

## نسبت میان علم تجربی و شناخت خدا<sup>۱</sup>

دکتر میثم توکلی بینا

عضو هیئت علمی گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

چکیده:

نوشتار پیش رو، نسخه به تحریر در آمده یک نشست علمی است. ارائه دهنده ابتدا به تبیین مبادی تصدیقیه علوم تجربی می پردازد و با تشریحی نقادانه نسبت به این اصول و مبادی، بحث را پیش می برد و در ادامه می گوید: علوم تجربی خود در مواردی از این اصول دست کشیده و گاهی در مواجهه با آنها دچار تناقض رفتاری شده اند. در ادامه خواهد آمد که شاخه خدا شناسی از علم کلام - که گاهی از پدیده های طبیعی بهره جسته اند - وابستگی به علوم تجربی و تجربه گرایی نداشته و صرفاً از طبیعت به عنوان مقدمه برای وصول به ماوراء طبیعت استفاده شده. از مطالب مهم این جلسه سمت علم طبیعی و علم الهی نسبت به یکدیگر است که علم طبیعی - نه تجربی تجربه گرایی - علاوه بر منفعت ذاتی خود در زندگی مادی انسان، یکی از مهم ترین علل استعدادی برای صعود علم به مراتب الهی آن است.

کلید واژه: کلام، علم تجربی، علم طبیعی، ماوراء الطبیعه

### بسم الله الرحمن الرحيم

مسئله علم تجربی، مسئله ای بسیار جدید است که شاید نتوان آن را یک مسئله کهن یا میراثی دانست. مسئله طبیعت شکلی کهن دارد، اما مسئله علم تجربی به عنوان یک هویت، مسئله ای جدید است. خوب است ابتدا پرسش های بحث را بررسی کنیم. بنده در بحث خود یک سؤال کلی را تعقیب می کنم: «آیا میان علم تجربی و شناخت خدا نسبتی هست؟» براساس این پرسش اصلی زیر موضوعاتی را به ترتیب تعقیب می کنیم تا به پاسخ آن برسیم.

۱. رویکرد علم تجربی به شناخت طبیعت چیست؟
۲. کدام استدلال های رایج کلامی به طبیعت یا علم تجربی مستند است؟
۳. بالاخره در علوم نوین از طبیعت به مسئله خداوند راهی باز می شود؟
۴. شناخت خداوند به عنوان موضوع مطالعه علمی
۵. آیا توسعه مدل سازی های علمی، این عرصه را برای باور به خدا تنگ می نماید؟

---

<sup>۱</sup>. این گفتار توسط جناب آقای امیر محمدیان و جواد فضائی نوغانی استناددهی شده است. برای آشنایی با سخنان (دکتر میثم توکلی بینا) رک: پایان نشست.

مقدمه بحث ما همان پرسش اول است. منظور از رویکرد، این است که مسائلی وجود دارد که به صورت پیش فرض پذیرفته شده و (مبتنی بر آنها) وارد علوم تجربی شده‌ایم. این‌ها مجموعه رویکرد‌ها را تشکیل می‌دهند. در این جا فقط مشاهده موجه با حواس پنجگانه ملاک عمل است، البته (توجه داشته باشید که) برای مشاهده هم معیارهایی تعیین شده است مانند معیار تکرارپذیری، یعنی مشاهده باید قابلیت تکرار داشته باشد به نحوی که هر آزمایش‌کننده دیگری هم بتواند آن آزمایش را با همان کیفیت در جایی دیگر امتحان کند و به همان نتیجه برسد. بنابراین اگر کسی ادعای مشاهده‌های نادر و شخصی کند به این راحتی پذیرفته نمی‌شود.

نکته دیگر تعلیق هر نوع فرض متافیزیکی برای تبیین است، یعنی کسی که می‌خواهد داخل فضای آزمایشگاهی درباره موضوعی در علم شیمی یا بیوشیمی و ... کار کند، از ابتدا تصمیم گرفته که هر مشکلی هم پیش آمد، به هیچ وجه برای حل آن پای مسائل متافیزیکی<sup>۲</sup> را وسط نکشد، بنابراین حتی اگر آن مشکل برای همیشه برای او مجهول باقی بماند، این کار را نمی‌کند. پیش فرض این است که هیچ تبیین متافیزیکی به کار نمی‌بریم، به عبارت دیگر ما موظف هستیم طبیعت را به مثابه نظامی که خودش برای تبیین خودش کافی است، بررسی کنیم. این پیش فرض بحث است. بنابراین شما اجازه ندارید بگویید این پدیده کار خداست، البته نه این که نفی کنید بلکه اصولاً به این موضوع کاری ندارد و آن را به عنوان امری خارج از موضوع کنار می‌گذارد. تعلیق به این معناست.

مورد بعد، قابل شناخت بودن امر طبیعی بوسیله حواس مادی<sup>۳</sup> است. براساس این پیش فرض ما امر طبیعی را از طریق می‌شناسیم و به همین جهت مجهولاتی که هنوز کشف نشده است، گوشه‌ای می‌ماند تا بعداً رسیدگی و بررسی شود.

پیش فرض بعدی نظام‌وارگی یا قانون‌مندی طبیعت<sup>۴</sup> است. البته این قانون‌مندی کاملاً به معنای غیرمتافیزیکی آن مراد است یعنی همان چیزی هم که در طبیعت یافت می‌شود، باز پیش فرض است.

یکی دیگر از پیش فرض‌های بحث، جهان‌شمولی<sup>۵</sup> و زمان‌شمولی است. براین اساس قانونی که کشف می‌کنیم، به طور طبیعی در سیاره‌ای با فاصله مثلاً ده میلیون سال نوری هم برقرار است. زمان‌شمولی هم به این معناست که مثلاً وقتی من گذشته یک علم را بررسی می‌کنم، مطمئن هستم در آن دوره نیز همین قانون با همین شکل برقرار بوده و دچار تغییر نشده است. به عنوان مثال وقتی در مطالعه کیهان‌شناسی تا ۱۳,۷ میلیارد سال به عقب بازمی‌گردیم باید مطمئن باشیم که این قوانین در آن زمان هم به همین شکل صادق بوده‌اند، در غیر این صورت نمی‌توانیم به نتیجه مطالعه

<sup>۲</sup> مابعدالطبیعه یا متافیزیک یا متافیزیک شاخه‌ای از فلسفه است که به پژوهش درباره چیستی و کُنه وجود، زندگی و جهان به عنوان یک کل می‌پردازد. متافیزیک را ریشه فلسفه می‌دانند؛ بدین معنا که فیلسوفان نخستین عمدتاً به این حوزه از فلسفه می‌پرداخته‌اند. در فلسفه معاصر، به مباحث مابعدالطبیعی با شکاکیت بسیار نگریسته‌اند. (رجینالد هالینگ دیل (۱۳۸۷)، «۴»، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات ققنوس، ص. صفحه ۶۴)

<sup>۳</sup> ابوالحسن حسینی، ماهیت ادراک حسی و اعتبار آن از منظر حکمت عقلانی و حیاتی، ذهن، شماره ۷۰، تابستان ۹۶

<sup>۴</sup> قاسم کاکایی، قانون‌مندی در نظام آفرینش، کیهان اندیشه ۱۳۷۴ شماره ۶۰

<sup>۵</sup> جهان‌شمولی (به انگلیسی: *Universality*) در مکانیک آماری جهان‌شمولی به معنای وجود ویژگی‌های مشترک برای کلاس بزرگی از سیستم‌هاست که این ویژگی‌های مشترک مستقل از جزئیات دینامیکی سیستم است. سیستم‌ها جهان‌شمولی را زمانی که تعداد زیادی از بخش‌های برهم کنشی در کنار هم قرار می‌گیرند، در حد مقیاسی نشان می‌دهند. معنی کنونی این اصطلاح (جهان‌شمولی) توسط لئو کادانوف (Leo Kadanoff) در سال‌های ۱۹۶۰ معرفی شد اما بیان ساده‌تر این مفهوم قبلاً در معادله واندروالس و حتی پیش تر در نظریه لاندائو گذار فاز که مقیاس کردن را به درستی پیش‌بینی نمی‌کرد نیز اشاره شده است. جهان‌شمولی را می‌توان این‌طور نیز تعریف کرد: سیستم‌هایی که در مقیاس میکروسکوپی به نظر متفاوت می‌آیند در مقیاس ماکروسکوپی متفاوت نیستند و توصیف‌های ریاضی آن‌ها یکسان خواهد بود. (Frontiers\_in\_Physics\_85\_Nigel\_Goldenfeld)

خود اطمینان داشته باشیم. یا وقتی می‌خواهیم در مورد آینده پیش‌بینی کنیم، باید بپذیریم که قوانین ما هم جهان‌شمول و هم زمان‌شمول است. البته هیچ کدام از این‌ها اثباتی ندارد بلکه فقط رویکرد هستند.

### تعریف قانون

به چه چیزی قانون طبیعت<sup>۶</sup> می‌گوییم؟ در فلسفه برای قانون، تعبیر و معانی بسیار زیاد و پیچیده‌ای وجود دارد و به‌طور کلی تعریف قانون یک مسئله فلسفی است اما اگر بخواهیم با نگاهی غیرفلسفی و از دید علوم تجربی به آن نظر کنیم عبارت است از: «مجموعه گزاره‌هایی که می‌تواند پدیده‌های منفرد و مشاهده شده را به صورت یک قاعده کلی استخراج کند.» به‌طور طبیعی یکی از نتایج قانون پیش‌بینی‌پذیر کردن وقایع خواهد بود. اما این منازعه همواره وجود داشته است که داستان این قانون در واقعیت چیست؟ آیا واقعاً قانون افت و خیز کوانتومی<sup>۷</sup> هست؟ یعنی آیا این (قانون) بر ساخت ذهن من است که آن را به مدلی تبدیل می‌کند یا نه واقعاً چنین چیزی وجود دارد؟ به‌طور کلی یک منازعه جدی بر سر واقعیت قوانین وجود دارد. برخی معتقد به رئالیسم علمی<sup>۸</sup> هستند و برخی کاملاً به ابزارانگاری علمی<sup>۹</sup> اعتقاد دارند و به‌طور خلاصه بحث‌ها و نزاع‌های زیادی وجود دارد که جای قضاوت کردن هم در آن نیست.

ادعای علم و علوم تجربی چیست؟ یکی از پیش‌فرض‌ها را باز می‌کنند و می‌گویند این که ما قانون‌های علمی را پیوسته کشف می‌کنیم و توسعه می‌دهیم و به بن‌بست نمی‌خوریم، خود این شاهدهی قوی بر موجه بودن پیش‌فرض قانون‌مندی طبیعت است. به عبارتی دیگر اتفاقی که رخ داده و به صورت تاریخی رصد شده است، شاهدهی قوی دال بر آن است که این پیش‌فرض، پیش‌فرض خوب و معقول و موجهی است. در واقع طبیعت یک نظام بزرگ است و ما با طبیعتی مواجه هستیم که خودش به ما می‌گوید من خیلی بیشتر از آنچه شما فکر می‌کنید، نظام‌مند هستم و هر چه جلوتر برویم، این ماجرا انتهای هم ندارد. خلاصه طبیعت به مثابه نظام بزرگی است که ما در پی یافتن خرده‌نظام‌های آن هستیم تا کم‌کم بتوانیم وحدت رویه حاکم بر آن را که جزء آرزوهای بشریت است، بیابیم.

اجازه دهید به مسئله طبیعت‌گرایی هم اشاره کنم. این مطلب (طبیعت‌گرایی) در فلسفه یک معنا و در علم، معنایی دیگر دارد. بنده می‌خواهم دقیقاً از لحاظ علمی آن را بررسی کنم. از لحاظ فلسفی در این باره دعوی بزرگ و عجیبی وجود دارد که اصلاً قصد ورود به آن را ندارم. در فضای علمی با دو شکل از این رویکرد مواجه هستیم؛ طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی و طبیعت‌گرایی روش‌شناختی. در طبیعت‌گرایی روش‌شناختی، جریان غالب این است که

۶ دیودملیت آرمسترانگ، ترجمه امیر دیوانی، چیستی قانون طبیعت، ناشر: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲

۷ آفت و خیز کوانتومی (آفت و خیز خلا یا نوسان کوانتومی) به افت و خیز انرژی در نقطه‌ای از فضا گویند. یا به بیانی دیگر به پدیدآمدن ذره‌های حاوی انرژی از هیچ افت و خیز کوانتومی می‌گویند. اصل عدم قطعیت بیان می‌کند که زمان و انرژی جفت یکدیگرند یعنی ناممکن است که زمان و انرژی همزمان با دقت زیاد محاسبه شوند. این عدم قطعیت فیزیک کوانتومی در محاسبه همزمان دو کمیت جفت برآمده از ویژگی ذاتی و ساختاری ذره‌های بنیادین است و مستقل از دستگاه اندازه‌گیری می‌باشد و ربطی به خطا و دقت اندازه‌گیری در فیزیک کلاسیک ندارد. محاسبات ریاضی مربوط به معادلات این اصل و نظریه میدان‌های کوانتومی پیش‌بینی می‌کند یک ذره حاوی انرژی می‌تواند در بازه زمانی بسیار کوچک از هیچ پدید آید، البته قوانین پایستگی در فیزیک مانند پایستگی بار الکتریکی و غیره حکم می‌کنند که این ذرات باید به صورت ماده و پادماده باشند. این جفت ماده و پادماده به سرعت مجدداً یک دیگر را خنثی می‌نمایند. به این پدیده افتاخیز کوانتومی یا نوسانات کوانتومی می‌گویند. (Browne, Malcolm W. (1990-08-21). "New Direction in Physics: Back in Time". *The New York Times*)

۸. رئالیسم علمی دیدگاهی است که هیوات نظری مطرح در نظریه‌های علمی را دارای وجودی مستقل از ذهن و نظریات علمی می‌داند. طبق این دیدگاه، هیواتی همچون اتم، ملکول، موج، الکترون و... به لحاظ هستی‌شناختی دارای وجودی مستقل هستند و شناخت آنها به واسطه نظریات علمی، امکان‌پذیر است.

۹. ابزارانگاران علمی، رئالیست‌ها را در هر دو ادعای خود به چالش کشیده‌اند و به لحاظ هستی‌شناختی منکر وجود مستقل هیوات نظری هستند و با انکار وجود مستقل آنها، ادعای شناخت آنها نیز معنایی نخواهد داشت.

پیش‌فرض‌ها و رویکردی که شکل گرفته است، ابزار کار می‌باشد. ما حتی در مورد درست و غلط بودن آن هم قضاوت نمی‌کنیم. به‌عنوان مثال ما فعلاً تصمیم گرفتیم برخی چیزها را نبینیم و کنار بگذاریم و فقط بر اساس مشاهده و حس، نظریه‌پردازی کنیم. روش‌مان، هم استقرا است. این ابزار کار ما است و قضاوت کردن در مورد واقعیت و نیز حقیقت را تعلیق می‌کند. آیا چیزهای دیگری را هم می‌تواند توضیح دهد یا نه؟ فعلاً کاری به آن نداریم. فقط می‌خواهیم بر این روش و مدل متمرکز شویم و فقط هم از این ابزار استفاده کنیم. به این رویکرد، طبیعت‌گرایی روش‌شناختی می‌گویند<sup>۱۰</sup>. تکرار می‌کنم بحث بنده در این باره علمی است. مدل دیگر این است که نه، آن چه به عنوان روش و ابزار استفاده می‌شود، تنها روشی است که به واقعیت می‌انجامد؛ از این رو هر چیزی بیرون از روش علمی به‌دست آید اصلاً فاقد واقعیت و حقیقت است. البته خود این رویکرد، تقریرهای مختلفی دارد. به عبارتی دیگر ما تنها جایی مجاز هستیم به چیزی واقعیت بگوییم که حاصل یک فرآیند علمی با همه خطاهای پذیرفته‌شده آن باشد.

به‌طور معمول در فضای علمی، کسانی که درگیر آزمایشگاه و میکروسکوپ و تلسکوپ و... هستند، روش‌شناختی عمل می‌کنند، ولی به‌طور طبیعی اگر کسی بخواهد برداشت‌های الحادی و تندی داشته باشد باید سراغ مشی هستی‌شناختی برود. این دو رویکرد، با هم هیچ تعارض و ناسازگاری هم ندارند. وقتی چیزی به عنوان پیش‌فرض، دیگری را تعلیق کرده است، به‌طور طبیعی ناسازگاری هم پیش نمی‌آید و این خیلی بیان واضحی است. پس از دادگاه مشهوری که در آمریکا تشکیل شد تا درباره این موضوع تصمیم گرفته شود که آیا طراحی هوشمندانه<sup>۱۱</sup> علمی است یا نه؟ و رأی دادگاه علیه طراحی هوشمندانه مبنی بر علمی نبودن آن، آکادمی علوم آمریکا کتاب راهنمایی را برای آموزش تکامل به سنین نوجوان منتشر کرد که خود این کتاب راهنما نیز به جنجال‌هایی منتهی شد<sup>۱۲</sup>. در نتیجه آکادمی بیانیه‌مانندی صادر کرد که آدم‌ها باید بدانند و به درستی تشخیص دهند که بسیاری از دانشمندان انسان‌های مذهبی هستند. نکته دیگر اینکه علم و دین دو نوع رویکرد به فهم ماجرا را نمایندگی می‌کنند. ما فعلاً رویکرد علمی را گزارش می‌کنیم بدون این که بخواهیم رویکرد دیگر را قضاوت کنیم. در ضمن این رویکرد هیچ‌گونه تعارضی نیز با یکدیگر ندارند. بهترین مثالی که می‌توانم بزنم نمایش عروسکی است. در سنین کودکی وقتی پای نمایش‌های

---

<sup>۱۰</sup> طبیعت‌گرایی روش‌شناختی مهم‌ترین ویژگی علم معاصر است که بر اساس آن شناخت و تبیین جهان طبیعی فقط از طریق علل طبیعی موجه است و استفاده از هرگونه امر ماورائی مانند خدا و فعل او در شناخت طبیعت ممنوع است. در حال حاضر این خصیصه به عنوان یک قالب و ابرپارادایم برای علم مدرن شناخته می‌شود. بر اساس این ابرپارادایم، هر فعالیت معرفتی که بخواهد شایسته عنوان علم شود، باید این روش را رعایت کند. مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی برای فهم بهتر پدیده پیچیده علم و نیز نظریه‌پردازی در مورد علم دینی مهم و حیاتی است؛ طبیعت‌گرایی روش‌شناختی معمولاً با برخی از مقولات مانند پوزیتیویسم یا طبیعت‌گرایی علمی اشتباه گرفته می‌شود. در این نوشتار بیان خواهد شد که هرچند طبیعت‌گرایی روش‌شناختی شباهت‌هایی با روش تجربی، تجربه‌گرایی فلسفی و علمی، پوزیتیویسم، پوزیتیویسم منطقی، علم‌گرایی، طبیعت‌گرایی علمی و طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی دارد، اما با آنها متفاوت است. سیدمصطفی میرباباپور، مفهوم‌شناسی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی به‌مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن، دو فصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی، دوره ۷، شماره ۱۹ - شماره پیاپی ۱۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۶، صفحه ۲۱۳-۲۴۲

۱۱. طراحی هوشمند (Intelligent design) یا آفرینش هوشمند برهانی شبه‌علمی برای وجود خدا است که ادعا می‌کند موجودات زنده و ویژگی‌های خاصی از جهان تنها توسط یک طراح هوشمند قابل توضیح هستند. گرچه طرفداران این باور فرگشت را که به معنای نیای مشترک و تغییرات موجودات زنده در طول زمان است قبول دارند اما با انتخاب طبیعی که این تغییرات را غیرهوشمند و ناخواسته می‌داند مخالفت می‌کنند. طرفداران این باور عقیده دارند که شواهد تجربی علم زیست‌شناسی و نیز برهان‌های ریاضی مویب این ادعا است که جهان توسط یک خالق هوشمند ساخته شده‌است. باورمندان به این عقیده، بر خلاف طرفداران آفرینش‌گرایی (نه همگی) که به وقوع تغییرات بسیار جزئی در موجودات در طول زمان‌های طولانی معتقدند، به عمر طولانی حیات در کره زمین (و نه ۶۰۰۰ سال که برداشت بعضی از کتاب مقدس است و مورد ادعای بعضی آفرینش‌گرایان است) اذعان دارند.

۱۲. در سپتامبر سال ۲۰۰۵، والدین ۱۱ دانش‌آموز مدرسه‌ای در منطقه داور در ایالت پنسیلوانیا از مسؤولان مدرسه منطقه‌ای داور بسبب گنجاندن نظریه آفرینش هوشمند در برنامه درسی دانش‌آموزان و تدریس آن به عنوان نظریه‌ای علمی در کنار نظریه تکامل شکایت کردند. قاضی دادگاه فدرال، جان جونز، در نهایت مسؤولان مدرسه داور را به علت تخلف از متمم اول قانون اساسی آمریکا مجرم شناخت. دادگاه همچنین حکم به خارج کردن تدریس این نظریه از برنامه درس علوم دانش‌آموزان مدرسه داد.

عروسکی می‌نشینیم، آن شخصیت‌های عروسکی واقعاً در آن جا وجود دارند و اتفاقاتی را رقم می‌زنند، اما ما تصمیم می‌گیریم که آن را باور کنیم و شخصیت‌ها برای ما مهم می‌شدند. در این جا به این نکته توجه نمی‌کردیم که این شخصیت‌های عروسکی صدای خود را دارند و عروسک‌گردان دارند که زندگی واقعی خود را دارند. برای ما فقط خود آن شخصیت‌های عروسکی مهم بودند. در اینجا نیز با ظاهری مواجه هستیم که نمی‌توانیم به سادگی آن را غیرواقعی بنامیم، ولی دو نوع رویکرد مختلف به ماجراست.

### روش علمی

درباره خود روش علمی هم منازعاتی وجود دارد، ولی به هر صورت می‌دانیم که انباشت قرائن و مشاهدات حسی جزء ارکان است. در هیچ یک از این روش‌ها، خبری از قطعیت و ضرورت نیست. برخی از مسیحیان، از بعضی جاهای علم (به نفع خود) استفاده کنند اما بالعکس به اصطلاح بهانه دست منتقدین دادند، به عنوان مثال برای اقامه استدلال خدا شناسانه ادعا کردند شما در علم نتوانستید این قضیه را حل کنید که معلوم است خدا وجود دارد. در مقابل این عکس‌العمل به وجود آمد که عالمان گفتند خدای شما، خدای رخنه‌پوش است، یعنی شما با خدا تنها می‌توانید مشکل چاله‌ها را حل کنید، ما خودمان به زودی رخنه‌ها را حل می‌کنیم. پیش فرض طبیعت‌گرایی این است که اگرچه ما الان نمی‌توانیم این مشکل را حل کنیم، ولی این رازی است که بعداً در طبیعت آن را کشف می‌کنیم و این ابزاری انتقادی نسبت به نگاه متدینین به توحید بوده است. این تذکر را به خاطر بیان کردم که گاهی اوقات ما در این چاله‌ها می‌افتیم. البته معمولاً نگاه اسلامی این‌گونه نیست و سنت فلسفی-کلامی ما واقعاً این‌طور نیست. حداقل بنده چنین استدلالی نیافتم. ولی گاهی اوقات در استدلال کردن‌ها، در این چاله می‌افتیم هرچند این را تأکید می‌کنم که حداقل وقتی من به قرآن نگاه می‌کنم، درمی‌یابم که بسیاری از مثال‌های قرآن اتفاقاً به امور ساده و زندگی روزمره مربوط است مانند باران باریدن، رویش گیاهان و... مثال‌ها، مثال‌های ساده است نه پیچیده و عجیب و غریب. چنین مثال‌های ساده‌ای کم نیستند. انگار آن رویکرد فرق می‌کند و قرآن به یک سؤال دیگر می‌پردازد.

اما در بخش دوم بحث به این مطلب می‌پردازیم که کدام یک از استدلال‌های رایج کلامی به طبیعت یا علم تجربی مستند است؟ فکر می‌کنم الان در این جمع، تقریباً این حس را نسبت به هویت علوم تجربی و رویکرد علوم تجربی داشته باشیم. هویتی که قدیمی نیست. عجیب این است که علم تجربی در یک بازه زمانی اصلاً رویکرد طبیعت‌گرایانه نداشته است و از دوره‌ای به بعد جریان و رویکرد طبیعت‌گرایانه غالب شده است. از این رو منظورمان از این هویت، هویت مدرن است، هویتی که شاید بیش از دویست سال عمر نداشته باشد. ولی به هر صورت این رویکرد امروز جریان غالب است. بنابراین در این بخش از بحث به استدلال‌های کلامی می‌پردازیم که احتمالاً می‌توانند به طبیعت و علوم تجربی مستند باشند. در ادامه درباره چند مفهوم توضیح روشن‌تری ارائه می‌دهم.

به‌طور طبیعی میان روش عقلی-عقلانی و روش شهودی یا مواجهه تفاوت قائل هستیم. بنده نیز تفاوتی میان اثبات و معرفت قائل می‌شوم به این بیان که در این بحث اثبات را دقیقاً این می‌دانم که کسی بتواند اصل وجود خدا را به

عنوان یک گزاره ضروری اثبات کند، اما معرفت را این می‌دانم که فرد نسبت به آن چیزی که اثبات کرده است، درک و آگاهی دارد و این دو تا را از هم جدا می‌کنیم.

## طبیعت و علوم تجربی

نکته بعدی، تفاوت میان طبیعت و علوم تجربی است که بعداً می‌خواهم از این تفاوت استفاده کنم. به یاد داشته باشیم که در بحث علم، به خاطر همان داستان خطاپذیری و معیارهای روش علمی، چیزی که علم به آن دست می‌یابد، امر ضروری نیست؛ در واقع موجه‌ترین چیز ممکن است، در حالی که در اثبات‌های عقلی رایج در کلام و فلسفه، بحث ضرورت و اتمام حجت مطرح است و با آن فضا کاملاً متفاوت می‌باشد. به نظر آشکار است که مورد، نظم می‌باشد و برای ذهن ما نیز بسیار آشناست. بنده این عبارت را از امام صادق خطاب به مفضل<sup>۱۳</sup> آورده‌ام که الهام‌بخش خوبی برای شکل‌گیری برهان نظم است. حضرت در عبارات خود با توجه به کلماتی مانند نظم، صورت بخشیدن، اندازه‌گیری دقیق، حکیمانه، تناسب، هماهنگی در طبیعت و...، به مفضل تذکر داده‌اند که آفریننده یکی است و او همان شکل‌دهنده و نظم‌آفرین و هماهنگ‌کننده اجزای آن است. البته ریشه این بیان در روایات و حتی برخی از آیات قرآن وجود دارد که توصیه می‌کنند مگر شما به خلقت آسمان‌ها نگاه نمی‌کنید؟ و نمی‌توان این موضوع را انکار کرد. اما به‌طور طبیعی در آنجا صورت‌بندی برهانی و به شکل امروزی آن وجود ندارد. بنده در بحث خود برهان نظم - که برخی به دلیل این که بسیار دسترس‌پذیر است به آن اتقان صنع<sup>۱۴</sup> گفته‌اند - تقریرهای مختلف برهان نظم، اشکالاتی که مطرح شده و... را بحث نمی‌کنم، بلکه فقط این زاویه خاص از بحث را پیگیری می‌کنم که چقدر به طبیعت یا علوم تجربی استناد دارد؟ و چقدر با علوم تجربی می‌توان این را تعقیب کرد و برای آن بنیادی تأسیس کرد. با مسامحه و به صورت کلی می‌توان گفت که جهان طبیعت دربردارنده پدیده‌هایی منظم است و هر نظامی نیازمند تدبیر فاعلی نظم‌آفرین است، بنابراین جهان، فاعلی نظم‌آفرین دارد. پرسش اصلی این است که آیا علم تجربی برای این استدلال سودمند است؟

اگر بخواهیم صورت‌بندی موجهی را با آن بدهیم، می‌توان به عنوان یک پیش‌فرض به آن نگاه کرد. حتی کشفیات علوم تجربی - که گفتم ادعای علم است - اتفاقاً می‌تواند به کمک این مقدمه بیاید. اما اجازه دهید در ادامه درباره مشکلات صحبت کنم. ادعایی در مورد فیزیک کوانتومی وجود دارد که چه کسی گفته این‌طور است و تمام این نظام‌ها از یک بی‌نظامی بنیادین به چشم می‌آید. البته این صرفاً یک ادعا است و بنده اصلاً قبول ندارم و اتفاقاً نظریه فیزیک کوانتوم<sup>۱۵</sup>، نظریه است به خاطر این که مبتنی بر یک نظام‌واره است در غیر این صورت اگر مبتنی بر

<sup>۱۳</sup> ای مفضل، نخستین عبرت و دلیل برخالق - جل و علا - هیئت بخشیدن به این عالم و گردآوری اجزا و نظم آفرینی در آن است. از این رو اگر با اندیشه و خرد درکار عالم نیک و عمیق تأمل کنی، هرآینه آن را چون خانه و سرایی می‌یابی که تمام نیازهای بندگان خدا در آن آماده و گرد آمده است. اینها همه دلیل آن است که جهان هستی با اندازه‌گیری دقیق و حکیمانه و نظم و تناسب و هماهنگی آفریده شده است. آفریننده آن یکی است و او همان شکل‌دهنده، نظم‌آفرین و هماهنگ‌کننده اجزای آن است. (مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۳، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، ص ۶۱)

<sup>۱۴</sup> رک: مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ش، ص ۴۹ - ۵۳. رک: فرهنگ بزرگ جامع نوین، ترجمه المنجد، تهران، کتاب فروشی اسلامی، چاپ بیست و سوم، ۱۳۷۷ش، ص ۱۸۸ و ص ۱۰۷۹.

<sup>۱۵</sup> مکانیک کوانتومی (به انگلیسی: Quantum mechanics) شاخه‌ای بنیادی از فیزیک نظری است که با پدیده‌های فیزیکی در مقیاس میکروسکوپی سر و کار دارد. در این مقیاس، جنبش‌های فیزیکی در حد و اندازه ثابت پلانک هستند. بنیادی‌ترین تفاوت مکانیک کوانتومی با مکانیک کلاسیک در این است که مکانیک کوانتومی توصیفی سازگار با آزمایش‌ها از ذرات در اندازه‌های اتمی و زیراتمی در اختیار می‌دهد، در حالی که مکانیک کلاسیک در قلمرو میکروسکوپی به نتایج نادرست می‌انجامد. در حقیقت، مکانیک کوانتومی بنیادی‌تر از مکانیک نیوتونی و الکترومغناطیس

مجموعه‌ای از تصادفات کور بود، اصلاً چنین نظریه‌ای شکل نمی‌گرفت و محاسبه معنا نداشت. البته ما فعلاً نمی‌خواهیم وارد این نظریه شویم. دربارهٔ مقدمهٔ دوم نیز در علم بسیار بحث شده است که آیا هر نظامی بر اساس تدبیر فاعل به وجود می‌آید یا بر اساس ساز و کارهای تصادفی ممکن می‌شود؟ به تعبیر دیگر ما نظم‌های تصادفی را دیده‌ایم ولی حداقل دربارهٔ این صورت آن کمی بحث شده است. بنابراین، حداقل ابهاماتی دربارهٔ هر دو مقدمه در علوم تجربی جدید وجود دارد.

به عبارت دیگر شاید به سادگی نتوانیم علم تجربی را در برهان نظم<sup>۱۶</sup> به کار ببریم. در برهان نظم مشاهدهٔ طبیعت وجود دارد اما علم تجربی به معنای ساختار نظری و رویکرد و نتیجه گرفتن و... وجود ندارد. در واقع در این جا مشاهدهٔ طبیعت داریم و ملاحظاتی در مورد نظام‌مندی بر اساس کشفیات علوم تجربی به خاطر مسائل تصادف به وجود آمده که قبول داشتن یا نداشتن آن یک بحث دیگر است. در مورد آن نیازمندی در برهان نظم نیز ما آن را به صورت عقلی و علمی تبیین می‌کنیم، اگر بخواهیم علمی آن را تبیین کنیم (علم تجربی) به صورت احتمالاتی خواهد بود، اما ما به صورت قطعی آن را بیان می‌کنیم، بنابراین مبتنی بر عقلانیت است.

در برهان نظم، روح هدف‌مندی و غایت‌مداری وجود دارد. طبیعت‌گرایی امروزی، با هرگونه هدف‌مندی دشمنی خونین دارد (منظور از غایت‌مداری هم معاد و... نیست) از این رو با برهان نظم رابطهٔ خوبی ندارد. تأکید بنده بر این نکته است که در این جا (برهان نظم) علوم تجربی نیست، اما طبیعت حاضر است؛ اگر علوم تجربی وجود داشت اصلاً به صورت روشی، هر نمونه فاعل و ناظم و... را تعلیق کرده بود. علوم تجربی هیچ‌گونه بحث متافیزیکی را نمی‌پذیریم؛ از این رو نمی‌توان برهان نظم را یک برهان تجربی دانست، چون برهان تجربی رویکرد و همچنین پیش‌فرض‌هایی مشخص دارد که در برهان نظم رعایت نمی‌شود. نکته این است که برهان نظم، یک برهان تجربی به معنای دارا بودن رویکرد تجربی نیست. البته این به آن معنا نیست که برهان نظم منتج نیست یا فایده‌ای ندارد، فعلاً در این باره سخن نمی‌گوییم و به‌طور طبیعی بحث‌های فلسفی زیادی در مورد انجام شده است که نمی‌خواهم وارد آن‌ها شوم.

کلاسیک است؛ زیرا در مقیاس‌های اتمی و زیراتمی که این نظریه‌ها با شکست مواجه می‌شوند، با دقت زیادی بسیاری از پدیده‌ها را توصیف می‌کند. مکانیک کوانتومی به همراه نسبیّت پایه‌های فیزیک نوین را تشکیل می‌دهند. مکانیک کوانتومی یا نظریهٔ کوانتومی شامل نظریه‌ای دربارهٔ ماده و تابش الکترومغناطیسی و برهمکنش میان ماده و این تابش است. نظریه‌های گوناگونی دربارهٔ مسئلهٔ اندازه‌گیری در مکانیک کوانتومی مطرح شده است. از این میان، سه دیدگاه شایان ذکرند: دیدگاه واقع‌گرایانه که اینشتین طرفدار آن بود، دیدگاه سنتی که به تفسیر کپنهاگی هم معروف است و نیلز بور از آن حمایت می‌کرد، دیدگاه ندانم‌گرایانه یا آگنوستیک که طرفداران آن از اظهارنظر به‌طور کلی خودداری می‌کردند. هالیدی، دیوید، رزنیگ، رابرت، واکر، جریل - مبنای فیزیک. تهران: انتشارات مبتکران، ۱۳۸۶. شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۹۵-۹۵۱-۱۷ / گریفیث، دیوید. جی، آشنایی با مکانیک کوانتومی، ویراست دوم، ترجمهٔ حمیدرضا مشفق، سعید واشهری، فرشاد نژادستاری، تهران: نشر کتاب دانشگاهی،

<sup>۱۶</sup> مطالعه بیشتر:

محمدجواد انواری (۱۳۸۱)، «جلد ۱۱»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی  
حسین وحید خراسانی (۱۳۸۶)، آشنایی با اصول دین، قم: مدرسه الامام باقرالعلوم، صص ۲۱ تا ۳۳، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۹۴-۱۲-۹  
نایجل واربرتون (۱۳۸۶)، الفبای فلسفه، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، صص ۲۶-۳۳، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۵۰۳-۶  
جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی (۱۳۸۷)، اندیشه اسلامی (۱)، تهران: دفتر نشر معارف، صص ۷۳ تا ۸۱، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۱-۵۹-۰۰  
مرتضی مطهری (۱۳۸۸)، توحید، تهران: انتشارات صدرا، صص ۴۹ تا ۸۲-۲۱۱ تا ۲۴۳، شابک ۹۶۴-۵۶۰۰-۳۴-۰  
رجینالد جان هالینگ دیل (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات ققنوس، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۷۹۰-۰  
ریچارد داوکینز (۲۰۰۷ میلادی)، پندار خدا، ترجمهٔ ا. فرزام، توزیع در اینترنت، شابک ۶۱۸-۰۰-۶۸۰۰۰-۴ تاریخ وارد شده در اسال= را بررسی کنید (کمک)  
جان هیک (۱۳۸۷)، وجود خدا، ترجمهٔ عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم، صص ۱۲۱ تا ۱۶۶، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۵-۸۹۲-۹  
عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۸)، «فصل هشتم»، تبیین براهین اثبات خدا، به کوشش حمید پارسانیا، (ویراست محمود صادقی)، قم: مرکز نشر اسراء، صص ۲۳۵ تا ۲۵۴، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۵۹۸۴-۰۸-۱

جعفر سبحانی، الاهیات، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق، صص

اما برخی برای فرار از اشکالات وارد شده بر این برهان، تقریر بهبود یافته‌تری با عنوان اثبات صانع<sup>۱۷</sup> بیان کرده‌اند که می‌توان گفت در واقع صورت‌بندی دیگری از همان برهان نظم است. در این تقریر مسائل بیشتری در سطر بندی‌های استدلال آورده می‌شود به این بیان که درک ما از جهان طبیعی این است که با مصنوع مواجه هستیم و مصنوع، به این معناست که صناعی وجود دارد. هیچ چیز دیگری نمی‌گوید و قیاس و صغری و کبری‌ای نیز در میان نیست. در این تقریر هم چند مسئله وجود دارد. نخست این که ما طبیعت را مشاهده می‌کنیم و این مورد را ما قبول داریم. مینا و بنیاد برهان، مشاهده طبیعت است اما به جای درک نظم و نظام آن به سراغ درک مصنوعیت می‌رود و حکم آن هم حکم عقلی است و نه علمی. اما مشکل طبیعت‌گرایی با این مسئله چیست؟ مشکل این است که اصلاً مصنوعیت را تعلیق کرده است؛ از این رو باز هم عرض می‌کنم که این تقریر اگر نتیجه‌ای دارد، مبتنی بر علوم تجربی نیست بلکه مبتنی بر مشاهده طبیعت است.

البته اتفاقاً در بحث جانداران و نظریه کوانتومی عملاً نقطه‌ای که در ساختارهای طبیعی هدف قرار می‌گیرد، مصنوعیت است، یعنی افرادی که می‌خواهند سوءاستفاده الحادی کنند، مدعی هستند این تغییرات نشان می‌دهد که مصنوعیتی در کار نیست.

بنابراین جمع‌بندی بخش ابتدایی صحبت بنده این است که بحث، مبتنی بر طبیعت می‌باشد نه رویکرد علم تجربی، یعنی ما در اینجا با برهانی به شکل برهان‌های علوم تجربی مواجه نیستیم، بلکه این برهان، مبتنی بر طبیعت است. استقراء در تقریرهای کلامی به چشم نمی‌خورد، ممکن است در پیش‌زمینه ذهنی متکلم، آنجا که می‌گوید جهان نظم دارد، انباشتی اتفاق افتاده باشد، ولی روش خاصی که در علوم تجربی وجود دارد، در اینجا مطرح نیست. البته در این براهین نیز عقلانیتی به کار می‌رود که با عقلانیت علم یکسان به نظر می‌رسد، یعنی حداقل از این جهت که این براهین نیز به شکل شهودی و یافت و... نیستند، مشترک می‌باشند. در اینجا نیز عقلانیتی وجود دارد که باعث می‌شود استقراء موجه شود و از این منظر در دسته برهان‌های عقلانی و نه برهان‌های شهودی دسته‌بندی می‌شود.

<sup>۱۷</sup> مطالعه بیشتر:

- ابن رشد، «الکشف عن مناهج الادله»، فلسفه ابن رشد، دمشق، ۱۳۵۳/ق ۱۹۲۵م؛  
 ابن سینا، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛  
 ابن سینا، الشفاء، برهان، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۷۵/ق ۱۹۵۶م؛  
 اشعری، علی، اللمع، به کوشش جوزف مکریتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛  
 ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرماهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران؛  
 تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد، به کوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹/ق ۱۹۸۹م؛  
 سبحانی، جعفر، الالهیات، قم، موسسه امام صادق(ع)، چاپ ششم، ۱۳۸۴؛  
 صدر، محمدباقر، «موجر فی اصول الدین»، همراه الفتاوی الواضحه، نجف، ۱۹۷۷م؛  
 صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، به کوشش جلال الدین اشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛  
 صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۶ق؛  
 غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶/ق ۱۹۸۶م؛  
 فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، ۱۴۱۰/ق ۱۹۹۰م؛  
 مانکدیم، احمد [تعلیق] شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴/ق ۱۹۶۵م؛  
 مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی؛  
 مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگرایی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۸ش؛  
 وارنر تون، نایجل، الفبای فلسفه، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶ش؛  
 هالینگ دیل، رچینالد جان، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ هفتم، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷ش؛  
 هیک، جان، وجود خدا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷؛  
 جوادی آملی عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مرکز نشر اسرا؛



(بنده عامدانه به این بحث وارد نمی‌شوم) شبیه این بحث در ادبیات انگلیسی تحت عنوان «الهیات طبیعی»<sup>۱۸</sup> بیان شده است. در آنجا دعوی بزرگی بر سر این مسئله وجود داشته که آیا علم تجربی یا طبیعیات موجب اثبات یا شناخت خدا می‌شود؟ یا نه؟ البته هنوز هم این بحث وجود دارد. در این راستا هیوم و کانت دشمنان اصلی الهیات طبیعی یا تجربی می‌باشند و روشن است که تمام دعوای ایشان در بحث توحید، ناظر بر الهیات تجربی است و آن را نفی می‌کند.

استاد طالقانی: البته شما معنایی خاصی از الهیات طبیعی را در نظر دارید. الهیات طبیعی در مقابل الهیات وحیانی است. یعنی الهیات آکویناس را نیز الهیات طبیعی می‌نامند، پلتنینگا و امثال او که در مقابل این‌ها و مخالف الهیات طبیعی هستند، استدلال فلسفی می‌کنند ولی در این‌جا دیگر قیاس و... مطرح نیست...<sup>۱۹</sup>

استاد توکلی: بله، همین‌طور است و بنده اصلاً نخواستم وارد آن بحث‌ها شوم، چون ادبیات و مباحث مفصلی در زبان انگلیسی دارد و کاملاً یک ادبیات زنده است. اما مسئله‌ای که عرض کردم برای خود بنده هم سؤال می‌باشد این است که آیا ما واقعاً بدون هر گونه شهودی از صانع می‌توانیم در برهان اثبات صانع یا اتقان صنع، به اصطلاح جلوی عنوان صانع علامت بزنیم؟ یعنی به صرف مشاهده طبیعت یا مصنوعیت، چیزی را که اصلاً شناختی درباره آن نداریم، علامت می‌زنیم یا نه انگار چیزی مخفیانه به ما کمک می‌کند و نشان می‌دهد این همان است و بعد علامت می‌زنیم.

<sup>۱۸</sup> الهیات عقلی یا طبیعی، کوششی است برای مشخص کردن اندازه معرفتی که با عقل می‌توان درباره خدا کسب کرد. این علم می‌کوشد تا آن بخش از معرفت خدا و صفات او را که از طریق حواس، منطقی و کوشش‌های عقل بشری ممکن و میسر است مورد شناسایی قرار دهد. شخصیت‌هایی مانند توماس آکویناس به الهیات عقلی به شکل قابل ملاحظه‌ای تحول بخشیده‌اند. واقع الهیات عقلی مقدمه‌ای فلسفی برای علم الهیات بود. (میشل، توماس، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵).

در این نوع از الهیات، مباحث مختلف درباره خدا و دین با استمداد از عقل و بدون اتکال به وحی مطرح می‌شود. مراد از قید طبیعی این است، که در طبیعت و تکوین انسان، قوه‌ای هست که استعداد شناخت و تمییز حق از باطل را دارد و آن قوه عبارت است از عقل. که در قرون وسطی از آن به نور طبیعی تعبیر می‌شده است. (کلام جدید در گذراندیشه‌ها، به کوشش علی اوجبی، تهران، موسسه فرهنگی اندیشه معاصر، ۱۳۷۵)، مقاله مقدمه‌ای در باب الهیات «از شهرام پازوکی، ص ۱۴۰-۱۴۱).

از این نوع الهیات به الهیات فلسفی هم تعبیر می‌شود که به معنای پژوهش علمی درباره خدا و بوسیله عقل طبیعی و مستقل از وحی است. این نوع الهیات در کتاب «مابعدالطبیعه» ارسطو و نیز در مباحث نخستین نویسندگان مسیحی و آباء کلیسا با فلاسفه غیرمسیحی وجود دارد و بعدها در قرون وسطی در آثار نویسندگان یهودی و مسلمان و الهی‌دانان مسیحی به آن بر می‌خوریم. این الهیات در اواخر قرون وسطی و دوره رنسانس در حاشیه قرار گرفت، ولی در اواسط قرن ۱۷ رونقی دوباره یافت و حدود ۲۰۰ سال موقعیت خودش را حفظ کرد. اکنون برخی گمان می‌کنند الهیات طبیعی هیچ ارزش و اعتبار علمی ندارد و یادگار روزگار گذشته است. برخی هم می‌پندارند، که این الهیات، واقعا فلسفی نیست، بلکه مبتنی بر نگرش‌های دینی است و لذا کسی مانند کریستوفر داوسون می‌نویسد که هر مکتب الهیات طبیعی، مسبقاً به الهیاتی وحیانی است. (الدرز، لئوچی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۲۱-۲۲).

سؤال اصلی در الهیات طبیعی این است که آیا مطالعه جهان طبیعت به درک بیشتر مازد خالق آن می‌انجامد؟ یا این پرسش که تا چه حد می‌توان خداوند را از طریق نظام طبیعت شناخت؟ در واقع درون مایه اصلی این تفکر از کتاب مقدس گرفته شده است، مانند این بخش از کتاب مقدس که می‌گوید: «آسمان از شکوه و عظمت خدا حکایت می‌کند و صنعت دست‌های او را نشان می‌دهد» (مزامیر ۱: ۱۹)، و به این معناست که بخشی از حکمت خداوند جهان آفرین را می‌توان از طریق جهان مخلوق ملاحظه کرد. یعنی اگر خداوند جهان را آفریده است، پس می‌توان مظهر خدا را در نظام آفرینش یافت. (مک‌گراث، آلیستر، درسنامه الهیات مسیحی، ترجمه بهروز حدادی، ج ۱، تهران، مرکز ادیان و مذاهب، ۱۳۸۴، ص ۴۰۱)

<sup>۱۹</sup> علمای الهیات از جهات مختلفی این علم را تقسیم کرده‌اند. مهم‌ترین این تقسیم‌ها، تقسیم الهیات به الهیات طبیعی (Natural Theology) یا عقلی (و یا تکوینی) و الهیات وحیانی (Revealed Theology) یا نقلی است. این تقسیم که به خصوص از زمان توماس آکویناس بدان تصریح شد، اینکه در مباحث الهیات، اهمیت بسزایی دارد. الهیات ملترم به وحی، الهیاتی را گویند که به بحث درباره اموری می‌پردازد که طوری ورای طور عقل دارند، چنان که مسائلی از قبیل تثلیث یا گناه اولیه در معارف مسیحی در نظر بسیاری از علمای مسیحی، مسائلی هستند که متکی به وحی می‌باشند و فقط در مرتبه نقل می‌توان از آنها سخن گفت. از این رو، این نوع الهیات، الهیات ماورای عقل (Supernatural Theology) است. (شهرام پازوکی، «مقدمه‌ای در باب الهیات»، ارغنون ۵۰: الهیات جدید (مجموعه مقالات)، اول، ۱۳۸۳، ص ۳-۴).

با این که تقابل میان الهیات طبیعی و وحیانی در مقام دو روش برای رسیدن به حقایق دینی، از قرون اولیه مسیحیت وجود داشت، اما در نزاع میان آکویناس و آنسلم از متفکران و قدیسان مسیحی در قرون وسطی به روشنی آشکار گردید؛ آکویناس معتقد بود می‌توان وجود خدا را برای هر شخص منطقی که حقایق طبیعی را می‌پذیرد و در پی دسترسی به نتایج درست است، اثبات کرد، اما آنسلم با جمله معروف خود «من ایمان می‌آورم تا بفهمم»، تأکید نمود که تسلیم شدن و ایمان آوردن شرط اولیه برای درک حقایق اصلی ایمان مسیحی است. آکویناس مسیحیت را در دو مرحله ارائه می‌دهد: مرحله اول، عبارت است از پایه‌ریزی آن با استفاده از دلایلی فلسفی؛ و مرحله دوم، عبارت است از تکمیل موضوع با استفاده از اعتقادات مسیحی. برهان عقلی ما را تا حدی جلو می‌برد، ولی تعلیم مربوط به تثلیث و کفاره گناهان و رستگاری انسان براساس ایمان، به آن افزوده می‌شوند.

موضوع آنسلم کاملاً متفاوت بود، او معتقد نبود در جایی که عقل به سرحد خود می‌رسد، ایمان شروع می‌شود، بلکه بر آن بود که برای درک حقایق دینی لازم است که ایمان و عقل با هم باشند. ایمان عبارت است از تسلیم خود به خدا که در اثر آن، بین انسان و خدا رابطه‌ای صحیح به وجود می‌آید و در نتیجه انسان قادر می‌شود درباره آن تفکر نماید.

بدین طریق، در قرون وسطی دو نوع الهیات آشکار شد: الهیات طبیعی که طبق آن، معرفت واقعی خدا و رابطه وی با جهان، از طریق تفکر عقلانی و بدون اتکا به تعلیم مسیحی امکان‌پذیر بود و الهیات وحیانی که مبتنی بود بر آنچه که خدا از طریق مکاشفه ثبت شده در کتاب مقدس، برای بشر آشکار کرده بود. الهیات وحیانی به مکاشفه کتاب مقدس برمی‌گردد و الهیات طبیعی ریشه در فلسفه یونان دارد. (توماس میشل، کلام مسیحی، مترجم: حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵).

این یک مسئله است. بنابراین وقتی عرض کردم که به نظر می‌رسد پشت ماجرا عقلانیتی وجود دارد، ممکن است قابل تردید باشد و شاید در آنجا نیز شهود کمک می‌کند و لزوماً این عقلانیت علمی دارد. اگر این چنین باشد، بیشتر از آنچه تصور می‌کردیم از فضای علوم تجربی دور می‌شویم. روشن است که در این جا تفکیکی میان ساحت اثبات و معرفت اتفاق افتاده است. بسیاری از افراد درباره این تفکیک صحبت می‌کنند. بنده فقط می‌خواهم عرض کنم که اتفاقاً در علوم تجربی این قضیه وجود دارد و بارها اتفاق افتاده است که ما چیزی را اثبات می‌کنیم به این معنی که رخ داده است و برخی اوقات چیزی را بدون این که از آن آگاهی داشته باشیم، اثبات می‌کنیم. چگونه به آن رسیده‌یم؟ به‌عنوان مثال مدار گردش سیارات به دور خورشید را محاسبه کرده بودند اما اشکالی وجود داشت و ریاضیات آن جور در نمی‌آمد؛ از این رو روشن بود که چیزی در مسئله کم است. سال‌ها طول کشید تا علت این مسئله با رصد سیاره نهم کشف گردید. یا مثلاً ما درباره ماده تاریک و انرژی تاریک چیزی نمی‌دانیم، فقط براساس محاسبات خود به این نتیجه رسیده‌ایم که باید چنین چیزی (ماده یا انرژی تاریک) وجود داشته باشد. به‌عنوان مثال با بررسی فرآیند تندشونده انبساط کیهان به این نتیجه رسیدند که باید حتماً چیزی (به جز ماده موجود در عالم) موجب این رشد فزاینده شده باشد و بعد آن را از سنخ انرژی دانسته و در مدل خود جای دادند. ما هیچ چیز درباره این ماده و انرژی نمی‌دانیم که ماهیت آن چیست؟ کجاست؟ چه سازوکاری دارد؟ و... مطلقاً پاسخ هیچ یک از این پرسش‌ها را نمی‌دانیم. اینجا بحث فهم مطرح است و ما هیچ ادراکی از آن نداریم، اما در عین حال برای ما قابل اثبات است و حتی میزانش محاسبه شده است. این تفکیک ساحت در علم هم وجود دارد. ممکن است بعدها ابزار پیشرفت کند و بالاخره به طریقی بتوان به ماهیت این ماده و انرژی تاریک که ۹۵٪ حجم جهان را دربرمی‌گیرد، پی برد. مثال دیگر نظریه ذرات بنیادی «بوزون هیگز»<sup>۲۰</sup> است که وجود ذره بنیادی هفدهم را به همین شکل اثبات کرد و بر اساس

<sup>۲۰</sup> اساس مدلهایی که تکامل عالم را بررسی می‌کند، می‌دانیم در ابتدای شکل‌گیری عالم ذرات جرم نداشتند. اما در دوره‌ای نسبتاً کوتاه، هر یک از ذرات جرم مشخصی را به دست آوردند و این جرم ذرات بود که روند بعدی تکامل عالم را مشخص کرد. برخی از ذرات مانند فوتون‌ها که ذرات تشکیل‌دهنده نور هستند، بدون جرم ماندند و توانستند بدون محدودیت در عالم سفر کنند؛ برخی دیگر اما جرم پیدا کردند و رفتارشان تغییر کرد. سوال مهمی که در دنیای فیزیک وجود دارد، این است که چه چیزی باعث شد تا ذرات عالم جرم‌دار شوند؟ تنوع و تعداد این مولکول‌ها بسیار زیاد است اما هر ترکیبی که داشته باشند، قطعاً از عناصر محدودی شکل گرفته‌اند که آنها را در طبیعت می‌شناسیم. همه این عناصر به نوبه خود از ذرات بنیادی‌تری به نام الکترون، نوترون و پروتون شکل گرفته‌اند و خاصیت مختلف هر یک از آنها به این برمی‌گردد که چه ترکیبی از این سه ذره در کنار هم قرار گرفته باشند. برخی از این ذرات به نوبه خود از ذرات بنیادی‌تری شکل گرفته‌اند. بررسی این ذرات بنیادی می‌تواند ما را به درک جهان اطرافمان یاری کند. ترکیب این ذرات که آنها را ذرات زیر اتمی می‌نامند، کمک می‌کنند بفهمیم چه قوانینی بر جهان ما حاکم است. اهمیت این دنیای فوق‌العاده کوچک مقیاس و در عین حال فوق‌العاده مهم باعث شده تا گروهی از دانشمندان تمام تمرکز و هم و غم خود را به رازگشایی از این جهان شگفت و توصیف آن با کمک نظریه ذرات بنیادی مبدول کنند. نظریه ذرات بنیادی مانند هر نظریه دیگری در دنیای علم بر مبنای مشاهدات شکل می‌گیرد، پدیده‌ها را پیش‌بینی می‌کند و در برابر آزمایش‌های جدید محک می‌خورد و اگر از آن سربلند بیرون آید مستحکم‌تر شده و اگر در آزمایش شکست بخورد نظریه دیگری را باید بر مبنای نتایج جدید تدوین کرد. به همین دلیل برای توصیف یک پدیده، گاهی نظریات مختلفی مطرح می‌شود که هر کدام بتواند بهتر از پس چالش‌های پیش‌رو برآید، جای پایش محکم‌تر می‌شود و بیشتر مورد قبول قرار می‌گیرد. فصل دوم: نظریه هیگز براساس نظریه هیگز، کل جهان ما را میدان هیگز فرا گرفته است. برای این که تصویری از میدان داشته باشید، میدان آشنتر الکترومغناطیس را در نظر بگیرید. همه شما احتمالاً این آزمایش معروف را یا انجام داده‌اید یا دیده‌اید که یک آهن‌ربا را زیر یک کاغذ می‌گذاریم، روی کاغذ براده‌های آهن می‌ریزیم و می‌بینیم که این براده‌ها در مسیرهای مشخصی که خطوط میدان مغناطیسی هستند، قرار می‌گیرند. در واقع آهن‌ربا یک میدان مغناطیسی دارد که بر موادی که خاصیت فلزی دارند تاثیر می‌گذارد براساس نظریه هیگز، مهم نیست اطراف یک جرم باشید یا جایی که فکر می‌کنید خلأ است؛ همه جا میدان هیگز وجود دارد. اگر می‌خواهید تصور بهتری از نوع حضور این میدان داشته باشید، یک آکواریم را تصور کنید که پر از آب است. برای ماهی‌ای که درون این آکواریم است شاید بقیه فضای آکواریم خالی به نظر آید، اما می‌دانیم که مملو از ماده‌ای به نام آب است که این آب عمدتاً از ماده‌ای به نام مولکول آب یا  $H_2O$  تشکیل شده است. میدان هیگز هم به همین ترتیب همه جا را در بر گرفته، ولی به جای مولکول‌های آب از ذره‌های بنیادی به نام بوزون هیگز تشکیل شده است. این ذره بنیادی جرم مشخصی دارد و نسبتاً ذره سنگینی به شمار می‌رود، اما مهم‌تر از جرم خودش این ویژگی مهم را دارد که با ذرات بنیادی دیگر اطراف خودش واکنش نشان می‌دهد. مثل ذرات براده آهن که در میدان مغناطیسی واکنش نشان می‌دادند و در مسیرهای مشخصی قرار می‌گرفتند هر ذره با این بوزون‌های هیگز در حال واکنش دادن است. آنچه ذره هیگز را مهم می‌کند، این است که بر اساس این نظریه، نوع و قدرت واکنش بوزون‌های هیگز با مواد و ذرات بنیادی اطرافش معلوم می‌کند که آن ذره چقدر جرم داشته باشد. یعنی جرم الکترون به دلیل قدرت واکنش الکترون‌ها با بوزون هیگز است. اگر فوتون تقریباً بدون جرم است به این دلیل است که واکنشش با بوزون‌های هیگز بسیار ضعیف است و در عوض الکترون واکنش قوی‌تری دارد. از طرف دیگر چون بوزون‌های هیگز همه جای میدان هیگز قرار دارند و همه عالم را پر کرده‌اند (مانند آب درون آکواریم) پس یک ذره مانند الکترون یا فوتون فارغ از این که کجای عالم قرار دارد، به‌طور دائمی در حال واکنش با بوزون هیگز است و در نتیجه جرم ثابتی دارد. به این ترتیب در مدل استاندارد ذرات بنیادی بوزون‌های هیگز می‌توانند توضیح دهند که چرا هر ذره جرم مخصوص به خود را دارد. اما این ذره تا پیش از این، یک ذره نظری بود که هرگز در آزمایشگاه مشاهده نشده و تنها حاصل محاسبات ریاضیاتی بود. این ذرات را تنها می‌توان زمانی آشکار کرد که بتوانیم برخوردهای بزرگی را میان ذرات بنیادی ایجاد کنیم و در شرایط آشوبناک و آزاد شدن انرژی حاصل از برخورد، این شانس را به وجود بیایوریم که این ذره برای مدتی ظاهر شود و آن را آشکار کنیم. یکی از دلایل اصلی و هدف‌های

ریاضیات و مدل‌سازی ثابت کرد، ولی چنین ذره‌ای هیچ‌گاه مشاهده نشد تا اینکه دو یا سه سال پیش در آخرین مرحله آزمایش شتاب‌دهنده ذرات توانستند آن را رصد کنند. بنابراین علم هم در برخی موارد دو ساحتی عمل می‌کند. به‌گونه‌ای دیگر هم می‌توان این بحث را مطرح کرد و گفت ما در مواجهه با طبیعت هر چه بیشتر شگفتی‌ها و زیبایی‌ها و ... را درک کنیم، وجود خداوند را به‌عنوان بانی و اساس جهان با اطمینان بیشتر می‌یابیم. واضح است در این نوع معرفت هم، آن شهود کاملاً حضور دارد و این (رویکرد) نیز فراتر از بحث اثبات عقلی است. در این برهان هم طبیعت، مقدمه است. چیز دیگری که می‌تواند به این بحث کمک کند، این است که بگوییم پیشرفت علوم تجربی می‌تواند به این شهود منجر شود. وقتی علوم تجربی گسترش می‌یابد، لایه‌های بسیار عمیق‌تر و نظام‌های پیچیده‌تری در طبیعت یافت می‌شود که بیش از پیش انسان را به زانو زدن وامی‌دارد.

نمونه‌ای از رهیافت صرفاً علمی نسبت به دین، کتاب «راه طی شده»<sup>۲۱</sup> مهندس بازرگان است که نشان می‌دهد راهی که بشر خاکی با پای خود و با تجربه و دانش، طی هزاران سال کسب کرده است، تصادفاً همان مسیری را طی می‌کند که انبیا ترسیم و تعیین کرده‌اند. که البته امیدوارم عبارت «تصادفاً» در نسخه اصلی کتاب نبوده باشد، بلکه بنده در نقل آن اشتباه کرده باشم، هر چند چون متن اصلی در واقع سخنرانی بوده است، بعید نیست چنین اشتباهی رخ باشد. در این کتاب بحثی درباره توحید ارائه می‌شود که میان ما تقریباً نادر است (چون نمی‌توان گفت نظیر دارد) هر چند در مباحث غربی‌ها نظیرش وجود دارد و بنده احتمال می‌دهم که ایشان نیز مطلب خود را از همان جا گرفته باشد. البته واقعیت این است که آن افراد را «دئیست» می‌نامند نه «تئیست». به اعتقاد این گروه یا دنیا و عالمی هست یا نیست اگر چیزی نیست منکرین خدا چیزی نگویند و جدالی هم نکنند. یعنی این مطلب میان همه مشترک است و دانشمندان علوم تجربی نیز قبول دارند که عالمی وجود دارد. در ادامه می‌گویند اگر چیزی هست، علم انسان روز به روز به این جا می‌رسد که یک چیز بیش نیست. شما اسم آن یک چیز را هر چه می‌خواهید، بگذارید، اما پیامبران آن را خدا نام گذارده‌اند». در واقع اساس استدلال چنین است که راهی که علم و بشر پیموده کاملاً به همان نقطه‌ای رسیده که انبیا برای بشر ترسیم و تعیین کرده‌اند. در توحید هم این مطلب را نشان می‌دهد. شاید هم منظورشان این باشد که در علوم تجربی نیز باید حداقل یک قانون حاکم فراطبیعت را بپذیریم. به نظر با توضیحاتی که درباره رویکرد طبیعت‌گرایانه دادیم، این حرف اصلاً با این رویکرد سازگار نیست، یعنی هیچ دانشمند علوم تجربی نمی‌تواند قبول کند و به هر صورت این حرف متافیزیکی است.

استاد طالقانی: مانند این است که بگوییم کاملاً نادرست می‌باشد.

---

علمی اولیه ساخت شتاب‌دهنده بزرگ‌هادرونی در مرکز تحقیقات سرن نیز تلاش برای آشکار کردن این ذره و تایید وجود آن بود. البته اگر تلاش سرن هم مانند تواترون در آزمایشگاه ملی فرمی به ثمر نمی‌رسید و بوزون هیگز پیدا نمی‌شد هم اتفاق مهمی در دنیای فیزیک محسوب می‌شد، چراکه صورت دانشمندان باید سراغ نظریات پیچیده تری برای توجیه جرم مواد بروند که به نام نظریات فارغ از هیگز معروف هستند. برگرفته از [Elmialborz.ir/125](http://Elmialborz.ir/125) (آرآدا سرکیسیات)

<sup>۲۱</sup> راه طی شده، نویسنده: مهدی بازرگان، ناشر: شرکت سهامی انتشار، زبان کتاب: فارسی، تعداد صفحه: ۲۴۸، اندازه کتاب: رقعی - سال انتشار: ۱۳۶۵

استاد توکلی: نادرست بودنش که کاملاً واضح است.

استاد طالقانی: به نظرم نوعی سکولاریسم الهیاتی در آن است که نابودش می‌کند، یعنی می‌گوید خدا نام دیگری از دهر است؛ همان انرژی است که بعد انبیا آن را خدا نامیده‌اند. در این صورت شما همه چیز را خراب کرده و اوضاع را بدتر کرده‌اید. با این وضعیت خدا را اثبات نکنید، بهتر است.

استاد توکلی: در واقع مطلبی که عرض کردیم انتقاد ما به طبیعت‌گرایان است. اجازه دهید جمع‌بندی کنم برهان‌های مذکور حداکثر از مشاهده طبیعت بهره می‌گیرند نه از رویکرد و روش علم تجربی، یعنی مشاهده طبیعت، معقول، اما رویکرد و روش علم تجربی در این جا وجود ندارد. از این رو هنوز برهانی را سراغ نداریم که مبتنی بر انباشت مشاهدات، استقراء، ارائه بهترین تبیین ممکن به صورت نظریه در مورد خدا مطرح شده باشد و به نظر می‌رسد اصلاً کارآمد هم نباشد به این جهت که خود عبارت کارآمدی از لوازم رویکرد تجربی ابطال‌پذیری است. اگر کسی ادعا کرد من بر مبنای علوم تجربی برهانی دارم، باید بپذیرد که برهان او ابطال‌پذیر باشد و در واقع همان فشاری را که یک فیزیکدان تحمل می‌کند، متحمل شود.

استاد طالقانی: البته احتمالاً منظور این است که تاکنون در اندیشه امامیه وجود نداشته است. چون کسی مثل «سوئین برن»<sup>۲۲</sup> همین کار را می‌کند و می‌خواهد استدلالی از جنس (ای‌بی‌ای) برای وجود خدا اقامه کند.<sup>۲۳</sup> البته برخی از معاصران و نسل جدید که با سوئین برن آشنا هستند، تمایلاتی دارند و این گونه بحث‌ها وارد فضای فکری ما هم شده است و حتی کتاب‌هایی نیز در این زمینه در حال چاپ هستند.

استاد توکلی: بله واقعاً برای من هم عجیب است. اتفاقاً کسی مانند سوئین برن کاملاً به روش علمی-تجربی کار کرده و حتی شواهدی مانند برهان شر را به‌عنوان یک قرینه علیه خدا پذیرفته است. چرا؟ چون این کار را در علوم انجام می‌دهند و (در این رویکرد) شواهد خلاف هم مهم است. ولی مهم این است که وزن اینها در نهایت چه میزان است؟ آن‌ها (سنت غربی) کاملاً قرینه‌گرا هستند، ولی در سنت ما ظاهراً مشاهده طبیعت و ابتدای بر طبیعت وجود دارد که به نظرم نمی‌توان به سادگی از آن عبور کرد. ولی این که بخواهیم بگوییم با رویکرد یا رهیافت علوم تجربی پیش برویم یا به تعبیری دیگر، ادعا کنیم یک نظریه علم بنیادی در مورد شناخت خدا داریم، چیزی است که حداقل بنده ندیده‌ام و فکر می‌کنم با هویت معاصر علوم تجربی هم به این سادگی سازگار نیست.

---

<sup>۲۲</sup> ریچارد سوئین‌برن (به انگلیسی: Richard Swinburne) (متولد ۱۹۳۴) استاد فلسفه دین در دانشگاه آکسفورد است.  
<sup>۲۳</sup> ریچارد سوئین برن فیلسوف خداباور بریتانیایی، وجود «آگاهی» در انسان‌ها را معلول طرحی آینده‌نگرانه درفرآیند تکامل تدریجی و پیدایش آگاهی را قطع نظر از مادی یا غیرمادی بودن ماهیتش، استدلالی می‌داند بر وجود طراحی مدبر و هدف دار. وی هم چنین معتقد است که تبیین های صرفاً علمی و مادی از ارائه ی تبیینی ساده و معقول از ماهیت آگاهی و شعور در انسان ناتوان اند و به دلیل تبیین ناپذیری آگاهی از منظری صرفاً علمی، پذیرش ثنوی گروهی ذاتی اجتناب ناپذیر است. در مقابل، جی. ال. مکی، دیگر فیلسوف بریتانیایی، با انتقاد از استدلال سوئین برن، در عین پذیرش دشواری های تبیین های ماتریالیسم از آگاهی، با به کارگرفتن تیغ اکام و پیش فرض قرار دادن ماده گروهی به عنوان یگانه تبیین معقول از پدیده ها، تبیین خداباورانه از آگاهی را پیچیده می‌انگارد. این مقاله بر آن است با بیان دلایل عدم کفایت تبیینی نظریه ی ماتریالیستی مکی در تبیین آگاهی، نشان دهد ساده ترین تبیین وجود آگاهی تبیین خداباورانه بوده و وجود آگاهی می‌تواند استدلالی استقرانی در اثبات خدا باشد. (بررسی استدلال آگاهی ریچارد سوئین برن بر وجود خدا و انتقادهای جی. ال. مکی بر آن، محیا رفیعی بندری امیر عباس عزیزمانی، دوره ۸، شماره ۲ (پیاپی ۲۰) پاییز و زمستان ۱۳۹۰، صفحه ۵-۲۸)

اما بالاخره در علوم نوین از طبیعت راهی به مسئله خداوند راهی باز می شود؟ یعنی بالاخره بعد از همه این ساختن‌ها و خراب کردن‌ها در علوم نوین می توان کاری کرد یا نه؟ این شاید یک خورده جلو رفتن از بحث هایی بوده که اتفاق افتاده است.

اما بحثی دیگر این است که نوسازی یا صورت بندی جدید از اثبات صانع ارائه شود و به شکل دیگری آن را مطرح کرد که حداقل علوم تجربی با آن سازگار باشد و حتی شاید بالاتر از این، به قول معروف به آن پاس گل هم بدهد. در این راستا پرسش اصلی این است که اگر جهان چگونه بود، می پذیرفتیم خالق یا صانعی دارد؟ در این جا سؤال از منطق بحث است. به تعبیر دیگر به نظر می رسد پاشنه آشیل صنع، طرح مندی موجود در آن است و اتفاقاً همه تلاش علوم تجربی هم در این راستا می باشد که اگر در برخورد الحادی با دیگران، آن طرح مندی را یک مسئله اتفافی نشان دهند. به نظر می رسد نقطه حساس در داستان مصنوعیت، طرح مندی یا طراحی شدگی است. همه ما قوای مستقیمی داریم که در علوم تجربی هم عمل می کنند و به خاطر همین مسئله هم به دنبال کشف نظام و علت و... می رویم. بنابراین این سؤال از منطق بحث، بسیار بسیار مهم است. به نظرم این پرسش، کلیدی است و حداقل یک صورت بندی امروزی دارد. گمان می کنم در برخی عبارات نیز به این مطلب اشاره شده است.

به عنوان مقال در حدیثی نقل شده است که امام صادق<sup>۷</sup> در بحث با ابن ابی العوجاء<sup>۲۴</sup> فرمودند آیا تو مصنوع هستی یا نیستی؟ طبیعتاً او به عنوان یک ملحد باید می گفت مصنوع نیستم و همین پاسخ را هم داد. بعد حضرت فرمودند اگر

---

<sup>۲۴</sup> عبدالکریم، معروف به «ابن ابی العوجاء»، روز دیگر به حضور امام صادق - علیه السلام - برای مناظره آمد، دید گروهی در مجلس آن حضرت حاضرند، نزدیک امام آمد و خاموش نشست.

امام: «گویا آمده ای تا به بررسی بعضی از مطالبی که بین من و شما بود بپردازی».

ابن ابی العوجاء: آری به همین منظور آمده ام ای پسر پیغمبر!

امام: از تو تعجب می کنم که خدا را انکار می کنی، ولی گواهی می دهی که من پسر پیغمبر هستم و می گویی ای پسر پیغمبر! ابن ابی العوجاء: عادت، مرا به گفتن این کلام، وادار می کند.

امام: پس چرا خاموش هستی؟

ابن ابی العوجاء: شکوه و جلال شما باعث می شود که زبانه را یاری سخن گفتن در برابر شما نیست، من دانشمندان و سخنوران زیردست را دیده ام و با آن ها هم سخن شده ام، ولی آن شکوهی که از شما مرا مرعوب می کند، از هیچ دانشمندی مرا مرعوب نکرده است.

امام: اینک که تو خاموش هستی، من در سخن را می گشایم، آن گاه به او فرمود: «آیا تو مصنوع (ساخته شده) هستی یا مصنوع نیستی؟»

ابن ابی العوجاء: من ساخته شده نیستم.

امام: بگو بدانم، اگر ساخته شده بودی، چگونه بودی؟

ابن ابی العوجاء مدت طولانی سر در گریبان فرو برد و چوبی را که در کنارش بود دست به دست می کرد، و آن گاه (چگونگی اوصاف مصنوعی را چنین بیان کرد): دراز، پهن، گود، کوتاه، با حرکت، بی حرکت، همه این ها از ویژگی های چیز مخلوق و ساخته شده است.

امام: اگر برای مصنوع (ساخته شده) صفتی غیر از این صفات را ندانی، بنابراین خودت نیز مصنوع هستی و باید خود را نیز مصنوع بدانی، زیرا این صفات را در وجود خودت، حادث شده می یابی.

ابن ابی العوجاء: از من سؤالی کردی که تا کنون کسی چنین سؤالی از من نکرده و در آینده نیز کسی این سؤال را نمی کند.

امام: فرضاً بدانی که قبلاً کسی چنین پرسشی از تو نکرده، ولی از کجا می دانی که در آینده کسی این سؤال را از تو نپرسد؟ وانگهی تو با این سخنت، گفتارت را نقض نمودی، زیرا تو اعتقاد داری که همه چیز از گذشته و حال و آینده، مساوی و برابرند، بنابراین چگونه چیزی را مقدم و چیزی را مؤخر می دانی و در گفتارت، گذشته و آینده را می آوری.

ای عبدالکریم! توضیح بیشتری بدهم، اگر تو یک همیان پر از سکه طلا داشتی باشی و کسی به تو بگوید در آن همیان سکه های طلا وجود دارد، و تو در جواب بگویی نه، چیزی در آن نیست، او به تو بگوید: سکه طلا را تعریف کن، اگر تو اوصاف سکه طلا را ندانی، آیا می توانی ندانسته بگویی، سکه در میان همیان نیست؟

ابن ابی العوجاء: نه، اگر ندانم، نمی توانم بگویم نیست.

امام: درازا و وسعت جهان هستی، از همیان، بیشتر است، اینک می پرسم شاید در این جهان پهناور هستی، مصنوعی باشد زیرا تو ویژگی های مصنوع را از غیر مصنوع نمی شناسی.

وقتی که سخن به این جا رسید، ابن ابی العوجاء، درمانده و خاموش شد، بعضی از هم مسلکانش مسلمان شدند و بعضی در کفر خود باقی ماندند. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۶ و ۷۷.

روز سوم، ابن ابی العوجاء، تصمیم گرفت به میدان مناظره با امام صادق - علیه السلام - بیاید و آغاز سخن کند و به مناظره ادامه دهد، نزد امام - علیه السلام - آمد و گفت: «امروز می خواهم سؤال را من مطرح کنم».

امام: «هر چه می خواهی بپرس».

بنا بود مصنوع باشی، چگونه بودی؟ به عبارت دیگر اگر چگونه بودی، قبول می‌کردی مصنوع هستی؟ که در ادامه ابن ابی‌العوجا در بحث مشکل پیدا می‌کند چون هر ویژگی را می‌خواهد مثال بزند، در وجودش می‌یابد. بعد حضرت می‌فرماید اگر این‌ها را به غیر از ویژگی ساخته‌شدگی نمی‌دانی بگو من مصنوعم، چرا خودت را اذیت می‌کنی؟ یا در مثالی دیگر امیرالمؤمنین<sup>۷</sup> می‌فرماید: «البعرة تدل علی البعیر»<sup>۲۵</sup>: دفع شتر دلالت بر این دارد که از این جا شتر عبور کرده است. دیگر از این مثال، پست‌تر وجود ندارد. «وَالرَّوْثَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ، وَءَاتَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ. فَهَيْكَلٌ عَلَوِيٌّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَ مَرَكَزٌ سِفْلِيٌّ بِهَذِهِ الْكَثَافَةِ كَيْفَ لَا يَدَانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ؟!»؛ و فضولات الاغ می‌فهماند که از اینجا الاغ‌هایی عبور نموده‌اند و علامت جای پای آدمی می‌فهماند که از اینجا انسانی راه پیموده است؛ پس چگونه این بنیان استوار بالا بدین لطافت و این مرکز پائین بدین کثافت دلالتی بر خداوند لطیف خبیر ندارند؟»  
استاد طالقانی: ولی این دیگر علم نبود.

استاد توکلی: اگر صبر کنید اتفاقاً می‌خواهم بگویم علم است. نه، علم تجربی نیست، فقط می‌خواهم عرض کنم شروع آن از طبیعت است. چون در اینجا بحثی بسیاری جدی مطرح است به این بیان که اصلاً از مشاهدات حسی نمی‌توان به نتیجه موردنظر رسید، یعنی رجوع به طبیعت هم بی‌معنی است. این تندترین رویکرد الهیات طبیعی است که می‌گوید به‌طور کلی دست از سر طبیعت بردارید، نه فقط علوم تجربی. شما حداکثر باید بگویید مثلاً من حس‌هایی درونی و... دارم. وقتی بگویید من به طبیعت که نگاه می‌کنم و یا جهان را مطالعه می‌کنم، مطمئن می‌شوم حرف غلطی است. می‌خواهم عرض کنم این مسئله هنوز هم به صورت جدی جایگاه دارد و حتی شاید بزرگ‌ترین و یا عمومی‌ترین ابزار ما باشد. اجازه دهید مثالی از آنتونی فلو<sup>۲۶</sup> بزنم. ولی فردی است که در بحث‌های الحادی بسیار سرشناس می‌باشد و همواره در تمام سمپوزیوم‌های الحاد، یکی از مدعوین اصلی بوده است. شاید بدترین مقالاتی که تا به حال در حوزه الحاد خوانده‌ام، به ایشان مربوط بوده است. اما این فرد سرانجام ایمان آورد و عبارتی را بیان کرد که مفهومی این است: «من با تحقیقاتی که انجام داده‌ام دیگر نمی‌توانم بپذیرم که همه این‌ها بر اساس یک اتفاق صورت گرفته و طراحی نداشته است.» البته خدای مدنظر او، آن خدای تئستی معین نیست. وی بحث

---

ابن ابی‌العوجا: به چه دلیل، جهان هستی، حادث است (قبلاً نبود و بعد به وجود آمده است؟)  
امام: هر چیز کوچک و بزرگ را تصور کنی، اگر چیزی مانند آن را به آن ضمیمه نمایی، آن چیز بزرگ‌تر می‌شود، همین است انتقال از حالت اول (کوچک بودن) به حالت دوم (بزرگ شدن) (و معنی حادث شدن همین است) اگر آن چیز، قدیم بود (از اول بود و) به صورت دیگر در نمی‌آمد، زیرا هر چیزی که نابود یا متغیر شود، قابل پیدا شدن و نابودی است، بنابراین نابود شدن پس از نیستی، شکل حادث شدن می‌گیرد، اگر فرضاً او قدیم بود، اکنون با بزرگ شدن تغییر کرد و حادث شد (و همین بیان‌گر قدیم نبودن اشیاء است). و بگ چیز نمی‌تواند هم از ل و عدم باشد و هم حادث و قدیم.

ابن ابی‌العوجا: فرض در جریان حالت کوچکی و بزرگی در گذشته و آینده همان است که شما تقریر نمودی، که حاکی از حدوث جهان هستی است، ولی اگر همه چیز، به حالت کوچکی خود باقی بمانند در این صورت دلیل شما بر حدوث آن‌ها چیست؟  
امام: محور بحث ما همین جهان موجود است، (که در حال تغییر می‌باشد) حال اگر این جهان را برداریم و جهان دیگری را تصور کنیم و مورد بحث قرار دهیم، باز جهانی نابود شده و جهان دیگری به جای آن آمده، و این همان معنی حادث شدن است، در عین حال به فرض تو (که هر کوچکی به حال خود باقی بماند) جواب می‌دهم، می‌گویم فرضاً هر چیز کوچکی به حال خود باقی باشد، در عالم فرض صحیح است که هر چیز کوچکی رابه چیز کوچک دیگری مانند آن ضمیمه کرد، که با ضمیمه کردن آن، بزرگ‌تر می‌شود، و روا بودن چنین تصویری، که همان روا بودن تغییر است بیان‌گر خدا حادث بودن است، ای عبدالکریم! در برابر این سخن، دیگر سخنی نخواهی داشت. اصول کافی، ج ۱، ص ۷۷.

<sup>۲۵</sup> بحار الأنوار - طار الاحياء التراث نویسنده: العلامة المجلسي جلد: ۳ صفحه: ۵۵

<sup>۲۶</sup> آنتونی گارارد نیوتون فلو (به انگلیسی: Antony Garrard Newton Flew)، (۱۱ فوریه ۱۹۲۳-۸ آوریل ۲۰۱۰) فیلسوف بریتانیایی مکتب فلسفه تحلیلی بود

Complexity را مطرح می‌کند و از آن هم به عنوان یک شعور اسم می‌برد. این اعلام تسلیم در برابر یک حقیقت ماورایی است و بیش از این هم نیست. در واقع پیشرفت علوم تجربی باعث به وجود آمدن چنین دیدگاهی شده است، ولی باز هم استدلال مدنظر در این حوزه، مبتنی بر علوم تجربی یا رویکرد علوم تجربی نیست.

شخص دیگری به نام فرانسیس کالینز<sup>۲۷</sup> به عنوان مدیر اسبق پروژه جهانی ژنوم انسانی (که یک مگا پروژه بود و حداقل بیست کشور در آن حضور داشتند) در ابتدا ملحد بود، اما پس از به سرانجام رسیدن این پروژه، ایمان آورد. کتاب ایشان به فارسی ترجمه شده و بوستان کتاب آن را منتشر کرده است.<sup>۲۸</sup>

نکته دیگر این است که به نظرم آن داستان فقر طبیعت هم هنوز کارآمد است. در نگاه اسلامی خداوند؛ غنی و مخلوقات فقیر هستند. شاید تعبیر امروزی این مطلب این باشد که پرسش از چرایی هاست نه چگونگی‌ها. علم، درگیر چگونگی‌هاست و هر چه بیشتر چرایی‌ها را بشکافد، باز به چگونگی‌ها عمق می‌دهد. بنده تعبیر زیادی را از فلاسفه دیده‌ام. پس نخست، سؤال از چرایی‌هاست و دوم این‌که این جهان چرا هست؟ که در واقع سؤال از بودن آن‌هاست. در این جا باز نگاه به طبیعت است، یعنی ممکن است من بتوانم سازوکارهای طبیعی را تشخیص دهم (که می‌دهم)، ولی چرا؟ یا به تعبیر دیگر چرا همه این جهان باید یک لحظه بعد هم وجود داشته باشد؟ یا چرا اصلاً نظام دارد؟ و چرا این نظام، دوام دارد؟ هم سؤال از اصل بودن نظام و هم دوام آن است.

مسئله بعد، درک فقر جهان طبیعی<sup>۲۹</sup> است. در این مورد هم مشاهده و مراجعه به طبیعت معنادار است، اما باز هم علوم تجربی دخالت ندارد. بنده هر جا که علوم تجربی می‌توانست کمک کند، جستجو کردم تا در موردش بحث کنیم. اصلاً مدل این (نوع) بحث کردن هم استقرائی نیست. به تعبیری می‌گوییم در همه مخلوقات یک ضعف ذاتی هست که ظرفیت آن در علوم تجربی وجود ندارد که بخواهد پاسخ داده شود.

بحث جدیدی را هم مطرح می‌کنم که عکس این مطالب هست. خود شناخت خدا به موضوعی در مطالعه علم تجربی تبدیل شده است. یعنی پدیده‌ای داریم که آدم‌ها خدایی را می‌یابند و می‌فهمند. به طور طبیعی در مشهورترین آن‌ها در علوم تجربی، بحث‌های فروید در روان‌کاوی مطرح است که براساس آن باور به خدا را روان‌کاوی کردند و منشأ آن را نشان دادند. البته افراد دیگری هم هستند مانند مارکس و... که بحث منشأشناسی انجام دادند، ولی شاید نتوانیم خیلی صریح آن‌ها را تجربی بدانیم. فروید را بیشتر تجربی می‌دانند و کتاب‌های خوبی هم در این حوزه نوشته

---

<sup>۲۷</sup> فرانسیس سیلر کالینز (به انگلیسی: Francis Sellers Collins) (متولد ۱۴ آوریل ۱۹۵۰) متخصص ژنتیک و پزشک آمریکایی است، که به دلیل کشفیات برجسته درباره بیماری‌های ژنتیکی و سرپرستی پروژه ژنوم انسان شهرت دارد. Endocrine Society از وی به عنوان یکی از موفق‌ترین دانشمندان عصر ما نام می‌برد. او همچنین ریاست موسسه ملی سلامتی در مریلند را عهده‌دار است.

<sup>۲۸</sup> زبان خداوند: شواهد یک دانشمند برای باور

فرانسیس کالینز، رویا منجم (مترجم)، ناشر: علم، تاریخ نشر: ۲۹ آبان، ۱۳۸۶، تعداد صفحه: ۳۲۸، شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۵-۸۰۴-۲ قطع کتاب: رقعی، نوع جلد: شومیز، وزن: ۳۶۵ گرم

<sup>۲۹</sup> در نگاه اسلامی این نگاه هست که خدا غنی است و مخلوقات فقیر هستند یا به زبان امروز سوال از چرایی‌ها است نه چگونگی‌ها. در حالی که علم درگیر چگونگی‌هاست. درک فقر جهان طبیعت معنادار است اما پای علوم تجربی باز هم وسط نیست. یک ضعف ذاتی در همه جهان و همه مخلوقات هست که اصلاً ظرفیتش در علوم تجربی وجود ندارد که بخواهد پاسخ داده شود.

برهان‌های مذکور حداقل از مشاهده طبیعت بهره می‌گیرند نه از رویکرد یا روش علم تجربی، لذا برهانی که مبتنی بر انباشت مشاهدات، استقراء و ارائه بهترین تبیین ممکن به صورت نظریه در مورد خدا باشد هنوز سراغ نداریم و به نظر کارآمد نمی‌آید، زیرا لازمه رویکرد تجربی ابطال‌پذیری است و اگر کسی بگوید من بر مبنای علوم تجربی برهانی دارم، باید بپذیرد که این نتیجه ابطال‌پذیر هم هست. (دکتر میثم توکلی بینا، عضو هیئت علمی گروه کلام مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران)

شده است، از جمله کتاب *هفت نظریه در باب دین*<sup>۳۰</sup> از دانیل پالس که نظریه فروید را هم مطرح کرده و نقدهای خوبی هم بر آن نوشته است. البته به طور طبیعی در مقابل انتقادات زیادی هم شده است چنانکه خداناباوران هم روان‌کاوی کرده‌اند و گفته‌اند چگونه فرد، خداناباور می‌شود و در همین راستا مجموعه‌ای از اختلالات روانی را بر شمرده‌اند. شخصی به نام «ویتس» در کتابی به نام «ایمان بی‌پدران» (یعنی ایمان در فقدان پدر) این کار را انجام داده است. نویسنده در این کتاب بر روی افراد ملحد سرشناس علوم تجربی، مطالعه کرده و دوران کودکی آن‌ها و همچنین روابط عاطفی آن‌ها با پدر خود و... بررسی نموده است. بحث مهم این است که اصلاً منشأ شناختی چه ربطی به صحت و سقم محتوا دارد؟ از نظر منطقی هیچ ربطی ندارد. فقط موضوع مطالعه علمی، خود شناخت خداوند قرار گرفته است و برخی هم اهداف سوء داشته‌اند، ولی لزوماً هدف سوئی نمی‌توان داشت. در علوم اعصاب هم چنین کاری را انجام داده‌اند. و با بررسی مغز به این نتیجه رسیده‌اند که شناخت خداوند وقتی اتفاق می‌افتد که فلان ناحیه مغز درگیر می‌شود. بنابراین این‌ها هیچ ربطی به صحت و سقم ماجرا ندارد و کسی نمی‌تواند از آن استفاده کند.

شخص دیگری به نام جاستین برت که روی کودکان مطالعه کرده است، می‌گوید اگر کودکان رها شوند و هیچ آموزشی نبینند، به خدا معتقد می‌شوند. وی در حوزه علوم شناختی کار کرده است و در نظریه خود مدعی است قوای انسان به صورت پیش فرض و فیزیولوژیکی به گونه‌ای در مغز عمل می‌کند که عاملی را به عنوان کننده پشت تمام کارها می‌شناسد و سازوکار دیگری را قبول ندارد.<sup>۳۱</sup>

نتیجه این که مسیر شناخت خداوند با روش ملاحظه و درنگ در طبیعت همچنان باز است و چنین نیست که علوم تجربی توانسته باشد راه را ببندد. به نظر می‌رسد برخی از برهان‌ها مانند برهان فقر یا برهان طرح مندی، همچنان مبتنی بر طبیعت اقامه می‌شود و پیشرفت‌های علوم تجربی این راه را سد نکرده و نمی‌تواند سد کند. اما علم تجربی به مثابه یک هویت (مستقل) با توجه به پیش فرض و روش خود، ظرفیت اثبات معرفت خدا را ندارد. البته همان طور که عرض کردم علم تجربی می‌تواند مقدمه خوبی برای نشان دادن نظامات پیچیده جهان باشد. ولی در نهایت شناخت طبیعت بنیاد، قابل دفاع تر از شناخت علم بنیاد است. این آخرین گزاره ای بود که می‌خواستم اثبات کنم.

حال دوباره پرسش‌های بحث را مرور می‌کنم. بحث خود را چنین آغاز کردم که آیا میان علم تجربی و شناخت خدا نسبتی هست؟ رویکرد علم تجربی نسبت به شناخت طبیعت چیست؟ کدام استدلال‌های رایج کلامی به طبیعت یا علم تجربی مستند است؟ آیا بالاخره در علوم نوین می‌توان از طبیعت راهی به سوی مسئله شناخت خداوند باز کرد؟ آیا توسعه مدل‌سازی علمی عرصه را برای باور به خدا ارائه می‌نماید؟ به طور طبیعی در این مسیرها باید حسی نسبت به مسئله اصلی بحث داشته باشیم.

**پرسش و پاسخ:**

<sup>۳۰</sup> دانیل پالس، مترجم: محمدعزیز بختیاری، هفت نظریه در باب دین، ناشر: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲  
<sup>۳۱</sup> انسان‌انگاری یا زمینه‌سازی ادراکی (آمادگی ادراکی) // کاوشی در ادراکات کودکان از خداوند، نویسندگان: جاستین برت، ربکا ای ریچرت، نشریه کودک، نوجوان و رسانه « بهار ۱۳۹۲ شماره



استاد طالقانی: آیا مثلاً در *the argument from fine tuning*<sup>۳۲</sup> از علم هیچ استفاده‌ای در آن نشده است؟  
استاد توکلی: در علم، خیر!

استاد طالقانی: خود *fine tuning* یک ادعای علمی نیست؟ روش علمی ندارد؟

استاد توکلی: *fine tuning* یک پدیده است. اجازه دهد توضیح دهم. اعداد ثابتی در مطالعه کیهان وجود دارد مانند ثابت پلانک (یا ثابت‌های دیگر) که اگر این ثابت‌ها کوچک‌ترین تغییری می‌کرد، شاید ما الان این‌جا نبودیم. این مطلب تقریباً روشن است. البته این‌که این عدد این قدر دقیق است، معمای است. یک عده از موحدین از این قضیه به‌عنوان یکی از شواهد طرح‌مندی استفاده کرده‌اند. در مقابل، عده‌ای هم با طرح بحث جهان‌های موازی یا بحث‌های احتمالاتی، کوشیده‌اند نشان دهند جهان می‌توند کاملاً اتفاقی و تصادفی باشد.. صرف‌نظر از کفایت آن استدلال مقابل یا عدم کفایتش (که به نظر من کافی هم نیست) ولی این چنین هم نیست که از آن در دل علوم تجربی به‌عنوان یک برهان علم تجربی استفاده شده باشد. حداکثر یک پدیده عجیب است که البته با پدیده‌های دیگر فرقی ندارد. بنده معتقد هستم حتی پدیده‌های ساده هم عجیب هستند. اگر در این‌جا برای طرح‌مندی یک شاهد قوی پیدا می‌کنید، در جاهای دیگر هم می‌توانید چنین شواهدی بیابید، حداکثر می‌تواند گفت شاهد شما در این‌جا قوی‌تر است. این هم نوعی مراجعه به طبیعت است، ولی استدلال بر مبنای علوم تجربی (که به خدا بیانجامد) در آن وجود ندارد و از این مقدار هم نمی‌تواند جلوتر برود.

استاد طالقانی: سؤال این است که آیا داده‌های علوم تجربی در برخی از استدلال‌های اثبات وجود خدا استفاده شده است یا می‌تواند استفاده شود؟ یا نه؟

استاد توکلی: استفاده می‌شود. در بحث خود همین مطلب را عرض کردم.

استاد طالقانی: این دیگر غیر از طبیعت است، داده‌های علم می‌باشد.

استاد توکلی: بله. علم تجربی می‌تواند مقدمه خوبی برای نشان دادن نظام‌مندی جهان باشد، ولی علم تجربی حتی یک قدم هم از این جلوتر نمی‌رود. یعنی می‌تواند اسبابی را فراهم کند. مطالعات علمی با مطالعات دینی خیلی سازگارتر بوده، یعنی دانشمندان علوم تجربی اتفاقاً با توسعه علم مطمئن‌تر می‌شدند. از جایی به بعد این تحول تاریخی اتفاق افتاده است که طبیعت‌گرایان غلبه یافتند، ولی باز استدلال (برآمده) از علوم تجربی نیست. انگار شواهد بهتری به دست می‌آید، یعنی افراد بیشتر حیرت می‌کنند، هم‌چنان که وقتی من کوانتوم می‌خوانم، آن را خیلی عالی و شگفت‌انگیز می‌یابم. بنابراین این پیشرفت‌ها می‌تواند مقدمه‌ای فراهم کند و خود، می‌تواند به مثابه شناختی عمیق‌تر از طبیعت باشد که از سان بتواند آن طرح‌مندی را پیدا کند. ولی این‌که بخواهد بر اساس رویکرد علوم تجربی اثبات خدا کند، به نظر من چنین نیست.

پرسش: در تأیید فرمایش شما بنده در نشست قبل عرض کردم یک دسته از استدلال‌ها تلفیقی هستند، یعنی نه عقلی محض و نه تجربی محض می‌باشند. حال در این بحث از این سنخ هستند. یعنی واقعاً مشاهده کمک می‌کند و علم

<sup>۳۲</sup> اصل آنتروپیک و نقش آن در برهان تنظیم ظریف کیهانی بررسی و نقد دیدگاه‌ها، نویسنده: حامد صفایی پور سید محمدعلی حجتی ابراهیم آزادگان لطف الله نبوی، منبع: پژوهش‌های علم و دین سال چهارم پاییز و زمستان ۱۳۹۲ شماره ۲ (پیاپی ۸)

تجربی مشاهده را دقیق‌تر می‌کند، ولی اصولاً خداوند یک مسئله علمی نیست به این معنا که خداوند هیچ یک از مسائل علوم تجربی نیست، در حالی که غیرطبیعی و مافوق طبیعی است و با روش‌های علمی دسترسی به خدا امکان‌پذیر نیست. اما این که دسترسی به خداوند امکان‌پذیر نمی‌باشد، یک بحث است و این که ما نمی‌توانیم از علم یا حس برای اثبات خدا استفاده کنیم، بحثی دیگر است. همچنان که برهان نظم همین گونه است ولی کسی نمی‌تواند بگوید برهان نظم، اصلی در فیزیک است. برهان نظم یک استدلال است، چون شما باید آن قاعده عقلی را هم بیفزایید تا نتیجه بدهد. بنابراین تلفیقی از عقل و حس یا عقل و تجربه است.

نکته دیگر هم درباره آن استدلال تجربی برای اثبات وجود خداوند است که فرمودید در تاریخ ما وجود ندارد. این مطلب درست است، ولی شهید صدر، در نظریه بحث استقراء این ادعا را خیلی قاطعانه مطرح کرده است. بنده فعلاً به صحت و سقم آن کاری ندارم. در کتاب *میانی منطقی استقراء*<sup>۳۳</sup> و همین‌طور در رساله «المرسل و الرسول والرسل»<sup>۳۴</sup> که مقدمه ای بر کتاب فقهشان است، ادعا می‌کنند که ما بر اساس تعریفی که از استقراء داریم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که همان روشی که در علم امروزی برای شناخت پدیده‌ها به کار گرفته می‌شود، همان روش را می‌توانیم برای اثبات وجود خدا استفاده کنیم. به عنوان مثال درباره ماجرای کشف ستاره نهم، بالاخره مجموعه‌ای از شواهد جمع شد که ما را ملزم کرد غیر از این ستاره‌هایی که می‌شناسیم، ستاره دیگری نیز باید وجود داشته باشد. ادعای ایشان این است که ما این روش را می‌توانیم در اثبات وجود خدا به کار ببریم. می‌خواهم عرض کنم ما چنین ادعایی داریم که البته مانند هر ادعای دیگری می‌تواند محل بحث باشد.

استاد طالقانی: چیزی شبیه کار سوئین برن است، با این تفاوت که آن *best explanation* است اما این استقراء می‌باشد. در واقع ایشان می‌خواستند مشکل استقراء را هم حل کنند.

استاد توکلی: بعضی اوقات به ذهن من هم می‌رسد، یعنی مشکل، یک مشکل مربوط به حوزه فلسفه علم است. این چنین نیست که همه بگویند روش علم، روش استقرایی است. خود این یک منازعه بسیار بزرگ است و شاید بتوان گفت الان بحث برنامه پژوهشی رقیب و ... ملاک و معیارهای بزرگ‌تری است. یعنی اگر بخواهیم درباره روش علوم تجربی بحث کنیم خود، منازعه بزرگی است، به ویژه اینکه حداقل روشن است که استقراء ضرورت نمی‌آورد.

استاد طالقانی: این مسئله، اختلافی است ولی به هر حال روش استقراء وجود دارد و فرض می‌کنند روش علم هم استقراء است، یعنی نمی‌توانید آن را از علم بیرون بیندازید. به هر حال مسئله درون علم است. حالا براساس یک دیدگاه، این یقینی است. باز فرض کنید کسی یقینی بودن آن را نپذیرد. در این صورت کلام جدیدی لازم می‌آید. ولی به هر حال شما نمی‌توانید این را بیرون بیندازید.

استاد توکلی: یک مسئله‌ای به وجود می‌آید و آن این که شما پیش فرض‌های علم تجربی را چکار می‌کنید؟ چون بالاخره علم تجربی یعنی وقتی کسی به آزمایشگاه رفت، تعلیق کند، کنار بگذارد و (از آن) به‌طور رسمی در تبیین استفاده نکند.

<sup>۳۳</sup> صدر، محمد باقر، ترجمه: احمد فرهی زنجانی، میانی منطقی استقراء، تهران، پیام آزادی، ۱۳۵۹

<sup>۳۴</sup> سیدمحمدباقر صدر، المرسل و الرسول و الرساله، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۹۲

استاد طالقانی: چون این بحث مناقشه‌انگیز است، اجازه دهید از این جا شروع کنم: مطالبی که شما توضیح دادید در آغاز پیدایش علوم تجربی مدرن، درست است. ولی این که الان هم واقعاً در همه آزمایشگاه‌ها اتفاق می‌افتد یا نه، بنده به طور جدی تردید دارم. به نظرم الان داستان تغییر کرده است. درست است که همچنان جریان الحادی قوی است ولی این که بگوییم *main stream* است، مطمئن نیستم. در ضمن این نکته را هم عرض کنم که در آخر بحث‌تان استدلال زیبایی علیه آتئیسم<sup>۳۵</sup> بیان کردید که همان سئوالی است که پوزیتیویستها از مذهبی‌ها می‌پرسیدند که شما که می‌گویید خدا وجود دارد، حال اگر عالم چگونه نمی‌بود، می‌گفتید خدا وجود ندارد. حال می‌توان بر عکس همین سوال را از آتئیست پرسید: که اگر این عالم چگونه بود شما قبول می‌کردید خدا وجود دارد؟ بنابراین حرف آتئیست هم بنا بر معیار معناداری، بی‌معناست!

پرسش: آن‌ها می‌گویند که ما در عالم، شر داریم. یعنی اگر در عالم، شرور وجود نداشت، اعتقاد به خدا خیلی راحت‌تر بود، ولی متأسفانه شرور داریم. لازمه فرض وجود خدا این است که شرور نباشد که البته این حرف خامی است و پاسخ هم دارد.

استاد طالقانی: بله اگر کسی بگوید اگر در این عالم شر نمی‌بود، من می‌پذیرفتم که خدا وجود دارد، اشکالی بر آن وارد نمی‌شد، ولی گروهی معتقد هستند که اگر شری هم در این عالم وجود نداشت، باز هم خدا نبود. پرسش: عرض بنده این است که خوب است این را بگوییم و بعد مسئله شر را حل کنیم. ابتدا بگوییم این فرض، فرض غلطی است، یعنی شما نمی‌توانید جهانی فرض کنید که انسان درونش باشد، اختیار داشته باشد، قوانین جهان حاکم باشند، ولی هیچ حادثه‌ای اتفاق نیفتد که ما را نگران کند. این‌ها همه لوازم طبیعی وجود چنین عالمی است. استاد توکلی: موردی را که فرمودید قبول ندارید چه بود؟ من متوجه نشدم.

استاد طالقانی: مفروضاتی که (بحث خود را با آن) شروع کردید. فرض بر این است که آن پنج فرض در آغاز پیدایش علوم مدرن - که سکولار هم بودند - درست است. اما این که در طول این دو بیست و چند سال همچنان بر همان روال باقی مانده باشند، بنده تردید دارم. آیا این‌گونه است؟ بله شاید گروهی این‌گونه باشند و رسانه‌ها مایل باشند این چنین تبلیغ کنند، ولی این که واقعیت علم و آن کاری که دانشمندان انجام می‌دهند این‌گونه است، محل تردید می‌باشد.

استاد توکلی: اجازه دهید از این پیش‌فرض‌ها دفاع کنم. بنده تأکید کردم نهاد علم، تجربی است، در سابقه‌اش چنین چیزی نبوده است، ولی امروزه که فلاسفه کوشیده‌اند ماجرا را مدون‌تر کنند، این‌گونه مباحث کاملاً مکتوب شده است. نکته بعد این که می‌خواهم درباره واقعیت صحبت کنم. وقتی خود ما هم به آزمایشگاه می‌رویم، هر اتفاقی هم بیفتد انگار به صورت واقعی این پیش‌فرض را داریم که به آزمایشگاه آمده‌ایم که این کار را، انجام بدهیم نه این که به دنبال خداوند باشیم. ممکن است من انسان موحدی هم باشم، اما درون آزمایشگاه مشغول تحقیق درباره فلان

۳۵. خداناباوری، بی‌خدایی یا آتئیسم (Atheism)، در جامع‌ترین معنا، فقدان باور به وجود خدا یا خدایان است. خداناباوری در معنایی کم‌تر جامع، رد کردن این اعتقاد است که خدایی وجود دارد. در معنایی حتی محدودتر، خداناباوری، به‌طور مشخص این موضع است که هیچ خدایی وجود ندارد. خداناباوری، در مغایرت با خداباوری است که خداباوری در عام‌ترین شکل خود، این اعتقاد است که حداقل یک خدا وجود دارد.

موضوع خاص هستیم. به نظر می‌رسد این را نمی‌توان کنار گذاشت. اگر دستورالعمل آزمایشگاهی وجود داشته باشد و به من بگویند وقتی به آزمایشگاه می‌روی، کاری کن که خداوند را اثبات کنی، می‌گویم اصلاً کار من در آزمایشگاه این نیست. بعد ممکن است از من بپرسد که یعنی تو به خداوند اعتقاد نداری؟ پاسخ می‌دهم اما این دوقضیه ربطی به هم ندارند. دقیقاً در فضای علوم اعصاب هم همین اتفاق رخ می‌دهد. چرا علوم اعصاب این قدر پید شرف کرده است؟ چون عده‌ای گفتند همین پیش‌فرض برای همان حوزه‌هایی که فکرش را نمی‌کردیم، قرار دهیم. مثلاً در حوزه مطالعه مغز اتفاقات زیادی افتاد که حوزه‌های تبیین، بسیار گسترش یافت و به تقلید الگوهای مغزی و... منجر شد. از این رو به نظر می‌آید که اصلاً چنین نیست. بله، شما می‌توانید این را بگویید و من هم کاملاً قبول می‌کنم که همان آدم‌ها همزمان در رهیافت دیگری هم زندگی می‌کنند و نمی‌توانند (آن را) از خودشان جدا کنند. بنده مصاحبه‌هایی هم در این موضوع خوانده‌ام، به‌عنوان مثال خانم سوزان بلک‌مور - که شاید جزء سرشناس‌ترین دانشمندان علوم شناختی است - فردی ملحد بوده و منکر بسیاری از مسائل می‌باشد ولی خودش می‌گوید: «من بدم نمی‌آید چیزی به نام روح هم وجود داشته باشد.» یعنی (وجود روح) چندان هم مسئله‌ای ندارد. از این گفتگو آشکار است که وی در دو رویکرد زندگی می‌کند و در عین حال ممکن است به یکی از آنها هم تن ندهد.

منابع برای مطالعه بیشتر

۱. پالس، دانیل، مترجم: محمدعزیز بختیاری، هفت نظریه در باب دین، ناشر: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۲
۲. جاستین برت، ربکا ای ریچرت، انسان‌انگاری، نشریه کودک، نوجوان و رسانه «بهار ۱۳۹۲»
۳. حسنی، ابوالحسن، ماهیت ادراک حسی و اعتبار آن از منظر حکمت عقلانی و حیانی، ذهن، شماره ۷۰، تابستان ۹۶
۴. رجینالد هالینگ دیل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه ابوالحسن حسینی تهران، انتشارات ققنوس
۵. صدر، محمد باقر، المرسل و الرسول و الرساله، دارالکتاب الاسلامی، ۱۳۹۲
۶. -----، ترجمه: احمد فرهی زنجانی، مبانی منطقی استقراء، تهران، پیام آزادی، ۱۳۵۹
۷. صفایی پور حامد، حجتی سید محمدعلی، آزادگان لطف الله نبوی، ابراهیم، منبع: پژوهش‌های علم و دین سال چهارم پاییز و زمستان ۱۳۹۲ شماره ۲
۸. کاکایی، قاسم، قانونمندی در نظام آفرینش، کیهان اندیشه ۱۳۷۴ شماره ۶۰
۹. گریفیث، دیوید. جی، آشنایی با مکانیک کوانتومی، ویراست دوم، ترجمه حمیدرضا مشفق، سعید واشهری، فرشاد نژادستاری، تهران، نشر کتاب دانشگاهی
۱۰. مجلسی، محمد باقر، بحار الأنوار، بیروت، دارالاحیاء التراث

۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش عقاید، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ چهارم، ۱۳۷۹ش، ص ۴۹ - ۵۳.

۱۲. مهدی بازرگان، مهدی، راه طی شده، تهران، شرکت سهامی انتشار

۱۳. میرباباپور، سید مصطفی، مفهوم شناسی طبیعت‌گرایی روش شناختی به مثابه یک ابرپارادایم برای علم مدرن، دو فصلنامه علمی پژوهشی تأملات فلسفی، دوره ۷، شماره ۱۹

۱۴. هالیدی، دیوید رزنیک، رابرت. واکر، جرل، مبنای فیزیک، تهران، انتشارات مبتکران

## منابع

۱. ابن رشد، «الكشف عن مناهج الادله»، فلسفه ابن رشد، دمشق، ۱۳۵۳ق / ۱۹۳۵م؛
۲. ابن سینا، الشفاء، برهان، به كوشش ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۳۷۵ق / ۱۹۵۶م؛
۳. ابن سینا، المبدأ و المعاد، به كوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۶۳ش؛
۴. اشعری، علی، اللمع، به كوشش جوزف مكارتی، بیروت، ۱۹۵۲م؛
۵. ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران؛
۶. تفتازانی، مسعود، شرح المقاصد، به كوشش عبدالرحمان عمیره، بیروت، ۱۴۰۹ق / ۱۹۸۹م؛
۷. جان هیك (۱۳۸۷)، وجود خدا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر علم، ص. صص ۱۲۱ تا ۱۶۶، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۴۰۵-۸۹۲-۹
۸. جعفر سبحانی و محمد محمدرضایی (۱۳۸۷)، اندیشه اسلامی (۱)، تهران: دفتر نشر معارف، ص. صص ۷۳ تا ۸۱، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۱-۰۵۹-۰
۹. جعفر سبحانی، الالهیات، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق، ص. ص
۱۰. جوادی آملی عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم: مركز نشر اسراء؛
۱۱. حسین وحید خراسانی (۱۳۸۶)، آشنایی با اصول دین، قم: مدرسه الامام باقرالعلوم، ص. صص ۲۱ تا ۳۳، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۶۹۴-۱۲-۹
۱۲. رجینالد جان هالینگ دیل (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران: انتشارات ققنوس، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۷۹۰-۰
۱۳. ریچارد داوکینز (۲۰۰۷ میلادی)، پندار خدا، ترجمه ا. فرزاد، توزیع در اینترنت، شابک ۶۱۸-۰-۶۸۰۰۰-۴ تاریخ وارد شده در سال = را بررسی کنید (کمک)
۱۴. سبحانی، جعفر، الالهیات، قم، مؤسسه امام صادق(ع)، چاپ ششم، ۱۳۸۴؛
۱۵. صدر، محمداقرا، «موجر فی اصول الدین»، همراه الفتاوی الواضحه، نجف، ۱۹۷۷م؛
۱۶. صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، به كوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ش؛
۱۷. -----، محمد، الاسفار، تهران، ۱۳۸۶ق؛
۱۸. عبدالله جوادی آملی (۱۳۸۸)، «فصل هشتم»، تبیین براهین اثبات خدا، به كوشش حمید پارسانیا. (ویراست

۱۹. محمود صادقی، قم: مرکز نشر اسراء، ص. ۲۳۵ تا ۲۵۴، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۵۹۸۴-
۲۰. غزالی، محمد، احیاء علوم الدین، بیروت، ۱۴۰۶ق / ۱۹۸۶م؛
۲۱. فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، بیروت، ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م؛
۲۲. مانکدیم، احمد [ تعلیق ] شرح الاصول الخمسه، به کوشش عبدالکریم عثمان، قاهره، ۱۳۸۴ق / ۱۹۶۵م؛
۲۳. مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی؛
۲۴. محمدجواد انواری (۱۳۸۱)، «جلد ۱۱»، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی
۲۵. مرتضی مطهری (۱۳۸۸)، توحید، تهران: انتشارات صدرا، ص. ۴۹ تا ۸۲-۲۱۱ تا ۲۴۳، شابک ۹۶۴-۵۶۰-۳۴۰۰
۲۶. مطهری، مرتضی، علل گرایش به مادیگرایی، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۸۸ش؛
۲۷. نایجل واربرتون (۱۳۸۶)، الفبای فلسفه، ترجمه مسعود علیا، تهران: انتشارات ققنوس، ص. ۲۶-۳۳، شابک ۹۷۸-۹۶۴-۳۱۱-۵۰۳-۶
۲۸. هالینگ دیل، رجینالد جان، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، چاپ هفتم، تهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۸۷ش؛
۲۹. هیک، جان، وجود خدا، ترجمه عبدالرحیم گواهی، چاپ اول. تهران، نشر علم، ۱۳۸۷؛
۳۰. واربرتون، نایجل، الفبای فلسفه، ترجمه مسعود علیا، چاپ سوم، تهران، ققنوس، ۱۳۸۶ش؛

رزومه ارائه دهنده جناب دکتر میثم توکلی بینا:

وی، متولد تهران به سال ۱۳۵۷، دارای مدرک کارشناسی در زمینه مهندسی برق — مخابرات از دانشگاه تهران و کارشناسی ارشد: فلسفه علم از دانشگاه صنعتی شریف و دکتری، فلسفه‌ی دین از واحد علوم و تحقیقات دانشگاه تهران و اتمام سطوح حوزوی در قم به سال ۱۳۹۲ است.

عضویت در حلقه‌ی ابوزید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی از مهرماه ۱۳۸۹؛ سابقه‌ی معاونت علمی — اجرایی قطب فلسفه دین پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی؛ عضو هیئت تحریریه مجله‌ی پژوهشی «زبان‌شناسی قرآن» وابسته به دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ عضو گروه قرآن و زبان‌شناسی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛ عضو شورای تحصیلات تکمیلی گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی، نماینده‌نویسی تا سال ۱۳۸۷ و برنده جایزه دوم جشنواره هنر آسمانی؛ تأسیس مؤسسه فرهنگ و هنر شیعه؛ برگزاری فستیوال ملی عکس عین لام میم؛ پژوهشی در نمادهای هنری شیعی در سال ۱۳۹۱ که حاصل آن در کتابی (فتوگالری) با همین نام به چاپ رسیده است؛ عضو هیات علمی سوگواره عکس عین لام میم در سال ۱۳۹۱؛ ویراستاری علمی و ویراستاری عربی بیش از ۱۰ کتاب در فاصله ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۲؛ تدریس در دانشگاه قم، گروه فلسفه اسلامی و گروه فلسفه اخلاق،

در زمینه‌های منطق جدید، روش تحقیق، ... و هدایت برخی ر ساله‌های دانشجویی از ۱۳۸۸؛ دارای مقالات متعدد به چاپ رسیده در زمینه کلام اسلامی و چندین اثر در حال تدوین از جمله سوابق علمی ایشان است.<sup>۳۶</sup>

میثم توکلی بینا، تهران، ۱۳۵۷

• تحصیلات

۱- کارشناسی: مهندسی برق - مخابرات، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹

۲- کارشناسی ارشد: فلسفه علم، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۸۱

۳- دکتری، PHD: فلسفه‌ی دین، واحد علوم و تحقیقات تهران، ۱۳۹۰

۴- اتمام سطوح حوزوی، قم، ۱۳۹۲

• زمینه‌های مطالعاتی

۱- مطالعه‌ی تطبیقی کلام و علم معاصر

۲- هنرهای تجسمی شیعی

۳- ادبیات متون دینی در حوزه‌ی عربی معاصر

• فعالیت‌های علمی

۱- «لزوم اتخاذ رویکرد تربیتی در اخلاق پزشکی اسلامی»، مجله علمی - پژوهشی (انگلیسی) پژوهشکده اخلاق پزشکی دانشگاه تهران، ۱۳۸۹، شماره ۵ از دوره سوم

۲-

“The necessity of observing ethical liability in bioethics”, Journal of Medical Ethics

and History of Medicine, J Med Ethics Hist Med ۳:۷, ۲۰۱۰

۳- «رویکرد پدیدارشناختی غربیان در مطالعات شیعه‌شناسی» در دومین همایش پژوهشی بین‌المللی تشیع و

خاورشناسان، قم ۱۳۸۷

۴- «مطالعه نقادی ماهیت وحی از دیدگاه نصر حامد ابو زید» در پژوهشنامه فلسفه دین (ISC)، شماره ۱۹

۵- «اعتبار معرفتی وحی از دیدگاه نصر حامد ابو زید» در مجله پژوهشهای فلسفی کلامی دانشگاه قم، شماره ۵۱

۶- «متون دینی؛ از قداست تا ادبیت» در مجله قبسات (ISC)، شماره ۶۵

۷- «وضعیت کلامی معاصر جهان عرب»، جاودان خرد، در دست چاپ

۸- مقاله «بررسی تطبیقی آرای فردینان دو سوسور و ابو زید» برای همایش اعتزال نو، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه

اسلامی

<sup>۳۶</sup> . برای رویت آثار ایشان مراجعه شود به سایت: [ekmal.ir](http://ekmal.ir)

- ۹- «آشفستگی هرمنوتیکی در آرای نصر حامد ابو زید» جاودان خرد، در دست بررسی
- ۱۰- «تربیت نسل کارآمدتر در پرتو کاربردی سازی فلسفه‌های مضاف برای فراگیران دبیرستانی»، همایش روز جهانی فلسفه، ۱۳۹۱
- ۱۱- عضو حلقه‌ی ابوزید پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی از مهرماه ۱۳۸۹
- ۱۲- سابقه‌ی معاونت علمی-اجرایی قطب فلسفه دین، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی
- ۱۳- عضو هیئت تحریریه مجله‌ی پژوهشی «زبان‌شناسی قرآن» وابسته به دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۱۴- عضو گروه قرآن و زبان‌شناسی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم
- ۱۵- عضو شورای تحصیلات تکمیلی گروه قرآن‌پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی
- ۱۶- نمایشنامه‌نویسی تا سال ۱۳۸۷، برنده جایزه دوم جشنواره هنر آسمانی
- ۱۷- تأسیس مؤسسه فرهنگ و هنر شیعه، برگزاری فستیوال ملی عکس عین لام میم، پژوهشی در نمادهای هنری شیعی، ۱۳۹۱ که حاصل آن در کتابی (فتوگالری) با همین نام به چاپ رسیده است.
- ۱۸- عضو هیات علمی سوگواره عکس عین لام میم، ۱۳۹۱
- ۱۹- کتاب پیوند خلاق اعتزال و تصوف؛ واکاوی مبادی اندیشه نصر حامد ابو زید
- ۲۰- کتاب مکتب تأویلی و گفتمان وحی؛ واکاوی آرای قرآن‌شناختی نصر حامد ابوزید (در دست چاپ، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، گروه قرآن‌پژوهی)
- ۲۱- کتاب درسنامه‌ی توحید به سفارش معاونت پژوهشی مرکز مدیریت حوزه که در مراحل ارزیابی قرار دارد.
- ۲۲- کتاب مجالس فاطمی، رادنگار، شیراز، ۱۳۸۶
- ۲۳- ویراستاری علمی و ویراستاری عربی بیش از ۱۰ کتاب در فاصله ۱۳۸۶ تا ۱۳۹۲
- ۲۴- تدریس در دانشگاه قم، گروه فلسفه اسلامی و گروه فلسفه اخلاق، در زمینه‌های منطق جدید، روش تحقیق، ... و هدایت برخی رساله‌های دانشجویی از ۱۳۸۸
- در دست اجرا
- ۱- کتاب حدیث غضب، و نیز کتاب حدیث منزلت با موضوع کلام امامتی
- ۲- احیای دو نسخه‌ی تازه‌یاب از خطابه‌های فاطمی
- ۳- تکمیل و تدوین سه طرح آموزشی: اخلاق فناوری، اخلاق زیستی و اخلاق معرفت برای دانش‌آموزان دبیرستانی
- ۴- نگارش مدخل «اثبات خالق» از فرهنگ توصیفی کلام اهل بیت (ع)
- ۵- تحقیقات میدانی در «مبانی شکل‌گیری میراث هنرهای تجسمی شیعه»