

شادین



فصلنامه علمی-تخصصی ۳ صی نبراس - پائیز ۱۴۰۲





*In the name of God,
the Compassionate,
the Merciful*



NEBRAS

{ سرشناسه }

فصلنامه علمی - تخصصی نبراس

شماره ۳ - پائیز ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه حضرت باقر العلوم علیه السلام

مدیر مسئول: دکتر سید علی واعظ زاده

سرمدیر: دکتر مرتضی پیرو جعفری

هیأت تحریریه: سید مجتبی اخلاقی، مرتضی پیرو جعفری
سید عبد البصیر حسینی، سید عبدالهادی حسینی، سید محمد حسینی طاها
محمد خلیلی، جواد رقوی، حمیدرضا شاکرین، علی شهبازی
سید حسین همایون مصباح، سید علی موسوی، سید علی واعظ زاده

ویراستار: فرزاد غفرانی

مدیر اجرایی: سید غلامرضا مصباح

مدیر هنری: سید مصطفی ابراهیمی

دوره انتشار: فصلنامه

نشانی: مشهد، خیابان نواب صفوی، نواب ۷، مدرسه علمیه باقرالعلوم

آدرس سایت: www.al-tohid.ir

کانال ارتباطی نشریه در پیام رسان ایتا:

www.eitaa.com/nebras_altawhid

{فهرست}

Contents

۲ • درسنامه آشنایی با الحاد جدید (۳): مبانی الحاد جدید و نقد آن - حمیدرضا شاکرین، نیما نریمانی

۱۶ • «غایت‌مندی»، مؤلفه‌ای ضروری برای مطالعات علم و دین - مرتضی پیروجعفری زاده

۲۲ • تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

۳۲ • خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

۴۲ • هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - ترجمه: سید عبدالبصیر حسینی

۵۲ • آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه: روح الله موحدی، حبیب الله حیدری

۶۴ • بازگشت علم تجربی به فلسفه و دین در غرب - مصاحبه با دکتر گلشنی - مصاحبه‌گر: مرتضی پیروجعفری

۶۸ • دو اشتباه مهم خداناباوران جدید - مصاحبه با پروفیسور تیم کرین - مصاحبه‌گر: محمد خلیلی

۷۲ • بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه‌گر: سید غلامرضا مصباح

۸۰ • معرفی کتاب: طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها - سید غلامرضا مصباح

۸۴ • شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پُل دیویس - سید عبدالهادی حسینی

۹۲ • شبهه‌شناسی: اندام‌های بی‌وظیفه و ناکارآمد (قسمت اول) - سید مجتبی اخلاقی

۹۶ • نقد فیلم: یادداشتی تحلیلی بر فیلم احضار درونیز - سید علی موسوی نجفی

۱۰۰ • معرفی بنیاد تمپلتون - مرتضی پیروجعفری

۱۰۴ • نشست تخصصی واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل - نیما نریمانی

{ طلیعه سخن } preamble

بسم الله الرحمن الرحيم

به یاری خداوند شماره سوم مجله الحداد پژوهی «نبراس» با همت جمعی از پژوهشگران حوزوی و دانشگاهی منتشر شد. در این شماره همانند رویه گذشته، تلاش بر آن است تا با فراهم آوردن فضایی برای تبادل اندیشه و نظرات آزادانه در مورد خدا ناباوری و الحداد، به دور از تعصبات و پیش داوری‌ها، مطالبی پیرامون این جریان فکری جمع آوری، تالیف و یا ترجمه و برخی از منابع و کتاب‌هایی که در این راستا در کشور عزیزمان به زینت طبع آراسته شده اند را معرفی شود تا برای فرهیختگان و دانش پژوهانی که به این زمینه مطالعاتی علاقه مند مفید فایده باشد.

استاد دکتر حمید رضا شاکرین و دکتر نیمانریمانی در درسنامه «طبیعت‌گرایی و رابطه نفس و بدن» تلاش داشته‌اند این دو مقوله مهم در راستای شفاف‌سازی موضع خدا ناباوری را طرح نمایند. این درسنامه به بررسی مبانی الحداد جدید و نقد آن می‌پردازد. عنوان مقاله بعدی «غایت‌مندی، مولفه‌ای ضروری برای مطالعات علم و دین» است که به بررسی مفهوم «غایت‌مندی» در رابطه با علم و دین اشاره دارد. «خطرات هوش مصنوعی بردینداری» تألیف استاد ارجمند سید حسین همایون مصباح گوشه‌ای از رابطه میان این پدیدار نوظهور با اعتقادات و باورهای دینی را به تصویر می‌کشد و تأثیر آن را بر دین‌ستیزی و دین‌گریزی از طریق کاستن و بی‌فروغ‌سازی کارآمدی و ارزشمندی نهاد دینی را بررسی می‌نماید. در مقاله «تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان» جایگاه وراثت در سرنوشت انسان، از دیدگاه دانش ژنتیک، قرآن و روایات طبق آموزه‌های فقهی بررسی شده است. «هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی» تألیف مایکل لیدن‌هاگ، به ارتباط غایت‌شناسانه از انسانیت و از کیهان اشاره دارد که خواندنی و در نوع خود جالب است. «آیا فرضیه خدا نا محتمل است؟ پاسخی به داو کینز» تألیف لوگان پل گیچ نیز به نقد یکی از مهمترین حربه‌های داو کینز یعنی استدلال بوئینگ ۷۴۷ می‌پردازد و سعی دارد این استدلال را به نقد بکشد.

در بخش مصاحبه‌ها با سه تن از اساتید، پروفسور مهدی گلشنی، دکتر سید علی طالقانی و پروفسور تیم کرین، مصاحبه‌ای تخصصی توسط تیم «نبراس» به عمل آمده است که نظر خوانندگان محترم را به مطالعه این مصاحبه‌ها جلب می‌نمایم. در بخش معرفی و بررسی کتاب، کتاب «طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها» تحلیل و معرفی شده است. در معرفی شخصیت‌های ناقد جریان الحداد، «دکتر پل دیویس» انتخاب و آثار ایشان در این راستا معرفی شده است. «اندام‌های بی‌وظیفه» عنوان بخش شبهه‌شناسی این مجموعه را تشکیل می‌دهد و در نهایت در بخش آخر، به نقد و بررسی فیلم «احضار درونیز» پرداخته خواهد شد.

فرهیختگان گرامی و خوانندگان ارجمند، شما می‌توانید با ارسال مقالات، نظرات و پیشنهادات خود به ما در ارتقای کیفیت این مجله کمک کنید. همچنین، از شما دعوت می‌کنیم که در ترویج و نشر این مجله یاری رسان ما باشید.

سردبیر مجله «نبراس»: مرتضی پیرو جعفری



حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمید رضا شاکرین

● استاد تمام گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

مقدمه

خاستگاه الحاد جدید طبیعت‌گرایی است. طبیعت‌گرایی دیدگاهی است که همه چیز را منحصر در امر طبیعی می‌داند. طبیعت‌گرایی دیدگاه مقابل «فراطبیعت‌گرایی» (Supernaturalism) است؛ به این معنی که طبیعت‌گرایی امر فراطبیعی را قبول ندارد. برخی از مهم‌ترین چهره‌هایی که خود را طبیعت‌گرا می‌نامند و عمدتاً آمریکایی بوده و در قرن بیستم می‌زیسته‌اند عبارتند از: جان دیوئی (John Dewey, ۱۸۵۹-۱۹۵۲)، ارنست نیگل (Ernest Nagel, ۱۹۰۱-۱۹۸۵) و سیدنی هوک (Sidney Hook, ۱۹۰۲-۱۹۸۹). این فیلسوفان تلاش می‌کنند فلسفه را هرچه بیشتر به علم نزدیک کنند و معتقدند «واقعیت» تماماً طبیعی است و هیچ موجود فراطبیعی وجود ندارد، و روش علمی می‌بایست به عنوان تنها یا معتبرترین شیوه برای تحقیق در تمامی زمینه‌ها اعم از روح انسان و... به کار گرفته شود.

عناصر اصلی طبیعت‌گرایی در واقع مبتنی است بر:

۱. انکار هرگونه واقعیت فراطبیعی

۲. انحصار شناخت هرگونه واقعیتی. حتی نفس انسان. بر روش‌های علمی. تجربی (ساینس)

درسنامه آشنایی با الحاد جدید (۳): مبانی الحاد جدید و نقد آن - حمیدرضا شاکرین، نیما نریمانی



حجت الاسلام والمسلمین دکتر حمیدرضا شاکرین

● استاد تمام گروه منطق فهم دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
shakerinh@gmail.com



دکتر نیما نریمانی

● دکترای فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران
narimani.nima@gmail.com

هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن، در ادامه‌ی این مبحث ابتدا اقسام طبیعت‌گرایی و مدعیات و ادله‌ی هریک و ایرادات وارد بر آن را به صورت فشرده مورد بحث قرار داده و در انتها، دیدگاه‌های مختلف در مورد ساحت دوم وجود انسان، یعنی نفس، روح یا ذهن، و رابطه‌ی آن با بدن را به اختصار مطرح خواهیم کرد.

طبیعت‌گرایی و اقسام آن

۱. طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی (ON)

(Ontological Naturalism)

۱-۱. مدعای طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی

مدعا در طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، «حصر واقعیت به جهان یا پدیده‌های فضا-زمانی» است؛ یعنی هیچ واقعیتی ورای این جهان و پدیده‌های فضا-زمانی وجود ندارد و یا دست‌کم تأثیری بر آن ندارد. این نگاه، یک نگاه حذفی است؛ آنچه را فضا-زمانی و مادی نیست، حذف می‌کنند و معتقدند هیچ تأثیری در امور جهان ندارد.

وقتی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی را در بوته‌ی نقد و بررسی قرار دهیم، مدلولات ذیل به دست می‌آید:

أ) ماتریالیسم: در نگاه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، هستی مساوی با ماده می‌باشد.

ب) بستار علی فیزیکی: تفاسیر متعددی از این اصل بیان شده است، از جمله این‌که «هر اثر فیزیکی، دارای یک علت کافی فیزیکی است» یا «همه‌ی معلول‌های فیزیکی به طور کامل به وسیله‌ی قوانین پایه‌ای فیزیک و رویدادهای فیزیکی تبیین می‌شوند» (حسینی و دیگران، ۱۴۰۱: ۹۰). وقتی واقعیت منحصر در ماده شد، تمام علل و معلولات جهان از سنخ فیزیکی خواهد بود. خلاصه‌ی این اصل این می‌شود که هیچ علت متافیزیکی (مانند ذهن، شعور، آگاهی و...) در کار جهان مؤثر نمی‌باشد.

به تعبیر رساتر؛ «علت غایی» در کار جهان وجود ندارد.

ج) طبیعت‌گرایی علمی: وقتی تمام علل و معلولات جهان را از سنخ فیزیکی بدانیم، به ناچار تبیین طبیعتی جهان از مسیر دانش تجربی صورت می‌گیرد. ما برای کشف مناسبات بین پدیده‌های طبیعی، به تبیین طبیعی نیاز داریم که این تبیین طبیعی صرفاً از طریق دانش تجربی تحقق پیدا می‌کند و دانش تجربی برای ما کفایت می‌کند و به چیز دیگری (مانند دین،

«طبیعت‌گرایی و رابطه‌ی نفس و بدن»

این‌که طبیعت‌گرایی دقیقاً چه عناصری دارد، و تا چه میزان از تعهد و تقید به روش علمی و مادی‌گرایی را می‌توان اصطلاحاً طبیعت‌گرایی نامید، چندان مشخص نیست! امروزه طبیعت‌گرایی عنوانی مقبول و مثبت در فضای فکری غرب محسوب می‌شود و طیف گسترده‌ای از فیلسوفان و متفکران غربی، چه آن‌هایی که کمترین تعهد را به طبیعت‌گرایی دارند و چه کسانی که وابستگی گسترده‌ای به این نوع تفکر دارند، خود را طبیعت‌گرا می‌نامند و هر یک به اقتضای رویکرد خویش، تعریفی مضیق یا موسع از این اصطلاح ارائه می‌دهند.

طبیعت‌گرایی با دو انگیزه پیشرفت کرده است:

الف. تلاش برای داشتن فلسفه‌ای سازگار با روش‌ها و نتایج علمی
ب. تلاش برای فهم جهان بدون هرگونه نیازی به امور فراطبیعی مثل خدا، نفس، روح و غیر آن
طبیعت‌گرایی علاوه بر انکار خدای شخص وار یهود و مسیحیت و اسلام، هر موجود مقدسی را هم که مغایر با طبیعت باشد انکار می‌کند. طبیعت‌گرایی، هرگونه تجربه‌ی دینی و عرفانی که از ارکان خدا باوری است را نیز منکر می‌شود.

طبیعت‌گرایان مدعی‌اند اگرچه دلیل پیشینی بر رد خداوند و امور فراطبیعی وجود ندارد، ولی به طور پسینی به فرض وجود امور فراطبیعی برای توضیح جهان و ابعاد گوناگون آن از جمله انسان، نیاز نداریم. طبیعت‌گرایان می‌گویند طبیعت یک نظام بسته و خودبنیاد از دیدگاه علی است و دلایلی وجود دارد که هیچ امر بیرون از طبیعت، بر طبیعت تأثیر علی ندارند و از این رو و بنا بر «تیغ اوکام» (Occam's razor) باید حذف شود (حسینی و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۵ - ۲۸).

برای آشنایی با جوانب مختلف طبیعت‌گرایی و پی‌آمدهای

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

کشف و شهود یا فلسفه) نیاز نداریم.

۲-۱. توجیحات ودلائل طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی

أ) موفقیت علوم طبیعی: اگر نگاهی به علوم طبیعی داشته باشیم، می‌بینیم موفقیت‌های چشم‌گیری داشته و روزبه‌روز توانسته بسیاری از مجهولات ما در جهان را حل کرده و در رفاه و آسایش بشر نقش مهمی را ایفا نماید. در مقابل، می‌بینیم فلسفه و ادیان هیچ نقشی در این زمینه نداشته‌اند.

ب) بهترین تبیین: تبیین‌های طبیعی، بهترین تبیین‌ها هستند؛ زیرا مفروضات متافیزیکی زیادی ندارند و ساده هستند.

ج) طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی پیش‌فرض ضروری علم: علم، دانشی تجربی است. تجربه با امور مشاهده‌پذیر کار دارد. اموری که مشاهده‌ناپذیر است، در دائره‌ی علم قرار نمی‌گیرد. وقتی دانش ما تجربی شد، لزوماً فقط با طبیعت سر و کار داریم.

۳-۱. نقد طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی

أ) فقدان پشتوانه‌ی نظری

اولین اشکالی که متوجه این دیدگاه است، «فقدان پشتوانه‌ی نظری» است؛ چه دلیلی بر حصر واقعیت به پدیده‌های فضا-زمانی وجود دارد؟ هیچ‌کدام از توجیحاتی که برای تقویت طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی مطرح شد، پشتوانه‌ی نظری ادعای شما نمی‌تواند باشد! شما در این ادعا یک چیز را اثبات می‌کنید و یک چیز را نفی می‌کنید؛ جنبه‌ی اثباتی این است که «جهان فضا-زمانی، واقعیت دارد». ما این ادعا را می‌پذیریم و با شما موافقیم. جنبه‌ی سلبی این است که «هیچ امر فراطبیعی، وجود ندارد» یا «اگر وجود دارد، در کار جهان دخالت ندارد». مهم‌ترین دلیلی که برای این جنبه‌ی سلبی طرح می‌شود، توسل به اصلی با عنوان «بستار علی فیزیکی» (Physical Causal Closure) می‌باشد. این اصل بیان می‌کند که هر پدیده‌ی طبیعی، علت کافی طبیعی دارد و نیازی به علت غیرطبیعی ندارد. اما جدای از اشکالی که می‌توان از منظر وجودی به این قاعده گرفت. که هر امر ممکن در هستی نیازمند واجب‌الوجود است و این نیازمندی تداخل و تقابلی با داشتن علت طبیعی ندارد. اشکال مهم دیگر آن است که فرض بستار علی فیزیکی با پذیرش علت ذهنی و عاملیت آگاهانه‌ی انسانی نیز در تضاد است. در عاملیت ذهنی و ارادی، تصمیم آگاهانه و اراده‌ی شخصی من علت رفتار یا گفتار یا اندیشه‌ام می‌شود، علتی که

قابل تقلیل به سطح فیزیکی صرف نمی‌باشد! (برای تفصیل

بیشتر رک: نریمانی، ۱۴۰۰ الف: ۷۳، ۱۰۲)

ب) اثبات‌ناپذیری

طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نه تنها دلیل و پشتوانه‌ی نظری ندارد، بلکه ادعای آن اثبات‌ناپذیر است.

ج) خودستیزی

طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، یک ادعای خودستیز است؛ زیرا مدعی است که تنها راه مطالعه‌ی جهان، دانش تجربی است. آیا شما از طریق دانش تجربی (Science) «حصر واقعیت به جهان یا پدیده‌های فضا-زمانی» را به دست آوردید؟! پاسخ این سؤال کاملاً منفی است؛ چون دانش تجربی (Science) نمی‌تواند در این رابطه نظر بدهد؛ چراکه علم (Science) ابزار و متدولوژی کشف «حصر واقعیت به جهان یا پدیده‌های فضا-زمانی» را ندارد. دانش تجربی فقط روابط طبیعی بین پدیده‌ها را تبیین می‌کند، اما اینکه آیا روابط طبیعی بین پدیده‌ها از سوی یک فراطبیعی هدایت می‌شود یا نه، علم نمی‌تواند پاسخی برای آن ارائه دهد، چون ابزار تحقیق در این زمینه را ندارد.

نکته: «حصر واقعیت به جهان یا پدیده‌های فضا-زمانی» به هیچ‌وجه ادعای علم نیست. چون ابزار آن را ندارد. بلکه ادعای عالم است. عالم علاوه بر علم، جهان بینی و ایدئولوژی دارد! ادعای «حصر واقعیت به جهان یا پدیده‌های فضا-زمانی» از جهان بینی عالم نشئت می‌گیرد نه از دل علم! بنابراین آنچه امروز به نام علم مطرح می‌شود، جهان بینی عالم است نه علم.

د) وجود معارض

در مقابل «دیدگاه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی»، دیدگاهی وجود دارد که «منحصر بودن واقعیت به جهان و پدیده‌های فضا-زمانی» را با ادله‌ی متعدد نفی می‌کند. تا زمانی که دیدگاه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، ادله‌ی طرف مقابل را رد نکند و پاسخی برای آن نداشته باشد، نمی‌تواند ادعای خود را ثابت کند. اینکه به صرف فلسفی و غیرتجربی بودن ادله‌ای، آن را کنار بگذاریم، روش نادرستی است.

ه) عدم کفایت تبیینی

دیدگاه طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی مدعی است که «از طریق

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

آن را پذیرفت و نهایتاً این سؤال مطرح می‌شود که آیا اتفاقات در تکامل، قانون مند است یا نه؟ در پاسخ می‌گوییم قانون مند است. اما چرا قانون مند است؟ چرا اصلاً باید جهان قانون مند باشد؟ پاسخ به این سؤالات را می‌توان با تبیین‌های فراطبیعی ارائه داد.

ح) وجود شواهد تجربی بر خلاف طبیعت‌گرایی

جدای از اموری که در بنیان علم قرار دارند و تبیین‌های علمی دستشان از تبیین آن‌ها کوتاه است، همچون اصل قانون‌مندی جهان و...، پیشرفت‌های علمی و یافته‌های تجربی، پدیده‌هایی را آشکار کرده‌اند که به سختی در چارچوب طبیعت‌گرایی جای می‌گیرند و بلکه می‌توان آن‌ها را نشانه‌های مهمی به سود دیدگاه خداپاوارانه در نظر گرفت. برای نمونه، آغازمندی جهان - که در نظریه‌ی استاندارد مهبانگ وجود دارد - از این دست می‌باشد. پیش‌تر تصور بر آن بود که جهان طبیعی حد زمانی و مکانی ندارد، اما یافته‌های اخترفیزیک دانان و کیهان‌شناسان در قرن بیستم این را آشکار ساخت که جهان ما، دست‌کم در بهترین مدل علمی، آغازی دارد. این آغازمندی، اگر نخواهیم به سوی ایده‌های نامعقولی همچون پیدایش ناگهانی و بی‌علت از عدم برویم، به نظر دلالت‌گر بر آفرینش جهان از سوی عامل فرامادی است. علاوه بر این مسئله، تنظیم ظریف قوانین و ثوابت بنیادی جهان - که یافته‌ی دیگر می‌گوید که قوانین و ثوابت بنیادی جهان ما - که کار علم در نهایت توضیح همه‌ی پدیده‌های طبیعی بر اساس آن‌ها است - به شکل بسیار ظریف و دقیقی وضع شده‌اند به طوری که تغییر بسیار اندکی در آن، جهان ما را از جهان دارای حیات، به جهانی که اصلاً امکان حیات در آن نیست تبدیل می‌کند! همچنین شواهد و یافته‌های جدیدتر (مربوط به نیمه دوم قرن بیستم به این سو) درباره‌ی حیات و بلکه ساده‌ترین جزء حیات یعنی سلول اولیه، نشان می‌دهد که بر خلاف تصور قبلی، تشکیل شدن آن به‌طور تصادفی فوق‌العاده نامحتمل و ناپذیرفتنی است. این موارد از جمله مهم‌ترین یافته‌های تجربی هستند که خود حکایت‌گر و دلالت‌گر بر آفریده و طراحی شده بودن جهان دارند. (برای تفصیل بیشتر رک: سی میپر، ۱۴۰۱)

علم، به بهترین تبیین می‌رسیم». در پاسخ باید گفت علم برخی چیزها را نمی‌تواند تبیین کند؛ به عنوان مثال: علم چگونه مسئله‌ی آگاهی را تبیین می‌کند؟! علم چگونه پدیده‌های ذهنی را تبیین می‌کند؟! علم چه پاسخی برای سؤال «چرا جهانی وجود دارد؟» ارائه می‌کند؟!

پاسخ به این سؤالات، چیزی نیست که بگوییم علوم تجربی هنوز به آن نرسیده و در آینده به آن خواهد رسید. علوم تجربی هیچ‌گاه برای این‌گونه پرسش‌ها پاسخی نخواهد یافت، چون ابزار پاسخ به این‌گونه سؤالات را ندارد، زیرا ابزار دانش تجربی، مشاهده و آزمایش است؛ با مشاهده و آزمایش فقط می‌توان روابط بین اجزاء امور طبیعی را کشف کرد؛ بدیهی است رازهای کل عالم را نمی‌توان با تجربه و آزمایش کشف نمود.

و) مبهم بودن «بهترین تبیین» و عناصر آن

آیا «بهترین تبیین» در زمان خاص خودش مد نظر است یا در سطح کلان و کل تاریخ علم مد نظر می‌باشد؟ اگر در سطح کل تاریخ علم مد نظر است، از کجا می‌دانیم که در آینده تبیین بهتری ارائه نمی‌شود؟! اگر «بهترین تبیین» در زمان خاص خودش مد نظر می‌باشد، بنابراین وقتی به تاریخ علم مراجعه می‌کنیم، مشاهده می‌نماییم که برخی تبیین‌ها در زمان خودش «تبیین‌های فراطبیعی» بوده است! از این دیدگاه و در آن زمان «بهترین تبیین» تبیین‌های فراطبیعی بوده است. مثلاً نیوتن وقتی گردش سیارات و مدارها را بررسی می‌کرد، به خلأهایی می‌رسید - که پاسخ تجربی برای آن نبود - می‌گفت خداوند خواسته که این‌گونه باشد. در دوران معاصر نیز برخی دانشمندان، الهی بودن نظریه‌ی تکامل را «بهترین تبیین» می‌دانند، چون ساده است!

ز) تبیین طبیعی، قابل تبیین فراطبیعی

تبیین طبیعی، نیازمند تبیین توحیدی و فراطبیعی است. تبیین‌های طبیعی حرف آخر را نمی‌زنند، لذا تبیین‌های طبیعی هیچ تعارضی با تبیین‌های فراطبیعی ندارند. بنابراین می‌شود در رابطه با یک پدیده، تبیین‌های طبیعی را پذیرفت و نهایتاً آن را به یک تبیین فراطبیعی مستند نمود. حتی می‌شود ادعا کرد که تبیین‌های طبیعی را با تبیین فراطبیعی، بهتر می‌توان جمع نمود! مثلاً در رابطه با تکامل داروینی، می‌توان

درسنامه آشنایی با الحاد جدید (۳): مبانی الحاد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

(غیرعلمی و غیر ساینس) نیز ممکن می‌باشد.

۲. طبیعت‌گرایی روش شناختی قوی یا حداکثری: این نوع طبیعت‌گرایی روش شناختی معتقد است که «تنها راه کسب معرفت (به‌طور مطلق)، دانش تجربی است» فلسفه، دین و شهود اصلاً معرفت نمی‌آورند! پیش فرض این دیدگاه، همان طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است. بنابراین، طبیعت‌گرایی روش شناختی ضعیف، لزوماً به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی منجر نمی‌شود، زیرا روش تبیین طبیعی را صرفاً برای دانش تجربی توصیه می‌کند و کاری به مجاری معرفتی دیگر ندارد؛ برخلاف طبیعت‌گرایی روش شناختی قوی که پیش فرض آن طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است.

۳-۲. توجیهات و دلایل طبیعت‌گرایی روش شناختی

طرف داران طبیعت‌گرایی روش شناختی توجیهاتی برای ادعای خود ذکر کرده‌اند. بعضی از توجیهات آنان همان توجیهات طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است.

ا) بهترین تبیین: تبیین طبیعی، بهترین تبیین است. دلایل و توضیحات این توجیه همان مواردی است که در توجیهات طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی تحت همین عنوان گذشت.
ب) زمینه‌سازی مشارکت حداکثری در کار علمی: انسان‌ها با عقاید مختلفی که دارند. هم خدا باوران و هم ملحدین. علل طبیعی (تأثیر و تأثرهای طبیعی) را قبول دارند. اکثر کسانی که مشغول تحقیقات علمی هستند، وجود روابط علی فیزیکی را قبول دارند. وقتی شما موارد اختلافی (علل فراطبیعی) را کنار بگذارید و طبیعت‌گرایی. که مورد توافق اکثر افراد است. را بگیرید، باعث می‌شود مشارکت در تحقیقات و کارهای علمی، گسترده شود و زمینه مشارکت حداکثری در کار علمی فراهم گردد.

ج) حصر تبیین در تبیین طبیعی: این توجیه متعلق به طبیعت‌گرایی روش شناختی حداکثری است که معتقد است وقتی واقعیت، صرفاً فیزیکی و مادی باشد، پس نتیجه این می‌شود که تبیین نیز باید صرفاً طبیعی باشد (نتیجه‌ی منطقی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، «حصر تبیین طبیعی» است).

۴-۲. نقد طبیعت‌گرایی روش شناختی

۱. مبهم بودن بهترین تبیین: در مورد توجیه «بهترین تبیین»، همان پاسخی که قبلاً در توجیه بهترین تبیین طبیعت‌گرایی

آل‌وین پلانینگا (Alvin Plantinga) با اشاره به این نکته می‌گوید اگر شما بخواهید تبیین‌های طبیعی را بپذیرید، ناچارید تبیین فراطبیعی را در کنارش داشته باشید؛ در غیر این صورت، تبیین‌های طبیعی دچار مشکل می‌شوند.

۲. طبیعت‌گرایی روش شناختی (Methodological) (MN) (Naturalism)

۱-۲. مدعای طبیعت‌گرایی روش شناختی

طبیعت‌گرایی روش شناختی مدعی است برای تبیین پدیده‌ها، بسنده کردن به علل طبیعی، ضروری است؛ وقتی شما می‌خواهید پدیده‌های این عالم را بررسی و تبیین کنید، باید صرفاً از طریق علل طبیعی وارد شوید؛ به هیچ‌وجه سراغ علل فراطبیعی (مثل غایت، خدا، فرشته، جن، شیطان و...) نروید و فقط به علل طبیعی توجه کنید.

طبیعت‌گرایان روش شناختی برخلاف طبیعت‌گرایان هستی‌شناختی، لزوماً ملحد و ماتریالیست نیستند؛ ممکن است کسی معتقد به خدا هم باشد، ولی در روش‌شناسی، طبیعت‌گرا باشد، هر چند در مورد این‌که طبیعت‌گرایی روش شناختی مستلزم طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است یا نه، هنوز مناقشاتی وجود دارد. البته نسبت عکس آن قطعاً صادق است؛ یعنی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی قطعاً طبیعت‌گرایی روش شناختی را در پی دارد، زیرا بدیهی است اگر کسی معتقد باشد که امور فراطبیعی وجود ندارد، نمی‌تواند از آن‌ها برای تبیین پدیده‌های طبیعی استفاده کند. (حسینی و دیگران، ۱۴۰۱: ۲۰۹)

۲-۲. اقسام طبیعت‌گرایی روش شناختی

۱. طبیعت‌گرایی روش شناختی ضعیف یا حداقلی: مدعای این نوع طبیعت‌گرایی «حذف موقت علل فراطبیعی در دانش تجربی» است؛ چون در کار علمی، هدف کشف قوانین حاکم بر روابط بین پدیده‌های جهان است تا از این طریق بتوانیم پیش‌بینی کنیم. در این راستا ما کاری به مسائلی مانند «وجود خدا» یا «عدم وجود خدا» و «دخالت خدا در امور جهان» نداریم؛ کار ما فقط کشف روابط بین پدیده‌های جهان برای پیش‌بینی آینده است. بر اساس این نوع طبیعت‌گرایی روش شناختی، معرفت مساوی با معرفت علمی (ساینس، مشاهده و تجربه) نیست، بلکه معرفت از طریق فلسفه و الهیات

درسنامه آشنایی با الحاد جدید (۳): مبانی الحاد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

• و یا اعتقاد دارید ماوراءالطبیعه وجود دارد، مؤثر هم هست و برای بشر نیز قابل شناخت است؛ در این صورت، هیچ توجیهی برای کنار گذاشتن آن وجود ندارد و اگر کنار بگذاریم، علم و معرفت ما ناقص شکل خواهد گرفت.

بنابراین، طبیعت‌گرایی روش شناختی یا به سمت طبیعت‌گرایی حداکثری. که مبتنی بر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است. کشیده می‌شود، و یا به سمت دیگری کشیده می‌شود که در نتیجه‌ی آن، کار علمی به صورت ناقص شکل خواهد گرفت.

۵. خودستیز بودن طبیعت‌گرایی روش شناختی: طرف‌داران طبیعت‌گرایی روش شناختی بر این باورند که «تبیین فقط از طریق فرایند تجربی است». خود این ادعا از کجای تحقیق تجربی و تبیین طبیعی به دست آمده است؟ اگر معرفت را منحصر در تجربه بدانیم، به خودستیزی منجر خواهد شد! (برای تفصیل بیشتر رک: نریمانی، ۱۴۰۰ ب: ۲۵۱ - ۲۷۸)

۳. طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی یا فیزیکیالیسم (Anthropological Naturalism)

۳-۱. جایگاه انسان‌شناسی و مسائل مطرح در آن

طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی، بخشی از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است که به جهت اهمیت ویژه مباحث مربوط به انسان، به طور مستقل مورد توجه قرار می‌گیرد. در رابطه با انسان، مسائلی مطرح است که در رابطه با دیگر پدیده‌های این جهان مطرح نبوده و یا اهمیت کمتری یافته و چندان جدی تلقی نشده است. اهم این مباحث عبارت است از: - چیستی انسان: به ویژه از این جهت که انسان، موجود مادی محض است یا ساحت وجودی دیگری هم دارد که حقیقتی فرامادی و مجرد است و به تبع آن، حیاتی فراخ‌تر از گستره‌ی این جهان وجود دارد؟

- آگاهی و حالات ذهنی انسان: به ویژه مسئله‌ی «خودآگاهی» و «رابطه‌ی ذهن و بدن»؛

- چگونگی آفرینش انسان: بر فرض پذیرش نگره تکامل‌زیستی در سطح گیاهان و حیوانات، آیا نوع کنونی انسان نیز محصول فرایند تکامل گونه‌های پیشین است یا آفرینشی مستقل از دیگر موجودات دارد؟

- عاملیت انسانی و اراده آزاد: اینکه آیا می‌توان برای انسان، اختیار و آزادی در تصمیمات، کنش‌ها و فعالیت‌ها در نظر گرفت

هستی‌شناختی گفته شد، اینجا هم همان پاسخ تکرار می‌شود.

۲. وابستگی تبیین‌های طبیعی به تبیین‌های فراطبیعی:

تبیین‌های طبیعی، تبیین‌های محدود است؛ تا یک حدی مجهولات را برای ما روشن می‌کند، تا یک حدی پاسخگو است، اما در مراحل بالاتر، کارایی ندارد و ناچار باید سراغ تبیین‌های فراطبیعی رفت. به عبارت دیگر، تبیین‌های طبیعی، تبیین‌های فروپایه است که خود این تبیین‌ها، ذیل تبیین‌های فراپایه یا فراطبیعی، تبیین و توجیه می‌شود و اگر چنین نشود، خودشان بلا تبیین خواهند ماند! بنابراین تبیین‌های طبیعی وابستگی به تبیین‌های فراطبیعی دارد.

۳. فقدان دلیل بر زمینه‌ساز بودن طبیعت‌گرایی روش‌شناختی

در مشارکت حداکثری در کار علمی: این ادعا که «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، زمینه‌ساز مشارکت حداکثری در کار علمی است»، فاقد دلیل است. در تحقیقات علمی، برخی از دانشمندان، امور فراطبیعی را در کارهای علمی خود دخالت نمی‌دهد، اما برخی دیگر علاوه بر تبیین‌های طبیعی از تبیین‌های فراطبیعی هم استفاده می‌کنند و این کار، مانع پیشرفت او در تحقیقات علمی نمی‌شود. اتفاقاً این نوع تحقیقات، دایره علم را گسترده‌تر می‌کند.

۴. ملزومات غیرمعقول طبیعت‌گرایی روش‌شناختی: ادعای

طبیعت‌گرایی روش‌شناختی این بود که موقتاً «ماوراءالطبیعه» را کنار بگذارید. این ادعا، دو دسته ملزومات دارد: ملزومات هستی‌شناختی و ملزومات معرفت‌شناختی؛ به این معنی که چند حالت متصور است:

• یا شما معتقدید که ماوراءالطبیعه وجود ندارد؛ این باور، همان طبیعت‌گرایی روش‌شناختی حداکثری می‌باشد که مبتنی بر طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است که قبلاً نقد شد (ملزومات هستی‌شناختی).

• یا اعتقاد دارید که ماوراءالطبیعه موجود است، اما مؤثر نیست؛ برای خودش وجود مستقلی دارد و هیچ کاری به کار جهان ندارد (ملزومات هستی‌شناختی).

• یا اعتقاد دارید ماوراءالطبیعه موجود است، مؤثر هم هست، اما برای من قابل شناخت نیست؛ اینجا شما معرفت را با تجربی بودن مساوی می‌دانید که قبلاً نقد شد (ملزومات معرفت‌شناختی).

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

نمودار ذیل و توضیحاتی که در ادامه‌ی آن خواهد آمد، توجه کنید:

۱-۲-۳. نظریات یگانه‌انگار

الف. ایدئالیسم (Idealism)

ایدئالیسم در اصطلاح فلسفی به معنای اصالت تصور در مقابل رئالیسم قرار دارد که به معنای اصالت واقع یا اصالت وجود خارجی موجودات جهان محسوس می‌باشد.

اصطلاح ایدئالیسم در زمینه‌های مختلفی استعمال می‌شود؛ در فلسفه این اصطلاح به دو معنی به کار برده می‌شود:

۱. ایدئالیسم هستی‌شناختی (Ontological Idealism) یا متافیزیکی (Metaphysical Idealism): طبق این دیدگاه، که شکل مدرن آن در ایده «ناماده باوری» (Immaterialism) جورج برکلی (George Berkeley, ۱۶۸۵ - ۱۷۵۳) تبلور یافته است. تنها واقعیت موجود در جهان، امور ذهنی انسان است و چیزی ورای این امور ذهنی وجود ندارد.

۲. ایدئالیسم معرفت‌شناختی (Epistemological Idealism) یا صوری (Formal Idealism): طبق این دیدگاه، گرچه واقعیت خارج از ذهن انسان هم وجود دارد، اما هرآنچه انسان می‌تواند درک کند و بشناسد، برساخته از قوای ذهنی خود او است. شاید کامل‌ترین صورت این نوع ایدئالیسم در نظریه‌ی «کانت» در خصوص «واهب‌الصور» بودن انسان مطرح شده باشد. کانت، صورت معرفت را امری عقلانی می‌دانست که برماده معرفت حاصل از تجربه حمل می‌شد و بدین‌سان «نومن» (بود و واقعیت جهان)، در پشت این صورت‌ها یا ایده‌های ذهنی القاء شده از طرف بشر، برماده معرفت حسی، پنهان می‌گردید. بدین‌سان، کانت اگر چه به جهانی بیرون از آدمی اعتقاد داشت، اما «فنومن» (نمود و تصویر جهان) را حاصل صورت‌های ذهنی القایی آدمی می‌دانست و بدین‌سان، دنیای ادراکی بشر را حاصل خودبنیادی عقلی او می‌پنداشت و این همان ایدئالیسم معرفت‌شناختی کانت است.

ب. یگانه‌انگاری خنثی (Neutral Monism)

طبق این دیدگاه وجود اصلی و بنیادی، تک‌ساحتی است، اما بر خلاف ایدئالیسم و فیزیکالیسم، این حقیقت نه صرفاً مادی است و نه ذهنی، بلکه ماهیتی خنثی دارد. از میان فلاسفه سنتی غربی ارنست ماخ (Ernst Mach, ۱۸۶۰ - ۱۹۱۶)، ویلیام

یا اینکه اختیار اراده، توهمی بیش نبوده، جبر علی و معلولی با آن سازگار است و جایی برای اختیار باقی نمی‌گذارد؟ این مسئله به ویژه آنگاه جدی‌تر می‌شود که انسان، و ذهن و روان او را پدیده‌هایی صرفاً طبیعی انگاشته و حالات ذهنی، تصمیمات و فعالیت‌های او را تنها در قالب محرک. پاسخ‌های عصبی - و محکوم به جبر حاکم بر رویدادهای طبیعی بینگاریم؛

- معنای زندگی: اینکه اساساً زندگی چه معنایی دارد؟ چرا برای انسان این مسئله مطرح است؟ معنای زندگی امری اکتشافی است یا جعلی و وضعی؟ شخصی و نسبی است یا نوعی و فراگیر؟ - مسئله‌ی اخلاق در منش انسان: مسئله‌ی زیست انسان و مسئولیت‌های اخلاقی او؛

- مسئله‌ی دین‌ورزی انسان: چرایی تمایل و گرایش انسان به دین؟ پیدایی و پایانی آن در حیات انسان؛

- تجربه‌ی دینی و کشف و شهودهای عرفانی، تجربه‌های پیشامرگی یا بیرون از بدن و امور فرا روان‌شناختی؛...

این مباحث همواره در مورد انسان مطرح بوده و هست، و بیشتر آن‌ها با مباحث اعتقادی ارتباط دارد.

۲-۳. چیستی و اقسام فیزیکالیسم (دیدگاه‌های رایج در مسئله‌ی ماده و ذهن)

کلیدی‌ترین سؤال در رابطه با انسان و شناخت انسان این است که آیا انسان به لحاظ وجودی و هستی‌شناختی، مساوی با کالبد مادی است یا حقیقتی فراتر از ماده و بعدی فراتر از فیزیک دارد، که از آن به نفس، ذهن یا روح تعبیر می‌شود؟ در یک نگاه کلی دو دیدگاه در این زمینه شکل می‌گیرد:

۱. دیدگاه اول که به آن «دوگانه‌انگاری جوهری» گفته می‌شود، معتقد است انسان صرف کالبد جسمانی نیست؛ بلکه حقیقت دیگری وجود دارد. آن حقیقت وجودی - که از آن به ذهن، روح یا نفس تعبیر می‌شود. یک حقیقت فرامادی است.

۲. در برابر دیدگاه نخست، دیدگاه دیگری وجود دارد که منکر ساحت فرامادی برای انسان است و انسان را منحصر در وجود فیزیکی می‌داند. این دیدگاه به عنوان «طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی» یا «فیزیکالیسم» شناخته می‌شود.

برای روشن‌تر شدن این بحث، لازم است با دیدگاه‌های مهم مطرح در رابطه با مسئله‌ی ذهن و بدن یا ذهن و ماده که در فلسفه‌ی ذهن مطرح می‌شود، آشنا شویم. بدین منظور، به

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

نقشی در علوم ذهنی نمی‌تواند داشته باشد. شکاکیت دکارت معروف است، اما او بسیاری از محتویات ذهن انسان را واقعی می‌دانست؛ فیزیکیالیست‌های حذفی از شکاکیت دکارتی بسیار فراتر رفته و وجود بسیاری از حالت‌های ذهنی که دکارت پذیرفته بود را زیر سؤال برده‌اند (Stubenberg and Wishon, ۲۰۲۳).
۲. فیزیکیالیسم تحویلی (Reductive physicalism): فیزیکیالیسم فروکاهش‌گرایا تقلیل‌گرایا تحویلی (هر سه تعبیر، ترجمه‌های رایج از کلمه Reductive و Reductionist در متون فلسفی فارسی زبان است) عبارت است از تقلیل حالات و هویت‌های ذهنی به حالت‌ها و هویت‌های فیزیکی؛ به عبارت دیگر، باور به این‌که تمام ویژگی‌ها و حالات غیرفیزیکی و هویت‌های ذهنی که در زبان عامیانه به کار برده می‌شود (مانند دردها، باورها، خواست‌ها و هیجان‌ها)، چیزی جز هویت‌های فیزیکی (پدیده‌های زیست‌شناختی و عصب‌شناختی) نبوده و نمی‌باشد، و رفتارشان با قوانین فیزیک، بیشتر همخوانی دارد، و علوم «عصب‌شناختی» این تعابیر عامیانه و غیرعلمی را نفی می‌کند. بر این اساس، پدیده‌های ادعایی فراطبیعی و متافیزیکی همچون نفس، ذات مجرد از ماده، آگاهی، روح، ذهن و مفاهیم این‌چنینی مفاهیمی تهی و بی‌مصدق و زائیده باورهای دینی و خرافی است و به انگیزه‌ی تأکید بر نامیرایی و جاودانگی انسان مطرح شده است. (غیاثوند، ۱۳۹۴: ۳۷۵)
این نوع فیزیکیالیسم، صورت‌ها و خوانش‌های مختلفی دارد که در اینجا به دو خوانش مهم از آن اشاره می‌شود:

• رفتارگرایی (Behaviorism): رفتارگرایی به معنای موسع آن عبارت است از سنجش حالت‌های روان‌شناختی به وسیله‌ی معیارهای رفتاری. طبق این تعریف، یک رفتارگرا برای هر نظریه یا فرضیه‌ی روان‌شناختی، شواهد رفتاری مطالبه می‌کند. از نظر چنین افرادی، بین دو حالت روانی انسان هیچ تفاوتی وجود نخواهد داشت مگر این‌که این تفاوت، در رفتار او خودش را نشان دهد.

رفتارگرایی به معنای مضیق آن اما به عنوان یک دکترین مطرح است و شامل ادعاهای ذیل می‌شود:

- روان‌شناسی، دانش ذهن درونی انسان به عنوان چیزی متفاوت از رفتار انسان نیست، بلکه دانش رفتار انسان است؛ - منشأ رفتارهای انسان، بیرونی (محیط) است نه درونی (ذهن

جیمز (William James, ۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) و برتراند راسل (Bertrand Russell, ۱۸۷۲ - ۱۹۷۰)، و از میان متفکران جدیدتر کینث سیره (Kenneth Sayre, ۱۹۲۸ - ۲۰۲۲)، دیوید چالمرز (David Chalmers)، جان هیل (John Heil) و توماس نیگل (Thomas Nagel) از جمله طراحان و طرف‌داران این دیدگاه‌اند. البته تبیین‌های مختلف و متعددی از این ایده مطرح شده است، اما وجه مشترک همگی پیشنهاد تک‌ساحتی خنثی به عنوان راه حل و قدر جامعی برای مسئله‌ی فیزیک و ذهن است.

البته این‌که این واقعیت، چگونه و به چه معنایی خنثی است، طبق دیدگاه‌ها و مکاتب مختلفی که در این زمینه تا کنون ظهور کرده است، چند احتمال و تبیین مطرح شده است:

- این وجود بنیادی و اصلی، نه ذهنی است و نه فیزیکی؛

- این وجود بنیادی، از وجودات غیربنیادی فیزیکی و ذهنی تشکیل شده است؛

- این وجود بنیادی و اصلی می‌تواند از وجودات غیربنیادی فیزیکی و ذهنی تشکیل شود؛

- هم قوانین حاکم بر امور مادی و هم قوانین حاکم بر امور ذهنی، قابلیت اجرا بر این وجود بنیادی و اصلی را دارد؛

- این وجود بنیادی ذاتاً هم فیزیکی است و هم ذهنی (Stubenberg and Wishon, ۲۰۲۳).

ج. فیزیکیالیسم (Physicalism)

فیزیکیالیسم که بیشتر در فلسفه‌ی ذهن مطرح است، به این معنی است که ماهیت جهان واقعی، با فیزیکی بودن انطباق بیشتر دارد. فیزیکیالیست‌ها معتقدند هر چند پدیده‌هایی مانند پدیده‌های روان‌شناختی، اخلاقی، اجتماعی و ریاضی ممکن است در نگاه نخست غیرفیزیکی به نظر برسند، اما با دقت بیشتر معلوم می‌شود این پدیده‌ها نیز فیزیکی بوده یا حداقل ارتباط تنگاتنگی با موجودات فیزیکی دارد.

فیزیکیالیسم، دسته‌بندی‌ها و اقسام مختلفی دارد؛ در اینجا به بعضی از اقسام آن اشاره می‌شود:

۱. فیزیکیالیسم حذفی (Eliminative physicalism): فیزیکیالیسم یا ماتریالیسم حذفی، دیدگاهی افراطی است که معتقد است تصور رایج ما از ذهن، کاملاً اشتباه است و در واقع، تمام یا بخش عمده‌ی حالت‌های ذهنی که تصور می‌شود در انسان وجود دارد (مانند باورها و علایق)، حقیقتاً وجود نداشته و

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

ویژگی ب (ویژگی غیرفیزیکی) را تحقق می‌بخشد به شرط این‌که ویژگی ب، یک صفت درجه دو (صفت «داشتن صفتی که دارای نقشی نظری یا علی است») باشد و ویژگی الف همان نقش نظری و علی را ایفا کند (Stubenberg and Wishon, ۲۰۲۳).
 • یگانه‌انگاری ناقانون‌مند (Anomalous Monism): این نوع فیزیکیسم ادعا می‌کند روان‌شناسی نمی‌تواند مانند «فیزیک پایه»، یک علم (Science) باشد، زیرا اساساً توان ارائه قوانین استثنائاً پذیر برای پیش‌بینی و تبیین افکار و رفتار انسان را ندارد. این دیدگاه همچنین معتقد است افکار و افعال انسان باید فیزیکی باشد؛ از این رو، روان‌شناسی را هرچند نمی‌توان به فیزیک تقلیل داد، اما باید بهره‌ای از هستی‌شناسی فیزیکی داشته باشد (Yalowitz, ۲۰۲۱).

۲-۲-۳. نظریات دوگانه‌انگار (Dualism)

الف. دوگانه‌انگاری جوهری (Substance dualism)

همان‌طور که گفته شد، دوگانه‌انگاری جوهری در انسان‌شناسی به این معنی است که انسان، صرفاً کالبد جسمانی نیست، بلکه حقیقت دیگری به نام ذهن، روح یا نفس نیز در وجود انسان تجلی دارد که حقیقتی فرامادی است. البته در رابطه با نوع ارتباط این دو ساحت وجودی انسان، خوانش‌های مختلفی از سوی متفکرین غربی مطرح شده است که در اینجا به مهم‌ترین آن‌ها به اختصار می‌پردازیم:

• دوگانه‌انگاری تعاملی (Interactionism): خوانش سنتی از دوگانه‌انگاری که به «دوگانه‌انگاری دکارتی» نیز معروف است (دیدگاه رنه دکارت (Ren Descartes, ۱۵۹۶-۱۶۵۰)، فیلسوف، دانشمند و ریاضی‌دان معروف فرانسوی). وی ذهن (Mind) را جوهری (Substance) غیرمادی، بسیط و مستقل از بدن (Body) انسان (که جوهری مادی است) می‌داند (Robinson, ۲۰۲۳) و این دو جوهر به‌رغم استقلال وجودی، با یکدیگر تعامل داشته در یکدیگر تأثیر می‌گذارند؛ مثلاً اراده ذهن باعث می‌شود دست حرکت کند و از آن طرف، ضربه به دست باعث می‌شود ذهن، احساس درد کند. با توجه به مشکلات و مسائلی که درباره‌ی کیفیت این رابطه‌ی متقابل علی میان ذهن و بدن پیش آمد (این‌که چطور یک امر غیرمادی (ذهن) می‌تواند بر امر مادی (بدن) تأثیر بگذارد؟)، بعداً دیدگاه‌های دوگانه‌انگار جوهری دیگری از سوی بعضی از متفکرین غربی

انسان)؛ از این رو، رفتارهای انسان را می‌توان بدون ارجاع به وقایع ذهنی یا فرایندهای روان‌شناختی درونی، توضیح داد؛ -اگر در فرایند نظریه‌پردازی در روان‌شناسی، به هر علتی از مفاهیم ذهنی برای توصیف و تبیین رفتارها استفاده شده است، باید این مفاهیم را حذف یا به مفاهیم رفتاری ترجمه و بازنویسی کرد (Graham, ۲۰۲۳).

• نظریه‌ی این‌همانی (Identity theory): طبق این دیدگاه، حالات و فرایندهای ذهن، همان حالات و فرایندهای مغز انسان است. این نظریه بدون اینکه خود را ملزم بداند که بگوید ذهن، همان مغز است، می‌گوید حالات و فرایندهای تجربیات ذهن (مانند تجربه‌ی درد، دیدن چیزی یا حاصل شدن یک تصویر ذهنی)، عیناً خود تجربیات مغز است (نه این‌که صرفاً با تجربیات و حالات مغز، مرتبط باشد) (Smart, ۲۰۲۱).

۳. فیزیکیلیسم غیرتحویلی (Non-reductive physicalism): فیزیکیلیسم‌های غیرتقلیل‌گرا، هرچند دوگانگی جوهری ذهن و بدن را نمی‌پذیرند، اما قائل به یگانگی اوصاف فیزیکی و ذهنی نیز نیستند و از این جهت، دوگانه‌انگار وصفی محسوب می‌شوند. فیزیکیلیسم غیرتقلیل‌گرا، شامل دیدگاه‌های مختلف در رابطه با ذهن و بدن می‌شود، اما ادعای مورد توافق همه‌ی نحله‌های این گرایش، به‌رغم اختلافاتی که با هم دارند، «استقلال اوصاف ذهنی» از اوصاف فیزیکی و بدنی است (Pierre, ۲۰۰۲: ۶۴۸). رایج‌ترین رویکردهای غیرتحویلی‌گرا به فیزیکیلیسم، عبارت است از:

• فیزیکیلیسم «تبعی» (Supervenience physicalism): رابطه‌ی ابتننا و تبعیت میان خصلت‌های مرتبه‌ی بالا (خصلت‌های ذهنی) و خصلت‌های مرتبه‌ی پایین (خصلت‌های فیزیکی) وجود دارد و در نتیجه، در خصلت‌های بالا تغییری رخ نخواهد داد مگر این‌که در خصلت‌های پایین، تغییر رخ داده باشد؛ مثلاً انسان به این باور که هوا آفتابی است نخواهد رسید مگر این‌که تغییری مطابق قوانین فیزیک در بدن و در سلول‌های عصبی او رخ داده باشد (الستی، ۱۴۰۰).

• فیزیکیلیسم تحققی (Realization physicalism): اعتقاد بر این‌که ویژگی‌های ذهنی توسط ویژگی‌های فیزیکی، تحقق پیدا می‌کند. البته این نوع فیزیکیلیسم، دو خوانش دارد؛ خوانش ساده‌ترش این است که ویژگی الف (ویژگی فیزیکی)

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

کرده‌اند که مجرد نفس را اثبات کنند و دلایل مختلفی در این زمینه ارائه کرده‌اند. در ادامه به بخشی از این دلایل به اختصار اشاره می‌کنیم:

الف. علم حضوری به نفس

یکی از دلایل متفکران مسلمان بر مجرد نفس، علم حضوری یا همان شهود و ادراکی است که از «خود» داریم. این شهود و ادراک نسبت به خویشتن، ویژگی‌هایی دارد که نشان دهنده‌ی متمایز بودن نفس از بدن است؛ از جمله این قرائن می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

• تمایز: ما بدن و اعضاء را به خود نسبت می‌دهیم و می‌گوییم بدن من، دست من، پای من، سر من، صورت من و...؛ بنابراین، آن «من» که اعضاء را به آن نسبت می‌دهیم، غیر از این کالبد است. ما حتی بدن را از طریق آن می‌شناسیم. شاید این سؤال به ذهن برسد که شما همان‌گونه که اعضاء را به «من» نسبت می‌دهید، روح را هم به «من» نسبت می‌دهید و می‌گویید: روح من، نفس من، ذهن من! پس این «من» که ادراک شهودی و حضوری نسبت به آن داریم، نمی‌تواند همان روح و نفس باشد که ادعا می‌شود غیر از بدن و مجرد است. در پاسخ باید گفت این دو گونه نسبت دادن، با هم متفاوت است؛ در مورد نسبت دادن اعضاء به «من»، گزاره‌ی ترکیبی است، ولی در مورد روح من یا نفس من یا ذهن من، این‌ها گزاره‌های ترکیبی نیستند بلکه در واقع اصلاً گزاره نیستند! این‌ها «این‌همانی» می‌باشند که از باب جور شدن قافیه به زبان جاری می‌شوند، و الا در حالت گزاره‌ای ترکیبی معنایی ندارند مانند اینکه بگوییم: خودم خودم! یا من من!

• ثبات: با این‌که سلول‌های بدن مرتب در حال از بین رفتن و جایگزین شدن با سلول‌های جدید می‌باشد و بدین ترتیب، این بدن همان بدن بیست سال پیش نمی‌باشد، اما «من» همان من است و در ماهیت آن تغییر و تحولی فیزیکی احساس نمی‌شود.

• بی‌واسطگی: هر انسانی درک می‌کند که هیچ‌گونه غیبتی از خود ندارد و هیچ حائلی میان او و خودش نیست، در حالی که امور مادی و اجزاء بدن انسان این‌گونه نیست و هر چیزی ممکن است مانع از ادراک انسان نسبت به اعضای بدن خویش شود.

ب. مجرد ادراک

یکی دیگر از دلایل فیلسوفان مسلمان، مجرد ادراک است. از

مطرح گردید.

• مقارنه‌گرایی (Occasionalism): این دیدگاه که توسط مالبرانیش (Nicolas Malebranche, ۱۶۳۸ - ۱۷۱۵) (فیلسوف فرانسوی) مطرح شد، معتقد است رابطه‌ی علی مستقیم میان ذهن و بدن برقرار نیست، بلکه رابطه‌ی ظاهری که میان افعال ذهن و بدن مشاهده می‌شود، نتیجه‌ی فعل و مداخله مستمر خداوند است.

• نظریه‌ی توازی (Parallelism): در این نظریه که توسط لایب نیتس (Gottfried Wilhelm Leibniz, ۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) (فیلسوف و ریاضی‌دان آلمانی) مطرح گردید، رویدادهای ذهنی و فیزیکی با هم تعامل مستقیم ندارند؛ بلکه خداوند آن‌ها را طوری از پیش تنظیم کرده است که هر رویداد ذهنی، متناسب و هماهنگ با رویداد فیزیکی باشد. در این نظریه دیگر لازم نیست خداوند همچون فهم مالبرانیشی، هر لحظه در جهان دخالت کند، بلکه با یک بار تنظیم توازی بین ساحت ذهنی و فیزیکی، تعامل‌های بین ذهن و بدن شکل می‌گیرد.

ب. دوگانه‌انگاری وصفی (Dual attribute theory DAT)

این نوع دوگانه‌انگاری، قائل به دو جوهر مستقل به‌عنوان ذهن و بدن نیست، اما معتقد است دو گونه وصف مختلف و متفاوت در جهان وجود دارد. همان‌طور که دانستیم، فیزیکالیسم غیرتقلیل‌گرا، نوعی از دوگانه‌انگاری وصفی است که میان اوصاف ذهنی و اوصاف بدنی و فیزیکی، تمایز قائل می‌شود.

نظریه‌ی «شبه پدیدار انگاری» یا «پی پدیدار انگاری» (epiphenomenalism)، یکی از نظریات دوگانه‌انگار وصفی است که معتقد است هر چند وقایع فیزیکی و ذهنی، وقایع مستقل و جداگانه است، اما علل واقعی و اصلی در جهان، امور فیزیکی است و ذهن فرع بر آن است؛ به این معنی که تغییرات حاصل در مغز (که اندامی فیزیکی است) باعث وقایع ذهنی می‌شود، اما از آن طرف، ذهن به‌رغم وجود مستقل، تأثیری بر امور فیزیکی ندارد (William Robinson, ۲۰۲۳).

دیدگاه‌ها در مورد ماهیت «نفس» یا «ذهن»

۱. دیدگاه‌های قائل به مجرد نفس یا ذهن

۱-۱. متفکران مسلمان

اندیشمندان و متفکران مسلمان با شیوه‌های مختلفی تلاش

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمید رضا شاکرین، نیما نریمانی

وسعی ندارد؛ بنابراین، مشخص می‌شود که این گیرنده حسی (چشم)، عصب، مغز و کل این سیستم، ابزارهای زمینه‌سازی بودند که در دیدن این تصاویر به من کمک کردند، اما خود این ادراک من، چیزی از جنسی دیگر است.

برخی اشکالی وارد کرده‌اند که این تصاویر بزرگ با سیستم عصبی، کوچک می‌شود و به صورت فشرده شده در مغز قرار می‌گیرد (مانند میکرو فیلم‌ها) و ما به کمک قرائن و نسبت‌سنجی‌ها، پی به اندازه‌ی واقعی آن‌ها می‌بریم. در پاسخ باید گفت «علم» به مساحت و اندازه‌ی یک صورت با «دیدن» آن صورت متفاوت است. حتی اگر تصاویر اشیاء به کمک سیستم عصبی، کوچک شود و در مغز قرار گیرد (شبهه آن چه در حافظه‌های الکترونیکی ذخیره‌سازی اطلاعات رخ می‌دهد)، باز هم بعد از این‌که (بر حسب فرض شما) به کمک نسبت‌سنجی‌ها، اندازه واقعی اشیاء را درک کردیم، یک تصویر خیالی بزرگ و در ابعاد واقعی آن (که با قدرت ذهن انسان ساخته شده است) در ذهن نقش می‌بندد. این تصویر چگونه در ذهن جای گرفته است؟!

کیفیت ارتباط نفس مجرد با بدن مادی

یک اشکال مهم در اینجا مطرح است: اگر ذهن و نفس، حقیقتی غیرمادی، مجرد و متعالی دارد، ارتباط آن با بدن، که جسمانی است و دو حقیقت مستقل هستند (نظریه‌ی دکارت) چگونه توجیه می‌شود؟

از این اشکال به دو صورت پاسخ داده شده است:

۱. نظریه‌ی «جسمانیة الحدوث» ملا صدرا به دو صورت پاسخ می‌دهد:

- ما یک شیء بیرونی نداریم که به بدن سنجاق شود تا اشکال شود که چگونه این دو با هم ارتباط برقرار می‌کنند؟ بلکه بدن مادی، در سیر تکاملی خودش به این مرتبه رسیده است. بنابراین، نفس و بدن دوری یک سکه و حقیقت یگانه هستند که دو وجه و دو مرتبه‌ی وجودی دارند (مرتبه‌ی فروتر و فراتر).
- این‌گونه نیست که نفس در مرتبه‌ی عالی تجرد باشد، به طوری که با ماده هیچ سنخیتی نداشته باشد؛ نفس در نظام تشکیکی ملا صدرا، «طیف‌وار» است. وقتی طیف‌وارگی را در نظر بگیریم، نفس یک مرتبه‌ای دارد که بسیار به ماده نزدیک است و به تدریج، این درجه تجرد و لطافت بالا می‌رود، تا جایی

مهم‌ترین ویژگی‌های نفس انسان، ادراکات او است. سنخ وجودی «موجود مجرد» از سنخ ادراکی است. ما وقتی ادراکات را تحلیل کنیم، می‌بینیم جنس ادراک از جنس مجرد بوده و از جنس مادی نیست؛ چون وقتی خصوصیات ادراک و حالات ذهنی را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم، می‌بینیم خصوصیات‌شان با ویژگی‌هایی که ماده و موجودات فیزیکی دارند، تفاوت‌های زیادی دارد؛ به عنوان مثال، موجودات مادی امتداد زمانی و مکانی دارند یعنی زمان مند و مکان مند می‌باشند؛ زمان مند بودن باعث می‌شود شیئی تغییرات تدریجی داشته باشد. اما ادراک این‌گونه نیست!

ماده مکان مند است و یکی از خصوصیات موجودات مکانی این است که انطباق کبیر بر صغیر، امکان پذیر نیست؛ فرض کنید شما یک پارچ بزرگ و یک لیوان استاندارد دارید؛ آیا می‌توانید این پارچ را بدون اینکه حجم آن را کم کنید، در داخل آن لیوان بدون این‌که حجم لیوان را زیاد کنید، قرار دهید؟ طبعاً غیرممکن است.

هنگامی که ما از قله کوهی اطراف آن را نگاه کنیم، دشت‌های وسیع، جنگل‌های انبوه، خانه‌ها و ساختمان‌های بی‌شمار و... را می‌بینیم و فضای بسیار بزرگی را ادراک می‌کنیم. این صورت ادراکی من با این وسعت فوق‌العاده زیاد، در کجا جای گرفته است؟ اگر همه‌ی قوای ادراکی من مادی محض باشد، باید ظرف و مکانی به اندازه‌ی خودش داشته باشد، در حالی که این‌گونه نیست. مگر حجم کل مغز ما چه اندازه است؟ پس معلوم می‌شود این صورت ادراکی ما، یک صورت غیرمادی است که به لحاظ هستی‌شناختی، حقیقت وجودی متمایزی دارد.

این ابزارها و اندام‌های حسی فقط به ما کمک می‌کنند آن منظره‌ها را ببینیم؛ مثلاً هنگامی که چشم ما باز شد و تصاویر به صورت انواری در آن منعکس شد و به عدسی چشم ما تابید، آن تصویر میلیون‌ها برابر برای عدسی چشم ما کوچک‌تر شده است. از وقتی که عدسی چشم آن تصویر را دریافت می‌کند تا زمانی که چشم آن تصویر را به مغز مخابره می‌کند، تصویر بسیار کوچک‌تر می‌شود و به قسمت باصره مغز می‌رود. وقتی من می‌بینم که این منظره این قدر بزرگ است، کجا بزرگ شد؟ آیا در مغز من بزرگ شده؟! مغز من که چنین فضای

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمیدرضا شاکرین، نیما نریمانی

واقعی» (شیئی دیدنی) مانند گل و بوستان یا دشت و دریا را می‌نگریم؛ آنگاه که تخیل می‌ورزیم، قوه‌ی خیال ما یک «عین خیالی» (شیئی خیالی) مانند غول، بختک، سیمرغ و... را حاضر می‌سازد. در فرایند یادآوری نیز ما یک «عین» مربوط به زمان گذشته را در ذهن حاضر می‌کنیم؛ اگر داوری می‌کنیم، موضوع آن نیز وضعیتی از امور یا یک واقعیت است؛ در حالی که امور فیزیکی این‌گونه نیستند.

• انقسام ناپذیری: از ویژگی‌های امور مادی، داشتن ابعاد و در نتیجه، انقسام‌پذیری است، در حالی که پدیدارهای ذهنی مانند علم، ابعاد ندارد و قسمت‌پذیر نیست. (برای تفصیل بیشتر رک: شاکرین، ۱۴۰۱)

۲. دیدگاه‌های مخالف تجرد ذهن (دیدگاه‌های فیزیکی‌لیستی)

در ضمن بحث از فیزیکیالیسم و اقسام آن، با دیدگاه‌های گوناگون مخالف تجرد ذهن یا نفس، اجمالاً آشنا شدیم. در اینجا مروری مجدد بر این دیدگاه‌ها همراه با ارزیابی اجمالی و مختصر هریک خواهیم داشت.

۱-۲. نظریه‌ی این‌همانی (Identity theory)

بر اساس این دیدگاه، رویدادهای ذهنی، مانند احساس درد، همان رویدادهای مغزی هستند. این دیدگاه گاهی به حدی افراطی می‌شود که می‌گوید ما حتی نباید از تعابیری همچون خودآگاهی، عشق، درد، ترس، امید و... استفاده کنیم!

اشکالات زیادی بر این نظریه وارد شده است، از جمله این‌که ما قبلاً اثبات کردیم که امور ذهنی خصوصیاتمانند آگاهانه بودن، التفاتی بودن، شخصی بودن، مشارکت‌ناپذیر بودن، نامکان‌مندی و... دارد که امور فیزیکی این خصوصیات را ندارد. نکته دیگر این‌که اگر رویدادهای ذهن عیناً همان رویدادهای مغز است، چگونه می‌توان شلیک عصبی را تحلیل کرد و گفت این‌همانی است؟ در حالی که وقتی فردی را بیهوش می‌کنند تحریکات عصبی وجود دارد، شلیک عصبی هست، ولی احساس درد نیست؛ اما در حالت هوشیاری، با شلیک عصبی درد احساس می‌شود و انسان با ناله و... آن را بروز می‌دهد (درحالی که اگر ذهن همان مغز باشد و فرایندهای ذهنی مانند احساس درد توسط مغز صورت گیرد، نباید فرقی بین بیهوشی و هوشیاری وجود داشته باشد در حالت بیهوشی هم

که می‌تواند از بدن و کالبد جسمانی جدا شود و به‌گونه‌ای دیگر به حیات خود ادامه دهد.

۲. دیدگاه فیلسوفان ذهن

برخی از فیلسوفان ذهن معتقدند ذهن، یک حقیقت مجرد است. حالات و پدیدارهای ذهنی، ویژگی‌های متمایز از پدیدارهای جسمانی و فیزیکی دارد. شماری از این ویژگی‌ها از قرار ذیل است:

• آگاهی (Consciousness)

پدیدارهای ذهنی آگاهانه‌اند، اما پدیدارهای جسمانی چه بسا ناآگاهانه تحقق می‌پذیرند. به عبارتی، سنخ پدیدارهای ذهنی از جنس آگاهی است و منهای آگاهی، حقیقتی برایشان متصور نیست. اتفاقات فراوانی مانند جریان خون، فعالیت‌های عصبی و... در بدن ما رخ می‌دهد که ما متوجه آن نیستیم، برخلاف فعالیت‌های ذهنی که کاملاً متوجه هستیم.

• شخصی و مشارکت‌ناپذیر بودن (Privacy): هر کسی مستقیماً یعنی به نحو اول شخص، با علم حضوری و شفاف به حالات ذهنی خود، آگاهی و دسترسی دارد، ولی دیگران در این جهت با او مشارکت نداشته و مرجع آگاهی‌شان عبارت است از مدعای شخص و یا نشانه‌ها و پدیدارهای فیزیکی ثانوی دال بر آن. برخلاف امور فیزیکی، مانند شکل و قیافه شخص که دسترسی به آن درونی، اختصاصی و به صورت اول شخص نبوده بلکه از بیرون و به نحو سوم شخص است. وقتی من رنج می‌برم یا نسبت به چیزی احساس ترس دارم، خودم مستقیماً آن را درک می‌کنم، ولی دیگران از طریق امور فیزیکی مانند بیان من و علایم ظاهری من متوجه رنج و ترس من می‌شوند، اما آگاهی من نسبت به شکل ظاهری بدنم مانند آگاهی دیگران نسبت به آن است.

• حیث و جهت التفاتی (Intentionality): شماری از حالات روحی، مانند کنش‌های شناختاری (مثل آگاهی، یادآوری و...) و حالاتی چون ترس، امید و... افزون بر علت، دارای طرف اضافه، تعلق و متناظر به چیز دیگری هستند. از این ویژگی به «حیث التفاتی»، «دربارگی» یا «قصدمندی» یاد شده و ناظر به این معنی است که شناخت‌ها و تجربه‌های ما ضرورتاً «شناخت» یا «تجربه»ی چیزی خاص بوده و متوجه عین‌ها یا متعلق‌های شناسایی‌اند؛ اگر نگاه می‌کنیم، یک «عین

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمیدرضا شاکرین، نیما نریمانی

ندارد، بلکه فقط وصف است. یکی از اشکالاتی که بر این نظریه وارد می‌شود این است که طبق این مبنا، هر دستگاهی که کارکردی مشابه ذهن دارد، باید مثل ذهن تلقی شود، در حالی که این‌گونه نیست؛ زیرا همان‌طور که دانستیم، ذهن ویژگی‌هایی دارد که امور جسمانی ندارد و این نشان می‌دهد امور جسمانی حتی اگر کارکردی شبیه ذهن داشته باشد، حقیقتی متفاوت از ذهن دارد.

این دیدگاه، مغز انسان را با کامپیوتر یکسان فرض کرده است! تمام دیدگاه‌هایی که جوهر غیرجسمانی نفس و ذهن رانفی کرده و آن را فیزیکی تلقی می‌کنند، با این اشکال مواجه هستند که تفاوت‌هایی که بین امور ذهنی و امور جسمانی وجود دارد، مانند آگاهانه بودن، حیث التفاتی و ارجاعی بودن، شخصی و غیرمستقیم بودن، نامکان مندی و تجزیه‌ناپذیر بودن و... را نادیده می‌گیرند.

فهرست منابع

- حسینی، سید حسن و دیگران، (۱۴۰۱)، طبیعت‌گرایی، چیستی و چالش‌ها، چاپ اول، تهران، مؤسسه انتشارات علمی.

- غیاثوند، مهدی، (۱۳۹۴)، تحویل‌گرایی و فیزیکیالیسم، چاپ اول، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- شاکرین، حمیدرضا، (۱۴۰۱)، «بررسی و نقد طبیعت‌گرایی انسان‌شناختی با تأکید بر فیزیکیالیسم حذفی»، انسان‌پژوهی دینی، سال نوزدهم، ش ۴۷.

- الستی، کیوان، «فیزیکیالیسم غیر تقلیلی (۱)»، ارائه شده در سومین مدرسه تابستانی مطالعات علم، گروه مطالعات علم مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران: فیزیکیالیسم و منتقدانش.

- نریمانی، نیما، (۱۴۰۰ الف)، «بستار فیزیکی و استدلال به‌سود طبیعت‌گرایی؛ بررسی انتقادی»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، ۲۳ (۴).
- نریمانی، نیما، (۱۴۰۰ ب)، «طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در علم»، فلسفه‌ی علم، ش ۲۱.

- سی‌میر، استیون، (۱۴۰۱)، بازگشت فرضیه‌ی خدا؛ سه کشف علمی که از ذهن پنهان در پس جهان هستی پرده بر می‌دارند، ترجمه اعظم خرام، چاپ اول، تهران، علم.

درد احساس شود). بنابراین، نظریه‌ی این‌همانی ذهن و مغز، یک نظریه‌ی افراطی است که اشکالات بی‌پاسخ زیادی بر آن وارد شده است.

۲-۲. رفتارگرایی (Behaviorism)

طبق این دیدگاه، گزاره‌های ذهنی و حالات مربوط به ذهن، گزاره‌هایی هستند که رفتار عمومی (بالفعل و بالقوه‌ی) شخص را توصیف می‌کند؛ مثلاً گزاره‌ی «دندان علی درد می‌کند»، به این معنی است که علی رفتاری می‌کند که ما آن رفتار را به درد کشیدن توصیف می‌کنیم؛ مثلاً «آخ» می‌گوید یا به خود می‌پیچد. ما با گزاره‌ی فوق، این حالات او را توصیف می‌کنیم. پس امور ذهنی، مستقل و جدا از امور مادی و فیزیکی نیست. اشکال: آیا ما واقعاً در این مثال، رفتار را توصیف می‌کنیم؟ یا واقعاً پدیده‌ی دیگری وجود دارد که همان «درد» است و این رفتارها حاکی از آن و دال بر آن می‌باشند؟ در این مسئله دو تفسیر ارائه شده است:

• اینکه درد، واقعیتی مستقل ندارد، بلکه توصیفی از رفتارهای انسان می‌باشد (رابطه‌ی این‌همانی)

• اینکه درد، احساس و حالتی واقعی است که رفتارها، نشانه‌ی وجود آن حالت و احساس می‌باشند (رابطه‌ی نشانگی)
واقعیت این است که ما وجداناً گزینه دوم را در خودمان کشف می‌کنیم و می‌یابیم هنگامی که درد می‌کشیم، درد یک چیز است و رفتارهایی که به خاطر درد از ما صادر می‌شود، چیز دیگری است.

۳-۲. نظریه‌ی کارکردگرایی (Functionalism)

بر اساس این دیدگاه، ذهن فقط یک کارکرد مغزی است. کارکرد هر چیزی مجموعه آرایش‌هایی است که آن را قادر به انجام کاری می‌کند و این کارکرد می‌تواند مستقل از خود آن چیز، مورد لحاظ قرار گیرد. این کارکرد نیز دو گونه توصیف می‌شود:

• موصوف به وصف جسمانی: مثلاً می‌گوییم «شلیک عصبی» یا «حرکت سلول» یا چیزهای دیگری که صرفاً جسمانی هستند، مانند سایر فعالیت‌های بدن (مثل تغییر کردن رنگ بدن، زخمی شدن دست و...)

• موصوف به وصف ذهنی: به این نوع کارکرد، امور ذهنی می‌گوییم. وصف ذهنی غیر از وصف جسمانی است، اما از لحاظ جوهری، حقیقت مستقل و مجردی از جسم مادی

درسنامه آشنایی بالحد جدید (۳): مبانی الحد جدید و نقد آن - حمیدرضا شاکرین، نیما نریمانی

-Jacob, Pierre. (۲۰۰۲), "Some Problems for Reductive Physicalism." *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. ۶۵, no. ۳, pp. ۵۴-۶۴۸. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/۳۰۷۱۱۳۶>.

-Stoljar, Daniel, (۲۰۲۳), "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۲۳/entries/physicalism/>.

-Yalowitz, Steven, (۲۰۲۱), "Anomalous Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۲۱/entries/anomalous-monism/>.

-Graham, George, (۲۰۲۳), "Behaviorism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۲۳/entries/behaviorism/>.

-Smart, J. J. C., (۲۰۲۲), "The Mind/Brain Identity Theory", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win۲۰۲۲/entries/mind-identity/>.

-Robinson, Howard, (۲۰۲۳), "Dualism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۲۳/entries/dualism/>.

-Robinson, William, (۲۰۲۳), "Epiphenomenalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum۲۰۲۳/entries/epiphenomenalism/>.

-Stubenberg, Leopold and Donovan Wishon, (۲۰۲۳), "Neutral Monism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr۲۰۲۳/entries/neutral-monism/>.





دکتر مرتضی پیروجعفری

● پژوهشگر موسسه التوحید و دکترای معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

در این مقاله ما به بررسی مفهوم «غایتمندی» در رابطه با علم و دین می‌پردازیم. این مفهوم به طور مستقیم در اثبات یا نفی وجود خدا تأثیر دارد و در تشکیل دیدگاه انسان به جهان نقش مهمی ایفا می‌کند. غایت‌شناسی اعتقاد دارد که تمام موجودات و پدیده‌های طبیعی، برای انجام و تکمیل هدف‌ها و برنامه‌های خاصی طراحی شده‌اند. این نظریه معتقد است که اهدافی از پیش طراحی شده، بخش لاینفکی از عالم طبیعت هستند و پدیده‌های طبیعی نه به صورت فرایند کور مکانیکی، بلکه بر اساس اهداف خاصی در حرکت‌اند. بر این اساس، موجودات طبیعی هدفمند و غایتمند می‌باشند.

«غایت‌مندی»، مؤلفه‌ای ضروری برای مطالعات علم‌ودین - مرتضی پیروجعفری



دکتر مرتضی پیروجعفری

پژوهشگر موسسه التوحید و دکترای معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.

Peiro1362@gmail.com

اعتقاد دارد اهداف و غایاتی از پیش طراحی شده، بخشی لاینفک از جهان طبیعت هستند و پدیده‌های طبیعی نه به صورت صرفاً مکانیکی و کور بلکه بر اساس اهداف مشخصی در حال فعل و انفعال می‌باشند. لذا از این دیدگاه، موجودات طبیعی هدف و مقصود مشخصی دارند. (مشکی، ۱۴۰۰: ۳۱۴). این مهم در اندیشه‌ی فلسفی یونان باستان و نیز حکمای اسلامی از مهم‌ترین مؤلفه‌های جریان تفکر فلسفی به حساب می‌آمده است. به گونه‌ای که هر انسان متفکر در نظام هستی با این پرسش اساسی روبرو می‌باشد که آیا عالم طبیعت به ویژه موجودات جمادی، نباتی و حیوانی، هدف و غایت مشخصی دارند یا خیر؟! آیا نظم و تدبیر خاصی بر جریان امور عالم طبیعت و تداوم آن حاکم است؟ یا عالم طبیعت همچون ماشین بی‌روح و جسد مرده‌ای است که در جهان هستی منفعلانه نقش ایفا می‌کند؟! آیا در میان این تکاپوی گسترده در عالم موجودات ذی حیات، هدفی را می‌توان عیان ساخت که جانداران بر مبنای آن طی طریق کنند؟ یا همه‌ی این تکاپوها برای زندگی، کاری بی‌غایت و هدف است و از ذات کور ماده بی‌جان نشأت می‌گیرد؟!

در ساحت علوم تجربی نیز این نگرش مهم می‌تواند جایگاه والایی در تبیین‌های علمی داشته باشد و اتفاقاً مناقشه‌ی تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از نظام هستی در مقابل تبیین‌های خداپاورانه از آن، پای غایت‌مندی را به میان کشیده است. تبیین‌های غایت‌شناختی برای سیستم‌های زنده در زیست‌شناسی پدیده‌ای به ظاهر قدیمی اما غیر قابل حذف است. فراز و فرودی که مسئله‌ی غایت‌شناسی در علم از روزگار گذشته تا به امروز طی کرده است شنیدنی است و هر چند این مفهوم در علوم مدرن نسبت به گذشته کم‌رنگ‌تر شده است؛ اما به سادگی نمی‌توان از آن دست برداشت. این مفهوم در علوم تجربی معاصر می‌تواند محل مناقشه باشد و با طرح چنین پرسش‌هایی می‌توان مفهوم غایت را بررسی نمود: آیا فیزیک، کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی به تبیین‌های غایی نیازمندند؟ چرا برخی از دانشمندان معاصر منکر هرگونه غایت‌مندی در علم و جهان هستی می‌باشند؟! در رویکردهای معاصر در زیست‌شناسی چگونه مسئله‌ی غایت‌مندی تحلیل و بررسی می‌شود؟

غایت به معنای مقصود و غرض، هدف، حد‌نهایی (معین، ۱۳۸۷) معادل واژه یونانی (τέλος) به معنای «پایان» است که توسط ارسطو برای اشاره به علت غایی در سیستم‌های طبیعی یا مفاهیم مربوط به انسان به کار رفته است. غایت مفهومی محوری در آثار افلاطون و ارسطو به حساب می‌آید. بحث در مورد غایت‌شناسی زیستی ریشه‌های باستانی دارد. این امر به

این مفهوم در اندیشه‌های فلسفی یونان باستان و نیز در آراء حکمای اسلامی همواره از مهم‌ترین مؤلفه‌های تفکر فلسفی به حساب می‌آمده است. هر انسان متفکر در نظام هستی با این پرسش اساسی روبرو است: آیا عالم طبیعت، به ویژه موجودات جمادی، نباتی و حیوانی، هدف و غایت مشخصی دارند یا خیر؟! آیا نظم و تدبیر خاصی بر جریان امور عالم طبیعت و تداوم آن حاکم است؟ یا عالم طبیعت همچون ماشین بی‌روح و جسد مرده‌ای است که در جهان هستی منفعلانه نقش ایفا می‌کند؟! آیا در میان این تکاپوی گسترده در عالم موجودات ذی حیات، هدفی را می‌توان عیان ساخت که جانداران بر مبنای آن طی طریق کنند؟ یا همه‌ی این تکاپوها برای زندگی، کاری بی‌غایت و هدف است و از ذات کور ماده بی‌جان نشأت می‌گیرد؟!

در ساحت علوم تجربی نیز این مفهوم هنوز می‌تواند جایگاه والایی در تبیین‌های علمی داشته باشد. مناقشه میان تبیین‌های طبیعت‌گرایانه و تبیین‌های خداپاورانه از آن، پای غایت‌مندی را به میان می‌کشد. تبیین‌های غایت‌شناختی برای سیستم‌های زنده در زیست‌شناسی پدیده‌ای به ظاهر قدیمی اما غیر قابل حذف است. این جستار طرح بحثی پیرامون اهمیت پرداختن به این مقوله در ساحت علم و دین است و می‌توان گفت غایت‌شناسی نقشی کلیدی در تبیین صحیح از رابطه علم و دین، علم دینی، نفی طبیعت‌گرایی، و برهان غایت‌شناختی در اثبات وجود خدا دارد.

کلمات کلیدی: غایت، غایت‌شناسی، علم، دین، فلسفه، زیست‌شناسی، کیهان‌شناسی، علم دینی.

مقدمه

یکی از مسائل مهم و البته مغفول در بحث رابطه‌ی علم و دین که پیامدهایی مستقیم در اثبات وجود خدا یا نفی وجود او دارد، بحث غایت‌شناسی و آرائه‌ی تبیینی غایت‌مند از جهان هستی است و اتخاذ هرگونه موضعی در این باره تأثیر مهمی در تکوین جهان‌بینی انسان دارد. مسأله غایت‌شناسی اذعان دارد که تمام موجودات و پدیده‌های طبیعی برای انجام و تکمیل یک هدف و برنامه خاصی طراحی شده‌اند. این نظریه

«غایت‌مندی»، مؤلفه‌ای ضروری برای مطالعات علم و دین - مرتضی پیروجعفری

فعالیت‌هایش همه مقدمه‌ی رسیدن به آن کمال که غایت آن است واقع می‌شود. به تعبیر او انسان هماهنگی‌ها و توافق‌هایی بین اجزاء طبیعت مشاهده می‌کند و فعالیت‌های طبیعت را همواره تحت نظام انتظام می‌بیند به طوری که همواره نتیجه این توافق‌ها و هماهنگی‌ها هدف‌های خاصی است و انسان نمی‌تواند بپذیرد بدون آنکه در طبیعت هدف‌گیری شده باشد این نظم و هماهنگی حاصل شده باشد. (اصول فلسفه، ۱۳۹۰، ج ۳: ۲۵۴) و در یک تعبیر اصل علیت غائی به سراسر کائنات و مخلوقات اعم از مجرد و مادی و دارای شعور و فاقد شعور حکم فرما است. (مجموعه آثار، ۱۳۸۹، جلد ۵ ص ۴۰۸) به تعبیر ملاصدرا: «أَعْلَمُ أَنَّ النَّظَرَ فِي الْعِلَلِ الْعَائِيَةِ مِنَ الْحِكْمَةِ، بَلْ أَفْضَلُ أَجْزَاءِ الْحِكْمَةِ.» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۰) بر توضیح مذکور باید افزود که در فلسفه و کلام اسلامی هدفمند بودن افعال الهی و به تعبیری غایت‌مند بودن فعل خدا، همواره مورد مناقشه بوده است. اشاعره به جهت تنزیه خداوند، به نفی هدف‌داری خداوند در خلقت عالم نظر داده‌اند و معتزله نیز با عنایت به حکمت الهی به هدف داشتن او در خلقت و ارجاع آن هدف و غرض به خود مخلوقات معتقد شده‌اند؛ اما فلاسفه مسلمان با رد دو نظریه‌ی مذکور به هدف‌داری باری تعالی در خلقت عالم و ارجاع آن هدف به ذات خداوند و نه مخلوقات قائل شده‌اند. (ایمان‌پور، ۱۳۸۳)

غایت‌شناسان باور دارند همه‌ی رخدادها، فعالیت‌ها و پدیده‌ها دارای هدف و غایتی هستند. آن‌ها با تحلیل عملی چگونگی رخ دادن پدیده‌ها، به یک نظام منظم و همگامی بین جزئیات جهان پیرامونمان پی می‌برند. برای مثال، غایت‌شناسان معتقدند که هدف و غایت از وجود چشم، دیدن است و هدف و غایت از وجود گل، جذب پرنده‌ها برای گرده‌افشانی است. غایت‌شناسی در حوزه‌های مختلفی از جمله فلسفه، علوم طبیعی، روانشناسی و علوم اجتماعی به کار می‌رود. در فلسفه، غایت‌شناسان به بحث درباره‌ی هدف و معنا در زندگی انسان و جامعه می‌پردازند. در علوم طبیعی، تحقیقات غایت‌شناسانه به بررسی هدف و نقش اجزاء ساختارها و سامانه‌های زنده مثل سلول‌ها، اعضای بدن، حشرات اجتماعی و... می‌پردازد. غایت‌شناسی معتقد است تمام موجودات و پدیده‌های طبیعی برای انجام و تکمیل یک هدف و برنامه خاصی طراحی شده‌اند. این نظریه اعتقاد دارد هدف و برنامه و طرح قبلی بخش لاینفکی از طبیعت می‌باشد و پدیده‌های طبیعی نه به

ویژه در تصویر افلاطون از صنعتگر الهی یا «دمیورژ» در بحث تیمائوس و ارسطو درباره علل نهایی در فیزیک برجسته است. باید افزود جریان غالب فلسفه در قرون وسطی تحت تأثیر اندیشه ارسطو و آکوئیناس بود و تمام ارگانیسم‌های زنده را دارای غایت یا مقصود می‌دانستند که از نفس‌شان سرچشمه می‌گیرد. ارسطو، مهم‌ترین فیلسوف در پرورش ایده غایت‌مندی است؛ او اولین فیلسوفی است که به صورت مدون، علل چهارگانه را مطرح کرد و علت غائی را سرآمد همه علت‌ها دانست! چرا که این علت غائی است که به سایر علت‌ها حتی علت فاعلی عینیت می‌بخشد؛ بنابراین علت غائی بر سه علت دیگر تقدم دارد (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۵۸)، (مشکی، ۱۴۰۰: ۳۱۶). این نگاه بر سایر نحله‌های فلسفی چون رواقیون تأثیر به‌سزایی گذاشت، به‌صورتی که غایت و هدف زندگی را در راستای غایت طبیعت و هماهنگ بودن با آن تعریف می‌کردند (نصر، ۱۳۸۴: ۱۸۰). در مقابل، اتمیست‌ها وجود هرگونه غایتی در نظام طبیعت را انکار می‌کردند و آن را نظام مکانیکی محض می‌پنداشتند (نصر، ۱۳۸۴: ۱۸۹).

در این تفکر مقصود اساسی حیوانات و گیاهان رشد، صیانت از نفس و تولید مثل بود. علت غایی از آینده چیزهای اکنون را به سوی خود جذب می‌کردند در حالی که علل فاعلی از طریق رانش از سوی گذشته عمل می‌کردند. با این حال، درک افلاطون و ارسطو از غایت‌شناسی و نیز استدلال آنها برای غایت‌شناسی در جهان طبیعی، متمایز است. (Allen & Neal، ۲۰۲۰) در فلسفه و حکمت اسلامی غایت به دو معنای متفاوت به کار رفته است: ۱. در معنای اول، مراد آن کمالی است که کار به خاطر آن انجام می‌گیرد یا به تعبیری مالأجله یکون الشیء می‌باشد ۲. معنای دوم، مراد از غایت چیزی است که حرکت به آن ختم می‌شود؛ ما ينتهي اليه الحركة.

غایت و علت غایی در حکمت اسلامی جایگاه بالایی در تبیین علت فاعلی دارد. شهید مطهری در باب علت غایی معتقد است که مباحث علت غایی از مهمترین مباحث فلسفی است و پذیرفتن یا نپذیرفتن آن در نوع جهان‌بینی انسان تغییر کلی ایجاد می‌کند. کما اینکه ابن سینا و ملاصدرا هم آن را افضل اجزاء حکمت می‌دانند. مطهری سیر کمالی موجودات را روح غایت می‌شمرد و معتقد است آنچه روح غایت را تشکیل می‌دهد این است که موجود متحول و متکامل در یک جهت معین که همان جهت کمال خویش است طی مسیر می‌کند و

«غایت‌مندی»، مؤلفه‌ای ضروری برای مطالعات علم و دین - مرتضی پیروجعفری

کرد؟ آیا اساساً تبیین حیات بدون در نظر گرفتن علت غایی امکان پذیر است؟

آیا مفاهیمی چون قانونمندی در طبیعت، اذعان به غایت دارد؟ غایت‌شناسی چگونه می‌تواند در برابر طبیعت‌گرایی و الحاد علمی پاسخی در خور داشته باشد؟

غایت‌دار بودن در کجای طبیعت است؟ چه سطوحی از طبیعت دال بر غایت‌مندی است؟

به نظر می‌رسد اکثر زیست‌شناسان در دو راهی میان پذیرش عملی غایت‌شناسی یا غایت‌مندی از یک سو و از سوی دیگر رد آن به نفع ایدئولوژی مکانیستی گیر کرده‌اند. در زیست‌شناسی اگرچه انتساب کارکرد و هدف به سیستم‌های زنده عملی قدیمی است، اما با این حال مفاهیم غایت‌شناختی عمدتاً از علوم زیستی معاصر مانند زیست‌شناسی تکاملی، ژنتیک، پزشکی، اخلاق‌شناسی و روان‌پزشکی حذف‌ناپذیر است، زیرا نقش تبیینی مهمی در این علوم دارند اما در خلأ تبیین‌های غایت‌انگارانه در روش‌شناسی علمی معاصر، همیشه سوی علم به سمت الحاد و سکولاریسم سوق داشته است و دانشمندان علوم تجربی که طرفدار جدایی علم از دین هستند، غایت‌انگاری در ذات طبیعت را انکار کرده و پرداختن به آن را گمراه کردن خط مشی علمی می‌دانند. به همین خاطر مهمترین دلیل انکار وجود خدا در الحاد علمی، نفی غایت‌مداری و هدف‌مندی در طبیعت است تا بدین وسیله اثبات کنند جهان طراح خردمندی ندارد و اساساً هستی بدون هدف و در فرایندی کور پدید آمده است. هرچند که آموزش علوم تجربی بر اساس تبیین‌های غایت‌مدار در رویکرد آموزشی بسیاری از مراکز ممنوع است (Brock & Kampourakis, 2023: ۲)، اما می‌توان ادعا کرد بدون تبیین غائی آموزش علوم به‌ویژه زیست‌شناسی و فیزیک نمی‌توان نگاه کل‌نگر و نظام‌مند به پدیدارهای جهان هستی داشت. بسیاری از فیزیک‌دانان و دانشمندان به‌رغم وجود شواهدی دال بر غایت‌مندی جهان هستی، به دلایل مختلفی از اعتراف به این حقیقت خودداری می‌کنند و سکوت معناداری در میان آنها نسبت به رویکرد غایت‌انگارانه وجود دارد. (Helrich, 2007: 98)

غایت‌شناسی طبیعت از یک جهت دغدغه طرفداران علم دینی است. به این بیان که از این منظر یکی از ویژگی‌های دین «تبیین‌های غایت‌شناسانه» از طبیعت است و لذا تبیین غایت‌شناختی از طبیعت مستلزم به کارگیری پیش‌فرض‌های

صورت مکانیکی و کور بلکه مبتنی بر اهداف خاصی در حرکت می‌باشند. لذا در این نگاه موجودات طبیعی هدف و مقصود دارند. (مشکی, ۱۴۰۰: ۳۱۴)

رویکرد غایت‌انگاری که از ارسطو به بعد وارد اندیشه علمی-فلسفی شده بود، در دوران مدرنیته تحت تأثیر پیشرفت علوم مختلف از جمله فیزیک و نگاه مکانیکی به علم، به دست فراموشی سپرده شد (سعیدی ابواسحاقی و ذاکری, ۱۴۰۰: ۸۵). در دوران رنسانس و بعد از آن، «شناخت علمی» به شناخت علیت فاعلی محدود شد. تبیین مکانیستی از جهان رونق گرفت و علیت غایی حتی در زیست‌شناسی به علیت فاعلی فرو کاسته شد. علیت از نظر کانت در نقد اول فقط در طبیعت به نحو فاعلی یا مکانیکی بود چراکه او به طبیعت کاملاً مکانیستی و نیوتونی می‌نگریست. اما در «نقد قوه حکم» به این باور می‌رسد که نمی‌توان به طبیعت تنها به نحو مکانیستی نگریست زیرا این نگاه نمی‌تواند همه آنچه را که در طبیعت رخ می‌دهد را تبیین کند. (سعیدی ابواسحاقی و ذاکری, ۱۴۰۰: ۸۶)

در قرن هفدهم انقلاب مکانیستی در علم، به چنین تصویری از غایت و هدف (علت غایی) پایان داد. همه چیز باید در چارچوب مکانیکی تبیین می‌شد به طوری که ماده یا از گذشته رانده می‌شد و یا نیروهایی در زمان حال روی آن اثر می‌گذاشتند. به تعبیر شلدریک این رهنامه چهارصدساله ایمانی علم بوده است؛ اما باید گفت با واقعیت همخوانی ندارد.

مسائل متعددی پیش روی علوم تجربی با تفسیر طبیعت‌گرایی از جهان هستی وجود دارد که غایت‌مندی جهان یکی از آنها است. آیا علم می‌تواند این رهیافت فلسفی را در تبیین‌های خود پذیرا باشد و یا آیا می‌توان غایت‌مندی را برگ برنده‌ای علیه رویکرد طبیعت‌گرایی در هستی‌شناختی دانست؟ پرسش‌هایی که در این رابطه می‌توان در رابطه با غایت و غایت‌مندی در نظام علوم تجربی معاصر مطرح نمود عبارت‌اند از:

آیا اثبات غایت‌مندی می‌تواند وجود خدا را اثبات کند؟

آیا مفهوم غایت‌شناسی متضمن تعهد به غایت‌شناسی درونی است یا بیرونی؟

آیا مفهوم غایت‌شناسی به گونه‌ای درک می‌شود که قصد و نیتی را پیش‌فرض می‌گیرد؟

پاسخ فلاسفه و سنت‌های فلسفی به طرح مفهوم غایت‌شناسی چگونه است؟

چگونه می‌توان مفهوم غایت را در زیست‌شناسی معاصر دنبال

«غایت‌مندی»، مؤلفه‌ای ضروری برای مطالعات علم و دین - مرتضی پیروجعفری

می‌پردازد، در حالی که تصادفی بودن معیاری برای پیش‌بینی‌ناپذیری است. اگر درک خود از غایت‌شناسی را برای ترکیب فرآیندهای تصادفی گسترش دهیم، این مفاهیم می‌توانند در کنار هم وجود داشته باشند. به جای این که فرض کنیم تصادفی بودن، استدلال‌های غایت‌شناختی را نفی می‌کند، باید بررسی کنیم که غایت‌شناسی چگونه می‌تواند در چارچوبی که شامل رویدادهای تصادفی است، ظاهر شود. با تنظیم مجدد توضیحات غایت‌شناختی برای توضیح نقش تصادفی، می‌توانیم درک دقیق‌تری از جهان و اهداف یا مقاصد بالقوه آن ایجاد کنیم. بنابراین بازبینی برهان‌های غایت‌شناختی می‌تواند یکی از راهکارهای پیش‌رو برای سازگار کردن مفهوم تصادف و غایت‌مندی باشد.

در سال‌های اخیر، بحث‌های فزاینده‌ای در مورد ظهور یک الگوی علمی جدید که شامل کل‌گرایی و خودسازمان‌دهی است، وجود داشته است. این پارادایم بر پیوستگی و توسعه هدفمند جهان تأکید می‌کند و به طور بالقوه پلی بین دیدگاه‌های علمی و الهیاتی ایجاد می‌کند. طرفداران این دیدگاه استدلال می‌کنند که جهان خودسازماندهی و پیچیدگی را نشان می‌دهد که نمی‌توان آن را به طور کامل با رویکردهای تقلیل‌گرایانه توضیح داد. آن‌ها پیشنهاد می‌کنند که جهان ممکن است به گونه‌ای تنظیم شود که امکان ظهور حیات و هوش را فراهم کند و سؤالاتی در مورد هدف و معنا در پشت چنین طراحی ایجاد کند.

با این حال، توجه به این نکته مهم است که پارادایم علمی کنونی که ریشه در رویکردهای مکانیکی و تقلیل‌گرایانه دارد، ممکن است پیچیدگی و هدف مشاهده شده در جهان طبیعی را به طور کامل نشان ندهد. در حالی که استدلال‌های غایت‌شناختی و کیهان‌شناختی بینش‌های ارزشمندی ارائه می‌دهند، اما همچنان در محدوده‌های این پارادایم عمل می‌کنند.

برای کشف واقعی وجود خدا و معنای عمیق‌تر جهان، ممکن است یک تغییر پارادایم ضروری باشد. این تغییر مستلزم بازگشت به تبیین غایت‌شناختی است که هرچ و مرج، تضاد و فروپاشی را به عنوان بخش‌های جدایی‌ناپذیر واقعیت مادی در بر می‌گیرد. این نکته شامل درک گسترده‌ای از غایت‌شناسی است که جنبه‌های مختلف هستی را در خود جای می‌دهد. در یک کلام باید گفت هدف نهایی علم و الهیات، کشف و

دینی است که در مقوله‌ی علوم دینی می‌گنجد: «باورمندی به غایت، علوم طبیعی را وابسته به وحی می‌کند و با غایت‌باوری، علم طبیعی دینی تولید می‌شود.» (مشکی، ۱۴۰۰، ص. ۳۹۰) بنابراین غایت‌شناسی در علوم معاصر نقش کلیدی در تبیین صحیح از رابطه علم و دین، علم دینی، نفی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و هستی‌شناختی در روش‌شناسی علمی، برهان غایت‌شناختی در اثبات وجود خدا و رابطه خدا با جهان هستی و مهم‌تر از همه مبارزه با تلاش‌های الحاد علمی خداناباوری جدید دارد.

معمولاً افراد، موضع غایت‌شناختی را زمانی اتخاذ می‌کنند که می‌فهمند حیات هوشمند برای جهان اهمیت دارد و این اهمیت در سازماندهی و پیچیدگی جهان منعکس می‌شود. این ایده که تکامل کیهانی پیچیدگی فزاینده‌ای را ایجاد می‌کند و به ناچار منجر به زندگی، ذهن و فرهنگ می‌شود، ایده جدیدی نیست. «غایت‌شناسی کیهانی» فلسفه‌ای است که ادعا می‌کند جهان به سمت عملکرد و آگاهی بیشتر در حال تکامل است و این روایت کیهانی توسط بسیاری از فیلسوفان بزرگ گذشته مانند ارسطو، هگل (Hegel)، هربرت اسپنسر (Herbert Spencer)، آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead)، هنری برگسون (Henri Bergson) و پیر تیلار دو شاردن (Pierre Teilhard de Chardin) توصیف شده است. اخیراً، نسخه‌ای کاملاً مکانیکی و طبیعت‌گرایانه از غایت‌شناسی کیهانی توسط برخی از بزرگ‌ترین ذهن‌های علمی دوران مدرن ارائه شده یا به آن اشاره شده است. (Azarian, ۲۰۲۲)

به نظر می‌رسد باید تبیین غایی را به علم بازگرداند تا بتوان مکانیسمی جامع‌تر برای فهم پدیده‌هایی مانند حیات و آگاهی در طبیعت و تبیین آن در ساحت علوم تجربی داشت. این ایده از جهان هستی زمانی اهمیت پیدا می‌کند که در برابر تبیین‌های مکانیستی و تقلیل‌گرایانه از هستی قرار می‌گیرد. همان‌طور که گفته شد پس از انقلاب علمی، مفهوم غایت از تبیین‌های علمی زدوده شد و جای خود را به نگاه مکانیکی نیوتنی داد. رفته رفته این نگاه خود بسنده نسبت به جهان و کافی بودن علل طبیعی برای توضیح رفتار ماده، رابطه خدا با جهان را زیر سؤال برد و به تعبیری حفره‌هایی را که در علم حضور خدا توجیه می‌کرد را پر نمود؛ اما همچنان علت پیدایش هستی هنوز به صورت یک راز در پیکره علم باقی ماند.

وجود تصادفی در جهان فیزیکی، مانع از امکان تبیین غایت‌شناختی نمی‌شود. غایت‌شناسی به هدف و جهت

«غایت‌مندی»، مؤلفه‌ای ضروری برای مطالعات علم و دین - مرتضی پیروجعفری

غایت‌مندی، با تأکید بر هدف و غایت موجودات و پدیده‌ها، چالشی در برابر طبیعت‌گرایی ایجاد می‌کند.

● غایت‌مندی می‌تواند در برهان غایت‌شناختی برای اثبات وجود خدا مورد استفاده قرار گیرد. برهان غایت‌شناختی استدلال می‌کند که وجود نظم و پیچیدگی در جهان، نشان‌دهنده وجود یک طراح هوشمند (خدا) است. غایت‌مندی، با تأکید بر هدف و غایت موجودات و پدیده‌ها، این استدلال را تقویت می‌کند.

● در سال‌های اخیر، با ظهور پارادایم‌های علمی جدید، شاهد بازگشت به تبیین غایت‌شناختی در علم هستیم. این پارادایم‌ها، بر پیوستگی و توسعه هدفمند جهان تأکید می‌کنند و به طور بالقوه پلی بین دیدگاه‌های علمی و الهیاتی ایجاد می‌کنند.

فهرست منابع

- ایمانپور، م. (۱۳۸۳). ارزیابی غایت‌مندی عالم طبیعت در فلسفه مشائی و حکمت متعالیه. ۳۷، ۳۷، ۴۶.
- سعیدی ابواسحاقی، م؛ و ذاکری، م. (۱۴۰۰). غایت طبیعی و نسبت آن با غایت نهایی در نقد سوم کانت. ۸۳، ۹۴.
- صدر الدین شیرازی، م. ب. ا. (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. دار احیاء التراث العربی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه (م. سید جلال الدین مجتبوی). سروش.
- مشکی، م. (۱۴۰۰). غایت‌شناسی و علم طبیعی دینی معنا، امکان، تحقق. پژوهش‌های علم و دین، ۱۲(۱)، ۳۰۷، ۳۳۳.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار ج ۵، صدرا.
- _____ (۱۳۹۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم. صدرا.
- نصر، سید حسین. (۱۳۸۴). دین و نظام طبیعت (م. ح. فغفوری، مترجم). حکمت.

- Allen, C. & Neal, J. (2020). Teleological Notions in Biology. در E. N. Zalta, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2020). Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/teleology-biology/>
- Azarian, B. (2022). Turn Your Life into a Game With the Teleological Stance and Learn to Live Optimally [Substack newsletter]. Road to Omega. <https://roadtoomega.substack.com/p/turn-your-life-into-a-game-with-the>
- Brock, R. & Kampourakis, K. (2023). A Justification of Legitimate Teleological Explanations in Physics Education. Science & Education, 32(4), 927-945.
- Helrich, C. S. (2007). Is There a Basis for Teleology in Physics? Zygon, 42(1), 97-110.

درک هدف در پس جهان خلقت است. به تعبیری، در حالی که علم به دنبال تبیین پدیده‌ها با استفاده از اصول و قوانین مکانیکی می‌باشد، الهیات به بررسی ابعاد متعالی و معنوی هستی می‌پردازد. دیدگاه کل‌نگر که علم و الهیات را متحد می‌کند، پتانسیل ارائه‌ی درک جامع‌تری از جهان و جایگاه ما در آن را دارد. با پذیرش مشاهدات تجربی و بینش‌های متافیزیکی، می‌توانیم به سوی درک یک پارچه‌تر و ظریف‌تر از وجود خدا تلاش کنیم.

غایت‌شناسی و کیهان‌شناسی دیدگاه‌های متمایز و در عین حال به هم پیوسته‌ای در مورد هدف و ماهیت جهان ارائه می‌دهند. نظریه‌های غایت‌شناسی پیشنهاد می‌کنند که یک هدف یا طرح ذاتی در پس کیهان وجود دارد، در حالی که کیهان‌شناسی مبانی علمی منشأ و تکامل جهان را بررسی می‌کند. ما با در نظر گرفتن تنظیم دقیق ثابت‌های فیزیکی، اصل آنتروپیک و ظهور آگاهی، درک عمیق‌تری از تعامل بین این رشته‌ها به دست می‌آوریم. این که آیا هدف در جهان از طراحی هوشمندانه ناشی می‌شود یا به طور طبیعی و تصادفی کور، از قوانین فیزیک بیرون می‌آید، سؤال است که همچنان الهام‌بخش گفتمان فلسفی و علمی است. از طریق اکتشاف غایت‌شناسی و کیهان‌شناسی، ما سفری را آغاز می‌کنیم، تا اسرار هستی و جایگاه خود را در نظام کیهان کشف کنیم.

نتیجه:

به طور کلی، غایت‌شناسی در فلسفه به مفهوم تلاش برای تبیین مقاصد و هدف‌های موجودات و پدیده‌های طبیعی می‌باشد. این نظریه معتقد است که همه چیز در جهان هستی دارای طرح و مقصدی است و به سوی اهداف خاصی حرکت می‌کند. از نظر غایت‌شناسی، موجودات طبیعی هدف و مقصود دارند و نظم و تدبیری در پشت پدیده‌های طبیعی وجود دارد. این مفهوم در اندیشه‌های فلسفی و همچنین در علوم تجربی مورد بحث و مناقشه قرار دارد.

● غایت‌مندی نقشی کلیدی در تبیین صحیح از رابطه علم و دین دارد. علم دینی به دنبال تبیینی از جهان است که با آموزه‌های دینی سازگار باشد. غایت‌مندی، با ارائه تبیینی هدفمند از جهان، می‌تواند به علم دینی در رسیدن به این هدف کمک کند.

● غایت‌مندی می‌تواند در نفی طبیعت‌گرایی - که دیدگاه غالب در علم مدرن است - مؤثر باشد. طبیعت‌گرایی معتقد است که همه چیز در جهان را می‌توان با قوانین طبیعی توضیح داد.

**سید طاهر محقق زاده**

- پژوهشگر موسسه التوحید و دانش آموخته علوم قرآن و حدیث،
جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی خراسان، ایران.

چکیده

در این تحقیق، جایگاه وراثت در سرنوشت انسان از مسیر مبحث ژنتیک، از دیدگاه قرآن و روایات مورد بررسی قرار می‌گیرد. از آنجا که در نگاه مسلمانان، فقه و اخلاق، دو عامل اصلی در ایجاد سبک زندگی اسلامی محسوب می‌شود و از طرفی تربیت بر اساس این دو عامل، مهم‌ترین نقش را در نوع نگرش انسان به زندگی ایفا می‌نماید، لذا ما در این مقاله به تأثیرات وراثت و ژنتیک در تربیت فرزندان از همین دیدگاه می‌پردازیم. در مقاله‌ی مذکور با مطالعه‌ی منابع به روش کتابخانه‌ای و ارائه‌ی آن به شیوه‌ی تحلیلی-توصیفی، به تأثیر ژنتیک و وراثت در تربیت فرزندان طبق آموزه‌های فقهی و اخلاقی به طور خلاصه پرداخته شده است.

دانشمندان در سال‌های اخیر، به اطلاعات کامل‌تری با ابزار و آزمایشگاه‌های پیشرفته در مورد وراثت و ژنتیک انسان، دست یافته‌اند. اما قرآن و معصومین علیهم‌السلام در بیش از ۱۴۰۰ سال پیش مبانی و مفاهیم بنیادی ژنتیک را به زبانی ساده و با استفاده از تعابیر قابل فهم، بیان فرموده‌اند. اسلام دستورالعمل‌های فراوانی به منظور بهسازی نسل ارائه داده و بر رعایت آن‌ها تأکید فرموده است. از جمله: انتخاب همسر خوب، توجه به سلامت ذهنی و جسمی همسر، توجه به تقیّدات دینی همسر، شرایط زمانی و مکانی و کیفی انعقاد نطفه، سبک زندگی، تغذیه و....

واژگان کلیدی: وراثت، ژنتیک، دستورات دین، قرآن، تربیت فرزند.

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده



سید طاهر محقق زاده

● پژوهشگر موسسه التوحید و دانش آموخته علوم قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی خراسان، ایران.
seyed0938825@gmail.com



دکتر سید علی واعظ زاده

● پژوهشگر موسسه التوحید و مدیر گروه کلام جدید، مدرسه باقرالعلوم، مشهد، ایران.
alivaez60@yahoo.com

به فرزندان منتقل می‌شود، ژن‌ها تنها حامل صفات جسمانی نیستند، بلکه صفات اخلاقی و روحانی نیز از این طریق به فرزندان منتقل می‌شود. اهمیت وراثت در تربیت انسان، ما را بر این می‌دارد که پیرامون این مسئله پژوهش کنیم.

با توجه به آموزه‌های دینی و سفارش ائمه معصومین علیهم‌السلام در انتخاب همسر و شرایط انعقاد نطفه، وراثت و ژنتیک در تربیت و سرشت فرزندان نقش مهم و تأثیرگذاری ایفا می‌کند.

مقالات و کتاب‌های متعددی در زمینه‌ی وراثت و ژنتیک به چاپ رسیده است که این مسئله را از دیدگاه‌های مختلفی بررسی کرده‌اند در میان همه‌ی تألیفات و تحقیقات موجود، به مواردی اشاره می‌کنیم:

ا. کتاب «وراثت و ژنتیک از دیدگاه قرآن و حدیث» نوشته‌ی مهدیه زعفری زاده. این پژوهش در سال ۱۳۹۷ به چاپ رسیده و وراثت را از جنبه‌های مذهبی مورد واکاوی قرار داده است. ب. کتاب «سیره‌ی تربیتی پیامبر و اهل بیت علیهم‌السلام» نوشته‌ی داوودی و حسینی زاده، تهران، ۱۳۹۶. در فصل دوم این کتاب به نقش وراثت در تربیت کودک اشاره شده است.

ج. مقاله‌ی «ژنتیک رفتار و فرهنگ» نوشته‌ی علی متولی زاده‌ی اردکانی که در مجله‌ی پزشکی در سال ۱۳۸۸ به چاپ رسید. این مقاله به پژوهش‌های جدید ژنتیک در ایجاد رفتارها و نقش ژن‌ها در شکل‌گیری شخصیت و رفتار و روان انسان در رویش فرهنگ‌ها پرداخته است.

د. مقاله‌ی «تأثیرات متقابل ژنتیک و محیط بر بروز صفات و ویژگی‌های اخلاقی مرتبط با امور خیر از منظر علم و دین» نوشته‌ی خیام نکویی، دالوند، جباری که در سال ۱۳۹۵ در اولین همایش ملی خیر ماندگار به چاپ رسید. این مقاله به یکی از ویژگی‌های اخلاقی (صفت خیر بودن) از نظر ژنتیکی پرداخته است و تأثیرات عوامل ژنتیکی و محیط را در بروز این صفت و ویژگی اخلاقی بررسی کرده است.

ه. مقاله‌ی «نقش وراثت در سرنوشت انسان از منظر قرآن و حدیث» نوشته‌ی حمیدرضا بصری، مریم گوهری که در سال ۱۳۹۲ در نشریه‌ی علمی-ترویجی سراج منیر به چاپ رسید. این مقاله به جایگاه وراثت در سرنوشت انسان از دیدگاه ژنتیک و قرآن و روایات پرداخته است و بیان کرده که عامل وراثت حاکم بر سرنوشت انسان نیست و نقش انحصاری در تعیین آن ندارد و در نتیجه، افراد با هر نوع وراثتی قابل تربیت هستند.

مقدمه

«سرنوشت» از مسائل مهم در زندگی انسان‌ها محسوب می‌شود و عوامل متعددی در وضعیت مثبت و منفی و روند آن دخالت دارد. بر اساس آموزه‌های دینی و حتی علمی، یکی از مؤلفه‌های مؤثر در سرنوشت انسان، «وراثت» است.

صفات و خصوصیات والدین از طریق ژن‌های تشکیل دهنده‌ی نطفه، به فرزند منتقل می‌شود که در شکل‌گیری شخصیت و رشد و نمو کودک تأثیر می‌گذارد و جریان تربیت را تضعیف یا تقویت کند.

وراثت در آموزه‌های دینی بسیار زیاد مورد تأکید واقع شده است. به عنوان نمونه مسئله‌ای همچون «انتخاب همسر مناسب و شایسته»، زمینه‌ی وراثتی مطلوبی را در جهت تربیت فرزند و شکل‌گیری شاکله و شخصیت او به وجود می‌آورد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در مورد انتخاب همسر می‌فرماید: أنظر فی أی نصاب تضع ولدک فإن العرق دساس (قضاعی، ۱۳۹۲: ۳۰۹/۱)؛ ببینید نطفه‌ی فرزندان را در چه محلی مستقر می‌کنید که همانا رگ و ریشه (ژن) بسیار تأثیرگذار است.

کلمه «عرق»، به معنی ریشه و تبار، ظاهراً همان معنایی است که امروزه در محافل علمی از آن به «ژن» تعبیر می‌کنند.

همه می‌دانیم که فرزند انسان، برخی از ویژگی‌های خویش را از طریق وراثت دریافت می‌کند، بنابراین باید شرایط مطلوبی را برای داشتن فرزندی سالم و صالح فراهم نمود. شجاعت، سخاوت، صداقت، امانت، و مانند این‌ها، اموری هستند که به راحتی کودکان از بزرگ‌ترهای خانواده کسب می‌کنند و ردائلی مانند: دروغ، خیانت، بی‌عفتی، ناپاکی و... را نیز از آن‌ها کسب می‌نمایند. صفات اخلاقی پدر و مادر از طریق وراثت و ژن‌ها

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

وراثت است. (امینی، ۱۳۸۷: ۱/؟)

امری که باعث می‌شود همه‌ی گیاهان و موجودات زنده نوع و گونه‌ی همانند خود را تولید مثل کنند، وراثت است. در زمان‌های گذشته، انسان‌ها پی برده بودند که فرزندان در شکل و قیافه و رنگ و برخی از صفات و خصوصیات جسمانی و نفسانی، به والدین و اجداد و سایر افراد فامیل خود شبیه هستند. (دابزانسکی، ۱۳۵۷: ۸۴) بنابراین از روی چهره تشخیص میدادند که هر فرد از کدام طایفه است. در جامعه عرب صدر اسلام نیز این‌گونه افراد تحت عناوینی چون قیافه‌شناس معروف بودند.

انسان‌ها از بدو تولد استعداد و خصوصیتی دارند: استعداد برای تعقل و تفکر، استعداد برای تکلم، استعداد پیمایش به صورت ایستاده، و سایر خصوصیات دیگر. بدون شک این خصوصیت‌ها را از پدر و مادر و اجداد انسانی خود به ارث می‌برند. سلول‌های نطفه‌ی پدر و مادر، منشأ‌تکوین انسان است که دارای ویژگی‌های خاصی است که او را در مسیر انسانیت، رشد و پرورش قرار می‌دهد و در زمان مناسب استعدادهای نهفته‌ی او را شکوفا می‌کند تا به انسان کامل تبدیل شود. وراثت در ویژگی صنفی انسان‌ها تا حدی مشخص است؛ نژاد سیاه، نژاد زرد و سرخ، رنگ پوست و رنگ چشم و... از والدین و اجداد به فرزند منتقل می‌شود. (دابزانسکی، ۱۳۵۷: ۱۳) **ژن**

ژن کوچک‌ترین واحد شیمیایی اطلاعات ارثی است که به تعداد بی‌شمار، درون میلیاردها سلول تشکیل‌دهنده‌ی بدن وجود دارد. (نورمحمدی، ۱۳۸۴: ۱۹) ژن‌ها وظیفه دارند ویژگی‌های ارثی را از والدین به فرزندان انتقال دهند و مسیر رشد و نمو بدن را چه پیش از تولد و چه بعد از آن کنترل کنند. عوامل اصلی بروز صفات و اختصاصات موجودات زنده، ژن‌ها هستند.

انسان صرفاً از بعد جسمانی تشکیل نشده و آنچه حقیقت انسان را شکل می‌دهد جسم، روان و روح است. جسم و روان از ژنتیک و برنامه‌ی وراثتی پیروی می‌کند؛ اما روح انسان، با عنایت به منابع قرآنی و روایی، در کنار جسم و روان و مسلط بر آن است.

ویژگی‌های ژن در منابع دینی

ژن‌ها که در هسته‌ی سلول قرار گرفته‌اند، ستاد فرماندهی

و. مقاله‌ی «بهینه‌سازی ژنتیک از منظر اسلام» نوشته‌ی محمدعلی قاسمی، در سال ۱۳۸۴ در نشریه رواق اندیشه شماره ۴۷ به چاپ رسید. این مقاله با توجه به متون دینی و روایی حقیقت‌هایی که پیشوایان معصوم علیهم‌السلام سال‌ها پیش از این با کلامی ساده، پاره‌ای از مسایل ژنتیکی و توارثی را تبیین کرده‌اند بیان نموده است. رعایت دستورات ارزشمند دین توسط پدر و مادر، زمینه و بستر مناسب برای انتقال و تحقق این ویژگی‌ها به نسل بعدی را فراهم می‌کند. این مقاله به پاره‌ای از دستورات پیرامون بسترسازی مناسب و نامناسب آن می‌پردازد.

تعریف وراثت

وراثت در لغت، عبارت است از میراث گرفتن، ارث بردن، انتقال حقوق مکتسبه و صفات مشخص شده در خون یک فرد به اعقابش (معین، ۱۳۸۷: ۶۷۴/۱). وراثت در اصطلاح صفاتی است که از پدر و مادر، از طریق ژن موجود در کروموزوم، به انسان منتقل می‌شود و شخصیت انسان را می‌سازد. خصوصیات ذهنی و جسمی توسط والدین به فرزندان به وسیله‌ی وراثت منتقل می‌شود. (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۸)

مفهوم وراثت

مهم‌ترین امر در وراثت، ژنتیک است و مهم‌ترین اصل در انتقال یک ژن به دیگری، دی‌ان‌ای (DNA) و ساختار سلولی یک ترکیب است (آسیموف، ۱۳۶۳). ترکیبات ژنتیکی و ماهیت آن در هر شخص متفاوت است حتی در افرادی که با هم رابطه‌ی درجه یک دارند این ترکیبات متفاوت است. اصل چیدمان سلولی یکسان است؛ ولی تفاوت‌های ریزی در این ترکیب‌ها دیده می‌شود. اگر این تفاوت‌ها در ژنتیک دیده نمی‌شد بسیاری از افراد جامعه از نظر ظاهری و رفتاری و اخلاقی باید عیناً شبیه هم می‌شدند!

وراثت به این معنی است که زمینه‌ی برخی از صفات، خصوصیات و تفاوت‌های فردی که در انسان‌ها دیده می‌شود، در سلول‌های نطفه‌ی والدین نیز می‌باشد و از این طریق به فرزندان‌شان منتقل می‌شود. (بیکر، ۱۳۸۷: ۵۹) همین ویژگی‌های موجود در نطفه است که مسیر رشد و نمو و تشکیل شخصیت آینده‌ی کودک را در داخل و خارج رحم مادر مشخص می‌کند. در واقع دلیل شباهت در شکل و قیافه و رنگ و برخی صفات و خصوصیات جسمانی و نفسانی دیگر بین فرزندان و والدین و اجدادشان و حتی سایر افراد فامیل،

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

بین او و حضرت آدم را جمع می‌کند، سپس او را به صورت یکی از آن‌ها می‌آفریند، بنابراین، هیچ‌یک از شما نباید درباره‌ی فرزندش بگوید: این فرزند به من و هیچ‌یک از پدرانم شباهت ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۴۰/۶۰). روایت دیگری از امام باقر علیه‌السلام است که می‌فرماید: مردی از انصار با همسر خود، خدمت پیامبر گرامی اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله‌رسید و گفت: یا رسول‌الله! این زن، دختر عمو و همسر من است، زنی پاک و با عفت می‌باشد، ولی برای من فرزندی آورده است که چهره‌اش سیاه، حفره‌های بینی او گشاد، موهایش پیچیده و بینی‌اش پهن است، این طفل با ویژگی‌های نژادی حبشی متولد شده است، همانند چنین فرزندی در خانواده و اجداد پدری و مادری‌ام نیست. رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌از زن پرسید: نظر خودت چیست؟! زن قسم یاد کرد از آن هنگام که من به همسری این مرد در آمده‌ام، با هیچ‌کس در نیامیخته‌ام. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌سر به زیر انداخت و سپس فرمود: بین انسان تا حضرت آدم، ۹۹ عرق وجود دارد (عدد ۹۹ احتمالاً کنایه از کثرت باشد) که همه در شکل‌گیری فرزند مؤثرند، وقتی نطفه در رحم قرار می‌گیرد، عرق‌ها به جنبش درآمده از خدا درخواست دارند که فرزند، شبیه آن‌ها ساخته شود. این فرزند غیرشبیه به شما از همان عرق‌های دور است که در اجدادتان سابقه داشته است. کودک را بگیر که فرزند تو است. زن عرض کرد: یا رسول‌الله! عقده مرا گشودی و از غم رهایم ساختی. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸/۵)

۲. ارادی: گاهی تغییر و جهش، ارادی و اجتناب‌پذیر است که به دلیل وجود عوامل طبیعی مانند: انتخاب همسر، کیفیت برقراری مباشرت جنسی والدین، دعا و یاد خدا و... به وجود می‌آید و باعث تغییرات ابتدایی در ژن‌های فرزند شده و صفات جدیدی به او منتقل می‌کند. امام صادق علیه‌السلام کودک زیبایی را دیدند، سپس فرمود: احتمالاً پدر این کودک در شب هم‌بستری، میوه به خورده باشد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۷۰/۱۳) همچنین در انتخاب همسر می‌فرمایند: تزوجوا فی الحجز الصالح، فإن العرق دسأش؛ با خانواده‌ای عقیف و پاکیزه وصلت کنید زیرا ریشه [ژن] دخالت‌کننده و تأثیرگذار است. (طبرسی، ۱۹۷۲م: ۱۹۷) در مورد کیفیت ارتباط جنسی، روایات و احادیث زیادی داریم درباره‌ی رعایت زمان و مکان مناسب، حالات مناسب والدین، که چه مقدار در فرآیند ژنتیک فرزند و تشکیل شخصیت فرزند مؤثر هستند. به عنوان مثال: امامان

را برعهده دارند و همه‌ی اعمال درونی و بیرونی سلول، پیرو فرمان‌های صادر شده از سوی آن‌ها است که یکی از بارزترین این ویژگی‌ها، تولید و انتقال ساختار و صفات والدین به فرزندان است. ژن‌ها دارای ویژگی‌های مشترکی هستند:

- به صورت جفت هستند؛ یک ژن از پدر و یک ژن از مادر که بر روی یک کروموزوم قرار دارند.

- ژن‌ها می‌توانند میلیون‌ها سال و شاید میلیارد‌ها سال همان ویژگی‌های اولیه باقی بمانند، در صورتی که عوامل آسیب‌زایی وجود نداشته باشد. (نورمحمدی، ۱۳۸۴: ۱۹)

منابع دینی نیز به این حقیقت که ژن‌ها میلیارد‌ها سال می‌توانند با همان ویژگی‌های اولیه باقی بمانند اشاره می‌کند؛ عن ابی‌عبدالله علیه‌السلام قال: سئل عن المیت یبلی جسده؟ قال نعم حتی لایبقی لحم ولا عظم الا طینته التی خلق منها، فانها لاتبلی، تبقى فی القبر مستدیرة حتی یخلق منها کما خلق اول مرة: از امام صادق علیه‌السلام درباره میت چنین پرسیده شد که آیا جسد میت [در قبر] می‌پوسد. حضرت فرمود: بله، به‌گونه‌ای که دیگر گوشت و استخوانی برایش باقی نمی‌ماند، مگر سرشته‌ی که از آن آفریده شده است، که آن نمی‌پوسد؛ در قبر باقی می‌ماند و در حال تحول است تا دوباره فرد از آن آفریده شود، همان‌طور که اولین بار آفریده شده بود. (صدوق، ۱۴۰۴ق: ۱۹۱/۱)

عوامل مؤثر در ژن‌های انسان

پدر و مادر هر دو در ژن‌های فرزند تأثیر می‌گذارند به عبارتی از طریق ژن‌ها خصوصیات والدین با لقاح به فرزند منتقل می‌شود؛ نیمی از ویژگی‌های وراثتی از طریق مادر و نیمی دیگر از طریق پدر، به ژن‌های فرزند منتقل می‌شود. لذا انتخاب همسر خوب، توجه به سلامت ذهنی و جسمی همسر، توجه به تقیّدات دینی همسر، شرایط انعقاد نطفه، سبک زندگی، تغذیه، رفتار یا حتی باورهای یک فرد می‌تواند بر فعالیت ژن‌ها و سلامت جسمی و روانی او تأثیرگذار باشد.

انتقال صفات یا توارث زیستی، برعهده‌ی ژن‌ها قرار دارد. در صورتی که ژنی تغییر کند، باعث تغییرات منفی یا مثبت در صفات مربوط به آن ژن می‌گردند که به آن جهش می‌گویند.

دو نوع جهش داریم:

۱. غیرارادی: گاهی تغییر و جهش، غیرارادی و اجتناب‌ناپذیر است؛ امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: خداوند متعال هنگامی که می‌خواهد انسانی را بیافریند، همه صورت‌های

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

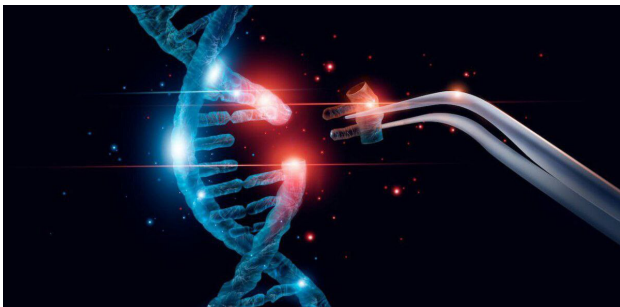
منتقل می‌شود و انتخاب محلی (مادری) مناسب برای نطفه، خیلی اهمیت دارد. (حجتی، ۱۳۵۸: ۸۳/۱)

پیشوایان معصوم علیهم‌السلام همواره به دیگران توصیه می‌کردند از کلمه‌ی عرق غافل نشوند و دقت کنند زمینه پاک باشد تا فرزندان صفات ناپسند به ارث نبرند. (فلسفی، ۱۳۶۳: ۶۴/۱)

در روایت دیگری امام علی علیه‌السلام می‌فرماید: سجایای اخلاقی دلیل پاکی وراثت و فضیلت ریشه‌ی خانوادگی است. (فلسفی، ۱۳۶۳: ۶۵)

امام صادق علیه‌السلام نیز می‌فرماید: خداوند زمانی که اراده کند فردی را خلق کند، تمام صورت‌های بین او و بین آدم را جمع می‌کند و او را به صورت یکی از آنان خلق می‌کند. (فرید، ۱۳۶۹: ۳۶۲/۲)

از این‌گونه روایات درمی‌یابیم که انتقال صفات نه‌تنها از پدر و مادر به فرزندان منتقل می‌شود؛ بلکه نسل‌های گذشته نیز مؤثر هستند که این خود‌گویای پذیرش وراثت و مبحث ژنتیک در اسلام است.



هدایت موجود زنده توسط ژن

انسان و سایر موجودات زنده دارای ساختار مادی هستند و از مولکول‌های آلی شیمیایی ساخته شده‌اند؛ ولی این ساختار مادی به تنهایی قادر نیست امتیاز حیات را در اختیار آن‌ها قرار دهد. بنابراین عوامل و فاکتورهای دیگری باید وجود داشته باشند تا حیات درون آن‌ها شکل بگیرد. دو عامل اساسی در شکل‌گیری حیات در این مولکول‌های آلی شیمیایی، ساختار مادی و انرژی می‌باشد.

ساختار مادی همان عناصری است که انسان از آن‌ها به وجود می‌آید. انرژی یا تبادل انرژی نیز سوخت و ساز را بر عهده دارد و اطلاعات ساختاری بدن را ایجاد می‌کند.

عامل مهم سوم نیز وجود دارد که هدایت موجود زنده را بر عهده دارد و تحت عنوان روح شناخته می‌شود، و آن مرکز فرماندهی ژن در موجود زنده می‌باشد. روح مأموریت انتقال داده‌ها را بر عهده دارد و رابطه‌ی تنگاتنگ با مولکول‌های ژن

معصوم علیهم‌السلام انجام آمیزش در اول ماه، نیمه‌ی ماه و آخر ماه را سبب دیوانگی، ابتلا به خوره و کم‌خردی طفل مطرح فرموده‌اند. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ۱۲۸/۲۰)

نیز امام صادق می‌فرماید: آمیزش در خان‌های که کودکی در آن جا است و آن‌ها را می‌بینند یا صدای آنان را می‌شنود، سبب می‌شود که کودک در آینده به زنا‌آلوده گردد. (نوری، ۱۴۰۸ق: ۲۲۳/۱۴)

مورد دعا و نیایش نیز می‌فرماید: هرگاه می‌خواهی با همسرت نزدیکی کنی، بگو: خدایا به من فرزندی که در خلقتش زیادی یا نقصانی نباشد، روزی فرما و او را پرهیزکار و با هوش قرار بده و سرانجام زندگی او را نیک بگردان. (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ۱۱۷/۲۰)

وراثت از منظر قرآن و روایات

همان‌طور که عرض شد از آیات و روایات به دست می‌آید که وراثت تأثیرات مهمی بر نسل آدمی دارد.

در قرآن آیه‌ی مشخصی وجود ندارد که صراحتاً بیان‌کننده‌ی وراثت باشد، اما موضوع وراثت را در ذیل برخی مسائل دیگر مطرح کرده است. به عنوان مثال: **قَالُوا إِن يَشْرِقْ فَقَدْ سَرِقَ أَخٌ لَّهُ مِن قَبْلُ...** (یوسف/۷۷) برادران یوسف به او [عزیز مصر] گفتند: اگر او [بنیامین] دزدی کرده است [تعجبی نیست، چراکه] برادر [مادری] او نیز قبلاً دزدی می‌کرد!... برادران یوسف از مسیر مادر جدای از یوسف و بنیامین بودند، لذا از باب تأثیر وراثت والدین بر نسل، بنیامین را به یوسف که از ناحیه‌ی مادری مشترک بودند. نسبت دادند تا دزدی و عمل زشت بنیامین را از ساحت خود و خاندان پدری خود دور نمایند! (طباطبائی، ۱۴۱۷ق: ۲۳۶/۱۱) و یا در سوره نوح آمده است: **إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا** (نوح/۲۷) پروردگارا هیچ‌یک از کافران را زنده نگذار چراکه اگر آن‌ها را باقی بگذاری بندگان را گمراه می‌کنند و جز نسلی فاجر و کافر به وجود نمی‌آورند. این سخن اشاره به این حقیقت دارد که وراثت می‌تواند در اخلاق و عقیده آدمی مؤثر باشد.

(مکارم شیرازی، ۱۳۷۷: ۱۶۶/۱) حضرت نوح علیه‌السلام این معنا را که کفار فاسق امتش در آینده جز فاجر و کفار نمی‌زایند را از راه وحی فهمی ده بود. (طباطبائی، ۱۳۶۳: ۵۶/۲۰)

و اما در روایات: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: **تَخَيَّرُوا لِنُطْفِئِكُمْ فَإِنَّ الْعِرْقَ دَسَّاسٌ** (ابن ادریس، ۱۴۱۰ق: ۵۵۹/۲): برای نطفه‌های خود [همسری مناسب] انتخاب کنید که عرق پنهانی تأثیر دارد. منظور از دساس بودن عرق این است که خصوصیات اخلاقی والدین به طور پنهانی به فرزندان

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

دارد. (تقوی اهرمی، ۱۳۹۹)

نقش زن در موجود زنده

خدا در قرآن می‌فرماید: الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ. ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ. (سجده/۹۷): خدایی که هر چیز را که آفرید، نیکو آفرید. آفرینش انسان را از گل شروع کرد، بعد از آن نسل او را از چکیده و خلاصه‌ای از آبی بی‌ارزش قرار داد. سپس آن را تسویه کرد و از روح خودش در آن دمید و برای شما گوش و قلب قرار داد، ولی کمتر شکر او را به جای می‌آورید.

مقصود از «سلاله» نطفه‌ای مرکب از نطفه‌ی والدین است.

قرآن بسیار زیبا به ذخیره اطلاعات فردی انسان و ارتباط با دو رشته زن، اشاره کرده است. وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤْمَسُونَ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ. إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَقِيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ. مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (ق/۱۸۱۶): در حقیقت ما انسان را خلق کردیم و تمامی وسوسه‌های نفسانی او را می‌دانیم و ما از رگ گردن به او نزدیک‌تریم. آنگاه که دو فرشته [ملازم انسان] از راست و چپ، [به مراقبت] نشسته [اعمال آدمی را] دریافت می‌کنند. [انسان] هیچ سخنی به زبان نمی‌آورد، مگر آنکه در کنارش [فرشته‌ای] نگهبان حاضر و آماده [ی ثبت و ضبط اعمال وی] است.

مراد از «متلقیان» دو فرشته است که موکل بر انسان هستند، عمل او را تحویل گرفته و آن را ثبت و ضبط می‌کنند. از آیه استنباط می‌شود که همه‌ی اینها در درون انسان قرار دارند و یا ملازم با وجود او هستند.

این پروسه را درون رحم زن بررسی می‌کنیم؛ وقتی که آب مرد و تخمک زن به لقاح می‌رسند از ترکیب آن دو «نطفه» ایجاد می‌شود که هسته‌ی اولیه‌ی ایجاد شده بعد از لقاح، تمامی اعضای بدن را در مقیاس کوچک دارد. سپس رشد آن شروع می‌شود و قلب نوزاد طی دو الی سه هفته شروع به تپش می‌کند. این پروسه در زمینه‌ی اولیه اتفاق می‌افتد. سپس خداوند تمامی زمینه‌ها را برای ایجاد حیات فراهم می‌کند. مراحل بعد از آن را که واکنش شیمیایی حیات است از عوامل ساختاری آب که سلاله آب است. عامل هیدروکسیل یا رسوب ایجاد شده در رس داغ. قرار می‌دهد (هیدروکسیل، در شیمی، به مولکولی گفته می‌شود که از یک اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن که با پیوند کووالانسی (یک پیوند) به هم مرتبط

شده‌اند ساخته شده باشد)، و سپس آن را تسویه می‌کند و شکل می‌دهد. (شکل دادن یعنی ابتدا ساختار مولکولی زن یا نطفه اولیه را برنامه‌ریزی و مدیریت می‌کند، سپس روح خود را در آن می‌دمد)

در مرحله‌ی «نفخ روح» در زنجیرهای زن، زن بی‌جان به جان‌دار تبدیل می‌شود. بعد از ایجاد نطفه‌ی اولیه‌ی حیات که اعضاء ندارد، طی دوره تکاملی، گوش و چشم و قلب و سایر اعضا خلق می‌شود؛ بنابراین زن با روح خداوند پیوند ناگسستنی دارد. (تقوی اهرمی، ۱۳۹۹)

نقش زن در زنده شدن مردگان

قرآن می‌فرماید: إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ. (یس/۱۲) ما مردگان را باز زنده می‌گردانیم و کردار گذشته و آثار وجودی آینده‌شان را ثبت خواهیم کرد، و در لوح محفوظ و روشنی همه چیز را به شماره آورده‌ایم.

مرده‌ای که پوسیده و زمین آثار مادی او را از بین برده است و اثری از آن نیست با اطلاعاتی که از بدن موجود زنده در هنگام حیات به زن‌های او انتقال یافته است زنده می‌شود. لوح محفوظ تمامی داده‌های اطلاعاتی مورد نیاز برای زنده شدن انسان را نگهداری می‌کند. بنابراین زنده شدن انسان نیز با همین بدن مادی و به وسیله‌ی اطلاعات موجود در زن می‌تواند رخ بدهد.

دلیل اختلاف و تفاوت مردم با توجه به روایات

امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرمایند: آنچه میان مردم تفاوت به وجود آورده، آغاز سرشت و طبیعت آن‌هاست، زیرا آن‌ها از زمین شور و شیرین و سخت و سست ترکیب یافته‌اند و بر حسب نزدیک بودن خاک‌شان با هم نزدیک‌اند و به مقدار اختلاف طبیعت‌شان با یکدیگر تفاوت دارند. بعضی افراد زیبا هستند ولی کم‌عقل، بعضی بلند قد هستند ولی کوتاه همت، دسته‌ای خوش‌رفتارند ولی بدمنظر، گروهی کوتاه‌قد هستند ولی خوش‌فکر، بعضی طبع و سرشت‌شان پسندیده است ولی اخلاق ظاهری‌شان ناپسند است و قلبی پریشان و افکاری پراکنده دارند، و برخی خوش‌سخن و تیزهوشند. (نهج البلاغه، خطبه ۲۳۴)

پیامبر صلی الله علیه و آله در این مورد می‌فرماید: آدم از انواع خاک‌ها آفریده شد و اگر از یک خاک آفریده شده بود، مردم یکدیگر را نمی‌شناختند و همه‌شان بر یک صورت می‌بودند.

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

اساسی دارند. با اینکه عوامل غیرژنتیکی مانند روش تربیتی پدر و مادر و نوع روش آموزشی در مدرسه اهمیت و تأثیرات خود را دارد اما هیچ اثری مهمتر از ساختار ژنتیکی نمی باشد. (هیمر، کولپند، ۱۲: ۱۳۸۲) در روایات اسلامی هم برخی صفات شخصیتی از قبیل: وفاداری و بی وفایی، شهامت و بزدلی، شرافت و نجابت یا رذالت و پستی و... تا حد زیادی به عوامل ذاتی و ارثی نسبت داده شده است.

حضرت علی علیه السلام در جریان ازدواج با حضرت ام البنین، به دنبال بانویی که از خاندانی شجاع و اصیل بود تا فرزندان از او به دست آورد که همگی همچون مادر و تیره‌ی او از شجاعت و دلوری بالایی برخوردار باشند.

پیامبر صلی الله علیه و آله می فرماید: ایاکم و خضراء الدمن، قیل یا رسول الله و ما خضراء الدمن؟ قال: المرأة الحسناء فی منبت السوء! (حر عاملی، ۱۴۱۴ق: ۱/۱۴)

در روایت فوق پیامبر اکرم صراحتاً از ازدواج با زن زیبایی که در خانواده‌ی ناشایست و فرومایه‌ای بزرگ شده نهی فرموده! زیرا بر اساس قانون وراثت، ویژگی‌های والدین و اجداد، چه بد و چه خوب به فرزندان نیز منتقل می شود.

تأثیر ژن‌ها بر رفتار

بسیاری از رفتارهای ما منشأ ژنتیکی دارد و بسیاری از روحیات و خلقیات ما تحت تأثیر سیستم ژنتیکی ما می باشد. عوامل ژنتیکی نقش عمده‌ای در تعیین شخصیت افراد دارند و این تأثیر به خصوص در مورد ویژگی‌های فردی بیش از موارد دیگر بروز می کند. ژن‌ها در ایجاد رفتارهایی مانند: تهییج پذیری، تحریک پذیری ناگهانی، افراط و تفریط، هیجان طلبی، ماجراجویی و نوظللی نقش تعیین کننده‌ای دارند. ژن‌ها در شکل‌گیری شخصیت و رفتار انسان و همچنین ماهیت روان و فعالیت مغز تأثیر دارند. (هیمر، کولپند، ۱۳۸۲: ۷)

آن چیزی که به ارث می بریم در همه‌ی انسان‌ها مشترک است و آنچه که ما را از دیگران متمایز می کند ناشی از میزان عملکرد ژن‌ها می باشد. اطلاعات موجود در ژن‌ها، رشد زیستی موجودات را هدایت می کند و همین اطلاعات است که عهده دار تبدیل تخم بارور شده به جنین می گردد. در حقیقت میزان اطلاعاتی که در ژن‌ها موجود است واقعاً چشمگیر و غیرقابل تصور می باشد. (لارنس و جان، ۱۳۸۱: ۴۸)

عوامل ژنتیکی در نسل آینده منحصر به پدر و مادر نیست بلکه انسان از ناحیه‌ی خویشاوندانی همچون دایی و عمو و حتی

پرسیدند: آیا این موضوع در دنیا نظیر دارد؟ فرمود: آری! در خاک، رنگ سفید، سبز، سرخ کم رنگ (نارنجی) و تیره رنگ، سرخ و ازرق (زاغ) وجود دارد. هم چنین در خاک، شیرین، شور، خشن، نرم و سفید (یا زمین صاف) وجود دارد و از همین جهت در مردم نرمی و خشونت، سفیدی و زردی، قرمزی و سرخ و سفیدی و بی مو دیده می شود، بر طبق رنگ‌های گوناگون خاک. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۶۰/۶۲)

از امام صادق علیه السلام پرسیدند: چراگاهی فرزند به پدر و عموی شباهت دارد؟ فرمودند: هنگامی که نطفه مرد بر نطفه زن پیشی بگیرد (غالب شود)، فرزند به پدر و عموی شبیه می شود و گاهی که نطفه زن بر نطفه مرد پیشی بگیرد، فرزند به مادر و دایی خود شبیه می شود. (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۳۳۹/۶۰)

در آیه‌ای می خوانیم: فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ اِنِّي وَضَعْتُهَا اُنْثٰى وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْاُنْثٰى؛ (آل عمران/۳۶)

هنگامی که [مادر مریم مقدس] او را بزاد، گفت: پروردگارا! در واقع من او را دختر زاده‌ام [در حالی که متوقع پسر بودم!] و خدا به آنچه (او) زاده بود داناتر است و پسر همانند دختر نیست. قرآن اختلاف بین پسر و دختر را بیان می کند و علم امروز نیز علل اختلاف فیزیکی، عقلی و روحی آن‌ها را بر اساس اختلاف در ژنتیک می داند. (عدنان شریف، ۱۹۹۰م: ۱۳۴)

اختلاف در اثر انگشت نیز به دلیل اختلاف در ژن‌ها است. بَلٰى قَادِرِيْنَ عَلٰى اَنْ نُّسَوِّيَ بَنَاتَهُ (قیامت/۴): آری، ما بر مرتب کردن (سر) انگشتانش تواناییم.

اختلاف رنگ‌ها نیز ریشه در اختلاف ژن‌ها و وراثت افراد دارد. وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ الْاَلْوَانِ كَلِمًا (روم/۲۲): واز نشانه‌های او آفرینش آسمان‌ها، زمین و تفاوت زبان‌هایتان و رنگ‌های شماست. قرآن در جای دیگری می فرماید: سرزمین پاکیزه (و شیرین) گیاهش به فرمان پروردگار می روید؛ اما سرزمین‌های بدطینت (شوره زار) جز گیاه ناچیز و بی ارزش، از آن نمی روید. (اعراف/۵۸)

ژن‌ها عامل تمایز هویت انسان‌ها

ژن‌ها، مهم‌ترین عامل در تمایز هویت یک انسان با انسان دیگر هستند. تفاوت‌های شخصی در سرشت، مانند: شکل بینی، رنگ پوست، رنگ چشم، گروه خونی، و نیز بعضی از رفتارها مانند: تمایل به الکل، تنباکو، مواد مخدر، داروهای مختلف، پرخاش‌گری و رفتارهای خشونت‌آمیز و تهاجمی نیز ریشه‌های ژنتیکی دارند. ژن‌ها همچنین در تعیین زمان بلوغ افراد نقش

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

و... به جنین منتقل نشود. اخلاق و رفتار پسند و ناپسند مادر از مسیر ژن‌ها به فرزند وی قابل انتقال است. لذا مادر باید از یک سری کارها خودداری کند:

• خوردنی‌های ممنوع در دوران بارداری

یکی از مهم‌ترین عوامل در تعیین سعادت یا شقاوت فرزند، خوردن غذاهای حلال و حرام توسط مادر و حتی توسط پدر پیش از انعقاد نطفه می‌باشد. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می‌فرماید: **أَدْبُوا أَوْلَادَكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِهِمْ. قِيلَ: وَ كَيْفَ ذَلِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَقَالَ بِإِطْعَامِهِمُ الْحَلَالَ.** (قمی نژاد، پورجوادی، ۱۳۸۰: ۱۳۲). فرزند آن خود را در رحم مادران شان تربیت کنید. سؤال شد: این کار چگونه ممکن است ای رسول خدا؟! فرمود: با خوراندن غذای حلال (به مادرش).

• کارهای ممنوع

شیطان می‌تواند در نطفه‌ی بعضی از انسان‌ها مشارکت داشته باشد. خداوند می‌فرماید: **وَ سَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ...** (اسراء/ ۶۴): و در اموال و فرزندان شان با آن‌ها شریک شو. مادر باردار، باید از کارهای زشت و گناه - به خصوص گناهان بزرگ - که اثر بسیار زیادی در صالح بودن و خوش سیرتی فرزند دارد، دوری کند. سرکشی از دستورات الهی و پرهیز از خیر رساندن به مردم هم از کارهایی است که مادر باردار باید از آن‌ها خودداری کند تا روی فرزندش تأثیر منفی نگذارد.

• مکان‌های ممنوع

اگر مادر به محل‌هایی برود که از نشاط و شادابی خاصی برخوردار است، باعث می‌شود تا کودکی زیبا، سالم و آرام به دنیا آورد. اما حضور در مکان‌هایی که باعث ناراحتی و افسردگی می‌شود و همچنین حضور در مکان‌هایی که افراد مرتکب گناه می‌شوند مانند غیبت کردن و...، تأثیر سوء در فرزند دارد.

تأثیر پیامبران در سرنوشت انسان

از جمله اهداف مهم بعثت انبیاء، تعلیم و تربیت انسان‌ها با هرگونه صفات و ویژگی‌های ژنتیکی است. در قرآن کریم داریم: **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.** (جمعه/ ۲): او کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده، رسولی از خودشان برانگیخت که آیات او را بر آن‌ها می‌خواند و آن‌ها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب [قرآن] و حکمت می‌آموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند.

انبیاء الهی نیامده‌اند تا دیوانگان مادرزاد را عاقل، یا احمق‌های

اجداد پیش‌تر نیز تأثیر می‌پذیرد. از نظر روان‌شناسی ثابت شده پدر و مادری که اشتغال به تحصیل و تحقیق دارند، متناسب با رشد علمی و معنوی آنان فرزندان شان از توانمندی ذهنی بیشتری برخوردارند. به عنوان مثال؛ هر چه شدت خشونت در کودکان بیشتر باشد، تغییرات ژنتیک بر روی بخش‌هایی از مغز شدیدتر خواهد بود و فرد را مستعد بیماری‌های مغزی در بزرگسالی خواهد نمود. این تغییرات می‌تواند به نسل‌های بعد هم منتقل شود.

اگرچه نمی‌توان به عقب برگشت و تغییرات ژنتیک را متوقف کرد ولی می‌توانیم با انعطاف‌پذیری، برخورد صحیح و جلوگیری از صدمات و خشونت به کودکان، از تغییرات ژنتیکی فزون‌تر و نتیجتاً صدمه‌های بیشتر به نسل‌های بعدی جلوگیری کرد. هم در حوزه‌ی علم و هم در حوزه‌ی دین، بر نقش وراثت و تربیت، در ایجاد و استمرار نسلی سالم، اشتراک نظر جدی وجود دارد. به‌کارگیری سبک‌های تعلیمی خاص می‌تواند در هدایت و تعالی نسل آینده اثرگذار باشد؛ به نحوی که این تغییرات علاوه بر این که فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهند، می‌توانند به نسل‌های آینده نیز انتقال یابند و بر سلامت جسمی و روانی نسل‌های آینده و سبک زندگی آنان اثر بگذارد. (محمدی لایینی و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۸۳)

تأثیر ژن بر ایمان و مذهب

مذهب راه و روش زندگی است و انسان‌هایی که مؤمن و مذهبی هستند تمام زندگی خود را وقف حفاظت از ارزش‌های دینی و تبلیغ از آن می‌کنند و به هیچ قیمتی حاضر به از دست دادن آن‌ها نیستند. آیا این فرایند اعتقادی منشأ درونی ندارد؟ درباره‌ی دین و مذهب باید گفت؛ ده‌ها سال حاکمیت کمونیسم در برخی کشورها نتوانست مانع اجرای مراسم مذهبی و گرایش مردم به دین و ایمان در فرقه‌های مختلف شود. زیرا این یک نیاز درونی است که مجموعه‌ای از ژن‌ها این نیاز را در انسان‌ها ایجاد می‌کنند. در بعضی از انسان‌ها، این ژن‌ها فعال‌ترند پس مؤمن‌تر هستند و در برخی، این ژن‌ها کمتر فعال می‌شوند و گرایش‌های مذهبی ضعیفی دارند و یا کلاً به سمت بی‌مذهبی و لامذهبی کشیده می‌شوند. (اسعدی و همکاران، ۱۳۹۸)

دوران بارداری

حالات روحی مادر در جنین اثر مستقیم دارد. مادر باید مواظب باشد صفات ناپسندی مانند: حسد، تکبر، خودخواهی

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

بین پدر و مادر، اسلام برای ساختن انسان دستور داده است چه همسری انتخاب کند، وضع اخلاقی چطور باشد، و دیانتش چطور باشد، یک نفر زارع وقتی بخواهد یک زراعتی بکند و یک تخمی را در یک زمین کشت بکند این زمین را باید ملاحظه کرد. اسلام همین معامله را با انسان کرده است. قبل از آنکه کشت شود دستور داده است که پدر و مادرها چگونه باشند یعنی ازدواج چه جور باید باشد این به این دلیل است که فکر عاقبت این کار را کرده است که اگر پدر و مادر یا یکی از آن‌ها مثلاً اخلاقش فاسد باشد، اعمالش غیرانسانی باشد، بچه‌هایی که پیدا می‌شوند به واسطه وراثتی که هست در آن‌ها تأثیر می‌گذارد. (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۸: ۲۸۶، ۲۸۴/۷)

نتیجه‌گیری

همان‌گونه که آب و هوای سالم، بر مزه و طعم میوه‌های درختان اثر می‌گذارد، وراثت هم بر اخلاق، آداب و تربیت انسان‌ها اثر می‌گذارد. دین اسلام، تأثیر وراثت در عقل و هوش را پذیرفته است به همین دلیل برای انتخاب همسر پیشنهادهایی می‌دهد و از ازدواج با احمق و دیوانه و فاسق و لامذهب. به‌طور مثال. منع می‌کند.

انسان برخی از ویژگی‌های خویش را به‌اجبار از طریق وراثت دریافت می‌نماید. (مطهری، ۱۳۷۳: ۳۷) زمانی که نوزاد متولد می‌شود آنچه که به‌عنوان سرمایه با خود دارد از طریق ژن‌ها به او منتقل شده است. ژن‌ها سبب انتقال حالات و صفات خوب و بد والدین به فرزندان می‌شوند و زمینه‌های بد اخلاقی و خوش اخلاقی را در فرزندان فراهم می‌آورند. بنابراین ایجاد بستر مناسب مانند: انتخاب همسر مناسب، زمان و مکان صحیح هم‌بستری، رعایت بهداشت و تغذیه مادر در دوران بارداری و شیردهی و همچنین شرایط و اوضاع محیط پرورش جنین و نوزاد، و... در ساختار ژنتیک فرزند تأثیر می‌گذارد و باعث می‌شود فرزندی که در آینده پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد علاقه‌ی کم‌تری به زشتی‌ها و بزهکاری‌ها داشته باشد. انسان با هر وراثتی چه مطلوب باشد و چه غیرمطلوب قابل تربیت شدن است؛ لذا باید تلاش کرد زمینه‌های مناسب تقویت شوند و زمینه‌های ناپسند اصلاح گردند.

فهرست منابع:

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.

بالفطره را نابغه سازند، بلکه آمده‌اند تا از راه تربیت صحیح، خُلق و خواهی‌ها را از بین ببرند و آن‌ها را به صفات پسندیده تبدیل کنند، و کسانی را که از مسیر وراثت، صفات پسندیده‌ای به ارث برده‌اند، حمایت کنند تا سرمایه‌های موروثی خود را در اثر تربیت بد از دست ندهند، و همچنین در کسانی که زمینه‌های ناپاکی را به ارث برده‌اند فضیلت و پاکی را احیا کنند. (فلسفی، ۱۳۶۳: ۱۴۲)

از دیدگاه اسلام هر انسانی با هر گونه وراثت خانوادگی، قابل تربیت می‌باشد و همه انسان‌ها با هر تیره و تباری در پیشگاه خداوند مکلف هستند. حتی کسانی که صفات ناپسند به ارث برده‌اند و یا زنازاده هستند و از درون تمایل به انحرافات دارند، این زمینه‌های نامطلوب، از آنان سلب تکلیف نمی‌نماید.

امام صادق علیه‌السلام می‌فرماید: *إِنَّ وَكِدَ الزَّيْنَةُ يُسْتَعْمَلُ إِنْ عَمِلَ خَيْرًا جُزِيَ بِهِ وَإِنْ عَمِلَ شَرًّا جُزِيَ بِهِ*؛ (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۷) زنازاده نیز مشمول تکلیف و عمل است، اگر عملش خوب بود پاداش می‌گیرد و اگر به شرّ و بدی عمل کرد، مجازات می‌شود. علامه مجلسی می‌گوید: «ولد الزّنا مانند سایر مردم، مکلف به اصول دین و فروع آن است و با اظهار اسلام، احکام مسلمین در مورد او جاری می‌شود و بر انجام طاعات پاداش می‌گیرد و برای ارتکاب گناه عقوبت می‌شود. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۸۸)

وراثت در کلام امام خمینی (ره)

امام خمینی (ره) در جملات مختلفی به نقش وراثت از دیدگاه اسلام پرداخته و به‌طور مستقیم وراثت را به‌عنوان یکی از راه‌های اثرگذار بر کودک برشمرده است. ایشان معتقد است که وراثت شامل تمام عواملی می‌شود که در وقت انعقاد نطفه‌ی فرد حضور دارند. این عوامل بلافاصله پس از انعقاد نطفه، محیط تربیت کودک را تشکیل می‌دهد. قبل از تولد عواملی مانند نوع تغذیه‌ی مادر، داروهایی که مصرف می‌کند، بیماری‌هایی که به‌وسیله‌ی میکروب یا ویروس به بچه منتقل می‌شود، فشار خون، سن مادر، تعداد وضع حمل او، نوع خون مادر و... در رشد بچه اثر دارد. (امام خمینی (ره)، ۱۳۶۸: ۲۰۲، ۱۹۹/۶)

ایشان می‌گوید: اسلام از هیچ چیز غافل نیست؛ یعنی اسلام انسان را تربیت می‌کند و به همه‌ی ابعادی که انسان دارد توجه می‌کند؛ یعنی از آن زمان که ازدواج حاصل نشده است

تأملی بر جایگاه وراثت در سرنوشت انسان - سید طاهر محقق زاده، سید طاهر محقق زاده، سید علی واعظ زاده

- ابن ادریس، محمد بن احمد، السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی و المستطرفات، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق، قم: انتشارات اسلامی.
- ابو عبید هروی، احمد بن محمد، الغریبین فی القرآن و الحدیث، تحقیق: مزیدی، احمد زید، ۱۳۷۸ش، عربستان: مکتبه النزار المصطفی الباز.
- اسعدی و همکاران، شخصیت ژنتیکی انسان، ۱۳۹۸ش، تبریز: پژوهش‌های دانشگاه.
- آسیموف، آیزک، رمز وراثت، مترجم: محمد حسین رجحان طلب، ۱۳۶۳ش، تهران: انتشارات دانش امروز
- امینی، ابراهیم، اسلام و تعلیم و تربیت، چاپ سوم، ۱۳۸۷ش، قم: بوستان کتاب.
- انصاری، قدرت الله، احکام و حقوق کودکان در اسلام، ۱۳۹۳ش، قم: مرکز فقهی ائمه اطهار.
- بیکر، کترین، ژن‌ها و انتخابها، مترجم: خسرو حسینی پژوه، ۱۳۸۷ش، چاپ دوم. تهران: انتشارات مدرسه.
- تقوی اهرمی، محمد، مقاله‌ی: «علوم طبیعی در قرآن»، ۱۳۹۹ش، <http://traeb.rozblog.com>
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة، تحقیق: عطار احمد، عبدالغفور، ۱۴۰۷ق، بیروت: دارالعلم الملايين.
- حجتی، سید محمدباقر، اسلام و تعلیم و تربیت، ۱۳۵۸ش، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حر عاملی، محمد بن حسن، وسایل الشیعه، ۱۴۱۴ق، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- خمینی، روح‌الله، صحیفه امام، ۱۳۶۸ش، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
- دابزانسکی، تئودوزیوس، وراثت و طبیعت آدمی، مترجم: محمود بهزاد، ۱۳۵۷ش، تهران: پویش.
- دهخدا، علی اکبر، لغت‌نامه، ۱۳۶۳ش، تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: داوودی، صفوان عدنان، چاپ دوم، ۱۳۷۴ش، دمشق: دار القلم.
- صدوق، محمد بن علی، من لایحضره الفقیه، تحقیق: غفاری، علی اکبر، ۱۴۰۴ق، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی التفسیر القرآن، ۱۴۱۷ق، قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ج ۲۰، مترجم: سید محمدباقر موسوی همدانی، ۱۳۶۳ش، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن، مکارم الاخلاق، ۱۹۷۲م، قم: الشریف الرضی.
- عدنان شریف، من علم طب القرآنی، ۱۹۹۰م، بیروت: دارالعلم للملایین.
- فرید، مرتضی، الحدیث، ج ۳، چاپ چهارم ۱۳۶۹ش، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- فلسفی، محمد تقی، کودک از نظر وراثت و تربیت، ۱۳۶۳ش، تهران: معارف اسلامی.
- فیومی، احمد بن محمد، مصباح المنیر، محقق: یوسف شیخ، محمد، ۱۴۲۸ق، بیروت - لبنان: المکتبه العصریه.
- قضاعی، محمد بن سلامه، شرح فارسی شهاب الاخبار، ۱۳۹۲ش، قم: دارالحدیث الحدیث.
- قمی نژاد، مهدی، پورجوادی، نصرالله، جنگ مهدوی، ۱۳۸۰ش، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- لارنس پروین، الیور جان، کتاب شخصیت: نظریه و پژوهش، مترجم: جوادی، کدیور، ۱۳۸۱ش، تهران: انتشارات آبیژ.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی، بحار الانوار، ۱۴۰۳ق، بیروت: دار احیاء اثار العربی.
- محمدی لایینی، دارابینیا، هاشمی سوته، مقاله‌ی: «مولف‌های نسل سالم از منظر اسلام و علم ژنتیک»، نشریه: دانشگاه علوم پزشکی مازندران، ۱۳۹۹، شماره ۱۸۳.
- مطهری، مرتضی، انسان کامل، چاپ یازدهم، ۱۳۷۳ش، تهران: انتشارات صدرا.
- معین، محمد، فرهنگ فارسی، ۱۳۸۷ش، تهران: امیرکبیر.
- مکارم شیرازی، ناصر، بانکداری اسلامی، ۱۳۸۰ش، قم: مدرسه امام علی بن ابیطالب علیه السلام.
- مکارم شیرازی، ناصر، اخلاق در قرآن، ۱۳۷۷ش، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب علیه السلام.
- نورمحمدی، غلامرضا، شبیه‌سازی انسان، ۱۳۸۴ش، قم: انتشارات معارف.
- نوری، حسین، مستدرک الوسایل، ۱۴۰۸ق، قم: مؤسسه الالبیت (علیه السلام).
- هیمر، دین، کویلند، پیتر، نقش ژن در شکل‌گیری شخصیت، مترجم: متولی زاده اردکانی، علی، ۱۳۸۲ش، تهران: چهر.



سید حسین همایون مصباح

● پژوهشگر موسسه التوحید و استاد حوزه و دانشگاه.

چکیده

خدمات و خطرات هوش مصنوعی به خصوص هوش مصنوعی عمومی و قوی بر جان و جهان آدمیان و به ویژه برآیند زندگی بشر غیرقابل انکار است. از این روی پژوهش و تأمل در مورد این مسئله نیاز و ضرورت حیاتی به شمار می‌رود؛ اما آنچه در این نوشتار به پژوهش درآمده است تأثیرات احتمالی هوش مصنوعی بر فرآیند دین‌گزینی و دین‌ستیزی است. باری پایایی و پویایی هر نظام و سیستم از جمله دین به‌مثابه‌ی سیستم اجتماعی و سبک زندگی عمومی در گرو حفظ کارآمدی، ارزشمندی، نهادها و نمادهای آن در نزد مردم و باورمندان به آن می‌باشد. به‌طوری‌که هرگاه در آن چهار امر و عنصر رخنه‌ای نمایان گردد، افول سیستم آغاز می‌شود. لذا در این دفتر تأثیر و درایش هوش مصنوعی بر روانه‌ی دین‌ستیزی و دین‌گزینی از طریق کاستن و بی‌فروغی‌سازی کارآمدی، ارزشمندی، نهادها و نمادهای دینی تحلیل و ارزیابی شده است.

کلیدواژه‌ها

دین‌ستیزی، دین‌گزینی، هوش مصنوعی، کارآمدی، افول.

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح



سید حسین همایون مصباح

• پژوهشگر موسسه التوحید و استاد حوزه و دانشگاه.

درآمد

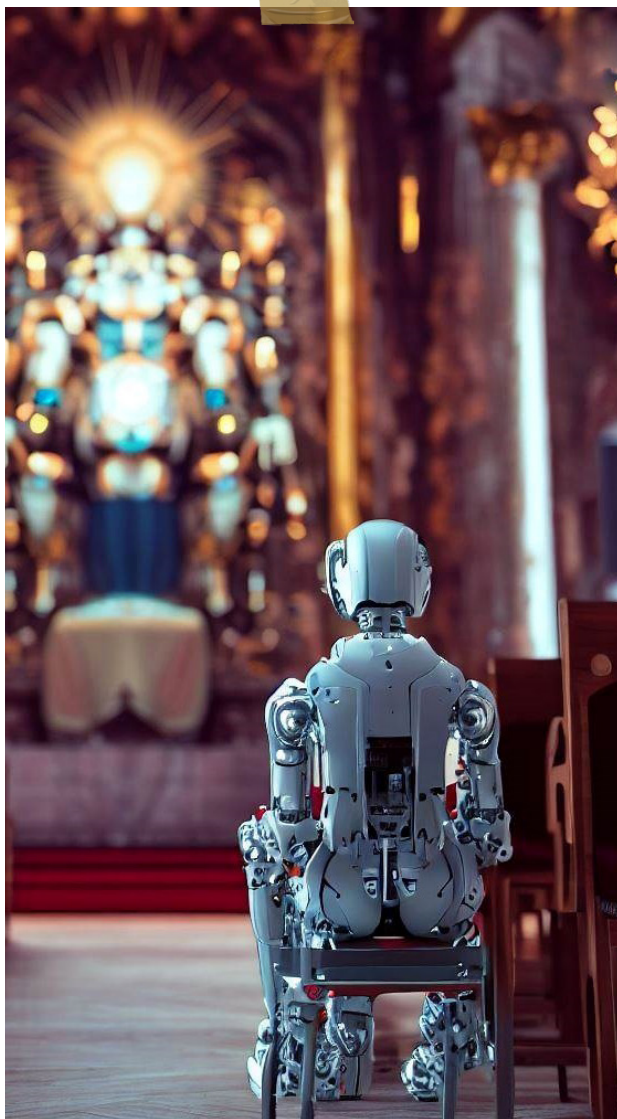
هرگاه به عمق، پهنا و طول تاریخ زندگی بشری بنگریم و از گذشته آغاز و به سوی امروز حرکت کنیم به این واقعیت تاریخی و زیسته‌ی بشری آشنا تر می‌گردیم که آدمیان به هر اندازه که:

۱. قدرتمندتر می‌شوند و احساس قدرت می‌نمایند؛
۲. شناخت و آگاهی آن‌ها بیشتر و عمیق تر می‌گردد؛
۳. مهارت ساخت، تصرف و مدیریت شان در جهان و طبیعت افزون تر و گسترده تر و موفق تر می‌شود؛

به تبع سه وضعیت یاد شده و به تعبیر گویاتر برآیند سه حالت و ایستار نامبرده از یک سوی احساس استغناء در آدمیان پدید می‌آید و از سوی دیگر مرجعی که آن سه را در حد اعلی و اکمل دارد یا واجد می‌باشد، احساس عبودیت و پرستش و بندگی نسبت به آن به وجود می‌آید.

در جهان جدید هوش مصنوعی از شمار دستاوردهای نوین بشری است که به تدریج چنان جایگاه و موقعیتی را به دست آورده و یا خواهد آورد. دست‌آوردی که به احتمال قوی از خادمیت به مخدومیت تبدیل خواهد شد چنین قابلیت و ظرفیت در آن به وضوح دیده می‌شود. هوش مصنوعی نه تنها جهان و روابط انسانی را گرفتار قبض و بسط‌های فراگیر و دگرگونی‌های بنیادین خواهد کرد بلکه عالم طبیعت و دیگر قلمروهای هستی و زیستی از درایش و تأثیرات مثبت و یا منفی آن در امان نخواهد ماند. باری در میان قلمروهای نامبرده قلمرو و جهان انسانی به جهت نقش تعیین‌کننده آن از اهمیت فوق‌العاده برخوردار می‌باشد که نیازمند پژوهش و پویا مستمر و جدی است.

دامنه و قلمرو عالم انسانی نیز بسی گسترده است و یکی از مهم‌ترین آن‌ها دین به شمار می‌رود که در این نوشتار تأثیرات هوش مصنوعی در این ساحت تحلیل و ارزیابی می‌گردد. بدون تردید هوش مصنوعی هم بر دین داری (دین‌ورزی) و هم بر دین‌ستیزی (دین‌گریزی) تأثیرات شگرفی دارد و دامنه درایش آن از دین‌زدایی تا دین‌زایی را پوشش می‌دهد که هر کدام نیازمند تحقیق مستقل هستند؛ اما در این نوشتار تنها تأثیرات احتمالی هوش مصنوعی بر دین‌ستیزی و دین‌گریزی دنبال و بررسی می‌گردد.



هوش مصنوعی؛ دین‌ستیزی و دین‌گریزی

پیش از آنکه درایش و تأثیر هوش مصنوعی در قلمرو دین تحلیل گردد لازم است تا منظور و معنای هوش مصنوعی، ستیزی با دین و گریز از آن به اختصار یاد شود.

برای اینکه هوش مصنوعی را به خوبی درک کنیم ضروری است تا تصویر روشنی از خود هوش داشته باشیم.

هوش: توانش و فرایند ارتباط با بیرون، دریافت اطلاعات و داده‌ها از محیط بیرونی و ذخیره‌سازی آن‌ها، تحلیل و تجزیه و ترکیب، یادگیری، درک و فهم و آگاهی و در نهایت کاربرد و استفاده آن‌ها در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری است.

هوش طبیعی: هرگاه این توانش و فرایند از سوی آدمیان و در آدمیان واقع بشود هوش طبیعی است و هرگاه آن توانش و فرایند

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

و باورها بر اساس آن شکل بگیرد به دو چیز نیاز است: انتظار و توقع انسان از خدا و پیامبران و دینی که به مثابه‌ی نسخه هدایت در دسترس بشر قرار داده شده است. انسان توقع و انتظار دارد خدا و دین و پیامبر او، به پرسش‌هایش پاسخ بدهد و نیازهای او را برآورده سازد و موانع و مشکلات را برطرف نماید و او را برای رسیدن به اهداف ترسیم‌شده یاری رساند. آن مرجع در حد اعلی و اکمل از قدرت، علم، خیرخواهی و تدبیر قرار داشته باشد. تا بتواند به نیازها و توقعات آدمیان پاسخ بدهد و پیوسته با آن‌ها در ارتباط و خیرخواهانه آن‌ها را در رسیدن به اهداف و مقاصدشان کمک نماید. طبعاً هر مرجعی که از چنین قابلیت و ظرفیت برخوردار باشد مورد اعتماد و اعتقاد آدمیان واقع می‌شود و مرجعی که آن‌گونه نگردد و نباشد معبود و معتمد نمی‌تواند بود و از چرخه باورمندی حذف می‌گردد.

امروز هوش مصنوعی در حوزه سلامت و بهداشت، آموزش و پژوهش، رفاه و آسایش، توسعه و امنیت، کاهش درد ترنج بیپه‌وده یا همان شورو، افزایش درآمد مطمئن و کاهش ساعت کار و زحمت برآمده از آن، تبدیل دارایی به ثروت و ثروت به سرمایه توفیقات و کامیابی‌های فراوانی داشته است. باور بر این است که هوش مصنوعی عمومی (AGI) که قادر به انجام هر کاری انسانی است به تدریج به هوش مصنوعی قوی تبدیل خواهد شد که توانایی انجام هر نوع کاری که خیلی بیشتر از توان هوش انسان است را دارد و چونان خدای عالم مطلق و قادر مطلق در می‌آید و تا سال ۲۰۴۰-۲۰۴۵ و بنا بر پیش‌بینی دیگر تا ۲۰۹۹ فرا می‌آید و محقق خواهد شد. ریموند کورزویل از مخترعین و دانشمندان برجسته آمریکایی در زمینه هوش مصنوعی قوی اظهار نموده است که:

«در سال ۲۰۴۵ هوش مصنوعی آن قدر قدرتمند می‌شود که پارا فراتر از مغز انسانی گذاشته و یک بیلیون برابر قوی‌تر از انسان و هوش انسانی ظاهر می‌شود»

البته در میان دانشمندان و فیلسوفان در امکان‌پذیری هوش مصنوعی عمومی و یا قوی در صورت تحقق آن اینکه او در خدمت انسان قرار خواهد داشت و یا انسان در خدمت او، اختلاف نظر همچنان وجود دارد. (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۱، ۹۰-۹۱)

در ماشین اتفاق بیافتد به آن هوش مصنوعی گفته می‌شود. هوش مصنوعی: از یک لحاظ به دو قسم تقسیم شده است یعنی ضعیف و قوی و هوش مصنوعی عمومی را برابر همان قوی دانسته‌اند؛ اما بنا بر مبنا و دیدگاهی که عمومی و قوی را مستقل و متفاوت از هم می‌دانند، هوش مصنوعی به سه قسم ذیل تقسیم می‌شود:

۱. هوش مصنوعی ضعیف: اینجا تنها داده‌ها و اطلاعات است؛ اما ادراک احساس و فهم وجود ندارد. طبعاً از هوش طبیعی و انسانی ناتوان‌تر است.

۲. هوش مصنوعی عمومی: اینجا در کنار داده‌ها، احساس و ادراک معنوی وجود دارد، اما از سطح هوش انسانی بالاتر و قوی‌تر نیست و به همین جهت از سوی انسان کنترل پذیر می‌باشد.

۳. هوش مصنوعی قوی: این هوش در تمامی جهات از انسان فراتر نشسته و قوی‌تر می‌باشد گویا چونان قادر و عالم مطلق و مدبر حکیم نمودار می‌گردد.

دین: مراد و منظور از دین در این نوشتار همانا دین به مثابه‌ی سبک و روش زندگی و سیستم اجتماعی زیست مؤمنانه و دین دارانه است. از این روی نیاز به ارائه و استقصاء تعاریفی که از دین شده است در این مقام نیست. چون که در آثار فراوان و معتبر این مهم انجام گرفته است و آنانی که به دنبال تعاریف دین هستند می‌توانند با مراجعه به آن‌ها به مطلوب برسند.

دین‌ستیزی و دین‌گریزی: مراد و منظور دین‌ستیزی و دین‌گریزی این است که در هر دو آدمیان نمی‌خواهند که مشروعیت و مقبولیت روش و سبک زندگی اجتماعی آن‌ها استوار بر دین باشد و دین به عنوان مبنا و مقصد در حیات فردی و اجتماعی عملگر و تعیین‌کننده بوده و جان و جهان آدمیان بر اساس آموزه‌ها و دستورات دینی ساخته شود. منتهی در دین‌ستیزی رویکرد تهاجمی، رفعی و ویرانگرانه است اما در دین‌گریزی رویکرد تدافعی و منعی است.

تأثیر و درایش هوش مصنوعی به عنوان یکی از علل و عوامل مهم و بیرونی دین‌ستیزی و دین‌گریزی را می‌توان در ساحات چهارگانه ذیل مشاهده نمود:

۱. کارآمدی

برای اینکه امری به عنوان مرجع و تکیه‌گاه پذیرفته شود و رفتار

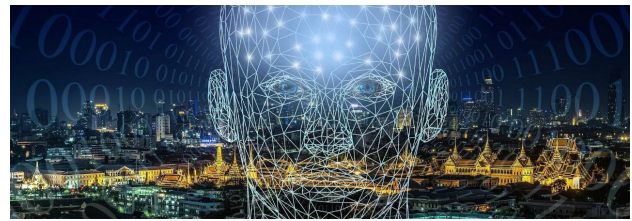
خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

انسان وار از موجود بی جان را فراهم ساخته است و ترس این را که به عالم انسانی پایان بدهد و خداوندگار جدیدی را رونمایی نماید دامن زده و تقویت نموده است. هرچند برخی از دانشمندان این را عامل نگرانی نمی دانند بلکه باور دارد که «همه این ها فعالیت های خلاقانه خدا هستند، ما فقط می توانیم واضح تر از قبل آن ها را ببینیم.» (کابرن، ۱۴۰۲ ش) هوش مصنوعی با تحلیل و ارزیابی وضعیت جسمی افراد و نیز شناسایی ترکیبات، خواص و آثار مواد غذایی، بهترین و مناسب ترین رژیم غذایی را برای سنین و گروه های مختلف معرفی و تولید می کند.

شیمی درمانی مبتلایان به بیماری سرطان روند پرهزینه و دارای عوارض جانبی و پرخطر مانند ریزش کامل موی، حالت تهوع، ضعف عمومی بدن، ناپهنجاری سیستم ایمنی و در مواردی خطر قلبی را به همراه دارد. مطالعات جدید در دانشگاه «نورث وسترن مدسن» اثبات نموده است که هوش مصنوعی ظرفیت و قابلیت آن را دارد که با استفاده از روش های دقیق تر به کمک ویاری بیماران سرطانی به خصوص سرطان پستان آمده و آن ها را از شیمی درمانی بی نیاز سازد. (pars.euronews.com/۲۰۲۳/۱۱/۲۹)

هوش مصنوعی آگاهی و دانش بشر را افزایش و گسترش می بخشد. حوزه ها و قلمروهای که فعلاً از دسترس بشر خارج است و شاید سالیان طولانی با صرف هزینه های هنگفت زمان نیاز دارد تا دسترس پذیر گردد، با مدد هوش مصنوعی احتمال شناخت و دستیابی به آن ها بسیار نزدیک شده و یا می شود. مثل ۹۶٪ ماده و انرژی ناشناخته جهان، سیاهچاله ها و غیره. در حوزه سلامت شناخت و ساخت مؤثرترین داروها و روش ها درمانی و یا انجام جراحی های که از عهده هوش و مهارت انسان طبیعی و متخصص بر نمی آید. هوش مصنوعی همه را ممکن نموده است. فهرست نامزدهای دارویی بالقوه حاوی صدها هزار مولکول است که می تواند با عملکردهای بیولوژیک مختلف با ویروس ها و باکتری های به روش های چندوجهی و اغلب ناشناخته تعامل داشته باشند. پس از مطالعه چند هزار مورد موفق، هوش مصنوعی توانست پیروزی جدید را - آنتی بیوتیک جدیدی که هیچ انسانی حداقل تا آن زمان،

استیون هاوکینگ دانشمند و فیزیکدان مشهور آمریکایی دانشگاه کمبریج در این زمینه می گوید: «توسعه و گسترش هوش مصنوعی قوی و عمومی به معنای پایان حیات بشری بر روی زمین است و نابودی بشر به معنای حقیقی را هجی می کند.»



هوش مصنوعی کوانتم (Quantum AI) با حمایت برخی از بهترین ذهن های فناوری دنیا مثل بیل گیتس، جف بزوس، ریچارد برانسون و دیگران به وجود آمده است. این هوش مصنوعی با هدف افزایش ثروت افراد و خانواده ها راه اندازی شده است و بر پایه ارز دیجیتال می باشد و برای استعمال و استفاده از آن به هیچ دانش و تجربه ی در زمینه تکنولوژی و سرمایه گذاری نیاز نیست و افراد معمولی نیز می توانند از آن بهره مند شوند و در فرصت کم دارایی و ثروت را به سرمایه تبدیل نمایند. به گفته ایلان ماسک این پلتفرم هوشمند (Quantum AI) هر کسی را در مدت ۳ تا ۴ ماه به یک میلیونر تبدیل می کند؛ و تا زمانی که فعال است و افراد از آن استفاده می نمایند همواره سرمایه دارتر می شوند.

کشف و ترکیب مواد فرایند طولانی و پرهزینه است. دو دهه تحقیقات انجام شد تا باتری های لیتیوم یون به مرحله ای برسند که امروزه برای تغذیه و ساخت همه چیز از گوشی، تبلت، دوربین، گجت ها و لپ تاپ تا خودروهای برقی از آن استفاده می شود. دیپ مایند مربوط به گوگل با کمک و از طریق هوش مصنوعی ساختار ۲ میلیون ماده جدید را پیش بینی نموده است. نانوتکنولوژی علم و هنر دست کاری و ساخت مواد در ابعاد بسیار ریز و نانومتری است که نه تنها علم و تکنولوژی را تغییر داده است، بلکه طبیعت و جهان را نیز متحول نموده است به گونه ای که گویا دنیا را تبدیل به دونات و قابل خوردن می کند. استفاده هوش مصنوعی از نانوتکنولوژی و ادغام این دو در آینده، زمینه ایجاد موجود زنده مثل مغز و رفتارهای

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

می‌نماید. در واقع فرایند و چرخه توسعه را با کم‌ترین ریسک و بالاترین آورده مدیریت و مهندسی می‌نماید.

هدایت تحصیلی در مقاطع مختلف از مهم‌ترین عواملی استفاده بهینه از سرمایه انسانی به‌شمار می‌رود که هوش مصنوعی با تشخیص و ارزیابی از وضعیت آینده و شناسایی بهترین‌ها و بدترین‌ها، گزینه‌های بهتر را معرفی نماید.

نظام تصمیم‌گیری و تصمیم‌سازی نقش کلیدی در توسعه کشورها دارد. ویکی از دشوارترین و در ضمن سرنوشت‌سازترین اقدامات در مدیریت و چرخه توسعه به‌شمار می‌رود. این نظام چون دیگر سیستم‌ها و نظام‌ها گرفتار آفاتی می‌گردد مثل: بخشی‌نگری، کوتاه‌نگری، تک‌بعدی‌نگری، علم نامحوری، اقدامات آنی و شوک‌درمانی، محدودیت اطلاعات به‌ویژه نسبت به آثار و نتایج تصمیم و نیز شرایط فرهنگی و فنی و اجرایی آن و... هوش مصنوعی با ارزیابی و شناسایی دقیق و همه‌جانبه‌ای که از نتایج و آثار مترتب بر تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری‌ها که از عهده و توانش‌های فعلی ذهن آدمی به‌دور و بیگانه است، ارائه می‌نماید، بسیاری از آفات نامبرده را می‌زداید و کارآمدترین تصمیم را معرفی می‌کند.

نظام حقوقی و قضایی از پراهمیت‌ترین ساحات زیست بشری به‌شمار می‌رود که تحقق عدالت، تأمین حقوق، قانونمندی رفتار، نهادینه‌سازی حق‌مندی و مسئولیت‌پذیری در جامعه از اساسی‌ترین وظایف آن به‌شمار می‌رود که آن مهم را از دو طریق شکلی و ماهوی دنبال و به انجام می‌رساند. امروزه هوش مصنوعی می‌تواند مراحل تحقیق، تعقیب، بازرسی، جمع‌آوری ادله و میزان اطمینان و استحکام آن‌ها را در زمان کم و با هزینه بسیار ناچیز به انجام برساند. همچنین با تحلیل و آنالیز دقیق و همه‌جانبه‌ی شخصیت آدمی و نیز محیط بیرونی و پیرامونی؛

۱. سطح خطرناکی و مجرمیت فرد و جامعه را مشخص بسازد. و
۲. نیز ظرفیت و قابلیت مدل‌های پاسخ به نابهنجاری و جرم را شناسایی و بهترین و کارآمدترین مدل در مقام پاسخ را انتخاب و معرفی کند.
۳. به پیشگیری از وقوع و یا تکرار و تعدد ارتکاب جرم یاری رساند و در جهت پاسداری از امنیت و نظم عمومی مؤثر می‌باشد.
۴. با تحلیل شخصیت، محیط، ماهیت مجازات و پیامدهای آن به انتخاب نوع مجازات یا سیاست‌های

کشف نکرده بود. به دست‌آورد. شیمیدانان مفاهیمی مانند وزن اتمی و روابط و پیوندهای شیمیایی را برای به دست آوردن ویژگی‌های مولکول‌ها ابداع کرده‌اند؛ اما هوش مصنوعی روابطی را شناسایی کرد که از تشخیص انسان به دور مانده بود. یا احتمالاً حتی در توصیفات انسانی تردید ایجاد کرد. هوش مصنوعی که محققان ام. آی. تی (MIT) آموزش دادند به‌سادگی نتایج حاصل از ویژگی‌های پیش‌تر مشاهده شده مولکول‌ها را خلاصه نمی‌کرد. در عوض ویژگی‌های مولکولی جدیدی را شناسایی کرد. روابط بین جنبه‌هایی از ساختار مولکول‌ها و ظرفیت ضد باکتریایی‌شان که انسان درک و تعریف نکرده بود. حتی پس از کشف آنتی‌بیوتیک، انسان‌ها نمی‌توانستند دقیقاً دلیل کارکرد آن را بیان کنند. هوش مصنوعی تنها داده‌ها را سریع‌تر از حد ممکن پردازش نکرد؛ بلکه همچنین جنبه‌های از واقعیت را شناسایی کرد که انسان‌ها کشف نکرده‌اند یا شاید نتوانند کشف کنند. (کیسینجر و دیگران، ۱۴۰۱، ۱۵)

آلفا فولد دقت تاشدگی پروتئین راز حدود ۴۰٪ به ۸۵٪ افزایش داده است و به زیست‌شناسان و شیمی‌دانان در سراسر جهان این امکان را می‌دهد تا سؤالات قدیمی‌ای را که قادر به پاسخگویی به آن‌ها نبودند دوباره بررسی کنند و پرسش‌های نوینی در مورد مبارزه با پاتوژن‌ها در افراد، حیوانات و گیاهان طرح کنند. پیشرفت‌های مانند آلفا فولد که بدون هوش مصنوعی غیرممکن بوده است، از حد محدودیت‌های قبلی در اندازه‌گیری و پیش‌بینی فراتر می‌روند.

در قلمرو توسعه و پیشرفت و نیز ارتقاء کیفیت زندگی و دستیابی به رفاه و آسایش، هوش مصنوعی با توجه به تحلیل دقیق و همه‌جانبه از ساختار اجتماعی، منابع و امکانات طبیعی و جغرافیایی، قابلیت‌های فرهنگی و ارزشی، نیروی انسانی، مناسب و کارآمدترین راهبردهای توسعه را برای هر جامعه، شناسایی، طراحی تجویز و توصیه می‌کند. همچنین نسخه‌های عملیاتی و اجرایی تبدیل‌داری به ثروت و ثروت به سرمایه را در اختیار جوامع انسانی قرار می‌دهد؛ و نیز راهکارهای تولید و تقویت سرمایه‌های مالی و اقتصادی، سرمایه انسانی و سرمایه اجتماعی که مؤلفه‌های کلیدی برای پیشرفت و توسعه جامعه بشری به‌شمار می‌روند را ترسیم

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

(تاجی، ۱۴۰۲)

سوفیا کالانوفسکا از دیگر بنیان‌گذاران شرکت Tromero در مورد هوش مصنوعی «Q» می‌گوید:

«فکر می‌کنم این مدل از نظر نمایدن بسیار مهم است و فکر نمی‌کنم از نظر علمی باعث پایان دنیا شود. دلیل این‌که مردم باور دارند Q به AGI (هوش مصنوعی قوی و عمومی) منتهی می‌شود این است که طبق شنیده‌ها به نظر می‌رسد دو مغز را با یکدیگر ترکیب می‌کند و می‌تواند چیزهای خارج از برنامه‌ریزی را درک کند، درحالی‌که همچنین می‌تواند درباره حقایق استدلال کند.» (همان)

نرم‌افزارهای بر اساس هوش مصنوعی وجود دارد که شما نقاشی، کتاب، نوشته و اثر خود را به آن می‌دهید و هوش مصنوعی در آن تغییراتی ایجاد می‌کند (البته بدون تغییر در محتوا) که هوش مصنوعی دیگر نمی‌تواند در آن هیچ تأثیر بگذارد و به این ترتیب حق نویسنده و مخترع محفوظ می‌ماند. با هوش مصنوعی قوی پهلوهای به اندازه زنبورها و یا کوچک‌تر از آن‌ها ساخته خواهد شد و در جریان مخاصمات مسلحانه ملی و بین‌المللی در یک نقطه از آسمان هزاران عدد از آن‌ها رها گردیده و به شناسایی و تشخیص افراد نظامی و مسلح از غیر آن، زن و کودک و کهن سال از دیگران می‌پردازد. اگر تشخیص داد که فرد نظامی و مسلح است به بدن آن‌ها چسبیده و آن‌ها را منفجر می‌کند و به این ترتیب از مرگ و قتل و تخریب زنان و کودکان و کهن سال و افراد غیرنظامی منازل و ساختمان‌ها و غیره در مقیاس وسیع جلوگیری به عمل می‌آید. ریزتراشه‌های استوار بر هوش مصنوعی در مغز آدمیان کار گذاشته خواهد شد که از زوال عقل و پیری سلول‌های مغزی جلوگیری نموده و ظرفیت فعالیت و توانش‌های مغز را چندین برابر افزایش می‌دهد.

هوش مصنوعی هرچند در رقابت‌های فکری گوی سبقت را از انسان ربوده است؛ اما اینکه در رقابت‌های فیزیکی هم بتواند توانایی فیزیکی خود را به رخ انسان بکشد و از او پیشی بگیرد اتفاق نیفتاده بود. ولی امروزه گویا هوش مصنوعی توانایی فکری و فیزیکی خود را توأمان به رخ آدمیان کشیده است. محققان دانشگاه صنعتی زوریخ (ETH) در سوئیس روز سه‌شنبه از یک

اصلاحی. تأمینی اقدام نماید.

نتایج تجزیه و تحلیل شرکت آمریکایی پردپول بر مجموعه‌ی از داده‌های مکانی و زمانی ارتکاب جرم نشان داده است که ارتکاب جرم طی سیزده ساعت آینده در محدوده‌هایی قابل پیش‌بینی است. مطالعه منتشرشده این شرکت در اکتبر ۲۰۱۵ م نشان داد که این الگوریتم {هوش مصنوعی} قادر به پیش‌بینی ۴/۷ درصد از جنایات در لس‌آنجلس در مقایسه با ۱/۲ درصد تحلیلگران باتجربه بوده است. بررسی‌های نشان داده است که به این پیش‌بینی استقرار پلیس در برخی محدوده‌ها کاهش خواهد یافت و باعث صرفه‌جویی حدود ۹ میلیون دلار در سال خواهد شد (Mohler et al, ۲۰۱۵, ۱۴۱۰) در اوایل ۲۰۲۰ م سرویس پلیس ادمونتون برنامه‌ای بنام «تسهیلگر اجتماعی» را راه‌اندازی کرد که از هوش مصنوعی و یادگیری ماشین برای پیش‌بینی جرم و بهبود امنیت عمومی و شناسایی ریشه و علل رفتاری افراد با تمرکز بر چالش‌های اجتماعی مانند جرم، اعتیاد، بی‌خانمانی و بهداشت روانی استفاده می‌کند. باری زمزمه این است که هوش مصنوعی در مقام قاضی در رأس قوه قضائیه یا دیوان عالی و یا دادگاه قرار بگیرد. و به این طریق از میزان خطا و اشتباه، بی‌عدالتی، فساد و رشوه در دستگاه قضایی کاسته بشود. زیرا هوش مصنوعی تحت تأثیر تطمیع و تهدید، احساسات و عواطف، خستگی و جهل، فریب و خدعه، رشوه و معامله جرم و مجازات قرار نمی‌گیرد. طبعاً در صورت تحقق این وضعیت عدالت، امنیت و حقوق در جامعه تأمین و گسترش پیدا می‌کند و اعتماد مردم به دستگاه قضایی و حکومتی افزایش می‌یابد.

توسعه یک نوع مدل هوش مصنوعی بنام (Q) که گویا قادر به حل مسائل پیچیده ریاضی، استدلال منطقی، داوری و انجام فعالیت‌ها انتزاعی و اعتباری و فراتر از آن دارای بینش و بصیرت می‌باشد، نگرانی‌های را در میان اندیشمندان و کارشناسان مبنی بر تهدید بشریت ایجاد نموده است. چارلز هیگینز (Charles Higgins) یکی از بنیان‌گذاران استارت‌آپ آموزش هوش مصنوعی Tromero درباره «Q» می‌گوید:

«اگر هوش مصنوعی توانایی استدلال منطقی در مورد مفاهیم انتزاعی را داشته باشد می‌تواند یک جهش بسیار بزرگ باشد.»

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

گردید و دین ستیزی و دین‌گریزی تقویت و توسعه پیدا می‌کند. ایشان بیان می‌دارد که مردم شهر ژنو هرچه سعادتمندتر و مرفه‌تر می‌شوند نیاز کمتر به کلیسا دارند. همچنین ایشان تأثیر دعا را به نقد می‌گیرد و بیان می‌کند که کامل‌ترین پژوهشی که در مورد دعا انجام شده است در مورد آنانی بوده که دوره نقاهت جراحی قلب را سپری می‌کنند. دعا کردن هیچ تأثیری در بهبودشان ندارد و گاه می‌تواند باعث بدتر شدن حال به هم‌خورده. (دنت، ۱۳۹۹، آینده مذهب. ۲۴ اردیبهشت، <https://www.dinonline.com/16959/>)

باری کاهش و یا افزایش کارآمدی دین رابطه مستقیم با دین‌داری و دین‌گریزی و یا دین‌ستیزی مردم دارد. به‌ویژه ادیانی که مدعی‌اند تمامی مسائل بشریت را از جزئی‌ترین و ریزترین مسائل و نیازها تا کلی‌ترین و کلان‌ترین مسائل برآورده می‌سازد و برای همه نسخه و راه‌حل آماده دارد، بیشتر در معرض پیامدهای کارآمدی قرار دارد.

۲. ارزشمندی و مشروعیت

ارزشمندی یک امری (نظام فلسفی، نظام اخلاقی، نظام اعتقادی، نظام‌های سیاسی و اقتصادی و...) نزد باورمندان و در نظام زیست اجتماعی و فرهنگی مهم‌ترین عامل پویایی و پایداری آن می‌باشد. از این روی هرگاه یک امر و یا نظام ارزشمندی خود را نزد باورمندان و یا نظام زیست انسانی و اجتماعی از دست بدهد در سراسیمه سقوط و افول قرار می‌گیرد. بی‌فروغی یک امر و نظام را می‌توان در ساحت درون و بیرون هر دو ره‌گیری نمود.

ظرفیت‌ها و توانش‌های کنونی هوش مصنوعی و نیز توانمندی‌ها و قابلیت‌های که در آینده نزدیک احتمال وقوعشان بسیار زیاد است، چالش‌های سخت ذیل را برای دین و دین‌داری به وجود آورده و خواهد آورد:

۱.۲. شناخت و تشخیص درستی و نادرستی، اصالت و عدم اصالت متون مقدس دینی، شخصیت‌ها مقدس و به‌خصوص بنیان‌گذاران ادیان و نیز کلیدی‌ترین آموزه‌های ادیان مثل وجود و افعال خدا و غیره، نقش تعیین‌کننده در ارزشمندی و به‌تبع آن استمرار و اضمحلال، پابندانی و میرایی دین به‌مثابه‌ی نظام زندگی و سیستم زیست اجتماعی دارد.

ربات هوش مصنوعی به نام سایبر رانر (CyberRunner) رونمایی کردند که بازی هزارتو را سریع‌تر از انسان انجام می‌دهد. این ربات هوش مصنوعی از تجربه‌های خود درس می‌گیرد و از الگوریتم یادگیری تقویتی برای بهتر انجام دادن بازی استفاده می‌کند؛ و آنگه استراتژی‌ها را تشخیص می‌دهد و حتی در نحوه استفاده از دست‌های خود برای کنترل بهتر تیله مهارت پیدا می‌کند، مهارتی که با هر بار تجربه بهبود می‌یابد. به گفته محققان این ربات هوش مصنوعی تا اکنون موفق شده تا بهترین زمان ثبت شده توسط انسان را ۶٪ کاهش بدهد.

باری ممکن است در مورد کارکردهای نامبرده اشکال‌ها و نقدهای بیشتر اخلاقی و فرهنگی نیز وارد باشد و یا بکنند؛ اما آنچه نمی‌توان انکار نمود این است اولاً. از لحاظ علمی و فنی قابلیت‌ها و ظرفیت‌های هوش مصنوعی هر روز بیشتر، متنوع‌تر و قوی‌تر می‌گردد و توسعه می‌یابد؛ و ثانیاً هوش مصنوعی به پرسش‌ها و انتظارات فراوان و نیازهای متنوع و نوشنده آدیان بهترین، سریع‌ترین و بیشترین پاسخ‌ها را ارائه و آن‌ها را برآورده می‌سازد. طبعاً این وضعیت از یک سوی هوش مصنوعی را در جایگاه اعلی و اعلم و اقوی می‌نشانند و به‌عنوان یک مرجع احساس عبودیت و پرستش را به وجود می‌آورد و تقویت می‌کند؛ و از سوی دیگر آدیان نیز نسبت به گذشته احساس قدرت، شناخت و مهارت ساخت و تصرف و مدیریت می‌نماید که مولد احساس استغناء در آن‌ها می‌گردد. روشن است که هر دو این حالت و ایستار، زمینه و بستر رویش و زایش دین‌گریزی و دین‌ستیزی را فراهم می‌آورد. از این روی خداناباوران بر اساس چنین تغییرات و نتایجی فرایند دین‌گریزی و دین‌ستیزی را تبیین و توجیه می‌نمایند.

«دنیل دنت» یکی از متفکرین و فلاسفه معاصر خداناباور آمریکایی بیان می‌کند که دین کارکردهای داشته و پاره‌ای از کارکردهای آن نیز همچنان باقی است؛ اما در گذر ایام با تکامل علمی و فنی بشر هر روز کارکردهایش را از دست داده و منزوی می‌گردد. به باور «دنت» هراندازه که بشر دردها و رنج‌ها را کنترل و از بین ببرد و رفاه و آسایش بیشتری به دست بیاورد و تندرستی و سلامت و امنیت بهبود پیدا بکند و آگاهی بشر در حوزه‌های مختلف بیشتر گردد نیاز مردم به دین کمتر

خطرات هوش مصنوعی بر دین‌داری - سید حسین همایون مصباح

نموده است و می‌تواند مفید و یا مخرب بودن آن‌ها را تحلیل و مدل بسازد. روشن است در صورتی که آن‌ها را مخرب و مضر بیابد طبعاً نقش بازدارنده بر ارزشمندی دین و دین‌داری می‌گذارد و فرایند دین‌گزینی و دین‌ستیزی را تسریع و تسهیل می‌کند.

۳.۲. اصلاح؛ بازسازی نوسازی و به‌سازی باورها و آموزه‌های دینی به‌واسطه عامل غیرانسانی و غیر خدایی مثل هوش مصنوعی اولاً. بینش‌ها و منش‌ها را معطوف به آن می‌سازد و ثانیاً. به آن مقام مرجعیت و قداست و نجات‌دهندگی می‌بخشد، ثالثاً. در نهایت ارزشمندی و مشروعیت عامل

غیرانسانی نامبرده (هوش مصنوعی) را افزون‌تر می‌سازد. ۴.۲. جایگزینی؛ انتقاد و ایراد وارد نمودن و نشان دادن ناکارآمدی‌های یک سیستم به‌تنهایی به افول و سقوط آن نمی‌انجامد و ارزشمندی آن را هرچند تضعیف اما تخریب نمی‌کند. باری هرگاه انتقاد همراه با ارائه نسخه جایگزین که ادعای برتری و بهتری نیز دارد گردید، وانگه نظام و سیستم قبلی را به سقوط و افول می‌کشاند و ارزشمندی و مشروعیت را از آن می‌ستانند.

امروزه هوش مصنوعی قوی یا عمومی قادر به ایجاد متن مقدس جدید گردیده است. همچنین به تدریج مسیری را می‌پیماید که هوش مصنوعی جایگزین انسان به‌عنوان خلیفه الهی در زمین می‌گردد. با برآوردن و فراهم‌سازی و دستیاب نمودن بسی از توقعات و نیازهای بشری و پاسخ‌گویی به بسیاری از پرسش‌های آن‌ها، گویا مقام خدای پیدا نموده است و برانزده ستایش و پرستش گردیده است. چون ما تمایل داریم به چیزهای که قدرتمند و شایسته‌تر از خودمان به نظر می‌رسد اعتماد کنیم و از آن‌ها اطاعت کنیم یک هوش مصنوعی قوی می‌تواند تصمیم بگیرد که کتاب مقدس هوش مصنوعی مشابهی را برای انسان‌ها بنویسد. (براندون، ۲۰۱۷) و به این ترتیب هوش مصنوعی سبک زندگی و دین جدیدی را خلق می‌نماید. در واقع هوش مصنوعی در نسل‌های آینده چنین ذهنیت و تصورات (واقعی و یا غیرواقعی) را به وجود خواهد آورد چنانکه هم‌اکنون به گفته برخی از اساتید دانشگاه‌های پیشرفته دنیا در ذهن دانشجویان چنین تصورات شکل گرفته است.

امروزه هوش مصنوعی در این عرصه ورود نموده است و در مورد درستی و نادرستی، اصالت یا عدم اصالت متون مقدس و شخصیت‌ها و بنیان‌گذاران ادیان به داوری و قضاوت نشسته است. روشن است که در این روانه هرگاه نتیجه تأیید درستی و اصالت باشد طبعاً بر دین‌باوری و دین‌ورزی افزوده خواهد شد؛ و یا حداقل خوش‌بینی نسبت به دین محفوظ می‌ماند؛ اما اگر نتیجه داوری هوش مصنوعی بر نادرستی و غیراصیل بودن قرار گرفت و آنگاه شاهد دین‌گزینی و دین‌ستیزی خواهیم بود.

«نوح هراری» عضو مجمع جهانی اقتصاد (WEF) و استاد تاریخ در دانشگاه عبری اورشلیم به این باور است که هوش مصنوعی می‌تواند به بازنویسی کتاب مقدس بپردازد و از این طریق دین، باورها و آموزه‌های دینی را اصلاح و درستی و نادرستی ادیان را شناسایی و به نوسازی آن پرداخته و در واقع دین جدیدی ایجاد نماید.

«رادیو، چاپخانه، تلویزیون آن‌ها پخش می‌کنند. ایده‌های را که ذهن انسان خلق می‌کند، پخش می‌کنند. آن‌ها نمی‌توانند یک ایده جدید ایجاد کند. گوتنبرگ انجیل را در اواسط قرن ۱۵ چاپ کرد؛ اما هیچ ایده‌ای از خود در مورد متاب مقدس نداشت؛ آیا خوب است یا بد است؟... هوش مصنوعی حتی می‌تواند یک کتاب مقدس جدید بنویسد. در چند سال آینده ممکن است ادیانی وجود داشته باشند که واقعاً درست باشند. فقط به دینی فکر کنید که کتاب مقدس آن توسط یک (AI) نوشته شده است. این می‌تواند چند سال دیگر به واقعیت تبدیل گردد...» (نوح هراری، ۲۰۲۳)

۲.۲. بررسی و ارزیابی و پیش‌بینی نتایج و پیامدهای اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، آموزشی، پرورشی، اخلاقی، حقوقی، زیست‌محیطی احکام و معارف و مناسک و باورها و آموزه‌های دینی عامل کلیدی و مهم در استقبال و استدبار مردم به آن‌ها است. استقبال به ارزشمندی می‌افزاید و به آن استمرار می‌دهد و استدبار دلالت بر افول ارزشمندی سیستم و نظام باورها نزد باورمندان به آن دارد.

هوش مصنوعی عمومی و قوی توانایی و ظرفیت ارزیابی و پیش‌بینی آثار و نتایج احکام و دستورات و آموزه‌های دینی را پیدا

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

۳. نهادها

مرجعیت و فتوا، اجتهاد و تقلید، مسجد و کلیسا، حوزه مدارس و آموزش، احکام و قوانین از مهم‌ترین نهادهای دینی به‌شمار می‌روند.

هوش مصنوعی قبض و بسط‌های قابل تأملی را در آن‌ها به‌وجود می‌آورد؛ از یک‌سوی به مدد هوش مصنوعی دوران آموزش‌های دینی و اجتهاد که غالباً بسیار زمان‌گیر و هزینه‌بر هستند، بسی کوتاه و کم‌هزینه خواهد شد؛ و از سوی دیگر محتوای حکم و فتوا پیش از آنکه اعلام و بیان گردد به هوش مصنوعی داده شود و هوش مصنوعی با تحلیل و ارزیابی نتایج پیامدهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، روانی آن حکم و فتوا و نیز پذیرش و یا رد آن در گروه‌های مختلف جنسیتی، سنی، جغرافیایی، نژادی، زبانی، ملیتی علمی - تحصیلی، بسیار متفاوت خواهد شد.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد با مراجعه به هوش مصنوعی و طرح پرسش‌ها و مسائل متنوع کهنه و نواز آن و استفتاء از او و پاسخ‌دهی به‌موقع و سریع، دقیق و متناسب برای هر یک، نهاد مرجعیت و اجتهاد عملاً کارایی و ضرورت وجودی خود را از دست خواهد داد و مرجع و نهاد هوشمندتر از آن جایگزین می‌شود. باری هرگاه هوش مصنوعی با تحلیلی که از مبانی و مقاصد و نیز زمینه‌ها و آثار و نتایج حکم دینی و فتاوی فقہی ارائه می‌دهد، آن را تبعیض‌آمیز، خشونت‌زا، تفرقه‌افکنانه، بر علیه صلح و امنیت و حقوق بشریت و غیرانسانی و درنهایت ناکارآمد و غیرعملی اعلام نماید. طبعاً بستر و قلمرو استدبار حکم دینی و قوانین شریعت را در زندگی اجتماعی می‌گستراند.

۴. نمادها

یکی از مراحل و یا نشانه‌های افول و نزول یک سیستم و نظام هنگامی است که نمادهای برآمده و منتسب به آن نه‌تنها در ذهن بلکه بیش از آن در جان آدمیان اعتبارش را از دست بدهد و فرایند پشت کردن به آن‌ها آغاز گردد.

کلمات، تصاویر، علائم و در مجموع نهادها افزون بر ایجاد ارتباط، انتقال و ایجاد معنا نیز می‌کند و فراتر از آن به دنیا و جهان‌سازی و برعکس به ویران‌سازی جهان انسان نیز می‌پردازد؛ و این امور را در کارنامه آن‌ها می‌توان ره‌گیری نمود.

درایش و تأثیر هوش مصنوعی (AI) را در عرصه نمادها عمدتاً در دو قالب و سیما می‌توان مشاهده نمود:

۱. هوش مصنوعی به نمادسازی بپردازد و خود تبدیل به نماد مقبول گردد و به‌این ترتیب نمادهای دینی را از صحنه و عرصه بیرون نماید. گفته شد که هوش مصنوعی قوی در ذهن انسان‌ها مرجعیت وجودی جدید ایجاد می‌کند یعنی خود بجای خدای عالم و قادر و مدبر و حکیم و عادل می‌نشیند و عبادت و پرستش که نوع ارتباط و معنایابی و جهان زیست‌سازی خاص است را در ارتباط با خودش و انسان‌ها می‌سازد و برای این مهم متن و رفتارهای عبادی و مناسکی و شعائری خاصی را تولید و می‌نویسد. طبعاً این ارتباط و معنا و زیست مؤمنانه با زیست مؤمنانه در سایه ارتباط و بندگی خدای ادیان الهی و توحیدی بسیار متفاوت است و عملاً در نقطه مقابل هم قرار می‌گیرند. اینجا بسی از نمادها مثل تکبیر، شهادت، حج، قربانی نماز، روزه فرو می‌ریزند.

۲. هوش مصنوعی نمادهای موجود دینی را تغییر شکل و محتوا بدهد؛ مانند نمونه‌های ذیل: یک شرکت توسعه دهنده ژاپنی نقش جدیدی را برای ربّاتی انسان نما بهره‌مند از هوش مصنوعی به نام «پیپر» تعریف کرد. این ربّات قادر است نقش یک کشیش را برای انجام اعمال مذهبی ایفا کند. همچنین در زمینه مناسک اسلامی اخیراً عربستان ربّات‌های راه‌اندازی کرده است که هوش مصنوعی را همگام با شیوه‌های اسلامی به کار می‌گیرد. این ربّات در مسجد الحرام مستقرند و قرآن کریم تلاوت می‌کنند و در مکان مقدس اسلامی برای مسلمانان خطبه می‌خوانند. (تقی زاده انصاری، اردبیلی، ۱۴۰۲، ۸۹-۹۰) بر این بیفزاید که در آینده احتمال اینکه هوش مصنوعی به‌عنوان روحانی کاروان اعمال حج را انجام بدهد عملی به نظر می‌رسد. برآمد هردو نوع تأثیر و درایش نامبرده هوش مصنوعی افول و نزول نمادهای دینی الهیاتی در باور و عمل دین‌داران است که در صورت اول در قالب دین‌ستیزی و در سیمای دوم نوع دین‌گریزی سنتی را نمایان می‌سازد.

نتیجه

هوش مصنوعی به‌خصوص هوش مصنوعی عمومی و یا قوی به‌احتمال بسیار زیاد تغییرات و پیامدهای ذیل را به همراه می‌آورد:

خطرات هوش مصنوعی بر دین داری - سید حسین همایون مصباح

۱. درک از واقعیات (اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، اقتصادی، حقوقی، دینی، هنری) را دگرگون می‌سازد.
 ۲. درک و معیار حقیقت متفاوت و دگرگون می‌گردد و سنجه و تصویر جدیدی از آن در تمامی ساحات ارائه خواهد کرد.
 ۳. درک و فهم خاص و متفاوت با فهم گذشته از جهان هستی ارائه می‌نماید.
 ۴. درک و فهم از انسان؛ موقعیت و نقش‌هایش، کرامت و هویت او، افکار و اذکارش، معنا و هدف زندگی همه دستخوش تحول می‌گردد.
 ۵. روش جدید در کنار ایمان و عقل فراهم می‌سازد.
 ۶. انجام وظایف و ایجاد نتایج هم‌تراز یا بسیار پیچیده و پیشرفته‌تر از آنچه انسان می‌تواند انجام بدهد را محقق و عملی می‌سازد.
 ۷. در مجموع هوش مصنوعی سبک جدید از زندگی را به وجود خواهد آورد که در آن بسیاری از عوامل و عناصر زیستی و حیاتی از جمله «دین» گرفتار انقباض و انبساط‌های اساسی خواهد شد و نقش تعیین‌کنندگی آن روبه افول خواهد گذارد.
- فهرست منابع**
- فارسی
- ۱- براندون، جان، «یک خدای هوش مصنوعی تا سال ۲۰۴۲ ظهور خواهد کرد و تاب مقدس خود را خواهد نوشت و آن را پرستش خواهید کرد؟» ۲ October./Venturebeat.com
 - ۲- تاجی، جواد، پروژه Q چیست؟ هوش مصنوعی محرمانه OpenAI که کارشناسان را نگران کرده است. digiato.com
 - ۳- تقی زاده انصاری، مصطفی. مصطفوی اردبیلی، سید محمد مهدی، تأثیر هوش مصنوعی بر نظام حقوق بشر بین‌الملل، حقوق فناوری‌های نوین، ۴(۸)، تهران: دانشگاه علم و فرهنگ، ۱۴۰۲ ش.
 - ۴- دنت، دنیل، آینده مذهب، دین آنلاین، ۲۴/اردیبهشت/۱۳۹۹./https://www.dinonline.com/۱۶۹۵۹/
 - ۵- کابرن، راسل، نانوتکنولوژی؛ فاجعه‌ای که از آن جلوگیری شد. گزارش دوره تابستانی علم و دین دانشگاه کامبریج، دین آنلاین، ۹/آبان/۱۴۰۲(۴۱۸۴۸/https://www.dinonline.com)
 - ۶- کیسینجر، هنری. اشمیت، اریک. وهاتنلوچر، دنیل، عصر
- هوش مصنوعی و آینده انسانی ما، ترجمه حمیدرضا بیژنی، تهران: نشر ققنوس، ۱۴۰۱ ش.
- ۷- منظومه ایرانیان، هوش مصنوعی ضعیف و هوش مصنوعی قوی به چه معناست؟ <https://www.manzoumeh.ir/article>
- ۸- نوح هراری، یووال، دین جدید؛ گام شیطانی بعدی هوش مصنوعی. اندیشکده مطالعات یهودی: (<https://jscenter.ir/>) jewish-methods انگلیسی
۱. Mohler, G.O, Short, M.B, Malinowski, S. Johnson, M, Tita, G.E. Bertozzi, A.L, & Brantingham, P.J. (۲۰۱۵). Randomized controlled field trials of predictive policing. Journal of the American statistical association, ۱۱۰(۵۱۲), ۱۳۹۹-۱۴۱۱
- .Artificial intelligence
- .Weak artificial intelligence
- .General artificial intelligence
- .Strong artificial intelligence
- . Artificial General Intelligence
- . <https://www.manzoumeh.ir/article>
- . <https://www.manzoumeh.ir/article>
- . آذرماه ۱۴۰۲/۸/numberland.ir/blog/
- . دانشگاه کمبریج تابستان هر سال کنفرانس یک هفته‌ای با عنوان «علم و دین» برگزار می‌کند که در آن دانشمندانی از حوزه‌های مختلف دانش به بحث و بررسی درباره رابطه میان علم و دین با رویکرد مثبت می‌پردازند. راسل کابرن در این کنفرانس در مورد ایجاد موجود زنده از موجود بی‌جان سخنرانی نمود.
- .Google Home
- . <https://www.dinonline.com/۱۶۹۵۹/>
- . <https://jscenter.ir/jewish-methods>
- .@jmbrandonbb
- .Lim, m. peh, c. Foster, m. (۲۰۱۷). IN japan robot-for-hire prograded to perform Buddhist funeral rites. <https://www.reuters.com/article/us-japan-robotpriest-idUSKCN1B۳۱۳۳>

مقاله ترجمه

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانسیمی



مایکل لیدنهاگ

● دکترای الهیات و علم و پژوهشگر و ویراستار علمی در دانشگاه سنت اندرو

چکیده

هرچند بسیاری بر این باورند که زیست‌شناسی تکاملی مدرن، غایت‌شناسی را بیهوده جلوه می‌دهد، این مقاله به بررسی تجدید حیات اخیر تلاش‌ها برای تعیین جایگاه غایت‌شناسی، کارکردها و هدف در سرشت موجودات زنده می‌پردازد. این مقاله بررسی بیشتری در مورد ارتباط غایت‌شناسی در سنت‌های کاتولیک، پروتستان و ارتدکس شرقی و راه‌های تفسیر برخی از آموزه‌های الهیاتی بر ضد تصور غایت‌شناسانه از انسانیت و کیهان انجام می‌دهد. این مقاله همچنین از واقعیت غایت‌شناسی درونی در برابر یک استراتژی سازگارسازی تکاملی. تقلیل‌گرایانه، دفاع می‌کند و به این اتهام که تأیید الهیاتی وجود هدف در موجودات زیستی، مستلزم پذیرش موضع دشوار طراحی هوشمند است، پاسخ می‌دهد.

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالبصیر حسینی عالمی



دکتر سید عبدالبصیر حسینی عالمی

● پژوهشگر موسسه التوحید و دانش آموخته دکترای حقوق جزا و جرم‌شناسی، جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی خراسان، ایران
abhosseini64@gmail.com

نوشته: مایکل لیدنهاگ (MIKAEL LEIDENHAG) (دکترای الهیات و علم و پژوهشگر و ویراستار علمی در دانشگاه سنت اندرو، انگلستان.

ایمیل: mikael.leidenhag@st-andrews.ac.uk

ترجمه: سید عبدالبصیر حسینی عالمی

این نوشتار ترجمه‌ای است از مقاله:

MIKAEL LEIDENHAG, PURPOSE FOR AND WITHIN CREATION: A THEOLOGICAL APPRAISAL OF ORGANISMIC TELEOLOGY, *Modern Theology* 37:2 April 2021.

مقدمه

فرض عمومی بر این است که پیدایش علم جدید و زیست‌شناسی تکاملی، نابودی غایت‌شناسی را در پی داشته است. روایت دریافتی این است که چرخش به سمت «ماشین‌گرایی» به این معنی است که علیت غایی، تحت علیت فاعلی قرار می‌گیرد. تکامل داروینی چارچوب جدیدی برای تبیین تغییر و پیشرفت بیولوژیکی بدون نیاز به مقوله‌های غایت‌شناختی غایات، اهداف و نیت الهی فراهم آورده است. این امر باعث شده است که برخی از متفکران، با اطمینان کامل فریاد بزنند که پیام علم کاملاً واضح است؛ بدون غایت‌شناسی، بدون غایات، اهداف یا مقاصد!

با توجه به این تحول، برخی از متکلمان به این استدلال رسیده‌اند که درحالی‌که «برای» خلقت هدفی وجود دارد، اما «در» خلقت هدفی نهفته نمی‌باشد. این مقاله برخلاف دیدگاه فوق، استدلال خواهد کرد؛ یعنی دلایل فلسفی خوبی برای تأیید غایت «در درون» جهان طبیعی وجود دارد و متکلمان باید واقعیت «غایت‌شناسی درونی» را تأیید کنند. در نتیجه، کسانی که غایت‌شناسی درونی را به نفع مقولات تقلیل‌گرایانه و ماشین‌گرایانه رد می‌کنند، باید هزینه‌های الهیاتی چنین

حرکتی را بپذیرند.

من با کاوش در راه‌های ارتباط غایت‌شناسی با آموزه‌ها و اعتقادات مهم الهیاتی از منظر سنت‌های کاتولیک، پروتستان و همچنین سنت‌های ارتدکس شرقی، آغاز می‌کنم. در این سنت‌ها عموماً عقیده بر این است که غایت‌شناسی می‌تواند بر تصدیقات مسیحی در مورد مشیت الهی، خلقت و سرشت انسانی، روشنایی بیفکند و با امکان نگرش غایت‌شناسانه به طبیعت، بعضی از باورهای الهیاتی استقرار می‌یابد یا سقوط می‌کند.

در بخش دوم این مقاله، گزارش‌های اخیر غایت‌شناسی طبیعی بر اساس مفهوم فعالیت خودپایدار - که به وضوح در زندگی و رشد موجودات زنده، آشکار می‌شود - را بررسی خواهیم کرد. من استدلال خواهم کرد که این گزارش‌ها راه را برای غایت‌شناسی درونی که برای حمایت از دکترین‌های غایت‌شناختی قابل توجه در اندیشه‌ی کاتولیک، ارتدکس شرقی و پروتستان مفید خواهد بود، هموار می‌کنند.

در بخش سوم و پایانی این مقاله، امکان برقراری یک حالت تعادل میان غایت‌شناسی بیرونی و درونی را تحلیل خواهیم کرد. اگر کسی غایت‌شناسی را در یک چارچوب الهیاتی قرار دهد و آن را نتیجه فعل خداوند بداند، آنگاه پدیده‌های هدف‌مند به نوعی ریشه‌ی خارجی - در برنامه الهی برای خلقت - خواهند داشت. پس، از منظر الهیاتی، غایت‌شناسی درونی چگونه معنی خواهد داشت؟ آیا یک سازگار سازی خدا باورانه، غایت‌شناسی درونی را غیرقابل دفاع می‌کند؟ و آیا تأیید الهیاتی غایت‌شناسی در نهایت به «طراحی هوشمند» منجر می‌شود؟ من در بخش آخر این مقاله به این مسائل خواهیم پرداخت.

دیدگاه‌های الهیاتی در مورد ارتباط غایت‌شناسی

سنت‌های الهیاتی مختلف به طرق متعدد بر نیاز به غایت‌شناسی برای معنی بخشیدن و بیان آموزه‌ها و ایده‌های مرکزی مسیحیت تأکید کرده‌اند. یک نقطه‌ی شروع طبیعی برای توضیح این ادعا، نظریه‌ی «حقوق طبیعی» است. طرفداران نظریه‌ی حقوق طبیعی غالباً کاتولیک رومی هستند. اگرچه بسیاری از متفکران کلیسای اولیه عمیقاً در مورد ماهیت فضیلت و قوانین اخلاقی تأمل کردند، توماس آکویناس بسیاری از مبانی نظریه‌ی حقوق طبیعی را با جذب چارچوب‌های متافیزیکی ارسطویی و نوافلاطونی در سنت مسیحی، ارائه کرد. در یک مفهوم گسترده، رویکردهای حقوق طبیعی به اخلاق

هدف برای ودرون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهایگ - سید عبدالصیر حسینی عالمی

احساس اضطراب مشابهی توسط فیلسوف پروتستان قرن نوزدهم، جیمز مک‌کاش بیان شده است که خاطر نشان کرد انکار بالقوه‌ی وجود هدف در درون طبیعت توسط داروین، اثرات مخربی بر تلاش‌های الهیاتی ما برای بیان حضور فعال خدا در جهان خواهد داشت. مک‌کاش به شدت مخالف این دیدگاه چارلز هاج بود که نظریه‌ی تکاملی، مساوی با ماتریالیسم الحادی است. مطمئناً، خدا می‌توانست همه چیز را در جهان بدون علل واسطه‌ای خلق کند، اما مک‌کاش اظهار داشت که «این، روش خدا برای توزیع علل در سراسر کیهان است. وظیفه ما این است که علیه این طرح شورش نکنیم، بلکه با آن کنار بیاییم و از آن سود ببریم». از نظر هاج، اصرار داروینی بر انتخاب طبیعی، غایت‌شناسی را و این تصور را که جهان، وجود خود را مدیون طرح الهی است، کنار می‌گذارد. از این رو، هاج «اعلام داشت که داروینیسم، عملاً بی‌خدایی محسوب می‌گردد به این دلیل که تبیین غایت‌شناختی را از طبیعت، حذف می‌کند». مک‌کاش با دیدگاه شکاکانه هاج در مورد تکامل مقابله کرد و نشان داد که نظریه‌ی داروین، جدا از حذف غایات و اهداف، شواهدی از هدف‌مندی الهی و یک غایت‌شناسی درونی به دست می‌دهد: «تکامل، قدرت استدلال غایت‌شناختی را کاهش نمی‌دهد» و «نظریه‌ی تکامل به هیچ‌وجه دکترین معمولی علت غایی را تضعیف یا با آن تعارض نمی‌کند»، و «قوت استدلال غایت‌شناختی با شرایطی که در آن، ساختارهای ماهرانه به ارث رسیده‌اند، کاهش نمی‌یابد». بنابراین، برخلاف نظریه‌ی تضاد هاج، علم دلایل کافی برای در نظر گرفتن طبیعت به عنوان آفریده‌ی الهی ارائه می‌دهد. همان‌طور که جیمز سی. لیوپینگستون در مورد سازگارسازی الهیاتی مکانیسم‌های تکامل توسط مک‌کاش، توضیح می‌دهد: «مک‌کاش معتقد بود که این غایت‌شناسی «گسترده‌تر» یک طرح واحد به هم پیوسته، از نظر یک الهیات طبیعی قانع‌کننده‌تر است...».

این مفهوم غایت‌شناسی گسترده‌تر توسط اوبری مور (۱۸۴۸-۱۸۹۰)، کشیش کلیسای مسیح آکسفورد و یکی از اولین «داروینیان مسیحی» نیز مورد تأکید قرار گرفت. از نظر مور، تکامل داروینی تهدیدی برای الهیات مسیحی و اعتقاد به خدای پایدار و فعال، نیست. برعکس، نظریه‌ی تکامل به مسیحیان این امکان را می‌دهد که درکی جدید از مشیت الهی

الهیاتی در پی آن است که قانون اخلاقی را درون نظم طبیعی و در تداوم ماهیت انسان قرار دهد. طبیعت از نظر اخلاقی هم بر قوانین قراردادی و هم بر قراردادهای اجتماعی، مقدم است. تفکر اسکولاستیک فرض می‌کند که اولاً، چیزی به نام طبیعت انسان، وجود دارد و ثانیاً، این طبیعت «قابل دسترس و قابل درک» است و «ارزش حفظ و بیان» را دارد. لازم به ذکر است که اصطلاح «طبیعت» معمولاً هیچ ربطی به طبیعت به آن معنایی که ما معمولاً می‌فهمیم، ندارد. بلکه گفته می‌شود «حقوق طبیعی، طبیعی است به این معنی که پیش قراردادی است و حقوق است به این معنی که از اصول درونی و هنجاری که رفتارها باید به وسیله آن تنظیم شود، تشکیل شده است». به‌طور معمول، طرفدار قانون طبیعی به دنبال بیان گزارشی از نظریه‌ی اخلاقی است که به موجب آن مناسب بودن یک عمل در ارتباط با انسان، مورد قضاوت قرار می‌گیرد؛ از این رو، آن چه از نظر اخلاقی خوب است، مبتنی بر چیزی است که برای انسان، خوب است و بسیاری از طرفداران حقوق طبیعی به دنبال پیوند خیر اخلاقی با چیزی هستند که می‌تواند شکوفایی انسان را به حداکثر برساند. در واقع، «خوشبختی انسان باید به‌عنوان نوعی شکوفایی متناسب با موجودی که وجود دارد، زندگی می‌کند و از یک زندگی حیوانی متمایز بهره می‌برد، قابل تشخیص باشد». از آنجا که ماهیت انسان شامل بدن و روح می‌شود، لازم است مصالح انسانی را از جهات مادی، معنوی، اخلاقی و عقلی بشناسیم؛ «ماهیت انسان به مصلحت‌های کم‌رتبه (مربوط به بدن)، مصالح نسبتاً بلندمرتبه (مربوط به روح) و یک خیر نهایی (خدا) تقسیم می‌شود». از این رو، حقوق طبیعی عبارت است از: **چگونگی تجلی تصویر الهی توسط انسان‌ها.**

همان‌طور که استفان پاپ و جین پورتر توضیح می‌دهند، این تصور قانون طبیعی از ماهیت انسان، بدون تعارف، غایت‌شناسانه است. از نظر پاپ، «اگر طبیعت بی‌هدف باشد، اخلاق حقوق طبیعی از بین می‌رود». در واقع، پاپ معتقد است که «توسعه‌ی مستمر اخلاق حقوق طبیعی به برقراری مجدد حس هدف‌مندی جهان طبیعی به‌طور کلی و ماهیت انسانی به‌طور خاص، بستگی دارد؛ بنابراین، قابل قبول بودن نظریه‌ی حقوق طبیعی به امکان حفظ دیدگاهی غایت‌شناختی از جهان، وابسته است».

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالبصیر حسینی عالمی

اسکندریه آن را تفسیر کرد، در مورد حداکثر همسان‌سازی ممکن با خدا است: «با تعמיד، ما نورانی می‌شویم؛ با روشن شدن، پسران [خدا] می‌شویم؛ وقتی پسران [خدا] شدیم، کامل می‌شویم؛ با کامل شدن، جاودانه می‌شویم». الوهیت و مشارکت هستی‌شناختی در وجود خداوند، غایت انسان‌شناختی خلقت انسان و تمام مخلوقات است. پس تئوس، زمینه‌ی یک غایت‌شناسی قوی را فراهم می‌کند. به گفته گوستا هالونستین، همین ساختار تئوس «توسط غایت‌شناسی‌ای تعیین می‌شود که دلالت دارد بر این‌که به عالم خلقت و انسان‌ها از همان ابتدا قرابت و شباهتی موهبت شده است که به‌طور بالقوه آن‌ها را به سوی خدا می‌کشاند». بدین ترتیب، در اینجا نیز می‌بینیم که چگونه غایت‌شناسی، جزئی اصلی از یک آموزه‌ی الهیاتی را تشکیل می‌دهد. با این حال، همان‌طور که در ابتدای مقاله مطرح کردم، معمولاً فرض بر این است که علم جدید، غایت‌شناسی را منسوخ می‌کند: بسیاری از صاحب‌نظران این دیدگاه را پذیرفته‌اند که مکانیسم (ماشین‌انگاری)، جایگزین هدف شده است. مبحث بعدی، تجدید حیات غایت‌شناسی را با تأکید ویژه بر غایت‌شناسی ارگانیسمی تشریح خواهد کرد. به این ترتیب، نشان خواهیم داد که غایت‌شناسی نه مرده است و نه از نظر علمی منسوخ شده است.

غایت‌شناسی بازبایی شده: از مکانیسم تا ارگانیسم

غایت‌شناسی در مرکز چندین آموزه‌ی الهیاتی قرار دارد. بر اساس این بینش‌های الهیاتی، انسانیت و آفرینش با ادبیات غایت‌شناختی تبیین می‌شود. خدا در قلمرو فیزیک، هدف‌مند عمل می‌کند و سرنوشت نهایی عالم خلقت و بشریت بر حسب یک آینده معادشناختی، درک می‌شود. از نظر الهی‌دانان کاتولیک معتقد به قانون طبیعی، باید ماهیت انسان را با هدف‌مندی بشناسیم. تأکید مشابهی بر خصلت غایت‌شناختی طبیعت انسان، در ارتدکس شرقی وجود دارد که بر اساس آن، هدف نهایی مخلوقات بشری رسیدن به اتحاد با خدا است. از منظر پروتستانی مک‌کاش، مور و اخیراً مک‌گراث، غایت‌شناسی نقشی حیاتی برای درک فعالیت مشیته‌ی خداوند در حوزه طبیعی ایفا می‌کند. با این حال، برخلاف این تصاویر غایت‌شناختی، معمولاً ادعا می‌شود که ساختار تکامل داروینی، غایت‌شناسی و اهداف

به شیوه‌ای درونی، به دست آورند که به‌موجب آن، خدا از طریق مکانیسم‌های تکامل و در ارتباط با آن، فعالیت می‌کند. مور با به تصویر کشیدن مشیت الهی به‌عنوان عملی که از طریق فرآیندهای طبیعی انجام می‌شود، تلقی خدا به‌عنوان «یک ناظر آن به آن» را از صحنه خارج کرد. مور که از روایت تکاملی استقبال کرد، معتقد به غایت‌شناسی گسترده‌تری برای تأیید این اعتقاد مسیحی بود که «خداوند دائماً در سراسر طبیعت عمل می‌کند. انتخاب طبیعی، مانند همه قوانین طبیعی، شاهده‌ی بر عمل لوگوس بود...». کشف داروین، غایت‌شناسی غنی‌تر و درونی‌تری را امکان‌پذیر کرد که منابع جدیدی را برای چارچوب‌بندی عمل خدا در دنیایی تکاملی، فراهم می‌کند. آلیستر مک‌گراث در منشورات اخیر خود برای اثبات سازگاری داروینیسم با چنین غایت‌شناسی گسترده، استدلال کرده است. این شکل از غایت‌شناسی که توماس هاکسلی آن را تأیید کرد، ریشه در ساختار عمیق‌تر کیهان دارد. مک‌گراث معتقد است که می‌توان در مورد جهت‌مندی مربوط به توسعه‌ی تکاملی، صحبت کرد و چنین گفت که فرایند تکامل در سطوح فیزیکی، شیمیایی و زیستی، گرایشی مشخص و اساساً برگشت‌ناپذیر به سمت پیچیدگی را نشان می‌دهد. آیا چنین جهت‌مندی و واقعیت غایت‌شناسی گسترده‌تر به ما امکان صحبت در مورد طراحی را می‌دهد؟ مک‌گراث می‌گوید بُعد غایت‌شناختی تکامل را می‌توان در یک رویکرد الهیاتی گنجانند که شواهد طراحی را در مقادیر ثابت‌های اساسی طبیعت، قوانین طبیعت و نقش خلاقانه «تصادف» در ایجاد نوآوری و توسعه، که همگی تحت «یک آموزه تعمیم‌یافته‌ی مشیت الهی» می‌گنجد. قرار می‌دهد. حس بازبایی شده غایت‌شناسی، به واضح شدن عمل مشیت الهی در مخلوقات، کمک می‌کند و آموزه‌ی مشیت الهی، در عوض، توضیحی برای اینکه چرا تکامل، نوعی جهت‌مندی درونی را نشان می‌دهد، ارائه می‌دهد. در اینجا می‌بینیم که چگونه غایت‌شناسی از منظر الهیاتی، مرتبط می‌شود.

در الهیات ارتدکس شرقی، خصلت غایت‌شناختی انسانیت و عالم خلقت در آموزه‌ی «تئوس». آموزه‌ی الهی شدن. جمع می‌شود. همان‌طور که جان‌اتان جیکوبز توضیح می‌دهد، تئوس تصور ارتدکس از هدف وجود انسان و غایت کل خلقت را در بر می‌گیرد. این آموزه‌ی الهی شدن، چنان‌که که کلمنت

هدف برای ودرون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالصیر حسینی عالمی

نهایی در طبیعت را نفی می‌کند. به تعبیر معروف هاکسلی، داروین «ضربه‌ی مرگباری» را بر غایت‌شناسی وارد کرده است. قبل از ورود نظریه‌ی داروین، ما به مقوله‌های هدف برای توضیح مکانیسم‌های طبیعت نیاز داشتیم، اما اکنون این مکانیسم‌ها برای توضیح ظاهر هدف به کار می‌روند. در واقع، موفقیت داروین در این بود که او یک علت کارآمد برای تغییر و توسعه‌ی تکاملی. یعنی انتخاب طبیعی را معرفی کرد. یکی دیگر از وعده‌های تکامل داروینی این است که به ظاهر، نیاز به متافیزیک را از عرصه‌ی زیست‌شناسی حذف کرد. به این معنی که طرفداران داروینیسم اظهار می‌دارند که استفاده از چارچوب مکانیکی از این جهت ضرورت دارد که دیدگاه‌های حیات‌گرایانه و غایت‌شناختی از زندگی را از ورود به علم عینی، محدود می‌کند و بدین ترتیب، گزارشی «غیر متافیزیکی» از طبیعت ارائه می‌دهد. عوامل زیادی برای توضیح این تغییر شگرف مهم هستند، به‌ویژه کشف ساختار DNA، افزایش درک سنتز پروتئین، توالی ژنوم‌ها و اعتبار معرفتی تقویت شده مکانیسم روش‌شناختی. این اکتشافات قدرتمند، زیست‌شناسی را به تفکر مکانیکی جدید، نزدیک‌تر، و از فلسفه‌های حیات‌گرایانه قرن هجدهم و نوزدهم، دورتر کرد. همان‌طور که ارنست مایر توضیح می‌دهد: «در نتیجه، در زمان سنتز تکاملی دهه ۱۹۴۰، هیچ زیست‌شناس ذی‌صلاحی باقی نمانده بود که هنوز به علت غایی تکامل یا جهان به‌عنوان یک کل، اعتقاد داشته باشد». از این‌رو، مهم‌ترین وظیفه زیست‌شناسان امروزی، ترجمه مقوله‌های غایت‌شناختی به واژگان علیت فاعلی و مکانیسمی است.

با این حال، همان‌طور که مایکل روس اشاره می‌کند، چنین «خانه‌تکانی بیولوژیکی، به‌طور غیرمعمولی دشوار است». یک مشکل اصلی در این تلاش برای خانه‌تکانی، این فرض اشتباه فلسفی است که می‌توان سیستم‌های بیولوژیکی دارای درجه بالا را به بخش‌های تشکیل‌دهنده‌شان تقلیل داد. جان دوپره استدلال کرده است که این نوع تقلیل‌گرایی، مشکل‌ساز به نظر می‌رسد به این دلیل که ویژگی‌های اجزاء تشکیل‌دهنده باید در ارتباط با سیستم بزرگ‌تر، درک شوند. «اصل تقلیل‌گرایانه» (RP) می‌گوید تمام آن‌چه که درباره یک موجودیت/سیستم بیولوژیکی باید بدانیم، از طریق ترکیب شیمیایی آن موجودیت/سیستم، کاملاً قابل توضیح است. اگر شرح کاملی از پایه‌ی درجه پایین داشته باشیم، اصولاً می‌توان

سیستم سطح بالا را از آن استنباط یا استخراج کرد؛ یعنی «یک شبیه‌سازی کاملاً دقیق از تعاملات بین اجزاء تشکیل‌دهنده، می‌تواند رفتار کل را آشکار سازد». با این حال، دوپره می‌گوید سیستم‌های بیولوژیکی، ویژگی‌های نسبی متعددی را از خود نشان می‌دهند که به نظر می‌رسد سازگاری آن‌ها با هر تقلیل سیستمی بالاتر به پایین‌تر، دشوار است: برای مثال، یک آنزیم (که بیشتر آن‌ها پروتئین‌اند، اما برخی، مولکول‌های RNA هستند) عمل‌کردهای متعددی دارد. همان‌طور که دوپره در ادامه‌ی استدلال خویش می‌گوید «خواص ذاتی یک مولکول بزرگ و پیچیده مانند پروتئین به‌احتمال زیاد به آن اجازه می‌دهد تا بسیاری از واکنش‌های مختلف را کاتالیز کند» و قطعاً بسیاری از پروتئین‌ها، عمل‌کردهای متعددی دارند. در واقع، «تعداد عمل‌کردهای ممکن یک مولکول پروتئین، اصولاً کاملاً نامشخص به نظر می‌رسد». بدین ترتیب، شناخت کامل نسبت به خواص فیزیکی و شیمیایی یک پروتئین معین، در واقع عمل‌کرد آن پروتئین را توضیح نخواهد داد. علت آن این است که ظرفیت‌های یک چیز «به رابطه‌ی بین آن چیز و محیطی که در آن قرار دارد، بستگی دارد». با توجه به اهمیت عوامل محیطی برای درک عمل‌کرد سیستم‌های بیولوژیکی، برخی استدلال می‌کنند که چنین سیستم‌هایی به اشکال متعددی قابل تحقق هستند، به این معنی که بخشی از عمل‌کرد آن‌ها توسط عوامل محیطی تعیین می‌شود. این موضوع در پارادایم پژوهشی در حال ظهور توسعه‌ی تکاملی (devo. Evo) که بر انعطاف‌پذیری فنوتیپی و اپی‌ژنتیک تمرکز دارد، تأکید شده است.

همین ماهیت ارگانیسم را به‌عنوان منشأ اصلی مقاومت در برابر تبیین‌های مکانیسمی. علی‌در زیست‌شناسی تعیین کرده‌اند. چنان‌که ویلیام پچتل می‌گوید، چارچوب تقلیل‌گرایانه دکارت خود را به‌طور قابل‌توجهی ارزشمند نشان داده و حمایت‌های متمایزی را در میان علوم حیاتی به دست آورده است؛ بنابراین، جای تعجب نیست که زیست‌شناسان معمولاً در هنگام ارائه توضیحات علمی، برخلاف نظریه‌ها یا قوانین، به مکانیسم‌ها متوسل می‌شوند. روایت مکانیکی پایه در حوزه زیست‌شناسی، فرض را بر این می‌گذارد که یک مکانیسم عبارت است از «تولید یک پدیده (به‌عنوان مثال، سنتز پروتئین) از طریق یک توالی ابتدا تا انتها از عملیات مشخص شده کیفی که توسط اجزای سازنده

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالبصیر حسینی عالمی

بیولوژیکی از این‌رو که به سمت هدفی جهت‌گیری می‌کند، ذاتاً غایت‌شناسانه است. آن‌ها به شیوه‌ای کانتی، در پی آن هستند که خصلت غایت‌شناختی سازمان را از طریق مفهوم خودمختاری آشکار کنند که به موجب آن «ب» «خود را به این معنی تعیین می‌بخشد که تأثیرات فعالیتش، به ایجاد و حفظ شرایط وجودی خودش کمک می‌کند: به تعبیر شعارگونه، سیستم‌های بیولوژیکی همان چیزی هستند که انجام می‌دهند»؛ یعنی «ب» اثراتی ایجاد می‌کند که سازمان «ب» را حفظ می‌کند. این شکل از غایت‌شناسی (در مقایسه با مصنوعات انسانی که دارای غایت‌شناسی بیرونی هستند)، واقعی و ذاتی است (بعداً به این تمایز باز خواهیم گشت). استوارت کافمن با طرح این ایده که یک ارگانیسم «از طرف خودش عمل می‌کند»، شرایط را با عباراتی مشابه ترسیم کرده است. مضمون مشابهی را در نظریه بسیار تأثیرگذار «سیستم‌های اتوپوئیتیک (خود ایجادگر)» هامبرتو ماتاراناس و فرانسیسکو وارا می‌توان یافت. برخلاف برنامه انطباق‌گرایانه در زیست‌شناسی که غایت‌شناسی (Teleology) را به هدف‌شناسی (Telenomy) تقلیل می‌دهد، رویکرد خودایجادگرانه به توسعه‌ی زیست‌شناختی، غایت‌شناسی را در فعالیت خودسازمان‌دهی و خودنگهداری موجودات فیزیکی قرار می‌دهد. این فعالیت‌ها، اهداف طبیعی هستند. به این ترتیب، خودایجادگری ناگزیر دایره‌ای است، به این معنی که بخش‌هایی از یک ارگانیسم از طریق وجود کل، وجود دارد و کل، مسئول اجزاست. علاوه بر این، این رابطه بین علت و معلول کاملاً ذاتی ارگانیسم است. زیست‌شناسی اتوپوئیتیک پیوندی با زیست‌شناسی تجربی و در نتیجه، پیوندی با بازشناسی غایت‌شناسی به‌عنوان ذاتی یا درون‌زا فراهم می‌کند. موجودات زنده استحکام و انعطاف‌پذیری از خود نشان می‌دهند. ارگانیسم‌های مقاوم و منعطف، انواع خاصی از پاسخ‌ها را در محیط‌های مربوطه تولید می‌کنند زیرا این پاسخ‌ها بقائی - عمل‌کردی هستند. از این‌رو، این فعالیت‌ها و پاسخ‌ها «جلوه‌های هدف‌مندی موجودات زنده» هستند. به گفته دنیس والش، این نوع انعطاف‌پذیری فنوتیپی به‌طور مثبتی به تکامل انطباقی و تولید نوآوری‌های بیولوژیکی کمک می‌کند. همان‌طور که او نتیجه‌گیری کرده است، «تکامل انطباق‌پذیر است، زیرا موجودات زنده، سیستم‌های سازگار و هدف‌مدار هستند». اگر کسی این گزارش‌های غایت‌شناسی را دنبال کند، چنین به

اجرا می‌شود». دانشمندان با جزئیات کامل «عملیات متوالی پلیمراز RNA که رونویسی DNA به mRNA، انتقال mRNA (و همچنین tRNA و rRNA) به سیتوپلاسم، عملیات tRNA در جفت کردن اسیدهای آمینه با کدون‌ها در mRNA و در نهایت، پیچیدن پروتئین را به راه می‌اندازد»، توضیح داده‌اند. وظیفه‌ی دانشمند، توصیف توالی عملیات و شرایطی است که منجر به تولید پدیده‌ی زیستی مربوطه شده است. مدل توضیحی مکانیکی یک دیدگاه گام‌به‌گام از جهان زیستی به‌طور کلی و موجودات زنده به‌طور خاص اتخاذ می‌کند. مدل تبیینی مکانیکی، دیدگاهی گام‌به‌گام در مورد جهان زیستی به‌طور کلی و موجودات زنده به‌طور خاص، اتخاذ می‌کند. با این حال، همان‌طور که پچتل در ادامه استدلال می‌کند، خودکفایی، خصیصه ارگانیسم‌ها است. ارگانیسم، وجود خود را به‌وسیله فرآیندهای خودسازی و از طریق تعامل با محیط، حفظ می‌کند. با این حال، «سازمان‌دهی متوالی» ساده فقط امکان تجمیع عملیات اجزا را فراهم می‌کند و بنابراین، برای توضیح خودکفایی کافی نیست. از آنجایی که ارگانیسم درگیر این فعالیت خودکامل‌کننده است و با توجه به اینکه عمل‌کرد بازسازی، کل ارگانیسم و تمام چرخه‌های فرآیندی مرتبط با یکدیگر را در بر می‌گیرد، عمل‌کرد کلی آن را نمی‌توان صرفاً بر حسب بخش‌های مستقل توضیح داد. سازمان‌دهی متوالی صرف نمی‌تواند این پدیده را پوشش دهد. به گفته‌ی دوپر، برای درک اجزای یک موجود زنده و عمل‌کرد کلی آن، باید فرآیندهای کل را در نظر بگیریم. در فلسفه‌ی زیست‌شناسی نیز این مسئله به‌صورت «مسئله بسیاری - بسیاری» بیان شده است: «به‌طور معمول، زن‌های بسیاری در مفهوم بیوشیمیایی در تولید یک صفت نقش دارند و یک زن در معنای بیوشیمیایی در تولید بسیاری از صفات مختلف نقش دارد. زمینه، نحوه عمل‌کرد یک زن را تعیین می‌کند»؛ اما این نتیجه‌گیری، هم با تقلیل‌گرایی قوی و هم با تقلیل‌گرایی ضعیف در تضاد است.

با توجه به ناکامی هستی‌شناسی مکانیکی که به ماهیت فعالیت ارگانیسمی مربوط می‌شود، برخی برای اثبات معقول بودن نسبت دادن مقولات غایت‌شناختی به موجودات زیستی، استدلال کرده‌اند. می‌توان غایت‌شناسی را در رابطه با کل و جزء در موجودات زیستی قرار داد و استدلال کرد که این نوع سازمان بیولوژیکی، ذاتاً غایت‌شناختی است. متئو موسیو و لئوناردو بیچ استدلال کرده‌اند که سازمان

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالصیر حسینی عالمی

چگونه مفاهیم حیاتی الهیاتی، وابسته به واقعیت غایت‌شناسی است، مانند آن چه در سنت قانون طبیعی کاتولیک و روش‌های تبیین الهی‌سازی / تئوسیس توسط متخصصان سنت ارتدکس شرقی، دیده می‌شود. از نظر بسیاری، در درون یک سنت وسیع پروتستانی، یک غایت‌شناسی گسترده‌تر به روشن شدن عمل مشیتهی خدا در حوزه طبیعت کمک می‌کند. اگر برخی از صداهای درون این سنت‌های الهیاتی را دنبال کنیم، باید انتظار وجود غایت‌شناسی، کارکردها، اهداف و مقاصد را در طبیعت داشته باشیم. غایت‌شناسی در چنین جهانی، امری ناهنجار نخواهد بود. هدف کلی من این بوده است که نشان دهم شکل غایت‌شناسی که در نظم طبیعی دیده می‌شود، می‌تواند الف) از تلاش‌های تقلیل‌گرایانه در امان باشد و ب) در چارچوب الهیاتی قرار گیرد. مبحث فوق در مورد غایت‌شناسی، راه‌های مختلف پایه‌گذاری رفتار غایت‌شناختی در هستی‌شناسی موجودات، یعنی خودنگهداری و خودسازمان‌دهی را بررسی کرد. در چنین رفتار ارگانیسمی، ما تجلی «غایت‌شناسی درونی» را می‌بینیم که عبارت است از «رفتاری هدف‌محور که به واسطه‌ی چیزی که هست، به چیزی تعلق می‌گیرد». ارگانیسم‌ها به علت ارگانیسم بودن، غایت‌شناختی هستند. از سوی دیگر، رفتار ارگانیسمی نیز یک «غایت‌شناسی بیرونی» را نشان می‌دهد که به «موجودی که اساساً خنثی یا منفعل و دارای جهت‌گیری غایت‌شناختی تحمیل شده از بیرون است»، اشاره دارد.

بر اساس قرائت الهیاتی از غایت‌شناسی، خداوند به نوعی منبع هستی‌شناسانه، مبدع و نگه‌دارنده چنین پدیده‌هایی است. با این حال، یک نگرانی در این مرحله ممکن است این باشد که این فشار به سمت غایت‌شناسی ذاتی، مشیت الهی را زائد می‌سازد، به این معنی که غایت‌شناسی ذاتی به قیمت غایت‌شناسی بیرونی به دست می‌آید. یک نتیجه دئیستی از آن چه الآن در مورد غایت‌شناسی گفته شد ممکن است این باشد که خداوند به مخلوقات، استعداد‌های غایت‌شناختی خاصی اعطا کرده و سپس از خلقت عقب‌نشینی کرده است. این امر به ما امکان می‌دهد که نوعی غایت‌شناسی ذاتی را حفظ کنیم، اما نقش مستمر خدا در آشکار شدن آفرینش، زیر سؤال خواهد رفت. اگر چنین باشد، غایت‌شناسی ارگانیسمی نشان‌دهنده‌ی مشیت الهی نخواهد بود، بلکه آن را زائد می‌سازد. روایت‌های مختلف از غایت‌شناسی ارگانیسمی

نظر می‌رسد که گویا زیست‌شناسی لزوماً پسا‌ارسطویی نیست. دیدگاه ارسطو در مورد زندگی به عنوان «چیزی خودمتحرک» شباهت زیادی به خودایجادگری و تأکید فوق بر خودمختاری و خودکفایی سازمانی دارد. همان‌طور که ادوارد فسر گفته است، آن چه در اینجا به دست می‌آید بسیار شبیه به علیت درونی غایت‌شناسی ارسطویی است. او می‌نویسد: «یک فرایند علیّ زمانی درونی است که از درون فاعل سرچشمه بگیرد و در درون آن به‌گونه‌ای خاتمه یابد که به‌سوی خودتکمالی خود فاعل، گرایش داشته باشد». این فعالیت، خودتکمالی، خودایجادگر و ذاتی ارگانیسم است.

ماهیت و رفتار موجودات بیولوژیکی چالشی اساسی برای پارادایم مکانیکی ایجاد می‌کند که در پی تقلیل ارگانیسم. از نظر هستی‌شناختی و علیّ. به اجزای سازنده آن ولایه‌های شیمی و فیزیک است. علاوه بر این، اگر بتوان موردی را مطرح کرد که رفتار غایت‌شناختی فراتر از تقلیل‌گرایی است، آنگاه می‌توان به‌طور مثبت‌تر استدلال کرد که ارگانیسم‌ها صرفاً موجوداتی منفعل. یعنی نتیجه‌ی پیکربندی‌های فیزیکی. نیستند، بلکه ممکن است آن‌ها نقش فعالی در توسعه‌ی تکاملی نیز ایفا کنند.

از این‌رو، این تصویر غیر تقلیل‌گرایانه از سازمان بیولوژیکی نشان می‌دهد که طبیعت، خالی از غایت نیست. طبیعت یک قلمرو بی‌هدف و قابل تقلیل به تعاملات و فرآیندهای مکانیکی محض نیست. این درگیری با دیدگاه‌های جدید غایت‌شناختی در جامعه زیست‌شناختی، برداشتی متفاوت از طبیعت را نشان می‌دهد که با تصویرهای غایت‌شناختی از ماهیت انسان و عالم خلقت که در سنت‌های کاتولیک، پروتستان و ارتدکس شرقی می‌بینیم، مطابقت بیشتری دارد. با این حال، اگر طبیعت نوعی هدف‌مندی ذاتی را نشان می‌دهد، چگونه می‌توانیم این را با این ادعای موسع کلامی که غایت‌شناسی به‌وسیله فعالیت خلاقانه و مشیت‌آمیز خدا ممکن می‌شود، کنار هم بگذاریم؟

هدف برای و درون خلقت: تعادل غایت‌شناسی بیرونی و

درونی

این مقاله بر ضد این عقیده رایج که می‌توان و باید غایت‌شناسی را به پدیده‌های غیرغایت‌شناختی تقلیل داد، استدلال می‌کند. من تمرکز اخیر بر غایت‌شناسی ارگانیسمی و کنار گذاشتن مقوله‌های مکانیکی را بررسی کرده‌ام. من همچنین ملاحظه کردم که

هدف برای ودرون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالبصیر حسینی عالمی

خودسازمان دهی. که پدیده‌های پیچیده‌ای را در دوره‌های زمانی طولانی‌تر به بار می‌آورد، تعبیر کرد. اگرچه این روایت مطمئناً غایت‌شناسی ذاتی را به شیوه‌ای مناسب پایه‌گذاری می‌کند، اما این خطر وجود دارد که این دیدگاه یا آزادی انسان را غیرممکن می‌کند یا مشیت الهی را از صحنه بیرون می‌کشد. من در مقاله دیگری در مورد این خطر الهیاتی مدل ون تیل، توضیح داده‌ام. اگر مدل ون تیل را به شکلی قوی‌تر در نظر بگیریم، خداوند، جهان و آشکار شدن پیش‌رونده‌اش را به شکلی موجبیتی تنظیم کرده است. خلقت، مانند یک ماشین از پیش برنامه‌ریزی شده، به سادگی از کد نرم‌افزاری برنامه‌نویس، تبعیت می‌کند. با این حال، اگر جهان این‌گونه جبرگرایانه خلق شده باشد، پس آزادی انسان در چنین جهانی چه معنایی دارد؟ ویلیام آلتون استدلال کرده است که هزینه چنین جبر خداوارانه‌ای این خواهد بود که دیگر نمی‌توان برخی از وقایع را از میان سایر وقایع، به عنوان نشانه‌های خدا تلقی کرد. چنین مفاهیمی از نظر الهیاتی مشکل‌ساز خواهد بود. اگر الگوی ون تیل را بپذیریم، می‌توان نوعی غایت‌شناسی ذاتی را حفظ کرد، اما این به قیمت به چالش کشیدن باور به علیت واسطه‌ای آزادی خواهانه موجودات طبیعی و نیز اعتقاد به حضور فعال خدا در جهان، به دست می‌آید.

ما به چارچوب الهیاتی دیگری نیاز داریم که هم غایت‌شناسی درونی و غایت‌شناسی بیرونی را متوازن کند و هم این غایت‌شناسی را به‌گونه‌ای صورت‌بندی کند که تصور خدای نگه‌دارنده و آشکارکننده را تهدید نکند. آیا می‌توان به چنین توازنی دست یافت؟ آندره آریواستدلال کرده است که اساساً دو روش که متقابلاً یکدیگر را نفی می‌کنند، برای پایه‌گذاری غایت‌شناسی در طبیعت وجود دارد. اگرچه هر دو موضع از تبیین مادی‌گرایانه هدف، اجتناب می‌کنند. می‌توان با غایت‌شناس افلاطونی همراه شد که نظام‌مندی را از طریق عامل برتر یا ماوراء طبیعی، توضیح می‌دهد. این نمونه‌ای از غایت‌شناسی بیرونی است، با توجه به اینکه در ایده خالق افلاطونی. نظم و هدف‌مندی پدیده‌های طبیعی مبتنی بر طرح الهی است. همچنین می‌توان با تبیین غایت‌شناسی ارسطویی همراه شد که بیشتر یک «حد وسط است میان ماتریالیسم تقلیل‌دهنده‌ای که توسط طیف گسترده‌ای از فیلسوفان طبیعی ایونیاپی دفاع می‌شد و الهیات طبیعی مطرح در تیمائوس افلاطون». بر این اساس، ساختارهای

به‌جای اینکه به‌عنوان مدل‌های ممکن از کنش مشیتی خدا در نظم فیزیکی به کار رود، راه را برای یک جهان بینی طبیعت‌گرایانه هموار می‌کند. باری دیگر، باید راهی برای چارچوب‌بندی رابطه بین غایت‌شناسی درونی و بیرونی به شیوه‌ای غیررقابتی بیابیم. من به‌طور مختصر مدلی الهیاتی از آفرینش را برجسته می‌کنم که در بحث الهیات. علم، توجه‌هایی را به خود جلب کرده است تا آن‌چه را که پیشنهاد من نمی‌گوید، نشان دهم. پس از آن برای یافتن الگویی بهتر وارد حوزه‌های ارسطویی و تومیستی خواهم شد.

با توجه به مشکلات ادعایی دیدگاه مداخله‌گرایانه از خدا، هوارد ون تیل دیدگاهی در مورد فعالیت الهی را برگزیده است که مبتنی بر این فرض هستی‌شناختی است که «آفرینش واگذار شده است». خداوند اجزای هستی‌شناختی لازم را به عالم خلقت عطا کرده است تا ساختارهای بی‌جان و شکل‌های زیستی را به ترتیب در دوره‌های زمانی طولانی‌تر، به وجود آورد. خدا برای این‌که به چیزی در نظام طبیعت دست یابد، مجبور نیست قوانین طبیعت را به حالت تعلیق درآورد یا آن را زیر پا بگذارد. در عوض، واقعیت فیزیکی به‌گونه‌ای سازمان دهی شده است که عالم خلقت می‌تواند خودبه‌خود، اراده خدا را از طریق اصول خودسازمان دهی تنظیم شده از سوی خداوند، آشکار کند. ون تیل دیدگاهش در مورد خلقت را در تقابل مستقیم با دیدگاه‌هایی تنظیم کرد (از جمله نظریه‌ی تنظیم دقیق) که با مفهوم «خلقت‌گرایی گاه و بی‌گاه» که به موجب آن خدا در برهه‌های زمانی خاصی از تاریخ طبیعی، پدیده‌هایی را به‌گونه‌ای تولید می‌کند که تبیین علمی را به چالش می‌کشد، موافق است. این، نوعی سازگاری‌گرایی الهیاتی است که می‌خواهد خداابوری را با این ادعای کلی طبیعت‌گرایانه که جهان طبیعی، کامل است. هیچ خلأیی در آن وجود ندارد که ما نیاز به رفع آن با توضیحات ماوراء طبیعی داشته باشیم. سازگار کند. دیدگاه ون تیل در مورد فعل الهی به این معنی است که علیت ثانویه خدا قبلاً در علیت اولیه او گنجانده شده است: همه چیز به علت عمل نخستین خدا در به وجود آوردن عالم خلقت، به وجود می‌آید.

دیدگاه ون تیل در مورد مشیت الهی، مدلی ممکن برای قرار دادن غایت‌شناسی ذاتی در حوزه‌ی طبیعی ارائه می‌دهد. از نظر او، عمل خدا را می‌توان به شکل فراهم کردن اصول غایت‌شناختی برای عالم خلقت. مانند گرایش‌های

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهاگ - سید عبدالصیر حسینی عالمی

را توضیح می‌دهد. از منظر طراحی هوشمند، این نتیجه‌گیری که خداوند مبدأ غایت‌شناسی است، مستقیماً از نامحتمل بودن ظهور پیچیدگی‌های مختلف زیستی از علیت طبیعی صرف. یعنی بدون فاعلیت الهی. ناشی می‌شود. تومیست‌ها با توجه به شواهد موجود برای هدف‌مندی ممکن است بگویند «یک مرحله میانی در استدلال لازم است». علاوه بر این، غایت‌شناسی ارسطویی می‌گوید واقعیت غایت‌شناسی ذاتی در طبیعت «هیچ ربطی به پیچیدگی یا سنجش احتمالات ندارد». غایت‌شناسی لزوماً در ارگانیسم‌هایی وجود دارد که ماهیت ذاتی آن‌ها رفتار غایت‌شناختی را تحقق می‌بخشد یا به نمایش می‌گذارد. بنابراین، (برخلاف دیدگاه مایکل بهی و استفان مِیر) غایت‌شناسی ربطی به پیچیدگی‌های کاهش‌ناپذیر در سیستم‌های زیستی، یا پیچیدگی مشخص در ساختارهای DNA ندارد. نگرانی من در مورد استدلال کلی جنبش طراحی هوشمند این است که در این نظریه، غایت‌شناسی بیرونی به قیمت نفی غایت‌شناسی درونی اثبات می‌شود. طراحی هوشمند، دیدگاهی در مورد خلقت به‌عنوان یک مصنوع صرف ایجاد می‌کند. بدیهی است که چنین درکی از آفرینش، خود را به فهم مکانیکی از طبیعت که توسط فیلسوفان طبیعی قرن هفدهم حمایت می‌شد، نزدیک‌تر می‌کند. رویکرد تومیستی، همان‌طور که در راه پنجم آکویناس نشان داده شده است، چیزی کاملاً متفاوت است، زیرا در این رویکرد، خدا در مرحله‌ای متفاوت و متأخر در مقایسه با نظریه‌های طراحی هوشمند وارد سطح تبیینی می‌شود. مقدمه‌ی نخست (الف): فیلسوف اسکولاستیک خاطر نشان می‌کند که غایت‌مندی غیرقابل تقلیل و درونی در طبیعت وجود دارد. از این مشاهدات استدلال می‌شود که مقدمه‌ی (ب): چنین غایت‌شناسی بدون یک هوش ماوراء طبیعی، غیرقابل درک است. از مقدمات (۱) و (۲) این نتیجه حاصل می‌شود که هوشی خارج از نظام طبیعت وجود دارد که به عوامل طبیعی، غایت‌مندی ذاتی اعطا می‌کند.

بنابراین، آن‌چه تاکنون درباره غایت‌شناسی ارگانیسمی گفته‌ام، با چارچوب وسیع‌تری که حضور فعال خدا در نیروهای محرک تکامل را تأیید می‌کند، کاملاً سازگار است. غایت‌شناسی ارگانیسمی را می‌توان با تکامل خداپاورانه آشتی داد. واقعیت غایت‌شناسی، حتی زمانی که در چارچوبی الهیاتی قرار

غایت‌شناختی که در پدیده‌های مختلف طبیعی می‌بینیم، «ساخته‌ی دست یک خالق» نیست، بلکه نتیجه بعضی از اصول درونی تغییر در موجودات زنده است. ارسطو البته خداپاور بود، با این حال وی دلیلی برای توضیح غایت موجودات زنده از طریق هدف‌مندی یا اراده الهی نمی‌دید. اگر از آریو پیروی کنیم، باید به‌سادگی به این نتیجه برسیم که هیچ راهی برای کنار هم قرار دادن غایت‌شناسی بیرونی و درونی به شیوه‌ای مثبت وجود ندارد. ما باید یا غایت‌شناسی متعالی یا فراطبیعی افلاطون را بپذیریم، یا از منظر ارسطویی به پدیده‌های غایت‌شناختی بنگریم و رفتار هدف‌مند عوامل طبیعی را بر اساس اصول درونی بیان کنیم.

در پاسخ به تصویر یا این یا آن آریو، ادوارد فسر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان غایت‌شناسی بیرونی و درونی را از طریق چارچوب متافیزیکی ارسطویی. تومیستی، متوازن کرد. فسر، مانند دیدگاه ارسطویی، ایده غایت‌شناسی را به‌عنوان ذاتی فعالیت‌های ارگانیسمی در نظر می‌گیرد (ماهیت غایت‌شناختی X از ذات X ناشی می‌شود). اما فسر غایت‌شناسی را به شیوه‌ای تومیستی، در منبعی الهی نیز قرار می‌دهد. همان‌طور که فسر در ادامه توضیح می‌دهد، این پیشنهاد به منزله‌ی روش میانه‌ی رئالیسم غایت‌شناختی اسکولاستیک است. در حالی که غایت‌شناسی درونی در طبیعت وجود دارد، این غایت‌شناسی در نهایت توسط هوش الهی تبیین می‌شود.

با توجه به اینکه نظم آفرینش مبتنی بر هدف‌مندی الهی است، منتقدین ممکن است این پیشنهاد اسکولاستیک را به هموار کردن راه برای یک طراحی هوشمند الهیاتی (ID) متهم کنند. مطمئناً چارچوب ارسطویی. تومیستی با طراحی هوشمند در این باور مشترک است که غایت‌شناسی، وجود خود را مدیون یک منبع بیرونی است (به نظر می‌رسد که قطعاً هر خداپاوری که رئالیست غایت‌شناسانه نیز هست باید قائل شود به این‌که چنین هدفی در طبیعت، از سوی خدا. از طریق عمل مستقیم، عمل غیرمستقیم یا با آفرینش پایدار. ممکن می‌شود). با این حال، چارچوب ارسطویی. تومیستی فسر در استنتاج «طراحی» از پدیده‌های طبیعی، با طراحی هوشمند تفاوت اساس دارد. فسر تفاوت بین چارچوب ارسطویی. تومیستی و طراحی هوشمند از جهت به‌کارگیری دو استراتژی تبیینی متفاوت در مورد اهداف طبیعی

هدف برای و درون آفرینش: یک ارزیابی الهیاتی از غایت‌شناسی ارگانیسمی - مایکل لیدنهایگ - سید عبدالبصیر حسینی عالمی

مبحث پایانی، مسئله توازن غایت‌شناسی درونی و بیرونی و اینکه آیا سازگارسازی الهیاتی غایت‌شناسی، ایده غایت‌شناسی ذاتی را بی‌فایده می‌کند یا خیر، مورد بحث قرار داد. آیا تصور خدا به‌عنوان پدیدآورنده پدیده‌های غایت‌شناختی، موجودات زنده را به مصنوعات صرف تبدیل می‌کند؟ و نگران‌کننده‌تر از آن، آیا با پیوند زدن غایت‌شناسی به مشیت الهی، راه را برای طراحی هوشمند باز می‌کنیم؟ من به هر دو نگرانی از طریق چارچوبی الهیاتی پاسخ دادم که متافیزیک ارسطویی را با الهیات تومیستی گرد هم می‌آورد. درحالی‌که این چارچوب ارسطویی، تومیستی وجود غایت‌شناسی ذاتی (به شیوه ارسطویی) را تأیید می‌کند، همچنین نشان می‌دهد که این نوع غایت‌شناسی باید در نهایت توسط عاملیت الهی توضیح داده شود (نتیجه‌گیری تومیستی). دیدگاه مقدماتی من این است که هستی‌شناسی ارسطویی، تومیستی می‌تواند ابزارهای مفهومی لازم را برای متعادل کردن هدف‌مندی ذاتی موجودات زیستی با غایت‌شناسی بیرونی فراهم کند. علاوه بر این، این روش چارچوب‌بندی فعل خدا در طبیعت، به‌طور قابل‌توجهی با استراتژی برگزیده اعضای جامعه طراحی هوشمند، متفاوت است. به‌عنوان مثال، چارچوب ارسطویی تومیستی، قصدمندی الهی را از غایت‌شناسی ارگانیسمی با توجه به اینکه موجودات زنده لزوماً غایت‌مند هستند. با سنجیدن احتمالات، استنتاج نمی‌کند. علاوه بر این، طرفدار چارچوب ارسطویی، تومیستی ممکن است بگوید یک مرحله میانی لازم است تا بتوانیم به‌طور موجه، فعل الهی را از ماهیت هدف مدار موجودات زیستی استنتاج کنیم.

هرچند برخی از این نتایج، ابتدایی بوده و نیاز به توسعه بیشتر دارند، با این وجود می‌خواهم تأکید کنم که الهی‌دانان باید در امر احیای گزارش‌های غایت‌شناختی در فلسفه‌ی زیست‌شناسی مشارکت کنند تا از یک دوگانگی مشکل‌ساز بین زندگی و غیرزندگی، ذهن و ماده و بین مشیت خداوند و فرآیندهای طبیعی، اجتناب کنند. با کشف مجدد ساختار غایت‌شناختی طبیعت، امیدواریم بتوانیم بر تصور بیش از حد مکانیکی از جهان که باعث تشویش زیادی در الهیات معاصر شده است، غلبه کنیم. با این کار، یک غایت‌شناسی بازیابی شده می‌تواند وجود هدف برای و درون خلقت را آشکار کند.

می‌گیرد، نیازی به الهیات طراحی هوشمند ایجاد نمی‌کند. از این رو، تأیید وجود هدف در دنیای زیستی، غایت‌شناسی کاتولیک، پروتستان و ارتدکس شرقی را مجبور نمی‌کند تا مسیر مشکل‌ساز طراحی هوشمند را در پیش بگیرند.

نتیجه

غایت‌شناسی با آموزه‌ها و باورهای مهم در چندین سنت الهیاتی پیوند خورده است. در برخی از نسخه‌های نظریه‌ی قانون طبیعی کاتولیک گفته شده است که این مفهوم ماهیت انسان به‌طور قاطع بر امکان تفسیر وجود انسان و به‌طور کلی نظم طبیعی در قالب غایت‌شناختی، استوار است. همچنین، متفکران برجسته در سنت ارتدکس شرقی، بینشی از طبیعت انسانی را در آموزه‌ی تئوسیس یا خداسازی (doctrine of theosis) فرض می‌کنند که ذاتاً غایت‌شناختی است: الهی شدن، یک غایت‌شناسی زیربنایی برای بشریت و کیهان گسترده‌تر، فرض می‌کند. در سنت پروتستان، غایت‌شناسی برای چارچوب دادن به مشیت خدا در جهانی تکاملی به‌کار برده شده است. متفکرانی چون جیمز مک‌کاش، اوبری مور و آلیستر مک‌گراث به‌جای تضعیف ایده علیت غایی در طبیعت، معتقدند علم تکاملی به «یک غایت‌شناسی گسترده‌تر» در جهان، اعتبار می‌بخشد. چنین غایت‌شناسی گسترده‌تری کاملاً با تأکید تکاملی بر انتخاب طبیعی سازگار است و منابع مهمی برای چارچوب‌بندی حضور فعال خدا فراهم می‌کند. تکامل، از نظر بسیاری از متفکران، چالش مهمی برای مقصد، اهداف یا هر نوع غایت‌شناسی گسترده‌تر در طبیعت ایجاد می‌کند. بر اساس بینش داروین، می‌توان فهم‌های ارسطویی، خدا‌باورانه و حیات‌گرایانه از هدف را با مکانیسمی صرفاً فیزیکی جایگزین و بدین ترتیب فرصت توضیح تحولات تکاملی با اصطلاحات ماتریالیستی فراهم کرد. این مقاله با تحلیل امکان درکی غایت‌شناسانه از موجودات زنده، دیدگاه دیگری درباره این موضوع ارائه می‌کند. با تکیه بر چندین نظریه و پیشنهاد در فلسفه‌ی زیست‌شناسی، استدلال کرده‌ام که فعالیت‌های ارگانیسمی فراتر از منطق تقلیل‌گرایی است و به‌طور مثبت‌تر، در ادامه اظهار می‌دارم که همین ماهیت موجودات زنده، غایت‌مند است. این بدان معنی است که هر جا موجود زنده‌ای است، اهداف طبیعی وجود دارد. قطعاً همه این‌ها با تصور ارسطویی از عوامل طبیعی مطابقت دارد.

مقاله ترجمه



آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز



لوگان پل گیج

مقدمه

با وجود محبوبیت تجاری خداناباوران جدید، متخصصان فلسفه دین عموماً از مواجهه جدی با استدلال‌های آنان خودداری کرده‌اند. (فیلسوفانی چند معرفی کتاب درباره آثار خداناباوران جدید نگاشته‌اند که چندان شاهد بحث جدی در آن‌ها نیستیم. موارد استثنا عبارت‌اند از: Wielenberg ۲۰۰۹; Plantinga ۲۰۱۱, ۱۳, ۳۰). واقعیت عجیب این است که در آثار اصلی خداناباوران جدید به ندرت استدلالی ایجابی علیه وجود خدا می‌یابیم. با این حال، در کتاب داوکینز به نام «پندار خدا»، شاهد استثنای مهمی برای این روند هستیم. از آنجاکه سکوت گاه بدتر از انتقاد است، در این نوشتار می‌خواهم خلأ موجود را جبران کنم. با توجه به تأثیر زیاد خداناباوران جدید بر حوزه‌ی فرهنگ، عدم مشارکت فیلسوفان، به قیمت دور افتادن آنان از مسائل فرهنگی تمام شده است. بنابراین، با وجود تردیدهای جامعه‌ی فلسفی، قصد دارم «ترفند بوئینگ ۷۴۷» ریچارد داوکینز را نقد و بررسی کنم، استدلالی که وی آن را «مهم‌ترین استدلال کتابش» می‌داند! (Dawkins ۲۰۰۶, ۱۵۷)

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری



ترجمه: روح‌الله موحدی

پژوهشگر همکار پژوهشکده بین‌المللی امام رضا (ع)، جامعه المصطفی‌العالمیه، مشهد، ایران.



ترجمه: حبیب‌الله حیدری

نامزد دکتری فلسفه اسلامی، جامعه المصطفی‌العالمیه، مشهد، ایران.

نوشتار حاضر ترجمه‌ای است از:

Gage, Logan Paul. "Is the God Hypothesis improbable?." A New Theist Response to the New Atheists, edited by Joshua Rasmussen & Kevin Vallier, pp. 59-76. Routledge, 2020.

ترفند بوئینگ ۷۴۷ داوکینز

تمرکز ما روی استدلال اصلی داوکینز. که آن را «ترفند بوئینگ ۷۴۷» می‌نامد (پی‌نوشت ۱). می‌گذارم. این استدلال صرفاً مهم‌ترین دلیل شاخص‌ترین چهره‌ی خداناباوری جدید نیست، بلکه استدلالی است که مورد حمایت سایر خداناباوران جدید نیز قرار گرفته و به جایگاهی محوری در بین آنان دست یافته است. داوکینز از ابراز اعتماد زیاد به این استدلال ابایی ندارد و درباره‌ی آن می‌گوید: این استدلال «نشان می‌دهد خدا، هرچند اساساً قابل رد نیست، بسیار نامحتمل است.» «استدلالی بسیار جدی علیه وجود خدا» که «فرضیه‌ی خدا را... توجیه‌ناپذیر می‌سازد.» (Dawkins, ۲۰۰۶, ۱۰۹, ۱۵۷, ۱۵۸) هریس با ذکر نام داوکینز از استدلال وی تمجید می‌کند و هیچ‌چیز نیز استدلال مشابهی را در نوشته‌های خود می‌آورد (See Harris, ۲۰۰۶, ۷۳; Hitchens, ۲۰۰۷, ۷۱). دنت هم با استدلال داوکینز موافق است و حتی در توصیف آن می‌نویسد: «ردی‌های ردناپذیر که هنوز به اندازه‌ی دو قرن پیش - آنجا که در کتاب هیوم، «گفت‌وگوها درباره‌ی دین طبیعی»، فیلو از آن علیه کلانتس بهره گرفت. کوبنده است.» (Dawkins, ۲۰۰۶, ۱۵۷) با این حال، به‌رغم اطمینان داوکینز، تا وقتی استدلالی در قالب مقدمه‌های صریحی بیان نشود، ضعف‌های غالباً پنهان می‌ماند. لذا قبل از تلاش برای نقد استدلال داوکینز، ابتدا به شیوه‌ی محبوب فیلسوفان آن را به واضح‌ترین شکلی که می‌توانم، صورت‌بندی می‌کنم. از خوانندگان با هر گرایشی خواهشمندم تا بحثم را پیگیری نمایند. بیابید ببینیم آیا استدلال اصلی داوکینز

علیه وجود خدا به اندازه‌ای که او و سایر خداناباوران جدید مدعی‌اند، قوی است یا خیر؟

بهترین بازسازی من از استدلال اساسی داوکینز این است: مقدمه‌ی ۱: اگر سه شرط زیر برقرار باشد، آنگاه تقریباً قطعی است که خدا وجود ندارد:

(الف) بتوان تبیین‌های طبیعی برای ویژگی‌های ظاهراً طراحی‌شده‌ی جهان‌مان ارائه داد،

(ب) هیچ استدلال معتبری برای وجود خدا به‌جز استدلال از طریق پیچیدگی سازمان‌یافته (یعنی استدلال از طریق طراحی) وجود نداشته باشد، و

(ج) خدا تبیین خوبی برای پیچیدگی سازمان‌یافته جهان نباشد.

مقدمه‌ی ۲: می‌توان تبیین‌های طبیعی برای ویژگی‌های ظاهراً طراحی‌شده‌ی جهان‌مان ارائه داد.

مقدمه‌ی ۳: هیچ استدلال معتبری برای وجود خدا به‌جز استدلال از طریق پیچیدگی سازمان‌یافته وجود ندارد.

مقدمه‌ی ۴: خدا تبیین خوبی برای پیچیدگی سازمان‌یافته جهان نیست.

مقدمه‌ی ۵: پس، تقریباً قطعی است که خدا وجود ندارد.

ایده‌ی این استدلال است که اگر (الف)، (ب)، و (ج) همه صادق باشند، پس نتیجه (تقریباً قطعی) است که خدا وجود ندارد (نیز باید صادق باشد. استدلال معتبر است، زیرا ساختار صحیحی دارد که منجر به نتیجه می‌شود: صدق مقدمات مستلزم صدق نتیجه است. با توجه به این نکته، باید مقدمات اصلی استدلال را بررسی کنیم، زیرا قوت نتیجه فقط به اندازه‌ی قوت مقدماتی است که بر آن بنا شده است.

۱.۲ بررسی مقدمه (۱)

در مورد مقدمه اول، تنها می‌خواهم به برداشت داوکینز از واژه «خدا» اشاره کنم. فیلسوفان و سنت‌های بزرگ توحیدی، خدا را بزرگ‌ترین موجود ممکن (یعنی قادر مطلق، عالم مطلق و خیر مطلق) می‌دانند. با این حال، داوکینز با مفهومی متفاوت کار می‌کند. او «فرضیه‌ی خدا» را این‌گونه تعریف می‌کند: «هوشی فراانسانی و فراطبیعی وجود دارد که حامدانه جهان و تمام اجزای آن، از جمله ما را طراحی و خلق کرده است.» (همان، ۳۱) داوکینز حتی صریحاً اظهار می‌دارد که «[خیر مطلق بودن] بخشی از تعریف فرضیه‌ی خدا نیست، بلکه تنها یک قید دلخواه است.» (همان، ۱۰۸) از نگاه فیلسوفان دین،

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

امروزه داریم،... به وضوح بهتر از [نظریه‌ی] خودشکن... طراح هوشمند است. (همان، ۱۵۸)

نکته‌ی داوکینز این است که اگر واقعاً بتوان نشان داد هیچ استدلال خوبی، از جمله از طریق طراحی، برای وجود خدا وجود ندارد، خداناباوری به طور پیش فرض برتری دارد. داوکینز معتقد است خداناباوران، پس از رد استدلال‌های خداناباورانه، می‌توانند آرام بگیرند و با اظهار اینکه علم در آینده تبیین طبیعی جامعی برای همه چیز ارائه خواهد داد، به کار خود خاتمه دهند. این به معنای تغییر بار اثبات است: چون الهیات نمی‌تواند برای آنچه در جهان ما واقعاً به تبیین نیاز دارد، تبیین خوبی ارائه دهد، پس تبیین‌های طبیعی لزوماً بهترند. ایده داوکینز در اینجا ممکن است با این ایده تقویت شود که با در نظر گرفتن سابقه‌ی موفق علم، باور به اینکه علم نهایتاً همه‌ی شکاف‌های تبیین کاملاً طبیعت‌گرایانه از جهان را پر خواهد کرد، معقول‌ترین و منطقی‌ترین گزینه است. هرچند من این اعتقاد زیربنایی را درک می‌کنم، اشتباه است نتیجه بگیریم موفقیت علم کذب خداباوری یا حتی امکان ارائه تبیین کاملاً طبیعی را تأیید کرده است. بله، علم درک ما از جهان طبیعی را افزایش داده است، اما با این کار، معماهای بیشتری فراروی تبیین طبیعی نهاده است. در حالی که تا چندی پیش حتی دانشمندان بزرگی همچون داروین سلول را ذاتاً توده‌ای زله‌ای می‌دانستند، امروزه دریافته‌ایم سلول جهانی کوچک سرشار از پیچیدگی باورنکردنی است، مملو از نانو تکنولوژی و یک کد دیجیتالی. همچنین، با پیشرفت علم، امروزه قوانین فیزیک را بهتر می‌فهمیم. اما اکنون می‌خواهیم بدانیم چرا این قوانین با چنان دقتی تنظیم شده‌اند که به حیات پیچیده می‌انجامند. (See Collins ۲۰۱۲) در قرن بیستم نیز موفقیت پیش‌بینی‌های کیهان‌شناسی بیگ‌بنگ موجب پیروزی این نظریه بر نظریه‌های رقیب شد و درک ما از آغاز جهان ما را افزایش داد. اما مضحک است که کیهان‌شناسی بیگ‌بنگ را دستاوردی برای خداناباوری قلمداد کنیم. اتفاقاً این کیهان‌شناسی خداناباوران قرن بیستم را در وضعیت دفاعی قرار داد. فیزیکدان و ستاره‌شناس برجسته و خداناباور ناسا، رابرت جاسترو، ماهیت نگران‌کننده این وضعیت را در انتهای قرن بیستم این‌گونه به تصویر می‌کشد:

اکنون می‌بینیم شواهد نجومی به دیدگاهی درباره‌ی آغاز جهان رهنمون می‌شود که کتاب مقدس پیشنهاد می‌دهد.

این تعریف بسیار عجیب است. (Swinburne 1994, Chs. 6-7, esp. 151ff) این تعریف همچین داوکینز را در معرض این اتهام قرار می‌دهد که چه بسا وی نامحتمل بودن نوعی موجود الهی خاص را نشان داده است، نه نامحتمل بودن آنچه پیروان اشکال پیشرفته‌تر خداباوری واقعاً بدان معتقدند. در ادامه، از این اتهام چشم‌پوشی می‌کنم.

۲.۲. بررسی مقدمه (۲)

حال به مقدمه (۲) دقت کنید: می‌توان تبیین‌های طبیعی برای ویژگی‌های ظاهراً طراحی‌شده جهان مان ارائه داد. نکته‌ی مهم این است که داوکینز توجیه خداناباوری را بسیار آسان و کم‌هزینه می‌داند. از نگاه وی، خداناباوران نه نیاز دارند تبیینی محکم یا دقیق درباره‌ی مسیرهای تکامل طبیعی بسیاری از موجودات زیستی پیچیده ارائه دهند، و نه لازم است تبیینی برای منشأ حیات نخستین، جهان، آگاهی، عینیت اخلاق یا نظم دقیق قوانین فیزیک داشته باشند! داوکینز صادقانه اذعان می‌کند که ما اغلب به چنین تبیین‌های طبیعی دسترسی نداریم. اما اگر، همان‌طور که سایر مقدمات استدلال مدعی‌اند، خدا تبیین خوبی برای حیات یا سایر ویژگی‌های ظاهراً طراحی‌شده جهان نباشد، آنگاه هر تبیین طبیعی ممکن می‌تواند نشان دهد که وجود خدا بسیار نامحتمل است.

با توجه به آنچه گفتیم، داوکینز نگران این نیست که خداناباوران عملاً تبیین طبیعی خوبی برای نظم دقیق قوانین فیزیک و امور دیگر در دست ندارند. تکامل داروینی چنان نظریه‌ی طبیعی نیرومندی است که باید آگاهی‌مان را ارتقا دهد؛ (Dawkins ۲۰۰۶, ۱۱۴-۱۱۹) اگر چنین نظریه‌ی نیرومندی برای تبیین طراحی ظاهری در زیست‌شناسی وجود دارد، پس باید باور داشته باشیم که [در آینده] نظریه‌ای برای تبیین طراحی ظاهری در قوانین فیزیک نیز روی کار می‌آید. بر این اساس، وی می‌نویسد:

ما هنوز [نظریه‌ی] مشابهی برای فیزیک نداریم. نوعی نظریه‌ی چند جهانی می‌تواند اصولاً برای فیزیک همان کار تبیینی را انجام دهد که داروینیسم برای زیست‌شناسی انجام می‌دهد.... نباید امید خود را برای پیدایش [نظریه‌ای] بهتر در فیزیک، چیزی به قدرتمندی داروینیسم برای زیست‌شناسی، از دست بدهیم. اما حتی در غیاب [نظریه‌ای] که بتواند با هم‌تایش در حوزه‌ی زیست‌شناسی هم‌اوردی کند، [نظریه‌های] نسبتاً ضعیفی که

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

است که برای همه‌ی ویژگی‌های ظاهراً طراحی شده جهان ما، از جمله تناسب جهان طبیعی با حیات، تبیین‌های طبیعی واقعاً ممکن‌ی داریم یا خواهیم داشت.

۳.۲. بررسی مقدمه (۳)

بیابید، از باب همراهی، این نگرانی‌ها درباره‌ی مقدمه‌های قبلی را کنار بگذاریم و سراغ مقدمه جسورانه‌تر ترنند بوئینگ ۷۴۷ برویم: اینکه هیچ استدلال معقولی برای وجود خدا، به جز استدلال از طریق پیچیدگی سازمان یافته، وجود ندارد. توجه کنید که حتی اگر خدا را تبیین خوبی برای نظم ظاهری جهان ندانیم، باز هم در صورت وجود دلایل خوب دیگر برای وجود خدا، استدلال داوکینز اصلاً به نتیجه دلخواهش نمی‌رسد. بنابراین، قبل از اینکه داوکینز استدلال ایجابی خود علیه وجود خدا را ارائه دهد، می‌کوشد «دلایلی ایجابی خود در طول تاریخ برای خدا باوری ارائه شده‌اند، رد کند.» (Dawkins, 2006, 73) با توجه به تاریخ طولانی این دلایل در غرب. که حداقل به کتاب «سقراط» گزنفون بازمی‌گردد (سدلی ۲۰۰۷) - تعجب آور است که داوکینز این وظیفه را در تنها ۳۳ صفحه انجام داده است. (همان، ۱۰۹-۷۷)

بیابید نگاهی دقیق‌تر به فقط یکی از استدلال‌های سنتی‌ای که داوکینز نقد می‌کند، بیندازیم. او می‌نویسد: استدلال کیهان‌شناختی. باید زمانی وجود داشته باشد که هیچ شیء فیزیکی وجود نداشته است. اما از آنجاکه اکنون اشیاء فیزیکی وجود دارد، باید چیزی غیر فیزیکی وجود داشته باشد که آن‌ها را به وجود آورده است. آن چیز را خدا می‌نامیم. (همان، ۷۷)

داوکینز این استدلال را به دلیل اینکه مبتنی بر «این فرض کاملاً بی‌اساس است که خود خدا در برابر این تسلسل مصونیت دارد»، رد می‌کند (همان) به همین دلیل، داوکینز معتقد است فرض گرفتن خدا کاری بیهوده است. «تصور تکینگی بیگ‌بنگ یا مفهوم فیزیکی دیگری که هنوز ناشناخته مانده، به صرفه‌تر است.» (همان، ۷۸) بنابراین «به هیچ وجه روشن نیست که خدا پایان بخش معقولی برای تسلسل‌های مدنظر آکویناس باشد.» (همان)

کسانی که با آثار قدیس توماس آکویناس آشنایی دارند، به خوبی می‌دانند استدلال کیهان‌شناختی او (راه سوم او) درباره‌ی آفرینش زمانی اشیاء فیزیکی توسط امری غیر فیزیکی نیست (Cf. De Aeternitate Mundi). از نظر آکویناس، حتی

با تمام تفاوتی که در جزئیات وجود دارد، عنصر اساسی در تبیین نجومی و تبیین کتاب مقدس از آفرینش یکسان است؛ زنجیره‌ای از رویدادها منجر شد تا انسان به طور ناگهانی و دفعی، در برهه‌ای مشخص در زمان، در بارقه‌ای از نور و انرژی، به وجود آید. (Jastrow, 1992, 14) او، در قطعه معروفی، ادامه می‌دهد:

اکنون می‌خواهیم این پرسش را به زمانی قبل‌تر از آن بازگردانیم، اما مانعی رفع‌نشده‌ی فراروی مان وجود دارد. این مانع با یک سال یا یک دهه کار بیشتر یا با به‌کارگیری مقیاس یا نظریه‌ی دیگر حل نمی‌شود؛ اکنون به نظر می‌رسد علم هرگز نمی‌تواند پرده از راز آفرینش بردارد. برای دانشمندی که با ایمان به قدرت عقل زندگی کرده است، داستان به شکل کابوس‌واری به پایان می‌رسد. او از کوه نادانی بالا رفته و در حال فتح بلندترین قله است، اما همین‌که بر فراز قله می‌رسد، با گروهی از الهی‌دانان مواجه می‌شود که از قرن‌ها پیش در آنجا نشسته‌اند. (همان، ۱۰۶-۱۰۷)

استیون هاوکینگ و دیگران کوشیده‌اند به طبیعت‌گرایان قوت قلب بدهند که هنوز کارت‌هایی برای بازی دارند. (Hawking, 1996) اما این کار آنان صرفاً نشان می‌دهد که کیهان‌شناسی در قرن گذشته به هیچ وجه دلیل قاطعی در حمایت از خدا باوری ارائه نکرده است.

داوکینز، در کتاب «رازگشایی از رنگین‌کمان»، اذعان می‌کند که تبیین‌های علمی، هرچند فهم ما را بالا می‌برند، اغلب به رازهای عمیق‌تری منجر می‌شوند. برای نمونه، کشف طیف نور شاید معمای رنگین‌کمان را حل کرده باشد، اما از آنجاکه به کشف‌های حیرت‌انگیز ماکسول، اینشتین و دیگران منجر شد، ظاهراً به معماهای بیشتری دامن زده است. «وقتی معماها حل می‌شوند، شاعرانگی شان را از دست نمی‌دهند. کاملاً برعکس، راه حل‌ها اغلب از معماها زیباترند. در هر صورت، وقتی معمایی را حل می‌کنید، به معماهای دیگری دامن می‌زنید، شاید برای ایجاد شاعرانگی بیشتر» (Dawkins, 2000, 41). بر این اساس، هرچند تحسین داوکینز از علم و دستاوردهای آن قابل درک است، این تصور که پیشرفت‌های علمی آینده صریحاً از خدا باوری حمایت به عمل می‌آورد، خوش‌خیالی است. اتفاقاً واقعیت فیزیکی در طبیعت‌گرایی امروزه بیش از هر زمان دیگری مرموز است. نه به دلیل نادانی ما، بلکه به دلیل افزایش آگاهی ما. حداقل تاکنون ثابت نشده

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

Copleston 1955, 114 130. And for a closer treatment, see Wipfel 2000, 442 500). شهود بنیادین پشت این استدلال (غیرممکن است همه چیز امکانی باشد) در استدلال‌های دقیقی که لایب‌نیتز در عصر مدرن (See Pruss 2012) و متفکران متعددی در عصر حاضر ارائه داده‌اند، مطرح شده است (See Gale and Pruss 1999; Swinburne 2004, 133 152; Rasmusen 2010; Rasmussen and Weaver 2018; Pruss and Rasmusen 2018). به نظر می‌رسد مشکل چرایی تحقق موجودات امکانی شدیداً به راه‌حلی مبتنی بر وجود خدا نیاز دارد. به نظر من، داوکینز به هیچ وجه نشان نداده است که هیچ تقریری از استدلال کیهان‌شناختی صحیح نیست، چه رسد به اینکه نشان داده باشد هیچ دلیل خوب دیگری برای وجود خدا وجود ندارد.

با این حال، در ادامه می‌خواهم نشان دهم که حتی اگر همه‌ی مقدمه‌هایی استدلال داوکینز را تا اینجا بپذیریم، باز هم استدلال او ناموفق است، زیرا بر یک اصل فلسفی مشکوک درباره‌ی ماهیت تبیین تکیه دارد.

۴.۲. بررسی مقدمه (۴)

برای درک شالوده‌ی اصلی استدلال داوکینز، لازم است دلیل او برای مقدمه (۴) را بفهمیم. این مقدمه مدعی بود خدا تبیین خوبی برای پیچیدگی سازمان یافته جهان نیست. (پ ۳) اکثر تمرکز داوکینز روی دفاع از این مقدمه است. اگر مقدمه (۴) صادق باشد و مقدمه‌های (۲) و (۳) را نیز بپذیریم، آنگاه وجود خدا بسیار نامحتمل به نظر می‌رسد. (پ ۴) اما داوکینز چه توجیهی برای مقدمه (۴) دارد؟ به نظر می‌رسد او به شکل زیر استدلال می‌کند:

مقدمه‌ی ۶: تبیین خوب باید ساده‌تر از پدیده‌هایی باشد که قصد تبیین آن را دارد. (پ ۵)

مقدمه‌ی ۷: خدا، اگر وجود داشته باشد، ساده‌تر از پیچیدگی سازمان یافته جهان نخواهد بود. (این به وضوح مقدمه اصلی «ترفند بوئینگ ۷۴۷» است. رک: Dawkins 2006, 120, 147 154, 157)

مقدمه‌ی ۴: بنابراین، خدا تبیین خوبی برای پیچیدگی سازمان یافته‌ی جهان نیست.

این استدلال داوکینز بر تقریری ظاهراً بررسی نشده از اصل سادگی که در مقدمه (۶) دیده می‌شود، استوار است. باید متوجه باشیم که این اصل ماهیتی فلسفی دارد؛ پذیرش یا

اگر جهان فیزیکی آغاز زمانی هم نداشته باشد، باز خدا برای تبیین جهان ضروری است. استدلال آکویناس نه بر آغاز زمانی واقعیت فیزیکی که بر سرشت امکانی آن مبتنا دارد (Wipfel 2000, 462 469). منظور آکویناس از امر امکانی چیزی است که می‌تواند وجود یابد یا معدوم گردد؛ یعنی، چیزی که وجودش ضروری نیست. او معتقد است چون اشیاء فیزیکی می‌توانند وجود یابند یا معدوم گردند، باید دلیلی وجودشان را تبیین کند. حتی اگر وجود آن‌ها ازلی باشد، برای وجودشان لزوماً به چیزی دیگر وابسته‌اند. اینکه بگوییم امر امکانی Y بر امر امکانی X مبتنا دارد، راه حل مشکل نیست؛ زیرا خود این سلسله امکانی از این طریق تبیین نمی‌شود. شاید کسی بگوید دلیل پایداری جهان این است که روی لاک پشتی قرار دارد و آن لاک پشت روی لاک پشتی دیگر و این ماجرا تا بی‌نهایت ادامه دارد. اما فرض گرفتن لاک پشت‌های بیشتر، هر قدر هم زیاد باشد، راه حل خوبی برای مشکل مذکور نیست. آکویناس استدلال می‌کند که برای حل مشکل، به امری نیازمندیم که خودش بخشی از آن سلسله امکانی نباشد. بنابراین، باید بنیانی ضروری (مستقل) برای آن سلسله امکانی وجود داشته باشد. به عبارت دیگر، باید پای امری در میان باشد که به دلیل سرشت ضروری‌اش وجود دارد؛ موجودات نمی‌توانند وجودشان را تا ابد از دیگری قرض بگیرند.

حال روشن می‌شود که چرا پیشنهاد تکینگی داوکینز (یا هر تبیین فیزیکی دیگر) نمی‌تواند مشکل مدنظر آکویناس را حل کند: تکینگی، مانند هر موجود فیزیکی دیگر، می‌توانست اصلاً وجود نداشته باشد؛ زیرا صرفاً یک امر امکانی دیگر است (پ ۲). این در حالی است که اگر خدا را کامل‌ترین موجود ممکن در نظر بگیریم، می‌تواند به شکل معقولی تسلسل را متوقف سازد. زیرا کامل‌ترین موجود ممکن موجودی خودکفا و دارای وجود نامحدود است و از همین رو، نیاز به هیچ علت یا تبیین خارجی ندارد.

لازم است اشاره کنم که اصرار ندارم استدلال آکویناس حتماً موفق است. این بحثی است که ۸۰۰ سال پیشینه دارد. جزئیات بسیاری وجود دارد که در اینجا مجال طرحشان نیست. با این حال، باید یادآور شوم که حتی اگر تقریر آکویناس از این استدلال مقدمه‌های مشکوکی داشته باشد (See Pawl 2012, 121 122 for a helpful discussion of the Third Way and difficulties it faces. For a basic introduction to the Five Ways see

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

حیات درون سلولی، نظم دقیق ثوابت فیزیکی، منشأ جهان و پدیده‌های فراوان دیگری را تبیین می‌کند. در واقع، از نگاه خدا باوری سنتی، خدا در نهایت همه چیز به جز خودش را تبیین می‌کند. این را هم به یاد آورید که تعریف خود داوکینز از فرضیه‌ی خدا نیز بسیار ساده بود، به حدی که در قالب یک جمله که برخی اجزایش هم زائد بود، بیان می‌شد: «هوشی فراانسانی و فراطبیعی وجود دارد که عامدانه جهان و تمام اجزای آن، از جمله ما، را طراحی و خلق کرده است» (Dawkins 2006, 31). تازه داوکینز تنها کسی نیست که گمان می‌کند فرضیه‌ی خدا را می‌توان چنین مختصر بیان کرد. مثلاً در سنت آنسلمی، خدا «کامل‌ترین موجود قابل تصور» یا «موجود کاملاً کامل» قلمداد می‌گردد. (پ ۶)

اگر مقدمه (۶) درباره‌ی سادگی نحوی باشد، آنگاه با توجه به اینکه فرضیه‌ی خدا باوری با این سادگی قابل بیان است، خدا باوری تبیینی بسیار ساده به نظر می‌رسد و این موجب می‌شود مقدمه (۷) داوکینز کاذب از آب درآید.

با این حال، از باب همراهی بیشتر، بیایید فرض کنیم که داوکینز سادگی نحوی را در نظر ندارد. این یعنی اینکه ظاهراً داوکینز بیشتر نگران پیچیدگی یا سادگی خود خداست تا نگران پیچیدگی یا سادگی فرضیه‌ی خدا.

۲.۳. سادگی وجودی

دومین نوع عمده سادگی اغلب «سادگی وجودی» یا «صرفه جویی» نامیده می‌شود. سادگی وجودی تقریباً همان «تعداد و پیچیدگی مفروضات است» (Baker 2011, 4). تیغ اُکام - قاعده‌ای که می‌گوید نباید فراتر از حد ضرورت، موجودی را فرض بگیریم - معمولاً به دنبال بیان این مفهوم از سادگی است. در اینجا نیز باید سادگی را با امتیازات دیگر از قبیل قدرت تبیینی و تناسب با سایر داده‌ها مقایسه کنیم. (پ ۷) تبیینی که موجودات بیشتری را فرض می‌گیرد، اگر با دیگر واقعیات شناخته شده سازگارتر باشد، چه بسا از رقبای ساده‌تر خود بهتر قلمداد شود (Thagard 1978, 87-89). برای تعریف دقیق اصول صرفه جویی، باید قید «با ثابت بودن سایر امتیازات» را ذکر کنیم تا نشان دهیم فقط زمانی می‌توان به آن‌ها توسل جست که سایر امتیازات (مثلاً قدرت تبیینی) برابر باشد. اگر خدا دارای قدرت علی برای تبیین منشأ جهان باشد اما چند جهانی داوکینز نباشد (بسته به اینکه وی چه سازوکاری برای تولید جهان قائل شود)، برابر بودن سایر امتیازات واضح

انکار این اصل در گرو هیچ واقعیت تجربی نیست، بلکه در گرو این است که آیا حقیقتی ضروری را درباره‌ی طبیعت تبیین آشکار می‌سازد یا خیر. با توجه به آوازه داوکینز، شاید ابتدا گمان شود که استدلال او دارای تمام نشانه‌های علم مدرن و شکوه تحقیقات پیچیده تجربی است. اما در واقع، ردیه‌ی وی استدلالی فلسفی است که بر اصلی پیشینی درباره‌ی ماهیت تبیین تکیه دارد. بنابراین، بقیه بحث ما بر مقدمه‌های (۶) و (۷) متمرکز خواهد بود. قصد دارم نشان دهم که هر دوی آن‌ها نادرست است.

۳. سادگی

۱.۳. سادگی نحوی

در علم و فلسفه علم، سادگی را اغلب جزو امتیازات نظریه قلمداد می‌کنند. با این حال، غیر از سادگی نیز معمولاً امتیازات دیگری برای نظریه وجود دارد. برای نمونه، فیلسوف برجسته علم، توماس کوهن، چندین امتیاز، از قبیل دقت، سازگاری، دامنه، کارآمدی، و سادگی را برای تبیین فهرست می‌کند (Kuhn 1977, 321-322). ظاهراً داوکینز سادگی را مهم‌ترین امتیاز نظری می‌داند. امتیازی چنان مهم که اگر تبیینی فاقد آن (یا فاقد مقداری کافی از آن) باشد، دیگر نمی‌توان آن را تبیین خوبی دانست. اما معمولاً تا زمانی که تبیین‌ها امتیازات دیگری مانند تناسب با واقعیات شناخته شده را نداشته باشند، نوبت به بررسی سادگی آن‌ها نمی‌رسد. پس سادگی امتیازی ثانویه است، نه برگ برنده‌ای حتمی. نظریه‌های پیچیده‌تر نباید همیشه کنار گذاشته شوند. گاهی اوقات حقیقت پیچیده است.

در ادبیات فلسفی، دو تلقی عمده از سادگی وجود دارد. از آنجا که اصلاً واضح نیست داوکینز کدام یک از آن دو تلقی را مدنظر دارد، به ترتیب هر دوی آن‌ها را بررسی خواهیم کرد. نوع اول «سادگی نحوی» نامیده می‌شود: سادگی نظریه‌ای که قرار است پدیده خاصی را تبیین کند. به بیان دیگر، «این نوع سادگی تعداد و اختصار اصول اساسی نظریه را اندازه‌گیری می‌کند». (Baker 2011, 1. The mathematical version of syn-) «elegance is often called tactic simplicity»

اگر مقدمه (۶) اصلی ناظر به سادگی نحوی باشد، آیا مقدمه (۷) صادق است؟ آیا فرضیه‌ی خدا از نظر نحوی پیچیده‌تر از پدیده‌ای است که قصد تبیینش را دارد؟ تصور رایج این است که خدا اموری از قبیل منشأ حیات، پیچیدگی‌های

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

صرفه‌جویی کمی باشد، آنگاه نه خدا، بلکه چندجهانی داوکینز است که صرفه‌جویانه نیست.

احتمالاً داوکینز اعتراض می‌کند که پیچیدگی کمی موجودات را اشتباه محاسبه کرده‌ام. برای نمونه، او به ادعای همکارش در دانشگاه آکسفورد، ریچارد سونینبرن، که می‌گوید خدا ساده است چون ذاتی یگانه دارد، انتقاد می‌کند (Dawkins 2006, 148). در کتاب ساعت‌ساز نابینا، داوکینز دیدگاهش را درباره‌ی پیچیدگی بیشتر بسط می‌دهد. او می‌نویسد موجود پیچیده (۱) «اجزای زیادی دارد»، (۲) این «اجزای تشکیل‌دهنده طوری گرد هم آمده‌اند که بعید است صرفاً محصول اتفاق باشد»، و (۳) این اجزای گرد هم آمده هدفی را دنبال می‌کنند. بر این اساس، شاید داوکینز بگوید خدا از نظر کمی هنوز پیچیده است (بسیار پیچیده‌تر از چیزهایی که می‌تواند تبیینشان کند)، زیرا اجزای زیادی دارد (Ibid, 11 16). اما خدا، به معنای دقیق کلمه، اصلاً جزئی ندارد، چون غیرمادی است.

در کتاب پندار خدا، داوکینز در عین اینکه ظاهراً می‌پذیرد خدا جزء واقعی ندارد، همچنان اصرار می‌کند خدا پیچیده است (پ ۹). او از سر تأیید، به سخن کیث وارد. «کاملاً منطقی است... که خدا را در عین بساطت از درون پیچیده بدانیم». و دیدگاه جولیان هاکسلی. که «پیچیدگی را تنوع اجزا» تعریف کرده است و منظورش از این سخن نوع خاصی از بساطت کارکردی است. استناد می‌جوید (Dawkins 2006, 150). احتمالاً داوکینز معتقد است خدا در عین اینکه جزء واقعی ندارد، لزوماً به نوعی از نظر ذهنی پیچیده است (See Mackie 1982, 144; McGinn 1999, 86 87). داوکینز استدلال می‌کند که فعالیت خدا (چه در ذهن و چه در خارج) اقتضا دارد او موجودی پیچیده باشد: «خدا یا هر عامل هوشمند، تصمیم‌گیرنده و محاسبه‌گر دیگر لزوماً به اندازه‌ی موجوداتی که قرار است تبیین کند، نامحتمل است.» (Dawkins 2006, 147) از این گذشته، خدایی که قادر به نظارت و کنترل مداوم تمام حالات تک‌تک ذرات جهان است، نمی‌تواند ساده باشد. وجود خود او به تبیینی عظیم نیاز دارد. بدتر (از منظر سادگی) آنکه سایر زوایای آگاهی عظیم الهی هم‌زمان با اعمال و احساسات و دعاهای هر انسان. و هر بیگانه هوشمندی که ممکن است در سایر سیارات این کهکشان و صد میلیارد کهکشان دیگر وجود داشته باشد. درگیر است (Ibid, 149).

نیست؛ در اینجا نمی‌توان از سادگی وجودی برای تشخیص نظریه‌ی برنده کمک گرفت.

در درون سادگی وجودی، باید بین آنچه «صرفه‌جویی کمی» و «صرفه‌جویی کیفی» نامیده می‌شود، تمایز قائل شد. صرفه‌جویی کمی تعهد به وجود افراد کمتر را امتیاز می‌داند، در حالی که صرفه‌جویی کیفی تعهد به وجود انواع کمتر را. اجازه دهید ابتدا سراغ صرفه‌جویی کمی برویم.

۳.۳. صرفه‌جویی کمی

صرفه‌جویی کمی همیشه جزو امتیازات تبیین قلمداد نشده است. برای نمونه، فیلسوف برجسته، دیوید لوئیس، آن را به عنوان یکی از امتیازات تبیین قبول ندارد (Lewis 1973, 87). آیا به راستی فرضیه‌ی ای که می‌گوید مغز انسان خاصی شامل x تعداد سلول مغزی است، لزوماً بهتر از فرضیه‌ی ای است که مغز انسان را شامل $x+1$ تعداد سلول می‌داند؟ لوئیس و دیگران مدعی‌اند این‌گونه ملاحظات پیشینی در حوزه‌ی تجربی جایی ندارند. با این حال، شاید داوکینز همین درک از سادگی را در مقدمه‌های (۶) و (۷) در نظر داشته باشد.

توجه کنید که در مقدمه‌های (۶) و (۷)، سادگی مفهومی مقایسه‌ای است. خدا صرفاً یکی از ویژگی‌های پیچیده حیات زمینی را تبیین نمی‌کند. حتی خود داوکینز هم می‌داند که طراحی الهی می‌تواند خیلی از این ویژگی‌ها (منشأ حیات، آگاهی، قوانین فیزیک، ...) را تبیین کند. پس اگر مراد داوکینز صرفه‌جویی کمی باشد، خدا تبیینی بسیار صرفه‌جویانه برای مجموع این ویژگی‌ها است. داوکینز خاطر نشان می‌سازد که حتی اگر فقط بخواهیم ویژگی‌های ظاهراً طراحی شده جهان را تبیین کنیم، تعداد موجودات ناشی از این ویژگی‌ها به مراتب بیشتر از خدای واحد است. کافی است تعریف داوکینز از فرضیه‌ی خدا را در نظر بگیرید که می‌گوید موجود واحدی وجود دارد که «جهان و اجزای آن» را تبیین می‌کند (Dawkins 2006, 31). بنابراین برخلاف مدعای مقدمه (۷)، خدا طبق این معیار می‌تواند تبیین خوبی باشد.

از این گذشته، بیابید فرضیه‌ی خدا را با فرضیه‌ی داوکینز مبنی بر تبیین‌های امکانی جداگانه برای تمام انواع ویژگی‌های طراحی شده حیات و کیهان مقایسه کنیم. به فرضیه‌ی چندجهانی او. افزایشی عظیم در تعهدات وجودی (پ ۸). برای تبیین ویژگی‌های ظاهراً طراحی شده جهان شناخته شده ما فکر کنید. به عبارت دیگر، اگر مقدمه (۶) اصلی درباره‌ی

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

داوکینز باز در جایی دیگری می‌نویسد:

خدایی که هم‌زمان قادر به ارسال پیام‌های قابل فهم به میلیون‌ها نفر و دریافت پیام از همه‌ی آنان است، ابداً نمی‌تواند ساده باشد. چه گستره ارتباطی عظیمی! شاید خدا مغز نورونی یا پردازنده سیلیکونی نداشته باشد، اما اگر او واجد قدرت‌هایی است که به او نسبت می‌دهند، باید بسیار پیچیده‌تر و غیرتصادفی‌تر از بزرگ‌ترین مغز یا بزرگ‌ترین کامپیوتری که می‌شناسیم، باشد (Ibid, 154).

با وجود سخنان جذاب داوکینز، هنوز دقیقاً مشخص نیست چرا فعالیت خدا اقتضا دارد وجود او پیچیده باشد. شاید داوکینز گمان می‌کند لازمه روش ادراک خدا - مثلاً روش دانستن «احساسات و دعا‌های هر فرد» - این است که او پیچیده باشد، زیرا برای انجام آن، فرآیند پیچیده‌ای از استدلال و پردازش اطلاعات را انجام می‌دهد. اما بزرگ‌ترین فیلسوفان و الهی‌دانان همیشه بر این عقیده بوده‌اند که خدا نباید مانند ما به صورت استدلالی تعقل کند، بلکه باید به شکلی بسیط این کار را انجام دهد. آکویناس، به پیروی از آگوستین، معتقد است خدا همه‌ی امور دانستنی را در یک عمل بی‌زمان می‌داند و فکر بزرگ واحدی دارد (Cf. Summa Theologica Ia.14.7 and Zagzebski 1991). اگر این درک سنتی از خدا را محور قرار دهیم، خدا از پیچیدگی مبرا است. او ساده‌ترین و بسیط‌ترین موجود ممکن است.

شاید کسی در پاسخ بگوید اذهان لزوماً برخی «اجزای ذهنی» دارند که هرچند جزء واقعی نیستند، ذهن را پیچیده می‌سازند. شاید اذهان جزو اموری‌اند که ضرورتاً دارای ساختار سه‌گانه افلاطونی یا فرویدی هستند. با این حال، تقریباً طبق هر مدل ذهنی، حتی آن‌هایی که زیرساختارهای بسیار بیشتری دارند، به هیچ وجه روشن نیست خدا پیچیده‌تر از چیزی است که قصد تبیینش را دارد. یعنی، از تمام چیزهایی که در جهان وجود دارد، به‌شمول کهکشان‌ها، ستاره‌ها، اتم‌ها و زیراتم‌ها. افزون بر این، فیلسوفان برجسته معتقدند اوصاف الهی به یک یا چند صفت کاهش می‌یابد. همان‌طور که سوینبرن استدلال می‌کند، چون تمام اوصاف اصلی خدا از «قدرت ارادی خالص و نامحدود» او ناشی می‌شود، او «بسیط‌ترین شخصی است که می‌تواند وجود یابد.» (Swinburne 1994, 154) (پ 10) خدا باوری سنتی (سنت ابن میمون، ابن سینا و آکویناس)، حتی از این نیز فراتر می‌رود، زیرا مدعی است خدا به حدی بسیط است که نه تنها اجزای فیزیکی

که اجزای متافیزیکی هم ندارد.

سرانجام آنکه حتی اگر به این شیوه‌ی ساختگی برای خدا «جزء» در نظر بگیریم و حتی اگر برای پیشبرد بحث، خدا را از نظر کمی پیچیده‌تر و اوصافش را منطقی‌مستقل از یکدیگر بدانیم، باز هم جای این پرسش باقی است: آیا همان‌طور که مقدمه (۶) ادعا می‌کند، موجودی که از نظر کمی پیچیده‌تر از پدیده‌ای است که قصد تبیینش را دارد، لزوماً تبیین بدی است؟ توجه کنید که وقتی داده‌ها اقتضا دارند، دانشمندان همیشه موجودات پیچیده و جدیدی را فرض می‌گیرند. مثلاً برای تبیین چند انحراف ساده در مدار اورانوس، آنان وجود نپتون را فرض می‌گیرند، سیاره خاص و نسبتاً پیچیده‌ای که تاکنون مشاهده نشده است. خود نپتون هم منشائی دارد که نیازمند تبیین است؛ او مدار خاص و بسیار دقیق، ترکیب مادی چندوجهی، جو، اقلیم، قمرها و... دارد. تازه مسئله صرفاً این نیست که دانشمندان موجوداتی را فرض گرفته‌اند که پیچیده‌تر از آن چیزی است که تبیینش می‌کنند، بلکه مسئله این است که آنان مکرراً این کار را به‌عنوان بخشی از بهترین نوع علم انجام می‌دهند.

۴.۳. صرفه جویی کیفی

شاید در اینجا داوکینز پیشنهاد کند که برای تشخیص پیچیدگی وجودی تبیین‌هایمان، به شیوه‌ی دیگری عمل کنیم. چنان‌که قبلاً ذکر شد، برخی فیلسوفان صرفه جویی کمی را به نفع صرفه جویی کیفی رد می‌کنند. شاید داوکینز هم با این استدلال که موجودات را باید نه بر اساس مصادیق، بلکه بر اساس انواعشان بشماریم، چندجهانی را همچنان ساده بدانند. او در این زمینه می‌نویسد:

چندجهانی، با وجود همه‌ی تجملاتش، ساده است... شاید چندجهانی، از جهت قائل شدن به تعداد زیادی جهان، تجمل‌گرا و گزاف‌کار به نظر برسد. اما اگر هر یک از این جهان‌ها قوانین بنیادین ساده‌ای داشته باشد، آنگاه چیز بسیار نامحتملی را فرض نگرفته‌ایم (Dawkins 2006, 147).

هرچند چندجهانی مصادیق بیشتری از موجودات را فرض می‌گیرد، همه‌ی آن‌ها اصولاً از همان نوع جهان کنونی ما (که داوکینز به نحوی آن را ساده می‌داند) است. بنابراین، هستی‌شناسی ما نسبت به زمانی که چندجهانی را فرض نگرفته بودیم، افزایش نیافته است یا اگر هم یافته است، این افزایش لزوماً موجب تضعیف تبیین ما نمی‌شود.

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

واقعیت این است که دانشمندان همواره با طیب خاطر چنین کاری را انجام می‌دهند. فیزیکدانان فرارایسمان‌ها، ذرات مجازی و غشاهای پنج‌بعدی را فرض می‌گیرند. این فرضیات، در عین اینکه انواع جدیدی را (که انواع به‌دقت تقسیم شده‌اند) فرض می‌گیرند، به‌وضوح تبیین‌کننده هستند.

شاید داوکینز هنوز اصرار کند که خدا، صرفاً به این دلیل که فراطبیعی است، نوعی کاملاً متفاوت از انواعی است که می‌شناسیم. اما آیا این دقیقاً همان چیزی نیست که منتقدان نیوتن می‌گفتند؟ آنان انتقاد می‌کردند که جاذبه، با عملکرد از راه دور، «نیروی مخفی» است که برای توضیح علمی نامناسب است و با فرضیات علمی واقعی تفاوت زیادی دارد. از این گذشته، ما باید علتی را فرض بگیریم که بتواند از پس تبیین داده‌ها برآید. زمانی هم که داده‌های ما شامل منشأ کل جهان یا وجود موجودات امکانی - کل نظام طبیعت - است، شاید یک نوع علت کاملاً متفاوت تنها علت کافی باشد. به این ترتیب، نتیجه می‌گیریم که مقدمه‌های (۶) و (۷) داوکینز، حتی اگر ناظر به سادگی کیفی باشند، همچنان نادرست خواهند بود.

۵.۳. سادگی بنیادین

شاید آنچه بیش از همه داوکینز را در مورد الهیات آزار می‌دهد، این است که منشأ نهایی جهان را تبیین نمی‌کند (پ ۱۳). اما به‌راستی کدام نظریه، از نظر تعداد موجودات و ویژگی‌های بنیادینی (تبیین نشده/ پایه) که فرض گرفته‌اند، ساده‌تر است؟ کدام جهان بینی با کمترین موجود تبیین‌نشده شروع می‌شود و سپس تمام چیزهای دیگر را تبیین می‌کند؟

یگانه حقیقت بنیادین خدا باوری احتمالاً موجودی به‌شدت ساده است یا حداکثر شخصی است که واجد دو ویژگی - دانش و قدرت - در ساده‌ترین و بسیط‌ترین شکل ممکن آن است (پ ۱۴). یعنی خدا ذاتاً بدون هیچ محدودیتی دارای این دو ویژگی است (فرض گرفتن این امر ساده‌تر از فرض گرفتن مقداری محدود از قدرت یا دانش است). همه‌ی موجودات امکانی از طریق اراده الهی برای آفرینش چیزهای خوب (یعنی، توسط تبیین شخصی، که برایمان بسیار آشناست) تبیین می‌شود.

به نظر می‌رسد طبیعت‌گرایی این نوع سادگی و نظم بنیادین را ندارد. در طبیعت‌گرایی تعداد زیادی واقعیت بنیادین (مثلاً، ارتباطات پایه بین حالات آگاهانه و حالات مغزی) وجود دارد که کمترین آن‌ها وجود انبوهی از موجودات امکانی است: ذرات

فلسوفان به این مدعا که فقط معرفی انواع جدید هستی‌شناسی ما را افزایش می‌دهد، انتقاد کرده‌اند. حتی اگر برای مصادیق جدید انواع قدیمی تخفیف قائل شویم، نمی‌توانیم وزن آن‌ها را صفر در نظر بگیریم: بی‌نهایت مصادیق جدید انواع قدیمی وزن بیشتری از یک نوع جدید دارند. این نکته را هم در نظر بگیرید که شمارش بر اساس انواع بسیار دشوار است. آیا گونه‌های جدید گیاهی و حیوانی یا ذرات بنیادین مختلف انواع جدیدی‌اند؟ اگر پاسخ مثبت باشد، آنگاه جهان‌های مختلف احتمالاً انواع طبیعی جدید زیادی خواهند داشت و در این صورت، تعهدات وجودی چندجهانی داوکینز به مراتب بیشتر از تعهدات وجودی خدا باوران معمولی خواهد بود. اما اگر آن‌ها انواع جدید شمرده نشوند، این کار چه دلیلی می‌تواند داشته باشد؟ با توجه به اینکه هر چیز از جهتی شبیه چیز دیگر است، چه روش اصولی برای تصمیم‌گیری در مورد اینکه چه چیزی نوع جدید شمرده می‌شود، وجود دارد؟ از نظر داوکینز، فرض تعداد زیادی جهان جدید موجب نمی‌شود چندجهانی به شکل نامعقولی پیچیده شود، زیرا این جهان‌های جدید همگی از همان نوع کلی جهان ما هستند. اما با این معیار، حتی اگر فرضیه‌ی (۶) نوعی اصل صرفه جویی کیفی باشد، باز هم به هیچ وجه معلوم نیست خدا نوع جدیدی باشد تا مقدمه (۷) را صادق بدانیم. اگر ذهن واقعاً بخشی از جهان ما باشد، ادعایی که کمتر کسی انکارش می‌کند، آنگاه بار اثبات بر دوش داوکینز است تا نشان دهد چرا خدا (که داوکینز آن را نوعی ذهن یا هوش تصور می‌کند) نوع کاملاً جدیدی است. داوکینز حتی خدا را «فراانسانی» می‌نامد. یعنی موجودی مانند انسان اما قدرتمندتر. اما حتی عامل بسیار هوشمند و قدرتمند نیز هنوز مانند یک عامل هوشمند به نظر می‌رسد. در واقع، سنت‌های بزرگ توحیدی همیشه باور داشته‌اند که انسان‌ها موجوداتی عاقل و آگاه خلق شده‌اند به صورت و شبیه موجودی عاقل و آگاه. بنابراین، دشوار است که بفهمیم چرا خدا لزوماً نوع جدیدی است (پ ۱۱ و ۱۲)

اما بیایید، برای پیشبرد بحث، انواع را به‌دقت تقسیم کرده و بپذیریم خدا با عوامل هوشمندی که می‌شناسیم، تفاوت نوعی دارد (See Nolan 1997; Huemer 2009, 216). حتی در این صورت نیز معلوم نیست علم هرگز انواع کاملاً جدیدی را فرض نمی‌گیرد. نه فقط سیاره‌های جدیدی مانند نپتون (از آنجاکه از قبل می‌دانیم سیاره‌ها وجود دارند) بلکه انواع کاملاً جدید.

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوکینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

یادداشت

نوشتار حاضر ترجمه‌ای است از:

Gage, Logan Paul. "Is the God Hypothesis improbable?." A New Theist Response to the New Atheists, edited by Joshua Rasmussen & Kevin Vallier. ۵۹-۷۶. Routledge, ۲۰۲۰.

پی‌نوشت‌ها:

(۱) این نام به اظهارات منسوب به سرفرد هویل، اخترشناس و ریاضیدان مشهور انگلیسی، ارجاع دارد. وی می‌گوید احتمال منشأ طبیعت‌گرایانه برای حیات زمینی چندان بیش از این نیست که احتمال عبور یک گردباد از میان انبار زباله به مونتاز یک بوئینگ ۷۴۷ منجر شود.

(۲) داوکینز (Dawkins, ۲۰۰۶, ۷۷) در ادامه اشکال می‌کند که حتی اگر استدلال آکویناس را بپذیریم، دلیلی وجود ندارد که پایان‌بخش تسلسل دارای ویژگی‌های دیگر خداوند مانند قدرت مطلق باشد. اما خوانندگانی که با آثار آکویناس آشنا نیستند، می‌دانند که این نقد وارد نیست. وی هم در الهیات جامع و هم در اجتماع علیه غیریهودیان، بعد از راه‌های پنج‌گانه، استدلال‌های می‌آورد که نشان می‌دهند وجود اثبات شده باید دارای مجموعه‌ای از صفات الهی (ابدی بودن، خیر بودن، عالم بودن و...) باشد که ناشی از صفات اساسی‌تر مانند ذاتش ناشی می‌شوند.

(۳) از باب همراهی، تصمیم گرفتیم استدلال داوکینز را با تفسیری متواضعانه‌تر از آنچه او قصد دارد، تقویت کنیم. طبق صورت‌بندی من، داوکینز ادعا می‌کند خدا تبیین خوبی نیست. اما شاید منظور اصلی داوکینز این باشد که خدا اصلاً تبیینی برای پدیده‌های پیچیده نیست. او می‌نویسد: «بدیهی است که فرض گرفتن چیزی نامحتمل‌تر [یا پیچیده‌تر] هیچ مشکلی را برای ما حل نمی‌کند» (Dawkins, ۲۰۰۶, ۱۵۸).

بنابراین، فرض گرفتن خدای پیچیده خدا باوری بدین معناست «که از مسئولیت یافتن تبیین کلاً شانه خالی کرده‌ایم» (ص ۱۵۵). «در واقع، طراحی هوشمند به هیچ وجه یک جایگزین واقعی نیست، زیرا مشکلی بزرگ‌تر ایجاد می‌کند: چه کسی طراح را طراحی کرده است؟» (ص ۱۲۱).

(۴) البته از طریق احتمالات بیزی می‌توان نشان داد که اگر تبیین‌های طبیعی ضعیف‌تر باشند، خدا باوری هنوز هم بسیار محتمل‌تر است.

(۵) یا شاید: اگر X پیچیده‌تر از Y باشد، آنگاه X توضیح خوبی برای Y نیست.

بنیادینی که جهان فیزیکی از آن ساخته شده است. هرچند محاسبه تعداد واقعیات بنیادین در طبیعت‌گرایی دشوار است، به نظر می‌رسد تعداد آن‌ها یقیناً بیش از یک موجود بنیادینی است که صرفاً دارای دو ویژگی در بسیط‌ترین شکل آن است. با کمال میل اذعان می‌کنم که خدا باوری از جهتی پیچیده‌تر از طبیعت‌گرایی است: خدا باوران خدا را در هستی‌شناسی خود دارند. به همین دلیل، ادعای داوکینز مبنی بر اینکه هیچ یک از ما به زئوس، ووتان، یا هیولای اسپاگتی پرنده اعتقاد نداریم، سخن نامعقولی نیست. همان‌طور که او بهشکلی طنزگونه اعلام می‌کند، «من فقط به یک خدای دیگر نیز اعتقاد ندارم.» (awkins, ۲۰۰۶, ۵۳). فرض گرفتن خدا به عنوان تبیین نهایی جهان افزایش در تعداد چیزهایی است که طبیعت‌گرایان وجودشان را می‌پذیرند. اما گاهی اوقات همه‌ی ما باید چیزهای جدیدی را به هستی‌شناسی خود بیفزاییم (مثلاً سیاه‌چاله‌ها و...). پرسش اصلی این است که آیا موجود فرض شده جهان‌بینی ما را در مجموع ساده‌تر و منسجم‌تر می‌سازد یا خیر (See Smart, ۱۹۸۵, ۲۷۵, ۲۷۶). خدا باوری از این جهت که موجودات تبیین‌نشده کمتری دارد، ساده‌تر است و واقعیت بنیادین آن نیز تبیین ساده و منسجمی از تمام چیزهای دیگر به دست می‌دهد.

۴. نتیجه‌گیری

ترفند بوئینگ ۷۴۷ داوکینز با مشکلی جدی مواجه است. مقدمه‌های (۶) و (۷) که از مقدمه (۴) داوکینز پشتیبانی می‌کنند، طبق هر معنایی که وی از سادگی اراده کند، کاذب است. چه منظور وی سادگی نحوی باشد یا سادگی وجودی در دو قالب صرفه‌جویی کمی یا کیفی، این ادعا که اگر تبیینی پیچیده‌تر از تبیین شونده باشد لزوماً تبیین بدی است یا این ادعا که خدا پیچیده‌تر از جهان است، یقیناً نامدلل است. تازه در این نوشتار دلیل آوردم که خدا باوری از نظر تعداد موجودات بنیادین فرض شده، ساده‌تر از طبیعت‌گرایی است. داوکینز نه تنها ترفند بوئینگ ۷۴۷ را «استدلال اصلی» کتابش می‌داند، بلکه آن را عملاً «دلیل اصلی خود برای مبارزه فعالش علیه باور به خدا» معرفی می‌کند (Dawkins, ۲۰۰۶, ۱۵۷, ۷۳). از آنجا که استدلال داوکینز بهترین استدلال خدا باوران جدید علیه وجود خدا است، جای تردید است که این جنبش دلیل جدیدی برای عدم باور به خدا ارائه داده باشد.

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوگینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

و سایر صفات ضروری الهی است. برای آخرین دیدگاه‌های سوینبرن درباره خدا و بساطت، رک: Swinburne 2010.

فهرست منابع

- Baker, Alan. 2011. "Simplicity." Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/entries/simplicity>.
- Chalmers, David J. 2011. *The Character of Consciousness*. New York, NY: Oxford University Press.
- Collins, Robin. 2012. "The Teleological Argument: An Exploration of the Fine Tuning of the Universe." In *The Blackwell Companion to Natural Theology*, edited by William Lane Craig and J.P. Moreland, 202-281. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd.
- Copleston, F. C. 1955. *Aquinas*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin.
- Dawkins, Richard. 1996. *The Blind Watchmaker: Why the Evidence of Evolution Reveals a Universe Without Design*. New York, NY: W. W. Norton & Company.
- . 2000. *Unweaving the Rainbow: Science, Delusion and the Appetite for Wonder*. New York, NY: Mariner Books.
- . 2006. *The God Delusion*. New York, NY: Houghton Mifflin Company.
- Dennett, Daniel C. 1995. *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*. New York, NY: Touchstone.
- Emerson, Ralph Waldo. 1903. *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. New York, NY: Houghton, Mifflin and Co.
- Gage, Logan Paul and Blake McAllister. Forthcoming. "The Phenomenal Conservative Approach to Religious Epistemology." In *Debating Christian Religious Epistemology: An Introduction to Five Views on the Knowledge of God*, edited by John M. DePoe and Tyler Dalton McNabb. New York, NY: Bloomsbury Academic.
- Gale, Richard and Alexander R. Pruss. 1999. "A New Cosmological Argument." *Religious Studies* 35 (4): 461-476.
- Gillett, Carl and Barry Loewer, eds. 2001. *Physicalism and Its Discontents*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Harman, Gilbert H. 1965. "Inference to the Best Explana-
- (۶) به بیان فنی‌تر، تصور می‌شود خداوند دارای تمام کمالات مثبت ممکن است.
- (۷) شاید تناسب با سایر نظریه‌ها به قدرت تبیینی یا سادگی کاهش یابد. این رویکردی است که سوینبرن اتخاذ می‌کند. اما دیگران (Thagard 1978; Harman 1965; and Lipton 2004) آن‌ها را امتیازات جداگانه‌ای می‌دانند.
- (۸) به دو شیوه می‌توان درباره فرضیه چندجهانی فکر کرد: این فرضیه یا تعداد جهان‌ها را افزایش می‌دهد یا پیچیدگی یک ابرجهان را افزایش می‌دهد. اما طبق هیچ‌یک از این دو شیوه، دیدگاه مذکور از نظر کمی صرفه‌جویانه نیست.
- (۹) داوگینز وقتی ادعا می‌کند خدا پیچیده‌تر از آن است که بتوان برای تبیین پدیده‌ها به آن متوسل شد، علیه آموزه «بساطت الهی» موضع نمی‌گیرد. او از تمایز بین ذات خدا و وجود او (یا فقدان آن) آگاهی ندارد.
- (۱۰) سوینبرن با برخی جزئیات استدلال می‌کند که نسبت دادن قدرت نامتناهی ساده‌تر از نسبت دادن هر کمیت محدود است و این را از تاریخ علم نشان می‌دهد.
- (۱۱) البته آکویناس و دیگران معتقد بودند خداوند با هیچ چیز دیگری، اعم از اشخاص یا موجودات عاقل، تجانس ندارد. اما این مسیر برای داوگینز در دسترس نیست، زیرا او مدام اصرار می‌ورزد که اگر خدا وجود داشته باشد، فرد عاقلی است که درست مانند ما افکار و عملیات پیچیده را انجام می‌دهد.
- (۱۲) ظاهراً مکی (Mackie 1982, 100) معتقد است که ذهن غیرمادی‌ای مانند خدا نوع جدیدی از افراد خواهد بود. اما این سخن مبتنی بر فیزیکالیسم است، دیدگاهی که در سال‌های اخیر مورد انتقادات سختی قرار گرفته است. رک: Chalmers 2010; Gillett and Loewer 2001; Kim 2005; Koons and Bealer 2010; Ney 2008. بنابراین، اگر فرااستدلال داوگینز منطقیاً مستلزم فیزیکالیسم به‌عنوان یکی از مقدمه‌هایش باشد، از این طریق آسیب جدی خواهد دید. در این صورت، این نکته تقویت می‌شود که استدلال وی بیشتر ماهیت فلسفی دارد تا ماهیت علمی.
- (۱۳) به‌هرحال، این نکته از نگاه سوینبرن صادق است. اما پلانتینگا معتقد است خدا موجودی منطقیاً ضروری است.
- (۱۴) قدرت نامحدود به‌شکل معقولی مستلزم اختیار و آزادی کامل است. سوینبرن (Swinburne 2004, 99ff) استدلال می‌کند که علم، قدرت و اختیار کامل الهی مستلزم خیر مطلق بودن

آیا فرضیه‌ی خدا نامحتمل است؟ پاسخی به داوگینز - لوگان پل گیج - ترجمه روح‌الله موحدی، حبیب‌الله حیدری

- ology, edited by William Lane Craig and J.P. Moreland, 24-100. Malden, MA: Blackwell Publishing, Ltd.
- Pruss, Alexander R., and Joshua L. Rasmussen. 2018. *Necessary Existence*. New York, NY: Oxford University Press.
- Rasmussen, Joshua. 2010. "A New Argument for a Necessary Being." *Australasian Journal of Philosophy* 89 (2): 351-356.
- Rasmussen, Joshua and Christopher Gregory Weaver. 2018. "Why Is There Anything?" In *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project*, edited by Jerry L. Walls and Trent Dougherty, 137-156. New York, NY: Oxford University Press.
- Sedley, David. 2007. *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Smart, J.J.C. 1985. "Laws of Nature and Cosmic Coincidences." *The Philosophical Quarterly* 35 (140): 272-280.
- Swinburne, Richard. 1994. *The Christian God*. New York, NY: Oxford University Press.
- . 1997. *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee: Marquette University Press.
- . 2004. *The Existence of God*. 2nd ed. New York, NY: Oxford University Press.
- . 2010. "God as the Simplest Explanation of the Universe." *European Journal for Philosophy of Religion* 2 (1): 1-24.
- Thagard, Paul R. 1978. "The Best Explanation: Criteria for Theory Choice." *The Journal of Philosophy* 75 (2): 76-92.
- Wielenberg, Erik. 2009. "Dawkins's Gambit, Hume's Aroma, and God's Simplicity." *Philosophia Christi* 11 (1): 113-128.
- Wippel, John F. 2000. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Zagzebski, Linda Trinkaus. 1991. *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*. New York, NY: Oxford University Press.
- tion." *The Philosophical Review* 74 (1): 88-95.
- Harris, Sam. 2006. *Letter to a Christian Nation*. New York, NY: Alfred A. Knopf.
- Hawking, Stephen. 1996. *A Brief History of Time*. New York, NY: Bantam Books.
- Hitchens, Christopher. 2007. *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York, NY: Twelve.
- Huemer, Michael. 2009. "When Is Parsimony a Virtue?" *The Philosophical Quarterly* 59 (235): 216-236.
- Jastrow, Robert. 1992. *God and the Astronomers*. 2nd ed. Reader's Library, Inc.
- Kim, Jaegwon. 2005. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton: Princeton University Press.
- Koons, Robert C., and George Bealer, eds. 2010. *The Waning of Materialism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Kuhn, Thomas S. 1977. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lewis, David. 1973. *Counterfactuals*. Oxford: Basil Blackwell.
- Lipton, Peter. 2004. *Inference to the Best Explanation*. 2nd ed. New York, NY: Routledge.
- Mackie, J.L. 1982. *The Miracle of Theism*. New York, NY: Clarendon Press.
- McGinn, Colin. 1999. *The Mysterious Flame: Conscious Minds in a Material World*. New York, NY: Basic Books.
- Ney, Alyssa. 2008. "Physicalism as an Attitude." *Philosophical Studies* 138 (1): 1-15.
- Nolan, Daniel. 1997. "Quantitative Parsimony." *British Journal for the Philosophy of Science* 48 (3): 329-343.
- Pawl, Timothy. 2012. "The Five Ways." In *The Oxford Handbook of Aquinas*, edited by Brian Davies and Eleonore Stump, 115-131. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York, NY: Oxford University Press.
- Pruss, Alexander R. 2012. "The Leibnizian Cosmological Argument." In *The Blackwell Companion to Natural The-*



پروفسور مهدی گلشنی

دکتر مهدی گلشنی، متولد سال ۱۳۱۷ در اصفهان است. وی دارای لیسانس فیزیک از دانشگاه تهران در سال ۱۳۳۹ و دکترای فیزیک از دانشگاه برکلی کالیفرنیا در سال ۱۳۴۸ می‌باشد. سوابق علمی و فرهنگی ایشان عبارت‌اند از: عضو هیئت علمی دانشگاه صنعتی شریف، رئیس دانشکده فیزیک دانشگاه صنعتی شریف، معاون آموزشی و دانشجویی دانشگاه صنعتی شریف، استاد دانشگاه صنعتی شریف، عضو پیوسته فرهنگستان علوم و رئیس گروه علوم پایه آن، سرپرست گروه علوم پایه شورای عالی برنامه‌ریزی، عضو شورای عالی انقلاب فرهنگی، رئیس (و بنیان‌گذار) گروه فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف، رئیس پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، عضو فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران، عضو وابسته ارشد مرکز بین‌المللی فیزیک نظری در تریست ایتالیا، عضو آکادمی علوم جهان اسلام، عضو انجمن اروپائی علم و الهیات، عضو انجمن استادان فیزیک آمریکا، عضو مرکز الهیات و علوم طبیعی (برکلی، آمریکا)، عضو مؤسس انجمن بین‌المللی علم و دین (کمبریج، انگلیس).

عناوین و نشان‌های افتخاری: استاد نمونه و استاد ممتاز دانشگاه صنعتی شریف، برنده جایزه درس علم و دین از بنیاد تمپلتون آمریکا (بزرگ‌ترین جایزه مالی در جهان در زمینه علم و دین)، داور بین‌المللی جایزه علم و دین تمپلتون، دو بار برنده جایزه کتاب سال (ایران)

تاکنون هفت کتاب و بیش از یک صد مقاله پژوهشی در زمینه فیزیک، آموزش فیزیک، فیزیک و فلسفه، و علم و دین به رشته نگارش درآورده که از جمله کتاب‌های فارسی ایشان می‌توان به: «قرآن و علوم طبیعت»، «از علم سکولار تا علم دینی»، «علم و دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم» و «تحلیلی از دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر» اشاره کرد که بیشتر آنها به زبان‌های عربی و انگلیسی ترجمه شده‌اند.

متن پیش رو مصاحبه با استاد گران‌قدر در دفتر کارشان در گروه فلسفه علم دانشگاه شریف است. «نبراس» افتخار دارد تا در این مجال، گفتگوی خود با استاد دکتر مهدی گلشنی صاحب نظر در باب علم و دین را تقدیم ارباب فضل و فرزانی نماید.

بازگشت علم تجربی به فلسفه و دین در غرب - مصاحبه با دکتر گلشنی - مصاحبه‌گر: مرتضی پیروجعفری



مصاحبه‌گر: مرتضی پیروجعفری

● پژوهشگر موسسه التوحید و دکترای معارف، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران.

morteza.peirojafari@mail.um.ac.ir

نبراس: با سپاس از حضرت عالی که قبول دعوت نمودید و علیرغم مشغله‌ی فراوان وقت خود را در اختیار «نبراس» قرار دادید.

به عنوان اولین سؤال مایلم شمه‌ای از تحولات علمی در غرب را نسبت به علم‌گرایی افراطی و طبیعت‌گرایی توضیح بفرمایید؟
دکتر گلشنی: چیزی که در بیست سال اخیر اتفاق افتاده و قبلاً نبود و به داخل ایران انعکاس کافی و خوبی نداشته بازگشت علم به فلسفه است. فلسفه به مفهوم متافیزیک. نه تنها در میان انسان‌های معمولی بلکه در میان سرآمدان فیزیک و زیست‌شناسی.

دیگر تحول بازگشت دین است در میان بعضی از سرآمدان علم و فیلسوفان که قبل از آن اصلاً نبود. چرا این‌ها در ایران منعکس نمی‌شود؟ به دلیل نفوذ غرب. کتاب هاوکینگ ترجمه می‌شود و با آن همه کفریاتش چندین بار چاپ می‌شود؛ اما جواب‌هایی که هم‌ردیف‌های هاوکینگ یا دانشمندان رده بالاتر از او یا شاگردانش که به شبهات و ایرادات او پاسخ داده‌اند در ایران ما منعکس نمی‌شود. کتاب‌های بسیار زیاد که برخی از دوستان بنده مشغول ترجمه آنها هستند. این نشان می‌دهد که قضیه کاملاً برعکس شده است. زمانی که من در آمریکا بودم خبری از این اتفاقات در محیط‌های علمی نبود اما دانشگاه کمبریج انستیتو فارادی را دارد که انجمن علم و دین است. دانشگاه آکسفورد نیز همچنین بخشی به نام رمزی دارند که انجمن علم و دین است. بهترین کتاب‌ها و آثار و سخنرانی‌ها از آنجا بیرون آمده است. اما چقدر از این فعالیت‌ها در ایران انعکاس داشته است؟ به اکثر این شبهات پاسخ داده شده است. مخصوصاً من در دو کتاب خودم به تفصیل به این نمونه از شبهات علم و دین پاسخ گفته‌ام. اولین کتاب «علم و دین در افق جهان بینی توحیدی» و دیگری «خدا باوری و دانشمندان معاصر غربی، چالش‌ها و تبیین‌ها».

نکته این است که در حالی که در غرب همه فیزیک‌دان‌های

تراز اول معتقدند که با تبیین‌های مادی نمی‌توان شعور یا روح انسان را با علم و فیزیک توضیح داد. دو فیلسوف انگلیسی کتاب رسماً نوشته‌اند که روح مادی نیست. ولی علوم شناختی که در ایران تدریس می‌شود فیزیکالیستی است. الان دوستان ما مشغول ترجمه کتاب Beyond matter تألیف راجر تریگ (Roger Trig) هستند که کتاب مهمی است. تریگ فیلسوف مهم انگلیسی که زمانی رئیس انجمن فلاسفه انگلیس بود در این کتاب به این مسئله پرداخته است که آیا علم همه پاسخ‌ها را دارد؟ او در واقع به این حقیقت اشاره می‌کند که علوم به پایه‌ای فلسفی و متافیزیکی نیاز دارد. امیدوارم به زودی ترجمه این کتاب در بازار ایران منتشر شود. لذا بنده توصیه می‌کنم به سمت ترجمه این‌گونه کتاب‌ها رفت تا جامعه ایرانی با فضای معاصر برخورد واقعی جهان غرب با شبهات الحادی آشنا شوند و بدانند در غرب هم حرکت‌های جدیدی علیه این شبهات و جهان بینی الحادی صورت گرفته است. کتاب‌هایی که نمونه آنها هم قبلاً در خود غرب نبود.

نبراس: بنابراین توصیه حضرت عالی این است که باید به سمت ترجمه این نوع کتاب‌ها رفت تا فضای علمی ایران از حرکت‌های خود غرب نسبت به بازگشت از طبیعت‌گرایی و ماده‌باوری آگاه شود. در مورد فلسفه اسلامی چطور؟ چگونه می‌توان از این ظرفیت استفاده کرد؟

دکتر گلشنی: بله. دقیقاً منظور من همین است. در مورد فلسفه اسلامی نیز باید اشاره‌کنم که من در این دو کتابم احیای فلسفه را نیز در نظر گرفته‌ام و به آنها اشاره کرده‌ام و در بعضی موارد جواب‌هایی که ملاصدرا داده است با جواب‌هایی که کیث وارد انگلیسی داده است مقایسه شده که مثل هم هستند و همین است که هر آن به خلقت امر خدا تفویض می‌شود. همان حرفی که مطهری زده است که در یک مرحله از جنین روح از طرف خداوند به جنین افاضه می‌شود. همین حرف را یکی از برندگان جایزه نوبل پزشکی صریحاً می‌گوید که روح یک مرحله از افاضه الهی است.

یکی دیگر از برندگان جایزه نوبل فیزیک نویل مات (Nevill Francis Mott) هم همین حرف را می‌زند که روح افاضه الهی است. اما متأسفانه این حرف‌ها در بین دانشکده‌های

بازگشت علم تجربی به فلسفه و دین در غرب - مصاحبه با دکتر گلشنی - مصاحبه‌گر: مرتضی پیروجعفری



چهل مرکب دارند یا در زمانی تربیت شده‌اند که این بحث‌ها مطرح نبوده است و لذا جز مباحث خاص محاسباتی خودشان، چیز دیگری برایشان مطرح نیست و به همین جهت نه تنها اهل آن مباحث نیستند بلکه مخالفت شدید هم دارند. اشکال کار در روحیه کل نگر نداشتن اساتید ما است. دانشجو می‌رود و سؤال می‌کند، اما به او می‌گویند سؤال نکن و حاضر نیستند که ببینند در آخرین مجله غرب این مطلب مطرح است. این جهل مرکب است و واقعاً لازم است که در این روند تغییراتی ایجاد شود تا با علم روز پیش رویم.

نبراس: به نظر شما چه تدبیر و اندیشه‌ای می‌توان در سطح دانشگاه برای مشتاقان به این مباحث با توجه به فلسفه و الهیات اسلامی ترتیب داد؟

دکتر گلشنی: در درجه اول کاری که می‌توان انجام داد گذاشتن سخنرانی‌های دوره‌ای است تا این مسائل، یعنی مسائل علمی و ساینتفیک مطرح شود. درست است که ظاهر این حرف‌ها فیزیک یا زیست‌شناسی است اما باطن آنها فلسفه است و فلسفه اسلامی اصلاً کهنه نشده است. اگر حوزه علمیه

ما نیست. متأسفانه هر چیزی که در ایران به اسم غرب می‌شناسند نکات منفی غرب است. تحولات اخیر در سطح سرآمدان منتقل نشده است.

نبراس: چرا این تحولات اخیر به خوبی در کشور ما منعکس نمی‌شود؟

دکتر گلشنی: اولاً تعداد زیادی از افرادی که در دانشگاه‌های ما حضور دارند، در زمانی که پوزیتیویسم حاکم بود در غرب تربیت شده‌اند. ثانیاً افراد طوری بار آمدند که به تخصص عادت کرده‌اند و فکر می‌کنند اگر فیزیک می‌دانند فقط آن رشته خاص فیزیک که در آن تخصص گرفته‌اند مطرح است و این‌که اگر چیزهای دیگری هم مطرح باشد برایشان مهم نیست. لذا آنها نمی‌روند مجلات دیگر را نیز مطالعه کنند و ببینند چه تحولاتی رخ داده است.

در یکی از این مؤسسات من دو مجله فیزیک را آبونمان شده بودم. دوستان فیزیک‌دان ما رفتند و آبونمان آن دو مجله را قطع کردند. هنر این دو مجله این بود که بحث‌های کل نگر داشتند. می‌خواهم بگویم بعضی افراد خیلی جزء نگر هستند و

بازگشت علم تجربی به فلسفه و دین در غرب - مصاحبه با دکتر گلشنی - مصاحبه‌گر: مرتضی پیروجعفری

اکنون که در غرب اقبالی به طرف فلسفه برای مسائل علوم به وجود آمده، بهترین فرصت است که شما آن روندی را که در زمان ابن سینا و خواجه نصیر حاکم بود، که فلسفه آنها حاکم بر علومشان بود، دنبال کنید. خوب است که از این فرصت استفاده کنیم، و اگر این طور شود فلسفه ما رشد بسیار خوبی خواهد داشت. واقعاً بر حوزوی‌های ما لازم است که خودشان را در علوم روز وارد کنند، به‌ویژه در دوران معاصر که نقش فلسفه روشن شده است. قبلاً اگر می‌خواستند این کار را انجام دهند کسی آنها را تحویل نمی‌گرفت، اما حالا چنین نیست. ولی باید علوم را یاد بگیرند، یعنی بعضی از کارهایی را که در غرب اتفاق افتاده است باید پیگیری کنند. بعضی را در غرب می‌شناسم که چنین کرده‌اند، یعنی مثلاً طرف کشیش بوده، سپس یک دکترای فیزیک هم گرفته است. این‌ها وقتی دور هم جمع می‌شوند بحث‌هایشان از غنای زیادی برخوردار است. یک زمان عمده الحاد از فلاسفه بود، اما در حال حاضر اکثریت آنها که الحاد را مطرح می‌کنند و ضد خداپرستی استدلال می‌کنند، فیزیک‌دان و زیست‌شناس هستند. پس باید زبان این‌ها را بدانید تا بتوانید علیه آنها استدلال کنید و اگر طرف حرف بزند، با زبان خود او به وی جواب دهید. پس لازم است که وارد این فضا بشویم، چرا که این کار رشد بسیار زیادی به خود فلسفه اسلامی خواهد داد و اهمیت فلسفه اسلامی را روی مواضعی که قبلاً ارائه شده‌اند نیز روشن می‌کند. خیلی از سخنانی که حالا غربیان می‌زنند، ابن سینا زده است، اما اکنون و در علم به آن نتایج ابن سینا رسیده‌اند. بنابراین لازم است که این فرصت خیلی مهمی را که پیش روی ما است مغتنم بشماریم.

نبراس: از اینکه وقت خود را در اختیار نشریه قرار دادید، سپاسگزاریم.

ما همت کرده بود آن حرف اول را می‌زد. نیامدند خود را و معلوماتشان را به‌روز کنند تا بدانند نقص علم فعلی چیست. بزرگان جریان زیست‌شناسی فرگشتی لا بلای اندیشه‌های خود به این نکته مهم اشاره می‌کنند که اصل حاکم بر نظام فکری علمی ما طبیعت‌گرایی است. اما این اصل را از کجا آورده‌اند که حقیقت و جهان هرآن چیزی است که می‌بینیم؟ بسیاری از حیوانات درک و دریافت مادی‌شان از ما بالاتر است. پس همه حقیقت این نیست. قرآن می‌فرماید «فَلَا أُقْسِمُ بِمَا تُبْصِرُونَ وَ مَا لَاتُبْصِرُونَ» (سوره حاقه، آیه ۴۰). بنده توصیه می‌کنم فصل چهارم کتاب علم و دین در افق جهان بینی توحیدی را مطالعه کنید که در مورد محدودیت علم روز سخن می‌گوید و ثابت می‌کند که از دید بزرگان غرب علم محدودیت دارد.

نبراس: شما به محدودیت علم اشاره کردید. آیا این محدودیت برای بشر ذاتی است یا زمانی؟

دکتر گلشنی: این محدودیت ذاتی است و به محدودیت خود انسان برمی‌گردد. خداوند می‌فرماید «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (اسراء، ۸۵). علم ما محدودیت دارد. یکی از بزرگ‌ترین فیزیک‌دانان نیز همین حرف را می‌زند که قطعیت در علم قطعی صدسال بعد نخواهد بود. این محدود بودن علوم یکی از چیزهایی است که باید تفهیم شود که کسی فکر نکند با خواندن اندکی فیزیک یا زیست می‌توان پاسخ همه سؤالات را بدهد.

نبراس: به نظر حضرت عالی بسنده کردن به کلام و فلسفه سنتی می‌تواند برای شبهات الحاد علمی راهگشا باشد؟

دکتر گلشنی: به نظر من ادبیات علمی جدید اقتضا می‌کند بزرگان و اساتید ما با این مفاهیم آشنا باشند تا بتوانند مواجهه خردمندانه‌ای با این جریان داشته باشند. من در یکی از کتاب‌های خودم به این نکته اشاره کرده‌ام که علم و دین در افق جهان بینی توحیدی که حضرت آیت‌الله سبحانی هم بر این کتاب مقدمه‌ای نوشته‌اند در فصل چهارم این کتاب بنده به محدودیت علم اشاره کرده‌ام و دیگری کتاب خداپاوری و دانشمندان معاصر غربی. به دوستان جوان و فضایی حوزوی توصیه می‌کنم این دو کتاب را مطالعه بفرمایند.

من اتفاقاً چند بار به برادران حوزوی تذکر داده‌ام و گفته‌ام



پروفسور تیم کرین

● استاد تمام فلسفه‌ی دانشگاه اروپای مرکزی

تیم کرین (Tim Crane) (متولد ۱۹۶۲) استاد تمام فلسفه و معاون آموزشی دانشگاه اروپای مرکزی (CEU) است. ایشان پیش از پیوستن به دانشگاه اروپای مرکزی دارنده‌ی کرسی نایتبریج فلسفه در دانشگاه کمبریج بوده و نوزده سال تدریس فلسفه در یونیورسیتی کالج لندن را در کارنامه‌ی خود دارد. کرین انستیتو فلسفه‌ی دانشگاه لندن را در سال ۲۰۰۵ بنیاد گذاشت و به‌عنوان اولین مدیر در آن خدمت نمود. ایشان در دانشگاه‌های دورهام، یورک آموزش دیده و دکترای خود را در سال ۱۹۸۹ از دانشگاه کمبریج دریافت کرده است.

از کرین مقالات متعددی در فلسفه‌ی ذهن و متافیزیک منتشر شده است. کتاب‌های ذهن مکانیکی (ویراست سوم ۲۰۱۶)، عناصر ذهن (۲۰۰۱)، متعلقات اندیشه (۲۰۱۳)، ابعاد پسیکولوژیسم (۲۰۱۴)، و معنای باور: دین از منظر خداناباوری (۲۰۱۷) نوشته اوست. ایشان ویراستار دانشنامه فلسفه‌ی راتلج نیز بوده است.

آثار او به بیش از ده زبان از جمله عربی، چینی، فرانسوی، آلمانی، ایتالیایی و اسپانیایی ترجمه شده است. ترجمه فارسی ویراست سوم ذهن مکانیکی او با مشخصات زیر منتشر شده است: تیم کرین. ذهن مکانیکی. ترجمه مینو زمان فرواحمد لطفی. تهران: نشر نو، ۱۴۰۲.

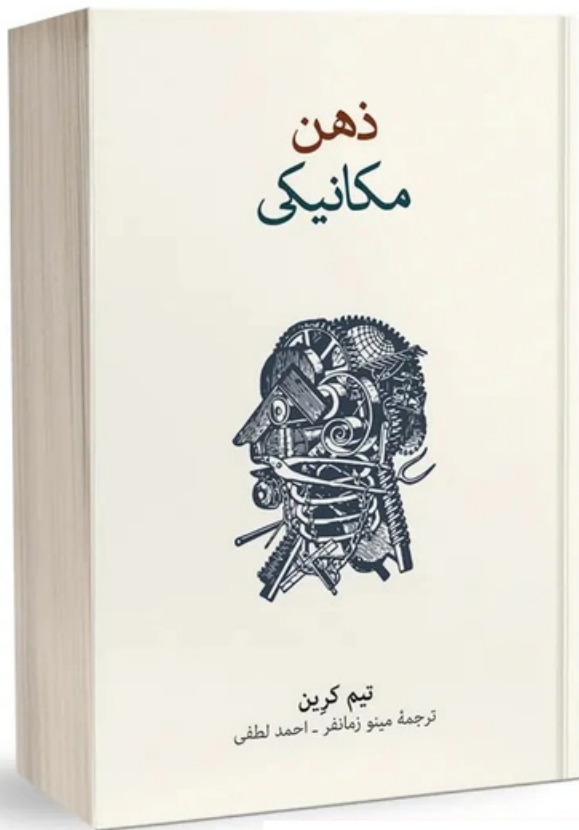
کرین مدافع تلقی‌ای از ذهن است که نافی تقلیل‌گرایی علمی و دیدگاهی است که به برکناری فلسفه‌ی ذهن از علم رأی می‌دهد. از نظر او روی آوردگی التفات ذهن به متعلقاتش و یا نیروی بازنمایی آن ویژگی جوهری ذهن است. او اکنون روی ماهیت ناخودآگاه و باور تحقیق می‌کند و مدیریت پروژه «بحران معرفت» را به عهده دارد. هدف این پروژه پرداختن به تهدیدهایی است که پیشرفت‌های خیره‌کننده فناوری متوجه ایده معرفت و حقیقت ساخته است.

دواشتباه مهم خداناباوران جدید - مصاحبه با پروفیسور تیم کرین - مصاحبه گر: محمد خلیلی



دکتر محمد خلیلی (صدرا)

● پژوهشگر موسسه التوحید و دانش آموخته دکترای فلسفه غرب، دانشگاه اصفهان، ایران.
m m m m k h s @ g m a i l . c o m



باشد، هر رویداد یا واقعیت فیزیکی باید مبتنی بر علتی فیزیکی باشد. معمولاً به این صورت گفته می‌شود که هر اثر فیزیکی یک علت فیزیکی کافی یا تام دارد. سؤال این است که "کافی" به چه معناست؟ به طور معمول، علت تامه، علتی است که با توجه به سایر علل تام باشد (کشیدن کبریت باعث آتش سوزی می‌شود، اما فقط در حضور اکسیژن و غیره).

اما اگر اصل به این معنا متوسل به کفایت می‌شود، این علل دیگر می‌تواند شامل علل ذهنی بدون تعیین زیاد باشد. با این حال، اگر فرض بر کفایت و بسندگی، بسندگی مطلق باشد، بدیهی نیست که هیچ علتی در این معنا به طور مطلق تامه نیست.

من این موضوع را در دو مقاله از مقالاتم یعنی «تأمل در علت ذهنی»، و «مشکل محرومیت وجود ندارد» مورد بحث قرار داده‌ام.

پرسش: آیا همه آتئیست‌ها فیزیکالیسم هستند؟

تیم کرین: خیر. اگرچه بسیاری از غیر فیزیکالیست‌ها ممکن

نبراس: با سلام و سپاس از شما که دعوت به مصاحبه با نبراس را پذیرفتید. شما در کتاب خود، معنای ایمان، انتقاداتی نسبت به جریان خداناباوری جدید داشته‌اید. به نظر حضرت عالی مهم‌ترین اشتباه این جریان در هجمه علیه باور دینی چیست؟ آیا خداناباوری جدید در انتقادات خود علیه همه انواع دین‌داری موفق است؟

تیم کرین: می‌توانم اشتباهات مهم و محوری خداناباوری جدید را در این دو مورد خلاصه کنم: ۱. این جریان تصور نادرستی از اعتقاد دینی دارند. آن‌ها دین را ترکیبی از کیهان‌شناسی باستانی و امور اخلاق ماقبل تاریخ می‌دانند. این تصور از دین و معنای ایمان اشتباه است چراکه دین و باور ایمانی را گزاره‌های کیهان‌شناختی (مباحث هستی‌شناختی و باورهای ابتدایی نسبت به جهان هستی) و یا امور اخلاقی به تنهایی نمی‌سازند و این تصور از دین نارسا و محدود است و دیگر آنکه مقوله هویت دینی را نادیده می‌گیرد، به این معنا که دین فقط چیزی نیست که شما به آن اعتقاد دارید، بلکه چیزی است که به آن تعلق دارید. ۲. آن‌ها به اشتباه مسئولیت مشکلات اصلی جهان را به دین نسبت می‌دهند؛ این یک ساده‌سازی بیش از حد بزرگ و برخلاف بسیاری از شواهد است.

پرسش: یکی از استدلال‌های مهمی که هم فیزیکالیسم و هم بی‌خدایی به آن استناد می‌کنند، بستار علی فیزیکی است. مفاد اصل مذکور این ادعا است که علم فیزیک یا جهان طبیعت (که علم فیزیک عهده‌دار تبیین آن به نحو بنیادین است) به لحاظ علی بسته است؛ گاهی از این اصل به «کامل بودن فیزیک» نیز تعبیر می‌کنند. اصل بستار مقدمه‌ای محوری در استدلال علی به نفع فیزیکالیسم است و نیز مبنایی برای طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. نظر شما در مورد این استدلال چیست؟

تیم کرین: جدا از مشکلات تعریف «فیزیکی» مشکل اصلی در اصل بستار علی است. برای اینکه فیزیک به لحاظ علی بسته

دواشتباه مهم خدانا باوران جدید - مصاحبه با پروفیسور تیم کرین - مصاحبه گر: محمد خلیلی



تحویل، آن طور که من می فهمم، نوعی تبیین است. توضیح و تبیین یک پیشرفت در دانش ماست. بنابراین اگر بتوانید یک توضیح تقلیل دهنده از یک پدیده خاص به دست آورید، آنگاه به این پیشرفت دست یافته اید. اما این یک سؤال تجربی است که آیا چنین توضیحی می تواند وجود داشته باشد. بنابراین من با رویکرد تقلیل گرا به عنوان یک نقطه شروع متافیزیکی موافق نیستم: یعنی اینکه همه چیز باید به امر فیزیکی قابل تقلیل باشد. اگر بتوان توضیح تقلیل گرا برای برخی از پدیده های ذهنی وجود داشته باشد، این امر می تواند پیشرفتی در دانش ما باشد. اما ما نباید با این فرض شروع کنیم که همه چیز قابل فروکاهش به پدیده های ساده است.

پرسش: مشکلات اصلی تقلیل گرایی / فیزیکیالیسم چیست؟
تیم کرین: فیزیکیالیسم - این آموزه که همه چیز یک چیز فیزیکی است یا قابل تقلیل است - نوعی اندیشه جزمی است و (به عقیده من) شواهد و استدلال آن را پشتیبانی نمی کند. علاوه

است به دلیل خدا باوری خود، موضع غیر فیزیکیالیسم را قبول داشته باشند، اما این دو مطلب و آموزه مستقل از هم هستند. من به این باور اعتقاد ندارم که ما دلایل مستحکمی برای فیزیکیالیسم دانستن همه چیز داریم. بسیاری از چیزها که غیر قابل تقلیل به امر فیزیکیالیسم هستند، مربوط به امور زیستی یا ذهنی است. اما با این حال این برای من دلیلی برای اعتقاد به وجود خداوند نیست. برعکس، برخی از خدا باورانی وجود دارند که فیزیکیالیست هستند. به عنوان مثال پیتر ون اینواگن که خود پروتستان مسیحی و فیلسوف آمریکایی است. اما به نظر من این موضع، آشکارا نامنسجم است چرا که نمی تواند با این متافیزیک رستاخیز بعد از مرگ را توضیح دهد.

پرسش: آیا با رویکردهای تقلیل گرایانه، به ویژه در فلسفه ی ذهن و در تبیین ماهیت زندگی موافقید؟

تیم کرین: برای من، این یک سؤال تجربی است که آیا می توان تبیینی تقلیل گرایانه برای هر پدیده ای داشت؟ تقلیلی یا

دواشتباه مهم خداناباوران جدید - مصاحبه با پروفیسور تیم کرین - مصاحبه گر: محمد خلیلی

فیزیکی (یعنی عصبی) مرتبط با تفکر، در قشر مغز وجود دارد، اما ما دلیل خوبی برای شناسایی فرآیند تفکر (که در شخص، نه فقط در یک قسمت از مغز انجام می شود) نداریم. واقعیت ذهنی واقعیت خودش است، نه جوهری مجزا همان طور که دکارت فکر می کرد، بلکه شامل ظرفیت های ذهنی موجودات خاصی است، آن موجوداتی که ما فکر می کنیم دارای ذهن هستند.

نیراس: با سپاس از شما که قبول دعوت کردید. خدا نگهدار.

بر این، اصطلاح «فیزیکی» به وضوح تعریف نشده است: گاهی اوقات فقط به معنای «ماده» یا به معنای «ساخته شده از ماده» است، اما گاهی به معنای «موضوع فیزیک» است. در مفهوم اول، فیزیکالیسم آشکارا نادرست است: حتی فیزیک چیزهایی را تشخیص می دهد (مانند نیروها، میدان ها) که ماده نیستند. در معنای دوم، پایان باز و مبهم است: چه کسی باید بگوید که فیزیک چه چیزی را باید به درستی موضوع خود بداند؟ اگر موضوع فقط به فیزیک فعلی محدود شود، پس فیزیکالیسم آشکارا نادرست است. اگر شامل فیزیک آینده باشد، پس خالی یا بی اهمیت است (این به عنوان «معضل همپل» شناخته می شود). سخنرانی من تحت عنوان، «آیا ذهن یک چیز فیزیکی است؟» (Is the Mind a Physical Thing) که در وبسایت و یوتیوب من است، توضیحی درباره این چیزها با جزئیات بیشتری ارائه می دهد.

پرسش: تبیین های تکاملی تقلیل گرا تا چه اندازه در ارائه تحلیلی موفق از ذهن موفق بوده اند؟

تیم کرین: من به همه این توضیحات بسیار بدبین هستم. این به این دلیل نیست که من نسبت به نظریه ی تکامل توسط انتخاب طبیعی (داروینیسم) شک دارم. من این نظریه را برای بسیاری از صفات زیستی یا ویژگی های موجودات می پذیرم. اما برای ویژگی های روان شناختی موجودات، من فکر می کنم که باید قضاوت را محفوظ نگه داریم، زیرا (برخلاف ویژگی های بدنی) شواهد کافی برای تعیین اینکه آیا هر یک از ویژگی های روان شناختی واقعاً با نظریه ی تکامل سازگار هستند (یعنی محصول تکامل توسط انتخاب طبیعی) وجود ندارد. همان طور که فودور (Fodor) گفت، «شناخت نرم تر از آن است که بتواند یک رکورد فسیلی برجای بگذارد». پاسخ ها و بررسی فودور را نسبت به داوکینز می توانید در کتابش به نام «ذهن به این ترتیب کار نمی کند» ببینید. من همین الان یک مقاله مروری زیبا از لوئیز آنتونی از کتابی در مورد روانشناسی تکاملی در مجله نوترام مطالعه کردم که دسترسی به آن رایگان است.

پرسش: آیا فکر کردن می تواند یک فرآیند فیزیکی باشد؟

تیم کرین: من این طور فکر نمی کنم. بدیهی است که فرآیندهای



حجت الاسلام والمسلمین دکتر سید علی طالقانی

● استادیار دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم، ایران.

دکتر سید علی طالقانی، استاد حوزه و دانشگاه و مدیر گروه آموزشی فلسفه و کلام اسلامی مرکز تخصصی آخوند خراسانی در مشهد می باشند. ایشان تحصیلات حوزوی خود را در محضر آیات عظام وحید خراسانی، شیخ جواد تبریزی، میرزا علی آقا فلسفی، سید محمدکاظم حائری، سید احمد مددی و همچنین سطوح عالی فلسفه و عرفان اسلامی را در محضر حضرات اساتید و آیات عبدالله جوادی آملی، حسن حسن زاده آملی و سید جلال الدین آشتیانی سپری نمودند.

ایشان در سال ۱۳۹۵ با گذراندن دوره دکترای فلسفه تحلیلی در پژوهشگاه دانشهای بنیادی، فرصت مطالعاتی خود را در University of Massachusetts با موفقیت پشت سر گذاشتند. کتاب ها و مقالات متعددی از ایشان در موضوعات کلام جدید، فلسفه تحلیل و معرفت شناسی به چاپ رسیده است. از همین رو نشریه نبراس مصاحبه ای اختصاصی با ایشان در زمینه چیستی و اهمیت جریان الحاد جدید و چگونگی مواجهه با آن را انجام داد که تقدیم خوانندگان می گردد.

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح



سید غلامرضا مصباح

پژوهشگر موسسه التوحید و دانش آموخته سطح ۴ فقه و اصول، حوزه‌ی علمیه خراسان، ایران
seyyedghmesbah14@gmail.com

پاک‌سازی کنید این نه ممکن است و نه مطلوب است زیرا خود آن ویروس‌ها و باکتری‌ها مفید می‌باشند و شر مطلق نیستند.

مسائل فرهنگی هم همین‌طور است که معنی ندارد، یک جامعه را از تمام افکار انحرافی پاک کنیم و اصلاً ممکن نیست، اگر تلاش کنید و ممکن هم باشد مطلوب نیست چون وجود این‌گونه افکار باعث رشد فکر و الهیات ما می‌شود و وجهی ندارد که ما جامعه را استریلیزه کنیم.

من با این رویکرد موافق نیستم و هزینه کردن عمر و مال را در این جهت نمی‌فهمم بلکه باید سراغ تهدیدات واقعی رفت نه اینکه خودمان یک چیز را تبدیل کنیم به تهدید واقعی و بعد با او به مبارزه برخیزیم این نکته اول.

و اما نکته دوم: به نظر من این چیزی که توسط این سه نفر - که یکی از آن‌ها داوکینز است - در جریان الحادی مدرن ترویج می‌شود، نسبت به آن چیزی که در دهه‌های قبل از آن که عمدتاً توسط جریان مارکسیسم در دنیا پیگیری می‌شده است، تقریباً هیچ است.

به نظر من، در سطوح مختلف چه از منظر تئوریک و چه از نظر عملی، مارکسیسم جدی‌ترین جریان الحادی مدرن بوده است که یک بخشی از آن فلسفی بوده ولی فقط به ساحت نظر اکتفا نکرده بلکه توسعه پیدا کرده و دهه‌ها است که بخش‌های گسترده‌ای از نخبگان و عامه‌ی مردم را با خودش همراه نموده است.

مارکس در رشته‌های مختلف علمی وارد شده است و در حالی که بنیان‌گذار این ایدئولوژی است، روشن است که خودش مارکسیست نبوده است. یکی از بزرگ‌ترین پدران بسیاری از رشته‌های علمی انسانی به همین معنای متعارف، مثل جامعه‌شناسی، خود مارکس است. یعنی شما جامعه‌شناسی را اصلاً نمی‌توانید بدون مارکس در موردش حرف بزنید و در مارکس بخش جدایی‌ناپذیر از جامعه‌شناسی هست و در بخشی شاخه‌ها جزو اساسی‌ترین بنیان‌گذاران است؛ مثل جامعه‌شناسی معرفت مثل جامعه‌شناسی علم و جامعه‌شناسی الهیات و این‌ها رشته‌های علمی است یعنی صرفاً ایدئولوژیک نیست چه با آن مخالف باشیم یا موافق و مارکس آنقدر توسعه پیدا کرده است که در حوزه‌ی اقتصاد وارد شده است. نه فقط حوزه‌ی تئوریک بلکه در حوزه‌ی عمل وارد شده فراتر از این

نبراس: مستحضرید که بحث الحاد علمی و آنتیسم دو سه دهه‌ای است که در جهان شروع به فعالیت کرده و پیامدهای آن وارد جامعه‌ی ما شده است. نظر حضرت عالی نسبت به این جریان چیست؟ و اگر نسبت به شناخت این جریان و راهکارهای مقابله با آن، راهبردی به نظرتان می‌رسد لطفاً بیان بفرمایید.

دکتر طالقانی: برآورد من این است که مسئله‌ی الحاد نوین یا نئوآنتیسم در جامعه‌ی ایران ما نخبگانی است و موضوع عمومی نیست. ولی تلقی من این است که بخش قابل توجهی از کارهایی که برای نقد این جریان می‌شود، برعکس، اساساً نخبگانی نیست و کارهای فرهنگی و عمومی می‌باشد و اگر این دو توصیف پذیرفته شود، این جنس کارهای فرهنگی در مواجهه با این جریان بیشتر به نفع جریان نئوآنتیسم است. یعنی کسانی که این مسئله ورود کرده‌اند که اولاً صلاحیت ورود فنی به این موضوع را ندارند.

ثانیاً به نحوی ورود کرده‌اند که با مخاطب فنی درگیر این مباحث، ارتباط ندارند بلکه اساساً سعی‌شان بر این است که مخاطبی که هیچ آشنایی با این موضوع ندارد را با موضوع آشنا و بعد جواب را به آن‌ها بدهند و این خودش آسیب‌زا است زیرا مانند این است که شما جامعه‌ای که گرفتار ویروس نیست را گرفتار ویروس کنید و بعد پادزهر آن را هم به او بدهید. در حالی که این مشکل‌آفرینی است نه حل مشکل و اجمالاً جاهایی را که من می‌شناسم همچین ذهنیتی از آن‌ها دارم. یعنی تعدادی از عزیزانی که در تهران هستند و متمرکز روی این موضوع کار می‌کنند به این بحث‌ها دامن می‌زنند و اگر فقط خود آنتیسم‌ها بودند این موضوع به نحو فرهنگی در جامعه نشر پیدا نمی‌کرد و تنها عده‌ای خاص از جامعه که با این زمینه‌ها ارتباط دارند هستند درگیر می‌شدند.

مطلب دیگر این است که یک جامعه را به‌طور کامل نمی‌شود از هر زمینه‌ای انحرافی پاک‌سازی کرد بلکه در هر زمینه‌ی انحرافی بخشی از آن ناگزیر است. مثل مسئله‌ی سلامت که شما نمی‌توانید طبیعت را از همه ویروس‌ها و باکتری‌ها

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح

زیستی و اصول تربیتی باید داشته باشد. نظام اخلاقی باید داشته باشد ولی آیا این‌ها بر اساس نئوآنتیسم مشخص است؟ و اگر فقط مثلاً فرض کنیم خدا نیست و فرض کنیم درست بگویند که خدا نیست. اگر چه او نمی‌گوید خدا نیست بلکه می‌گوید باور به وجود خدا موجه نیست ولی فرض کنیم این‌طوری باشد و ما ناخدا انگار شده باشیم. الان نظام اخلاقی و نظام اقتصادی و نظام تربیتی ما چیست؟ نظام سیاسی ما چیست؟ ما چه هستیم؟ لیبرالیسم؟ سوسیالیسم؟ گرایش‌های مارکسیستی داریم؟ هر چیزی می‌تواند باشد. این دستگاه‌ها نظام منسجمی به انسان ارائه نمی‌کند فقط می‌گویند اسلام بد است مسیحیت بد است یهودیت بد است.

خوب؛ این‌ها را مارکسیسم هم می‌گفت که دین افیون توده‌هاست و نسبت به این‌ها خنثی نبود، می‌گفت باید این‌ها را کنار زد ولی یک چیز ایجابی داشت که جای آن‌ها قرار می‌داد یعنی می‌گفت این نظام سیاسی اخلاقی تربیتی بد است و این‌هایی که من ارائه می‌کنم خوب است ولی نئوآنتیسم چیزی ندارد که جای آن‌ها بگذارد و فقط سلبی کار می‌کند. چه حرف ایجابی دارد؟

نبراس: این فرمایش شما متناسب با جهان پست مدرن نیست که نظام‌های تمامیت خواه روزگارشان به سر آمده است و به سوی یک تکثر در حوزه‌ی معرفت پیش می‌روند مثلاً پیتر برگر مطرح می‌کند که ما وارد جهان متکثری شده‌ایم که انسان‌ها خودشان انتخاب می‌کنند که نظام اخلاقی خودشان، سیاست‌شان و اقتصادشان را از چه مکتبی بگیرند. در این وادی اگر الحاد علمی بیاید و زیربنای اعتقاد به وجود خدا یا فراطبیعت را بزند آن نظام ایدئولوژیک که بر نظام اسلامی حاکم است، بنیادش متزلزل می‌شود و شما نمی‌توانید اخلاق اسلامی، اقتصاد اسلامی، سیاست اسلامی و خیلی چیزهای دیگر را مطرح کنید.

دکتر طالقانی: من اصلاً این‌گونه فکر نمی‌کنم و به نظرم اتفاقاً نئوآنتیسم مخصوصاً از جنس حرف‌های داوکینز، به هیچ وجه نمی‌تواند با پست مدرنیسم جمع شود و اساساً آن دیدگاه کاملاً مدرن و دنبال یک دیدگاه جهان‌شمول است ولی پست مدرنیسم دنبال تکثرگرایی و پلورالیسم و نسبت‌گرایی (relativism) است.

دوره و چه بسا در دوره‌ای نیمی از نظام‌های سیاسی مستقر در دنیا، خصوصاً بلوک شرق، نظام‌های مارکسیستی یا شبیه به نظام‌های مارکسیستی بوده‌اند و همچنان بسیار پر قدرت هستند. همچنان چین با تمام عقب‌نشینی‌ها و اصلاحاتی که انجام داده است ولی به هر حال جزء بلوک شرق و باقی مانده‌ی نظام‌های مارکسیستی محسوب می‌گردد و رسماً ماوئیسم هستند.

روسیه نیز در دوران جدید خود بعد از آن تحولات و فروپاشی و جدا شدن یک سری از کشورها، بسیار نزدیک به نظام‌های مارکسیستی است و همچنان در بلوک شرق حضور دارد و در این جبهه، کوبا هست کشورهای آمریکای لاتین هستند و بسیاری از نخبگان حتی در پارلمان‌های اروپا خصوصاً اروپای شرقی گرایش‌های چپ دارند و یکی از احزاب پر قدرت در انگلیس حزب کارگر است چپی بوده و گرایش‌های مارکسیستی دارد و خلاصه مارکسیست یک ایدئولوژی بسیار پر قدرت بوده و هنوز هست و گمان می‌کنم این ایدئولوژی بیش از یک میلیارد پیرو دارد.

کدام ایدئولوژی و یا نظام اعتقادی غیرمذهبی، حالا مذهب به معنای سنتی کلمه و الا در مورد خود مارکس هم ادعا شده است که این خودش یک مذهب است که ادعای عجیبی هم نیست. ولی مهم این است که به معنای فلسفی کلمه سکولار هست؛ یعنی منکر عالم غیب و همه چیز را عالم شهادت می‌دانند و دهری هستند. آیا ایدئولوژی قوی‌تر از مارکسیسم چه به لحاظ ثبوتی یا اثباتی می‌شناسید؟

نبراس: بحث‌های مارکسیسم هم مبتنی بر بحث‌های داروینیسم یا کیهان‌شناسی مدرن مطرح می‌شود.

دکتر طالقانی: یک بخشی از مارکسیسم است. در واقع نقطه‌ی اتصال نئوآنتیسم با مارکسیسم است ولی به هر حال من فکر می‌کنم نئوآنتیسم در مقابل مارکسیسم خیلی ضعیف‌تر است هم ثبوتاً و هم اثباتاً، یعنی از جهت برد اجتماعی و نفوذ در میان نخبگان، از هر جهت.

در بهترین حالت نئوآنتیسم یک ایدئولوژی ارائه نمی‌دهد بلکه انکار خداوند می‌کند در حالی که اگر کسی بخواهد زندگی کند نیازمند به نظام ایدئولوژیک و شیوه‌ای برای زیستن است در حالی که صرف انکار خدا به انسان ایده برای زیستن نمی‌دهد و بلکه انسان باید یا لیبرال باشد یا سوسیالیست باشد. شیوه‌ی

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح

پیوند دهیم به پست مدرنیسم و چیزهایی از این دست، این‌ها همه در فضاهای مدرن معنی دارند چنانچه مارکسیسم هم در فضای مدرن بوده است و در فضای پست مدرن مارکسیسم هم نابود می‌شود.

این‌ها همه‌اش محصول دوران مدرن هست. به نوعی کسی مثل داوینچی آن فضای علم‌گرایانه مونیستی یکه‌گرای مدرن را دوباره احیا می‌کند و در تلاش است او را حفظ کند و بگوید این درست است و بقیه مخالفانش نادرست هستند لذا اصلاً نمی‌شود برای دفاع از آن به این سمت رفت.

حالا مسئله این است که من دو نکته گفتم:

● نکته اول: این بود که اولاً در جامعه‌ی ما این مسئله مسئله‌ی اصلی و مهم نیست بلکه مسئله‌ی حاشیه‌ای و نخبگانی هست و صرفاً باید در همان فضای نخبگانی و با همان ادبیات نخبگانی باقی بماند.

● نکته دوم: این بود که اساساً و ثبوتاً نئوآنتیسم یک موضوع بین‌المللی مهمی نیست بلکه یک سر و صدای محدود نسبت به الحاد مدرنی است که عمدتاً توسط مارکسیسم پیگیری می‌شده است و در قیاس با مارکسیسم تقریباً هیچ است.

و آن‌طور که می‌دانیم؛ مارکسیسم که در دهه‌های اخیر بسیار بسیار تضعیف شده است چه از لحاظ تئوریک و چه از لحاظ واقعیت‌های سخت در حوزه‌ی اقتصاد و سیاست و در حوزه‌های فرهنگ عمومی و امثال این‌ها و به شدت در حال پس رفت است، هر چند ممکن است تقریباً یک میلیارد نفر طرفدار داشته باشد ولی در بسیاری از زمینه‌ها عقب‌نشینی کرده و وضعیت گذشته را ندارد. چین در بسیاری از زمینه‌ها عقب‌نشینی کرده و عملاً به اقتصاد لیبرال کمک می‌کند و نمی‌شود گفت اقتصادش یک اقتصاد مارکسیستی است. در کشور ما آموزه‌های مارکسیستی همچنان پرتفردارتر هست یعنی ما هنوز نظام حقوق کارگر داریم و برای حقوق کارگر کف تعیین می‌کنیم و هیچ کارفرمایی حق ندارد کمتر از آن با کارگر قرارداد ببندد. در حالی که در چین چنین قانونی وجود ندارد و چین کسی را به خاطر عدم رعایت کف حقوق کارگر محاکمه نمی‌کند و این یعنی نظامش مارکسیسمی نیست. روسیه هم همین وضع را دارد و چیزی از مارکسیسم باقی نمانده است. چیزی که نظام‌ها را پیش می‌برد نظام اجتماعی آنها است

اگر کسی در علم دیدگاه‌های پلورالیستی، دیدگاه‌های شبیه به دیدگاه‌های هرچ و مرج‌گرایانی مثل پل فایریند داشته باشد چطوری می‌تواند دیدگاه‌های کسی مثل داوینچی را بپذیرد؟ زیست‌شناسی جدید را بپذیرد؟

زیست‌شناسی ایشان یک زیست‌شناسی در میان چندین زیست‌شناسی است که هیچ برتری نسبت به آن‌ها ندارد و این وابسته به شخص است که کدام یک را برگزیند. بر این مبنا چطوری می‌توانیم بگوییم که نظام داروینی یا این خوانش از نظام داروینی درست است؟

بنابراین به نظر من، با این رویکرد زیر پای خودش را خالی می‌کند و کسانی مثل داوینچی روشن است که نمی‌توانند پست مدرن باشند و روشن است که در فضای مدرن حرکت می‌کنند و اساساً نمی‌توانند به آن سمت بروند راه رفتن به آن سمت نابود کردن خودشان است. ما می‌دانیم که در فضای پست مدرن جایی برای تنفس و احیای پست‌ترین گرایش‌های مذهبی و خرافی مثل گرایش‌های سرخ‌پوستی به وجود می‌آید؛ و می‌تواند ادعا کند که من هیچ دست کمتری نسبت به دیگران ندارم و در عرض بقیه هستم چه رسد به دین‌های بزرگی مثل اسلام.

روشن است که در فضای پست مدرن، اگر بنا بر نسبی‌گرایی باشد حتی بی‌ربط‌ترین خوانش‌های اسلامی مثل داعش هم حق حیات مساوی پیدا می‌کنند و می‌توانند اتفاقاً مخالفان خودشان را نابود کنند زیرا وقتی نسبی‌گرایی شود و تکثرگرایی این قدر لجام‌گسیخته شود، یک رویکرد خطایی مثل داعش که دیدگاه‌های دیگر در اسلام را هم تحمل نمی‌کند می‌تواند در صدد نابود کردن آن‌ها با روش‌های خشن باشد می‌تواند بگوید من مثل بقیه هستم چرا من باید نادرست باشم؟ بنابراین یک پلورالیسم در صدق و توجیه، پلورالیسم یا رلیتیویسم می‌تواند بگوید من با تمام این رویکردهایم می‌توانم دیگران را نابود کنم و می‌کنم.

اساساً بر اساس یک نظام نیچه‌ای چرا داعش نمی‌تواند و حق این را ندارد که تمامیت‌خواهی خودش را بر دیگران تحمیل کند؟ او هم یک ایدئولوژی است و ایدئولوژی‌ها درست و نادرست ندارند اگر قدرتش را داشته باشد این کار را خواهد کرد. لذا به نظر من خیلی بی‌ربط است که فضای نئوآنتیسم را

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح

نیست یعنی اگر از آن‌ها پرسید کتاب «توهم خدا» ی داوکینز یا حتی چکیده‌ی آن را خوانده‌اید جواب منفی می‌شنوید بلکه فقط چیزهایی شنیده است. من داوری‌ام اینگونه هست: قبول دارم که ذهن او درگیر شده است اما از کجا ذهن او درگیر شده؟ از کتاب‌های داوکینز؟! یا از ژئوس؟! حتی من بعید می‌دانم مطالب ژئوس را دنبال کنند و مخاطب او باشند.

یک عده‌ای هستند مبلغ که اهل مدیا هستند. این‌ها آمده‌اند یک تصویر بسیار سطحی‌تر از خود داوکینز را در قالب مدیا توسعه می‌دهند و این کلیپ‌ها پخش می‌شوند و نسل جوان و تحصیل کرده را این‌ها تحت تأثیر قرار می‌دهند این هجمه‌ی بسیار سطحی است و آیا شما باید یک هجمه‌ی سطحی را با روش زیربنایی و بنیادین جواب دهید؟ یا باید سطحی و متناسب با فضا عمل کرد؟ مطلب آن‌ها سطحی است. در قالب یک نقل قول است که شما می‌توانید در مقابل آن از چهره‌های مطرح علمی مثل اینشتین، نیوتون، مثل ده‌ها دانشمندی که خداپاوار و متدین بودند مسیحی‌های ملتزم و یهودی‌های ملتزمی بودند نقل قول کنید، این در برابر آن، اگر به نظر من قرار است در مقابل این فرایند ما مبارزه و مقابله کنیم باید از همان جنس کار کنیم. ولی اینکه اساساً می‌آییم و تقریرهایی از داوکینز ارائه می‌دهیم که خود او هم نمی‌فهمد یعنی ما مبنای فلسفی برای خود داوکینز درست می‌کنیم که خودش این‌ها را نمی‌فهمد!

اینکه شما برای حرف‌های داوکینز یک مبنای فلسفی درست کنید و بعد آن‌ها را نقد کنید این معنی ندارد.

نبراس: در مسیحیت خیلی بررسی و تحقیق می‌کنند، جریانات بسیار قوی در دانشگاه‌هایی مثل آکسفورد و کمبریج و ... در حوزه‌ی علم و دین بحث‌ها را به چالش می‌کشند یا پیرامون آن گفتگو می‌کنند و این گفتگوها هنوز هم به روز هست و محل چالش می‌باشد.

دکتر طالقانی: این‌ها به عنوان یک شغل دانشگاهی خوب است تا از این طریق معیشت کنند زیرا اساساً در دنیای امروز کاری را انجام می‌دهند که بعضی از ایرانی‌ها دغدغه‌ی علمی داشته باشند و به این دلیل خود را به سختی بیندازند.

اگرچه در کشور ما هم بیشتر همین دیدگاه شغل‌گرایانه وجود دارد. یعنی به طور کلی باید سطح شناسی کرد اگر پرسش‌ها نخبگانی است جواب نخبگانی باید داده شود و اگر شبهه‌ها

نظام اخلاقی آنها است نظام اقتصادی است که آن‌ها هم به شدت عقب‌نشینی کردند و کلاً برای من عجیب است که چرا نئوآتئیسم توسط کسی که در رشته‌ی خودش هم جدی نیست یعنی تخصص کسی مثل داوکینز عمومی کردن علم است نه جامعه‌شناسی، او یک بیولوژیست حرفه‌ای نیست او تخصصش توسعه‌ی بیولوژی است اما در زمینه‌ای ورود کرده است که اساساً زمینه‌ی علمی نیست زیرا مباحث مربوط به خدا در بنیاد یک بحث فلسفی الهیاتی است نه یک بحث علمی که شخصی بخواهد با روش علمی نشان دهد که خدا نیست زیرا متدولوژی بحث، متدولوژی فلسفی الهیاتی است. لذا اگر کسی مثلاً داوکینز که یکی از سه رهبر این‌گونه بحث‌ها هست اساساً حوزه‌ی کاری او بیوشیمی بوده است که در بیوشیمی هم یک انسان درجه یک محسوب نمی‌گردد کسی است که می‌خواهد کتاب‌های عامه‌فهم در حوزه‌ی بیوشیمی بنویسد و از آن ناحیه حمله به باورهای مذهبی کند که خدا وجود ندارد و داروینیسیم می‌تواند پیدایش طبیعت و تحولات آن را توضیح دهد، چطور، چنین آدمی این قدر جدی است؟ برای من حیرت‌آور است.

نبراس: داوکینز علم را عمومی می‌کند و مخاطبش متخصصین هم نیست چنانکه شما می‌فرمایید بلکه جامعه‌ی هدف، کف جامعه است.

دکتر طالقانی: من می‌گویم جامعه‌ی ما، جامعه‌ی هدف او نیست.

نبراس: اتفاقاً طبق تحقیقاتی که ما کرده‌ایم در دبیرستان‌ها، نقاط بالای شهر با این چالش روبرو هستند و الحاد علمی و طبیعت‌گرایی و علم‌گرایی و علم‌زدگی در میان این‌ها که بیشتر به دانشگاه‌ها ورود پیدا می‌کنند مشهود است و طبق آماري که از آموزش و پرورش گرفته‌ایم ذهنشان به شدت علم زده است، علم‌زدگی که مبتنی بر اندیشه‌های نئوآتئیسم است.

دکتر طالقانی: یعنی خود این‌ها کتاب‌های داوکینگ را خوانده‌اند و می‌خوانند؟

نبراس: ظاهراً.

دکتر طالقانی: من باور نمی‌کنم بلکه ادعایم این است این نسل فعلی که در دبیرستان‌ها است اصلاً اهل مطالعه‌ی کتاب نیست بلکه اهل مدیا است. شما کلیپ درست کنید و هی کلیپ می‌بینند بلکه اهل فیلم دیدن است اصلاً اهل کتاب خواندن

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح

امامیه هم وجود دارد. در بسیاری از لایه‌های سنتی که ممکن است برخی اصلاً باور نکنند لایه‌هایی از این الهیات گشوده وجود دارد باید بحث‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد. من نکته اولم این بود که مسئله‌ی نئوآتئیسم در جامعه‌ی ما عمدتاً یک مسئله‌ی نخبگانی هست.

نبراس: من نمی‌گویم نخبگانی نیست ولی کف جامعه را درگیر کرده است.

دکتر طالقانی: چقدر درگیر شده‌اند؟ چند درصد از جامعه؟

نبراس: من در بین دانشجویها خصوصاً دانشکده مهندسی مشاهده می‌کنم که حداقل یک سوم دانشجویها ذهنشان با این مسائل درگیر است.

دکتر طالقانی: اینکه ذهنشان با این مسائل درگیر است به این معنی نیست که آن‌ها آتئیست هستند. بلکه نسبت به این مسائل سؤال دارند در مورد امامان معصوم علیهم‌السلام سؤال دارند در مورد غیبت سؤال دارند در مورد بسیاری از امام‌زاده‌ها سؤال دارند و این هم سؤال‌ی است افزون بر دیگر سؤال‌های ایشان و اساساً سؤال‌های مذهبی، جواب قطعی ندارند بلکه هر جوابی داده شود به آن اشکال می‌شود چنانچه هر مسئله‌ی فلسفی مطرح شده و جوابی مطرح شده، به آن اشکالی هم مطرح شده است. اصلاً ما دنبال چه هستیم و هدف در این پروژه‌ها چیست؟

نبراس: بازگرداندن نسل جوان به دامن دین.

دکتر طالقانی: مگر نسل جوان از دامن دین گریخته‌اند که آن‌ها را به دامن دین بازگردانیم؟

نبراس: اگر وجود خدا برای آن‌ها مسئله باشد چه؟

دکتر طالقانی: اصلاً مسئله باشد، غزالی در یک دوره‌ای گرفتار شک بود اما آیا از اسلام بیرون رفته بود؟ خیر مسلمان بود ولی گرفتار حیرت شده بود و دعا می‌کرد خدایا ایمان را به من برگردان.

همان جوانی که این مسائل را مطرح می‌کند محرم سینه می‌زند و در نذری دادن به خانواده‌اش کمک می‌کند و اگر حاجتش برآورده شود بر ایمانش افزوده می‌شود اگرچه آن شبهه علمی‌اش برطرف نشده باشد.

حتی پیاده‌روی اربعین هم می‌رود با اینکه نماز هم شاید نخواند چرا چون آن فضا را دوست دارد مثلاً آن فراسن که یکی از فیلسوفان علم درجه‌ای که دنیا هست مسیحی شده است



سطحی است و در قالب نقل قول‌ها است باید از همین در وارد شد. یعنی به عنوان جواب باید گفت: اینشتین مخالف تو است و چنین می‌گوید آیا تو با او مخالفت می‌کنی؟ مثلاً به او باید گفت نیوتن می‌گوید خدا وجود دارد.

خداباوران آن‌ها را باید به خط کرد و گفت که آن‌ها می‌گویند خدا وجود دارد و تو آیا با آن‌ها مخالفت می‌کنی؟

این همه دانشمند خداباور بوده و هستند. روش مقابله با این‌ها همین است. یک نقل قول کردن و دو کلیپ سازی. **نبراس:** این فرمایشاتی که می‌فرمایید بنیادهایی مثل تمپلتون هستند که وقف شده‌اند برای اینکه پروژه عظیمی را در حوزه‌ی علم و دین بررسی کنند برای پاسخ گفتن به رویکرد الحاد علمی و صرفاً بحث شغل نیست و موقوفاتی که دانشگاه آکسفورد و کمبریج دارند هیچ انتفاع اقتصادی را دنبال نمی‌کند و می‌خواهند به این پرسش سنتی پاسخ بدهند که دخالت مستقل خدا در نظام طبیعت به چه صورت است. آیا آن‌گونه است که طبیعت‌گراها مطرح می‌کنند که خداوند هیچ دخالتی ندارد و آیا این شرور و طراحی ضعیف (poor design) که در دل طبیعت وجود دارد دال بر این است که خدایی وجود ندارد؟ یا اگر وجود دارد، خدای ضعیفی است که الهیات گشوده و الهیات پویشی مطرح می‌کنند و حتی برخی از اساتید دانشگاه شریف با رویکرد الهیات گشوده، شبهات را تبیین می‌کنند چرا که این شبهات علمی و این جریان راقوی می‌بینند.

دکتر طالقانی: نه به نظر من الهیات گشوده صرفاً مسئله‌اش این نیست. زیرا الهیات گشوده یک ربطش بحث علم پیشین الهی است و یک بحث دیگرش دترمینیسم است. بحث‌های فلسفی الهیاتی دارد و اتفاقاً پیشینه‌هایش در خود الهیات

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح

استدلال‌هایی هست که تئوریک هست و استدلال‌هایی هم داریم که هم اخلاقی است و هم عملی ولی آنچه که در سنت ما وجود داشته اولاً استدلال بوده است و ثانیاً استدلال از جنس قیاس بوده است و ثالثاً استدلال‌ها ادعا می‌شده است که از جنس برهان است که به نظر می‌رسد این طور نیست و صرفاً ادعا است، کاملاً هم تئوریک هست و ما استدلال‌های اخلاقی را نمی‌بینیم با اینکه روایات زیادی داریم که استدلال‌های عملی زیادی وجود دارد که ما نمی‌بینیم و استدلال‌هایی که اساساً شاید از جنس استدلال نباشد از راه فطرت و معرفت بالآیات و امثال این‌ها است.

در باب فیدئیسیم چه می‌خواهیم بگوییم آیا باورهای فیدئیسیمی ناموجه هستند؟ اگر موجه هستند آن‌ها در این زمینه وارد خواهند شد پس دامنه وسیعی دارد راه‌ها و اینکه آن را منحصر کنیم در مسیر سنت کلامی بغداد عمدتاً شکل گرفت تحت تأثیر معتزله، مثل بحث‌های وجوب شکر منعم دفع ضرر محتمل بر اساس یک نظام اخلاقی حسن و قبح عقلی که باید طبق این دو قاعده منعم را شناخت و برای شناخت منعم هم هیچ مسیری جز نظر نیست لذا وجوب النظر و بعد بحث می‌کنند از نظر که چطور باید به نظر رسید کتاب‌های مکتب بغداد و اصولاً جوامع کلامی با مباحث نظر شروع می‌شوند و بعد می‌روند سراغ خدا و اوصاف خدا و همین‌طور ادامه پیدا می‌کنند تا حد زیادی این تلقی در مکتب حله هم امتداد پیدا کرده است اگرچه مکتب حله اساساً امتداد ابن سینا هست لذا تجرید با مقصد اول فی الامور العامه شروع شده است و امور عامه فصل اولش در وجود و عدم است یعنی بحث‌های معرفت‌شناسی کنار گذاشته شد ولی همچنان تصور خواجه هم این است که ما برای شناخت خدا باید برهان بیاوریم برهان وجوب و امکان و برای اینکه وجوب و امکان را بفهمیم باید وجود را بفهمیم و بعد احکام وجود را بشناسیم و بعد وجوب و امکان را بشناسیم تا بعد در مقصد ثالث بگوییم ببین «الوجود إما واجب او یستلزمه» پس مباحث وجود عامه هم مقدمه است برای وجوب و امکان؛ و علامه حلی هم در کتاب‌های خود دو استدلال بیشتر نیاورده است یک استدلال وجوب و امکان که اتقن البراهین است و برهان صنع و هیچ راه دیگری هم وجود ندارد ولی به نظر من خیلی راه‌های دیگری وجود دارد که مناسب انسان مدرن است و یک راهش اتفاقاً می‌تواند

چطور مسیحی شده است؟

از طریق موزیک کلیسا که خوشش آمده است و دوباره به کلیسا رفته و رفته و رفته تا دیده است که در آن کلیسا چیزهایی است که در جاهای دیگر نیست؛ بعد الهیاتی درست می‌کند که رئالیستی نیست بلکه متناسب با زبان علم است. آیا تمام کسانی که در عصر رسول خدا مسلمان شدند مثل سلمان بودند حتی خود سلمان و ابوذر با یکدیگر اختلاف داشته‌اند. حالا شما می‌خواهید در این عصر ما مثلاً همه مسلمان بشوند. این نه ممکن است و نه مطلوب. ما نمی‌خواهیم ناب‌گرا شویم این‌ها در فضای دینی هستند و البته سؤال‌هایی هم دارند که بخشی از این سؤال‌ها الهیاتی است و بخش دیگر غیرالهیاتی است و یک بخش آن مربوط به عملکرد روحانیت است.

نیراس: کسی که خدا برای او مسئله است حالا درگیری روان‌شناختی دارد یا بحث علمی است یا مسئله‌ی فلسفی دارد می‌خواهیم وجود خدا را برای او اثبات کنیم بحث فاعلیت خداوند بحث عدالت خداوند تمام این شبهات مانند مسئله‌ی شر که شبهه‌ی بسیار پررنگی است خیلی از دانشجویهای من درگیر آن هستند به نظر شما براهین اثبات وجود خدا که در کتاب‌های سنتی کلام در کتاب‌هایی که در بینش اسلامی و دبیرستان است آیا مُثَبِّت وجود خدا هستند یا مؤید خوبی هستند آیا خوب است از آن‌ها استفاده کنیم یا نه ادله دیگری هست و باید با آن‌ها تمسک کرد؟

دکتر طالقانی: من می‌گویم این‌ها خوب هستند ولی تمام نیستند یعنی اگر تصوّر این باشد که گویا تا حد زیادی هم هست که تنها راه ایمان به خداوند این استدلال‌ها است این کاملاً خطا است.

من سال گذشته بحثی در مورد توحید داشتم و بحث را اختصاص دادم به طرق معرفت‌الله و وجود خدا آن‌هم نه معرفت وجود خدا بلکه دست یافتن به یک باور موجه به وجود خدا، بحث کردم و خودم در یادداشت‌هایم ۲۴ طریق مستقل، که می‌توانند با هم مرتبط باشند یادداشت کرده بودم که یک طریقتش، طریق استدلال‌های نظری بود یک طریق استدلال‌های عملی است و یک طریق استدلال‌های اخلاقی است که رابطه این‌ها با هم عموم و خصوص من وجه است و چه بسا من وجه هم نباشد؛ یعنی استدلال‌هایی هست که عملی هست و اخلاقی نیست، یا اخلاقی هست و عملی نیست،

بررسی انتقادی مواجهه با جریان الحاد جدید - مصاحبه با دکتر طالقانی - مصاحبه گر: سید غلامرضا مصباح

معکوس باشد.

مسیر همواره این بوده است یک اثبات وجود خدا دو نبوت عامه سه نبوت خاصه و همین طور...، گو اینکه اگر خدا اثبات نشده باشد شما نمی توانید به نبوت برسید، چرا نمی توانید برسیم؟ چرا بالعکس نمی توانید عمل کنیم؟ شما می توانید اول به پیامبر ایمان بیاورید و چون به او اعتقاد پیدا کردید و او شخص قابل اطمینانی هست person است و او می گوید خدا وجود دارد می توانیم باور کنیم و این یک مسیر است که شاید شما به او فکر نکرده بودید.

نبراس: بله ولی کسی که در محضر پیامبر است نه کسی که سال ها بعد از پیامبر در عصر مدرن زیست می کند.

دکتر طالقانی: چرا نمی شود؟ خود قرآن امروزه یک طریق برای ایمان است و خیلی از کسانی که در روزگار ما مسلمان می شوند با خواندن قرآن مسلمان می شوند نه با استدلال های فلسفی اصلاً یک ایتئست هست ولی یک دفعه مسلمان می شود با خواندن نهج البلاغه و ما نمونه عینی داریم مثلاً دکتر لگن هاوزن که از طریق خواندن نهج البلاغه مسلمان می شود و نه استدلال دیگری.

مسلمان می شود شیعه می شود پیرو علی می شود و بعد پیغمبر را قبول می کند و بعد خداپرست می شود زیرا می گوید من نمی توانم علی را دوست داشته باشم ولی خدای او را قبول نداشته باشم. اصلاً به این راه ها فکر نمی کنیم انسان مدرن این گونه عمل می کند و گویی شیپور را از سمت عکس او می نوازیم. انسان مدرن در زندگی خودش دنبال الگو می گردد چون به بن بست رسیده است. عقل خود بنیاد به بن بست رسیده است. عقل کریستیک به بن بست رسیده است. انسان غربی یعنی انسانی که آنجا زندگی کرده و متولد شده است به دنبال الگو می گردد و این تجربه های عینی ما است که به آن توجه نمی کنیم. مثلاً پروفسور هانری کوربن شیعه امامیه شد مگر غربی نبود چه زمینه هایی داشت؟! چرا باید سهروردی بخواند و چرا باید مجموعه آثار سهروردی را تصحیح کند او اولین مترجم «وجود و زمان» به فرانسه است. حالا خود او معلوم نیست شیعه شده است یا نه ولی تحت تأثیر او بسیاری در فرانسه به شیعه علاقه مند شده اند مانند کریستین بونو که بعدها نام خود را یحیی علوی گذاشت. از چه طریقی شد یحیی علوی؟ از طریق برهان؟ هرگز. اگر از طریق برهان می آمد هرگز تشیع را بو نمی کرد او بوی

اهل البیت علیهم السلام را شنیده بود. ما این ها را درک نمی کنیم و فکر می کنیم انسان ها فقط مغز هستند، کامپیوتر و کدهای صفر و یک هستند حتی اهل بیت علیهم السلام هم خودشان این طور افراد را جذب نکردند مگر هشام خودش آدم مهمی نبود و متعصب در جهمیت؟ با استدلال شیعه نشد بلکه با نفوذ حضرت شیعه شد این را کشتی نقل می کند و آیا کسانی که در زمان پیامبر مسلمان می شدند و آن همه شکنجه را تحمل می کردند آیا با استدلال مسلمان می شدند؟ معجزه نفس پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله بود.

متأسفانه ما در حوزه، این الگوها را فراموش کرده و هنوز دنبال استدلال و ارسطو و برهان هستیم. فقط در عصر مدرن است که اگر زیبایی های کلام و زندگی اهل بیت علیهم السلام به گوش انسان های مدرن برسد ما نیازی به استدلال و نیازی به گشودن عقده های فکری نداریم. این ها مقدمه الواجب نیست این ها مؤخره الواجب است. باید ابتدا دل تسلیم شود و اگر دل تسلیم شد اگر فیلسوف باشد می تواند استدلال های فلسفی برای دفاع بیاورد. اگر دل ایمان نیاورد هرچه استدلال بیاورید قانع نمی شود زیرا استدلال تمام شدنی نیست زیرا در نظر انسان های خبره هر استدلالی را روی میز بگذارید یک اشکالی بر او می توان کرد. پس راه ایمان مسیری متفاوت از استدلال دارد. این استدلال ها برای دفاع از این مرزها است. کسی می تواند دفاع از این مرزها کند که دل داده باشد. لذا از فضاهای سکولار دین بیرون نمی آید از یونیورسیتی دین بیرون نمی آید. این ها تجربه ی زیست من هست؛ ایمان میوه ی فلسفه و استدلال نیست بلکه میوه ی ارتباط با خود پروردگار متعال است؛ و وقتی کسی شیرینی این ایمان را چشید دیگر با هیچ شبهه ای دست از ایمان خود نمی کشد اگر چه اقرار می کند من جواب شبهه تو را نمی دانم ولی باز از ایمان خود دست نمی کشد چون شیرینی او را چشیده است.

و هرکسی هم به گونه ی خاص خود طعم ایمان را می چشد؛ و وظیفه ما به عنوان طلب این است که این اتصال را بین شخص و خدا برقرار کنیم ما مدّکر هستیم همان طور که شأن انبیاء هم مدّکر بودن بود اِنَّمَا اَنْتَ مُدّکِرٌ؛ یعنی پیغمبر آمده است تا دست تو را بگیرد و در دست خدا قرار دهد.

نبراس: از اینکه وقت خود را در اختیار نشریه نبراس قرار دادید، سپاسگزاریم.



سید غلامرضا مصباح

● پژوهش‌گر موسسه التوحید و دانش‌آموخته سطح ۴ فقه و اصول،
حوزه علمیه خراسان، ایران

پیشگفتار

در این پیشگفتار مؤلف در قالب یک مقدمه و هفت بحث، ابتدا مفاهیمی چون فلسفه‌ی تحلیلی، پوزیتیویسم و طبیعت‌گرایی را تعریف می‌کند، رابطه بین پوزیتیویسم و طبیعت‌گرایی و وضعیت کنونی فلسفه‌ی تحلیلی را بررسی می‌کند. سپس با کاوش در چیستی طبیعت‌گرایی، رابطه طبیعت‌گرایی را با فیزیکالیسم و خدا باوری می‌سنجد. و بعد به تبیین جایگاه و سیطره طبیعت‌گرایی بر فلسفه‌ی تحلیلی معاصر پرداخته و در ادامه با سه بحث الف - طبیعت‌گرایی و ذهن ب - طبیعت‌گرایی، علیت ذهنی و اراده آزاد، ج - طبیعت‌گرایی و هنجارمندی، رابطه طبیعت‌گرایی و انسان را مورد کنکاش قرار می‌دهد. سپس با بررسی نسبت طبیعت‌گرایی و فلسفه‌ی تحلیلی به جمع‌بندی می‌پردازد و پیشگفتار را به پایان می‌برد.

معرفی کتاب «طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها» سید غلامرضا مصباح



سید غلامرضا مصباح

● پژوهش‌گر مؤسسه التوحید و دانش‌آموخته سطح ۴ فقه و اصول، حوزه علمیه خراسان، ایران
seyyedghmesbah14@gmail.com

بیان شده است که سرانجام مجموعه‌ی مجمل اما کامل را از مباحث ارائه می‌کند.

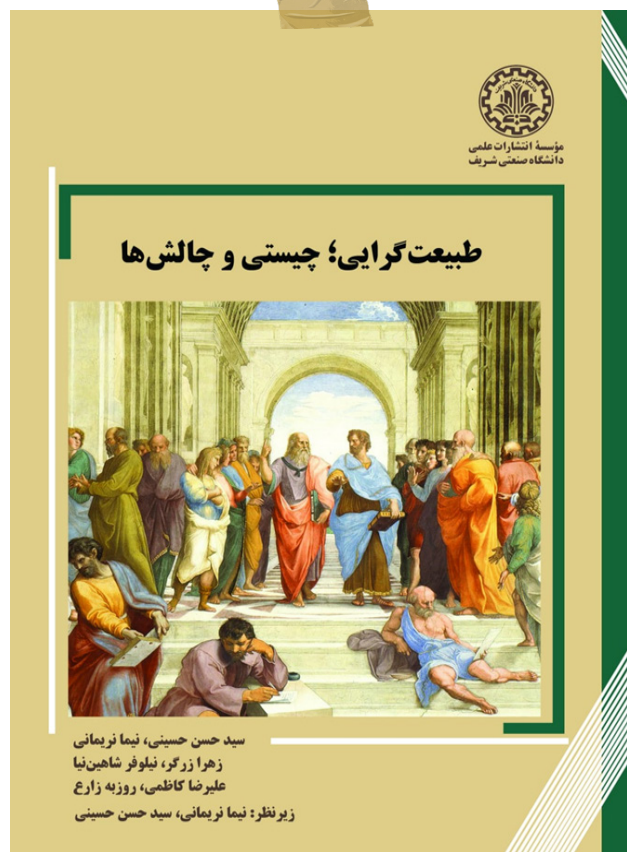
در این کتاب از پنج دیدگاه در قالب یک پیش‌گفتار و پنج گفتار، به نقد و ارزیابی طبیعت‌گرایی پرداخته می‌شود. هر یک از این گفتارهای کتاب از سوی یکی از پژوهش‌گران در داخل کشور ایران نگاشته شده که فعالیت پژوهشی وی در سالیان اخیر روی این موضوع متمرکز بوده است.

در خلال بخش‌های گوناگون کتاب، خواننده درمی‌یابد اگرچه طبیعت‌گرایی اکنون دیدگاه رایجی در میان بسیاری از فیلسوفان تحلیلی و دانشمندان علوم تجربی است، اما دچار مشکلات اساسی است و از این رهگذر پس از مطالعه‌ی کتاب، راه برای انتخاب نگاه‌های غیر طبیعت‌گرایانه هموارتر خواهد شد.

مخاطب کتاب حاضر، علاوه بر آشنایان فلسفه‌ی تحلیلی معاصر همه‌ی کسانی هستند که با یافته‌های علم تجربی جدید، آشنایی جدی دارند و به‌طور ویژه عموم دانشجویان و دانش‌آموختگان رشته‌های علوم پایه، فنی-مهندسی، پزشکی و حوزه‌های تجربی - رفتاری علوم انسانی را شامل می‌شود.
گفتار اول: طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی

((نویسنده: زهرا زرگر دانش‌آموخته دکتری فلسفه‌ی علم و فناوری، دانشگاه تربیت مدرس))
در این مقاله در قالب یک مقدمه و پنج بحث و یک نتیجه‌گیری به بحث‌هایی چون

۱. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و انگاره تعارض علم و دین
 ۲. فراطبیعت‌گرایی در علم
 ۳. چرایی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی
 ۴. طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و طبیعت‌گرایی متافیزیکی
 ۵. اصل بستار علی، حلقه واسط طبیعت‌گرایی روش‌شناختی و متافیزیکی، پرداخته می‌شود.
- عنوان طبیعت‌گرایی به مجموعه‌ی گسترده و گوناگونی از رویکردهای فلسفی اطلاق می‌شود.
در این مقاله، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌عنوان آموزه‌ای که بر لزوم طرد هویات و باورهای فراطبیعی از حوزه علم تأکید دارد مطرح شده و رابطه آن با طبیعت‌گرایی متافیزیکی، تنها وجود هویات طبیعی را در جهان به رسمیت می‌شناسد، بررسی می‌شود.



سید حسن حسینی، نیما نریمانی
زهرا زرگر، نیلوفر شاهین‌نیا
علیرضا کاتلمی، روزبه زارع
زیر نظر: نیما نریمانی، سید حسن حسینی

کتاب ((طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها)) توسط جمعی از نویسندگان نوشته و تدوین شده است و توسط مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف برای اولین بار در سال ۱۴۰۱ به تعداد ۱۰۰۰ نسخه منتشر گردید.

به گفته‌ی دبیر این کتاب طبیعت‌گرایی چیستی و چالش‌ها در واقع پرداختی انتقادی و کاملاً روزآمد به طبیعت‌گرایی از دیدگاه فلسفی بر پایه آخرین بحث‌ها و استدلال‌هایی است که فیلسوفان برجسته‌ی معاصر طرح کرده‌اند.

این کتاب گامی در راستای شناخت چیستی، اهمیت و چیرگی طبیعت‌گرایی علمی در فضای فلسفه‌ی تحلیلی معاصر است که در این مسیر به بررسی و ارزیابی فلسفی آن در محورهای گوناگون نیز می‌پردازد. در هر گفتار علاوه بر تبیین موضوع و موضع طبیعت‌گرایی در توضیح مسائل، نقدهای وارد نیز

معرفی کتاب «طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها» سید غلامرضا مصباح

نیستند. با استدلال‌های معرفت و تصور پذیری، به عدم این‌همانی میان ذهن و بدن اشاره کرده و شکاف معرفتی میان حالت‌های ذهنی و فیزیکی را نشان می‌دهد؛ و می‌گوید با توجه به اشکالات طرح شده بر تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، تبیین‌هایی که با حفظ بستر فیزیکی به دنبال توجیه آگاهی هستند، تاکنون نتوانسته‌اند آگاهی را با ویژگی‌های اصیل و بنیادی آن تبیین کنند، زیرا در هر یک از ویژگی‌ها به دنبال تقلیل به سطح فیزیکی برای حفظ بستر هستند.

بنابراین به نظر می‌رسد مسئله بستر فیزیکی دوگانه‌ای است که در تبیین آگاهی با آن روبه‌رو هستیم که یا آن را می‌پذیریم و ویژگی‌های آگاهی را تقلیل می‌دهیم و یا با رد بستر، آگاهی را با ویژگی‌های بنیادین حفظ می‌کنیم و در این صورت باید حالت‌های ذهنی و پدیداری را از سنخ به جز موجودات فیزیکی بدانیم.

گفتار سوم: طبیعت‌گرایی و هنجارمندی ذهن

((علیرضا کاظمی، دکترای فلسفه‌ی علم و فناوری، گروه فلسفه‌ی علم دانشگاه صنعتی شریف))
این مقاله دارای یک مقدمه سه مبحث اصلی و یک نتیجه‌گیری است.

بعد از ذکر مقدمه‌ای، ابتدا در بحث اول در مورد هنجارمندی ذاتی ذهن صحبت می‌کند و در مبحث دوم به چرایی هنجاری بودن ذهن می‌پردازد و در بحث سوم با عنوان علوم شناختی و ذهن هنجاری به ارتباط بین این علوم و ذهن می‌پردازد. هنجارمندی ذاتی ذهن نگاهی با تأمل شهودی روی ذهن و همچنین توضیحات روزمره ذهنی تصدیق شدنی است. بنا بر گفته‌ی مؤلف هدف این مقاله این است که نگاه بخشی از فیلسوفان را تشریح کند که می‌کوشند این شهود را زنده نگه‌دارند.

تر هنجارمندگرایی ذاتی ذهن دارای انواع گوناگونی است که در میان طرفداران آن اختلاف نظرهای فراوانی روی جزئیات وجود دارد. با این حال بر طبق این تز، رویکردهای گزاره‌ای ذاتاً توسط هنجارهای عقلانی قوام می‌یابند که با زبان توصیف - علیت - قانون به چنگ در نمی‌آیند و مشروعیت و موفقیت توضیحات روانشناسی فهم متعارف نیز ناشی از روشن کردن این ارتباطات

ادعای این مقاله این است که علی‌رغم باور بسیاری از اندیشمندان خدا باور به خنثایی متافیزیکی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، با تحلیل پیش‌فرض‌های متافیزیکی و معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در استدلال اصل بستر علی، نشان می‌دهد که لازمه تعهد به قرائتی قوی از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، انکار وجود هویات فراطبیعی است.

زیرا طرد هویات فراطبیعی از جایگاه تبیین‌گر به منزله‌ی انکار نقش علی آن‌ها در جهان طبیعی است و با توجه به اینکه از منظر طبیعت‌گرایی روش‌شناختی ادراکات تجربی منبع معرفت به شمار می‌آیند و نه شهود و وحی، باور به وجود هویتی که دارای آثار تجربه پذیر نیستند، موجه نیست.

چنانکه فارست نیز اشاره می‌کند: ((اگر عوامل علی فراطبیعی از دیدگاه روش‌شناختی مجاز باشند که به دنبال تبیین آن هستیم، جهانی فراطبیعی خواهد بود. در مقابل اگر تنها عوامل علی طبیعی از دیدگاه روش‌شناختی و معرفت‌شناختی برای تبیین مشروع باشند، تنها یک متافیزیک طبیعت‌گرایانه از دیدگاه فلسفی توجیه‌پذیر است.))
در نتیجه تعهد به این قرائت از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، با دین‌باوری سازگار نیست.

گفتار دوم: طبیعت‌گرایی و آگاهی

((یلوفر شاهین نیا دانشجوی دکتری فلسفه‌ی علم و فناوری گروه فلسفه‌ی علم دانشگاه صنعتی شریف))
در این مقاله مانند مقاله‌ی قبلی مؤلف در قالب یک مقدمه و پنج محور بحث‌های خود را ارائه می‌کند که محورهای اصلی این بحث عبارتند از:

۱. تعریف آگاه

۲. ویژگی‌های آگاهی

۳. علیه فیزیکالیسم

۴. یگانه‌انگاری راسلی

۵. همه‌ی روان‌انگاری

مؤلف در این مقاله به تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از آگاهی می‌پردازد و کفایت آن‌ها را با توجه به ویژگی‌های منحصربه‌فرد آگاهی بررسی کرده و می‌گوید مسئله آگاهی با تبیین‌های طبیعت‌انگارانه تبیین نمی‌شود و نتیجه می‌گیرد که آگاهی دارای ویژگی‌هایی است که در این تبیین‌ها توجیه‌پذیر

معرفی کتاب «طبیعت‌گرایی؛ چیستی و چالش‌ها» سید غلامرضا مصباح

مبنی بر اعتماد‌پذیری قوای شناختی علیه طبیعت‌گرایی طرح می‌شود.

گفتار پنجم: طبیعت‌گرایی و خداباوری

((روزبه زارع، استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی))

این مقاله شامل یک مقدمه و دو بحث اصلی و یک نتیجه‌گیری هست.

انگیزه مؤلف در این گفتار اثبات نارسایی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی است. بدین منظور ابتدا تعریفی از هستی‌شناختی ارائه می‌دهد و می‌گوید حتی حداقلی‌ترین تعریف، جمع‌پذیر با پذیرش وجود موجودی فراطبیعی به‌عنوان خالق جهان طبیعت (خداوند) نیست. لذا هیچ نسخه‌ای از طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی با خداباوری سازگار نیست.

از میان همه‌ی دلایل ممکن برای اثبات نادرستی طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، دو نمونه از برهین کیهان‌شناختی برای اثبات وجود خدا را که در فضای معاصر و ناظر به مسائل جدید فلسفه‌ی تحلیلی و با در نظر داشتن علم جدید بیان شده است، مطرح می‌کند که عبارت‌اند از:

ا. برهان کیهان‌شناختی کلامی

ب. برهان کیهان‌شناختی لایب‌نیتزی که محور اصلی بحث این مقاله را تشکیل می‌دهد.

این دو برهان بر این نکته تأکید می‌کنند که بدون وجود موجودی فراطبیعی پیدایش جهان طبیعت تبیین کاملی نخواهد داشت، بنابراین اگر به دنبال تبیین کاملی از جهان هستیم باید از طبیعت‌گرایی دست برداریم.

هنجاری میان رویکردهای گزاره‌ای در شرایط گوناگون است. استدلال‌هایی موافق این نگاه وجود دارد که در واقع به دنبال صورت‌بندی و تقویت شهودی است که زیر سیطره علوم شناختی و پیش‌فرض طبیعت‌گرایانه به ذهن مدفون شده است.

نتیجتاً پذیرش مشروعیت و موفقیت حیرت‌انگیز علوم شناختی در ذات خود مشکلی برای این تز پدید نمی‌آورد. تنها زمانی علوم شناختی و موفقیت آن‌ها علیه این نگاه هستند که آن‌ها را با یک پیش‌فرض فلسفی همراه کنیم که ذهن کاملاً با رویکرد طبیعت‌گرایانه به چنگ می‌آید.

اگر این پیش‌فرض را نپذیریم که تمام تلاش، در این مقاله بر این بود که نشان داده شود نباید این پیش‌فرض پذیرفته شود، آنگاه می‌توان علوم شناختی را به اندازه لازم محترم شمرد، ولی در عین حال ذهن را مستقل و خودمختار دید.

گفتار چهارم: طبیعت‌گرایی و شناخت

((نیما نریمانی، دانش‌آموخته دکتری فلسفه‌ی دین دانشگاه تهران))
این گفتار دارای یک مقدمه و دو بخش اصلی و یک نتیجه‌گیری است.

در بخش اول با عنوان طبیعت‌گرایی در معرفت‌شناسی، طبیعت‌گرایی در عرصه معرفت‌شناسی به‌اجمال تبیین و به ابعاد آن پرداخته می‌شود که طبیعت‌گرایی در عرصه معرفت‌شناسی را باید امتداد طبیعت‌گرایی متافیزیکی دانست که بر آن است تا هر مقوله غیر طبیعت‌گرایانه را در حوزه معرفت‌شناسی حذف یا به امور طبیعی تقلیل دهد.

اما این پروژه با مشکلاتی روبرو است که به‌اجمال به برخی از آن‌ها در بخش نخست پرداخته شده و در پایان، نسبت معرفت‌شناسی الوین پلنتینگا با طبیعت‌گرایی در معرفت‌شناسی به‌اجمال بیان می‌شود که او هرچند نگاه تعدیل‌شده طبیعت‌گرایانه در معرفت‌شناسی را می‌پذیرد و رویکردی برون‌گرایانه دارد، اما بر این باور است که طبیعت‌گرایی در معرفت‌شناسی امکان جمع با طبیعت‌گرایی هستی‌شناسی را نخواهد داشت و اعتماد‌پذیری قوای شناختی نیازمند طراح هوشمند است.

در بخش دوم این گفتار، بیانی از استدلال مشهور پلنتینگا



پل چارلز ویلیام دیویس

چکیده

پل دیویس، Paul Davies اهل انگلستان و فیزیک‌دان، کیهان‌شناس و نویسنده‌ی کتاب‌های علمی است که دکتری خود را در دانشگاه کالج لندن و تحقیقات فوق دکتری را در دانشگاه کمبریج به پایان رسانید. او افتخارات و جوایز علمی مهمی در کارنامه خود دارد و در عرصه‌ی رسانه هم فعالیت قابل توجهی دارد. تحقیقات او عمدتاً در حوزه‌ی نظریه‌ی میدان کوانتومی در فضای زمان منحنی بوده است. او نسبت به موضوعات و مسائل علم فیزیک نظیر «تنظیم ظریف»، «نظریه‌ی چند جهانی» و «تصادفی بودن کیهان»، نظرات و دیدگاه‌هایی دارد که در ادامه‌ی این نوشتار، ارائه خواهد شد. از مهم‌ترین آثار تألیفی «دیویس» می‌توان به «خدا و فیزیک مدرن»، «شبح ماشین»، «بنیانی علمی برای جهان عقلانی»، «سه دقیقه‌ی آخر: سرنوشت جهان چه خواهد شد؟» و ... اشاره کرد.

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی



سید عبدالهادی حسینی

پژوهشگر موسسه التوحید و دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه فردوسی

seyyedhadhihoseini@yahoo.com

به پایان رسانید و تحقیقات فوق دکتری خود را در دانشگاه کمبریج گذراند. (دانشنامه‌ی ویکی‌پدیا فارسی، ذیل «پل دیویس»؛ سایت «ایران کتاب»؛ «نشر گمان»)

افتخارات و جوایز علمی

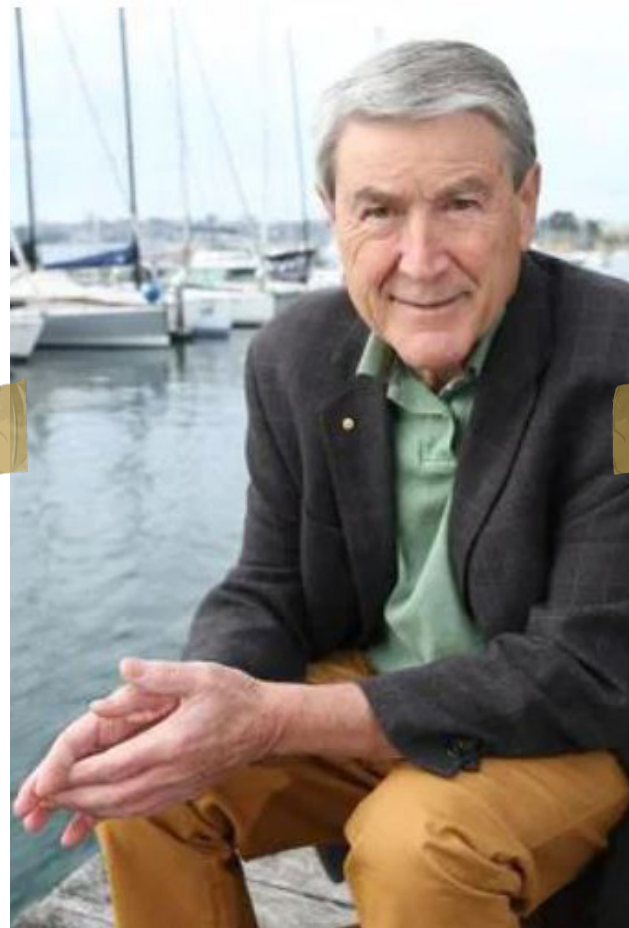
او در طول حیات علمی خود به افتخارات و جوایز متعددی دست یافته که می‌توان به جایزه‌ی تمپلتون در سال ۱۹۹۵، جایزه‌ی فارادی از انجمن سلطنتی در سال ۲۰۰۲، جایزه‌ی کلونین از مدرسه فیزیک در سال ۲۰۰۱، جایزه‌ی انستیتوی فیزیک، جایزه‌ی کیهان‌شناسی رابینسون و جایزه‌ی پیشرفته‌ی استرالیا اشاره کرد. «دیویس» عضو ارشد پروژه «ستی» است و تاکنون بیش از بیست و پنج کتاب تخصصی و پرخواننده منتشر کرده است. آثار او به بیش از بیست زبان ترجمه شده‌اند. (همان)

فعالیت‌های رسانه‌ای

«دیویس» در مورد مسائل علمی و فلسفی می‌نویسد و نظر می‌دهد. او یک مجموعه‌ی مستند برای رادیو بی‌بی‌سی ۳ و دو مجموعه‌ی تلویزیونی استرالیایی به نام‌های «پرسش‌های بزرگ» و «پرسش‌های بزرگ‌تر» ساخت. مستند بی‌بی‌سی او به نام «گهواره‌ی زندگی» موضوع سخنرانی جایزه «فارادی» او بود. او به‌طور منظم برای روزنامه‌ها و مجلات در سراسر جهان می‌نویسد. او مهمان برنامه‌های متعدد رادیویی و تلویزیونی از جمله برنامه «پادکست کودکان از یک زیست‌شناس پیرس» بوده است.

مقاله‌ای در سال ۲۰۰۷ با عنوان «ایمان به علم» در روزنامه نیویورک تایمز به دلیل بررسی نقش ایمان در تحقیقات علمی، جنجال برانگیز شد. دیویس استدلال کرد که ایمان دانشمندان به تغییرناپذیری قوانین فیزیک ریشه در الهیات مسیحی دارد و ادعای اینکه علم عاری از ایمان است «به‌طور واضح نادرست» است.

این مقاله توسط «جری کوین»، «ناتان میروولد»، «لارنس کراوس»، «اسکات آتران»، «شان کارول» و «جرمی برنشتاین» مورد نقد واقع شد. در پاسخ، دیویس نوشت: «پاسخ‌های آن‌ها دارای نشانه‌های یک واکنش تند و تیز سطحی به دیدن کلمات «علم» و «ایمان» در کنار هم بود.» درحالی‌که بی‌خدایانی همچون «ریچارد داوکینز» و «ویکتور جی استنجر» از موضع عمومی «دیویس» در مورد علم و دین انتقاد کرده‌اند، دیگران، از جمله بنیاد «جان تمپلتون»، به دلیل تلاش برای



معرفی اجمالی

«پل چارلز ویلیام دیویس» متولد (۱۹۴۶ م)، اهل انگلستان و فیزیک‌دان نظری، کیهان‌شناس، ستاره‌شناس و نویسنده‌ی کتاب‌های علمی است. او حدود ۳۰ کتاب و صدها مقاله‌ی پژوهشی در طیف وسیعی از زمینه‌های علمی منتشر کرده است. «دیویس» استاد دانشگاه ایالتی آریزونا است. او به مؤسسه‌ی مطالعات کوانتومی در دانشگاه چپمن در کالیفرنیا وابسته است. علائق تحقیقاتی و پژوهشی وی بیشتر در زمینه‌ی فیزیک نظری، کیهان‌شناسی، نظریه‌ی میدان کوانتومی، نظریه‌ی سیاه‌چاله‌های کوانتومی، ماهیت زمان و اخترازیست‌شناسی است. او در سال ۱۹۷۰، دکترای خود را تحت نظارت مایکل جی سیتن و سیگورد در دانشگاه کالج لندن

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی

آشتی دادن علم و دین کار او را تحسین کرده‌اند.

علاقه‌مندی‌ها و نظریات علمی

علائق پژوهشی این فیزیکدان و کیهان‌شناس انگلیسی، «فیزیک نظری»، «کیهان‌شناسی» و «اخترزیست‌شناسی» است. تحقیقات او عمدتاً در حوزه‌ی نظریه‌ی میدان کوانتومی در فضای زمان منحنی بوده است. او معتقد است ناظری که در فضای خالی شتاب می‌گیرد در معرض حمام تشعشع حرارتی القایی قرار می‌گیرد و حالت خلأ که اغلب به عنوان مبنایی برای توضیح نوسانات تابش پس‌زمینه‌ی کیهانی باقی‌مانده از انفجار بزرگ مورد استفاده قرار می‌گیرد.

مقاله‌ای که با همکاری «استیون فولینگ» و «ویلیام اونروه» نوشته شده بود، اولین مقاله‌ای بود که پیشنهاد کرد سیاه‌چاله‌هایی که از طریق اثر هاوکینگ تبخیر می‌شوند، جرم خود را در نتیجه جریان انرژی منفی که از فضای اطراف به درون سوراخ می‌ریزند، از دست می‌دهند. «دیویس» ارتباط دیرینه‌ای با مشکل پیکان زمان داشته است، و هم‌چنین رمز و راز «انرژی تاریک» را به عنوان یکی از مهم‌ترین مسائل پیش روی علم بنیادی شناسایی کرده است. او هم‌چنین یکی از طرفداران اولیه‌ی این نظریه بود که زندگی روی زمین ممکن است از مریخ به وجود آمده باشد؛ در صخره‌هایی که توسط برخورد سیارک‌ها و دنباله‌دارها به بیرون پرتاب شده‌اند. او هم‌چنین مروج تحقیقات علمی و توسعه فناوری به منظور جلوگیری از تأثیرات دنباله‌دار در آینده است که توسعه یا موجودیت بشر را تهدید می‌کند. او پیشنهاد کرد که یک سفر یک‌طرفه به مریخ می‌تواند گزینه مناسبی در آینده باشد. در طول مدت اقامت خود در استرالیا، او به تأسیس مرکز استرالیایی اختربیولوژی کمک کرد.

«دیویس» محقق در مرکز همگرایی علوم فیزیکی و زیست‌شناسی سرطان دانشگاه ایالتی آریزونا است. این بخشی از برنامه‌ای است که توسط مؤسسه‌ی ملی سرطان مؤسسه‌ی ملی بهداشت برای مشارکت فیزیک‌دانان در تحقیقات سرطان راه‌اندازی شده است که شبکه‌ای از ۱۲ مرکز علوم فیزیکی-انکولوژی را راه‌اندازی کرده است. (دانشنامه‌ی ویکی‌پدیا انگلیسی، ذیل «تحقیقات علمی»)

«دیویس» و مسئله‌ی «تنظیم ظریف»

برای آشنایی بیشتر با شخصیت، جایگاه علمی و آراء و نظرات «پل دیویس» با چند پرسش مهم، بحث خود را پی می‌گیریم:

اگر انفجار آغازین عالم فقط کمی متفاوت با آن چه رخ داده، می‌بود، اگر نیروی گرانش کمی قوی‌تر یا ضعیف‌تر بود، اگر ثابت کیهان‌شناختی کمی بیشتر سبب رانش اجرام می‌شد، شاید هرگز حیات در عالم پدید نمی‌آمد. پس ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا عالم برای پیدایش انسان تنظیم شده است؟

در طی سال‌ها بحث و جدل، فیزیک‌دان‌ها و اخترشناسان به این نتیجه رسیده‌اند که عالم برای امکان تحول حیات، بسیار «ظریف» تنظیم شده است. گروهی نیز آن را «اصل انسان‌مداری» نامیده‌اند (نامی که بیشتر مورد علاقه‌ی فلاسفه و نظریه‌پردازان است). اما کیهان‌شناسان ترجیح می‌دهند از نام «تنظیم ظریف» استفاده کنند. یک مسئله‌ی مهم در این مورد، مقدار دقیق نیروهای بنیادی حاکم بر طبیعت، به‌ویژه در ذرات بنیادی و کیهان‌شناسی است. اگر این نیروها فقط کمی تغییر می‌کرد، دیگر کهکشان‌ها، ستاره‌ها و سیارات به صورت امروزی شکل نمی‌گرفتند. حتی ممکن بود، اتم‌ها و ملکول‌ها نیز به وجود نیایند. در نتیجه هیچ نوع حیاتی امکان وجود نمی‌یافت و ما با عالمی مرده روبرو می‌شدیم.

به نظر «پل دیویس» فیزیکدان دانشگاه آریزونا «در این میان، دستی در کار بوده است، اما مسئله این است که نمی‌توان نقش آن را به‌طور دقیق درجه‌بندی کرد». البته نمک قضیه هم همین جا است، اگر تاس یک دور دیگر می‌چرخید، چه بر سر ما می‌آمد؟ شاید این فقط از اقبال بسیار بلند ما بوده است؛ درست مثل این است که هنگام تیرباران یک محکوم به اعدام، هیچ‌یک از تیرها به هدف برخورد نکند. ممکن است چنین چیزی با احتمال ریاضی رخ دهد، اما چگونه و چرا همه‌ی تیراندازها خطا می‌کنند؟ (آیا دستی در کار است؟ خدا باوران، سایت اینترنتی)

دیویس و نظریه‌ی «چند جهانی»

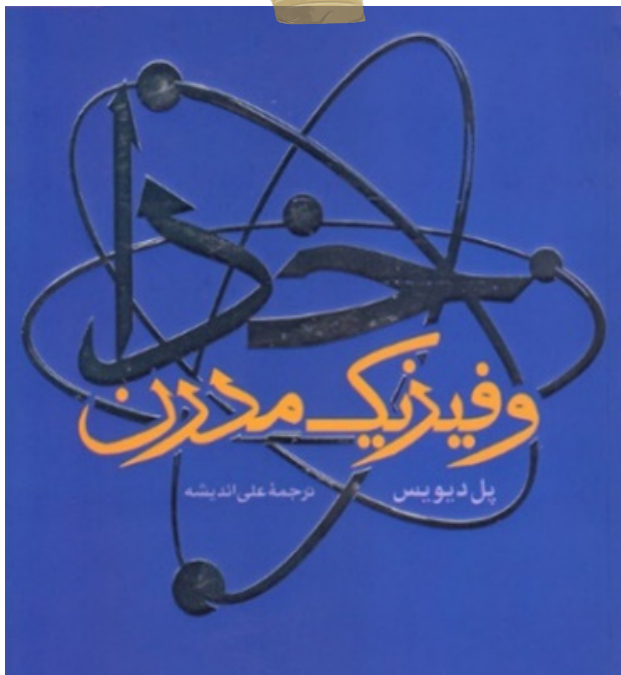
«دیویس» در مواجهه با نظریه‌ی «چند جهانی»، ضمن تأکید بر عدم پذیرش آن، می‌گوید: «به نظر من چند جهانی هیچ توضیح بهتری از آیین قدیمی نداده است که به خدایی دیده نشده و توضیح داده نشده استناد می‌کند (خدایی که بیرون از جهان است) تا جهان را تبیین کند. در حقیقت فکر می‌کنم هر دو توضیح (چند جهانی و خدا) تقریباً با هم برابر است». در نظر او این برابری یک تعریف و تمجید نیست. دیویس می‌گوید او تمام انگیزه‌ها و ریاضیاتی که نظریه‌ی تورم را کنترل

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی

گفته مشهور «واینبرگ» را معکوس کرده، بگوییم: هرچه جهان بی‌هدف‌تر به نظر می‌رسد، غیرقابل فهم‌تر به نظر می‌آید. (سایت «ایبنا»، کتابی از پل دیویس در پاسخ به اینکه آیا علم می‌تواند همه رازهای هستی را بکاود؟)

آثار تألیفی «پل دیویس»

ویژگی آثار دیویس، ناشی از تبحر او در ساده‌سازی مفاهیم پیچیده‌ی علمی است که آن‌ها را برای جمع بسیاری از علاقه‌مندان غیرمتخصص نیز جذاب کرده است. این دانشمند و کیهان‌شناس برجسته‌ی انگلیسی، آثار و تألیفات متعدد و البته قابل توجهی دارد که در این بخش به برخی از مهم‌ترین آن‌ها اشاره می‌کنیم:



۱. خدا و فیزیک مدرن:

نویسنده در این کتاب مسائل فلسفی متعددی را به بحث می‌کشد. او می‌کوشد دیدگاه‌های محصول فیزیک جدید (بعد از نظریه‌ی نسبیت و نظریه‌ی کوانتوم) را برای درک ماهیت باورهای دیرینی که تاکنون صرفاً دینی و فردی تلقی می‌شده، تشریح کند. این کتاب کاملاً بی‌طرفانه و در نهایت صراحت و صداقت نوشته شده است که از روحیه‌ی حقیقت‌جویی نویسنده خبر می‌دهد. روانی مطالب و سبکی سبک در نگارش نیز از امتیازات دیگر کتاب است. در این کتاب درباره‌ی دین صحبت نمی‌شود، بلکه درباره‌ی مسائلی که دین در گذشته با آن‌ها درگیر بوده است، گفتگو به میان می‌آید. با این وجود

می‌کند، به همراه جهان‌های چندگانه که پی‌آمدی اجباری از آن است را درک می‌کند ولی با این حال می‌گوید احساس می‌کند بی‌نهایت جهان با عقل جور در نمی‌آید. یک جای کار می‌لنگد. (چرا جهانی وجود دارد؟، پل دیویس، ترجمه امیرمسعود جهان‌بین؛ سایت علمی بیگ بنگ، در مواجهه با چند جهانی، بخش سوم)

دیویس و «تصادفی بودن کیهان»

«پل دیویس» اگرچه به خداوند قادر به عنوان موجودی که ادیان سنتی او را تقدیس می‌کنند، باور ندارد؛ اما این فرض را نیز نمی‌پذیرد که کیهان یک تصادف بی‌هدف است؛ بلکه او از رهگذر کار علمی، هرچه فزاینده‌تر به این باور رسیده است که جهان فیزیکی را نبوغی بس شگفت‌آور بر ساخته است؛ لذا وی نمی‌تواند بپذیرد که جهان، تنها یک واقعیت بی‌شعور است. به نظر او، چنین می‌نماید که باید تبیین ژرف‌تری در لایه‌های زیرین وجود داشته باشد. این‌که کسی بخواهد این تبیین ژرف‌تر را خدا بنامد، موضوعی است که به دیدگاه و تعریف باز می‌گردد. افزون بر این، ما به این پندار رسیده‌ایم که ذهن یا آگاهی هوشیارانه از جهان، تصادفی بی‌معنا در طبیعت نیست بلکه وجهی از واقعیت است که مطلقاً زیربنایی است. البته نه بدان معنا که ما هدف وجود جهانییم بلکه به این معناست که ما انسان‌ها به شیوه‌ای بنیادین در درون شاکله‌ی هستی جای داریم.

اگر پذیرش جهان طبیعت برای حیات نتیجه‌ی شانس بود، انتظارمان این بود که جهان حداقل پذیرش را برای حیات داشته باشد، نه بهترین پذیرش را. اما درجه‌ی پذیرشی که ما برای حیات در جهان مشاهده می‌کنیم، بسیار فراتر از آن است که برای بروز چند مشاهده‌گر لازم است که به عنوان گزینش‌گر جهانی عمل کنند.

او در پاسخ به «استیون واینبرگ»، فیزیکدان برجسته‌ی معاصر که منکر وجود هدف در جهان است، دو نکته‌ی مهم را متذکر می‌شود: «اگر جهان هدفی نداشته باشد، با دو مسئله روبرو هستیم: الف) فعالیت علمی بی‌معناست: ب) هرچه جهان را بیشتر مطالعه می‌کنیم، غیرقابل درک‌تر به نظر می‌رسد؛ اگر جهان درباره چیزی نیست [یعنی هدفی ندارد] دلیل خوبی وجود ندارد که در درجه اول به جستجوی علم مبادرت کنیم؛ زیرا ما هیچ مبنای عقلانی نداریم که باور کنیم حقایق منسجم و معنا دار بیشتری را کشف خواهیم کرد. لذا حق داریم که

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی



۲. شبیح در ماشین؛ چگونه شبکه‌های پنهانی اطلاعات راز زندگی را آشکار می‌کنند؟

نویسنده که با تألیف این کتاب برنده‌ی جایزه‌ی جهانی کتاب سال ۲۰۱۹ نیز شده است سعی دارد در این اثر به تعدادی از بزرگ‌ترین پرسش‌های بشر از جمله ماهیت حیات، چرایی و چگونگی پیدایش آن و این‌که چه چیزی زنده را از غیرزنده متمایز می‌کند، پاسخ دهد. درباره‌ی آن چه که حیات انجام می‌دهد، کتاب‌های زیادی وجود دارد و «پل دیویس» هم در این کتاب به بررسی چستی حیات پرداخته است. او در این اثر گفته: «من شیفته‌ی چیزی هستم که ارگانیسم‌ها را متمایز می‌کند. چیزی که ماده‌ی زنده را قادر به انجام کارهایی می‌کند که دور از دسترس ماده‌ی غیرزنده است؛ این‌که تفاوت از کجا می‌آید، حتی یک باکتری پست رفتارهای آن چنان شگفت و خیره‌کننده دارد که هیچ مهندس انسانی را یارای مقابله با آن نیست. بنابراین باید گفت حیات به مانند یک معجزه می‌ماند و رازهای آن زیر لحافی از پیچیدگی غیرقابل نفوذ پوشانده شده است.»

نویسنده در این اثر به توضیح برهم‌کنش ماده یعنی جاندار یا غیر جاندار با اطلاعات می‌پردازد. کتاب حاضر، نقطه اوج چندین دهه تحقیق در وحدت فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی مولکولی، ژنتیک و نظریه‌ی اطلاعات برای توضیح جهان هستی و جایگاه انسان در آن است. از دیدگاه «دیویس»،

این کتاب، کتاب ساده‌ی علوم طبیعی نیست، بلکه درباره‌ی علوم طبیعی و تمام مسائل پیوسته بدان است. مخاطب این کتاب در درجه‌ی اول خواننده‌ای است که هیچ‌گونه اطلاعاتی در زمینه‌ی علوم طبیعی ندارد، خواه مذهبی باشد یا نباشد. محور اصلی مطالب کتاب را چهار سؤال مهم مربوط به حیات تشکیل می‌دهد که عبارتند از این‌که چرا قوانین طبیعی همان‌گونه که ما آن‌ها را فهمیده‌ایم هستند؟ چرا جهان از همان ماده‌ی اولیه‌ی شکل‌دهنده‌اش تشکیل شده است؟ این ماده‌ی اولیه چگونه به وجود آمده است؟ نظم و نظام موجود در جهان از کجاست و چگونه پیدا شده است؟ و در پایان کتاب نیز، اولین پاسخ‌های ملموسی که متکی بر درک فیزیک‌دانان از طبیعت است، به سؤال‌های فوق داده شده است. لازم به ذکر است کتاب حاضر در ۶ بخش؛ علوم طبیعی و دین در دنیایی بی‌ثبات، پیدایش جهان، آیا خدا کائنات را به وجود آورده است؟ چرا جهان به وجود آمده است؟ زندگی چیست؟ جزءنگری و کل‌نگری و روح و روان، تدوین شده است. موضوع اصلی این کتاب همان‌طور که در شناسنامه‌ی آن مطرح شده در ارتباط با رابطه‌ی «علم و دین» است که پروفیسور «پل دیویس» بدون غرض و دفاع از مکتب یا ایدئولوژی خاصی، کاملاً بی‌طرفانه به صورت موازی و گاهی تطبیقی به بررسی فرضیات و نظریات مرتبط با عنوان می‌پردازد؛ سیر تکاملی اندیشه‌های علمی و دینی را در باب خداشناسی (الهیات) با رویکرد خودش که فیزیک مدرن است بیان می‌کند و درعین حال که مخاطبش را به تفکر وامی‌دارد، برداشت نهایی و جمع‌بندی را در اختیار خود او می‌گذارد. این نکته نیز بسیار جالب توجه است که او با استفاده از نظریات متضاد و گرایش به سمت نظری فراسوی فرضیات و نظریات مطرح شده، ذهن خواننده را درگیر پاسخ‌دهی به پرسش‌هایی که برایش ایجاد شده، می‌کند. به عبارتی نظر مخاطب چه منطبق بر علم باشد و چه مبتنی بر مذهب، با نقاط قوت و وضعی که در این کتاب بیان شده به یک سنتز انتزاعی می‌رسد و این روند تا وقتی که چالش و شک وجود دارد ادامه خواهد داشت تا به یک نظر قطعی برسد و این نظر شکل رأی و عقیده به خود بگیرد. او با این کار اصل موضوع پرداختی رانه در کتاب بلکه در ذهن مخاطبش به بوته‌ی نقد می‌گذارد. (سایت «پاتوق کتاب فردا»؛ سایت «انسان‌شناسی و فرهنگ»، معرفی کتاب «خدا و فیزیک مدرن»، حامد ضیاءالدینی)

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی

پارسیک به تدریج منتشر گردیده است. این مجموعه می‌کوشد با تکیه بر دانش تجربی نوین، علوم محض و علوم انسانی پاسخ‌هایی نو برای بنیادی‌ترین پرسش‌های ما درباره انسان و جهان فراهم آورد. هریک از کتاب‌های این مجموعه، با محور قرار دادن یکی از این پرسش‌ها، کوشیده است اگر نه پاسخی قطعی، اما دست‌کم تصویری نسبتاً کامل از ابعاد گوناگون پرسش مورد بحث و پاسخ‌های داده شده ارائه نماید.

این کتاب شامل هفت مقاله است که مقاله‌های دوم، سوم و پنجم این کتاب از آثار «پل دیویس» انتخاب شده است. او در مقاله‌ی دوم، مانند «بید راندل» استاد فلسفه‌ی دانشگاه آکسفورد، در مورد چیستی قانون فیزیکی بحث می‌کند با این تفاوت محسوس که به قانون طبیعی‌نگاهی نزدیک‌تر به علم دارد. پرسش او این است که این واقعیات از چه سنجی هستند که حتی در پیدایش از هیچ هم هیچ نمی‌شوند و مبنای نظریه‌پردازی فیزیک‌دانانی مانند «هاوکینگ» هم می‌شوند؟ در مقاله‌ی سوم، «دیویس» به این پرسش می‌پردازد که چرا جهان ما چنین وضعیتی از قوانین را دارد؟ بررسی نگاه ضرورت ذاتی و یک‌پارچگی و مبانی فلسفی آن کاری است که در این مقاله انجام شده اما ابهام «اصل جهت کافی» و «عقلانیت طبیعت» همچنان باقی است؛ موضوعاتی که برای ورود به علم باید بی‌دلیل آن‌ها را بپذیریم.

مقاله‌ی پنجم یکی از خواندنی‌ترین بخش‌های این کتاب است. عنوان آن به خوبی گویای محتوای آن است. شگفتی از قوانین خوش‌ترکیبی که بودن آن‌ها باعث شده اکنون «ما» این جا باشیم و در مورد «جهان» کاوش کنیم و از گذشته‌اش سخن بگوییم. نظر «دیویس» در مورد قانون‌های طبیعی با تعابیر گوناگونی همراه و تا حدی جنجال‌برانگیز شد. یکی از این واکنش‌ها در مقاله‌ی «دنیس اوربای» آمده است. او در «ام‌آی‌تی» و «یوسی‌ال‌ای» فیزیک و اخترشناسی خواننده و به‌عنوان نویسنده‌ای پرکار و مطرح، موفق به کسب جایزه‌ی «پولیتزر» در گزارش‌گری تبیینی شده است. او در واکنش به نوشته‌ی «پل دیویس»، بحث را به منبع قوانین طبیعت کشانده است؛ این‌که این قوانین به‌راستی از کجا آمده‌اند؟ او فقط بحث می‌کند و ما را در ابهام رها می‌کند. ابهامی که گویا باید با آن مانند هر مسئله‌ی حل‌نشده‌ی دیگر زندگی‌مان کنار بیاییم. (سایت «طاقچه»؛ سایت «علم و دین موازی»، معرفی مجموعه ما و جهان، معرفی کتاب «چرا طبیعت قانون دارد؟»)

مفاهیم ماده، حیات و اطلاعات به‌سختی درهم بافته شدند و درک درستی از این ارتباطات پیچیده است که نهایتاً نظریه‌ای برای همه‌چیز را به دنبال خواهد داشت.

این فیزیکدان و کیهان‌شناس معاصر تلاش کرده که روی معماها و مفاهیمی تمرکز کند که در تلاش برای پاسخ دادن به این نوع پرسش‌های سوزان اهمیت دارند. اما باید گفت «دیویس»، «شرودینگر» را بسیار قبول دارد. وی می‌گوید که ارگانسیم‌های زنده، جلوه‌گاه اصول فیزیکی نوین و حرفه‌ای هستند که اکنون در آستانه‌ی کشف و مهار کردن آن‌ها قرار داریم، چیزی که این بار تفاوت دارد و چرایی طولانی شدن کشف راز واقعی حیات را برملا می‌کند؛ این است که فیزیک جدید صرفاً موضوع نوع اضافه‌ای از نیرو (نیروی حیاتی) نیست؛ بلکه چیزی به‌تمامی موشکافانه است؛ چیزی که ماده، اطلاعات کل‌ها و جزءها، سادگی و پیچیدگی را درهم می‌آمیزد، این «چیزی» موضوع محوری کتاب «شبح در ماشین» است. در واقع وی در این اثر، توسعه‌ی حوزه‌ی جدیدی را در علم ترسیم کرده است. (سایت «ایبنا»، «شبح در ماشین» از راز تفاوت موجود زنده و غیرزنده می‌گوید؛ سایت «انتشارات مازیار»)



۳. چرا طبیعت قانون دارد؟ (ما و جهان ۳)

این کتاب، سومین کتاب از مجموعه‌ی «ما و جهان» است. این مجموعه به همت دفتر مطالعات علم و دین موازی تدوین و ترجمه شده و در قالب دفترهایی با همکاری انتشارات

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی

که طی هزاره‌ها ذهن انسان را مشغول داشته‌اند بازمی‌کاود و در این مسیر به مسائلی می‌رسد همچون منشأ و تکامل کیهان و ماهیت حیات و آگاهی. خیلی‌ها فکر می‌کنند این‌ها مسائلی متعلق به قلمروی دین است نه علم. اما دیویس در این کتاب می‌گوید شاید خیلی از این پرسش‌ها غیرقابل پاسخ دادن باشند، اما فقط کسانی که درکی از علم مدرن دارند می‌توانند به عمق این پرسش‌ها راه ببرند.

او نشان می‌دهد که چطور تئوری‌های دانشمندان همچون «نیوتن»، «انیشتمین» و این اواخر «استیون هاوکینگ» و «ریچارد فاینمن» درک ما را از جهان فیزیکی متحول کرده است و سپس کشفیات این دانشمندان را در پرتو آثار فیلسوفانی چون «دکارت»، «هیوم» و «کانت» مورد بررسی قرار می‌دهد. او در نهایت کتاب را با این نگاه به پایان می‌برد که «نمی‌توان باور کرد وجود ما در این جهان صرفاً جهش بخت یا یک تصادف تاریخی باشد. از رهگذر موجوداتی آگاه است که جهان خودآگاهی پدید آورده است. این را نباید جزئیاتی پیش‌پا افتاده به شمار آورد یا «محصول جانبی نیروهای بی‌هدف و بی‌اندیشه». به راستی غرض این بوده که ما اینجا باشیم.

ایده‌ی اصلی «دیویس» این است: جهانی که ما می‌شناسیم، آن چنان سرشار از شگفتی و غرابت است، که نمی‌تواند بر پایه‌ی تصادفی کور خلق شده و سامان گرفته باشد؛ در نظام جهان، نشانی از عقلانیتی ژرف به چشم می‌خورد. باین حال مسئله بر سر چیستی و منشأ این عقلانیت است. پرسش اساسی در واقع این است که آیا برای تبیین جهان هستی، باید پای خداوند را به میان کشید؟ و یا این‌که علم، در نهایت روزی قادر خواهد بود به تنهایی راز هستی را برای ما فاش کند؟ در تلاش برای پاسخ به این سؤال، «پل دیویس» شما را به سیری شگفت‌انگیز در جهان علم و حکمت دعوت می‌کند. (سایت «طاقچه»؛ سایت «نشر گمان»؛ سایت «کتاب‌راه»)

۵. حیات و حیات هوشمند (ما و جهان ۸):

در دفتر هشتم «ما و جهان» به صورت مشخص، مقالاتی درباره‌ی موضوع حیات می‌خوانیم. به شکل عمده، درباره‌ی حیات دو دغدغه‌ی بزرگ وجود دارد: نخست، مفهوم حیات که بسیار وابسته به نوع رویکرد و روش انتخابی ما است و دوم، تبیین سازوکار حیات به عنوان سازوکار زیستی‌ای وابسته به پارامترهای فراوان.

«پل دیویس» در این دفتر، نقش مهمی دارد. در این دفتر



۴. بنیانی علمی برای جهان عقلانی:

جهان چگونه آغاز شده است؟ اصلاً چرا جهان وجود دارد؟ آیا قوانین فیزیک می‌توانست طور دیگری باشد؟ چه کسی این قوانین را برقرار کرده است؟ چرا ما در این جهان هستیم؟ در طول تاریخ، انسان‌ها همواره این رؤیا را در سر می‌پروراندند که علت غایی وجود کائنات را دریابند. «پل دیویس»، فیزیکدان برجسته، در این کتاب (با نام اصلی «ذهن خدا») به کندوکاو درباره‌ی این پرسش می‌پردازد که آیا علم مدرن می‌تواند کلیدی برای گشودن این آخرین راز کائنات باشد؟

او در این اثر، سعی دارد آموزه‌های علم مدرن، فلسفه و الهیات را به طرز جذاب و عالمانه به کارگیرد تا به برخی از دشوارترین پرسش‌های ذهن انسان پاسخ دهد؛ پرسش‌هایی درباره‌ی راز نظم حاکم بر طبیعت، آغاز و فرجام کائنات و... او در مقام یک دانشمند، کوشیده تا سه حوزه‌ی به ظاهر متخاصم معرفت بشری، یعنی علم تجربی، فلسفه و دین را به گفتگو با یکدیگر وادارد، و از این طریق ضمن نشان دادن امکان اتحاد میان این سه حوزه‌ی اندیشه، برای بعضی از مهم‌ترین سؤالات انسانی، پاسخ‌هایی چندوجهی ارائه دهد.

«دیویس» که از کودکی ذهنش درگیر پرسش از علت‌های نهایی امور بوده و والدینش را با «چرا»هایش به ستوه می‌آورده، در این جستجویش برای یافتن یک تبیین غایی، پرسش‌های بزرگی را

شخصیت‌شناسی اندیشمندان ضد الحاد جدید: پل دیویس - سید عبدالهادی حسینی

در سر آن نهفته است که با سرعت گیج‌کننده چهل هزار مایل بر ساعت؛ ده مایل بر ثانیه، به زمین نزدیک می‌شود. قرار است هزار میلیارد تن یخ و سنگ با هفتاد برابر سرعت صوت به زمین برخورد کند». (سایت «نشر سایلاو»؛ سایت «ایران کتاب»)

۷. چه چیزی جهان را می‌خورد؟ (و سایر سؤالات کیهانی):

در بخشی از پشت جلد این کتاب و به نقل از خود نویسنده این چنین آمده است: «من در تمام عمرم درگیر سؤالات بزرگ هستی بودم و مفتخرم که در حرفه‌ی خود به‌عنوان یک فیزیکدان نظری، کیهان‌شناس و اختر زیست‌شناس توانستم روی برخی از سؤالات به‌طور حرفه‌ای کار کنم. درحالی‌که سهم خودم بسیار کم بوده اما با برخی از قول‌های فیزیک و ستاره‌شناسی، زنان و مردانی با ذهن درخشان و کنجکاوی سیری‌ناپذیر که شور و اشتیاق آن‌ها برای درک جهان از نظر علم منبع ثابت از الهام بخشی است تعامل داشتم. من یکی از هیجان‌انگیزترین سال‌هایم را در کل فعالیت علمی هم تجربه کرده‌ام زمانی که بسیاری از سؤالات بزرگ از نظریه‌پردازی رؤیایی به اکتشافات قابل توجه تبدیل شدن همان‌گونه که در علم متداول است تنها برای مطرح کردن ده‌ها سال دیگر پاسخ داده شد و امروز هم همین‌طور است چیزهای زیادی به دست آمده اما بسیاری از آن‌ها در حاله‌ای از ابهام باقی مانده است. من این کتاب را به‌عنوان خلاصه‌های مختصر از وضعیت کنونی به فهم‌مان تصور کردم». (سایت «ایران کتاب»؛ سایت «کتاب‌راه»؛ سایت «یاسین بوک»؛ سایت «۳۰ بوک»)

افزون بر آن چه ذکر شد، می‌توان به آثار دیگری از این کیهان‌شناس و فیزیک‌دان برجسته نیز اشاره کرد: «سکوت و هم‌آورد (آیا ما در کیهان تنها هستیم؟)»، «چرا جهان وجود دارد؟ (ما و جهان ۱)»، «پرسش‌های ابدی، دفتر دوم (گفتارهایی درباره‌ی رازهای آفرینش انسان و جهان)»، «گفتگوهای درباره‌ی پیدایش انسان و جهان (دفتر اول)، «ذهن و آگاهی» (ما و جهان ۹)».

دو مقاله از او خواهیم خواند. در یکی از مقاله‌ها او از دیدگاه کل‌گرایانه دفاع خواهد کرد؛ این دیدگاه در برابر تقلیل‌گرایی قرار می‌گیرد. به تعبیر دیویس، افراد اندکی هستند که حاضرند بپذیرند تقلیل حیات به شیمی و فیزیک می‌تواند این پدیده‌ی شگفت را توضیح دهد یا تحلیل کند. در مقاله‌ی دیگر، او به مسئله‌ی شایستگی و محیط کیهانی می‌پردازد. در این مقاله می‌کوشد تبیینی نسبتاً مقبول براساس جهان‌های موازی طرح کند و نشان دهد این تبیین با همه‌ی کاستی‌هایش شایستگی محیطی را برای پیدایش و تکامل حیات به نحو سازگارتری تبیین می‌کند. البته پل دیویس در اینجا تنها به تبیین علمی پایبند است و در نهایت سر از تبیینی تام در نمی‌آورد. (سایت «علم و دین موازی»؛ معرفی مجموعه ما و جهان، معرفی کتاب «حیات و حیات هوشمند»)

۶. سه دقیقه آخر: سرنوشت جهان چه خواهد شد؟

این‌که جهان چگونه بر اثر «بیگ بنگ» آغاز شده است، تا حد زیادی مورد اتفاق فیزیکدانان و کیهان‌شناسان است؛ اما همچنان به پرسش اصلی که چگونه این جهان، پایان خواهد یافت، آن‌چنان‌که باید و شاید پرداخته نشده است. «پل دیویس» در این کتاب، داستان آینده‌ی جهان را به تصویر می‌کشد، آن‌هم به بهترین شکلی که می‌توان آن را پیش‌بینی کرد. این کتاب نه بر اساس مکاشفات که بر پایه‌ی آخرین اندیشه‌های برخی فیزیک‌دانان و کیهان‌شناسان استوار است و سناریوهای پایان جهان را به زبانی شیوا و قابل فهم برای عموم بازگو می‌کند.

در بخشی از پشت جلد این کتاب آمده است: «مکان: زمین. در آن سوی سیاره جمعیتی ناامید سعی می‌کنند پنهان شوند. برای این جمعیت میلیاردی هیچ جایی برای رفتن وجود ندارد. برخی به زیرزمین فرار می‌کنند و به دنبال غار و یا دالان‌های زیرزمینی می‌گردند، یا به وسیله‌ی زیردریایی‌ها به زیر دریاها پناه می‌برند. برخی دیگر با بی‌توجهی به راه رفتن و غریدن ادامه می‌دهند. اغلب تنها نشسته‌اند؛ گیج و عصبانی، منتظر پایان هستند. در بلندای آسمان، پرتو عظیمی از نور بر پهنه‌ی آسمان نقش انداخته است. آن‌چه به صورت یک مداد باریک از ابر درخشان آغاز شده بود روزه‌روز متورم شده و یک گردباد از گاز می‌سازد که در حال جوشیدن به سمت خلأ فضا است. در نوک دنباله‌ی بخار، یک توده‌ی تاریک، بدشکل و تهدیدکننده نهفته است. تخریب‌کنندگی عظیم شهاب سنگ

شبهه شناسی



اندام های بی وظیفه و ناکارآمد (قسمت اول)



سید مجتبی اخلاقی

● پژوهشگر موسسه التوحید و دکتری فقه و معارف، جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی خراسان، ایران.

چکیده

گرچه وجود خداوند، در تعبیر دینی یک امر فطری هست، لیکن در دنیای امروز و با تبلیغات سوء و تلاش های فیلسوفان و دانشمندان خداناباور، ذهن افراد مشوش و سردرگم شده و این واقعیت برای آنان، دچار پیچیدگی شده است. از این رو همان طور که تلاش برای ارائه دلیل در جهت شناساندن خداوند برای دوستداران حقیقت ضرورت دارد، پاسخ به شبهات و به عبارتی دفاع از باورمندی در برابر چالش هایی که در قبال ایمان به خدا ایجاد می شود نیز ضرورت دارد. در این مجال، به یکی دیگر از تلاش های صورت گرفته جبهه ی مخالف خدا باوری می پردازیم. ادعا می شود که وجود اندام های بی وظیفه در بدن انسان، با اعتقاد به خدای آفریننده حکیمی که مخلوق او عبث و بیهوده نیست، سازگاری ندارد! در این نوشتار به این شبهه پاسخ داده می شود.

کلیدواژه ها

اندام های بی وظیفه، محدودیت علم، دنبالچه، آپاندیس، هیپوفیز

شبهه شناسی: اندام های بی وظیفه و ناکارآمد (قسمت اول) - سید مجتبی اخلاقی



سید مجتبی اخلاقی

● پژوهشگر موسسه التوحید و دکتری فقه و معارف، جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی خراسان، ایران.
hsa.mosavi@gmail.com

مقدمه

از منظر اندیشه‌ی دینی، به‌ویژه اندیشه‌ی اسلامی؛ یکی از خصوصیات خدای آفریننده حکمت اوست که بر اساس آن خلقت او بیهوده و گزاف نیست، آیات فراوانی هم بر این مطلب موجود است از جمله آیات زیر:

● وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَآعِبِينَ (انبیاء-۱۶)

و ما آسمان و زمین و آنچه را که بین زمین و آسمان است به بازیچه نیافریدیم.

● وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ (ص-۲۷)

و ما آسمان و زمین و هر چه را بین آن‌ها است بازیچه و باطل خلق نکرده‌ایم، این گمان کافران است، و وای بر کافران از آتش دوزخ.

● الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (آل عمران-۱۹۱)

آن‌ها که در هر حالت ایستاده و نشسته و خفته خدا را یاد کنند و دائم در خلقت آسمان و زمین بیندیشند و گویند: پروردگارا، تو این دستگاه با عظمت را بی‌هوده نیافریده‌ای، پاک و منزهی، ما را به لطف خود از عذاب دوزخ نگاه دار.

اما برخی از علم‌گرایان مبتنی بر نگاه مادی‌انگارانه برخی از موارد در عالم خلقت را گزاف و بیهوده دانسته و آن را دلیلی بر بطلان ادعای ادیان و در نتیجه نبود خدا قلمداد کرده که در ادامه بدان می‌پردازیم.

تبیین شبهه

از نظر تکامل‌گرایان، موجودات زنده مخصوصاً انسان‌ها دارای اندام‌های بی‌وظیفه‌ای هستند که در اصطلاح بدان‌ها اندام‌ها یا ساختارهای وستیجیال گویند.

ساختار وستیجیال و یا به عبارتی ساختارهای باقی‌مانده در اصطلاح ایشان؛ ویژگی‌ای است که گونه‌ها از یک اجداد به ارث برده‌اند، اما در حال حاضر پیچیده‌تر و کاربردی‌تر از اجداد هستند. معمولاً ساختارهای وستیجیال زمانی شکل می‌گیرند

که یک دودمان مجموعه‌ی متفاوتی از شرایط انتخابی را نسبت به اجداد خود تجربه می‌کند و انتخاب برای حفظ بسط و کارکرد ویژگی به پایان می‌رسد یا بسیار کاهش می‌یابد. ساختارهای وستیجیال همولوگ با ساختارهای کاملاً عملکردی هستند که توسط دودمان‌های مرتبط به ارث رسیده‌اند.

این نگرش، گاه دست‌مایه ناباورانی قرار می‌گیرد تا به وسیله‌ی آن وجود خدای آفریننده و خدای ادیان را انکار کنند، به این‌گونه که اگر خدای آفریننده و حکیمی که ادیان می‌گویند وجود می‌داشت؛ نباید در خلقت او گزاف و کار لغو و بیهوده وجود می‌داشت، درحالی‌که اندام‌های بی‌وظیفه، در حقیقت اندام‌های لغو و بیهوده و بدون کارایی در بدن جانوران بخصوص انسان‌ها هستند و این دلیلی بر نبود خدایی برای جهان است.

برای توضیح مطلب خود از برخی از اندام‌ها نام می‌برند، به گفته ایشان آپاندیس، دنبالچه، نوک سینه مردان، موهای زائد و... از این دست از ساختارها هستند.

پاسخ (بررسی)

در مقام پاسخ نسبت به این شبهه، ابتدا یک پاسخ عمومی نسبت به همه اندام‌هایی که ادعا شده بی‌وظیفه هستند داده می‌شود، سپس در قسمت پاسخ اختصاصی نیز تک‌به‌تک اندام‌هایی که به‌عنوان اندام بی‌خاصیت و بی‌وظیفه ادعا شده‌اند نیز مورد بررسی قرار می‌گیرد.

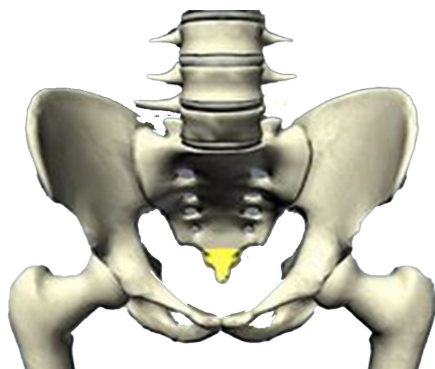
أ. محدودیت علم

اولاً علم هم به لحاظ روش اثبات یافته‌های خود و هم به لحاظ دایره کشفیات خود دارای ایراداتی هست:

نسبت به روش علمی؛ چنانچه فیلسوفان علم گفته‌اند اثبات‌ها و یا به تعبیر دقیق‌تر یافته‌های علمی، از طریق استقراء یا ارائه بهترین تبیین و محتمل‌ترین تبیین صورت می‌گیرد، و هر دو روش با چالش‌های اساسی روبروست، در روش استقرائی فرض کنید دانشمندان برای یافتن یک مسئله، چند مورد را مشاهده نموده و نسبت بدان‌ها به نتیجه‌ای می‌رسند، آنگاه درباره‌ی مواردی هم که ندیده‌اند، همان نتیجه را روا می‌دارند، سؤال این است که چرا باید حکم موارد مشاهده شده را در مورد موارد مشاهده نشده هم ثابت دانست؟ این چالش از سوی هیوم مطرح شده است و هنوز هم معرکه آراء قرار دارد. (اکاشا سمیر، فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، تهران: فرهنگ معاصر، ۱۳۹۶. ص ۳۰) روش دوم علم نیز با چالش‌هایی روبرو

شبهه شناسی: اندام های بی وظیفه و ناکارآمد (قسمت اول) - سید مجتبی اخلاقی

ب. بررسی فائده داری برخی از اندام ها از منظر علم روز
۱- فایده استخوان دنبالچه: (Coccyx)



دکتر لیزا کاوی، در مقاله‌ای تحت عنوان: Anatomy of the Coccyx (Tailbone) می‌نویسد: دنبالچه یک آرایش مثلی از استخوان است که قسمت پایینی ستون فقرات زیر استخوان خارجی را تشکیل می‌دهد. این بخش نهایی ستون مهره است و نمایانگر یک دم وستیزیال است، از این رو اصطلاح رایج دنبالچه است.

ایشان در ادامه در ارتباط با فواید دنبالچه می‌گویند: دنبالچه بخشی جدایی‌ناپذیر از لگن است که برای فعالیت‌های ضروری مانند حرکت از نشستن به ایستادن، راه رفتن، دفع مواد زائد، آمیزش جنسی و زایمان حیاتی است. وی در ادامه به فواید دیگری اشاره می‌کند که در ضمن آن‌ها اشاره می‌کند و می‌گوید که: در حالت نشسته، دنبالچه کمی به سمت جلو حرکت می‌کند و باعث می‌شود وزن بدن به طور یکنواخت توزیع شود.

در طول زایمان، دنبالچه به سمت عقب حرکت می‌کند و قطر مجرای لگنی را افزایش می‌دهد تا به زایمان کودک کمک کند. و فواید بسیار دیگری همچون توزیع عصب و اتصال استخوان‌های مهم و حیاتی به یکدیگر و... (برای مطالعه بیشتر در این باره به سایت «B2n.ir/m23751» مراجعه کنید)

۲- فایده آپاندیس: (appendix)

آقای کلی مک گیل در مقاله‌ای تحت عنوان: APPENDIX: WHAT IS IT GOOD FOR? درباره فواید آپاندیس می‌نویسد و می‌گوید: آپاندیس دو عملکرد دارد که به سیستم ایمنی ما کمک می‌کند تا ما را سالم نگه دارد: اول اینکه به عنوان مخزن باکتری‌های خوب در صورت عفونت روده عمل می‌کند. دوم، حاوی برخی از سلول‌های ایمنی مهم است که به ما در مبارزه با عفونت‌ها کمک می‌کنند.

هست، بهترین تبیین محتمل از نظر دانشمندان ساینس، تبیینی هست که ساده‌ترین و غیر پیچیده‌ترین تبیین‌های محتمل در یک مسئله باشد؛ لیکن اینکه چرا ساده‌ترین و غیر پیچیده‌ترین تبیین از میان چند احتمال، بهترین آن‌ها قلمداد می‌شود؟ هنوز برای این سؤال نیز پاسخ قابل قبولی که ایرادی بدان متوجه نباشد ارائه نشده است! (همان، ص ۴۳) نسبت به کشفیات علم نیز؛ باید پذیرفت علم همه حقائق را کشف نکرده است و درصد ناآگاهی‌های او درباره‌ی اسرار عالم نسبت به یافته‌های آن، قابل مقایسه نیست، و اگرچه علم پیشرفت زیادی داشته ولی نسبت به مسائل زیادی هنوز تبیینی ندارد. (همان ص ۶۸)

این واقعیت قابل انکار نیست؛ شواهد تاریخی فراوانی برای آن یافت می‌شود چنانچه دیدگاه بطلمیوسی، پارادایم سلطه یافته بر اندیشه‌های علمی در طی هزار و اندی سال بود و بعدها دانسته شد این دیدگاه باطل است و نیز شواهد بسیار دیگر. ضمن اینکه مطلبی که گفته شد در ارتباط با یافته‌های علمی بود، چه رسد به مواردی که علم بدان دست نیافته هست، در این موارد ابداً علم توان اظهار نظر نداشته و روا نیست نسبت بدان حکم سلبی بدهد، مثلاً در همین مسئله، اگر علم به فائده اندام‌ها نرسیده باشد این بدان معنا نیست که آن عضو بی‌فایده هست پس بر علم روا نیست حکم به نفی فایده بدهد. به عبارتی درست است که علم تاکنون به فائده آن ساختار پی نبرده است ولی ممکن است که بعدها فائده دار بودن آن‌ها برای علم محرز گردد؛ چنانچه در قدیم افرادی بیش از ۸۰ عضو زائد در بدن انسان را قائل بودند؛ رابرت ویدرشایم این ایده را در سال ۱۹۸۵ طرح نمود (Wiedersheim, R (1895). The structure of man: An index to his past history. London: Macmillan. P 2) در حالی که امروزه بشر به وسیله‌ی علم به فائده‌مندی بسیاری از آن‌ها پی برده است. (Vestigial Organ, BY: Heather F. Smith and and Wade Wright. P 2) این اشکال از منظر دانش فلسفه علم بود؛ لیکن علاوه بر این، پاسخ دیگر این است که بسیاری از اندام‌هایی که از نظر این افراد بی‌وظیفه و بی فائده قلمداد شده‌اند، دانش امروز به برخی از فواید آن‌ها پی برده و از نظر او برخی از این اعضاء حتی دارای وظایف حیاتی نیز هستند و ممکن است بعدها به فواید دیگری نیز راجع آن‌ها پی ببرد. در این نوشتار به برخی از این موارد اشاره می‌شود:

شبهه شناسی: اندام های بی وظیفه و ناکارآمد (قسمت اول) - سید مجتبی اخلاقی

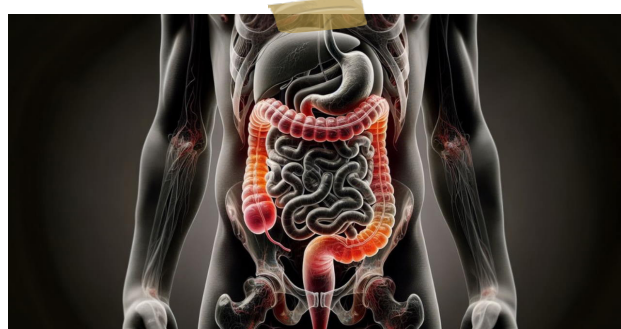
۳- کارایی بخش میانی هیپوفیز: *pars intermedia*

در یکی از پژوهش های صورت گرفته درباره ی این بخش از غده هیپوفیز آمده است که؛ عملکرد اصلی این بخش از هیپوفیز تولید MSH (هورمون محرک ملانوسیت) است که رنگ دانه ملانین را در سلول های رنگ دانه (ملانوسیت) پوست آزاد می کند. به عبارت دیگر، این هورمون رنگ دانه پوست جنین انسان را تعیین می کند. در ماهی ها و سایر دوزیستان، این هورمون بر توانایی تیره تر به نظر رسیدن آن ها برای استتار خود تأثیر می گذارد. نویسنده مقاله مورد نظر در ادامه می نویسد: اینتر مدیا همچنین به عنوان محل تولید هورمون های مهم دیگر نیز عمل می کند، مانند:

- پپتید لوب میانی شبه کورتیکوتروپین (CLIP): این هورمون حیاتی دیگری است که به عنوان پیش ساز ACTH عمل می کند.
- هورمون آدرنوکورتیکوتروپیک (ACTH): که با رشد و تغذیه بدن مرتبط است. (B2n.ir/q19745 و B2n.ir/b44418)

پانویس

- (1) <https://evolution.berkeley.edu/lines-of-evidence/homologies/homologies-vestigial-structures>
- (2) اکاشا سمیر، فلسفه علم، ترجمه هومن پناهنده، تهران: فرهنگ معاصر، 1396. ص 30
- (3) همان، ص 43
- (4) همان ص 68
- (5) Wiedersheim, R. (1895). The structure of man: An index to his past history. London: Macmillan. P 2
- (6) Vestigial Organ, BY: Heather F. Smith and Wade Wright. P 2
- (7) برای مطالعه بیشتر در این باره به سایت زیر مراجعه کنید <https://www.spine-health.com/conditions/spine-anatomy/anatomy-coccyx-tailbone>
- (8) این مقاله زیبا را در لینک زیر میتوانید دنبال کنید: <https://thedishonscience.stanford.edu/articles/appendix-what-is-it-good-for>
- (9) Correlation between the presence of a cecal appendix and reduced diarrhea severity in primates: new insights into the presumed function of the appendix
متن کامل این مقاله را از سایت زیر میتوانید دریافت کنید: <https://www.nature.com/articles/s41598-023-43070-5>
- (10) <https://www.knowyourbody.net/pars-intermedia.html>



در توضیح فایده اول می نویسد: آپاندیس با تشکیل و محافظت از بیوفیلیم ها میزبان باکتری های روده است. یک بیوفیلیم زمانی ساخته می شود که گروهی از میکروب ها مانند باکتری ها به هم بچسبند و همچنین با استفاده از مخاط (مشابه لجن) به سطحی بچسبند. بیوفیلیم ها مانند خانه های امن برای باکتری ها هستند، از آن ها در برابر عناصر بیرونی که ممکن است به آن ها آسیب برسانند محافظت می کنند و به باکتری ها اجازه می دهند جوامع پایداری تشکیل دهند.

در توضیح فایده دوم نیز چنین می گوید: نوعی از سلول های ایمنی هستند که برای محافظت از شما آنتی بادی هایی را علیه پاتوژن ها می سازند. آنتی بادی ها نوع خاصی از پروتئین هستند که به مولکول های خاصی که پاتوژن می پوشد یا می سازد متصل می شوند. سلول های T نوع متفاوتی از سلول های ایمنی هستند که می توانند به دو روش اساسی از شما در برابر عفونت محافظت کنند. روش اول این گونه است که برخی از سلول های T مستقیماً سلول های آلوده را از بین می برند. راه دوم این است که سلول های T، سلول های B را فعال می کنند تا سلول های B را به ساخت آنتی بادی های بیشتر تشویق کنند. آپاندیس شما دارای غلظت زیادی از این جمعیت نادر از سلول های T کشنده طبیعی است تا بهتر از شما در برابر عفونت ناشی از چیزی که خورده اید یا از باکتری های بیماری زا در کمین روده شما محافظت کند. (B2n.ir/g83863)

ماکسیم کی کولارد، ژرمی باردین، برتیل مارکت، میشل لورین واریک اوجیه دنیس فوآند دیگری را هم برای آپاندیس ذکر می کنند، این گروه پژوهشگر نوشته اند که: وجود آپاندیس در پستانداران دارای آپاندیس، سن اسهال شدید و عفونی را به تعویق انداخته و این گونه ها از اسهال های شدید کمتری رنج می برند. به طور خلاصه، وجود آپاندیس به طور قابل توجهی با کاهش شدت و بروز تأخیری اسهال در گروهی متشکل از ۴۵ گونه از پستانداران مرتبط است.



سید علی موسوی نجفی

● پژوهشگر موسسه التوحید و دکتری حقوق جزا و جرم‌شناسی،
جامعه المصطفی العالمیه، نمایندگی خراسان، ایران.

فیلم احضار در ونیز «A Haunting in Venice» از رمان سال ۱۹۶۹ «آگاتا کریستی» (مشهورترین نویسنده داستان‌های جنایی و ادبیات کارآگاهی)، با عنوان جشن هالووین الهام گرفته شده است. داستان در ایتالیای بعد از جنگ جهانی دوم و در شب هالووین اتفاق می‌افتد. زمانی که «هرکول پوارو» بازنشست شده است و در تبعیدی خودخواسته، به دور از جنایت و راز و رمزهای آن، یک زندگی گوشه‌گیرانه، در ونیز دارد. پوارو به‌اصرار یک دوست قدیمی و برخلاف میل باطنی‌اش، به یک جلسه احضار ارواح در عمارتی تسخیرشده، توسط ارواح سرگردان کودکان یتیم‌خانه‌ای که سال‌ها قبل در آن ساکن بوده‌اند و البته مرگ مرموز دختر صاحب‌خانه فعلی که موجودیت عمارت را مهیب‌تر جلوه می‌دهد، شرکت می‌کند. وی هرچند در ابتدا فردی منطقی، ناباور به مسائل ماوراءالطبیعه است و با این رویکرد، موفق می‌گردد که حیل‌های احضارکننده را افشا سازد؛ اما با قتل احضارکننده، شنیدن صداهای موهوم و سایر اتفاقات غیرمعمول، پرونده‌ی جنایی وارد لایه‌های پیچیده‌ی دیگری می‌گردد که در واقع تم اصلی فیلم را به دنبال خود می‌کشاند و آن نه‌تنها حل پرونده‌ی جنایی و یا کشمکش‌های شخصی و درونی کارآگاه، بلکه از سؤالات اساسی بشر است؛ آیا اساساً روح، حیات پس از مرگ و خدا وجود دارد؟

نقد فیلم: یادداشتی تحلیلی بر فیلم احضار در ونیز - سید علی موسوی نجفی

سید علی موسوی نجفی



● پژوهشگر موسسه التوحید و کتری حقوق جزو جرم شناسی، جامعه المصطفی العالمیه نمایندگی خراسان، ایران.

hsa.mosavi@gmail.com



کرد و با این خط مشی، بسیاری از وقایع مرموز جامعه، همچون افراد تسخیر شده توسط جن، خانه های جن زده، ارواح و بیشتر چیزهایی که جامعه را می ترساند، با توضیحات و شواهد منطقی، شفاف سازی و به عنوان فریب، دسیسه و حوادث ساختگی، بازنمایی گردد. از این رو شخصیت «هرکول پوارو»، در مجموعه فیلم هایی از این دست، هر چند به ظاهر نمادی از جهان داستان های جنایی و همانند راهنمایی است که داستان های چند دهه بعد از خود را جلو می برد؛ اما در این فیلم به صورت ملموسی در واقع، نمادی از سده ها سال، تقابل طبیعت باوری، علم و علم باوری در مقابل ماوراء الطبیعه، ایمان و خدا باوری است که همانند مصلحی سعی در فرونشاندن نزاع سال های متمادی بین آنان دارد. پوارو در فیلم احضار در ونیز، هر چند خود محصول عصر و دوران مدرنیته است، اما در عین حال گرفتار آسیب های دوران خویش است و از این رو علاوه بر تنهایی بازنشستگی، از رکود و افسردگی به گونه ای رنج می برد که به انکار روح و خدانا باوری رسیده و این را به صراحت بیان می دارد که: «من ایمانم را از دست داده ام» و خود اذعان می دارد که این نیز غم انگیز است.

احضار در ونیز، ساخته ی کارگردان ایرلندی «کنت برانا» است که قسمت های پیشین این مجموعه نیز با عناوین «قتل در قطار سریع السیر شرق» (۲۰۱۷) و «مرگ بر روی نیل» (۲۰۲۲) به کارگردانی، تهیه کنندگی و بازی برانا در نقش پوارو، صورت گرفته است؛ اما از آنجا که طرح داستانی فیلم، نه تنها از قتل ها بلکه از رویدادهای ماوراء الطبیعه پرده برداری می کند، فضای متفاوتی را به بیننده ی خود القاء می سازد.

فضای متفاوت فیلم، در واقع همان حس سردرگمی بشر معاصر غوطه ور در منجلا ب طبیعت گرایی مدرنیته است. مخاطبان همراه با شخصیت پوارو که حال به منطق، درایت، ظرافت و هم اکنون به تجربه های کارآگاهی وی اعتماد دارد، نسبت به اتفاقات «ماورایی» و سؤالات اساسی خویش که در پستوهای ذهن آدمی خلجان می یابد، با کارآگاه خویش همراه می گردد تا بتواند به توضیحات منطقی ای برای رویدادهای ناشناخته خود، نائل آید.

حقیقت آن است که داستان های کارآگاهی، به عنوان محصول جامعه صنعتی پس از روشنگری و دوران «پوزیتیویسم یا اثبات گرایی»، زمانی که دانش علمی تجلیل شد، ظهور پیدا

نقد فیلم: یادداشتی تحلیلی بر فیلم احضار در ونیز - سید علی موسوی نجفی

وی در ادامه خطاب به احضارکننده می‌افزاید که «هر نشانه‌ای که دلالت بر شیطان، اهریمن و شبح داشته باشد را می‌پذیرم و این اثبات روح است و بعد می‌پذیرم که خدایی وجود داشته باشد که روح را آفریده است، وجود خدا نیز بیان‌گر آن است که ما همه چیز داریم، نظم، عدالت و... اما من بیش از اندازه دنیا را دیده‌ام، دو جنگ جهانی، جرم و جنایت‌ها و... و همگی این واقعیت‌ها و شرور بیانگر این است که نه خدایی است و نه شبحی». از این رو کارآگاه تلاش وافر دارد تا بتواند با حل پرونده‌ی جنایی به باورهای ماوراءالطبیعه و جهان ارواح، به شیوه‌ای رئال پاسخ دهد؛ بسیاری از اتفاقات به ظاهر ماورایی همچون افتادن لوستر عمارت، نوشتن غیبی حروف توسط ماشین تایپ، شنیدن صداهای عجیب، قتل دختر صاحب عمارت و نیز قتل احضارکننده، ادعای هم‌کلامی پسرِ دکتر با ارواح سرگردان بچه‌های یتیم‌خانه و... به تبیین‌هایی طبیعی همچون سستی سقف به جهت نمناکی عمارت و برگزاری جشن، فریب‌کاری احضارکننده توسط دستیار دومی که در دودکش بخاری، پنهان شده بود، اثر عسل گیاهی توهم‌زا و درنهایت پنهان‌کاری قاتل (صاحب عمارت) در قتل دختر خود به جهت حسادت و دست داشتن پسر بچه در اخاذی از صاحب‌خانه که منجر به تشکیل این جلسه‌ی کذایی گردید و... برگرداننده شد؛ اما در لایه‌هایی از توضیح و تبیین حتی پوآرو نیز در مواجهه با این اتفاقات «ماورایی» برای توضیح خود دچار سردرگمی خاصی می‌گردد که البته کارگردان به خوبی این حس سردرگمی را به مخاطب منتقل می‌سازد.

حس سردرگمی در فیلم، به خصوص از آنجا بیشتر قوت می‌گیرد که فضای فیلم، نه شبیه فیلم‌های ترسناک است تا در آن، قدرت جلوه‌های ترس و وحشت، تماشاگر را در بازی خرافات فیلم به دام بیندازد و نه شبیه یک اثر جنایی است تا تصویرسازی جنایت‌های هولناک، احساسات تماشاگر را در میان بازی قتل و ترس به چالش کشد؛ از این رو مخاطب، همسو با کارآگاه در یک چالش و نزاع درونی و فکری، غوطه‌ور است تا در فراز و نشیب‌هایی بتواند تبیین‌هایی علمی برای امور ماورایی بیابد.

احضار در ونیز در ابتدا با تبیین‌های طبیعی خود می‌تواند بسیاری از اغراق‌ها و دسیسه‌های فرصت‌طلبانی که افراد عاجز را شکار می‌کنند، توضیح دهد و بدین ترتیب افق دید مخاطب نیز گسترش یابد؛ اما همان‌طور که خط سیر فیلم به پیش



نقد فیلم: یادداشتی تحلیلی بر فیلم احضار در ونیز - سید علی موسوی نجفی



می‌رود، کشمکش‌های درونی بسیاری رخ می‌دهد که توضیح آن‌ها غیرممکن به نظر می‌رسد و از این رو است که پوآرو، همسو با فضای فکری «طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی» مدعی است که هرچند الآن امکان تبیین طبیعی وجود ندارد؛ اما در آینده می‌توان آن‌ها را توضیح داد؛ همان ادعایی که نچرال‌یست‌ها (طبیعت‌گرایان) در مقابل تبیین‌های ماورایی ادیان از بسیاری وقایع زندگی، مطرح می‌سازند؛ ولی در ادامه، کشمکش‌های درونی و بیرونی پوآرو در روندی تدریجی شدت گرفته و او را در مواجهه با جهان ارواح، ماوراء و رویدادهای برآمده از آن قرار می‌دهد که به نظر می‌آید، هیچ پاسخ منطقی برای آن‌ها جز پذیرش محض و یا نهایتاً سازش با آن وجود ندارد و لذا پوآرو به این جمع‌بندی کلی در این تعارض‌های طبیعت‌باورانه (علم‌باوری) و امور ماورایی (ایمان‌باوری) می‌رسد: «ما با روحمان چه واقعی و چه غیرواقعی باید صلح کنیم»، و تلویحاً تأکید بر تعامل و صلح میان علم و ایمان، پس از سالیان متمادی تقابل و ستیز دارد. این جمله هرچند کلیشه‌ای و شعاری است ولی در حقیقت پیشنهاد مصلحی است که ما از ابتدا با توجه به هوش، ذکاوت، درایت و منطق او، داوری‌اش را پذیرفته‌ایم.

اولین واکنش نسبت به این داوری را دوست نویسنده پوآرو بیان می‌دارد که: «در چشمان تو ایمان را می‌بینم» و در سکانس پایانی ما بازگشت دوباره و پرقدرد پوآرو به پرونده‌های جنایی را شاهد هستیم و این اولین ثمره و نقش داوری او در این تقابل و تعامل ایمان و علم است؛ بازگشت دوباره‌ی زندگی، به عزلت‌نشینی، افسردگی، تنهایی، بی‌تفاوتی...



John Templeton Foundation

جان تمپلتون در ۲۹ نوامبر ۱۹۱۲ در شهر وینچستر ایالت تنسی به دنیا آمد. او در سال ۱۹۳۴ از دانشگاه ییل فارغ التحصیل، و از طریق بورسیه رودز (Rhodes Scholarship) وارد کالج بالیول در دانشگاه آکسفورد شد؛ جایی که توانست با مدرک حقوق در سال ۱۹۳۶ از آن فارغ التحصیل شود. تمپلتون در سال ۱۹۳۸ کار خود را در وال استریت آغاز کرد. در ضمن بد نیست بدانید که جان تمپلتون یکی از شاگردان «پدر سرمایه گذاری ارزشی»، یعنی بنجامین گراهام بوده است.

طی رکود بزرگ دهه ۱۹۳۰ آمریکا، تمپلتون ۱۰۰ سهم از هر شرکت ثبت شده در بورس نیویورک (NYSE) که در آن زمان با قیمتی کمتر از ۱ دلار (معادل ۲۱ دلار در سال ۲۰۲۲) معامله می شد، خریداری کرد. به عبارتی دیگر، وی در سال ۱۹۳۹ روی ۱۰۴ شرکت که ۳۴ مورد از آنها در حال ورشکستگی بودند، سرمایه گذاری کرده و زمانی که صنعت ایالات متحده پس از پایان جنگ جهانی دوم رونق گرفت، شاهد چند برابر شدن سرمایه گذاری خود بود.

معرفی موسسه: بنیاد جان تمپلتون - مرتضی پیروجعفری



دکتر مرتضی پیروجعفری

پژوهشگر موسسه التوحید و دکترای معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی، مشهد، ایران.
peiro1362@gmail.com

های بنیادی علم و دین پاسخ دهند تقریباً غیر ممکن است. در غرب مسیحی سیستم وقف تمام قد در حمایت از این پروژه ها ایستاده است و بنیادهایی حامی مالی تحقیقاتی هستند که در تلاش است برنامه های الحاد علمی را خنثی کند.

در میدان این کارزار موسسه ها و بنیادهایی بوجود آمده اند تا با حمایت از برنامه ها و پروژه های تحقیقاتی در راستای حل مناقشات علم و دین، غبار برخواسته از این کارزار را فروبشانند تا چشم ها به حقیقت تعامل میان این دو روشن شود.

یکی از این بنیادها، بنیاد فارادی است. موسسه مطالعات میان رشته ای بنیاد پژوهشی مستقر در کمبریج انگلستان که تمرکز خود را بر علم و دین گذارده است. این موسسه با حمایت مالی ۲ میلیون دلاری از بنیاد تمپلتون کار خود را در سال ۲۰۰۶ آغاز کرد. میزبانی کارگاه آموزشی «تحولات اجتماعی، سیاسی و مذهبی زیست شناسی» در سپتامبر ۲۰۰۷. کتابی برخاسته از کنفرانس، «زیست شناسی و ایدئولوژی - از دکارت تا داوکینز» که در سال ۲۰۱۰ توسط انتشارات دانشگاه شیکاگو منتشر شد. پروژه ای در مورد تکامل، ایمان و چارلز داروین و سایر پروژه هایی که در راستای تعامل علم و دین مطرح می شود.

اما کار اصلی یعنی حمایت مالی را «بنیاد تمپلتون» (John Templeton Foundation) انجام می دهد. این مرکز در سال ۱۹۸۷ باهدف ترویجی و پژوهشی در حوزه های علم و پاسخگوئی به سوالات اساسی حوزه علم و دین شروع به فعالیت نمود. بنیاد تمپلتون بر اساس گزارشی که توسط خود بنیاد منتشر شده، سالانه حدود ۷۰ میلیون دلار صرف کمک به پژوهش ها و برنامه های مختلف می کند. در سال ۲۰۱۶ رقم سرسام آور ۱۵۰ میلیون دلار برای برنامه های علم و دین در این بنیاد اختصاص داده شد تا حوزه های مختلف علوم تجربی از جمله علوم زیستی، فیزیک، روانشناسی و هر آنچه که به پیشبرد کلان پروژه علم و دین کمک میکند صرف شود.

بنیاد مذکور سعی دارد از طریق حفظ ارتباط نزدیک با دانشمندان، دین شناسان، پزشکان، فیلسوفان و سایر بزرگان علم و دین و با تشویق همکاری و گفتگو بین آنها موجب ایجاد ارتباط بین علم و دین گردد. همچنین با حمایت مالی از تحقیقاتی که در حد توان درک انسان از هدف نهایی آفرینش بشر را افزایش دهند، در پی ایجاد درک عمیق تری از تأثیر معنویات و اعتقادات ارزشمند بر روی جنبه های مختلف زندگی دنیوی و معنوی انسان است با این امید که به ورود



در دهه های اخیر لزوم نزدیکی علم و دین و بحث های مربوط به علم و دین در جوامع غربی مطرح شده است و در این راستا برخی از فلاسفه و متألهان با گذراندن دوره های درسی علوم طبیعی همچون فیزیک، زیست شناسی و ریاضیات سعی کرده اند به این مباحث وارد شده و با زبان علم به شبهات مطرح شده در مقابل دین پاسخ دهند. همچنین، علاوه بر دانشکده ها و پژوهشکده های بسیاری که در مراکز علمی تراز اول جهان در این راستا تشکیل شده است، مؤسسات مردم نهاد بسیاری نیز در این زمینه به راه افتاده است. پیروزی جبهه خداباوری بدون پشتوانه های مالی و برنامه های مدون تحقیقاتی و حمایت از اندیشمندانی که تلاش دارند به پرسش

معرفی موسسه: بنیاد جان تمپلتون - مرتضی پیرو جعفری



یکی از مهمترین و ارزشمندترین جوایز تحقیقات و پژوهش‌ها را به پژوهش در باب علم و دین و رابطه ایمان و علم اختصاص داد.

چند نمونه از بودجه‌های اختصاصی این بنیاد که به رابطه علوم تجربی و فلسفه و الهیات می‌پردازد اشاره می‌شود:

(۱) بنیاد تمپلتون در سال ۲۰۱۶، بیش از هفت میلیون دلار به ابتکار سیاه‌چاله (BHI) اختصاص داد.

ابتکار سیاه‌چاله (BHI) یک برنامه‌ی میان‌رشته‌ای در دانشگاه هاروارد است که حوزه‌های نجوم، فیزیک و فلسفه را در بر می‌گیرد. گفته می‌شود این ابتکار اولین مرکز در جهان است که بر مطالعه‌ی سیاه‌چاله‌ها تمرکز می‌کند.

(۲) در سال ۲۰۱۹ بیش از دو میلیون دلار و در سال ۲۰۲۲ مبلغ ۴.۵ میلیون دلار به) ساختار اطلاعاتی کوانتومی فضا-زمان (QISS) اعطا کرد. کنسرسیوم QISS متخصصان گرانس کوانتومی، اطلاعات کوانتومی، مبانی مکانیک کوانتومی، فلسفه‌ی علم و همچنین فیزیک فضا-زمان کوانتومی را بر اساس نظریه اطلاعات گرد هم می‌آورد تا با استفاده از فناوری‌های پیشرفته کوانتومی، دسترسی تجربی به پدیده‌های گرانس کوانتومی را در دسترس قرار دهد و تعامل بین فیزیکدانان و فیلسوفان را تقویت کند. هدف کلی QISS ایجاد یک برنامه تحقیقاتی بلندمدت است که جوامع علمی و فلسفی را گرد هم می‌آورد.

مجدد ایمان به زندگی مدرن کمک نماید. این بنیاد، برنامه گسترده‌ای برای اعطای کمک‌هزینه (حدود ۱۵۰ میلیون دلار در سال بر اساس آمار ۲۰۱۶) دارد که هدف آن حمایت از تحقیقات در زمینه فیزیک، زیست‌شناسی، روانشناسی، علوم اجتماعی، فلسفه و الهیات است.

باید اذعان نمود در حالی که فعالیت علمی در جوامع اسلامی و ایران اسلامی به دلایل متعددی از علوم طبیعی فاصله گرفت، این علوم سیر تحول خویش را در جوامع غربی طی نمود. اگر چه علوم طبیعی در غرب در ابتدا با دین تعارضی نداشت و کار علمی یک عبادت تلقی می‌شد، لیکن به مرور زمان به دلایل اجتماعی-فرهنگی و به علت ظهور مکاتب فلسفی مادی و پوزیتیویستی از ادیان توحیدی فاصله گرفت. دستاوردهای فناورانه علم نیز موجب تسریع این روند گردید. مدعای بسیاری از دانشمندان، در قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، غیر فلسفی بودن نظریه‌های علوم تجربی بود. اما در نیمه دوم قرن بیستم نشان داده شد که نه تنها علوم طبیعی از پیش فرض‌های متافیزیکی خالی نیست بلکه متافیزیک حاکم بر آنها فلسفه‌هائی هستند فارغ از دین، که نمی‌توانند پاسخ‌گوی سوالات و دغدغه‌های اساسی بشر باشند.

جان تمپلتون بر اساس برخی از همین نکات از جمله اهمیت پرداختن به مقوله دین و معنویت در جهان علم زده امروزی

معرفی موسسه: بنیاد جان تمپلتون - مرتضی پیرو جعفری



- پرسش های بزرگ در ارتباط با علم و دین

The Big Questions in Science and Religion

(by Keith Ward

- تجسم طبیعت، علم و دین

(Envisioning Nature, Science, and Religion

by Jim Proctor)

- دیدگاه جهانی علم و دین

(Global Perspectives on Science and Religion

by Pranab Das)

• **اعطای جوایز:** بنیاد تمپلتون جوایز متعددی را به دانشمندان و متفکرانی که در زمینه علم و دین کار می کنند، اعطا می کند، از جمله:

- جایزه تمپلتون برای پیشرفت در تحقیقات علم و دین

- جایزه تمپلتون برای کتاب های برجسته در زمینه علم و دین

- و نیز برای بهترین کرسی درس علم و دین

فهرست منابع:

<https://www.templeton.org/>

<https://www.rutgersuniversitypress.org/templeton-press/>

https://en.wikipedia.org/wiki/John_Templeton_Foundation

Foundation

(۳) در سال ۲۰۱۶، بنیاد تمپلتون مبلغ ۵.۴ میلیون دلار به بنیاد تکامل مولکولی کاربردی (FfAME) اعطا کرد تا به مطالعه‌ی منشاء حیات بر روی کره‌ی زمین بپردازد.

این مطالعه به طور خاص به بررسی چگونگی برهم کنش اولیه‌ی RNA با آب می پردازد. آب برای حیات ضروری است اما در عین حال موجب تخریب RNA نیز می شود. همچنین این مطالعه به دنبال پاسخ به این سوال است که چگونه ورود انرژی به مواد آلی، به جای تبدیل آنها به قیر، منجر به شکل گیری حیات شده است.

(۴) در مارس ۲۰۱۹، بنیاد تمپلتون بخش عمده‌ای از مجموع کمک هزینه‌هایی به ارزش بیش از ۷ میلیون دلار را برای راه اندازی موسسه علوم رفتاری و مغزی بین رشته‌ای (موسسه مغز) در دانشگاه چپمن اختصاص داد تا به بررسی "چگونگی کنترل آگاهانه تصمیمات و اقدامات توسط مغز انسان" بپردازد. آنچه که در ادامه می آید گزارشی از فعالیت های بنیاد در راستای حمایت از علم و دین است:

• حمایت مالی از تحقیقات: بنیاد تمپلتون از طیف وسیعی از تحقیقات در زمینه علم و دین پشتیبانی می کند، از جمله:

- بررسی رابطه علم و دین در ادیان مختلف

- بررسی تأثیر علم بر باورهای دینی

- بررسی نقش دین در علم

• برگزاری کنفرانس ها و سمینارها: بنیاد تمپلتون به طور منظم کنفرانس ها و سمینارهایی را برای ترویج گفتگو بین علم و دین برگزار می کند.

- انتشار کتاب ها و مقالات: بنیاد تمپلتون از انتشار کتاب ها و مقالاتی در زمینه علم و دین حمایت می کند. به عنوان نمونه می توان به این عناوین اشاره کرد



دکتر نیما نریمانی

● دکترای فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران، ایران.

مقدمه

مدرسه‌ی بهاره دو روزه با عنوان «از علم تا خدا: چالش‌های زیست‌شناختی الحاد جدید» در اردیبهشت‌ماه سال ۱۴۰۲ به همت موسسه راهبردی حق پژوهی، پژوهشکده مطالعات اسلامی دانشگاه فردوسی، و موسسه دین پژوهی توحید، در دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد برگزار شد. در این نشست که با حضور نخبگان و صاحب‌نظران رشته‌های مرتبط و جمعی از اساتید حوزه و دانشگاه برگزار شد، اساتید این حوزه به تبیین سرفصل‌های ذیل پرداختند:

● «زیست‌شناسی فرگشتی: تبیین فرضیه تکامل؛ اصول و مبانی» توسط دکتر امید

میرشمسی

● «شواهد تجربی و الهیاتی تکامل، از داروین تا نئوداروینیسم» توسط دکتر نیما نریمانی
روز دوم مدرسه‌ی بهاره نشست تخصصی با موضوع «واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل و تکامل پس‌داروینیستی» توسط دکتر نیما نریمانی ارائه گردید. متن پیش‌رو گزارشی خلاصه از صحبت‌های دکتر نیما نریمانی در این برنامه است که تقدیم علاقه‌مندان می‌گردد.

نشست تخصصی واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل - نیما نیرمانی



دکتر نیما نیرمانی

● دکتری فلسفه دین، دانشکده الهیات، دانشگاه تهران
narimani.nima@gmail.com

نظر الهام‌بخش نظریه‌ی تکامل داروین

نظر الهام‌بخش نظریه‌ی تکامل داروین این بود: توماس رابرت مالتوس (Thomas Robert Malthus) اقتصاددان نظریه‌اش را در فضای انسانی بیان می‌کند که رشد جمعیت انسان‌ها به صورت طبیعی اگر مانع خاصی نباشد، به صورت نمایی می‌شود (پی نوشت ۱). هر نسل که از آدمیان بیشتر می‌شود، برای منابع غذایی موجود تا زمان‌های بعد چه اتفاقی می‌افتد؟ بین بقاء و جمعیت بیشتر، تنازع شکل می‌گیرد و در این وضعیت کسانی باقی می‌مانند که یک مزیتی دارند و بهتر می‌توانند منابع غذایی را به دست بیاورند. داروین ایده مالتوس را به قلمرو حیوانات و گیاهان نیز تسری داد. هنگامی که افرادی متولد می‌شوند، بسیار بیشتر از آن‌هایی هستند که می‌توانند باقی بمانند. وقتی این‌گونه می‌شود، تنازع برای بقاء شکل می‌گیرد و این سبب می‌شود که تفاوت جزئی موجودات اثر خود را در شانس بیشتر باقی ماندن بگذارند و این تفاوت‌های جزئی به طور طبیعی انتخاب طبیعی را شکل می‌دهد.

تفاوت ایده لامارک و داروین

ایده لامارک (Jean-Baptiste Lamarck) می‌گوید: گونه‌های قبلی زرافه گردن کوتاهی داشتند و به خاطر برگ‌های بالادست درخت، گردن‌شان را دراز می‌کردند و این به نسل‌های بعدی منتقل شد. نظریه‌ی داروین می‌گوید: از همان ابتدا جمعیت زرافه‌ها تنوع داشت، هم قد بلند داشت و هم قد کوتاه؛ اما به خاطر منابع محدود قد کوتاه‌ها روزبه‌روز کمتر می‌شوند و در نسل بعدی نسبت به قدبلندها کمتر هستند و کم‌کم از بین می‌روند، این تکامل داروینی است.

مکانیسم داروین

مکانیسم اصلی که داروین اشاره می‌کند انتخاب طبیعی (Natural selection) است. انتخاب طبیعی در مقابل ایده‌ای است که می‌گفت موجودات جدا جدا طراحی و آفریده شده‌اند. داروین این ایده را قبول نداشت و می‌گفت موجودات در طول زمان به خاطر تنازع بقاء دچار تغییراتی می‌شوند و آن‌هایی که صفات بهتری دارند در جمعیت بیشتر می‌شوند.

ارکان اصلی نظریه‌ی تکامل

اگر نظریه‌ی تکامل دورکن اصلی داشته باشد؛ یک رکن «انتخاب طبیعی» است و رکن دیگر «جهش» (Mutation) می‌باشد. جهش، منبع ایجاد تغییرات در جمعیت است. عمده‌ی این جهش‌ها در ساختار DNA رخ می‌دهد. حال سؤال این است که جهش چگونه رخ می‌دهد؟ در سلول اطلاعات DNA کپی می‌شوند، در این سیر و فرآیند کپی برداری به دلیل خاستگاه جهش‌ها، گاهی خطا رخ می‌دهد. این خطای در کپی برداری، منشأ جهش بوده و جهش موتور محرک تکامل است.

شانس و تصادف

وقتی می‌گویند شانس، منظورشان همان جهش‌ها است. منظور شانس ذاتی نیست بلکه فرایند خطامحور است. انتخاب طبیعی جهت دارد، منتها این جهت هوشمندانه یا طراحی شده نیست، جهت یعنی در رقابت و نزاع بر سر بقاء، ضعیف‌ها حذف می‌شوند. یکی از محورهای مهم نظریه‌ی تکامل و چالش‌های الهیاتی شانس و تصادف است، دو نگاه در این باب وجود دارد:

۱. چیزهایی که گفته است جهل ما از اراده‌ی خاص الهی، نقص و محدودیت ما باشد که این‌ها را تصادف ببیند.
۲. خداوند می‌خواهد جهانی بیافریند که کم‌کم به یک حالت استقلال و انتخاب‌گری برسد، این فرایند یک فرایند کاملاً موجبیتی و جهت مستقیم نیست، طبیعت را خدا آفریده و کم‌کم تکامل پیدا می‌کند. خداوند تعیین‌کننده همه اتفاقات و همه رویدادها است

رانس ژنتیکی

غیر از انتخاب طبیعی و جهش در ادبیات جدید تکامل ژنتیک، «رانس ژنتیکی» (Genetic drift) هم هست. انتخاب تکاملی در فضای تکاملی جهت می‌دهد، یعنی حذف می‌کند؛ کسانی که فیتنس‌شان بالاتر باشد، قدرتمندتر هستند، اما برای جمعیت‌های کمتر می‌گویند: ژنتیک دریافت است. یعنی بعضی وقت‌ها تصادفی‌تر از این حرف‌هاست، ممکن است یکی که فیتنسش کمتر است به دلایل مختلف بماند چون بحث آماری است. در جمعیت‌های کمتر تأثیرات تصادفی خیلی بیشتر می‌شود.

جایگاه انسان در نظریه‌ی داروین

او در پیدایش انواع به طور مستقیم به تکامل انسان اشاره

نشست تخصصی واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل - نیما نریمانی

الهیات در قرون وسطی

در دوران قرون وسطی الهیات مسیحی و فلسفه این فهم وجود داشت که رفتار هر مخلوقی، دارای مراتب وجودی است. زمین صرفاً مرکز جهان نیست بلکه پشت این تصور، تصویر الهیاتی وجود داشت که چرا زمین مرکز جهان است و همه چیز پیرامون زمین قرار دارد؟ دلیلش این است که انسان در روی زمین قرار دارد و انسان جایگاه محوری در عالم خلقت دارد، انسان فاعلیت عام و خاص الهی است.

فاعلیت عام: فاعلیت عام یعنی آفرینش و خلقت جهان از سوی خداوند است.

فاعلیت خاص: فاعلیت خاص یعنی اینکه خداوند علاوه بر شأن آفرینش‌گری شأن ربوبیت دارد. مشیت خداوند در جهان سازی و جاریه یعنی؛ علاوه بر اینکه خداوند جهان را آفریده است کنار نکشیده است و مدیریت می‌کند. این مشیت الهی است که چالش علمی جدیدی ایجاد کرد.

چالش مهم الهیات با نظریه‌ی داروین

با پیدایش نظریه‌ی تکامل توسط داروین ضربه سهمگینی به الهیات طبیعی وارد شد. فضای آکادمیک در حال آماده شدن برای یک تصویر کاملاً طبیعت‌گرایانه از جهان است، تصویری که هیچ نشانه‌ای، هیچ نیازی، هیچ دلالتی به خداوند و امر الهی ندارد. از نیمه دوم قرن نوزدهم به این سو، فضا از یک خداباوری علمی به الحاد جدید خدا ناباوری و طبیعت‌گرایی شیفت می‌کند. طبیعت‌گرایی قدمتی به طول تاریخ بشر دارد، همیشه ایده طبیعت‌گرایی وجود داشته که جهان همین جهان مادی و طبیعی است. ولی در دوره جدید به دلیل اتفاقات قرن نوزدهم، طبیعت‌گرایی غلبه می‌کند.

مشکلات داروین

- برای خود داروین هم مشکلی وجود داشت؛ اینکه داروین نمی‌دانست وقتی مکانیسم تعارض مشخص نباشد باعث می‌شود در نسل‌های بعد، تنوع ویژگی‌هایی که دارند کم شود. چون نمی‌دانستند که ژن‌ها عامل مجزا هستند و در مخلوط‌ها ترکیب نمی‌شوند و حفظ می‌گردند.
- مشکل دیگر او این بود که منبع تغییرات در جمع را نمی‌دانست، چون نظریه‌ی تکامل نیاز به تغییرات و تنوع در جمعیت داشت؛ یعنی در جمعیت باید تنوعی وجود داشته باشد که انتخاب طبیعی روی آن عمل کند.

نمی‌کند اما نتیجه فرضیه داروین این است که انسان‌ها نیز تفاوتی با دیگر انواع ندارند و قوانین طبیعت به همان ترتیب بر ما نیز اثر می‌کند، یعنی ما هم محصول همان سیر و روند در رسیدن به تکامل هستیم.

چالش اول

چالشی وجود دارد؛ از یک طرف به خاطر نظریه‌ی تکامل نمی‌تواند بگوید کار خدا بوده است، از طرفی دیگر می‌گوید نمی‌توانم خودم را راضی کنم. داروین بر اثر باور به اتفاق و عدم شعورمندی فرایند تکامل، باور به اینکه طبیعت و موجوداتش توسط خداوند طراحی شده را کنار گذاشت، این مشکوک است که وی خدا را برای همیشه کنار گذاشته اما آنچه می‌توان گفت آن است که او خداوند را نهایتاً در مکانی بسیار دور از عالم و در حد تنظیم قوانین قرار داده است.

چالش دوم

تطور با آفرینش دفعی موجودات فرق دارد، اینکه خلقت و طراحی خاصی پشت تک‌تک گونه‌ها نیست. این موجودات نتیجه‌ی تطور هستند. این ویژگی‌ها آرام‌آرام در یک خونین و با موتور محرکه تصادفی به دست آمد، بنابراین موجودات نه تنها خلقت دفعی زمانی جدا ندارند بلکه طرح منحصر به فرد جداگانه‌ای هم ندارند. این یک مسئله الهیاتی مهم است که تصویر ما از حیات را دگرگون کرد. فکر می‌کردیم جهان روی حساب و نظم آفریده شده ولی این تصویر دگرگون شده است. گام مهم در مورد انسان است که فکر نکنید تافته‌ی جدا بافته است به او هم باید با این فرایند نگاه کنیم.

رویکردهای ناصواب ارتباط میان علم و الهیات

امروز به نظر می‌رسد ما با رویکردهایی مواجه هستیم که (رویکردهای ناصواب ارتباط میان علم و الهیات) نام دارد. این رویکردها دو دسته است:

- برخی رویکردهای ناصواب از سوی علم یا از سوی جامعه علمی مطرح است. از سوی جامعه علمی ممکن است این ایده مطرح شود که اصولاً نظریات علمی دلالت الهیاتی ندارند.
- و برخی دیگر از سوی الهی‌دانان یا جامعه دین‌داران مطرح است. از سوی جامعه الهی‌دانان این ایده چند زاویه مختلف ولی رایج دارد که بعضاً در جامعه‌ی ما هم هستند و یک راهبرد عملی مطلوب است.

نشست تخصصی واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل - نیما نریمانی

ابطال نظر داروین

داروین در کتابش می‌گوید: چگونه می‌توان نظر من را ابطال کرد؟ اما اگر بتوان ساختار پیچیده‌ای را نشان داد، تعداد زیادی که موفق و اصلاح شده‌اند، فرضیه به‌طور کامل شکست می‌خورد. سیستم پیچیده کامپلک، سیستم‌های پیچیده تغییرناپذیری وجود دارد که لزوماً خیلی چیز پیچیده‌ای نیست ولی این سیستم‌ها را نمی‌توان با چهارچوب داروینی توضیح داد.

دلالت‌های فلسفی الهی نظریه‌ی تکامل

دلالت‌های فلسفی الهی نظریه‌ی تکامل به بیان تکامل‌گراها: داروین هیچ‌گاه ملحد نبود، بنابراین او هیچ‌گاه فرضیه خود را چنین تلقی نکرده که نتیجه‌اش عدم وجود خداست. اما در مورد زندگی داروین یک چیز واضح است و آن اینکه هرچه در طول زندگی خود به‌پیش می‌رود داروین کم و کمتر مذهبی می‌شود و مذهبی می‌ماند. یک مقدار از مکاتبات او را اشاره می‌کنم؛ «من هیچ ضرورتی برای اینکه چشم طراحی شده باشد نمی‌بینم از طرف دیگر نمی‌توانم باور کنم که این جهان شگفت‌انگیز و این انسان در اثر نیروهای بی‌جهت ایجاد شده به هر چیز به‌عنوان نتیجه قوانین طراحی شدن همچنین چاشنی شانس، اما دلیلی ندارم تا باور کنم که اولین پیدایش و تولد الزاماً باید طراحی شده باشد.»

جهان پس از داروین

وقتی سراغ عالم حیات، سراغ پدیده‌های زیستی می‌رویم می‌گوییم نیاز به طراح دارد، اما داروین مکانیسم جایگزین قرار داد، یک مکانیسم کاملاً کور مادی، بی‌جهت، بی‌غایت که می‌تواند پدیده‌ها را توضیح دهد اما این که خدا هست یا نیست، این وجود ندارد. حالا اگر کسی می‌خواهد همچنان به خدا باور داشته باشد میل خودش است. در واقع داروین بیان کرد که هر ویژگی به‌صورت رادیکالیسم می‌تواند تغییر کند، فلسفه‌ی ارسطو و افلاطون را کنار زد، تصویر اینکه ما یک جهان ایستایی داریم را کنار زد، آغازگر این نگاه بود که انسان هم یک‌گونه‌ی حیوانی مانند بقیه‌ی گونه‌های حیوانی است و هیچ تفاوتی ندارد.

رویکردهای خداپاوران در مواجهه با نظریه‌ی تکامل

دو رویکرد کلی در مواجهه با چالش‌ها وجود دارد:

۱- در مواجهه با علم گویی اصلاً علم طبیعیات ربطی به الهیات ندارد.

۲- علم الهیات و طبیعیات الهیات اثرگذاری متقابل دارند.

اگر ما بپذیریم که علم و الهیات اثرگذاری متقابل دارند، منطقاً دو حالت کلی متصل علم الهیات دچار تعارض می‌شوند. یک راه این است که در تعارض بین علم و الهیات، جانب علم را بگیریم، زیرا چیزی که قطعی‌تر و علمی‌تر است، شواهد تجربی است. راه دیگر این است که طرف الهیات را بگیریم و علم را منکر شویم و بگوییم علم تجربی اعتبار ندارد. در حالت سوم اگر کسی تأثیرگذاری متقابل علم و الهیات را بپذیرد و به تعارض بنیادی بین این دو برسد و مسیر دوطرفه را باز کند، ریسک کرده است، یعنی در این مسیر دوطرفه نتیجه از قبل مشخص نیست. اما در منطق دینی و منطق قرآنی این‌ها نیست و جای نگرانی وجود ندارد، به عبارتی منطق دینی خیالش راحت است زیرا خدا مطمئن است. اقتضای یک خداپاوری کامل و منسجم این است که از شواهد تجربی نترسم، راه را باز کنم و شواهد و تمایزها را ببینم.

سازگاری

سازگاری دو حالت کلی دارد:

- ۱- بگویم علم شما و نئوداروینیسم درست است و دین را بر اساس نوع داروینیسم تفسیر و تأویل کنم.
- ۲- وقتی برای من چالش و ناسازگاری پیش آمد، قطعاً نگویم علم هر چه می‌گوید درست است.

رویکردهای فضای غربی مسیحی

در فضای غربی مسیحی چهار رویکرد از فضای دینی نسبت به نظریه‌ی تکامل و چالش‌های آن وجود دارد:

- ۱- خلقت‌گرایان قائل به عمر کوتاه زمین: فضای دینی مغرب زمین از لحاظ دینی کلیسا دارند اما فضای آکادمیک ندارند و از لحاظ آکادمیک جایگاهی ندارند.
- ۲- خلقت‌گرایان قائل به عمر طولانی زمین: کسانی که رویکردهای خلقت‌گرای عمر طولانی زمین را قبول دارند، تا حدی به فضای علم نزدیک می‌شوند. آن‌ها قائل‌اند که عمر زمین طولانی است اما نسل‌گرا هستند. آن‌ها هم در فضای آکادمیک جایگاهی ندارند، زیرا خاستگاه و ورودشان یک ورود دینی است و با متن دین، علم را بررسی می‌کنند.
- ۳- طراحی هوشمند (Intelligent design): در نظریه‌ی طراحی هوشمند یا اینتلیجنت دیزاین می‌گویند ما اصلاً نمی‌خواهیم به مسئله ورود دینی کنیم. اغلب خداپاوران هستند ولی ورودشان

نشست تخصصی واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل - نیما نریمانی

این‌گونه نیست که بخواهند از منظر دینی نظریه‌ی تکامل را نقد کنند، از نظر آن‌ها نظریه‌ی تکامل مشکلات علمی جدی دارد.

۴- خداباوری تکاملی (theistic evolution): تبیین مبتنی بر اراده‌ی هوشمند یک تعبیر کاملاً علمی است و مبتنی بر متون دینی یا فرض گرفتن خداباوری نیست، تا حد امکان استقلال و تمایزی بین علم و الهیات قائلند، به‌طور خاص تکامل مشکل الهیاتی ندارد. مشکل از آنجایی پیش می‌آید که خیلی از نظریه‌ی تکامل فراروی کنند و نگاه مادی‌گرایانه و ناصواب داشته باشند. اگر این‌گونه حرکت نکنند ما می‌توانیم تکامل را با خدا جمع کنیم، به این خداباوری تکاملی می‌گویید، یعنی نگاه خداباورانه به تکامل.

نگاه اسلامی به نظریه‌ی تکامل

ما در نگاه اسلامی قائلیم که خداوند هر موجود را به‌گونه‌ای طراحی و دیزاین کرده ولی در تکامل از این خبرها نیست. در هر صورت تعارض وجود دارد ولی بقیه انشعاب‌ها سر خلقت انسان است.

- برخی می‌گویند: ما تکامل را می‌پذیریم به‌استثنای خلقت انسان
- برخی می‌گویند: ما تکامل را می‌پذیریم، گونه انسان را هم تکامل ایجاد کرده است به‌استثنای خلقت حضرت آدم
- برخی می‌گویند: ما تکامل را می‌پذیریم، بیان قرآن اینجایی است تعاری است، منظور این نیست جدا خلق شده است، تعارض مبنایی در مورد پیدایش انسان وجود دارد. اگر تکامل ثابت شود، می‌شود به‌گونه‌ای حل کرد اما بحثی می‌کنند که ظاهراً دلالت می‌کند به سمتی که خلقت حضرت آدم جدا بوده است.
- ایده بعدی همگرا و هم‌نوا است و می‌گوید: در آیات قرآن تاییداتی بر نگاه تکاملی وجود دارد. مانند؛ مرحوم صحابی یا مرحوم مشکینی، مرحوم مطهری که این نگاه را دنبال کردند. راهکار قرآن و روایت اسلامی نسبت به تولید تکامل چیست؟ چالش عمیق‌تر مسئله تکامل و بحث‌های اسلامی روی خلقت انسان است که تکامل می‌گوید تدریجی است. در قرآن شاید این‌گونه نباشد، مسئله این نیست که این فرایند تدریجی است یا دفعی؟ یکی از مسائل حاشیه‌ای تکامل نوع این فرایند است.

دو پاسخ داریم:

۱. اگر ما به نئوداروینیسم قائل باشیم این با نگاه خداوند تعارض دارد.

۲. اگر به نئوداروینیسم قائل نباشید و به پیدایش تدریجی قائل باشید؛ بزرگان ما فضایی را ایجاد کردند و جلو بردند، چیزی که بزرگواران ما جلو بردند جمع نئوداروینیسم نبوده بلکه با ادبیات اسلامی جمع تکامل هدفمند، تکامل غایت‌مند، یک حرکت جوهری به سمت تعالی را جمع کردند به فرض اینکه تکامل قطعی باشد، آن وقت الفاظ و ظواهر قرآن و روایات تأویل برده می‌شود. وقتی بزرگواران در مورد تکامل صحبت می‌کنند به این دقت نکردند که مسئله‌ی تکامل پیدایش تدریجی نیست. اگر این مکانیسم خوب بیان شود شاید آن قدر به سادگی بیان نشود که قابل جمع کردن و هم‌راستا با قرآن باشد. جمع نئوداروینیسم یا تکامل تدریجی نئوداروینیسم با مبانی ما در قرآن راجع به خلق انسان در آیه ۴ سوره تین، آیه ۷ سوره مبارکه سجده، آیه ۴ سوره بلد آمده است.

دیدگاه نیوتون و ارسطو درباره جهان

نیوتن می‌گوید: شگفتی‌ها نشان می‌دهد که این جهان یک خالق و یک آفریدگار و یک طراح دارد، وقتی او از شگفتی‌های چشم صحبت می‌کند می‌گوید کسی نمی‌تواند این‌گونه خلق کند مگر یک حکمت بالغ. او مسیر خداباوری را به شدت تقویت می‌کند و در کتاب «نورشناسی اپتیک» نیوتن می‌نویسد: چنین نظم‌بندی در منظومه سیارات و بدن حیوانات تنها می‌تواند نتیجه حکمت و مهارت یک عامل همواره پاینده باشد.

ارسطو می‌گوید: هر پدیده‌ای غایتی را دنبال نمی‌کند، این جهان مکانیسمی دارد که اجزایش شعور ندارند اما خداوند به نحو خیلی دقیق این جهان را تنظیم کرده که کار می‌کند.

راهبرد اولیه در بحث علمی

راهبرد اولیه باید این‌گونه باشد که یافته‌های علمی با نگاه الهیاتی، خداگاهی به نظر برسد. اگر این راهبرد از دقت کافی برخوردار نباشد دو اتفاق می‌افتد:

- ۱- یکی اینکه تهدیدهای جدی را که ما دیگر به آن حساس نیستیم، یک جاهایی نمی‌بینیم.
- ۲- در جای دیگر مبانی الهیاتی ما مورد تهدید قرار می‌گیرد.

نشست تخصصی واکنش‌های الهیاتی به نظریه‌ی تکامل - نیمه‌نیمانی

ظاهر حیات خیلی پیچیده و شگفت‌انگیز است.
۷- قبل از قرن نوزدهم کتاب ویلیام پیلی به‌عنوان: «الهیات طبیعی» که با علم زیست‌شناسی دوران خودش، پیچیدگی‌های عالم حیات را می‌گوید. او بیان می‌کند مانند ساعت جیبی؛ حیات یک طراح و یک هوش بزرگ می‌خواهد.

پی‌نوشت‌ها:

(۱) رشد نمایی یا رشد تصاعدی یک کمیت (یا تابع ریاضی) وقتی رخ می‌دهد که آهنگ رشد آن متناسب باشد با مقدار تابع در هر لحظه. تابعی که رشد نمایی دارد، با آهنگی که پیوسته رو به افزایش است، افزایش می‌یابد.

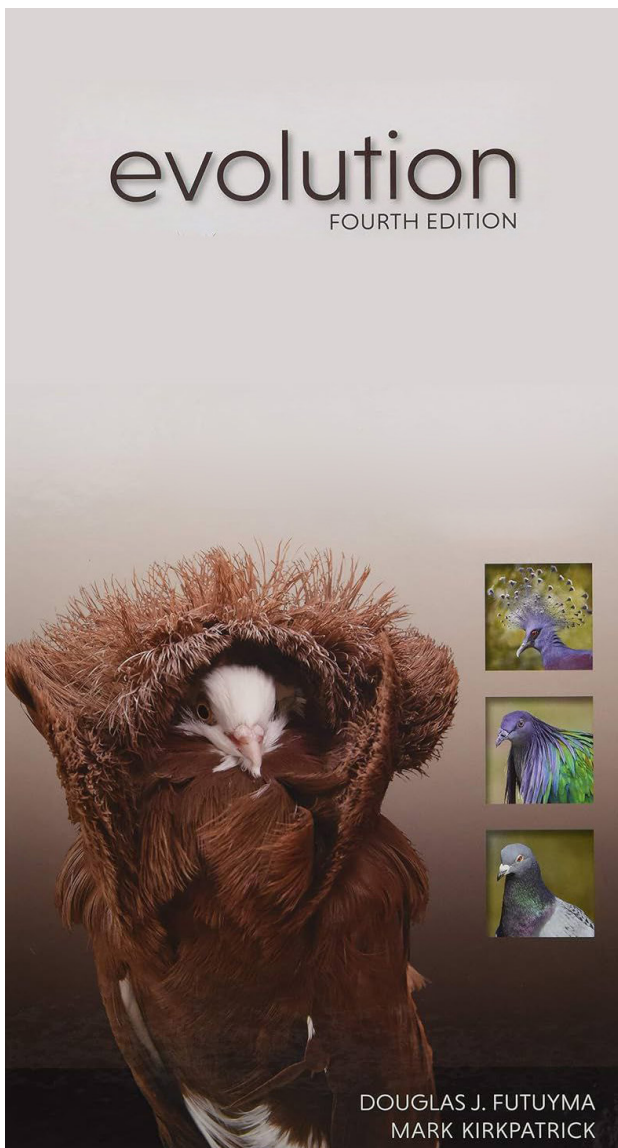
مواجهه راهبردی با چالش الحاد و الحاد علمی در چه فضایی دارد شکل می‌گیرد؟ قطعاً در فضایی که مخاطبش یک سری آدم‌هایی که اهل حکمت متعالی، مفاهیم الهی و فلسفی باشند و قرآن می‌خوانند نمی‌باشد. نمی‌گوییم مخاطب ما ملحد است که اگر بود با او باید مناظره می‌کردیم بلکه مخاطب ما کسانی هستند که دو ویژگی دارند:

- مخاطبان این فضا درگیر چالش شده‌اند و این مسئله برایشان مهم است.
- مخاطبان ما کسانی هستند که در اصل خداباوری دچار شبهه‌ی جدی شده‌اند.

در این فضا اگر راهبرد مواجهه این باشد که به شواهد تجربی کار نداشته باشیم و برایش استدلال‌های صرفاً متافیزیکی فلسفی در حکمت بگوییم، شاید او اصلاً با فضای ما ارتباط نگیرد. زیرا طبیعت‌گرایی در فضای آکادمیک جهانی آرام‌آرام شکل می‌گیرد و تثبیت می‌شود. راه مواجهه این است که سراغ شواهد تجربی به سمت آنتولوژیکال طبیعت‌گرایی با شواهد طبیعت‌گرایی برویم.

کتاب‌هایی برای مطالعه

- ۱- برای آموزش تکامل، کتابی از آقای ارنست مایر «تکامل چیست» ترجمه آقای مهدی صادقی.
- ۲- کتابی که مرجع آکادمیک آموزش تکامل است؛ «تکامل توسط داگلاس جی فوتویما».
- ۳- کتاب «تکامل»، اثر مارک ریدلی.
- ۴- کتاب «ساختار انقلاب‌های علمی» نوشته‌ی توماس کوهن؛ ایده‌ای که توماس کوهن مطرح کرد و برخلاف تصور ما که در آن دوره قالب بود، علم در واقع انباشت پیشرفت خطی از شواهد تجربی نیست.
- ۵- کتاب آقای صالح زارع‌پور که در سال ۲۰۲۱ یا ۲۰۲۲ میلادی چاپ شد. برهان صدیقین سینوی جزء‌المنت‌های انتشارات کمبریج است. زارع‌پور، برهان صدیقین ابن‌سینا را با ادبیات جدید ناظر به اشکالات جدید، منطق جدید، مسیر فلسفی بیان کرد.
- ۶- کتاب ساعت‌ساز کوری، نوشته‌ی داوکینز است. از نظر او



دکتر علی شهبازی



جریان الحاد جدید را می توان یک جریان ایدئولوژیک نامید که جهان بینی یا تئوری های علمی را ابزاری برای نقد دین و سپس به تعبیر صریح خودشان، نفی و براندازی دین و دینداران قرار می دهد. از این جهت این جریان را می توان متناظر بنیادگرایی و افراطگری دینی و بعبارت بهتر جریان تکفیری الحادی یا الحاد تکفیری بدانیم.