

نقد کتاب «علم و دین»

(۴)

در این سلسله مقالات، کتاب «علم و دین» نوشته استاد چینی الاصل امریکایی، آقای ابان باربور ترجمه آقای بهاء‌الدین خرمشاهی مورد نقد قرار می‌گیرد.

در شماره‌های گذشته، موضوعات: عقل، شناخت و ماهیت علم از دیدگاه باربور نقد و بررسی شد و مقوله‌های زیر مجموعه این موضوعات مانند: نگاه نادرست به ماهیت عقل، تخطئه منطق ارسطویی، پلورالیسم معرفتی، نحوه برخورد با علم، و توجه به آیات شناخت، نقد شد و نیز دین از نظر باربور، نسبت میان علم و دین، کثرت‌گرایی دینی، راه و رسم ایمان و امثال اینها مورد بحث قرار گرفت و در شماره گذشته مباحثی همچون: ایمان، ایمان و برهان و کتاب مقدس و عقلانیت از نگاه باربور مورد نقد و بررسی واقع شد.

اینک در این شماره نیز نظریات باربور در مقوله‌هایی از قبیل: خدا و متافیزیک، لیبرالیسم کلامی، الهیات و طبیعت، دلایل نارسا در خداشناسی، امدادهای غیبی در بوته نقد نهاده می‌شود.

۳/۴. تجربه دینی

طبق نقل‌هایی که تاکنون مشاهده کردیم، باربور مکرر از تجربه دینی یاد کرده به جای عقل، آن را مبنای ایمان دانست. ولی به نظر می‌رسد، مبنای سست‌تر از این یافت نشود والحق که این امر یکی از

غیر برهانی‌ترین موضوعات است! زیرا درباره این موضوع مبهم هیچ کس توضیح نداده است! تجربه دینی اگر قابل توضیح می‌بود تاکنون کلمه‌ای درباره‌اش گفته شده بود! اما اینکه این تجربه امری احساسی و درونی است دردی را درمان نکرده هیچ

جز این بود، یا پیامبران برای اثبات ادعای ارتباط و حیانی با خدا «معجزه» نمی‌داشتند، کسی آنان را تصدیق نمی‌کرد و حق چنین کاری نیز نبود.

پس تجربه دینی با این ویژگی‌ها: «غیر برهانی»، «بی بهره از آزمون پذیری بین الادهانی»، «مبهم»، «کاملاً بی‌معنی»، «نامعقول»، «بی‌همتا و مهجور» و «تحمیلی» بودن، به هیچ رو ارزشی نداشته، نمی‌تواند تکیه‌گاه ایمان و اعتقاد دینی باشد.

ممکن است این اشتباه پیش آید که تجربه دینی در حکم فطری بودن دین یا فطری بودن خداشناسی است. ولی این هم صحت ندارد. زیرا «فطرت» به معنای «خلقت» است یعنی نوعی آفرینش که مراد آفرینش بدیع روح است. مراجعه به کتاب‌های لغت عربی و آیات قرآن، از جمله آیه معروف فطرت، آیه ۳۰ سوره روم، این حقیقت را آشکار می‌کنند که روح انسان، مانند جسمش، دارای اندامی است و به آن اندام فطرت می‌گویند. اندام روح کدامند؟

اندام روح همان توانایی‌ها و

ارزشی ندارد زیرا امور احساسی فردی دست کم برای خود فرد یا تک تک افراد معنا دارد. مانند سردرد که هر کس در حد خودش از آن چیزی می‌فهمد ولی تجربه دینی حتی این خاصیت را ندارد.

تجربه دینی با کشف و شهود عرفانی هم تفاوت دارد. زیرا آن کشف به رغم فردی و درونی بودنش، در قالب‌های زبانی و ضمن مفاهیم عرفان نظری قابل توضیح برای شنوندگان است. اما در مورد تجربه دینی ابتدا چنین چیزی مطرح نیست و تاکنون جز بازی با الفاظ تکرار لفظ «تجربه دینی» چیزی دیده و شنیده نشده است. نمونه‌اش هم خود باربور است که در کتابش بحث‌های پرمحتوای بسیاری آورده ولی در این مورد جز ادعا چیزی ندارد.

تجربه دینی با وحی هم کاملاً تفاوت دارد. زیرا وحی به رغم محرمانه و درونی بودنش، یعنی ارتباطی ویژه و نامرئی، یا به تعبیر مرحوم علامه طباطبائی رحمته‌الله «شعور مرموز»، «معنی دار» است. آن گونه که رگه‌هایی از معنی‌داری و عقلانیت را در کتاب مقدس دیدیم و به نحو اکمل این امر در مورد قرآن مجید قابل اثبات است و اگر

اخلاقی» و «حسن هنری» به موازات استعداد‌های چهارگانه منظور می‌شوند.

پس آنچه به عنوان فطری بودن دین و خداشناسی یا خداپرستی نیز مطرح می‌شود، امری بی ضابطه یا احساسی بی معنی نیست تا احیاناً گفته شود هر کس از درونش به سوی خدا راهی دارد و به تعداد افراد نیز راهها متکثر است! زیرا پلورالیسم دینی چنان که گذشت حاصل آشفته بازار پلورالیسم معرفتی است و ما هیچ‌کدام را نپذیرفتیم.

حاصل اینکه فطرت مقوله‌ای عقلی، فلسفی، قرآنی و روایی بوده که تعریف خاص خود را دارد و با آنچه برخی نویسندگان مسیحی یا دیگران به عنوان تجربه دینی مطرح می‌کنند، هیچ ارتباطی ندارد.

نهایت سخن مدافعان و مدعیان تجربه دینی، معنی‌داری و معقولیت آن است، که تازه اگر توفیق اثبات آن را بیابند، به این نتیجه می‌رسند و می‌رسیم که آن چیزی جز امر معقول یا «عقل» نیست، بنابراین بجای استفاده از تجربه دینی و آن را چیزی معقول دانستن، دلیلی ندارد که از

استعدادهای آن هستند و شامل: استعداد حقیقت‌یابی؛ استعداد کمال‌یابی؛ استعداد فضیلت‌یابی و استعداد زیبایی‌یابی می‌شود. اینها سرمایه‌ها و بالقوه‌گیهای روح‌اند و انسان را قادر می‌سازند تا حقایق گوناگون را بشناسد.

شناخت حقایق در گرو استعداد نخست است. مقایسه و سنجش امور مربوط به استعداد بعدی است. درک مفاهیم اخلاقی از استعداد سوم انتظار می‌رود و سرانجام مقولات هنری راجع به آخرین استعداد است. در تمام این موارد، فعالیت عقلانی انجام می‌گیرد، پس این استعدادها مربوط به عقل‌اند و در نتیجه عقل از فطرت جدا نیست و استعداد‌های چهارگانه جلوه‌های حقیقتی یگانه، یعنی عقل‌اند و گاهی از آن به «فطرت ادراکی» یاد می‌شود.

حال اگر این استعدادها به فعلیت رسیدند، تبدیل به ملکات و صفات نهادینه روحی می‌شوند که آنها را گرایش‌ها و تمایلات روحی یا «فطرت‌گرایشی» می‌نامند و به ترتیب «حسن کنجکاوی»، «حسن دینی یا کمال‌خواهی»، «حسن

عقل به عنوان مبنای باورهای دینی استفاده نکنیم.

۳/۵. مرجئه گرایی

احتمالاً درون‌گرایی باربر به اندیشه‌ای نزدیک به مرجئه، از فرقه‌های مسلمان، در وی منجر شده که ایمان را برای رستگاری کافی دانسته، انجام عمل صالح را لازم ندانسته است: «آشتی با خداوند: اساس این استبصار بر این است که خدا ما را چنان که هستیم می‌پذیرد نه به خاطر این که به او مهر ورزیده او را عبادت می‌کنیم. آموزش بر اساس ایمان است. این حالت خطر بی‌معنی ماندگی را رفع کرده، به انسان امکان اعتماد می‌دهد».^(۱)

چنین اندیشه‌ای به لحاظ نظری نادرست و از بعد عملی کاملاً زیان‌بار است. زیرا همان‌طور که دیدیم کتاب مقدس به طور جدی پیروانش را دعوت به اطاعت و عمل کرده است. صرف نظر از دستورات دینی در این زمینه، عقل نیز ایمان بی‌عمل را برنمی‌تابد، زیرا همان‌طور که

گذشت ایمان دارای اجزاء و ارکانی است که محبت، گرایش، تسلیم و عشق نیز جزء آنها هستند، نه این که شناخت خدا کافی باشد، یا محبت یا باور به تنهایی عامل رستگاری باشند. تا عمل به ایمان ضمیمه نشود، ایمان جنبه کاربردی و اجرایی به خود نگرفته، صداقت مؤمن آشکار نشده، فایده ایمان برملا نخواهد شد.

ایمان بدون عمل، ادعایی بی‌دلیل و بدون شاهد صدق است. ایمان بی‌عمل هیچ هزینه‌ای نداشته با ادعای آن سهم بران و مدعیان بسیاری ظهور خواهند کرد.

به لحاظ عملی نیز اندیشه عمل زدائی از ایمان، ترك عبادت و ترك عمل به وظایف دینی، نتایج بدی به همراه خواهد داشت و در يك سخن دین را از صحنه زندگی فردی و اجتماعی انسان به کلی خارج خواهد کرد.

اصولاً فلسفه ظهور پیامبران، علاوه بر دعوت به ایمان، دعوت به عمل صالح نیز بوده است، چه این که يك ایمان بی‌دردر

سخن از جزمیت گفته، حتی در حوزه عقاید ضرورت خداشناسی را گردن نهاد؟ پس اگر جزمیت و قطعیتی در حوزه عقاید مطرح باشد پس از فهم و داوری عقل است و بعد از آن مربوط به وحی است.

اشکال دیگر این که مسلم گرفتن عقاید دینی به صورت غیر برهانی و طبق يك احساس درونی جنبه تحمیلی داشته و معتقدان و مؤمنان را قانع نمی‌کند و دینی که جنبه اجبار به خود بگیرد نه مورد قبول عقل است نه باب پسند مذاق حقوق بشری دنیای امروز.

اشکال سوم نیز این که عقاید جزمی آن قدر انسان را تحت فشار قرار می‌دهند که او را به وادی عمل بکشانند و این امر با سهل‌گیری مورد قبلی یعنی کفایت ایمان و بی‌نیازی از عمل صالح سازگار نبوده، نویسنده یا باید از آن چشم‌پوشد یا از این.

۴. خدا و متافیزیک در نگاه باربور

اکنون به الهیات کتاب علم و دین می‌رسیم و به این صورت بحث را ادامه می‌دهیم:

و بی‌هزینه نیازی به ارسال پیامبران نداشته است.

شاید نیاز به گفتن نداشته باشد که دعوت به ایمان و عمل صالح همواره با یکدیگر در قرآن هم آمده است...

۳/۶. جزمی بودن عقاید دینی

از دیدگاه باربور عقاید دینی جزمی هستند: «زبان دینی، احکام معرفت بخش و عقاید دینی را مسلم گرفته‌یا دربردارد»^(۱).

اشکالی که ابتدا به ایشان وارد است این است که جزمیت اعتقادات دینی چه دلیلی دارد؟ اگر مبنای ایمان و باورهای دینی احساس فردی و تجربه دینی باشد، چگونه می‌توان سخن از ضرورت و حتمیت گفت؟ با اینکه وظیفه گروهی، به شکل ایجابی یا سلبی و در قالب وجوب و حرمت، یا استحباب و کراهت، نیازمند دلیل است، تکلیف بی‌وجه امکان ندارد. تجربه دینی - چنان که گذشت - مبهم و خنثی است. پس چگونه طبق آن می‌توان

۴/۱. کذب ناپذیری متافیزیک

باربور در این زمینه آورده است: متافیزیک جستجوی مجموعه منسجمی از مقولات برای تعبیر همه تجارب است. ولی مقولات متافیزیکی خیلی انتزاعی‌اند، چون قابل اطلاق بر انواع تجارب‌اند. مضافاً به اینکه متافیزیسین برای اینکه برخی از تجارب با قالب او جور باشند آنها را تحریف و دستکاری می‌کند. نظام‌های متافیزیکی مبتنی بر مدل‌ها و تمثیل‌های حوزه وسیعی هستند.^(۱)

وی می‌افزاید: یک نظام متافیزیکی به سان قلعه‌ای می‌ماند که با نخستین حمله فتح نمی‌شود. این نظام تکذیب پذیر نیست. حتی علم نیز به سادگی تکذیب پذیر نیست. نظام‌های متافیزیکی نقض نمی‌شوند، رها می‌شوند. مثل همان قلعه. متافیزیک کاری برای علم و دین انجام نمی‌دهد.^(۲)

در این نقل‌ها راجع به ماهیت متافیزیک و تعریفش، به روشنی چیزی

وجود ندارد، باربور در این مورد به چند ویژگی اشاره کرده است: انسجام، تفسیرگری، ذهنی بودن، فراگیری، کنائی بودن، کذب ناپذیری و بی‌فایده بودن.

اولین ایراد این سخنان باربور این است که مرادش از متافیزیک چیست؟ اگر متافیزیک از یک سو نظام بوده، در نتیجه منسجم است، پس باید سودمند بوده انتظاراتی که وی از آن دارد از قبیل تفسیرگری و جامعیت برآورده کند. بنابراین چنین نظامی را نمی‌توان بی‌فایده دانست. اگر ویژگی‌های مثبتی که باربور مطرح کرده مدنظر قرار گیرد، می‌توان آنها را ضمن یک نظام فلسفی متقن یافت و اگر مراد از متافیزیک، در مقابل فیزیک و علوم تجربی، فلسفه باشد، ویژگی‌های مطرح در کلام باربور کم و بیش در آن مطرح خواهد بود. گمان نمی‌رود مراد باربور از متافیزیک موجودات غیر مادی باشند زیرا نمی‌توان در مورد آنها تعبیر نظام را با ویژگی‌هایی که وی گفته به کار برد.

۱. همان: ۲۹۹، ۳۰۰.

۲. علم و دین: ۲۹۹، ۳۰۰.

البته باربور تقصیری ندارد زیرا دیدگاه‌هایش درباره ماهیت ایمان، نقش عقل در آن، تکیه‌گاه ایمان و تجربه دینی چنان که دیدیم ناقص بودند و با این وصف او راهی جز تحقیر متافیزیک نداشته است.

۲/۴. لیبرالیسم کلامی

باربور پدیده قرن نوزدهمی لیبرالیسم کلامی را حد فاصل سنت‌گرایی و نوخواهی ارزیابی کرده است. وی به چند عامل در تکوین آن اشاره کرده است: یکی پژوهش‌های تازه راجع به کتاب مقدس و پی بردن به بشری بودن آن. دیگری توجه کردن به تجربه دینی به عنوان مبنای عقاید دینی و سومی اولویت بخشی به اخلاق در دیانت. وی افزوده که: مبنای الهیات لیبرالی علاوه بر احوال قلبی انسان این بود که شناخت از کتاب مقدس یا نظریه تکامل تغذیه نمی‌شد و در نتیجه آسیب پذیر نبود. انگیزه اصلی کلام لیبرال نجات انسان از حیوانیت به خاطر الهیات بود.^(۱)

وی در جای دیگر گوید: خطوط

مشکل دیگر دیدگاه وی تناقض میان ویژگی‌های متافیزیک است. زیرا از یک سو مفسر بودن آن مطرح شده و از سوی دیگر بی‌فایده بودن، ذهنی بودن و کنایی بودن آن که نافی شأن تفسیرگری یا دست کم مضر به آن است، در نظر گرفته شده است.

اشکال سوم موضوع کذب ناپذیری متافیزیک است که به کلی با شأن آن سازگار نیست. زیرا در یک نظام عقلانی و منطقی که می‌خواهد مفسر تمام تجارب بشری بوده همه زندگی را دربرگیرد، چون و چرا، بحث و گفتگو و برهان‌گروی بترین ویژگی‌های تشکیل می‌دهد. پس کذب ناپذیری در موردش صحیح نیست. مگر خود باربور به حق در کتابش به پوزیتیویسم فتاخسته از این رو که متافیزیک را بی‌معنی می‌داند، پس چرا خودش اینجا با پوزیتیویسم هم صدا شده است؟ چنین دیدگاهی پوزیتیویستی بوده زمانی مطرح خواهد شد که متافیزیک را در مقابل فیزیک قرار دهیم.

اصلی این مکتب عبارتند از: «تأکید بر حلول خدا به جای تعالی او؛ تأسی به سیره مسیح به جای بزرگ شمردن مرگ فدیة وار؛ اعتنا به استكمال و اصلاح اخلاقی به جای گناهکاری جبلی؛ اتصال میان عقل و وحی؛ اصالت تجربه دینی؛ اتصال بین خدا و جهان، مسیح و سایرین و مسیحیت و سایر ادیان. لیبیرالها می گفتند الهیات باید وسیعاً تجربی و عقلانی شود، دارای جهان بینی جامع و بی تناقض شده مبتنی بر تعبیر تمام تجارب بشری باشد».^(۱)

کلام لیبیرال یا الهیات اعتدالی به رغم حسنش یعنی حالت اعتدالی که داشته میان افراط و تفریط قرار داشته است دچار تناقضاتی نیز هست که فهرست گونه آنها را مطرح می کنیم:

الف. کذب ناپذیری متافیزیک آن گونه که باربور اعتقاد دارد، با باور وی به کلام لیبیرال سازگاری ندارد. زیرا او به طور مطلق و بی استثنا هر نظام متافیزیکی را نقد ناپذیر دانست در نتیجه لیبیرالیسم کلامی نیز به عنوان یکی از نظام های متافیزیکی کذب

ناپذیر و غیر قابل اعتماد خواهد بود.

ب. بشری بودن کتاب مقدس نیز طبق مبنای کلام لیبیرال و باربور، عیبی محسوب نشده عذری برای نادیده گرفتنش پذیرفته نخواهد بود. زیرا در این حالت نویسندگان کتاب مقدس با تجربه دینی و یا عقل خود به بازنویسی کتاب مقدس پرداخته، بدین گونه میان عقل و وحی اتصال برقرار کرده بوده اند.

ج. اگر قرار شود الهیات وسیعاً تجربی و عقلانی شود - لابد تجربه در معنای عامش که در مقابل عقل قرار نگیرد -، یا اینکه دارای جهان بینی بی تناقض شود، دیگر جایی برای تجربه دینی در آن نخواهد بود. زیرا چنان که گذشت تجربه دینی با عقلانیت کمترین نسبتی ندارند و کلام لیبیرال نمی تواند میان این دو موضوع متناقض آشتی برقرار سازد.

د. باربور انگیزه اصلی کلام لیبیرال را نجات انسان از حیوانیت و اولویت بخشی به اخلاق در دیانت دانسته است. اکنون سؤال این است که این هدف والا تا چه حد

بنابراین کلام لیبرال نه می‌تواند نظام اعتقادی و متافیزیکی مشروط و متعهدی ارائه کند، لذا همان طور که باربور گفته این مکتب بجای تعالی و تنزه خدا و در نتیجه عبودیت و تکلیف پذیری انسان در قبال او، حلول و هم سطحی انسان و خدا و در نتیجه بی مسئولیتی و راحت بودن انسان در کنار خدا را مورد توجه قرار داده است؛ و نه می‌تواند از نظام اخلاقی با ارزشی دم زند چه این که اعتقاد عمیقی نسبت خدا در انسان ایجاد نکرده تا بر اساس آن بتوان اخلاقی بالنده را پی ریزی کرد. اگر بنا بر تأسی به سیره مسیح علیه السلام به جای بزرگ شمردن مرگ فدیه‌وار او - البته به اعتقاد مسیحیان - باشد، با وادادگی لیبرالیستی نمی‌توان به آن رسید.

هـ. مشکل دیگری که کلام لیبرال دارد، مشی «ساینیستی» اوست که با گفتمان و اتصال عقل و وحی و نیز با تعهد قلبی و تأسی به مسیح چندان تناسبی ندارد. زیرا چگونه می‌توان وسیعاً تجربی بوده جهان‌بینی سازگاری با تمام تجارب بشری - از جمله تجارب مربوط به علوم آزمایشگاهی - داشت و در عین حال اتصال

در پرتو لیبرالیسم تأمین شده، خود این رویکرد چقدر از حیوانیت فاصله دارد؟ گمان نمی‌رود ابهامی در این مکتب به لحاظ نظری یا عملی از نظر فکری، اعتقادی و اخلاقی باشد. به طور نظری لیبرالیسم آزادی حداکثری را توصیه کرده، غریزه را برتر از عقل نشانده، به تمایلات انسان اعتنای بسیار دارد. با این وصف چنین طرز تفکری چگونه دم از اخلاق می‌زند؟ نتیجه عملی حاکمیت بیش و منش لیبرالی، به ویژه در غرب، در گذشته و حال، نیز انحطاط بارز اخلاقی بوده و هست، با این حالت چگونه می‌تواند ماهیت خود را پنهان کرده منکر آنچه در عمل رخ داده باشد؟

نکته اصلی به عنوان پاسخ این سؤالات را باید در هویت مطلق لیبرالیسم و نیز کلام لیبرال جستجو کرد و آن این است که اصالت آزادی یا آزادی بی‌قید و شرط، با محدودیت و هنجار پذیری در هر مورد از جمله در حوزه اعتقاد و اخلاق ناسازگار است. بدیهی است که «لابشرطی» با هر شرطی سازگار باشد ولی در قید و بند شرط و شروط مشخصی خود را محدود نکند.

حاصل آن محدودیت، وابستگی و فقر ماده و مادیات بل، تمام هستی به خداست. اما باور به حلول خدا را هم نشین و هم افق ممکن الوجود قرار می‌دهد و چنین خدایی دیگر خدا و واجب الوجود نیست و هم طرازی خالق و مخلوق به تناقض در جهان‌بینی منتهی می‌شود.

فکر نمی‌کنیم با وجود این شکاف‌ها در بنای لیبرالیسم کلامی استحکام و برپایی این نظام قابل قبول باشد.

۳/۴. الهیات طبیعت

نویسنده علم و دین به جای الهیات طبیعی از الهیات طبیعت جانبداری کرده است: «علم و دین به يك طبیعت می‌نگرند و جستجوهایشان به کلی از هم جدا نیست. موضوع کاوش علم و دین انسان، خدا و طبیعت است و این دو در جستجوی يك مجموعه از مقولات متافیزیکی مهم ساز سهم‌اند. ما مدافع الهیات طبیعی رایج در قرن‌های گذشته نیستیم، با الهیات حذف‌کننده طبیعت هم مخالفیم، ما خواهان يك الهیات طبیعت هستیم که می‌تواند سهم مشخص علم و دین را به

حقیقی عقل و وحی را حفظ کرد. و حس‌گرایی مدل هومی را رها کرده، اعتقادی مسیح‌گونه به ماوراء طبیعت داشت؟ گمان نمی‌رود بتوان هم دل در گرو حضرت مسیح صلی الله علیه و آله و خدای منزّه و مجرد او داشت و هم رؤیاهای خام حس‌گرایانه و پوزیتیویستی در دماغ پرورید. نمی‌توان شناختی تغذیه نشده از کتاب مقدس داشت و ضمناً مدعی پیروی از حضرت عیسی صلی الله علیه و آله بود.

و. لیبرالیسم کلامی نمی‌تواند به طور همزمان ارتباط و اتصال مسیح و سایرین، نیز مسیحیت و سایر ادیان را حفظ کرده و در عین حال به تجربه دینی نیز وفادار باشد. زیرا تجربه دینی به شرحی که رفت آزمون‌پذیری بین الازدھانی نداشته، بر اساس آن هیچ ارتباطی حتی میان دو نفر ایجاد نخواهد شد چه رسد به آن ارتباط گسترده مورد انتظار لیبرال‌های کلامی.

ز. آیا می‌توان جهان‌بینی بی‌تناقضی داشت و ضمناً قائل به حلول خدا در عالم ماده بود؟ خیر. چون که جهان‌بینی بی‌تناقض بر توحید و تنزیه تأکید کرده، خدا را متعالی، غنی و بی‌نهایت می‌داند و

یکسانی ملحوظ دارد. (۱)

وی در جای دیگر به دلیل ترجیح الهیات طبیعت بر الهیات طبیعی اشاره کرده است: «الهیات طبیعی از نظر علمی و یا کلامی نارساست. ما دیدگاه‌هایی را که از نارسایی نظریه تکامل برای اثبات خدا استفاده می‌کرد رد کردیم. در عین حال از روایت تازه برهان غایی دفاع کردیم و ضمناً الهیات طبیعی را نیز در معرض نقدهای هیوم دانستیم.» (۲)

او می‌افزاید: «ما در طلب الهیات طبیعت هستیم. چنین الهیاتی بسایند یافته‌های علم را در ملاحظه رابطه خدا و انسان با طبیعت به حساب آورد، حتی اگر مفاهیم اساسی‌اش را از جای دیگر گرفته باشد. مفاهیم مربوط به آفرینش‌گری الهی و طبیعت انسانی باید شناخت دینی و علمی را با هم وفق دهد.» (۳)

وی در جای دیگر باز به سراغ تجربه دینی رفته خواستار ترکیب آن با الهیات

طبیعت شده است: «چون انابه انسان و ایمان به داوری و فدیة پذیری، در کانون دیانت اهل کتاب جا دارد، الهیات نباید عمدتاً مبتنی بر طبیعت باشد چنان که در فلسفه پویش چنین است. در سنت اهل کتاب، ایمان به خدا به عنوان رهایشگر مهم‌تر از ایمان به او به عنوان آفرینشگر است... نگارنده بر آن است که الهیات در عین این که باید از وحی اصیل و تجربه قلبی آغاز شود باید مشتمل بر الهیات طبیعت هم باشد و نظام طبیعت را دست کم نگیرد.» (۴)

نقدی که به دیدگاه باربور در اینجا داریم در خصوص وحدت رویه علم و دین است. استدلال او این است که موضوع پژوهش علم و دین یکسان است: انسان، طبیعت و خدا، پس هر دو باید راجع به این موضوعات نگاه یکسان و مشترکی داشته به نتایج واحدی رسیده با هم به توافق برسند. ولی این استدلال قانع‌کننده نیست زیرا

۱. علم و دین: ۳۰۶.

۲. همان: ۴۴۵.

۳. علم و دین: ۴۴۶.

۴. همان: ۴۸۰، ۴۸۱.

خدا تنها از راه عقل گفتگو انجام می‌گیرد. زیرا خدا مجرد تام بوده درباره او مشاهده حسی امکان نداشته پس شیوه تجربی و علمی هیچ کاربردی ندارد. اما برهان نظم و حتی روایت تازه آن بنابه ادعای باربور با استفاده از نظم جهان به وجود ناظم پی می‌برد در نتیجه صغرای آن یعنی مشاهده نظم حسی است، لیکن کبرای آن یعنی نتیجه‌گیری از ناظم عقلی است.

حاصل این که تغییر روش‌ها در علم و دین دلخواهانه نیست و با وحدت موضوع نیز نمی‌توان وحدت رویه را نتیجه گرفت و حتماً باید به جنبه‌ها و ابعاد موضوع واحد توجه داشت.

نکته دیگر در کلام باربور، رها کردن الهیات طبیعی است که استدلال وی در این مورد نیز قانع کننده نیست. زیرا رسالت و کارآیی برهان نظم چنان که گفتیم بیش از اثبات ناظم نیست و در این محدوده نیز نیازی به تجدید نظر در آن برهان نیست و تنها توجه به کارآیی این برهان کافی است. بنابراین تقریر تازه از برهان نظم، یا بیان نظریه تکامل به شکلی که با اعتقاد به خدا ناسازگار نباشد و یا بهره‌گیری از تازه‌های

وحدت موضوع دلیل وحدت رویه نیست. چون شیوه علم، تجربی است ولی شیوه دین غیر تجربی و عقلانی است. تجربی بودن علم مربوط به بکارگیری بیشتر حواس پنجگانه و انجام آزمایش است و تجربی نبودن الهیات و دین نیز مربوط به بکارگیری عقل و اندیشه در کار تحقیق است.

مشاهده‌پذیری و آزمون‌پذیری تجربی به علم اجازه داده شیوه تجربی را در پدیده‌های مادی به کار برد، ولی وقتی نوبت به کاوش روح انسان می‌رسد دیگر به کمک علم نمی‌توان آن را بررسی کرد و چون روح مادی نیست طبعاً به شیوه عقلانی و نه تجربی باید بررسی شود.

پس با این که موضوع واحدی مانند انسان مرکب از جسم و روح است، هر دو نوع تحقیق فیزیکی و متافیزیکی در موردش مطرح است و نباید وحدت رویه علم و دین در این جا را انتظار داشت. درباره طبیعت نیز دو جنبه فیزیکی و متافیزیکی اش قابل تفکیک است، لذا دو نوع دانش تجربی - شامل شاخه‌های مختلف از قبیل فیزیک و شیمی - و غیر تجربی مانند فلسفه، درباره طبیعت، به تحقیق می‌پردازند. اما درباره

«سامان‌مندی، قابل فهم و حدوث طبیعت». امروز این دلیل فقط قابل دفاع است. (۱)

وی در جای دیگر گوید: اسطوره کتاب مقدس از تمثیل استفاده می‌کند و در عین حال از محدودیت‌های آن سخن به میان می‌آورد، چه آفرینش از عدم، هیچ قرینه‌ای در آفرینشگری بشری ندارد. گیل کی می‌خواهد زبان اساطیری را حفظ کنیم، چون زبان فلسفی از ذات فعال الهی و صفاتش غافل است. (۲)

آنچه باربور در زمینه شناخت خدا در این قسمت آورده به این دلایل نادرست است:

الف. وی صورت سوم برهان نظم را قابل دفاع دانسته که نظم طبیعت را در کنار قابل فهم بودن و حدوث آن در نظر می‌گیرد، ولی دو روایت دیگر آن را نمی‌پذیرد. لیکن ما گفتیم کارایی برهان نظم محدود است و در حقیقت هیچکدام از صور آن، کارایی براهین عقلی خداشناسی را ندارند، زیرا برهان نظم

علم برای شناخت خدا، چیزی را تغییر نداده بر کارایی برهان نظم چیزی نمی‌افزاید. پس الهیات طبیعت چیزی بیشتر از الهیات طبیعی به ما نمی‌دهد.

میان الهیات طبیعت و لیبرالیسم کلامی پیوند ویژه‌ای برقرار است و آن این که هر دو بر دانش تجربی و تجربه دینی تکیه می‌کنند. بنابراین ایرادهایی که بر کلام لیبرال به این لحاظ وارد کردیم بر الهیات طبیعت نیز وارد است.

درباره نظریه تکامل و نسبتش با الهیات جداگانه توضیح خواهیم داد. نیز درباره رهایشگری و آفرینشگری خدا ضمن صفات خدا بحث می‌کنیم.

۴/۴. دلایل نارسا در خداشناسی

در زمینه براهین خداشناسی در کتاب علم و دین می‌خوانیم: سه نوع برهان برای خداشناسی از طبیعت گرفته شده است: «ملاحظه رخنه‌های خاص در توصیف علمی»، «استدلال با توسل به طرح و ترکیب خصوصیات هر ارگانیسم»؛

۱. علم و دین: ۶۴، ۶۵.

۲. علم و دین: ۴۱۲.

تبدیل نیامده است. در حقیقت موضوع بر عکس است و زبان تمثیلی در خداشناسی کارآیی ندارد. زیرا به آن نیازی نیست. در زمینه شناخت خدا براهین عقلی از قبیل برهان امکان و وجوب، که در متون فلسفی تشریح شده، کارآیی دارند و حقایق را روشن می‌کنند.

درباره خدا به عنوان خالق هستی و حقیقة الحقایق، زبان عقلی و فلسفی، به طور صریح توضیح می‌دهد، ولی زبان اساطیری صحیح و جدی نبوده در این مورد قابل استفاده نیست و اصولاً زبان تمثیل ترجمان حقیقت نیست.

خدایی که باربور و مسیحیانی چون او قائل‌اند، توسط کسانی چون هیوم، وایتهد و... خلع ید شده به شدت تنزل مقام یافته، جنبه رؤیایی و تخیلی به خود گرفته، نه به کار علم می‌آید نه دین. علم او را رخنه‌پوش می‌داند و سنگر به سنگر عقب می‌راند و باربور نمی‌تواند مطمئن باشد که روند یاد شده تا کی و کجا ادامه می‌یابد! چنین خدایی در دین هم جای ندارد، زیرا دین او را به عنوان شارع، قادر متعال، حاکم و کمال مطلق می‌داند. عقل هم که جای

حداکثر می‌گوید ناظمی وجود دارد لیکن درباره صفات او، واجب الوجود بودنش و سایر آگاهی‌های مورد نیاز انسان درباره خدا سخنی نمی‌گوید، پس سودی جز همین که اصل وجود ناظم را یادآور شود ندارد.

ولی شگفت این است که باربور به براهین عقلی در زمینه خداشناسی اشاره نکرده به بررسی آنها نپرداخته است.

ب. بدیع بودن و بی قرینگی خلق از عدم و مشابه نداشتن آن در آفرینش بشری، عذر باربور برای نادیده گرفتن آن شده است. در حالی که این سخن نادرست است. چون انسان، خود یکی از مخلوقات خداست که به عنوان موجودی ممکن الوجود محدودیت‌های بسیاری دارد و به هیچ رو با خالق واجب الوجود خویش قابل قیاس نیست، پس طبعاً برایش خلق از عدم به دلیل ممکن الوجود بودن امکان ندارد، اما این امر ویژه خداست.

ج. شگفتی دیگر این است که زبان تمثیلی و اساطیری جایگزین زبان فلسفی در زمینه شناخت ذات و صفات الهی شده است. ولی توضیحی در باب این ترجیح و

خود دارد. اساس ابتکار نیز هست ... ویژگی سوم خدا این است که تحت تأثیر رویدادهای جهان قرار می‌گیرد. وایتهد این را ذات تبعی خدا می‌نامد. مقولات اصلی فلسفه پویش: زمان‌مندی، همکنشی، ارتباط و همبستگی متقابل، به خدا نیز قابل اطلاق است. زمانی بودن خدا، یعنی این که تجربه‌اش تحول می‌یابد چه این که هم از جهان می‌گیرد و هم به جهان مدد می‌رساند. اهدافش ازلی و ابدی است لیکن علمش هم پای شکوفایی و سیر پدیده‌ها متغیر است. عمل خدا این است که مورد تجربه یا احساس و ادراک جهان قرار می‌گیرد و بر شکل لحظات متوالی اثر می‌گذارد. هر زوجی از موجودات از جمله خدا و هر هستی دیگری حلول متقابل در یکدیگر دارند. فعالیت خدا بیشتر به انگیزش شبیه است تا اجبار. او هرگز علت نیست بلکه مؤثری است در میان سایر عوامل ... وایتهد بر حلول خدا تأکید دارد ولی تنزه و تعالی او را از یاد نمی‌برد» (۱۴).

باز هم می‌شنویم: «شاید سنت

پس حکایت باربور، حکایت از ده رانده‌ها و از شهر مانده‌هاست، چون به خدایی باور دارد که نه علم، نه عقل و نه دین هیچ کدام قبولش ندارند ...

۴/۵. انکار علم و قدرت مطلقه خدا

دیدگاه کتاب مورد بحث ما راجع به قدرت خدا چنین است: «فلسفه پویش طبیعت را روندی پویا و ارگانیکی می‌داند و قدرت مطلقه خدا را تعیین کننده همه رویدادها نمی‌داند. از نظر وایتهد تأثیر خدا همانا انگیزش آفرینش‌گرانه اوست. اینان یک نظام متافیزیکی منسجم پرورده‌اند که تأثیر و نفوذ الهی، اختیار انسان و آفرینش‌گری و علیت را در خود جمع دارد» (۱).

وی در جای دیگر گوید: «وایتهد خدا را اساس نظم دانسته است. اما خدای وی فراتر از صرفاً بی‌زمان نظم است چون او هدف‌های خاصی نیز در تحقق بخشیدن به ارزش‌های خداکثر دارد. به علاوه خدا

پویش در تعدیل مفهوم کلاسیک قیومیت خدا بیش از حد پیش رفته باشد. اگر بارت می‌خواهد آزادی انسان را منتفی کند، وایتهد می‌خواهد، اختیار خدا را نفی کند. ما ضمن پذیرش تأثیر مهم خدا او را حکمفرمای همه توان نمی‌دانیم. نظر دیگران تلفیق آموزه‌های مشیت و آفرینش در آفرینش مداوم است... مفاهیم فلسفه پویش را می‌توان برای بیان پیام دیانت اهل کتاب در جهان معاصر اخذ کرد. آنچه ما پیشنهاد می‌کنیم نه مددی به علم می‌رساند و نه مدد مستقیمی به تعهد دینی می‌رساند اما در تکوین يك جهان بینی يك پارچه سهیم است... امروزه بیشترین تأثیر خدا در حوزه انسان است نه در طبیعت، تجربه و تاریخ اشاره به خدایی دارند که نه با قهر و غلبه بلکه با انگیختن واکنش آفریدگانش عمل می‌کند ولی همین منابع مدل‌های ما را نارضا می‌دانند. چون هیچ تمثیل رسائی برای خدا نیست. منتها در پرستش و پروا به سر ربوبی اذعان می‌کنیم و هر نوع نظام

فکری را که مدعی رهیابی به حریم ربوبی باشد متظاهر می‌دانیم^(۱). قدرت مطلقه الهی موجب سلب اختیار از انسان می‌شود.^(۲)

در حاشیه این دیدگاه‌های باربور یادآوری می‌کنیم:

الف. او اهل کتاب را به پیروی از فلسفه پویش دعوت کرده تا دارای يك جهان‌بینی یکپارچه شوند و در عین حال گفته این کار نه مددی به علم می‌رساند نه به تعهد دینی کمک می‌کند و ضمناً اذعان کرده که تجربه و تاریخ مدل‌های او را نمی‌پذیرند. ما به ایشان می‌گوییم چرا به رغم این همه مخالفت با وی و اعتراف به ناکامی، چنین پیشنهادی را مطرح کرده است؟ بنابر آنچه تا به حال گفته‌ایم چگونه می‌توان دیدگاه پویشی باربور را هدیه گر جهان بینی یکپارچه دانست؟ جهان‌بینی مخالف عقل تناقض آمیز است و این امر را در همین قسمت بحث در باب صفات خدا اثبات می‌کنیم.

۱. علم و دین: ۴۸۵-۴۹۰.

۲. همان: ۴۶۰.

حوادث گوناگون در طبیعت هیچ دلیلی نیست و ضرورتی ندارد که تأثیر متقابل در کار باشد بلکه به صورت یکجانبه نیز تأثیر خدا بر طبیعت امکان پذیر است. ثانیاً باید چنین باشد و گرنه خدا محل حوادث قرار گرفته مخلوقی بیش نخواهد بود. پس تحول و پویای طبیعت دلیل عقلی اثرپذیری خدا از طبیعت نیست. اما بر عکس اثرپذیری طبیعت از خدا به دلیل ممکن الوجودی و مخلوق بودن آن جای تردید ندارد.

و. موضوع اختیار انسان نیز مطرح شده تا از آن درستی فلسفه پویای و تحدید قدرت الهی نتیجه گرفته شود. ولی این کار در صورتی درست است که انسان در عرض خدا قرار داشته و رقیب او باشد نه مخلوق او. اما چه کنیم که واقعیت تغییر نمی کند و انسان مخلوق و بنده خداست. بنابراین قدرت مطلقه از خدا به عنوان خالق و واجب الوجود است و در عین حال اختیار آدمی هم منتفی نیست و خود آن را به بهترین شکل وجدان می کند. آری ما اومانیزم را قبول نداریم تا انسان را اصالت بخشیده جای خدا قرار دهیم و به بهانه اختیار و نفی جبر، بر خلاف براهین عقلی

ب. عقاید باربور در زمینه صفات خدا با کتاب مقدس ناسازگار بوده بنابراین اعتقاد مؤمنان اهل کتاب چنین عقایدی مردود و غیر قابل اعتناست.

ج. او بر پروا و پرستش خدا تأکید کرده هر مدعی شناخت الهی را ریاکار شمرده است. اما می دانیم پروا از موجودی ناشناخته یا پرستش او بی ارزش بوده نه علمی است، نه عقلانی و نه دینی. اگر قرار است به تقوا و عبادت تظاهر نکنیم خوب است ابتدا گامی در مسیر معرفت برداشته سپس خدا را عبادت کنیم. اکنون بینیم ادعای عدم امکان شناخت خدا و صفاتش درست یا خیر؟

د. درباره شناخت ذات خدا به اختصار بحث کرده دلایل باربور در آن مورد را نارسا و ادله سودمند را معرفی کردیم. در باب صفات خدا نیز استدلال های عقلی ویژه ای هست که برخی از آنها ضمن بحث بیان می شود.

ه. در زمینه قدرت مطلقه الهی و رابطه خدا با طبیعت به بهانه پویایی طبیعت تأثیر متقابل میان خدا و طبیعت مطرح شده که نادرست است. چون اولاً به رغم وقوع

منکر قدرت مطلقه الهی شویم .

ز. باربور علم بی‌پایان الهی را بنابر فلسفه پویش، به تجربه متقابل خدا و جهان فرو کاسته که این امر هم خلاف عقل است. این سخن در زمینه رابطه متقابل علمی انسان‌های ممکن الوجود درست است، اما در مورد رابطه واجب الوجود و ممکن الوجود، استحاله عقلی دارد و هیچ راهی برای برهم زدن معادله وجود ندارد.

ح. گمان نمی‌رود نادرستی حلول خدا در طبیعت یا حلول متقابل خدا و ماده، نیاز به بحث چندانی داشته باشد، زیرا درستی آن در گرو اثبات مادیت خدا و نیاز اوست که امکان ندارد. به علاوه چگونه وایتهد تن به تناقض داده از يك سو منزّه و تعالی خدا را مطرح کرده و از سوی دیگر حلول متقابل را؟!

ط. تنزل دادن خدا، تا سطح علل عادی با شأن واجب الوجودی اش ناسازگار است و بنابراین، تنها علة العلل است. ی. آخرین نکته مربوط به مشیت مطلقه الهی است که حاصل قدرت مطلقه

اوست. اما باربور وایتهد که منکر آن بوده‌اند، باز به بهانه آفرینش مداوم آن را نیز نادیده گرفته‌اند ولی همان طور که ضمن شماره ۵ گفتیم خلق مداوم مانعی بر سر راه اعمال مشیت الهی نبوده آن نیز در دایره مشیت واقع است.

۴/۶. امدادهای غیبی

در ادامه بحث صفات خدا، دیدگاه منفی باربور نسبت به امدادهای غیبی را وامی‌رسیم: «اینکه در مورد هر پدیده بغرنج گفته شود تحلیل علمی بر نمی‌دارد، انگیزه پژوهش را از ریشه می‌زند. چنین رهبردی از نظر کلامی هم مشکوک است، چه، سر از نوع دیگری خداوند رخنه پوش و امدادگر غیبی درمی‌آورد.»^(۱)

این سخن تعجب چندانی ندارد. زیرا وقتی کارکرد علنی خدا انکار شود، به طریق اولی امدادهای غیبی اش از یاد خواهد رفت. لیکن سلاک در هر دو مورد یکی است. اگر کسی منکر تأثیر خدا در جهان هستی به استناد علم و قدرت مطلقه او

علل و عوامل دست اندرکار در جهان را که البته تحت فرمان و قدرت او عمل می‌کنند، باور داشت.

۴/۷. علت محدثه یا علت مبقیه؟

باربور در پاسخ به این سؤال دچار آشفتگی و تناقض گویی شده است. او یکجا گفته است: در قرون وسطی خداوند علت اولی و مؤثر در هستی از طریق علل طبیعی ثانوی قلمداد می‌شد، ولی در قرن ۱۷، به دلیل توجه به طبیعت، علت غایی نادیده گرفته شد و خدا تنها به عنوان علت اولی و محدثه و فاعلی تلقی شد.^(۲)

وی سپس آورده است: «طبیعت دستگاهی است کامل و کارآمد که خود در طلب غایاتی بیرون از خود نیست و خداوند علت اولی و علة العلل است نه علت غایی. تبیین های علمی و توصیف‌های علمی باید دقیقاً بدون هیچ اشاره و استنادی به غایات انجام گیرد».^(۳)

او زیر عنوان ساعت ساز لاهوتی

نباشد، غیب و شهود از این نظر تفاوتی نخواهند داشت. جز این که در عالم طبیعت به طور معمولی اجرای قدرت و اراده الهی مشهود است، ولی به طور غیبی و نامرئی نیز این اتفاق می‌افتد. معجزات پیامبران مستند به عوامل غیبی بوده، امدادهای غیبی به حساب می‌آیند. از نظر عقلی، تاریخی و کتب آسمانی نیز وقوع معجزات قطعی و ضروری بوده است، پس چرا متکلمی مثل باربور منکر آن است؟! گرچه به شکل تناقض آمیز و البته نادرست، باربور در جایی معجزه را به عنوان عمل مستقیم خدا پذیرفته است!^(۱)

آری، رخنه پوشی ناموجه و استناد مستقیم برخی امور به خدا، به عوض ربط دادن آنها به علل قریب و مستقیم آنها، قابل قبول نیست. لیکن درهم آمیختن این کار نادرست با امداد غیبی، به اندازه رخنه پوشی نادرست است. حساب این دو کاملاً از هم جداست. هم باید امدادهای غیبی را بر اساس قدرت الهی پذیرفت و هم

۱. علم و دین: ۴۵۶.

۲. همان: ۳۷.

۳. همان: ۴۸.

و جهان را سست کرده، این رابطه را در شکل همان رابطه ساعت با سازنده‌اش فرو کاهد، ولی ضمناً دو پهلوش کرده است. وی سخن دیگری نیز دارد که جانب عمومیت قدرت الهی را تقویت کرده است: قول به این که خدا بدون درگیر شدن با هستی انسانی شناخته نمی‌شود، فرق دارد با این که او جز در این قلمرو - هویت انسانی - عمل نمی‌کند. (۳)

اما در حرکتی ناهم سو، جای دیگر گفته است: «به نظر نگارنده تمثیلات همراه با علل غایی نظیر عشق انسانی، مناسب‌تر از تمثیلات مربوط به علل توسطی یا آلی نظیر قلم و نویسنده است که در آن: اطاعت کامل ابزار از به کاربرنده آن به خودمختاری علل ثانوی را خیلی کاهش می‌دهد». (۴)

سرانجام به طور صریح گوید: «مسلم است که درباره خدا نمی‌توان گفت که ارتباط علی با رویدادهای جهان دارد.

افزوده است: تمثیل بدیل در مورد رابطه خدا و جهان به ساعت و ساعتساز بود، ولی این تمثیل مشکلاتی داشت، چون ساعت وقتی راه افتاد مستقلاً مسیر ماشینی‌اش را طی می‌کند. (۱)

وی در بکارگیری اصل تکمیل‌گری بور که خواهان جمع میان دو نظریه موجی بودن و ذره‌ای بودن نور است، احتیاط را توصیه کرده است. زیرا اولاً به کار بردن این اصل در خارج از حوزه فیزیک جنبه تمثیلی دارد نه حقیقی. ثانیاً به کارگیری این اصل خارج از فیزیک پس از اثبات مبنای واحد در فیزیک و متافیزیک است. ولی برداشت علم و دین از جهان واحد نیست مگر اینکه کسی وحدت وجود را بپذیرد و تنزه و تعالی خدا را کنار گذارد. ثالثاً این اصل نباید وحدت را وتو کند. رابعاً گرچه این اصل به پوزیتیویسم میدان داده ولی با رئالیسم انتقادی به هیچ وجه ناسازگار نیست. (۲)

باربور به این ترتیب کوشیده رابطه خدا

۱. همان: ۵۰.

۲. علم و دین: ۳۲۸، ۳۲۹.

۳. همان: ۴۶۳.

۴. همان: ۴۵۷.

بریده شدن طبیعت از خدا، او را تا سطح همان ساعتساز لاهوتی فرود آورده دیگر واجب الوجود نخواهد بود. ممکن الوجود بودن طبیعت نیز به آن اجازه خودکفایی نمی‌دهد.

ج. از نظر فلسفی علت غایی یکی از اقسام چهارگانه علت است و هیچ دلیلی برای جدا کردن آن از سه قسم دیگر وجود ندارد. در تمام پدیده‌های مادی تمام اقسام چهارگانه علت - غایی، مادی، صوری و فاعلی - جمع‌اند پس نمی‌توان علت غایی مقدم در ذهن و مؤخر در عمل را از سایر اقسام جدا کرد، و گرنه در همان مرحله تصور، تصوری رخ نخواهد داد، تا به دنبالش تصدیقی رخ دهد. مثل تصور میز و فایده آن که نخست در ذهن نجار شکل می‌گیرد و سپس او میز را می‌سازد و سرانجام نیز همان کاربرد منظور شده از ابتدا را دارد. در تحلیل هر پدیده مادی نیز تا چهار قسم علت جمع نباشند اصلاً تحقق آن امکان ندارد و اگر هم علت غایی به همراه سایر اقسام منظور شد، مفهومی

چون این رویدادها يك سلسله كامل علت و معلولی را تشكيل می‌دهند و علت زمانی، مفهومی است متعلق به ساحت اعیان»^(۱).

در این بخش، ملاحظات زیر وجود دارد:

الف. پذیرش علة العلل بودن خدا و انکار علت غایی بودنش توسط باربور نادرست است. زیرا علت علت‌ها بودن، یعنی سرآمد آنها، هویت بخشی به آنها، هدایت کردن آنها و ناظر و مشرف بودن بر آنها. در نتیجه علة العلل تمام شئون علل را زیر پوشش قرار می‌دهد و از جمله اهداف و غایات آنها را نیز طراحی و اجرا می‌کند. علة العلل در حکم رقم صد است که نود هم در آن هست. به سخن دیگر نسبت میان علة العلل و علت غایی، عام و خاص مطلق است.

ب. غایات طبیعت را خارج از آن ندانستن، استقلال و اصالت قائل شدن برای آن است که نه با شأن آن و نه با شأن خدا، هیچ يك، سازگار نیست. زیرا

این است که پدیده هدف دارد.

د. اینکه دیدگاه ساعت ساز لاهوتی به حق و صریحاً از سوی باربور رد شده، معنایی جز قبول علت مبقیه بودن خدا ندارد، پس چرا منکر علت مبقیه بودن خدا شده است؟ اگر خدا جهان را به سان ساعتی ساخته و آن را رها کرده بود تنها علت محدثه می بود، اما اگر چنین نباشد، فرض دیگری جز اداره جهان در حال حاضر نیز باقی نمی ماند.

ه. اگر تأکید باربور بر عدم وتوی وحدت جدی باشد، مفهومی پذیرش علت مبقیه بودن خداست. اما اگر به جای وحدت وجود - البته به مفهوم درست عرفانی اش که معنایش فانی شدن هستی در خدا، عدم استقلال موجود است و کمال مطلق بودن خداست - تنزه و تعالی خدا مطرح شود، درست نیست. چون وحدت وجود صحیح و واقعی هم بر تنزه تأکید دارد زیرا بر فنای همه چیز وهم سطح نبودن هیچ ممکن الوجودی با خدا اصرار دارد.

و. در این که علیت زمانی مربوط به عالم ماده است تردیدی نیست، چون زمان ویژه جهان ماده است و موجود مجرد، به

ویژه مجرد تام یعنی خدا، به خاطر مادی نبودن زمانی نیست. ولی لزوماً علیت خدا نسبت به جهان هم مادی نیست. زیرا این علیت بی واسطه و مستقیم نیست بلکه نحوه ربط حادث به قدیم و ممکن به واجب با واسطه است. این مشکل در فلسفه اسلامی با درنظر گرفتن دو واسطه حل شده است. بسدین شکل که اولین مخلوق، موجود مجردی به نام عقل بوده است. پس از آن عقل «مثال» یا موجودات مثالی که نیمه مجرد و نیمه مادی اند آفریده و سپس عالم مثال عالم مادی طبیعت را آفریده است. (توضیح بیشتر در منابع مفصل فلسفی).

ز. دلیل اصلی علت مبقیه بودن خدا - علاوه بر علت محدثه و علت اولی بودنش - کمال حق و واجب الوجودی اوست. این شأن واجب الوجود و کمال مطلق از یک سو است و از سوی دیگر شأن ممکن الوجود نیز معلولیت و وابستگی است. پس عقلاً راهی جز پذیرش این موضوع نیست.

ح. این که باربور خالقیت و رستگاری بخشی خدا را در کنار هم مطرح

علم و دین، نتیجه‌گیری کوتاهی سودمند است: بنابراین گذشت، اشتباهات باربور در این موضوع بسیار است و با توجه به این نکته و اهمیت توحید که روح دین را تشکیل می‌دهد و پایه سایر اعتقادات است، پیامدهای منفی بسیاری به وجود آمده و می‌آید که به هیچ رو در این موارد اغماضی امکان ندارد. انحراف در اعتقاد پایه‌ای توحید، به لغزش در نبوت، اصل مهم اعتقادی دیگر ادیان می‌انجامد که در ادامه، به آن می‌پردازیم.

کرده^(۱)، از این که این دو از هم تفکیک شوند، یا تنها خدا آفرینشگر خوانده شود، انتقاد کرده است^(۲)، برمی‌آید که اومانیسیم، استقلال انسان و انحصار خدا در علت اولی نادرست است و به جای آن نقش خدا در زندگی انسان و رهایی و رستگاری وی کاملاً مهم است و این به معنای پذیرش علیت مبقیه در مورد خداست و گرنه انسان خود عامل خوشبختی و فلاح خویش می‌بود.

در پایان مباحث خداشناسی کتاب

شعارهای ناروا در طول قرون

درباره دین

در طول قرن‌ها، طرفداران تفکیک دین از تعقل صحیح و به انزوا کشیدن دین شعارهای ناروایی سر داده‌اند مانند: تفکیک دین از عقل و خرد
تفکیک دین از فلسفه
تفکیک دین از علم و دانش
ولی شعار قرآن بر خلاف هر سه است، به آیه مربوط به تفکر، و تعقل و علم مراجعه شود.

۱. علم و دین: ۲۷۰.

۲. همان: ۴۹، ۴۵۴.