

Beyond Conflict and Independence: A Critical Rationalist Approach to Science-Religion Dialogue

Alireza Mansouri*

Abstract

This paper critiques the prevailing *conflict* and *independence* models of science-religion relations and proposes an alternative approach grounded in *the non-justificationist critical rationalism*. In this approach, religion provides a meaningful framework for scientific inquiry, helping to avoid *methodological nihilism*. On the other hand, science collaborates with theology to critically re-examine its foundational concepts, thereby preventing religious *dogmatism*. The proposed model avoids unnecessary unnecessary antagonism and instead fosters dynamic collaboration, allowing both domains to jointly address existential and ethical challenges. Science and religion can thus enrich each other without collapsing into reductionism or conflation.

Keywords: Science and religion, independence model, fideism, instrumentalism, dogmatism, justificationism, critical rationalism.

Introduction

For centuries, the relationship between science and religion has been framed by philosophical paradigms that often intensified tensions. Classic conflict theorists like Draper and White depicted religion as an obstacle to progress, while Protestant theologians like Karl Barth insisted on strict independence, emphasizing faith as irreducible and immune to science. Later proposals, such as Gould's "non-overlapping magisteria," sought to reduce friction by assigning distinct roles—

* Associate Professor of Philosophy of Science and technology, Institute for Humanities and Cultural Studies, mansouri@ihcs.ac.ir

Date received: 03/05/2025, Date of acceptance: 17/09/2025



science answers the “how,” while religion addresses the “why.” Yet these models entrenched separation rather than enabling constructive dialogue.

Materials & Methods

Scholars like Ian Barbour later urged moving beyond rigid dichotomies, framing both science and religion as evolving, open-ended enterprises subject to critique. This paper develops that trajectory by drawing on critical rationalism, arguing that science and religion should be understood not as repositories of fixed truths but as fallible, dynamic processes of discovery. By rejecting *justificationism*—the insistence on indubitable foundations—the paper advocates for a shared epistemic framework of open critique, where uncertainty fuels growth rather than paralysis.

Discussion & Result

The Traditional Approach (Dogmatic and Institutional)

Dogmatic religion, rooted in fixed doctrines and ritual observance, has often portrayed itself as guardian of ultimate truth. This insistence on certainty produces intellectual stagnation, pits religion against empirical science, and leaves it ill-prepared to address modern existential crises.

1. Doctrinal rigidity: Institutionalized religion often discourages questioning, prioritizing rigid teachings over intellectual exploration. Ritual becomes a substitute for authentic spiritual wonder, alienating seekers who value inquiry.
2. Conflict with science: Historical clashes, such as the condemnation of Galileo or resistance to Darwinian evolution, reveal that the problem is less about empirical claims and more about metaphysical worldviews. When theology insists on immutable truths, it exposes itself to vulnerability in the face of scientific revision.
3. Existential inadequacy: Modern individuals confronting uncertainty, moral complexity, and suffering often find institutional religion’s black-and-white pronouncements inadequate. This disconnect risks either religious retreat into reactionary denial or total irrelevance, reinforcing the divide with science.

The Limits of Science and Rationalism

Science excels at explaining observable phenomena but struggles with metaphysical or existential questions about meaning, morality, and purpose. Instrumentalist philosophies, like those of Duhem and later van Fraassen, attempted to limit science

43 Abstract

to predictive models rather than claims about reality, thus insulating it from theological disputes. Yet this “retreat” reduces science to mere technology and drains its capacity to inspire wonder.

Even rationalism itself faces paradoxes: it rests on unprovable assumptions, such as the uniformity of nature or the validity of logic. Justificationist approaches demand ultimate grounds, but these either collapse into infinite regress or dogmatic halts. William Bartley’s critique shows how this turns science into a faith in reason. Critical rationalism offers an escape: instead of seeking secure foundations, it embraces fallibility and relentless critique, treating uncertainty as the motor of progress.

Non-Realist Approaches

Disillusionment with both dogmatic religion and science’s silence on existential questions has fueled various non-realist strategies to separate the two realms.

1. Existentialist and spiritualist views (e.g., Schleiermacher, Buber): Religion becomes a matter of subjective experience and immediate relation rather than truth claims. While this avoids dogmatism, it risks relativism, blurring distinctions between authentic experience and illusion, and sidelining religion’s ethical and social dimensions.
2. Polanyi’s tacit knowledge: By likening science to tradition-bound practices akin to religion, Polanyi highlights the role of commitment and personal participation. Yet this emphasis risks turning science into a quasi-religious, authority-driven activity, vulnerable to elitism and relativism.
3. Instrumentalism (Duhem, van Fraassen): Scientific theories are treated as useful fictions for prediction, leaving metaphysics and theology unchallenged. However, this truce weakens both domains: science loses its explanatory depth, while religion retreats into symbolic consolation.
4. Framework approaches (Wittgensteinian approaches): Science and religion are seen as distinct “language-games” with their own internal rules, immune to mutual critique. This enshrines separation but blocks critical engagement across domains, effectively silencing dialogue.

These non-realist approaches may ease tensions, but they do so by diminishing the critical and existential vitality of both science and religion.

The Critical Rationalist Approach

In contrast, critical rationalism insists that both science and religion remain open to critique. Religion, while offering meaning and moral grounding, must not rest on immutable dogmas. Myths and doctrines can serve as provisional interpretations, much like scientific theories, subject to reinterpretation in light of new understanding.

This approach sees both science and religion as fallible quests for truth, sharing the virtues of curiosity, humility, and openness. Neither domain offers final certainty, but both can enrich each other through dialogue. Examples from history—Galileo’s defiance of ecclesiastical authority, Newton and Boyle’s blending of piety and scientific rigor, Einstein’s “cosmic religion”—illustrate how science and religion have often intersected as complementary expressions of wonder and inquiry.

Critical rationalism reframes faith not as unquestioning belief but as an existential openness: a readiness to pursue meaning without guarantees. Similarly, science becomes more than technological utility, recovering its role as a source of awe and ethical orientation. Both activities embody a Socratic spirit: courage in confronting uncertainty and commitment to ongoing self-correction.

Conclusion

Science-religion dialogue, the paper argues, must be grounded in critical rationalism rather than dogmatism or compartmentalization. By shifting focus from rigid certainties to dynamic processes of questioning, this approach preserves both the existential depth of religion and the investigatory vigor of science.

Religion contributes a horizon of meaning and ethical motivation that science alone cannot provide, while science challenges theology to shed authoritarianism and remain intellectually alive. This reciprocal critique transforms conflict into collaboration, enabling both domains to address humanity’s deepest questions—about existence, morality, and truth.

The paper ultimately envisions a culture of “epistemic humility,” where neither faith nor reason claims infallibility, but both join in the shared human project of seeking meaning. Science, seen as a quasi-religious quest for truth, and religion, reimagined as an open-ended dialogue, become complementary companions in humanity’s endless but purposeful journey of discovery.

Bibliography

- Agassi, J. (1966). The confusion between science and technology in the standard philosophies of science. *Technology and Culture*, 7(3), 348–366.
- Agassi, J. (1975). Can religion go beyond reason? In *Science in flux* (pp. 469–514). Springer.
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and science: Historical and contemporary issues*. HarperOne.
- Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion*. HarperOne.
- Bartley, W. W. (1964). Rationality versus the theory of rationality. In M. Bunge (Ed.), *The critical approach to science and philosophy* (pp. 3–31). The Free Press of Glencoe.
- Bartley, W. W. (1990). *Unfathomed knowledge, unmeasured wealth*. Open Court.
- Buber, M. (1970). *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Scribner's Sons. (Original work published 1923)
- Burt, E. A. (1927). *The metaphysical foundations of modern physical science: A historical and critical essay*. K. Paul, Trench, Trubner & Company, Limited.
- De Cruz, H. (2022). Religion and science. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religion-science/>
- Duhem, P. (1954). *The aim and structure of physical theory* (P. P. Wiener, Trans.). Princeton University Press..
- Duhem, P. (1969). *To save the phenomena: An essay on the idea of physical theory from Plato to Galileo* (E. Dolan & C. Maschler, Trans.). University of Chicago Press.
- Einstein, A. (1954). Religion and science. In *Ideas and opinions* (pp. 36–40). Crown. (Original work published 1930)
- Eliade, M. (1963). *Myth and Reality* (J. Satari, Trans.). Tous Publishing. [in Persian]
- Gould, S. J. (1999). *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*. Ballantine Books.
- Jaki, S. L. (1984). *Uneasy genius: The life and work of Pierre Duhem*. Springer.
- Koyré, A. *From the closed world to the infinite universe*. Baltimore: J. Hopkins.
- McGrath, A. E. (2020). *Science and religion: A new introduction* (3rd ed.). Wiley-Blackwell.
- Miller, D. (2023). Putting science to work. *Intelligere*, 15, 14–44.
- Paya, A., & Mansouri, A. (2018). Science and technology: Differences, interactions, and their implications. *Philosophy of Science*, 8(2), 105–134. [in Persian].
- Popper, K. R. (1945/2013). *The open society and its enemies*. Princeton University Press.
- Popper, K. R. (1963). On the status of science and of metaphysics. In *Conjectures and refutations* (pp. 249–271). Routledge.
- Popper, K. R. (1970). Normal science and its dangers. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 51–58). Cambridge University Press.
- Popper, K. R. (1983). Metaphysics and criticizability. In D. Miller (Ed.), *A pocket Popper* (pp. 209–219). Fontana Press.

- van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and symmetry*. Clarendon Press.
- van Fraassen, B. C. (2002). *The empirical stance*. Yale University Press.
- Wittgenstein, L. (1953/2009). *Philosophical investigations*. John Wiley & Sons.
- Wittgenstein, L. (1980). *Culture and value* (P. Winch, Trans.). University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1972). *On Certainty*. United Kingdom: HarperCollins.

رویکرد عقلانیت نقاد برای تعامل نقادانه علم و دین

علیرضا منصوری*

چکیده

این مقاله با نقد الگوهای تقابلی و استقلال‌ی در رابطه علم و دین، الگوی بدیلی مبتنی بر رویکرد عقلانیت نقاد غیرموجه‌گرا پیشنهاد می‌دهد. در این رویکرد از یک سو دین چارچوبی معنابخش برای فعالیت علمی فراهم می‌کند تا از این رهگذر مانع از نیهیلیسم روش‌شناختی در علم نشود؛ و از سوی دیگر، علم نیز به الهیات در بازنگری نقادانه مفاهیم بنیادین خود کمک می‌رساند تا مانع از جزمی‌شدن باورهای دینی شود. این الگو نه تنها مانع ستیزهای غیرضروری می‌شود، بلکه بستری برای همکاری پویا و خلاق در مواجهه با مسائل بنیادین وجودی و اخلاقی ایجاد می‌کند. نتیجه آن است که علم و دین می‌توانند بدون فروکاست یا تقابل، در غنابخشی متقابل یکدیگر سهیم شوند.

کلیدواژه‌ها: علم و دین، ایمان‌گرایی، ابزارانگاری، جزمیت، موجه‌گرایی، عقلانیت نقاد.

۱. مقدمه

مطالعات رابطه علم و دین در چند سده اخیر، تحت تأثیر پارادایم‌های فلسفی متغیر، مسیر پرتنشی را طی کرده است. ادبیات موجود در این حوزه عموماً حول سه الگوی کلان متمرکز است: الگوی تعارض (Conflict Model)، الگوی استقلال (Independence Model)، و الگوی گفت‌وگو (Dialogue Model). در قرن نوزدهم، طرفداران الگوی تعارض—از جمله جان ویلیام دراپر در اثر کلاسیک تاریخ مناقشه بین دین و علم (۱۸۷۴) و اندرو دیکسون وایت در جنگ علم و الهیات (۱۸۹۶)—با تقلیل دین به «سدی در برابر پیشرفت علمی»،

* دانشیار فلسفه علم و فناوری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، mansouri@ihcs.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶



روایتی دوگانه‌انگارانه از تاریخ علم ارائه دادند. در سوی مقابل، الهیات پروتستانی قرن بیستم — به ویژه با کارل بارت — با تأکید بر «غیرقابل تقلیل بودن تجربه ایمانی»، علم و دین را دو نظام معرفتی ناهمگون تعریف کرد که قلمروهایشان اساساً جدا است. در دهه‌های اخیر، تلاش‌ها برای عبور از این دوگانگی، به ظهور الگوهای پیچیده‌تری مانند «قلمروهای غیرهمپوشان» اثر استیون جی گولد (۱۹۹۹) انجامید که با تفکیک کارکردهای علم (پاسخ به «چگونگی‌ها») و دین (پاسخ به «چرایی‌ها»)، به دنبال کاهش تنش‌ها بود. با این حال، این رویکردها — با فروکاست علم به ابزاری برای پیش‌بینی و محدودکردن دین به عرصه‌ای شخصی — نهایتاً به تحکیم مرزبندی‌های ساختاری انجامید و امکان گفت‌وگوی سازنده را مسدود کرد (De Cruz, 2022; Barbour, 1997; Gould, 1999; McGrath, 2020).

در برابر این پس‌زمینه، جریان‌های معاصر نیز تلاش کرده‌اند فضایی برای تعامل پویا بین آنها ایجاد کنند. برای نمونه، ایان باربور در چارچوب طبقه‌بندی چهارگانه خود (تعارض، استقلال، گفت‌وگو، و یکپارچگی)، بر ضرورت بازتعریف علم و دین تأکید می‌کند که هردو در معرض بازبینی انتقادی قرار دارند (Barbour, 2000). این مقاله با وام‌گیری از چارچوب عقلانیت نقاد پیشنهاد می‌کند که به جای تقلیل علم به «مجموعه‌ای از گزاره‌های اثبات‌شده» یا دین به «منظومه‌ای از عقاید جزمی»، باید هر دو را فرایندهای باز کشف در نظر گرفت که از مکانیسم‌های نقادانه برای اصلاح خطاها بهره می‌گیرند. این مقاله استدلال می‌کند که رویکردهای موجه‌گرایانه به رکود فکری دامن می‌زنند. در عوض، پیشنهاد می‌کند که ایجاد بستری برای تعامل علم و دین، نیازمند بستری معرفت‌شناختی است که در آن علم و دین به مجموعه‌ای از اعتقادات قطعی و یقینی و شک‌ناپذیر تحویل نشود. در این رویکرد شناخت فرایندی پویا و نقادانه است که هم در جستجوی معنا است و هم با روح پرسش‌گری بی‌پایان علم همسو است. با تغییر نگرش از علم و دین به مثابه مخزنی از پاسخ‌های قطعی به فرآیندی از کاوش نقادانه شکاف ساختگی بین عقل و امر قدسی از میان می‌رود. این رویکرد، هم یقین جزم‌اندیشانه در حوزه دین و هم غرور علم‌گرایانه را رد می‌کند و بستری معرفت‌شناختی مهیا می‌کند که در آن «شک» به عاملی برای رشد جمعی تبدیل می‌شود.

به این منظور، مقاله به ترتیب زیر تنظیم شده است: بخش دوم به نقد وابستگی دین سستی به عقاید جزمی و تقابل‌های آن با علم می‌پردازد و بر پیش‌فرض موجه‌گرایانه آنها تأکید دارد؛ بخش سوم به بیان استدلالی می‌پردازد که از محدودیت‌های علم و عقلانیت

شروع می‌کند تا جایی برای ایمان و دین باز کند. در بخش چهارم به بررسی نقادانه رویکردهایی می‌پردازیم که با اتخاذ رویکرد غیر رئالیستی مسیر جدایی علم و دین را می‌روند؛ در بخش پنجم رویکرد غیرموجه‌گرایانه عقلانیت نقاد را برای همکاری علم و دین پیشنهاد می‌کنیم و پیامدهای اخلاقی و معرفتی آن را برای علم و دین بیان می‌کنیم. بخش ششم نتیجه‌گیری است.

۱.۱ رویکرد سنتی (جزمی و نهادی)

تلقی جزمی از دین که در آموزه‌های تغییرناپذیر و مناسک آیینی ریشه دارد، همواره خود را نگهبان حقیقت نهایی معرفی کرده است. اما همین اصرار بر قطعیت — یعنی اصرار و الزام به پایبندی غیرنقدانه به باورهای ثابت — در برابر پیشرفت‌های علمی و نیازهای وجودی در دوران مدرن، منجر به تنش‌هایی بین علم و دین شده است. این بخش سه ناکامی درهم‌تنیده مربوط به رویکرد ایمان‌گرایانه به دین را بررسی می‌کند: رکود فکری ناشی از سنگینی عقاید جزمی، تقابل تاریخی با علوم تجربی، و جدا افتادن از بحران‌های اخلاقی و معنوی معاصر. در مجموع، این ناکامی‌ها ناکارآمدی رویکرد ایمان‌گرایانه به دین را آشکار می‌سازد.

عقاید جزمی و مناسک. تلقی جزمی از دین همواره با پایبندی به آموزه‌های سخت‌گیرانه و آیینی تعریف شده است که حقایق تغییرناپذیر را بر کاوش فکری اولویت می‌دهد. نظام‌های نهادینه شده ایمانی — چه دینی باشد چه غیردینی — پذیرش بی‌چون‌وچرای باورهای ثابت را الزامی می‌دانند و هرگونه نقد و اعتراضی به آن را بر نمی‌تابند. با ارج نهادن به مناسک و روایت‌های نجات‌بخش^۱ روحیه پرسشگری — که برای جست‌وجوی معنادار ضروری است — خفه می‌شود.

دین نهادینه شده از طریق عقاید جزمی و مناسک با تحمیل آموزه‌های ثابت و آیین‌های تکراری بدون تشویق به پرسشگری، حقایق را در پشت پیچیدگی‌های تصنعی یا مرجعیت‌های تحمیلی پنهان می‌کند و آنها را بی‌اثر می‌سازد. به جای پرورش حیرت (آنگونه که عرفا عمل می‌کنند)، این نگرش کنجکاوی را سرکوب و معنویت را به پیروی مکانیکی از مناسک تقلیل می‌دهد. بنابراین، تعجبی ندارد که نظام‌های دینی متصلب با اولویت دادن به کنترل بر جست‌وجو و طلب اصیل در جذب جویندگان مدرن ناکام می‌مانند.

تقابل با علم. ناسازگاری دین جزم‌گرا با علم تجربی به شکل بارزی در منازعات تاریخی نمایان شده است. این ناسازگاری ریشه در اختلافات صرفاً تجربی ندارد، بلکه به

تفاوت‌های بنیادین در جهان‌بینی‌های متافیزیکی بازمی‌گردد. محکومیت گالیله از سوی کلیسا به دلیل طرح نظریه خورشید مرکزی را در نظر بگیرید - تقابلی که به گفته الکساندر کویره در اثر «از جهان بسته تا کیهان بیکران»، نماد فروپاشی نظم کیهان‌شناختی قرون وسطایی بود. در این چارچوب، نظام ارسطویی-بطلمیوسی کلیسا که آمیخته با غایت‌اندیشی الهیاتی بود، نمی‌توانست دیدگاه کپرنیکی از کیهانی نامتناهی و غیرشخصی را بپذیرد.

به همین ترتیب، ادوین آرتور برت در کتاب «مبانی مابعدالطبیعی علوم جدید» نشان می‌دهد که چگونه ظهور علم مکانیکی در قرن هفدهم، پیوندها با متافیزیک دینی را گسست و غایت‌اندیشی الهیاتی را با قوانین ریاضی جایگزین کرد. نظریه تکامل داروین نیز به تدریج روایت‌های خلقت‌گرایانه را تضعیف نمود و نهادهای دینی را نه تنها در عرصه تجربی، بلکه در سطح متافیزیکی نیز به عقب‌نشینی واداشت و یقین‌های متکی بر متون مقدس را درهم شکست.

البته علم هم خطاپذیر است، اما مشکل اصلی در رویکرد جزمی به دین پافشاری آن بر پاسخ‌های قطعی و تغییرناپذیر است که بر پایه‌های فکری قدیمی استوار شده‌اند. به علاوه، اغلب فراموش می‌شود که بسیاری از آنچه به عنوان گوهر دین معرفی می‌شود، الهیات است که علمی بشری است. این طرز فکر، دین را در برابر پیشرفت‌های علمی بسیار آسیب‌پذیر کرده است.

ناامیدی اگزستانسیال. سرخوردگی وجودی تنها از ناتوانی دین در مواجهه با علوم تجربی نشأت نمی‌گیرد، بلکه از عجز آن در مواجهه اصیل با عدم‌یقین‌های بنیادین زندگی مدرن سرچشمه می‌گیرد. تلقی‌های صرفاً نهادی و جزمی از دین با وعده‌های پاداش و جزا، زیر بار معضلات اخلاقی، تبعات تحولات در تکنولوژی و اضطراب ناشی از جهان بی‌تفاوت به آرزوهای انسانی دچار فروپاشی معنایی می‌شوند. برای مثال دین نهادی اغلب احکام ثابت درباره مسائل مانده سقط جنین، ازدواج همجنس‌گرایان، یا عدالت اقتصادی ارائه می‌دهد. در جهانی که پیچیدگی‌های اخلاقی (مثل تعارض حق‌های فردی و جمعی) روزافزون است، این احکام سیاه‌وسفید غیرکارآمد می‌شوند و در نتیجه دین جزمی یا به انزوا می‌رود، یا با تأویل‌های پیچیده اعتبار خود را از دست می‌دهد.

بسیاری از ادیان وعده می‌دهند که جهان معنا دارد و معنای زندگی را در چهارچوب‌هایی مانند «خدمت به خدا» یا «آمادگی برای زندگی پس از مرگ» تعریف می‌کنند و می‌گویند خداوند به نیازها و آرزوهای انسان توجه دارد. اما انسان امروز که

می‌بیند پاداش و جزای الهی در این جهان قابل مشاهده نیست و سیل و زلزله بی تفاوت به نیکوکار یا گناهکار حمله می‌کند این آگاهی و وعده‌ها را به پناهگاه‌هایی توخالی تفسیر می‌کند. ناکارآمدی این تفسیرها برای انسان امروز باعث می‌شود که از یک سو بسیاری به نیهیلیسم پناه ببرند، و از سوی دیگر، به دلیل بسته شدن باب گفت‌وگوی عقلانی میان دو طرف، ممکن است برای دو طرف این اختلافات به مثابه نزاع بر سر مرجعیت تعبیر شود و مثلاً نهادهای دینی برای حفظ قدرت و مرجعیت خود با توسل به خشونت یا انکار مرجعیت علم (مثل مخالفت با واکسن یا آموزش تکامل) عکس‌العملی ارتجاعی نشان دهند و در مقابل، نهادهای علمی، طرف مقابل را به عدم صلاحیت در اظهارنظر درباره چنین مسائلی متهم کند.

۲. محدودیت‌های علم و عقل گرایی

این یک استراتژی استدلالی قدیمی است که برای باز شدن جایی برای دین، بر محدودیت‌های عقل و علم تأکید می‌کنند. اگرچه علم در تبیین پدیده‌های طبیعی بی‌همتا است، اما در پرداختن به پرسش‌های متافیزیکی یا وجودی با محدودیت‌هایی روبه‌روست. روش تجربی، علی‌العموم، علم را به پدیده‌های مشاهده‌پذیر و قابل اندازه‌گیری محدود می‌سازد و پرسش‌های ژرف درباره معنا، اخلاق و غایت را خارج از حیطه آن قرار می‌دهد. برای نمونه، پرسش‌هایی مانند «زندگی معنادار چه ویژگی‌هایی دارد؟» یا «آیا اصول اخلاقی مطلق وجود دارند؟»، اگرچه از نظر تجربی قابل ارزیابی نیستند، اما کماکان در قلب تجربه انسانی جای گرفته‌اند.

این مسئله نه نشانه ناکارآمدی علم، بلکه بازتابی از محدودیت روش شناختی آن است. هرچند علم توانسته است اسطوره‌های کهن دینی و غیر دینی (مانند داستان خلقت) را کنار بگذارد، اما نمی‌تواند خلأ وجودی ناشی از نبود آنها را پر کند. نتیجه یک پارادوکس است: هرچه علم در توضیح «چگونگی» کار جهان موفق‌تر عمل کند، ناتوانی آن در پاسخ به «چرایی» اهمیت هستی آشکارتر می‌شود و افراد را در جهانی بی‌هدف، سرگردان باقی می‌گذارد.

برای توجیه محدودیت‌های علم، برخی مانند دوئم و پولانی «ابزارانگاری» را پیشنهاد کردند که در آن نظریه‌های علمی نه به عنوان حقایق عینی، بلکه به مثابه ابزارهایی برای پیش‌بینی‌های تجربی یا نجات پدیدارها در نظر گرفته می‌شوند. به عنوان مثال، دوئم

استدلال می‌کرد که نظریه‌هایی مانند مکانیک نیوتنی را باید چارچوب‌های ریاضی برای بیان همبستگی‌های بین نتایج و داده‌های تجربی دانست، نه توصیف‌هایی از ذات طبیعت. دین هم از نظر او بیانگر حقایق الهیاتی بود (نه علمی)؛ به عبارتی هدف کتاب مقدس را هم الهیات می‌دانست، نه نجوم (Duhem 1954; 1969; Jaki 1984)

اگرچه این رویکرد علم را از مناقشات متافیزیکی و به طریق اولی درگیر شدن با دیدگاه‌های الهیاتی، مصون می‌دارد، اما در واقع عقب‌نشینی از آرمان‌های فکری است. با تقلیل علم به «داستان‌های مفید»، آرمان روشنگری که علم را جست‌وجویی برای کشف حقایق جهان‌شمول می‌دانست، رها می‌شود و علم به تکنولوژی تنزل می‌یابد.^۱ این امر توانایی علم برای حیرت‌افکنی و شگفت‌انگیزی را تضعیف می‌کند - همان‌طور که افول دین به مناسک صوری آن را از تأملات و تأثیرگذاری اخلاقی و معنوی دور می‌کند. بدتر آنکه ابزارانگاری ممکن است علم را حاشیه‌نشین و منزوی کند، چرا که ادعای دستیابی به فهم عمیق‌تر را کنار می‌گذارد - مانند تبعیت کپرنیک‌گرایی از آموزه‌های کلیسا از سوی کاردینال بلارمین در قرون وسطی.

علاوه بر محدودیت روش شناختی فوق‌الذکر، عقل‌گرایی که سنگ بنای فلسفی پژوهش علمی محسوب می‌شود، با پارادوکسی مهم مواجه است: وابستگی اساسی عقل‌گرایی به فرض‌های بدیهی‌انگاشته‌ای که خود قابل اثبات قطعی نیستند. اگرچه عقل‌گرایی، عقل را تا مرتبه داور نهایی حقیقت برمی‌کشد، اما خود علم و عقلانیت بر پیش‌فرض‌های اثبات‌ناشدنی استوار است - مانند اعتبار شواهد تجربی، یکنواختی طبیعت، و حتی مشروعیت خود سازگاری منطقی و فراتر از آن عقلانی بودن خود اتخاذ رویکرد عقلانی.

کارل پوپر در عقلانیت نقاد خود در موارد مختلفی به این مسئله اشاره دارد که این پیش‌فرض‌ها را نمی‌توان بدون دور باطل «موجه» ساخت (Popper, 1945/2013). این امر آسیب‌پذیری رویکرد موجه‌گرایانه در عقل‌گرایی را آشکار می‌سازد. موجه‌گرایی در اینجا باعث می‌شود که خوداتکایی ستوده‌شده علم به نوعی ایمان روش‌شناختی تبدیل شود - پارادوکسی که نقد بارتلی بر موجه‌گرایی به خوبی آن را روشن می‌سازد (Bartley, 1964).

بارتلی استدلال می‌کند که معرفت‌شناسی سنتی، که آغشته به موجه‌گرایی است، عقل‌گرایی را در چرخه‌ای خودشکن برای دستیابی به توجیه نهایی محبوس می‌سازد. موجه‌گرایی الزام می‌کند که تمام باورها - حتی بدیهی‌ترین اصول عقلانی - می‌بایست بر

رویکرد عقلانیت نقاد برای تعامل نقادانه علم و دین (علیرضا منصوری) ۵۳

مبانی غیرقابل انکار (تجربی، منطقی یا شهودی) استوار باشند. اما این رویکرد ناگزیر به دو مشکل دچار می‌شود (Bartley, 1964):

تسلسل بی‌نهایت (هر توجیه نیازمند توجیهی دیگر است)
دور باطل جزم‌اندیشانه بواسطه اینکه توقفی دارد در اصلی که به اصطلاح به واسطه «بدهت»، مبنایی یا اولیه در نظر گرفته می‌شود.

بارتلی نشان می‌دهد که با اصرار بر موجه‌سازی، عقل‌گرایی در ساختاری مرجعیت‌مآبانه گرفتار می‌آید که در آن، پژوهش نقادانه تابع دفاع از مراجع از پیش مفروض می‌شود. افول نظریه‌هایی مانند مکانیک نیوتنی نمونه گویایی از این شکنندگی است: نظریه‌هایی که روزگاری تغییرناپذیر پنداشته می‌شدند، سرانجام کنار گذاشته شدند و بیهودگی جست‌وجوی تضمین‌های معرفتی دائمی را آشکار ساختند.

بارتلی راه برون‌رفت از این معضل را در «عقلانیت نقاد فراگیر»^۲ می‌جوید که از الزامات سیزیف‌وار موجه‌گرایی دست می‌شوید. در این چارچوب نوین، به جای تمرکز و سواس‌گونه بر اثبات و موجه‌سازی باورها، تمام مواضع - حتی معیارهای خود نقد - تحت بررسی مستمر قرار می‌گیرند. با جداسازی عقلانیت از فرآیند موجه‌سازی، عدم یقین از نقطه ضعف به موتور محرکه پویای پیشرفت تبدیل می‌شود. این دیدگاه با ایده «جویندگی» آگاسی که موقتی‌بودن معرفت را می‌پذیرد، همسویی کامل دارد: علم نه با جسبیدن به یقین، بلکه با آزمون و بازنگری نظام‌مند پیشفرض‌ها شکوفا می‌شود.

به این ترتیب رویکرد بارتلی پارادوکس ایمان عقل‌گرایی به عقل را از بین می‌برد، چرا که عقلانیت را نه به عنوان نظامی بسته از تضمین‌ها، بلکه به مثابه فرآیندی گشوده و خوداصلاح‌گر بازتعریف می‌کند. در این الگو، عقلانیت به جای تکیه بر مبانی نقدناپذیر، از طریق نقد مستمر خود را در معرض بازبینی مکرر قرار می‌دهد.

بنابراین، محدودیت‌های علم و عقل‌گرایی نه نشانه شکست، بلکه دعوت به فراروی از مرزهای موجه‌گرایی است. با جایگزینی پیگیری مرجعیت‌مآبانه یقین به فرهنگی از نقد همه‌جانبه، عقل‌گرایی از وابستگی پارادوکسیکال خود به اصول اثبات‌ناشدنی رها می‌شود. این گذار نه تنها سلامت فکری را تضمین می‌کند، بلکه چنان‌که در بخش ۵ توضیح خواهیم داد عرصه‌ای برای همکاری می‌آفریند که در آن علم و فلسفه و دین می‌توانند همچون شرکایی در گذر از ناشناخته‌ها همزیستی کنند. در این پرتو، عدم یقین دیگر تهدید نیست؛ بلکه بستر مشترک کاوش می‌شود و عقل را از بند جزم‌اندیشی خودساخته‌اش رها می‌سازد.

اما قبل از آن به بررسی رویکردهای دیگری می‌پردازیم که آن‌ها هم هر چند از محدودیت علم و عقل شروع می‌کنند، اما مسیرهایی را می‌روند که درستی و مطلوبیت آن برای علم و دین محل تأمل است.

۳. رویکردهای غیررئالیستی

سرخوردگی دوگانه - هم از آموزه‌های دینی و هم از سکوت و محدودیت‌های علم درباره هدف وجودی - و همچنین تعارض‌ها و تنش‌هایی که در طول تاریخ بین علم و دین پیش آمده برخی را به این نظر سوق داد که دو حوزه علم و دین از هم جداست، یا بهتر است جدا باشد.

رویکرد اگزیستانسیالیستی. در این میان، برخی دیدگاه‌ها به سمت معنویت‌گرایی و اگزیستانسیالیسم سوق پیدا کرد که بر تجربه فردی به جای حقایق جهان‌شمول انتزاعی تمرکز داشت. دو طرف اصلی جبهه، یعنی هم دین‌داران و هم غیردین‌داران، تصور می‌کنند در این رویکرد منافع مشترکی دارند - دین از نقدهای دانشمندان مصون می‌ماند، و علم هم از دخالت‌های مؤمنان. این رویکرد با این تلقی که دین تنها برای رفع نیازها و انتظارات معنوی آمده است و نباید برای آموزه‌های آن وجه معرفتی قائل شد حمایت می‌شود. هدف اندیشه‌ها و فلسفه‌هایی که تحت عنوان معنویت‌گرا شناخته می‌شوند، یا مثل شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) صحبت از دین محض می‌کنند، قرار است هم دین را از نقدهای علمی و معرفتی مصونیت بخشند و هم گریزناپذیر بودن جایگاه دین را به عنوان امری که رافع نیازها و انتظارات معنوی است تثبیت کنند. تأکید بر اهمیت و نقش تجربه دینی از ویژگی‌های بارز این رویکرد است. این تجربه‌ها، چنان‌که شلایرماخر معتقد بود، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست، بلکه نوعی احساس اتکا به مبدأ عالم هستی است؛ تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قائم به خود است و هر چند از آن‌جا که تجربه‌ای احساسی و عاطفی است، نمی‌توان آن را توصیف کرد، با این حال می‌تواند به گمان پیروان آن نظام اعتقاد دینی را شکل دهد و آن را موجه کند (سایکس ۱۳۹۳).

برای مثال، بوهر (فیلسوف یهودی) که حسیدیسم^۳ را از چارچوب خرافی خارج کرد و آن را به فلسفه‌ای شبه‌اگزیستانسیالیستی تبدیل نمود، معتقد بود معنا نه در باورهای انتزاعی، بلکه در مواجهه بی‌واسطه با «دیگری» (انسان، طبیعت یا خدا) شکل می‌گیرد. به نظر او گفت‌وگوی صمیمانه با یک دوست می‌تواند همان قدر مقدس باشد که نماز خواندن. او

مناسک خشک را رد می‌کرد و معتقد بود تشریفات مذهبی تنها زمانی ارزش دارند که تجربه زنده ارتباط را تقویت کنند. بوبر با بازخوانی حسیدیسمبه فلسفه رابطه کوشید هم از خشک‌مذهبی بگریزد، هم به اضطراب معنوی مدرن پاسخ دهد. در ذیل چنین فلسفه‌ای، او اعمال مذهبی (مثل دعا یا روزه) را نه به عنوان تکالیف دینی، بلکه به عنوان فرصت‌هایی برای ارتباط بی‌واسطه تفسیر می‌کرد. از نظر او نماز اگر از روی عادت خوانده شود، بی‌معناست؛ اما اگر گفت‌وگوی اصیل با خدا باشد، «دریچه‌ای به قدسیت» می‌شود. آیین‌های دینی از نظر او نه یک وظیفه، بلکه نماد توجه به لحظه حضور در رابطه با خداست. به طور خلاصه بازخوانی بوبر از آیین‌های حسیدی، معنا را در ارتباط بی‌واسطه بین افراد جست‌وجو کرد و اعمال عبادی را دروازه‌هایی به سوی پیوندهای روحانی تفسیر نمود (Agassi, 1975; Buber, 1970).

این نگاه اگرچه از جزم‌گرایی می‌گریزد، اما منجر به ذهن‌گرایی می‌شود زیرا معیاری عینی برای تمایز بین «تجربه اصیل» و «توهم» ارائه نمی‌دهد. تحویل دین به تجربه‌های دینی همان مشکل تجربه حسی را برای نظریه‌های علمی دارد؛ در این جا هم تجربه‌های دینی نیاز به تعبیر دارند و این تعبیرها متکی و متأثر از فهم پیش‌فرض‌ها و پنداشته‌ها و باورهای قبلی ما هستند. بنابراین استفاده از آراء امثال شلایرماخر یا به‌طور کلی معنویت‌گرایانی که دین را به تدین و اعمال و فعالیت‌های دینی فرو می‌کاهند، به دلیل این‌که بعد معرفتی دین را دست‌کم می‌گیرند نادرست است. این مشکل دیدگاه ویتگنشتاین هم هست که دین و همه حوزه‌های دیگر را صرفاً فعالیتی می‌شمارد که نباید به آن‌ها اطلاق آموزه کرد - آموزه‌ها صدق و کذب بردارند، در حالی که فعالیت‌ها این‌طور نیست.^۴ بی‌جهت نیست که رویکرد ویتگنشتاین بستر مناسبی برای ایمان‌گرایی در قبال دین و ابزارانگاری در علم است.

به‌علاوه، رویکرد اگزیستانسیالیستی با تحویل دین به «ایمان شخصی»، مشکلاتی اساسی برای اخلاق ایجاد می‌کند: اول اینکه عینیت اخلاقی را نفی می‌کند. اگزیستانسیالیسم با تأکید بر انتخاب فردی (مثل «جهش ایمانی» کی‌یرکگور)، اخلاق را به تصمیمی ذهنی و غیرقابل ارزیابی تبدیل می‌کند. برای مثال، اگر «ایمان به خدا» صرفاً یک انتخاب شخصی باشد، چگونه می‌توان ادعا کرد که قتل به نام خدا نادرست است؟ به عبارتی این رویکرد، معیارهای عینی برای تمایز بین اخلاق اصیل و توجیهات خودسرانه را نابود می‌کند.

همچنین این رویکرد جنبه‌های اجتماعی دین (مثل عدالت اجتماعی) را نادیده می‌گیرد و از نقش تاریخی دین به عنوان چارچوبی برای طرح این پرسشگری‌ها دست می‌شوید و

بنابراین نمی‌تواند در طرح مبنایی برای قوانین جهانی (مثل حقوق بشر) مشارکت کند. دوم اینکه زمینه‌ای برای انکار مسئولیت جمعی ایجاد می‌کند، زیرا اگزیستانسیالیسم بر تنهایی انسان در برابر خدا/هستی تأکید دارد (مثل «من-تو»ی بوبر)، اما پیوندهای اجتماعی اخلاق را نادیده می‌گیرد. برای مثال، یک عارف ممکن است به رابطه شخصی با خدا بسنده کند، اما عدالت اجتماعی نیازمند توافق‌های عقلانی جمعی است.

مایکل پولانی تحت تأثیر فلسفه اگزیستانسیالیستی و سنت‌گرایی، برخی مفاهیم دینی را به حیطه علم تسری داد. به نظر پولانی، علم صرفاً یک فرآیند عینی و مکانیکی نیست، بلکه متکی بر تعهدات شخصی، شهود و مشارکت در یک جامعه علمی است. او در کتاب شناخت ضمنی (Tacit Knowledge) به بسط این اندیشه می‌پردازد که بسیاری از عناصر علم (مانند داورهای تجربی یا انتخاب نظریه‌ها) بر اساس تعهداتی نانوشته و شهود و تبحر مبتنی بر تجربه شخصی در استنباط و ارزیابی‌های دانشمندان شکل می‌گیرد که با آنچه در یک سنت دینی رخ می‌دهد شباهت دارد. پولانی مانند مارتین بوبر، بر اهمیت سنت‌ها تأکید می‌ورزد؛ به نظر او علم نیز مانند دین، نیازمند اعتماد و تعهد به سنت و به مراجع علمی مانند اساتید یا نظریه‌های پذیرفته‌شده است، بدون آنکه این اعتماد کاملاً مبتنی بر دلایل عینی باشد.

اما همان دغدغه و تحذیری که پوپر در ارزیابی علم عادی تامس کوهن بیان کرد، در مورد پولانی نیز قابل طرح است (Popper, 1970). تصویری که پولانی از علم می‌دهد نشان می‌دهد که اگر مراقب نباشیم تا چه اندازه ممکن است خطرناک باشد. تصویری که او از علم ارائه می‌دهد آن را به یک فعالیت شبه‌دینی نقدناپذیر تبدیل می‌کند و خطر نسبی‌گرایی یا توجیه ایمان‌گرایی در علم را افزایش می‌دهد. تأکید پولانی بر «بعد ضمنی» علم که بر تبحر و شهود شخصی تکیه دارد، خطر مرجعیت‌گرایی را در پی دارد، چرا که در این دیدگاه، تخصص و تبحر به امری ناگفتنی تبدیل می‌شود—شهودی «فرانقدانه» که ورای هرگونه بررسی قرار می‌گیرد. این مسئله یادآور سرکوب نظرات مخالف توسط کلیسا در قرون وسطی است: همان‌گونه که بلارمین گالیله را به دلیل عبور از مرزهای الهیاتی به سکوت واداشت، تبحرگرایی پولانی نیز منتقدانی را خاموش می‌کند که فاقد سابقه «شاگردی» در سنت‌های علمی نخبه‌گرا هستند.

رویکرد بوبر و پولانی، موجب یک دوگانگی نادرست می‌شود: علم به عنوان مکانیسمی بی‌روح و دین به عنوان مناسکی احساسی و عاطفی. این تقسیم‌بندی، یادآور مواجهه انجمن

سلطنتی در قرن هفدهم است که دین را به احساسات شخصی محدود کرد و در عین حال، به علم انحصار قدرت در دعاوی تجربی را اعطا نمود. به عبارتی، رویکرد بوبر و پولانی خطر بازگشت مرجعیت‌گرایی را نیز دارد. با اولویت دادن به مناسک یا سنت‌ها به جای پژوهش نقادانه—چنان‌که در حسیدیسم رمانتیک‌شده بوبر یا تمکین پولانی به «تبحر» علمی دیده می‌شود—این چارچوب‌ها همان جزمیتی را تکرار می‌کنند که ادعای رد آن را دارند.

از سوی دیگر، پولانی دین را نیز نه بر اساس ادعاهای متافیزیکی، بلکه به عنوان ساختاری برای معنابخشی و تعهد اخلاقی می‌بیند. او مانند دوئم، معتقد است علم و دین دو زبان جداگانه دارند: علم به «چگونگی» (how) پدیده‌ها می‌پردازد، اما دین به «چرایی» (why) زندگی پاسخ می‌دهد. پولانی بر خلاف بوبر، به نقش آیین‌ها و مناسک دینی به عنوان ابزاری برای حفظ انسجام اجتماعی و معنوی تأکید می‌کند. این دیدگاه، دین را به یک نظام نمادین تقلیل می‌دهد و از پاسخگویی به پرسش‌های نقادانه دربارهٔ صدق دعاوی دینی طفره می‌رود. به عبارتی، دیدگاه او رویکرد متحول‌کننده‌ای در مواجهه با دین نیست، صرفاً همان دین سنتی را با اصطلاحات مدرن بازتفسیر می‌کند، فقط با جدا کردن علم و دین به دو حوزهٔ مستقل، امکان گفت‌وگوی نقادانه بین آنها را نیز از بین می‌برد.

تلقی بوبر از مناسک دینی این مشکل را داشت که با فروکاستن معنویت به امری صرفاً شخصی و زیباشناختی باعث گسست آن از چالش‌های اخلاقی می‌شد. در تلقی پولانی از مناسک با اینکه پیوندهای جمعی تقویت می‌شود و با وجود بنیانی ذهنی که برای ایمان می‌گذارد و از این طریق عاملیت یا خودآیینی فردی را ارج می‌نهد، ولی به دلیل ستبری سنت و فقدان چارچوب‌های مشترک پرسشگری اخلاقی روی نمی‌دهد. بنابراین هر دو رویکرد، دین را به مُسکَنی آرام‌بخش تقلیل می‌دهند که از نقش تاریخی دین به عنوان محرک و همکار اندیشه عقلانی دور می‌افتد.

رویکرد ابزارگرا. از سوی دیگر برخی دانشمندان یا فلاسفهٔ دین‌دار هم، مانند دوئم و از متأخران مثل ون‌فراسن، برای جلوگیری از تنش بین علم و دین تفسیرهای شبه‌ابزارگرایانه از علم ارائه کردند. دوئم در ضمیمهٔ کتاب هدف و ساختار علم، تحت عنوان فیزیکی یک معتقد (physics of a believer)، می‌نویسد آموزه‌های دینی و متافیزیکی احکامی راجع به واقعیت عینی هستند، در حالی‌که اصول نظریه‌های فیزیکی گزاره‌هایی هستند ناظر به علامت‌ها و نمادهای ریاضی که معنای وجودی ندارند و به همین دلیل اساساً بحث تعارض

و توافق این دو حوزه منتفی است.^۵ به نظر می‌رسد ون‌فراسن هم با همین انگیزه مخالف بحث‌های متافیزیکی در حوزه علوم طبیعی است؛ متافیزیک را «تلاشی بیهوده» می‌شمارد و تجربه‌گرایی را به مثابه نهضت و شورشی مداوم علیه متافیزیک به تصویر می‌کشد (van Fraassen, 1989: 30-31; van Fraassen, 2002: 36).^۶

اگرچه اندیشمندانی مانند دوئم، پولانی و ون‌فراسن از ابزارگرایی برای اجتناب از تعارض با دین استفاده می‌کنند، این آتش‌بس به هر دو حوزه آسیب می‌زند. ابزارگرایی، با تقلیل مکانیک نیوتنی به ابزاری پیش‌بینی‌کننده (به جای تلاشی صادقانه اما ناقص برای درک واقعیت)، علم را از ریشه‌های روشنگری‌اش — یعنی تکافو برای فهم جهان — جدا می‌کند. علم، که از عمق متافیزیکی (مانند حیرت الهیاتی نیوتن یا «دین کیهانی» cosmic religion اینشتین) (Einstein, 1930/1954) تهی شده، به ساخت ابزارهای تکنولوژیک تقلیل می‌یابد، و دین، که از نیروی تحلیلی محروم شده است، به آیین‌های درمان‌گونه تنزل می‌کند. نتیجه، فلسفه‌ای «نیمه‌زنده» است: دانشمندان دین‌دار به مناسک توخالی ایمان چسبیده‌اند و عالمان دینی هم با «تصمیمی تلخ» به تحمل هژمونی علم تن می‌دهند. بنابراین، تلاش‌های بوبر و پولانی برای آشتی دادن دین و علم در نهایت همان شکاف‌هایی را تداوم می‌بخشد که ادعای ترمیم آن‌ها را داشتند. با تفکیک ایمان به مواجهه‌ای ذهنی و علم به مهارتی تخصصی، آن‌ها هر دو بُعد نقادانه و وجودی را — که برای شکوفایی انسان ضروری است — نفی می‌کنند.

سخن بر سر طرد سنت و نهادهای دینی نیست، بلکه تأکید بر گوهری اصیل و مشترک در دین و علم است: دینی که جسارت پرسشگری دارد، و علمی که حیرت‌افکنی خود را حفظ می‌کند. تنها از طریق چنین گوهر مشترکی — که ریشه در تاریخ دارد اما به بازنگری گشوده است — هر دو حوزه می‌توانند از معضلات مدرن خود فراتر روند. علم اینشتین از شگفتی وجودی او جدایی‌ناپذیر است؛ همان‌گونه که پرسش‌های ایوب‌وار درباره مسئله شر و وجود رنج از الهیات تفکیک‌ناپذیر است. به همین ترتیب، دفاع گالیله از استقلال فکری — اگرچه در قالب شورش صورتبندی شده است — می‌تواند عملی تقوآمیز تفسیر شود؛ زیرا تعهدی دارد به حقیقت به مثابه امری قدسی. این در حالی است که چارچوب‌های بوبر و پولانی فاقد این شجاعت هستند و به جای آن به آتش‌بسی شکننده متوسل می‌شوند که هم مکاشفه و هم انقلاب علمی را در نطفه خفه می‌کند.

رویکرد چارچوب‌گرا. علاوه بر رویکرد ابزارگرایانه به علوم، اندیشه‌ها و فلسفه‌های قائل به اسطوره چارچوب یا افق فهم سوژه نیز از جدایی علم و دین حمایت می‌کنند؛ این نگرش هم در سنت هرمنوتیکی‌ها و هم در سنت تحلیلی در آراء متأثر از ویتگنشتاین طرفدارانی دارد. در اندیشه ویتگنشتاینی هر فعالیتی قواعد خودش را دارد و منطق و علم نمی‌تواند درباره سایر حوزه‌ها و فعالیت‌ها و اشکال زیست مثلاً الهیات و دین قضاوت کند؛ هر شیوه زیستی قواعد و استانداردها و زبان خودش را دارد که به صورت مبنایی پذیرفته شده‌اند و به استانداردهای دیگر هم قابل تحویل نیستند و «... زبانی را تصور کردن به معنی تصور کردن صورتی از زندگی است»! (ویتگنشتاین ۱۳۸۷a، بند ۱۹). به همین دلیل است که وظیفه فیلسوف ایضاح و استخراج همین استانداردهاست، نه قضاوت و دفاع از آن‌ها؛ به تعبیر ویتگنشتاین هدف فلسفه «... نشان دادن راه خروجی به مگس درون بطری است» (همان، بند ۳۰۹). در این جا الهیات به منزله دستور زبان دین است و «دستور زبان به ما می‌گوید هر چیزی چه نوع شیئی است» (همان، بند ۳۷۳). بنابراین مؤمن بودن به معنای مشارکت در یک بازی زبانی یا عالم سخن یا شرکت در صورتی از زندگی است نه صحبت از صدق و کذب نظریه‌ها و اندیشه‌ها. قاعدتاً این اندیشه اجازه گفتگوی علم و دین را نمی‌دهد؛ آن را ممکن نمی‌داند یا عبث می‌شمارد، زیرا تلاش برای چنین کاری را خلط قواعد دو بازی متفاوت می‌داند.

مسئله دیگر این است که رویکردهای چارچوب‌گرا که علم و دین را فعالیتی در چارچوب‌های مجزا در نظر می‌گیرند، متکی به گونه‌ای موجه‌گرایی‌اند. در رویکرد ویتگنشتاینی هنوز برهان‌های موجه‌ساز وجود دارند، فقط آن‌ها محدود به چارچوب‌هایی است که معیار و استانداردهای مخصوص خود را دارند. در نهایت باید اصول بنیادی و اولیه‌ای را در هر حوزه مشخص کرد تا بقیه احکام چارچوب بر اساس آن‌ها موجه شوند. اما توجیه خود این اصول از کجاست؟ در نهایت توجیه معرفتی وجود ندارد؛ به تعبیر ویتگنشتاین توجیه آن‌ها از طریق انتخاب چارچوب در درون خود آن‌ها به صورت یک فعالیت ساخته می‌شود، آموخته می‌شود و ساکنان آن سیستم تعلیم می‌بینند که چگونه رفتار کنند، چگونه استدلال کنند و به آن اعتماد ورزند؛ نیازی به موجه‌سازی از بیرون وجود ندارد؛ موجه‌سازی درون خود سیستم رخ می‌دهد و راهی برای توجیه عقلانی خود سیستم وجود ندارد؛ اصول سیستم را دیگر به آزمون نمی‌گذارند.

مشکل اندیشه ویتگنشتاین این است که در آن نقد و موجه‌سازی هنوز درهم‌آمیخته است، در حالی که این دو از هم جداست. به همین دلیل است که ویتگنشتاین نقد را نمی‌تواند جایگزین موجه‌سازی کند و به جای آن مجبور است فقط به توصیف چارچوب‌ها و استانداردها بپردازد. نقد زمانی می‌تواند بدیلی برای موجه‌سازی باشد که این دو مفهوم از هم جدا شوند. او هم مثل اغلب فلاسفه دیگر موجه‌گراست، با این تفاوت که موجه‌گرایی را تنها در قبال چارچوب‌ها رها می‌کند - به جای اینکه از اساس آن را کنار بگذارد. دلایل او هم در اخذ و هم رهاکردن این موجه‌سازی کاملاً موجه‌گرایانه است. در فلسفه‌هایی از این دست علم و دین به شعبه‌ها، جزیره‌ها و حیطه‌های ذاتاً جدا از هم تبدیل می‌شوند که هر یک قواعد خود را دارند. نتیجه نامطلوب این اندیشه این است که این حوزه‌ها نباید و نمی‌توانند یا لزومی ندارد باهم تعاملی انتقادی داشته باشند - این‌ها شیوه‌های زیست متفاوت یا افق‌های فهمی با قواعد متفاوت و قیاس‌ناپذیری هستند و دیدگاه‌های رقیب هم اهمیتی ندارد زیرا اساساً حقیقتی مستقل از این قواعد و شیوه‌های زیست وجود ندارد که بخواهیم برای رسیدن به آن به گفتگو بنشینیم.

۴. رویکرد عقلانیت نقاد

تا این جا طیفی از رویکردهای غیررئالیستی بحث شد که هدف نهایی آن‌ها تثبیت اندیشه جدایی علم و دین است. اما آنچه به طور تاریخی رخ داده غیر از این است. درست است که فعالیت دینی دارای مؤلفه‌هایی کارکردی است و کارکردشان این است که مؤمنان را به سمت امر متعالی و الوهی سوق دهند و تجربه دینی وی را قوام بخشند یا پشتیبان‌های برای اخلاق باشند.^۷ با این حال دین تاریخی تنها به فعالیت دینی خلاصه نشده است.

به علاوه، عناصر کارکردی یا تکنولوژیک دین برای تحقق آن نیازهایی که فعالیت دینی حول آن شکل گرفته و غیرمعرفتی است، به تعبیر رئالیستی و متافیزیکال آن نیاز دارد. مطالعات مردم‌شناسانه مالینوفسکی (۱۹۴۲-۱۸۸۴) نشان می‌دهد که اساطیر برای انسان ابتدایی همان معنایی را می‌دهد که داستان مقدس آفرینش و هبوط و رستگاری از راه قربانی کردن مسیح بر صلیب، برای یک مسیحی معتقد و متدین. میرچا الیاده هم معتقد بود که اساطیر جوهر دین و برآمده از تجربه‌های اصیل دینی هستند، ولی مؤمنان ادیان آنها را داستانی مینوی و توصیفی از واقعیت می‌دانند که اصل و پیدایش جهان و جانوران و گیاهان و انسان و همه «وقایع اولین و اصلی» جهان را بیان می‌کنند. این اسطوره‌ها می‌گویند

... چگونه به برکت افعال موجودات فوق طبیعی، واقعیتی به منصف ظهور می رسد - حال می خواهد کل واقعیت باشد، نظیر کیهان یا تنها پاره ای از آن، نظیر جزیره، گونه‌های گیاهان، نوع خاصی از رفتار آدمی و یک نهاد. (سگال، ۱۳۸۹، ص ۹۸).

بنابراین این اسطوره‌ها واقعیت‌های طبیعی و فرهنگی را توضیح می‌دهند و به آیین‌ها و شعائر معنا می‌بخشند. تا قبل از قرن نوزدهم اسطوره خیالبافی و خرافاتی به‌شمار می‌رفت که هیچ واقعیت و ارزش خارجی نداشت، اما از قرن نوزدهم میلادی به بعد انقلابی در رویکرد به اسطوره‌ها در میان دانشمندان پدید آمد. آنها دیگر اسطوره را تخیل و خیال صرف و بدون هیچ‌گونه واقعیت خارجی فرض نمی‌کردند (الیاده ۱۳۶۲، ص ۹). اگر اسطوره‌های دینی در نظر مؤمنان ادیان هیچ شأن واقعی نداشته باشند، کارکرد و سودمندی خود را برای تجربه دینی از دست می‌دهند.

این سخن را نباید این‌گونه تلقی کرد که همه اجزاء و مؤلفه‌های اساطیر یا نمادهای دینی لزوماً واقعیت دارد. رئالیسم حتی در حوزه علم هم متضمن این نیست که همه اجزاء نظریه‌ها حکایت از واقع می‌کنند. این که چه پاره‌هایی از نظریه‌ها را متناظر با واقع بگیریم و چه قسمت‌هایی را ابزاری تفسیر کنیم بر اساس حدس‌های ماست. مثلاً حتی رئالیست‌ها پتانسیل را در نظریه الکترومغناطیس ابزار محاسباتی در نظر می‌گیرند ولی برای میدان شأن واقعی قائلند؛ در عوض برای برخی طرفداران نظریه بوهیم ممکن است پتانسیل کوانتومی به اعتبار توان علی و تبیینی‌ای که دارد اصالت داشته و حکایت‌گر امری واقعی باشد. اسناد واقعیت به این اجزاء و مؤلفه‌ها همه بر اساس حدس و گمان ماست. ما پاره‌هایی را رئالیستی تفسیر می‌کنیم و تبعات تفسیر رئالیستی خود را نیز دنبال می‌کنیم تا جایی که ببینیم اشتباه بوده است و باید طور دیگری تفسیر می‌کردیم.

درباره اساطیر دینی هم همین وضعیت برقرار است، و این وظیفه مصلحان و احیاگران و عالمان دینی است که به‌طور دائم به بررسی این مؤلفه‌ها و اجزاء بپردازند و از نمادها و اساطیر دینی تفسیرهای نو در جهت هدف اصلی شارع ارایه کنند. قسمت عمده‌ای از تلاش متألهین و متکلمین و فلاسفه دین‌دار این است که نشان دهند تفاسیر و تعبیر طبیعت‌گرایانه از نظریه‌های علمی ضروری نیست و می‌توان از نظریه‌ها تعبیر و تفاسیری ارایه داد که کیهان سازگار مؤمنان را به‌هم نریزد. دین همچنین موجد تجربه‌های دینی برای آدمیان و، علی‌رغم استقلال اخلاق از آن، پشتیبان اخلاق است. این کارکردهای دین معمولاً یا منحصر به‌فرد است یا جهان‌شمولی بیشتری نسبت به فعالیت‌های دیگر دارد؛ یعنی ممکن است

برخی از این کارکردها از طریق هنر و ادبیات یا تمرین‌های معنوی انسانی و فعالیت‌های دیگر حاصل شود ولی دین اولاً به واسطه ارتباطش با امر متعالی و مقدس بی‌بدیل است، ثانیاً به واسطه سنت و پیشینه سترگ و همچنین به واسطه جذابیتش برای عموم مردم بهتر می‌تواند در کثیری از مناسبات اجتماعی جاری شود.^۸ عالمان دینی با تدوین الهیاتی سازگار با علم ضروری بودن تفاسیر طبیعت‌گرایانه را به چالش می‌کشند، یا به‌عکس با طرح امکان‌های نظری علمی موفق ولی سازگار با متافیزیک دین امکان‌ارایه یک تفسیر سازگار از کیهان و هستی را نشان دهند – البته همه این طرح‌ها قابل نقد و بررسی است و تلاش برای ارایه امکان‌های بهتر به دلیل محدودیت‌های شناختی و خطاپذیری نظریه‌ها نقطه پایانی ندارد. نظریه‌های متافیزیکی نیز از این حیث استثنا نیست. متافیزیک از لحاظ سازگاری و انسجام درونی و همچنین از طریق سازگاری با دیگر نظریه‌های متافیزیکی مقبول ما و مهم‌تر از همه از جهت توفیق در حل مسئله‌ای که برای آن ارائه شده، قابل نقد و ارزیابی است (Popper 1963; 1983, 220-209). اما بهترین نظریه‌های متافیزیکی، نظریه‌هایی هستند که به نظریه‌های علمی نقدپذیر تجربی منجر می‌شوند – از نظر معرفتی در قلمرو شناخت طبیعت این وضعیت در واقع بهترین سرنوشت برای متافیزیک خواهد بود.

رویکرد معرفت‌شناسانه‌ای که بتواند چنین ظرفیت و فضایی ایجاد کند که هم‌جا برای تفاسیر واقع‌گرایانه باز کند و هم مبتنی بر اصول یقینی نباشد معرفت‌شناسی غیرموجه‌گرایانه عقلانیت نقاد است که در انتهای بخش ۳ در ضمن نقد رویکردهای موجه‌گرایانه معرفی شد.

برخلاف نظام‌های مبتنی بر ایمان که پای‌بندی به آموزه‌های ثابت را می‌طلبند، رویکرد غیرموجه‌گرایانه عدم یقین را می‌پذیرد، مرجعیت‌گرایی را کنار می‌گذارد و پرسش‌های وجودی و اخلاقی را موضوع پژوهش‌های بی‌پایانی می‌داند که پیوسته در معرض نقدند، نه توجیه. معنویت، نه به‌مثابه پذیرش منفعلانه و یقینی حقایق وحیانی، بلکه به‌عنوان گفت‌وگویی مشارکتی و تکامل‌یابنده است که توأم با پرورش تواضع فکری و شجاعت اخلاقی سقراط‌گونه در مواجهه با اسرار و حکمت‌های زندگی است.

از ویژگی‌های برجسته اندیشه عرفانی جدی‌گرفتن خطاپذیری معرفت بشری است. این آموزه که پای استدلالیان چوبین است؛ این‌که به‌شکلی صلب و جزمی خود را گرفتار یک اندیشه یا متن یا حتی گاهی یک استاد نکنیم، «زانکه اُستا را شناسا هم تویی»^۹ و این‌که اگر به یک اندیشه و استاد چسبیدید مقصود اصلی را در نیافتید؛ در حال زندگی کردن و

ابن‌الوقت بودن صوفی^{۱۰}، این‌ها همگی عناصری هستند که جذب آن‌ها در فعالیت علمی بسیار ثمربخش است.

این نگرش در تقابل با چیزی است که ویتگنشتاین می‌گوید: اگر جایی بخواهم بروم که تنها با نردبان میسر باشد اصلاً از رفتن به آن‌جا صرف‌نظر می‌کنم. جایی که برای رسیدن به آن نردبان لازم باشد، برای من جالب نیست. (Wittgenstein, 1980:7; (Bartely, 1990: 251-253). در حالی که نردبان ویتگنشتاین - پس از صعود - به عنوان امری نامربوط کنار گذاشته می‌شود، سالک غیرموجه‌گرا به این درک رسیده است که فرضیه‌ها همانند قایق، فقط وسیله‌ای ضروری برای حرکت در دریای عدم یقین هستند، به شرط آنکه به آنها به عنوان پاسخ‌های نهایی چنگ نزنیم. اما در عرفان برای صعود اعتقاد موقت به یک نردبان و راهبر و مرشد و یک دستگیره یا دستگیر وجود دارد.^{۱۱}

در فعالیت علمی هم نردبان حدس‌های نظری ماست ولی این‌ها موقت است و قرار نیست به صورت جزمی به آن‌ها پایبند بمانیم و آن‌ها را نقد نکنیم و برای به‌کارگیری آن‌ها در حل مسائل کنونی آن‌ها را با خلاقیت خود تغییر ندهیم. این نگرش را در تقابل با سنت موجه‌گرایانه ویتگنشتاینی قرار دارد که گزاره‌های لولایی یا چارچوبی را «کاملاً مستحکم» و مصون از نقد در نظر می‌گیرد. در تفکر ویتگنشتاینی ممکن است به عرفان شرقی توجه شود، اما این امر در نهایت درون یک سنت موجه‌گرایانه و صلب و جزمی شکل می‌گیرد. برای همین او در باب یقین می‌گوید: «... آیا نباید در جایی شروع کنم به اعتماد کردن؟ یعنی: در جایی باید با شک‌نکردن آغاز کنم؛ و این کاری، به اصطلاح، عجولانه اما قابل اغماض نیست، بلکه جزو حکم‌کردن است.» (۱۳۸۷b، ۱۵۰) ... «کاملاً قطعی تلقی کردن چیزی، جزو روش شک و تحقیق ماست.» (همان، ۱۵۱).

با توجه به آنچه گفته شد، سلوک دینی با رویکرد غیرموجه‌گرایانه اشتراکات مهمی با پژوهش و سلوک علمی پیدا می‌کند. هر دو در کنجکاوی، شک، و تمایل به بازنگری باورها در پرتو شواهد جدید اشتراک دارند. همان‌گونه که پیشرفت علمی از طریق حدس‌ها و ابطال‌ها حاصل می‌شود، رویکرد غیرموجه‌گرایانه به دین نیز با طرد عقاید جزمی، درک موقتی و مشروط را می‌پذیرد. علم از مسیر نقد پیش می‌رود و رویکرد غیرموجه‌گرایانه به دین نیز در تعامل نقادانه شکوفا می‌شود؛ هر دو با دوری از جزم‌اندیشی، فهمی مشروط و اصلاح‌پذیر را جایگزین می‌کنند.

چنین رویکردی ابداعی نوین نیست، بلکه با بازخوانی جریان‌های نهفته در تاریخ فکری و معنوی بشر می‌توان آنها را کشف کرد. با بررسی پیشینه‌های تاریخی، با شبکه‌ای پرشمار از اندیشمندان و جنبش‌هایی مواجه می‌شویم که چنین رویکردی به علم و دین را پیش‌نگری کرده‌اند و در برابر تصلب‌ها و تعصب‌های نهادی ایستاده‌اند تا کاوش بی‌مرز را ممکن سازند. مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که چنین گفت‌وگو و تعاملی بین الهیات و علم رخ داده است. این گفت‌وگوها و تعامل‌ها تنها در یک زمینه معرفت‌شناسانه مناسب که هر دو حوزه علم و دین را خطاپذیر و نقدپذیر می‌داند ممکن است. پیش‌فرض چنین تعاملی این است که برای رسیدن به حقیقت نباید نسبت به هیچ یک از مفروضات و اصول جزمیت به‌خرج داد و تعصب ورزید. شرح نمونه‌هایی برجسته و درس‌آموز از آن را در اثر *گذار از جهان بسته به کیهان بی‌کران* کوایره یا *مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین* برت می‌بینیم. این مطالعات تاریخی نشان می‌دهد که مثلاً چگونه بی‌کرانگی عالم یا نامتمایز بودن فضا و نسبی بودن مفاهیم که از ویژگی‌های کیهان‌شناسی بعد از کپرنیک به‌شمار می‌رفت نه تنها با مؤلفه‌های متافیزیکی کیهان‌شناسی قدیم سازگار نبود، بلکه در تقابل با الهیات و کلام قدیم نیز قرار داشت. بنابراین تغییری که کپرنیک در فیزیک ایجاد کرد محرک بحث‌هایی در الهیات نیز شد؛ در این گفت‌وگو و تعامل هم نظرورزی‌های الهیاتی و هم علوم طبیعی شرکت داشتند.^{۱۲}

استقلال گالیله و دفاع از آزادی فکری ماجرای گالیله که اغلب به تقابلی ساده‌انگارانه میان علم و دین تقلیل داده می‌شود، از منظر عقلانیت نقاد به عنوان کشمکشی برای استقلال سلوک علمی بازتفسیر می‌شود. گالیله در نامه خود به دوشس کبیر، از حق تفسیر طبیعت مستقل از مرجعیت کلیسایی دفاع کرد و علم را نه به مثابه مجموعه‌ای از عقاید از پیش تعیین شده، بلکه به عنوان روشی خودبسنده صورتبندی نمود. آگاسی خاطر نشان می‌کند که اصرار گالیله بر خوانش «کتاب طبیعت» بدون واسطه‌گری کشیشان، یادآور روحیه پرسش‌گری ایوب از خداوند درباره مسئله رنج و شر و فراتر رفتن از پاسخ‌های کلیشه‌ای و رسمی است - هر دو بر اولویت تعامل بی‌واسطه با حقیقت در برابر آموزه‌های نهادینه‌شده تأکید دارند. امتناع ایوب از پذیرش پاسخ‌های کلیشه‌ای و سطحی و مخالفت گالیله با مراجع کلیسا، هر دو نشان‌دهنده جوهره اصلی سلوک غیرموجه‌گرایانه در دین و علم هستند: شجاعت در مواجهه با عدم یقین. این چهره‌های تاریخی، با وجود فاصله زمانی، نمونه‌هایی هستند که نشان می‌دهد نهادهای دینی و علمی اغلب همان کشمکش‌های وجودی را

سرکوب می‌کنند که به ایمان حیات می‌بخشند. این سابقه تاریخی، ظرفیت رویکرد غیرموجه‌گرایانه را در مقابله با مرجعیت‌گرایی آشکار می‌سازد (Agassi, 1975).

آیزاک نیوتن و رابرت بویل افراد معتقدی بودند، اما مهم‌تر اینکه نمونه‌هایی از همزیستی تقید دینی با دقت علمی را به نمایش گذاشتند. نوشته‌های الهیاتی غیرمتعارف نیوتن (مثلاً در مورد نبوت و کیمیاگری) و اشتیاق تبشیری بویل، یک دوگانگی را آشکار می‌کنند: علم آنها نه از سوی سکولاریسم، بلکه از حس عمیق روحانی نسبت به نظم طبیعت هدایت می‌شد. آگاهی خاطر نشان می‌کند که چنین شخصیت‌هایی، پژوهش تجربی را به عنوان شکلی از عبادت می‌دیدند و پیش‌درآمدی بر «دین کیهانی» اینشتین بودند. کار آنها نشان می‌دهد که جست‌وجوی دانش، زمانی که از قید آموزه‌های اخباری‌گری رها شود، می‌تواند پیوندی میان جستارهای تجربی و وجودی ایجاد کند.

با احیای رویکرد غیرموجه‌گرا، «دین به مثابه طلب و جست‌وجو» از فرقه‌گرایی فراتر می‌رود و با همکاری علم به پرسش «چرایی» در پس «چگونگی» می‌پردازد. این رویکرد صرفاً به آشتی علم و دین نمی‌پردازد، بلکه آنها را به بیان‌های مکملی از جست‌وجوی بی‌پایان بشر برای معنا تبدیل می‌کند. در این فرایند، علم به مثابه شناخت حقیقت، بخشی از سلوک دینی می‌شود.

فعالیت علمی به مثابه سلوکی شبه‌دینی در دیدگاه کانت، ذیل بحث ایده‌های تنظیمی، مصداق و توضیح روشن‌تری می‌یابد. کانت اندیشه ایده‌های تنظیمی را در بخش پایانی نقد اول «آموزه روش» و در نقد قوه حکم طرح می‌کند. به نظر او ایده‌های تنظیمی کارکرد عملی مهمی در راهنمایی و تنظیم رفتار، خصوصاً فعالیت علمی، دارند؛ او به درستی تأکید کرد که وجود ایده‌هایی تنظیمی، مثل وحدت و نظم واحد، که رنگ و بوی الهیاتی دارد، برای فعالیت معرفتی شناخت طبیعت نقش هدایت‌گری دارد. درست است که نمی‌توان این ایده‌ها را اثبات کرد یا معیار متقنی برای تشخیص رسیدن به حقیقت ارایه داد، ولی فرض آنها به عنوان یک ایده تنظیمی و قرار دادن آنها به عنوان راهنمایی برای پژوهش مسیر شناخت را روشن می‌کند و به آن معنا می‌دهد. کانت معتقد بود ایده یک کل کامل و واحد از جهان همواره آدمی را به گسترش قلمرو پژوهش در لایه‌های عمیق‌تر طبیعت فرا می‌خواند و ایده خدا جهان را محصول عالی‌ترین هوش می‌داند و آدمیان را به جست‌جوی بیشترین حد نظم و وحدت وامی‌دارد که برای سازمان‌دهی همه شناخت‌های تجربی مفید است (گایر و وود ۱۳۹۲، ۴۶ و ۴۷). ذهن‌های معتاد موجه‌گرایی دارای چنین ظرفیتی نیستند،

زیرا یا با اولین دستاوردهای تجربی قانع می‌شوند، در یک «چارچوب» متوقف می‌شوند و به جزمیت می‌رسند یا به نسبی‌گرایی می‌انجامند که در هیچ‌یک امکان گفت‌وگوی متقابل بین علم و دین وجود ندارد.

در انتهای بحث ذکر این نکته مهم است که انتخاب مواضع روش‌شناختی رئالیستی یا غیررئالیستی در قبال نظریه‌ها و آموزه‌ها ممکن است با اتکا بر دلایل اقناعی صورت گیرد، ولی در نهایت قابل اثبات نیست، بلکه نوعی تصمیم و انتخاب است. اما این انتخابی غیرعقلانی نیست. این تصمیم‌های روش‌شناختی به‌طور عمده بر این اساس سنجیده می‌شود که تا چه حد در تحقق ارزش‌ها و اهدافی که مورد نظر ماست مفید هستند. مسلماً با کسانی که در این ارزش‌ها و اهداف (مثل رسیدن به ایده‌های تنظیمی مثل حقیقت یا رسیدن به یک کیهان و عالم واحد برای علم و دین) با ما مشترک نیستند باید در سطح و لایه‌ای دیگر وارد گفت‌وگو شد.

برای توضیح این‌که چرا رویکرد عقلانیت نقاد برای تحقق این اهداف مفید است می‌توان به شباهتی که بین فعالیت علمی و عمل اخلاقی وجود دارد اشاره کرد. هرچند به‌درستی، چنان‌که کانت در رسالهٔ دین در محدودهٔ عقل تنها تأکید می‌کند، اعتبار اخلاق مستقل از دین است، با این حال دین محرکی نیرومند برای انجام عمل اخلاقی و معنابخش تصمیم‌ها و اعمال اخلاقی است. همین معنابخشی است که شیوهٔ زیست و نگاه عارفانه به عالم را برای بسیاری از مردم جذاب می‌کند. به‌طریق مشابه رویکردی هم که فعالیت علمی را بخشی از فعالیت دینی در نظر می‌گیرد، فعالیت علمی را تلاش برای کشف خلقت خداوند می‌شمرد و از این حیث به فعالیت علمی معنایی می‌بخشد که وحدت‌بخشی و کشف حقیقت از مؤلفه‌های آن است.

۵. نتیجه‌گیری

زمینهٔ تعامل و گفتگوی علم و دین با پذیرش رویکرد نقادانه نسبت به آموزه‌های هر دو ساحت فراهم می‌شود. رویکرد عقلانیت نقاد به مثابهٔ سلوکی غیرموجه‌گرایانه راهی برای مواجهه با نسبت علم و دین پیشنهاد می‌کند که با تغییر تمرکز از جزمیات صلب به فرآیند پویای پرسشگری علم و دین را با روحیه اکتشافی همسو سازد، در حالی که ژرفای وجودی آن را حفظ می‌کند. این رویکرد نه دین را به عواطف و تجربیات شخصی فرو می‌کاهد و نه علم را به حقیقت مطلق ارتقا می‌بخشد، بلکه هر دو را به عنوان تلاش‌های

مکمل بشر برای جست‌وجوی معنادار حقایق قرار می‌دهد. پیشینه‌های تاریخی —از عرفان عقلانی اسپینوزا تا رویکرد گالیله و اینشتین به علم— نشان می‌دهند که طی چنین مسیری نه تنها ممکن است، بلکه در میراث فکری ما نهفته است. چنین رویکردی علم و دین را در یک جست‌وجوی بی‌پایان ولی معنادار و اخلاقی همکار یک‌دیگر می‌سازد. در نظر گرفتن فعالیت علمی به عنوان بخشی از فعالیت دینی، به فعالیت علمی معنای خاصی می‌بخشد؛ آن را تلاش برای کشف خلقت خداوند می‌شمرد که وحدت‌بخشی و کشف حقیقت از مؤلفه‌های آن است. چنین رویکردی عدم یقین و فقدان موجه‌سازی را نه به عنوان ضعف، بلکه به عنوان سرچشمه و موتور این سلوک معرفتی می‌بیند.

با وجود تنش‌هایی که ممکن است با رویکرد نقادانه بین علم و الهیات پدید آید نگرانی از نقد جنبه‌های معرفتی دین بی‌مورد است، زیرا انتظارات بشر از دین فراتر از بعد معرفتی است و دین برطرف‌کننده نیازهایی مانند معنابخشی است که علم توانایی تحقق آن‌ها را ندارد.^{۱۳} از قضا اتخاذ موضع جزمی در خصوص دیدگاه‌های الهیاتی و چسبیدن به باورهایی که آشکارا با بهترین نظریه‌های علمی در تعارض قرار دارند، بیشتر موجب می‌شود که دین در تحقق کارکردهایی که از عهده علم خارج است ناکام بماند. همان‌گونه که پیشرفت علمی بر حدس‌های ابطال‌پذیر و تغییر پارادایم‌ها استوار است، یک دین احیا شده نیز باید شجاعت اقامت در سرزمین ناشناخته‌ها را پرورش دهد.

به علاوه تکاپوی معرفتی در هر دو حوزه اهداف و ایده‌های تنظیمی مشترکی مثل وحدت و حقیقت را دنبال می‌کند. در این تعامل هم نظریه‌های الهیاتی جدید ارایه می‌شود و هم زمینه‌ها و تعبیر متافیزیکی علوم مجدداً تفسیر می‌شود. بنابراین یکی از وظایف متألهین و متکلمین ارایه یک تلقی سازگار از کیهان و هستی برای مؤمنان و تعبیر درست تجارب دینی است. این تعبیرها باید به‌طور مداوم نقد و اصلاح شود تا شناخت و درک ما از خلقت خداوند را بهبود بخشد. در این تلاش است که گفتگوی علم و دین کمک‌رسان است و نباید از آن گریز داشت. این همه مستلزم طرد آسایش کاذب ایمان جزمی و همچنین غرور ناشی از علم‌زدگی است که ادعای پاسخ به پرسش‌های فراتر از محدوده خود را دارد.

در این میان باید از افراد و نهادها دعوت کرد تا فرهنگی از تواضع معرفتی و عقلانی را پرورش دهند و جویندگی و طلب را به عنوان یک پروژه مشترک انسانی که هم صداقت فکری و هم شجاعت وجودی را به یک اندازه طلب می‌کند نشر دهند و حمایت کنند. با

محور قرار دادن چنین رویکردی، علم و دین می‌توانند از تقابل تاریخی خود فراتر رفته و در پرداختن به فوری‌ترین پرسش‌های بشر همکاری کنند. چه از طریق گفت‌وگو، درگیر شدن در ملاحظات اخلاقی، یا ایجاد حس حیرت در برابر اسرار جهان. این رویکرد مسیری رو به جلو برای هر دو حوزه ارائه می‌دهد تا دوگانگی کهنه تعارض یا مصالحه مکانیکی را با همکاری پویا جایگزین کنیم.

پی‌نوشت‌ها

۱. هدف علم حقیقت‌نمایی است، در صورتی‌که هدف تکنولوژی رفع نیازهاست. برای تفاوت علم و تکنولوژی و نسبت این دو از منظر عقلانیت نقاد نک: (پایا و منصوری، ۱۳۹۷) و (Agassi, 1966; Miller, 2023).

2. Pan-critical rationalism

۳. آیین حسیدی جنبشی عرفانی-یهودی است که در قرن ۱۸ میلادی در اروپای شرقی بنیان نهاده شد. ویژگی‌های کلیدی آن عبارت است از:

- تمرکز بر شادی و حضور خدا در زندگی روزمره: برخلاف یهودیت رسمی که بر مطالعه تلمود تأکید داشت، حسیدیسم به تجربه عاطفی و شور عبادی اهمیت می‌داد.
- رابطه مرید و ربی: رهبران روحانی به عنوان پل ارتباطی بین خدا و مردم عمل می‌کردند.
- تقدس بخشیدن به اعمال عادی: حتی کارهایی مانند غذا خوردن یا رقص می‌توانستند به عنوان عبادت تفسیر شوند.

۴. این‌که بگوییم اصل تجارب دینی است یا معارف دینی مشکلی را حل نمی‌کند، زیرا این‌دو مؤلفه تجربه دین و تفسیر ما از آن هر دو اهمیت دارد. این مسئله به‌خوبی در داستان موسی و شبان مثنوی معنوی مولوی منعکس شده است. هم خداوند به موسی نهیب می‌زند که به‌صرف تعبیر نادرست شبان، تجربه دینی او را زیر سؤال نبر و او را از ما جدا نکن، و هم در پایان داستان بر لزوم اصلاح تعبیر این قبیل تجربه‌ها تأکید می‌کند.

۵. او در مقاله مذکور در رابطه با اهمیت کیهان‌شناختی قوانین ترمودینامیک متذکر شد که نباید از ترمودینامیک یا نظریه‌ای علمی دیگر نتایج کیهان‌شناختی استخراج کنیم؛ شیمی و فیزیک را باید بر اساس معیارهای خودش و مستقل از دین سنجید. در واقع او به‌لحاظ روش‌شناختی مخالف متافیزیک بود و به همین اعتبار معتقد بود نه علم بر دین و نه دین بر علوم تأثیرگذار است (Duhem, 1914/1954: 274, 285).

رویکرد عقلانیت نقاد برای تعامل نقادانه علم و دین (علیرضا منصوری) ۶۹

۶. ضدیت با متافیزیک از ویژگی‌های برجسته تجربه‌گرایی و نفراسن است. تلاش برای ارائه قرائتی همدلانه‌تر با متافیزیک از آراء و نفراسن هم راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا در فهم مقصود او از متافیزیک می‌بینیم که گاهی علیه متافیزیکی از نوع قرن هفدهم (همان، ص ۴) و گاهی هم علیه «هستی‌شناسی تحلیلی کواینی» (همان، ص ۱۱) و «ماتریالیسم» سخن می‌گوید (همان: ۴۹-۶۱). حتی تحذیری هم که علیه اعتقاد به هویت مشاهده‌ناپذیر در نظریه‌های علمی می‌دهد از این جهت است که از نظر او برای ما بار متافیزیکی اضافی ایجاد نکند؛ با وجود این که می‌گوید: «هر نوع متافیزیکی را رد نمی‌کند» (همان: xviii) و تنها با آن نوع متافیزیکی مخالف است که، مانند طرح دکارت و لایبنیتس، بخواهد به موازات علم یا به عنوان مبنایی برای علم به دنبال ساختن نظریه‌ای راجع به عالم باشد (همان، ص ۲۳۱)، ولی در نهایت نمی‌گوید به طور مشخص با چه نوع متافیزیکی موافق است! بررسی سیر تحولات فکری و نفراسن، حاکی از این است که هر چند وی در تحقیقات اولیه‌اش معتقد است: «... تجربه‌گرایی یک موضع فلسفی است که در آن تجربه، سرچشمه اطلاعات ما راجع به جهان است و تنها سرچشمه آن نیز به شمار می‌رود» (ون فراسن، ۱۹۸۹: ۸)، ولی در آثار متأخر خود، مثل کتاب *رویکرد تجربی*، موضع خود را تا حدی تعدیل کرده است؛ با این حال از آنجا که هویت تجربه‌گرایی خود را از ابتدا با یک نگرش منفی نسبت به متافیزیک گره زده است، برای حفظ تجربه‌گرایی خود ناچار آن را، نه به صورت اعتقاد به یک آموزه مشخص، خصوصاً ضدیت با متافیزیک، بلکه به مثابه یک «رویکرد» معرفی کند. بنابراین در مجموع آنچه از دیدگاه و نفراسن می‌توان استنباط کرد حداکثر این است که هر چند متافیزیک هنوز «تلاشی بیهوده» و «لفظی» است (ون فراسن، ۲۰۰۲: ۲۷)، تا زمانی که این تصور نادرست برای ما حاصل نشود که شناختی درباره واقعیت و عالم به ما می‌دهد، ضرورتی به رد آن نیست - مانند بسیاری از فعالیت‌های حل مسئله که بی‌اهمیت هستند، ولی با آنها کنار می‌آییم.

۷. این سخن کانت، در رساله دین در محدوده عقل تنها، درست است که اخلاق متکی به دین نیست، ولی این نافی این نیست که برای مؤمنان و بسیاری افراد دین می‌تواند مشوق و پشتوانه اخلاق باشد و از آن حمایت کند.

۸. این سخن به این معنا نیست که دلایل پذیرش دین دلایل پراگماتیک است. دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها و اعمال است؛ در بین این‌ها اصولی اساسی و بنیادین وجود دارد که بین مؤمنان مشترک است. این اصول و آموزه‌ها برای مؤمنان فقط شأن پراگماتیک ندارد، بلکه مؤمنان آن‌ها را صادق تلقی می‌کنند ولو به صورت غیرموجه‌گرایانه.

۹. مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۴۹۷.

۱۰.

صوفی ابن‌الوقت باشد ای رفیق نیست فردا گفتن از شرط طریق

مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۱۳۳.

به‌طریق مشابه، پذیرش نظریه‌ها همواره موقت و تا زمانی است که نقدی به آن وارد نشده و نظریهٔ بهتری به‌جای آن ارایه نشده باشد. این‌که اموری در عالم موقتی باشند، ممکن است برای کسانی حس تعلیق ناخوشایندی ایجاد کند و به همین دلیل آن‌ها را به جستجوی بیهوده و حرص و طمع بی‌جا وادارد — در دیدگاه عرفانی چنین احساس ناخوشایندی از ناپایداری و موقت بودن امور عالم وجود ندارد.

۱۱. البته در نظر گرفتن فعالیت علمی به‌عنوان بخش از فعالیت دینی به‌معنای نفی روش و زبان عینی علم نیست. به این نکته در (گلشنی، ۱۳۷۷: ۷۵) تصریح شده است.

۱۲. ممکن است کسانی نتیجهٔ این گفتگوها را در نهایت عقب‌نشینی دین تفسیر کنند. اما این تفسیر نادرستی از ماجراست. زیرا اولاً آن‌چه در این تعامل و گفتگوها تغییر می‌کند نظریه‌های الهیاتی و متافیزیکی است و تغییر آن‌ها را که دیدگاه ما را در خصوص چگونگی نسبت خداوند و عالم بر اساس یافته‌های جدید تغییر می‌دهند نباید به‌مثابهٔ عقب‌نشینی تعبیر کرد. دوم این‌که تغییراتی هم‌که در این موقعیت‌های تاریخی در متافیزیک نظریه‌های علمی و فلسفهٔ طبیعی رخ داد تا حدّ زیادی مدیون همین تعاملات بود و قبل از آن به نظریه‌های ارایه شده با احتیاط و به‌صورت ایزارانگاران به‌رخورد می‌شد که تفکیک اخترشناسی از فلسفهٔ طبیعی از نمونه‌های بارز آن است.

۱۳. برای بحثی در باب انتظارات ما از دین رک به: (سروش، ۱۳۷۶: ۲۲۷-۲۷۶).

کتاب‌نامه

بیاده، م. (۱۳۶۲). چشم‌اندازهای اسطوره (ج. ستاری، مترجم). نشر توس.
برت، ا. آ. (۱۳۷۴). *مبایذی مابعدالطبیعهٔ علوم نوین* (ع. سروش، مترجم). شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
پایا، ع. و منصوری، ع. (۱۳۹۷). علم و تکنولوژی: تفاوت‌ها، تعامل‌ها، و تبعات آنها *فلسفهٔ علم*، ۸(۲)، ۱۰۵-۱۳۴.

سایکس، ا. (۱۳۹۳). *فریدریش شلایر ماکسر* (م. صانعی دره‌بیدی، مترجم). هرمس.
سروش، ع. (۱۳۷۶). خدمات و حسنات دین. در *مدار و مدیریت*. انتشارات صراط.
سگال، ر. آ. (۱۳۸۹). اسطوره (ف. فرنودفر، مترجم؛ چاپ اول). بصیرت. (ص. ۹۸)
کانت، ا. (۱۳۸۰). دین در محدودهٔ عقل تنها (م. صانعی دره‌بیدی، مترجم). انتشارات نقش و نگار.
کویره، ا. (۱۳۸۷). گذار از جهان بسته به کیهان بی‌کران (ع. شمالی، مترجم). نگاه معاصر.
گایر، پ. و وود، آ. (۱۳۹۲). شرحی بر نقد خرد ناب و روند پیدایش آن (ک. حاتم‌پوری، مترجم). ققنوس.

گلشنی، م. (۱۳۷۷). از علم سکولار تا علم دینی. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

مولوی، ج. م. (۱۳۹۰). *مثنوی معنوی* (ر. نیکلسون، مصحح). هرمس.

ویتگنشتاین، ل. (الف ۱۳۸۷). پژوهش‌های فلسفی (ف. فاطمی، مترجم). نشر مرکز.
ویتگنشتاین، ل. (ب ۱۳۸۷). در باب یقین (م. حسینی، مترجم). هرمس.

- Agassi, J. (1966). The confusion between science and technology in the standard philosophies of science. *Technology and Culture*, 7(3), 348–366. <https://doi.org/>
- Agassi, J. (1975). Can religion go beyond reason? In *Science in flux* (pp. 469–514). Springer.
- Barbour, I. G. (1997). *Religion and science: Historical and contemporary issues*. HarperOne.
- Barbour, I. G. (2000). *When science meets religion*. HarperOne.
- Bartley, W. W. (1990). *Unfathomed knowledge, unmeasured wealth*. Open Court.
- Bartley, W. W. (1964). Rationality versus the theory of rationality. In M. Bunge (Ed.), *The critical approach to science and philosophy* (pp. 3–31). The Free Press of Glencoe.
- Buber, M. (1970). *I and thou* (W. Kaufmann, Trans.). Scribner's Sons. (Original work published 1923)
- De Cruz, H. (2022). Religion and science. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 ed.). <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religion-science/>
- Duhem, P. (1954). *The aim and structure of physical theory* (P. P. Wiener, Trans.). Princeton University Press.
- Duhem, P. (1969). *To save the phenomena: An essay on the idea of physical theory from Plato to Galileo* (E. Dolan & C. Maschler, Trans.). University of Chicago Press.
- Einstein, A. (1954). Religion and science. In *Ideas and opinions* (pp. 36–40). Crown. (Original work published 1930)
- Gould, S. J. (1999). *Rocks of ages: Science and religion in the fullness of life*. Ballantine Books.
- Jaki, S. L. (1984). *Uneasy genius: The life and work of Pierre Duhem*. Springer.
- McGrath, A. E. (2020). *Science and religion: A new introduction* (3rd ed.). Wiley-Blackwell.
- Miller, D. (2023). Putting science to work. *Intelligere*, 15, 14–44.
- Popper, K. R. (1945/2013). *The open society and its enemies*. Princeton University Press.
- Popper, K. R. (1963). On the status of science and of metaphysics. In *Conjectures and refutations* (pp. 249–271). Routledge.
- Popper, K. R. (1970). Normal science and its dangers. In I. Lakatos & A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the growth of knowledge* (pp. 51–58). Cambridge University Press.
- Popper, K. R. (1983). Metaphysics and criticizability. In D. Miller (Ed.), *A pocket Popper* (pp. 209–219). Fontana Press.
- van Fraassen, B. C. (1989). *Laws and symmetry*. Clarendon Press.
- van Fraassen, B. C. (2002). *The empirical stance*. Yale University Press.
- Wittgenstein, L. (1980). *Culture and value* (P. Winch, Trans.). University of Chicago Press.