

# الهيات، کيهان‌شناسی و اخلاق

نانسی مورفی

ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی\*

اشاره

نانسی مورفی در این مقاله، مدلی برای درک روابط میان علوم و الهیات و اخلاق ارائه می‌دهد. او سه اصل مهم تفکر جدید؛ یعنی تحویل‌گرایی و تمایز واقع و ارزش و جذب خدا از جهان بینی مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد و درباره سلسله مراتب علوم بحث می‌کند. وی بر این اعتقاد است که بسیاری از افراد تصوراتی نسنجیده از خدا دارند.

واژگان کلیدی: کیهان‌شناسی؛ الهیات؛ اخلاق

\*\*\*

می‌خواهم در این مقاله، مدلی برای درک روابط میان علوم، اعم از طبیعی و اجتماعی و برای مرتبط ساختن علوم با الهیات و اخلاق ارائه نمایم. برای انجام این کار، از نتایج دو تغییر بسیار مهم در جهان فکری غرب بهره می‌گیرم. اینها تغییرات جدیدی هستند، تحولاتی که ظرف همین بیست ساله روی داده‌اند. این تحولات، به راستی، دارای خصلتی انقلابی هستند؛ در واقع، من آنها را بخشی از تغییری در جهان‌نگری می‌دانم که چنان بنیادی است که ممکن است خود نشانه پایان دوران مدرن باشد.

---

\*. مترجم و کارشناس ارشد فلسفه علم از دانشگاه آزاد اسلامی.

من چنین عمل خواهم کرد: نخست، سه ویژگی جهان‌نگری‌ای را که در حال گذار است، شرح خواهم داد؛ دوم، دو تغییر بنیادی در فرض‌های بنیادی فکری ما را شرح خواهم داد؛ و سرانجام، مدلی برای مرتبط ساختن الهیات، اخلاق و علوم ارائه می‌کنم، که در آن از تغییرات انقلابی موصوف استفاده شده است. توصیه می‌کنم که دانشگاه‌ها در میان رشته‌های تحصیلی خود، الهیات التزامی، مطالعه واقعیت طبیعی و اجتماعی، را چنان که گویی خدایی آفریننده و دوست‌دارنده وجود دارد، منظور کنند.

## راست دینی گذشته اخیر

سه ویژگی تفکر مدرن متأخر، که مایلم توجه را بدانها جلب کنم، از این قرارند:

نخست، نظریه تقلیل‌گرا، که تمام علوم را می‌توان و باید به فیزیک تقلیل داد؛

دوم، به اصطلاح تمایز "امر واقع-ارزش"؛ (fact-value) و

سوم، حذف خدا از جهان فکری - نظریه‌ای مبنی بر اینکه وجود خدا در پژوهش‌های فکری تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

این سه نظریه را به زبان برنامه آموزشی کالج بیان کنیم: فیزیک، بنیادی‌ترین دانش مضبوط، (cdiscipline) در برنامه آموزشی است: علوم حرفی در باره اخلاق ندارند؛ و الهیات، اصلاً به دانشگاه تعلق ندارد. اجازه دهید هر یک از اینها را توضیح بدهم.

## تقلیل‌گرایی

نظریه تقلیل‌گرا را پوزیتیویست‌های منطقی، گروهی از فیلسوفان، دانشمندان و دیگرانی را که آرای خود را از اندیشه‌های حلقه وین می‌گرفتند که جلسات آن در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ تشکیل می‌شد، با شور و شوق فراوان تبلیغ می‌کردند. یکی از اهداف آنها، یکی‌سازی علوم بود. این هدف، بر این ملاحظه مبتنی بود که می‌توان علوم را، براساس پیچیدگی هستی‌ها یا نظام‌هایی که مطالعه می‌کنند، به طور سلسله‌مراتبی سامان داد. بدین ترتیب، فیزیک در بنیان قرار دارد، زیرا کوچک‌ترین و ساده‌ترین هستی‌ها را مطالعه می‌کند. پس از آن نوبت به شیمی می‌رسد، زیرا ریزترین نظام‌های متشکل از ذرات بنیادی، اتم‌ها و ملکول‌ها، را مطالعه می‌نماید. پس از آن زیست‌شناسی، که اجزای ارگانیسم‌ها را مطالعه می‌کند و شاید بعد از آن روان‌شناسی که رفتار کل

ارگانیسم را مطالعه می‌کند و بعد از آن جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد که گروه‌های اجتماعی را مطالعه می‌کند.

اما، کاری که پوزیتیویست‌ها می‌خواستند انجام دهند بیش از مرتب‌سازی سلسله‌مراتبی بود. آنها می‌خواستند نشان دهند که هر علم را می‌توان به علم پایین‌تر از آن تقلیل داد- یعنی رفتار هستی‌هایی را که در مرتبه معینی قرار دارند، می‌توان براساس اعمال اجزای آنها، یعنی هستی‌هایی که در مرتبه بلافاصله پایین‌تر از آن قرار دارند، تبیین نمود و چون فیزیک در بنیان قرار دارد، در نهایت، هر امری را باید چونان پیامد قوانین فیزیک درک نمود.

این تصویری هیجان‌انگیز بود. من دوران کالج خود را به عنوان دانشجوی روان‌شناسی آغاز نمودم و عمدتاً به علل بیماری ذهنی علاقمند بودم و این عرصه اکتشافات مهمی در مورد نقش انتقال‌دهنده‌های عصبی در بیماری شناسی روانی بود- شاهدهی محکم برله صدق بینش پوزیتیویستی. من قانع شده بودم.

اکنون، تردیدی وجود ندارد که تقلیل، راهبرد تحقیقات مهمی در علوم بوده و هنوز هم هست: رفتار الکترون‌ها، پیوند شیمیایی را تبیین می‌کند؛ فرایندهای شیمیایی بر رفتار انسانی مؤثرند و الی آخر. اما، موفقیت این راهبرد به توجیهی برای نوعی متافیزیک، نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت واقعیت، تبدیل شده است که بیش از آن که مشکلی حل می‌کند، مشکل می‌آفریند. بدیهی‌ترین مسئله، به آزادی انسانی مربوط می‌شود. اگر رفتار انسانی را می‌توان یکسره به شیمی تقلیل داد و شیمی را به فیزیک، آن گاه آیا چنین نیست که در نهایت هر کاری را که ما انجام می‌دهیم، قوانین فیزیک تعیین می‌کنند و اختیار انسانی توهمی بیش نیست؟

در ذات راست دینی تقلیل‌گرا، ماتریالیسمی خشن نیز وجود دارد. اگر کل‌های پیچیده، به راستی چیزی بیش از اجزای خود نیستند، پس، وجود، در نهایت، وجود مادی است. هیچ چیزی که دارای ماهیت غیرمادی باشد، نمی‌تواند فاعلیت علی داشته باشد؛ در واقع، موجودات غیر مادی (مجردات) تقریباً تصورناپذیر می‌شوند. نتایج این امر برای الهیات، به قدر کافی روشن است.

### تمایز امر واقع - ارزش

وجه دوم جهان‌نگری اکنون در حال گذار، که می‌خواهم درباره‌ی آن توضیح دهم، با اخلاق رابطه دارد و این وجه با نظریه تقلیل‌گرایانه بی‌ارتباط نیست. این دیدگاهی است که با سخن گفتن در باره‌ی "تمایز امر واقع - ارزش" و در شعار "نمی‌توان از "است"، "باید" استنتاج کرد" ابراز می‌گردد.

آنچه در این جا مورد بحث است، رابطه میان داوری‌ها [ارزش‌گذاری‌ها]ی متعلق به عرصه اخلاق یا اخلاقیات و احکامی است که دربارهٔ چگونگی وجود جهان بیان می‌گردد. نظریه مدرن، این بوده که دو سپهر متمایز وجود دارد و سپهر اخلاقی مستقل از - نه منطقی و وابسته به - دیگری است.

ایمانوئل کانت، فیلسوف بزرگ عصر روشنگری، برای طرح این دوگانگی، بیش از هر کس دیگری تلاش کرده است. او نه فقط میان دو موضوع - علم و اخلاق - که میان دو قوه برهانی - عقل محض و عقل عملی - نیز تمایز قائل گردید. بخشی از انگیزه کانت برای این تمایز، حفظ آزادی انسانی بود. او تصور می‌کرد که برای جدا نگه داشتن اراده از تعیینی‌گری (determinism) علم نیوتنی، لازم است تا میان سپهر "اشیای فی نفسه" از جمله نفس و جهان پدیداری که قوانین فیزیک بر آن حاکمند، تمایز قائل گردید.

بنابراین، این امر که اخلاق، مطالعه منظم اخلاقیات، قرار نبود که در سلسله مراتب پوزیتیویستی علوم قرار گیرد، نشان‌دهندهٔ پیروزی کانت بود. اما، این تحول، وجهی منفی نیز داشت. هرچند، کانت معتقد بود که اخلاق برای خود دارای بنیان عقلانی مستحکمی است، که چونان مبنایی برای فیصله دادن به منازعات اخلاقی به کار می‌آید، اما روشن نشده است که چنین باشد. گفتمان اخلاقی، که ارتباطات منطقی آن، با جهان‌نگری جامع قطع شده، هرچه بیشتر تکه تکه گردیده است. یکی از نتایج این امر، نسبی‌گرایی (relativitism) اخلاقی هراس‌آوری است که اکنون در جامعه خود می‌بینیم، که شاید به بهترین وجه در دیدگاه‌های یک دانشجوی سال دومی مجسم می‌گردد.

## حذف خدا

ویژگی نهایی تفکر مدرن متأخر، حذف خدا از عرصه علمی بوده است. البته، مراد من آن نیست که رشته‌های دینی وجود ندارد یا بسیاری از اهل علم، مؤمن نیستند. بلکه، آن است که آنچه کسی دربارهٔ خدا بدان باور دارد، قرار است که امری خصوصی باشد و در دیدگاه‌های شخص در مورد علوم طبیعی یا اجتماعی تفاوتی ایجاد نکند. به قول برونو لاتور (Bruno Latour): "کسی که موافق دور نگه داشتن خدا از مداخله در قانون طبیعت و قوانین جمهور نباشد، به راستی مدرن نیست." این خدای "کنار گذاشته شده"، هم از طبیعت و هم از اجتماع فاصله دارد، اما، با این همه، هنوز قابل عرضه و قابل استفاده نگه داشته شده است. او می‌گوید:

«معنویت، دوباره ایجاد گردیده است، خدای قادر می‌تواند به باطن آدمیان هبوط کند بی آنکه به طریقی در امور خارجی دخالتی نماید. دینی کاملاً فردی و کاملاً معنوی هم انتقاد از صعود علم و هم انتقاد از صعود جامعه را، بی نیاز به آوردن خدا در هر یک از آنها، ممکن ساخته است. مدرن‌ها، اکنون، می‌توانند توأمان، هم عرفی باشند و هم پارسا.»

پس، در اصل، جهان مدرن متأخر، سه بخش عرفی دارد، که از یکدیگر مجزا نگه داشته شده‌اند: علوم، سپهر اخلاقی و سپهر دینی، که این آخری در واقع به شرط آن است که اصلاً کسی از سپهر دینی حمایت کند. خدای کاملاً خصوصی، که از طبیعت و جامعه دور نگه داشته شده باشد، اگر وجودش اصلاً تفاوتی با عدم داشته باشد، آن تفاوت ناچیز است.

با توجه به این بینش نسبت به واقعیت، جای شگفتی نیست که دانشمندانی مانند رابرت جان راسل (Robert John Russell) و تد پیترز (Ted Peters) به مسئله فعل الهی توجه بسیار کرده‌اند: با توجه به وضعیت فعلی تحقیقات علمی، چگونه می‌توان حتی تصور خدایی را کرد که فعلی انجام می‌دهد و جهان را تمشیت می‌نماید؟

### تغییرات انقلابی

در این بخش از مقاله خود، دو تحول اخیر در تفکر انگلو-آمریکایی را شرح خواهیم داد. یکی از آنها، رد تقلیل‌گرایی به نفع دیدگاهی است که آن را به نام «علیت نزولی» (downward causality) می‌شناسند. تحول دوم، حسنه شدن روابط میان اخلاق و بقیه نظام معرفتی ماست. در این اثنا، آنچه را این دو تحول در مورد نقش خدا در محیط علمی مطرح می‌سازند، بررسی خواهیم کرد.

### علیت نزولی

علیت نزولی به معنای اثر محیط یا سیستم پیچیده‌تر، بر هستی تحت بررسی است. به عبارت دیگر، برای درک پدیده، مثلاً رفتار انسان، باید نه فقط عوامل مرتبه پایین‌تر، مانند استعدادهای ژنتیکی، بلکه عوامل مرتبه بالاتر را که به ویژه به محیط اجتماعی مربوط می‌شوند، در نظر گرفت.

اما، اغلب روان‌شناسان و دانشمندان علوم اجتماعی، به رغم پوزیتیویست‌ها، هرگز به این نکته بی‌توجه نبوده‌اند. به چه دلیل دیگری می‌بایست دائماً برهان‌هایی به نفع طبیعت بر علیه طبیعت، به نفع زیست‌شناسی بر علیه محیط اجتماعی، اقامه می‌گردید؟ آنچه در این بحث جدید است، در

وهله نخست شناخت متنازع‌فیه اما در حال رشد این امر است که خود عوامل محیطی را نمی‌توان به عوامل روانی تقلیل داد. مثلاً، ترتیب تولد، عامل مهمی برای پیش‌بینی موفقیت فردی، اما به طرزى تقلیل‌ناپذیر اجتماعی است. دوم، اکنون به طرزى فزاینده درک شده است که علیت نزولی در علوم نیز مصداق دارد. مثلاً، زیست‌شناسان، تغییر تکاملی را مبتنی بر تعامل میان جهش (عامل صعودی) و محیط (عامل نزولی) می‌دانند.

بدین ترتیب، در هر علمی، سؤالات بسیاری وجود دارد که می‌توان با ارجاع به عوامل مرتبه تحت بررسی بدانها پاسخ داد؛ سؤالات بسیاری وجود دارد که می‌توان با ارجاع به عوامل مرتبه پایین‌تر پاسخ داد؛ و سرانجام، سؤالاتی وجود دارد که می‌توان با ارجاع به عواملی پاسخ داد که در مرتبه بالاتر تحلیل شرح داده شده‌اند. این سؤالات اخیر را، «سؤالات مرزی» خواهیم نامید.

### ترسیم مجدد سلسله مراتب

قبل از صحبت در باره اخلاق، باید در باره سلسله مراتب علوم بیشتر سخن بگویم. از دوران پوزیتیویست‌های منطقی، ما علوم جدیدی - مثلاً بوم‌شناسی (ecology) - ابداع کرده‌ایم، که باید در این سلسله مراتب جایی بیابند.

تمایزی هم وجود دارد که تا به حال از کنار آن گذشته‌ام. هنگامی که از مراتب بالاتر سلسله مراتب، سخن می‌گفتم، روشن نساختم که آیا این سلسله مراتب به کل‌های فراگیرنده مربوط می‌شود یا سیستم‌های پیچیده‌تر. این دو معیار معمولاً همپوشانی دارند، اما نه در تمام موارد. اگر سلسله مراتب را مبتنی بر کل‌های فراگیرتر بدانیم، کیهان‌شناسی بالاترین علم در سلسله مراتب است، زیرا جهان را در کل مطالعه می‌کند. اما، اگر سلسله مراتب علوم مبتنی بر افزایش پیچیدگی سیستم‌های تحت مطالعه باشد، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا نظام اجتماعی از تبیینی انتزاعی که کیهان‌شناسان از کیهان ارائه می‌کنند، پیچیده‌تر است یا خیر؟

فکر می‌کنم برای پاسخ دادن به این سؤال راه خوبی وجود ندارد و به همین دلیل نمایش روابط میان علوم به وسیله سلسله مراتبی شاخه‌ای، که علوم انسانی یکی از شاخه‌های آن و علوم طبیعی که بالاتر از زیست‌شناسی قرار دارند، شاخه دیگر آن را تشکیل می‌دهند، مفید است. بنابراین، می‌خواهم اکنون سلسله مراتب علوم را تقریباً مانند درختی تصور کنید: فیزیک، شیمی غیر آلی، زیست شیمی، و مراتب مختلف زیست‌شناسی تنه درخت را تشکیل می‌دهند، اما در این صورت یک شاخه داریم که علوم طبیعی را با بوم‌شناسی، اختریفیزیک و کیهان‌شناسی تکمیل می‌کند و

شاخه‌ای دیگر که دربردارنده علوم انسانی است: روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و شاید فقه .

## خدا و سلسله مراتب علوم

اکنون، که این تصحیح جزئی را در دیدگاه اصلی سلسله مراتبی به علوم به عمل آورده‌ایم، وقت آن است که حرکت بنیادی‌تر، حرکتی را که نقش خدا را مستقیماً به جهان علمی مربوط می‌سازد، بررسی کنیم. من در اندیشه خود در باره الهیات و علوم، به شدت تحت تأثیر آرتور پیکاک (Arthur Peacocke)، کشیش انگلیکان و زیست‌شیمیدان، بوده‌ام. در واقع، از طریق نوشته‌های پیکاک بود که من برای نخستین بار، با مفهوم علیت نزولی آشنا گردیدم. بنابراین، بسیار مدیون او هستم که تمام نگرانی‌هایی را که من به مثابه دانشجوی کالج و در زمان باور مشتاقانه به نظریه تقلیل‌گرایانه با آن روبرو بودم، رفع نمود.

پیشنهاد پیکاک این است که الهیات، را باید چنان علمی در رأس سلسله مراتب دانست، زیرا مطالعه فراگیرترین سیستم ممکن است: خدا در رابطه با هر چیز دیگری که وجود دارد. اکنون، می‌خواهم برخی از دلایلی را که نشان می‌دهند این پیشنهاد با معنا است، مطرح سازم. سؤالات مرزی را که در علوم طبیعی، به ویژه در کیهان‌شناسی مطرح می‌شوند، در نظر بگیرید. مثلاً: قبل از مهبانگ، چه روی داده است؟ هنوز روشن نیست که آیا علم، به‌رغم استفن هاکنینگ (Stephen Hawking)، می‌تواند اصلاً به این مسئله بپردازد یا خیر (Hawking 1998). اگر کیهان‌شناسان، تبیینی علمی از علت مهبانگ ارائه نمایند، آنگاه سؤال مرزی فقط یک گام به عقب‌تر رانده می‌شود. مثال دیگر: چرا ثابت‌های کیهانی، ظاهراً، چنان دقیق تنظیم شده‌اند که مناسب زندگی باشد؟ یعنی، چرا قوانین خاص طبیعت که ما آنها را در طبیعت در کار می‌بینیم، از میان تمام احتمالات شمارش‌ناپذیر دیگر، اتفاقاً در دامنه بسیار تنگی از آن احتمالاتی قرار دارند که به جهانی پشتیبان زندگی منجر می‌شود؟ این، یقیناً، یکی از بحث برانگیزترین سؤالاتی است که از کیهان‌شناسی جدید، ناشی شده است. دانشمندانی مانند جان لسلی (John Lesley) و جان بارو (John Barrow) و فرانک تپیلر (Frank Tippler) کتاب‌هایی نوشته‌اند که، با محاسبات متعدد، نشان می‌دهند که اگر اعداد بنیادی که در قوانین فیزیک وجود دارند- شدت ثابت گرانش، نسبت میان بار ذرات زیراتمی، و اعداد بی‌شمار دیگر- متفاوت بودند، حتی به مقداری بسیار اندک، تکامل جهان از مهبانگ تاکنون، مسیری به کلی متفاوت در پیش می‌گرفت. تقریباً، در تمام موارد، جهان

حاصله برای تکوین حیات نامناسب بود- یا عمر آن بسیار کوتاه بود، یا بسیار سرد بود یا فاقد عناصر سنگین تر. در تمام این موارد شمارش ناپذیر، امکان آن وجود داشت که سیر امور، از نظر آنچه برای حیات لازم است، در راستایی نادرست باشد- و چنین نشد. چرا؟ خوب، اصلاً چرا قوانین طبیعی وجود دارند؟ کجا هستند؟ منزلت وجودی آنها کدام است؟ آنچه بدانها نیرو می‌دهد چیست؟

هرچند، هیچ یک از این سؤالات اکیداً نیازمند پاسخ کلامی نیستند، اما برای اهل انجیل به قدر کافی روشن است که مفهوم سنتی خدا و اهداف خدا، به تمام این سؤالات تقریباً به آسانی پاسخ می‌دهد. رویداد نخست هرچه بوده باشد، خدا علت غایی جهان است. خدا، جهان را با موجوداتی چون ما در ذهن، طراحی کرده است؛ از همین روست که ثابت‌های کیهانی چنان تنظیم گردیده‌اند که حیات ممکن باشد. قوانین طبیعت، اراده خداوند را در منظم ساختن کیهان، منعکس می‌نمایند.

(Quantum Cosmology and the Laws of Nature)

### اخلاق در سلسله مراتب علوم

حال، برویم به سراغ اخلاق. به یاد بیاورید که نظریه مدرن در مورد منزلت اخلاق، نظریه "استقلال اصول اخلاقی" بوده است: نمی‌توانید از گزاره‌هایی که شامل "است" است، گزاره‌ای استنتاج کنید که حاوی "باید" باشد. دومین تغییر انقلابی در گذشته بسیار اخیر، که می‌خواهم در اینجا توجه شما را بدان جلب کنم، رد این نظریه است.

ادعای ارزشی زیر را در نظر بگیرید: این ساعت مچی خوبی است. من می‌توانم از این داوری ارزشی با ارجاع به چند حکم عینی ساده حمایت کنم: وقت را خوب نگه می‌دارد. دوازده سال است که کار می‌کند. خیلی هزینه نداشته است و مانند اینها. دلیل آنکه می‌توانم این ارزیابی را انجام دهم، آن است که ما هدف ساعت مچی را می‌دانیم.

السدایر مک‌ایتایر (Alasdair MacIntyre) فیلسوف همین نکته را در مورد گزاره‌های اخلاقی بیان می‌نماید. اگر بدانیم هدف نهایی یا غایت حیات بشری چیست، می‌توانیم درباره آن چه آدم، یا خصیصه اخلاقی یا فعل نیکو است، بر مبنای آنچه در خدمت آن هدف هست یا نیست، داوری کنیم. (Macintyre, 1984)

بدین ترتیب، مک‌ایتایر، نظریه استقلال اخلاقی را مورد تردید قرار می‌دهد. او می‌گوید که شکل صحیح دعاوی اخلاقی چیزی مانند گزاره شرطی زیر است: "اگر بخواهید به غایت خود



برسید، باید X را انجام دهید." او می‌گوید این وجه خاص دیدگاه‌های اخلاقی عصر روشنگری مدرن است که شکل مناسب آنها را گزاره‌ای قطعی تلقی کرده‌اند: که "تو باید X را انجام دهی" - [برای رسیدن به] نتیجه غایی. مدرن‌ها برای بنیادی‌ترین دعاوی اخلاقی، نظریه‌های رقیبی مطرح ساخته‌اند: تو باید چنان عمل کنی که به بالاترین خیر برای بیش‌ترین تعداد دست یابی؛ در مقابل، تو باید چنان عمل کنی که نکته اخلاقی نهفته در فعل تو مورد خواست عموم باشد. اما، چون اخلاقیات مستقل است، راهی برای داوری میان این بنیادی‌ترین تفسیرها از "باید" اخلاقی، وجود ندارد. راهی برای فراتر رفتن از این "شهودهای" بسیار بنیادی و متضاد اخلاقی وجود ندارد. این ناممکن بودن به پایان‌ناپذیری نزاع‌های اخلاقی در جامعه ما، مثلاً منازعاتی که در مورد سقط جنین یا عدالت اقتصادی در جریان است، می‌انجامد. اما، مک‌اینتایر می‌گوید، پایان‌ناپذیری را نباید ماهیت ذاتی گفتمان اخلاقی دانست، بلکه باید آن را نشانه‌ای دانست از این امر که کل پروژه روشنگری مسیر غلطی را در پیش گرفته است.

مسیر غلط عبارت بود از تلاش برای آزاد ساختن اخلاقیات و برهان اخلاقی از سنت دینی. زیرا این سنن دینی (یا سنن متافیزیکی) است که نقطه آغاز حل منازعات دینی است. این سنن، منابعی را برای پاسخ به سؤال زیر در اختیار ما قرار می‌دهند: بزرگ‌ترین خیر برای نوع بشر کدام است؟ سعادت است؟ هماهنگ زیستن با احکام خرد است؟ ثواب آسمانی است؟ یا پیچیده‌تر از اینها است؟

بنابراین، الهیات یا متافیزیک، هدف حیات بشر را تبیین می‌کنند. پس، اخلاق، علم مضبوطی است که پاسخ‌های این سؤال را در اختیار ما قرار می‌دهد که ما برای رسیدن به هدفی که برای آن وجود داریم، باید چگونه زندگی کنیم. مک‌اینتایر می‌گوید افزون بر این، این نظریه‌های شکوفایی انسانی را فقط در صورتی می‌توان به طور کامل فهمید که بدانیم چگونه از نظر اجتماعی مجسم شده‌اند یا می‌توانسته‌اند مجسم شوند، بنابراین، علوم اجتماعی، وجه توصیفی سکه‌ای هستند که روی دیگر و هنجاری آن، اخلاق است.

بدین ترتیب، سهم مک‌اینتایر، گفتن این نکته است که دیدگاه مدرن، که استدلال اخلاقی را از معرفت به ماهیت واقعیت، اعم از کلامی یا علمی، جدا می‌سازد، به کژ راه می‌رود. اخلاق هم به الهیات و هم به علوم اجتماعی نیاز دارد.

اجازه بدهید سخن مکایتایر را به زبانی بیان کنم که تاکنون از آن استفاده کرده‌ام. مطالعه اخلاق، سؤالاتی مرزی مطرح می‌سازد که اخلاق به تنهایی نمی‌تواند بدانها پاسخ دهد. مهم‌ترین این سؤالات، سؤال زیر است: زندگی انسانی برای چیست؟ الهیات برای این سؤالات پاسخ‌های آماده‌ای دارد. مانند مواردی که در کیهان‌شناسی مطرح می‌گردد، در اصول، لازم نیست که پاسخی کلامی داده شود؛ برخی از طرحواره‌های غیرخداگرایانه نیز، تبیین‌های کمابیش بسنده خود را ارائه خواهند نمود. اما، روشن است که پاسخ‌های کلامی نیز وجود دارند و بسنده هستند، هرچند عموماً آنها را لازم تلقی نکنند.

اکنون می‌توانیم در جهت مرتبط ساختن اخلاق با بقیه معرفت خود، گامی دیگر برداریم. خواهم کوشید تا به اختصار نشان دهم که علوم اجتماعی سؤالاتی مرزی مطرح می‌سازند که خود نمی‌توانند پاسخ دهند و اخلاق علم مضبوطی است که برای دادن چنین پاسخ‌هایی مورد نیاز است. اغلب گفته شده است که علوم اجتماعی می‌توانند و باید "فارغ از ارزش‌ها" باشند؛ یعنی فقط واقعیت اجتماعی را به همان نحوی که هست، شرح دهند، یا حداکثر، اطلاعاتی برای انجام محاسبات محدود هدف-وسیله در اختیار ما قرار دهند. مثلاً، اگر بخواهید با کمبود یا زیادی کالایی روبرو نشوید، آن‌گاه باید اقتصاد بازار آزاد را نهادینه سازید. اما، درک این نکته به طرز فزاینده‌ای رایج شده است که مواضعی اخلاقی در علوم اجتماعی، نه فقط در نظریه‌هایی که ارائه می‌کنند بلکه در گزینش‌های روشی هم که انجام می‌دهند، وجود دارد. اگر، در واقع، چنین فرض‌هایی وجود داشته باشد، آن‌گاه باید آنها را آشکار ساخت و مورد انتقاد قرار داد. و این درست کار اخلاق‌دانان است. بنابراین، علوم اجتماعی سؤالاتی را مطرح می‌سازند که فقط در مرتبه اخلاق می‌توان بدانها پاسخ داد.

### نظریه‌های خیر غایی انسانی

به عنوان مثالی در مورد نقش فرض‌های اخلاقی در نظریه اجتماعی، مواضع مردم را در مورد ضرورت اجبار با خشونت در نظر بگیرید. ریشه‌های این فرض را می‌توان به دعوی توماس هابز (Thomas Hobbs) رساند که وضعیت طبیعی، قبل از قرارداد اجتماعی، جنگ همه بر علیه همه است. از آن پس، اغلب نظریه‌های اجتماعی ادعا کرده‌اند که اجبار برای حفظ جامعه لازم است و خشونت صرفاً شکل غایی سرکوب است. سخن کلاسیک ماکس وبر (Max Weber) در مورد رابطه میان سیاست و خشونت را می‌توان در رساله وی "سیاست چونا رسالت" یافت.

سرانجام، می‌توان دولت مدرن را از لحاظ اجتماعی، فقط براساس وسایل خاصی که مخصوص آن هستند، ... یعنی استفاده از نیروی فیزیکی، تعریف نمود... دولت، رابطه میان انسان‌ها است که بر انسان‌ها حاکم است، رابطه‌ای که به وسیله خشونت... مشروع حمایت می‌شود (Weber, 1965)

رینولد نیبور، (Reinhold Niebuhr) با نظریه‌ای که در *انسان اخلاقی و جامعه غیر اخلاقی* (Niebuhr, 1932) مطرح ساخت، بر نسلی از سیاست‌گذاران تأثیر گذاشت: نیازهای یک نهاد برای بقای خود، افرادی را که در آن نهاد هستند به انجام کارهایی وادار می‌کند که به عنوان فرد انجام نمی‌دادند (و انجام آن از لحاظ اخلاقی موجه نبود). به نظریه نیبور، لقب افتخارآمیز "واقع‌گرایی مسیحی" داده شده است. در مقدمه *انسان اخلاقی* می‌گوید:

نظریه‌ای که قرار است در این صفحات مطرح گردد، آن است که باید میزان رفتار اخلاقی و اجتماعی افراد و گروه‌های اجتماعی، ملی، نژادی و اقتصادی، تمایز واضحی قائل گردید؛ و این تمایز خط‌مشی‌های سیاسی را که اخلاق صرفاً فردگرایانه باید همیشه آن را نگران‌کننده بدانند، توجیه می‌کند و ضروری می‌سازد... در هر گروه انسانی، کمتر از افراد آن، خرد برای هدایت و مهار انگیزه، توان کمتری برای از خودفراروی، توان کمتری برای درک نیازهای دیگران و بنابراین، بیش از آنچه افراد تشکیل‌دهنده گروه در روابط شخصی خود نشان می‌دهند، خودپرستی بی‌قید و بند وجود دارد... هنگامی که نیروی جمعی، به شکل امپریالیسم یا سلطه طبقاتی، ضعف را استعمار می‌کند، هرگز نمی‌توان آن را بیرون راند، مگر آنکه قدرتی برعلیه آن، برخیزد. (Niebuhr, 1932)

اخیراً، پیتر برگر موافقت کرده است که به ناگزیر عنصری از سرکوب برای آنکه جامعه توسط نیروهای نفاق‌افکن درون آن، نابود نگردد، لازم است. او می‌گوید، "خشونت، بنیان‌غایی هر نظم سیاسی است." (Peter Berger, 1963)

خوب، این به چه معنایی فرض اخلاقی است؟ آیا این حکم ساده‌ای درباره‌ی امر واقع تجربی؛ قانون رفتار انسانی، نیست؟ همین نکته که یکی از نظریه پردازانی که من از وی در اینجا نقل قول کرده‌ام، یعنی رینولد نیبور، در وهله اول به مثابه اخلاق‌دانی مسیحی شناخته می‌شود، ممکن است دست کم ما را به این امر مشکوک سازد که فقط با امر واقع اجتماعی محض سر و کار نداریم.

دیدگاه‌های نیبور در مورد امکان ساختارهای اجتماعی غیرسرکوب‌گرانه و غیرخشن، بر حکم اخلاقی پیشینی، حکمی در مورد بالاترین خیر برای نوع بشر، مبتنی است. این دیدگاه به نوبه خود، نتیجه نظریه کلامی خاصی است. نیبور می‌نویسد:

عدالت، نه ناخودخواهی، بالاترین آرمان اخلاقی [جامعه] است... این اخلاق اجتماعی واقع‌گرایی را باید در تقابل با اخلاق ایده‌ال‌یسم دینی قرار داد. ... جامعه باید برای رسیدن به عدالت تلاش کند، حتی اگر مجبور به استفاده از وسائلی مانند خودخواهی، مقاومت، سرکوب و شاید خشم شود که مورد تأیید حساس‌ترین جان‌های اخلاقی نیستند... (همان).

حکم نیبور که عدالت، بالاترین خیری است که منطقاً می‌توان در تاریخ بشری انتظار آن را داشت، به نوبه خود، بر معادشناسی (schatology) وی مبتنی است - یعنی، دیدگاه‌های کلامی وی درباره آخرالزمان. او معتقد است که رستگاری، ملکوت خداوند، آخرت، اساساً، در *ماورای تاریخ* هستند. از آنجا که تصور تحقق ابدی در زمان ممکن نیست، او نتیجه می‌گیرد که ملکوت خداوند در *ماورای تاریخ* است و این، به نوبه خود، به معنای آن است که گناه و ابهام اخلاقی، بالضروره، وجوه دائمی فاصله میان آن دو هستند.

توجهی و بر نیز آشکارا اخلاقی است: بر تمایز میان "اخلاق اهداف غایی" و "اخلاق مسئولیت" مبتنی است. اخلاق اهداف غایی با نیت محض و وسیله محض سر و کار دارد. اخلاق مسئولیت به نتایج از لحاظ سیاسی قابل پیش‌بینی اعمال شخص در نظامی سیاسی که پیش‌فرض آن نقص و شر است، می‌پردازد. واقع‌گرای سیاسی مکلف به نیل به اهداف خود است، حتی به قیمت توسل به وسایلی که از لحاظ اخلاقی مورد تردید هستند. همان‌طور که گفته شد، برهان قاطع سیاست خشونت است. (Douglass, 1966)

این مثالی است از اینکه نظریه‌های اخلاقی - نظریه‌هایی که درباره خیر غایی برای نوع بشر هستند - چگونه در استدلال اجتماعی-علمی تنیده می‌شوند. برهان تمام و کمال‌تر برله گریزناپذیری اخلاق در علوم اجتماعی، ریشه در درک این نکته دارد که روش‌های تحقیقات اجتماعی-علمی، شامل احکام اخلاقی می‌شوند. الکساندر روزنبرگ می‌گوید "طرفداری در سؤالات مربوط به روش علمی، ممکن است ما را به طرفداری در مورد موضوعات بنیادی فلسفه اخلاقی وادار سازد". (Rosenberg, 1988) به‌عنوان مثالی بسیار ساده، این سؤال را در نظر بگیرید که آیا موافقت آگاهانه، باید برای تمام تجربیاتی که بر روی سوژه‌های انسانی انجام

می‌شود، ضروری باشد. نظریه اخلاقی کانت بر حکم مطلق مبتنی است. یکی از طرقی که کانت این نظریه را تدوین نمود گفتن این بود که مردم دیگر را باید همیشه اهدافی فی‌نفسه دانست، نه وسایلی برای رسیدن به هدف. نتیجه چنین حکمی برای تحقیقات آن است که از هیچ کس نمی‌توان بدون رضایت وی، برای اهداف تحقیقاتی استفاده کرد. اما، از طرف دیگر، برای فایده‌گرایان، معیار اخلاقی، بزرگ‌ترین خیر برای بیش‌ترین تعداد است. بدین ترتیب، قابل تصور است که مادامی که آزمایشی برای سوژه‌ها خطری ندارد یا خطر آن اندک است و برای جامعه در کل، خیری عظیم در پی دارد، از سوژه‌ها، در صورتی که دادن اطلاعات به آنها آزمایش را خراب کند، باید بدون رضایت آگاهانه استفاده کرد. در اینجا، می‌بینیم که تفاوت‌های اخلاقی به تفاوت‌های مهمی در طرح آزمایش منتهی می‌شوند.

بنابراین، برخلاف دعاوی مربوط به ویژگی ارزش - آزاد علوم اجتماعی، یافتن احکام اخلاقی در زیر سطح [این علوم]، چندان دشوار نیست. این احکام را می‌توان در درون جریان اصلی جهان فکری، مسلم پنداشت. مثلاً، چه کسی می‌تواند در این امر تردید کند که عدالت بالاترین خیری است که حکومت‌ها به سوی آن هدف‌گیری کرده‌اند؟

اما، این فرض‌ها، مورد تردید هستند، دیدگاه‌های بدیلی وجود دارد و ما باید بدانیم که آیا این احکام قابل توجیه هستند و چگونه. بنابراین، علوم اجتماعی سؤالاتی را مطرح می‌سازند که خود توان پاسخ بدانها را ندارند - بازهم، سؤالات مرزی.

بدین ترتیب، مفید خواهد بود اگر بتوانیم در بالای سلسله مراتب علوم اجتماعی، "علم" اخلاق را بیفزاییم. این علمی است که کار آن، مقایسه و ارزیابی نظریه‌های سیستماتیک خیر برای نوع بشر و کمک به تبیین نتایج به‌هنگامی است که این نظریه‌ها در نظریه اجتماعی مجسم گردند.

مک‌ایتایر، آنچه را برای فهم مجدد اخلاق در امتداد این محورها لازم است، در اختیار ما قرار داده است. اخلاق را می‌توان شرح سیستماتیک پیامدها برای عمل نظریه‌ای درباره‌ی خیر غایی برای حیات بشری تعریف نمود. برخی از این نتایج آزمون پذیرند - یعنی موضوع تأیید با مشاهده اثرات زیستن به این طریق به جای آن طریق.

جزئیات ارزیابی کلی این نظریه پیچیده‌تر از آن است که در اینجا بدان بپردازیم، اما، مانند هر نظریه علمی، هم شامل داده‌های تجربی و هم دیگر ارزش‌های نظری از قبیل انسجام و سازگاری

است. (برای تبیین خود مک‌ایتایر از توجیه سنت اخلاقی، شما را به کتاب بزرگ وی، عدالت که، عقلانیت که؟ / رجاع می‌دهم). (MacIntyre, 1988)

## مدلی جدید برای تحقیق

اکنون در موقعیتی قرار دارم که مدلی برای روابط میان تمام دانش‌های مضبوط ارائه کنم. سلسله‌مراتب شاخه‌ای را به یاد بیاورید که در آن علوم طبیعی، یک شاخه و علوم انسانی شاخه دیگر را تکمیل می‌نمودند. پیشنهاد من آن است که اخلاق باید علمی باشد که شاخه علوم انسانی را تکمیل می‌کند، زیرا به سؤالات مرزی که علوم اجتماعی مطرح می‌سازند اما خود نمی‌توانند بدانها پاسخ دهند، پاسخ می‌دهد. اما، الهیات باید علمی باشد که در رأس هر دو شاخه قرار گرفته است، زیرا به آن سؤالات مرزی پاسخ می‌دهد که در اخلاق و در کیهان‌شناسی مطرح می‌گردد. توجه کنید که در هر یک از این موارد، سؤالات مرزی تبیین هدف را می‌طلبند. دیدگاه کلامی در مورد آفرینش جهان هم به این سؤال که زندگی انسانی رضایت‌بخش چه می‌خواهد و هم به این سؤال که دلیل داشتن این قوانین فیزیکی خاص کدام است، پاسخ می‌دهد. در عین حال، به سؤال مرزی بسیار مهمی که در سمت علوم طبیعی و در سمت علوم انسانی سلسله‌مراتب علوم مطرح می‌گردد، پاسخ می‌دهد و در همان حال که پاسخ سؤال مرکزی اخلاق در مورد غایت زندگی بشری را ارائه می‌نماید، تنظیم ریز را تبیین می‌کند.

نتایجی که می‌توان برای آموزش دانشگاهی گرفت. این مدل تحقیق، برای آینده جامعه علمی چه پیشنهادی دارد؟ در کل، می‌توانیم بگوییم که هر یک از دانش‌های مضبوطی که درباره آنها سخن گفته‌ام، در مرتبه مناسب و تقلیل‌ناپذیر خود قرار می‌گیرد. هستی‌ها، نظام‌ها، فرایندها، روابط علی، وابسته‌هایی برای هر دانش مضبوط وجود دارد که می‌توان با استقلال نسبی از مراتب دیگر، آنها را تحت مطالعه قرار داد. مثلاً، جامعه‌شناسان مجبور نیستند با روان‌شناسانی که امیدوارند نشان دهند که حقایق اجتماعی چیزی جز انباشت نکاتی درباره رفتار و نگرش‌های فردی نیست، بجنگند.

با این همه، می‌دانیم که اغلب چنین است که راهبرد تقلیل تحلیل و تبیین نظم‌ها یا فرایندهایی را ممکن می‌سازد، که قبل از تقلیل، حقایقی خام بیش نبودند. مثلاً، قوانین مندلی وراثت، تا زمانی که توانستند برای ژن‌ها و رفتار آنها، تعریف زیست‌شیمیایی ارائه نمایند، حقایق خام بودند.

اما، مهم‌تر آن است که ما باید آگاه باشیم که هستی‌ها و فرایندهای هر مرتبه، وجوهی هم دارند که تا آنها را به مرتبه بالاتر در سلسله‌مراتب علوم مرتب نسازیم، نامعقول خواهند ماند. این جایی است که باید در آینده منتظر تحولات جدید هیجان‌انگیز بود. شاید این راهبرد جدید انقلابی علمی به عظمت همان انقلابی که در دوران مدرن در نتیجه راهبرد تقلیل‌گرایانه روی داد، ایجاد نماید.

(عروض.) چنین انقلابی، کار فیلسوفان را زیاد می‌کند. در حال حاضر، ما هنوز حتی برای وضع و تعریف مفاهیم مناسب برای توصیف این روابط نزولی، مبارزه می‌کنیم. تکوین نظریه سیستم‌ها، آغاز مهمی است. در بیست سال گذشته، در زمینه‌های نظریه شناخت و فلسفه ذهن، کارهای زیادی انجام شده است. دو مفهوم مهم‌تر از میان مفاهیم جدید برای اندیشیدن درباره این موضوعات، عبارت‌اند از مفاهیم عروض و تحقق. گوئیم ویژگی (F) بر ویژگی دیگر (G) عارض می‌شود اگر این ویژگی‌ها به یک هستی مربوط باشند و هستی بدان دلیل F را داشته باشد که G را دارد. این رابطه برای سخن گفتن در مورد روابط میان ویژگی‌ها در مراتب مختلف سلسله مراتب بسیار مفید است. مثلاً، می‌توانیم بگوییم که ویژگی‌های ذهنی بر ویژگی‌های جسمی عارض می‌شوند.

اما، نکته مهمی که در نسل گذشته دریافته شد، این است که یک ویژگی ذهنی ممکن است بر انواع ویژگی‌های جسمی عارض شود. مثلاً، گونه‌های متفاوت، سیستم‌های عصبی مختلفی ساخته‌اند بنابراین ویژگی درد کشیدن باید در گونه‌های مختلف، بر مجموعه متفاوتی از ویژگی‌های فیزیکی عارض شود. فرهنگ واژگانی که برای توصیف این امر وضع گردیده، آن است که برای تحقق فیزیکی ویژگی ذهنی، راه‌های مختلفی وجود دارد. مفاهیم عروض و تحقق‌پذیری چندگانه ممکن است کلید تبیین اختیار باشند.

البته تکان دهنده‌ترین نتیجه مدلی که در اینجا ارائه نمودم، نقشی است که به الهیات می‌دهد. آیا ما به راستی می‌توانیم یا در واقع باید بگوییم که تبیین علمی ما از واقعیت، بدون نظریه‌ای درباره ماهیت و اهداف خدا، ناقص خواهد بود؟ این دقیقاً تصویری است که من از چگونگی ارتباط میان دانش‌های مضبوط مختلف، ترسیم نمودم. اما، اگر چنین تصویری عصبانی‌کننده به نظر می‌رسد، اجازه دهید به عوامل مختلفی که این راستا را نشان می‌دهند، اشاره کنم.

نکته چشمگیر، میزانی است که دانشمندان علوم طبیعی، بدون علاقه قبلی به دین، به طور عمدی در زمینه موضوعات کلامی آغاز به کار کرده‌اند. آنها ادعا می‌کنند که کشفیاتی که در حوزه کار آنها انجام شده آنها را مجبور نموده که چنین کنند. مثلاً می‌بینیم دانشمندی لاداری مانند پال دیویس (Paul Davis) کتاب‌هایی تحت عناوین *خدا/ و فیزیک جدید* و *ذهن خدا/ می‌نویسد*.<sup>18</sup> (Davis 1983, 1992) نوشته آغاز *خدا/ و فیزیک جدید*، نقل قولی از اینشتین است: “دین بدون علم کور است؛ علم بدون دین لنگ”. (من در واقع می‌خواهم این گفته را وارونه کنم و بگویم که علم بدون دین کور است- یا دست کم نقاط کور دائمی دارد).

شگفت آنکه ملحدانی سرسخت، مانند کارل ساگان (Carl Sagan)، برای بیان سخن من مفید هستند. آنچه ساگان ارائه می‌کند، مخلوطی شگفت از علم و آن چیزی است که فقط می‌توانیم آن را “دین طبیعت‌گرایانه” (Naturalistic Religion) بخوانیم. او با زیست‌شناسی و کیهان‌شناسی ساده قدیمی آغاز می‌کند اما سپس برای پر ساختن آنچه اساساً مقولات دینی است- مقولاتی که در الگویی قرار می‌گیرند که به طرزی شگفت‌آور همریخت با شاکله مفهومی مسیحی است- از مفاهیمی استفاده می‌نماید که از علم گرفته شده‌اند. او تصویری از واقعیت غایی دارد: “جهان تمام آن چیزی است که هست یا بوده است یا خواهد بود”. او تبیینی از مبادی غایی دارد: تکامل. او تبیینی از منشأ گناه دارد: ساختار خزنده بدوی در مغز، که مسئول حراست از قلمرو، انگیزه جنسی و تجاوز است. تبیین وی از رستگاری خصلت عرفانی دارد- یعنی فرض می‌کند که رستگاری، حاصل معرفت است. معرفت مورد بحث، معرفت علمی است که شاید با تماس با اشکال حیات برون‌زمینی که از ما پیشرفته‌ترند، رشد کرده است.<sup>19</sup> (Ross, 1985)

نکته این مثال آن است که اگر کسی از قراردادن نظام کلامی شناخت‌پذیر در رأس سلسله‌مراتب خودداری کند، “فضایی خالی” وجود دارد که فریاد می‌کشد تا آن را با چیزی پر کنیم. ساگان و دیگران با آفرینش دین‌های علمی جدید، متعهد شده‌اند.

البته، می‌توانم به دانشمندانی هم اشاره کنم که مؤمن هستند: رابرت جان راسل در فیزیک، آرتور ویکاک در زیست‌شناسی، جورج الیس (George Wlince) در کیهان‌شناسی و بسیاری دیگر. اما، شکاکان می‌توانند آنها را به آسانی و به این بهانه که می‌خواهند برای اعتقادات دینی که بر اساس مبانی دیگر به آنها معتقدند، توجیهی بتراشند، کنار بگذارند.



در سمت علوم اجتماعی، کتابی از جان میلبانک (John Milbank) از دانشکده الهیات کمبریج هست که درباره آن بسیار سخن گفته‌اند. *الهیات و نظریه اجتماعی* (Milbank, 1990)<sup>20</sup> می‌گوید که پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی مدرن، ذاتاً کلامی هستند. اما، کلام‌هایی که [در این علوم] به کار گرفته شده، یا بت‌پرستانه یا بدعت‌های مسیحی هستند. برهان وی، این سؤال فریبنده را مطرح می‌سازد که آن علم اجتماعی که تعمداً هم کلامی و هم راست دین بوده، احتمالاً کدام نوع از نظریه‌های رقیب را پدید می‌آورده است.

باز هم شکاک ممکن است این را مفاهیمی تلقی نماید که علائق شخصی شکل آنها را تغییر داده‌اند. به همین دلیل، چرخش اخیر در اخلاق فلسفی، بر من تأثیر بسیاری داشته است. من برهان مک‌ایتایر را در مورد نقائص هر تلاشی در اخلاق، که در آن جایی برای تبیین هدف زندگی بشری نباشد، شرح دادم، تبیینی که الهیات آن را به راحتی در اختیار ما قرار می‌دهد. آن چه قبلاً بدان اشاره نکردم این است که مک‌ایتایر یکی از برجسته‌ترین سخن‌گویان الحاد فلسفی بوده است. من معتقدم که بازگشت وی به مسیحیت دوران کودکی خود، تا حدی نتیجه و نه انگیزه این نتیجه در مورد اخلاق و الهیات بوده است.

به علاوه، برنارد ویلیامز (Bernard Williams)، دیگر اخلاق‌دان فلسفی دوران ما نیز هست که اغلب رویکردها به اخلاق در تاریخ غرب را از عهد باستان تا زمان حاضر بررسی نموده و اغلب آنها را معیوب یافته است. اما، وی می‌گوید نوعی نظریه وجود دارد که... بر آن است تا آنچه را انسان برای آن وجود دارد، براساس چارچوبی استعلایی، بیان نماید: اگر او [انسان] نقش خود را در شاکله اصلی امور به درستی درک نماید، درخواهد یافت که انواع خاصی از اهداف وجود دارند که به درستی از آن اویند و او باید آنها را متحقق سازد. یک شکل نوعی از چنین دیدگاهی، باور به این است که انسان را خدا آفریده و از وی انتظارات معینی هم دارد...

اگر خدا وجود داشت، شاید دلایل خاص و پذیرفتنی برله پذیرش اخلاقیات وجود می‌داشت<sup>21</sup>. (Williams, 63, 72)

اما، ویلیامز که یک ملحد است، متأسفانه معتقد است که هر تصویری از خدا نامنسجم است؛ که دین، خود، به طرزی علاج ناپذیر، نامعقول است.

من شک دارم که داوری ویلیامز در مورد نامعقول بودن مفهوم خدا یا ساده یا نسنجیده باشد. اما، واقعیت غم‌انگیز درباره زندگی فکری معاصر آن است که تصویری که بسیاری از افراد از خدا

و از دیگر موضوعات کلامی دارند، در واقع خام و نسنجیده است و این در مورد مؤمنان هم به اندازه ملحدان صادق است. اگر آنچه من امروز گفتم، درست باشد- یعنی در مورد نقش اساسی الهیات در تکمیل درک ما از واقعیت- ما باید به همان اندازه که در مورد نظریه‌ها و روش‌های علمی آگاه و مراقب هستیم، در مورد نظریه‌ها و روش‌های کلامی نیز باشیم.

نظریه‌های کلامی پیچیده، به آسانی، در حوزه‌های علمیه در دسترس هستند؛ اما استادان حوزوی، اغلب از بقیه جهان علمی منزوی هستند و این روزها، بقیه عالم علمی نیز مایل است که خود را از متکلمان جدا سازد. الهیات، به دلایل مختلف از دانشگاه‌های امریکایی رخت بر بسته است. بسیاری جدایی دین از سیاست در قانون اساسی را دلیل منع آموزش الهیات در مؤسسات عمومی می‌دانند. کالج‌های دارای وابستگی‌های دینی نیز به طرز فزاینده در خدمات ارتباطات فرقه‌ای خود قرار گرفته‌اند و [در عین حال] تلاش می‌کنند که مجموعه‌ای متکثر از دانشجویان را در خود جای دهند. به این دلیل، آموزش دوره‌های توصیفی دربارهٔ ادیان، اما نه بررسی دعاوی صدق این ادیان، مناسب تلقی شده است.

*الهیات التزامی*. من پیشنهادی فروتنانه دارم: آنچه که آن را *الهیات التزامی* می‌نامم. نخست، درس‌های دستور زبان انگلیسی را به یادتان می‌آورم، وجه التزامی در گزاره‌های شرطی و فرضی به کار می‌رود؛ مثلاً، “اگر خطیبی بزرگ بودم، این خطابه را با نتیجه‌ای برانگیزاننده ختم می‌کردم”.

پیشنهاد من آن است که در زمینه‌هایی که آموزش الهیات به وجه خبری مناسب نیست. چه رسد به وجه امری، باز هم می‌توان آن را به وجه شرطی و البته تطبیقی مطالعه نمود. من می‌توانم دوره‌های دانشگاهی را تصور کنم که بدانچه من سؤالات مرزی نامیده‌ام و عمدتاً در کیهانشناسی و اخلاق مطرح می‌گردد، اما در علوم دیگر نیز مطرح می‌شوند، می‌پردازد و پاسخ‌هایی را که سنن کلامی گوناگون ارائه می‌نمایند، در صورتی که دعاوی کلامی آن سنت صادق باشد، بررسی می‌نمایند. مثلاً، موضوع تنظیم ریز ثابت‌های کیهانی است. اگر تبیین سفر پیدایش درست باشد، در این باره چه می‌توانیم بگوییم و تحولات کلامی گوناگون این داستان در سنن یهودی، مسیحی و اسلامی، هنگامی که برای این منظور به کار گرفته شوند، چه تفاوتی ایجاد می‌کنند؟ چگونه می‌توان آنها را با تبیینی نوافلاطونی مانند تبیین جان لسللی مقایسه نمود و آیا هیچ یک از ادیان شرقی برای یک سؤال پاسخ‌هایی دارند یا در اینجا شکست می‌خورند؟ به همین نحو، نتایج این تبیین‌های گوناگون از واقعیت غایی برای سؤالات اخلاقی سخت کدام است؟<sup>22</sup>

البته، ترویج دوره‌هایی مانند آنچه من تصور می‌کنم، خطراتی هم دارد. ممکن است استادی، بی‌آن‌که خود قصوری مرتکب شده باشد، دریابد که نوع خاصی از الهیات برای پاسخ دادن به این سؤالات مرزی، مناسب‌تر از انواع رقیب است و ممکن است پس از آن در تظاهر به بی‌طرفی، با مشکلاتی روبرو گردد - مشکلاتی به بزرگی دشواری‌هایی که لاوازیه هنگام بحث در مورد مزایا و معایب نظریه فلورئیستون، برای تظاهر به بی‌طرفی، با آن روبرو بود.

### پی‌نوشت‌ها

- <sup>1</sup> لازم به یادآوری است که در مورد تقلیل علوم اجتماعی به روان‌شناسی، یا نظریه "طبیعت‌گرایانه" دیدگاهی مبنی بر این که میان علوم طبیعی و انسانی پیوستگی وجود دارد، هرگز توافقی جامع وجود نداشته‌است.
- <sup>2</sup> Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Chaterine Porter (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), 33.
- <sup>3</sup> من نخستین بار مدل شاخه‌ای را در "Evidence of Design in Fine-Tuning of the Universe" in Robert Russell, Nancey Murphy, and C.J. Isham, eds., *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State and Berkeley: Vatican Observatory and Center for Theology and Natural Sciences, 1993; distributed by University of Notre Dame Press), 407-35 مطرح ساخته‌ام. تصحیحات بعدی را می‌توان در کتاب من، موسوم به *On the Moral Nature of the Universe: Theology, Cosmology, and Ethics* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1996) که همراه با جورج اف. آر. الیس به رشته تحریر درآمده است. این مقاله بسیار از کار مشترک ما بر روی آن کتاب الهام گرفته است.
- <sup>4</sup> نگاه کنید به *Creation and the World of Science* (Oxford: Clarendon, 1979)
- و *Theology for a Scientific Age* (2<sup>nd</sup> and enlarged edition, Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- <sup>5</sup> نگاه کنید به *A Brief History of Time* (Toronto and New York: Bantam, 1988).
- <sup>6</sup> نگاه کنید به *Universes* (London and New York: Routledge, 1989)
- <sup>7</sup> نگاه کنید به *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Oxford University Press, 1986)
- <sup>8</sup> برای بحث در این مورد، نگاه کنید به "Evidence of Design in Fine-Tuning of the Universe" من و George F.R. Ellis, "A Theology of the Anthropic Principle", in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature*, op cit.
- <sup>9</sup> *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981, second enlarged edition, 1984).
- <sup>10</sup> *Politics as a Vocation* (Fortress, 1965), 1.
- <sup>11</sup> New York: Cahrles Scribner's Sons, 1932.
- <sup>12</sup> Niebuhr, xi-xii.

<sup>13</sup> . Peter Berger, *Invitation to Sociology* (New York: Doubleday, 1963), 69.

<sup>14</sup> . *Moral Man*, 257-8.

<sup>15</sup> . تبیینی که در

James W. Douglass, *The Non-Violent Cross: A Theology of Revolution and Peace* (Toronto, Ontario: The Macmillan Co. 1966), 262-63.

<sup>16</sup> . Rosebug *Philosophy of Social Science* (Boulder, CO: Westview Press, 1988), 177.

<sup>17</sup> . Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

<sup>18</sup> . New York: Simon and Schuster, 1983 , 1992.

<sup>19</sup> . نگاه کنید به

Thomas M. Ross, "The Implicit Theology of Karl Sagan", *Pacific Theological Review* 18 (1985) 3:24-32.

<sup>20</sup> . John Milbark, *Theology and Social Theory* Oxford, Blackwell, 1990.

<sup>21</sup> William, Berand. *Morality*, ninth ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 63, 72.

<sup>22</sup> . سر جان تپلتون، که بنیاد وی به این مجموعه مقالات کمک مالی کرده است، امیدوار است که دوره‌هایی را در

دانشکده‌های علوم ترویج نماید که معرفت ما را به خدا افزایش دهند. شاید آنچه من در اینجا تصویر کرده‌ام، مدلی

برای چنین دوره‌های باشد.

۲۳۰

و

نهار و تابستان / شماره ۱۳۸۴ / ۲۲