

## نزاع علم و دین در قرن نوزدهم

عبدالرزاق حسامی فر\*

### چکیده

علم و دین که هر دو سابقه‌ای طولانی در حیات بشر دارند، در تاریخ بلند خود، در کنار یکدیگر بر زندگی او تأثیرگذار بوده‌اند و تقریباً هیچ ناسازگاری‌ای بینشان وجود نداشته. پیشرفت وسیع علوم که از قرن هفدهم آغاز شد، به تدریج دانش‌مندان را به اکتشافاتی رساند که متفاوت و گاه متعارض با آموزه‌های رسمی دین بود. این امر موجب پیدایش نزاع میان علم و دین شد، تا آن‌جا که عالمان دین و دانش‌مندان به تخطئه آرای یکدیگر پرداختند. این نزاع در قرن هفدهم وضعیت متفاوتی یافت، چرا که در این قرن هم دین و هم علم معنای جدیدی یافته بود. علم، تا پیش از این قرن، هویتی مستقل از فلسفه، اخلاق و الهیات نداشت و دین نیز که تا پیش از عصر روشن‌گری بر ایمان استوار بود در این عصر به سمت عقل سوق یافت و صدق و کذب گزاره‌های آن مطمح نظر قرار گرفت. با شکل‌گیری هویت مستقل علم و دین، نزاع میان آن دو یکی از مباحث مهم قرن نوزدهم شد؛ موضوعی که در این مقاله بررسی خواهد شد.

**کلیدواژه‌ها:** علم، دین، عقل، انسان‌انگاری، مسیحیت، الهیات طبیعی.

### ۱. مقدمه

یکی از مسائلی که در دو حوزه علم و دین برای دانش‌مندان دین‌دار از یک‌سو و دین‌داران آشنا با دانش از سوی دیگر مطرح بوده و هست نسبت میان علم و دین است. این مسئله را

\* دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره). این اثر با حمایت مالی دانشگاه بین‌المللی امام

خمینی (ره) انجام گرفته است. [ahesamifar@yahoo.com](mailto:ahesamifar@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۶/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۸

می‌توان از دیدگاه‌های گوناگون (مثلاً از منظر دانش‌مندان یا عالمان دین) بررسی و ارزیابی کرد. چنان‌که در هریک از این دیدگاه‌ها، نگرش تاریخی نیز می‌تواند به ما در شناخت آن قلمرو و نسبت میان آن دو مدد رساند. چرا که با نگاه تاریخی، آن عنصر انسانی، که بنیاد فعالیت‌های علمی و دینی است، می‌تواند آشکار می‌شود.

با نگاهی اجمالی به تاریخ علم و تاریخ دین، می‌توان دریافت که بشر تا پیش از عصر جدید همواره می‌کوشیده باورهای دینی خود را در کنار تلاش برای شناخت طبیعت حفظ کند. اما در دوره جدید، به دنبال پیشرفت‌های وسیعی که در معرفت بشر به طبیعت حاصل شد، علم دست‌خوش تحولی اساسی قرار گرفت. تا آن‌جا که بسیاری از مورخان علم به تفاوت ماهوی علم جدید با علم قدیم قائل شدند. آن‌ها هم‌چنین از تولد معنای جدیدی از دین سخن گفتند و نیز قائل شدند به این‌که تولد دو معنای جدید علم و دین در قرن نوزدهم موجب ظهور مسئله‌ای جدید - مسئله نزاع میان علم و دین - در عالم تفکر شده است. در ادامه، نخست زمینه‌های شکل‌گیری معنای جدید دو مفهوم علم و دین را تحلیل می‌کنیم و، پس از آن، نحوه تکوین نزاع علم و دین را در قرن نوزدهم بررسی می‌کنیم.

## ۲. علم

در اوایل عصر جدید، واژه علم بر همان معنایی دلالت می‌کرد که در دوره حکمت مدرسی داشت. در حکمت مدرسی، واژه لاتینی scientia بر شناخت استدلالی ماهیت واقعی اشیا دلالت داشت. طی دوره رنسانس و قرن هفدهم، به دنبال پیشرفت‌هایی که در پژوهش‌های تجربی به‌ویژه در تاریخ طبیعی حاصل شد، شناختی کم‌تر یقینی در باب علم به دست آمد و این‌گونه شناخت ظنی فلسفه طبیعی را از مدل علم قطعی ارسطویی دور کرد. بعضی از فیلسوفان طبیعی از نوعی نظریه شناخت تجربه‌گرایانه و احتمال‌گرایانه سخن گفتند تا پژوهش‌های خود را از مدل ارسطویی علم متمایز کنند. طبیعیات یا فلسفه طبیعی در طبقه‌بندی ارسطویی یکی از اقسام حکمت نظری بود. این دانش در قرون وسطی تحت تأثیر پیش‌فرض‌های الهیاتی قرار گرفت. فیلسوفان طبیعی در اوایل عصر جدید، به رغم رد گسترده ارسطوگرایی، به بحث درباره همان موضوعاتی پرداختند که اسلافشان در قرون وسطی درباره آن‌ها بحث می‌کردند. در دوره رنسانس، متون مربوط به فلسفه طبیعی، به تبع متون مشابه‌شان در قرون وسطی، بیش‌تر در شرح آثار ارسطو در خصوص طبیعت بود. در قرن هفدهم، فلاسفه طبیعی ارسطو را آشکارا رد می‌کردند، اما پژوهش درباره عناوین سنتی

را دنبال کردند. آن‌ها کوشیدند نشان دهند فلسفه مکانیکی جدید را می‌توان جای‌گزین ارسطوگرایی کرد. در آن دوره، فلسفه طبیعی مباحثی را در بر می‌گرفت که اکنون آن‌ها را مسائل الهیاتی و مابعدالطبیعی می‌دانیم؛ مباحثی هم‌چون فناپذیری نفس و مطالعه مشیت الهی در طبیعت. آن‌ها عناوین دیگری از قبیل ریاضیات ترکیبی را که امروزه علمی دانسته می‌شود کنار گذاشتند (Osler, 1970: 91-92).

واژه scientia در زبان لاتینی فلسفی قرن هفدهم معادل knowledge بوده است. واژه معادل معنای امروزی علم، در قرن هفدهم، philosophia بود؛ به طوری که فرانسیس بیکن علوم آن عصر را در قالب انواع فلسفه طبقه‌بندی می‌کرد و دکارت پژوهش‌گران در حوزه جهان مادی را فیلسوف می‌خواند و حتی نظریات فیزیکی خود را فلسفه می‌نامید. پیدایش علم به معنای جدید در قرن نوزدهم رخ داد؛ به طوری که در این قرن شاهد پایان فلسفه طبیعی و ابداع علم جدید هستیم و به دنبال آن تاریخ‌نگاری علم آغاز می‌شود (Schaffer, 1986: 413). واژه دانش‌مند (Scientist) را ویلیام وول در ۱۸۳۳ وضع کرد و اگرچه تا پایان قرن چندان رواج نیافت، نشانه پیوندی جدید و مهم میان رشته‌هایی است که زمانی مستقل بودند. در این دوره، نخستین مجموعه‌های تخصصی برای دانش‌مندان فراهم شد (Ross, 1962: 65-86). انجمن بریتانیایی توسعه علم در اوایل دهه ۱۸۳۰ تأسیس شد و با تأسیس انجمن‌هایی از این دست پژوهش‌های علمی جان تازه‌ای گرفت. پس از آن، به تدریج تاریخ طبیعی که زیر سیطره روحانیت کلیسا بود به زیست‌شناسی علمی تبدیل شد و در کنار زمین‌شناسی به تدریج از قیمومیت کلیسا خارج شدند؛ گو این‌که مجموعه جدیدی از مشروعیت غیرکلیسایی را در میان آورد. توماس هاکسلی و همکارانش در باشگاه X (X-Club) کوشیدند، با حاکم کردن روحیه علمی بر تاریخ طبیعی، آن را از تأثیر زنان، عوام و کشیش‌ها رها کنند و علمی سکولار را در مرکز حیات فرهنگی در انگلستان دوره ویکتوریا (۱۸۳۷-۱۹۰۱) عرضه کنند (Barton, 1990: 53-81). آن‌ها با انجام دادن این کار به هدف سیاسی خود در انگیزش نزاعی میان الهیات و علم رسیدند؛ نزاعی که به قرن نوزدهم محدود نماند و پس از آن نیز ادامه یافت. نگارش آثار مهمی در این دوره حاکی از این نزاع است: تاریخ پیکار علم با الهیات در جهان مسیحیت (White 1896) و تاریخ نزاع میان علم و دین (Draper, 1875). میراث ماندگار این گروه اسطوره نبرد همیشگی میان علم و دین بود (Harrison, 2006: 86-87).

کانینگهام می‌گوید که آنچه امروز علم دانسته می‌شود نمی‌تواند معیاری برای شناخت

آن در گذشته باشد و تا مورخان نتوانند از زمان حال خارج شوند نمی‌توانند سخنی درست درباره گذشته بگویند؛ هرگاه بتوانند این کار را بکنند تاریخ علمی که خواهند نوشت متفاوت با چیزی خواهد بود که اکنون هست. علم مانند بازی‌ها در شمار فعالیت‌های التفاتی انسان است و در بعضی از ویژگی‌ها مشابه بازی‌هاست:

۱. بازی‌ها راه‌هایی منظم برای انسان‌اند که طبق آن‌ها عمل می‌کند. قواعد بازی را انسان ابداع می‌کند و فقط خود او می‌تواند آن‌ها را اجرا کند.
۲. هر بازی قواعد و روش‌ها و مقرراتی دارد که باید رعایت شوند.
۳. بازی کاری است که وقتی انسان بدان مشغول است می‌داند که در حال انجام دادن آن است.
۴. هویت یک بازی به افرادی که آن را خوب یا بد بازی می‌کنند وابسته نیست.
۵. کسانی که بر قواعد آن بازی مسلط‌اند و نیز داوران، در آن بازی‌ها، مهارت دارند.
۶. بازی، پیش از آن‌که انجام شود، باید ابداع شده باشد.

کانینگهام از تعبیر ابداع علم (The Invention of Science) استفاده می‌کند؛ امری که به اعتقاد او در دوره ۱۷۸۰ تا ۱۸۵۰ رخ داده است. وی می‌گوید، بر اساس کار فوکو و دیگران، کار و فعالیت علمی به معنای جدید در حدود ۱۸۰۰ ابداع شده است. فوکو می‌گوید که زیست‌شناسی به مثابه علم خاص چونان علمی جدید پدید آمد، در حالی که از دیدگاه کانینگهام، علم حاصل ابداع انسان است. از این رو، به جای استفاده از تعابیری چون به وجود آمدن، ظاهر شدن و تولد، باید از تعبیر ابداع استفاده کرد. از دیدگاه او، نگارش تاریخ علم به اوایل قرن نوزدهم برمی‌گردد و به صورت نگارش تاریخ علم در حوزه‌های مختلف ظاهر می‌شود: تاریخ علوم استقرایی، تاریخ علوم دقیقه، تاریخ زیست‌شناسی، تاریخ زمین‌شناسی و تاریخ فیزیک. مورخان نگارنده تاریخ علم در قرن نوزدهم در آثار خود به علم هویت مستقلی بخشیدند. برداشت ما از تاریخ علم گذشته به تلقی ما از علم بستگی دارد (Cunningham, 1988: 365-86).

البته نمی‌توان گفت که رشته علمی جدید در قرن نوزدهم مرزهای دقیق و خدشه‌ناپذیری داشت و استقلال آن مقبول واقع شده بود؛ چرا که برخی طبیعت‌گرایان دوره ویکتوریا از این‌که فعالیت‌هایشان چیزی مستقل از فلسفه، اخلاق و الهیات دانسته شود اکراه داشتند. هربرت اسپنسر تکامل‌گرا هم، که تعبیر «بقای انساب» را بر ساخت، بر این عقیده بود که طبقه‌بندی علوم در دوره ویکتوریا، به‌ویژه جدایی علم از هنر و عقل مشترک، امری ساختگی است (Spenser, 1854: 152-59). با این همه در اواخر قرن نوزدهم، دیگر کسی

واژه علم را شامل زیبایی‌شناسی، اخلاق و الهیات نمی‌دانست. ماکس وبر در ۱۹۲۲ فعالیت علمی را کاری تخصصی قلمداد کرد که در آن برای طرح پرسش‌های کلی‌تر درباره ارزش و معنا جایی نیست. به هر حال، بحث بر سر مرز دقیق فعالیت‌هایی که بتوان آن‌ها را علم نامید هم‌چنان باقی است، اما بر سر این که چه چیزهایی خارج از چارچوب علم‌اند اتفاق نظر وجود دارد.

طی ۱۵۰ سال اخیر، در تاریخ علم تغییری اساسی رخ داده است؛ در حالی که پیش‌تر مطالعه طبیعت مقام و منزلت را و ام‌دار پیوندی بود که با رشته‌های اخلاق و الهیات داشت، طی قرن بیستم عکس این وضع اتفاق افتاد و آن رشته‌ها در پی کسب منزلت از طریق مساهمت با علم بودند؛ مثل آن‌چه در اخلاق زیستی یا مبحث علم و دین دیده می‌شود. طی قرن نوزدهم، مرجعیت از علمای دین به نسل جدید دانش‌مندان منتقل شد و به تعبیر ای. دبلیو. بن مورخ: «بخش عظیمی از احترامی که تا زمانی متوجه کشیشان و داستان‌های آن‌ها درباره عالم غیب بود به ستاره‌شناسان، زمین‌شناسان، پزشکان و مهندسان منتقل شد» (Benn, 1906: 1/198). در همان حال، کسانی که شگفت‌زده طبیعت بودند به‌طور فزاینده‌ای شگفت‌زده علم شدند. گرد آمدن رشته‌ها زیر پرچم علم برای نخستین‌بار ارتباط میان علم و دین را ممکن ساخت.

خلاصه این که مطالعه طبیعت در غرب سابقه‌ای طولانی دارد، اما آن‌چه امروزه از واژه علم مراد می‌شود مقوله‌ای است که در قرن نوزدهم شکل گرفته است و اگر از ارتباط علم و دین سخن می‌رود، این معنای علم مطمح نظر است.

### ۳. دین

اگرچه دین در حیات بشری سابقه دیرینه دارد، برخی مورخان دین ادعا کرده‌اند که معنای جدید واژه دین (religion) حدود ۱۵۰ سال پیش، یعنی در عصر روشن‌گری اروپا و پس از فرقه‌فرقه شدن پسااصلاحی مسیحیت، مطرح شده است. در قرون وسطی در غرب، بر ایمان یا پرهیزگاری چونان نیروی درونی قلب تأکید می‌شد؛ در حالی که در مناقشات دینی جدید توجه به طور فزاینده‌ای به جنبه‌های خارجی و عینی حیات ایمانی معطوف است. دین در حال حاضر، بیش از آن‌که به خلوص تعهد توجه داشته باشد، به صدق و کذب گزاره‌هایی توجه می‌کند که کسی آن‌ها را به لحاظ عقلی پذیرفته است. عقل برای روح در حال گسترش روشن‌گری به داور نهایی دین واقعی تبدیل شده است. از آغاز پیدایش این

نظریه مورخان در ترویج آن سخت کوشیده‌اند.

البته مورخان گاهی به تفاوت میان دین و الهیات توجه نکرده‌اند. دین بر آموزه، ایمان و عمل دلالت می‌کند؛ در حالی که الهیات به توضیح معنای عناصر مؤلفه دین با استفاده از مفاهیم و استدلال‌های فلسفی می‌پردازد. بسیاری از مسائلی که مورخان ذیل عنوان علم و دین می‌آورند مسائل مربوط به فلسفه طبیعی و الهیات است (Osler, 1970: 91-92).

اگر ابداع علم در قرن نوزدهم برای نخستین بار ارتباط میان علم و دین را ممکن کرد، تولد دین و ادیان در عصر روشن‌گری بررسی تطبیقی یک دین با دین دیگر را میسر ساخت و انجام دادن این کار بر عهده عقل گذاشته شد. بدین ترتیب، علم دین تطبیقی از عینیت‌بخشی ایمان‌های جدید اولیه پدید آمد و این فرایند از مسیحیت به ادیان اسلام، یهود و کافرکیشی (Heathenism) بسط یافت. در هریک از این‌ها، ایمان و سبک زندگی مردم به اصول اعتقادی تحویل شد و دین در باورهای مؤمنان آن دین متجلی و بدین‌قرار به شبکه‌ای مفهومی تبدیل شد که از طریق آن شناخت مردمان خارجی برای تصور غریبان شکل می‌گرفت.

هاریسون می‌گوید که، در دوره استعمار، داده‌های تجربی بسیاری از مناطق دوردست فراهم شد که به پیدایش انواع خاصی از کافرکیشی انجامید. در آن دوره، ادیان شرقی با الهیات ناقص، کتب مقدس باطل، معجزات فریب‌کارانه و مناسک خرافی‌شان چونان روایت‌های فرودین و ناقصی از مسیحیت، در هم آمیخته شدند. این ادیان هم‌چون مذاهب مسیحیت انحصارگرا بودند. ادیان عالم بر اثر فرافکنی چنددستگی مسیحی به عالم پدید آمده‌اند. شکل‌گیری این ادیان در آیین ذهن غریبان در قرن نوزدهم اتفاق افتاد؛ به طوری که بودیسم در ۱۸۲۱، هندوئیسم و تائوئیسم در ۱۸۲۹ و کنفوسیوس‌سیسم در ۱۸۶۲ برای غریبان مکشوف شدند (Harrison, 2006: 93). بر سخن هاریسون این نقد وارد است که اولاً نمی‌توان همه ادیان شرقی را از یک نوع تلقی کرد؛ ثانیاً این تلقی که ادیان عالم در آیین مسیحیت ریشه دارند و حاصل خوانشی تحریف‌شده از مسیحیت‌اند از دیدگاهی انحصارگرا حکایت می‌کند و البته مستظهر به هیچ دلیل استواری نیست.

به هر حال در قرن نوزدهم، متناظر با شکل‌گیری مفهوم جدیدی از علم که فارغ از علایق دینی و الهیاتی است، مفهومی از دین چونان فعالیتی متمایز از علم شکل گرفت. تعریف دقیق دین کار آسانی نیست و پیدا کردن عناصر مشترک میان پیروان یک دین گاهی

چنان دشوار است که میان دو دین دار از دو دین مختلف بیش تر قرابت هست تا میان دو دین دار از یک دین و، به تعبیر هاریسون، «برخی عارفان مسیحی، یهودی، مسلمان و بودایی با هم مشترکاتی دارند، بیش از آن چه با هم کیشان خود دارند» (Harrison, 2006: 94). وی می گوید که تلقی غربیان از ادیان شرقی گاهی تلقی شرقیان را از آن ادیان تحت تأثیر قرار می دهد. چنان که برای مثال، در نگاه غربیان سه دین در چین وجود دارد که عبارت اند از: کنفوسیوسیسیم، تائوئیسم و بودیسم و این تلقی چینی ها را برمی انگیزد تا ادیان خود را در این سه طبقه قرار دهند. اسمیت می گوید در خصوص این پرسش که «آیا کنفوسیوسیسیم دین است؟» انسان غربی نمی تواند پاسخی برای آن بیابد و انسان چینی نمی تواند این را بپرسد (Smith, 1978: 61).

پژوهش گران تا حد زیادی می پذیرند که هیچ نظریه عام رضایت بخشی درباره دین وجود ندارد. حدود یک ربع قرن یا بیش تر پس از آن که گیرتز (Geertz) تلقی انسان انگارانه از دین را راکد و بی رونق (stagnant) نامید، نویسندگانی در حوزه های مختلف علم که توجهی به دین داشتند پذیرفته اند که هنوز هم حتی بر سر یک تعریف مشترک از دین توافقی وجود ندارد. بنسون سالر در مفهوم پردازی دین می کوشد تا مفهوم دین را چونان مقوله ای عامیانه به مقوله ای تحلیلی تبدیل کند (Saler, 1993: 1). وی تعاریف تک خدایی (monotheistic) از دین را نارضایت بخش می یابد؛ چرا که این تعاریف ذاتی گرایی و می کوشند هر پدیداری را به دینی یا غیردینی تقسیم کنند. در عوض، وی به نظریه مشابهت خانوادگی ویتگنشتاین متوسل می شود که براساس آن ذات مشترکی میان ادیان نیست، اگرچه مشابهت هایی به طور پراکنده میان ادیان وجود دارد. اکثر دین شناسان نمونه اصلی دین را سنت یهودی - مسیحی (Jewish Christian tradition) می دانند.

از دیدگاه گاتری، دین صورتی از انسان انگاری (anthropomorphism) است. وی نظریات مطرح درباره دین را به سه گروه تقسیم می کند: نظریات تفکر آرزومندانه (wishful-thinking)، نمادگرایی و شناختی. این نظریات چه بسا با هم هم پوشانی داشته باشند.

نظریات گروه نخست هنوز وجود دارند؛ جامعه شناسانی چون استارک و بین بریج در نظریه دین (۱۹۸۷)، به تبع سلسله ای از نویسندگان که در آن هیوم، فوئر باخ، فروید و مالینوفسکی (Malinowski) قرار می گیرند، قائل شدند به این که خاست گاه باورهای دینی انسان ها آرامش بخشی ادیان و حضور خدایان چونان امیدهایی در ضمیر انسان هاست (Stark and Bainbridge, 1987: 23). ادیان پاداش های واقعی ای را که می خواهیم به دست

بیاوریم اما نمی‌توانیم برای ما فراهم و جبران مافات می‌کنند. بنابراین، ادیان نظام‌هایی از جبران عام‌اند که بر مفروضات فراطبیعی استوارند. گاتری در نقد این گروه از نظریات می‌گوید که آن‌ها نمی‌توانند تبیین مناسبی از جهت‌گرایی واقع‌گرایانهٔ ادیان و مفاهیمی چون جهنم و شیطان به دست دهند که نه امید، بلکه ترس تولید می‌کنند.

اما بر اساس نظریات نمادگرایانه، دین نه به جهان به‌مثابهٔ یک کل، بلکه به جامعهٔ انسانی توجه دارد؛ به این معنا که اندیشه‌ها و نمادهای دینی ابزارهایی برای نیل به اهداف اجتماعی‌اند. دورکیم یکی از نمادگرایان بزرگ است.

بر اساس نظریات شناختی یا عقل‌گرا، محرک اصلی برای اندیشه و عمل دینی، از یک‌سو، تفسیر و توضیح عالم و، از سوی دیگر، تصرف در آن و مهار کردن آن است. بر اساس این نظریات، اندیشهٔ دینی شاید خطا کند، اما نه نامعقول است و نه ناپذیرفتنی. به هر حال، دین اساساً متفاوت با انواع دیگر اندیشه و عمل نیست. گاتری و رابین هورتون (Robin Horton) به نظریهٔ سوم قائل‌اند. هورتون دیدگاهش را در سه گزاره خلاصه می‌کند:

۱. دین و علم هر دو وارد حیات اجتماعی انسان می‌شوند تا کمبودهای روزمرهٔ عقل مشترک را در تبیین، پیش‌بینی و عمل برطرف کنند.

۲. دین و علم این کار را با توصیف پدیدارهای روزمرهٔ عالم، چونان مظاهر یک واقعیت پنهان و زیربنایی، انجام می‌دهند.

۳. دین و علم طرح خود را از این واقعیت پنهان، از طریق مقایسهٔ آن با جنبه‌های متفاوت حیات روزمره، به تصویر می‌کشند.

برای فهم چستی دین، باید مرزهای میان ادیان را مطمحن نظر قرار داد و شاید بتوان مشابهت خانوادگی را جای‌گزین این مرزها کرد (Guthrie, 1996: 412-418).

البته در ملاحظهٔ مرزهای میان ادیان با این مشکل مواجه‌ایم که چه چیز را می‌توان دین نامید. این موضوع محل اختلاف است. کارل بارث، الهی‌دان پروتستان نوارتودوکس، تأکید می‌کند بر این که مسیحیت دین نیست و دتریش بونهافر از مسیحیت غیردینی سخن می‌گوید و میلتن اشتاینبرگ می‌گوید که تحویل آیین یهود به دین خیانتی به ماهیت واقعی آن دین است. عباراتی از این دست را در خصوص ادیان دیگر نیز شنیده‌ایم: «بودیسم دین نیست»، «اسلام صرف یک دین نیست»، و «نمی‌توان گفت هندوئیسم یک دین است یا نه» (Smith, 1978: 125ff).



هاریسون می‌گوید که اگر به تاریخ مسیحیت بنگریم، درمی‌یابیم که چگونه ایمان مسیحی، چونان ایمانی مسیح‌گونه، به دین مسیحی، چونان مجموعه‌ای از باورها که بنا به فرض مشتمل بر موعظه‌های مسیح است، تغییر شکل داد. در این تلقی جدید از حیات مسیحی، بیش از آن‌که تشبه به مسیح مطرح باشد، پذیرش عقلی آموزه‌هایی مطرح بود که او تعلیم کرده بود. خدایی که در تلقی گذشته خودش را بر مسیح آشکار کرده بود، در تلقی جدید، آموزه‌ها را آشکار کرد. با نظر به این تغییرات، ناتنیئل کروچ (Nathaniel Crouch)، دین‌شناس تطبیقی قرن هفدهم، مدعی است: «مسیحیت آموزه رستگاری است که مسیح به انسان عطا کرده است» (Crouch, 1983: 27ff). ریموندو پنیکار (Raimundo Panikkar) در این زمینه می‌گوید که ایمان مسیحی باید فرد را از دین مسیحی رها کند. وی سه چیز را از هم متمایز می‌کند: عالم مسیحیت (Christendom) به منزله یک تمدن، آیین مسیحیت (Christianity) به مثابه یک دین، و مسیحی بودن (Christianness) چونان دین‌داری شخصی. از نظر او مسیحی بودن مستلزم تأیید دین مسیحیت نیست؛ مسیحی بودن اقرار به ایمان شخصی و پذیرش رویکردی مسیح‌وار در زندگی است و این متمایز از آیین مسیحیت و عالم مسیحیت است (Panikkar, 1973: 2-3). البته چنان‌چه بخواهیم مقایسه‌ای میان اسلام و مسیحیت صورت دهیم، باید بگوییم که در تحلیل مسیحیت میان حضرت مسیح، آیین مسیحیت و نهاد کلیسا تمایز گذاشته می‌شود، اما در اسلام چنین تفکیکی در میان نیست و میان حضرت رسول اکرم و اسلام مرزی گذاشته نمی‌شود و سیره و سخنان ایشان خارج از اسلام لحاظ نمی‌شود. البته میان نهاد رسمی دین یعنی حوزه‌های علمیه و جامعه مسلمانان و متن دین تمایز گذاشته می‌شود؛ چراکه برخلاف سیره و سخنان پیامبر (و در نگاه شیعه، پیامبر و ائمه اطهار) که به همراه قرآن متن دین اسلام را تشکیل می‌دهند، دیدگاه علمای دین و آنچه به مثابه فرهنگ اسلامی در جامعه مسلمانان جریان دارد لزوماً بر دین منطبق نیست و به همین جهت در آن تفرق و تشتت وجود دارد و البته این تفرق، تا زمانی که مانع وحدت و حیات مسالمت‌آمیز میان مسلمانان نشود، هیچ مشکلی پیش نمی‌آورد.

#### ۴. رابطه علم و دین

در قرن نوزدهم، از یک‌سو علم جدید پس از فراروی از قلمرو روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و اخلاق مدعی مطالعه و بررسی هر صورتی از حیات انسانی بدون استثنا

شد و، از سوی دیگر، دین چونان احساس محض یا آمیزه‌ای از احساس و معرفت تلقی شد (Boutroux, 1919: 406). ایان باربر ارتباط میان علم و دین را در چهار مقوله دسته‌بندی می‌کند: تعارض، استقلال، گفت‌وگو و هماهنگی (Barbour, 1997: chap.4).

در تقابل میان علم و دین در قرن نوزدهم، متألهان و مدافعان دین می‌کوشیدند طبیعی بودن دین و سازگاری آن با عقل و ارزش‌های انسانی را ثابت کنند. به پیروی از کار هگل و دیوید فردریش اشتراوس، سیلی از کتاب‌ها نگارش یافت که داعیه‌ی اسطوره‌زدایی از مسیحیت، توجیه معجزات انجیل، معرفی مسیح چونان چهره‌ای انسانی و تاریخی و ارائه‌ی آموزه‌های مسیحیت چونان آمیزه‌هایی از عقل‌گرایی هگلی و اخلاق سکولار را داشتند. البته صداهاى مخالفی نیز در مسیحیت وجود داشت و کسانی چون کرکگور و کاردینال نیومن مخالف این رویکرد بودند. نیومن می‌گفت که اگر کسی به رمزآلود بودن آموزه‌ی وحیانی تثلیث توجه نداشته باشد، نمی‌تواند به درک درستی از آن دست یابد. تغییر شرایط علیه الهیات عقل‌گرا و متجدد در قرن نوزدهم از روز نحس در آگوست ۱۹۱۴ آغاز شد؛ یعنی از وقتی کارل بارث دریافت که تقریباً همه‌ی معلمان الهی‌دانی که به آن‌ها احترام می‌گذارد جنگ قیصر را تأیید می‌کنند و بعد از آن بود که تلاش شد مسیح چونان چهره‌ای تاریخی و سکولار معرفی شود که تقریری از اومانیزم ترقی‌خواه را مجاز می‌داند. کارل بارث در عقاید جزمی کلیسا می‌کوشد دین را، چنان‌که خود آن را خطرناک‌ترین دشمن انسان تا پیش از مرگ معرفی می‌کند، در برابر ماهیت کاملاً متعالی خدا قرار دهد؛ زیرا از دیدگاه او دین اساساً برساخته‌ی بشر است. در دین، انسان، با کنار گذاشتن آنچه خدا برای او فرستاده است و جای‌گزینی چیزی به جای آن، خود را در برابر وحی قرار می‌دهد. در حالی که خدا آن کاملاً دیگر (totaliter aliter = Wholly Other) است که انسان باید، با تلاش نکردن برای جای‌گزینی عناصر دینی به جای وحی، خود را برای شنیدن وحی او آماده کند.

دشمن بزرگ بارث، صرف نظر از الهیات طبیعت‌گرا، پلاگیا‌نیزم بود که در قرن پنجم میلادی گناه نخستین را رد می‌کرد و معتقد بود که انسان می‌تواند خود را بدون پذیرش نیاز به فیض الهی به کمال رساند؛ در حالی که بر اساس موضعی که بارث برمی‌گیرد و از منظر دینی جذاب می‌نماید، رویکرد دین‌دار واقعی رویکردی متواضعانه در برابر غیریت خداست. این موضع از لحاظ فلسفی به گونه‌ای رئالیسم افراطی درباره‌ی ذات خدا منتهی می‌شود؛ یعنی قول به این‌که همه‌ی تفکر ما، درباره‌ی خدای مقدم بر وحی الهی، اشتباه و برآمده از خیال‌بافی

انسانی است. دینی که غیریت خدا و در پی آن نیاز به وحی یا فیض او را تصدیق نکنند احتمالاً همه چیز را به خیال‌بافی انسان‌انگارانه و برآوردن آرزو فرومی‌کاهد. آن‌جا که غیریت خدا مشخص نیست، تصور شخص از خدا فرافکنی تمایلات و احساسات انسانی می‌شود؛ مسئله‌ای که در تاریخ الهیات عقلانی و مطالعه انجیل در قرن نوزدهم مطرح بود و در آن خدا و حضرت مسیح به نحو بسیار آشکار تجسم خرد سکولار مترقی آن عصر بودند و نیچه، اشتراوس، و سایر متألهان به سبب آن به سختی نقد می‌شدند (O'Hear, 1933: 505-7).

فیزیک‌دان واقع‌گرایی چون جان پالکینکهورن (John Polkinghorne)، وقتی از جهان کوانتوم سخن می‌گوید، از دشواری فهم جهانی که فیزیک او آشکار می‌کند بی‌خبر نیست؛ درست همان‌طور که کشیشی چون جان هنری نیومن از دشواری فهم نظریهٔ تثلیثی که کلیسای او آشکار می‌کرد ناآگاه نبود. اگر گزاره‌های گوناگون تثلیث و کوانتوم را یک‌جا در نظر بگیریم، کاملاً نامعقول خواهند بود. مشکل زمانی پیش می‌آید که بخواهیم این دو را با هم جمع کنیم. شاید همان‌طور که پاسکال در خصوص دین و پالکینکهورن دربارهٔ علم می‌گویند، راه‌حل در زندگی کردن با تناقضات باشد. در نقد این نظر می‌توان گفت که اگر دو نظریه واقعاً متناقض باشند، صرف زندگی با آن متناقض‌ها موافقت ذهنی با آن‌ها را تولید می‌کند، اما مسئله را حل نمی‌کند. به هر حال، علم و دین ما را به قلمرویی می‌کشاند که در آن ذهن از راه‌های مشابه مستعد افتادن در پارادوکس می‌شود.

## ۵. الهیات طبیعی

الهیات طبیعی متضمن استدلالی بر وجود خدا یا اطلاعاتی بنیادی دربارهٔ ذات او نیست. جهانی که به واسطهٔ علم طبیعی بر ما آشکار شده است حداکثر دربارهٔ احتمال وجود آفریننده‌ای الهی ساکت است. اُهیپر می‌گوید که من با پالکینکهورن موافقم در این‌که منزلت شکوه‌مند الهیات در تعهدی است که به جست‌وجوی عمیق‌ترین سطح ممکن فهم دارد، اما با این نظر او مخالفم که می‌گوید الهیات (یا هر وحی واقعی) به آن هدف نائل می‌شود (Polkinghorne, 1988: 1).

قدر مسلم، هر بیان کاملاً سکولاری از فناپذیری و زیبایی‌شناسی، هم‌چون بیانی که زیست‌شناسی اجتماعی عرضه می‌کند، می‌کوشد تا برای مطلق بودن الزام اخلاقی و معنای آشکارا بی‌زمان و متعالی حقیقتی که شخص گاهی در مشاهدهٔ شیء زیبا تجربه می‌کند

معنایی فراهم کند. شخص غیردین‌دار ممکن است، در پاسخ، نیروی کامل احساس یا حس مورد ادعا در هر مورد را نفی کند یا احساس را به علل زیست‌شناختی اجتماعی یا روان‌شناختی نسبت دهد؛ بسیاری به این شهود دارند که اندیشیدن دربارهٔ میل اخلاقی یا زیبایی‌شناختی بر حسب شرطی‌سازی علیّی پیشینی نمی‌تواند این حس را در ایشان بکشد که آن‌ها اکنون و این‌جا به نیازهای مطلق اخلاق و زیبایی‌شناختی مقید بمانند و البته چنین شخصی نمی‌تواند جانب انصاف را در مورد این شهود رعایت کند. اگر شرطی‌سازی علیّی پیشینی پیوندی با درستی یا نادرستی واقعی نداشت، آن‌گاه درمی‌یافتیم که بیش‌تر (اگر نه همهٔ) تمایلات اخلاقی و زیبایی‌شناختی ما را، دراصل، غریزه یا تربیت خانوادگی به ما می‌دهند؛ در آن صورت خود را، کم‌تر از اکنون، ملزم به آن‌ها می‌دانستیم.

شخص، بدون این‌که دین‌دار باشد و به‌رغم استعدادش برای ضعف اخلاقی و خودفریبی، می‌تواند رویکردی دینی به وظایفی که بر عهده دارد و نیازش به فیض الهی داشته باشد؛ رویکردی که بر آرمان‌شهرگرایی سطحی مارکس، گستاخی لجوجانهٔ نیچه، و ژست‌گیری ملودرام راسل ترجیح دارد. تلقی انسان‌ها چونان کسانی که به چیزی فراتر از انتخاب‌هایشان محدود و مقید نشده‌اند و می‌توانند با انتخاب‌هایشان جوامع آرمان‌شهری خلق کنند می‌تواند به سلامتی روانی فرد آسیب برساند.

علم و دین را می‌توان، به دور از هر حالت تعارض متقابل، بخشی از نوعی سازواری مستمر دوسویه تلقی کرد. رویکرد دینی به عالم می‌تواند تمایل به فهم بهتر و صادقانهٔ آفرینش الهی و احترام به شرافت آن را برانگیزد. به همان اندازه، معنای عینیت و غیریت علم، که علم آن را آشکار می‌کند، می‌تواند ما را در برابر آن ادیان و ایدئولوژی‌هایی حفظ کند که موضوعیت نفسانی انسان را بیش از حد می‌ستایند (O'Hear, 1993: 509-514).

هاریسون معتقد است که آیین مسیحیت الگویی مناسب برای توضیح ارتباط میان علم و دین است، زیرا ادیان دیگر بر اساس مسیحیت ساخته شده‌اند و دلیل دیگر آن‌که در عصر روشن‌گری مسیحیت الگوی دین بوده است. وی از انحصارگرایی مسیحیت دفاع می‌کند؛ به این دلیل که نمی‌توان خطایی فلسفی یا اخلاقی در انحصارگرایی دینی نشان داد (Harrison, 2006: 98). این دیدگاه هاریسون که ادیان دیگر برگرفته از مسیحیت‌اند قرین صواب نیست، زیرا اولاً برخی ادیان پیش از مسیحیت وجود داشته‌اند؛ ثانیاً، اگرچه ادیان پس از مسیحیت، هم‌چون اسلام، مشابهت‌هایی با مسیحیت دارند، تفاوت‌های بسیاری هم با آن دارند.

وی معتقد است که آرمان عصر روشن‌گری دست‌یابی به مسیحیتی عقلانی بود؛ چونان دینی که بتواند در برابر حملات عقل و فلسفه طبیعی مقاومت کند. سخن گفتن از پیوند وثیق علم جدید با دین مسیحیت این حاجت را برآورده می‌کند. از نظر او، توسل به عقل در ابتدا برای دفاع از باورهای مسیحیت در برابر حملات الحاد یا فلسفه طبیعی نبود، بلکه برای اثبات حقانیت مسیحیت یا یکی از صور اعترافی آن در برابر دیانت‌های رقیب بود. قیاس دوحدی‌ای که در برابر کسانی قرار دارد که تفسیری عقلی و غیرعاطفی از علم و باور مسیحی به دست می‌دهند، تقریباً معادل قیاس دوحدی‌ای است که در برابر کسانی قرار دارد که در عصر روشن‌گری به دنبال مقایسه عینی ادیان بودند تا فقط نتیجه گیرند که مسیحیت برتر از سایر ادیان است.

بلیز پاسکال میان خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب از یک‌سو و خدای فیلسوفان از سوی دیگر فرق می‌گذارد؛ چراکه اولی در قلمرو ایمان قرار دارد و دومی در قلمرو عقل و دین (Pascal, 1976: 309). سورن کرکگور به نحو مشابه از سردرگمی کسی سخن می‌گوید که طرف‌دار دینی عینی و عقلی است. چنین شخصی یا به حقانیت مسیحیت و پیوندی که با آن دارد ایمان راسخ دارد و نمی‌تواند به طور نامتناهی دل‌بسته چیز دیگری باشد (زیرا خود ایمان عبارت است از دل‌بستگی نامحدود به مسیحیت و هر دل‌بستگی دیگری اغواگری است) و یا نه با رویکردی ایمانی، بلکه با رویکردی عقلی و استدلالی به سراغ دین و پیوندش با آن می‌رود (Kierkegaard, 1968: 23). هاریسون، برخلاف نظر پاسکال و کرکگور، خدای فیلسوفان را با خدای دین یکی می‌داند و البته او را با خدای ایمان مقایسه‌پذیر می‌داند. وی هم‌چنین معتقد است که نه اصول اعتقادی دینی تمامیت حیات دینی را برمی‌سازند و نه نظریات علمی دربرگیرنده همه آن چیزی‌اند که کار علمی دانسته می‌شود (Harrison, 2006: 98-101).

از دیدگاه هاریسون، مسئله علم و دین بیش از آن‌که به قضایا مربوط باشد به قدرت سیاسی و نیز مسئله پلورالیسم مربوط است. پیوند آن با پلورالیسم از آن روست که مدعیات ادیان متفاوت است و گوناگونی ادیان موجب می‌شود که تحلیل مسئله علم و دین در خصوص هریک از ادیان شرایط متفاوتی یابد.

اون چادویک در کلیسای دوره ویکتوریا، با اشاره به نزاع مشهور میان علم و دین در دوره ویکتوریا، میان مواجهه علم با دین و مواجهه دانش‌مندان با دین فرق می‌گذارد (Chadwick, 1970: 2:3). هاریسون با اشاره به سخن چادویک می‌گوید که چنین توصیفی

امروز نیز صادق است؛ چراکه در آغاز قرن بیست و یکم، هنوز هستند کسانی که عاشق مدل نزاع در باب رابطه میان علم و دین اند (Harrison, 2006: 86-105).

بوتروکس می‌گوید که در اوایل قرن بیستم علم و دین به جای آن‌که نظام‌هایی باشند که به طور عینی عرضه شده‌اند، چونان روح علمی و روح دینی عرضه می‌شوند. روح علمی، با روش‌های خود و از منظر خود و با ترک هدف خود در تفسیر نتایجی که به دست آورده است، گاهی خود را نفی پیشینی روح دینی تلقی می‌کند و روح دینی هم، در مقابل، خود را فارغ از توضیح وجودش با روش‌های علمی می‌داند. میان روح علمی و روح دینی تعارضی وجود ندارد. این تعارض می‌تواند میان روح علمی آکنده از مابعدالطبیعه جزمی و روح دینی آمیخته با الهیات یک دین وجود داشته باشد. لازم است میان روح علمی جزمی و روح کاملاً علمی یا مفهوم برتری تجربه و، هم‌چنین، میان روح دینی ماده‌گرا و روح کاملاً دینی یا مفهوم تعالی ایده‌آل تمایز قائل شویم. گفته می‌شود که علم در قلمرو عقل و دین در قلمرو احساس است؛ اگر این‌گونه است، چرا باید تعارضی میان این دو توان اساسی بشر وجود داشته باشد؟ اگر دین صرف احساس بماند و علم خود را به ذخیره کردن قوانینی مربوط به روابط متقابل میان پدیده‌ها در ذهن محدود کند، در آن صورت، علم و دین با هم تلاقی نمی‌کنند و به دو عالمی خواهند پرداخت که مستقل و بیگانه از یک‌دیگرند. اما این نقد بر این سخن وارد است که آن‌چه به احساس مربوط می‌شود نه دین، بلکه دین‌داری است؛ از این رو تعارض میان علم و دین منتفی می‌شود.

به راحتی می‌توان نشان داد که روح علمی و روح دینی تعارض دارند و بر اساس این دیدگاه می‌توان گفت که علم امر فراطبیعی را رد می‌کند، حال آن‌که دین آن را تأیید می‌کند. علم همه چیز را غیرشخصی می‌کند، در حالی که دین بنا را بر شخصیت می‌گذارد. علم تبیین‌گر است و دین راز. تا امروز شاید روح علمی چونان باور به این‌که اشیا را می‌توان به سازوکار و دترمینیسم کلی تحویل کرد تعریف شده است و دین هم چونان باور به امکان معجزاتی که ناقض قوانین طبیعت‌اند. اگر ما علم و دین را این‌گونه تعریف کنیم، مشکل تعارض باقی می‌ماند؛ زیرا یکی چیزی را انکار می‌کند که دیگری آن را می‌پذیرد.

علمی که دترمینیسم مکانیکی را امری در خود اشیا و نه صرفاً یک تلقی مابعدالطبیعی از اشیا می‌داند نمی‌تواند کاملاً تجربی و علم محض باشد، بلکه فلسفه علم خواهد بود. از سوی دیگر، تنوع ادیان فیلسوف را برمی‌انگیزد که دین را متمایز از ادیان بدانند و بکوشد تا به کمک عقل ویژگی‌های اساسی و واقعی روح دینی را بیابد. خلاصه این‌که هیچ تعارضی میان روح علمی و روح دینی نیست (Boutroux, 1919: 406-420).

## ۶. نتیجه‌گیری

علم به معنای جدید در قرن نوزدهم شکل گرفت و، در حالی که تا قبل از این آمیخته با دانش‌های دیگر از قبیل الهیات، اخلاق و سیاست بود، هویتی مستقل یافت. چنان‌که برخی چون کاین‌گهام از تعبیر ابداع علم در این دوره سخن به میان آوردند و گفتند که تاریخ‌نگاران علم در قرن نوزدهم، با آثاری که درباره تاریخ علم، هم‌چون تاریخ علوم استقرایی، تاریخ زیست‌شناسی و تاریخ فیزیک، نوشتند، هویت مستقلی برای علم قائل شدند. دین نیز که در دوره قدیم و قرون وسطی بر باور قلبی استوار بود، در عصر روشن‌گری، در معنایی جدید در قلمرو عقل جست‌وجو شد و به دنبال آن مطالعه تطبیقی ادیان مطرح شد. ظهور دو معنای جدید برای علم و دین در قرن نوزدهم مرزبندی و تحدی این دو را در پی داشت و تعارض میان آن‌ها مسئله نزاع میان علم و دین را یکی از ویژگی‌های این قرن ساخت. در این قرن، از یک‌سو گروهی از متألهان کوشیدند تفسیری از دین ارائه کنند که با عقل سازگار باشد و، از سوی دیگر، کسانی با ایمان‌گرایی قلمرو دین را از توان ادراکی عقل فراتر دانستند.

## منابع

- Barbour, Ian (1997). *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, San Francisco: Harper San Francisco.
- Barton, Ruth (1990). "An Influential Set of Chaps: The X-Club and Royal Society Politics, 1864–85," *British Journal for the History of Science*, 23.
- Benn, A. W (1906). *A History of English Rationalism in the Nineteenth Century*. 2 Vols. London: Longmans, Green, & Todd, 1: 198.
- Boutroux, Emile (1919). "Science and Religion," *The Monist*, 29 (3).
- Chadwick, Owen (1970). *The Victorian Church*, Oxford: Oxford University Press.
- Crouch, Nathaniel (1683). *The Strange and Prodigious Religions Customs, and Manners of Sundry Nations*, London.
- Cunningham, Andrew (1988). "Getting the Game Right: Some Plain Words on the Identity and Invention of Science," *Studies in the History and Philosophy of Science*, 19.
- Draper, John (1875). *History of the Conflict between Religion and Science*, London.
- Guthrie, Stewart Elliott (1996). "Religion: What Is It?," *Journal for Scientific Study of Religion*, 35 (4).
- Harrison, Peter (2006). "Science and Religion: Constructing the Boundaries," *The Journal of*

*Religion*, 86 (1).

- Kierkegaard, Søren (1968). *Concluding Unscientific Postscript*, trans: David Swenson and Walter Lowrie, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- O'Hear, Anthony (1993). "Science and Religion," *The British Journal for the Philosophy of Science*, 44 (3).
- Osler, Margaret J. (1997). "Mixing Metaphors: Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe," *History of Science*, 35.
- Panikkar, Raimundo (1973). *The Trinity and the Religious Experience of Man*, Maryknoll, NY: Orbis.
- Pascal, Blaise (1976). "The Memorial," in his *Pense'es*. Ringwood: Penguin.
- Polkinghorne, John (1988). *Science and Creation*, London: SPCK Press.
- Ross, Sydney (1962). "'Scientist': The Story of a Word," *Annals of Science*, 18.
- Saler, Benson (1993). *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden, New York, Koln: E. J. Brill.
- Schaffer, Simon (1986). "Scientific Discoveries and the End of Natural Philosophy," *Social Studies of Science*, 16.
- Spencer, Herbert (1854). "The Genesis of Science," *British Quarterly Review*, 20.
- Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*, Vol. 2 of Toronto Studies in Religion, New York: Peter Lang.
- White, A. D. (1896). *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2 Vols, New York.
- Wilfred, Cantwell Smith (1978). *The Meaning and End of Religion*, London: SPCK Press.