

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انگاره‌های نظریه «اصالت واقع انتقادی» ایان باربور با تفسیر علمی روشمند با محوریت دیدگاه آیت الله جوادی آملی

سید عبدالله اصفهانی^۱

چکیده

تفسیر علمی که در عصر پست‌مدرنیسم دوران پختگی و کمال خود را تجربه می‌کند، افزون بر روش‌شناسی خاص و معیارهای معتبر، به تناسب توسعه دانش‌های بشری، به ویژه در حوزه فلسفه علم، نیازمند تبیین کنش‌های تاثیرگذارترین دیدگاه‌های نوین فلسفه علم بر حوزه مبانی و قواعد این شیوه تفسیری است. دستاورد مقاله حاضر که به روش توصیفی، تحلیلی، انتقادی و تطبیقی نگارش یافته، پس از بررسی نقادانه نظریه «رنالیسم انتقادی» ایان باربور با محوریت مناظر آیت‌الله جوادی آملی، تبیین چپستی کنش‌ها و میزان سازواری نظریه وی با مبانی و قواعد تفسیر علمی به شرح ذیل است:

هم‌عرض دانستن خداوند با سایر پدیده‌های هستی، محدودسازی اصل علیت در حلقه پدیده‌های طبیعت؛ تقدّم معرفت تجربی بر معرفت دینی؛ یکسان‌پنداری روش‌شناسی علم با دین؛ این‌که هیچ «نظریه نهایی» را نمی‌توان «حقیقت غایی» دانست و حقیقت نهایی هیچ چیز قابل درک نیست؛ شکاکیت و سفسطه به عنوان نتیجه منطقی «نسبیت فهم»؛ دیدگاه‌هایی از ایان باربور است که در ناسازگاری با فلسفه دین و مبانی تفسیر علمی قرآن است؛ لیکن تلاش وی در تنش‌زدایی بین علم و دین که زمینه مساعد وحدت علم و دین را در غرب تمهید نموده، با مصالح دین و آموزه‌های قرآنی سازگار بوده، پذیرش واقعیات خارجی و جهان‌بینی علمی به عنوان واقعیتی مسلم، معتبر و اطمینان‌بخش، مورد پذیرش فلسفه دین و سازگار با دیدگاه مفسران علمی قرآن مبنی بر جواز استناد قضایای طمأنینه‌بخش تجربی به قرآن در قالب «استناد احتمالی» است.

کلیدواژه‌ها: رنالیسم انتقادی، ایان باربور، تفسیر علمی، جوادی آملی، کنش‌ها و سازواری.

۱ - استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، دانشکده علوم قرآنی آمل. esfahaniquran@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۹/۸/۲۴ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۹/۱۲/۱۱

مقدمه

تفسیر علمی آیات قرآن کریم به مدد کشفیات علمی اعم از «فرضیه و تئوری» و یا حداکثر «قانون تجربی» در میان متقدمان و متأخران طرفداران و دل‌بستگانی داشته، اما بلوغ و اوج‌گرایش به این شیوه تفسیری، در قرن اخیر مشاهده می‌شود. تفسیر علمی روش‌مند و معتبر، دستاوردهای مثبتی هم‌چون: اثبات اعجاز قرآن، تحکیم ایمان مسلمانان، گرایش غیر مسلمانان به اسلام، جلوگیری از پندار تعارض علم و دین در اسلام، تعمیق فهم قرآن و... را در پی دارد. تفسیر قرآن نیازمند مبانی و قواعدی است که غالباً مفسران در مقدمه تفاسیر به آن اشاره نموده‌اند. اما با بررسی تفاسیر موجود، علیرغم این‌که اکثر مفسران به آرای تجربی دانشمندان عصر خود گرایش نموده‌اند، لکن غالباً مفسری که مبانی و قواعد خود در زمینه استفاده از یافته‌های علوم بشری، به ویژه در ارتباط با دیدگاه‌های جدید و تأثیرگذار فلسفه علم در قرن بیستم و پس از آن را به صورت منسجم و مدوّن بیان نموده باشد، یافت نمی‌شود؛ لذا برای اعتبارسنجی «تفسیر علمی» غالباً معیار مشخصی وجود ندارد. بنابراین ضرورت دارد اولاً مبانی و قواعد تفسیر علمی معتبر، بررسی؛ ثانياً معیارهای مشخصی برای اعتبارسنجی این شیوه تفسیری ارائه شود؛ ثالثاً رابطه و کنش‌های اساسی‌ترین آموزه‌های نوین فلسفه علم بر تفسیر علمی تقریر شود تا قشر جوان و تحصیل‌کرده امروزی که در برابر دستاوردهای نوین علوم بشری، حالت انفعال دارند، از سردرگمی و دو راهی پذیرش یافته‌های علوم تجربی یا معارف دین رها شده و با آزاداندیشی بتوانند آرای سره از ناسره را تشخیص دهند.

از سویی کاوش‌های علمی بشر پس از نیمه دوم قرن بیستم، موجب پیدایش نظریات جدیدی در فلسفه علم گردیده، که در نتیجه آن طرد تقسیم‌بندی علوم تجربی به دو قسم: نظریه‌های «اثبات‌نشده» و «قوانین اثبات‌شده» و مطرح شدن گفتمان‌ها و نظریات چهارگانه در حوزه فلسفه علم به شرح ذیل است:

۲۸۹... نظریه‌های انکاره‌های نظریه‌های تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه...

۱- پوزیتیویسم که در روایت عمده‌اش یعنی: اصالت ظاهر و اصالت فیزیک، مفاهیم، نظریه‌ها و قوانین علمی را ملخص و ساده‌سازی داده‌های آزمایشگاهی دانسته و یا قائل به تحویل و ترجمه همه گزاره‌های مفهومی به رویدادهای جهان خارج یا نتایج تجربی مستقیم است.

۲- نظریه وسیله‌انگاری که نظریه‌های علمی را در درجه اول شیوه و شگردهایی برای پیش‌بینی‌های مفید و کارآمد می‌داند، هرچند معجول و افسانه باشند.

۳- نظریه ایده‌آلیسم که انگاره‌های علوم و صورت و ساخت نظریه‌ها را داده‌های فراافکنده ذهن انسان می‌داند. بنابراین نقش عمیق‌تری برای ذهن داننده در تحقیق حقیقت و علم قایل است.

۴- نظریه اصالت واقع یا رئالیسم که مفاهیم و دانش‌های علمی را باز نمود حیات واقعی می‌داند که از هم‌کنشی متقابل عالم و معلوم به دست می‌آید. هرچند برای عین معلوم سهم تعیین‌کننده‌تری قایل است.

از سویی دیگر، مساله کنکاش از نسبت علم و دین در سایه توسعه هر چه بیشتر علوم بشری، ابتدا و با قدمتی طولانی، در غرب و سپس در جهان اسلام ضرورتی روزافزون یافته است. به طوری که پذیرش دیدگاه خاص (= تعارض، تداخل، تعامل و...) در این حوزه تاثیر بنیادین در حیات بشر و نحوه زیستن انسان در جهان دارد.

ایان کریم باربور^۱ فیزیکدان و فیلسوف مسیحی که در چین متولد شد و ضمن نظریه‌پردازی علمی، در عرصه دین فعالیت گسترده داشته (نک: فتوحی‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۵۷) بنابر دیدگاه برخی از بزرگ‌ترین فلاسفه غربی، «خداگرا» و شناخته‌شده‌ترین دانشمند مدرن در رابطه با علم و دین است که نظریه رئالیسم انتقادی وی تحت تاثیر اندیشه‌های پست مدرن معرفت‌شناسی است و پیروان و طرفداران زیادی در غرب دارد (McGrath, 1999: 209; Charles, 2014:).
2. تلاش مقاله حاضر آن است که پس از ارایه تصویر مختصر و گویا از نظریه «اصالت واقع انتقادی» ایان باربور، ضمن بررسی نقادانه دیدگاه وی با محوریت دیدگاه آیت‌الله جوادی

1. Barbour, Ian G.

آملی، به چیستی کنش‌ها و سازواری دیدگاه وی بر مبانی و قواعد تفسیر علمی قرآن کریم پردازد.

پژوهش‌نگارندگان در کتب و مقالات مرتبط نشان می‌دهد، علیرغم عناوین متنوع و مشابهی که در آن‌ها از فلسفه پویایی ایان باربور؛ رئالیسم انتقادی وی؛ تبیین رابطه علم و دین از منظر فلسفه ایان باربور و نقادی آن از منظر استاد مرتضی مطهری و... بحث شده است، تا کنون مقاله‌ای که در صدد تشریح صحت و سقم نظریه رئالیسم انتقادی ایان باربور به همراه بررسی میزان کنش‌ها و سازگاری آن با تفسیر علمی روش‌مند قرآن، نگاشته شده باشد، مشاهده نشده است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر، تحقیقی کیفی، و به روشی توصیفی، تحلیلی، انتقادی و تطبیقی و با استفاده از روش «مثلث‌سازی»^۱ است که در این روش با کاربرد شیوه توصیف و تحلیل، از توصیف و ترکیب داده‌ها و منابع و به کارگیری رویکردهای متنوع - که منجر به افزایش اعتبار اطلاعات می‌شود - استفاده می‌شود (Streubert, 2011: 5). بنابراین در این پژوهش، پس از تبیین مبانی نظری ایان باربور، مطالعات انجام‌شده در باب دیدگاه‌های وی تبیین شده، آن‌گاه به نقادی آن با محوریت دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی پرداخته می‌شود و پس آن‌گاه، کنش‌ها و میزان سازواری نظریه وی با تفسیر علمی رصد می‌شود.

اعتبارسنجی تفسیر علمی قرآن

تفسیر علمی، گرایشی تفسیری برای یافتن ارتباط بین اشارات اجمالی آیات قرآن و یافته‌های علوم بشری در راستای فهم بهتر و عمیق‌تر مفاد آیات و یافتن مصادیق عصری آن است. این شیوه تفسیری حاصل دغدغه دین‌داران در گذشته و به ویژه در دوران معاصر است که پس از پیمایش فراز و نشیب‌هایی اینک دوران پختگی و کمال و روش‌مندی خویش را تجربه

1. Triangulation Method.

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۲۹۱

می‌نماید. اهتمام به علوم تجربی و پیدایش رویکرد علمی به قرآن، متأثر از رویکرد اثبات‌گرایانه حاکم بر علوم تجربی در دوره رنسانس علمی و صنعتی غرب است که به دنبال پیشرفت‌های شگفت علمی، نوعی خوش‌بینی نسبت به علوم تجربی و آینده به وجود آمده است.

روش تفسیر علمی در دوره معاصر به یک جریان تفسیری جدی توأم با نگاه‌های متعدد تبدیل شده است. این جریان تفسیری، همواره موافقان و مخالفان سرسختی داشته است که از جهات گوناگون بر استواری یا ناستواری آن پای فشرده‌اند. اما در این نزاع، هر یک از طرفین کمتر به مبانی این روش توجه داشته‌اند. مفسران علمی، به «اشتراک قلمرو علوم تجربی و قرآن حداقل در بخشی از آیات»، «هم‌سویی قرآن و علم در بیان اطلاعات هستی‌شناختی»، «پردازش استطرادی قرآن به علوم تجربی»، «واقع‌نمایی زبان قرآن در گزاره‌های هستی‌شناختی در مقابل انگیزشی و عرفی دانستن زبان آن» و «ارایه فهم عمیق‌تر از مفاد آیات علمی قرآن» که ضرورت این روش تفسیری را به دنبال دارد، باور دارند.

تفسیر علمی نیازمند «روش‌شناسی خاص»، «رعایت معیارهای روشمند و معتبر»، «اجتناب از تحمیل و تطبیق‌های نابجای نظریه‌های علمی اثبات‌نشده بر ظاهر قرآن» و پرهیز از «روش استخراج علوم از قرآن» و در ادامه تبیین رابطه، کنش‌ها و سازواری «دیدگاه‌های نوین و تاثیرگذار فلاسفه علم در خصوص ارزش و منزلت علوم تجربی» بر تفسیر علمی و... دارد که متأسفانه برخی قرآن‌پژوهان قصوراً یا تقصیراً به این موضوعات و چالش‌ها پرداخته‌اند، چنان‌که متقابلاً استفاده از علوم تجربی و تطبیق آن با آیات و روایات، به ویژه در قرن اخیر، اولاً تعارضات بدوی موجود در آیات را رفع نموده و ثانياً تعمیم فهم آیات را که مفسران گذشته در فهم آن دچار مشکل بوده و برای رفع مشکل به مجاز و حتی به تأویل‌های ناروا روی آورده‌اند، در پی داشته است (نک: بابایی، ۱۳۷۹ش، ص ۳۶۷-۳۷۳؛ معرفت، ۱۴۰۹ق، ص ۴۴۰-۴۵۲؛ رضایی اصفهانی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰-۲۱۵).

۲۹۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

تبیین دیدگاه «رنالیسم انتقادی» ایان باربور

۱- ایان باربور به نقل از آلفرد نورث وایتهد می‌نویسد:

«وقتی تأمل می‌کنیم که دین و علم چه ارج و اهمیتی برای بشر دارند، گزاف نیست اگر بگوییم سیر آینده تاریخ بستگی به معامله این نسل با مناسبات و روابط فیما بین آن دو دارد» (Whitehead, 1925: 180). «سرنوشت زمین و سرنوشت تمام کسانی که در آن زندگی می‌کنند به این وابسته است که علم و دین را در عمل چگونه به هم پیوند بزنیم» (رولستون، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳).

۲- زبان علم و دین که مکمل یکدیگرند، از طریق فلسفه پویشی است، هر چند گاه دین ادعای شناسایی حقیقت (و واقعیات خارجی) را دارد (فتحی‌زاده، ۱۳۹۰، ص ۶۴-۶۶):
فلسفه پویشی باربور که در راستای مکمل بودن علم و دین تلاش می‌کند، برخاسته از اندیشه‌های فیلسوف انگلیسی آلفرد نورث وایتهد (۱۹۴۷-۱۸۶۱م) و به این معنا است که هر موجودی کانونی از خودجوشی و خودآفرینی دارد که به گونه‌ای ممتاز در جهان نقش ایفا می‌کند. خداوند نقش تعیین‌کننده و جبری رویدادها نیست و خودآفرینی هیچ موجودی را نقض نمی‌کند. نقطه آغاز فلسفه پویشی شدن است نه بودن (Barbour, 1966, p31-128).
خداوند مستقل از طبیعت و تعیین‌کننده جبری رویدادها نیست بلکه رابطه دو سویه بین خدا و جهان، تعاملی، هم‌بستگی و حلول متقابل است (Charles, 2014: 68-84; Barbour, 2002,). (146).

باربور معتقد است مقوله‌های طبیعی و مافوق طبیعت (خداوند) در ذات خود دارای تغییر و تحول است (Barbour, 1969, 59) در نهایت وی رابطه همه پدیده‌های طبیعت را ارگانستی و در عرض یکدیگر می‌داند و معتقد است خداوند مانند هستی‌های دیگر بالفعل، در حال تکامل و تاثیرگذاری و تاثیرپذیری از اعیان و پدیده‌ها داشته و با آن‌ها در یک سطح و رتبه است

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۲۹۳

(Barbour, 2002, 33؛ مطهری، ۱۳۳۵، ج ۳، ص ۲۶۰). باربور معتقد به روش‌شناسی علم در فیزیک است و دین و الهیات را شبیه علم بررسی می‌کند و بر این باور است که نظریه‌های علمی از نوعی اعتمادپذیری و اطمینان‌بخشی برخوردارند که به ندرت در زمینه‌های پژوهشی وجود دارد (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۹۶-۲۰۰). وی قلمرو طبیعت و ماورای طبیعت را تابع قواعد و اصولی مشابه می‌داند، به طوری که یافته‌های فیزیک را به متافیزیک تعمیم می‌دهد (ر.ک: قنبری، ۱۳۹۷، ص ۴۹-۷۱). وی مدعی است دین نمی‌تواند همه معیارهای مورد پذیرش با داده‌ها، هماهنگی و جامعیت را برآورد (Barbour, 1997, 115).

هرچند موضوع علم و دین با یکدیگر متفاوت است، لیکن چون یک انسان و یک طبیعت و یک جهان بیشتر نداریم، وجوه مشترک و نقاط اتفاق بین این دو روش «علم و دین» و نگرش آنها وجود دارد. علم و دین هر دو مبتنی بر تجربه‌اند، هر دو متخذ از تعبیراند (= دخالت ذهنیت دانشمند)، در هر دو حوزه عینیت محض (در برابر ذهنیت) ممکن نیست و دخالت آگاهی‌های انسان در هر دو حوزه، ناگزیر و محرز است. جداانگاری مطلق دو حوزه علم و دین، قابل دوام نیست و به این بحث خواهیم رسید که امکانات معتابهی برای هم‌سخنی بین علم و دین وجود دارد. از جمله این که، به نظر ما با وجود تفاوت‌هایی که بین دو حوزه علم و دین است، توازی و تقارن‌های مهمی در روش آن‌ها موجود است. همانندی‌هایی در تاثیر متقابل بین تجربه و تعبیر یا در کاربرد مدل‌ها و مثال‌ها، هم‌چنین در نقش جامعه پژوهنده، در هر دو حوزه برقرار است. از این رو زبان علم و دین، علیرغم وجوه اشتراک و افتراق آشکار، نه بی‌ارتباط و ناسازگارند و نه متعارض با یکدیگرند، بلکه در تعامل با هم‌اند. نتیجه آن‌که: زبان دینی علاوه بر ورود به حوزه نیایش و پرستش (= الهیات)، ادعای شناسایی حقیقت را در کنار علمیت غیر شناختاری‌اش دارد. چنانچه هدف از زبان علم نیز کشف حقیقت است. به نظر بسیاری از مردم امروز، معارضه‌ای که متوجه دین است، ناشی از تعارض بین محتوای علم و دین نیست، بلکه از مسلم گرفتن این فرض است که روش علمی تنها طریق نیل به معرفت است (نک: باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۶۹ و ۴).

۳- اساسی‌ترین قواعد کلی روش‌شناسی علم (= علوم تجربی و طبیعی) از منظر ایان باربور به شرح ذیل است:

الف- اصول کلی علم مستقیماً ساخته و پرداخته واقعیات مشهود نیست. تجربیات علمی، انعکاس عینی جهان واقع نیست و نظریه‌های تجربی هرگز مستوفاً و کامل نبوده و المثنای واقعیت نیستند. زیرا:

* علوم تجربی ترکیبی از «تجربه» (= مشاهدات، اطلاعات و داده‌ها) و «تعبیر» (= شامل مفاهیم، نظریه‌ها و قوانین) است، اولی حاصل جنبه تجربی علم و دومی برخاسته از جنبه نظری علم است، لیکن دو بخش تجربی و نظری علوم تجربی را نمی‌توان به وضوح از هم جدا یا تقطیع منطقی روشنی بین آنها قائل شد.

* در فیزیک نوین مسأله تأثیر مشاهده‌گر بر موضوع مطالعه یا داده‌ها و یافته‌های علمی، به عنوان امری ناگزیر و مسلم پذیرفته شده است.

* علم (= علوم تجربی) برخاسته از مشاهدات دقیق واقعیات نیست که نتیجه آن تشکیل‌ناپذیر (و قطعی) باشد، زیرا فعالیت‌های علمی صرفاً عبارت از «گردآوری همه امور واقع» نیست، و داده‌های علم، هرگز امور واقع یا بوده‌های محض نیستند و هیچ امر واقع (= بوده) تعبیرناشده‌ای وجود ندارد که نیازمند به دخالت امور نظری و اندیشه پژوهشگر، آزمایشگری معنادار، مسایل از پیش تنسیخ‌شده و... نباشند. در بعضی موارد ممکن است این داده‌ها از مشاهده و توصیف به دست آیند و در موارد دیگر از آزمایش‌گری کنترل‌شده و معنی‌دار و اندازه‌گیری‌های دقیق کمی. همه این‌ها، قابلیت تحقیق «یا تحقیق‌پذیری عام» دارند. بنابراین در هر مرحله از بحث و فحص علمی، اجالتاً بسیاری از اصول را مسلم می‌گیریم و بدین ترتیب «همه داده‌ها، گرانبار از نظریه هستند».

* حصر و حد فاصل مطلق بین «عینیت» و «ذهنیت» نیست، چراکه هر «عالمی» سهم مهمی در هر نوع «معلومی» دارد.

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انگاره‌های نظریه... ۲۹۵

* نقش خلاق ذهن انسان در ابداع مفاهیمی که طبعا با مشاهدات علمی تلازم دارد، نیز مورد اذعان دانشمندان است. نظریه‌های فیزیکی عمیقا انتزاعی و کنایی‌اند، و غالبا فقط به طریقی بس غیر مستقیم به آزمایش مربوط می‌شوند (نک: همان، ص ۳-۵ و ۱۷۰-۱۷۱).

نتیجه آن‌که: پژوهش علمی یک روند پیچیده است که بهره‌های تجربی و نظری‌اش به نحو تفکیک‌ناپیری در هم تنیده‌اند (همان، ص ۱۸۴).

ب- هیچ روش علمی ثابت و منحصری وجود ندارد، و هیچ‌گونه قاعده مشکل‌گشا و معجزنمای پنج مرحله‌ای که بی‌چون و چرا به کشفیات علمی منتهی شود، در کار نیست. بلکه روش‌های متعددی هست که در مراحل مختلف پژوهش و برحسب مقتضیات گوناگون، به کار می‌رود (همان، ص ۱۷۰).

ج- قوانین ممکن است (الزاما) دلالت بر روابط علی بین پدیده‌ها نباشد، به طوری که دگرگونی‌های یک متغیر، علت دگرگونی‌های متغیر دیگر باشد، بلکه بسیاری از قوانین بیانگر تغییر هم‌زمان یا منوط بودن یک عمل به عمل دیگرند (نک: همان، ص ۱۷۳).

د- «قوانین» عبارت از تضایف یا هم‌بستگی‌های بین دو مفهوم یا بیشتر است که ارتباط نزدیک‌تری با مشهودات دارند و در واقع نمایانگر نظم و نسق دستگامند تجربه‌ها، و کوششی در جهت توصیف مشاهدات بر وفق انگاره‌های منظم‌اند. این ممکن است به صورت نمودار، معادله، یا بیان لفظی پیوستگی‌های بین مفاهیم باشد و درجات متفاوتی از تجرید و تعمیم داشته باشد (همان، ص ۱۷۲).

ه- هدف اصلی و بالذات علم، شناخت عقلی طبیعت، جستجوی انگاره‌های عقلانی روابطی (روابط بین پدیده‌ها) و فهم‌پذیری است، نه کشف جریان حوادث و پیش‌بینی پدیده‌ها. به طوری که سلطه و تسلط (بر پدیده‌ها، و کارآمدی و پیش‌بینی حوادث)، امری ثانوی و بالعرض (در علم) است (نک: همان، ص ۱۸۲-۱۸۴).

و- زبان علم، زبانی کنایی، مجازی، نمادین، تمثیلی و مدل‌سازانه است.

* قرن‌ها پیش خصلت «کنایی یا نمادین زبان علمی» نادیده گرفته می‌شد و به این قائل بودند که توصیف حقیقی (در مقابل مجازی، کنایی یا نمادین) از جهان عینی به دست نمی‌دهد. به طوری که یک تناظر یک به یک هم‌شکل‌وار بین هر خصیصه از یک نظریه و خصیصه قرینه چیزی که باز می‌آفریند یا «آئینه‌وار می‌نمایاند» برقرار است و بدین ترتیب مفاهیم علمی را المثنای دقیق و کامل طبیعت - چنان‌چه در نفس الامر است - می‌انگاشتند، (لیکن) امروزه مفاهیم را هم‌چون نشانه‌ها یا نمادهایی در نظر می‌آورند که فقط به جنبه‌های معینی از پدیده‌ها می‌پردازد و وسیله نیل به اهداف محدود و معینی است و غالب کسانی که به نحوی با علم سر و کار دارند، سهم ذهن انسان را در ابداع مفاهیم، و نقش تخیل و خلاقیت را در تشکل نظریه‌های جدید، قبول دارند. مفاهیم به صورت حاضر و آماده از طبیعت به دست ما نمی‌رسد؛ بلکه هر مفهومی عبارتست از اصطلاح یا قراردادی در دستگاه‌های نمادسازی بشر. (به عنوان نمونه) در حوزه فیزیک اتمی، رابطه نماداندیشی علمی با واقعیتی که مطرح می‌شود، فوق‌العاده غیر مستقیم است و «وانهادن تصویرپذیری» یکی از ویژگی‌های بس مهم فیزیک جدید است.

* زبان علم، زبان تمثیل و مدل‌سازی است و تنها توانایی برقراری شناخت مشهود یا معقول دو چیز، دو امر را در بعضی از صفات آنها دارد، نه هم‌سانی در همه خصائص، لذا خطاست که چنین پنداشته شود چون دو سیستم در بسیاری از خواص شباهت‌هایی دارند پس باید در خاصیت‌های دیگر هم شریک باشند.

مفاهیم علمی غالباً از به کارگیری «تمثیل» به عنوان ابزار کمکی برای پژوهش پدید می‌آیند. «تمثیل» عبارت است از: انگاره‌های رابطه متخذ از یک حوزه تجربه، به قصد هم‌آرایی نسخ‌های دیگری از تجربه. «تمثیل» هرگز این‌همانی کامل (بین دو پدیده) برقرار نمی‌کند و توصیف جامع و مانع به دست نمی‌دهد، بلکه قیاسی ساده بین بعضی از جنبه‌های محدود به عمل می‌آورد. نارسایی بعضی از انواع «تمثیل» که پیشتر در «علم» غلبه داشته، یعنی مدل‌های مکانیکی و تصویرپذیر، (اکنون) ثابت شده است (نک: همان، ص ۱۹۲-۱۹۶).

نتیجه آن که: زبان علمی مانند زبان هر جامعه پژوهشی، انتزاعی و انتخابی است و جنبه‌های معینی از تجربه‌های پیچیده را با بر ساخته‌های نمادین و طرح‌های نموداری ارائه می‌کند (نک: همان، ص ۱۹۱).

۴- ارزش منطقی مفاهیم، نظریه‌ها و قوانین علمی از دیدگاه ایان باربور:

الف- هر چند دانشمندان معمولاً اهل موشکافی‌های فلسفی نیستند، با این وصف ما باید مقبولات و مسلّمات رایج در زبان جامعه اهل علم را جدی بگیریم.

ب- اکثر دانشمندان خود را مواجه با ماهیت حوادث یا ساخت رویدادهای واقعه در جهان می‌یابند، نه با «ملخص داده‌ها (= نظریه پوزیتیسم، مبنی بر این که مفاهیم علمی، ملخص و ساده‌سازی داده‌های آزمایشگاهی‌اند و باید صرفاً با مشهودات تناظر داشته باشند)»، یا «مجموعات مفید (نظریه وسیله‌انگاری مبنی بر این که مفاهیم علمی، افسانه، مجعول و ابداعات بشری به هدف هم‌آرایی‌اند و ساخته‌های ذهنی در تعبیر هر تجربه دخالت دارد و چنان نیست که نظریه‌ها ساخته و آماده در طبیعت وجود داشته باشند)» یا «بر ساخته‌های ذهنی (نظریه ایدئالیسم مبنی بر این که قوانین و فرضیات علمی چیزی جز داده‌های فرا افکنده ذهن ما (= صورت ذهنی) نیست)». دانشمندان (وظیفه و هدف) علم را راهی به سوی درک و شناخت می‌بینند، نه فقط ابزاری برای تصرف و پیش‌بینی و مهار حوادث.

ج- نظریه «اصالت واقع خام» که مفاهیم و نظریات را باز نمود جهان واقعی می‌داند نقش ذهن انسان را در آفرینش نظریه‌های علمی و جایگاه خلاقیت انسان در تشکل مفاهیمی علمی را نادیده می‌گیرد.

د- در نظریه «اصالت واقع انتقادی» باید هم نقش ذهن و ظرف خلاقیت (و تخیل ذهن) و هم وجود خارجی انگاره رویدادها را که آفریده ذهن بشر نیست، پذیرفت. هر چند وی نقش «معلوم» را مهم‌تر از «عالم» می‌پندارد.

هـ- زبان علمی، المثنایی از طبیعت نیست، بلکه یک نظام نمادین، کنایی (= سیستم سمبلیک و تمثیلی) می‌سازد که انتزاعی و انتخابی است و به جنبه‌های محدودی از مورد (مشهودات)، آن هم برای مقاصدی خاص می‌پردازد.

و- باربور رابطه علم و دین را مبتنی بر عقلانیت «رنالیسم انتقادی» که از اندیشه‌های پست-مدرنیسم معرفت‌شناسی است می‌داند، این مکتب مبتنی بر نقش تلفیق و ترکیب ذهن و تخیل‌ورزی آن را در شکل‌یابی نظریه‌ها می‌پذیرد و این واقعیت را که بعضی از ساخته‌های ذهن بهتر از بعضی دیگر با مشاهدات وفاق دارد و این صرفاً بدان جهت است که رویدادها یک انگاره عینی دارند (Barbour, 1974, 34-38). وی فلسفه پویشی را نمونه‌ای از رنالیسم انتقادی می‌داند (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۷۳). و در رنالیسم انتقادی به انکار اصل علیت نمی‌پردازد ولی آن را به عنوان یک اصل کلی و منطقی و برخوردار از ارزش نظری نمی‌پذیرد، بلکه یک مفهوم تجربی می‌داند. بنابراین وی مدل تجربی را مهم‌تر از امور دینی دانسته و اصل علیت را جدی نمی‌گیرد (Barbour, 1997, 89؛ مطهری، ۱۳۵۷، ص ۱۷).

ز- اگر هدف علم شناخت طبیعت است، می‌توانیم (= باید) اعتنا به آزمون تجربی را که در پوزیتیویسم معهود است، با اعتنا به انسجام فکری-عقلی که مطلوب ایده‌آلیسم است، تلفیق کنیم، به طوری که تنها آزمون رسایی یک مفهوم و نظریه در بازنمود جهان عبارت است از ترکیب معیارهای تجربی (و مشاهده‌پذیری و آزمایش) و عقلی (صورت ذهنی مفاهیم و نظریه‌ها). مبالغه و توجه مفرط به هر یک از معیارهای تجربی یا عقلی، فعالیت علمی را از طبیعت خود می‌گرداند.

ح- مشغله علمی یک پدیده چند وجهی است و هنرش دقیقاً در هم‌کنشی (تعامل و تلفیق) مقوله‌های آزمایش و نظریه است (به طوری که هیچ یک به تنهایی علم به بار نمی‌آورد) و مستلزم در پیش گرفتن روندهای منطقی و نیز تخیل‌خلاق است که از حدّ منطقی فراتر می‌رود (نک: همان، ص ۲۰۷-۲۱۰).

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۲۹۹

ط- صحت هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان اثبات کرد (و در علوم تجربی هرگز یقین به دست نمی‌آید) بلکه حداکثر چیزی که دربارهٔ یک نظریه می‌توان گفت این است که توافق بیشتری یا بهتری با معلومات موجود دارد و در حال حاضر از نظریه‌های بدیل جامع‌تر است. چه بسا نظریه‌های دیگری باشند که در آینده با معیارهای گفته شده، موافق یا موافق‌تر در آید. هر ضابطه‌سازی، مستعجل (= آزمایشی و موقت) است و دستخوش بازبینی است. هرگز فقط یک نظریه نیست که «توافق کامل» با همه امور واقع مشهود دارد، بلکه چندین نظریه در عرض هم هستند که «توافق ناکامل» با آن دارند و ما ناگزیریم «نظریه نهایی» را با مصالحه انتخاب کنیم، البته نظریه نهایی باید توافق معتنا بهی با واقعیت مشهود داشته باشد. در نتیجه هیچ «نظریه نهایی» را نمی‌توان «حقیقت غایی» دانست و «حقیقت نهایی» هیچ چیز قابل درک نیست، زیرا نظریه‌هایی که به این ترتیب حاصل می‌شود، هیچ تضمینی ندارد که آخرین کلام علم باشد و ممکن است در آینده تصحیح و یا تعدیل و یا در موارد نادری در یک انقلاب علمی بزرگ منسوخ شود، ولی در عین حال نظریه‌های علمی نوعی «اطمینان بخشی» دارند و در نتیجه عُرف اهل به اجماع دست می‌یابند (Barbour, 1966: 181-182, 210, 298-300).

ظ- وی معتقد است، نظریه‌های علمی از نوعی اعتمادپذیری و اطمینان برخوردارند که به ندرت در دیگر زمینه‌های پژوهشی وجود دارد (Ibid, 1966: 196-210). باربور نمی‌گوید علم از دین عقلانی‌تر است، اما مدعی است دین نمی‌تواند با ارزیابی علمی مورد پذیرش با داده‌ها، هماهنگ بوده و جامعیت را برآورده سازد (Ibid, 1966: 115).

۱- «معیارهای ارزیابی نظریه‌ها به نوبه خود عباتند از: ۱- توافق نظریه با مشاهدات و داده‌ها، به طوری که در عُرف اهل علم قابل بازسازی یا بازآفرینی باشد. ۲- سازواری و انسجام میان مفاهیم موجود در ساخت درونی یک نظریه و بین آن مفاهیم و سایر نظریه‌های معتبر موجود باشد. ۳- سادگی ساخت صوری یک نظریه که برخاسته از هر چه کمتر بودن مفروضات مستقل است، در هر نظریه مطلوب است. ۴- جامعیت یک نظریه، یعنی شمول اولیه یک نظریه که قدرت ارایه مضمّر در پدیده‌های ظاهرا مختلف را دارد. بنابراین در ارزیابی نظریه‌ها، هم معیار تجربی «توافق با مشاهدات» و هم معیار «انسجام عقلایی» و «جامعیت (و مانعیت)» باید در نظر گرفته شود» (نک: باربور، ۱۳۶۲: ۱۷۷-۱۷۸).

نقادی نظریه «رنالیسم انتقادی» ایان باربور، با محوریت دیدگاه آیت الله جوادی آملی

دیدگاه‌های آیت الله جوادی آملی در نقادی نظریه «اصالت واقع انتقادی» به شرح ذیل تقریر می‌شود:

۱- فلاسفه اسلامی ضمن آن که تصورات ابتدایی و رنالیسم خام و دیدگاه‌های حس‌گرایانه و پوزیتیویستی را نسبت به واقع مردود و ناصواب می‌شمارند، با دقت‌های عمیقی که نسبت به طبقات و انواع مختلف مفاهیم و ماهیات دارند، هرگز همه مفاهیم را در حکایت نسبت به واقع صادق نمی‌دانند و حکایت یا هدایت مفاهیم صادق را نیز نسبت به واقع یکسان و همانند نمی‌شمارند و استفاده از ابزارها و رعایت روش‌های خاص را برای شناخت هر یک از بخش‌های واقعیت، ضروری و لازم می‌دانند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۳۹). آنان با پذیرش «رنالیسم توحیدی» هم به واقعیت خارجی معتقدند و هم آن را قابل شناسایی دانسته و ملاک صدق را مطابقت با واقع می‌دانند (نک: زاهدی، ۱۳۹۲، ص ۶۲؛ مطهری، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰).

۲- همه فهم‌های بشری در معرض زوال، تحوّل و عصری شدن نیست:

الف- نسبیّت علوم گاه به این معنی است که گرچه واقعیت‌های مطلق و ثابت در جهان خارج وجود دارند، لیکن در دایره علم بشر قرار نمی‌گیرند، مگر به طور نسبی؛ زیرا اندیشه چیزی جز حاصل تأثیر و تأثر عین و ذهن نبوده و نیست و هر پدیده خارجی که از راه حواس به مجاری ادراکی راه پیدا می‌کند در سلسله اعصاب اثر می‌گذارد و طبیعتاً دستگاه عصبی نیز بر آن اثر خواهد گذاشت. مجموع تأثیر و تأثر متقابل این دو «علم» نامیده می‌شود. قهرا هیچ کس به «واقع» آن‌گونه که است دسترسی ندارد، مگر به نسبت دستگاه عصبی خاص خود (= پذیرش مادی بودن ادراک). نسبیّت علوم به این معنی، مربوط به حوزه شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی علم است، که جامع هر دوی آن‌ها فلسفه به معنای عام است و مربوط به مسائل معرفت‌شناسی نمی‌شود.

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۳۰۱

ب- تحول در علوم برهانی مانند منطق، فلسفه، ریاضی و بخشی از اخلاق که خطوط کلی آن به اصل عدم تناقض برمی‌گردد، از آسیب هر سیلی مصون بوده و هست و تکامل آنها - به معنای ظهور چیزی که قبلاً مخفی بوده - مایه زوال مسائل قبلی نمی‌شود، بلکه در این موارد کشف یک لازم جدید، مایه ظهور مساله‌ای تازه است، نه سبب زوال مسأله قبلی.

ج- چگونگی تحول در علوم طبیعی (تحول در فهم طبیعت):

شناخت‌های حسی مربوط به عالم طبیعت است و همانند طبیعت متحول و متغیر است. دانش‌های حسی مانند آنچه که از راه استقرا به دست می‌آید و یا علمی که مبتنی بر پیش فرض‌های اثبات نشده‌اند، در معرض تغییر و تبدل قرار دارند. علوم طبیعی نوعاً علوم استقرایی هستند و یا آن‌که متکی بر فرضیه می‌باشند و چون استقرا و فرضیه چیزی بیش از ظن و گمان عاید انسان نمی‌کند، رهاورد این علوم نیز از این محدوده خارج نمی‌شود. اما در مواردی که انسان متفکر از مرز استقرای (ناقص به مدد یک قیاس خفی بدین مضمون که: امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی یا اکثری باشد) فراتر رفته و تجربه می‌نماید، آن‌چه که به دست می‌آید دیگر امری طبیعی نیست، بلکه سنت ثابت الهی است که بسته به زمان و مکان نبوده و ثابت و دائم می‌باشد. سنت‌های الهی طبیعت علیرغم آن‌که طبیعت در سیلان و حرکت است، از ثبات برخوردارند. بنابراین تولید یقین منطقی و قطع معرفت‌شناسانه در علوم تجربی بر اساس تبدیل استقرای ناقص به مجربات، هر چند به ندرت اتفاق می‌افتد، لکن ذاتاً ممکن است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۰-۱۶۲ و ۱۸۸).

د- نحوه استناد علوم عملی و یا علوم کاربردی به دین: همان‌طور که نحوه استناد نظریه‌های اصول فقهی و مانند آن به دین، تطوراتی را همراه دارد، بحث در مورد شیوه استناد علوم تجربی و مانند آن به دین نیز اطواری را در خصوص درجه علم و حد مخصوص آن «استظهار مطلب (قطع، ظن و احتمال مرجوح)»، درجه «استناد به دین» و درجه «قداست» به همراه دارد. بدینسان که اگر مطلب تجربی از حد فرضیه گذشته و مستدل شده و نتیجه آن به طور قطع مشخص گردد، می‌توان به نحو قطعی به دین استناد داد و اگر استظهار مطلب تجربی در حد مظنه و

۳۰۲ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

گمان باشد، استناد آن محتوا به دین به نحو ظن است نه قطع و هم‌چنین درباره احتمال مرجوح و در هر صورت هرآسی از تحول و استنادهای گوناگون به دین نیست، چنان‌چه از تبدل رای در مسایل تشریحی و ارزشی استنادهای گوناگون بر اساس استظهارهای متفاوت در درجات مختلف مظنه و مانند آن، آسیبی به دین وارد نمی‌کند (نک: همان، ص ۱۷۲ و ۱۸۲-۱۸۳).

نتیجه آن‌که: اولاً: دسترسی به طبیعت ناب هم‌چون نیل به شریعت خالص، ممکن بلکه بخشی از آن قطعاً واقع شده است. ثانیاً: تحول فهم از طبیعت، هم‌چون تحول فهم از شریعت، امری ممکن است، هرچند ضروری نیست. زیرا ممکن است برخی از مبانی عقلی و علمی فهم آن همواره ثابت و مصون از هر‌گزندی باشد و بعضی دیگر دستخوش تحول گردد (نک: همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۹۶).

۳- «رنالیسم انتقادی» هرچند با قبول «نسبیت فهم و شناخت» بر «بطلان نسبیت حقیقت و صدق» اصرار می‌ورزد، لکن «نسبیت فهم» و شناخت و عصری بودن مطلق فهم‌های بشری (به نحو موجه کلیه نه موجه جزئی) منجر به «نسبیت حقیقت و صدق» و سرانجام منتهی به شکاکیت و سفسطه می‌شود:

ایشان نسبیت شناخت انسان و عصری بودن فهم را همان شک و سفسطه پنهان دانسته که بر اساس مبانی فلسفی مختلف و از آن جمله چهار مبنای فلسفی ذیل، توجیه می‌شود:

بیان اول: انسان موجودی مادی است و اندیشه او نیز، یک واقعیت مادی است که از طریق ابزارهای مادی خاص، در یک داد و ستد متقابل با جهان خارج حاصل می‌شود. دانش هر کس نه دریافت بی‌واسطه واقعیت خارج و نه مفهوم مستقیم مقصود متکلم است، بلکه برآیندی از کنش‌های مادی مغز و پدیده‌های خارجی است. هر پدیده در مسیر انتقال خود به مغز، درگیر صدها تاثیر و تأثر متقابل می‌گردد و از این رهگذر دچار تبدیلات و تغییرات گوناگونی می‌شود که با شرایط مادی عنصر منتقل‌شونده و محیط و مسیر حرکت آن متناسب است. آن‌چه در حرکت‌های علمی و در برخورد متقابل اندیشه‌ها حاصل می‌شود همواره پدیده‌ای نسبی است که تحت تاثیر محیط هم‌جوار شکل می‌گیرد. تغییر دایمی محیط علمی و عنصر زمان

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش های انکاره های نظریه... ۳۰۳

«خصلت عصری بودن» را نیز برای معرفت به ارمغان می آورد. «نسبی بودن شناخت» لازمه حتمی این مبنای فلسفی است. در این بیان از فعل و انفعالات مادی ای که از زمره علل قابلی برای حدوث اندیشه در ذهن است، برای اثبات مادی بودن و یا نسبی و عصری بودن دانش استفاده می شود.

بیان دوم: در این بیان اندیشه بشری چیزی جز بسط و گسترش فرضیه های گذشته نیست. به این معنا که هر دریافت علمی جدید، قبل از آن که در ظرف فهم درآید، در قالب پیش فرض های گذشته شکل و سازمان می یابد. پس یافته های علمی هرگز متن حقیقت خارجی نمی باشد و به عبارتی دیگر هرگز حقیقت خارجی آن چنان که هست و بدون آن که در پوشش ذهنیت سابق افراد درآید، عریان به حضور ذهن نمی رسد.

بیان سوم: در این بیان علوم گذشته بشری همواره با دریافت های دانش های جدید در معرض دگرگونی قرار می گیرند، بنابراین شناخت هر کس، متناسب با مجهولات فراوانی است که در پیش دارد، زیرا تبیین هر مجعول، دانش های پیشین را در معرض تبدیل و تغییر قرار می دهند. فهم مطلق هر واقعیت خارجی تنها آن زمان میسر است که تمامی اسرار جهان آشکار شده باشند، از این رو مادام که جمیع مجهولات برطرف نشده است به هیچ یک از علوم به طور مطلق نمی توان اعتماد کرد، بلکه همواره با احتمال پیدایش دانش های نوین در انتظار دگرگونی و تغییر علوم پیشین نیز باید بود.

بیان چهارم: تقریر چهارم، تلفیقی از بیان دوم و سوم است. به این معنا که هم معلومات پیشین و هم دانش های پسین را مانع از دریافت مستقیم حقیقت و واقعیت می داند.

دیدگاه هایی که واقعیت را به طور مطلق انکار می نمایند و یا آن که واقعیت را امری محقق در ظرف نگاه انسان می دانند، هم چنین مناظری که جهان خارج را ظرف تحقق واقعیت می داند، اما راه فهم آن را صریحا منکر می گردد، همه این گونه انظار با انکار مستقیم یا غیر مستقیم واقعیت یا با قبول شکاکیت به سفسطه ختم می شود.

۳۰۴ «دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

توضیح آن که: ایشان با طرح چهارده اشکال به نقادی نسبیّت شناخت و عصری بودن فهم بشری می‌پردازد. از جمله این که نسبی بودن فهم، تمامی قضایایی را که بنیان اندیشه قائلین به نسبیّت را شکل می‌دهد، در معرض تزلزل و شک قرار می‌دهد. از آن جمله این که، چه دلیلی دارد این قضیه که «حقیقت و واقعیتی در خارج از ظرف ادراک انسان وجود دارد و انسان در نهایت به شناخت آن نایل خواهد شد» که بدون شک جزیی از فهم بشری است، بدون تأثیر از فرضیه‌های پیشین و بدون احتمال دخل اندیشه‌های بعدی، حکایت از واقع نماید، و اگر این قضیه نیز قضیه نسبی و عصری باشد، پس راهی برای اثبات حقیقت در خارج از فهم بشر وجود ندارد (نک: همو، ۱۳۸۴، ص ۲۷۰-۲۸۰).

۴- نظریه «رنالیسم انتقادی» ایان باربور هیچ ضابطه و معیار مشخصی برای وصول به حقیقت نهایی ارایه نمی‌کند (نک: همان، ص ۳۸-۴۰).

کنش‌ها و میزان سازواری نظریه «رنالیسم انتقادی» ایان باربور بر مبانی و قواعد تفسیر علمی قرآن

با توجه به نقادی رنالیسم انتقادی ایان باربور، کیفیت تاثیرگذاری و میزان سازواری اندیشه‌های وی بر مبانی و قواعد تفسیر علمی قرآن را می‌توان به شرح ذیل تقریر نمود:

۱- تلاش علمی ایان باربور در تقریر و تقریب روش‌شناسی و تعاملات علم و دین، رابطه تنش‌زایی و رقابت بین علم و دین در غرب را کاست و زمینه مساعد نزدیکی و وحدت علم و دین را در دنیای غرب به وجود آورد. به طوری که شایسته دریافت «جایزه تمپلتون» در وحدت علم و دین شد (نک: قنبری، ۱۳۹۷، ص ۱۹). این در راستای مصالح دین و آموزه‌های قرآنی است.

۲- علم و دین هم نزد باربور و هم فلاسفه الهی مسلمان، واقعیتی مسلّم، معتبر ولی خطاپذیر و نسبی‌اند. به طوری که هرگز نمی‌توان دستاورد آن دو را نادیده گرفت، ولی فلسفه دین می‌گوید: دین می‌تواند جهان‌بینی حاکم بر محیط‌های علمی را تغییر دهد و احوال انسان‌ها را کنترل کند و به زندگی معنا و مفهوم ببخشد و آن را از پوچی برهاند (قنبری، ۱۳۹۷، ص ۶۸) در

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۳۰۵

حالی که دایره جهان‌بینی علمی ضمن معتبر بودن، محدودیت دارد و از پاسخ‌گویی به برخی مسائل اساسی، جهان‌شناسی که زیر بنای ایدئولوژی است، قاصر است (مطهری، ۱۳۵۷- الف، ص ۱۱).

۳- باربور اصل علیت را در حدّ پدیده‌های طبیعت می‌پذیرد و نه یک اصل کلی منطقی و فلسفی. این نتیجه ناسازگار با نگاه فلسفی دین و منطق تفسیر قرآن است که اصل علیت را به حوزه فیزیک و متافیزیک تسری می‌دهد (باربور، ۱۹۹۷، ص ۸۹؛ مطهری، ۱۳۵۷- ب، ص ۱۷).

۴- وی معتقد است اطمینان‌بخشی نظریه‌های علمی به ندرت در زمینه‌های پژوهشی به وجود می‌آید. در حالی که دین نمی‌تواند با همه معیارهای ارزیابی علمی مورد پذیرش با داده‌ها هماهنگ بوده و جامعیت را برآورده سازد. بنابراین معرفت تجربی را مقدم بر معرفت دینی می‌داند. در حالی که از منظر فلاسفه اسلامی، جهان‌بینی علمی به دلیل محدودیت در ابراز فرضیه و آزمون، پاسخ‌گوی برخی مسایل جهان‌شناسی که ریشه و اساس ایدئولوژی جامع انسانی است، نمی‌باشد. این نیز ناسازگار با مبانی تفسیر قرآن است.

۵- باربور روش علمی را کامل‌ترین شیوه در تبیین واقعیات می‌داند، لذا سعی می‌کند دین و الهیات را شبیه با علم بررسی کند (نک: همان، ص ۱۷) در حالی که فیزیک در زمره علوم تجربی و طبیعی است، ولی دین، فلسفه و الهیات در محدوده علوم انسانی قرار دارند (همان).

۶- از منظر ایان باربور، علم واقعیتهای مسلم و انکارناپذیر است و علیرغم نسبی بودن، اعتمادپذیر و اطمینان‌بخش است و هرگز نمی‌توان دستاوردهای علمی را انکار کرد. این نتیجه به طور نسبی (و نه به طور مطلق) مورد پذیرش فلاسفه دین و سازگار با تفسیر علمی قرآن است. به طوری که از منظر مفسران علمی قرآن، استناد قضایای تجربی ظنی طمأنینه‌بخش که بر عرف جامعه علمی غالب باشند و نظریه رقیب مهمی در برابرشان مطرح نباشد و با ظاهر و نصّ قرآن نیز سازگار باشند، به شکل «استناد احتمالی» قابل کاربرد در تفسیر علمی قرآن است.

۷- از منظر باربور وظیفه و هدف علم گشودن راهی به سوی درک و شناخت حقیقت است. از سوی، زبان علمی، المثنایی از حقیقت نیست و همانند زبان هر جامعه پژوهشی، زبانی نمادین،

۳۰۶، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

کنایی، تمثیلی، انتزاعی و انتخابی است که فقط به جنبه‌های محدودی از مشهودات و تجربه‌های پیچیده، آن هم برای مقاصد خاص می‌پردازد.

وی به وضوح بر این باور است که صحت هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان اثبات کرد و در علوم تجربی هرگز یقین به دست نمی‌آید، بلکه حداکثر چیزی که درباره یک نظریه می‌توان گفت این است که توافقی بیشتری یا بهتری با معلومات موجود دارد و در حال حاضر از نظریه‌های بدیل جامع‌تر است. از نظر وی هر ضابطه‌سازی، مستعجل (= آزمایشی و موقت) است و دستخوش بازبینی است. هرگز فقط یک نظریه نیست که «توافق کامل» با همه امور واقع مشهود دارد، بلکه چندین نظریه در عرض هم هستند که «توافق ناکامل» با آن دارند و ما ناگزیریم «نظریه نهایی» را با مصالحه انتخاب کنیم، البته نظریه نهایی باید توافق معتناهی با واقعیت مشهود داشته باشد. در نتیجه هیچ «نظریه نهایی» را نمی‌توان «حقیقت غایی» دانست و «حقیقت نهایی» هیچ چیز قابل درک نیست.

نتیجه اندیشه‌های باربور آن است که: گزاره‌های تجربی هرگز ارزش معرفت‌شناختی ندارد و منجر به معرفت، علم و یقین نمی‌شود، بلکه حداکثر توافق ناکامل با واقعیت دارد. به طوری که هیچ نظریه و قانون علمی، هرگز توان ایصال به «حقیقت غایی» را ندارد، بلکه حداکثر به دلیل دست‌یابی به اجماع عرف جامعه علمی، «اطمینان‌بخش» است. بر این اساس استناد مفاهیم قطعی علوم تجربی به مفاد آیات قرآن کریم، مطلقاً غیر مجاز خواهد بود. در حالی که فلاسفه اسلامی بر اساس مبانی عقلی و فلسفی پذیرفته شده در دین:

اولاً: فلاسفه اسلامی در گرو رئالیست‌ها و معتقد به واقعیت خارجی‌اند که قابل شناسایی است و ملاک صدق را مطابقت با واقع می‌دانند ولی برخلاف باربور به رئالیست توحیدی باور دارند (زاهدی، ۱۳۹۲، ص ۶۲).

ثانیاً: دسترسی به طبیعت ناب، همانند نیل به شریعت خالص را هم ممکن و هم بخشی از آن را قطعاً واقع می‌دانند (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹۶).

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۳۰۷

ثالثاً: در فهم طبیعت همانند شریعت، هم «ثبات» ممکن است و هم «تحول»؛ و «تحول» نیز گاهی به استناد تبدل رأی عالمانه و مجتهدانه است و گاهی برخاسته از هوای نفس و دسیسه شیطان (نک: همان، ج ۱، ص ۱۹۶-۱۹۷). توضیح آن که: استنباط مفاهیم تجربی از مبانی اصلی دین (از جمله قرآن کریم) گاهی مطابق با واقع است و گاهی مخالف با آن، ولی بدون کشف خلاف؛ و زمانی نیز مخالف با واقع می‌شود با انکشاف خلاف. و کشف خلاف یا به حوزه علوم تجربی بر می‌گردد و یا به فهم مفسر نه به وحی الهی. البته در استناد مطالب به قرآن کریم باید به مقدار فهم مفسر و نصاب دلیلی که در دست دارد و نحوه یقینی که در دل دارد (= مراحل استظهار مطلب اعم از قطع، ظن و احتمال مرجوح). هم‌چنین شیوه استناد (اعم از قطعی و ظنی)، همگی لحاظ شود. در نتیجه تحول فهم نیز گاهی به استناد تبدل رأی مجتهدانه است و گاهی بر اثر پیروزی اهریمن هوا بر فرشته هُدا (نک: همان، ج ۱، ص ۱۷۴ و ۱۹۶).

رابعاً: یقین و قطع مقول به تشکیک است و شدت و ضعف و مراتب و درجات دارد. یقین در قضایای تجربی ضعیف‌تر از یقین در حوزه عرفانی، فلسفی، کلامی و ریاضی است.

توضیح آن که: در علوم تجربی اگر استقرای ناقص و مشاهدات در یک قیاس خفی بدین مضمون که «امر اتفاقی نمی‌تواند دائمی و یا اکثری باشد» ضمیمه شد تبدیل به امر یقینی از سنخ مجربّات می‌شود (و از استقراء جدا می‌شود)، اما قوت و شدت این یقین هرگز به سرحدّ یقین تولید شده از یک برهان فلسفی کلامی، منطقی، عرفانی و ریاضی (که در آن محمول از عوارض ذاتی و لوازم ضروری موضوع است و انفکاک از موضوع محال است) نمی‌رسد (نک: همان، ج ۱، ص ۱۷۱؛ ۱۳۸۹، ص ۲۷-۲۸).

خامساً: بر این باورند که قطع منطقی و معرفت‌شناسانه در حوزه علوم تجربی، هرچند کمیاب است، لیکن در صورت وقوع (= تبدیل استقرا به تجربه به دلیل همراهی با قیاس خفی)، کاشفیت ذاتی، ضروری و معصومانه از حقیقت دارد؛

سادساً: غالباً «قضایای تجربی» و «قضایای دینی» بر فرض تحقق قطع منطقی در ثبوت محمول برای موضوع، هرگز دلالت بر «ضرورت و انحصار محمول در موضوع» ندارد. ازین رو در

۳۰۸ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۱، بهار و تابستان ۱۴۰۰

مواردی که محمول برای موضوع ثابت نشود، موارد استثنا، حمل بر مخصص یا مقید لَبی می‌شود، نه متناقض با دلیل. نتیجه این سخن آن است که در قضایای تجربی، تحقق محمول در موضوع غیر مألوف، مجاز است و امتناع عقلی و مخالفت با علم لازم نمی‌آید، بلکه به عنوان تخصیص یا تقید قضیه اصلی محسوب می‌شود. هم‌چنین در تفسیر آیه یا روایت به صرف قطع منطقی به یک مطلب تجربی نمی‌توان مورد را نقیض آیه یا روایت محسوب کرد و از ظاهر یا نص آیه و حدیث منصرف شد (نک: همو، ۱۳۸۹، ص ۲۷-۲۸، ۷۱، ۱۱۵، ۱۱۸؛ ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۳ و ۱۹۶-۱۹۷).

۷- حیرت‌زدگی، شکاکیت و سفسطه که نتیجه منطقی «نسبیت مطلق فهم» و شناخت در رئالیسم انتقادی ایان باربور است، مانع استنباط هرگونه معرفت و شناخت قطعی از آموزه‌های تجربی دین و از آن جمله آیات تجربی قرآن خواهد بود.

نتایج مقاله

تفسیر علمی که در عصر پست‌مدرنیسم دوران پختگی و کمال خود را تجربه می‌کند، افزون بر روش‌شناسی خاص و معیارهای معتبر، به تناسب توسعه دانش‌های بشری، به ویژه در حوزه فلسفه علم، نیازمند تبیین کنش‌های تاثیرگذارترین دیدگاه‌های نوین فلسفه علم بر حوزه مبانی و قواعد این شیوه تفسیری است.

پژوهش حاضر پس از بررسی نقادانه نظریه «رئالیسم انتقادی» ایان باربور با محوریت مناظر آیت‌الله جوادی آملی، چیستی کنش‌ها و میزان سازواری نظریه ایان باربور با مبانی و قواعد تفسیر علمی قرآن را به شرح ذیل تقریر می‌نماید:

۱. تلاش علمی ایان باربور در تقریب روش‌شناسی و تعاملات علم و دین، رابطه تنش‌زایی و رقابت بین علم و دین در غرب را کاست. وی در کنار فلاسفه اسلامی، جهان‌بینی علمی و واقعیت خارجی را می‌پذیرد و به اصل علیت فی الجمله و با تفاوت در وسعت و ضیق اذعان دارد و این در راستای مصالح دین و آموزه‌های قرآنی است.

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کوشش‌های انکاره‌های نظریه... ۳۰۹

۲. هم‌عرض دانستن خداوند با سایر پدیده‌های هستی بر اساس فلسفه پویشی، به طوری که خداوند مانند همه پدیده‌های هستی در حال تکامل و تاثیرگذاری و تاثیرپذیری است و انکار یک وجود مستقل و بی‌نیاز در هستی، محدود شمردن اصل علیت در حد پدیده‌های طبیعت، ناسازگار با نگاه فلسفی دین و منطق تفسیر قرآن است که اصل علیت را به حوزه فیزیک و متافیزیک تسری می‌دهد.

۳. این که باربور معتقد است اطمینان‌بخشی نظریه‌های علمی به ندرت در زمینه‌های پژوهشی به وجود می‌آید و معرفت تجربی را مقدم بر معرفت دینی می‌داند نیز ناسازگار با مبانی تفسیر قرآن است.

۴. یکسان‌پنداری روش‌شناسی علم با دین، مورد پذیرش فلاسفه دین نبوده و موافق مبانی تفسیر علمی قرآن نیست.

۵. این که «علم» واقعیتی مسلم و غیر قابل انکار است، به طور نسبی (و نه به طور مطلق) مورد پذیرش فلسفه دین و سازگار با تفسیر علمی قرآن است. به طوری که از منظر مفسران علمی قرآن، استناد قضایای تجربی ظنی طمأنینه‌بخش که بر عرف جامعه علمی غالب باشند و نظریه رقیب مهمی در برابرشان مطرح نباشد و با ظاهر و نص قرآن نیز سازگار باشند، به شکل «استناد احتمالی» قابل کاربرد در تفسیر علمی قرآن است.

۶. این که وی بر این باور است که صحت هیچ نظریه‌ای را نمی‌توان اثبات کرد و در علوم تجربی هرگز یقین به دست نمی‌آید، بلکه حداکثر چیزی که درباره یک نظریه می‌توان گفت این است که توافق بیشتری یا بهتری با معلومات موجود دارد و در حال حاضر از نظریه‌های بدیل جامع‌تر است. هرگز فقط یک نظریه نیست که «توافق کامل» با همه امور واقع مشهود دارد، بلکه چندین نظریه در عرض هم هستند که «توافق ناکامل» با آن دارند و ما ناگزیریم «نظریه نهایی» را با مصالحه انتخاب کنیم. نتیجه‌اش آن است که: گزاره‌های تجربی هرگز ارزش معرفت‌شناختی ندارند و منجر به معرفت، علم و یقین نمی‌شوند، بلکه حداکثر توافق ناکامل با واقعیت دارند. به طوری که هیچ نظریه و قانون علمی، هرگز توان ایصال به «حقیقت غایی» را

ندارد، بلکه حداکثر به دلیل دست‌یابی به اجماع عرف جامعه علمی، «اطمینان‌بخش» است. بر این اساس استناد مفاهیم قطعی علوم تجربی به مفاد آیات قرآن کریم، مطلقاً غیر مجاز خواهد بود. در حالی که فلاسفه اسلامی بر اساس مبانی عقلی و فلسفی پذیرفته شده در دین: اولاً: فلاسفه اسلامی در گرو رئالیست‌ها و معتقد به واقعیت خارجی‌اند که قابل شناسایی است و ملاک صدق را مطابقت با واقع می‌دانند ولی برخلاف باربور به رئالیست توحیدی باور دارند (زاهدی، ۱۳۹۲، ص ۶۲).

ثانیاً: دسترسی به طبیعت ناب، همانند نیل به شریعت خالص را هم ممکن و هم بخشی از آن را قطعاً واقع می‌دانند.

ثالثاً: استنباط مفاهیم تجربی از مبانی اصلی دین (از جمله قرآن کریم) گاهی مطابق با واقع است و گاهی مخالف با آن، ولی بدون کشف خلاف؛ و زمانی نیز مخالف با واقع می‌شود با انکشاف خلاف. و کشف خلاف یا به حوزه علوم تجربی بر می‌گردد و یا به فهم مفسر نه به وحی الهی. البته در استناد مطالب به قرآن کریم باید به مقدار فهم مفسر و نصاب دلیلی که در دست دارد و نحوه یقینی که در دل دارد (= مراحل استظهار مطلب اعم از قطع، ظن و احتمال مرجوح). هم‌چنین شیوه استناد (اعم از قطعی و ظنی)، همگی لحاظ شود. در نتیجه تحول فهم نیز گاهی به استناد تبدل رأی مجتهدانه است و گاهی بر اثر پیروزی اهریمن هوا بر فرشته هُدا.

رابعاً: یقین و قطع مقول به تشکیک است و شدت و ضعف و مراتب و درجات دارد. یقین در قضایای تجربی ضعیف‌تر از یقین در حوزه عرفانی، فلسفی، کلامی و ریاضی است.

رابعاً: بر این باورند که قطع منطقی و معرفت‌شناسانه در حوزه علوم تجربی، هرچند کمیاب است، لیکن در صورت وقوع (= تبدیل استقرا به تجربه به دلیل همراهی با قیاس خفی)، کاشفیت ذاتی، ضروری و معصومانه از حقیقت دارد؛

خامساً: غالباً «قضایای تجربی» و «قضایای دینی» بر فرض تحقق قطع منطقی در ثبوت محمول برای موضوع، هرگز دلالت بر «ضرورت و انحصار محمول در موضوع» ندارد. ازین‌رو در مواردی که محمول برای موضوع ثابت نشود، موارد استثناء، حمل بر مخصّص یا مقید لُبّی

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۳۱۱

می‌شود، نه متناقض با دلیل. نتیجه این سخن آن است که در فضایای تجربی، تحقق محمول در موضوع غیر مألوف، مجاز است و امتناع عقلی و مخالفت با علم لازم نمی‌آید، بلکه به عنوان تخصیص یا تقیید قضیه اصلی محسوب می‌شود. هم‌چنین در تفسیر آیه یا روایت به صرف قطع منطقی به یک مطلب تجربی نمی‌توان مورد را نقیض آیه یا روایت محسوب کرد و از ظاهر یا نص آیه و حدیث منصرف شد.

۷. حیرت‌زدگی، شکاکیت و سفسطه که نتیجه منطقی «نسبیت مطلق فهم» و شناخت در رئالیسم انتقادی ایان باربور است، مانع استنباط هرگونه معرفت و شناخت قطعی از آموزه‌های تجربی دین و از آن جمله آیات تجربی قرآن خواهد بود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- بابایی، علی اکبر و همکاران (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: سازمان سمت.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، **علم و دین**، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات چاپخانه دانشگاه شریف.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، **شریعت در آینه معرفت**، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱)، **تسنیم**، چاپ سوم، قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹)، **منزلت عقل در هندسه معرفت دینی**، قم: مرکز نشر اسراء.
- رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۷۶)، در آمدی بر تفسیر علمی قرآن، قم: انتشارات اسوه.
- زاهدی، محمد صادق؛ 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، سال چهارم، شماره ۲، پیاپی ۸.
- قنبری همایکوه؛ فیاض ایراندوخت؛ ایمانی نایینی محسن؛ صالحی اکبر (۱۳۹۷)، «نسبت علم و دین در فلسفه ایان باربور و نقد آن از منظر استاد مطهری»، پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال نهم، شماره ۲.
- فتحی‌زاده، مرتضی؛ محمدی اصل، مهدی (۱۳۹۰)، «باربور و یکپارچگی علم و دین»، پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دوم، شماره ۲، پیاپی ۴.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۰۹ق)، التفسیر و المفسرون، فی ثوب القشيب، مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلاميه.
- مطهری، مرتضی (۱۳۳۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، عدل الهی، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷- الف)، جهان‌بینی توحیدی، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۷- ب)، علل گرایش به مادیگری، تهران: انتشارات صدرا.
- Barbour, Ian G. (1966). *Issues In Science and Religion*. Englewood Cliffs, N, J: Prentice-Hall. Historical and Contemporary New York.: Hoper – Collins.
- Barbour, Ian G. (2002). **Nature, Human Nature and God**. Published in Great Britain by society for Promoting Christian Knowledge Holy trinity church.
- Barbour, Ian G. (1969). **Teilhard's Process Metaphysics**. Journal of Religion.

بررسی تطبیقی میزان سازواری و کنش‌های انکاره‌های نظریه... ۳۱۳

Barbour, Ian G. (1997). **Religion and Science**. Historical and Contemporary Issues: Historical and Contemporary Issues, New York: Harper- Collins.

Barbour, Ian G. (1974). **Myths, Models and Paradigms**. New York: Harper & Row.

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.

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.

Whitehead, Alfred North (1925). *Science and the Modern World*. New York: the Macmillan company.

Streubert Speziale H, Rinaldi Carpenter D, *Qualitative Research in Nursing: Advancing the Humanistic Imperative*. Fifth edition, Lippincott wiliams & wilkins co., ۲۰۱۱.

