



اندیشه

DEISM DEISM

فرهنگ اصطلاحات
فلسفی - اجتماعی (۱۶)

DEISM خداشناسی طبیعی

علی اصغر دارایی

درآمد

هنگامی که کیهان‌شناسی^۱ ارسطویی و الهیات مسیحی درهم آمیختند، تصویر قرون وسطایی جهان سامان گرفت. در این تصویر، زمین مرکز عالم انگاشته می‌شد، زیرا انسان یکه و بی‌همتا بود و می‌بایست که جایگاه او هم منحصر به فرد و در مرکز عالم باشد. چنین جهانی بیش از قوانین مکانیکی، بر قوانین اخلاقی متکی بود. در تفکر قرون وسطا، خداوند عالی‌ترین مرتبه از سلسله‌ی مراتب وجود بود و انسان مرکز و محور عالم خلق محسوب می‌شد و طبیعت تابع و طفیل وجود بشر بود. نقش سایر مخلوقات و موجودات که در این سلسله فروتر بودند، عمدتاً با نقشی که در برآوردن اهداف و آمال انسان داشتند، برآورد و تبیین می‌شد. به دیگر سخن، همه‌ی طبیعت در خدمت انسان، و انسان در خدمت و بنده‌ی خداوند بود.

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات بین‌رشته‌ای
رتال جامع علوم انسانی

نگاه علمی جدید

در قرن هفدهم میلادی، تحول بنیادینی در علم و نگرش به هستی ایجاد شد. ترکیب استدلال ریاضی و مشاهده‌ی تجربی، علم جدیدی را به منصفه‌ی ظهور می‌رسانید. در قرون وسطا، تبیین هستی با توسل به علل غایی صورت می‌گرفت و همین دل سپردن به غایات قرن‌ها، توجه اهل علم را از علل مکانیکی یا طبیعی منحرف ساخته و مانع رشد راهبردی که ممیزه‌ی علم جدید است، شده بود.

آن چه که آنان [دئیست‌ها] را از ملحدان متمایز می‌کرد، اعتقاد به خدا بود. آنان خدا را باور داشتند، اما وحی و نبوت را منکر می‌شدند. به دیگر سخن، آنان عقل باورانی معتقد به خدا بودند که البته اختلافات وسیعی در بین آنان وجود داشت



قرن هفدهم میلادی، شاهد تولد نابغه‌ای بزرگ به نام اسحاق نیوتن^۱ است که کمتر از یک سال پس از مرگ گالیله^۲ به دنیا آمد. او نیز هم چون گالیله اصرار می‌ورزید که وظیفه‌ی دانشمندان، توصیفی است^۳ و خود مایل بود، حالت یا واکنش اشیا را تحت تأثیر نیروی گرانش بررسی کند. قوانین حرکت و گرانش نیوتن از قدرت بی‌سابقه‌ای در تفسیر جهان برخوردار بودند. آن‌ها می‌توانستند کوچک‌ترین ذره‌ی درون اتم تا بزرگ‌ترین و دورترین سیاره‌های کهکشان‌های دور دست را در بر بگیرند. این تصویر از طبیعت، بسان تصویر رایج در قرون وسطا، هنوز حاکی از نظم و نظامی یگانه و هماهنگ بود؛ ولی این بار بیشتر ترکیبی از نیروها و جرم‌ها بود، تا سلسله‌ی مراتبی از غایات. چنین ترکیبی در مجموع جهان را به صورت ماشین پیچیده‌ای می‌نمایاند که از قوانین لایتغیری پیروی می‌کند و هر جزء آن دقیقاً پیش‌بینی پذیر است. این مبنای فلسفه‌های جبرانگاری^۴ و اصالت ماده^۵ بود که در پی آن و به ویژه در قرن هجدهم میلادی سر بر آوردند.

خود نیوتن بر آن بود که جهان ماشین‌وار^۶ اثر صنع آفریدگار حکیم و نمایاننده‌ی قصد و عنایت اوست. اما پس از او دیگرانی به عرصه آمدند که جهان ماشین‌وار را کور و نابه‌خرد و خوداستوار می‌دانستند و معنا و مقصودی برای آن تصور نمی‌کردند. به

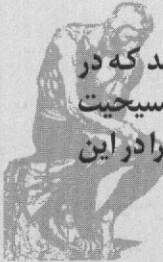
هرحال، هرچند که علم در عصر رنسانس^۸ توانست با سودجستن از روش مشاهده و آزمایش به افق نوینی دست یابد، اما هنوز شاخه‌ای از فلسفه محسوب می‌شد. با ظهور نیوتن، کار گالیله و کپلر^۹ تکمیل شد و علم قالب متمایز و مشخصی پیدا کرد.

تأثیر بی‌سابقه‌ای که نیوتن در ۲۵۰ سال اخیر داشته، چنان پر اهمیت است که فقط با تأثیر و قدرت ارسطو در طول دو هزاره‌ی پیشین قابل قیاس است. اگر بخواهیم تاریخچه‌ی تصورات علمی انسان را درباره‌ی جهان در یک عبارت خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم که نگاه ما به جهان تا قرن هفدهم میلادی، ارسطویی و از آن پس نیوتنی بوده است [کوستلر، ۱۳۶۱: ۶۰۰].

با چنین نگرشی بود که فلسفه‌ی ارسطویی قدرت خود را در قلمروی علم از کف داد و طرد شد. و روش‌های تجربی^{۱۰} جایگزین روش قیاسی^{۱۱} شدند و پایه‌های فلسفی غیرلازم، از ساختار علوم طبیعی برداشته و نوعی فلسفه‌ی طبیعی بنیان نهاده شد. این رویکرد و فلسفه‌ی طبیعی از ویژگی‌های زیر برخوردار بود:

- ▲ تکیه بر روش تجربی در تبیین پدیده‌های جهان طبیعت؛
- ▲ اجتناب از دخالت دادن مفروضات فلسفی و کلامی در تجزیه و تحلیل حوادث و پدیده‌ها؛
- ▲ باور به این که مفاهیمی که از راه تجربه به دست می‌آیند، باز نمود حقیقی جهان عینی هستند؛
- ▲ توجه به تبیین توصیفی و بیان علل فاعلی و پرهیز از توجه به علل غایی در توصیف حوادث طبیعی [جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۳۰۳].

دئیست‌ها خود را پیرو جان لاک می‌دانستند که در سال ۱۶۹۵ کتابی درباره‌ی عقلانی بودن مسیحیت و آموزه‌های آن نگاشته و انگیزش نیرومندی را در این جهت سوق داده بود



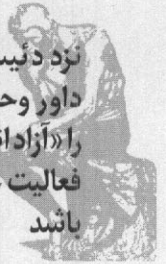
در چنین نگرشی، طبیعت دستگاهی کامل و کارآمد به حساب آمد که خود در طلب غایاتی بیرون از خود نیست، و خداوند علت فاعلی^{۱۲} آن محسوب شد، نه علت غایی^{۱۳}.

نیوتن، شاید تا اندازه‌ای چون نمی‌خواست نقش خداوند را محدود به نقش علت اولی و فاعلی ببیند و تا اندازه‌ای به این دلیل

که داده‌های علمی‌اش نادقیق بودند، حکم کرد که خداوند نقش مستمری در تعادل بخشیدن به منظومه‌ی شمسی^{۱۲} دارد. و معتقد بود، هیچ‌گونه تبیین علمی برای مسیر گردش سیارات وجود ندارد؛ چرا که به زعم او، وجود مدارهای هم‌صفحه با توجه به سرعت و جهت واحد سیارات، با علل طبیعی توجیه‌ناپذیرند. می‌گفت، بی‌انتظامی‌های مستمری در حرکت آن‌ها وجود دارد که اگر خداوند گاه‌گاه دخالت و تصحیح نمی‌کرد، روی هم انباشته می‌شدند. علاوه بر این، خداوند نمی‌گذارد ستارگان بر اثر جاذبه‌ی گرانشی^{۱۵} به هم بخورند و روی یکدیگر افتند... [باربور، ۱۳۶۲: ۵۱].

ولی این نقش انفعالی، خداوند را چونان ساعت‌سازی در نظر می‌آورد که ساعت غیردقیقی ساخته و هرازگاهی که لازم است، دخالت و آن را تنظیم می‌کند. این بیرون ماندن خداوند از طبیعت و دخالت گاه‌به‌گاه او از بیرون، با مفهوم سستی حلول خداوند در

نزد دئیست‌ها عقل، و صرفاً عقل، نظیر دیگر امور، داور وحی و دین بود. از این رو آنان را «آزاداندیشان»^{۱۳} هم می‌گفتند. زیرا از نظر ایشان فعالیت عقل نباید در قید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد

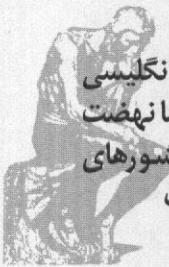


طبیعت مغایرت داشت و دین‌داران را راضی نمی‌کرد. در ضمن، به تدریج که رصدهای دقیق‌تری صورت می‌گرفتند، مجهولات کاستی می‌یافتند و مجال دخالت خداوند هم کم می‌شد. تا این که در قرن بعد، نظریه‌ی سحابی لاپلاس^{۱۶} به گونه‌ای عرضه شد که هیچ نیازی به دخالت خداوند در آن احساس نشد و لاپلاس به صراحت اعلام کرد: «من به آن فرضیه (دخالت مداوم خداوند) نیازی ندارم.» نارسایی الهیاتی این‌گونه احکام نیوتن را لایب‌نیس^{۱۷} چنین نشان داد: «خداوند کامل نباید دستگاهی ناقص آفریده باشد که به تصحیح گاه‌به‌گاه نیاز داشته باشد.» چنین خداوندی تمام مساعی‌اش را صرف حفظ وضع موجود خواهد کرد و چنان که گفته شد، هرچه پرتوافشانی و پیشرفت دانش بیشتر می‌شود، خداوند هم به همان نسبت از عرصه‌ی طبیعت بیشتر عقب‌نشینی خواهد کرد تا در نهایت به سرنوشت محتمل «معمار بازنشسته» گرفتار آید و بر هیئت خدای بی‌عملی درآید که در خداپرستی طبیعی (دئیسم) مطرح است.

طبیعت‌شناسی پس از رنسانس، تفاوت‌های گوه‌ری با طبیعت‌شناسی ارسطویی یافت و اهم تفاوت‌های آن دو همین بود که از آن پس طبیعت‌شناسان در جهانی نظر می‌کردند که مقهور «نسبت»های ریاضی و قسری و عرضی بود. به همین سبب، هم خود را مصروف کشف این نسبت‌ها می‌کردند. شامه‌ی دانشمندان ارسطویی برای استشمام رایحه‌ی قسر در جهان تیز نبود. آنان در تعلیل حوادث و در درجه‌ی اول، به طبایع و ذوات رجوع می‌کردند و ابتدا از درون شروع می‌کردند تا در نهایت به بیرون برسند. در حالی که علم پس از رنسانس رفته رفته بیش از درون به بیرون توجه کرد. علم جدید در تبیین حوادث، ابتدا به فحص عوامل و مؤثرات بیرونی می‌پردازد و از «قاسر»^{۱۸} سراغ می‌گیرد... قسری و ریاضی دیدن رفتار طبیعت، و علم را آینه‌ی رفتار چنین جهانی کردن، و از طبایع و آثار طبیعی روگرداندن، و به موزونیت^{۱۹} بیش از علیت^{۲۰} دل سپردن و تحلیل تصورات و تعریفات را ترک گفتن و به تصدیقات قانونی رو آوردن، همه یک مدلول سترگ دارند. این که علم تجربی جدید، علم به این جهان موجود است، نه علم به هر جهان ممکن...

هر چه «طبیعیات» به «قسریات» بیشتر بدل شده‌اند، تکنیکی دیدن طبیعت، طبیعی‌تر و راه برای درآمدن تکنیک هموارتر شده است [برت، ۱۳۶۹: صص ۲۴-۲۳]. قوانین حرکتی که از این پس برای تبیین عالم، پای در عرصه‌ی حیات نهادند، همه حاکی از تصور «دئیستی» عالم بودند. زیرا خدایی را تصویر و معرفی می‌کردند که دستگاه عظیمی از اجسام متحرک را آفریده و بعد آن را به حال خویش رها کرده است تا به حرکت خود ادامه دهد و از آن

از دیدگاه فردریک کاپلستون، دئیست‌های انگلیسی به هیچ‌رو فیلسوفانی ژرف‌اندیش نبودند. اما نهضت آن‌ها تأثیر و گسترشی قابل اعتنا یافت و کشورهای فرانسه، آمریکا و سپس آلمان را در بر گرفت

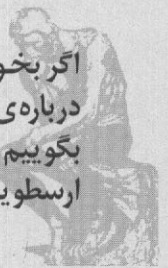


پس دیگر کار چندانی جز همان اصلاحات جزئی ندارد. جهد نیوتن برای آن که خداوند را همواره در کار بدارد، اهمیت تاریخی بسیار دارد. این، عصایی بود در زیر بغل فلسفه‌ی دینی محبوب او، وی پس از آن که متشرعانه همه‌ی امور را کاوید، نتوانست

سمتی برای خداوند قائل شود؛ جز این که وی را تعمیرکار کیهان بداند تا در برابر بی‌نظمی‌ها و اختلالات فزاینده، بتواند از قوانین مکانیکی خود پشتیبانی کند. چنین خدایی همواره چشمش در گردش و مراقبت بود تا ببیند که در این ماشین عظیم، کجا شکافی است تا ببندد و یا چه ابزاری فرسوده و از کار افتاده است، تا ابزاری نو به جای آن بنهد.

البته همان‌طور که گفته شد، دانش تجربی در این حد توقف نکرد و تحت ارشاد فرضیاتی گره‌گشا تر و بی‌پروا تر نسبت به دین،

اگر بخواهیم تاریخچه‌ی تصورات علمی انسان را در باره‌ی جهان در یک عبارت خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم که نگاه ما به جهان تا قرن هفدهم میلادی، ارسطویی و از آن پس نیوتنی بوده است



بیش مکانیکی را مجال فراخ‌تری بخشید. تا بدان‌جا که اعتقاد نیوتن توانستند جمیع اختلالاتی را که وی ذاتی نظام عالم می‌پنداشت، و آن‌ها را در جهان به خود وانهاده در فزونی می‌دید، تفسیری مکانیکی کنند [همان، صص ۲۹۶-۲۹۴].

نگاه تکنیکی به هستی

فیزیک نیوتنی چونان تصویر مطلق جهان حقیقی به شمار می‌رفت که توصیف روشنی از واقعیت به دست می‌داد و در آن همه چیز به وضع و آهنگ یا مقدار حرکت اتم‌های مادی بازگردانده می‌شدند. بر این اساس، دانشمندان معتقد بودند که می‌توان تمامی گسترش متعاقب و آینده‌ی جهان را طبق قانون‌های مکانیستی، دقیقاً محاسبه کرد. اصول و حتی نظریه‌های فیزیکی، چون حقیقتی مطلق به شمار می‌رفتند. در این میان فیزیک کهن‌ترین دانش‌های طبیعی بود و در تکنیک اهمیت خود را به ثبوت رسانده بود که به غلبه‌ی نگاه تکنیکی به عالم انجامید. بسیاری از متفکران بر این باور شدند که نگاه تکنیکی به عالم، مجال تفسیر دینی را از جهان می‌ستاند و دین را امری وجدانی می‌سازد و ضمن آن که عرصه را برای الهیات و حیانی تنگ می‌کند [داوری اردکانی، ۱۳۷۸: ۱۱۱]، مجال جولان الهیات طبیعی (دئیستی) را گسترده می‌سازد.

خداشناسی طبیعی

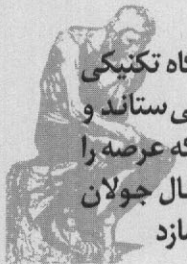
واژه‌ی «دئیسم» نخستین بار در قرن شانزدهم میلادی به کار رفت. این واژه در مورد نویسندگانی به کار می‌رفت که بیشترشان به واپسین بخش قرن هفدهم و آغاز قرن هجدهم میلادی مربوط می‌شدند [کاپلسون، ۱۳۶۲: ۱۷۹]. دئیست‌ها خود را پیرو جان لاک می‌دانستند که در سال ۱۶۹۵ کتابی درباره‌ی عقلانی بودن مسیحیت و آموزه‌های آن نگاشته و انگیزش نیرومندی را در این جهت سوق داده بود. البته لاک خودش تصور وحی را رد نکرده بود، بلکه اصرار می‌ورزید که عقل داور وحی است. ولی دئیست‌ها عقاید او را به شکلی افراطی‌تر به کار می‌گرفتند. اینان تصور وحی و الهام فراطبیعی و اسرار و حیانی و ملهم را غیرعقلانی و در نتیجه باطل می‌شمردند و بر آن بودند که مسیحیت را به دینی صرفاً طبیعی تحویل کنند. آن‌ها سعی می‌کردند تصور وحی یگانه را به کناری نهند و در عوض بکوشند تا ماهیت عقلی را در دل دین‌های تاریخی گوناگون بیابند.

آن‌چه که آنان را از ملحدان متمایز می‌کرد، اعتقاد به خدا بود. آنان خدا را باور داشتند، اما وحی و نبوت را منکر می‌شدند. به دیگر سخن، آنان عقل باورانی معتقد به خدا بودند که البته اختلافات وسیعی در بین آنان وجود داشت؛ به گونه‌ای که دامنه‌ی گسترده‌ی اختلاف‌ها باعث شد، پاره‌ای از متفکران اعلام کنند که چیزی هم چون مکتب دئیسم واحد وجود ندارد.

دئیست‌ها برخی از اساس با مسیحیت دشمنی می‌ورزیدند و

بسیاری از متفکران بر این باور شدند که نگاه تکنیکی به عالم، مجال تفسیر دینی را از جهان می‌ستاند و دین را امری وجدانی می‌سازد و ضمن آن که عرصه را برای الهیات و حیانی تنگ می‌کند، مجال جولان الهیات طبیعی (دئیستی) را گسترده می‌سازد

برخی بر آن بودند که دین مسیحی را به دینی طبیعی تحویل کنند. پاره‌ای به نام‌پرندگی نفس باور داشتند و پاره‌ای آن را غیرجاوید می‌انگاشتند. بعضی در تبیین جهان چنان سخن می‌گفتند که گویی خدا جهان را آفرید و سپس آن را به حال خود وانهاد تا بر حسب قوانین طبیعی راهش را بپیماید (اینان آشکارا تحت تأثیر نیوتن



و نظریه‌ی مکانیکی کیهان بودند)، اما دئیست‌هایی هم بودند که دست‌کم اعتقادی به عنایت الهی^{۲۱} داشتند. عده‌ای گرایش داشتند که خدا و طبیعت را یکی انگارند^{۲۲}، در حالی که عده‌ای دیگر هم بودند که به خدایی مشخص^{۲۳} باور داشتند. خلاصه این که دئیسم قرن هجدهم اصرار داشت که عنصر فراطبیعی را از دین بزداید و از قبول احکام دینی، بنابر مرجع حجیت رومی تافت. نزد دئیست‌ها عقل، و صرفاً عقل، نظیر دیگر امور، داور وحی و دین بود. از این رو آنان را «آزاداندیشان»^{۲۴} هم می‌گفتند. زیرا از نظر ایشان فعالیت عقل نباید در قید هیچ سنت و مرجع حجیتی باشد [همان، ص ۱۸۰].

ساموئل کلارک^{۲۵} که از ستایشگران پرشور نیوتن بود، اعتقاد داشت که مسیحیت دارای بنیادی عقلانی است. او دئیست‌ها را به چهار دسته تقسیم می‌کرد: گروه اول باور دارند، خدا جهان را آفریده است، ولی دخالت خداوند را در اداره‌ی جهان منکرند. گروه دوم معتقدند که رویدادهای طبیعی همه وابسته به فعالیت خداست، اما در عین حال می‌گویند که خدا هیچ پروایی از رفتار اخلاقی انسان ندارد، زیرا تمایزهای اخلاقی وابسته به قوانین وضعی آدمیان هستند. گروه سوم بر این گمانند که خدا از آفریدگان عاقل، رفتار اخلاقی طلب می‌کند، ولی در عین حال جاودانگی نفس را باور ندارند. گروه چهارم بر این اعتقادند، حیاتی آن جهانی وجود دارد و خداوند در آن پاداش و کیفر می‌دهد، و صدا البته تنها حقایقی را می‌پذیرند که عقل فراچنگ می‌آورد. از نظر کلارک، تنها گروه چهارم دئیست‌های راستین هستند [همان، صص ۱۷۹-۱۷۸].

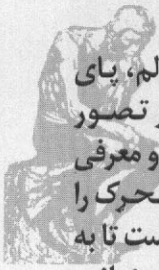
دیگر فرد برجسته‌ی دئیست‌ها که زندگی سیاسی برجسته‌ای هم داشت، بالینگبروک^{۲۶} بود. او لاک را به استادی خود قبول داشت، ولی شیوه‌ی تفسیرش بر تجربه‌باوری لاک و روح حاکم بر تجربه‌باوری لاک هم‌خوان نبود. مابعدالطبیعه در چشم و باور او مخلوق تخیل بود و این البته مانع او نمی‌شد که بگوید می‌توان وجود آفریدگاری توانا و حکیم را از روی تأمل در دستگاه کیهانی به اثبات رسانید. در عین حال، بر تعالی^{۲۷} خداوند تأکید داشت؛ هرچند که سخن گفتن از مهر خداوند به بشر را یوه می‌انگاشت. به باور او، غرض از آمدن مسیح، تأیید حقیقت دین طبیعی بوده است. و لذا آموزه‌هایی هم چون «بازخريد گناهان»^{۲۸} و «رستگاری»^{۲۹} افزوده‌هایی بی‌ارزش هستند [همان، صص ۱۸۲-۱۷۹].

از دیدگاه فردریک کاپلستون، دئیست‌های انگلیسی به هیچ‌یک از فیلسوفانی ژرف‌اندیش نبودند. اما نهضت آن‌ها تأثیر و گسترشی قابل اعتنا یافت و کشورهای فرانسه، آمریکا و سپس آلمان را در بر گرفت. مثلاً در فرانسه ولتر^{۳۰}، بالینگبروک را می‌ستود و دیدرو^{۳۱} دست‌کم چندی دئیست بود. بنجامین فرانکلین^{۳۲}، دولت‌مرد آمریکایی که زمانی از دیدگاه لامذهبی بر وصف دین طبیعی وولستن ردیه نوشته بود، اقرار داشت که دئیست است. ولی البته تفاوت بسیاری میان دئیست‌های فرانسوی و آمریکایی بود. دئیست‌های فرانسوی، مسیحیت سنت‌گرا^{۳۳} و رسمی را سخت به تمسخر و حمله می‌گرفتند و حال آن‌که دئیست‌های آمریکایی، در دل بستگی استوارشان به دین و اخلاق طبیعی، بیشتر به دئیست‌های انگلیسی تشابه داشتند.

قوانین حرکتی که از این پس برای تبیین عالم، پای در عرصه‌ی حیات نهادند، همه حاکی از تصور «دئیستی» عالم بودند. زیرا خدایی را تصویر و معرفی می‌کردند که دستگاه عظیمی از اجسام متحرک را آفریده و بعد آن را به حال خویش رها کرده است تا به حرکت خود ادامه دهد و از آن پس دیگر کار چندانی جز همان اصلاحات جزئی ندارد

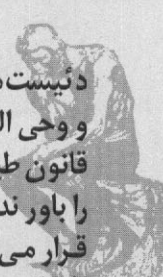
یکی از تأثیرات اندیشه‌ی انگلیسی و فرانسوی در اندیشه‌ی آلمانی، ظهور خداشناسی بود. در سال ۱۷۴۱م، کتاب «مسیحیت به قدمت آفرینش»^{۳۴}، اثر تیندل^{۳۵} به زبان آلمانی انتشار یافت. در میان خداشناسان آلمانی از همه نام‌آورتر هرمان ساموئل ریماروس^{۳۶} بود. او از یک سو مخالف مکانیسم صرفاً مادی مذهبانه به شمار می‌رفت و می‌گفت جهان، به عنوان یک نظام معقول، وحی خود به خود خداست و نظم جهان را نمی‌توان بدون خدا توجیه کرد. از سوی دیگر، از مخالفان سرسخت دین وحیانی و فوق‌طبیعی بود.

از نظر او، تصور جهان به عنوان نظامی مکانیکی که اجزای آن ارتباط علی میان خود دارند، دست‌آورد بزرگ علم و اندیشه‌ی نوین است. از این رو دیگر نمی‌توان تصور وحی الهی اعجاز‌آمیز و فوق‌طبیعی را پذیرفت. معجزه، شایسته‌ی عظمت الهی نیست، زیرا خداوند مشیت خود را از طریق نظامی آشکار می‌کند که با



عقل می‌توان آن را دریافت. و ملاحظه می‌شود که الهیات طبیعی ریماروس، خداشناسی متعارف را سرمشق خود قرار می‌دهد [کاپلسون، ۱۳۷۲: ۱۴۰].

البته ریماروس به نوعی تحت تأثیر ولف^{۳۷} بود و سپس اندیشه‌ی او مورد توجه، بررسی و نقد متفکرانی چون موسی مندلسون^{۳۸}، لسینگ^{۳۹}، تنس^{۴۰}، همان^{۴۱}، هردر^{۴۲}، یاکوبی^{۴۳} و درنهایت امانوئل کانت^{۴۴} قرار گرفت و صیقل خورد که شرح ماجرای دلکش آن از حوصله‌ی این مقال خارج است. تنها به ذکر این نکته



دنبست‌های فلسفی، همه‌ی ادعاهایی چون معجزات و وحی الهی را رد می‌کردند؛ چرا که آن‌ها را نقض قانون طبیعی می‌دانستند. آن‌ها قصص کتاب مقدس را باور نداشتند و بعضاً این قصه‌ها را اسباب تمسخر قرار می‌دادند. به گفته‌ی آن‌ها، این روایت‌ها افسانه‌ی صرف و در تلقی بهتر، افسانه‌ی مفید بودند. به باور ایشان، دعا هم نمی‌توانست منشأ اثر و کمک باشد؛ چرا که خداوند، عالم را به حرکت درآورده بود و در کار دستگاه خود دخالت نمی‌کرد

اکتفا می‌کنیم که کانت مبنای دیانت را نه در الهیات و حیانی دانست و نه در الهیات طبیعی؛ بلکه به زعم او، این مبنای اراده‌ی اخلاقی آدمی استوار شده است [همان، صص ۱۶۵-۱۳۹].

نقد اجمالی خداپرستی طبیعی

در برهه‌ای که بازار خداپرستی طبیعی پررونق و گرم بود، الهیات طبیعی را جانشینی برای وحی معرفی می‌کردند. تعریف و مفهوم سنتی خداوند، تا حدود زیادی تحت تأثیر علم جدید تعدیل یافته بود و برداشت مکانیکی از جهان و جهان را ماشین‌وار انگاشت^{۴۵}. لاجرم بر وجود یک «مهندس فلکی»^{۴۶} دلالت داشت. در کفایت عقل کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای نبود، و به وحی یا کتاب مقدس نقش تبعی داده شده بود. الهیات و حیانی در موضع دفاعی بود؛ چنان‌که برای مثال از کتاب «قیاس دین طبیعی و الهی»^{۴۷} اثر اسقف باتلر^{۴۸} برمی‌آید. نشانه‌ی بیماری نمای زمانه‌ی او همین است که باتلر می‌کوشد، وحی را با قیاس کردن آن با الهیات طبیعی (که به زعم او چنان قبول عام یافته بود که به دفاع و

بحث نیازی نداشت) توجیه کند. به گفته‌ی او، شواهدی هم که از طبیعت برمی‌آید، به هیچ‌وجه ساده و روشن نیست. کتاب تکوینی سراپا حاکی از نظم و دلیل نیست، بلکه پر از مبهمات و متشابهات است. و برعکس آن‌طور که متقدمان ادعا می‌کنند، کتاب تدوینی، همواره مبهم و نامفهوم نیست. حق این است که در هر دو مورد با آمیزه‌ای از صراحت و ابهام مواجهیم. هم چنین می‌گوید، اگر طبیعت به عنوان دلیل بر وجود خداوند پذیرفته شده باشد، کتاب مقدس نیز باید همان قدر پذیرفتنی باشد. ولی تنها اثر احتجاجش این بود که به جای تحکیم موضع وحی، موضع الهیات طبیعی را متزلزل کرد [باربور، ۱۳۶۲: ۱۷۶].

اما گذشته از مباحثی که له یا علیه خداپرستی طبیعی شکل می‌گرفت، واقعیت این است که بی‌رونق شدن خداپرستی طبیعی را می‌توان در درجه‌ی اول به ضعف ذاتی خودش مربوط دانست. «مهندس فلکی که ماشین جهان را به راه انداخته و آن را به حال خود رها کرده است»، مهجور و بی‌تشخص می‌نمود و در واقع نمی‌توانست خدایی باشد که ارتباط مناسبی با انسان داشته باشد و آدمی پروا یا اشتیاق او را در دل و اندیشه‌ی پسروراند. از این رو نمی‌توانست شنونده‌ی دعا یا مخاطب نیایش و قبله‌گاه آمال او محسوب شود. خداپرستی طبیعی بیش از آن انتزاعی و اصالت عقلی می‌نمود که بتواند مقبول دل و جان انسان‌ها باشد.

پس در الهیات طبیعی، درگیر شدن شخصی به حداقل می‌رسد و هدف اصلی، اقتناع عقل است در باب قضیه‌ی «خدا هست». در اصطلاح فلسفه‌ی تحلیل‌زبانی، الهیات طبیعی «زبان ناظر»^{۴۹} و فارغ‌دلانه را به کار می‌گیرد، حال آنکه الهیات اهل کتاب «زبان عامل»^{۵۰} و درگیرانه را.

محدودیت‌های راهبرد معمول در الهیات طبیعی، از این نظر هم آشکار می‌شود که قبول کنیم برای معرفت به خداوند، هم شرایط اخلاقی لازم است، هم شرایط عقلانی. چنین شرایطی حتی برای شناخت خود یا همنوع خود نیز در کار است. ما با دلیل تراشی و عقلانی جلوه دادن خیلی چیزها و با تظاهر، حقیقت را از خودمان مکتوم می‌داریم. نفسانیت^{۵۱} و فقدان حساسیت هم می‌تواند قضاوت ما را از دیگران تحریف کند. در ادیان و سنت‌های دینی هم تکیه‌ی فارغ از توکل بر خود و گناه، از موانع معرفت خداوند شمرده شده است. از سوی دیگر، «ایمان دینی»^{۵۲} فحواهای معرفتی نیز دارد؛ چرا که دیدگاهی جدید برای نگرستن به جهان و

نیز بصیرت جدیدی پدید می‌آورد [همان، صص ۱۶۳-۱۶۱]. آثار و افکار فریدریش شلایرماخر^{۵۳} با محوریت «اعتنا به تجربه‌ی دینی» در برآمدن و بالیدن الهیات اعتدالی سببی مؤثر بود؛ به گونه‌ای که غالباً او را مؤسس الهیات اعتدالی می‌نامند. به نظر او مبنای دیانت، نه تعالیم وحیانی است، چنان که در مسیحیت ارتدوکس (ستگرا) مطرح است، نه عقل معرفت‌آموز^{۵۴} است، چنان که در الهیات طبیعی مشاهده می‌شود، نه حتی اراده‌ی اخلاقی^{۵۵}، چنان که در نظام فلسفی کانت می‌بینیم؛ بلکه در انتباه دینی^{۵۶} است که با همه‌ی آن‌ها فرق دارد. دیانت، موضوع تجربه‌ی زنده است؛ نه عقاید رسمی مرده. دیانت قابل تحویل به اخلاق و حکمت عملی^{۵۷} یا حکمت نظری^{۵۸} نیست، بلکه باید با خودش سنجیده و بر وفق معیارهای خودش فهمیده شود.

شلایرماخر بر این رأی بود که خداوند را با دل - آگاهی و علم حضوری^{۵۹} می‌توان شناخت، نه با استدلال‌های غیرمستقیم و صرفاً نظری. به بیان ایان باربور در کتاب «علم و دین»: «در سنت اهل کتاب، ایمان به خداوند به عنوان رهایگر^{۶۰}، مهم‌تر از ایمان به او به عنوان آفرینشگر است. باید اذعان کنیم که طی مواجهه با رویدادهای اصیل است که ما تجدید حیات روحی می‌کنیم. این جاست که رهایی از احساس گناه و ناامنی خاطر و اضطراب و یأس را می‌آزماییم در این جاست که معنای انابه و آمرزش و خودشناسی و رهایی از خودخواهی را که سرآغاز شرح صدر برای عشق است، درمی‌یابیم و به سرپرده‌ی نیایش راه می‌بریم... فقط در پرستش [نیایش] است که ما به سر ربوبی پی می‌بریم و سطحی بودن هر نوع نظام فکری که ادعای ره‌یابی به حریم او را دارد، متفطن می‌شویم.» [همان، صص ۴۹۰ و ۴۸۰].

زمینه‌های اجتماعی - سیاسی دئیسم

در دایرة‌المعارف فلسفی پل ادواردز و در مدخل «دئیسم» گفته می‌شود که از نظر ریشه‌شناسی، دئیسم هم مثل تئیسم، اشاره به اعتقاد به وجود خداوند می‌کند و بنابراین در تضاد با واژه‌ی الحاد قرار دارد [Encyclopedia of philosophy, vol. 1 & 2: 33q]. (هرچند که نوع افراطی دئیسم مؤدی به الحاد شد). اما از آن‌جا که دئیسم یک مذهب سازمان‌یافته با کتاب مقدس و آیین رسمی نبود، گونه‌های بسیاری از این جنبش به منصفی ظهور رسیدند. برخی از مسیحیان نیز دئیست بودند، اما در عین حال اعتقاد داشتند که

وحی از جانب خدا و مداخله‌ی خدا در زندگی انسان امکان‌پذیر و در مواردی ضروری است. اما دئیست‌های فلسفی، همه‌ی ادعاهایی چون معجزات و وحی الهی را رد می‌کردند؛ چرا که آن‌ها را نقض قانون طبیعی می‌دانستند. آن‌ها قصص کتاب مقدس را باور نداشتند و بعضاً این قصه‌ها را اسباب تمسخر قرار می‌دادند. به گفته‌ی آن‌ها، این روایت‌ها افسانه‌ی صرف و در تلقی بهتر، افسانه‌ی مفید بودند. به باور ایشان، دعا هم نمی‌توانست منشأ اثر و کمک باشد؛ چرا که خداوند، عالم را به حرکت درآورده بود و در کار دستگاه خود دخالت نمی‌کرد.

از دیگر سو، کلیسا در قرون وسطا، آمرزش و تقوا را به طور انحصاری در اختیار خود گرفته، و حتی بر این اساس به فروش امان‌نامه‌های آمرزشی و بهشت دست‌یازیده بود. اقتدار و تهدیدهای تحمیلی کلیسا و سخت‌گیری‌هایش و به ویژه تفتیش

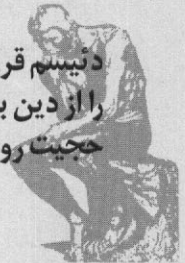
«مهندس فلکی که ماشین جهان را به راه انداخته و آن را به حال خود رها کرده است»، مه‌جور و بی‌تشخص می‌نمود و در واقع نمی‌توانست خدایی باشد که ارتباط مناسبی با انسان داشته باشد و آدمی پروا یا اشتیاق او را در دل و اندیشه بپروارند. از این رو نمی‌توانست شنونده‌ی دعا یا مخاطب نیایش و قبله‌گاه آمال او محسوب شود. خداپرستی طبیعی بیش از آن انتزاعی و اصالت عقلی می‌نمود که بتواند مقبول دل و جان انسان‌ها باشد

عقاید و شکنجه و کشتار مترتب بر آن، به رواج دئیسم کمک می‌کرد که به صراحت اعلام می‌داشت، خداوند پس از آفریدن کائنات، دیگر تا روز قیامت که به حساب هر کس رسیدگی خواهد کرد، دخالتی در امور دنیوی ندارد، پس تبعیت از اربابان کلیساها و سوءاستفاده‌ها و عوام‌فریبی آنان ضرورتی ندارد [حاجی‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۴۳].

دئیست‌ها اعلام می‌کردند که قوانین اخلاقی جهان شمول را نه تنها در مسیحیت، بلکه در همه‌ی فرهنگ‌های بزرگ دنیا می‌توان یافت و لذا انحصار و اختیار آن نمی‌تواند در تملک کلیسا باشد. البته در این انتقادهای عقلانیت و پیروی از عقل، راهنمای اصلی منتقدین بود. از نظر دئیست‌ها قاعده‌ی کلی این بود که: «فهم

دینی مبتنی بر منطق، بسیار برتر است از پذیرش یک نظام ایمانی مبتنی بر اقتدار و تهدیدهای تحمیلی کلیسا» [دان، ۱۳۸۳: ۵۷].
 قرن‌ها درگیری مذهبی و فساد داخلی به مسیحیت آسیب رسانده بود و در قرن هجدهم، مقامات کلیسا ناباورانه نظاره‌گر بودند که جنبش روشنگری اقتدار، آن‌ها را به زوال تهدید می‌کند. بارون هولباخ به صراحت در کتاب «روشنگری» اعلام کرد: «انسان‌ها برای این‌که اصول راستین اخلاق را بیاموزند، به الهیات وحیانی یا خدایان نیازی ندارند. آن‌ها تنها به عقل احتیاج دارند. انسان‌ها تنها باید به خودشان رجوع کنند، در مورد طبیعتشان بیندیشند، منافع محسوس

دنیسم قرن هجدهم اصرار داشت که عنصر فراطبیعی را از دین بزاید و از قبول احکام دینی، بنابر مرجع حجیت رومی تافت



طبیعی اعتقاد داشتند. نشانه‌های تفکر دنیستی در چندین سند ماندگار این کشور آشکار است. مثلاً، در اعلامیه‌ی استقلال به «خدای طبیعت» و نه خدای کتاب مقدس اشاره می‌شود. اصول کنفدراسیون که شکل حکومت کشور را پیش از تصویب قانون اساسی مشخص می‌کرد، خدا را «فرمانروای بزرگ جهان» می‌نامد. اما قانون اساسی اصلاً به خدا اشاره نمی‌کند.

در واقع شاید بتوان حکومت و کشور آمریکا را بزرگ‌ترین دستاورد عصر روشنگری و دنیسم تلقی و معرفی کرد [همان، صص ۱۱۴-۱۱۳]. البته دایرة‌المعارف فلسفه‌ی پل ادواردز در انتهای مبحث مربوط به دنیسم خاطرنشان می‌کند که بزرگ‌ترین میراث^۶ دنیسم برای دنیای مدرن، نقش پر قدرتی است که در پذیرش، تداوم و گسترش مدارا^۷ و تساهل و تسامح ایفا کرده است.

زیرنویس

* Deism

1. Cosmology
2. Isaac Newton (1642-1727)
3. Galileo Galilei (1564-1642)
4. Descriptive
5. Determinism
6. Materialism
7. Mechanistic
8. Renaissance
9. Johannes Kepler (1571-1630)
10. Empirical Method
11. Deductive method
12. Efficient cause
13. Final cause
14. Solar System
15. Gravitational Attraction
16. Pierre Simon Laplace (1749-1827)
17. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)
18. Mechanic
19. Harmony
20. Causality

خود را در نظر بگیرند و به مقصود از تشکیل جامعه و افرادی که آن را تشکیل می‌دهند، فکر کنند؛ آن‌گاه به آسانی درمی‌یابند که داشتن شرافت و تقوا به نفع آن‌هاست» [همان، ص ۶۱].

انحراف‌های کلیسا چنان دامن‌گستر بودند که افراد مؤثری هم چون توماس پین که اغلب به عنوان سخن‌گوی انقلاب آمریکا از او نام برده می‌شود و هوادار پرشور روشنگری بود، خود را موظف به مبارزه و ایستادگی در برابر آن‌ها می‌دانستند. پین در رساله‌ی خود به نام «عصر خرد»، می‌گوید: «من به خداوند و سعادت در ورای این زندگی باور دارم. من به برابری انسان‌ها معتقدم و می‌پذیرم که وظایف مذهبی شامل اجرای عدالت، عشق به مروت و تلاش برای خوشبختی هم‌نوعان می‌شود. اما من به کیش و آیینی که کلیسای یهودی، کلیسای رومی، کلیسای یونانی کلیسای کاتولیک یا پروتستان یا هر کلیسای دیگری مدعی آن است، اعتقاد ندارم. ذهن و عقل من کلیسای من هستند. از نظر من، همه‌ی نهادهای کلیسایی چیزی جز ابداعات بشر برای ترساندن و به بردگی کشاندن نوع انسان و به انحصار درآوردن قدرت و ثروت نیست» [همان، ص ۶۲].

دنیسم، سرزمین موعود و بهترین مأمّن خود را در آمریکا یافت. توماس جفرسون، بنجامین فرانکلین، جیمز مادیسون، توماس پین و بسیاری دیگر از پایه‌گذاران این کشور به نوعی مذهب

51. Egocentricity
52. Religious faith
53. F. Schleiermacher (1768-1834)
54. Cognitive Reason
55. Ethical Will
56. Religious Awareness
57. Practical ethics
58. Speculative philosophy
59. Immediate Apprehension
60. Redeemer
61. Legacy
62. Toleration

21. Divine Providence
22. Naturalistic Pantheists
23. Personal God
24. Free - thinkers
25. Samuel Clarke (1675-1729)
26. Henry St. John Viscount Bolingbroke (1688-1751)
27. Transcendence
28. Redemption

مسیحیان معتقدند که عیسی مسیح (ع) به بهای فدا کردن خود، گناهان انسان را باز خرید کرده است.

29. Salvation
30. Voltaire

ولتر می گوید: «من کسان بسیاری را دیده‌ام که فلسفه‌ی دکارت آن‌ها را به آن‌جا کشانده است که هیچ خدایی سواى عظمت امور را نپذیرند و برعکس، فردی بیرون‌نویس را ندیده‌ام که به معنی دقیق کلمه خداشناس نباشد.»

31. Denis Diderot (1713-1784)
32. Benjamin Franklin (1706-1790)
33. Orthodox
34. Christianity as old as creation
35. Tindal
36. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)
37. Christian Wolff (1679-1754)
38. Moses Mendelssohn (1729-1786)
39. Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)
40. Johann Nikolaus Tetens (1736-1807)
41. Johann Georg Hamann (1730-1788)
42. Johann G. Herder (1744-1803)
43. H. Yacobi (1743-1819)
44. Immanuel Kant (1724-1804)
45. Mechanism
46. Divine Mechanic - 9 - Cosmic Designer
47. Analogy of Religion, Natural and Revealed
48. Joseph Butler (1692-1752)
49. Spectator - language
50. Actor - language

منابع

۱. کوستلر، آرتور. خوابگردها. ترجمه‌ی منوچهر روحانی. شرکت سهامی کتاب‌های جیبی. تهران. چاپ دوم. ۱۳۶۱.
۲. جمعی از نویسندگان. جستارهایی در کلام جدید. سمت و دانشگاه قم. تهران. چاپ اول. ۱۳۸۱.
۳. بازبور، ایان. علم و دین. ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران. چاپ اول. ۱۳۶۲.
۴. برت، ادوین آرتور. مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین. ترجمه‌ی عبدالکریم سروش. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. چاپ اول. ۱۳۶۹.
۵. داوری اردکانی، رضا. فرهنگ، خرد و آزادی. نشر ساقی. چاپ اول. ۱۳۷۸.
۶. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه (جلد پنجم) و فیلسوفان انگلیسی. ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم. انتشارات سروش. تهران. چاپ اول. ۱۳۶۲.
۷. کاپلستون، فردریک. تاریخ فلسفه (جلد ششم) و از ولف تا کانت. ترجمه‌ی اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش. تهران. چاپ اول. ۱۳۷۲.
۸. حاجی‌زاده، محمد. فرهنگ تفسیری ایسم‌ها. نشر جامه‌دران. چاپ اول. ۱۳۸۴.
۹. دان، جان. ام. عصر روشنگری. ترجمه‌ی مهدی حقیقت‌خواه. انتشارات ققنوس. چاپ دوم. ۱۳۸۳.
10. The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 1 and 2 Page 334 (MACMILLAN, INC. USA 1967).