خدا و فلسفه معاصر

اتین ژیلسون

مترجم : همتی، همایون

وضعیت کنونی مسألهء خدا یکسره تحت سیطرهء اندیشهء ایمانوئل کانت(1)و اگوست کنت(2)قرار دارد. نظریه‏های این دو تقریبا به قدری اختلاف گسترده‏ دارند که دو نظریهء فلسفی احتمالا می‏توانند آن مقدار اختلاف داشته باشند.با این همه مذهب نقادی(3) کانت با مذهب تحصلی(4)(ثبوتی،اثباتی)کنت این‏ وجه اشتراک را دارند که در هر دو مفهوم معرفت به‏ معرفت علمی تحویل شده است و خود معرفت‏ علمی نیز به گونه‏ای از عقلانیت(5)که توسط فیزیک‏ نیوتن فراهم آمده،تنزل یافته است.بنابراین فعل‏ «دانستن»(6)به معنای بیان نمودن روابط مشاهده‏ پذیر بین حقایق مفروض از طریق نسبتهای ریاضی‏ می‏باشد.اینک هر گونه که به مسأله بنگریم،هیچ‏ حقیقت مفروضی به تصور ما از خدا پاسخ نمی‏دهد.از آن‏جا که خدا متعلق هیچ معرفت تجربی قرار نمی‏گیرد، هیچ گونه تصوری از او نمی‏توانیم داشته باشیم.نتیجتا خدا متعلق معرفت نبوده و آنچه را که ما«کلام‏ طبیعی»(7)می‏نامیم جز سخن بیهوده چیزی نیست. اگر ما انقلاب«دکارتی»را با انقلاب«کانتی»مقایسه‏ کنیم انقلاب«دکارتی»بسختی استحقاق این نام را خواهد داشت،فاصلهء توماس آکویناس تا دکارت‏ مطمئنا فاصله درازی است.با این همه این دو گرچه‏ بی‏نهایت از هم دوراند اما هر دو روی یک خط فکری‏ قابل مقایسه با هم قرار دارند.بین کانت و آنان این خط فکری در هم شکسته است.فیلسوفان مسیحی که بعد از فلاسفهء یونانی آمدند از خود این سؤال را پرسیده‏ بودند که:چگونه می‏توان از ما بعد الطبیعهء یونانی‏ پاسخی در مورد مسائلی که از سوی خدای مسیحی‏ برخاسته بدست آورد؟پس از قرنها تلاش صبورانه، عاقبت یکی از آنان پاسخ را به دست آورد،و به همین دلیل‏ است که،می‏بینیم که توماس آکویناس برای بیان‏ حقایق مسیحیت دائما از زبان ارسطو استفاده می‏کند. دکارت(9)،لایب نیتس(10)،مالبرانش(11)و اسپینوزا(12)که پس از فلاسفه مسیحی آمدند خود را با این مسأله جدید مواجه یافتند که:چگونه می‏توان‏ یک توجیه ما بعد الطبیعی برای جهان علم قرن هفدهم‏ یافت؟دکارت و لایب نیتس به عنوان دانشمند خودشان‏ هیچ گونه نظام ما بعد الطبیعی‏ای نداشتند.درست‏ همان گونه که آگوستین(13)و توماس آکونیاس(14) مجبور بودند که روش خود را از یونانیان اقتباس کنند دکارت و لایب نیتس نیز مجبور به گرفتن روش‏شان از فلاسفهء مسیحی متقدم بودند.

تعداد زیادی از عبارات مدرسی که ما در آثار دکارت، لایب نیتس،اسپینوزا و حتی لاک(15)می‏بینیم از آن‏جا ناشی می‏شود.همهء آنها آزادانه زبان اهل مدرسه(16)را به کار می‏بردند تا آرای غیر مدرسی را در مورد یک‏ جهان غیر مدرسی اظهار کنند.با این همه برای ما چنین می‏نماید که همگی آنها از طریق یک‏ ما بعد الطبیعهء کمتر یا بیشتر سنتی،خواستار تفسیر نهایی(17)(غایی)جهان مکانیکی علم جدید هستند. کوتاه سخن اینکه،این در مورد خود نیوتن حقیقت‏ دارد که منشاء(اصل)متعالی عقلانیت طبیعت(18)، برای همهء آنها صانع طبیعت(19)است که همان خدا می‏باشد.

با مذهب نقادی کانت و مذهب تحصلی کنت وضع‏ کاملا فرق می‏کند.زیرا که خدا شئ نیست که توسط صور پیشینی احساس(20)یعنی فضا و زمان ادراک‏ شود.او نمی‏تواند از طریق مقولهء علیت با هیچ چیز دیگری مرتبط باشد.به همین جهت کانت نتیجه‏ می‏گیرد که ممکن است خدا کاملا یک تصور محض‏ عقل(21)باشد،یعنی یک مبداء عام یگانه سازی‏ شناختهای ما(22)،او یک متعلق شناخت(23)نمی‏باشد و گرنه ما مجبوریم که هستی او را به عنوان یکی از موارد مقتضیات عقل عملی(24)اثبات کنیم که در آن‏ صورت وجود خدا تبدیل به یک«اصل موضوع»(25) می‏شود و باز هم یک شناخت به شمار نمی‏آید.کنت نیز به طریق خاص خودش که یک روش بنیادی(26)نیز بود در یک زمان عینا به همان نتیجه رسید.کنت می‏گوید که علم هیچ نقشی در تصور علت ندارد.

دانشمندان هیچ گاه از خود نمی‏پرسند که چرا اشیاء به وجود می‏آیند اما می‏پرسند که چگونه پدیدار می‏شوند.

اکنون به محض اینکه شما تصور تحصل گرایانهء ارتباط را با مفهوم ما بعد الطبیعی علت جایگزین کنید فورا حق‏ شگفتی از اینکه اشیاء«چرا»وجود دارند و چرا این گونه‏ که هستند،هستند را از دست خواهید داد.کنار گذاشتن همهء سؤالاتی از این قبیل به عنوان اینکه ربطی‏ به معرفت تحصلی ندارند،یعنی اینکه در همان زمان‏ اصل ریشهء همهء تأملات مربوط به طبیعت و هستی خدا را قطع کردن،برای متفکران مسیحی سیزده قرن طول‏ کشید تا بتوانند به یک فلسفهء کاملا منسجم از جهان‏ مسیحیت نایل شوند.برای دانشمندان جدید حدود دو قرن وقت گرفته است تا بتوانند به یک فلسفهء کاملا منسجم در مورد جهان مکانیکی علم جدید نایل آیند. این یک حقیقتی است که فهم آن برای ما اهمیت‏ زیادی دارد زیرا به وضوح نشان می‏دهد که مواضع ناب‏ فلسفی واقعا کجا باید یافته شوند.

اگر آنچه که ما به دنبالش هستیم یک تفسیر عقلانی‏ جهان علم که به منزلهء یک واقعیت نهایی ارائه شده است‏ باشد،یکی از این دو،یا مذهب نقادی خود کانت و یا بعضی از تفسیرهای تعدیل یافتهء مذهب نقادی او که‏ به منظور وفق دادن آن با مدّعاهای علم امروز صورت‏ پذیرفته،باید پاسخ رضایت‏بخشی به پرسش ما بدهد.

با این همه ممکن است ما مذهب تحصلی کنت یا برخی روایت‏های اصلاح شدهء ان را ترجیح دهیم.شمار بزرگی از معاصران ما واقعا یکی از این دو نظر محتمل یا مانند اینها را تصدیق می‏کنند.مذهب نقادی جدید توسط کسانی همچون پالسن(27)و وایهینگر(28)در آلمان و رنویه(29)در فرانسه مطرح شده و شاید ناب‏ترین شکل خود را در آثار یکی از معاصران خود ما یعنی پروفسور لئون برونشویگ(30)یافته است.

همان‏گونه که در خصوص پوزیتیویسم مثلا حامیان‏ مهمی همچون جان استوارت میل(31)و هربرت‏ اسپنسر(32)را در انگلستان یافته است و در فرانسه‏ امیل لیتره(33)،امیل دورکیم(34)و همهء حوزهء جامعه‏شناسی فرانسه از حامیان آن هستند و اخیرا توسط نئوپوزیتیویسم حوزهء وین در شکل جدیدی احیاء شده است.تمام این حوزه‏ها اختلافشان هر چه‏ می‏خواهد باشد،دست‏کم این وجه اشتراک را دارند که‏ همّ و غمّ‏شان از حد تفسیر عقلی از عالّم علوم(35)(عالم، طبق بینش علمی)که به عنوان یک واقعیت تقلیل‏ناپذیر و غایی تلقی شده تجاوز نمی‏کند.اما اگر ما تصور نکنیم‏ که علوم فقط مناسب‏اند با معرفت عقلی،و اگر بر این‏ اعتقاد باشیم که مسائلی هم هستند جدا از مسائلی که‏ از نظر علمی پاسخ پذیراند و این مسائل را که در باب‏ عالم هستند می‏توان به گونه‏ای عقلی حل کرد،دیگر برای ما فایده‏ای ندارد که در حد خدای مؤلف طبیعت‏ قرن هیجدهم توقف کنیم.چرا وقتی که ما می‏توانیم‏ خود خدا را داشته باشیم تنها به شبحی از او قناعت‏ کنیم؟اما دلیلی وجود ندارد که بگوید چرا ما باید وقت‏ خود را در سنجیدن توانایی اعتبار ویژهء خدایان‏ اسپینوزا،لایب نیتس یا دکارت تلف کنیم.ما اکنون‏ می‏دانیم که این خدایان چه هستند:محصولات فرعی(36)، صرف،که معلول اضمحلال خدای حّی مسیحی‏ می‏باشند.امروز تنها انتخاب ما کانت یا دکارت نیست، بلکه کانت یا توماس آکویناس است.سایر مواضع‏ چیزی جز مسافرخانه‏های بین راهی(37)نیستند که از یک سو به یک«لا أدری‏گری دینی مطلق»(38)منتهی‏ شده و از سوی دیگر به الهیات طبیعی در ما بعد الطبیعهء مسیحی ختم می‏شوند.

خانه‏های فلسفی بین راهی همواره نسبتا شلوغ‏ بوده‏اند اما هیچ گاه مانند زمان ما شلوغ نبوده‏اند،بویژه‏ در حوزهء الهیات طبیعی.این واقعیت یک واقعیت کاملا تبیین‏ناپذیر نیست.آنچه آن را برای ما مشکل می‏سازد که عقب گردیم به آکویناس،کانت است.انسانهای‏ متجدد مسحور علم شده‏اند،در برخی موارد آنها می‏دانند،اما در برخی موارد بیشتر به گونه‏ای غیرقابل‏ مقایسه می‏دانند که آنها که اهل علم‏اند می‏دانند که‏ مسألهء خدا چیزی نیست که در معرض یک شکل‏بندی‏ علمی(39)قرار بگیرد.

اما آنچه که آن را مشکل می‏سازد که ما هم تا آن‏جا که کانت رفته برویم،اگر نه خود توماس آکویناس دست‏ کم کل نظام حقایقی است که مبنای«الهیات طبیعی» او را مهیا می‏سازد.کاملا جدای از هر برهان فلسفی‏ وجود خدا،چیزی به عنوان الهیات طبیعی‏ خودجوش(40)وجود دارد،بعد از همهء اینها گو اینکه چنان موجود نامرئی(41)مثل آنچه که ما خدا می‏نامیم وجود ندارد،یک گرایش شبه غریزی(42)در اغلب انسانها مشهود است که موجب می‏شود آنها هر از چند گاهی در حیرت و هیبت فرو روند.اعتراض رایجی‏ که می‏گوید که این احساس چیزی جز بقایای‏ اسطوره‏های ابتدایی(43)(اساطیر الاولین)در مایا تربیت اولیهء مذهبی،چیزی نمی‏باشد،یک اعتراض‏ خیلی قوی نیست.اساطیر الاولین نمی‏توانند عقیده‏ انسان را به وجود الهی(44)(الوهیت)توجیه کنند، بدیهی است که عکس مطلب درست است.

تربیت اولیهء مذهبی نیز تبیین کافی(و کارآمدی) برای توجیه سؤالاتی که برخی اوقات در اذهان انسانها در مورد واقعیت داشتن یا عدم واقعیت خدا پدید می‏آید نمی‏باشد.برخی افراد در میان ما هستند که یک‏ تربیت عمدی ضد مذهبی داشته‏اند و برخی دیگر هستند که اصلا تربیت مذهبی نداشته‏اند و حتی تعداد اندکی هم هستند که زمانی تربیت دینی داشته‏اند ولی نمی‏توانند در حافظهء خودشان هیچ انگیزه‏ای برای‏ اندیشیدن به طور جدی در مورد خدا بیابند.دواعی‏ طبیعی(45)برای اینکه انسان ذهن خود را در مورد این‏ مسأله به کار گیرد از سرچشمه‏های کاملا متفاوتی‏ ناشی می‏شوند.اینها سرچشمه‏های بسیار مشابهی‏ هستند با آنچه که زمانی موجب پیدایش نه تنها اسطوره شناسی یونانی بلکه تمام اسطوره شناسی‏های‏ دیگر شد.خدا به اقتضای طبع خود را به بیشتر ما انسانها ارائه می‏دهد.

و در بیشتر موارد نیز،خود را به شکل یک حضور محسوس اشتباه‏آمیز-تا پاسخی به هر مسأله-نشان‏ می‏دهد برای نمونه هنگامی که ما خود را با وسعت‏ و بیکرانگی یک اقیانوس یا صفای بکر کوهها یا حیات‏ اسرارآمیز آسمان پرستارهء نیمهء تابستان مواجه‏ می‏بینیم جدا از اینکه انسان موجود مدنی الطبع است، این احساسات زودگذر که ما را وسوسه می‏کنند تا درباره خدا بیندیشیم معمولا در لحظات تنهایی‏ و خلوت به سراغ ما می‏آیند.اما هیچ تنهایی و خلوتی‏ تنهاتر از تنهایی کسی نیست که گرفتار حزن عمیق‏ است یا با یک منظرهء حزن‏انگیز رو به رو شده و یا خود را در حین مرگ می‏یابد.

پاسکال(46)می‏گوید:«انسان تنها می‏میرد»،شاید به همین دلیل است که بسیاری از انسانها عاقبت خدا را در آستانهء مرگ می‏بینند که در انتظار آنان است. چنین احساسی چه چیزی را اثبات می‏کند؟مطلقا هیچ چیزی را.

این احساسات دلیل نیستند بلکه واقعیاتی هستند که به فیلسوفان این فرصت را می‏دهند تا پرسشهای‏ دقیقی در مورد امکان وجود خدا از خودشان بپرسند. درست همان گونه که تجربیات شخصی بر هر گونه‏ تلاشی جهت اثبات وجود خدا تقدم دارند،آنها از قصور ما در اثبات وجود خدا عمر بیشتری دارند.

پاسکال مقدار زیادی از ادلهء وجود خدا را تدوین‏ نکرد،برای او غیرقابل درک بود که خدا باید وجود داشته باشد.به همین گونه غیرقابل درک بود که خدا نباید وجود داشته باشد،بنابراین او به آسانی‏ شرطبندی(47)می‏کرد که خدا وجود دارد.در واقع‏ یک شرطبندی بی‏خطر،زیرا که چیز زیادی به دست‏ نمی‏آورد و چیزی از دست نمی‏داد،بنابراین شرطبندی‏ کردن به معنای دانستن نیست بویژه در موردی که‏ اگر ما ببازیم حتی نمی‏توانیم امید دانستن را داشته‏ باشیم.به همین گونه کانت بعد از اینکه در کتابش به‏ نام«نقد عقل محض»(48)اثبات می‏کند که وجود خدا را نمی‏توان با استدلال اثبات کرد اما با این همه اصرار می‏ورزد در اینکه خدا دست کم به عنوان مفهومی‏ وحدت‏بخش در نظام عقل نظری و به عنوان یک«اصل‏ موضوع»در نظام اخلاقی عقل عملی باید باقی بماند.

حتی این مطلب ممکن است حقیقت باشد که ذهن‏ انسانی بیرون از طبیعت خودش به طور یکسان نسبت‏ به یکی از دو طرف اثبات وجود خدایا گریختن از غریزهء ریشه‏دار تمایل به شخصیت بخشیدن به مفاهیم عقلی‏ ناتوان است.خواه ما آن را مانند توماس آکویناس‏ نتیجهء قضاوت خودجوش عقل یا مثل دکارت یک تصور فطری(49)یا مثل مالبرانش یک شهود عقلی بدانیم و یا همچون کانت آن را تصوری که مولود نیروی وحدت‏ بخش عقل انسانی است به شمار آوریم یا مانند توماس‏ هنری هاکسلی(50)شبحی از تخیل انسانی(51)به‏ حساب آوریم،این تصور رایج از خدا به منزلهء یک‏ واقعیت عملا جهانی-که ارزش نظری آن ممکن است‏ انکار شود-اما وجودش را نمی‏توان انکار نمود،واقعیت‏ دارد.تنها مسأله برای ما تعیین ارزش حقیقی این‏ مفهوم است.

در نگاه نخست به نظر می‏رسد که کوتاه‏ترین راه‏ سن توماس اکویناس

جهت آزمودن این نظریه این است که از نقطه نظر معرفت علمی پیرامون آن به قضاوت بپردازیم.اما کوتاهترین راه ممکن است سالمترین راه نباشد.این‏ روش مبتنی بر این اعتقاد است که هیچ چیز نمی‏تواند عقلا شناخته شود مگر اینکه از نظر علمی شناخته شود که این اعتقاد بسیار دور از یک قضیه بدیهی است.نام‏ کانت و کنت،اگر نگوییم هیچ،اما اهمیت بسیار کمی‏ در تاریخ علم جدید دارد،دکارت و لایب نیتس دو تن‏ از به وجود آورندگان علم جدید و نیز فیلسوف ما بعد الطبیعه بوده‏اند.حقیقت ساده ممکن است این‏ باشد که وقتی عقل انسانی در پرداختن به اصناف‏ مختلف مسائل به گونه‏ای یکسان حضور دارد بنابراین‏ باید در برخورد با این سلسله مسائل گوناگون به طرق‏ مختلف عمل نماید.پاسخ نهایی ما به مسأله این است‏ که خدا هر چه باشد همهء ما قبول داریم که یک واقعیت‏ قابل مشاهده به شکل تجربی نیست.تجربهء عرفانی‏ خودش هم غیرقابل گفتن(52)و هم غیرقابل انتقال(53) است،به همین دلیل نمی‏تواند تبدیل به یک تجربهء عینی بشود.اگر در بحث به روش معرفت طبیعی‏ محض،قضیهء«خدا وجود دارد»ابدا معنایی ندارد،این‏ باید به جهت ارزش عقلی آن به عنوان یک پاسخ فلسفی‏ به یک پرسش ما بعد الطبیعی باشد.

وقتی انسان در شگفت می‏شود که آیا چنین‏ موجودی به عنوان خدا وجود دارد یا نه،از ظهور یک‏ مساله علمی یا امید به ارائه دادن یک راه حل علمی به‏ این مسأله آگاه نیست.مسائل علمی همگی مربوط می‏شوند به شناخت اینکه چه اشیاء مفروضی واقعا وجود دارند.یک تبیین علمی مطلوب از جهان یک‏ تفسیر عقلی جامع از آنچه که جهان واقعا هست‏ می‏باشد،اما اینکه چرا طبیعت وجود دارد یک مسأله‏ علمی نیست زیرا پاسخ آن قابل بررسی تجربی‏ نمی‏باشد.برعکس مفهوم خدا همیشه در تاریخ برای ما به عنوان پاسخی به برخی مسائل وجودی،یعنی چرایی‏ یک هستی خاص ظاهر می‏شود.خدایان یونانی دائما برای توجیه پیدایش حوادث گوناگون در تاریخ بشر و همین‏گونه در اشیاء و موجودات مورد توسل واقع‏ می‏شوند.یک تفسیر مذهبی در مورد طبیعت هیچ گاه‏ به اینکه اشیاء چه هستند کاری ندارد-آن مسأله‏ای‏ است که به دانشمندان مربوط است-اما با سؤالاتی از این قبیل که چرا اشیاء دقیقا آن گونه که هستند، هستند و اینکه اشیاء اساسا چرا وجود دارند سروکار دارد.

خدای یهودی-مسیحی که ما از طریق انجیل با او آشنا گشته‏ایم همزمان به عنوان تبیین غایی اصل وجود انسان و نیز وضعیت کنونی انسان بر روی زمین و جمیع‏ حوادث متوالی که تاریخ قوم یهود را تشکیل می‏دهند و همچنین تبیین‏گری برای این حوادث مهم:تجسم خدا در مسیح(54)و رستگاری(55)انسان توسط فیض الهی‏ می‏باشد.ارزش نهایی آنها هر چه می‏خواهد باشد،اینها پاسخهای وجودی به پرسشهای وجودی هستند.به این‏ ترتیب آنها نمی‏توانند با اصطلاحات علمی مبادله‏ شوند،ولی تنها می‏توانند جای خود را به اصطلاحات‏ یک ما بعد الطبیعه وجودی تغییر دهند بنابراین دو نتیجهء منطقی مستقیم از این مطلب به دست می‏آید:

یکی اینکه الهیات طبیعی در اسارت نه تنها روش‏ دانش تحصّلی،بلکه روش ما بعد الطبیعه قرار دارد، دیگر اینکه او می‏تواند به طور صحیح پرسشهای خود را تنها در چارچوب یک ما بعد الطبیعهء وجودی بپرسد.

از این دو نتیجه،نتیجهء نخست بسیار دور از فهم‏ عامه است.اگر بخواهیم همهء حقیقت را گفته باشیم، گفتنش کاملا بیهوده و ادعا کردنش مسخره‏آمیز به نظر می‏رسد،که عالیترین مسائل ما بعد الطبیعی به هیچ‏ طریقی متکی به پاسخهایی که علم به مسائل خودش‏ داده است نمی‏باشد.

رایج‏ترین نظر در مورد این مسأله با سخنان یک‏ ستاره‏شناس جدید که بهترین تعبیر است،اظهار شده‏ او می‏گوید:پیش از آنکه فلاسفه حق صحبت داشته‏ باشند،نخست باید از علم پرسیده شود که در مقام‏ تحقیق در حقایق و فرضیه‏های موقتی(57)همهء آن‏ چیزی که می‏تواند انجام دهد چیست؟آنگاه و فقط آنگاه ممکن است بحث به گونه‏ای معقول به قلمرو فلسفه کشیده شود.من کاملا می‏پذیرم این بیان از آنچه که خود من گفته‏ام معقول‏تر است.اما هنگامی که‏ مردم به گونه‏ای رفتار می‏کنند که گویی آنچه که من‏ گفته‏ام دروغ است چه اتفاق می‏افتد؟

در سال 1696 جان تولند(58)تصمیم گرفت که‏ مسائل مذهبی را با روشی که از فلسفهء طبیعی گرفته‏ بود مورد بحث قرار دهد.حاصل این تلاش کتاب او به نام‏ «مسیحیت اسرارآمیز نیست»(59)بود که من پیشتر بدان اشاره کرده‏ام.حال،اگر مسیحیت اسرارآمیز نیست،پس چه چیز اسرارآمیز است؟آقای جیمز جیمز (60)در سال 1930 در سخنرانیهای رد(61)که در برابر دانشگاه کمبریج ایراد شد،تصمیم گرفت که به‏ بررسی مسائل فلسفی در پرتو علم معاصر بپردازد.

حاصل این کار،عامه‏پسندترین کتابش بود به نام: «جهان اسرارآمیز»(62)اکنون این سؤال مطرح است که‏ اگر جهان علم اسرارآمیز است پس چه چیز اسرارآمیز نیست؟ما نیازی نداریم که علم به ما بگوید که جهان در واقع اسرارآمیز است.این حقیقت را انسانها از نخستین روزهای پیدایش نژاد انسان دانسته‏اند. برعکس،وظیفهء حقیقی و خاص علم این است که تا آن‏جا که ممکن است جهان را کمتر اسرارآمیز نشان دهد. علم این کار را می‏کند.به گونه‏ای عظیم هم می‏کند.

هر پسربچهء شانزده ساله‏ای در هر یک از مدارس ما، امروز بیش از توماس آکویناس،ارسطو یا افلاطون‏ دربارهء ساختمان فیزیکی جهان اطلاع دارد.او می‏تواند تفسیر معقول و درستی از پدیده‏ای که زمانی برای‏ بزرگترین ذهنها معمای گیج کننده‏ای جلوه می‏کرد، ارائه دهد.جهان علم به عنوان علم دقیقا عبارت است از آن بخش از همهء جهان که به علت مداخلهء عقل بشری، اسرار آن از میان برداشته شده است،پس چگونه است‏ که یک دانشمند می‏تواند با اسرارآمیز نامیدن این جهان‏ احساس خوبی داشته باشد؟آیا بدین جهت است که‏ خود پیشرفت علم او را با پدیده‏هایی که مشاهدهء آنها مشکلتر و فرمول‏بندی قوانین آنها دشوارتر است‏ رویاروی می‏سازد؟اما هر مجهولی(63)لزوما یک راز(64) نیست،و علم طبیعتا بر این مبنا کار می‏کند که نیست‏ (یعنی این مبنا که هر مجهولی یک راز نیست،مترجم)، زیرا هر مجهولی قابل شناخت است،حتی گرچه ما هنوز آن را نشناخته باشیم.دلیل حقیقی این مطلب که‏ چرا جهان برای برخی دانشمندان اسرارآمیز جلوه‏ می‏کند این است که دانشمندان سؤالات وجودی‏ یعنی سؤالات ما بعد الطبیعی را با پرسشهای علمی‏ مخلوط می‏کنند و از علم می‏خواهند تا پاسخ آنها را بدهد.طبیعی است که پاسخی هم به دست‏ نمی‏آورند.

آنگاه است که آنان سردرگم می‏شوند و می‏گویند که‏ جهان اسرارآمیز است.کیهان شناسی علمی(65)خود آقای جیمز جینز یک مجموعهء آموزنده از چنان‏ سردرگمی‏هایی را به نمایش می‏گذارد.نقطهء شروع او وجود واقعی ستارگان بی‏شماری است که در فضا سرگردانند،با فواصلی چنان عظیم از یکدیگر که«برای‏ یک ستاره تقریبا یک حادثهء تصورناپذیری است که‏ جایی نزدیک ستارهء دیگر بیاید.اما ما باید باور کنیم که‏ در حدود دو میلیون سال قبل،این حادثهء کمیاب اتفاق‏ افتاد،و اینکه یک ستارهء دومی که کورکورانه در فضا رها و سرگردان بود»تصادفا به اندازه‏ای به خورشید نزدیک‏ شد که امواج جزر و مدی عظیمی روی سطح آن‏ بپاخاست.این موج عظیم نهایتا منفجر شد و ذرات آن‏ هنوز به دور پدرشان خورشید در گردش هستند... سیارات کوچک و بزرگی که یکی از آنها زمین ماست. این ذرات پرتاب شده از خورشید«به مرور زمان»تدریجا سرد شدند،ما نمی‏دانیم چگونه،چه موقع یا چرا یکی‏ از این قطعات سرد شده موجب پدید آمدن زندگی شد. پیدایش یک جریان حیات که در انسان به اوج‏ خود رسیده است،از آن‏جا ناشی شد.در جهانی که‏ فضای خالی به طور مرگباری سرد بوده و بیشتر ماده به‏ گونه‏ای مرگبار داغ است،پیدایش حیات قویا غیرممکن‏ است.با اینهمه ما اگر نه به طور دقیق-دست کم به‏ عنوان نتیجهء آنچه که به طور مخصوص می‏تواند به‏ عنوان یک تصادف توصیف شود،گیرافتاده‏ایم.آقای‏ جیمز جینز نتیجه می‏گیرد که چنان است«وضعیت‏ شگفت‏آوری که-تا آن‏جا که علم می‏تواند ما را مطلع‏ سازد-ما در آن به وجود آمدیم.»اینکه چنین وضعیتی‏ بسیار اسرارآمیز است مورد قبول هر کسی است اما سؤالی که پیش می‏آید این است که:آیا این علم است‏ حتی اگر ما این مطالب را به عنوان فرضیه‏های موقت‏ بگیریم آن‏گونه که به ظاهر خود مؤلف آنها نیز همین‏ عقیده را دارد،آیا می‏توانیم چنین فرضیه‏هایی را علمی‏ حساب کنیم؟

آیا تبیین وجود انسان از طریق یک سلسله حوادث که‏ هر یک از آنها بیش از دیگری غیر محتمل‏تر است، علمی است؟حقیقت مطلب به طور ساده این است که‏ در مورد مسألهء وجود انسان اخترشناسی جدید اکیدا چیزی برای گفتن ندارد،و اگر ما به اخترشناسی‏ جدید،فیزیک جدید را هم بیفزاییم همان نتیجه‏گیری‏ باز بجا خواهد بود.

وقتی که آقای جیمز جینز پس از توصیف جهان فیزیکی‏ انیشتن(66)،هایزنبرگ(67)،دیراک(68)، لامتری(69)و لوئی دوبروگلی(70)،سرانجام در آنچه‏ که دست کم«آبهای عمیق»ما بعد الطبیعه(71) می‏داند،غوطه‏ور می‏شود،در نهایت به چه نتیجه‏گیری‏ای‏ می‏رسد؟اینکه گرچه بسیاری از دانشمندان تصور«یک‏ جهان چرخان(72)»را ترجیح می‏دهند ولی دیدگاه‏ علمی(راست کیشانه‏تر(73))این است که جهان شکل‏ کنونی خود را مدیون یک«خلقت»است و اینکه خلقت‏ آن باید یک فعل آگاهانه(عمل توأم با شعور)بوده باشد، مطلبی مسلم است.اما این پاسخها چه ارتباطی با انیشتن،هایزنبرگ،و خانوادهء به حق معروف و ممتاز فیزیکدانان جدید دارد؟دو نظریهء«جهان چرخان»،و «شعور مطلق»به وسیلهء فلاسفهء پیش از سقراط فرمول‏بندی شده بود،فلاسفه‏ای که چیزی در مورد آنچه که انیشتن می‏توانست 26 قرن پس از آنها بگوید نمی‏دانستند.جینز می‏افزاید که:«فرضیه علمی‏ جدید»ما را مجبور می‏سازد که در مورد خدا به عنوان‏ موجودی بیندیشیم که بیرون از زمان و فضا که بخشی‏ از خلقت او هستند عمل می‏کند،درست همان گونه که‏ یک هنرپیشه بیرون از صحنهء نمایش خویش است.چرا باید فرضیهء جدید ما را مجبور به گفتن چیزی سازد که‏ قبلا نه تنها توسط سنت آگوستین که دانشمند ما آن‏ را نقل می‏کند،بلکه توسط هر یک از متألهان بی‏شمار مسیحی که جهان دیگری بجز جهان بطلمیوس‏ نمی‏شناختند گفته شده است؟

به اندازهء کافی روشن است که پاسخ فلسفی آقای جیمز جینز به مسألهء نظم جهان مطلقا ربطی به علم جدید ندارد.و جای تعجب هم نیست زیرا که نظر او در این‏ مورد اصلا هیچ ارتباطی به هیچ شناخت علمی ندارد. اگر دقیقتر ملاحظه کنیم،سؤال ابتکاری طرح شده‏ توسط آقای جینز او را یکباره نه تنها به طرف«آبهای‏ عمیق»برده است،بلکه اگر بخواهیم از نظر علمی بحث‏ کنیم باید بگوییم او را بیرون از تعمق برده است(از عمق بیرون رانده است).پرسیدن سؤال از چرایی این‏ مطلب،خارج از بی‏نهایت ترکیبات احتمالی عناصر فیزیکی و شیمیایی که موجب پیدایش موجود زنده و با شعوری که ما انسان می‏نامیم شده‏اند،عبارت‏ است از طلب کردن علت اینکه چرا چنان ترکیبی از نیروهای مادی مانند انسان واقعا هست یا وجود دارد. به عبارت دیگر،این سؤال عبارت است از پژوهش در مورد علل احتمالی وجود یافتن موجودات زنده با شعور بر روی زمین.این گمانه(74)که موجودات زنده ممکن‏ است در آینده توسط بیوشیمیست‏ها در آزمایشگاهها تولید شود ربطی به سؤال مذکور ندارد.اگر هم یک نفر شیمیدان موفق شود که یک سلول زنده یا برخی انواع‏ ابتدایی موجودات زنده را تولید کند،برای او چیزی‏ آسانتر از این نخواهد بود که توضیح دهد که چرا چنان‏ موجوداتی وجود دارند.پاسخ او این خواهد بود:«من‏ آنها را ساختم».سؤال ما هرگز این نیست که:آیا موجودات زنده و با شعور از چیزی غیر از عناصر مادی‏ تشکیل شده‏اند یا خیر؟بلکه سؤال ما این است که: فرض کنیم که آنها در نهایت از چیز دیگری تشکیل‏ نمی‏شوند،ما چگونه می‏توانیم بر وجود خودکار مولکولهایی که آنچه را ما حیات(75)و شعور(76)می‏نامیم‏ تولید می‏کنند برهان اقامه کنیم؟اگر بخواهیم به‏ گونه‏ای علمی صحبت کنیم باید بگوییم که چنان‏ مسائلی اصلا معنا ندارد.اگر هیچ موجود زنده و با شعوری وجود نمی‏داشت،هیچ علمی هم به وجود نمی‏آمد.

بنابراین هیچ سؤالی وجود ندارد.حتی جهان علمی‏ مادهء بی‏جان(غیر آلی)یک جهان ساختی(مبتنی بر بافت و ترکیب)است،که مانند جهان ماده جاندار همه‏ جا انتظام(77)،تطابق(78)و اهداف و عملکردهای‏ خاص(79)را به نمایش می‏گذارد هنگامی که سؤال‏ شود چرا چنان موجودات زنده و سازمان یافته‏ای وجود دارند،دانشمندان پاسخ می‏دهند:تصادف(80).حال‏ ممکن است هر کسی در بازی بیلیارد تصادفا یک‏ حرکت عالی و ضربهء بسیار خوب انجام دهد،اما هنگامی که یک بازیگر بیلیارد با یک ضربهء موفقیت‏آمیز یک ردیف صدتایی را می‏زند،گفتن اینکه او اتفاقی‏ فاتح شد ارائه دادن یک تبیین نسبتا ضعیف از کار اوست.بعضی از دانشمندان این نکته را آنقدر بخوبی‏ می‏دانند که به جای مفهوم تصادف(شانس،اتفاق) مفهوم قوانین مکانیکی را جایگزین می‏کنند که عینا مقابل آن است.اما هنگامی که در مقام توضیح‏ چگونگی عملکرد قوانین مکانیکی در پیدایش‏ موجودات زنده(جاندار)برمی‏آیند،باز به مسألهء شانس‏ و تصادف برمی‏گردند گویی این تنها(آخرین)دلیلی‏ است که می‏توان نقل نمود.

جولیان هاکسلی(81)می‏گوید:نیروهایی که در جهان عمل می‏کنند،گرچه واحد و یکپارچه‏اند اما قابل‏ قسمت به اجزاء فرعی‏اند و با این حال با یکدیگر مرتبطاند.نیروهای وسیعی در طبیعت بی‏جان وجود دارند که نسبت به انسان بی‏تفاوت و یا دشمن‏اند.با این همه آنها موجب پیدایش حیات تکامل یابنده‏ای‏ شدند که تکامل و گسترش آن گرچه بی‏هدف‏ (کورکورانه)و تصادفی است اما به همان جهت عمومی‏ خواسته‏ها و آرمانهای آگاهانه خود ما تمایل یافته است‏ و بنابراین یک تضمین خارجی برای فعالیتهای‏ جهت‏دار ما به ما می‏دهد.این روند تکامل نیز موجب‏ پیدایش ذهن انسانی شد که در یک خط سیر با شتاب‏ مرحلهء تکامل خود را تغییر می‏دهد و به همین گونه تا بی‏نهایت پیش می‏رود به عبارت دیگر تنها دلیل علمی‏ اینکه چرا بازیگر بیلیارد ما با یک ضربه موفقیت‏آمیز یک‏ ردیف صدتایی را می‏زند این است که او بازی بیلیارد بلد است و دیگر اینکه همه شرایط برای او مساعد بوده‏ است.

اگر دانشمندان به عنوان دانشمند بخواهند صحبت کنند هیچ پاسخ معقولی برای این مسأله ندارند پس چرا بعضی از آنها مشتاق حرف زدن بیهوده‏ (بی‏معنا)دربارهء آن هستند؟جواب ساده است،و این بار ما می‏توانیم مطمئن باشیم که شانس(تصادف)هیچ‏ ربطی به جهالت آنان ندارد.آنها ترجیح می‏دهند که‏ هر سخنی بگویند اما وجود را بر اساس هدفداری جهان‏ به خدا اسناد ندهند.پس برای این موضع آنها توجیهی‏ وجود دارد.درست همان‏گونه که علم می‏تواند ما بعد الطبیعه را ویران کند،ما بعد الطبیعه نیز می‏تواند علم را ویران کند.

ما بعد الطبیعه با واقع شدن قبل از علم در گذشته‏ چنان اثر ویرانگری بر علم داشته است تا آن‏جا که مانع‏ سربرآوردن آن و متوقف ساختن پیشرفت آن شد.برای‏ قرنها علل غایی از سوی نسلهایی از فلاسفه با تفسیرهای علمی اشتباه گرفته شده است به گونه‏ای که‏ امروز بسیاری از دانشمندان هنوز این نگرانی را دارند که علل غایی به عنوان آغاز معرفت علمی ملحوظ شود. به هر حال علم بخاطر قرنها دخالت بیجای ما بعد الطبیعه در مسائل فیزیک و زیست‏شناسی به‏ ما بعد الطبیعه ضربه می‏زند.در هر صورت قربانی واقعی‏ این نزاع معرفت‏شناختی«ذهن انسان»است.هیچ کس‏ انکار نمی‏کند که موجودات جاندار چنان جلوه می‏کنند که گویی طراحی شده‏اند یا اینکه مقصود از آنها انجام‏ وظایف گوناگون مربوط به حیات می‏باشد.هر کسی‏ قبول دارد که این ظهور ممکن است فقط یک توهم‏ باشد.اگر علم می‏توانست ظهور زندگی را با تفسیرهای‏ معمول خود از نوع مکانیکی-یعنی جایی که چیزی‏ بیش از روابط پدیده‏های قابل مشاهده که بر اساس‏ ویژگیهای هندسی فضا و قوانین فیزیکی حرکت کار می‏کنند وجود ندارد-را توضیح دهد،انگاه ما مجبور بودیم که آن را یک توهم بشماریم.برعکس چیزی که‏ بیش از همه شایان توجه است این است که گرچه‏ بسیاری از دانشمندان با صراحت به عجزشان در تصویر هر گونه تبیین علمی در مورد ساختمان حیاتی‏ موجودات زنده اعتراف دارند ولی لجوجانه ادعا می‏کنند که این ظواهر(پدیده‏های جهان)وضعیتی‏ توهم‏آمیز دارند.

هنگامی که فیزیک به مسائل ساختی(ساختاری)که‏ توسط فیزیک مولکولی به وجود آمده بود رسید،خود را با دشواریهایی مواجه یافت.با این همه دانشمندان‏ ترجیح می‏دادند که مفاهیم غیرمکانیکی انفصال(82) و عدم موجبیت(83)(عدم قطعیت)را وارد فیزیک کنند تا اینکه به چیزی مانند«نظم»متوسل شوند.در مقیاس بزرگتر،ما جولیان هاکسلی را دیده‏ایم که‏ گستاخانه دلیل می‏آورد که وجود اجسام جاندار،به‏ واسطهء خواص ذاتی ماده است،که طبق نظر او غیرممکن است که چنان اجسامی اصلا وجود داشته‏ باشند.چرا باید آن موجودات کاملا خردمند،-یعنی‏ دانشمندان-مفاهیم دلبخواهی(قراردادی)قدرت‏ کور،اتفاق،تصادف،تغییرات ناگهانی مانند اینها را عمدا بر مفاهیم ساده‏ای همچون طرح،هدفداری در طبیعت ترجیح دهند؟

به گونه‏ای ساده باید پاسخ داد:زیرا آنها غیبت کامل‏ عقلانیت را بر حضور یک عقلانیت غیرعلمی،بیشتر ترجیح می‏دهند.به نظر می‏رسد که ما در این جا سرانجام به اصل و لب یک مسأله معرفت شناختی‏ رسیده‏ایم.این مفاهیم دلبخواهی(قراردادی)هر چند نامعقول هستند ولی سرانجام با سلسله‏ای از تفسیرهای‏ مکانیکی،متجانس می‏شوند.این مفاهیم با قرار گرفتن‏ در آغاز چنان سلسله‏ای یا با ضمیمه شدن به آن‏ در هر جا که نیاز باشد،دانشمند را به خود وجودی که او به جهت اینکه چیزی برای شناختن داشته باشد بدان‏ نیازمند است،مجهز می‏کنند.بی‏منطقی بسیار آنان‏ مبین مقاومت شکست‏ناپذیری است که در مقابل وجود هر نوع تبیین علمی قرار گرفته است.

با قبول طرح(نظم)و هدفداری به مثابهء یک اصل‏ ممکن در تبیین،دانشمند می‏تواند حلقه‏ای که کاملا نسبت به بقیهء سلسله نامنسجم است را به نظام قوانین‏ خود وارد کند.او می‏تواند علل ما بعد الطبیعی هستی‏ موجودات جاندار را با علل مادی‏ای که باید او ساختمان‏ و عملکرد هر کدام را به خودشان واگذار نماید در هم ببافد بدتر از این او ممکن است فریب بخورد و علل موجودات‏ زنده را با علل مادی و فاعلی آنها اشتباه نماید بنابراین به‏ عقب برگشته به دورهء کهنی برسد که در آن ماهیها باله‏ داشتند زیرا برای شنا کردن ساخته شده بودند.

حال،این مطلب ممکن است کاملا راست باشد که‏ ماهیها برای شنا کردن ساخته شده‏اند،اما وقتی که ما آن را می‏دانیم درست مانند هنگامی است که دربارهء هواپیماها می‏دانیم که آنها برای پرواز کردن ساخته‏ شده‏اند.اگر آنها برای پرواز ساخته نشده بودند هیچ‏ هواپیمایی وجود نمی‏داشت،زیرا ماشین پروازی، تعریف دقیق آنهاست،اما برای اینکه بفهمیم که آنها چه گونه پرواز می‏کنند دست‏کم نیاز به دو علم‏ آیرودینامیک(84)(علم حرکت گازها و هوا)و مکانیک(85) (علم نیرو و حرکت)خواهیم داشت.یک علت غایی‏ وجود چیزی را ایجاد کرده است که علم آن به تنهایی‏ می‏تواند قوانینی به وجود آورد.

این عدم انسجام بین این دو روش به گونه‏ای جالب‏ توسط فرانسیس بیکن بیان شده است،هنگامی که‏ در بحث از علل غایی می‏گفت:در فیزیک(علل غایی) بی‏ربطاند و مانند ماهی چسبنده که عامل توقف کشتی‏ می‏شود،علوم را از حفظ سیر تکاملی‏شان باز می‏دارد.

سترونی علمی آنها بویژه در جهانی مانند جهان علم‏ جدید،-یعنی جایی که ماهیت اشیاء به پدیده‏های‏ (ظواهر)صرف تقلیل یافته و خود این ظواهر نیز تا حد چیزی که قابل مشاهده است تنزل پیدا کرده است- مالبرانش

کامل است.دانشمندان جدید در جهانی از پدیده‏های‏ محض زندگی می‏کنند یا تظاهر به زندگی می‏کنند،در جایی که آنچه پدیدار می‏شود،ظهور هیچ چیز نیست.با این همه این حقیقت که علل غایی از نظر علمی‏ عقیم‏اند موجب سلب صلاحیت آنها به عنوان علل‏ ما بعد الطبیعی نمی‏شود و رد کردن پاسخهای‏ ما بعد الطبیعی به یک مسأله تنها بخاطر اینکه آنها علمی نیستند به معنای فلج کردن عمدی نیروی‏ شناخت ذهن انسان است.اگر تنها راه معقول برای‏ توجیه هستی اجسام جاندار پذیرفتن طرح(نظم) و هدفداری در اصل و منشأ آنهاست،پس بگذار که ما آن‏ را،گرچه نه به عنوان دانشمندان،بلکه دست کم به‏ عنوان فیلسوفان ما بعد الطبیعه بپذیریم.

و از آن‏جا که برای ما مفاهیم نظم و هدف از مفهوم‏ فکر(شعور)جدانشدنی است،پس اثبات هستی یک‏ شعور به عنوان علت هدفداری اجسام زنده،و به معنای‏ اثبات یک«غایة الغایات»(87)یا یک غایت نهایی یعنی‏ خدا نیز خواهد بود.بدیهی است که این یک نتیجهء حتمی و قطعی است که مخالفان علل غایی می‏خواهند آن را انکار کنند.جولیان هاکسلی می‏گوید که«هدف، یک اصطلاح روانشناختی است و نسبت دادن آن به یک‏ جریان تنها بخاطر اینکه نتایج یک جریان هدفدار واقعی است،کاملا ناموجه بوده و فرافکنی(88)اندیشه‏های‏ خودمان بر نظام طبیعت می‏باشد.»با بیشترین اطمینان‏ می‏توان گفت که این کاری است که ما انجام می‏دهیم‏ اما چرا نباید ما چنین کاری کنیم؟ما نیازی به فرافکنی‏ اندیشه‏های خودمان و تطبیق آنها بر نظام طبیعت‏ نداریم،آنها با اختیار خودشان به آن جا تعلق دارند.

افکار ما در نظام طبیعت هستند زیرا که ما خودمان در آن هستیم.هر چیزی و همهء چیزهایی که انسان انجام‏ می‏دهد آن را با یک هدف و مقصود معینی که علت‏ غایی فعل اوست انجام می‏دهد.آنچه که یک کارگر، یک مهندس،یک صنعتگر،یک نویسنده یا یک هنرمند می‏سازد تنها تحقق بخشیدن به یک هدف معین از طریق ابزاری که به طور معقول انتخاب شده‏اند می‏باشد.هیچ نمونهء شناخته شده‏ای از یک ماشین‏ خودساخته که به طور خودجوش از طریق قوانین‏ مکانیکی ماده به وجود آمده باشد وجود ندارد.به‏ واسطهء انسان که خود بخشی و جزئی از طبیعت است، هدفداری به طور بسیار قطعی بخشی و جزئی از طبیعت می‏باشد.پس دیگر شناخت اینکه هر جا سازمان‏دهی و نظمی در کار باشد همیشه هدف نیز هست و هر جا که هدفی باشد تشکیلات و نظام نیز خواهد بود از طریق درون(انسان)به چه معنایی‏ دلبخواهی و قراردادی است؟من کاملا موقعیت‏ دانشمندی را که چنان استنباطی را به عنوان یک‏ استنباط کاملا غیرعلمی رد می‏کند را درک می‏کنم.به‏ همین گونه موقعیت دانشمندی را که به من می‏گوید که‏ او به عنوان یک دانشمند هیچ کاری به تحصیل‏ استنباطی در مورد علت احتمالی وجود واقعی اجسام‏ ندارد،را درک می‏کنم.اما من کاملا از فهم اینکه‏ استنباط من-در صورتی که تدوین آن مقتضی باشد-به‏ چه معنایی«یک مغالطهء عمومی است»عاجزم.چرا باید در این استنباط که بر اساس تکامل زیستی(89)هدفی‏ در این جهان وجود دارد،مغالطه‏ای وجود داشته باشد؟ جولیان هاکسلی پاسخ می‏دهد:زیرا می‏توان نشان داد این مسأله به عنوان یک محصول تنازع بقا،آنقدر طبیعی‏ و اجتناب‏ناپذیر است که مسألهء تطابق چنین است و برای نمونه اسرارآمیزتر از افزایش تاثیر زره فولادی‏ موشک و صفحهء فولادی یا سپر محافظ جلو کشتی در طی قرن گذشته نیست.آیا جولیان هاکسلی عقیده‏ دارد که در طول قرن گذشته با سنگین‏تر شدن پوسته‏ها ورقه‏های فولادی خود به خود ضخیم‏تر شده‏اند؟به عبارت‏ دیگر آیا او ادعا می‏کند که هدفداری آنقدر به کلی از صنعت انسانی غایب است که از بقیهء جهان غایب‏ است؟یا شاید او ادعا می‏کند که همان قدر که صنعت‏ انسانی آشکارا سرشار از هدفداری است بقیهء جهان نیز به همان قدر سرشار از هدفداری می‏باشد؟او به نام علم‏ هر دو را ادعا می‏کند یعنی،تطابقهایی که در موجودات‏ جاندار وجود دارند،جایی که هدفداری برای تبیین آنها وجود ندارد،اسرارآمیزتر از تطابق موجود در صنعت‏ انسانی،جایی که در هر جای آن هدفداری اثبات‏ می‏شود،نیستند.

یعنی تطابقهای مربوط به نزاع بی‏هدف برای‏ حیات،اسرارآمیزتر از تطابقهای مربوط به تنازع هدفدار نیستند.خواه این قضیه«یک مغالطهء عمومی»(رایج) باشد یا نه.من نمی‏دانم،اما محققا به نظر می‏رسد که‏ یک مغالطه باشد.آن مغالطهء دانشمندی است که چون‏ نمی‏داند که چگونه مسائل ما بعد الطبیعه را پرسش‏ کند،لجوجانه پاسخهای ما بعد الطبیعی صحیح آنها را رد می‏کند.برای این نوع گناه در جهنم عالم معرفت‏ مجازات ویژه‏ای وجود دارد که برگشت به اساطیر است. جولیان هاکسلی نیز که بیشتر به عنوان یک‏ جانورشناس برجسته شناخته شده است،باید به جهت‏ افزایش نزاع خدایان به خانوادهء هنوز بزرگ خدایان کوه‏ «المپ»مورد نظر قرار گیرد.جهانی که خدای مسیحی‏ را از دست داده است تنها می‏تواند شبیه به جهانی‏ باشد که هنوز او را نیافته بود.درست مانند جهان‏ تالس(90)و افلاطون.دنیای جدید ما«پر از خدایان» است.چیزهایی مانند تکامل کور،اصلاح‏نژاد روشن‏ بین،(91)،توسعهء سخاوتمندانه(92)و چیزهای دیگر-که‏ عدم ذکر نامشان بیشتر قابل توصیه است-وجود ندارد.چرا باید بی‏جهت احساسات انسانها را در مورد چیزی که امروز می‏تواند به آنها یک آیین دینی(تعبد) بدهد جریحه‏دار کنیم؟به هر حال این برای ما اهمیت‏ دارد که درک کنیم انسان محکوم است به اینکه بیشتر و بیشتر تحت یک طلسم اسطوره‏شناسی علمی، اجتماعی و سیاسی جدید زندگی کند،مگر اینکه به‏ طور استوار خود را از شر این مفاهیم پریشان-که تأثیر آنها بر روی زندگی جدید دارد وحشتناک می‏شود- خلاص کنیم.

میلیونها انسان در حال گرسنگی و آغشته به خون تا سرحد مرگ قرار دارند زیرا دو یا سه‏تا از این مفاهیم‏ انتزاعی شبه علمی یا شبه اجتماعی که به مقام الوهیت‏ رسیده‏اند اکنون در حال جنگ‏اند.زیرا هنگامی که‏ خدایان با یکدیگر می‏جنگند،انسان باید بمیرد آیا ما نمی‏توانستیم کوشش کنیم و بفهمیم که تکامل عمدتا آن چیزی باید باشد که ما به وجود خواهیم آورد؟که‏ توسعه یک قانون عامل فی نفسه که به گونه‏ای خودکار عمل کند نیست،بلکه چیزی است که باید صبورانه‏ توسط ارادهء انسان صورت پذیرد؟که برابری یک واقعیت‏ واقعا مفروض نیست بلکه یک آرمانی است که باید از طریق عدالت به گونه‏ای تدریجی به آن دست یافت؟که‏ دموکراسی خدای راهنمای برخی از جوامع نیست، بلکه وعدهء عظیمی است که باید از طریق خواست مداوم انسانها برای دوستی-اگر انسانها قدرت کافی برای‏ استمرار بخشیدن به آن طی نسلهای متوالی را دارند- تحقق پذیرد؟

من گمان می‏کنم که ما می‏توانستیم،اما ابتدا باید مقدار زیادی بصیرت پدید آید و این جایی است که‏ فلسفه می‏تواند به رغم عجز ضرب المثلی‏اش تا حدودی‏ مددکار باشد.مشکل ما با بسیاری از معاصران‏مان این‏ نیست که آنها شکاک(93)هستند،بلکه این است که‏ آنها متکلمان گمراه شده‏ای هستند.شکاکان واقعی‏ بی‏نهایت کمیاب هستند و به کسی جز خودشان هم‏ ضرری نمی‏زنند.درست همان‏گونه که آنها خدایی‏ ندارند اینها نیز خدایی ندارند.بدبختانه آنچه که‏ رایج‏تر است،شبه شکاکانی هستند که به دلیل‏ درآمیختن معرفت علمی و سخاوتمندی اجتماعی با فقدان تام فرهنگ فلسفی،اساطیر خطرناک را با الهیات طبیعی که حتی آن را هم نمی‏فهمند،جایگزین‏ می‏سازند.مسألهء علل غایی،شاید بیشترین مسأله‏ای‏ است که به گونه‏ای عمومی توسط شکاکان جدید مورد بحث واقع شده است.بدین گونه این مسأله به شکل‏ خاصی ذهن ما را به خود متوجه می‏سازد.ولی با این همه تنها یک جنبه از عالیترین مسائل‏ ما بعد الطبیعی پیرامون وجود است.فراتر از این سؤال‏ که:چرا موجودات جاندار وجود دارند؟این سؤال‏ عمیقتر قرار دارد که من با الفاظی که خود لایب‏ نیتس(94)به کار برده آن را می‏پرسم:چرا به جای اینکه‏ هیچ چیز موجود نباشد چیزی وجود دارد؟این جا باز من‏ وضعیت دانشمندی را که از پرسیدن این سؤال امتناع‏ می‏کند کاملا درک می‏کنم.

چنین دانشمندی خیلی لطف می‏کند اگر بگوید که این‏ پرسش معنایی ندارد.از نظر علمی این سؤال معنا ندارد،اما از نظر ما بعد الطبیعی،به هر حال معنایی دارد. علم می‏تواند بسیاری از چیزها را در جهان توضیح دهد، و ممکن است روزی بتواند همهء چیزهایی را که واقعا در جهان پدیده‏ها هست تبیین کند.اما اینکه چرا اصلا چیزی وجود دارد یا موجود است،در این باره علم هیچ‏ چیز نمی‏داند،دقیقا بدین جهت که او حتی نمی‏تواند این سؤال را مطرح کند.

تنها پاسخ قابل تصور به این سؤال متعالی این است که‏ همه و هر نیروی وجودی مشخص،همه و هر شئ‏ موجود مشخص،در وجود خود متکی به یک فعلیت‏ محض هستی(95)هستند.این علت متعالی(96)برای‏ اینکه پاسخ نهایی همهء مسائل وجودی باشد،باید یک‏ وجود مطلق(97)باشد.مطلق بودن چنان علتی بدین‏ معناست که واجب الوجود با لذات(98)باشد،اگر خلق‏ می‏کند،فعل خلاق او باید بی‏قید و شرط(99)(غیر مقید) باشد.

چنین علتی از آن‏جا که نه تنها وجود،بلکه نظم(100)را هم خلق می‏کند باید چیزی باشد که دست‏کم‏ به گونه‏ای آشکار واجد تنها منشاء نظم که در تجربه‏ برای ما شناخته شده-یعنی شعور-باشد.اکنون‏ می‏گوییم که یک علت مطلق و قائم بالذات و با شعور یک«آن»(101)(موجود بی‏شعور و اراده)نیست بلکه یک‏ «او»(102)(یک موجود با شعور و واجد اراده)است.کوتاه‏ سخن اینکه علت نخستین وجود واحدی است که در آن‏ علت طبیعت و تاریخ هر دو با هم جمع می‏شوند.او یک‏ خدای فلسفی است که می‏تواند یک خدای دینی هم‏ باشد.اگر بخواهیم یک گام فراتر برویم باید به مقایسهء اشتباه برخی از شکاکان با مورد مشابه آن بپردازیم. عجز بسیاری از فیلسوفان ما بعد الطبیعه از تمایز بین‏ فلسفه و دین زیان کمتری از درازدستی‏های علم شبه‏ ما بعد الطبیعی برای الهیات طبیعی نداشته است.

ما بعد الطبیعه وجود خدا را به عنوان یک فعلیت ناب‏ هستی اثبات می‏کند،اما هیچ تصوری نسبت به ماهیت‏ خدا به ما ارائه نمی‏دهد.ما می‏دانیم خدا وجود دارد، اما نمی‏توانیم او را درک کنیم.فیلسوفان ما بعد الطبیعی‏ به گونه‏ای ناخواسته شکاکان را به این اعتقاد کشانده‏اند که خدای الهیات طبیعی همان«ساعت‏ ساز»(103)ولتر-یا«نجّار»(104)دفاعیات کلیسایی(105) است.پیش از هر چیز باید دانست که تاکنون هیچ‏ ساعتی توسط هیچ ساعت‏سازی ایجاد نشده است، چنان«ساعت سازانی»بسادگی اصلا وجود ندارند، ساعتها توسط کسانی که می‏دانند چگونه آنها را بسازند ساخته می‏شوند.به همین گونه است،اثبات کردن‏ وجود خدا به عنوان علت اعلی وجود مخلوقات یعنی‏ اثبات اینکه او کسی است که می‏تواند خلق کند.زیرا او «کسی است که هست»،اما این هنوز کمتر از آن‏ چیزی که تکهء چوب نجاری دربارهء سازنده‏اش‏ می‏گوید یا دربارهء ماهیت وجود مطلق سخن می‏گوید،ما به عنوان انسان تنها می‏توانیم خدا را بر اساس انسان‏ مآبی اثبات کنیم،اما این ما را ملزم نمی‏سازد که او را به عنوان یک خدای انسان مآب اثبات نماییم.

به گونه‏ای که سنت توماس آکویناس(106)می‏گوید:«فعل‏ بودن(107)به دو معنای مختلف به کار می‏رود:به معنای‏ اول یعنی عمل وجود(ایجاد)(108)،و به معنای دوم‏ یعنی ترکیب قضایایی که نفس با ارتباط برقرار کردن‏ بین یک محمول با یک موضوع می‏سازد.اگر بودن‏ (وجود)را به معنای اول در نظر بگیریم،ما وجود خدا را بیش از آنچه که ذات او را می‏دانیم نمی‏توانیم بفهمیم.

 جان استوارت میل

ما او را فقط به معنای دوم می‏شناسیم.زیرا در حقیقت‏ می‏دانیم که قضیه‏ای که ما در مورد خدا تشکیل‏ می‏دهیم،وقتی که می‏گوییم:خدا وجود دارد،یک‏ معرفت حقیقی(راست-صادق)است،و ما این را از آثار(109)(معلولات)او می‏فهمیم.

اگر خدای الهیات طبیعی چنان چیزی باشد، ما بعد الطبیعهء راستین به یک مفهوم منتهی نمی‏شود، خواه آن مفهوم،مفهوم شعور(110)،یا خیر(111)،یا واحد(112)،یا جوهر(113)باشد.او حتی به یک ماهیت‏ ختم نمی‏شود،خواه ماهیت خود وجود باشد.آخرین‏ سخن ما بعد الطبیعهء راستین«هستی»(114)نیست،بلکه‏ «هست»(115)می‏باشد.تلاش نهایی ما بعد الطبیعهء راستین اثبات نمودن یک فعلیت توسط یک فعل است، یعنی اثبات فعلیت متعالی وجودی که حاقّ ماهیت او به‏ دلیل اینکه وجود محض است از فهم انسانی فراتر می‏رود،از طریق فعل تصدیق است.آن‏جا که‏ ما بعد الطبیعهء شخص به پایان می‏رسد،دین او آغاز می‏شود.اما تنها راهی که می‏تواند او را به جایی که‏ دین حقیقی آغاز می‏شود هدایت کند باید ضرورتا او را به فراتر از تأمل در ذرات اشیاء رهنمون شده و به خود معمای وجود هدایت کند.یافتن این راه زیاد دشوار نیست اما کسانی که آن را تا پایان طی کنند اندک‏اند.

اشخاص بسیاری که فریفتهء زیبایی عقلانی علم‏اند، تحت تأثیر علم همهء علاقه خود را به ما بعد الطبیعه و دین از دست می‏دهند.شمار اندک دیگری که مجذوب‏ تأمل پیرامون برخی علل عالیه می‏باشند متوجه‏ می‏شوند که ما بعد الطبیعه و دین باید در جایی با هم‏ ملاقات کنند اما نمی‏توانند بگویند چگونه یا کجا، بدین رو دین را از فلسفه جدا می‏کنند.یا دین را به نفع‏ فلسفه کنار می‏گذارند،البته اگر مانند پاسکال فلسفه‏ را بخاطر دین کنار نگذارند.چرا ما نباید حقیقت را حفظ کنیم؟چرا نباید آن را تماما نگهداریم؟این چیزی‏ است که می‏تواند صورت پذیرد.اما تنها کسانی از عهدهء انجام آن برمی‏آیند که بفهمند آنکه خدای فلاسفه است‏ همان کسی است که خدای ابراهیم(ع)،اسحق(ع)،و یعقوب(ع)است.

پی‏نوشت:

:این مقاله ترجمهء فصل سوم کتاب خدا و فلسفه‏ ( doG dna yhposolihP )نوشتهء اتین ژیلسون‏ (1884-1978)فیلسوف«نوتوماس گرا»و بزرگترین قرون‏ وسطاشناس معاصر است.این کتاب در اصل مجموعهء«سخنرانیهای» مؤلف است که در سال 1940 در دانشگاه«ایندیانا»در آمریکا ایراد کرده است.آن‏گونه که در متن مقاله مشهود است ژیلسون معتقد و سرسپردهء سنت توماس آکویناس و طرفدار فلسفهء توماس‏گرایی‏ جدید( msimohT-oeN )است و به شدت از حقانیت ما بعد الطبیعه‏ بویژه نوعی مکتب اصالت وجود ما بعد الطبیعی دفاع می‏کند و این در روزگار ما-که شاهد هجوم فلسفه‏های پوزیتیویستی و ولع اکیدشان‏ برای نفی و الغاء ما بعد الطبیعه است اهمیت شایانی دارد.ترجمهء مقالهء حاضر از تکالیف درسی نگارنده در مقطع کارشناسی ارشد رشتهء فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه تهران بود که از محضر استاد محترم جناب آقای شهرام پازوکی فیض بردیم و بدین وسیله از حضرت‏ ایشان سپاسگزاری می‏شود.

گفتنی است که ژیلسون،این کتاب را در اوایل مهاجرتش به‏ آمریکا نوشته و در آن هنگام تسلط زیادی به زبان انگلیسی نداشته‏ است و بنابر این نثر کتاب از فصاحت و بلاغت چندانی برخوردار نیست ولی جمله‏بندیهایش به زبان ما بسیار نزدیک است و به همین‏ جهت فهم آن برای ما فارسی زبانان آسان است و مطالبش با فلسفه و کلام اسلامی بویژه فلسفهء متعالیه و نظام اصالت وجود صدرایی‏ نزدیکی بسیار دارد.بنابر این کتاب سودمندی است.اما این نیز گفتنی است که این کتاب،تحقیق جامع و فراگیری دربارهء تاریخ‏ خداشناسی و نقادی براهین اثبات وجود خدا نیست و هنوز جای‏ چنان تحقیقاتی در این دیار خالی است.ژیلسون به شبهات‏ فیلسوفان علم،فیلسوفان پوزیتیویست منطقی و مکاتبی مانند تحلیل‏ زبانی،اتمیزم منطقی،اگزیستانسیالیزم،پراگماتیزم و مسائل‏ معرفت شناسی نو نپرداخته است و شبهات و ایرادات کانت را بر ادلهء خداشناسی به شکل دقیق و منطقی مطرح نساخته و پاسخ نگفته‏ است.این همه،کارهایی است که در انتظار همت بلند پژوهشگران‏ متعهد و دلسوز به جا مانده است.

(1)- leunammI tnaK

(2)- etsuguA etmoC

(3)- msicitirC

(4)- msivitisoP

(5)- ytilibigilletnI

(6)- oT wonK

(7)- larutaN ygoloehT

(8)- seniL fo thguohT

(9)- setracseD

(01)- zinbieL

(11)- ehcnarbelaM

(21)- zonipS

(31)- enitduguA

(41)- samohT saniuqA

(51)- ekcoL

(61)- nemloohcS

(71)- etamitlU noitacifitsuJ

(81)- ehT emerpuS elpicnirP fo eht -nI ytilibigillet fo erutaN

(91)- ehT rohtuA fo erutaN

(02)- iroirpA smroF fo ytilibisneS

(12)- erupA aedI fo nosaeR

(22)- A lareneg elpicnirP fo noitacifinu fo ruo snoitingoC

(32)- tcejbO fo -ingoC noit

(42)- lacitcarP nosaeR

(52)- etalutsoP

(62)- lacidaR

(72)- nesluaP

(82)- regnihiaV

(92)- reivoneR

(03)- noeL geivhcsnurB

(13)- nhoJ -utS tra lliM

(23)- trebreH recnepS

(33)- elimE rettiL

(43)- elimE miehkruD

(53)- ehT dlrow fo ecneicS

(63)- stcudorP-yB

(73)- falII yaw sesuoh

(83)- etulosbA suoigileR msicitsonga

(93)- cifitneicS noitalumroF

(04)- suoenatnopS

(14)- evitcnitsnI-isauS ycnednet

(24)- nU neeS gnieB

(34)- evitimirP shtyM

(44)- ytiniviD

(54)- larutaN snoitativnI

(64)- -saP lac

(74)- regaW

(84)- euqitirC fo eruP nosaeR

(94)- aedIetannI

(05)- samohT yrneH yelxuH

(15)- msatnahP fo namuh noitanigammI

(25)- elbakaepsnU

(35)- elbissimsnartnI

(45)- noitamacnI fo tsirhc

(55)- noitpmedeR

(65)- ecarG

(75)- lanoisivorP sesehtopyh

(85)- nhoJ -oT dnal

(95)- ytinaitsirhC ton suoiretsyM

(06)- riS semaJ snaeJ

(16)- edeR erutceL

(26)- ehT suoiretsyM esrevenU

(36)- nwonknU

(46)- yretsyM

(56)- cifitneicS ynogomsoc

(66)- nietsniE

(76)- grebnesieH

(86)- cariD

(96)- ertiameL

(07)- siuoL ed eilgorB

(17)- ehT peed sretaw fo scisyhpatem

(27)- cilcyC esrevinU

(37)- xodohtrO

(47)- sisehtopyH

(57)- efiL

(67)- thguohT

(77)- noitanidrooC

(87)- noitatpadA

(97)- -cnuF snoit

(08)- ecnahc

(18)- nailuJ yelxuH

(28)- ytiunitnocsiD

(38)- ycanimretednI

(48)- ydoreA sciman

(58)- scinahceM (68)- sicnarF -aB noc

(78)- dnE fo lla sdne (88)- noitcejorP

(98)- lacigoloiB ssergorP

(09)- selahT

(19)- sisenegohtrO

(29)- tneloveneB ssergorP

(39)- -gA citson

(49)- zinbieL

(59)- A erup tca fo ecnetsixe

(69)- emerpuS esuaC

(79)- etulosbA ecnetsixe

(89)- tneiciffuS-fleS

(99)- eerF

(001)- redrO

(101)- tI

(201)- eH

(301)- rekam-hctaW

(401)- eriatloV

(501)- -raC retnep

(601)- scitegolopA

(701)- oT eb

(801)- eutcA idnesse

(901)- -fE stcef

(011)- thguohT

(111)- dooG

(211)- enO

(311)- ecnatsbuS

(411)- -eB gni sne

(511)- sI ) esse (