

## تأثیر گناه در معرفت علمی؛ بررسی موردی دیدگاه استفان مورونی از منظر عقلانیت نقاد

هما یزدانی\*

علی پایا\*\*، لطف الله نبوی\*\*\*

### چکیده

در مقاله حاضر، با اتخاذ سنت کالونیسیم و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، ادعای مانعیت گناهان انسانی از فعلیت صحیح عقل و عاملیت فیض الهی در تقویت قوای شناختی را بررسی می‌کنیم. شاید پیش‌ازاین و ذیل بحث نقش عوامل غیر معرفتی در شکل‌گیری معرفت به تأثیر شناختی گناه نیز پرداخته شده باشد، اما اختصاص این موضوع به رشد معرفت علمی، تا آن‌جا که مورد اطلاع است، تازگی دارد. این بررسی در بستر پروژه استفان مورونی، دین‌پژوه معاصر آمریکایی، پیش خواهد رفت. او می‌کوشد با مرور نقادانه آرای متألهان برجسته مسیحی الگویی برای این تأثیر ترسیم کند. در نهایت، نشان خواهیم داد که از منظر عقلانیت نقاد، مدل مورونی با کوشش او برای تبیین اثر گناه در علوم طبیعی هم‌خوانی ندارد، زیرا آنچه را که به مثابه معرفت علمی مسیحی معرفی می‌کند غالباً از جنس آگاهی فناورانه است، نه علم، و این علم است که تحت تأثیر گناه قرار می‌گیرد نه مدعای علمی او.

**کلیدواژه‌ها:** ایمان، گناه، فیض، عقل، اثر شناختی، معرفت علمی.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران ایران  
(نویسنده مسئول)، [homa.yazdani.65@gmail.com](mailto:homa.yazdani.65@gmail.com)  
\*\* استاد فلسفه کالج اسلامی لندن، استاد وابسته مرکز تحقیقات و سیاست علمی کشور، تهران، ایران،  
[a.paya@islamic-college.ac.uk](mailto:a.paya@islamic-college.ac.uk)  
\*\*\* استاد گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران،  
[nabavi\\_l@modares.ac.ir](mailto:nabavi_l@modares.ac.ir)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۱۱

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

## ۱. مقدمه

سخن از تأثیر شناختی گناه در معرفت، به‌ویژه در ادبیات عرفان اسلامی و کلام مسیحی، دارای سابقه‌ای طولانی است؛ اما در دوره اخیر، برخی طرفداران ایده علم دینی با بهره‌گیری از این موضوع به طرح امکان‌پذیری و معناداری معرفت علمی دینی پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> در این ره‌یافت ادعا می‌شود که دانشمند علوم طبیعی نیز می‌تواند از طریق طرد رذایل و کسب فضایل اخلاقی مشمول فیض الهی و تطهیر از آثار سوء گناه شود. متعاقباً این اعتلای مرتبه وجودی و تقویت قوای شناختی دانشمند متقی را به موقعیتی برای علم‌ورزی می‌رساند که از ظرفیت دانشمند غیرمؤمن متمایز است.

به‌عبارت‌دیگر، مسئله ما در مقاله حاضر این است که آیا معرفت علمی می‌تواند به‌طریقی از عمل معرفت‌جویان حوزه علوم طبیعی به باورهای فراطبیعت‌گرایانه خویش تأثیر پذیرد. منظور از این باورهای دانشمندان ایمان به خدا و رسول و وحی است که در سیاق آن، برخی امور گناه‌آلود و پرهیز از آن‌ها فضیلت و زمینه‌ساز فیض الهی محسوب می‌شود. برخی متألهان ادعا می‌کنند که گناه می‌تواند هنگام هرگونه تکاپوی معرفتی برای شناخت واقعیت، اعم از واقعیت طبیعی، منجر به حجاب شود. برای بررسی این مدعا نیازمند فرضیه‌ای دقیق و شفاف درباره تأثیر فیض و گناه در معرفت و اتخاذ رویکردی برای ارزیابی آنیم. بدین منظور، الگوی استفان مورونی (Stephen Moroney)، استاد الهیات مسیحی دانشگاه مالون (Malone University)، را معرفی می‌کنیم و از دیدگاه عقلانیت نقاد بهره می‌گیریم.

عقلانیت نقاد ره‌یافت کارل پوپر (Karl Popper)، فیلسوف علم متأخر، است که معرفت را امری موقتی اما عینی درباره جنبه‌هایی از واقعیت می‌داند که از طریق حدس و ابطال رشد می‌یابد (Popper 1963: 51, 152). اگر این واقعیت‌ناظر به عالم طبیعت باشد، معرفت حاصل در زمره علوم طبیعی است و اگر مانند علوم انسانی - اجتماعی ناظر به برساخته‌های آدمی باشد، دارای دو وجه علمی و فناورانه خواهد بود که اولی در جست‌وجوی شناخت واقعیت و دومی به‌دنبال تغییر واقعیت است (منصوری و پایا ۱۳۹۸: ۲۱).

به‌دلیل این‌که آموزه‌های ژان کالون (John Calvin) یکی از سرچشمه‌های طرح موضوع تأثیر شناختی - ادراکی گناه نزد متألهان مسیحی است، در بخش اول مقاله رویکردهای کالونیستی متکلمانی مانند جاناتان ادواردز (Jonathan Edwards)، جان هنری نیومن (John Henry Newman) و ویلیام جیمز (William James)، و سپس رویکردهای نئوکالونیستی

فلاسفه دینی مانند آبراهام کایپر (Abraham Kuyper)، امیل برنر (Heinrich Emil Brunner)، و مرالد وستفال (Merold Westphal) معرفی خواهد شد. در واقع، صریح‌ترین صورت‌بندی این مسئله در سنت کالونیسم و شکل معاصر آن یعنی معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مطرح شده و حول دو مفهوم هبوط و رستگاری بسط یافته است، زیرا گناه نخستین انسان و احیای ایمان‌آورنده دو مقوله وابسته به هم‌اند که هر یک دیگری را اقتضا می‌کند. اگر گناه و هبوطی نبود، دیگر چه نیازی به فیض و نجات بود؟

استفان مورونی برای پاسخ به این سؤال، در کتاب خود با عنوان *کاوشی تاریخی و معاصر درباره این‌که گناه چگونه بر فکرکردن ما اثر می‌گذارد؟* (Moroney 2000)، می‌کوشد تا با مرور نقادانه آرای متألهان برجسته جریان فوق‌نقشه جدیدی برای سطوح و ابعاد مختلف این اثر ترسیم کند. ملاحظات مورونی بر چهار دسته نقد اصلی استوار است: عدم وضوح در سازوکار تأثرات قوای شناختی؛ کم‌توجهی به اثر مثبت فیض الهی؛ غفلت از وجوه جمعی گناهان فردی و تأثیر گناهان مشارکتی؛<sup>۱</sup> تمرکز بیش از حد بر علوم انسانی در مقایسه با سایر علوم. او در پاسخ مدل خود را به‌نحوی که جامع نظریات پیشین و مانع خلأهای آن‌ها باشد ارائه می‌کند و در نهایت برای پی‌گیری عینی سازوکار تأثیر شناختی گناه در معرفت علمی و شناسایی چگونگی انحرافات شناختی خودخواهانه انسان نوعی روان‌شناسی مسیحی را به‌مثابه نمونه‌ای از علم دینی معرفی می‌کند.

در بخش دوم مقاله خواهیم دید که در مدل او هیچ حوزه دانشی مستثنی نیست، اما مشمول درجات مشککی از تأثیرپذیری از فیض و گناه است. هم‌چنین، او علاوه بر در نظر گرفتن موضوع شناخت علمی وضعیت فردی و اجتماعی فاعل شناسا را نیز لحاظ می‌کند. باین‌حال، در بخش سوم و پایانی مقاله نشان خواهیم داد که از منظر عقلانیت نقاد چه ایرادهایی بر پروژه مورونی وارد است و چرا علم دینی با چنین تعبیری امکان عملی و معنای محصلی ندارد.<sup>۲</sup>

## ۲. رویکردهای کالونیستی به اثر شناختی گناه

اهمیت جان کالون در بحث از اثر معرفتی گناه، که او را به یکی از سرچشمه‌های این تفطن نزد متألهان مسیحی تبدیل می‌کند، این است که او برای معارفی که انسان گناه‌کار هبوط (fall) کرده دورافتاده از رستگاری (redemption) می‌تواند به دست آورد مرزهایی<sup>۴</sup> قائل می‌شود. این مرزها بر تقسیمی هستی‌شناختی از ابژه‌های معرفت‌نزد او استوارند (ibid.) که عبارت‌اند از:

## ۱.۲ معرفت دربارهٔ امور زمینی (earthly things)

یعنی معرفت به اموری که به خدا و قلمرو او تعلق ندارند، بلکه اهمیت و مدخلیشان محدود به مرزهای زندگی این‌دنیایی است؛ مانند حکم‌رانی، خانه‌داری، مهارت‌های مکانیکی، و هنرهای آزاد درمقابل عدل حقیقی و سعادت زندگی اخروی (علوم و فنون).

## ۲.۲ معرفت دربارهٔ امور روحانی (heavenly things)

یعنی معرفت محض به وجود خداوند، ماهیت کار صواب، و رازهای قلمرو آسمانی (مانند صفات خدا و دستورات دین او برای زندگی).

او به دو ابزار شناختی برای معرفت‌جویان نیز قائل است که عبارت‌اند از حس الوهی (sense of divinity) و عقل طبیعی (natural reason)؛ اما به دلیل مخدوش شدن عقل انسان با آثار گناه، این ابزارها لزوماً به نتیجه‌ای درست و کامل نمی‌رسد. باین‌حال عمدهٔ تمرکز کالون بر شناخت موثق از خداوند است که مشاهده یا استنتاج انسانی منقطع از موهبت الهی و فیض روح‌القدس را عاجز از آن می‌داند. درواقع، او درنهایت معرفت نوع اول را به‌واسطهٔ انتقال گناه نخستین در توان ما نمی‌بیند و شرط لازم آن را نجات (salvation) می‌داند؛ اما معرفت نوع دوم را که متعلق به زندگی دنیوی است تا حد زیادی در توان ما می‌بیند<sup>۵</sup> (ibid.). هم‌چنین به‌زعم مورونی، کالون به همان اندازه که به ماهیت فردی گناه پرداخته است، به ماهیت مشارکتی برخی گناهان مانند تبعیض‌های نژادی و جنسیتی یا تزییع حقوق اقتصادی که در ساختارهای سیاسی و اجتماعی تجسد یافته‌اند نپرداخته است (ibid.: 15).

البته متکلمان برجستهٔ دیگری هم درامتداد و با ارتقای سنت کالون سراغ رابطهٔ میان علم و ایمان رفته‌اند که تأثیر زیادی بر متألهان نئوکالونیست قرن بیستم داشته‌اند. جاناتان ادواردز<sup>۶</sup>، برخلاف کالون که در ایدهٔ حس الوهی خود وجود تصور خدا در قلب انسان را امری بدیهی می‌دانست، معتقد بود که ما هیچ‌ایماژ اولیه‌ای از هویت دینی نداریم. گرچه در این مبهم و انتزاعی‌بودن برخی مفاهیم پایه تفاوتی میان ریاضیات و الهیات نیست، اما ادواردز به‌ویژه راجع به حقایق الهیاتی نتیجه می‌گیرد که فیض الهی حکم تقلبی را دارد که خدا باید به انسان برساند. علاوه‌براین، گرچه ادواردز الهیات طبیعی را ممکن می‌داند، اما درمورد طبیعیات نیز عقل انسانی را مشمول ضعف نسبی می‌داند؛ زیرا به‌واسطهٔ زمینی‌بودنش بیش‌تر با محسوسات مألوف است و این همان نقطهٔ اشتراک قوهٔ عقل و مقولهٔ گناه است. یعنی از آن‌جاکه گناهان نیز معطوف به محسوسات‌اند، می‌توانند عقل را تخدیر کنند و مانع از فعالیت آزاد آن شوند (Wainwright 1995).

مشابه این تأثیرپذیری را جان هنری نیومن<sup>۷</sup> درباره استنتاج‌هایی که براساس بهترین تبیین (IBE) (inference to the best explanation) در علوم انباشتی عینی صورت می‌گیرند مطرح می‌کند. او که مدعی وجود استدلال‌هایی خوب اما نه متکی بر استقرا یا قیاس یا شواهد متقن است نتیجه‌گیری‌های معقول این استدلال‌ها را کار قوه استنتاج‌گر می‌داند. از آن‌جاکه این استدلال‌ها صورت منطقی یا شواهد متقن ندارند، ارزیابی‌شان براساس امری به‌نام شمّ فرامنطقی صورت می‌گیرد (ibid.). شخص محوری‌بودن این توانایی آن را با گناه‌آلودگی شخصیت فرد پیوند می‌دهد. از این‌روست که نیومن مدعی می‌شود تنها فرد اخلاقی می‌تواند به کمال قوه استنتاج‌گر دست یابد (ibid.: 66).

ویلیام جیمز<sup>۸</sup> نیز در زاویه با عقل فطری یا حس الوهی کالون مفهوم عقل عاطفی را مطرح می‌کند که استدلال‌های آن از عواطف و امیال و اراده و نیازهای انسانی متأثر می‌شوند و بدین ترتیب مجرای برای اثر معرفت‌شناختی گناه نیز باز می‌شود (ibid.: 86). اما نقد وارد به او این است که با وجود تفتن به نقش عوامل روان‌شناختی در استدلال، به نقش ساختارهای فرهنگی - اجتماعی بر فرایندهای روان‌شناختی آگاه نیست (ibid.: 104). این همان امر مغفولی است که مورونی از آن به ضرورت روان‌شناسی اجتماعی تعبیر می‌کند.

علاوه‌براین، تفاسیر ادواردز و نیومن و جیمز از نحوه تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت تکاپوی علمی را با خطر افتادن در ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی به‌جای کشف واقع تهدید می‌کند. از این‌رو، مورونی در جست‌وجوی تلاش‌های عینی‌تری برای فرمول‌بندی نحوه تأثیرپذیری اندیشیدن از گناه در حوزه‌های مختلف، به سراغ چند چهره متأخرتر در سنت کالونیسم مسیحی یا همان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌رود.

### ۳. رویکردهای نوکالونیستی به اثر شناختی گناه

رویکرد آبراهام کاپیر<sup>۹</sup> این مزیت را بر رویکرد کالون دارد که تمایز میان امور زمینی و آسمانی را جای‌گزین تمایز میان مسیحی احیاشده و غیرمسیحی احیاناً شده می‌کند؛ اما مورونی او را برای متناظر کردن شتاب‌زده دو گونه علم با این دو دسته متفکر مذمت می‌کند، و به این نکته توجه می‌دهد که میان عالمان و آموزه‌های مسیحی و غیرمسیحی اشتراکاتی زیاد و درمقابل، درون هر یک از این سنت‌ها نیز اختلافات و انشقاقات زیادی وجود دارد. در واقع، مورونی معتقد است که کاپیر، با افراط در تأکید بر ماهیت ذهنی اندیشه، وجوه عینی آن و تأثیر خود ابژه در خروجی اندیشیدن را دست‌کم گرفته است (Moroney 2000).

به عبارت دیگر، کاپیر از التفات به تنوع و تعدد تفکر در جهان و هم‌چنین پیچیدگی توافقات درون‌گروهی و بین‌گروهی ناتوان است. منشأ این نگاه را می‌توان در تصویری شایع در تفکر مسیحی جست‌وجو کرد که چنان‌اهمیتی به تعالی فاعل شناسا می‌دهد که گویی بشریت و آگاهی آن را به دو پاره تقسیم می‌کند. درست است که فاعل شناسا مفعول فعل الهی احیا (regeneration) واقع می‌شود، اما «تفکر انسانی در ماهیت جمعی خلقت ما [به‌عنوان موجودات عقلانی] ریشه دارد، نه فقط رستگاربودن یا نبودن [تک‌تک] آدم‌ها» (ibid.: 30).<sup>۱۰</sup>

علاوه بر این، کاپیر مدعی است همه فاعلان شناسا، چه احیاشده و چه احیانشده، بر سر محتوای حوزه‌هایی مانند ریاضیات و علوم طبیعی که مسئله اصلی مورونی‌اند اتفاق نظر دارند، درحالی‌که مورونی مصونیتی را که او به مشاهدات حسی و تفکر صوری در برابر تأثیر گناه‌کاری یا پرهیزکاری می‌دهد اشتباه می‌خواند.<sup>۱۱</sup> هم‌چنین گرچه کاپیر تأثیر مثبت عنصری جمعی را تشخیص داده که همانا تطهیر (sanctification) متفکران جامعه باورمند به مسیحیت است، اما تأثیر شناختی منفی گناهان مشارکتی (به‌معنای گناهانی که بروز و ظهور جمعی دارند) را نادیده گرفته است.<sup>۱۲</sup> (ibid.)

درمقابل، مرالد وستفال<sup>۱۳</sup> را می‌توان فیلسوف موردعلاقه مورونی دانست، زیرا او می‌گوید عقل صرفاً وسیله و بستری خشتی برای وقوع تأملات انسانی نیست، بلکه امری مناقشه‌برانگیز است که صحت عملکردش موضوع تأملات انسان واقع می‌شود (Hoitenga 2003: 83). حتی درباب اعتقاد به خداوند هم باید از خود پرسیم آیا سازوکارهای باورساز ما عملکردی درست و معصومانه و بری از نقص داشته‌اند؟

نپرسیدن سؤال فوق، به‌زعم مورونی، ضعف بزرگ برخی فلاسفه دین آمریکایی جریان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مانند آلوین پلنتینگا (Alvin Carl Plantinga) و ولتراستورف (Nicholas Wolterstorff) است. اولی عملکرد درست را خصلت سازوکار سازنده باور دینی ما فرض کرده است، پس نتیجه گرفته است که جواز برساختن این باور را داریم؛ دومی هم معصومیت را خصلت سازوکار سازنده باور دینی ما فرض کرده است، پس نتیجه گرفته است که باور حاصل از این سازوکار عقلانی است. گرچه این دو متأله متأثر از کالون توانسته‌اند مرزهای اثبات و عقلانیت در مدرنیته، یعنی مبنای‌گرایی و شاهدگرایی، را به‌خوبی به‌نفع قواعد خود جابه‌جا کنند، اما تفسیر کامل و صحیحی از کالون نداشته‌اند و به خود «گناه غفلت» (sin of omission) توجه نکرده‌اند (Hoitenga 2003)؛ یعنی غفلت از اثر گناه بر خودشان، که خود مجدداً گناهی محسوب می‌شود که اثر شناختی مضاعف دارد.

تأثیر گناه در معرفت علمی؛ بررسی موردی دیدگاه استفان ... (هما یزدانی و دیگران) ۲۴۱

درواقع، وستفال معتقد است که پلنتینگا و ولتراستورف تفسیر صحیحی از کالون نداشته‌اند (Westphal 1990) و تصریح می‌کند:

خطر خودبرحق‌بینی<sup>۱۴</sup> و خودخشنودی از خطر سکولاریسم برای کلیسا بیش‌تر است... مؤثرترین حفاظ در برابر این خطر آن است که معرفت‌شناسی اصلاح‌شده هرچه بیش‌تر به‌نحو اصیل و موثقی کالونیستی شود (Hoitenga 2003: 84).

پاسخ وستفال به چگونگی این کار جدی‌تر گرفتن گناه به‌عنوان مقوله‌ای معرفت‌شناختی است، گناهی که به‌تعبیر او نه یک عدم ایمان ساده بلکه آن عجبی است که در مقاله معروفش از آن سخن می‌گوید.

وستفال در مقاله‌اش با عنوان «پولس رسول را جدی بگیریم؛ گناه به‌مثابه مقوله‌ای معرفت‌شناختی» تفسیر آگوستینی خود از سخنان پولس رسول<sup>۱۵</sup> را تشریح می‌کند. او بر این اساس می‌گوید: فیلسوف مسیحی باید با جدی گرفتن سخن متکلم مسیحی کالونیست،<sup>۱۶</sup> گناه را مقوله‌ای معرفت‌شناختی تلقی نماید که عقل را از کارکردی که در بدو خلقت داشته است منحرف می‌کند. منظور وستفال از گناه، به‌تبعیت از آگوستین، «عجب» است؛ یعنی نه خدا را از خود مطلقاً برتر دانستن و نه سایر هم‌نوعان را هم‌تراز خود دیدن (Westphal 1990: 200).

البته این انحراف عقل توسط خواهش‌های نفسانی مورد تأیید غیرمتکلمانی مانند فلاسفه مبنایا نیز بوده است که برای آن راه‌حلهایی ارائه داده‌اند. اما وستفال می‌گوید که خود این راه‌حل‌ها از جنس همان عجبی است که شاکله گناه است (ibid.). او جدی گرفتن پولس رسول را به‌معنای جدی گرفتن کلیت گناه برای همه، و احتراز از هرگونه خط‌کشی معرفتی میان مؤمنان و غیرمؤمنان، و میان باورهای معصومانه و غیرمعصومانه می‌داند (ibid.: 216). این فهم آگوستینی منجر به پیش‌نهاد طرحی برای تطهیر معرفت می‌شود که نیازمند مدد الهی است و «لطف» و «حقیقت» در آن انفکاک‌ناپذیرند (ibid.: 219).

اما مشکل مورونی با وستفال این است که توصیه‌های معرفت‌شناختی او را چندان عملی نمی‌داند، زیرا:

۱. انسان‌ها غالباً مایل‌اند این مفهوم را درمورد دیگران به‌کار ببرند تا خودشان<sup>۱۷</sup> (امتناع اخلاقی)؛

۲. هیچ قوای انسانی وجود ندارد که از این تأثیر مستثنی باشد؛ بنابراین، غیرممکن است که بتوانیم تشخیص دهیم کدام‌یک از قوای ما بر اثر گناه دچار تحریف و اعوجاج شده‌اند (امتناع شناختی) (Moroney 2000: 80).

بنابراین، مورونی نقدی را با عنوان «غیرعملی بودن» به دستمال وارد می‌کند که دارای دو وجه فوق است. راه‌حل خود او برای فائق آمدن بر این دو مانع این است که گناه عقلانی هر فرد به دو صورت برای خودش قابل تشخیص شود (ibid.: 81-83):

#### ۱. ایمان و اعتراف

در حالت مشابهی از فساد قوای شناختی با گناه، مؤمنان بیش تر قادر به کشف اشتباهات خودند؛ البته مؤمنان حقیقی! مؤمنان ضعیفی که تمایل کم‌تری به اعتراف به اشتباهاتشان دارند احتمال کم‌تری نیز برای کشف و ایستادگی درمقابل آنها دارند. ایشان نمی‌توانند فیض الهی را حفظ و ذخیره کنند. درمقابل، چه بسا غیرمؤمنانی که گرچه آن فیض الهی را ندارند، اما از «فیض اشتراکی»<sup>۱۸</sup> (common grace) برخوردارند؛ پس، بهتر و بیش تر متوجه اشتباهاتشان می‌شوند.<sup>۱۹</sup>

#### ۲. خودانتقادی (self-critical) و گشودگی نسبت به تصحیحات (correction) دیگران.

درست است که امکان دارد دیگران اصلاح ما را نه از روی خیرخواهی بلکه با غرض ورزی انجام دهند، یا حتی به این دلیل چنین کنند که گناهانشان موجب شده است عیب سایرین را بیش از عیب خود ببینند، اما به هر حال، با این اقدامشان به ما فرصت می‌دهند تا تشخیص آثار شناختی گناه بر خودمان دیگر برایمان ناممکن نباشد، امکانی که می‌توانست به علت مخدوش شدن خود قوای شناختی با گناه برای همیشه از ما سلب شود.

البته مورونی این امکان را مربوط به اوضاع بیرونی می‌داند، نه اوضاع درونی ذهن فاعل شناسا که به‌زعم او موضوع اصلی اعتراض غیرعملی بودن است. منظور این است که حتی هنگام برخورداری از تصحیحات بیرونی و انتقادات درونی نیز هیچ‌یک از قوای معرفتی ما از دست‌برد گناه در امان نیستند. پس تنها راه‌حل عبارت است از:

- بهره‌مندی از فیض الهی برای ختنی‌سازی دست‌کم بخشی از اثر گناه؛

- بهره‌گیری از متن کتاب مقدس که آیینۀ نمایش روش‌های گناه‌آلود ماست (ibid.: 81).

#### ۴. نقد مورونی بر رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

باتوجه به آنچه گفته شد، مجموعه انتقادات استقفا مورونی به رویکردهای کالونیستی و نئوکالونیستی را می‌توان چنین دسته‌بندی کرد:

۱. لحاظ‌نکردن پیچیدگی‌ها و واضح‌نشدن سازوکار تأثیرات؛

۲. توجه کم‌تر به اثر مثبت فیض الهی در نسبت با اثر منفی گناه انسانی؛



۳. غفلت از تأثیر گناهان مشارکتی و وجوه جمعی گناهان فردی؛

۴. تمرکز غالب بر علوم انسانی، به خصوص علوم دینی، و ابهام در وضعیت سایر علوم، به خصوص علوم تجربی.

البته مورونی، امیل برونر<sup>۲۰</sup> را از برخی انتقادات فوق مستثنی می‌کند. او برخلاف کاپیر در پذیرش نقش ذهنی‌گرایی زیاده‌روی نمی‌کند، بلکه آن را طیفی می‌داند. برونر اصلی معرفی می‌کند به نام «نزدیکی رابطه» (closeness of relation) برای تخمین درجات تأثیرپذیری و تغییرپذیری حوزه‌های مختلف دانش از گناه. طبق این اصل، هرچه حوزه مطالعاتی باطنی‌تر باشد، تفاوت (عدم توافقات) محصول معرفتی دانشمند مؤمن و کافر در آن بیش‌تر است؛ مثلاً اخلاق از طبیعیات و ریاضیات بیش‌تر. ولی مشخص نمی‌کند که بر چه مبنایی حوزه مستعدتر آلودگی را تشخیص می‌دهد<sup>۲۱</sup> (ibid.: 33).

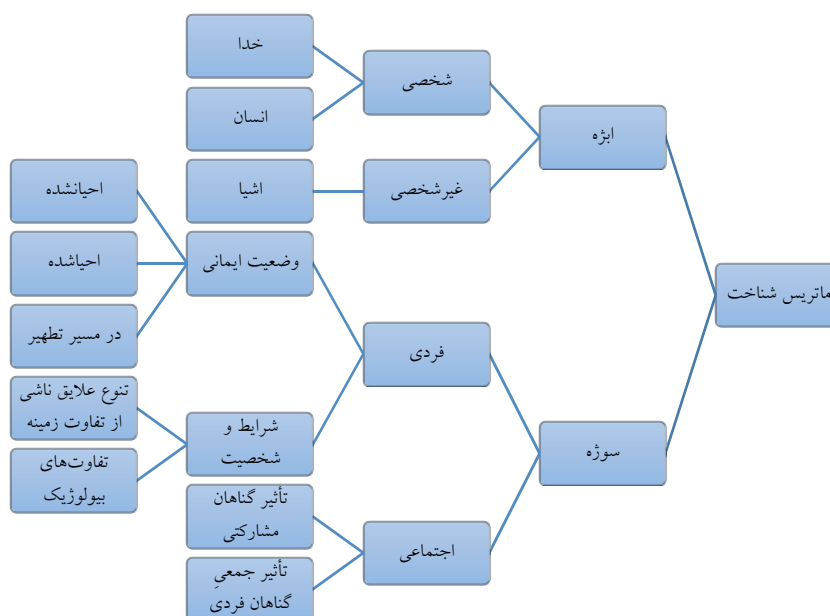
هم‌چنین، برخلاف کالون، برونر را نمی‌توان چندان به غفلت از اثر گناهان جمعی متهم کرد. او چه به اثر گناه و چه به اثر فیض الهی در ساختارهای اجتماعی‌ای که برای زندگی می‌سازیم (مانند خانواده، جامعه کارگری، نظام آموزشی، و فرهنگ) اشاراتی می‌کند. ما برای خلق قواعد زندگی در ساختارهای جمعی نیازمند فهمی از ماهیت خودمان (self-understanding) هستیم. اما آموزه‌های مسیحی نه تنها این فهم را مستقیماً در اختیار ما نمی‌گذارد، بلکه حتی امکان فهم طبیعی خود انسان از ماهیت خودش را نیز به‌نوعی نفی می‌کند. در عوض، مسیحیت با تعریف انسان در نسبت با اراده خداوند ما را موظف به انجام دستورات الهی می‌داند، زیرا اساساً هیچ عملی خارج از حیطه مشیت الهی رخ نمی‌دهد. بنابراین، اگر خرد جمعی قاعده دیگری را تنظیم کرده باشد، ممکن است اجرای آن معادل تخطی از قواعد الهی زندگی و بنابراین گناهی جمعی باشد، گناهی که منجر به تأثیر شناختی مضاعف و تصاعدی بر تشخیص قواعد خواهد شد (ibid.).

اما برخلاف وستفال، فرض برونر این است که مسیحیان کم‌تر از سایرین از گناه متأثر می‌شوند، زیرا هم‌زمان از فیض و احیا نیز بهره دارند و می‌توانند آن را هم‌چون سرمایه‌ای جذب و ذخیره کنند. این امری در تمامی رشته‌های علمی جاری است، اما از آن‌جاکه معطوف به فرض اول برونر علمی وجود دارند که تأثیرپذیری ماهوی بیش‌تری از گناه دارند، تفاوت اندیشه مسیحیان و غیرمسیحیان در این علوم فاحش‌تری خواهد بود؛ مثلاً اخلاق مسیحی و اخلاق سکولار تفاوت واضح‌تر و عمیق‌تری دارند، زیرا حوزه دانشی مستعدتری‌اند. در مقابل، میان رشته‌های علوم طبیعی که در استعداد تأثر از گناه افراد مختلف برابرند تنها امتیاز مؤمنان بر کافران برخورداری از فیض الهی است (ibid.).

به این ترتیب، برونر هم در نهایت ریاضیات و علوم تجربی را تا حد زیادی از مداخلیت ایمان یا کفر فرد شاغل در این علوم مستثنی می‌کند و حتی در مورد علوم انسانی غیرشخصی تری از الهیات، مانند فلسفه و تاریخ و اقتصاد، سکوت می‌کند (ibid.: 32). اما نقد اصلی مورونی به برونر همان غفلت او از امکان تأثیرات شناختی گناه در اندیشه خودش است. پیش فرض برونر این است که حتی در توصیف الهیات مسیحی (مسیحیت‌شناسی) نظر برونر صحیح‌تر از نظر هر غیرمسیحی‌ای در همین حوزه خواهد بود، زیرا توصیف او را ایمان مسیحی‌اش شکل داده است؛ درحالی‌که مورونی مدعی است مسیحیان بیش از آنچه فکر می‌کنند در معرض آسیب شناختی گناه‌اند، اما با خودمؤمن‌پنداری همواره انگشت اتهام را به سوی کافران نشانه گرفته‌اند. این نقدی است که مورونی آن را متوجه اغلب متفکران کالونیست می‌داند که از چگونگی انحراف اندیشه خود توسط گناه غافل‌اند.<sup>۲۲</sup> (Hoitenga 2003).

## ۵. الگوی پیش‌نهادی مورونی برای تحلیل اثر گناه در معرفت

مورونی برای تبیین تفاوت تفکر دانشمند مؤمن و کافر به نحوی که دارای محاسن نظریات پیشین و عاری از معایب آن‌ها باشد الگوی خود را چنین ارائه می‌کند:



او برخلاف کاپیر هیچ حوزه‌ی دانشی را مستثنی نمی‌کند، ولی مانند برونر قائل به درجات مشکک تأثیر فیض و گناه است، به این ترتیب که علوم شخصی را دارای بیش‌ترین تأثیر و علوم طبیعی ناظر به موضوعات غیرشخصی یعنی اشیا را دارای کم‌ترین تأثیر می‌داند. منظور از ابژه‌های شخصی یا خود انسان‌ها هستند، چه در ماهیت انفرادی‌شان و چه در ماهیت اجتماعی بشر، که شاکله‌ی علوم انسانی - اجتماعی خواهد بود؛ یا خود خداست که متعلق به حوزه‌ی الهیات است و البته که تأثیرپذیری‌اش بیش‌تر است<sup>۲۳</sup> (Moroney 200).

هم‌چنین، مورونی نه‌تنها برخلاف اغلب کالونیست‌ها و نئوکالونیست‌ها وضعیت اجتماعی فاعل‌شناسا را در نظر می‌گیرد، بلکه وضعیت فردی او را نیز لحاظ می‌کند. بخش اول شامل دو بعد مجزاست:

۱. چگونگی تأثیر شناختی انسان از وجوه اجتماعی گناه فردی (communal aspects of individual sins). منظور جنبه‌های جمعی گناهیانی است که ممکن است توسط فرد دیگری غیر از دانشمند در جامعه‌ای که او زندگی می‌کند صورت بگیرد. شرور اخلاقی، مانند ربا یا زنا همان‌قدر که شخصی‌اند می‌توانند با ورود به الگوهای روابط و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی، عادات، و انتظارات همگان را ملوث کنند (Hoitenga 2003: 78)؛

۲. چگونگی تأثیر شناختی انسان از گناهان مشارکتی (corporate sins). منظور نوعی روال زندگی اجتماعی است که بنابر تعبیر پیش‌گفته برونر، تخطی از قواعد الهی زندگی باشد، گرچه ممکن است برآمده از خرد جمعی یا میراثی تاریخی مانند ظلم‌های ساختاری و سنت‌های فاسد باشد (ibid.).

اما بخش دوم در تراز وضعیت فاعل‌شناسا به عاملی کاملاً مغفول در تمام دیدگاه‌های پیشین التفات دارد. هرکس می‌تواند برحسب علایقش که ناشی از اوضاع جامعه‌شناختی و روان‌شناختی محیط آن شخص است به‌سراغ علوم مختلفی مثلاً فیزیک یا ریاضی یا غیره رود. این ربطی به درجه‌ی اثرپذیری ماهوی محتوای آن علم از گناه دانش‌ورانش ندارد.<sup>۲۴</sup> اما تنوع علایق شخصی با تفاوت‌های فردی زیست‌شناختی و عصب‌شناختی افراد تمایز دارد. دومی می‌تواند سبب شود که افراد درگیر در گناهی مشابه، که حتی در اجتماعی یک‌سان و با دینی مشترک زندگی می‌کنند، آثار شناختی مشابهی را از گناه تجربه نکنند. (Moroney 2000).

هم‌چنین، آن‌چه از نگاه غالب متفکران قائل به اثر شناختی گناه مغفول مانده است لحاظ‌کردن اخلاق اجتماعی دانشمند به‌موازات اخلاق فردی اوست. کافر نقدپذیر می‌تواند از مؤمن خودفریب دانشمند موفق‌تری باشد. تعبیر مورونی، همان‌طور که پیش‌ازاین در بحث

راه‌کارهای عملیاتی او برای نسخه‌ و ستفاله اشاره کردیم، بهره‌مندی از «فیض جمعی» (common grace) با روحیه خودانتقادی درمقابل ائتلاف «فیض الهی» (not saving grace) با روحیه خودفریبی است.

البته مورونی خود متوجه تمایز خودانتقادی به‌عنوان عملی آگاهانه و پرهیز از خودفریبی به‌عنوان عملی ناخودآگاه است. اما وجه اشتراک سازوکار هردو را استلزام نوعی «فراروی از خویش» (self-transcendence) می‌داند که خود امری چالش‌برانگیز است. به همین منظور است که به‌سراغ سنت «بین‌الذهانیت» (intersubjectivity) می‌رود و آن را پادزهری برای خطا و فریب معرفی می‌کند<sup>۲۵</sup> (Hoitenga 2003: 86).

می‌توان این سازوکار را مشابه عینیت در روش علمی هم درمعنای تکرارپذیری و هم درمعنای قابلیت ارزیابی در عرصه عمومی دانست. از این جهت پیش‌نهاد مورونی با عقلانیت نقاد هم‌سو است. اما مورونی این راه‌حل را، که نوعی اخلاق سکولار عملی است، درنهایت به‌نفع نمونه خود از علم دینی (روانشناسی اجتماعی مسیحی) مصادره‌به‌مطلوب می‌کند؛ زیرا معتقد است که روان‌شناسی نمی‌تواند توضیح دهد ما چرا به ورطه خطاهای شناختی از نوع خودفریبی (self-deceiving) و خویش‌خدمتی (self-serving) می‌افتیم، درحالی‌که الهیات این را با نفسانیات توضیح داده و پادزهرهای آن را نیز ارائه می‌دهد.

درواقع، مورونی این پادزهرها را کمکی می‌داند که الهیات می‌تواند به روان‌شناسی اجتماعی کند و به همین معنا نیز شکلی از علم مسیحی را شکل دهد. او پادزهرهای آلودگی قوای شناختی به گناه و فساد عقل را در چند سطح معرفی می‌کند که می‌توان آن‌ها چنین دسته‌بندی کرد: (Moroney 2000: 101-104):

۱. یادآوری: دین ماهیت گناه‌آلود خودفریبی و خویش‌خدمتی را به مؤمن یادآوری می‌کند؛
۲. تجویز: دین با تشویق به تواضع و خودانتقادی و گشودگی به نقد دیگران مانع از شکل‌گیری گناه معرفتی عجب می‌شود؛
۳. انگیزه: دین با دادن نوید مغرقت و فیض، سعادت و عافیت ابدی، و رسیدن به مقام تطهیر شناختی و تقدس در تفکر به مؤمن جوینده علم انگیزه برای اخلاقی‌بودن (یعنی رعایت موارد ۱ و ۲) می‌دهد.

نکته این‌جاست که ممکن است باورهای غلط به‌بهانه سودمندی تطابقی برای بقای دنیوی انسان تشویق هم بشوند. بنابراین، ما برای پذیرفتن انگیزه‌های اخروی نیازمند تحول قلبی و ذهنی هستیم؛ برای همین نیاز به فیض الهی داریم.

## ۶. ارزیابی دیدگاه مورونی از منظر عقلانیت نقاد

نقد اساسی وارد بر پروژه مورونی ناتوانی نهایی او در پیش‌بینی دقیق کم‌وکیف تأثیرات برای هر وضعیت مفروض و پیش‌کشیدن وضعیتی بهینه، برخلاف ادعای اولیه‌اش، است. این ناتوانی هم ناشی از ذوالابعاد و ذومراتب بودن تأثیرات شناختی عالم است و هم ناشی از ماهیت خود علم، که می‌توان آن را از منظر عقلانیت نقاد چنین تشریح کرد:

الف) سنجش میزان اثر گناه در قوای شناختی دانشمند مؤمن و کافر نیازمند برقراری تشابه میان سایر اوضاع آن‌هاست. چنین یک‌سانی‌ای به چند دلیل تحقق‌پذیر نیست:

۱. تفاوت‌های فردی شناختی، مانند هوش و حافظه؛

۲. تفاوت‌های شخصیتی، مانند نقدپذیر بودن و روحیه کار جمعی داشتن یا ذوق‌گرایی؛

۳. امکان جبران اثر شناختی گناه توسط فیض الهی؛

۴. ذهنی بودن تشخیص مصادیق گناه، بدین معنا که حتی با در نظر گرفتن صرف ادیان ابراهیمی نفس‌الامر دین برای ما دست‌رس‌پذیر نیست<sup>۲۶</sup> و مفاد گناهان یا تقوا چیزی نیست جز «فهم ما» از اوامر الهی (Paya 2019).

هیچ‌یک از این عوامل قابلیت سنجه‌گذاری کمی و مقایسه‌ عینی را ندارند؛

ب) اگر دوری از گناه و برخورداری از فیض الهی را در بهترین حالت، مانند مدعیان امکان‌پذیری علم دینی در این معنا، راه دست‌یابی به مقام عصمت و یقین بدانیم، باز هم از منظر عقلانیت نقاد نپذیرفتنی است؛ زیرا با این فرض که اساساً رسیدن به چنین مقامی برای انسان ممکن باشد،<sup>۲۷</sup> گمانه‌های چنین فردی فاقد شرط لازم برای کسوت علمی بودن است. گمانه معرفتی آن گزاره‌ای است که عینیت داشته باشد و این عینیت به معنای قابلیت طرح و بررسی در حیطه عمومی توسط همگان است (Popper 1959). این در حالی است که یقین حالتی روان‌شناختی و نه معرفتی است که ضمانتی برای صحت محتوای خود به عموم ارائه نمی‌دهد (Paya 2011). بنابراین، فرضیه‌ای که اتکای آن به جای عقل جمعی و تجربه عمومی بر نوعی شهود شخصی ناشی از عصمت اخلاقی باشد، با وجود امکان صحت به معنای مطابقت با جهان واقع، علم محسوب نمی‌شود تا بتواند به این پشتوانه شکل و جریان و الگوریتم خاصی (متصف به دینی) را به مثابه پیش‌نهادی برای شیوه عمل علمی (علم‌ورزی) به جامعه علمی ارائه دهد؛

ج) بنابر دیدگاه عقلانیت نقاد، مدعای علمی فقط در مواجهه با واقعیت است که محک زده می‌شود؛ یعنی هر ادعای علمی فارغ از دانشمند مدعی آن در صورت سربلند

بیرون آمدن از آزمون عرضه بر جهان واقع موقتاً به عنوان کشف واقع تلقی و حفظ می شود (Popper 1963). به عبارت دیگر، اگر فرضیه‌ای در ساحت علوم عقلی و تجربی کشف واقع باشد، برای همگان علم است و نامیدن آن با عناوینی چون مسیحی یا اسلامی بی معناست.<sup>۲۸</sup>

البته این همه به معنای انکار اثر سوء گناهان در قوای شناختی دانشمندان از سوی عقلانیت نقاد نیست. برای مثال، نتایج زیست‌شناختی برخی گناهان کبیره مانند زوال عقل و استهلاک قوا با مصرف مشروبات الکلی یا برخی سوء رفتارهای جنسی از این جمله است، اما همان‌طور که اشاره شد، این امر قابلیت اندازه‌گیری ندارد و جبران آن توسط سایر امتیازهای زیست‌شناختی و عصب‌شناختی فرد مذکور محال نیست.<sup>۲۹</sup> هم‌چنین تواضع معرفتی در مقابل عجب معرفتی خود از ارزش‌های محوری عقلانیت نقاد است (Miller 2006).

اما باید توجه داشت که آنچه ممکن است بر اثر ابتلای به گناهان یا محرومیت از فیض الهی در مسیر تکاپوی معرفتی برای دانشمندان رخ دهد «اشتباه» است نه «خطا».<sup>۳۰</sup> mistake به عنوان امری سوژکتیو همان لغزش‌های فکری است که می‌تواند ناشی از بی‌دقتی و بی‌نظمی و فراموشی یا سوگیری و ذهنیت‌مندی و غیره باشد، همان کم‌توجهی به بسیاری از جنبه‌های واقعیت به جهت صرف اثرژی و تمرکز قوای استنتاج‌گر ما بر اموری دیگر. این تغافل‌های خویشاوند با بی‌تقوایی، که در فعالیت علمی ما اثر می‌گذارند، می‌توانند در اوضاع زمینه‌ای دیگر کاهش یا افزایش یابند. اما error به عنوان امری ابژکتیو عدم تطابق با جهان واقع است که ناشی از جهل نسبی همیشگی بشر و توسعه‌نیافتگی ابزارهای او مانند روش‌های آزمایشگاهی یا فناوری‌های اکتشافی است. بنابراین، خطا جز در مواجهه با واقعیت رخ نمی‌نماید، آن هم جنبه‌ای از واقعیت که در برهه‌ای زمانی از تاریخ علم تبدیل به مسئلهٔ جامعهٔ علمی شده است، درحالی‌که اشتباه امری فردی است که می‌تواند با عبور از فیلتر خرد جمعی کشف و اصلاح شود.

بنابراین، می‌توان گفت: از منظر عقلانیت نقاد، اثر وجودی تقوا در معرفت‌جویی دانشمند علوم طبیعی تنها در همین مقولهٔ اشتباه است که می‌تواند محلی از اعراب داشته باشد و ما را برای گمانه‌زنی‌های بهتر و لغزش‌های فکری کم‌تر آماده سازد، آن هم نه از طریق به دست دادن معرفت علمی به مثابهٔ بسته‌ای از گزاره‌های صادق که وجهی در عقلانیت نقاد ندارد، بلکه از طریق کمک به رشد معرفت علمی به مثابهٔ حذف تدریجی گمانه‌های خطا دربارهٔ واقعیت (Paya 2011).

## ۷. نتیجه‌گیری

سخن گفتن به نحوی مفید از نقش باورمندی به هویات دینی و عمل براساس موازین دینی در معرفت علمی دشوار است، زیرا یکی از نخستین چالش‌ها اختلاف در تعریف مفهوم گناه و تعیین مصادیق آن است. حتی اگر مسامحتاً ذهنی بودن فهم ما از احکام الهی<sup>۳۱</sup> را کنار بگذاریم و به سرپیچی آگاهانه و تعمدی از چند مصداق عینی مشترک در ادیان ابراهیمی اکتفا کنیم، باز هم به علت وجود سایر عوامل متغیر محیطی و شخصی دانشمند نمی‌توان نتیجه‌نهایی فیض یا گناه را ارزیابی کرد. بنابراین، چاره‌ای جز این نداریم که به جای تمرکز بر افکار و اعمال فاعل شناسا، بر محصول معرفتی تولیدی او تأکید کنیم. ارزیابی صدق این محصول جز با مواجهه عمومی آن با واقعیت حاصل نمی‌شود که در صورت گذر از این بوته و کسب شأن کاشفیت واقع دیگر همان علم عینی و جهان‌شمولی خواهد بود که دینی و غیردینی ندارد.

البته نمی‌توان نفس اثر گناه در انواع معرفت را منکر شد. استفان مورونی نیز اساساً به این معترض است که چرا در جهان مدرن به اثر شناختی گناه پرداخت مناسب و توجه چندانی نمی‌شود، اما التفات‌های صورت‌گرفته را هم فاقد پرداخت مناسب ارزیابی می‌کند. او مدعی است هم سنت ژان کالون و هم مسلکان متقدمش و هم معاصران متعلق به سنت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده هم نسل خود مورونی از ماهیت جمعی علم و عقلانیت غافل بوده‌اند و از همه مهم‌تر از خود گناه «غفلت» غفلت ورزیده‌اند. باین حال، همان‌گونه که در متن توضیح داده شد، مورونی هم موفق نشده است برای کم‌وکیف این تأثیر سنجه‌ای تمهید کند. هم‌چنین، او نیز با وجود دغدغه‌مندی اولیه‌اش در مورد علوم طبیعی و ریاضیات، در نهایت، در طیف پیش‌نهادی الگوش برای تأثیرگذاری فیض و گناه جایگاه حداکثری را به الهیات و علم‌النفس می‌دهد.

بخش عمده‌ای از آنچه مورونی در مدل خود به‌عنوان معرفت علمی معرفی می‌کند از جنس آگاهی فناورانه است و نه علم.<sup>۳۲</sup> برای مثال، روان‌شناسی مسیحی مورونی، که در پی تجویز پادزهرهایی برای آلودگی قوای شناختی عالمان به آثار گناه است، نه ناظر به وجه علمی روان‌شناسی درباره چستی‌پدیدار، بلکه ناظر به بخش فناورانه آن برای رفع معضل است. البته روان‌شناسی ادراک می‌تواند در تراز کشف و گمانه‌زنی به تأثر عالم از گناه در مرحله تولید علم بپردازد، اما مرحله نقادی علم در عرصه عمومی فارغ از قضاوت در مورد مُدُنِب یا مؤمن بودن عالم صورت می‌گیرد، زیرا اساساً علم معرفتی درباره واقعیت است که به‌نحو عینی قابل‌بررسی باشد.

در این سیاق گرچه می‌توان عالم عامل به اخلاق را از آن جهت که رعایت اخلاق علمی هم نزد او محتمل‌تر است در مسیر درستی دانست، اما تکاپوی معرفتی او نیز عاری از سعی و خطا و یافته‌های درونی‌اش بی‌نیاز از تأمل نقادانه نخواهد بود، مگر آن‌که تصور کنیم دانشمندان متقی به مقام عصمت رسیده‌اند و گمانه‌های حاصل از تجارب معنوی آن‌ها عاری از خطا و متقن است. این نیز از منظر عقلانیت نقاد جای دفاع ندارد، زیرا فارغ از امکان‌ناپذیری مقام عصمت برای دانشوران، اموری هم‌چون یقین و شهود حالاتی روان‌شناختی‌اند، نه شکلی از معرفت علمی. برای برخورداری از شأن علمی مدعاها باید در عرصه عمومی ارائه و ارزیابی شوند و این میسر نیست جز با داشتن قالب گزاره معرفتی که الهامات یا بارقه‌های بصیرت، از هرکجا که آمده باشند، فاقد آن‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، می‌توان به ادعای گره‌خوردگی وجودشناختی اخلاقیات و معرفت اشاره کرد. در عصر مدرن به این ارتباط وجودی توجه نشده است، غافل از این‌که بذر علم در هر زمینی نمی‌روید و برای تولید علم دینی توجهات خاص به تربیت عالم ضروری است (سوزنچی ۱۳۸۹: ۸۶).

هرچه وجود انسان مهذب‌تر باشد، سختی وجود او با ملکوت عالم و عالم فرشتگان بیش‌تر می‌شود و ادراک حقایق به‌نحو قاطع‌تر و بی‌اشکال‌تری برای او حاصل می‌شود؛ به‌نحوی که اگر این اخلاص به‌نهایت برسد، چنین کسی به‌مقام عصمت می‌رسد، و آن مقامی است که وجود او چنان با ملکوت عالم هم‌سنخ شده که شیاطین هیچ‌گونه راهی در او ندارند و نفس او نیز هیچ‌گونه صورت‌گری باطلی در وجود خویش انجام نمی‌دهد (همان: ۹۲).

نویسنده شیاطین را عامل‌خطور فرضیه‌های کاذب به ذهن معرفی می‌کند و شیاطین هم بر گناه‌کاران نازل می‌شوند (همان: ۹۱، ۹۳). وی نتیجه می‌گیرد که بر همین اساس، دین درعین تأکید بر ضرورت تعلم حقیقت علم را افاضه الهی می‌داند که در گرو ایمان و اخلاص است و این مطلب مهمی برای راه‌کارهای عملیاتی تولید علم دینی خواهد بود (همان: ۹۴).

۲. همان‌طور که در مقاله اشاراتی خواهد شد، مراد از گناهان فردی اموری هم‌چون غرور، دروغ، غیبت، زنا، شراب‌خواری، دزدی، و قتل است. منظور از گناهان مشارکتی هم اموری هم‌چون قمار و رباخواری، بی‌عدالتی اقتصادی و اجتماعی، تبعیض نژادی و جنسی، و به‌طور کلی کمک مستقیم یا غیرمستقیم به تثبیت ظلم نظام‌مند، اخلال در نظام اقتصادی، و ترویج فساد است. البته این‌ها صرفاً چند نمونه‌اند، اما عمدتاً میان ادیان ابراهیمی مشترک‌اند. برخی گناهان هم هستند که ماهیت جمعی اما تبعات فردی دارند، مانند قطع رحم. بااین‌حال، رویکرد مقاله پرداختن به



تأثیر گناه در معرفت علمی؛ بررسی موردی دیدگاه استفان ... (هما یزدانی و دیگران) ۲۵۱

۳. البته با وجود این که انگیزه و بن‌مایه موضوع مقاله ارتباط وثیقی با مباحث علم دینی دارد، اما هدف مقاله بررسی «علم دینی» نیست. برای اطلاع از چنین بررسی‌هایی از منظر عقلانیت نقاد، بنگرید به پایا ۱۳۹۹.
۴. به‌زعم کالون، بیرون از مرزهای امور زمینی یعنی در الهیات تأثیر معرفتی گناه حتمی است؛ اما بیرون از این مرزها یعنی در علوم و فنون تأثیر معرفتی گناه احتمالی است.
۵. البته به‌واسطه درهم‌تنیدگی امور آسمانی و زمینی در جهان‌بینی جامع کالون درباره دنیا و خدا، که مورونی آن را میراث کالون در سنت اصلاح‌شده مسیحی می‌داند، این دو نوع معرفت نیز درهم‌تنیده‌اند (Hoitenga 2003: 69).
۶. متآله آمریکایی که برخلاف فضای عقل‌گرایانه زمانه‌اش رویکردی عرفانی و عاطفی به دین داشت (۱۷۵۸-۱۷۰۳).
۷. متآله و فیلسوف دین انگلیسی که میان علم و دین تعارضی نمی‌دید و با الهیات طبیعی هم مخالف بود (۱۸۰۱-۱۸۹۰).
۸. فیلسوف کالونیست آمریکایی که با درآمیختن نظریه صدقش با روان‌شناسی، عمل‌گرایی را مطرح کرد (۱۸۴۲-۱۹۱۰).
۹. متآله و سیاست‌مدار هلندی (۱۸۳۷-۱۹۲۰).
۱۰. به‌نظر می‌رسد که مورونی متکی بر اجتماعی‌دیدن انسان و فرایند اندیشه‌ورزی او، با وجود خاستگاه الهیاتی مشترک خود با کاپیر، قائل به امکان دست‌یابی به وفاق و عینیت در معرفت است.
۱۱. البته شاید این انتظار از متفکران یک قرن پیش قدری بیش از اندازه باشد. بررسی جزئیات این تأثیر با تمرکز بر علوم طبیعی مأموریتی امروزی است که به‌ویژه در فلسفه علم پساکوهنی رخ نمایانده است (Hoitenga 2003: 72).
۱۲. البته شاید نتوان او را کاملاً هم غافل از این نکته دانست. دست‌کم او به غفلت جمعی از اثر گناه اشاره می‌کند و اتفاقاً خود در این راستا دانشگاه آمستردام را تأسیس می‌نماید. زیرا کاپیر با مشاهده رشد روزافزون دانشگاه مدرن و تفکر سکولار میان دانشوران، بر این باور بود که چنان جهان اجتماعی اشتراکی جدیدی به‌وجود آمده که ممکن است حتی مؤمنان مسیحی را نیز به نقطه مخالفت و فراموشی اثرشناختی گناه برساند (Hoitenga 2003: 72).
۱۳. فیلسوف دین آمریکایی (۱۹۴۰-).

۱۴. نوعی ایمان راسخ، غرورآمیز، و متعصبانه به عقاید خود (triumphalism).
۱۵. پولس بزرگ‌ترین مبلغ مسیحیت و آغازگر الهیات مسیحی در قرن سوم میلادی بود. گرچه شکل امروزی مسیحیت و تمایزیافتن آن از یهودیت را بیش از آن‌که وام‌دار عیسی (ع) و حواریونش بدانند وام‌دار تلاش‌های پولس می‌دانند، اما بدعتِ نفی شریعت‌ورزی و تحریف آیین عیسی را نیز به او نسبت می‌دهند.
۱۶. البته وستفال تصریح می‌کند که این آموزه مختص کالونیست‌ها نیست؛ زیرا پیش از نهضت اصلاح دینی امثال لوتر آلمانی (۱۴۸۳-۱۵۴۶) و کالون فرانسوی (۱۵۰۹-۱۵۶۴) و تقسیم کلیسا به شرقی و غربی (کاتولیک و پروتستان) نیز در آثار آگوستین و پولس رسول موجود بوده است و کالون وام‌دار ایشان است.
17. "Why do you see the speck that is in your brother's eye, but don't consider the beam that is in your own eye?" (*Gospel of Matthew 7 : 3*)
۱۸. مورونی این مفهوم را در معنایی متفاوت با «لطف‌عام» و تعمداً برای تأکید بر تمایز با فیض الهی به‌کار می‌برد که متعلق به افراد احیاشده بر اثر ایمان و شفاعت مسیح است تا از نوعی برکت زمینی و اجتماعی سخن گوید که به‌واسطه تکیه بر تصحیحات جمعی ممکن است حتی بیش‌تر و بهتر افراد جامعه علمی را متوجه اشتباهات (mistakes) خود کند.
۱۹. به‌دلیل نقدپذیری‌شان در عرصه عمومی که از منظر عقلانیت نقاد لازمه هر ادعای علمی و شیوه عمل دانشمندان در هر زمان و مکان است.
۲۰. متاله سوئسی جریان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (۱۸۸۹-۱۹۶۶).
۲۱. البته خود مورونی هم این نکته را در مدلس توضیح نمی‌دهد.
۲۲. به‌تأسی از تأکید وستفال بر گناه غرور معرفتی.
۲۳. خداشناسی < انسان‌شناسی > شیء‌شناسی.
۲۴. به‌عبارت‌دیگر، مداخلیت موضوع موردعلاقه در بحث اثر گناه در دو تراز سوژه و ابژه متفاوت است.
۲۵. این سازوکار تصحیح‌گر بین‌الذهانی مشابه راه‌برد تکرارپذیری نتایج علمی است که لازمه روش علمی است (Hoitenga 2003: 86).
۲۶. البته این به‌معنای یک‌سره ذهنی‌شدن دعاوی دینی نیست، کما این‌که برای علم نیز نفس‌الامر طبیعت قابل‌دست‌رسی نیست. اما قضاوت راجع به گناه‌کار بودن یا نبودن افراد و هم‌چنین تشخیص نحوه کاربست قوانین اخلاقی در عمل ساده نیست. از همین‌روست که تأثیر گناه را حداکثر در حد احتمالی برای عالم درمقام حدس می‌توان پی‌گرفت، نه درمقام ارزیابی علم.

تأثیر گناه در معرفت علمی؛ بررسی موردی دیدگاه استفان ... (هما یزدانی و دیگران) ۲۵۳

۲۷. عقلانیت نقاد رسیدن به چنین مقامی از مصونیت و خطاناپذیری را برای آدمی ناممکن می‌داند (Popper 1979: 134)، زیرا واقعیت (هستی) امری نامتناهی و ظرفیت‌های ادراکی انسان محدود است. اما التفات به نقص و خطاپذیری معرفت بشری خاص عقل‌گرایان نقاد نیست و در حال حاضر اعتقاد به مقام عصمت در نهایت امری نقلی به نظر می‌رسد، نه عقلی.

۲۸. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد، برخی مدافعان علم دینی بر این باورند که مؤمنان به سبب گناه‌کاری کم‌تر و پرهیزکاری بیش‌تر به خدا نزدیک‌ترند، پس امکان به‌مراتب بهتری دارند برای تولید معرفت مطابق واقع و به همین اعتبار می‌توان محصول معرفتی دانشمندان دین‌دار را متصف به صفت دینی کرد. این در حالی است که بنابر آموزه‌های عقلانیت نقاد، «معرفت در معنای عینی آن بدون صاحب معرفت است: معرفتی بدون فاعل شناسا» (Popper 1979: 109).

۲۹. پیچیدگی این محاسبه آن‌گاه افزون خواهد شد که در کنار آثار وضعی گناهان، به وزن دو عنصر متغیر آگاهی و اختیار در ارتکاب به گناه میان افراد مختلف نیز توجه کنیم.

۳۰. از آن‌جا که فارسی‌زبانان عمدتاً «اشتباه» و «خطا» را در یک معنا به کار می‌برند، شاید استفاده از تعبیر «لغزش» یا «سهو» نیز به جای اصطلاح «اشتباه» مناسب باشد. غالباً مفهوم mistake ناظر به امری تصادفی و سهوی است که پس از آشکار شدن متوجه می‌شویم آن را می‌دانستیم، اما غفلت کرده بودیم؛ در حالی که مفهوم error ناشی از نقص دانش و معطوف به مقایسه با مجموعه‌ای از قوانین یا واقعیت‌ها است. با این حال، از آن‌جا که تفکیکشان حتی برای انگلیسی‌زبانان نیز بعضاً آسان نیست، این دو را هم‌چون دو واژه مشخص فلسفی به کار نمی‌بریم؛ اما از تمایز آن‌ها برای اشاره به تفاوت مفاهیمی که در متن توضیح داده شده استفاده می‌کنیم.

۳۱. ذهنی بودن فهم ما از دین در این جا نه به معنای اختلاف نظر و طرد امکان عینیت، بلکه به معنای تعلق آن به جهان ۲ از جهان‌های سه‌گانه پوپر است (برای مطالعه بیشتر درباره جهان‌های سه‌گانه پوپر، بنگرید به Popper 1979: 4). این فهم با عرضه به جهان واقعی ۳ قابلیت تبدیل شدن به معرفت را دارد، گرچه تمایز آن با نفس‌الامر دین پابرجا خواهد بود (برای بحث بیشتر، بنگرید به Paya 2019).

۳۲. برای اطلاع بیشتر درباره تفکیک علم و فناوری، بنگرید به منصوری و پایا ۱۳۹۸.

## کتاب‌نامه

پایا، علی (۱۳۹۹)، علم دینی، علم بومی، و علم اسلامی: محال‌اندیشی یا دوراندیشی. مجموعه مقالاتی درباره پروژه‌های ایدئولوژیک تولید علم، به هم‌راه دو نقد درباره دیدگاه دو صاحب‌نظر ایرانی درباره علم، تهران: دانش.

سوزنچی، حسین (۱۳۸۹)، *معنا، امکان، و راه‌کارهای تحقق علم دینی*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

منصوری، علی‌رضا و علی‌ایا (۱۳۹۸)، «رابطه فلسفی علوم انسانی و تکنولوژی»، فصل‌نامه روش‌شناسی علوم انسانی، س ۲۵، ش ۹۹.

Hoitenga, Dewey J. (2003), "The Noetic Effects of Sin: A Review Article", *Calvin Theological*, vol. 38.

Miller, David (2006), *Out of Error*, Ashgate: Surrey.

Moroney, Stephen K. (2000), *The Noetic Effects of Sins: An Historical and Contemporary Explanation of How Sin Affects Our Thinking*, Lanham, MD.: Lexington Books.

Paya, Ali (2019) "A Critical Rationalist Approach To Religion", in: *Islam, Modernity, and a New Millennium: Themes from a Critical Rationalist Reading of Islam*, London and New York: Routledge, (This paper had been published as: Paya, Ali (2017), "A Popperian (Critical Rationalist) Approach to Religion", in: *Karl Popper and the Problem of Change*, Halil Rahman Acar (ed.), Ankara: Research Institute for Philosophical Foundations of Disciplines.

Paya, Ali (2011). "The Misguided Conception of Objectivity in Humanities and Social Sciences", in: *The Crisis of the Human Sciences False Objectivity and the Decline of Creativity*, Thorsten Botz-Bornstein (ed.), Kuwait: Gulf University for Science and Technology Publications.

Popper, Karl (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge.

Popper, Karl (1963), *Conjectures and Refutations*, London: Routledge.

Popper, Karl (1979), *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*, New York: Oxford University Press.

Wainwright, William J. (1995), *Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, New York and London: Cornell University Press.

Westphal, Merold (1990), "Taking St. Paul seriously: Sin as an epistemological category", in: *Christian philosophy*, Thomas Flint (ed.), Indiana: University of Notre Dame Press.