

الهیات و فهم علمی^۱

پیتر بایرن
رضا گندمی

اشاره

این مقاله به چالش‌هایی می‌پردازد که علم جدید برای الهیات مسیحی به وجود آورد؛ این چالش‌ها کم و بیش در مورد سایر الهیات‌ها از جمله اسلام نیز صادق است. الهیات و علوم طبیعی به طرق گوناگونی می‌توانند با یکدیگر رابطه داشته باشند. در این مقاله به نقد و بررسی چهار دیدگاه ذیل در خصوص رابطه علم و الهیات پرداخته شده است: ۱. تعارض میان الهیات و علم؛ ۲. استقلال متقابل؛ ۳. یکی‌سازی علم و الهیات؛ ۴. امکان گفت‌وگو و هماهنگی ثمربخش میان علم و الهیات. براساس نظریه تعارض، تاریخ پیدایش علوم طبیعی جدید در اروپا معلول جنگ میان مسیحیت (مظهر خرافه، مرجعیت و تعصب) و علم (مظهر آزادی، خرد و روشنگری) است. مخالفت کلیسا با انقلاب کوپرنیکی، نظریه تکامل داروین، رد گاه‌شماری‌های کتاب مقدس از طریق زمین‌شناسی اوایل قرن نوزدهم، مؤید این نظر به است. طرفداران نظریه استقلال متقابل از طریق اثبات تمایز میان طبیعت و روح در صدد استدلال برآمده‌اند. آنان معتقداند کتاب مقدس به ما می‌آموزد که چگونه می‌توان به آسمان رفت، نه اینکه آسمان چگونه حرکت می‌کند.

دیدگاه سوم پیدایش و ظهور علم طبیعی را معلول نفوذ تعالیم مسیحیت درباره خلقت می‌داند. اندیشه‌های اصلی در نظریه فوق این است که تنها اعتقاد راسخ به خالق مختار، اما خردمند تفکر تجربی‌را قادر ساخته که به جهانی ممکن و قانونمند ملتزم شود.

در نظریه چهارم، که مورد توجه الهیات معاصر است، نظریه پیشنهادی مولتمان مبنی بر بازگشت به الهیات‌های ناظر به طبیعت در کانون بحث قرار گرفته است.

سؤال مهم و محوری که در این مقاله به آن پاسخ داده شده و از طرفی برای ما هم اهمیت دارد، این است که چرا علم جدید، که در ابتدا مشخصه آن انقلاب در اخترشناسی و مکانیک بود، از دل فرهنگ مسیحی قرون وسطا به وجود آمد، نه از فرهنگ اسلامی و چینی همان دوره.

^۱. این نوشته ترجمه‌ای است از:

رابطه الهیات و علوم طبیعی به طیفی از مسائل مربوط می‌شود که در بنیان‌های فلسفی تفکر مسیحی جای می‌گیرند. اهمیت رابطه الهیات با علم از آن روش‌های بنیادینی ناشی می‌شود که در آنها مسیحیت و علم طبیعی با ماهیت و گسترش فرهنگ غربی پیوند می‌یابند. مسیحیت به شیوه خاص نظام‌های دینی، به مدت چند قرن دیدگاه خاص خود را درباره سرشت انسان و واقعیتی که انسان در آن قرار دارد، در اختیار فرهنگ غرب گذاشت. در دیدگاه الهام شده مسیحی درباره سرنوشت انسان در این جهان، قلمرو اهداف شخصی و کیهانی درهم ادغام شده‌اند. همراه با رشد علوم طبیعی از قرن هفدهم به بعد، الهیات مسیحی با این چالش مواجه شده است که فهم خاص خود را از ماهیت و واقعیت انسان هماهنگ با تبیین‌هایی سازد که در منابع نظریه‌پردازی علمی ریشه دارند. این منابع هم مستقل‌اند و هم بسیاری از برداشت‌های سنتی مسیحیت را مورد تردید قرار می‌دهند.

الهیات و علوم طبیعی به طریقه‌های ذیل می‌توانند ارتباط متقابل داشته باشند: از طریق توافق یا عدم توافقشان بر سر حقایق عالم و تاریخ آن، آن گونه که آن حقایق را بیان می‌کنند؛ از طریق تبیین‌هایی که به طور جداگانه درباره چنین اموری ارائه می‌کنند؛ از طریق متافیزیکی که درباره واقعیت اثبات یا پیشنهاد می‌کنند؛ از طریق روش‌ها و دلایل آرمانی‌ای که در تحقیق انسانی بدان‌ها ملتزم هستند. (نگاه کنید به اوستین ۱۹۷۶، ص ۸-۶). علم وقایع مربوط به جهان را کشف و گزارش کرده، و با فرضیه‌ها و نظریه‌ها آنها را تبیین می‌کند و این نظریه‌ها، نتایج کلی‌ای درباره سرشت اصلی جهان ارائه می‌کنند. این فرایند کامل اکتشاف، نظریه‌سازی و استنتاج متافیزیکی، از طریق روش توجیه^۱ و استدلال بنیان محکمی می‌یابد. در خصوص رابطه علم با الهیات دیدگاه‌های متفاوتی را می‌توان برگزید که برآمده از اجزاء و لوازم تفکر علمی‌اند. (در خصوص رده بندی‌ای که در ذیل به کار می‌رود، نگاه کنید به باربور ۱۹۹۰، ص ۳ به بعد.) برخی از متفکران به تعارض میان الهیات و علم قائل‌اند؛ در نتیجه، فرض را بر این می‌گذارند که از میان برداشت الهیاتی و علمی می‌بایست یکی را برگزید. برخی دیگر مدعی‌اند تصور پیوندی چشمگیر میان علم و الهیات نادرست است. در واقع، شیوه‌های استنباط در تحقیق الهیاتی و علمی کاملاً مستقل از یکدیگرند. این دیدگاه قاطعانه اندیشه تعارض میان علم

و دین را رد می‌کند. بعضی دیگر معتقداند علم و الهیات می‌توانند در دیدگاهی مشترک دربارهٔ جهان با هم متحد شوند. ادعای متعادل‌تر آن است که بین علم و الهیات گفت‌وگو و هماهنگی ثمربخشی می‌تواند وجود داشته باشد.

تعارض

بسیاری از آثار مربوط به علم و دین فرض را بر این گرفته‌اند که در خصوص واقعیت، تبیین، روش یا متافیزیک تعارضات بنیادینی بین آن دو وجود دارد. در طی چندین دهه «نظریهٔ تعارض» بر تاریخ‌نگاری علم و دین حاکم بود. این نظریه، تاریخ پیدایش علوم طبیعی جدید در اروپا را معلول جنگ میان مسیحیت (یعنی مظهر خرافه، مرجعیت و تعصب) و علم (یعنی مظهر آزادی، خرد و روشنگری) می‌دانست. تأمل ابتدایی بر اموری از قبیل مخالفت کلیسای کاتولیک با انقلاب کوپرنیکی، ردّ گاه‌شماری‌های کتاب مقدس از طریق زمین‌شناسی اوایل قرن نوزدهم و مجادله‌هایی که بر سر تکامل و خلقت صورت گرفت، مؤیداتی ظاهری برای نظریهٔ تعارض فراهم می‌آورد. خصوصیت کمتر آفرینش‌باوران معاصر با نوداروینسم شاهد بارزی است بر اینکه برخی از مسیحیان الهیات خود را در تعارض با آموزه‌های علمی می‌دانند.

در تاریخ‌نگاری‌های اخیر، تفسیر تاریخ علم جدید بر طبق نظریهٔ تعارض تاب‌آزمون را نیاورده است. (برای تحقیقی استنادانه و کتاب‌شناسی کامل در این موضوع نگاه کنید به بروک ۱۹۹۱). این موضوع تا حدی معلول ضعف این نظریه به هنگام آزموده شدن در برابر جزئیات رویدادهای خاص تاریخی نظیر پذیرش داروینسم در دورهٔ ویکتوریا است. طبق بررسی‌های دقیق، نظریهٔ تعارض خود را به عنوان اسطوره‌ای با انگیزهٔ ایدئولوژی نشان می‌دهد که از سوی عقل‌گرایان و ماتریالیست‌های اواخر قرن نوزدهم در تاریخ علم تکرار و بازخوانی شد. بنیان نظریهٔ تعارض تصور ناموجه علم و دین به عنوان نظام‌های یکپارچهٔ فکری است و از این رو ممکن است آنها متعارض، سازگار و... دانسته شوند. در واقع، یافتن چنین نمونه‌های آشکاری از تأثیر متقابل میان علم و دین در تاریخ به ما نشان می‌دهد که علم و دین امور ثابتی نیستند و در زمینهٔ تأثیر شکل‌دهندهٔ طیف کاملی از مجموعهٔ ملاحظات عقلانی و اجتماعی است که به یکدیگر اشاره می‌کنند. این موضوع - همان‌گونه که بروک مدعی است (۱۹۹۱) - نظریه‌ای را که می‌گوید

میان دین و علم تعارض وجود دارد، به طور نظری عاری از معنای روشن و مشخص می‌سازد.

بسیاری از نویسندگان در تلاش‌اند با حمایت از نظریهٔ مخالفی که توسط میشل فاستر^۱ مشهور شد، بر ضد نظریهٔ تعارض استدلال کنند (فاستر ۱۹۳۴، ۱۹۳۵، ۱۹۳۶). براساس این نظریه پیدایش و ظهور علم طبیعی معلول نفوذ تعالیم مسیحیت دربارهٔ خلقت است. اندیشهٔ اصلی در نظریهٔ فوق این است که تنها اعتقاد راسخ به خالقی مختار اما خردمند تفکر غربی را قادر ساخته که به [اعتقاد به وجود] جهانی ممکن و قانونمند ملتزم شود. ادعا شده که التزام به ممکن الوجود بودن و قانونمندی جهان برای تأسیس علمی که هم مبنای ریاضی دارد و هم تجربی ضروری است. فایده‌ای که عاید مدافعان معاصر این اندیشه می‌شود این است که نظریهٔ خلقت، دست کم شرطی لازم برای هدایت و از پیش بردن علم طبیعی است (نگاه کنید به جکی ۱۹۷۴). مقصود از تمسک به خلقت به عنوان نظریه‌ای تاریخی پاسخ به این سؤال است که چرا علم طبیعی (بعد از آنکه ابتدا در فرهنگ اسلامی، چینی و سایر فرهنگ‌ها شروع شد) تنها در فرهنگ مسیحی اروپای غربی به طور کامل بسط یافت. بنابراین گُند بودن آهنگ رشد تحولات علمی در عالم مسیحیت معلول ضرورت پالایش جهان بینی مسیحی از تأثیر اندیشه‌های یونانی پیشین دربارهٔ طبیعت دانسته می‌شود. پیدایش علم طبیعی جدید در نهایت ریشه در غلبهٔ برداشت‌های اراده‌باورانه^۲ دربارهٔ خلقت و خدا همراه با تأثیر نومیالیسم^۳ اواخر قرون وسطا و تفکر اصلاح شده دارد.

اینکه این تلاش تا چه اندازه در زیر و رو کردن نظریهٔ تعارض موفق است جای بحث دارد. به عنوان مثال، از ما می‌خواهد پیدایش علم جدید را در ابتدا به خصوص مرتبط با محافل فکری‌ای بدانیم که متأثر از الهیات پروتستان و پیرو نص کتاب مقدس بودند. گرچه تلاش‌هایی به منظور ربط دادن پیشرفت علم با پیوریتانیسم^۴ (پاک‌دینی) صورت گرفته است، اما این تلاش‌ها به بحث‌های دایمی و تا حدی بدون نتیجهٔ قطعی در میان مورخان دامن زده‌اند. علاوه بر این، جریان‌های مذکور در تفکر مسیحی نوعاً برداشتی افراطی از هبوط تعلیم می‌دادند که می‌توانست موجب انتقادهایی در مورد توانایی عقل

1. Michael Foster

2. Voluntaristic

3. nominalism

4. Puritanism

آدمی در مستقل از وحی عمل کردن بشود و چنین شد. و همچنین در ماجرای رستگاری انسان به تنزل جایگاه طبیعت منتهی شد. بدیهی است که «جهان بینی مسیحی» نه یک دست است و نه شرطی کافی برای پیدایش علم. شاهد آن اینکه تحقیق علمی نتوانسته در کشورهای مسیحی تحت سلطهٔ کلیسای ارتودکس شکل بگیرد. به علاوه، این مطلب کاملاً روشن شده است که در قرن بیستم اقدامات علمی در فرهنگ‌هایی شکوفا شده‌اند که تأثیر چندانی از مسیحیت نپذیرفته‌اند.

این مسئله که چرا علم جدید که در ابتدا مشخصهٔ آن انقلاب در اخترشناسی و مکانیک بود، از دل فرهنگ مسیحی قرون وسطا به وجود آمد، نه از فرهنگ اسلامی و چینی همان دوره، از سوی هاف (۱۹۹۳) به نحو مبسوطی مورد بررسی قرار گرفته است. پاسخ او به مراتب پیچیده‌تر از نظریه‌ای است که فاستر به ارث گذاشته است. او پیدایش علم جدید را معلول تلفیق سه امر در فرهنگ مسیحی قرون میانه توصیف می‌کند:

۱. الهیاتی که از خردمند بودن انسان قویاً حمایت می‌کرد؛

۲. تأثیر کشف مجدد حقوق رومی؛

۳. میراث علم یونانی؛

عامل دوم از عوامل فوق، پیدایش نهادهای مستقل و جمعی‌ای (نظیر دانشگاه‌های قرون میانه) را امکان‌پذیر ساخت و به رشد خودآگاهی و عقل فردی شتاب بیشتری داد. او می‌گوید مشابه نهادهای فوق در اسلام یا چین وجود نداشت؛ بنابراین، اروپای اواسط و اواخر قرون میانه از این جهت که امکان به وجود آمدن کار علمی مستقل و آزاد از سلطهٔ عقاید سنتی و دینی را فراهم ساخت، جایگاه بی‌نظیری داشت و بدین ترتیب کیهان‌شناسی‌ای مستقل از کنترل شدید کلیسایی به وجود آمد.

امروزه متفکران مسیحی‌ای که میان الهیاتشان و علم تعارض می‌بینند، احتمالاً کسانی‌اند که درست بودن کتاب مقدس را مسلم فرض کرده‌اند و نمی‌توانند نوداروینسم^۱ را تحمل کنند. نیازی نیست که دربارهٔ احمقانه بودن ربط دادن الهیات با آفرینش‌باوری^۲ و «علم آفرینش» سخنی بگوییم. همین بس که بگوییم با اینکه در کاربرد و بسط نوداروینسم مسائل حل‌نشده و مشکلات عقلی وجود دارد (نظیر همهٔ طرح‌های بزرگ

علمی، و این همان چیزی است که آنها را ابتکاری می‌سازد، ولی به دلیل انسجام، باروری و آزمون‌پذیری مستقل، نظریه علمی‌ای است که کاملاً تأیید شده است. هیچ طرح دیگری برای انسجام علم زیست‌شناسی وجود ندارد. در واقع، اکثر اکتشافات زیست‌شناختی در صد و پنجاه سال اخیر بر پایه صدق نظریه تکامل استوار است. بر عکس، «علم آفرینش» خود را در قالب انبوهی از فرضیه‌های موقتی آشکار می‌سازد که به تدریج نسبت به امور جدید واکنش نشان می‌دهد و هیچ طرحی برای اکتشاف فراهم نمی‌آورد. (نگاه کنید به کیچر ۱۹۸۳ و برا ۱۹۹۰).

معلمان زیست‌شناسی ممکن است به حق با این پیشنهاد که آنها باید در شان را بر اساس متون دینی ۲۵۰۰ سال پیش تعلیم دهند، موافق نباشند. آنچه در این جا در معرض خطر است، استقلال علم زیست‌شناسی به عنوان یک رشته مستقل فکری است. نگرش الهیاتی به علم، با توجه به ضرورت همسازی کارهای گوناگون عقل در دیدگاه فراگیری که عقل را موهبت الهی می‌داند، باید اعتقاد راسخ به استقلال واقعی عقل در موضوعات متعدد و متنوع علوم داشته باشد. ضرورت فوق به ضرر دیدگاهی تمام می‌شود که قائل به تعارض میان علم و الهیات است و از چشم انداز الهیاتی یک گام به جلو محسوب می‌شود.

خطرهای موجود در روش‌های مجزای استدلال در علم و الهیات را می‌توان با اشاره به برخی از پیامدهای ناشی از فروپاشی مبنایگرایی به عنوان الگویی از استدلال به تصویر کشید. مبنایگرایی^۱ بر خطا دانسته شده است؛ زیرا به غلط مدعی است که برای طرز کار استدلال نقاط شروع بدیهی کلی و مستقلی وجود دارد. در واقع، داده‌ها و اطلاعات ما از نظریه‌ها و مفاهیمی متأثر شده و شکل می‌گیرند که ما به آنها اختصاص می‌دهیم. اینکه یک دانشمند چیزی را به عنوان داده اخذ می‌کند بدین سبب است که شبکه بسیار پیچیده‌ای از نظریه‌ها را پذیرفته است (والتر استراف^۲ ۱۹۶۷، ص ۶۳). والتر استراف نتیجه می‌گیرد که یک الهیدان مسیحی همان قدر حق دارد دستورالعمل‌های ایمانی و اطلاعات کتاب مقدس را درباره ایمانش به عنوان نقاط شروع و معیار استدلال درست اخذ کند که یک دانشمند نظریه‌هایش را، از این رو، او از «همنویسی‌گرایی

افراطی^۱ الهیات جدید در مورد علم اظهار تأسف می‌کند؛ چه آنکه لازمهٔ آن این است که تفکر مسیحی صحیح دعاوی علمی را در پرتو صدق مبتنی بر کتاب مقدس تفسیر کند و نه برعکس. این نوع از ضدیت با مبنای گرای ظاهراً مخالف آفرینش‌باوران با شواهد روشن علم زیست‌شناسی و زمین‌شناسی را تأیید می‌کند؛ تأییدی از قبیل تأیید نسبیت گرای پروکراستی^۲.

با اینکه داده‌های مشاهدتی و تجربی علم سرشار از تئوری است، اشتباه چنین استدلالی این است که حاضر نیست تئوری‌هایی نظیر تئوری‌های مقوم نوداروینیسیم را مشحون از داده بداند. انواع مختلفی از واقعیت‌ها دربارهٔ جهان طبیعی و تاریخ آن وجود دارند که مشخص می‌کنند چگونه بسیاری از پارادایم‌های نظری آزمون‌پذیر، مفید و منسجم را می‌توان برای تبیین آنها به وجود آورد. در این خصوص تنها ضعف «علم آفرینش» بسیار خوب با مدرک ثابت شده است. الهیات باید برای اعتراض بر ضد «همنوایی گرای افراطی» بهای سنگینی پردازد؛ زیرا مدافعان ضد مبنای گرای «مسیحیت مبتنی بر کتاب مقدس» باید فرض کنند که طرز کار عقل آدمی که همان زیست‌شناسی و زمین‌شناسی است، عمیقاً به بیراهه کشیده شده است. بنابراین، آنان لازم است تعیین کنند که چگونه عقلی خدادادی^۳ در جهانی خدادادی به این خطای عجیب و غریب منتهی می‌شود.

تنها یک بیان عمیقاً بدبینانه و بی نهایت حیران‌کننده دربارهٔ عقل هبوط کرده نوید یک تبیین را می‌دهد. با توجه به موفقیت، اعتبار و فراگیرندگی تئوری‌ها و اکتشافات علم طبیعی جدید، هر الهیات معتبری باید آن را به عنوان یکی از جلوه‌های مشیتی که نمی‌تواند با خودش در تعارض باشد بپذیرد.

استقلال متقابل

یکی از روش‌های مهمی که الهیات بدان وسیله در صدد اثبات استقلال کامل و متقابل علم و دین بر می‌آیند از طریق دیدگاهی است که میان طبیعت و روح تمایز قائل

1. Radical Conformism

۲. منسوب به پروکراستیز Procrustes که [در اساطیر یونان] اسیران را در تختخواب خود می‌خواند و اگر درازتر بودند پاهای آنها را می‌برید و اگر کوتاه‌تر بودند آنها را کش می‌داد.

3. God-given

می‌شود. مبانی تلاش‌های جدیدی که برای تأیید جدایی میان وظایف علم و الهیات صورت گرفته در تفکر نویسندگانی نظیر دکارت و کانت قرار دارد. به هر حال، می‌توان گفت که دلایل چنین جدایی‌ای عمیقاً در نخستین واکنش‌هایی ریشه دارند که در برابر این اعتراض که پیدایش علم طبیعی حقانیت کتاب مقدس را زیر سؤال می‌برد مطرح شدند. گالیله (در دفاع از انقلاب کوپرنیکی در مقابل معنای تحت اللفظی عبارات مشهور کتاب مقدس (از قبیل یوشع، ۱۰-۱۳) ادعا می‌کند که کتاب مقدس به ما تعلیم می‌دهد که چگونه می‌توان به آسمان رفت، نه اینکه آسمان چگونه حرکت می‌کند. گالیله بر اصل انطباق و همسازی تأکید می‌کند (گالیله ۱۹۷۳ / ۳۲). به موجب این اصل می‌توان دریافت که واقعیت‌های طبیعی‌ای که مورد اشاره یا تصریح کتاب مقدس قرار گرفته‌اند، مطابق با محدودیت‌های فهم خوانندگان‌آند. اگر فهم آنها ابتدایی باشد این واقعیت‌ها به واقع ممکن است گمراه‌کننده یا دروغ باشند. با وجود این، نادرستی فیزیکی، صدق پیام و حیانی مربوط به نجات شخصی را زیر سؤال نمی‌برد. همان‌گونه که مولتمان متذکر شده است، چنین تلاش‌هایی برای انطباق و همسازی، با تأکید نهضت اصلاحات پروتستان کالوینی [بر انجیل به عنوان نمایشی از رستگاری فردی در ارتباط بود. با این نتیجه که «در دژ درونی قلب قلمرو الهیات به ضمانتگاه رستگاری برای نفس تبدیل شد» (مولتمان ۱۹۸۵ / ۳۵).

این تنها گام کوتاهی است به سوی الهیات‌های اگزیستانسیالیستی و شخص‌باور^۱ قرن نوزدهم و بیستم همراه با تأکیدی که بر دنیایی از اهداف بشر به عنوان کانون الهیات دارند. در حالی که طبیعت به حیطه علوم و انهاده می‌شود، الهیات‌های اگزیستانسیالیستی و شخص‌باور آنچه برای کل دین در فرهنگ غرب و برای الهیات در قلمرو علم روی داده منعکس کرده‌اند. مردم‌شناسان میان کارکردهای جهان‌محورانه و انسان‌محورانه‌ای که ممکن است دین در جامعه ایفا کند تمایز قائل می‌شوند. آنها اظهار می‌دارند که بسیاری از نظام‌های دینی قبیله‌ای، کیهان‌شناسی‌ای در اختیار پیروان قرار می‌دهند که جهان خاص آنها را تبیین می‌کند. خدایان در مقام تبیین آنچه در جهان طبیعت روی می‌دهد در گفتمان انسان‌ها وارد می‌شوند. در فرهنگ جدید، علوم این نقش کیهان‌شناختی را ایفا می‌کنند، اما همچنین دین آزاد است تا در پاسخ به سؤال‌های مربوط به اهداف شخصی و

انسانی‌ای که پس از تبیین سیر حوادث جهان باقی می‌مانند، نقش بیشتر ایفا کنند. در واقع، احتمال دارد که همین غیرانسانی بودن انگیزه‌های رویدادهایی که به وسیله علم اثبات می‌شوند، سؤالاتی را درباره هدف مطرح کند که پاسخ آنها فوری‌تر و مشکل‌تر است.

به هر حال، سؤالی که باید مطرح شود این است که اگر الهیات از مسائل مربوط به کیهان‌شناسی کاملاً جداست چگونه می‌تواند مسائل مربوط به هدف را حل کند. تمامی تلاش‌هایی که برای جدا کردن الهیات از علم صورت می‌گیرد، متهم‌اند به اینکه پاسخ‌هایی که به پرسش از هدف انسان داده می‌شوند، حداقل مستعد آنند که برخی از لوازم را، هر چند مبهم، برای تفکر کیهان‌شناختی دربر داشته باشند. اگر ما مثلاً به شیوه یک اگزیستانسیالیست در جست و جوی وجود اصیل، جایی برای هدف انسان و نماد الهیاتی مشخص کنیم، در این صورت توانایی بشر خاکی را بر به نمایش گذاشتن عمل آزادانه و تعالی اخلاقی و شناختی مسلم گرفته‌ایم. با این همه، تنها برخی از تبیین‌هایی که از ماهیت جهان و تکامل انسان ارائه می‌شوند، این امور را تجویز می‌کنند. در مورد ماهیت انسان و جایگاه آن در جهان، علایق جهان‌محورانه و انسان‌محورانه تلاقی می‌کنند. به نظر می‌رسد که الهیات‌های اگزیستانسیالیست و کاملاً شخص‌باور مسئله جایگاه انسان در طبیعت را تنها به این دلیل که از قبل پاسخ آن را مفروض گرفته‌اند مستلزم تأمل خیلی کمی می‌دانند. آنها نوعی ثنویت بنیادی را فرض مسلم می‌گیرند که در آن قلمروهای طبیعت و روح نقطه اشتراکی با هم ندارند. قلمرو اول به مکانیسم فاقد حیات و قلمرو دوم به آزادی تمام عیار و اساساً بی‌بنیاد اختصاص می‌یابد. تنها از این طریق روشن می‌گردد که چگونه چنین الهیات‌هایی می‌توانند نجات افراد را بی‌ارتباط با نجات جهان ببینند.

لازمه استدلال مذکور این است که الهیات باید پیوندهایی، هر چند ضعیف، با کیهان‌شناسی داشته باشد. لب مطلب در نتیجه‌گیری موجز مولتمان آمده است: «اگر خدا خالق جهان نباشد، نمی‌تواند خالق من باشد». (مولتمان ۱۹۸۵ / ۳۶). این الهیات پیامدهایی برای کیهان‌پژوهی دارد و باید تحت تأثیر آن باشد، امری که به نوعی با اعتقاد به استقلال کامل علوم طبیعی ناسازگار دانسته می‌شود و باید اصلاح شود. اینکه آموزه مسیحی درباره آفرینش مستلزم پایان کار کرد جامع و جهان‌محورانه دین باشد، قابل

مناقشه است. آفرینش، خدایان را از جهان طرد می‌کند و به ما می‌گوید که هیچ بخشی از طبیعت خداگونه نیست و تلویحاً می‌رساند که عقل موجود در جهان با عقل موجود در انسان‌ها قابل کشف است. بدین ترتیب یک تبیین قابل قبول و الهیاتی از خلقت استقلال علوم را عرضه می‌کند. با این همه، این استقلال نمی‌تواند مطلق باشد. اگر این علوم مستقل به نتایجی برسند که با این اندیشه که خداوند خالق جهانِ مورد مطالعه آنها است و اینکه نجات انسان در همین جهان رخ می‌دهد ناسازگار باشند، الهیات باید آمادهٔ ارائهٔ نقدهای خاص خود از این نتایج باشد. باید مطمئن بود که الهیات مبانی‌ای دارد که بر اساس آنها نقدهایش مناسب و قانع‌کننده به نظر برسند.

با توجه به مطالب فوق ظاهراً عیب «علم آفرینش» این نیست که با تعبیرات الهیاتی از محدودیت‌های تفکر زیست‌شناختی سخن می‌گوید، بلکه این است که مبانی‌ای که بر اساس آنها سخن می‌گوید به نحو بسیار ابتدایی محدود است و انتقادهایش به زیست‌شناسی بسیار احمقانه و غیر جامع است. خطاهای آن را نباید دلیلی بر اینکه علم و الهیات هیچ کاری با یکدیگر ندارند تلقی کرد. در شرایطی که مروّجان زیست‌شناسی اجتماعی نوداروینیستی به ما می‌گویند انسان‌ها فقط ماشین‌های برنامه‌ریزی شده‌اند که با ژن‌های خودخواهانهٔ خود عمل می‌کنند (کینز، ۱۹۷۶) یا اینکه حوادث و تصادف چنان بر فرایندهای انتخاب طبیعی حاکم‌اند که هرگونه اعتقادی به امکان وجود غایتی برای کل تاریخ حیات اشتباه است، انتقاد الهیاتی کاری بجا و در خور است. (مونو ۱۹۷۴). نظریهٔ نخست از دو نظریهٔ مذکور، تعالی‌شناختی و اخلاقی‌ای را که انسان‌ها را قابل و شایستهٔ نجات می‌سازد از بین می‌برد. نظریهٔ دوم آشکارا با مفاهیم خلقت و مشیت الهی ناسازگار می‌نماید. الهیات باید با متعادل ساختن اعتقادش به استقلال عقل علمی در مقابل عقیده‌اش به وحدت عقل، نسبت به چنین نظریاتی عکس‌العمل نشان دهد. به عبارت دیگر، در صورتی که کینز و مونو قضایای زیست‌شناسی را برای اظهار نظر در حوزه‌هایی به کار ببرند که ارتباط مستقیم با الهیات و رشته‌های وابسته (از قبیل فلسفه) دارند، الهیات در این صورت باید به یافتن خطاهای علمی یا جز آن در نتایج آنها امیدوار باشد. به آسانی می‌توان نشان داد که توصیف اهریمنی دوکینز از زندگی انسان مبطل خود است (نظیر همهٔ فلسفه‌های تحویل‌گرای دیگر دربارهٔ شخص انسان). این فلسفه‌ها به مثابهٔ باورهایی مطرح می‌شوند که پدید‌آوردگان آنها پاسخ‌گوی آنها نیستند.

و احساس می‌کنند برای آنها می‌توان دلایلی ارائه کرد. با این همه، اگر این فلسفه‌ها درست باشند، هیچ انسانی خودش نمی‌تواند جای آن ارتباط را با ایده‌ها پر کند و حتی همین فرایند علمی‌ای که به این فلسفه‌ها پر و بال داده ناممکن خواهد بود. راجع به این ادعا که تکامل جهانی را نشان می‌دهد که میان ضرورت خدشه‌ناپذیر و تصادف محض گرفتار آمده است، دی. جی. بارتلمی^۱ (بارتلمی ۱۹۸۴) با مطالعه دقیق ماهیت فرایندهای تصادفی در پرتو نظریه آماری نشان داده است که تصادفی بودن در فرایند مبسوط تحولات تکاملی کاملاً با الگوی مهمی که در سطح بزرگ‌تری از تاریخ جهان وجود دارد سازگار است (و در واقع به تولید خواهد انجامید).

همان‌گونه که به طور خیلی خلاصه در بالا توضیح داده شد، تأکید مضاعف بر وحدت زیربنایی و نه کاربرد مستقل عقل نیاز به نوعی گفت‌وگو را میان الهیات و علم پدید می‌آورد. راه دیگر برای نیل به این نتیجه ریشه در تصدیق این نکته دارد که علاوه بر نقشی که به عنوان کاوشگر در پی باورهای قابل اعتماد درباره فرایندهای مبسوط و جامع کیهان ایفا می‌کنند، سؤال از مسائل گسترده مربوط به هدف انسان و پاسخ‌های آن در ذات علوم طبیعی وجود دارد. تحقیق در زمینه کیهان‌شناسی و زیست‌شناسی طبیعی به طور اجتناب‌ناپذیر به تفکر درباره هدف تاریخ جهان، حیوان و انسان منجر می‌شود. اگر ما علم را به مثابه تلاشی انسانی بدانیم، این حقیقت که نظریه‌پردازی‌های آن به قلمروهای اخلاق، فلسفه و الهیات کشیده می‌شود، شگفت‌آور نیست. (نگاه کنید به میچلی ۱۹۸۵). اگر از این زاویه بنگریم، غیرعادی نیست که نظریه تکامل رشته‌هایی را پدید آورده که جایگزین ادیان در تمامی اهداف و اغراضشان می‌شوند. گفت‌وگوی میان علوم و رشته‌هایی از قبیل الهیات که با مفهوم انسان سر و کار دارند، با توجه به همه جوانب اجتناب‌ناپذیر است.

یکی‌سازی علم و الهیات

درخواست بازگشت به الهیات‌های ناظر به طبیعت که توسط مولتمان (۱۹۸۵)، نگاه کنید به بالا) پیشنهاد شده است، به خوبی مورد توجه الهیات معاصر قرار گرفته است. تلاش‌های بسیار زیادی صورت گرفته که نشان می‌دهند که آموزه‌ها و روش‌های الهیات

مسیحی را می‌توان با آموزه‌ها و روش‌های علم معاصر هماهنگ ساخت و حتی وضوح بخشید. این گونه تلاش‌ها برای یکی‌سازی الهیات و علم تا حدی استمرار نقد الهیاتی از نظریهٔ تعارض در تاریخ‌نگاری علم است و تا حدی واکنشی است به ادعای بی‌حاصل بودن الهیات‌های اگزیستانسیالیست و نوارتدکس، و ارتباط تنگاتنگی با احیای مجدد الهیات‌های طبیعی‌ای دارد که به شیوهٔ علمی شکل گرفته‌اند. نمونهٔ مشهور آن (سوئین برن ۱۹۷۹) است.

نظریه‌های مربوط به کیهان‌شناسی، فیزیک و زیست‌شناسی معاصر ظاهراً مجال وسیعی برای عالم الهیات به وجود می‌آورند تا نشان دهد چگونه اعتقاد مسیحی و جهان بینی علمی را می‌توان یکی ساخت. موضوعات اصلی‌ای که در این باره می‌توان از نوشته‌های اخیر جمع‌آوری کرد از این قرار است:

۱. نظم و احتمال؛

۲. خلقت و جهان منتهای؛

۳. زمان مندی و تکامل؛

۴. حیات و شرایط آن؛

۵. تازگی و پیدایش؛

توصیف مختلط این موضوعات را می‌توان در این آثار پیدا کرد: باربور^۱ (۱۹۹۰)، دیویس^۲ (۱۹۹۲)، جکی^۳ (۱۹۷۸)، پیکوک^۴ (۱۹۷۹-۱۹۹۰) پلکینکوره^۵ (۱۹۸۶-۱۹۸۸)، تورانس^۶ (۱۹۶۹، ۱۹۸۱، ۱۹۸۵). تعداد بسیار بیشتری از آثار را با موضوعات مشابه می‌توان ذکر کرد، اما توصیف من‌نباید به این معنا تلقی شود که میان این نویسندگان هیچ‌گونه اختلافی وجود ندارد.

۱. نظم و احتمال

علم ایجاب می‌کند طبیعت متضمن نظم کلی و محتمل باشد. در بررسی کیهان، نظم در مجموع مصادیق فرضیه‌های علمی تا دورترین مکان‌ها و زمان‌ها مفروض و تأیید شده است. با این همه، اگر این نظم به نحو پیشینی ضروری و قابل کشف می‌بود، برای علمی که در نهایت بر تجربه و مشاهده مبتنی است، سرنوشت ساز می‌شد. اما تنها تضمین یا تبیین معقول از اینکه چگونه جهان می‌تواند نظامی با نظم محتمل باشد، این است که

1. Barbour

2. Davies

3. Jaki

4. peacocke

5. Polkinghorne

6. Torrance

خدایی مقتدر اما حکیم آن را آفریده است. به علاوه، ریشه داشتن این نظم در خدا آنچه را در غیر این صورت رازآلود می‌بود، توضیح می‌دهد. یعنی اینکه چرا این نظم چنان است که ذهن آدمی می‌تواند آن را بفهمد و پیش بینی کند. در اینجا خود علم به اعتبار نظریهٔ مربوط به خلقت جهان بستگی دارد.

۲. خلقت و جهان متناهی

تئوری نسبیت و کیهان‌شناسی مبتنی بر نظریهٔ انفجار بزرگ^۱ به جهانی اشاره دارند که به لحاظ مکان و زمان محدود است. براساس شواهد دال بر وجود سیاهچالی کیهانی، سرآغاز قطعی پیدایش جهان بین ۱۰ تا ۲۰ میلیارد سال قبل تخمین زده می‌شود. چنین تصویری با تصور آفرینش - بدان گونه که اکنون تفسیر می‌شود - هماهنگ است.

۳. زمان مندی و تکامل

مطالعهٔ رفتار نظام‌های فیزیکی زیر اتمی^۲ و بزرگ‌تر آشکار می‌سازد که جهان دارای واقعیت و امتداد زمانی کاهش ناپذیری است. زمان برای فرآیندهای طبیعی امری است واقعی، ضروری و تغییرناپذیر. جهان شکل دهنده و فراهم آورندهٔ مکانی طبیعی است برای نمایشی از خلقت که نمایانگر ارادهٔ یک خالق در عمل است.

۴. حیات و شرایط آن

تکامل جهان به پیدایش حیاتی با شعور و خودآگاه در آن انجامیده است. تأملات دربارهٔ «تنظیم دقیق» خلقت گویای آن است که شرایط اولیهٔ پیدایش جهان باید به طور دقیقی تنظیم شده باشند تا پیدایش حیات را ممکن سازند. از آنجایی که این شرایط اولیه ظاهراً ممکن الوجودند، حیات اجتناب‌ناپذیر یا ضروری نیست. هدفمندی خلقتی که خداوند آن را مقرر داشته است در اینجا رخ می‌نماید.

۱. نظریه‌ای در کیهان‌شناسی حاکی از اینکه عالم از انباشتگی بسیار متراکم ماده که دستخوش انفجاری فاجعه‌آسا شده بوده، تکامل یافته است. انبساط عالم را ناشی از آن انفجار می‌دانند که در نتیجهٔ آن کهکشان همچون قطعه‌هایی از بمب منفجر شده، پرواز می‌کند. این فرضیه، که آغازی مشخص، و احتمالاً انجامی معین، برای تاریخ جهان تصور می‌کند، در تضاد با نظریهٔ حالت پایدار است. با قراین موجود کفهٔ اعتبار به طرف نظریهٔ انفجار بزرگ متمایل است. رک: آداروف و آلن آیزاکس، فرهنگ علم، ترجمهٔ جمعی از مترجمان، (انتشارات مازیار، تهران، ۱۳۷۲)، ص ۲۳۷.

۲. Sub-atomic وابسته به ذرات بنیادی اتم.

۵. تازگی و پیدایش

همراه با افول فیزیک کلاسیک، جهان چون نظامی فاقد قطعیت نمودار شده است. در سرتاسر جریان زمان، بدیع بودن را باید به عنوان نتیجه ماهیت غیر قطعی مبانی حقایق مادی انتظار داشت؛ به علاوه، ما حتی در مبانی واقعیت می بینیم که رفتار تک تک اجزای ماده تا حدی مشروط به عضویت آنها در مجموعه هاست. فیزیک همان اندازه که قابلیت ماده را آشکار می سازد، با سازمان دادن آن در مجموعه های بزرگ آن را قادر می سازد خواص جدیدی را پذیرا باشد. این واقعیات حاکی از ناکامی تحویل گرای علیت باورانه اند، یعنی طرحی که با آرمان های علم کلاسیک نیوتونی پیوند خورده است. واقعیت زیست شناختی را می توان آشکار کننده ظهور سطوح جدیدی از واقعیت دانست. علم می تواند تبیینی از شخصیت انسان را روا شمارد که بی آنکه ثنویت (مادی و روحی) را در جهان مسلم فرض کند، ویژگی هایی تحویل ناپذیر از قبیل آزادی و آگاهی به آن می دهند. نتیجه نهایی امکان بدیع بودن و پیدایش این است که ما دیگر نباید فعالیت خالق در هدایت کردن جریان تاریخ جهان و پدید آوردن حیات را مستلزم مداخله در نظام بسته ای بدانیم که نظم و ارتباط آن را تهدید می کند. بر عکس، می توانیم کل جریان تاریخ جهان را به روی هدایت الهی باز بدانیم. لزومی ندارد که دین با اثبات واقعیت داشتن حیات عقلانی برتر از ماده، با علم در تعارض باشد و شکاف هایی را در تاریخ یا ساختار جهان فرض کند.

ویژگی الهیات های اگزیستانسیالیستی قرن حاضر این بوده است که کیهان شناسی مبتنی بر دیدگاه کتاب مقدس را «اسطوره ای»^۱ می دانند و نیز از کتاب مقدس فقط تصویر بحرانی عام، انسانی و وجودی و امکان غلبه بر آن را از طریق ایمان به خدا و مسیح استنباط می کنند. هدف از تلفیق علم و الهیات در عصر حاضر آن است که جنبه های اساسی نگرشی را که (ادعا می شود) در نوشته های کتاب مقدس یافت می شود، حفظ کند و آنها را چون پیش فرض و روشنگر علم جدید به خدمت گیرد. این جنبه ها عبارت اند از: خدایی خالق و مقتدر، اما حکیم؛ جهانی وابسته، اما منظم؛ هدایت و پیشرفت زمان مند در تاریخ جهان، جهانی که مشمول هدایت خالقش است؛ و نژاد انسان که در برابر خدا مسئول است. آن دسته از نویسندگان الهیات که از این دیدگاه تلفیقی الهام گرفته اند، مایل اند که از مباحث فلسفی درباره ماهیت خدا جانبداری کنند. مثلاً آنها از تبیین های «واقع گرایانه» درباره خدا، در مقابل تبیین های «غیر واقع گرایانه» حمایت

خواهند کرد و آثاری نظیر خداحافظی با خدا از کیویت (۱۹۸۰) را نشانه‌های دیدگاهی پوزیتیویستی درباره علم و واقعیت تلقی می‌کنند که خدایی غیر واقعی را به طرفداران خود تحمیل می‌کند. آنها همچنین مدافع توصیف‌های فلسفی‌ای از خدا هستند که بر ویژگی شخصی او تأکید می‌کنند؛ به عنوان مثال، توصیفاتی که سرمدیت خدا را به عنوان دیمومت و استمرار نامتناهی تفسیر می‌کنند و نه بی زمان بودن. چنین اقداماتی در خدمت اثبات خدا به عنوان مشیتی پویا هستند که در تکامل جهان سهیم است. بنا به دلایلی که ذیلاً به آنها اشاره می‌شود، تمایلی به تأیید نتایج الهیات پویشی وجود دارد.

اعتقاد به اینکه تبیین‌های علمی و دینی از واقعیت می‌تواند هم طراز باشند، برای حرکت فکری گسترده‌ای که در اینجا توصیف شد ضروری است. کیهان‌شناسی دینی می‌تواند اموری را که علم بعضاً یا کلاً بدون تبیین گذاشته است، توضیح دهد. زمان این آرمان دقیق که تبیین‌های علمی از طریق قوانین عمل کنند به سر آمده است؛ آرمانی که لازمه آن کنار گذاشتن سایر قلمروهای فکری است به این بهانه که آنها قلمروهای غیر تبیینی‌اند. در عوض ریشه تبیین را می‌توان در مفهومی یافت که به ماهیت علمی ذوات تبیینی اشاره دارد. (اسچوئن ۱۹۸۰، ۷۵) که در آنها تبیین‌های موردی‌ای را که به عمل شخصی استناد می‌کنند، می‌توان غیر قابل تحویل دانست و این امر راه را برای خدا به عنوان منبعی محتمل برای تبیین در کیهان‌شناسی باز می‌گذارد.

اکنون طرح‌های بسیار گسترده‌ای که طرفداران معاصر تلفیق علم و الهیات در برنامه الهیاتی‌شان از آنها حمایت کرده‌اند، طرح‌هایی مناسب‌اند. مسائل و راه‌های اصلی برای تحقیق بیشتر را که با این رویکرد مرتبط‌اند، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. نخست، ما باید آنهایی را بررسی کنیم که در ارتباط با مفهوم خدایی‌اند که در این رویکرد مندرج است؛ در مرحله دوم ما باید موضوعات علمی مرتبط با آن را بررسی کنیم.

تلاش برای ارائه دیدگاهی کیهان‌شناختی و فراگیر که ارجاعات به خدای الهیات را در کنار ارجاع به واقعیات علمی قرار دهد ناکام خواهد ماند، مگر آنکه خدای مورد ارجاع و اشاره به درجه خاصی از فهم علمی مجال دهد. چنین تبیین‌هایی به ویژه باید فرض کنند که رابطه میان خدا و جهان را می‌توان به قدر کافی فهم‌پذیر ساخت تا ارجاع به خدا بتواند به عنوان تبیینی هر چند حداقلی از جنبه‌هایی از جهان که علم توصیف می‌کند مطرح شود. با این حال، به نظر می‌رسد اصولاً برای اینکه این طرح‌های کیهان‌شناختی در وضوح کافی بخشیدن به این رابطه موفق شوند، مشکلاتی در میان است.

بسیاری از این مشکلات از مفهوم خلقت ناشی می‌شود. اولاً ما باید با مسائل مأنوسی که ثنویت پدید آورده است روبه‌رو شویم. نظریه خلقت مدعی است جهان از نظر وجود و ماهیت وابسته به خداست، اما خدا بدین گونه وابسته به جهان نیست. لازمه این نوع وابستگی جهان به خدا این است که خدا و جهان می‌بایست دو جوهر متمایز باشند. افرادی که تلاش کرده‌اند این مفهوم را معقول‌تر سازند، ناگزیر به ثنویت ماده و روح روی آورده‌اند. خدای به مثابه روح با جهان به منزله ماده یکی نیست. اما اکنون همین ثنویت رابطه تأثیر علی خدا بر جهان را که در مفهوم خلقت مفروض است، از اینکه رابطه‌ای با نیروی تبیینی بیشتر باشد منع می‌کند، البته اگر چنین نیرویی داشته باشد. راه بر اعتراضات پیش‌یاftاده به تبیین‌های ثنوی از انسان باز است، یعنی تأثیر متقابل میان شخص (روح) و جسم (ماده) که ما در اعمال ارادی خود می‌یابیم، کاملاً اسرارآمیز و عجیب می‌گردد؛ نوعی رابطه علی فرض شده است، که ماهیتش غیرقابل درک به نظر می‌رسد.

علاوه بر مشکلات فوق، الهیدانان با این مشکل نیز روبه‌رویند که خلقت دقیقاً عبارت از چه چیزی است. کیهان‌شناسی مبتنی بر نظریه انفجار بزرگ ظاهراً با نظریه خلقت به عنوان عملی ابتدایی هماهنگ است، اما این کل قضیه نیست؛ زیرا اگر چنین می‌بود، خلقت از مشیت الهی و تاریخ کیهانی جدا می‌شد. گرایش وجود دارد به اینکه خصیصه ضرورتاً استمرار خلقت از طریق انتخاب این قاعده معمولی اثبات شود که آن‌چه را خدا به منظور خلق جهان از عدم انجام داد باید در هر لحظه تکرارش کند. خدا، حافظ دایمی جهان است و عمل او برای جلوگیری از فرو افتادن عالم ممکنات به ورطه نیستی در هر لحظه ضروری است. چنین خط فکری‌ای ظاهراً در شرایط حاضر دو مزیت دارد. این خط فکری رابطه خدا را با همه آفات تاریخ کیهانی و همه جزئیات کیهان‌شناسی علمی تضمین می‌کند. با این همه، این کار را بدون هیچ‌گونه آسیبی به آن جزئیات انجام می‌دهد؛ زیرا رابطه میان رویدادها و حمایت الهی از آنها را به حساب می‌آورد. حمایتی که به علت یکسان بودنش در تمامی رویدادها ناشناختنی است.

شماری از نویسندگان جدید تلاش کرده‌اند نشان دهند که این نظریه جدید درباره خلقت اساساً تبیین رضایت بخشی از رابطه میان خدا و جهان علم نیست (نگاه کنید به بارتلمی ۱۹۸۴؛ بایرن ۱۹۸۵؛ اکز ۱۹۸۷؛ آلدینگ ۱۹۹۱). از یک طرف، معمولاً اعتقاد بر این است که خلقت تعالی الهی را تضمین می‌کند که این امر نیز مستلزم نوعی تمایز میان جهان و خدا و تا حدی استقلال قائل شدن برای جهان است. اما اگر خلقت متمایز و

مستقل در هر آن به ورطه نیستی سقوط می‌کند و مدام نیازمند خلق از عدم است، به نظر می‌رسد که خدا به هیچ وجه ایجاد آن را تضمین نکرده است. اگر اشیای مادی با دوام نیازمند آن باشند که بدین شیوه توسط اراده الهی حفظ شوند، ظاهراً این جهان سست و ناپایدار از آنها تشکیل نخواهد شد. آنها بیشتر به مجموعه‌ای از تصورات شبیه‌اند که اسباب جهان را در فلسفه بارکلی تشکیل می‌دهند؛ زیرا این فرض قابل قبول است که تصورات فقط مادامی واقعیت دارند که اراده موجود ذی روحی آنها را از نیستی حفظ کند. به یقین اگر خدا اشیای واقعی و بادوام را خلق کرده بود برای عادت آنها به استمرار وجود به هیچ تبیین بیشتری نیاز نمی‌شد. زوال نهایی آنها را می‌توان به آسانی به این دلیل که آنها در معرض نیروهای مخرب و ویرانگرند تبیین کرد. اما فقط دوام آنها در غیاب چنین نیروهایی نیاز به تبیین ندارد؛ یعنی این دقیقاً آن چیزی است که به یک شیء واقعی بادوام ویژگی می‌بخشد.

خواه خلق از عدم مستلزم ایدئالیسم بارکلی باشد یا نباشد صراحتاً می‌توان گفت که دیدگاهی در مورد جهان پدید می‌آورد که به طور یکسان هر گونه امید به تفسیری واقع‌گرایانه از علم را بر باد می‌دهد. اشکال آن این است که تفاسیر رایج درباره خلقت مستلزم اصالت موقع‌اند. بر طبق این نظریه هیچ علت واقعی در جهان وجود ندارد؛ یعنی خدا علت همه چیز است و آن چه ما «علل» می‌خوانیم چیزی نیستند جز مواقعی برای اراده الهی تا هر حادثه‌ای را پدید آورد. اگر خدا جهان را دائماً و در هر لحظه حفظ می‌کند، پس اشیای جهان به نظر می‌رسد توان ایجاد معلول‌ها را ندارند. هیچ وضعیتی در جهان اگر به حال خود گذاشته شود، وضعیت بعدی را ایجاد نمی‌کند. بنابراین، خدا علت منحصر به فرد وضعیت جهان در هر لحظه است. نتیجه آنکه هیچ چیز جز او نیروی علی ندارد؛ اما ممکن است اعتراض شود که آیا خدا را نمی‌توان به عنوان حافظ فاعل‌های علی (نیروهای طبیعت) در هر لحظه تصور کرد که در نتیجه به آنها اجازه می‌دهد معلول‌هایشان را پدید آورند. پاسخ آن است که هیچ نقش نگه‌دارندگی که صرفاً کمک‌کارانه باشد، برای خدایی که در هر لحظه از عدم خلق می‌کند فراهم نیست؛ زیرا معلول‌های ناشی از قوا و استعداد‌های علی فاعل‌های طبیعی در فهرست اشیایی می‌گنجد که در هر لحظه مستعد فرو افتادن به ورطه نیستی‌اند و در هر لحظه باید حفظ شوند. کل مجموعه «فاعل‌ها» و معلول‌های طبیعت باید دائماً از عدم خلق شوند و از این رو، اصلاً چنین نیست که وضعیت فاعل‌های علی مذکور در طبیعت در پدید آوردن وضعیت‌های بعد جهان ابزاری باشند.

در کانون دیدگاه پذیرفته شده دربارهٔ خدا با خلقت این اندیشه نهفته است که عمل اولیهٔ خلقت، اگر چنین عملی در کار بوده است و خلق مدامی به دنبال آن می‌آید، در تناسب کامل‌اند. آنچه خدا یک بار در خلق جهان انجام داد در هر لحظه تکرار می‌کند. اما بخش از عدم این نظریه به ما می‌گوید که خلقت خدا تابع هیچ شرط لازمی برای تحققش نیست (مگر آن بخشی که ممکن است بخشی از ماهیت خاص او دانسته شود). او در ایجاد جهان به هیچ معنا همکار فاعل‌های دیگر نبوده است. او به طور مطلق شرط لازم و کافی برای وجود جهان بود. اگر حفاظت بعدی خدا از جهان به این معنا معادل است، پس این مطلب نیز باید درست باشد که چنین حفاظتی به طور مطلق برای حالت‌های بعدی جهان لازم و کافی است. نتیجه آنکه هیچ یک از فاعل‌های دیگر حتی شرط لازم برای چنین حالت‌هایی نیستند. پس این تصور که اشیای طبیعی نیروهای علی‌ای دارند که معلول‌ها را پدید می‌آورند و در شکل‌گیری سرشت جهان کمک می‌کنند، توهمی بیش نیست.

از این نکات چنین برمی‌آید که ما نمی‌توانیم در تبیین واحد و منسجمی از رابطهٔ خدا و جهان عناصر ذیل را داشته باشیم. خلقت اولیه‌ای که از عدم است؛ خلق مدامی که کاملاً با آن متناسب است؛ و جهانی که علل واقعی را در بر دارد و با اصطلاحات واقع‌گرایانه قابل توصیف است.

نویسندگانی نظیر بارتلمی (۱۹۸۴) که به دنبال یکی‌سازی علم و دین‌اند و این نکات را پذیرفته‌اند، دریافته‌اند که طبیعی‌ترین پاسخ انکار تناسب میان خلقت خدا و نگه‌دارندگی او است. آنچه خدا به منظور حفظ جهان انجام می‌دهد، از آنچه برای خلق آن لازم است، کمتر اساسی و بنیادی است. مسائل نهفته در توضیح این نکته که فعالیت مستمر خدا در حفظ و هدایت تاریخ کیهانی چه می‌تواند باشد، ما را در یکی‌سازی معاصر علم و دین گرفتار مشکلات علمی می‌کند.

اگر جهان فرآیندی علتمند باشد که صرفاً وضعیت‌های اولیه‌اش آینده‌اش را معین می‌کنند، هدایت مستمر تاریخ کیهانی توسط خدا منتفی دانسته می‌شود. امروز طرفداران تلفیق علم و دین از تفسیری از مکانیک کوانتومی استقبال می‌کنند که به ما اجازه می‌دهد میزانی واقعی از اتفاق و تصادفی بودن را در تاریخ کیهانی مشاهده کنیم. بررسی دقیق بارتلمی دربارهٔ ریاضیات و مکانیک فرآیندهای تصادفی نشان می‌دهد که استدلال مطرح شده از سوی مونو و دیگران بر این معنا که وجود صدفه در طبیعت با هدایت هدمند و خدایی ناسازگار است، بی‌اساس و نادرست است (بارتلمی ۱۹۸۴، ۹۵-۱۰۲). صدفه

در رویدادهای جزئی طبیعت، هنگامی که چنین رویدادهایی به عنوان بخش‌هایی از مجموعه‌های بزرگ‌تر رخ می‌دهند، با قابلیت پیش‌بینی کاملاً سازگار و در واقع مستلزم آن خواهد بود. بنابراین، شاید خدا جهان را در ابتدا به گونه‌ای طراحی کرده است که هم صدفه و هم آمادگی برای پیشرفت در یک جهت و نه جهات دیگر را در بر داشته باشد. وجود صدفه آشکارا فرصت‌های مناسبی را در اختیار خدا قرار می‌دهد تا تاریخ طبیعت را بدون انهدام یا کنار گذاشتن موقتی نظم طبیعی شکل دهد؛ یعنی پدید آوردن نتایج قطعی از دلِ دیگر بخش‌های تضادفی نظم طبیعی. به زبان ساده، مسئله این است که چه مقدار از تاریخ جهان بدین گونه تأثیر پذیرفته است و چگونه می‌توانیم انتظار داشته باشیم در این فعالیت خدا را بیابیم.

استدلال‌های بارتلمی یک نوع پاسخ به این مسائل را رد می‌کند. ما با پر کردن عدم علیت طبیعی از طریق علیت الهی برای تضمین آینده جهان به راحتی نمی‌توانیم فرض کنیم که خدا رویدادها را در سطح زیر اتمی هدایت می‌کند، زیرا اگر بنا بود خدا چنین کند می‌بایست ساختار مشخصی برای رویدادهای زیر اتمی‌ای فراهم می‌آورد که فرایندی ناشی از تضادفی بودن را به ما می‌نمایانند (امری که اکنون کاملاً گمراه کننده است). بارتلمی مدعی است که اصولاً این کار مشکل‌آفرین است (بارتلمی ۱۹۸۴: ۱۲۸-۱۳۱) به علاوه همین تأکید بر تصورات کل نگرانه از فرآیندها و حوادث طبیعی و بر اهمیت خواص و حالات نوظهور در درون آنها که با تبیین‌های تلفیق‌گرایان معاصر تأیید شده، به نتیجه‌گیری بارتلمی اعتبار می‌بخشد؛ یعنی اینکه «منطقی و منسجم بودن این فرض که جهان را بتوان از این سطح [زیر اتمی] هدایت کرد، بسیار تردیدآمیز است. (همان - ۱۴۲). بارتلمی مدعی است که تاریخ کیهانی نسبت به تأثیر مستمر الهی در قلمرو تعامل با فاعل‌های انسانی و از این رو در هدایت تاریخ بشر پذیراترین به نظر می‌رسد (همان - ۱۴۳). این امر توقف بنیادی فعالیت نیروی الهی در جهان را نمایان می‌سازد. با اینکه چنین انقطاعی ممکن است در بررسی مسئله شر مفید باشد، یادآور بازگشت به این مطلب است که مشیت و خلقت خدا را (بعد از طرح‌ریزی اولیه جهان) فقط به امور انسانی محدود کنیم. (برای تفسیری متفاوت نگاه کنید به وارد ۱۹۹۰، به ویژه فصل ۷).

وجود این مشکلات اساسی در بسط تبیین‌های ناظر به رابطه میان خدا و جهان که به برنامه تلفیق‌گرایان [علم و دین] مجال ادامه یافتن می‌دهند، توضیح می‌دهد که چرا تعقیب کردن آن برنامه به تجدید نظرطلبی در الهیات منجر می‌شود. ما باید این واقعیت

را متذکر شویم که بعضی از نویسندگان تصور می‌کنند که درکی صحیح از طبیعت که تا حدی مبتنی بر علوم طبیعی است، مستلزم کنار گذاشتن دیدگاه کلاسیک دربارهٔ خداست. دیدگاه‌هایی که خدا را مجسم در جهان می‌دانند بر ثنویت کیهانی فایق می‌آیند. خلقت و تعالی به عنوان طرقی تصور می‌شوند که در آن جسم متفکر یا فکر متجسد تازگی و خلاقیتی را نشان می‌دهد که برای مادهٔ صرف به تنهایی ناممکن است (نگاه کنید به جنتزن ۱۹۸۴). متفکران پویشی^۱ قدرت مطلق خدا را به نفع قدرت بر اقناع خلاقانه - که به خدا مجال تأثیر بر جهان را می‌دهد - کنار می‌گذارند. این تأثیر به بهترین وجه در رویدادهای انسانی نشان داده شده است؛ اما همهٔ رویدادها «جنبهٔ روانی» ای دارند که خدا را مجاز می‌سازد تا از روی حال به آینده اشاره کند نه آنکه آن را مجبور کند (مقایسه کنید با پارپور ۱۹۹۰، فصل ۸)

صرف نظر از اینکه ما دربارهٔ چنین تلاش‌هایی که برای بازسازی مفهوم خدا صورت می‌گیرد، چگونه می‌اندیشیم، باید بپذیریم که علاقه به تلفیق کامل الهیات با کیهان‌شناسی علمی، الهی دانان را ملزم می‌کند تا آمادهٔ پذیرفتن رویکرد جدیدی از این نوع در متافیزیک باشند. به هر حال، مشکلات موجود در تلقی ارجاع به خدا به مثابهٔ تبیینی در کیهان‌شناسی، ما را با این سؤال روبه‌رو می‌کند که آیا تبیین‌ها و جهان‌بینی‌های دینی به معنا و مقصود تبیین‌ها و جهان‌بینی‌های علمی، آن قدر که تلفیق‌گرایان الهیاتی می‌گویند نزدیک‌اند. به علاوه، شایستهٔ پرسیدن است که آیا ماهیت نتایج علمی دربارهٔ ریشه‌ها و سرشت بنیادین جهان، این تلاش‌هایی را که برای تلفیق علم و دین صورت گرفته است، ارزشمند می‌سازد.

شاید اساسی‌ترین دلیل برای طرح این پرسش‌ها این شبهه باشد که تلفیق‌های الهیاتی معاصر از کیهان‌شناسی‌های علمی و دینی بر پایهٔ قرائتی شتابزده و سست از وضعیت متغیر و پیچیدهٔ علم بنا شده‌اند. این نتیجه‌ای است که به تفصیل توسط دبلیو. بی. دِرس^۲ در تحقیق جذابش با عنوان «آن سوی انفجار بزرگ» (۱۹۹۰) که مشتمل بر ارجاعات بسیار زیادی به کتاب‌های علمی است، از آن بحث شده است. من فقط می‌توانم مدعای اساسی او را در نهایت اختصار بیان کنم. این مدعا عبارت است از اینکه جهان‌شناسی علمی نه ثابت شده و نه به طور کلی پذیرفته شده است و اینکه جهان از نظر زمانی نقطهٔ شروعی مطلق دارد. به عبارت دقیق‌تر، با اینکه اعتقاد بر منشأیی برای جهان در یک انبساط اولیه با دلایل قوی‌ای پذیرفته شده است، همان چند لحظهٔ اول از

آن انبساط اولیه مورد بحث است؛ عمدتاً بدین علت که نظریه‌های کیهان‌شناختی رایج (نظیر نسبیّت عام) در مورد آنها ناکارآمدند، در نتیجه، علم معاصر جهان‌شناسی‌های کوانتومی متنوعی را بررسی کرده است که نظریهٔ نسبیّت و مکانیک کوانتوم را با این امید متحد می‌سازند که فهمی از نخستین لحظات انفجار بزرگ فراهم آورند. تئوری‌ها و مدل‌های رقیب متعدد با اینکه برخی از آنها این عقیده را که در جهان آغاز مطلق بوده تقویت می‌کنند و برخی چنین نمی‌کنند، همگی هنوز در آغاز راه هستند. از جمله مدل‌هایی که این عقیده را تأیید نمی‌کنند مدل‌های کیهان‌شناختی‌ای اند که جهان را محصول جابجایی‌های کوانتومی تلقی می‌کنند که در لایه‌ای زیرین (که گاهی همچون خلاء فرض می‌شود) که خود سرمدی است، قرار دارد.

نظریه‌های دیگر، که با اثر استفن‌هاوکینگ تداعی می‌شوند، مدل‌هایی را به وجود می‌آورند که نتیجهٔ آنها این است که جهت دار بودن زمان بی نتیجه می‌ماند، قبل از آنکه مراحل انفجار بزرگ آن قدر به عقب برده شوند. در نتیجه، معنادار بودن صحبت از لحظهٔ اولیه مورد تردید قرار می‌گیرد. به علاوه، چنین کیهان‌شناسی‌هایی تبیین‌های محدود و بسته‌ای از زمان به طور کلی ارائه می‌کنند که جهت دار بودن ظاهری آن را فقط به قلمرو واقعیت پدیدارشناختی تنزل می‌دهند.

برخی از کیهان‌شناسی‌های کوانتومی نیز ایدهٔ تکامل کیهان‌شناختی را (جدای از تکامل زیستی که ما روی زمین کشف کرده‌ایم) با این گفته که ساختار بنیادی جهان از نظر ریاضی ضروری و در نتیجه قطعی است، تلویحاً نقد می‌کنند. این امر هم بر لزوم تبیین «تنظیم دقیق جهان برای زندگی» با طرح قبلی (زیرا صدفه محض تنها شق بدیل نیست) و هم بر این اندیشه که نظم جهان امکانی است، بذر تردید می‌باشد.

نتیجهٔ نهایی این تأملات این است که بر نوعی احساس بی‌ثباتی، عدم قطعیت و ابهام در وارد شدن از کیهان‌شناسی علمی به تلفیق معاصر علم و دین تأکید می‌کنیم. الهی دانان طرفدار تلفیق همه‌جانبهٔ علم و دین از اینکه علم معاصر ممکن است حاوی بذره‌های تفکری باشد که با روش‌های منتخب آنها در تلفیق علم و الهیات در تضاد است، بی‌اطلاع نبوده‌اند. این موضوع در نوشته‌های یکی از صریح‌ترین الهی‌دانان تلفیق‌گرا، استانلی جکی، منجر به پدید آمدن موضع تناقض‌آمیز کسی شده است که با استفاده از مقدمات الهیاتی، علم را به گونه‌ای سر و صورت می‌دهد که در نتیجه فیزیک و کیهان‌شناسی را بتوان جزو قطعه‌ای از «جهان‌بینی مسیحی» نشان داد. در اینجا ظاهراً به رسمیت شناختن وحدت عقل به طور کلی و استقلال عقل در علوم (که برای گفت‌وگوی

واقعی میان علم و دین ضروری است) نادیده گرفته شده است. (برای شرح و نقد کامل روش‌ها و نتایج کلی نگاه کنید به شارپ ۱۹۸۲).

هنگامی که ویژگی بارز مفاهیم کیهان‌شناختی دین توضیح داده شود و ویژگی نظری و متغیر کیهان‌شناسی علمی در نظر گرفته شود، تلفیق‌های معاصر میان علم و الهیات ظاهراً جای بحث دارند. الهیات می‌تواند بر وظیفه‌ای محدودتر مصمم شود. یعنی سازگاری و توافق (مک مولین ۱۹۸۱-۵۱) یا «دیالوگ» (باربور ۱۹۹۰-۱۶-۲۳).

سازگاری

دِرس (۱۹۹۰)، گیلکی (۱۹۷۰) و مک مولین (۱۹۸۱) از هماهنگی به عنوان راه میانه میان استقلال و تلفیق بحث کرده‌اند. دیدگاهی فی‌الجمله مشابه دربارهٔ رابطهٔ علم با الهیات را می‌توان در چنین آثاری مشاهده کرد. این دیدگاه هرگونه ناسازگاری حل‌نشدنی میان علم و الهیات را خواه در دعاوی و خواه در روش‌های آن دو انکار می‌کند. و امکان گفت‌وگویی مفید میان علم و الهیات و ضرورت این امر را که نمادهای الهیاتی لوازمی برای فهم ما از طبیعت و از نوع بشر داشته باشند تصدیق می‌کند، اما منکر آن است که مفاهیم الهیاتی تبیین‌هایی از امور به دست می‌دهند که با تبیین‌های ارائه شده از سوی علم پیوسته‌اند، یا اینکه تفکر مسیحی به حقانیت تفصیل و جزئیات جهان‌شناسی‌های علمی متعهد است. سازگاری و تلفیق هر دو برای اینکه تعالیم دینی و علمی را از تعارض مصون دارند فعالیتی عقلانی می‌طلبند، هرچند ارتباط متقابل دارند. اما سازگاری برای اینکه از وحدت علم و الهیات ناشی می‌شود به کیهان‌شناسی واحدی نیازمند نیست؛ تا حدی بدین علت که ثابت می‌کند که نمادها و نظریه‌های الهیاتی از نظر کارکرد و شیوهٔ معنادهی با نمادها و نظریه‌های علمی بی‌نهایت تفاوت دارند، تفاوت‌هایی از این دست را که میان دیدگاه تلفیق‌گرا و دیدگاه سازگاری در باب رابطهٔ الهیات و علم وجود دارند، می‌توان با تأمل بر آنچه آنها دربارهٔ رابطهٔ میان روش علم و روش الهیات می‌گویند توضیح داد.

تبیین مبتنی بر تعارض و تبیین مبتنی بر استقلال دربارهٔ رابطهٔ مذکور هر دو این ویژگی را دارند که بر مخالفتی آشکار میان روش‌های کشف و توجیه در علم و الهیات اصرار می‌ورزند. اختلاف این دو تبیین فقط در این است که اولی وضعیت پارادایمی استفادهٔ علم از عقل را با تخطئهٔ همهٔ آن رشته‌هایی که شیوه‌های متفاوت فکری را عرضه می‌کنند بیان می‌کند، در حالی که دومی آماده است تا در حوزه‌های متفاوت بحث به

شیوه‌های بدون ارتباط، اما به یک اندازه معتبر مجال دهد. شگفت آور اینکه هر دو دیدگاه را می‌توان با قبول تبیینی پوزیتیویستی دربارهٔ حقایقیت و روش علم متحد ساخت. این تبیین تصویری قیاس‌گرایانه از اهداف علم ارائه می‌دهد که آن اهداف را بر کمال مطلوب از یک نظریه به مثابهٔ مجموعه‌ای از گزاره‌های کلی متمرکز می‌کند. کار این گزاره‌ها وحدت بخشیدن و پیش‌بینی کردن گزارش‌های مشاهده‌تی است که تکیه‌گاه و منبع معنای آنها است. از آنجایی که نمادها و نظام‌های اعتقادی با نظریه‌هایی که بدین‌گونه با مشاهدات مرتبط‌اند هم‌ارز نیستند، راه برای اذعان به تمایز بنیادی میان مدل‌های معنا و صدق در الهیات و علم باز است.

هم دیدگاه مبتنی بر سازگاری و هم دیدگاه تلفیق‌گرا مایل‌اند که این آرمان اثبات‌گرایانهٔ قیاسی را در علم منکر شوند و لذا هر دو می‌توانند نقاط تلاقی روش‌های الهیات و علم را در نظر بگیرند. آنها با زیر سؤال بردن قیاس‌گرایی پوزیتیویستی با انتقادی که فلسفهٔ علم بسیار جدید مطرح کرده موافق‌اند. در این نقد دو رشته استدلال در مقابل مدل‌های اولیهٔ عقل علمی برجسته است: زیر سؤال بردن تکیهٔ علم به مشاهده، و رد تبیین قیاسی از یک تئوری. در مورد تکیهٔ تئوری به تجربه، قائلان به سازگاری میان علم و الهیات با معرفت‌شناسان و فیلسوفان علمی که می‌گویند هیچ مشاهدهٔ خالصی وجود ندارد که با مراجعه به آن تئوری‌های علمی را بتوان تأیید یا رد کرد، دیدگاه‌های مشترکی دارند. همهٔ مشاهدات بی‌اندازه گرانبار از نظریه‌اند. هیچ روشی وجود ندارد که در آن جزء واحدی از یک تئوری را بتوان به تنهایی از طریق تجربه تأیید یا رد کرد. فرضیه‌ها نه به تنهایی، بلکه به طور گروهی در برابر واقعیت نهاده می‌شوند. بنابراین، اختلاف میان فرضیه و واقعیت به ما نمی‌گوید که کدام فرضیهٔ مشخص کاذب است. همواره این امکان برای قضاوت وجود دارد که تعیین کنیم کدام یک از اندیشه‌های علمی مبنای مستحکمی دارند و کدام یک فاقد آنند. اعتقاد بر آن است که آرمان قیاس‌گرایانه دربارهٔ تئوری قابل تردید است، زیرا نقش تئوری را در ارائهٔ تصویری از سازوکارهای مولد در طبیعت که پدیده‌های مشاهده شده را تبیین می‌کنند نادیده می‌گیرد. هدف علم نه فقط وحدت بخشیدن و پیش‌بینی کردن گزارش‌های مبتنی بر مشاهده است، بلکه شناختی از طرز کار جهان نیز ارائه می‌کند. در این صورت، مدل‌ها بخش‌های اساسی تئوری‌ها هستند. تئوری‌ها صرفاً نظام‌هایی از فرضیه‌ها که به نحو قیاسی سامان یافته‌اند نیستند، بلکه «مجموعه‌هایی مبتنی بر گزارش و تصویر» اند (هری - ۱۹۷۰ ص ۱۰۱).

این نقد از توصیف‌های قیاس‌گرایانه و اثبات‌گرایانه دربارهٔ علم منشأ دو نکته است

که نیازمند تأکیدند. نخست اینکه تقابل آشکار میان باورهای علمی به مثابه باورهای متکی بر تجربه و باورهای الهیاتی به عنوان باورهای «متافیزیکی» را نمی‌توان تأیید کرد، بلکه ما به اختلاف رتبی معتقدیم؛ یعنی در میزان تفسیری که در مورد امور تجربی ارائه می‌شود و در نظام‌های - باور آزاد که ساختار تئوری بر پایه تجربه بنا می‌شود، اختلاف رتبی داریم. نکته دومی که شایان تأکید است، آن است که اجتناب‌ناپذیر بودن ادعا شده [وجود] مدل‌ها در نظریه‌پردازی علمی نشان می‌دهد که نظریه‌پردازی علمی در نهایت نمی‌تواند توصیفی فاقد استعاره از واقعیت ارائه دهد. اتکای نظریه‌پردازی علمی بر شناخت‌های فهم مقایسه‌ای و استعاری نشان می‌دهد که حتی در تئوری‌ای که به بهترین وجه تأیید شده است باید با درجه‌ای از گشودگی و عدم قطعیت باشد. هیچ نظریه‌ای واقعیت «شسته و رفته» و به گونه‌ای تجدیدنظر ناشدنی به چنگ نمی‌آورد؛ همه نظریه‌ها محصول فهم تخیلی‌اند و نشان تخیل بشر را بر خود دارند. این دو نکته را می‌توانیم یک بار دیگر برای نشان دادن پیوستگی میان روش‌های الهیاتی و علمی شناخت، استفاده کنیم. (نگاه کنید به باربور ۱۹۷۴). تأمل بر این آرا به این نتیجه منجر می‌شود که تأیید ادعایی که در تحقیق ویب با عنوان سرنوشت الهیات و ماهیت تفکر دینی (۱۹۹۱) آمده است ناممکن است؛ این مدعا دایر بر این است که همان‌طور که تجربه شد، الهیات دانشگاهی و آکادمیک ضرورتاً مخرب ایمان و دین است. به نظر ویب، تفکر دینی در مقایسه با تفکر فلسفی و علمی که «عقلی» - انتقادی است، شعری - اسطوره‌ای است. این دورا نمی‌توان تلفیق کرد و نتیجه تلاش برای پدید آوردن الهیات انتقادی و «علمی» در دانشگاه‌ها تضعیف تفکر ماقبل نقدی‌ای که حیات دین بر آن مبتنی است بوده و خواهد بود. اما اگر امر این‌طور باشد که تفکر علمی اساساً با استخدام روش‌های استعاری شناخت‌گره خورده است، مقایسه‌هایی که این استدلال کلی بر آنها مبتنی است نه مطلق‌اند و نه تردیدناپذیر.

تلفیق‌گرایان بر این نظرات تأکید می‌کنند تا پیوستگی دقیق میان اقدامات علم و الهیات را نشان دهند. اما آنها همچنین با تفاوت‌های رتبی مهم میان علم و الهیات در اعتماد بر استعاره و در آزادی‌ای که با آن مفاهیم با واقعیت مورد مشاهده مرتبط می‌شوند، موافق‌اند. این تفاوت‌ها حاکی از آنند که کل آن‌چه را می‌توان با اطمینان دنبال کرد، چیزی کمتر از آرمان‌های تلفیق‌گرایان است. به عنوان مثال، من در بحث از خدا به عنوان خالق گفتم که تمسک به این مفهوم نمی‌تواند تبیین علی‌ای از حقایق کیهان‌شناختی فراهم آورد که با تبیینی علمی هم‌طراز باشد. عنصر رازناک که در کنه و کانون این مفهوم

قرار دارد حاکی از آن است که این مفهوم بخشی از تصویر تخیلی ای است که تبیین می‌کند چرا کیهان وجود دارد. و این واقعیت را در پرتو یک تشبیه (تشبیه سازنده با محصول) ارائه می‌دهد که همواره تفسیری دقیق را خواهان است. از این رو، پرسش‌های مرتبط به علت پاسخ داده نمی‌شوند، بلکه جست‌وجوهایی برای گونه‌های دیگر شناخت (که با یافتن نوعی هدف و ارزش در جهان در ارتباط است) جهت داده می‌شوند. تجربه‌ای مشترک از امکان همه‌اشیا به روشنی بیان شده است. تصویر تخیلی فراگیر باید با علم سازگار باشد و نباید با تئوری‌های علمی مربوط به منشأ کیهان و انسان که به خوبی تأیید شده‌اند در تعارض باشد. و شاید مستلزم محدودیت‌هایی بر قلمرو کیهان‌شناسی‌های جامعی باشد که با آن سازگارند، اما پرسش‌های علم را پاسخ نمی‌دهد. این می‌تواند بخشی از رویکردی باشد که کل نیروی مفهوم وحدت عقل را به گونه‌ای که در علم و الهیات عمل می‌کند، تصدیق می‌کند. اما تفسیری آزادتر و مبتنی بر شباهت خانوادگی از آن وحدت را تجویز می‌کند. در استدلال علمی و استدلال الهیاتی نه تنها سازگاری و نوعی هم‌پوشانی بین دلیل علمی و دلیل دینی وجود دارد، بلکه اختلافی تحویل‌ناپذیر در میان است.

یک دلیل بر این اختلاف تحویل‌ناپذیر را - که طریقی را نیز ارائه می‌دهد که در آن علم باز هم چالشی را نسبت به الهیات مطرح می‌کند - می‌توان با تأمل در آنچه در دفاع از تفسیری رئالیستی از علم گفته می‌شود، استنباط کرد. آرای علمی می‌آیند و می‌روند. نظریات الهیاتی نیز همین طوراند. ظهور و افول نظریات علمی تا حدی متأثر از عوامل اجتماعی و تاریخی است.

ظهور و افول آرا و نظریات الهیاتی نیز چنین است. ما در سرتاسر تاریخ علم انباشت ثابتی از باورهای قابل اعتماد را درباره‌ی تمامی جنبه‌های قابل تصور جهان طبیعی می‌یابیم. (هری ۱۹۸۶، ص ۱). این موضوع در این قضاوت منصفانه منعکس می‌شود که بر اساس آن می‌توانیم بگوییم که یک دانشجوی دوره‌ی لیسانس فیزیک در سال ۱۹۹۲ بسیار بیشتر از نیوتون درباره‌ی جهان فیزیکی می‌داند. انباشت حاکی از رئالیسم است. این بدین معناست که بخش عمده‌ای از نظریه‌های علمی موفقی که تاکنون مطرح شده‌اند، به رغم نقایص و خصیصه‌ی موقتی‌شان، حامیان‌شان را قادر ساخته‌اند که مستقل از شناخت بشر به واقعیت‌ها اشاره کنند و برخی حقایق را درباره‌ی آن واقعیت‌ها به موجودی دانش آدمی افزوده‌اند. چنین موفقیت غیرقابل انکاری همچنین حاکی از آن است که در میان عوامل اجتماعی و شخصی و تاریخی که عقاید علمی را برانگیخته‌اند، اخلاقیاتی مرتبط با حقانیت و استدلال نیز در کار بوده است (هری ۱۹۸۶، ص ۶).

برخلاف علم، الهیات همانند رشته‌های دیگر نظیر فلسفه این انباشت باورهای قابل اعتماد را نشان نداده است. و این بدین معناست که الهیات یا در همان کاری که علم درگیر آن است ناکام است، یا اینکه در جست و جوی شیوه‌ای از فهم است که هر چند ممکن است با شیوه علم پیوستگی داشته باشد، با این حال با آن متفاوت است. بدیهی است که شق اخیر نتیجهٔ بهتری است.

بنابراین، به رغم ناکام ماندن مقایسه‌ای دقیق میان روش علم و روش الهیات (آن‌گونه که در پوزیتیویسم دیده شد) ماهیت شناخت علمی زمینهٔ چالش با الهیات را فراهم می‌آورد. این چالش در وهلهٔ نخست نیازمند تلاشی است تا نشان دهد که چگونه تأمل الهیاتی در پی شناخت است و گاهی به آن می‌رسد، بدون آنکه این شناخت و فهم به افزایش موجودی حقایق بینجامد. محتمل‌ترین تبیین دربارهٔ فهم الهیاتی که می‌تواند به این نتیجه منجر شود، تبیینی است که بر شباهت الهیات با شیوه‌های کند و کاو علمی و نیز شباهت شناختی که الهیات به دنبال آن است با شناخت عملی تأکید می‌کند. شناخت خدایی که الهیات نیاز دارد شناختی است از اینکه چگونه افراد و جوامع باید هدف را کشف کنند و زندگی شان را در پرتو ارادهٔ خلاق خدا شکل دهند. نظریهٔ سازگاری می‌گوید که این شناخت باید با تصویری از جهان طبیعی که علم روز به بهترین وجه به ما تقدیم می‌کند هم‌خوانی و مطابقت داشته باشد، بلکه همچنین این شناخت نمی‌تواند به گونه‌ای هم‌تراز با شناختی که علم ارائه می‌دهد، عرضه شود.

با بسط علم طبیعی در غرب سرانجام فرهنگ مسیحی تصویر دینی (متمایز در تاریخ ادیان) را به دست داده که می‌کوشد تا راه خود را در جهان فکری‌ای باز کند که کیهان‌شناسی‌اش را نظام عمدتاً مستقلی از عقاید ارائه می‌کنند. و این یک چالش است که الهیات باید با آن روبه‌رو شود. به علاوه، الهیات باید با آن نمونه از جامعهٔ دانش بنیاد که علم آن را ارائه می‌دهد، مواجه شود که هر چند راهی روشن و مطمئن برای عقاید اصلاح‌ناپذیر ندارد، از اخلاق پژوهشی بسیار عمیق و ثمربخش محافظت می‌کند.