

بررسی انتقادی دیدگاه جان کاتینگهام در تمایز میان قلمرو علم و دین در مسائل و شیوه استنتاج

مهدی خیاط زاده^۱
منصور نصیری^۲

چکیده

یکی از مولفه‌های تفکر جان کاتینگهام - فیلسوف معاصر انگلیسی - در رابطه میان عقل و دین، تمایز میان حوزه علم و دین است. وی این تمایز را در دو بخش: سنخ مسائل و شیوه استنتاج مسائل آن‌ها مطرح کرده است. از نظر کاتینگهام، مسائل دینی مربوط به خارج از حوزه دانش بشری هستند و شیوه استنتاج آن‌ها نیز شیوه استنتاج بهترین تبیین در علوم تجربی نیست؛ چراکه با وجود مساله شر، نمی‌توان فرضیه خداپاورانه را بهترین تبیین برای پدیده‌های عالم دانست. مدل پیشنهادی وی برای حوزه دین، مدل حقوقی است؛ یعنی همین که تبیین ارائه شده با شواهد تجربی ناسازگار نباشد برای توجیه باور دینی کافی است. وی دیدگاه خود را میان ایمان‌گرایی افراطی و شبه استنباط‌گرایی علمی می‌داند. این دیدگاه از چهند جهت مورد نقد است؛ از جمله: عدم توجه به کارکرد مفاهیم ثانی فلسفی در فهم بُعد متافیزیکی عالم ماده و مجردات؛ ایراد «تادیده انگاری» و ناکارآمدی مدل پیشنهادی با توجه به مساله شر.

واژه‌های کلیدی: جان کاتینگهام، تمایز علم و دین، واقعیت متعالی، شیوه استنتاج بهترین تبیین، مدل حقوقی در فهم دین.

۱. طلبه درس خارج و دانشجوی دکتری فلسفه معاصر دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی،

رایانامه: mkhayat1365@ut.ac.ir

۲. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تهران، دانشکده گان فارابی، رایانامه:

nasirimansour@ut.ac.ir

مقدمه

جان کاتینگهام فیلسوف انگلیسی معاصر و استاد بازنشسته دانشگاه آکسفورد است. حوزه کاری وی ابتدا فلسفه دکارت بوده است و تز دکترای ایشان نیز در همین زمینه است، اما بعداً متمایل به مباحث فلسفه دین شده و کارهای اخیر کاتینگهام در این زمینه است. کاتینگهام در آثار متأخر خود به حوزه اخلاق و فلسفه دین پرداخته است. وی جزء کسانی است که هم به کارکرد عقل در فهم و نقادی متون دینی توجه دارد و هم مدافع کلیت ادیان ابراهیمی به صورت عام و مسیحیت کاتولیک به صورت خاص است. وی از یک سو به یافته‌های علم جدید توجه دارد و یک سو متوجه جایگاه مهم اندیشه دینی در حیات بشر است. بر همین اساس نیز تلاشی برای جمع میان عقل و ایمان و نیز علم و دین دارد. توجه به بُعد عملی و ساحت عاطفی و احساسی دین و نقش آن در معناداری زندگی انسان از دیگر ویژگی‌های دیدگاه کاتینگهام است. البته، وی نیز همانند سایر دیدگاه‌های غیر قرینه‌گرا، بر همین سنتی اثبات خدا را ناکارآمد دانسته و بر کارکرد ویژه تجارب دینی در حیات ایمانی تأکید می‌ورزد. جامعیت نگاه کاتینگهام و تلاش وی برای همراه کردن فلسفه، دین و روانشناسی باعث شده است که دیدگاه وی جایگاه ممتازی نسبت به سایر فیلسوفان دین غربی داشته باشد؛ چراکه بیشتر دیدگاه‌های موجود تنها به یک جنبه از چهار جنبه ایمان دینی توجه دارند و نسبت به سایر موارد بی توجه هستند؛ در حالیکه کاتینگهام به هر چهار ساحت ایمان توجه دارد.^۱ از طرفی، گسترده‌گی مباحث وی زمینه‌ای خوبی را برای طرح دیدگاه حکیمان مسلمان پیرامون زوایای مختلف رابطه عقل و ایمان فراهم کرده است. این نکات باعث شده است که پژوهش پیرامون دیدگاه وی اهمیت دو چندانی داشته باشد.

آثار اصلی کاتینگهام که در رابطه بین عقل و ایمان نگاشته شده‌اند، عبارتست از پیرامون بُعد معنوی (۲۰۰۵)، چرا باور؟ (۲۰۰۹) و فلسفه دین بسوی رویکردی انسانی تر (۲۰۱۴). این آثار مورد توجه ویژه برخی از اندیشمندان معاصر قرار گرفته‌اند. استیونسون در مروری که بر کتاب بُعد معنوی دارد می‌گوید: هر کسی که به دین

۱. کاتینگهام در ایمیلی که به نگارنده ارسال کرد، دسته‌بندی دیدگاه خود را در این چهار بخش، بسیار مناسب توصیف کرد (Cottingham, personal communication, Jul 26, 2022)

علاقه دارد این کتاب انسانی، گسترده، خردمندانه و بسیار پیش‌نهادی را بخواند (Stevenson 2006: 476). چاپل نیز در مرور این کتاب می‌گوید: اگر کتاب او موفق شود تنها چند ملحد فلسفی را از خواب جزمی بیدار کند، این دستاورد خوبی خواهد بود و من تصور می‌کنم که کار بهتری بیش از این انجام خواهد داد (Chappell 746: 2007). مک پرسون در مرور کتاب فلسفه دین، این کتاب را برای هر کسی که به بعد دینی وجود انسان اهمیت می‌دهد، سودمند می‌داند (Mcpherson 2015).

دیدگاه کاتینگهام در رابطه عقل و ایمان دارای ابعاد گوناگون و متنوعی است؛ از جمله نقد رویکرد تفکیک شده درباره مسائل دینی و ضرورت اتخاذ شیوه فهم‌همدلانه در نقد باورهای دینی، تقدم عمل بر باور، ناکارآمدی براهین اثبات خدا در اثبات وجود خدا و مانند آن. یکی از مولفه‌های مهم در دیدگاه کاتینگهام تمایز میان حوزه علم و دین است. ویژگی دیدگاه کاتینگهام در این قسمت، اتخاذ رویکردی میانه بین دو رویکرد اثبات‌گرایی شبه علمی و ایمان‌گرایی افراطی است. در این اثر بنا بر آن است که گونه‌های مختلف تمایز علم و دین را با استناد به آثار کاتینگهام بیان کرده و از نظرگاهی انتقادی آن را مورد ارزیابی قرار دهیم. آثار انگلیسی و فارسی پیرامون دیدگاه وی توجهی به این قسمت از نظرات او ندارند و همین مساله باعث تمایز این اثر از سایر آثار پیرامون دیدگاه کاتینگهام در حوزه فلسفه دین است.

۱. تمایز حوزه علم از حوزه دین از منظر کاتینگهام

یکی از مولفه‌های اصلی در اندیشه کاتینگهام، تمایز میان گزاره‌های علمی و متون دینی است. البته، وی اصرار دارد که این تمایز باعث باطل شدن محتوای معرفتی این گزاره‌ها نخواهد شد، اما باعث می‌شود شیوه بررسی این گزاره‌ها متفاوت از شیوه علمی و تجربی باشد.

مباحث کاتینگهام در این مولفه را می‌توان ذیل دو تمایز دسته‌بندی کرد:

۱-۱. تمایز حوزه علم و دین در سنخ مسائل

یکی از مولفه‌های مهم در نظریه کاتینگهام حفظ دغدغه اصلی فلسفه مدرن در تعیین حدود دانش بشری است.^۱ وی ضمن پذیرش گذار فکر بشری از دوره روشنگری، معتقد است اینکه برخی گمان کرده‌اند عبور از دوره روشنگری به معنای

۱. فصل ششم از کتاب بعد معنوی، فصل سوم از کتاب چرا باور؟ و فصل دوم از کتاب فلسفه دین به صورت خاص به این مساله اختصاص داده شده است.

بازگشت به فضای عقلانیت دین است، کلامی اشتباه و محصول فهم نادرست خط فکری اصلی این دوره است. کاتینگهام معتقد است صاحبان چنین برداشتی گمان کرده‌اند که نقد دوره روشنگری بر متافیزیک، چیزی بیش از نقد پوزیتیویسم منطقی نیست و با ردّ پوزیتیویسم منطقی در عصر حاضر، دیگر نیازی به توجه به نقدهای هیوم و کانت نمی‌باشد. چارلز تالیافرو، تام رایت و جان کاپو از جمله این افراد هستند. وجه مشترک این افراد در این تفکر است که خط کلی فکر هیوم و کانت - یعنی این دیدگاه که گفتمان عقل بشری نمی‌تواند فراتر از جهان پدیداری برود - مرحله‌ای گذرا در توسعه فرهنگ انسانی می‌باشد که دوره آن به سر رسیده و دوره «پسا روشنگری» به جای آن، پارادایم حاکم شده است، و این می‌تواند دری را که در دوره قبل به روی دین بسته شده بود، مجدداً باز کند (Cottingham, 2005, p. 114; 2104, p. 36).

کاتینگهام سه نقد به چنین دیدگاهی دارد:

نقد اول آنکه حتی اگر فلسفه دوره روشنگری مستلزم انکار متافیزیک دینی باشد، باز هم نمی‌توان از ابطال آن، مقبولیت دین را نتیجه گرفت. در حقیقت، چنین استدلالی از مصادیق مغالطه «نفی مقدم» است (Ibid).

نقد دوم این برداشت، آنکه تلاش فیلسوفان و الهی‌دانان برای ابطال دوره روشنگری مبتنی بر مطالب علمی و فناوری‌های این دوره است. مواردی نظیر آزمون فرضیه‌ها در برابر شواهد تجربی دقیق، فرمول بندی نظریه‌ها بر اساس مفاهیمی که به دقت تعریف شده‌اند، دقت ریاضیاتی در اندازه‌گیری و مدل‌سازی، اصرار بر دقت منطقی در استدلال و بحث آزاد همگی بخشی از ویژگی‌های دوره روشنگری هستند که در دوره پسا روشنگری نیز هنوز معتبرند و نمی‌توان آن‌ها را انکار کرد؛ چراکه این موارد بخشی جدایی ناپذیر از تعهد انسانی ما به عقلانیت است.

منتقدان دوره روشنگری، معمولاً نظریه عقلانیت بی‌طرف را زیر سوال می‌برند و استدلال می‌کنند که آنچه مطابق عقل تلقی می‌شود، صرفاً اقتضائات تاریخ و فرهنگ انسانی را منعکس می‌کند. بنابراین، کسانی که «عینیت» و «عقلانیت» فکری روشنگری را تمجید می‌کنند، صرفاً پیش‌فرض‌های فرهنگی خود را به عنوان نتایج روشنگری منعکس می‌کنند. کاتینگهام در پاسخ این نقد می‌گوید: اینکه هیچ یک از ارزیابی‌های انسان نمی‌تواند کاملاً فارغ از ویژگی‌های تاریخ باشد، متفاوت با این نتیجه است که هیچ دلیل موجهی برای دفاع از یک سنت یا روش‌شناسی خاص نمی‌تواند وجود داشته باشد (Cottingham, 2005, p. 114 & 117). در عصر کنونی، گرچه

متافیزیک مجدداً مورد توجه فیلسوفان واقع شده است، ولی متافیزیک جدید نیز در سنت تحلیل مفهومی قرار دارد و واقعیت متعالی یا علت غایی را مورد بحث خود قرار نمی‌دهد. بنابراین، شکست فلسفه روشنگری و نیز فلسفه پوزیتیویستی باعث مرگ علم‌گرایی^۱ نشده است، بلکه در فضای فلسفی امروز، علم‌گرایی و طبیعت‌گرایی به صورت‌های گوناگونی به رشد خود ادامه می‌دهند و در واقع، حالت پیش فرض تفکر برای بیشتر فلاسفه هستند (Ibid, 2014, pp. 36 & 37).

اما نقد سوم و مهمترین نقد، فهم نادرست این افراد از هسته مرکزی فکر دوره روشنگری است. کاتینگهام معتقد است، هیوم و کانت هر دو به دو شیوه مختلف، دغدغه تاسیس محدودیت‌های عقل نظری را داشتند. حاصل فکر هر دو فیلسوف آن است که ذهن بشر نمی‌تواند به دانشی برسد که ادعای وصول به وراء جهان پدیداری را دارد و چون خدا، موجودی متعالی است، پس متافیزیک نظری در فهم خداوند بی‌ثمر خواهد بود. به تعبیر هیوم «سرچشمه‌ها و اصول غایی طبیعت باید برای همیشه از کنجکاو و جستجوگری انسان مسکوت بمانند».

نقد دیگر هیوم که با عنوان برهان کشنده^۲ شناخته می‌شود، متوجه سنت دیرین در الهیات مسیحی است و آن ذات رازآلود و غیرقابل فهم موجود متعالی است که از آگوستین تا مالبرانش امتداد دارد. هیوم در کتاب گفتگویی پیرامون دین طبیعی به صراحت بیان می‌کند: اگر ما آنچه که صوفی باید بگوید را بیازماییم، این نتیجه لازم می‌آید که محتوای خداپاورانه حقیقی بسیار کمی برای باورهای آنها وجود دارد و آنها در خطر قرار گرفتن به عنوان «خداپاورانی بدون معرفت به خدا» قرار دارند.

حاصل این نقد آن است که کسانی که قائل به جهان رازآلودند، «خداپاورانی هستند که خود نمی‌دانند که خداپاورند»؛ چراکه باور به خدایی که ناشناخته و غیر قابل شناخت است، مساوی باور به هیچ خدایی است (Ibid, 2009, pp. 54 & 55; 2014, p. 43). کانت نیز که متأثر از هیوم است، معتقد است: هر تلاشی برای اثبات یا رد موضوعاتی که بیرون از محدوده جهان پدیداری هستند - جهانی که با علم تجربی توصیف می‌شود - تنها منتهی به ناسازگاری‌ها و تناقض‌ها می‌شود^۳ (Ibid, 2014, p. 37).

۱. به معنای دیدگاهی که بر اساس آن هیچ چیز جز اشیایی که توسط علم تجربی مطالعه می‌شوند و نیز حالات و مشخصات این اشیاء، وجود ندارد.

2. The killer argument.

۳. برای توضیح بیشتر مراجعه شود به کتاب چرا باور؟ (Cottingham, 2009, pp. 49-55).

کاتینگهام معتقد است برداشت رایج از این قبیل تفکرات دوره روشنگری، آن است که متافیزیک نظری به طور عام و متافیزیک دینی به طور خاص، به پایان دوره خود رسیده است، در حالی که اگر فهم درستی نسبت به مفاهیم دوره روشنگری صورت پذیرد، کمتر از آن چیزی که غالباً تصور می‌شود، با ادعاهای دینی خصومت دارند (Ibid, 2005, pp. 107 & 108). وی برای اثبات ادعای خود، ابتدا به استدلال کشنده هیوم می‌پردازد و معتقد است دو تفسیر برای این استدلال قابل طرح است. بر اساس اولین تفسیر، استدلال مذکور مبتنی بر یک فرضیه تجربی افراطی درباره محدودیت‌های معنا است. این خوانش، هیوم را پیشاپوش‌پوزیتویست می‌بیند و اصرار دارد که باورهای انسان تنها وقتی می‌توانند معنادار باشند که از تجربه برآمده باشند. بر این اساس، هر تلاش متافیزیکی برای فراتر رفتن از مرزهای تجربه، باید به آتش سپرده شود؛ چراکه چنین گمانی تنها سفسطه و توهم است (Ibid, 2009, p. 55).

کاتینگهام معتقد است چنین تفسیری از هیوم، وی را با مشکلات قابل ملاحظه‌ای مواجه می‌کند: نخست آنکه چنین خوانشی در تبیین معناداری تجربه‌گرایی افراطی ناکام است؛ چراکه خود این نظریه به صورت تجربی قابل ارزیابی نیست. علاوه بر اینکه چنین خوانشی با متن هیوم همخوانی ندارد؛ چراکه بر اساس متن کتاب *دیالوگ‌ها*، پرسش اصلی هیوم از معنادار بودن ادعای جهان دیگر نیست، بلکه پرسش وی آن است که چگونه چنین ادعایی می‌تواند از افتادن در ورطه خداناباوری یا لاداری‌گرایی اجتناب کند. اما تفسیر دوم از هیوم نشان می‌دهد که استدلال وی از یک دیدگاه تجربی افراطی درباره محدودیت‌های دانش بشری بدست آمده است. این خوانش در دوره معاصر و با کتاب *جان رایت با عنوان واقع‌گرایی شک‌گرایانه دیوید هیوم*^۱ به شهرت رسید. بر اساس این خوانش، هیوم در صدد انکار قابلیت فهم یا امکان ارتباط رازآلود در ذات نیست، بلکه وی متوجه این نکته معرفت‌شناختی است که اگر چنین ارتباطاتی وجود داشته باشد، انسان هرگز نمی‌تواند آن را بفهمد؛ چراکه دانش بشری مبتنی بر مشاهده و تجربه است.

کاتینگهام معتقد است بر اساس این خوانش از هیوم، استدلال کشنده تنها استدلالی برای لاداری‌گری خواهد بود، نه خداناباوری آشکار؛ چراکه خداناباوری مدعی آن است که باور به خدا اشتباه است و یا اینکه انسجام ندارد، در حالیکه لاداری‌گری امکان وجود خدا را می‌پذیرد، ولی اصرار دارد که انسان هیچ چیزی درباره وجود یا

1. The Sceptical Realism of David Hume.

ذات ممکن او نمی‌تواند بدست آورد؛ این یعنی هیوم امکان وجود خدا را تصدیق می‌کند ولی معتقد است که تجربه بشری درباره چنین موجود باید ساکت باشد (Ibid, 2009, pp. 55 - 57).

از نظر کاتینگهام، همین نکته در مورد کانت نیز وجود دارد و بر خلاف آنچه برخی از کانت فهمیده‌اند، کانت با محدود کردن علم به جهان پدیداری، امکان وجود یک واقعیت عمیق وراء جهان پدیداری را فراهم آورد که باور به آن معقول است، گرچه با ادله برهانی قابل اثبات نباشد. در واقع، این مبنای کانت همانند دیدگاه دکارت و پاسکال است که معتقد بودند عقل انسانی هرگز نمی‌تواند هستی نامتناهی را درک کند (Ibid, 2005, p. 118). کاتینگهام اضافه می‌کند: گرچه پروژه فکری کانت، با محدود کردن قلمرو عقل گفتمانی به دنیای پدیداری، حدود اندیشه بشری را مشخص می‌کند، اما می‌توان آن را اینگونه تفسیر کرد که زبان دین در آزمون شناخت‌پذیری ناموفق است، نه در آزمون معناداری. بنابراین، با تأمل بیشتر در پروژه فکری هیوم، کانت و حتی ویتگنشتاین اول، معلوم می‌گردد که آن‌ها نمی‌توانند وجود واقعیتی وراء قلمرو جهان تجربی را انکار نمایند (Ibid, 2005, pp. 119 & 120; 2014, pp. 38 & 39).

کاتینگهام با توجه به نقد سوم خود، نتیجه می‌گیرد که با توجه به برداشتی که از خط فکری اصلی دوره روشنگری ارائه گردید، نه تنها عاقلانه نیست که مدافعان معاصر دین، به دوره روشنگری حمله نمایند، بلکه نیازی نیز به چنین نقدی نیست؛ چراکه میراث دوره روشنگری، به هیچ وجه مخرب الهیات نیست، بلکه بالعکس امکان گفتمان قابل فهمی را از ایمان فراهم می‌آورد (Ibid, 2005, p. 122; 2009, p. 57). به بیان دیگر، موضع هیومی و کانتی، مسأله‌ای معرفت‌شاسانه است، نه هستی‌شناسانه؛ یعنی این موضع پیرامون محدودیت‌های دانش است، نه محدودیت‌های واقعیت (Ibid, 2014, p. 38). نتیجه مهم این بحث این است که کاتینگهام همانند سایر اندیشمندان رویکرد غیرقرینه‌گرا، می‌پذیرد که عقل بشری برای اثبات خدا و معارف دینی، ناکارآمد است (cottingham, 2005, p. 112).

کاتینگهام با توجه به لوازم چنین دیدگاهی، می‌گوید: قرار دادن موضوع ایمان خارج از قلمرو معرفت‌گفتمانی، این نقد را بر می‌انگیزد که دیگر هیچ چیز قطعی در مورد دین قابل بیان نیست و هیچ مبنایی برای ایمان وجود نخواهد داشت. چنین نقدی، خداپاورانی را که به دنبال معرفت ذات و صفات خدا در عین قبول تعالی آن‌ها

هستند، به چالش می‌کشد. البته، بیشتر خداباوران چنین رویکردی به دین ندارند؛ بدین معنا که ایشان باور دینی معتبر را مشتمل بر راه‌حل‌های تبیینی نمی‌دانند. حتی فیلسوفانی نظیر آگوستین، آنسلم و دکارت نیز بر عدم قابلیت تصور پذیری خداوند متعال تاکید دارند. آکویناس نیز که نامش در زمره فیلسوفان با رویکرد عقلی و تحلیلی حداکثری است، تاکید می‌کند که فیلسوف باید از الهیات سلبی تبعیت کند؛ یعنی تنها می‌تواند بفهمد که خدا چه چیزی نیست. این رویکرد، در فیلسوفان و الهی‌دانان مدرن اروپایی نظیر جین لوس ننسی نیز دیده می‌شود^۱ (Ibid, 2005, p. 41 - 43). کاتینگهام نتیجه می‌گیرد که چنین نکته‌ای منتهی به سنت الهیاتی سلبی می‌شود؛ امری که جزئی از یک سنت دیرین و مهم است و بیشتر خداباوران احترازی از آن ندارند. اما این رویکرد سلبی به باورهای دینی مشکلی را در پی دارد و آن اینکه تاکید بیش از حد بر عدم توانایی بشر برای معرفت به خدا و اوصاف او منتهی به رازآلودگی سلبی و نوعی ابهام در معارف دینی می‌شود و اشکال کشنده هیوم را برمی‌انگیزاند (Ibid, 2014, p. 43).

راه حل کاتینگهام برای برون رفت از بنیادگرایی مشرکانه که ادعای معرفت کامل به خدا دارد و نیز بین رازآلودگی سلبی، راه سومی است که وی از سنت فلسفی پاسکال اتخاذ کرده است و آن استفاده از تمام منابع انسانی، از جمله سرودهای مذهبی است. این همان نظریه‌ای در معرفت‌شناسی دینی است که کاتینگهام از آن با عنوان، «معرفت‌شناسی مشارکت» یاد می‌کند. بر اساس این نظریه، شیوه صحیح در مواجهه با مسائل دینی، استفاده از ساحت قلب و احساسات دینی و یا به تعبیری اتخاذ رویکردی جانبدارانه و همدلانه است^۲ (Ibid, pp. 22 & 23).

۱-۲. تمایز حوزه علم و دین در شیوه استنتاج

کاتینگهام در فصل دوم از کتاب *بعد معنوی* به نقد رویکردی می‌پردازد که شیوه استنتاج بهترین تبیین را در اثبات گزاره‌های دینی معتبر می‌داند. شیوه استنتاج بهترین تبیین، مدلی است که در فرضیه‌های علمی مطرح می‌شود و بر اساس آن،

۱. کاتینگهام در کتاب *چرا باور؟ توضیحات بیشتری برای این مطلب ارائه داده است* (Cottingham, 2009, pp. 49 & 50).

۲. توضیح این نظریه و بررسی انتقادی آن در مقاله‌ای با عنوان «بررسی انتقادی نظریه معرفت‌شناسی مشارکت در فهم باورهای دینی» توسط نگارندگان این مقاله آمده است. این مقاله در نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز در حال انتشار است.

جامع‌ترین و قابل قبول‌ترین گزارش موجود از طیف وسیعی از داده‌های قابل مشاهده، باعث اعتبار منطقی یک فرضیه علمی می‌شود. برخی از فیلسوفان معاصر این مدل را برای استنباط گزاره‌های دینی بکار برده‌اند. از نظرگاه این عده، استناد به وجود خدا بهترین تبیین برای توضیح نظم جهان مشهود و یا پدید آمدن کیهان در انفجار بزرگ است (ibid, 2005, p. 19).

کاتینگهام معتقد است، اتخاذ رویکرد مذکور در تفسیر و تبیین گزاره‌های دین، در نهایت موفق نیست؛ چراکه ممکن است استنتاج مورد نظر با توجه به سایر ویژگی‌های قابل مشاهده جهان، مورد پذیرش نباشد. به طور مثال، وجود خالق قدرتمند و خیرخواه، گرچه بهترین تبیین برای تحقق جهان است، اما بهترین تبیین برای جهانی که رنج‌های وحشتناک زیادی را با خود دارد، نخواهد بود؛ بلکه اگر خدا باوری با استفاده از این مدل اثبات شود، نقد هیوم بر آن وارد خواهد بود. علاوه بر اینکه طرح استدلال‌های شبه علمی^۱ - اعم از اینکه محکوم باشند یا خیر - بر خلاف مسیری است که معمولاً مردم از طریق آن جذب جهان‌بینی دینی می‌شوند.

بنابراین، یک دیدگاه مذهبی هرگز یا معمولاً بر اساس شیوه استنباط بهترین تبیین اتخاذ نمی‌شود و حتی استدلال‌های پنج‌گانه آکویناس نیز مطابق با این شیوه نیستند؛ چراکه او نیز معتقد است خروجی براهین پنج‌گانه‌اش بهترین تبیین برای خدای مسیحیت نیست، بلکه تنها یک موجود غایی بدون علت و بدون حرکت را اثبات می‌کند، که برچسب خدا بر آن قرار می‌گیرد^۲ (Ibid, pp. 19 - 22). قوی‌ترین شاهد علیه تفسیر استنباطی باور دینی، این است که در طول تاریخ، همواره عمیق‌ترین، روحانی‌ترین و پرشورترین افراد مذهبی تاریخ جهان، مردمی بوده‌اند که تاریخ آن‌ها پر است از وحشتناک‌ترین رنج‌ها، برده‌داری، سرگردانی در صحرا و سرکوب شدن بی‌رحمانه. در حالیکه اگر اتخاذ باور دینی بر اساس شیوه تبیینی بود، مسلماً چنین ملت‌هایی، وجود خدایی که شاهد همه این آلام و رنج‌هاست را بهترین تبیین برای

1. quasi-scientific.

۲. مشابه این تفسیر در فلسفه اسلامی نیز وجود دارد. برخی از فیلسوفان اسلامی، نظیر ابن سینا، تعبیری دارند که بر اساس آن، اقامه برهان بر وجود خداوند متعال صحیح نیست؛ به طور مثال ابن سینا در فصل چهارم از مقاله هشتم الهیات شفا می‌گوید: «لا برهان علیه لانه لا علة له». در توجیه چنین سخنانی سه وجه مطرح شده است. یک توجیه آن است که مراد از این تعابیر تفتن به این نکته است که هیچ برهانی نمی‌تواند انسان را به وجود عینی و شخصی خداوند متعال رهنمون شود؛ چراکه شناخت شخصی جز از راه علم حضوری ممکن نیست و نتیجه چنین براهینی، اثبات مفاهیمی کلی نظیر واجب الوجود و علة العلل است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ۲: ۴۱۴-۴۱۵، درس ۶۱).

این وضعیت اسفناک نمی‌دانستند (Ibid, p. 23).

کاتینگهام در ادامه بحث خود، متذکر این نکته می‌شود که نفی شیوه استنباطی در باور دینی، به معنای پذیرش ایمان‌گرایی کرکگوری نیست؛ چراکه چنین رویکردی نیز غیر عقلانی است. وی در میان شیوه استنباط‌گرایی شبه علمی و ایمان‌گرایی غیر عقلانی، راه میانه‌ای را برمی‌گزیند و آن اینکه اتخاذ یک باور دینی وقتی موجه است که باور دینی با حقائق مشهود ناسازگار نباشد (Ibid, pp. 23 & 24). وی چنین رویکردی را شبیه نظریه ابطال‌پذیری پوپر درباره فرضیه‌های علمی می‌داند. بر اساس دیدگاه پوپر، گرچه هیچ راه منطقی برای اثبات قطعی یک فرضیه علمی وجود ندارد، اما همین که این فرضیه با داده‌های تجربی مغایرت نداشته باشد، برای اتخاذ آن کافی است.

اما تفاوتی مهم میان یک فرضیه علمی و باور دینی وجود دارد که باعث می‌شود، مدل ابطال‌گرایی پوپر در باورهای دینی تطبیق نشود، و آن اینکه طرفداران یک باور دینی، معمولاً قرائن و شواهدی را که با باور به خدا ناسازگار هستند تصدیق نمی‌کنند (Ibid, pp. 24 & 25). کاتینگهام در توضیح بیشتر مدل پیشنهادی خود می‌گوید: مدل پیش‌گفته بیش از آنکه از حوزه علوم طبیعی اتخاذ شده باشد، بر گرفته از حوزه حقوق است. در سیستم قضایی، متهم را موظف به ارائه عقلانی‌ترین توضیح برای شواهد موجود نمی‌کنند، بلکه همین مقدار که توضیح او با هیچ یک از شواهد موجود ناسازگار نباشد، کافی است. به بیان دیگر، یک دفاع حقوقی، ملزم به ارائه روایتی نیست که بهترین توضیح درباره حقیقت محل نزاع باشد، بلکه صرفاً باید گزارشی باشد که با حقیقت مطابق باشد، گرچه بهترین توضیح برای چرایی آن نباشد. بر همین اساس، یک فرد مومن، ملزم به ارزیابی بی‌طرفانه شواهد موجود نیست، بلکه همین قدر که بتواند تبیینی برای وجود خدا ارائه دهد که با شرور موجود در عالم ناسازگار نباشد، برای او کفایت می‌کند (Ibid, p. 25).

بنابراین، مدل نهایی کاتینگهام بر گرفته از مدل حقوقی است^۱ که بر اساس آن، دادگاه تنها وقتی می‌توان متهمی را محکوم کند که گناه او بدون هیچ شکی اثبات شده باشد اما اگر دفاعیه وی با شواهد موجود ناسازگاری نداشته باشد، احتمال بی‌گناهی وی وجود دارد و همین احتمال برای تبرئه وی کافی است. در مساله باور به

۱. در مدل حقوقی، بحث قرینه حقوقی یا «circumstantial evidence» است که همان اماره حقوقی و دلیل نزد قاضی است (ملکم، ۱۳۹۶: ۲۰۸-۲۰۹، پانوش‌ت ۱).

خدا نیز چنین مدلی تطبیق می‌شود. گرچه بسیاری معتقد هستند که میزان رنج موجود در جهان، جایی برای تردید در وجود خدا باقی نمی‌گذارد، اما اگر مومنین بتوانند روایتی ارائه دهند که گرچه بهترین تبیین برای وجود شر نباشد، اما با وجود آن ناسازگار نباشد، در این صورت می‌توانند باور به وجود خدا را معتبر بدانند (Ibid, pp. 34 & 35).

۲. بررسی انتقادی دیدگاه کاتینگهام

کاتینگهام تمایز حوزه علم تجربی از حوزه دین را در دو محور مطرح کرده است:
 ۱. تمایز این دو حوزه در سنخ مسائل‌شان؛ ۲. تمایز این دو حوزه در شیوه استنتاج تبیین مسائل‌شان. دیدگاه وی در هر دو محور با انتقادهایی مواجه است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت:

۲-۱. بررسی انتقادی تمایز حوزه علم و دین در سنخ مسائل

در حکمت اسلامی، ضمن پذیرش اصل تمایز میان عالم ماده و عالم ماوراء ماده، سه نقد به خط فکری دوره روشنگری می‌توان کرد:

نخست آنکه علم تجربی نیز در تبیین پدیده‌های مادی نمی‌تواند صرفاً به مشاهده تجربی بسنده کند؛ چراکه تبیین و پیشگویی به عنوان رکن رکین علوم تجربی مبتنی بر اصل علیت است؛ در حالی که مفهوم علیت از طریق حس بدست نمی‌آید و اثبات این اصل نیز از طریق حس قابل اثبات یا نفی نیست. در فلسفه اسلامی، بوعلی سینا در سخنی مشابه سخن هیوم می‌گوید:

«وأما الحس فلا يؤدي إلا إلي الموافاة، و ليس إذا توافى شيئان وجب أن يكون أحدهما سبباً للآخر. والإقناع الذي يقع للنفس لكثرة ما يورده الحس والتجربة فغير متأكد على ما علمت إلا بمعرفة أن الأمور التي هي موجودة في الأكثر هي طبيعية واختيارية وهذا في الحقيقة مستند إلى إثبات العلل والإقرار بوجود العلل والأسباب» (ابن سینا، ۱۳۸۵: ۱۶).

حاصل سخن ابن سینا آن است که آنچه حس از رابطه دو پدیده خارجی می‌بیند، تنها تقارن یا تعاقب میان دو پدیده است و صرف تقارن و تعاقب، دلیل بر آن نیست که یکی علت دیگری است. دلیل این امر آن است که اساس علیت، بر ربط ضروری میان علت و معلول است و چنین ضرورتی هرگز با حس ادراک نمی‌شود. از طرفی، اینکه نفس رابطه علی - معلولی میان این دو پدیده را می‌پذیرد، با توجه به این قاعده

است که «پدیده‌های اکثری، اتفاقی نیستند»، بلکه این پدیده‌ها یا امور طبیعی مستند به طبیعت شیء هستند و یا امور ارادی مستند به نفس، و این قاعده نیز از حس و تجربه بدست نمی‌آید، بلکه مبتنی بر اصل علیت است. بنابراین، اقناع حسی حاصل از تکرار مشاهده، یک اقناع روانی است، نه فلسفی. بر این اساس، اصل علیت را نه نمی‌توان به شیوه تجربی اثبات کرد و نه نمی‌توان به این شیوه انکار کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ۷: ۳۱۹ - ۳۲۱).

دوم آنکه راه کشف واقعیت خارجی برای ذهن، تنها از طریق حس نیست. توضیح مطلب آنکه دیدگاه حکیمان اسلامی درباره کیفیت حصول تصورات برای ذهن، متفاوت از دیدگاه جریان رئالیسم و آمپریسم دوره روشنگری است. از نظر رئالیست‌ها، برخی از مفاهیم بسیط تنها از راه حس برای انسان حاصل می‌شوند و برخی دیگر به صورت فطری در ذهن انسان وجود دارند. در مقابل، فلاسفه آمپریست تاکید دارند که مفاهیم بسیط تنها از طریق حس برای انسان حاصل می‌شود. اما فلسفه اسلامی با نقد هر دو رویکرد، راه سومی را ارائه می‌دهد که کلید اصلی حل مسأله معرفت به واقعیت‌های ماورائی می‌باشد.

از نظرگاه حکمت اسلامی، ذهن انسان در ابتدای خلقت، هیچ تصویری نداشته و همانند لوحی سفید، تنها مستعد پذیرش صورت‌های حصولی است. اولین تصوراتی که برای بشر شکل می‌گیرد، تصورات و مفاهیم اشیاء قابل مشاهده هستند. این تصورات که از طریق مشاهده مستقیم درونی و بیرونی برای ذهن حاصل می‌شوند، مفاهیم ماهوی نامیده می‌شوند. تصورات ذهنی بشر منحصر به مفاهیم ماهوی نیستند و ذهن در اثر فعالیتی که بر روی مفاهیم ماهوی دارد، مفاهیم متعدد دیگری را تولید می‌کند که آن‌ها نیز معرفت‌زا بوده و ابعادی را از جهان خارج کشف می‌نمایند. بر این اساس، حکیمان اسلامی از یک سو، منتقد دیدگاه عقلیون بوده و منکر مفاهیم فطری هستند و از سوی دیگر، انحصار تحقق مفاهیم بسیط از راه مشاهده مستقیم را منکر هستند. تفاوت دیگر فلسفه اسلامی با فلسفه حسی دوره روشنگری در آن است که فلسفه حسی در نقد تصورات فطری، تنها از طریق آزمایش تجربی پیش می‌رود، ولی در فلسفه اسلامی دو برهان عقلی برای این مطلب مطرح می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۶۴-۶۶؛ مطهری، ۱۳۶۴، ۲: ۳۲-۳۳ و ۷۳).

حاصل سخن آنکه، واقعیت‌های خارجی اعم از اینکه مادی باشند یا مجرد، دارای دو بُعد هستند:

۱. بُعدی که با مواجهه مستقیم برای ذهن حاصل می‌شود، اعم از آنکه این مواجهه، مواجهه‌ای حسی باشد یا حضوری و شهودی؛

۲. بُعدی که از تامل عقلی بر روی مفاهیم ماهوی بدست می‌آید و پرده از روابط وجودی این حقائق با یکدیگر برمی‌دارد. مفاهیمی نظیر وجود، علیت، قوه و استعداد و مانند آن، همگی از این رهگذر برای ذهن حاصل می‌شوند و شیوه تجربی در کشف آن‌ها ناکارآمد است.

بر این اساس، گرچه عالم ماده و عالم مجردات، با یکدیگر متفاوتند، ولی این تفاوت تنها در ناحیه فهم ماهوی آن‌هاست، نه فهم حاصل از طریق مفاهیم وجودی یا معقولات ثانی فلسفی.

توضیح مطلب آنکه معرفت به هر پدیده‌ای یا از طریق معرفت حضوری و شهودی است و یا از طریق معرفت حصولی و مفهومی. بر اساس مبانی حکمت صدرائی، مشاهده حضوری عالم ماده و عالم مجردات از یک سنخ هستند و این مساله، اختصاصی به مخلوقات ندارد و انسان می‌تواند با مشاهده حضوری خداوند را ادراک کند. با این تفاوت که ادراک حضوری موجوداتی که در رتبه عالی‌تر قرار دارند، محدود بوده و منتهی به ادراک کنه ذات آن‌ها نمی‌شود ولی ادراک حضوری موجودات پایین‌تر، معرفت به تمام وجود آن‌هاست. اما معرفت حصولی به اشیاء از دو مسیر حاصل می‌شود: ۱. فهم ماهوی که محصول مشاهده مستقیم اشیاء است؛ ۲. فهم متافیزیکی که از طریق مفاهیم ثانی فلسفی بدست می‌آید. تفاوت واقعیت مادی قابل مشاهده و واقعیت‌های غیر قابل مشاهده - اعم از اینکه مادی باشند یا مجرد - تنها در فهم ماهوی است؛ چراکه تصور ماهوی واقعیت‌های قابل مشاهده با دخالت حواس پنجگانه برای ذهن حاصل می‌شود ولی تصور ماهوی واقعیت‌های غیر قابل مشاهده از طریق فعالیت‌های ذهنی، نظیر تجرید، حاصل می‌شود. اما بحث متافیزیکی چه درباره عالم ماده باشد و چه درباره عالم مجردات، ناظر به بُعد دوم این عوالم است و در هر دو حوزه، سنخ مسائل مشترک هستند.^۱

سومین نقد آن است که توقع مشاهده تجربی خداوند ناشی از فهم نادرستی است که برخی از متکلمان، فیلسوفان و حتی کشیشان دینی از خدا دارند. در تصور این افراد، خدا علتی در عرض سایر علل مادی قرار دارد که وظیفه او توجیه برخی از

۱. درباره کیفیت ادراک وجود و صفات خداوند توسط ذهن بشری، مراجعه شود به: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۸-۲۹۹؛ مطهری، ۱۳۶۴: ۵؛ ۱۰۳-۱۰۶ و ۱۲۶-۱۲۳.

پدیده‌های مجهول برای بشر است. در حالی که خداوند علتی فوق همه حوادث و علل میانی است. به بیانی تمثیلی، نسبت خدا و معلول‌های مادی، همانند دست، قلم و نوشته قلم است. همان‌طور که با مطالعه دقیق نوشته نمی‌توان وجود دست را مستقیماً مشاهده کرد، همان‌طور نیز مطالعه تجربی عالم ماده نیز به مشاهده مستقیم خداوند منتهی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸۶-۲۸۷).

خود کاتینگهام نیز در آثار خویش متوجه این نکته می‌باشد. وی در کتاب بُعد معنوی در پاسخ به این پرسش که چگونه یک واقعیت متعالی می‌تواند نشانه‌ای از خود در جهان مادی بر جای گذارد؟، چنین می‌گوید: مفهومی مانند «رد پای خدا» یا «نشانه‌های الهی» نباید به معنای تحت اللفظی، یعنی شواهد تجربی، فهمیده شوند، بلکه مراد از ردپا یا نشانه الهی همانند اثر نمایشنامه نویس در اثر نمایشی خود است. یک نمایشنامه نویس می‌تواند از بُعدی خارج از چارچوب مکانی-زمانی داستان به خلق آن بپردازد، بر این اساس، در حالی که در معنای تحت اللفظی، هیچ تاثیر علی بر کنش نمایشنامه ندارد، ولی می‌توان گفت ساختار نمایشنامه، ردپایی از هوش خلاقانه وی است (Cottingham, 2005, pp. 136 - 138). همین نکته در رابطه خداوند و مخلوقاتش وجود دارد و اثر الهی به معنای تاثیرگذاری مستقیم خدا در فرآیندهای مادی نیست، بلکه به معنای این است که کل جهان آفرینش، اثری از هوش خلاق خداوند متعال می‌باشد.

فلاسفه اسلامی نیز محدودیت عقل بشری در فهم این مسائل را قبول دارند، ولی از جایگاه ویژه عقل در فهم این مسائل غافل نیستند. توضیح مطلب آنکه با مراجعه به دیدگاه‌های مختلف اندیشمندان اسلامی پیرامون رابطه عقل و فهم معارف دینی می‌توان آن‌ها را ذیل سه دیدگاه کلی دسته‌بندی کرد:

۱. دیدگاه افراطی که بر اساس آن، رابطه عقل و معارف دینی، رابطه میزان و ترازو است و عقل توان سخن گفتن و ارزیابی همه مسائل دینی را دارد.
۲. دیدگاه تفریطی که بر اساس آن، رابطه عقل و معارف دینی، رابطه کلید و گنج است و کارکرد عقل تنها در اثبات اصل شریعت است و بعد از آن دیگر هیچ نیازی به اصول و معارف عقلی در فهم معارف دینی نیست.
۳. دیدگاه معتدل و میانه که بر اساس آن رابطه عقل با باورهای دینی به سه صورت است:

اول: اصول و موازین کلی دینی را درک کرده و برای آن‌ها اقامه برهان می‌کند؛

دوم: امکان برخی از امور همانند تعداد ملائک را می‌فهمد ولی از توضیح کیفیت آن‌ها عاجز است؛

سوم: نسبت به گزاره‌های جزئی نظیر اینکه «میکائیل فرشته موکل رزق است»، شأنیت سخن گفتن به صورت اثباتی و سلبی ندارد.

بر این اساس، رابطه عقل با دین، نه رابطه مفتاح و کلید است و نه رابطه میزان و ترازو، بلکه رابطه چراغ با کالای گران‌بها است. عقل همانند چراغ هم اصل دینی را اثبات می‌کند و هم امکان استفاده از آن را فراهم می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۳۸-۲۳۹).

از منظر حکیمان مسلمان فهم وجود خداوند و صفات او و نیز اثبات آن‌ها، جزء مسائل دسته اول هستند. البته، خداوند فاقد ماهیت است و به همین دلیل دارای تعریف ماهوی حدی نیست. الفاضلی که در مورد خداوند بکار می‌روند، تنها در حد تعریف لفظی و شرح اللفظ هستند. البته، همین شناخت لفظی نیز برای بحث از هستی و نیستی خداوند کافی است؛ چراکه اگر کسی حتی این مقدار از شناخت را نیز در مورد خداوند انکار کند، اولاً نباید هیچ بحثی از خدا داشته باشد. در حالی که خود کانت با توجه به عقل عملی، خداوند را اثبات می‌کند. از طرفی، چنین انکاری مستلزم پذیرش تصور لفظی از خداست؛ چراکه تا مفهومی تصور نشود، قابل انکار و شک نیست (مطهری، ۱۳۶۴، ۵: ۱۰۲ - ۱۰۴؛ حائری یزدی، ۱۳۹۴: ۳۲۳-۳۲۴). به بیان دیگر، اثبات و انکار و حتی شک متعلق تصدیق هستند و تصدیق فرع تصور موضوع و محمول است. بنابراین، مفهوم خداوند، نه به صورت ماهوی بلکه به صورت معقول ثانی فلسفی قابل تصور است. همین اشکال به کانت نیز وارد است؛ چراکه اگر انسان هیچ معرفتی به نومن یا شیء فی نفسه نداشته باشد، چگونه می‌تواند بین نومن و فنومن تمایز قائل شود (گیلسر، ۱۳۹۱: ۱۴۷).

۲-۲. بررسی انتقادی تمایز حوزه علم و دین در شیوه استنتاج

یکی از رویکردهای جدید در مساله خداباوری، استفاده از استنتاج بهترین تبیین برای اثبات خدا و نیز عقلانیت باور دینی است. سویین‌برن و مایکل بنر و برخی دیگر از اندیشمندان معاصر ذیل این رویکرد قرار دارند (نصیری، ۱۳۹۵: ۱۷۶ - ۱۷۸). کاتنیگهام نیز در بحث خود با اشاره به رویکرد سویین‌برن در تبیین دینی به نقد این موضع پرداخته و معتقد است شیوه مذکور در حوزه علم کاربرد دارد و کاربست آن در مسائل دینی صحیح نیست. برای اینکه تصویر بهتری از این نزاع داشته باشیم، مرور

مختصری بر بحث استنتاج بهترین تبیین در فلسفه علم خواهیم داشت.

استنتاج بهترین تبیین یکی از شیوه‌های استدلال است که بر اساس آن، برای تبیین یک پدیده ابتدا چند فرضیه مطرح می‌شود و در ادامه فرضیه‌ای که بهتر از فرضیه‌های رقیب، قرینه‌های موجود را تبیین کند، صادق یا حداقل معقول دانسته می‌شود. این شیوه از استدلال در زندگی روزمره، جرم‌شناسی، فعالیت علمی و نظریه‌پردازی فلسفی مورد توجه واقع شده است. استنتاج بهترین تبیین از جهاتی شبیه به استقراء است. اول آنکه هر دو شیوه به لحاظ صورت، غیر یقینی بوده و در زمره استدلال‌های غیر قیاسی قرار می‌گیرند. دوم آنکه هر دو شیوه، توسیعی^۱ و فسخ‌پذیر هستند، به این معنا که ممکن است مقدمه‌ای به مقدمات قبلی آن‌ها اضافه شود و نتیجه قبلی را ابطال کرده یا تغییر دهد. اما تفاوت این دو شیوه در آن است که استنتاج بهترین تبیین، مستلزم حدس و ابداع فرضیه است و آنگاه بر اساس این فرضیه، نتیجه‌گیری می‌شود، اما در استقراء فرضیه‌ای ابداع می‌نمی‌شود، بلکه صرفاً فرضیه‌ای که پیش از این مطرح شده است، از طریق بررسی نمونه‌ها ارزیابی می‌گردد.

این تفاوت باعث طرح این مساله شده است که آیا این دو شیوه استدلال قابل ارجاع به یکدیگر می‌باشند یا خیر؟ دو دیدگاه اصلی در این زمینه مطرح شده است:

۱. رویکرد تحویل‌گرایی، که بر اساس آن این دو شیوه، قابل تحویل به یکدیگر هستند. مدافعان این رویکرد نیز بر دو دسته هستند: عده‌ای نظیر هارمن، جوزفسون و پسیلوس، استقراء را به استنتاج بهترین تبیین تحویل می‌برند؛ و عده‌ای دیگر نظیر فومرتن، استنتاج بهترین تبیین را به استقراء تحویل می‌برند.

۲. رویکرد غیر تحویل‌گرایی، که بر اساس این دو شیوه، دو شیوه مستقل از ادراک هستند (نصیری، ۱۳۹۵: ۱۳۱ و ۱۳۲؛ ۱۳۹۶: ۹-۱۷).

بحث مهمی که در مساله استنتاج بهترین تبیین وجود دارد آن است که کارکرد این شیوه در واقع‌گرایی در فلسفه علم است. قبل از طرح این مساله، توضیحی مختصر پیرامون واقع‌گرایی در فلسفه علم می‌دهیم. در تاریخ تفکر غربی، واقع‌گرایی معمولاً در مقابل ایدئالیسم قرار می‌گیرد. واقع‌گرایی در این معنا، رویکردی متافیزیکی است و بر اساس آن، عالمی مستقل از انسان وجود دارد و انسان فی‌الجمله می‌تواند به این عالم معرفت پیدا کند و این معرفت، بدون دخالت ذهن و حالات بشری بوده و توصیفی از

1. Ampliative.

جهان واقع است. در مقابل این رویکرد، رویکرد ایدئالیستی است که یکی از این دو نکته یا هر دوی آن‌ها را انکار می‌کنند. اما واقع‌گرایی در فلسفه علم، در عین ارتباط با واقع‌گرایی مطلق، ویژگی دیگری نیز دارد. واقع‌گرایی در فلسفه علم عبارتست از دیدگاهی فلسفی درباره علم که مشتمل بر چهار آموزه است:

۱. آموزه وجود شناختی، که بر اساس آن، علاوه بر تاکید بر ساختار مستقل جهان از ذهن انسان، وجود ذوات یا هویت‌های نظری یا مشاهده‌ناپذیر (همانند ذرات زیراتمی) را می‌پذیرد؛

۲. آموزه دلالت‌شناختی، که بر اساس آن، نظریات علمی به صورت تحت اللفظی و به‌گونه‌ای که ارزش صدق و کذب داشته باشند، تفسیر می‌شوند؛

۳. آموزه معرفتی، که بر اساس آن نظریه‌های علمی، صدق‌نمایی دارند؛

۴. آموزه هدف‌شناختی، که بر اساس آن، هدف از نظریات علمی، کشف صدق یا تقریب به حقیقت است.

در مقابل، رویکردی که منکر یکی از این آموزه‌های پیش‌گفته است، ضدواقع‌گرایی نامیده می‌شود. بر اساس این آموزه‌ها، واقع‌گرایی علمی در بحث صدق قائل به نظریه مطابقت هستند. از همین نقطه است که رابطه تبیین و واقع‌گرایی مطرح می‌شود. واقع‌گرایان، تبیین‌گری نظریه‌های علمی را با واقع‌نمایی آن‌ها مرتبط می‌دانند. در مقابل، ضد واقع‌گرایان عمدتاً منکر چنین رابطه‌ای هستند. از نظر واقع‌گرایان، بهترین تبیین بودن یک فرضیه برای یک پدیده یا قرینه، دال بر صدق‌نمایی آن است؛ چراکه تنها حقانیت و واقع‌نمایی یا صدق یک نظریه باعث معرفت به آن می‌شوند. به بیان دیگر، بهترین تبیین بودن، مستلزم صدق محتوای یک نظریه است. در مقابل، ضدواقع‌گرایان یا ملازمه میان بهترین تبیین بودن و صدق‌نمایی را انکار می‌کنند و یا آنکه چنین ملازمه‌ای را تنها در امور قابل مشاهده می‌پذیرند و در سایر موارد، منکر چنین ملازمه‌ای هستند (نصیری، ۱۳۹۵: ۱۵۴ - ۱۵۷).

برخی از فیلسوفان دین نظیر سویین‌برن و مایکل بنر با یکی دانستن حوزه علم و دین، سعی دارند با استفاده از استنتاج بهترین تبیین، عقلانیت دینی را اثبات نمایند. سویین‌برن معتقد است فرضیه خداباوری در مقایسه با سایر فرضیه‌ها بهترین تبیین را برای وجود جهان، نظم آن، تجربه‌های دینی، اخلاق و حتی قوانین علمی ارائه می‌دهد. مایکل بنر نیز با رویکردی مشابه، واقع‌گرایی در علم و باور دینی را از طریق استنتاج بهترین تبیین اثبات می‌کند (همو: ۱۷۶ - ۱۷۸).

کاتینگهام در بحث خود دقیقاً در مقابل این عده قرار می‌گیرد. البته، وی بر خلاف ضدواقع‌گرایان در مقام نقد ملازمه میان شیوه استنتاج بهترین تبیین و صدق آن نیست، بلکه اشکال وی ناظر به بهترین تبیین بودن خداباوری و کارآمدی آن در گرایش به دین است. وی دو نقد به اتخاذ چنین رویکردی در حوزه دین دارد: نخست آنکه، چنین شیوه‌ای در مباحث دینی، موفق نیست؛ چراکه وجود مسائلی نظیر شرور عالم و آلام بشری قرینه‌ای محکم علیه بهترین تبیین بودن خداباوری است. دوم آنکه چنین شیوه‌ای بر خلاف مسیری است که معمولاً مردم از طریق آن جذب جهان‌بینی دینی می‌شوند. بر این اساس، وی برای تبیین پدیده‌های دینی، شیوه‌ای میانه بین استنباط‌گرایی شبه علمی و ایمان‌گرایی غیر عقلانی را پیشنهاد می‌دهد و آن اینکه اتخاذ یک باور دینی وقتی موجه است که باور دینی با حقائق مشهود ناسازگار نباشد (Cottingham, 2005, pp. 19 - 24).

از جمله دیگر متفکران منتقد رویکرد استنتاج بهترین تبیین در باور دینی، داویس است. وی معتقد است که فرضیه خداباورانه نه تنها بهترین تبیین برای جهان و امور پیش‌گفته نیست، بلکه چنین تبیینی با بسیاری از معرفت‌های بشری سازگار نبوده و حتی ضعیف‌تر از تبیین‌های رقیب است (نصیری، ۱۳۹۵: ۱۷۹).

اما شیوه جایگزینی که کاتینگهام برای حوزه دین ارائه می‌دهد مشابه شیوه‌ای است که آلستن در توجیه یک باور ارائه می‌دهد. آلستن معتقد است غایت اصلی در توجیه معرفتی یک باور، دست‌یابی به بیش‌ترین میزان صدق و پرهیز از باورهای کاذب است. دو روایت سخت‌گیرانه و آسان‌گیرانه در این مساله وجود دارد. طبق روایت سخت‌گیرانه، انسان باید از به کار بردن یک کنش معرفتی اجتناب کند مگر اینکه دلایل کافی بر قابل اعتماد بودن آن داشته باشد. بر این اساس، کنش‌های معرفتی تا هنگامی که صدقشان اثبات نشود، نادرست خواهند بود. اما در روایت روادارانه‌تر، انسان در داشتن چنین کنش‌هایی موجه است، مشروط بر اینکه دلایل کافی بر غیر قابل اعتماد بودن آن نداشته باشد. بر این اساس، کنش‌های معرفتی تا زمانی که کذبشان اثبات نشود، صادق محسوب می‌شوند (آلستن، ۱۳۹۶: ۵۹۶-۵۹۷).

یکی دیگر از نکات محل تامل در کلام کاتینگهام این است که وی به صورت ضمنی، صلاحیت شیوه استنتاج بهترین تبیین در امور تجربی را پذیرفته است. در حالی که، اصل این مساله نیز توسط برخی از فیلسوفان علم مورد مناقشه قرار گرفته است. یکی از اشکال‌ها که با عنوان «گروه بد» یا «نادیده‌انگاری» مطرح می‌شود، آن

است که بهترین تبیین برای یک پدیده، بهترین تبیین از میان تبیین‌های موجود است، نه تبیین‌های محتمل. بر این اساس، همواره این احتمال وجود دارد که تمامی فرضیه‌های رقیب در یک گروه، ضعیف باشند و انتخاب بهترین نظریه در میان این گروه نیز انتخاب بد از بدتر است. به بیان دیگر، در شیوه استنتاج بهترین، تبیین برخی از نظریه‌ها نادیده انگاشته می‌شوند و همین باعث می‌شود که نتوان تلازم میان استنتاج بهترین تبیین و صدق را اثبات کرد (نصیری، ۱۳۹۵: ۱۵۷-۱۵۹). البته، باید توجه داشت که این اشکال نه به اصل استنتاج بهترین تبیین، بلکه بر واقع‌نمایی آن است؛ یعنی ضد واقع‌گرایان نمی‌خواهند اصل استنتاج بهترین تبیین در علم را رد کنند، بلکه می‌خواهند صدق‌نمایی آن را رد و بر این اساس ابزارگرایی یا تجربه‌گرایی سازنده را تقویت کنند. کاتینگهام نیز از این جهت که واقع‌نمایی این شیوه را می‌پذیرد، این نقد به او وارد است.

علاوه بر نقد مذکور، هر دو اشکال کاتینگهام به شیوه استنتاج بهترین تبیین در مسائل دینی و نیز راه‌حل میانه‌وی مورد نقد است.

اما نقدهایی که وی ارائه داد، از این جهت مخدوش هستند که اولاً: اینکه دیدگاه خداباوری، بهترین تبیین نیست اول کلام بوده و هنوز هم بسیاری از متفکران خداباوری را بهترین تبیین برای عالم می‌دانند؛ خصوصاً راه‌کار وی برای حل مساله شر شباهت بسیاری با راه‌کار حکمای اسلامی دارد و ایشان این راه‌کار را توجیه‌نهایی برای مساله شر می‌دانند.^۱ معتقدان به شیوه استنتاج بهترین تبیین، نظیر سویین‌برن نیز از وجود شرور عالم غافل نیستند، بلکه شرور را هم در موازنه و محاسبه احتمال خداباوری و فرضیه‌های رقیب در نظر می‌گیرند؛ اما در نهایت می‌کوشند نشان دهند که در مجموع و با در نظر گرفتن داده‌های طرفین نزاع، آنچه که از بیشترین احتمال صدق برخوردار است خداباوری است.

از طرفی، اینکه این شیوه خلاف رویه مردم برای جذب به دین است، دلیلی بر ناکارآمدی آن نیست؛ چراکه مردم در بسیاری از رویکردهای خود، ضمن پذیرش نقص آن در مقام نظر، همچنان در مقام عمل ملتزم به آن هستند. به بیان دیگر، رویگردانی مردم از یک شیوه به این معنا نیست که چنین شیوه‌ای فاقد اولویت و صحت است. چنین نقدی در حقیقت جزء مغالطه عدم سابقه^۲ قرار می‌گیرد؛ یعنی نظری نادرست

۱. مراجعه شود به: طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۱۲-۳۱۴.

2. Non-anticipatona.

است؛ چراکه سابقه‌ای در میان مردم ندارد.

اما راه‌حل وی نیز محل تامل است؛ چراکه با قبول اشکال شر، نظریه خداباوری با حقائق مشهود جهان ناسازگار خواهد بود.

نتیجه‌گیری

یکی از مولفه‌های فکری کاتینگهام، تفکیک حوزه علم از حوزه دین در سنخ مسائل آن است و نتیجه‌ای که وی از این تفکیک می‌گیرد، یکسان نبودن شیوه مواجهه معرفتی با این دو حوزه است. کاتینگهام با تعهد به خط فکری اصلی دوره روشنگری معتقد است: عقل بشری تنها در دنیای پدیداری توان سخن گفتن دارد و نسبت به وجود واقعیتهای وراء قلمرو جهان تجربی، سکوت می‌کند.

سه نقد به این خط فکری وارد است: نخست آنکه علم تجربی نیز در تبیین پدیده‌های مادی نمی‌تواند صرفاً به مشاهده تجربی بسنده کند. دوم آنکه بُعدی از عالم ماده وجود دارد که تنها بعد از تامل عقلی بر روی مفاهیم ماهوی بدست می‌آید. مفاهیمی نظیر وجود، علیت، قوه و استعداد و مانند آن، همگی از این رهگذر برای ذهن حاصل می‌شوند و شیوه تجربی در کشف آن‌ها ناکارآمد است. بر این اساس، گرچه عالم ماده و عالم مجردات، با یکدیگر متفاوتند، ولی این تفاوت تنها در ناحیه فهم ماهوی آن‌هاست، نه فهم حاصل از طریق مفاهیم وجودی یا معقولات ثانی فلسفی. سومین نقد آن است که توقع مشاهده تجربی خداوند ناشی از فهم نادرستی است که برخی از متکلمان، فیلسوفان و حتی کشیشان دینی از خدا دارند. در تصور این افراد، خدا علتی در عرض سایر علل مادی قرار دارد که وظیفه او توجیه برخی از پدیده‌های مجهول برای بشر است. در حالی که خداوند علتی فوق همه حوادث و علل میانی است.

اما نسبت به تمایز حوزه علم و دین در شیوه استنتاج، کاتینگهام دو نقد به رویکرد معاصر در استفاده از شیوه استنتاج بهترین تبیین در توجیه باور دینی دارد: نخست آنکه، چنین شیوه‌ای در مباحث دینی، موفق نیست؛ چراکه وجود مسائلی نظیر شرور عالم و آلام بشری قرینه‌ای محکم علیه بهترین تبیین بودن خداباوری است. دوم آنکه چنین شیوه‌ای بر خلاف مسیری است که معمولاً مردم از طریق آن جذب جهان‌بینی دینی می‌شوند. بر این اساس، وی برای تبیین پدیده‌های دینی، شیوه‌ای میانه بین استنباط‌گرایی شبه علمی و ایمان‌گرایی غیر عقلانی را پیشنهاد می‌دهد و آن اینکه اتخاذ یک باور دینی وقتی موجه است که باور دینی با حقائق مشهود

ناسازگار نباشد. چنین رویکردی در دیدگاه آلستن نیز قابل مشاهده است. سه نقد به دیدگاه وی در این زمینه وارد است: نخست آنکه بر اساس اشکال «نادیده انگاری»، در شیوه استنتاج بهترین، تبیین برخی از نظریه‌ها نادیده انگاشته می‌شوند و همین باعث می‌شود که نتوان تلازم میان استنتاج بهترین و صدق را اثبات کرد. دوم آنکه اینکه فرضیه خداپاورانه بهترین تبیین نیست اول کلام بوده و هنوز هم بسیاری از متفکران فرضیه خداپاوری را بهترین تبیین برای عالم می‌دانند؛ سوم آنکه رویگردانی مردم از یک شیوه به این معنا نیست که چنین شیوه‌ای فاقد اولویت و صحت است. چنین نقدی در حقیقت جزء مغالطه عدم سابقه قرار می‌گیرد. اما راه‌حل وی نیز محل تامل است؛ چراکه با قبول اشکال شر برای فرضیه خداپاوری، این فرضیه با حقائق مشهود جهان ناسازگار خواهد بود.



فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله، ۱۳۸۵، *الالهيات من كتاب الشفاء*، تحقیق: آية الله حسن حسن زاده الاملى، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب.
۲. آلستن، ویلیام پ، ۱۳۹۶، *تجربه دینی و باور دینی* (مقاله بیست و یکم از مجموعه رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی)، ترجمه: هاشم مروارید، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۳. حائری یزدی، مهدی، ۱۳۹۴، *کاوش‌های عقل نظری*، چاپ پنجم، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. جوادی، املي، عبدالله، ۱۳۸۹، *رحیق مختوم*، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا، چاپ چهارم، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. گیسلر، نورمن ال، ۱۳۹۱، *فلسفه دین*، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت.
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۸۷، *اصول فلسفه رئالیسم*، چاپ دوم، قم، موسسه بوستان کتاب.
۷. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۹۴، *آموزش فلسفه*، چاپ دوم، قم، موسسه امام خمینی ر.ه.
۸. مطهری مرتضی، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (جلد پنجم)، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا.
۹. ملکیم، نورمن، ۱۳۹۶، *بی اساسی باور* (مقاله ششم از مجموعه رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی)، ترجمه: هاشم مروارید، چاپ اول، تهران، نشر نی.
۱۰. نصیری، منصور، ۱۳۹۵، *تبیین در فلسفه علم*، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. نصیری، منصور، ۱۳۹۶، *استنتاج بهترین تبیین (بررسی دیدگاه پیتر لیپتون)*، چاپ اول، قم، پژوهشگاه علوم فرهنگ اسلامی.
12. Chappell, Timothy (2007). **Reviewed Work: The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy, and Human Value by John Cottingham**. In *Mind*, Vol. 116, No. 463 (Jul., 2007), pp. 743-746. Published by: Oxford University Press.
13. Cottingham, John (2005), **The Spiritual Dimension - Religion, Philosophy, and Human Value** (First edition). UK: Cambridge University Press
14. Cottingham, John (2009), **Why Believe** (First edition). UK: Continuum.
15. Cottingham, John (2014), **philosophy of religion - Towards a**

More Humane Approach (First edition). UK: Cambridge University Press.

16. Mcpherson, David (2015). *Review of John Cottingham's Philosophy of Religion: Towards a More Humane Approach*.
17. https://www.academia.edu/8508761/Review_of_John_Cottingham's_Philosophy_of_Religion_Towards_a_More_Humane_Approach_Religious_Studies_An_International_Journal_for_the_Philosophy_of_Religion_51_1_2015_135_9_.
18. Stevenson, Leslie (2006), **BOOK REVIEWS**. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 56, No. 224, July 2006. pp, 474 – 476.