

قلمرو و کارکردهای دین در مقایسه با علم

قدرت‌الله قربانی*

چکیده

نحوه مناسبات علم و دین همواره از جمله پرسش‌های مهم قرون گذشته بوده و پاسخ‌های متفاوتی نیز به آن داده شده است. در این تحقیق تلاش می‌شود تا نشان دهد که، به‌رغم پیشرفت‌های خیره‌کننده علم و نقش فزاینده آن در حیات بشری، نسبت طولی، و نه عرضی دین و علم و منشأ الهی و وحیانی دین باعث شده است که دین همواره از جمله نیازهای اساسی بشر باشد، و این دین بوده که پرسش‌های بنیادین انسان را پاسخ گفته است؛ لذا نمی‌توان اندیشه محدودیت قلمرو و کارکردهای دین را معقول و قابل دفاع دانست. البته، وجود برخی تشابهات در ویژگی‌های علم و دین باعث شده است که همکاری آن دو بیش‌تر باشد، اما این امر بدان معنی نیست که یکی جای دیگری را بگیرد. در این باره می‌توان به برخی شباهت‌ها در تجربه، تبیین، عینیت، مدل‌ها، و پارادایم‌های آن دو اشاره کرد؛ در عین حال که هر یک کارکرد خاص خود را دارد و این کارکرد از دیگری ساخته نیست. در این زمینه می‌توان به نقش بنیادین دین در تأمین مبانی اساسی علم و شکل‌دهی به نظریه‌ها و قوانین علم و نیز نقش پیشرفت‌های علمی در تبیین بیش‌تر باورهای دینی نگاه کرد.

کلیدواژه‌ها: دین، علم، قلمرو، کارکرد، تجربه، مدل، پارادایم، پیش‌فرض‌ها.

۱. مقدمه

پیشرفت‌های علم در سده‌های اخیر، که موجب بروز تغییرات بسیار گسترده در زندگی انسان مدرن گردید و عصر مدرن را از قرون وسطی متمایز ساخت، باعث ایجاد دو رویکرد

* استادیار فلسفه دانشگاه خوارزمی qorbani48@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۸/۲، تاریخ پذیرش: ۹۰/۱۱/۱

جدید به علم و دین شد. در رویکرد اول، با نظر به نقش فزاینده علم در تغییر چهره حیات بشری، نوعی علم‌گرایی حاکم گردید که گویای امید و اعتماد فزاینده انسان مدرن به علم و توان‌مندی‌های آن در گشودن اسرار هستی و افق‌های نو برای بشر بود. در برخی از اشکال افراطی این دیدگاه گاهی تلاش می‌شود تا، با تبدیل علم به جهان‌بینی انسان، همه پرسش‌های بشری را با علم پاسخ دهند. در رویکرد دوم، که بی‌تأثیر از رویکرد اول نیز نبود و نسبت به دین اتخاذ شده بود، یا از محوریت جنبه الوهی دین کاسته شد و یا، در برخی موارد، با حاکم‌شدن نگاه الحادی حتی وجود خدا و نیاز به دین نیز نفی شد.

طرف‌داران رویکردهای مذکور درباره دین و علم در دوره روشن‌گری، به‌ویژه در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، این پرسش را به طور جدی طرح کردند که با نظر به نقش فزاینده علم در زندگی انسان آیا دیگر نیازی به دین و آموزه‌های آن وجود دارد؟ آیا دین امری فراتر از تمایلات و خواسته‌های انسان مدرن است؟ و آیا به طور کلی می‌توان منشأ الوهی دین را منکر شد و آن را امری صرفاً انسانی دانست؟

با تحولات گسترده قرن بیستم، خصوصاً نیمه دوم آن، در زمینه آشکارشدن ناتوانی‌های اساسی علم و بحران‌های ناشی از علم‌گرایی و تفکر مدرن، دوباره نقش دین و امور معنوی با جدیت بیش‌تری طرح گردید که هنوز هم ادامه دارد و هر روزه افق‌های جدیدی از نقش دین و نیاز به آن در عصر کنونی را هویدا می‌سازد.

در این مقاله با نظر به تحولات فوق، تلاش شده است تا ضمن نشان‌دادن نیاز همیشگی بشر به دین، قلمروهای آن با توجه به محدودیت‌های علم بیان گردد، و با مقایسه روش‌های به‌کار رفته در دین و علم افق‌های بیش‌تری از کارکردهای دین در مقایسه با علم کاوش شود، و در نهایت نقش خاص دین در هویت‌دهی به علم مورد بحث قرار گیرد. همه این موارد ناظر به این واقعیت است که پیشرفت‌های علمی نه بیان‌گر عدم نیاز به دین است و نه محدودشدن آن، بلکه نیاز بشر به دین نیازی بنیادین است که هیچ‌گاه منتفی نشده است، و تنها نگرش انسان‌محور دوران مدرن بود که تلاش می‌کرد تا با مرکزیت دادن به انسان هویت دین و امور الوهی را مطابق خواست خود تفسیر یا انکار کند.

۲. نیاز به دین در عصر جهانی‌شدن علم

مسئله نیاز یا عدم نیاز به دین را این‌طور می‌توان طرح کرد که آیا تکامل تدریجی و تاریخی عقل انسان این امکان را ایجاد نمی‌کند که انسان به تدریج از وحی و سپس از آموزه‌های

دینی و وحیانی بی‌نیاز شود و صرفاً با تکیه بر عقل خویش مصالح و مفسد خود را تشخیص دهد و سعادت حقیقی خود را بشناسد؟

همان‌طور که گفته شد، این واقعیتی بود که در غرب در دوره روشن‌گری و پس از آن رخ داد، و در آن، در نتیجه محوریت انسان و عقل او نسبت به موجودات دیگر، عقل انسان معیار و ملاک هر چیزی اعم از دین و اخلاق گردید، تا آن‌جا که زمینه‌های زده‌شدن دین الهی فراهم گشت و، به جای آن، دین انسانی و اخلاق انسانی جایگزین گردید. بر همین اساس است که نزد متفکرانی چون هیوم، هابز، کانت، نیچه، و سارتر اندیشه انسان‌محور (Humanism) و معیاربودن انسان در همه امور اندیشه مسلط و اساسی است. از این‌رو ایان باربور دیدگاه کانت درباره خدا و دین را چنین بازگو می‌کند: «از نظر کانت سرآغاز دین و دیانت در حوزه کاملاً متفاوتی است، یعنی در احساس الزام اخلاقی انسان، نه مسائل نظری متفاوتی، بلکه مسائل عملی اخلاق است که وجود خداوند را به عنوان اصل مسلم ایجاب می‌کند ... کانت تا آن‌جا پیش می‌رود که پیشنهاد می‌کند خداوند یک اصل مسلم نظام اخلاقی است. عقاید دینی در اصل مسلماتی هستند که آگاهی ما از الزام اخلاقی آن‌ها را ایجاب می‌کند (باربور، ۱۳۸۵: ۹۳-۹۴). این نوع نگاه به توانایی عقل انسان و تنزل دادن دین الهی و وحیانی تا حد یک دین انسانی پس از کانت و حتی تا قرن بیستم نیز ادامه دارد، و طرف‌دارانش بر آن‌اند که علم و عقل انسان قادر است همه نیازمندی‌های او را تأمین کند و تمامی پرسش‌های اساسی او را پاسخ گوید. البته، پیشرفت‌های علمی در حوزه علوم تجربی نیز در رشد چنین دیدگاه‌هایی تأثیر زیادی گذاشته است که مهم‌ترین آن‌ها را می‌توان گسترش دیدگاه پوزیتیویسم علمی و تحویل‌گرایی در فلسفه و علم دانست؛ در اولی، اعتبار و حجیت مابعدالطبیعه، دین، و اخلاق مورد سؤال واقع می‌شود و در دومی، تمامی پدیدارهای غیرمادی به پدیدارهای مادی و فیزیکی کاهش و تنزل می‌یابند، تا بتوان از طریق فرایندهای فیزیکی برای فهم و تحلیل آن‌ها اقدام کرد (خرم‌شاهی، ۱۳۸۳: ۲۳-۳۴).

بنابراین، در دوران مدرن، دو امر انسان مدرن را به کاهش دادن نقش دین یا نفی امور ماورای تجربی و مبتنی کردن آن‌ها بر انسان رهنمون شدند: ابتدا، محوریت فهم انسانی در شناخت هستی انسانی که عمده توجه او تمشیت زندگی دنیوی‌اش بوده است؛ دوم، گسترش روش‌های تجربی علوم طبیعی در مقایسه با علوم فلسفی و دینی که منجر به اقبال بیش‌تر انسان به آن علوم و روی‌گردانی از علوم مابعدالطبیعی و دینی شد.

اما همان‌طور که بیان شد، تحولات علمی یک سده گذشته، به‌ویژه ناتوانی‌های علم در

پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و نیازمندی‌های بنیادین انسان، نه تنها محدودیت‌های گریزناپذیری را برای علم آشکار ساخت بلکه فضای جدیدی را نیز برای دین و امور معنوی گشود و نشان داد که انسان به واسطه بُعد معنوی خود و صفت کمال‌یابی و خصیصه الهی‌اش هیچ‌گاه از دین و معنویت بی‌نیاز نمی‌شود. حتی اگر تکامل تاریخی عقل او را نیز در نظر بگیریم و به مسئله ختم نبوت در اسلام توجه کنیم، باز اصل نیاز به دین مسلم است، و فقط نحوه نیاز به وحی و آموزه‌های وحیانی تغییر می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۲۱-۴۰).

به عبارت دیگر، تحولات علمی و فلسفی دوران مدرن و همچنین تکامل و بلوغ تاریخی عقل انسان تکامل در بی‌نیازی به دین نبوده است، بلکه نوعی تکامل در استفاده از میراث دینی و آموزه‌های دین برای هدایت زندگی خودش بوده و هست. لذا، عقل هیچ‌گاه توان آن را نداشته و ندارد تا جای دین و وحی الهی بنشیند و انسان را از آن بی‌نیاز کند؛ زیرا عقل محدودیت‌های فراوانی دارد و تنها با دستیاری دین می‌تواند کنه واقعیت‌های دینی را بفهمد.

۳. قلمروهای دین با نظر به محدودیت‌های مرزی علم

پس از پذیرش نقش بنیادین دین در کلیت حیات بشری، یکی از مهم‌ترین پرسش‌ها پرسش از قلمرو و کارکردهای دین است که می‌توان آن را با پیش‌فرض‌های متفاوتی طرح کرد. در بررسی قلمرو دین باید به دو نکته اساسی توجه کرد: یکی منشأ الهی و فوق بشری دین است، و دیگری نیازهای فوق‌طبیعی و معنوی انسان و محدودیت‌ها و ناتوانی علم و معارف بشری در تأمین آن‌هاست. بنابراین، تأمین این نیازها و پاسخ‌گویی به پرسش‌های بنیادی انسان از جمله وظایف اساسی و کارکردهای دین است؛ یعنی دین در ساحت معنوی و حتی مادی انسان نفوذ و دخالت می‌کند و می‌تواند درباره آن‌ها بینش و بصیرت و جهت‌گیری لازم را به انسان بدهد. به گفته مایکل هیلر (Micheal Heller)، کیهان‌شناس لهستانی:

بنیادی‌ترین حقیقتی که در الهیات درباره جهان مطرح می‌شود آفرینش آن به دست خداوند است، و همه چیزهایی که خداوند آفریده است در قلمرو جهان قرار می‌گیرند. بنابراین، جهانی که علم درباره آن پژوهش می‌کند با جهانی که در الهیات مطرح می‌شود یکی نیست بلکه فقط بخشی از آن است. جهان علم فقط شامل جهان مادی است، در حالی که جهان الهیات [و دین] جهانی است که قلمروی آن فراتر از مرزهای مادی را نیز دربر می‌گیرد. علاوه بر این، الهیات [و دین] می‌توانند حتی درباره جهان مادی نیز گزاره‌ها و احکامی را

بیان کنند که فراسوی قلمروی روش تجربی باشند. بدین سان، به یک معنا می‌توانیم بگوییم تصویر الهیات از جهان مادی غنی‌تر از چشم‌اندازی است که علم از آن ترسیم می‌کند» (Heller, 1996: 18-20).

بنابراین، می‌توان گفت تمامی عوالم هستی، اعم از مجرد و مادی، در حوزه دین قرار می‌گیرد، زیرا دین، به‌ویژه دین الهی، می‌تواند نفوذ خود را به هر دو قلمرو مادی و الهی گسترش دهد. علامه جعفری مناسبات دین در این دو قلمرو را با تقسیم به ارتباطات چهارگانه، که عبارت‌اند از الف) ارتباط انسان با خویشتن، ب) ارتباط انسان با خدا، ج) ارتباط انسان با جهان هستی، و د) ارتباط انسان با انسان‌های دیگر، چنین بیان می‌کند: «اساساً در قلمرو دین از هر نوع معرفتی در ارتباطات چهارگانه معارف کلی و دریافت‌های شهودی وجود دارد که پاسخ‌گوی سؤالات زیربنایی انسان است» (جعفری، ۱۳۸۶: ۶۴). در نگاه فوق و در اکثر دیدگاه‌های متفکران اسلامی، با نظر به سه رکن مهم دین، یعنی اعتقادات، اخلاقیات، و احکام، قلمرو دین اسلام نیز شامل هر سه رکن فوق می‌شود، و در آن‌ها تأکید می‌شود که اسلام دینی است که هم حوزه فردی و هم حوزه اجتماعی در قلمرو آن است، زیرا برای پاسخ‌گویی به نیازهای اساسی انسان و تأمین سعادت حقیقی او دخالت در هر دو حوزه ضرورت اساسی دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۱۳-۱۱۷).

حال می‌توان کارکردها و قلمروهای دین و علم را مقایسه کرد. به‌نظر می‌رسد شباهت آن‌ها در این است که عالم ماده و تجربه جزء قلمرو هر دوی آن‌هاست، با این تفاوت که عالم ماده قلمرو اصلی و تنها قلمرو علم^۱ است، در حالی که برای دین قلمروی ثانوی و فرعی است. در واقع، قلمرو ثانوی و فرعی بودن طبیعت برای دین به این معناست که این مسائل جزء مشغله‌های اصلی دین نیستند و فقط بالعرض و باواسطه در آن‌ها نظر می‌کند. لذا، با تسامح می‌توان آن‌ها را خارج از قلمرو دین دانست، در حالی که در قلمرو اصلی علم قرار می‌گیرند. هرچند، با توجه به شمولیت ادیان الهی، می‌توان تمامی عوالم و مراتب هستی حتی هستی‌های مادی و قوانین آن‌ها را در قلمرو دین و آموزه‌های آن دانست. پیتر آتکینز (Peter Atkins) درباره قلمرو این دو چنین می‌گوید:

کسانی هستند که معتقدند قلمرو علم به انواعی از جهان فیزیکی محدود است، در حالی که دین قلمرو معنوی را کاوش می‌کند. به عبارت دیگر، در حالی که دین با پرسش‌های بزرگی درباره هستی سروکار دارد، علم به موارد محدود و کوچک مشغول است. اگر ملحدی می‌خواهد موافق این باشد که قلمرو علم فقط جهان فیزیکی است، امکان دارد این

دیدگاه را نیز داشته باشد که هیچ نوع دیگری از جهان وجود ندارد و این که قلمرو معنوی توهمی است که مغز مادی ما آن را ساخته است (Atkins, 2006: 124).

آتکینز سپس تأکید می‌کند که علم به سبب ویژگی مادی خود قادر نیست درباره قلمرو معنوی خارج از خود سخن معناداری بگوید. بنابراین، نمی‌توان آن‌چه را فیزیکالیست‌ها و طرف‌داران تحویل‌گرایی درباره کاهش تمامی پدیده‌ها به قلمرو مادی می‌گویند معقول دانست، زیرا آن‌ها از قلمرو وسیع معنوی دین و کارکرد گسترده آن در پاسخ‌گویی به پرسش‌های اساسی انسان غافل‌اند. در عین حال، می‌توان به این تفاوت نیز توجه داشت که تعیین و تأیید برخی قلمروهای اخلاقی بر عهده دین است، نه علم؛ زیرا علم فی‌نفسه قادر به چنین کاری نیست. به بیان دیگر، دین می‌تواند برای اخلاق چارچوب‌های مشخصی را تعیین کند و، در عین حال، برای فعالیت‌های علمی نیز چارچوب‌های اخلاقی خاصی را در نظر بگیرد و آن‌ها را جهت‌دهی کند (Richardson, 1996: 88). البته، انسان با کمک قوه عقل خود قادر به تشخیص و تأسیس برخی معیارهای اخلاقی است که نمونه آن تعیین حسن و قبح عقلی و ذاتی امور است. اما این توانایی انسان منافی ویژگی تأسیسی یا تأییدی دین در اخلاق نیست، بلکه اگر آن‌ها هم‌گام شوند، اخلاق متعالی الهی پشتوانه خوبی برای رفتارهای اخلاقی انسان می‌شود و غایات مطلوبی را برای آن ترسیم می‌کند (Hefner, 2006: 575).

۴. تشابهات و تفاوت‌های روش‌شناختی دین و علم

دین نیز همچون علم روش‌های خاص خود را دارد و با استفاده از همین روش‌ها تلاش می‌کند تا به اهداف و غایات خود نایل گردد. یعنی دین به عنوان یک کل منسجم، همچون علم، پیش‌فرض‌ها، اصول و قوانین، روش‌ها، و ویژگی‌های خاصی دارد که می‌توانند آن را به یک سیستم و دستگاه دینی تبدیل سازند. در این میان، روش‌های دین در تحقق اهداف آن دارای اهمیت خاصی است. البته، مهم‌ترین مشخصه علم، به‌ویژه علم مدرن، روش تجربی آن است، در حالی که می‌توان گفت مهم‌ترین مشخصه دین وجود امر متعالی و مقدس در آن است، که روش وحیانی و نیز تجربه دینی در ارتباط با آن دارای اهمیت فوق‌العاده و محوری می‌گردد. یعنی با نظر به موضوع علم، که جهان طبیعت است، و موضوع دین، که خدا و امر متعالی است، تجربه دارای نقشی اساسی در هر دو است. از این رو می‌توان با ملاحظه ویژگی‌های روش‌های دین و علم، در مقولاتی چون مدل‌ها،

پارادایم‌ها، نظریه‌ها، باورها، تجربه‌ها، و دیگر خصوصیات روش‌شناختی شباهت‌ها و بعضاً تفاوت‌هایی را میان آن‌ها در نظر گرفت.

۱,۴ تفاوت‌ها و شباهت‌ها در تجربه‌ها و داده‌ها (Experiences and Data)

ابتدا باید در نظر داشت که علم و دین هر دو با داده‌ها و اطلاعات سروکار دارند، علم با داده‌های تجربی جهان مادی و دین با داده‌هایی در قالب وحی‌ها، داستان‌ها، و شعائر مذهبی. در دین، داده‌ها و یافته‌ها در قالب باورها و تجربه‌های دینی شکل می‌گیرند و بیان می‌شوند، ولی در علم در قالب مشاهدات و نظریه‌های علمی. در تبیین دقیق این امر، باید در نظر داشت که داده‌ها در علم و در شکل‌گیری فرایند تحقیق علمی نقش اساسی دارند؛ لذا، نحوه دریافت درست و روش‌مند داده‌ها در پژوهش‌های علمی اهمیت به‌سزایی دارد. از این رو فقط آن دسته از نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی آزمون‌پذیر هستند که داده‌های علمی آن‌ها به قدر کافی و با روش درست گردآوری شده باشد. در مقابل، داده‌های دینی که در قالب باورها و تجربه‌های دینی شکل می‌گیرند برای همگان آزمون‌پذیر نیستند و بیش‌تر یک امر شخصی‌اند (Atkins, 2006: 125; Richardson, 1996: 89). نکته مهم در خصوص تجربیات دینی نحوه و ماهیت آزمون واقعی بودن آن‌هاست؛ زیرا معمولاً تجربه دینی، در مفهوم گسترده آن، یعنی آگاهی از امر متعالی و برقراری نوعی ارتباط وجودشناختی یا معرفت‌شناختی با آن. از این رو یکی از عوامل بنیادی در تجربه دینی آگاهی از چیزی است که برای فرد قرار دارد، یعنی آگاهی از امر متعالی (گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۰۴).

بنابراین، تجربه یک امر دوسویه است، یعنی در آن هم آگاهی از یک شیء متعالی وجود دارد و هم سرسپردگی و تسلیم به آن. لذا، شخص مؤمنی که دارای تجربه دینی است احساس می‌کند که نمی‌تواند بدون یاری آن امر متعالی کاملاً به خود متکی باشد و تعالی بجوید. بر این اساس، بررسی واقعی بودن و در واقع آزمون‌پذیری تجربه دینی تفاوت‌های زیادی با آزمون‌پذیری تجربه‌های علمی و نظریه‌های آن دارد. از این رو، درباره نحوه و روش‌های تعیین معیارهای واقعی بودن تجربیات دینی دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. ویلیام جیمز بر آن است که واقعی بودن تجربه دینی حاکی از چیزی بیش از قدرت ضمیر ناخودآگاه در تجربه انسانی است. برخی دیگر واقعی بودن را تحقق عینی یا وجود مستقل تجربه دینی می‌دانند. گیسلر (Norman Geisler) در تحلیل نهایی خود برای یافتن ملاکی برای واقعی بودن تجربه دینی می‌گوید:

آنچه انسان‌ها واقعاً نیازمند آن هستند واقعاً هم وجود دارد، زیرا از این مطلب نتیجه می‌شود که خدایی یا امری متعالی واقعاً وجود دارد. زیرا قبلاً هم از جانب معتقدین و هم از جانب غیر معتقدین استدلال شد که انسان‌ها واقعاً نیازمند خدا هستند. این همان احساس امکانی و وابستگی است که در انسان‌ها وجود دارد و نیاز آن‌ها را به امر متعالی نشان می‌دهد که دهان برای برآورده شدن باز کرده است و اگر انسان‌ها واقعاً نیازمند امر متعالی باشند، پس باید امری متعالی در جایی وجود داشته باشد تا آن نیاز را برآورده سازد حتی اگر بعضی از انسان‌ها آن را نیابند (گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۲۲).

تفاوت عمده دین و علم در آزمون‌پذیری باورها و تجربه‌های دینی در مقابل مشاهدات و نظریه‌های علمی است. به بیان دیگر، می‌توان گفت آزمون تجربی باورهای دینی نسبتاً مشکل و در برخی مواقع امکان‌ناپذیر است، اما در طول روندهای تاریخی معمولاً روش‌هایی برای آزمون و تفسیر تجربه‌های علمی به وجود می‌آید. در علم مشاهدات، و بالاخص نظریه‌ها، از طریق روندهای متعددی قابل آزمون هستند که مهم‌ترین آن‌ها توافق با داده‌ها، انسجام، گستره، و باروری آن‌هاست (باربور، ۱۳۸۴: ۱۵۰-۱۵۱). در عین حال، هم در علم بین تجربه‌ها و نظریه‌ها ارتباط و تعامل دوسویه است و هم در دین بین باورها و امور وحی شده در قالب شعایر و سنت‌های دینی ارتباط دوسویه وجود دارد. یعنی باورهای دینی صرفاً امور وحی شده از طریق نصوص دینی نیستند، بلکه نوع دریافت آن‌ها و ذهنیت‌ها و سنت‌های فرهنگی و تاریخی دین‌داران در فهم آن‌ها و تجربه دینی آن‌ها نیز نقش اساسی دارند. از این رو در دین تجربه‌هایی وجود دارند که منحصر به فردند و در تجربه علمی نظیری برای آن‌ها نمی‌توان یافت، مثل تجربه مواجهه با حقیقت قدسی، یعنی خداوند، تجربه وحدت و فنا در خدا، تجربه اعتراف به گناه، شفای بیماران، تجربه رویارویی با مرگ و رنج و تجربه‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی که تفسیر و آزمون‌پذیری علمی آن‌ها تقریباً بسیار مشکل و قریب به محال است (همان: ۱۵۴-۱۵۵).

از منظر اندیشه اسلامی، به ویژه عرفان اسلامی، تجربه دینی دربرگیرنده تجربه عرفانی هم هست، زیرا در این دیدگاه راه طریقت و وصول به حقیقت در متن و بطن شریعت در نظر گرفته می‌شود. از این رو می‌توان گفت تجربه عرفانی عبارت است از آن دسته از تجارب باطنی و دینی که به صورت حال یا مقام یا معرفتی بی‌واسطه، و در عین حال رازآلود، با همه ویژگی‌های تجربه دینی، نظیر مواجهه با امر متعالی یا تجلیات آن، احساس قداست تعهدآور، و غیره، حاصل می‌شود و نیز آن احساس عینیت در تجارب معرفتی است که مستلزم پیرایش‌گری و تعالی‌بخشی خرد تجربه‌کننده است که به نوعی تحول دیرپا یا

زودگذر در زندگی فرد و تخلق او به اخلاق الهی و در نهایت به تجربه فنا و بقا می‌انجامد (رحیمیان، ۱۳۸۳: ۳۵-۳۶).

۲,۴ تفاوت‌ها و شباهت‌ها در مدل‌ها

مسئله دیگر شباهت‌ها و تفاوت‌های مدل‌ها (Models) در علم و دین است. در علم هیچ مسیر مستقیمی که بتوانیم با استدلال منطقی از داده‌ها به نظریه‌ها برسیم وجود ندارد. نظریه‌ها هنگام به‌کارگیری تخیل خلاق پدید می‌آیند که در آن غالباً مدل‌ها نقش ایفا می‌کنند. ویژگی خاص مدل‌هایی که در نظریه‌ها نقش دارند این است که آن‌ها در بسط نظریه‌ها سهیم هستند. به بیان دیگر، این مدل‌ها هستند که کاربرد نظریه‌ها را در حوزه‌های جدید امکان‌پذیر می‌سازند یا در فرایند کاربرد آن نظریه را اصلاح می‌کنند. برای مثال، گازها در فشار بالا به طور قابل ملاحظه‌ای از قانون بویل فاصله می‌گیرند، این امر را می‌توانیم با مدل اصلاح‌شده توجیه کنیم، یعنی مدل گوی‌های کشسان با حجم متناهی و نیروهای جاذب که با مدل ساده توپ بیلارد متفاوت است (باربور، ۱۳۸۴: ۱۶۱). کارکرد دیگر مدل‌ها این است که به تصویرسازی ذهنی کمک می‌کنند و درک کلی نظریه‌های علمی را امکان‌پذیرتر می‌سازند.

در مقابل، مدل‌های دینی به باورهایی منجر می‌شوند که الگوهای موجود در تجربه بشری را به یک‌دیگر پیوند می‌دهند؛ به‌ویژه، مدل‌هایی که درباره الوهیت ارائه می‌شوند در تفسیر تجربه دینی از نقش مهمی برخوردارند. آن‌ها ویژگی‌ها و روابطی را به تصویر درمی‌آورند که به صورت حکایت در داستان‌ها، شعایر، و آموزه‌های دینی بیان شده‌اند. اما مدل‌ها در مقایسه با خودباورها و آموزه‌های دینی از اعتبار عقلانی و انسجام ساختاری کم‌تری برخوردارند. در عین حال، شباهت مدل‌های دینی یا علمی در آن است که هر دو تمثیلی هستند زیرا هر دو از نمادها، داستان‌ها، شعایر، الگوها، و شباهت‌های میان باورها و نظریه‌ها با موارد قابل تجربه استفاده می‌کنند. برای مثال، در مسیحیت از مدل‌هایی چون «خداوند همچون پدر» (God as father) استفاده می‌شود که دارای گستره باوری زیادی در الهیات مسیحی است. علاوه بر این، شباهت دیگر مدل‌های دینی و علمی در آن است که توسعه‌پذیرند و در عین حال از نوعی وحدت و یکپارچگی نیز برخوردارند. به بیان دیگر، آن‌ها در تجربیات دینی و علمی و در بستر رویدادهای تاریخی و تحولات علمی و بسط نظریه‌ها شکل می‌گیرند و حوزه‌های شخصی و گروهی زندگی انسان را شامل می‌شوند.

(باربور، ۱۳۸۴: ۱۶۶). به گفته باربور، مدل‌های دینی و علمی، با همه خصوصیتی که دارند، اموری حقیقی نیستند، اما در فرایند شکل‌گیری و بسط و اصلاح باورهای دینی و نظریه‌های علمی نقش بسیار مهمی دارند. در این باره باربور چنین می‌گوید:

مدل‌های دینی و علمی نه توضیحات حقیقی برای واقعیت‌اند و نه افسانه‌های سودمند، بلکه ساخته‌های انسان به‌شمار می‌آیند که به ما کمک می‌کنند تا با تخیل آن‌چه مشاهده‌شدنی نیست تجربه را تفسیر کنیم (باربور، ۱۳۸۴: ۱۶۶).

۳,۴ تفاوت‌ها و شباهت‌ها در پارادایم‌ها

ویژگی قابل مقایسه دیگر مورد پارادایم‌ها (Paradigms) در دین و علم است. از دید توماس کوهن (Tomas Kohn)، در علم پارادایم‌ها نمونه‌های استاندارد کار علمی هستند که مجموعه‌ای از مقبولات مفهومی و روش‌شناختی را مجسم می‌سازند. لذا، تغییر پارادایم هنگامی رخ می‌دهد که در درون آن بی‌قاعدگی‌ها و تعدیل‌های موردی ایجاد بحران نماید، و در نتیجه، منجر به انقلاب علمی گردد. از این‌رو کوهن تأکید می‌کند خصوصیتی که علم را از غیرعلم متمایز می‌سازد وجود پارادایمی است که بتواند یک سنت علم عادی را حفظ کند و استمرار بخشد. علاوه بر این، پارادایم‌ها شیوه‌های مقبول و مرسوم تطبیق قوانین بنیادین بر چند وضعیت گوناگون را شامل می‌شوند. برای مثال، پارادایم نیوتن مشتمل بر روش‌های تطبیق قوانین نیوتن بر حرکت نجومی، پاندول‌ها، برخورد توپ‌های بلیارد، و غیره است. و نهایتاً این‌که پارادایم‌ها حاوی برخی اصول بسیار کلی و اساسی مابعدالطبیعی هستند که آن اصول روند پژوهش درون پارادایم را هدایت می‌کنند. یعنی پارادایم نیوتن متضمن این اصل متافیزیکی است:

تمام جهان طبیعت باید به منزله دستگامی مکانیکی تفسیر و تبیین شود، دستگامی که تحت تأثیر نیروهای گوناگون بوده مطابق قوانین حرکت نیوتن عمل می‌کند (چالمرز، ۱۳۸۷: ۱۰۹-۱۱۰).

چند ویژگی دیگر پارادایم‌ها این است که داده‌های علمی به پارادایم‌ها وابسته هستند، پارادایم‌ها در برابر ابطال مقاومت می‌کنند، و برای گزینش آن‌ها قانونی وجود ندارد (باربور، ۱۳۸۴: ۱۷۶).

اگر به دین هم نیک بنگریم، مشاهده می‌کنیم که در آن نیز، همچون علم، پارادایم‌هایی وجود دارد؛ یعنی سنت‌ها و شعایر دینی مجموعه‌ای گسترده از مقبولات روش‌شناختی و

متافیزیکی دارند که می‌توان آن‌ها را پارادایم نامید. از این‌رو در دین نیز، همانند علم، جوامع خاص سنت‌های دینی را از طریق نصوص دینی و تاریخی معتبر و برخی سرمشق‌های کلیدی مورد داوری قرار می‌دهند. در این‌جا نیز اعضای جدید با پذیرفتن مقبولات و راه و رسم جامعه مزبور به عضویت آن سنت در می‌آیند و به طور معمول در چارچوب فکری پذیرفته‌شده آن عمل می‌کنند که می‌توان، متناظر با علم عادی، آن را دین عادی نامید. در دین هم به‌کارگیری معیارهای عادی برای انقلاب‌های بزرگ تاریخی یا برای گزینش میان پارادایم‌های رقیب دشوار است. از این‌رو چند ویژگی را می‌توان برای پارادایم‌های دینی در نظر گرفت: الف) تجربه دینی وابسته به پارادایم است؛ ب) پارادایم‌های دینی در برابر ابطال‌پذیری به شدت مقاومت می‌کنند؛ ج) در دین، هیچ قانونی برای گزینش پارادایم‌ها وجود ندارد (باربور، ۱۳۸۴: ۱۷۹-۱۸۰).

در توضیح موارد فوق، می‌توان گفت هرچند تجربه‌های دینی برخلاف داده‌های علمی تقریباً دسترس‌ناپذیرند، اما انباشته از پارادایم و نظریه‌اند. علاوه بر این، ویژگی‌های مشترکی برای تجربه در یک جامعه دینی وجود دارد که بر روی ذهنیت باورهای فردی نوعی کنترل اعمال می‌کند، و به‌نظر می‌رسد ویژگی‌هایی در تجربه دینی در سنت‌های مختلف وجود داشته باشد که به فراسوی نسبی‌گرایی فرهنگی اشاره کنند و ارتباط میان سنت‌ها را ممکن سازند. درباره مقاومت پارادایم‌ها در برابر ابطال‌پذیری، گفتنی است که این در مقایسه با تمامی ادیان است، نه در نگاه به یک دین. از این‌رو نمی‌توان برای سنت‌های دینی گوناگون قواعد و قوانین یک‌سانی در انتخاب، به‌کارگیری، و طرد پارادایم‌ها در نظر گرفت. برای مثال، نوع پارادایم‌هایی که در مسیحیت پذیرفته شده و به‌کار گرفته می‌شود قابل اطلاق بر دین بودا یا اسلام نیست.

۵. تبیین و عینیت در دین و علم و نحوه ارتباط آن‌ها

در کنار تفاوت‌ها و شباهت‌های روش‌شناختی یادشده می‌توان به نقش و اهمیت خاص تبیین و عینیت (explanation and objectivity) در دین و علم، به‌ویژه تفاوت‌ها و شباهت‌های آن دو در این امر، توجه کرد. در این‌جا، بیش‌تر بر تبیین تأکید می‌کنیم. تبیین به معنای ساده یعنی فهم عمیق‌تر یک پدیده در پناه کشف روابط آن پدیده یا پدیده‌های دیگر، که این روابط ممکن است علی و غیرعلی باشند. مهم‌ترین انواع تبیین نیز به تبیین‌های عقلانی و غیرعقلانی تقسیم شده‌اند. لذا، به دلیل اهمیت عقلانیت در تبیین، در تعیین

عقلانیت نظری تقسیم‌بندی به عقلانیت حداکثری و حداقلی تبیین نیز دیده می‌شود. اساساً در عقلانیت حداقلی می‌توان سه نوع تبیین در نظر گرفت که عبارتند از تبیین علمی، تبیین فلسفی، و تبیین دینی. تبیین علمی؛ یعنی تبیین یک پدیده در قالب مقولات و مفاهیم علمی، که هدف آن کشف علل و اسباب مادی و طبیعی پدیده‌هاست. به تعبیر دیگر، در تبیین علمی ما می‌کوشیم یک پدیده طبیعی را با استفاده از مفاهیم علمی مانند جرم، وزن، سرعت، نیرو، و نظریه‌های علمی، که بیان‌گر روابط این مفاهیم هستند، تبیین کنیم (روزنبرگ، ۱۳۸۴: ۵۲-۵۷). در تبیین فلسفی تلاش می‌شود تا یک پدیده را با استفاده از مقولات و مفاهیم فلسفی توضیح دهند. در تبیین دینی با استفاده از آموزه‌ها، مقولات، و نظریه‌های دینی پدیده‌های دینی را توضیح می‌دهند و تبیین می‌کنند (فناپی، ۱۳۷۹: ۴۷). هریک از این تبیین‌ها ممکن است دو کارکرد و نقش داشته باشند: نخست، افزایش معلومات؛ و دوم، فراهم‌ساختن راه تصرف در عالم و تغییر مسیر حوادث؛ یعنی هر تبیینی نوعی راهنمای عمل است و به ما می‌گوید که برای تحقق یک پدیده یا جلوگیری از تحقق آن چه باید کرد؟ چه اسباب و شرایطی را باید فراهم نمود؟ و چه موانعی را باید برطرف کرد؟ در این مورد، تبیین دینی می‌تواند، ضمن افزایش آگاهی دینی، به رفتار دینی انسان نیز جهت دهد؛ زیرا اساساً بسیاری از رفتارهای دینی انسان فقط در صورت پذیرش تبیین دینی معقول و پذیرفتنی می‌شوند. برای مثال، در مورد یک انسان بیمار، تبیین دینی اعمالی چون دعا، نذر، و طلب شفا را برای او معقول جلوه می‌دهد، در حالی که تبیین علمی مراجعه به پزشک و مصرف داروهای مربوطه را تجویز می‌کند (همان: ۵۰-۵۱). یعنی هر دو تبیین دینی و علمی به انسان قدرت تسلط بر رفتار و نیز پیش‌بینی می‌دهند. اما تنها تبیین فلسفی است که در آن از تسلط و پیش‌بینی خبری نیست، و فقط علت‌یابی اهمیت دارد. برای مثال، در مورد انسان بیمار، فیلسوف در پی علت بیماری او می‌گردد.

با ملاحظه موارد گفته‌شده، می‌توان استدلال کرد که هرچند تفاوت‌هایی میان سه تبیین علمی، فلسفی، و دینی وجود دارد، شباهت‌هایی نیز میان آن‌ها در کار است که بسیار مهم‌اند. تفاوت سه نوع تبیین مذکور در این است که آن‌ها هریک نحوه‌ای خاص از نگرستن به پدیده‌ها هستند، و لذا تصاویر و تفاسیر حاصل از این‌گونه نگرستن‌ها متفاوت است و هریک نیز کارکردهای خاصی برای خود دارند. اما، در عین حال، روش مهم و مشترک هر سه «تجربه» است، فقط با این تفاوت که انواع مختلف تجربه به کار گرفته می‌شود: در علم، تجربه حسی؛ در فلسفه، تجربه فلسفی؛ و

در دین، تجربه دینی. در حالی که هریک از این تجربه‌ها به نوع خاصی از معرفت منتهی می‌شوند، و ما از طریق آن‌ها به ابعاد گوناگون پدیده‌ها آگاه می‌شویم. حال یکی از مشکلاتی که در تبیین‌ها رخ می‌دهد عدم تفکیک آن‌هاست و این که نمی‌توان همیشه این تبیین‌ها را در مقابل هم قرار داد؛ بلکه، برعکس، این سه تبیین در طول هم قرار می‌گیرند و دارای سطوح متفاوتی‌اند، و در این مورد نقش تبیین فلسفی در برقراری ارتباط بین تبیین علمی و دینی بسیار اساسی است، زیرا فلسفه، که معرفت عقلانی انسان است، هم پای در عالم تجربه حسی دارد و هم می‌توان با آن مفاهیم و مضامین وحیانی و تجربه‌های دینی را فهم و تفسیر کرد. از این رو می‌توان فلسفه را پیونددهنده تبیین‌های علمی با تبیین‌های دینی دانست، به‌ویژه از این جهت که دقت در ماهیت تبیین‌های دینی و ممانعت از اشتباه بسیار اساسی است. زیرا، در هر تبیین دینی، انسان با سه طرف و رویه مرتبط با پدیده در دست تبیین سروکار دارد که عبارت‌اند از خدا، انسان، و خود پدیده مورد نظر. بنابراین، معادله‌ای که در تبیین دینی برقرار می‌شود یک معادله سه-پارامتری است؛ یعنی هر حادثه‌ای که اتفاق می‌افتد یا نتیجه ظهور و دخالت اولیه خداوند در صحنه طبیعت و زندگی انسان برای فراهم کردن مقدمات امتحان و سنجیدن واکنش انسان در برابر آن است، و یا عکس‌العمل و واکنش خداوند است به رفتار پیشین انسان‌ها (همان: ۷۱). بنابراین، می‌توان با ملاحظه جایگاه و نسبت طولی و عمیق تبیین‌های علمی، دینی، و فلسفی به نوع ارتباط و تعامل آن‌ها نیز بیش‌تر پی برد.

ویژگی فوق در تبیین‌های دینی، علمی، و فلسفی، با اندکی تفاوت در عینیت علمی و دینی نیز قابل ملاحظه است. در فلسفه علم، معمولاً عینیت را به سه معنی در نظر می‌گیرند که عبارتند از مطابقت با واقع، امکان‌دآوری همگانی، و بی‌طرفی ارزشی. از دید پوزیتیویست‌ها، عینیت در مطابقت مشاهدات و استقرا با واقعیت‌های خارجی است، و در دید پوپر بر آزمون‌پذیری همگانی تأکید می‌شود، در حالی که لاکاتوش انسجام درونی برنامه پژوهشی را باور دارد، و البته دیدگاه‌های دیگری نیز وجود دارند.

در دین اسلام، آموزه‌ها و معارف دو گونه‌اند: نخست معارفی هستند که مستقیماً خدا به پیامبر وحی کرده است و او نیز به مردم ابلاغ می‌کند. در این گونه معارف، به دلیل امتناع خطا در کشف و ابلاغ وحی الهی، یکی از شرایط عینیت، یعنی مطابقت با واقع، رعایت می‌شود، هرچند امکان آزمون‌پذیری همگانی وجود ندارد. اما در فهم

دریافت‌های دین‌داران از متون دینی، امکان خطا در مطابقت با واقع وجود دارد، و البته امکان بررسی و آزمون همگانی هم تا حدودی فراهم است؛ زیرا می‌توان با عرضه آن به دیگر دین‌داران میزان معقولیت و پذیرفتنی‌بودنش را بررسی کرد. به بیان دیگر، آن دسته از معارف دینی که وحی مستقیم‌اند، به دلیل مطابقتشان با امر واقع، به ارزیابی یا دارا بودن شروط دیگر نیازی ندارند، و معارف دسته دوم، یعنی معرفت‌های دینی مؤمنان، هم برای همگان آزمون‌پذیرند و هم می‌توان با تلاش مؤمنان به صورت بی‌طرفانه آن‌ها را روایت و ارزیابی کرد.

بنابراین، دین و علم هرچند دارای ویژگی‌های متفاوت خاص خود هستند، اما اشتراک آن‌ها در برخی از ویژگی‌های عینیت و تبیین بیانگر مشارکت آن‌ها در عقلانی‌بودن است. به بیان دیگر، روش‌ها و آموزه‌ها و نظریه‌های دینی و علمی دارای این ویژگی مشترک هستند که عقل انسان می‌تواند آن‌ها را ارزیابی و تأیید کند (Richardson, 1996: 87). این امر نشان‌دهنده نقش عقل انسان در پیوند دادن دین با علم و تولید علم دینی است؛ زیرا در صورت تحقق علم دینی می‌توان بر مبنای عقلانی آن بیش‌تر از هر چیزی تأکید کرد؛ چرا که تألیف و ترکیب عالم تجربه حسی با عالم معنوی و وحیانی فقط در عالم عقلانی امکان‌پذیر است که دارای ویژگی‌هایی از هر دو است.

۶. نقش دین در کلیت علم

یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین تعامل و همکاری آن با علم و سپس استنتاج امکان علم دینی است، که بررسی اهمیت و گستره نقش دین در علم را دوچندان می‌کند؛ یعنی بررسی و تعمق در این‌که دین و آموزه‌های آن چگونه و در چه ابعاد و گستره‌ای در علم و مبانی و نظریه‌های آن و حتی در جهت‌گیری‌های علمی نقش ایفا می‌کنند. از سوی دیگر، این مسئله با نظر به محدودیت‌های علوم تجربی دارای اهمیت خاص خود است؛ زیرا یکی از قابلیت‌های دین در تأمین نیازمندی‌های انسان در قلمروهایی است که علم به آن قلمروها دسترسی ندارد و تنها دین است که می‌تواند چنین نقشی را عهده‌دار شود. از این‌رو مسئله نقش دین در علم، و به تعبیر دیگر نیاز علم به دین، یکی از محورهای اصلی در کارکردها و قلمروهای دین است. در این زمینه چند نقش عمده دین مد نظر است که عبارتند از الف) نقش دین در تأمین مبانی و پیش‌فرض‌های علم، ب) نقش دین در نظریه‌ها و تئوری‌های علمی و ج) نقش دین در جهت‌دهی به کاربردهای علم.

مبناسازی برای علم و تهیه پیش‌فرض‌های اولیه و مبادی تصویری و تصدیقی علم از کارکردهای مهم دین و متافیزیک است. هستی علم بر این مبانی و پیش‌فرض‌ها متکی و بدان‌ها وابسته است، و این در حالی است که خود علم در اثبات این مبانی هیچ نقشی ندارد؛ زیرا در توانش نیست تا مبانی فراتجربی با ویژگی‌های دینی و عقلانی را برای خود به‌اثبات برساند. اهمیت این مبانی تا آن‌جاست که استقرار و ادامه حیات علم و پژوهش‌های علمی متکی به وجود این مبانی است. راجر تریگ در این زمینه چنین می‌گوید: «اینک مسئله ما پس از گذشت سه قرن و نیم این است که علم معاصر تا چه اندازه می‌تواند بدون مبنایی الهیاتی که از ابتدا بر آن تکیه کرده بود به حیات خود ادامه دهد. شاید این نظر شگفت بنماید [ولی من معتقدم] که علم بدون یک مبنای متافیزیکی و شاید الهیاتی دچار سرگستگی خواهد شد» (Trigg, 2002: 99). بنابراین، در درجه اول به نظر می‌رسد این نکته مسلم است که پیش‌فرض‌های دینی و مابعدالطبیعی ضروری و ذاتی علم هستند، و چه دانشمندان به آن توجه کنند و چه نکنند در هستی این مبانی و اتکای علم به آن‌ها تغییری حاصل نخواهد شد (Byl, 1996: 55). علاوه بر این، ممکن است این مبانی در جهت‌دهی علم، سرعت پیشرفت‌های علمی، و حتی ماهیت علوم تأثیر زیادی داشته باشند. برای مثال، پیش‌فرض‌هایی چون آموزه آفرینش و آموزه عالم مطلق بودن خداوند، که در ادیان الهی و به‌ویژه در اسلام و مسیحیت به دین‌داران تعلیم داده می‌شدند، چنان تأثیرگذار بودند که عصر طلایی علم را در قرون اولیه اسلامی در جهان اسلام به‌وجود آوردند و در مدرنیته و پیشرفت‌های روزافزون جهان غرب نیز نقش مهمی داشتند.

تعداد و تنوع این آموزه‌ها زیاد است، و دو مورد اساسی آن‌ها آموزه خلقت و آموزه عالم مطلق بودن خداست. در عین حال، مبانی‌ای همچون نظم عقلانی جهان، علیت، هدف‌داری و هدف‌مندی جهان، و شناختی بودن طبیعت از نمونه‌های پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی‌ای هستند که نقش آن‌ها در هویت‌دهی به علم اساسی است. برای مثال، دو آموزه خلقت و علم مطلق الهی در این زمینه اهمیت به‌سزایی دارند. طبق آموزه خلقت، طبیعت که آفریده خداست برای بهره‌مندی انسان است و از این‌رو تقدس در آن راه ندارد، و لذا همین تقدس‌زدایی این امکان را برای انسان به‌وجود آورده تا به‌راحتی به شناخت طبیعت و کشف امکان‌های نهفته آن بپردازد. آموزه عالم مطلق بودن خدا نیز بیان می‌کند خداوند قادر مطلق است که هر چیزی در عالم را در بهترین نظم و هماهنگی آفریده است. او به انسان عقل و قدرت عطا کرده است تا آیات و نشانه‌های او را دریابد

و از آن‌ها استفاده کند (آیت‌اللهی، ۱۳۸۲: ۷۰). جان بارو (John Barrow)، اخترشناس انگلیسی، این امر را از دید خود چنین بیان می‌کند:

سنت‌های توحیدی ما این پیش‌فرض را که جهان در نهاد خود واحد است تقویت می‌کنند؛ یعنی در مکان‌های مختلف جهان، قانون‌گذاری‌های گوناگون صورت نگرفته است ... هم‌چنین سنت دینی غرب ما را از این فرض بهره‌مند می‌سازد که اشیاء زیر سیطره «منطقی» قرار دارند که مستقل از آن اشیاء وجود دارد. آن قوانین از بیرون بر آن‌ها اعمال می‌شود چنان‌که گویی فرامین یک قانون‌گذار الهی متعالی‌اند. از جهات دیگر، پیش‌دآوری‌های ما آمیزه‌ای از سنت‌های گوناگون را منعکس می‌سازد» (Barrow, 1992: 15-16).

از میان این ویژگی‌ها اصل یک‌سانی و هماهنگی قوانین طبیعت یکی از آموزه‌های بسیار مهمی است که تقریباً تداوم فعالیت علمی و استنتاج قوانین کلی علمی بدون آن و به‌ویژه بدون اصل علیت عقلانی امکان‌پذیر نیست. به بیان دیگر، انسان با انجام رفتارهای مشابه در جهان با عکس‌العمل‌های یک‌سان مواجه می‌شود. لذا ممکن است این سؤال برای او طرح شود که چرا تمام اشیا توان‌ها و استعداد‌های هماهنگ و ساختارمند دارند. پاسخ این پرسش تنها در اصل نظام‌مندی و هماهنگی اشیا است، و طبق آن خداوند به پدیده‌ها و اشیای جهان صفات و ویژگی‌های ثابت و مخصوص آن‌ها را داده است. برای مثال، تولید حرارت ویژگی ذاتی آتش است، و تولید برودت و سردی ذاتی برف و یخ، و این‌ها قوانین بسیار ساده و در عین حال اساسی طبیعت هستند که نظام‌مندی جهان هستی را گوشزد می‌کنند. حال ویژگی آموزشی این نوع جهان‌بینی آن است که نه تنها امکان آموختن سریع پدیده‌های جهان را امکان‌پذیر می‌سازد، بلکه پیشرفت علم و تکنولوژی را سرعت می‌بخشد.

از سوی دیگر، وجود همین ویژگی به دانشمندان اجازه می‌دهد تا قوانین علمی را در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به‌کار ببرند و نتایج مشابهی را انتظار داشته باشند. به گفته راجر تریگ، «ما هنوز به شالوده‌ای نیازمندیم تا اطمینان یابیم که می‌توان کشفیات علمی را به‌جرئت در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به‌کار برد. به‌کارگیری ریاضیات در جهان فیزیکی خود بیانگر آن است که بنیادی بسیار منطقی و اساسی در ساختار جهان نهفته است ... به‌نظر می‌رسد در ذات اشیاء نظم وجود دارد که محال است ذهن انسان بتواند با کمک علم چگونگی ساختار واقعیت فیزیکی را دریابد» (Trigg, 1998, ch. 4).

البته نقش پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی در ابعاد گوناگون علم است و هم‌چنین با توجه به تنوع علوم ممکن است کارکردهای متفاوتی نیز داشته باشد و در عین حال بر

نظریه‌ها، روش‌های علم، مقام کشف، و توجیه نیز تأثیرگذار است. لذا، همان‌طور که فیلسوفان معاصر علم همچون پوپر، کوهن، و لاکاتوش نیز به طرق مختلفی اشاره کرده‌اند، آموزه‌های دینی در نحوه نگرش عالمان به موضوعات علمی، در نحوه شکل‌گیری نظریه‌ها و پارادایم‌های علمی، و حتی در نحوه ارزیابی آن‌ها نقش ایفا می‌کنند. در این زمینه، فیلیپ کلایتون (Philip Clayton) با تأکید بر تعامل علم و دین می‌گوید که علم بیش‌تر از آنچه قبلاً تصور می‌شد «دینی» است، و دین بیش‌تر از آنچه پیش‌تر گمان می‌رفت به علم شباهت دارد. برای مثال، علم فاقد ارزش نیست بلکه متأثر از نهادها و پارادایم‌های دینی است، و آنچه شما داده علمی در نظر می‌گیرید، لااقل تا حدی به این بستگی دارد که به چه نظریه‌ای معتقدید (کلایتون به نقل از گلشنی، ۱۳۸۷: ۱۰۳).

ویژگی دیگری که از پیش‌فرض‌های اولیه علم است و اندیشمندان بر آن تأکید می‌کنند عقلانیت یا معقول بودن جهان است که به نظم و قانون‌مندی آن نیز مربوط می‌شود. این آموزه به ما یاد می‌دهد که ساختارها و روابط پدیده‌های جهان با ساختار عقلانی انسان مرتبط و هماهنگ است؛ یعنی می‌توان جهان را با اتکا به خود و ساختارهای عقلی انسان شناخت؛ این امر بر فهم‌پذیری و شناختنی بودن جهان نیز دلالت می‌کند. پل دیویس (Paul Davies) ویژگی فوق را از پایه‌های اساسی جهان فیزیکی و علم می‌داند و می‌گوید:

جهان به شیوه‌ای عقلانی و قانون‌مند منظم گردیده است. کار فیزیکدان عیان‌ساختن جزئیات این نظم در بنیادی‌ترین سطح آن و کشف قوانینی است که بر این نظم اعمال می‌شوند و همچنین این‌که در عمل آن‌ها را به قالب زبان ریاضی در آورد (دیویس، ۱۳۸۵: ۱۰۲).

او سپس ویژگی معقولیت طبیعت را صفتی می‌داند که باعث می‌شود ما انسان‌ها با عقول محدود خود بازتاب‌های صحیح آن را دریافت کرده و اسرار طبیعت را کشف کنیم، لذا می‌گوید:

به‌آسانی می‌توان جهانی را تصور کرد که هم عقلانی و هم منظم است، اما به نحوی آرایش یافته که یا بسیار دقیق‌تر یا بسیار پیچیده‌تر از آن است که انسان بتواند آن را درک کند ... خلاصه آن‌که ویژگی نظم در طبیعت معقولیت امکانی است. دانشمندان این معقولیت امکانی را علم می‌انگارند. من معتقدم این نمودی قدرت‌مند از امری عمیق‌تر است که در طبیعت جریان دارد. دست‌کم نشان می‌دهد که طبیعت، در کنار مؤلفه فیزیکی، دارای مؤلفه فکری نیز هست (دیویس، ۱۳۸۵: ۱۰۴).

بر این اساس، برخی از متفکران و دانشمندان غربی بر وجود باورها یا پیش‌فرض‌های دینی در علوم طبیعی، به‌ویژه فیزیک و جهان‌شناسی، تأکید کرده تلاش می‌کنند تا ابعاد گوناگون آن را نشان دهند. جان بایل در این مورد بر نقش باورهای دینی در نظریه‌پردازی جهان‌شناختی تأکید می‌کند و بر آن است که باورهای دینی در طرح و تثبیت آموزه خلقت و ارزش‌سنجی و انتخاب نظریه‌های جهان‌شناختی تأثیرگذارند. او به دیدگاه‌های طرفداران و مخالفان نظریه انفجار بزرگ اشاره می‌کند که هر دو گروه دیدگاه‌هایشان را با باورهای دینی خود؛ یعنی مسیحیت، مستند می‌کنند (Byl, 1996: 55). علاوه بر این، برخی دیگر، چون استوارت و تام سیتل، معتقدند که فیزیک کلاسیک در حالی وجود ماده، زمان، مکان، و علیت را در حکم اموری واقعی می‌پذیرد که اثبات آن‌ها از عهده آن بر نمی‌آید (Stuart and Settele, 1996: 99). به علاوه، به نظر می‌رسد دیدگاه جان بایل در این زمینه و نیز تبیین نقش باورهای مسیحی دارای اهمیت باشد، او می‌گوید:

جهان‌شناسی با توصیف و تبیین عالم در مقام یک کل سروکار دارد. [می‌توان پرسید] ... چه مقدار از جهان‌شناسی بر باور مبتنی است؟ چگونه باورهای دینی جهان‌شناسی ما را تحت تأثیر قرار می‌دهند؟ از نگاه یک مسیحی، باورهای مسیحی چه میزان نقش ایفا می‌کنند؟ انجیل چه سهمی در فهم ما از جهان دارد؟ [در پاسخ به سؤالات فوق] ... بخشی از مشکل از این‌جا ناشی می‌شود که تنها یک عالم برای مشاهده کردن وجود دارد. از این رو ما نمی‌توانیم آن را با اشیای مشابه مقایسه کنیم و ماهیت احتمالی آن را استنباط کنیم. علاوه بر این، ما می‌توانیم آن را صرفاً از یک منظر زمانی - مکانی محدود مشاهده کنیم، حتی اگر دسترسی ما به اشیای سماوی تا حدی مستقیم باشد، باز هم محدود به اشعه‌های خارج شده از آن‌هاست. ما در تبیین مشاهداتمان محدود هستیم و تنها تحت شرایط محدود آزمایشگاه‌های محلی قادر به کسب دانش هستیم، بنابراین برای استنباط وضعیت عالم با مشکل گسترش فیزیک محلی به مشاهدات نجومی محدود مواجهیم. شاید برخی از این موارد ذاتاً قابل تحقیق نباشند؛ زیرا مشاهدات نجومی و فیزیک محلی ممکن است با روش‌های گوناگونی انجام شوند، و جهان‌شناسی ما بر این فرضیات ساخته شده است. بنابراین مشکل اساسی این است که انتخاب و توجیه یک دستگاه مناسب پیش‌فرض‌ها نیازمند ساختن مدلی از این عالم است. در این مورد ما قویاً به تقدم پیش‌فرض‌های دینی و فلسفی خود وابسته‌ایم که بیان می‌کنند جهان باید چگونه رفتار کند (Byl, 1996: 47-48).

بنابراین در مجموع به نظر می‌رسد که دین با داشتن قابلیت‌های گوناگون در ابعادی چون تأمین پیش‌فرض‌های بنیادی علم، جهت‌دهی اهداف و غایات آن، تأثیرگذاری در

نظریه‌ها و فرضیات علمی، و غیره می‌تواند با توان‌مندی‌های خاص خود علم را از علمی سکولار یا ماده‌گرا به سوی علمی معنویت‌گرا یا دینی بکشاند و تغییر دهد. در واقع، دین و همچنین آموزه‌های متافیزیکی انسان، که دین در شکل‌گیری آن‌ها نقش اساسی و اولیه دارد، چارچوبی کلی را فراهم می‌آورند که انسان تنها در درون این چارچوب فکری و نظری قادر می‌شود تا به جهان طبیعت و پدیده‌های طبیعی نظر کند و آن‌ها را مورد شناسایی و بهره‌برداری قرار دهد.

۷. نتیجه‌گیری

این تحقیق نشان می‌دهد که دین از نیازهای ذاتی و بنیادی انسان است که قابل‌جانشین‌سازی با هیچ پدیده‌ای نیست. لذا اگرچه تحولات علمی چند قرن اخیر اندیشه استقلال از دین را در ذهن شیفتگان علم قرار داده است، عدم معقولیت این دیدگاه از ابعاد گوناگونی آشکار است. در واقع، قابلیت دین در پاسخ‌دهی به پرسش‌های اساسی انسان، کاری که در توان علم نیست، همواره مقام برتر دین نسبت به علم را به ما گوش‌زد می‌کند. به نظر می‌رسد نگاه موازی و در عرض هم به دین و علم طی قرون گذشته یکی از علل کم‌توجهی به کارکردهای خاص دین بوده است. البته برخی تشابهات در ویژگی و متغیرهای دین و علم وجود دارد که به مواردی چون تجربه، مدل‌ها، و پارادایم‌ها اشاره شد. اما حتی وجود این تشابهات نیز به معنای هم‌عرضی آن دو نیست، بلکه منشأ الهی و وحیانی دین به آن این امکان را داده است تا همه عرصه‌های مادی و غیرمادی، علمی و ورای علم انسان را دربر بگیرد، اگرچه عرصه‌های غیرمادی دارای اولویت بیش‌تری هستند. همچنین، نشان داده شد که علم در کلیت خود و در مقام یک پدیدار بشری از ابعاد گوناگونی، به‌ویژه مبانی، قوانین، و ماهیت غایبات خود، نیازمند دین است و تنها با راهنمایی آموزه‌های دینی به دانشمندان است که علم می‌تواند جهت‌درستی اختیار کند و پیشرفت‌های علمی می‌توانند محقق شوند.

پی‌نوشت

۱. در این‌جا منظور از علم معنی و تعبیر رایج علوم تجربی است که در زبان انگلیسی به آن science گفته می‌شود.

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۲). «تأثیر بستر دینی در پیشرفت علم»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال چهارم، ش ۱۷ و ۱۸.
- باربور، ایان (۱۳۸۴). «چهار دیدگاه درباره ارتباط علم و دین»، ترجمه پیروز فطوریچی، نامه علم و دین، پاییز ۸۴ تا تابستان ۸۵، ش ۲۹-۳۲.
- باربور، ایان (۱۳۸۵). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۸۶). فلسفه دین، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز فرهنگی رجاء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم: مرکز نشر اسراء.
- چالمرز، آلن (۱۳۸۷). چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۳). پوزیتیویسم منطقی، تهران: علمی و فرهنگی.
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۳). مبانی عرفان اسلامی، تهران: سمت.
- روزنبرگ، الکس (۱۳۸۴). فلسفه علم، ترجمه مهدی دشت‌بزرگی و فاضل اسدی مجد، قم: طه.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۸). «جایگاه عقل و وحی در هندسه معرفت بشری»، معرفت فلسفی، سال ششم، ش ۴.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۷). آیا علم می‌تواند دین را نادیده بگیرد؟، ترجمه بتول نجفی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیسلر، نرمن (۱۳۸۴). فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). امل‌دهای غیبی، تهران: صدرا.
- Atkins, Peter (2006). 'Atheism and Science', in: *the oxford Handbook of Religion and Science*, Philip Clayton (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Barrow, John (1988). *The World within the World*, Oxford: Clarendon Press.
- Byl, John (1996). 'The Role of Belief in Modern Cosmology', in *Facets of Faith and science*, Jitse M. van der Meer (ed.), Ontario: Pascal Centre for Advanced Studies in Faith and Science, vol. 3
- Stuart, C.I.J.M., and Tom Settle (1996). 'Physical Laws as Knowledge', in *Facets of Faith and science*, Jitse M. van der Meer (ed.), Ontario: Pascal Centre for Advanced Studies in Faith and Science, vol. 3
- Hefner, Philip (2006). 'Religion and Science', in: *the oxford Handbook of Religion and Science*, Philip Clayton (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Heller, Michael (1969). *The New Physics and a New Theology*, Vatican: Vatican Observatory Publication.

قدرت‌الله قربانی ۱۰۱

Richardson, W. Mark (1996). *Religion and Science: History, Method and Dialogue*, New York: Routledge.

Trigg, Roger (1998). *Rationality and Religion, Does Faith Need Reason?* Oxford: Blackwell.

Trigg, Roger (2002). 'Does Science Deal with the Real World', *Interdisciplinary Science Reviews*, Vol. 27, No. 2.

