

سیر و تطور مفهوم خدا در فلسفه غرب از هابز تا نیوتن

دکتر صالح حسن زاده*

چکیده

در این مقاله، سه مرحله طلوع، رشد و افول خداشناسی طبیعی (Deism) بررسی و نقد شده است. در مرحله نخست، خداشناسی طبیعی، عقل و وحی را بدلیل به سوی حقایق بنیادی می‌داند که هر دو به طور مستقل می‌تواند ما را به خدا و جاودانگی روح هدایت نماید. این خداشناسی در مرحله دوم، تحت تأثیر پیشرفت علم، انسان را از خدای معبود ادیان به سوی یک «مهندس فلکی» سوق می‌دهد. این خدا، همان خدای «رخنه پوش» است، نه خدای آفریدگار و آموزگار. مرحله سوم، دوران مهجوریت و غیبت «مهندس فلکی» یا «خدای رخنه پوش» است، زیرا «این خدا» ماشین عظیم جهان را به امان خود رها کرده و اصلاً در تاریخ و تجربه بشری حضور ندارد و شنونده حاجات انسان نیست. سرانجام الهیات طبیعی به دلایل (۱) ضعف درونی برهان نظم، یعنی یگانه برهان مورد استناد خداشناسان طبیعی؛ (۲) انتزاعی بودن مفاهیم این الهیات؛ (۳) در افتادن با وحی و سیطره کلیسا به حال سقوط و مرگ در آمد.

توماس هابز، هنری مور، رابرت بویل و اسحق نیوتن در سیر و تحولات خداشناسی طبیعی بسیار تأثیرگذار بودند و تلقی آنان از ماهیت علم و روش آن نیز، به نحو آشکاری در ذهن فلاسفه و متألهان بعد از خود، نفوذ چشمگیری داشته است؛ همچنانکه اینان

نیز متأثر از دکارت، نقاد او و غالباً شریک در غرض او بودند. هدف دیگر از نگارش این مقاله، تحلیل مباحث فوق از دیدگاه این چهار نفر و نقد و نظر پیرامون آراء آنان در خصوص تصور مفهوم خداست. **واژگان کلیدی:** خدا، جهان، انسان، فلسفه مکانیکی، خداشناسی طبیعی.

مقدمه

آراء دکارت تأثیر شگرفی بر اروپای نیمه دوم قرن هفده نهاد. دلیل عمده اش این بود که با پاسخ دادن به شکاکیت توانمند مونتینی امیدی جهت نیل به یقین در دل ها روشن کرد. دکارت توانست همه مسائل مورد ابتلای عصر را در قالب دینی، اما به روش ریاضی - فیزیکی بیان نماید. آراء دکارت افراد بیشماری را به خود جذب کرد و نقدهای حادی را هم برانگیخت. توماس هابز (Thomas Hobbes)، هنری مور (Henry More)، رابرت بویل (Robert Boyle) و اسحاق نیوتن (Isaac Newton) از این افراد بودند که در عین نقادی جدی از مواضع دکارت، در غرض دکارت با وی همدل بودند.

آراء این چهار نفر، در تفکرات خداشناسی طبیعی تأثیرگذار بوده و تلقی آنان از ماهیت علم و روش آن نیز، آشکارا در ذهن فلاسفه و متألهان بعد از خود، نفوذ چشمگیری داشته است. از این رو، ما در این مقاله به شرح آراء آنان در باب خداشناسی می پردازیم و آراء جان لاک (John Locke)، برکلی (Berkeley) و هیوم (Hume) را در خصوص مفهوم خدا در مقاله دیگری بررسی خواهیم نمود.

هابز، تامس (۱۵۸۸-۱۶۷۹)

هابز بر خلاف نظر دکارت که به فکر و اراده انسان اولویت می دهد، انسان را صرفاً جسم و میل می داند و روابط انسان ها را در حد طبیعی بر اساس منازعه دائمی آنها توصیف می کند.

آیا از خدا تصویری داریم؟

هابز تنها به جوهر جسمانی معتقد است. به نظر او اعتقاد به جوهری مستقل (ذهن) و مابین با جوهر جسمانی و یا افعال آن، نشانی از تفکر مدرسی دارد که به اوصافی غیبی قائل است. هابز همه فرایندها، حتی فرایندهای ذهنی را به فعل و فعل را به حرکت بر می‌گرداند.

«حرکت یگانه علت کلی است که علت دیگری جز حرکت نمی‌توان برایش قائل شد» (هابز، ص ۷۹).

فلسفه هم به گمان هابز تنها با نسبت‌های علی سروکار دارد. از آنجا که علت هم تنها حرکت است و حرکت دال بر متحرک، پس فلسفه تنها با اجسام متحرک سروکار دارد (همان، ص ۹۷ و تاک، ص ۱۱۸) و هر تصویری جسمانی و مادی است. جست و خیز کردن دال بر جست و خیزکننده و علم دال بر عالم است. فاعل‌های تمام افعال را فقط به نحو مادی، یا در پوشش مادی می‌توان تصور کرد، و خود دکارت «این معنا را در مثال موم مجسم می‌کند» (دکارت، ص ۳۱۶).

پس به گمان هابز، اندیشه همواره صورت خیالی دارد و صورت خیالی هم همواره با اوصاف جسمانی ظاهر می‌شود. از این رو ما هیچ صورت خیالی از خداوند نداریم که با آن مطابق باشد:

«به همین دلیل است که از پرستش خدا در قالب یک صورت خیالی منع شده‌ایم، تا مبادا

گمان کنیم که می‌توانیم او را، که غیر قابل تصور است، تصور کنیم» (همان، ص ۲۲۵).

لذا ما هیچ تصویری از خدا نداریم. «خدا نامی است که پس از کاوش عقلانی بر

علت‌العلل اشیا نهاده‌ایم» (هابز، ص ۸۸؛ آرتور برت، ص ۱۲). حال، چون صور خیالی

همواره به اشیا خاص و مفرد تعلق می‌گیرد، همگامی تمام عیار هابز با اصحاب تسمیه

آشکار می‌شود. اینان در اواخر قرون وسطی ظهور یافتند و معتقد بودند که فقط افراد

وجود دارند نه کلیات (Osler, p.30-4).

در واقع هابز امور متخیل را با امور متصور یکسان می‌داند و از این یکسانی نتیجه

می‌گیرد که حصول امر نامتناهی یا نامادی ممکن نیست:

«هر آنچه تخیل می‌کنیم متناهی است. بنابراین، هیچ تصور یا مفهومی از آنچه نامتناهی می‌نامیم وجود ندارد (هابز، ص ۸۸).

در عین حال نمی‌توان نتیجه گرفت که هابز ملحد است، آری برداشت تجربه باورانه‌اش از معنای نام‌ها به ظاهر می‌رساند که سخن گفتن درباره خدا به گمان او بی‌معناست و اعتقاد کار عاطفه است. «اعتقاد به وجود خدای یگانه، ابدی و... ناشی از میل آدمیان به شناخت علل اشیای طبیعی است (همان، ص ۱۴۵)، ولی این گفته دقیقاً به معنی نفی خدا نیست. او در اعتراض به دکارت می‌گوید:

«آدمی در تحقیق سلسله علت‌ها... سرانجام به نتیجه یا فرض یک علت ازلی می‌رسد که وجودش مطلقاً بی‌آغاز است و هیچ علتی مقدم بر خودش نمی‌تواند داشته باشد و از اینجا نتیجه می‌گیرد که موجود ازلی وجود دارد؛ اما با این حال او [در ذهن خود] هیچ مفهومی ندارد که بتواند بگوید مفهوم این موجود ازلی است. او برای متعلق ایمان خود، صرفاً اسمی می‌گذارد و او را خدا می‌نامد» (همان، ص ۱۴۵؛ دکارت، ص ۲۲۵).

از این عبارت در می‌یابیم که هابز به فهم ناپذیری خدا تأکید می‌ورزد، نه بر نفی او، لذا در ادامه اعتراض به دکارت می‌گوید:

«... او [دکارت] باید این مفهوم خدا را بهتر تبیین کرده باشد و از آن نه فقط وجود خدا، بلکه خلق جهان را هم نتیجه بگیرد» (هابز، ص ۲۲۶).

وی با تأکید بر اینکه اسناد مفاهیمی چون «نامتناهی به خدا نمودار هیچ تصور محصلی از او نیست می‌گوید:

«نام خدا برای آن به کار نمی‌رود که ما را به تصور خدا برساند چرا که خدا فهم ناپذیر است و عظمت و قدرتش در تصور نمی‌گنجد، بلکه برای این به کار می‌رود که او را ارج بنهیم» (همان، ص ۸۸).

همان‌گونه که عنوان شد، سخنان هابز به ظاهر، تشدید و ادامه نهضت «نام‌گرایی» است که برجسته‌ترین نماینده‌اش در اواخر قرون وسطی «ویلیام اکامی» بود. هدف آنها

گذاشتن تمایز میان الهیات و فلسفه یا ایمان و عقل بود و دیدیم که هابز تمایز مشهور و متداول در قرون وسطی را میان شناختن هستی خدا و شناختن چیستی او در اعتراض به دکارت به کار می‌برد (همان، ص ۲۲۵)، اما باید توجه کرد که حکیمان قرون وسطی با وجود آن تمایز باور داشتند که خدا جوهر ناجسمانی، روح نامتناهی، خیر اعلی و علت غایی کائنات است. در حالی که هابز فقط به یک جوهر جسمانی اعتقاد دارد و با نفی علت غایی، تصریح دارد که هر جا سخن از علت می‌رود، باید مصداق آن را جسم خاص دانست که حرکت خاصی دارد.

همان طور که بیان شد، نظر اصلی هابز درباره خدا این است که انسان نمی‌تواند از او صورت ذهنی بسازد. چنان‌که در ایراداتش بر خداشناسی دکارت می‌گوید:

«گفتن اینکه خدا مستقل است، به این معنی است که خدا متعلق به طبقه‌ای از امور است که ما نمی‌توانیم منشأ و علتشان را تصور کنیم به همین سان گفتن اینکه خدا نامتناهی است به این معنی است او متعلق به آن دسته از امورات است که ما آن‌ها را دارای حدود تصور نمی‌کنیم. نتیجه اینکه، هر برداشتی از خدا متفی است» (تاک، ص ۱۱۷).

اگر به طور کاملاً خوشبینانه، هابز را خدا باور تلقی کنیم، خدای او، خیر اعلی، متعالی و خدای پیامبران نیست. نومی‌الیزم (نامگرایی)، ماتریالیزم (مادیگرایی) و تبیین کاملاً مکانیکی او از اصل علیت به دیدگاه‌های الحادی درباره خدا کمک کرده است. همچنانکه عنوان شد، به گمان هابز، فلسفه با اجسام متحرک سروکار دارد، بنابراین، اگر از لفظ خدا، موجود نامتناهی روحانی یا مجرد اراده شود، عقل نمی‌تواند چیزی درباره او بگوید؛ زیرا الفاظی چون «روحانی» و مجرد در فلسفه هابز یا فهم ناپذیر است یا بر جسم بسیط و نادیدنی دلالت دارد. به همین جهت هابز گاهی جسم بودن خدا را محتمل می‌داند:

«کسانی که وجود خداوند را تصدیق می‌کنند، تنها می‌پذیرند که وی غیر قابل درک است، نه آنکه بخواهند ماهیت خدا را بر حسب مفهوم روح غیر جسمانی تعریف کرده باشند و اگر هم ایشان چنین توصیفی از خدا به عمل می‌آورند، تنها به منظور تعظیم خدا با صفاتی

است که معنای آنها حتی المقدور از مادیت اجسام عینی فاصله داشته باشد» (هابز، ص ۱۴۶). بنابراین، تمام صفات سنتی منتسب به خدا مانند ابدیت، رحمت و علم مطلق از تصور فلسفی خداوند حذف می‌شوند. به نوشته تاک، هابز گاهی با اعتقاد به خدای غیر متشخص، به یک نوع «مذهب طبیعی» گرایش پیدا می‌یابد:

«هر آنچه کیهان و بنابراین انسان را ساخته، می‌باید به نحو مقایسه ناپذیری نیرومندتر از هر چیزی باشد که ما می‌توانیم تصور کنیم» (تاک، ص ۱۱۸).

در این تحلیل، نظر هابز مشابه نظرات اوسو می‌باشد که خداشناسانه، اما غیر مذهبی، یعنی به دور از اعتقاد به وحی و نبوت است. به هر حال، اگر سخن هابز را در باب فهم ناپذیری خدا به جد بگیریم، نمی‌توان ملحدش خواند، مگر آنکه اصطلاح ملحد را شامل کسی بدانیم که وجود خدا را قبول دارد ولی منکر جوهر ناجسمانی بودن آن است و به گمان هابز، تصدیق وجه دوم، خود به منزله الحاد است، زیرا بیان اینکه خدا جوهر ناجسمانی است، در حکم آن است که بگوییم خدا نیست، چرا که به نظر او جوهر تنها و ضرورتاً جسمانی است، با این همه، رالف کادورت (Ralph Cudworth)، متفکر کمبریجی، هابز را دشمن اصلی دین راستین می‌شمرد (کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ص ۶۷). به همین دلیل، شایسته است آراء خداشناسی افلاطونیان کمبریج، در این قسمت شرح داده شود.

آراء افلاطونیان کمبریج در باب تصور خدا

پیش از بیان آراء افلاطونیان کمبریج، شایسته است با نظر لرد هربرت اهل چربری (Lord Herbert of Cherbury)، سلف دئیست‌های (Deists) قرن هجدهم آشنا شویم، زیرا اندیشه‌های دینی او از برخی جهات با افکار افلاطونیان کمبریج ارتباط دارد.

نظریه هربرت چربری در باب دین طبیعی

به عقیده هربرت چربری، انسان افزون بر قوای شناختی، دارای چند مفهوم عام است.

ویژگی‌های متمایز این مفاهیم عام، که از رواقیان اقتباس شده و فطری لحاظ می‌شوند (کاپلستون، ص ۴۴۳)، عبارت‌اند از پیشینی بودن، قیام به ذات، کلیت، یقین، ضرورت و بی‌واسطگی. مفاهیم عام را خدا در روان آدمی نهاده و غریزه طبیعی دریابنده آنهاست. کانت بعدها از این نظر حمایت کرده از این لحاظ، در طرح این نظر تقدم با لرد هربرت است.

هربرت در مهم‌ترین اثر خود درباره حقیقت، چنین اظهار کرده است:

«خدا بعضی از مفاهیم مشترک در فکر تمام انسان‌ها را منقوش کرده است، این مفاهیم از تمام احکام خاص دینی مستقل‌اند و اساس دین واقعی را تشکیل می‌دهند» (به نقل از براون، ص ۷۱).

به زعم هربرت، دین طبیعی دارای پنج حقیقت بنیادی است: «۱) وجود برینی هست؛ ۲) پرستش وجود برین شایسته است؛ ۳) همواره بخش اصلی پرستش الهی، زندگانی اخلاقی بوده است؛ ۴) رذایل و گناه‌ها را باید با توبه کفاره داد؛ ۵) کردار این جهان، در آن جهان پاداش یا عقاب دارد» (کاپلستون، ص ۶۸).

این دیدگاه تا حدودی ادامه نگرش اهل ذوق است، که شریعت عقل و وحی را دو طریقه بدیل می‌شمردند که هر دو به حقایق بینادی - مذکور در بالا - منتهی می‌شوند. (باربور، ص ۷۴).

هربرت هم بسیار کوشید تا اثبات کند که این حقایق، با حذف اوهام و خرافات، مورد تصدیق همه ادیان است. به هر صورت، او به جای انتقاد منفی از ادیان، به دفاع از معقولیت دین می‌پردازد.

به گفته باربور، ماتيو تیندال (Matthew Tindal) یکی دیگر از اسلاف دین طبیعی، در مقدمه کتاب «مسیحیت به قدمت آفرینش» در توافق کامل با هربرت، می‌گوید:

«کتاب مقدس همانا بازگویی همین مفاهیم عام است، نه یک وحی واحد» (باربور، ص

افلاطونیان کمبریج و مفهوم خدا

اینان به این معنی افلاطونی بودند که با الهام از افلاطون و فلوطین از حقیقت تفسیری روح باورانه و دینی بدست می‌دادند. آنان، هرچند خود را ادامه دهنده آئین افلاطون و فلوطین می‌دانستند، بیشتر درصدد بودند که فلسفه دینی و مسیحی در مقابل جریان‌های فکری ماده باورانه والحدادی پیش نهند (Copan and Moser, pp.81, 88). افلاطونیان کمبریج، مانند کادورت، گرچه هابز را دشمن اصلی دینداری به شمار می‌آوردند، اما برداشت ماشین وار انگارانه دکارت از طبیعت را هم مردود می‌دانستند. به عقیده آنان، آراء دکارت درباره طبیعت با تفسیر روح باورانه آنها از جهان ناسازگار می‌نمود و در واقع تفسیر دکارت از جهان بود که زمینه را برای فلسفه افراطی تر هابز فراهم نمود. بنابراین افلاطونیان کمبریج متمایل بودند که از برداشت روح باورانه جهان برای زندگی اخلاقی مسیحی دفاع کنند.

رالف کادورت و تصور موجود مطلقاً کامل

کادورت که بی‌گمان متأثر از دکارت بود، با ملحد خواندن هابز (Cudworth به نقل از کاپلستون، ص ۷۱)، در پاسخ به او می‌گوید «ما تصویری از موجود مطلقاً کاملی داریم، هر چند از فهم کمال او عاجزیم» (همان، ص ۷۲). رالف کادورت به شیوه دکارت از اینکه انسان تصویری از نقصان دارد، نتیجه می‌گیرد که ما تصویری از موجود متعالی و مطلقاً کامل داریم:

«این نکته که ما تصویری از کمال داریم از روی مفهوم بسیار آشنایی که از نقصان داریم پیداست» (همانجا).

وی در پاسخ به این تعبیر هابز که «تصور خدا ساخته متخیله است، مانند تصور کیتاوروس (Centaur)^۱ یا آنکه تصور خدا را قانونگذاران و سیاستمداران از بهر غایت خود به ذهن خود تلقین کرده‌اند»، می‌گوید:

«اگر خدایی نبود، سیاستمداران، شاعران و فیلسوفان یا هر کس دیگری را هرگز نمی‌رسید

که تصور موجودی مطلقاً یا بی‌نهایت کامل را جعل کنند» (همانجا).

زیرا یک ذهن متناهی و ناقص نمی‌توانسته است تصور موجود بی‌نهایت کاملی را بسازد. سپس رالف کادورت با تأثیر آشکار دکارت بر ذهن او، تصور وجود خدا را دلیل بر وجود او می‌گیرد.

«از آنجا که ما تصویری از خدا یا موجودی کامل داریم که در خود، متضمن هیچ‌گونه تناقض نیست، پس این تصور ناچار دارای گونه‌ای ما بازای بالفعل یا بالقوه است؛ ولی اگر خدا بالفعل وجود نداشته باشد، بالقوه وجود دارد، پس او بالفعل وجود دارد» (همانجا).

کادورت، هرچند در اثبات موجود بی‌نهایت کامل متأثر از دکارت بوده از نظریه ماشین‌وار انگارانه دکارت انتقاد می‌کند؛ دکارت و پیروان او به عقیده کادورت به آن طایفه‌ای تعلق دارند که «رایحه نامشخص الحاد از آن به مشام می‌رسد»، زیرا آنان «هرگونه علیت غایی را رد می‌کنند، و جز علل مادی و مکانیکی، علل دیگری را روا نمی‌دارند» (Cudworth, p.73).

به هر حال، شوق بر رد الحاد، کادورت را وادار می‌کند جهت حل همه معضلات فکری و فلسفی و ایجاد الفت بین دین و علم به خدای بی‌نهایت کامل توسل جوید.

هانری مور و روح ممتد

هانری مور با افکار افلاطون، ارسطو و اهل مدرسه در قرون وسطی آشنا بوده و گرایش اصلی او به سنت افلاطونیان بوده است. از این حیث عملاً در گروه «افلاطونیان کمبریج» قرار می‌گیرد.

افکار مور بسیار تأثیرگذار بوده و مورد توجه فلاسفه بعدی قرار گرفته است؛ ولی تأثیر بیشتر افکار این متفکر را، در تفکر نیوتن می‌توان یافت. آنچه نیوتن درباره «مکان» گفته و آن را از صفات خداوند به حساب آورده است، آشکارا نشان می‌دهد که او تا چه اندازه تحت تأثیر افکار کلامی مور بوده است.

خود مور هم شدیداً متأثر از فلسفه دکارت بود، او در جوانی، فلسفه دکارت را برای

دین سودمند می دانست:

«به راستی، شاید به استثنای فلسفه افلاطون، سوای فلسفه دکارتی چنانچه درست فهم شود هیچ دستگاه فلسفی دیگری نیست که چنین توانمندانه راه را بر الحاد ببندد» (کاپلستون، ص ۷۴).

ولی مور در کتاب راهنمای مابعدالطبیعه، فلسفه دکارتی را به صورت دشمن اعتقاد دینی نقش کرد (همانجا)، زیرا برای فردی مانند مور که گرایش عرفانی داشت و جهان را مملو از قوای حیاتی می پنداشت، ثنویت دکارتی، که بر تمایز جهان مادی از واقعیت روحانی تأکید داشت، پذیرفتنی نبود.

به عقیده مور، امتداد مقوم هر موجودی است (مجتهدی، ص ۲۵ - ۱۹)، زیرا سلب تمام امتدادات مساوی با عدم محض است؛ بنابراین میان ممتد و غیر ممتد واسطه نیست و لذا مبرهن می شود که بودن ملازم ممتد بودن است (More, p.49).

بنابراین در نظر مور روح هم بالضروره ممتد است و تفاوتش با ماده در اوصاف دیگر است، نه ممتد بودن. مور در نامه‌ای به بویل، در چهارم دسامبر ۱۶۶۵، نظریه خود درباره روح را چنین آورد:

« همه پدیدارهای جهان را نمی توان تحلیل مکانیکی کرد، بلکه باید از یک جوهر مباین با ماده، یعنی روح یا موجود مجرد مدد گرفت» (ibid., p.16).

مور معتقد بود که علل مکانیکی فقط بعضی از انواع حرکت را پدید می آورند، نه همه انواع را، آنها فقط انواعی را پدید می آورند که از قوانین حرکت پیروی می کنند. اما با پدیدارهایی چون ثقل، چسبندگی و جذب مغناطیسی و... که از قوانین حرکت پیروی نمی کنند (Osler, p.226)، چه کنیم؟ حال که این قوا مکانیکی نیستند و جهان ما با آنهاست که لباس هستی به خود می پوشد. پس به ناچار اینها روحی اند و برای تبیین آنها روح طبیعت بهترین است (More, p.193).

روح طبیعت

این روح طبیعت، بنا بر توصیف مور، با روح جهانی فیلسوفان اقدم و به ویژه افلاطون مشابهت دارد (Copan and Moser, pp. 80 - 81).

مور در مقدمه کتاب بقای نفس، روح طبیعت را اولین نایب خداوند معرفی می‌کند که قدرت مصور دارد و اراده خدا را در عالم ماده نفوذ می‌دهد. تعریف دقیق مور از روح طبیعت این است:

«جوهری است مجرد، که احساس و شعور به نفس ندارد، در کل ماده منتشر است»

(More, p.193).

جوهر اعلی

مور با استفاده از نظم و موزونیت فراگیر و مشهود در جهان، به جوهر مفارق دیگری راه می‌یابد که اشرف و اعلی از روح طبیعت است؛ این روح اعلی، حکیم، غایت دار و از همه جهت شایسته عبادت و اطاعت است.

«...آیا یک میل کور می‌تواند مولد چنین نظمی و آثاری باشد، این قدر دقیق و این قدر ثابت باشد؟ نظمی که اعقل عقلا عالم هم نمی‌تواند کامل تر و بهتر از آن را بسازد؛ ما از ملاحظه همین نظم و موزونیت می‌توانیم تأیید دیگری بر آن حقیقت به دست آوریم»

(ibid., Ch.12).

صانع حکیم مور

مور با این ادله غایت‌گرایانه است که وجود یک صانع حکیم را برای جهان اثبات می‌کند، اما روح طبیعت است که کارهای عالم ماده را به نمایندگی انجام می‌دهد و خود صانع بعد از خلقت آغازین غایب از خانه جهان است.

مکان یا خدا

حال که به نظر مور هر موجودی ممتد است، خدا هم باید ممتد باشد، در غیر این صورت

بدل به نقطه‌ای هندسی می‌شود و از دایره هستی بیرون می‌رود. علاوه بر این، خداوند به نحو ایجابی نامتناهی است، یعنی در تمام امکانه وجود دارد و در نتیجه نوعی امتداد غیر جسمانی و غیر مادی باید به نحو واقعی وجود داشته باشد. شوق و تعلق خاطر مور به قدرت خدا و قدر و ارجی که وی به نهضت علمی عصر خود می‌نهاد، موجب شد تا وی در زبان جدید متافیزیکی عصر خود، جایی هم برای خدا باز کند. فی‌المثل مور در نخستین نامه‌اش به دکارت چنین می‌گوید:

«دلیلی که موجب می‌شود من خداوند را دارای امتدادی بدانم لایق جناب او، این است که خداوند همه جا حاضر است و در دل عالم و جمیع ذرات آن جای دارد» (آرتور برت، ص ۱۳۶).

پاسخ دکارت این بود:

«بلی خداوند از حیث قدرت واسع است، اما این معنا از وسعت و امتداد، با امتداد هندسی که وصف ماده است فرق جوهری دارد» (همانجا و مجتهدی، ص ۲۳).

امتداد غیر جسمانی، مور را به دریافت مهم و جالبی از نسبت مکان با وجود ربوبی کشاند. در نظر دکارت، ماده و مکان یک چیز بود؛ هابز مکان را امر موهوم می‌دانست؛ یعنی اگر جایی فرض شود که ماده محو می‌شود، فضا و مکان به تبع ماده محو نمی‌شود، بلکه به صورت تخیل باقی می‌ماند. هابز از این نتیجه می‌گرفت که پس امتداد و بعد وصف واقعی اجسام است، اما فضا نه. مور از این مقدمه نتیجه‌ای کاملاً متفاوت با نتیجه هابز می‌گیرد: حال که نمی‌توان در عالم خیال هم، مکان را محو و نابود فرض کرد، پس باید قبول کرد که آن وجود واقعی دارد؛ این وجود واقعی نه جوهر است و نه عرض (بزرگمهر، ص ۱۳)، پس باید گفت غیر مادی است و از عدم تناهی، ازلی و ابدی بودن، واحد و بسیط بودن آن معلوم می‌شود که مکان خود خداست (آرتور برت، ص ۱۳۸). همان طور که مشاهده خواهیم کرد، نیوتن با پیروی از مور وجود خدا را از روی مفهوم فضا قبول کرده و او را حاسه بی‌پایان می‌داند، از این جهت که همه جا حاضر و

ناظر است بدون نیاز به آلات حاسه.

بدین ترتیب مور و به تبع او بویل و نیوتن به جای خدای «مشخص»، «متعالی» و «خالق»، «مکان مجرد و نامتحرک» را قرار می‌دهند، که یک نوع تحول و تطور در مفهوم خداست، اما نه به معنی تکامل و پیشرفت بلکه این بار به معنی پس رفت.

مفهوم خدا از نظر بویل: ساعت ساز لاهوتی

رابرت بویل در محفل یاران لاک بود. در ابتدای سال‌های اشتغال علمی‌اش از مطالعه آثار بیکن، دکارت و گاساندی (Gassendi) پرهیز می‌کرد، زیرا می‌خواست از تلقین پیشرس آرای آنان بگریزد، اما بعداً آنان را به عنوان عمده اسلاف خویش پذیرفت. همه گرایش‌های عصرش در تفکر وی برای خود جایی دارند. این توده عظیم اعتقادات را حول دو کانون موزونیت بخشیده است. این دو کانون یکی دین است و دیگری علم تجربی. فلسفه مترادف علم در نظر بویل عبارت است از درک حقایق توسط عقل طبیعی:

«عقل خدا داده و فارغ از تعصبات و خرافات انسانی، می‌تواند تمام حقایق را به مدد نظم و تمرین و تجربه درک کند و یا از مبادی متقن و واضح به نحو منطقی استخراج کند» (Boyle, Vol.IV, p.168).

بویل در ضمن تعریف فلسفه، فلسفه مدرسی را به دلیل خصلت جزمی و تعصبی‌اش مورد حمله قرار می‌دهد. بویل در اینکه ملاک تشخیص صدق عقل است می‌گوید:

«تجربه فقط مدد کار عقل است، چون مخزن اطلاعات را پر می‌کند، اما دآوری همچنان با فاهمه است که قدرت و حق سنجش و به کار گرفتن قرائن حاصل از حس و تجربه را دارد» (ibid., Vol.V, p.539).

بویل تفسیر مکانیکی طبیعت به روش دکارتی را می‌پذیرد (Oster, pp.9-10;174-5)، اما از دکارت انتقاد می‌کند. اولین دلیل عمده انتقاد او از دکارت این بود که دکارت، علل غایبی را، به دلیل اینکه بشر نمی‌تواند به اغراض الهی علم دست یابد، از علم و حکمت کنار

نهاده بود و دلیل دیگر اصول علم الحركات دکارتی بود، که بنابر آنها خداوند نمی تواند قوانین حرکت را لغو کند و یا امتداد را از ماده بگیرد و این، یعنی استقلال ماده از خدا (Boyle, Vol.V, pp:401; VOL.IV,p.45).

بویل خود، بر اعتبار علت غایی و بر امکان تبیین غایت انگارانه اصرار می ورزید (Osler, pp.162-163n)، لیکن معتقد بود که علت بعید فاعلی، جای علت قریب فاعلی را نمی گیرد؛ در خدا هم بیشتر به علت فاعلی او تأکید می کرد تا علت غایی او. بویل در عین تأکید بر امکان تبیین غایت گرایانه با نظریه مور در باب فرشتگان و روح طبیعت و ارواح تابعه آنها، که به زعم مور فاعل بالقصداند، مخالفت می ورزید (Boyle, VOL.V, p.192) و تحلیل پدیدارهایی چون جاذبه، ثقل و... را به مدد قوانین مکانیکی روا می دانست، اما بدون اینکه راه حلی نشان دهد. بویل در ارتباط با رد و انکار ماده باوری هابز هم می گفت:

«هیچ تفسیر کافی یا تبیین کلی درباره عالم خلق نمی توان به دست داد مگر آنکه صانع و مقدّری حکیم را به دیده گیریم که وسایل را با غایات سازگار می گرداند» (کاپلستون، ص ۱۶۳).

خدا و عالم مکانیکی

تمام تلاش بویل در آثار خود این بود که نشان دهد ملاحظه نظم، جمال و هماهنگی اجزای عالم کبیر به وجه عام و عقل و نطق آدمی به وجه خاص گواهی مسلمی به دست می دهند بر وجود خداوند:

... این همه حکمت و تدبیر حضرت باری که در عالم آشکار است، برای آن نیست که چشم خود را بر آنها ببندیم، و ادب نگاه نداریم، آنها را شایسته تأمل خود ندانیم. حیوانات هم ساکنان و برخورداران از همین عالم اند. لکن آدمی که مدعی فزونی بر آنهاست می باید جهان را بشناسد و معنی آن را دریابد. (Boyle, Vol.III. p.62)

پس اینکه این جهان عظیم مخلوق خدا است از نظر بویل واقعیتی است که در آن

تردید نیست. حال اگر پرسیم که این واقعیت، دال بر چه گونه خدایی است و نسبت او با این جهان مکانیکی و قابل شناختن، چه نسبتی است، پاسخ بویل دلالت بر دو گونه خدا و دو گونه جهان دارد:

۱) جهان همیشه وابسته و خدای همیشه حی و حاضر و صاحب حکمت و قدرت است. پاسخ بویل در اینجا، همان پاسخ حکمای قرون وسطی است مبنی بر اینکه خداوند خالق، حافظ، علت فاعلی و هم علت غایی جهان است و دستگاه عظیم طبیعت هیچ وقت کامل و کارآمد نیست و هر لحظه وابسته به قدرت خدا است:

تأمل در وسعت، جمال و حرکات منظم اجرام سماوی و... شخص عاقل را به این نتیجه منصفانه می‌رساند که این نظام واسع، جمیل، منتظم، و خلاصه این نظام تحسین انگیز که نامش جهان است، آراستهٔ صانعی است صاحب قدرت، حکمت و خیر لایتناهی. و کدام بصیر و بی لجاج می‌تواند چنین نتیجه‌ای را انکار کند؟ (ibid., Vol.V, p.515).

بویل گاهی بر حفظ الهی از جهان و از همراهی او با تمام امور جهانی تأکید دارد و اینکه اگر عنایت باری نباشد عالم متلاشی خواهد بود:

خالق و قادر صانع و مدبر عالم، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلالت اوست، به خود رها نمی‌کند، بلکه همواره در کار حفظ و بقای آن است... تا عالم به ویرانه‌ای آشفته بدل نشود (ibid., p.519).

این استدلال بویل عیناً همان استدلال دکارت بر این است که خداوند هم علت مبدی جهان و هم علت محدثه آن است (دکارت، ص ۶۸). دکارت و بویل، هر دو در این استدلال معتقدند که خداوند باید مستمراً عالم را در تألیف و هیئت کنونی خود حفظ کند تا متلاشی نگردد.

پیداست که در تصویر فوق، خداوند دیگر فقط علت اولی نیست بلکه موجودی است فعال و حکیم و مدبر، که بر عالم نظارتی تام و نافذ دارد و همواره می‌خواهد آن را به غایات خود برساند.

گاهی بویل در وفاداری به قدرت و دخالت خدا در جهان به سبک حکمای قرون

وسطی، فراتر از این رفته و مشیت خاصه او را به میان می آورد می کوشد آن را به عنوان اراده جزائیه، درست مانند رواقیان، با حکومت قوانین کلی و طبیعی سازگار نماید؛ بنابراین نظر بویل اجزای و افراد عالم:

مصلحتشان تا آنجا رعایت می شود که با قوانین عامی که باری تعالی در جهان نهاده و با غایاتی که وی از صنع عالم داشته موافق افتد. چون مصلحت کلی، اشرف و اعظم است از مصالح افراد خاص (Boyle, VOL.V, p.251).

بویل برای اینکه وقوع معجزات را هم توجیه کرده باشد می گوید که با این همه توافق با قوانین کلی مطلق و بی استثنا نیست، بلکه منوط به اراده خدایند:

... صانع مختار و قادر طبیعت، هر وقت که خود صلاح بداند، می تواند آن دسته از قوانین حرکت را که خود در طبیعت نهاده، و بقای آنها محتاج به تأیید اوست، نقض یا تعلیق یا دگرگون کند (ibid., p.414).

همان طور که ملاحظه می شود، در این تصویر خداوند، هرچند، عالم و اجزای آن را در حیطه قوانین منتظم و خدا داده قرار داده، لیکن این حق را برای خود محفوظ داشته است که هر وقت اراده کند آن تفاهم را برای اهداف ویژه، دگرگون سازد. این تفسیر گرافی از قدرت خداست که ناشی از عشق مفرط بویل به قدرت مطلقه خدا می باشد. در اینجا بویل در برابر دئیست ها قرار گرفته است؛ اینان، همچنانکه خواهیم دید بر این باور بودند که عالم بعد از خلقت آغازین، نیاز به دخالت خدا ندارد و قوانین طبیعت همه کاره اند و حوادث را می آورند و می برند. بویل به آنها پاسخ می دهد که:

«رفتار منظم و موزون جهان را باید به قدرتی عاقل و ثابت و واقعی نسبت داد، نه به قوانین طبیعی که علم به افعال خود ندارند» (ibid., Vol. II, pp.38-40).

۲) در این تصویر، خدای بویل، تنها علت اولی و علت العلل است و جهان طبیعت دستگامی است کامل، دقیق و کارآمد که نیازی به دخالت مستقیم خدا ندارد:

کافی است خداوند فقط توفیق عام و جاری خود را از جهان بر ندارد تا جهان بگردد و نیازی به دخالت های خلاف عادت او در جهان نیفتد. چنان دخالت هایی خداوند را به

صورت موجودی بازیگر و هوسباز مصور خواهد نمود. مقتضیاتی که فیلسوفان و طبیعت شناسان برای ماده می‌شناسند و بر مبنای آن «طبیعت» را قائل شده‌اند، همه از ابتدای خلق عالم، معین شده و در نهاد عالم نهاده شده است. لذا ماده با تألیف و انتظامی که اکنون دارد... همه آن مقتضیات را... بر وفق قوانین فخیم حرکت، ظاهر خواهد ساخت (ibid., Vol.V, p.163).

گاهی بویل، حتی تندتر از این می‌رود و همه سخنان پیشین خود در باب دخالت مستقیم و بی قید و شرط باری در عالم را پس می‌گیرد:

جهان، چون لعبتکی نیست که گاهی ریسمان آن را بکشند و گاهی رها کنند، بلکه چون ساعتی است دقیق و کم نظیر، مانند ساعت شهر استرازابورگ، که چنان ماهرانه و استادانه تألیف یافته، که همین که کارخانه آن به کارافتد، همه چیز از آن پس مطابق طرح نخستین مهندس آن رخ خواهد داد، و حرکات آن... محتاج دخالت مداوم خود مهندس و یا گماشته عاقل دیگری نیست، بلکه مطابق طرح عام و تألیف نخستین کارخانه، کار خود را در جای خود انجام خواهد داد (ibid., p. 163).

بنابر آنچه که گذشت، درمی‌یابیم که بویل از خدا دو تصویر ارائه می‌دهد: در یکی خدا با اختیار کامل بر آفریدگانش حکومت دارد و در امور روزمره عالم دخالت مستقیم دارد و مشیت مطلقه او در تمام حوادث عالم ساری و جاری است؛ در تصویر دیگر خداوند با حکمت از اول، اشیا را چنان آفریده که به دخالت او نیازی ندارند و خود بسنده‌اند. حالا کدام تصویر درست است، اولی یا دومی؟ پاسخ: هر دو، زیرا در تصویر نخستین، بویل در مقام یک مسیحی وفادار و با شور ایمان حرف می‌زند؛ اما در تصویر دومی، وی یک مکانیست است، که همه اصول مکانیستی و ریاضی گالیله را پذیرفته و در اوج شور علمی به تبیین جهان ریاضی اشتغال دارد و این معضلی است که دامن اغلب فلاسفه غربی را گرفته است و لذا آکویناس و دکارت قبل از هرگونه تفکر فلسفی، برای پرهیز از سوء تفاهمات احتمالی، امور ایمانی را از امور عقلانی جدا می‌کردند و در اینجا بویل هم بدون تصریح بر آن، عملاً قبولش دارد.

به هر حال این تفسیر نوین از خداگرایی که از بویل شنیدیم، چیزی است که نیوتن آن را نکته به نکته و با حرارت بیشتر در ماشین عظیم ریاضی خود بنایش می‌کند.

ماشین عظیم نیوتونی و مفهوم خدا

سر آیزاک نیوتن انقلاب در نگرش علمی و اتحاد بین ریاضیات و تجربه را با پیروی از کپرنیک، گالیله و کپلر به سرانجام رسانید. می‌توان گفت: نیوتن میراث‌بر دو شاخهٔ عظیم و ثمربخش دوران تکامل علم پیش از خود بوده است: (۱) شاخهٔ تجربی استقرایی و (۲) شاخهٔ قیاسی - ریاضی. با تأکید بر اینکه در روش او جنبهٔ تجری قوی‌تر بود. شاید به همین دلیل، در ابداعات علمی، نیوتن شهرتی شگرف یافته است؛ اما در فلسفه، همان‌طور که خواهیم دید، سخنانش، مجمل، پرتعارض و درجهٔ دوم می‌نماید. به هر حال ما در اینجا با دو نیوتن رو به رویم: (۱) نیوتن مکانیست و ریاضیدان که مانند نسل جبرانگار عصر شکوفایی علم، جهان را به صورت یک ماشین پیچیده می‌بیند که از قوانین تغییرناپذیری پیروی می‌کند، به گونه‌ای که هر جزئیش دقیقاً پیش‌بینی پذیر است و معنا و مقصودی برای جهان متصور نیست. (۲) نیوتن مؤمن و وفادار به آموزه‌های دینی، این نیوتن بر آن است که ماشین جهان، اثر صنع یک آفریدگار حکیم است، و قصد و عنایت الهی در عناصر جهان جلوه‌گر است. پس از مطالعهٔ دقیق متافیزیک نیوتن، معلوم می‌گردد که کدام یک از این دو تفکر غلبه دارد.

جهان نیوتن: عالم و آدم

جهان نیوتن عیناً همان جهان پیشروان نامبردار او، یعنی گالیله، دکارت و هابز بود. این جهان در اساس جهانی بود واجد اوصاف و خصایص ریاضی؛ جهان مرکب از ذرات بسیار سخت و تجزیه‌ناپذیر و دارای اوصاف اصیل و اولی. اوصاف ثانوی رنگ، صدا، بو و... صرفاً ذهنی به حساب می‌آمد، که وجودی مستقل و خارج ذهن ندارند. در این جهان علل فاعلی جای علل غایی را گرفته بود؛ کل ماجرای علیت قابل تحویل به

نیروهای بین اتمی بود و همهٔ تحولات با آرایش درونی اتم‌ها صورت می‌گرفت. این سازندگان علم: گالیله، دکارت، بویل و نیوتن، با اجماع این قبیل روایات را قبول داشتند: «طبیعت چون یک مهندس عمل می‌کند» (Boyle, VOL.III, p.20,34).

«اصول ریاضی و مکانیکی الفبایی هستند که خداوند کتاب طبیعت را با آنها نگاهشته است» (آرتوربرت، ص ۱۶۶).

افزون بر این، چون خداوند در خلقت عالم، همچون یک ریاضی دان و موافق اصول ریاضی عمل کرده است، لاجرم، این اصول هم مانند مبادی منطقی، می‌باید حقایقی باشند لایتغیر، مستقل از وحی و فراتر از خداوند (ibid., Vol.III, p.429).

بدیهی است در این تلقی ریاضی‌گونه از طبیعت، بالاجبار فعل طبیعت هم باید مکانیکی باشد. بلی، جهان فیزیکی همین جهان محسوس است، اما وصف برجسته‌اش این است که اوصافی دارد قابل تحویل به قوانین ریاضی:

«... ظن من این است که در آغاز، خداوند ماده را به صورت ذرات توپر، جرم دار، صلب، تداخل ناپذیر و حرکت پذیر خلق کرد که هر کدام بُعد و شکل و اوصاف خاص دیگر داشتند و حجم خاصی را اشغال می‌کردند. به طوری که این اوصاف، آنها را در مناسب‌ترین صورت برای رسیدن به غایات معین‌شان قرار می‌داد.» (Newton, p.119).

نیوتن در این عبارت، جهان مخلوق را دقیقاً مطابق آرای ریاضی و مکانیکی خود توصیف می‌کند؛ گویی خداوند در خلقت جهان با او مشورت کرده است. حال که عالم طبیعت این است، نیوتن نسبت میان این عالم و آدم را چگونه می‌بیند؟ از نظر نیوتن آدمی موجودی است دارای روح، اما روح، نه به معنای نفس، که عین ذهن است و ذهن در زندان بدن محبوس و هیچ تماس بی‌واسطه با عالم ندارد؛ جای روح، بخشی است از مغز انسان، عمل ادراک نیز محصول مشترک اعصاب، حواس و تصاویر بیرونی اشیا است:

آدمی وقتی چیزی را می‌بیند: انواری از نقاط مختلف جسم می‌آید، با ورود به مایعات چشم و پرده‌های شفافهٔ آن چنان می‌شکند... که همه به هم نزدیک شوند و در عقب چشم

مجتمع گردند و تصویر شیء را بر پرده‌ای که در انتهای چشم است نقش نمایند... و چون این تصاویر، توسط حرکاتی در رشته‌های اعصاب باصره به مغز منتقل گردند، رؤیت حاصل خواهد شد (ibid., p.12).

فقط خداست که می‌تواند خود اشیا را ببیند، اما انسان تنها به امتداد و صفات اصلی نایل می‌گردد، آن هم به حواس:

تنها به مدد حواس است که ما به کشف امتداد در اجسام نایل می‌آییم. تازه این حواس هم در همه اجسام آن را در نمی‌یابند... (ibid., VOL.II, p.161).

این جایگاه انسان است از نظر نیوتن و اسلافش که به عنوان یک موجود حقیر در کنار جهان عظیم ریاضی قرار گرفته است، انسانی که روزی مرکز و محور عالم امکان تلقی می‌شد، اینک تنزل مقام یافته و وابسته به جهان مرکب از ذرات سخت و صلب است که در حاشیه آن قرار گرفته و نظاره گر است. آرتور برت همه این مباحث را چنین خلاصه می‌کند:

اعتبار نیوتون در پشت این جهان‌بینی قرار داشت که انسان را نظاره‌گری ناچیز و ناهمخوان با یک نظام ریاضی‌وار می‌دید که حرکاتش بر طبق اصول مکانیکی، جهان طبیعت را تشکیل می‌داد... جهانی که مردم آن را زیستگاه خود می‌پنداشتند - جهانی سرشار از رنگ، صدا و آکنده از عطر و شادی و عشق و زیبایی که در هر گوشه کنارش سخنی از هماهنگی آگاهانه و آرمان‌های آفرینشگرانه می‌رفت - اکنون در هم فشرده شده و به گوشه‌های تنگ مغز جاندارانی پراکنده خزیده بود. جهان خارج که به حق اهمیت یافته بود، جهانی بود، سخت، سرد، بی‌رنگ. بی‌صدا و بی‌جان. جهان کمیت، جهان حرکاتی که نظم ماشینی‌اش قابل محاسبه ریاضی بود. نزد نیوتون، متافیزیک دکارتی به نحو دو پهلوئی تفسیر شده و پس از وانهادن ادعا و آرزویی که برای تحلیل و تأمل فلسفی جدی داشت، سرانجام مکتب ارسطو را برانداخته و به صورت جهان‌بینی چیره عصر جدید در آمده بود (Burt, p.239).

این توصیف عالم و آدم نیوتون و اسلافش بود، که در آن فن پژوهش در هیئت یک

توصیف کامل از جهان سر برآورده و روش جای متافیزیک را گرفته بود؛ و اینتهد ماجرا را مغلطهٔ عینیت زدگی نابجا می‌نامد که بعضی تجریدات علمی را بسان واقعیت خارجی می‌گیرد، و به شیوه‌ای آن را توصیف می‌کند که گویی تنها شیوهٔ ممکن است (Whitehed, Ch.3).

حال باید دید آیا در این جهان که به تصویر نیوتن، تنها ذرات خود استوار آن با یکدیگر ارتباط بیرونی دارند، خدا جایی دارد؟ نیوتن در چنین جهان عظیم ماشینی، تا حدودی جایی برای خدا و روح انسان پیدا کرده است.

نیوتن معتقد بود که «سامان کیهانی گواه بر وجود خداست، و از روی پدیده‌ها پیداست که موجودی ناجسمانی، زنده، حکیم و همه جا حاضر هست» (Newton, p.344).

نیوتن می‌پنداشت که حرکت سیارات به دور خورشید برهانی بر وجود خداست. افزون بر این، خدا «ستارگان را در فاصله‌های مناسبشان از یکدیگر نگاه می‌دارد تا به هم نخورند و بدین قرار «بی‌نظمی‌های جهان را اصلاح می‌کند» (ibid).

از این عبارت استفاده می‌شود که نیوتن به دلیل ایمان مسیحی‌اش نمی‌خواهد نقش خدا را محدود به علت اولی ببیند و از جهت دیگر هم می‌خواهد تا دقیق بودن داده‌های علمی‌اش را جبران کند و لذا می‌گوید خداوند در تعادل بخشیدن به منظومه شمسی نقش مستمری دارد.

نیوتن در بحث زمان و مکان مطلق نیز با این مشکل مابعدالطبیعی درگیر بود. زمان و مکان مطلق از نظر نیوتن در چاپ اول کتاب اصول (۱۷۱۰) موجودات عظیم، مستقل و ظرف حرکات اجرام‌اند و چیزی باقی نمانده بود که این زمان و مکان مطلق در جهان مهیب و ماشینی عظیم نیوتن جای خدا را بگیرد، به گونه‌ای که این تبیین از زمان و مکان مایهٔ رنجش و اضطراب جامعهٔ مؤمن و متشرع شده بود؛ برکلی (ص ۸۸ - ۸۰ و ۱۱۶ - ۱۱۰) زمان و فضای مطلق را مفهومی الحادی خواند.

از این رو، نیوتن، که خود نیز به عنوان مسیحی مخلص دغدغهٔ دینی داشت، با افزودن تعلیقه‌ای بر کتاب اصول، در چاپ دوم به سال ۱۷۱۳، به صراحت اعلام داشت:

قلمرو سلطنت حقه باری آشکار می‌سازد که او خدایی است حی و حکیم... از ازل تا ابد، بقای اوست و از بی‌کران تا بی‌کران، حضور او (آرتوربرت، ص ۲۵۶).
نیوتن در تفسیر لاهوتی زمان و مکان، چنان شأن معنوی برای آنها قائل می‌شود که، اهمیتش بسی بالاتر از شأن علمی آنهاست. در این تفسیر، مکان و زمان دال بر حضور همه جایی و بقای ازلی و ابدی باری تعالی هستند:

خدا چون همه گاه و همه جا وجود دارد، مقوم دیرند و مکان است (Newton, p.379).

در این عبارت، نیوتن برای اینکه خود را از مذهب وحدت وجودی دور بدارد، می‌گوید خدا به دلیل حضور همه جایی و همیشگی خویش مقوم زمان و مکان مطلق است و گویی مکان نامتناهی به منزله مرکز حواس الوهی است.

«مکان نامتناهی به مرکز حواس الهی وصف می‌شود که در آن خدا همه چیز را ادراک و

فهم می‌کند» (ibid.)

یعنی چون خداوند حضور همه جایی دارد، همه چیز بی واسطه نزد او حضور دارد. با وجود این، میان الهیات نیوتن و آراء او درباره ماهیت علم هماهنگی وجود ندارد. علاوه بر این، مستندات علمی نیوتن در استدلال بر وجود خدا نارسا از آب درآمد. لاپلاس (Laplace) آشکار ساخت که آن اختلالات نجومی، که به زعم نیوتن خدا آنها را اصلاح می‌کند.

به قاعده و محکوم قوانین دائمی‌اند و از این جهت عالم ذاتاً واجد ثبات است و نیازی به فرض دخالت خداوند نیست» (Oster, p.230).

لایبنیتس (Leibniz)، نارسایی الهیاتی نیوتن را چنین نشان داد:

سراسحاق نیوتن و پیروان او نظریه بسیار عجیبی درباره فعل خداوند دارند. به نظر آنها خداوند قادر مطلق هرچند یک بار باید ساعت خود را کوک کند وگر نه از حرکت باز می‌ایستد (لایبنیتس و کلارک، ص ۷۸).

عجب بودن این نظریه از این جهت است که با مفهوم خدای کامل و حاضر سازگار نیست، خدای کامل که نباید دستگاهی ناقص آفریده باشد، که نیاز به تصحیح و تعمیر

داشته باشد. به هر ترتیب خدانشناسی نیوتن و اسلاف او، بویل و مور، خوشایند خدانشناسان متشرع نبود و به عنوان طعنه و ایراد بر آن نوع خداگرایی می‌گفتند: خداوند لاجرم بایستی «رخنه یاب» کیهان باشد، که رخنه‌های خلقتش را تعمیر می‌کند و محافظه کار مفرطی باشد که صرفاً در بند حفظ وضع موجود است (باربور، ص ۵۲).
یا می‌گفتند:

این، همان خدای «رخنه پوش» است که تنها برای موارد جهل بدان متوسل می‌شوند (همانجا).

همچنین نیوتن، مانند پیشگامان خود، نتوانسته است در مقام تبیین مکانیکی طبیعت، جهان را ماشینی ریاضی بینگارد و دچار تناقض نگردد. آنان تصور می‌کردند که اگر به جدایی خداوند از جهان مخلوقش قائل شوند، فکری خلاف شرع ابراز کرده‌اند. از این رو، دکارت با وجود دیدگاه مکانیکی، می‌گفت خداوند با توفیق عام خود، ماشین عظیم جهان را در کار می‌دارد، بلکه آن را دمام خلق جدید می‌کند. مور با توجیه مبهم و دو پهلو ی اصل «مانند» خدا را به طور بی‌واسطه منشأ همهٔ مبادی و اصولی می‌دانست که سبب پیوستگی اجزای دستگاه عالم خلقت می‌گردند. بویل هم با استفاده از تمثیل ساعت استراسبورگ مشیت باری در مصنوعات خویش را تحلیل می‌کرد. سرانجام در نیوتن ملاحظه می‌کنیم که خدای نیوتن به عنوان مسیحی مخلص سلطنت مطلقه دارد، اما صانع نیوتن ریاضی دان، از دور، موارد عیب و نقص مصنوع خود را رفع و رجوع می‌کند. بنابراین در قرن هفدهم، هرچند نقش خداوند عملاً تا حد علت اولی کاهش یافته بود، اما هنوز مفهوم خدا، مفهوم سنتی بود و ناظر به عقل اراده‌ای متشخص، آفریننده و معبود، نه مطلق وحدت و جودی (Westfal, p.206, and Butler).

آنان می‌گفتند «خدا را با این اوصاف قبول داریم، لیکن او را مانند مالکی می‌دانیم که از ملک خود غایب است» (براون، ص ۷۰). به عقیدهٔ آنها خدا در ابتدا جهان را خلق فرمود و آن را به حال خود گذاشت تا به کار خود ادامه دهد؛ خدا موجود است، اما شخصاً در امور روزانهٔ خلقت مداخله نمی‌کند؛ روشن است که این نگرش. نگرش

دئیستی به عالم و خدای آن بود (Copan and Moser).

طلوع، رشد و افول خداشناسی طبیعی = نتیجه گیری دئیسم

خداشناسی طبیعی سه مرحله را پشت سر گذاشته است: (۱) مرحله طلوع؛ (۲) مرحله رشد؛ (۳) مرحله افول و زوال.

در مرحله نخست، طرفداران خداشناسی طبیعی با مسیحیت بر سر مهر بودند و با تعدیل کردن سنت دینی، تصور داشتند که عقل اصول عقاید آن را تأیید می‌کند؛ این نگرش، عقل و وحی را دو راه بدیل می‌شمرد، که هر دو به نحو مستقل به حقایق بنیادی، خدا، وظایف اخلاقی و جاودانگی روح منتهی می‌شوند. لرد هربرت چربری و ماتیو تیندال از نمایندگان این نگرش‌اند.

در مرحله دوم، که تحولات عمیق‌تری در زمینه‌های علمی به وجود آمده بود. خداشناسی طبیعی جانشینی برای وحی تلقی می‌شده نه بدیل آن. در این مرحله، هرچند، خدا و حقایق بنیادی انکار نمی‌شد، اما به شدت تحت تأثیر علم جدید، تعدیل یافته و برداشت کاملاً مکانیکی از جهان انسان را به سوی یک مهندس فلکی سوق می‌دهد. در این مرحله الهیات طبیعی غالب و الهیات وحیانی در موضع دفاعی قرار گرفته است.

مرحله سوم، افول و بی‌رونقی الهیات طبیعی بود. «مهندس فلکی» که ماشین عظیم جهان را به امان خود رها کرده بود، غایب و بی‌تشخص می‌نمود، خدایی نبود که انسان عملاً با او ارتباط داشته باشد؛ این خدای مهجور و غایب اصلاً حضوری در تاریخ و تجربه بشری نداشت و حتی شنونده دعا هم نبود؛ پس از این مرحله هم باید گذشت؛ تا انسان هست، جستجو برای نیل به خدای واقعی ادامه دارد.

سرانجام الهیات طبیعی به دلایل: (۱) ضعف درونی یگانه‌برهان: نظم و تدبیر و غایت در جهان؛ (۲) انتزاعی بودن بیش از حد مفاهیم آن که هرگز مقبول میل مردم عادی نبود؛ (۳) در افتادن با وحی، معجزه و سیطره کلیسا، به حال مرگ و سقوط درآمد و فاتحه آن با اسپنیوزا خوانده شد و سپس میخ تابوت با ایرادهای «هیوم» و «کانت» کوبیده شد.

توضیحات

۱. در اساطیر یونان، نژادی از جانوران بودند که نیمی از آنان اسب و نیم دیگر انسان بود.

منابع

- آرتور برت، ادوین، مبادی مابعدالطبیعه، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۹.
- ایان، باربور، علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- برکلی، جرج، رساله در اصول علم انسانی و سه گفت و شنود، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۵.
- براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- بزرگمهر، منوچهر، فلاسفه تجربی انگلستان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
- تاک، ریچارد، هابز، ترجمه حسین بشیریه، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- دکارت، رنه، اعتراضات و پاسخ‌ها، ترجمه علی افضلی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- کاپلستون، فردریک، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۶۲.
- _____، تاریخ فلسفه یونان و رم، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، تهران، سروش، ۱۳۶۸.
- لایبنیتس و کلارک، مکاتبات، ترجمه علی ارشد ریاحی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- مجتهدی، کریم، دکارت و فلسفه او، تهران، امیر کبیر، ۱۳۸۲.
- هابز، توماس، لویاتان، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشر نی، ۱۳۸۰.

Boyle, Robert, *The Works of Honourable, Birch* edition, 6 Vols, 1672.

Burt Edwin A., *The Metaphysical of Modern Science*, rev, Ed. N.Y: Humanities Press, 1951.

Butler, Joseph, *Analogy of Religion, Natural and Revealed*, London, 1736.

- Copan, Paul and Moser, Paul K., *The Rationality of Theism*, Routledge: London and N.Y., 2003.
- Cudworth, Ralph, *The True Intellectual System of the Universe*. London, 1743.
- Hobbes, Thomas, *Leviathan*. Edited With and Introduction by M. Oakeshott. Oxford. and with an Introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.), 1946.
- More, H. *Divine Dialogues*, London, 1713.
- _____ , *Immortality of the Soul*. London, 1712.
- Newton, Isaac, *System of the World*, 3 Vol, of Mott's Translation of Newton's Math., Pr. of Nat. Phil. , London, 1803.
- _____ , 1721, *Opticks*, London, 1730 (4th edition).
- Osler, Margaret J., *Divine Will and the Mechanical Philosophy*, Cambridge University Press, 1994.
- Tindal Matthewe, *Christianity as Old as the Creation*, London, 1730.
- Westfal Richard S., *Science and Religion in Seventeenth Century, England*, New Haven. Conn: Yale University Press, 1958.
- Whitehed Alfred N., *Science and the Modern World*, N.Y: MacMillan Company; Cambridge: Cambridge University Press, 1925.