

## **Peirce on the Relationship between Science and Religion: with an Emphasis on his Fallibilism**

**Golamreza Sadeghian<sup>\*</sup>, Hadi Samadi<sup>\*\*</sup>**

**Keyvan Alasti<sup>\*\*\*</sup>**

### **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.

<sup>\*</sup> 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](mailto:ghr.sadeghian@gmail.com)

<sup>\*\*</sup> 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](mailto:samadiha@gmail.com)

<sup>\*\*\*</sup> Assistant Professor of the Department of Theoretical Studies of Science, Technology and Innovation, Scientific Policy Research Center, [keyvan.alasti@gmail.com](mailto: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، به‌جز اهمیت ذاتی، از جهت تأثیر در ویلیام جیمز و جان دیویی، دو تن از سرآمدان پراگماتیسم و معماران حوزه اندیشه و فرهنگ و آموزش آمریکا، 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 غیرالاهیاتی را که با عشق الاهی برپا می‌شود، پیش‌نهاد کرد که با کلیسای الاهیاتی محافظه‌کار 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 تاحدودی انگیزش‌گر و وسوسه‌انگیز است، زیرا او در مقام یک منطق‌دان و فیلسوف علم 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.

\* دانشجوی دکتری، فلسفه علم، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و

تحقیقات، تهران، ایران، ghr.sadeghian@gmail.com

\*\* استادیار، گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات،

تهران، ایران (نویسنده مسئول)، samadiha@gmail.com

\*\*\* استادیار، گروه مطالعات نظری علم، فناوری و نوآوری، مرکز تحقیقات سیاست علمی کشور،

keyvan.alasti@gmail.com

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



## 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 (Peirce 1954: 2)، «هیچ متن واحدی ننوشت که آن را فلسفه دین خود بداند» (Misak 2004: 175)، اما او در زمانه‌ای می‌زیست که با گذشت سه سده از عصر روشن‌گری، دانشمندانی هم‌چون او که مسیحی معتقدی بودند، هنوز خود را مقید می‌دانستند که در نظریه‌های علمی کلیسا را قانع کنند یا دست‌کم کلیسا را نادیده نگیرند و بی‌پاسخ نگذارند. به‌ویژه چون متافیزیک‌دانان کلیسا در عصر او هنوز نظریه‌های جدید علمی را از زاویه باورهای مذهبی خود به‌چالش می‌کشیدند، کسی مثل پیرس که معتقد بود «دلیل‌آوری (demonstration) متافیزیک‌دانان همگی حرف پوچ (moonshine) است»، (Peirce 1954: 15) 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» (Misak 2004: 175). با وجود این، 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 (Misak 2004: 2). 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 (ibid.: 190). اما خود میساک و اندرسون شاید به همین دلیل که در فلسفه دین پراگماتیک پیرس دین با روش‌های علم فهمیده می‌شود، استدلال می‌کنند که «دو پیرس می‌توانند و باید با هم جمع شوند» (ibid.).

از طرفی، آموزه اصلی نظام فلسفی پیرس خطاپذیرانگاری (fallibilism) است (Margolis 2007: 229). «خطاپذیرانگاری این آموزه است که معرفت ما هرگز مطلق نیست، بلکه همیشه در تداومی از تردید و ناتعینی غوطه‌ور است» (Bernecker and Pritchard 2011) 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. در واقع، نخستین گام به‌سوی کشف‌کردن و فهمیدن این

است که به شکل کاملاً رضایت‌بخش و قابل قبول تصدیق کنید از قبل چیزی را نمی‌دانید. به طوری که باور داشته باشید یقیناً هیچ آفتی نمی‌تواند رشد فکری را به اندازه آفت اطمینان‌خاطر متوقف کند (Peirce 1954: 16).

در کنار خطاپذیرانگاری که بر آموزه شانس‌انگاری (tychism) تکیه دارد، پیرس که اغلب «خدا» و «عشق» را یک‌سان می‌داند (Misak 2004: 191)، «خدای متعال» را با آموزه آگاپیسم یا عشق‌انگاری (agapism) معرفی و با عشق شناسایی می‌کند و آگاپ (عشق الهی) را مبنای غریزی نگرش مذهبی می‌داند (ibid.: 183). قانون بزرگ تکاملی کیهان‌شناختی پیرس سه منظر یا وجه دارد؛ شانس‌انگاری که می‌گوید قوانین طبیعت و ذهن احتمالاتی هستند منظر اول است؛ ساینیکیسم 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 (Burks 1996: 326).

در این مقاله استدلال می‌کنیم با آن که 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 (Barbour 2000) دست‌کم هفت دهه پس از او در نسبت علم و دین مطرح کرد. از لحاظ معرفت‌شناختی نیز فلسفه دین پیرس را می‌توان تاحدی مشابه «رئالیسم انتقادی» باربور دانست که هدف آن ارائه راه میانه‌ای بین رئالیسم ساده‌لوحانه (naïve realism) و ابزارانگاری (instrumentalism) بود. بنابراین، خطاپذیرانگاری پیرس را به سوی پیش‌نهاد یک کلیسای جهانی غیرالاهیاتی برد که با عشق الهی (آگاپستیک) برپا می‌شود و با کلیسای الاهیاتی یا کلامی که به زعم 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 دکترای نویسنده است و نسبت این آموزه را با دیدگاه‌های دینی پیرس می‌کاود، از نوآوری‌های مقاله پیش‌روست.

بخش‌های اصلی این مقاله بدین شکل است: ابتدا، بر زمینه‌های اندیشه پیرس در ضرورت پیوند دادن علم و دین مرور مختصری خواهیم داشت 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 معرفت‌شناختی 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 پی‌آمدهای 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» (Misak 2004: 176). از طرفی، او به‌عنوان یک دانشمند تجربی معتقد بود روح علم به‌گونه‌ای 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 (ibid.). 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 به‌دست گرفته که هیچ چیز 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 تئوری، باید به خودمان اجازه دهیم تا آن‌جایی که اطلاعات جمع‌آوری می‌کنیم، انعطاف‌پذیر و خلاق باشیم (ibid.).

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۳۱

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 به‌باور او هیچ دین‌داری نمی‌تواند به راحتی خود را آن قدر محدود کند که رشد و کمال‌یابی علم را انکار کند و درمقابل، دین حتی اگر خودش به قضاوت خودش بنشیند، به‌ندرت می‌پذیرد که کامل‌تر شده باشد و سرنوشتش مثل گلی است که چیده شده است؛ پژمرده و پژمرده‌تر (Peirce 1954: 2188)!

درعین 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 بی تفاوت هستند، به چالش کشیدند (De Cruz 1.1. § 2022)، خواهیم دید که پیرس هفت دهه پیش‌از آن، نه به جنگ علم و دین قائل بود و نه به بی تفاوتی آن‌ها، بلکه صراحتاً از تعبیر «ازدواج علم و دین» (the marriage of religion and science) (Peirce 1954: 2187) استفاده می‌کرد و این یعنی او پیوستگی‌های فراوانی بین علم و دین می‌دید. پیرس در پژوهش پیوستگی و نسبت بین علم و دین، هردو 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 (Misak 2004: 185)، «فلسفه دین فلسفه دین پراگماتیک، یا پراگماتیستیک، پیرس در حد وسط ظریف و بدون نقطه اتکایی (tenuous middle ground) قرار دارد» (ibid.: 190).

### ۳. چپستی 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 اگرچه آدم مذهبی را فردی «معقول» می‌داند (ibid.: 180)، 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. پیش‌از آن باید دید که او اختصاصاً چه نگاه و تعریفی از علم و دین دارد.

پیرس فرهنگ‌های لغت را که مقابل علم (science) معرفت نظام‌مند (systematized knowledge) می‌نشانند، غافل از مراحل بعدی تکامل معانی می‌داند و معتقد است معرفت صرف اگرچه نظام‌مند باشد، ممکن است خاطره‌ای مرده باشد؛ زیرا منظور همه ما از علم پیکره‌ای زنده و در حال رشد از صدق است (Peirce 1954: 2188).

پیرس با مثال‌آوری از پژوهش‌های نجومی بطلمیوس، که به اعتقاد او اگرچه تاحد 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 (ibid.). باین 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 دستاوردی 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 نظرهای موجود بسنده نکند، بلکه به صدق واقعی از طبیعت (real truth of nature) ادامه دهد (ibid.).

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. 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 هر گونه واقعیتهایی اساساً یک امر اجتماعی و عمومی است. این ایده کلیساست که تمامی اعضایش را در ادراکی سازمانی و نظام‌مندانه از جلال اعلی (Glory of the Highest) به هم پیوند می‌زند، ایده‌ای که نسل‌به‌نسل رشد می‌کند و حق تعیین تمامی رفتارها و سلوک (conduct) خصوصی و عمومی را مطالبه می‌کند (Peirce 1954: 2188-2189).

به هر حال، «علم» و «دین» واژه‌های تغییرناپذیر ابدی با معانی روشن نیستند. درواقع، آن‌ها اصطلاحاتی هستند که در دو قرن اخیر با معانی متفاوت در زمینه‌ها ابداع شده‌اند. قبل از قرن نوزدهم، اصطلاح «دین» به‌ندرت 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» (Jonathan 1998; cited De Cruz 2022: § 1.2).

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



رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۳۳

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 (De Cruz 2022: § 1.2).

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 موردپرسش قرار گرفت، سپس مورد هجوم، و سرانجام با پیشرفت علم سرنگون شد و این‌چنین دینی با دیدن چنان شکافی در برابر پای خود ابتدا به شدت 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 برخورد های خصمانه می‌شوند» (Peirce 1954: 2188).

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 (ibid.).

#### ۴. جایگاه فلسفه دین پیرس در طبقه‌بندی‌ها

اگر طبقه‌بندی مایکل استنمارک (Mikael Stenmark 2004) (De Cruz 2022: § 1.3) 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 طبقه‌بندی رابطه بین علم و دین را، که از باربور (ibid.) است و این رابطه را به تضاد، جدایی، گفت و گو (dialogue)، و ادغام طبقه‌بندی می‌کند، در نظر بگیریم، بهترین جایی که فلسفه دین پیرس جای می‌گیرد، همان طبقه گفت و گوست.

باربور، به عنوان یکی از آغازگران مطالعات نظام‌مند 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» (Barbour 1996: 151). 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 نا باور یا لا ادری گرا کار درجه یک [علمی] را بدون آن اعتقادات انجام می‌دهند» (ibid.). 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 این که 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 است (ibid.).

اما از جهت معرفت‌شناسی استدلال ما این است که فلسفه دین پیرس را می‌توان «رنالیسم انتقادی» (critical realism) دانست، هم‌چنان که او در بحث درباره غریزه از عقل سلیم انتقادی (critical common sensist) (Misak 2004: 178) بهره می‌گیرد.

رنالیسم انتقادی را باربور در ۱۹۶۶ وارد ادبیات علم و دین کرد و دیدگاه معرفت‌شناختی غالب در علم و دین مسیحی است، که هم برای الاهیات (رنالیسم الاهیاتی) و هم برای علم (رنالیسم علمی) کاربرد دارد و هدف آن، نشان دادن راه میانه‌ای بین رنالیسم ساده لوحانه (naïve realism) و ابزارانگاری (instrumentalism) بود (De Cruz 2022: § 2.1). اولی، جهان را همان گونه 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 گفت و گوی علم و دین را بازگو می‌کند که با وجه تکاملی فلسفه دین پیرس هم‌خوانی دارد، این که 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 به دنبال اشکال جدید و غیرمنتظره نظم عقلانی باشیم. متکلم معتقد است که خداوند زمینه‌ساز و دلیل آفرینش نظم ممکن، اما عقلانی جهان است (Barbour 1996: 152). 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» (Torrance 1979 cited Barbour 1996: 152).

## 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 خدااباوری خود را روشن کند. «به این پرسش که آیا من به حقیقت خدا اعتقاد دارم یا خیر، پاسخ می‌دهم بله» (Peirce 1954: 2212). 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 هیچ‌یک از صفات دیگر خداوند، جز وجود و برتری (ibid.: 2211). 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 دست‌کم به همان اندازه مبهم هستند و این موضوع به‌طور مؤکد صدق می‌کند (ibid.: 2212). 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 (Misak 2004: 177) 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 قابل‌اعتمادتر از بهترین نتایج علمی هستند، اگر این‌ها دقیقاً درک شوند (Peirce 1954: 2212).

## ۱.۵ برهان علمی فروتنانه در دفاع از دین

پنجره غریزه و عقل سلیم، که پیرس به‌سوی خدا باوری می‌گشاید، رنگ و بوی علمی و «نخستین تجربه علمی» (Misak 2004: 177) 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 به‌عنوان خالق یا نگه‌دارنده کیهان بود (ibid.). به این ترتیب، پیرس پیش‌نهاد کرد

این چیزی نیست جز نمونه‌ای از اولین مرحله از هر کار [علمی]، مرحله مشاهده حقایق، یا مرتب‌کردن آن‌ها به روش‌های مختلف و تأمل در آن‌ها تا زمانی که با واکنش آن‌ها به نتایج تجربیات علمی قبلی یک فرضیه تبیینی «تکامل یافته» (به‌قول ما شیمی‌دانان) ایجاد شود (Peirce 6.488 cited Misak 2004: 177).

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، به‌عنوان منبع باور دینی، کم‌اهمیت 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 به‌صراحت بیان می‌کند. در آن‌جا او در تلاش برای معنابخشیدن به مفهوم گالیله از «سادگی» (simplicity) استدلال می‌کند که «فرضیه ساده‌تر به معنای آسان‌تر (facile) و طبیعی‌تر»، «فرضیه‌ای است که غریزه پیش‌نهاد می‌کند» (Peirce 6.477 cited Misak 2004: 177). بنابراین، اعتقاد «فروتنانه» 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 (ibid.). 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 (ibid.).

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 ایمان‌آوردن است (seeing is believing)» (Peirce 1954: 1926-1927).

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۳۷

باور دینی برای پیرس مرتبط با ادراک و ماهیتاً غریزی یا برآمده از عقل سلیم است. او در یکی از حملات متعدد خود به نام‌گرایی (nominalism) به عنوان چیزی غیرعلمی (unscientific)، نام‌گرایان را مسئول این کج‌باوری می‌داند که نمی‌توانند به ماهیت غریزی باورهای دینی پی ببرند. 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 بپرسید، 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 بطری 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 (ibid.: 2211).

## ۲.۵ نیاز غریزه به پژوهش‌های نظری مداوم

اعتقاد به این که فلسفه منشأ اکثر باورهای دینی نیست، احساس، درک، یا تجربه می‌شود. چنین اعتقادی پی‌آمدهایی دارد. نخست این که 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. 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. درعین حال، آن را مستعد استفاده نادرست و سوءاستفاده کرد، که تنها پادزهر آن می‌تواند بازبودن راه به پژوهش‌های نظری مداوم در معنای آن باشد (Misak 2004: 178).

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» (Peirce 5.446 cited Misak 2004: 178). بنابراین، غریزی بودن ایده‌های باور دینی مستلزم عدم قطعیت یا نامعینی (indeterminateness) آن‌ها در ابهام و کلیت است (Misak 2004: 178).

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» (Bernecker and Pritchard 2011) «این نقطه قوت باورهای غریزی است، نه یک ضعف» (Misak 2004: 178).

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» (ibid.). در این برهان پیرس فرضیه «خدا» این‌گونه درک می‌شود که «به‌همان اندازه که قطعی است، مبهم است و درعین‌حال صادق است» (Peirce 6.466 cited Misak 2004: 178). این ابهام برای عمل دینی «یک فضیلت است، نه یک رذیلت» (Misak 2004: 179) همان‌طور که پاتر اشاره می‌کند «این ابهام است که اجازه می‌دهد تصورات ما درباره خدا باشد» (Potter 1972: 249 cited Misak 2004: 178).

## ۶. کلیسا و دین‌پرسی

### ۱.۶ محافظه‌کاری شرورانه و محافظه‌کاری طبیعی

پیرس کلیسای زمانه خود را متهم به الاهیات فرمایشی می‌کرد که این الاهیات، همان‌طور که پیرس آن را می‌فهمید، با استفاده از نوع نادرست نظریه پردازی به محافظه‌کاری شرورانه‌ای (vicious conservatism) منجر می‌شود که هردوی علم و دین را تهدید می‌کند (Misak 2004: 181). 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 (Parker 1990: 198 cited Misak 2004: 179). 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 هنوز با روح علم بیدار نشده است. هنوز هیچ نوع نظریه‌پردازی، تفسیرسازی، یا دقیق‌سازی از باورهای غریزی در خطر نیست» (Misak 2004: 180).

## ۲.۶ الاهیات ضد علمی با محافظه کاری شرورانه

پیرس باتوجه به عقل سلیم گرایی انتقادی اش (critical commonsensism) و باتوجه به این که شک برای او منبع اصلی تحقیق بود (ibid.: 181) 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، تاحد زیادی تابعی از درگیر شدن آنها در الاهیات بوده است. پیرس که معتقد بود الاهیات خود را به عنوان یک علم نشان می دهد، اما دراصل با روح علم مخالف است، در سال ۱۸۹۸ استدلال کرد که چون «الاهیات تظاهر به علم دارد»، پس الاهی دانان «باید مانند انسان های علمی قضاوت شوند» (Peirce 6.3 cited Misak 2004: 181).

پیرس بر همین اساس باور دارد که الاهی دانان اگر به عنوان انسان های علمی قضاوت شوند «همواره و به طرز بدبختانه ای شکست می خورند» (ibid.)؛ 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» (ibid.). میساک فهرستی از نوع نگاه پیرس به الاهیات را یادآور می شود، از جمله «الاهیات به عنوان کاوشی در ماهیت خدا، خلقت، و کیهان مطرح می شود. اما از آن جایی که سرسخت (tenacious) و فرمایشی [معتبر و دیکتاتور مآبانه] (authoritative) است، ضد علمی است»، «به جای این که درواقع احتمالات را بررسی کند، با یک مرام جزمی (dogmatic platform) شروع می شود و به دنبال مصون نگه داشتن آن از انتقاد است».

الاهیات 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، الاهیات به ابزاری عملی برای اهداف محدود تبدیل می شود، ابزاری که نه علمی است و نه نظری.

روش الاهیات، 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 (Misak 2004: 181-182).

پیرس با نگرانی از جاه طلبی کلیسا در یکی از نوشته هایش می پرسد با فرض این که الاهیات دقیق یک موضوع حیاتی است، آیا هرکسی که روش علم را می فهمد، یا کتاب اول نووم ارگانوم (Novum Organum) فرانسیس بیکن را خوانده است، می تواند برای لحظه ای با این ایده موافقت کند که هر علمی، خواه الاهیات باشد یا علم دیگر، به درستی تحت جاه طلبی های

کلیسایی و سخنان کشیشان توسعه یابد (Peirce 1954: 2193)؟ پاسخ روشن است، از آن‌جاکه «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» (ibid.)، پس نمی‌توان چنین چیزی را از کلیسا انتظار داشت؛ زیرا متکلمان کلیسا اعتقادات و عقاید را تولید و از آن‌ها دفاع می‌کنند و براساس روش الاهیات «کلیسا نیاز دارد که یک پلت‌فرم (سکوی خطاب‌گری) را به‌اشتراک بگذارد، یعنی یک اعتقادنامه یا کیش (creed)» (Misak 2004: 182). در چنین سکویی آب دین به سه طریق گل‌آلود می‌شود: الاهیات دین را استثنا و مخالف اصل عشق می‌کند، الاهیات ادراک و احساسات مذهبی را نادیده می‌گیرد و/یا رد می‌کند، و تعین بیش‌ازحد الاهیات (theology's overdetermination) از ایده‌های دینی به پژوهشی منجر می‌شود که نمی‌تواند آن را برآورده کند. پس اعتبار‌گرایی الاهیاتی با روح علم مخالفت می‌کند و چون «صدق دینی یک‌بار تعریف شده است و هرگز به جزئی‌ترین شکل تغییر نمی‌کند» (Peirce 1.40 cited Misak 2004: 182)، نتیجه این است که عمل الاهیاتی اساساً طردکننده است و مبنایی برای جنگ بین دیدگاه‌های مختلف مذهبی ایجاد می‌کند (Misak 2004: 182).

به‌اعتقاد میساک، محافظه‌کاری شروانه الاهیات 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 (ibid.: 184).

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 (ibid.).

### ۳.۶ دین علمی و دین الاهیاتی

دین برای پیرس یا خود را در گفت‌وگوی دائم با علم قرار می‌دهد یا به الاهیات پای‌بند می‌ماند که در آن صورت دیگر بی‌دینی می‌شود. دین پیرسی آن چیزی نیست که اگر علم مشخص کرد زمین به دور خورشید می‌گردد، یا چیزی به‌نام اتر در فضا وجود ندارد، یا علت سقوط چیزها بر زمین حرکت به‌سوی غایت آن چیز نیست، بر سر لج بماند و صرفاً به این دلیل که کلیسا



رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۴۱

خلاف این حرف‌ها را صدها سال از میان آیات/انجیل یا فیزیک ارسطو بیرون کشیده است، سکوت کند؛ بلکه مایکل راپوسا اشاره می‌کند پیرس «کاملاً معقول می‌دانست که برخی از باورهای مذهبی باید در نتیجهٔ اکتشافات علمی جدید تجدیدنظر شوند یا حتی کنار گذاشته شوند» (Raposa 1989: 13 cited Misak 2004: 185).

## ۴.۶ عشق در دیدگاه دینی پیرس

فلسفهٔ دین پراگماتیک پیرس به او اجازه می‌داد تا مبهم‌بودن تصورات ما از خدا و آگاپ (agape) یا عشق‌ورزیدن را برای پیش‌بردن طرح بهبود وجود انسان کافی بداند.

با این وجود، پیرس به‌طور معمول نگران خطراتی برای علم، اخلاق، و برای خود دین بود که میکروب‌های آن در این مقطع از اعتقاد و عمل مذهبی نهفته بود. آن محافظه‌کاری اگر به افراط کشیده شود، می‌تواند مانع هر جست‌وجوی صدق شود (Misak 2004: 180).

بنابراین، شیوهٔ زندگی که براساس اعتقاد دینی هدایت می‌شد، همیشه در حال آزمایش بود. پیرس خدا را با عشق شناسایی می‌کرد و آگاپ را مبنای غریزی نگرش مذهبی می‌دانست. به همین علت، او اساساً هر عمل افراطی دینی را که به طرد افراد منجر شود، غیرمذهبی و غیراخلاقی می‌دانست. او در یکی از نوشته‌های خود ایمان مسیحی را همان اعتقاد به قانون عشق می‌داند و با اشاره به انجیلی تازه کشف شده از قرن اول میلادی که در آن تعالیم خدا شامل دو آموزهٔ راه زندگی و راه مرگ است، می‌پرسد:

حالا این شیوهٔ زندگی چیست؟ من از وجدان جهانی مسیحی درخواست می‌کنم که شهادت دهد که صرفاً عشق است ... خدا را دوست بدار و همسایهٔ 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 (Peirce 1994: 2190-2191).

می‌توان استدلال کرد دین و خدای پیرسی که برگرفته شده 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 به‌نظر می‌رسد. به‌ویژه آن‌که از منظر پیرس «آگاپه شیوهٔ نمایندگی (mode of agency) خداوند است» (Misak 2004: 191) که این با خلیفهٔ خدا بودن و انال‌حق‌گویی صوفیان نزدیک به‌نظر می‌رسد. به‌هر 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 آن جایی که این زبان دزدان دریایی (انگلیسی) در چنین کلماتی فقیر است، بگذارید بگوییم اروس (Eros) یا همان عشق پرشور» (Peirce 1954: 2113). 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 این که به این معنا باشد که خداوند همه انسان‌ها را دوست دارد» (ibid.).

پیرس معتقد است که فرضیه خدای واقعی و دوست‌داشتنی هرچند در نیت اول قوی باشد، اما نیاز به دوره آزمایشی (probation) دارد و این که اگرچه 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 درقبال پراگماتیسم، که متضمن ایمان به عقل سلیم و غریزه است، وامی‌دارد، هرچند فقط آن گونه که از کوره انتقاد سنجیده صادر می‌شود. او خواهد گفت که برهان نادیده گرفته شده اولین مرحله از یک پژوهش علمی است که به فرضیه‌ای با بالاترین معقولیت منجر می‌شود، که آزمون نهایی آن باید در ارزش آن در رشد خودکنترل شده زندگی انسان نهفته باشد (Peirce 1954: 2204).

پس می‌توان گفت که این تعهد مستلزم گشودن راه به رشد و توسعه باورهای دینی مانند همه باورهاست؛ 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. باین حال، او معتقد بود که شیوه دیگری از نظریه‌پردازی در اعتقاد دینی مانع این اتحاد مناسب است» (Misak 2004: 180).

#### ۱.۴.۶ عشق، دلیل وجودی یک کلیسا

کلیسای پیرس و توصیفات او از دلیل وجود کلیسا ریشه در عشق‌انگاری (آگاپیسم) او دارد (ibid.: 186). عشق‌انگاری این آموزه است که تکامل کیهانی هدفمند است و با علل غایی اداره می‌شود. پیرس برای عشق‌انگاری از «عشق تکاملی» و «علت غایی» استفاده کرد. در واقع، عشق‌انگاری آموزه‌ای است که می‌گوید تکامل ساینکیستیک (synechistic) [پیوسته] از قوانین تایکیستیک (tychistic) [شانسی] با علل غایی ارسطویی (Aristotelian final causes) هدایت می‌شود (Burks 1996: 345).

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

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۴۳

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 (Peirce 6.493 cited Misak 2004: 186).

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 براساس 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 به‌طور 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 (Peirce 1954: 2193).

این عشق آگاپاستیکی یا الهی (agapastic love) است که بر منفعت شخصی و عشق به خود غلبه می‌کند و به منافع دیگران و درنهایت به نفع حقیقت کیهان خدا روی می‌آورد. دیدگاه پیرس با این عشق، به‌طور 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 (Misak 2004: 186).

پیرس در تبیین کلیسای پیش‌نهادی خود حرکت عشق را دایره‌ای فرض می‌کند که با یک تکانه به طرح‌ریزی خلاقیت‌ها، انگیزه جدابودن (independency) می‌دهد و آن‌ها را به هماهنگی می‌کشانند و معتقد است باوجود ظاهر پیچیده این حرف، به‌طور کامل در فرمول ساده‌ای که قانون طلایی می‌نامیم خلاصه می‌شود. البته نه به این معنا که هرکاری 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 (Peirce 1954: 2114).

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، به‌عنوان یک جامعه محبوب، برای کار اصلاحی دین‌موردنیاز بود. کلیسا نمی‌تواند صرفاً نهادی برای «دورهم جمع شدن»، یعنی نوعی باشگاه اجتماعی باشد» (Misak 2004: 186).

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

یک سازمان مذهبی تاحدی امری بیهوده است، مگر این‌که به‌عنوان 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 به‌دست 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 خطرهای بزرگ، و هرگونه 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 چهارچوب 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. علاوه‌براین، دین بزرگ‌ترین عامل آن زندگی اجتماعی است که فراتر از دایره دوستان شخصی فرد است. این زندگی یعنی هرچیزی برای تمدن متعالی بامروت (humane) و دموکراتیک است و اگر کسی از کلیسا دست بکشد، به چه طریق دیگری می‌تواند به‌نحو رضایت‌بخشی از استعداد برادری با همسایگان خود استفاده کند؟ (Peirce 1954: 2192-2193).

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 قرون وسطایی 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 کم عقل 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 عشق الاهی 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 این که کلیسای عشق باشد، باید «جهانی» باشد، باید با اطمینان، تئوری را به روح علم تبدیل کند و در نتیجه باید آن قدر قوی باشد که از شکست‌های خود درس بگیرد و رشد کند. کلیسای پیرس باید پاسخی مستقیم به خطرهایی باشد که او در رویکردهای الاهیاتی به دین می‌دید. کلیسای آگاپاستیک پیرس هم در منشأ و هم در هدفش نیاز به جهانی بودن دارد. از آن جاکه 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 تحت هدایت 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 (Misak 2004: 187).

در سطح سیاسی، کلیسای غیرالاهیاتی پیرس نباید به گونه‌ای عمل کند که بین مؤمنان تفرقه ایجاد کند، بلکه باید به دنبال «برقراری صلحی باشد که ممکن است (هم‌راه) با دنیای مذهبی بزرگ باشد» (Misak 2004: 187 cited Peirce 6.447)؛ بنابراین «کلیسای پیرس نه تنها همه را می‌پذیرد، بلکه به همه توجه می‌کند» (Misak 2004: 188) 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، محافظه‌کار و در نظریه لیبرال باشد تا به این ترتیب به خود اجازه رشد دهد و خود را به شیوه‌ای عمل‌گرایانه بازبینی کند (ibid.).

پیرس به شیوه‌ای بسیار نظام‌مندتر از امرسون و ثورو از تمایل استعلا‌باوران یا ماورائی‌گرایان (transcendentalists) آمریکایی 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 آن جاکه صدق پیرس همیشه «در راه است»، کلیسا باید با اطمینان به تغییرات و توسعه‌ای که حاصل پژوهش است احترام بگذارد (ibid.).

در وفاداری خود به صدق کلیسای جهانی باید نیاز خود را به روح علم تشخیص دهد. کلیسای پیرس، به‌عنوان یک جامعه عشق، «دین علم» (religion of science) تولید نمی‌کند که در آن فرد به‌سادگی باورهای غریزی و عقل سلیم را رد کند. باورها «سنگ بستر» (bedrock) هر استدلالی باقی می‌مانند. اما کلیسای او باید به‌طور انتقادی عام باشد و باید ازدواج عجیب علم و دین او را بپذیرد (ibid.).

## ۷. نگاه پیرس به دین از منظر خطاپذیرانگاری

### ۱.۷ خطاپذیرانگاری به‌مثابه 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 آزاده‌خاطر کرده است. البته پیرس صراحتاً می‌گوید نه برای خطاپذیرانگاری، قطعیت مطلق قائل است و نه حاضر است بر سر آن چون‌وچرا کند! او حتی مطلق‌اندیشان و تعیین‌گراها را صاحب فلسفه و تفکری می‌داند که «جایی برای خدا باقی نمی‌گذارند» (Peirce 1954: 65). مفهوم مخالف این ادعا آن است که پیرس در خطاپذیرانگاری و آموزه پیوسته به آن یعنی شانس‌انگاری «جایی برای خدا باقی می‌گذارد». باین‌حال، 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 پی‌آمدهایش 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 پی‌آمدهای آن با دین مخالف باشد، این دین است که ضرر می‌کند» (ibid.: 63). درعین‌حال، 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 معناست که قتل و دزدی را خطاناپذیرانه اشتباه بدانیم، اما این‌گونه مفاهیم عملاً و اساساً خطاناپذیرند. ولی او می‌پرسد کلیسا چه استفاده‌ای از خطاناپذیری ریاضی می‌تواند داشته باشد ... درحالی‌که در دوره جدید بدون آن‌که یک کلمه از به‌قول معروف ارتدادهایی [بدعت‌هایی] مانند گردی زمین، چرخش آن، زمین‌شناسی، تاریخ مصر، و مانند آن دم بزنند، دربرابر هریک از این حقایق علم کار خود را بی‌هیچ سخنی به‌پایان برده‌اند. برای همین پیرس با آن‌که معتقد است

رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۴۷

کلیسا چه بسا درباره خطاپذیری هم همین گونه عمل کند، ابراز تأسف می کند که فعلاً عالمان الاهیات اصرار دارند خطاناپذیری [عصمت] حق کلیساست (ibid.).

پیرس یک پرسش فرضی مطرح می کند که «بله! ما خطاپذیرانگاری تو را تا آن جاکه بر آن اصرار داری، می پذیریم؛ چون چیز جدیدی نیست ... پس بالآخره خطاپذیرانگاری چه اهمیتی دارد» (ibid.) و به آن پاسخ می دهد و می گوید بالآخره فرقی هست بین چیز و هیچ چیز! اگر نظریه ای متافیزیکی به رسم معمول و با روی گشاده بگویند بر هیچ چیز در جهان نمی توان 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 می اندازیم! یا اگر آن نظریه متافیزیکی به طور جدی راه تحقیق را مسدود کند، باز همین طور. پس قابل درک است که بین درجه ای از شواهد بسیار بالا و قطعیت مطلق باید درنهایت، تفاوت اندکی وجود داشته باشد که برای حذف هرچند یک لکه سیاه از مقابل بینش ما بسیار مهم است (ibid.).

## ۲.۷ وحی نامشخص ترین دسته از حقایق

برخی نیز وحی (revelation) را یک اصل خطاناپذیر می دانند، اما پیرس از نگاه دانشمندان و کسانی که تحت تأثیر علم هستند، خطاناپذیر دانستن وحی را خنده دار توصیف می کند؛ 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 آموزه های الاهیاتی که از «شواهد» (evidences) به دست آمده است، بسیار ضعیف به نظر می رسد. او می گوید در هر حال، گمان ندارد به لحاظ فلسفی درست باشد که احتمال وحی را رد کنیم و او می تواند به عنوان یک منطق دان اعلام کند حقایق وحی شده، یعنی حقایقی که چیزی به نفع آن ها جزء مکاشفاتی که به معدودی از افراد داده شده است، وجود ندارد، نامشخص ترین دسته از حقایق را تشکیل می دهند.

در این جا بحثی از جهانی بودن وجود ندارد، زیرا وحی چیزی پراکنده (sporadic) و معجزه آساست ... وحی ادعای اطمینان می کند. و در مقابل آن سه ایراد قطعی وجود دارد: اولاً، ما هرگز نمی توانیم کاملاً مطمئن باشیم که هر رستگاری خاصی واقعاً الهام گرفته شده است؛ زیرا تنها با استدلال می توان آن را دایر کرد. ما نمی توانیم آن را با احتمال حتی بسیار زیاد ثابت کنیم. دوم، حتی اگر وحی شده باشد، نمی توانیم مطمئن باشیم یا تقریباً مطمئن باشیم که این جمله صادق است. همه آن چه وحی شده در معرض تحریف یا رنگ و لعاب دادن انسان قرار گرفته است. علاوه بر این، ما نمی توانیم در توصیه های آن مقام عالی [خدایوند] نفوذ کنیم، یا چیزی را به عنوان یک اصل که بر رفتار او حاکم باشد، قرار دهیم. ما مقاصد توصیف ناپذیر او را

نمی‌دانیم و نمی‌توانیم از نقشه‌های او سر در بیاوریم. ما نمی‌توانیم چیزی بگوییم، اما او ممکن است صلاح بداند که خطاها را به بندگان خود القا [الهام] کند. سوم این‌که حقیقتی که فقط براساس وحی است، ماهیتی تاحدی نامفهوم دارد و ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که آن را درست فهمیده‌ایم. از آن‌جاکه 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 (ibid.: 60).

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» (Margolis 2007: 235).

## ۸. نتیجه‌گیری

فلسفه دین پراگماتیستیک پیرس بسیار ظریف‌تر از آن است که به یکی از نقاط افراطی فلسفه‌های دین معاصر و بعد از او فروبغلند 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 علاقه‌مند باشد، فلسفه علم پیرس برای او مفید است» (Misak 2004: 190). 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 روبه‌رو شود. او می‌تواند به پی‌آمدهای رویارویی خود با انتقادات نگاه کند تا ببیند دیدگاه‌های خود چگونه توسعه یافته یا رشد کرده‌اند و چگونه ممکن است در آن‌ها تجدیدنظر شود. دین‌داری او وراجی مرگ‌بار (death-rattle) مداوم نیست و علم او نام‌گرایی جزمی (dogmatic nominalism) نیست که به یک ماتریالیسم به همان اندازه جزمی ختم شود. او سفت و محکم و در عین حال با مهارت بیان ادعا می‌کند که دین بنیادگرا و علم جزمی هر دو سکونتگاه طاعون است (ibid.).

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 بازمی‌گرداند، و از ما می‌خواهد که آن‌ها را «فعالاً به اندازه کافی خوب» در نظر بگیریم، در حالی که با هم صدق را در درازمدت بررسی می‌کنیم (ibid.).



رابطه علم و دین از منظر پیرس: ... (غلامرضا صادقیان و دیگران) ۴۹

به طور خلاصه، پیرس به شدت ضدبنیادگرا بود. از آنجاکه هدف دین هدایت سیر و سلوک زندگی است، الاهیات، چون اساساً بنیادگراست، هم غیراخلاقی است و هم غیردینی (ibid.: 183). مشکلی که پیرس در الاهیات پیدا کرد، مبهم ماندن تجارب دینی و احساسات مذهبی بود. ازیک سو، چون الاهیات اساساً تبیین قیاسی مجموعه‌ای از مقدمات جزمی است، متکلمان نیازی به آشنایی مستقیم با احساسات یا حساسیت دینی (religious sentiment or sensibility) ندارند (ibid.).

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 متبحر 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 (Peirce 1954: 2189-2190).

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 روبه‌رو 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، به سوی 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 هردو در دست داشته باشیم» (Misak 2004: 191).

این مقاله دو پرسش اساسی پیش‌رو قرار می‌دهد. نخست، کلیسای پیرسی که به‌نوعی ترغیب و تشویق به تکثرگرایی می‌کند، تا چه حد در عصر کنونی جدی گرفته شده است، آیا به

آن نزدیک یا از آن دور شده‌ایم؟ 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 پی‌آمدهای این مقاله نیز می‌توان اشاره کرد آموزه‌ای در مسیر پژوهندگان علم و دین، هردو، 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.

### کتاب‌نامه

- Barbour, Ian G. (1997), *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, vol. 1, Printed in the United States of America, Harper San Francisco.
- Bernecker, Sven and Duncan Pritchard (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 (2022), "Religion and Science", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, First Published Tue Jan 17, 2017; Substantive Revision Sat Sep 3, 2022.
- Margolis, Joseph (2007), *Rethinking Peirce's Fallibilism*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, Indiana University Press Stable.
- Misak, Cheryl (2004), *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press.
- Peirce, C. S. (1958), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 8 vols, Charles Hartshorne et al. (eds.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1931-1958.