

الهیات و علوم زیستی (قسمت دوم و پایانی)

نویسنده: دکتر سیلیا دین - دراموند^۱

ترجمه دکتر میشل آقامالیان

چکیده

شماره قبل شامل شرحی خلاصه از روابط الهیات با علوم زیستی به خصوص با توجه به تحولات ناشی از نظریه تکامل بود. در این شماره، به اندیشه‌های چند نماینده شاخص این رابطه که آثار مهمی نیز در این زمینه تألیف کرده‌اند، پرداخته شده و ضمن معرفی دیدگاه‌های کلی هر یک، ارزیابی مختصری نیز لاقلاً از نظر جانمایی اندیشه آنها در طیف روابط الهیات و علوم زیستی انجام شده است. در پایان، مؤلف طرحی پیشنهادی دایر بر تعامل الهیات و علوم زیستی مشتمل بر لاقلاً پنج هدف، مطرح کرده است و به خدماتی که هر یک از این رشته‌ها می‌تواند به دیگری و نهایتاً به جامعه بشری انجام دهد، و همچنین به نقش متألّهان در تعدیل طرح‌های زیست‌فناورانه و جلوگیری از بی‌عدالتی‌های اجتماعی ناشی از اجرای برخی از آنها، اشاره کرده است.

کلید واژه‌ها: تیار، پیکوک، زیست‌فناوراس، زیست‌فناوری، تکامل، الهیات

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

۱- Celia Deane-Drummond دانشمند گیاه‌شناس و دانش‌آموخته الهیات از دانشکده منچستر که در حال حاضر استاد الهیات و علوم زیستی در دانشکده چستر است. خانم دکتر دین-دراموند در زمینه تخصصی خود، آثار متعددی از جمله کتاب راهنمای الهیات و محیط زیست (۱۹۹۶)، الهیات و بیوتکنولوژی (زیست‌فناوری)، استنزامات آن برای علم جدید (۱۹۹۷)، زیست‌شناسی و الهیات در دنیای امروز: بررسی مرزها (۲۰۰۱)، و اصول اخلاقی معطوف به طبیعت (۲۰۰۳) تألیف کرده است. مقاله حاضر برگرفته از بخش سوم منبع زیر تحت عنوان "الهیات و علوم" است. ضمناً برای مزید استفاده خوانندگان محترم توضیحاتی عموماً در پراوتر به متن اصلی افزوده شده است.

نمایندگان شاخص

پی‌ثر تیار دوشاردین

پی‌ثر تیار دوشاردین دانشمند درخشانی بود که تحقیقاتش در زمینه دیرینه‌شناسی، فرض داروین را در خصوص تکامل ظرفیت جمجمه‌ای انسان پیش از ورود به دوران ابزارسازی، به چالش کشید. تیار استدلال می‌کرد که تکامل و ابزارسازی انسان همزمان صورت گرفته است. او نیز مانند زیست‌شناسان اجتماعی بعدی، تکامل را نه فقط مسئول ظهور خصوصیات فیزیکی بلکه همچنین تاریخ اجتماعی-فرهنگی انسان می‌دانست. ولی روشی که در ادغام نظریات علمی خود با دیدگاه‌های الهیاتی‌اش داشت، بیشترین مناقشه را برانگیخت.^۱ تیار برخلاف مادی‌گرایی مسلط بر فرضیه اولیه داروین، قائل به روحانی‌شدن فراینده ماده بود. کتاب او به نام *پدیده انسان* (۱۹۴۰) که احتمالاً تأثیرگذارترین اثر اوست، قائل به اتحاد ماده و روح، اندیشه و عمل، شخص‌گرایی و جمع‌گرایی، و وحدت و کثرت بود. اثر قبلی‌اش، *محیط الهی* (۱۹۲۰)، بیشتر بر شکل خاص عرفان مسیحی او تمرکز داشت که از شرح خلقت بر اساس نظریه تکامل مایه می‌گرفت. تعهد او به یکتاگرایی (مونیسیم) وجودشناسانه بسیار مشهود است. منظور از این اصطلاح این است که ذات حلولی (درون‌باشنده) خدا، به عنوان حضور عالمگیر مسیح تفسیر می‌شود. قانون پیچیدگی، آگاهی او نیز سعی در توضیح آگاهی داشت. تیار به این دلیل بر اهمیت تکامل انسان تأکید می‌ورزید که معتقد بود تکامل نه فقط باعث تأثیرگذاری انسان بر فرایند تکامل می‌شود، بلکه سبب می‌شود انسان این فرایند را هدایت کند. به این ترتیب، جنگ‌های عالم به منزله دردهای ورود انسان به بزرگسالی است که در نهایت به کمک علم و تکنولوژی، راه او به سوی بلوغ هموار می‌شود. تکامل آرگانیک مانند آرگانسیم (سازوکار) زنده‌ای عمل می‌کند که در جهت تحقق هدف نهایی، یعنی اتحاد ماده و روح، تکامل می‌یابد. تیار هر مرحله از تکامل را جهش‌هایی متمایز از فراز آستانه‌هایی حیاتی می‌دانست: مرحله اول،

۱- او دیدگاه‌های هنری برگسون را توسعه داد که در کتاب *تکامل خلاق* (۱۹۰۷) استدلال کرده است که کل روح

در طبیعت همچون نیروی حیاتی یا *e'lan vital* ظهور می‌یابد.

شکل‌گیری جسمک‌های^۱ کائنات؛ مرحله دوم، تشکیل بیوسفر، و مرحله سوم، تشکیل گونه انسان. اتفاقی که در زمان مرگ برای انسان می‌افتد این است که کانونی غیرفانی در آگاهی او با سطحی سیاره‌ای از ابرآگاهی در اطراف زمین اتحاد می‌یابد و در نهایت نیز با خدا همچون اُمگا، یعنی نقطه غایی تکامل، اتحاد پیدا می‌کند.

شیوه تیار برای ادغام این مطالب در یک روایت کلی، جسورانه، خوش‌بینانه، و بیشتر عرفانی بود تا نظام‌مند. آثار او را به سهولت می‌توان از نظرگاه علمی نقد کرد، اگرچه او دیرینه‌شناس گرانقدری بود که در ۱۹۴۷ به عضویت در آکادمی علوم فرانسه برگزیده شد. تیار برای انسان جایگاه و اهمیتی قائل است که نظیر آن را در نظریه داروین که وجود انسان را یکی از انشعابات مسیر تکامل می‌داند، نمی‌توان دید. البته هیچ مدرکی در تأیید مراحل تکاملی سه‌گانه تیار یا نقش فعالیت ذهن در فرایند تکامل، وجود ندارد.^۲ با این حال، برخی از دانشمندانی که از ایده‌های تیار استقبال کرده‌اند، معتقدند تقدیمی که او برای علم قائل است، عدم توجه او را به جزئیات جبران می‌کند. از نظر الهیاتی هم نظریه او قابل نقد است، زیرا خوش‌بینی و انسان‌مداری آن امروزه طرفداران چندانی ندارد. از این گذشته، تصویر او از رستاخیز، حدس و گمان‌هایی خیالی است که نمی‌توان اعتبارشان را تأیید کرد. با این حال، بسیاری از عناصر نگرش‌های او بذره‌های تفکرات آینده را در خود داشت. برای مثال، نظر او دایر بر زنده‌پنداری زمین (یا زمین همچون یک اُرگانیسم) دیدگاهی است که در نظریه گایا مورد استفاده قرار گرفت و بسط داده شد. این نظریه طرفداران بسیاری نزد متألهان علاقه‌مند به محیط زیست دارد. تمرکز او بر فرایند و اینکه در نهایت این فرایند به خیر منتهی می‌شود، از خصوصیات الهیات پویشی و اشتغال جاری آن به علوم است. در مورد نگرش او به اهمیت آگاهی بر اساس مبادی نظریه تکامل نیز باید گفت که هرچند بحث‌های بسیاری برانگیخته، قابل تأیید نیست. موضوع وحدت ذهن و مغز، رابطه‌ای که آگاهی با نفس انسان دارد و اینکه چگونه از اجداد اولیه مان ظهور و تکامل یافته است، هنوز لاینحل مانده‌اند. نکته بسیار مهم دیگر اینکه تیار استدلال می‌کرد همچنان که الهیات

1- corpuscle

۲- اینکه ظهور حیات هوشمند از نظرگاه تکاملی اجتناب‌ناپذیر یا بسیار نامحتمل است، همچنان موضوع بحث است.

به علم نیاز دارد، علم نیز اگر می‌خواهد «عقل» و «دل» را با هم داشته باشد، محتاج الهیات است.

آرتور پیکوک

پیکوک قسمت اولیه فعالیت حرفه‌ای خود را به کار روی ساختار شیمیایی DNA اختصاص داد. او به عنوان دانشمند زیست‌شناسی شیمیایی که به فعالیت در زمینه الهیات روی آورد، به افزایش آگاهی عمومی از رابطه موضوعات زیست‌شناسی با الهیات یاری رسانده است، به خصوص از طریق بازاندیشی‌اش در زمینه برخی موضوعات الهیاتی در پرتو دیدگاه‌های زیست‌شناسی و تکاملی جدید. برخی از نویسندگان پیرو کلیسای انگلستان که در باورهای دینی خود چندان در قید عقاید سنتی کلیسا نیستند مانند لامپ و دیوید جنکینز، تأثیری نمایان بر اندیشه او داشته‌اند. پیکوک هم مانند تورنس (متأله و نویسنده سرشناس مسیحی که آثار مهمی در زمینه علم و دین تألیف کرده است)، نقش مهمی برای روش علمی در اثبات موضوعات الهیاتی قائل است. البته، مواضع ریشه‌ای‌تری در این زمینه دارد به طوری که تثبیت آموزه‌های اعتقادی را منوط به اثبات آنها با «شواهد و قرائن» علمی می‌داند. پیکوک استدلال می‌کند که تجربه فعالیت علمی، به انسان در درک تعامل خدا با جهان کمک می‌کند. وی برخلاف دیدگاه سنتی معتقد است که درک ارتباط متقابل خدا با جهان از راه ایمان به دست نمی‌آید، بلکه قضیه درست برعکس است (یعنی درک این رابطه است که منجر به ایمان می‌شود). برخلاف تیار که به صورت‌های ناقص و اولیه آگاهی در جهان معتقد بود، پیکوک به ایده ظهور یکباره علاقه دارد، به این معنی که در سطوح فزاینده پیچیدگی، به ظهور خصوصیات و ظرفیت‌هایی برمی‌خوریم که امکان پیش‌بینی آنها با تحقیق در سطوح پایین‌تر یک ساز و کار وجود ندارد. از این گذشته، پیکوک معتقد است که اگر موضوع رفتار را مستثنی کنیم، موفق‌ترین گونه‌ها لزوماً پیچیده‌ترین آنها نیستند. با این همه، او حاضر نیست انسان را صرفاً نوعی حیوان بداند، بلکه گونه انسان را همچون گونه‌های دیگر، واجد برخی ویژگی‌های خاص می‌داند. به بیان دیگر، معتقد است که باید رویکردی کل‌نگرانه به موضوع حیات در کره زمین داشت و

به جای اینکه صرفاً به تفکیک ژن‌ها پرداخت، به تحقیق در این موضوع پرداخت که چه ضوابط گسترده‌تری بر رفتار، موضوعات جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، و دینی حاکم است. دیدگاه‌های پیکوک در زمینه شناخت مسیح به نگرش‌های لیبرالی در مسیحیت یعنی غیرسنستی نزدیکتر است، زیرا مسیح را صرفاً انسانی کامل می‌داند، اگرچه به مفاهیم انتزاعی‌تر مانند تجسد لوگوس (کلام) الهی در عالم نیز گرایش دارد. از نظر پیکوک، فعل خدا برای تحقق تکامل زمین، از طریق رابطه متقابل صدغه (تصادف) و ضرورت انجام می‌گیرد. با این همه، او موضعی متفاوت با نویسندگانی دارد که فعل خدا در ارتباط با تکامل را در مقیاسی خرد مطرح می‌کنند. پیکوک معتقد است که فعل خدا در خصوص تکامل از طریق تعاملی صورت می‌گیرد که «بالا به پایین» یا «تام و تمام» است، به گونه‌ای که تأثیر او بر تکامل غیرمستقیم و به واسطه زنجیره‌ای از سطوح اعمال می‌گردد که در مسیری «رو به پایین» عمل می‌کنند. او نیز مانند متأللهانی که به الهیات پویشی عقیده دارند، به پاننسیسم (یعنی اعتقاد به هستی داشتن کل عالم در وجود خدا) معتقد است، هرچند اعتقاد به نقش آیینی عالم^۱ را حفظ می‌کند (منظور از نقش آیینی عالم یعنی اعتقاد به اینکه کل عالم معبد مقدس و بزرگی است که در آن خدا و مخلوقات در تعامل مستمر قرار دارند). او مخالف برخی دیدگاه‌های سنتی کلیسا مانند هبوط انسان (مطابق باب سوم کتاب پیدایش) است و ترجیح می‌دهد هبوط را در قالب ضعف انسان در تحقق بخشیدن به ظرفیت‌های بالقوه خدادادی‌اش تفسیر کند. پیکوک نیز به تبعیت از یورگن مولتمان، خدا را معروض رنج و تأثیرپذیر می‌داند، خدایی که به تعبیر الهیات مسیحی خود را از امتیازات الهی خالی می‌سازد و چه در رنج‌های انسان و چه تمام مخلوقات سهیم می‌شود. پیکوک نیز معتقد است که انسان همکار خدا در خلقت است و همراه او می‌آفریند و همراه با او در خلقت کاوش می‌کند.

کمر دانشمندی از صورتبندی پیکوک از اندیشه‌های الهیاتی‌اش ناخرسند است، هرچند ضدیت شدید او با زیست‌شناسی شیمیایی جای تعجب دارد. البته، مواضع الهیاتی او

به مراتب مناقشه برانگیز تر است، به خصوص ادعای او در زمینه امکان تصور خدا از طریق تحقیقات علمی. یکی از مخالفان این نظر به نام نیکولاس لاش معتقد است که اگر ادعای کنیم علم تربیتی می دهد تا ما از راه مشاهدات علمی، به حقایق حوزه الهیات برسیم، ادعای نادرستی مطرح کرده ایم، زیرا چنین ادعایی مبتنی بر نگرشی در دنیای غرب است که همراه با علوم تجربی مدرن پا گرفت. این نگرش مبتنی است بر الگویی که فهم واقعیت را موکول به نگرش ناظر بی طرف بشری آن می داند.^۱ نقد پیکوک همچنین بین او و متألهان سنتی تر مانند آلیستر مک گراث که تجربه گرایی علمی را با گفتمان الهیاتی ادغام می کند، فاصله می اندازد. لاش، به طور خاص، بر این عقیده است که تنوع رویکردها به مفهوم خدا، با بصیرت های چندتکه شان، سازگاری بیشتری با مفهوم خدا دارد تا رویکردی که مستقل از ناظر است (یعنی چگونگی آن ارتباطی با شخص ناظر ندارد). با این همه، هر چند نظریه های علمی ممکن است در ظاهر مبتنی بر این گونه واقعیت مستقل باشند، لیکن علم جایی که به مرزهای خود می رسد، در عمل سیال تر و مبهم تر است، به خصوص در خلاقانه ترین و گشوده ترین جنبه هایش. پیکوک بیشتر گرایش به مورد آخر، یعنی علم خلاق، دارد که وجوه مشترک آن با موسیقی یا هنر بیش از چیزی است که لاش بیان می دارد. با این همه، اینکه هنوز می توان به کسب معرفت الهیاتی از طریق گفتمان علمی دست یافت یا نه، موضوعی است که جای بحث دارد. دنیای طبیعی بستری پرابهام برای یافتن خداست. بنابراین، محتمل تر است که فقط با چشمان ایمان بتوان در عالم طبیعت بازتاب شکوه و جلال خدا را دید.

یوحنا زیز یولاس

یوحنا زیز یولاس از متألهان برجسته کلیسای ارتودوکس شرقی است که نیروی بسیاری صرف بیان اندیشه های این شاخه مهم از مسیحیت به زبان قابل فهم در غرب کرده است. او همچنین از شخصیت های مهم جنبشی گسترده ترین جماعت این فرقه است که به صیانت از زمین همچون موهبت خدا به بشر، باور دارد. نگرش کلیسای ارتودوکس این است که

«طبیعت» مشمول انسان‌هاست و بین خدا که نسبت به عالم «غیر یا دیگری» است و جهان خلقت، تمایزی ریشه‌ای وجود دارد. لذا، سؤال این است که چه رابطه‌ای بین خدا و جهان می‌توان متصور بود که مستلزم نفی این تمایز بنیادین نباشد؟ زیزیولاس چنین استدلال می‌کند که ارتباط بین خدا و جهان از طریق بشریت میسر است. با این‌همه، زیزیولاس با تأکید بر عقلانیت همچون مبنای برتری انسان موافق نیست، زیرا تحقیقات در زمینه تکامل موجودات گویای آن است که حیوانات دیگری نیز از چنین استعدادی برخوردارند، و از طرف دیگر، این تأکید می‌تواند دستاویزی برای بهره‌کشی از عالم به بهانه عقلانی‌سازی آن قرار گیرد. بنابراین، زیزیولاس آزادی و نه عقلانیت را مهمترین جنبه وجود انسان می‌داند. البته، امکان سوءاستفاده از آزادی وجود دارد همان‌گونه که در روایت هبوط انسان می‌بینیم. اما «اگر انسان اداره امور جهان را به دست گیرد و خلاقانه آن را با خدا همساز و مرتبط سازد، می‌تواند با رهاندن جهان از محدودیت‌هایش، زمینه را برای ظهور هستی حقیقی آن ایجاد کند.»^۱ از نظر زیزیولاس، مسیح الگوی رابطه کامل بین انسانیت و جهان است، به طوری که هرگاه عناصر عشاء ربانی در اختیار مؤمنین قرار می‌گیرند، سرچشمه سراسر خلقت نیز که هدیه خداست، آشکار می‌شود. از طریق این مراسم در آیین عبادی، خدا و خلقت یک بار دیگر در رابطه‌ای صحیح قرار می‌گیرند. به این ترتیب، طبیعت همچون امری مقدس دیگر در معرض تهدید مرگ و نیستی نیست، بلکه بر اثر انتخاب آزادانه انسان، به عرصه حیات وارد می‌شود. این زندگی که منبعث از آیین مقدس و در هماهنگی با تعلیم مراجع دینی است، خوی و خصلت یا به تعبیری، راهی برای زندگی در تقابل با خودپسندی انسان پدید می‌آورد؛ یعنی در تقابل با همان چیزی که به عقیده زیزیولاس ریشه بحران محیط زیست است.

آثار زیزیولاس با وجودی که کشفیات زیست‌شناسی و علم تکاملی جدید را نادیده نمی‌گیرد، تفسیری سنتی از متون کتاب مقدس ارائه می‌دهد. زیزیولاس حاضر به شنیدن بینش‌های مربوط به مفاهیم تکاملی است بی‌آنکه از آنها الگو و پارادایم برای اندیشه‌های

خود در زمینه موضوعات الهیاتی بسازد. البته، او به درستی می گوید که مشکلات عملی انسان را در مواجهه با موضوعاتی همچون بحران محیط زیست نمی توان با یافتن مبنایی در الهیات برای توصیه تجربه گرایی علمی، حل و فصل کرد. به جای اتخاذ چنین شیوه‌ای، او از آیین عبادی استمداد می جوید که زبان و روایتی متمایز از استدلال علمی دارد، به خصوص هم که امروزه رویکرد علمی به امور، رویکردی غیریکپارچه و اختصاصی است (به این معنی که روایت کلی و فراگیری در مورد واقعیت مورد شناسایی خود ارائه نمی دهد و هر جزئی را صرفاً جایی و طوری که هست مورد بررسی قرار می دهد). تأکید زیزیولاس بر آزادی همچنین می تواند مورد استفاده نویسندگانی قرار گیرد که آثار آنها به تلاقی گاه زیست شناسی و الهیات، به خصوص در حوزه‌هایی چون علم ژنتیک، اختصاص دارد. نگرش زیزیولاس در خصوص اینکه انسان را کاهن آفرینش می داند به مراتب مشکل سازتر است، زیرا در بحث‌های اخلاقی مربوط به محیط زیست، امروزه بیشتر بر خویشاوندی تمام مخلوقات تأکید می شود تا بر محوریت انسان در خلقت. با این همه، حق با زیزیولاس است که نگاهی نو به انسان شناسی را پاسخی برای دغدغه‌های مربوط به محیط زیست می داند، زیرا به میزانی که انسان یاد می گیرد رفتار و نگرش‌هایش را تغییر دهد، امید استوارتری به حفظ و بقای محیط زیست شکل می گیرد.

الهیات و علوم زیستی: طرحی پیشنهادی

یکی از مشکلات مستمر برای متأللهانی که در فصل مشترک الهیات و علوم زیستی کار می کنند، به روزرسانی اطلاعات خود درباره کشفیات و گرایش‌های جدید علمی است. تمرکز اندیشه‌های الهیاتی بر تاریخ به جای طبیعت، با توجه به حجم انبوه دانش و اطلاعات علمی از جمله علوم زیستی، قابل درک است. از طرفی، لازم به ذکر نیست که اکثر متأللهانی که در زمینه ارتباط الهیات با علوم زیستی فعالیت دارند، دارای تحصیلاتی در زمینه علوم هستند. با این حال، اگر قرار است علوم زیستی در مباحثات الهیاتی جدی گرفته شوند، و بحث در این حوزه به معدودی از متأللهان که دستی در هر دو رشته دارند محدود نشود، عده بیشتری از متأللهان باید موضوعات زیست شناسی را جدی بگیرند. چنین امکانی زمانی

محقق خواهد شد که الهیات به اشتغالی مشترک تبدیل شود و به این ترتیب، کسانی که در این دو حوزه فعالیت دارند با یکدیگر تماس و تعامل داشته باشند. برای آغاز چنین فعالیتی، متألهان باید به مطالبی که می‌خواهند درباره جایگاه علم و تکنولوژی ارائه کنند، اطمینان بیشتری داشته باشند. متألهان ممکن است در برخورد با دستاوردهای عظیم علم دست و پای خود را گم کنند یا علم را به بهانه اینکه بر اساس یک نگرش خام فلسفی، همه چیز را به تجربه‌گرایی موقوف کرده است، تخطئه کنند. به جای این دو واکنش، رویکرد متألهان به کشفیات دانشمندان علوم زیستی باید مبتنی بر احترام به یافته‌های آنها و توجه به اظهاراتشان باشد. چنین واکنشی در قلب هرگونه فعالیت الهیاتی جای دارد. البته، این بدان معنا نیست که متألهان فوراً باید مفاهیم برخاسته از تجزیه و تحلیل‌های علمی را ترویج یا در دستگاه فکری خود استفاده کنند؛ بلکه بصیرت‌های حاصل از علم را فقط با واکاوی و تعمق دقیق می‌توان در فرایندی خلاقانه از تبادل و تفسیر به کار گرفت. دیگر نمی‌توان به افقی که علوم زیستی در فهم عالم گشوده‌اند بی‌توجه بود، اما تأمل الهیاتی و شیوه تفسیر متون دینی در تلاقی‌گاه این افق، اموری است که به تلاش مستمر نیاز دارد. یک راه برای رسیدن به این هدف، افزایش کار دستجمعی است، به طوری که تبادل اندیشه بین متخصصان حوزه‌های مختلف تسهیل شود. علوم انسانی حرکت نسبتاً کندی در زمینه کار گروهی داشته‌اند، در حالی که در علوم زیستی کار گروهی از لوازم رسیدن به اهداف است و لذا بدیهی انگاشته می‌شود؛ و اما چگونگی به‌بارنشستن این تبادل، بستگی به علایق خاص شرکت‌کنندگان در این دیالوگ دارد. بنابراین، نخستین هدف پیشنهادی را می‌توان تحت عنوان آمادگی فعالان شعبات مختلف الهیات و علوم زیستی برای شنیدن محترمانه دیدگاه‌های یکدیگر خلاصه کرد.

علاوه بر لزوم توجه به نظرات یکدیگر، متألهی که در تلاقی‌گاه الهیات و علوم زیستی فعالیت می‌کند باید به برخی از موضوعات عملی که به‌طور کلی مایه نگرانی شهروندان است بپردازد. ورود به بحث‌های اخلاقی از دریچه الهیات، اقتضای ذاتی موضوعاتی مانند ژنتیک، محیط زیست، و پیشرفت‌های جدید در عرصه پزشکی است. کسانی که در این تلاقی‌گاه فعالیت می‌کنند همواره در معرض این خطر قرار دارند که با غفلت از موضوعات

عملی، به نظریه پردازی‌هایی دربارهٔ خدا و تکامل پردازند که فاقد سنخیت با دغدغه‌های مبرم اجتماعی است. این نظریه پردازی‌ها در تغییر وضعیت موجود همان اندازه بی تأثیرند که اندیشه‌های الهیاتی قبل از آنها، یعنی همان اندیشه‌هایی که این نظریه‌ها می‌خواهند جایگزینشان شوند. به بیان دیگر، این همان مغالطهٔ موسوم به «جابه‌جایی واقعیت و مفهوم»^۱ است، زیرا ادعا می‌کنیم که چون واقع‌گرایی علمی در برخورد با مسائل جهان مؤثر است پس الهیات معطوف به این نوع واقع‌گرایی، خواهی نخواهی استلزامات عملی خواهد داشت (در حالی که ممکن است چنین نباشد). هدف دوم عبارت از آمادگی برای عمل به استلزامات عملی و اخلاقی تبادل اندیشه بین دانشمندان و متألهان است.

نکتهٔ سوم، برخورد حوزه‌های مختلف الهیات نظام‌مند با علوم زیستی (الهیات نظام‌مند یعنی سلسله مباحث مرتب‌شدهٔ الهیاتی که معمولاً از خدا آغاز و به فرجام‌شناسی ختم می‌شوند) نباید صرفاً محدود به مباحث الهیاتی موضوع خلقت باشد، هرچند این موضوع در جای خود بسیار مهم است. لیکن، باید به طیف کاملی از بحث‌های الهیاتی با توجه به استلزامات علوم زیستی، توجه داشت. مثالی می‌آوریم. یورگن مولتمان درک خود را از موضوع زیست‌بوم یا اکولوژی به طیفی از انواع موضوعات همچون خلقت، خدا، مسیح‌شناسی، نجات‌شناسی، فرجام‌شناسی، و انسان‌شناسی تعمیم می‌دهد. البته منظور این نیست که علوم زیستی را باید پارادایمی برای تکوین اندیشه‌های الهیاتی دانست. با این همه، برای الهیات مهم است که به بصیرت‌های حاصل از علوم زیستی توجه نشان دهد و به پرسش‌های این علوم برای الهیات، پاسخگویی کند. برای مثال، رستاخیز عیسی از نظر یک دانشمند سکولار زیست‌شناسی که باورهای دینی ندارد و مرگ را بازگشت‌ناپذیر می‌داند، غیرممکن است. برخورد با این مصاف عقلائی، قافیه را بر تواناترین متألهان نیز تنگ کرده است.^۲ اما این به معنی نفی اعتقاد به رستاخیز یا نفی اعتقاد مسیحیان به زنده‌شدن مسیح پس

۱- misplaced concreteness منظور این است که یک مفهوم انتزاعی را جایگزین واقعیت عینی و انضمامی کنیم؛ برای مثال، طوری در داده‌های آماری دخل و تصرف کنیم که مفهوم و نظریهٔ مورد علاقهٔ ما مقرون به صحت واقع شود. (مترجم)

۲- الهیات پان‌برگ به روشنی گویای این تنش است.

از مرگ نیست، زیر آنچه از مراجعه به روایت انجیل‌ها دستگیرمان می‌شود این است که شکل جسمانی مسیح پس از رستاخیز ماهیت ناشناخته‌ای داشت، زیرا در عین حال که او می‌توانست بخورد و بیاشامد، از درهای بسته عبور می‌کرد! بنابراین، به نظر می‌رسد با واقعیتی نامنتطب با مبانی متعارف علمی روبه‌رو هستیم. همین ما را به هدف سوم می‌رساند: آمادگی برای مواجهه با پرسش‌های دشواری که علوم زیستی برای کلیه حوزه‌های الهیات مطرح می‌سازد با این قید که مجبور نیستیم تجربه‌گرایی مرسوم در علوم زیستی را معیار نهایی قضاوت در مورد اندیشه‌های الهیاتی بدانیم.

نکته چهارم، این خطر وجود دارد که هرگاه علوم زیستی به شریک و همراه الهیات تبدیل شد، این امر از یک سو منجر به کمرنگ شدن بصیرت‌های الهیات برای علم و از سوی دیگر، تضعیف عملکرد علمی شود. متألّهانی که به واسطه آموزش‌های طولانی یا ارتباط مستمر با علوم، با این حوزه مأنوس شده‌اند، باید توجه داشته باشند که خدمات علم و الهیات به یکدیگر متقابل است. مصداق این امر، تصمیم‌گیری در خصوص جنبه‌هایی از علوم زیستی است که باید توسعه یابند، و همچنین کاربرد علوم زیستی در زیست‌فناوری است. بنابراین، تشخیص اولویت‌ها برای تحقیقات علمی به وظیفه تمام شهروندان، از جمله متألّهان، تبدیل می‌شود. در حالی که متألّهان نمی‌توانند محتوای علوم را تغییر دهند و چنین تلاش و اقدامی از سوی آنها خطاست، اما می‌توانند بر سیاست‌های مربوط به سرمایه‌گذاری در زمینه تحقیقات علمی تأثیرگذار باشند. مشاوره و رایزنی در زمینه همانندسازی، استفاده از تغییرات ژنتیکی در پزشکی، و وضعیت جنین، از جمله موضوعات بسیار مورد بحث در سیاست‌گذاری‌های عمومی بوده است. آنچه گفتیم، ما را به هدف چهارم می‌رساند: آمادگی برای ورود به عرصه سیاست‌گذاری در علوم زیستی و استفاده از فرصت‌های مهیا در این زمینه.

در صورت کاربرد احتمالی علوم زیستی در علم ژنتیک و علوم مربوط به محیط زیست، موضوعات اجتماعی گسترده‌تری هست که باید مورد توجه قرار گیرد. در اولی ممکن است مرزهای مجاز زیست‌شناسی زیر پا گذاشته شود و در دومی به محدودیت‌های عام رفتار انسان با کره زمین توجه داریم. در هر دو مورد، مسائل خاصی مانند عدالت

اجتماعی، مورد توجه و علاقه متألهان است. این فراتر از صرفاً استدلال در خصوص اخلاقیات مربوط به این موضوعات است که در هدف دوم به آن اشاره شد. در این موارد، کار متأله محدود به نظریه پردازی در خصوص دشواری‌های فلسفی مربوط به اجرای طرح‌های این علوم نیست، بلکه پرداختن به وضع و حال و شرایط کسانی است که با اجرایی شدن برخی از طرح‌های مربوط به زیست‌فناوری، متحمل بی‌عدالتی خواهند شد. البته منظور این نیست که تمام طرح‌های زیست‌فناوری ظالمانه است، بلکه وظیفه متأله این است که با تشخیص موارد خاصی که اجرایی شدن چنین طرح‌هایی منجر به تضییع حقوق انسان‌ها می‌شود، از امکانات خود برای تغییر این شرایط استفاده کند. هدف پنجم را می‌توان چنین تعریف کرد: آمادگی برای تشخیص مواردی از بی‌عدالتی‌های اجتماعی که نتیجه اجرای طرح‌های علوم زیستی است و کوشش برای اصلاح این وضعیت. می‌توان در ادامه این فهرست به موقعیت‌های دیگری هم اشاره کرد؛ اما، اهدافی که بر شمردیم عجلتاً گویای وسعت کار و راه ناپیموده و درازی است که هنوز در پیش است. در مقام نتیجه‌گیری باید گفت که اگرچه الهیات با ورود به حوزه علوم زیستی افق‌های خود را به نحو چشمگیری گسترش داده است، اما کماکان باید به کاوش در منابع غنی سنت خود پردازد، و همه‌جا جوایب حکمت باشد، حکمتی که در نهایت مبتنی بر شناخت خدا و خلقت و عشق به آن‌هاست.

منابع

1. Berry, R. J. *The Care of Creation: Focusing Concern and Action* (Leicester: Intervarsity Press, 2000).
2. Boff, L. *Cry of the Earth, Cry of the Poor* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1994).
3. Bouma-Prediger, S. *For the Beauty of the Earth: A Christian Vision for Creation Care* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2001).
4. Clark, S. *Biology and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
5. Clark, S. R. L. *How to Think About the Earth: Philosophical and Theological Models for Ecology* (London: Mowbray, 1993).
6. Conway Morris, S. *Life's Solution: Inevitable Humans in a Lonely Universe* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

7. Deane–Drummond, C. *Creation Through Wisdom: Theology and the New Biology* (Edinburgh: T. & T. Clark, 2000).
8. ----- *Biology and Theology Today: Exploring the Boundaries* (London: SCM Press, 2001).
9. ----- *The Ethics of Nature* (Oxford: Blackwell, 2003).
10. Edwards, D. (ed.). *Earth Revealing, Earth Healing: Ecology and Christian Theology* (Collegeville: Liturgical Press, 2001).
11. Futuyama, D. *Evolutionary Biology*, 3rd edn. (Sunderland: Sinauer Associates, 1998).
12. Haught, J. F. *God After Darwin: A Theology of Evolution* (Boulder, CO: Westview Press, 2001).
13. Lash, N. *The Beginning and End of Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Linzey, A. *Animal Theology* (London: SCM Press, 1994).
14. McDonagh, S. *To Care for the Earth: A Call to a New Theology* (London: Geoffrey Chapman, 1986).
15. McFague, S. *Supernatural Christians: How we Should Love Nature* (London: SCM Press, 1997).
16. McGrath, A. *A Scientific Theology*, Vol. 1: Nature (London: T. & T. Clark/Continuum, 2001).
17. Merchant, C. *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (London: Wildwood House, 1982).
18. Midgley, M. *Evolution as a Religion* (New York: Methuen, 1985).
19. Moltmann, J. *God in Creation: An Ecological Doctrine of God* (London: SCM Press, 1985).
20. Northcott, M. *The Environment and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
21. Page, R. *God and the Web of Creation* (London: SCM Press, 1996).
22. Pannenberg, W. *Towards a Theology of Nature. Essays on Science and Faith*, ed. T. Peters (Westminster: John Knox Press, 1993).
23. Parsons, S. (ed.). *The Cambridge Companion to Feminist Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
24. Peacocke, A. *Creation and the World of Science* (Oxford: Clarendon Press, 1979).
25. ----- *Theology for a Scientific Age*, enlarged edn. (London: SCM Press, 1993).
26. ----- *Paths from Science to God: The End of All Our Exploring* (Oxford: Oneworld, 2001).
27. Peters, T. *Playing God: Genetic Determinism and Human Freedom* (London: Routledge, 1997).
28. ----- *Theology and the Natural Sciences* (Basingstoke: Ashgate, 2003).
29. Primavesi, A. *Sacred Gaia: Holistic Theology and Earth Systems Science* (London: Routledge, 2000).
30. Ruether, R. Radford, *Gaia and God: An Ecofeminist Theology of Earth Healing* (London: SCM Press, 1993).

31. Ruse, M. *Can a Darwinian be a Christian? The Relationship between Science and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
32. Santmire, H. P. *Nature Reborn: The Ecological and Cosmic Promise of Christian Theology* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2000).
33. Southgate, C. (ed.), *God, Humanity and the Cosmos* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1999). Teilhard de Chardin, P. *The Human Phenomenon*, trans. S. Appleton-Weber (Brighton: Sussex University Press, 1999).
34. Torrance, T. F. *Theological Science* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996).
35. Ward, K. *God, Chance and Necessity* (Oxford: Oneworld, 1996).
36. Zizioulas, J. D. "Preserving God's Creation: Three Lectures on Theology and Ecology," *King's Theological Review* 13 (1) (1990), 1-5.

