

تکامل و نظم

الوین پلانتینکا

ترجمه حسن قنبری دانشجوی دکتری مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

نظریه تکامل طبیعی و رابطه آن با وجود نظم و تدبیر در طبیعت، در تفکر غربی هنوز از بحث‌های مطرح و مهم است. این موضوع سخنرانی پروفیسور الوین پلانتینکا در دانشگاه قم است که مؤلف محترم متن ویراسته شده آن را جهت چاپ در اختیار فصلنامه گذاشته است. وی ابتدا مفاد نظریه تکامل و نیز معنای مورد نظر خود را از نظم بیان می‌کند و اظهار می‌دارد که علم به خودی خود هیچ دلالتی بر نفی نظم ندارد، بلکه ترکیب علم با طبیعت‌گرایی فلسفی است که منتهی به نفی نظم می‌شود. وی سپس به بیان تفصیلی دلایل ادعای خود می‌پردازد، هم‌چنین درباره انواع مختلف داروین‌اندیشی سخن می‌گوید و در نهایت، نتیجه می‌گیرد که هیچ‌کدام با وجود نظم در طبیعت ناسازگار نیستند.

یکی از رشته‌های علمی که در دهه‌های اخیر شهرت پیدا کرده زیست‌شناسی اجتماعی یا روان‌شناسی تکاملی است. طرفداران این رشته می‌کوشند که ویژگی‌های انسانی را براساس انتخاب طبیعی تبیین کنند. پلانتینکا ضمن نقل برخی اقوال به این نتیجه می‌رسد که خدا باوران مسیحی نتایج علم را ناقض باورهای خود نمی‌بینند، زیرا از دیدگاه آنها دو منبع معرفت وجود دارد: ایمان و عقل. در نتیجه، علم مستلزم آن نیست که آن دسته از عقاید مسیحی که با علم ناسازگار است، نقض شود، هم‌چنان‌که باور به عقاید مسیحی که با باورهای علمی ناسازگارند به معنای نقض باورهای علمی نیست. کلید واژه‌ها: نظریه تکاملی، انتخاب طبیعی، زیست‌شناسی اجتماعی، داروین‌یسم، نظم.

۱. آیا نظریه تکامل با نظم ناسازگار است؟

موضوع مورد بحث ما تکامل و نظم است. ابتدا لازم است توضیح مختصری درباره آنچه در این جا از این دو اصطلاح منظور داریم، ارائه دهیم. درباره تکامل باید متذکر شویم که معانی متعددی دارد - البته این تکرار ضرورتاً باعث پنهان ماندن خطاها نمی شود، با این حال، تکرار است. اولاً، ادعا می شود که عمر زمین بسیار طولانی است، شاید حدود ۴/۵ بلیون سال. می توانیم این ادعا را نظریه زمین باستانی بنامیم. ثانیاً، ادعا می شود که حیات از شکل نسبتاً ساده به شکل

نسبتاً پیچیده به پیش رفته است. در آغاز، حیات نسبتاً ساده تک سلولی وجود داشت، شاید

حیاتی از نوع حیات با کتری‌ها و جلبک‌های سبز آبی، یا شاید اشکال هنوز ساده‌تر ناشناخته. (گرچه با کتری‌ها در مقایسه با دیگر موجودات زنده ساده هستند، در واقع، موجودات فوق‌العاده پیچیده‌ای هستند). پس حیات پیچیده‌تر تک‌سلولی، بعد حیات نسبتاً پیچیده چند سلولی، نظیر کرم‌های دریایی، مرجان و عروس دریایی، بعد ماهی، بعد دوزیست‌ها، بعد خزندگان، پرندگان، پستانداران و سرانجام، در انتهای این فرایند تام، انسان‌ها: چنان‌که ما انسان‌ها ممکن است مایل باشیم آن را نظریه پیش‌رفت بنامیم. (ممکن است عروس دریایی درباره این‌که پایان این فرایند کجاست، دیدگاه متفاوتی داشته باشد). ثالثاً، نظریه تبار مشترک وجود دارد؛ یعنی این‌که حیات فقط در یک مکان از زمین آغاز شد و همه زندگی‌های بعدی در قوس نزولی به موجودات زنده اولیه باز می‌گردند. همان‌طور که استفان گولد^۱ مطرح می‌کند ادعا این است که «نمودار درختی قوس نزولی تکاملی وجود دارد که همه موجودات زنده با پیوندهای نسبی به هم مرتبط می‌شوند». ^۲ براساس نظریه تبار مشترک، ما در ظاهر همه عموزاده‌های همه موجودات زنده - اسب‌ها، درختان بلوط و حتی گیاه سمی - قطعاً عموزاده‌های دور، ولی عموزاده هستیم. (تصور این امر برای برخی از ما آسان‌تر است).

رابعاً، ادعا می‌شود که تبیینی (طبیعت‌گرایانه) از این تحوّل حیات از شکل ساده به اشکال پیچیده وجود دارد: معروف‌ترین نمونه آن، نظریه انتخاب طبیعی است که براساس جهش تصادفی ژن‌ها عمل می‌کند.

از آن‌جا که داروین طرح مشابهی مطرح کرد، این نظریه به داروین‌اندیشی معروف شد. بالاخره، ادعا می‌شود که خود حیات از ماده غیر زنده آغاز شد، بدون هیچ عمل خلاق از جانب خدا، بلکه فقط به واسطه فرایندهایی که قوانین عادی فیزیک و شیمی آنها را توصیف می‌کنند: این نظریه را نظریه منشأهای طبیعت‌گرایانه^۳ بنامید. البته این پنج نظریه به لحاظ اهمیت با همدیگر تفاوت دارند.

این نظریه‌ها منطقاً دو به دو از هم مستقل‌اند به جز نظریه سوم و چهارم: نظریه چهارم، سومی را در بر دارد، بدین معنا که شما بدون قبول وقوع یک فرایند نمی‌توانید سازوکار یا تبیین معقولی از آن ارائه دهید. فرض کنید که ما اصطلاح «تکامل» را برای اشاره به اتصال این پنج نظریه به کار می‌بریم.

در مورد نظم فقط به یک تمایز نیازمندیم. مطابق نظر دکتر سام ریدوی،^۴ زیست‌شناس مرکز

سیستم‌های دریایی آمریکا در سان‌دیاگو، فک‌ها در وهله اول با عدم جذب نیتروژن خود را از بیماری ناشی از کمبود فشار محفوظ می‌دارند. دکتر ریدوی بیان می‌دارد که «شش‌های پستانداران دریایی طوری طراحی شده‌اند که تحت فشار ناشی از فرورفتن در اعماق آب، باز می‌شوند. هوای ناشی از شش‌های باز شده، با فشار به نای باز می‌گردد که در آنجا نیتروژن به آسانی نمی‌تواند جذب خون شود».^۵

مطابق نظر دانیال دنت^۶ «در نهایت، ما یلیم بتوانیم هوش آدمی یا حیوانات را برحسب نظم او تبیین کنیم و این کار را به نوبه خود برحسب انتخاب طبیعی این نظم تبیین کنیم...».^۷

براساس این کاربرد از واژه نظم، موجودات زنده دارای نوعی نظم‌اند یا طرحی نظام‌مند را نشان می‌دهند: روشی که در آن عمل می‌کنند، آنگاه که هیچ اختلال یا نقصی در میان نیست و آنها به نحو شایسته عمل می‌کنند. البته این واژه‌شناسی ما را ملزم نمی‌کند که فرض کنیم فک‌ها و انسان‌ها و سایر موجودات زنده واقعاً طراحی شده‌اند؛ برای مثال به دست خدا. این‌جا هیچ استلزامی مبنی بر این‌که موجودات زنده واقعاً مصنوع هستند، وجود ندارد. البته در این معنای اولیه از نظم هیچ نوع ناسازگاری بین نظریه تکامل، به عنوان حلقه اتصال پنج نظریه فوق، و این نظریه که انسان‌ها و سایر موجودات نظم را نشان می‌دهند، وجود ندارد.

اما یک معنای قوی‌تر و جالب‌تر نیز برای «نظم» در کار است. در این معنای قوی‌تر نظم، فقط وقتی چیزی می‌تواند حاکی از نظم باشد که آن یا اجزایی از آن بتواند نظم به معنای ضعیف آن را نشان دهد و نیز با یک یا چند عامل دارای شعور، هوش و غرض واقعاً طراحی شده باشد. طبیعتاً، مصنوعات نمونه‌های بارزی هستند: برای مثال یک مداد یا اتومبیل بیوک یا کلیسای جامع. این‌ها را عامل‌های دارای شعور و هوش به قصد کارکردن به روش خاصی و داشتن کارکرد معینی، طراحی کرده‌اند.

اینک می‌توانیم این پرسش را مطرح کنیم که آیا انسان‌ها و سایر موجودات زنده این نوع نظم را نشان می‌دهند یا خیر. مسیحیان و دیگر خداباوران مدعی‌اند که اینها در واقع، این نوع نظم را نشان می‌دهند؛ آنان مدعی‌اند که انسان‌ها و سایر موجودات زنده را، در واقع عاملی دارای شعور و هوش و غرض، یعنی خدا طراحی کرده است. همه موجودات زنده جهان ناشی از طرحی الهی‌اند و خدا انسان را مطابق صورت خود طراحی کرده و آفریده است.

من واژه «نظم» را برای این دیدگاه به کار خواهم برد، دیدگاهی که مطابق آن، انسان‌ها و سایر

موجودات زنده را یک یا چند عامل دارای شعور و هوش و غرض طراحی کرده است. نخستین پرسش ما این است که آیا نظم با نظریه تکامل ناسازگار است.

خوب، به نظر می‌رسد که بعضی از مردم چنین می‌اندیشند. طبق نظر استیفان گولد «قبل از داروین ما فکر می‌کردیم که یک خدای خیرخواه ما را آفریده است». به گفته او، هرچند بعد از داروین ما دریافتیم که «هیچ روحی که از فاصله دور با محبت بر امور طبیعت بنگرد، وجود ندارد...»

داگلاس فویتوما^۸ زیست‌شناس، احساسات گولد را واضح‌تر بیان می‌کند: داروین با ترکیب تغییر بی‌هدف و هدایت نشده با فرایند بی‌احساس و کورکورانه انتخاب طبیعی، تبیین‌هایی الهیاتی یا معنوی از فرایندهای بی‌شمار زندگی ارائه داد. نظریه تکامل داروین، همراه با نظریه ماده‌گرایانه مارکس درباره تاریخ و جامعه و فروید که رفتار انسانی را به فرایندهایی نسبت داد که ما کنترل کمی بر آنها داریم، اصل مهمی در خط مشی ماشین‌گرایی و ماده‌گرایی - و خلاصه بیشتر علوم - بود که تاکنون شاخصه غالب اندیشه غربی بوده است.^۹

شاید واضح‌تر از این، بیان جرج گیلرد سیمپسون باشد:

گرچه بسیاری از جزئیات باقی می‌مانند که باید بررسی شوند، اما اکنون واضح است که همه پدیده‌های عینی تاریخ حیات را می‌توان براساس عوامل طبیعت‌گرایانه یا در یک معنای مناسب که گاهی هم بد به کار برده می‌شود، ماده‌گرایانه تبیین کرد. این پدیده‌ها براساس تولید مثل تفاضلی جمعیت‌ها (عامل مهم در تصور جدید از انتخاب طبیعی) به آسانی تبیین پذیرند و نیز براساس تعامل عمدتاً تصادفی فرایندهای شناخته شده وراثت...، انسان نتیجه یک فرایند طبیعی و بی‌هدف است که او را در ذهن نداشت.^{۱۰}

ریچارد داکینز^{۱۱} ادعای مشابهی دارد.

برخلاف همه ظواهر، تنها ساعت ساز در طبیعت نیروهای کور فیزیک است، گرچه به روش بسیار خاصی در کارند. یک ساعت‌ساز واقعی دارای آینده‌نگری است: او چرخ دنده‌ها و فنرها را طراحی می‌کند و ارتباط آنها با یکدیگر را همراه با هدفی برای آینده که در بینش خود دارد، برنامه‌ریزی می‌کند. انتخاب طبیعی، یعنی فرایند کور و بی‌شعوری که داروین کشف کرد و ما اکنون آن را به عنوان تبیین وجود و شکل ظاهراً هدف‌مند حیات می‌شناسیم، هیچ هدفی در ذهن ندارد. آن نه ذهن دارد نه بینش. آن برای آینده برنامه ندارد. نه بصیرت، نه آینده‌نگری و نه اصلاً بینشی دارد. اگر بتوان نقش ساعت‌ساز در طبیعت را به آن اطلاق کرد، آن ساعت‌ساز کور است.^{۱۲}

بنابراین، این دانشمندان ظاهراً معتقدند که داروین یا علم یا هر دو نشان داده‌اند که تبیین‌های دینی یا الهیاتی از رفتار و حیات انسانی بسیار زیادند و هر نوع حیاتی براساس عوامل مادی قابل تبیین است و انسان‌ها را خدا طراحی نکرده و تبیین واقعی همه اشکال حیات از جمله حیات انسانی، فرایندی کور است: پیوند شانس و اتفاق - جهش تصادفی ژن‌ها - با ضرورت انتخاب طبیعی. بر این اساس، آنان ظاهراً معتقدند که نظریه تکامل با نظم ناسازگار است.

احتمال دیگری را ریچارد دا کینز مطرح می‌کند:^{۱۳}

اخلاق کاتولیک وجود شکاف بزرگی بین حیوان ناطق^{۱۴} و سایر حیوانات را اقتضا دارد. چنین شکافی اساساً ضد تکامل است. تزریق ناگهانی یک نفس جاودانه در زمان، نوعی دخالت ضد تکاملی در حوزه علم است.

اما آیا حق به جانب آنان است؟ من چنین فکر نمی‌کنم. دا کینز، سیمپسون و بقیه، از طبیعت‌گرایی فلسفی استقبال می‌کنند. این دیدگاهی است که براساس آن هیچ چیز جز طبیعت وجود ندارد. بنابراین، طبیعت‌گرایی مستلزم آن است که ما انسان‌ها نه به دست خدا طراحی شده باشیم و نه به صورت خدا آفریده شده باشیم (چون طبیعت‌گرایی دلالت دارد بر این که خدایی وجود ندارد)؛ اما علم به خودی خود چنین لازمه‌ای ندارد. طبیعت‌گرایی و نظریه تکامل باهم مستلزم نفی نظم اند، اما نظریه تکامل به خودی خود این لازمه را ندارد. نظریه تکامل نقش مهمی در طرز تلقی طبیعت‌گرانه از جهان دارد: به معنای فنی کلمه، آن به عنوان نوعی اسطوره عمل می‌کند؛ یعنی روش تفسیر خود ما از خودمان، روش فهم منشأها و در سطح عمیق، اهمیت دین را ارائه می‌دهد. اما علم تکاملی به خودی خود دلالت ندارد بر این که خدا انسان‌ها را خلق نکرده و انسان‌ها به صورت او آفریده نشده‌اند، زیرا خدا می‌توانسته با استفاده از ابزار تکامل، انسان را آفریده باشد. تنها ترکیب علم تکاملی با طبیعت‌گرایی است که دلالت بر نفی نظم دارد. از آن جا که طبیعت‌گرایی به خودی خود این لازمه را دارد، تعجبی ندارد که وقتی با علم یا با هر چیز دیگری - تاریخ یونان قدیم، تقویم کشاورزان یا اعتقادنامه رسولان - ترکیب شود این لوازم را داشته باشد.

بنابراین، طبیعت‌گرایی، و نه علم، است که واقعاً این جا مورد بحث است. عجیب است که این ویژگی از زبان زیست‌شناس برجسته هاروارد، ریچارد لوونتین^{۱۵} بیرون پرید:

تمایل ما به قبول ادعاهای علمی که در مقابل عرف قرار دارند، کلید فهم مبارزه واقعی میان علم

و ماورای طبیعت است. علی‌رغم ابهام آشکار برخی از ساختارهای علم، علی‌رغم شکست آن در تحقق بخشیدن به بسیاری از ادعاهای افراطی خود در باب سلامتی و زندگی، علی‌رغم تحمل جامعه علمی در مورد داستان‌های واهی، ما جانب علم را می‌گیریم، چون یک تعهد پیشین، یعنی تعهد به ماده‌گرایی داریم. روش‌ها و نهادهای علم نیست که تا حدی ما را به قبول تبیین ماده‌گرایانه از جهان پدیدارها وامی‌دارد، بلکه برعکس، ما به واسطه طرفداری پیشین خود از علل مادی مجبوریم نوعی ابزار تحقیق و مجموعه‌ای از مفاهیم را ابداع کنیم که تبیین‌های مادی ایجاد می‌کنند، مهم نیست که چگونه دچار تناقض می‌شویم و مهم نیست که غیرمتخصص‌ها چگونه سر در گم می‌شوند. به علاوه، از آن‌جا که ماده‌گرایی اطلاق دارد، ما نمی‌توانیم به شخصی الهی اجازه ورود به خانه‌هایمان را دهیم.^{۱۶}

اما ممکن است کمی عجله کرده باشیم: آیا دلیل مناسبی برای این‌که فکر کنیم نظریه تکامل با نظم ناسازگار است، وجود ندارد؟ براساس داروین اندیشی، تبیین^{۱۷} مهم ساختار انسان‌ها و سایر موجودات زنده این است که آنها از طریق انتخاب طبیعی رشد کرده‌اند، انتخاب طبیعی که بر تغییر ژنتیکی، که به واسطه جهش تصادفی ژن‌ها پیش آمده، عمل می‌کند. اما اگر جهش ژنتیکی واقعاً تصادفی است، پس ظهور یک جهش در یک جمعیت معلول شانس است و اگر آن معلول شانس باشد، البته معلول نظم از جانب یک عامل هوشمند نیست که در مورد آن نظم نادرست است. چنان‌که دا کینز می‌گوید: «انتخاب طبیعی، فرایند خود به خودی، بی‌شعور و کوری که داروین کشف کرد و ما اکنون آن را تبیین وجود و شکل ظاهراً هدف‌دار حیات می‌دانیم، هیچ هدفی در ذهن ندارد».

این پیشنهاد، علائم هشدار دهنده‌ای را مطرح می‌کند: چگونه یک فرضیه علمی (جزئی از علم تجربی) دلالت دارد بر این‌که حیات انسان و دیگر موجودات محصول طرحی الهی نیست؟ آیا مستلزم نوعی لغزش به طرف الهیات نیست؟ این‌جا در هر رویدادی ابهام‌گویی وجود دارد. حقیقت آن است که براساس داروین اندیشی آنچه کل فرایند تکامل را به حرکت درمی‌آورد (تا حد زیادی) انتخاب طبیعی است که بر نتایج جهش تصادفی ژن‌ها عمل می‌کند. اما معنای «صدفه» در این‌جا چیست؟ و آیا این معنا همان معنایی است که گفته می‌شود یک رویداد نمی‌تواند هم تصادفی باشد و هم خدا یا عامل هوشمند دیگری آن را مقصود داشته و آفریده باشد؟ به نظر من، چنین نیست. از نظر داروین (یا به هر تقدیر، تحلیل نو داروینی)، تغییر به این معنا تصادفی است: تغییر مستلزم طرحی منظم که مخلوق براساس آن به وقوع می‌پیوندد، نیست و

آن به این دلیل که برای موجودات زنده سودمند است، رخ نمی دهد. البته تغییر ممکن است در واقع مفید باشد، بدین معنا که برای تداوم تناسب مربوط به تولید مثل مشارکت دارد، اما نیازهای موجودات زنده که براساس آنها تغییر رخ می دهد، هیچ نقشی در ایجاد آن ندارند. البته یک جهش می تواند بدین معنا تصادفی باشد، در عین حال، مقصود و مخلوق خدا هم باشد. بنابراین، این واقعیت (اگر واقعیت باشد) که انسان ها به واسطه انتخاب طبیعی ای که بر جهش تصادفی ژن ها عمل می کند، به وجود آمده اند، اصلاً با این واقعیت که خدا آنان را طراحی کرده و آفریده است، ناسازگار نیست؛ برای مثال شاید خدا کل این فرایند را تنظیم کرده، جهش های درست را ایجاد کرده تا در زمان های مناسب آشکار شوند و از همه اینها نتیجه معینی منظور داشته، یعنی به وجود آمدن ما انسان ها.

با این حال، ممکن است پاسخ قاطعی در کار باشد. معنای قوی تری از صُدْفه را در نظر بگیرید، معنایی که حاکی از چیزی است که می توانیم آن را شانس محض بنامیم، به نحوی که یک جهش در این معنا فقط آنگاه تصادفی است که مقصود و مخلوق خدا نباشد، اگر مایل باشیم می توانیم اضافه کنیم که یک رویداد در این معنا تصادفی است، اگر اصلاً علتی نداشته باشد. بگویید که یک رویداد تصادفی به این معنا واقعاً تصادفی است. اینک می توانیم داروین اندیشی، یا اگر مایل باشید، داروین اندیشی شدید را به شرح ذیل بیان کنیم: انسان ها و سایر موجودات زنده به واسطه انتخاب طبیعی، که بر جهش واقعاً تصادفی ژن ها عمل می کند، به وجود آمده اند. قرینه تجربی، دقیقاً هر چه باشد و دقیقاً به هر نحوی که فهمیده شود، ظاهراً بین داروین اندیشی شدید و داروین اندیشی رقیق تر تمایزی قائل نیست. بنابراین، آیا داروین اندیشی شدید دقیقاً از همان موفقیت و تأییدی که داروین اندیشی معتدل تر دارد، برخوردار نخواهد بود؟ اگر احتمال صدق داروین اندیشی رقیق تر، با توجه به قرینه مناسب، بیشتر از احتمال کذب آن باشد، آیا این امر درباره داروین اندیشی شدید نیز صادق نخواهد بود؟ اگر چنین است، پس شاید دا کینز و دیگران به هر حال، درست می گویند که: داروین اندیشی با نظریه نظم سازگار است، اما داروین اندیشی شدید چنین نیست؛ به علاوه، داروین اندیشی شدید نیز مانند داروین اندیشی، که باید گفت در حد بسیار بالایی در واقع، با قرینه مناسب تجربی تأیید می شود، با همین قرینه تأیید می شود.

اما آیا درست است که گفته شود داروین اندیشی شدید مانند داروین اندیشی رقیق تر با

قرینه مناسب تجربی تأیید می‌شود؟ ضرورتاً خیر. طبیعتاً داروین اندیشی شدید قوی‌تر از داروین اندیشی رقیق‌تر است از این‌رو، ممکن است قرینه ارائه شده برای اولی کمتر مؤید دومی باشد، گرچه هر دو با آن قرینه سازگارند. در واقع، ممکن است گفته شود که داروین اندیشی رقیق‌تر با قرینه تجربی به نحو قوی‌تری تأیید می‌شود، در حالی که داروین اندیشی شدید به آن قوت و دقت داروین اندیشی رقیق‌تر تأیید نمی‌شود. این مطلب را ذیلاً ملاحظه خواهیم کرد. قرینه مناسب تجربی میان داروین اندیشی و داروین اندیشی شدید، تمایز قائل نیست: خیلی خوب. اما آن بین داروین اندیشی و داروین اندیشی ضعیف، یعنی این نظریه که جهش‌های ژنتیکی مورد بحث و صدفه به آن معنایی که در داروین اندیشی رقیق‌تر مطرح است، واقعاً تصادفی نیستند نیز تمایز قائل نیست. هیچ دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم داروین اندیشی شدید با توجه به قرینه مناسب تجربی، محتمل‌تر از داروین اندیشی ضعیف است؛ با توجه به قرینه مناسب تجربی، داروین اندیشی ضعیف مانند داروین اندیشی شدید به نظر می‌آید. اما داروین اندیشی ضعیف با داروین اندیشی شدید ناسازگار است. بدیهی است امکان ندارد که احتمال صدق دو قضیه ناسازگار، با توجه به قرینه تجربی، بیشتر از احتمال کذب آنها باشد، از این‌رو، احتمال صدق داروین اندیشی شدید، با توجه به آن قرینه، بیشتر از احتمال کذب آن نیست.

بنابراین، اولاً، دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم احتمال صدق داروین اندیشی شدید، با توجه به قرینه مناسب تجربی، بیشتر از احتمال کذب آن است: به هر حال، دلیل پیشنهادی دلیل مناسبی نیست. اما ثانیاً، آیا واقعاً درست است که داروین اندیشی شدید با نظم ناسازگار است؟ قطعاً خیر. این جا من از برخی از آثار جالب دل راتزس^{۱۸} کمک می‌گیرم. ^{۱۹} آن‌طور که او خاطر نشان می‌سازد شاید یک عامل هوش مند، شانس محض را در خدمت گرفته تا نظم را دنبال کند. فرض کنید که نتیجه چرخش یک طاس در واقع شانسی است، اما بر فرض که شما می‌دانید که اگر طاس را در فلان وضع می‌انداختید، طاس چگونه می‌افتاد. شاید شما می‌دانید که اگر طاس را در آن وضع می‌انداختید، جهت چشم مار آن در بالا قرار می‌گرفت. قطعاً شما این اطلاعات را در برنامه‌های آتی خود به کار می‌برید که برای مثال مبلغی پول به چنگ آورید. فرض کنید شما دستگاه تولید ماشین دارید که می‌تواند میزان شانس و صدفه را برآورد سازد: رنگ ماشین‌های تولیدی این دستگاه نتیجه شانس محض است. شما همیشه خواسته‌اید که فقط صاحب ماشین

قرمز باشید، اما این امر نتیجه شانس محض است. اینک فرض کنید که شما می‌دانید که اگر در فلان وضع آن دستگاه را روشن می‌کردید، آن در اثر شانس محض ماشینی تولید می‌کرد که قرمز بود. اگر چنین باشد، شما می‌توانید علت آن باشید که به واسطه شانس محض نوع ماشینی که می‌خواستید تولید شود.

شاید به همین نحو خدا می‌خواسته که مخلوقاتی با ویژگی خاص - برای مثال مخلوقات دقیقاً مانند ما انسان‌ها - به وجود آیند و خدا علت آن است که با شانس محض چنین موجوداتی وجود دارند؛ برای مثال شاید او از پیش می‌دانسته که چه نوع جهش‌های اساساً تصادفی در موقعیت‌های گوناگون به واسطه شانس به وجود خواهند آمد. او می‌دانسته که اگر جمعیت معینی از حیوانات در شرایط معینی وجود داشته باشند، چنین و چنان جهش‌هایی به واسطه شانس محض رخ خواهد داد. با استفاده از این شناخت، او می‌توانست ببیند که نوع خاصی از موجودات به وجود می‌آیند، اما به واسطه کارکرد فرایندهای شانس.

اینک ممکن است کسانی اعتراض کنند که خدا فقط در صورتی می‌توانست این کار را انجام دهد که شرطی‌های خلاف واقع شانس^{۲۰} را می‌شناخت، در برخورد با مسئله شرّ، از شرطی‌های خلاف واقع شبیه شرطی‌های خلاف واقع اختیار بسیار بحث شده است. او ممکن است بیفزاید که، اگرچه شرطی‌های خلاف واقع اختیار به اندازه کافی بد هستند،^{۲۱} اما شرطی‌های خلاف واقع شانس باز هم بدترند؛ او ممکن است بگوید کاملاً بدیهی است که چنین اموری اصلاً وجود ندارند. به عبارت دقیق‌تر، اصلاً شرطی‌های خلاف واقع صادق در مورد شانس وجود ندارند. و به عبارت بسیار دقیق (چون به وضوح چنین شرطی‌های خلاف واقع صادقی وجود دارند، چنان‌که:

(۱) اگر رویدادی از نوع K باید به واسطه شانس رخ می‌داد، پس حداقل یک رویداد به واسطه شانس رخ می‌داد) هیچ نوع شرطی خلاف واقع شانس که صدق آنها اهمیت داشته باشد، در کار نیست. من از استدلال‌هایی که علیه اهمیت صدق شرطی‌های خلاف واقع اختیار اقامه می‌شوند، قانع نشدم و اگر چیزی به نام شانس محض وجود داشته باشد یا بتواند وجود داشته باشد، من نمی‌دانم که چرا شرطی‌های خلاف واقع صادق در مورد شانس محض نتوانند وجود داشته باشند. اما این جا جای بحث از این نیست و برای مقصد کنونی ما این بحث ضرورتی ندارد. این بدین دلیل است که راترس نیز نشان می‌دهد که چگونه می‌توانست زندگی ناشی از برنامه و

نظم باشد، حتی اگر هیچ شرطی خلاف واقع شانس که صدق آن اهمیت داشته باشد، وجود نداشته باشد:

اگر هیچ وجه شرطی مناسبی صادق نباشد (یا حتی ارزش صدق نداشته باشد)، پس خالق (اگر خالق وجود داشته باشد) در موقعیتی خواهد بود که باید نقطه آغاز خوش‌آیندی به امور بدهد و یک موضع مشروط هدایت‌کننده‌ای اتخاذ کند که اگر ضرورت اقتضا کرد، در امور دخالت کند و آنها را در جهت مناسب سوق دهد. اگر چنین شد که امور در یک جهت قابل قبول باقی ماندند - و این امر تا حدی ناشی از حوادث گوناگون نامتعیّن، بدون علت و تصادفی بود - پس هیچ دخالتی نباید ضرورت داشته باشد. (ص ۳۰۶)

و اگر هیچ مداخله‌ای ضرورت نداشته باشد، پس فرایند ناشی از تکامل می‌تواند موجوداتی را ایجاد کند که خدا از پیش می‌خواسته ایجاد کند، حتی اگر این فرایند شانس محض را در برداشته باشد و حتی اگر هیچ شرطی خلاف واقع شانس که اهمیت صدق داشته باشد، وجود نداشته باشد.

۲. زیست‌شناسی اجتماعی و نظم

طبیعتاً کسانی که داروین اندیشی را قبول دارند غالباً تلاش می‌کنند تا ویژگی‌های گوناگون موجودات زنده کنونی را با اصطلاحات داروینی تبیین کنند. یک روش برای انجام این کار، این است که نشان دهند چگونه ویژگی خاصی در تناسب مولد یک موجود زنده خاص مشارکت دارد یا داشته است. چرا بدن ببرها راه راه است؟ زیرا مؤثر بودن استتار آنها، که به نوبه خود نحوه زندگی ببرها را مشخص می‌کند، افزایش دهنده تناسب است. یا شاید ویژگی مورد بحث خودش انطباق دهنده نیست؛ یعنی خودش در تناسب مشارکت ندارد، اما با ویژگی‌ای که انطباق دهنده است، پیوند دارد. به عنوان یک مورد ویژه، شاید ویژگی مورد بحث نوعی اسپاندرل^{۲۲} باشد، ویژگی‌ای که خودش مستقیماً در تناسب مشارکت ندارد، اما نتیجه حالتی از ساختمان است؛ مثلاً در تناسب نقش دارد. این تبیین‌ها، حداقل با قیدهایی، مقبولند: اگر شما فکر کنید که موجودات زنده مورد نظر بدین نحو به وجود آمدند، پس این روش محسوسی است برای تبیین حداقل برخی از ویژگی‌های آنها.

البته این نوع تبیین درباره انسان‌ها نیز به کار رفته است. یکی از رشته‌هایی که چنین تبیین‌هایی ارائه می‌دهد، زیست‌شناسی اجتماعی است. زیست‌شناسی اجتماعی یا آن طور که گاهی

روان‌شناسی تکاملی نامیده می‌شود، حداقل برای ۲۵ سال گذشته از زمان انتشار کتاب زیست‌شناسی اجتماعی ای. او. ویلسن،^{۲۳} با ما بوده است. محور و روح این طرح، تلاش برای تبیین ویژگی‌های ممتاز انسانی - هنر ما، شوخ‌طبعی، بازی، محبت، شعر، ماجراجویی، عشق به داستان‌ها، موسیقی ما، اخلاق ما و خود دین ما - است، محور و روح این طرح این است که باید همه این ویژگی‌ها را براساس انتخاب طبیعی تبیین کرد. این طرح در زمان کنونی فوق‌العاده معروف است و من فکر می‌کنم به سرعت به شهرت آن افزوده شود. درباره موضوعات دیگر، مرکز معرفی کتاب‌های نیویورک، کتاب دیگری معرفی می‌کند که می‌خواهد ما را همراه با این خط مشی‌ها برای خودمان تفسیر کند. نکته اخیراً مهم (یا شاید کم‌اهمیت) کتابی است که فهم جدیدی از دین ارائه می‌دهد (این کتاب نیز در مرکز معرفی کتاب‌های نیویورک معرفی و نقد شده است). چنین ادعا می‌شود که ما در مرحله معینی از تاریخ تکاملی خود از شکار بودن به شکارچی بودن تبدیل شده‌ایم. طبیعتاً این موفقیت بزرگی بود و دین برای گرامی‌داشت این لحظه شادمانی به وجود آمد! قبول می‌کنیم که این امر قدری مبالغه‌آمیز است: آیا وقتی که هنوز شکار بودیم به تسلی‌های دین بیشتر نیاز نداشتیم؟ باز هم این، ادعا بود. جدی تلقی کردن برخی از این طرح‌ها قدری دشوار است، اما برخی از آنها با همه ظواهر علم جدی، [نظیر] تکامل با الگوها، ریاضیات، تناسب الگوها با داده‌ها و نوعی سبک ادبی غیرشخصی و جدی که کاملاً در آن سبک نوشته می‌شود، همراه هستند.

اینک اغلب کسانی که نظم را قبول دارند معتقدند که خدا انسان را طراحی کرده است. به علاوه، اغلب کسانی که گمان می‌کنند خدا انسان‌ها را طراحی کرده است، گمان می‌کنند که انسان‌ها به صورت خدا طراحی و آفریده شده‌اند، بالاتر از این، اغلب کسانی که گمان می‌کنند انسان‌ها به صورت خدا آفریده شده‌اند، به نوعی خدا باوران مسیحی‌اند. ما در این جا با تضاد میان نظم، یا نوع خاصی از آن، و تکامل، یا کاربردی از آن، مواجهیم، زیرا برخی از تبیین‌هایی که زیست‌شناسان اجتماعی ارائه داده‌اند، در واقع، با خدا باوری مسیحی ناسازگار به نظر می‌آید؛ برای مثال طبق نظر استیون پینکر^{۲۴} پرسش زیست‌شناسی اجتماعی در این جا این است «چگونه دین با ذهنی سازگار است که ممکن است فکر کند برای انکار آنچه واقعاً صادق نیست، آفریده شده است؟»^{۲۵} پاسخی که او می‌دهد چنین است: «دین امری است که از سر ناامیدی به آن تمسک می‌شود و مردم زمانی به آن مراجعه می‌کنند که با خطرهای زیاد مواجه می‌شوند و از همه

ابزارهای عادی - داروها، تدبیرها و دوستی‌ها - برای رسیدن به موفقیت استفاده می‌کنند، اما در مورد آب و هوا هیچ چیزی وجود ندارد. (ص ۵۵۶)

پاسخ دیگر شکل دیگری از همان شایعه قدیمی است مبنی بر این‌که علت آن مغالطه کشیش‌هاست: «من تلویحاً یک احتمال را مطرح کرده‌ام: مطالبه معجزات، بازاری را ایجاد می‌کند که کشیش‌های در آینده رقابت می‌کنند و آنان با بهره‌برداری از نیازمندی مردم به متخصصان به موفقیت دست می‌یابند» (ص ۵۵۷). من به متخصصانی نظیر دندان‌پزشکان و پزشکان اعتماد دارم؛ «این همان اعتمادی است که باعث شد من یک قرن قبل، از طبابت جعلی و میلیون‌ها سال قبل، از ساحرهای پزشک تبعیت کنم» (ص ۵۵۷). ویلسن تبیین‌های مشابهی از عقیده دینی ارائه می‌دهد.^{۲۶}

نمونه‌های این طرز تفکر فراوان است، اما می‌خواهم با تفصیلی بیشتر به یکی از این نمونه‌ها بپردازم. طبق نظر هربرت سیمون، مشکلی درباره رفتار نوع دوستانه وجود دارد: او می‌پرسد: چرا افرادی نظیر مادر ترزا یا مبلغان متدیست قرن نوزدهم، زمان و توان خود و در واقع، تمام زندگی خود را وقف آسایش دیگران می‌کنند؟ البته تنها قدسیان بزرگ جهان نیستند که چنین تمایلی از خود بروز می‌دهند اغلب ما مراتبی از آن را نشان می‌دهیم. سیمون در نوشته‌ای تحت عنوان «مکانیزم انتخاب اجتماعی و نوع دوستی موفقیت‌آمیز» این مسئله را مطرح می‌کند.^{۲۷}

اما اولاً، چرا این یک مشکل است؟ چرا نیاز داریم که آن را تبیین کنیم؟ چرا نوع دوستی باید یک مشکل باشد؟ سیمون می‌گوید: چون ما انسان‌ها به واسطه انتخاب طبیعی به دنیا آمده‌ایم که بر نوعی منشأ جهش ژنتیکی عمل می‌کند، پس انتظار رفتار نوع دوستانه را نداریم. انسان فکر می‌کند آنچه انتخاب طبیعی برمی‌گزیند، نوعی رفتار است که موجب بقا و تناسب مولد می‌شود. تناسب در این‌جا صرفاً به معنای شرایط مناسب فیزیکی نیست، آن‌طور که در مورد کسی که می‌تواند ده کیلومتر بدود، به کار می‌رود، بلکه این احتمال هست که ژن‌های شخص به نحو گسترده در نسل‌های بعدی پراکنده شوند و بدین ترتیب، در مسابقه تکامل به خوبی عمل کنند. سیمون به نحو واضح‌تری می‌گوید: «تناسب به معنای ساده عبارت است از تعداد مورد انتظار فرزندان». با فرض قبول منشأ و تحوّل ما برحسب انتخاب طبیعی، آنچه انسان انتظار دارد این است که ما انسان‌ها همواره یا معمولاً بکوشیم تا به گونه‌ای عمل کنیم که تناسب را افزایش دهیم: آن رفتار آن چیزی است که برگزیده خواهد شد. اما افرادی نظیر مادر ترزا و توماس آکویناس

دقیقاً از تقدیر طولانی یا کوتاه ژن‌های خود غفلت می‌کنند. سیمون می‌پرسد: تبیین این رفتار چیست؟

او می‌گوید: پاسخ در دو ساز و کار قرارداد: «اطاعت»^{۲۸} و «عقلانیت مقید»^{۲۹}.

اشخاص مطیع تمایل به آموختن و باور کردن چیزهایی دارند که تصور می‌کنند دیگران در جامعه آموختن و باور به آنها را خواستارند. بنابراین، محتوای آنچه آموخته می‌شود به دلیل مشارکت آن در تناسب شخصی مورد حمایت قرار نمی‌گیرد. (ص ۱۶۶۶) فرد مطیع به دلیل عقلانیت مقید غالباً نمی‌تواند رفتار به لحاظ اجتماعی مجاز را که در تناسب مشارکت دارد از رفتار نوع دوستانه (یعنی رفتار به لحاظ اجتماعی مجاز که در تناسب مشارکت ندارد) تمیز دهد. در واقع، اطاعت تمایل به ارزیابی مستقل رفتارهایی را که در تناسب مشارکت دارند، کاهش می‌دهد... فرد مطیع، به واسطه عقلانیت مقید نمی‌تواند آموخته‌هایی را که برای شخص خود مفید است و مزیت‌هایی را فراهم می‌آورد، به‌دست آورد و نیز نمی‌تواند به رفتارهای نوع دوستانه که ارزش از دست دادن منافعی را داشته باشند، دست یابد. (ص ۱۶۶۷)

ظاهراً تصور بر این است که افرادی نظیر مادر ترزا و توماس آکویناس «عقلانیت مقید» را از خود بروز می‌دهند: یعنی آنان نمی‌توانند رفتار به لحاظ اجتماعی مجاز را که در تناسب آنان مشارکت دارد، از رفتار نوع دوستانه، یعنی رفتاری به لحاظ اجتماعی مجاز را که در تناسب آنان مشارکت ندارد، تمیز دهند. آنان بدون تفکر تسلیم آن رفتاری می‌شوند که جامعه درست می‌داند؛ آنان آمادگی ندارند که خودشان مستقلاً ثمره چنین رفتارهایی را بر سرنوشت ژن‌های خود، ارزیابی کنند. اگر می‌توانستند چنین ارزیابی مستقلی انجام دهند (و عقل آنان کفایت می‌کرد که از خطاهای احمقانه پرهیز کنند) احتمالاً ملاحظه می‌کردند که این نوع رفتار در تناسب آنان مشارکت ندارد، مانند یک سیب زمینی داغ آن را بیرون می‌انداختند و محق بودند که براساس تعداد اعقاب متوقع خود عمل کنند.

اینک این تبیین از نوع دوستی، مانند تبیین پیکر از دین، با خدا باوری مسیحی ناسازگار است. واضح است که هیچ شخص مسیحی نمی‌توانست این تبیین را به عنوان طبیعت تبیینی معتبر از رفتار نوع دوستانه مادر ترزا قبول کند. شاید از منظری طبیعت‌گرایانه، این طرز تفکر سیمون درباره انسان‌ها و گرایش‌های نوع دوستانه ما، مقبول به نظر آید، اما از منظر مسیحی، خطایی فاحش و به نحو اسف‌انگیزی نا کافی است. پرسش دیگری که می‌خواهم مطرح کنم این است: کسانی که خدا باوری مسیحی را قبول دارند، چگونه باید به این نوع «طرح علمی» موسوم به «علم سیمونی»

پاسخ دهند؟ آیا باید به سادگی آن را انکار کنند؟ آیا باید عناصر عقیده مسیحی را که با آن تضاد دارند، در پرائز قرار دهند یا کم‌اهمیت تلقی کنند یا انکار نمایند؟ می‌توانیم پرسش را چنین مطرح کنیم:

آیا علم مورد قبول سیمون، خداپاوران مسیحی را به دلیل داشتن یک یا چند عقیده مسیحی با یک ناقض^{۳۰} کلی یا جزئی مواجه می‌کند؟

این پرسش مطرح است، اما ما به دو شرط اولیه نیاز داریم: اول، البته باید بحث و مناقشه پریچ و خم میان عالمان تجربی و دیگران درباره اعتبار و هویت علمی و مسئولیت علم مورد قبول سیمون را متذکر شویم؛^{۳۱} در این جا علم یا عالمان تجربی و کسانی که به علم می‌اندیشند با لحن واحدی سخن نمی‌گویند. لذا می‌خواهم پرسش خود را در این جا قدری آرمانی کنم: بگذارید در این جا فرض کنیم که علم با لحن واحدی سخن می‌گوید، لحنی که علم مورد قبول سیمون از آن حمایت می‌کند؛ بگذارید فرض کنیم که علم سیمونی مظهر علم معاصر است، به همان نحوی که نظریه نیای مشترک چنین است. و این امر مرا به شرط دوم می‌رساند. به نظر من، خداپاوران مسیحی به دیدگاه بالایی از علم پای‌بندند. علم جدید از دل خداپاوری مسیحی سر در آورد؛ آن، مصداق بارزی از قوای عقل است که خدا ما را با آن آفریده است؛ آن نمایش تماشایی صورت خدا در انسان‌هاست، لذا مسیحیان به علم و مظاهر آن با جدیت تمام پای‌بندند. اینک پرسش من این است: در حالی که خداپاوران علم را محترم می‌شمرند و حتی از آن دفاع می‌کنند و با فرض این که علم سیمونی مظهري از علم معاصر باشد و در حالی که برخی از این مظاهر با عناصری از عقیده مسیحی ناسازگارند، آیا این واقعیت، خداپاوران مسیحی را به دلیل داشتن آن عقاید خود دچار یک ناقض کلی یا جزئی می‌کند؟

به نظر من، پاسخ منفی است. چرا؟ می‌توانیم پاسخ را با ملاحظه یک ویژگی علم که مکرراً ذکر می‌شود، یعنی طبیعت گرایيِ روش شناختی،^{۳۲} پیدا کنیم. ادعا این است که علم آنچه را من طبیعت‌گرایی فلسفی می‌نامم، پیش فرض قرار نمی‌دهد، یا از آن حمایت نمی‌کند، یا مستلزم آن نیست، اما طبیعت‌گراییِ روش شناختی را در بردارد. علم در مورد طبیعت‌گراییِ فلسفی خنثا است، اما طبیعت‌گراییِ روش شناختی به نحو وسیعی لازمه آن است، یا براساس خود علم و یا براساس چگونگی عمل‌کرد مناسب آن. طبیعت‌گراییِ روش شناختی دقیقاً چیست؟ چگونه لازمه مذکور را نشان خواهیم داد؟ این پرسش آسانی نیست، اما در این جا حداقل دو تصور

مربوط به هم درباره طبیعت‌گراییِ روش شناختی وجود دارد؛ اول، در ساختن علم نمی‌توان با تمسک به فعل خدایا فعل هر موجود ماورای طبیعی، چیزی را به خوبی تبیین کرد. قضایای مربوط به رفتار یا ویژگی، یا خواص چنین موجوداتی نمی‌توانند به عنوان فرضیه‌های علمی به کار روند. دوم، در علم نمی‌توان به چیزی که تنها با ایمان قابل شناخت است، تمسک جست، یا آن را به کار برد؛ برای مثال کسی نمی‌تواند به چیزی که فقط به واسطه کتاب مقدس آموختنی است، تمسک جوید. بنابراین، کسی نمی‌تواند با تمسک به صورت خدا در ما انسان‌ها، یا تمسک به عمل روح القدس در قلوب انسان‌ها، نوع دوستی را تبیین کند. حتی در جایی که این تبیین سرانجام تبیین واقعی باشد، این تبیین الهیات خواهد بود نه علم.

درباره طبیعت‌گراییِ روش شناختی مطالب بسیاری نوشته شده است. موضوع گسترده و مهمی است؛ پرسش‌های مناسب فراوانی درباره آن مطرح است.^{۳۳} باید آن پرسش‌ها را بدون پاسخ رها کنیم و در این جا می‌خواهم قبول کنم یا فرض کنم که طبیعت‌گراییِ روش شناختی واقعاً برای علم الزامی است، بدین معنا که بخشی از خود دیدگاه علم یا شرط خود علم است، یا به هر تقدیر، لازمه یک علم شایسته است. می‌خواهم فرض دیگری مطرح کنم: بگذارید فرض کنیم که از دیدگاه علمی، یعنی دیدگاه طبیعت‌گراییِ روش شناختی، علم سیمونی روش درست اندیشیدن درباره انسان‌هاست. از این دیدگاه، ما انسان‌ها محصول تکامل ناشی از انتخاب طبیعی هستیم. اما از این دیدگاه، مطلوب‌ترین نحوه اندیشیدن درباره خودمان، نحوه‌ای است که ویژگی‌های مهم انسانی ما - محبت مادری، عشق به آموختن، اخلاق، دین، نوع دوستی و امثال این‌ها - را با اصطلاحات عمدتاً داروینی تبیین می‌کند.

بنابراین، فرض کنید که علم مستلزم طبیعت‌گراییِ روش شناختی است؛ فرض کنید که طبیعت‌گراییِ روش شناختی لازمه علم سیمونی است و فرض کنید که علم سیمونی با عقیده مسیحی ناسازگار است. آیا این ناسازگاری، ناقضی کلی یا حتی جزئی، بالقوه یا بالفعل برای خدا باوران مسیحی به دلیل داشتن آن عقاید است؟ این پرسشی معرفت شناختی است و طبیعتاً نیاز به کمی معرفت‌شناسی داریم. چنان‌که متذکر شده‌ام، مسیحیان مقید به احترام علم هستند. ممکن است بگوییم که علم محصول عقل است؛ یعنی مجموعه‌ای از قوای شناختی که غالباً شامل حواس، حافظه، بینش عقلی و امثال آنها می‌شود. اما مسیحیان نوعاً فکر می‌کنند که به برخی از قضایایی که از مظاهر عقل نیستند، به نحو عقلانی معرفت یا باور دارند. آنان به آنچه

جانانان ادواردز^{۳۴} «امور مهم انجیل» می نامد، باور دارند؛ یعنی این که خدا انسان‌ها را به صورت خود آفریده، انسان‌ها مرتکب گناه شده‌اند، بدین ترتیب، نیاز به نجات و احیا پیدا شد. خدا از طریق رنج و درد، مرگ و رستاخیز شخص دوم تثلیث مقدس که از خود تهی شد و تجسد یافت و ماهیت انسانی به خود گرفت، ابزارهای این نجات را فراهم آورد. نکته مهم در این جا این است که علاوه بر عقل، ایمان نیز منشأ معرفت یا عقیده عقلی است.

بنابراین، از دیدگاه خدا باوری مسیحی این دو منبع مشخص معرفت، یعنی ایمان و عقل وجود دارند. اینک به این پرسش باز می‌گردیم که آیا علم سیمونی مسیحیان را به دلیل داشتن عقاید ناسازگار با علم، ناقض است؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا متذکر می‌شویم که به اصطلاح ما بنیان‌های معرفتی^{۳۵} گوناگونی وجود دارند که تحقیق براساس آنها پیش می‌رود. وقت آن را ندارم که به نحو کامل بنیان‌های معرفتی را توصیف کنم، اما یک بنیان معرفتی، عقیده‌های پیش زمینه‌ای و نیز جهت‌هایی را که تحقیق مورد نظر دنبال می‌کند، در بر دارد؛ برای مثال بنیان معرفتی علمی وجود دارد. وقتی شما از روی این بنیان معرفتی، علم می‌سازید، از هر چیزی که با عقل شناخته می‌شود، استفاده می‌کنید. اما بنیان معرفتی علمی، بنابر فرض کنونی ما، مقید به طبیعت‌گرایی روش شناختی است؛ بنابراین، با ساختن علم از روی این بنیان آشکارا هر نوع عقیده درباره خدا و هر چیزی که شما بخواهید صرفاً به واسطه ایمان یا وحی به آن معرفت پیدا کنید، نفی می‌شود.

این است بنیان معرفتی علمی، اما بنیان معرفتی مسیحی نیز در کار است، که شامل همه اموری است که مسیحیان به آن معرفت یا باور دارند، از جمله آنچه آنان به واسطه ایمان، به زعم خود، به آن معرفت پیدا می‌کنند. بنابراین، بنیان معرفتی مسیحی شامل بنیان معرفتی علمی به عنوان یک بخش کامل می‌شود. این بدین معناست که آموختن علم سیمونی به عنوان یک علم کامل مستلزم این نیست که آن دسته از عقاید مسیحیان که با علم ناسازگارند، دچار نقض شود. البته غالباً اتفاق می‌افتد که یک قضیه ممکن یا محتمل که مربوط به بخشی از یک بنیان معرفتی است از دیدگاه کل آن بنیان معرفتی نامقبول است. شما می‌گویید که دیروز مرا در بازار دیده‌اید؛ من به یاد می‌آورم که اصلاً در آن جا نبوده‌ام، بلکه تمام بعد از ظهر در دفترم بوده‌ام. اما با توجه به بخشی از بنیان معرفتی من - بخشی که شامل این گفته شما که مرا آن جا دیده‌اید می‌شود - احتمال دارد که من آن جا بوده‌ام، اما این واقعیت ناقض این عقیده من که آن جا نبوده‌ام، نمی‌شود. معرفت من در

مورد گفته شما که مرا آن جا دیده‌اید، ناقض عقیده من که آن جا نبوده‌ام، نمی‌شود. مثال دیگر: فرض کنید گروهی از فیزیک‌دانان بوالهوس بخواهند ببینند که اگر، در تحوّل فیزیک، ما از به کار بردن آنچه با حافظه می‌دانیم، سر باز زنیم، چه مقدار از فیزیک کنار گذاشته می‌شود. شاید چیزی باقی بماند، اما چیزی ضعیف، جزئی، بی‌سر و ته و بی‌اهمیت. اینک فرض کنید که نظریه نسبیّت یا هر بخش رسمی دیگر فیزیک از این دیدگاه مورد تردید و غیر محتمل از آب در بیاید. فیزیک‌دانانی را در نظر آورید که از روی بنیان معرفتی علمی، فیزیک درست می‌کنند و به علاوه، به نتایج آن باور دارند: آیا عقایدی را که آنان آموخته‌اند و از منظر این فیزیک بی‌سر و ته نامحتمل شده‌اند، دچار نقض خواهد شد؟ قطعاً خیر. عکس العمل معقول آنان این خواهد بود که متذکر شوند که در واقع، نزاعی در کار است: بهترین روش اندیشیدن درباره موضوع فیزیک از دیدگاه بنیان معرفتی بی‌سر و ته با بهترین روش اندیشیدن درباره موضوع فیزیک از دیدگاه کل بنیان علمی، ناسازگار است. البته آنان دیدگاه بنیان معرفتی علمی را در این جا هنجاری تلقی می‌کنند؛ یعنی آن را دیدگاه درست برای نگریستن به موضوع می‌دانند. در نتیجه، معرفت آنان از روش نگریستن این بنیان بی‌سر و ته به امور، ناقض عقاید متناسب با کل بنیان علمی نمی‌شود.

من قبول می‌کنم که چنین چیزی درباره علم سیمونی و بنیان معرفتی مسیحی صادق است. از نظر مسیحیان، علم سیمونی شبیه فیزیک بی‌سر و ته است. قبول کنید که از دیدگاه بنیان معرفتی علمی، که مستلزم طبیعت‌گرایی روش شناختی است، علم سیمونی راهی است برای رفتن، اما بنیان معرفتی علمی تنها بخشی از کل بنیان معرفتی مسیحی است. وقتی شخص مسیحی به بنیان معرفتی علمی چیزی را اضافه می‌کند که به زعم خود به واسطه ایمان آن را شناخته است - برای مثال این که خدا ما انسان‌ها را به صورت خود آفریده است - آنچه او مطرح می‌کند یک بنیان معرفتی است که نتایج علم سیمونی را اصلاً تأیید نمی‌کند. بنابراین، این واقعیت که علم سیمونی، علم کاملی است، اما با عقیده مسیحی ناسازگار است، ناقض عقیده شخص خدا باور مسیحی به اموری که با علم سیمونی سازگار است، نیست.

اما آیا این دستور العملی برای عدم مسئولیت عقلانی و آویختن عقاید به دندان‌های قرینه نیست؟ آیا شخص مسیحی نیز بدون توجه به ناقض مورد نظر نمی‌تواند چنین چیزی بگوید؟ آیا او نمی‌تواند بگوید: «شاید این ناقض با توجه به جزئی از آنچه باور دارم، ممکن

یا محتمل باشد: اما آیا با توجه به کل آنچه باور دارم، که خود این ناقض را نیز در برمی‌گیرد، ناممکن است که ناقض باشد؟ البته خیر. ناقض‌ها کاملاً ممکن هستند. براساس کتاب اشعیا (۹:۴۱) خدا می‌گوید: «تو را از اقصا نقاط زمین و از دورترین گوشه‌های آن گرفته و فراخوانده‌ام و به تو گفته‌ام که تو بنده من هستی و تو را برگزیدم و رها نکردم». کسی که معتقد است براساس این متن، زمین جسم مستطیل شکل توپری است یا کسی که براساس این متن که «زمین را براساسش استوار کرده تا حرکت نکند». (مزامیر ۵:۱۰۴) به عقاید پیش‌گیرانه‌ی قائل است، هنگام مواجهه با شواهد عقلی که علیه این عقاید اقامه می‌شوند، دچار ناقض می‌شود. همین امر درباره‌ی کسی صادق است که براساس گزارش سفر پیدایش معتقد است که عمر زمین یا عالم فقط ده هزار سال است. پس تفاوت در چیست؟ چرا در این‌گونه موارد ناقض وجود دارد، اما در مورد علم سیمونی وجود ندارد؟ چگونه است که شما در این موارد ناقض فرض می‌کنید، اما در سایر موارد خیر؟

در این جا فرصت ندارم که به تفصیل به پاسخ پردازم، چنان‌که کسی که پاسخ را نمی‌داند چنین می‌گوید. با این حال، می‌توانیم طرح کلی پاسخ را ملاحظه کنیم. برای چنین کاری باید نتیجه حذف ناقض مذکور را از بنیان معرفتی مورد بحث، ملاحظه کنیم. فرض کنید من عقاید ناسازگار با علم سیمونی را از بنیان معرفتی خودم حذف کنم. بنابراین، من قضایایی نظیر این قضیه که «خدا ما انسان‌ها را به صورت خود آفریده است» و این قضیه که «مادر ترزا در انجام کارهای خویش قطعاً عقلانیت مقید از خود نشان نمی‌دهد» و امثال این قضایا را حذف می‌کنم. بگذارید قضایای جدا شده از عقاید را که حذف می‌کنم، D بنامم. اینک باقی مانده بنیان مبتنی بر قرینه مرا که با توجه به D تقلیل یافته است، ملاحظه کنید.^{۳۶} در واقع، سیمون به این بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه که هر نوع قرینه تجربی را در خود دارد و قضایای D را در بر ندارد، تمسک جسته است.

پرسشی که باید مطرح کنیم این است: آیا صدق نتایج علم سیمونی و از این رو، نفی D، با توجه به آن بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه، تقویت یا تأیید یا محتمل‌تر از کذب آنهاست؟ من فکر نمی‌کنم آن بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه با توجه به D و با توجه به نتایج علم سیمونی، آشکارا مبهم به نظر برسند. از منظر آن بنیان تقلیل یافته، چیزی که باید به آن اندیشید، چنین است: اگر در واقع، D کاذب باشد و هیچ چیز مشابه به آن صادق نباشد، پس شاید علم سیمونی با

توجه به آن بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه، مطلوب و مورد اشاره باشد. از طرف دیگر، اگر D صادق باشد، پس آن نیز صادق نیست. اما بنیان تقلیل یافته مورد بحث، انکار D را در بر ندارد. آن فقط نمی تواند D را در بر بگیرد. بنابراین، قرینه مناسب تجربی، تأیید مبتنی بر قرینه برای نتایج علم سیمونی است، تنها بنا بر فرض این که D کاذب باشد. از این رو، به نظر می رسد که گویا قرینه مناسب تجربی ناقض D است، تنها بر اساس این فرض که D کاذب است.

اینک شخصی را در نظر آورید که بر اساس آیه ای که قبلاً از کتاب مقدس ذکر شد، فکر می کند که زمین یک جسم مستطیل شکل توپر است. بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه او را با توجه به ناقض مذکور در نظر آورید. این قضیه که زمین گوشه هایی دارد. با توجه به این بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه، این قضیه که زمین هیچ گوشه ای ندارد، بسیار محتمل است، زیرا آن بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه، همه دلایلی را که ممکن است ما برای عدم وجود گوشه برای زمین اقامه کنیم، در بر دارد. در این حالت، برخلاف علم سیمونی، بنیان تقلیل یافته مبتنی بر قرینه، در واقع، قرینه نیرومندی در برابر ناقض مذکور فراهم می آورد. در مورد علم سیمونی چنین نیست: در آن جا قرینه پیشنهادی برای نتایج علم سیمونی واقعاً تنها بر اساس این فرض که D کاذب است، قرینه برای آن نتایج به شمار می آید. این تفاوت مهمی است بین این دو مورد و این تفاوت توضیح می دهد که چگونه شخص خدا باور مسیحی در مورد وجود گوشه برای زمین ناقض دارد، اما در علم سیمونی چنین نیست.

پس در مقام نتیجه گیری می گوئیم: نظریه تکامل، به فرض این که شامل همه آن پنج نظریه ابتدایی باشد، فی نفسه با نظریه نظم ناسازگار نیست، گرچه یقیناً ترکیب این نظریه با طبیعت گرایی چنین نتیجه ای را در بر دارد. هر چند برخی از نظریه های زیست شناختی اجتماعی با نظریه نظم یا به هر تقدیر، با یک ویژگی مهم نظریه نظم، یعنی خدا باوری مسیحی ناسازگار است. اما حتی اگر این نظریه ها بخشی از علم کامل باشند، حتی اگر اینها از جمله مظاهر علم باشند، باز هم ناقض عقیده مسیحی نیستند. این بدین دلیل است که علم سیمونی به واسطه بنیان مبتنی بر قرینه مسیحی، که با توجه به D، یعنی آن عقاید محدوفی که با علم سیمونی ناسازگارند، تقلیل یافته است، تقویت یا تأیید نمی شوند.

آلین پلانتینگا

۲ فوریه ۲۰۰۱

1. stephen Gould
2. "Evolution as Fact and Theory" in *Hen's Teeth and Horse's Toes*, New York: Norton 1983.
3. Naturalistic Origins Thesis
4. Dr. Sam Ridgway
5. *National Geographic*, Vol. 171 No.4, April, 1987, P.489.
6. Daniel Dennett
7. *Brainstorms*, Bradford Books 1978, P.12.
8. Douglas Futuyma
9. Douglas Futuyma, *Evolutionary Biology*, 2nd edition, 1986, P.3.
10. George Gaylord Simpson, *The Meaning of Evolution*, rev. ed, 1967, PP 344 - 45.
11. Richard Dawkins
12. *The Blind Watchmaker*, London and New York: W.W. Norton & Co, 1986, P.5.
13. *Free Inquiry Magazine*, Vol 18, No 2.
14. Homo Sapiens
15. Richard Lewontin
16. *New York Review of Books*, Jan. 7, 1997, P.31.
۱۷. عوامل دیگری نیزگاهی ذکر می‌شوند؛ از جمله: جنینش ژنتیکی، دگرگونی‌های انواع گوناگون.
18. Del Ratzsch
19. Design, chance and Theistic Evolution in mer creation, ed william Dembski, Downers Grove: Inter Varsity, 1998, PP. 3.3 FF
20. counterfactuals of chance.
۲۱. به عنوان مثال نک: Robert Adams' «Middle Knowledge and the Problem of Evil», *American Philosophical quarterly* (1977) and William Hasker's «A Refutation of Middle Knowledge» *Noûs*, Decamber 1986.
22. spandrel
23. E. O. Wilson
24. Steven Pinker
25. *How the Mind Works*, New York: W.W. Norton, P. 554.
26. *On Human Nature*, Cambridge: Harvard University Press 1978, Consilience (New York: Knopf: Random House, 1998).
27. *Science*, Vol. 250, December, 1990, PP. 1665 ff.
28. docility

29. bounded rationality.

30. defeater

۳۱. برای مثال نک:

Philip Kitcher's *Vaulting Ambition*, Cambridge, M A: MIT Press 1985.

32. methodological naturalism

۳۳. نک:

"Methodological Naturalism?" in *Facets of Faith and Science*, Vol. 1, ed. J.

Van der Meer, Lanham, MA: University Press of American, 1996, PP. 177-221.

34. Jonathan Edwards.

35. epistemic bases.

۳۶. این مطلب باید با دقت بیشتری مشخص شود: برای مثال قضایای باقی مانده از D نیز همراه با سایر

قضایا باید حذف شوند. هم‌چنین قضایای حذف شده از D همراه با دیگر قضایایی که در این بنیان

هستند، صرفاً بدین دلیل که آنها محتوای آن قضایای محذوف هستند. شاید بتوان این امر را چنین

مطرح کرد: بنیان مبتنی بر قرینه من که با توجه به D تقلیل یافته، مجموعه‌ای از قضایاست که D را

در خود ندارد و چیز دیگری است که بیشترین شباهت را با بنیان مبتنی بر قرینه من دارد.