

Peirce on the relationship between science and religion: with an emphasis on his fallibilism

Golamreza Sadeghian^{*}, Hadi Samadi^{}**

Keyvan Alasti^{*}**

Abstract

This article devoted to Charles Sander Peirce's view on the relationship between science and religion. The main thesis of the article is that although fallibilism, the main doctrine of Peirce's philosophy, was in challenge with the Church's doctrine, Peirce believed in the dialogue between science and religion. Peirce's epistemology of religion can be considered as an anticipation of Barbour's "critical realism". Fallibilism led Peirce to propose a non-theological Universal Church that has a fundamental respect for scientific truth.

Keywords: Peirce, science, religion, fallibilism, Chance.

^{*} phd student of Philosophy of Science, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, ghr.sadeghian@gmail.com

^{**} Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Law, Theology and Political Sciences, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran (Corresponding Author), samadiha@gmail.com

^{***} Assistant Professor of the Department of Theoretical Studies of Science, Technology and Innovation, Scientific Policy Research Center, keyvan.alasti@gmail.com

Date received: 07/05/2024, Date of acceptance: 30/06/2024



رابطه علم و دین از منظر پیرس: با تأکید بر خطاپذیرانگاری او

غلامرضا صادقیان*

هادی صمدی**، کیوان الستی***

چکیده

مقاله حاضر به دیدگاه چارلز سندرز پیرس، معمار پراگماتیسم درباره رابطه علم و دین می‌پردازد. اندیشه‌های پیرس، بجز اهمیت ذاتی، از جهت تأثیر بر ویلیام جیمز و جان دیویی، دو تن از سرآمدان پراگماتیسم و معماران حوزه اندیشه و فرهنگ و آموزش امریکا اهمیت مضاعف دارد. در دعوی اصلی مقاله استدلال می‌کنیم با آنکه پیرس به گفت‌وگوی علم و دین اعتقاد داشت، اما چون خطاپذیرانگاری، آموزه اصلی فلسفه او، در چالش با آموزه‌های تعیینی و متافیزیکی کلیسا بود، پیرس کلیسای جهانی غیرالهیاتی را که با عشق الهی برپا می‌شود، پیشنهاد کرد که با کلیسای الهیاتی محافظه کار تفاوت اساسی دارد و برای صدق علمی، احترام اساسی قائل خواهد بود. پیرس که از «ازدواج» علم و دین سخن می‌گفت، نزاع یا بی‌تفاوتی را در روابط علم و دین نمی‌پذیرفت و می‌اندیشید که علم و دین باید تا رسیدن به صدق که برای پیرس همیشه «در راه» است، تعامل داشته باشند. فلسفه دین پیرس تا حدودی انگیزش‌گر است. به این دلیل وسوسه‌انگیز و انگیزش‌گر است که پیرس در مقام یک منطق‌دان و فیلسوف علم

* دانشجوی دکتری فلسفه علم، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، ghr.sadeghian@gmail.cim

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، samadiha@gmail.com

*** استادیار گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور، تهران، ایران، keyvan.alasti@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۴/۱۰



دقیق آن را گسترش داد و بسیاری از کسانی که به دلیل تسلط در منطق، فلسفه علم و نشانه‌شناسی، جذب پیرس شده‌اند، از آنچه در کار او در مسائل دینی می‌بینند، نگران می‌شوند.

کلیدواژه‌ها: پیرس، علم، دین، خطاپذیرانگاری، شانس.

۱. مقدمه

چارلز سندرز پیرس (Charles Sanders Peirce, 1839-1914) که در سطح آکادمیک به‌عنوان چهره زمینه‌ساز ظهور پراگماتیسم و مربی قهرمانان آن جنبش، یعنی ویلیام جیمز و جان دیویی شناخته می‌شود،^۱ «هیچ متن واحدی ننوشت که آن را فلسفه دین خود بداند.»^۲ اما او در زمانه‌ای می‌زیست که با گذشت سه سده از عصر روشنگری، دانشمندانی همچون او که مسیحی معتقدی بود، هنوز خود را مقید می‌دانستند که در نظریه‌های علمی، کلیسا را قانع کنند یا دست‌کم کلیسا را نادیده بگیرند و بی‌پاسخ نگذارند. به‌ویژه چون متافیزیکدانان کلیسا در عصر او هنوز نظریه‌های جدید علمی را از زاویه باورهای مذهبی خود به چالش می‌کشیدند، کسی مثل پیرس که معتقد بود «دلیل‌آوری (demonstration) متافیزیکدانان همگی حرف‌پوچ (moonshine) است»^۳، برای خود این وظیفه را تعیین می‌کرد که چراغ روشنگری را بر اطراف بتاباند. از این‌رو با آنکه متن مستقلی در فلسفه دین نداشت، «در طول دوران حرفه‌ای خود، با بررسی رابطه بین آنچه روح علم و روح دین می‌خواند، دیدگاهی اساسی درباره دین ایجاد کرد.»^۴ باین‌وجود شریل میساک گزارش می‌کند که گوج (Goudge, 1910-1999) معتقد بود دو «پیرس» ناسازگار وجود دارد؛ اولی یک معرفت‌شناس و فیلسوف علم سرسخت، و دیگری، متفکر دینی کم‌عقل و مستعد تخیلات و تفکرات متافیزیکی.^۵ و میساک دلیل این نگاه گوج را نوع فلسفه دین پراگماتیک پیرس می‌داند که هم انگیزش‌گر (provocative) و هم اشارت‌گر [دالت‌آور] (suggestive) است و انگیزش‌گر بودن را الهام‌بخش گوج برای درک دو پیرس، یکی علمی معقول (reasonable scientific) و دیگری استعلا‌باور کمتر معقول (less reasonable transcendentalist) می‌داند.^۶ اما خود میساک و اندرسون شاید به‌همین دلیل که در فلسفه‌دین پراگماتیک پیرس، دین با روش‌های علم فهمیده می‌شود، استدلال می‌کنند که «دو پیرس می‌توانند و باید با هم جمع شوند».^۷

از طرفی آموزه اصلی نظام فلسفی پیرس خطاپذیرانگاری (fallibilism) است.^۸ «خطاپذیرانگاری این آموزه است که معرفت ما هرگز مطلق نیست، بلکه همیشه در تداومی از تردید و ناتعینی غوطه‌ور است»^۹ و این چالشی اساسی برای او با کلیسا و متافیزیکدانان ایجاد

می‌کرد که سروکارشان با یقین و اطمینان خاطر بود. او خود می‌گوید سال‌ها در طول فرآیند تکامل اندیشه‌ام، ایده‌هایم را با عنوان *خطاپذیرانگاری* جمع‌آوری می‌کردم. درواقع نخستین گام به‌سوی کشف‌کردن و فهمیدن این است که به‌شکل کاملاً رضایت‌بخش و قابل قبول تصدیق کنید از قبل، چیزی را نمی‌دانید. به‌طوری که باور داشته باشید یقیناً هیچ آفتی نمی‌تواند رشد فکری را به اندازه آفت اطمینان خاطر متوقف کند.^{۱۰}

در کنار خطاپذیرانگاری که بر آموزه شانس‌انگاری (Tychism) تکیه دارد، پیرس که اغلب «خدا» و «عشق» را یکسان می‌دانست،^{۱۱} «خدای متعال» را با آموزه آگاپیزم یا عشق‌انگاری (Agapism) معرفی و با عشق، شناسایی می‌کند و آگاپ (عشق الهی) را مبنای غریزی نگرش مذهبی می‌داند.^{۱۲} قانون بزرگ تکاملی کیهان‌شناختی پیرس سه منظر یا وجه دارد؛ شانس‌انگاری که می‌گوید قوانین طبیعت و ذهن احتمالاتی هستند، منظر اول است. ساینیکیزم یا پیوسته‌انگاری (Synechism) که در تکامل چیزها، قوانین، نظام‌ها و معرفت را کاملاً پیوسته می‌داند، منظر دوم است. و عشق‌انگاری که می‌گوید علل غایی، تکامل را به سوی یک هدف ارزشی عالی هدایت می‌کنند، منظر سوم است.^{۱۳}

در این مقاله استدلال می‌کنیم با آنکه خطاپذیرانگاری به عنوان آموزه اصلی نظام فلسفی پیرس در چالش با کلیسا شکل گرفت، اما او که از ازدواج علم و دین (The marriage of religion and science) سخن می‌گفت، قائل به «گفت‌وگو» میان علم و دین است که یکی از تقسیم‌بندی‌هایی است که باربور (Ian G. Barbour, 2000) دست‌کم هفت دهه پس از او در نسبت علم و دین مطرح کرد. از لحاظ معرفت‌شناسی نیز فلسفه دین پیرس را می‌توان تا حدی مشابه «رنالیسم انتقادی» باربور دانست که هدف آن، ارائه راه میانه‌ای بین رنالیسم ساده‌لوحانه (naïve realism) و ابزارانگاری (instrumentalism) بود. و بنابراین خطاپذیرانگاری، پیرس را به‌سوی پیشنهاد یک کلیسای جهانی غیرالهیاتی برد که با عشق الهی (آگاپاستیک) برپا می‌شود و با کلیسای الهیاتی یا کلامی که به‌زعم او «محافظه‌کاری شرورانه» دارد و احترام اساسی به صدق نمی‌گذارد، تفاوت اساسی خواهد داشت، کلیسایی که مانند صدق پیرس، همیشه «در راه» است. در پیوست با موضوع این مقاله، مقاله دیگری با عنوان «پیوند علم و دین از نگاه چارلز سندرس پیرس» نگاشته شده است. در زمان نگارش مقاله خود با این مقاله آشنا نبوده و طبیعتاً توجهی به آن نداشته‌ایم. همچنین علاوه بر تفاوت‌های اصلی و دعاوی و استدلال‌هایی که در مقاله خود عرضه کرده‌ایم، مقوله جدید خطاپذیرانگاری که موضوع رساله دکتری نویسنده است و نسبت این آموزه را با دیدگاه‌های دینی پیرس می‌کاود، از نوآوری‌های مقاله پیش‌رو است.

بخش‌های اصلی این مقاله شامل ابتدا مروری مختصر بر زمینه‌های اندیشه پیرس در ضرورت پیوند دادن علم و دین است و آنگاه تعریفی را که او از علم و دین دارد، واکاوی می‌کنیم. سپس با اشاره به چند طبقه‌بندی معروف از تعامل علم و دین، استدلال می‌کنیم که دیدگاه پیرس را می‌توان در کدام‌یک از این طبقه‌بندی‌ها جای داد. همچنین از جهت معرفت‌شناسی استدلال خواهیم کرد که فلسفه دین پیرس را می‌توان «رنالیسم انتقادی» دانست. در بخش بعد نقش غریزه و عقل سلیم را در جایگاه چیزی که پیرس با آن باور به خدا را برای خود علمی و منطقی می‌کند، بررسی خواهیم کرد. تبیین کلیسایی که پیرس در اندیشه خود برپا می‌سازد و دینی که در نظر دارد چنین کلیسایی از آن حمایت کند، بخش دیگری از این مقاله خواهد بود. همچنین به فلسفه دین پیرس از منظر آموزه اصلی نظام فلسفی او، خطاپذیرانگاری خواهیم پرداخت، که نگاهی نو به دیدگاه‌های دینی اوست. در بخش نتیجه‌گیری نیز ضمن مرور بر عنوان و دعوی مقاله، به پرسش‌های پیش‌رو و پیامدهای این مقاله در مباحث علم و دین اشاره می‌کنیم.

۲. دانشمندی خدا باور در اندیشه ازدواج علم و دین

پیرس که هم به روح دین و هم به روح علم باور داشت، می‌بایست تکلیف خود را با این دوگانه روشن می‌کرد. «روح دین برای پیرس با غریزه (instinct)، احساس (feeling) و عقل سلیم (common sense) هدایت می‌شود و مستقیماً راهنمای رفتار زندگی است.»^{۱۴} از طرفی او به عنوان یک دانشمند تجربی معتقد بود روح علم به گونه‌ای است که علم در معرض تغییر است. و اگر علم نه در حد مجموعه‌ای از اعتقادات راکد بلکه همچون «یک پیکره زنده و در حال رشد از صدق» (a living and growing body of truth) درک شود، ما تمایل طبیعی آن را به آزادی، تغییر و گشاده‌دستی و آزادگی (liberality) می‌بینیم.^{۱۵} در این دوگانه، پیرس باید بتواند پیکره علم را از زیر تیغ جزم‌اندیشی و تعیین‌گرایی (determinism) متافیزیکدانان کلیسا رهایی بخشد، به‌ویژه آنکه او پرچم خطاپذیرانگاری را به دست گرفته که هیچ‌چیز مطلق را در سایه خود نمی‌پذیرد. و به‌طور طبیعی پیرس بر داشته‌های علمی و تجربی خود تکیه می‌کند و نه بر تخیلات متافیزیکی دیگران. همان‌طور که

او در ۱۸۹۸ استدلال کرد، تفاوت بین دو روح علم و دین، معقول است زیرا در عمل ما باید عمدتاً بر اساس تجربیات به‌دست‌آمده (funded experience) خود عمل کنیم و در

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۶۱

تئوری، باید به خودمان اجازه دهیم تا آنجایی که اطلاعات جمع‌آوری می‌کنیم، انعطاف‌پذیر و خلاق باشیم.^{۱۶}

بنابراین پیرس در ارتباط بین علم و دین، آنانی را که با روح علم به حرکت درآمده‌اند، شتابگرانی روبه‌جلو و کسانی را که در دل به منافع دین می‌اندیشند، مستعد عقب‌نشینی می‌داند، زیرا به باور او هیچ دینداری نمی‌تواند به راحتی خود را آن قدر محدود کند که رشد و کمال‌یابی علم را انکار کند و در مقابل، دین حتی اگر خودش به قضاوت خودش بنشیند، به ندرت می‌پذیرد که کامل‌تر شده باشد و سرنوشتش مثل گلی است که چیده شده است؛ پژمرده و پژمرده‌تر!^{۱۷}

در عین حال با آنکه مطالعه نظام‌مند علم و دین در دهه ۱۹۶۰ با نویسندگانی مانند ایان باربور (۱۹۶۶) و توماس اف. تورنس (۱۹۶۹) آغاز شد و آنان دیدگاه غالب را که می‌گفت علم و دین، یا در حال جنگ هستند یا نسبت به یکدیگر بی‌تفاوت هستند، به چالش کشیدند،^{۱۸} خواهیم دید که پیرس هفت دهه پیش از آن، نه به جنگ علم و دین قائل بود و نه به بی‌تفاوتی آنها، بلکه صراحتاً از تعبیر «ازدواج علم و دین» (The marriage of religion and science)^{۱۹} استفاده می‌کرد و این یعنی او پیوستگی‌های فراوانی بین علم و دین می‌دید. پیرس در پژوهش پیوستگی و نسبت بین علم و دین، هر دو دسته دانشمندان و دین‌باوران را غرق در افراط می‌داند و خود مسیر میانه‌ای را در پی می‌گیرد و حتی در مقایسه با دیگر معماران پراگماتیسم، ویلیام جیمز و جان دیویی که کلیساهای و ادیان سازمان‌یافته را رد می‌کردند،^{۲۰} «فلسفه دین فلسفه دین پراگماتیک- یا پراگماتیستیک- پیرس در حد وسط ظریف و بدون نقطه اتکایی (tenuous middle ground) قرار دارد».^{۲۱}

۳. چیهستی علم و دین و تعاملات آنها

پیرس دانشمند تجربی خداباوری است که به پیوند علم و دین می‌اندیشد و در این پیوند می‌کوشد دین را به عقد و تعهد علم درآورد. او اگر چه آدم مذهبی را فردی «معقول» می‌داند^{۲۲} اما می‌خواهد گزاره‌های دینی را با روش علمی بسنجد و اگر بتواند، آنها را به بوتۀ آزمایش بسپارد و راه تأمل و پژوهش را برای آنان باز کند. پیش از آن باید دید که او اختصاصاً چه نگاهی و تعریفی از علم و دین دارد.

پیرس فرهنگ‌های لغت را که مقابل علم (science)، معرفت‌نظام‌مند (systematized knowledge) می‌نشانند، غافل از مراحل بعدی تکامل معانی می‌داند و معتقد است معرفت

صرف، اگرچه نظام مند باشد، ممکن است خاطره‌ای مرده باشد، زیرا منظور همه ما از علم، پیکره‌ای زنده و در حال رشد از صدق است.^{۲۳}

پیرس با مثال‌آوری از پژوهش‌های نجومی بطلمیوس، که به اعتقاد او اگرچه تا حد زیادی نادرست است اما هر ریاضیدان مدرنی که آنها را مطالعه می‌کند، تصدیق خواهد کرد که صادقانه و حقیقتاً علمی هستند، می‌گوید حتی ممکن است بگوییم که معرفت برای علم لازم نیست، بنابراین، آنچه علم را تشکیل می‌دهد، بیشتر از آنکه نتیجه‌گیری صحیح باشد، روشی صحیح است.^{۲۴} با این حال ممکن است گفته شود روش علمی، خود یک نتیجه علمی است که نمی‌تواند از ذهن یک مبتدی بیرون آمده باشد بلکه محصول تاریخی و دست‌آوردی علمی است که حتی همین روش را نباید برای آغاز علم ضروری دانست. پیرس به این نقد این‌گونه پاسخ می‌دهد که آنچه ضروری است، روح علم است که اصرار دارد به نظرات موجود بسنده نکند، بلکه به صدق واقعی از طبیعت (real truth of nature) ادامه دهد.^{۲۵}

اما دین چیست؟ از نظر پیرس دین در هر فردی، نوعی تمایل یا ادراک مبهم است که می‌توان آن را بازشناسی و به رسمیت شناختن عمیق (deep recognition) از هر چیزی دانست که در محیط پیرامونی یافت شود. و این بازشناسی به گونه‌ای است که اگر بکوشد آن را بیان کند، شکلی گزاف و غیرمعقول و کم‌ویش تصادفی به خود می‌گیرد اما همیشه این بازشناسی، مطلق خود فرد را که موجودی نسبی است، تصدیق خواهد کرد. دین اما نمی‌تواند در کلیت خود در یک فرد واحد ساکن شود. بلکه مانند هرگونه واقعیت، اساساً یک امر اجتماعی و عمومی است. این ایده کلیسا است که تمامی اعضایش را در ادراکی سازمانی و نظام‌مندانه از جلال اعلی (Glory of the Highest) به هم پیوند می‌زند، ایده‌ای که نسل به نسل رشد می‌کند و حق تعیین تمامی رفتارها و سلوک (conduct)، خصوصی و عمومی را مطالبه می‌کند.^{۲۶}

به هر حال، «علم» و «دین» واژه‌های تغییرناپذیر ابدی با معانی روشن نیستند. در واقع، آنها اصطلاحاتی هستند که در دو قرن اخیر با معانی متفاوت در زمینه‌ها ابداع شده‌اند. قبل از قرن نوزدهم، اصطلاح «دین» به ندرت استفاده می‌شد. برای آکویناس در قرون وسطی، «religio» به معنای تقوا یا پرستش بود و آن را برای نظام‌های مذهبی خارج از آنچه او ارتدکس می‌دانست به کار نمی‌برد اما استفاده از اصطلاح «دین» برای ادیان، مربوط به دوران اخیر است. «در نتیجه، دین به مفهومی مقایسه‌ای تبدیل شد و به خصایصی اشاره دارد که می‌توان آنها را با هم مقایسه و مطالعه علمی کرد، مانند آیین‌ها، محدودیت‌های رژیم غذایی، و نظام‌های اعتقادی.^{۲۷}

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۶۳

اصطلاح علم (science) نیز به این معنایی که اکنون به کار می‌بریم، در قرن نوزدهم رایج شد. قبل از آن، چیزی که ما آن را «علم» می‌نامیم، «فلسفه طبیعی» یا اگر بر بخش تجربی تأکید می‌شد، «فلسفه تجربی» خوانده می‌شد. ویلیام هیوئل (۱۸۳۴) اصطلاح «دانشمند» (scientist) را برای اشاره به شاغلان فلسفه‌های طبیعی مختلف متعارف کرد. و از همان زمان فیلسوفان علم کوشیده‌اند علم را از دیگر تلاش‌های معرفت‌جویانه، به‌ویژه دین، جدا کنند.^{۲۸}

در نگاه پیرس به دین، باید به زمانه او توجه داشت. او در عصری از تاریخ می‌زیست که اوج فروریزی دومینووار ادعاهای کلیسا بود و بشر برای رفتن به فضا یعنی دقیقاً جایی که از زمان ارسطو تا زمان پیرس بیشتر آنچه درباره آن می‌دانستیم، خرافه و بافته بود، آماده می‌شد. برای همین پیرس معتقد است که دین، خود را ناگزیر یافت تا جایگاهش را مشخص کند. و با این کار، خود را متعهد به گزاره‌های مختلفی کرد که یکی‌یکی، ابتدا مورد پرسش قرار گرفت، سپس مورد هجوم، و سرانجام با پیشرفت علم سرنگون شد. و این چنین دینی با دیدن چنان شکافی در برابر پای خود، ابتدا بشدت عقب نشست و سرانجام از آن پرید! و سپس خودش را به بهترین شکل ممکن با یک عقیده تغییر یافته راضی کرد و شاید عجیب‌تر اینکه در بیشتر موارد به نظر نمی‌رسد که این پریدن به دین آسیب برساند. با این حال ممکن است صدمات داخلی متحمل شده باشد. «چه کسی می‌تواند شک کند که کلیسا واقعاً از کشف نظام کوپرنیک رنج می‌برد، اگرچه [حتی پس از اثبات درستی نظام کوپرنیک برای کلیسا] خطاناپذیری (infallibility)، یک روزنه باریک برای فرار پیدا کرد؟ و به این ترتیب علم و دین مجبور به برخورد‌های خصمانه می‌شوند.»^{۲۹}

پیرس البته یادآور می‌شود که به نظر متخصصان، علم ممکن است چیزی برای گفتن نداشته باشد یا چیزی که مستقیماً به دین مربوط شود، برای گفتن نداشته باشد اما یقیناً فلسفه‌ای را تشویق می‌کند که به هر حال با گرایش رایج دین مخالف است و روحی مترقی دارد. همچنین تمایلی [در علم] وجود دارد که چیزهای نادیده را آسان نمی‌پذیرد.^{۳۰}

۴. جایگاه فلسفه دین پیرس در طبقه‌بندی‌ها

اگر طبقه‌بندی مایکل استنمارک (Mikael Stenmark, 2004)^{۳۱} از تعامل علم و دین را در نظر بگیریم، شاید نتوان دیدگاه پیرس را به راحتی به یکی از این طبقه‌بندی‌ها متعلق دانست. او به سه دیدگاه متمایز جدایی (independence) یا ناهمپوشانی بین علم و دین، تماسی (contact) که به برخی همپوشانی‌ها بین حوزه‌های دین و علم باور دارد و دیدگاه اتحاد حوزه‌های علم و دین،

قائل است. استدلال ما در این مقاله آن است که در مقابل، اگر تأثیرگذارترین طبقه بندی رابطه بین علم و دین را که از باربور^{۳۲} است و این رابطه را به تضاد، جدایی، گفت‌وگو (dialogue) و ادغام، طبقه بندی می‌کند، در نظر بگیریم، بهترین جایی که فلسفه دین پیرس جای می‌گیرد، همان طبقه گفت‌وگو است.

باربور خود به عنوان یکی از آغازگران مطالعات نظام مند علم و دین، نظر متفاوتی دارد. او با ذکر ادعای برخی از متکلمان که معتقدند خدا باوری حتی زمانی که دانشمندان آن را تصدیق نمی‌کنند، به صورت پیش فرض ضمنی (implicit presupposition) یا الزام منطقی (logical requirement) علم امروز باقی می‌ماند، استدلال می‌کند: «وقتی علم به خوبی تثبیت شد، موفقیت‌های خود علم برای بسیاری از دانشمندان، بدون نیاز به مشروعیت دینی، توجیه (justification) کافی داشت.»^{۳۳} باربور برای این استدلال خود ادعایی دارد که منطقی به نظر نمی‌رسد: «روشن است که اعتقادات خدا باورانه پیش فرض‌های صریح (explicit presuppositions) علم نیستند، زیرا بسیاری از دانشمندان خدا باور یا لا ادری‌گرا، کار درجه یک [علمی] را بدون آن اعتقادات انجام می‌دهند.»^{۳۴} استدلال ما این است که این ادعای باربور درست نیست زیرا عکس آن هم منطقی نیست که بگوییم اگر دانشمندی خدا باور کار علمی دقیقی کرد، به خاطر باورها و تأییدات خدای متعال است! باربور با بیان اینکه می‌توان امکان‌پذیری و قابل فهم بودن طبیعت را به عنوان داده‌ها (givens) پذیرفت و تلاش خود را صرف بررسی ساختار تفصیلی نظم آن کرد، می‌گوید با این حال، اگر کسی این پرسش‌های گسترده‌تر را مطرح کند، ممکن است پاسخ‌های دینی بیشتری داشته باشد زیرا برای بسیاری از دانشمندان، قرار گرفتن در معرض نظم جهان، و همچنین زیبایی و پیچیدگی آن، حداقل فرصتی برای شگفتی و احترام^{۳۵} است.

از جهت معرفت شناسی اما استدلال ما این است که فلسفه دین پیرس را می‌توان «رئالیسم انتقادی» (critical realism) دانست، همچنانکه او در بحث درباره غریزه، از عقل سلیم انتقادی (Critical-Common-sensist)^{۳۶} بهره می‌گیرد.

رئالیسم انتقادی را باربور در ۱۹۶۶ وارد ادبیات علم و دین کرد و دیدگاه معرفت شناختی غالب در علم و دین مسیحی است، که هم برای الهیات (رئالیسم الهیاتی) و هم برای علم (رئالیسم علمی) کاربرد دارد. و هدف آن، نشان دادن راه میانه‌ای بین رئالیسم ساده لوحانه (naïve realism) و ابزار انگاری (instrumentalism) بود.^{۳۷} اولی جهان را همانگونه که درک می‌کنیم، می‌پندارد و دیگری معتقد است ادراکات و مفاهیم ما صرفاً ابزارگونه هستند.

باربور از توماس تورنس (Thomas Torrance, 1979) وجه دیگری از گفت‌وگوی علم و دین را بازگو می‌کند که با وجه تکاملی فلسفه دین پیرس همخوانی دارد، اینکه علم پرسش‌هایی اساسی به میان می‌آورد که نمی‌تواند به آنها پاسخ دهد. علم نظامی را به ما نشان می‌دهد که هم عقلی و هم ممکن است (یعنی قوانین و شرایط اولیه آن ضروری نبوده است). ترکیبی از احتمال و قابل درک بودن [نظم جهان] موجب می‌شود ما به دنبال اشکال جدید و غیرمنتظره نظم عقلانی باشیم. متکلم معتقد است که خداوند زمینه‌ساز و دلیل آفرینش نظم ممکن اما عقلانی جهان است.^{۳۸} در نقل قولی از تورنس مفهوم گفت‌وگوی علم و دین از منظر دیگری تبیین می‌شود. «همبستگی با عقلانیت در [مفهوم] خدا به دلیل ماهیت اسرارآمیز و گیج‌کننده معقولیت ذاتی جهان است و [این همبستگی] حس عمیق هیئت دینی را که از ما برمی‌انگیزد، تبیین می‌کند، حسی که آینشتاین اصرار داشت، سرچشمه اصلی علم است.»^{۳۹}

۵. غریزه در جای تجربه اولیه علمی

پیرس در مقام یک دانشمند تجربی و آزاده‌خاطر از جزم‌اندیشی کلیسا که در عصر او در اواخر قرن نوزدهم همچنان زورآزمایی می‌کرد، در اندیشه آوردن دین در کنف حمایت منطق روش‌های علمی و پذیرش تأمل و پژوهش در گزاره‌ها و باورهای دینی است. او در آغاز خود را در معرض یک پرسش از نوع بازجویانه پلیسی «بله یا خیر» قرار می‌دهد تا تکلیف خدا باوری خود را روشن کند. «به این پرسش که آیا من به حقیقت خدا اعتقاد دارم یا خیر، پاسخ می‌دهم بله.»^{۴۰} اما این پذیرش را بدون چون‌وچراهای فلسفی باقی نمی‌گذارد و می‌گوید همان‌طور که هیوم می‌گفت، واژه «وجود برتر» [یا حق تعالی] (Supreme Being) معادل «خدا» (God) نیست، زیرا نه بر بی‌نهایتی دلالت می‌کند و نه بر هیچ یک از صفات دیگر خداوند، جز وجود و برتری.^{۴۱} حتی خود واژه «خدا» که ظاهراً «بی‌نهایت» و صفات دیگر در آن وارد شده از نظر پیرس چیزی از ابهام کم نمی‌کند، زیرا آن صفات دست کم به همان اندازه مبهم هستند و این موضوع به‌طور مؤکد صدق می‌کند.^{۴۲} اما آن چیزی که پیرس با آن باور به خدا را برای خود علمی و منطقی می‌کند، ادراک‌های غریزه و عقل سلیم است که به اعتقاد او از «قدرت بی‌واسطگی» برخوردارند^{۴۳} و

از آنجایی که هیچ مفهومی، حتی مفاهیم ریاضی، کاملاً دقیق نیست و برخی از مهم‌ترین آنها برای استفاده روزمره بسیار مبهم هستند، پس باورهای غریزی ما که شامل چنین مفاهیمی است، بسیار قابل اعتمادتر از بهترین نتایج علمی هستند، اگر اینها دقیقاً درک شوند.^{۴۴}

۱.۵ برهان علمی فروتنانه در دفاع از دین

پنجره غریزه و عقل سلیم که پیرس به سوی خدا باوری می‌گشاید، رنگ و بوی علمی و «نخستین تجربه علمی»^{۴۵} دارد. او در مقاله خود در ۱۹۰۸ با عنوان «برهانی نادیده گرفته شده برای حقیقت خدا»، حتی تا آنجا پیش رفت که معتقد بود تجربیات دینی مانند «برهان فروتنانه» (humble argument) او برای حقیقت خدا ممکن است تجربیات علمی اولیه باشند و «برهان فروتنانه» از نظر او صرفاً یک قرابت طبیعی برای اعتقاد به خدا به عنوان خالق یا نگهدارنده کیهان بود.^{۴۶} به این ترتیب، پیرس پیشنهاد کرد

این چیزی نیست جز نمونه‌ای از اولین مرحله از هر کار [علمی]، مرحله مشاهده حقایق، یا مرتب کردن آنها به روش‌های مختلف، و تأمل در آنها تا زمانی که با واکنش آنها به نتایج تجربیات علمی قبلی، یک فرضیه تبیینی «تکامل یافته» (به قول ما شیمیدانان) ایجاد شود.^{۴۷}

میساک بیشتر تلاش‌های پیرس را در جهت بازسازی درک ما از یک زندگی مذهبی می‌داند که به اعتقاد او ممکن است آن را عمل‌گرایی یا عمل‌گرایی پیرس از دین بنامیم. مانند ویلیام جیمز، پیرس استدلال عقلانی یا فلسفی را به عنوان منبع باور دینی، کم اهمیت جلوه داد. برای پیرس، باور دینی اغلب نمونه‌ای از باورهای غریزی یا مربوط به عقل سلیم (instinctive or commonsensical belief) بود. پیرس در «برهان نادیده گرفته شده» در بحث از اعتقاد به حقیقت خدا این را به صراحت بیان می‌کند. در آنجا او در تلاش برای معنابخشیدن به مفهوم گاليله از «سادگی» (simplicity) استدلال می‌کند که «فرضیه ساده‌تر به معنای آسان‌تر (facile) و طبیعی‌تر»، «فرضیه‌ای است که غریزه پیشنهاد می‌کند»^{۴۸} بنابراین، اعتقاد «فروتانه» به واقعیت خدا در ابتدا یک فرضیه قوی بود، زیرا «اعتماد به نفس غریبی» (peculiar confidence) را برانگیخت که باورهای غریزی «در بالاترین درجه» ایجاد می‌کنند.^{۴۹}

باور دینی مستقیماً تجربی است و بنابراین دارای قدرت بی‌واسطگی (strength of immediacy) است. این چیزی است که پیرس گهگاه آن را «عملاً غیرقابل تردید» (practically indubitable) می‌نامید.^{۵۰}

پیرس اغلب باورهای غریزی و عقل سلیم را با احساس و ادراک یکسان می‌دانست و قدرت اولیه‌ای را که تجربه دینی نشان می‌داد، تقویت می‌کرد. «چیزی در ایده‌های معمولی ادراک وجود دارد که صدق آنها را اگر کاملاً تضمین نکند، تقریباً تضمین می‌کند و آن چیز این است که غریزه انسان می‌گوید: "دیدن، ایمان آوردن است" (Seeing is believing).»^{۵۱}

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۶۷

باور دینی برای پیرس مرتبط با ادراک و ماهیتاً غریزی یا برآمده از عقل سلیم است. او در یکی از حملات متعدد خود به نام گرایی (nominalism) به عنوان چیزی غیر علمی (unscientific)، نام گرایان را مسئول این کج‌باوری می‌داند که نمی‌توانند به ماهیت غریزی باورهای دینی پی‌ببرند. او می‌گوید

اگر چنین ایده‌ای، مثلاً ایده خدا، از تجربه مستقیم نباشد، از کجا می‌آید؟ نه! به خدا چشمان خود را - و قلب خود را که اندام ادراکی است - باز کن و او را خواهی دید. اما ممکن است پرسید، آیا قبول ندارید که توهماتی وجود دارد؟ بله، ممکن است فکر کنم چیزی به رنگ سیاه است و با بررسی دقیق ممکن است به رنگ سبز بتری درآید. اما من نمی‌توانم فکر کنم چیزی سیاه است اگر چیز سیاهی دیده نشود. و نمی‌توانم فکر کنم که عملی خاص، ایثار است، اگر چیزی به نام ایثار وجود نداشته باشد، اگرچه ممکن است بسیار نادر باشد. این نام‌گراها و تنها نام‌گراها هستند که به چنین شک‌گرایی‌هایی (scepticism) دست می‌زنند که روش علمی کاملاً آن را محکوم می‌کند.^{۵۲}

۲.۵ نیاز غریزه به پژوهش‌های نظری مداوم

اعتقاد به اینکه فلسفه منشأ اکثر باورهای دینی نیست، احساس، درک یا تجربه می‌شود. چنین اعتقادی پیامدهای دارد. نخست اینکه به نظر پیرس، تجربه دینی بود که قدرت باور غریزی را نشان داد، بنابراین پایه محکمی برای تعهدات لازم برای انجام زندگی فراهم می‌کند. دوم، به این معنی بود که مفاد چنین باورهایی همواره مبهم، کلی و ناتمام (vague, general, and unfinished) بود. و سرانجام، این نامعینی (indefiniteness) به این معناست که باورهای دینی برای توسعه خود نیازمند فلسفه، علم یا پژوهش نظری هستند، یعنی وضعیت ناتمام آنها نیاز به توضیح و تفسیر دارد. پس منشأ غریزی - ادراکی باور دینی، آن را برای هدف اصلی خود - هدایت زندگی - مفید ساخته است. اما در عین حال، آن را مستعد استفاده نادرست و سوءاستفاده کرد، که تنها پادزهر آن می‌تواند بازبودن راه به پژوهش‌های نظری مداوم در معنای آن باشد.^{۵۳}

پیرس خاطرنشان کرد «تمایزترین ویژگی عقل سلیم انتقادی»، «در اصرار بر این اصل است که امر غیرقابل تردید که هیچ تمایلی به انتقاد ندارد (acritically indubitable)، همواره مبهم است»^{۵۴} بنابراین غریزی بودن ایده‌های باور دینی مستلزم عدم قطعیت یا نامعینی (indeterminateness) آنها در ابهام و کلیت است.^{۵۵}

البته مطابق نظام کلی فلسفه پیرس که با آموزه خطاپذیرانگاری، هیچ معرفتی را مطلق نمی‌داند، و شخصیت علم را در غیرقابل اثبات بودن آن می‌داند و معتقد است «گزاره‌های مربوط به دانش تجربی را نمی‌توان اثبات کرد»،^{۵۶} «این نقطه قوت باورهای غریزی است، نه یک ضعف».^{۵۷}

مبهم بودن عقل سلیم یا باورهای غریزی به آن‌ها اجازه می‌دهد تا جهت یا مسیری را برای رفتار ما نشان دهند، بدون اینکه روش‌های گوناگونی را که ممکن است در آن جهت توسعه داده شود، نادیده بگیرند. به‌طور خاص، در باور دینی، تجربیات دینی گوناگونی، امکان‌پذیر می‌شود که فقط با تصورات مبهم و کاربردی از خدا، عشق، و بالاترین خیر (summum bonum) پیوند خورده‌اند. پس «تصورات مبهم و کلی برای انجام زندگی، یعنی برای بیشتر دغدغه‌های عملی ما به قدر کافی خوب است. چنین دیدگاهی در قلب "برهان نادیده گرفته شده" پیرس قرار دارد».^{۵۸} در این برهان پیرس، فرضیه «خدا» اینگونه درک می‌شود که «به همان اندازه که قطعی است، مبهم است و در عین حال صادق است».^{۵۹} این ابهام برای عمل دینی «یک فضیلت است، نه یک رذیلت»^{۶۰} همان‌طور که پاتر اشاره می‌کند «این ابهام است که اجازه می‌دهد تصورات ما، درباره خدا باشد».^{۶۱}

۶. کلیسا و دین پیرسی

۱.۶ محافظه‌کاری شرورانه و محافظه‌کاری طبیعی

پیرس کلیسای زمانه خود را متهم به الهیات فرمایشی می‌کرد که این الهیات، همان‌طور که پیرس آن را می‌فهمید، با استفاده از نوع نادرست نظریه پردازی، به محافظه‌کاری شرورانه‌ای (vicious conservatism) منجر می‌شود که هر دوی علم و دین را تهدید می‌کند.^{۶۲} اما پیرس نوع طبیعی محافظه‌کاری (natural conservatism) را که در احساسات مذهبی می‌یافت، با همان برهان فروتنانه خود معنی می‌کرد. برای پیرس، همان‌طور که کلی پارکر اظهار می‌کند، کسانی که تحت تأثیر احساسات مذهبی قرار می‌گیرند، با جنبه‌های خیرخواهانه، عادلانه و خردمندانه جهان هماهنگ می‌شوند و زندگی خود را طوری شکل خواهند داد که به این تمایلات در جامعه و نظم امور کمک کنند.^{۶۳} در این نوع از هماهنگی، محافظه‌کاری طبیعی وجود دارد، یعنی یک وابستگی یا میل فروتنانه به باورهای غریزی انتقادی و عقل سلیم. روح این محافظه‌کاری معطوف به عمل اخلاقی است و «متخاصم با روح علم نیست. بی‌گناه است تا نادان. گویی

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۶۹

هنوز با روح علم، بیدار نشده است. هنوز هیچ نوع نظریه پردازی، تفسیرسازی یا دقیق سازی از باورهای غریزی در خطر نیست».^{۶۴}

۲.۶ الهیات ضد علمی با محافظه کاری شرورانه

پیرس با توجه به عقل سلیم گرایی انتقادی اش (critical commonsensism) و با توجه به اینکه شک برای او منبع اصلی تحقیق بود^{۶۵} پرسش اصلی اش این نبود که آیا می توان در اندیشه های دینی پژوهش کرد یا در اندیشه های دیگری که ممکن است با دین ارتباط داشته باشد، پرسش او این بود که اصولاً چگونه می توان این کار را انجام داد. شکست ادیان، از منظر یک عمل گرا، تا حد زیادی تابعی از درگیر شدن آنها در الهیات بوده است. پیرس که معتقد بود الهیات خود را به عنوان یک علم نشان می دهد اما در اصل با روح علم مخالف است، در سال ۱۸۹۸ استدلال کرد که چون «الهیات تظاهر به علم دارد»، پس الهی دانان «باید مانند انسان های علمی قضاوت شوند».^{۶۶}

پیرس بر همین اساس باور دارد که الهی دانان اگر به عنوان انسان های علمی قضاوت شوند «همواره و به طرز بدبختانه ای شکست می خورند»^{۶۷}، زیرا به جای جست و جوی صدق از طریق پژوهش آشکار، آنها «کسب و کار اصلی خود را ... [این قرار می دهند] که انسان ها از متافیزیکی که آنها تصور می کنند با ایمان استاندارد مرتبط است، حتی یک انحراف کوچک را احساس نکنند».^{۶۸} میساک فهرستی از نوع نگاه پیرس به الهیات را یادآور می شود، از جمله «الهیات به عنوان کاوشی در ماهیت خدا، خلقت و کیهان مطرح می شود. اما از آنجایی که سرسخت (tenacious) و فرمایشی [معتبر و دیکتاتور مآبانه] (authoritative) است، ضد علمی است»، «به جای اینکه در واقع احتمالات را بررسی کند، با یک مرام جزمی (dogmatic platform) شروع می شود و به دنبال مصون نگه داشتن آن از انتقاد است».

الهیات حتی نیازی به عقل سلیم ندارد، زیرا متکلم ممکن است (و اغلب چنین می کند) خودسرانه هر عقیده ای را منشأ کار قیاسی خود بپذیرد. اغلب اوقات، الهیات به ابزاری عملی برای اهداف محدود تبدیل می شود، ابزاری که نه علمی است و نه نظری.

روش الهیات، اگر بتوان گفت روشی هست، بیان و دفاع قاطعانه و مقتدرانه از برخی روایت های خاص از اندیشه های دینی است. برای انجام این کار، سعی می کند ایده ها را مشخص کند تا بتوان قوانین و تفاسیر خاصی را مشخص کرد.^{۶۹}

پیرس با نگرانی از جاه‌طلبی کلیسا در یکی از نوشته‌هایش می‌پرسد با فرض اینکه الهیات دقیق یک موضوع حیاتی است، آیا هر کسی که روش علم را می‌فهمد، یا کتاب اول نووم ارگانوم (Novum Organum) فرانسیس بیکن را خوانده است، می‌تواند برای لحظه‌ای با این ایده موافقت کند که هر علمی، خواه الهیات باشد، یا علم دیگر، به درستی تحت جاه‌طلبی‌های کلیسایی و سخنان کشیشان توسعه یابد؟^{۷۰} پاسخ روشن است، از آنجا که «حقیقت ثمره پژوهش آزاد و آنچنان اطاعتی نسبت به حقایق است که موجب شود ما همیشه بپذیریم که اشتباه کرده‌ایم و مشتاقیم بفهمیم که چنین بوده‌ایم.»^{۷۱} پس نمی‌توان چنین چیزی را از کلیسا انتظار داشت، زیرا متکلمان کلیسا اعتقادات و عقاید را تولید و از آنها دفاع می‌کنند و بر اساس روش الهیات، «کلیسا نیاز دارد که یک پلتفرم (سکوی خطابگری) را به اشتراک بگذارد، یعنی یک اعتقادنامه یا کیش (Creed)»^{۷۲} در چنین سکویی، آب دین به سه طریق گل‌آلود می‌شود: الهیات دین را استثنا و مخالف اصل عشق می‌کند، الهیات ادراک و احساسات مذهبی را نادیده می‌گیرد و/یا رد می‌کند. و تعیین‌بیش‌ازحد الهیات (theology's overdetermination) از ایده‌های دینی منجر به پژوهشی می‌شود که نمی‌تواند آن را برآورده کند. پس اعتبارگرایی الهیاتی با روح علم مخالفت می‌کند. و چون «صدق دینی یک بار تعریف شده است و هرگز به جزئی‌ترین شکل تغییر نمی‌کند»^{۷۳} نتیجه این است که عمل الهیاتی اساساً پردکننده است و مبنایی برای جنگ بین دیدگاه‌های مختلف مذهبی ایجاد می‌کند.^{۷۴}

به اعتقاد میساک محافظه‌کاری شرورانه الهیات فراتر از محافظه‌کاری باور دینی حرکت می‌کند و برای نابودی زندگی مذهبی که از آن رشد کرده است، تلاش می‌کند.

برای پیرس تقسیم کار مشخصی وجود دارد. دین در ابتدا می‌تواند با اعتقادات مبهم خود بر کار عملی خود تأثیر بگذارد. با این حال، همان‌طور که کنجکاوی طبیعی ما را به پرس‌وجو در این ایده‌ها سوق می‌دهد، از دین به علم و از علم به نظریه می‌رویم.^{۷۵}

از نظر پیرس، یک دیدگاه واقعاً مذهبی محدودیت‌های هدف خود را درک می‌کند و می‌داند که مسئولیت تحقیق را به روح علمی واگذار کند. پیرس معتقد است اگر زندگی دینی قرار است جهان را بهبود بخشد، باید احترامی همیشگی برای صدق قائل باشد. چنین احترامی مستلزم بازبودن راه رشد و توسعه است.^{۷۶}

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۷۱

۳.۶ دین علمی و دین الهیاتی

دین برای پیرس یا خود را در گفت و گوی دائم با علم قرار می دهد یا به الهیات پای بند می ماند که در آن صورت دیگر بی دینی می شود. دین پیرسی آن چیزی نیست که اگر علم مشخص کرد زمین به دور خورشید می گردد، یا چیزی به نام اتر در فضا وجود ندارد یا علت سقوط چیزها بر زمین، حرکت به سوی غایت آن چیز نیست، بر سر لج بماند و صرفاً به این دلیل که کلیسا خلاف این حرف ها را صدها سال از میان آیات انجیل یا فیزیک ارسطو بیرون کشیده است، سکوت کند. بلکه مایکل راپوسا اشاره می کند پیرس «کاملاً معقول می دانست که برخی از باورهای مذهبی باید در نتیجه اکتشافات علمی جدید تجدیدنظر شوند یا حتی کنار گذاشته شوند».^{۷۷}

۴.۶ عشق در دیدگاه دینی پیرس

فلسفه دین پراگماتیک پیرس به او اجازه می داد تا مبهم بودن تصورات ما از خدا و آگاپ (agape) یا عشق ورزیدن را برای پیش بردن طرح بهبود وجود انسان، کافی بداند.

با این وجود، پیرس به طور معمول نگران خطراتی برای علم، اخلاق، و برای خود دین بود که میکروب های آن در این مقطع از اعتقاد و عمل مذهبی نهفته بود. آن محافظه کاری، اگر به افراط کشیده شود، می تواند مانع هر جست و جوی صدق شود.^{۷۸}

بنابراین، شیوه زندگی که بر اساس اعتقاد دینی هدایت می شد، همیشه در حال آزمایش بود. پیرس خدا را با عشق شناسایی می کرد و آگاپ را مبنای غریزی نگرش مذهبی می دانست. به همین خاطر او اساساً هر عمل افراطی دینی را که منجر به طرد افراد شود، غیرمذهبی و غیراخلاقی می دانست. او در یکی از نوشته های خود ایمان مسیحی را همان اعتقاد به قانون عشق می داند و با اشاره به انجیلی تازه کشف شده از قرن اول میلادی که در آن تعالیم خدا شامل دو آموزه راه زندگی و راه مرگ است، می پرسد:

حالا این شیوه زندگی چیست؟ من از وجدان جهانی مسیحی درخواست می کنم که شهادت دهد که صرفاً عشق است... خدا را دوست بدار و همسایه خود را دوست بدار. تمامی شریعت و انبیا بر این دو فرمان آویخته است... از هر جهتی که در نظر گرفته شود، ایمان مسیحی، اعتقاد به قانون عشق است.^{۷۹}

می‌توان استدلال کرد دین و خدای پیرسی که برگرفته‌شده از آموزه‌های کتاب مقدس است، چیزی شبیه به خدای صوفیان و عارفان مسلمان باشد که یکسره از آن با عنوان و نام عشق یاد می‌کنند. و این به دلیل ماهیت یکسان ادیان ابراهیمی طبیعی به نظر می‌رسد. به‌ویژه آنکه از منظر پیرس «آگاهیه شیوه نمایندگی (mode of agency) خداوند است»^{۸۰} که این با خلیفه‌خدا بودن و انالحق‌گویی صوفیان نزدیک به نظر می‌رسد. به هر حال قطعاً دین پیرسی، دین سیاسی نیست و بیشتر شخصی و متوجه زندگی روزمره است.

در آغاز «عشق تکاملی»، پیرس از نگاه تکاملی خود به عشق الهی خبر می‌دهد. «فلسفه، زمانی که از شفیقه طلایی اساطیری خود گریخت، عامل بزرگ تکاملی جهان را عشق اعلام کرد. یا از آنجایی که این زبان دزدان دریایی - انگلیسی - در چنین کلماتی فقیر است، بگذارید بگوییم اروس (Eros)، یا همان عشق پرشور»^{۸۱} او از انجیل، «خدا عشق است» و «خدا نور است و مطلقاً هیچ تاریکی در آن نیست» را یادآور می‌شود و می‌گوید: «هیچ منطقی در این [آیات] نیست، مگر اینکه به این معنا باشد که خداوند همه انسان‌ها را دوست دارد»^{۸۲}.

پیرس معتقد است که فرضیه خدای واقعی و دوست داشتنی، هر چند در نیت اول قوی باشد، اما نیاز به دوره آزمایشی (Probation) دارد. و این که اگر چه موجودی نامتناهی [خدا] به هیچ سازگاری منطقی (consistency) وابسته نیست، اما انسان، مانند هر حیوان دیگری، از قدرت درک کافی برای انجام زندگی برخوردار است. این امر او را برای آزمایش این فرضیه، به اتخاذ موضع‌گیری خود در قبال پراگماتیسم، که متضمن ایمان به عقل سلیم و غریزه است، وامی‌دارد، هر چند فقط آن گونه که از کوره انتقاد سنجیده صادر می‌شود. او خواهد گفت که برهان نادیده گرفته‌شده اولین مرحله از یک پژوهش علمی است که منجر به فرضیه‌ای با بالاترین معقولیت می‌شود، که آزمون نهایی آن باید در ارزش آن در رشد خودکنترل‌شده زندگی انسان نهفته باشد.^{۸۳}

پس می‌توان گفت که این تعهد مستلزم گشودن راه به رشد و توسعه باورهای دینی مانند همه باورها است. یعنی باور دینی باید قابل تأمل و قابل پژوهش باشد. از نظر پیرس، این بدان معنا بود که «روح دین باید راهی برای ازدواج خود با روح علم پیدا کند. با این حال، او معتقد بود که شیوه دیگری از نظریه‌پردازی در اعتقاد دینی مانع این اتحاد مناسب است»^{۸۴}.

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۷۳

۱.۴.۶ عشق، دلیل وجودی یک کلیسا

کلیسای پیرس و توصیفات او از دلیل وجود کلیسا ریشه در عشق‌انگاری (آگاپیزم) او دارد.^{۸۵} عشق‌انگاری این آموزه است که تکامل کیهانی هدفمند است و با علل غایی اداره می‌شود. پیرس برای عشق‌انگاری از «عشق تکاملی» و «علت‌غایی» استفاده کرد. درواقع عشق‌انگاری آموزه‌ای است که می‌گوید تکامل ساینکیستیک (synechistic) [پیوسته] از قوانین تایکیستیک (tychistic) [شانسی] با علل غایی ارسطویی (Aristotelian final causes) هدایت می‌شود.^{۸۶}

برای پیرس دین از تجربه شخصی شروع می‌شود. با این حال، چون اهمیت دین در هدایت زندگی یافت خواهد شد، بلافاصله آشکار می‌کند که پیامدهای اجتماعی دارد.

بالاترین پیشرفت‌های انسان اجتماعی هستند. و دین، گرچه در یک الهام اولیه فردی آغاز می‌شود، تنها در کلیسای بزرگی که با تمدن همراه است به شکوفایی کامل می‌رسد. این در هر دینی صدق می‌کند، اما در دین عشق، بسیار صادق است.^{۸۷}

پیرس در یکی از نوشته‌های خود معتقد است دلیل وجودی یک کلیسا این است که به انسان‌ها زندگی گسترده‌تر از شخصیت‌های محدود آنها بدهد، زندگی‌ای که ریشه در صدق وجود دارد و برای زیستن در این نوع از حیات باید بر اساس یک تجربه قطعی و عمومی عمل و به آن مراجعه کرد. برای همین پیرس می‌گوید که ترس از جهنم و امید به بهشت چنین اشاره‌ای ندارد. زیرا بهشت و جهنم مسائلی هستند که همه عاقلان اعتراف می‌کنند چیزی از آنها نمی‌دانند. و حتی انگیزه‌های فعال بزرگترین مقدسین نیز چنین بیم و امیدهایی نبود و بیشتر به این فکر می‌کردند که دانه‌های باروری از میوه‌های مطلوب در اینجا روی زمین پشت سر بگذارند. درواقع از نظر پیرس بحث این نیست که آیا معجزه و استجاب دعا به طور انتزاعی امکان‌پذیر است یا خیر. پرسش این است که آیا آنها اجزای قابل‌توجهی از تجربیات بشری هستند که در مقایسه با آن واقعیت‌های بزرگ زندگی که هیچ کس در آن شک نمی‌کند یا هرگز شک نخواهد کرد، ارزش توجه به آن را دارند.^{۸۸}

این عشق آگاپاستیکی یا الهی (agapastic love) است که بر منفعت شخصی و عشق به خود غلبه می‌کند و به منافع دیگران و در نهایت به نفع حقیقت کیهان خدا روی می‌آورد. دیدگاه پیرس با این عشق، به طور منطقی با واقع‌گرایی او، تعهد او به پژوهش درباره صدق، و اعتقاد او به امکان وجود یک جامعه واقعی از جویندگان مطابقت دارد، یعنی دفاع او از یک کلیسای

آگاپاستیک صرفاً یک ضمیمه امیدوارکننده برای کارهای دیگر او نیست. این توسعه‌ای از عقل سلیم‌گرایی انتقادی خودش است.^{۸۹}

پیرس در تبیین کلیسای پیشنهادی خود، حرکت عشق را دایره‌ای فرض می‌کند که با یک تکانه به طرح‌ریزی خلاقیت‌ها، انگیزه‌جدا بودن (independency) می‌دهد و آنها را به هماهنگی می‌کشانند. و معتقد است باوجود ظاهر پیچیده این حرف، به‌طورکامل در فرمول ساده‌ای که قانون طلایی می‌نامیم خلاصه می‌شود. البته نه به این معنا که هر کاری ممکن است برای ارضای انگیزه‌های خودخواهانه دیگران انجام دهید، بلکه به این مفهوم که کمال خود را فدای کمال همسایه‌تان کنید. زیرا عشق معطوف به تجردات نیست، بلکه معطوف به اشخاص است. نه به افرادی که نمی‌شناسیم و نه به شماری از مردم، بلکه به عزیزان خودمان، خانواده و همسایگانمان. به یاد می‌آوریم که همسایه ما کسی است که ما در نزدیکی او زندگی می‌کنیم، شاید نه در نزدیکی محل، بلکه در زندگی و احساس.^{۹۰}

بنابراین، کارکرد کلیسا انتشار اصل عشق برای مبارزه با «شرارت‌های» خاص ناشی از عشق به خود و خودخواهی است. «همان‌گونه که برای حرکت علم روبه‌جلو، به اجتماع پرسشگران نیاز بود، کلیسا، به عنوان یک جامعه محبوب، برای کار اصلاحی دین مورد نیاز بود. کلیسا نمی‌تواند صرفاً نهادی برای «دورهم جمع شدن»، یعنی نوعی باشگاه اجتماعی باشد.»^{۹۱}

پیرس پیش از ورود به بحثی با عنوان «کلیسا» می‌گوید:

یک سازمان مذهبی تا حدی امری بیهوده است، مگر اینکه به عنوان یک هنگ از آن ارتش بزرگ [حیات انسان] سوگند یاد کند که زندگی را با تمام لذت‌هایش، در بدترین نبرد برای سرکوب اصل خودخواهی، و پیروزی اصل عشق به دست می‌گیرد.

و سپس دلایل وجودی کلیسا را برمی‌شمارد: بسیاری از دانشمندان و دانشجویان فلسفه تشخیص می‌دهند که این کلیسای مسیحی است که او را در میان مردم برای خود کسی ساخته است. او مدیون [کلیسا] در تسلی‌ها، لذت‌ها، گریز از خطرات بزرگ، و هر گونه صحت قلب و هدف است. او حفظ ادبیات باستانی را مدیون راهبان کلیسای قرون وسطی است. و بدون احیای یادگیری (learning) [و فضیلت و کمال کلیسا]، او به‌سختی چگونگی احیای علم را می‌فهمد. او چارچوب نظام روشنفکری (intellectual system) خود را مدیون آنهاست و اگر انگلیسی صحبت کند، مهم‌ترین بخش گفتار روزانه‌اش است. قانون عشق که حتی اگر از آن پیروی زیادی نشود، اما فیلسوف آن را روح تمدن می‌داند، از طریق مسیحیت به اروپا آمد. علاوه بر این، دین بزرگترین عامل آن زندگی اجتماعی است که فراتر از دایره دوستان شخصی

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۷۵

فرد است. این زندگی یعنی هر چیزی برای تمدن متعالی، با مروت (humane) و دموکراتیک است. و اگر کسی از کلیسا دست بکشد، به چه طریق دیگری می‌تواند به نحو رضایت‌بخشی از استعداد برادری با همسایگان خود استفاده کند؟^{۹۲}

استدلال ما این است که به‌طور قطع این سخنان پیرس مستقلاً موردپسند کسانی که کلیسا را عامل همه بدبختی‌های علمی و معرفتی و در نتیجه عقب‌ماندگی قرن‌های متمادی بشر می‌دانند، نیست و اگر از پیرس فقط همین جملات درباره کلیسا باقی مانده بود، شاید گمان می‌کردیم او یک کشیش قرون‌وسطایی جزم‌اندیش است که خود را به صلیب کشانده است تا در راه کلیسا قربانی شود و بعید نیست که برخی شارحان پیرس او را غیر از یک فیلسوف علم، یک «دین‌باور کم‌عقل خیال‌پرداز» هم توصیف کردند، اما اگر به کلیت سخنان کلیسایی او در زمینه فلسفه دین او توجه کنیم، قانون بزرگ تکاملی پیرس را با وجه عشق‌الهی شناسایی خواهیم کرد که گواهی است به باور پیرس به دیالوگ مستمر و ابدی میان علم و دین. برای همین میساک معتقد است کلیسای پیرس برای اینکه کلیسای عشق باشد، باید «جهانی» باشد، باید با اطمینان، تئوری را به روح علم تبدیل کند و در نتیجه باید آن‌قدر قوی باشد که از شکست‌های خود درس بگیرد و رشد کند. کلیسای پیرس باید پاسخی مستقیم به خطراتی باشد که او در رویکردهای الهیاتی به دین می‌دید. کلیسای آگاپاستیک پیرس، هم در منشأ و هم در هدفش نیاز به جهانی‌بودن دارد. از آنجا که از طریق باورهای غریزی یا عقل سلیم ایجاد می‌شود، برای همه از فرد دهاتی (clodhopper) تا دانشمند، باز و در دسترس است. هدف کلیسا نیز باید فراگیر باشد. اقدامات تحت‌هدایت آگاپ باید به نفع تمامی افراد از طریق نگرانی برای «کمال» (perfectionment) آنها باشد. افراد نه با توافق اجباری از طریق یک آموزه، بلکه با پذیرش واقعی اهمیت خودشان گرد هم می‌آیند.^{۹۳}

در سطح سیاسی، کلیسای غیرالهیاتی پیرس نباید به‌گونه‌ای عمل کند که بین مؤمنان تفرقه ایجاد کند، بلکه باید به دنبال «برقراری صلحی باشد که ممکن است» (همراه) با دنیای مذهبی بزرگ باشد.^{۹۴} بنابراین «کلیسای پیرس نه تنها همه را می‌پذیرد، بلکه به همه توجه می‌کند.»^{۹۵} و از طرفی چنین کلیسایی به قدرتی نیاز دارد تا با وضعیت ناتمام و پایان‌پذیر خود مقابله کند. و باید بداند که باورهایش - که می‌توانیم آن‌ها را «اعتقادات شغلی» (working creeds) بنامیم - قابل انتقاد، اصلاح و رشد هستند. اعمال کلیسای جهانی باید با احترام دائمی به صدق تعدیل شود - راهی برای فروتنی که به روی کلیساهای الهیات باز نبود. پیرس خواستار آن بود که

کلیسای او در عمل، محافظه کار و در نظریه، لیبرال باشد تا به این ترتیب، به خود اجازه رشد دهد و خود را به شیوه‌ای عمل‌گرایانه بازبینی کند.^{۹۶}

پیرس به شیوه‌ای بسیار نظام‌مندتر از امرسون و ثورو از تمایل استعلا‌باوران یا ماورایی‌گرایان (transcendentalists) امریکایی برای «دین زنده» (living religion) دفاع کرد. عامل اصلی موفقیت کلیسای جهانی پیرس، احترام اساسی به صدق است. کلیسای عشق نیز باید کلیسای صدق باشد. و از آنجایی که صدق پیرس همیشه «در راه است»، کلیسا باید با اطمینان به تغییرات و توسعه‌ای که حاصل پژوهش است احترام بگذارد.^{۹۷}

در وفاداری خود به صدق، کلیسای جهانی باید نیاز خود را به روح علم تشخیص دهد. کلیسای پیرس، به عنوان یک جامعه عشق، «دین علم» (religion of science) تولید نمی‌کند که در آن فرد به سادگی باورهای غریزی و عقل سلیم را رد کند. باورها «سنگ‌بستر» (bedrock) هر استدلالی باقی می‌مانند. اما کلیسای او باید به طور انتقادی عام باشد و باید ازدواج عجیب علم و دین او را بپذیرد.^{۹۸}

۷. نگاه پیرس به دین از منظر خطاپذیرانگاری

۱.۷ خطاپذیرانگاری به مثابه مقوم دین

پیرس در زمانه خود برای ارائه آموزه خطاپذیرانگاری دشواری‌هایی با اهالی کلیسا داشت. مسئله عصمت در کلیسا و باورهای کشیشان و نافهمی آموزه پیرس، او را ظاهراً بیشتر از نافهمی فلاسفه و دانشمندان آزرده‌خاطر کرده است. البته پیرس صراحتاً می‌گوید نه برای خطاپذیرانگاری، قطعیت مطلق قائل است و نه حاضر است بر سر آن چون و چرا کند! او حتی مطلق‌اندیشان و تعیین‌گراها را صاحب فلسفه و تفکری می‌داند که «جایی برای خدا باقی نمی‌گذارند!»^{۹۹} مفهوم مخالف این ادعا آن است که پیرس در خطاپذیرانگاری و آموزه پیوسته به آن یعنی شانس‌انگاری، «جایی برای خدا باقی می‌گذارد» با این حال پیرس کلیسا را از خطاناپذیرانگاری برحذر می‌دارد و پاسخی که برای «دوستان محافظه‌کار» خود تدوین می‌کند، سرشار از کنایه و تخریب است!

او آنها را دوستان محافظه‌کار خود خطاب می‌کند و می‌گوید آنها به او خواهند گفت که آموزه خطاپذیرانگاری هرگز نمی‌تواند قابل قبول باشد چون پیامدهایش دین را تضعیف می‌کند. «فقط می‌توانم بگویم خیلی متأسفم! این آموزه، صادق است، یعنی بدون ادعای قطعیت مطلق برای آن،

اساساً غیرقابل بحث است. و اگر پیامدهای آن با دین مخالف باشد، این دین است که ضرر می‌کند! ^{۱۰۰} درعین حال، پیرس باور ندارد که این دو، یعنی دین و خطاپذیرانگاری، تا این حد دشمن باشند. او می‌گوید جزم‌اندیشان کلیسا ممکن است خطاناپذیر باشند، خطاناپذیر به این معنا است که قتل و دزدی را خطاناپذیرانه اشتباه بدانیم اما این گونه مفاهیم، عملاً و اساساً خطاناپذیر است. ولی او می‌پرسد کلیسا چه استفاده‌ای از خطاناپذیری ریاضی می‌تواند داشته باشد... در حالی که در دوره جدید بدون آن که یک کلمه از به قول معروف ارتدادهایی [بدعت‌هایی] مانند گردی‌زمین، چرخش آن، زمین‌شناسی، تاریخ مصر، و مانند آن دم بزنند، دربرابر هر یک از این حقایق علم، کار خود را بی‌هیچ سخنی به پایان برده‌اند. برای همین پیرس با آنکه معتقد است کلیسا چه‌بسا درباره خطاپذیری هم همین گونه عمل کند، ابراز تأسف می‌کند که فعلاً عالمان الهیات اصرار دارند خطاناپذیری [عصمت] حق کلیسا است. ^{۱۰۱}

پیرس یک پرسش فرضی مطرح می‌کند که «بله! ما خطاپذیرانگاری تو را تا آنجا که بر آن اصرار داری، می‌پذیریم. چون چیز جدیدی نیست... پس بالاخره خطاپذیرانگاری چه اهمیتی دارد؟» ^{۱۰۲} و به آن پاسخ می‌دهد و می‌گوید بالاخره فرقی هست بین چیز و هیچ چیز! اگر نظریه‌ای متافیزیکی به رسم معمول و با روی گشاده بگویند بر هیچ چیز در جهان نمی‌توان تکیه کرد، جز این که باید به دقت و اطمینان مطلق دست یافت، و اگر آن متافیزیک مانند یک حقیقت مهم بخواهد در گنجینه باورهای ما باقی بماند، آن را در آتش می‌اندازیم! یا اگر آن نظریه متافیزیکی به طور جدی راه تحقیق را مسدود کند، باز همین طور. پس قابل درک است که بین درجه‌ای از شواهد بسیار بالا و قطعیت مطلق باید در نهایت، تفاوت اندکی وجود باشد که برای حذف هرچند یک لکه سیاه از مقابل بینش ما بسیار مهم است. ^{۱۰۳}

۲.۷ وحی، نامشخص‌ترین دسته از حقایق

برخی نیز وحی (revelation) را یک اصل خطاناپذیر می‌دانند. اما پیرس از نگاه دانشمندان و کسانی که تحت تأثیر علم هستند، خطاناپذیر دانستن وحی را خنده‌دار توصیف می‌کند، زیرا به اعتقاد او علم به ما آموخته است در توجه به گواهی (testimony) این حقیقت را در نظر داشته باشیم که آن دسته از آموزه‌های الهیاتی که از «شواهد» (evidences) به دست آمده است، بسیار ضعیف به نظر می‌رسد. او می‌گوید در هر حال، گمان ندارد به لحاظ فلسفی درست باشد که احتمال وحی را رد کنیم و او می‌تواند به عنوان یک منطق‌دان اعلام کند حقایق وحی شده، یعنی حقایقی که

چیزی به نفع آنها جز مکاشفاتی که به معدودی از افراد داده شده است، وجود ندارد، نامشخص‌ترین دسته از حقایق را تشکیل می‌دهند.

در اینجا بحثی از جهانی بودن وجود ندارد. زیرا وحی چیزی پراکنده (sporadic) و معجزه‌آسا است... وحی ادعای اطمینان می‌کند. و در مقابل آن، سه ایراد قطعی وجود دارد: اولاً، ما هرگز نمی‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم که هر رستگاری خاصی واقعاً الهام گرفته شده است. زیرا تنها با استدلال می‌توان آن را دایر کرد. ما نمی‌توانیم آن را با احتمال حتی بسیار زیاد ثابت کنیم. دوم، حتی اگر وحی شده باشد، نمی‌توانیم مطمئن باشیم یا تقریباً مطمئن باشیم که این جمله صادق است. همه آنچه وحی شده در معرض تحریف یا رنگ و لعاب دادن انسان قرار گرفته است. علاوه بر این، ما نمی‌توانیم در توصیه‌های آن مقام‌عالی [خداوند] نفوذ کنیم، یا چیزی را به عنوان یک اصل که بر رفتار او حاکم باشد، قرار دهیم. ما مقاصد توصیف‌ناپذیر او را نمی‌دانیم و نمی‌توانیم از نقشه‌های او سر دریاوریم. ما نمی‌توانیم چیزی بگوییم، اما او ممکن است صلاح بداند که خطاها را به بندگان خود القا [الهام] کند. سوم اینکه حقیقتی که فقط بر اساس وحی است، ماهیتی تاحدی نامفهوم دارد و ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که آن را درست فهمیده‌ایم. از آنجایی که هیچ راهی برای فرار از این دشواری‌ها وجود ندارد، معتقدم وحی، هیچ اطمینانی که به ما نمی‌دهد، نتایجی کمتر از سایر منابع اطلاعاتی هم به دست می‌دهد. حتی اگر وحی بسیار واضح‌تر از آن چیزی که هست، باشد، باز هم همین است.^{۱۰۴}

هاوسر به صراحت می‌گوید معتقد است تأکید خطاپذیرانگاری بر «تواضع» (humility) که می‌توان از آن «صدای کمی مذهبی» (slightly religious sound) شنید، احتمالاً به این دلیل است که «پیرس فکر می‌کند برای پیوستن به جست‌وجوی صدق علمی باید تغییری (conversion) از نوع کوهنی انجام داد و عمیقاً تشخیص داد که ما فقط می‌توانیم با هم به عنوان جامعه‌ای از محققان اختصاصی پیشرفت کنیم».^{۱۰۵}

۸. نتیجه‌گیری

فلسفه دین پراگماتیستیک پیرس بسیار ظریف‌تر از آن است که به یکی از نقاط افراطی فلسفه‌های دین معاصر و بعد از او فرو بغلتد. و چیزی نیست که بتوان آن را با برهان‌آوری به راحتی کنار زد، زیرا اساساً با نظریه پژوهش و پراگماتیک او هماهنگ است و با آنها مخالف نیست. «اگر کسی به دوام علم و دین علاقه مند باشد، فلسفه علم پیرس برای او مفید است».^{۱۰۶} یکی از فضیلت‌های دیدگاه او این است که هم در جایگاه یک باورمند دینی و هم در مقام یک پژوهشگر علمی می‌تواند مستقیماً با تمامی انتقادات روبرو شود. او می‌تواند به پیامدهای

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۷۹

رویاری خود با انتقادات نگاه کند تا ببیند دیدگاه‌های خود چگونه توسعه یافته یا رشد کرده‌اند و چگونه ممکن است در آنها تجدید نظر شود. دین‌داری او و راجی مرگبار (death-rattle) مداوم نیست و علم او نام‌گرایی جزمی (dogmatic nominalism) نیست که به یک ماتریالیسم به‌همان اندازه جزمی ختم شود. او سفت و محکم و درعین حال با مهارت بیان ادعا می‌کند که دین‌بنیادگرا و علم‌جزمی، هر دو سکونتگاه طاعون است^{۱۰۷}

علاوه بر این، مانند بسیاری از فیلسوفان دین، پیرس می‌خواهد بهترین تجربه دینی خود را از طریق یک کلیسای جهانی بیان کند. او دین را به باورهای غریزی آن با تمام ابهامشان باز می‌گرداند، و از ما می‌خواهد که آنها را «فعلاً به اندازه کافی خوب» در نظر بگیریم، در حالی که با هم صدق را در درازمدت بررسی می‌کنیم.^{۱۰۸}

به طور خلاصه، پیرس به شدت ضدبنیادگرا بود. از آنجایی که هدف دین هدایت سیر و سلوک زندگی است، الهیات، چون اساساً بنیادگرا است، هم غیراخلاقی است و هم غیردینی.^{۱۰۹} مشکلی که پیرس در الهیات پیدا کرد، مبهم‌ماندن تجارب دینی و احساسات مذهبی بود. از یک سو، چون الهیات اساساً تبیین قیاسی مجموعه‌ای از مقدمات جزمی است، متکلمان نیازی به آشنایی مستقیم با احساسات یا حساسیت دینی (religious sentiment or sensibility) ندارند.^{۱۱۰}

پیرس در مقدمه «ایمان مسیحی چیست؟» می‌گوید

به راحتی می‌توان منطق را درباره مسائلی که هیچ تجربه‌ای در آنها ندارید، جدا کنید... اما وقتی صحبت از معرفت تجربی (positive knowledge) به میان می‌آید، چنین معرفتی که یک وکیل از عملکرد دادگاه‌ها دارد، فقط می‌تواند به تجربه طولانی، مستقیم یا غیرمستقیم، متکی باشد. بنابراین، ممکن است کسی متکلمی متبخر باشد، بدون اینکه هرگز تلنگر روح را احساس کرده باشد. اما او نمی‌تواند به پرسش ساده این مقاله [ایمان مسیحی چیست؟] پاسخ دهد مگر از روی تجربه دینی خود.^{۱۱۱}

دین عمل‌گرایانه و علمی پیرس نه تنها فضا را برای ادغام حقایق علمی جدید باز می‌کند، بلکه راه ما را به روی رشد و توسعه بینش‌های اخلاقی خاص تحت هدایت باورهای غریزی مبهم و کلی خود می‌گشاید. اصول عشق و عدالت در هر زمان برای گسترش فراتر از مرزهای تاریخی باز است. عشق تکاملی پیرس (Peirce's evolutionary love) می‌تواند مقاومت فزاینده بشریت را در برابر برده‌داری، تبعیض جنسیتی، نژادپرستی و سوءاستفاده ساده (simple abus) در هر کجا که رخ دهد، تضمین کند. هدف اصلی آن مبارزه با هر بدی خاصی است که با آن روبرو می‌شود. احساسات حیاتی دین تا آنجا که مبهم و کلی هستند صادق هستند. آنچه ساخته

بشر است، روش‌هایی است که ما آنها را اجرا می‌کنیم، و اینها همچنان در معرض انتقاد و توسعه هستند. اگر بخواهیم تجارب گوناگون انسانی را در کنار هم قرار دهیم، نه به صورت تقلیل، بلکه همان‌طور که آنها زندگی می‌کنند، پس ازدواج علم و دین با عقل سلیم پیرس آموزنده است. ما می‌توانیم بدون اینکه به اطمینان برسیم، به‌سوی صدق حرکت کنیم. به نظر پیرس «اینها بهترین ویژگی‌های دین و علم در دنیایی هستند که صدق در شاهراه است. و او راهی را به ما پیشنهاد می‌کند که یک زندگی را با هر دو در دست داشته باشیم»^{۱۱۲}

این مقاله دو پرسش اساسی پیش‌رو قرار می‌دهد. نخست، کلیسای پیرسی که به نوعی ترغیب و تشویق به تکثرگرایی می‌کند، تا چه حد در عصر کنونی جدی گرفته شده است، آیا به آن نزدیک یا از آن دور شده ایم؟ و دیگر، خطاپذیرانگاری چه سهمی و تا کجا در آینده دور در «گفت‌وگوی علم و دین» و ممانعت از نزاع این دو می‌تواند داشته باشد؟ از پیامدهای این مقاله نیز می‌توان اشاره کرد آموزه‌ای در مسیر پژوهندگان علم و دین-هر دو- قرار می‌دهد که مستقیماً و دور از تعصب و نگرانی با انتقادات روبه‌رو شوند. با این نگاه تازه، دینداران از سقوط در پرتگاه خرافه و بنیادگرایی و دانشمندان از جزم و تعیین‌گرایی دور خواهند شد.

پی‌نوشت‌ها

1. CP, 1954: 2
2. Misak, 2004 : 175
3. CP, 1954: 15
4. Misak, 2004 : 175
5. Misak, 2004 : 2
6. Misak, 2004 : 190
7. Misak, 2004 : 190
8. Margolis, 2007: 229
9. Bernecker and Pritchard: 2011
10. CP, 1954: 16
11. Misak, 2004 : 191
12. Misak, 2004 : 183
13. Burks, 1996 : 326

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۸۱

14. Misak, , 2004 : 176
15. Misak, 2004 : 176
16. Misak, 2004 : 176
17. CP, 1954: 2188
18. De Cruz, 2022, § 1.1
19. CP, 1954: 2187
20. Misak, 2004 : 185
21. Misak, 2004 :190
22. Misak, 2004 : 180
23. CP, 1954: 2188
24. CP, 1954: 2188
25. CP, 1954: 2188
26. CP, 1954: 2188-2189
27. Jonathan, 1998, cited by De Cruz, 2022, § 1.2
28. De Cruz, 2022, § 1.2
29. CP, 1954: 2188
30. CP, 1954: 2188
31. De Cruz, 2022, § 1.3
32. De Cruz, 2022, § 1.3
33. Barbour, 1996: 151
34. Barbour, 1996: 151
35. Barbour, 1996: 151
36. Misak, Cheryl, 2004 :178
37. De Cruz, 2022, § 2.1
38. Barbour, 1996: 152
39. Thomas Torrance, 1979 CITED BY Barbour, 1996: 152
40. CP, 1954: 2212
41. CP, 1954: 2211

42. CP, 1954: 2212
43. Misak, Cheryl, 2004 : 177
44. CP, 1954: 2212
45. Misak, Cheryl, 2004 : 177
46. Misak, Cheryl, 2004 :177
47. CP 6.488 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 177
48. CP 6.477 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 177
49. CP 6.477 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 177
50. CP 6.477 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 177
51. CP, 1954: 1926-27
52. CP, 1954 : 2211
53. Misak, Cheryl, 2004 : 178
54. CP 5.446 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 178
55. Misak, Cheryl, 2004 : 178
56. Bernecker and Pritchard: 2011
57. Misak, Cheryl, 2004 : 178
58. Misak, Cheryl, 2004 : 178
59. CP 6.466 cited by Misak, Cheryl, 2004: 178
60. Misak, Cheryl, 2004 : 179
61. Potter, 1972: 249 cited by Misak, Cheryl, 2004: 178
62. Misak, Cheryl, 2004 : 181
63. Parker 1990: 198 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 179
64. Misak, Cheryl, 2004 : 180
65. Misak, Cheryl, 2004 : 181
66. CP 6.3 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 181
67. CP 6.3 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 181
68. CP 6.3 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 181
69. Misak, Cheryl, 2004 : 181-182

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۸۳

70. CP, 1954 : 2193
71. CP, 1954 : 2193
72. Misak, Cheryl, 2004 : 182
73. CP 1.40 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 182
74. Misak, Cheryl, 2004 : 182
75. Misak, Cheryl, 2004 : 184
76. Misak, Cheryl, 2004 : 184
77. Raposa 1989: 13 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 185
78. Misak, Cheryl, 2004 : 180
79. CP, 1994: 2190-91
80. Misak, Cheryl, 2004 : 191
81. CP, 1954 : 2113
82. CP, 1954 : 2113
83. CP, 1954 : 2204
84. Misak, Cheryl, 2004 : 180
85. Misak, Cheryl, 2004 : 186
86. Burks, Arthur W, 1996 : 345
87. CP 6.493 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 186
88. CP, 1954 : 2193
89. Misak, Cheryl, 2004 : 186
90. CP, 1954 : 2114
91. Misak, Cheryl, 2004 : 186
92. CP, 1954 : 2192-93
93. Misak, Cheryl, 2004 : 187
94. CP 6.447 cited by Misak, Cheryl, 2004 : 187
95. Misak, Cheryl, 2004 : 188
96. Misak, Cheryl, 2004 : 188
97. Misak, Cheryl, 2004 : 188

- 98. Misak, Cheryl, 2004 : 188
- 99. CP, 1954: 65
- 100. CP, 1954: 63
- 101. CP, 1954: 63
- 102. CP, 1954: 63
- 103. CP, 1954: 63
- 104. CP, 1954: 60
- 105. Margolis, Joseph, 2007: 235
- 106. Misak, Cheryl, 2004 : 190
- 107. Misak, Cheryl, 2004 : 190
- 108. Misak, Cheryl, 2004 : 190
- 109. Misak, Cheryl, 2004 : 183
- 110. Misak, Cheryl, 2004 : 183
- 111. CP, 1954: 2189-90
- 112. Misak, Cheryl, 2004 : 191

کتاب‌نامه

- Bernecker, Sven and Pritchard, Duncan, (2011). The Routledge companion to epistemology, First published 2011 by Routledge 270 Madison Avenue, New York, NY 10016.
- Burks, Arthur W, (1996). "Peirce's Evolutionary Pragmatic Idealism", Synthese, Springer.
- De Cruz, Helen, "Religion and Science", (2022). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. First published Tue Jan 17, 2017; substantive revision Sat Sep 3, 2022.
- Ian G. Barbour, (1997). Religion and Science: Historical and Contemporary Issues, Volume 1, 1997, Printed in the United States of America, HarperSanFrancisco.
- Misak, Cheryl, (2004). The Cambridge Companion to Peirce, Publisher: Cambridge University Press, Publisher:
- Cambridge University Press.
- Margolis, Joseph, (2007). "Rethinking Peirce's Fallibilism" Transactions of the Charles S. Peirce Society, Indiana University PressStable.
- Peirce, C. S (1958). Collected Papers of Charles Sanders Peirce, 8 vols, edited by Charles Hartshorne, Paul Weiss, and Arthur W. Burks, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1931-1958.