

## نسبت علم و دین در فلسفه ایان باربور و نقد آن از منظر استاد مرتضی مطهری

امیر قنبری همایکوه\*

ایراندخت فیاض\*\*، محسن ایمانی نائینی\*\*\*، اکبر صالحی\*\*\*\*

### چکیده

امروزه نسبت علم و دین، یکی از مسائل بحث‌انگیز و مهم در جوامع غربی و اسلامی است. این پژوهش از نظر طرح جزء تحقیقات کیفی بوده و از نظر روش در چهارچوب روش توصیفی - تحلیلی صورت گرفته است. ایان باربور و استاد مطهری با دو نگرش متفاوت، در تشخیص مکمل بودن علم و دین تلاش کردند. باربور با تکیه بر «فلسفه پویشی» به طرح چهار رویکرد «تعارض، تمایز، گفتگو و مکمل» پرداخته که از دید مطهری نقدهایی شامل: وحدت علم و دین در چارچوب فلسفه پویشی، رئالیسم انتقادی، هم‌عرض بودن خداوند و جهان هستی، تقدم معرفت تجربی بر معرفت دینی وارد است که در این مقاله با طرح سه پرسش «نسبت علم و دین در دیدگاه شهید مطهری»، «نسبت علم و دین در دیدگاه باربور» و «نقاط قوت و ضعف ایان باربور بر اساس نظریه استاد مطهری» مورد بررسی قرار گرفت. مطهری با واکاوی پیش‌فرض‌های ذهنی افراد در پی مکمل بودن رابطه علم و دین است و اعتقاد دارد که علم و دین به یکدیگر نیازمندند. آراء باربور در آخرین اظهارنظرش درباره رابطه علم و دین با تکیه بر الهیات پویشی از تمایز علم و دین به مکمل بودن این دو تغییر یافت.

\* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی و مدرس دانشگاه،

ghanbari.homaiekooh@gmail.com

\*\* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه علامه طباطبایی، گروه علوم تربیتی (نویسنده مسئول)،

Iranfayaz@yahoo.com

\*\*\* دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس، گروه علوم تربیتی، Imanim@modares.ac.ir

\*\*\*\* استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه خوارزمی، گروه علوم تربیتی، salehihidji2@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۳/۲۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۶/۰۸

**کلید واژه‌ها:** باربور، مطهری، نسبت، علم و دین، نقد.

## ۱. مقدمه

مسئله «علم» (Science) و «دین» (Religion) یکی از مباحث مهم و بنیادین و از دغدغه‌های مشترک و دیرینه دانشمندان و دین‌داران جهان بوده که سابقه‌ای بسیار طولانی و در مواقعی پرتنش و جدال‌آمیز در تاریخ تفکر بشریت دارد که فضای امروزی - خصوصاً - جلوه‌ای خاص به آن داده است. سخن گفتن از رابطه علم و دین کار آسانی نیست که هر کس در مورد آن سخن بگوید بلکه موضوعی بسیار پیچیده و انسان‌هایی که به رموز فلسفه آشنا هستند و نگاهی عرفانی دارند می‌توانند در مورد آن سخن بگویند. در تاریخ اندیشه‌ها سؤالات زیادی مطرح شده است و یکی از این پرسش‌ها، نسبت علم و دین است. این پرسش در قرون اخیر در ابتدا در غرب مطرح شد لیکن دامنه آن به جهان اسلام نیز گسترش یافت و اذهان اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول نمود.

درواقع از هنگامی که علوم جدید توانست در سایه نگرش تجربی توسعه یابد متفکرانی پیدا شدند که بر این باور بودند که یگانه تکیه‌گاه معرفتی بشر تنها علم است. نکته مشترک این‌گونه مباحث، دغدغه‌ای است که همه می‌خواهند بدانند میان دانشی که به‌وسیله بشر رشد یافته و دانشی که منشأ آسمانی دارد و از راه وحی و الهام به اولیای الهی رسیده است چه نسبتی وجود دارد. نزاع علم که محصول عقل است و دین که ره‌آورد وحی است، اذهان بسیاری را به خود مشغول داشته تا آنجا که نظریه‌های متفاوتی در مورد نسبت این دو مقوله ارائه شده است.

علم و دین دو امر بسیار مهم و تأثیرگذار در زندگی انسان امروز هستند و آدمی لزوماً به‌گونه‌ای با این دو برخورد می‌کند. دیدگاه‌های متفاوتی در مواجهه با این دو از سوی افراد مختلف بیان شده است. در بررسی کلی، علم و دین اساساً رقیب یکدیگرند و در نگاهی، آن دو از هم جدا هستند و هیچ ارتباط و سنخیتی با یکدیگر ندارند. در دیدگاه دیگر، می‌توان با گفتگو بسیاری از ابهامات بین این دو را حل و فصل کرد و در آخرین دیدگاه دین از کار علمی حمایت و پشتیبانی می‌کند. نکته مهم و حیاتی اینجاست که ما پیرو کدام رویکرد باشیم چراکه تأثیر بسیاری بر نحوه زیستن ما در این جهان خواهد داشت. بحث از رابطه علم و دین در غرب سابقه طولانی دارد و به دلیل تفاوت بسترهای چالش‌زا در جهان اسلام و غرب، مجالی برای مطرح شدن چنین بحث جنجالی در اسلام وجود نداشته

ولی کم‌کم بحث رابطه علم و دین جای خود را در میان مسلمانان باز کرد (محیطی اردکانی، ۱۳۹۲: ۴۰).

اهمیت روابط و مناسبات میان علم و دین تا جایی است که حیات بشر بر اساس آن شکل می‌گیرد. آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead) در این زمینه می‌گوید: «هرگاه ملاحظه کنیم که علم و دین برای بشر به چه کار می‌آید، گزاف نیست اگر بگوییم سیر آینده تاریخ درگرو تصمیم نسل حاضر درباره چندوچون روابط و مناسبات فی‌مابین علم و دین است» (Whitehead, 1925: 180). مطهری به اهمیت علم اشاره می‌کند و می‌گوید: «بینش گسترده انسان درباره جهان، محصول کوشش جمعی بشر است که در طی قرون و اعصار روی هم انباشته شده و تکامل یافته است. این بینش که تحت ضوابط و قواعد و منطق خاص درآمده نام «علم» یافته است» (مطهری، ۱۳۸۱ الف: ۱۱-۱۰).

در این مقاله سخن بر سر نقد نسبت علم و دین در فلسفه ایان گریم باربور (Ian Graeme Barbour) از دیدگاه شهید مطهری است لذا آراء این دو متفکر، یکی از جهان اسلام، «استاد مطهری» و دیگری از جهان غرب، «ایان باربور» را که در این زمینه تألیفات بسیاری دارند مورد بررسی قرار می‌گیرد. یکی از عوامل بیرونی نقد، رعایت زمان و مکان در شیوه نقد است؛ بنابراین لازم است به تشریح موقعیت مکانی و زمانی این دو اندیشمند پرداخته شود. ایان باربور فیلسوفی مسیحی است که در پنجم اکتبر ۱۳۲۰ میلادی (۱۳۲۰ ه.ش) در پکن چین متولد شد. او دانش‌آموخته دانشگاهی در رشته فیزیک اما گرایش وی به مطالعات فلسفی و دینی برخاسته از علاقه او در زمینه مباحث «علم و دین» بوده است (فتحی‌زاده و محمدی اصل، ۱۳۹۰: ۵۷). باربور گرچه نظریه‌پردازی علمی است اما در عرصه دین فعالیت‌های گسترده‌ای دارد. مک‌گراث (McGrath) انصاف را در آن می‌داند که باربور را «خداگرا» به شمار آورد (McGrath, 1999: 209). از نظر چارلز (McGrath) شاید شناخته‌شده‌ترین دانشمند مدرن در رابطه با علم و دین، ایان باربور است (Charles, 2014: 2).

مرتضی مطهری به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین متفکران معاصر علم و دین در ۱۳ بهمن ۱۲۹۸ هجری شمسی ( ) در شهر فریمان از توابع مشهد به دنیا آمد. وی دانش‌آموخته حوزه علمیه، عالمی آگاه به زمان و متعهد به اسلام بود، این ویژگی‌های مهم باعث شد با اندیشه و فلسفه غرب و مقتضیات زمان خویش آشنا شود؛ به این دلیل است که این عالم بزرگ به «معلم شهید» لقب گرفت. بر این اساس، آراء و نوشته‌های استاد مطهری می‌تواند

گزینه‌ای بسیار مناسب برای نقد تفکر ایان باربور باشد. ایان باربور و استاد مطهری نمایندگان دو طرز تفکرند. این دو اندیشمند، دارای پیروان زیادی هستند که در این خصوص، نظریات مختلفی نیز مطرح شده است به طوری که رولستون در این باره می‌گوید: «سرنوشت زمین و سرنوشت تمام کسانی که در آن زندگی می‌کنند بدان وابسته است که علم و دین را در عمل چگونه به هم پیوند بزنیم» (رولستون، ۱۳۸۶: ۱۴۳).

درواقع از هنگامی که علوم جدید توانست در سایه نگرش تجربی توسعه یابد متفکرانی پیدا شدند که به باور آن‌ها یگانه تکیه‌گاه معرفتی بشر تنها علم است. استاد مطهری در کتاب علل گرایش به مادیگری می‌گوید: «تجزیه و تحلیل وقایع تاریخی، از این جهت که با عوامل پیچیده‌ای سروکار دارد، بسی دشوار است به‌ویژه اگر به تحولات عقاید و اندیشه‌ها مربوط باشد» و در ادامه می‌افزاید: «این مسئله با توجه به جریاناتی که در کشور ما می‌گذرد، فوق‌العاده ضروری و حیاتی است» (مطهری، ۱۳۵۷ الف: ۸).

نوشتار پیش روی، در دو بخش اصلی، شامل مروری تاریخی در مورد نحوه تعامل علم و دین و تعامل‌های اخیر با تأکید بر آراء استاد مطهری و ایان باربور به نگارش درآمده است. تعاریف مربوط به علم و دین بسیار بی‌شمارند اما تعاریف مقاله حاضر از علم و دین متعلق به دو متفکری است که در این پژوهش به بررسی آراء و افکار آن‌ها خواهیم پرداخت. برای ورود به بحث نسبت بین علم و دین لازم است تصویر صحیحی از مفهوم و معنای این دو داشته باشیم. به نظر می‌رسد بسیاری از جانب‌داری‌ها یا حملات شدید به هر طرف ناشی از نداشتن فهم درست و صحیح از معنای درست علم و دین است.

در معنای لغوی واژه «نقد» در فارسی آمده است: «جدا کردن دینار و درهم، سره را از ناسره، تمییز دادن خوب از بد، آشکار کردن معایب و محاسن سخن و تشخیص معایب از محاسن» (معین، ۱۳۸۶/ ج ۴: ۳۳۸۳)؛ بنابراین نقد ضمن آنکه باعث می‌شود اثر در معرض داوری و قضاوت قرار گیرد به آن ارزش و اعتبار می‌دهد.

بر این مبنا داشتن عدم پیش شرط و پیش داوری برای ورود به بحث علم و دین ضروری است. در صورتی که چنین نباشد مسلماً نتیجه‌گیری لازم از این‌گونه مباحث به وجود نخواهد آمد. ما با در نظر گرفتن چنین شرطی به نقد این دیدگاه از نظر استاد مطهری پرداخته‌ایم. بر همین اساس، مقاله حاضر در کنار پاسخ به پرسش اصلی، در پی پاسخ‌گویی به پرسش‌های فرعی زیر است:

۱. علم و دین در دیدگاه شهید مطهری چه نسبتی دارد؟
۲. علم و دین در دیدگاه ایان باربور چه نسبتی دارد؟
۳. نقاط قوت و ضعف نظریه علم و دین ایان باربور از منظر شهید مطهری کدامند؟

## ۲. روش تحقیق

مقاله حاضر از نظر طرح جزء تحقیقات کیفی و از لحاظ روش، توصیفی - تحلیلی است. روش تجزیه و تحلیل سؤالات به این صورت است که برای پاسخ‌گویی به سؤالات اول و دوم مقاله حاضر با استفاده از روش مثلث‌سازی (Triangulation Method) در ابتدا مبانی نظری، سپس مطالعات انجام‌شده در باب این موضوع و در نهایت پس از تبیین نظریات ایان باربور به نقد آن از منظر شهید مطهری پرداخته می‌شود. روش مثلث‌سازی یک روش توصیفی<sup>۵</sup> تحلیلی است که در آن داده‌ها و منابع، ترکیب و تلفیق می‌شوند. از نظر استروبرت (Streubert) به‌کارگیری رویکردهای فراوان در یک مطالعه می‌تواند منجر به افزایش اعتبار اطلاعات گردد زیرا قدرت یک روش، ضعف روش دیگر را پوشش می‌دهد (Streubert, 2011: 45).

در ادامه، برای پاسخ به سؤال سوم این مقاله با توجه به اینکه فرایند نقد راهگشای مسائل تربیتی است، اهمیت بسیار زیادی دارد لذا این پرسش با روش تحلیل انتقادی واکاوی می‌گردد که پس از نقد درونی آراء باربور (دسته‌بندی، سازمان‌دهی، بررسی اطلاعات) به نقد اندیشه‌های ایشان با بیان نظریه‌های استاد مطهری در این خصوص خواهیم پرداخت. از آنجایی که برداشت از روش انتقادی تابع روش پژوهشگر است لذا محقق تلاش خواهد کرد که نتایج را به صورت ساده و قابل فهم، بدون هیچ‌گونه پیش‌داوری به خواننده منتقل نماید. گفتنی است در بررسی انتقادی این مقاله به اصل نوشته‌های دو مؤلف (ایان باربور و استاد مطهری) استناد شده است.

## ۳. پرسش اول: نسبت علم و دین از منظر استاد مطهری

تبیین شهید مطهری در مورد پرسش اول در برخی موارد رابطه «علم و ایمان» و در برخی موارد دیگر رابطه «علم و دین» است. به‌عنوان مثال ایشان در کتاب «علم و ایمان» می‌گویند: علم و ایمان نه تنها تضادی باهم ندارند بلکه مکمل و متمم یکدیگرند و بدیهی است نه علم

می‌تواند جانشین ایمان شود و نه ایمان می‌تواند جانشین علم گردد (مطهری، ۱۳۸۱ الف: ۲۸-۲۷). مطهری در برخی از آثار دیگر خود مثلاً در کتاب «امدادهای غیبی در زندگی بشر» گاهی از مکمل بودن علم و دین و گاهی از مکمل بودن علم و ایمان صحبت به میان آورده است:

برای بشریت هیچ چیز گران‌تر و مشمئزتر از جدائی دین و دانش نیست و همای سعادت آن روز بر سر بشر سایه خواهد گسترده که وی عمیقاً پی ببرد به هر دو اصل مقدّس نیازمند است و بدانند مرغی است که به دو بال نیاز دارد، بالی از دانش و بالی از ایمان (مطهری، ۱۳۵۴: ۷۶-۷۵).

درمجموع تبیین استاد مطهری از رابطه علم و دین همان «مکمل بودن علم و دین» یا «علم و ایمان» است.

#### ۴. پرسش دوم: نسبت علم و دین از منظر ایان باربور

ایان باربور در خصوص رابطه علم و دین چهار رابطه: «تعارض، تمایز، گفتگو و مکمل» ارائه داده است (Russell et al, 1988: 21). که به صورت مختصر به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

##### ۱,۴ تعارض (Conflict)

شایع‌ترین و درعین حال نزاع برانگیزترین نگاه، رویکرد تعارض بین علم و دین است که زمینه هر نوع گفتگو، وحدت و تعامل را نفی و طرد می‌کند به طوری که مک‌گراث می‌گوید: مهم‌ترین، رابطه میان علم و دین، رابطه تعارض است (McGrath, 1999: 44).

این رویکرد اساساً درگیری علم و دین را اساسی و بنیادی تلقی می‌کند که به هیچ نحوی امکان سازگاری و هم‌زیستی حتی در دو قلمرو متفاوت را بر نمی‌تابد. اساساً مدعی حاکمیت و برتری یکی بر دیگری است به طوری که بعضی جریان‌ها نگاه حذفی به جریان مقابل خود را دارند.

دنيس به نقل از ورال می‌گوید: «علم و دین در یک تضاد وفق ناپذیر قرار دارند، هیچ راهی وجود ندارد که شما بتوانید هم به لحاظ علمی فرد مناسبی باشید و هم یک معتقد دینی واقعی» (دنيس، ۱۳۹۱: ۵۴). به اعتقاد باربور، تعارض میان علم و دین گاه از سوی علم‌گرایان و گاه از سوی دین‌گرایان بوده است و هرکدام خواسته‌اند رقیب خود را از میدان

به درکنند (Barbour, 2000: 145). اندیشه باربور، بسیار مغایر با نظریه تعارض است و هیچ‌گاه به حمایت از آن پرداخته و با نگاهی فلسفی پیوسته تلاش نمودند که به‌نوعی تعارض میان علم و دین را از میان بردارند.

#### ۲,۴ تمایز (Distinct or independence)

بر اساس نظریه تمایز یا تفکیک، نه علم و نه دین هیچ‌کدام نمی‌توانند به تمام سؤالات و نیازهای انسان پاسخ دهند، بلکه هرکدام فقط به مشکلات و دردهای خاصی می‌پردازند و هیچ‌کدام از این دو، ما را از دیگری بی‌نیاز نمی‌کند بلکه هرکدام رسالت خاص خود را دارد (علی زمانی، ۱۳۸۳: ۵۱). رنجبر در تحقیقی با ذکر دیدگاه‌های متفاوت در مورد رابطه علم و دین می‌نویسد: درست است که با این نظریه‌ها، تعارض رفع می‌گردد اما امکان هرگونه تعامل نیز منتفی می‌شود (رنجبر، ۱۳۸۷: ۱۶).

تفاوت بین نگرش تعارض و تمایز در این است که در اولی، هرکدام اعتبار و مشروعیت دیگری را نمی‌پذیرد و وجودش را مانعی بر سر راه خود می‌داند. از این‌رو سعی بر طرد و تخطئه دیگری از طریق پایگاه فکری خود دارد. درحالی‌که در نگرش تمایز، این میزان از برخورد حذفی و طردی وجود ندارد و هرکدام بر حقانیت و مشروعیت دیگری صحه می‌گذارند و بر تفاوت نوع کارکردشان به لحاظ تفاوت موضوع، غایت، متد و نیز زبان تأکید می‌ورزند، به همین روی نباستگی با معیار علم، دین را و با معیار دین، علم را بسنجیم (خاکی قرا ملکی، ۱۳۸۷: ۳۰-۲۳).

باربور در کتاب مسائلی در باب علم و دین ( ) و همچنین در کتاب اسطوره‌ها، مدل‌ها و پارادایم ( ) معتقد بود نباید آموزه‌ها و باورهای دینی را با نظریه‌های علمی ترکیب کنیم زیرا علم و دین از یکدیگر جدا هستند (Barbour, 1966: 268). باربور می‌گوید: «علم با کشف و کوشش بشری پیش می‌رود و هیچ‌گونه کمکی به الهیات که سراپا منوط به کشیش ربانی است، نمی‌کند» از نظر ایشان هیچ تماسی بین مفاهیم علمی و مفاهیم الهی وجود ندارد. متون مقدس هیچ‌چیز معتبر و موثقی راجع به مسائل علمی به ما نمی‌گویند. پس دانشمندان در انجام کارهای علمی خویش بی‌آنکه نگران دخالت متکلمان باشند، آزادند (باربور، ۱۳۸۸: ۱۴۷).

ایشان اعتقاد داشت که علم مربوط به حوزه تجربی و دین مربوط به حوزه انسانی است و آوردن این دو کلمه در کنار هم سنخیت لازم را ندارند. در دیدگاه علمی، باورهای دینی،

پذیرفتنی نیستند زیرا دین فاقد داده‌های همگانی، آزمون تجربی و معیارهای ارزیابی است و تنها علم است که عینی، عام، فزاینده، پیش‌رونده و دارای طرز تفکر باز است. این در حالی است که در منطق علم ادعا می‌شود سنت‌های دینی؛ ذهنی، تنگ‌نظرانه، غیر نقادانه، مقاوم در برابر تحول و از نظر فکری بسته‌اند (باربور، ۱۳۹۲: ۱۹۴).

باربور در کتاب علم و دین بیان می‌کند: اگر علم و دین کاملاً مستقل باشند، امکان احتمال رفع تعارض وجود دارد، اما از سوی دیگر امکان ارائه گفتگو سازنده و متقابل نیز از بین می‌رود (Barbour, 1997: 89). ایشان همچنین معتقد است برخی برای فرار همیشگی از مشکل تعارض، به نظریه جدا انگاری کلی حوزه‌های علم و دین روی می‌آورند (باربور، ۱۳۷۹: ۶-۵). همان‌طور که بیان شد نظریه تمایز در ابتدا مورد توجه باربور قرار گرفت اما در اظهار نظر بعدی خود این نظریه را رد و مورد نقد قرار داد.

#### ۳،۴ گفتگو (Dialogue)

مدل گفتگو، بحث را با ویژگی‌های عام در علم یا طبیعت آغاز می‌کند، نه با نظریه‌های خاص علمی، مانند نظریه‌هایی که طرفداران مدل یکپارچگی به آن متوسل شده‌اند. این مدل پرسش‌های دینی را با فضایی بازتر ارائه می‌دهد. بسیاری از دانشمندان در مواجهه با نظم جهان و نیز زیبایی و پیچیدگی آن - دست‌کم - این دیدگاه را یک رویداد شگفت و مقدس تلقی می‌کنند (باربور، ۱۳۹۲: ۲۲۰-۲۱۸). این‌گونه مخالفت‌های قاطع بین علم و دین به‌طور روزافزون زیر سؤال رفته است و چنین به نظر می‌رسید که نه علم - آن‌گونه که ادعا می‌شد - امری عینی است و نه دین، امری ذهنی. شاید میان دو حوزه، تفاوت‌هایی در تأکید وجود داشته باشد، اما تمایزهای مزبور تا آن حد که ادعا می‌شد، مطلق نیستند. یافته‌های علمی نه خالی از نظریه، بلکه انباشته از نظریه‌اید. باربور در ادامه استدلال می‌کند: «من معتقدم هم در علم و هم در دین، جایگزین‌هایی که در خارج از جریان اصلی آن دو قرار دارد، باید به‌دقت ارزیابی شوند و نباید آن‌ها را بی‌درنگ رد کرد و یا به‌صورت غیر نقادانه پذیرفت» (همان: ۲۳۶-۲۳۷).

هات (Haught) می‌گوید: از منظر باربور رویکرد گفتگو، به دنبال کشف شباهت‌های بین علم و دین است (Haught, 1995: 9). تعبیر ایان باربور از گفتگو، ناظر به «امکان رابطه» است؛ اما در عبارت او تحقق این امکان مورد بررسی قرار نگرفته است (احمدی و آیت‌اللهی،



۱۳۸۸: ۲۶). در جمع‌بندی رابطه گفتگو بین علم و دین می‌توان به این نتیجه رسید که مدل تمایز به تفاوت‌ها و مدل گفتگو به شباهت‌ها اشاره دارد.

#### ۴,۴ مکمل (Integration)

نام‌های دیگر مکمل؛ «اتحاد، تأیید، سازگاری، همپوشی و تلفیق» است. طبق این نظریه علم به همان نتیجه‌ای می‌رسد که ادیان آسمانی وعده آن را داده‌اند. اصطلاح تأیید معادل تقویت، حمایت و پشتیبانی کردن است. دین از کوشش علمی به‌طور کامل دفاع می‌کند و آن را تقویت می‌نماید. باربور در کتاب مسائلی در علم و دین ( ) و اسطوره‌ها، مدل‌ها و پارادایم ( ) سخت در پی آن بود که علم و دین را از یکدیگر جدا نگه دارد و در هم نیامیزد (Barbour, 1966: 268). باربور در دوره اول اعتقاد داشت که متکلمان پویشی غالباً دچار اشتباه مقولاتی شده‌اند که علم و دین را یکسان می‌نگرند (I bid: 452). ایشان در نقد نظریه مکمل می‌گوید: «من به استعمال گسترده از اصطلاح مکمل بودن علم و دین، به دیده شک می‌نگرم» (Barbour, 1974: 77-78).

برگ (Berg) معتقد است باربور در کارهای بعدی‌اش نظریه تمایز را تغییر داده و به فلسفه پویشی (Process philosophy) روی آورده و در پاره‌ای از موضوعات از جنبه‌های یکپارچگی و مکمل بودن علم و دین سخن می‌گوید (Berg, 2002: 70). ایشان در تأیید این تغییر در رویکرد باربور می‌گوید: گویی اعتقاد دارد که استقلال زبان علم و دین میان آن دو ناممکن است (I bid: 24). اگر از باربور پرسیده شود که این وحدت که آرزوی آن را دارد با کدام جهان‌بینی محقق می‌شود آن را از راه فلسفه پویشی می‌داند که به‌خوبی می‌تواند هر دو را در یک کل فراگیر یکپارچه همساز کند (فتحی‌زاده و محمدی اصل، ۱۳۹۰: ۶۶-۶۴). باربور با اشاره به اینکه دین به‌عنوان پشتوانه‌ای تأییدکننده و اعتماد دهنده، مبنای حرکت‌های علمی برای معنایابی و کشف حقایق است، معتقدند دین در حقیقت، شیوه‌ای برای زندگی است (باربور، ۱۳۹۲: ۳۶۴).

از نظر باربور در جهان اتمی و ریز اتمی نمی‌توان تمام رویدادها را به‌طور مستقیم مشاهده کرد و یک مدل خاص را ارائه داد اما می‌توان از مدل مکمل برای علم و دین کمک گرفت (Barbour, 1990: 15). استنمارک (Stenmark) به نقل از ون هوستن (Van Huyssteen) می‌گوید: یکی از نقدهای وارده بر باربور بیش از حد تاریخی، جهانی و استاتیک بودن آن است به‌صورتی که تمام مدل‌های رابطه علم و دین را طرح کرده است

(Stenmark, 2004: 257). در ادامه به تشریح و نقد مکمل بودن یا وحدت میان علم و دین از راه فلسفه پویشی باربور از نظر شهید مطهری خواهیم پرداخت.

## ۵. پرسش سوم: نقاط قوت و ضعف نظریه علم و دین باربور از منظر شهید مطهری

با وجود داشتن دیدگاه‌های مثبتی که در اندیشه‌های ایان باربور وجود دارد، نقاط ضعفی نیز مشاهده می‌شود که بر اساس آراء استاد مطهری می‌توان مورد نقد و بررسی قرار گیرند. با توجه به تبیین سؤال دوم این نتیجه حاصل شد که باربور پس از تشریح دیدگاه‌های مختلف درباره رابطه علم و دین گرایش فکری خود را به وحدت و یا یکپارچگی علم و دین در قالب فلسفه پویشی اعلام داشت. طبعاً این سؤال پیش می‌آید که این فلسفه چیست؟ بنابراین، قبل از پاسخ به پرسش سوم به بررسی فلسفه پویشی می‌پردازیم:

یکی از مکاتبی که در جهت مکمل بودن علم و دین تلاش نمود فلسفه پویشی است. این فلسفه، مکتب فکری است که توسط فیلسوف انگلیسی آلفرد نورث وایتهد (Hartshorne) و در ادامه با آثار ایان باربور دنبال شد. محور اصلی این مکتب خلاق بودن جهان هستی و نو شدن مداوم آن است. این امر فرایندی خودجوش، ذاتی و درونی است که عامل خارجی آن را ایجاد نکرده است. وایتهد خود اصطلاح «فلسفه پویشی» را به کار نبرده است اما این نام به درستی از کتاب او «پویش و واقعیت» در سال ۱۹۲۹ برای این نگرش اقتباس گردیده است. واژه «پویشی» در دوران پست‌مدرنیسم رواج گسترده‌ای یافته است. از نظر وایتهد فلسفه پویشی، گذشته در زمان حال تجلی می‌یابد (Whitehead, 1929: 3).

اکویناس (Aquinas) اعتقاد دارد الهیات طبیعی (Natural Theology) بر اساس درک علمی از طبیعت که مبین آن است که جهان ما توسط طراحی هوشمند ساخته شده است (Aquinas, 1948: 14). درحالی‌که از نظر چارلز، باربور دو اعتراض به الهیات طبیعی دارد؛ اصلی‌ترین اعتراض وی دخالت کردن خداوند در زندگی روزمره افراد است (Charles, 2014: 79). اعتراض دیگر او، غیرفعال شدن طبیعت در این رویکرد است (Burbour, 1997: 247). ایشان در ادامه استدلال می‌کند که برخلاف الهیات طبیعی، در الهیات پویشی خداوند؛ خلاق، تازه و در حال تحول است (Ibid: 298).

باربور بر این باور است هر موجودی، کانونی از خودجوشی و خود آفرینی دارد که به گونه‌ای ممتاز در جهان نقش ایفا می‌کند. خداوند تعیین‌کننده جبری رویدادها نیست و خود آفرینی هیچ موجودی را نقض نمی‌کند. نقطه آغاز فلسفه پویشی «شدن» است نه «بودن» (Barbour, 1966: 31-128). مطهری برخلاف باربور که به تبعیت از فلسفه پویشی «بودن» را کاملاً به معنای «شدن» آورده، معتقد است که «شدن» صرفاً منحصر به طبیعت است (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۴: ۱۵).

چارلز به نقل از باربور می‌گوید: رابطه بین خدا و جهان دوسویه است و خدا مستقل از طبیعت نیست بلکه در پویش با آن است؛ از نظر ایشان، نظریه وایتهد در فلسفه پویشی مورد توافق باربور است (Charles, 2014: 68-84). با این تفاوت که ایان باربور معتقد است بین خداوند و جهان تعامل، همبستگی و حلول متقابل وجود دارد و این دو سویی به‌هیچ‌وجه متقارن نیست، زیرا جهان جدی‌تر به خداوند تکیه دارد تا خداوند به جهان (باربور، ۱۳۷۴: ۴۷۱). ایشان همچنین می‌گویند: ما می‌توانیم از خداوندی سخن بگوییم که عمل می‌کند، اما عمل او همواره همراه و توسط دیگر موجودات انجام می‌شود، نه اینکه به‌تنهایی و جانشین افعال آن‌ها شود (باربور، ۱۳۹۲: ۶۵۳).

ایان باربور از فلسفه پویشی دفاع کرده به‌طوری‌که با صراحت گفته است: «من از الهیات پویشی وایتهد حمایت می‌کنم» (Burbour, 2002: 146). در جای دیگر در این رابطه می‌گوید: «من باور دارم که الهیات پویشی برای بیان بسیاری از مذاهب تناسب دارد» (Burbour, 1990: 32). به‌زعم باربور می‌توان از الهیات پویشی وایتهد به شکلی که به کار دانشمندان و متکلمان بیاید به‌عنوان چارچوبی مفهومی برای فراهم ساختن زبانی واحد بهره برد (Burbour, 1997: 157). از سوی دیگر معتقدند امروزه فلسفه پویشی بیشتر نویدبخش «نقش واسط» بین علم و مسیحیت است و به وجود آمدن آن به خاطر تأثیر رابطه دو تفکر علمی و دینی بوده است (I bid: 104).

با توجه به مطالبی که ارائه شد به این نتیجه می‌رسیم که باربور معتقد به فلسفه پویشی وایتهد است با این تفاوت که عقیده دارد جهان بیشتر به خداوند متکی است تا خداوند به جهان و نقد وارده بر نظریه باربور بر اساس آثار مطهری آن است که «شدن» صرفاً منحصر به طبیعت است نه مربوط به ماوراء طبیعت. در این بخش از مقاله حاضر به نقد فلسفه پویشی از نگاه استاد مطهری می‌پردازیم:

### ۱,۵ نقد اول: فلسفه پویشی (Process theology)

وایتهد در تفسیر فلسفه پویشی یا الهیات پویشی اعتقاد دارد که امور ثابتی مافوق طبیعت وجود ندارد و به صراحت می‌گوید: «اینکه در فلسفه به خطا گمان شده که هر حرکتی نیاز به امر ثابتی دارد که حرکت نماید از تعمیم ناروایی برخوردار است» (Whitehead, 1927: 5). باربور بر این مبنا به روش‌شناسی دیگران به خصوص وایتهد در علم اعتماد نموده است و آورده است: «متافیزیک وایتهد آن است که خداوند از ناحیه رویدادهای جهان متأثر می‌شود و معرفت خداوند نسبت به رویدادها، طی رخ دادن، تحول می‌یابد» (Burbour, 1966: 42-44). به علاوه طبق دیدگاه باربور مقوله‌های طبیعی و ماوراءطبیعت در ذات خود دارای تغییر و تحول‌اند (Burbour, 1969: 59). درحالی‌که استاد مطهری با تقریر جمله‌ای از صدرالمتألهین بر حرکت و پویایی طبیعت صحه می‌گذارد: «تمام اجزاء طبیعت، اشکال و تنوعات مخصوص حرکت‌اند و سکون و یکسان ماندن خلاف مقتضای ذات طبیعت است» (مطهری، ۱۳۳۵ ج ۱: ۱۹۸).

نقطه مشترک باربور و مطهری در حرکت و تغییر در طبیعت است اما افتراق آن دو اندیشمند تحول در ذات باری تعالی است، به طوری‌که باربور اذعان دارد که ذات خداوند شامل تغییر و تحول است اما مطهری برخلاف ایشان به نفی آن پرداخته است. وی در این باره می‌گوید: «قوانین و نظام‌های که بر جهان حکم‌فرما است غیرقابل تغییر و تبدیل‌اند. موجودات طبیعت در تغییر و تبدیل‌اند، اما نظام‌های طبیعت ثابت و لایتغیرند» (مطهری، ۱۳۴۵: ۷۸).

قرآن کریم از این نظام‌های لایتغیر به «سنت الهی» تعبیر می‌کند و می‌فرماید: سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (احزاب، ۶۲). این سنت خدا در همه ادوار گذشته برقرار بوده و در آن هرگز تغییر و دگرگونی نخواهی یافت در صورتی‌که برخلاف استاد مطهری، فلسفه پویشی وایتهد که باربور به دفاع از آن پرداخته مدعی است:

صیورت جهان از هویت جهان اصیل‌تر است، به عبارت دیگر اصل بر سیلان و صیورت موجودات است» (Whitehead, 1927: 324). در نگرش هستی‌شناسانه حکمت متعالیه صدرایی، مطهری با الهام از آن می‌گوید: «وجود اشیاء نسبت به عدم وجود است ولی نسبت به ذات باری لاوجود است، نسبت به ذات باری از قبیل سایه و صاحب سایه است (مطهری، ۱۳۳۵ ج ۵: ۱۰۷).

استاد مطهری همچنین به استناد آیه: *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* (شوری، ۱۱) معتقد است: خداوند شبیه هیچ چیزی نیست و همه به او نیازمندند و اوست که بی‌نیاز مطلق است (مطهری، ۱۳۸۵ الف: ۱۸). شهید مطهری تجلی این موضوع را در اسلام می‌داند به طوری که بیان داشته: «اسلام همیشه روی حاجت‌های ثابت مهر ثابت زده است اما حاجت‌های متغیر انسان را تابعی از حاجت‌های ثابت قرار داده است» (مطهری، ۱۳۸۱/ج ۱: ۱۳۲)؛ و در جای دیگر می‌گوید: «جهان با همه نظام‌ها و علل و اسبابش یکجا قائم به ذات خداوند است و اوست که بر زمان و مکان تقدم دارد» (مطهری، ۱۳۵۷ الف: ۶۲). در منشور فکری استاد مطهری، «طبیعت ماورایی دارد و آن ماوراء حاکم بر طبیعت و مدبر آن است» (همان: ۱۵۵). نقد وارده بر ایشان بر اساس نظریات استاد مطهری آن است که نتوانسته است فلسفه پویایی را بر مبنای محکمی استوار سازد. به نظر می‌رسد باربور در اینجا مرز میان طبیعت و ماوراء طبیعت را برداشته و این دو قلمرو را تابع قواعد و اصولی مشابه دانسته است، به طوری که یافته‌های فیزیکی را به متافیزیک تعمیم داده‌اند؛ بنابراین نمی‌توان از حضور رویدادها و وقایع این جهانی در یکدیگر نتیجه گرفت که خداوند هم مشمول این تغییر و تحول است.

## ۲,۵ نقد دوم: رئالیسم انتقادی (Critical realism)

رئالیسم انتقادی از دهه ۱۹۷۰ میلادی به‌عنوان یکی از روش‌های مهم شناسایی علوم اجتماعی پدید آمد. مؤسس این مکتب «روی باسکار» (Bhaskar, Roy) فیلسوف انگلیسی است. نقطه عزیمت رئالیسم انتقادی، نقد هستی‌شناسانه دو مکتب هرمنوتیک (Hermeneutics) و پوزیتویسم (Positivism) است (اشرفی و فلاحی، ۱۳۹۱: ۱۲). که هرمنوتیک فقط به جنبه ذهنی و پوزیتویسم‌ها فقط به جنبه تجربی و عینی آن توجه داشته‌اند. باسکار به موضعی میان این دو پارادایم؛ یعنی «رئالیسم انتقادی» می‌پردازد (توانا، ۱۳۹۳: ۴۹-۴۴).

از نظر بتمن (Bateman) نوع‌شناسی باربور از رابطه علم و دین مبتنی بر عقلانیت رئالیسم انتقادی است که تحت تأثیر اندیشه‌های پست‌مدرن معرفت‌شناسی قرار گرفته است (Bateman, 2008: 8). رئالیسم انتقادی ضمن تشویق ادغام (عین و ذهن) نسبت به برخی از نظریات علم و دین که مرتبط با واقعیت هستند تأکید می‌ورزد (Barbour, 1990: 32). از نظر جفریز (Jefferies) این مکتب به تلفیق و درهم آمیختگی «عین» و «ذهن» توجه دارد

(Jefferies, 2011: 6). باربور به تبع باسکار در کتاب اسطوره، مدل‌ها و پارادایم به‌صراحت از موضع میانه یعنی «رنالیسم نقادانه» جانب‌داری کرده است (Barbour, 1974: 34-38). ایشان در جای دیگر می‌گوید: «همان‌طور که من از بخش علم در رنالیسم انتقادی دفاع کرده‌ام، مدل‌های مذهبی را نیز جدی گرفتم اما نه به معنای واقعی کلمه» (Barbour, 1990: 13). رنالیسم انتقادی «معلوم» را مهم‌تر از «عالم» می‌پندارد (باربور، ۱۳۶۲: ۲۰۷-۲۰۱). وی همچنین فلسفه پویشی و ایتهد را نمونه‌ای از رنالیسم انتقادی می‌داند (همان، ۷۳). طبق نظر باربور، رنالیسم انتقادی در این فلسفه، بستر مناسبی برای دستیابی به زبانی واحد برای یکپارچگی علم و دین است (Barbour, 1997: 89). چارلز به نقل از باربور می‌گوید: «با توجه به رنالیسم انتقادی من اصل عدم قطعیت را به‌عنوان یک اصل تفسیر کرده‌ام» (Charles, 2014: 193).

باربور در کتاب علم و دین ( ) خاطر نشان می‌کند: «من از رنالیسم نقادانه که عدم موجبیت (Indeterminacy Principle) است دفاع می‌کنم» (Barbour, 1966: 298-305). «اصل عدم موجبیت» به انکار مفهوم علیت نمی‌پردازد ولی آن را نه یک اصل کلی و منطقی بلکه یک مفهوم تجربی می‌داند و چون هر مفهوم تجربی را وابسته به شرایط طبیعی می‌داند نتیجه می‌گیرد که این مفهوم اگرچه برای زندگی روزمره سودمند است ولی از هیچ‌گونه ارزش نظری برخوردار نیست. به این صورت چون ما تجربه‌ای از آینده نداریم، بنابراین، حقیقت نهایی هیچ چیز قابل درک نیست؛ از سوی دیگر اثبات علیت را فقط به امور تجربی بسنده نکرده و نقش علیت را ابزاری دانسته که تنها کارکردش سودمند بودن آن برای زندگی دنیوی است درحالی‌که اصل موجبیت دارای ارزش‌های متعالی است. شهید مطهری در تبیین و تفسیر رابطه علت و معلول در اصل سوم اثبات پیوستگی پدیده‌های هستی می‌گوید: «هیچ علتی نمی‌تواند به جای معلول خودش، معلول دیگری را به وجود آورد و هیچ معلولی ممکن نیست از غیر علت خودش به وجود آید» (مطهری، ۱۳۸۴: ۱۱۰).

با در نظر گرفتن مبانی هستی‌شناسی مطهری را می‌توان در گروه رنالیست‌ها قرار داد. او هم به واقعیت خارجی معتقد است و هم آن را قابل‌شناسایی و ملاک صدق را نیز مطابقت با واقع می‌داند (زاهدی و ثمره هاشمی، ۱۳۹۲: ۶۲). اما برخلاف ایان باربور واژه رنالیسم انتقادی را به کار نبرده است، نگاه ایشان از رنالیسم همان رنالیسم توحیدی است و درباره

آن می‌گوید: «همه خصایص و خصلت‌ها که لازمه یک جهان‌بینی خوب است، در جهان بینی توحیدی جمع است» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۷).

بنابراین، همانطوری که بیان شد رئالیسم انتقادی باربور مدل تجربی را مهم‌تر از امور دینی دانسته و از سوی دیگر اصل علیت را جدی نمی‌گیرد و ارزش آن‌ها را در سطح پدیده‌های طبیعی کم اهمیت جلوه داده است.

### ۳,۵ نقد سوم: هم‌عرض بودن خداوند و جهان (Parallel God and the world)

قبل از ورود به بحث هم‌عرض بودن خداوند و جهان هستی، با توجه به این‌که بخش قابل توجه‌ای از نظریات ایان باربور در این حوزه برگرفته از نظریات وایتهد است لازم است نظر ایشان در این زمینه تبیین گردد سپس به نقد وی از منظر استاد مطهری بپردازیم: در منشور فکری وایتهد خدا خارج از جهان نیست، بلکه در ارتباطی پویا و در پیوند با جهان هستی است. خداوند در فلسفه پویشی یک هستی مستثنا شده نیست بلکه الگو و نمونه برتر این مقولات است (Whitehead, 1978: 18). این فلسفه خداوند را به‌عنوان موجودی کامل، مقدّس، مستقل و خالق جهان نمی‌پذیرد چراکه وایتهد معتقد است جهان و خدا از حیث تعالی و حلول در تعامل باهم‌اند (I bid: 348).

بنابراین از نظر وایتهد، انسان موجودی خودمختار و خود آفرین است و بیشتر از آنکه الهی باشد، حاوی مفاهیم انسان‌مدارانه است. انسان، اختیار و خود آفرینی هم‌عرض خدا دارد. زندگی روزمره بیشتر متکی به عقل و علم بشری است تا وابسته به خدا. به نظر او خداوند خالق، قادر و عالم مطلق نیست. بر اساس نظریه وایتهد عموم فیلسوفان گذشته در تحلیل رابطه جهان و خدا از تأثیرگذاری یک‌طرفه خداوند بر جهان صحبت کرده‌اند و همین امر موجب شده رابطه این دو، تبدیل به رابطه‌ای یک‌سویه گردد که در آن نقش فعالانه و اصلی به خدا داده شده و موجودات دیگر، نقش منفعلانه و پذیرنده داشته باشند (شاه‌محمدی، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

باربور در بند سوم تجربیات انسانی در مورد ایده‌های خود می‌نویسد: به وابستگی متقابل، نظم و زیبایی در جهان اعتماد دارم (Barbour, 1997: 202). وی در کتاب «دین در عصر علم» به‌وضوح از نظم و سازمان‌دهی جهان دفاع نموده است: «نگاه من به همه‌چیز آن

است که بر اساس قوانین طراحی شده‌اند و نمی‌توانم فکر کنم جهانی که می‌بینیم ناشی از شانس و تصادف باشد» (Barbour, 1990: 3). ایشان همچنین معتقد است:

خداوند پروردگار زندگی و طبیعت ما است» (I bid: 16). مطهری همانند باربور معتقد است که آفرینش جهان تصادفی نیست و نیز تأکید دارد «مطالعه احوال موجودات نشان‌دهنده آن است که اجزاء و ساختمان جهان حساب‌شده و هر چیزی جایی دارد و در آنجا قرار داده شده است (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۵: ۷۴).

با این مقدمات باربور تأکید می‌کند: «جهان شبکه‌ای از تأثیرهای متقابل است که رخدادها در آن از راه مشارکت به یکدیگر وابسته‌اند و هر رویدادی بر دیگر رویدادها تأثیر می‌گذارد» (Barbour, 1966: 31-128). او همچنین می‌گوید: تحولاتی که در جهان و «فلسفه ارگانیسم» یا «اندام‌وارگی» اجزای جهان رخ می‌دهد، هرگز جدا از یکدیگر نیستند، بلکه جهان مانند ارگانیسم (موجود زنده) است که تحولات اجزای آن در پیوند ناگسستنی و کاملاً مرتبط با یکدیگرند. چون خدا نیز کنار سایر پدیده‌های این جهان در حال تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از اعیان و رخدادهای دیگر است و در این پویای ارگانیک شرکت دارد؛ به این ترتیب، یک کل اجتماعی به وجود می‌آورد و اصطلاح «درون‌بودی» به آن داده و آن را بحث‌انگیزترین درون‌مایه فلسفه پویایی می‌داند (Burbour, 2002: 33).

مطهری برخلاف باربور اذعان دارد که تنها وجود بی‌نیاز و مستقل، وجود باری تعالی است و تمام هستی، معلول آن علت است. ایشان با پیروی از علامه طباطبایی اعتقاد دارد که ممکن نیست دو چیز نسبت به یکدیگر پیوستگی متقابل داشته باشند بلکه قهراً یکی از این دو وجود مستقل و مستغنی و دیگری وجودی نیازمند است (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۲: ۵۰). مطهری باین نظریه علامه طباطبایی: «هویت معلول، حدوثاً و بقائاً نیازمند به آن‌هاست و این مطلب واضح و روشن و غنی از استدلال به نظر می‌رسد» (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۳: ۱۳۶). ایشان با صراحت ذکر می‌کند: «تفکیک ذات اشیاء از وجود در ظرف خارج و توهم اینکه وجود برای اشیاء از قبیل عارض و معروض، لازم و ملزوم است، اشتباه محض است» (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۵: ۱۲۶).

نقد وارده از نظر استاد مطهری بر باربور آن است که سه ضلع خدا، انسان و طبیعت را به درستی تبیین نشده است. حاصل این نگرش ایجاد شکافی عمیقی بین بشر و خداوند و نیز نفی قدرت مطلقه خداوند است زیرا از نظر باربور خداوند مانند هستی‌های دیگر، بالفعل



و در تکامل است. این تلقی‌ها در مواجهه با نظریات استاد مطهری با نقدهای زیادی مواجه است.

در نظام فکری شهید مطهری، خداوند و جهان هستی رابطه طولی دارند نه عرضی؛ و از سویی خداوند منشأ وجود و حد اعلای کمال است زیرا در عرض بودن یعنی «نیازمندی یک وجود به محل» در صورتی که تصور جوهر عبارت است از «استقلال وجودی شیء از محل و موضوع» (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۲: ۷۰). در جهان‌بینی توحیدی استاد مطهری: «جهان با عنایت و مشیت الهی نگهداری می‌شود، اگر لحظه‌ای عنایت الهی از جهان گرفته بشود نیست و نابود می‌گردد» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۹).

همان‌طوری که گفته شد، استاد مطهری معتقد است تأثیر علت غایی و فاعلی در عرض یکدیگر نیستند بلکه در طول یکدیگرند (مطهری، ۱۳۳۵/ ج ۳: ۲۶۰). علاوه بر این، بر پایه دیدگاه‌های شهید مطهری، خداوند وجود واحد حقیقی است و موجودات دیگر که سایه‌ای از وجود هستند، نه تنها هستی دارای استقلال از او نیست بلکه در مقایسه با او وجودی عرضی دارند و اختیار آن‌ها در طول اراده آفریننده و محیط بر آن است؛ بنابراین با تأمل بر نقد استاد مطهری آوردن خداوند در سطح طبیعت اشتباهی واضح است که باربور به‌عنوان یک اندیشمند رئالیسم از آن غفلت نموده است.

در فلسفه پویشی و ایتهد خداوند و موجودات طبیعی در یک سطح و مرتبه قرار دارند؛ اما شهید مطهری، در بند دهم خلاصه نظریات خود راجع به «قانون علیت» می‌نویسد: «تقدیر و اراده مافوق طبیعی در عرض علل طبیعی (نه در طول) معنا ندارد» (همان، ۲۴۱). این دو اندیشمند معتقدند جهان به‌صورت شانس و تصادف به وجود نیامده و خالق آن خداوند است اما نقد استاد مطهری بر نظریه باربور آن است که خدا را موجودی بالفعل و در عرض سایر پدیده‌ها می‌داند در صورتی که از نظر استاد مطهری خداوند سرچشمه وجود است و اوست که بر تمام موجودات و پدیده‌ها تأثیر می‌گذارد و از آن‌ها متأثر نمی‌شود.

#### ۴,۵ نقد چهارم: معرفت دینی و تجربی (Scientific knowledge)

باربور در کتاب علم و دین می‌گوید: «مراد از علم، علوم طبیعی (تجربی) معادل واژه science است» (باربور، ۱۳۸۸: ۹). از نظر چارلز، باربور بر این باور است که دین شیوه‌ای

برای زندگی است. مسیحیت ثابت، بدون تغییر و در مقابل علم به‌سادگی یک عامل تبدیل‌کننده و متغیر است (Charles, 2014: 53-61).

باربور معتقد است نظریه‌های علمی از نوعی اعتمادپذیری و اطمینان‌بخشی برخوردارند که و به ندرت در دیگر زمینه‌های پژوهشی وجود دارند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۹۶-۲۱۰). باربور نمی‌گوید علم از دین عقلانی‌تر است اما مدعی است دین نمی‌تواند همه معیارهای ارزیابی علمی مورد پذیرش با داده‌ها، هماهنگی، جامعیت را برآورده سازد (Burbour, 1997: 115-130). در صورتی که در دیدگاه مطهری «دایره جهان‌بینی علمی به حکم محدودیتی که ابزار علم (فرضیه و آزمون) برای علم جبراً به وجود آورده است، از پاسخ‌گویی به یک سلسله مسائل اساسی جهان‌شناسی که خواه‌ناخواه برای ایدئولوژی پاسخ‌گویی قطعی به آن‌ها لازم است، قاصر است» (مطهری، ۱۳۵۷: ۱۱).

در دنیای امروز، استاد مطهری جزء اولین کسانی بود که ضمن تأکید بر اهمیت علوم تجربی، از محدودیت آن سخن به میان آورده است. به‌طوری‌که در کتاب «مقالات فلسفی» بر اهمیت علم که پیش‌فرض‌های ذهنی افراد آن را مکدر می‌کند چنین می‌گوید: «ابن‌جانب حقیقتاً وقتی که جریان تاریخ علم را در قرون اخیر کم‌وبیش مطالعه می‌کند متوجه رنگ مخصوصی که فقط تفکر فلسفی خاص دانشمندان به جریان پاک و پاکیزه علم داده است می‌شود، سخت متأثر و افسرده می‌گردد» (مطهری، ۱۳۷۳: ۵۷)؛ و در کتاب دیگر خود تحت عنوان «اسلام و نیازهای زمان» درباره محدودیت علوم تجربی بیان می‌دارد: «امروزه غالباً دریافته‌اند که علم‌گرایی محض (Scientism) و تربیت علمی خالص، از ساختن انسان تمام‌ناتوان است، تربیت علمی خالص، نیمه انسان می‌سازد نه انسان تمام» (مطهری، ۱۳۸۱/ ج ۱: ۲۵).

مطهری سپس در زمینه تک‌بعدی بودن علم و دین نتیجه می‌گیرد: «شکی نیست که علم به تنهایی ضامن سعادت جامعه نیست. جامعه، دین و ایمان لازم دارد، همان‌طوری که ایمان هم اگر مقرون به علم نباشد مفید نیست بلکه وبال است» (مطهری، ۱۳۵۶: ۱۶۳). اندیشه‌های ایان باربور در زمینه علم و دین در مقایسه با استاد مطهری تفاوت اساسی دارد زیرا باربور با محور قرار دادن رشته تحصیلی خود (فیزیک) که به نظر او کامل‌ترین روش شناسی را در علم دارد سعی نموده است دین و الهیات را شبیه علم بررسی کند حال آنکه فیزیک در زمره علوم طبیعی است ولی دین، فلسفه و الهیات در محدوده علوم انسانی قرار دارند.

## ۶. نتیجه گیری

با عنایت به نگرش استاد مطهری انتقادهای وارده بر ایان باربور عبارت‌اند از: عدم تبیین درست از فلسفه پویشی که در آن مفهوم تغییر و تحول را در ذات خداوند امکان‌پذیر می‌داند، رئالیسم انتقادی که معلول را بر علت مقدم می‌شمارد، رابطه خداوند با جهان هستی رابطه عرضی است و نه طولی، ترجیح دادن «شدن» بر «بودن» و در تأکید بیشتر معرفت تجربی بر معرفت دینی که در بررسی رابطه علم و دین به این نتیجه می‌رسیم که این دو، مقوله‌هایی پیچیده هستند و هیچ‌کس انتظار مدلی که دربردارنده تمام جنبه‌های نسبت علم و دین باشد، ندارد اما بهترین مدل آن است که پیچیدگی این دو را توضیح دهد. درست است که مسئله ارتباط علم و دین جزء دغدغه‌های اصلی استاد مطهری و ایان باربور به‌عنوان دو اندیشمند واقع‌گرا یکی در شرق و دیگری از غرب و با دو جامعه دینی متفاوت است اما همچنان پرحاشیه و بغرنج است.

مطهری با مکمل قرار دادن علم و دین (علم و ایمان) با نگرش رئالیسم توحیدی به بررسی آن دو پرداخته و ایان باربور از راه فلسفه پویشی و رئالیسم انتقادی مبتنی بر تفکر ثنویتی میان ذهن و عین به دنبال وحدت و یکپارچگی میان آن دو است. با تلاش‌های ایان باربور در زمینه نزدیک شدن تعاملات علم و دین، استعاره «پل‌سازی» بین علم و دین در غرب مطرح شد و این کوشش‌ها شرایطی را فراهم کرد که رابطه علم و دین از فضای تنش و رقابت خارج و زمینه مساعد برای وحدت علم و دین در دنیای غرب به وجود آید.

رویکرد باربور و مطهری در تبیین نسبت علم و دین متفاوت است. با بررسی اندیشه‌های باربور و مطهری به این نتیجه می‌رسیم «علم» در نزد آنان از اعتبار ویژه‌ای برخوردار است. این دو اندیشمند تأکید دارند که علم واقعی‌تری مسلم است و با قبول خطاپذیر بودن و نسبی بودن هرگز نمی‌توان دستاوردهای آن را نادیده و به نفی علم پرداخت. باربور با در نظر داشتن تخصص در رشته فیزیک به رابطه علم و دین پرداخت. تکیه باربور بر فلسفه پویشی برای نشان دادن مکمل بودن علم و دین، اصلی‌ترین راهبرد باربور در سازگار نشان دادن علم و دین است. در مقابل مطهری با تحصیلات حوزوی هرچند گرایش به علوم انسانی دارد اما همواره از اعتبار و ارزش «علم» دفاع نموده است. در مجموع مطهری نتیجه می‌گیرد: «باید ماهیت انسان درست بشود تا ابزار

برایش مفید باشد» (مطهری، ۱۳۷۴: ۳۱). بر این مبنا می‌توان گفت تا وقتی مذهب پا پیش نگذارد، آرامش معنا ندارد. بی‌مذهبی موجب احساس پوچی و بی‌معنا بودن زندگی شده درحالی‌که داشتن مذهب به زندگی معنا و مفهوم می‌بخشد.

دین می‌تواند جهان‌بینی حاکم بر محیط‌های علمی را تغییر دهد و عامل کنترل‌کننده باشد. احوال ما انسان‌ها درست شبیه به کسی است که در حال فرار به انتهای کوزه بن‌بست رسیده و به بالا می‌نگرد تا راهی برای رهایی پیدا کند. اندیشه استاد مطهری آن است که ما مکتبی داریم که بنیانش بر تربیت و اخلاق است و رسول خدا (ص) هدف خود را از بعثت خویش، تربیت اخلاقی دانسته است. ممکن است ما بدون علم، زندگی خیلی ابتدایی و سختی داشته باشیم ولی بدون دین آرامشی هم نخواهیم داشت. انسان با توجه به فطرت خدا گونه‌اش، گرایش فطری به دین دارد از طرف دیگر، کنجکاوی و جستجوگری انسان نیز امری فطری است. با تجمع این دو گرایش فطری می‌توان نتیجه گرفت انسان هم در جستجوی دین است و هم در جستجوی علم. به این دلیل است که شهید مطهری را می‌توان اسطوره و استوانه آزاداندیشی در عرصه علم و دین دانست. از سوی دیگر، تلاش‌های ایان باربور به‌منظور نزدیک کردن دو قلمرو علم و دین آن اندازه ارزشمند و مبارک است که شایسته دریافت جایزه «تمپلتون» در وحدت علم و دین شود.

## کتاب‌نامه

- احمدی، فاطمه و آیت‌اللهی، حمیدرضا (۱۳۸۸). «بررسی مقایسه‌ای روابط علم و دین در الهیات جدید مسیحی (با تأکید بر آرای مک‌گراث، باربور و پیترز)»، مجله ادیان و عرفان، شماره ۱ اشرفی، اکبر و فلاحی، سیف‌الدین، علی (۱۳۹۱). «واقع‌گرایی انتقادی: برون‌رفت از دوگانه پوزیتیویسم و هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل. دوره ۵. شماره ۱۸.
- باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باربور، ایان (۱۳۷۴). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باربور، ایان (۱۳۷۹). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باربور، ایان (۱۳۸۸). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ ششم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- باربور، ایان (۱۳۹۲). دین و علم، ترجمه پیروز فطوریچی، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- توانا، محمدعلی (۱۳۹۳). «پارادایم واقع‌گرایی انتقادی در فراسوی اثبات‌گرایی و هرمنوتیک: به‌سوی روش‌شناسی میان‌رشته‌ای»، فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای علوم انسانی. دوره هفتم، شماره ۱.

- خاکی قرا ملکی، محمدرضا (۱۳۸۷). «دین و علم مدرن»، پژوهشی پیرامون نسبت و چالش‌های علم و دین در عرصه عینیت، دوهفته‌نامه پگاه حوزه، شماره ۲۳۵.
- دنيس، الکساندر (۱۳۹۱). «مدل‌های مربوط به رابطه علم و دین»، ترجمه مریم دریانی اصل، فصلنامه دین، شماره ۱۸۲.
- رنجبر، منیژه (۱۳۸۷). «علم و دین»، فصلنامه رشد، آموزش معارف اسلامی، دوره بیست و یکم، شماره ۲.
- رولستون سوم، هلمز (۱۳۸۶). «علم، دین و آینده»، ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی، فصلنامه ذهن، شماره ۳۰.
- زاهدی، محمدصادق و ثمره هاشمی، سید احمد (۱۳۹۲). «رابطه علم و دین در آرای مرتضی مطهری و مهدی بازرگان»، پژوهش‌های علم و دین، پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شاه‌محمدی، رستم (۱۳۸۹). «جمع میان حلول و تعالی در فلسفه پویشی و ایتهد»، فلسفه دین. سال هفتم، شماره ۸.
- علی زمانی، عباس (۱۳۸۳). «علم و دین: توازی یا تعارض؟»، فصلنامه آینه معرفت. دوره ۱، شماره ۲.
- فتحی‌زاده، مرتضی و محمدی اصل، مهدی (۱۳۹۰). «باربور و یکپارچگی علم و دین، پژوهش‌های علم و دین»، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. سال دوم. شماره دوم.
- محیطی اردکانی، محمدعلی (۱۳۹۲). «پیشینه رابطه علم و دین در اسلام و غرب»، معرفت. سال بیست و دوم. شماره ۱۸۸.
- مطهری، مرتضی (۱۳۳۵). اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد‌های (۱، ۲، ۳، ۴، ۵)، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۴۵). انسان و سرنوشت، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۴). امدادهای غیبی در زندگی بشر، قم: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۶). ده گفتار، تهران: کتابخانه سایت نسیم مطهر، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷ الف). علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷). جهان‌بینی توحیدی، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). مقالات فلسفی، تهران: بنیاد علمی و فرهنگی استاد شهید مرتضی مطهری.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). تکامل اجتماعی انسان، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱ الف). انسان و ایمان، مجموعه آثار، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱). اسلام و نیازهای زمان، جلد اول، چاپ نوزدهم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). عدل الهی، چاپ بیست و سوم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ الف). جهان‌بینی توحیدی، تهران: انتشارات صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین، ج ۴، چاپ دوم، تهران: انتشارات زرین.

- Aquinas, Thomas (1948). **Summa Theologica**. New York, NY: Benziger Bros. P: 14.
- Barbour, Ian G. (1966). **Issues In Science and Religion**. Englewood Cliffs, N, J: Prentice-Hall. Historical and Contemporary New York.: Hoper ° Collins. PP: 31-452.
- Barbour, Ian G. (1969). **Teilhard's Process Metaphysics**. Journal of Religion. P. 59.
- Barbour, Ian G. (1974). **Myths, Models and Paradigms**. New York: Harper & Row. pp: 34-78.
- Barbour, Ian G. (1990). **Religion in Age Science**. all published by Harper San Francisco. PP: 6-45
- Barbour, Ian G. (1990). **Religion in an Age of Science**. Part 1: Religion and the Methods of Science. Chapter 3: Similarities and Differences. (ENTIRE BOOK) An excellent and readable summary of the role of religion in an age of Science Barbour's Gifford Lectures P: 32
- Barbour, Ian G. (1990). **Religion in Age Science**. Part 1: Religion and the Methods of Science. Chap 2: Models and Paradigms. (ENTIRE BOOK) An excellent and readable. P. 15.
- Barbour, Ian G. (1990). **Religion in an Age of Science**. Part 2: Religion and the Theories of Science. Chapter 6: Evolution and Continuing. (ENTIRE BOOK) An excellent and readable summary of the role of religion in an age of Science Barbour's Gifford Lectures. P: 3.
- Barbour, Ian G. (1990). **Religion in an Age of Science**. Part 1: Religion and the Methods of Science. Chapter 2: Models and Paradigms. ENTIRE BOOK An excellent and readable summary of the role of religion in an age of Science Barbour's Gifford Lectures. P: 13.
- Barbour, Ian G. (1997). **Religion and Science**. Historical and Contemporary Issues: Historical and Contemporary Issues, New York: Harper- Collins. PP: 89-298
- Barbour, Ian G. (2000). **When Science Meets Religion**. Enemies, Strangers, or Partners, London, Spek, xiv PP: 145-146.
- Barbour, Ian G. (2002). **Nature, Human Nature and God**. Published in Great Britain by society for Promoting Christian Knowledge Holy trinity church. P: 33.
- Bateman, Terence (2008). **The science- Religion Discourse: Models of Relation**. PP: 1-8
- Berg, Christian (2002). **Theologie im technologischen Zeitalter: Das Werk Ian Barbour's als Beitrag zur Verhältnisbestimmung von Theologie zu Naturwissenschaft und Technik**, Stuttgart, Germany: Kohlhammer. P: 70.
- Bhaskar. R. (1975). **A Realist theory of science**. London & New York: verso. P: 67.
- Charles W, O'Neal (2014). **Science and Christianity in the Modern Age: An Exposition and Critique of Ian G. Barbour's "Ways of Relating Science and Religion"**. Presented to the Department of Religious Studies and the Robert D. Clark Honors College. P: 2-193
- Haight, John(1995). **Science and Religion: From Conflict to Conversation** Mahwah, NJ: Paulist Press. p. 9.
- Jefferies, Bill (2011). **Critical realism: an empirical realist critique**. Manchester Metropolitan University Business School. p: 6.
- McGrath, Alister E. (1999). **T. F. Torrance: An Intellectual Biography**. Wright s Jesus and the Victory of God .Newman (ed.), Downers Grove, IL: InterVarsity Press. P: 44-209
- Russell, Robert J. et al (1988). Ian G. Barbour, **Ways of Relating Science and Theology**. A Common Quest for Understanding: University of Notre Dame Press. P: 21.

- Stenmark, Mikael (2004). **How to Relate Science and Religion: A Multidimensional Model** Grand Rapids, MI: Wm. B. PP:251-257.
- Streubert speziale H, Rinaldi carpenter D (2011). **Qualitative Research in Nursing: Advancing the Humanistic Imperative**, Fifth, An Lippincott Williams & wilkins co. P: 45.
- Whitehead, Alfred North (1925). **Science and the Modern World**. New York: the Macmillan company. Chap. 1. p: 180.
- Whitehead, Alfred North (1927). **Process and Reality: An Essay in Cosmology**. Milan, New York. p: 5-324
- Whitehead, Alfred North (1929). **Process and Reality: An Essay in Cosmology**. New York: Macmillan. p. vi. p: 3.
- Whitehead, Alfred North (1929). **The Aims of Education and Other Essays**. William and Norgate Pub. p: 521.
- Whitehead, Alfred North (1978). **An Essay in Cosmology**. New York: Macmillan Company, 1929. New York: Macmillan Company, 1929. New York: The Free Press. p: 18- 348.

