

مقصود اصلی این مقاله بررسی تفاوت های میان اثنیسم [بیخدایی] و اگنوستیسم [ناشناسانگاری، لادریگری]، و روابط میان این دو است. حصول این مقصود از آنجا دشوار می شود که این واژه ها از قسمی هستند که به تعبیر ویتگنشتاین با هم 'شبهات خانوادگی' دارند. لذا نمی توانیم انتظار یافتن یک دسته شرایط لازم و کافی را برای کاربردشان داشته باشیم. کاربرد آنها هنگامی مناسب است که چندین شرط برآورده شوند. به علاوه، حتی اعضای هر خانواده از معانی هم اغلب فاقد صراحت اند، و گاهی تقریباً همگی شان مبهم اند. گاهی ممکن است شخصی که در واقع اثنیست است خود را، حتی متعصبانه، اگنوستیک بخواند، زیرا شکاکیت فلسفی رایج و نامعقول ما را از گفتن اینکه چیزی را، جز صدق های ریاضی و منطق صوری، می دانیم باز می دارد.

- اثنیسم
- مفهوم مناسبی از خدا
- اگنوستیسم
- اخلاق باور داشتن
- ناحیه ی خاکستری: مثال هایی از به اصطلاح تنظیم ظریف ثابت های بنیادی طبیعت
- دلایل فلسفی و دلایل پراگماتیک برای ترجیح واژه ی اگنوستیک
- کتاب شناسی

## 1. اثنیسم (بیخدایی)

اثنیسم یا به معنای نداشتن باور به وجود خداست؛ و یا به معنای انکار وجود خداست. در این نوشتار فرض می گیریم که خدای مورد بحث، همان خدای ادیان تک خدایی پیشرفته است. خدایان قبیله های باستانی سرزمین فلسطین، چندان علاقه ی فلسفی بر نمی انگیزند. آنها اساساً موجودات محدودی بودند. خدای یک قبیله یا یک دسته قبایل تا آنجا خوب محسوب می شد که در جنگ با خدایان ضعیف تر دیگر قبایل، پیروزی به ارمغان می آورد. به همین سیاق، خدایان یونانی و رومی نیز بیشتر شبیه قهرمانان اسطوره ای بودند تا خدای قدیر، علیم و خیری که منظور فلسفه ی قرون وسطا و مدرن است. رومیان "اثنیست" را چنان به کار می بردند که به خدایان دیگر ادیان، به ویژه مسیحیان، نیز قابل اطلاق بود، و لذا صرفاً حکایت از ناباوری به قهرمانان اساطیری خودشان داشت.

از سوی دیگر، واژه ی 'تئیسیم' یا خداباوری نیز نشانگر شباهت های خانوادگی است. برای مثال، آیا یک وحدت وجودگرا (پانتئیسیت) باید خود را انتیست بخواند؟ یا باور به نگرش افلاطونی به خدا، یا ایده ی جان لزیلی از خدا، که خدا را اصلی انتزاعی می شمارد که به هستی ارزش می بخشد (لزیلی 1979) خداباوری محسوب شوند؟ بگذارید ابتدا وحدت وجود را بررسییم.

در ساده ترین شکل وحدت وجود، می توان آن را از لحاظ هستی شناختی (اونتولوژیک) از انتیسم غیرقابل تمایز انگاشت. چنین وحدت وجودی به هیچ چیز فراسوی جهان فیزیکی باور ندارد، اما عواطفی از قبیل شگفتی و حیرت و هیبت به آن الصاق می کند که مشابه همان عواطف باورهای دینی است. من این دیدگاه را خداباوری محسوب نمی کنم. چه بسا الاهی‌دانی مانند پل تیلیش به معنایی اندکی بیش از این معنای کمینه وحدت وجودگرا بود. توصیف او از خدا، به عنوان مبنای هستی، هیچ معنای روشنی ندارد. پرسش پاسخ ناپذیر ' اصلاً چرا چیزی هست؟' می تواند ما را به وادی احساسات حیرت و سرگشتگی بکشاند اما این احساسات موجب تمایز وحدت وجود از انتیسم نمی شوند. با این حال صور قوی تری از وحدت وجود هست که آن را از انتیسم متمایز می سازند (لوین، 1994). برای مثال، ممکن است وحدت وجودگرا چنین بیان‌دیشد که جهان در کلیت خود دارای کیفیاتی قویاً ظهوری [emergent] و نیز ذهن‌وار است. اگر توانایی یک گیرنده ی رادیویی در دریافت سیگنال هایی از ایستگاه های دوردست را نمونه ای از ظهور پدیده ای بگیریم و آن را ظهور ضعیف بنامیم، می توان جهان را نیز به همین معنا ظهوری محسوب کرد، همان طور که آن رادیو صرفاً توده ی درهم و برهمی از قطعات نیست (اسمارت 1981) و قطعات باید به طریق معینی به هم متصل شوند، و درحقیقت کارکرد یک قطعه ی منفرد را می توان برپایه ی قوانین فیزیک تبیین کرد، جهان نیز توده ای از اجسام و نیروهای نامربوط نیست. مفهوم دیگر ظهوری بودن را 'ظهور قوی' می خوانم. سی. دی. برود، درست در همان بحبوحه ی آغاز تدوین نظریه ی کوانتومی ترکیبات شیمیایی، در کتاب *اندیشه ی علمی* (برود 1923) بر آن بود که خواص شیمیایی نمک طعام را اصولاً نمی توان از خواص جداگانه ی سدیم و کلر نتیجه گرفت. اگرچه از نظر برخی ذهن قویاً مبنایی فیزیکی دارد، می توان احتجاج کرد که پیشرفت های فلسفه ی ذهن، علوم شناختی و علوم عصبی تنها پذیرای انگاره ی ظهور ضعیف باشند.

یک شکل قوی وحدت وجودگرایی هست که کیهان را دارای خواصی ذهنی می شمارد. اگر معنای ضعیف ظهور را بپذیریم با این پرسش مواجه می شویم که آیا جهان به یک مغز عظیم می ماند یا خیر؟ آشکارا چنین نیست. ساموئل الکساندر، به جای استدلال کردن، تأکید می کند که ذهنیت قویاً از فضا-زمان ظاهر می شود، و لذا در آینده یک سطح جدید از ذهنیت ظاهر می شود که او 'الوهیت' [deity] می خواندش، که به نظر او

در زمان حاضر تصور آن ناممکن است (الکساندر 1927). دشوار بتوان گفت که باید چنین متافیزیک غریبی را مصداق وحدت وجود انگاشت یا خداباوری. مسلماً چنین الوهیتی همان خدای خالق نامحدود تثبیت های سخت کیش نیست. آلفرد نورث وایتهد نیز نظریه ای در مورد الوهیت ظهوری دارد، که قرابت هایی با افلاطون گرایی دارد. او الوهیت ظهوری را قلمرو بالقوگی [potentiality] و لذا بطور روحانی پیوسته با الوهیت دنیوی می داند (وایتهد 1929). چنین دیدگاه هایی، حتی بعیداً، به غیر از یک الوهیت محدود راه نمی برند، و لذا قرابتی با خدای اصلی خداباوران نمی یابند. زیرا در این دیدگاه ها، خدا هر قدر هم پرابهت و ستایش برانگیز باشد، فقط جزئی دیگر از جهان است.

صورت ضعیف وحدت وجودگرایی می پذیرد که چیزی جز جهان فیزیکی وجود ندارد و به این ترتیب از دیدگاه ظهوری قوی می پرهیزد. گاهی با سخن پردازی، این تعبیر وحدت وجودی ضعیف را به عنوان خداباوری جا میزنند و، مانند پل تیلیش، خدا را با تعبیری مانند 'عمق مطلق' یا عبارت دیگری به همان گیج کنندگی توصیف می کنند. در هر حال، چه وحدت وجودگرایی را قسمی خداباوری بدانیم یا نه، بسته به آن چه که در موقعیت دیالکتیکی تثبیس محسوب می کنیم، مقصودمان از 'اتنسیسم' تفاوت خواهد کرد.

## 2. مفهوم مناسبی از خدا

چه بخواهیم به نفع وجود خدا محاجه کنیم و چه نخواهیم، پرسش از خداباوری طبیعتاً ما را به این پرسش می رساند که چه مفهومی از خدا را می توانیم مناسب بدانیم. در این مورد جی. ان. فیندلی در مقاله اش (آیا می توان وجود خدا را نفی کرد؟) (فیندلی 1949) نکات عمیقی را خاطر نشان می کند. او می گوید ممکن است شخص بت پرست سنگ و چوب را بپرستد اما آنها را صرفاً سنگ و چوب نداند. مفاهیم خدا هر قدر هم که مناسب باشند، همچنان خدا را از جهات مختلف محدود می شمارند. به گفته ی فیندلی، یک تعریف کاملاً مناسب از خدا، نه تنها خدا را در خاصه های مختلف ستودنی، نامحدود می شمارد بلکه او را واجب الوجود می داند. به این ترتیب فقط و فقط یک خدا وجود دارد باید یک صدق ضروری منطقی باشد. به نظر او، منطق امروزی منطقی همانگویانه [tautological] است و الزامات هستی شناختی در آن راه ندارد. پس ضرورت وجود خدا باید متفاوت از ضرورت منطقی باشد. مشکل در اینجا است که دریابیم وجود خدا چه نوع ضرورتی دارد.

می توان پاسخ داد که در ریاضیات گزاره های وجودی ضروری هست که بوج (همانگویانه) نیستند، مثلاً اینکه 'بینهایت عدد اول وجود دارد' که البته از آن نتیجه می شود که 'عدد 7 وجود دارد'. (می توانیم از آن 'چیزی وجود دارد' بی فایده ای که منطق مرتبه ی اول استاندارد، صرفاً برای سهولت، گفتن شان را مجاز می شمارد صرف نظر کنیم زیرا کمتر کسی منطق را برای اعمال بر گفتاری در مورد جهانی تهی نیاز دارد. جهانی که در هر صورت در آن قواعد مجزایی برای تعیین اعتبار و غیره هست). معروف است که فرگه در 'میانی حساب' اش ادعای تحویل ریاضیات به منطق را داشت. باین حال در عمل او منطق آزادی را فارغ از الزامات هستی شناختی به کار می برد. البته مدعاهای تحویل نظریه ی مجموعه ها (و همچنین آنالیز) به منطق مشکل ساز تر اند. آیا اگر بگوئیم خدا به همان قسمی وجود دارد یا ندارد که اعداد اول وجود دارند، کمکی به دستیابی به مفهوم مناسبی از خدا می کند؟ می توان گفت 'نه چندان'. در هر حال سخن گفتن از اقسام وجود خطرناک است زیرا وجود را به نحوی محسوب می کند که انگار یک خاصه [property] است. زمانی که فیندلی مقاله اش را می نوشت، خط پوزیتیویسم منطقی را پی می گرفت که در آن منطق و ریاضیات به یک میزان همانگویانه محسوب می شدند. در مورد ریاضیات می توان این مطلب را قویاً به چالش گرفت. همچنین اغلب خداپاوران خواهند گفت که اعداد اول انتزاعی تر از آنند که با خدا مقایسه شوند، البته شاید جان لزی که محاجه کرده که خدا همان اصل به وجود آورنده ی ارزش است، موافق این ایراد نباشد (لزی 1979 و 1989). ما هنوز با چالش فیندلی دست به گریبانیم که چه مفهومی می تواند خدا را موجودی ضروری به شمار آورد.

نکته ای که در آن میان خداپاور و بیخدا اختلافی نیست، این است که خدا، اگر وجود داشته باشد، ضروری است. به این معنا که وجودش وابسته به هیچ چیز دیگری نیست. بیخدا خواهد گفت که این قبا به تن جهان نیز می برازد زیرا جهان شامل هر آن چیزی است که هست و لذا معلول هیچ چیز دیگری نیست. حقیقتاً مشکل بتوان دریافت که مفهوم مناسبی از خدا و وجود ضروری اش چگونه می تواند باشد. پس بگذارید در این نوشتار فقط به واریسی چپستی روابط و فقدان روابط میان بیخدایی و ناشناسانگاری بپردازیم. در اینجا از شرط ضرورت وجود صرف نظر می کنیم و در یک بخش آتی مسئله ی برهان های پسینی بر وجود یک خالق ذهن-وار جهان را ملاحظه خواهیم کرد. البته با کنار گذاشتن شرط وجود ضروری، این سؤال همان کودک باهوش بروز می کند که 'کی خدا را ساخته؟' همچنین، در برهانی پسینی که در آن فرضیه ی یک خالق هدفمند پیش نهاده می شود و ادعا می شود که به قدر هر فرضیه ی علمی موجه است، می توان این پرسش را اجتناب ناپذیر اما بخشودنی محسوب کرد.

### 3. ناشناسانگاری (اگنوستیسم)

چنین می‌نماید که واژه‌ی 'اگنوستیک' را توماس اچ. هاکسی (شاید مستقلاً) ابداع کرده باشد. گرچه فرهنگ انگلیسی آکسفورد مواردی از استعمال متقدم‌تر آن را نیز ذکر می‌کند. هاکسلی این واژه را در ضیافتی به مناسبت بنیان‌گذاری انجمن متافیزیک در لندن در توصیف ایده‌ی خود در مورد خدا بیان کرد. انجمنی که بیش از یک دهه قوام یافت و متفکران برجسته و راهبران اندیشه‌ها عضو آن بودند. هاکسلی اندیشید که همه‌ی مدعوین خود را پیرو ایسم‌های جورواجوری می‌دانند، لذا او هم این ایسم را برای خود ابداع کرد. او واژه‌ی اگنوستیسم را از نامه‌ی پولس قدیس به افسوسیان اخذ کرد که در آن پولس از قربانگاه خدایی ناشناخته نام می‌برد. هاکسلی می‌اندیشید که ما هرگز نخواهیم توانست منشأ غایی و علت جهان را بشناسیم. به این ترتیب او بیشتر به یک کانتی‌مؤمن به نومن‌های ناشناختی می‌ماند تا یک مدافع حلقه‌ی وین که صحبت از خدا را حتی معنادار نیز نمی‌داند. شاید یک پوزیتیویست منطقی‌ای را نه می‌توان خداپاور محسوب کرد و نه ببخدا، اما دیدگاهش تنها اعتراض خداپاور را برمی‌انگیزد.

به هر صورت چنین می‌نماید که ناشناسانگاری هاکسلی پیامد تجربه‌گرایی افراطی است، و به شیوه‌های جان استوارت میل برای استقرا نزدیک‌تر است تا بحث‌های متأخرتر فرضیه-قیاسی (hypothetico-deductive) و جزئاً کل‌گرایی (partially holistic) آزمودن نظریه‌ها. اگر ما نخواهیم توانست وجود خدا را ثابت کنیم، آیا می‌توانیم آن را رد کنیم؟ بسیاری از فیلسوفان بر این باورند که به دلیل وجود شر و رنج، وجود یک خدای قدیر علیم خیر، منتفی است، و لذا شادمانانه عوض لادری، عنوان اثنیست را می‌پذیرند. البته با ایراد شرّ نمی‌توان وجود یک خدای خالق غیرخیر را رد کرد و اثنیسم برای ردّ آن باید به برهان‌هایی جز صیرف وجود شرّ متوسل شود. معمولاً خداپاور خیر بودن را نیز در مفهوم خدا مندرج می‌کند و می‌کوشد تا با کمک گرفتن از فرضیه‌های کمکی مختلف و حتی فرضیه‌ها یا ملاحظات تک‌کاره (ad hoc)، با مسئله‌ی شر مواجه شود. همان‌طور که دانشمندان می‌کوشند، و اغلب موفق می‌شوند، که با ملاحظات تک‌کاره فرضیه‌ی را توجیه کنند که به یک نظریه‌ی پیش‌تر آزموده شده تعلق دارد.

### 4. اخلاق باور داشتن

بنابراین در این نقطه از بحث، مفید است که به ملاحظه‌ی چالش‌هایی بپردازیم که دلیو.کی. کلیفورد در مقاله‌ی مشهورش 'اخلاق باور' (در 1877 مطرح کرد (کلیفورد 1877). می‌توان گفت که باورها، کنش نیستند و لذا موضوع اراده‌ی ما نیستند، اما کلیفورد مثال‌های خوبی می‌زند از اینکه ما چگونه باورهای مصلحتی یا تسلی‌بخش را به خود القا می‌کنیم. البته در همین زمینه می‌توانیم به عنوان نمونه برهان شرط‌بندی پاسکال را نیز ذکر کنیم که در آن او به شکاک نسبت به مسیحیت توصیه می‌کند که از معتقدات کشیشان و دیگر کاتولیک‌ها پیروی کند، از مطالعه‌ی کتاب‌های شکاکانه بپرهیزد، و از آب مقدس و دیگر مقتضیات روانشناختی بهره‌جوید، تا در خود ایمان مسیحی ایجاد کند. کلیفورد مثال‌های گویایی از اینکه ما چگونه می‌توانیم در خود باورهای القا کنیم که خلاف شواهد پیش‌رویمان باشد. یکی از نمونه‌هایی که می‌آورد، کشتی‌داری است که با انتقال مهاجران در کشتی قدیمی و داغان خود ثروت می‌اندوزد. او با این ایده کلنجار می‌رود که نباید بگذارد چنین کشتی‌ای به آب بزند، بلکه باید آن را تعمیر و بازسازی کلی کند. اما عاقبت به خود می‌گوید که بگذار کشتی به آب بزند. اگر او شخصی مذهبی باشد می‌تواند به مشیت الهی متوسل شود و در اثر طمع و منفعت‌طلبی، به خود این باور تسلی‌بخش را القا کند که به خواست خدا همه چیز به خیر خواهد گذشت، اما در واقع کشتی و همه‌ی سرنشینان‌اش غرق می‌شوند. می‌توانیم بپذیریم که در این مورد عمل کشتی‌دار در القای باور خوشبینانه به خود از نظر اخلاقی بسیار نکوهیده است. کلیفورد از این فراتر می‌رود و خاطر نشان می‌کند که حتی اگر از بخت خوش کشتی به بندر مقصد هم رسیده بود، باز هم باور خوش‌بینانه‌ی کشتی‌دار را اخلاقاً نکوهیده می‌شمریم. در حقیقت کلیفورد می‌خواهد بگوید که باور داشتن بدون مبنای کافی همواره نکوهیده است.

کلیفورد نسبت به استقرار شک فلسفی نداشت. او تجربه‌گرایی بود که طبیعت را یکنواخت فرض می‌کرد، باوری که با موفقیت علم توجیه‌اش می‌کرد و لذا، به نظر کلیفورد، عدم قطعیت استنباط استقرایی تعارضی با تأکید او بر منع بی‌پایه باورکردن نداشت. ممکن است فیلسوفان فکر کنند که این نتیجه‌گیری خیلی عجولانه است. با این حال، او به درستی، مایل نبود که مانند یک پیرو ناشی پوپر، بگوید که نظریه‌های علمی را تنها می‌توان ابطال کرد، و هرگز قابل اثبات نیستند. مسلماً حرف عبثی است که بگوئیم اکنون ما بیش از گالیله نمی‌دانیم. آلن موسگریو زیرکانه خاطر نشان کرده که حتی اگر توافق کنیم که نظریه‌ای که تا کنون از آزمون‌های سخت سرافراز درآمده دلیلی به نفع اثبات فرضیه‌اش فراهم نمی‌کند، اما دلیلی برای باور به آن فرضیه به دست می‌دهد (موسگریو 1974). امروزه فیلسوفان علم بر روش فرضیه‌ی قیاسی، بر سرشت جزئاً کل‌گرای نظریه‌ها، و بر شیوه‌ی وابستگی توجیه‌نظریه‌ها به همسازی باورهایمان تأکید بیشتری دارند. علم حتی می‌تواند متدولوژی خود را نیز اصلاح کند. این تمثیل اتونویرات که دانشمندان را به ملوانان کشتی‌ای مانند می‌کند که بر روی دریا مشغول ساختن و تعمیر جهاز خویش اند، سرشت علم را به خوبی باز می‌نماید. نکته‌ی کلیفورد در مورد نکوهش پذیری باورمندی بدون شواهد یا به رغم شواهد

خلاف آن باور، همچنان پابرجاست. مردمانی هم هستند که به صحت تحت اللفظی کتاب عهد عتیق باور دارند و صحبت از تکامل زیست‌شناختی یا کیهان‌شناختی مدرن با آنها غیرممکن است. آنها اغلب صراحتاً می‌گویند که تنها چیزهایی را می‌خوانند و باور می‌کنند که خواندن و باور کردنش را تسلی بخش بیابند.

ارائه‌ی رویکرد درست و کاملاً عامی از سرشب باور موجه دشوار و لذا به نحو اجتناب‌ناپذیری بحث برانگیز است. به علاوه، گرچه انگاره‌ی معرفت [knowledge] به عنوان باور صادق موجه توسط مثال‌های نقض هوشمندانه‌ای که ادموند گتیه (گتیه 1963) پیش نهاده به چالش گرفته شده، با این حال برای مقصود حاضر، یعنی تمایز نهادن میان انتیسم و ناشناس‌انگاری به قدر کافی مناسبت دارد که معرفت را دست کم باور صادق موجه به شمار آوریم. البته دغدغه‌ی کلیفورد اخلاق باور بود و نه معرفت، و در حقیقت معرفت معنای محصلی ندارد، زیرا 'معرفت' [یا دانستن]، یک واژه‌ی معطوف به موفقیت [success word] است. بعداً باید به این پرسش پردازیم که آیا باید بگوییم که انتیست کسی است که مدعی است که می‌داند که خدایی وجود ندارد یا کسی است که در هر حال چنین باوری دارد.

کلیفورد در ادامه‌ی بحث‌اش می‌گوید که حتی اگر کشتی مثال فوق از بخت مساعد در توفان و تندبادهای دریا غرق نمی‌شد، یا از بخت خوش با دریایی آرام و بادی ملایم مواجه می‌شد، باز هم نتیجه‌گیری صاحب‌کشتی و باور غیرصادقانه‌اش قابل نکوهش و سرزنش بود. ما در اینجا به سان یک اخلاق‌فضیلت‌گرا (virtue ethicist) سخن می‌گوییم اما این دیدگاه می‌تواند نتیجه‌گرا (consequentialist) نیز باشد، زیرا کلیفورد تأکید می‌کند که گرچه ممکن است خوش‌باوری برای برخی آرام بخش باشد، این خوش‌باوری می‌تواند بسط‌یابد یا تقویت شود و لذا در حالت کلی نتایج بدفرجامی نیز دربرداشته باشد. مسلماً فقدان شواهد بر وجود خدا ضرورتاً به معنای وجود شواهدی بر عدم وجود خدا نیست، گرچه می‌تواند چنین باشد که اگر دلایلی داشتیم که خدا وجود دارد شواهدی نیز برای آن دلایل وجود داشت. اگر چه می‌تواند چنین باشد، کلیفورد باز هم سرسختانه بر نتایج مصیبت‌بار باور بدون شواهد تأکید می‌کرد. در حقیقت، او با گفتن اینکه نه تنها پیشوایان، بلکه همه‌ی مردم وظیفه‌ی دارند باورهایی متناسب با شواهد داشته باشند، دامنه مخاطب خود را می‌گسترده‌ی او "هر روستایی که سلانه سلانه به میخانه‌ی دهکده‌اش می‌رود می‌تواند با جملات خود خرافات مصیبت‌باری را که همگانش را آلوده، بزدايد یا پر و بال دهد."

نمی توان منکر شد که بسیاری از خداپاوران، چه بسا اغلب شان، حتی نمی کوشند تا میان باورشان به خدا یا آموزه های یک دین خاص، با برهان های فلسفی یا چشم انداز کلی علمی مصالحه ای برقرار کنند. از سوی دیگر، بسیاری از دانشمندان، به ویژه برخی فیزیکدانان و کیهان شناسان، و برخی از فیلسوفان، ادعا می کنند که به خاطر وجود شواهدی به خدا معتقدند، یعنی، بدین خاطر که طبیعت قوانین ساده ای دارد، و نیز به خاطر وجود به اصطلاح 'تنظیم ظریف' (fine tuning) ثابت های بنیادی فیزیک - که بزودی بدان ها خواهیم پرداخت. با این حال، چه بسا اغلب باورمندان به خدا، تنها بدان خاطر به خدا باور دارند که والدین و آموزگاران شان به آنان قبولانده اند که خدا وجود دارد. و چه بسا باور خود آن والدین و آموزگاران نیز از والدین و آموزگاران شان ناشی شده باشد. آیا ما همیشه به خاطر وجود مرجعیتی در مورد یک باور از قبول آن سر باز زنیم؟ مسلماً نه. علم یک پدیده ی برهمکنشی جمعی است و عمیقاً بر شهادت شاهدان، و نیز بر فهم متعارفی و زمینه ی معرفت تاریخی مان متکی است. می توانیم جامعه ی علمی را به سان یک مغز درهم تافته ی عظیم تصور کنیم. اندکی از شواهد علمی را می توان واریسی و قلبی از آزمایش ها را می توان تکرار کرد. کلیفورد مثال هایی از واقعیات شیمی می آورد که در آنها، بدون اینکه خودش شیمیدان باشد، بر شهادت شیمیدان ها صحه می گذارد. او از هیچ دلیلی برای تخطئه ی شخصیت شیمیدان ندارد چون می داند که او آموزش حرفه ای دیده است. گرچه خود کلیفورد هرگز گزاره های شیمی را تحقیق نکرده و حتی یک تجربه ی مؤید آنها را ندیده است، با این حال، می گوید، که این گزاره ها هرگز فراسوی امکان واریسی تجربی نیست. این آزمایش ها درحقیقت توسط مراجع اطلاعاتی انجام گرفته اند، که ممکن است خود متکی بر اعتبار و مرجعیت اطلاعات شیمیدان های دیگری باشند.

می توان اذعان کرد که کلیفورد در اینجا بسیار تحقیق گرا [verificationist] شده است. باورها می تواند بسیار حدسی (conjectural) باشند اما پذیرفتنی بودن آنها در پرتو فرضیات علمی دیگری مقدور باشد که به نحو مستقیم تری آزموده شده اند. شاید میان علوم به خوبی آزموده شده، یا قابل آزمون، و الاهیات استعلائی محض و متافیزیک، یک ناحیه ی خاکستری وجود دارد. بگذارید یک مثال ذکر شده از این حالت را وارسیم.

## 5. ناحیه ی خاکستری: مثالی از به اصطلاح تنظیم ظریف ثابت های بنیادی طبیعت

چنین می نماید که ثابت های کیهانی قدری تنظیم شده اند (البته نه به معنایی که وجود یک ناظم فوراً از آن استنباط می شود) چنان که اگر روابط این ثابت ها با هم فقط اندکی متفاوت از حالت فعلی می بود، جهانی مانند جهان ما، با کهکشان ها، ستارگان، سیارات، حیات و اذهان نمی توانست ایجاد شود. گستره ی تغییرات مناسب ثابت ها، تنها در مورد جفت های منفرد ثابت ها نیست، بلکه برای بسیاری از این جفت ها چنین است،



و لذا احتمال پیشینی [a priori] جهانی مانند ما (به بیان غیردقیق) تقریباً بینهایت کوچک است. برخی فیلسوفان، الاهیون، و فیزیکدان ها و کیهان شناسان (در مواقع کمتر حرفه ای) این واقعیت احتمال بسیار اندک پیشینی ایجاد جهانی مانند جهانی مانند جهان ما را نمونه ای از کاربرد روش علمی به عنوانی راهی به سوی نیل به خداآوری محسوب می کنند. (برخی مقالات، له و علیه این انگاره را در کتاب مانسون 2003 ببینید.) احتمال تنظیم ظریف ثابت ها توسط این فرضیه حمایت می شود که یک خدای خالق که به تکامل حیات و آگاهی علاقمند بوده ثابت ها را به نحوی تنظیم کرده است که به این پدیده ها بیانجامند.

فرض کنید فرضیه  $h$  (به فرض درستی) مطابق داوری ما بهترین تبیین برای واقعیت تجربی یا پیش تر آزموده شده  $e$  باشد. اگر چنین باشد باور به  $h$ ، یا دست کم بسیار جدی گرفتن آن را معقول می یابیم. در علم روز [mainstream]، اگر فرضیه ای به عنوان بهترین تبیین پذیرفته شود (که 'بهترین' می تواند شامل مزیت های مختلفی مانند سادگی، جامعیت و نیز کفایت تجربی معینی باشد) امید بسیاری می رود که در آینده آزمون های مستقل تازه ای آن فرضیه نیز بتواند چنان ممکن باشد که آن فرضیه به عنوان بخشی از علم جاری مقبول واقع شود. چنین می نماید که برهان تنظیم ظریف به نفع خداآوری از قسمی باشد که امیدی به درج آن در علم روز نمی رود. در هر حال آشکار نیست که فیلسوف یا الاهدانی را که باورش به خدا را با چنین برهانی پشتیبانی می کند و وجود خدا را بهترین تبیین برای تنظیم ظریف می شمارد بتوان به خودی خود (ipso facto) از نظر کلیفورد قابل نکوهش یا سرزنش دانست. چنین شخصی می اندیشد که مطابق شواهد، یعنی بر پایه ی واقعیت تنظیم ظریف، محاجه می کند. اگر هیچ بحث فلسفی در مورد تبیین های رقیب یا کاربرد قضیه ی بایس در نظریه ی احتمالات در میان نبود شاید یک پیرو کلیفورد اعتراض می کرد. اما به مانند اغلب بحث و جدل های فلسفی، مسائل پیچیده اند و شاید بتوان میان احتمالات و بی احتمالی های رقیب مصالحه ای صورت داد.

اینجا جای بحث مکفی از برهان تنظیم ظریف نیست اما بگذارید دو پرسش را ملاحظه کنیم. اولی درباره ی نوع برهانی است که پیش نهاده شده، و دیگری مسئله ی باور جزئی است. مزیت برهان تنظیم ظریف این است که صورت یک گواهی معمول استدلال های علمی را دارد. به این ترتیب تاحدی مقبول کسانی می افتد که تفکرشان در مورد وجود خدا را در پرتو کلیت علم، به عنوان رهنمونی به حقیقت متافیزیکی است. بالأخره، باید پذیرفت که روش علمی تنها روش قابل اعتماد و بدون شک روشی موفق و اصلاح کننده ی خود برای حصول علم است (شاید با احتساب ریاضیات محض). در برهان تنظیم ظریف وجود خدا برای تبیین تنظیم ظریف فرض می شود. طرفداران این برهان می پرسند که ایجاد جهانی مانند جهان ما (مناسب برای

حیات و آگاهی) به چه طریق دیگری ممکن می‌شد. به این فرض ایرادهای چندی وارد است. برهان بایسی حاصل معادله ی است که به راحتی ثابت می‌شود و به موجب آن اگر  $h$  یک فرضیه باشد،  $e$  شواهد آن باشد، و  $k$  اطلاعات مرتبط زمینه باشد، آنگاه احتمال  $h$  با معلوم بودن  $e$  و  $k$ ، مساوی احتمال  $e$  با معلوم بودن  $h$  و  $k$  تقسیم بر احتمال  $e$  با معلوم بودن  $k$  است.  $e'$  با معلوم بودن  $k$  در مخرج بیانگر این واقعیت است که شاهد چشمگیر قبلی بهترین است، همان طور که در مورد برهان تنظیم ظریف چنین است، و  $e'$  با معلوم بودن  $e$  و  $k$  در صورت، بیانگر این واقعیت است که احتمال پیشین  $e$  با داشتن فرضیه و فرضیات زمینه باید بیشتر از یک یا نزدیک به یک باشد، چنان که معمولاً در مورد برهان بهترین تبیین چنین است. آیا چنین برهانی ما را به پذیرفتن خدا باوری وامی‌دارد؟ ضرورتاً نه، زیرا احتمال  $h$ ، یا احتمال صحت فرضیه ی خدا باور، می‌تواند بدایتاً چنان اندک باشد که گرچه  $e$ ، یا تنظیم ظریف، احتمال  $h$  را افزایش می‌دهد، اما این کمیت افزایش یافته مقدار کوچکی است.

شایسته است در ارزیابی محتمل بودن به خاطر بیابوریم که برهان تنظیم ظریف، به مقاصد خدا متوسل می‌شود، و به اینکه خدا باید وجود داشته باشد، و اینکه او به ایجاد اذهان و به ویژه آگاهی علاقمند است. شاید برای برخی از ما این مفروضات به عنوان انسان محورانه (anthropocentric) یا، با توجه به احتمال وجود حیات و آگاهی در دیگر نقاط جهان، روان محورانه (psychocentric) جلوه کنند. البته علم هرچه بیشتر از انسان محوری فاصله می‌گیرد و چه بسا روان محوری نیز جذابیت اش را از دست بدهد. در اعصار پیشاعلمی ما به مقاصد پیشینیان یا خدایان متوسل می‌شدیم، هنوز هم چنین می‌نماید که کودکان خردسال با تبیین های مبتنی بر قصد به خوبی راضی می‌شوند. همان طور که قدما در مورد ماهور میان تپه ها می‌گفتند که اینها سدهای ماهیگیری پدران قبیله ای مان بوده اند، گرچه شاید این مطلب را چندان تحت اللفظی تلقی نمی‌کردند. اما در رویکرد علوم عصبی، یک قصد خاص باید فوق العاده پیچیده و مستلزم عمل و برهمکنش میلیون ها و ده ها میلیون نورون باشد. توسل به مقاصد خدا، به خوبی می‌تواند پیچیدگی های بس بیشتری را مخفی دارد. به این ترتیب صورت معاصر از این برهان الاهیاتی مبتنی بر تنظیم ظریف، گرچه به مانند نظریه ی پبلی [الاهیدان انگلیسی] توسط نظریه ی داروینی خدشه دار نمی‌شود، اما تخطی از روش شناسی علمی محسوب می‌شود. شاید هنگامی که سقراط افلاطونی در رساله ی فائدو تبیین های قصدی را مافوق تبیین های فیزیکی نشانند، علم را به راه نادرستی کشانید. با این حال برهان تنظیم ظریف با توسل اش بر بهترین تبیین و کل گرایی اش قدری به روش علمی نزدیک تر می‌نماید تا تجربه گرایی سفت و سخت و محدود کننده ی میل و هاگسلی و احتمالاً کلیفورده.

بگذارید در پرتو این ملاحظات ببینیم که یک نفر (او را 'فیلو' بخوانیم) مناسب است خود را چه بخواند: یک خدایاو، اتئیست یا لادری؟ پیشنهاد می‌کنم که اگر فیلو تخمین می‌زند که احتمالات مختلف چنان‌اند که برپایه‌ی شواهد پیش‌رویش احتمال خدایاوری به یک میل می‌کند باید خود را خدایاور بخواند و اگر به صفر میل میکند باید خود را اتئیست بشمارد، و اگر چیزی در بین این دو باشد باید خود را لادری بداند. هیچ قاعده‌ی دقیقی برای این طبقه‌بندی وجود ندارد زیرا خطوط مرزی مبهم‌اند. آدم میان‌سال‌ی که مطمئن نیست که باید خود را کچل بخواند یا مودار، اگر لازم باشد، باید خود را مفصل‌تر معرفی کند. البته، برخلاف نظر هاگسلی، این پیشنهاد فرض می‌گیرد که او اصلاً نمی‌خواهد واژه‌ی 'ایسم' داری را بکار برد. زمانی گیلبرت رایت مقاله‌ی ای‌علیه، گرچه نه کاملاً علیه، واژگان 'ایسمی' نوشت (رایل 1935)، اما ایراد او بیشتر متوجه مکاتب فکری فلسفی رایج در آلمان بود، که در آنها مردم کورکورانه خود را به یک چهره‌ی برجسته‌ی قدیمی، یا یک پرفسور متنفذ معاصر، منتسب می‌کردند. گاهی، دست‌کم در بافت اجتماعی، اگر مؤمنی از کسی بپرسند که 'آیا شما اتئیست هستید؟' نگفتن 'بله' یا 'نه' می‌تواند گمراه‌کننده باشد. روراستی می‌تواند دغدغه‌ی وسواسی برای کمال‌دقت داشتن را پشت سرگذرد.

در بحث فوق، برهان تنظیم‌ظریف را به عنوان نمونه‌ای از موارد واقع در ناحیه‌ی خاکستری میان علم و متافیزیک ذکر کرده‌ام. برهان‌های محتمل دیگری هم برای هست که افلاطون می‌توانست لحاظ نماید، و با کاربرد فرمول بایسی این احتمال وجود خدا می‌تواند در هر مورد افزایش یابد. در هر حال این احتمال می‌تواند در مجموع بسیار خرد باشد. من فرض می‌گیرم که همه‌ی این برهان‌ها برپایه‌ی ملاحظات احتمالاتی‌اند و می‌تواند همدیگر را تقویت کنند. البته اگر فساد در منطق محض باشد و برهان‌ها غلط باشند، همدیگر را تقویت نمی‌کنند. در حقیقت حدس حاصل از چندین برهان منطقاً فاسد بهتر از حدس حاصل از یک برهان منطقاً فاسد نیست.

حتی اگر کاربرد فیلسوفان و متألهین مختلف از واژه‌ی 'خدا' به طرق مختلف چنان باشد که واژگان‌شان کاملاً فهم‌ناپذیر باشند آنگاه دشوار بتوان گفت که آنها از خدایاوری دفاع می‌کنند. مطابق پیشنهاد من، دست‌کم مدعای پوزیتیویستی منطقی مانند آلفرد ج. ایر جوان (ایر 1936) بر اتئیسم خود، و نه ناشناسانگاری، کمتر گمراه‌کننده خواهد بود. او نه به خدا باور دارد و نه آن را انکار می‌کند، بلکه، چنان‌که در مورد کسی که خود را لادری می‌خواند گفتم، نمی‌اندیشد که خدا یا وجود دارد یا وجود ندارد در حالی که او این مطلب را نمی‌داند.

## 6. دلایل فلسفی و دلایل پراگماتیک برای ترجیح واژه ی 'لادری'

چنان که پیش تر اشاره شد، شخص می تواند، مانند هاکسلی، برپایه ی انگیزه های پرسش برانگیز فلسفی، خود را لادری بخواند. هاکسلی می اندیشید که گزاره های درمورد امر متعال، گرچه احتمالاً معنادار هستند، به طور تجربی آزمون ناپذیرند. دیدیم که آشکار نیست که نتیجه ی برهان تنظیم ظریف آزمون ناپذیر باشد. دست کم می توان آن را با دیگر فرضیات غیر خداباورانه مقایسه کرد. به این ترتیب حدس هایی هست که جهان های بسیاری وجود دارد، آن قدر زیاد که برخی از آنها باید از آن جمله ای باشند که در آنها ثوابت فیزیک حیات را امکان پذیر می سازند، و اگر چنین باشد جهان ما باید یکی از آنها باشد. برخی کیهان شناسان مبانی مستقلی به دست می دهند که مطابق آن می توان اندیشید که جهان های جدیدی از دل سیاهچاله ها زاده می شوند. برخی دیگر می اندیشند که مبانی مستقلی برای این تصور هست که یک جهان عظیم وجود دارد که در جهان هایی با ابعاد جهان ما تبلور یافته، و در هر یک از این جهان های جزئی، ثابت های بنیادی مقادیر کتره ای و متفاوتی دارند. برخی از این افکار (گفته می شود) پشتیبانی در نظریه ی ریسمان (string theory) دارند. اگر چه این افکار در حال حاضر آزمون پذیر نیستند و باید با احتیاط با آنها مواجه شد، بالاخره ممکن است روزی یکی شان جذب نظریه ای آزمودنی شود. سنجش قوت و ضعف این نظریه ها را باید به کیهان شناسان و فیزیکدانان ریاضی سپرد، اما در اینجا ذکر شدند تا نشانگر ناحیه ی خاکستری میان آزمون پذیر و آزمون ناپذیر باشند.

ممکن است برخی دانشمندان هنگام بحث برسر این مسائل الاهیات فلسفی ترجیح دهند که خود را 'لادری' بخوانند تا 'انٹیست'، چون متأثر از شکاکیت کلیت یافته ی فلسفی هستند یا فهم ساده انگارانه ای از حکم پوپر دارند که مطابق آن ما هرگز نخواهیم توانست نظریه ای را اثبات کنیم بلکه تنها می توانیم آن را ابطال سازیم. چنین دیدگاهی ما را از گفتن معقولانه ی اینکه می دانیم که خورشید عمدتاً متشکل از هیدروژن و هلیوم است نیز باز خواهد داشت. اگر بعدها کشف کنیم که گرچه آنچه گفته بودیم قبلاً موجه بوده، با این حال غلط از آب در آمده است، خواهیم گفت 'فکر می کردم می دانم اما حالا می بینم که نمی دانستم'. نگفتن یا به سختی گفتن 'می دانم' ما را از فایده ی این واژگان محروم می سازد، درست همان طور که شکستگی بودن برخی پیمان ها، مشروعیت بستن آنها را سلب نمی کند.

انگیزه‌ی دیگری که به موجب آن ممکن است یک انتیست خود را لادری توصیف کند، سراسر پراگماتیک است. در بحث با یک خداباور معتقد این توصیف می‌تواند صرفاً از سر ادب یا در برخی مواقع ناشی از ترس از تحقیر باشد. ساموئل باتلر، گرچه کاملاً به آموزه‌ی مسیحیت بی‌اعتقاد بود، در پیشگفتار یک از کتاب‌هایش به نام *بازدید اروهون* (باتلر 1932) خود را متعلق به وسیع‌ترین کلیساها توصیف می‌کند. یعنی، به تعبیر من، اعضای گستره‌ی کلیسا اغلب ناباوران را نیز شامل می‌شود، اما آموزه‌ی مسیحی را صرفاً اسطوره‌ای مناسب برای مصرف لفظی توسط دهاتی‌ها به نفع ثبات اجتماعی محسوب می‌کنم. برای من آشکار نیست که آیا باتلر با قسمی خداباوری بسیار انتزاعی همدلی داشت یا نه. برخی ممکن است صرفاً به این خاطر خود را به جای 'انتیست'، 'لادری' بخوانند که از تعصب همراه با برخی از اقسام خداباوری و قسمی عقده‌ی کسالت بار، که هیلاری پاتنام 'انتیست روستا' می‌نامد، به یک میزان بیزار باشند. در هر حال، چه بسا این ملاحظات بیشتر مورد اعتنای جامعه‌شناسان باشند تا فیلسوفان.

### کتاب‌شناسی

- Alexander, Samuel. 1927: *Space, Time and Deity*, London, Macmillan.
- Ayer, A.J. 1936, 2<sup>nd</sup> ed. 1946: *Language, Truth and Logic*, London, Gollancz.
- Bradley, M.C. 2001: 'The Fine-Tuning Argument', *Religious Studies*, 37, 451-66.
- Bradley, M.C. 2002: 'The Fine-Tuning Argument: The Bayesian Version', *Religious Studies*, 38, 375-404.
- Broad, C.D. 1923: *Scientific Thought*, London, Routledge and Kegan Paul.
- Butler, Samuel 1932: *Erewhon and Erewhon Revisited*, London, J.M. Dent.
- Clifford, W.K. 1999: 'The Ethics of Belief (1877)', in *The Ethics of Belief and other Essays*, Amherst, NY, Prometheus Books.
- Findlay, J.N. 1955: 'Can God's Existence be Disproved?' In Flew and MacIntyre with replies by G.E. Hughes and A.C.A. Rainer and final comment by Findlay.
- Flew, A. and MacIntyre, A. (Eds) 1955: *New Essays in Philosophical Theology*, London, S.C.M. Press.

- Frege, G. 1980. *Foundations of Arithmetic*, J.L. Austin trans. Oxford, Blackwell.
- Gettier, E.L. 1963: "Is Justified True Belief Knowledge?" *Analysis*, 23, 121-3.
- Grice, H. P. 1989: *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Huxley, T.H., 1895: *Collected Essays Vol 5*, London, Macmillan.
- Leslie, John 1979: *Value and Existence*, Oxford, Blackwell.
- Leslie, John 1989: *Universes*, London, Routledge.
- Levine, Michael P. 1994: *Pantheism: A Non-Theistic Concept of Deity*, London, Routledge.
- Manson, Neil A. (ed.) 2003: *God and Design*, London, Routledge.
- Musgrave, Alan 1974: 'The Objectivism of Popper's Epistemology' with Popper's Reply, in Schilpp (ed.) 1974, Vol.2.
- Ryle, G. 1935: 'Taking Sides In Philosophy', *Philosophy*, 12, 317-32.
- Schilpp, P.A. (ed) 1974 *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, Illinois, Open Court.
- Smart, J.J.C. and Haldane, John 2003: *Atheism and theism*, 2<sup>nd</sup> Edn, Oxford, Blackwell.
- Smart, J.J.C. 1981: 'Physicalism and Emergence', *Neuroscience*, 6, 109-13.
- Whitehead, A.N. 1929: *Process and Reality*, London, Cambridge University Press.