

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

هما یزدانی*

علی پایا**، لطف‌الله 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 پیش از این 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 آراء متألهان برجسته مسیحی، مدلی را برای این تأثیر ترسیم کند. در نهایت نشان خواهیم داد که از منظر عقلانیت نقاد، مدل مورونی با کوشش او برای تبیین اثر گناه بر علوم طبیعی همخوانی ندارد. زیرا آنچه به عنوان معرفت علمی مسیحی معرفی کرده غالباً از جنس آگاهی فناورانه است نه علم، و این عالم است که تحت تأثیر گناه قرار می‌گیرد نه مدعای علمی او.

* دانشجوی دکتری فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران ایران (نویسنده مسئول)، 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

*** استاد گروه فلسفه و منطق، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، 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

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

۱. مقدمه

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

به عبارت دیگر مسئله ما در مقاله حاضر این است که آیا معرفت علمی می‌تواند به نحوی از انحاء، 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 می‌گردد. برخی متألهان ادعا می‌کنند که گناه می‌تواند منجر به حجایی هنگام هرگونه تکاپوی معرفتی برای شناخت واقعیت اعم از واقعیت طبیعی گردد. برای بررسی این مدعا نیازمند فرضیه‌ای دقیق و شفاف درباره تأثیر فیض و گناه بر معرفت، و اتخاذ رویکردی برای ارزیابی آن هستیم. بدین منظور مدل 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 متأخر علم 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 جستجوی شناخت واقعیت و دومی به دنبال تغییر واقعیت است (منصوری و پایا، ۱۳۹۸: ۲۱).

به دلیل اینکه آموزه‌های جان کالون (John Calvin) یکی از سرچشمه‌های طرح موضوع تأثیر شناختی-ادراکی گناه نزد متألهان مسیحی است، در بخش اول مقاله رویکردهای

کالونیستی متکلمانی مانند جانانان 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 برونر (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 گردیده و حول دو مفهوم هبوط و رستگاری بسط یافته است. زیرا گناه نخستین انسان و احیاء ایمان‌آورنده، دو مقوله وابسته به هم هستند که هریک 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 دربارهٔ اینکه: گناه چگونه بر فکرکردن ما اثر می‌گذارد؟» (Moroney, 2000)، می‌کوشد تا با مرور نقادانهٔ آراء متألهان برجستهٔ جریان فوق‌نقشهٔ جدیدی را برای سطوح و ابعاد مختلف این اثر ترسیم کند. ملاحظات مورونی بر چهار دسته نقد اصلی استوار است: عدم وضوح در مکانیسم تأثرات قوای شناختی، کم‌توجهی به اثر مثبت فیض الهی، غفلت از وجوه جمعی گناهان فردی و تأثیر گناهان مشارکتی^۲، و در نهایت تمرکز بیش از حد بر علوم انسانی در مقایسه با سایر علوم. او در پاسخ، مدل خود را به نحوی که جامع نظریات پیشین و مانع‌خلافی آنها باشد، ارائه می‌کند و در نهایت برای پیگیری عینی سازوکار تأثیر شناختی گناه بر معرفت علمی و شناسایی چگونگی انحرافات شناختی خودخواهانهٔ انسان، نوعی روانشناسی مسیحی را - به مثابه نمونه‌ای از علم دینی - معرفی می‌نماید.

در بخش دوم مقاله خواهیم دید که در مدل مورونی هیچ حوزه دانشی مستثنا نیست، لیکن مشمول درجات مشککی از تأثیرپذیری نسبت به فیض و گناه است. همچنین او علاوه بر در نظر گرفتن موضوع شناخت علمی، شرایط فردی و اجتماعی فاعل شناسا را نیز لحاظ می‌کند. با این حال در بخش سوم و پایانی مقاله نشان خواهیم داد که از منظر عقلانیت نقاد چه ایرادهایی بر پروژهٔ مورونی وارد است و چرا علم دینی با چنین تعبیری امکان عملی و معنای محصلی ندارد.^۳

۲. رویکردهای کالونیستی به اثر شناختی گناه

اهمیت جان کالون در بحث از اثر معرفتی گناه که او را به یکی از سرچشمه‌های این تفتن نزد متألهان مسیحی تبدیل می‌کند، این است که او برای معارفی که قابل تحصیل توسط

انسان گناهکار هبوط (fall) کرده دورافتاده از رستگاری (redemption) است، مرزهایی^۴ را قائل می‌شود. این مرزها بر یک تقسیم هستی‌شناختی از ابژه‌های معرفت نزد او استوارند (Moroney, 2000):

۱.۲ معرفت دربارهٔ امور زمینی (earthly things)

یعنی معرفت به اموری که به خدا و قلمرو او تعلق ندارند؛ بلکه اهمیت و مدخلیت‌شان محدود به مرزهای زندگی این‌دنیایی است. مانند حکمرانی، خانه‌داری، مهارت‌های مکانیکی، و هنرهای آزاد در مقابل 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 همچنین قائل به دو ابزار شناختی برای معرفت‌جویان است که عبارتند از حس الوهی (sense of divinity) و عقل طبیعی (natural reason). اما به دلیل مخدوش‌شدن عقل انسان با آثار گناه، این ابزارها لزوماً به نتیجه‌ای درست و کامل نمی‌رسد؛ با این حال عمدهٔ تمرکز کالون بر شناخت موثق دربارهٔ خداوند است که مشاهده یا استنتاج انسانی منقطع از موهبت الهی و فیض روح‌القدس را عاجز از آن می‌داند. در واقع او نهایتاً معرفت نوع اول را به واسطهٔ 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.^۵ (Moroney, 2000) همچنین به زعم مورونی، کالون به همان اندازه که به ماهیت فردی گناه پرداخته به ماهیت مشارکتی برخی گناهان مانند تبعیض‌های نژادی و جنسیتی یا تزییع حقوق اقتصادی که در ساختارهای سیاسی و اجتماعی تجسد یافته‌اند پرداخته است (Moroney, 2000: 15).

البته متکلمان برجسته دیگری هم در امتداد و ارتقاء سنت کالون به سراغ رابطهٔ میان علم و ایمان رفته‌اند که تأثیر زیادی بر متألّهان نئوکالونیست قرن بیستم داشته‌اند. جان‌اتان ادواردز^۶ برخلاف کالون که در ایدهٔ حس الوهی خود وجود تصور خدا در قلب انسان را امری بدیهی می‌دانست، معتقد بود که ما هیچ ایماژ اولیه‌ای از هویات دینی نداریم. گرچه در این

مبهم و انتزاعی بودن برخی مفاهیم پایه، تفاوتی میان ریاضیات و الهیات نیست، اما ادواردز بالأخص در مورد حقایق الهیاتی این نتیجه را می‌گیرد که فیض الهی حکم قلبی را دارد که خدا باید به انسان برساند. علاوه بر این، گرچه ادواردز الهیات طبیعی را ممکن می‌داند اما در مورد طبیعیات هم عقل انسانی را مشمول ضعف نسبی می‌داند. زیرا به واسطهٔ زمینی بودنش بیشتر با محسوسات مألوف است و این همان نقطهٔ اشتراک قوهٔ عقل و مقولهٔ گناه است. یعنی از آنجا که گناهان هم معطوف به محسوسات هستند، می‌توانند عقل را تخدیر کنند و مانع از فعالیت آزاد آن شوند. (Wainwright, 1995)

مشابه این تأثیرپذیری را جان هنری نیومن^۷ در مورد استنتاج‌هایی که به قصد بهترین (IBE)^۸ در علوم انباشتی عینی صورت می‌گیرند مطرح می‌کند. او که مدعی وجود استدلال-هایی خوب اما نه متکی بر استقرا یا قیاس یا شواهد متقن است، نتیجه‌گیری‌های معقول این استدلال‌ها را کار قوهٔ استنتاجگر می‌داند. از آنجا که این استدلال‌ها صورت منطقی یا شواهد متقن ندارند، ارزیابی آنها بر اساس امری به نام شم فرامنطقی صورت می‌گیرد. (Wainwright, 1995) شخص محور بودن این توانایی، آن را با گناه‌آلودگی شخصیت فرد پیوند می‌دهد. از این روست که نیومن مدعی می‌شود تنها فرد اخلاقی می‌تواند به کمال قوهٔ استنتاجگر دست یابد (Wainwright, 1995: 66).

ویلیام جیمز^۹ هم 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. (Wainwright, 1995: 86) اما نقد وارد به او این است که علی‌رغم تظن به نقش عوامل روانشناختی در استدلال، به نقش ساختارهای فرهنگی-اجتماعی بر خود فرآیندهای روانشناختی آگاه نیست. (Wainwright, 1995: 104) این همان امر مغفولی است که مورونی از آن به ضرورت روانشناسی اجتماعی تعبیر می‌کند.

علاوه بر این، تفاسیر ادواردز و نیومن و جیمز از نحوهٔ تأثیر عوامل غیر معرفتی بر معرفت، تکاپوی علمی را با خطر افتادن در ذهنی‌گرایی و نسبی‌گرایی به جای کشف واقع تهدید می‌کند. از این رو مورونی در جستجوی تلاش‌های عینی‌تری برای فرمول‌بندی نحوهٔ تأثیرپذیری اندیشیدن از گناه در حوزه‌های مختلف، به سراغ چند چهرهٔ متأخرتر در سنت کالونیسیم مسیحی یا همان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده می‌رود.

۳. رویکردهای نئوکالونیستی به اثر شناختی گناه

رویکرد آبراهام کایپر^{۱۱} این حُسن را نسبت به رویکردِ خود کالون دارد که تمایز میان امور زمینی و آسمانی، را با تمایز میان مسیحی احیاء شده و غیرمسیحی احیاء نشده، جایگزین می‌نماید. لیکن مورونی او را برای متناظر نمودن 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 انشاقات زیادی وجود دارد. درواقع مورونی معتقد است که کایپر، با افراط در تأکید بر ماهیت ذهنی اندیشه، وجوه عینی آن و تأثیر خود ایزه بر خروجی اندیشیدن را دست کم گرفته است. (Moroney, 2000)

به عبارت دیگر، کایپر 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 جستجو نمود که چنان اهمیتی به تعالی فاعل شناسا می‌دهد که گویی بشریت و آگاهی آن را به دو پاره تقسیم می‌کند. درست است فاعل شناسا، مفعول فعل الهی احیاء (regeneration) واقع می‌شود؛ اما «تفکر انسانی ریشه در ماهیت جمعی خلقت ما [به عنوان موجودات عقلانی] دارد؛ نه فقط رستگار بودن یا نبودن [تک تک] آدمها» (Moroney, 2000: 30)^{۱۱}

علاوه بر این کایپر مدعیست که همه فاعلان شناسا، چه احیاء شده و چه احیاء نشده، بر سر محتوای حوزه‌هایی مانند ریاضیات و علوم طبیعی -که مسئله اصلی مورونی هستند- اتفاق نظر دارند؛ درحالی‌که مورونی مصونیتی را که او به مشاهدات حسی و تفکر صوری در برابر تأثیر گناهکاری یا پرهیزکاری می‌دهد اشتباه می‌خواند.^{۱۲} همچنین گرچه کایپر تأثیر مثبت یک عنصر جمعی را تشخیص داده که همانا تطهیر (sanctification) متفکران جامعه باورمند به مسیحیت است، اما تأثیر شناختی منفی گناهان مشارکتی -به معنای گناهانی که بروز و ظهور جمعی دارند- را نادیده گرفته است.^{۱۳} (Moroney, 2000)

درمقابل مرالد وستفال^{۱۴} را می‌توان فیلسوف مورد علاقه مورونی دانست. زیرا او می‌گوید عقل صرفاً وسیله و بستری خشتی برای وقوع تأملات انسانی نیست بلکه خود امری مناقشه‌برانگیز است که صحت عملکردش موضوع تأملات انسان واقع می‌شود (Hoitenga, 2003: 83) حتی درمورد اعتقاد به خداوند هم باید از خود پرسیم آیا مکانیسم‌های باورساز ما عملکردی درست و معصومانه و بَری از نقص داشته‌اند؟

نپرسیدن سؤال فوق، به زعم مورونی ضعف بزرگ برخی از فلاسفه دین آمریکایی جریان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده مانند آلوین پلنتینگا (Alvin Carl Plantinga) و ولتراستورف (Nicholas Wolterstorff) است. اولی عملکرد درست را خصلت مکانیسم سازنده باوردینی ما فرض کرده است فلذا نتیجه گرفته است که جواز برساختن این باور را داریم؛ دومی هم معصومیت را خصلت مکانیسم سازنده باور دینی ما فرض کرده است فلذا نتیجه گرفته است که باور حاصل از این مکانیسم، عقلانی می‌باشد. گرچه این دو متأله متأثر از کالون توانسته‌اند مرزهای اثبات و عقلانیت در مدرنیته یعنی مبنای‌گرایی و شاهدگرایی - را به خوبی به نفع قواعد خود جابجا نمایند؛ 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. در واقع وستفال معتقد است که پلنتینگا و ولتراستورف تفسیر صحیحی از کالون نداشته‌اند (Westphal, 1990) و تصریح می‌کند که «خطر خود برحق بینی^{۱۵} و خودخشنودی، از خطر سکولاریسم برای کلیسا بیشتر است... مؤثرترین حفاظ در برابر این خطر آن است که معرفت‌شناسی اصلاح‌شده هرچه بیشتر به نحو اصیل و موثقی کالونیستی شود» (Hoitenga, 2003: 84) پاسخ وستفال به چگونگی این کار، جدی‌تر گرفتن گناه به عنوان مقوله‌ای معرفت‌شناختی است؛ گناهی که به تعبیر او نه یک عدم‌ایمان ساده بلکه آن عجیبی است که در مقاله معروفش از آن سخن می‌گوید.

وستفال در مقاله‌اش با عنوان «پولس رسول را جدی بگیریم؛ گناه به مثابه مقوله‌ای معرفت‌شناختی»، تفسیر آگوستینی خود از سخنان پولس رسول^{۱۶} را تشریح می‌کند. او بر این اساس می‌گوید فیلسوف مسیحی باید با جدی گرفتن سخن متکلم مسیحی کالونیست^{۱۷}، گناه را مقوله‌ای معرفت‌شناختی تلقی نماید که عقل را از کارکردی که در بدو خلقت داشته است منحرف می‌کند. منظور وستفال از گناه، به تبعیت از آگوستین، «عجب» است؛ یعنی نه خدا را از خود برتر مطلق دانستن و نه سایر هم‌نوعان را هم‌تراز خود دیدن (Westphal, 1990: 200).

البته این انحراف عقل توسط خواهش‌های نفسانی مورد تأیید غیرمتکلمانی مانند فلاسفه مبنای‌گرا نیز بوده است که برای آن راه‌حلهایی ارائه داده‌اند. اما وستفال می‌گوید که خود این راه‌حل‌ها، از جنس همان عجیبی است که شاکله گناه می‌باشد. (Westphal, 1990) او جدی گرفتن پولس رسول را به معنای جدی گرفتن کلیت گناه برای همه، و احتراز از هرگونه

خط‌کشی معرفتی میان مؤمنان و غیرمؤمنان، و میان باورهای معصومانه و غیرمعصومانه می‌داند (Westphal, 1990: 216). این فهم آگوستینی منجر به پیشنهاد طرحی برای تطهیر معرفت می‌گردد که نیازمند مدد الهی است و «لطف» و «حقیقت» در آن انفکاک ناپذیرند (Westphal, 1990: 219).

متنها چالش مورونی با وستفال این است که توصیه‌های معرفت‌شناختی او را چندان عملی نمی‌داند؛ زیرا (Moroney, 2000: 80):

۱. انسان‌ها غالباً مایلند که این مفهوم را درمورد دیگران به کار ببرند تا خودشان.^{۱۸}
(امتناع اخلاقی)
۲. هیچ قوای انسانی وجود ندارد که از این تأثیر مستثنا باشد. لذا غیرممکن است که بتوانیم تشخیص دهیم کدامیک از قوای ما در اثر گناه دچار تحریف و اعوجاج شده‌اند.
(امتناع شناختی)

بنابراین مورونی نقدی را تحت عنوان «غیر عملی بودن» به وستفال وارد می‌کند که دارای دو وجه فوق است. راه حل خود او برای فائق آمدن بر این دو مانع این است که گناه عقلانی هر فرد به دو صورت برای خودش قابل تشخیص شود (Moroney, 2000: 81-83):

۱. ایمان و اعتراف

در شرایط مشابه از فساد قوای شناختی با گناه، مؤمنان بیشتر قادر به کشف اشتباهات خود هستند؛ 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 نمایند. درمقابل چه بسا غیرمؤمنانی که گرچه آن فیض الهی را ندارند، اما از «فیض اشتراکی»^{۱۹} (common grace) برخوردارند فلذا بهتر و بیشتر متوجه اشتباهات شان می‌شوند.^{۲۰}

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، لیکن به هر حال با این اقدام‌شان این فرصت را به ما می‌دهند تا تشخیص آثار شناختی گناه بر خودمان دیگر برایمان ناممکن نباشد؛ امکانی که می‌توانست به خاطر مخدوش شدن خود قوای شناختی با گناه، برای همیشه از ما سلب شود.

البته مورونی این امکان را مربوط به شرایط بیرونی می‌داند نه شرایط درونی ذهن فاعل - شناسا که به زعم او موضوع اصلی اعتراض غیرعملی بودن می‌باشد. 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 (Moroney, 2000: 81):

- بهره‌مندی از فیض الهی برای خشتی‌سازی دست‌کم بخشی از اثر گناه
- بهره‌گیری از متن کتاب مقدس که آئینه‌نمایش روش‌های گناه‌آلود ماست

۴. نقد مورونی بر رویکرد معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

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

۱. لحاظ‌نکردن پیچیدگی‌ها و واضح‌نشدن مکانیسم‌تأثیرات
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 - خاصه علوم دینی - و ابهام در وضعیت سایر علوم - خاصه علوم تجربی -

البته مورونی، امیل برونر^{۲۱} را از برخی انتقادات فوق‌مستثنا می‌کند. او برخلاف کاپیر، در پذیرش نقش ذهنی‌گرایی زیاده‌روی نمی‌کند بلکه آن را طیفی می‌داند. برونر اصلی به نام «نزدیکی رابطه» (Closeness of Relation) را برای درجات تأثیرپذیری و تغییرپذیری حوزه‌های مختلف دانش از گناه می‌دهد. طبق این اصل، هرچه یک 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.^{۲۲} (Moroney, 2000: 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 بر ساختارهای اجتماعی که برای زندگی می‌سازیم - مانند خانواده و جامعه کارگری و نظام آموزشی و فرهنگ و غیره - اشاراتی می‌کند. ما برای خلق قواعد زندگی در ساختارهای جمعی، نیازمند فهمی از ماهیت خودمان (self-

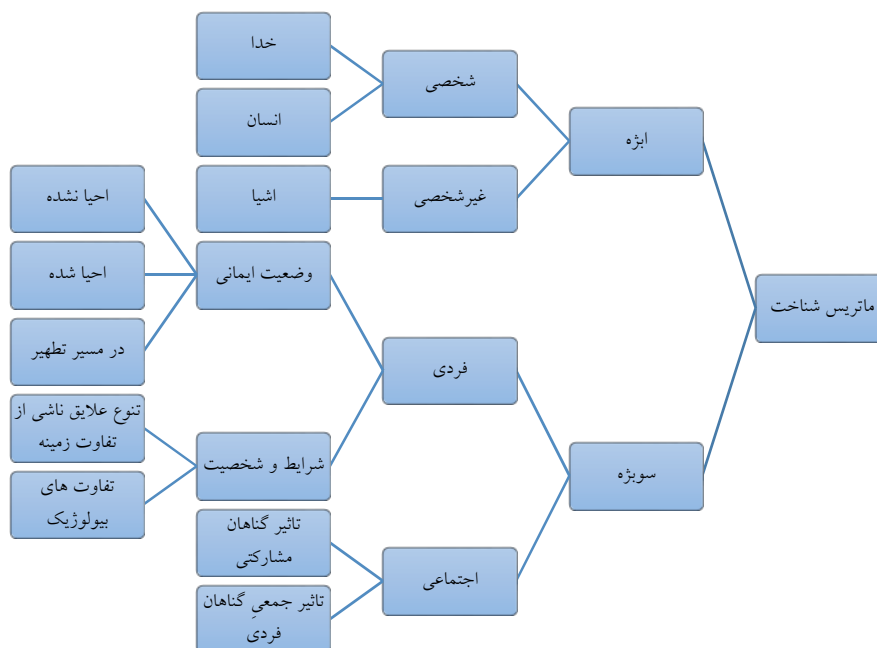
(understanding) هستیم. اما آموزه‌های مسیحی نه تنها این فهم را مستقیماً در اختیار ما نمی‌گذارد بلکه حتی امکان فهم طبیعی خود انسان از ماهیت خودش را نیز به نوعی نفی می‌کند. در عوض مسیحیت با تعریف انسان در نسبت با اراده‌ی خداوند، ما را موظف به انجام دستورات الهی می‌داند. زیرا اساساً هیچ عملی خارج از حیطه‌ی مشیت الهی رخ نمی‌دهد. بنابراین اگر خرد جمعی قاعده‌ی دیگری را تنظیم کرده باشد، ممکن است اجرای آن معادل تخطی از قواعد الهی زندگی فلذا گناهی جمعی باشد؛ گناهی که منجر به تأثیر شناختی مضاعف و تصاعدی بر تشخیص قواعد خواهد شد. (Moroney, 2000)

اما برخلاف وستفال، فرض برونر این است که مسیحیان کمتر از سایرین از گناه متأثر می‌شوند. زیرا همزمان از فیض و احیاء نیز بهره دارند و می‌توانند آن را همچون سرمایه‌ای جذب و ذخیره نمایند. این امری جاری در تمامی رشته‌های علمی است. لیکن از آنجا که معطوف به فرض اول برونر، علمی وجود دارند که خود تأثیرپذیری ماهوی بیشتری از گناه دارند، تفاوت اندیشه مسیحیان و غیرمسیحیان در این علوم تفاوت فاحش‌تری خواهد داشت. مثلاً اخلاق مسیحی و اخلاق سکولار تفاوت واضح‌تر و عمیق‌تری دارند، زیرا حوزه‌ی دانشی مستعدتری هستند. درمقابل میان رشته‌های علوم طبیعی که در استعداد تأثر از گناه افراد مختلف برابرند، تنها امتیاز مؤمنان بر کافران برخوردار از فیض الهی است. (Moroney, 2000)

به این ترتیب، برونر هم نهایتاً ریاضیات و علوم تجربی را تا حد زیادی از مداخلت ایمان یا کفر فرد شاغل در این علوم مستثنا می‌کند و حتی در مورد علوم انسانی غیرشخصی-تری از الهیات، مانند فلسفه و تاریخ و اقتصاد، سکوت می‌کند (Moroney, 2000: 32). لیکن نقد اصلی مورونی به برونر همان غفلت او از امکان تأثیرات شناختی گناه بر اندیشه‌ی 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 مدعیست مسیحیان بیش از آنچه فکر می‌کنند در معرض آسیب شناختی گناه هستند اما با خودمؤمن-پنداری، همواره انگشت اتهام را تنها به سوی کافران نشانه گرفته‌اند. این نقدی است که مورونی آن را متوجه اغلب متفکران کالونیست می‌داند که از چگونگی انحراف اندیشه‌ی خود توسط گناه غافل هستند.^{۲۳} (Hoitenga, 2003)

۵. مدل پیشنهادی مورونی برای تحلیل اثر گناه بر معرفت

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



او برخلاف کاپیر هیچ حوزه دانشی را مستثنا 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 اشیاء را دارای کمترین تأثیر می‌داند. منظور از ابژه‌های شخصی یا خود انسان‌ها هستند - چه در ماهیت انفرادی‌شان و چه در ماهیت اجتماعی بشر - که شاکله علوم انسانی اجتماعی خواهد بود؛ یا خود خداست که متعلق به حوزه الهیات است و البته که تأثیرپذیری‌اش بیشتر است.^{۲۴} (Moroney, 2000)

همچنین مورونی نه تنها برخلاف اغلب کالونیست‌ها و نئوکالونیست‌ها، شرایط اجتماعی فاعل شناسا را در نظر می‌گیرد بلکه شرایط فردی او را نیز لحاظ می‌کند. بخش اول خود شامل دو بعد مجزاست:

۱. چگونگی تأثیر شناختی انسان از وجوه اجتماعی یک گناه فردی (communal aspects

(of individual sins

منظور جنبه‌های جمعی گناهای 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 شخصی هستند 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 ایست که بنا به تعبیر پیش‌گفته برونر، تخطی از قواعد الهی زندگی باشد؛ گرچه که ممکن است برآمده از خرد جمعی یا میراثی تاریخی مانند ظلم‌های ساختاری و سنت‌های فاسد باشد. (Hoitenga, 2003: 78)

اما بخش دوم در تراز شرایط فاعل‌شناسا، به فاکتوری کاملاً مغفول در تمام دیدگاه‌های پیشین التفات دارد. هرکس می‌تواند برحسب علائقش که ناشی از شرایط جامعه‌شناختی و روان‌شناختی محیط آن شخص می‌باشد به سراغ علوم مختلفی مثلاً فیزیک یا ریاضی یا ... رود. این ربطی به درجهٔ اثرپذیری ماهوی محتوای آن علم از گناه دانشورانش ندارد.^{۲۵} اما نوع علائق شخصی با تفاوت‌های فردی بیولوژیک و نوروژیک افراد تمایز دارد. دومی می‌تواند سبب شود که افراد درگیر در یک گناه مشابه، که حتی در اجتماعی یکسان و با دینی مشترک هم 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، لحاظ نمودن اخلاق اجتماعی دانشمند به موازات اخلاق فردی اوست. یک کافر نقدپذیر می‌تواند نسبت به یک مؤمن خودفریب دانشمند موفق‌تری باشد. تعبیر مورونی -همانطور که پیش از این در بحث راهکارهای عملیاتی او برای نسخهٔ وستفال اشاره کردیم- بهره‌مندی از «فیض جمعی» (common grace) با روحیهٔ خودانتقادی درمقابل اتلاف «فیض الهی» (not saving grace) با روحیهٔ خودفریبی است.

البته مورونی خود متوجه تمایز خودانتقادی به عنوان عملی آگاهانه و پرهیز از خودفریبی به عنوان عملی ناخودآگاه است. اما وجه اشتراک سازوکار هر دو را استلزام نوعی «فراروی از خویش» (self-transcendence) می‌داند که خود امری چالش‌برانگیز است. در همین راستاست که به سراغ سنت «بین‌الذهانیت» (intersubjectivity) می‌رود و آن را به عنوان پادزهری برای خطا و فریب معرفی می‌کند.^{۲۶} (Hoitenga, 2003: 86)

می‌توان این مکانیسم را مشابه عینیت در روش علمی هم در معنای تکرارپذیری و هم در معنای قابلیت ارزیابی در عرصه عمومی دانست. از این جهت پیشنهاد مورونی با

عقلانیت نقاد هم‌سو است. لیکن مورونی این راه‌حل را که نوعی اخلاق سکولار عملی است، در نهایت به نفع نمونه خود از علم دینی (روانشناسی اجتماعی مسیحی) مصادره به مطلوب 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 مومن 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 مغفرت 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) را می‌دهد.

نکته اینجاست که ممکن است باورهای غلط به بهانه سودمندی تطابقی برای بقای دنیوی انسان، تشویق هم بشوند. بنابراین ما برای پذیرفتن انگیزه‌های اخروی، نیازمند تحول قلبی و ذهنی هستیم فلذا 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 کم و کیف تأثیرات برای هر وضعیت مفروض و پیش‌کشیدن وضعیتی بهینه، برخلاف ادعای اولیه‌اش است. این ناتوانی هم ناشی از ذوالابعد 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 بر قوای شناختی دانشمند مؤمن و کافر، نیازمند برقراری تشابه میان سایر شرایط آنهاست. چنین یکسانی‌ای به چند دلیل غیر قابل تحقق است؛

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. ذهنی‌بودن تشخیص مصادیق گناه؛ بدین معنی که حتی با در نظر گرفتن صرف ادیان ابراهیمی، نفس الامر دین برای ما غیر قابل دسترس است^{۲۷} و مفاد گناهان یا تقوا چیزی نیست جز «فهم ما» از اوامر الهی (Paya, 2019)

هیچیک از این فاکتورها قابلیت سنجه‌گذاری کمی و مقایسه عینی را ندارند.

ب) اگر دوری از گناه و برخورداری از فیض الهی را در بهترین حال -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 مع‌الفرض که اساساً رسیدن به چنین مقامی برای انسان ممکن باشد^{۲۸}، گمانه‌های چنین فردی فاقد شرط لازم برای کسوت علمی بودن است. گمانه معرفتی آن گزاره‌ایست که عینیت داشته باشد و این عینیت به معنای قابلیت طرح و بررسی در حیطه عمومی توسط همگان است (Popper, 1959). این درحالیست 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 از شهود شخصی ناشی از عصمت اخلاقی باشد، علی‌رغم 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 عنوان پیشنهادی برای شیوه‌عمل علمی (علم‌ورزی) به جامعه علمی ارائه دهد.

ج) بنا بر دیدگاه عقلانیت نقاد، یک مدعای علمی تنها 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 می‌گردد (Popper, 1963). به عبارت دیگر، اگر فرضیه‌ای در ساحت علوم عقلی و تجربی کاشف واقع باشد، برای همگان علم است و دیگر نامیدن آن با عناوینی چون مسیحی یا اسلامی بی‌معناست.^{۲۹}

البته این همه به معنای انکار اثر سوء گناهان بر قوای شناختی دانشمندان از سوی عقلانیت نقاد نیست. برای مثال نتایج بیولوژیک برخی گناهان کبیره، مانند زوال عقل و استهلاک قوا با مصرف مشروبات الکلی یا برخی سوءرفتارهای جنسی از این جمله است. لیکن همان طور که اشاره شد، این امر قابلیت اندازه‌گیری ندارد و جبران آن توسط سایر امتیازات بیولوژیک و نوروژیک فرد مذکور محال نیست.^{۳۰} همچنین تواضع معرفتی درمقابل عجب معرفتی، خود از ارزش‌های محوری عقلانیت نقاد است (Miller, 2006).

لیکن باید توجه داشت که آنچه ممکن است در اثر ابتلای به گناهان یا محرومیت از فیض الهی در مسیر تکاپوی معرفتی برای دانشمندان رخ دهد، «اشتباه» است نه «خطا».^{۳۱} mistake به عنوان امری سوپزکتیو، 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 انرژی و تمرکز قوای استنتاجگر ما بر اموری دیگر. این تغافل‌های خویشاوند با بی‌تقوایی، که بر فعالیت علمی ما اثر می‌گذارند، می‌توانند در یک شرایط زمینه‌ای دیگر کاهش یا افزایش یابند. اما error به عنوان امری ایژکتیو، عدم تطابق با جهان واقع است که ناشی از جهل نسبی همیشگی بشر و توسعه‌نیافتگی ابزارهای او مانند روش‌های آزمایشگاهی یا فناوری‌های اکتشافی می‌باشد. لذا خطا جز در مواجهه با واقعیت رخ نمی‌نماید؛ آن هم جنبه‌ای از واقعیت که در یک برهه زمانی از تاریخ علم، تبدیل به مسئله جامعه 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 بر معرفت‌جویی دانشمند علوم طبیعی، تنها در همین مقوله اشتباه است که می‌تواند محلی از اعراب داشته و ما را برای گمانه‌زنی‌های بهتر و لغزش‌های فکری کمتر آماده سازد. آن هم نه از طریق به دست دادن معرفت علمی به مثابه بسته‌ای از گزاره‌های صادق که وجهی در عقلانیت نقاد ندارد، بلکه از طریق کمک به رشد معرفت علمی به مثابه حذف تدریجی گمانه‌های خطا درباره واقعیت (Paya, 2011).

۷. نتیجه‌گیری

سخن گفتن به نحوی مثمرتر از نقش باورمندی به هویات دینی و عمل بر اساس موازین دینی در معرفت علمی، امری 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^{۳۲} 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 فاکتورهای متغیر محیطی و شخصی دانشمند، نمی‌توان نتیجه نهایی فیض یا گناه را ارزیابی کرد. لذا چاره‌ای جز این نداریم که به جای تمرکز بر افکار و اعمال فاعل شناسا، بر روی 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 غیر دینی ندارد.

البته که نمی‌توان نفس اثر گناه بر انواع معرفت را منکر شد. استفان مورونی نیز اساساً به اینکه چرا در جهان مدرن به اثر شناختی گناه پرداخت مناسب و توجه چندانی نمی‌شود معترض است؛ لیکن التفات‌های صورت گرفته را هم فاقد پرداخت مناسب ارزیابی می‌کند. او مدعی است هم سنت جان کالون و هم مسلکان متقدمش، و هم معاصران متعلق به سنت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده هم‌نسل خود مورونی، از ماهیت جمعی علم و عقلانیت غافل بوده‌اند و از همه مهم‌تر از خود گناه «غفلت» غفلت ورزیده‌اند. با این حال، همان‌گونه که در متن توضیح داده شد، مورونی هم موفق نشده است برای کم و کیف این تأثیر، سنجای تمهید نماید. همچنین او نیز علی‌رغم دغدغه‌مندی اولیه‌اش نسبت به علوم طبیعی و ریاضیات، نهایتاً در طیف پیشنهادی مدلش برای تأثیرگذاری فیض و گناه، جایگاه حداکثری را به الهیات و علم‌النفس می‌دهد.

بخش عمده‌ای از آنچه مورونی در مدل خود به عنوان معرفت علمی معرفی می‌کند، از جنس آگاهی فناورانه نه علم است.^{۳۳} 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 پیرامون چیستی یک پدیدار بلکه ناظر به بخش فناورانه آن برای رفع یک 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 به نحو عینی قابل بررسی 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 امری غیر قابل دفاع است. زیرا فارغ از امکان‌پذیری مقام عصمت برای دانشوران، اموری همچون یقین و شهود، حالاتی روانشناختی هستند 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 آن هستند.

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: ص ۸۶). «هرچه وجود انسان مهذب‌تر باشد، سنخیت وجود او با ملکوت عالم و عالم فرشتگان بیشتر شده و ادراک حقایق به نحو قاطع‌تر و بی‌اشکال‌تری برای او حاصل می‌شود؛ به نحوی که اگر این اخلاص به نهایت برسد، چنین کسی به مقام 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» (سوزنچی، ۱۳۸۹: ص ۹۲). نویسنده شیاطین را عامل خطور فرضیه‌های کاذب به ذهن معرفی می‌کند و شیاطین هم بر گناهکاران است که نازل می‌شوند (سوزنچی، ۱۳۸۹: ص ۹۱ و ۹۳). وی نتیجه می‌گیرد که بر همین اساس، دین در عین تأکید بر ضرورت تعلم، حقیقت علم را یک افاضه الهی می‌داند که در گرو ایمان و اخلاص است و این مطلب مهمی برای راهکارهای عملیاتی تولید علم دینی خواهد بود (سوزنچی، ۱۳۸۹: ص 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 به طور کلی کمک مستقیم یا غیرمستقیم به تثبیت ظلم سیستمی، اخلال در نظام اقتصادی، و ترویج فساد است. البته اینها صرفاً چند نمونه هستند لیکن عمده‌تاً میان ادیان ابراهیمی مشترکند. برخی گناهان هم هستند که ماهیت جمعی اما تبعات فردی دارند؛ مانند قطع رحم. با این حال رویکرد مقاله پرداختن به مصادیق گناهان که ممکن است میان ادیان متفاوت یا حتی متعارض باشند نیست. این بحثی

- جزئی‌تر ذیل بحث کلی گناه است که ارتباط مستقیم با موضوع ندارد. سیر مقاله در مقام نشان دادن این امر است که گناه در مفهوم کلی آن موجب بروز تأثیرات نامطلوب معرفتی می‌گردد.
۳. البته علی‌رغم اینکه 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، ر.ک: پایا، علی (۱۳۹۹). علم دینی، علم بومی و علم اسلامی: محال اندیشی یا دور اندیشی: مجموعه مقالاتی درباره پرونده‌های ایدئولوژیک تولید علم، به همراه دو نقد درباره دیدگاه دو صاحب‌نظر ایرانی درباره علم، تهران: نشر دانش.
۴. به زعم 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 به واسطه 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 درهم‌تنیدگی دارند. (Hoitenga, 2003: 69)
۶. متاله آمریکایی که برخلاف فضای عقل‌گرایانه زمانه‌اش، رویکردی عرفانی و عاطفی به دین داشت (۱۷۵۸-۱۷۰۳).
۷. متاله و فیلسوف دین انگلیسی که میان علم و دین تعارضی نمی‌دید و با الهیات طبیعی هم مخالف بود (۱۸۰۱-۱۸۹۰).

8. Inference to the Best Explanation

۹. فیلسوف کالونیست آمریکایی که با درآمیختن نظریه صدقش با روانشناسی، عملگرایی را مطرح کرد (۱۸۴۲-۱۹۱۰).
۱۰. متاله و سیاستمدار هلندی (۱۸۳۷-۱۹۲۰).
۱۱. به نظر می‌رسد که مورونی متکی به اجتماعی دیدن انسان و فرایند اندیشه‌ورزی او، علی‌رغم خاستگاه الهیاتی مشترک خود با کاپر قائل به امکان دستیابی به وفاق و عینیت در معرفت است.
۱۲. البته شاید این انتظار از متفکران یک قرن پیش، قدری بیش از اندازه باشد. بررسی جزئیات این تأثیر با تمرکز بر علوم طبیعی، ماموریتی امروزیست که به ویژه در فلسفه علم پساکوهنی رخ نمایانده است. (Hoitenga, 2003: 72)
۱۳. 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 کاپر با مشاهده رشد روزافزون دانشگاه مدرن و تفکر سکولار میان دانشوران، بر این باور بود که چنان

تأثیر گناه بر معرفت علمی؛ بررسی موردی دیدگاه استفان مورونی ... ۲۲۱

- جهان اجتماعی اشتراکی جدیدی به وجود آمده که ممکن است حتی خود مؤمنان مسیحی را نیز به نقطه مخالفت و فراموشی اثرشناختی گناه برساند. (Hoitenga, 2003: 72)
۱۴. فیلسوف دین آمریکایی (۱۹۴۰-).
۱۵. نوعی ایمان راسخ، غرورآمیز و متعصبانه به عقاید خود (triumphalism)
۱۶. پولس بزرگترین مبلغ مسیحیت و آغازگر الهیات مسیحی در قرن سوم بعد از میلاد بود. گرچه شکل امروزی مسیحیت و تمایز یافتن آن از یهودیت را بیش از آنکه وامدار عیسی (ع) و حواریونش بدانند وامدار تلاش‌های پولس می‌دانند، لیکن بدعتِ نفی شریعت‌ورزی و تحریف آیین عیسی را نیز به او نسبت می‌دهند.
۱۷. البته وستفال تصریح می‌کند که این آموزه مختص کالونیست‌ها نیست، زیرا پیش از نهضت اصلاح دینی امثال لوتر آلمانی (۱۵۴۶-۱۴۸۳) و کالون فرانسوی (۱۵۰۹-۱۵۶۴)، و تقسیم کلیسا به شرقی و غربی (کاتولیک و پروتستان) نیز در آثار آگوستین و پولس رسول موجود بوده و کالون وامدار ایشان است.
18. "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)
۱۹. مورونی این مفهوم را در معنایی متفاوت از «لطف عام» و تعمداً برای تأکید بر تمایز با فیض الهی که متعلق به افراد احیاء شده در اثر ایمان و شفاعت مسیح است به کار می‌برد تا از نوعی برکت زمینی و اجتماعی سخن گوید که به واسطه تکیه بر تصحیحات جمعی ممکن است حتی بیشتر و بهتر افراد یک جامعه علمی را متوجه اشتباهات (mistakes) خود کند.
۲۰. به دلیل نقدپذیری‌شان در عرصه عمومی که از منظر عقلانیت نقاد لازمه هر ادعای علمی و شیوه عمل دانشمندان در هر زمان و مکان است.
۲۱. متاله سوئیسی جریان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده (۱۸۸۹-۱۹۶۶).
۲۲. البته خود مورونی هم این نکته را در مدلسش توضیح نمی‌دهد.
۲۳. به تاسی از تأکید وستفال بر گناه غرور معرفتی.
۲۴. خداشناسی < انسان‌شناسی < شیء‌شناسی
۲۵. به عبارت دیگر مدخلیت موضوع موردعلاقه برای مطالعه در بحث اثرگناه، در دو تراز سوپژه و ابژه متفاوت است.
۲۶. این مکانیسم تصحیح‌گر بین‌الذهانی، مشابه راهبرد تکرارپذیری نتایج علمی است که لازمه روش علمی می‌باشد (Hoitenga, 2003: 86).

۲۷. البته که این به معنای یکسره ذهنی شدن دعاوی دینی نیست. کما اینکه برای علم نیز نفس الامر طبیعت قابل دسترسی نمی‌باشد. لیکن قضاوت در مورد گنهکار بودن یا نبودن افراد و همچنین تشخیص نحوه کاربست قوانین اخلاقی در عمل کار ساده‌ای نیست. از همین روست که تأثیر گناه را حداکثر در حد احتمالی برای عالم در مقام حدس می‌توان پی گرفت نه در مقام ارزیابی علم.

۲۸. 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. لیکن التفات به نقص و خطاپذیری معرفت بشری خاص عقل‌گرایان نقاد نیست و در حال حاضر اعتقاد به مقام عصمت نهایتاً امری نقلی به نظر می‌رسد نه عقلی.

۲۹. 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 فلذا امکان به مراتب بهتری برای تولید معرفت مطابق واقع دارند و به همین اعتبار می‌توان محصول معرفتی دانشمندان دیندار را متصف به صفت دینی معرفی کرد. این درحالیست که بنا بر آموزه‌های عقلانیت نقاد، «معرفت در معنای عینی آن معرفتی بدون صاحب معرفت است: معرفتی بدون فاعل شناسا.» (Popper, 1979: 109).

۳۰. 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.

۳۱. 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 واژه mistake ناظر به امری تصادفی و سهوی است که پس از آشکار شدن متوجه می‌شویم که آن را می‌دانستیم اما غفلت کرده بودیم؛ درحالیکه واژه error امری ناشی از نقص دانش و معطوف به مقایسه با مجموعه‌ای از قوانین یا واقعیت‌هاست. با این حال از آنجا که تفکیک‌شان حتی برای انگلیسی‌-زبانان نیز بعضاً آسان نیست، این دو را همچون دو ترم مشخص فلسفی به کار نمی‌بریم؛ لیکن از تمایز آنها برای اشاره به تفاوت مفاهیمی که در متن توضیح داده شده استفاده می‌کنیم.

۳۲. ذهنی بودن فهم ما از دین در اینجا 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، ر.ک: (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 ر.ک: (Paya, 2019).

۳۳. برای اطلاع بیشتر در مورد تفکیک علم و فناوری، ر.ک: منصور و پایا (۱۳۹۸).

کتابنامه

سوزنجی، حسین (۱۳۸۹). معنا، امکان و راهکارهای تحقق علم دینی. چاپ اول. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

منصوری، علیرضا و پایا، علی (۱۳۹۸). «رابطه فلسفی علوم انسانی و تکنولوژی»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، سال ۲۵، شماره ۹۹، صص ۱۹-۳۳.

Hoitenga, Dewey J. (2003). "The Noetic Effects of Sin: A Review Article", Calvin Theological Journal, 38, 68-102.

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" Islam, Modernity and a New Millennium: Themes from a Critical Rationalist Reading of Islam, London & 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, edited by Halil Rahman Acar, 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, Edited by Thorsten Botz-Bornstein, Kuwait: Gulf University for Science & Technology Publications, 151-184.

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

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

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

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

Westphal, Merold (1990). "Taking St. Paul seriously: Sin as an epistemological category", In: Flint, Thomas P. (1990). Christian philosophy, University of Notre Dame Press, 200-226.