

نقد و بررسی کتاب علم، عقل و دین

عبدالرزاق حسامی فر*

چکیده

نسبت میان علم و دین از مسائلی است که در هر دو حوزه فلسفه علم و فلسفه دین مطرح نظر پاره‌ای از اندیشمندان این دو حوزه بوده است. کتاب علم، عقل و دین نوشته‌دکتر استینزیبی تلاشی است برای جمع علم و دین و انعکاس پیامدهای نظریات علمی و نظریات فیلسوفان علم برای دین. وی که خود روحانی مسیحی است معتقد است که علم و دین را نباید دو فرهنگ یا جهان‌بینی مجزا و مستقل از هم تلقی کرد که یکی عقلانی و دیگری غیرعقلانی است. این دو یکی هستند و هر دو می‌کشند جهان و جایگاه انسان را در آن بفهمند. وی در این کتاب به بررسی نظریات پاره‌ای از فیلسوفان علم، پوزیتیویست‌ها، پوپر، کون، فایرابند و یکی از فیلسوفان بزرگ معاصر ویتگنشتاین پرداخته است و البته در این میان با پوپر همدلی بیشتری دارد و حجم بیشتری از کتاب را به تحلیل اندیشه‌های او اختصاص می‌دهد. وی در بحث از اندیشه‌های هر یک از این فیلسوفان تأثیرات اندیشه ایشان را بر فلسفه دین ردیابی و تحلیل می‌کند. در این مقاله به معرفی این کتاب و ذکر برخی کاستی‌های آن خواهیم پرداخت.

کلیدواژه‌ها: علم، عقل، دین، جهان‌بینی، نسبی‌گرایی، عقلانیت، روش‌شناسی، معرفت‌شناسی.

۱. مقدمه

کتاب علم، عقل و دین، نوشته دکتر استینزیبی را دکتر علی حقی به فارسی برگردانده است و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در سال ۱۳۸۶ چاپ و در سال ۱۳۸۸

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) ahesamifar@hum.ikiu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۶، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۲/۱۵

بازچاپ کرده است. این مترجم پیش از این کتب دیگری ترجمه یا تألیف کرده است که برخی از آنها با کتاب حاضر پیوند موضوعی دارد.

این کتاب، پژوهشی در باب ارتباط میان علم و دین است و پیام اصلی آن این است که فلسفه هم برای علم و هم برای دین مهم و مفید فایده است. کتاب موردنظر از حیث عنوان و رویکرد، شبیه کتاب *گالیه، داروین، هاوکینگ: تأثیر متقابل علم، عقل و دین* نوشته فیل داو است. داو در این کتاب به مطالعه موردی روابط متقابل علم و دین در اندیشه گالیه، داروین و هاوکینگ می پردازد. وی این کار را با عنایت به چهار مدلی که ایان بار بور فیزیکدان و الهیدان بزرگ معاصر انجام داده است: مدل تعارض، مدل استقلال، مدل تأثیر متقابل و مدل اتکا. او در این کتاب به گونه‌ای از مدل تأثیر متقابل علم و دین متمایل می‌شود که قرابتی با مدل اتکا نیز دارد. از نظر داو در هر یک از علم و دین نیاز به دیگری وجود دارد. (Dowe, 2005)

نویسنده در این کتاب نشان می‌دهد که تنها با بررسی پیشفرض‌های عقلی علم و دین در باب مفاهیم بنیادی همچون حقیقت، عینیت و واقعگرایی می‌توان پیوند میان این دو فعالیت را که در شکل‌دهی شخصیت انسان نقش اساسی دارند، دریافت. این کتاب مشتمل بر تفسیری روشن از گرایش‌های اصلی در فلسفه علم قرن بیستم و پیامدهای آنها برای فلسفه دین است. نویسنده پس از بررسی تأثیر فراگیر پوزیتیویسم و نسبی-گرایی برآمده از آن در قلمرو علم و فلسفه، می‌گوید که تلاش پوپر برای ارائه بدیلی برای آن، رضایت‌بخش‌ترین راهی است که برای پژوهش انسان در دو حوزه دین و علم از حیث ارتباط او با خدا و عالم ارائه شده است.

۲. مروری بر فصول کتاب

کتاب *علم، عقل و دین*، پژوهشی در باب ارتباط میان علم و دین است و پیام اصلی آن این است که فلسفه هم برای علم و هم برای دین مهم و مفید فایده است. نویسنده در این کتاب نشان می‌دهد که تنها با بررسی پیشفرض‌های عقلی علم و دین در باب مفاهیم بنیادی همچون حقیقت، عینیت و واقعگرایی می‌توان پیوند میان این دو فعالیت را که در شکل‌دهی شخصیت انسان نقش اساسی دارند، دریافت. این کتاب مشتمل بر تفسیری روشن از گرایش‌های اصلی در فلسفه علم قرن بیستم و پیامدهای آنها برای فلسفه دین است. نویسنده پس از بررسی تأثیر فراگیر پوزیتیویسم و نسبی‌گرایی برآمده از آن در قلمرو علم و فلسفه، می‌گوید که تلاش پوپر برای ارائه بدیلی برای آن، رضایت‌بخش

ترین راهی است که برای پژوهش انسان در دو حوزه دین و علم از حیث ارتباط او با خدا و عالم ارائه شده است.

در این کتاب سه جنبش مهم پوزیتیویسم، پوپری‌گرایی و نسبی‌گرایی و نیز پیامدهای آنها برای فلسفه دین تحلیل شده است. نگاه نویسنده به فلسفه دین از درون فلسفه علم است و نه برعکس؛ یعنی در مورد هریک از جنبش‌های یاد شده ابتدا کوشیده است تصویری جامع و روشن از آن جنبش عرضه کند و در پایان تأثیر آن را بر فلسفه دین ارزیابی کند. نویسنده در درآمدهی که بر کتاب نوشته است تأکید می‌کند که هدفش از نگارش این کتاب نه کوششی برای دفاع فلسفی از دین و نه مشارکت در بحث بر سر وجود خدا و نه ابتدای دین بر اصول فلسفی معقول و مناقشه‌ناپذیر و نه نوسازی دین برای تبدیل آن به گونه‌ای علم بلکه بررسی و بازبینی اساس علم است تا اینکه نشان دهد که مسائل فلسفی برآمده از علم و جوه مشترک بسیاری با مبادی فلسفی دین دارند و پیشفرض‌های متافیزیکی یکی به عقلانیت دیگری.

از نظر نویسنده علم و دین دو فعالیت بشری‌اند که در شخصیت‌سازی انسان متمدن موثرند و تأثیر زیادی بر زندگی آدمی و آرزومندی‌ها و کامیابی‌های او دارند. در هر دو، زبان مبدا مشترکی دارد و مبادی هر دو در اموری چون حیرت و کنجکاوی، اعجاب و مهابت و اشتیاق به فهم چرایی و چگونگی وجود جهان، مشترک است. با اینهمه امروز علم و الهیات هریک در مسیر خود حرکت می‌کند و پیوند وثیقیمیان آنها برقرار نیست. دانشمند الهیات را غیرتجربی و از این‌رو نامرتبط با علم می‌داند و الهیدان علم را مبتنی بر انجیل نمی‌داند و لذا آن را نامرتبط با الهیات می‌داند. یک امر مشترک میان این دو گروه بی‌خبری عمیق هریک از دیگری است.

کتاب مشتمل بر چهار فصل است. در فصل اول ذیل عنوان «اقتدار حواس» مکتب پوزیتیویسم منطقی تحلیل شده است. این فصل با اشاره به اندیشه فرانسویس بیکن چونان پیشگام سنت تجربی آغاز می‌شود و در ادامه به مکتب تجربه‌گرایی انگلیسی در قرون ۱۷ و ۱۸ و به دنبال آن جامعه‌شناسی تحصلی اگوست کنت و نوپوزیتیویسم ارنست ماخ اشاره شده است. نویسنده این مسیر را تا فیلسوفان حلقه وین و شکلگیری پوزیتیویسم منطقی دنبال می‌کند و پاره‌ای از آموزه‌های مهم پوزیتیویسم منطقی را تحلیل می‌کند که از آن جمله می‌توان به چند مورد اشاره کرد: نظریه تحقیق‌پذیری معنا، فیزیکالیسم، نگرش انباشتنی به رشد معرفت علمی، استقراء‌گرایی، مواجهه با شکاکیت هیوم، حذف متافیزیک از علم. وی پس از این مقدمات به سراغ دیدگاه پوزیتیویست‌ها

درباب دین می‌رود و دیدگاه پاره‌ای از فیلسوفان حلقه وین را درباب خدا و دین بیان می‌کند. در این بخش وی به نقد اصل تحقیق‌پذیری می‌پردازد. از نظر او فرض‌های پوزیتیویسم تأثیر زیادی بر فضای فکری معاصر گذاشته است چنانکه شکاکیت مدرن نسبت به دین نیز از نتایج این تأثیر است. فرض‌های کلی تجربه‌گرایی به خصوص تلقی آن از مفاهیمی همچون مؤید تجربی، توجیه و تحقیق، گروهی از الهیدانان و فیلسوفان را برانگیخت تا با جدیت تلاش کنند مدعیات دین را با پوزیتیویسم سازگار کنند. ظهور مدرنیسم و الهیات لیبرال پروتستان در اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ ثمره اندیشه ضدمتافیزیکی پوزیتیویست‌ها در علم و فلسفه بود. در پایان این فصل نظر پاره‌ای از الهیدانان و فیلسوفان همچون کارل بارت، ویزدم، فلو، بریث ویت، فان بارن، جان هیک درباب دین تحلیل شده است. نویسنده در پایان این فصل می‌گوید:

کثیری بر این باورند که دین تحت تأثیر علم به تزلزل افتاده است. اما چنین نیست فقط نظریه خاصی درباره علم است که اینگونه نتایج مخرب برای دین داشته است. ما با قبول غیرنقادانه نظریه خاصی درباره علم و تلاش برای وفاق اساس فکری دین با آن، نه به علم خدمت می‌کنیم نه به دین. (ص ۸۸)

عنوان فصل دوم «روی تافتن از اقتدار» است که بالنسبه به سایر فصول کتاب حجم بیشتری از کتاب را تشکیل می‌دهد. در این فصل اندیشه‌های کارل پوپر تحلیل شده است. پوپر با نقد ویرانگر و بنیادی پوزیتیویسم کوشید منطق استقرایی را باطل کند و تحلیلی تازه از منطق و روش‌شناسی علم ارائه کند. گو اینکه تحلیل او با نقدهایی مواجه شد ولی به هر حال تأثیری که او بر رهیافت‌ها و روش‌های عملی کثیری از دانشمندان سرشناس گذاشت هیچ فیلسوف علم دیگری نگذاشت. پوپر در منطق/اکتشاف علمی که شاید مهمترین کتاب منتشر شده درباب فلسفه علم در این قرن باشد، مسئله محوری فلسفه را مسئله رشد معرفت می‌داند. وی در عقلانی دانستن علم با پوزیتیویست‌ها همراهی بود اما برخلاف آنها ابطال را به جای اثبات، نظریه را به جای مشاهده و لغزش‌انگاری را به جای یقین یا احتمال بالا مطرح کرد. پوپر فلسفه را نه چون پوزیتیویست‌های منطقی محدود به تحلیل منطقی کرد و نه چون فلاسفه تحلیل زبان آن را به تحلیل زبان تقلیل داد. نیروی حیاتی فلسفه پوپر، حل مسئله است. وی با الگو قرار دادن نظریه تکامل داروین، رشد معرفت انسانی را بر اساس انتخاب طبیعی توضیح می‌دهد و تبیین تطوری از آن به دست می‌دهد. نویسنده در ادامه مسائل مهمی را از فلسفه پوپر همچون هدف علم، معیار تمییز، سه جهان، اسطوره استقراء، تقدم

فرضیه بر مشاهده، صدق و تقرب به حقیقت مطرح می‌کند و پس از آن به سراغ پیامدهای فلسفه علم پوپر برای دین می‌رود. وی در این بخش می‌گوید که اگرچه نگرش پوپری به علم نتایج ثمربخش چشمگیری برای دین داشته است اما فیلسوفان دین آن را مغفول گذاشتند. شاید به این دلیل که آراء او چونان بخشی از برنامه پوزیتیویستی تلقی شد چنانکه خود فیلسوفان علم تا مدت‌ها پوپر را پوزیتیویست می‌دانستند. دلیل دیگر این تعافل تأثیر مسحورکننده ویتگنشتاین متأخر بود که در حالی که پیروان ویتگنشتاین متقدم دین را بی‌معنا می‌دانستند، فلسفه زبان او مأوای مطمئنی برای حرف و سخن دینی بود.

خداشناس که عالم را مخلوق خدا می‌داند با پوپر از حیث ایمان بنیانی‌اش به توانایی آدمی بر کشف پاره‌ای از رازهای نظم مخلوق (البته با سختی و کندی و لغزش‌آمیز) وجه مشترک دارد. اگرچه پوپر به ندرت آشکارا به دین ارجاع می‌دهد اما نگاه او به دین تحقیرآمیز یا خصمانه نیست. پوپر برخلاف پوزیتیویستهای منطقی معیاری برای معناداری ارائه نمی‌کند؛ چنانکه می‌گوید «من شخصاً هرگز علاقه مند به بحث در آنچه به اصطلاح مسأله معنی خوانده می‌شود، نبوده‌ام... تنها به مسئله تحدید حدود دل‌بسته بودم» (پوپر، ۱۳۶۳، ۵۰) ایر در باره او می‌گوید که هرگز به دنبال ارائه معیاری برای معناداری نبود و بلکه گزاره‌های متافیزیکی را در پاره‌ای موارد دارای کارکرد الهام بخشی ارزشمند می‌دانست. (Ayer, 1982, 131) پوپر در جای دیگری می‌گوید: «این درست نیست که ترسیم خط مرزی میان علم و متافیزیک به صورتی باشد که متافیزیک را به بهانه بی‌معنی بودن از زبان معنیدار بیرون کند. (پوپر، ۱۳۶۳، ۳۲۰) وی همچنین تأکید می‌کند که ابطال‌پذیری را ضابطه تمییز می‌داند نه معناداری و اینکه گفته اند او ابطال‌پذیری را ضابطه معناداری دانسته است افسانه محض است. (پوپر، ۱۳۷۰، ۵۶)

بنابراین پوپر نظرورزی متافیزیکی را حرمت می‌نهد. وی اندیشه‌های نظری ولی آزمون-ناپذیر را برنامه‌های پژوهشی متافیزیکی می‌نامد که در شکلگیری مسائل، مقاصد و آمال علم تأثیرگذار بوده‌اند. از نظر او نظریات متافیزیکی اگرچه بلحاظ تجربی ابطال‌ناپذیرند اما بلحاظ عقلی نقدپذیرند. روش‌شناسی پوپر موجب خلل در ادعای علم مبنی بر نیل به حقیقت شد و احتمالاً جایگزین یقین کرد و او را به لغزش‌پذیری همه معرفت ما رهنمون شد.

اگر ما عقلگرایی انتقادی پوپر را بپذیریم در آن صورت در دین همانند علم، حکم انتقادی انسان تعیین کننده است. از نظر او کانت دلیرانه این اندیشه را وارد دین کرد و در این باره نوشت «به هر راه و روشی که خدا بر شما معلوم شود و حتی اگر او خودش را بر شما متجلی کند؛ این شما هستید که باید حکم کنید که آیا رواست به وی اعتقاد پیدا کنید و او را بپرستید.» (ص ۱۸۷). پذیرش عقلگرایی انتقادی پوپر مجالی برای پذیرش بنیادگرایی نمی گذارد. بنیادگرایان مسیحی که انجیل، پاپ، یا وجدان بسته فردی را ارتقاء مقام می بخشند، با رفتن به فراسوی هر قسم نقادی، خود را در معرض همه پیامدهای خردگریزی قرار می دهند. این مستلزم نفی سنت نیست بلکه به این معناست که حتی مقدس ترین سنت را نباید با حقیقت نهایی یکی گرفت و هر سنتی می تواند بازاندیشی انتقادی بشود و این الهیاتی باز و نه بسته را فراروی ما قرار می دهد.

به هر حال اذعان به لغزش انگاری به جای اقتدار می تواند تأثیری رهایی بخش و برانگیزاننده بر انسان متدین بگذارد. انسان متدین نه تنها از نقد نمی رنجد بلکه آن را پشتوانه ای ارزشمند برای رشد معرفت و بلکه رشد معنوی می داند. اهمیت نقادی بیش از همه فضایل مسیحی حتی فضایل سه گانه پولسی یعنی ایمان، امید و نیکوکاری است؛ زیرا ارزیابی این فضایل بدون ارزیابی عقلی ممکن نیست. پوپر درباره مهمترین فضیلت در میان همه فضایل مسیحی یعنی عشق می گوید کسی که حاکمیت را نه از عقل بلکه از عشق می داند راه را برای کسانی هموار می کند که خواهان حاکمیت نرفتند. (ص ۱۹۰)

نویسنده پیش از پرداختن به فلسفه سیاسی و اجتماعی پوپر نظریه جدایی دین از سیاست را رد می کند و می گوید که در ادیان بزرگ جهانی یهودیت، مسیحیت و اسلام مضامین دینی و سیاسی درهم تنیده اند، از نظر پوپر در قلمرو سیاست نیز مانند قلمرو علم و دین باید از رهگذر نقد، غربال کردن خطاها جایگزین توجیه اقتدار شود. جامعه باز و دموکراتیک جامعه ای است که بتواند حکومت خود را انتخاب یا بدون استفاده از زور، از کار برکنار کند و جامعه جبار یا دیکتاتور جامعه ای است که حکومت آن را فقط با انقلاب می توان از کار برکنار کرد. (ص ۱۹۵) پوپر به جای بازسازی های کامل و ناکجا آبادی جامعه، از مهندسی اجتماعی جزء به جزء که مشتمل بر تحولات و اصلاحات گام به گام است، دفاع می کند و می گوید که باید به جای برنامه ریزی خیالی ناکجا آبادی، تلاش شود رنج های اجتناب ناپذیر بشر به حداقل رسانده شود؛ زیرا «سعی برای تحقق بهشت در این دنیا، بدون استثنا به برپاشدن دوزخ منتهی می شود، به عدم مدارا و جنگ های مذهبی می انجامد و برای رهانیدن خلق از گمراهی، به تأسیس

دستگاه تفتیش عقاید منجر می‌شود» (ص ۲۰۲) از نظر نویسنده پوپر دقیق‌ترین و ظریف‌ترین مصداق را از آزادی، خلاقیت و مسئولیت اخلاقی به دست داده است که بر فلسفه علم او استوار است. مخالفت او با جبرگرایی علمی و جبرگرایی متافیزیکی، دستاوردهای مثبتی برای فلسفه دین به ویژه جبرناگرایی دینی داشته است.

عنوان فصل سوم «روی آوردن به خردورزی» است. در این فصل اندیشه‌های توماس کوون، پل فایرابند، ویتگنشتاین و فیلیپس بررسی شده است. نویسنده پس از شرح پاره-ای از آراء کوون در فلسفه علم می‌گوید که توصیف کوون از علم، پیامدهای ژرفی برای دین دارد. وی از واتکینز نقل می‌کند که گفته است کوون جامعه علمی را برقیاس جامعه دینی می‌بیند و علم را چونان دین دانشمند می‌انگارد. وی بدین جهت علم متعارف را بر علم غیرمتعارف ترجیح می‌دهد که دومی بر پایه جانبداری دینی متناظر با دوره‌ای از بحران و شقاق، التباس و نومیدی و نیز متناظر با فاجعه‌ای روحی است. (ص ۲۴۱)

کوون مدعی است که موضعش نسبی‌انگارانه نیست؛ زیرا اگرچه تقرب به حقیقت را منتفی می‌داند اما پیشرفت در علم را درحد توانایی بیشتر نظریه‌ها برحل مسئله نسبت به نظریه‌های قبلی، دست‌یافتنی می‌داند. اما فایرابند با توسل به هرج و مرج طلبی معرفت-شناختی مسیری را درپیش می‌گیرد که به نسبی‌گرایی افراطی و ایده‌آلیسم ذهنی منتهی می‌شود. ریشه نسبی‌گرایی کوون و فایرابند آموزه معناست. معانی، مقید به نظریه‌های کلی‌اند که خود آنها مقید به جوامعی در درون چارچوب یا جهان‌بینی مشترک هستند. نسبی‌گرایی از اخلاف بی‌واسطه پوزیتیویسم منطقی است که یکی از آباء بنیانگذار آن لودویک ویتگنشتاین است. البته ویتگنشتاین از ایده‌آلیسم ذهنی که به طور ضمنی در آثار کوون و فایرابند وجود دارد، احتراز می‌کند. از نظر نویسنده تأثیر ویتگنشتاین به خصوص در فلسفه دین بسیار زیاد بوده است. ویتگنشتاین در «خطابه‌هایی درباب اعتقاد دینی» به دنبال توجیه معناداری زبان دینی و شکل زندگی پیوندیافته با آن است. وی دین را بازی زبانی مهم و معناداری می‌داند که ایضاح و مشخص کردن دستور زبان و قواعد کاربرد آن دارای اهمیت است. قسمت اعظم بحث ویتگنشتاین درباره دین مربوط به روز رستاخیز می‌شود. وی دین و علم را دو بازی زبانی مختلف می‌داند که دارای دستور زبان‌های متفاوت‌اند.

به هر روی مرحله دوم فلسفه ویتگنشتاین بنیان‌های فکری برای فلسفه علم مبتنی بر جهان‌بینی فراهم می‌کند که بعدها کوون و فایرابند آن را بسط و تفصیل دادند. دیدگاه

ویتگنشتاین را درباب دین پس از او، بعضی از دانشجویان سابق او و فیلسوفان بعدی ویتگنشتاینی امثال نورمن ملکم، راش ریز، پیترو وینچ، د.ز. فیلیپس با صراحت بیشتری بیان کردند. فیلیپس به تأسی از ویتگنشتاین می‌گوید همه اعتقادات دینی ما خصلتی کلی دارند؛ همه آنها به هیچ روی فرضیه‌هایی نیستند که بتوانند به فرضیه‌هایی کاذب تبدیل شوند. ما ملتزم به این فرضیه‌ها هستیم و مسحور تصاویری می‌شویم که این فرضیه‌ها به دست می‌دهند. از این رو میان خدا باور و خدا ناباور هیچ تناقضی نیست چرا که هر یک تلقی و چشم‌انداز متفاوتی دارد. پس در قلمروی دینداری اعتقادات ما نه قضایایی درباره واقعیت، بلکه بخشی از شیوه زندگی ما هستند که در افعالی مانند نماز، پرستش، حمد و ثنا و توبه تجلی پیدا می‌کند.

از نظر نویسنده تناقضی در فلسفه دین فیلیپس وجود دارد زیرا او از یک سو علم را همچون دین شکلی از زندگی یا بازی‌ای زبانی به انضمام دستور زبان متمایز و مختص به خودش تلقی می‌کند و به ظاهر دیدگاه پوزیتیویستی را درباب علم برمی‌گیرد و از سوی دیگر بدون بازبینی فلسفه علم پوزیتیویستی که متضمن نقد ویرانگر دین است، دین را به شکل فلسفه زندگی فشرده می‌کند و آن را ورای عقل قرار می‌دهد تا از نقد هیومی ایمن باشد. همچنان‌که در فلسفه مبتنی بر جهان بینی کوون و فایراند علم برکنار از هر واقعیت عینی تلقی می‌شود، در فلسفه دین ویتگنشتاینی سخن از واقعیت عینی خداوند نفی و انکار می‌شود. گو اینکه در بازی زبانی باور به خدا مفروض است.

عنوان فصل چهارم کتاب، «علم، دین، عقلانیت» است. نویسنده در این فصل می‌گوید که الهیدانان و فیلسوفان دین با صحنه گذاشتن غیرنقدانه بر نتیجه‌گیری‌هایشان، به اشکال گوناگونی از تحویلگرایی، شکاکیت و نسبی‌گرایی که تقریباً نزدیک به خدا-ناباوری است، گرویدند. از این رو لازم است فیلسوفان دینی با فلسفه علم آشنا شوند. به هر حال اگر فلسفه علم برای فلسفه دین مهم است، معرفت به علم برای هردوتای آنها ضروری است و چنانکه راسل و پوپر گفته‌اند فیلسوفان به طور کلی باید آشنایی کافی با علم داشته باشند. (ص ۳۰۶)

از نظر نویسنده فلسفه برای علم و دین هردو مهم است و این دو را به هم پیوند می‌دهد. وجه خاص کندوکاو فلسفی عقلانیت است و علم و دین را نباید دو فرهنگ یا جهان بینی مجزا و مستقل از هم تلقی کرد که یکی از آنها عقلانی و دیگری غیرعقلانی است. این دو یکی هستند و هر دو سعی می‌کنند جهان و جایگاه انسان در جهان را بفهمند. پوپر قائل به اینهمانی عقلانیت و انتقاد بود و پوزیتیویست‌ها عقلانیت را

برحسب اثبات تجربی و صدق تعریف می‌کردند که برای علم و دین هر دو زیان‌بار بود. کوشش‌های امثال کوون و فایرابند که علم را برحسب تحلیل‌های مبتنی بر جهان‌بینی تقسیم می‌کردند نیز ناپذیرفتنی است؛ زیرا آنها منع‌کننده علائق محوری، کندوکاو علمی و دینی، واقعیت، عینیت و صدق‌اند.

۳. درباره ترجمه کتاب

مترجم محترم کتاب آقای دکتر علی حقی از استادان فرهیخته کشور است که پیش از این کتاب دیگری را در زمینه فلسفه علم به فارسی برگردانده است (کاپالدی، ۱۳۷۷). تخصص ایشان در زمینه فلسفه و بویژه فلسفه علم موجب شده است که ترجمه هم از حیث کاربرد واژگان تخصصی و معادل‌سازی‌های مناسب، اتقان و استحکام یک متن فلسفی را داشته باشد و هم بلحاظ نثر روان و رسا، متنی هموار، فهم‌پذیر و فارغ از پیچیدگی‌هایی باشد که در ترجمه‌های غیرتخصصی مشاهده می‌شود. به بیان دیگر متن ترجمه چنان روان و رساست که خواننده از آن رایحه ترجمه استشمام نمی‌کند و گمان می‌برد که کتاب به فارسی تألیف شده است. کمترین ثمره ترجمه آثار فلسفی به دست خبرگان این علم فراهم شدن متونی قابل وثوق است که آشنایی جامعه علمی ما را با فلسفه‌های دیگر گسترش می‌دهد. امری که برای شناخت تفکر غرب سخت بدان نیازمندیم. از این رو تلاش ایشان درخور تقدیر است. به هر حال ترجمه اگر در هر رشته‌ای صرفاً جایگزینی الفاظ تلقی شود، که نیست، در فلسفه که فهم آن حتی در زبان مادری آسان نیست، قدر مسلم نیازمند چند توان است: یکی آشنایی کافی با زبان مبدأ و مقصد و دوم آشنایی عمیق با حوزه فلسفی مرتبط با متن. حق این است که ترجمه در هر دانشی این استلزام را دارد و کسانی که منزلت ترجمه را پایین می‌آورند یا ناآشنای با زبان‌های بیگانه‌اند و یا بیخبر از زبان علم‌اند؛ زیرا هر علمی بواسطه بهره‌مندی از واژگان تخصصی زبان خاصی دارد و کسانی که با آن علم آشنایی ندارند نمی‌توانند متنی را درباره آن علم به زبان مادری بنویسند چه رسد به اینکه بخواهند از زبان دیگری ترجمه کنند. البته این سخن هرگز به معنی کوچک‌شمیری جایگاه خلاقیت و نوآوری نیست بلکه هدف دفاع از ترجمه چنان فعالیتی پژوهشی است که به طور حتم برای آنکه قابل اعتماد و استفاده باشد باید مسبق به دانش تخصصی در آن زمینه باشد.

کتاب علم، عقل و دین به رغم قوت و اتقان مضامین و ترجمه شایسته، متضمن پاره‌ای کاستی‌های جزئی است که در دو بخش به آنها اشاره خواهد شد. البته بخشی از آنچه در اینجا به عنوان کاستی آورده می‌شود تنها در قالب پیشنهاد برای روان‌تر شدن متن است و لزوماً خطایی در کار مترجم نیست.

۳-۱. کاستی‌های محتوایی و صوری

۱. در صفحه ۱۱۹ آمده است که از نظر پوپر «هرچند نظریه‌ها به دلیل کلیت بدون محدودیتشان، یا به دلیل سرشت کلی‌شان، اثبات نمی‌توانند شد، از رهگذر یک مصداق نافی منفرد، ابطال‌توانند شد». مشابه این مطلب در صفحه ۱۷۹ نیز آمده است: «اعتقاد اساسی پوپر این است که ما نمی‌توانیم به صدق هیچ نظریه‌ای خواه علمی باشد خواه متافیزیکی، پی ببریم، اما می‌توانیم کذب آن را به وجهی تصور کنیم». براساس این سخن پوپر مشاهده یک مورد نقض را مبطل نظریه می‌داند درحالی که این سخن درست نیست. پوپر در مقدمه و *تعیین‌گریو هدف علم* می‌گوید که ابطال‌پذیری را چونان معیاری منطقی برای تفکیک علم از غیرعلم مطرح کرده است نه چونان معیاری تجربی. به بیان دیگر اگر بتوان به نحو پیشینی شرایطی را فرض کرد که نظریه را نقض کند، آن نظریه ابطال‌پذیر و از این رو علمی است. اما اینکه مشاهده موارد نقض موجب ابطال نظریه می‌شود هرگز منظور نظر او نبوده است. وی در باب ابطال یک نظریه می‌گوید که به رغم وجود موارد نقضی برای یک نظریه دانشمندان تا آمدن نظریه جدیدی که توان بیشتری نسبت به نظریه قبلی داشته باشد نظریه قبلی را نگه می‌دارند. (پوپر، ۱۳۷۲، ۲۰-۲۲) استینزبی در جای دیگری سخن خود را نقض کرده است. وی در صفحات ۱۵۰، ۱۵۴ و ۱۵۵ می‌گوید که پوپر متوجه شد هیچ ابطال قطعی دست‌یافتنی نیست. چراکه همه مشاهده‌های ما آغشته به نظریه‌اند از این رو هرگز توجیه نهایی پیدا نمی‌کنند.

۲. در بحث درباره معرفت‌شناسی تطوری پوپر، شکلواره رشد معرفت در صفحات ۱۰۴، ۱۱۶ و ۱۲۹ به این صورت آمده است: $P_1 \rightarrow TS \rightarrow EE \rightarrow P_2$ که در آن P مسئله، TS راه-حل آزمایشی و EE حذف خطاست. این شکلواره قدری متفاوت با شکلواره‌ای است که پوپر در *شناخت عینی* (پوپر، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳ و ۳۱۹) از رشد معرفت به دست می‌دهد: $P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$ در این شکلواره TT نظریه موقتی (Tentative Theory) است

و متفاوت با TS در شکلواره یاد شده است. شایسته بود مترجم محترم معادل انگلیسی کامل اختصارات شکلواره را در پانوشت می‌آورد تا معلوم می‌شد مخفف چه واژگانی هستند.

۳. برای مفهوم *verisimilitude* در پوپر از دو معادل تقرب به حقیقت و نزدیکی به صدق استفاده شده است (ص ۱۶۲) در حالی که بهتر است از یک معادل استفاده شود تا خواننده تصور نکند دو معنا مطمح نظر است. البته از میان این دو، تعبیر «تقرب به حقیقت» بهتر است. زیرا صدق به قضایا مربوط می‌شود و در اینجا منظور نزدیک شدن به شناخت حقیقی از عالم است.

۴. شماره پانوشت‌ها در متن، برای معادل انگلیسی واژگان، به فارسی و برای عبارات توضیحی، به انگلیسی آمده است در حالی که بهتر بود برای همه پانوشت‌ها از یک نوع شماره‌گذاری و آن هم به فارسی استفاده شود.

۵. برای واژه *meaningful* گاهی از معادل *با معنا* (ص ۶۲، س ۵ و ص ۱۷۴، س ۴) و گاهی از معادل *معنادار* (ص ۲۶۵، س ۱۰) استفاده شده است در حالی که برای یکدستی بهتر بود از یک واژه استفاده می‌شد.

۶. برخی از واژگان به صورت غیرپیوسته نوشته شده که چون یک کلمه را تشکیل می‌دهند لازم بود به صورت پیوسته نوشته شوند: مثل پیش‌گام (ص ۲۴، س ۴)؛ دل‌ریا، کنج‌کاوی (ص ۲۷۵، س ۷)؛ پیش‌رفت (ص ۲۵۵، س ۱۷-۱۸)؛ یک‌دیگر (ص ۲۵۷، س ۲-۳)؛ جنگ‌جویان (ص ۲۸۸، س ۴) مورد اخیر جنگ‌طلبان را به ذهن متبادر می‌کند؛ پی‌آمد (ص ۱۸۷، س ۱۸)؛ دست‌رس (ص ۶۷، س ۱۲).

۷. گاهی عباراتی آمده است که با قدری تکلف همراه است و بیان رساتر آنها ممکن است: *انکشاف می‌کند* ← *کشف می‌کند* (ص ۱۷۲، س ۱۹)؛ *به قتل آورده است* ← *به قتل رسانده است* (ص ۹۳، س ۴)؛ *یافت کردیم* ← *یافتیم* (ص ۲۷۰، س ۱۴)؛ *در مطالعه درآوردند* ← *به مطالعه درآوردند یا مطالعه کنند* (ص ۱۲۴، س ۱).

۸. برخی عبارات مبهم در متن وجود دارد که نیاز به ویرایش دارد. به عنوان مثال: ص ۱۹۰، س ۲۲-۲۳؛ ص ۲۶۳، س ۳؛ ص ۶۴ پانوشست ۳؛ ص ۱۳۵، س ۱۷؛ ص ۵۰، دوسطر آخر؛ ص ۷۴، س ۱۱.

۹. در عبارت چهار سطر نخست صفحه ۲۶۸ به جهت طولانی بودن جمله معترضه لازم بود فعل آخر جمله پیش از جمله معترضه بیاید تا فهم آن دشوار نباشد؛ یعنی تعبیر «ردیابی کرده‌ایم» بعد از «فایراند» بیاید.
۱۰. مشخصات کتاب‌شناختی متن اصلی در ترجمه نیامده است در حالی که لازم بود در یادداشت مترجم به آن اشاره شود.
۱۱. در ص ۱۴ شماره پانوش ۱ روی واژه «پراگماتیسم» گذاشته شده است در حالی که باید روی «توان تولید» قرار گیرد.
۱۲. در پشت جلد کتاب تعبیر «تنقیح ناشره» آمده است که «تنقیح ناشده» درست است.
۱۳. در ص ۱۸۸، س ۱۹-۲۰ جمله به جهت کاربرد دو واژه منفی، در نهایت معنای ایجابی پیدا کرده است و برای اصلاح آن یکی از دو کلمه «نباید» یا «نکنیم» باید مثبت شود.
۱۴. در ص ۱۷۲، س ۲ فعل باید مفرد باشد تا با جمله تطابق داشته باشد.
۱۵. گاهی میان حروف یک کلمه فاصله‌ای به وجود آمده است: در این ← در این (ص ۲۵۸، س ۹)؛ نور من ← نور من (ص ۳۰۹، پانوش ۲)؛ نظ ریه ← نظریه (ص ۶۷، س ۸)؛ نودارو نیسم ← نودارو نیسم (ص ۱۱۶، س ۱۶)؛ منظر ور ← منظور (ص ۲۴، س ۲۰)؛ نشان ده است ← نشانده است (ص ۹۴، س ۱۱)؛ در ← در (ص ۲۵۵، س ۲-۳).
۱۶. گاهی واژه «متضمن» که به معنای مشتمل و دربردارنده است به معنای مندرج و منظوی به کار رفته است: ص ۵۱، س ۴؛ ص ۲۷۶، س ۱۰؛ ص ۶۸، س ۱۲؛ ص ۶۸، س ۱۵.
۱۷. در ص ۶۵، پانوش ۳ معادل انگلیسی عبارت «فرایندهای برتر در روان‌شناسی» اشتباه حروف‌نگاری شده است و باید به این صورت باشد higher processes in psychology
۱۸. در ص ۲۷۲، پانوش ۴ آمده است که از ترجمه بقیه این جمله چشم پوشیدیم. شایسته بود مترجم محترم توضیح می‌داد که چرا از ترجمه بقیه این جمله منصرف شده است. اگر به این دلیل که سخنی ناروا بوده است می‌توانست آن را ترجمه و در پانوش نقد کند.
۱۹. گاهی گیومه یا پرانتز باز شده است اما پایان آن مشخص نیست: ص ۱۷۹، بند دوم؛ ص ۲۱۲، آخر صفحه.

۲۰. گاهی به جای واژه محذور به اشتباه از واژه محظور استفاده شده است: ص ۱۵۱،
س ۴؛ ص ۱۸۰، س ۱۵-۱۷؛ ص ۲۹۳، س ۱۸. درحالی که این دو واژه نباید به جای هم
به کار روند. (نجفی، ۱۳۷۰، ۳۴۱)

۳-۲. اغلاط املائی

او ← او با (ص ۱۳۴، س ۱۴)؛ هوداران ← هوداران (ص ۶۷، س ۱۸)؛ معنا ← معنای
(ص ۱۲۴، س ۲)؛ متافیزیکی ← متافیزیکی (ص ۲۲۰، س ۱۲)؛ عدم به وصول ← عدم
وصول (ص ۲۲۱، س ۱۴)؛ مور ← مورد (ص ۲۲۸، س ۲)؛ درباه‌اش ← دربار‌اش
(ص ۲۷۶، س ۱۳)؛ دربار‌اش ← دربار‌اش (ص ۲۷۶، س ۱۴)؛ تقی ← تلقی
(ص ۱۳۸، س ۶)؛ آموزه ← آموزه (ص ۱۴۰، س ۱۶)؛ تقیح ← تنقیح (ص ۲۶۴،
س ۱۱)؛ نکوشیک ← نکوشیم (ص ۱۸۱، س ۱۷)؛ مهمی ← فهمی (ص ۲۰۰، س ۱۰)
؛ حذف «با» (ص ۱۶۷، س ۱)؛ حذف علامت «+» (ص ۱۶۷، س ۸)؛ روانمی‌ندارد ←
روانمی‌دارد (ص ۲۰۷، س ۲۳)؛ کاسه‌ها ← کاسه (ص ۲۰۸، س ۱۱)؛ فرد را درآمیزند
← فرد درآمیزند (ص ۶۱، س ۱۰)؛ میسحیت ← مسیحیت (ص ۲۷۳، س ۱۳)؛ میسحی
← مسیحی (ص ۲۷۳، س ۱۸)؛ نفی او ← نفی او (ص ۹۷، س ۱۷)؛ حذف «به»
(ص ۷۶، س ۴)؛ پدید شدن ← پدیدار شدن یا پدید آمدن (ص ۱۲۷، س ۱۰)؛ حذف
کلمه اضافی «برای» (ص ۱۲۶، س ۱۱)؛ نجردانه ← بنگردانه (ص ۳۱۰، س ۶).

۴. نتیجه گیری

کتاب علم، عقل و دین متضمن بحث درباره تأثیر نظریات علمی و اندیشه‌های
فیلسوفان علم بر مباحث فلسفه دین است و نویسنده در آن نشان داده است که شناخت
نسبت میان علم و دین برای الهیدانان ضروری است چرا که ایشان اغلب علم و
دستاوردهای نگرش علمی را بدون این که آنها را نقد یا تنقیح کنند، در الهیات به کار
می‌برند و این موجب می‌شود خللی در کار ایشان پدید آید. وی می‌کوشد با تحلیل
نظریات فیلسوفان دین نشان دهد که در قلمرو هریک از نگرش‌های مختلف در فلسفه
علم یعنی پوزیتیویسم، پوپر، کوون و فایرابند چه عناصری سازگار و چه عناصری
ناسازگار با مباحث مربوط به فلسفه دین است. کتاب از حیث محتوا دربردارنده مباحث
عمیق و تحلیل‌های مناسبی در باب پیوند میان علم و دین است و مطالعه آن برای

کسانی که دغدغه پیوند میان علم و دین را دارند می‌توانند بسیار مفید باشد. ترجمه این کتاب به دست یکی از اساتید توانمند فلسفه که با مباحث مطرح در کتاب آشنایی عمیق دارد، متنی روان، رسا و قابل وثوق فراهم آورده است. البته پاره‌ای اغلاط در کتاب وجود دارد که اغلب آنها مربوط به ویرایش صوری متن است و در صورت تأیید مترجم محترم در چاپ‌های بعدی کتاب رفع‌شدنی است.

منابع

- استینزی، درک (۱۳۸۸) *علم، عقل و دین*، ترجمه علی حقی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۶۳) *حداثتها و ابطالها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۰) *منطق اکتشاف علمی*، ترجمه سید حسین کمالی، ویراسته عبدالکریم سروش، تهران انتشارات علمی فرهنگی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۴) *شناخت عینی: برداشتی تکاملی*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۲) *واقع‌گیری و هدف علم*، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات سروش.
- کاپالدی، نیکلاس (۱۳۷۷) *فلسفه علم*، ترجمه علی حقی، تهران: سروش.
- نجفی، ابوالحسن (۱۳۷۰) *غلط ننویسیم*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

- Ayer, A. J. (1982) *Philosophy in the Twentieth Century*, New York: Random House.
- Dowe, Phil (2005) *Galileo, Darwin, Hawking: The Interplay of Science, Reason, and Religion*, Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans.
- Stanesby, Derek (1989) *Science, Reason and Religion*, London: Routledge.