

خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر^۱

تألیف اتین ژیلسون

ترجمه شهرام پازوکی

خدا و فلسفه جدید

گذر از فلسفه قرون وسطی به فلسفه جدید متقدم، به بهترین وجه با تغییری که در اوضاع اجتماعی خود فیلسوفان رخ داد، معلوم می‌شود. در اثنای قرون وسطی همه فیلسوفان عملاً راهب و کشیش یا دست‌کم روحانی ساده بودند. اما از قرن هفدهم تا کنون عدهٔ خیلی از اهل کلیسا نبوغ واقعاً خلاق از خود در حوزهٔ فلسفه بروز داده‌اند. البته مالبرانش و کندیک در فرانسه، بارکلی در ایرلند، ژزمینی^۲ در ایتالیا را می‌توان به عنوان استثناهایی بر این قاعده ذکر کرد. اما هیچیک از آنها را نمی‌توان از نوایغ فلسفی برجستهٔ عصر جدید به حساب آورد. فلسفهٔ جدید حاصل مردم عوام است نه اهل کلیسا و متوجه مقاصد مُدُن طبیعی انسانها است، نه مقصد مدینهٔ ماوراءالطبیعی خداوند.^۳

این تحوّل دورانساز هنگامی به‌منصهٔ ظهور رسید که دکارت در بخش اوّل کتاب گفتار در روش، عزم خود را اعلام داشت که «دیگر به دنبال هیچ معرفتی نخواهد بود، جز آنکه بتواند در درون خویش یا در کتاب کبیر عالم بیابد.»^۴ این قول دکارت به‌هیچ‌وجه به این معنی نیست که او می‌خواست خدا، دین یا حتی الهیات را موقوف سازد بلکه مؤکداً حاکی از این امر است که این مسائل تا آنجا که به او مربوط می‌شود، مسائل متناسبی برای تفکرات فلسفی نیست. تازه آیا راه به ملکوت همانطور که برای عامیترین مردم گشوده است، برای عالمترین آنها گشوده نیست؟ آیا کلیسا خود تعلیم نمی‌دهد که حقایق مُنزَلی^۵ که انسان را به رستگاری راهبر می‌شود، از دسترس

عقل خارج است؟ بیاید دین را بی‌پیرایه بنگریم. واقعاً و فی حد ذاته دین چیست؟ موضوع ایمان است نه موضوع معرفت عقلی یا برهان منطقی.

بدین ترتیب، اتفاقی که با فلسفه دکارت رخ داد و هیچ ارتباطی هم با اعتقادات شخصی مسیحی وی نداشت، از هم‌گسیختن حکمت مسیحی^۱ در قرون وسطی بود. فی‌المثل در نظر قدیس توماس آکوئینی، عالیت‌ترین نحوه بیان حکمت، الهیات^۲ است.^۳ توماس آکوئینی در این باره می‌گوید: «این تعلیم قدسی، یعنی حکمت، نسبت به سایر انواع معارف بشری برتر است و برتری آن از حیث خاصی نیست بلکه مطلقاً چنین است.» اما چرا [الهیات] چنین است؟ زیرا موضوع اصلی آن خداوند است که عالیت‌ترین موضوعات متصور برای معرفت بشری است: «کسی را می‌توان بی‌شک و شبهه «حکیم» خواند که توجه‌اش معطوف است به علت مطلقاً اعلای عالم، یعنی خدا.»^۴ الهیات از آن حیث که علم به علت اولی است در میان سایر علوم ولایت عالیه دارد. علوم دیگر را به محک الهیات می‌سنجند و همه تابع آن هستند.

دکارت کسی نبود که بخواهد علیه چنین حکمت مسیحی اعتراضی کند. او خود چون مسیحی بود، حکمت را یگانه وسیله نجات خویش از طریق مسیح و کلیسای مسیح تلقی می‌کرد. اما به عنوان یک فیلسوف به دنبال نوع دیگری از حکمت بود که عبارت است از علم به حقیقت از طریق علل اولیه‌اش که تنها به واسطه عقل طبیعی حاصل شده و متوجه مقاصد عملی دنیوی باشد.^{۱۰}

تفاوت دکارت با قدیس توماس آکوئینی این نیست که دکارت الهیات را کنار گذاشت، بلکه آن را بادقت تمام حفظ کرد. در این هم نیست که او رسماً میان فلسفه و الهیات قائل به تفاوت شد، چه قدیس توماس آکوئینی قرن‌ها پیش از دکارت، به چنین اقدامی مبادرت ورزیده بود. آنچه دکارت مبدع آن است، جداساختن واقعی و عملی حکمت فلسفی از حکمت الهی^{۱۱} است. در حالی که توماس آکوئینی به تفرقه این دو رأی داد تا آنها را متحد کند، دکارت آنها را تقسیم کرد تا از یکدیگر جدا سازد. وگرنه اگر علمای الهیات از طریق حکمت ایمانی او را به خیر اعلی که وراء طبیعت است رهنمون شوند، نه تنها دکارت اعتراضی نخواهد داشت بلکه بی‌اندازه سپاسگزار نیز خواهد بود، چنانکه خود نیز می‌گوید: «مانند دیگران و صول بهشت را آرزومند بودم.»^{۱۲} اما دکارت از جهت فیلسوف بودنش، به دنبال نوع کاملاً متفاوتی از حکمت بود که عبارت است از معرفت عقلی به «علل اولیه و مبادی حقیقی که علل شناخت اشیائی که امکان شناسایی آنها وجود دارد، از آنها استنتاج می‌شود.»^{۱۳} چنین چیزی خیری طبیعی و بشری است که «عقل طبیعی^{۱۴} بدون استمداد از نور ایمان آن را و جهت همت خویش می‌سازد.»

نتیجهٔ بلافصل چنین نظرگاهی باید ارجاع عقل انسانی به نگرش فلسفی یونانیان باشد. فلسفهٔ دکارت مستقیماً و غیرمستقیم تحت نظم و قاعدهٔ الهیات نبود، پس او هیچ دلیلی نداشت که تصور کند نتایج حاصله از آن دو [یعنی فلسفه و الهیات] سرانجام باید با یکدیگر مطابقت کند. اصولاً چرا نباید تمایز بین امور عبادی و دینی و اصل و مبدأ منطقی معقولیت همهٔ اشیاء، همان تمایزی باشد که میان ایمان و عقل، و به عبارت دیگر میان الهیات و فلسفه‌اش وجود دارد؟ اتخاذ چنین موضعی از سوی دکارت آنچنان منطقی می‌نماید که برخی از بهترین راویان فلسفه‌اش هرگز در قبول اینکه واقعاً دکارت نیز چنین کرد، درنگی روا نداشتند. هاملن گوید: ^{۱۵} «دکارت به گونه‌ای پس از قدما ^{۱۱} آمده که گویی هرگز کسانی بجز علمای طبیعت ^{۱۲} میان او و آنها حائل نبوده‌اند.»

در اینکه چنین چیزی از حیث منطقی باید اتفاق می‌افتاد شکئی نیست، اما اینکه چنین چیزی واقعاً هم اتفاق نیفتاد نیز عاری از تردید است و جا دارد که تبیین تاریخی بسیار اجمالی از آن بیاوریم: فیلسوف یونانی چون می‌خواست با روش عقلی محض به مسألهٔ الهیات عقلی ^{۱۸} بپردازد، خود را تنها باخدایان دینی اساطیر یونان مواجه می‌دید. هیچیک از خدایان دین یونانی، صرف‌نظر از اسم و رتبه و وظیفه‌اش، هرگز مدعی نبود که واحد و یگانه و موجودی متعالی است که خالق جهان و مبدأ اول و غایة‌الغایات اشیاء و امور است. اما برخلاف او، دکارت نمی‌توانست بدون مواجهه با خدای مسیحی به این مسألهٔ فلسفی ورود پیدا کند. وقتی که یک فیلسوف در عین حال مسیحی هم هست، می‌تواند در آغاز تحقیق خود به راحتی بگوید که: بگذار وانمود کنم که یک مسیحی نیستم؛ بگذار تنها با عقل و بی‌استعانت از نور ایمان درصدد تحقیق از آن علل و مبادی اولیه‌ای برآیم که براساس آنها همه چیز می‌تواند تبیین شود. این کار به عنوان یک ورزش عقلانی، به اندازهٔ هر کار دیگری، مفید است، اما محکوم به شکست است. زیرا وقتی شخص هم علم و هم ایمان دارد به اینکه همهٔ موجودات فقط یک علت دارند، خدایی که به او اعتقاد دارد به دشواری می‌تواند غیر از علتی باشد که می‌شناسد.

در اینجا ما با تمامی معضل الهیات عقلی جدید مواجه می‌شویم و درک ماهیت خارق اجماع ^{۱۹} آن، اولین شرط برای فهم صحیح تاریخ تحوّل آن است. این‌طور نیست که دکارت طوری از [تفکر] یونانیان تبعیت می‌کرد که گویی میان او و آنها فاصله‌ای نبوده است، بلکه بالعکس او با خامی و ساده‌دلی آنچنان از آنها پیروی می‌کرد که گویی می‌تواند به مدد روش صرفاً عقلی یونانیان، حتی تمام مسائلی را که در مباحث الهیات عقلی مسیحی در این فاصله به میان آمده بود حل کند. به بیان دیگر دکارت حتی برای لحظه‌ای تردید نکرد که اصل اولیهٔ فلسفه‌ای که کاملاً

مستقل از الهیات مسیحی باشد، مآلاً همان خدایی است که فلسفه تا زمانی که از تأثیر دیانت مسیح برکنار مانده بود، هرگز نتوانسته بود آن را بیابد. پس تعجیبی ندارد که ما مورخان در مورد دکارت با یکدیگر هم‌رأی نیستیم. عده‌ای از ما تاریخ اقوال او را می‌نویسند و عده‌ای دیگر، تاریخ آنچه که واقعاً انجام داد. در عین حال که قولش این بود که صرفاً در پرتو عقل به تحرّی حقیقت بپردازد، فعلش لاف‌زدن در زمینه مابعدالطبیعه، بازگو کردن نتایج اصلی الهیات عقلی مسیحی است؛ گویی الهیات ماوراء عقلی^{۲۰} مسیحی خود هرگز وجود نداشته است. در نظر لیبار^{۲۱}، دکارت پیشرو فلسفه تحصیلی عملی می‌نماید و در نظر اسپیناس^{۲۲}، شاگردی وفادار برای نخستین اساتید خود، یعنی یسوعیها.^{۲۳} در واقع دکارت، هر دو اینها، هم‌زمان و در آن واحد بود، منتهی نه در خصوص مسائلی واحد.

خدای دکارت بی‌تردید خدای مسیحی بود. بنیاد مشترک براهین دکارتی بر اثبات وجود چنین خدایی عبارت است از تصوّر واضح و متمایزی از جوهری متفکر، نامخلوق و مستقل که بالطبع فطری نفس انسان است. حال اگر در صدد تحقیق برآیم که چرا چنین تصوّری در ما وجود دارد، بی‌درنگ به عنوان یگانه تبیین متصوّر برای آن، به اثبات موجودی [در خارج] سوق داده می‌شویم که واجد تمام صفاتی است که تصوّر خود ما از او داراست، یعنی موجودی قائم بالذات،^{۲۴} نامتناهی،^{۲۵} قادر مطلق،^{۲۶} واحد،^{۲۷} بی‌مثل.^{۲۸} اما کافی است که مستقیماً تصوّر فطری را که از او داریم در نظر آوریم تا مطمئن شویم که خدا هست یا وجود دارد. ما در مورد همه موجودات آنچنان عادت کرده‌ایم که تمایزی میان وجود و ماهیتشان قائل شویم که طبعاً احساس تمایل می‌کنیم که در مورد خدا هم می‌خواهیم چنان بینگاریم که او را می‌توان موجودی تصوّر کرد که بالفعل وجود ندارد. با وجود این، وقتی با تأمل بیشتری درباره خدا می‌اندیشیم فوراً درمی‌یابیم که عدم وجود خداوند دقیقاً نامتصوّر است. تصور فطری ما از خداوند تصوّری است از موجودی که در اعلی مراتب کمال است و از آنجا که «وجود» هم نحوی کمال است، تصوّر موجودی که در اعلی مرتبه کمال ولی فاقد وجود است، همانا تصوّر موجودی است که در اعلی مرتبه کمال و در عین حال فاقد کمالی است و این تناقض است. از این رو وجود از خدا غیر قابل انفکاک است و در نتیجه خدا ضرورتاً هست یا وجود دارد.^{۲۹}

مشهور است که دکارت به تاریخ واقعی نمی‌نهاد، اما در اینجا تاریخ به نحو کامل جواب او را داده است. اگر او اندکی در مورد سابقه رأی خویش در مورد خدا تحقیق کرده بود، درمی‌یافت که اگرچه همه انسانها تصوّر خاصی از الوهیت دارند اما آنها همگی یا همیشه نظر مسیحیان در مورد خدا را نداشته‌اند. اگر همه مردم تصوّری از خدا داشتند، موسی نباید از یهوه می‌پرسید که نامش

چیست، یا پاسخ بیهوده می‌باید این باشد: «چه سؤال احمقانه‌ای، تو که آن‌را می‌دانی!» دکارت آنقدر نگران بود که مبدا صرافت و خلوص عقلانی مابعدالطبیعه‌اش با درآمیختن با ایمان مسیحی مخدوش شود که آشکارا فطری بودن کلی تعریف مسیحیان از خداوند را مقزّر و تثبیت کرد. همچون مثل افلاطونی که فطری هستند، تصوّر فطری خداوند هم در نزد دکارت یک تذکر است، اما نه اینکه تذکر مثلی باشد که روح انسان در زندگی پیشین شاهد آنها بوده بلکه صرفاً تذکر آنچه دکارت در کودکی در کلیسا آموخته بود.

بی‌اعتنایی شگفت‌انگیز دکارت نسبت به منشأ محتمل چنین مفهوم مابعدالطبیعی مهمی، به هیچ وجه یک حادثه بی‌مانند در فلسفه او نیست. دکارت بسیاری از اقوال اسلافش را حداقل از لحاظ مضمون و فحوا درست می‌دانست و هرگز در تکرار آنها در موقع مناسب خود درنگ نکرد، اما به نظر او تکرار چیزی هرگز به معنای اقتباس آن نیست. دکارت، خود نیز اعتقاد داشت که بزرگترین حُسن فلسفه‌اش این است که چون اولین فلسفه منسجمی است که یگانه طریق درست را دنبال کرده است، اولین فلسفه‌ای هم هست که مانند سلسله زنجیری نتایج مبرهنی را دربرداشته که به دور از اشتباه از اصول بدیهی استنتاج شده‌اند و صرف تغییر مکان یکی از حلقه‌ها، و نه تبدیل خود حلقه، باعث خواهد شد تا کل سلسله از هم گسیخته شود.^{۳۰} درحالی‌که ارزش صدق یک تصوّر از محل خاص خود در سلسله مراتب یک استدلال این‌گونه ناگسستنی است، چرا باید نگران منشأ و اصل آن باشیم؟ فقط در یک جا است که تصوّر حقیقی، کاملاً حقیقی است، و این درست همان جایی است که آن تصوّر در فلسفه خود دکارت دارد. تصوّر دکارتی خدا مصداق برجسته‌ای از این اصل است. بدون تردید این امر اساس مابعدالطبیعه او است. اما از آنجا که حکمت بشری واحد است، چیزی به نام مابعدالطبیعه دکارتی که منفک و مجزا [از طبیعیات] باشد، وجود ندارد. اصل و بنیان بنای مابعدالطبیعه دکارتی ضرورتاً باید اساس طبیعیات او که اصولش مأخوذ از مابعدالطبیعه است، نیز باشد. خلاصه کلام، چیزی که به تصوّر خدا در ذهن دکارت اعتبار تام می‌بخشید، استعداد قابل توجه‌اش بود برای اینکه مبدأ شروع تفسیری کاملاً علمی از عالم واقع شود. از آنجا که خدای دکارتی از نظر مابعدالطبیعی خدایی حقیقی بود، او اصول علم حقیقی به طبیعت (فیزیک) را فراهم آورد. و از آنجا که ممکن نبود خدای دیگری برای علم حقیقی طبیعت (فیزیک)، اصولی را که برای شرح و تفسیر منظم بدن محتاج بود فراهم آورد، خدای دیگری به جز خدای دکارتی نمی‌توانست به هیچوجه خدای حقیقی باشد.

این مطلب را هر کس که می‌خواهد باماجراهای عجیب و غریب خدای دکارت آشنا شود، باید به دقت به‌خاطر داشته باشد. او در اصل خدای مسیحی بود - موجودی که نه تنها همچون

خدای خود توماس قدیس کاملاً باقی بالذات^{۳۱} بود بلکه دکارت با مسرت تمام می‌خواست بیشتر از توماس قدیس بر این صفتش تأکید کند، البته اگر این کار اصولاً امکان‌پذیر می‌بود. خدای دکارت صرفاً فعل محض وجود^{۳۲}، که برای موجودیتش علتی نداشته باشد، نبود. او شبیه به قوه نامحدودی بود با وجودی قائم بالذات که می‌توان گفت خودش علت وجود خویش است. البته عبارتی نیست که بتواند چنین خدایی را توصیف کند. از آنجا که علت طبعاً در نظر ما متغایر از معلول خود می‌نماید، دشوار است که در مورد خدا طوری سخن بگوئیم که گوئی او علت خویش است. مع‌هذا اگر ما بتوانیم دو مفهوم علت و معلول را لااقل در این مورد واحد با یکدیگر موافق کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که تعبیر «موجود قادر مطلق که خود، علت خویش است» شاید کمتر از دیگر تعابیر برای تقریب ذهن انسان نسبت به خدا نارسا است.^{۳۳}

در نگاه اول به نظر می‌رسد خدای دکارت و خدای قدیس توماس از لحاظ تفکر مابعدالطبیعی، اندک اختلافی با یکدیگر دارند. اما این اختلاف بیش از آن است که ظاهراً به چشم می‌آید. وقتی توماس اکوئینی «فکر اعلای»^{۳۴} ارسطو را به «آن‌کس که هست» مسیحی تبدیل کرد، او یک اصل اولیه فلسفی را به مرتبه خدا ارتقاء داد. دکارت با آغاز از همین خدای مسیحی آن را به عنوان یک اصل اولیه فلسفی بکار برد. کاملاً درست است خدایی که دکارت به عنوان یک مسیحی به آن اعتقاد داشت، همان خدایی بود که به عنوان یک فیلسوف او را علت اعلای همه موجودات می‌دانست. مع‌هذا این حقیقت پابرجا است که دکارت از جهت فیلسوف بودن، از خدایی که فی حد ذاته و در کمال استغناء باشد، استفاده‌ای عایدش نمی‌شد. در نظر او خدا فی‌نفسه متعلق ایمان دینی بود؛ اما خدایی که متعلق معرفت عقلانی است خدایی بود که بالاترین اصل در میان «اصول فلسفه» محسوب می‌شد.^{۳۵} از اینرو در الهیات عقلی دکارت نه تنها صفات الهی منحصر به آنهایی می‌شود که وجود عالم را تبیین می‌کنند بلکه خود این صفات همچنان لحاظ می‌شوند که گویی باید بتوانند وجود عالم دکارتی را تبیین کنند.

همه می‌دانند عالم علم دکارتی چگونه عالمی بود. عالم دکارتی، عالمی منحصرماً مکانیکی است که در آن هر چیزی را می‌توان از طریق خواص و صفات هندسی مکان و قوانین فیزیکی حرکت تبیین کرد.^{۳۶} اگر ما به خدا به عنوان تنها تبیین ممکن برای وجود چنین عالمی نظر کنیم، صفت اصلی او ضرورتاً باید علت خود بودن، قدرت مطلق و منشأ علّیت خلاقه خود بودن^{۳۷} باشد، نه اندیشیدن به وجود نامتناهی خویش. این است که در اینجا ما به جای موجود مستغنی بالذات^{۳۸} و عالم بالذات توماس اکوئینی با یک قوه وجودی که خود علت خود است مواجه هستیم.

اگر بخواهیم متوسل به تشبیه شویم، می‌توانیم بگوئیم درحالی‌که خدای قدیس توماس، اقیانوس بی‌کران وجود است، خدای دکارت چشمه بی‌نهایت قدرتمند وجود می‌باشد. درک علت این مطلب دشوار نیست. از آنجا که وظیفه عالی فلسفی خدای دکارت این بود که صرفاً یک علت باشد، پس این خدا بایستی واجد تمام صفاتی باشد که مورد لزوم عالم دکارتی است. چنین عالمی که به‌طور نامعین، ممتد در مکان است، خالقش باید نامتناهی باشد. در عالمی که صرفاً مکانیکی و فاقد علل غایی^{۴۰} است، هرچه حقیقی و خیر است باید چنین باشد، زیرا خداوند آن را به اراده مختار خویش خلق کرده، نه برعکس. عالم مکانیکی دکارت مبتنی بر فرض بقای کمیت واحدی از حرکت است، از این‌رو خدای دکارت باید تغییرناپذیر باشد. قوانینی هم که به مشیت او مقدر شده‌اند، جایز نیست که تغییر کنند مگر اینکه این عالم خود ابتدائاً نابود شود.^{۴۱} خلاصه اینکه، ذات خدای دکارتی عمدتاً با وظیفه فلسفی‌اش که عبارت از خلق و ابقاء عالم مکانیکی علمی باشد،^{۴۲} بدانگونه که خود دکارت آن را تصور می‌کرد، تعیین شده بود.^{۴۳} حال، این نکته کاملاً درست است که خدای خالق مشخصاً خدای مسیحی است، اما خدایی که ذاتش صرفاً خالق بودن است اصلاً یک خدای مسیحی نیست. ذات خدای حقیقی مسیحی خلق‌کردن نیست بلکه وجود داشتن است. «آن‌کس که هست» اگر بخواهد می‌تواند خلق هم بکند اما به این دلیل که خلق می‌کند وجود ندارد و حتی خلق خودش نیز دلیل وجودش نیست. او می‌تواند خلق کند چون در اعلی مرتبه وجود است.

اینک ما درمی‌یابیم که چرا و به چه معنی مابعدالطبیعه دکارت نقطه عطفی در تحوّل^{۴۴} الهیات عقلی بوده است. لیکن تحوّل همواره به معنای پیشرفت^{۴۵} نیست، و این‌بار تقدیر آن بود که پسرفت باشد. من در اینجا راجع به این فرض جزمی که خدای قدیس توماس خدایی حقیقی است بحثی ندارم بلکه آنچه درصدد ایضاح آن هستم این حقیقت عینی است که خدای دکارت، حتی به عنوان یک علت اعلای فلسفی، خدایی بود که مرده به دنیا آمد. او نمی‌توانست به حیات خود ادامه دهد زیرا آن‌گونه که دکارت تصورش کرده بود، او خدای مسیحیت بود که تا حدّ یک اصل فلسفی تنزّل یافته، و در یک کلام، یک پیوند نامناسب میان ایمان دینی و تفکر عقلی بود. بارزترین خصیصه چنین خدایی این بود که فعل خلاقیت او تماماً در ذاتش مُندک شده است.

در نتیجه اسمی که از این به بعد اسم حقیقی او قلمداد شد، دیگر «آن‌کس که هست» نبود بلکه صانع طبیعت^{۴۶} بود. یقیناً خدای مسیحیت همواره صانع طبیعت بوده است، اما او همیشه به نهایت بیش از این بوده که صرفاً صانع طبیعت باشد. درحالی‌که بعد از دکارت چنین مقدر شد که خدا به نحو متزایدی چیزی غیر از صانع نباشد. خود دکارت به اندازه کافی یک مسیحی خوب

بود که طبیعت را خدای خاصی تصوّر نکنند. اما با کمال تعجب این مسأله هرگز به خاطر او خطوط نکرده که تنزل خدای مسیحی به علت اعلای طبیعت عیناً به همین معنی است. نتایج مابعدالطبیعی آنچنان بالضروره از مبادی خود استنتاج می‌شوند که خود دکارت وقتی جمله ذیل را نوشت بی‌درنگ به نتایج نهائی که پیروان قرن هجدهمی وی به آنها دست یافتند، رسید: «اکنون مراد من از طبیعت به معنای عامش چیزی جز خود خدایا نظم و ترتیبی که او در مخلوقات مقرر کرده، نیست.»^{۴۶}

نتیجه سریع و بلافصل تاریخی الهیات عقلی دکارتی این بود که مجدداً خدا را به عنوان معبود دینی از خدا به عنوان اصل اول معقولیت فلسفی جدا ساخت. از اینروست اعتراض مشهور پاسکال: «خدای مسیحیان خدایی نیست که صرفاً صانع حقایق ریاضی یا ناظم اجزای عالم باشد. این نظر، نظر مشرکان^{۴۷} و اسپیکوریان است... او خدای ابراهیم، خدای اسحاق، خدای یعقوب، خدای مسیحیان، خدای محبت و تسلی روح است؛ خدایی که فضای سینه و قلب آنهایی را که در تملک او هستند پر می‌کند.»^{۴۸}

به یک معنا می‌توان گفت که بزرگان اخلاف بلافصل دکارت تا آن حدّ که مقدرشان بود هم خویش را مصروف داشتند تا وحدت الهیات عقلی را براساس اصول فلسفه دکارتی به آن بازگردانند. اگر آنها شکست خوردند، که متأسفانه همینطور هم شد، علت شکستشان احتمالاً این بود که انجام چنین مهمی فی‌نفسه امر متناقضی بود و در نتیجه چنین کاری اصلاً نمی‌توانست انجام پذیرد.

اگر به انجام رساندن چنین مهمی با موفقیت میسر می‌شد، بیش از همه انتظار می‌رفت که مالبرانش آن را انجام دهد. او که خود کشیشی عضو مجمع کلیساها^{۴۹} و مردی کاملاً مؤمن و تقریباً عارف بود، تمام شرایط لازم را برای توفیق در این آزمون فلسفی فراهم داشت. او به عنوان یک عالم طبیعت از اصول مکانیکی که دکارت وضع کرده بود کاملاً خوشنود بود، و به عنوان یک فیلسوف مابعدالطبیعه به تألیفی بدیع از افکار دکارتی و اگوستینی^{۵۰} که خدا را به عنوان تنها منشأ فاعلیت علی، هم در نظام معرفت بشری و هم در نظام علیت طبیعی لحاظ می‌کرد، دست یافت. در مقام یک عالم الهیات نیز معتقد بود که افعال الهی همواره مطابق با ذات الهی است و این که تنها غایت افعال خدا تمجید و تسبیح^{۵۱} خود در شخص عیسی مسیح است. مالبرانش می‌پرسید: اگر خدا عین وجود نیست پس چیست؟ اریست^{۵۲} در یکی از گفتگوهای مالبرانش می‌گوید: «فکر می‌کنم به درستی با شما تفاهم دارم. شما همانطور خدا را تعریف می‌کنید که خدا در خطاب به موسی خود را تعریف کرده است: خدا آن موجود یگانه‌ای است که هست.»^{۵۳} حال

می‌توان پرسید: آیا این خدا حقیقتاً و به درستی خدای مسیحی نیست؟

بی‌تردید چنین است. خدای مالبرانش موجودی بی‌نهایت کامل است که «نور وجود خویش است و ناظر ماهیات همه موجودات و کلیه حالات یا عوارض^{۵۴} ممکن آنها در جوهر (ذات)^{۵۵} خویش و وجودشان، و همچنین تمام حالات یا عوارض بالفعل آنها در احکام^{۵۶} (مقدرات) خویش است.»^{۵۷} در این تعریف تعبیری وجود ندارد که عیناً در مورد خدای قدیس توماس اکوئینی صدق نکند. مالبرانش به‌جای اینکه قول دکارت را مبنی بر اینکه خدا به اراده مختار حقایق ازلی را خلق می‌کند بپذیرد، به این نظریه آگوستینی بازمی‌گردد که خدایی هست که عالم به همه چیز است، اعم از آنکه وجود فعلی داشته یا ممکن‌الوجود باشند و این علم معلول علم او به اعیان ثابت^{۵۸} است. علم او به اعیان ثابت نیز معلول علم او به جوهر (ذات) خویش است. اما در اینجا رخنه‌ای وجود دارد که از آنجا روح فلسفه دکارتی به الهیات عقلی مالبرانش رسوخ کرده است. از جهتی، خدایی که همه موجودات را با هم و همراه با کلیه نسب معقول میان آنها فقط در ذات خویش می‌بیند، دقیقاً عکس خدای دکارت است. اما با کمال تعجب، منشأ تفاوت میان این دو خدا این است که مالبرانش خدای دکارت را که به زعم او به‌طور ناقص دکارتی بود به‌طور کامل دکارتی کرده است. عالم دکارت عالم قوانین معقولی بود که به اراده و اختیار خدای کاملاً قادری بنا نهاده شده است. اما ابتکار مالبرانش این است که خدا را همچون عالمی نامتناهی از قوانین معقول تصور کرد. هیچ چیز بیش از کلمه الهی^{۵۹} نزد مالبرانش به عقل متعالی^{۶۰} افلوپتین شباهت ندارد. بسیاری از مورخان بر این عقیده‌اند که این دو یکی هستند. به هر تقدیر آنها به قدری به یکدیگر شباهت دارند که تقریباً می‌توان کلمه الهی نزد مالبرانش را به‌عنوان عقل افلوپتینی که صبغه دکارتی گرفته است، تعریف کرد. کوتاه سخن، با مالبرانش خدای خالق باید آن نوع معقولیتی را که خدای دکارت به اراده و اختیار بر مخلوقات حاکم کرده بود، می‌پذیرفت. ماحصل اقدام متهورانه مابعدالطبیعی مالبرانش ظهور خدایی فوق‌طبیعی بود که حیات باطنی‌اش بر طبق الگوی عالم دکارتی تصور شده بود. خدای مالبرانش صرفاً به وسیله علمی که در ذات خود به تمامی مشارکتهای محدود ممکنش [با مثل] دارد، به همه موجودات قابل تصور و روابطی که می‌توان میان آنها قائل شد، علم پیدا می‌کند. او به جمیع روابط کمی حاکم بر آنها از آن نظر که همگی در تصور بسیط و واحدش از بُعد معقول مندرجند علم دارد. به عبارت دیگر طبیعت (ماهیت) خداوند در نظر مالبرانش همانند عالم طبیعت نزد دکارت است، و چطور می‌تواند غیر از این باشد؟ از آنجا که تنها عالم حقیقی عالم هندسی دکارت است، جایی که هرچیز با صرف خصوصیات امتداد مکانی می‌تواند تبیین شود، خود خدا هم ممکن است به

ماده علم داشته باشد و آن را خلق کند منتها از طریق تصوّر معقول امتداد. چون تمام حقایق نظری مبتنی بر روابط و نسب امتدادی است، علم خدا به عالم ماده از طریق علم بسیط به تمامی نسبتهای امتدادی ممکن است، همانطور که دکارت به زعم خویش عالم ماده را از همین طریق می‌شناخت.

پس چگونه می‌توان این واقعیت را تبیین کرد که در میان تعداد نامتناهی نظامهای ممکن نسبتهای مکانی، خداوند برای آفرینش عالم دقیقاً همان نظامی را اختیار کرد که ما در آن زندگی می‌کنیم؟ پاسخ مالبرانش این است که علاوه بر نسبتهای کمی، نسبتهای کمالی نیز وجود دارد. اینکه دو بعلاوه دو می‌شود چهار، نسبتی در نظام کمی است ولی اینکه انسان بر حیوانات افضل است، نسبتی در نظام کمالی است. حال همانطور که نسبتهای کمی از حیث نوع کاملاً نظری هستند، نسبتهای کمالی برحسب تعریف عملی‌اند. آنچه در نظر ما بهتر می‌نماید همان است که در نظر ما محبوبتر است؛ این امر در مورد خدا نیز صدق می‌کند. روی هم رفته، تمام نسبتهای ممکن کمال در میان کلیه موجودات ممکن، هیأت تألیفی^{۱۱} نامتناهی را تشکیل می‌دهد که ما به آن نظام^{۱۲} می‌گوئیم. «خدا این نظام تغییرناپذیر را که قائم بر روابط کمالی است که میان صفات خود او و نیز میان اعیانی که جوهرش (ذاتش) آنها را واجد است و نمی‌تواند قائم بر چیز دیگری باشد، دائماً دوست دارد.» بنابراین خدا نمی‌تواند چیزی را که با این نظام ازلی و مطلق متعارض باشد دوست داشته یا اراده کند، بی‌آنکه عشق و اراده‌ای برخلاف کمال خویش داشته باشد و این امری ناممکن است.^{۱۳} به این دلیل است که خدا این جهان واحد را چنانکه هست خلق کرده است. این عالم به نحو مطلق، کاملترین عالم ممکن نیست بلکه با فرض اینکه باید مقهور قوانینی باشد که کلی و یکسان و معقول هستند، دست‌کم کاملترین عالمی است که خداوند می‌توانست خلق کند.^{۱۴} مجموعه‌ای از افراد موجودات که هر یک به طور مجزا کامل هستند، یک «کل» را به وجود نمی‌آورد، چنانکه عالمی را نیز به وجود نمی‌آورد، زیرا آن مجموعه دیگر نظام مرتبی از اشیاء که با قوانینی اداره می‌شوند، نخواهد بود.

شاید بهترین طریق برای ما در جهت فهم خدای مالبرانش این باشد که از خود بپرسیم: فرض کنیم که عالم دکارتی، معقولترین همه عوالم ممکن است؛ چرا خداوند درست همین عالم را برای خلقت خویش انتخاب کرده است؟ طبیعی است که پاسخ به این سؤال این خواهد بود که چون خداوند به اعلی درجه عاقل است، او همان کاری را انجام داده که اگر دکارت خدا بود انجام می‌داد. کاملاً مشهود است که این دقیقاً مشابه همان سؤالی می‌نماید که دکارت در ابتدای رساله ناتمام خویش درباره «عالم»^{۱۵} طرح کرده بود. این سؤال ابداً اینطور نبود که «این عالم از چه

ساخته شده است؟» بلکه این بود که «فرض کنیم که ما مجبور بودیم عالم کاملاً معقولی را از عدم خلق کنیم؛ چگونه باید به آن مبادرت می‌ورزیدیم؟» مالبرانش کاری نکرد جز آنکه قدمی فراتر در همین مسیر برداشت. پاسخ توماس قدیس به این سؤال که آیا خدا می‌توانست عالم دیگری را خلق کند این بود که: بله، مطمئناً؛ چون خدا کامل است، عالمی که خلق کرده عالم خوبی است، او می‌توانست عوالم خوب دیگری نیز خلق کند، اما اینکه در میان عوالم ممکن، چرا او این عالم را انتخاب و به آن وجود عنایت کرده، ما آگاه نیستیم؛ او مختار است.

مالبرانش نیز همواره بر این اعتقاد بود که خداوند ازلاً مختار بود که خلق کند یا نکند. اما او بر این کلام خود می‌افزاید که چون خدا به اختیار [ازلی]، اراده‌اش بر خلقت تعلق گرفت، کمالش او را مقید ساخت که بهترین عالم ممکن را خلق کند.

کاملاً واضح است که مفهوم کمال در اینجا مقدم بر مفهوم وجود است. مالبرانش هنوز هم خدا را «وجود» می‌نامید. ولی درحقیقت تحت نفوذ قاهر اگوستین، خدا را همچون خیر در فلسفه افلوطین و افلاطون می‌دانست. اما حتی خیر نیز ماهیت یا طبیعی است و فرق بسیار است میان این قول که خدا نمی‌تواند وجود نداشته باشد چون کامل است و اینکه خدا نمی‌تواند کامل نباشد، برای اینکه «او کسی است که هست».

مالبرانش در حالی که قول دوم را اظهار کرد، اولی را منظور نظر داشت. در نتیجه، این پیرو پرهیزگار اگوستین قدیس به همان موضع ناهنجاری بازگشت که استادش سیزده قرن قبل از او داشته است، و آن اینکه فلسفه عقلی او مطابق با عقایدش در الهیات ملتزم به وحی (نقلی)^{۶۱} نیست و لذا خدای فلسفه‌اش همان خدای دینی‌اش نیست. این امر نباید باعث اعجاب شود. مالبرانش از حیث روش فلسفی‌اش، فیلسوفی دکارتی بود. یکی از عمیقترین مقتضیات روش دکارتی و بلکه احتمالاً عمیقترینشان، راهیابی از تصورات اشیاء به خود آنهاست و نه برعکس. در نظر یک فیلسوف دکارتی فقط از طریق ماهیات و در آنهاست که می‌توان به وجودات رسید. راجع به خود خدا هم اگر به سبب این واقعیت نبود که تصوّرش در ما وجود دارد و هستی‌اش در [ذهن] ما اقتضای وجود می‌کند، هرگز نمی‌توانستیم وجودش را اثبات کنیم.

همانطور که دکارت در تأمل پنجم کتاب تأملات صریحاً می‌گوید: چون ما نمی‌توانیم به هیچ‌وجه وجود را از تصوّر خدا جدا کنیم، نتیجه می‌گیریم که خدا ضرورتاً هست یا وجود دارد. موضع مالبرانش نیز علی‌رغم وجود برخی اختلافات فکری جزئی که متناسب با نظام فلسفی‌اش است، ذاتاً مشابه با نظر مذکور است. او می‌گوید «نمی‌توان ماهیت امر نامتناهی را بدون داشتن وجود تصوّر کرد، یعنی تصوّری از وجود مطلق داشت بدون آنکه موجود باشد»^{۶۲}

چنین موضعی دقیقاً به همان دلیل، موضع لایب‌نیتس نیز بود. برهان مطلوب او در اثبات وجود خدا، خدا را به‌عنوان تنها علت متصور ماهیات و لذا به‌عنوان واجب‌الوجودی لحاظ می‌کرد که ماهیتش متضمن وجود است «یا کسی که امکان وجودش به‌حدی است که به او فعلیت می‌بخشد».^{۶۸} با این بیان دیگر نمی‌توان توقع قاعده‌ای کاملتر درباره تقدّم ماهیت نسبت به وجود داشت: «تنها خدا یا واجب‌الوجود این امتیاز را دارد که اگر ممکن^{۶۹} باشد (یعنی اگر بتوان ماهیتش را بدون هرگونه تناقض تصور کرد) باید بالضرورة وجود داشته باشد».

اگر به‌خاطر بسپاریم که خدا موجودی است که صرف امکان وجودش باعث ایجادش می‌گردد، دیگر تعجب نخواهیم کرد اگر آگاه شویم که عالمی که مخلوق چنین خدائی است، تنها عالمی است که چنین خدائی می‌توانست اصولاً آن را خلق کند. بهترین تعریف خدای لایب‌نیتس این است که او موجودی مطلقاً کامل است.^{۷۰} بدین‌قرار، خدای لایب‌نیتس همچنین باید خدایی باشد که به نهایت کریم است و چون دست‌کم به لحاظ اخلاقی نمی‌تواند از اعطای کمال خویش بپرهیزد، پس باید خلق کند. اما یک خدای کامل فقط می‌تواند بهترین عالم ممکن را خلق کند و در میان سلسله نامتناهی عوالم ممکن، بهترینشان آشکارا عالمی خواهد بود که در آن غنّیترین نتایج متصور به‌وسیله ساده‌ترین وسایل ممکن حاصل شوند. و چنانکه خود لایب‌نیتس می‌گوید این چیزی است که ریاضی‌دانها، آن را مسئله حد اکثر و حداقل^{۷۱} می‌خوانند. چنین مسائلی فقط می‌تواند یک راه‌حل داشته باشد؛ در نتیجه بهترین عالم ممکن دقیقاً عالمی است که ما در آن هستیم.^{۷۲}

این یقین در واقع مادام که متزلزل نشده، از همه قانع‌کننده‌تر است، ولی ولتر معتقد بود که یقین مذکور فقط می‌توانست تا وقوع زلزله لیسبون دوام داشته باشد.^{۷۳} اما مشکل مابعدالطبیعی این نبود، بلکه عبارت از این نکته بود که لایب‌نیتس می‌خواست ما را وادار به قبول این مطلب کند که خدایی را که چیزی جز یک طبیعت (ماهیت) نیست، موجودی متعالی بدانیم. درحقیقت، خدای کتاب مونا‌دشناسی چیزی نبود جز «خیر» نزد افلاطون که مشغول حل این مسأله بود که کدام عالم را خلق کند، البته به‌وسیله حساب مقادیر بی‌نهایت کوچک^{۷۴} که اخیراً به‌وسیله لایب‌نیتس کشف شده بود.

بزرگترین فیلسوف مابعدالطبیعه تابع دکارت، اسپینوزا است. زیرا او کسی بود که بالاخره درباره خدا همان چیزی را گفت که خود دکارت نه به‌عنوان فردی مسیحی بلکه دست‌کم به‌عنوان یک فیلسوف، باید از همان ابتدا فکرش را کرده و اظهار می‌داشت. دکارت یا از حیث دینی مُصیب بود و از حیث فلسفی مُخطی و یا اینکه به لحاظ فلسفی مُصیب و به لحاظ دینی مُخطی

بود. اما اسپینوزا به طور کامل یا بر حق بود و یا بر باطل، یعنی هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ دینی چنین بود. او نه اعتقاد یک مسیحی را داشت و نه یک یهودی. و چون معتقد به هیچ نوع دینی نبود، نباید از او توقع داشت که فلسفه‌ای مطابق با دینی داشته باشد. اما فیلسوف اصیلی بود و همین امر حاکی از این حقیقت است که دست‌کم دیانتی موافق فلسفه‌اش داشت. خدای اسپینوزا موجودی مطلقاً نامتناهی یا جوهر است که «علت خویش»^{۷۵} است، زیرا «ماهیتش اقتضای وجود می‌کند»^{۷۶}.

تقدم ماهیت در اینجا با آنچه‌ان شدتی مورد تأکید قرار گرفته است که هیچ‌کس نمی‌تواند اهمیت مابعدالطبیعی آن را نادیده بگیرد. در تعالیم دکارت، ممکن است هنوز تردید کرد که آیا ماهیت الهی اقتضای وجودش را در خود او می‌کند یا اینکه فقط در ذهن ما اینچنین است. در کتاب اخلاق اسپینوزا، جایی برای چنین تردیدی باقی نمی‌ماند. همانطور که یک دایره مربع ممکن نیست و وجود داشته باشد، بدین جهت که ماهیتش متناقض است، خدا نیز نمی‌تواند وجود نداشته باشد، زیرا همانطور که خود اسپینوزا گفته است: «دلیل وجود جوهر، صرف طبیعت آن است، زیرا که طبیعتش مستلزم وجود است»^{۷۷} بنابراین عالمی را باید تصور کرد که در آن وجود هر شیء مبین قدرت و وجودی است که متعلق به طبیعت آن شیء است؛ در این صورت فقط یک موجود است که می‌توان وجودش را ضروری دانست. او خدایا موجودی است که مطلقاً نامتناهی است و چون «بذاته قدرت بی‌نهایتی برای وجود داشتن دارد»^{۷۸} مطلقاً هست یا وجود دارد. اما خدایی که «وجودش و نیز فعلش از صرف ضرورت طبیعت اوست»^{۷۹} چیزی بیش از طبیعت^{۸۰} نیست، و بلکه او خود طبیعت است: خدایا طبیعت.^{۸۱}

خدا ماهیت مطلقه‌ای است که ضرورت ذاتیش وجود همه موجودات را ضروری می‌کند، به نحوی که او مطلقاً همه موجوداتی است که وجود دارند، درست همانطور که هر چیزی که هست بالضرورة مستلزم ذات نامتناهی و سرمدی خدا است.^{۸۲}

دشمنان اسپینوزا غالباً انگ «الحاد»^{۸۳} بر وی زده‌اند. همچنین یکی از ستایشگران آلمانی‌اش او را مردی خوانده است که «سرمدت خداست»^{۸۴} آنچه مایه اهمیت بسیار زیاد اسپینوزا در تاریخ الهیات عقلی می‌شود، این است که هر دو این قضاوتها صحیح هستند.

اسپینوزا ملحدی متدین بود که واقعاً سرمدت خدای فلسفی خویش بود.^{۸۵} ادیان وضعی (رسمی)^{۸۶} بنا به طرز تلقی او چیزی نبودند جز موهومات و خرافات تشبیهی^{۸۷} ای که انسانها برای مقاصد عملی و سیاسی ساخته‌اند. پس تعجبی ندارد که چرا او در نظر یهودیان و همچنین مسیحیان همواره به عنوان انسانی بی‌خدا ظاهر شده است. اما ما نباید از آن روی سکه نیز غافل

باشیم. اسپینوزا به عنوان یک فیلسوف و نسبت به خدای فلسفی خویش، احتمالاً دیندارترین متفکری بوده که تاکنون وجود داشته است. شاید مارکوس اورلئوس^{۸۸} و افلاطون بتوانند رقبای وی در کسب این عنوان باشند. اما افلاطون هرگز بدان حد نرسید که خیر مطلق را پرستش کند و دین مارکوس اورلئوس نیز منحصر می‌شد به قبول وجود نظم و ترتیبی در اشیاء که نمی‌توان تغییری در آن ایجاد کرد.^{۸۹}

اسپینوزا خیلی بیشتر از آنکه طبیعت را پذیرفت توانست کار انجام دهد. با تلقی همه‌جانبه طبیعت به عنوان واقعیتهای مطلقاً معقول، او خود را به نحوی فراینده از توهم و خطا و شرّ و بردگی فکری آزاد ساخت و به آن سعادت عالی انسانی رسید که از آزادی معنوی جدایی‌ناپذیر است. من شخصاً بر آن نیستم که اعتقادات دینی اسپینوزا را سخیف بدانم. زیرا آنها پاسخی صددرصد مابعدالطبیعی هستند به این مسأله که چگونه می‌توان فقط به مدد فلسفه به رستگاری انسانی دست یافت. من به خوبی واقف به این واقعیت هستم که چیزی را که خودم دین حقیقی می‌دانم، یعنی مسیحیت، در نظر او افسانه‌ای کودکانه بود. اما خود را بی‌نهایت سپاسگزار وی می‌دانم، زیرا پس از آنکه تمام ادیان وضعی (رسمی) را به حکم اینکه صرفاً اساطیری هستند به کنار نهاد، به جای آنها اسطوره‌ای فلسفی از جانب خویش قرار داد. اسپینوزا یهودی است که «کسی که هست» را به صرف «چیزی که هست» مبدل ساخت. او می‌توانست به «چیزی که هست» عشق بورزد، اما هرگز نمی‌توانست توقع داشته باشد که خودش مورد علاقه و عشق او نیز قرار گیرد.

تنها طریق ممکن برای غلبه بر اسپینوزا، به طریقی حقیقتاً اسپینوزایی این است که خود را از حدود و قیودش، با علم به اینکه حدود و قیودند، آزاد سازیم. و این بدان معناست که بار دیگر وجود را به عنوان وجود ماهیت^{۹۰} و نه ماهیت وجود^{۹۱} تلقی کنیم و با آن در حکم یک «فعل» ملاقی شویم، نه آنکه آن را به عنوان یک شیء تصور کنیم. تجربه مابعدالطبیعی اسپینوزا، استدلال منتحی لاقبل بر این واقعیت است که هر خدای دینی که نام حقیقی اش «کسی که هست» نمی‌باشد، چیزی نیست جز یک اسطوره (افسانه).

یکی از سرورانگیزترین موضوعات تفکر برای نقّادان و خبرگان حماقت انسانی دقیقاً راجع به افسانه‌ای می‌شود که اذهان بسیاری از مردم از اواسط قرن هفدهم تا اواخر قرن هجدهم را تسخیر کرده است. کلمه «تسخیر^{۹۲}» در اینجا کلمه درستی است، زیرا این اسطوره اعجاب‌انگیز چیزی جز شیخ فلسفی خدای مسیحی نیست. خدا باوران عقلی (معتقدان غیردینی خدا)^{۹۳} که شرح احوالشان با مهارت تمام به کزات ذکر شده، اما هرگز به طور کامل تحریر نگردیده است،

همواره در نظر مسیحیان باطناً «ملحد» تلقی شده‌اند. چنانکه بوسوئه^{۹۴} می‌گوید: «خداباوری عقلی (اعتقاد غیردینی به خدا)^{۹۵} همان الحاد است با لباس مبدل.»^{۹۶} و این بیان بسیار مختصر ولی درست مطلب است، لاقلاً تا آنجا که به خدای ادیان رسمی مربوط می‌شود. خدایاوران عقلی در مورد صفت افسانه‌ای بودن همهٔ ادیان آسمانی با اسپینوزا توافق کامل داشتند. اما از سوی دیگر، خود لقب همین اشخاص نشان می‌دهد که معتقد به خدایی هستند. اگر چه آنها بر این واقعیت تأکید کامل می‌ورزیدند که او خدایی است که ماهیتاً شناخته شده است، اما هرگز او را خدایی نمی‌دانستند که فلاسفه تصور می‌کردند. خدای آنها یک اصل معقول اول همچون «خیر» افلاطون یا «فکر به خوداندیش» ارسطو یا «جوهر نامتناهی» اسپینوزا نبود. خدای این خداشناسان عقلی همانطور که درآیدن^{۹۷} در رسالهٔ مشهورش دیانت یک عامی یا سرنوشت یک عامی^{۹۸} می‌گوید یک موجود متعالی است که همهٔ مردم، به طریق واحد و با مناسک یکسان، حمد و عبادتش می‌کنند. مع‌هذا خدایی است که با جنایت مردم رنجیده‌خاطر می‌گردد و وقتی انسانها گناه می‌کنند توقع دارد که با توبه خطاهایشان را جبران کنند. و اما آخرین نکته اینست که خدایشان خدایی بود که عدالتش سرانجام باید برقرار شود؛ البته اگر در این عالم نشد بالاخره در عالمی دیگر، یعنی در جایی که محصول عمل ابرار، پاداش و اشرار، مکافات خواهد بود.^{۹۹}

درآیدن، خود یک خداشناس عقلی نبود، اما شرح و وصفی که از تعالیشان می‌کند، درست است. و واقعاً تعالیم آنها چیز دیگری می‌توانست باشد جز نمونه‌ای از موجود ذهنی عجیب‌الخلقه‌ای^{۱۰۰} به نام «مسیحیت عقلی»^{۱۰۱}؟

خود عنوان کتاب مشهوری که جان تولند^{۱۰۲} در سال ۱۶۹۶ منتشر ساخت، مشتمل بر لبّ مذهب خداشناسی عقلی بود. و من حتی می‌خواهم بگویم که این عنوان باید شعار خداشناسان مذهب خداشناسی عقلی می‌شد. عنوان کتاب عبارت است از: «مسیحیت بی‌رمز و راز»^{۱۰۳}

کتاب تولند را مأموران در دوپلین به سال ۱۶۹۷ به آتش کشیدند، اما الهیات عقلی موجود در مذهب خداشناسی عقلی درست همانطور که قبل از انتشار این کتاب وجود داشت، پس از محکوم‌شدنش نیز به حیات خود ادامه داد و نویسندگان بسیاری در انگلستان آن را اظهار داشتند، کسانی از قبیل: هربرت اهل چربری^{۱۰۴}، چارلز بلونت^{۱۰۵}، ماتیو تیندل^{۱۰۶}. این فکر را در فرانسه قرن هجدهم اشخاصی با وجوه تمایز بسیار همچون ولتر و روسو سطره دادند، تا آنجا که فرقهٔ پرستش «وجود متعالی» رسماً به دست رابنسون^{۱۰۷} به هنگام انقلاب فرانسه تأسیس شد.

من تاکنون ستایشی از خدای مسیحی برتر از آنچه در این رأی آمده ندیده‌ام؛ رأیی که با اتکاء بر عقل طبیعی محض برضد مسیحیت اظهار شده است. از آنجا که من فقط می‌توانم از

خداشناسان عقلی فرانسوی که بشخصه می‌شناسم یاد کنم، باید بگویم که نزد ایشان شیخی از خدای مسیحی ملازم شیخ دین مسیحی گشته است که عبارت است از احساس مبهم و بی‌حاصلی از تعصب دینی؛ نوعی آشنایی و مؤانست قابل اعتماد با موجودی به نهایت شریف که سایر یاران شریف می‌توانند هنگامی که مبتلا به رنج و زحمت شده‌اند، باطمینان خاطر از او استمداد کنند. او خدای انسانهای شریف است.^{۱۰۸}

بدینسان، خدای خداباوران عقلی به عنوان یک معبود دینی چیزی نیست جز شیخ خدای حی‌ابراهیم و اسحاق و یعقوب، ولی به عنوان متعلق تأملات فلسفی محض، اسطوره‌ای است که فاتحه‌اش را اسپینوزا به قطع و یقین خوانده بود. فونتینل، ولتر، روسو و بسیاری دیگر پس از اینکه [مفهوم] «کسی که هست» را توأم با معنای حقیقی مسأله وجود به فراموشی سپردند، طبیعتاً باید به سطح‌حیرت‌آمیزترین تفسیر مسأله علل غائی باز می‌گشتند. بدین‌قرار خدادار آراء فونتینل^{۱۰۹} و ولتر تبدیل به «ساعت‌ساز»^{۱۱۰} شد یعنی مهندس عالی ماشین عظیم عالم. خلاصه، خدا بار دیگر تبدیل به «چیزی» شد که قبلاً در رساله تیمائوس افلاطون عنوان شده بود، یعنی دمیورژ (صانع)؛^{۱۱۱} با این تفاوت واحد که دمیورژ این‌بار قبل از شروع به تنظیم و تنسيق عالم با نیوتن مشورت کرده بود. خدای خداپرستان عقلی درست مانند دمیورژ افلاطون چیزی نیست جز افسانه‌ای فلسفی. ولی باکمال تعجب، معاصران ما هنوز از خود می‌پرسند آیا این افسانه واقعاً وجود دارد؟ پاسخ خود آنها این است که خیر، وجود ندارد. البته معاصران ما در اینکه چنین پاسخی به این سؤال می‌دهند محق هستند، اما این امر که دمیورژی وجود ندارد دلیل این نیست که خدایی وجود ندارد.

وضعیت امروزی مسأله وجود خدا کلاً تحت سیطره تفکر ایمانوئل کانت و اگوست کنت است. آراء این دو تقریباً به همان حد و اندازه متفاوت از یکدیگرند که دو رأی فلسفی ممکن است متفاوت باشند. با این همه، فلسفه نقادی^{۱۱۳} کانت و فلسفه تحصلی^{۱۱۴} کنت با یکدیگر این وجه اشتراک را دارند که در هر دو، مفهوم معرفت به معرفت علمی تنزل یافته و خود مفهوم معرفت علمی نیز به نوعی معقولیت که فیزیک نیوتن فراهم آورده، نزول کرده است. بدینسان فعل «دانستن» به معنای شرح نسبتهای محسوس میان حقایق مفروض برحسب نسبتهای ریاضی است.^{۱۱۵} لذا هرطور که بنگریم، هیچ واقعیت مفروضی مابازاء تصور ما از خدا نیست. از آنجا که خدا، متعلق معرفت تجربی ما نیست، پس تصویری از او نداریم. در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الهیات عقلی، صرفاً بیهوده گوئی است.

انقلاب دکارتی را در قیاس با انقلاب کانتی به سختی می توان «انقلاب» خواند. فاصله میان توماس آکوئینی و دکارت بی تردید فاصله ای طولانی است. با اینکه آن دو به نهایت از هم دورند ولی از لحاظ فکری شباهتهایی با یکدیگر دارند. اما میان کانت و آنان این فاصله قطع شده است. فیلسوفان مسیحی که پس از یونانیان آمدند، از خود پرسیدند: چگونه می توان با مابعدالطبیعه یونانی پاسخی برای مسائل حادثه از طرف خدای مسیحی یافت؟ پس از قرنهای تلاش صبورانه، بالاخره یکی از آنان پاسخ را یافت. به همین دلیل است که می بینیم توماس آکوئینی به منظور بیان تعالیم مسیحی دائماً از زبان و تعابیر ارسطو استفاده می کند. دکارت، لایب نیتس، مالبرانش و اسپینوزا نیز که پس از فیلسوفان مسیحی آمده بودند، خود را مواجه با این مشکل جدید دیدند: چگونه می توان توجیهی ما بعدالطبیعی برای عالم علمی قرن هفدهم یافت؟

دکارت ولایب نیتس از جهت عالم علوم طبیعی بودن، نظام مابعدالطبیعیه ای از خود نداشتند. درست همان گونه که اگوستین و توماس آکوئینی مجبور بودند روش فکری خویش را از یونانیان وام گیرند، دکارت ولایب نیتس هم می بایست روششان را از فیلسوفان مسیحی سابق بر خود اخذ کنند. از اینجاست که با انبوهی از تعابیر مدرسی در آثار دکارت، لایب نیتس، اسپینوزا و حتی لاک روبرو می شویم. اینها همه آزادانه از زبان و تعابیر مدرسیون^{۱۱۶} به منظور بیان آراء غیرمدرسی در عالمی غیرمدرسی استفاده می کردند. با این حال، همه آنها جمیعاً نزد ما همچون کسانی نمودار می شوند که در جستجوی توجیه نهائی عالم مکانیکی علم جدید به واسطه مابعدالطبیعیه ای کم و بیش سنتی هستند. کوتاه سخن اینکه اصل متعالی معقولیت طبیعت نزد

همه آنان حتی خود نیوتون، صانع طبیعت^{۱۱۷} یعنی خدا است^{۱۱۸}.

با فلسفه نقادی کانت و فلسفه تحصّلی کنت، اوضاع کاملاً متفاوت گردید. بدین قرار که چون نزد کانت خدا موجودی نیست که در صور ما تقدّم حسّاسیت^{۱۱۹}، یعنی مکان و زمان، ادراک شود، او را نمی توان به چیز دیگری به واسطه مقوله علیّت مرتبط ساخت. لذا وی نتیجه گرفت که خدا یکی از تصوّرات محض عقل^{۱۲۰} است که عبارتند از اصول کلی وحدت بخش شناسائی ما، ولی خودش شناخته نمی شود و ما باید وجود خدا را به عنوان یکی از لوازم عقل عملی قبول کنیم. بدینسان وجود خدا مبدّل به یک اصل موضوع^{۱۲۱} می گردد که باز هم شناخته نمی شود.

کنت نیز به طریق خویش که راسخانه تر از کانت است، بلافاصله عیناً به همین نتیجه رسید. به رأی کنت، علم هیچ بهره ای از مفهوم علت نمی برد. دانشمندان هیچگاه از خود نمی پرسند «چرا» امور واقع می شوند بلکه می پرسند «چگونه» واقع می شوند. اما به مجرد اینکه مفهوم «نسبت» (رابطه)^{۱۲۲} نزد تحصّلی مذهبیان را جایگزین مفهوم مابعدالطبیعی «علت» کنیم، دیگر حق نداریم از خود بپرسیم که «چرا» موجودات هستند و چرا این گونه هستند. کنارگذاشتن این قبیل مسائل به این عنوان که ربطی به نظام معرفت تحصّلی ندارند، در عین حال به معنای قطع کامل ریشه انحاء تأمل و تدبّر در باب ماهیت و وجود خدا است.

سیزده قرن طول کشید تا متفکران مسیحی توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مسیحیت دست یابند. اما فقط دو قرن به طول انجامید تا دانشمندان جدید توانستند به فلسفه کاملاً منسجمی مطابق عالم مکانیکی علم جدید نایل شوند. این حقیقتی است که فهمش برای ما حائز اهمیت بسیار است، زیرا به وضوح نشان می دهد که مواضع فلسفی محض را واقعاً در کجا می توان یافت.

اگر مطلوب ما تفسیری عقلی از عالم علم باشد که آن را حقیقت غایی تلقی می کنیم، آنگاه فلسفه نقادی خود کانت یا تفسیرهایی از فلسفه اش که بنا بر اقتضات علوم معاصر مورد تجدیدنظر قرار گرفته است باید پاسخ رضایت بخش پرسش ما را دربرداشته باشد. با این همه، ممکن است فلسفه تحصّلی کنت یا برخی روایتهای تجدیدنظر شده آن را نیز ترجیح دهیم. عدّه زیادی از معاصران ما عملاً به یکی از این دو سر تسلیم فرود آورده اند. فلسفه نقادی نو^{۱۲۳} را کسانیکه مثل پولزن^{۱۲۴} و فاینگر^{۱۲۵} در آلمان و رنویه^{۱۲۶} در فرانسه مطرح کرده اند. این فلسفه شاید خالصترین شکل خود را در آثار فیلسوف معاصر پروفیسور لئوپروئشویک^{۱۲۷} پیدا کرده باشد.

فلسفه تحصّلی نیز حامیان مهمی همچون جان استیوارت میل و هربرت اسپنسر در انگلستان یافته است. در فرانسه هم امیل لیتره^{۱۲۸} و امیل دورکهایم و کلّ حوزه جامعه شناسی

فرانسوی از پیروانش هستند. اخیراً نیز توسط فلسفهٔ تحصیلی نو^{۱۲۹} در حوزهٔ وین^{۱۳۰} به صورت جدیدی احیاء شده است. جمیع این حوزه‌ها با وجود اختلافات بسیار، دست‌کم این وجه اشتراک را دارند که همهٔ عزم و جزمشان منحصر به این است که به تفسیری عقلی از جهان علم که حقیقتی غایی و تنزل‌ناپذیر تلقی شده است، دست یابند.

اما اگر ما تصور نکنیم که فقط علوم مطابق و موافق با معرفت عقلی^{۱۳۱} هستند و در نظر داشته باشیم که غیر از مسائلی که فقط از طریق علمی می‌توان به آنها پاسخ داد، مسائلی هم هستند که از طریق عقلی دربارهٔ عالم طرح می‌شوند، آنگاه دیگر توقف در خدای قرن هجدهمی صانع طبیعت فایده‌ای نخواهد داشت. چرا ما باید در جایی که خدای حقیقی هست، به شیخ خدا اکتفا کنیم؟ چنانکه دلیلی ندارد که وقت خویش را در سنجش ارزش و اعتبار خاص خدای اسپینوزا و لایب‌نیتس یا دکارت به هدر دهیم. ما می‌دانیم این خدایان کیستند. آنها صرف نتایج فرعی نابودی خدای حی مسیحی هستند. انتخاب ما امروزه بین کانت یا دکارت نیست بلکه میان کانت یا توماس آکوئینی است. سایر مواضع، منازل بین راه هستند. راهی که از یک طرف به تفکر لادری دینی محض و از طرف دیگر به الهیات عقلی مابعدالطبیعهٔ مسیحی ختم می‌شود.^{۱۳۲}

منازل بین راه همواره نسبتاً شلوغ بوده‌اند اما هیچگاه به اندازهٔ دورهٔ ما خصوصاً در حوزهٔ الهیات عقلی شلوغ نبوده‌اند. این امر کلاً بی‌جهت نیست. مانعی که راه بازگشت ما را به توماس آکوئینی سخت می‌سازد، کانت است. انسانهای جدید مسحور علم شده‌اند؛ البته در بعضی موارد چون آن را شناخته‌اند، ولی در موارد بی‌شماری به دلیل اینکه فهمیده‌اند نزد کسانی که آشنای علم هستند، مسألهٔ خدا را نمی‌توان به صورت و هیأت علمی درآورد. اما مانعی که مشکل راه می‌شود که نتوانیم به آنجا رسیم که کانت رسیده بود، اگر خود توماس آکوئینی نباشد، حداقل کل نظام حقایقی است که مبنای الهیات عقلی اوست.

کاملاً جدا از هر نوع استدلال فلسفی در اثبات وجود خدا، چیزی همچون الهیات عقلی به صرافت طبع در فکر ما وجود دارد. در اغلب آدمیان گرایشی شبه‌غریزی به چشم می‌خورد که آنها را هر از چندگاهی به حیرت می‌آورد که آیا بالاخره موجودی نامشهود که ما او را خدا می‌نامیم، وجود دارد؟ ایراد رائج دائر بر اینکه چنین شعوری بقایای اساطیرالاولین^{۱۳۳} یا تربیت اولیهٔ دینی ماست، ایرادی چندان محکم نیست. اساطیرالاولین تبیین‌کنندهٔ اعتقاد انسانی به وجود معبودی الهی نیست، بلکه بدیهی است که عکس مطلب صادق است. تربیت اولیهٔ دینی افراد توجیه موجه پرسشهایی که گاه در اذهان در باب وجود یا عدم وجود خدا طرح می‌شود نیست. در میان ما کسانی هستند که عمداً تربیتی غیردینی یافته‌اند. دیگرانی هم هستند که اصولاً تربیت دینی

ندارند. بسیاری هم هستند که زمانی تحت تربیت دینی بوده‌اند، اما در خاطره خود نمی‌توانند هیچ داعیی به اینکه به جدیت درباره وجود خدا بیندیشند، بیابند.^{۱۳۴}

دواعی طبیعی انسان به اینکه ذهن خویش را مصروف این مسأله سازد از سرچشمه‌های کاملاً دیگری است؛ همان سرچشمه‌هایی که روزگاری منجر به پیدایش نه تنها اساطیر یونانی بلکه همه اساطیر شد. خداوند خود را به اراده خویش برای اغلب ما جلوه‌گر می‌سازد. البته بیشتر به عنوان کسی که حضورش به حیرت و هیبت درک می‌شود تا کسی که پاسخ مشکلات ما است. وقتی در مقابل وسعت اقیانوس یا صفای سکون‌آمیز کوهستان یا حیات اسرارآمیز آسمان پرستاره نیمه تابستان قرار می‌گیریم، حضور او ادراک می‌شود. این دغدغه‌های خاطر گذرا به اینکه درباره خدا بیندیشیم نه تنها منشایی اجتماعی ندارند، بلکه معمولاً در آفات خلوت و تنهایی رو به ما می‌آورند. اما هیچ خلوتی، خلوت کسی نیست که غمی اندوهبار دارد یا اینکه به جنبه سوگ‌آمیز^{۱۳۵} پایان قریب‌الوقوع زندگی خویش پی برده است. به قول پاسکال: «انسان، تنها می‌میرد.» شاید به همین دلیل است که بسیاری از آدمی‌زادگان در آستانه مرگ ملاقی خداوند، که در انتظار آنهاست، می‌شوند.

چنین احساساتی چه چیز را ثابت می‌کنند؟ مطلقاً هیچ چیز. آنها دلیل اثبات چیزی نیستند بلکه اموری واقعی هستند؛ همان واقعیتهایی که فرصت مناسبی را برای فلاسفه ایجاد می‌کند تا از خود سؤالهایی دقیق درباره امکان وجود خدا کنند و درست همان‌طور که چنین تجارب شخصی قبل از هرگونه تلاش در اثبات وجود خدا در ما حضور دارد، پس از ناکامی ما در اثبات وجود خدا، نیز باقی خواهد ماند.

پاسکال اعتنای چندانی به براهین اثبات وجود خدا نداشت. در نظر او اینکه خدا باید یا نباید وجود داشته باشد، خارج از فهم و ادراک است. لذا در مورد وجود خدا شرطی بست.^{۱۳۶} شرطی که فی الواقع بی‌ضرر بود، زیرا عواید بسیاری داشت و او چیزی را از کف نمی‌داد. البته شرط‌بندی کردن به معنای شناختن چیزی نیست خصوصاً در مورد چیزی که اگر آن را ببازیم، دیگر آمیدی به شناختنش نخواهیم داشت. با این همه پاسکال باز هم میل داشت که بر سر چیزی شرط‌بندی کند که نمی‌شناخت.

کانت نیز به همین نحو در کتاب نقد عقل محض^{۱۳۷}، پس از اثبات اینکه نمی‌توان برهان عقلی بر وجود خدا اقامه کرد، باز هم اصرار داشت که خدا را دست‌کم به عنوان تصویری وحدت‌بخش در نظام عقل نظری و همچنین اصل موضوعی در نظام اخلاقی عقل عملی حفظ کند. چه بسا درست باشد که ذهن انسانی بنابر طبیعت خویش به طور یکسان نه بتواند اثبات وجود خدا کند

و نه بتواند «از غریزهٔ مفظورش به اینکه مفاهیم عقلی خود را تشخص^{۱۳۸} بخشد، بگریزد.»^{۱۳۹} به هر تقدیر، تصوّر رایج از خدا را اعم از اینکه هم‌رأی با توماس آکوئینی معلول حکم به صرافتِ طبع عقلی^{۱۴۰} بدانیم، یا همراه با دکارت تصویری فطری^{۱۴۱} بخوانیم، یا به تبع مالبرانش شهودی عقلی^{۱۴۲} و مثل کانت قوهٔ وحدت بخش عقل انسانی^{۱۴۳} بپنداریم و یا خیالی^{۱۴۴} مولود قوهٔ مختیلهٔ انسانی نزد توماس هانری هاکسلی بینگاریم، این مفهوم در ما وجود دارد. و در حکم واقعیتی کلی و عملی است که در ارزش و اعتبار نظری اش به خوبی می‌توان چون و چرا کرد ولی وجودش را نمی‌توان منکر شد. پس در اینجا تنها مسألهٔ مورد نظر این است که ارزش صدق و درستی این مفهوم را معین کنیم.

در بادی امر به نظر می‌رسد که کوتاهترین راه برای آزمودن این ارزش آن است که از نظرگاه معرفت علمی درباره اش حکم کنیم. اما معلوم نیست که کوتاهترین راه امتزین آنها باشد. روش مذکور مبتنی بر این فرض است که هیچ چیز را نمی‌توان عقلاً شناخت مگر اینکه از جهت علمی معلوم شده باشد؛ که البته این قضیه، قضیه‌ای بدیهی نیست. کانت و کنت در تاریخ علم جدید، اگر نگوئیم هیچ، ولی می‌توان گفت اهمیت چندانی ندارند. اما دکارت و لایب‌نیتس که از مؤسسان علم جدیدند جزو علمای بزرگ مابعدالطبیعه نیز هستند. شاید حقیقت امر به همین سادگی باشد که با اینکه عقل انسانی در بررسی مراتب مختلف مسائل، همواره واحد و یکسان است، با این همه باید از طرق گوناگون به این سلسله مراتب متفاوت مسائل ورود پیدا کند. پاسخ نهایی به مسألهٔ وجود خدا هر چه باشد، ما همه با یکدیگر اتفاق نظر داریم که خدا واقعیتی نیست که به تجربهٔ حسی^{۱۴۵} ادراک شود. تجارب و یافته‌های عرفانی نیز قابل بیان و انتقال به دیگران نیستند، لذا تجربه‌ای عینی محسوب نمی‌شوند. پس اگر در مرتبهٔ معرفت طبیعی محض^{۱۴۶}، قضیهٔ «خدا وجود دارد» اصولاً معنایی داشته باشد، باید به دلیل ارزش و اعتبار عقلی اش باشد از آن جهت که پاسخی فلسفی به پرسشی مابعدالطبیعی است.

وقتی انسان در شگفت می‌شود که آیا موجودی به نام خدا وجود دارد، توجه ندارد به اینکه مسأله‌ای علمی را مطرح کرده است؛ امیدی هم ندارد که بتواند راه حل علمی آن را نشان دهد. کلیهٔ مسائل علمی مربوطند به شناخت اینکه اشیاء مورد نظر ما واقعاً «چه» هستند. تبیین علمی مطلوب از جهان، تبیین عقلی جامعی است از اینکه جهان واقعاً چیست. اما اینکه «چرا» طبیعت وجود دارد، مسأله‌ای علمی نیست، زیرا پاسخ آن قابلیت تحقیق تجربی را ندارد. برعکس، مفهوم خدا در تاریخ همواره برای ما به صورت پاسخی به مسأله‌ای وجودی^{۱۴۷} یعنی «چرايي» وجود خاصی نمایان شده است.

انسانها در سیر تاریخ خود و سایر موجودات، همواره متوسل به خدایان یونانی شده‌اند تا علت وقوع «حوادث» مختلفی را که برای خود و آنان رخ داده، بیان کنند. در تفسیر دینی از طبیعت هیچ‌گاه اهمیتی به اینکه اشیاء چیستند داده نمی‌شود و آن را مسأله‌ای مربوط به دانشمندان می‌دانند، ولی این تفسیر تعلق موضوعی بسیاری به این مسأله دارد که چرا اشیاء دقیقاً چنانند که هستند و اصولاً چرا هستند. چون در این تفسیر همان خدای یهودی مسیحی که ما از طریق کتاب مقدس شناخته‌ایم، در آن واحد، هم تبیین‌کننده نهایی وجود انسان و وضعیت حالیه او بر روی زمین و کلیه حوادث بعدی است که تاریخ قوم یهود را ساخته است و هم علت وقوع وقایع خطیر تجسد خدا^{۱۴۸} و رستگاری^{۱۴۹} انسان به لطف الهی^{۱۵۰} را شرح می‌دهد. قدر و بهای نهایی این پاسخها هر چه باشد، تردیدی نیست که اینها پاسخهایی وجودی^{۱۵۱} به پرسشهایی وجودی هستند، لذا نمی‌توان آنها را به هیچ وجه به زبان علمی بیان کرد و فقط می‌توان به زبان یک نظام مابعدالطبیعه وجودی بیانشان نمود.

پس در اینجا دو نتیجه مستقیم گرفته می‌شود که اولاً: الهیات عقلی در قید روش علم تحصلی نیست بلکه به روش مابعدالطبیعی التزام دارد، و ثانیاً: فقط در هیأت یک مابعدالطبیعه وجودی می‌تواند به درستی پرسش از مسائل خود کند.

اولین نتیجه از نتایج مذکور محکوم به عدم مقبولیت بسیار شده است. حقیقت مسأله این است که اکنون قول به اینکه مسائل عالیه مابعدالطبیعه ابداً متکی به پاسخهایی که علم به مسائل خویش می‌دهد نیست، کاملاً بی‌معنی به نظر می‌آید و اعتقاد به آن عجیب و مضحک می‌نماید. رایجترین نظر در این خصوص به نحو احسن در جملات یکی از ستاره‌شناسان جدید بدین‌قرار بیان شده است: «قبل از اینکه فیلسوفان حق اظهار نظر داشته باشند، باید نخست از علم مدد خواست تا در حد امکان در خصوص تحقیق در امور و فرضیه‌های موقتی^{۱۵۲} سخن گوید و فقط در این موقع است که بحث مورد نظر می‌تواند به طور صحیح در قلمرو فلسفه وارد گردد.»^{۱۵۳} من کاملاً قبول دارم که چه بسا قول مذکور ظاهراً معقولتر از مطلبی باشد که من خود گفتم ولی اگر رفتار مردم طوری باشد که گوئی مطلب من نادرست است، آن وقت چه می‌شود؟

در سال ۱۶۹۶ جان تولند مصمم شد که به بحث درباره مسائل دینی به واسطه روشی که مأخوذ از فلسفه طبیعی بود، بپردازد. نتیجه حاصله تألیف کتابی بود که سابقاً ذکر کردم: مسیحیت بی‌رمز و راز (غیراسرارآمیز)^{۱۵۴}. اما اگر مسیحیت اسرارآمیز نیست، پس چیست؟ در سال ۱۹۳۰ سر جیمز جینس^{۱۵۵} بر آن شد که در سخنرانی خویش به یاد رد^{۱۵۶} که در دانشگاه کمبریج ایراد گردید، به بررسی مسائل فلسفی در پرتو علم معاصر بپردازد. ماحصل این کار تألیف کتاب بسیار

عامه‌پسندش شد به نام: جهان اسرارآمیز.^{۱۵۷}

ولی اگر جهان علم اسرارآمیز باشد، چه چیز اسرارآمیز نیست؟ ما احتیاج نداریم که علم به ما بگوید جهان واقعاً اسرارآمیز است. انسانها از همان ابتدای آغاز نسل بشر واقف به این امر بوده‌اند. وظیفه حقیقی و درست علم، برخلاف آنچه مذکور افتاد، این است که حتی الامکان جهان را کمتر اسرارآمیز نماید. علم چنین کاری را می‌کند، به نحوی عالی هم می‌کند. امروزه هر نوجوان شانزده ساله در هر یک از مدارس ما درباره ساختمان فیزیکی جهان بیش از توماس اکوئینی، ارسطو یا افلاطون می‌داند و می‌تواند تفسیری عقلی از پدیده‌هایی که زمانی نزد بزرگترین اذهان، اسرار حیرت‌آمیزی می‌نمود، عرضه کند. جهان علم بما هو علم دقیقاً متشکل از همان بخش از کل جهان است که به لطف عقل انسانی اسرار از آن رخت بریسته است.

پس چگونه است که دانشمندان خود را در اطلاق این جهان به «جهان اسرارآمیز» موجه می‌دانند؟ آیا به این دلیل است که نفس پیشرفت علم آنان را مواجه با پدیده‌هایی می‌سازد که مشاهده آنها دشوارتر و تدوین قوانینشان مشکلتر می‌گردد؟ ولی هر امر نامعلوم لزوماً سر و راز نیست. علم نیز بالطبع با ابتناء بر همین فرض آغاز می‌شود. زیرا «نامعلوم» امری است که می‌توان به آن علم یافت، گرچه ما هنوز به آن علم پیدا نکرده‌ایم. جهت اصلی اینکه چرا این عالم در نظر بعضی دانشمندان اسرارآمیز می‌نماید این است که آنها با خلط پرسشهای وجودی یعنی مابعدالطبیعی یا پرسشهای علمی، از علم می‌خواهند که پاسخشان دهد. طبیعی است که پاسخی هم به دست نیاورند. بدینسان آنها متحیر و سردرگم می‌شوند و می‌گویند جهان اسرارآمیز است. نظریه تکوین علمی^{۱۵۸} عالم نزد سر جیمز جینس از جمله موارد آموزنده چنین حیرتهایی است. مبدأ شروع نظریه او وجود واقعی تعداد بی‌شمار ستارگانی است که «در فضا سرگردانند» و فاصله میان آنها از یکدیگر به حدی زیاد است که «نزدیک شدن یک ستاره در جایی به ستاره دیگر حادثه‌ای است که احتمال وقوع آن تقریباً بی‌اندازه کم است.» مع‌هذا ما باید «قبول کنیم» که «حدود دو بیلیون سال قبل این حادثه نادر رخ داده است و ستاره دومی که کورکورانه در فضا سرگردان بوده است» اتفاقاً آنقدر به خورشید نزدیک شده که موج جزر و مد عظیمی در سطح خارجی آن ایجاد کرده است. این موج کوه‌مانند سرانجام منفجر شده و قطعات آن که هنوز «پیرامون منشأشان خورشید می‌چرخند... عبارتند از سیارات بزرگ و کوچکی که زمین ما هم یکی از آنهاست.» قطعات پرتاب شده خورشید نیز تدریجاً سرد شده‌اند، ولی «ما نمی‌دانیم که در طی زمان، کی یا چرا یکی از این قطعات سرد شده موجب پیدایش حیات گشته است.» بدین شرح سیاله حیات^{۱۵۹} منجر به پیدایش انسان شده است. در جهانی که در آن فضای خالی

بی نهایت سرد است و ماده غالباً بی نهایت داغ است، پیدایش حیات کاملاً نامحتمل می نماید. با این همه «ما گرفتار چنین جهانی شده ایم که اگر دقیقاً به خطا نبوده باشد، دست کم بر اثر چیزی بوده است که به درستی می توان آن را بخت و اقبال نامید.» جیمز جینس نتیجه می گیرد که شرح مذکور، وصف «طریق حیرت انگیزی است که ما با توجه به اطلاعات علمی امروز به وجود آمده ایم.»^{۱۶۰}

همه در اسرارآمیز بودن این امور، توافق نظر دارند اما در اینجا پرسشی به ذهن خطور می کند: آیا این علم است؟ حتی اگر ما این مطالب را همانگونه که خود نویسنده اش به وضوح قائل است «فرضیه هایی اثبات نشده و موقتی» تلقی کنیم، می توانیم چنین فرضیه هایی را علمی، به هر یک از معانی موجود علم، به حساب آوریم؟ آیا این طریقی علمی است که وجود انسان را به واسطه سلسله حوادثی که وقوع هر یک نسبت به دیگری نامحتمل تر است، تفسیر کنیم؟ حقیقت امر به سادگی این است که نجوم جدید در مورد مسأله وجود انسان قطعاً سخنی برای گفتن ندارد و اگر به نجوم جدید فیزیک جدید را نیز اضافه کنیم، همین نتیجه صادق خواهد بود.

جیمز جینس بعد از آنکه عالم فیزیکی آینشتاین، هایزنبرگ، دیراک^{۱۶۱}، لِمِتر^{۱۶۲} و لوئی دو بُرُلِی^{۱۶۳} را شرح داد، دست آخر به چیزی که لااقل آن را این بار «آبهای عمیق» مابعدالطبیعه می داند، شیرجه می رود. اما نهایتاً به چه نتیجه ای می رسد؟ اینکه اگر چه بسیاری از دانشمندان مفهوم «عالم ادواری»^{۱۶۴} را ترجیح می دهند ولی نظریه علمی درست اندیش تر^{۱۶۵} این است که صورت فعلیه عالم مرهون «خلقت» است و «خلقتش هم باید حاصل یک فعل فکری^{۱۶۶} باشد.»^{۱۶۷} سلْمنا. اما این پاسخها چه ربطی به آینشتاین و هایزنبرگ و جماعت بحق مشهور فیزیکدانهای جدید دارد؟ نظریه های «عالم ادواری» و «فکر اعلی» را فیلسوفان پیش از سقراطی اظهار داشته بودند درحالی که خبر نداشتند که آینشتاین بیست و شش قرن بعد در این باره چه ممکن است بگوید. جینس در ادامه می افزاید: «نظریه علمی جدید ما را وامی دارد که خالق را کسی بینگاریم که خارج از زمان و مکان، که خودشان هم بخشی از خلقت هستند، عمل می کند، درست همانطور که نقاش خارج از نقاشی خویش است.»^{۱۶۸}

چرا باید نظریه علمی جدید ما را مجبور سازد تا مطالبی را بگوئیم که قبلاً نه تنها اگوستین قدیس که نویسنده ما نیز به او استناد می کند، بلکه هر یک از تعداد بی شمار علمای الهیات مسیحی که عالمی جز عالم بطلمیوس نمی شناختند، اظهار کرده بودند. کاملاً بدیهی است. پاسخ فلسفی سر جیمز جینس به مسأله نظام عالم مطلقاً ربطی به علم جدید ندارد. تعجبی هم ندارد، زیرا این پاسخ اصولاً ربطی به هیچ گونه معرفت علمی ندارد.

اگر نیک بنگریم، سؤال اولیۀ جینس نه تنها او را بی درنگ به آبهای عمیقی فرو نبرده بلکه از لحاظ علمی از اعماق (تعمق) نیز بیرون آورده است. پرسش از اینکه چرا از تعداد بی‌شمار ترکیبات امکان‌پذیر عناصر فیزیکی و شیمیایی، موجودی جاندار (ارگانیسم) و باشعور که ما آن را انسان می‌نامیم ظاهر گردیده، درحقیقت به معنای جستجوی علت این مسأله است که چرا مجموعه‌ای از قوای فیزیکی به نام انسان واقعاً هست یا وجود دارد. به عبارت دیگر این امر به منزله تحقیق در مورد علل احتمالی «وجود» داشتن موجود جاندار و باشعور بر روی زمین است. فرض اینکه دانشمندان شیمی زیستی^{۱۶۹} ممکن است در آینده بتوانند موجودات زنده‌ای را در آزمایشگاه‌هایشان ایجاد کنند، ربطی به سؤال مذکور ندارد. اگر هم موقعی شیمیدانی موفق شود سلولهای زنده یا برخی انواع ابتدایی موجودات جاندار را ایجاد کند، آسانتر از همه چیز برای او شرح این نکته است که چرا این موجودات جاندار وجود دارند؛ چه، پاسخ او این خواهد بود که من آنها را ساختم. اما پرسش ما ابداً این نیست که آیا موجودات جاندار و باشعور متشکل از چیزی بجز عناصر مادی هستند، بلکه ما می‌پرسیم: فرض کنیم آنها نهایتاً مرکب از چیز دیگری نیستند، ولی چگونه می‌توان تبیین وجود ترتیب منظم مولکولهایی را کرد که موجب پیدایش امری مسمی به حیات و شعور گردیده‌اند؟

از جهت علمی چنین مشکلاتی اصولاً بی‌معنی است. اگر موجودات جاندار و ذی‌شعور وجود نداشتند، اصلاً علمی نبود. بنابراین سؤالی هم مطرح نمی‌شد. حتی جهان علمی مرکب از ماده بی‌جان^{۱۷۰} مبتنی بر ترکیب و ساختار^{۱۷۱} است. اما جهان مادی جاندار، در همه جا دارای انتظام^{۱۷۲} و انطباق^{۱۷۳} و عملکردهای^{۱۷۴} خاصی است.

هنگامی که سؤال شود چرا چنین موجودات منظمی^{۱۷۵} وجود دارند، پاسخ دانشمندان این است: به صدفه^{۱۷۶}. خوب هر کسی می‌تواند در بازی بیلیارد تصادفاً ضربه چشمگیری بزند، اما وقتی بیلیاردبازی صد امتیاز می‌آورد، اگر بگوئیم اتفاقاً چنین شد، توجیه نسبتاً ضعیفی از آن کرده‌ایم. برخی از دانشمندان به خوبی واقف به این امرند، به نحوی که به جای مفهوم صدفه مفهوم قوانین مکانیکی را قرار داده‌اند که درست عکس آن است. اما همین افراد وقتی در مقام شرح این مسأله برمی‌آیند که چرا چنین قوانینی منجر به پیدایش موجودات منظم جاندار گردیده است، مجدداً به «صدفه» به عنوان آخرین دلیلی که می‌توان بدان استناد کرد، باز می‌گردند. به قول جولیان هاکسلی «قوایی که در جهان عمل می‌کنند گرچه واحدند، اما قابل تکثیر به اجزاء فرعی هستند و اگرچه کثرت پذیرند، با این حال مرتبط به یکدیگرند. آنها قوای وسیع طبیعت غیرجاندارند که نسبت به انسان بی‌طرف یا دشمن هستند مع‌هذا همگی منجر به پیدایش حیات

تکامل یابنده‌ای شده‌اند که سیر آن گرچه کورکورانه و به تصادف است ولی رو به همان جهت کلی دارد که علائق و آرمانهای آگاهانه ما مهتدی است و لذا موجب تأیید خارجی افعال با قصد و غرض ما نیز می‌گردد. این نیز باعث پیدایش ذهن انسان شد که در این رقابت، به شتاب، جریان تکامل را تغییر می‌دهد^{۱۷۷} و به همین ترتیب الی غیرالنهایه. به عبارت دیگر، یگانه دلیل علمی در اثبات اینکه چرا بیلیاردباز ما صد امتیاز می‌آورد، این است که بازی بیلیارد را نمی‌داند و از طرفی بخت نیز با او یار نبوده است.

اگر دانشمندان به عنوان دانشمند، پاسخ معقولی به این مسأله ندارند، پس چرا برخی از آنها برای یاوه‌گویی در این باره اینچنین لجاجت می‌ورزند؟ دلیلش ساده است و در این مورد تردیدی نیست که بخت و اقبال هیچ ربطی به لجاجتشان ندارد. آنها ترجیح می‌دهند هرگونه سخنی بگویند جز اینکه، بر مبنای غایت داشتن جهان، تصدیق وجود خدا کنند. با این حال همین موضع ایشان را می‌توان به گونه‌ای توجیه کرد: درست همان‌طور که علم می‌تواند موجب تخریب مابعدالطبیعه گردد، مابعدالطبیعه نیز ممکن است موجب تخریب علم شود. در روزگار گذشته مابعدالطبیعه که مقدم بر علم بوده، غالباً چنین اثری داشته تا بدان حد که مانع ظهور علم و سدّ راه پیشرفتش گردیده است. قرن‌هاست که نسل‌های بسیاری از فلاسفه خلط میان علّت غایی و تبیین علمی کرده‌اند به ترتیبی که امروزه هنوز کثیری از دانشمندان خوف و پرهیز از علّت غایی را سرآغاز معرفت علمی می‌دانند. بدیشان علم، مابعدالطبیعه را مجبور می‌سازد برای مداخله‌ای که در طی قرون متمادی در مسائل فیزیک و زیست‌شناسی کرده است، تاوان دهد.

در هر دو مورد، قربانی واقعی این نزاع معرفتی یک چیز است: ذهن انسان. هیچ‌کس انکار نمی‌کند که موجودات آلی جاندار به گونه‌ای پدیدارند که گوئی برای تحقق بخشیدن به وظایف گوناگون مربوط به حیات طرّاحی یا قصد شده‌اند. همچنین همه قبول دارند که این نحو پدیدارشدن آنها چه بسا توهم محض باشد. اگر علم در مورد پیدایش حیات متوسّل به تفسیرهای رایج خویش که از نوع مکانیکی هستند بشود، ما نیز مجبور خواهیم بود که آن را توهم و خیالی بدانیم. این‌گونه تفاسیر، اصالتاً چیزی جز شرح ارتباط میان پدیدارهای محسوس برحسب خواص هندسی مکان و قوانین فیزیکی حرکت نیست. برعکس، جالب توجه فراوان است که دانشمندان بسیاری در عین اینکه بر موهومی بودن این نحوه ظهور موجودات لجاجت می‌ورزند، با طیب خاطر به عجزشان در اینکه تبیینی علمی برای ساختار آلی (ارگانیسم) موجودات زنده بیابند اذعان دارند. به محض اینکه فیزیک جدید به مسائل ساختاری ایجاد شده از جانب فیزیک مولکولی رسید، خود را مواجه با چنین مشکلاتی یافت. با این‌همه، دانشمندان

عمدتاً ترجیح می‌دهند که مفاهیم غیرمکانیکی انفصال^{۱۷۸} و عدم تعین^{۱۷۹} را وارد فیزیک کنند تا اینکه به مفهومی مثل طرح و تدبیر^{۱۸۰} متوسل شوند.

در مقامی بالاتر، دیدیم که چگونه جولیان هاکسلی جسورانه وجود اجسام با نظم و قاعده را براساس همان خواص مادی تفسیر می‌کرد که به نظر خودش این خواص اصولاً امکان وجود چنین اجسامی را بی‌نهایت غیرمحمّل می‌سازد. چرا باید این موجودات فوق‌العاده عاقل، یعنی آقایان دانشمندان، عمده‌مفاهیم من‌عندی نیروی کور، ضدغه، ظهور دفعی^{۱۸۱}، تغییر ناگهانی^{۱۸۲} و امثال آن را به مفاهیم ساده طرح و تدبیر یا هدفداری^{۱۸۳} در طبیعت ترجیح دهند؟ جوابش ساده است: چون آنها «غیاب کامل معقولیت» را به مراتب بر «حضور معقولیت غیرعلمی» ترجیح می‌دهند.

ظاهراً ما در اینجا سرانجام به اصل و بُب این مشکل معرفتی رسیده‌ایم. مفاهیم من‌عندی مذکور گرچه نامعقولند ولی لاقلاً متجانس با یک سلسله تفاسیر مکانیکی هستند. این مفاهیم اعم از اینکه در آغاز این سلسله قرار گرفته یا در درونش در محل مورد نیاز جاداده شده باشند، به‌هرحال ابزاری را که مورد احتیاج دانشمند است تا متعلقی برای علم خویش داشته باشد، فراهم آورده‌اند.

نفس نامعقولیت این مفاهیم حاکی از مقاومت سرسختانه‌ای است که «وجود» در برابر هرگونه تبیین علمی ابراز می‌دارد.^{۱۸۴} دانشمند با قبول طرح و نقشه یا غایت‌داشتن به عنوان یکی از اصول ممکن تبیین علمی، چه بسا در منظومه قوانینش حلقه‌ای را داخل کند که با بقیه سلسله ناهمگون باشد. ممکن است که او علل مابعدالطبیعی وجود موجودات زنده را با علل مادی که باید هم برای ساختار موجودات زنده و هم عملکردشان قائل شود، خلط کند. بدتر از همه اینکه ممکن است دچار این وسوسه شود که خلط میان علل وجودی موجودات آلی زنده با علل فاعلی و مادیشان کند و بدین طریق به ایام خوش گذشته بازگردد که در آن ماهی بال داشت، چون برای شناکردن خلق شده بود.

شاید کاملاً درست باشد که ماهی برای شناکردن خلق شده است، ولی وقتی ما این را بدانیم تازه درست به همان اندازه درباره ماهی علم داریم که درباره هواپیما هنگامی که بدانیم آن نیز برای پرواز ساخته شده است. اگر هواپیما به منظور پرواز کردن ساخته نشده بود، دیگر هواپیمایی نبود، زیرا اصل تعریف هواپیما این است که ماشینی پرنده است. اما برای دانستن اینکه هواپیما چگونه پرواز می‌کند، به دو علم حرکت هوا^{۱۸۵} و مکانیک حاجت داریم. در اینجا می‌بینیم که علت غایی موجودی را مقرر کرده است که فقط با علم به آن می‌توان قوانینش را وضع کرد.

عدم تجانس میان این دو مرتبه را فرانسیس بیکن به هنگام سخن گفتن درباره علل غایبی به گونه‌ای درخور توجه به این شرح بیان کرده است: «آنها در فیزیک جایی ندارند و به مانند ماهی چسبنده^{۱۸۶} مانع حرکت کشتی هستند که سد راه پیشرفت علوم شده‌اند.»^{۱۸۷} بی‌ثمر بودن علمی آنها خصوصاً در جهانی مانند جهان علم جدید به کمال می‌رسد. در این جهان ماهیات را به صرف پدیدارها و خود پدیدارها را نیز به حد محسوسات تنزل داده‌اند. دانشمندان جدید در جهان صرف نمودها زندگی می‌کنند یا تظاهر به زندگی می‌نمایند؛ جهانی که در آن پدیدارها، نمود بی‌بود هستند. با این همه، قبول اینکه علل غایبی از لحاظ علمی بی‌ثمرند مستلزم بی‌کفایتی آنها از جهت مابعدالطبیعی نیست و انکار پاسخهای مابعدالطبیعی به یک مسأله به صرف اینکه علمی نیستند به منزله ناتوان کردن عمدی قوه شناسائی ذهن بشر است.

اگر یگانه طریق معقول در تبیین وجود اجسام منظم و باقاعده، پذیرش وجود طرح و نقشه و هدفداری در اصل و منشأ آنهاست، پس باید آن را گرچه نه به عنوان دانشمند بلکه دست‌کم به عنوان فیلسوف مابعدالطبیعه بپذیریم. و چون در نظر ما مفاهیم طرح و نقشه و هدف و غایت از مفهوم فکر تفکیک‌ناپذیر است، فرض وجود یک فکر به عنوان علت هدفداری و غایت‌مندی اجسام با نظم و قاعده به منزله فرض وجود غایت‌الغایات یا غایت قصوی است که خدا باشد.

البته نیازی به ذکر این مطلب نیست که این همان نتیجه‌ای است که مخالفان علت غایی قصد انکارش را دارند. به قول جولیان هاگسلی «غایت یک اصطلاح نفسانی^{۱۸۸} است و انتساب آن به یک جریان صرفاً به جهت اینکه نتایجش تا حدودی مشابه نتایج حاصله یک جریان حقیقی غایت‌دار است، کاملاً ناموجه بوده و صرف فرافکنندن^{۱۸۹} تصورات و افکار خویش بر نظام طبیعت است.»^{۱۹۰} به یقین کامل این همان کاری است که ما می‌کنیم، ولی چرا نباید چنین کنیم؟ ما را حاجتی نیست که تصورات خود را بر نظام طبیعت فرافکنیم، زیرا آنها همه اصالتاً جزئی از طبیعت هستند. افکار و تصورات ما از آن جهت مطابق نظام طبیعت است که ما خود در طبیعت هستیم. هر یک از افعال انسان که به عقل و شعور انجام می‌گیرد معلل به غرض و متوجه به غایت خاصی است که همان علت غایی انجام آن فعل است. هر چیزی که کارگر، مهندس، صنعتگر، نویسنده یا هنرمند می‌سازد جز این نیست که تحقق غایتی خاص است از طریق انتخاب عاقلانه و وسائل مربوطه‌اش. ما نمونه شناخته شده ماشینی خود ساخته که به خودی خود مطابق قوانین مکانیکی ماده ساخته شده باشد، سراغ نداریم. به واسطه انسان، که جزو طبیعت و بخشی از آن است، غایت‌مندی قطعاً و یقیناً جزء و بخشی از طبیعت می‌شود. پس با علم به اینکه ما ارتکازاً^{۱۹۱} می‌دانیم هر جا نظم و ترتیبی باشد همواره هدف و غایتی نیز هست،

دیگر به چه معنی رسیدن به این نتیجه را که هر جا هدف و غایتی باشد، نظم و ترتیبی نیز هست، من عندی می‌دانیم؟

من کاملاً [وضع] دانشمندی را که چنین استنتاجی را به عنوان امری کاملاً غیرعلمی انکار می‌کند درک می‌کنم. همچنین درک حال دانشمندی را هم می‌کنم که می‌گوید به عنوان یک دانشمند اعتنایی ندارد که بخواهد در مورد اینکه چرا اجسام منظم و سازمان‌یافته واقعاً وجود دارند به نتیجه‌ای برسد. ولی کاملاً عاجزم از فهم این مطلب که چرا و به چه معنی استنتاجی که من می‌کنم، یک «مغالطه عمومی»^{۱۹۲} تلقی می‌شود.

چرا استنتاج از این مقدمه که پیشرفت زیستی وجود دارد، پس غایتی در جهان وجود دارد، مغالطه است؟ جولیان هاکسلی می‌گوید: چون این امر «درحدّ وجود انطباق و سازگاری در طبیعت، محصول طبیعی و اجتناب‌ناپذیر تنازع بقاست و مثلاً به هیچ‌وجه اسرارآمیزتر از افزایش تأثیر سلاح‌های نافذ پرتاب‌شونده زرهی و زره‌پوشها در خلال قرن گذشته نیست.»^{۱۹۳} آیا جولیان هاکسلی بر این اعتقاد است که سلاح‌های زرهی فولادی در طی قرن گذشته خودبه‌خود با سنگینتر شدن گلوله‌ها ضخیم‌تر شده‌اند؟ به عبارت دیگر آیا او بر این مدّعی است که غایتمندی همانطور که ابداً در صنعت بشر وجود ندارد، در جهان هم نیست؟ یا شاید معتقد است که سایر جهان‌آنان مملو از غایتمندی است که صنعت انسانی نیز به وضوح می‌باشد؟

هاکسلی به نام علم قائل به هر دو نظر است، یعنی اولاً اینکه سازگاریهای حاضر در میان موجودات جاندار، جایی که غایتمندی در آن برای تبیین این سازگاری وجود ندارد، اسرارآمیزتر از سازگاری موجود در صنعت ایشان، جایی که در سراسر آن غایتمندی وجود سازگاری را توجیه می‌کند، نیست. و دیگر اینکه سازگاریهای مربوط به نزاع بی‌هدف حیات، اسرارآمیزتر از سازگاریهای مربوط به نزاع غایت‌مندان‌اش نیست. من نمی‌دانم که آیا این قضیه یک «مغالطه عمومی» است یا نه، ولی ظاهراً چنین می‌نماید که باشد. البته مغالطه از جانب دانشمندی که چون نمی‌داند چگونه باید پرسش از مسائل مابعدالطبیعی کند، به لجاجت پاسخ‌های مابعدالطبیعی صحیح آنها را نیز منکر می‌شود. در جهنم^{۱۹۴} عالم معرفت، مکافات خاصی برای این نوع گناه وجود دارد که عبارت است از رجوع به اساطیر. جولیان هاکسلی که شهرتش بیشتر مرسوم این است که زیست‌شناس برجسته‌ای است، اینک با افزودن «خدای منازعه»^{۱۹۵} به خانواده وسیع خدایان المپی^{۱۹۶} اعتبار تازه‌ای یافته است.

عالمی که خدای مسیحی را از دست داده است تنها به عالمی می‌نماید که هنوز او را نیافته بود. عالم جدید ما درست همچون عالم طالس و افلاطون «پراز خدایان»^{۱۹۷} است که عبارتند از:

«تحول کور»^{۱۹۸}، «اصلاح و تکامل نژاد بینا»^{۱۹۹} «پیشرفت خیرخواه»^{۲۰۰} و دیگر خدایانی که ذکر نامشان صلاح نیست. چرا بی جهت عواطف کسانی را که امروزه اینها را چون بت می دانند جریحه دار سازیم؟ اینک فهم این نکته برای ما حائز اهمیت است که بشر بیش از پیش محکوم به زندگی در افسون اساطیر علمی و اجتماعی و سیاسی جدید شده است مگر اینکه با عزم جزم بر آن شود که از تسخیر این مفاهیم مخدّر که اثرشان در زندگی جدید کم کم موحش می شود، خلاصی یابد. میلیونها نفر انسان در وضعیت قحطی و خونریزی در شُرَف مرگ هستند چون دو یا سه مورد از این مفاهیم انتزاعی شبه علمی یا شبه اجتماعی که به مقام الوهیت رسیده اند، با یکدیگر به نزاع برخاسته اند؛ چه هرگاه خدایان یا یکدیگر بجنگند، انسانها باید بمیرند.

آیا وقت آن نرسیده که سعی کنیم بفهمیم که تحوّل عمدتاً باید چیزی باشد که ما می خواهیم باشد؟ که پیشرفت، قانونی نیست که به طور خودکار به دست آید بلکه انسان باید با اراده و خواست خویش و با صبر و حوصله بدان دست یابد؟ که مساوات، امری نیست که عملاً در دسترس باشد بلکه کمال مطلوبی است که باید به وسیله عدالت تدریجاً به آن نزدیک شد؟ که دموکراسی، الهه راهنمای برخی جوامع نیست بلکه وعده عظمایی است که باید همه مردم با اراده جازم خویش برای مودّت به یکدیگر، به آن جامه عمل بپوشانند، البته اگر قدرت کافی برای استمرار بخشیدنش در نسلهای متوالی داشته باشند.

من تصوّر می کنم که ما می توانیم چنین کنیم ولی ابتدا باید تفکری صریح و روشن پدید آید و در اینجاست که فلسفه، با وجود اینکه عجزش شهره خاص و عام است، می تواند تاحدی ما را یاری دهد. مشکل بسیاری از معاصران [علمای] ما این نیست که لادری^{۲۰۱} هستند، بلکه این است که عالمان گمراه شده الهیات هستند. لادریون واقعی به نهایت نادرند و جز خودشان به کسی ضرر نمی رسانند و همانطور که آنها (لادریون) خدای واحدی را قبول ندارند، اینها (علمای الهیات) نیز خدایان را قبول ندارند. اما بدبختانه کسانی که مقبولیت بیشتری دارند عبارتند از شبه لادریونی^{۲۰۲} که چون معرفت علمی و سخاوتمندی اجتماعی را با فقدان کامل فرهنگ فلسفی خویش درهم می آمیزند، اساطیر خطرناکی را جایگزین الهیات عقلی می سازند که حتی از فهم آن هم قاصرند.

مسأله علّت غایی شاید رایجترین مسأله ای باشد که مورد بحث لادریون جدید قرار گرفته است و لذا به طور خاص جلب نظر ما را می کند. با این همه، این مسأله فقط یکی از وجوه مختلف عالیترین مسأله مابعدالطبیعی یعنی وجود است. بالاتر از این سؤال که چرا موجودات منظم و باقاعده وجود دارند، این سؤال عمیق است که من آن را به تعبیر لایب نیتس عنوان

می‌کنم: چرا موجود هست به جای اینکه نباشد؟

من در اینجا نیز حالت دانشمندی را که از طرح این سؤال ابا دارد، کاملاً درک می‌کنم. و اگر بگویند که این سؤال اصلاً معنایی ندارد، از کلامش استقبال می‌کنم. زیرا از جهت علمی همین طور است که می‌گوید.^{۲۰۳} ولی از جهت مابعدالطبیعی چنین نیست. علم می‌تواند توجیه‌کننده^{۲۰۴} چیزهای بسیاری در عالم باشد و حتی چه بسا روزی بتواند توجیه کند که عالم پدیدارها واقعاً چیست. اما دربارهٔ اینکه چرا اصولاً موجودی هست یا وجود دارد، علم چیزی نمی‌داند؛ دقیقاً به این جهت که اصلاً نمی‌تواند چنین سؤالی را مطرح کند.

یگانه پاسخ قابل تصور به این پرسش عالی مقام این است که هر کدام از افراد قوای وجودی و هر یک از افراد اشیاء موجود، در وجودش متکی بر «فعل محض وجود»^{۲۰۵} است. این علت اعلی برای اینکه پاسخی نهایی به همهٔ مشکلات وجودی باشد، باید وجود مطلق^{۲۰۷} باشد.^{۲۰۸} چنین علتی به دلیل اطلاقش استغنائی ذاتی^{۲۰۹} دارد. اگر خلق می‌کند، عمل خلقش باید بالاختیار باشد. و چون نه تنها موجودات بلکه نظم (اتقان) را هم خلق می‌کند، لاجرم باید دست‌کم در حدّ عالی واجد یگانه منشأ نظم که به تجربه معلوم ما شده باشد، یعنی باید واجد فکر (شعور)^{۲۱۰} باشد.

با این وصف، علتی که مطلق و مستغنی و عالم است، «آن» نیست بلکه «او» است.^{۲۱۱} خلاصهٔ مطلب، علت اولای موجودات، فرد واحدی است که هم علت طبیعت و هم علت تاریخ است. او خدایی فلسفی است که در عین حال می‌تواند خدای دینی نیز باشد.^{۲۱۲}

اگر یک قدم برتر از این نهم، مرتکب خطایی مشابه خطای برخی لادریون خواهیم شد. عجز عدهٔ کثیری از علمای مابعدالطبیعه در تفکیک فلسفه از دین برای الهیات عقلی کم‌ضررتر از تجاوزهای علم شبه مابعدالطبیعی^{۲۱۳} نبوده است. در نظام مابعدالطبیعه، خدا به عنوان فعل محض وجود وضع می‌شود، اما از اینکه ماهیتش چیست سخنی به میان نمی‌آید. ما می‌دانیم که او هست ولی علم به او نداریم. فیلسوفان ساده‌انگار مابعدالطبیعه ناخواسته اشخاص لادری را به این اعتقاد رهنمون شده‌اند که خدای الهیات عقلی همان «ساعت‌ساز»^{۲۱۴} ولتر یا «دروگری»^{۲۱۵} است که در دفاعیات کلیسایی^{۲۱۶} مبتذل ذکرش به میان آمده است.

اولاً تاکنون هیچ ساعتی به دست ساعت‌ساز ایجاد نشده است. به این قرار، «ساعت‌ساز» از آن جهت که ساعت‌ساز است، اصولاً وجود ندارد. ساعت را کسانی می‌سازند که می‌دانند چگونه باید ساعت بسازند.^{۲۱۷} به همین نحو، قرارداد خدا در مقام علت اعلای موجودات، در عین حال فهم این نکته است که او خدایی است که می‌تواند خلق کند، زیرا «او کسی است که هست».

اما قول اخیر هم دربارهٔ وجود مطلق حاکی از اطلاعاتی کمتر از آن است که یک قطعهٔ مصنوع

درودگر دربارهٔ صانعش إشعار می‌دارد. ما از آن جهت که انسان هستیم، فقط بر مبنای تشبیهی^{۲۱۸} می‌توانیم وجود خدا را تصدیق کنیم. ولی این امر ما را ملزم نمی‌سازد که او را به عنوان خدایی تشبیهی بینگاریم. همانطور که قدیس توماس اکوئینی می‌گوید: «فعل بودن (وجود داشتن)^{۲۱۹} به دو طریق استعمال می‌شود: در طریق اول، دلالت بر فعل (عمل) وجود^{۲۲۰} دارد؛ در طریق دوم، دلالت بر ترکیب قضایایی دارد که نفس آنها را با افزودن محمولی بر موضوع می‌سازد. اگر وجود را به معنای اولش لحاظ کنیم، نمی‌توانیم علم به وجود خدا^{۲۲۱} پیدا کنیم همچنانکه علم به ذاتش نیز نداریم. ما فقط به طریق دوم او را می‌شناسیم. زیرا فی الواقع در اینجا است که می‌دانیم قضیه «خدا هست»، قضیه‌ای صادق است و ما این را به واسطهٔ آثار (معلومات) او می‌دانیم.»^{۲۲۲}

اگر خدای الهیات عقلی چنین باشد، دیگر علم حقیقی مابعدالطبیعه به یک مفهوم عمّ از فکر، خیراعلی، احد یا جوهر ختم نمی‌شود^{۲۲۳}. حتی به یک ماهیت هم ختم نمی‌شود اگرچه ماهیت خود وجود باشد.

فصل‌المقال این نظام مابعدالطبیعه، موجود^{۲۲۴} نیست بلکه وجود^{۲۲۵} است. نهایت سعی نظام مابعدالطبیعهٔ حقیقی این است که یک فعل اعلی^{۲۲۶} را به واسطهٔ فعل^{۲۲۷} دیگری اثبات کند؛ به عبارت دیگر، بر آن است که فعل اعلی و وجود^{۲۲۸} را که چون نفس ماهیتش، وجودش (انیتش) است، فهم ما از درک آن عاجز است، به واسطهٔ فعل حکم‌کردن^{۲۲۹} اثبات کند.^{۲۳۰}

در جایی که فکر مابعدالطبیعی انسان به انتها می‌رسد، دین او آغاز می‌شود. اما یگانه‌طریقی که می‌تواند او را به مبدأ آغاز دین حقیقی برساند، ضرورتاً باید او را به فراتر از تأمل کردن در باب ماهیات و ورود به ساحت سرّ وجود رهنمون گردد. یافتن این راه چندان دشوار نیست ولی رهروانی که شهامت طی کردن آن را تا به انتها دارند اندک هستند. بسیاری کسانی که فریفتهٔ زیبایی و جلوهٔ عقلی علم می‌شوند و ذوق درک مابعدالطبیعه و دین را از کف می‌دهند. قلیلی دیگر که مستغرق تأمل و نظر کردن در علّت اعلایی برای موجودات هستند متوجّه می‌شوند که مابعدالطبیعه و دین باید سرانجام ملاقی یکدیگر شوند، اما اینها نمی‌توانند بگویند چگونه یا کجا، لذا دین را از فلسفه جدا می‌کنند یا دین را به نفع فلسفه کنار می‌نهند، البته اگر مثل پاسکال نباشند که از فلسفه به نفع دین چشمپوشی کنند.

چرا ما نباید حقیقت را، آن هم به طور کامل، حفظ کنیم؟ این کار میسر است. اما فقط کسانی از عهدهٔ آن برمی‌آیند که دریابند خدای فیلسوفان، همان «اویی که هست»^{۲۳۱} (یهوه)، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای ایوب است.

پی‌نوشتها:

۱. این بخش ترجمهٔ فصول آخر کتاب *خدا و فلسفه* تألیف اتین ژیلسون است که اولین بار در سال ۱۹۴۱ منتشر شده و از کتب مرجع و مطرح در بحث دربارهٔ وجود خدا در حوزهٔ فلسفهٔ تومانی نو است - م.
۲. Antonio Serbati Rosmini. کشیش و فیلسوف ایتالیایی (۱۷۹۸ - ۱۸۵۵) که زندگی خویش را وقف اتحاد مذهب کاتولیک رومی با تفکر علمی و سیاسی جدید کرد. وی مؤسس فرقه‌ای مذهبی بود که اعضای آن تبلیغات دینی و رسیدگی به حال مستمندان را شعار خود کرده بودند. رزمینی آثار مهمی در فلسفه و نسبت آن با دین نوشته است که دو تای آنها از طرف پاپ مردود اعلام شد - م.
۳. "مراد از «مدینهٔ ماوراءالطبیعی خداوند» همان نوع مدینهٔ خداست که آگوستین قدیس در کتاب *مدینهٔ خدا* نظر داشت - م.
۴. گفتار در روش، دکارت، صص ۲۱ - ۲۲.

5. revealed truths

6. Christian Wisdom

7. theology

۸. این قول توماس آکوئینی مشابه همان رأیی است که در حکمت اسلامی بیان شده که گویند: *أفضل علم بافضل معلوم* (برترین علمها آن است که برترین موضوعات را داشته باشد). رجوع کنید به *الهیات شفا*، مقالهٔ اولی، فصل دوم - م.
۹. قدیس توماس آکوئینی، *جامع الیهیات*، بخش اول، فقرة ششم.
۱۰. دکارت، *اصول فلسفه*، مقدمه. در این باره همچنین رجوع کنید به کتاب *نعمهٔ دکارت*، تألیف ژاک مارین، صص ۷۰ - ۱۵۰.

11. theological wisdom

۱۲. دکارت، *گفتار در روش*، صص ۸ - ۹ (ترجمهٔ فارسی محمدعلی فروغی، *سیر حکمت در اروپا*، ص ۱۸۶).
۱۳. دکارت، *اصول فلسفه*، مقدمه، ص ۵.

14. natural reason (عقل فطری)

۱۵. هاملن (O. Hamelin)، *نظام فکری دکارت*، ص ۱۵.
۱۶. *The Ancients*: فلاسفهٔ آقدمین یا قدما. مقصود، فلاسفهٔ یونان است. این عنوانی است که در تاریخ فلسفهٔ اسلامی نیز به فلاسفهٔ یونانی اطلاق شده است - م.

17. physicists

۱۸. *natural theology*: الهیات عقلی، کلام عقلی.

19. paradoxical

20. supernatural theology (الهیات ملتزم وحی)

21. Liard

22. Espinas

۲۲. ویکتور کروز، دکارت را به عنوان یکی از مظاهر مابعدالطبیعه خود او که مبتنی بر اصالت روح است (spiritualistic) تفسیر کرده است. علیه این تفسیر اساساً مابعدالطبیعی آراء دکارت، لیارد (Liard) در کتاب دکارت (پاریس، ۱۸۸۲) بر مبنای علمی فلسفه دکارتی تأکید کرده است. بعدها، خود من نیز در کتاب آزادی نزد دکارت و در الهیات (پاریس، ۱۹۱۳) تحت تأثیر سخنرانیهای منتشر نشده لوی برول چنین کردم. هانری گوئییه (Henri Gouhier) در کتاب تفکر دینی دکارت (پاریس، ۱۹۲۴) این مسأله را به طور کلی مورد لحاظ قرارداد و به استادی در آن اصلاحاتی کرد. در خلال سالهایی که لوی برول دکارت را به عنوان شخصی با ذهن علمی (scientific - minded) تدریس می‌کرد، از جانب اسپینا (Espinas) تفسیر دیگری از دکارت به وصف اینکه دارای ذهنی مدافعه‌گر (apologetics - minded) است، عرضه شد. نتیجه تأملات اسپینا را می‌توان در کتاب دو جلدیش دکارت و اخلاق (پاریس، ۱۹۲۵) که پس از مرگش منتشر شد، دید. آخرین مباحث مطروحه در این مسأله را می‌توان در کتاب فرانچسکو آنگیانی، حیات و تفکر (میلان، ۱۹۴۳) یافت.

24. self-existing

25. infinite

26. all-powerful

27. one

28. unique

۲۹. دکارت، تأملات، فصل پنجم، ص ۵۲ (ترجمه فارسی، دکتر احمد احمدی، ص ۷۴). قسمت اخیر در حقیقت خلاصه برهانی است که دکارت بر وجود خداوند اقامه کرده و بعداً به برهان وجودی (ontological argument) اثبات خدا مشهور شد و سابقه آن به روایتی دیگر به آنسلم قدیس می‌رسد. پس از دکارت، فیلسوفان دیگری چون لایب نیتس نیز به شکلی دیگر آن را مطرح و قبول کردند - م.

۳۰. دکارت، اصول فلسفه، مقدمه.

31. self - subsisting

۳۲. a pure act of existing: این عبارت ترجمه انگلیسی واژه لاتین actus purus essendi است که در دوره مدرسی خصوصاً در فلسفه تومائی مقدّمترین و مناسبترین نام قابل اطلاق به خداست، چنانکه در کتاب مقدس نیز ذکر شده که وقتی موسی از خدا درباره نامش سؤال کرد، همین پاسخ را داد که «من آنم که هستم» (سفر خروج، باب سوم، جملات ۱۳ و ۱۴).

۳۳. در خصوص بحث مفصلی درباره این مفهوم خدا و آثاری که در آنها دکارت آن را بسط داده، بنگرید به: ژیلسون، مطالعاتی درباره سهم تفکر قرون وسطائی در تألیف و تشکیل نظام دکارتی (پاریس، ۱۹۳۰).

۳۴. the supreme thought: منظور خدا در فلسفه ارسطو است - م.

۳۵. the principles of philosophy: کلام مؤلف در اینجا ابهام دارد، به این معنا که هم اشاره به اصول و مبادی فلسفه دکارت است و هم در عین حال به کتاب اصول فلسفه دکارت - م.

۳۶. دکارت، همان کتاب، صص ۱۰۱ - ۱۰۲. به نظر دکارت جسم همان بعد است و بعد همان جسم، و خواص دیگر اجسام، اعم از تحولات و عوارض از قبیل گرمی و سردی و جذب و دفع، تنها نتیجه حرکت اجسام است. چنانکه دکارت خود گفته بود: بعد و حرکت را به من بدهید، جهان را می‌سازم. بدین قرار فیزیک تبدیل به مکانیک می‌شود - م.

37. creative causality

38. self-sufficient

۳۹. به عقیده دکارت، علت غائی امور عالم بر انسان معلوم شدنی نیست و او را نشاید که بتواند به آن پی ببرد - م.
۴۰. به نظر دکارت، حرکت نخستین را خداوند به جسم داده و کلیه موجودات عالم مانند یک دستگاه کارخانه عمل می‌کنند و اجزای آن مانند چرخها و آلات دستگاهش هستند - م.
۴۱. دکارت خداوند را هم صانع عالم و هم حافظ آن می‌دانست. به عبارت دیگر او هم علت محدثه و هم علت مبقیه است. عمل خلق به صورت مدام است و اگر آتی خداوند از خلق بازماند، عالم معدوم می‌گردد - م.
۴۲. از اینجاست اشاره بجا و مشهور پاسکال: «من نمی‌توانم دکارت را ببخشم. او در سراسر فلسفه‌اش کاملاً مصمم بوده که خدا را به کناری نهد. اما مجبور شد که خدا را وادارد به اینکه تلنگری به عالم زند تا به حرکت آید؛ بجز این، او حاجت دیگری به خدا نداشت.» (تأملات، پاسکال، صص ۱۵۳ - ۱۵۴) مورس بلونده قول به اصالت فیزیک (physicism) یا به اصالت طبیعت (naturalism) را که بر الهیات عقلی دکارت غلبه دارد، بادقت نظر مورد لحاظ قرار داده و تحلیلی کرده که شایسته تحسین است. (مقاله تفکر ضد دکارتی مالبرانش، مندرج در: مروری بر مابعدالطبیعه و اخلاق، ۱۹۱۶، صص ۱-۲۶) تنها نکته‌ای که من می‌خواهم به این مقاله بسیار عالی اضافه کنم این است که مالبرانش سعی کرده روح ضد دکارتی خویش را برحسب فلسفه دکارتی بیان کند. و از اینجاست که مشکلات شخصی‌اش پیدا می‌شود. او در تلاش برای مسیحی ساختن مجدد الهیات عقلی دکارت، خدای مسیحی را دکارتی کرده است.

43. evolution

44. progress

45. the Author of Nature

۴۶. تأملات، دکارت، فصل ششم، (ترجمه فارسی، صص ۹۱ - ۹۲).
۴۷. heathens: معتقد به دینی سواى ادیان رسمی. اصطلاحاً به معنی غیرمتمدن و کافر و بت پرست نیز هست. در اوایل این لفظ را درباره مسلمان نیز بکار می‌بردند ولی اکنون فقط در معنی «مشرك» بکار می‌رود - م.
۴۸. اندیشه‌های پاسکال، صص ۱۵۳ - ۱۵۴.
۴۹. Oratory: مجمع کلیساها؛ سازمان مذهبی بوده که در قرن هفدهم فعالیت داشته است و مالبرانش در سال ۱۶۶۰ عضو آن شده بود - م.
۵۰. مالبرانش را، از حیث گرایشهای آگوستینی‌اش، «فلاطون مسیحی» خوانده‌اند. او به نظریه مثل اعتقاد داشت. در منطق و ریاضیات هم نظریات دکارت را شرح و بسط داد - م.

51. glory

۵۲. Ariste: کسی است که در کتاب مالبرانش، گفتگو در باب مابعدالطبیعه و دین، مخاطب مالبرانش است - م.
۵۳. مالبرانش، گفتگو در باب مابعدالطبیعه و دین، ج ۱، فصل ۲، بخش ۴، ص ۴۶. برای مطالعه تحلیلی کلی از آراء مالبرانش بنگرید به هانری گوئی، مقام مالبرانش (پاریس، ۱۹۲۶)، همچنین کتاب دیگرش: فلسفه مالبرانش و تجارب دینی‌اش (پاریس، ۱۹۲۶).

54. modalities

55. substance

56. decrees

۵۷. مالبرانش، همان کتاب، فصل ۸، بخش ۱۰، ص ۱۸۲.

58. eternal Ideas (مثل)

59. divine Word

60. supreme Intellect (عقل کلی)

61. system

62. order

۶۳. همان کتاب، جلد ۱، فصل ۸، بخش ۱۳، صص ۱۸۵ - ۱۸۷.

۶۴. همان کتاب، ج ۲، فصل ۹، بخش ۱۰، صص ۲۰۹ - ۲۱۱.

۶۵. مقصود مؤلف رسالهٔ ناتمام *le Mond* است که دکارت قصد اتمام و انتشارش را داشت ولی با محکومیت گالیله از جانب کلیسا منصرف شد - م.

66. revealed theology (الهیات نقلی، کلام نقلی در مقابل الهیات یا کلام عقلی)

۶۷. همان کتاب، جلد ۱، فصل دوم، بخش ۵، ص ۴۷.

۶۸. لایب‌نیس، مونا‌دشناسی، شماره‌های ۴۴ و ۴۵.

۶۹. *possible*: مقصود از «امکان» معنای عام آن است که در مقابل امتناع است و شامل ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود هر دو می‌گردد - م.

۷۰. لایب‌نیس، گفتار در مابعدالطبیعه، فصل اول، ص ۳.

71. maximum and minimum

۷۲. همان کتاب، فصل ۵، صص ۸ - ۹.

۷۳. ولتر در کتاب کاندید قول خوش‌بینانهٔ (pessimism) لایب‌نیس را در مورد اینکه این عالم بهترین عوالم ممکن است به کنایه مورد طعنه قرار داده و او را ساده‌لوح می‌خواند. او از شروری که در دنیا واقع می‌شود، از جمله زلزلهٔ لیسبون، یاد کرده و می‌گوید: اگر بهترین عالم ممکن این باشد، بدتریشان چه خواهد بود؟ - م.

۷۴. *The infinitesimal calculus*: در این حساب برای محاسبهٔ یک مقدار، آن را به مجموع بی‌نهایت جزء کوچک تحلیل می‌کنند. این بخش در قسمت آنالیز ریاضی خوانده می‌شود و در حساب انتگرال (حساب جامعه) و حساب دیفرنسیال (حساب فاضله) طرح می‌گردد. نیوتن و لایب‌نیس همزمان مؤسس آن بودند و لذا در آن مشاجره داشتند - م.

۷۵. *cause of itself (causa sui)*: این تعبیر هم معنای منفی دارد و هم مفهوم مثبت. معنای منفی بی‌علت (causeless) و مفهوم مثبتش بی‌نیاز از ماسوی (self-sufficient) و بنابراین همواره موجود بالفعل است. (فلسفهٔ اسپینوزا، تألیف ولفسن، منقول از حواشی ترجمهٔ فارسی کتاب اخلاق اسپینوزا، دکتر محسن جهانگیری، ص ۲) - م.

۷۶. اخلاق اسپینوزا، بخش اول، تعاریف ۱ و ۶. در مورد فلسفهٔ اسپینوزا، بنگرید به: ویکتور دلیبو، فلسفهٔ اسپینوزائی (پاریس، ۱۹۱۶).

۷۷. اخلاق اسپینوزا، بخش اول، قضیهٔ ۱۱، ص ۸ (ترجمهٔ فارسی، ص ۲۲).

۷۸. همان کتاب، ص ۵ (ترجمهٔ فارسی، ص ۲۳).

۷۹. همان کتاب، بخش اول، ذیل ص ۳۰ (ترجمهٔ فارسی، ص ۵۶).

۸۰. در عرف فلسفهٔ اسلامی کلمهٔ طبیعت (*natura*) به خدا اطلاق نگردیده است ولی در معارف مسیحی به معنای خاصی سابقه دارد. در فلسفهٔ اسپینوزا هم که خدا همان طبیعت است، این اطلاق کاملاً عادی به نظر می‌رسد. البته در آثار فیلسوفان اسلامی کلمهٔ طبیعت به معنای ذات و ماهیت به کار برده شده است، چنانکه اسپینوزا به همین معنی نیز بکار می‌برد - م.

۸۱. *Deus sive natura*: عبارتی لاتینی که در بخش چهارم کتاب اخلاق اسپینوزا آمده و تصریح بر این دارد که خدا همان طبیعت است. (مقدمه، ص ۱۴۲؛ ترجمه فارسی، ص ۲۰۶) - م.
۸۲. همان کتاب، بخش ۲، قضیه ۴۵، ص ۷۲ (ترجمه فارسی، ص ۱۱۶).
۸۳. از جمله کسانی که اسپینوزا را ملحد می‌دانند، دیوید هیوم فیلسوف انگلیسی است - م.
۸۴. مقصود نوالیس (*Novalis*) شاعر آلمانی است.
۸۵. درخصوص نقد اسپینوزا از ادیان رسمی بنگرید به رساله الهی سیاسی وی و قبل از هر چیز دیگر به اظهار روشن و صریح موضعش در کتاب اخلاق، بخش اول، ضمیمه، صص ۳۰ - ۳۶ (ترجمه فارسی، صص ۵۶ - ۶۴).
۸۶. **positive**: این کلمه در عرف فلسفه غربی سه معنی اصلی دارد: ۱- مثبت در مقابل منفی؛ ۲- وضعی در مقابل طبیعی. چنانکه مراد از قوانین وضعی، قوانین عرفی است؛ ۳- تحصیلی که در فلسفه تحصیلی (**positivism**) مورد نظر است و به معنای امری است که دارای قطعیت علمی و ما بازای خارجی باشد. معنای دوم این کلمه که وضعی در مقابل طبیعی است، در اینجا مورد نظر است - م.
۸۷. **anthropomorphic**: تشبیه خدا به صفات و افعال انسانی در مقابل تعطیل و تنزیه او، انسان‌وارانگاری خدا - م.
۸۸. **Marcus Aurelius**: فیلسوف رواقی (۱۸۰ - ۱۲۱ م) از پیروان زنون، متولد روم که به مقام سلطنت رسید و به حکمت و دیانت مشهور بود. - م.
۸۹. قول اخیر از آراء اصلی رواقیان است که مورد اعتقاد مارکوس اورلیوس نیز بوده است - م.
90. **existence of essence**
91. **essence of existence**
۹۲. **haunted**: یکی از موارد استعمال این کلمه تسخیر ارواح و تردّد آنها در جمائی است، از اینرو ژیلسون استفاده از این لفظ را در اینجا بنا بر قرائن درست می‌داند - م.
۹۳. **The Deists**: معتقدان به وجود خدا که التزام به ادیان آسمانی ندارند - م.
۹۴. **J. B. Bossuet**: ژاک بنینی بوسوئه؛ عالم الهی، مورخ و فیلسوف فرانسوی (۱۶۲۷ - ۱۷۰۴). ابتدا متولی کلیسا بود، سپس به مقام اسقفی رسید. خطیبی زبردست بود و کوشید تا کلیسای کاتولیک و پروتستان را آشتی دهد و مسیحیت واحدی پدید آورد - م.
۹۵. **Deism**: خداباوری طبیعی یعنی عقلی، یعنی اعتقاد به وجود خدا بدون التزام و اعتقاد به وحی. اعتقاد کسانی که معتقدند ادیان خصوصاً دین مسیح عاری از همه مبانی و مناسک معنوی و باطنی است و بر صرف عقل و بدون التزام به وحی است. آنها بیش از هر چیز به مسأله اخلاق در دین تأکید کرده و برای عقل انسانی، حجیت کامل در تشخیص خیر و شر قائل هستند. به نظر ایشان معجزات صرفاً خرافاتی بدوی است و لذا عقاید و شعائر دینی بی اعتبار است - م.
۹۶. بوسوئه، تاریخ انواع کلیساهای پروتستان، تألیف بوسوئه، باب ۵، فصل ۳۱.
۹۷. **Dryden**: شاعر، نمایشنامه‌نویس و منتقد انگلیسی (۱۶۳۱ - ۱۷۰۰). وی ابتدا به مذهب کاتولیک گروید و ملک الشعراى دربار شد. مداح کرامول بود. در همه انواع شعر و فنون ادبی استاد بود و سبک نثر نو انگلیسی را ایجاد کرد. آثار ادبی لاتینی را ترجمه و از آنها بسیار اقتباس کرده است - م.
98. **A Layman's Fate**
۹۹. مذهب خداشناسی عقلی (**deism**) دست‌کم سابقه‌اش به قرن شانزدهم بازمی‌گردد. پیر ویره (**Viret**) مثاله

کالونی (۱۵۱۱ - ۱۵۱۷) در کتاب تعالیم مسیحی مردمی را که به خدا ایمان دارند ولی به مسیح اعتقادی ندارند مورد انتقاد قرار داد. اما بنابر نظر او، تعالیم اناجیل عبارت از قصه‌هایی چند است. درخصوص مذهب خداباوری عقلی رجوع کنید به مقاله مسیحیت عقلی در فرهنگ الهیات کاتولیک، ج ۲. مقاله Deism در همان فرهنگ (جلد ۴) نیز تمهید خوبی است بر مسأله خداباوری عقلی به‌طور کلی. برای بحث عالمانه‌تری در مورد همین مسأله بنگرید به کتاب ماکس فریشایسن کوهلر (M. Frischeisen-Köhler) و ویلی موگ (W. Moog)، فلسفه عصر جدید تا پایان قرن هجدهم (برلین، ۱۹۲۴، صص ۳۷۶ - ۳۸۰).

100. mental teratology

101. natural christianity (مسیحیت طبیعی)

۱۰۲. John Toland: جان تولند (۱۶۷۰ - ۱۷۲۲)، فیلسوف ایرلندی که در خانواده معتقد به کلیسای کاتولیک رومی پرورش یافت ولی در عتفوان جوانی به مذهب پروتستان درآمد. وی با نوشتن کتاب مسیحیت بی‌رمز و راز در سال ۱۶۹۶ منشأ منازعاتی میان الهیون عقلی و علمای اهل سنت مسیحی شد و مجلس ایرلند او را متهم به بدعت کرد. به نظر تولند حقایق مسیحیت مغایر عقل نیست لذا می‌توان از طریق عقل به آن راه یافت. خود ایمان نیز محتاج به تأیید عقل است. مشهور است که وی واژه pantheism (همه‌خداانگاری، حلول و اتحاد) را وضع کرده است - م.

103. Christianity Not Mysterious

۱۰۴. Herbert of Cherbury: ادوارد هربرت اهل چربری (۱۵۸۳ - ۱۶۴۸)، فیلسوف و سیاستمدار انگلیسی. وی به مقام شوالیه و بارونی رسید و تصدی مشاغل سیاسی داشت. معمولاً او را مؤسس الهیات عقلی در انگلستان می‌دانند. در موضوع نسبت میان عقل و دین، بر آن بود که باید از عقل شروع کرد و به ایمانی رسید که نزد همگان واضح و بدیهی است. به نظر او وجه اشتراک همه ادیان که به غریزه فهمیده می‌شود، پنج اصل است که اهم آنها عبارتند از: وجود خدا، تکلیف عبادت، پاداش یا کیفر اخروی. آثار عمده‌اش عبارتند از: درباره حقیقت (۱۶۲۴)؛ درباره علت خطاها (۱۶۴۵)؛ درباره دین عامه (۱۶۴۵)؛ درباره دین اهل ضلالت (۱۶۶۳).

۱۰۵. Charles Blount: چارلز بلونت (۱۶۵۴ - ۱۶۹۳)، نویسنده و متاله عقلی انگلیسی. اثر مشهور وی کتاب روح جهان است که آن را در سال ۱۶۷۹ به رشته تحریر درآورد - م.

۱۰۶. Mathew Tindal: ماتیو تیندل (۱۶۵۷ - ۱۷۳۳)، از مشاهیر متألهان عقلی انگلیس است. در سال ۱۷۰۶ با تألیف کتاب دعاوی حقوق کلیسای مسیحی، در مورد اینکه کشیشان حق تصدی هیچ‌گونه مقام مستقلی را جز در کلیسا ندارند، جنجالی به پا کرد. در سال ۱۷۳۰ هم کتاب مسیحیت به قدمت خلقت را نوشت و در آن سعی در میرا ساختن دین از معجزات کرد و اخلاق را یگانه ملاک حرمت دینی دانست - م.

۱۰۷. روبسییر، در جریان انقلاب فرانسه، آئین خاصی را تأسیس کرد که مبتنی بر اعتقاد به وجودی متعالی بود. این مذهب در آن زمان به عنوان مذهب رسمی کشور اعلام شد - م.

108. Le Dieu des bonnes gens

۱۰۹. Fontenelle: برنارد فونتئل، از فلاسفه فرانسوی در قرن هجدهم (۱۶۵۷ - ۱۷۵۷). وی نویسنده‌ای زبردست و عضو آکادمی علمی پاریس بود. هر یک از اعضای آکادمی که درمی‌گذشت، فونتئل ستایشنامه‌ای برای او می‌نگاشت که مجموع آنها به صورت کتابی منتشر شد. از جهتی پیرو دکارت بود ولی درباره منشأ علم انسانی روش اصحاب تجربه را می‌پسندید. معروفترین اثرش کتاب گفتگو در تعدد عوالم مسکون است - م.

110. Watchmaker

۱۱۱. Demiurge: خدای صانع یا علت فاعلی عالم در فلسفه افلاطون. در رساله تیمائوس، افلاطون دمیورژ را به عنوان ایجادکننده نظم در عالم که اشیاء را از عدم خلق نمی‌کند بلکه صانع موجودات است که بر طبق مثل آنها را می‌سازد، توصیف کرده است. لحن رمزآمیز کلام افلاطون درباره دمیورژ باعث شده که عده‌ای آن را خدای واحد و گروهی هم صرف اسطوره تلقی کنند، ولی آنطور که از تفکر افلاطون برمی‌آید و بعدها نوافلاطونیان خصوصاً پروکلس تصریح کرده‌اند، مراد همان خدا به صفت صانع بودن است - م.

۱۱۲. God and contemporary thought: ژیلسون این فصل را به جای اینکه، به سیاق فصول سابق کتاب خدا و فلسفه، «خدا و فلسفه معاصر» بنامد، «خدا و تفکر معاصر» می‌خواند. زیرا چنانکه خواهیم دید به نظر او آراء رایج درباره وجود خدا در دوره معاصر عمدتاً علمی (scientific) است تا فلسفی و مفهوم خدا در ذیل علوم مختلف از ریاضی تا انسانی مطرح نظر است - م.

113. Criticism

114. Positivism

۱۱۵. برای آشنایی کلی با نقد مابعدالطبیعه نزد کانت و کنت، رجوع کنید به: ژیلسون، اتین، وحدت تجربه فلسفی (نیویورک، ۱۹۳۷)، بخش ۳، صص ۲۲۳ - ۲۹۵.

116. Schoolmen

117. the Author of Nature

۱۱۸. درباره بحثهای معاصران در مورد مفهوم علمی علت، بنگرید به: امیل میرسون، هویت و واقعیت (پاریس، ۱۹۱۲)، ص ۴۲؛ تبیین در علوم (پاریس، ۱۹۲۱)، جلد ۱، ص ۵۷؛ مقالات (پاریس، ۱۹۳۶)، صص ۲۸ - ۵۸.

119. a priori forms of sensibility

۱۲۰. a pure idea of reason: به نظر کانت سایر تصورات یا معانی ما تقدم عقل عبارتند از: نفس و جهان - م.

121. postulate

122. relation (رابطه)

123. Neo - Criticism

۱۲۴. Paulsen: فریدریش پولزن، فیلسوف کانتی مشرب آلمانی (۱۸۴۶ - ۱۹۰۸) و استاد فلسفه اخلاق. تحت تأثیر ماکس ووندت بود و همراه با او فلسفه‌اش جزو یکی از انحاء فلسفه نوکانتی محسوب می‌شود. آثار عمده‌اش عبارتند از: تاریخ سیر بحث‌المعرفة کانتی؛ نظام اخلاق؛ امانوئل کانت.

۱۲۵. Vaihinger: هانس فاینگر، فیلسوف کانتی مشرب آلمانی (۱۸۲۵ - ۱۹۳۳)، استاد فلسفه در دانشگاه هال. بانی نشریاتی در تحقیق در فلسفه کانت. مؤسس فلسفه‌ای به نام فلسفه تحصلی ایدئالیستی یا با عنوان مشهور «فلسفه گوئی که» (philosophy of As if) است. بنابراین نظام فلسفی بسیاری از مفاهیم ذهنی ما صرفاً مصنوعات ذهنی‌اند که ما نمی‌دانیم آیا مطابق واقع هستند یا نه ولی آنها را از جهت حل مشکلات تلقی به قبول می‌کنیم. این‌گونه مفاهیم را مثلاً در نظریه اتمی «گوئی که» حقیقی هستند می‌پذیریم - م.

۱۲۶. Renouvier: شارل برنار رنوویه، فیلسوف فرانسوی (۱۸۱۵ - ۱۹۳۰). وی از فیلسوفان مجدد فلسفه نقادی کانت در فرانسه است و براساس آرائش فلسفه‌ای به نام «فلسفه نقادی نو» تأسیس شد. اثر مشهورش عبارتست از: مشکل مابعدالطبیعه.

۱۲۷. Leon Brunschvieg: فیلسوف یهودی فرانسوی (۱۸۶۹ - ۱۹۴۴)، استاد دانشگاه سوربن. از فیلسوفان ایدئالیست نقادی. نویسنده رسالاتی درباره مونتینی و دکارت و پاسکال. سایر آثارش عبارتند از: مقدمه‌ای

بر حیات روح؛ مراتب فلسفه ریاضی - م.

۱۲۸. Emil Littré: فیلسوف، ادیب و طبیب فرانسوی (۱۸۰۱ - ۱۸۸۱)، شاگرد آگوست کنت و یکی از بزرگان پیرو فلسفه تحصلی که پس از مرگ کنت باعث ترویج این فلسفه گردید. آثار مشهورش عبارتند از: آگوست کنت و فلسفه تحصلی، فرهنگ زبان فرانسه و تاریخ زبان فرانسه - م.

129. Neo - positivism

130. Vienna school

۱۳۱. مباحث انتقادی دربارهٔ چنین تخصیص بیش از حد مفهوم معرفت عقلی را می‌توان در کتاب ژاک ماریتن، مدارج معرفت (نیویورک، ۱۹۳۸) یافت. همچنین در کتاب تامپسون، علم و شعور عامه: سیری ارسطویی (نیویورک، ۱۹۳۷)، صص ۴۷ - ۵۰.

۱۳۲. رجوع کنید به: بیانیهٔ فلسفی رودلف اوپکن، توماس اکوئینی و کانت: نزاع میان دو عالم (برلین، ۱۹۰۱).

133. primitive myths (اسطوره‌های ابتدایی)

۱۳۴. با وقوف به وسوسه‌هایی که مورخان گاهی اوقات تسلیم آن می‌شوند، در اینجا صلاح دیدم که تصریح کنم در عبارات اخیر خویش هیچ نکته‌ای متأثر از زندگی‌نامه‌ام نیست.

135. tragic

۱۳۶. منظور مؤلف دلیل شرط‌بندی (wager argument) است. به نظر پاسکال رسیدن به خدا کار دل است و با پای چوبین عقل میسر نیست و سرانجام راه عقل این است که یا انسان به الحاد می‌رسد و یا اینکه خدا باوری نامعتقد به ادیان آسمانی (deist) می‌گردد. اما طریقی عقلانی وجود دارد که آن هم فقط راه وصول به خدا را مهیا می‌کند. در اینجا پاسکال با استفاده از حساب احتمالات خطاب به دوستان شگاک و روشنفکر خود که بعضاً قماربازان ماهری نیز بودند، می‌گوید: اعتقاد به وجود خدا یا انکار وجود خدا عملاً مثل این است که شرط‌بندی کنیم که آیا او وجود دارد یا ندارد. در اینجا چند حالت پیش می‌آید: ۱- اگر اعتقاد داشته باشیم وجود دارد و سرانجام در آخرت معلوم شود که واقعاً وجود دارد، در این حالت اجر ما سعادت ابدی است. ۲- اگر اعتقاد داشته باشیم که خدا وجود دارد ولی وجود نداشته باشد، عملاً چیزی را از کف نداده و ضرر نکرده‌ایم، چنانکه اگر اعتقاد نداشته باشیم وجود دارد و معلوم هم شود که وجود ندارد، همین وضعیت پیش خواهد آمد. ۳- اگر ما اعتقاد نداشته باشیم که خدا وجود دارد ولی او واقعاً وجود داشته باشد، آنگاه دچار خذلان ابدی خواهیم شد. پس بهتر است حالت اول را بپذیریم که در قمار ایمان به وجود خدا ما فقط برنده هستیم و چیزی را نمی‌بازیم. ولی مؤمن قمارباز باید فهم و خاطر تیزکردن را کنار نهد و صراط کسانی را در پیش گیرد که خداوند نعمت به آنها بخشیده نه راه فیلسوفان را که مورد غضب الهی و گمراه هستند. (نقل با دخل و تصرف از پاسکال، تأملات، طبع لئوبرونشویک، فقره ۲۹۲) - م.

137. critique of pure reason

138. personify

۱۳۹. توماس هانری هاکسلی، سیر الهیات: تحقیقی مبتنی بر انسان‌شناسی، به نقل از جولیان هاکسلی، مقالاتی در علوم متداول (لندن، ۱۹۳۷)، ص ۱۲۳.

140. Judgment of reason

141. an innate idea

142. intellectual intuition

143. unifying power of human reason

144. phantasm

145. empirically observable fact

۱۴۶. pure natural knowledge: منظور زیلسون از معرفت طبیعی محض، معرفت غیردینی و غیرمستفاد از وحی است که لفظ natural theology نیز ناظر به آن است - م.

147. existential problem

148. Incarnation (تجسد لاهوت در ناسوت، تجسد خدا در عیسی)

149. Redemption (بازخرید گناهان انسان به واسطه فداشدن مسیح)

150. Grace

151. existential answers

152. provisional hypotheses

۱۵۳. سرجیمز جینس، جهان اسرارآمیز (لندن، ۱۹۳۷)، مقدمه، ص ۷. عجیب است که نسبت میان فلسفه و علم را بعضی از دانشمندان اشتباه فهمیده‌اند. درست است که «تعداد اندکی در این عصر حاضرند با میل و اراده حیات خود را متکی بر فلسفه‌ای سازند که نزد اهل علم خطای آن مبرهن است»، اما این نتیجه هم عاید نمی‌شود که «بدین فرار علم باید در مقام زیربنای ساختمانی حیات ما قرار گیرد؛ البته اگر بخواهیم این ساختمان ثابت و مستحکم باشد». آرتور کامپتون، دین یک دانشمند (نیویورک، سمینار الهیات یهودی در آمریکا ۱۹۳۸)، ص ۵. چرا که اولاً خود علم ثابت و مستحکم نیست. ثانیاً از دانستن اینکه اگر مجموعه قضایایی داشته باشیم که نقیض قضایایی باشند که صدقشان ثابت شده است، نمی‌توان این قضایا را صادق دانست، نتیجه گرفته نمی‌شود که مجموعه دوم قضایا باید مبنای اصول حیات باشد. چه بسا که مثلاً قضایای فلسفی که ما باید حیات خویش را بر پایه آن تأسیس کنیم، به‌طور کلی مستقل از همه مجموعه قضایای علمی متصور باشد.

154. Christianity Not Mysterious

۱۵۵. Sir James Jeans: منجم، ریاضی‌دان و فیزیکدان مشهور انگلیسی (۱۸۷۷ - ۱۹۴۶). آثار مشهورش عبارتند از: نظریه دینامیک گازها (۱۹۰۴)، جهان اطراف ما (۱۹۳۱)، فیزیک و فلسفه (۱۹۴۲) - م.

156. Rede Lecture

157. the Mysterious Universe

158. scientific cosmogony

159. stream of life

۱۶۰. سر جیمز جینس، همان کتاب، صص ۱۱ - ۲۲.

۱۶۱. Dirac: پُل موریس دیراک، فیزیکدان انگلیسی (۱۹۰۲ - ۱۹۸۴). برنده جایزه نوبل فیزیک همراه با اروین شرودینگر فیزیکدان اطریش در سال ۱۹۳۳. کتاب مشهور اصول مکانیک کوانتوم تألیف اوست - م.

۱۶۲. Le maître: ژرژ هنری لیمتر. فیزیکدان و منجم بلژیکی (۱۸۹۴ - ۱۹۶۶)، استاد دانشگاه لوون. درباره نظریه نسبت تحقیقات مفصلی کرده و درباره پیدایش جهان‌آراء خاصی داشته است. آثار مشهورش عبارتند از: بحث پیرامون تحوّل جهان و نظریه اتم ابتدایی - م.

۱۶۳. Louis de Broglie: فیزیکدان مشهور فرانسوی (۱۸۹۲ - ۱۹۸۷)، متخصص در مکانیک موجی، برنده جایزه نوبل فیزیک در سال ۱۹۲۹ - م.

164. cyclic universe

165. orthodox scientific view

166. an act of thought

۱۶۷. همان کتاب، ص ۱۸۲.

۱۶۸. همان کتاب، ص ۱۸۳.

169. biochemist

170. inorganic matter

171. structural universe

172. coordination

173. adaptation (سازش تغییراتی که موجود زنده برای هماهنگی با محیط جدید تحمل می‌کند)

174. function

175. organized beings

176. chance

۱۷۷. جولیان هاکسلی، مقاله عقل‌انگاری و مفهوم خدا، مندرج در کتاب مقالات یک زیست‌شناس، فصل ششم (لندن، ۱۹۳۹)، ص ۱۷۶. چنین نظریه «علمی» تکوین عالم (cosmogony) به طور عجیبی یادآور نظریه تکوین خدایان (theogony) نزد هسود است که مطابق آن موجودات به ترتیب مولود هاویه اُولیه‌اند.

178. discontinuity

179. indeterminacy (عدم قطعیت)

180. design (اتقان صنع)

181. emergence (خلق الساعة بودن)

182. sudden variation

183. purposiveness (غایت داشتن)

۱۸۴. دشمنی آشکاری که علم جدید نسبت به مفهوم علت فاعلی دارد، بیشتر مربوط به وجهه غیروجودی (nonexistent) تبیین‌های علمی است. یکی از اجزاء ذاتی علت فاعلی این است که چیزی را هست یا موجود می‌سازد (جعل وجود می‌کند). اما چون نسبت میان معلول و علت یک نسبت وجودی (existent) و غیرماهوی (nonanalytical = غیرتحلیلی) است، نزد اذهان علمی این نسبت، به گونه‌ای با خفت و فضاحت می‌نماید که باید از آن پرهیز کرد.

185. aerodynamics

۱۸۶. remora: ماهی چسبنده و مکنده‌ای که به نظر قدما به کشتیها می‌چسبید و مانع حرکتشان می‌شد. م.
۱۸۷. فرانسس بیکن، مقام و پیشرفت دانش، کتاب سوم، فصل چهارم (نیویورک، ۱۹۰۰)، ص ۱۰۹۷. او می‌گوید: «اما این علل غایی خطا نیستند و برای تحقیق در علم مابعدالطبیعه هم بی‌قدر و اعتبار نمی‌باشند، اما ورودشان به حدود و ثغور علل طبیعی موجب تباهی زیادی در آن محدوده شده است.»

188. psychological term

189. projection

۱۹۰. جولیان هاکسلی، همان کتاب، فصل ۶، ص ۱۷۳.

191. from within

192. a common fallacy

194. the Inferno

195. the god Struggle

۱۹۶. در خصوص مشکلات فلسفی که از لوازم این معنای تحول است، بنگرید به: تامپسون، علم و عقل سلیم، صص ۲۱۶ - ۲۳۲.

۱۹۷. از طالس نقل شده است که «همه چیز بر از خدایان است.» (ارسطو، درباره نفس، ۴۱۱a) - م.

198. blind Evolution

۱۹۹. Orthogenesis: مراد تغییر موجودات زنده در نسلهای متوالی است که بنا بر بعضی نظریه‌های مربوط به تحول در مسیری که کاملاً از قبل تعیین شده، رخ می‌دهد و بدون دخالت عوامل خارجی منجر به جهات تکاملی در آن موجودات می‌گردد و به آن determinate evolution نیز گویند. همین اصطلاح در علوم اجتماعی دال بر نظریه‌ای است که مطابق آن تحولات اجتماعی در فرهنگهای مختلف علی‌رغم اوضاع و شرایط متفاوت خارجی در مسیری واحد و با طی کردن مراتب واحدی رخ می‌دهد. البته مراد نویسنده معنای اول است - م.

200. benevolent Progress

201. agnostic

202. pseudo - agnostics

۲۰۳. عداوتی را که علم کاملاً ریاضی شده [جدید] از خود نسبت به «فعل تحویل‌ناپذیر وجود» بروز می‌دهد، درحقیقت در پس پرده این مخالفت نهفته است. این عداوت را هنری برگسون نسبت به مسأله دیمومت (duration) به خوبی خاطر نشان کرده است. مالبرانش وجود ماده را اثبات‌ناپذیر می‌دانست و نتیجه می‌گرفت که نابودی عالم ماده توسط خدا به هیچ وجه تأثیری در معرفت علمی ما از آن نخواهد داشت. سِرآرتور ادینگتون بی‌تردید نظام مابعدالطبیعی مالبرانش را تأیید نمی‌کرد اما نگرش خود وی به مسأله وجود، نگرشی معرفتی است که عبارت است از همین هیأت معرفتی خاص موموم به فیزیک جدید. لذا او نیز به نتیجه مشابهی رسید که در آن «مسأله اتصاف عالم فیزیکی به صفتی اسرارآمیز به نام وجود (existence) هرگز مطرح نمی‌شود.» (فلسفه علم فیزیکی، انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۳۹). سِرآرتور درعوض «مفهوم مابعدالطبیعی وجود واقعی»، «مفهوم ساختاری وجود» را قرار داد و آن را در صفحات ۱۶۲ - ۱۶۶ کتاب مذکور تعریف کرد. درحقیقت، ما دارای مفهومی مابعدالطبیعی از هستی (being) می‌باشیم که نامشخص و نامعلوم (hazy) نیست (ص ۱۶۲) ولی تمثیلی (analogical) است. از حیث واقعیت خارجی داشتن، وجود، مصداق مفهومی (object of concept) نیست بلکه مصداق حکمی (object of judgement) است. جایگزین کردن «وجود ساختاری» (structural existence) به جای «وجود واقعی» (real existence) سرانجامش رسیدن به این نتیجه است که «وجود مستقل» داشتن یک جزء مفروض عبارت است از «وجودش از آن جهت که در کل ساختار سهیم است»، درحالی که عدمش عبارت است از «رخنه‌ای که در آن ساختار ایجاد شده یا ایجاد کرده‌اند.» (ص ۱۶۵). به عبارت دیگر، وجود مستقل یا عدم یک جزء مطلقاً بستگی به کل آن دارد. وجود داشتن به معنای «سهیم بودن در چیزی» است و معدوم شدن عبارت است از توقف در «سهیم بودن در آن». مع‌هذا به منظور سهیم بودن در یک کل، چیزی باید ابتدائاً بوده باشد و تعریف مرگ انسان به رخنه‌ای که در کل خانواده‌اش ایجاد می‌کند به منزله اتخاذ موضعی نسبتاً بی‌طرفانه است نسبت به حادثه‌ای که نزد خود شخص در حال احتضار به شدت فردی می‌نماید.

204. account for

205. a pure Act of existence

۲۰۶. سرآرتور ادینگتون شکوه دارد از اینکه فلاسفه اقدامی در جهت تفهیم معنای کلمه «وجود» برای عوام نمی‌کنند. (فلسفه علم فیزیکی، فصل ده، صص ۱۵۴ - ۱۵۷). سرآرتور برای ذکر نمونه‌ای از ابهام این کلمه به این حکم استناد می‌جوید: «در یک بانک اضافه برداشتی از یک حساب شده است.» حال آیا «این اضافه برداشت در بانک» چیزی است که واقعاً وجود دارد؟ پاسخ این است: بله و نه. فعل «است» دو معنای متمایز دارد که مطابق آن دلالت می‌کند بر: الف - وجود واقعی یک چیز؛ ب - اجتماع یک محمول با یک موضوع در یک حکم. برحسب معنای اولش، چیزی که در بانک هست، یک برداشت از حساب (draft) است. اما برحسب معنای دوم اینکه «این برداشت، اضافه برداشت (overdraft) است» نیز صادق است. قول به اینکه «برداشتی، اضافه برداشت» است، به هیچ وجه در حکم قائل شدن به این نیست که «اضافه برداشت» واقعاً هست یا وجود دارد.

207. absolute existence

۲۰۸. برخی از دانشمندان که هنوز قدر برهان نظم یا اتقان صنع (argument on the basis of design) را می‌دانند، خواهند گفت که هیچ «نیازی به اینکه خالق عالم را آغاز کند» نیست. (ا.ج. همپتون، دین یک دانشمند، ص ۱۱) به عبارت دیگر، آنها نمی‌فهمند که این دو مسأله عیناً یکی هستند. اتقان صنع عالم در نظر ایشان، واقعی است که وجودش، تبیینی را می‌طلبد. پس چرا نباید پروتونها، الکترونها، نوترونها و فوتونها نیز اموری تصور شوند که وجودشان مقتضی تبیین است؟ به چه معنا وجود این اجزاء کمتر از ترکیبشان اسرارآمیز است؟ آنچه موجب می‌شود بسیاری از دانشمندان به آن مقام نرسند که پرسش دوم را مطرح کنند، این است که در اینجا آنها از درک خصوصیت غیرعلمی مسأله قاصو نیستند. به هر تقدیر، حقیقت این دو مسأله، یک چیز است. اگر علت وجود موجودات زنده، خارج از ماهیت اجزاء فیزیکی شیمیائی آنهاست، پس باید در ورای نظم طبیعی (transphysical) یعنی باید مابعدالطبیعی (metaphysical) باشد. به دیگر سخن، اگر در خود اجزاء چیزی نیست که تبیین وجود اتقان صنع عالم کند، حضور این اتقان در هاویه‌ای از اجزاء و عناصر به همان حدّ خود وجود این اجزاء ضرورتاً مقتضی امر خلقت است.

209. self - sufficient

210. thought (علم)

۲۱۱. در متن انگلیسی به ترتیب He و It ذکر شده است که اولی اشاره به شیء و دومی اشاره به شخص است. تکفیک میان ضمیر اشاره به شیء و به شخص در زبان انگلیسی به سهولت میسر است ولی در زبان فارسی نمی‌توان به سهولت این تکفیک را نشان داد. به هر تقدیر منظور ژیلسون تأکید بر شخص بودن خدای مسیحی است که از دیگر نکات بارز الهیات مسیحی است - م.

۲۱۲. دکتر ا.ج. کامپتون (compton) یکی از مصادیق جالب توجه خیل کثیر دانشمندانی است که وقتی در مقام گذر از علم به فلسفه و از فلسفه به دین هستند، به نظر نمی‌آید که بدانند درحال عبور از خطوط مجاور یکدیگرند. در نظر آنها «فرضیه خدا» یکی دیگر از همان «فرضیه‌های کارآمدی» است که یک دانشمند علی‌رغم اینکه می‌داند هیچکدام را نمی‌توان اثبات کند، موقتاً تلقی به قبول می‌کند. لذا به این نتیجه می‌رسد که «ایمان به خدا را می‌توان کلاً نظرگاهی علمی دانست، حتی اگر نتوان صحت آنرا به اثبات رساند.» (دین یک دانشمند، ص ۱۳) این ابهامی اسف‌انگیز است که مولود زبان است. درست است که اصل بقای انرژی و مفهوم تحول، فرضیه هستند، اما فرضیه‌های «علمی» اند. زیرا برحسب اینکه آنها را قبول یا رد

با رد کنیم، تفسیر علمی ما از امور محسوس الزاماً متفاوت می‌گردد. برخلاف این، وجود یا عدم خدا قضیه‌ای است که سلب یا ایجابش موجب هیچ نوع تغییری در ساخت تفسیر علمی ما از جهان نمی‌گردد و کاملاً مستقل از مضامین علمی به‌طور مطلق است. مثلاً فرض اینکه طرح و تدبیری در جهان باشد، باعث نمی‌شود وجود خدا را به عنوان تبیینی «علمی» برای حضور آن در عالم مقزّر داریم چرا که تبیینی «مابعدالطبیعی» است. در نتیجه خدا را نباید به عنوان «احتمالی علمی» بلکه باید در حکم «ضرورتی مابعدالطبیعی» وضع کرد.

213. pseudometaphysical science

214. watch - maker

215. carpenter

۲۱۶. **apologetics**: از ریشه یونانی **apology** به معنای دفاع و دفاعیه، مجموعه محاجاتی است که در دفاع از یک عقیده یا اصول فکری عنوان می‌شود. همچنین به معنای شعبه‌ای از الهیات مسیحی است که موضوعش دفاع از منشأ الهی داشتن و حجیت دین مسیح است - م.

۲۱۷. عبارات اخیر خالی از ابهام نیست. مرادزیلسون چنانکه بعداً نیز اشاره می‌کند این است که «ساختن ساعت» فن است و شأن صنعت دارد ولی خلق و ایجاد، فن نیست و شأن وجودی دارد. پس ساعت را می‌سازند نه اینکه ایجاد کنند یعنی وجودش دهند و کسی آن را می‌سازد که آشنای این فن باشد. در مورد خدا هم خالق بودن او از این جهت است که «او کسی است که هست» و نفس فعل هستی او منشأ خالق بودن اوست، نه اینکه او خالقی باشد که وجود دارد - م.

218. anthropomorphic

219. to be

220. act of existing (actus essendia)

221. esse Dei

۲۲۲. قدیس توماس آکوئینی، جامع الهیات، بخش اول، فقرة چهارم. تقسیم‌بندی مذکور وجود همان است که در فلسفه اسلامی تحت عنوان تقسیم وجود به وجود محمولی و وجود رابط آمده است. وجود محمولی یعنی وجودی که خود یکی از دو طرف نسبت است و بر موضوعی حمل می‌شود، مثل «هست» در قضیه خدا هست. وجود رابط آن است که نه موضوع است و نه محمول بلکه نفس ارتباط میان موضوع و محمول است، مثل «است» در قضیه خدا قادر است. وجود محمولی درحقیقت «وجود فی‌نفسه» و وجود رابط «وجود لافی‌نفسه» است. امتیاز «هست» و «است» در زبان فارسی به بهترین نحو فرق میان وجود محمولی و وجود رابط را نشان می‌دهد. مطلب دیگر اینکه زیلسون به تبعیت از توماس آکوئینی برهان لمّی بر وجود خدا را رد می‌کند و قائل است به اینکه ما فقط از طریق آثار خدا می‌توانیم راه (via) به وجود خدا بریم. لذا پنج راه (quinque viae) را ذکر می‌کند که از اثر بی به مؤثر حقیقی می‌بریم - م.

۲۲۳. منظور زیلسون به شرحی که گذشت به ترتیب خدا در فلسفه ارسطو، فلسفه افلاطون، فلسفه افلوپین و فلسفه اسپینوزا است - م.

224. ens (being)

225. esse (is)

226. an Act

227. an act

228. the supreme Act of existing

229. act of Judging

۲۳۰. سخن زیلسون تفصیل مطلب قبلی اوست که فعل اعلای وجود، الهی است و به جهت قاعده الحق ماهیته
انبیته، چون ماهیت الهی، عین وجود اوست و وجود خدا بیرون از فهم و ادراک ناقص است پس فقط باید از
طریق حکم کردن درخصوص آثار او درباره خود او سخن بگوئیم - م.

231. He who is

