

A Critical Examination of Methodological Naturalism from the Perspective of Islamic Education

Habib Karkon Beiragh[✉]

Department of Islamic Studies, Farhangian University, Tehran, Iran.
habib.karkon@yahoo.com

Abstract

The aim of this study is to critically examine methodological naturalism from the perspective of Islamic education. For this purpose, a descriptive-analytical method has been employed. Naturalism is of two types: (1) metaphysical or philosophical naturalism, meaning that nothing exists beyond the natural world, such as God and the soul; and (2) methodological naturalism, meaning the provision of a framework within which scientific research on the laws of nature can be conducted. It is claimed that religious scientists may also adopt methodological naturalism while remaining theists. However, with the unveiling of the metaphysical presuppositions of methodological naturalism, it ultimately leads to philosophical naturalism. From an educational perspective, this study argues that from the viewpoint of monotheistic education, and given the educational impact of *habit* (as an important pedagogical method), a scientist who adopts methodological naturalism as his exclusive research method will ultimately become a secular scholar. With reference to Qur'anic verses, it is demonstrated that such an outlook contradicts the divine perspective and diverges from a monotheistic way of life. The religious outlook of a monotheistic scientist should positively, rather than negatively, influence his research, since value-free knowledge is nearly impossible. Therefore, he must avoid methodological naturalism in his scientific investigations.

Keywords: Methodological Naturalism, Islamic Education, Qur'an, Theists, Habit.

Received: 2025/06/13 ; **Revised:** 2025/07/18 ; **Accepted:** 2025/08/20 ; **Published online:** 2025/10/02

Cite this article: Karkon Beiragh, H. (2025). A Critical Examination of Methodological Naturalism from the Perspective of Islamic Education. *Research Quarterly of Islamic Education and Training*, 6(3), p. 109-129.
<https://doi.org/10.48310/RIET.2025.18340.1356>

Publisher: Farhangian University

<http://tarbiatmaaref.cfu.ac.ir/>

Article type: Research Article

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights





بررسی انتقادی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی

حبیب کارکن بیرق^{۱۵}

گروه آموزش معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. habib.karkon@yahoo.com

چکیده

هدف این پژوهش بررسی انتقادی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی است. بدین منظور از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است. طبیعت‌گرایی بر دو نوع است: ۱- طبیعت‌گرایی متافیزیکی یا فلسفی: به این معنا که چیزی فراتر از جهان طبیعی مانند خداوند و روح وجود ندارد. ۲- طبیعت‌گرایی روش‌شناختی: به معنای فراهم آوردن چارچوبی است که بتوان براساس آن به پژوهش علمی قوانین طبیعت پرداخت. چنین ادعا می‌شود که دانشمندان دین‌مدار نیز می‌توانند طبیعت‌گرای روش‌شناختی، ولی خداپاوار باشند. البته با آشکار شدن پیش‌فرض‌های متافیزیکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، آن نیز درنهایت به طبیعت‌گرایی فلسفی می‌رسد. در این پژوهش به لحاظ تربیتی استدلال شده که از منظر تربیت توحیدی و نظر به تأثیر تربیتی عادت (به عنوان یک روش مهم تربیتی)، اینکه دانشمندی صرفاً طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را روش کار خود قرار دهد، درنهایت به دانشمندی سکولار تبدیل خواهد شد، و با استناد به آیات قرآنی معلوم خواهد شد که چنین نگرشی برخلاف دیدگاه الهی و به دور از سبک زندگی توحیدی است. دیدگاه دینی دانشمند موحد باید تحقیقاتش را به نحو سوگیرانه مثبت و نه منفی، تحت تأثیر قرار دهد، چراکه دانش فارغ از ارزش، تقریباً امری ناممکن است. لذا وی باید در تحقیقات علمی خود از طبیعت‌گرایی به دور باشد.

کلیدواژه‌ها: طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تربیت اسلامی، قرآن کریم، خداپاواران، عادت.

۱. مقدمه

امروزه اصطلاح «طبیعت‌گرایی»^۱ به اصطلاحی پرکاربرد در متون فلسفی و علمی تبدیل شده است. اجمالاً می‌توان گفت که واژه «طبیعی» در اصطلاح «طبیعت‌گرایی» تا حدودی مبهم است و همین امر باعث شده تا تعریف واحدی از طبیعت‌گرایی وجود نداشته باشد. استیون هُرسْت^۲ ضمن اذعان به ابهام در معنای این کلمه، این نکته مهم را بیان می‌دارد که: «طبیعت‌گرایی در محافل فلسفی به نوعی ایدئولوژی تبدیل شده است»^۳؛ در حالی که مفروضات اساسی آن به‌ندرت مورد بررسی قرار می‌گیرد یا برای آن استدلال می‌شود (Horst, 2007, p.12). خود وی طبیعت‌گرایی را چنین تعریف می‌کند: «طبیعت‌گرایی درباره قلمرو D این دیدگاه است که همه ویژگی‌های D باید در چارچوب طبیعت قرار گیرند؛ به‌گونه‌ای که توسط علوم طبیعی^۴ فهمیده شوند» (همان، ص ۱۳). جیگْون کیم^۵ نیز بر آن است که اگر بتوان گفت فلسفه معاصر یک ایدئولوژی فلسفی دارد، آن ایدئولوژی بی‌گمان طبیعت‌گرایی است که در بیشتر قرن بیستم، فلسفه تحلیلی را هدایت و محدود نموده و عقیده حاکم بوده است (Gasser, 2007, p.3). هُرسْت نیز بیان می‌کند که علی‌رغم اختلافاتی که میان فیلسوفان ذهن معاصر وجود دارد؛ لاقلاً یک چیز هست که کمابیش بر آن اتفاق نظر وجود دارد: تعهد به یک فلسفه ذهن طبیعت‌گرایانه (Horst, 2007, p.11). لذا، تقریباً همه کسانی که در دهه‌های گذشته در زمینه فلسفه ذهن پژوهش کرده‌اند، نظریه خود را «طبیعت‌گرایانه» توصیف کرده‌اند (همان). بنابراین، امروزه اصطلاح «طبیعت‌گرایی» به‌طور کلی به یک جهان‌بینی اشاره دارد که وجود ه چیزی را که برای تجربه عادی یا علم قابل دسترسی نباشد، مورد تردید قرار می‌دهد (Haught, 2006, p.3; Gasser, 2007, p.3). از همین‌رو، امروزه اکثر طبیعت‌گرایان علمی به الحاد اذعان دارند (Haught, 2006, p.5). طبیعت‌گرایی، گاهی اوقات مترادف با «ماتریالیسم»، و «ماتریالیسم» مترادف با «فیزیکالیسم» به‌کار می‌رود (Murphy, 2007, p.49). هات معتقد است: «علم بنا به ماهیت خود، ملزم است هرگونه توسل به امور فراطبیعی را کنار بگذارد و بنابراین، تبیین‌های آن همواره

۱. نظر به اینکه در سال‌های اخیر مقالات فارسی خوبی درباره طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و متافیزیکی نوشته شده است، لذا، پژوهش حاضر تا جایی که بحث طبیعت‌گرایی پرداخته که ارتباط مستقیمی با موضوع مقاله حاضر دارد.

2. Steven Horst

۳. فایرلند که به ضدیت با روش علمی معروف است، معتقد است که «علم به همان اندازه ایدئولوژی‌هایی که زمانی مجبور بود با آنها مبارزه کند، سرکوب‌گر شده است» (فایرلند، ۱۳۷۳) و انتقاد وی از علم جدید این است که مانع آزادی اندیشه شده است (همان).

4. Natural sciences

5. Jaegwon Kim

طبیعت‌گرایانه و صرفاً فیزیکالیستی به نظر می‌رسد» (Haught, 2004, p.231). چنانکه از این بیان برمی‌آید، طبیعت‌گرایی معادل فیزیکالیسم گرفته شده است. چارلز تالیافرو نیز بیان می‌کند که گاهی اوقات طبیعت‌گرایی، صرفاً نام دیگری برای شکل تمام‌عیاری از فیزیکالیسم است؛ در حالی که در اوقاتی دیگر به معنی هر نگرشی در باب جهان بوده که با فراطبیعت‌گرایی^۱ ناسازگار است (Taliaferro, 2000, p.134). «اصل بستر علی فیزیکی» پیش‌فرض متافیزیکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است و به نظر دیوید پیننو^۲ اصل «بستار علی فیزیکی» در پس‌باور گسترده‌ی مدرن به فیزیکالیسم نهفته است (Papineau, 2013, p.149). برای طبیعت‌گرایی ویژگی‌هایی برشمرده‌اند، از جمله اینکه اموری مانند خداوند و روح وجود ندارد و ظهور زندگی و ذهن در فرآیند تکامل، تصادفی و ناخواسته بوده است (Haught, 2006, p.9). بنابر آنچه گفته شد، تحقیق حاضر در پی پاسخ‌گویی به این سؤالات است:

۱) طبیعت‌گرایی چیست؟

۲) آیا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی منجر به طبیعت‌گرایی متافیزیکی (فلسفی) می‌شود؟

۳) حتی در صورت جدا دانستن حوزه‌های طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و متافیزیکی به لحاظ فلسفی، آیا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت توحیدی اسلامی مجاز است؟

۲. پیشینه تحقیق

زرگر و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله «اصل بستر علی فیزیکی، حلقه واسط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی» با ارائه استدلال جدیدی سعی کرده‌اند نشان دهند که پذیرش طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، باور به طبیعت‌گرایی متافیزیکی را اجتناب‌ناپذیر می‌کند و محدود کردن روش علم به روش طبیعت‌گرایانه با باور خداباوران ناسازگار است. فتحی‌زاده (۱۳۹۲) در مقاله «طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی» نتیجه گرفته است که خرده‌گیری دوسویه حامیان طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایان دینی یا فلسفی بر یکدیگر، بیانگر دشواری داوری قطعی درباره کامیابی یکی و ناکامی دیگری است و به جای ناسازگار دانستن دو حوزه علم و دین، باید نقش هر دو را در تبیین جهان ارج نهاد. شاکرین (۱۴۰۱) در مقاله «بررسی انتقادی هم‌پیوندی طبیعت‌گرایی و علم» نشان داده که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (متافیزیکی) و روش‌شناختی قوی، ضمن اینکه دارای اشکالات مختلف و نارسایی‌های تبیینی هستند؛ انسجام منطقی و بنیاد معرفتی استواری در علم و فلسفه ندارند و پیش‌فرض انگاری آن برای

1. Supernaturalism

2. David Papineau

دانش روا نیست. نریمانی (۱۴۰۰) در مقاله «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم» معتقد است اگرچه در بادی امر، دفاع از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم، موجه به نظر می‌رسد؛ اما در مواردی که امکان ارائه تبیین‌های غیرطبیعت‌گرایانه بنابر شواهد تجربی وجود دارد، اصرار بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی حالت ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. چنانکه ملاحظه می‌شود، پژوهشی که به بررسی انتقادی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی پردازد وجود ندارد و همین امر، حاکی از جنبه نوآوری نوشتار حاضر است.

۳. روش تحقیق

برای پاسخ به سؤالات مذکور، از روش توصیفی-تحلیلی و استنتاجی استفاده شده است. تحقیقات توصیفی از نظر شیوه نگرش و پرداختن به مسئله تحقیق به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الف) تحقیقات توصیفی محض: کار محقق در این روش صرفاً کشف و تصویرسازی ماهیت، ویژگی‌ها و وضعیت موجود مسئله است.

ب) تحقیقات توصیفی-تحلیلی: در این روش، محقق علاوه بر تصویرسازی آنچه هست، به تشریح و تبیین دلایل چگونه بودن و چرایی وضعیت مسئله و ابعاد آن نیز می‌پردازد (حافظ‌نیا، ۱۳۹۲، ص ۷۱). جمع‌آوری داده‌های این تحقیق از طریق بررسی اسناد و مدارک کتابخانه‌ای انجام شده است.

۴. انواع طبیعت‌گرایی

طبیعت‌گرایی معمولاً به دو نوع متافیزیکی (فلسفی) و روش‌شناختی تقسیم می‌شود. «طبیعت‌گرایی متافیزیکی، این باور است که واقعاً هیچ خدا یا خدایانی وجود ندارد. چیزی فراتر از آنچه می‌بینید، وجود ندارد» (Ruse, 2008, p.11). لذا، طبیعت‌گرایی متافیزیکی واقعاً یک خدا ناباور^۱ است. طبیعت‌گرایی متافیزیکی در واقع یک دیدگاه ماتریالیستی و الحادی است؛ زیرا استدلال می‌کند که جهان آنگونه است که ما می‌بینیم و هیچ چیز دیگری وجود ندارد (Ruse, 2001, p.365). «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، این فرض است که جهان -یعنی جهان فیزیکی- براساس قانونی بی‌وقفه و ناگسستی^۲ کار می‌کند. هیچ نیروی فراطبیعی در کار نیست» (Ruse, 2008, p.11). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به هیچ وجه الحادی نیست. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی کسی است که فرض می‌کند جهان براساس قانونی بی‌وقفه و ناگسستی کار می‌کند. منظور این است که اولاً، انسان‌ها می‌توانند جهان را براساس این قانون درک کنند و ثانیاً، علم

1. Atheist

2. Unbroken law

دقیقاً شامل چنین درک و فهمی است؛ بدون هیچ ارجاعی به نیروهای اضافی یا فراطبیعی مانند خداوند (Ruse, 2001, p.365). روس نظریه تکامل را مثال می‌زند و می‌گوید: گرچه در واقع تکامل، آنگونه که ما می‌فهمیم، نتیجه طبیعی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی است؛ با توجه به حقایق جهان که می‌توان آنها را کشف کرد، طبیعت‌گرای روش‌شناختی بدین وسیله به هیچ‌وجه متعهد به انکار وجود خداوند نیست. صرفاً این است که طبیعت‌گرای روش‌شناختی اصرار می‌ورزد از آنجایی که فرد در کار علم است، از همه ارجاعات الهیاتی یا دینی اجتناب می‌کند (همان). البته این بدان معنا نیست که خداوند در خلقت نقشی نداشته است؛ بلکه صرفاً به این معنا است که علم در مقام علم، یعنی به‌عنوان اقدامی که از طریق عمل طبیعت‌گرایی روش‌شناختی شکل گرفته است، جایی برای سخن گفتن از خداوند ندارد. برای مثال، همان‌طور که اگر کسی به دکتر مراجعه کند، انتظار توصیه یا مشورتی در مورد مسائل سیاسی را ندارد؛ اگر به دانشمندی مراجعه کند نیز انتظار مشاوره یا ارجاع به مسائل الهیاتی را ندارد. پزشک ممکن است در واقع دیدگاه‌های سیاسی بسیار قوی داشته باشد، که بیمار ممکن است با آنها موافق باشد یا نباشد؛ اما سیاست ربطی به پزشکی ندارد.^۱ به همین ترتیب، دانشمند ممکن است دیدگاه‌های الهیاتی بسیار قوی داشته باشد یا نداشته باشد، که ممکن است فرد با آنها موافق باشد یا نباشد؛ اما از آنجایی که برای علم به دانشمند مراجعه می‌شود، الهیات را می‌توان و باید به‌عنوان امری بی‌ربط رد کرد (همان، ص ۳۶۵-۳۶۶). لذا، در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به تعبیر روس می‌توان خدا را از علم دور نگه داشت؛ اما هنوز او را پرستید و به وجود او ایمان داشت (Ruse, 2008, p.11). هالورسون نیز مدعی است که تا جایی که علم می‌کوشد چیزها را براساس قوانین طبیعی توضیح دهد، یک فرد خدا‌باور باید یک طبیعت‌گرای روش‌شناختی باشد. طبق خدا‌باوری، قوانین طبیعت از نظر متافیزیکی ضروری نیستند. در واقع، اگر خداوند می‌خواست، می‌توانست قوانین متفاوتی برای طبیعت انتخاب کند؛ اما این بدان معنا است که اعمال خداوند - برخلاف اعمال هر موجود مخلوقی - لزوماً تحت سیطره قوانین طبیعت نیست. وی استدلال می‌کند که چون خداوند در معرض قوانین طبیعت نیست، «خداوند» نباید یک اصطلاح نظری در یک نظریه علمی باشد (Halvorson, 2016, p.143).

بسیاری از پژوهشگران و فیلسوفان علم معتقدند که دانشمندان و فیلسوفان علم خدا‌باور بسیاری از دیرباز تاکنون با روش‌های علوم تجربی به کسب معرفت علمی درباره جهان پرداخته و هرگز آن را با باورهای فراطبیعت‌گرایانه خود ناسازگار نیافته‌اند. مایکل روس یکی از فیلسوفان علم معاصر طرفدار این

۱. این مثال‌ها به نظر مع الفارق می‌رسند، اما اینجا مقام نقد سخن روس نیست.

دیدگاه است (فتحی‌زاده، ۱۳۹۲). اما دیدگاه مذکور، مخالفان سرسختی نیز دارد. مثلاً فیلیپ جانسون معتقد است حامیان سازگاری طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با فراطبیعت‌گرایی، در واقع خود را می‌فریبند؛ زیرا یک طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، سرانجام ناگزیر است به خدا‌ناباوری تن دهد. استدلال وی چنین است: اگر تنها راه درست دستیابی به باورهای صادق درباره جهان، به‌کارگیری روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه است و اگر ارائه تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از جهان با موفقیت‌های پی‌درپی و فزاینده همراه بوده است و چنانچه خدا‌باور علاوه بر این، بپذیرد که تلاش برای تبیین علمی جهان بر پایه مقدمات خدا‌باورانه راه به جایی نمی‌برد؛ منطقاً باید نتیجه بگیرد که طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (متافیزیکی) درست است (همان). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را الحاد موقت^۱ نیز می‌نامند؛ اما هالورسون با این اصطلاح مخالف است: «... الحاد موقت، برخلاف طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، برای کمک به علم برای رسیدن به اهدافش مناسب نیست» (Halvorson, 2016, p.140). دلیل وی این است که دیدگاه خدا‌باورانه، نقش تاریخی مهمی در توسعه استراتژی‌های خاص علم جدید، از جمله استراتژی منحصر کردن تمرکز به جهان طبیعی ایفا کرده است (همان). هالورسون طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را دارای منطقی خدا‌باورانه می‌داند. وی معتقد است اگر با دقت بیشتری به تاریخ علم بنگرید، متوجه خواهید شد که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از یک ایدئولوژی طبیعت‌گرایانه متافیزیکی زاده نشده است. برعکس، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در بستری آشکارا خدا‌باورانه به‌عنوان نتیجه‌ای از نظریه خلقت^۲ پدید آمد. براساس نظریه خلقت یهودی-مسیحی، جهان ما یک مصنوع است؛ یعنی هم توسط خداوند طراحی شده و هم به‌وجود آمده است. لذا، براساس طرحی ساخته شده که توسط موجودات عاقلی مانند ما قابل فهم است. علاوه بر این، از آنجایی که خداوند برای انتخاب جهان آزاد بود و توسط هیچ قانون طبیعی محدود نمی‌شد؛ تنها راه برای کشف طرح و نقشه خلقت، بررسی تجربی است. بنابراین، دانشمندان اولیه مدرن -که همگی خدا‌باور بودند- بر این باور بودند که موارد زیر می‌تواند کار شایسته‌ای باشد: استفاده از عقل برای ارائه طرحی ممکن از جهان طبیعی (یعنی مخلوق)؛ و استفاده از حواس برای آزمایش اینکه آیا طرح پیشنهادی با جهان واقعی مطابقت دارد یا خیر (همان، ص ۱۴۲).

۵. رابطه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و متافیزیکی

هالورسون از تعدادی از فیلسوفان و دانشمندان نام می‌برد که استدلال می‌کنند علم، طبیعت‌گرایی

1. Provisional atheism

2. Doctrine of creation

روش شناختی را پیش فرض می‌گیرد؛ اما پذیرش طبیعت‌گرایی روش شناختی مستلزم تعهد به طبیعت‌گرایی متافیزیکی نیست (Halvorson, 2016, p.138). برخی دیگر، نظیر فیلیپ جانسون، استدلال می‌کنند هنگامی که وارد طبیعت‌گرایی روش شناختی می‌شوید، آنگاه طبیعت‌گرایی متافیزیکی، مرحله بسیار آسان بعدی خواهد بود (Ruse, 2008, p.12). به نظر فارست نیز طبیعت‌گرایی روش شناختی در نهایت به انکار هویات فراطبیعی منجر می‌شود که در واقع، همان طبیعت‌گرایی وجودشناختی است: اگر عوامل علی فراطبیعی از نظر روش شناختی، موجه^۱ باشند؛ جهانی که سعی در تبیین آن داریم، جهانی ناطبیعی خواهد بود. برعکس، اگر فقط عوامل علی طبیعی از نظر روش شناختی و معرفت‌شناختی به عنوان تبیین، موجه باشند؛ آنگاه فقط متافیزیک طبیعت‌گرایانه از نظر فلسفی قابل توجیه^۲ خواهد بود (Forrest, 2000).

۶. مدافعان و مخالفان طبیعت‌گرایی روش شناختی

هالورسون بیان می‌دارد که طبیعت‌گرایی روش شناختی در دو سر طیف ایدئولوژیک، مخالفانی دارد:

- ۱) خداباورانی که استدلال می‌کنند خداوند نباید از نظریه‌های علمی ما دور نگه داشته شود.
- ۲) خدااناباورانی که استدلال می‌کنند آشکار نشدن خداوند در بهترین نظریه‌های علمی ما دلیل خوبی است بر اینکه خداوند وجود ندارد.

در هر دو مورد، منتقدان ادعا می‌کنند که طبیعت‌گرایی روش شناختی از علم، سلب قدرت می‌کند؛ به‌ویژه با انکار قدرت آن برای پرداختن به سؤالات بنیادینی همچون «آیا خداوند وجود دارد؟» و «آیا خداوند جهان را آفرید؟» (Halvorson, 2016, p.145). به گفته ویلیام دمبسکی:^۳ «اگرچه طبیعت‌گرایی روش شناختی یک اصل نظارتی^۴ است که مدعی است علم را با محدود کردن علم به علل طبیعی آن را در مسیر درستی هدایت می‌کند؛ اما در واقع، زنجیری^۵ است که به‌طور فعال مانع پیشرفت علم می‌شود» (همان). به‌طور مشابه، براد مونتون^۶ ادعا می‌کند که: اگر علم واقعاً به‌طور دائم به طبیعت‌گرایی روش شناختی متعهد باشد؛ نتیجه آن این خواهد بود که هدف علم، تولید نظریه‌های واقعی نیست. در مقابل، هدف علم چیزی شبیه به این خواهد بود: تولید بهترین نظریه‌هایی که می‌توانند مشروط به این محدودیت که آن نظریه‌ها طبیعت‌گرایانه هستند، تدوین شوند ... من معتقدم که علم بدون غل و زنجیر

1. Permissible

2. Justifiable

3. William Dembski

4. Regulative principle

۵. در اصل «straightjacket» که به معنی «ژاکت ویژه خفت کردن دیوانگان» است!

6. Brad Monton

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، وضعیت بهتری خواهد داشت (همان). ایوان فالز^۱ نیز معتقد است که علم نباید به علل طبیعی محدود شود: «بنیادی‌ترین مأموریت علم، کشف علل (به‌طور کلی‌تر، تبیین) چیزها است. اگر علل فراطبیعی^۲ وجود دارند؛ پس علم باید در جست‌وجوی آنها [نیز] باشد» (همان). سرانجام، فیشمن و بودری^۳ ادعا می‌کنند که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی محدودیت‌هایی تصنعی را بر علم تحمیل می‌کند: «علم، دست‌کم در حالت ایده‌آل، متعهد به جست‌وجوی حقیقت در مورد ماهیت واقعیت است؛ هرکجا که باشد. از این‌رو، نمی‌تواند وجود فراطبیعی را به‌نحو پیشاتجربی^۴ نفی کند، بدون اینکه به‌طور تصنعی دامنه و قدرت آن را محدود کند» (همان). همچنین، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌نظر ایشان «محدودیت‌هایی تصنعی را بر علم تحمیل می‌کند که با هدف اساسی آن ناسازگار است: پیگیری حقیقت در مورد ماهیت واقعیت براساس شواهد، [به] هرکجا که ممکن است، منتهی شود» (همان، ص ۱۴۶).

۷. پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

برخلاف دیدگاه‌های مخالف، بیشتر دانشمندان و فلاسفه معتقدند که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ضامن خنثایی متافیزیکی و ارزشی-اخلاقی علم است، با تمام جهان‌بینی‌ها سازگار است و این امکان را فراهم می‌کند که علم تجربی، عرصه‌ای برای مشارکت همه با عقاید و باورهای متفاوت باشد. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، تحقق‌بخش تصویر علم ایده‌آل فارغ از ارزش محسوب می‌شود؛ لذا، اکنون توسط جامعه علمی، تقریباً بی‌چون و چرا پذیرفته شده است (زرگر، آزادگان و نبوی، ۱۳۹۶). در حالی که چنانکه منتقدان معتقدند اگر پیش‌فرض‌های متافیزیکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی آشکار شود؛ دیگر به‌منزله نظریه‌ای سازگار با تمام جهان‌بینی‌ها نخواهد بود (همان). بی‌تردید، یکی از بهترین راه‌ها برای سنجش قوت یا ضعف یک دیدگاه، بررسی پیش‌فرض‌های احتمالی آن دیدگاه است. طبیعت‌گرایی نیز مانند بسیاری از دیدگاه‌ها دارای برخی پیش‌فرض‌هایی است.

۷-۱. علم‌گرایی (علم‌زدگی)

علم‌گرایی (علم‌زدگی)^۵ که روح معرفتی طبیعت‌گرایی علمی است، ادعا می‌کند که روش آزمایشی که در دوره مدرن بلندآوازه شده، کافی است تا هر واقعیتی را راجع به عالم به ما بگوید (Haight, 2006, pp.4-5).

1. Evan Fales
2. Supernatural
3. Fishman & Boudry
4. A priori
5. Scientism

علم‌گرایی به دو نوع مشهور وجودشناختی و روش‌شناختی تقسیم می‌شود؛ اما نقطه مشترک هر دوی آنها این است که علوم تجربی را تنها معیار متافیزیک و معرفت‌شناسی می‌دانند (Moser & Yandell, 2000, p.10). علم‌گرایی عبارت از «این دیدگاه است که تنها [نوع] معرفت^۱، علم تجربی^۲ است و روش‌شناسی علمی تنها روش مناسب برای کسب معرفت است. همه چیز را باید با استفاده از نظریه‌های علمی درک کرد و توضیح داد» (Bunnin & Jiyuan, 2004, p. 624). «طبیعت‌گرایی، همیشه با دو پروژه مرتبط همراه بوده است که هر دو ریشه در دوران باستان دارند. اولین پروژه، تلاش برای انجام همه نظریه‌پردازی‌های فلسفی مطابق با روش‌ها و نتایج علوم طبیعی است. دومین پروژه، تلاش برای درک جهان است با اصطلاحاتی که تا جایی که ممکن است با مفروضات ماتریالیستی سازگار باشد» (Rea, 2002, p. 22). گرچه اینجا مقام نقد علم‌گرایی نیست؛ اما اجمالاً می‌توان گفت: «علم‌گرایی، مبتنی بر یک تعهد ایدئولوژیک کورکورانه یا تفکر جزمی است و نه مبتنی بر پیشرفت معرفت‌شناختی قابل اثبات» (همان).

۷-۲. اصل بستر علی

برخی منتقدان طبیعت‌گرایی معتقدند که «اصل بستر علی فیزیک»^۳ به‌عنوان پیش‌فرض متافیزیکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، و «قرینه‌گرایی» به‌عنوان پیش‌فرض معرفت‌شناختی آن در نظر گرفته شده است و استدلالی ارائه کرده‌اند تا نادرستی این دیدگاه را نشان دهند و ثابت کنند که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در نهایت به پذیرش طبیعت‌گرایی متافیزیکی خواهد انجامید (زرگر، آزادگان و نبوی، ۱۳۹۶). «بستر علی فیزیک» که «تمامیت علم فیزیک»^۴ نیز نامیده می‌شود، بدین معنا است که «نظام علل و معلول‌های فیزیکی در جهان به‌طور علی بسته است؛ به این معنا که هر معلولی در آن نظام، علی از درون آن نظام دارد» (Stoljar, 2010, p. 211). جیگون کیم^۵ می‌نویسد: اگر هر رویداد فیزیکی را انتخاب کنید و گذشته و آینده علی آن را ردیابی کنید؛ این هرگز شما را از حوزه فیزیکی خارج نخواهد کرد. به بیان دیگر، هیچ زنجیره علی هرگز مرز بین امر فیزیکی و غیرفیزیکی را قطع نخواهد کرد (Kim, 1998, p. 40). گرچه نقد اصل مذکور از موضوع این نوشتار خارج است؛ اما اجمالاً اشاره می‌شود که کیت بوهرلر^۶ معتقد است شاید اعتمادی که مدافعان اصل بستر علی به آن نشان می‌دهند، نه در برتری استدلال‌ها، بلکه در

1. Knowledge
2. Science
3. Physical causal Closure
4. Completeness of physics
5. Jaegwon Kim
6. Keith Buhler

گرایش فیزیکالیستی آنها ریشه داشته باشد (Buhler, 2000). وی در نتیجه‌گیری مقاله خود می‌نویسد: «با توجه به فقدان دلیل برای بستر علی، به‌نظر می‌رسد که عقلانی‌ترین - حتی علمی‌ترین - نگرش، گشوده بودن در برابر گشودگی علی^۱ است».

۸. نقد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی

در فلسفه اسلامی، قاعده مهمی تحت عنوان «لا مؤثر فی الوجود الا الله» وجود دارد.^۲ این قاعده بدین معنا است که هیچ علت فاعلی حقیقی به‌جز خداوند (واجب الوجود) وجود ندارد و تنها خداوند است که حقیقتاً به دیگر موجودات وجود می‌دهد و دیگر موجودات، تنها علت اعدادی هستند، نه علت حقیقی.^۳ قاعده مذکور در واقع، بیانگر «توحید افعالی» است که مطابق آن هر فعلی در جهان، حقیقتاً فعل خداوند است. علاوه بر توحید افعالی، مرحله مهم دیگری از توحید به نام توحید در ربوبیت است. خداوند می‌فرماید: «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ» (عنکبوت، ۲۰)، «بگو بروید و در روی زمین سیر کنید، [انواع موجودات زنده را ببینید، اقوام و جمعیت‌های گوناگون را با ویژگی‌هایشان ملاحظه کنید] و بنگرید خداوند، آفرینش نخستین آنها را چگونه ایجاد کرده است» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۳۷). امروز این آیه می‌تواند برای دانشمندان، معنی دقیق‌تر و عمیق‌تری ارائه دهد و آن اینکه آثار موجودات زنده نخستین را که به‌صورت فسیل‌ها و غیر آن در اعماق دریاها، در دل کوه‌ها و در لابه‌لای طبقات زمین است را ببینند و به گوشه‌ای از اسرار آغاز حیات در کره زمین و عظمت و قدرت خداوند پی برند (همان، ص ۲۳۸). این همان کاری بود که چارلز داروین انجام داد.^۴ این دعوت به سیر در زمین برای این است که انسان به چگونگی خلقت پی ببرد. اما صرف پی بردن به اسرار خلقت هدف نیست؛ هدف این است که انسان با مطالعه کتاب تکوین، به وجود و قدرت کاتب حکیم پی ببرد و لذا، این دعوت الهی به سیر در زمین را می‌توان تفکر آیه‌ای نامید. اینکه در آیات بسیاری از قرآن کریم به آیات آفاقی و انفسی اشاره شده، همه برای این است که با مطالعه آنها به صاحب آیه برسیم. به‌عنوان مثال، در سوره مبارکه روم که به آیات مختلف الهی اشاره می‌کند، آفرینش آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌های انسان‌ها را نشانه‌هایی برای دانشمندان معرفی می‌فرماید: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَالاَلْوَانِكُمْ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَايَاتٍ لِّلْعٰلَمِيْنَ» (روم، ۲۲). این آیه «معجونی از آیات آفاقی و انفسی است»

1. Causal openness

۲. به تعبیر علامه طباطبایی: «فی اَنَّهُ لَا مُؤَثِّرَ فِی الْوُجُودِ بِحَقِیْقَةِ مَعْنَى الْکَلِمَةِ اِلَّا اللّٰهُ سُبْحٰنَهُ» (طباطبایی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۶).

۳. البته اموری چون علیت نفس برای صور ذهنی یا اراده نیز جزو علل حقیقی شمرده شده است.

۴. گرچه نتیجه‌ای که خود وی و اتباعش امروز تحت عنوان نوداروینیست‌ها گرفته‌اند، قابل بحث و مناقشه است.

(همان، ص ۳۹۳). بی تردید مطالعه در خلقت آسمان‌ها و زمین و اختلاف زبان‌ها و رنگ‌ها (این همه نقش عجب بر دیوار وجود و این سقف بلند ساده بسیارنقش) برای همه اهل تفکر، به‌ویژه دانشمندان تجربی (اعم از طبیعی و انسانی)، نشانه‌های بی‌شماری از وجود و قدرت لایزال الهی دارد؛ گرچه متأسفانه امروز بسیاری از دانشمندان تجربی ملحدند! دعوت به مطالعه در این عجایب خلقت برای این است که به خالق آنها برسیم. علم از منظر قرآن کریم چیزی است که برای انسان، خشیت به ارمغان آورد؛ چنانکه فرمود: «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر، ۲۸)، «تنها بندگان عالم و دانشمندان که از خدا می‌ترسند». از میان تمام بندگان الهی، تنها دانشمندان هستند که به مقام عالی خشیت یعنی «ترس از مسئولیت توأم با درك عظمت مقام پروردگار» نائل می‌شوند. این حالت خشیت، نتیجه سیر در آیات آفاقی و انفسی و آگاهی از علم و قدرت خداوند و هدف آفرینش است. امام صادق (ع) در تفسیر این آیه، منظور از علما را کسانی دانستند که اعمال آنها هماهنگ با سخنان آنها باشد؛ لذا، کسی که گفتار و کردارش هماهنگ نباشد، عالم نیست. از این سخنان برمی‌آید که منظور از عالم در اینجا لزوماً دانشمند تجربی نیست. عالمان در منطق قرآن کسانی نیستند که مغزشان صندوقچه آراء و افکار این و آن و انباشته از قوانین و فورمول‌های علمی جهان و زبان‌شان گویای این مسائل و محل زندگی‌شان مدارس و دانشگاه‌ها و کتابخانه‌ها است؛ بلکه علما آن گروه از صاحب‌نظران و دانشمندانند که نور علم و دانش، تمام وجودشان را به نور خدا و ایمان و تقوا روشن ساخته و نسبت به وظایفشان سخت احساس مسئولیت می‌کنند و از همه پایبندترند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۲۴۷-۲۴۸). به تعبیر علامه طباطبایی، مراد از علما در اینجا «علمای بالله» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۳۴).

برخی مفسران در تفسیر آیه شریفه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن، ۲۹)، در کنار تفسیرهای مختلفی که ذکر کرده‌اند، به حرکت جوهری صدرایی نیز اشاره کرده و نوشته‌اند: «خلقت و آفرینش تنها در آغاز دنیا نبوده، بلکه هر ساعت و هر لحظه‌ای، آغازی است و دائماً خداوند دست در کار خلقت و آفرینش جدیدی است، و دائماً ما وابسته او و مستفیض از فیض ذات او هستیم» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۱۴۴). این بیان اشاره به دوام فیض الهی دارد که به‌ویژه در نظریه علّیت صدرایی ظهور و بروز می‌یابد که مطابق آن وجود معلول عین‌الربط و التعلّق به علت است و استقلالی ندارد و از مراتب وجود علت است: «ان المعلول كما حققناه ليس الاّ نحواً خاصاً من تعینات العلة و مرتبة معينة من تجلیاتها» (ملاصدرا، ۱۹۹۸، ج ۲، ص ۳۶۳). لذا، معلول نه‌تنها در حدوث، بلکه در بقاء نیز محتاج علت است و حق تعالی نه‌تنها علت موجد (محدثه)، بلکه علت مبقیه ممکنات نیز هست. بنابراین، فیض وجود، آن‌به‌آن از جانب حق تعالی به عالم می‌رسد و او برخلاف نظر دئیست‌ها یا معتزله (در مورد انسان) معمار یا ساعت‌ساز مقدسی نیست

که جهان (یا انسان) را آفریده؛ سپس، به حال خود رها کرده تا براساس قوانینی که طراحی نموده، به مسیر خود ادامه دهند. او هر لحظه و هر آن در کار خلقت است.^۱ با چنین تصویری که قرآن کریم از نحوه خالقیت حق تعالی ارائه می‌کند، آیا جایی برای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی باقی می‌ماند؟! به نظر می‌رسد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در تعارض آشکاری با خالقیت مدام حق تعالی قرار دارد. دانشمندی که خود را مسلمان می‌داند، چگونه می‌تواند به مطالعه در علم تجربی خویش بپردازد و شاهد دست قدرت الهی در کار خلقت و ادامه آن نباشد؟ یا چگونه می‌تواند آن را موقتاً کنار بگذارد یا نادیده بگیرد؟! چنین کاری فی‌المثل، نادیده گرفتن نقش خورشید در افاضه گرما و نور و حیات به زمین است. اینجا است که سخن معروف امیرمؤمنان علی (ع) به ذهن متبادر می‌شود که: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ»، «چیزی را ندیدم مگر اینکه خداوند را قبل از آن و بعد از آن و با آن دیدم». در مورد آنچه گفته شد، می‌توان به آیات متعددی استناد کرد. مثلاً می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقعۀ ۵۸-۵۹)، «آیا از نطفه‌ای که در رحم می‌ریزید آگاهید؟ * آیا شما آن را (در دوران جنینی) آفرینش پی‌درپی می‌دهید، یا ما آفریدگاریم؟». آیات متعدد دیگری که به مراحل مختلف خلقت جنین از نطفه تا تولد اشاره دارند نیز حاکی از استمرار خلقت الهی هستند. در ادامه می‌فرماید: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعۀ ۶۳-۶۴)، «آیا هیچ درباره آنچه کشت می‌کنید، اندیشیده‌اید؟ * آیا شما آن را می‌رویانید، یا ما می‌رویانیم؟». جالب اینکه در آیه اول، تعبیر به «تَحْرُثُونَ» از ماده «حَرَثَ» می‌کند که به معنی کشت کردن (افشاندن دانه و آماده ساختن آن برای نمو است) و در آیه دوم، تعبیر به «تَزْرَعُونَهُ» از ماده «زَرَعْتَ» می‌نماید که به معنی رویانیدن است. بدیهی است که کار انسان تنها کشت است؛ اما رویانیدن، تنها کار خداوند است. لذا، پیغمبر اکرم (ص) فرمودند: «لَا يَقُولَنَّ أَحَدُكُمْ زَرَعْتُ، وَلَيْقُلْ: حَرَثْتُ [فَإِنَّ الزَّارِعَ هُوَ اللَّهُ]»، «هیچ‌یک از شما نگوید: من زراعت کردم، بلکه گوید کشت کردم [زیرا زارع حقیقی خداوند است]» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۴۹). خلق نباتات، حیوانات و انسان‌های جدید که هر آن ادامه دارد، حاکی از دوام فیض پرودگار در خلقت جهان است.

علامه طباطبایی در اینجا به اشکال مهمی اشاره کرده‌اند و آن اینکه: اینجا این سؤال پیش می‌آید که: در این آیه زراعت چگونه از انسان‌ها نفی شده و به خداوند نسبت داده شده است؛ با اینکه دخالت انسان‌ها و اسباب طبیعی در رویش و نمو زرع قابل انکار نیست؟ ایشان در پاسخ فرموده‌اند: هم آن درست است و هم این و هیچ منافاتی در بین نیست؛ چون زمینه گفتار این نیست که بخواهد تأثیر عوامل طبیعی را انکار

۱. به تعبیر زیبای نظیری نیشابوری: «به محض التفاتی زنده دارد آفرینش را / اگر نازی کند از هم فرو ریزند قالب‌ها»

کند، بلکه می‌خواهد بفهمد: آیا تأثیر این اسباب از خود آنها است و یا از خدا است؟ و اثبات کند که اگر اسباب طبیعی سببیت و تأثیری دارند؛ خدا این موهبت را به آنها داده و همچنین، خود اسباب را خدا آفریده و نیز اسباب و عواملی که این اسباب را پدید می‌آورند، هم خودشان و هم اثرشان آفریده خدا هستند، و بالأخره سرنخ تمامی اثرها و مؤثرها به خدا منتهی می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۳۴).

آنچه ذکر شد، بیانگر توحید در ربوبیت است؛ به این معنا که تدبیر امور عالم منحصر از آن خداوند است. ولو اینکه به تصریح قرآن کریم در جهان هستی، اسباب و مدبراتی وجود دارد؛ اما تمام اینها جنود الهی هستند و به امر و مشیت او کار می‌کنند. طبق این بیان، قرآن کریم می‌خواهد انسان را از ظاهر به باطن و از مُلک به ملکوت رهنمون شود. یک دانشمند مسلمان مثلاً یک زیست‌شناس مسلمان هیچ‌گاه نمی‌تواند در دانش خود مطالعه کند، ولی دست خداوند را در کار نبیند. وقتی موجود زنده‌ای مثل انسان را مطالعه می‌کند، باید متوجه باشد که آن‌به‌آن فیض حیات از جانب خداوند به او می‌رسد. یک جنین‌شناس ملحد و یک جنین‌شناس مسلمان را در نظر بگیریم. هر دو در مطالعه جنین انسان از لحاظ تجربی و آزمایشگاهی یکسان عمل می‌کنند؛ یعنی روش مطالعه هر دو تجربی است. تفاوتشان در ورود و خروج به تحقیق است. جنین‌شناس ملحد، رشد یک جنین را از آغاز انعقاد نطفه تا تولد، صرفاً اموری طبیعی می‌داند که براساس قوانین زیست‌شناسی انجام می‌گیرد و هیچ طراحی هوشمندی در پس آن نمی‌بیند؛ اما جنین‌شناس مسلمان از ابتدا می‌داند که خداوند، مراحل رشد جنین را به ترتیب به صورت نطفه، علقه، مُضغه، استخوان و گوشت بیان فرموده و پس از تکمیل این خلقت مادی از آفرینش تازه‌ای سخن گفته (مؤمنون، ۱۲-۱۴) که مراد از آن، انشاء روح است (همان، ج ۱۵، ص ۲۵-۲۶). جنین‌شناس ملحد، منکر طراحی هوشمند در جهان است و امروزه، تصادف در نظریه تکامل، امری پذیرفته شده است^۱ و عده‌ای چون ریچارد داوکینز^۲ -زیست‌شناس ملحد معروف- این امر را با وجود خداوند در تعارض می‌دانند.^۳ ژاک مونو^۴ مدعی است زیست‌شناسی نشان داده که در طبیعت، هیچ هدفی وجود ندارد (باربور، ۱۳۹۲، ص ۱۹۷). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌گوید: دانشمند باید چنان رفتار کند که گویا امری فراطبیعی وجود ندارد. اما آیا برای یک دانشمند مسلمان، چنین چیزی ممکن است؟ آیا او می‌تواند تغافل کند و

۱. برای نقد این دیدگاه، ر.ک: سونیت من، ۱۳۹۴، ص ۱۲۱-۱۲۰.

2. Richard Dawkins

۳. در مقابل، فیزیکدان و کشیشی به نام ویلیام پالرد (William Pollard) معتقد است که «رویدادهای ظاهراً تصادفی در تکامل از ناحیه خداوند مقدر می‌شوند». داندل مک‌کی (Donald Mackay) و پیتر گیچ (Peter Geach) نیز نظر مشابهی دارند (باربور، ۱۳۹۲، ص ۵۳۸).

4. Jacques Monod

وجود آفتاب را در روز روشن نادیده انگارد و حال آنکه قرآن کریم مدام از غایت خلقت و بازگشت به سوی خداوند سخن می‌راند؟! به نظر می‌رسد نوع خروج دانشمند از تحقیق، حتی از ورود او نیز مهم‌تر است. دانشمند مسلمان شاید بتواند هنگام ورود به تحقیق، پیش‌فرض‌ها یا باورهای دینی خود را کنار نهد و بخواهد ببیند پژوهش تجربی، او را به کجا می‌برد، اما هنگام خروج و نتیجه‌گیری نمی‌تواند به همین روش عمل کند؛ چراکه چنان‌که ذکر شد، تفکر آیه‌ای قطعاً او را به سمت فراطبیعت می‌برد.

به‌عنوان یک نمونه بارز از دانشمندان مسلمان می‌توان به ابن‌سینا اشاره کرد که گرچه در طب خود از روش قیاسی تجربی استفاده می‌کند؛ اما در عین حال، جهان‌بینی الهی بر طب او حاکم است. وی نقش طبیب در درمان بیماری را صرفاً اِعدادی می‌داند؛ یعنی طبیب، صرفاً زمینه‌ساز و ابزاری برای وصول دارو و آلات به طبیعت است. از دیدگاه وی، طبیب خادم طبیعت (قوه مدبره بدن) است؛ زیرا سیستم هوشمند طبیعت است که با دریافت مواد مناسب به تدبیر بدن می‌پردازد. وی در کتاب «قانون»، عملکرد طبیعت را نیز به تسخیر خداوند متعال می‌داند. شیخ‌الرئیس در بخش‌های مختلف کتاب «قانون» به مناسبت، به خداوند اشاره می‌کند (شه‌گلی، ۱۳۹۲).

۹. سوگیری مثبت و منفی

ممکن است اشکال شود که نگرشی که در بالا ذکر شد علم و عالم را دچار سوگیری می‌کند و بدیهی است که سوگیری، علم را از بی‌طرفی خارج ساخته و روند مطالعات را با اختلال مواجه می‌سازد. در پاسخ می‌توان گفت: دو نوع سوگیری مطرح است: سوگیری مثبت و منفی. در توضیح این مطلب می‌توان از اصطلاح عینیت دیدگاهی یا منظر^۱ بهره گرفت. دیدگاه یا زاویه دید در اینجا به همان معنایی به کار می‌رود که در عکاسی به کار می‌رود. بی‌شک عکس بدون منظر یا زاویه دید وجود ندارد؛ یعنی هر عکسی از زاویه دید خاصی گرفته می‌شود و نمی‌توان از عکس مطلق سخن گفت. همچنین، می‌توان از یک چیز، عکس‌های متعددی از منظرها و زوایای مختلف گرفت. با اینکه عکس‌های مختلف از توانایی‌های متفاوتی در نمایاندن یک چیز برخوردارند؛ اما همه آنها عکس‌اند و به نحوی به نمایاندن آن چیز می‌پردازند. حال، براساس تمثیل عکاسی می‌توان گفت که نظریه‌های علمی از عینیت منظر^۱ برخوردارند؛ یعنی یک جنبه از پدیده مورد نظر را که در موقعیت معینی به آن توجه شده است به نمایش می‌گذارند. در این مفهوم از عینیت، سوگیری، معنای موجهی می‌یابد که با سوگیری بد متفاوت است. در سوگیری بد، محقق قبل از تجربه کردن و به جای تجربه کردن، اظهارنظر می‌کند. مانند اینکه مصاحبه‌گری به جای مصاحبه به

ذهن‌خوانی طرف مصاحبه پردازد و آن را به‌جای مصاحبه قرار دهد. پرهیز از سوگیری بد در علم‌ورزی ممکن و نیز لازم است؛ اما سوگیری موجه و اجتناب‌ناپذیر آن است که محقق از منظر خاصی به پدیده مورد نظر بنگرد. همانگونه که عکس بدون منظر ممکن نیست و وجود منظر خاص، مانع از نمایاندن یک چیز نیست؛ در نظریه‌های علمی نیز همواره از منظر خاصی به مطالعه می‌پردازند و در عین حال، این منظر مانع از آن نیست که نظریه‌ها عینیت داشته باشند و به نمایاندن وجهی از پدیده مورد نظر بپردازند (باقری، ۱۴۰۰، ص ۲۳). پس مراد این نیست که دانشمند مسلمان در مطالعه تجربی خود باورها و اعتقادات دینی خود را دخالت بدهد؛ چراکه در آزمایش و تجربه، آنچه باید مورد توجه باشد، مشاهده است و بس؛ و در این باره میان مؤمن و ملحد تفاوتی نیست. اما سخن بر سر این است که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی که نوعی الحاد موقت است، دست خداوند را در پژوهش تجربی در کار نمی‌بیند؛ در حالی که براساس تربیت صحیح توحیدی همیشه و همه‌جا باید شاهد حضور خداوند بود. بنابر آنچه گفته شد، به‌نظر می‌رسد اینکه برخی محققان معتقدند که طبیعت‌گرایی روش‌شناختی صرفاً ماهیتی هنجاری و تجویزی دارد و چیزی بیش از یک توصیه روش‌شناختی نیست، محل تردید و تأمل است. به‌عنوان مثال، فتحی‌زاده معتقد است که همبستگی میان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و هستی‌شناختی (متافیزیکی) از لحاظ علمی و رفتاری امکان‌پذیر است؛ اما از لحاظ نظری و ساختاری ضرورتی ندارد؛ زیرا طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از اساس، ماهیتی هنجاری و تجویزی دارد و چیزی بیش از یک توصیه روش‌شناختی در پژوهش‌های علمی نیست؛ نه اینکه اصولاً گزارشی حقیقی از واقعیتی عینی و در نتیجه، مستلزم هستی‌شناسی ویژه‌ای باشد. لذا، حامیان چنین روش‌شناسی منطقاً نمی‌توانند آن را دستاویزی برای انکار فراطبیعت قرار دهند. اگر می‌بینیم شماری از پژوهشگران و دانشمندان در روند کسب معرفت علمی چنان رفتار می‌کنند که گویی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (متافیزیکی) را مفروض می‌گیرند، حداکثر می‌توان گفت که در عرصه رفتاری و میدانی پژوهش‌های تجربی، گویی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مستلزم نادیده گرفتن فراطبیعت‌گرایی روش‌شناختی و چشم‌پوشی از تأثیر عوامل غیرطبیعی در تبیین‌های علمی است (فتحی‌زاده، ۱۳۹۲). اما بنابر توضیحاتی که گذشت، این دیدگاه علاوه بر اینکه طبق نظر برخی منتقدان -چنانکه گذشت- از منظر فلسفی، با مشکل مواجه است؛ از دیدگاه تربیت اسلامی نیز صحیح به‌نظر نمی‌رسد. در توضیح بیشتر این مطلب می‌توان گفت طبیعت‌گرایی روش‌شناختی با توحید در ربوبیت -که یکی از عالی‌ترین مراتب توحید است- در تعارض است. بدیهی است که در مقابل توحید ربوبی، شرک در ربوبیت قرار دارد؛ به این معنا که انسان تصور کند که خداوند پس از آفرینش جهان، کنار کشیده یا تدبیر امور و مسیر انسان‌ها را به خودشان تفویض نموده است. ماحصل کلام اینکه به‌نظر می‌رسد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در نهایت

به شرک خفی منجر می‌شود حتی خود دانشمند نیز از وجود آن آگاه نیست.

۱۰. نقش عادت در تربیت

نقش عادت در تربیت -علی‌رغم دیدگاه‌های موافق و مخالفی که در باب آن وجود دارد- واضح‌تر از آن است که نیازمند ذکر باشد. این روش مهم تربیتی از زمان افلاطون و ارسطو تا به امروز، مورد توجه نظریه‌پردازان تربیتی بوده است. آنچه در بحث حاضر اهمیت دارد، این است که اگر دانشمند مسلمان به اشکالاتی که بر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ذکر شد، متفطن نباشد و به‌عنوان یک امر تجویزی روشی بخواهد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را مفروض بگیرد؛ درنهایت، تبدیل به دانشمندی سکولار خواهد شد. به این بیان که او همانند عامه مردم مسلمان باورهای دینی خاص خود را خواهد داشت، مناسب خود را انجام خواهد داد و...؛ اما هنگامی که وارد کار علمی شد، باورهای دینی خود را کنار خواهد گذاشت. یعنی هنگام مطالعه و پژوهش علمی، کاری به خداوند و امور فراطبیعی نخواهد داشت و در آزمایشگاه و مطالعات تجربی وی خبری از ماوراءطبیعت نخواهد بود. در حالی‌که، توحید باید در تمام شئون زندگی یک موحد ساری و جاری باشد و یک دانشمند موحد باید وجود خداوند و دست خلقت و قدرت او را همواره مشاهده کند و باید خود را به این امر عادت دهد.^۱ چنین نگرشی، علاوه بر تأثیرات مثبتی که بر خود وی دارد می‌تواند از طریق آثار و تربیت شاگردان نیز استمرار یابد؛ چنانکه در مورد ابن سینا اشارتی رفت.

۱۱. نتیجه‌گیری

در این پژوهش ابتدا انواع طبیعت‌گرایی بیان شد. سپس، به رابطه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و متافیزیکی پرداخته شد و دیدگاه مدافعان و مخالفان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تبیین شد. در ادامه، پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایی روش‌شناختی (علم‌گرایی و اصل بستار علی) طرح و در نهایت، به نقد طبیعت‌گرایی روش‌شناختی از منظر تربیت اسلامی پرداخته شد. بدین صورت که از دمبسکی و مونتون نقل شد که اگر علم دائماً به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی متعهد باشد؛ نتیجه آن این خواهد بود که هدف علم نه تولید نظریه‌های واقعی، بلکه تولید بهترین نظریه‌هایی خواهد بود که می‌توانند مشروط به این محدودیت که آن نظریه‌ها طبیعت‌گرایانه هستند، تدوین شوند. لذا، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی غل و زنجیری بر دست و پای علم خواهد بود. همچنین از فالز، فیثمن و بودری نقل شد علم باید در

۱. در باب عادت دادن خود به امور خوب و صحیح روایات متعددی وارد شده است، به عنوان نمونه امیرمؤمنان(ع) فرمودند: «عَوَّدَ نَفْسَكَ الْجَمِيلَ...» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق، ص ۴۵۷)، «عَوَّدَ نَفْسَكَ فِعْلَ الْمَكَارِمِ...» (همان)، «عَوَّدَ أَذْنَكَ حُسْنَ الْاسْتِمَاعِ...» (همان)، «عَوَّدَ نَفْسَكَ حُسْنَ النَّيَةِ...» (همان، ص ۴۵۸)، و

جست‌وجوی حقیقت و به دنبال کشف علل و تبیین چیزها باشد؛ هرکجا که باشند. اگر علل فراطبیعی وجود دارند، پس علم باید در جست‌وجوی آنها نیز باشد و نمی‌تواند وجود موجودات فراطبیعی را به نحو پیشاتجربی نفی کند. طبق دیدگاه این منتقدان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌توان نتیجه گرفت که علم باید به صورت نامشروط در جست‌وجوی حقیقت باشد و اگر دانشمند در جایی به علل یا موجودات فراطبیعی راه یافت؛ نباید با ادعای اینکه کار غیرتجربی کاری غیرعلمی است، از جست‌وجوی حقیقت سر باز زند. البته تردیدی نیست که دانشمند در این صورت، از حوزه علم خارج و وارد حوزه فلسفه یا الهیات می‌شود. سوئیت‌من درباره نظریه تکامل بیان می‌دارد که وظیفه دانشمندانی که در این حوزه کار می‌کنند، این نیست که پیامدهای فلسفی، دینی یا اخلاقی آن نظریه را برشمرند، و اگرچه این مسائل همگی مهم و حیاتی‌اند؛ اما لازم است که توسط فلاسفه و عالمان الهی و دیگر خبرگان در این امور مورد بررسی قرار گیرند، نه دانشمندان. البته یک دانشمند می‌تواند نظر خود را در مورد این موضوعات داشته باشد؛ اما وقتی که نظر خود را مطرح می‌کند از حوزه علم خارج و وارد حوزه فلسفه، دین و حوزه کلی جهان‌بینی‌ها می‌شود. وظیفه دانشمند بیان کردن حقایق عینی است؛ اما اینکه این حقایق به چه معنی هستند و یا چه پیامدهایی دارند، به دانشمند مربوط نمی‌شود (سوئیت‌من، ۱۳۹۴، ص ۹۳). اما نگاهی به تاریخ و فلسفه علم نشان می‌دهد که اغلب دانشمندان، دانسته یا نادانسته وارد این حوزه‌ها می‌شوند و استنتاجات فلسفی و الهیاتی می‌کنند. شاید اینجا به عنوان نمونه اشاره به مسئله مهم «آگاهی»^۱ خالی از لطف نباشد. با توجه به جنبه‌های فلسفی مسئله آگاهی، این موضوع در ابتدا جزو موضوعات موردعلاقه مطالعات تجربی علوم شناختی نبود؛ اما با گسترش تکنیک‌های تصویرسازی مغزی، به تدریج تلاش‌هایی برای نزدیک شدن به این موضوع مهم آغاز شد. یکی از اولین دانشمندانی که به این موضوع علاقه نشان داد، فرانسیس کریک زیست‌شناس بود (حاتمی، ۱۳۹۷، ص ۱۳۳). فرانسیس کریک و کریستف کخ^۲ (۱۹۹۰) در باب نحوه حدوث آگاهی پدیداری یا تجربه آگاهانه فرضیه مشهوری مطرح کردند که براساس آن، نوسانات ۴۰ هرتزی خاصی در قشر بینایی مغز و جاهای دیگر آن، ممکن است ویژگی عصبی بنیادین مسئول تجربه آگاهانه باشد (Chalmers, 1996, p.115). فعالیت کریک در جهت تبلیغ یک جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه و در نفی جهان‌بینی دینی است (سوئیت‌من، ۱۳۹۴، ص ۸۸). درمقابل، نوروفیزیولوژیست معروف دیگری به نام جان اِکِلِس^۳ قائل به وجود آگاهی در ذهن است: «... ما باید اذعان کنیم که موجوداتی

1. Consciousness

2. Francis Crick and Christof Koch

3. John Carew Eccles

معنوی با روح‌هایی در یک دنیای روحی یا معنوی هستیم. همچنین، موجوداتی مادی با بدن‌ها و مغزهایی هستیم که در دنیای مادی وجود داریم» (Eccles, 1991, p. 253). وایلدِر پَنفیلد^۱ از صاحب‌نظران برجسته فیزیولوژی عصبی نیز از نوعی دوگانه‌انگاری دفاع کرده، می‌نویسد: «... من نتیجه می‌گیرم که ساده‌تر است وجود انسان را براساس دو عنصر [ذهن و مغز] توجیه و تفسیر کنیم تا براساس یک عنصر» (Penfield, 1975, p. 113-114). بنابر آنچه گفته شد، اگر دانشمندان مذکور از آگاهی، تبیینی مادی یا غیرمادی ارائه می‌دهند؛ بنابر تفسیری است که از آن پدیده دارند. باید عنایت داشت که علم نمی‌تواند نفیاً یا اثباتاً در باب آگاهی پدیداری^۲ چیزی بگوید؛ بلکه این نگرش دانشمند است که آن را براساس مبانی و مفروضات فلسفی خود تفسیر می‌کند. به تعبیر هنسن^۳ مشاهده، همواره «گرانبار از نظریه» یا «نظریه‌بار»^۴ است (باقری، ۱۳۹۰، ص ۱۹).^۵ اینجاست که دانشمند از حوزه علم تجربی خویش فراتر رفته، وارد حوزه نظریه‌پردازی فلسفی می‌شود و به جای کار تجربی و آزمایشگاهی، کار فلسفی و عقلانی می‌کند. یک دانشمند مسلمان نیز از این قاعده مستثنی نیست و خواسته یا ناخواسته پس از مطالعات تجربی خود به استنتاجات فلسفی یا کلامی خواهد پرداخت. شاید یک دانشمند ملحد خود را ملزم و متعهد به طبیعت‌گرایی روش‌شناختی بداند؛ اما به نظر می‌رسد برای یک دانشمند مسلمان الزام و تعهدی درست برخلاف این وجود دارد؛ زیرا قرآن کریم همواره مسلمانان را به سیر در آفاق و انفس و در نهایت، رسیدن به امور فراطبیعی سفارش می‌کند. لذا، از منظر تربیت توحیدی و نظر به تأثیر تربیتی عادت (به‌عنوان یک روش مهم تربیتی)، اگر دانشمندی صرفاً طبیعت‌گرایی روش‌شناختی را روش کار خود قرار دهد؛ در نهایت به دانشمندی سکولار تبدیل خواهد شد. در حالی که با استناد به آیات قرآنی معلوم شد که چنین نگرشی برخلاف دیدگاه الهی و به‌دور از سبک زندگی توحیدی است.

1. Wilder Penfield

2. Phenomenal consciousness

3. Hanson

4. Theory-laden

۵. اصطلاح «گرانبار بودن از نظریه» را هنسن به کار برده است، اما بسیاری دیگر همچون پوپر، کوهن، لاکاتوش و لاودن نیز از آن سخن گفته‌اند (همان).

— منابع —

قرآن کریم.

- باربور، ایان جی (۱۳۹۲). *دین و علم*. ترجمه پیروز فطوریچی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- باقری، خسرو (۱۳۹۰). *هویت علم دینی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
- باقری، خسرو (۱۴۰۰). *فلسفه علم روانشناسی*. تهران: سمت.
- تیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. تصحیح: سید مهدی رجائی. قم: دار الکتب الاسلامی.
- حاتمی، جواد (۱۳۹۷). *درباره علم شناختی*. تهران: امیرکبیر.
- حافظنیا، محمدرضا (۱۳۹۲). *مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی*. تهران: سمت.
- زرگر، زهرا؛ آزادگان، ابراهیم؛ نبوی، لطف‌الله (۱۳۹۶). اصل بستر علی فیزیک، حلقه واسط طبیعت‌گرایی روش شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۲۳ (۹۳)، ص ۲۳۱-۲۵۵.
- سوئیت‌من، برندن (۱۳۹۴). *مقدمه‌ای بر علم و دین*. ترجمه: اسفندیار زندپور. تهران: امیرکبیر.
- شاکرین، حمیدرضا (۱۴۰۱). بررسی انتقادی هم‌پوندی طبیعت‌گرایی و علم. *تحقیقات بنیادین علوم انسانی*، ۱۸ (۱)، ص ۶۷-۸۶.
- شه‌گلی، احمد (۱۳۹۲). تاثیر مبانی فلسفی و جهان‌بینی ابن سینا بر طب سینوی. *روش‌شناسی علوم انسانی*، ۱۹ (۷۴-۷۵)، ص ۱۱۹-۱۴۸.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۹۹۸م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار الاحیاء لترات العربی، ج ۲.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱۹، ۱۵.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۲۲ق). *نهایة الحکمة*. تصحیح و تعلیق: شیخ عباس علی زارعی سبزواری. قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین بقم المشرفه.
- فایراند، پل (۱۳۷۳). چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد؟ ترجمه: شاپور اعتماد. *ارغنون*، شماره ۱، ص ۱۴۹-۱۶۰.
- فتحی‌زاده، مرتضی (۱۳۹۲). طبیعت‌گرایی علمی و فراطبیعت‌گرایی دینی. *پژوهش‌های علم و دین*، ۴ (۸)، ص ۱۱۱-۱۲۸.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. تهران: دار الکتب الاسلامیه، ج ۱۶، ۲۳، ۱۸.
- نریمانی، نیما (۱۴۰۰). طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم. *فلسفه علم*، ۱۱ (۲۱)، ص ۲۵۱-۲۷۸.
- Buhler, K. (2000). No Good Arguments for Causal Closure. *Metaphysica*, 21(2), p. 223-236.
- Bunnin, N. & Jiyuan, Y. (2004). *The Blackwell dictionary of western philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Chalmers, D.J. (1996). *The Conscious Mind (In Search of a Fundamental Theory)*. Oxford University Press.
- Eccles, J.C. (1991). *Evolution of the Brain: Creation of the Self*. London and New York: Routledge.
- Forrest, B. (2000). Methodological Naturalism and Philosophical Naturalism, Clarifying the Connection. *Philo*, 3(2), p. 7-29.
- Gasser, G. (Ed). (2007). *How Successful is Naturalism?* Germany: Buch Bücher.

- Halvorson, H. (2016). *Why Methodological Naturalism?* In: The Blackwell Companion to Naturalism. James Clark K. (Ed). Oxford: Blackwell Publishing, p. 137-149.
- Haught, J.F. (2004). *Darwin, design, and divine providence*. In: Dembski W.A. & Ruse, M. (Eds). *Debating design: From Darwin to DNA*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 229-245.
- Haught, J.F. (2006). *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Horst, S. (2007). *Beyond Reduction: Philosophy of Mind and Post-Reductionist Philosophy of Science*. Oxford University Press.
- Kim, J. (1998). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge (Mass.): MIT Press.
- Moser, P.K. & Yandell, D. (2000). *Farewell to philosophical naturalism*. In: Naturalism (A critical analysis). Lane Craig W. & Moreland, J.P. (eds). New York: Routledge, pp. 1-23.
- Murphy, N. (2007). *Naturalism and Theism as Competing Traditions*. In: How Successful is Naturalism? Gasser, G. (Ed). Germany: Buch Bücher, p. 49-75.
- Papineau, D. (2013). *Causation Is Macroscopic but Not Irreducible*. In: Mental Causation and Ontology. Gibb, S.C., Lowe E.J. & Ingthorsson, R.D. (Eds). Oxford: Oxford University Press, p. 126-152.
- Penfield, W. (1975). *The Mystery of the Mind*. Princeton: Princeton University Press.
- Rea, M. (2002). *World without Design; the Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Ruse, M. (2001). *Methodological Naturalism under Attack*. In: Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives. Pennock, R.T. (Ed). Cambridge, Massachusetts: MIT Press, p. 363-385.
- Ruse, M. (2008). *Evolution and Religion: A Dialogue*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Stoljar, D. (2010). *Physicalism*. London and New yourk: Routledge.
- Taliaferro, Ch. (2000). *Naturalism and the mind*. In: Naturalism (A critical analysis). Lane Craig W. & Moreland, J.P. (Eds). New York: Routledge, p. 133-155.