

مدل خداشناسی التزامی در تبیین دیدگاه نانسی مورفی در ربط علم و دین

هادی وکیلی*

چکیده

از جمله دغدغه‌های نانسی مورفی ارائه‌ی الگویی برای درک روابط میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی برای برقراری ارتباط فی‌مابین علم و دین است. او برای انجام این کار، از نتایج تحولات مهمی که در طی دو دهه‌ی گذشته در اندیشه‌ی مدرن متأخر در حوزه‌ی های علوم و اخلاق و جامعه‌شناسی اتفاق افتاده، سود می‌جوید. مورفی برای دستیابی به مقصود خود، ابتدا به طرح سه خصیصه‌ی عمده‌ی اندیشه‌ی غربی که دانشگاه‌های جهان را تحت تأثیر قرار داده، می‌پردازد. این خصیصه‌ها عبارتند از: فروکاهش علوم به فیزیک (فیزیکالیسم کاهشی)، تمایز واقعیت - ارزش و حذف خدا یعنی بی‌تفاوتی نسبت به وجود او در عرصه‌ی اندیشه و در زمینه‌ی پژوهش‌های فکری. او سپس بر مبنای تحلیل دو تحول رادیکال اخیر در تفکر انگلو - آمریکایی یعنی علیت نزولی و جایگاه اخلاق در سلسله مراتب علوم، به ترسیم الگویی خاص برای ایجاد روابط حسنه بین اخلاق، الهیات و کیهان‌شناسی به‌نحوی خاص و در نتیجه، برقراری رابطه‌ای وثیق میان علم و دین به‌نحو عام می‌پردازد. مورفی در نهایت، به دانشگاه‌های غربی توصیه می‌کند که در میان رشته‌های تحصیلی خود، خداشناسی التزامی یعنی مطالعه‌ی واقعیت طبیعی و اجتماعی را چنان منظور کنند که گویی خدایی آفریننده و دوست دارنده، وجود دارد.

کلیدواژه‌ها: فروکاهش گرایی، علیت نزولی، سلسله مراتب علوم، خداشناسی التزامی.

*استادیار گروه کلام و فلسفه پژوهشگاه علوم انسانی drhvakili@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۷۸/۶/۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۷/۱۵

از جمله دغدغه‌های نانسی مورفی (Nancy Murphy) ارائه‌ی الگویی برای درک روابط میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی برای برقراری ارتباط فی‌مابین علم و دین است. او برای انجام این کار، از نتایج تحولات مهمی که در طی دو دهه‌ی گذشته در اندیشه‌ی مدرن متأخر در حوزه‌های علوم و اخلاق و جامعه‌شناسی اتفاق افتاده، سود می‌جوید. مورفی برای دستیابی به مقصود خود، ابتدا به طرح سه خصیصه‌ی عمده‌ی اندیشه‌ی غربی که دانشگاه‌های جهان را تحت تأثیر قرار داده، می‌پردازد. این سه خصیصه‌ی اصلی که خصایص اندیشه‌ی مدرن متأخر به‌شمار می‌آیند، عبارتند از: نخست: فروکاهش تمام علوم به فیزیک، دوم: تمایز میان واقع و ارزش (fact-value) و سوم: حذف خدا از جهان فکری یعنی نظریه‌ای مبنی بر اینکه وجود خدا در پژوهش‌های فکری، تفاوتی ایجاد نخواهد کرد (Murphy, 1997: 54).

اگر بخواهیم این سه خصیصه را به زبانی بیان کنیم که برنامه‌های آموزشی دانشگاه بر مبنای آن نوشته می‌شوند، باید بگوییم: اولاً: فیزیک، اساسی‌ترین دانش تدوین شده در برنامه‌ی آموزشی است. ثانیاً: علوم، حرفی درباره‌ی اخلاق ندارند. و ثالثاً: خداشناسی، اصلاً به دانشگاه تعلق ندارد.

اکنون مناسب است به توضیح هر یک از این خصیصه‌ها به شکل جداگانه بپردازیم.

فروکاهش‌گرایی (Reductionism)

نظریه‌ی فروکاهش‌گرایی را پوزیتیویست‌های منطقی شامل گروهی از فیلسوفان و دانشمندانی که اندیشه‌هایشان تحت تأثیر حلقه‌ی وین بود، با شور و شوق فراوان، تبلیغ می‌کردند. یکی از اهداف آنها، ادغام علوم مختلف در یکدیگر بود. این هدف، بر این ملاحظه مبتنی بود که می‌توان علوم را بر اساس پیچیدگی‌های موجودات یا ساختارهای مورد مطالعه‌ی آنها، به‌طور سلسله‌مراتبی مرتب کرد. بدین ترتیب، فیزیک در پایه قرار دارد زیرا کوچک‌ترین و ساده‌ترین موجودات را مطالعه می‌کند. پس از آن نوبت به شیمی می‌رسد زیرا ریزترین ساختارهای متشکل از ذرات اساسی - اتم‌ها و مولکول‌ها - را مورد مطالعه قرار می‌دهد. پس از آن، زیست‌شناسی که اجزای ارگانیسم‌ها را مطالعه می‌کند و شاید بعد از آن، روان‌شناسی که رفتار کل ارگانیسم را بررسی می‌کند و پس از آن هم جامعه‌شناسی که گروه‌های اجتماعی را مطالعه می‌کند، به ترتیب قرار می‌گیرند.

اما کاری که پوزیتیویست‌ها می‌خواستند انجام دهند بیش از چینه‌ی علوم برحسب سلسله‌مراتب بود. آنها می‌خواستند نشان دهند که هر علمی را می‌توان به علم پایین‌تر

از خودش فروکاست، یعنی رفتار موجوداتی که در مرتبه‌ی معینی قرار می‌گیرند، می‌تواند بر اساس رفتار اجزای آنها یعنی موجوداتی که در مرتبه‌ای بلافاصله پایین‌تر از آنها قرار می‌گیرند، تبیین شود و چون فیزیک در بنیان این چینش قرار دارد، در نهایت، هر امری را باید چونان پیامد قوانین فیزیک، درک نمود (Ibid: 67).

گرچه اکنون تردیدی وجود ندارد که فروکاهش‌گرایی، راهبرد تحقیقاتی مهمی در علوم بوده و هنوز هم هست زیرا فی‌المثل رفتار الکترون‌ها، پیوند شیمیایی را تبیین می‌کند و فرایندهای شیمیایی بر رفتار انسانی مؤثرند و الی آخر، اما موفقیت این راهبرد به توجیهی برای نوعی متافیزیک یعنی نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت جهان و چستی واقعیت تبدیل شده است که بیش از آنکه مشکلی را حل کند، مشکل می‌آفریند. بدیهی‌ترین مسئله به آزادی انسان مربوط می‌شود. اگر رفتار انسانی را می‌توان یکسره به شیمی فروکاست و شیمی را به فیزیک، آنگاه 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 راست‌کشی (Orthodoxy) فروکاهنده، ماتریالیسمی خشن نیز وجود دارد. اگر کل‌های پیچیده، به‌راستی چیزی بیش از اجزای خود نیستند، پس جهان وجود، در نهایت، جهانی مادی است و چیزی که دارای ماهیتی غیرمادی باشد، نمی‌تواند در چنین جهانی، فاعلیت علی داشته باشد و درواقع، موجودات غیرمادی (مجردات) تقریباً تصورناپذیر می‌شوند. نتیجه‌ی این امر برای خداشناسی به قدر کافی روشن است (Murphy, 1997: 33-48).

تمایز واقع - ارزش

وجه دوم جهان‌بینی در حال گذار کنونی، با اخلاق رابطه دارد و با نظریه‌ی فروکاهش‌گرایی پیش‌گفته نیز بی‌ارتباط نیست. این وجه، با دیدگاهی مبنی بر تمایز واقع - ارزش و با شعار «از است نمی‌توان باید را استنتاج کرد»، ابراز می‌شود. آنچه در این دیدگاه مورد نظر است، رابطه‌ی میان داوری‌های ارزشی متعلق به عرصه‌ی اخلاق یعنی سلسله دستورات و احکام اخلاقی است که درباره‌ی چگونگی رفتار موجودات جهان، بیان می‌شوند. نظریه‌ی مدرن این بوده که دو سپهر متمایز وجود دارد: سپهر واقع و سپهر اخلاق و این دو سپهر نه منطقیاً وابسته به هم که از یکدیگر مستقل هستند (Murphy, 1997: 39-48).

کانت (Kant)، فیلسوف بزرگ عصر روشنگری برای طرح این دوگانگی بیش از هر کس دیگری تلاش کرده است. او نه فقط بین دو موضوع علم و اخلاق که میان دو قوه‌ی برهانی عقل محض و عقل نظری نیز تمایز گذارده است. بخشی از انگیزه‌ی کانت برای چنین تمایزی، حفظ آزادی انسان بوده است. او تصور می‌کرد که برای جدا نگه داشتن اراده از جزمیت علم نیوتنی، لازم است تا میان سپهر «اشیای فی نفسه» از جمله نفس و سپهر «جهان پدیداری» که قوانین فیزیک بر آن حاکم‌اند، تمایز قائل شد. از این رو، اینکه قرار نبود اخلاق، در سلسله مراتب پوزیتیویستی علوم قرار گیرد، نشان دهنده‌ی پیروزی کانت بود (Ibid: 50).

اما، این تحویل، 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 هنوز روشن نشده که چنین اتفاقی افتاده است. ارتباط منطقی گفتمان اخلاقی با جهان بینی، قطع شده و هرچه بیش‌تر تکه تکه گردیده است. یکی از نتایج این امر، نسبی‌گرایی اخلاقی هراس‌آوری است که اکنون در جامعه‌ی بشری مشاهده می‌کنیم.

حذف خدا

ویژگی نهایی تفکر مدرن متأخر، حذف خدا از عرصه‌ی علمی بوده است. البته، منظور ما آن نیست که رشته‌های دینی وجود ندارد یا بسیاری از اهل علم، مؤمن یا مذهبی نیستند. بلکه، آن است که آنچه کسی درباره‌ی 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 (B. Latour): "کسی که موفق به دور نگه داشتن خدا از مداخله‌ی 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 این‌همه، 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 بی‌آنکه 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، بی‌نیاز به آوردن خدا در هر یک از آن‌ها، ممکن ساخته است. مدرن‌ها، اکنون، می‌توانند توأمان، هم عرفی باشند و هم پارسا. (Murphy & Ellis, 1996: 89)

پس، در اصل، جهان مدرن متأخر، سه بخش عرفی دارد، که از یکدیگر مجزا نگه داشته شده اند: 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 باشد، اگر وجودش اصلاً تفاوتی با عدم داشته باشد، آن تفاوت، ناچیز است.

با توجه به این بینش نسبت به واقعیت، از نظر مورفی جای شگفتی نیست که دانشمندانی مانند رابرت جان راسل (Robert John Russell) و تد پیترز (Ted Peters) به مسئله‌ی 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؟ (Ibid: 90).

تغییرات رادیکال

اکنون به توضیح و شرح دو تحول اخیر در تفکر انگلو-آمریکایی که توجه مورفی را به خود جلب کرده، می‌پردازیم. یکی از آن‌ها، رد فروکاهش‌گرایی به نفع دیدگاهی است که آن را به نام "علیت نزولی" (Descending Causality) می‌شناسند. تحول دوم، حسنه شدن روابط میان اخلاق و بقیه‌ی نظام معرفتی است (Murphy, 1997: 67-74). در این اثنا، آنچه را این دو تحول در مورد نقش خدا در محیط علمی مطرح می‌سازند، مورد بررسی قرار خواهیم داد.

علیت نزولی

علیت نزولی به معنای اثر محیط یا سیستم پیچیده‌تر بر موجود تحت بررسی است. به عبارت دیگر، برای درک پدیده، مثلاً رفتار انسان، باید نه فقط عوامل مرتبه‌ی پایین‌تر، مانند استعدادهای ژنتیکی، بلکه عوامل مرتبه‌ی بالاتر را که به‌ویژه 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 وهله‌ی نخست، اعتراف به این امر است که خود

عوامل محیطی را نمی‌توان به عوامل روانی کاهش داد. مثلاً، ترتیب تولد، عامل مهمی برای پیش‌بینی موفقیت فردی، اما به شکلی کاهش‌ناپذیر، اجتماعی است. در وهله‌ی دوم، اکنون به شکلی 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 مرتبه‌ی تحت بررسی بدان‌ها پاسخ داد؛ سؤالات بسیاری وجود دارد که می‌توان با ارجاع به عوامل مرتبه‌ی پایین‌تر پاسخ داد؛ و سرانجام، سؤالاتی وجود دارد که می‌توان با ارجاع به عواملی پاسخ داد که در مرتبه‌ی بالاتر تحلیل، شرح داده شده‌اند. مورفی این دسته سؤالات اخیر را، "سؤالات مرزی" (Boundary Questions) می‌نامد (Murphy&Ellis, 1996: 123).

ترسیم مجدد سلسله مراتب

قبل از صحبت درباره‌ی اخلاق، باید درباره‌ی سلسله مراتب علوم، بیش‌تر سخن بگوییم. از دوران پوزیتیویست‌های منطقی، علوم جدیدی - مثلاً علم زیست محیطی - ابداع شده‌اند، که باید در این سلسله مراتب، جایی بیابند.

تمایزی هم وجود دارد که تا به حال از کنار آن گذشته‌ایم. هنگامی که از مراتب بالاتر سلسله مراتب، سخن می‌گفتیم، روشن‌نساختم 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 در مقایسه با تبیین انتزاعی که کیهان‌شناسان از کیهان ارائه می‌کنند، پیچیده‌تر است یا خیر؟

از نظر مورفی ظاهراً برای پاسخ دادن به این سؤال راه خوبی وجود ندارد و به همین دلیل نمایش روابط میان علوم به‌وسیله‌ی سلسله مراتب شاخه‌ای، که علوم انسانی یکی از شاخه‌های آن و علوم طبیعی که بالاتر از زیست‌شناسی قرار دارند، شاخه‌ی دیگر آن را تشکیل می‌دهند، مفید است. بنابراین، مورفی از ما می‌خواهد که سلسله مراتب علوم را

تقریباً مانند درختی تصور کنیم که فیزیک، شیمی غیر آلی، زیست شیمی، و شاخه‌های مختلف زیست‌شناسی تنه‌ی این درخت را تشکیل می‌دهند، اما در این صورت یک شاخه‌ای داریم که علوم طبیعی را با علم زیست محیطی، اختر فیزیک و کیهان‌شناسی تکمیل می‌کند و شاخه‌ای دیگر که دربردارنده‌ی علوم انسانی است: علوم‌ی همچون روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد، علوم سیاسی و شاید فقه و حقوق (Ibid: 148).

خدا و سلسله مراتب علوم

مورفی به دنبال آنکه این تصحیح جزئی را در دیدگاه اصلی سلسله مراتبی به علوم به عمل آورده است، گامی به پیش می‌نهد تا نقش خدا را بدان‌گونه که او را مستقیماً به جهان علمی مربوط می‌سازد، بررسی کند (Murphy, 1997: 110).

تردیدی نیست که مورفی در اندیشه‌ی خود درباره‌ی خداشناسی و علوم، به شدت تحت تأثیر آرتور پیکاک (Arthur Peacocke)، کشیش انگلیکان و زیست‌شیمیدان، بوده است. در واقع، از طریق نوشته‌های پیکاک بود که وی برای نخستین بار، با مفهوم علیت نزولی آشنا گردیده و بنابراین، بسیار مدیون اوست که تمام نگرانی‌هایی را که به‌مثابه‌ی دانشجوی دانشگاه و در زمان باور مشتاقانه به نظریه‌ی فروکاهش‌گرایی با آن روبه‌رو بوده، رفع نموده است (Murphy & Ellis, 1996: 234).

پیشنهاد پیکاک این است که خداشناسی، را باید همچون علمی در رأس سلسله مراتب دانست، زیرا مطالعه‌ی فراگیرترین سیستم ممکن است: خدا با همه‌ی چیزهایی که به نوعی در جهان وجود دارند، دارای ربط و نسبت است (Peacocke, 1993: 516-518). مورفی برخی از دلایلی را که نشان می‌دهند این پیشنهاد با معنا است، مطرح می‌سازد. او برای این منظور پرسش‌هایی را به پیش می‌کشد که به دیدگاه ادیان به‌خصوص مسیحیت در باب اهداف آفرینش و نقش و کارکرد خدا در رابطه با قوانین طبیعی راجع می‌شوند. مورفی پیشنهاد می‌کند که سؤالات مرزی را که در علوم طبیعی، به‌ویژه در کیهان‌شناسی مطرح می‌شوند، در نظر بگیریم. مثلاً، قبل از مهبانگ، چه روی داده است؟ هنوز روشن نیست که آیا علم، به رغم استفان هاکنینگ (Stephen Hawking) می‌تواند اصلاً به این مسئله بپردازد یا خیر. 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 دامنه‌ی بسیار تنگی از آن احتمالاتی قرار دارند که به جهانی پشتیبان زندگی منجر می‌شوند؟ این، یقیناً، یکی از بحث برانگیزترین سؤالاتی است که از کیهان‌شناسی جدید، ناشی شده است. دانشمندانی مانند جان لسلی (John Leslie) و جان بارو و فرانک تیلر کتاب‌هایی نوشته‌اند که، با محاسبات متعدد، نشان می‌دهند که اگر اعداد اساسی که در قوانین فیزیک وجود دارند - شدت ثابت گرانش، نسبت میان بار ذرات زیراتمی، و اعداد بی‌شمار دیگر - متفاوت بودند، حتی به مقدار بسیار اندک، تکامل جهان از مه‌بانگ تاکنون، مسیری به کلی متفاوت در پیش می‌گرفت (Taylor, 1989: 84). تقریباً، در تمام موارد، جهان حاصله برای تکوین حیات نامناسب بود - یا عمر آن بسیار کوتاه بود، یا بسیار سرد بود یا فاقد عناصر سنگین‌تر. در تمام این موارد شمارش‌ناپذیر، 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؟

به نظر مورفی 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 خدایی، تقریباً به تمام این سؤالات 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 (Murphy & Ellis, 1996: 68).

اخلاق در سلسله مراتب علوم

مورفی برای تکمیل بحث خویش به سراغ اخلاق می‌رود. او یادآوری می‌کند که نظریه‌ی مدرن در مورد منزلت اخلاق، نظریه‌ی "استقلال اصول اخلاقی" بوده است که مفاد آن چنین است که نمی‌توانیم از گزاره‌هایی که شامل "است" است، گزاره‌ای

استنتاج کنید که حاوی "باید" باشد (Murphy 1997: 89). دومین تغییر رادیکال اخیر، که مورفی می‌خواهد توجه ما را بدان جلب کند، ردّ این نظریه است. ادعای ارزشی زیر را در نظر بگیرید: این ساعت مچی خوب 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. از نظر مورفی دلیل آنکه می‌توانیم این ارزیابی را انجام دهیم، آن است که ما هدف ساعت مچی را می‌دانیم (Murphy & Ellis, 1996: 66).

می‌دانیم که السدایر مک اینتایر (Mac Intyre) فیلسوف همین نکته را در مورد گزاره‌های اخلاقی بیان می‌نماید. اگر بدانیم هدف نهایی یا غایت حیات بشری چیست، می‌توانیم درباره‌ی آنچه آدم، یا خصیصه‌ی اخلاقی یا فعل نیکو است، بر مبنای آنچه در خدمت آن هدف است یا نیست، داوری کنیم (Mac Intyre, 1984: 87).

بدین ترتیب، مک اینتایر، نظریه استقلال اخلاقی را مورد تردید قرار می‌دهد. او می‌گوید که شکل صحیح دعاوی اخلاقی چیزی مانند گزاره‌ی 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 کرده و در قالب این مضمون که "تو باید x را انجام دهی تا به نتیجه‌ی غایی برسی" گنجانده اند (Ibid: 104).

مدرن‌ها برای اساسی‌ترین دعاوی اخلاقی، نظریه‌های رقیبی مطرح ساخته‌اند: تو باید چنان عمل کنی که به بالاترین خیر برای بیش‌ترین تعداد دست‌یابی؛ در مقابل، تو باید چنان عمل کنی که نکته اخلاقی نهفته در فعل تو مورد خواست عموم باشد (Murdoch, 1992: 419).

اما، چون اخلاقیات مستقل است، راهی برای داوری میان این اساسی‌ترین تفسیرها از "باید" اخلاقی، وجود ندارد. راهی برای فراتر رفتن از این "شهودهای" بسیار اساسی 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، مک اینتایر می‌گوید، پایان‌ناپذیری را نباید ماهیت ذاتی گفتمان اخلاقی دانست، بلکه باید آن را نشانه‌ی دانست از این امر که کل پروژه روشنگری مسیر غلطی را در پیش گرفته است (Flew & Mac Intyre, 1955: 60-69).

مسیر غلط عبارت بود از تلاش برای آزاد ساختن اخلاقیات و برهان اخلاقی از سنن دینی. زیرا این سنن دینی یا سنن متافیزیکی هستند که نقطه‌ی آغاز حل منازعات دینی می‌باشند. 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، خداشناسی یا متافیزیک، هدف حیات بشر را تبیین می‌کند. پس، اخلاق، علم مضبوطی است که پاسخ‌های این سؤال را در اختیار ما قرار می‌دهد که ما برای رسیدن به هدفی که برای آن به وجود آمده‌ایم، باید چگونه زندگی کنیم (Fukuyama, 1955: 87). مک اینتایر می‌گوید افزون بر این، نظریه‌های شکوفایی انسانی را فقط در صورتی می‌توان به‌طور کامل فهمید که بدانیم چگونه از نظر اجتماعی مجسم شده‌اند یا می‌توانستند مجسم شوند، بنابراین، علوم اجتماعی، وجه توصیفی سکه‌ای هستند که روی دیگر یعنی روی هنجاری آن، اخلاق است (Mac Intyre, 1984: 123).

بدین ترتیب، سهم مک اینتایر، گفتن این نکته است که دیدگاه مدرن، که استدلال اخلاقی را از معرفت به ماهیت واقعیت، اعم از کلامی یا علمی، جدا می‌سازد، به کزراه می‌رود. اخلاق هم به خداشناسی و هم به علوم اجتماعی نیاز دارد. در اینجا مورفی می‌کوشد سخن مک اینتایر را به زبانی بیان کند که تاکنون از آن استفاده کرده‌ایم. از نظر مورفی مطالعه‌ی اخلاق، سؤالاتی مرزی مطرح می‌سازد که اخلاق به‌تنهایی نمی‌تواند بدان‌ها پاسخ دهد (Murphy, 1997: 93). مهم‌ترین این سؤالات، سؤال زیر است:

زندگی انسانی برای چیست؟ خداشناسی برای این سؤالات پاسخ‌های آماده‌ای دارد. مانند مواردی که در کیهان‌شناسی مطرح می‌گردد، در اصول، لازم نیست که پاسخی کلامی داده شود؛ برخی طرح‌واره‌های غیر خداگرایانه نیز، تبیین‌های کمابیش بسنده‌ی 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 بر اساس طرح ذهنی مورفی می‌توانیم در جهت مرتبط ساختن اخلاق با بقیه‌ی معرفت خود، گامی دیگر برداریم. در واقع مورفی می‌کوشد تا به اختصار نشان دهد 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 (Taylor, 1989: 78).

می‌دانیم که 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 روبه‌رو نشوید، آنگاه باید اقتصاد بازار آزاد را نهادینه سازید. اما، درک این نکته به طرز فزاینده‌ای رایج شده است که مواضع اخلاقی در علوم اجتماعی، نه فقط در نظریه‌هایی که ارائه می‌کنند بلکه در گزینش‌های روشی هم که انجام می‌دهند، وجود دارد (Taylor, 1985: 75 & O'toole, 1993: 35, 36). 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 مرتبه‌ی اخلاق می‌توان بدان‌ها پاسخ داد.

نظریه‌های خیر غایی انسانی

مورفی به‌عنوان مثالی در مورد نقش فرض‌های اخلاقی در نظریه‌ی اجتماعی، مواضع مردم را در مورد ضرورت اجبار یا خشونت در نظر می‌گیرد (Murphy, 1997: 45). او ریشه‌های این فرض را به دعوی توماس هابز می‌رساند که وضعیت طبیعی، قبل از قرارداد اجتماعی، را جنگ همه بر علیه همه می‌داند (Kurtz, 1998: 254). 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 در مورد رابطه‌ی میان سیاست و خشونت را می‌توان در رساله‌ی وی "سیاست چونان رسالت" یافت. (Winch, 1967: 280 & Hunston Williams, 1962: 797-800).

سرانجام، می‌توان دولت مدرن را از لحاظ اجتماعی، فقط بر اساس وسایل خاصی که مخصوص آن هستند، یعنی استفاده از نیروی فیزیکی، تعریف نمود. دولت، رابط میان انسان‌ها و بر انسان‌ها حاکم است، رابطی که به‌وسیله‌ی خشونت مشروع، حمایت می‌شود (Winch, 1967: 282).

رینولد نیبور (Reinhold Niebuhr)، با نظریه‌ای که در انسان اخلاقی و جامعه‌ی غیر اخلاقی 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 به‌عنوان فرد انجام نمی‌دادند (و انجام آن از لحاظ اخلاقی موجه نبود). به نظریه‌ی نیبور، لقب افتخارانگیز "واقع‌گرایی مسیحی" داده شده است. وی در مقدمه‌ی انسان اخلاقی می‌گوید:

نظریه‌ای که قرار است در این صفحات مطرح گردد، آن است که باید بین 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 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 سلطه‌ی طبقاتی، ضعفا را استعمار می‌کند، هرگز نمی‌توان آن را بیرون راند، مگر آنکه قدرتی بر علیه آن، برخیزد (Niebuhr, 1960: 34).

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، بنیان غایی هر نظم سیاسی است" (Berger, 1967: 56).

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 نظریه‌پردازانی که من از وی در اینجا نقل قول کرده‌ام، یعنی رینولد نیبور، در وهله‌ی اول به‌مثابه‌ی اخلاق‌دانی مسیحی شناخته می‌شود، ممکن است اندکی 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 غیر سرکوب‌گرانه و غیر خشن، بر حکم اخلاقی پیشینی - یعنی حکمی در مورد بالاترین خیر برای نوع بشر - مبتنی است. این دیدگاه به نوبه‌ی خود، نتیجه‌ی یک نظریه‌ی کلامی خاص 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 خود خواهی، مقاومت، سرکوب و شاید خشم شود که مورد تأیید حساس‌ترین جان‌های اخلاقی نیستند ... (Niebuhr, 1960: 34).

حکم نیبور که عدالت، بالاترین خیری است که منطقی‌می‌توان در تاریخ بشری انتظار آن را داشت، به‌نوبه‌ی خود، بر معادشناسی وی مبتنی است - یعنی، دیدگاه‌های کلامی وی درباره‌ی آخرالزمان. او معتقد است که رستگاری، ملکوت خداوند، آخرت، اساساً، در ماورای تاریخ هستند. از آنجا که تصور تحقیق ابدی در زمان ممکن نیست، او نتیجه می‌گیرد که ملکوت خداوند در ماورای تاریخ است و این، به‌نوبه‌ی خود، به معنای آن است که گناه و ابهام اخلاقی، بالضروره، وجود دائمی فاصله میان آن دو هستند (Ibid: 56).

توجیه وبر نیز که آشکارا اخلاقی است، بر تمایز میان "اخلاق اهداف غایی" و "اخلاق مسئولیت" مبتنی است. اخلاق اهداف غایی با نیت محض و وسیله محض، سروکار دارد. اخلاق مسئولیت به نتایج از لحاظ سیاسی قابل پیش‌بینی اعمال شخص در نظامی سیاسی که پیش فرض 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 (Williams, 1962: 87).

این مثالی است از این که نظریه‌های اخلاقی - نظریه‌هایی که درباره‌ی خیر غایی برای نوع بشر هستند - چگونه در استدلال اجتماعی - علمی تنیده می‌شوند. برهان تمام و کمال‌تر به سود 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 از موضوعات اساسی فلسفه‌ی اخلاق، وادار سازد (Rosenberg, 1999: 48). 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. نظریه‌ی اخلاقی کانت بر حکمی 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. نتیجه‌ی چنین حکمی برای تحقیقات، آن است که از هیچ‌کس نمی‌توان بدون رضایت وی، برای اهداف تحقیقاتی استفاده کرد. اما، از طرفی دیگر، برای فایده‌گرایان، معیار اخلاقی، بزرگ‌ترین خیر برای بیش‌ترین تعداد است. بدین ترتیب، قابل تصور است که مادامی که آزمایشی برای سوژه‌ها خطری دارد 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 سطوح زیرین 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 از نظر مورفی، این فرض‌ها، مورد تردید هستند، زیرا دیدگاه‌های بدیلی وجود دارد و ما باید بدانیم که آیا این احکام، چگونه قابل توجیه هستند. بنابراین، علوم اجتماعی سؤالاتی

را مطرح می‌سازند که خود توان پاسخ بدان‌ها را ندارند. در اینجا بازهم، به سؤالات مرزی برمی‌خوریم (Murphy, 1997: 89).

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 بهنگامی است که این نظریه‌ها در نظریه‌ی اجتماعی مجسم گردند.

مک اینتایر، 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 خیرگویی برای حیات بشری تعریف نمود. برخی از این نتایج آزمون پذیرند - یعنی موضوع تأیید از طریق مشاهده‌ی اثرات زیستن به این طریق به جای آن طریق (Mac Intyre, 1984: 76).

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

مدلی جدید برای تحقیق

اکنون در موقعیتی قرار داریم که مدلی برای روابط میان تمام دانش‌های مضبوط ارائه کنیم. سلسله مراتب شاخه‌ای را به یاد بیاورید که در آن، علوم طبیعی، یک شاخه و علوم انسانی، یک شاخه‌ی دیگر را تکمیل می‌نمودند. پیشنهاد مورفی آن است که اخلاق، باید علمی باشد که شاخه‌ی علوم انسانی را تکمیل می‌کند، زیرا به سؤالات مرزی که علوم اجتماعی مطرح می‌سازند اما خود نمی‌توانند بدان‌ها پاسخ دهند، پاسخ می‌دهد. اما، خداشناسی 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 می‌گردند (Murphy, 1997: 92). 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 سؤالات مرزی بسیار مهمی که در سمت علوم طبیعی و در سمت علوم انسانی سلسله مراتب 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.

اما پرسش مورفی این است که این مدل تحقیق، برای آینده‌ی جامعه‌ی علمی چه پیشنهادی دارد؟ (Ibid: 132). در کل، می‌توانیم بگوییم که هر یک از دانش‌های مضبوطی که درباره‌ی آن‌ها سخن گفته‌ایم، در مرتبه‌ی مناسب و کاهش‌ناپذیر 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 درباره‌ی رفتار و نگرش‌های فردی نیست، بجنگند.

با این‌همه، می‌دانیم که اغلب چنین است که راهبرد فروکاهش، تحلیل و تبیین نظم‌ها یا فرایندهایی را ممکن می‌سازد، که قبل از کاهش، 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 مرتبه‌ی بالاتر در سلسله مراتب علوم، مرتب نسازیم، نامعقول خواهند ماند. این جایی است که باید در آینده منتظر تحولات جدید هیجان‌انگیز بود. شاید این راهبرد جدید رادیکال علمی به عظمت همان انقلابی که در دوران مدرن در نتیجه‌ی راهبرد فروکاهش‌گرایانه روی داد، انجام نماید. (Kagan, 2002: 39).

چنین انقلابی، کار فیلسوفان را زیاد می‌کند. از نظر مورفی ما در حال حاضر، هنوز حتی برای وضع و تعریف مفاهیم مناسب برای توصیف این روابط نزولی، مبارزه می‌کنیم. به نظر وی تکوین نظریه‌ی سیستم‌ها، آغاز مهمی است (Murphy & Ellis, 1996: 95). همان‌گونه که می‌دانیم در بیست سال گذشته، در زمینه‌های نظریه‌ی شناخت و فلسفه‌ی ذهن، کارهای زیادی انجام شده است. دو مفهوم مهم‌تر از میان مفاهیم جدید برای اندیشیدن درباره‌ی این موضوعات، عبارت‌اند از مفاهیم عروض و تحقق. گوییم ویژگی (f) بر ویژگی دیگر (g) عارض می‌شود اگر این ویژگی‌ها به یک هستی مربوط باشند و هستی بدان دلیل f را داشته باشند 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 (Bridgman, 1952: 113).

اما، نکته مهمی که به عقیده‌ی مورفی 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 مجموعه‌ی 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 (Murphy & Ellis, 1996: 78).

البته طبق نظر مورفی تکان‌دهنده‌ترین نتیجه‌ی مدلی که در اینجا ارائه نمودیم، نقشی است که به خداشناسی می‌دهد. آیا ما به‌راستی می‌توانیم یا در واقع باید بگوییم که تبیین علمی ما از واقعیت، بدون نظریه‌ای درباره‌ی ماهیت و اهداف خدا، ناقص خواهد بود؟ این دقیقاً تصویری است که مورفی از چگونگی ارتباط میان دانش‌های مضبوط مختلف، ترسیم نموده است (Murphy, 1997: 59). اما، اگر چنین تصویری عصبانی‌کننده به نظر می‌رسد، اجازه دهید به عوامل مختلفی که این راستا را نشان می‌دهند، اشاره کنیم.

نکنته‌ی چشم‌گیر، توجه بسیار دانشمندان علوم طبیعی، به کار کردن در زمینه‌ی موضوعات کلامی بدون علاقه‌ی قبلی به دین است. آن‌ها ادعا می‌کنند که کشفیاتی که در حوزه‌ی کار آن‌ها انجام شده آن‌ها را مجبور نموده که چنین کنند. مثلاً می‌بینیم دانشمندی لادری مانند پال دیویس (Paul Davies) کتاب‌هایی تحت عناوین *خدا و فیزیک جدید* و *ذهن خدا* می‌نویسد. نوشته‌ی آغازین کتاب *خدا و فیزیک جدید*، نقل قولی از اینشتین است: "دین بدون علم کور است؛ علم بدون دین لنگ" (Davies, 1983: I). (مورفی در واقع می‌خواهد این گفته را وارونه کند و بگوید که علم بدون دین کور است - یا دست کم نقاط کور دائمی دارد).

شگفت آنکه ملحدانی سرسخت، مانند کارل ساگان (Karl Sagan) برای بیان سخن مورفی مفید هستند. آنچه ساگان ارائه می‌ند، مخلوطی شگفت از علم و آن چیزی است که فقط می‌توانیم آن را "دین طبیعت‌گرایانه" بخوانیم. او با زیست‌شناسی و کیهان‌شناسی ساده‌ی 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 شاکله‌ی مفهومی مسیحی به‌شمار می‌آیند - 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" (Sagan, 1980: 67). او تبیینی از مبادی غایی دارد: تکامل. او تبیینی از منشاء گناه دارد: ساختار خزنده‌ی بدوی در مغز، که مسئول حراست از قلمرو انگیزه‌ی جنسی و تجاوز است. تبیین وی از رستگاری، خصلتی عرفانی دارد، یعنی فرض می‌کند که رستگاری، حاصل معرفت است. معرفت مورد بحث، معرفتی علمی است که شاید با تماس با اشکال حیرت بر وزنمینی که از ما پیشرفته‌ترند، رشد کرده است (Ibid, 89).

نکته‌ی این مثال، آن است که اگر کسی از قرار دادن نظام کلامی شناخت‌پذیر در رأس سلسله مراتب خودداری کند، "فضایی خالی" وجود دارد که فریاد می‌کشد تا آن را با چیزی پر کنیم. ساگان و دیگران به آفرینش دین‌های علمی جدید، متعهد شده‌اند. البته، می‌توانیم چنان که مورفی گوشزد می‌کند به دانشمندانی هم اشاره کنیم که مؤمن هستند: رابرت جان راسل در فیزیک، آرتور پیکاک در زیست‌شناسی، جورج الیس (George Ellis) 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 (Murphy, 1997: 90).

مورفی در زمره‌ی علوم اجتماعی، کتابی از جان میلبانک (John Milbank) از دانشکده‌ی الهیات کمبریج سراغ می‌دهد که درباره‌ی آن بسیار سخن گفته‌اند. خداشناسی و نظریه‌ی اجتماعی می‌گوید که پیش‌فرض‌های علوم اجتماعی مدرن، ذاتاً کلامی هستند (Murphy & Ellis, 1996: 143). اما، کلام‌هایی که (در این علوم) به کار گرفته شده، یا بت‌پرستانه اند یا توأم با بدعت‌های مسیحی. 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 از مفاهیمی تلقی نماید که علائق شخصی، شکل آن‌ها را تغییر داده‌اند. به همین دلیل، چرخش اخیر در اخلاق فلسفی، بر مورفی تأثیر بسیاری داشته است (Piepkorn, 1978: 445-7). مورفی برهان مک‌آینتایر را در مورد نقائص هر تلاشی در اخلاق، که در آن جایی برای تبیین هدف زندگی بشری نباشد، شرح داده است، تبیینی که خداشناسی آن را به راحتی در اختیار ما قرار می‌دهد (Murphy, 1997: 89). آنچه مورفی قبلاً بدان اشاره نکرده، این است که مک‌آینتایر

یکی از برجسته‌ترین سخن‌گویان الحاد فلسفی بوده است. مورفی معتقد است که بازگشت مک‌ایتتایر به مسیحیت دوران کودکی خود، تا حدی نتیجه و نه انگیزه‌ی این نتیجه در مورد اخلاق و خداشناسی بوده است (Ibid: 84).

به‌علاوه، 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 آنچه را انسان برای آن به وجود آمده است، براساس چارچوبی استعلایی، بیان نماید: اگر او (انسان) نقش خود را در شاکله‌ی اصلی امور، به‌درستی درک نماید، درخواهد یافت که انواع خاصی از اهداف وجود دارند که به‌درستی از آن‌ها اویند و او باید آن‌ها را محقق سازد. یک صورت از چنین دیدگاهی، باور به این است که انسان را خدا آفریده و از وی انتظارات معینی هم دارد (Williams, 1972: 87).

اگر خدا وجود داشت، شاید دلایل خاص و پذیرفتنی برله پذیرش اخلاقیات وجود می‌داشت. اما، ویلیامز که یک ملحد است، متأسفانه معتقد است که هر تصویری از خدا نامنسجم است و دین، خود، به طرزی علاج‌ناپذیر، نامعقول است (Ibid: 90).

مورفی شک دارد که داوری ویلیامز در مورد نامفهوم بودن مفهوم خدا ساده یا نسنجیده باشد. اما، واقعیت غم‌انگیز درباره‌ی زندگی فکری معاصر از دیدگاه مورفی 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 اندازه‌ی ملحدان، صادق است (Murphy, 1997: 142). اما گفتنی است که اگر آنچه مورفی در مورد نقش اساسی خداشناسی در تکمیل درک ما از واقعیت گفته، درست باشد، 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 محافل کلامی در دسترس هستند؛ اما استادان این محافل، اغلب از بقیه‌ی جهان علمی، منزوی هستند و این روزها، بقیه‌ی دنیای علم، مایل است که خود را از متکلمان جدا سازد. از نظر مورفی خداشناسی، به دلایل مختلف از دانشگاه‌های آمریکایی رخت بر بسته است (Murphy & Ellis, 1996: 121). در واقع جدایی دین از سیاست در قانون اساسی از نظر بسیاری از فیلسوفان غربی، علت منع آموزش خداشناسی در مؤسسات عمومی می‌باشد. در نتیجه، دانشگاه‌های دارای وابستگی‌های دینی نیز به طرزی فزاینده در خدمت 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 درباره‌ی ادیان، اما نه بررسی دعاوی صدق این ادیان، مناسب تلقی شده است.

خداشناسی التزامی (Implicit Theology)

پیشنهاد به اصطلاح فروتنانه‌ی مورفی که آن را *خداشناسی التزامی* می‌نامد، با یادآوری درس‌های دستور زبان انگلیسی در خصوص وجه التزامی که در گزاره‌های شرطی و فرضی به کار می‌رود، شکل می‌گیرد (Murphy, 1997: 167). مثلاً این جمله را در نظر آورید: "اگر خطیبی بزرگ بودم، این خطابه را با نتیجه‌ای برانگیزاننده ختم می‌کردم."

پیشنهاد مورفی آن است که در زمینه‌هایی که آموزش خداشناسی به وجه خبری مناسب نیست چه رسد به وجه امری، باز هم می‌توان آن را به وجه شرطی و البته تطبیقی مطالعه نمود. یعنی می‌توان دوره‌های دانشگاهی را تصور کرد که بدانچه مورفی سؤالات مرزی نامیده است 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 می‌نماید (Ibid, p.170). مثلاً، موضوع تنظیم ریز ثابت‌های کیهانی را در نظر بگیرید. 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 لسی قیاس کرد (Leslie, 1998: 110) 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؟

البته، گسترش دادن دوره‌هایی مانند آنچه مورفی در تصور دارد، خطراتی هم دارد. ممکن است استادی، بی‌آنکه خود اشتباهی کرده باشد، دریابد که نوع خاصی از خداشناسی برای پاسخ دادن به این سؤالات مرزی، مناسب‌تر از انواع رقیب است و ممکن است پس از آن به تظاهر به بی‌طرفی، به مشکلاتی روبه‌رو گردد - مشکلاتی به بزرگی دشواری‌هایی که لاوازیه هنگام بحث در مورد مزایا و معایب نظریه فلوژیستون، برای تظاهر به بی‌طرفی، با آن روبه‌رو بود.

نتیجه‌گیری

مورفی داوری متفکرین ملحد در مورد نامفهوم بودن مفهوم خدا را ساده یا نسنجیده نمی‌داند اما آن را در بوت‌های شک قرار می‌دهد. اگر واقعیت غم‌انگیزی که مورفی درباره‌ی اندیشه‌ی کلامی و الهیاتی معاصر مبنی بر خام و نسنجیده بودن تصور مؤمنان و ملحدان درباره‌ی خدا مطرح می‌کند، صادق باشد (Murphy, 1997: 142)، و اگر آنچه وی در مورد نقش اساسی خداشناسی در تکمیل درک ما از واقعیت گفته، درست باشد، ما باید به همان اندازه که در مورد نظریه‌ها و روش‌های علمی آگاه و مراقب هستیم، باید در مورد نظریه‌ها و روش‌های کلامی نیز مراقب باشیم. خطری که دیدگاه ناسی مورفی در خصوص خداشناسی التزامی در بر دارد، امکان ترجیح نوع خاصی از خداشناسی برای پاسخ دادن به سؤالات مرزی بر انواع رقیب است که تظاهر به بی‌طرفی درباره‌ی آنها را با مشکلاتی جدی روبه‌رو می‌گرداند.

منابع

- Alasdair Mac Intyre 1984. *After Virtue*, 2nd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Alex Rosenberg 1999. *The Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge.
- Antony Flew and Alasdair Macintyre 1955. eds., *New Essays in Philosophical Theology*, London: SCM Press.
- Arthur C. Piepkorn 1978. *Profiles in Belief: The Religious Bodies of the United States and Canada: Volume II: Protestant Denominations* (New York: Harper and Row).
- Arthur Peacocke, 1993. *Theology for a Scientific Age: Being and Becoming--Natural and Divine*. Philip L. Quinn. *Philosophy of Science*, Vol. 60, No. 3.
- Bernard Williams 1972. *Morality an Introduction to Ethics*, Cambridge University Press.
- Carl Sagan, Cosmos 1980. *The Random House Publishing Group*, New York.
- Charles Taylor 1985. *Philosophy and the Human Sciences: Philosophical Papers, Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Charles Taylor 1989. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Francis Fukuyama 1995. *The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: Free Press.
- George Hunston Williams 1962. *The Radical Reformation*, Philadelphia: Westminster Press.