





مجله  شماره ۶ - دی ۱۳۹۶

«خداناباوری جدید»

سردبیر: زهیر باقری نوع پرست

همکاران این شماره: ناهید خاصی، رامتین شاهین فر، سمیه رضایی،

اصلاح شیعتی، نگار رهبر، شیوا راشدی

صفحه آرایی: سمیه رضایی

عکس روی جلد: مسعود نیکخواه

m.z.bagheri.noaparast@gmail.com

Telegram: @philosopherin

nikokarmasoud@gmail.com





۳ مقدمه

۹ خدا ناباوران جدید

۲۰ خدا ناباوری جدید و حرکت به سوی علم گرایی در جنبش خدا ناباوری

۳۳ دیدگاه های مذهبی اسلامی درباره فرگشت داروینی

۶۰ شواهد کجایند؟

۷۰ نقد کتاب «توهم خدا» اثر ریچارد داوکینز

۷۷ بررسی کتاب «راهنمای شک گرا به خدا ناباوری» اثر پیترا اس. ویلیامز





مقدمه

زهیر باقری نوع پرست



باور نداشتن به خدا یا ندانم‌انگار بودن پدیده‌هایی جدید یا منحصر به دنیای نو نیستند. ولی در دنیای نو، پدیده‌ای به نام دادارباوری شکل گرفته است. بیشتر دادارباوران بر این باور بودند که جهان طبیعی و ویژگی‌های آن نشان از وجود خدا یا خدایان آفریننده دارد ولی حتی اگر خدا یا خدایانی هم وجود داشته باشد دلیلی نداریم که بپذیریم به انسان و مسائل انسانی توجه ویژه‌ای دارند چرا که شواهدی برای نشان دادن این مدعا وجود ندارد. یکی از بنام‌ترین گونه‌های دادارباوری پندار «ساعت‌ساز نابینا» است که جهان طبیعی را ساخته وجودی متعالی می‌داند که پس از ساخت این جهان و بناکردن قوانین طبیعی آن، دیگر در آن دخالت نکرد و آن را به حال خود گذاشت.

دادارباوران دریافته بودند که قدرت کلیسا و ابعاد سیاسی دین بیش از خود دین و دینداری برای جامعه مخرب است و در نتیجه سعی داشتند نشان دهند که روحانیون صلاحیت معرفت‌شناختی ندارند و در حال ترویج خرافه و باورهای نادرست هستند. یکی از راههای متداول نشان دادن تناقض ادعاهای کلیسا و روحانیون با مسیحیت بود.

دادارباوران گاه برای اینکه عموم جامعه را نیز اقناع کنند به همین میزان استدلال بسنده می‌کردند و از ارائه استدلال‌های عقلانی و غیرالهیاتی طفره می‌رفتند. گذشته از اینکه اقناع عموم جامعه مهم بود، دادارباوران اغلب بر این باور بودند که قطع دستان دراز روحانیون از قدرت سیاسی مهم‌تر از ترویج دادارناباوری یا خداناباوری در جامعه بود. در مقابل مدافعان کلیسا و طبقه روحانیت سعی داشتند این باور را القا کنند که هر کس به صلاحیت معرفت‌شناختی کلیسا و روحانیون نقدی وارد کند خداناباور است و بدین وسیله سعی داشتند جلوی هر گونه نقدی را بگیرند.

منشا پیدایش دادارباوری را نمی‌توان به آسانی و با معرفی یک عامل تبیین کرد. ولی از جمله عواملی که در شکل‌گیری دادارباوری دخیل بوده‌اند می‌توان به دوران رنسانس اشاره کرد. در دروه رنسانس پس از گذشت سالهای تاریکی خواندن و بررسی آثار اندیشمندان یونانی و رومی برای اروپایی‌ها میسر شد. کلیسا با کافر خواندن اندیشمندان یونانی و رومی کتابهای آن دوران را نابود کرده بود. از سده پنجم میلادی به بعد در اروپا افلاطون و ارسطوی مسیحی شده داشتیم، یعنی الهیات‌دانان به جای فلسفه‌ورزی سعی داشتند نشان دهند اندیشه این دو فیلسوف با مسیحیت همخوان است. در نتیجه متن آثار افلاطون و ارسطو در وهله اول مهم نبودند، بلکه اندیشه همخوان شده آنان با مسیحیت مهم بود. ولی در دوران رنسانس دسترسی به متون اصلی و توجه به آنها باعث شد اندیشمندان اروپایی فهم بهتری از باورهای یونانی‌ها و رومی‌ها پیدا کنند. آنها دریافتند که در برخی از ادیان آن دوران باور بر این بوده که خدایان به کار خود مشغول بوده و توجهی

خود «diverses Pensées» تناقض بسیاری از دکترین‌های دینی با عقل را نشان داد و در حالی که جوامع دینی را مملو از رفتارهای غیراخلاقی می‌دید، امکان اخلاقی بودن جامعه خداناباوران را مطرح کرد.



در این دوره، برتری دادارباوری به خداناباوری این بود که می‌توانست تبیینی از کلیت جهان یا این پرسش که «چرا به جای هیچ، چیزی وجود دارد؟» ارائه کند. در نتیجه دادارباوران می‌توانستند ادعا کنند که هستی سازنده‌ای دارد ولی از تعهد به دکترین‌های نابخردانه دینی معاف باشند. باور به خداناباوری در این دوران همچنان غیرممکن به نظر می‌رسید چرا که در صورت نپذیرفتن وجود خدا تصور اینکه چگونه بتوان جهانی تصادفی و محتمل را تبیین کرد وجود نداشت. تبیین جهان محتمل و تصادفی با امور محتمل و تصادفی برای آنها قابل هضم نبود و بر این باور بودند که برای تبیین جهانی محتمل و تصادفی به امری ثابت، یقینی و ضروری نیاز است. نقش پررنگ و کلیدی دیوید هیوم در امکان کنار گذاشتن مفهوم خدا و جان گرفتن خداناباوری در اینجا مشخص می‌شود. با نقد علیت و نشان دادن امکان وجود رویدادهای بدون علت، هیوم این ایده را مطرح کرد که احتمالات آخرین

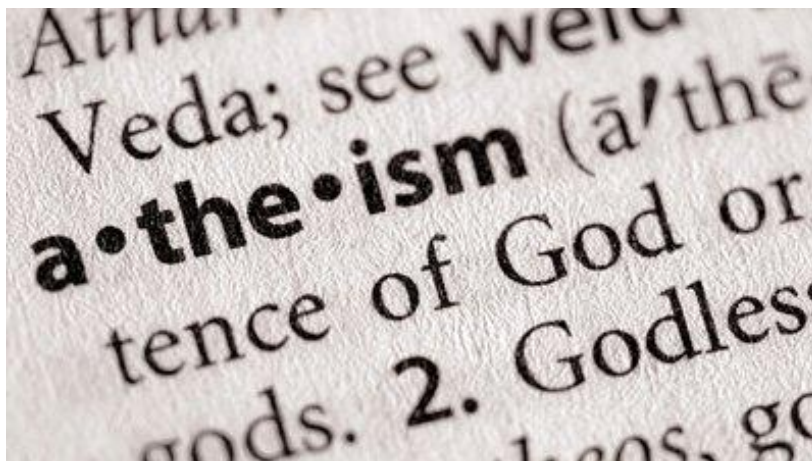
به انسان نداشتند و اگر انسانی توجه خدای خود را می‌خواست باید چیزی به خدای خود (در قالب قربانی یا دیگر شکلها) بدهد. تا اواسط سده هفدهم اطلاعات اروپایی‌ها در مورد دین‌های غیر اروپایی هم افزایش یافت و مطالعه تطبیقی دین‌ها شکل گرفت. نخستین اثری که در این راستا نگارش شد «De Religione Gentilium» نوشته ادوارد هربرت است که در سال ۱۶۶۳ در آمستردام پس از مرگ نویسنده به چاپ رسید. برخی هربرت را پدر دادارباوری می‌دانند، اثر اصلی او «De Veritate» نام دارد که به نوعی به دنبال طرح معرفت‌شناسی عقلانی است تا نشان دهد تنها دکترین‌های دینی که اعتبار معرفت‌شناختی دارند آنهایی هستند که به کلیسا و روحانیت وابسته نباشند. علاوه بر آشنایی با آثار پیش از مسیحیت در دوره رنسانس، شکل‌گیری و شکوفایی روش تجربی در علم و معرفت‌شناسی تجربه‌گرا نیز نقش مهمی در شکل‌گیری دادارباوری داشت. بیشتر پیشوایان تجربه‌گرایی (مانند لاک و بویل) بهره گرفتن از روش تجربی را شکلی از مراسم دینی می‌پنداشتند ولی با این حال روش تجربی محدوده مشخصی برای فهم انسان مشخص می‌کرد و نتیجه مشخص کردن این محدودیت این بود که اغلب دکترین‌های دینی را نمی‌توان با ظرفیت‌های شناختی انسان بررسی کرد. جان تولاند در سال ۱۶۹۶ کتاب «Christianity not Mysteriorous» را نگاشت و در آن مسیحیت را از عناصر رازآلود که به لحاظ عقلانی قابل بررسی و فهم نیستند زدود و آنچه باقی ماند مسیحیتی بود که دکترین‌های قابل فهم داشت. این مسیحیت الک شده نیز شکلی از دادارباوری بود. پیر بیل نیز در اثر

هیوم علیه دین طبیعی استدلال‌هایی ارائه کرده است. استدلال‌های او علیه این گونه دین‌داری یا نگرش به دین بر مبنای استدلال‌های شک‌گرایانه او بنا نهاده نشده بلکه بر اساس «اخلاق باور» بنا نهاد شده است. «اخلاق باور» اصلی است که بر اساس آن ما نسبت به باورهایی که داریم وظیفه اخلاقی داریم و باید از درست بودن آنها اطمینان حاصل کنیم و روشی که مد نظر هیوم است این است که باورهای ما باید با شواهد موجود تناسب داشته باشند. علیه دین طبیعی، هیوم می‌گفت که برای اینکه از معلولی وجود علتی را نتیجه بگیریم باید این کار را با دقت بسیاری انجام دهیم. اگر در گذشته گونه‌ای از علت‌ها به گونه‌ای از معلول‌ها ختم شده باشند و در حال حاضر مشاهده کنیم که موردی از آن گونه معلول‌ها وجود دارد، می‌توانیم وجود آن گونه علت‌ها را نتیجه‌گیری کنیم. ولی در مورد آفرینش نمی‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم چون فقط همین یک جهان وجود دارد. جهان‌های دیگری وجود ندارد که بر اساس آنها بگوییم جهان‌های دیگر آفرینندای الهی داشته‌اند پس علت پیدایش جهان فعلی ما نیز همان آفریننده الهی یا آفریننده‌ای شبیه او است، بلکه تنها می‌توانیم اظهار بی‌اطلاعی کنیم. ولی ما مثال‌های زیادی از آفرینش توسط موجودات هوشمند در اختیار داریم. مثلاً خود ساعت‌سازها یا بقیه انسان‌ها که چیزی را می‌آفرینند. ولی هیوم پاسخ خواهد داد تنها در صورتی می‌توانیم از یک معلول در مورد علت آن نتیجه‌گیری کنیم که ویژگی‌های معلول را در نظر بگیریم. در نتیجه اگر کسی بگوید هستی آفریننده‌ای دارد، از نظر هیوم تنها در صورتی می‌توانیم نتیجه بگیریم که خالق هستی خیرخواه

هیوم پاسخ خواهد داد تنها در صورتی می‌توانیم از یک معلول در مورد علت آن نتیجه‌گیری کنیم که ویژگی‌های معلول را در نظر بگیریم. در نتیجه اگر کسی بگوید هستی آفریننده‌ای دارد، از نظر هیوم تنها در صورتی می‌توانیم نتیجه بگیریم که خالق هستی خیرخواه است که نشانی از خیرخواهی در آفرینش او ببینیم.

سطح تبیینی است که برای فهم جهان به کار می‌بریم و خبری از یقین و ضرورت نیست. با این حال هیوم در بررسی استدلال‌هایی که مدعی طراحی و نظم جهان هستند از اعلام موضع بین دو طیف دادارباور و خداناباور پرهیز کرد چرا که احتمال اینکه هستی توسط وجودی برتر درست شده باشد وجود دارد ولی آنچه از نظر هیوم می‌توان به آن اطمینان داشت این است که چنین وجودی علاقه‌ای به امور انسانی و مسائل انسانی ندارد. یکی از نتایج این دیدگاه این است که نهاد روحانیت بی‌معنا خواهد شد.

عذاب ابدی
برای ۷۰ سال
گناه کردن،
عذابی
نامتناسب و
ناعادلانه است.
از آنجایی که
بهشت و جهنم



است که نشانی
از خیرخواهی
در آفرینش او
بینیم. ولی از
آنجایی که در
هستی شر
وجود دارد، هم
شر طبیعی و

یا عقوبت انسان پس از مرگ از مهم‌ترین دکان‌های
کلیسا بود، می‌توان دریافت که چنین نقدی چگونه
رابطه‌ای با محدود شدن قدرت سیاسی اقتصادی
نهاد روحانیت خواهد داشت.

شاید بتوان دادارباوری را بدین شکل تعریف کرد:
اگر هم خدا یا خدایانی وجود داشته باشند به امور
انسانی کاری ندارند و در نتیجه تمامی اعمال دینی
مانند عبادت و قربانی کردن بی‌معنا هستند. از
جمله عواقب این دیدگاه قطع دستان نهاد روحانیت
از سیاست خواهد بود. فساد نهاد روحانیت البته
پیش از بروز دادارباوری مطرح بوده و در دوران
اصلاحات نیز به آن واکنش نشان داده شد. در
نتیجه این فساد، گروهی که به «نافرمانان» شهره
بودند بر وجدان فردی و اهمیت خواندن کتاب
مقدس تاکید داشتند چرا که باور داشتند این کتاب
منشا الهی دارد. ولی دادارباوران می‌دانستند که اگر
کسی کتابی را قدسی بداند با دو پیشفرض مواجه
هستیم اول اینکه هر کسی مدعی است که نسخه
درست کتاب در دست اوست و دوم اینکه روش
تفسیر صحیح آن هم در اختیار اوست. رویکرد
نافرمانان این بود که کتاب مقدس به همین شکلی
که هست مشکلی ندارد و هر کسی باید آن را برای
خود بخواند و تفسیر کند ولی این رویکرد هم

هم شر انسانی، نمی‌توانیم از وجود چنین آفرینشی
نتیجه بگیریم که آفریننده آن خیرخواه است. برخی
بر این باورند که می‌توان وجود شر را چنین تبیین
کرد که خدا برای آزمودن ایمان بشر جلوی شر در
هستی را نگرفته است ولی چنین نتیجه‌گیری از
نظر هیوم نمی‌تواند صحیح باشد. چرا که اگر کسی
با شواهد موجود به این نتیجه برسد که خدایی
خوب وجود دارد و نیت او از اجازه دادن به شر این
بوده که ما را امتحان کند، با همان شواهد هم
می‌توان نتیجه گرفت که آفریننده هستی بی‌تفاوت
یا حتی خود شر بوده است (شوپنهاور به گونه‌ای از
این نتیجه باور داشت). در نتیجه از نظر هیوم، با
طرح تئودسیسه هم نمی‌توان مسئله شر را تبیین
کرد. علاوه بر اینها، هیوم وجود جهنم و بهشت را
غیراخلاقی برمی‌شمرد چرا که زندگی بشر بسیار
پیچیده است و در آن خوب و بد وجود دارد و در
هم آمیخته‌اند و صرف ارائه یک دوقطبی برای
حیات پس از مرگ (یا بهشت یا جهنم) باعث خواهد
شد تا دسته‌بندی افراد برای ورود به هر یک از این
دو مقصد تا حدودی دلبخواهی باشد و افرادی که
زندگی آنها تنها قدری با هم تفاوت دارند در دسته
دیگری قرار بگیرند. علاوه بر این حتی اگر کسی هم
مثلاً ۷۰ سال عمر خود را کارهای بد انجام دهد،

غیرعقلانی است چرا که پرسش‌های مهمی در مورد نسخه‌های متفاوت این کتاب، ترجمه آنها، ویرایش آنها و دیگر پرسش‌هایی که پیش از تفسیر مطرح می‌شوند وجود دارند که این رویکرد همه این پرسش‌ها را نادیده می‌گیرد و از آنجایی که تفسیر استعاری بخش‌هایی از کتاب مقدس ضروری است در نتیجه باید اصولی وجود داشته باشد که بر اساس آنها بتوانیم تصمیم بگیریم کدام بخش‌ها را و بر اساس چه معیاری استعاری بخوانیم. در نتیجه مخالفت دادارباوران با نهاد روحانیت گونه جدیدی از مخالفت بود. دادارباوران بر این باور بودند که تاثیرگذاری گسترده سیاسی و اجتماعی نهاد روحانیت پایه و اساس عقلانی ندارد و با نشان دادن نابخردانه بودن مدعاهای آنها سعی داشتند این نهاد را زیر سوال ببرند.

با پیشرفت علم و تبیین پدیده‌های بیشتر در جهان با قوانین طبیعی، باور به دخالت خدا در جهان دشوارتر شد و زمینه را برای باور به ساعت‌ساز نابینا بیش از پیش هموار کرد. چارلز داروین یکی دیگر از قوانین طبیعی را کشف کرد. داروین مکانیسمی به نام انتخاب طبیعی را کشف کرد. با این کشف یکی دیگر از اموری که پیش از آن به دخالت خدا در جهان وابسته پنداشته می‌شد، توسط قوانین علمی تبیین شد. ولی برخی بر این باورند که نظریه انتخاب طبیعی را می‌توان با قصدیت یا غایت مطرح کرد. مثلاً برخی می‌گویند «طبیعت چنین می‌کند» گویی طبیعت قصدیت و عاملیتی دارد و یا در مواردی به شکلی سخن می‌گویند که گویی انتخاب طبیعی غایتی دارد، مثلاً انسان را غایت انتخاب طبیعی بر می‌شمارند. بهره گرفتن از قصدیت یا

سخن گفتن از غایت باعث شده برخی انتخاب طبیعی را به عنوان جایگزینی برای داستان خلقت انسان در نظر بگیرند. ارائه رویکردی ماده‌گرایانه و فروکاهشی در زیست‌شناسی پیش از داروین هم مطرح بوده ولی موفقیت داروین در این زمینه بیش از دیگران بوده است. تاثیر داروین بر اندیشه دادارباورانه این بود که دیگر نیازی به آفریننده هوشمند نبود، با نظریه داروین هوشمند بودن آفریننده زیرسوال رفت و نه خود آفریننده، چرا که آفریننده‌ی هستی می‌تواند یک علت طبیعی هم باشد. فیزیک نیوتن با قوانینی ساده حرکت پیچیده ماده را برای ما تبیین می‌کرد، در نتیجه آن بسیاری بر این باور بودند که باید بسیار باهوش و خردمند بود تا بتوان چنین جهان پیچیده‌ای آفرید و تصور اینکه چنین جهانی بتواند تصادفی باشد قابل پذیرش نبود. ولی داروین نشان داد که غنای گونه‌های جانوری می‌تواند از یک نقطه بسیار ساده با انتخاب طبیعی شروع شود. در نتیجه اگر کسی بر این باور باشد که وجود کل هستی هم نیاز به تبیینی دارد، تنها چیزی که باید تبیین کنیم نقطه آغاز ساده هستی است، و چنین نقطه آغاز ساده‌ای به نظر شبیه یک عاملی فوق العاده هوشمند نمی‌آید. نظریه داروین و شکوفایی علم در سده نوزدهم و پس از آن، زمینه را برای بروز نوع جدیدی از خداناباوری در سده بیست و یکم فراهم کرده است که به خداناباوری جدید (New Atheism) معروف است، هر چند بسیاری بر این باورند که دلیل پیدایش این جنبش جدید رویدادهای سیاسی اجتماعی مرتبط به حملات یازده سپتامبر است. در حالی که به لحاظ تاریخی خداناباوری موضعی فلسفی بود و خداناباوران برای رد کردن وجود خدا

دلایل عقلانی اقامه می‌کردند، در حال حاضر شکلی از خداناباوری که به خداناباوری جدید مشهور است برای اقامه دلایل خداناباور بودن خود به جای فلسفه از علوم طبیعی بهره می‌برند. خداناباوران جدید علاوه بر ضدیت با خدا و دین، اغلب ضدفلسفه هم هستند. جنبش خداناباوران جدید، در دنیای آکادمیک طرفدار چندانی ندارد، و منتقدان این جنبش به دینداران و خداباوران محدود نمی‌شود. در این شماره مجله ۴۲ نقد و بررسی بنیان‌های فلسفی و مواضع این گونه جدید از خداناباوری را به فارسی ترجمه کرده‌ایم. در مقاله «خداناباوران جدید»، جیمز تیلور جنبش خداناباوری جدید را معرفی می‌کند و مواضع کلی آنها در قبال مسائلی مانند اخلاق، دین، ایمان و وحی را بررسی می‌کند. تیلور به پرسش‌هایی که آثار خداناباوران جدید برای خداباوران و خداناباوران بوجود آورده اشاره می‌کند و در انتهای مقاله خود آثاری را برای مطالعه بیشتر معرفی می‌کند. در مقاله «خداناباوری جدید و حرکت به سوی علم‌گرایی در خداناباوری» ماسیمو پیلیوچی، که از منتقدان خداناباور خداناباوری جدید است، با بررسی آثار اعضای این جنبش بزرگترین معضل آن را «علم‌گرایی» بر می‌شمارد و خاطرنشان می‌کند که خداناباوری خردمندانه علاوه بر علوم طبیعی، جایی هم برای فلسفه و علوم انسانی و هنر خواهد داشت. نظریه داروین که بسیار مورد استناد خداناباوران جدید قرار می‌گیرد، در جهان اسلام وضعیت مبهمی دارد و این ابهام ضرورت بررسی این نظریه و یافتن رابطه این نظریه و دین اسلام و موضع‌گیری خردمندانه در قبال این نظریه را مشخص می‌کند. در مقاله «دیدگاه‌های مذهبی اسلامی درباره فرگشت داروینی» نویسنده

به بررسی جامع و مفصل موضع اندیشمندان متفاوت مسلمان (از فرقه‌های متفاوت و ملیت‌ها و زبان‌های متفاوت و متعلق به دوره‌های مختلف تاریخی) در قبال فرگشت و داروین می‌پردازد. این مقاله مرجع می‌تواند نقطه شروعی برای بحث جدی رابطه فرگشت و دین اسلام در کشور ما باشد. در مقاله «شواهد کج‌ایند؟» نویسنده به یکی از مهم‌ترین مواضع معرفت‌شناختی مورد علاقه خداناباوران جدید یعنی شواهدگرایی می‌پردازد. او با بررسی‌های خود نشان می‌دهد که شواهدگرایی همانطور که علیه خداباوری کارآیی دارد، علیه خداناباوران هم کارآیی دارد و در نهایت گزینه ایده‌آل خود که باید در اختلاف نظر بین خداناباوری و خداباوری اتخاذ شود را مطرح می‌کند. در پایان دو نقد و بررسی کتاب می‌آید، نخست بررسی مختصری از کتابی که یک شک‌گرا در نقد خداناباوران جدید نگاشته و سپس نقد کتاب «پندار خدا» نوشته ریچارد داوکینز، که توسط یک خداباور

نگاشته شده است. بنابراین، در این شماره نقدهای خداناباورانه، خداباورانه و شک‌گرایانه به جنبش خداناباوری جدید بررسی می‌شوند و این بدین معنا نیست که مترجمان با موضع نویسنده مقاله‌ای که ترجمه کرده‌اند موافق هستند. هدف ما در این شماره بررسی خداناباوری جدید به دور از حاشیه‌های متداول پیرامون این مبحث و طرح بحثی آکادمیک است.





خداناباوران جدید

جیمز تیلور

برگردان ناهید خاصی



علی‌رغم رویکردها و مشاغل متفاوتِ آن‌ها (تنها دنت یک فیلسوف حرفه‌ای است)، خداناباورانِ جدید در مجموعه‌ای عمومی از مفروضات و دیدگاه‌ها با یکدیگر مشترکند. این مواضع، چهارچوب نظری و زمینه‌ای را تشکیل می‌دهند که به عنوان خداناباوری جدید شناخته می‌شود. این چهارچوب دارای مولفه‌ای متافیزیکی، مولفه‌ای معرفت‌شناختی، و مولفه‌ای اخلاقی است. بنا بر مولفه‌ی متافیزیکی، این نویسندگان در این باور اصلی شریکند که هیچ نوعی از واقعیت الهی یا فراطبیعی وجود ندارد. مولفه‌ی معرفت‌شناختی این ادعای متداول آن‌هاست که باور مذهبی ضدعقلانی است. مولفه‌ی اخلاقی این فرض است که یک معیار اخلاقی سکولار، عینی و جهانی وجود دارد. این مولفه‌ی اخلاقی است که آن‌ها را از برخی دیگر خداناباوران برجسته‌ی تاریخ مانند نیچه و سارتر

خداناباوران جدید، نویسندگان کتاب‌هایی در اوایل سده بیست و یکم هستند که خداناباوری را ترویج می‌کنند. این نویسندگان شامل سم هریس^۱، ریچارد داوکینز^۲، دنیل دنت^۳، و کریستوفر هیچنز^۴ می‌شوند. برچسبِ «خداناباورِ جدید» برای این منتقدانِ مذهب و باورهای مذهبی، از تفسیرهای ژورنالیستی بر محتوا و اثرات کتاب‌هایشان، پدیدار شده است. به صورت معمول شاهد اعتماد به نفس غیرمعمول بالای این نویسندگان در نظراتشان هستیم. منتقدانِ خاطرنشان کرده‌اند که انگیزه این نویسندگان برانگیختن حس اخلاقی یا حتی خشم نسبت به تأثیرات باورهای دینی در سطح جهانی است. در مواضع و استدلال‌های آن‌ها شناسایی هر آنچه که از نظر فلسفی بی‌سابقه باشد، دشوار است، ولی خداناباورانِ جدید با آثارشان جنجال چشمگیری برانگیخته‌اند.

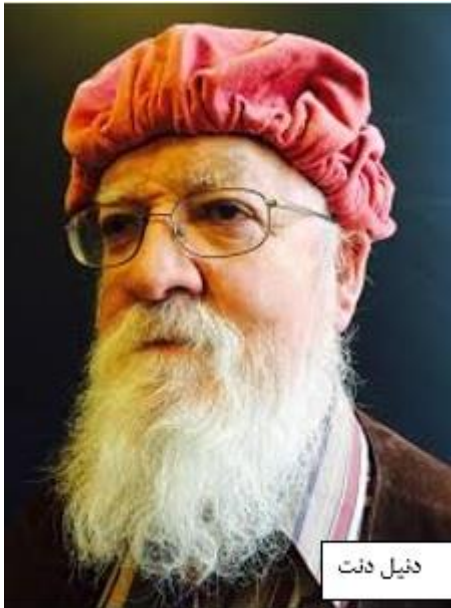
^۳ Daniel Dennett

^۴ Christopher Hitchens

^۱ Sam Harris

^۲ Richard Dawkins

ولی استخراج یک توصیف عام از این رویکرد شناختی از سخنان مختلفی که راجع به ایمان می‌گویند، امکان‌پذیر است. ریچارد داوکینز در کتاب **ژن خودخواه**^۵ می‌گوید ایمان، اعتماد کور بدون شواهد و حتی علیه شواهد است. او در **پندار**



خدا^۶ با این ادعا ادامه می‌دهد که ایمان شر است زیرا به توجیه نیاز ندارد و مباحثه را تحمل نمی‌کند. در حالی که از تعریف نخست چنین بر می‌آید که داوکینز فکر می‌کند ایمان ضرورتاً غیرمعقول یا حتی ضد عقلانی است، به نظر می‌رسد تعریف دوم به طور ضمنی اشاره می‌کند که ایمان صرفاً به طور تصادفی در تقابل با عقلانیت قرار گرفته است. تفسیر هریس از طبیعت ایمان به دیدگاه اولیه‌ی داوکینز نزدیک‌تر است. او می‌گوید ایمان مذهبی، باورهای ناموجه در مورد مهم‌ترین مسائل است. بنا بر دیدگاه هریس، ایمان رخصتی است که افراد مذهبی به یکدیگر می‌دهند تا به چیزهایی که هیچ شواهدی برای باور به آنها وجود ندارد معتقد باشند.

جدا می‌کند، و نقشی محوری در استدلال‌هایشان بازی می‌کند زیرا از آن برای اینکه نتیجه بگیرند دین به دلایل متفاوتی بد است بهره می‌گیرند، هر چند دنت از سه نفر دیگر در این راستا کمتر سخن گفته است.

خداناباوران جدید هم در انتقاداتشان از باورهای خداپرستانه و هم در شرحی که درباره‌ی منشا و تحول آن‌ها مطرح می‌کنند، از علوم طبیعی استفاده‌ای اساسی می‌کنند. آن‌ها برای گزینه‌های پیشنهادی جایگزین مذهب از علم بهره‌برداری می‌کنند. به باور آن‌ها علوم تجربی تنها (یا دستکم بهترین) مبنا برای کسب دانش واقعی از جهان است، و بر این پای می‌فشارند که یک باور تنها مادامی که بر اساس شواهد کافی و مناسب بنا نهاده شده باشد، می‌تواند از نظر معرفت‌شناختی موجه باشد. نتیجه‌ای که می‌گیرند این است که علم نه تنها نمی‌تواند وجود خدایی را نشان دهد که این ادعا که احتمالاً خدایی وجود ندارد را پشتیبانی می‌کند. آن‌ها ادعا می‌کنند آنچه علم راجع به باور مذهبی نشان *خواهد داد* این است که این نوع باور محصول فرگشت زیستی است و بدین شکل تبیین خواهد شد. به علاوه، آن‌ها فکر می‌کنند زندگی رضایت‌بخش غیرمذهبی که بر مبنای اخلاقیات سکولار و کشفیات علمی بنا شده، امکان‌پذیر است.

ایمان و خرد

گرچه دشوار است که تعریف دقیق و جامعی از «ایمان» در نوشته‌های خداناباوران جدید بیابیم،

^۶ *The God Delusion*

^۵ *The Selfish Gene*

هیچنیز می‌گوید ایمان مذهبی در نهایت بر پندار آرزومندانه بنا شده است. دنت به طور ضمنی اشاره می‌کند اعتقاد به خدا نمی‌تواند معقول باشد چرا که مفهوم خدا عمیقاً نامشخص است و از این رو جمله «خدا وجود دارد» نمی‌تواند گزاره‌ای واقعی باشد. با در نظر گرفتن این، دنت این نکته که هر فردی که به خدا باور دارد حقیقتاً معتقد به وجود خدا است را پرسش‌برانگیز می‌داند. او می‌گوید احتمالاً آن‌ها اعتقاد به خدا را صرفاً اظهار می‌کنند یا «اعتقاد به خدا را باور دارند» (آن‌ها باور دارند که اعتقاد به خدا چیز خوبی است یا چیز خوبی می‌تواند باشد). بنا بر این دیدگاه هیچ باور خداپرستانه‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد که عقلانی و معقول هم باشد.

خداناباوران جدید نوعی از علم‌گرایی را به عنوان معیار باور عقلانی می‌پذیرند. بر اساس علم‌گرایی، علوم تجربی تنها منبع دانش ما از جهان است (علم‌گرایی قوی) یا، به بیانی متعادل‌تر، بهترین منبع باور عقلانی است در باب اینکه چیزها چگونه‌اند (علم‌گرایی ضعیف).

علم‌گرایی هریس و داوکینز کاملاً مشهود است. هریس یک رهیافت عقلانی حقیقی پیرامون مسائل معنوی و اخلاقی را با یک رهیافت علمی یکسان فرض می‌گیرد. داوکینز

اصرار دارد که حضور یا فقدان یک هوش برتر آفریننده، یک مسأله‌ی علمی است. خداناباوران جدید همچنین شواهدگرایی را می‌پذیرند، این ادعا که یک باور تنها اگر بر شواهد کافی بنا شده باشد، می‌تواند از نظر معرفت‌شناختی موجه باشد. پیوند علم‌گرایی و شواهدگرایی متضمن آن است که یک باور تنها اگر بر پایه‌ی شواهد علمی کافی بنا شود، موجه است. نتیجه‌گیری خداناباوران جدید مبنی بر اینکه باور به خدا موجه نیست از این مدعا که شواهد علمی کافی برای وجود خدا وجود ندارد سرچشمه می‌گیرد (و حتی نبود شواهد علمی کافی برای عدم وجود خدا). داوکینز می‌گوید «فرضیه‌ی خدا» یعنی ادعایی مبنی بر اینکه یک ابرانسان و هوش فراطبیعی وجود دارد که تعمداً جهان را طراحی کرده و آفریده است، و «بیش از آنکه بر شواهد مبتنی باشد، بر سنت‌های محلی وحی خصوصی بنا نهاده شده است» (۲۰۰۶، صص ۳۱-۳۲). با در نظر گرفتن این فرضیات معرفت‌شناختی خداناباوری جدید (و عواقب آن برای معرفت‌شناسی



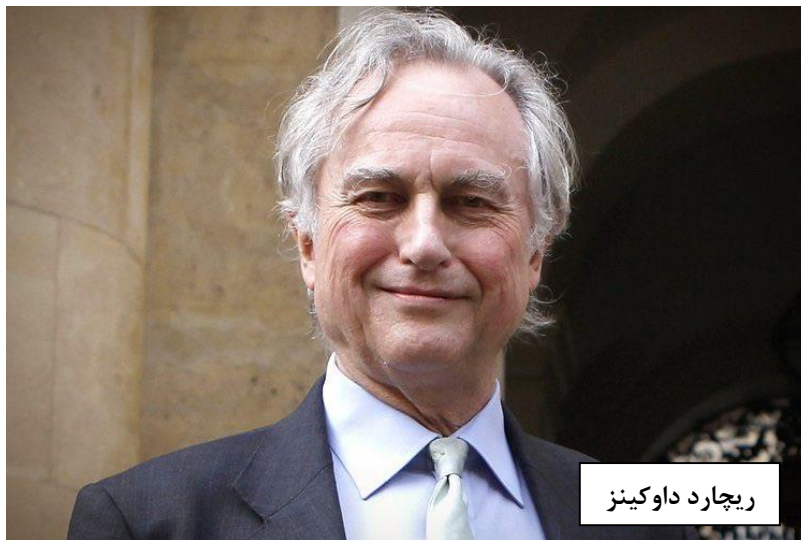
سم هریس

دینی)، تعجب آور نیست که برخی انتقادات به آن‌ها شامل این پرسش‌ها می‌شود که آیا می‌توان از علم‌گرایی، پشتیبانی بسنده‌ی علمی کرد و آیا شواهد مناسب و کافی برای شواهدگرایی وجود دارد؟

استدلال‌های له و علیه وجود خدا

از آنجا که خداناباوری همچنان یک موضع فلسفی بحث‌برانگیز است، آدمی انتظار دارد خداناباوران جدید بخش قابل توجهی را به بررسی دقیق استدلال‌های اثبات وجود خدا اختصاص دهند و به همان میزان برای نشان دادن عدم وجود خدا وقت بگذارند. با این حال، هیچ یک از آن‌ها به بررسی جامع استدلال‌های خداناباورانه و خداناباورانه نمی‌پردازند.

داوکینز یک بخش به هر کدام از این استدلال‌ها اختصاص داده، اما او مورد نقد واقع شده که استدلال‌های



ریچارد داوکینز

استدلالی له یا علیه خداناباوری نپرداخته است. او نسخه‌ای مختصر از برهان علیت را برای وجود خدا طرح می‌کند اما ادعا می‌کند که نتیجه‌گیری نهایی از آن استدلال نتیجه نمی‌شود چرا که این استدلال، احتمالات جایگزین برای وجود جهان را منتفی نمی‌کند. هریس همچنین با خاطر نشان کردن بدی و پلیدی تبیین نشده و «طراحی غیرهوشمندانه» در جهان، به دلایلی برای انکار وجود خدا اشاره می‌کند. هیچ‌کس در کتاب خود فصل‌هایی با عنوان «ادعاهای متافیزیکی مبنی بر اینکه مذهب نادرست است» و «برهان نظم» دارد، ولی برخورد ژورنالیستی‌اش در قبال استدلال له و علیه وجود خدا، به طور عمده شامل این ادعاست که فرضیه‌ی خدا غیرضروری است زیرا علم اکنون می‌تواند آنچه

را که پیش از این تصور می‌شد خداپرستی باید تبیین کند، تبیین می‌کند که این شامل پدیده‌هایی مانند نظم در

جهان می‌شود. پس از بررسی استدلال‌های متعارف برای وجود خدا و ارائه استدلال‌های متعارفی که علیه آنها ارائه می‌شود، دنت استدلال می‌کند که مفهوم خدا برای امکان شناخت این‌که چه چیزی پیرامون وجود خدا به بحث گذاشته می‌شود، به اندازه‌ی کافی معلوم و معین نیست.

خداناباورانه را بیش از حد سرسری ارزیابی کرده و نوشته‌جات فلسفی و الهیات طبیعی را نادیده گرفته است. نوشته‌جاتی که توسط داوکینز نادیده گرفته شده با موضوعاتی سر و کار دارد که با ادعای او مبنی بر اینکه قریب به یقین خدایی وجود ندارد، مرتبطند. هریس، که فکر می‌کند درستی خداناباوری بدیهی است، چندان به مباحثه‌ای

استدلال داوکینز برای عدم وجود احتمالی خدا، صریح‌ترین و جامع‌ترین تلاش در راستای یک استدلال خداناباورانه در میان این چهار نویسنده است. با این حال، او این استدلال را به شکل استنتاجی معتبر بیان نمی‌کند، بنابراین تشخیص دادن اینکه دقیقا چه چیزی در ذهن دارد، دشوار است. داوکینز استدلالش برای عدم وجود خدا را «گامبی بوئینگ ۷۴۷ غائی»^۷ می‌نامد، زیرا فکر می‌کند که وجود خدا حداقل همان قدر نامحتمل است که تندبادی با وزیدن بر انبار اوراق، از قراضه‌های آنجا یک بوئینگ ۷۴۷ بسازد (تصویری که او از فرد هوئل^۸ قرض می‌گیرد، که او به منظور دیگری آن را به کار گرفته بود). نکته اصلی استدلال او این ادعا است که هر خدایی که قادر به طراحی جهان باشد باید موجودیتی فوق‌العاده پیچیده و غیرمحتمل باشد که برای تبیین این موجودیت، به تبیینی بزرگتر از تبیین خود جهان نیاز داریم، در حالی که قرار بود با خدا جهان را تبیین کنیم. داوکینز همچنین می‌گوید این فرضیه که یک طراح هوشمند جهان را آفریده خودش را نقض می‌کند. به نظر می‌رسد مقصود او از این سخن آن است که فرضیه‌ی طراح هوشمند مدعی توضیحی غایی برای تمام پیچیدگی‌های غیرمحتمل موجود است و با این حال نمی‌تواند توضیحی برای پیچیدگی غیرمحتمل خودش فراهم کند. داوکینز علاوه بر این اظهار می‌دارد که فرضیه‌ی خدا خود به جای اینکه دور باطل را از بین ببرد، دور باطلی ایجاد

می‌کند. به همین ترتیب، هریس با پیروی از داوکینز استدلال می‌کند که مفهوم خدای آفریننده به تسلسل می‌انجامد زیرا چنین موجودی می‌بایست خلق شده باشد. برخی منتقدان، مانند ویلیام لین کریگ^۹، در پاسخ گفته‌اند استدلال داوکینز در بهترین حالت، تنها می‌تواند نشان دهد که فرضیه‌ی خدا نظم ظاهری در جهان را تبیین نمی‌کند (ادعایی که کریگ رد می‌کند) اما ثابت نمی‌کند که احتمالا خدا وجود ندارد. فرض داوکینز که وجود خدا به یک علت خارجی نیاز دارد با این فرض الهیاتی که خدا وجودی کامل و بنابراین ضروری است که در نتیجه واجب‌الوجود و از نظر هستی‌شناختی مستقل است، مغایرت دارد. در برابر مدافع مفهوم کلاسیک خدا، داوکینز باید پیچیدگی‌ای که به خدا نسبت می‌دهد و استدلال‌هایی که مدعی‌اند خدا چنین پیچیدگی‌ای دارد را بررسی کند و نشان دهد که پیچیدگی خدا با واجب‌الوجود بودن او ناهمخوان است. در جواب داوکینز، کریگ استدلال می‌کند که اگرچه محتوای ذهن خدا پیچیده است، خود ذهن خدا ساده است.

فرگشت و باور مذهبی

خداناباوران جدید می‌گویند که اگر هیچ واقعیت فراطبیعی‌ای وجود نداشته باشد، پس مذهب و باور مذهبی باید تبیینی کاملا طبیعی داشته باشد. آن‌ها در باور به اینکه این پدیده‌های جامعه‌شناختی و

^۹ William Lane Craig

^۷ the Ultimate Boeing 747 gambit

^۸ Fred Hoyle

پدیده‌ای طبیعی (۲۰۰۶) نام کتابی از دنت است.^{۱۰}



در بنیان نظریه‌ی اولیه‌ی دنت درباره‌ی منشا دین و باور مذهبی، «ابزار شناسایی عاملِ بیش‌فعال^{۱۰}» (HADD) در فرگشت انسان‌ها (و در دیگر حیوانات) دیده می‌شود، که در واقع تمایلی است که به هر چیز پیچیده‌ای که می‌جنبد، عاملیت – یعنی باورها، امیال و دیگر حالت‌های ذهنی – نسبت داده شود. دنت اضافه می‌کند، زمانی که یک اتفاق به اندازه‌ی کافی گیج‌کننده است «ضعف ما در برخی انواع ترکیبات به یاد ماندنی» با HADD ما هم‌دستی می‌کند تا «نوعی اختراع تخیلی» بسازد که وجود داشتنِ عامل‌های نامرئی و حتی فراطبیعی را برمی‌انگارد (۲۰۰۶، صص ۱۱۹-۱۲۰). در ادامه دنت درگیر این ایده نسبتاً گسترده می‌شود که مذهب و باور دینی چگونه از این منشا صرفاً طبیعی فرگشت یافته است. گرچه هیچنز در فصلی با عنوان «خاستگاه‌های فاسد مذهب» در کتابش به رویکرد طبیعت‌گرایانه‌ی دنت اشاره می‌کند، او عمدتاً بر تعامل بین زودباوریِ فراگیری که به عنوان

روان‌شناختی در زیست‌شناسی ریشه دارند با هم هم‌عقیده هستند. هریس دیدگاهشان را به طور خلاصه این‌گونه بیان می‌کند که مذهب به عنوان یک پدیده‌ی زیستی، محصول پدیده‌های شناختی است که ریشه‌ی عمیقی در گذشته‌ی فرگشتی ما دارد. داوکینز این فرضیه‌ی **عمومی** را تایید می‌کند که مذهب و باور مذهبی محصولات جانبی چیز دیگری هستند که آن چیز ارزش بقا دارد. فرضیه‌ی **خاص** او این است که انسان‌ها باورهای مذهبی پیدا کرده‌اند زیرا یک مزیت انتخابی برای مغز کودکان بوجود می‌آورد که هر آنچه بزرگسالان آشنا به آن‌ها می‌گویند، بدون سوال پرسیدن، باور می‌کنند. داوکینز گمان می‌کند این سرشت شناختی که به کودکان بی‌تجربه کمک کند تا از آسیب دور بمانند، همچنین موجب می‌شود که آن‌ها در سنین بالاتر مستعد پذیرشِ باورهای مذهبیِ آسیب‌رسان و غیرمنطقی گردند. داوکینز به این فرضیه‌ی خاص کمتر از فرضیه‌ی عام التزام دارد، و نسبت به دیگر فرضیه‌های خاص از این دست، گشوده برخورد می‌کند. دنت شماری از این فرضیه‌های خاص را به شکل کامل‌تری در تلاشش برای «شکستن طلسم» مطرح می‌کند. طلسمی که به تشخیص او در میان افراد بسیاری مانند یک تابو علیه پژوهش علمی جامع در باب مذهب به عنوان یک پدیده‌ی طبیعی، وجود دارد. [شکستن طلسم: دین به مثابه‌ی

^{۱۰} Hyperactive agent detection device

مذهبی والدینشان، و غیره) را شامل می‌شود. هریس برای این بدی‌ها و شرارت‌ها صراحتاً **ایمان** را مقصر می‌داند، و ایمان را باور بی‌پایه و اساس تعریف می‌کند. او استدلال می‌کند که ایمان به آنچه که باورمندان دینی به عنوان اراده‌ی آشکار خدا در کتاب دینی در نظر می‌گیرند ناگزیر منجر به این رفتارهای غیراخلاقی می‌شود. به این ترتیب، خداناباوران جدید انتقاد معرفت‌شناختی‌شان به باور دینی را به نقد اخلاقی‌شان از دین پیوند می‌دهند.

خداناباوران جدید این ادعا را که مذهب موجب می‌شود انسان‌ها افراد خوبی شوند با فهرست کردن نمونه‌های بی‌شماری از بی‌اخلاقی‌هایی که به آنها اشاره شد جواب می‌دهند و در آن‌ها ادعا شده مذهب موجب بدی انسان‌ها شده است. آن‌ها همچنین این پاسخ را پیش‌بینی می‌کنند که پی‌آمدهای اخلاقی خداناباوری بدتر از نتایج اخلاقی خداباوری است. یک موردِ نوعی برای این ادعا به جنایاتی که افرادی مانند هیتلر و استالین مرتکب شده‌اند، ارجاع می‌دهد. خداناباوران جدید پاسخ می‌دهند که هیتلر ضرورتاً خداناباور نبود زیرا ادعا می‌کرد مسیحی است و اینکه این رژیم‌ها به این علت شریر بودند که تحت تاثیر مذهب قرار داشتند یا اینکه شبیه یک مذهب بودند و اینکه، حتی اگر رهبران آن‌ها خداناباور بودند (مانند موردِ استالین)، جنایاتشان علیه بشریت به سببِ خداناباور بودنِ آن‌ها نبود چرا که به نام خداناباوری این اعمال جنایتکارانه را مرتکب نمی‌شدند. به نظر می‌رسد خداناباوران جدید توافق دارند که باور خداپرستانه عموماً پی‌آمدهای اخلاقی بدتری به نسبتِ باور

ویژگی انسان‌ها در نظر می‌گیرد و بهره‌برداری و استثمار از این زودباوری که هیچ‌نیز به بنیان‌گذاران مذهب و جنبش‌های دینی نسبت می‌دهد، تمرکز می‌کند. آن گونه از پژوهش علمی پیرامون مذهب که دنت توصیه می‌کند، گفت‌وگوی بین‌رشته‌ای گسترده‌ای را فراهم کرده که هم خداناباوران و هم خداناباورانی را که در علوم، فلسفه، و الهیات تخصص دارند در آن شرکت می‌جویند (به عنوان نمونه‌ای مهم از این نوع همکاری نگاه کنید به Schloss & Murray, 2009).

ارزیابی اخلاقی دین

خداناباوران جدید اتفاق نظر دارند که، اگرچه مذهب **ممکن است** محصول جانبیِ ویژگی‌های انسانی معینی بوده باشد که برای بقا اهمیتِ اثبات‌شده دارند، ولی به طور کلی خودِ دین در حال حاضر ضرورتاً یک پدیده‌ی اجتماعی و فرهنگی سودمند نیست. در واقع، سه نفر از خداناباوران جدید (هریس، داوکینز، هیچ‌نیز) به این دلیل که باورها و عادات مذهبی نتایج منفی چشمگیری داشته‌اند، کاملاً صریح به محکومیتِ اخلاقیِ افراد مذهبی می‌پردازند. مثال‌هایی که آن‌ها از چنین رفتارهای ناشایستی مطرح می‌کنند موارد غیربحث‌برانگیز (بمب‌گذاری، انتحاری، تفتیش عقاید، جنگ‌های «مذهبی»، محاکمه و تعقیب جادوگران، هموموفوبیا و غیره) تا موارد مناقشه‌برانگیز (ممنوعیت «جرایم بدون قربانی» مانند مصرف مواد مخدر و روسپیگری، جرم بودنِ سقط جنین و اتانازی، «کودک‌آزاری» به دلیل تعیین هویت کودکان به عنوان عضوی از جامعه‌ی

خداناباورانه دارد. دنت به طور مشخص در مورد این نتیجه‌گیری قطعی مردد است و نتیجه‌گیری را تا وقتی تحقیقات تجربی بیشتری انجام شود میسر نمی‌داند.

اخلاق سکولار

این نقدهای اخلاقی به دین، یک معیار اخلاقی را پیش‌فرض می‌گیرند. از آنجا که خداناباوران جدید وجود هر گونه واقعیت فراطبیعی را رد کرده‌اند، این اخلاق باید پایه و اساسی صرفاً طبیعی و سکولار داشته باشد. بسیاری از غیرخداباوران اساس طبیعی اخلاقیات را در قراردادهای انسانی تعیین کرده‌اند، اقدامی که طبیعتاً منجر به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌شود. ولی خداناباوران جدید صراحتاً نسبی‌گرایی اخلاقی را نیز رد می‌کنند، یا وجود «ارزش متعالی» عدالت را تایید می‌کنند، یا اظهار می‌دارند که در مورد آنچه که ما درست و غلط در نظر می‌گیریم توافق و اجماعی وجود دارد، یا به سادگی به یک انتقاد اخلاقی از دین مشغول می‌شوند که به طور ضمنی یک معیار اخلاقی جهانی را پیش‌فرض می‌گیرد.

به‌کارگیری معیار اخلاقی سکولار جهانی توسط خداناباوران جدید موجب مطرح شدن برخی مسائل فلسفی جالب توجه شده است. نخست، محتوای اخلاقیات چیست؟ هریس به ارائه‌ی یک پاسخ صریح به این پرسش نزدیک‌تر می‌شود و می‌گوید پرسش درباره‌ی درست و غلط در واقع پرسش درباره‌ی شادی و رنج موجودات ادراک‌کننده است. دوم، اگر محتوای اخلاقیات از طریق آشکار شدن

اراده‌ی خداوند برای انسان‌ها قابل دسترسی نباشد، پس افراد از کجا بدانند که معیار اخلاقی واحد چیست؟ به نظر می‌رسد خداناباوران جدید متفق‌اند که ما صاحب دانش اخلاقی مبنایی هستیم. هریس این منبع دانش اخلاقی را «شهود اخلاقی» می‌نامد. از آنجا که دیگر خداناباوران جدید برای اصول اخلاقی‌ای که به کار می‌گیرند استدلالی نمی‌کنند، منطقی به نظر می‌رسد که نتیجه بگیریم می‌بایست با هریس موافق باشند. سوم، بنیان هستی‌شناختی معیار اخلاقی جهانی چیست؟ با توجه به این فرض که نسبی‌گرایی اخلاقی غلط است، پرسشی در این رابطه مطرح می‌شود که آن زمینه‌ی عینی طبیعی چیست که بر اساس آن فضیلت افراد و درستی اعمال تعیین می‌شود. مجدداً، دیدگاه هریس مبنی بر اینکه شهود اخلاقی ما ریشه در زیست‌شناسی دارد، نماینده دیدگاه این افراد است. داوکینز «چهار دلیل داروینی خوب» ارائه می‌کند که ادعای توضیح دادن این را دارد، که چرا برخی حیوانات (طبعاً شامل انسان‌ها) اخلاقی رفتار می‌کنند. و گرچه تمرکز دنت بر فرگشت دین است، او احتمالاً داستان مشابهی درباره‌ی فرگشت اخلاقیات دارد. این پاسخ زیستی به پرسش فلسفی ما یک مشکل دارد و آن این است که تنها می‌تواند *علل* بوجود آمدن رفتار اخلاقی را توضیح دهد؛ نمی‌تواند این پرسش را پاسخ دهد که چه چیز موجب *درستی* اصول اخلاقی می‌شود. چهارمین پرسش فلسفی که خداناباوران جدید به وجود آورده‌اند پرسشی است که آن‌ها خود به آن پاسخ می‌دهند: «چرا ما باید اخلاقی باشیم؟» هریس پاسخ می‌دهد که اخلاقی

قانونی کتاب مقدس فاصله می‌گیرد در نتیجه‌ی کمتر و کمتر جدی گرفتن آسمانی بودن این کتاب است. داوکینز با هریس موافق است که خدای انجیل و قرآن میانه‌رو نیست. در واقع او می‌گوید «خدای عهد عتیق مسلماً ناخوشایندترین شخصیت در همه‌ی افسانه‌ها است» (داوکینز ۲۰۰۶، ص ۳۱). گرچه او بیان می‌کند «مسیح پیشرفت عظیمی نسبت به اهریمن ستمگر کتاب عهد عتیق به حساب می‌آید» (داوکینز ۲۰۶۶، ص ۲۵)، ولی می‌گوید ایده‌توان، «که در قلب الهیات عهد جدید جای دارد، به لحاظ اخلاقی تقریباً به اندازه داستان ابراهیم که می‌خواهد اسحاق را کباب کند نفرت‌انگیز است» (داوکینز ۲۰۰۶، ص ۲۵۱). هیچ‌نقد انتقادات مشابه خود را بر هر دو کتاب [عهد عتیق و جدید] در دو فصل اضافه می‌کند: «کابوسی عهد عتیق» و «عهد جدید از شرارت عهد عتیق پا را فراتر می‌نهد». او همچنین فصلی را به قرآن (همانند هریس) و بخشی را به کتاب مورمون‌ها اختصاص می‌دهد. دنت با بیان اینکه هر کسی برای اثبات هر چیزی می‌تواند از کتاب مقدس نقل قول کند، نقدی متفاوت به کتاب مقدس وارد می‌کند.

این پرونده‌ی جمعی علیه اعتبار و وثوق هر گونه وحی الهی ادعا شده‌ی مکتوب، پرسش‌های جالبی



بودن به شادی فرد کمک می‌کند. به نظر می‌رسد پاسخ داوکینز به منتقدی که می‌پرسد، «اگر خدایی وجود ندارد، پس چرا خوب باشیم؟» چیزی بیش از این مشاهده نیست که خداناباوران اخلاق‌گرا وجود دارند. ولی این تنها می‌تواند نشان دهد نیاز نیست افراد به خدا معتقد باشند تا به اخلاق‌گرایی انگیزه شوند؛ ولی این را توضیح نمی‌دهد که چه چیز خداناباوران را به اخلاقی بودن **برمی‌انگیزد** (یا باید برانگیزد).

وحی الهی ادعا شده

اگر هیچ موجودیت الهی‌ای وجود نداشته باشد، پس هیچ وحی و الهام الهی نیز وجود نخواهد داشت. اگر هیچ وحی الهی‌ای وجود نداشته باشد، پی هر کتاب مقدسی صرفاً یک کتاب بشری است. هریس، داوکینز، و هیچ‌نزد هر یک برای این ادعا که هیچ وحی الهی مکتوب ادعا شده‌ای نمی‌تواند منشا الهی داشته باشد، دلایلی در نظر می‌گیرند. استدلال‌های آن‌ها برای این نتیجه‌گیری بر نقص‌های اخلاقی این کتاب‌ها و اشتباهات آن کتابها در رابطه با واقعیات تمرکز دارد. هریس عباراتی را از بخشی از کتاب عهد عتیق نقل قول می‌کند که به طور سنتی «قانون» نامیده شده و این بخش را وحشیانه خطاب می‌کند و سپس اظهار می‌کند (بر اساس دیدگاه خود هریس که مسیح کل قوانین کتاب عهد عتیق را تایید کرده) کتاب عهد جدید پیرامون این احکام پیشرفتی نداشته است. او می‌گوید پیدایش مسیحیت میانه‌روتری که متعاقباً از این الزامات

و حصر علم در توضیح جهان و هر آنچه در آن است، آزادی بشر از جهل را جشن می‌گیرد. هیچ‌نیز با این ادعا که امر طبیعی برای هر کسی به اندازه‌ی کافی شگرف است، به منبع رضایت سکولار خود اشاره می‌کند. او امیدش برای یک روشنگری مجدد را ابراز می‌دارد، که بر انسان‌ها تمرکز دارد، بر تحقیقات علمی نامحدود بنا شده، و در نهایت مولد یک تمدن نوین انسانی و باشفقت است. دنت معتقد است که معنویت صرفاً طبیعت‌گرایانه به واسطه‌ی نگرشی فارغ از خودپرستی که با کنجکاوی فروتنانه درباره‌ی پیچیدگی‌های جهان همراه است، این نتیجه را به دنبال دارد که فرد درمی‌یابد دغدغه‌های شخصی‌اش نسبتاً بی‌اهمیت هستند.

نقدِ خداناباوران جدید

چندین مقاله و کتاب در واکنش به خداناباوران جدید نوشته شده است (برخی عناوین را در بخش زیر «منابع و مطالعات بیشتر» ببینید). برخی از این آثار در حمایت از آنان و بعضی انتقادی هستند. سایر آثار ارزیابی‌های هم مثبت و هم منفی از خداناباوری جدید را دربرمی‌گیرد. واضح است که طیف گسترده‌ای از مسائل فلسفی توسط ادعاها و استدلال‌های خداناباوران جدید مطرح شده است. همان‌طور که انتظار می‌رود، بر دیدگاه‌های معرفت‌شناختی، فرضیات متافیزیکی، و مواضع ارزش‌شناختی آن‌ها تمرکز شده است. پیش‌فرض‌های آن‌ها باید بحث‌های بیشتری را در زمینه‌های الهیات فلسفی، فلسفه‌ی علم، هرمنوتیک

در الهیات فلسفی ایجاد می‌کند که چه نوع کتابی می‌تواند واجد شرایط «سخن خدا» بودن باشد. برای مثال، به نظر هریس حیرت‌آور است که کتاب پیش‌پاافتاده‌ای مثل کتاب مقدس حاصل علم لایتناهی پنداشته می‌شود. او همچنین بیان می‌کند، در حالی که کتاب مقدس حاوی هیچ مبحث رسمی ریاضیاتی نیست و برخی خطاهای واضح ریاضیاتی دارد، کتابی که توسط یک موجود دانای کل نوشته شده باشد می‌بایست شامل فصلی پیرامون ریاضیات باشد که غنی‌ترین منبع بینش ریاضیاتی‌ای باشد که بشر در هر زمانی شناخته است. این نوع ادعا، مباحثات بیشتری می‌طلبد پیرامون انواع اهدافی که خدا می‌بایست داشته باشد و استراتژی‌هایی که خدا در ارتباط برقرار کردن با انسان‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلف می‌بایست به کار بگیرد.

تحقق و کامیابی سکولار

هر یک از خداناباوران جدید ما را به شیوه‌ای غیرمذهبی برای تحقق و کامیابی فردی و حتی رفاه جمعی فرامی‌خوانند یا حداقل به آن اشاره می‌کنند. هریس از «معنویت» دفاع می‌کند که مستلزم مراقبه‌ای است که به واسطه‌ی آن میان بردن کامل حسِ خویشتنِ خود به شادی منجر می‌شود. او می‌پندارد جست‌وجوی علمی در سرشتِ آگاهی انسان به تدریج پایه و اساس طبیعی و عقلانی مناسب‌تری برای چنین تمرینی فراهم می‌کند. داوکینز برای الهام بخشی در دنیای بدون خدا، به قدرت علم در گشودن ذهن و خرسند کردن روان نظر دارد. او به دلیل ظرفیت فزاینده و مسلماً بی‌حد

Dennett, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin, 2006).

D'Souza, Dinesh. *What's So Great About Christianity* (Carol Stream, IL: Tyndale House Publishers, 2007).

Eagleton, Terry. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009).

A critical reply to Dawkins and Hitchens ("Ditchkins") by a Marxist literary critic.

Flew, Antony. *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind* (New York: HarperOne, 2007).

Harris, Sam. *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason* (New York: Norton, 2004).

Harris, Sam. *Letter to a Christian Nation* (New York: Vintage Books, 2008).

Hitchens, Christopher. *God is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Twelve, 2007).

Keller, Timothy. *The Reason for God: Belief in God in an Age of Skepticism* (New York: Dutton, 2007).

Kurtz, Paul. *Forbidden Fruit: The Ethics of Secularism* (Amherst, New York: Prometheus Books, 2008).

McGrath, Alister and Joanna Collicutt McGrath. *The Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2007).

Ray, Darrel W. *The God Virus: How Religion Infects Our Lives and Culture* (IPC Press, 2009).

Schloss, Jeffrey and Michael Murray, eds. *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion* (New York: Oxford University Press, 2009).

Stenger, Victor. *God: The Failed Hypothesis. How Science Shows That God Does Not Exist* (Prometheus Books, 2008).

Stenger, Victor. *The New Atheism: Taking a Stand for Science and Reason* (Prometheus Books, 2009).

Ward, Keith. *Is Religion Dangerous?* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

مشخصات مقاله:

Taylor, James. (2017). *The New Atheists in The Internet Encyclopedia of Philosophy*.

فلسفی، رابطه‌ی بین علم و دین، و تاریخ‌نگاری برانگیزد. گفت‌وگو درباره‌ی مواضع و بنیان‌های منطقی خداناباوران جدید همچنین در قالب مناظره‌هایی بین هریس، داوکینز، هیچنز، و دنت و مدافعان دین و باور دینی مانند دینش دسوزا^{۱۱}، که دفاعیه‌ی خود از مسیحیت را در جواب استدلال‌های خداناباوران جدید منتشر کرده، صورت گرفته است. این مناظره‌ها در برخی سایت‌های اینترنتی قابل دسترسی است. در نهایت، چالش‌هایی که خداناباوران جدید در برابر دین مطرح کرده‌اند، همچنین باعث برگزاری چندین سمینار و کنفرانس شده است. یکی از این‌ها کنفرانسی است که توسط مرکز فلسفه‌ی دین در دانشگاه نوتردام، تحت عنوان، «راه من، راه تو نیست: شخصیت خدا در انجیل عبری» (۲۰۰۹) برگزار شد. برای معرفی انواع موضوعات مطرح شده در این کنفرانس، Copan 2008 را ببینید.

منابع و مطالعات بیشتر

Berlinski, David. *The Devil's Delusion: Atheism and its Scientific Pretensions* (New York: Crown Forum, 2008)

Copan, Paul. "Is Yahweh a Moral Monster? The New Atheists and Old Testament Ethics," *Philosophia Christi* 10:1, 2008, pp. 7-37

Copan, Paul and William Lane Craig, eds. *Contending with Christianity's Critics* (Nashville, Tenn.: Broadman and Holman, 2009).

Craig, William Lane, ed. *God is Great, God is Good: Why Believing in God is Reasonable and Responsible* (Grand Rapids: InterVarsity Press, 2009).

Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1989).

Dawkins, Richard. *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006).

^{۱۱} Dinesh D'Souza



خداناباوری جدید

و حرکت به سوی علم‌گرایی در جنبش خداناباوری

ماسیمو پیلوچی

برگردان رامتین شاهین‌فر



انتشار کتاب‌های مرتبط به خداناباوری ادامه داند که برخی از آن کتاب‌ها، احتمالاً به دلیل علاقه‌ای که از موج اول ایجاد شده بود، موفقیت‌هایی به دست آوردند. اما این موج دوم، اغلب شامل نویسندگانی بود که صراحتاً خود را از لحن و برخی استدلال‌های خاص خداناباوری جدید جدا می‌کردند، مهم‌ترین آن‌ها آلن دوباتن و آنتونی گرلینگ بودند. در انتها، شروع این بحث را با تعدادی از آتئیست‌های جدید اصلی، به ویژه هریس و همچنین هیچنز پی می‌گیریم.

هدف من در این مقاله، تحلیل جنبش خداناباوری جدید از یک زاویه خاص است: چیزی که به روشنی به عنوان امری جدید و البته نه کاملاً مثبت می‌بینم، یک چرخش عمومی به سمت «علم‌گرایی» در خداناباوری است. لذا، بخش بعد را با بحث مختصری درباره اینکه خداناباوری جدید به معنای عام چیست، و اینکه علم‌گرایی چیست، آغاز

اصطلاح خداناباوری جدید (New Atheism)، اشاره به پدیده فرهنگی در حال گسترشی دارد که تعریف آن نسبتاً مشخص بوده و وارد فضای عمومی علمی و فلسفی شده است. شروع آن با انتشار مقاله «پایان/ایمان» توسط سام هریس در سال ۲۰۰۴ بود. بلافاصله پس از آن نویسندگانی مانند خود سام هریس، ریچارد داوکینز، دانیل دنت، ویکتور استنجر و کریستوفر هیچنز این جریان را ادامه دادند.

پس از این شروع اولیه که به گفته خود هریس بعد از حملات تروریستی در تاریخ ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ به وجود آمد، تعدادی از نویسندگان دیگر در جنبش خداناباوری جدید مشارکت کردند، هرچند این مشارکت گاهی در قالب مقاله روزنامه‌ای، مجله یا پست وبلاگی بود. شاید میان آن زیست‌شناسان فرگشتی و وبلاگ‌نویسان، برجسته‌ترین‌شان جری کوین و پی‌زد مایرز بودند. با این حال، دیگران به

خداناباور یا ندانم‌انگار، از دیوید هیوم تا برتراند راسل مطرح کرده‌اند. لحن تند آن‌ها که حتی اغلب سکولارها هم منتقدش هستند، نیز چیز جدیدی نیست. در این رابطه کافی است لحن مادالین ماری اهر^{۱۲} بنیان‌گذار موسسه *خداناباوران / امریکایی* را در نظر بگیرید.

خداناباوری جدید به واسطه دو ویژگی از آن چیزی که خداناباوری کلاسیک می‌نامیم، تفاوت پیدا می‌کند: یک ویژگی بیرونی، و یک ویژگی درونی. ویژگی بیرونی خداناباوری جدید را باید در شهرت بلامنازع این جنبش جست. برای مثال، همه کتاب‌های نوشته شده توسط پرچم‌داران خداناباوری جدید که بالاتر به آن‌ها اشاره شد، در سراسر جهان جز پرفروش‌ترین‌ها بوده‌اند، به عنوان مثال، کتاب «پند/ر خدا» نوشته ریچارد داوکینز، ۵۱ هفته در لیست پرفروش‌ترین‌های نیویورک تایمز باقی ماند. با این‌که پیش از این، کتاب‌های مرتبط با نقد دین، مقبولیت عام پیدا می‌کردند (به ویژه نقد کلاسیک مسیحیت به قلم برتراند راسل)، اما چیزی مشابه این اتفاق تا به حال در تاریخ غرب سابقه نداشته است. یافتن دلایل چنین سطح بی‌سابقه‌ای از محبوبیت، بهتر است به جامعه شناسان سپرده شود، و به اهداف من مربوط نیست. با این حال احتمال دارد که خداناباوری جدید به عنوان یک جنبش محبوب، از نتایج مستقیم اثرات پیچیده حملات تروریستی ۱۱ سپتامبر باشد. اولین کتاب در این مجموعه توسط سام هریس به وضوح به این حوادث واکنش نشان داده بود و معتقدم تجزیه و تحلیل دقیق جامعه‌شناختی نشان خواهد

می‌کنم. سپس شرح کوتاه تاریخی از خداناباوری در دنیای غرب ارائه می‌کنم تا مشخص شود که آتئیسم کلاسیک با انواع جدید آن چه تفاوتی دارد. در بخش بعد نمونه‌هایی از آن‌چه که «چرخش علمی» نامیده‌ام را بیان می‌کنم، چرخشی که برخی از نویسندگان خداناباور جدید و اکثر حامیان آن‌ها (از آن‌چه می‌توان از شبکه‌های اجتماعی فهمید) پذیرفته‌اند. در بخش پس از آن و بخش آخر هم مشکلات مربوط به علم‌گرایی را خلاصه می‌کنم و سپس با پیشنهاد راه سومی بین خداناباوری کلاسیک و جدید که از نظر فلسفی و علمی قابل قبول‌تر است، بحث را به پایان خواهیم برد.

قبل از ادامه، نیاز است که درک روشن‌تری از مفهوم خداناباوری جدید و علم‌گرایی داشته باشیم. در نتیجه باید هر دو مفهوم را به اختصار تبیین کنم، ولی از درخواست مغالطه آمیز برای ارائه تعریف‌های دقیق و شخصی اجتناب خواهم کرد. چرا که همچون ویتگنشتاین باور ندارم که جالب‌ترین مفاهیم را می‌توان با چنین تعاریفی بیان کرد.

بحث‌های زیادی پیرامون اینکه چه چیز جدیدی در خداناباوری جدید وجود دارد، صورت گرفته است. آن‌چه جدید است، تلاش برای نشر خداناباوری در فضای عمومی نیست، چرا که دستکم از عصر روشنگری و با شخصیت‌هایی مانند «بارون دی هولباخ» و «دنی دیدرو» با چنین امری مواجه بوده‌ایم. از دیدگاه فلسفی هم نکته جدیدی در میان نیست چرا که استدلال‌های متعارفی که خداناباوران جدید علیه دین به کار می‌رند، تقریباً همان استدلال‌هایی است که فیلسوفان شناخته شده

^{۱۲} Madalyn Murray O'Hair

داد که این همان چیزی است که سبب موفقیت هریس و همکارانش شده است.

واژه خداناباور (آتئیست در زبان انگلیسی) از واژه یونانی *atheos* می‌آید که به معنای «انکار خدایان یا غیرالهی» است.

ویژگی دوم، درونی و نزدیک به استدلال اصلی من در این مقاله است: رویکرد خداناباوری جدید به نقد دین بیشتر از فلسفه، به علم متکی است. در واقع، تعداد زیادی از خداناباوران جدید (البته دنیل دنت استثنا است) به طور صریح در حال کوچک انگاشتن فلسفه به عنوان منبع معرفتی هستند. داوکینز می‌گوید «فرضیه خدا» باید به عنوان یک فرضیه علمی ابطال‌پذیر بررسی شود و استنجر به طور صریح در عنوان فرعی کتاب خود می‌گوید: «علم نشان می‌دهد خدا وجود ندارد»؛ و هریس بعد از آن یک کتاب کامل می‌نویسد و در آن دوهزار و پانصد سال فلسفه اخلاق را نادیده می‌گیرد و تلاش می‌کند تا خوانندگان را متقاعد کند که علم می‌تواند مسائل اخلاقی را به بهترین شکل ممکن پاسخ دهد. همه این‌ها، در نگاه من، نمونه‌هایی متعارف از علم‌گرایی است. علم‌گرایی در اینجا به عنوان یک نگرش کلی در نظر گرفته شده است که علم را به عنوان استاندارد نهایی و داور تمام سوالات مهم شناخته است؛ یا آن‌که تلاش می‌کند تعریف و محدوده علم را گسترش دهد تا تمامی جنبه‌های معرفت و فهم انسان را پوشش دهد.

جالب است در گذشته اصطلاح «علم‌گرایی» واژه‌ای توهین‌آمیز بود و دال بر نگرشی سطحی و غیرقابل دفاع نسبت به علم بود. اما پس از موفقیت جریان خداناباوری جدید، حتی برخی از فیلسوفان این عنوان را به شکل مثبتی پذیرفته‌اند. چیزی که شاید در ادامه تلاش برای تکمیل فرآیند تسلیم کردن فلسفه به علوم طبیعی باشد، موضوعی که با ویلارد کواپن در اواسط سده بیستم آغاز شد. با این که امیدوارم این مساله در ادامه مقاله روشن شود، اما هدف من پرداختن به بحث جنگ میان علم و فلسفه نیست. بلکه تلاش برای روشن شدن تفاوت، و البته هم‌پوشانی و تقویت متقابل، در دو حوزه‌ای است که به طور گسترده مورد تفسیر قرار گرفته‌اند.

پس از این که مفهوم‌های خداناباوری جدید و علم‌گرایی را به شکل روشن‌تری بیان کردیم، باید به طور خلاصه و کلی، تاریخ خداناباوری کلاسیک در فرهنگ غرب را بررسی کنیم، تا زمینه را برای بررسی دقیق‌تر تفاوت خداناباوری کلاسیک و جدید آماده کرده و نشان دهیم چرا این تفاوت بر حرکت به سوی علم‌گرایی متکی است.

واژه خداناباور (آتئیست در زبان انگلیسی) از واژه یونانی *atheos* می‌آید که به معنای «انکار خدایان یا غیرالهی» است، و ریشه مفهوم فلسفی خداناباوری، دست‌کم به سده پنجم پیش از میلاد بازمی‌گردد. با وجود این، مشخص نیست فیلسوفان یونان باستان درباره این موضوع چگونه فکر می‌کردند. سقراط به جرم «بی‌ایمانی» اعدام شد، اما از دیالوگ‌های متعدد افلاطون روشن است که او خداناباور نبوده است. اپیکور، که اغلب به عنوان شخصیتی محبوب و مشابه خداناباوران امروزی

در آغاز سده بعد دچار دگرگونی زیادی شد، هنگامی که پرسشی بیشه شلی^{۱۴} به صورت ناشناس «ضرورت خدا/ناباوری» را در سال ۱۸۱۱ منتشر کرد، و در را برای برخی از برجسته‌ترین ردیه‌های فلسفی علیه مذهب، از مارکس تا نیچه، باز کرد که این دو تنها دو نمونه از مهم‌ترین آن افراد هستند.



دنی دیدرو



بارون دهولباخ

حتی در سده بیستم، یعنی پیش از پیدایش خدا ناباوری جدید در اوایل سده بیست و یکم، دفاع از خدا ناباوری هنوز در حوزه فلسفه بود. کافی است

معرفی می‌شود، آشکارا به خدا اعتقاد داشت. هرچند خدای او هیچ ارتباطی با انسان و حتی جهان فیزیکی برقرار نمی‌کند. و البته مهم است به یاد داشته باشید که اپیکوری‌ها شدیداً مخالف دین سازمان‌یافته بودند، چرا که آن را منبع اصلی ناشادمانی و مانع اصلی دستیابی به هدف آتاراکسیا^{۱۳} می‌دانستند. اولین فیلسوفان ماتریالیست، اتمیست‌هایی مانند دموکریتوس و لوسیپوس بودند. می‌توانیم در آثار نمایشنامه‌نویسانی مانند آریستوفان و اورپید به صراحت سخنان خدا ناباورانه پیدا کنیم. دیگوراس ملوسی (سده پنجم قبل از میلاد) گاهی اوقات به عنوان «بی‌خدای اول» شناخته می‌شود، و احتمالاً می‌توانیم تئودوروس را هم در همان گروه برشماریم.

اظهار صریح به خدا ناباوری، به دلایل آشکار، در طول سده‌های میانی مانند خودکشی فلسفی بود. اما بحث خدا ناباوری در رنسانس دوباره ظهور کرد. جان مارتیال برای نخستین بار در سال ۱۵۶۶ از این واژه (البته نه به شکل تمجیدآمیز) در زبان انگلیسی استفاده کرد. نخستین دفاع عمومی منسجم از خدا ناباوری توسط ژان ملیه در سال ۱۷۲۹ (پس از مرگ مولف) منتشر شد. در عصر روشنگری، دنی دیدرو به خدا ناباور بودن متهم شد و بارون دهولباخ به طور آشکار خدا ناباور بودن خود را اعلام می‌کرد. موضعی که دوستش دیوید هیوم، علیرغم نوشته‌های انتقادی‌اش درباره معجزه و دین، اتخاذ نکرد. ولتر، با وجود محبوبیت خود در میان خدا ناباوران امروزی، دادارباور بود و فکر می‌کرد خدا ناباوری برای جامعه زیان‌آور است. اما همه چیز

^{۱۴} Percy Bysshe Shelly

^{۱۳} Ataraxia

اثری جدلی و ضدمذهب است. هیچ‌نیز در تمام زندگی خود به داشتن مهارت جدل کردن شهره بود، چه در دفاع از تروتسکیسم و چه دفاع از حمله بوش به عراق. کتاب او درباره علم نیست. بلکه بیشتر بر استدلال‌های فلسفی (استدلال‌هایی که جدید نیستند) و تاریخی، علیه ایده کلی وجود خدا و همین‌طور علیه ایده خدا در سنت یهودی، مسیحی و اسلامی متمرکز است.

مساله با کتاب «شکستن طلسم» دنیل دنت پیچیده‌تر می‌شود. کتابی که بیشتر به علم می‌پردازد، اما به شکلی متمایز و در سطحی بالاتر از آن‌چه که دیگر اعضای عمده جنبش خداناباوری جدید مطرح می‌کنند. چکیده کتاب این است که در مناقشات بین علم و دین باید رویه را تغییر داد و این ایده را مطرح می‌کند که دین باید خودش موضوع مطالعه علمی قرار گیرد. دین، آن‌طور که دنت عنوان می‌کند، نه تنها یک مساله فراطبیعی نیست، بلکه خودش پدیده‌ای طبیعی است. چیزی که یک گونه خاص از نخست‌سازان اجتماعی بزرگ‌مغز (پیشینیان ما)، به دلایل متعددی اختراع کرده‌اند. دین به رفتار اجتماعی کمک کرده، سلسله مراتب ساختار قدرت را اعتبار بخشیده، و تمایل ذاتی انسان‌ها به تفسیر بیش از اندازه قالب‌های موجود در جهان و فرافکنی عاملیت به جهان را پرورش داده است. اگرچه من با برخی از ایده‌های خاص دنت موافق نیستم (مثلاً هنوز نمی‌فهمم چرا مفهوم «میم» را جدی می‌گیرد)، اما اثر او مصداق علم‌گرایی نیست. به هر حال، دین چه حوزه‌ای فراطبیعی باشد یا نباشد، بسیاری از آن‌چه دنت در مورد پژوهش‌های علمی پیرامون پدیده فرهنگی و انسانی مذهب می‌گوید، همچنان قابل اجراست.

به آثار ای.جی. آیر، جان دیویی و برتراند راسل نگاه کنید. خداناباوری، قطعاً از زمان ماتریالیسم اتمیست‌های پیش‌سقراطی، از وجود علم بهره می‌برد. اما استدلال‌هایی که علیه وجود نوع خاصی از خدایان (عمدتاً ابراهیمی) به کار گرفته می‌شد، و در حمایت از ماتریالیسم سکولار، ذاتاً فلسفی بودند. البته این مساله به شکل چشمگیری تغییر کرد و می‌خواهم این ادعای مناقشه برانگیز را طرح کنم که این دگرگونی با نویسندگان خداناباور جدید، به طور خاص داوکینز، هریس و استنجر شکل گرفت.

هنگامی که به چرخش علمی خداناباوری جدید می‌پردازیم، باید بین طیف‌هایی از نگرش‌های مختلف به خداناباوری جدید (و البته تعدادی از نویسندگان دیگر که مجال پرداختن به آن‌ها در این جا وجود ندارد) تمایز قائل شویم. بنابراین من روی کریستوفر هیچ‌نز، دنیل دنت، ریچارد داوکینز، ویکتور استنجر و سم هریس به عنوان گروهی از نویسندگان که هر کدام نقش مهمی در این جریان ایفا کرده و طیف متفاوتی از نگرش‌ها به علم را در خداناباوری جدید بازنمایی می‌کنند، تمرکز خواهم کرد.

با هیچ‌نز که شروع کنیم، در واقع چیز زیادی برای گفتن وجود ندارد. کتاب «خدا بزرگ نیست» او

کتاب «شکستن طلسم» دنیل دنت

بیشتر به علم می‌پردازد، اما به شکلی متمایز و در سطحی بالاتر از آن‌چه که دیگر اعضای عمده جنبش خداناباوری جدید مطرح می‌کنند.

با بررسی سه گانه داوکینز-استنجر-هریس شاهد دگرگونی شگرفی می‌شویم. در کتاب این سه، چرخش علمی خداناباوری جدید مشهود و مشکل‌زا است. موثرترین اثر میان آثار این سه عضو خداناباوری جدید، قطعا کتاب «پند/رخد» نوشته داوکینز است، که به دلایل مختلفی مورد نقد قرار گرفته است. از نقدهایی که به او وارد است، بررسی نکردن الهیات جدی (فرض بر این است که چنین الهیاتی وجود دارد) یا دست‌کم فلسفه دین یا کاریکاتور ساختن از موضوع نقد خود، و تبدیل آن مواضع به پهلوان پنبه است و همین‌طور پرهیز از اشاره به انتقاداتی است که به جنایات حکومت‌های سکولار-خداناباور در سده بیستم می‌شود.

کتاب «پند/رخد» داوکینز موضوع‌های بسیاری را پوشش می‌دهد، برخی از آنها با هیچ‌نزد (نقد متون یهودی-مسیحی-اسلامی) و دنت (طرح فرضیه‌هایی درباره فرگشت فرهنگی دین) مشترک است. موضوعاتی که بیشتر با بحث ما مرتبط اند، عبارتند از: (۱) بازنگری استدلال‌های متعارف وجود خدا توسط داوکینز (۲) بحث او درباره امکان وجود اخلاق بدون خدایان (۳) و البته ایده اصلی کتاب، یعنی ایده‌ای که می‌گوید «فرضیه وجود خدا»، به قدر کافی مشابه یک فرضیه علمی است، تا جایی که شواهد علمی دلیل اصلی رد این فرضیه است.

در رابطه با مورد (۱)، داوکینز صرفاً تعدادی از استدلال‌های شناخته شده فلسفی علیه ایده خدا (خدای یهودی، مسیحی و اسلامی) را تکرار می‌کند. نه تنها استدلال‌های داوکینز شامل مفاهیم دیگری از خدا نمی‌شود (به ویژه مفهوم خدا نزد دادارباوران)

بلکه استدلال‌های جدیدی نیستند و ارتباطی هم با علم پیدا نمی‌کنند. در رابطه با مورد (۲)، داوکینز ریشه‌های منشا طبیعی خدایان و ادیان را بررسی می‌کند و سپس به مساله اخلاق بدون وجود خدایان می‌پردازد. گذشته از این واقعیت که نحوه مواجهه او با فرضیه‌های متعدد فرگشت فرهنگی دین، تا حدی سطحی است (و تحریف شده: داوکینز حتی به امکان تبیین‌های انتخاب گروهی بی‌علاقه است) آن بخش از بحث به هدف اصلی کتاب او بی‌ارتباط است چرا که ممکن است در نهایت مشخص شود که انسان‌ها مفاهیم خود از خدایان و ادیان را به علت ساختار زیست‌شناختی و فرهنگی خود شکل بخشیده باشند و در عین حال، قلمرو فراطبیعی یا خدایان نیز واقعا وجود داشته باشند. ولی زمانی که به بحث اخلاق می‌رسیم محدودیت‌های داوکینز به روشنی مشخص می‌شوند. مثلا، به نظر می‌رسد نمی‌داند که بسیاری از فیلسوفان، این استدلال قدرتمند را مطرح کرده‌اند که مفهوم خدا و مفهوم اخلاق از نظر منطقی کاملاً مستقل هستند. دوراهی اوتیفرون^{۱۵} که افلاطون آن را مطرح کرده است، در رساله‌ای با همین نام که در حدود ۲۴ سده پیش مطرح شده است. البته استدلال‌های ایجابی قوی و جامعی در دفاع از اخلاق سکولار، طی دو هزار سال گذشته، از سقراط در جمهوری گرفته تا امانوئل کانت و جان استوارت میل، مطرح شده‌اند. در این‌جا نیازی به علم نیست، و نقش علم به پرسشی کاملاً متمایز محدود شده است. این پرسش که چگونه حس اخلاقی ما انسان‌ها به لحاظ زیست‌شناختی فرگشت یافته پرسشی علمی است و با این پرسش که اخلاق

^{۱۵} Euthyphro

به لحاظ عقلانی چگونه توجیه می‌شود متفاوت است.

در آخر، بگذارید به مورد (۳) بازگردیم یعنی بخشی از کتاب که به محک علمی «فرضیه خدا» اختصاص داده شده است. در این بخش داوکینز به شکلی معقول مفاهیم علمی‌ای را بررسی می‌کند که به وضوح غیرقابل دفاع هستند. به عنوان مثال، ایده‌هایی مانند «آفرینش‌گرایی زمین جوان» یا مفهوم «پیچیدگی غیرقابل فروکاهش»^{۱۶} که توسط طرفداران طراحی هوشمند مطرح می‌شود. با این وجود، در نهایت داوکینز مجبور می‌شود از فلسفه کمک بگیرد، آن‌جایی که او از «استدلال بر مبنای ناممکن بودن» نام می‌برد، که در واقع تکرار «تیغ اکام» است. این موضوع به خودی خود مشکلی ندارد، چرا که به هر حال تیغ اکام با وجود اینکه معیاری فراتجربی است به طور متداول در فعالیت علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد. مسئله اصلی این است که به نظر نمی‌رسد که داوکینز (و بیشتر خداناباوران جدید، اگر نه همه آن‌ها) این واقعیت را درک کرده باشد که هیچ راه منسجم و معقولی برای اینکه ایده خدا را بتوان به صورت یک «فرضیه» در اصطلاح رایج علمی آن مطرح کرد، وجود ندارد. مشکل این است که امر فراطبیعی، به خاطر ذاتش، مبهم‌تر از آن است که بتوان با دقت آن را مشخص و بیان کرد. برای مثال، مفهوم سیاره زمین چند هزار ساله، از نظر علمی خنده‌دار و رد شده است و در تضاد با چیزی است که ما درباره کیهان می‌دانیم. اما خلقت‌باوران کاملاً در برابر این مانع دشوار، خونسرد هستند. به این دلیل که گمان می‌کنند گزینه‌های زیادی در اختیار دارند، از

رد کردن کامل علم «ماده‌گرایانه» گرفته تا ایده‌ای به نام «پنج شنبه گذشته»، ایده‌ای که می‌گوید با این‌که به نظر می‌رسد شکل‌گیری جهان میلیاردها سال طول کشیده و شواهد زمین‌شناسی و فسیل‌های فراوانی وجود دارد، اما در واقع همه چیز همین پنجشنبه گذشته از هیچ به وجود آمده و به شکلی خلق شده که به نظر برسد زمین میلیاردها سال قدمت دارد تا ایمان ما سنجیده شود. بدیهی است که ایده «پنج‌شنبه گذشته» مضحک به نظر می‌رسد و قابل سنجش علمی نیست. با این حال، عواقب الهیاتی نامطبوعی دارد که هر دانشجوی لیسانس فلسفه دینی می‌تواند به سرعت به آن‌ها اشاره کند.

پس به طور خلاصه، آن‌چه که احتمالاً متن اصلی خداناباوری جدید در نظر گرفته می‌شود، مخلوطی عجیب از گمانه‌زنی علمی (برای ریشه‌های دین)، مجادلات تاریخی مملو از غلط و بازنویسی استدلال‌های فلسفی است. با این حال داوکینز و طرفدارانش، کتاب «پند/ر خدا» را نمونه‌ای درخشان از ضربه مهلک علم به پندار خدایان بر می‌شمارند.

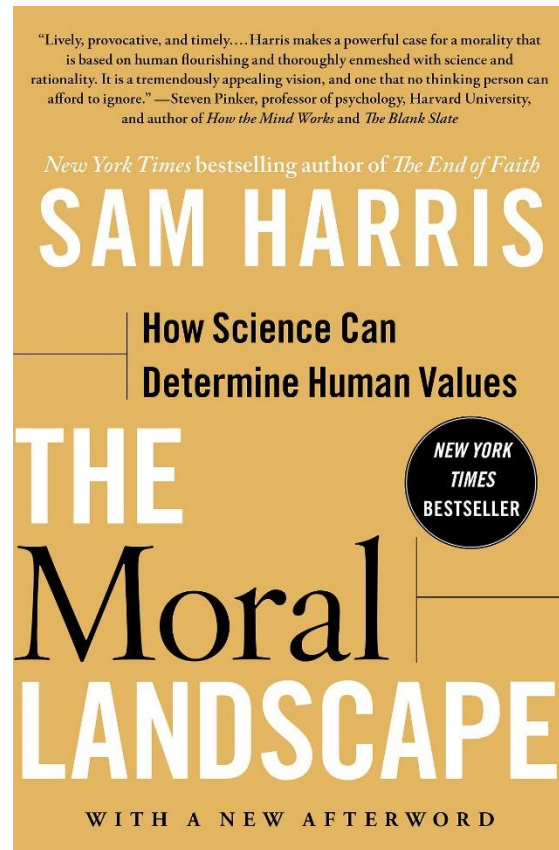
بررسی آثار ویکتور استنجر کوتاه‌تر خواهد بود چرا که او اشتباهات داوکینز را مرتکب می‌شود، منتها در فیزیک و نه در زیست‌شناسی. اثر اولیه استنجر در این زمینه در سال ۲۰۰۷، یک سال پس از کتاب «پند/ر خدا» منتشر شد. عنوان این کتاب خلاصه‌ای از قصد و رویکرد نویسنده است: «خدا: یک فرضیه شکست خورده، چگونه علم نشان می‌دهد خدا وجود ندارد». درست همانند اثر داوکینز، اثر

^{۱۶} Irreducible complexity

علمی دارد. پی‌رنگی که در جنبش‌های پیشین خداناباورانه غایب بوده است.

آخرین نمونه‌ای که در این جا بررسی می‌کنم تا حدودی متفاوت است. کتاب «چشم‌انداز اخلاقی: چگونه علم می‌تواند ارزش‌های انسانی را معین کند»، نوشته سم هریس. این کتاب جز نخستین کتاب‌های خداناباوری جدید نیست، و در واقع به طور مستقیم به خداناباوری ارتباطی ندارد. اما اثر یکی از اعضای اصلی این جریان است. اثری مشهور که نمونه بارز دیگری از علم‌گرایی خداناباوری جدید می‌باشد. پروژه هریس به همان میزان که جاه‌طلبانه است، اشتباه است. او صرفاً ادعا نمی‌کند (ادعایی غیرمناقشه برانگیز) که شواهد تجربی (یا علم به معنای عام آن) به استدلال اخلاقی ارتباط پیدا می‌کنند. امیدوارم هیچ فیلسوف جدی‌ای با این ادعا مخالفت نداشته باشد. در عوض، پروژه هریس که به صراحت در عنوان فرقی کتاب بیان شده است، دور انداختن فلسفه و فراهم کردن تعین علمی ارزش‌های اخلاقی است.

انگیزه هریس هم از اهداف اصلی دیگر نویسندگان خداناباوری جدید، نشأت گرفته است. یعنی بخش مهمی از دغدغه‌های انسانی، که در این کتاب اخلاق است، را از چنگال دین برهاند. هریس، مانند داوکینز، نگران نسبی‌گرایی اخلاقی پست‌مدرن است، که از نظر او میان چپ دانشگاهی رایج شده، و به اندازه اخلاق مبتنی بر دین مخرب است. به نظر می‌رسد انگیزه دوم هریس، بیشتر باعث برآشفتن او علیه فلسفه است. طنز ماجرا آن جا است که به نظر من، بهترین پاسخ برای هردوی این نگرانی‌ها، در فلسفه پیدا می‌شود و نه در علم.



استنجر نیز ترکیبی عجیب از استدلال‌های متعارف علیه وجود خدا، نظراتی در مورد امکان‌پذیری اخلاق بدون خدا، و بررسی شواهد علمی مرتبط به «فرضیه خدا» است. در کنار این واقعیت واضح که آدمی واقعا حیران می‌شود که دقیقا چه چیزی باعث شده استنجر (یا داوکینز) صلاحیت نظر دادن در مورد مسائل فلسفی را پیدا کنند، نظراتی که بخش عمده کتاب‌های آن‌ها را تشکیل می‌دهد. مشکل اصلی استنجر دقیقا همان مشکل داوکینز است: مواجهه او با «فرضیه خدا» به گونه‌ای است که گویی آن قدر دقیق و منسجم مطرح شده که بتواند فرضیه‌ای علمی در نظر گرفته شود. در صورتی که به دلایلی که پیشتر توضیح داده شد، چنین نیست. البته همین اصرار از جانب داوکینز، استنجر و دیگران به عنوان شاهی بر این مدعا عمل می‌کند که جنبش خداناباوری جدید پی‌رنگی

هم‌عقیده‌ام. ولی بهترین استدلال‌ها علیه این دوقلو، فلسفی هستند و نه علمی. قانع‌کننده‌ترین دلیل برای اینکه خدایان ارتباطی به اخلاق ندارند، مربوط به ۲۴ سده پیش است که توسط افلاطون ارائه شد. در بررسی کتاب داوکینز هم به این اثر که «اوتیفرون» نام دارد اشاره کردم، کتابی که به طور قابل پیش‌بینی در کتاب هریس نادیده گرفته می‌شود. نیازی به گفتن نیست که نسبی‌گرایی اخلاقی نیز سیل حملات مداوم و ویران‌گر فلسفه بوده است، برای مثال در آثار اندیشمندی چون پیترو سینگر و سایمون بلکبرن، آثاری که در حوزه اخلاق و فرااخلاق بوده و از نظر هریس حوزه‌های فکری کسل‌کننده‌ای هستند.

ادعای اصلی هریس در کتابش این است که قضاوت‌های اخلاقی نوعی فکت هستند و از این رو می‌توان آن‌ها را مورد بررسی علمی قرار داد. اول این که گزاره دوم به هیچ وجه از گزاره اولی نتیجه نمی‌شود. مسلماً می‌توانیم بگوییم ویژگی‌های هر مثلث در هندسه اقلیدسی فکت هستند. به این معنا که کسی که هندسه اقلیدسی را درک می‌کند، نمی‌تواند ادعا کند مجموع زاوایای یک مثلث، ۱۸۰ درجه نیست. اما برای رسیدن به توافق بر سر چنین فکت‌هایی از علم یا شواهد تجربی بهره نمی‌بریم. بدون اینکه بخواهم از این نکته به عنوان استدلالی برای واقع‌گرایی اخلاقی بهره ببرم، باید گفت که این نکته نشان می‌دهد «فکت‌ها» مقوله‌ای ناهمگون را تشکیل می‌دهد و هریس باید در بررسی آن دقت بسیار بیشتری خرج دهد.

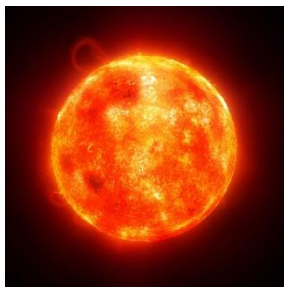
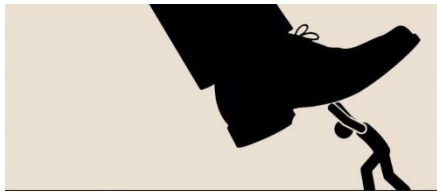
هریس می‌خواهد علم و به ویژه علوم اعصاب (که تخصص خود اوست) در بررسی مسایل اخلاقی به ما کمک کند. اما خواننده در تمام طول کتاب

حال، اندکی در رویکرد هریس دقیق‌تر شویم. هریس از همان ابتدا پایه‌های پروژه خود را با دو یادداشت که در ابتدای کتاب و پشت جلد هم آمده، سست می‌کند. در یادداشت دوم مقدمه اذعان می‌کند که قصد ندارد تمایز جدی میان علم و دیگر زمینه‌های فکری که در آن فکت‌ها به بحث گذاشته می‌شوند، قائل شود. اگر چنین باشد، یعنی اگر «علم» را به عنوان هر بررسی عقلانی-تجربی فکت‌ها در نظر بگیریم، آن‌گاه اغلب خوانندگان کتاب با دیدن نوشته روی جلد که می‌گوید «علم چگونه می‌تواند ارزش‌های انسانی را تعیین بخشد؟»، نخواهند فهمید منظور مورد نظر از علم چیست. به نظر می‌آید هریس قصد گمراه کردن خواننده را دارد. دوم، در اولین پانویشت فصل اول، هریس می‌گوید: «بسیاری از منتقدان مرا متهم کرده‌اند که با متن‌های آکادمیک فلسفه اخلاق سر و کار ندارم... اما من متقاعد شده‌ام ظاهر اصطلاحاتی مانند فرااخلاق یا غایت‌شناسی، جز افزایش دهنده میزان ملال در جهان کار دیگری نمی‌کنند». این آن قدر حیرت‌آور است که من مجبور شدم بارها آن را بخوانم: هریس می‌گوید کلیت یک رشته، که غیر از دین تنها رشته‌ای است که تا به حال به اخلاق پرداخته، را باید دور انداخت. چرا که او شخصاً این رشته را کسالت‌آور یافته است. مانده‌ام که این یک فکت است یا قضاوتی ارزشی؟

همان‌طور که اشاره کردم، هریس می‌خواهد تصمیم‌گیری اخلاقی را به علم واگذار کند چرا که می‌خواهد دوقلوی شرور سطحی‌نگری مذهبی و نسبی‌گرایی اخلاقی چپ‌گرایانه را شکست دهد. با این که فکر می‌کنم در مورد وجود خطر دوم بیش از حد اغراق می‌کند، اما در این زمینه با او

اشتراکی ندارند؟» فهمیدن این که او چه نتیجه بی‌ربطی گرفته را به عهده خواننده می‌گذارم، این متن احتمالاً ابلهانه‌ترین چیزی است که تا به امروز توسط نویسندگان خداناباوران جدید نوشته شده است.

من در سراسر این مقاله استدلال کرده‌ام آن چه خداناباوری جدید را از انواع سابق متمایز می‌کند،



«ظلم، نادرست است.»

«خورشید یک ستاره است.»

چرخشی به سمت

علم‌گرایی است. این

حرکت، همراه با خصومتی آشکار علیه فلسفه بوده است، حتی از سوی فیلسوفانی مانند دنیل دنت و به ویژه الکس روزنبرگ. موضعی که اتخاذ کرده‌ام تنها توصیفی نیست، بلکه تجویزی است. من به عنوان یک دانشمند و فیلسوف معتقدم که این حرکت به سه دلیل برای خداناباوری بد بوده است:

اول: علم‌گرایی از منظر فلسفی بی‌معنا است. به این دلیل که علم‌گرایی، علم را بی‌جهت در زمینی قرار می‌دهد که به آن تعلق ندارد (مثلاً در تعریف ارزش‌های انسانی توسط هریس) یا علم را وارد حوزه‌ای می‌کند که فقط می‌تواند در آن نقش حمایتی بازی کند (مثل ارائه شواهد تجربی علیه ادعاهای فراطبیعی، توسط استنجر و داوکینز). من

بیهوده منتظر است تا نمونه‌ای از بینش اخلاقی جدیدی که علم عره می‌کند نمایان شود. برای مثال هریس به ما می‌گوید که ختنه آلت تناسلی دختران جوان اشتباه است. من هم موافق هستم، اما قطعاً نیازی به اسکن‌های FMRI نداریم تا به ما بگوید چرا این کار اشتباه است. این واقعیت که مناطق خاصی از مغز درگیر ادراک درد و رنج هستند و شاید بتوانیم میزان دقیق آن ادراکات را اندازه‌گیری کنیم، به هیچ وجه چیزی به نتیجه‌گیری ما اضافه نمی‌کند. ختنه دختران اشتباه است، زیرا حق فرد بر بدن خودش را نقض کرده و در تضاد با اصلی است که می‌گوید «باید از ایجاد درد، مگر در مواردی مطلقاً ضروری، خودداری کرد» (مثلاً در صورتی که عمل جراحی برای نجات کسی ضروری باشد، و ماده بیهوشی در دسترس نباشد).

در واقع، در برخی جاها، استدلال هریس مبهم است، تا حدی که به نظر مهمل می‌گردد. در صفحه ۱۲۱ و ادامه آن در صفحه بعد، هریس می‌گوید وقتی از مردم درباره نظرات ریاضیاتی و اعتقادات اخلاقی سوال می‌شود، قشر پیشانی مغز، الگوی مشابهی را نشان می‌دهد. او از این نکته نتیجه می‌گیرد: «این نشان می‌دهد که فیزیولوژی باور، بدون در نظر گرفتن نیت گزاره، ممکن است یکسان باشد. همچنین نشان می‌دهد که تفکیک دوگانه واقعیت و ارزش از نظر عملکرد مغزی بی‌معنا است... این یافته در مورد استقلال محتوا، به طور مستقیم تمایز واقعیت/ارزش را به چالش می‌کشد. زیرا از دیدگاه مغز، اگر باور به گزاره «خورشید یک ستاره است» تشابه مهمی با باور به گزاره «ظلم، نادرست است» داشته باشد، چگونه می‌توانیم بگوییم قضاوت علمی و قضاوت اخلاقی هیچ وجه

برای‌شان مشکلی در تشخیص فلسفه به عنوان یک نظام آکادمیک متمایز (و به تاکید من سودمند) از علم وجود نداشت. با قرار دادن مقالات علمی و فلسفی در کنار هم، پی می‌بریم ارتباط چندانی باهم ندارند. نه از جهت سبک، ساختار، دامنه و نه طیف وسیع موضوعاتی که مورد بررسی قرار می‌دهند. من در واقع می‌خواهم بسیاری از رهبران جنبش خداناباوری جدید و به طور ضمنی تعداد قابل توجهی از طرفداران آن‌ها را به اندیشه‌ستیزی متهم کنم، که از علایم آن عدم احترام به اهمیت، ارزش و روش‌های حوزه‌های فکری دیگر است.

دوم: علم‌گرایی به خود علم صدمه می‌زند. علیرغم تلاشی مضاعف برای گسترش قلمرو و اعتبار علم، علم‌گرایی حداقل به دو دلیل برای علم مضر است.



اول صدمه‌ای درونی به خود علم می‌زند، به دلیل ایجاد سو برداشت در مورد ماهیت و نحوه کارکرد علم، که بعید است به دانشمندان یا دانشجویان به عنوان دانشمندان آینده، خدمتی بکند. و دوم، آسیبی بیرونی، چرا که این پتانسیل وجود دارد تا فهم عمومی از علم آسیب ببیند و شهرت علم دچار خدشه شود. وضعیت کشور ایالات متحده را به

این‌جا به دنبال دفاعی کوتاه‌نظرانه از فلسفه نیستیم، چرا که هر دو بال علم و فلسفه را برای خداناباوری، و به طور کلی‌تر برای فهم انسان، ضروری می‌دانم. در حال ارائه کران‌بندی ساده‌انگارانه بین علم و فلسفه (یا بین علم و هر چیز دیگری) نیز نیستیم. بهترین راه، نگاه کردن به علم به مثابه یک خانواده در مفهوم ویتگنشتاینی آن است. یعنی فعالیت‌هایی که اشتراکاتی دارند، مثل مشاهده و آزمایش منظم، آزمودن فرضیه‌ها، ساخت نظریه‌های کلی در مورد کارکرد جهان، بررسی مقالات توسط همکاران قبل و بعد از انتشار، و اختصاص بودجه‌های خصوصی و عمومی برای پروژه‌هایی که ارزشمند در نظر گرفته می‌شوند. هرچند تعریف علم به این‌ها محدود نمی‌شود.

نقد من به گرایش رایج میان بسیاری از خداناباوران جدید برای ارائه تعریفی چنان گسترده از علم است که هر آن‌چه با «فکت» سرو کار دارد را شامل شود. بر اساس این تعریف گسترش یافته، مفهوم علم، معنی خود را از دست می‌دهد و نمی‌توان تمایز آن را با دیگر فعالیت‌های انسانی مشخص کرد. از طرفی ممکن است کسی «فلسفه» را «رشته‌ای که با اندیشیدن سر و کار دارد» تعریف کند و سپس مدعی شود که هر کاری که انجام می‌دهیم، از جمله خود علم در حیطه فلسفه است. این کاری بی‌فایده و کودکانه است، با این حال کم‌شباهت به نگرش متداول میان خداناباوران جدید نیست.

علاوه بر این، به نظر من روشن است که بسیاری از خداناباوران جدید، به استثنای برخی از آن‌ها که فیلسوف حرفه‌ای هستند، احتمالاً بدون خواندن حتی یک مقاله تخصصی در فلسفه، اظهار نظر فلسفی می‌کنند. اگر آن‌ها چنین مطالعه‌ای داشتند،

به عنوان موضعی فلسفی می‌تواند بین فلسفه خوب و علم خوب پیوند برقرار کند.

آن‌چه خداناباوران جدید ظاهراً به دنبال آن هستند، جایگزین کردن فلسفه با علم یا حداقل کاهش اهمیت فلسفه در برابر علم است. این مساله حتی در بین فیلسوفان شاخصی که خود را خداناباور جدید معرفی می‌کنند، مانند دنت و رزنبرگ، نیز صادق است. این کار باعث خواهد شد خداناباوری و مواضع هم‌پیمان در مورد خدایان تضعیف شوند، چرا که فلسفه که یکی از مهم‌ترین منابع فکری خداناباوری از زمان اتمیست‌های یونانی بوده را از دست می‌دهند.

با فرض این‌که نقد من به خداناباوری جدید وارد باشد، هنوز هم می‌توان این پرسش معقول را مطرح کرد که سازنده‌ترین راه برای خداناباوران نسل جدید برای بررسی موضع متافیزیکی‌شان چیست. و این موضع متافیزیکی چه ارتباطی با مفاهیم فلسفی و علمی پیدا می‌کند. من فکر می‌کنم خداناباوران باید به طور جدی تفکر خود درباره دانش بشری را مورد بازبینی قرار دهند. شاید باید به عقب و به مفهوم کلاسیک "Scientia" بازگردند. کلمه‌ای لاتین که واژه "Science" از دل آن گرفته شده است، اما دلالت ضمنی بر دانش وسیع‌تری دارد که شامل حس کنجکاوی علمی، فلسفی، ریاضیاتی و منطقی می‌شود. یعنی تمام منابع قابل اعتماد دانش بشر (دانش سوم شخص) که تاکنون با موفقیت امتحان شده‌اند. هنگامی که Scientia با داده‌های رشته‌های انسانی، هنر، و تجربه‌های اول شخص ترکیب شوند «فهم» حاصل می‌شود.

عنوان نمونه اصلی کشوری غربی که جنگ فرهنگی در آن برقرار است، در نظر بگیرید. دانشمندان در ایالات متحده از احترام زیادی در میان مردم برخوردارند. در عین حال برخی مفاهیم علمی مانند فرگشت و تغییرات آب‌وهوایی، مدام مورد حمله قرار می‌گیرند و تقریباً نیمی از جمعیت کشور بدانها باور ندارند. بنابراین، دانشمندان در آمریکا در محیط فرهنگی‌ای کار می‌کنند که نسبت به حرفه آن‌ها رویکردی ناخوشایند وجود دارد. در واقع آخرین چیزی که آن‌ها بدان نیاز دارند، این است که با تکبر وانمود کنند می‌توانند به تنهایی مسائل ظریفی مانند وجود خدا یا ریشه‌های اخلاق را حل کنند. در حالی که در واقع، علم هنوز برای بررسی این پرسش‌ها به خوبی مجهز نیست.

سوم: علم‌گرایی به خداناباوری آسیب می‌زند. من بر خلاف بسیاری از متفکران این جنبش، معتقدم چرخش علم‌گرایانه به عنوان موضع فلسفی، بر خلاف باور صریح بسیاری از خداناباوران جدید، خدمتی به خداناباوری نمی‌کند. این نکته باید تا به حال باید روشن شده باشد ولی تکرار آن بی فایده نیست. نه به این دلیل که علم به خداناباوری بی‌ارتباط است، بلکه برعکس، هرچه علم در تبیین طبیعت جهان با عبارات طبیعت‌گرایانه، موفقیت بیشتری کسب می‌کند، خداناباوری معنادارتر می‌شود. استدلال‌های هیوم علیه طراحی هوشمند ویران‌گر بود، اما او جایگزینی برای توضیح طراحی هوشمند در طبیعت نداشت. ولی داروین توانست آن جایگزین را ارائه کند. در واقع، اتحاد هیوم و داروین در جهت از بین بردن ایده طراحی هوشمند، نمونه‌ای است عالی از این‌که چگونه طبیعت‌گرایی

بنابراین چیزی که جنبش خداناباوری بدان نیاز دارد، چرخش شدید به سمت علم به قیمت بی‌توجهی به همه چیزهای دیگر نیست. بلکه درآغوش گرفتن تمام روش‌های گوناگون فکری یا تجربی کسب معرفت است که انسان از طریق آن فهم خود را از جهان وسعت می‌بخشد. احترام و همکاری با دیگر رشته‌ها باید مشخصه خداناباوری سده بیست و یکم باشد. این دقیقاً مسیری است که اخیراً برخی از نویسندگان پسا خداناباوری جدید، نظیر دوباتن و گرلینگ (که فیلسوف بودن هر دو تصادفی نیست) در پیش گرفته‌اند. این مسیر، بیش از آن مسیری که جریان خداناباوری جدید تلاش دارد طی کند، پتانسیل پیش‌برد خداناباوری به شکل عقلانی و متقاعدکننده را داراست.

مشخصات مقاله:

Pigliucci, M. (2013). New Atheism and the scientistic turn in the atheism movement. *Midwest Studies in Philosophy*, 37(1), 142-153.



دیدگاه‌های مذهبی اسلامی درباره فرگشت داروینی

نیدهال گوسوم

برگردان سمیه رضایی



می‌توان داستان قرآن در مورد آدم را در این سناریوی علمی وارد کرد؟

موضوعاتی علاوه بر این‌ها اما با اهمیت کمتر، گاه در مباحث اسلامی در مورد فرگشت مورد بررسی قرار می‌گیرند: الف) آیا انقراض گونه‌های بی‌شمار در تاریخ زندگی روی زمین با دیدگاه سنتی در مورد آفرینش خداوند در تعارض است؟ ب) دادشناسی الهی^{۱۷} («مسئله شر») با فرگشت تشدید می‌شود یا اینکه تبیین می‌شود؟ ج) آیا «گونه‌های جانوری» موجودات تعریف‌شده و مقولات زیستی مهمی در جهان‌بینی اسلامی هستند؟ د) آیا تصادفی بودن را که گویا در فرآیند فرگشت ذاتی است می‌توان با یک نقشه آفرینش الهی آشتی داد؟

این پرسش‌ها در اینجا از طریق نوشته‌ها و استدلال‌های علمای مسلمان مورد بررسی قرار گرفته و در نهایت نتیجه‌گیری کلی گرفته می‌شود

در این مقاله رویکردهای متفاوتی که علمای اسلام در مقابل نظریه داروین از زمان آغاز آن در ۱۸۵۹ اقتباس کرده‌اند، با توجه به استدلال‌های الهیاتی که، به طور صریح یا ضمنی در آنها به کار گرفته شده است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها و استدلال‌ها از رد کامل تا پذیرش کامل مورد بررسی قرار گرفته‌اند که شامل «استثناگرایی انسانی» (فرگشت در مورد همه موجودات زنده کاربرد دارد به جز انسان) می‌شود.

بدین ترتیب دو استدلال الهیاتی که از بحث‌های عالمان مسلمان استخراج شده‌اند این‌ها هستند: (۱) آیا خدا خارج از پارادایم فرگشت است یا اصطلاح «آفریننده» نیاز به تعریفی نو دارد؟ (۲) آیا آدم هنوز در این سناریوی فرگشت انسان وجود دارد و چگونه

^{۱۷} theodicy

اختلاف‌نظری‌های جدی با این ایده که گونه‌ها از یکدیگر فرگشت یافته‌اند - به ویژه در مورد انسان‌ها - دارند.^{۱۸}

نوشته‌های پژوهشی درباره اسلام و فرگشت هنوز هم خیلی کمیاب هستند، و بیشتر آنهایی که در زبان‌های بومی مسلمانان (عربی، باهاسای اندونزی، فارسی، اردو و ترکی) نوشته شده‌اند، نشان‌دهنده عدم درک جنبه‌های علمی مسئله - به ویژه در

که چرا منکران فرگشت برایشان غیرممکن است که این موضوعات را به طوری که با اصول و روش‌های دینی‌شان سازگار باشند مورد خطاب قرار دهند و چرا علمایی که متری‌ترند و کمتر نص‌گرا هستند می‌توانند این موضوعات را با تصویری انعطاف‌پذیرتر از خدا و جهان جای دهند.

سازگاری میان آموزه‌های اسلامی و نظریه‌های زیست‌شناسی و فرگشت انسانی، یکی از چالش‌برانگیزترین موضوعاتی است که امروزه اسلام با آن روبه‌رو است. در واقع، این امر با چند مورد از مهم‌ترین ابعاد فرهنگ اسلامی امروزی ارتباط دارد: الف) نقش و جایگاه شواهد علمی در اندیشه و الهیات اسلامی، ب) جایگاه و وضعیت دانش علمی و ارجاعات به متون دینی در فرهنگ عمومی، ج) اصول (و متعاقباً محتوای) آموزشی که مسلمانان امروزه دریافت می‌کنند (یا باید دریافت کنند). این جنبه‌های چندگانه، نه تنها این موضوع را مشخص می‌کنند که علمای مسلمان چگونه به بررسی قابل پذیرش بودن تکامل می‌پردازند، بلکه بر مناظرات در این مورد که در سال‌های اخیر بیش از پیش شدت گرفته و تکرار می‌شوند حکم فرماست.

پیمایش‌های اخیر در مورد دیدگاه مسلمانان به فرگشت نشان‌دهنده تفاوت‌های مهمی میان پاسخ‌دهندگان است اما به طور کلی پیمایش‌ها نشان می‌دهند که تقریباً سه‌چهارم مسلمانان یا فرگشت را به طور کامل رد می‌کنند یا

پیمایش‌های اخیر در مورد دیدگاه مسلمانان به فرگشت نشان‌دهنده تفاوت‌های مهمی میان پاسخ‌دهندگان است اما به طور کلی پیمایش‌ها نشان می‌دهند که تقریباً سه‌چهارم مسلمانان یا فرگشت را به طور کامل رد می‌کنند یا اختلاف‌نظری‌های جدی با این ایده که گونه‌ها از یکدیگر فرگشت یافته‌اند - به ویژه در مورد انسان‌ها - دارند.

Evolution Education in a Middle Eastern Society," *International Journal of Science Education* 33.7 (2011):979-1000; Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition and Modern Science* (London: I. B. Tauris, 2011).

^{۱۸} Salman Hameed, "Bracing for Islamic Creationism," *Science* 322 (2008): 1637-1638; Saouma BouJaoude, Anila Asghar, Jason R. Wiles, Lama Jaber, Diana Sarieddine, Brian Alters, "Biology Professors' and Teachers' Positions Regarding Biological Evolution and

انسانی که در چند دهه گذشته جمع آوری شده‌اند وجود دارند. دلالت‌های الهیاتی کلی فوراً پس از آن که داروین کتاب تاریخی‌اش را (در ۱۸۵۹) به چاپ رساند مورد بررسی قرار گرفتند، و زمانی که دانشمندان سازوکارهای فرگشت را (با این فرض که آنها کم و بیش ثابت هستند و دگرگونی‌های تصادفی نقشی اساسی دارند) و شواهد راجع به فرگشت انسانی و زیست‌شناختی را (این که هزاران، شاید میلیون‌ها گونه در طول تاریخ حیات منقرض شده‌اند؛ شباهت ژنتیکی نزدیک میان انسان‌ها، میمون‌ها و دیگر حیوانات و...) درک کردند، این دلالت‌ها تقویت شدند.

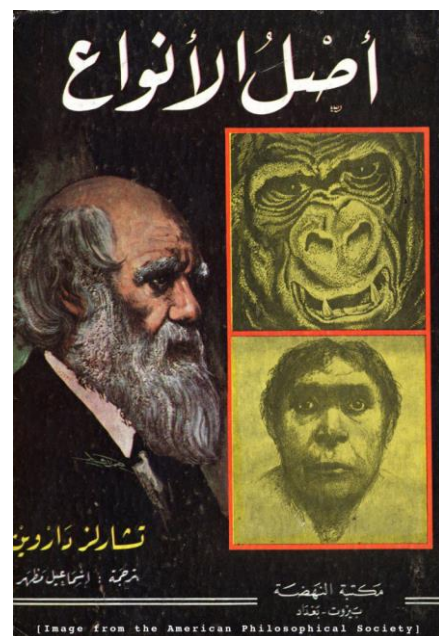
در این مقاله من به مرور رویکردهایی که علمای مسلمان به فرگشت داروین داشته‌اند می‌پردازم؛ ابتدا رویکردهای مخالف و بعد رویکردهای موافق مورد بررسی قرار می‌گیرند. سپس مسائل الهیاتی که در بح‌ها بوجود می‌آیند را برجسته خواهم کرد، بخصوص مسائلی که با شواهد فرگشت انسانی و زیستی آنقدر زیاد شده‌اند که نمی‌توان نادیده شان گرفت یا ردشان کرد. و در پایان با چند ایده در مورد اینکه بهترین راه برای بررسی این موضوع توسط علمای مسلمان و جامعه به طور کلی -از جمله در ابعاد آموزشی- چیست، بحث را به پایان خواهم رساند.

مروری کوتاه بر نظرات مخالف

در مقاله‌ای با عنوان «پاسخ‌های مسلمانان به فرگشت»، عبدالمجید^{۱۹} علما را در رابطه با مسئله

مورد سنت‌گرایان- یا دیدگاهی سطحی از اصول عقاید و الهیات اسلامی هستند. تعداد بسیار اندکی مقاله‌های خوب تحقیق شده، عمیق و منسجم را در این زمینه در این زبان‌ها می‌توان یافت؛ کتاب‌های خوب از مقالات خوب هم کمترند. علاوه بر این، طنینی عوام‌فریبانه و عامه‌پسند در اغلب این نوشته‌ها وجود دارد؛ به گونه‌ای که گویا نویسندگان موضوع را چنان مناقشه‌برانگیز و حساس در نظر می‌گیرند که هیچ دیدگاه دیگری غیر از دیدگاهی که عموم همیشه آن را شنیده‌اند بیان نمی‌کنند؛ یعنی دیدگاهی که بر اساس آن فرگشت «نظریه»‌ای خداناباورانه است که از نظر علمی چندان استوار نیست و به روشنی منکر پایه‌های آشنای باورهای اسلامی است و بنابراین باید انکار شده و نادیده گرفته شود. هرچند چند نفر از علمای اسلام آن را اساس مبانی الهیاتی به طور جدی مورد بررسی قرار داده‌اند.

البته که دلالت‌های الهیاتی روشنی در رابطه با نظریه فرگشت داروین و شواهد علمی در مورد فرگشت



^{۱۹} وی استاد جانورشناسی در کالج دولتی آموزش عالی در مانسرای پاکستان است.

در مورد فرگشت گفته است: «داروین اشتباه کرده: انسان‌ها از دیگر موجودات تکامل نیافته‌اند، آنها به همین شکلی که امروزه دارند آفریده شده‌اند. آدم به طور کامل انسان بود، اما قدش ۶۰ ارش [۲۷،۴ متر] بود و انسان‌ها بعدها کوچک‌تر شدند... میمون‌ها و دیگر حیوانات گونه‌های متمایزی هستند (قرآن آنها را امم یعنی ملت‌ها می‌خواند)؛ آنها روز رستاخیز به بارگاه خدا آورده خواهند شد... مسلمانانی که این ادعا را [فرگشت انسان از گونه‌های شبیه به میمون] می‌کنند در حالی که می‌دانند متون دینی چه می‌گویند، کافر هستند!»^{۲۲}

صفر الهوالی (متولد ۱۹۵۵ در عربستان سعودی)، عالم مسلمان وهابی چنین گفته است: «می‌دانیم که انسان‌ها همه نوادگان آدم و حوا هستند- در این بحثی نیست! اما برای دیگر موجودات زنده اگر مردم بگویند «آنها از نسل یکدیگرند» ما شاید با این مشکلی نداشته باشیم، اما اگر آنها بگویند که «آنها از هیچ به وجود آمده‌اند» یا افسانه‌های دیگری مطرح کنند، در این صورت ما با استفاده از متون دینی مان به آنها پاسخ خواهیم داد (و هر کس در موردشان شکی داشته باشد به مثابه کافر است) و از شواهد علمی که ضدفرگشت‌ها در غرب ارائه کرده‌اند هم استفاده خواهیم کرد.»^{۲۳}

فرگشت در به سه گروه تقسیم می‌کند: (۱) منکران که فرگشت را به طور کامل متعارض و ناسازگار با خوانش نص‌گرایانه از آموزه‌های اسلامی می‌دانند؛ (۲) موافقان فرگشت که اصرار دارند آن را باید به طور کامل پذیرفت؛ و (۳) «میان‌روها» که فکر می‌کنند برخی از جنبه‌های نظریه ولی نه همه آنها را می‌توان در اسلام جای داد.

در اولین گروه او افرادی مانند شهاب‌الدین ندوی^{۲۰}، وحیدالدین خان^{۲۱} و هارون یحیی را قرار می‌دهد که تمرکزش روی علمای غیرعرب است. به این فهرست می‌توان فیلسوفان چون سید حسین نصر، مارتین لینز و فریتیوف شوئون (که در غرب مشهورتر هستند) اضافه کرد، علاوه بر این فهرستی طولانی از علمای عرب معاصر بسیار تاثیرگذار که با حدت مخالف فرگشت هستند مانند عبدالعزیز بن باز، صفر الهوالی، عبدالمجید الزندانی، محمد متوالی الشعراوی، محمد س. ر. البوطی و دیگران هم در این دسته جای دارند. به طور خلاصه به مرور نظرات و سخنان برخی از این علمای مهم با تاکید بر اعتراضات الهیاتی آنان می‌پردازم.

عبدالعزیز بن باز (۱۹۹۹-۱۹۱۰) یکی از مشهورترین و مورد احترام‌ترین علمای سلفی است؛ او از ۱۹۹۳ به عنوان مفتی اعظم عربستان سعودی مشغول به کار بود و به فتوا دادن در مورد موضوعات مختلف از جمله موضوعات مدرن تر مشهور است. او

جدید نشان داده است که این نظریه راه فرارهایی دارد و در چارچوب آفرینش نمی‌گنجد. در برخی از موارد اساسی در تعارض با نظم جهان به طور کلی است. نقل قول شده در :

Abdul Majid, "The Muslim Responses to Evolution," published online by Hazara Society for Science Religion Dialogue, 2002.

^{۲۲} Abdelaziz Bin Baz, *Nadhariat Darwin, Tatawwur al-Insan min Qird ila Insan* (2004) (See References).

^{۲۳} Safar Al-Hawali, *Ar-Rad 'ala Nadhariat Darwin*. Video available on YouTube, published April 28, 2014.

^{۲۰} شهاب‌الدین ندوی (و. ۲۰۰۲) عالم مسلمان هندی بود. او ده‌ها کتاب در مورد موضوعات مربوط به اسلام و علم و مباحث مدرن نوشت و در شبه‌قاره هند به شهرت رسید. در رابطه با فرگشت او کتاب *The Creation of Adam and the Evolutionary Theory* (New Delhi: Furqani Academy, 2001) را نوشته است.

^{۲۱} وحیدالدین خان (متولد ۱۹۲۵) عالم مسلمان هندی است. او در نوشته‌هایش بر مباحث مدرن از جمله علوم تمرکز می‌کند تا ارتباط و اهمیت اسلام را در دوران مدرن نشان دهد. او در کتاب *God Arising* در مورد فرگشت نوشته است: «برای صد سال این نظریه بر تفکر انسان غلبه داشته است. اما پژوهش‌های

عبدالمجید زندانی (متولد ۱۹۴۲ در یمن) بنیان‌گذار و رئیس دانشگاه ایمان و یکی از اعضای بنیان‌گذار آژانس بین‌المللی محتوای معجزه‌آسای علمی قرآن و سنت است که پیش‌تر در مصر (دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰) در رشته‌های زیست‌شناسی و شیمی تحصیل کرده‌است. در سال ۲۰۰۹، در نتیجه سردرگمی حاصل در مورد معنا و دلالت‌های کشف فسیل اسکلت آردی^{۲۴}، او ادعا کرد: «نظریه داروین تبدیل به یک افسانه شده است... آردی آخرین مدرک در مورد شکست نظریه داروین و آفرینش ویژه انسان‌هاست... هیچ شواهدی وجود ندارد که انسان‌ها از میمون‌ها تکامل یافته‌اند... فرگشت حتی نظریه هم نبود، فقط



Ardipithecus
ramidus

فرضیه‌ای بود که ماتریالیست‌ها از آن علیه کلیسا دفاع کردند و قدرت‌های استعماری آن را در جهان اسلام پخش کردند تا سیطره دین را در آنجا تضعیف کنند.^{۲۵}

محمد متولی الشعراوی (۱۹۱۱-۱۹۹۸) فقیه، مفسر و واعظ محبوب مصری بود. او در مورد فرگشت گفته: «این یک نظریه است نه واقعیت. فرگشت رد شده است؛ ما نباید به آن وفادار باشیم... چرا میمون به انسان تکامل یافت؟ چرا هنوز

میمون‌ها وجود دارند؟ چرا امروز شاهد تکامل میمون دیگری نیستیم؟»^{۲۶}

محمد سعید رمضان البوطی (۱۹۲۳-۲۰۱۳) دهه‌ها و تا زمان مرگش یکی از مشهورترین و مورد احترام‌ترین علمای مسلمان جهان عرب بود. او سنت‌گرایی محافظه‌کار بود اما تلاش می‌کرد تا جایی که می‌تواند رویکردی نظام‌مند از استدلال و توجیه منطقی استفاده کند. به ویژه، او تلاش کرد تا سنت استدلال الهیاتی اسلامی را در مورد اصول و عقاید اسلامی احیا کند، مهم‌ترین نمونه این کار را می‌توان در کتاب مهم او، کبری الیقینیات (الکیوانیه) (مهم‌ترین امور یقینی در مورد جهان) مشاهده کرد. در این کتاب او یک فصل کامل را به مسئله فرگشت اختصاص داده و در برخی بخش‌ها نقدی «علمی» از «داروینیسم» ارائه می‌کند. جای شگفتی نیست که تمرکز او روی «انسان» است. اولین خطوط این فصل بدین قرار هستند:

مسلمان باید با این حقایق در مورد انسان و واقعیت او آشنا باشد: وی سپس باید از آن‌ها یقین حاصل کرده و بر اساس معنای آن ایمانش را به خدا بنا کند:

۱. انسان بهترین و شریف‌ترین موجودات است؛

۲. انسان -از نظر ماهیت/جسمی- از گل خلق شده و حاصل زادولد از آدم، رحمت‌الله علیه، است؛

نظر گرفتند. این فسیل در ۱۹۹۴ کشف شد و نتایج کامل در سال ۲۰۰۹ منتشر شده و مورد توجه رسانه‌ها در سراسر جهان قرار گرفت.

^{۲۵} Abdul Majid Al-Zindani, *Nadhariat Darwin Batat Khurafa* (2009).

^{۲۶} Mohammed Metwally El-Shaarawy, *Nadhariat Darwin* (n.d.). Video available on YouTube.

^{۲۴} آردی نام مستعار فسیل (ناقص) اسکلت آردیپیتکوس رادیوموس (*Ardipithecus ramidus*) است که قدمتش به ۴.۴ میلیون سال پیش باز می‌گردد و دارای برهی ویژگی‌های خارق‌العاده (به ویژه انگشت پای جدا و لگن خاصره خاص) است که کاشفان و دیگر کارشناسان آنها را سازگار با یک نیای انسان-میمون، برخی ویژگی‌ها مربوط به انسان و برخی مربوط به میمون، در

۳. انسان از همان ابتدا در بهترین ظاهر و کامل ترین شکل آفریده شده است؛ او در طول تاریخش آن گونه تکامل نیافته است که به طور تدریجی از یک گونه به گونه دیگر تبدیل شده باشد.^{۲۷}

چند صفحه بعد او به خواننده مسلمان هشدار می دهد که: «و مواظب باشید که به آن چه برخی صوفی ها می گویند توجه نکنید که پیش از آدم رحمت الله علیه که آفرینشش در قرآن نقل شده است، آدم های بسیاری وجود داشته اند.^{۲۸}

سید حسین نصر (متولد ۱۹۳۳) بدون شک امروزه یکی از مشهورترین و نامدارترین فیلسوفان مسلمان است. اما، او همواره با نظریه فرگشت بر

اساس مبانی فلسفی و الهیاتی مخالف بوده است، گرچه گاه او تلاش می کند که آن را از دید علمی بررسی کند. اما اغلب او بر

استدلال های فلسفی تمرکز می کند: ^{۳۰} «[اول]

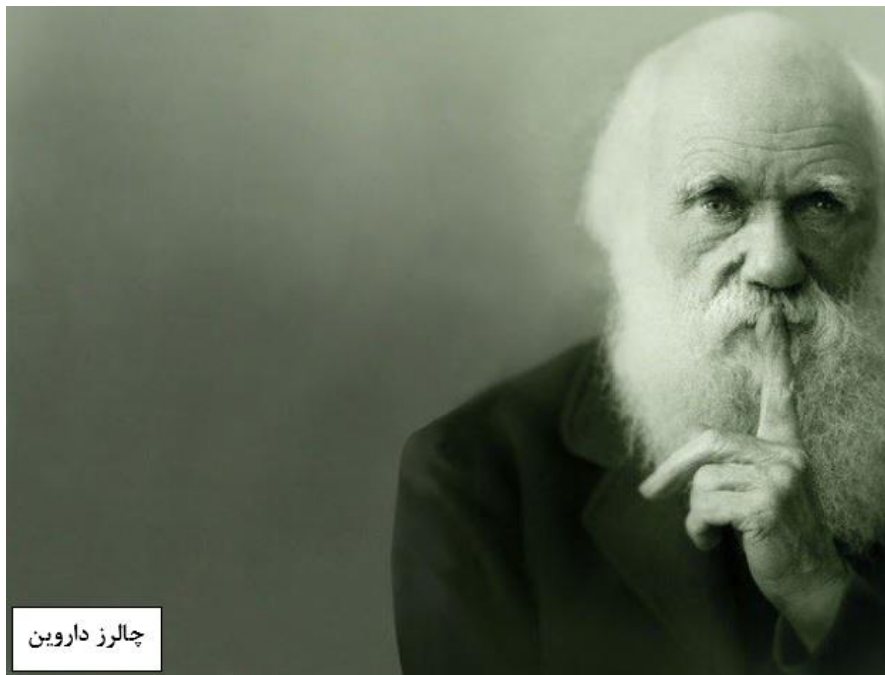
مسئله ماهیت^{۳۱} و نهایی بودن آن است. یک مثلث، مثلث است و هیچ چیزی به مثلث تکامل نمی یابد؛ تا زمانی که یک مثلث تبدیل به مثلث نشود، مثلث نیست. بنابراین، اگر سه خط جدا داشته باشیم که به طور تدریجی به هم می رسند، تا زمانی که یک هزارم میلی متر میان آنها فاصله باشد، مثلث وجود ندارد. تنها یک مثلث، مثلث است. و ماهیات زیستی هم نهایت خود را دارند.» به طور مشابه «انسان، از زمان ورود انسان ها به جهان انسان بوده است. انسان ها از دیگر موجوداتی که استخوان هایشان با آنها شباهت هایی دارد تکامل نیافته اند [که] به این معنا نیست که بدن انسان بر اساس عوامل کاملاً مادی از شامپانزه تکامل یافته است. روشن است که یک عدم پیوستگی وجود دارد که نشان دهنده نمود

موجودی از درجه ای بالاتر است.^{۳۲}

او هم چنین به استدلالی اشاره می کند که آن را «نقد منطقی» می خواند:

«چطور

ممکن است چیزی برتر از چیزی پست تر به وجود



چالرز داروین

^{۳۰} Seyyed Hossein Nasr, "On the Question of Biological Origins," *Islam & Science* 4.2 (Winter 2006), 181–197.

^{۳۱} form

^{۳۲} Nasr, 194.

^{۲۷} Mohammed Said Ramadan Al-Bouti, *Kubra al-Yaqiniyyat al-Kawniyyah: Wujud al-Khaliq wa Wadhifat al-Makhluq* (Damascus, Syria: Dar al-Fikr, 2004), 245.

^{۲۸} *Ibid.*, 250.

^{۲۹} سید حسین نصر، ده ها کتاب و صدها مقاله منتشر کرده است؛ او اولین مسلمانی (از میان دو نفر) است که برای ارائه سخنرانی های بلندآوازه و بالارته گیفورد دعوت شده و در کتابخانه فیلسوفان در قید حیات معرفی شده است.

می‌کند.» او به مسلمانان هشدار می‌دهد که «مانند بسیاری از الهیات دانان مسیحی که متأسفانه تسلیم پارادایم فرگشت شده‌اند تسلیم نشوند» و «الهیات دانان مسلمان» را فرا می‌خواند «تا نه تنها فرگشت زیست‌شناختی بلکه فرگشت مسیحی - یعنی درک مدرن مسیحی از فرگشت زیستی - را مورد انتقاد قرار دهند.»^{۴۰}

مظفر اقبال (متولد ۱۹۴۵)، تحصیل کرده شیمی و عالم اسلامی پاکستانی-کانادایی است که اخیراً مسیر سید حسین نصر را پیموده است. او در مقاله‌ای در مورد فرگشت می‌نویسد: «این ایده اکنون در سراسر جهان پراکنده شده است، گرچه ریشه آن مفهومی مبهم در مورد گونه‌ها است - مفهومی که در مورد آن در اجتماع دانشمندان [فرگشت] هم هیچ توافقی وجود ندارد... دلالت منطقی [فرگشت] چیزی جز نابودی تقدس گونه‌ها نیست - چیزی که کتاب کریم آن را اعطا کرده است... مورچه و زنبور عسل همیشه مورچه و زنبور عسل بوده و همواره چنان باقی خواهند ماند.» او اضافه می‌کند: «از اجزای اصلی معنای کلمه امه (ملت، جمع آن امم) مفهوم تقدس گونه‌ها است. چنان که قرآن به ما می‌گوید نه تنها هر گونه‌ای ویژگی‌هایش را حفظ می‌کند، بلکه وحی الهی را هم دریافت می‌کند و بر اساس آن عمل می‌کند.

بیاید؟» در واقع، نصر اصرار می‌کند که تنها خداوند، دهنده حیات (المحیی، یکی از نام‌هایی ۹۹ گانه خدا) می‌تواند ماده بی‌جان را به چیزی زنده تبدیل کند. او «نقد ریاضیاتی فرگشت» را که توسط «آن افرادی که از طراحی هوشمند سخن می‌گویند» مطرح شده به استدلال خودش اضافه می‌کند و آن را «یکی از مهم‌ترین انتقادات علمی به نظریه زیست‌شناختی فرگشت می‌داند.»^{۳۳}

او در پاسخ به سوال این که آیا آدم (اولین انسان) روی زمین آفریده شده است می‌گوید: «این کفر محض است، از بدترین انواع آن، زیرا مسلمانان را از امیدشان به رستاخیز محروم می‌کند. [بهشت] توصیف‌شده توسط خدا در قرآن به زمینی که ما می‌شناسیم شباهتی ندارد، حتی اگر زمین در ابتدا بهشت بود (این امر دیگری است) و حتی اگر زمانی که خدا زمین را آفرید، در الهیات مسیحی به آن بهشت روی زمین گفته می‌شد.» او نتیجه می‌گیرد: «هر فردی که بهشت را با جایی در افریقا که آدم در آن به تدریج تکامل یافت یکی بداند، از نظر الهیاتی بدترین نوع کفرگویی را مرتکب شده است. چنین افرادی دیگر مسلمانان جدی نیستند.»^{۳۴}

به طور خلاصه، او فرگشت خرد^{۳۵} را قبول دارد ولی به شدت با فرگشت کلان^{۳۶} مخالف است. از نظر او «فرگشت توحیدی^{۳۷}، بدتر از ایده داروینی است» زیرا «دیگر فرگشت علمی نیست و زیست‌شناسان ندانم‌گرا^{۳۸} یا خداناباور^{۳۹} را راضی نخواهد کرد» و «توانایی خدا را از طریق فرآیندی که فکر می‌کنیم می‌شناسیم ولی واقعاً آن را نمی‌شناسیم محدود

^{۳۷} theistic^{۳۸} agnostic^{۳۹} atheistic^{۴۰} Nasr, 187.^{۳۳} Nasr, 187.^{۳۴} Nasr, 196.^{۳۵} microevolution^{۳۶} macroevolution

دوزیستان، خزندگان، پرندگان و پستانداران-
نامیده می شود اثبات کند، هرگز یافته نشده است.



هارون یحیی

هر گونه زنده به طور آنی و در شکل کنونی آن، کامل و تمام، در تاریخ فسیل ها یافت می شود. به عبارت دیگر، موجودات زنده از طریق فرگشت بوجو نیامدند، آنها آفریده شده اند.^{۴۹} «سازوکارهایی که فرگشت ارائه می دهد قانون دوم [ترمودینامیک] را کاملاً نقض می کند»^{۵۰}؛ ۵ «احتمال این که یک مولکول پروتئین متشکل از ۵۰۰ اسید آمینه در مقدار و ترتیب صحیح قرار گیرد و امکان این که همه اسید آمینه هایی که آن را تشکیل می دهد

مورچه و زنبور عسل همواره مورچه و زنبور عسل بوده اند و همواره چنان باقی خواهند ماند.»^{۴۱}

هارون یحیی^{۴۲} دست به انتشار کتاب ها و مقالات به نسبت ابلهانه ای در مورد فرگشت نموده است، از جمله: فریب فرگشت: سقوط علمی داروینیسیم و پیش زمینه ایدئولوژیک آن^{۴۳} (۱۹۹۹)؛ فجایعی که داروین برای بشریت به بار آورد^{۴۴} (۲۰۰۱)؛ «کشف فسیلی جدید نظریه های فرگشتی را بی اعتبار می کند»^{۴۵} (۲۰۰۵)؛ «ترمودینامیک فرگشت را ابطال می کند» (فصل ۱۱ کتاب فریب فرگشت). نوشته های ضدفرگشتی هارون یحیی، به فرگشت بر اساس دلایل علمی و نه الهیاتی -مانند مثال های قبلی- حمله می کند. از جمله استدلال های «علمی» او این موارد هستند: ۱) «اطلاعاتی که گونه ها را مشخص می کند در حال حاضر در ژن ها وجود دارند و غیرممکن است که انتخاب طبیعی گونه های جدیدی را از طریق تغییر ژن ها بوجود بیاورد.»^{۴۶} ۲) «زمانی که لایه های زمین و سوابق فسیل ها مورد بررسی قرار می گیرند، مشاهده می شود که ارگانیسم های زنده به طور هم زمان پدیدار شدند ... [در] واقعه ای معجزه آسا [که] در ادبیات علمی به آن «انفجار کامبرین» گفته می شود.»^{۴۷} ۳) «حتی یک نوع واحد انتقالی که بتواند آن چه توالی^{۴۸} مهره داران -از ماهی ها به

^{۴۳} The Evolution Deceit: The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background

^{۴۴} The Disasters Darwinism Brought to Humanity

^{۴۵} New Fossil Discovery Sinks Evolutionary Theories

^{۴۶} Harun Yahya, Allah Is Known Through Reason (New Delhi: Goodword, 2003), 101.

^{۴۷} Yahya, 105.

^{۴۸} progression

^{۴۹} Yahya, 108.

^{۵۰} Harun Yahya, Atlas of Creation, Vol. 2, 13th ed. (Istanbul, Turkey: Global Publishing, 2008), 820.

^{۴۱} Muzaffar Iqbal, "On the Sanctity of Species," Islam & Science 4.2 (Winter 2006): 89.

^{۴۲} هارون یحیی نام مستعار عدنان اکتر، رئیس گروه BAV، موسسه پژوهش و علم در ترکیه است که در سال ۱۹۹۱ آغاز به کار کرد. صدها کتاب با نام او به ده ها زبان در سراسر جهان چاپ شده است که کتاب بدنام اطلس آفرینش (۲۰۰۶) از آن جمله است. این گروه هم چنین کمپین های قوی در میان مسلمانان و غیرمسلمانان انجام می دهد که شامل مجلات با کیفیت بالا و ارزان قیمت، کانال تلویزیونی، دی وی دی های فراوان و دیگر مطالبی است که به طور رایگان توزیع می شوند.

دست چپی باشد و تنها با نوارهای پپتید ترکیب شود ۱ به بیش از ۱۰ است.^{۵۱} و دیگر استدلال‌های از این قبیل.

اقبال به نص‌گرایی، در سال‌های اخیر در جبهه الهیاتی کمتر نشده است. در مقاله‌ای با عنوان «آدم نبی و فرگشت انسان» شیخ دکتر هیثم الحداد^{۵۲}، اصرار دارد که دستور الهی «باش! پس می‌شود»^{۵۳} باید به گونه‌ای درک شود که دلالت آن آفرینش آنی است؛ او می‌نویسد: «اعراب فکر نمی‌کردند که عبارت کن فیکون دلالت بر زمانی غیرقطعی دارد، زیرا در واقع این عبارت ترسیم‌کننده قدرت و توان الهی است که اراده او به طور فوری و نهایی و بدون تاخیر ظاهر می‌شود. حتی عبارت «باش! و می‌شود/است» در زبان انگلیسی، متضمن این معناست که (هرچه که باشد) به طور آنی اتفاق می‌افتد.»^{۵۴}

الحداد با نص‌گرایی خود پیش‌تر هم می‌رود: «قرآن به طور واضح بیان می‌کند که آدم توسط خدا و به دست خود او آفریده شده است، «او گفت، ای ابلیس چه چیز تو را از سجده بر موجودی که من با دو دست خود آفریدم منع می‌کند؟» علاوه بر این، صحابی معروف عبدالله بن عمر گفته است که «خدا چهار چیز را به دست خود آفرید: عرش، قلم، باغ بهشت و آدم. در مورد باقی آفرینش او به آنها گفت: «باش! و چنین شدند.» این روایت به روشنی نشان می‌دهد که صحابه باور داشتند که این چهار

چیز از جمله آدم، به گونه‌ای متفاوت از دیگر حیوانات و مخلوقات آفریده شده‌اند.»^{۵۵}

یک مورد جالب، کتابی به نام ابی آدم (پدرم آدم) است که در سال ۱۹۹۸ توسط عالم دینی مصری، عبد الصبور شاهین (۲۰۱۰-۱۹۲۹) به انتشار رسید. تز او دو وجه داشت: ۱) در طول میلیون‌ها سال، رشد انسان‌ها ادامه داشته است، اما آنها از گونه دیگر جانوری تکامل نیافته‌اند؛ و ۲) فرگشت کلان وجود نداشته و گونه‌ها از یکدیگر تکامل نیافته و تولید نمی‌شوند. او اصرار دارد که به هیچ وجه داروین را قبول ندارد. اما آنچه جالب است این است که او می‌گوید که قصدش این بوده که فرهنگ اسلامی را از دو «ویروس» رهایی بخشد: «تمام داستان‌های «بنی‌اسرائیلی» که در درک مسلمانان از انواع مختلف موضوعات تاریخی به زور چپانده شده‌اند؛ و ۲) رویکرد لفظی به متون اسلامی.

کتاب شاهین پر از غلط است، در واقع در مورد همه نکته‌های علمی اشتباه کرده است؛ به طور مثال، او دوران‌های زمین‌شناختی را با مقیاس ده‌ها میلیارد سال نام می‌برد (مثلاً طول دوران پیش‌کامبرین ۷۱،۱۲۵ میلیارد سال ذکر شده است). او برداشت‌های نادرست جدی از نظریه فرگشت داشته و از منابع غیرقابل اعتماد نقل قول می‌کند که عمده‌ترین منبع او کتابی از سال ۱۹۵۶ است که ادعا کرده نظریه داروین را ابطال کرده است. او

^{۵۲} این دستور الهی چند بار در قرآن داده شده است: به طور مثال «چون به چیزی اراده فرماید کارش این بس که می‌گوید باش پس [بی درنگ] موجود می‌شود.» (سوره یس، آیه ۸۲)

^{۵۳} Shaikh Haitham Al-Haddad, "The Prophet Adam and Human Evolution" (2011).

^{۵۵} Al Haddad, "The Prophet Adam."

^{۵۱} Harun Yahya, *The Evolution Deceit: The Scientific Collapse of Darwinism and Its Ideological Background*(n.d.), 142.

^{۵۲} در یادداشت کوتاه خودزندگی‌نامه‌نوشت همراه با این مقاله، شیخ میثم الحداد خود را «فقیهی می‌داند که به عنوان قاضی در شورای شریعت اسلامی (بریتانیا و ایرلند) مشغول به کار است... [او] هم چنین عضو بسیاری از شوراهای موسسات اسلامی به طور عمده در بریتانیا و سراسر جهان است.»

اشاره به پیشانسان‌ها و «انسان» اشاره به آدمیان دارای روح؛ و ۵) او اصرار داشت که بسیاری از بخش‌های داستان آفرینش را باید به طور استعاری و با رویکرد هرمنوتیکی خواند. در نتیجه می‌توان درک کرد که چرا کتاب طوفانی به راه انداخت و باعث شد نویسنده‌اش در چندین دادگاه حاضر شود.

بنابراین، این مورد جالب از تلاش تا حدودی موفق الهیات‌دانی مسلمان در پرداختن به دانش مدرن است؛ در واقع، روشن به نظر می‌رسد که مطالعات او در مورد فرگشت انسان باعث برانگیخته شدن علاقه او به بررسی دوباره داستان‌های سنتی در مورد آدم و حوا و تاریخ انسان گشت. اما نکته چشمگیرتر این است که علی‌رغم تمایل نویسنده به پرداختن و بازبینی داستان ساده‌انگارانه و سنت‌گرایانه خاستگاه انسان، رویکرد غیر قابل انعطاف او به داروین (نامی تابو در فرهنگ اسلامی) مانع از برداشتن آخرین گام شد: پذیرش این که انسان‌ها از دیگر گونه‌ها فرگشت یافته و دارای نیاکان مشترک با میمون‌ها و دیگر نخستیان و حیوانات هستند.

اثر جالب دیگر متعلق به داود سلیمان جلاجل^{۵۶} است که در کتابش با عنوان «اسلام و فرگشت زیست‌شناختی: کاوش منابع و روش‌شناسی‌های کلاسیک» هدفش را «تفحص در چارچوب دانش پژوهی کلاسیک اسلامی می‌داند، تا [دریابد] عقیده اسلامی در مورد فرگشت چه می‌تواند باشد...

سپس نظریه فرگشت را «ادعایی بسیار ضعیف» می‌خواند که «هیچ ربطی به خاستگاه آدمی ندارد، گرچه ممکن است به زیست‌شناسی و انسان‌شناسی کمک‌های زیادی کرده باشد.»

با این همه، این کتاب پیشرفت‌های مهم الهیاتی و فرهنگی در مورد خاستگاه انسان و فرگشت دارد: ۱) شاهین به جای ادعای معمول آفرینش‌گراهای سنتی که قدمت انسان را هزاران یا ده‌ها هزار سال می‌دانند اصرار داشت که انسان‌ها قدمتی چند میلیون ساله دارند؛ ۲) او پذیرفت که آدم‌ها (انسان‌های) زیادی قبل از آدم داستان معروف آفرینش وجود داشتند؛ ۳) او پذیرفت که بهشتی

کتاب عبد الصبور شاهین پر از غلط است، در واقع در مورد همه نکته‌های علمی اشتباه کرده است، با این همه، این کتاب پیشرفت‌های مهم الهیاتی و فرهنگی در مورد خاستگاه انسان و فرگشت دارد.

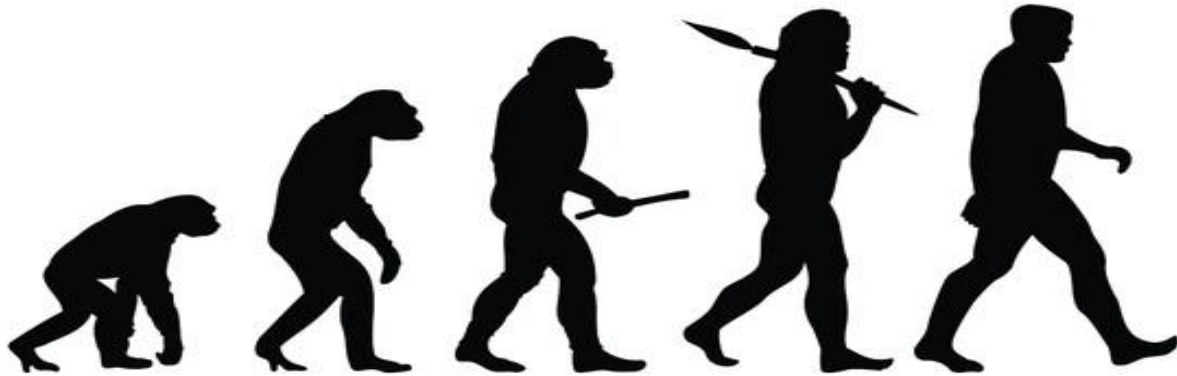
که آدم از آن رانده شد، روی زمین بوده است شاید جایی در شرق آفریقا؛ ۴) او ادعای تمایزی مهم در لغات قرآن در توصیف انسان‌ها داشت، «بشر» در

David Solomon Jalajel, *Islam & Biological Evolution—Exploring Classical Sources and Methodologies* (Western Cape: University of the Western Cape, 2009).

^{۵۶} یادداشت کوتاه زندگی‌نامه وی روی جلد کتابش، او را این گونه معرفی می‌کند: «داود سلیمان جلاجل مشاور مرکز مطالعات محیط زیست، آب و بیابان شاهزاده سلطان دانشگاه شاه سعود در ریاض، عربستان سعودی است. پیش از آن او در دارالعلوم در کیپ‌تان آفریقای جنوبی استاد الهیات اسلامی و نظریه حقوق بود.

گستره این پژوهش شامل سنت‌های دانش پژوهی است که حداقل توسط پیروان آنها بخشی از سنت اسلامی محسوب می‌شود... شامل آثار علمایی مانند

بسیاری از گونه‌های حیوانی و گیاهی را در مراحل تدریجی آفریده است» و فرگشت چه از نظر علمی چه درست یا نادرست باشد - و چه هر نظریه‌ای



اشعری، ماتوریدی و مکاتب فکری سلفی می‌شود.^{۵۸} نویسنده برای این محدودیت در پژوهش استدلال می‌کند که «این سنن برای اغلب مسلمانان نماینده تفکر اسلامی «جریان اصلی» هستند و از این رو، ارتباط بیشتری در تعیین این که چشم‌انداز کلی اسلامی به فرگشت چه می‌تواند باشد، دارند.» او دیدگاه‌های علمای عقل‌گرا، چه قدیمی (مانند معتزله) و چه معاصر (که نویسنده آنها را «مدرنیسم اسلامی» می‌خواند) را با این ادعا که ارتدادی هستند کنار می‌گذارد.^{۵۹}

جلال با محدود کردن خودش به مکاتب سنتی الهیات اسلامی، به ویژه در مورد انسان‌ها، مجبور به رسیدن به نتایج ضدفرگشتی می‌شود. نتیجه‌گیری نخست و کلی او تا حدی مثبت است: فرگشت زیست‌شناختی لازم نیست رد شود («اسلام می‌تواند در برگیرنده این ادعا باشد که خداوند

در مورد فرگشت معلوم شود که درست است یا نیست - هیچ تاثیری روی باورهای مسلمانان نخواهد داشت.»^{۵۸} با این وجود، او اصرار دارد که آدم چون آفرینشی معجزه‌آسا در نظر گرفته شود. باور او در مورد این امر در راستای باور الهیات اشعری است که رابطه علت و معلولی قوی را انکار می‌کند؛ در واقع، او با پیروی از این مکتب فکری غالب، اصرار می‌کند که ما تنها شاهد الگوهایی در عمل الهی و نه قوانین سفت و سخت طبیعت در جهان می‌تواند باشیم؛ بنابراین، خدا می‌تواند آنها را هرگونه که بخواهد، هر وقت که میل کند، بشکند یا به حالت تعلیق درآورد و «علم هرگز نمی‌تواند امید داشته باشد که چگونگی آفرینش آدم به طور خاص را معلوم کند... آنچه متون مقدس در مورد آفرینش آدم می‌گویند باعث شده است که علمای قدیم به این نتیجه برسند که آفرینش او منحصر به

^{۵۸} Jalajel, 149, 157.

^{۵۹} Jalajel, 6.

جدید» اقتباس نمود؛ اسرار احمد با رفیع الدین در «ایجاد و ابداع علم» موافقت نمود؛ و احمد حافظ، از شاگردان اسرار احمد که دیدگاه‌های استادش را با مقاله‌ای منسجم و تند با عنوان «قرآن و فرگشت انسان» دنبال کرد. به این شخصیت‌ها می‌توان حسین الجسر، فردی مهم در این زمینه، و ابوالمجدد اصفهانی را اضافه کرد که هر دو را به طور مفصل در ادامه مورد بحث قرار خواهیم داد.

مروری کوتاه بر دیدگاه‌های موافق

شاید جای تعجب باشد که واکنش‌های اولیه اعراب/مسلمانان به انتشار کتاب داروین و نظریه او چندان خصمانه نبودند. در واقع، عادل ا. ضیادت در مطالعه‌اش در مورد واکنش اعراب به ایده‌های داروین از ۱۸۶۰ به ۱۹۳۰ اشاره می‌کند که «متفکران مسلمان قرون وسطی که ایده فرگشت را از یونانیان باستان گرفته بودند، تاملات زیادی در مورد ایده‌های فرگشت زیستی و تحول‌گرایی^{۶۰} در قلمروی حیوانات و گیاهان داشتند. [...] نوشته‌های اعراب تا حدودی نزدیک به آرای چارلز داروین بود.»^{۶۱} البته این نکته بسیار اغراق شده است اما برای ضیادت پذیرش مثبت (یا حداقل غیرمنفی) کلی نظریه داروین را توضیح می‌داد. در واقع، او می‌نویسد: «تعدادی از اندیشمندان عرب تاثیرگذار دوران مدرن [...] این واقعیت را نفی کردند که نظریه فرگشت اکتشاف داروین و والاس بود. دیگران اشاره داشتند که توضیحات داروین بخشی

فرد و حتی معجزه آسا بوده است.»^{۵۹} او اضافه می‌کند: «هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که آفرینش آدم باید پیرو همان الگوی آفرینش دیگر گونه‌های زنده بوده باشد.» لازم به گفتن نیست که این سخن نه تنها به طور کامل متعارض با چشم‌انداز کلی علمی در مورد این موضوع است، بلکه در تعارض با شواهد تجربی فراوانی هم هست.

اما جالب‌ترین نکته در مورد این اثر این واقعیت است که نویسندگان آن، تقریباً به طور بی‌سابقه به بحث در مورد موضوعاتی می‌پردازد که فرگشت مدعی مطرح کردن آنها در الهیات است. این موضوعات شامل این سوالات هستند: چرا به نظر چنان «اسراف» در حیوانات و گونه‌ها در تاریخ فرگشت جهان وجود داشته است (انقراض) و چرا شر در جهان طبیعی وجود دارد. ما بعداً دوباره به بررسی این موضوعات که به ندرت، و تقریباً اصلاً، در رابطه با پارادایم فرگشت، در ادبیات اسلامی به آنها پرداخته می‌شود، باز خواهیم گشت.

پیش از آن که به مرور نوشته‌های نویسندگان مسلمانی که فرگشت را پذیرفته و آن را منطبق با اسلام یافته‌اند، باید به گروهی اشاره کنم که می‌توان آنها را «استثناگرایان انسانی» دانست: افرادی که فرگشت زیست‌شناختی را برای همه موجودات به جز انسان‌ها می‌پذیرند. مهم‌ترین استدلال آنان این است که انسان‌ها روح/ذهن خاصی دارند که نمی‌توان با فرآیندهای تکاملی توضیح داد. از جمله آنها این افراد هستند: عبدالمجید به نقل قول از محمد رفیع الدین می‌پردازد که این دیدگاه را در کتابش «قرآن و علم

^{۶۱} Adel A. Ziadat, *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860–1930* (London: Macmillan, 1986), 25.

^{۵۹} Jalajel, 150.

^{۶۰} transformationism

از تفصیلات اعراب در مورد مفهوم کلی تراجیش گونه‌ها^{۶۲} است.^{۶۳}

بنابراین، نباید تعجب کرد که بحث میان متفکران عرب در مورد نظریه فرگشت از ۱۸۷۰ با ذهن‌هایی گشوده شروع شد و ادامه پیدا کرد. گفتگوها بیشتر بر دلالت‌های فلسفی، مذهبی و اجتماعی تمرکز داشتند تا بر جنبه‌های بخصوص نظریه. با این وجود، باید تاکید کنیم که رویکردهای اندیشمندان شامل طیفی گسترده‌ای از رد ساده‌لوحانه تا

پذیرش بی‌قید و شرط بود. در واقع، برخی از عرب‌های سکولار، داروینیسم را تجسم روحیه مدرن علمی دوران دیده و آن را راه بیرون کشیدن جهان عرب از ذهنیت متحجر و غیرعقلانی‌اش (که تصورشان این بود) می‌دانستند.

اولین پاسخ به داروینیسم، متعلق به مسلمان غیرعرب، جمال‌الدین افغانی (۱۸۹۷-۱۸۳۸/۱۸۳۹)، رهبر مشهور جنبش پان‌اسلامی اصلاح طلب است. در سال ۱۸۸۱، هنگامی که افغانی در هند بود «رد ماتریالیست‌ها» را به فارسی منتشر کرد؛ که به زودی به عربی ترجمه و از عربی

به زبان‌های دیگر ترجمه شد. این کتاب عمدتاً واکنشی به جنبش اسلامی طرفدار مدرنیته سر سید احمد خان بود که مکتب فکری‌اش بر اهمیت طبیعت‌گرایی تاکید داشت (و در نتیجه همه معجزات را، کوچک و بزرگ، رد می‌کرد). نویسندگان بیان کرده‌اند که از این کتاب بر می‌آید که افغانی در واقع آثار داروین را مطالعه نکرده بود؛ زیرا توصیف نظریه فرگشت در آن اغلب اشتباه و سردرگم است. در



سید جمال الدین اسدآبادی (افغانی)

سال‌های بعد او نظریاتش را تعدیل کرد و نوشت که ایده‌های داروین پیش‌تر توسط «دانشمندان عرب» عصر طلایی اسلام پیشنهاد شده است.

مهم‌ترین و کامل‌ترین واکنش اسلامی به نظریه داروین، کتابی از حسین الجسر (۱۹۰۹-۱۸۴۵)، عالم سنی لبنانی مورد احترام و موثر است. کتاب او با عنوان «الرساله الحمیدیه فی حقیقه الدیانه الاسلامیه و حقیقت الشریعه المحمدیه» در ۱۸۸۷ منتشر شد و بحثی دقیق و روشن در مورد فرگشت با رویکردی قاطع و مثبت اسلامی داشت. الجسر باور عمیقی داشت که اسلام همواره حقایق را در همه موضوعات مورد حمایت قرار داده و تفکر

مترقی را، از جمله طبیعت‌گرایی تا زمانی که اصل مرکزی آفریننده را زیر سوال نبرد؛ تشویق کرده است؛ این امر در نتیجه باعث شد که او تمام فرآیندهای فرگشتی و حتی آنچه را که ما امروزه «ماتریالیسم روش‌شناختی» می‌نامیم بپذیرد. گرچه، الجسر تأکید داشت که نظریه داروین در

اما او تردیدهای جدی در این مورد داشت که انسان‌ها هم در این پارادایم فرگشتی قرار می‌گیرند یا نه. از نظر او، قرآن به طور واضح در مورد آفرینشی خاص برای آدم سخن می‌گوید و علاوه بر این، بعید است علم بتواند روزی ماهیت معنوی انسان را، به ویژه در طرحواره فرگشتی گونه‌های ابتدایی و

ابوالمجدید م. ر. اصفهانی در کتابش «نقد فلسفه داروین» بر این عقیده بود که ماتریالیست‌ها تنها می‌توانند در مورد مسئله آفرینش و خاستگاه انسان گمانه‌زنی کنند، در حالی که مردم مذهبی می‌توانند به حقایق قطعی که در کتاب‌هایشان وجود دارد اعتماد نمایند.

زمان او هنوز ثابت نشده است، اما خوانندگان مسلمانش را آرام کرد و به آنان اطمینان داد که حتی اگر در آینده نظریه به قوت تأیید شود، از آن آزاری به اسلام نخواهد رسید؛ بلکه برعکس، تا زمانی که جهان‌بینی توحیدی در پارادایم فرگشت حفظ شود، به آسانی آن را در خود جای خواهد داد.

در واقع، الجسر برخی از آیات قرآن را برای نشان دادن تطابق آنها (در اصول و قواعد) با فرگشت نقل قول کرد و حتی اشاره داشت که قرآن به آفرینش حیات از ماده بی‌جان اشاره داشته است. او علاوه بر این، تأکید داشت که از آنجا که خداوند قادر متعال است و خارج از زمان، برای او فرقی نمی‌کند که جهان و هر چه در آن است به یکباره خلق شده باشد یا طی مراحل آفریده شده باشد.^{۶۴}

پیش‌تر توصیف کند. (باید این آیه قرآن را به خاطر داشت: «و آنها از تو در مورد روح می‌پرسند. بگو: روح امری از پروردگار من است و شما از آن جز اندک دانشی ندارید» (۸۵:۱۷)) با این وجود، او قبول کرد که اگر علم شواهد غیر قابل انکار در مورد فرگشت انسان ارائه دهد، مسلمانان چاره‌ای جز پذیرش و پیروی از پارادایم فرگشت نخواهند داشت. در هر صورت، ایمان فرد به خدا به خطر نخواهد افتاد.

از میان شیعیان، ابوالمجدید م. ر. اصفهانی (۱۹۴۳-۱۸۷۰) به سال ۱۹۱۴، «نقد فلسفه داروین» را نوشته که عنوانش اشاره به رد داروینیسم دارد. با این حال، عالم عراقی، در واقع نظریه فرگشت را نقض نکرد و بیشتر نگران وضعیت انسان بود. او این را درک کرده و بر این تأکید داشت که متون دینی تنها داستان‌های استعاری از آفرینش ارائه

^{۶۴} Marwa Elshakry, "Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution," Zygon 46.2 (June 2011): 330-344.

می‌کنند، اما با این وجود اصرار داشت که نمی‌توان و نباید حیوان را به عنوان خاستگاه آدمی پذیرفت. اصل اساسی او این بود که ماتریالیست‌ها تنها می‌توانند در مورد مسئله آفرینش و خاستگاه انسان گمانه‌زنی کنند، در حالی که مردم مذهبی می‌توانند به حقایق قطعی که در کتاب‌هایشان وجود دارد اعتماد نمایند.

در ترکیه، جایی که نظریه داروین توسط متفکران طرفدار غرب به عنوان ایدئولوژی ماتریالیستی که آنها در دهه‌های اول قرن بیستم پیشنهاد می‌کردند، مورد شناسایی قرار گرفته و معرفی می‌شد، علمای اسلام باید واکنش نشان می‌دادند. از این رو، احمد حمدی اکسکی (۱۹۵۱-۱۸۸۷) و سلیمان آتش (متولد ۱۹۳۳) مقاله‌های منتشر کردند که داستان آدم به عنوان خاستگاه انسان را تمثیلی می‌دانست که برای تعلیم مردم در باره جنبه‌های اساسی انسان، یعنی روح او، نقل شده است و ربطی به واقعیات تاریخی ندارد.^{۶۵} در واقع، اکسکی به این نکته اشاره کرد که در هیچ جای قرآن نمی‌توان اطلاعاتی در مورد این که آدم چه زمانی «آفریده» شده یافت و متون اسلامی در این مورد وارداتی از سنت‌های بنی‌اسرائیلی است که در جوامع اولیه اسلامی ترویج شده بودند. علاوه بر این، او به برخی اندیشمندان مسلمان اولیه اشاره می‌کند که ابراز کرده‌اند احتمالاً موجوداتی شبیه به

انسان‌ها پیش از آدم روی زمین وجود داشته‌اند. در نهایت، اکسکی توانست برای دیدگاه‌هایش شواهدی در قرآن پیدا کند؛ وی به ویژه اشاره دارد به: آیه ۷۱:۱۷ که در آن خداوند از «روپاندن شما (انسان‌ها) از زمین»^{۶۶} (نباتاً در لغت یعنی مانند گیاهان) سخن می‌گوید و ۳:۳۳، که در آن آدم برتر از دیگر مخلوقات «انتخاب شده» (اصطفی) است.^{۶۷}

آتش، یکی از علمای مسلمان مورد احترام معاصر مقاله‌ای در مورد فرگشت در دانش‌نامه اسلام به زبان ترکی در سال ۱۹۷۳ منتشر نمود. او بر این تاکید داشت که قرآن می‌گوید که خداوند آفرینش انسان را از خاک «شروع کرد» (۳۲:۷)، که معنای ضمنی‌اش این است که آفرینش مدت زمانی به طول انجامیده است. در واقع، او فرگشت انسان‌ها را فرآیندی ادامه‌دار و بدون انتها می‌داند؛ زیرا قرآن هدف نهایی آفرینش انسان را تلاش آنها برای رسیدن به خدا (عبادت) می‌داند (۵۱:۵۶)، بنابراین، روح/روان به تدریج به سوی پروردگارش بالا می‌یابد.^{۶۸}

در آخر، اسماعیل مظهر (۱۹۶۲-۱۸۹۱)، نویسنده مسلمان مصری، اولین فردی بود که اصل انواع داروین را ترجمه کرد. او این کار را طی مراحل انجام داد: پنج فصل اول در سال ۱۹۱۸ چاپ شدند، چهار فصل دیگر در ۱۹۲۸ به انتشار رسیدند ولی اثر کامل تنها در ۱۹۶۴ به عربی به چاپ رسید.

که آیه به تکامل انسان‌ها به عنوان یک نوع اشاره دارد که از ابتدایی‌ترین ارگانیسم‌هایی که روی زمین می‌زیستند آغاز شده و به تدریج به مراحل رشد و توسعه بالاتر ارتقا یافته تا در نهایت به پیچیدگی جسمی، ذهنی و روحی که در انسان‌ها شاهد آنها هستیم رسیده است.»

Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an* (Bristol, UK: The Book Foundation, 2002, 1024, n. 10).

^{۶۷} Kaya, "Can the Quran Support Darwin?"

^{۶۸} همان

^{۶۵} Veysel Kaya, "Can the Quran Support Darwin? An Evolutionist Approach by Two Turkish Scholars After the Foundation of the Turkish Republic," *The Muslim World* 102.2 (2012): 357-370.

^{۶۶} محمد اسد -نویسنده و عالم مشهور که به اسلام روی آورد- در کتابش با عنوان پیام قرآن در زمینه ترجمه و تفسیر قرآن، در مورد این آیه چنین می‌نویسد: «این عبارت معنایی دوگانه دارد. در مورد اول، به تکامل بدن انسان به طور انفرادی از همان موادی -زنده یا بی‌جان- اشاره دارد که رو و زیر زمین پیدا می‌شوند؛ و دی این معنا به توضیح بیشتر در مورد آفرینش فردی انسان «در مراحل متوالی» که در آیه ۱۴ به آن اشاره شده است، می‌پردازد. دوم این

می‌کند که فرگشت‌گرایان توحیدی بوده‌اند. محمد عبده، سید احمد خان، عبدالله یوسف علی، فضل الرحمان، آیت‌الله مرتضی مطهری، آیت‌الله بهشتی، جواد باهنر، موریس بوکای، محمد حمیدالله، محمد اقبال و دیگران.^{۷۲}

در مقابل، ویژگی اواخر قرن ۲۰ و اوایل قرن ۲۱ در جهان اسلام، ریشه دواندن گونه‌های به شدت بنیادگرا و نص‌گرا از دین است. و به همین دلیل است که اکثریت مسلمانان امروزه از جمله نخبگان، چه در دانشگاه‌های مدرن تحصیل کرده باشند چه در حوزه، کم و بیش فرگشت را حداقل در رابطه با انسان‌ها انکار می‌کنند. خیلی به ندرت متفکران عرب/مسلمان، از جمله دانشمندان عرب/مسلمان، دیدگاه‌های طرفدار فرگشت ابراز می‌کنند.

اما، یکی از استثناهای نادر، متفکر سوری محمد شهرور است که رویکرد قرآنی بسیار جالبی نسبت به مسئله فرگشت انسان اتخاذ کرده است. او با متفاوت دانستن عبارات «بشر» و «انسان» آغاز می‌کند که اغلب هر دو به معنای «انسان» به کار می‌روند. شاهین بعدها -احتمالاً بدون اطلاع از ایده‌های شهرور- (چنان که دیدیم) قائل به این تمایز شد.^{۷۳} این دو عبارت به مراحل مختلفی در فرگشت انسان اشاره می‌کنند. در واقع، او با بررسی داستان آدم در قرآن نشان می‌دهد که هرگاه کلمه انسان مورد استفاده قرار گرفته است دلالت ضمنی آن «درک» (توانایی ذهنی) و «ادراک انتزاعی» (به ویژه در مورد مقوله‌های متافیزیکی) و

اسمائیل مظهر عقل‌گرا که بر جستجوی دانش در اسلام تاکید داشت، سازگاری کاملی میان فرگشت و دین مشاهده کرد و در ادامه زندگی خود صفحات زیادی در این رابطه نگارش کرد.

در واقع در دهه‌های پس از انتشار نظریه فرگشت، در میان متفکران مسلمان طیف گسترده‌ای از دیدگاه‌ها در برابر داروین وجود داشت؛ اما ضیادت این واکنش‌ها را به طور کلی، کم و بیش، پذیرش نظریه می‌داند که به صورت «خرد و خواست خدا» تفسیر شد. از نظر او «نویسندگان مسلمان مجوزی مذهبی برای علم داروین تهیه کردند.»^{۶۹} او نتیجه می‌گیرد: «اگر فردی چنین عبارتی بنویسد: «فرگشت تحت کنترل خداوند اتفاق افتاد»، «جهان برای هدفی آفریده شده» و «ماتریالیسم [یعنی طبیعت‌گرایی] فکری بی‌طرفانه است»، از حمایت کامل متفکران عرب، مسیحی یا مسلمان، برخوردار خواهد شد.^{۷۰} او در ادامه می‌گوید: «آیا میان متفکران عرب مسلمان و مسیحی در رابطه با نظریه فرگشت داروین تفاوت وجود داشت؟ یافتن پاسخ دشوار نیست. با وجود آن که هر دو پذیرای داروینیسم بودند، این پژوهش نشان می‌دهد که مسلمانان عرب در مقایسه با مسیحیان عرب آمادگی بیشتری برای قبول فرگشت داروین داشتند.»^{۷۱}

اخیراً در مقاله‌ای مظفر اقبال (که شخصی ضد فرگشت است) به تعدادی از علمای مسلمان مشهور و/یا مورد احترام از دهه ۱۸۸۰ تا دهه ۱۹۷۰ اشاره

^{۷۳} Muhammad Shahrour, *Al-Kitab wal Qur'an: qira'a mu'asirah* (Damascus, Syria: Al-Ahaly, 1990), 281-285.

^{۶۹} Ziadat, *Western Science*, 121.

^{۷۰} همان، 127.

^{۷۱} *Ibid.*, 127-128.

^{۷۲} Iqbal, "On the Sanctity of Species," 89.

گونه‌ها [ای دیگر] تکامل یافته‌اند، این اتفاق تنها با اراده خداوند و بر اساس قوانین آفریدگار بوده است... اگر نظریه داروین اثبات شود، می‌توانیم آیات قرآنی بیابیم که مطابق با آن باشد.^{۷۷}

در واقع، برخی علما در قرآن امکان تطابق نظریه فرگشت را هم در بخش زیست‌شناختی و هم در بخش انسانی پیدا کرده‌اند، به طور مثال، «و ما هر چیز زنده را از آب آفریدیم» (۲۱:۳۰)، «خداوند همه حیوانات را از آب آفریده است. از میان آنان (نوعی) روی شکم می‌خزند، (نوعی) روی دو پا راه می‌روند و (نوعی) روی چهارپا راه می‌روند. خداوند هر چه را بخواهد می‌آفریند. آگاه باشید! خداوند هر کاری بخواهد می‌تواند بکند.» (۲۴:۴۵)، «و او شما را طی مراحل آفرید...» (۷۱:۱۴)، و «و او کسی است که شما را از گل آفرید و سپس زمانی را معین کرد...» (۶:۲).

مسائل الهیاتی

با مروری که بر دیدگاه‌های مسلمانان در مورد نظریه فرگشت داروین انجام شد، می‌توان دید برخی مسائل الهیاتی، به طور آشکار یا ضمنی، مورد بررسی قرار گرفتند. دو مورد زیر، با اختلاف زیادی مهم‌ترین موضوعات برای متفکران مسلمان هستند:

- آیا جایی برای خدا، آفریننده، در پارادایم فرگشت وجود دارد؟ آیا «فرگشت»

«هوشمندی» است. در مقابل، کلمه بشر تنها در زمینه آفرینش گونه‌ها، پیش از آن که تبدیل به انسان شده و توانایی فکر کردن پیدا کرده به کار برده شده است. به طور ساده می‌توان گفت که شهرور می‌خواهد بشر را هم‌سان با نخستینیان^{۷۴} (یا حتی هومو (رده انسان)^{۷۵}) معرفی کند و انسان را مترادف با انسان مدرن بداند. شاهد او برای این ایده، این فکت است که در قرآن از «دمیده شدن روح الهی» در نخستینیان/هوموها سخن رفته است (آیات را ادامه ببینید). علاوه بر این، شهرور به نکته‌ای مهم در استفاده از کلمات جعل (ساختن) و خلق (آفریدن) در یکی از آیات کلیدی اشاره می‌کند. او سپس داستانی در مورد فرگشت انسان بر اساس آیات قرآن می‌سازد که با نظریه مدرن سازگاری کامل دارد.

یک استثنای مهم دیگر رعنا دجانی^{۷۶}، زیست‌شناس ملکولی اردنی است که اخیراً به شدت به دفاع از سازگاری اسلام با علم مدرن و به ویژه با فرگشت برخاسته است.

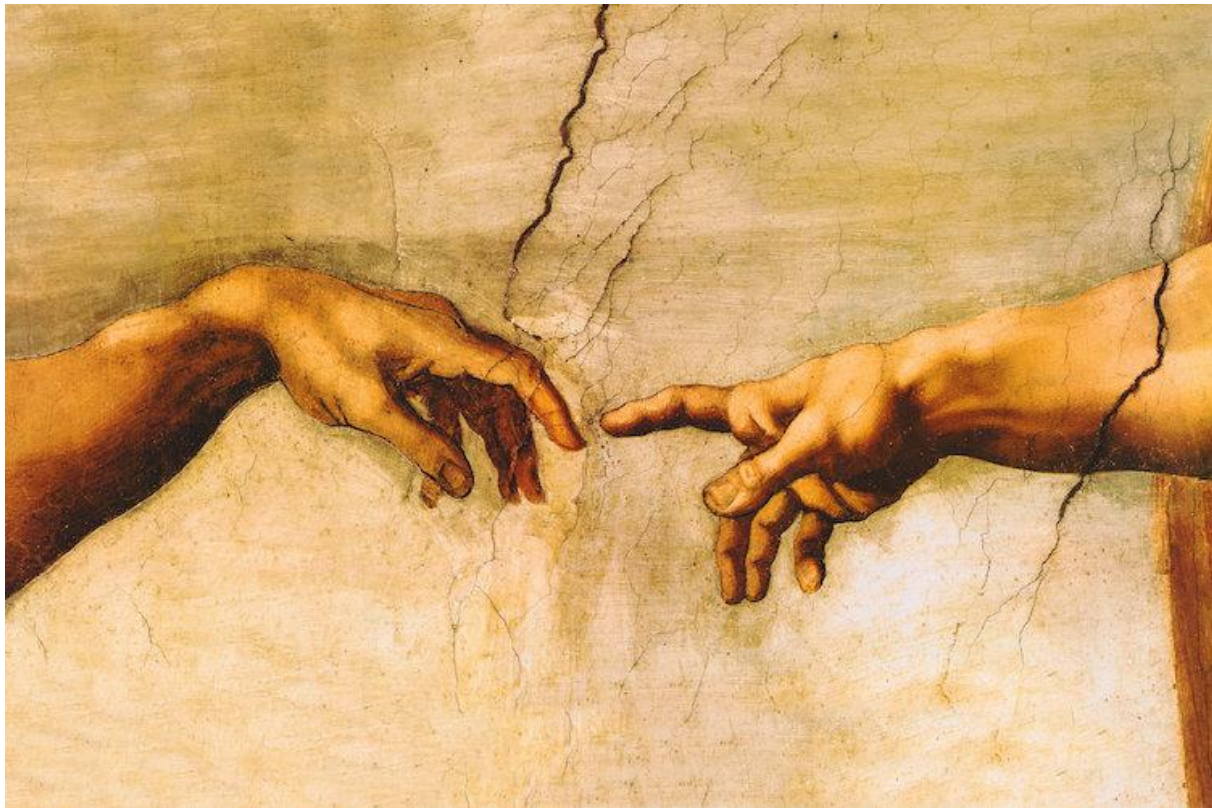
اخیراً، شیخ یوسف القرضاوی که شاید بانفوذترین عالم مسلمان سنی دهه اخیر محسوب شود، به بازگویی دیدگاه‌هایی پرداخت که الجسر بیش از یک سده پیش مطرح کرده بود. القرضاوی گفته: «حتی پژوهش در مورد آغاز آفرینش تا زمانی که فرد به یاد داشته باشد که دارد به بررسی آفرینش می‌پردازد یعنی آفریدگاری در کار است [در اسلام مجاز است]... حتی اگر ما فرض کنیم که گونه‌ها از

^{۷۷} Yusuf Al-Qaradawi, *Al-Shari'ah wal Hayat*, 2009.

^{۷۴} hominid

^{۷۵} Homo

^{۷۶} دجانی اخیراً به عنوان یکی از ۲۰ زن تاثیرگذار علمی در جهان اسلام شناخته شده و در CEO Middle East's list ۱۰۰ زن قدرتمند در جهان عرب مقام ۱۳ را کسب کرده است.



- آیا تئودیسه («مسئله شر») با فرگشت تشدید می‌شود یا توضیح داده می‌شود؟
- آیا «گونه‌ها» واحدهای زیستی با تعریف دقیق هستند؟ آیا آنها معین و از این رو در جهان‌بینی اسلامی اهمیت دارند؟ آیا در این حالت فرگشت این ادراک را مخدوش خواهد کرد؟
- اگر تصادفی بودن نقش عمده‌ای در نظریه فرگشت دارد، آیا می‌توان آن را با طرح آفرینش الهی خداوندی آگاه به همه چیز آشتی داد؟

اولین مضمون اصلی در گفتمان اسلامی در رابطه با فرگشت جایگاه آفریننده در این پارادایم نو است. در واقع، سید حسین نصر اصرار دارد که «قدرت آفرینندگی، چنان که قرآن هم آن را به روشنی نشان می‌دهد، تنها متعلق به خداوند است و نه

جهان‌بینی ماتریالیستی ندارد؟ در همین راستا معنای این که خداوند چیزها را «آفریده» چیست؟

- آیا جایی برای آدم در سناریوی فرگشت انسان وجود دارد؟ آیا قرآن به روشنی و به طور واضح بیان نمی‌کند که آدم انسانی کامل بود که بدون پدر و مادر یا نیاکان در «بهشتی» متافیزیکی آفریده شد؟

علاوه بر این‌ها، موضوعات دیگری هم گاه‌گاه در بحث‌های اسلامی در مورد فرگشت مطرح می‌شوند، که به این میزان از اهمیت نیستند:

- اگر تاریخ زندگی روی زمین نشان‌دهنده انقراض هزاران و حتی میلیون‌ها گونه باشد، آیا این را می‌توان چون زیاده‌روی و اسراف (آفریدگار) در نظر گرفت یا می‌توان آن را (به طور منسجم) در جهان‌بینی اسلامی درک کرد؟

لغت به لغت از عربی ترجمه شود (چنان که مارمادوک پیکتال^{۷۹} انجام داده) چنین است: «او شما را در رحم‌های مادرانتان آفریده است، آفرینش پس از آفرینش.» علاوه بر این، اندیشمندان دیگر اشاره کرده‌اند که با وجود این که مسلمانان باور دارند که خداوند هرگز آفرینش را متوقف نمی‌کند، در هیچ جای طبیعت هرگز مشاهده نمی‌کنیم که خداوند چیزی را به طور یک‌باره بیافریند.

دومین موضوع مهم برای مسلمانان، جایگاه آدم است. همان طور که پیش‌تر اشاره کردیم، اغلب علمای مذهبی معاصر، داستان آفرینش آدم را نشان‌دهنده آفرینش جدا و ویژه انسان کامل اولی می‌دانند و بسیاری اصرار دارند که این اتفاق در مکانی متافیزیکی یعنی «بهشت» روی داد. از این رو، برای بسیاری از علما درک این غیرممکن است که گونه‌هایی پیش از آدم وجود داشته‌اند و یا حتی ممکن است آدم‌ها و دودمان‌های مختلفی بوده‌اند که در نهایت ناپدید شده‌اند (مانند نئوآندرتال‌ها، انسان جاوه‌ای). در نتیجه، اغلب علمای مسلمان نظریه فرگشت را، حداقل در مورد انسان‌ها، رد می‌کنند.

این تعارض به دلیل تفسیر لفظی متون دینی است. جلاجل می‌نویسد: «اصلی که اینجا برقرار است این است که تا زمانی که ممکن است یک متن باید بر اساس معنای ظاهری آن درک شود.»^{۸۰} او با قطعیت نتیجه می‌گیرد: «این نتیجه از شواهد متنی به وضوح حاصل می‌شود: آدم توسط خدا به طور

ماده.»^{۷۸} چنان‌چه پیش‌تر دیدیم، او هر درک «توحیدی» از فرگشت را «حتی بدتر از نظریه کاملاً

جلاجل با قطعیت نتیجه می‌گیرد: «این نتیجه از شواهد متنی به وضوح حاصل می‌شود: آدم توسط خدا به طور مستقیم از خاک آفریده شد. آدم و همسرش هر دو توسط خدا بدون عاملیت والدین آفریده شدند.»

زیست‌شناختی فرگشت» می‌داند «زیرا [چنین درکی]، در عین حالی که ادعا دارد به خدا باور دارد، در معنای الهیاتی خداوند را از دخالت در آفرینش منع می‌کند.»

اما مفهوم «آفرینش» به خودی خود، مفهومی مبهم و مناقشه‌برانگیز است. در واقع، این که خداوند چیزها را «آفریده» است به چه معناست؟ آیا ضرورتاً به این معناست که اشیا یا موجودات زنده از هیچ و به یک‌باره آفریده شدند؟ برخی از صاحب‌نظران به آیه ۲۰:۲۹ که در آن «آفرینش» به عنوان فرآیندی توصیف شده که «آغازی» دارد اشاره می‌کنند: «بگو: در زمین سیر کنید و بنگرید که چگونه خدا موجودات را آفریده سپس، آفرینش بازپسین را پدید می‌آورد زیرا خداوند بر هر چیزی تواناست.» علاوه بر این، در ۳۹:۶، خداوند رشد جنین آدمی را با این عبارات توصیف کرده است: «او شما را در رحم‌های مادرانتان در مراحل می‌آفریند» یا اگر

^{۷۹} مارمادوک پیکتال (۱۸۷۵-۱۹۳۶) عالمی مسلمان است (که نام محمد را پس از روی آوردن به اسلام پذیرفت) و به خاطر ترجمه بسیار مورد قبولش از قرآن به شهرت رسید.

^{۸۰} Jalajel, *Islam & Biological Evolution*, 31.

^{۷۸} Nasr, "On the Question of Biological Origins," 186.

بوزینه‌های انسان نما از آدم نگهداری می‌کردند. آیا پدر و مادر آدم می‌توانستند حرف بزنند یا فقط خرناس می‌کشیدند؟^{۸۳}

برای بسیاری از علما آشتی دادن ماهیت معنوی آدم و انسان‌ها و فرگشت از میمون‌ها دشوار است. استدلالی مشابه، «مثال خدای^{۸۴} اسلامی» است؛ محمد نبی بیان کرد که «خداوند آدم را به مثال و شکل خود آفرید» که همواره به عنوان اشاره به

شهرور قسمت‌های مختلف داستان آدم و فرزندانش را در قرآن به گونه‌ای بازسازی کرده است که همخوان با مراحل مختلف فرگشت انسانی باشد.

توانایی‌های معنوی انسان تفسیر شده است. البته این امر به مسئله ماهیت روح می‌انجامد که مسلمانان (با پیروی از قرآن) از تلاش برای تعریف آن اجتناب کرده ولی آن را ویژگی‌ای مختص به انسان (غیرحیوانی) در نظر می‌گیرند. بنابراین، بسیاری از مسلمانان به این نتیجه می‌رسند که حداقل برخی از جنبه‌های انسان به صورتی غیرفرگشتی آفریده شده‌اند.

درست است که پذیرش پارادایم فرگشت انسان با دیگر گونه‌ها مشتمل بر درکی جدید از آدم و

مستقیم از خاک آفریده شد. آدم و همسرش هر دو توسط خدا بدون عاملیت والدین آفریده شدند.^{۸۵} او اضافه می‌کند که: «تمام صاحب‌نظران سنتی به این نتیجه رسیده‌اند.»^{۸۱} شیخ بن باز (مفتی اعظم پیشین عربستان سعودی) به طور مشابه بر این هم اصرار دارد که حدیث معروفی که آدم را ۶۰ ارش (۷۱ متر) می‌داند هم باید به طور لفظی حقیقی در نظر گرفته شود.

در مقابل این دیدگاه، محمد عبد الحلیم، مترجم و مفسر معاصر قرآن که بسیار مورد احترام است، «زبان استعاری معلوم قرآن» را کم‌اهمیت در نظر گرفته و می‌گوید: «در روایت قرآن، حتی جزئیاتی مانند این که خدا آدم را به دست خودش آفرید و تعداد روزهایی که برای آفرینش زمین و آسمان‌ها صرف نمود باید بر اساس تعلیمات خود قرآن، نمادی و سمبلیک در نظر گرفته شوند زیرا در جای دیگری در قرآن گفته شده است که «هیچ چیزی مانند خدا نیست» (۴۲:۱۱؛ ۵:۱۰۳؛ ۱۱۲:۳) و «و فرشتگان و روح در روزی که پنجاه هزار سال طول می‌کشد به [سوی خدا] بالا می‌روند. (۷۰:۴)»^{۸۲}

در استدلالی دیگر، شیخ الحداد، فرگشت انسان را به این دلیل که آدم پیامبری شریف بود رد می‌کند. او می‌نویسد: «تایید این فرضیه که انسان‌ها فرگشت یافته‌اند، باعث الزام به باورهای نکوهیده‌ای در مورد پیامبر شریف آدم (سلام الله علیه) می‌شود که پدر و مادر او میمون یا میمون‌نما بوده‌اند! این توهین به مقام پیامبری است که ادعا شود

^{۸۳} Al-Haddad, "The Prophet Adam and Human Evolution."

^{۸۴} Imago Dei

^{۸۱} همان، 49-50.

^{۸۲} Muhammad Abdel Haleem, *Understanding the Qur'an: Themes and Style* (London: I.B. Tauris, 1999), 131.

- در نهایت، وحی، تبدیل شدن انسان به جانشین خداوند روی زمین و «هبوط» آدم و حوا از «بهشت»

سومین موضوع عمده که الهیات اسلامی در مواجهه با فرگشت با آن روبه‌رو می‌شود تئودیه (رنج، قتل، شر و انقراض) است.

دبلیو. مونتگمری وات (۱۹۰۹-۲۰۰۶)، اسلام‌شناس معروف، مقاله خود با عنوان «رنج در اسلام اهل سنت» را این گونه آغاز می‌کند: «نویسندگان مختلفی اشاره داشته‌اند که اسلام برخلاف مسیحیت و یهودیت، توجه کمی به مسئله تئودیه داشته است.» او چند صفحه بعد اضافه می‌کند که: «به اطمینان جریان اصلی اسلام سنی از موضوع تئودیه اجتناب کرده است.» او برای روشن کردن اهمیت موضوع به تاکید بر رنج گیج‌کننده کودکان و حیوانات پرداخته و به برخی از پاسخ‌هایی که به آن داده شده است از جمله پاسخ‌هایی که رضایت بخش نیستند اشاره می‌کند: به ویژه اگر رنج کودکان با اجازه ورود آزادانه آنان به بهشت «جبران» می‌شود، چه چیزی می‌تواند کشتن مداوم و انقراض حیوانات را جبران کند؟^{۸۷} وات به ما یادآوری می‌کند که قرآن داستان‌هایی را نقل می‌کند که به روشنی برای تعلیم دادن این آموزه به مسلمانان هستند که توضیحات ظاهری برای کارهایی که در جهان اتفاق می‌افتند می‌توانند اغلب بسیار اشتباه باشند؛ به طور مثال، داستان موسی و مرد دانا که اغلب خضر نبی در نظر گرفته

داستان آفرینش انسانیت خواهد بود. در دوران طلایی تمدن اسلامی و دوران مدرن، اقلیتی از علمای مسلمان اصرار داشته‌اند که داستان‌های آفرینش را در قرآن، از جمله داستان آدم را، می‌توان استعاری در نظر گرفت؛ یا این که «بهشتی» که در قرآن در داستان آفرینش به آن اشاره شده «باغی» روی زمین است (در واقع، کلمه قرآنی-عربی «جَنَّة» در داستان‌های دیگر قرآن صرفاً معنای «باغ» می‌دهد)؛ یا انسان‌هایی پیش‌تر از آدم وجود داشته‌اند^{۸۵}، که اولین موجودات آگاه به خدا (معنوی) ای بوده‌اند که روی زمین قدم گذاشته‌اند. در واقع، شهرور قسمت‌های مختلف داستان آدم و فرزندانش را در قرآن به گونه‌ای بازسازی کرده است که همخوان با مراحل مختلف فرگشت انسانی باشد:^{۸۶}

- راست ایستادن هومونیدها (گونه انسان) (روی دوبا ایستادن): سوره الانفطار، ۸-۶
- پیدایش زبان: سوره الرحمن، ۴-۳
- آموختن دفن مردگان، سوره المائدة، ۳۱
- قربانی/نذر کردن: سوره المائدة، ۲۷
- رشد معنوی: سوره المائدة، ۲۷
- لباس/پوشاندن بدن: سوره الاعراف، ۲۷

^{۸۶} Shahrour, *Al-Kitab wal Qur'an*, 290-300.

^{۸۷} W. Montgomery Watt, "Suffering in Sunnite Islam," *Studia Islamica* 50 (1979): 5-19.

^{۸۵} بسیاری از صاحب‌نظران اصرار دارند که آیه «خداوند به فرشتگان گفت: من می‌خواهم بشری (انسان/موجودی انسان‌نما) از خاک خلق کنم. و زمانی که من او را ساختم و از روح خود در او دمیدم، در برابر او سجده کنید...» (سوره ص، ۷۲-۷۱) به سادگی به معنای وجود موجوداتی پیش از آدم است.

می‌شود (کهف: ۸۲-۶۵). به عبارت دیگر، مردم نباید اجازه بدهند که درد و رنج ظاهری آنها را به طور غیرضروری ناراحت کند.

در مقابل، ما می‌دانیم که داروین ایمانش را به این دلیل از دست نداد که نمی‌توانست خداوند آفریننده را در پارادایم فرگشت ببیند یا چون نمی‌توانست میان فرگشت انسانی از نخستیان و آدم آشتی برقرار کند، بلکه ایمانش را از دست داد چون نمی‌توانست وجود خدایی قادر متعال و رحمان رحیم را بپذیرد که چنان جهانی انباشته از رنج و کشتار انسان‌ها و حیوانات آفریده است. در واقع، ایان باربور، فیلسوف پیشرو فقید علم و دین، دلالت‌های مهم الهیاتی در این تئودیه کلی در طبیعت مشاهده نمود: «به نظر چنان کوچه‌های بن‌بست و گونه‌های منقرض شده و رنج و درد فراوان و هدر رفتن و اسراف زیادی [در جهان] وجود دارد که نمی‌توان هر واقعه‌ای را به طور جزئی به خدا منتسب کرد.»^{۸۸}

جلال، در جبهه مسلمانان موضوع درد و رنج، انقراض، و هدر رفتن و اسراف را از دیدگاه «سنتی» الهیات اسلامی مورد بررسی قرار داده است. بررسی او را می‌توان در این دو نکته خلاصه کرد: (۱) مسلمانان، یا انسان‌ها به طور کلی، نمی‌توانند آفرینش خدا و نقشه او را متصور شده و در نتیجه مورد سوال قرار دهند؛ و (۲) گونه‌های جانداران مانند انسان‌ها، ملت‌هایی هستند که خداوند هر ملتی را که بخواهد با ملت دیگری جایگزین می‌کند.

جلال در مورد مسئله تئودیه نظریه اشعری در مورد اکتساب اعمال را نقل می‌کند: «گرچه خداوند اعمالی را می‌آفریند که در رابطه با افرادی که آنها را انجام می‌دهند می‌توان آنها را به عنوان شر توصیف نمود، شر را نمی‌توان به خدا نسبت داد. شر منتسب به فردی است که آن را اکتساب می‌کند.»^{۸۹} او این [نظریه] را در مورد مسئله شر با نقل قول از افرادی مانند ابی العز به کار می‌برد: «مشیت خداست که گناه وجود داشته باشد اما او آن را دوست ندارد و از آن خوشنود نیست، و به آن امر هم نمی‌کند.»^{۹۰}

نظریه اشعری همیشه شر را صرفاً محدودیت دیدگاه آدمی در نظر می‌گیرد؛ به عبارت ساده‌تر «شر» آن چیزی است که فرد می‌بیند، و در واقع بسیاری از اعمال دور و بر ما که ممکن است ما را شوکه کنند شاید وقتی به آنها از زاویه‌ای بازتر و چارچوب زمانی طولانی‌تر نگریسته شود معلوم شوند که هدفمند و سودمند بوده‌اند. فرد همواره باید به یاد داشته باشد که راه و اهداف خدا اغلب رازآلود هستند. علاوه بر این، الهیات اشعری بر این تاکید دارد که خداوند مقید به هیچ قاعده‌ای (چه اخلاقی، چه غیر آن) نیست و کاملاً آزاد است که هر طور بخواهد عمل کند؛ حتی کارهایی را انجام دهد که در این جهان به نظر ما ظالمانه یا شر می‌رسند. مسئله در تلاش ما برای فهم همه چیز با عقل و معیارهای بشری است. در مقابل، الهیات معتزله بر این عقیده بود که هر چیزی در جهان

^{۸۹} Jalal, *Islam & Biological Evolution*, 144.

^{۹۰} همان، 146.

^{۸۸} Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000), 112.

(آفریده، شیء، عمل) دارای «دلیلی وجودی است... که در نهایت برای انسان‌ها سودمند» است.^{۹۱}

سرانجام، برخی الهیات‌دانان مسلمان به بررسی موضوع تصادفی بودن پرداخته‌اند.

موسسه (رسمی) فتاوی مصر، در فتوایش علیه فرگشت داروین، با اشاره به آیه ۵۴:۴۹، «همانا ما همه چیزها را با اندازه آفریدیم»، مخالفت خود را با «تصادفی بودن» که به نظر ذاتی نظریه فرگشت است، نشان می‌دهد.

پژوهشگر مسلمان معاصر آمریکایی، نوح کالر، فرگشت را بر اساس دلایلی که یکی از آنها موضوع «تصادفی بودن» است، رد می‌کند. او می‌نویسد: «از نقطه نظر توحید اسلامی هیچ چیزی به طور تصادفی رخ نمی‌دهد. «طبیعت مستقل» وجود ندارد و هر کسی که به یکی از این دو باور داشته باشد ضرورتاً خارج از قلمروی اسلام است.»^{۹۲} علاوه بر این، او حکم می‌کند که «فرقی نمی‌کند که فرآیند را به خدا منتسب کنیم یا به «طبیعت»، به هر حال کفر خواهد بود، زیرا نافی حقیقت آفرینش خاص آدم است که خداوند آن را در قرآن آشکار کرده است.»

شیخ الحداد، استدلال «تصادفی بودن» (یا «بخت و اقبال») را موضوعی می‌داند که از هر گونه پذیرش احتمالی فرگشت جلوگیری می‌کند: «با تایید نظریه‌های ناموجه فرگشت انسان، ما شانس را

آفریننده در نظر می‌گیریم، زیرا هر آنچه آفریده شده، تنها به این دلیل وجود دارد که شانس چنین تصمیمی گرفته است. اما خدا می‌گوید «آیا آنها برای خدا شرکایی قائل می‌شوند که مانند او آفرینشی داشته است، تا (هر دو) آفریده‌ها به نظر آنها مشابه باشد؟ بگو، خداوند آفریننده همه چیزهاست؛ او یکتاست و در برابرش نمی‌توان مقاومت کرد.»^{۹۳}

بحث جلاجل در مورد تصادفی بودن یا آنچه او «بخت و اقبال و جبرگرایی» می‌خواند، یکی از موارد نادر از بحث‌های جدی در این مورد در زمینه فرگشت است. او ابتدا به این اشاره می‌کند که رخدادهای مبتنی بر بخت و اقبال، مانند شیر یا خط سکه، دارای الگویی قاعده‌مانند هستند که تجویز و تعریف شده است. او سپس اصرار می‌کند که این الگو است که دارای اهمیت است نه رخدادهای موردی منفرد. او می‌نویسد: «از آنجایی که الگوهای بخت و اقبال در جهان وجود دارند، به این معناست که خداوند می‌تواند چنان الگوهایی را هر جا و هر زمانی که بخواهد در فرآیندهای طبیعی آشکار نماید. بنابراین، از چشم‌انداز الهیاتی نباید هیچ اعتراضی به ایده مشاهده بخت و اقبال به عنوان امری که نقشی حیاتی در فرگشت زیست‌شناختی بازی می‌کند، وجود داشته باشد.»^{۹۴}

^{۹۲} Nu Ha Mim Keller, "Islam and Evolution: A Letter to Suleman Ali."

^{۹۳} Al-Haddad, "The Prophet Adam and Human Evolution."

^{۹۴} Jalajel, *Islam & Biological Evolution*, 1356.

^{۹۱} Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984), 225.



مهم ترین موضوعات و روش شناسی ها

دانش پژوهان و اندیشمندان مسلمان به موضوعات مختلفی در رابطه با نظریه فرگشت داروین پرداخته‌اند. در برخی موارد، آنها موضوعات را از چشم‌انداز الهیاتی که خوب و جزئی برنامه‌ریزی شده مورد بررسی قرار داده‌اند و به طیفی از دیدگاه‌ها رسیده‌اند، اما در بعضی موارد آنها نظریه یا حداقل بخش انسانی آن را با منشی ارتجاعی و تحقیرآمیز رد نموده‌اند.

الگوهای اصلی که در دیدگاه‌های مسلمانان منکر فرگشت به آنها می‌توان برخورد را این گونه می‌توان خلاصه کرد:

۱. فرگشت در بهترین حالت یک نظریه و در بدترین حالت یک دگما است؛ در واقع، فرگشت فلسفه‌ای ماتریالیستی، نه علم (در نظر گرفته شده) است؛ نباید آن را واقعیتی اثبات شده در طبیعت محسوب کرد.

با وجود این، عدم موفقیت جلاجل در استفاده از فیزیک کوانتوم و فرآیندهای ذاتاً احتمالی آن، پاسخی به مسئله جبری بودن جهان فیزیکی نمی‌دهد. در واقع، برای او مهم است که دیدگاهی فیزیکی بر امکان معجزات خدشه وارد نکند و خداوند آزاد باشد که هر طور که می‌خواهد رفتار کند؛ بدون این که حتی نیاز به درک ما از آن اعمال وجود داشته باشد. او می‌نویسد: «گذشته از معجزات، این بدین معنا نیست که جهان در سطح تجربی جبرگرا باشد... به همان اندازه ممکن است که خداوند بخواهد در برخی موارد به گونه‌ای رفتار کند که در برابر تلاش انسان‌ها برای پیش‌بینی مقاومت کند. به طور خلاصه، خدا هر کاری که دوست دارد می‌کند.»^{۹۵}

همان طور که پیش‌تر بیان کردم، وقتی الهیات محافظه‌کارانه اشعری مورد قبول واقع شود، فوق‌العاده دشوار خواهد بود که جهانی را در نظر گرفت که علم در آن پذیرفته شده و استنتاج‌های الهیاتی معقول از علم در آن صورت پذیرد.

۲. نظریه داروین به خدا به عنوان منبع فرآیند فرگشت اشاره نمی‌کند و باید به هر پدیده‌ای در طبیعت (به طور مثال تحولات) به عنوان اعمالی که خدا مسبب آنها و تاثیرگذار بر آنهاست نگریسته شود؛ نه به عنوان رخدادهایی تصادفی یا طبیعت‌گرایانه.

۳. این نظریه با داستان آفرینش آدم در قرآن هم‌خوانی ندارد. انسان ویژه است، او جانشین خدا روی زمین است و مسلمانان نباید به هیچ وجه این ایده را بپذیرند که انسان‌ها از نیاکانی غیرانسان تکامل یافته‌اند.

۴. موضوعات آفرینش و خاستگاه، موضوعاتی هستند که نمی‌توان آنها را با عقل دریافت (این آیه از قرآن معمولاً در این زمینه نقل می‌شود: «من آنها [ابلیس و نسلش] را در پدید آوردن آسمان‌ها و زمین شاهد نگرفتم، و نه در آفرینش خودشان؛ و نه هرگز بر آن هستم آنهايي را که [دیگران را] گمراه می‌کنند به مددکاری‌ام انتخاب کنم.» (کهف، ۵۱)).

اما در پس این استدلال‌های صریح، مسئله مهمی وجود دارد که آیا علم یا دانش عقلی می‌تواند بر استدلال‌ها و باورهای الهیاتی غلبه بیابد. آیا علم قدرت و مرجعیتی بالاتر از متون مقدس دارد؟ برای سنت‌گرایان و به ویژه برای نص‌گرایان پاسخ قطعاً منفی است؛ در واقع [رابطه] باید برعکس باشد: متون مقدس می‌توانند و باید برای کنار گذاشتن «نظریه‌ها» - صرف نظر از شواهدی که در تایید آنها وجود دارد - مورد استفاده قرار بگیرند.

برای علمای مسلمان که علم و دانش عقلی را جدی در نظر گرفته و قبول دارند که شواهد قطعی علمی می‌توانند گاه برای امور واقع وجود داشته باشند، و در صورت وجود شواهد قطعی انتخاب دیگری جز پذیرش کامل آن و تغییر تفسیر متون بر اساس آنها وجود ندارد. الجسر جز این دسته از علمای مسلمانان است و روش‌شناسی که تجویز کرده را می‌توان این گونه خلاصه کرد:

۱. نظریه‌ها و توسعه‌های علمی به طور معمول در مقوله «مجاز» در اسلام قرار می‌گیرند مگر آن که به طور صریح با متنی دینی تعارض داشته باشند.

۲. چنان که اصول اسلامی شناخته شده عنوان می‌کنند، متون دینی صریح و روشن راجع به اصول اعتقادی (دگماهای) اسلام در تعارض با استدلال‌های عقلی نیستند - و نمی‌توانند باشند.

۳. مسلمانان بایستی با درکی لفظی از متون مقدس شروع کنند و تنها در صورتی که درک لفظی از متن در تعارض با استدلال عقلانی معین و مورد پذیرش باشد، آنگاه می‌توان به تفسیر هرمنوتیکی (تأویل) متن (با استفاده از روش‌های هرمنوتیکی مورد قبول) دست زد؛ زیرا، استدلال‌های عقلانی متقاعدکننده را نمی‌توان بدون زیر سوال بردن روشی که ایمان از طریق آن به دست آمده، نادیده گرفت.

۴. در صورت نبود نص در مورد یک موضوع مشخص، باید به بررسی هدف و نتیجه نهایی آن پرداخت و چنین کاری شامل

ماهواره‌ای، موجب مرکزیت یافتن مبحث فرگشت (و در درجه بعد دیگر مباحث مرتبط با تعامل علم و دین) شده است. در واقع، هارون یحیی (و گروهش) فرگشت را به عنوان هسته کارزارشان با ماتریالیسم قرار داده‌اند که با استفاده از ترکیبی از ادبیات متعصب اسلامی و غربی هدفش رد نظریه‌هایی است که ماتریالیستی/آتئیستی در نظر گرفته می‌شوند. اکنون، مسلمانان به طور روزافزون عقیده‌شان را بیان می‌کنند که فرگشت فکتی واقعی درباره طبیعت است و نظریه جاری به طور کلی درست است، و بسیاری از آنها آن را سازگار با

رشد سریع و پیشرفت آموزش در جهان اسلام در نیم سده گذشته همراه با شیوع فرهنگی جهانی با اینترنت و به ویژه شبکه‌های تلویزیونی ماهواره‌ای، موجب مرکزیت یافتن مبحث فرگشت (و در درجه بعد دیگر مباحث مرتبط با تعامل علم و دین) شده است

عقاید مذهبی‌شان می‌دانند. اما، اکثریت غالب مسلمانان، چه عموم مردم و چه نخبگان، از جمله جامعه علمای مذهبی هنوز هم یا بخشی از نظریه را (برای انسان‌ها) رد می‌کنند یا به طور کلی منکر آن هستند. در واقع، در بسیاری از موارد (چنان که مشاهده کردیم) فتاوی سخی علی‌ه پذیرش فرگشت صادر شده‌اند.

برای از میان بردن این شکاف، به آموزش بیشتری نیاز است. اول، مهم است که افسانه‌ها و برداشت‌های نادرست پیرامون فرگشت کنار گذاشته

صلاحیت و تلاشی دوگانه، علمی و مذهبی، است.

۵. چنین فرآیند معقول، انعطاف‌پذیر و دیالکتیک، همراه با تکیه بر اصول دگرگونی‌ناپذیر و درک سازش‌پذیر از بسیاری از موضوعات، اموری هستند که در اسلام قوت، دوام و ربط به هر دوره و موضوعی را ایجاد می‌کنند.

۶. در رابطه با مساله فرگشت انسان، باید به یاد داشت برخی علمای مسلمان عنوان کرده‌اند که بهشت آدم ضرورتاً بهشتی آن جهانی نبوده و تا زمانی که مردم قبول داشته باشند که خداوند همه چیز را، از جمله انسان‌ها را، آفریده است، خود فرآیند مهم نیست. در واقع، فرگشت در نظر مسلمانان باید با فرگشت در نظر ماتریالیست‌ها متفاوت باشد.

علاوه بر این، الجسر به اصول دوگانه ابن‌رشد هم پایبند است: (۱) هماهنگی میان فلسفه/علم و وحی؛ و (۲) ضرورت تأویل متون دینی (قرآن) هنگامی که معنای لفظی آنها منجر به مغایرت حقایق مورد قبول در مورد جهان می‌شود. او هم چنین تاکید می‌کند که برخی از جنبه‌های طبیعت را نمی‌توان (از نظر او) با ماتریالیسم توضیح داد، به طور مثال، ویژگی‌های ذاتی برخی قوانین و پدیده‌های مادی از این جمله هستند.

در میان علما، متفکران و افراد تحصیل‌کرده مسلمان از شدت بحث در مورد فرگشت کاسته نشده است. رشد سریع و پیشرفت آموزش در جهان اسلام در نیم سده گذشته همراه با شیوع فرهنگی جهانی با اینترنت و به ویژه شبکه‌های تلویزیونی

and Modern Science. London: I. B. Tauris, 2011. Find this resource:

Hameed, Salman. "Creationism and Evolution in the Islamic World." In *Science and Religion: New Historical Perspectives*, edited by T. Dixon and G. Cantor, 133–152. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 2010. Find this resource:

Howard, Damian. *Being Human in Islam: The Impact of the Evolutionary Worldview*. London: Routledge, 2011. Find this resource:

Iqbal, Muzaffar. "On the Sanctity of Species." *Islam & Science* 4.2 (Winter 2006): 89–92. Find this resource:

Jalajel, David Solomon. *Islam & Biological Evolution—Exploring Classical Sources and Methodologies*. University of the Western Cape, 2009. Find this resource:

Keller, Nuh Ha Mim. "Islam and Evolution: A letter to Suleman Ali." <http://masud.co.uk/ISLAM/nuh/evolve.htm>

Nasr, Seyyed Hossein. "On the Question of Biological Origins." *Islam & Science* 4.2 (Winter 2006): 181–197. Find this resource:

Ziadat, Adel A. *Western Science in the Arab World: The Impact of Darwinism, 1860–1930*. London: Macmillan, 1986.

مشخصات مقاله:

Guessoum, Nidhal (2016) *Islamic Theological Views on Darwinian Evolution*. Oxford Research Encyclopedia of Religion.

شوند؛ به ویژه ایده رایج که «انسان‌ها از میمون‌ها نشأت گرفته‌اند». دوم، مهم است که به تمام مخاطبان (دانش‌آموزان در مدرسه، دانشجویان دانشگاه، خوانندگان تحصیل کرده، علمای مسلمان) توضیح داده شود که فرگشت ضرورتاً دیدگاهی ماتریالیستی نیست؛ طرحی ایدئولوژیک نیست و در واقع، نظریه/فرضیه‌ای کاملاً علمی است که کارهای زیادی در رابطه با جنبه‌های مختلف آن از جمله شواهد تجربی/آزمایشی در حال انجام است. مهم‌تر این که گرچه واقعیات فرگشت را نباید انکار نمود، باید همین طور به بهبود دادن نظریه‌ای که آنها را توضیح می‌دهد، ادامه داد؛ و تفسیر فلسفی و الهیاتی از فرگشت می‌تواند الهیاتی (برای افراد خداپاوار) باشد. سوم، مفید است که نام و نقل قول‌هایی از علما و متفکران بزرگ مسلمان ذکر کرد که به بحث در مورد ایده فرگشت در جهان طبیعی و/یا انسان‌ها، چه در دوران قدیم و چه دوران مدرن، پرداخته‌اند. سرانجام، برای کاستن از نگرانی‌های جدی بسیاری از مسلمانان در مورد موضوعاتی که در بالا شرح داده شدند، باید در مورد استدلال‌های الهیاتی صحبت کرد و آنها را بررسی کرد.

برای مطالعه بیشتر

Clark, Kelly James. *Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. Find this resource:

Elshakry, Marwa. *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago: University of Chicago Press, 2013. Find this resource:

Guessoum, Nidhal. *Islam's Quantum Question: Reconciling Muslim Tradition*



شواهد کجایند؟

مایکل آنتونی

برگردان اصلا ن شیعی



هیوم نوشت «انسان خردمند باورهایش را متناسب با شواهد شکل می‌دهد.» این موضع شواهدگرایی نامیده می‌شود، دیدگاهی که در آن باوری عقلانی یا موجه در نظر گرفته می‌شود اگر و تنها اگر بتوان با شواهدی آن را پشتیبانی کرد. نسخه‌ی عمومی‌تر شواهدگرایی باورهایی با درجات مختلف اعتبار، و همین‌طور دیگر نگرش‌های اعتقادی همچون ناباوری، شک و تعلیق داوری را پوشش می‌دهد. شواهدگرایی می‌گوید نگرش عقلانی یا موجه به یک مدعا یا گزاره، نگرشی است که بر شواهدی منطبق باشد. گرچه دفاع از شواهدگرایی و شفافیت بخشیدن به آن از آنچه به نظر می‌آید دشوارتر است، ولی معقول بودنش در نگاه اول انکار ناپذیر است.

شواهدگرایی نقش مهمی در حملات خداناباوران جدید علیه دین بازی می‌کند، همانگونه که برای هیوم هم بازی می‌کرد. باور به وجود خدا یا واقعیت‌های الهی بر پایه‌ی اینکه هیچ شواهد معتبری دال بر آنها وجود ندارد رد می‌شوند. با تکرار

سخنان کارل سیگان و لاپلاس پیش از او، به ما گفته می‌شود «مدعاهای خارق‌العاده نیازمند شواهد خارق‌العاده هستند.» و به ما اطمینان داده می‌شود هنگامی که پای امر الهی در میان است چنین چیزی وجود ندارد. نتیجه این است که باورهای دینی را باید غیرعقلانی، از نظر معرفت‌شناختی ناموجه و بدون مشروعیت عقلانی بدانیم و باید آنها را رد کنیم. آنگونه که کریستوفر هیچنز علاقه دارد بگوید: «آنچه را که بتوان بدون شواهد ادعا کرد می‌توان بدون هیچ شواهدی هم رد کرد.»

ولی درباره خود خداناباوری جدید – این باور که خدا و هیچ گونه حقیقت الهی در کار نیست چی؟ بر پایه‌ی شواهدگرایی خود این باور (با هر درجه اعتباری که داشته باشد) هم برای اینکه عقلانی باشد نیازمند شواهد است. با این وجود خداناباوری جدید چندان در گرو ارائه شواهد نیستند. گرچه

پرسشی که مایلیم طرح کنم این است: خداناباوران جدید چگونه می‌توانند اصول شواهدگرایی را برای غیرعقلانی دانستن باورهای دینی به کار برند در حالیکه در به کار بردن آن درباره‌ی خود خداناباوری تمایلی نشان نمی‌دهند؟

را بررسی خواهیم کرد و استدلال می‌کنم که هیچ کدام از این دلایل کارآمد نیستند. در پایان به دیدگاهی که بنظرم شیوه‌ی درست نگرش به این مسائل است اشاره خواهیم رفت.

۱- خداناباوری یک باور نیست

خداناباوران اغلب گفته‌اند که خداناباوری اصلاً یک موضع ایجابی نیست - یک باور یا جهان‌بینی - بلکه تنها ناباوری به خداباوری و سرباز زدن از پذیرش آنچه خداباور بدان باور دارد است و بنابراین خداناباوری باور یا اصلاً موضعی نیست که بخواهد نیازمند شواهد باشد. برای عدم موضعگیری نیازی به شواهد نداریم.

در حالی که واژه‌ی خداناباوری به معنایی اینچنین بکار رفته (برای نمونه مقاله‌ی آنتونی فلو «پیش‌فرض خداباوری» را ببینید) ولی این کاربردی بسیار غیراستاندارد است. با چنین فهمی، خداناباوری ندانم‌انگاری را هم در بر می‌گیرد چرا که ندانم‌انگراها هم خداباور نیستند. در حالی که بر اساس برداشت رایج از خداناباوری - هیچ گونه‌ای از حقیقت الهی وجود ندارد - خداناباوری و ندانم‌انگاری با هم قابل جمع نیستند. برخی اصرار

گاهی استدلال‌هایی ارائه می‌کنند - مساله‌ی شر، گامبی بوئینگ ۷۴۷ غایبی داوکینز در کتابش «پندار خدا» و تعداد اندکی دیگر - در کل این استدلالها نقش کمرنگی در حملات آنها بازی می‌کنند. اصرار مکررشان بر این که چون شواهدی برای پشتیبانی باور دینی وجود ندارد پس باور دینی غیرعقلانی است و باید ردش کرد، نقش محوری‌تری بازی می‌کند.

پرسشی که مایلیم طرح کنم این است: خداناباوران جدید چگونه می‌توانند اصول شواهدگرایی را برای غیرعقلانی دانستن باورهای دینی به کار برند در حالیکه در به کار بردن آن درباره‌ی خود خداناباوری تمایلی نشان نمی‌دهند؟ اگر خداناباوری جدید بر پایه شواهد نباشد چگونه که هیچ‌چیز در نقل قول بالا گفت، آیا شواهدگرایی ایجاب نمی‌کند که خود خداناباوری را هم غیرعقلانی و بدون توجیه معرفتی بدانیم؟ پاسخ آری است، اگر دستکم شواهدگرایی به روش استاندارد تفسیر شود. پس به نظر می‌رسد که خداناباوران جدید به تغییری در شواهدگرایی نیاز دارند به شکلی که خداناباوری‌شان را در نبود شواهد توجیه کند. به نظر می‌رسد خود آنها به این مساله آگاهند چرا که دلایلی برای این که چرا خداناباوری به پشتیبانی شواهد نیاز ندارد ارائه کرده‌اند. من ۵ مورد از این دلایل مشترک بین آنها

۲- شما نمی‌توانید یک گزاره‌ی منفی را ثابت کنید.

دیگر ادعای رایج خداناباوران جدید این است که نمی‌توان گزاره‌ی منفی را ثابت کرد - که منظور معمولاً ادعای منفی وجودی به شکل «الف وجود ندارد» است. این ادعا در جهت توجیه بی‌نیازی به ارائه شواهد برای عدم وجود خدا بکار می‌رود. به هر حال اگر نتوان شواهدی برای یک گزاره ارائه کرد انتظار ارائه کردن شواهد غیرعقلانی است و بنابراین باور به بی‌نیاز بودن به شواهد معقول است. اما این ادعا که نمی‌توان گزاره منفی را ثابت کرد کمکی به خداناباور نمی‌کند. چرا که بر اساس هر یک از دو راه ممکن تفسیر «ثابت کردن» چیزی، بطور کلی نفی امکان اثبات گزاره منفی نادرست است (و اغلب عدم امکان اثبات موضعی ایجابی درست است).

ابتدا اثباتهایی را که یقینی هستند، مانند آنچه در ریاضی و منطق داریم در نظر بگیرید. اینگونه اثباتها گاهی برای مدعاهای وجودی منفی امکان‌پذیرند، مانند این گزاره که بزرگترین عدد اول وجود ندارد. همچنین می‌توان با قطعیت ثابت کرد که هیچ یکسوی وجود ندارد هرگاه بتوان نشان داد مفهوم ایکس نامنسجم است (مفاهیمی مانند مربع گرد، یا ۳ بعد از ظهر روی خورشید). البته این درست است که بسیاری از مدعاهای وجودی منفی را با یقین مطلق نمی‌توان ثابت کرد، ولی این درباره‌ی مدعاهای مثبت هم درست است، برای نمونه موارد علمی و یا عقل سلیم مانند اینکه الکترونها یا میزها

دارند این معنای غیراستاندارد «خداناباوری» تنها معنای ممکن است، چرا که خداناباوری یعنی «دینداری نبودن». اما اگر این استدلال خوبی بود به همین قیاس شاتل فضایی هم یک خودرو (اتومبیل) است، چرا که خودش خودش را حرکت می‌دهد، سگها و گربه‌ها هم خودرو خواهند بود.

با این حال هیچ کدام از اینها واقعا مهم نیستند چرا که حتی معنای غیراستاندارد خداناباوری هم برای بی‌نیاز شدن از مطالبه شواهد در شواهدگرایی کاری از پیش نمی‌برد. همانگونه که دیدیم شواهدگرایی به همه‌ی رویکردهای باوری در مورد گزاره P اعمال می‌شود: باور به P ، باور به نقیض P و تعلیق داوری درباره‌ی P و غیره. بنابراین شواهدگرایی می‌گوید در رابطه با گزاره‌ی «خدا وجود دارد»، هر رویکرد نسبت به آن تنها در صورتی عقلانی یا موجه است اگر و تنها اگر با شواهد همخوان باشد. این درست است که اگر کسی هیچ موضعی نسبت به گزاره‌ی «خدا وجود دارد» نداشته باشد (شاید به دلیل اینکه کسی هیچ گاه بدین موضوع فکر نکرده باشد) نیازی به شواهدی برای این عدم موضعگیری نخواهد داشت. اما خداناباوران جدید همگی باور دارند که احتمالاً خدا یا واقعیتهای الهی وجود ندارد. بر اساس شواهدگرایی، باور به این موضع عقلانی است در صورتی که بر اساس شواهد باشد. پس اصرار به اینکه خداناباوری یک باور نیست کمکی به این موضوع نمی‌کند. در آنچه در ادامه می‌آید «خداناباوری» را در معنای استانداردش بکار می‌برم.



و سندلیها وجود دارند. پس ادعاهای منفی در این رابطه خصوصیت ویژه‌ای ندارند.

در گام بعدی اثباتهایی را که تنها هدفشان دستیابی به درستی احتمالی نتایجشان است در نظر بگیرید.

اینها از گونه اثباتهایی

هستند که از بررسی‌های موفق علمی و دیگر روشهای تجربی به دست می‌آیند. در این معنا از اثبات می‌توان به آسانی عدم وجود بسیاری از چیزها را ثابت کنیم: برای نمونه اینکه هیچ اناری در دست من نیست و یا قله‌های برف‌پوش در صحرای آفریقا وجود ندارد. و در حالی که ممکن است حتی در این معنای ضعیف‌تر، اثبات عدم وجود بسیاری از چیزها سخت و غیرممکن باشد – جن و پری در کهکشان کلاه مکزیکی – ولی این درباره‌ی بسیاری از گزاره‌های وجودی مثبت هم درست است – مثلاً ارسطو در بیستمین زادروزش عطسه کرد یا اینکه دادرسی متعالی وجود دارد یا اینکه کلاه مکزیکی در در کهکشان کلاه مکزیکی وجود دارند. پس دوباره باید گفت هیچ چیز منحصر به فردی درباره‌ی مدعاهای منفی وجود ندارد. ادعای «نمی‌توان گزاره‌ی منفی را اثبات کرد» را باید کنار گذاشت.

۳- بار اثبات مدعا با باورمند است

راهبرد آشنای دیگر خداناباوران جدید اصرار بر این است که بار اثبات بر دوش مدعی است. اگر این درست باشد، به خداناباوران جدید این امکان را می‌دهد که از نیاز به شواهدگرایی رها شوند و بدون نیاز به شواهد به خداناباوری عاقلانه پایبند بمانند. ولی آیا این درست است؟

مفهوم بار اثبات (در لاتین *onus probandi*) به قانون کلاسیک روم بازمی‌گردد و در نظریه‌های حقوقی مهم باقی مانده است. اینکه بار اثبات بر دوش کیست و مشتمل بر چیست را قاضی تعیین می‌کند و یا توسط قواعدی تعیین شده که در نظام‌های قانونی متفاوت تغییر می‌کنند، تعیین می‌شود. بطور مشابه این امر برای مباحث رسمی که در قالبهای گوناگونی رخ می‌دهند، درست است. ایده بار اثبات همچنین در وضعیتهای غیر رسمی نیز کاربرد دارد: برای نمونه در جدلهای آکادمیک یا جدلهای عمومی. با این حال بدون یک قاضی و

گاهی گفته شده که بار اثبات بر عهده کسی است که ادعایش خلاف عقیده رایج باشد و به نظر می‌رسد که بار اثبات اغلب اینگونه معین می‌شود. اما این طرح هم دارای مشکل است - یک مشکل آن این است که فردی می‌تواند به شکل مشروع بار دفاع از یک موضع به طور گسترده پذیرفته شده را برای کسانی که از آن موضوع یا شیوهی دفاع از آن ناآگاه هستند به عهده بگیرد (برای نمونه آموزگاران اینکار را می‌کنند). ممکن است بهترین چیزی که بتوانیم امیدوار به داشتش باشیم چیزی شبیه این باشد: در موقعیتی که از شرکت‌کنندگان در بحثی



انتظار می‌رود ادعاهایی دیگر افراد حاضر را جدی بگیرند، همه‌ی شرکت‌کنندگان در صورت درخواست، موظفند شواهدی برای ادعایشان ارائه کنند. (مقاله‌ی جیمز کارگایل، «درباره‌ی بار اثبات» در مجله‌ی فلسفه ۷۲، ۱۹۷۷ را ببینید.)

مفهوم بار اثبات در وضعیت‌های غیر رسمی بسیار پیچیده‌تر از آن است که اینجا حل و فصل شود،

یا قواعدی که تعیین کنند بار اثبات بر عهده‌ی چه کسی است روشن نیست چگونه این مفهوم را باید اعمال کرد و یا حتی کاربردی مشخص آن چیست.

با وجود اینکه مفهوم بار اثبات در وضعیت‌های غیررسمی خوب درک نشده این امر بسیاری را از ادعای قطعی خود مبنی بر اینکه چگونه باید بار اثبات را تعیین کرد باز نداشته است. مهلک‌ترین اشتباه این است که گمان کنیم این مساله مربوط به منطق است. بار اثبات مفهومی روش‌شناختی یا فرآیندی است. در کلام نیکولاس رشر «اصل تنظیمی عقلانیت در زمینه‌ی استدلال است، یک قاعده‌ی اصلی در رابطه با جدالهای عقلانی است» (دیالکتیک ۱۹۷۷). خطای دیگر این است که فرض کنیم بار اثبات تنها بر عهده‌ی هر کسی است که گزاره‌ای از لحاظ دستور زبانی مثبت را بیان می‌کند. در حالی که در بیشتر موارد می‌توان گزاره‌های مثبت را به طور منطقی به گزاره‌های منفی برگرداند و برعکس: گزاره‌ی «هر چیزی به دلیلی رخ می‌دهد» را می‌توان به شکل «هیچ تصادفی در کار نیست» بیان نمود و «هیچ چیز فراطبیعی وجود ندارد» را می‌توان به صورت «واقعیت کاملاً طبیعی است» بازگو کرد. مشکل سوم این است که اگر بخواهیم بسیاری از گزاره‌های منفی را جدی بگیریم - مانند هیچ اتمی وجود ندارد، هیچ تصادفی در کار نیست - به شواهد نیاز است در حالی که گزاره‌های مثبت ما به ازای آنها چنین نیستند.

خود اوکام به شدت رد می‌کرد) آنگاه تیغ اوکام اجازه می‌دهد تا هرگونه ارجاعی به الوهیت را در

تیغ اوکام

معیار اختصار تبیین که به فیلسوف و راهب سده‌های میانی ویلیام اوکام نسبت داده می‌شود، اغلب بدین شکل بیان می‌شود: «بیش از حد ضروری نباید مقوله‌ای را معرفی کرد».

تبیین‌های خود وارد نکنیم. آیا این مانور، خدانا باوری را بدون شواهد توجیه می‌کند؟

نه. مشکل این است که تیغ اوکام کاربرد ناچیزی در مورد بحث بر سر وجود مقوله ایکس دارد. این بدین خاطر است که این پرسش که آیا در واقع همه چیزهایی که نیازمند توضیح هستند را می‌توان بدون ایکس توضیح داد، در این گونه بحث‌ها به صورت پرسشی باز باقی می‌ماند. خدانا باوران باور یا دستکم شک دارند که برخی از ویژگیهای واقعیت را بتوان بدون ارجاع به موجودی الهی توضیح داد: وجود جهانی محتمل، تنظیم دقیق ثابتهای فیزیکی و غیره. نیازی نیست اینجا تصمیم بگیریم که آیا نیازمند موجودی الهی برای توضیح این چیزها هستیم، آنچه مهم است این است که تیغ اوکام به تنهایی نمی‌تواند در مورد این مسایل داوری کند. این تیغ تنها زمانی به کار می‌آید که فرض کنیم توضیح کامل پدیده‌ای بدون مقوله ایکس ممکن

ولی خوشبختانه ما نیازی بدین کار نداریم چرا که پرسش درباره‌ی اینکه بار اثبات در یک استدلال بر عهده‌ی کیست تا حدود زیادی مستقل از این پرسش است که به چه شواهدی برای باور عقلانی به هر کدام از این مواضع نیاز است. برای نمونه فرض کنید کسی ادعا کند الکترونی وجود ندارد و بار اثبات بر عهده او باشد. قضیه اینجور نیست که تا زمانی که بار اثبات ادا نشده افراد می‌توانند به طور عقلانی به وجود الکترونها بدون هیچ شواهدی باور داشته باشند. برعکس، همانگونه که شواهدگرایی می‌گوید برای اینکه باورمان موجه باشد نیاز به شواهد داریم حتی اگر هیچ باری برای دفاع از این باور در کار نباشد. این بدان معنا است که حتی اگر بار اثبات هیچگاه در جدل با خدانا باوران بر عهده خدانا باوران نباشد (چیزی که تا اینجای کار ما دلیلی بر درستیش نداریم) از این واقعیت نتیجه نمی‌شود که خدانا باوران می‌توانند بدون شواهد به طور عقلانی به اینکه خدا یا واقعیت الهی وجود ندارد باور داشته باشند.

4- تیغ اوکام

تیغ اوکام چگونه؟ معیار اختصار تبیین که به فیلسوف و راهب سده‌های میانی ویلیام اوکام نسبت داده می‌شود. اصل او اغلب بدین شکل بیان می‌شود: «بیش از حد ضروری نباید مقوله‌ای را معرفی کرد». آیا این اصل کمکی می‌کند؟ ایده مطرح شده این است که اگر مفهومی از واقعیت بدون وجود الهی، منابع لازم را برای توضیح هرآنچه که نیازمند توضیح است داشته باشد، (گزاره‌ای که

هم باور داریم وجود ندارند. ایده او این است که ما به وجود این چیزها باور نداریم چون شواهد معتبری بر وجودشان در دست نداریم. در حالیکه او هیچ استدلالی برای این ادعای دوم ارائه نمی‌کند. احتمالا مثالها تنها برای نشان دادن این است که ما بر اساس تز HST استدلال می‌کنیم.

اخیرا خداناباوران جدید مثال‌هایی از نوع هانسون را به کار می‌برند تا از خداناباوری دفاع کنند. ما اکنون نامهای زئوس، پری دندان و هیولای اسپاگتی پرنده را در استدلال‌های آنها می‌شنویم. و مثال قوری چینی برتراند راسل که به دور خورشید بین زمین و مریخ می‌گردد و آنقدر کوچک است که تلسکوپهای ما نمی‌توانند آن را ببینند. با اینکه نمی‌توانیم وجود نداشتن این قوری را اثبات کنیم، این بدان معنا نیست که باید وجودش را جدی بگیریم. برعکس، رویکرد عقلانی این است که بپذیریم این قوری وجود ندارد. نکته‌ی راسل از نظر داوگینز این است که «بار اثبات بر عهده باورمندان است نه بی‌باوران» (پندار خدا).



برای ارزیابی این دفاع مثال‌محور از HST، می‌خواهم دو دسته عمده از شواهد را متمایز کنم. بگذارید شواهد گزاره p که به خودی خود برای قانع

باشد، و اینکه در چه مرحله ای اجازه داریم مقوله ایکس را از هستی‌شناسی مان حذف کنیم. تا زمانی که استدلال درخوری ارائه نشود خداناباوران نمی‌پذیرند که توضیح کاملی از واقعیت بدون ارجاع به موجودی الهی ممکن است. در نتیجه تیغ او کام نیروی موثری در این بحث به حساب نمی‌آید.

5- نبود شواهد شاهی است بر نبودن

برای حفظ شواهدگرایی در نبود شواهد ایجابی برای خداناباوری، به نظر می‌رسد خداناباوران جدید نیازمند اصلی باشند که بگویند در نبود شواهد خوب برای خداناباوری، خداناباوری با شواهد موجود پشتیبانی می‌شود. این شاید شعبده به نظر برسد ولی مضمون اصلی رساله‌ی 1967 نوروود هانسون با عنوان «به چه چیزی باور ندارم» این است که «زمانی که دلیل خوبی بر ادعای وجودی ایجابی نباشد این به خودی خود دلیل خوبی برای این است که فکر کنیم این ادعا نادرست است». مایکل اسکرایون هم اصل مشابهی را مطرح کرده است. به پیروی از توماس موریس من این تز را هانسون – اسکرایون یا HST می‌خوانم. این تز نسخه‌ای از این ایده است که نبود شواهد شاهی بر نبودن است.

هانسون از HST با برخی از راههایی که ما تا اینجا ردشان کرده‌ایم دفاع می‌کند. با این وجود موثرترین دفاع او شامل اشاره به چیزهایی است که ما شواهد خوبی برای آنها نداریم – مرد برفی نفرت انگیز، هیولای لخنس، اجنه – و چیزهایی که ما خودمان

وجود واقعیتهای الهی به کار گرفته شوند. در نتیجه اگر HST درباره نبود شواهد ضعیف باشد، نمی‌توان از HST نتیجه گرفت که وجودی الهی وجود ندارد. در نتیجه اگر HST را بتوان در رابطه با خدا ناباوری به کار برد، «دلیل خوب» را باید چیزی شبیه به شواهد قوی در نظر گرفت.

اکنون می‌توانیم ببینیم چرا HST نادرست است. این ادعا را در نظر بگیرید که کرمهای خاکی گونه‌ای ابتدائی از خودآگاهی دارند. شواهد کمی برای آن وجود دارد، مطمئناً هیچ شاهد قوی‌ای برای آن نداریم. با این وجود بسیاری از پژوهشگران خودآگاهی به آن باور دارند (با درجات متفاوت

کردن شخص بی‌باور به درستی آن ناکافی است را شواهد ضعیف بنامیم. ولی شواهد ضعیف می‌تواند تجمیع شوند تا یک پرونده‌ی قوی تشکیل گردد و همچنین می‌توانند گزاره‌های متفاوت و حتی غیرقابل جمعی را پشتیبانی کند (به واقعیتهای موجود در پرونده‌های جنایی بنگرید که می‌توانند نتایج ناهمگونی را پشتیبانی کنند). شواهد قوی زمینه محکم و کافی را برای باور عقلانی یا دستکم ملاحظاتی قوی را فراهم می‌آورد که نظریه‌های رقیب نمی‌توانند پاسخگوی آن باشند. وقتی ما می‌پرسیم «شاهد شما بر این موضوع چیست؟» به دنبال شاهد قوی هستیم.

اگر بخواهیم HST را جدی بگیریم در حالی که شاهی قوی برای هیچ کدام از موارد بالا در دست نداریم، باید بر مبنای عقل بپذیریم که نادرستی این گزاره‌ها صحیح هستند: اینکه کرمهای خاکی آگاهی ندارند، اینکه فیزیک فاصله زیادی با کمال خود ندارد، و اینکه نظریه ریسمان نادرست است. ولی این ابلهانه است! این نتایج منفی را می‌توان باور داشت، البته بسیاری هم باور دارند اما دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که باید به آنها باور داشت.

اطمینان). یا این گزاره را در نظر بگیرید که واقعیت فیزیکی غنی‌تر و رازآلودتر از آنچه نظریه‌های کنونی فیزیک ما نشان می‌دهد است. هیچ شاهد قوی برای این هم وجود ندارد، اما بسیاری باورش دارند (برای نمونه اختریف‌یکدان مارتین ریس). یا نظریه‌ی ریسمان را در نظر بگیرید. هیچ چیزی که بتوان شاهی قوی بر درستی این نظریه خواند وجود ندارد با این وجود بسیاری از فیزیکدانان به آن باور دارند. از این نمونه‌ها می‌توان باز هم آورد. ولی اگر

این تمایز مهم است چرا که اگر قرار باشد «دلیل خوب» در HST را در رابطه با وجود الهی بکار بگیریم باید آن را به شواهد قوی تعبیر کرد. این بدین دلیل است که شواهد ضعیف برای واقعیت الهی – مانند تجربه دینی، تنظیم دقیق قوانین و ثابتهای فیزیک، و غیره – وجود دارد. این نکات و نکات دیگر، هرچند به هیچ عنوان تعیین کننده نیستند، و به روشهای دیگر نیز می‌توان آنها را تبیین کرد، میتوانند در یک استدلال قوی برای

بخواهیم HST را جدی بگیریم در حالی که شاهی قوی برای هیچ کدام از موارد بالا در دست نداریم، باید بر مبنای عقل بپذیریم که نادرستی این گزاره‌ها صحیح هستند: اینکه کرمهای خاکی آگاهی ندارند، اینکه فیزیک فاصله زیادی با کمال خود ندارد، و اینکه نظریه ریسمان نادرست است. ولی این ابلهانه است! این نتایج منفی را می‌توان باور داشت، البته بسیاری هم باور دارند اما دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم که باید به آنها باور داشت.

از این بدتر هم می‌شود. چرا که هر زمان که نقیض گزاره‌هایی مانند گزاره‌های بالا را بتوان به شکل گزاره‌های وجودی مثبت بازنویسی کرد که فاقد شاهد قوی باشند HST ما را به تناقض رهنمون می‌کند. برای نمونه جمله‌ی «کرمهای خاکی خودآگاهی ندارند» را می‌توان با «مرز بین موجودات دارای آگاهی و فاقد آگاهی فراتر از سطح کرمهای خاکی است» جایگزین کرد. از آن رو که شاهد قوی برای آن نداریم، براساس HST باید باور کنیم که چنین مرزی وجود ندارد که یعنی باید باور کنیم که کرمهای خاکی خودآگاه هستند! پس براساس HST برای پایبندی به عقل باید باور داشته باشیم که کرمهای خاکی هم خودآگاهی دارند و هم ندارند. این برهان خلف HST است.

اکنون به سادگی می‌توانیم ببینیم هانسون و خداناباوران جدید کجای کار در دفاع مثال‌محور خود از HST به بیراهه رفته‌اند: آنها مثلهایی را برگزیدند که با HST سازگاری دارند و از مواردی که با آن تناقض دارد دوری کردند. نه تنها این کار

موجب القای این باور نادرست می‌شود که HST درست است، بلکه به ما می‌گوید که با باور دینی به دلیل نبود شواهد قوی باید مانند باورهای مسخره‌ای چون باور به پری و دیو سپید برخورد کرد. اما با داشتن انبوهی از باورهای غیرمسخره که دارای شاهی قوی نیستند این راه باز می‌ماند که باور به واقعیت الهی بیشتر مانند این دست از باورها باشد تا باورهای مسخره. مطمئناً نه هانسون و نه خداناباوران جدید استدلالی در رد آن ارائه نکرده‌اند. به علاوه روشن است که هیچ استدلالی برای اینکه باور دینی مسخره است ندارند: اگر داشتند نیازی نبود خداناباوری بدون شواهد توجیه شود - چرا که آن استدلال خودش شاهی برای موضع آنها بود. ممکن است مخالفت شود که باورمندان هم هیچ استدلالی بر اینکه باور دینی جدی است و نه احمقانه ندارند. این ممکن است درست باشد اما ارتباطی به بحث ما ندارد. نکته‌ی مورد نظر من این است که در ارائه نمونه‌های مسخره و نادیده گرفتن موارد غیرمسخره، هانسون و خداناباوران جدید این توقع نادرست را بوجود می‌آورند که احمقانه بودن باور دینی نتیجه‌ی استدلال است نه یک پیشفرض بدون پشتوانه.

نتیجه

ما پنج راه که خداناباوران جدید تلاش دارند به وسیله آنها خودشان را از شواهدگرایی بی‌نیاز کنند در حالی که از باورهای دینی به دلیل ناتوانی در تامین این نیازها انتقاد می‌کنند بررسی کردیم و

گستره‌ای از مواضع معتبر که می‌توان در قبال نظریه‌ی ریسمان گرفت فکر کنید، یا به اینکه کرمهای خاکی خودآگاهی دارند. ممکن است نتوان توجیه معرفت‌شناختی برای این مواضع ارائه کرد و در عوض با عقلانیت عملی یا ابزاری نتیجه‌ای گرفت. همچنین ممکن است به پرسشگرانی وابسته باشد که ارزش متمایز شواهد قوی و موثر را به رسمیت بشناسد و بپذیرند که چنین شواهدی هستند که باید داور نهایی پرسشهای نظری باشند. با این حال، نکته‌ی اصلی که باید اینجا بر آن تاکید کرد این است که مواضع متفاوتی که می‌توان در بحث در رابطه با وجود داشتن وجودی الهی اتخاذ کرد - خداباوری، خداناباوری، ندانم‌گرایی و مشتقات آنها - در اصل مشروعیت فکری کمتری از برخی از اختلاف نظرهایی که در علوم و دیگر زمینه‌ها مطرح می‌شوند ندارند، یعنی زمینه‌هایی که شواهد برای هیچ موضعی وجود ندارد.

مشخصات مقاله:

Anthony, Michael (2010) Where's the Evidence? in PhilosophyNow



دیدیم که همگی ناموفق هستند. بنابراین، در مورد مساله‌ی شواهد و توجیه، خداناباوران جدید هیچ دلیل خوبی برای استاندارد دوگانه خود در مواجهه با باورهای خداباوران در باور به خدا ندارند.

پاسخ خداناباوران جدید به این نتیجه‌گیری چه

پاسخ خداناباوران جدید به این نتیجه‌گیری این مقاله خواهد بود؟
یک گزینه این است که بپذیرند مفهوم شواهدگرایی را برای خداناباوری هم می‌توان به کار گرفت. دیگری این است که شواهدگرایی را رد کنند.

خواهد بود؟ یک گزینه این است که بپذیرند مفهوم شواهدگرایی را برای خداناباوری هم می‌توان به کار گرفت. دیگری این است که شواهدگرایی را رد کنند. از آنرو که ما نمی‌توانیم این گزینه‌ها را به تفصیل در اینجا بررسی کنیم بگذارید با بیان مختصری از اینکه وضعیت را چگونه می‌بینم بحث را پایان ببرم. من باور دارم که جدل میان باورمندان، خداناباوران و ندانم‌گرایان را می‌توان به موارد اختلافی در علم، فلسفه و سایر زمینه‌ها که شواهد کافی بر پذیرش هیچ موضعی نداریم همانندسازی کرد. در بسیاری از این گونه جدلها، همه‌ی مواضع دارای گونه‌ای اعتبار فکری هستند (که البته منجر به حذف اختلافات نمی‌شود). به



نقد کتاب «توهم خدا»

اثر ریچارد داوکینز

پیتز میلوارد

برگردان نگار رهبر



باید اعتراف کنم، آخرین کتاب پرفروش، «توهم خدا»ی ریچارد داوکینز را در حالی می‌خواندم که برایم ترکیبی از جذابیت و سرخوردگی بود؛ جذابیت، آنجا که نویسنده به عنوان یک زیست‌شناس دانشگاهی به طرز خوشایندی خوب می‌نویسد، با این حال ناامیدکننده، از آنجا که جالب‌ترین بخش‌های کتابش آن‌هایی‌اند که او به عنوان یک زیست‌شناس صلاحیت لازم را برای نوشتن درباره آن‌ها ندارد. همه این‌ها مرا یاد ضرب‌المثلی می‌اندازد که می‌گوید: هر کسی را بهر کاری ساختند. بنابراین اگر داوکینز زیست‌شناس است باید سرش به کار خودش یعنی زیست‌شناسی باشد و در الهیات که در آن آشکارا بی‌سواد است دخالت نکند.

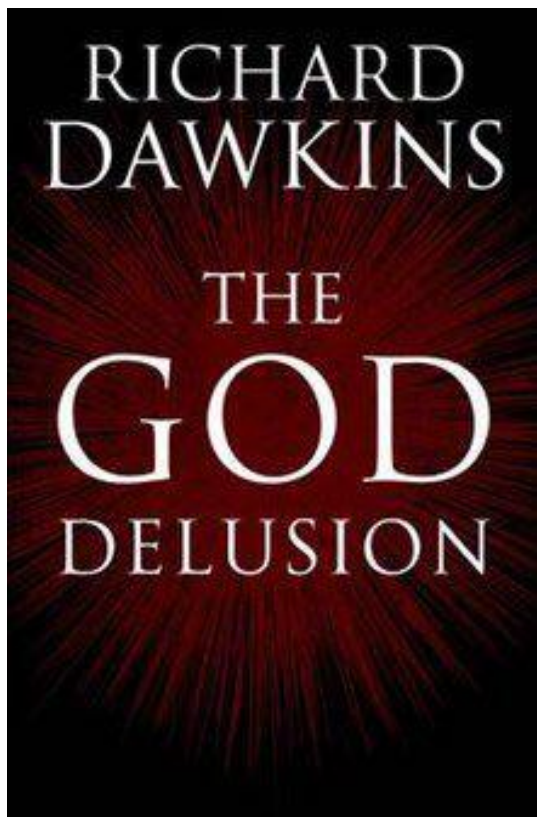
با این حال من با این استدلال او موافقم که الهیات تنها برای الهیات‌دانان نیست بل که هرکسی این حق را دارد که نظرش را درباره امور خدایی بیان کند. از همه افراد دعوت می‌شود که فیلسوف و

الهیات‌دان باشند، حتی اگر صرفاً برای رد کردن این دو، فلسفه و الهیات باشد که امروزه عموماً در دنیای آکادمیک به آن‌ها پرداخته می‌شود. اما دستکم چه آنان یکی یا دیگری را تصدیق یا انکار کنند، باید بدانند دارند درباره چه چیزی صحبت می‌کنند. و اینجا جایی است که به گمان من داوکینز اشتباه می‌کند، آنچه او «توهم خدا» می‌نامد اعلام می‌دارد نه تنها الهیات‌دانان که همه آن‌هایی که به خدا باور دارند از این توهم رنج می‌برند. به عقیده او، این افراد هستند که با باور به خدا فریب خورده‌اند، اما از نظر کسانی که کتاب او را می‌خوانند شاید این سوال مطرح باشد که چه کسی چه کسی را فریب می‌دهد.

گذشته از همه این‌ها، وقتی از سطح باور عامیانه یا ساده به خدا به سطح پیشرفته و پیچیده‌تر الهیات‌دانان گذر می‌کنیم، در می‌یابیم که الهیات فراتر از معنای تحت‌اللفظی آن یعنی «سخنانی درباره خدا» است و شامل پژوهش در سه مرجع اصلی می‌شود – اگر خود را به الهیات مسیحی محدود کنیم، چنان که داوکینز خود را هوشمندانه به الهیات مسیحی محدود می‌کند – عهد عتیق، که بین یهودیان و مسیحیان مشترک است، عهد جدید که منحصر به مسیحیان تعلق دارد و سنت مسیحی که بیشتر کاتولیک‌ها مدعی آن‌اند تا پروتستان‌ها. اکنون این‌طور است، به نظر من، که داوکینز در هر سه زمینه چنان که گفته‌ام به جذابترین شکل سخن می‌گوید، اگر چه به موهن‌ترین صورت، با کم‌ترین درک نسبت به آنچه واقعاً از آن صحبت می‌کند.

برای مثال آنچه او درباره خدای عهد عتیق می‌گوید در نظر بگیرید، که «بی‌شک منفورترین شخصیت

زمانی که خارج از زمینه بحث باشد - صدها متن موجود است که رحمت عاشقانه، خیرخواهی پدرانه، توجه ویژه خدا به بیوگان و یتیمان از آن برمی آید. هنگامی که خدا در خشمگین ترین حالت خود است، یا حتا قهار و تهدیدکننده است، و وقتی همین صفات را می توان در مسیح علیه یهودیان آن دوره دید، بدون استثنا در دفاع از فقرایی است که تحت ستم ثروتمندان و قدرتمندان بودند. با این همه، در مقایسه با افرادی که در زمان پیامبرانی که به نام خدای حسود خود علیه پرستش خدایان دروغینی مانند مولوخ که والدین گناهکار، کودکان معصومشان را به او پیشکش می کردند - چنان که امروز نیز هنوز شمار زیادی این کار را می کنند - سخن می گفتند، یهودیان دوره مسیح نسبتاً خداترس بودند.



برگردیم به «عهد جدید» و همه معجزه های ثبت شده در صفحات آن از تولد عیسی از مریم باکره و زنده کردن مُرده توسط او تا عروج او به آسمان،

در تمام داستان هاست، حسود و مفتخر به این حسادت، حقیر، ستمگر، کینه ای، کنترل گر، یک نسل کش تشنه به خون، انتقامجو» و قس علیهذا (صفحه ۳۱) (امیدوارم بابت ادامه ندادن به سلسله توهین های او بخشوده شوم!). قطعاً او اکثریت خوانندگان را بهت زده کرده است. و از قرار معلوم قصد بهت زده کردن آنان را هم داشته است. همچنین شکی نیست که او می تواند سوره ها و آیه هایی از کتاب مقدس را برای هر کدام از صفات توهین آمیزش فراهم کند. اما همه آن ها نه به حقیقت بلکه به کذب می انجامند. آنچه داوکینز - شاید از زاویه دید علمی موشکافانه اش - موفق به درک آن نمی شود این است که ادعای حقیقت متناوباً حاوی اشارات ضمنی کذب است؛ یا این که، چنان که شاید شکسپیر می توانست به او گوشزد کند، «این همصدایی دشمنان است برای راست جلوه دادن دروغ». حتما هزاران کتاب مقدس خوان وجود دارند که تقریباً هر بخش از کتاب مقدس را از بر هستند اما همچنان ممکن است در برابر لشکر القاب انجیلی که این خدانا باور معروف از گلچین خود برای اثبات خدانبودن خدا انتخاب کرده شگفت زده شوند. واقعیت این است که بیشتر باورمندانی که کتاب را برای زندگی معنوی می خوانند، آن چه را که برایشان دلپذیر است در آن چیزی می یابند که سنت جروم، جنگل کتاب مقدس می نامد. برای هر کسی چیزی در آن هست و داوکینز این طور که پیداست در آن چیزی را که خوشایند خودش است یافته است، همچون سگی که در جستجوی رایحه محبوب خود است.

بنابراین در ازای هر یک از این صفات - که معمولاً توهین آمیزند، از جمله نسبت «حسادت» دادن

داوکینز همان رویه معمول خود را پیش می‌گیرد. جدا کردن پاره‌ای از متن کتاب مقدس از زمینه آن و نمایاندن آن به شیوه‌ای که باید به چشم خوانندگان مسیحی آن کاملاً غریب باشد، با هدف تمسخر آن متن‌ها، بنابراین او از مسیح به عنوان «مولود مادر باکره بدون مشارکت پدری جسمانی» به عنوان «مردی بی پدر» سخن می‌گوید که بر فراز تپه‌ای رفت و جسمش در آسمان ناپدید شد؛ و کسی که «اکنون می‌تواند همزمان افکار هرکس دیگری را بخواند». دوباره و دوباره او همین ذکر را دَم می‌گیرد: «همان مرد بی پدر»، با لحنی آشکارا استهزاآمیز، که یقیناً افراد بسیاری را به مقابله با

دیدگاه خود می‌انگیزد، افرادی که او می‌خواهد جذب طرز تفکر خودش کند.

داوکینز در سده‌ها تاریخ

مسیحیت و بخشهایی از منبع موثق دیگری از الهام الهی برای مسیحیان به نام «سنت»، منطقه شکاری مناسبتری در مقایسه با صفحات کتاب مقدس، چه عهد عتیق و چه عهد جدید، می‌یابد. با گشت و گذار در میان این اوراق که اغلب شامل بدگویی‌های فضاحت‌بار از مکان‌ها و زمان‌های بسیار می‌شود، و نگرستن به این اوراق با آنچه که من تنها می‌توانم «چشم شیطانی» خداناباوری داوکینز بخوانم، او آن‌ها را تحت عناوین انحرافی مانند رفتار کاتولیکها با یهودیان، بدعت‌گذاران و جادوگران مشخص

می‌کند و توجه ویژه‌ای به جنگ‌های صلیبی و تفتیش عقاید می‌کند انگار که اکثریت مسیحیان در اقصا نقاط زمین و زمان بیشتر اوقات با شور و شوق به چنین کارهایی مشغول بوده و هستند. ظاهراً او به این واقعیت عموماً صادق بی‌توجه است که «بی‌خبری خوش‌خبری است» و این که آن‌چه به نظر ما در دوره‌ای فاجعه‌بار و مهیب می‌رسد، لزوماً روال عادی و نماینده زندگی معمول مردم آن دوره نیست. او موفق به درک این مسأله نمی‌شود که در پس‌زمینه آن‌چه او چنین مهیب می‌بیند مردمان مسیحی به زندگی معمولی مسیحی خود مشغول بوده‌اند، در تلاش برای عمل به آن‌چه

مسیح به عنوان نیکی آرمانی پیش روی آنان نهاده بود. آرمانی بس فراتر از محدود شدن به یاران مسیحی‌اش، نیکی‌ای که به همه موجوداتی انسانی



در تمام جهان می‌رسد، چنان که همه آن‌ها فرزندان پدر آسمانی ما خوانده می‌شوند.

هنگامی که تضاد میان آنچه را من از کتاب مقدس و سنت مسیحی می‌دانم با آنچه در «توهم خدا»ی داوکینز می‌یابم را بررسی می‌کنم، نمی‌توانم از خود نپرسم انگیزه نویسنده از نسبت چنین افتراهای موهن و دور از ذهنی به هرچه که برای خوانندگان احتمالی‌اش گرامی است، چه می‌تواند باشد. چرا داوکینز به جای پرداختن به تخصص خود یعنی زیست‌شناسی در مکتب علمی چارلز داروین

در آن از لوتر هم پیشی گرفته بود، آن‌ها تمامی سنت کلیسای کاتولیک را به نام کتاب مقدس کنار نهاده‌اند. از طرف دیگر زیر چتر آنان بود که پیشکسوت و علمدار بزرگ علم جدید سر فرانسیس بیکن فلسفه معروف خود را در «پیشرفت یادگیری» معرفی کرد (۱۶۰۵) به موازات رد همه سنت‌های آکادمیک به نام طبیعت. این‌ها در واقع دو جنبش مجزا بودند و در ظاهر ارتباط چندانی با یکدیگر نداشتند و با این حال هردو از سرچشمه مذهبی یکسانی جاری شدند - با ادعای بیکن مبنی بر این که همان خدمتی را به جهان آکادمی کرد که لوتر قبلاً به جهان کلیسایی کرده بود - و هردو بیزاری یکسانی نسبت به سنت نشان می‌دادند. علاوه بر این آن‌ها را شاید بتوان نماینده دو وجه مقابل اما مکمل از کاراکتر انگلیسی در شکل اصلاح‌شده یا بهتر بگویم سکولاریزه شده خود از زمان هنری هشتم و الیزابت اول دید.

اشتراکی که بین مذهب جدید و علم جدید می‌یابیم تنها بازگشت هرکدام آن‌ها به «متن» و به «طبیعت» نیست - دو کتابی که هردو نگاشته خدا انگشاته می‌شوند - بلکه همچنین اصرار توأمان آن‌ها بر سادگی در مقابل عبادات مکلف کلیسای مسیحی و سبک پیچیده اومانیست‌ها من جمله سبک اسرارآمیز استادانه شکسپیر قرار می‌گیرد. همزمان در بطن مذهب جدید پروتستان‌های اصلاح‌طلب و احیای گذشته در ضداصلاحات کاتولیک ایده آل «خلق جدید» مسیح وجود دارد و همچنین نگریستن به خلقت با دیدی نو که گویی برای اولین بار رخ می‌دهد - در حالی که از شگفتی‌هایی که دستکم از زمان توماس آکویناس «طراحی هوشمند» همه چیز نامیده می‌شود، حیران

حریصانه به دنبال هدف غیر علمی خلق پروپاگاندا نه برای ندانم‌انگاری قدیمی توماس هاکسلی، بلکه برای مدل خودش از خداناباوری است؟ (از قضای روزگار به طرز عجیبی - که او ممکن است آن را به انتخاب طبیعی نسبت دهد - داوکینز به نامی می‌نازد که به شکل عجیبی شبیه قهرمان او چارلز داروین است. این شباهت از هر نظر قابل تشخیص است به جز دو بعد مهم: اول باید r را از نام داروین برداریم r که حرف اول reason (شعور، خرد) است. سپس باید حرف k خود داوکینز را جایگزین آن کرد و s را هم به آن اضافه کرد که با همدیگر می‌توانند Kiss (بوسه) (و در حالت برعکس Sick به معنای بیمار) را بسازند. بوسه می‌تواند به تعبیری بوسه یهودا باشد، همان بوسه‌ای که یهودا به مسیح داد، در لحظه‌ای که به استادش خیانت کرد. همچنین می‌توان آن را به صورت خیانت داوکینز به استادش دید، به داروین، با تحریف دعوی عقلانی او در علم زیست‌شناسی با تعصب «بیمار» گونه خود برای پروپاگاندای خداناباورانه.

اما این تناقض ظاهری میان خرد علمی داوکینز و اشتیاق متعصبانه او به خداناباوری در پرتو زمینه تاریخی بروز علوم تجربی در انگلستان چندان غیر معمول نیست. هردو جنبش عقل‌گرایی و فئاتیسم احتمالاً برمی‌گردد به اصلاحات انگلیس در سده شانزدهم زمانی که فئاتیسم در جبهه اصلاح‌طلبان پروتستان بخصوص پیوریتن‌ها بود و هدفشان در کلام جاودان ژان دریدان اینگونه توصیف می‌شود: «چیزی برای ساختن نیست و همه چیز برای خراب کردن است». (Absalom and Achitophel)؛ بخصوص با اصرار لوتری‌شان بر کفایت کتاب مقدس، که پیامبر عزیزشان Calvin

وضع کرده است نتیجه گرفت که آفرینش رد می‌شود» (نامه‌ها ۷۷-xxiv) بدین شکل، نه تنها نظریه «فرگشت» داروین در مخالفت با آموزه کاتولیک «آفرینش» قرار نمی‌گیرد، بلکه این دو در هماهنگی کامل با یکدیگر هستند - مگر این که متعصبان ندانم‌انگار و خداناباوری مانند هاکسلی و داوکینز آن‌ها را به یک مقابله غیرطبیعی وادارند. باید همچنین توجه داوکینز را به سخنانی که توسط پیشکسوت بزرگ او سر فرانسیس بیکن به کار رفته اند جلب کنم، کلماتی که همچنین در کتاب

می‌شوند. این شگفتی‌ای است که ما نه تنها در فیلسوفان کاتولیک و الهیات‌دانان می‌یابیم بلکه در خود دانشمندان نیز می‌بینیم. نه کهنترین که بزرگ‌ترین آنان از جمله گالیله‌ی کاتولیک و نیوتن، آنگلیکان و حتی در هردوی داروین و داوکینز، هرچند که داوکینز شاید ترجیح بدهد از «انتخاب طبیعی» همه چیز صحبت کند. به هر حال انتخاب طبیعی چیست جز روش دیگری برای بیان واقعیت «طراحی هوشمند» از دیدگاه یک زیست‌شناس؟



«پیشرفت یادگیری» که ذکرش در بالا رفت حضور دارند، تا به آنها فکر کند «دانش کم یا سطحی از فلسفه شاید ذهن آدمی را به خداناباوری سوق دهد اما کمی پیش رفتن در آن ذهن را دوباره به دین برمی‌گرداند». دلیل این تغییر ذهنیت را چنین عنوان می‌کند «در ورود به فلسفه وقتی علل ثانویه که در معرض حواس هستند خود را به ذهن انسان عرضه میکنند، اگر آنها برجا بمانند ممکن است منجر به فراموش شدن علت غایی شوند». از طرف دیگر در ادامه می‌گوید «وقتی انسان فراتر می‌رود و وابستگی علل و دوراندیشی در کار را می‌بیند، آن‌گاه

در کتاب خود داروین «منشا گونه‌ها» (۱۸۵۹) من این اذعان را می‌یابم، که ظاهراً از چشم داوکینز دور مانده، اینکه «خلق و انقراض ساکنان گذشته و حال جهان باید علت ثانویه‌ای داشته باشد مثل آنهایی که تولد و مرگ هر فرد را تعیین می‌کند، با آنچه که ما از قوانینی که توسط خالق برای ماده وضع شده می‌دانیم، مطابقت بهتری دارد». این اقرار او، پیش از هرچیز به نظر من در نوشته‌های کاردینال کاتولیک جان هنری نیومن بازتاب یافته که می‌گوید «به نظر من نمی‌توان از اینکه چون آفریدگار میلیون‌ها سال قبل قوانینی را برای ماده

همکارانش که ترجیح می‌دهند عقاید دینی‌شان را مسکوت بگذارند.

با سوال دوم شروع می‌کنیم، چنان که گفتم، شکی نیست که داوکینز در تایید قاطعانه خداناباوری خود جذابتر از دیگر همکاران خود می‌نویسد، اگرچه من نمی‌توانم ادعا کنم همه کتاب‌ها آنها را خوانده‌ام تا بتوانم اظهارات خود را ثابت کنم. می‌توانستم بگویم جنجالی‌تر یا ننگ‌آمیزتر یا حتا موهن‌تر می‌نویسد. او آن‌چه را که شاید بیشتر همکاران علمی‌اش با خودشان فکر می‌کنند در واژگان خود می‌ریزد - اگرچه با لحنی تندتر - و همزمان خود را سخنگوی حیطه تخصص دانشگاهی خود می‌کند و تا آنجا که آنها نمی‌توانند او و نوشته‌هایش را انکار کنند. او از خود سرشناس‌ترین - و پرفروش‌ترین - دانشمند عصر حاضر را ساخته است، حتی تا آنجا که انیشتین را در سایه قرار داده است. او همچنین این امتیاز را دارد که نامش - چنان که پیشتر اشاره کردم - نام مقدس داروین را در نام خود بازتاب دهد.

و هنوز این همه‌اش نیست. داوکینز نیامده است که فقط یاران علمی‌اش را نمایندگی کند و آنان را در رویکرد منفی‌اش به خدا با خود سهیم کند، بلکه همچنین جهان مدرن را که - بخصوص از پایان جنگ جهانی دوم به این سو - زیر سایه بمب اتم در همان جهت توسعه یافته است. چنان که بیکن به درستی پیش بینی کرد که دانش اندک در علوم تجربی می‌تواند باور دانشمندان به خدا را تضعیف کند. آن‌چه او نتوانست پیش‌بینی کند این بود که چنین آموزه‌هایی برای مردم عادی شاید حتا به طور موثرتری باور ایشان به خدا را تضعیف کند. این ویلیام کوپر شاعر طبیعت در سده پس از بیکن بود

مطابق با تمثیل شاعر، به سادگی باور خواهد کرد که بالاترین حلقه زنجیره طبیعت باید گره خورده باشد به پایه صندلی ژوپیترا! اما افسوس! داوکینز توفیق نمی‌یابد تا آنجا که بیکن توصیه کرده پیش برود، بلکه به دانش سطحی از علل ثانویه رضایت می‌دهد، در حالی که تلاش می‌کند رضایت خود را به دیگران نیز تحمیل کند. یا چنان که عیسی به فریسی‌ها گفت: «هم خود از ورود به بهشت خودداری می‌ورزد و هم به دیگران اجازه ورود نمی‌دهد».

داوکینز امروز مدعی است که در خداناباوریش با اکثریت همکاران دانشگاهی‌اش شریک است، گرچه او بدین بدنامی رسیده است که نماینده پر سر و صدای خداناباوری خاموش آنها باشد. پس به این

داوکینز امروز مدعی است که در خداناباوریش با اکثریت همکاران دانشگاهی‌اش شریک است، گرچه او بدین بدنامی رسیده است که نماینده پر سر و صدای خداناباوری خاموش آنها باشد.

پرسش برمی‌گردیم: چرا؟ یا بهتر است بگوییم، در این پرسش دو پرسش نهفته است. یکی سوال عمدتاً نظری‌ای است که چرا بیشتر دانشمندان امروز، برخلاف بسیاری از پیشینیان‌شان، خداناباور هستند. پرسش دیگر پرسشی عمدتاً شخصی است، که چرا داوکینز در موضع‌گیری خداناباورانه خود این قدر پرهیاهوست، برخلاف بسیاری از

که تضاد میان کشور خلق شده توسط خدا و شهر آفریده انسان را تشخیص داد و این تازه در آغاز انقلاب صنعتی بود. اکنون که ما حداقل سه انقلاب را از سر گذرانده‌ایم، انقلاب پیوریتن‌ها، علمی و صنعتی، خودمان را در شهرهای ساخته انسان و در میان انواع اختراعات انسانی می‌یابیم، بُریده از جهان طبیعت، تعجبی ندارد اگر امروزه خدا چنین بعید

که داوکینز بیش از کمی روحیه طالوت پیش از تغییر دین در راه دمشق را دارد. او نمی‌تواند راضی شود عقایدش را پیش خود نگه دارد، بلکه نیاز دارد آنچه را که خود در پیام داروین بسیار الهام‌بخش یافته به مثابه یک بشارت جدید، تا آنجا که می‌تواند با انسانهای ناآگاه در میان بگذارد. با این کار، او در می‌یابد که دیگران مسحور روشننگری نوع دیگری

اکنون ... خودمان را در شهرهای ساخته انسان و در میان انواع اختراعات انسانی می‌یابیم، بُریده از جهان طبیعت، تعجبی ندارد اگر امروزه خدا چنین بعید به نظر می‌رسد، این طور غیرطبیعی که زندگی می‌کنیم، در فضاهای شهری چنین مصنوعی.

به نظر می‌رسد، این طور غیرطبیعی که زندگی می‌کنیم، در فضاهای شهری چنین مصنوعی. و این در اصل انسان‌های امروزند که داوینکنز فرا می‌خواند، در قامت خداناباوری که با خداناباوران سخن می‌گوید. این فقط دانشمندان نیستند که در دغدغه خود برای روش‌های تجربی علم مدرن موفق به فرارفتن از علت ثانویه به علت اولیه همه موجودات نشده‌اند بلکه انسان‌های عادی هم در پرستش علم مدرن هرچه بیشتر در برابر بحث‌های گمراه‌کننده پیامبر نوظهور آن ریچارد داوینکنز آسیب‌پذیرند.

اکنون یک ملاحظه دیگر هست که باید بیفزاییم و آن این که داوینکنز آن قدرها هم خداناباور راسخی نیست. اگر او مثل بسیاری از همکاران دانشگاهی‌اش، هم دانشمندان هم اومانیست‌ها، خداناباور راسخی بود، نمی‌بایست این طور شورمندانه عقایدش را خطاب به «جهان هنوز ناآگاه» در بوق و کرنا کند. در عوض، بسیار دور از خداناباوری قرار دارد، می‌توانم حتا به جرات بگویم

هستند و آنان از دید او صخره‌ای از فاجعه‌اند که او باید آن را یا بشکند یا فتح کند. این صخره‌ای است که پولس آن را پس از ایمان آوردن در مسیح دید. همچنین اگر بخواهیم استعاره‌مان را تغییر دهیم، صخره‌ای است که به طالوت (شائول) هشدار داده بودند که به آن ضربه نزنند. در تمام این مدت داوینکنز در حال لگد زدن به صخره بوده است، و در «توهم خدا» مصرانه‌تر از همیشه چنین کرده است. بنابراین شاید اینک برای او زمان آن باشد که به خودش بیاید و دریابد که دارد چه می‌کند. تا به این ترتیب از سطح علت ثانی عبور کرده و با راهنمایی فرانسیس بیکن به سطح علت عالی همه موجودات برسد، چنان که خدا خود را به موسی نمایاند: «من هستم».



بررسی کتاب

«راهنمای شک‌گرا به

خداناباوری»

اثر پیتر اس. ویلیامز

لوک پولارد

برگردان شیوا راشدی

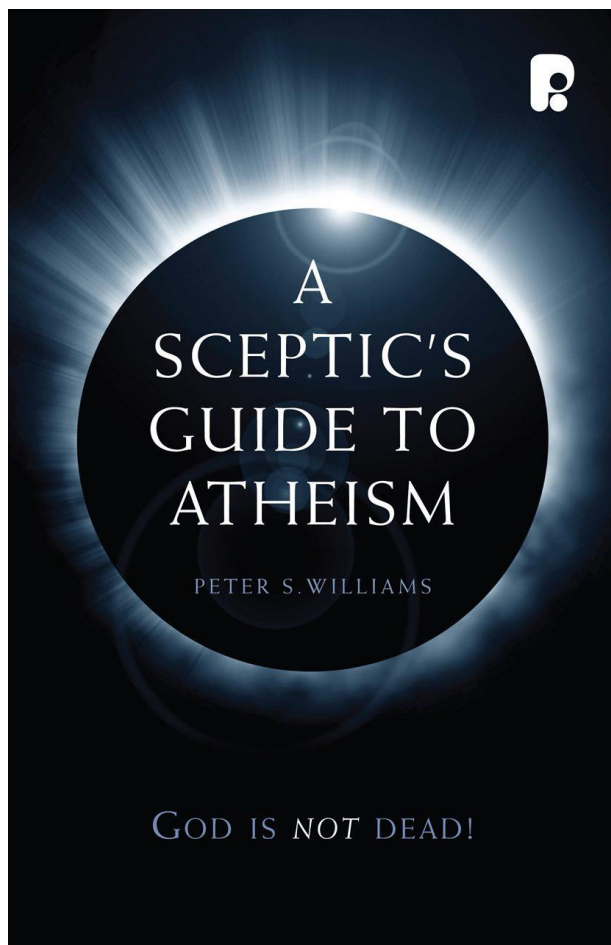


«تحت تاثیر قرار نگرفتم». از نظر ویلیامز، جنبش خداناباوران جدید چیز جدیدی نیست، و بخش عمده فلسفه خود را از دیوید هیوم و فیلسوفان دیگری می‌گیرد که صدها سال پیش زندگی می‌کردند. ولی خشمگین و گزنده است و بلاغتی ماهرانه دارد. ویلیامز مدعی است که متأسفانه این خیره‌سری‌ها جایگزین ملزومات فلسفی، یعنی عقل و استدلال دقیق، شده‌اند. در فرهنگ عامه افراط‌گرایان فلسفی از هر دو گروه مذهبی و ضد‌مذهبی باعث شده‌اند صدای دیگران شنیده نشود. کتاب ویلیامز تلاشی در جهت تغییر این وضع است - تشویق به اندیشیدن و اضافه کردن منطق به بحث. او به ما کمک می‌کند بفهمیم که پرسش در مورد خدا را می‌توان با دقت و احتیاط بررسی نمود، همانطور که (گاهی) در محافل دانشگاهی صورت می‌گیرد.

این کتاب بیش از هر چیز به مثابه شرحی کامل از بحث در مورد خدا در محافل معاصر است و استدلال‌های مهم در دفاع از خداناباوری را که خداناباوران نو مطرح کرده‌اند پوشش می‌دهد. در تلاش برای حصول اطمینان از اینکه استدلال‌ها به شکلی اشتباه ارائه نشده‌اند ویلیامز بیش از اندازه نقل قول می‌آورد که این نکته می‌تواند خواندن این کتاب را دشوار کند. ولی در عوض، مواضع اصلی اندیشمندان اصلی را ترکیب می‌کند، یا اگر کسی بخواهد در زمان صرفه‌جویی کند: این کتاب جایگزین خوبی برای خواندن تمام کتابهای قطور مشهور خداناباوران جدید است - بیشتر استدلال‌های آنها و بهترین نقل‌قول‌ها در رابطه با

خواه مثبت باشد خواه منفی، به صورت علنی مطرح شده: فلسفه‌ای نو برای عصر جدید. پدیده خداناباوری جدید. احتمالاً درمورد خداناباوران جدید چیزهایی شنیده‌اید، و اکنون شک‌گرایی بی‌نظیر در مورد این «پدیده» می‌نویسد. وی یک بدعت‌گذار است، نه بخاطر اینکه وجود خدا را رد کرد، بلکه به این دلیل که به این نتیجه رسید که خدا وجود دارد. کتاب جدید پیتر اس ویلیامز تحت عنوان «راهنمای شک‌گرا به خداناباوری» در صدد به چالش کشیدن این تصور رایج است که جنبش خداناباوری جدید عقلانیت را در انحصار خود دارد. وی به بررسی نوشته‌های ضدتوحیدی غیرتخصصی مدرن می‌پردازد، با تمرکز ویژه بر خداناباوران جدید و به شکل یاغی‌گرانه‌ای به این نتیجه می‌رسد

استدلال‌های خداناباورانه است. ویلیامز فصلی را به هر یک اختصاص می‌دهد، نخست به هر موضع به شکل منصفانه می‌پردازد و سپس آن را نقادانه بررسی می‌کند. به عقل و شواهد اجازه داده شده بر بلاغت و واکنش‌های احساسی غلبه پیدا کنند. ویلیامز مواضع خود را به زور القا نمی‌کند - پس از خواندن این کتاب این حس به شما دست نمی‌دهد که قربانی زورگیری بوده‌اید. در عوض با حجمی از اطلاعات جدید احساس غنا می‌کنید. این نقطه عکس زورگیری است، چیزی به شما افزوده می‌شود.



بحث در مورد خدا در آن آمده است. ویلیامز نخست به ارزیابی سطح فعلی خداناباوری می‌پردازد. با ارجاع به نظرسنجی‌ها در می‌یابد که بی‌اعتقادی به خدا ممکن است در سطح جهان رو به کاهش باشد، اما در بخش‌هایی از غرب در حال افزایش است.

چرا چنین است؟ به باور ویلیامز دلیل عمده آن تاثیر مخربی است که اثبات‌گرایی منطقی در سده بیستم بر باور دینی گذاشت. اثبات‌گرایی منطقی عنوان می‌کند که تنها گزاره‌هایی که درست بودن آنها را بتوان بوسیله حواس پنج‌گانه مشاهده کرد یا به روشهای دیگر درست بودن آنها را تصدیق کرد معنادار هستند. این دیدگاه سبب می‌شود فرضیه وجود خدا که قابل تصدیق نیست، بی‌معنا تلقی شود. اما ویلیامز می‌گوید این اتفاق برای موضع مخالف نیز می‌افتد. اثبات علمی اعلان خداناباورانه «خدا وجود ندارد» نیز غیرممکن است. همانطور که ویلیامز در فصل اول می‌نویسد، «خداناباوری داوکینز کمتر از خداناباوری‌ای که با آن مخالفت می‌ورزد بر گور اثبات‌گرایی استوار نشده است». اثبات‌گرایی می‌بایست می‌مرد تا خداناباوری بتواند زنده بماند. اما ویلیامز سپس به شکل شگفتی استدلال می‌کند از نظر تاریخی دلیل اصلی اینکه امروزه خداناباوری این چنین در اذهان عموم نقش بسته، اثبات‌گرایی منطقی است، اثبات‌گرایی منطقی، اعتبار اجتماعی‌ای را فراهم کرد که خداناباوران نو روی آن خداناباوری را بنا کرده‌اند.

به هر حال، جذابیت اصلی این کتاب درس‌های تاریخی آن نیست. در عوض، ارزیابی منطقی

در شماره بعدی به پست مدرنیسم
خواهیم پرداخت.

