

تحلیل و بررسی رابطه علم و دین از منظر اندیشه پویشی و ایتهد

رستم شامحمدی*

چکیده

در این مقاله تلاش می‌شود رابطه علم و دین از منظر اندیشه پویشی و ایتهد بررسی و تحلیل شود. برای این امر ابتدا الگوهای چهارگانه رابطه علم و دین (تضاد، تمایز، گفت‌وگو و تلفیق) توضیح داده می‌شود. سپس، درباره نظام مابعدالطبیعی پویشی بحث می‌شود تا نشان داده شود که علم و دین چگونه در چهارچوب این نظام فراگیر هماهنگی یا تلفیق پیدا می‌کنند. و در آخر، اصول حاکم بر رابطه این دو قلمرو استخراج می‌شود که تحلیل آن‌ها از پویایی و تحول علم و دین، ناظر بودن هر دو بر واقعیتی واحد و سروکار داشتن با جوهری از واقعیت، طبیعی بودن تضاد بین این دو، به‌رغم اغراق در آن، و تحول معرفت دینی در پرتو معرفت علمی حکایت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: دین، علم، رابطه علم و دین، فلسفه پویشی، و ایتهد.

۱. مقدمه

از زمانی که علوم جدید توانست در سایه نگرش ریاضی‌وار، پرده از رازهای طبیعت برگیرد و حتی دست تصرف در آن بگشاید، این تصور در اذهان برخی از متفکران شکل گرفت که گویی یگانه منبع معتبر معرفت بشری علم است، آن‌هم علم تجربی-ریاضی. این تصور که با تحولاتی ژرف در حوزه‌های گوناگون حیات بشر تقویت می‌شد چالشی جدی فرا روی فهم و تلقی دین‌داران از متون دینی، خدا، انسان و طبیعت نهاد. بدین‌سان از قرن هفدهم (که شاید بتوان آن را قرن فتح طبیعت نامید)، علم و دین رویاروی هم قرار گرفتند. محاکمه

* استادیار دانشگاه سمنان، r.shamohammadi@semnan.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۰۵، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۴

گاليله در کلیسا را می‌توان اولین صحنه از این رویارویی دانست. از آن پس این پرسش اساسی در اذهان پدید آمد که آیا علم و دین دو رقیب‌اند که یکی همواره به دنبال از میدان به درکردن دیگری است یا خیر؟ با شکل‌گیری فرضیه تکامل، این رویارویی به اوج خود رسید و زمینه برای گمانه‌زنی‌های مختلف در باب نسبت بین علم و دین فراهم شد.

در باب نسبت بین علم و دین، دسته‌بندی‌های مختلفی صورت گرفته است. برای مثال جان هات با بهره‌گیری از مقولات تعارض، تمایز، تلاقی و تأیید دسته‌بندی چهارگانه‌ای ارائه می‌کند (هات، ۱۳۸۲: ۲۴). تد پیترز دسته‌بندی هشت‌گانه‌ای را به‌کار می‌برد که عبارت‌اند از: علم‌گرایی، امپریالیسم علمی، اقتدارگرایی دینی، خلقت‌گرایی علمی، نظریه دوزبانی، توافق فرضیه‌ای، همپوشانی اخلاقی و عصر جدید معنویت (آیت‌اللهی و احمدی، ۱۳۸۸: ۱۳). ایان باربور که در این زمینه سرشناس‌ترین چهره به‌شمار می‌آید، در آثار متأخر خویش تقسیم‌بندی چهارگانه‌ای ذکر می‌کند که در اینجا به‌اختصار به آن اشاره می‌شود.

تضاد: تضاد بین علم و دین به این دلیل رخ می‌دهد که از یکسو نص‌گرایان پایبند به کتاب مقدس معتقدند چنانچه نظریه‌ای علمی با متون مقدس همخوانی نداشته باشد باید حکم به ابطال آن داد و از سوی دیگر، دانشمندان ملحد مدعی‌اند شواهد و قرائن علمی که دانشمندان برای توصیف و تبیین جهان از آن‌ها استفاده می‌کنند با هیچ شکلی از خداباوری سازگاری ندارد. باربور در کتاب خویش، هنگامی که علم با دین مواجه می‌شود، در توضیح این رهیافت، از یکسو از ماده‌باوری علمی یاد می‌کند که مبنای علم‌گرایان را تشکیل می‌دهد و خود بر دو رکن استوار است: یکی رکن هستی‌شناسانه که ماده را یگانه گوهر و مؤلفه بنیادی واقعیت معرفی می‌کند و دیگری، رکن معرفت‌شناسانه که روش علمی را یگانه طریق معتبر دستیابی به معرفت تلقی می‌کند. از سوی دیگر از نص‌گرایی مبتنی بر کتاب مقدس یاد می‌کند که آیات کتاب مقدس را ملاک سنجش نظریات مربوط به جهان می‌داند. شاهد او در این زمینه مناقشه‌ای است که میان علم‌گرایان و نص‌گرایان بر سر نظریه تکامل پدید آمد (Barbour, 2000: 16-11).

استقلال یا تمایز: علم و دین از حیث موضوع، روش و غایت به دو ساحت متمایز تعلق دارند. این زیستن در فضاهای متفاوت مانع از ادغام و وحدت آن‌ها یا حتی بروز تعارض میان آن‌ها شده است. از نظر باربور، در این رویکرد، اولاً علم و دین به قلمروهای مختلف حیات آدمی یا وجوه متعدد واقعیت اشاره می‌کنند. ثانیاً اظهارات و مدعیات علمی و دینی نشان می‌دهد که این دو حوزه دارای از زبان‌های متفاوتی هستند که رقیب یکدیگر

نیستند و کارکردهای مختلفی دارند؛ از همین جاست که درمی‌یابیم صدق و کذب گزاره‌های دینی و علمی را نمی‌توان با معیار واحدی سنجید، زیرا هر کدام در قلمرو خودش از اصولی خاص پیروی می‌کند (Barbour, 2000: 22-17).

گفت‌وگو: بر اساس این رویکرد، علم و دین دو قلمرویی هستند که هر دو مشمول تحول، پویایی و انعطاف‌پذیری‌اند و پیوسته در روابط یکدیگر تجدید نظر می‌کنند. یعنی این دو به‌رغم رهیافت‌های متفاوتشان در فهم واقعیت، از نظر پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و مفاهیم شباهت‌هایی با هم دارند که موجب می‌شود در گفت‌وگویی سازنده قرار گیرند و به تکامل همدیگر کمک کنند. برای مثال، در هر دو، مدل‌های مفهومی و تمثیل‌هایی (برای مثال درباره‌ی خدا یا ذرات بنیادی)، به‌کار گرفته می‌شود تا آنچه را نمی‌توان مستقیم مشاهده کرد تصور کنیم. نمونه دیگری که باربور ذکر می‌کند عبارت است از: تبادل اطلاعات که مفهوم مهمی در بسیاری از علوم است؛ الگوی رویدادهای تکرارناپذیر در تاریخ کیهانی را می‌توان به‌گونه‌ای تفسیر کرد که دربرگیرنده‌ی تبادل اطلاعات از جانب خدا باشد (Barbour, 2000: 3).

تلفیق یا مکملیت: کسانی هستند که قصد دارند از گفت‌وگوی بین علم و دین که حقیقتاً سازنده است، فراتر بروند و در قالب یک نظام مابعدالطبیعی عام و فراگیر، نشان دهند که در شکل‌گیری یک جهان‌بینی منسجم، هم علم و هم دین نقش بازی می‌کنند، بنابراین بی‌انصافی است اگر به بهانه‌ی تأکید بر یکی، دیگری را نادیده بگیریم. گویی با تصدیق کردن اینکه فقط یک جهان وجود دارد، هرچند با سطوح متعدد، علم و دین درصددند تا دوشادوش هم تصویری جامع از این جهان یا واقعیت ارائه کنند.

باربور طراح این نظام مابعدالطبیعی را به لحاظ تاریخی آکوئیناس (فیلسوف بزرگ قرن سیزدهم میلادی) می‌داند که تلاش کرد به‌گونه‌ای روشمند، بین اندیشه‌هایی از نویسندگان مسیحی مقدم بر خویش و علوم زمانه‌اش (که عمدتاً برگرفته از آراء ارسطو بودند) پیوند برقرار کند. باین‌حال از نظر باربور، این طرح آکوئیناسی بیانگر دوگانگی در عرصه‌ی نفس و بدن، ماده و روح، ثبات و تغییر، طبیعت و انسان، و زمان‌مندی و ابدیت است که نمی‌تواند تمام و کمال پاسخگوی وضعیت حاکم بر علم و دین در دوره‌ی جدید باشد.

از نظر باربور، فلسفه‌ی پویشی با ارائه‌ی یک نظام مابعدالطبیعی فراگیر، می‌تواند نماینده بارز و شایسته‌ی چنین رویکردی در دوره‌ی معاصر باشد که بر اساس آن بین علم و دین ارتباط وثیقی وجود دارد. متفکران پویشی به تبع آلفرد نورث وایتهد^۱ (۱۸۶۱-۱۹۴۷)، بر مبنای

داده‌هایی که از تجربه دینی و علمی حاصل کرده‌اند، تفسیری جامع از واقعیت ارائه می‌کنند. دیدگاه بدیلی که در فلسفه پویشی عرضه شد، جهان‌بینی جامعی بود که عمدتاً بر مفاهیم نوین در باب طبیعت (نظیر تقدم تحول، و وابستگی درونی و متقابل تمام وقایع) متکی بود (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۳۷۰).

با تأمل بر این چهار رویکرد چنین به نظر می‌رسد که رویکرد تعارض، سمت‌وسوی افراط را در پیش می‌گیرد و بر طبل تضاد ذاتی این دو می‌کوبد که چنین امری هم با تاریخ تحولات علمی و دینی که بشر از سر گذرانده، ناسازگار است و هم با شرایط انسان امروزی که تجربه مدرنیته (به تعبیری تجربه روشنگری) و به‌ویژه افراط در علم‌باوری را در پی دارد و به دنبال آن است که به سمت تعادل حرکت کند. رویکرد تمایز هم به تعبیری که هات از باربور نقل می‌کند «هرچند تقریب اولیه مفیدی است، امور را در بن‌بستی نومیدکننده رها می‌کند» (هات، ۱۳۸۲: ۴۴). به سخن دیگر، این رویکرد تا حدی قرین به حقیقت و صواب است و از تعارض جلوگیری می‌کند، اما اولاً هرگونه باب تعامل بین علم و دین را مسدود می‌داند و ثانیاً دین را چه از حیث موضوع، چه از حیث روش از دایره واقعیت بیرون می‌برد و به پاره‌ای احوال یکسره شخصی و عاطفی برمی‌گرداند. رویکرد گفت‌وگو نیز گرچه بر باب تعامل بین این دو اصرار می‌ورزد فقط تا آنجا پیش می‌رود که به تعامل غیرمستقیم علم و دین اذعان می‌کند و مواردی از توازی و تشابه را در تأیید رویکرد خویش ارائه می‌کند؛ اما رویکرد مکملیت در مقایسه با رویکردهای فوق از مقبولیت فراوانی برخوردار است، به این دلیل که اولاً در قالب یک نظام مابعدالطبیعی فراگیر، مجموعه تجارب بشری (اعم از اخلاقی، دینی، علمی، زیبایی‌شناسی و غیره) را معتبر می‌داند و چنین نگرشی هم با سطوح گوناگون جهان و هم با لایه‌های متعدد وجود انسان همخوانی دارد. ثانیاً بر تعامل عمیق و مکمل هم بودن علم و دین تأکید می‌ورزد و آن را عملی و برای بشر مفید می‌داند. ثالثاً این رویکرد برای انسان امروزی که در عین معتبر دانستن دستاوردهای علمی، به دین و معنویت گرایش دارد از جذابیت بالایی برخوردار است (محمدرضایی و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۳۴).

اکنون با توجه به مقدمات فوق و این نتیجه که رویکرد فلسفه پویشی (البته با تأکید بر آثار خود وایتهد) در باب نسبت بین علم و دین از مقبولیت و حتی محبوبیت فراوانی برخوردار است، روشن است که تحلیل خود متن وایتهد و استخراج اصول حاکم بر این رویکرد، هم به فهم نوآوری این رویکرد مدد فراوانی می‌رساند و هم زمینه را برای کسانی

فراهم می‌کند که قصد دارند با تکیه بر آن، الگویی موجه از نسبت بین علم و دین عرضه کنند. بدین منظور شاید بهتر باشد اولاً به نظام مابعدالطبیعی مورد نظر و ایتهد (که نسبت علم و دین در چهارچوب آن قرار می‌گیرد) اشاره شود، ثانیاً دیدگاه او در باب دین به‌اختصار آورده شود، ثالثاً تقریری از نسبت علم و دین ارائه و طی آن اصول حاکم بر این رابطه، استخراج و تحلیل شود. و در پایان نیز این دیدگاه تحلیل و بررسی شود.

۲. جهان‌بینی پویشی

فلسفه پویشی با تکیه بر آرای و ایتهد در پی آن است تا به اقتضای تحولات علمی و فلسفی جدید، نظام مابعدالطبیعی‌ای عرضه کند که در چهارچوب آن تجربه بشری به معنی اعم (یعنی تجارب علمی، اخلاقی، دینی، زیبایی‌شناسانه و غیره) معتبر تلقی شود. و ایتهد به‌دنبال طراحی یک فلسفه نظری (Speculative Philosophy) است که آن را کوششی معرفی می‌کند «در جهت ارائه نظامی هماهنگ، منطقی و ضروری از اندیشه‌ها که بر اساس آن هر یک از عناصر تجربه بشری قابلیت تفسیر پیدا کند» (Whitehead, 1957: 5). به‌بیان‌دیگر، هدف و ایتهد را می‌توان عرضه چنان نظام مابعدالطبیعی دانست که در چهارچوب آن خدا، انسان و جهان، در پیوند و نسبت تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌گیرند و اندام‌وار در پی هدف و غایتی مشترک هستند که عبارت است از: گسترش و پیشرفت خلاقانه جهان (شامحمدی، ۱۳۹۰: ۴۶). در این نظام مابعدالطبیعی، جهان به‌مثابه نظام اندام‌واری تلقی می‌شود که ماهیت یک موجود مساوی است با چگونگی صیورورت‌یافتن یا شدن‌های پیاپی آن موجود واقعی «به‌طوری‌که بودن (Being) یک موجود واقعی از طریق شدن (Becoming) آن حاصل می‌شود، این همان اصل پویش است» (همان: ۲۸). حال این موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل در فرایند صیورورت و شدن، نه‌تنها از حیث بیرونی بلکه از حیث درونی با یکدیگر ارتباط تنگاتنگ دارند؛ به‌نحوی‌که هر چیز را فقط در ارتباط با امور دیگر می‌توان شناخت، نه به صورت مستقل و منفرد. هنگامی که یک موقعیت واقعی از حیث درونی با دیگری ارتباط برقرار می‌کند، موقعیت‌های گذشته در ویژگی‌های ذاتی موقعیت کنونی، سهیم و شریک‌اند. به‌این ترتیب، هر موقعیت واقعی، چکیده و عصاره گذشته را در خودش دارد که و ایتهد از آن تحت عنوان دریافت یاد می‌کند. با توجه به نظریه دریافت است که «یک هستی بالفعل ذاتاً دوقطبی است: قطب فیزیکی و ذهنی. حتی جهان فیزیکی بدون ارجاع و توجه به جنبه

دیگرش که ترکیبی از عملکردهای ذهنی است، به خوبی فهمیده نمی‌شود» (وایتهد، ۱۹۵۷: ۳۶۶). از دیدگاه وایتهد، قطب فیزیکی، جنبه‌ای از یک هستی بالفعل است که در آن خود هستی بالفعل نقش و سهمی ندارد، بلکه صرفاً آنچه از گذشته به آن عرضه شده است، دریافت می‌کند. اما قطب ذهنی، جنبه‌ای از یک هستی بالفعل است که به آنچه بر آن عرضه شده است، واکنش نشان می‌دهد. قطب ذهنی، سوژه‌ای است که ایدئال و مطلوب خود را تعیین می‌کند. بنابراین، ویژگی قطب ذهنی، توانایی اصلاح یا تغییری است که هر رویدادی در صورت و شدن خود دارد. از دیدگاه وایتهد، در چنین جهانی، موجودات چنان درهم‌تنیده و از درون به هم وابسته و مرتبط هستند که شبکه واحدی پدید آورده‌اند و تجلی و تبلور اصلی به نام خلاقیت هستند. خلاقیت چیزی بیش از تغییر صرف یا نظم و ترتیب دوباره اشیا است، زیرا موقعیت‌ها یا هستی‌های بالفعل با برخورداری از خلاقیت، واجد ویژگی خاصی می‌شوند که وایتهد از آن به خودآفرینی تعبیر می‌کند و آن عبارت است از: حرکت و جریان غایت‌مند به سوی خلق رویدادهای جدید.

همانگی مقولات مابعدالطبیعی و درهم‌تنیدگی هستی‌ها و موقعیت‌های واقعی ایجاب می‌کند میان آن‌ها وابستگی و کنش و واکنش وجود داشته باشد. حال از آنجاکه خداوند یک هستی بالفعل است که استثنایی بر این مقولات نیست، بلکه تابع و مشمول آن‌هاست، خداوند و جهان در تعامل با یکدیگرند و هیچ‌یک مستقل و بی‌نیاز از دیگری نیست. این وابستگی متقابل جهان و خداوند نیز ضرورتی مابعدالطبیعی است. به این ترتیب، جهان نمی‌تواند کامل و درست درک شود، مگر آنکه به خداوند توجه شود. همچنین نمی‌توان ذات تبعی خداوند را به خوبی دریافت، مگر آنکه تأثیرات و کنش‌های جهان بر خداوند را در نظر گرفت. اینجاست که با خداشناسی‌ای مواجه می‌شویم که بر اساس آن:

۱. خداوند مانند تمام هستی‌های بالفعل دو قطب و دو جنبه دارد، یکی قطب ذهنی و عقلی که همان ذات ازلی خداوند است و دیگری قطب فیزیکی یا همان ذات تبعی خداوند. «ذات تبعی خداوند، آگاه است و عبارت است از فهم و درک جهان بالفعل در وحدت ذاتش و تحول حکمتش. ذات ازلی خداوند، عقلی است اما ذات تبعی، ترکیب و تألیفی از احساس‌های فیزیکی خداوند بر اساس تصورات ازلی‌اش است» (همان: ۴۸۸).

۲. خداوند با دریافت کردن و نیز در معرض دریافت قرار گرفتن، با هر موجودی در جهان در تعامل است. هر رویداد یا سلسله موقعیت‌های گذرا و در حال پویش، هم بر

خداوند تأثیر می‌گذارد و هم از خداوند تأثیر می‌پذیرد. زیرا فلسفه ارگانیسم اقتضا می‌کند که هیچ امری در عالم، استقلال تام و تمام از امور دیگر نداشته باشد. این‌گونه است که خداوند حال در جهان می‌شود و جهان را نه با زور و کنترل یک‌جانبه بلکه با برانگیختن همدلانه به سمت ارزش‌های والاتر سوق می‌دهد.

۳. وقتی مبدأ و منشأ خلاقیت امری متمایز از خدا باشد، به‌طوری‌که خداوند و نیز سایر هستی‌های متناهی بالفعل تابع منشأ انرژی و خلاقیتی واحد باشند، دیگر خداوند نمی‌تواند یگانه خالق عالم لحاظ شود. خداوند در خلق عالم با مخلوقات دیگر شریک است. هر هستی بالفعل از آن رو که یک هستی بالفعل است (خواه خداوند هستی‌های دیگر) خلاقیت فی‌نفسه دارد. از سوی دیگر، هیچ آغازی برای خلقت نیست؛ زیرا خداوند و جهان، هر دو از حیث ابدی خلاق‌اند. به‌این‌ترتیب، در تفکر پویایی اولاً خداوند یگانه خالق عالم نیست، ثانیاً خلق عالم برخلاف الهیات سنتی، نه خلق از عدم بلکه خلق از توده‌های آشفته اولیه است.

۴. از آنجاکه علم خداوند به جهان در قلمرو ذات تبعی خداوند حاصل می‌شود و این ذات تبعی نیز تابع زمان و رویدادهای عالم است، به‌طوری‌که با ظهور رویدادهای جدید و نو بر تجربه خداوند افزوده می‌شود، بنابراین خداوند تنها به آنچه هست و رخ داده است علم دارد و به رویدادهای آینده علم ندارد، بنابراین، خداوند نمی‌تواند عالم مطلق باشد.

۵. هر هستی بالفعل از جمله خداوند، مصداقی از خلاقیت است و بنابراین، صاحب تجربه و خودتعیین‌بخش است، نتیجه آنکه، خداوند نمی‌تواند مانع از خودتعیینی موقعیت‌های واقعی شود. به‌این‌ترتیب، قدرت خداوند، قدرتی مطلقه نیست. قدرت خداوند عبارت است از: عرضه امکان‌ها و قوه‌هایی که به مثابه ایجاد کشش و اشتیاق در موقعیت‌ها و هستی‌های بالفعل است. از همین رو «قدرت اعمالی از ناحیه خداوند را باید قدرت برانگیختن تفسیر کرد نه قدرت برخوردار از زور و کنترل» (کاب و گریفین، ۱۹۷۶: ۵۴-۵۲).

۳. دین از دیدگاه وایتهد

از دیدگاه وایتهد ماهیت دین نه مجموعه‌ای از گزاره‌های عقیدتی بلکه «تقریر و تعبیری

است درباره دسته‌ای از تجارب بنیادین نوع بشر...» (وایتهد، ۱۳۷۰: ۲۵) که با خلوت‌گزینی و فردیت آغاز می‌شود؛ بنابراین، او گوهر و حقیقت دین را با تجربه دینی مساوی می‌داند و عقاید و باورهای دینی را هم در نسبت با چنین تجربه‌ای، به مانند اندیشه‌ها و نظریات در نسبت با تجربه علمی در نظر می‌گیرد.

عقاید مربوط به دین تلاش‌هایی هستند برای صورت‌بندی صریح و روشن حقایقی که در تجربه دینی نوع بشر آشکار شده‌اند. دقیقاً به همین نحو عقاید مربوط به علوم طبیعی تلاش‌هایی هستند برای صورت‌بندی صریح و روشن حقایقی که در ادراک حسی نوع بشر آشکار شده‌اند (Whitehead, 1960: 57).

۴. علم از دیدگاه وایتهد

منظور وایتهد از علم در اینجا، علم تجربی است که با اظهار نظر در باب ادراک حسی سروکار دارد، نه با تفکر در باب ادراک حسی یا حتی با خود آگاهی حسی (وایتهد، ۱۹۶۴: ۳-۴). منظور او این است که علوم طبیعی، طبیعت را مستقل از فکر در نظر می‌گیرند، خواه فرایندهایش به همان نحوی که آن‌ها تصور کرده‌اند باشند یا نباشند. دوم، علمی کمی است. علم، آنقدر که درباره رابطه میان اندازه‌گیری‌های کمی فیزیکی، از قبیل جرم و شتاب، تحقیق و کنکاش می‌کند، درباره رابطه میان هویت‌ها تحقیق و کنکاش نمی‌کند. کمی‌سازی ریاضی‌وار ارائه‌کردن جهان ظاهراً بخشی از فعالیت علوم است، با این هدف که «جهانی منظم، مرتب، منضبط و دقیق» ترسیم کند (وایتهد، ۱۹۲۹: ۱۵۸). سوم، علمی که در آن دانشمندان قوانین و نظریات را از طریق تجربه برآمده از استقرا آزمون و صورت‌بندی می‌کنند.

۵. رابطه علم و دین از دیدگاه وایتهد

در اندیشه وایتهد، علم و دین، «عناصر پایدار سرشت بشری» هستند که چنانچه حس را کنار بگذاریم، باید گفت «قوی‌ترین نیروهای فراگیری هستند» که بر آدمی تأثیرگذار بوده‌اند. این دو که خودشان را در قالب «نیروی شهود دینی» و نیروی حاکی از «مشاهده موشکافانه و نیز قیاس منطقی» نشان داده‌اند، چنان سمت و سویی پیدا کرده‌اند که وقتی به رابطه بین آن‌ها می‌اندیشیم، گویی به‌طور طبیعی سر از تضاد درمی‌آورند و «از آن گریزی هم نیست

مگر با فرو گذاشتن ظاهر حکم علم یا ظاهر حکم شرع» (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۱).
وایتهد می‌گوید اگر از نقشه‌های مقیاس بزرگ - که برای ایمن ماندن از مخاطرات، بیم‌ها و سوءفهم مناسبات حقیقی بین ملل طراحی شده‌اند - الگو بگیریم و تاریخ را در مقیاسی وسیع لحاظ کنیم آن‌گاه موضوعات چالش برانگیز مرتبط با سرشت آدمی را لحاظ کنیم، دو نکته، بی‌درنگ بر ما معلوم می‌شود: «نخست اینکه همواره میان علم و دین تضاد وجود داشته است و دیگر اینکه دین و علم در کار بسط و تحول دائم بوده‌اند» (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۱). تحلیل رابطه این دو حاکی از این است که پاره‌ای اصول بر این رابطه حاکم هستند که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود.

۱,۵ تحول در علم و دین

بر اساس جهان‌بینی پویشی، ریشه سیر تکاملی جهان به فعل خلاقانه خداوند برمی‌گردد؛ بدین معنا که وجود نوآوری و نظم پیچیده فزاینده در جهان و نیز وجود استعداد در موجودات برای بهره‌مندی از تجربه، شاهی بر این ادعاست که می‌توان پیشرفت تکاملی جهان مادی را هماهنگ با قدرت و غایت خداوند تفسیر کرد. با چنین نگرشی، طبیعی است که علم و دین به مثابه دو قلمرویی که آدمیان دغدغه‌های بنیادی خویش را دنبال می‌کنند، مشمول تحول و پویایی باشد (Cobb and Griffin, 1976: 147).

از دیدگاه وایتهد، وقتی به لحاظ تاریخی به جریان شکل‌گیری مسیحیت و نیز شکل‌گیری علم می‌نگریم، درمی‌یابیم که هم علم و هم دین (در اینجا در قالب مسیحیت) مشمول تحول و پویایی بوده‌اند. در این دو عرصه، گاه عقایدی وجود داشته است که به‌رغم مقبولیت عمومی و گسترده، بعدها مورد تجدید نظر واقع شده و جای خودش را به عقایدی جدید داده است. او در ذکر شواهدی دال بر تحول در عرصه دین اشاره می‌کند که در اوایل مسیحیت، عموم مسیحیان بر این باور بودند که آخرالزمان به هنگام حیاتشان رخ می‌دهد اما این باور با اینکه از مقبولیت گسترده‌ای برخوردار بود و بخش شورانگیز ایمان عوام را شکل می‌داد، سرانجام نادرستی‌اش آشکار شد و مسیحیت خود را با تغییرات جدید منطبق کرد. شاهد دیگری که وایتهد بر مدعای خود می‌آورد و به‌نوعی از آغاز مسیحیت تا دوره جدید مطرح بوده این است که متکلمان همواره علاقه داشته‌اند بر اساس کتاب مقدس ماهیت جهان طبیعی را تفسیر کنند. او اشاره می‌کند که در سال ۵۳۵ میلادی کشیشی به نام

کوسماس، کتابی نوشت به اسم نقشه برداری مسیحی ... در این کتاب بر مبنای نص کتاب مقدس بدان سان که او می فهمید، منکر وجود نقاط متناظر کره زمین شد و ادعا کرد که جهان متوازی الاضلاعی است مسطح با طولی دو برابر عرض. بعدها در قرن هفدهم یک مجمع کاتولیکی آموزه حرکت زمین را تخطئه کرد. یک قرن پیش هم بحث از انبساط یا اتساع زمان که مورد توجه زمین شناسان قرار گرفت، مشکلاتی را برای مؤمنان پروتستان و کاتولیک به دنبال داشت. و امروز نیز آموزه تکامل سنگ، راهی همچون سنگ های پیشین شده است (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۱).^۲

وایتهد در ادامه متذکر می شود که خود علم کلام هم مشمول این بسط و تحول تدریجی بوده است؛ تحولی که به تعبیر او «ناشی از وجود تضاد میان آرای کلامی است» و نزد متکلمان نکته بی اهمیتی است اما اغلب به دلیل فشار ناشی از مجادلات، نادیده گرفته می شود. او در تأیید این ادعا ابتدا از یسوعی فاضلی به نام پدر پتاویوس (در قرن هفدهم)، می کند که متکلمان سه قرن نخست مسیحیت عبارات و قضایایی را به کار می بردند که از قرن پنجم به بعد به عنوان سخنان کفرآمیز محکوم می شد. سپس به کاردینان نیومن اشاره می کند که رساله ای در باب بسط و تحول تعالیم دینی نوشت اما این رساله نه تنها در سراسر عمرش هرگز جمع آوری نشد بلکه بارها منتشر شد (همان).^۳

وایتهد پس از برشمردن این شواهد تاریخی در تأیید تحول اندیشه دینی یا کلامی، به این نکته مهم اشاره می کند که نباید گمان کرد در تعارضات بین علم و دین، دین همواره بر خطا بوده است و علم محق.

اما برداشت مان یکسره خطا خواهد بود اگر گمان کنیم این سرگشتگی مکرر فقط در حیطه تعارضات علم و دین رخ می دهد و در این مجادلات دین است که همواره برخطاست و علم محق. حقایق امر بسی بغرنج ترند و از گنجیدن در عباراتی سهل الوصول تن می زنند (همان).

۲,۵ متفاوت بودن صدق و کذب یک نظریه علمی یا اندیشه دینی با صدق و کذب منطقی

از دیدگاه وایتهد، وقتی به علم و دین در سطح گزاره ها می نگریم، درمی یابیم که صدق و کذب یک نظریه علمی یا اندیشه ای دینی متفاوت از صدق و کذب منطقی است. با مراجعه

به شواهد تاریخی در حوزه علم و دین درمی‌یابیم که هرچند به لحاظ منطقی، یک گزاره یا صادق است یا کاذب و جست‌وجوی شق ثالث توجیهی ندارد، آنچه عملاً در تاریخ رخ داده است این‌گونه نیست. چه‌بسا نظریه‌ای علمی یا اندیشه‌ای دینی در دوره‌ای مقبول باشد و دلایلی بر اثبات آن اقامه شود اما در دوره‌ای دیگر، مطرود و دلایلی بر رد آن آورده شود.

در هر دو حوزه اندیشه‌اضافات، تدقیقات و اصلاحاتی روی داده است تا آنجا که اگر همان سخن هزار یا پانصد سال پیش را امروز بگویند باز هم در معرض تحدیدات و توسعات معنایی است. منطقیان به ما می‌گویند یک گزاره راست یا دروغ است و شق ثالثی در کار نیست. در عمل اما می‌دانیم که یک گزاره گرچه حقیقتی گران را بازمی‌گوید، تحدیدات و تحولاتی که تاکنون ناشناخته مانده است بر آن عارض خواهد شد. ویژگی عام معرفت ما این است که از حقیقتی گران به نحوی ماندگار آگاهیم و باین‌حال قالب‌های این حقایق دیدگاهی از مفاهیم را مفروض می‌گیرند که همین دیدگاه ممکن است تغییر کند (همان: ۲۲).

جالب است که وایتهد در اینجا، هیچ شاهدهی از تاریخ اندیشه دینی در تأیید ادعای خویش نمی‌آورد و فقط دو مثال از علم می‌آورد. نظریه زمین مرکزی گالیله که در بحث از نسبت بین علم و دین مورد توجه بوده است:

گالیله می‌گفت زمین در جنبش است و خورشید ساکن. دادگاه تفتیش عقاید به ثبات زمین و جنبش خورشید فتوا داد و منجمان نیوتنی مشرب قائل به فضای مطلق بر آن بودند که زمین و خورشید هر دو در جنبش‌اند ولی حالا ما قائلیم به اینکه این هر سه قول به یک اندازه درست هستند. مشروط به اینکه مراد ما از ثبات و حرکت آن‌طور که لازمه هر یک از سه قول پذیرفته شده است مشخص باشد. اما در زمان بروز مناقشه میان گالیله و دادگاه تفتیش، شیوه بیان گالیله درباره واقعات برای پژوهش علمی بی‌چون‌وچرا پربار بود، ولی چنین هم نبود که بیان او به خودی خود صحیح‌تر از تقریر دادگاه تفتیش باشد. ولی در آن روزگار ذهن کسی متوجه مفاهیم جدید نسبی نبود (همان).

مثال بعدی که او از علم طبیعی جدید می‌آورد در باب ماهیت فیزیکی نور است که از زمان نیوتن و هویگنس در قرن ۱۷ مطرح بوده است. بنا به نظریه نیوتن، یک شعاع نوری متشکل از جریانی است از ذرات بسیار ریز که وقتی به شبکیه چشم برخورد کند ادراک نور برای ما حاصل می‌شود. طبق نظریه هویگنس، نور از امواجی بسیار کوچک و جنبان در اثر ساخته شده است که در طول یک شعاع نوری در حرکت هستند. هرچند «دو نظریه فوق‌نقیض هم هستند... امروزه دسته عظیمی از پدیدارها تنها با نظریه موجی و بخش معتنا

دیگری فقط با نظریه ذره‌ای قابل تفسیر هستند» (همان).

۳,۵ ناظر بودن علم و دین بر وجوه متفاوتی از واقعیت

مطابق نظام هستی‌شناسی وایتهد، هر یک از امور عالم، سطوح و ابعاد گوناگونی دارند، بنابراین به هر پدیده‌ای می‌توان از منظرهای مختلفی نگاه کرد. او بر این باور است که

علم و دین با وجوه متفاوتی از امور مرتبط‌اند. علم با شرایطی (قوانینی) کلی سروکار دارد که بر حسب مشاهدات، تنظیم‌کننده پدیدارهای طبیعی است، درحالی‌که دین یکسره غرق در تأمل روی ارزش‌های اخلاقی و زیبایی‌شناختی است. در یک طرف قانون جاذبه قرار دارد و در طرف دیگر تأمل در جمال امر قدسی. آنچه این طرف می‌بیند به چشم طرف دیگر نمی‌آید و برعکس (همان: ۲۳).

او از یک‌سو عقاید و باورهای دینی را صورت‌بندی‌های مفهومی ناظر بر تجارب دینی می‌داند و از سوی دیگر، نظریات علمی را صورت‌بندی ادراکات حسی تلقی می‌کند. «عقاید مربوط به دین تلاش‌هایی هستند برای صورت‌بندی صریح و روشن حقایقی که در تجربه دینی نوع بشر آشکار شده‌اند. دقیقاً به همین نحو عقاید مربوط به علوم طبیعی تلاش‌هایی هستند برای صورت‌بندی صریح و روشن حقایقی که در ادراک حسی نوع بشر آشکار شده‌اند» (Whitehead, 1960: 57).

وایتهد در این زمینه، از زندگی جان‌وسلی و سن فرانسیس شاهد می‌آورد که وقتی از منظر علم و دین به آن‌ها نگاه می‌کنیم وجوه متفاوتی را در زندگی این دو مشاهده می‌کنیم.

از دیدگاه علم طبیعی، زندگی این دو فقط نمونه‌ای عادی از کارکرد اصول شیمی و فیزیولوژی به اضافه کارکرد سیستم عصبی است. اما از نظرگاه مذهبی با دو زندگی که در تاریخ جهان واجد ژرف‌ترین معناها هستند روبه‌رویم. حال در نبود تفسیری جامع و تام که آموزه‌های علم و دین را با هم جمع کند و به کار مواردی چنین خاص بیاید، آیا اگر دو روایت از زندگی ایشان که از دو نظرگاه متفاوت علم و دین ادا می‌شود با هم همخوانی نداشت جای تعجب دارد؟ اگر جز این می‌شد از عجایب بود (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۳).

از همین روست که وایتهد در سرگذشت اندیشه‌ها، وظیفه الهیات را این می‌داند که پرده از این عالم گذرا بردارد و بر ما آشکار کند که سمت‌وسوی این عالم چیزی فراتر از حوادث و رویدادهای گذرا و فانی است و بدین ترتیب برایمان رضایت خاطر و آرامش به ارمغان

آورد (وایتهد، ۱۳۷۰ ب: ج ۲/ ۴۲۲).

۴,۵ مواجهه آموزه‌ها به منزله فرصت نه تهدید و مصیبت

مطابق نگرشی که تفکر پویشی به جهان دارد «جهان اجتماعی از رویدادهاست»؛ بدین معنا که

هر سطحی از نظام ارگانستی جهان، اتم، مولکول، سلول، اندام، ارگانیسم و اجتماع-الگوهای کنش و فعالیت را از سطوح دیگر اخذ می‌کند و درعین حال بر سطوح دیگر تأثیر می‌گذارد و چنین امری را می‌توان نگرش اجتماعی نسبت به واقعیت نامید؛ زیرا در یک اجتماع، وحدت و تعادل در کنار هم وجود دارند و بدون آنکه فردیت اعضای جامعه از میان برود (Barboure, 1990: 255).

به نظر وایتهد وقتی از این منظر به مواجهه نظریات و آموزه‌ها در قلمرو علم و دین می‌نگریم، آن‌ها را به منزله فرصت می‌یابیم نه تهدید. او در تأیید ادعای خویش به ماجرای آزمایش‌های لرد ریلی و سر ویلیامز اشاره می‌کند که دریافتند هرچند تصور رایج بر این بوده که وزن اتم ازت مشخص است، وقتی ازت را با دو روش متفاوت - که از قضا هر دو روش هم معتبرند و هم کارآمد- به دست آوردند در هر روش میان وزن اتم‌ها تفاوت جزئی مشاهده شد. «اینک می‌پرسیم آیا معقول است این دو به این دلیل که نظریه شیمیایی با مشاهده علمی نمی‌خواند احساس سرخوردگی کنند؟ ... آیا اصولاً کاری اخلاقی است که از افشای این واقعیت که آزمایش‌ها نتایج ناسازگار به بار آورده‌اند جلوگیری شود؟ ...» (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۳). از نظر وایتهد این تضاد در نتایج آزمایش‌ها نه تنها مصیبت و سرشکستگی برای علم نیاورد، بلکه مجالی هم فراهم آورد تا بر قلمرو دانش شیمی افزوده شود؛ زیرا در ادامه همین اقدامات بود که سرانجام آرگون کشف شد؛ یک عنصر شیمیایی نو که پیش‌تر با ازت آمیخته بود و در خفا به سر می‌برد.

در پرتو چنین نگاهی است که وایتهد، مدعی می‌شود همان‌گونه که «طبیعت، در حال تغییر، و باوجود این، پابرجاست»، اگر الهیات پروتستان بر آن است تا بقا یابد و از پویایی برخوردار باشد نباید از مواجهه با تنوع اندیشه‌ها و آموزه‌ها هراسی به خود راه دهد، بلکه باید بر پایه تفسیری از عالم، میان این اندیشه‌ها و آموزه‌های متنوع، وحدت ایجاد کند (وایتهد، ۱۳۷۰ ب: ج ۲/ ۴۲۲).

بدین ترتیب، از نظر وایتهد، تاریخ تحولات علمی به ما می‌آموزد هرچند مطابق منطق صوری، بروز تناقض نشانه شکست است، در تکامل معرفت راستین بروز تناقض، قدم اول در پیشروی به سوی پیروزی است. زیرا اولاً «تصادم از وجود حقایق جامع‌تر و دیدگاه‌های دقیق‌تری خبر می‌دهد که در جوف آن‌ها همسازی میان دینی ژرف‌تر و علمی باریک‌بین‌تر میسر می‌شود»؛ ثانیاً «به یک معنا تعارض علم و دین امری است ناچیز که بر آن، نادرست تأکید شده است. وجود تناقض منطقی به خودی خود بیان‌کننده چیزی بیش از لزوم پاره‌ای جرح و تعدیل‌هایی نیست که احتمالاً به تغییرات اندکی هم در علم و هم در دین می‌انجامند؛^۲ ثالثاً تسلیم‌شدن (به ناسازگاری علم و دین) مخرب صداقت و طهارت اخلاقی است. مقتضای عزت عقل آن است که کلاف اندیشه را تا واپسین گره بگشاید. اگر به این انگیزه رسیدگی شود آنگاه نه دین را از اندیشه بیدار خواهیم گرفت و نه علم را» (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۳).

۵,۵ تکامل معرفت دینی

وایتهد وضعیت دین و اندیشه دینی را در زمانه خودش وضعیت اسفناکی می‌داند و می‌گوید به‌رغم واکنش‌ها و احیاهایی که انجام گرفته، مذهب نفوذ خود را از دست داده است. «مذهب رفته‌رفته تا آنجا فرومی‌آید که به صورت رسمی محترم که فقط زیور یک زندگی مرفه است تلقی شود. علل بسیاری دست به دست هم داده‌اند تا حرکتی تاریخی در مقیاسی چنین عظیم صورت بندد» (Whitehead, 1957: 187). او عللی را برای کاهش نفوذ مذهب یا به تعبیر خودش سنس‌ایمانی جدید برمی‌شمرد. اول اینکه، بیش از دو قرن است که مذهب به‌جای اینکه فعالانه در بستر پیشرفت‌های بی‌سابقه کنونی، همراه و هم‌دل با تحولات علمی از عقاید دینی تفسیرهای نوینی به دست بدهد، «موضعی دفاعی- آن هم دفاعی کم‌رمق- به خود گرفته است ...» (وایتهد، ۱۳۷۰ الف: ۲۴).

علت دومی که او ذکر می‌کند این است که کلیسا در باب چیستی ماهیت دین، «آن جنبه‌هایی از دین را پیش می‌کشد که یا با واکنش‌های عاطفی کهن تناسب دارد یا متوجه بیدارکردن علائق نوینی است که سرشت دینی ندارند» (همان: ۲۵).

علت سومی که وایتهد برمی‌شمرد این است که چون متکلمان مسیحی در مواجهه با مناقشات دینی قرون شانزدهم و هفدهم قادر نبودند میان پیام معنوی دین و آنچه

تداعی‌های تصویر و تفسیر خاصی از دین است تمایزی قائل شوند، جرئت نداشتند تحولی ایجاد کنند و همواره در حال حمله و دفاع بودند، و این امر سبب شده است روحیه فرقه‌گرایی ستیزه‌جویی بر آن‌ها حاکم شود (همان).

اکنون و ایتهد استدلال می‌کند همان‌گونه که در عرصه علم شاهد بوده‌ایم ظهور نظریات علمی جدید به کنار گذاشتن نظریات پیشین منجر می‌شود و حتی برای علم امتیاز به شمار می‌آید به طوری که «وقتی داروین یا انیشتین نظریاتی می‌آورند که آرا را دگرگون می‌کند این واقعه برای علم یک پیروزی به حساب می‌آید. آرای کهنه دیگر شکستی برای علم تلقی نمی‌شود. برعکس بینش علمی گامی به جلو برداشته است» (همان: ۲۴)، در دین نیز باید از تحول و تکامل اندیشه‌های دینی استقبال و زمینه را برای بروز اندیشه‌های دینی جدید فراهم کرد. اما چگونه؟

و ایتهد با تمایز قائل شدن بین ابدیت اصول دین و تحول و پویایی تقریر این اصول، راه خروج از این شرایط نامساعد را در این می‌داند که مذهب نیروی پیشین خویش را بار دیگر به دست آورد. و «مذهب نیروی دیرین را باز نمی‌یابد مگر با «تغییر و تحول» همانند علم مواجه شود. می‌شود که اصول (مذهب) ابدی باشد اما نحوه تقریر این اصول باید بی‌وقفه بسط یابد» (همان). او منظور خویش را از تکامل معرفت دینی «پیراستن اعتقادات جوهری دین از مفاهیم عرضی» می‌داند؛ یعنی مفاهیمی که به دلیل تقریر آن عقاید جوهری بر حسب تصویری صورت‌بسته از جهان در مخیله گذشتگان، به درون مذهب خزیده است. این رهایی دین از قیدوبند علم ناکامل سراسر حسن است و بر پیام ناب دین تأکید می‌کند. نکته مهمی که باید به خاطر داشت این است که معمولاً پیشرفت در علم در نحوه تبیین ما از عقاید مذهبی نیز تغییر ایجاد می‌کند. حال تبیین پیشین یا تفصیل یا بایستی تفسیر می‌شود یا اصولاً از نو صورت‌بندی می‌شود. اگر دین گزارش متقنی از حقیقت است بروز تحول، اصل مطلب را آشکارتر می‌کند، بنابراین، فرایند سودبخشی است. در واقع، تا آنجا که دین با واقعیات جهان طبیعت ارتباط می‌یابد، اثر پیشرفت دانش تجربی سبب می‌شود دیدگاه ما درباره این واقعیات مدام تحول یابد. بدین‌سان، برای اندیشه مذهبی شکل دقیق مدخلیت این واقعیات روشن‌تر و روشن‌تر می‌شود. پیشروی علم صورت‌بندی پایان‌ناپذیر اندیشه دینی را باید نتیجه دهد که از این بابت دین بسیار هم **صرفه می‌برد» (همان).**

نکته شایان توجه دیگری که و ایتهد در باب تکامل اندیشه دینی برمی‌شمرد این است که برای فهم معنای آموزه‌های دینی که در قالب گزاره درآمده‌اند نباید صرفاً به تحلیل منطقی

آن گزاره‌ها بسنده کرد، زیرا صورت زبانی گزاره‌های دینی

به مرور زمان ابهاماتی را دامن می‌زند و این ابهامات اغلب قلب معنا را هم نشانه می‌رود. در حالت بی‌خبری از این دام منطقی، معنای یک آموزه به همان صورت که آن آموزه نزد گذشتگان معنا می‌شد به صرف تحلیل منطقی گزاره‌های زبانی به دست نمی‌آید و می‌باید کل واکنش طبیعت بشر را در قبال طرح اندیشه ملحوظ داشت. این واکنش، سرشت مختلطی دارد که عناصر عاطفی برخاسته از طبایع نازل‌تر ما را هم شامل می‌شود اینجاست که نقد غیرشخصی و عینی علم و فلسفه به یاری تکامل مذهبی می‌آید (همان: ۲۵).

۶. تحلیل و بررسی

وایتهد قصد دارد تبیینی در باب رابطه بین علم و دین ارائه کند که هم مقبول جامعه علمی قرار گیرد و هم مقبول جامعه دینی. اصل ادعای وایتهد مبنی بر تعامل علم و دین، به این معنا که این دو در کنار هم می‌توانند در چهارچوب یک نظام مابعدالطبیعی تصویری از جهان به ما عرضه کنند که ناظر بر سطوح مختلف تجربه آدمی باشد و با ساختار جهان هم سازگاری داشته باشد، ادعایی است درست که مورد توجه اهل نظر قرار گرفته است. در مدل پیشنهادی او هرچند تفسیری که از علم ارائه می‌دهد با تحولات علمی جدید، به‌ویژه با زیست‌شناسی تحولی و فیزیک نسبیت و کوانتوم همخوانی دارد، تفسیری که او از دین ارائه می‌کند، مناقشه‌برانگیز است زیرا:

۱. دیدگاه وایتهد بر این فرض مبتنی است که تجربه دینی همچون گوهر دین به‌شمار می‌آید. در این صورت اولاً این نظریه عمدتاً نخبه‌گرایانه است؛ بدین معنا که دین فقط برای گروه اندکی از مؤمنان که واجد تجربه دینی بوده‌اند موضوعیت پیدا می‌کند. اگر گروهی از پیروان ادیان، به‌ویژه ادیان توحیدی، نتوانند به هر دلیلی واجد تجربه دینی شوند گویی نتوانسته‌اند با خداوند وارد رابطه شوند و این یعنی فقدان ایمان (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۵۲). ثانیاً چنانچه تجربه دینی، گوهر دین به‌شمار آید، آن‌گاه شریعت که بخش عمده‌ای از ادیان توحیدی، به‌ویژه اسلام را تشکیل می‌دهد، در حاشیه و حتی خارج از گوهر دین قرار خواهد گرفت.

۲. تبیینی که در جهان‌بینی پویشی، به‌ویژه در جهان‌بینی که وایتهد، از رابطه علم و دین ارائه می‌کند، در چهارچوب طبیعت‌گرایی - هرچند نه طبیعت‌گرایی افراطی و

ماده‌باورانه - می‌گنجد؛ یعنی تلاش می‌شود رابطه خدا و جهان بدون مداخله امری ماوراءالطبیعی تبیین شود (Griffin, 2001: 138-137; Griffin, 2000: 18-17). همین مبنای طبیعت‌گرایانه آن را با مشکلات و پرسش‌هایی جدی روبه‌رو می‌کند. در توضیح بایستی گفت ادعا می‌شود تمام موجودات عالم از خداوند گرفته تا ذراتی مانند الکترون‌ها و پروتون‌ها واجد قدرت تجربه‌کنندگی هستند که در خلاقیت ذاتی‌شان ریشه دارند. بر این اساس، از تأثیر فعل خلاقانه خداوند بر تمام عالم یاد می‌شود چراکه آن‌ها هم واجد قدرت تجربه‌کنندگی هستند. حال خدا در مقام خالق (البته خلق به معنای نظم‌بخشی به وضعیت آشوبناک اولیه جهان) می‌بایست بر موجودات از طریق تجربه‌شان از اراده و قصد الهی تأثیر بگذارد آن هم با ترغیب موجودات برای اینکه خودشان را با مداخله الهی تطبیق دهند. اینجاست که اشکال اول ظاهر می‌شود و آن اینکه چنانچه مداخله ماوراءالطبیعی الهی کنار گذاشته شود یا نفی شود، خداوند چگونه می‌تواند هر امر نوظهوری را تجربه کند؟ افزون بر این، چنین دیدگاهی منکر این است که خداوند در مقام شخص یا هرگاه که اراده کرد بتواند در طبیعت مداخله کند. چنین انکاری خدا باوران را با این پرسش روبه‌رو می‌کند که آیا آنچه باقی می‌ماند می‌تواند توجیه‌کننده ذات خدا به مثابه شخص باشد آن‌گونه که در متون مقدس آمده است؟

دوم اینکه در تفکر پویشی ادعا می‌شود اگر مداخله ماوراءالطبیعه را در طبیعت بپذیریم، آن‌گاه علل مجرد و ماوراءالطبیعی باید در عرض علل طبیعی باشند و هر دو مشمول قوانینی یکسان و مشابه؛ درحالی‌که طبیعت‌گرایی مانع از قبول چنین فرضی می‌شود. در پاسخ می‌توان گفت به گفته حکما، علل مجرد و ماوراء طبیعی در طول علل طبیعی قرار دارند نه در عرض آن‌ها. علوم از علل طبیعی یک پدیده بحث می‌کنند و پرده برمی‌دارند نه از علل مابعدالطبیعی آن. افزون بر این، شناخت ما از علل فاعلی یک پدیده ما را از شناخت علت غایی و تبیین غایی آن بی‌نیاز نمی‌کند. درواقع، خود قوانین طبیعی که موضوعات علوم‌اند از نگاه فلسفی و بر اساس بینش دینی و الهی معقول ثانی فلسفی‌اند و از فعل خداوند در طبیعت انتزاع می‌شوند. با این بیان می‌توان نشان داد که خداوند مشیت‌اش در طبیعت همچنان نافذ است بی‌آنکه لازم باشد مداخله علل مجرد و ماوراءالطبیعی نفی شود (احمدی، ۱۳۸۶: ۳۰۷).

سوم اینکه، متفکران پویشی از یک سو علمی که بر نگرشی ماده‌باورانه مبتنی باشد

نمی‌پذیرند و از سوی دیگر دینی که بر نگرش ماوراءالطبیعی مبتنی باشد طرد می‌کنند. راهکار ارائه شده آن‌ها این است که هم علم و هم دین در چهارچوب طبیعت‌گرایی حداقلی گنجانده شوند که مقبول نگرش‌های علمی اخیر است تا از بروز تعارض بین آن‌ها جلوگیری شود. اکنون باید گفت اگر آن‌ها نگران این بودند که پذیرش مداخله امور ماوراءالطبیعی موجب می‌شود علل ماوراءالطبیعی و علل طبیعی هم‌عرض هم قرار گیرند، درواقع، با قرار دادن جهان‌بینی علمی و جهان‌بینی دینی تحت طبیعت‌گرایی حداقلی عملاً به این سمت خواهند رفت که گزاره‌های دینی و گزاره‌های علمی ناظر بر علل واحدی باشند و در عرض یکدیگر قرار گیرند، درحالی‌که گزاره‌های دینی عمدتاً از علل ماوراءالطبیعی یک پدیده خبر می‌دهند و علوم تجربی از علل مباشر. و با چنین تفکیکی گام اول در جهت تعارض جهان‌بینی علمی با جهان‌بینی دینی برداشته می‌شود.

۳. اگر دین «را مجموعه‌ای از اعتقادات، اعمال و احساسات (فردی و جمعی) بدانیم که حول مفهوم غایی سامان یافته است» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۲۰). در این صورت هسته مرکزی هر دین حقیقت غایی یا خدا خواهد بود. حال پرسش این است خدایی که حقیقت غایی دین مورد نظر و ایتهد به‌شمار می‌آید، چگونه خدایی است؟ (بنگرید به شامحمدی و آیت‌اللہی، ۱۳۸۷). آیا چنین خدایی با خدایی که عموم مؤمنان می‌پرستند سازگاری دارد یا خیر؟ خدایی که و ایتهد از او سخن می‌گوید قدرتش صرفاً از سنخ ترغیب است چراکه اگر او واجد قدرت قاهرانه باشد پس باید این قدرت را روی موجودات دیگر اعمال کند، و این امر هم به لحاظ اخلاقی ناپسند و به‌دور از شأن خداست و هم با چهارچوب جهان‌بینی پویشی ناسازگار است. در نقد چنین برداشتی باید گفت، گویی و ایتهد پیش‌فرض گرفته است که اگر خداوند واجد قدرت قاهرانه باشد، به‌ناچار در هر موقعیتی که اراده کند از آن بهره می‌گیرد. درحالی‌که باید گفت اولاً برخورداری از قدرت قاهرانه، با اعمال آن، برابر نیست. برخلاف تصور و ایتهد، هم به لحاظ منطقی و هم در عالم واقع، خداوند می‌تواند واجد قدرت قاهرانه باشد اما آن را روی موجودات دیگر اعمال نکند. ثانیاً به لحاظ اخلاقی هیچ منعی ندارد که خداوند در مواقعی از قدرت قاهرانه خویش بهره گیرد که توجیه اخلاقی داشته باشد. چنین امری با تصور ما از خدای عادل سازگاری دارد، همان‌گونه که ما می‌پذیریم پلیس از قدرت قهریه خویش در چهارچوب قانون استفاده کند

(بنگرید به شامحمدی و سنایی، ۱۳۹۵).

۴. در نظام فکری وایتهد، از یک سو تبیین گسترش خلاقانه جهان بدون حضور خداوند میسر نیست زیرا خلاقیت با آنکه اصل غایی معرفی شده، امری انتزاعی است و نه یک هستی بالفعل؛ و همچنین هستی‌های بالفعل و زمان‌مند این جهان در حدوث و فنای دائم هستند؛ یعنی خداوند با اهداف اولیه‌ای که فرا روی موجودات قرار می‌دهد آن‌ها را به سمت خیر و کمال سوق می‌دهد. از سوی دیگر، همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، علم خداوند به جهان در قلمرو ذات تبعی خداوند حاصل می‌شود و این ذات تبعی نیز تابع زمان و رویدادهای عالم است، به طوری که با ظهور رویدادهای جدید و نو بر تجربه خداوند افزوده می‌شود و علم او به تدریج شکل می‌گیرد و متحول می‌شود. اینجاست که اولاً نقش خدا در جهان به‌رغم ادعای وایتهد، چندان که باید محوریت ندارد، زیرا علمش از نوع انفعالی خواهد بود. ثانیاً خدایی خواهد بود که گویی ناگزیر است خودش را با جهان و رویدادهای آن سازگار کند. چنین خدایی با آنچه در متون مقدس به‌ویژه در قرآن و تورات و انجیل آمده است، فاصله فراوانی دارد. ثالثاً، خداوندی که از قبل به موجودات علم ندارد چگونه می‌تواند اهدافی خیر را فرا روی آن‌ها قرار دهد.

۷. نتیجه‌گیری

بر اساس فلسفه پویشی وایتهد، لازمه در پیش گرفتن رویکردی که بتواند به شایستگی از عهده تبیین رابطه علم و دین برآید این است که جایگاه علم و دین را در منظومه معرفت بشری معلوم کنیم و چنین امری نیز از طریق نظام مابعدالطبیعی جامع و فراگیری میسر است که در آن کل تجارب بشری اعم از علمی، اخلاقی، دینی، زیبایی‌شناختی و غیره معتبر تلقی شود. اینجاست که علم و دین هرچند از تجارب مختلفی حکایت می‌کنند، هر دو ناظر بر یک واقعیت هستند و در کنار یکدیگر می‌توانند تفسیری جامع از واقعیت ارائه کنند. به طوری که از یک سو عقاید و باورهای دینی بیانگر تجربه دینی هستند که نتیجه مواجهه انسان با حقیقتی ثابت و لایتغیر در پس جهان سراسر متحول است و از سوی دیگر، نظریات علمی بیانگر تجربه‌ای است که آدمی از جهان طبیعت دارد. بدین ترتیب، علم و دین نه تضاد ذاتی دارند و نه به دو قلمرو کاملاً مستقل تعلق دارند، بلکه مکمل هم هستند.

با تحلیل دیدگاه و ایتهد در باب علم و دین می‌توان اصولی را در باب این دو و رابطه‌شان استنباط کرد که عبارت‌اند از: ۱. هم علم و هم دین مشمول پویایی، تحول و تکامل هستند؛ ۲. صدق و کذب یک نظریه علمی یا صدق و کذب یک اندیشه دینی با صدق و کذب منطقی متفاوت است؛ ۳. هر دو ناظر بر وجوهی از واقعیت هستند؛ ۴. برخورد آموزه‌ها در هر دو امری طبیعی است، بنابراین، باید آن را نه تهدید بلکه فرصت به‌شمار آورد. چنانکه سیر تحول تاریخی معرفت بشری نشان می‌دهد تضاد بین این دو امری طبیعی است و در آن اغراق شده است، با تحول در معرفت علمی، معرفت دینی هم تحول پیدا می‌کند، بی‌آنکه اصول دین دچار تغییر شود.

این دیدگاه ایرادهایی جدی دارد، به‌ویژه در باب پیش‌فرض‌هایش در زمینه تجربه دینی را گوهر دین معرفی کردن، رویکردی طبیعت‌گرایانه در پیش گرفتن، قدرت خدا را منحصر به قدرت ترغیبی دانستن و انکار علم مطلق خدا.

پی‌نوشت

۱. برای آشنایی بیشتر و ایتهد ر.ک: نورمن (۱۳۸۶).
۲. با اندکی دخل و تصرف در ترجمه.
۳. با اندکی دخل و تصرف در ترجمه.
۴. با اندکی دخل و تصرف در ترجمه.

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا و فاطمه احمدی (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای روابط علم و دین در الهیات جدید مسیحی (با تأکید بر آرای مک‌گراث، باربور و پیترز)». *مجله ادیان و عرفان*، ش ۱.
- احمدی، محمدامین (۱۳۸۶). *انتظار بشر از دین*، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- باربور، ایان (۱۳۶۲). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر دانشگاهی.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). *دین و علم*، ترجمه پیروز فطوریچی، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو.
- پیتنجر، نورمن (۱۳۸۶). *آلفرد نورث و ایتهد*، ترجمه ناصر زعفرانچی. انتشارات حقیقت.

- شامحمدی، رستم و حمیدرضا آیت‌اللهی (۱۳۸۷). «تحلیل و نقد درون سیستمی جایگاه خدا در جهان‌شناسی پویشی وایتهد»، مجله‌نامه حکمت، سال ششم شماره دوم.
- شامحمدی، رستم (۱۳۹۰). *خداوند در اندیشه پویشی وایتهد*، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شامحمدی، رستم و علی سنایی (۱۳۹۵). «تحلیل و بررسی نظریه عدل الهی پویشی‌گرفین»، *مجله قیاسات*، دوره ۲۱، ش ۸۰.
- گرفین، دیوید ری (۱۳۷۶). *خدا و دین در جهان پسامدرن*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، انتشارات آفتاب توسعه.
- محمدرضایی، محمد و دیگران (۱۳۸۱). *جستارهایی در کلام جدید*، انتشارات سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت) و معاونت پژوهشی دانشگاه قم.
- نراقی، احمد (۱۳۷۸). *رساله دین‌شناخت*، انتشارات طرح نو.
- وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۰). *دین و علم*، ترجمه هومن پناهنده، *مجله‌نامه فرهنگ*، ش ۳.
- وایتهد، آلفرد نورث (۱۳۷۰). *سرگذشت اندیشه‌ها*، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- هات، جان اف. (۱۳۸۲). *علم و دین از تعارض تا گفت‌وگو*، مترجم، بتول نجفی، انتشارات کتاب طه.

Barbour Ian (1990). *Religion in Age of Science*, Harper Sanfrancisco.

Barbour, Ian (2000). *When science meets Religion: Enemies, Strangers, or Partner?* London: SPCK.

Barbour, Ian (2003). 'Science and Religion, Models and Relations' in *Encyclopedia of Science and Religion*, J. Wentzel Vrede van Huyssteen (ed.), Macmillan Reference USA.

Cobb, John and Griffin, David Ray (1976). *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster Press.

Epperly, Bruce (2011). *Process Theology: A Guide for the perplexed*, Bloomsbury Academic.

Griffin, David (2000). *Religion and Scientific Naturalism: Overcoming the Conflicts*, State University of New York.

Griffin, David Ray (2001). 'Process philosophy of religion' in *Issues in contemporary philosophy of religion*, Eugent Thomas Long (ed.), Kulwer Academic Publishers.

Mays, Wolfe (1977). *Whitehead's Philosophy of Science and Metaphysics*, Martinusnijhoff.

Whitehead, A.N. (1957). *Process and Reality*, Macmillan

Whitehead, A.N. (1960). *Religion in Making*, Macmillan.

Whitehead, A.N. (1967). *Science and the Modern World*, New York: Free Press.