

علم دینی با رویکرد متافیزیک‌گرایانه: بررسی امکان و معناداری آن

سید هدایت سجادی *

چکیده

هدف از این نوشتار بررسی معناداری و امکان علم دینی از منظر سازگاری میان متافیزیک دو حوزه علم و دین است. سعی شده است از دو روش تاریخی و تحلیل فلسفی به بررسی این پرسش پرداخته شود که آیا علم دینی علی‌الاصول امکان‌پذیر و معنادار است؟ در پاسخ به این پرسش ضمن تمایز قائل شدن میان ساحت علوم طبیعی از ساحت تکنولوژی از یک طرف و نیز از علوم انسانی و اجتماعی، خود را صرفاً به حوزه علم موسوم به طبیعی یا تجربی محدود نموده‌ام. بدین منظور در ابتدا به بررسی دیدگاه دکتر گلشنی به عنوان نظریه‌پرداز و مدافع مدل متافیزیک‌گرایانه علم دینی پرداخته و در مقابل به ملاحظات انتقادی دکتر پایا به ویژه در حوزه رابطه میان علم و متافیزیک پرداخته شده است که به زعم وی علم دینی ناسازگار تلقی می‌شود. با استناد به شواهدی از تاریخ علم و آموزه‌هایی برآمده از فلسفه علم، نتیجه می‌شود که علی‌الاصول علم دینی از منظر سازگاری متافیزیک‌های دو حوزه امکان‌پذیر است، هر چند علم غیر دینی و یا سایر انواع دیگر علم‌ها نیز امکان‌پذیر هستند. با این وصف امکان و تحقق علم دینی به رویکرد انتخابی ما در باب علم و به تعبیر دیگر به فلسفه علم ما بستگی دارد. همچنین با توجه به آن چه که از علم دینی مراد نمی‌شود به نظر می‌رسد که بکاربردن اصطلاح علم خدااورانه مناسب‌تر از علم دینی باشد.

واژگان کلیدی: علم دینی، علم و دین، رویکرد متافیزیکی، گلشنی، پایا.

* استادیار فلسفه علم و فناوری، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران.

مقدمه

در میان مسلمانان، اندیشمندان بزرگی همچون اسماعیل فاروقی، فلسطینی‌الاصل مقیم آمریکا، سید محمد نقیب العطاس مالزیایی، ضیاءالدین سردار پاکستانی‌الاصل مقیم انگلستان و در ایران نیز چهره‌های مشهوری مانند مهدی گلشنی، سید حسین نصر و خسرو باقری به نظریه‌پردازی در زمینه علم دینی پرداخته‌اند. البته علم دینی منتقدانی جدی همچون عبدالکریم سروش، علی پایا و مصطفی ملکیان نیز داشته است. در این نوشتار به دنبال پاسخ این پرسش اساسی در حوزه علم دینی هستیم که آیا اصولاً علم دینی با رویکرد متافیزیک‌گرایانه ممکن و معنادار است؟ در پاسخ به این پرسش خود را به حوزه علوم طبیعی (فیزیکی و زیستی) محدود نموده‌ام. از این‌رو، برای شکل‌گیری چارچوب موضوع، ناگزیر چند پیش‌فرض اساسی مفروض گرفته شده‌اند: نخست، در عین حال که میان علوم تجربی و علوم انسانی مشابهت‌هایی وجود دارد، با این وصف، تمایزات و تفاوت‌هایی نیز وجود دارد. دوم، علم و تکنولوژی متمایز انگاشته شده‌اند، هر چند در دنیای کنونی و در عمل تمایز آن‌ها بسیار سخت شده است. سوم، در عرصه رابطه علم و دین، از میان انحای ممکن ارتباط میان این دو حوزه، نفی استقلال و تعارض میان دو حوزه پیش‌فرض گرفته شده است.

به نظر می‌رسد با توجه به نقطه عزیمت دیدگاه‌ها در باب علم دینی بتوان از دو رویکرد کلی سخن راند: نخست، برخی اندیشمندان از مبانی و آموزه‌های دینی و یا فلسفی و چارچوب مفهومی دین آغاز کرده‌اند و مبتنی بر آن علم دینی و چارچوب آن را ترسیم نموده‌اند. العطاس نمونه بارزی از این رویکرد است که از مفهوم انسان کلی و جهانی و انسان کامل شروع می‌کند و به دانشگاه اسلامی می‌رسد (العطاس، ۱۳۷۴؛ a)؛ ۱۳۷۴. b). رویکرد دوم، از شناخت ساختار علم آغاز نموده و با شناخت کاستی‌های آن، با بهره‌گیری از مبانی دینی به رفع کاستی‌ها برخاسته است. مهدی گلشنی را می‌توان در این نحله جای داد.

از میان انحاء رویکردها به علم دینی، برخی از رویکردها، به نسبت میان مبانی فلسفی علم و دین و به‌طور خاص به نسبت میان مبانی متافیزیکی علم و متافیزیک دین پرداخته‌اند؛ رویکردی که در کتاب علم و دین ایان باربور اتخاذ شده است. باربور در مقدمه کتاب علم و دین خود اذعان می‌کند که «یکی از هدف‌های اصلی این کتاب، برقراری پیوند بین فلسفه دین و فلسفه علم است، یعنی بررسی تطبیقی مسائل شناخت‌شناسی، متافیزیک و تحلیل زبانی در هر دو حوزه» (باربور، ۱۳۷۴: ۱۲). در این میان از حیث سازگاری متافیزیکی میان دو حوزه، می‌توان دیدگاهی در باب علم دینی پروراند که بر مبنای سازگاری میان متافیزیک دو حوزه علم و دین است. این رویکرد را می‌توان رویکرد متافیزیک‌گرایانه به علم دینی نامید. دیدگاه مهدی گلشنی را می‌توان در این نحله گنجانده که قائل به معناداری و تحقق علم دینی از این منظر است. در سال‌های اخیر هم در سطح بین‌المللی و هم داخلی، پژوهش‌های متعددی درباره آراء گلشنی انجام گرفته است که برخی مبتنی بر آراء وی یا در دفاع از دیدگاه ایشان است (ر.ک: آزادگان، ۱۳۹۱؛ یغمایی، ۱۳۹۴؛ تقوی، ۱۳۹۷) و برخی دیگر به نقد و بررسی دیدگاه وی پرداخته‌اند (ر.ک: پایا، ۱۳۸۶؛ باقری، ۱۳۹۶). در سطح بین‌المللی هم می‌توان از استنمارک نام برد که با گلشنی مقالاتی را در پاسخ به همدیگر در مجله *theology and science* منتشر کرده‌اند (Golshani, 2005; Stenmark, 2005a; 2005b). در واقع با توجه به تمایز رایشنباخ میان مقام کشف و مقام توجیه و داوری، استنمارک نقش پیش‌فرض‌های دینی را در مقام داوری و توجیه به چالش می‌کشد. از میان دیگر منتقدان وی، باقری خود از طرفداران علم دینی است و بر این باور است که اتکای علم به متافیزیک را گلشنی به درستی اشاره کرده است؛ اما تبیین این رابطه را به خوبی انجام نداده و نقش پیش‌فرض‌ها در علم را به نحو درست و دقیق ترسیم ننموده است؛ زیرا به نظر گلشنی اگر داوری تجربی نتوانست نقشی قاطع در قبول یا رد نظریه بازی کند، آن‌گاه به صورت پسینی (پس از تجربه) و نیز افزودنی (برای پر کردن خلأهای علم) جا برای پیش‌فرض‌های دینی یا غیر آن در علم باز می‌شود؛ از این‌رو در برخی مواضع، وی در چارچوب

پوزیتیویستی باقی مانده است (باقری، ۱۳۹۶). اساس نقد وی بر دو نکته استوار است. «۱» نقش پیش فرض‌ها از مرحله پیشینی آغاز می‌شود و در مرحله‌های میانی و پسینی نیز ادامه می‌یابد و «۲» نقش پیش فرض‌ها افزودنی و مکمل علم نیست بلکه عجین با کار علمی است» (باقری، ۱۳۹۶: ۹). از دیگر منتقدان نظریه علم دینی گلشنی، علی پایا^۱ است که وی اساساً از مخالفان امکان علم دینی^۲ و از قائلین به ناسازگاری آن است (پایا، ۱۳۸۶). در ادامه با تفصیل بیشتر دیدگاه ایشان بیان می‌شود.

اینک با این مقدمات و مفروضات، پس از بررسی دو دیدگاه موافق (گلشنی) و مخالف علم دینی (پایا)، با تمرکز بر علوم طبیعت (تجربی (فیزیکی و زیستی)) و پرهیز از ورود به ساحت علوم انسانی و اجتماعی و نیز ساحت تکنولوژی، به تحلیل موضوع و بررسی امکان و معناداری علم دینی با رویکرد متافیزیک‌گرایانه خواهیم پرداخت.

۱. بررسی دو دیدگاه در باب علم دینی

با توجه به رویکرد متافیزیک‌گرایانه در باب معنای علم دینی، نخست به دیدگاه گلشنی به عنوان نظریه پرداز و مدافع علم دینی و سپس به دیدگاه پایا به عنوان منتقد علم دینی خواهیم پرداخت و به ویژه روی انتقادات وی بر نسبت میان علم و متافیزیک متمرکز خواهیم شد.

۱-۱. علم دینی: مدل متافیزیک‌گرای گلشنی

گلشنی نظریه پرداز علم دینی و باورمند به تمایز آن از علم سکولار، اساس توصیف خود از این دو اصطلاح را به نسبت میان علم و جهان‌بینی (به مفهوم تفسیر انسان از جهان) برمی‌گرداند. اگر مطالعه طبیعت، در چهارچوب جهان‌بینی دینی (اسلامی) انجام گیرد آن را علم دینی (اسلامی) و اگر فارغ از جهان‌بینی دینی صورت گیرد، آن را علم سکولار می‌نامد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۸). وی چهار ویژگی اساسی علم دینی را این‌گونه برمی‌شمارد: (۱) پنداشتن خداوند به مثابه خالق و نگهدارنده جهان؛ (۲) باور به فراتر بودن

عالم وجود از جهان مادی؛ ۳) غایت‌مند انگاشتن جهان و ۴) پذیرش یک نظام اخلاقی در جهان (Golshani, 2000b: 4). وی این ویژگی‌ها را مشترک بین ادیان ابراهیمی تلقی می‌کند و از ویژگی‌های کلی علم خدا‌باور برمی‌شمارد؛ در حالی که بینش سکولار حاکی از کنار نهادن خداوند، انحصار کردن شانیت برای عالم ماده، طرد هدف‌مندی جهان و فارغ از ارزش بودن است (گلشنی، ۱۳۸۵: ۳). به زعم ایشان تمایز اساسی میان علم دینی و علم سکولار در دو حوزه خود را نمایان می‌سازد: «نخست، پیش‌فرض‌های متافیزیکی علم که اغلب می‌توانند از جهان‌بینی دینی نشئت بگیرند و دوم، دیدگاه‌های دینی که در جهت‌گیری مناسب در کاربردهای علم موثر واقع می‌شوند» (Golshani, 2000b: 5). به‌طور خلاصه علم دینی از دو جهت ظاهر می‌شود: نخست به هنگام ساختن نظریه‌های جهان‌شمول با استفاده از مفروضات متافیزیکی مختلف و دوم در جهت‌گیری‌های کاربردی علم (گلشنی، ۱۳۸۵: ۲). گلشنی با استناد به شواهدی از حوزه فیزیک، کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی نشان می‌دهد که جهان‌بینی دانشمند چگونه در فرآیند نظریه‌پردازی، انتخاب نظریه و ارزیابی آن نقش ایفا می‌کند^۴ (Golshani, 2000b: 6-14). اگر بخواهیم چارچوبی برای علم دینی از منظر گلشنی به تصویر بکشیم می‌توان از سه مفهوم اساسی بهره گرفت: توحید (به مثابه یک اصل بنیادی، بینش واحد و فراگیر الهی)، طبیعت و جهان (به مثابه صنع الهی)، علم (به مثابه دانشی فراگیر در باب جهان و در جهت خشیت الهی).

۱-۲. ناسازگاری مفهوم علم دینی: ملاحظات نقادانه پایا در باب نسبت متافیزیک و علم

به زعم پایا و از منظر فلاسفه رئالیست و عقل‌گرا، گزاره‌های علمی صادق، گزاره‌هایی کلی و عام و دارای ذات و ماهیتی مستقل از آدمیان هستند. هدف همه علوم از هر سنخ، شناخت واقعیتی مستقل از آدمیان است و در علم تلاش می‌شود تا حد امکان در علم از تأثیرات ناشی از نظام‌های ارزشی و ایدئولوژیک احتراز شود.

به زعم پایا در میان نویسندگان نظریه‌پرداز علم دینی آراء دکتر گلشنی از دیگران

دقیق‌تر است (پایا، ۱۳۸۶: ۷۱). وی دو نکته را در نظریه گلشنی برجسته می‌کند: نخست، به زعم پایا، گلشنی چیزی فراتر از این نمی‌گوید که متافیزیک علم در علم تأثیر می‌گذارد و بنابراین وجود یک متافیزیک دینی می‌تواند به علم محتوای دینی ببخشد. دوم، توفیق علم جدید را در یک زمینه خداپورانه بهتر می‌توان توضیح داد (همان: ۷۱). در باب نسبت میان متافیزیک و علم و اثرگذاری آن‌ها بر همدیگر، چند نکته اساسی از محتوای جملات پایا قابل صورت‌بندی است و نقد خود بر علم دینی را بر آن بنا می‌کند:

نخست) آموزه‌های دینی و متافیزیکی می‌توانند نقش الهام‌بخش و برانگیزاننده داشته باشند، اما اتکا به واقعیت بیرونی و نیز شرط عینیت گزاره‌های علمی به مفهوم درجه نقدپذیری آن‌ها در مصاف با واقعیت اقتضا می‌کند تا جایی که امکان داشته باشد جنبه‌های شخصی، فردی و ذهنی آن‌ها را بکاهد. اما گزاره‌های علمی در هر حیطة و قلمرویی که باشند رنگ انگیزاننده و محرک را به خود نمی‌گیرند، زیرا این گزاره‌ها برای علمی بودن باید تنها به یک امر، واقعیت بیرونی، متکی باشند. تلاش مشفقانه محقق می‌باید آن باشد که تا جایی که امکان دارد جنبه‌های شخصی و فردی و ذهنی گزاره‌های علمی را بکاهد و بر عینیت آن‌ها، یعنی درجه نقد پذیریشان در مصاف با واقع، بیفزاید (همان: ۶۹).

دوم) صرف رابطه علم و متافیزیک، ایجاب نمی‌کند علوم با متافیزیک ویژه، رنگ آن متافیزیک را به خود گیرد. به زعم برخی مدافعان علم دینی، چون برخلاف آنچه پوزیتیویست‌ها مدعی بوده‌اند، میان متافیزیک و علم رابطه برقرار است، به این اعتبار با بهره‌گیری از آموزه‌های معین، علمی پدید می‌آیند که رنگ آن آموزه‌های متافیزیکی را خواهند داشت؛ اما این برداشت، در بهترین حالت ساده‌انگارانه و در بدترین حالت نادرست است. آن دسته از فیلسوفان علم که درباره تأثیر متقابل آموزه‌های متافیزیکی و علمی تحقیق کرده‌اند، این نکته را روشن ساخته‌اند که هر مجموعه از آموزه‌های متافیزیکی که بر روی هم کل سازگاری را به وجود آورند صرفاً چارچوبی بسیار کلی برای یک جهان

ممکن را پیش روی محقق قرار می‌دهند. چارچوب‌های متافیزیکی بنا به اقتضای ماهیت خود، هیچ نکته‌ی جزئی درباره‌ی روابط درونی اجزای این جهان‌های ممکن ارائه نمی‌دهند. کاوش در این زمینه بر عهده‌ی نظریه‌های علمی است که می‌توانند در درون این چارچوب ظاهر شوند (همان: ۶۶-۶۷). چارچوب‌های متافیزیکی اسلامی نیز نکته‌های پیشنهادی جزئی ارائه نمی‌دهند. از این آموزه‌های متافیزیکی نمی‌توان و نباید انتظار داشت که محتواهای علمی ما را نیز مشخص سازند (همان: ۶۸).

سوم) متافیزیک‌های متفاوت از حیث میزان زاینده‌گی و یاری‌رسانی به علم متفاوت هستند. فیلسوفان رئالیست علم در نقد دیدگاه پوزیتیویست‌ها روشن ساخته‌اند که نه تنها هیچ یک از علوم خالی از پیش‌فرض‌های متافیزیکی نیست، که در عین حال چنین نیست که این پیش‌فرض‌های متافیزیکی از حیث میزان زاینده‌گی و کمک به رشد علمی که در دامن آن‌ها پرورش می‌یابند از یک درجه از توانایی برخوردار باشند. فلاسفه‌ی رئالیست در آثار مختلف نشان داده‌اند که برخی از متافیزیک‌ها (مثلاً هگلی و هایدگری) متافیزیک‌هایی هستند که نه تنها کمک‌چندانی به رشد معرفت علمی نمی‌کنند که حتی می‌توانند موانع جدی در راه رشد آن‌ها ایجاد کنند. برخی متافیزیک‌ها (مثلاً فیزیکالیستی) نیز از کمک بهینه به رشد علم ناتوانند. نکته‌ی مهمی که می‌توان در قالب یک پرسش اساسی مرتبط با این بحث مطرح ساخت آن است که کدام نوع از متافیزیک‌ها می‌توانند بیشترین کمک را به علم ارائه دهند. وی همچنین استدلال می‌کند که یافتن متافیزیک مناسب برای علم خود معضل‌آفرین است^۵ (همان: ۶۷-۶۸).

۱-۳. چارچوب مناقشه‌گلشنی - پایا

به‌طور خلاصه، استدلال گلشنی در بررسی امکان علم دینی از منظر سازگاری مبانی متافیزیکی علم و متافیزیک دین، امکان‌پذیری و معناداری آن، به مفهوم بنا نهادن علم بر مبانی متافیزیکی دینی، مبتنی بر مقدمات زیر است: نخست، علم نمی‌تواند فارغ از نظریه و به‌ویژه نظریه‌های جهانشمول باشد. دوم، در فرآیند ارائه‌ی نظریه‌های جهانشمول،

متافیزیک و باورهای متافیزیکی نقش ایفا می‌کنند. سوم، دین متافیزیک خاصی دارد که می‌تواند مبانی علم و نظریه‌های علمی را شکل دهد. چهارم، وجود متافیزیک دینی، می‌تواند علم دینی را شکل دهد.

در مقابل، بنا به دیدگاه انتقادی پایا، نخست، متافیزیک می‌تواند بر علم اثرگذار باشد و نقش منبع الهام برای آن داشته باشد، اما متافیزیک دینی نمی‌تواند علم را دینی نماید؛ زیرا ماهیت گزاره‌های علمی و شرط انطباق و آزمون با تجربه و عینیت آن‌ها این گونه ایجاد می‌کند. دوم، متافیزیک و لاقط برخی متافیزیک‌ها خود می‌توانند نقش سلبی داشته باشند، از این رو یافتن متافیزیک متناسب با علم و در راستای توفیق علمی خود محل مناقشه است. سوم، متافیزیک حاوی گزاره‌ها و محتویاتی کلی است و هنگامی که در قالب جزئیات وارد شوند دیگر متافیزیک نیست.

اگر در چارچوب مناقشات (با تمرکز بر امکان و معناداری علم دینی) بخواهیم موضوع را بررسی نماییم، در قالب دو پرسش کلی می‌توان به این موضوع پرداخت: نخست، نسبت میان متافیزیک و علم چگونه است؟ و دوم، آیا متافیزیک دینی می‌تواند علم را دینی نماید؟

۲. بررسی امکان علم دینی: رویکرد متافیزیک‌گرا

در حالت کلی، پاسخ این پرسش که آیا علم دینی ممکن و معنادار است، مستلزم بررسی ماهیت و چیستی علم از یک طرف و چیستی دین، حدود آن و انتظارات از آن از طرف دیگر است. در این میان نسبت میان این دو، در معناداری و امکان علم دینی حائز اهمیت است. در این جا با توجه به رویکرد انتخابی، بر تأثیر متافیزیک بر علم تمرکز خواهد شد و امکان علم دینی مبتنی بر تأثیر پیش‌فرض‌های دینی بر نظریه‌های علمی از مسیر اثرگذاری متافیزیک بر علم بررسی خواهد شد و این مستلزم بررسی مراحل زیر است: نسبت میان متافیزیک و علم از یک طرف و متافیزیک و دین از طرف دیگر.

۲-۱. نسبت میان متافیزیک و علم

در نسبت میان متافیزیک و علم، نخست، می‌توان پرسید که آیا اساساً متافیزیک بر علم می‌تولند اثرگذار باشد و تأثیر آن ایجابی یا سلبی است؟ و دوم، آیا آموزه‌های متافیزیکی می‌توانند رنگ متافیزیکی خاصی به نظریه بدهند؟ برای پاسخ به پرسش نخست از رویکرد فلسفی و نیز رویکرد تاریخی بهره خواهیم گرفت:

رویکرد فلسفی: آیا علم مستعد ورود باورهای متافیزیکی است؟ (در چه مقامی و چگونه؟) علم از چند جهت مستعد اثرپذیری از باورهای متافیزیکی است.

نخست، تعیین ناقص در انتخاب نظریه‌های هم‌ارز تجربی: ادعا می‌شود که علم در نهایت باید با واقعیات عینی و تجربی آزموده شود تا نظریه‌ای علمی تلقی شود. این دیدگاه پوپر در باب علمی انگاشتن نظریه‌ها است که پایا دیدگاه خود در باب ناسازگاری علم دینی را بر آن مبتنی نموده است. اما در علم اتفاق می‌افتد که تجربه و آزمایش سرنوشت‌سازی وجود ندارد که میان دو نظریه تعینی صورت دهد و یکی را بر دیگری ترجیح دهد. در این حالت ممکن است نظریه‌های متفاوت، مشاهدات و داده‌های تجربی را به یکسان توضیح دهند. اصطلاحاً این نظریه‌ها را می‌توان هم‌ارز تجربی تلقی نمود و به سبب این که تجربه نمی‌تواند داور میان آن دو باشد، در این صورت اصطلاحاً در فلسفه علم، آن دو نظریه را در حالت تعیین ناقص تلقی می‌کنند و این تعیین ناقص، به بیان نیوتن اسمیت (Smith, 2000)، بیان ضعیف، قوی و قویتر دارد. وجه مشترک این بیان‌ها این است که تجربه در زمان کنونی نمی‌تولند یکی را بر دیگری ترجیح دهد. از این‌رو ارزش‌ها و مزیت‌های دیگری که فراتجربی هستند همچون زیبایی و یا سادگی در این میان نقش ایفا می‌کنند و دانشمندان در مقام تصمیم‌گیری منتظر نمی‌شوند تا آزمایش سرنوشت‌سازی رخ دهد (سجادی، ۱۳۸۵: ۳۷). نمونه‌های متعددی در تاریخ علم وجود دارد که دو نظریه هم‌ارز تجربی بوده‌اند، اما ارزش‌های دیگری در تصمیم‌گیری

میان آن‌ها نقش ایفا نموده‌اند. همچون نظریه موجی و ذره‌ای نور در یک مقطع زمانی خاص و یا مکانیک کوانتومی کپنهاگی و بوهمی. انتخاب نظریه‌ها در حوزه کیهان‌شناسی نیز از همین روال تبعیت نموده است، که دکتر گلشنی به چند مورد از آن‌ها اشاره نموده است (ر.ک: گلشنی، ۱۳۸۵). به نظر می‌رسد در کیهان‌شناسی نوین باور به تقارن و همگنی نشئت گرفته از باورهای متافیزیکی باشد. فرض تقارن و فرض همگن بودن جهان، چیزی نیست که از تجربه برآمده باشد، هر چند نظریه‌های مبتنی بر این فرض‌ها مغایرتی با تجربه نداشته باشند. همین‌طور، ایده‌های زیبایی و سادگی، جهانشمولی و وحدت همگی بر متافیزیک خاصی مبتنی هستند که دانشمندان از آن‌ها بهره گرفته‌اند و نمونه بارز آن‌ها اینشتین است که با جمله مشهور خود که خداوند تاس نمی‌ریزد، متافیزیک قطعیت گرایی خود را بیان می‌کند. مفهوم زیبایی برای دیراک هم از این قبیل است. دیراک ورود ریاضیات زشت، به نظریه خود را نشانه‌ای بر نادرستی آن تلقی می‌نمود. این مفاهیم غیر تجربی در فرآیند پذیرش و انتخاب نظریه‌ها نقش ایفا نموده‌اند. اگر به مفهوم تعیین ناقص و بیان‌های آن توجه شود به خوبی می‌توان دریافت که در علم ارزش‌های غیر معرفتی و پیش‌فرض‌ها به واقع نقش تعیین کننده خود را در نبود آزمایش و مشاهده تجربی سرنوشت‌ساز ایفا می‌کنند؛ از این‌رو ایراد باقری در پسینی و افزودنی انگاشتن پیش‌فرض‌های دینی، انتظاری فراتر از علم و ساز و کار آن در عمل است و با واقعیت فعالیت علمی ناسازگار است؛ زیرا پناه بردن به پیش‌فرض‌های فراتجربی پس از هم‌ارزی تجربی و مشاهدتی، بخشی از ساز و کار عمل علم و پدیده‌ای رایج در علم است (ر.ک: سجادی، ۱۳۸۵). اگر ادعا شود که تعیین ناقص نمی‌تواند مبنایی برای امکان علم دینی باشد، موضوع دیگری است که البته با دیدگاه باقری مغایر است (ر.ک: باقری، ۱۳۷۹). لاقلاً می‌توان گفت در تعیین ناقص گذرا، به نحو علی‌الاصول ارزش‌های غیر معرفتی، همچون ارزش‌های دینی می‌توانند به نحو غیرمستقیم در ارزیابی معرفتی نظریه‌ها و مدل‌های معرفتی نقش ایفا کنند (یغمایی، ۱۳۹۴: ۳۱).

دوم. تعبیر مفاهیم و فرمالیسم نظریه‌ها: کوشینگ یک نظریه را شامل دو جزء اساسی تلقی می‌کند: فرمالیسم و تعبیر (Cushing, 1994: 9). این توصیف دربارهٔ نظریه، بر مکانیک کوانتومی قابل اعمال است. اگر چه نظریهٔ مکانیک کوانتومی، فرمالیسم آن با مکانیک ماتریسی هایزنبرگ در سال ۱۹۲۵ شروع و با مکانیک موجی شرودینگر در ۱۹۲۶ و نظریهٔ تبدیل دیراک-یوردان در ۱۹۲۷ نسبتاً تکمیل شد، اما به تعبیر ماکس یامر آن هنوز یک نظریهٔ کامل نبود، زیرا هنوز تعبیری برای مفاهیم مندرج در این فرمالیسم ارائه نشده بود (Jammer, 1989: 343). در ۱۹۲۷ و در کنگرهٔ پنجم سولوی تعبیر موسوم به کپنهاگی مکانیک کوانتومی ارائه و از آن به بعد به تدریج در میان فیزیکدانان مورد پذیرش واقع شد، اما آن منتقدانی جدی همچون اینشتین داشت که تا آخر عمر خود همچنان این تعبیر را ناقص تلقی می‌نمود. این تعبیر موسوم به کپنهاگی حاصل مشاجرات میان دو گروه با باورهای فلسفی ابزارانگاران و پوزیتیویستی در برابر دیدگاه‌های رئالیستی و موجی‌گرا بود. عناصر اساسی این تعبیر دو اصل فیزیکی عدم قطعیت و مکملیت و دیدگاه‌های فلسفی احتمالاتی، ابزارانگاران و پوزیتیویستی در فهم فرمالیسم مکانیک کوانتومی است. این نظریهٔ مکانیک کوانتومی با تعبیر کپنهاگی، که به عنوان مکانیک کوانتومی استاندارد پذیرفته شد، چه در حوزهٔ شکل‌گیری آن و چه در مقام تعبیر نظریه، مبتنی بر باورهای فلسفی است که جزء لاینفک نظریه هستند. دیدگاه مخالفان آن نیز مبتنی بر باورهای متافیزیکی در باب جهان است. از این‌رو در حوزهٔ نظریه‌سازی و در مقام تعبیر فرمالیسم نظریه‌ها، باورهای فلسفی و متافیزیکی می‌توانند وارد شوند.

سوم. نظریه باری مشاهدات: مشاهدات اساس و وثاقت و عینیت علم را تضمین می‌کنند. اما مطالعات اخیر در حوزهٔ فلسفهٔ علم، بر نظریه بار بودن مشاهدات نیز دلالت دارد. حتی اگر علمی مبتنی بر برخی مشاهدات صرف هم بنا شود و به آن اکتفا شود، این مشاهدات برای معنا بخشی به زبان، اصطلاحات و تعبیر آن‌ها، نیاز به یک نظریه دارند.

نظریه‌ای که خود ممکن است حاوی اجزاء فراتجربی یا غیر تجربی و نظری باشد.

رویکرد تاریخی: آیا شواهد تاریخی نشانگر تأثیر آموزه‌های متافیزیکی بر علم است؟ و این تأثیر ایجابی بوده است یا سلبی؟ موارد متعددی در تاریخ علم می‌توانند پاسخ این پرسش‌ها را مشخص نمایند: تلقی ریاضیاتی در باب جهان به مثابه یک باور متافیزیکی فیثاغورثی - افلاطونی در شکل‌گیری دوران اولیه علم مدرن نقشی اساسی ایفا نموده است، به گونه‌ای که برخی از تاریخ‌نگاران از جمله وستفال یکی از علل شکل‌گیری علم مدرن را باور به این نگرش متافیزیکی تلقی نموده‌اند (Westfall, 1977: 1). گالیله در کتاب عیارسنج اذعان صریح بر این باور متافیزیکی خود را این گونه بیان می‌کند: کتاب طبیعت به زبان ریاضیات نوشته شده است و برای فهم آن باید ریاضیات دانست (Galileo, 1960:183-4). این نگرش نه تنها بر گالیله، بلکه بر کپلر و بسیاری دیگر از دانشمندان عصر رنسانس اثرگذار بوده است. همچنین باور به موسیقی افلاک به مثابه یک باور متافیزیکی فیثاغورثی، کپلر را به سمت ارائه قانون موسوم به قانون سوم کپلر کشاند (برت، ۱۳۷۴: ۵۴)؛ یعنی یک باور متافیزیکی زمینه و انگیزه را برای دستیابی به یک قانون علمی فراهم نمود. اما در عین حال همواره این گونه نبوده است که باورهای متافیزیکی نقش مثبتی ایفا کنند. به عنوان مثال کپلر با توسل به یک باور نادرست متافیزیکی برای توجیه کیهان‌شناسی کپرنیکی، در فضای میان افلاک حامل سیارات شش‌گانه، پنج چند وجهی منتظم اقلیدسی (افلاطونی) را جای داده (فرضیه ذات الحلق) و این تناسب را نشانه‌ای برای دستیابی به کلید راز عالم می‌دانست (رنان، ۱۳۶۶: ۴۶۸). همچنین تیکو براهه از رصدگران بسیار دقیق که کپلر مبتنی بر رصدهای وی قوانین نجومی خود را ارائه داد، به سبب باورهای پروتستانی خود مبنی بر تعارض نص صریح متن کتاب مقدس با منظومه کپرنیکی، مدل خورشید مرکزی را نپذیرفت (همان: ۴۶۶). ارائه مدل دو مرکزی تیکو براهه برای مصالحه میان مدل زمین مرکزی (مورد پذیرش کتاب مقدس) و مدل خورشید مرکزی (کپرنیک)، نگاه دینی، خداگونه و

رازآلود کپلر به جهان و نقش آن در پذیرش نظریه کپرنیک (برت، ۱۳۷۴: ۵۱)، منازعات نیوتن و دکارت به سبب تفاوت باورهای دومینیک‌ها و ژوزئیته‌ها (پایا، ۱۳۸۶: ۵۵) همگی نشانگر تأثیر پیش‌فرض‌های دینی و متافیزیکی بر علم هستند. در قرن بیستم نیز این منازعات متافیزیکی نقش اساسی ایفا نموده‌اند. باور متافیزیکی اینشتین در باب علیت و موجیبت که در قالب جمله مشهور خداوند تاس نمی‌ریزد خود را نمایان می‌سازد، نقشی اساسی در مخالفت وی با تعبیر کپنهاگی مکانیک کوانتومی و عدم پذیرش آن توسط او داشت. افزودن ثابت کپهان‌شناختی، که اینشتین در معادلات خود انجام داد، نمونه‌ای بارز از اثرگذاری باورهای متافیزیکی بر محتوای علم است. همچنین باور به زیبایی و سادگی نقشی اساسی در پذیرش و یا طرد فرضیه‌ها در تاریخ علم مدرن داشته است. به‌طور کلی، از مطالعه در باب تاریخ علم، می‌توان استنباط نمود که باورهای متافیزیکی، به‌صورت ایجابی یا سلبی، همواره بر علم اثرگذار بوده‌اند.

با توجه به این استدلال‌ها، می‌توان استنباط نمود که علم نه تنها از حیث ساختاری و از منظر فلسفی مستعد ورود باورهای متافیزیکی است بلکه در عمل و از حیث تاریخی نیز این باورها نیز بر شکل‌گیری علم اثرگذار بوده‌اند، هر چند تأثیر آن‌ها ایجابی یا سلبی بوده باشد.

پرسش دوم: آیا آموزه‌های متافیزیکی می‌توانند رنگ متافیزیکی خاصی به نظریه بدهند؟ این پرسش را به دو پرسش دیگر می‌توان تقلیل داد: آیا متافیزیک برای علم گریزناپذیر است؟ (مسئله گریزناپذیری متافیزیک برای علم) و دوم آیا متافیزیک از علم انفکاک‌پذیر است؟ (مسئله انفکاک (نا)پذیری متافیزیک از علم)؟ پاسخ گلشنی به این پرسش که آیا علم بدون متافیزیک ممکن است، مثبت است. «البته می‌توان علم بی‌طرف ساخت اما آن متشکل از داده‌های جزئی خواهد بود و بیشتر به درد کاربردهای عملی علم خواهد خورد، ولی هرگز به نظریه‌های جهانشمول منتهی نخواهد شد ...؛ اما وقتی سراغ نظریه‌های جهانشمول می‌رویم وضعیت تغییر می‌کند. در آنجا استفاده از مفروضات فوق

علمی ضروری می‌شود» (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۸۰)؛ یعنی می‌توان گفت که علی‌الاصول می‌توان علمی را بنا نهاد که فارغ از نظریه‌های جهانشمول باشد، از این منظر ممکن است بتوان مقدمه نخست استدلال گلشنی درباره استنتاج علم دینی را به چالش کشید، اما موضوع ضرورت و اهمیت آن از طرف دیگر وارد می‌شود.^۶ در واقع پروژه پوزیتیویستی در زمینه علم تا سه دهه اول قرن بیستم که با کار پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین به اوج خود رسید، روند علم را به سمت ارائه علم فارغ از متافیزیک سوق داد و تا حدی در این زمینه موفق شد. نظریه‌های شکل گرفته در اوایل قرن بیستم، همچون مکانیک کوانتومی با تعبیر کپنهاگی آن، از این رویکردهای پوزیتیویستی متأثر شد. پس می‌توان علم را بدون نظریه‌های جهان‌شمول و تهی از مفاهیم نظری هم تصور کرد. از این‌رو، علم حاوی نظریه‌های جهان‌شمول و یا علمی که صرفاً بر داده‌ها و مشاهدات بنا شود هر دو ممکن هستند و انتخاب میان این دو، بستگی به دیدگاه ما در باب علم و هدف ما از علم و همچنین ثمربخشی نظریه‌ها خواهد داشت. به‌طور کلی پاسخ این پرسش بستگی به دیدگاهی دارد که در باب علم و نظریه‌های علمی اتخاذ می‌شود؛ یعنی نیاز به اتخاذ نگرشی متفاوت در حوزه فلسفه علم وجود دارد (ضرورت یک فلسفه علم نوین^۷). موارد تاریخی نشان می‌دهد که در علم نظریه‌هایی که متافیزیکی خاص داشته یا سعی در طرد متافیزیک داشته‌اند نیز امکان‌پذیر بوده‌اند. اما نظریه‌های جهان‌شمول صرفاً حاوی داده‌های تجربی و مشاهدتی نیستند، بلکه، هم در حالت هم‌ارزی و تعیین ناقص و هم در تعبیر فرمالیسم، داده‌ها و مشاهدات، گاهی ناگزیر هستیم که از فرضیه‌ها و دیدگاه‌ها یا ارزش‌های غیرتجربی بهره بگیریم، که بخشی از این ارزش‌ها و آموزه‌های فراتجربی، متافیزیکی، هستند. از این‌رو می‌توان نشان داد که مقدمه دوم استدلال گلشنی معتبر است.

نکته کلیدی و بسیار مهم دیگر در پاسخ به پرسش دوم، بررسی مسئله انفکاک (نا)پذیری آموزه‌های متافیزیکی و دینی از علم است. به زعم پایا با رویکرد مبتنی

بر ابطال‌پذیری پوپر، در مقام ارزیابی و داوری همه آنچه از باورهای متافیزیکی و دیگر نظام‌های فکری وارد شده‌اند، کنار نهاده می‌شوند. در این زمینه دیدگاه پایا متکی بر تمایز میان ظرف و زمینه اکتشاف^۸ و ظرف و زمینه داوری و ارزیابی^۹ است. در ظرف و زمینه اکتشاف، همه منابع از جمله نظام‌های ایمان‌گونه اعم از ادیان، سنت‌های تاریخی، اسطوره‌ها و ... همه هم‌ارز تلقی می‌شوند. از این منظر نظام‌های متافیزیکی در علم می‌توانند دخیل باشند، اما در نهایت در ظرف و زمینه ارزیابی و داوری، محصول نهایی باید با واقعیت داوری شود و داور نهایی چیزی جز واقعیت نیست. وی از منظری پوپری، علمی بودن فرضیه‌ها را منوط به سربلند برون آمدن فرضیه بر ساخته شده از آزمون معیارهای عینی ارزیابی (یعنی محک تجربه و تحلیل نظری) می‌داند و به همین دلیل نمی‌تواند سهمی تعیین‌کننده یا قاطع در محتوای تجربی و مفهومی یک نظریه علمی برای منشأ متافیزیکی و دینی نظریه‌ها قائل شود. از طرف دیگر، باقری بر این باور است که «تأثیرگذاری پیش‌فرض‌ها، محدود به مقام کشف نیست، بلکه به دلیل حضور در مقام کشف، به مقام داوری نیز راه می‌یابد. تجربه به منزله داور، شواهد موافق و مخالف را پیش روی می‌نهد، اما به تفکیک و طرد تأثیرهای نشأت یافته از پیش‌فرض‌ها نمی‌پردازد» (باقری، ۱۳۷۹: ۷۴).

در باب مسئله انفکاک (نا)پذیری باورهای متافیزیکی از محتوای علم و نظریه‌های علمی، می‌توان به تمایزی اساسی میان دو اصطلاح قائل شد که گاهی به جای هم به کار گرفته می‌شوند: دو اصطلاح مبانی علم و مبادی علم. مفهومی که از مبادی^{۱۰} مراد نموده‌ام خاستگاه، منابع و ریشه‌هایی است که در شکل‌گیری نظریه نقش ایفا نموده‌اند، اما پس از شکل‌گیری از ساختار نظریه و قوانین علمی ممکن است یا می‌توانند کنار نهاده شوند. مقصود از مبانی^{۱۱} بخش‌هایی مفهومی از نظریه علمی است که قوام نظریه منوط به آن است و تغییر آن، به تغییر در ساختار نظریه و یا تعبیر آن به مثابه بخشی از نظریه منجر می‌شود.^{۱۲} اگر به تاریخ و فلسفه علم رجوع شود باورهایی فلسفی و متافیزیکی را

می‌بینیم که خاستگاه و از مبادی قوانین و نظریه‌های علمی بوده‌اند، اما پس از ارائه نظریه و یا قوانین دیگر از آن‌ها منفک شده‌اند، مثلاً باورهای خورشیدپرستانه کپلر ممکن است در پذیرش منظومه کپرنیکی نقش داشته باشند، اما امروزه این نگرش متافیزیکی به جهان، دیگر بخشی از قوانین کپلر نیست. یا باور متافیزیکی برای جستجوی روابط موسیقی افلاک فیثاغورثی اینک بخشی از قانون سوم کپلر نیست. در طرف دیگر، مواردی وجود دارند که باورهایی متافیزیکی و فلسفی جزء لاینفکی از مبانی یک نظریه تلقی می‌شوند و انفکاک آن از نظریه به مفهوم گذر از آن نظریه تلقی می‌شود. مثلاً تعبیر احتمالاتی برای مکانیک کوانتومی استاندارد، که مبتنی بر باورهای غیر موجییتی است بخش لاینفکی از نظریه مکانیک کوانتومی با تعبیر کپنهاگی و در زمره مبانی آن تلقی می‌شود. مبتنی بر لیده تفکیک مبادی و مبانی علم از همدیگر، می‌توان به هر دو انتقاد متعارض پایا و باقری پاسخ داد. اساس استدلال پایا در باب ناسازگاری علم دینی و عدم امکان آن بر این نکته کلیدی استوار است که بنا به ویژگی‌هایی از علم تجربی که آزمون‌پذیری و عینیت دو ویژگی آن هستند، حتی با فرض تأثیر متافیزیک دینی بر علم در زمینه اکتشاف، در ظرف و زمینه داوری و ارزیابی، رنگ متافیزیک از علم زدوده می‌شود. مطابق آن چه که مبانی نظریه و جزء لاینفک آن برشمرده شده است بخش‌هایی متافیزیکی وجود دارند که با نظریه عجین هستند و از آن زدوده نمی‌شود. از طرف دیگر با توجه به اینکه برخی از پیش‌فرض‌ها در زمره خاستگاه و مبادی تلقی می‌شوند و قابل انفکاک از نظریه علمی هستند، مبنای استدلال باقری در نقد گلشنی، یعنی عجین بودن پیش‌فرض‌ها و غیر قابل انفکاک بودن آن‌ها از نظریه زیر سؤال می‌رود و این گونه نیست که همه پیش‌فرض‌ها از همان مقام کشف حضور یابند و دیگر قابل انفکاک از نظریه نباشند.

۲-۲. نسبت میان متافیزیک و دین

یک گام دیگر در مطالعه علم دینی، بررسی نسبت میان دین و متافیزیک و به‌ویژه امکان تحقق متافیزیک دینی است. آیا متافیزیک خود می‌تواند دینی و یا غیر دینی باشد و اساساً نسبت میان این دو چگونه است؟ از حیث تاریخی دوره‌هایی در تاریخ فلسفه و متافیزیک وجود دارد که طبیعت به عنوان موضوع مطالعه و بررسی مطرح بوده است. دانشمندانی همچون تالس، امپدوکلس، و ... به تدریج فلسفه را از چارچوب تبیین‌های اسطوره‌ای خارج نموده و موضوع مطالعه را طبیعت گرفته‌اند. اتمیست‌های باستان هم جهان را بدون غایت و هدف و فاقد عقلانیت تلقی می‌کردند (Lindberg, 2008: 31-32). این دوره در تاریخ اندیشه در مواردی دوره طبیعت‌گرایانه، در مقابل دوره انسان‌گرایانه پساقراطی، نامیده می‌شود (دمپی‌یر، ۱۳۷۹). ویژگی این دوره این است که مطالعه فلسفه از چارچوب الهه‌ها و اسطوره‌ها به تدریج خارج می‌شود و فلسفه به سمت و سویی می‌رود که تا اندازه زیادی فلسفه‌ای غیردینی است، اگر نام ضددینی بر آن نگذاریم. در میان مسلمانان هم این‌گونه مشهور است که امثال ابن رشد قائل به استقلال فلسفی و دینی بودند. ولی به‌طور کلی چارچوب مطالعات فلسفی میان مسلمانان، نظامی جامع بود که دین و فلسفه در نظامی سازگار گرد هم آمده بودند یا سعی می‌کردند این‌گونه نظامی را بپروانند؛ اگر چه در میان دانشمندان مسلمان کسانی همچون زکریای رازی بودند که مشهور است دیدگاه‌های الحادی داشته و ادعا می‌شود قائل به اتمیسم بوده است. کسانی نیز همچون ابن سینا بوده‌اند که در موارد تعارض، به صورت موضعی دو ساحت را از هم متمایز نموده و در باورهای فردی جانب دین را می‌گرفتند؛ همچون در مسئله معاد جسمانی. اما در مجموع مسلمانان در شکل‌دهی یک نظام جامع سازگار متشکل از علم و دین و فلسفه موفق عمل نمودند، نظامی منسجم که اروپای قرون وسطی را درنوردید و تقریباً تا اوایل عصر روشنگری هنوز هم بر ذهنیت دانشمندانی بزرگ همچون نیوتن حکمفرما بود. در واقع از حیث تاریخی می‌توان نشان داد که متافیزیک می‌تواند دینی یا غیر دینی و یا حتی

ضد دینی باشد. از این رو ابتدای علم بر هر نوع از این متافیزیک‌های دینی یا غیر دینی امکان‌پذیر است. در اینجا مقدمه سوم استدلال گلشنی برای هر دو طرف مناقشه علی‌السویه است. انتخاب این امر هم به نگرش ما در باب علم و هدف علم و نیز موضوع ضرورت ابتدا بر متافیزیک دینی بستگی پیدا خواهد کرد.

نکته مهم دیگر در رابطه میان متافیزیک و دین این است که باید تمایز دقیقی میان متافیزیک سازگار با دین و متافیزیک دینی قائل شد. یک متافیزیک سازگار با دین الزاماً متافیزیکی دینی نیست. متافیزیک ارسطویی با دین سازگار شد و سال‌های متمادی بر افکار مسلمانان و مسیحیان حکمرانی می‌کرد. هدفمندی و غایت‌مندی از ویژگی‌های باور ارسطویی است که با آموزه‌های دینی سازگار است، اما به مفهوم دینی بودن آن نیست. ایده‌هایی همچون وحدت‌گرایی در برابر کثرت‌گرایی که یکی از مسائل ماندگار متافیزیک است (پاپکین و استرول، ۱۳۷۷). اگر چه با آموزه‌های دینی سازگار است اما فلسفه مبتنی بر آن نمی‌تواند الزاماً دینی باشد. صرف باور به هدفمندی و غایت‌مندی طبیعت و رویکردهای وحدت‌گرایانه الزاماً دینی نیستند، هر چند با دین سازگار هستند؛ از این رو در واقع می‌توان گفت متافیزیک سازگار با دین و متافیزیک مأخوذ از دین با هم تمایز دارند. ضمن این‌که هر نوع متافیزیکی اعم از دینی و غیر دینی می‌تواند از مبانی علم و عجین با آن و یا از مبادی آن و قابل تفکیک از علم باشد. این موضوع مقدمه چهارم استدلال گلشنی را متأثر می‌کند. با این وصف علم مبتنی بر متافیزیک مأخوذ از دین به این بستگی دارد که مراد از دینی بودن چیست؟

۳. معنای علم دینی: حدود و ثغور آن

اگر چه دیدگاه‌های متعددی در باب علم دینی وجود دارند که هر یک معنای خاصی برای علم دینی قائل بوده‌اند^{۱۳}، اما در رویکرد متافیزیک‌گرا به علم دینی، مراد از علم دینی بهره‌گیری از متافیزیک مأخوذ از دین در جهت بنیاد نهادن مبانی نوینی برای علم است.

در این رویکرد، مسئله علم و دین و سازگاری میان این دو ساحت، به سازگاری میان فلسفه دین و فلسفه علم تحویل‌پذیر است. سازگار نمودن علم و دین و آموزه‌های این دو، معضلاتی به بار می‌آورد که از حیث روش‌شناختی ممکن است با ساختار و ماهیت این دو، هم علم و هم دین، همخوانی نداشته باشد. در علم همواره با فرضیه‌ها و نظریه‌هایی مواجه هستیم که موقتی^{۱۴} هستند و حرف‌نهایی نیستند، از این‌رو همواره در معرض اصلاح و تجدید نظر با شواهد جدید هستند. از حیث زبانی هم، زبان علم و گزاره‌های علمی با توجه به نظریه بار بودن معنای واژگان زبانی علم در حال تغییر است. در عین حال متافیزیک علم هم تغییر‌پذیر است. اما زبان و روش دین ثابت و متافیزیک آن هم البته تفسیر بردار است. آنچه از دین تغییر می‌کند تفسیر دین و نظریه‌های متعلق به این حوزه است.

نمونه‌ای از ناکارآمدی سازگاری علم و دین این است که دانشمندان وادار شوند مثلاً به دلیل این‌که در قرآن از هفت آسمان نام برده شده است هر پدیده سماوی را که هفت در آن باشد مصداقی برای آن ببینیم. به عنوان مثال هفت سیاره تاریخی را که پیشینیان بدان باور داشتند و افلاک هفت‌گانه مربوط به آن‌ها را مصداقی برای آیه سبع السموات تلقی کنیم. این رویکرد منجر به تغییرناپذیر دانستن آموزه‌های علمی و مقاومت سرسختانه در برابر تغییر است؛ چیزی که با روش علمی و ماهیت گزاره‌های آن ناسازگار است. جالب است که در میان منجمین مسلمان که باورهای دینی و علمی آن‌ها در مجموعه‌ای منسجم در هم آمیخته بود، این نگرش عموماً وجود نداشته است. به عنوان مثال ابومشعر بلخی که هم سنت‌گرا بود و هم دین‌دار و در عین حال اخترشناس ماهری بود، با آنکه سیارات هفت‌گانه و فلک منتسب به آن‌ها را باور داشت با این وصف به نه فلک قائل بود^{۱۵} و نه هفت فلک و این‌گونه نبود که آیه سبع السموات را به مثابه توجیهی برای یک باور علمی هفت‌فلکی قرار دهد. این در حالی است که کپلر در قرن هفدهم برای موجه نمودن باور خود به فرضیه متافیزیکی ذات‌الحلق (شبکه اجسام منتظم) پناه می‌برد.

اینک این پرسش قابل طرح است که اگر متافیزیک دین هم می‌تواند تفسیرهای متفاوت داشته باشد و همانند متافیزیک علم تغییر کند پس چه بخشی از متافیزیک دینی می‌تواند با متافیزیک علم سازگار شود؟ به تبع آن، این پرسش مطرح می‌شود که کدام باور متافیزیکی را از منابع دینی باید اخذ نمود؟ دین متافیزیک خاص خود را دارد. جهان فراتر از واقعیت مادی، طبیعت و ماوراء طبیعت، ارتباط میان جهان و خدا و وحدت میان اجزای عالم بخشی از متافیزیک دین است. اما کدام بخش از این نگرش دینی می‌تواند نه تنها مبنای علم واقع شود، بلکه برای علم مفید و ثمربخش باشد؟ شاید یک راه برای آن، تعیین حدود و ثغور علم باشد و از طرف دیگر متافیزیک در باب طبیعت مد نظر قرار گیرد. نکته دیگر در این میان نقش و جایگاه دین در انتخاب باورهای متافیزیکی است؛ این که آیا دین به عنوان داور و محک تلقی شود یا منبع این باورهای متافیزیکی. به نظر می‌رسد این تلاش‌ها در چارچوب ضرورت علم دینی جای می‌گیرند.

شرعی بودن و انطباق با شرع و فقه، انطباق با ارزش‌های اخلاقی دینی، سازگار نمودن نص صریح آیات کتاب مقدس با گزاره‌های علمی، فعالیت علمی به مثابه امری عبادی، انطباق مبانی متافیزیکی علم با متافیزیک دین و ... همگی می‌توانند تعبیری برای علم دینی تلقی شوند و اگر چه در حین کاربردهای عملی علم ارزش‌های اخلاقی و حتی شرعی و فقهی ممکن است وارد کار شوند، اما در علم دینی به مفهوم متافیزیک‌گرای آن (رویکرد سازگاری متافیزیک‌ها)، علم دینی به مفهوم برساخته‌ای است که در آن میان متافیزیک دین و متافیزیک علم همخوانی و سازگاری ایجاد شده است. در این علم موسوم به دینی، نگاه به جهان، طبیعت و علم تغییر خواهد کرد و این نگاه، از باورها در باب خداوند و جهان بینی توحیدی نشأت می‌گیرند. در علم دینی، توحید به مثابه سنگ بنا و اصل بنیادینی است که دیگر اصول از آن مشتق می‌شوند. در این راستا، این بینش به هدف و غایت علم شکل می‌دهد. هدف علم، به معنای فراگیر آن که علوم طبیعی بخشی از آن است، شناخت آیات و صنع الهی در نظام طبیعت است و حاصل آن در نگرش و زندگی فرد خشیت به

مفهوم قرآنی آن است و به مفهوم عرفانی حیرت که پیامد آن از حیث اخلاقی تواضع است. در نگاه دینی، علوم تجربی بخشی از واقعیت را نمایان می‌سازد؛ زیرا از حیث متافیزیکی جهان فراتر از طبیعت است و واقعیت فراتر از موضوع علوم تجربی و طبیعی است و صرفاً بخشی از پرسش‌های بشر در علم پاسخ داده می‌شوند. از حیث معرفت‌شناختی نیز شناخت این جهان از روش‌های حسی و تجربی، عقلی و شهودی امکان‌پذیر است. از این‌رو علم دینی روش علم تجربی را به رسمیت می‌شناسد، اما بر این فرض استوار است که، نگاه به طبیعت و هدف از مطالعه و شناخت آن از یک جهان‌بینی توحیدی نشئت گرفته است. محصول این کاوش و بررسی، تمایز در بینش و نگرش افراد ایجاد می‌کند.

در باب علم دینی بسیار حائز اهمیت است که در کنار این پرسش که علم دینی چه معنایی می‌دهد بیان شود که چه معنایی هم نمی‌دهد. زیرا خود دینی بودن معانی گسترده‌ای دارد که افزودن آن به علم به مثابه یک صفت می‌تواند کج فهمی‌هایی را در بر داشته باشد. چند تلقی رایج از علم دینی که با رویکرد متافیزیک‌گرا، مغایرت دارند از این قرارند: نخست. علم دینی به این معنا که متون دینی به مثابه منبع محتوای علوم تجربی تلقی شود؛ به بیان دیگر علوم تجربی از متون دینی بیرون کشیده شوند. البته با توجه به تمایز میان مقام کشف و مقام داوری ایرادی ندارد که از هر منبعی الهام گرفته شود، اما علم در مقام داوری روش خاص خود را دارد؛ ضمن این که هیچ ارجحیتی بر آموزه‌های مأخوذ از دین بر سایر منابع الهام دیگر وجود ندارد. هم‌گلشنی و هم‌پایا در این قسمت اتفاق نظر دارند. دوم. علم دینی به مثابه توجیه معجزات، آیات متون مقدس و سایر آموزه‌های دینی (مثلاً روزه و مطهرات و ...) با علم عصری انگاشته شود. پروژه‌ای که شخصیت‌هایی همچون یدالله سبحانی، مهدی بازرگان و ... در مقطعی از زمان به‌دنبال آن بودند.^{۱۶} در رویکرد متافیزیک‌گرا، مراد از علم دینی این نیست. سوم. علم دینی به مثابه به‌کارگیری روش‌هایی غیر از روش استاندارد مطالعه علوم طبیعی و تجربی تلقی شود. به بیان گلشنی «معنای علم دینی این نیست که آزمایشگاه و نظریه‌های فیزیکی کنار گذاشته

شوند یا به طریقی جدید دنبال شوند و این نیست که فرمول‌های شیمی و فیزیک یا کشفیات زیست‌شناسی را از قرآن و سنت استخراج کنیم، بلکه منظور قرار دادن کلیت قضایا در یک متن متافیزیکی دینی است» (گلشنی، ۱۳۸۵: ۱۷۱).

با توجه به برخی کج فهمی‌ها و تعابیر ممکن و متعددی که از دینی‌انگاری علم می‌تواند وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد اصطلاح علم خداپاوار^{۱۷} را که در مواردی گلشنی (Golshani, 2000a) هم استفاده کرده است مناسب‌تر از علم دینی باشد؛ زیرا نه تنها دین تعابیر و تفاسیر متعددی از آن بیرون می‌آید بلکه خداوند وجه اشتراک همه ادیان ابراهیمی است و نگاه توحیدی و دیدگاه آن‌ها در باب طبیعت می‌تواند جهانشمول و نیز اشتراکات بیشتری داشته باشد. البته کنار زدن صفت دینی هم می‌تواند گزینه معقولی باشد. زیرا از نظر دینی واقعیت فراتر از طبیعت است و علوم طبیعی و یا تجربی صرفاً بخشی از واقعیت را پوشش می‌دهند و این علم خاص بخشی از علم به معنای عام‌تر است که موضوع آن واقعیت کلی و هستی است. از نظر دینی علم بر شناخت کل این واقعیت اطلاق می‌شود و علوم موسوم به طبیعی در چارچوب یک کل بزرگتر معنی پیدا می‌کنند. بنابراین علم به مفهوم شناخت بخشی از واقعیت، نیز دینی است، مشروط به این که در بستری خداپاوارانه و در راستای خشیت پروردگار باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به آن‌چه گفته شد اولاً علم حاوی بار متافیزیکی است و آموزه‌های متافیزیکی همواره بر روند و توسعه علم و حتی محتوای آن اثرگذار بوده‌اند. دوم، علم می‌تولند بر مبانی متافیزیکی متعددی بنا شود که متافیزیک دینی یکی از انواع این متافیزیک‌هاست. سوم این که برخی آموزه‌های متافیزیکی همچون وحدت‌گرایی، غایت‌مند انگاشتن طبیعت و ... ممکن است با آموزه‌های دینی سازگار باشند، اما الزاماً این سازگاری به مفهوم دینی بودن آن‌ها نیست. چهارم این که باورهای متافیزیکی، اعم از باورهای متافیزیکی دینی،

هم ممکن است نقش مانع و سلبی برای علم داشته باشند و هم نقش ایجابی. پنجم، دین خود متافیزیک ویژه‌ای را معرفی می‌کند اما وجه تمایز باورهای متافیزیکی دینی با غیر دینی به مفهوم خداوند برمی‌گردد و در ادیان ابراهیمی به ویژه اسلام به مفهوم کلیدی توحید برمی‌گردد. ششم، در موضوع امکان علم دینی، می‌توان گفت علم دینی مبتنی بر مبانی متافیزیکی دینی ممکن است. هفتم، علم دینی به صورت عام به مفهوم علم خداورانه و به صورت خاص در ادیان ابراهیمی به ویژه اسلام مبتنی بر باور توحیدی، معنادار است و به این معنا در ساحت بینش و نگرش افراد تحقق‌پذیر است. ضمن این که واژه دینی ممکن است معانی دیگری از آن اخذ شود که اساساً با این معنای خداورانه ناسازگار باشند و کج فهمی ایجاد کند.

در واقع دینی‌انگاری علم با رویکرد موسوم به سازگاری متافیزیک‌ها، علی‌الاصول امکان‌پذیر است؛ هر چند شق‌های دیگری از علم، مبتنی بر متافیزیک‌های دیگر نیز امکان‌پذیر هستند. این امکان‌پذیری بر اساس باور به جایگاه نظریه‌های جهانشمول در علم، نقش باورهای متافیزیکی در علم به مثابه چهارچوب، مبانی و معیارهای ارزشی در انتخاب فرضیه‌های هم‌ارز تجربی و نیز تعبیر داده‌ها و فرمالیسم‌ها است. در برابر چالش تفکیک‌پذیری متافیزیک از علم در مقام ارزیابی و داوری که پاپا مبتنی بر آن علم دینی را ناسازگار تلقی می‌کند، ایده تمایز میان مبانی علم و مبادی علم می‌تواند راهگشا باشد. برخی از باورهای متافیزیکی از اجزاء مقوم یک نظریه می‌شوند و انفکاک آن‌ها از نظریه به منزله رفتن به سمت یک تعبیر دیگر برای آن نظریه است و ساختار نظریه را تغییر می‌دهد.

اگر چه علم دینی با این بیان معنادار است، اما با توجه به معناداری و امکان‌پذیری شق‌های دیگری از علم، موضوع ضرورت علم دینی هم حائز اهمیت است. در واقع به نظر می‌رسد هم امکان علم دینی و هم ضرورت آن، به نگرش انتخابی در باب علم و به‌طور کلی فلسفه علم بستگی دارد. از این‌رو برای باور به علم دینی تحول در فلسفه

علم نیز ممکن است ضرورت داشته باشد. به این مفهوم که متافیزیک علم، معرفت‌شناسی و نیز ارزش‌شناسی علم باید متحول شوند.

با این وصف با توجه به تعبیر و برداشت‌های متفاوتی که از دین می‌شود و این که دینی‌انگاری علم نیز معانی متعددی را به ذهن می‌تواند متبادر نماید، از این رو بسیار حائز اهمیت بود که مشخص شود مراد از علم دینی چیست و مراد از آن چه چیزی نیست. به سبب اهمیت این موضوع، به نظر می‌رسد علم خداپاورانه مناسب‌تر از علم دینی باشد. این تعبیر، ممکن است از چند جهت حائز اهمیت باشد: نخست خداوند به مثابه ایده‌ای عام در میان همه ادیان ابراهیمی جاری و ساری است و دوم، این واژه بیشتر از علم دینی می‌تواند از ورود تعبیر نادرست ممانعت به عمل آورد؛ به عنوان مثال سازگار نمودن ظاهر آیات با گزاره‌های علمی کنونی. در این بیان از علم خداپاورانه، علم خود می‌تواند بر زمینه و چارچوبی متافیزیکی در باب جهان بنا نهاده شده باشد که معنی و مفهوم خود را از زمینه‌ای خداپاورانه و از اصل توحید گرفته باشد و هدف نهایی از این علم موسوم به دینی یا علم خداپاور، شناخت طبیعت به مثابه آیات و صنع الهی و نیز خشیت و خضوع در برابر پروردگار است که در ساحت بینش و نگرش فرد می‌تواند رخ دهد. گزینه معقول دیگر این است که در انطباق با باور دینی، علم به معنای عام آن، تلاشی دینی انگاشته شود؛ یعنی نوعی عبادت تلقی شود؛ اگرچه با توجه به این معنا، علم دینی هم معنادار و هم ممکن است، اما پیش شرط تحقق آن دو موضوع است: تغییر نگرش در باب علم، و به تعبیر دیگر تحول در فلسفه علم و دیگری اثبات ضرورت علم دینی.

پی‌نوشت‌ها

^۱ مقاله‌هایی هم در نقد ملاحظات انتقادی علم دینی پایا نگاشته شده‌اند. برای مثال نک: «موحد ابطحی، ۱۳۹۱؛ تقوی، ۱۳۹۱».

^۲ در این مقاله ضرورت علم دینی بررسی نمی‌شود و عمدتاً بر امکان و معناداری آن تمرکز خواهد شد.

^۳ بررسی مورد دوم خارج از چارچوب این مقاله است.

^۴ برخی از شواهد وی: مسئله وحدت نیروها در فیزیک، توضیح اصل آنتروپیک، نظریه انفجار بزرگ، مسئله تبدیل انواع در نظریه تکامل، منشأ حیات و

^۵ به زعم نگارنده این مقاله، مسئله بافتن متافیزیک مناسب برای علم، پای در وادی ضرورت علم دینی می‌نهد که خارج از چارچوب این مقاله است.

^۶ برای اهمیت و ضرورت علم دینی ر.ک: مقاله چرا علم دینی؟ (گلشنی، ۱۳۸۹).

^۷ دکتر گلشنی هم خود بدان اذعان دارد (ر.ک: گلشنی ۱۳۸۹)؛ همچنین ر.ک به: مقاله نیاز به یک انقلاب در فلسفه علم (Maxwell, 2002).

^۸ context of discovery

^۹ context of justification

^{۱۰} the beginnings; the origins

^{۱۱} foundations

^{۱۲} البته در ترجمه اصطلاحات در زبان فارسی گاهی این دو به جای هم به کار گرفته می‌شوند؛ مثلاً عبدالکریم سروش کتاب برت (Burt, 1932) را مبادی مابعدالطبیعی ترجمه کرده است در حالی که برت از foundations استفاده کرده است هر چند محتوای کتاب با توجه به این تفکیک، به مبادی نزدیک‌تر است. کتاب باترفیلد نیز با عنوان the origins of modern science، مبانی علم نوین ترجمه شده است

در حالی که خود وی از the origins به مفهوم ریشه‌ها و سرچشمه‌ها استفاده نموده است، که الزاماً به مفهوم مبانی نیست. کتاب لیندبرگ (Lindberg, 2008) هم از این قبیل است که البته خاستگاه ترجمه شده است.
^{۱۳} در این زمینه می‌توانید ر.ک به «حسینی و دیگران، ۱۳۹۲»

¹⁴ temporary

^{۱۵} ابومعشر به یک فلک خارجی (نورالهی) و هشت فلک اثیری (آسمان) و یک فلک تحت قمر در مرکز (فلک نهم) باور داشت (زنان، ۱۳۶۶: ۲۹۳).
^{۱۶} به عنوان نمونه مهندس مهدی بازرگان در کتاب مطهرات در اسلام (چاپ هفتم، ۱۳۴۷) و دکتر یدالله سحابی در کتاب خلقت انسان (چاپ سوم، ۱۳۵۱) به دنبال سازگاری محتوای آیات قرآن و علم جدید بوده‌اند.

¹⁷ theistic science

فهرست منابع

- آزادگان، ابراهیم. (۱۳۹۱). «مقایسه مبانی فلسفی علم دینی و علم طبیعت گرایانه». فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۱۸ شماره ۷۲، ۵۴-۳۱.
- العطاس، سید محمد نقیب. (a1374). اسلام و دنیویگری (سکولاریزم)، ترجمه احمد آرام، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- العطاس، سید محمد نقیب. (b1374). درآمدی بر جهان‌شناسی اسلامی، ترجمه هیأت مترجمان، تهران: موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران.
- باربور، ایان. (۱۳۷۴). علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: نشر دانشگاهی.

بازرگان، مهدی. (۱۳۴۷). *مطهرات در اسلام*، چاپ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار. باقری، خسرو. (۱۳۷۹)، *تبیین وجه تسمیه علم دینی*، فصلنامه مصباح، سال نهم، شماره ۳۵، ۷۶-۳۷.

باقری نوع پرست، خسرو. (۱۳۹۶). «بررسی و نقد کتاب از علم سکولار تا علم دینی»، *پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفدهم، شماره دوم، ۱-۱۷.

برت، ادوین، آرثر. (۱۳۷۴). *مبانی مابعدالطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

پاپکین، ریچارد؛ استرول، آروم. (۱۳۷۷). *کلیات فلسفه*، ترجمه سیدجلال الدین مجتوبی، چاپ چهاردهم، تهران: انتشارات حکمت.

پایا، علی. (۱۳۸۶). «ملاحظات نقادانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال سوم، شماره دوم و سوم، ۷۶-۳۹.

تقوی، مصطفی. (۱۳۹۱). «نقدی بر ملاحظات نقادانه بر دو مفهوم علم دینی و علم بومی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، سال ۱۸، شماره ۷۱، ۶۸-۴۵.

تقوی، مصطفی. (۱۳۹۷)، *علم دینی: واکنشی در برابر علم طبیعت‌گرا*، *دوفصلنامه فلسفه علم*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره ۸، شماره ۱۵، ۴۸-۲۷.

حسینی، حمیدرضا؛ علی‌پور، مهدی؛ موحد ابطحی، سیدمحمد تقی. (۱۳۹۲). *علم دینی؛ دیدگاه‌ها و ملاحظات*، چاپ ششم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

دمپی‌یر، جورجی. (۱۳۷۹). *تاریخ علم*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات

سمت.

رنان، کالین. (۱۳۶۶). *تاریخ علم کمبریج*، ترجمه حسن افشار، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.

سحابی، یدالله. (۱۳۵۱). *خلقت انسان*، چاپ سوم، تهران: شرکت سهامی انتشار.

سجادی، سید هدایت. (۱۳۸۵). «تحلیلی بر مسئله تعیین ناقص در عرصه انتخاب میان نظریه‌های علم تجربی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال دوم، شماره سوم، ۲۳-۴۲.

گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). *از علم سکولار تا علم دینی*، چاپ سوم، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.

گلشنی، مهدی. (۱۳۸۹). «چرا علم دینی؟»، *فصلنامه اسراء*، سال سوم، شماره دوم، پیاپی ششم، ۱۵-۲۵.

موحد ابطحی، محمدتقی. (۱۳۹۱). «بررسی دلایل مخالفت با علم دینی»، *راهبرد فرهنگ*، سال پنجم، شماره بیستم، ۴۱-۶۶.

یغمایی، ابوتراب. (۱۳۹۴). «نقش ارزش‌های غیرمعرفتی در ارزیابی معرفتی نظریه‌های علمی»، *راهبرد فرهنگ*، شماره سی و دوم، ۳۱-۴۸.

Burt, Arthur. (1932). *The Metaphysical Foundations of Modern Science*. 2nd ed., Mineola, New York: Dover Publications.

Cushing, James. (1994). *Quantum Mechanics: Historical Contingency and the Copenhagen Hegemony*, Chicago & London: The University of Chicago Press.

Galileo, G..(1960). *The Assayer, in Stillman Drake and C.D. Mill ey*, The Controversy on the Comets of 1618, Philadelphia:

University of Pennsylvania Press.

Golshani, Mehdi. (2000a). *Theistic Science*, in: *Stannard, Russell (ed.)*, God for the Twenty First Century, Conshohocken: Templeton Press.

Golshani, Mehdi. (2000b). "How to Make Sense of Islamic Science?" *American Journal of Islamic Social Sciences*, 17(3), 1-21.

Golshani, Mehdi. (2005). *Cmmnett nn "A ee iisssss ss iiiii iii Science? Islamic and Cssiinn ee ccccccø"*, *Theology and Science*, 3(1), 88-91.

Jammer, Max. (1989). *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*, Los Angeles & Calif: Tomash Poblisher & American Institue of Physics.

Lindberg, David. (2008). *The Beginnings of Western Science: the European Scientific Tradition in Philosophical, Religious, and Institutional Context, 600 B.C. to A.D. 1450*, 2nd ed., Chicago: university of Chicago press.

Maxwell, Nicholas. (2002). *The Need for a Revolution in the Philosophy of Science*, *Journal for General Philosophy of Science*, 33 (2), 381- 408.

Smith, Newton. (2000). *Underdetermination of Theory by Data*, in *Newton-Smith (ed.)*, *A Companion to the Philosophy of Science*, Malden: Blackwell Publishers.

Stenmark, Mikael. (2005a). *A Religiously Partisan Science? Islamic and Christian Perspectives*, *Theology and Science*, 3(1), 23-38.

Stenmark, Mikael. (2005b). *A Counter-eeeeeee ee "A ee iisssss ss iiiii iii ii iii e"*, *Theology and Science*, 3(1), 92-95.

Westfall. R. S. (1977). *The construction of modern science: the*

mechanisms and mechanics, Cambridge: Cambridge University Press.

