

Religion in an Age of Science, Ian G. Barbour, (The Gifford Lectures 1989-1991, v. 1) New York: HarperCollins Publishers, 1990, 297 P.

مقدمه

دین در عصر علم چه جایگاهی دارد؟ و تصویری که دین از انسان به دست می‌دهد، با دستاوردهای علمی این روزگار چگونه سازگار می‌افتد؟ اینها از جمله پرسش‌هایی است که ایان باربور خطابه‌های خود را در باب دین در عصر علم با آنها آغاز می‌کند. رشد سریع علم در چند قرن اخیر و قدرتی که در اختیار بشر قرار داده است تا بر طبیعت چیره شود، همراه با خود مخاطراتی داشته است. هر روزه شاهد جنگل‌زدایی، صحرازیایی، آلودگی فزاینده محیط زیست و از همه بدتر شبح نابودی هسته‌ای انسان هستیم. علم، به‌رغم دستاوردهای ارزنده خود، به برخی از نویدهای بنیادی خود عمل نکرده و شادمانی را برای بشر به ارمغان نیاورده است؛ لیکن توانسته است که در پنج جبهه باورهای دینی را به چالش بخواند: ۱. موفقیت روز افزون روش‌های علمی، نخستین چالش برای روش دین در تبیین مدعیات خویش است. ۲. تصویری که علم از پیدایش انسان و طبیعت به دست می‌دهد، دومین ناسازگاری محتمل را با آموزه‌های دینی بیان می‌کند. برای مثال آموزه دینی خلقت جهان و انسان، با نظریه تکامل و نظریه مهباتگ، چگونه سازگار می‌شود؟ ۳. یافته‌های جدید علمی بستری پدید آورده‌اند که ناگزیر در پرتو آن برخی تعالیم دینی را باید بازنگری کرد، مانند ماهیت انسان یا اختیار وی. تصویر مکانیکی و ماتریالیستی‌ای که برخی علوم پدید آورده‌اند، قبول روح انسانی یا اختیار او را دشوار کرده است. ۴. یافته‌ها و پیشرفت‌های علمی همچنین در درستی تصویر انحصارگرایانه از دین و حقانیت مطلق تنها یک دین - که قرن‌ها حاکم بود - تردید افکنده است و ۵. قدرت مبهم تکنولوژی و تیغ دو دمی که علم جدید به بشر داده است تا به وسیله آن طبیعت را ویران یا آبادان کند، خود به بحثی جدی تبدیل شده و نقش دین را در این میان و کاری که باید در قبال این تباهی انجام دهد، به پرسش گرفته است.

این مسائل و ابهامات هستند که برنامه کاری باربور را در این کتاب و جلد بعدی آن به نام *اخلاق در عصر تکنولوژی* [1] مشخص می‌کنند و او می‌کوشد بر اساس آنها در نسبت علم و دین در عصر جدید بازاندیشی کند.

خطابه‌های گیفورد

این کتاب در اصل سلسله سخنرانی‌های گیفورد و در دو جلد است. جلد دوم، *اخلاق در عصر تکنولوژی*، در سال ۱۹۹۲ منتشر شده است. باربور به دعوت موقوفة «خطابه‌های گیفورد»، این خطابه‌ها را در دو ترم در دانشگاه آبردین اسکاتلند ارائه و سپس منتشر کرد. این موقوفة متعلق به لرد آدام گیفورد (۱۸۲۰-۱۸۸۷)، استاد حقوق، قاضی و متکلم اسکاتلندی است که از درآمد آن هر سال در دانشگاه‌های اسکاتلندی آبردین، گلاسکو، ادینبورو و سنت آندروز خطابه‌هایی دانشگاهی با «هدف ارتقا و اصلاح مطالعات الاهیات طبیعی به عام‌ترین معنای خود و به تعبیر دیگر شناخت خدا» ارائه می‌شود. نخستین خطابه‌های گیفورد در سال ۱۸۸۸ برگزار شد و تاکنون که بیش از ۱۲۰ سال می‌گذرد همچنان ادامه دارد. سالانه عالمان معتبر جهان دعوت می‌شوند تا خطابه‌هایی ایراد کنند. این خطابه‌ها بلافاصله در قالب کتاب منتشر می‌شوند. افراد ناموری مانند ویلیام جیمز، آرتور ادینگتون، کارل بارث، هانا آرنه، پل تیلیش، ریچارد سوینبرن، مایکل پولانی، انورا اونیل، آلفرد ایر، النور استامپ، گابریل مارسل، هانری برگسون، آلفرد نورث وایتهد، جان دیویی، آلبرت شوابیتزر، اتین ژیلسون، نینیان اسمارت، جان هیک، آریس مرداک، چارلز تیلور، جان پولکینگهورن، السدیر مک‌اینتایر، ماکس مولر، کارل ساگان، کیث وارد، ریچارد داوکینز، مری وارنوک، و آلوین پلانینگا تاکنون در دانشگاه‌های چهارگانه اسکاتلند خطابه‌هایی ایراد و آنها را منتشر کرده‌اند؛ برای مثال کتاب معروف *گونه‌های تجربه دینی* [2] ویلیام جیمز حاصل خطابه‌های او در دانشگاه ادینبورو در سال‌های ۱۹۰۰-۱۹۰۲ بوده است. از مسلمانان سیدحسین نصر خطابه‌های *معرفت و امر قدسی* [3] (۱۹۸۰-۱۹۸۱) و محمد ارکون بحث خود را با عنوان *گشایش نقد عقل اسلامی* [4] (۲۰۰۱-۲۰۰۲) در دانشگاه

آبردين ايراد کرده‌اند. در ماه فوریه سال ۲۰۰۹ نیز قرار است آلیستر مکرگراث شش خطابه خود را با عنوان «جهاني منظم؟ الاهيات طبيعي و پديده آنتروپي» [5] در دانشگاه آبردين ارائه کند. امروزه سخنوري در جایگاه خطابه‌هاي گيفورد از موقعيتي ارجمند برخوردار است و عالمان مي‌کوشند تا حضور در آن را در پيشينه علمي خود بگنجانند. گفتني است که همه خطابه‌هاي گيفورد به نحوي به مسئله نسبت علم و دين يا معقوليت و دين گره خورده‌اند.

باربور

ايمان گرنم باربور [6] (۱۹۲۳) اسکاتلندي‌تبار است. پدرش که زمین‌شناس بود به چین رفت و باربور در پکن زاده شد. او در سال ۱۹۵۰ دکترای فیزیک خود را از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد. وي به‌گونه‌اي مستمر به مطالعه در حوزه علم و دين پرداخت و از فیزیک به الاهيات روي آورد. معروف‌ترین کتاب وي *مسائلي در علم و دين* [7] نام دارد که در سال ۱۹۶۶ منتشر شد - اين کتاب با عنوان *علم و دين* به فارسي (به‌اءالدين خرمشاهي، تهران: مرکز نشر دانشگاهي، ۱۳۶۲) ترجمه و از آن بسیار استقبال شده است. امروزه باربور از نامورترین عالمان عرصه گفت‌وگوي بين علم و دين است و در سال ۱۹۹۹ جایزه تمپلتون، که معتبرترین جایزه جهاني در حوزه الاهيات و علم است، را به دست آورد. در سال ۲۰۰۰ کتاب *هنگامي که علم با دين ديوار مي‌کند* [8] را منتشر ساخت و تازه‌ترین اثر وي *طبيعت، طبيعت انساني و خدا* [9] نام دارد که در سال ۲۰۰۲ منتشر شده و در آن گزارشي دقيق از وضع نظريه تکاملي داروين، نظريه اطلاعات، اصل عدم قطعيت و پيامدهاي کلامي آنها آمده است. از دهه ۱۹۷۰ وي علائق خود را به بحث اخلاق، محيط‌زيست، سياست عمومي، تکنولوژي و نقشي که دين در اين ميان مي‌تواند ايفا کند گسترش داد. [10]

خطابه‌هاي گيفورد حدود بيست و پنج سال پس از کتاب *مسائلي در علم و دين* ارائه شد و در آن باربور نگاهی تازه‌تر به نسبت علم و دين افکند و کوشيد تا عينيت علمي و تعهد ديني را در اين اثر عميق منعکس کند و با الهام از نظريات توماس کوهن درباره علم به مثابه پارادایم، به باز انديشي درباره تفاوت‌ها و مشابهت‌هاي اين دو عرصه معرفتي، يعني علم و دين، بپردازد.

حاصل تأملات و تدريس او در اين زمينه کتاب حاضر است که در سه بخش و هر بخش در سه فصل سامان يافته است. بخش نخست به تحليل نسبت علم و دين و انواع تعامل محتمل آنها اختصاص دارد. دومين بخش نظريه‌ها و يافته‌هاي علمي سه دانش تأثیرگذار معاصر، يعني فیزیک، اخترشناسي و زيست‌شناسي تکاملي، و لوازم کلامي آنها را بررسي مي‌کند و سومين بخش به تأملات فلسفي و کلامي اختصاص دارد.

دين و روش‌هاي علم

نظري‌ترین و در عين حال عام‌ترین مباحث کتاب در بخش اول آمده است و باربور در آن مي‌کوشد تا به‌دقت همساني‌ها و ناهمساني‌هاي روش‌هاي علم و دين را بررسي کند و به هم‌کنشي ميان آن دو و در عين حال تفاوت‌هاي ظريفشان اشاره کند. وي اين بخش را به سه فصل تقسيم کرده و فصل نخست را به شيوه‌هاي ارتباط دين و علم اختصاص داده است. مي‌توان چهار نوع نسبت بين علم و دين در نظر گرفت: ۱. تعارض، ۲. استقلال، ۳. گفت‌وگو و ۴. يگانگي. باربور خود مدافع گفت‌وگو و با برخي تحفظات، روايتي از وحدت و معتقد است که براي بررسي اين روابط و بحث درباره آنها بايد از سه دانش ياري گرفت: علم (به معنای بررسي تجربي نظام طبيعت)، الاهيات (يا تأمل انتقادي درباره زندگي و تفکر اجتماع ديني) و سوم فلسفه، به‌ويژه شاخه‌هاي معرفت‌شناسي و متافيزیک.

از نظر ماترياليست‌ها و نص‌گرايان، علم و دين در تعارض کامل با يکديگر قرار دارند. اين دو گروه، به‌رغم اختلاف عقيدتي، در اين عقیده مشترک‌اند که تعارضی قطعي بين دانش معاصر و اعتقادات سنتي ديني وجود دارد، هر دو در پي معرفتي با بنيادي قطعي براي مسائل هستند، اما يکي آن را در منطق و داده‌هاي حسي مي‌جويد و ديگري در نص خطاناپذير کتاب مقدس. هر دو مدعي هستند که علم و الاهيات اظهاراتي قاطع و صريح درباره مسئله‌اي معين، يعني طبيعت دارند. در نتيجه شخص بايد ميان اين دو جريان يکي را برگزيند و در اين جنگ ميان «مار بوأ و گراز آفريقي» تنها يکي پيروز مي‌شود.

ماترياليسم علمي دو ادعای اصلي دارد: ۱. روش علمي تنها روش قابل اعتماد براي دستيابي به معرفت است و ۲. ماده، يا ماده و انرژي، واقعيت بنيادي عالم است. ادعای نخست، ادعای معرفت‌شناختي است درباره ماهيت کشف‌کننده علم و ادعای دوم، ادعای وجودشناختي درباره واقعيت است. اين دو ادعا همراه با مفروضات ديگري اين نکته را تأکيد مي‌کنند که تنها راه کشف عالم، علم است و روش علمي. طبق ادعای نخست، علم از داده‌هاي عام آغاز مي‌شود، بر اساس اين داده‌ها، نظريه‌ها ساخته و صحت آنها محک زده و با مشاهدات تجربي بررسي مي‌شوند. معيارهايي مانند سازگاري، جامعيت و ثمربخش بودن، مایه گزينش يک نظريه و کنار نهادن نظريه ديگر مي‌گردد. از اين منظر اعتقادات ديني پذيرفتني نيستند؛ زیرا دين فاقد چنين داده‌هاي علمي است، امکان بررسي تجربي داده‌هاي ديني وجود ندارد و حتي معيارهاي براي بررسي صحت آنها نيست؛ در نتيجه فقط علم است که عيني، گشوده، عام، انباشتي و پيش‌رونده است، حال آنکه سنت‌هاي ديني برعکس، ذهني، بسته، محلي، غيرانتقادي و مقاوم در برابر تغيير هستند. اين تصور با تاريخ علم سازگار نيست و اين برداشت نقد شده است؛ ليکن بسياري از دانشمندان چنين تلقی‌اي از کار خود دارند. پوزيتيويست‌هاي منطقي، با اين نگرش در دهه‌هاي ۲۰ تا ۴۰ قرن بيستم، تصور مي‌کردند که فقط گزاره‌هاي تحلیلي و تجربي معنا دارند و گزاره‌هاي اخلاقي، فلسفي و ديني، نه غلط، بلکه بي‌معنا به شمار مي‌روند و تنها زبان مقبول زبان علم است. ويتگنشتاین متأخر بود که با فلسفه زباني خود نشان داد زبان علم، تنها يکي از زبان‌هاي ممکن است و زبان کنش‌هاي ديگري نیز دارد. با اين همه امروزه شاهد کساني هستيم که با اين نگرش از علم در برابر دين دفاع مي‌کنند و مي‌کوشند علم را يگانه بنياد قابل اعتماد معرفي کنند. براي مثال کارل ساگان در برنامه‌هاي تلویزيوني خود مدعي مي‌شود که «کيهان همه آن چيزي است که بوده است، هست و خواهد بود» و بدین ترتيب، به استناد يافته‌هاي تازه ستارشناسي و کيهان‌شناسي طبيعت را جانشين خدا مي‌کند، و نه تنها رازهاي طبيعت را بر ما منکشف مي‌کند، بلکه همانند «کشيشي بلنديايه» به ما مي‌گويد که چگونه بايد زندگي کنيم. موفقيت‌هاي فزاينده زيست‌شناسي مولکولي نیز

فرانسيس كريك، يكي از دو كاشف مارپیچ دي. ان. اي. (DNA)، را بر آن مي‌دارد تا بنويسد: «در واقع غايت نهايي نهضت تازه زيست‌شناسي، توضيح همه زيست‌شناسي بر مبناي فيزيك و شيمي است». ژاك مونا[11] نيز متأثر از اين نگرش همه تحولات زيست‌شناختي را بر اساس صدفه و جهش‌هاي كور تبیین مي‌كند و نتيجه مي‌گيرد كه همه چيز را مي‌توان به ساده‌ترين اجزاي آن فروكاست و مدعي مي‌شود كه «سلول ماشين است، حيوان ماشين است، انسان ماشين است». ادوارد او. ويلسون، مروج جامعه‌زيست‌شناسي، [12] ريشه همه چيز را به رفتارهاي تعيين شده در ژن‌هاي موجودات فرو مي‌كاهد و در پي تبیین رفتارهاي اجتماعي، دين و اخلاق بر اساس نظريه تكامل برمي‌آيد. وي مدعي مي‌شود كه ريشه اخلاق، فداكاري و ديگر خواهي در انسان و حيوانات نياز براي بقا بوده است؛ ژن‌هايي كه مي‌خواستند باقي بمانند، به ژن‌هاي همانند خود كمك مي‌كردند تا به اين شكل باقي خود را تضمين كنند. همچنين دين زاده نياز جوامع اوليه به وحدت و سازگاري بوده و ساز و كاري براي حفظ باقي نياكان ما بوده است و چون امروزه ريشه تكاملي آن روشن شده است، بايد براي هميشه كنار گذاشته شود و جاي خود را به «ماترياليسم علمي» دهد.

هر يك از اين نويسندگان كه از ماترياليسم علمي دفاع مي‌كنند، از يافته‌هاي علمي فراتر از حد معقول خود نتيجه‌گيري مي‌كنند؛ خطاي آنان اين است كه اين نتيجه‌گيري‌ها را يگانه تبیین ممكن مي‌دانند و عملاً به فلسفه‌هاي طبيعت‌گرايانه مي‌رسند. آلفرد نورث وايتهد اين خطا را «مغلطه انضماميت نايجا» [13] مي‌نامد و باربور مي‌افزايد كه مي‌توان آن را «بر آوردن متافيزيك از روش» [14] ناميد. با اين حال به دليل احترامی كه علم در روزگار ما دارد، اين خطاها نادیده گرفته مي‌شود.

در سوي ديگر نص‌گرايان قرار دارند كه با تأكيد بر ظاهر كتاب مقدس، علم را در برابر دين مي‌نهند و آن را در پيشگاه اعتقادات ديني خود قرباني مي‌كنند. در طول تاريخ نگاه‌هاي مختلفی به كتاب مقدس و علم وجود داشته است. آگوستين معتقد بود كه در صورت تعارض بين ظاهر كتاب مقدس و يافته‌هاي علمي، مانند فصل آغازين كتاب پيدايش، بايد كتاب مقدس را به سود علم تفسير مجازي و استعاري كرد؛ زيرا كتاب مقدس «در پي آن نيست كه به انسان‌ها چيزي بياموزد كه با نجات آنان ارتباطي ندارد». مفسران قرون وسطا به سطوح متفاوت حقيقت معتقد بودند. گاليله نيز به دو كتاب معتقد بود: كتاب مقدس و كتاب طبيعت كه هر دو وحی الهي را منعكس مي‌كنند و با هم تعارضي ندارند. البته نظريه او با برخي از تفسيرهاي كتاب مقدس تعارض پيدا كرد و او محكوم شد؛ ليكن در سال ۱۹۸۴ كمپيويني در واتيكان، اعلام داشت كه «مقامات كليسا در محكوميت گاليله خطا كردند». سرانجام آنكه متكلمان ليبرال كه به نقد عالي [15] يا نقد تاريخي باور دارند، تأثير مفروضات فرهنگي زمانه را در نگرش كتاب مقدس نشان داده‌اند. در برابر اين نوع نگرش منعطف، امروزه شاهد بنيادگراياني هستيم كه مصرانه بر نظريه خلقت و علم خلقت تأكيد دارند و به جريان راست جديد [16] معروف هستند. محكوميت جان اسكوپس به سبب تدریس نظريه تكاملي داروين، و تلاش در جهت تدوين علمي به نام «علم خلقت»، نمونه‌هايي از فعاليت‌هاي اين جريان هستند. هرچند خلقت‌گرايان در انتقاد از طبيعت‌گرايان تكاملي [17] محق هستند، زيرا اينان نگرش خداستيزانه و فلسفه‌هاي الحادي خود را چنان نشان داده‌اند كه گويي بخشي ناگسستي از دانش هستند و در نتيجه بايد يا جانب دين را گرفت يا علم را؛ با اين حال خودشان از سوي ديگر بام افتاده‌اند. كل اين رويابويي كه بر اساس تعارض بين علم و دين شكل گرفته است، بيانگر نقص آموزش عالي بسيار تخصص‌يافته امروزي است. آموزش علمي به‌عندرت به رابطه علم با تاريخ و فلسفه علم و پيوند آن با جامعه، اخلاق و تفكر ديني مي‌پردازد. از سوي ديگر عالمان دين آشنائي كمي با علم تجريبي دارند؛ در نتيجه از طرح مسائل بحث‌انگيز در منبرهاي خود مي‌پرهيزند. باربور با اين نقد از روش‌هاي تعليمي معاصر، به تحليل نگرش دوم درباره علم و دين، يعني استقلال اين دو حوزه معرفتي از يكديگر، دست مي‌زند.

تعارض هنگامي رخ مي‌دهد كه علم و دين را ناظر به يك پهنه و داراي يك زبان و روش بدانيم؛ اما از اين منظر، علم و دين روش‌ها، زبان‌ها و عرصه‌هاي متفاوتي دارند؛ در نتيجه امكان تعارض يكسره منتفي است. دين به عرصه زندگي تعلق دارد، علم به فكر؛ دين به شيوه زندگي توجه دارد، علم به نظام طبيعت. با اين درآمد، باربور به تحليل اين تفاوت مي‌پردازد. نخستين تفاوت بين علم و دين، تفاوت شيوه‌هاي آن دو است. در قرون وسطا اين تصور مسلط بود كه خدا پيام خود را در كتاب مقدس عرضه کرده است، در عين حال طبيعت و الاهيات طبيعي نيز مي‌توانند بخش ديگري از خلقت را كشف كنند؛ پس بايد اين دو عرصه تمايز را از هم تفكيك نمود. در قرن بيستم، نوار تودكسي كارل بارث اين ديده‌گاه را زنده کرده است. از اين منظر خدا يكسره ناشناختني است و تنها از طريق شخص مسيح قابل شناسايي است، در حالي كه طبيعت را مي‌توان با روش‌هاي علمي شناخت؛ در نتيجه ايمان ديني وابسته به شهودات آسماني است نه اكتشافات انساني و «عرصه عمل خدا تاريخ است نه طبيعت». از اين منظر، «علم مبتني بر مشاهدات انساني است، حال آنكه الاهيات بر وحی آسماني استوار است». هدف وحی نيز نه املاي متني خاص، بلكه بيان زندگي افرادي خاص چون پيامبران و شخص مسيح بوده است. اگرزيستانسياليسمت‌ها نيز از اين موضع حمايت و با طرح رابطه «من - تو» و مسئله دغدغه دروني و شخصي، ساخت ايمان را از علم جدا مي‌كنند. از نظر آنان، هدف علم كشف طبيعت است؛ اما هدف دين نجات انسان، غلبه بر گناه، ايجاد تعهد شخصي و مانند آن است. رابطه انسان با خدا رابطه «من - تو» است، حال آنكه رابطه او با طبيعت رابطه «من - آن» است.

لنگدون گيلكي اين تمايزها را بين علم و دين معين مي‌سازد: ۱. علم در پي تبیین داده‌هاي عيني، عمومي و تکرارپذير است؛ دين در پي كشف نظم، زيبايي جهان و تجربه‌هاي حيات دروني مانند گناه، دلهره، بي‌معنايي، بخشش و تماميت است. ۲. علم از «چگونگي» امور عيني مي‌پرسد؛ دين از چرایی امور شخصي، مانند هدف غايي و سرنوشت ما بحث مي‌كند. ۳. اساس مرجعيت در علم سازگاري منطقي و كفايت تجريبي است؛ اما مرجعيت در دين از آن خدا و وحی است كه به اشخاصي خاص رسیده است. ۴. علم پيش‌بيني‌هاي كمي قابل‌آزمائش مي‌كند؛ ليكن دين از زبان نمادين و تمثيلي استفاده مي‌كند. با اين تمايزها گيلكي معتقد است كه سخن كتاب مقدس در باب خلقت، نظريه‌اي، اظهاري درباره تاريخ طبيعت نيست؛ بلكه بيان اين نکته است كه عالم خير، منظم و در همه حال و هر لحظه به خداوند وابسته است. بدین ترتيب اظهارات ديني، اصولاً مستقل از كيهان‌شناسي پيشا علمي كتاب مقدس و كيهان‌شناسي علمي مدرن است.

افزون بر اين، زبان علم و دين نيز متفاوت است. با الهام از نظريه بازي‌هاي زباني ويتگنشتاين، ادعا مي‌شود كه علم و دين دو زبان متفاوت دارند. علم به دقت درباره پديده‌هاي طبيعي پرسش مي‌كند؛ در نتيجه زبان علمي در درجه اول براي توصيف، پيش‌بيني و مهار به كار برده مي‌شود و نبايد از آن انتظار داشت كه درباره مسائل زندگي، هنجارهاي اخلاقي و نحوه زيست ما سخن بگويد. در سوي ديگر، زبان ديني در پي توصيف نحوه خاصي از زندگي و زيستن و به دست دادن هنجارهاي اخلاقي براي رفتار است. همچنين زبان ديني در پي متحول ساختن شخص و استعلا و تماميت بخشيدن به او است. جورج ليندبک ديده‌گاه تحليل زباني را با ديده‌گاه ديگر اين‌گونه مقايسه مي‌كند: ۱. ديده‌گاه گزاره‌اي، مدعي است كه آموزه‌هاي ديني گزاره‌هاي حقيقي از واقعيت عيني هستند و مدعيات خاص كلامي دارند. در نتيجه اگر گزاره‌اي راست باشد، گزاره ديگري كه معارض آن است نادرست خواهد بود. ديده‌گاه نوارتودكسي چنين است و تنها راه نجات را در مسيح مي‌جويد. ۲. ديده‌گاه بياني بر اين نظر است كه گزاره‌هاي ديني، بياني هستند از تجربه‌هاي دروني، نه حقايق عيني. ديده‌گاه الاهيات ليبرال اين نگرش را دارد و مدعي است كه حقايق و امر قدسي در همه ادیان يافت مي‌شود. ۳. ديده‌گاه تحليل زباني كه ليندبک از آن دفاع مي‌كند، مدعي است كه آموزه‌هاي ديني به نوع خاصي از زيستن دعوت مي‌كنند و قواعدی هستند براي گونه‌هاي بودن.

نوارتودكسي، اگرزيستانسياليسم و تحليل زبان‌شناسانه، هر سه دين را از علم جدا مي‌دانند و براي هر يك عرصه و زباني مستقل قائل هستند. هر رشته‌اي توانايي و محدوديت خاص خود را دارد و ناگزير دست به تلهخيص واقعيت مي‌زند. آرتور ادينگتون، اخترشناس، در اين باره تمثيل

خوبی دارد: دانشمندی برای بررسی ماهی‌های یک دریای عمیق از توری با شبکه‌های سه‌اینچی استفاده می‌کند و پس از پایان تحقیق نتیجه می‌گیرد که در این دریا ماهی‌های کوچک‌تر از سه اینچ وجود ندارد؛ در واقع، «روش‌های ماهیگیری ما تعیین می‌کنند که چه می‌گیریم. اگر دانش‌گزی‌نگرانه است، نمی‌تواند مدعی شود که تصویر کاملی از واقعیت به دست می‌دهد».

این نگرش به‌رغم محسنات خود، به‌خصوص تلاش در جهت تفکیک این دو عرصه، با تمایز قاطعی که میان آن دو می‌نهد، مشکلاتی به بار می‌آورد. برای مثال دیدگاه نوارتودکسی به‌رستی بر اهمیت شخص عیسی و پیام رهایی‌بخش کتاب مقدس تأکید می‌کند و نقش نویسندگان و مفروضات و فرهنگ زمانه آنان را نادیده نمی‌گیرد، لیکن بر تعالی مطلق حق و جدایی عالم طبیعت از او تأکید دارد و تنها راه پل زدن میان آن دو را تجسد عیسی می‌داند که ممکن است کسانی پذیرای آن نباشند. در جهانی متکثر، این نوع انحصارگری دینی ناپذیرفتنی می‌نماید. همچنین تأکید فراوان آن بر نجات انسانی، طبیعت را بسیار به حاشیه می‌راند. اگر بیست‌سال پس از تعهد شخصی را محور ایمان قرار می‌دهد و با این کار عملاً طبیعت و آنچه را در آن رخ می‌دهد نادیده می‌گیرد و در برابر تخریب محیط زیست حرفی برای گفتن ندارد؛ زیرا عرصه فعل خدا تنها درون شخص است و بس. وانگهی رابطه با طبیعت را یکسره رابطه من - آن دانستن اغراق‌آمیز است. از سویی در کار دانشمندان عنصر تعهد وجود دارد و از سویی دیگر تأمل عقلانی بخشی از کاوش دینی است. نظریه تحلیل زبانی کمک می‌کند تا کارکردهای مختلف زبان را بشناسیم. درست است که هدف دین دادن اطلاعاتی از جهان بیرون نیست، بلکه ترویج نوع خاصی از زندگی است؛ اما همه دعای دین را نمی‌توان از این قبیل دانست و دین نیز مدعیات و گزاره‌های ناظر به عالم واقع دارد. اگر ما در یک جهان زندگی می‌کنیم، باید بین زبان‌های مختلف ناظر به آن نوعی رابطه و انسجام باشد. همان‌قدری که سرور درون ما است، خدای طبیعت نیز به شمار می‌رود؛ بنابراین جدایی کامل این دو رشته معرفتی قانع‌کننده نیست.

در برابر این دو دیدگاه، دیدگاه سومی می‌توان ترسیم کرد که در آن دین و علم وارد گفت‌وگویی سازنده می‌شوند. به نظر می‌رسد که علم و دین از جهاتی به هم شبیه هستند، از جمله پرسش‌های مرزی و روش‌های موازی. پوزیتیویست‌ها، همراه با نوارتودکس‌ها، و اگر بیست‌سال پس از این نظرند که علم عینی است، به این معنا که با داده‌هایی فارغ از نظریه و با معیارهایی مشخص و مقبول همگان شکل می‌گیرد، حال آنکه دین امری ذهنی است. از دهه ۱۹۵۰ به بعد این تمایز قطعی به پرسش گرفته و روشن شد که نه علم آن‌گونه عینی است و نه دین این‌گونه ذهنی. علم نیز نظریه‌یار [18] است و مفروضات تئوریک در گزینش، گزارش و تفسیر داده‌ها نقش دارند. همچنین نظریه‌ها صرفاً از تحلیل منطقی داده‌ها به دست نمی‌آیند؛ بلکه محصول تخیل خلاق هستند که در آن تمثیل نقشی اساسی دارد. امروزه نقش مشاهده‌گر در تعیین نتیجه تحقیق علمی مورد توجه قرار گرفته و فیزیک کوانتومی این نکته را به‌خوبی نشان داده است. انتخاب نمونه آماری و آزمایشی، مقدار و مفید بودن آن به شخص مشاهده‌گر بستگی دارد؛ در نتیجه، «هر تجربه فعلی است که در آن، ما فاعل هستیم نه مشاهده‌گر صرف».

در اینکه نگرش سوم، دیالوگ، بر علم و دین پرتو افکنده و گفت‌وگو را متمرکز ساخته است شکی نیست؛ با این حال این روش مسائلی از این دست پدید می‌آورد: ۱. تأکید فراوان بر مشابهت‌ها، تفاوت‌ها را کم‌رنگ یا بی‌ارج می‌کند. شکی نیست که هر دو شاخه نظریه‌یار هستند، با این حال دین شخصی‌تر از علم است. ۲. انکار تفاوت‌های قطعی بین علم و دین هرچند درست است، بعد خاص دین را نادیده می‌گیرد. در واقع با این مقایسه دین به دستگاهی از اندیشه‌ها تقلیل داده می‌شود، حال آنکه در اصل، دین شیوه‌ای برای زیستن است نه مجموعه‌ای از مفاهیم. ۳. اگر ما مشابهت‌های روشی را بپذیریم، باید آماده اصلاح در روش‌های فهم دین نیز باشیم و دین را در پرتو روش‌های تازه بنگریم، همان‌گونه که در علم چنین است.

دیدگاه چهارم قائل به وحدت علم و دین است. نویسندگان موافق این نگرش به سه دسته کلی تقسیم می‌شوند: ۱. مدافعان الاهیات طبیعی [19] یا عقلی که مدعی است وجود خدا را می‌توان از شواهد طبیعی به دست آورد و علم امروزه این کار را آسان‌تر کرده است. ۲. الاهیات طبیعی [20] که هرچند مبتنی بر شواهد طبیعی نیست، لیکن از یافته‌های علمی برای بازسازی و صورت‌بندی مجدد نظریات دینی به ویژه نظریه خلقت سود می‌جوید. ۳. نظریه ترکیب دستگامند که در آن کوشش می‌شود از همه یافته‌های علمی و دینی برای تدوین یک الاهیات و متافیزیک تازه و جامع سود گرفته شود. فلسفه پویشی نمونه‌ای از این نگرش است.

باربور فصل دوم را به تحلیل ساختارهای علم و دین و نقش مدل و پارادایم (سرمشق) در این دو عرصه معرفتی اختصاص می‌دهد. وی تحلیل خود را با این نکته مقدماتی آغاز می‌کند که علم از دو بخش تشکیل شده است: داده‌ها و نظریه. طبق نگرش سنتی، از مجموعه داده‌ها نظریه به دست می‌آید؛ لیکن مطالعات اخیر نشان داده است که مسئله این‌گونه نیست و در نظریه عناصر تازه‌ای به چشم می‌خورد که در داده‌ها نیست. از نظر باربور علم بر اساس الگوی پارادایمی توماس کوهن پیش می‌رود. توماس کوهن در برابر صورت‌گرایی و تجربی‌گرایی پوپری، نگرشی متن‌گروانه، تاریخ‌نگرانه و نسبی از علم عرضه می‌کند. ساختار دین نیز از جهاتی مانند ساختار علم است؛ یعنی در آن، داده‌ها و نظریه و نیز تفسیر و تخیل خلاق وجود دارد. همچنین در دین پارادایم تفسیری وجود دارد که در برابر تغییر مقاوم است و چون تغییر پارادایمی رخ می‌دهد، شبکه‌ای از مفاهیم تازه شکل می‌گیرد. البته باربور از نظریه برنامه‌پژوهشی ایمره لاکاتوش نیز برای تبیین دیدگاه خود سود می‌گیرد و نشان می‌دهد که می‌توان دین را از این منظر دید و تحولات تاریخی آن را تفسیر کرد. برنامه‌پژوهشی لاکاتوش مانند پارادایم کوهن است؛ اما در تحلیل دین و علم، بر آن دو امتیاز دارد. نخست آنکه به ما کمک می‌کند تا بین هسته سخت یک نظریه که مؤمنان به آن معتقدند و اعتقادات جانبی

تفاوت بگذاریم. دوم آنکه امکان می‌دهد تا دو نظریه رقیب بتوانند در مدتی طولانی همزیستی داشته باشند و بدین ترتیب، راه را بر تکثر برنامه‌ها می‌گشاید. طبق الگوی برنامه پژوهشی لاکاتوش، هسته سخت ایمان اعتقاد به خدا و عشق او به انسان است که هرگز دست نمی‌خورد؛ لیکن دیگر آموزه‌ها قابل بازنگری هستند. اما تکلیف وحی چه می‌شود؟ بازبل میچل بین موقتی‌بودن فرضیه‌ها در علم و تعهد نامشروط در دین، تمایز می‌گذارد؛ لیکن نشان می‌دهد که هر دو مشروط هستند. وی تأکید می‌کند که تعهد کامل تنها به خداوند است نه مسیحیت یا هر نظام اعتقادی دیگر. در اینجا نیز داده‌های انباشتی تعیین‌کننده هستند و هر اعتقاد دینی قابل بازنگری است. دین، برخلاف تصور عامیانه، صرفاً اعتقادی کور نیست؛ بلکه با تعقل و تأمل فکری گره خورده است. جیمز فولر با الهام از نظریه رشدشناختی ژان پیاژه، مراحل زندگی اریک اریکسون و مراحل رشد اخلاقی لارنس کولبرگ، مصاحبه‌های مفصلی با صدها تن از سنین مختلف انجام داد، و شش مرحله رشد ایمانی را شناسایی کرد و در کتاب *مراحل ایمان* [21] منتشر ساخت. این مراحل عبارت‌اند از: ۱. مرحله شهودی یا مرحله ایمان کودکانه؛ ۲. مرحله اسطوری - نصرگرایانه؛ ۳. مرحله ترکیبی - قراردادی که در بلوغ پدید می‌آید و در آن اعتقادات طبق نظرات همگان صورت‌بندی می‌شود؛ ۴. مرحله فردگرایانه - تأملی که در آن افراد پرسش می‌کنند، دچار شک می‌شوند و خود را مسئول تعهدات خویش می‌شمارند؛ ۵. مرحله عطفی یا واگشتی که در آن ایمان شخص به بلوغ می‌رسد و او میان ایمان و شک جمع می‌کند، جنبه نمادین زبان دینی را درک می‌کند و در عین تعهد به سنت خود برای سنت دیگران نیز ارزش قائل می‌شود و سرانجام ۶. مرحله عمومیت‌بخشی که افراد کمی به آن می‌رسند. در این مرحله، اشخاص بیشتر از قید قراردادها آزاد می‌شوند، سعه صدر و نگرش شمول‌گرایانه بیشتری از خود نشان می‌دهند و تجربه دینی را از سر می‌گذرانند و عشقی از خود نشان می‌دهند که به دیگران سرایت می‌کند.

باربور این نظریه را می‌پذیرد و بر آن است که هرچند مرحله ششم کمتر دست یافتنی است، باید بگوئیم آن را به دست آوریم. از این منظر، وحی را نباید به گونه حادثه‌ای رخ داده در گذشته پنداشت؛ بلکه باید آن را به مثابه راهی برای هدایت خویش دانست. در نتیجه، ایمان و عقل با هم هستند. مختصر آنکه توازی‌های بسیاری بین علم و دین وجود دارد: تعامل بین داده‌ها و نظریه‌ها یا تجربه و تفسیر، تاریخ‌مندی جامعه تفسیرکننده، استفاده از مدل‌ها، و تأثیر پارادایم‌ها یا برنامه‌های پژوهشی. البته تفاوت‌هایی نیز بین علم و دین وجود دارد که برخی از آنها بیشتر ناظر به درجه تأکید است تا تفاوت کیفی؛ مانند عینیت و ذهنیت، معقولیت و داوری شخصی، عمومیت و مشروطیت تاریخی، نقادی و سنت، و موقتی بودن و تعهد داشتن.

باربور در فصل سوم، در پی پاسخ به این پرسش است که اگر همه معارف از نظر تاریخی مشروط شده باشند، چگونه می‌توان از چنگ نسبی‌گرایی گریخت؟ در گذشته تاریخ را جزو علوم انسانی دانسته، از رده علوم طبیعی دور می‌کردند، زیرا آن را ناظر به امور تکرارناپذیر می‌دانستند؛ لیکن امروزه به اهمیت تاریخ در علوم طبیعی پی برده شده، طبیعت از دیدگاه تاریخی و تکاملی نگرسته و با این اصطلاحات بیان و حتی خود علم به گونه‌ای تاریخی مطرح می‌شود. همچنین برخی از داستان‌های دینی با تاریخ گره خورده‌اند. به همین سبب لازم است که به نسبت تاریخ با علم و دین توجه شود. برخی مدعی هستند که تبیین‌های تاریخی با تبیین‌های علمی از پنج جهت متفاوت هستند. به همین سبب، تاریخ علم نیست. این جهات یا ویژگی‌ها عبارت‌اند از: ۱. مورخ از منظری خاص به حوادث می‌نگرد، داده‌هایی معین را انتخاب می‌کند و تفسیری مناسب دیدگاه و مفروضات خود به دست می‌دهد. بنابراین عنصر تفسیری همواره در تاریخ حضور دارد. با این حال مفسر یا مورخ نباید عینیت را در تاریخ نادیده بگیرد. حاصل آنکه «داده‌ها در علم نظریه‌یار هستند، حال آنکه حوادث در تاریخ تفسیربار [22]». ۲. نیات عاملان در تاریخ تعیین‌کننده است. ادعا می‌شود که مورخ با نگرش همدلانه، خود را جای فاعل تاریخی قرار می‌دهد و علت اقدامات خاص او را بیان می‌کند. این کاری ذهنی است و در علم، ما کاری با ذهنیت و نیات افراد نداریم. اما این ادعا درست نیست؛ زیرا اولاً همان‌گونه که تحلیل‌گران زبانی نشان داده‌اند، نیات فاعلان در چارچوبه متن اجتماعی تفسیر و بیان می‌شوند و این مسئله باعث معقولیت بین‌الذهانی آن می‌شود. دیگر آنکه عملاً در متون تاریخی مورخان صفحات کمی به نیات این و آن اختصاص می‌دهند و بیشتر به عوامل اقتصادی، اجتماعی و نیروهای خارج از اراده و حتی گاه آگاهی فاعلان توجه می‌کنند. ۳. تاریخ جزئی، ولی علم عام و قانون‌مند است. برخی مدعی هستند که علوم با قواعد و قوانین کلی سر و کار دارند و هر پدیده‌ای را بر اساس آنها استنتاج می‌کنند، حال آنکه تاریخ این‌گونه نیست و ما در آن به امور خاص و جزئی بیشتر توجه داریم تا امور کلی و اصولاً هر حادثه تاریخی، رخدادی یگانه است. اما این تفاوت نیز پذیرفتنی نیست. اولاً هر حادثه‌ای، حتی آزمایش‌های فیزیکی در آزمایشگاه، از جهتی یگانه است. ثانیاً هیچ پدیده‌ای، حتی حوادث تاریخی، کاملاً یگانه نیست و می‌توان موارد مشابه را شناسایی کرد. ۴. ادعا می‌شود که تاریخ، بر خلاف علوم طبیعی، پیش‌بینی‌ناپذیر است. اما این پیش‌بینی‌ناپذیری به درجاتی در همه علوم وجود دارد، مانند فیزیک کوانتوم، ترمودینامیک، جهش ژنتیکی و ترکیب مجدد آنها. همچنین برخی حوادث تنها یک بار در علوم رخ

داده‌اند و تکرارپذیر نیستند، مانند پیدایش کره زمین و تکامل انسان که در کیهان‌شناسی، زمین‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی بررسی می‌شوند.

۵. گفته می‌شود که در علم تبیین‌ها معین هستند، حال آنکه در تاریخ تنوع تبیین وجود دارد. اما در واقع، در علوم نیز تبیین تاریخی وجود دارد. آنچه یک تبیین را معقول می‌کند، نه تئوریک یا تاریخی بودن آن، بلکه مقبولیت آن از نظر جامعه علمی آن رشته خاص و نقدپذیری آن است.

از سوی دیگر، نقدهای متعددی متوجه عینیت در علوم شده است. این نقدها را کسانی مطرح می‌کنند که بر ساختار اجتماعی علم تأکید می‌کنند؛ مثلاً برخی نویسندگان جهان سوم از جهت‌گیری علم به سود دولت‌مندان نام می‌برند و یا منتقدان فمینیست از پیش‌فرض‌ها و جانبداری‌های مردسالارانه در علم سخن می‌گویند. برخلاف نگرش انتزاعی به علم که از سوی کسانی مانند پوپر پیشنهاد شده بود، کسانی مانند کوهن بر ساختار اجتماعی علم و نقش فرهنگ و ارزش‌های بیرونی در شکل‌گیری علم تأکید کردند. از این منظر کسانی فراتر از کوهن رفته، نه تنها گفتند که داده‌ها نظریه‌بار و نظریه‌ها اسیر پارادایم‌ها هستند که خود این پارادایم‌ها، فرهنگ‌ها و ارزش‌ها هستند. هابرماس نشان داده که علم با علائق انسانی کاملاً گره خورده است. از این منظر حتی افسانه و ادعای بی‌طرفی علوم خود ابزاری است تا حاکمان جامعه و قدرتمندان آن را در خدمت خود بگیرند. غالب دانشمندان قبول دارند که تکنولوژی در خدمت قدرت و ثروتمندان است، با این حال مدعی هستند که علم خالص و تحقیقات بنیادی همچنان مستقل است. اما منتقدان می‌گویند فاصله بین علم خالص و حاصل آن اندک است و همین که کشفی حاصل شود، در اختیار سرمایه‌داران قرار می‌گیرد. اساساً تحقیقات بزرگ سرمایه‌محور است. استفاده دولت‌ها و نظامیان از علم به‌خوبی گویای جانبداری و عدم استقلال علم است. البته در اینکه این ملاحظات در آغاز کار علمی یا درون‌داد آن مؤثر هستند شکی نیست؛ لیکن نباید نتیجه گرفت که پس بر برون‌داد آن نیز تأثیر می‌گذارند و به این ترتیب سر از نسبیت درآورد؛ زیرا نتایج علمی توجیه خود را از جای دیگری می‌گیرند. افزون بر آن، این ادعا خودشکن است و هنگامی که می‌گوییم همه علوم فرهنگ‌مدار هستند ولی نظریه خود را برای همه فرهنگ‌ها معتبر می‌شماریم، دچار تناقض می‌شویم.

در اینجا باربور پس از گزارش و تحلیل نقدهای جهان سومی و فمینیستی به علم و سنت دینی، به بحث تکرر دینی می‌رسد و می‌پرسد: در عصر جهانی‌شدن و تکرر ارزش‌ها آیا می‌توان میان انحصارگرایی دینی و نسبی‌گرایی مطلق راهی میانه به دست آورد و بر اساس معیارهایی مقبول درباره دعای دینی داور کرد؟ وی با گزارش دیدگاه سوینبرن و اسمارت درباره تجربه دینی می‌گوید اگر هیچ تجربه تفسیرناشده‌ای وجود نداشته باشد، هیچ شهود خطاناپذیری وجود نخواهد داشت. همین که پای تفسیر به میان آمد احتمال تفسیر خطا و تفکر خودکام‌بخشانه [23] پدیدار خواهد شد و هر کس تجارب را بر وفق انتظارات خود تفسیر خواهد کرد؛ با این حال گاه این تجارب انتظارات افراد را به هم ریخته، آنان را به مسیر تازه‌ای می‌کشاند و عقاید آنان را دگرگون می‌کند، به صورتی که آنها را صورت‌بندی مجدد می‌کنند. بدین ترتیب، تجربه خداوند، نه تجربه محض است و نه استنتاجی صرف و فاقد بنیاد تجربی، بلکه مانند دیگر معارف و دانسته‌های حقیقی ما ریشه واقعی دارد، اما در عین حال تفسیری است. با این حال هر چند تجارب دینی کاملاً تفسیری هستند، این تفاوت در مراتب تفسیر است نه در ماهیت آن، پس پیروان ادیان مختلف می‌توانند بر اساس معیارهایی میان خود داور کنند.

پیروان یک دین، در قبال ادیان دیگر، نگرش‌های متنوعی دارند که می‌توان آنها را در پنج گروه دسته‌بندی کرد: ۱. مطلق‌گرایی؛ ۲. شمول‌گرایی؛ ۳. یگانگی ماهوی؛ ۴. نسبی‌گرایی فرهنگی؛ و ۵. گفت‌وگویی تکررگرایانه. مطلق‌گرایی بر آن است که تنها یک عقیده دینی وجود دارد و مابقی خطای محض هستند. این نگرش در مسیحیت با شعار «بیرون از کلیسا رستگاری نیست» شناخته می‌شود و در پروتستانتیسم بنیادگرا به صورت قبول کتاب مقدس است. این نگرش به جنگ مذهبی و توجیه استعمار می‌انجامد و به‌ویژه در عصر هسته‌ای سخت خطرناک است. نگرش دوم یا شمول‌گرایی بر آن است که همه ادیان به نحوی به حقیقت نزدیک شده‌اند، لیکن حقیقت کامل تنها در یک دین وجود دارد؛ تعبیر «مسیح پنهان» از سوی ریموند پانیکار یا «مسیحی گمنام» از سوی کارل رانر، در توجیه این نظر به دست داده شده‌اند. این دیدگاه از طرف کاتولیک‌ها، پس از واتیکان دو، و پروتستان‌های لیبرال ارائه شده است. این دیدگاه به‌رغم حسنی که دارد، راه را بر گفت‌وگویی واقعی می‌بندد؛ زیرا آنکه همه حقیقت را دارد، از گفت‌وگو با کسی که تنها بهره‌ای از حقیقت دارد، چه طرفی می‌بندد؟ نگرش سوم بر آن است که گوهر همه ادیان مشترک است و از چیزی شبیه حکمت خالده هاکسلی حمایت می‌کند. این حقیقت دینی گاه امر قدسی نامیده می‌شود، گاه «مطلق». چنین نگرشی به پیدایش دینی جهانی کمک می‌رساند. دشواری این نگرش تعیین آن حقیقت دینی مشترک است که با تنوع حیرت‌انگیز ادیان راست نمی‌آید. چهارمین نگرش از نسبی‌گرایی فرهنگی در دین حمایت می‌کند و بر آن است که دین بازتاب فرهنگ است و هر فرهنگی

پژواک ویژه خود را دارد. از این منظر، آن‌گونه که تحلیل‌های زبان‌شناختی نشان داده‌اند ما سخت متأثر از زبان خود هستیم و زبان است که تفکر و تصور ما را شکل می‌دهد؛ زبان به بازی‌های زبانی خاصی می‌انجامد و هیچ بازی‌ای را نمی‌توان با بازی دیگری سنجید. طبق این نگرش، دین شیوه خاصی از زندگی است و با توجه به تنوع فرهنگی، شیوه‌های زندگی (ادیان) متفاوت هستند. این دیدگاه هر نوع تفوق یک دین بر دینی دیگر را منکر است و از مشکلات معرفتی نگرش انحصارگرایانه رهاست؛ با این حال امکان بررسی دین دیگر را به دلیل وابستگی آن به سیستم فرهنگی خاص خود، ناممکن یا نامربوط می‌سازد. همچنین امکان بررسی و نقادی فرهنگ خود و رفع نقائص آن را ناممکن می‌کند؛ زیرا نه معیاری برای ارزیابی به دست می‌دهد و نه آن را درست می‌شمارد. نگرش پنجم به گفت‌وگویی تکثرگرایانه قائل است و با قبول حقانیت دیگر ادیان می‌کوشد، تا به دامان نسبی‌گرایی نیفتد. جان هیک در کتاب *خدا نام‌های متعددی دارد* [24] از این تمثیل سود می‌جوید تا نظریه خود را تقویت کند: کاشفان یکی از قلل هیمالایا گزارش‌های متنوعی از آن به دست می‌دهند. هر یک از این گزارش‌ها در عین بازنمایی، همه چیز را منعکس نمی‌کنند؛ زیرا راه‌های آنان متفاوت است و ارتفاعات کوه و خود قله در مهی فشرده پنهان شده است. بدین ترتیب حقانیت در هر دینی وجود دارد و دین صرفاً شیوه زندگی نیست، بلکه هدف آن اصلاح و اعتلای زندگی فردی است که گاه به نام نجات و گاه رستگاری یا ملاقات خدا مطرح می‌شود. هر دینی در پی آن است تا انسان را از خودمحوری به حقیقت‌محوری برکشد و در همین زندگی، حیات او را رفعت دهد. در نتیجه ما با قبول حقانیت دیگر ادیان لازم نیست که دین خود و میراث فرهنگی خویش را نادیده انگاریم یا ادیان دیگر را بی‌ارزش بدانیم. به نوشته وی، «می‌توانیم بگوییم که نجات در مسیح است، بی‌آنکه ناگزیر شویم که بگوییم بیرون از مسیح نجاتی نیست». دیدگاه پنجم از تحمل عقاید دیگران فراتر می‌رود و راه را بر گفت‌وگویی با دیگر ادیان می‌گشاید. از این منظر هر دینی ممکن است بصیرتی به ما دهد تا ما دین خود را اصلاح کنیم. برای مثال مسیحیت می‌تواند به هندوئیسم کمک کند تا به مسائل اجتماعی و عدالت عمومی توجه کند؛ در مقابل هندوئیسم به مسیحیت در مسئله مراقبه کمک می‌کند و یا مسیحیت به آیین بودا در توجه به تغییرات اجتماعی کمک می‌کند، حال آنکه آیین بودا احترام به طبیعت را به مسیحیت می‌آموزد. از این منظر، «مسیح انکشاف خداوند است، اما یگانه انکشاف نیست».

باربور با این توضیحات به نتیجه‌گیری روی می‌آورد. بی‌گمان دین نقش‌های متعددی دارد که مشابه آن در علم یافت نمی‌شود، مانند تلاش برای معنا دادن به زندگی، ارتقای زندگی شخصی، ترویج نگرش اخلاقی، تأکید بر عبادت و مراقبه؛ به همین سبب، دین تعهد شخصی بیشتری می‌طلبد و با علم متفاوت است. با این همه می‌توان آن را با معیارهای چهارگانه ارزیابی علم سنجید و مشابهت‌هایی میان آنها یافت. این چهار معیار عبارتند از: موافقت نظریه با داده‌ها، سازگاری میان اجزای نظریه، دامنه و فراگیری آن، و کارآمدی یا اثربخشی.

دین و نظریه‌های علمی

بخش نخست به تحلیل شیوه‌های علم و دین اختصاص داشت. در این بخش محتوای سه علم فیزیک، اخترشناسی و زیست‌شناسی تکاملی و لوازم الاهیاتی آنها در سه فصل تحلیل می‌گردد. سه فرض اساسی فیزیک نیوتن که تا قرن بیستم ادامه داشت عبارت بودند از، ۱. واقع‌گرایی، ۲. حتمیت و ۳. فروکاهشی بودن. حال آنکه این سه فرض امروزه مورد تردید قرار گرفته‌اند؛ نظریه کوانتوم با بیان اینکه بر اساس وضع فعلی ذرات ریز مانند الکترون، نمی‌توان قاطعانه درباره وضع آینده آن نظر داد، سه فرض اساسی را به مبارزه خوانده است. در اینجا باربور به بحث از اصل عدم قطعیت و تفاسیر آن می‌پردازد و خود نتیجه می‌گیرد که این ابهام ریشه در خود واقعیت دارد، نه آنکه نتیجه دانش محدود ما باشد. این نظریه راه را بر آینده گشوده و سرشار از امکانات و نوآوری می‌گشاید و طبق آن، «آینده صرفاً ناشناخته نیست، هنوز تصمیم‌گیری» و تعیین نشده است.

باربور با نقل مثال‌های متعددی از فیزیک جدید که با مفروضات فیزیک کلاسیک در تعارض است، نتیجه می‌گیرد که فیزیک جدید نگرش کلاسیک به عالم را تغییر داده و دست‌مایه الاهیات تازه‌ای شده است. از این رخداد می‌توان چند درس معرفت‌شناختی آموخت. نخست اینکه به جای آنکه نظریات را تفسیر قطعی و دقیق واقعیت بدانیم، بهتر است که آنها را کوشش‌هایی گزینش‌گرانه و نمادین برای توصیف واقعیت به شمار آوریم و به محدودیت آنها واقف باشیم. دیگر آنکه به نقش مشاهده‌گر در آزمایش‌ها توجه داشته باشیم و به این باور کهن که مشاهده‌گر را بیرون از سوژه خود قرار می‌داد پایان دهیم. وابستگی بسیار دنیست‌ها به علم - که ابده خدای ساعت‌ساز را بر اساس فیزیک نیوتنی بنا کردند، درس سومی به ما می‌دهد تا الاهیات را به گونه‌ای قطعی بر اساس نظریات علمی و لوازم اثبات‌نشده آنها بنا نکنیم. در واقع درس اصلی فیزیک جدید به ما درسی منفی است؛ به این معنا که خطای گذشتگان را تکرار نکنیم، نه آنکه از یافته‌های تازه در بنای الاهیات یاری بگیریم.

فصل پنجم کتاب به اخترشناسی و خلقت اختصاص یافته و در آن نظریه مه‌بانگ و ابعاد کلامی آن بررسی شده است. سپس تفسیری امروزی از داستان خلقت در کتاب مقدس به دست داده و نتیجه گرفته شده است که این داستان و دیگر داستان‌های کتاب مقدس بنیادی برای سلوک انسانی فراهم می‌سازند و خلقت را نه امری متعلق به گذشته، بلکه عملی مدام قلمداد می‌کنند. بنابراین، داستان کتاب مقدس مبتنی بر نوع خاصی از جهان‌شناسی علمی نیست تا با کنار نهادن آن مسئله دگرگون شود.

فصل ششم. این بخش به نظریه داروین و لوازم الاهیاتی آن اختصاص یافت است. این نظریه پای بخت و تصادف را در کنار قانون به میان کشیده است و بازی طرفینی قانون و صدفه را نشان می‌دهد. تصور کهن از نظم به معنای آن بود که طرحی ابدی نزد خداوند وجود دارد که به تدریج در عالم اجرا می‌شود. تصادف با این معنای نظم ناسازگار است. در برابر این دیدگاه، رابرت راسل بر آن است که نباید بی‌نظمی را با شر و نظم را با خیر یکی گرفت، بلکه در دل بی‌نظمی است که امکان پیدایش ساختار جدید وجود دارد و رشد از دل مرگ زاده می‌شود. وجود تصادف مایه تنوع و انعطاف و پیدایش گزینه‌های تازه و متنوع می‌شود؛ از این رو باید از آن استقبال کرد. پس بی‌نظمی یا صدفه با نظم و طرح تعارضی ندارد. بدین ترتیب، سه پاسخ الاهیاتی به مسئله صدفه به دست دادنی است: ۱. خداوند حوادثی را که به نظر تصادفی می‌رسد، مهار و کنترل می‌کند. ۲. خداوند دستگاهی مرکب از قانون و صدفه طراحی کرده است و ۳. خداوند بر حوادث اثر می‌گذارد، بی‌آنکه آنها را کنترل کند.

باربور با بیان کاستی‌های دو تفسیر نخست، از تفسیر سوم حمایت می‌کند. این تفسیر تقدیر را نفي می‌کند و در عوض به خداوند نقشی مستمر در عالم، هرچند محدود، می‌دهد. از این منظر، «صدفه، علل قانون‌مند و خداوند در تحقق هر پدیده‌ای دخالت دارند» و هر حادثه‌ای برآیند هم‌زمان این سه عامل است که طبق منطق آزمون و خطا عمل می‌کنند. این نگرش به انسان و حوادث اجازه تنوع و شکوفایی می‌دهد، و در عین حال آینده تضمین‌شده‌ای نیست.

باربور اصل تکاملی بودن خلقت را می‌پذیرد و بر آن می‌شود تا کتاب مقدس را با این نظریه سازگار کند. اما کتاب مقدس و سنت مسیحی تصاویر گوناگونی از خدا به دست داده‌اند؛ حال باید دید که کدام یک از آنها با دنیایی که نظریه تکاملی معرفی کرده است سازگار است. گاه خداوند به‌مثابه معمار یا سفالگری معرفی شده که عالم را آفریده و از دل آشوب، نظمی تازه پدید آورده است. این تصویر با نظریه تکاملی سازگار نیست. گاه خداوند به‌مثابه باغبان معرفی می‌شود. این برداشت اندکی نویدبخش‌تر است. تشبیه خداوند به پادشاه و حاکم در قرون میانه بسیار مورد تأکید قرار می‌گرفت. لیکن نظریه قادر متعال و تقدیر و مشیت را به‌سختی می‌توان با نظریه تکامل آشتی داد. با این همه در کتاب مقدس، هنگام بیان نسبت انسان با خدا، خداوند گاه به پدر و گاه به مادری تشبیه شده است که مواظب فرزندان خویش است. والدین حکیم در عین نگهداری فرزندان خود، به آنان کمک می‌کنند تا مستقل بار آیند. با این توضیح، وی دیدگاه‌های مختلف در قبال نظریه تکاملی را گزارش و تحلیل می‌کند و خود از نظریه وحدت خلقت و تکامل دفاع کرده، بر آن است که فلسفه پویشی و ایتهد روایتی از این تفکر به دست می‌دهد که در آن تکامل و خلقت در کنار هم قرار می‌گیرند. [25]

تأملات فلسفی و کلامی

فصول سه‌گانه این بخش، به نحوی بازگویی و بسط فصول قبل و تأکید بر نتایج آنها و برخی استنتاجات تازه است. باربور در فصل هفتم ماهیت انسانی را به بحث می‌گذارد و در پی سازگار ساختن تصویری که کتاب مقدس و زیست‌شناسی تکاملی از انسان به دست می‌دهند برمی‌آید. با این نقطه عزیمت که یافته‌های نظریه تکاملی مسلم قلمداد می‌گردد و تأکید می‌شود که یافته‌های علمی و بقایای فسیل‌ها نشان می‌دهد انسان و میمون‌های جدید آفریقایی نیای مشترکی داشته‌اند و دی. ان. ای (DNA) شامپانزه‌های آفریقایی و گوریل‌ها با انسان بیش از ۹۹ درصد مشترک است. باربور همچنان شواهد متعددی بر این مشابهت‌ها برمی‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که دلایل گوناگونی در دست است که نشان می‌دهد صورت‌های فیزیولوژیک و رفتاری انسانی از صورت‌های غیر انسانی تکامل یافته است. با این همه انسان تنها موجودی است که درباره معنای زندگی پرسش می‌کند، قدرت تکلم دارد، به محدودیت خویش واقف و مرگ‌آگاه است و از طرق مختلفی چون هنر، نوشتار و تکنولوژی اطلاعات خود را به نسل‌های بعدی منتقل می‌سازد. به‌رغم محرک‌های ناخودآگاهی که فروید کشف کرده است، انسان همچنان می‌تواند تصمیم عقلانی بگیرد و با وجود شرطی‌شدن اجتماعی، همچنان می‌تواند آزاد باشد و تصمیمات اخلاقی اتخاذ کند. بدین ترتیب انسان موجودی است آزاد، هرچند این آزادی محدود باشد. حاصل آنکه انسانیت بخشی از طبیعت است، اما بخشی یگانه. ما محصول فرآیند تکاملی طولانی هستیم، لیکن ویژگی‌های منحصر به فردی داریم که مشابه آن در دیگر انواع روی زمین دیده نمی‌شود. از این رو اگر مطالعات و یافته‌های چند دهه اخیر مشابهت‌های فراوانی بین انسان و دیگر صورت‌های جانداران کشف کرده است، «این یافته‌ها باید ما را به احترام بیشتر به این صورت‌ها هدایت کند، نه به انکار کرامت انسانی».

طی دو دهه اخیر کسانی کوشیده‌اند رفتارهای اجتماعی انسان‌ها و غیرانسان‌ها را بر اساس جامعه‌زیست‌شناسی تبیین کنند. یکی از این مسائل، ایثار است که در انسان و حیوانات یافت می‌شود. گاه حیوانی خود را به مخاطره می‌اندازد یا دست به فداکاری می‌زند تا هم‌نوع خود را نجات دهد، مانند مورچه کارگر که برای کلونی خود تلاش می‌کند و این با جنگ برای بقای فردی موجودات سازگار نیست. داوکینز، در *ژن خودخواه*، [26] و ویلسون این نوع اقدامات را هرچند متضمن از بین رفتن فرد می‌دانند، مایه بقای ژنی [27] نوعی دانسته، تفسیری تکاملی از آن به دست می‌دهند. ویلسون نقش اخلاق را نیز بر همین اساس تبیین کرده، می‌نویسد: «به وضوح تنها وظیفه اخلاق، حفاظت از

دست‌ناخوردگی زن‌ها است». وی تا جایی پیش می‌رود که دیگر علوم را شاخه‌های زیست‌شناسی دانسته، مدعی می‌شود که جامعه‌شناسی و دیگر علوم اجتماعی و انسانی، همه شاخه‌های زیست‌شناسی هستند که باید در ترکیب تازه‌ای کنار هم بنشینند. وی مدعی ماتریالیسم علمی است، اما از داده‌های علمی کمتر سود می‌گیرد؛ بلکه مروج نوعی ماتریالیسم فلسفی می‌شود و تا جایی پیش می‌رود که می‌گوید: «افسار فرهنگ در دست زن‌ها است». اما بلندی این افسار چقدر است و آیا بر عکس آن، نمی‌توان ادعا کرد که افسار زن‌ها در دستان فرهنگ است؟ در واقع کارکرد فرهنگ نیرومندتر از زن‌ها است و این فرهنگ است که بسیاری از ساقه‌های زیستی را مهار و هدایت می‌کند. همچنین فرآورده‌های فرهنگی به‌خصوص اطلاعات از طرق مختلفی مانند زبان، حافظه، سنت، تعلیم و تربیت، و نهادهای اجتماعی منتقل می‌شوند، نه از طریق زن‌ها. وانگهی طبق همین منطق، علم نیز خود خاستگاهی تکاملی دارد و ماهیت علم ریشه در تلاش برای حل مسئله از سوی نیاکان ما دارد. حال آیا نباید این محصول را نیز به تیغ نقد سپرد و آن را کنار نهاد؟

اینک آیا می‌توان دیدگاه دین درباره انسان را با دیدگاهی که بر اساس نگرش تکاملی استوار است، سازش داد؟ طی بیست و پنج ساله اخیر هیچ کس به اندازه رالف بورهو [28] در بحث از رابطه علم و دین مساهمت نداشته است. نوشته‌های وی عمدتاً بر رابطه دین و تکامل زیست‌فرهنگی [29] متمرکز است و به جای تأکید یک سویه بر زن‌ها و تفکیک آنها از فرهنگ مانند ویلسون، بر هم‌تکاملی [30] زن‌ها و فرهنگ و هم‌انطباقی آنها تأکید دارد. از خود گذشتگی در قبال کسانی که با ما زن مشترک ندارند، با انتخاب ژنتیکی [31] قابل تبیین نیست. فقط قدرت دین بوده است که فراتر از رابطه خویشاوندی رفته، شخص را ملزم به فداکاری بیرون از حوزه خویشان نزدیک خود ملزم کرده است. دین انتخاب شده و باقی مانده است؛ زیرا مایه حفظ زیست‌فرهنگی گروه می‌شده است. در گذشته، دین وفاداری به گروه خودی و دشمنی با دیگران را توصیه می‌کرده است، اما با رشد انسانی، ادیان جدید حکمتی پیراسته از حواشی عرضه کرده و ارزش‌های عام‌تر را توصیه و تثبیت کرده‌اند. امروزه که در عصر هسته‌ای به سر می‌بریم، باید ارزش‌های دینی را مجدداً به صورتی مناسب این دوران بازسازی و صورت‌بندی کنیم.

بور هو مدافع طبیعت‌گرایی تکاملی [32] شده، طبیعت را خدا و داور نهایی می‌داند و به پرستش آن دعوت می‌کند. واقع آن است که وی مطالعات ارزنده‌ای در زیست‌شناسی و مردم‌شناسی دارد و از آنها نتایج خوبی به دست می‌آورد، لیکن هنگامی که به طبیعت‌گرایی تکاملی فرامی‌خواند، سر از نوعی متافیزیک در می‌آورد و برای کار خود نظامی ماوراء الطبیعی برمی‌گزیند که از دل علم در نمی‌آید. این نگرش در عصر هسته‌ای جذاب است و به علم احترام می‌گذارد، لیکن مسئله آزادی فردی، تجربه دینی و شرور را به گونه رضایت‌بخشی حل نمی‌کند.

بی‌گمان بقا و انطباق پیش‌شرط ارزش‌های انسانی است، لیکن نمی‌تواند تفسیر کاملی از محتوای ارزش داورهای ما به دست دهد. با این مدعا، باربور در فصل هشتم به معرفی تفکر پویشی و دفاع از آن می‌پردازد و معتقد است که این نظریه در دوره علم، هم حرمت‌دار یافته‌های علمی است و هم برآورنده نیازهای معنوی و هم حل‌کننده معضلات کلامی کهن مانند بحث شرور است که در نظریه‌های سنتی پاسخی قانع‌کننده نیافته است؛ زیرا «اگر همه چیز به خواست خدا رخ می‌دهد، در این صورت خدا مسئول شرور است» و به معنایی عمیق‌تر، اگر خداوند منشأ همه وجود است، در این صورت شر نیز مانند خیر باید به معنایی در خداوند موجود باشد. برای حل این معضل متألهان معاصر بر آن‌اند که خداوند مختارانه خود را محدود می‌کند و به شرور اجازه بروز می‌دهد تا سه هدف محقق گردد: ۱. آزادی انسانی، ۲. قوانین طبیعت و ۳. رشد اخلاقی. اگر خداوند بخواهد مانع رسیدن شر به من شود، به این معنا است که مانع تحقق اراده انسانی شخص دیگری شده و او را محدود کرده است. همچنین اگر خداوند مانع آسیب‌رسانی زلزله شود، قوانین طبیعت را ملغی کرده است و سرانجام آنکه رشد اخلاقی انسان‌ها در گرو رنج بردن و شرور است. پولس می‌گوید: «مصیبت صبر را پدید می‌آورد، و صبر امتحان را و امتحان امید را».

فصل پایانی خدا و طبیعت نام دارد و در آن باربور دیدگاه خداگرایی سنتی را نقل و جایگاه خدا را در چند نظام فکری از جمله نظریه دئیستی، اگزیستانسیالیستی و الاهیات پویشی بررسی می‌کند. باربور خود تصویری را که این نظریه به دست می‌دهد می‌پذیرد، اما به قوت دیگر دیدگاه‌ها واقف است و به برخی کاستی‌های نظریه مقبول خود اشاره می‌کند؛ با این همه آن را کارآمدتر از بقیه می‌داند. در واقع می‌توان از هر نظریه‌ای در سطحی سود جست و بی‌آنکه خود را محدود به یک تفکر نمود، از قوت‌های مختلف آنها برخوردار گشت. گزارش حاضر حق فصول پایانی را نیک ادا نکرده است، اما محدودیت صفحات بیش از این مجال نمی‌دهد. با این همه، همین قدر قوت و اصالت کار باربور، آشنایی عمیق او را با علم و تعهد شخصی او را به دین نشان می‌دهد.

* استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

[1]. *Ethics in an age of Technology*, Harpercollins, 1992.

[2]. *The Varieties of Religious Experience*

[3]. *Knowledge and the Sacred*

این اثر دو بار ترجمه و با این مشخصات منتشر شده است: معرفت و امر قنسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران: فرزاد روز، ۱۳۸۰ و معرفت و معنویت، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران: سپهروردی، ۱۳۸۰.

[4]. *Inaugurating a Critique of Islamic Reason*

[5]. A fine-tuned universe? Natural theology and anthropic phenomena

[6]. Ian Graeme Barbour

[7]. *Issues in Science and Religion*

[8]. *When Science Meets Religion*

- [9]. *Nature, Human Nature, and God*, Minneapolis: Fortress Press, 170 pp.
- [10]. *Science and Religion: An Introduction*, Alister E. McGrath, London, Blackwell Publishing, 1999, p. 208.
- [11]. Monod
- [12]. Sociobiology
- [13]. The fallacy of misplaced concreteness
- [14]. making metaphysics out of method
- [15]. higher criticism
- [16]. The New Right
- [17]. evolutionary naturalists
- [18]. theory-laden
- [19]. natural theology
- [20]. theology of nature
- [21]. *Stages of Faith*, San Francisco: Harper & Row, 1981.
- [22]. interpretation-laden
- [23]. wishful thinking
- [24]. *God Has Many Names*
- [25]. براي ديدن مباحثات جاري درباره ابعاد كلامي نظريه تكامل، نك: «درسنامه خدا و نظريه تكالمي»، سيد حسن اسلامي، هفت آسمان، شماره ۳۹، پاييز ۱۳۸۷.
- [26]. *The Selfish Gene*
- [27]. Genetic Survival
- [28]. Ralph Burhoe
- [29]. Biocultural
- [30]. coevolution
- [31]. natural selection
- [32]. evolutionary naturalism