

علم و الهیات در عصر روشنگری

جان هدلی بروک

ترجمه ابوالفضل حقیری قزوینی*

اشاره

در این مقاله، جان هدلی بروک مقدمه‌ای انتقادی بر یکی از شگفت‌انگیزترین و ماندگارترین مسائل در توسعه جهان مدرن ارائه می‌کند: رابطه میان تفکر علمی و باور دینی. همه می‌دانند که در جوامع غربی دوران‌هایی بحرانی بوده که علم جدید اقتدار تثبیت‌شده را تهدید می‌کرده است. محاکمه گالیله در ۱۶۳۳ و جنجالی که منشأ انواع داروین (۱۸۵۹) بر پا کرد، دو نمونه از میان مشهورترین نمونه‌ها است. با توجه به کارهای علمی اخیر در تاریخ علم، بروک نگاه تازه‌ای به این داستان‌ها و داستان‌های مشابه می‌اندازد و نشان می‌دهد که علم و دین با چنان شیوه‌های متنوعی با هم مرتبط بوده‌اند که هیچ تعمیم ساده‌ای امکان‌پذیر نیست. وجه برجسته این مقاله آن است که بروک از نظریه‌های کلی که «هماهنگی» یا «تضاد» میان علم و دین را تأیید می‌کنند و هواداران پرشوری هم دارند فاصله می‌گیرد. هدف وی متجلی ساختن دقت، پیچیدگی و تنوع تعامل تعاملی است که در قرن نوزدهم و بیستم روی داده است. رویکرد تاریخی به جای آنکه علم و دین را مباحثی

* کارشناس ارشد فلسفه علم از دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات

گسسته تلقی کند، باید نسبت به جابجایی مرزها حساس باشد و به بررسی زمینه‌هایی تمایل داشته باشد که در آنها اشکال خاص «علم» را می‌توان هم برای هدف‌های دینی و هم برای منظوره‌های دنیوی به کار برد.



۱- مقدمه: فلسفه طبیعی و مشیت الهی

پیامدهای پیشرفت علمی برای الهیات مسیحی را اغلب به فرمولی پذیرفتنی، اما ساده‌انگارانه تقلیل می‌دهند: با درک هرچه بیشتر پدیده‌های طبیعی براساس ضوابط مکانیستی، که قبلاً با اراده خداوندی توضیح داده می‌شد، و ورود هرچه بیشتر این پدیده‌ها در محدوده قوانین طبیعی، باور به مشیتی فعال و مراقب تا آنجا تضعیف گردید که خدای ابراهیم، اسحق و یعقوب، به ساعت‌سازی در دوردست تبدیل شد. در این دیدگاه، رابطه میان فلسفه دوران روشنگری و به اصطلاح «انقلاب علمی» قرن نوزدهم، رابطه‌ای ساده است. آزاداندیشان قرن هجدهم، صرفاً، نتایج علم نیوتنی را استنتاج نمودند، از آنچه خرد انسانی بدان دست یافته بود به وجد آمدند، قدرت روش‌های تجربی جدید را ارج نهادند و (به پیروی از جان لاک) در این امر تردید کردند که آیا راه ممتازی به سوی معرفت از طریق شهود یا وحی وجود دارد. این دیدگاهی است که اغلب، آن را ضمن اشاره به ولتر ابراز می‌کنند که به همان اندازه به همه‌گیر ساختن علم نیوتنی مشتاق بود که به تحقیر «کشیش‌بازی» روحانیت کاتولیک. یقیناً، ولتر در ترجیح خداوند عقلانی جهان نیوتنی به خدای بولهورس و مداخله‌گر عهد جدید، که به بیان طنزآلود ولتر، آنقدر از حساسیت اخلاقی تهی بود که به حرقیال نبی فرمان داد تا نان جوین خود را با مدفوع بخورد^۱، تنها نبود.

نمی‌توان انکار نمود که میان علم قرن هفدهم و فلسفه‌های عقلانی دروان روشنگری، پیوستگی‌هایی وجود دارد. دانشمندانی از تراز ارنست کاسیرر^۲ و پیتر گی^۳، شیوه جدیدی را در تفکر آشکار ساخته‌اند، معیارهایی جدید و سخت‌تر برای طرح دعاوی صدق، که منعکس‌کننده دستاوردهای بزرگ گالیله و نیوتن در علوم فیزیکی و معرفت‌شناسی عقلانی دکارت است. اما، من کار خود را با نتایج کارهای علمی اخیر آغاز می‌کنم، که نشان دهنده روابط غنی‌تر و پیچیده‌تری میان آنچه ممکن است آدمی وسوسه شود تا آن را ذهنیت علمی بخواند و نگرش‌های معطوف به

باور دینی است. قبل از هرچیز درک فزاینده این نکته به چشم می‌آید که مفهوم «انقلاب علمی» در اروپای قرن هفدهم نمی‌تواند به درستی تنوع عظیم آن روش علمی را نشان دهد که می‌توان در دوره‌ای دید که نیوتن را از کپرنیک جدا می‌سازد. فرمول‌های مبتدلی دال بر اینکه «انقلاب» عبارت است از رد فلسفه ارسطویی یا نشستن روش‌های تجربی بیکس به جای کتابخوانی، یا تعویض تصویر آلی از طبیعت با تصویر مکانیستی، نتوانستند تصویری ریزنگرانه از منازعات قرن هجدهم ارائه نمایند و از همین روی هرچه بیشتر نخب نما شده‌اند. «کشف» عمده‌ای مانند کشف گردش خون توسط ویلیام هاروی، توسط ارسطویی متعصبی انجام گرفت که به یافتن «علل غایی» (مانند هدف از قرار دادن سوپاپی در سیستم) و نه رد آنها، علاقمند بود. نشان داده شده که روش‌های ریاضی که گالیله برای تحلیل حرکت اجسام به کار گرفته بود با آنچه ژوئیتهای دوران وی می‌آموختند، نقاط مشترک فراوانی دارد و نماد بزرگ جهان مکانیزه، اسحق نیوتن، منطقاً بسیار کمتر از دکارت، که کیهان‌شناسی نظری وی در کتاب دوم/ اصول (۱۶۸۷) مورد حمله نیوتن قرار گرفت، مکانیست بود. هرچند، دکارت تصور می‌کرد که علت چرخش سیارات به دور خورشید در یک جهت و تقریباً در یک صفحه را (که وی مدعی بود حاصل چرخش آنها در گردابی از ماده لطیف است) توضیح می‌دهد، نیوتن این آرایه را فقط به ملاحظاتی زیباشناختی نسبت می‌داد که خدا در آفرینش لحاظ کرده بود. هر تصویری را در این مورد که آنچه در تفکر قرن هفدهم انقلابی بود، عبارت است از جدایی کامل علم از الهیات^۵، خود نیوتن، که زمانی نوشته بود مطالعه فلسفه طبیعی عبارت است از بررسی صفات الهی و رابطه خدا با جهان، از اعتبار ساقط می‌نماید. غوطه‌وری نیوتن در نبوت انجیلی نشان می‌دهد که او به نقش مثبت در تاریخ بشری نیز، مانند طبیعت، علاقمند بود. یقیناً میان نیوتن و ولتر که اولی خدای عهد عتیق را چونان خدایی با سلطه، خدایی که باید از او ترسید توصیف می‌کند و دومی در ادبیاتی کنایه‌آمیز، او را به موضوع تمسخر تبدیل می‌نماید، هیچ پیوستگی وجود ندارد.

مدت‌ها است که دریافته شده است که فیلسوفان طبیعی، مانند رابرت بویل و اسحق نیوتن، پژوهش در طبیعت را وظیفه دینی خود می‌دانستند. می‌توان از شعوری که آشکارا در نظم طبیعت به نمایش درآمده است، به قدرت و حکمت خداوند پی برد. نیوتن بر آن بود که علوم طبیعی فقط در فرهنگ‌های توحیدی رشد کرده‌اند و تحقیقات اخیر، نشان دین توحیدی وی را بر ساختمانی

که وی از طبیعت بنا نموده، نشان داده است.^۶ او این امر را انکار می‌نمود که نیروی گرانشی، ویژگی ذاتی و تعریف‌کننده ماده باشد، زیرا این به معنای مادیگری بود. او معتقد بود که عمومیت (جهان‌شمولی) قوانین وی، ریشه در حضور فراگیر اراده الهی واحدی دارد و می‌گفت فضا را باید چونان درک کرد که گویی مرکز احساس خدایی است که همه چیز را بی‌واسطه درمی‌یابد. نیوتن، در عمق مطالعات انجیلی خود، ممکن است نماینده فیلسوفان طبیعی متأخر در قرن هفدهم نباشد، اما اگر او وادار شده تا نماد احکام جدید عقلانیت علمی باشد، آن گاه نمی‌توان گفت که انقلاب علمی، شاهد جدایی علم از دین بوده است. اگر این جدایی، پیش شرط عرفی سازی معرفت تلقی شود، عرفی سازی هنوز روی نداده بود. اما، ممکن است مفهوم عرفی سازی تندتر از آن باشد که حق مطلب را در مورد تعامل ظریف میان احکام مربوط به طبیعت و احکام مربوط به خدا، ادا نماید. خطرات این کلمه ممکن است در این امر آشکار باشد که حتی مورخی که در انکار جدایی نهایی علم از دین در قرن هفدهم از همه بیشتر تلاش کرده است، بازهم آن [عرفی سازی] را ترکیب بی‌سابقه فلسفه طبیعی و الهیات می‌خواند. اموس فونکنشتاین (Amos Funkenstein) در تفسیری قدرتمند، گفته است که الهیات درست بدان دلیل آغاز به عرفی شدن نمود که صفات خدا را به طرزی فزاینده از طریق مقولات فلسفه طبیعی و به وسیله دانشمندانی که روحانی نبودند، توصیف کردند.^۷ این نکته را نیز فلسفه طبیعت نیوتن مجسم می‌سازد، زیرا بحث او درباره فضا به مفهوم حضور همه گیر خدا معنایی جدید داده بود و مشیت الهی نیز، با بحث نیوتن درباره مهار دنباله دارها توسط خداوند، که به نوبه خود به تثبیت منظومه شمسی کمک می‌کردند، از محتوایی جدید پر شده بود. نیوتن در نامه‌ای به توماس برنت (Thomas Burnet) تأکید کرده است که اگر علل طبیعی وجود داشته باشند، خداوند از آنها برای تحقق اهداف خود استفاده می‌کند- نظریه‌ای که بدیهی است که برنت نیز در آن سهیم است، زیرا در کتاب خود درباره نظریه قدسی زمین (*Sacred Theory of the Earth*) (۱۶۸۴) توضیح داده است که توفان نوح چگونه با شکافت پوسته زمین و آزاد شدن آب‌های زیرزمینی روی داده است. برنت، که اصلاً از مشیت الهی آزرده خاطر نبود، در همزمانی این رویداد با فساد اخلاقی که در سفر پیدایش توصیف شده، برهان مؤید قدرتمندی می‌یافت.

نکته مهم آن است که در فلسفه طبیعی متأخر قرن هفدهم، تشریح یک رویداد براساس هم

علل طبیعی (یا ثانویه) و هم مشیت الهی ممکن بود. این امر [در آن زمان]، چنان که بعداً برای جدلجویان متأخر شد، مسئله «یا این یا آن» نبود. این حقیقت که تفسیرهای مکانیستی و مشیت‌گرایانه می‌توانستند همزیستی داشته باشند، بازتاب مرتبه‌بازهم عمیق‌تری از آمیزش تلاش برای درک علمی با علائق کلامی بود. از نظر نیوتن نیز، مانند بویل و دکارت، قوانین فقط از آن روی وجود داشتند که قانونگذاری (شارعی) وجود داشت. معادله ساده‌ای که با آن آغاز کردیم: قوانین طبیعت به محدوده فعل خداوندی تخطی کرده‌اند- دقیقاً از آن روی ساده‌انگارانه است که برای خداشناس مسیحی این قوانین شیوه تصمیم‌گیری معمول خداوند به انجام فعلی را بیان می‌کنند. شاید مراد بویل و نیوتن آن باشد که در طول مدتی طولانی این قوانین بدون آنکه تغییر کنند مشاهده شده‌اند، اما در عین حال با همین صراحت یادآوری می‌کنند که خداوند آزاد است تا آنها را تغییر دهد- آزاد، به همان اندازه‌ای که ما می‌توانیم حرکت اعضای خود را مهار نماییم، اگر نه بیشتر. این بخشی از دفاع بلاغی نیوتن از فلسفه خود بود که خدا آزاد بوده تا هر جهانی را که می‌خواهد بیافریند، که قانون گرانش ممکن بود قانونی غیر از قانون عکس مجذوری باشد، که سیارات ممکن بود در مسیرهای دیگری حرکت کنند. این دفاع بلاغی بسیار قدرتمندی در برابر مخالفانی مانند لایبنتز بود که ظاهراً می‌گفتند اگر قرار است جهان بهترین جهان‌های ممکن باشد، باید با برخی احکام پیشینی عقلانیت، مطابقت داشته باشد. از نظر چندین نفر از مدافعان نیوتن، اگر کسی می‌توانست از قبل بداند که خدا باید جهان را چگونه بیافریند، روش مبتنی بر تجربه، به طور کامل نفی می‌گردید. این نیز، معادله ساده‌ای را که با آن آغاز نمودیم، تضعیف می‌کند، زیرا فلسفه طبیعت نیوتن، ارجاعات به اراده خداوندی را از معنا تهی نمی‌ساخت. بلکه در صدد آن بود که با مقایسه طبیعت، به نحوی که از طریق تحلیل نیوتن عیان گشته بود، با طبیعت به نحوی که امکان آن وجود داشت که خداوند تصمیم بگیرد طبیعت بدان نحو باشد، بدانها محتوا دهد.

ارزیابی تأثیر علم بر الهیات در دوران روشنگری، با «مفروض» انگاشتن مدلی بی‌زمان از رابطه میان آنها، آشکارا نابخردانه خواهد بود. تضادهایی که بعداً به بخشی از فرهنگ رایج تبدیل شد، هنوز بیان نشده بودند یا اگر شده بودند، شاید آثار اندکی به جای گذاشته بودند. در قرن هفدهم، قلمروی «علم» و «دین» به طرق متعددی از هم متمایز شده بود که تحقیق مبتکرانه را تسهیل می‌کرد؛ اما مطالعه طبیعت، عمدتاً به همان مطالعه کتاب افعال خداوندی محدود ماند و کتاب

سخنان او آن را تکمیل می‌کرد^۹. اما، چنین چشم‌اندازی، پیامدی اساسی دارد: به جای آنکه اهمیت قرن هجدهم را در ایجاد این تضادها- میان طبیعت و فراطبیعت، علم و جادو، عقل و خرافه، قانون و معجزه، برهان و ایمان- که بعداً طبیعی‌تر به نظر رسید، کاهش دهد، آن را افزایش می‌داد. اگر در تأکید بر ترکیب بی‌سابقه علم و الهیات در فلسفه طبیعی قرن هفدهم، حق با فونکنشتاین باشد، نتیجه شگفت‌آور آن این است که خدا که اکنون با وضوح بیشتری براساس افعال تشخیص‌پذیر خود در طبیعت تعریف شده، به هدفی تبدیل شده بود که برای کسانی که می‌خواهند او را نابود کنند، راحت‌تر قابل شناسایی بود. همان طور که خواهیم دید، خدایی که از طریق علم شناخته می‌شود، بیشتر در معرض این خطر قرار دارد که به نام علم/تخت به زیر آورده شود.

۲- کاربرد علوم طبیعی

جیمز کایر (James Keir) در فرهنگ شیمی (۱۷۸۹) خود گفته است که روحیه‌ای جدید در حال گسترش است: «انتشار معرفت عمومی و ذوق علم در میان طبقات انسانی در میان هر یک از ملل اروپا». تردیدی نیست که این اغراق است، اما در فاصله ۱۶۶۰ و دهه پایانی قرن هجدهم، جهان علمی خود را، با بیش از هفتاد جامعه علمی رسمی (وتقریباً به همین اندازه انجمن‌های خصوصی) در مناطق شهری تا سنت پترزبورگ و ویلادلفیا، تثبیت کرد. در میان اعضای آنها، مردانی بودند که در علوم به دنبال انگیزه‌ای برای آزادی اجتماعی و فکری بودند و معتقد بودند راه حل مشکلات بشری را باید با تلاش انسانی یافت، نه با حمایت کلیسا. مورخان از نفرتی فزاینده از سخن گفتن در باره دخالت الهی در میان فلاسفه طبیعی آن دوران، به ویژه فیلسوفانی که در فرانسه فعالیت می‌کردند سخن می‌گویند. تغییرات دیگری هم که در حساسیت‌ها بروز کرده بود ظاهراً مشخصه تحولات فرهنگی در اروپای قرن هجدهم است- مثلاً، اکراه فراوان از نسبت دادن بیماری به مجازات الهی و در اواخر قرن، گشوده شدن چشم اندازه‌های جدیدی در تاریخ زمین، که به ویژه قرائت متعارف از سفر پیدایش را- که براساس آن زمین و نژاد بشر قدمتی برابر داشتند- به چالش می‌طلبیدند. اما، تفسیر این تحولات تحت عنوان «علم در برابر دین»، قانع‌کننده نیست- به ویژه از آن روی که از نظر ناراضیان متدین مانند وزیر موحد، ژوزف پرستلی، علم و دین راستین در یک جبهه برعلیه خرافه و قدرت سیاسی استبدادی، که آن را در جامه کلیساهای تثبیت شده

شاهد بودند، می‌جنگیدند. به علاوه، علوم به دلایل متعددی که هیچ ربطی با حمله به دین ندارند، رایج گردیدند. در برخی موارد، آنها را حامی و نه مخرب مسیحیت می‌دانستند. برعکس، انگیزه آن‌هایی که به کلیساهای تثبیت شده و به ویژه کلیسای کاتولیک در فرانسه، حمله می‌کردند، اغلب مشکلات اجتماعی یا سیاسی بود.

بنابراین، تصور اینکه به علوم در قرن هجدهم، فقط یا حتی اساساً، چونان تریاق «کشیش بازی» ارج نهاده می‌شد، نادرست است. هرچند مبلغان علم، در جستجوی زمینه‌های اجتماعی بودند تا فایده آن را [در این زمینه‌ها نیز] اثبات کنند، آنچه معمولاً به صحنه می‌آمد، فایده عملی، به معنای حل مشکلات فنی بود. یک مثال کلاسیک، تعیین طول جغرافیایی در دریاست. یکی از مبلغان نیوتن، ویلیام ویستون (William Whiston) در برانگیختن پارلمان بریتانیا در سال ۱۷۱۴ به تعیین جایزه برای کسی که راه حلی مناسب بیابد، نقش مهمی ایفا نمود. دیگری، جان تئوفیلوس دزاگیولرز (John Theophilus Desaguliers) مزایای حاصل از اختراعات مکانیکی را به رخ انجمن سلطنتی کشید: او امیدوار بود که دم‌های گریز از مرکز وی، که هشت فوت قطر داشتند، هوای انبار کشتی، اتاق بیمار یا معادن را از گازهای سمی پاک کنند. یکی از مفسران معاصر، گفته است چائل روی لندن، یعنی جایی که وی سخنرانی‌های خود را ایراد کرده است، یقیناً «جنگلی از ابزارها و ماشین‌ها» بوده است.^{۱۱} در دهه ۱۷۷۰، هنگامی که دولت بریتانیا می‌خواست بداند آیا برقگیری با نوک تیز مؤثرتر است یا با نوک مدور، به سراغ انجمن سلطنتی رفت. با گشوده شدن راه‌های جدید حمایت، جوامع علمی، اغلب محیطی ایجاد می‌کردند که در آن، ادعای فایده می‌توانست به منافع جدیدی منتهی گردد. ویلیام کولن (William Cullen) شیمیدان، خود به مسائل کشاورزی، سفیدشویی و خالص سازی نمک پرداخت تا حامیان اریستوکرات خود را که با آنان در جامعه فلسفی ادینبورگ آمیزش داشت، خشنود سازد. در انگلستان، جامعه قمری بیرمنگام، به ژوزف پرستلی ثروت کارگشایانی مانند ماتیو بولتون (Mathew Boulton) جیمز وات (James Watt) و جوشیا وجود (Josiah Wedgwood) را داد. در مقابل، او در مورد اثرات گازهای مختلف در موتور بخار مشورت می‌داد یا نمونه‌های رس را برای سفال آلات وجود، تجزیه می‌کرد.^{۱۲}

اما، مفهوم فایده، معانی وسیع تری از راه حل مسائل فنی داشت. در شهری مانند منچستر، در قلب انقلاب صنعتی بریتانیا، آن‌هایی که در انجمن ادبی و فلسفی (تأسیس شده در سال ۱۷۸۱)

گرد آمده بودند، وفاداری خود را به علم، با براهین مختلفی توجیه می نمودند. نوید کاربرد فنی، یک چشم انداز بود، اما ارزش علم به مثابه معرفتی مبادی آداب و سیله‌ای برای ابراز هویت فرهنگی بود که به ویژه با عضویت در جامعه پزشکی تناسب داشت. علم را به مثابه سرگرمی فکری نیز ترویج می کردند که برای جوانان شهری در حال رشد، که ممکن بود در غیر این صورت به دام میخانه‌ها و فاحشه خانه‌ها گرفتار شوند، مناسب بود. یکی از اعضای انجمن منچستر، توماس بارنز (Thomas Barnes) «ذوق علم مردانه» را در محیط کاری در حال شکوفایی، فقط از دین کم اهمیت تر می دانست.^{۱۲}

معرفت علمی را می توان به دلیل عینیت مفروض آن، در تقابل سودمند با دسته جات در حال مبارزه سیاسی یا دینی، ستود. فونتله (Fontenelle) منشی آکادمی علوم پاریس، که در مرثیه هایش برای اعضای متوفی دائماً آنها را به دلیل تعهد عاری از خودپرستی به رفاه انسانی می ستود، جستجوی نومیدانه معرفت علمی را به درستی فضیلت می خواند. او با زبانی که نشان می دهد چگونه ممکن است تعهد به تحقیق علمی تقریباً به دینی جایگزین تبدیل شود، ادعا می کرد که فیزیک اگر به درستی دنبال شود، به نوعی الهیات تبدیل خواهد گردید. در انجمن منچستر، علم را جوانان پیشه و بخشی لاینفک از ایدئولوژی اصلاح که به موفقیت فکری بیش از شرافت زاد و رود یا ثروت موروثی ارزش می نهاد، می ستودند.

این تصویر، بدون اشاره به نوعی دیگر از فایده، فایده کلامی که از افشای طرح‌های به ظاهر عاقلانه در نسج طبیعت، ناشی می گردد، باز هم ناقص خواهد بود. اعم از آنکه کسی به ساختارهای بدیع میکروسکوپی در ارگانسیم‌های زنده که چنین رابرت بویل را شیفته خود ساخته بودند، غریزه شگفت انگیز مهاجرت در پرندگان که چنین جان ری (John Ray) را تحت تأثر قرار داده بود، یا قوانین دقیق طبیعت که بر جهان نیوتنی حکم می راند، اشاره‌ای کرده باشد، تصویری ژرف وجود داشت که علوم می توانند برهان‌های مبتنی بر نظم را تقویت کنند و بدین ترتیب، فایده آنها را در برابر فلسفه‌های شکاکانه و الحادی، که معمولاً آنها را مخل ثبات جامعه می دانستند، اثبات نمایند.^{۱۳} خود بویل، هنگامی که گفت فقط در صورتی که کسی طبیعت را مطالعه نکرده باشد، می تواند ملحد باشد، همین نکته را مد نظر داشت. او پولی هم برای حمایت مالی از سخنرانی‌های سالانه‌ای که دیانت مسیح را «در برابر کافران بدنام، یعنی ملحدان، خداگرایان بیدین، بت پرست ها، یهودیان

و مسلمانان» اثبات می‌نماید، اما بدون آنکه به ورطه بحث و جدل در میان خود مسیحیان درغلند، باقی گذاشت. در نخستین دوره از این «سخنرانی‌های بویل»، و با تأیید خود نیوتن، دانشمند کمبریج، ریچارد بنتلی (Richard Bentley) نشان داد که حرکت منظم سیارات هرگز نمی‌تواند ناشی از تصادف بوده باشد، و بدین ترتیب پیوندهای دقیقی میان علم و الهیات طبیعی برقرار ساخت.^{۱۴} این ترکیب الهیات طبیعی با جدیدترین علوم، میرفت که به وجه برجسته احتجاجات دینی در قسمت اعظم قرن هجدهم و، در جهان انگلیسی زبان، به بخشی لاینفک از فرهنگ علمی تا قرن نوزدهم تبدیل گردد. چارلز داروین، بعدها اذعان نمود که چه دشوار بوده است که خود را از باور بدین امر رها سازد که هر جزء از ساختار آلی باید در خدمت هدفی باشد. چون براهین نظم در این دوره طولانی، پل‌های اصلی میان علم و الهیات را تشکیل می‌دادند، شایسته توجه خاصی هستند.^{۱۵}

۳- دوسویگی الهیات طبیعی

تیین اینکه چرا براهین نظم، در کتب احتجاج دینی در دوره روشنگری، از اهمیت خاصی برخوردار بوده‌اند، دشوار نیست. این براهین، وسیله مناسبی برای ترویج علم هستند، مثل موقعی که رده‌بند بزرگ سوئدی، لینائوس (Linnaeus) برای تلاش‌های خود، توجیهی کلامی ارائه نمود: اگر آفریننده این کره را چونان موزه‌ای، با ستایش انگیزترین براهین اثبات حکمت و قدرت خود آفریده باشد؛ اگر این تئاتر با شکوه، بیهوده و بدون تماشاگر آراسته شده بود؛ و اگر فقط انسان اشرف مخلوقات وی قادر باشد که این کل شگفت‌انگیز و صرفه جویانه را دریابد؛ نتیجه می‌شود که انسان به هدف مطالعه کارهای خالق آفریده شده، کارهای که می‌تواند در آنها نشانه‌های آشکاری از حکمت الهی ببیند.^{۱۶}

برای آنهایی که خواهان توجیه انجیلی بودند، همیشه رومیان ۱:۲۰ وجود داشت که ظاهراً نشان می‌داد که می‌توان خدا را با تأمل عقلانی به قدر کافی شناخت و نیازی هم به عذری در روز داوری نداشت. براهین نظم در سخنان متقدم اعضای جامعه سلطنتی آمده بود که هرچند حامی «فلسفه مکانیستی» جدید بودند، اما نه فقط لازم می‌دانستند که داغ ننگ الحاد را که بر پیشانی نظریه‌های اتمی باستانی نشسته بود پاک کنند، بلکه لازم می‌دانستند که خود را از ماتریالیسم

توماس هابز نیز دور سازند که حدود مکانیسم را چنان گسترش داده بود که نفسی جسمانی را نیز شامل گردد. براهینی که بر له ناظم ذی‌شعور اقامه می‌گردید، می‌توانست تردیدها را تخفیف دهد و حتی امیدی برای رسیدن به اجماع پس از آشوب سیاسی بود. امید به این نکته که می‌توان در مورد شواهدی که برله خالق وجود دارد به موافقت دست یافت، منطقی به نظر می‌رسید، در حالی که نکات ریزتر نظریه به دلخواه هرکسی بستگی داشتند. در میان پارسایان، امید آن می‌رفت که شاید براهین عقلانی، لذت پرستان و عیاشان را به خطای خود قانع سازند. تقریباً در هر دوره‌ای کسانی بوده‌اند که، مانند اسقف و ریاضیدان انگلیکان، جان ویلکینز (John Wilkins) ادعا کرده‌اند که در «دوره‌ای تباہ... که تیره روزانه سرشار از شک و کفر است» زندگی می‌کنند. ویلکینز در ۱۶۷۵ نوشته بود که شرط اصلی، «اثبات اصول بزرگ دین، وجود خدا و زندگی پس از مرگ، با نشان دادن این نکته است که آنها چه بنیان محکم و مستحکمی در طبیعت و خرد بشری دارند». این نکته‌ای است افشاگرانه، زیرا نشان می‌دهد که مراد از الهیات طبیعی، فقط استخراج برهان از جهان فیزیکی نیست. ویلکینز از دین طبیعی سخن گفته بود و مراد وی آن بود که [دین] می‌تواند در قوای طبیعی انسان‌ها و به ویژه خرد طبیعی آنها ریشه داشته باشد. اینکه ویلکینز هم عضو انجمن سلطنتی و هم اسقف بوده است، دلیل دیگر این امر را نشان می‌دهد که الهیات طبیعی در بریتانیا چنین عمر درازی داشت. الهیات طبیعی به یکی سازی علائق آن‌هایی که به هر دو ادبیات علمی و کلامی دل‌بستگی داشتند، کمک نمود. تصادفی نیست که رسم ساختن برهان نظم، تا اواسط قرن نوزدهم که نسل جدیدی از «حرفه‌ای‌های» علمی به طرزی مؤثر، آمانورهای روحانی را به حاشیه راندند، جداً انحطاط نیافت^{۱۷}. در دهه ۱۸۳۰، هنگامی که انجمن بریتانیایی پیشرفت علوم بنیان گذاشته شد، روحانیان در حدود سی درصد اعضای آن را تشکیل می‌دادند. در دوره ۱۸۳۱ تا ۱۸۶۵، ریاست روحانیان انگلیکان بر بخش‌های مختلف آن، کمتر از چهل و یک درصد نبود. در فاصله ۱۸۶۶ تا ۱۹۰۰، این عدد به سه سقوط نمود. بنابراین، توسل به آنچه علم‌آشکار ساخته بود برای ایجاد حس احترام دینی، بخش لاینفکی از سنتی اجتماعی-فرهنگی بود که بیان کلاسیک خود را در *الهیات طبیعی* ویلیام پیلی (۱۸۰۲) (William Palley) یافت. در برهان مشهور پیلی، جهانی که شبیه ساعت است، باید سازنده‌ای دارای شعور و شخصیت داشته باشد. چشم انسانی چنان ابزار شایان توجهی بود که به همان اندازه‌ای که آشکار بود تلسکوپ برای کمک به چشم

ساخته شده است، روشن بود که چشم نیز برای دیدن طراحی شده است.

به این ملاحظات کلی باید انگیزه‌ای سیاسی را افزود که اغلب در پشت ساختمان انواع الهیات طبیعی قرار دارد. آخر، نشان دادن اینکه شکلی از حکومت از شکل دیگر «طبیعی» تر است، یکی از اصلی‌ترین تمهیدات سیاسی است. برخی از مبلغان نیوتن، بر آن بودند که پادشاهی مشروطه‌ای که در آن قدرت حاکم به وسیله پارلمان تعدیل گردد، شباهتی جالب با حکومت خداوند دارد که قدرت وی، براساس فلسفه نیوتنی، از طریق قوانین طبیعی منتقل می‌شود. تأکید نیوتن بر مشیت فعال در طبیعت، بدین معنا نیز بود که روحانیان مرتبه پایین کلیسا که می‌خواستند جابجایی جیمز دوم را از تحت در انقلاب پرشکوه توجیه کنند، می‌توانستند به حکم مشیت متوسل شوند که از نظر ایشان، بر اصل محافظه کارانه‌تر حق الهی پادشاهان، اولویت داشت.^{۱۸}

تاریخ الهیات طبیعی با چالشی همراه بوده است، زیرا تعمیم خالصی از ابعاد سیاسی آن وجود ندارد. پیچیدگی آشکار کار در آن است که مسیحیان پارسای تمام فرق مسیحی می‌توانستند از براهین نظم که ریشه در علوم طبیعی داشتند، استفاده نمایند، اما منتقدان آنها نیز می‌توانستند چنین کنند. مسیحیان، این برهان‌ها را، که اثبات مستقلی برای خدایی بودند که آنها معتقد بودند خود را در هیئت مسیح متجلی ساخته است، در گفتگوهای خود با کافران مفید می‌یافتند. اما، به اصطلاح دنیست‌ها (کسانی که به خدا معتقدند بدون آنکه به دین خاصی باور داشته باشند). نیز، که مسیحیان به دلیل حمله آنها به وحی بدان‌ها دشنام می‌دادند، دلایلی برای تبلیغ براهین نظم داشتند. هر قدر آنچه می‌توان از طریق استنباط عقلانی درباره خدا دانست، بیشتر باشد، شاید مراجعه به وحی کمتر لازم باشد. در میان این آزاداندیشان، جوهر دین راستین، اغلب در نظامی اخلاقی چکانده می‌شد که به طرزی نمایان بر حس «طبیعی» درست و غلط مبتنی بود. ولتر، اعتقادات این «دین طبیعی» را به طرزی موجز بیان نموده است:

هنگامی که خرد، که از زنجیرهای خود رها گردیده، به مردم بیاموزد که فقط یک خدا وجود دارد، که این خدا پدر عام تمام انسان هاست که با هم برادرند؛ که این برادرها باید نسبت به یکدیگر نیکو و عادل باشند و باید به تمام فضائل عمل کنند؛ که خدا که خوب و عادل است و فضیلت را پاداش و جنایت را کیفر می‌دهد؛ یقیناً ای برادران من، انسان‌ها بهتر و کمتر خرافاتی خواهند بود.^{۱۹}

چنین اعتقادی برای جمهوری خواه مشهور، تام پین (Tom Paine) نیز جذاب بود. او در عصر خرد (۱۸۰۷-۱۷۹۴) (*Age of Reason*) خود، سخنان دئیست‌ها را با اعتماد به نفس فراوان بیان نموده است. انجیل را انسان‌ها نوشته‌اند، اما طبیعت، اثر خداست. انجیل از طریق استنساخ و ترجمه تحریف گردیده است، اما طبیعت کمالی تخریب ناپذیر داشته است. انجیل خدایی آتشین خوی، دمدمی مزاج و کینه توز را تصویر می‌کند، اما طبیعت نشان می‌دهد که او نیکخواه است و تغییر را در او راهی نیست. وحی انجیلی، دیرتر آمده و فقط خطاب به یک ملت بوده است. وحی در طبیعت همیشگی، عام و در دسترس بوده است. در انجیل، خدا از طریق سحر با انسان‌ها رابطه برقرار می‌کند؛ در طبیعت این امر از طریق حواس عادی انجام می‌شود. نتیجه شگفت‌انگیزی که پین می‌گیرد، این بود که الهیات، صرفاً، مطالعه دیدگاه‌های انسان در مورد خداست، در حالی که علم مطالعه قوانین الهی است که بر طبیعت حاکمند.

این حقیقت که پین، نه کمتر از پیلی، مطمئن بود که طبیعت کار خدا را نمایش می‌دهد، ممکن است گمراه‌کننده باشد، اما آنچه آشکار می‌سازد این است که پل‌های ساخته شده در میان علوم و الهیات به وسیله متفکران قرن هجدهمی، اغلب، هرچند از نظر واقعیات سیاسی، به برنامه‌های کاملاً متفاوت محافظه کارانه یا اصلاحی منتهی می‌شدند، خود، یکسان به نظر می‌رسیدند. در نتیجه، بررسی پل‌ها به تنهایی کافی نیست تا تصویری از این امر حاصل گردد که این متفکران به کجا ره سپارند. هر یک را باید در زمینه خود آن و با توجه به اهداف آن بررسی نمود.

۴- آسیب پذیری الهیات طبیعی

به آسانی می‌توان معنای راستین دهشتی را که کسانی که در اسرار طبیعت کاوش می‌کنند، دستخوش آن می‌شوند، نادیده گرفت. حتی پولک‌های ماهی، اگر در میکروسکوپ بدان‌ها نگرسته شود، ممکن است اشیائی بسیار زیبا باشند. توسل به کیفیت صنع الهی، حتی در آزادسازی فلسفه طبیعی از اسکولاستیسیسم دیرپا، نقشی ایفا نموده است. مثلاً، روحانیان اصلاح طلب در اسپانیا، بر آن بودند که رسالات فاضلانه درباره‌ی قوای غاذیه و محرکه‌ی اشیاء جاندار، چندان نقشی در ایجاد تصویری از آفریدگار نداشتند. در مقابل، فلسفه تجربی، راه جهانی میکروسکوپی را گشوده است که کتاب‌ها سخن دارد. به گفته‌ی راهب بندیکتی، فیجو (Feijoo)، هنگامی که قلب سگی را به حجره

وی آوردند، راهبان دیگر موافقت کردند که «ما هرگز چیزی که چنین تصور روشنی از قدرت و حکمت صانع عالی ایجاد نماید، ندیده بودیم و بدان فکر نکرده بودیم».^{۲۰} پس، نباید تعجب کرد که برهان‌های نظم در میان پارسیان نیز مطلوب هستند. این براهین، در دیالکتیکی پیوسته با کافران، هنگامی که ایمان به بهانه غیرمنطقی بودن مورد حمله قرار می‌گرفت، دلایلی بر له ایمان مطرح می‌ساختند. جاناتان ادواردز (Jonathan Edwards)، کشیش نیوانگلندی، را تار عنکبوتی برانگیخته بود، اما در عین حال، آنچه از مریدان نیوتن در بارهٔ دنباله دارها آموخته بود نیز برانگیزاننده وی بود. ادواردز خاطر نشان ساخته است که «بدینان خردمندانه فرمان داده شده تا هنگامی که به خورشید بسیار نزدیک هستند و هنگامی که در میان سیارات هستند و در جایی که مدارشان به یکدیگر بسیار نزدیک می‌شود، سریعتر حرکت کنند و چندان نمانند؛ که باعث می‌گردد حرکت شان کمتر مختل گردد». این برهان، نوعاً، چنین بود که اگر اوضاع متفاوت از این بود که هست، یقیناً بدتر از این بود. ادواردز، با ذکر اینکه «حکمت خداوندی در قرار دادن سیارات در فواصل بزرگ‌تر و کوچک‌تر تا خورشید، بر اساس چگالی آن‌ها، نمود پیدا می‌کند»، گفته است که «آب دریاها، اگر به فاصله‌ای از خورشید برده شده بودند که به اندازه فاصل زحل از خورشید است، دائماً منجمد می‌ماند؛ و اگر به نزدیکی عطارد بودند، در حال جوش دائمی بود».^{۲۱}

ما به سادگی این سخنان می‌خندیم، اما نگرانی اغلب مورخان کلیسا این است که در این نوشته‌ها، خدای آفریدگار، خدای صانع، خدای معمار، خدای ریاضیدان، به هزینه خدای رهایی بخش، ارج نهاده شده است. به عبارت دیگر، احتجاج نویسان مسیحی، در رویارویی با منتقدان عقلگرا در میدانی که از آن خود آن‌هاست، تقریباً به طور ناخودآگاه، وجه بارز درک خود را از خدا، قربانی نموده‌اند. نویسندگانی مانند ادواردز و جوزف باتلر (Joseph Butler) در انگلستان، تأکید کرده‌اند که ابعادی در انجیل وجود دارد که فقط از وحی می‌توان کسب نمود. اما، یقیناً، در الهیات عصر روشنگری، تمایلی به زایل کردن اهمیت رسالت رهایی بخشی مسیح وجود داشته است. مدت‌ها قبل از آنکه علم نیوتنی شاهدهی برله نظم ارائه نماید، پاسکال هشدار داده بود که آن‌هایی که خدا را جدا از مسیح می‌طلبند و از طبیعت فراتر نمی‌روند، در ورطه الحاد یا دئیسم درمی‌غلطند. مبتنی ساختن براهینی که برله خدای شخصی اقامه می‌شود بر نیروهای غیرشخصی، به دینی ورشکسته منتهی می‌گردد، زیرا نادیده گرفتن شخص مسیح در گفتگو با ملحدان، نادیده گرفتن

واسطه‌ای میان خدا و انسان بود. مضحک است اگر تلاش برای اثبات وجود خدا، مشوق الحاد باشد، اما، پیشینی پاسکال، به معنایی، درست بوده است. این سخنی قدیمی، منسوب به آزاداندیش قرن هجدهمی آنتونی کالینز (Anthony Collins) است که اگر متکلمین چنین سخت تلاش نکرده بودند که وجود خدا را اثبات نمایند، هرگز حتی به ذهن کسی خطور نمی‌کرد که در وجود او تردید نماید.

این نظریه که طبیعیات-الهیات برای الهیات مسیحی زیانبار بوده است، اخیراً توسط مایکل جی. باکلی (Michael J. Buckley) به شکلی قانع‌کننده بیان گردیده است.^{۲۲} از نظر وی، مبلغان نیوتن، مانند ریچارد بنتلی، ویلیام ویستون و ساموئل کلارک (Samuel Clarke) به کار متناقض اثبات خدای شخصی براساس طبیعت غیرشخصی مشغول بوده‌اند. اگر ادعا می‌کردند که او را فقط از طریق نظم در طبیعت می‌توان شناخت، گور او و خود را کنده بودند. /پولوژیای مسیحی اگر به برهان نظم تقلیل یافته بود، شکار آسانی برای متافیزیک بدیل، متافیزیک لوکرتیوس بود: آیا نمی‌توان یقین داشت که نظم ظاهری توهم است و این حقیقت ساده را منعکس می‌نماید که ترکیبات ناقص ماده دوام نیاورده‌اند؟

برهان باکلی این است که الحاد، معنای خود را از شکل خاصی از خداشناسی که آن را رد می‌کند، می‌گیرد. بنابراین، برای درک مبادی الحاد مدرن، درست نیست که به سراغ تاریخ الحاد برویم. [بلکه] لازم است که تاریخ خداشناسی را بررسی کنیم. فقط در این صورت است که می‌توانیم نوعی از خداشناسی را بیابیم که الحاد مدرن، پاسخی مناسب بدان بوده است. و خود وی، آن را در سخنرانی‌های بویل می‌یابد. او یادآوری می‌کند که چگونه یکی از چهره‌های اصلی روشنگری فرانسه، دنیس دیدرو، ظاهراً استدلال بیان شده در این سخنرانی‌ها را فقط بدان دلیل در افکار فلسفی (۱۷۶۶) (*Pensées Philosophiques*) می‌پذیرد تا بعداً آن را در کتابی در باب کوران (۱۷۶۹) (*Lettre sur les Aveugles*) رد کند. نکته کلیدی در این جا آن است که دیدروی افکار گفته بود طبیعیات-الهیات، تنها راه به سوی خدا را نشان می‌دهد. با انسداد آن راه، هیچ راهی باقی نماند.

باید بررسی‌های بیشتری نمود تا روشن گردد که آیا احتجاج نویسان مسیحی چنان تنگنظر بوده‌اند که بگویند فقط یک راه برای درک خدا وجود دارد. ممکن است منتقدان آن‌ها، مانند

دیدرو و هیوم، بهتر دیده باشند که چنین باوری را به آنها منتسب سازند. با این همه، تضاد شدید میان هر طبیعیات-الهیات و ردیه‌ای که خود باعث می‌گردید تا بر علیه آن اقامه گردد، در ادبیات معاصر بازتاب داشته است. این [بازتاب]، سخنان پیر ماپرتیس در رساله در باب کیهانشناسی (۱۷۵۶) است:

تمام فیلسوفان عصر ما به دو دسته تعلق دارند. یک گروه بر آن است که طبیعت را تحت انقیاد نظم مادی محض درآورد و تمام اصول هوشمندانه را از آن حذف نماید... در مقابل، دیگران برای کشف دیدگاه‌های خالق، مداوماً از علل غایی استفاده می‌نمایند و نیست وی را در کوچکترین پدیده‌ها نافذ می‌دانند. بنا به نظر گروه اول، جهان می‌تواند بدون خدا به کار خود ادامه دهد... به نظر گروه دوم، کوچکترین اجزاء جهان، برهان‌های مکرر [اثبات وجود او] هستند. قدرت، حکمت و خیر او بر بالهای پروانگان و در تار عنکبوت نقش شده است.^{۲۳}

اگر خداشناسی مسیحی بسته به تار عنکبوتی باشد، تعجب آور نیست که الحاد در پاریس پدیدار گشته باشد.

طبیعیات-الهیات روشنگری، به دلیل نقص منطقی نیز مورد انتقاد قرار گرفت. هم هیوم و هم کانت در انتقادات مشهور خود نشان دادند که برهان نظم وجود خالق، یعنی همان نکته‌ای را که می‌خواهد اثبات کند، چگونه مفروض می‌گیرد. هیوم، از طریق شخصیت فیلو در کتاب گفتگو در باب دین طبیعی (۱۷۷۹)، (*Dialogue Concerning Natural Religion*) که پس از مرگ وی منتشر گردید، مجموعه‌ای از ایرادات مؤثر را بیان کرده است. حتی اگر جهان به ماشین یا مصنوع بشری دیگری شباهت داشته باشد، این، به خودی خود، وجود ذهنی متعالی را ثابت نمی‌کند، زیرا ممکن است در طراحی و ساخت ماشینی انسان-ساخته، اذهان بسیاری نقش داشته باشند. هیوم، با تأکید بر شکنندگی برهان تمثیلی، گفته است که نظم و هدف در طبیعت را، که متکلمان در تمثیل‌های مکانیکی خود بدان استناد می‌کنند، می‌توان به آسانی به حیوان و نبات نیز نسبت داد. اگر جهان، چنان که فیلو گفته است، به حیوان یا نبات بیش از ساعت یا کارگاه بافندگی شباهت داشته باشد، علت جهان ممکن است نه آفریدگاری همه دان، بلکه تخم یا ابردانه‌ای باشد. اگر جهان‌های دیگری هم بودند که می‌توانستیم این جهان را با آنها مقایسه کنیم، شاید گفتن این

سخن ممکن بود که این جهان بیش از جهان دیگر مانند ماشین است، اما به دلیل یکتایی جهان ما، هر استنباطی که براساس تمثیل صورت گرفته باشد، به ناچار مورد تردید است. هیوم بر این نکته نیز تأکید کرده است که علت همیشه باید با معلول‌های خود سنخیت داشته باشد و بنابراین، تلاش برای استنباط صفات نامتناهی خدایی متعالی از الگوهای جهان متناهی، تلاشی است عبث. اینکه رنج و غم در جهان چنین فراوان است می‌تواند بر اساس همان استدلال احتجاج نویسان، نشان دهنده ذهنی بدسگال باشد. هرچند فیلو اذعان دارد که جهان ممکن است شباهت دوری با اثری حاصل از شعور انسانی داشته باشد، اما این تمثیل ضعیف‌تر از آن است که اثری بر روی شیوه زندگی ما داشته باشد. شکاکیت هیوم، همان طور که بارها مشاهده شده، در تمام موارد عملی به الحاد منتهی می‌گردد. کانت، هرچند به کار فلسفی دیگری مشغول بود، همراه با هیوم، می‌گفت که یافتن توجیهی برای ادعای زندگی آینده‌ای که متفاوت از این زندگی باشد، از لحاظ عقلانی ناممکن است. برای آن که جهان از لحاظ اخلاقی منسجم‌تر گردد، به نظر کانت لازم بود که وجودی عقلانی و اخلاقی وضع گردد که به مثابه خالق و رزاق جهان، قدرت لازم را داشته باشد تا سعادت را متناسب با فضیلت نماید. اما، این با ادعای این امر که وجود عینی چنین موجودی را می‌توان عقلاً اثبات نمود، فاصله بسیار دارد. نتیجه‌گیری مهم کانت این بود که هر کوششی برای اثبات عدالت الهی، هر کوشی برای عقلانی ساختن رنج، عبث است. تنها موضع راستین در مقابل شقاوت موضع ایوب بود که از پذیرش راه‌های عقلانی دوستان خود سرباز زد^{۲۴}.

در نتیجه، اگر پل‌های ساخته شده توسط مبلغان طبیعیات-الهیات سرانجام فروریخت، فقط چنین نبود که علم بنیان این پل را از بین برده باشد. بلکه علت آن بود که بر علوم باری تحمیل شده بود که سنگین‌تر از آن بود که بتوانند حمل کنند. در اواخر قرن هجدهم، این امر به طرز فزاینده آشکار گردید، زیرا تحولات جدید، به ویژه در علوم تاریخی، برخی از پیش فرض‌هایی را که الهیات طبیعی بر آنها مبتنی بود، مورد تردید قرار دادند. مثالی بدیهی، تأیید انقراض در سوابق فسیلی بود که نشان می‌داد جهان ایستا و ثابت نبوده است. می‌توان میان اواخر قرن هجدهم و اواخر قرن هجدهم، تضادهای مهم دیگری نیز نشان داد که نشانه آن امری است که می‌توان آن را عرفی شدن معرفت نامید.

۵- عرفی شدن معرفت

در طول قرن هجدهم، یقیناً تحولاتی در فلسفه طبیعی وجود داشته که فرصت‌های جدیدی در اختیار منتقدان راست دینی (Orthodoxy) قرار داده است. چنین تحولاتی در نظریه ماده، در مکانیک سماوی و در علوم زمینی و زیستی روی داده است.

شیمی جوزف پریستلی را فاصله‌ای یک صدساله از شیمی رابرت بویل جدا ساخته بود. اما در این دوره چه تحولی روی دادا از نظر بویل، ماده دارای خاصیت ذره‌ای بود اما قوه ذاتی نداشت. حرکت خود را در نهایت، مدیون خداوند بود. در جهان بویل برای ارواح و اشیائی فراتر از خرد نیز جایی وجود داشت. اما، با پریستلی، تمایز میان ماده و روح در هم فرو می‌ریزد. قوایی که قبلاً به عوامل روحی نسبت داده می‌شد، اکنون در خود ماده منزل کرده بودند. در واقع، شیمی اشارتی بود از کیهان مادی. پریستلی، با انجام آزمایش‌های مهارشده بر روی هواها (گازهای) مختلف، می‌گفت که فرهنگ واژگان شیمیدانان دیگر نیازی به اشاره به ارواح ندارد. به همین ترتیب، می‌گفت که کلمه «روح» باید از فرهنگ واژگان متکلمین نیز محو شود. او معتقد بود که مسیحیت را افلاطونی‌گری فاسد کرده است. هرچند، بویل می‌توانست بگوید که «راهنمایی‌های پربراری» از شیمیدانی بزرگتر از خود دریافت می‌کند، اما پریستلی تصور تأثیر الهی بر ذهن بشر را چونان خرافه‌ای عامیانه کنار نهاد.

نیوتن و لاپلاس را فاصله‌ای یک صدساله از یکدیگر جدا ساخته بود. تضاد میان آن‌ها، در مورد حذف خدا از جهان، تضادی است نمونه وار. نیوتن، در تقابل با دکارت، تأکید کرده بود که منظومه شمسی منظم نمی‌تواند فقط از طریق علل طبیعی پدیدار گردیده باشد. مداخله موجودی هم در کار بوده است که، مانند خود نیوتن، در مکانیک و هندسه، تبحر فراوانی داشته است». در نزد نیوتن با اصلاحاتی در منظومه شمسی روبرو می‌گردیم که، مستقیم یا غیرمستقیم، تحت نظارت الهی بوده‌اند: افت سرعت سیاره‌ای در نتیجه اصطکاک و کاهش ماده خورشید به دلیل تبخیر، می‌بایست تصحیح می‌گردید. در نزد لاپلاس، ما منظومه شمسی خودتصحیحگر و فرضیه سحابی را می‌یابیم که امکان می‌دهد این منظومه از میان اتمسفر در حال چرخش و سردشدن و انقباض خورشیدی پدیدار گردد. خدایی که از طریق علم نیوتن شناخته شده بود، به نام علم، به فرضیه‌ای غیر ضروری کاهش یافت.

فاصله‌ای یکصدساله، نظریه قدسی زمین توماس برنت را از نظریه زمین (Theory of the Earth) جیمز هوتون (James Hutton)، جدا می‌سازد. در طول این دوره، واژه «قدسی» از کف رفت. در نزد برنت، تاریخ طبیعی زمین، راستایی داشت که مراحل انجیلی را منعکس می‌ساخت. مثلاً، توفان نوح، اثراتی دائمی بر روی سطح زمین داشته است. برای این توفان، تبیینی مکانیستی وجود داشت، اما این مکانیسم به طرز بدیع زمانبندی شده بود تا ابتکار الهی را در برابر فساد بشری منعکس نماید. در سیستم بحث برانگیز جیمز هوتون اسکاتلندی، تاریخ طبیعی زمین دارای جهت نبود. [در این تاریخ] چرخه‌های مکرر کوهسازی و فرسایش را می‌بینیم. این کلمات مشهور را نیز می‌یابیم: نشانه‌ای از آغاز نیست، و انتظاری برای پایان. در مورد مشیت، هوتون در سیستم فیزیکی خود حکمتی می‌یافت، اما همزمانی میان فاجعه فیزیکی و کيفر الهی از کف رفته بود.

فاصله‌ای یکصدساله، نظریه‌های لامارک (Lamarck) را درباب تحولات ارگانیک از اثر منتشر شده جان ری جدا می‌سازد. در عنوان آثار لامارک، اشاره‌ای به خدا وجود ندارد؛ اما ری برای اثر خود عنوان درباب حکمت خداوندی چنان که در آثار آفرینش آشکار است (*Of the Wisdom of God as Manifested in the Works of Creation*) را برگزیده بود. ری توضیح داده است که مراد وی از آثار آفرینش «آثاری است که نخست به وسیله خدا آفریده شده‌اند و به وسیله او تا امروز در همان وضع و شرایطی که آفریده شده بودند، حفظ شده‌اند». در این جا برای افول یا ظهور اشکال جدید، جایی نیست. ری، که فسیل‌های عجیب او را مبهوت ساخته بودند، فقط می‌گفت که هم‌تاهای زنده آنها را هنوز باید کشف کرد. تضاد با لامارک، چشمگیر است. هرچند طبیعی دان فرانسوی از اذعان به انقراض بیزار بود، اما اکنون اشکال آلی را نه به عنوان مخلوقات لایتغیر خداوند، بلکه چونان محصولات طبیعت توصیف می‌کردند. در نزد ری، سازگاری معصومانه ارگانسیم با محیط خود، نشانه نظم بود. از نظر لامارک، این قوای سازگاری در خود ارگانسیم نهفته بود. هرچند ری نیازی نداشت که عمر زمین را افزایش دهد، اما در زمانی که لامارک می‌نوشت، حامی وی، بوفون (Buffon)، ظهور نژاد انسان را تقریباً در اواخر آنچه خود «هاویه تاریک» (Dark Abyss) زمان می‌خواند قرار داده بود.

توصیف چنین تحولاتی به مثابه عرفی سازی یا کفرگویی معرفت، به نظر کاملاً مناسب

می‌رسد. به سادگی می‌توان نشان داد که هر یک چگونه با مقاومت روحانیت روبرو گردیدند. اما، اینکه آیا این تغییرات در خصلت علم را باید به مثابه عوامل عرفی سازی توصیف کرد، مسئله‌ای نسبتاً متفاوت است.

۶- علم به مثابه عامل عرفی سازی

تحولات بزرگ مقیاسی که هم اکنون بررسی نمودیم، این تصور را به وجود می‌آورند که معنایی که به علم جدید نسبت داده می‌شود، همیشه یکطرفه- به طرفداری از آزادی از اصول جزمی فکری- بوده است. اما اگر منازعاتی را که حول ابتکار علمی وجود دارد در سطح پایه مطالعه کنیم، پیچیدگی‌های مختلفی بروز می‌کند. تشخیص عرفی سازی معرفت در تحولات قرن هجدهم، به معنای قرار دادن انگیزه عرفی سازی در علوم نیست. این تمایز را چهار ملاحظه توجیه می‌کند: واکنش فوری در برابر گزارش‌های مربوط به ابتکار علمی، معمولاً از تضاد ساده میان قدسی و عرفی حمایت نمی‌کند.

نتایجی را که برخی از متفکران دینی برای اعتبار خود مخرب می‌دانند، معمولاً توسط دیگران استقبال یا تعدیل می‌شود تا بی‌زیان گردد.

در بسیاری از منازعات که در آنها هم علائق علمی و هم علائق کلامی مورد بحث بودند، علم فقط منازعات از پیش موجود در میان مواضع متافیزیکی مختلف را مجسم یا روشن می‌ساخت. شیوه‌های خاص علم ممکن است گرایش‌هایی عرفی را منعکس نمایند که از طریق نیروهای اجتماعی و اقتصادی کاملاً متمایز پدید آمده باشند.

من در جای دیگری با تفصیل بیشتری در باره این مسائل پیچیده بحث کرده‌ام^{۲۵}، اما در باره هریک می‌توان در این جا توضیح مختصری داد. پاسخ‌هایی که به دعاوی جان نیدهام (John Needham) در مورد خلق الساعه میکروارگانیسم‌ها از عصاره دانه‌های پوسیده داده شده، مثالی آموزنده از این امر است که تضاد میان قدسی و عرفی چگونه ممکن است، در هم فروپاشد. داده‌های وی، به گفته ولتر، باعث خوشحالی ماتریالیست‌هایی می‌گردید که نگران نشان دادن این امر بودند که ماده چگونه می‌تواند خود را سامان دهد. ممکن است انتظار داشته باشیم که ولتر از این یافته‌ها، که از تضادی ساده سخن می‌گفتند، استقبال نماید. اما، خیر. او، نتایج نیدهام را

به مثابه کار ژوئیتی ایرلندی که فقط معجزه‌ای را جعل می‌نمود، کنار گذاشت. او به جای پذیرش این نتایج بدان‌ها حمله نمود، زیرا بدین شیوه می‌توانست احساسات ضدروحانی خود را آزادانه‌تر ابراز نماید- که شاید با توجه به اینکه نیدهام، کاتولیک انگلیسی، نه ایرلندی بود و نه ژوئیت، کمی بیرحمانه باشد.

بازهم، هنگامی که بوفون این پیشنهاد بدعت آمیز را مطرح ساخت که ممکن است زمین از برخورد میان یک دنباله دار و خورشید پدید آمده باشد، ولتر که اصلاً به نظر می‌رسید از این نظریه آزادی بخش استقبال نماید، گله داشت که این نظریه او را به یاد افسانه‌ای یونانی می‌اندازد که در آن، مینروا از مغز زئوس بیرون جهیده است. این نظریه بیش از اندازه مبتنی بر گمان بود. بوفون، به بهانه آنکه تلاش کرده بود با نیش قلم خود جهانی بیافریند، کنار گذاشته شد. حمله بدان چه «فرضیه» و «افسانه فیزیکی» نامیده می‌شد هم از جانب حامیان کندذهن سنت و هم از جانب کسانی به عمل می‌آمد که آن نوع از علم را که از تجربه دور بود، رد می‌کردند. از نظر گروه اخیر، علم بوفون عرفی سازی معرفت نبود- زیرا هنوز معرفت نبود.

مسئله پیچیده دوم را واکنش نسبت به لاپلاس در بریتانیا و امریکا مجسم می‌سازد: تنوع آن معانی که می‌توان به بخش خاصی از علم نسبت داد. در بریتانیا، ناراحت بودند که لاپلاس، عامدانه، ملاحظات کلامی را حذف نموده است. اما، از آنجا که وی با این فرض آغاز کرده بود که این امر که سیارات در یک جهت و تقریباً در یک صفحه حرکت می‌کنند، نمی‌تواند تصادفی باشد، در واقع تبدیل استدلال وی به برهان نظم بسیار آسان بود. آنچه را از نظر لاپلاس، تضاد میان تصادف و مکانیسم بود به آسانی می‌توان به تضاد میان تصادف و نظم ترجمه نمود^{۲۶}. فیلسوف کمبریج، ویلیام هیول (William Whewell) در برابر نفی مداخله الهی در حفظ منظومه شمسی، فقط می‌گفت نظامی که در آن ماشین آلات بتوانند خود را سامان دهند، نسبت به نظامی که نیازمند توجه مکرر باشد، حاکی از مهندسی پیچیده تری است.

سومین امر پیچیده را می‌توان با اشاره به یکی از فریبنده‌ترین سؤالات در ادبیات علمی عامه فهم، مجسم ساخت: آیا در جهان‌های دیگر، حیات ذی‌شعور وجود دارد؟ همان طور که مایکل کراو (Michael Crowe) نشان داده است، هم بر له و هم بر علیه این امر برهان‌های کلامی و هم بر له و هم بر علیه این امر، برهان‌های علمی وجود دارد^{۲۷}. در چنین شرایطی، تبدیل علم به

عامل عرفی سازی معرفت، ناممکن می‌گردد. تنها سخنی که می‌توان گفت این است که داده‌های جدید علمی ممکن است نزاعی را که پارامترهای متافیزیکی آن وجود دارد، روشن یا بالفعل سازند. مثلاً، این سؤال که آیا خلقت ویژگی‌های زایدی دارد، همیشه در کانون مناظره در باب تعداد جهان‌ها قرار داشته است. هدف این خورشیدهای متعدد، اگر تابیدن بر جهان‌های دیگر نباشد، پس چیست؟ ملحد چه آسان می‌تواند جهانی را به کار گیرد که در آن حیات به واسطه اتفاقی مساعد فقط در یک سیاره پدیدار گردیده است! و باز هم اذعان به جهان‌های دیگر، به طرح سؤالات ناراحت‌کننده در مورد وضعیت معنوی ساکنان آنها منتهی می‌گردد که تا پیش از آن برای حمله به وحی مسیحی استفاده می‌نمود. نظرات ناراحت‌کننده‌ای وجود داشت، اما میان وضع علمی و عرفی هماهنگی وجود نداشت. سخنران دوره‌های بویل، ویلیام درهام (William Derham)، در کتاب *اخترشناسی-الهیات (Astro-theology)* خود، ابراز شادی می‌کرد که مسیحیت از دیدگاه کودکانه و انسان-مرکز به جهان آزاد گردیده است. مفسران متأخر، از جمله جان ویسلی (John Wesley) و ویلیام هیول، موضع پلورالیستی را چندان نمی‌پسندیدند. یکتایی حلول را به آسانی تهدید می‌کرد. در باب مسئله شعور فرازمینی، داده‌های علمی غیر قطعی بودند و هنوز هم غیر قطعی هستند، اما گزینه‌های اصلی از دوران باستان به شکلی وجود داشته‌اند.

سؤال اساسی در باره اینکه آیا شیوه‌های خاص علم- به جای آنکه علت ارزش‌های متغیر فرهنگی باشند- این ارزش‌ها را منعکس می‌نمایند، در پیچیدگی چهارم نهفته است. نگاهی به ادبیات دنیستی اواخر قرن هفدهم و اوایل قرن هجدهم نشان می‌دهد که آزاداندیشان بریتانیا، مانند جان تولاند (John Tuland)، آنتونی کالینز و ماتیو تیندال (Matthew Tindal)، تمام تلاش خود را به کار بردند تا روی درک علمی جدیدی از جهان سرمایه‌گذاری کنند. اما، این کار را فقط با بازتفسیر آن به طرقی که مناسب حال خودشان باشد، توانستند انجام دهند. تولاند حتی با ذکر اینکه اجباری نیست که علم نیوتن را به همان شیوه‌ای تفسیر کنیم که نیوتن تفسیر کرده بود، باعث توجه به این نکته گردید. تولاند که به پانته‌ایسم گرایش داشت، می‌خواست ماده حاوی قوای ذاتی خود باشد- همان موضعی که نیوتن با اشاره به نیروی گرانش خود آن را رد کرده بود. به عبارت دیگر، میان تثیست‌های مسیحی و تحقیرکنندگان آنها بر سر تفسیر درست از مفهوم علمی، مناظره‌ای فرهنگی وجود داشته است. این چنین نیست که خود آن مفهوم، ذاتاً دارای نیروی عرفی

ساز بوده است. اگر علمی که لاپلاس در اواخر قرن هجدهم بنا کرده بود، مد نظر باشد، زمینه‌ای قوی برای گفتن این سخن وجود دارد که این علم ارزش‌های عرفی وابسته به زندگی روشنفکری فرانسه قبل از انقلاب و هم زمان با آن را منعکس می‌نماید. به گفته راجر هاهن، حذف خدا از مکانیک سماوی در پاریس چندان باعث تعجب نگردید. در واقع در طول بیست سال گذشته یا در همین حدود، خدا حتی قبل از آنکه ریاضیات چنین بنخواهد، حذف شده بود^{۲۸}. حتی استنادی در کالج دوناوار (College de Navvare) پاریس بودند که در همان ۱۷۸۱، توسل به فعل الهی را به مثابه راه حلی برای مسائل فیزیکی، الهیات بد می‌دانستند^{۲۹}.

۷- چند انتقاد از الهیات مسیحی

در شکل‌گیری نگرش‌های مختلف به الهیات مسیحی، نیروهایی بیش از علوم طبیعی در کار بودند. مثلاً برای ایجاد عدم تسامح در برابر دین، هیچ چیز مانند عدم تسامح دینی مؤثر نبود. ولتر در تمام عمر خود از کسانی که به دلیل باورهای دینی خود آزار دیده بودند حمایت کرد. . در ۱۷۶۲، تاجری پروتستان در شهر کاتولیک نشین تولوز، به اتهام قتل پسر خود که می‌خواست کشیشی کاتولیک شود، شکنجه و اعدام شد. ولتر معتقد بود که شواهد دال بر خودکشی هستند و پدر بیچاره، قربانی تعصب دینی شده است. سه سال منازعه، که ولتر در آن نقش برجسته‌ای ایفا نمود، سرانجام دولت را وادار ساخت تا رأی دادگاه را باطل کند. قسمت اعظم کینه‌ای که در حملات عصر روشنگری به مسیحیت تثبیت شده وجود داشت، حاصل تصویری از بیعدالتی سیاسی بود. توماس جفرسون (Thomas Jefferson)، عمیقاً تحت تأثیر شدت عدم تسامح دینی قرار گرفت که در سفرهای خود به اروپا، به ویژه در سرزمین‌های آلمانی زبان، با آن روبرو شده بود. او در دفتر خاطرات خود از آزار پروتستان‌ها توسط کاتولیک‌های حاکم در کلن یاد می‌کند و به آزار کاتولیک‌ها توسط پروتستان‌ها در فرانکفورت اشاره می‌نماید^{۳۰}. جفرسون نقاط مشترک فراوانی با جوزف پرستلی داشت که برای تسامح در برابر کاتولیک‌ها و ناراضیان پروتستان در انگلیس اواخر قرن هجدهم مبارزه می‌نمود. اما، تعصبات بسیار عمیق بودند و پرستلی با قرار دادن کاتولیک‌ها در میان کسانی که تسامح عمومی شامل حال شان می‌گردید، باعث رنجش بسیاری از ناراضیان مانند خود شد که احساس می‌کردند، امر خودشان مورد تهدید قرار گرفته است^{۳۱}.

در نبرد بر علیه امتیازات کلیساهای تثبیت شده، به ریشخند گرفتن جزم اندیشی مسیحی با اشاره به فرهنگ‌های دیگر، آسان‌تر بود. برهان، ممکن بود به اشکال متعددی درآید. در مورد گناه سرزمین‌های دوری که فرصت درک رسالت نجاتبخش مسیح را نداشته‌اند، چگونه باید قضاوت نمود؟ به دلیل گزارش‌هایی که از چین می‌رسید، حفظ این مفهوم که تعلیم مسیحی پیش شرط حکومتی متمدنانه است، دشوار بود. همان‌طور که هیوم گفته بود، در میان ملل وحشی، معجزه فراوان است. در واقع، ظاهراً هر سنت دینی معجزات خود را داشت و بنابراین، تمام سنن را در معرض شک قرار می‌گرفتند. تقریباً همه براهین ماتیو تیندال بر علیه وحی در مسیحیت به قدمت خلقت (۱۷۳۰) (*Christianity as Old as Creation*) که گاهی آن را «انجیل دنیست‌ها» نیز می‌خوانند، در اشکال مختلف نسبی‌گرایی فرهنگی ریشه دارند. دعاوی وحی خاصه بیش از آن بوده که یکی از آنها درست باشد. برهان وی بر علیه معجزات مسیحیت، این نبود که این معجزات ناممکن هستند زیرا با قوانین علمی در تضاد قرار دارند؛ بلکه این بود که وجود شگفتی‌های مشابه در هر سنت، [تمام] آنها را پوچ می‌سازد. در واقع، روش مبتکرانه برای تضعیف دین مسیح، ضمن تظاهر به پشتیبانی از آن، این بود که وانمود کنند دعاوی مسیحیت معتبرتر از دعاوی ادیان دیگرند و در عمل نشان دهند که این دعاوی نیز در معرض همان ایرادات قرار دارند.^{۳۲}

منتقدان مسیحیت به خواسته‌های ایمان نیز توجه کرده‌اند که ظاهراً مستلزم سرکوب غرایز طبیعی یا منع شکوفایی استعداد انسان است. در ادینبورگ، هیوم از بهبودگی فضایل راهبانه، در زمانی که آنچه لازم است اخلاقی مدنی است که براساس آن مردان و زنان به کار به نفع شهر و کشور خود افتخار نمایند، گله داشت. در پاریس، دیدرو، تضاد جالبی را میان جنسیت معصومانه اهالی تاهیتی و سرکوب جنسی روحانیت کاتولیک نشان می‌داد. برای شکل دهی به نگرش‌های عرفی، اشکال سهل الوصول تری از دفاع بلاغی نسبت بدان چه در آن به علوم توسل می‌شد، وجود داشت. مثالی گویا از ادبیات کنایی فرانسه قرن هجدهم، سخنرانی شدیداللعن کشیش مبدع، ژان مسلیه (Jean Meslier) است که می‌گفت بهبوده است که پیرسیماده را چه کسی آفریده و به حرکت درآورده است. این سؤال، فقط سوال دیگری را مطرح می‌ساخت: چه کسی آن موجودی را، که این کار را انجام داده، ساخته است؟ و سخن گفتن از موجود کامل، هنگامی

که باید او را هم مسئول شر دانست و هم مسئول خیر، چه حاصلی دارد؟ او تأکید داشت که ملحدان، نیز به اندازه دیگران قادرند که از فضیلت برخوردار باشند. ادیان در کل، مصنوعاتی هستند که نخبگان حاکم آنها را تبلیغ می‌کنند. او مفهوم قوم برگزیده را که در عهد عتیق آمده بود، از لحاظ اخلاقی متناقض می‌دانست. اخلاق مسیحیت نیز غیرقابل دفاع بود، زیرا پذیرش رنج، تسلیم به دشمنان خود، تسلیم در برابر جباریت را - درست همان جباریتی که پادشاهان فرانسه، پلیس آن‌ها، بازرسان و مالیات گیران اعمال می‌کردند - تشویق می‌نمود. متکلمان از سر عادت و با وحشت، بیعدالتی و نقص خلقت را به مثابه اراده موجودی حکیم توجیه کردند. نظریه آنها در مورد اینکه نادرست‌های این دنیا، درست‌های آن دنیا خواهند بود، به همین اندازه ناخوشایند بود. این نظریه از روحی فریبکار و فناپذیر مدد می‌گرفت و بیعلاقگی به اصلاحات اجتماعی را تشویق می‌نمود.^{۳۳}

این دفاع بلاغی، هر قدر هم که به نظر کسانی که از آن بیشترین آسیب را دیده‌اند، مهیب می‌آمد، می‌توانست بدون نیاز به حمایت علوم طبیعی بر پای خود بایستد. مطالعه بر روی آن‌هایی که در بریتانیای قرن نوزدهم ایمان خود را از دست دادند نیز به همین نحو نشان داده است که ممکن است درباره اهمیت ابتکار علمی به شدت اغراق نمود^{۳۴}. قسمت اعظم این مقاله با این نیت نوشته شده که نشان دهد در بحث درباره روابط میان علم و الهیات باید دقت بیشتری اعمال نمود، زیرا ممکن است مرزهای رشته‌ای و علایق نسل‌های بعدی همان نباشد که انگیزه پیشینیان ایشان بوده است. گرفتن «علم» و «الهیات» از نسل‌های قبلی، به قصد دریافتن اینکه با یکدیگر چگونه ارتباطی داشته‌اند، ممکن است به نتایجی مصنوعی منتهی گردد. اما، در میان مورخان اجماع وسیع‌تری وجود دارد که یکی از چشمگیرترین جنبه‌های فلسفه قرن هجدهم، پیدایش علوم انسانی بود و این علوم، منطقاً بیش از علوم طبیعی، باعث پدید آمدن نوعی از عرفی‌سازی گردیدند، حتی در جایی که این امر، ناخواسته بود. دیگر انسان‌ها را مسافر این سرای دو در، جان فناپذیری که نیازمند رستگاری است تلقی نکردن، بلکه موضوعات مطالعه‌ای دانستن که اذهان، عادت‌ها و باورهایشان را می‌توان حتی براساس عوامل اجتماعی تبیین نمود، یکی از عمیق‌ترین تحولاتی بود که با روشنگری همراه بود.^{۳۵}

در اینجا جایی برای بحث در باره نظریات جدیدی که در باب کار ذهن مطرح گردیده وجود

ندارد. در بسیاری از این نظریات، تداعی معانی (association of ideas)، مکانیسم اصلی دانسته شده و در برخی از آن‌ها، مانند [نظریه] دیوید هارتلی (David Hartley) در *مشاهداتی درباره انسان* (۱۷۴۹) (*Observation on Man*) شیوه‌ای که معانی خاص یکدیگر را تداعی می‌نمایند، به طور مادی تبیین شده است. هارتلی از الگوهای ارتعاش در مایع نخاعی سخن گفته است که می‌توان آن را، عندالاقضاء، با محرک مناسب، دوباره فعال ساخت. گفتن اینکه پشت این طرح‌ها، انگیزه‌های الحادی وجود دارد، درست نیست. هارتلی در این برنامه تبیینی تهدیدی برای فناپذیری انسان نمی‌دید، ستاینده او، پرستلی نیز، که از نظر او رستاخیز مردگان تنها تضمین نهایی مهار اجتماعی بود، چنین تهدیدی را نمی‌دید.^{۳۳} با این همه، بدیهی بود که می‌توان تفسیری مخرب‌تر از تبیین‌های مادی‌گرایانه ارائه نمود، به ویژه در جایی که تصور می‌شد اراده و اختیار را تضعیف می‌نمایند.

هرچند تحولات علوم انسانی قادر بودند اثرات ناخواسته اما مخربی بر مفهوم علو انسانی داشته باشند، اما باید گفت که این اثرات در برخی موارد عامدانه بوده‌اند. هیوم، با بحث درباره اینکه شخصیت انسانی را نه خرد باطنی که تجربه اجتماعی شکل می‌دهد، ابزارهای تحلیلی دیگری برای انتقاد از الهیات مسیحی و دعاوی کسانی که از آن دفاع می‌کردند، آفرید. قبلاً فرصت آن را داشتیم که ذکری از انتقاد وی از برهان نظم به میان آوریم. کتاب *تاریخ طبیعی دین وی*، اثری که در حدود ۱۷۵۰ به رشته تحریر در آمد اما منتشر نشده باقی ماند، بالقوه مخرب‌تر بود. در این کتاب، هیوم، ادعای هم‌دئیست‌ها و هم‌کشیشان را که توحید، دین طبیعی انسان است، رد کرده است. منشأ آیین‌های دینی را باید نه در اعمال خرد طبیعی، نه در تفکر در باب نظم طبیعی، بلکه در ترس، جهل و تلاش برای تسکین خدایان محلی یافت. هیوم گفته است، دین‌های اصلی جهان، مشرکانه بوده‌اند، زیرا رویدادهای متضاد زندگی انسانی را به خدایانی محدود و ناقص نسبت می‌دادند. حرکت تاریخی از شرک به توحید نیز محصول پالایش عقلانی نبود. انسان‌ها یا تصور می‌کردند که در توزیع قدرت در میان خدایان، ملت آنها تابع قدرت خدای خاص خود آن‌هاست یا با تصویر الگوهای زمینی در آسمان، یک خدا را «امیر یا ارشد بقیه می‌دانستند». باز هم به دلیل ترس از این خدا بود که ترانه‌هایی به ستایش از وی خوانده می‌شد. به توحید نه از طریق عقل که به دلیل «چاپلوسی و ترس از عامیانه‌ترین خرافات» رسیده بودند. به محض آنکه صفات خدا تا

بی‌نهایت بسط یافت، او چنان دور و ناهمیدنی گردید که واسطگانی تراشیدند که، مانند مریم باکره، به موضوعات در دسترس‌تر برای عبادت تبدیل شدند. آن گاه که این فرآیند به افراط گرایید، واکنش و حرکت به سوی خداگرایی ناب‌تر دوباره آغاز گردید. هیوم این داستان را در مورد تمام ادیان به کار برده و در تمام آنها تمایلی به تعصب مشاهده کرده است. ادیان توحیدی، بیش از ادیان مشرکانه، متهم به عدم تسامح هستند. رد انتقادی که وی مطرح ساخته و براساس آن تأثیر چشم انداز حیات پس از مرگ بر اذهان آدمیان ضعیف‌تر از آن است که بر رفتار ایشان تأثیری داشته باشد، دشوار است.

۸- نتیجه‌گیری: اکنون و بعد

فقط چند تجربه دیگر برای مؤمنان ناراحت‌کننده‌تر از این است که از آنها بپرسیم چرا به مجموعه خاصی از باورها معتقدند، یا به آنها دلایلی اجتماعی و تاریخی ارائه شود که بخشی از آگاهی این مؤمنان نیست. از این نظر، تبیین هیوم، اثری مخرب داشته است. اما از آن روی که هیوم منکر آن بوده است که توحید یا طبیعی‌ترین یا عقلانی‌ترین شکل باور است، حتی بیش از این مخرب بود. از این جهت، وی یکی از گرامی‌ترین پروژه‌های روشنگری را تضعیف نمود. یکی از درس‌های تحقیقات تاریخی این است که ما دیگر نمی‌توانیم از ذهنیت‌ها یا اهداف نمونه وار روشنگری سخن بگوییم. از یک ملت تا ملت اروپایی دیگر، تغییرات چشمگیری وجود داشت و در زمینه‌های مختلف، پل‌های میان علم و الهیات به طرق متفاوت ساخته شد^{۳۷}. تضاد میان این دو در فرانسه شدیدتر از انگلیس احساس شد. اما، تلاش برای یافتن اعتقادی دینی که بتواند در برابر حملات عقلانیت تاب آورد و علائق فرقه‌ای را به حاشیه براند، تلاشی بود که مکرراً به عمل می‌آمد. شاید بهترین نمونه آن توماس جفرسون و اولویت‌های آموزشی وی باشد.

در قرن بیستم ما به نظریه عقلانیت‌های موضعی خو گرفته ایم که وابسته به زمینه هستند. برای جفرسون و بسیاری از معاصران وی، این مفهومی بیگانه بود. امید آن بود که بتوان با برگرفتن عقلانیت انسانی از جوامع ذی‌علاقه، هرچند ممکن بود نتایج این عقلانیت را محدود سازند یا شکل آنها را تغییر دهند، به نوعی عمومیت دست یافت. برای پذیرش وجود خدا، فناپذیری روح و

اعتبار قوانین طبیعی، از نقطهٔ عزیمتی آزاد از سنت و از لحاظ اعتقادی بیطرفانه، دلایل عموماً قانع کننده‌ای جستجو می‌شد. از نظر جفرسون، این دین عقلانی برای مصرف عموم مناسب بود. دین اعتقادی، در اشکال فرقه‌ای متعدد آن- باید به امری خصوصی تبدیل می‌گردد- و براساس اساسنامه‌های دانشگاه ویرجینیای وی، حتی مطالعه هم نمی‌شد. فقط هسته‌ای عقلانی، که گفته می‌شد در میان تمام فرق مشترک است و براهین وجود خدا را در خود دارد، شایسته ملاحظه عمومی است.^{۳۸}

با نگاهی به گذشته، این باور که هسته‌ای عقلانی وجود دارد که می‌توان از تمام ادیان انتزاع نمود و سرانجام آن را بهترین و «طبیعی»ترین دین دانست به طرز عجیب خوشبینانه به نظر می‌رسد. آن را کوتاه بینانه تلقی نموده‌اند زیرا رگه‌هایی از مسیحیت پروتستانی (به هر دو معنا) را منعکس می‌کند. در برابر نوع انتقادی که هم اکنون در نزد هیوم دیدیم، آسیب پذیر است. از آنجا که برای آگاهانه ساختن «براهین» وجود خدا به علوم متوسل می‌گردید، بر دوش علوم باری می‌نهاد که در نهایت از حمل آن عاجز بودند. کلام‌های عقلانی، مستعد آن بودند که معنوی بیروح بیافرینند که دین انجیلی جان ویسلی می‌توانست در واکنش به آن تجربه‌ای شخصی‌تر و از لحاظ عاطفی پشتیبانی‌کننده‌تر، عرضه نماید. در بریتانیای اوایل قرن نوزدهم، کالریج (Coleridge) شاعر گله می‌کرد که از کلمه شاهد (evidence) و از اشاره به شواهد مسیحیت خسته شده است. نظر او این بود که باید کاری کرد که انسان بدان احساس نیاز نماید. حتی در درون کوچکترین جامعه علمی در اوایل قرن نوزدهم، واکنش‌هایی در برابر طبیعیات-الهیات جهان مکانیستی وجود داشت. دوست شیمیدان جوان کالریج، همفری دیوی (Humphry Davy)، از تجربه‌ای دینی سخن می‌گوید که در آن «همه چیز زنده به نظر می‌رسید و خود من بخشی از مجموعه تأثرات قابل دیدن بودم؛ جدا کردن برگی از یکی از درختان، باعث می‌گردید که اشک من سرازیر گردد».^{۳۹}

در دوران ما، که نگرانی‌های بومشناختی به کلام‌های آلی در باب طبیعت وارد شده، آونگ دوباره در چنین راستایی به نوسان درآمده است. اما، می‌بینیم که هنوز مایه‌ای از دیدگاه جفرسونی در مطالعه دین باقی مانده است، دست کم در جایی که هدف فلسفه دین را در وهله اول، توضیح آنچه در میان ادیان عمده جهان مشترک است، می‌دانند. در جوامع جهان غرب که به طرز فزاینده

تکثرگرا هستند، و با تجدید حیات جنبش‌های بنیادگرا و ملی‌گرا در نقاط دیگر، منطقی است که توضیح تفاوت‌های میان آنها، خواسته‌ای مبرم‌تر باشد.

پی‌نوشت‌ها

1. Voltaire, "Sermon of the Fifty", in Peter Gay, ed., *Deism: An Anthology* (Princeton: Van Nostrand, 1968), pp. 152-153.
2. Ernest Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment*, trans. Fritz, C.A. Koelln, and James P. Pettegrove (Princeton: Princeton University Press, 1951)
3. Peter Gay, *The Enlightenment, An Interpretation*, 2 vls. (New York: Alfred P. Knopf, 1966-9).
4. David C. Lindberg and Robert S. Westman, eds., *Reappraisals of the Scientific Revolution* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1990)
5. نابسندگی این نظریه جدایی در
John Hedley Brooke, *Science and Religion: Some Historical Perspectives* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ch., 2
با تفصیل بیشتری مورد بررسی قرار گرفته است.
6. Richard S. Westfall, *Never at Rest: A Biography of Isaac Newton* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1984)' James E. Force, "The Newtonians and Deism", in James E. Force and H. Popkin, eds., *Essays on the Context, Nature and Influence of Isaac Newton's Theology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1990), ch. 4; Brooke, *Science and Religion*, pp. 135-151.
7. Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century* (Princeton: Princeton University Press, 1986).
8. John Hedley Brooke, "Natural Law in the Natural Sciences: The Origins of Modern Atheism?" *Science and Christian Belief* 4 (1992), pp. 83-103.
9. *Science and Religion*, ch. 2.

10. Larry Stewart, *The Rise of Public Science: Rhetoric, Technology and Natural Philosophy in Newtonian Britain, 1660-1750* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1992), p. 225.
11. Jan Golinski, *Science as Public Culture: Chemistry and Enlightenment in Britain, 1760-180* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1992), chs. 2 and 3.
12. Arnold Thackray, "Natural Knowledge in Cultural Context: The Manchester Model", *American Historical Review* 79 (1974), pp. 672-709.
13. Neal C. Gillespie, "Natural History, Natural Theology and Social Order: John Ray and the "Newtonian Ideology"", *Journal of History of Biology* 20 (1987), pp. 1-49.
14. John Gascoigne, "From Bentley to the Victorians: The Rise and Fall of British Newtonian Natural Theology", *Science in Context* 2 (1988), pp. 219-256.
۱۵. بحثی که در پی می آید، عمدتاً مبتنی بر بحثی گسترده‌تر در 6 and 5 *Science and Religion* است که مستندات تفصیلی‌تر در آن ذکر شده است.
16. C. Linnaeus, *Reflections on the Study of Nature* (1754), trans. J.E. Smith (1786)
نقل شده در
- D.C. Goodman, *Buffon' s Natural History* (Milton Keynes: Open University Press, 1980), p. 18.
17. Rank M. Turner, "The Victorian Conflict Between Science and Religion: A Professional Dimension", *Isis* 69 (1978), pp. 356-376.
18. Margaret C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720* (Ithaca, N.Y. : Cornell University Press, 1976); John Gascoigne, *Cambridge in the Age of the Enlightenment: Science, Religion, and Politics from the Restoration to the French Revolution* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1989); cf. Stewart, *Public Science*, pp. 143-182.
19. "Sermon of the Fifty", pp. 152-153.
20. David C. Goodman, "Science and the Clergy in the Spanish Enlightenment", *History of Science* 21 (1983), pp. 111-140.

21. Jonathan Edwards, *Scientific and Philosophical Writings*, ed. Wallace E. Anderson (New Haven: Yale University Press, 1980), p. 309.
22. Michael J. Buckley SJ, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

۲۳. به نقل از

- Roger Hahn, "Laplace and the Mechanistic Universe", in David C. Lindberg and Ronald L. Numbers, *God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science* (Berkeley: University of California, 1986), pp. 256-276, on p. 265.
24. John L. Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God* (Oxford: Clarendon Press: New York: Oxford University Press, 1982); Michel Despland, *Kant on History and Religion* (Montreal: McGill-Queen's University Press, 1973); F.E. England, *Kant's Conception of God: A Critical Exposition of its Metaphysical Development* (New York: Dial Press, 1930; reprinted ed., 1968), pp. 143-168.
 25. John Hedley Brooke, "Science and the Secularization of Knowledge: Perspectives on Some Eighteenth Century Transformations", *Nuncius* 4 (1989), pp. 43-56; Brooke, *Science and Religion*, ch. 5.
 26. Ronald L. Numbers, *Creation by Natural Law: Laplace's Nebular Hypothesis in American Thought* (Seattle: University of Washington Press, 1977); John Hedley Brooke, "Indications of a Creator: Whewell as Apologist and Priest", in Menachem Fisch and Simon Schaffer, eds., *William Whewell: A Composite Portrait* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1991), pp. 149-173.
 27. Michael Crowe, *The Extra-terrestrial Life Debate 1750-1900: The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1986)
 28. Hahn, "Laplace", in Lindberg and Numbers, *God and Nature*, p. 272.

29. L.W.B. Brockliss, *French Higher Education in the Seventeenth and Eighteenth Centuries: A Cultural History* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1987).
30. James McGrath Morris and Persephone Weene, eds., *Thomas Jefferson's European Travel Diaries* (Ithaca, N.Y. Cornell University Press, 1987), pp. 115, 119.
31. Martin Fitzpatrick, "Toleration and Truth", *Enlightenment and Dissent* 1 (1982), pp. 3-31.
32. David Berman, "Disclaimers as Offence Mechanisms in Charles Blount and John Toland", in Michael Hunter and David Wootton, eds., *Atheism from the Reformation to the Enlightenment* (Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 255-272.
33. John Stephenson Spink, *French Free Thought from Gassendi to Voltaire* (London: University of London Press, 1960), pp. 277-278.
34. Susan Budd, *Varieties of Unbelief: Atheists and Agnostics in English Society 1850-1960* (London: Heinemann Educational Books; New York: Holmes and Meier Publishers, 1977)
35. Roger Smith, "The Language of Human Nature" in James G. Buickerwood, Christopher Fox, and Roy Porter, eds., *Inventing Human Science* (Berkeley: University of California Press, 1995)
36. John Hedley Brooke, "A Sower Went Forth": Joseph Priestley and the Ministry of Reform" in A. Truman Schwarz and John G. McEvoy, eds., *Motion Toward Perfection: The Achievement of Joseph Priestley* (Boston: Skinner House Books, Unitarian Universalist Association, 1990), pp. 21-56.
37. Roy Porter and Mikulas Teich, eds., *The Enlightenment in National Context* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1981); Thomas L. Hankins, *Science and the Enlightenment* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1985); George S. Rousseay and Roy Porter, eds., *The Fermet of Knowledge: Studies in the Historiography of Eighteenth-Century Science* (New York and Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

- 38 . John P. Clayton, "Thmoas Jefferson and the Study of Religion", an Inaugural Lecture, University of Lancaster, November 18, 1992).
39. Quoted by David M. Knight, *Humphry Davy: Science and Power* (Cambridge, US and Oxford" Basil Blackwell, 1992), p. 36.

