

دینی‌گرایی در علم؛ یک وظیفه‌ی معرفتی

یاسر خوشنویس*

چکیده

در این مقاله، موضوع بومی‌گرایی و به طور خاص، دینی‌گرایی در علم از منظر معرفت‌شناختی بررسی شده است. مطابق با رویکرد وظیفه‌گرایانه در معرفت‌شناختی، هر باورمند به لحاظ معرفتی موظف است که سعی کند تا مجموعه‌ی باورهای سازگار و در حالت قوی‌تر منسجمی داشته باشد؛ علاوه بر این، هر فرد در مجموعه‌ی باورهای خویش باورهایی مرکزی دارد. باورهای دینی بخش مهمی از باورهای مرکزی اعضای جوامع دین‌دار را تشکیل می‌دهند. در چنین وضعیتی، چنانچه باورهای علمی یا تعابیر این باورها با باورهای مرکزی دینی افراد ناساگاز باشند، دین‌داران در پی ایفای وظیفه‌ی معرفتی خود، به بازسازی نظریه‌های علمی موجود و همچنین شکل دادن به نظریه‌های علمی جدید می‌پردازند؛ به این ترتیب، دینی‌گرایی در علم را می‌توان گونه‌ای از ایفای وظیفه‌ی معرفتی سازگاری و انسجام دانست که انگیزه‌ای صحیح و بنیان نظری قابل دفاعی دارد.

واژه‌های کلیدی: علم، دین، وظیفه‌ی معرفتی، انسجام معرفتی، علم دینی

مقدمه

به موضوع بومی بودن یا نبودن علم و به ویژه، موضوع علم دینی، در دهه‌های اخیر، به انواع مختلف و با تعبیر متفاوت، در ایران توجه شده است و مخالفان و موافقان متعددی داشته است، به طوری که شاید بتوان گفت این حوزه‌ی فکری، در ایران، از محدود حوزه‌هایی است که فارغ از جریان فکری دانشکده‌های اروپا و آمریکا و به دلیل نیازهای فکری داخلی شکل گرفته است و اکنون ادبیات مستقلی دارد. به این موضوع، به ویژه با توجه به برنامه‌ریزی‌های گسترده‌ی حکومت برای توسعه‌ی علمی کشور بیشتر توجه شده است.

در این مقاله سعی دارم توضیح دهم که چرا می‌پندارم بومی و دینی گرایی در علم، ممکن و بلکه یک نیاز جامعه‌ی امروزین ایران است. پیش از آنکه مستقیماً، به بحث بومی گرایی در علم و فناوری بپردازم، لازم است اشاره کنم که بومی بودن همواره، بومی بودن برای گروهی از افراد است. در این مقاله، بومی بودن را برای یک جامعه در نظر می‌گیرم؛ برای مثال ممکن است از علم بومی چینی‌ها یا از علم آگوستینی یا علم دینی (اسلامی) صحبت شود که در این مثال‌ها، جامعه‌ای که بومی بودن در مورد آن به کار می‌رود، به ترتیب چینی‌ها، مسیحیان و مسلمانان هستند. در اینجا سعی ندارم که مفهوم جامعه را تحلیل کنم؛ اما در بخش ۱، معیاری برای تمایزگذاشتن میان جوامع مختلف خواهم داد که در حد اهداف این مقاله، کارا به نظر می‌رسد. عوامل مختلفی مانند دین، باورهای متأفیزیکی جافتاده یا گرایش‌های اجتماعی را می‌توان در بومی بودن یا بومی شدن علم دخیل دانست؛ با این حال، در این مقاله، عمدتاً، به باورهای دینی و دینی‌گرایی در علم توجه خواهیم کرد.

۱. وظایف معرفتی و باورهای مرکزی

هدف این بخش توضیح این است که به چه معنا می‌توان گفت یک نظریه‌ی علمی یا دستگاهی (مجموعه‌ای) از نظریه‌های علمی برای یک جامعه بومی است؟ هنگامی که از بومی گرایی در علم صحبت می‌کنیم، ابتدا باید قدری به علم توجه کنیم. علم که آن را معادل science به کار می‌برم، علوم طبیعی و با ملاحظاتی، علوم اجتماعی را در بر می‌گیرد. اگرچه تلاش‌ها برای تمیز قاطع علم از غیر علم ناموفق بوده است، می‌دانیم که

در تلقی معاصر از علم، تجربی بودن، تغییرپذیر بودن و ابطالپذیر بودن از ویژگی‌های نظریه‌های علمی یا دست کم، نظریه‌های علمی خوب به شمار می‌روند. پیش از همه باید توجه کنیم که علم گونه‌ای از معرفت است؛ گونه‌ای که اگر تلقی واقع‌گرایانه‌ای از علم داشته باشیم، می‌توانیم آن را تلاشی برای جست و جوی واقعیات عالم طبیعی و با ملاحظاتی، عالم اجتماعی بدانیم. در این صورت، هنگامی که از جامعه‌ای صحبت می‌کنیم که به مجموعه‌ای از نظریات علمی باور دارد، در واقع، درباره مجموعه‌ای از باورمندان صحبت می‌کنیم که مانند هر باورمندی ویژگی‌های معرفتی ای دارند که در ادامه، به برخی از آنها اشاره می‌کنم.

اول آنکه به نظر معرفت‌شناسان، باورمند هنگامی که یک گزاره را آگاهانه و از روی تأمل تصدیق می‌کند، به آن باور دارد. دیگر آنکه باورمند معقول باورهای متناقض ندارد؛ به عبارت دیگر، اگر باورمندی هم باور داشته باشد که P و هم باور داشته باشد که $\sim P$ ، نامعقول است (البته با این فرض که فرد از باورهای خود در مورد P و $\sim P$ آگاه باشد. ممکن است باورهای متناقضی داشته باشیم؛ اما از آنها آگاه نباشیم).

علاوه بر این، به نظر معرفت‌شناسان وظیفه‌گرا مانند آلستون^۱، باورمندان وظایف معرفتی ای نیز دارند؛ برای مثال این وظیفه که باورمند نباید گزاره‌ی P را باور کند، مگر آنکه شواهد خوبی به نفع آن داشته باشد یا آنکه اگر فردی به P باور دارد، در صورت تأمل، باید به تبعات منطقی P هم باور داشته باشد و غیره (فلدمن، ۲۰۰۲، ص ۲۰۳-۲۰۴). وظیفه‌ی مورد توجه من در اینجا این است که یک باورمند سعی کند باورهای ناسازگار نداشته باشد (آلستون، ۱۹۸۸، ص ۲۵۸-۲۶۱)، که آن را «وظیفه‌ی سازگاری»^۲ می‌نامم. من قدری این وظیفه را سخت‌تر، و ادعا می‌کنم که باورمند موظف است سعی کند باورهای منسجم^۳ داشته باشد و این را وظیفه‌ی «انسجام» می‌نامم. انسجام داشتن مجموعه‌ای از باورها از شرط سازگار بودن آنها قوی‌تری است. لازمه‌ی سازگاری یک مجموعه از باورها این است که هیچ دو عضوی از آن با هم تناقض نداشته باشند. انسجام یک مجموعه از باورها یعنی اعضای مجموعه به یکدیگر وابستگی متقابل داشته باشند؛ برای نمونه برخی از اعضای مجموعه نتیجه‌ی منطقی برخی دیگر از اعضا باشند.

1. Alston.

2. consistency

3. coherent

روشن است که یک مجموعه‌ی سازگار از باورها ممکن است منسجم نباشد؛ مثلاً مجموعه‌ی باورهایی به شکل «امروز هوا آفتایی است»، «ایران در آسیاست»، و «۲ به علاوه‌ی ۲ برابر است با ۴». سازگار اما نامنسجم است. در مقابل، مجموعه‌ی باورهایی که اعضای مجموعه‌ی گزاره‌های فیزیک نیوتن را به همراه مجموعه‌ای از داده‌های نجومی در مورد موقعیت ماه، زمین و خورشید در بر می‌گیرد، با اندکی تسامح، سازگار و منسجم است. نکته‌ای که این تمایز را به خوبی نشان می‌دهد، این است که اگر از یک مجموعه‌ی سازگار از باورها، باوری را حذف کنیم، سازگاری مجموعه به هم نخواهد خورد؛ اما در یک مجموعه‌ی منسجم از باورها، باورهایی وجود دارند که حذف آنها باعث می‌شود مجموعه منسجم باقی نماند؛ برای نمونه حذف یکی از اصول سه‌گانه‌ی فیزیک نیوتنی موجب می‌شود مجموعه‌ی گزاره‌های فیزیک نیوتن به همراه داده‌های نجومی یاد شده، انسجام خود را از دست بدهد، بدون آنکه دچار ناسازگاری شود.

همچنین معرفت‌شناسان توجه می‌دهند که در مجموعه‌ی باورهای هر باورمند، برخی از باورها مرکزیت^۱ دارند؛ یعنی در سیستم باور فرد نقش مهمی ایفا می‌کنند، به نحوی که بازنگری در آن (نفی یا کنار گذاشتن آن) هزینه‌ی زیادی برای باورمند دارد؛ یعنی باعث می‌شود که در باورهای بسیار متعددی بازنگری کند (کواین و اولیان، ۱۹۷۸)؛ برای نمونه این باور که «همه‌ی آنچه بر من می‌گذرد، توهمناتی نیست که یک شیطان فریبکار در من ایجاد کند»، چنان مرکزی است که اگر فرد آن را نفی کند، باید تقریباً کل سیستم باور خود را از نو شکل دهد. به همین دلیل، باورمندان در مورد باورهای مرکزی خود محافظه‌کار هستند؛ یعنی اگر تناقضی در سیستم باورها پیش بیاید، سعی می‌کنند به نحوی سیستم را اصلاح کنند که در باورهای مرکزی بازنگری نشود.

باورهای مذهبی - به دلایلی که خارج از موضوع این مقاله هستند - معمولاً مرکزیت بسیاری دارند؛ به همین دلیل است که یک موحد یا یک ملحد در مورد باور خود به وجود یا نبود خدا بسیار محافظه‌کار است؛ به عبارت دیگر، باور خود را در مورد وجود یا نبود خداوند به سختی تغییر می‌دهد؛ برای مثال جامعه‌ی معتقدان به ادیان ابراهیمی را در نظر بگیرید؛ باورهای مرکزی دینی مشترک افراد این جامعه را با قدری تسامح می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: «خدا وجود دارد و یک موجود

1. centrality

وراطیعی است»، «جهان طبیعی خلق شده است»، «خلقت جهان هدف ویژه‌ای دارد»، «انسان بعدی وراطیعی دارد»، «انسان به نحوی منحصر به فرد و مستقل از حیوانات آفریده شده است»، «پیامبران معارفی را از طریق وحی و بدون تجربه (در معنای علمی آن) کسب کرده‌اند» و مواردی از این دست.

از مفهوم باورهای مرکزی می‌توان برای تمیزگذاشتن میان جوامع استفاده کرد؛ یعنی: جامعه‌ی A از جامعه‌ی B متمایز است؛ اگر مجموعه‌ی باورهای مرکزی مشترک افراد جامعه‌ی A، به اندازه‌ی کافی، از مجموعه‌ی باورهای مرکزی مشترک اعضای جامعه‌ی B متمایز باشد. قید «به اندازه‌ی کافی» در عبارت پیش‌گفته باعث می‌شود که معیار تفرد مطرح شده چندان قاطع نباشد. از آنجا که در این مقاله، در پس تمیز دقیق جوامع از یکدیگر نیستم، این قاطع نبودن به مسیر بحث لطمه‌ای نمی‌زند. با این حال، از آنجا که در موضوع علم دینی، اسلامیت اهمیت خاصی دارد، می‌توانیم جامعه‌ی مسلمانان را به عنوان بخشی از جامعه‌ی معتقدان به ادیان ابراهیمی، از جامعه‌ی ملحدان یا جامعه‌ی معتقدان به آیین‌های آسیای شرقی متمایز کنیم؛ زیرا معتقدان به ادیان ابراهیمی باورهای مرکزی به اندازه‌ی کافی، متمایزی از باورهای مرکزی جوامع یادشده دارند.

۲. مشاهدات، نظریه‌ها و تعابیر

برای دقیق‌تر شدن بحث مناسب است در مورد یک نظریه‌ی علمی میان گزارش‌های مشاهدی، صورت‌بندی فنی (فرمالیسم) نظریه و تعییر^۱ آن در سطح متافیزیکی یا معرفت‌شناختی تمایز بگذاریم. گزارش‌های مشاهدی گزاره‌هایی هستند که مشاهدات تجربی را گزارش می‌کنند؛ در نتیجه، منطقاً له یا علیه باورهای مرکزی دینی‌ای که در بخش پیشین به آنها اشاره شد، تبعاتی ندارند؛ زیرا گزارش‌های مشاهدی معطوف به مشاهدات تجربی هستند؛ در حالی که هیچ یک از گزاره‌های متافیزیکی و دینی یاد شده را نمی‌توان از طریق حس مستقیم، تصدیق یا تکذیب کرد.

نظریه‌پردازان علمی یا دانشمندان نظریه‌هایی را شکل می‌دهند که بتوانند در مورد مجموعه‌ای از گزارش‌های مشاهدی کفايت تجربی داشته باشند؛ یعنی گزارش‌ها را تبیین و بتوانند در مورد وضعیت‌های مشاهدی مشابه پیش‌بینی کنند. تبیین و پیش‌بینی

1. interpretation

بر مبنای فرمالیسم نظریه انجام می‌شود. در این مرحله هم به سختی ممکن است که فرمالیسم یک نظریه‌ی علمی منطقاً نتیجه دهد که عالم هدف دارد یا خیر؟ یا آنکه انسان مادی است یا بعد غیر مادی هم دارد؟ و گزاره‌های دیگری از این قبیل.

به این ترتیب با کسی که بگوید مشاهدات تجربی خصلت بومی ندارند و هر جای جهان و توسط هر کس مشاهده شوند، یکسان خواهند بود، موافق هستم؛ گرچه کسی که آموزه‌ی نظریه‌بار بودن مشاهده را پذیرفته باشد، با هردی ما مخالف خواهد بود (روشن است که گزارش‌های مشاهدتی نظریه‌بار هستند؛ اما به نظرم مشاهده نظریه‌بار نیست). همچنین موافقم که فرمالیسم نظریه‌های علمی، به ویژه پس از شکل‌گیری و تثبیت آنها در جامعه‌ی علمی، خصلت بومی ندارد. یک دلیل اصلی اینکه می‌توان علوم را در جوامع متمایز با جامعه‌ی محل شکل‌گیری آنها تدریس کرد، همین نکته است. قید «پس از شکل‌گیری و تثبیت آنها در جامعه‌ی علمی» اهمیت خاصی دارد که در بخش ۵ به آن باز خواهیم گشت.

مسئله هنگام تعبیر نظریه‌ها آغاز می‌شود. تعبیرکننده‌ی نظریه از صرف گزارش‌های مشاهدتی و فرمالیسم نظریه فراتر می‌رود؛ برای نمونه شخص A، پس از مطالعات طولانی در زیست‌شناسی تکاملی به ما می‌گوید: «به نظر من، زیست‌شناسی تکاملی نشان می‌دهد که جهان آفریننده‌ای ندارد». معمولاً عبارت «نشان می‌دهد»، در این ارزیابی و ارزیابی‌های مشابه، نشان‌دهنده‌ی یک استلزم منطقی نیست، بلکه تنها یک تعبیر یا نوعی فراروی از پیچیدگی‌های فنی نظریه است؛ به همین دلیل، زیست‌شناس دیگری ممکن است بگوید: «زیست‌شناسی تکاملی نه تنها با وجود خداوند ناسازگار نیست، بلکه نشان‌دهنده‌ی نحوه‌ی دخالت خداوند در خلقت جهان است». ادعاهای مشابهی را می‌توان در مورد اصل عدم قطعیت، انفجار بزرگ و نظریه‌های دیگر دید.

۳. علم مدرن و باورهای مرکزی مدرن

با این مقدمات می‌توانم مستقیماً، به این موضوع بپردازم که به چه معنا باور دارم که علم، بومی و در حالت خاص دینی است و چرا فراتر از آن، بومی‌گرایی و در حالت خاص، دینی‌گرایی در علم یک وظیفه‌ی معرفتی است؟ یک باورمند مسلمان (S) را در نظر بگیرید. وی که معتقد به ادیان ابراهیمی است، باور دارد که «خدا وجود دارد و یک

موجود و را طبیعی است»، «جهان طبیعی خلق شده است»، «خلق جهان هدف ویژه‌ای دارد»، «انسان بعدی و را طبیعی دارد»، «انسان به نحوی منحصر به فرد و مستقل از حیوانات آفریده شده است»، «پیامبران معارفی را از طریق وحی و بدون تجربه (در معنای علمی آن) کسب کرده‌اند» و مانند اینها. می‌توانیم به درستی بگوییم که این باورها برای S مرکزی هستند. حال S به دیرستان یا دانشگاه می‌رود و نظریه‌های معاصر فیزیک، کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی، علوم اجتماعی و غیره را فرا می‌گیرد. در فرمالیسم هیچ یک از این نظریه‌ها مستقیماً، چیزی در مورد یا مباحث متافیزیکی، را طبیعی یا معرفت‌شناختی گفته نشده است؛ اما S با مطالعه‌ی کتاب‌ها و مقاله‌هایی که این نظریه‌ها را در سیاق‌هایی متافیزیکی، را طبیعی و معرفت‌شناختی «تعییر» یا پشتونه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی آنها را بررسی می‌کنند، در می‌یابد که برخی از این نظریات، به ویژه نظریاتی مانند فیزیک کوانتومی و زیست‌شناسی تکاملی تعییرهایی دارند که طبق آنها، نظریه‌های مذکور به همراه برخی دیگر از آموزه‌های معرفت‌شناختی یا متافیزیکی، از گزاره‌هایی از این دست حمایت می‌کنند که «عالیم فاقد آفریننده است»، «انسان صرفاً موجودی مادی است»، «انسان به نحوی مستقل از سایر حیوانات آفریده نشده است»، «جهان طبیعی هدف ویژه‌ای ندارد»، «موجودات را طبیعی وجود ندارند» و مانند اینها.

می‌خواهم با دقت بیشتری علمی را که S در دانشگاه می‌آموزد، بررسی کنم. باید توجه کرد که علم معاصر، به واقع، یک علم مدرن است؛ به این معنا که آموزه‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی مؤثر در تعییر آن مدرن هستند. خوشبختانه لازم نیست که برای تشخیص این آموزه‌ها زحمت زیادی بکشیم؛ زیرا فیلسوفان علم و متافیزیسین‌های معاصر این آموزه‌ها را به خوبی توصیف کرده‌اند. فیزیکالیسم و تجربه‌گرایی دو آموزه‌ی کلیدی حاکم بر علم معاصر هستند که مورد تصریح فیلسوفان معاصر و به ترتیب، متافیزیکی و معرفت‌شناختی هستند.

مناسب است که این دو آموزه را به طور مختصر معرفی کنم. فیزیکالیسم صورت اصلاح شده‌ی ماده‌گرایی است. طبق متواضع‌انه‌ترین نسخه‌ی این آموزه، تمامی امور واقع جهان بر امور فیزیکی جهان مبنی^۱ هستند؛ به این معنی که هر جهانی که به لحاظ

1. supervenient

فیزیکی، کاملاً شبیه جهان ما باشد، از همه نظر به آن شبیه است. این نسخه با وجود هویتی غیر فیزیکی اما ضروری (واجب الوجود) یا به عبارت دیگر، خداوند در تناقض نیست؛ اما هنگامی که آنچه «اصل بسته بودن امور فیزیکی» خوانده می‌شود را -که مورد قبول فیزیکالیست‌هاست- بیفرایم، نتایج مهمی حاصل می‌شوند. طبق این اصل، هیچ امر فیزیکی‌ای نمی‌تواند علت غیر فیزیکی داشته باشد؛ بنا بر این، این اصل، وجود هویات غیرفیزیکی‌ای را که بتوانند در امور جهان فیزیکی دخالت علیٰ داشته باشند، نفی می‌کند. به این ترتیب، فیزیکالیسم با وجود خدا ناسازگاری ندارد؛ اما اگر خدایی وجود داشته باشد، نمی‌تواند در جهان تأثیر علیٰ داشته باشد. این موضوع به درستی مارا به یاد دئیسم می‌اندازد که از قرن هجدهم، در فضای فکری اروپا کاملاً حضور داشته است؛ البته با این تفاوت که فیزیکالیسم، بر خلاف دئیسم، خداوند را خالق جهان نیز نمی‌داند.

بس ون فراسن توصیف مناسبی از آموزه‌ی تجربه‌گرایی ارایه کرده است. او به خوبی اشاره می‌کند که تجربه‌گرایی باوری نیست که از مشاهدات حاصل شده باشد؛ بلکه یک موضع فلسفی است. ون فراسن اصل صفر را معرفی می‌کند که طبق آن، به ازای هر موضع فلسفی X ، یک حکم جزئی یا دکترین X^+ وجود دارد که اتخاذ موضع فلسفی X با باور داشتن به X^+ معادل است. طبق نظر ون فراسن، جزم تجربه‌گرایی (E+) این است که «تجربه‌ی یگانه منبع معرفت است». دو اصل دیگر تجربه‌گرایی که از موضع تجربه‌گرایانه ناشی می‌شوند، چنین هستند: «نقادی تجربه‌گرایانه‌ی یک نظریه معادل است با اینکه نشان داده شود که این نظریه با E^+ ناسازگار است» و «همانند علم، در فلسفه نیز، توافق نداشتن با فرضیه‌های معطوف به امور واقع پذیرفتی نیست» (ون فراسن، ۲۰۰۲، ص ۴۱-۴۳).

من ادعا نمی‌کنم که همه‌ی دانشمندان معاصر فیزیکالیست و تجربه‌گرا هستند؛ بلکه نکته است که این دو آموزه، با تغیرهای کمابیش متفاوتی، بر فضای مطالعات علمی، در اروپا و آمریکا، طی سده‌های اخیر، کاملاً تأثیر گذاشته‌اند، به نحوی که تأثیر آنها را می‌توان بر بخش بزرگی از تعبیرهای استاندارد یا مشهور نظریه‌های علمی در فیزیک ذرات بنیادی، کیهان‌شناسی، زیست‌شناسی و علوم شناختی تشخیص داد.

۴. برنامه‌ی دینی‌گرایی در علم

به داستان S باز می‌گردیم. نکته‌ی کلیدی که در این ماجرا باید به آن توجه کنیم، این است که در بسیاری موارد، میان فرمالیسم نظریه و تعبیرهای آن و حتی گاهی، میان گزارش‌های مشاهدتی و فرمالیسم نظریه مرز دقیقی کشیده نمی‌شود. آنچه به عنوان علم معاصر در دانشگاه‌ها تدریس می‌شود، مجموعه‌ای از هر سه عنصر یاد شده است؛ به همین دلیل، هنگامی که باورمند مسلمان (S) علم معاصر را می‌خواند، با پرسش‌هایی از این دست درگیر می‌شود که آیا کیهان‌شناسی معاصر با خلقت سازگار است؟ آیا زیست‌شناسی تکاملی با اشرف مخلوقات بودن انسان متناقض نیست؟ آیا فیزیک معاصر امکان معجزه را نفی نمی‌کند؟ و از آنجا که پاسخ‌های فیزیکالیست‌ها و تجربه‌گرایان در اختیار او قرار می‌گیرند، این پرسش‌ها قوت می‌گیرند. اگر S این تعبیرها را پذیرد و در عین حال بخواهد به باورهای اسلامی پیشین خود پایند بماند، به وضوح، در سیستم باورهایش چار تنافض شده است. در چنین حالتی، او باورمند نامعقول خواهد بود؛ در نتیجه، اگر بخواهد وظایف معرفتی خود را انجام دهد، باید سعی کند از چنین تنافضاتی اجتناب کند.

بنا بر این، هنگامی که یک دانشجوی مسلمان یا مسیحی یا یهودی، پس از دوره‌ای مطالعه‌ی علوم مدرن احساس می‌کند که در سیستم باورهایش اشکالی به وجود آمده است، کاملاً بر حق است. چنین احساسی بیشتر از چهار قرن است که در اروپا و سپس در آمریکای شمالی و دیگر مناطق جهان مطرح شده است. در اینجا، مجالی برای ذکر مناقشات متعدد در مورد تبعات متافیزیکی و الهیاتی فیزیک نیوتن، زیست‌شناسی داروینی، فیزیک کواتسوم، انفجر بزرگ و غیره نیست. در این مناقشات معمولاً، دین‌داران نگران باورهای دینی خود بوده‌اند؛ اما موارد مقابل هم وجود دارند: انفجر بزرگ که نمونه‌ی یک کیهان‌شناسی دارای آغاز است، تعبیری دارد که با دیدگاه ادیان ابراهیمی در مورد آفرینش همخوانی بیشتری دارند تا با دیدگاه‌هایی که جهان را مخلوق یک هویت و راستی‌یعنی نمی‌دانند. پس از آنکه استیون هاوکینگ نظریه‌ی انفجر بزرگ را توسعه داد، پاپ جایزه‌ی «پاپ پیوس یازدهم» را به علت سهم او در درک حضور خداوند در جهان به وی اعطا کرد (مکابوی، ۱۹۹۵، ص ۸۵ - ۸۷)؛ اما در همین حال، بسیاری از کیهان‌شناسان در این نظریه، به دلیل ناهمخوانی اش با دیدگاه‌های الحادی خود تردید کردند

(هاوکینگ، ۱۹۸۸، ص ۲۸۵ – ۲۸۷). به نظر من، هم پاپ و هم آن کیهان‌شناسان، معقول و مطابق با وظایف معرفتی خود عمل کردند؛ زیرا هریک سعی داشتند که سیستم باورهای ایشان را منسجم نگاه دارند و به ویژه، باورهای مرکزی خود را حفظ کنند.

به این ترتیب، وقتی من ادعا می‌کنم که یک نظریه‌ی علمی یا یک دستگاه علمی بومی است، ادعا نمی‌کنم که مشاهدات مورد ارجاع در آن، به محل خاصی اختصاص دارند یا قوانین طبیعت، به طور محلی تغییر می‌کنند؛ بلکه مقصودم این است که این نظریه یا دستگاه علمی با سیستم باور افراد جامعه‌ی معتقد به آن سازگار و منسجم است. به عبارت دقیق‌تر:

دستگاه علمی T برای جامعه‌ی C بومی است؛ اگر T دارای تعبیری باشد که با باورهای مرکزی مشترک اعضای جامعه‌ی C سازگار باشد.
در بیانی قوی‌تر:

دستگاه علمی T برای جامعه‌ی C بومی است؛ اگر اجتماع تعبیر T و باورهای مرکزی مشترک اعضای جامعه‌ی C منسجم باشند.

نظر من درباره‌ی بومی‌گرایی در علم این است که به عنوان یک وظیفه‌ی معرفتی باید سعی کنیم تعبیرهایمان از نظریه‌های علمی‌ای که به آنها باور داریم، با باورهای مرکزی‌مان سازگار و در حالت قوی‌تر منسجم باشند. به این ترتیب، دینی‌گرایی به عنوان یک نمونه از بومی‌گرایی به این معناست که اولاً سعی کنیم تعبیرهایی از علم معاصر ارایه دهیم که با باورهای مرکزی اسلامی سازگار بوده، با آنها انسجام داشته باشند و در مرحله‌ی دوم اگر مشخص شد که برخی نظریه‌های علمی معاصر هیچ تعبیری نمی‌پذیرند که با باورهای مرکزی اسلامی سازگار باشد، تلاش کنیم نظریه‌های علمی جایگزینی را ارایه دهیم که بدون از دست دادن کفایت تجربی (به عبارت دیگر، بدون فدا کردن مشاهدات)، تعبیر سازگار و در حالت قوی‌تر منسجم با باورهای مرکزی اسلامی بپذیرند؛ مثلاً نتیجه‌ی اسلامی‌گرایی در مورد زیست‌شناسی تکاملی این است که سعی کنیم تعبیری از این اصل ارایه دهیم که با اعتقاد به تدبیر خداوند در امور جهان ناسازگار نباشد. برخی زیست‌شناسان و الهی‌دانان تعبیرهایی را از این نظریه ارایه کرده‌اند که با متون دینی یا با تأویل‌هایی از متون دینی سازگار است؛ در این صورت، برنامه‌ی بومی‌گرایی فرمالیسم این نظریه را تغییر نمی‌دهد. اما برخی دیگر از الهی‌دانان

و فیلسفان معتقدند که این نظریه اساساً، با آموزه‌ی خلقت منحصر به فرد انسان و فراتر از آن، با آموزه‌ی وجود خداوند مدبر ناسازگار است. به همین دلیل، مطالعات دامنه‌داری برای صورت‌بندی یک نظریه‌ی زیست‌شناختی خلقت‌گرا که دارای کفايت تجربی هم باشد، در جریان است (ر.ک. روس، ۲۰۰۷). باید دوباره اشاره کنم که هیچ یک از این رفتارها نامعقول نیستند؛ همچنان که تلاش کیهان‌شناسان ملحد برای ارایه‌ی یک نظریه‌ی کیهان‌شناسی بدون آغاز نامعقول نیست. همه‌ی این رفتارها تلاش‌هایی هستند برای انجام وظایف معرفتی سازگاری و انسجام.

ممکن است این پرسش مطرح شود که آیا نظریه‌هایی وجود دارند که بومی نباشند؟ پاسخ من مشت است. در صورتی که نظریه‌ای نسبت به تعبیرهای متافیزیکی و معرفت‌شناختی مختلف لاقتضا باشد، با این احتمال که تعبیرهای آن با باورهای مرکزی برخی جوامع در تضاد قرار بگیرد، مواجه نخواهیم شد. در چنین حالتی، نظریه می‌تواند به صورت یک محصول علمی عمومی یا جهانی، در جوامع مختلف تدریس و به کار گرفته شود، بدون آنکه سیستم باور افراد را دچار مشکل کند. این حالت معمولاً، در مورد بخش‌هایی از علوم طبیعی یا مهندسی که بیشتر بر دسته‌بندی مشاهدات تمرکز دارند، به خوبی دیده می‌شود؛ برای نمونه بعید است که بخواهیم از دینی بودن جدول‌های نجومی مربوط به موقعیت نسیی ماه و زمین یا جدول‌های تنش-کرنش در مهندسی متالورژی دفاع کنیم. از آنجا که در چنین بخش‌هایی از علم، مفاهیم و نظریه‌هایی در مورد قوانین بنیادی عالم یا مسائلی در مورد مبدأ عالم یا حیات مطرح نمی‌شوند، مسئله‌ی تعبیرهای متافیزیکی یا اساساً مطرح نمی‌شود یا بحث از آن به نظریه‌های بنیادی‌تری مانند زیست‌شناسی مولکولی و فیزیک حالت جامد و در نهایت، فیزیک ذرات بنیادی ارجاع داده می‌شود.

۵. دینی‌گرایی در مقام تکوین علم

آنچه تا کنون درباره‌ی برنامه‌ی دینی‌گرایی در علم گفتم، بیشتر جنبه‌ای پالایش‌گرانه داشت؛ به این معنی که در صدد بودم تعبیرهای جدیدی را جایگزین تعبیرهای فیزیکالیستی، تجربه‌گرایانه و الحادی از نظریه‌های علمی کنم، و نیز اینکه در صورت نیاز، نظریه‌های جایگزینی را مطرح سازم. اما مسئله از این فراتر می‌رود و مقام تکوین یا تولید علم را نیز در بر می‌گیرد.

چنان که در بخش ۲ اشاره کردم، فرمالیسم نظریه‌های علمی، پس از شکل‌گیری و تثبیت خصلت بومی ندارد؛ اما در همان حال که دانشمندان به بررسی مشاهدات تحریبی می‌پردازند و سعی دارند نظریه‌هایی ارایه دهند که کفایت تجربی داشته باشند، مسائلی در مورد تعبیرهای ممکن از این نظریه‌ها مطرح می‌شوند. به همین دلیل است که بخشن بزرگی از مباحث فلسفه‌ی فیزیک، فلسفه‌ی زیست‌شناسی و غیره را ابتدا، فیزیک‌دانان، زیست‌شناسان و دانشمندانی مطرح و بسط داده و می‌دهند که به بنیان‌های متافیزیکی و معرفت‌شناخنی نظریات خود علاقه‌مند هستند: از دکارت و نیوتن گرفته تا ماخ، اینشتین، هایزنبرگ و در دوره‌ی معاصر هاوکینگ، ون فراسن و دیگران دانشمندان پیشروی که به تعابیر ممکن نظریات‌شان توجه دارند، معمولاً سعی می‌کنند فرمالیسمی ارایه کنند که پذیرای تعابیری باشد که با باورهای مرکزی آنها سازگار و در حالت قوی‌تر دارای انسجام باشد. آنها گاهی در این کار موفق هستند و گاهی، از اینکه تعابیری پذیرفته می‌شوند که با باورهای مرکزی آنها سازگار نیستند، ابراز نگرانی می‌کنند.

حال موقعیتی را تصور کنیم که S یک دانشمند برجسته و پیشرو در یکی از علوم تجربی مثلاً، کیهان‌شناسی شده است. اگر وی کماکان باورهای مرکزی دینی خود را حفظ کرده باشد، هنگام نظریه‌پردازی، به تعبیرهای محتمل نظریه‌ی در حال توسعه‌ی خود و تعارض داشتن یا ندادشتن آنها با باورهای مرکزی اش خواهد اندیشید و در مورد آنها با دیگر دانشمندان و حتی با الهی‌دانان و فیلسوفان بحث خواهد کرد. در این فرایند، او دوباره در تلاش برای انجام وظیفه‌ی سازگاری و انسجام سعی می‌کند نظریه‌ای را شکل دهد که در عین کفایت تجربی، تعبیرهایی داشته باشد که با باورهای دینی‌اش سازگار و دارای انسجام باشند. نمونه‌ی متأخر از این دست را می‌توان در تلاش عبد‌السلام در شکل دادن به نظریه‌ی «وحدت نیروها» دید. او خود صریحاً اشاره می‌کند که در هنگام تنظیم نظریه‌اش متوجه وحدت آفرینش بوده است (گلشنی، ۱۹۸۰، ۱۴۷)؛ به عبارت دیگر، آموزه‌ی وحدت آفرینش یکی از باورهای مرکزی عبد‌السلام بوده است و وی سعی داشته است فرمالیسمی ارایه دهد که پذیرای تعابیری باشد که از این آموزه حمایت می‌کنند. با این حال، هنگامی که فرمالیسم نظریه‌ی وحدت نیروها در جامعه‌ی فیزیک‌دانان تثبیت شود، خصلت بومی‌ای از خود نشان نمی‌دهد؛ به عبارت دیگر، می‌تواند فارغ از تعابیر موحدانه و همین طور، تعابیر احتمالی الحادی‌اش تدریس

گردد. این نکته با آنچه در مورد عدم استلزمام منطقی از فرمالیسم به تعاییر متافیزیکی گفته شد، تطابق دارد.

به این ترتیب، برنامه‌ی دینی‌گرایی در مقام تکوین نظریه‌های جدید را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد که سعی کنیم نظریه‌های علمی‌ای را شکل دهیم که در عین داشتن کفایت تجربی (به عبارت دیگر، بدون فداکردن مشاهدات)، پذیرای تعابیری باشند که با باورهای مرکزی دینی ما سازگار و در حالت قوی‌تر دارای انسجام باشند. باز اشاره می‌کنم که دینی‌گرایی، چه در مقام پالایش و چه در مقام تکوین یا تولید علم، نه تنها یک رفتار معرفتی مشروع و معقول، بلکه یک وظیفه‌ی معرفتی است.

۶. مغالطه‌ی منظر الهی

لازم است به انتقادی اشاره کنم که برخی از مخالفان بومی‌گرایی در علم مطرح کرده‌اند. این انتقاد را می‌توان به این نحو صورت‌بندی کرد: علم تلاشی است برای کسب معرفت نسبت به عالم واقع. امور واقع که عینی و حاکی از جهان، آن چنان که خداوند آن را آفریده است، هستند، از نظرات و باورهای هر باورمند انسانی مستقل می‌باشند؛ به این ترتیب، علم به جهان آن چنان که هست، نمی‌تواند مدرن یا اسلامی باشد یا هر وصف دیگری پذیرد؛ به این ترتیب بی‌معناست که از علم اسلامی، چینی، مدرن یا غیره صحبت کنیم. نمونه‌ی واضحی از این انتقاد را می‌توان در یکی از سخنرانی‌های ملکیان (۱۳۸۵) دید. وی میان گزاره‌های ذهنی، عینی بالقوه و عینی بالفعل تمایز می‌گذارد. بر مبنای اصطلاحات وی، «گزاره‌های ذهنی بی‌ترازو هستند. هیچ ترازویی برای تشخیص حق و باطل آنها وجود ندارد. گزاره‌های دیگر عینی‌اند؛ یعنی برای تشخیص حق و باطل آنها ترازو وجود دارد. گزاره‌های عینی به دو قسم تقسیم می‌شوند: آنهایی که ترازویشان همین الان در اختیار ماست و آنهایی که ترازویشان در آینده در اختیار بشر قرار خواهد گرفت. وقتی فراورده‌های علمی بر ما عرضه شوند، اگر عینی بالفعل باشند، باید با ترازویشان فهمید که حق‌اند یا باطل. اگر حق نبودند، قبول‌شان نمی‌کنیم؛ نه به دلیل اینکه بومی بوده‌اند، بلکه به دلیل اینکه حق نبوده‌اند. اگر حق هستند، قبول‌شان می‌کنیم؛ نه به دلیل اینکه بومی بوده‌اند، بلکه به دلیل اینکه حق بوده‌اند.

اصلاً چرا باید از بومی بودن سخن گفت؟ باید از حق و باطل حرف بزنیم. باید بگوییم سخنی حق است یا نه. اگر حق است، از هر بوم و بری که هست پذیریم و اگر

باطل است، از هر بوم و بری که هست آن را واپس بزنیم. بنا بر این، اینکه به ملاک بومی بودن بخواهد در پذیرفتن یا نپذیرفتن توجه شود، با امر اخلاقی منافات دارد».

به نظر من، خطای آشکاری در این انتقاد وجود دارد. دقیقاً به واسطه‌ی بسی اطلاعی ما از حقیقت یا بطلان نظریه‌های علمی و تعابیر آنهاست که امکان حضور هم زمان چند فرمالیسم ناسازگار در مورد مجموعه‌ای از مشاهدات و همین طور، امکان حضور هم‌زمان چند تعبیر ناسازگار از یک فرمالیسم پیش می‌آید. اگر بخواهیم از اصطلاح‌شناسی ملکیان استفاده کنیم، همگی فرمالیسم‌ها و تعابیری که بالفعل، در جامعه‌ی علمی مورد بحث قرار می‌گیرند، عینی بالقوه هستند و اتفاقاً، به واسطه‌ی همین عینیت بالقوه است که بومی بودن اهمیت می‌یابد. آنچه از بومی بودن یا نبودن و در حالت خاص، دینی بودن یا نبودن آن بحث می‌کنیم، علمی است که تطابق آن با نفس الامر یا به تعبیر دیگر، علم الهی بر ما روشن نیست. ما از علم انسانی با تمام ویژگی‌ها و محدودیت‌های آن صحبت می‌کنیم؛ علمی که یکی از ویژگی‌های کلیدی آن گذرا یا موقتی بودن آن است. علم از منظر الهی صادق و کامل است؛ اما فرمالیسم‌ها و تعابیر معطوف به آنها، به عنوان حاصل یک فعالیت بشری، تنها یک پیشنهاد نظری است که تا کنون ابطال نشده است. علم بشری گذراست. زمانی، ما سرعت نور را هم متعلق تبدیلات گالیله‌ای می‌دانستیم. سپس سرعت نور را حد نهایی سرعت‌ها در عالم و در همه‌ی دستگاه‌ها ثابت در نظر گرفتیم و اکنون دو دهه است که گفته می‌شود سرعت نور، در فضا زمان‌های متفاوت تغییر می‌کند (ر.ک. الیس و جین، ۲۰۰۵). چه کسی می‌داند که در سال ۱۵۰۰ هجری، چه نظریاتی درباره‌ی نور و کیهان خواهیم داشت و چه کسی می‌تواند با اطمینان بگوید که کدام یک از این نظریات حق و کدام باطل است؟ این علم متغیر است که می‌تواند اسلامی، مدرن یا چینی باشد. اگر رئالیسم علمی دیدگاه درستی باشد و اگر بتوانیم توضیح دهیم که نظریه‌های علمی، به سمت حقیقت نزدیک می‌شوند، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که اختلاف نظر میان نظریه‌های علمی مختلف و همین طور، میان تعابیرهای موجود از آنها، به مرور کاهش یابد؛ اما در حال حاضر، به هیچ وجه نمی‌دانیم که چه زمانی این اختلاف، ناچیز یا اندک خواهد شد. چنانچه ما نوعی صدق‌سنج یا به تعبیر ملکیان ترازو داشتیم که می‌توانستیم صحت یا حقیقت یا بطلان هر فرمالیسم و همین طور هر تعبیر مطرح را با آن بسنجیم، به عبارت دیگر، اگر می‌توانستیم عالم را از منظری الهی ببینیم، تمامی مسائل مطرح در شاخه‌های مختلف معرفت بشری، با سرعتی شگرف، سرانجامی قطعی می‌یافتد. در پس زمینه‌ی

نبود چنین صدق‌سنگی است که سعی داریم سیستم باورهایمان را با محافظه‌کاری در مورد باورهای مرکزی سازگار و منسجم نگاه داریم و در راستای همین وظیفه‌ی معرفتی است که بومی بودن علم به مسئله‌ای قابل طرح و دفاع تبدیل می‌شود. اینکه به جای توجه به وضعیت بشری و گذرای علم، بر عینیت یا واقعیت آن، چنان که هست، تمرکز و احکام آن را بررسی کنیم، یک خلط و مغالطه‌ی آشکار است که آن را «مغالطه‌ی منظر الهی» می‌نام (ر.ک. سروش، ۱۳۸۵).

نتیجه‌گیری

در این مقاله، مفهوم بومی بودن علم را با تأکید بر عنصر دینی بودن آن بررسی و عناصری از برنامه‌ی دینی گرایی در علم را معرفی کرد. مسیر اصلی بحث توجه به عنصر باورهای مرکزی مشترک اعضای جامعه و لزوم سازگاری و انسجام مجموعه‌ی باورهای جامعه بود که هم باورهای دینی و هم باورهای علمی را در بر می‌گیرد. با توجه به این نکته، دینی گرایی در علم نه تنها ممکن است، بلکه در صورت اتخاذ موضع وظیفه‌گرایانه در معرفت‌شناسی - که به آن اشاره شد - به یک وظیفه‌ی معرفتی برای اعضای جامعه‌ای دین‌دار تبدیل می‌شود.

در پایان به این موضوع کلیدی توجه می‌دهم که فرایند شکل‌گیری علوم، اجتماعی و بلندمدت است؛ بنا بر این، صرف مباحثات نظری در خصوص امکان یا چیستی علم دینی، به هیچ وجه، برای شکل‌گیری چنین علمی کفايت نمی‌کند. آنچه در مرحله‌ی کنونی نیاز داریم، مطالعات چندجانبه و تفصیلی در مورد فرایندهای شکل‌گیری علوم، با توجه به ساختار نهادها و جوامع علمی در جهان معاصر، و همین طور مطالعه‌ی تجربیات جوامع مختلف در این زمینه است. طراحی و اجرای این مطالعات و دیگر مطالعات ضروری مشابه، به مشارکت متخصصان حوزه‌هایی چون جامعه‌شناسی علم، اقتصاد علم، علم‌سنگی، تاریخ علم، مدیریت و سیاست‌گذاری علم، در کنار متخصصان علوم دینی و فیلسوفان علم نیاز دارد. با اتکا به چنین مطالعاتی است که می‌توان به شکل‌گیری و توسعه‌ی علم دینی امیدوار بود؛ در غیر این صورت، مبحث بومی گرایی و دینی گرایی در علم تنها در مرحله‌ی مباحثات نظری باقی خواهد ماند. این توقف می‌تواند ایده‌ی بومی گرایی در علم را که انگیزه‌های صحیح و بنیان‌های نظری قابل دفاعی دارد، با چالش مواجه کند.

منابع

- سروش، عبد‌الکریم (۱۳۸۵). اسلام و علوم اجتماعی: نقدی بر دینی کردن علوم، علوم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات، تهران، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۲۰۱-۲۳۲.
- کواین، ویلارد و جوزف اولیان (۱۹۷۸). شبکه باور، ترجمه‌ی مصطفی ملکیان و امیر دیوانی و محمد حسین صبوری، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۲.
- گلشنی، مهدی (۱۳۸۰). از علم سکولار تا علم دینی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مکایوی، ریچارد (۱۹۹۵). استیون هاوکینگ، قدم اول، ترجمه‌ی پونه شریفی، تهران، انتشارات شیرازه، ۱۳۷۹.
- ملکیان، مصطفی. بحثی در امکان علم بومی؛ علم بسیاریخ بسی جغرافیا (گزارش روزنامه‌ی هم میهن از سخنرانی مصطفی ملکیان در همایش علم بومی و علم جهانی: امکان یا امتناع؟)، نسخه‌ی اینترنتی: <http://malekiyan.blogfa.com/post-150.aspx>.
- هاوکینگ، استیون (۱۹۸۸). تاریخچه زمان، ترجمه‌ی محمدرضا محجوب، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۸۷.
- Alston, William (1988). “The Deontological Conception of Epistemic Justification”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, p. 257-299.
- Ellis, George & Uzan, Jean-Philippe (2005). “‘c’ is the speed of light, isn’t it?”, *American Journal of Physics*, inline edition: http://arxiv.org/PS_cache/gr-qc/pdf/0305/0305099v2.pdf.
- Feldman, Richard (2002). “Epistemological Duties”, Paul Moser (ed.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, Oxford University Press.
- Ruse, Michael (2007). “Creationism”, E. Zalta, (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online edition: <http://plato.stanford.edu/entries/creationism>.
- Stoljar, Daniel (2001) “Physicalism”, E. Zalta, (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, online edition: <http://plato.stanford.edu/entries/physicalism>.