

متن

در شماره پیش، علاوه بر بیان ضرورت بحث پیرامون نسبت و چالش های علم و دین در عرصه عینیت، انواع رویکردها در نسبت علم مدرن و دین و سه رویکرد تعارض انگارانه، تمایز انگارانه و تحلیل زبانی تحلیل و ارزیابی شد. اینکه در ادامه مقاله چهارمین رویکرد اساسی که از نیمه دوم قرن بیستم پدید آمده، تشریح و تحلیل خواهد شد.

3. رویکرد تعامل گرایانه (گفتگو و همگرایی)

رهیافت دیگری را می توان ذکر کرد که بر تلاش و کوشش در جهت همگرایی و تعامل میان علم مدرن و دین تأکید دارد. رویکرد سومی که متفاوت از دوتای اولی ضمن اعتقاد و اذعان بر هویت فردی در تلاش است تا روابط و داد و ستدی که میان آن دو در یک موضوع برقرار است رامورد توجه قرار دهد. بدون اینکه آن دو را یکی بداند و یا این دو را به وحدت تبدیل کند. البته تبیین های متفاوت از این نوع تعامل ارائه شده است.

روح و جوهره تمام این رهیافت در شکست انگاره تعارض و تمایزمابین علم و دین می باشد. این نگاه با دغدغه و دل نگرانی از بحران وضایعاتی که از گسست این دو در حیات بشری حاصل گشته، نیرو و قدرت دین را برای بازگرداندن به حیات اجتماعی و سیاسی ضروری می داند، در حالی که خدمات و کارکردهای مثبت علم را قدر می شناسند، بحران و خلأهای ناشی از علم را با وارد کردن دین در حوزه حیات بشری جبران می کنند.

در واقع گفتگوی علم و دین به عنوان یک نظریه، بر خلاف دو رویکرد پیشین، قلمرو و حوزه پوشش آندو را از هم تفکیک نمی کند. به عبارتی، موضوع علم و دین ناظر به یک واقعیت مشترک و مشاع است. اگر چه دارای روش و زبان و غایت متفاوت هستند که این تفاوت ها نیز به اقتضاء ماهیت هر یک از آن دو باز می گردد، اما در عین حال آن دو نقش مکملی ایفا می کنند و بر همدیگر تاثیر متقابل دارند، در حقیقت گفتگو و همگرایی ابتداء با این پیش فرض که هیچ یک به مطلق واقعیت عالم وهستی علم دسترسی ندارند، ضعف ها و محدودیت های خود را پذیرفته اند. این حد خوردن که بر ظرفیت های ویژه هر یک دلالت می کند، نقطه اشتراک و آغاز همکاری است. این درک و باور در محدودیت ها در حوزه علم که به نیمه دوم قرن بیستم مربوط می گردد، ازسوی تعدادی از دانشمندان و فلاسفه پی گیری می شود تا با اذعان به این مطالب راه حلی بر بحران و خلأهای ناشی از مطلق گرایی علم مدرن در سه قرن اخیر بیابند. لذا زمینه ها و بسترهای متعددی در رویکرد همگرایی و گفتگو، ایجاد شده است.

حال آیا این نگرش فوق می تواند نسبت منطقی میان دو عنصر مذکور را به خوبی تبیین کند، بدون اینکه هویت فردی و تكثر آن دو منحل در دیگری نگردد و به عینیت آن دو منجر نگردد؟ و نیز آیا می توان باقراردادن دین در کنار علم جدید و بازگرداندن آن به یک حد اشتراکی، نسبت آن دو را حل کرده و بر بحران ها و خلأهای ناشی از گسست فائق آمد؟ سؤالی است اساسی که نمی توان در این مجال اندک به آن پاسخ گفت؟ در کل اهم نکات زیر را می توان در رابطه بین علم مدرن و دین که از سوی جریان های متعدد فکری دنبال شده بیان کرد، که هر یک از زاویه ای و در قالب عباراتی مختلف تلقی خود را بیان کرده اند.

بعضی با تتبع ریشه ها و عوامل شکل گیری علم مدرن، دین مسیحیت را به عنوان خاستگاه علم مدرن بسیار دخیل می دانند. آنها معتقدند که نظریه آفرینش در متون مقدس در آمدی است که بر معقولیت و مشروعیت مطالعه و تامل در نظام طبیعت دلالت می کند. (28) نویسندگان فوق رابطه و نسبت علم و دین را به این صورت حل می کنند که اساساً علم به خاطر نگاه تایید آمیز سنت دین یهود و مسیح بر موضوع علم جدید؛ یعنی طبیعت می باشد. به این بیان که در بین سنت ها و دین ها، نگرش سنت یهودی و مسیحی به طبیعت و منشأ خلقت، موجب، علم جدید بوده است. به همین جهت علم جدید نمی توانست در هر جهانی بوجود آید، بلکه جهانی که علم در آن تولد یافت، جهان مسیحی است. (بررسی تلقی های رایج از طبیعت در سایر سنت های دینی اهمیت نقش مسیحیت و یهودیت را در تکوین علم تا حد زیادی تایید می کند. جهان هایی که در سایر سنت های دینی مفروض اند، از سنخ جهانی که علم جدید در آن متولد می شود، نیستند). (29)

تلاش نگرش تایید گرایانه علم و دین، در واقع با بیان این که خاستگاه علم جدید از یک سنت مسیحی برخاسته است، از حیث مبانی متافیزیکی با علم به وحدت می رسد، از این رهگذر، کمک علم بر کشف خطاهای ایده های دینی پیشوایان و متون مقدس را مورد توجه قرار می دهد و در عین حال چون ایده های علمی نیز دارای خطا و انحراف می باشند، دین نیز در کشف خطاهای علم، آن را یاری می کند. در کل رابطه علم و دین ما با ایده های بشری خطاپذیر در عرصه علم و ایده های بشری خطاپذیر در حوزه دین مواجه هستیم. (30)

3-2. دین موید کل فعالیت های علم

بعضی از رویکردها، تعامل علم و دین را در این می دانند که دین عمیقاً کل فعالیت علمی را تایید می کند؛ یعنی دین تمایل و انگیزه های منتهی به دانش را تقویت می کند. لذا با این نگرش دینی، دین مروج بررسی علمی جهان می باشد. بر اساس این نگاه، علم بر یک ایمان پیشین به اینکه جهان یک کلیت منظم عقلایی است، استوار است و بدون این ایمان، اطمینان جستجوی یافتن حقیقت توسط علم ممکن نخواهد شد و نقش دین در این میان، این است که دین موید اعتماد و ایمانی است که ضرورتاً زیر بنای علم و دین می باشد، که بدون آن نمی تواند کار علم جدید تحقق پذیرد. (31)

نگرش تعامل گرایانه در نسبت علم و دین از سوی (جان. اف. هات) در قالب و عنوان تأیید گرایی دنبال شده است. وی می نویسد: (این ادعای دین که این جهان یک کل محدود، منسجم، عقلانی، منظم، و مبتنی بر یک امید و دلبستگی غایی است، بینشی عام در مورد اشیاء بدست می دهد، که کاوش علمی را به نحوی سازگار، برای کسب معرفت پرورش می دهد و علم را از همبستگی با ایدئولوژی های محدود کننده آزاد می سازد. به طور صریح تر، علم نمی تواند بدون مبنا داشتن در نوعی ایمان پیشین به اینکه جهان یک کلیت منظم عقلانی است، رشد کند. دانشمندان همواره به یک ایمان ضمنی اتکاء می کنند، ایمانی که به ندرت درباره آن به نحو هوشیارانه تامل می ورزند. ایمان به اینکه در [آنجا] خارج از وجود ما [یک جهان واقعی وجود دارد و] اجزاء [این جهان واقعی به نحو قابل فهمی با هم هماهنگ اند، و ذهن انسان این ظرفیت را دارد که دست کم بخشی از این فهم پذیری جهان را درک کند، هر چه بیشتر آزمایش می کنیم چیزهای قابل فهم بیشتری برای اسرارزدایی هست). (32)

3-3. دین تکمیل خلأ های علم جدید

در توصیف دیگری از تعامل که بین علم و دین، ارائه شده، رسالت دین را تکمیل خلأ هایی می داند که علم جدید در مسیر رشد خود با آن مواجه شده است. لذا دین با پوشش متافیزیکی اش می تواند نقش اساسی در جبران خلأ های علم ایفاء کند. این نگرش در عین حال معتقد است: دین بعضی از افق های تاریکی که علم نمی تواند تبیین کند، بر عهده دارد. متقابلاً بعضی از افق ها و چشم انداز هایی که دین به لحاظ محدودیت روشی نمی توان تبیین کند علم به روش تجربی می تواند. طبق این نگاه علم و دین در موضوع واحد با متد و غایات متفاوت تبیین های مختلفی ارائه می کنند که هر یک از این تبیین ها در حوزه خود صادق و درست می باشد. وحدت موضوعی به این صورت می تواند به تعامل میان آن دو بینجامد، که رخنه های اطلاعات یک تبیین به کمک تبیین یا توصیف دیگری پر می گردد. (33)

3-4. دین و ایجاد حس مسئولیت نسبت به آینده محیط زیست

یکی دیگر از زمینه های نظریه که گفتگو و یا همپوشانی را موجه می کند؛ هم گرایی اخلاقی (تدپیترز) است. وی ضرورت ایجاد حس مسئولیت نسبت به آینده محیط زیست و چالش های اخلاقی موجود در تمدن غرب را عاملی اساسی در ایجاد بستر تعامل مشترک میان علم و دین برای چاره سازی و برنامه ریزی بر آینده تمدن دانسته و نویسد: (معتقدم که بحران زیست بومی در ریشه خود، مسئله معنوی، یعنی نیازشدید تمدن جهانی به بینش اخلاقی را مطرح می سازد. بینش اخلاقی - بینش جامعه ای عادلانه و پایدار که هماهنگ با محیط زیست و در صلح با خود به سر می برد- برای برنامه ریزی آینده و انگیزش مردم ضروری است. اندیشه زیست بومی، اندیشه آینده است که منطق آن، شکل زیر را به خود می گیرد: درک، تصمیم گیری و کنترل). (34)

همچنین وی فراتر از نظریه آفرینش، توسل به رستگاری معادی راباچشم انداز تجدد معادی، تصویری می داند که بصیرتی نسبت به جامعه عادلانه و پایدار آینده و نیروی انگیزش ایجاد می کند؛ یعنی دین با ارائه جامعه مطلوب آرمانی می تواند در چشم انداز و وضعیت موجود جامعه موثر واقع شود.

3-5. دین و ایجاد تعهد اخلاقی در جستجوی حقیقت

همچنین تعهد اخلاقی مشترک در جستجوی حقیقت و مطالبه معنویت عصر جدید، از دیگر زمینه هایی است که بر تعاون علم و دین دلالت می کند. (فریتیوف کاپرا) و (دیوید بوهم) که عرفان هندی را بانظریه فیزیکی در هم آمیخته در میان فیزیک دانان، محبوب معنویت عصر جدید هستند.

3-6. دین و همراهی با روش های علم

البته عده ای از نظریه پردازان نیز با تاکید بر شباهت روش شناختی علم و دین، گفتگو و تعامل آن دو را بیش از پیش توجه کرده اند. به گفته (باربور) از سال 1960 معلوم شد، که نه علم آنقدر عینی است که ادعای خود و نه دین آنقدر ذهنی، لذا داده های علمی گرانبارتر از نظریه اند نه فارغ از نظریه و مبانی و مفروضات نظری در گزینش و گزارش و تفسیر این داده ها دخالت دارند. چنانچه تخیل خلاق نیز در پدید آمدن نظریه های علمی، سهم موثری ایفاء می کنند. چنانچه آزمون پذیری دیگر منحصر به علوم تجربی نیست، بلکه در گزاره ها و مفاهیم دینی نیز سنخ خاصی از تجربه دینی وجود دارد، که بواسطه آن می توان آموز دینی خود را به محک گذاشت، لذا دین و علم هر دو با پذیرش اندیشه انتقادی ملتزم هستند. در واقع بیان فوق به دنبال توجه دادن به شباهت روش شناختی علم و دین است. چنین مشابهت هایی امکان گفتگوی بیش از پیش را فراهم می کند؛ زیرا دیگر علم نمی تواند مدعی عینی بودن گردود روش تجربه را منحصر به خود بداند، چنانچه دین نمی تواند از مطلق گرایی آموزه های خود دفاع کند.

3-7. دین جستجوی معانی اشیاء و علم بیان علل اشیاء

بعضی نیز نوع تعامل دین را این صورت بیان کرده اند: علم ودین هر دودر این سهیمند که جهان قابل فهم است. ولی راهشان در فهم متفاوت می باشد. به این صورت که علم به دنبال بیان علل اشیاء است ودین بااین فرض آغاز می کند که اشیاء معنا دار هستند. علل و معانی به دو نوع نظم اشاره دارند؛ زیرا علم با تجربه عینی به کشف علل می پردازد و این علل نیز قدرت پیش بینی را در انسان ایجاد می کند. در حالی که معانی (که بر اهمیت و ارزش اشیاء دلالت دارد) با درونگری و تجربه ذهنی بدست می آید.

علم ملتزم به جریان علیت در عمق طبیعت اشیاء است و دین برآن است که بالا ترین ارزش ها را در عمق اشیاء سریان دهد. لذا علم پاسخ گوی پرسش های ناظر بر چگونگی است و دین ناظر بر پرسش های چرایی. به این ترتیب جستجوی علل و معانی فی نفسه در تقابل هم نیستند. هر چند رهیافت های هر کدام ممکن است، در دیگری تغییری ایجاد کند. به همین جهت با وجود کثرت در نظریه های علمی و نیز کثرت گرایی در حوزه ادیان، بروز اشکالی از تعارض، امری مورد

تحلیل و ارزیابی

1. رویکردهایی که مورد بحث واقع شد، اساساً بر موجودیت علم جدید و مشروعیت استقلالی اش از دین صحه گذاشته اند؛ یعنی علم جدید را به عنوان ره آوردی بشری که بر عقل مدرن استوار گشته است می پذیرند. علم جدید را با طرد صورت افراطی آن که در شکل پوزیتیویسم منطقی و علمی تجلی یافته است را در راستای حل مشکلات زیست جامعه به کار می گیرند، و در عین حال تلاش و سعی می کنند که از دین تفسیر و تصویری جدید ارائه کنند تا بتواند با جزمیات علم سازگار گردد.

2 نقطه دیگر که در این توضیحات به چشم می خورد، این است که علی رغم این که برای دین یک نقش و رسالت خاصی قائل هستند، اما بر تطابق پذیری دین، از معیارهای معرفت علمی بیش از هر امر دیگری تاکید می ورزد. به همین روی اساساً متالهان که در قرن 19 و 20 ظاهر شده و در نسبت علم و دین سخن گفته اند، نوعی رهیافت دینی ارائه کرده اند که کاملاً از انعطاف پذیری در قبال علم و تجدد حکایت می کند. از این روی شاهد ظهور الهیات لیبرال و سکولار هستیم که دین را بیش از یک تجربه درونی و شهود قلبی ارائه نمی دانند و لذا بر نقش اجتماعی و سیاسی دین نیز تاکید نمی ورزند.

3. با قطع نظر از نقد و انتقادهایی که بر رویکردهای فوق وارد است، می توان یک نقد اساسی و کلی بر تمام رهیافت های فوق وارد دانست و آن اینکه، اساساً در این نگرش ها دین و آموزه های دینی در مسیر وبستری مورد توجه قرار می گیرند که با مشهورات و جزمیات حتمی علم جدید درگیری پیدا نکند. به همین سبب ما از آغاز ظهور علم جدید که با خود شک گرایی دینی را به همراه آورد، میزان و ملاک صحت و سقم متون دینی و مفاهیم دینی، انطباق با معیارهای علمی و تجربی تلقی گردیده است.

به همین جهت نیز ما شاهد مصادره شدن مقوله های دینی به نفع معرفت علمی هستیم و این حرکت موجب انحلال حقیقت دین در علم جدید می گردد. در نهایت اثربخشی و کارآمدی قدسی آن را فرومی کاهد. در واقع در تبیینی که از نسبت های دین و علم ارائه شده، حجیت معرفت دینی به هیچ انگاشته شده و بر مرجعیت معرفت علمی بشر تاکید شده است.

در کل اساس دغدغه هایی که در تبیین نسبت علم و دین وجود داشته، در راستای حفظ تعهد و التزام عملی به مدرنیته و نیز علم جدید به عنوان متغیر محوری آن می باشد، که در کنار آن دین و آموزه های دینی، در جهت پوشش آسیب ها و آفت هایی که از مدرنیته و علم مدرن ناشی گشته است به کار گرفته می شود.

از این روی به نظر می رسد که در بیشتر این نوع توصیف ها گفتمان علمی بر گفتمان دینی حاکم گشته است و اعتبار و ارزش مقوله هایی دینی و متافیزیکی در چارچوب این گفتمان معنی و مفهوم پیدا می کند. اگر چه ممکن است اینگونه گفته شود که رویکردهای ارائه شده با دغدغه دینی صورت گرفته است، اما در یک تحلیل عقلانی این دغدغه نیز به سبب آن نبوده است که جایگاه و منزلت حقیقی دین و متون دینی را در نسبت با علم جدید روشن کند، بلکه سهمی نازل و از روی ترحم به این مفاهیم و آموزه های دینی داده می شود. به نظر می رسد رویکرد تعامل گرایانه در نسبت علم و دین خاستگاهش در شرایط به اوج رسیدن رشد علم جدید بوده که به دنبال آن بحران ها و خلأهایی نیز به وجود آمده است، که در واقع نگرش این رویکرد به دین یک حرکت و گام نخستین در دفاع از حقیقت دین نبوده است، بلکه یک گام و حرکت ثانوی و پسینی، بعد از وقوع پس لرزه های علم جدید می باشد. توجه و اقبال به دین، جهت ایجاد یک نگرش تعامل گرایانه، برای احیاء و سرپایانگهداشتن علم مدرن و مدرنیته می باشد.

بعضی از نظریه پردازان، در بحث علم و دین موضعی اخذ کرده اند که می توان آن را قدمی فراتر نسبت به رویکردهای قبلی در هماهنگی و وحدت علم و دین قلمداد کرد. بر همین اساس رویکرد وحدت گرایانه رامستقل از رویکرد تعامل آوردیم. در این رویکرد، به گفته (باربور) تلاش می شود که وحدت علم و دین را در درون یک برداشت وحدانی از جهان دنبال کنند. در این رویکرد نیز حضور بعضی از متکلمین و نیز بعضی از فلاسفه را می توان مشاهده کرد.

1-4. الهیات اعتدالی و وحدت علم و دین

الهیات اعتدالی به رهیافت های پژوهشی - علمی توجه و علاقه دارد و مدعی است، که آموزه های دینی انسان باید تعبیر و تفسیر معقولی از همه حوزه های تجربه بشر باشد و تفکر انتقادی را همانند دانشمندان، در تحقیق خود بکار می گیرد.

به همین روی الهیات اعتدالی در حد وسط میان دو رویکرد کلامی، یعنی نگاه کاربرد دفاعیاتی از علم، برای آموزه های دین، که کارآمدی و به روز بودن مفاهیم سنتی دینی را با ترجمه آن به زبان علمی جستجوی کند و الهیات طبیعی که مدعیات دینی را مستقیماً از علم اخذ می کنند. (مثل تقریر برهان اتقان صنع بر اساس اصل آنتروپی). الهیات اعتدالی دیدگاه وحدت را به این ترتیب دنبال می کند. (36)

(آموزه های سنتی برای تدوین مجدد، نظریه علمی را به حساب آورده اند. در این جا علم و دین به عنوان دو منبع نسبتاً مستقل عقاید تلقی شده اند، اما در عین حال در برخی جنبه ها میان علایق آنها نوعی تداخل و ارتباط نیز وجود دارد، به خصوص آموزه هایی، مثل خلقت، مشیت و طبیعت بشری که ممکن است تحت تاثیر یافته های علم قرار گیرند. هدف در اینجا دست یابی به الهیات طبیعت است که مبتنی بر منابع بیرون از علم است، بجای یک الهیات طبیعی، که وابستگی بیشتری به علم دارد، اگر قرار است باورهای دینی با معارف علمی هماهنگ شوند باید تبدیل و تعدیل هایی صورت گیرد. (37)

در حقیقت این لیبرال های کلامی با تاکید بر اینکه الهیات بایستی وسیعاً تجربی و عقلانی شود، یک جهان نگر جامع و سازدار را دنبال می کنند. لذا با اقتباس از روحیه انتقاد پذیری به بررسی و آزمون تجربه دینی و اخلاقی می پردازند. اگر چه منکر مفهوم وحی نیستند، اما بی همتایی وحی را تضعیف می کنند و نیز بر این باورند که وحی از مجرای تعبیرهای انسان می گذرد و در معرض تخریب قرار می گیرد. (38)

(آرتور پیکاک) و (نانسی مورفی) نمونه تفکر چنین الهیاتی است که تدوین مجدد باورهای سنتی را در پاسخ به علم معاصر تأکید می کنند. به اعتقاد پیکاک باورهای دینی از طریق 1. اجماع جامعه دینی؛ 2. معیار انسجام؛ 3. جامعیت و نتیجه بخشی، آزمون پذیرند. (39)

چنین تفکر کلامی را از آن روی می توان رهیافت وحدت گرایانه عنوان کرد، که به مشیت و حضور مداخله گرایانه خداوند در فرایند طبیعت اعتقاد دارد. خداوند از طریق فرایند کامل قانون و اتفاق، موجودات رامی آفریند، نه تنها با مداخله در رخنه ها. روند آفرینش در شبکه خلاق طبیعی حوادث، خود عمل خلاقانه خداوند است. خداوند از طریق فرآیندهای جهان طبیعی، موجوداتی را می آفریند که علم به کشف آنها می پردازد. پیکاک موضع خود را به عنوان حلول (ونه وحدت وجود) معرفی می کند. (خدا در جهان است) به این معنی که خدا بیش از جهان است. وی تصویری زنده و پویایی از رابطه خدا و جهان که ویژگی های آن را علم مکشوف ساخته ارائه می کند.

پیکاک در این ارتباط می نویسد: (ذات خداوند در فرآیند خلقت جهان با قوت بیشتری به عنوان یکی از ابعاد ماهیت الهی دوباره آشکار می گردد. در عین حال، آن (غیریت دیگر بودگی) متعالی که تمام ادیان ابراهیمی پایه آن را تایید و خود را آشکار می سازد، خداوند آفریننده ابدی است و آفرینش امری دائمی و مستمر است. خداوند به معنای واقعی کلمه خداوند زنده ای است که در کتاب مقدس بدان اشاره شده است...). (40)

پیکاک می گوید: ما به الهیاتی نیازمند هستیم که حقیقی، آزاد، حساس و جهانی باشد؛ یعنی الهیاتی که با حقایق مربوط به تمام کشفیات در مورد جهان و مخصوصاً انسان سر و کار دارد و با آن عجین شده است. (41)

با توجه به همین امر وی الهیات را در راس سلسله مراتب علوم، قرار می دهد؛ زیرا مطالعه فراگیرترین سیستم را ممکن

می کند و خدا در رابطه با هر چیز دیگر وجود دارد. با قرار گرفتن الهیات در راس سلسله مراتب علوم، ایده وحدت علم و دین محقق می گردد. چنانچه نانسی مورفی به تاسی از ایشان این ایده را تکرار می کند و آن را با عنوان (علیت نزولی) بیان می کند، که در مقابل و در رد تقلیل گرایی قرار می گیرد که در درک پدیده ها نه فقط بایستی عوامل مرتبه پائین تر (مانند استعداد ژنتیکی)، بلکه بایستی عوامل مرتبه بالاتر را نیز در نظر گرفت.

2-4. دستگاه فلسفه پویشی و وحدت علم و دین

یکی دیگر از کوشش هایی که در راستای وحدت علم و دین ارائه شده و برداشت یگانه وار از حقیقت را امکان پذیر کرده، فلسفه پویشی (وایتهد) می باشد که دستگاه متافیزیک را در قرن بیستم ارائه کرده است. در واقع وی جهت تحقق وحدت اصولی و منطقی علم و دین، آن را در یک جهان بینی منسجم در قالب مابعدالطبیعه و طرح مفهوم جامع ارائه کرده که بتوان ویژگی اساسی همه امور و انواع مختلف تجربه را بر پایه آن تفسیر کرد. طبعاً چنین کاری در قلمرو کار فیلسوف می گنجد نه دانشمند و متکلم. فلسفه پویشی که خود تحت تاثیر تفکر علمی و دینی تدوین یافته، تلاش می کند بر تفکر ثنوییتی که میان ذهن و ماده گسست ایجاد کرده فائق آید و نیز منتقد آن تفکر کلامی است که در نسبت اختیار خدا و انسان، مجالی برای اختیار انسان قائل نیست و ملتزم به قدرت و اراده مطلق یک جانبه به خداست. بر همین اساس به نقش اختیار انسان در نظام هستی تاکید و اصرار می ورزند. (42)

روشی که بر این اساس در وحدت علم و دین در پیش گرفته: (پرورش یک نظام جامع متافیزیک که قرار است هم برای علم و هم برای دین، در خور باشد، این نظام با متافیزیک ماتریالیسم تجزیه گرایانه قرن هیجدهم و اصالت طبیعت تکاملی قرن نوزدهم فرق دارد و این فرق هم در بینش، متحول تر و باریک تر نسبت به طبیعت است و هم در ملحوظ داشتن طیف وسیعی از تجربه بشری، اعم از استحسانی، اخلاقی و دینی. وایتهد از خصلت انتزاعی، جزیی نگر، و کناتی (= سمبولیک) مفاهیم علمی به خوبی آگاه است. (43)

در واقع فلسفه پویش وایتهد با تبیین جدید از اختیار و فاعلیت خدا در درون عالم طبیعت، به مقابله با تفکر علمی که طبیعت را حوزه اختصاصی جولان عقلانیت علمی و اختیار آزاد بشر تلقی می کرد برخاست. بدین ترتیب وی حضور فعل الهی و اختیار خدا در نظام طبیعت، که مقوله ای دینی و متافیزیکی است، با حضور فعل الهی و اختیار خدا در نظام طبیعت که در قالب مفاهیم علمی صورت می گیرد رمانعه الجمع می داند.

نظام متافیزیک جامع ایشان، منزلت و حدود علم و دین متناسب باهدف و جهت مورد نظر را روشن می کند، بدون اینکه دین و علم تفاوت شان و تنوع کارکردشان انکار شود. وایتهد در فلسفه پویشی خود اگر چه الهیات نظام مند و هماهنگ از خود را ارائه نکرد، اما نظام جامع متافیزیک سر مشق تاسیس دستگاه الهیات پویشی گشت.

(چارلز هارتشون) یکی از مدافعان سرسخت مکتب وایتهد می باشد، میان جهان بینی مسیحی را بر پایه فلسفه وی توضیح داده و در کتاب نسبیت الهی خود آن را بیان کرده است. متکلمان وابسته به سنت پویش استدلال می کنند، که تلقی های کلاسیک آگوستینی و توماس درباره خلقت که خدا را کاملاً بیرون از فرایند زمانی قرار می داد، مبتنی بر مدل های یونانی بودند، که با تفسیر انجیلی، مداخله خداوند در جهان، ناسازگار است. لذا بر این باور هستند که خداوند دقیقاً درون فرایند جهان قرار دارد و در واقع، از طریق همین فرایند است که گفته می شود تحقق نفس پیدا می کند و خدا یا جهان یکی نیست. چارلز هارتشون به دقت بین حلول و اتحاد و (وحدت وجود) تفکیک قائل می شود، اما خدا جهان را در خود دارد. (44)

3-4. الهیات طبیعت و وحدت علم و دین (نظریه باربور)

این الهیات پویشی در عصر حاضر نیز از سوی دو نفر از متکلمان برجسته؛ یعنی (ایان باربور) در کتاب (علم و دین) و (دیوید ری گریفین) در کتاب (خدا و دین در جهان پسامدرن) دنبال شد. ما به جهت اختصار به ایده (باربور) بسنده می کنیم:

به نظر می رسد اثر وی مهم ترین کتاب در دهه های اخیر در حوزه علم و دین بوده است. باربور و نظریه اش در مورد

علم و دین که وحدت و مکملیت را تاکید می کند، برگرفته از سنت فلسفی وایتهدی می باشد. درعین حال وی به تاسی از این فلسفه، تاسیس الهیات طبیعت را محمل مناسب برای فائق آمدن بر بسیاری از گسست ها و انشقاق هایی که از عصر روشنگری و قرن هفده باقی است، می داند.

باربور ضمن تشریح و انتقاد از مهم ترین جریان درگیر علم و دین از قرن هفده به این سو، اساسا نظریه جدا انگاری مطلق را غیر قابل دوام تلقی می کند و بر این باور است که امکانات قابل توجهی در امکان هم کنشی میان علم و دین وجود دارد.

اساس نگاه ایشان در مورد علم و دین بر چند مبحث اساسی استوار است:

1. وی معتقد است با وجود تفاوت هایی میان علم و دین می توان از توازی و تفاوت های مهمی در روش آنها را شاهد بود. مثلا تاثیر متقابل بین تجربه و تعبیر، کاربرد مدل ها و مثال ها، و نیز نقش جامعه پژوهنده در هر دو حوزه برقرار است. اگر چه میزان درگیری و دل سپردن فردی در علم و دین فرق می کند، ولی در عین حال نمی توان حصر و حد فاصل مطلق میان (عینیت) و (ذهنیت) قائل شد. چنانچه زبان دینی در درجه نخست در بعد نیایش و پرستش بکار می رود، در عین حال که مدعی شناسندگی حقیقت است، عملکردهای غیر شناختاری دارد و از سوی دیگر وحی نیز مصون از تعبیرهای انسانی نیست. حاصل اینکه هم علم، انسانی تر از آن است که تصور می شود و هم کلام بیش از آنچه می گویند انتقادی است. (45)

2. محور اساسی دیگری که وی آن را طرح می کند، پذیرش یک جهان نگر ی یکپارچه است. در نگاه باربور اخذ فلسفه پویشی در تبیین مقولات دینی و علمی ضروری است؛ زیرا مفاهیم پویشی را می توان برای بیان پیام دیانت اهل کتاب در جهان معاصر به کار گرفت. اگر بنا را فقط بر متافیزیک بگذاریم و در مقام جست و جوی کلی ترین مقولات قابل اطلاق بر ساخت همه حوزه های تجربه برآئیم، طبعاً غلبه با زبان فلسفی (نا انسان وار) خواهد بود، ولی اگر فقط زبان کلاسیک رستگاری بکار رود، اصطلاحات انسان وار و تاریخی آن اطلاق محدودی به طبیعت خواهد داشت. موضعی که از ما از آن دفاع می کنیم بکار بردن مقولات متافیزیکی در دایره بیان مسیحیت است. واضح است که چنین ملاحظات متافیزیکی هیچ مددی به علم نمی رساند و همچنین هیچ مدد مستقیمی نیز به تعهد دینی یا امهات مسائل الهیات نمی رساند، ولی در تکوین یک جهان بینی یکپارچه سهیم است، که اگر قرار باشد انسان جدید معتقدات دینی را باور کردنی و پذیرفتنی بیابد، چنین جهان بینی یکپارچه ای لازم است. توجه به این گونه ملاحظات و تلفیق ها قابل فهم ساختن و انسجام بخشیدن به روند کلی جهان و تجربه انسانی با همه تنوعش است. (46)

3. وی همچنین طرح یک نوع الهیات طبیعت را واجد اهمیت می داند. به باور وی الهیات هر چند ریشه در وحی تاریخی دارد و فقط با هستی و حیات انسانی سر و کار دارد، نمی تواند در همین محدوده بماند. در تفکر کلامی معاصر خیلی کم به فعل خدا در طبیعت پرداخته اند. لذا نیازمند به یک الهیات طبیعت هستیم که کوششی در بازنگری به نظم و نام طبیعت در چارچوب آرای کلامی که عمدتاً متخذ از تعبیر و تفسیر وحی تاریخی و احوال دینی است.

4. از نظرگاه علمی، بازنگری نوین به طبیعت، ما را بر آن می دارد که اندیشه هایی را که راجع به رابطه خداوند با جهان داریم واریسی کنیم. امروزه الهیات باید جهان را متحول، گسترده و تکامل یابنده جدی بگیرد. باربور با ارائه نظریه آفرینش مداوم، در صدد هماهنگی تعریف اهل کتاب از خداوند با برداشت علمی از طبیعت می باشد. و تصریح دارد که اگر همان نظم و نظام طبیعی که مورد مطالعه اهل علم است، از نظر متکلمان، موضوع فاعلیت الهی باشد، دیگر نمی توانیم به تصور زبان های مکمل و نا مرتبط، خرسند باشیم. (47)

1. با توجه به آنچه گفته شد، در رویکرد وحدت گرایانه هر سه جریان مورد بحث تلاش می کنند در تبیین نسبت علم و دین گامی فراتربرداشته و وحدت منطقی را دنبال کنند. به همین روی تلاش داشتند علم را با توجه هویت جدیدش با دین، بر یک مبنای مشترک ارجاع دهند. مبنای مشترک در جریان اول محور هماهنگی به دستگاه الهیات اعتدال گرایانه و به عبارتی به الهیات تجربی و عقلانی باز می گشت، درجریان دوم این محور مشترک به دستگاه جامع فلسفی؛ یعنی فلسفه پویش و نیز الهیات طبیعت (نه طبیعی) مبتنی بر فلسفه پویش بازمی گردد.

2. در تحلیل وحدت گرایانه، هر سه جریان اساساً منظر مکانیکی و ماشینی را قالب تنگ و نارسا برای تبیین بسیاری از واقعیت های عالی و تجربه های بشری می دانند. به همین روی تفسیر پویا و ارگانیکی از هستی و انسان با توجه به نظریه تکامل زیست شناختی ارائه می کنند. بر همین اساس نیز بر خلاف تفکر نیوتنی به تبیین مکانیزم حضور و دخالت خدا در نظام طبیعت می پردازند، به نحوی که بتوانند جریان فعل الهی و مشیت الهی را در طبیعت هستی و انسان، تبیین دینی و علمی کنند.

3. هر سه جریان اساساً در مقابل تفکر تمایز و تفکیک گرایانه که درنحله های مختلف، همچون نظریه اگزستانسیالیستی و تحلیل زبانی ارائه شده، مقاومت می کنند، لذا به تاثیر و همکنشی متقابل روابط و نسبت های ارتباطی انسان و طبیعت و انسان و خدا و طبیعت می پردازند. بر همین اساس مخالف هرگونه تفکر دوئیت انگاری در ذهن و عین یا دین و علم و ایمان و عقل مخالف می باشند. از سوی دیگر باتقلیل گرایی علمی و پوزیتیویسم علمی مقابله می کنند. بلکه واقعیت فرامادی را در سلسله عوامل و علل موثر در پیدایش پدیده ها مورد تاکید قرار می دهند. به همین جهت نیز (نانسی مورفی) از علیت نزولی دفاع می کند.

نقد و بررسی

اگر چه پرداختن به نقد و بررسی رویکرد وحدت گرایانه مجال وبضاعت علمی ویژه ای می طلبد تا به عمق محتوای نظریه های فوق راه یافت، اما به جهت اختصار و پرهیز از تفصیل ما نظریه همکنشی علم و دین ایان باربور را به اجمال مورد نقد قرار می دهیم که طبعاً بعضی نقدهایم تواند، ناظر و شامل بر مبانی باشد که از فلسفه یا الهیات پویشی اخذ شده است. نکاتی که در بررسی نظریه وی به نظر می رسد از این قرار است.

1. همان طور که در خلاصه نکات گفته شد (ایان باربور) نیز ضمن همراهی در مخالفت با نظریه تمایز گرایی و تقابل گرایی و تقلیل گرایی و تفکر مکانیکی، سنت فلسفی پویشی را محمل مناسب برای حل چالش های علم و دین می داند. به این ترتیب به باور وی علم و دین درحال حاضر مکمل هم بوده دارای وحدت منطقی و اصولی هستند. اما جای سؤال باقی است که نظام فلسفی مورد قبول وی که حلقه واسطه میان علم و دین عمل می کند، لذا مدعی است دنبال حل نسبت منطقی فلسفه علم و فلسفه دین نیز می باشد. حال آیا حقیقتاً چنین فلسفه ای می تواند چنین نقش منطقی و اصولی را ایفاء کند؟ یا همانند دیگر دستگاه های فلسفی غرب که دین مسیحیت، در طول تاریخ فراز و نشیب خود از آن تاثیر پذیرفتند نمی توانند تا پایان دین را همراهی کنند؟ لازم به ذکر است که متکلمین و متالیهین در گذشته برای دفاع از آموزه های خود به دامن فلسفه ارسطویی و یونانی تمسک جسته اند. در همه مقاطع نیز فلسفه به نحوی علیه دین عمل کرده و آن را از درون ویران کرده است. چنانچه (توماس موریس) بر این باور است که (دین برای دفاع از خودش به فلسفه متوسل شد، اما فلسفه به آن خیانت کرد و تاکید می ورزد که چنانچه همین اتفاق از سوی فلسفه فیزیک نیوتن و فلسفه و زیست داروین در نسبت الهیات و دین روی می دهد. اما با این تفاوت که در گذشته فلسفه ناظر بر چرایی و چیستی، ابزار و وسیله تبیین دین بوده و امروزه فلسفه چگونگی که به شکل علوم دقیقه و مدرن درآمد، محمل تبیین عقلانی دین گشته است. منتها این بار الهیات مسیحی و دین، بیش از پیش در تنگنا و انزوا قرار گرفته است. طبعاً چنین نتایج و لوازمی از کاربرد عقلانیت فلسفی و علمی در تفسیر و تاویل حقائق و تجربه هایی صورت گرفته که از چنین مقوله

متلق وموضوع فلسفی و علمی نبوده است.

این عدم سنخیت میان متدولوژی تفکر فلسفی و علمی با متدولوژی تفکر کلامی دین، نشانگر خود بنیادی و حیثیت اومانستی چنین دستگاه هایی است که از اساس با حقیقت جوهری دین ؛ یعنی تسلیم به وحی و تعبد نمی سازد. حاکمیت و ملاک قرار گرفتن چنین متدولوژی وبازگشت ارزش و مشروعیت آن به درون خود، در نهایت به تفسیر متون قدسی و الهیات درون متناقض و قدسیت زدایی منتهی شده، که فرسایش تدریجی دین مسیحیت را در بر داشته است. حال با چنین ماجرای گذشته سرنوشت دین، فلسفه و علم چه تضمینی در نظریه فلسفه و الهیات پویشی در وحدت و یا همکنشی دین و علم باقی است، که معضلی دامن دین را نگیرد؟ اساسا مهمترین ضعف چنین روشی این است که باز دین و الهیات تابع روش عقلانی و علمی قرار گرفته است. مگر فلسفه پویشی جز حاصل تفکر فلسفی علمی یک دانشمند و ریاضی دان می باشد؟ آیا حاکم کردن یک تفکر فلسفی بشری در تعیین حدود و ثغور دین، جز این است که دین و مقولات دینی را همانند امور بشری نه از جنس حقایق وحیانی و قدسی تصور کرده است ؟

اینکه یک فیزیک دان یا ریاضی دان از چشم انداز فکری خود و لو به شکل دستگاهمند، برای دین و حقایق آن تعیین جایگاه می کند، خواسته یا ناخواسته، بر یک اساس اومانستی تکیه کرده است، چنین خطایی در شواهد گذشته تاریخ علم و فلسفه، ما را از نتیجه مثبت چنین دستگاهی نیز مایوس می کند. لذا چنین متافیزیک خود ساخته و مولد بشر مدرن می تواند ویران گر باشد و این بار نیز آموزه های دینی و الهیات مسیحی را در شکل دیگر در مسیر آشفتنگی و پیچیدگی رهنمون می کند. به نظر می رسد دستگاه فلسفی و کلامی پویشی در نهایت نمی تواند به وحدت اصولی و همکنشی منطقی علم و دین بینجامد، چراکه در چنین دستگاهی صرف نظر از نقص خود بنیادی و بشری بودن، عناصر و اجزاء آن نسبت برابر و مساوی نمی توانند داشته باشند؛ زیرا در یک سیستم برابری اجزاء و عناصر درونی معنا ندارد، بلکه در یک نسبت هماهنگ بعضی از عناصر محور و عده ای عناصر فرعی محسوب می شوند. لذا اصلی و فرعی کردن عناصر در ساختار دستگاه فلسفه والهیات پویشی کدام عنصر و جزء در مرکز ثقل آن قرار دارد؟ اگر دین والهیات حاکم باشند چگونه با علم و جریان علم سازگار است و همکنشی دارند؟

بعید به نظر می رسد در چنین دستگاهی خود بنیاد تفکر کلامی در مرکز قرار گیرد. چنانچه پیداست که دین در این تفکر بایستی در جهت علمی بودن و همانند روش و سیر علمی سیر داده شود. تاکید بر جدی گرفتن و به حساب آوردن علم و زبان و روش و مسائل آن ما را به این نکته ما را متفطن می کند.

اگر چه ما نیز معتقدیم که در حل منطقی نسبت علم و دین اساسا بایستی فلسفه، میانجیگری کند، اما سخن این است که با کدام فلسفه و تفکر و روش عقلانی ؟ آیا فلسفه های عاریتی می توانند، چنین کار آمدی داشته باشند؟

2. حال می توان از فضای فوق کمی تنزل کرد. نقد و بررسی را از زاویه دیگری پیش برد. اساس ادعای دیدگاه مکملیت، به ویژه در تحلیل باربور، مخالفت با نظریه تباین، تضاد و نیز رویکرد تفکیکی بوده است. که توانسته علم و دین را از فضای رقابتی و جنگی بیرون کند. و در عین حال یک قدم مساعد در ایجاد تفاعل علم و دین بردارد، اما بایستی دیدگاه مکملیت وی که وحدت روش شناختی علم و دین را باور داشت و بر تمایز موضوع و زبان آندو تاکید داشت توانسته در این جهت موفق عمل کند؟ نقد اساسی ما این است که باربور نتوانسته علی رغم میل خود، مرز خود را از رویکرد تمایز جدا کند و بالاخره در قلمرواندیشه وی نگاه گسست و انقطاع همچنان حاکم است. لذا وی با وجود تلاش زیاد و آوردن انواع و انحاء آراء علمی و فلسفی، نتوانسته خود را از این سنت دیرینه کانتی بیرون قرار دهد. به این بیان که وی با وجود تاکید بر روش علم و دین، همچنان که به نحوی بحث ارائه می کند هر کدام از علم و دین به مثابه دو خط متوازی بدون اینکه بر خوردی داشته باشند، حرکت می کنند. همکنش و تاثیر متقابل تجربه و تعبیر در علم مربوط به خود آن است، چنانچه آمیختگی تجربه و تعبیر دین مربوط به قلمرو خود دین است. این تجربه و تعبیر در دو سوی علم و دین به یکدیگر راهی ندارند؛ یعنی اینگونه نیست که تجربه دینی تعبیر شده در تجربه و تفسیر علمی تغییر ایجاد کند یا بر عکس ؟ لذا وحدت روش شناختی با این بیان چه موضوعیتی پیدا می کند؟ اگر چه اعتقاد و التزام به چنین وحدتی گام مبارک و از دقت توجه وی ناشی می شود، اما توصیف و تبیینی که در راستای ایده وحدت برداشته شد با واقع امر فاصله زیادی دارد.

به یک معنی وحدت مورد نظر ایشان چیزی جز قرینه سازی و تناظرسازی الگوها، مدل ها و تمثیل، تجربه و زبان و معیارهای ارزیابی، معرفت علمی مدرن نسبت به معرفت دینی نیست.

همان محوره‌های فوق به نحوی در مورد دین بکار رفته است، بدون اینکه روشن شود با چنین قرینه سازی آیا می توان به وحدت روشی رسید؟ یا اینکه نه تنها وحدت حاصل نمی شود، بلکه نسبت تمایز و تفکیک علم و دین در همه صور ممکن به شکل منظم و منقح صورت گرفته و لو اینکه چنین مرزبندی از سوی وی به صورت یک دستور و بایدصادر نشده است. به نظر می رسد در وحدت روشی، با کاربست روش علم جدید در معرفت دینی، عملاً گام موثری در علمی کردن دین و الهیات صورت گرفته تا دینی کردن معرفت علمی. اگر وحدت روشی میان علم و دین در عین حفظ مرز خود به لحاظ موضوع و مسائل، و کارکردها و زبان، به معنای حاکمیت متدولوژی علوم مدرن گرفته شده، لذا در ایده جایگاه دین و الهیات در ذیل علم جدید قرار گرفته و پیرو فرهنگ آن می باشد. بدون آنکه علم و دین از درون و اقتضاء خود به چنین وحدتی تن دهد. چنین وحدت تحمیلی و یک جانبه اساساً نمی تواند تا پایان نسبت منطقی عاری از درگیری انحلال معرفت دینی برقرار کند. می توان به صراحت گفت: وی اساساً مدل مطلوب و الگوی کامل در ایجاد نسبت منطقی ارائه نکرده است. به یک معنی وی مدل حاکمیت معرفت علمی را بر معرفت دینی در قالب رویکرد همکنشی و مکملیت ارائه کرده است.

3. نقطه دیگری که می توان به صورت نقد کلی افزود این است که فرض تقابل و درگیری میان علم و دین در عصر حاضر در فضایی صورت می گیرد که دین برای خود رسالتی طرح کند و عملاً در قلمرو علم به معنای امروزی قرار گیرد، چنانچه علم نیز آنجا که به صورت یک دین درمی آید دقیقاً در میدانی وارد شود که به حوزه دین تعلق و ارتباط دارد. بافرض چنین تداخل هایی که طبعاً به خصلت دستگاه وارگی آندو برمی گردد، هر کدام ادعای حاکمیت و شمولیت دارند. حال اگر دین والهیات با تفسیر و قرائت علمی و بشری به یک قلمرو محدود وجدانی یابه حالات درونی مبهم و در نهایت به یک حالت و تجربه قدسی تعریف شده باشد، آیا با چنین تلقی زیبا شناختی از دین، دیگر فرض تقابل وشاید دیگر مدل های ارتباطی معنا ندارد. (48)

به نظر می رسد نظریه تقابل و تباین هنوز در این عصر جدی تر و عمیق تر از دیگر نظریه ها در محافل دینی و علمی حضور دارد، هر چند دیگر به طور جدی بر دامنه اختلاف و درگیری و تضاد آن تلاش نمی شود، لذا به همین دلیل تلاش همگرایی، گفتگوی علم و دین، راهبردی نیست که بتواند عمق درگیری و تضاد ما بین آنها را بر طرف کند و نظریه تمایز چنانچه پیداست نظریه آسان و پر دردسری است که اساساً صورت مسئله را خط می زند، که شاید بتواند، جهت پرهیز از تفکر دوگانگی و معضل ترکیب و التقاط بی اساس، با رویکرد تباین و تضاد همراه شود.

5. نظریه نهایی

با توجه به مباحثی که تا حال ارائه شده و نیز با توجه به کاستی هایی که در تبیین های مختلف نسبت به علم و دین وجود دارد و تلاش و سعی بی حاصلی که در رویکرد همگرایانه علم و دین در ایجاد یک نسبت واقعی ومنطقی بین علم و دین به چشم می خورد، همه به نظر می رسد ناشی از عدم فهم صحیح و دقیق دین باشد. در واقع بعضی از این نوع نگرش ها با فروکاستن علم جدید به همان علم و معرفتی که دین موید آن است، دین را موید علم جدید می دانند، در حالی که اساساً علم و معرفت مورد توجه دین از سنخ معرفت علمی جدید نیست.

1. حاصل اینکه، هویت و ساختار پیچیده علم جدید و از سوی دیگر رسالت و نقش واقعی دین و به عبارتی فلسفه حقیقی نزول دین و بعثت انبیاء و رسل و نیز بقاء و استمرار تاریخی دین و نقش اجتماعی که دین در طول قرون و سده های متمادی ایفاء کرده ما را از این که در یک نگرش تسامح گرایانه و ساده انگارانه در نسبت علم و دین فرو غلطیم مانع می گردد و ما را به تامل وادار می دارد که مجدداً در هویت علم و رسالت اساسی و به عبارتی کارآمدی مورد انتظار از علم را مورد بازبینی و بازخوانی قرار دهیم.

2. به نظر می آید که علم مدرن با توجه به دارا بودن ساختار و ترکیب جدید، از هویت علم ماقبل مدرن و نیز از بستر نظام دینی، فلسفی خود جدا گشته، با ابتنائش بر مبانی نظام فلسفی خاص عقل بشری، یک هویت سکولار و الحادی پیدا کرده است. شاید تصور این که چگونه علم جدید یک هویت سکولار و الحادی دارد بر بعضی سخت آید، ولی تحلیل مبانی و نگاهی به ویژگی ها و پیامدهای آن، همه حکایت از این دارد، که علم جدید با یک نگرش سلطه جویانه و انحصارگرایانه تحمل هیچ نوع گزاره و آموزه دینی را ندارد و منطق حاکم خود را بر آن تحمیل می کند. (49)

3. به نظر می رسد، برخلاف تلقی رایج و مشهور نسبت دین و علم جدید یک نسبت تباینی است، به عبارتی ما می توانیم با نگرش تعارض انگارانه بین علم و دین چه از حیث موضوع، غایت و متد تعارض ذاتی و حقیقی برقرار است، همراهی کنیم، اما این تعارض را به معنی ضدعلمی بودن دین تلقی نمی کنیم، بلکه به ظهور و حدوث علم، دیگر از دل باورها و آموزه های دینی که بتواند رسالت علم را در پرتو رسالت دین تعریف کند معتقدیم. اگر ما غایت و مقصد دینی را اساس و محور حرکت و رشد خود تلقی کنیم، تحقق این غایت و مقصد نیز طبعاً از بستر حیات دنیوی می گذرد. این بستر دنیوی با گستره ای که دارد، معطوف به یک غایت و هدف برتری است، که بشر را به سعادت حقیقی رهبری می کند، حال اگر بشر بخواهد در بستر دنیوی نیز به تمام وجوه های زندگی خودرنگ تعبد بزند بدون این که از جوهره دینی خود عدول کند، نیازمند علوم و معارفی است که بتواند در پرتو دین، راهنمای چگونگی اداره زندگی دنیوی گردد. طبیعی است که علوم و معارف، حد منطقی خود را بر پایه آموزه های بنیادین دین قرارداده و جهت گیری دینی بر جهت علوم غالب و حاکم می باشد. طبعاً علوم تولید شده از مفاهیم بنیادین دینی قابلیت کمیت گذاری و تبدیل به ابزار تصرف لازم در زندگی را دارا خواهد بود. این علم و معرفت حاصله از آن جا که معطوف به کارآمدی دینی و مقاصد دینی است، علم و معرفت دینی خواهد بود. نتیجه این که اعتقاد و التزام به تباین و تعارض ذاتی ما بین علم جدید و دین لزوماً به معنای تباین علم و دین نیست، بلکه تقاضا و نیازمندی به علم متناسب با آموزه ها و مبانی کارآمدی دینی را ایجاب می کند.

4. تصریح ما بر اینکه علم دینی باید تحقق یابد، یک نگرش تحجرگرایانه بر این که در بادی امر تمام یافته های بشری را به دوربریزند نیست. بلکه با اعتقاد به حاکمیت جهت گیری دینی بر علوم، بایستی بتواند علوم جدید را در ساختار معرفت دینی منحل کند. تا آن جاکه علوم جدید بتواند با تغییر هویتشان در درون گفتمان معرفت دینی به نقش و رسالتی که دین برای علم ترسیم کرده است، انجام دهد. از این روی معرفت دینی بر پایه آموزه های وحیانی می تواند با مرجعیت خودسنجش معرفت علمی بشر را به عهده بگیرد، به عبارت دیگر در وضعیت موجود به دلیل اضطرار و ضرورت نداشتن الگوی مطلوب علوم دینی معطوف به عرصه کاربرد و عمل، چاره ای در اخذ و اقتباس نداریم، اما این مجوز اخذ و اقتباس را نباید بدون لحاظ و دخالت دادن نظام نیازمندی های ارزشی و بومی تلقی کرد. طبعاً همین که توانستیم در وضعیت گذار داد و ستد علمی و تکنیکی را از یک سو مشروط به جهت گیری ارزشی و بومی کنیم، طبعاً تحقق چنین امری مستلزم طراحی مدل و الگوی و مطلوب بوده و در یک فرایند دیالکتیکی تلاش می کند در یک برنامه ریزی بلند مدت، از وضعیت انفعالی به یک وضعیت فعال و مطلوب منتقل شود.

5. نکته دیگری که بایستی توجه داشت اینکه اساساً نزاع و کشمکش بین علم و دین قبل از هر امری به نزاع بین وحی و عقل برمی گردد. حل منطقی نسبت بین علم و دین به نظر می رسد در یک قدم پسینی بایستی در نسبت وحی و عقل حل گردد. اساساً در رویکردهایی که دغدغه یافتن نسبت و تعامل بین علم و دین وجود داشت، نسبت بین عقل و وحی، بر حسب جایگاه حقیقی آنها استوار نگشته، بلکه وحی از مرتبه مرجعیت خود به پایین کشیده شده و بلکه اصل وجود وحی به یک تجربه شخصی فروکاسته شده و با نفی وحی به عنوان پایگاه حجت، عملاً عقل در جایگاه و منزلت وحی نشسته است. روشن است که با حاکمیت عقل خود بنیاد بشر بر وحی، نسبت علم مدرن و دین، معکوس خواهد بود و به حاکمیت معرفت علمی بر معرفت دینی منجر خواهد شد. طبعاً آن ایده ای که در جستجوی آن است بین علم و دین

نسبت تساوی یا حداقل بر هر کدام سهم خاص قائل گردد، حکایت گر این امر است که از جایگاه و منزلت واقعی آن دو خبر ندارد. به همین روی در یک نظام فکری تکیه بر مرجعیت دوگانه به تشتت آراء و دوگانگی در عمل منتهی می گردد. بایستی با توجه به شناخت جایگاه حقیقی آن دو، بر مرجعیت واحدی، به عنوان پایگاه حجیت انسان دراندیشه و عمل تکیه کرد. به نظر می رسد با گذشت سه سده از حاکمیت و مرجعیت معرفت علمی، به عنوان تنها معیار سنجش، اینک فصل آن به پایان رسیده و دامنه و عمق پرتو افکنی معرفت علمی توانایی روشن کردن دیگر افق ها و چشم اندازهای حیات بشری را ندارد. همین امر، مدیریت علمی بشر و کنترل امنیت را با بحران های عمیق مواجه کرده است.

پی نوشت ها:

28. ر.ک: دین و فرهنگ، ص 204 و 227.
29. عقل و اعتقاد دینی، ص 387.
30. همان، ص 390.
31. علم و دین از تعارض تا گفتگو(جان اف هات)، ص 53.
32. ر.ک: علم و دین از تعارض تا گفتگو، ص 53 - 52.
33. عقل و اعتقاد دینی، ص 371.
34. ر.ک: علم و الهیات، ص 36.
35. ر.ک: مجله علم و دین، شماره 11-14.
36. ر.ک: فیزیک: فلسفه و الهیات، ص 58.
37. ر.ک: فیزیک: علم و الهیات، ص 93.
38. ر.ک: علم و کند و کاوی معنوی، ص 413 و 414.
39. ر.ک: همان، ص 414.
40. ر.ک: همان، ص 415.
41. همان ص 414، و نیز ر.ک: علم و الهیات، ص 168-170.
42. ر.ک: علم و دین، ص 469 و 470؛ خدا و دین در جهان مدرن، ص 248 و 249 و 250.
43. ر.ک: همان، ص 161 و 163.
44. ر.ک: فیزیک، فلسفه و الهیات، ص 152.
45. ر.ک: علم و دین، ص 170، 184، 303، 304.
46. همان، ص 488.
47. ر.ک: علم و دین (باربور)، ص 8، 9.
48. ر.ک: فرهنگ و دین، ص 228 - 229.
49. ر.ک: افسانه نجات بخش علم، ص 82.

