

# مدعیات الهیات\*

ای . جی . آیر

ترجمه اعظم پویا

می تواند این کار را بکند. « اما این مطلب ایمان دکتر را بر نمی آشوبد. او می گوید: «زیرا در حال حاضر جهانیان هیچ تعریف کافی و وافی ای از خداوند ندارند؛ و به گمان من قبل از آن که بتوان چیزی را به نحوی قانع کننده رد کرد، باید قادر به تعریف آن بود.»<sup>۲</sup> آری این یک طنز است، اما سخنانی که

الف) وجود خدا در اثر طنزآمیز دابلیو . اچ . مالوک، جمهوری نوین، که اولین بار در دهه هفتاد قرن نوزدهم، به هنگام اوج تعارض میان علم و دین منتشر شد، یکی از شخصیتها به نام دکتر جوت<sup>۱</sup> معترف است که یک حریف ملحد در صورتی که خدا را تعریف کند، می تواند وجود او را رد کند. «هر ملحدی

به دهان جُوت گذاشته می شود نشان از نظرگاهی دارد که هنوز هم نامتعارف نیست. کسانی که سعی دارند باور خود را نسبت به وجود خدا با این سخن موجه سازند که این باور مبتنی بر ایمان است، گاهی به چیزی بیش از این معتقد نیستند که قضیه «خدا وجود دارد» قضیه ای است که بدون شواهد کافی، حق پذیرفتن آن را دارند. اما گاه نیز برای اطمینان از این که عبارت «خدا وجود دارد» قضیه ای صادق است، هر چند ندانند که مفاد این قضیه چیست، به سراغ ایمان می روند؛ و این چیزی است که فراتر از فهم آدمی است. موضع اول هر چند به گمان من نابجاست، لکن قابل بحث است. اما موضع دوم صرفاً فریبکارانه است. تا زمانی که ما قضیه ای قابل فهم پیش رو داریم، مجالی برای مداخله ایمان نیست. این می تواند امری تعبدی باشد که موجوداتی با عقول فوق انسانی، البته در صورتی که چنین موجوداتی وجود داشته باشند، قضایایی در ذهن دارند که ما از ادراک آنها عاجزیم. این مطلب فقط مستلزم این است که ما بتوانیم برای عبارت «موجوداتی با عقول فوق انسانی» معنایی قائل شویم. اما اگر به واقع، ما نتوانیم این قضایا را بفهمیم، یعنی اگر جملاتی که مدعی بیان این قضایا هستند برای ما هیچ

معنایی نداشته باشند، در این صورت این واقعیت (البته اگر این یک واقعیت باشد) که آنها برای پاره ای از موجودات دیگر معنا دارند، چندان سودی ندارد؛ زیرا این معنا می تواند هر چیزی باشد. گرچه حقیقت این است که قائلان به این موضع قطعاً از عبارت «خدا وجود دارد» چیزی می فهمند، یا [دست کم] گمان می کنند که می فهمند، اما تنها وقتی که گزارششان از آنچه فهمیده اند باور نکردنی به نظر می رسد، به این مطلب تمسک می کنند که گزارششان قاصر از ادای معنای واقعی آن عبارت است. اما کلمات هیچ معنایی غیر از معنایی که برای آنها قائل می شویم، ندارند؛ و اگر یک قضیه را به امور نامفهوم نزدیک بدانیم، به اعتبار آن نیفزوده ایم. در واقع، جهان خالی از توصیفاتی از خدایان نیست؛ خواه این توصیفات، یکایک<sup>۳</sup> یا به نحو جمعی<sup>۴</sup> به مثابه تعاریف کافی و وافی برای او محسوب شوند و خواه نه. تا زمانی که معیاری در باب کافی و وافی بودن در اختیار داریم، نیازی نیست که این امر جزئی ما را معطل کند. مثلاً کسانی که به تعدد خدایان معتقدند مایلند اوصافی را به آنان نسبت دهند که با [آن دسته از] فعالیت‌های بشر که گمان می رود خدایان بر آنها حاکمند، متناسب باشد. خدای جنگ جنگجوست و

خدای عشق عاشق پیشه. هر چند نه در همه موارد، ولی در پاره‌ای از موارد، این خدایان دست کم به صورت ادواری جسمانی اند و در زمان و مکان، تدبیر امور می‌کنند. کسانی که معتقدند فقط یک خدا وجود دارد، به اتفاق برآنند که او دارای این ویژگیهاست: هوشمند یا چیزی شبیه به آن است؛ دارای احساسات و عواطفی چون عشق یا خشم اخلاقی است؛ غیرجسمانی است. به استثنای خدای مسیحیت که در دورانی حدود سی سال، با فرض یکی بودن پدر و پسر، دارای ویژگیهایی بود که معمولاً ناسازگار دانسته می‌شوند؛ یعنی ویژگی جسمانی بودن و ویژگی غیرجسمانی بودن. [او،] باز هم با همین استثنا، در مکان نمی‌گنجد؛ هر چند قادر به عمل در مکان است. سرمدی است یا، با همان استثنا، در زمان نمی‌گنجد؛ هر چند قادر است در زمان عمل کند. او خالق جهان و به طور مستمر، ناظر بر آن است؛ در معرض دگرگونی قرار نمی‌گیرد؛ قادر مطلق و عالم مطلق است؛ به لحاظ اخلاقی کامل و در نتیجه، خیرخواه علی‌الاطلاق است؛ و [بالاخره] واجب‌الوجود است.

می‌توان اندکی در این باره تردید کرد که معمولی‌هایی که به این خدای واحد نسبت داده

می‌شوند، همگی معنادار و یا با یکدیگر سازگار باشند. برای نمونه، ماحق داریم چنین بیندیشیم که اگر اصلاً قائل شدن به اشخاص غیرمتجسد معقول باشد، این اشخاص دست کم باید در زمان قرار گرفته باشند. این مطلب نیز روشن نیست که چگونه موجودی که دارای عواطف و احساسات است، می‌تواند در معرض دگرگونی قرار نگیرد؛ جز آن که فرض کنیم او در همه زمانها دارای احساسات و عواطفی واحد، با شدتی واحد است و در این صورت، این احساسات و عواطف در معرض یک خطر قرار می‌گیرند و آن این که گاه فاقد متعلقات مناسب خود باشند. آنچه در هر حال واضح است این است که اکثر این محمولهای متفاوت، با یکدیگر ارتباط منطقی ندارند. ما بعدها باید بررسی کنیم که آیا این رأی که جهان مخلوق است، معنادار است یا نه. اگر قضیه «جهان مخلوق است» قضیه معناداری باشد، می‌توان آن را مستلزم هوشمند بودن خالق دانست. همین طور می‌توان آن را مستلزم غیرجسمانی بودن او دانست؛ زیرا وجود یک جسم مادی نمی‌تواند مقدم بر وجود عالم باشد. هر چند در این صورت روشن نیست که چرا همین امر نباید در مورد وجود نفس هم صدق کند. این

قضیه مطمئناً مستلزم سرمدی بودن خالق نیست؛ ممکن است او زمانی قبل از خلق جهان به وجود آمده باشد و یا زمانی پس از آن معدوم شود. همچنین این قضیه مستلزم قادر مطلق بودن خدا نیست. زیرا این امکان هست که او خواستار خلق جهان دیگری بوده، اما قادر به خلق آن نبوده است و در نتیجه جهان موجود را آفریده است؛ و ممکن است پس از آن دریافته باشد که این جهان به طور کلی و یا تا حدی از کنترل او خارج است. این امکان هست که این جهان به گونه‌هایی که برای خدا غیرقابل پیش‌بینی است تحول یابد. این هم واضح است که میان دارا بودن مرتبه‌ای از قدرت، از جمله قدرت خلق جهان، و خیرخواه بودن به لحاظ اخلاقی، هیچ‌گونه ارتباط منطقی‌ای وجود ندارد. در حقیقت، اگر طراحی تاریخ جهان را به دست خالق آن بدانیم، [خود این امر] می‌تواند شاهدی قوی برای پی بردن به بدخواه بودن خالق جهان باشد. در نهایت، اگر این خالق بتواند همه این اوصاف دیگر را به نحو سازگار با یکدیگر دارا باشد، نتیجه‌اش این نیست که او واجب‌الوجود است. زیرا اگر این خالق را خدا بدانیم، می‌توان او را بالضروره واجد این اوصاف دانست؛ به این معنا که این اوصاف طبق

تعریف به هر خدایی نسبت داده می‌شود. اما این مطلب مستلزم این نیست که [بگوییم] این که این تعریف مصداقی در عالم واقع دارد، قضیه‌ای ممکنه نیست.

رای مربوط به واجب‌الوجود بودن خدا شایسته پی‌گیری است؛ زیرا این رای شامل دو مورد از مشهورترین تلاشها برای اثبات وجود خداست. اولین تلاش که مشهور به برهان وجودشناسی<sup>۵</sup> است، در اصل از آن آنسلم قدیس است. دکارت<sup>۶</sup> تقریر دیگری از این برهان دارد که با تقریر آنسلم تفاوت چندانی مهمی ندارد. مقدمه اول برهان وجودشناختی این است: خدا کامل است. این مقدمه متضمن این معناست که خدا موجودی است که موجودی بزرگ‌تر از او متصور نیست. مفروض این است که این مقدمه طبق تعریف صادق است. در این تعریف دقیقاً بیان نشده است که کمال و بزرگی چیست. اما این مطلب، مادام که برهان بتواند به مقدمه دومش، یعنی «موجودی که صرفاً ذهنی است به بزرگی موجود واقعی نیست»، دست یابد، بر برهان خدشه‌ای وارد نخواهد کرد. مفروض این است که مقدمه دوم نیز طبق تعریف، صادق است. استدلال بدین قرار است: اگر خدا وجود نمی‌داشت، بزرگ‌ترین موجود قابل

تصور نمی بود. اما از آنجا که طبق تعریف، او بزرگ ترین موجود قابل تصور است، پس او وجود دارد. معنای دقیق واجب الوجود بودن خدا در چنین بافتی این است که وجود او از ذاتش یا، به عبارت دیگر، از نحوه تعریفش نتیجه می شود.

این استدلال هر چند پاره ای از فیلسوفان را حتی در روزگار خود ما متقاعد کرده است، قطعاً مغالطه آمیز است. کانت<sup>۷</sup> رایج ترین راه را برای ابطال این برهان پیشنهاد کرده است. او این مطلب را رد می کند که وجود بتواند مندرج در تعریف چیزی شود. تعریف یک شیء تهیه فهرست محمولهائی است که آن شیء باید واجد آنها باشد و کانت می گوید وجود محمول نیست. برای نمونه، در تعریف قنطورس می توان گفت: موجودی دارای سر، خرطوم، دستهایی مانند دستهای انسان که متصل به بدن است و پاهای اسب. آنگاه اگر در ادامه بگوییم که قنطورس وجود دارد؛ صفت دیگری را به تعریف نیفزوده ایم، و یا هیچ یک از اشیائی را که این تعریف بر آنها صادق است بر آن حمل نکرده ایم. پس حمل وجود بر قنطورس همچون حمل، مثلاً، ستیزه جویی بر او نیست. با حمل وجود بر قنطورس سخنی از سخنی دیگر گفته ایم؛

یعنی این سخن کاذب که تعریف قنطورس مصداق دارد. به همین ترتیب، اوصاف کمال خداوند مثل قدرت مطلق، علم مطلق، خیرخواهی مطلق و یا هر وصف دیگری را می توان [برای او] برشمرد، اما با افزودن «وجود»، وصفی بر اوصاف دیگر نمی افزاییم؛ بلکه، درست یا غلط، می گوییم چیزی وجود دارد که آن اوصاف متعلق به آن است. به گمان من، این پاسخ روی هم رفته وجه صحتی دارد؛ اما کاملاً قانع کننده نیست. زیرا در تحدید تعاریف، بیش از حد بر قاعده ای تأکید می ورزد که احتمال نقض آن را می توان داد. در مثل، اگر شخصی واژه «قنطورس» را در فرهنگ واژگان بیابد، خواهد دید که نه تنها اوصاف مذکور، بلکه وصف افسانه ای بودن نیز بر قنطورس حمل می گردد. اگر وصف افسانه ای بودن را جدأ جزئی از تعریف [قنطورس] می دانستیم، در آن صورت، اگر به فرض محال موجودی پیدا می شد که واجد همه ویژگیهای قنطورس، غیر از افسانه ای بودن می بود، نمی شد به معنای دقیق کلمه آن موجود را قنطورس نامید. بلکه می بایست واژه دیگری پیدا کرد تا بر آن موجود که فقط در افسانه ای نبودن با قنطورس تفاوت دارد، دلالت کند. بر همین قیاس، من می پذیرم که شخصی بتواند بر این

مطلب تأکید کند که فرض وجود، جزئی از معنای واژه خدا یا در واقع جزئی از معنای هر واژه دیگری است. برای چنین شخصی، گفتن «خدا وجود ندارد» نوعی سوءاستعمال زبان است. زیرا وصف عدم، چیزی را که پیش فرض استعمال موضوع است رد می کند. اما اینک روشن می شود که با این ترفند هیچ چیزی به دست نمی آید؛ زیرا یک مسأله فیصله ناپافته باقی می ماند و آن این که آیا موضوع قضیه معنایی<sup>۸</sup> دارد یا نه. بیایید در تعریف موجود کامل بگوییم که او موجودی است که ذهنی نیست. اما هنوز هم می توان به نحو معناداری به این پرسش که آیا چیزی وجود دارد که همه اوصاف دیگر یک موجود کامل را داشته باشد و ذهنی هم نباشد، پاسخ «نه» داد. بنابراین، حتی اگر این سخن آنسلم قدیس را جایز بدانیم که تصور بزرگ ترین موجود قابل تصور همان تصور موجود بودن آن است، نتیجه اش این نیست که در عالم واقع هم چیزی که مصداق این مفهوم باشد، وجود دارد.

حال، آیا تفاوتی میان تعریف خدا به منزله واجب الوجود و عدم تعریف او به آن هست؟ در فهم معنای واجب الوجود مشکلی وجود دارد. اما من فرض می کنم که بتوان آن را به این معنا دانست که خدا هر محمولی

داشته باشد، بالضروره واجد آن است. از این جهت، او همانند یک عدد است. هر چند احتمالاً از جهات دیگر، این همانندی وجود ندارد. در حقیقت، این سخن [که حمل، حمل ضروری باشد] در باب همه محمولهایی که بر اعداد حمل می شوند، صدق نمی کند اما در باب پاره ای از آنها صادق است و همینهاست که این تمثیل را موجه می کنند. در واقع به گمان من، قابل دفاع بودن این مقایسه محل شک و شبهه فراوان است؛ اما تأکید بر این نکته ضرورت ندارد. چرا که این کار در نجات استدلال بی تأثیر است. زیرا حتی اگر بپذیریم که محمولهای مورد بحث در صورتی که اصلاً مصداق داشته باشند، مصداق داشتن شان ضروری است، لکن مصداق داشتن آنها در اصل یک فرض محض است.

گاه وقتی که گفته می شود خدا واجب الوجود است، منظور این است که او موجودی است که دلیل وجود خود را در خودش دارد. این موضع توماس آکویناس قدیس<sup>۹</sup> یا یکی از مواضع اوست. وی به اعتبار برهان وجودشناختی اعتقادی نداشت. اما به گمان او، یک واجب الوجود به معنای مزبور باید وجود داشته باشد.

اسپینوزا تعریف فوق را برای خدا پذیرفت و همان طور که می دانیم<sup>۱۰</sup> این تعریف نزد او به

وحدت میان خدا و طبیعت منجر شد. چنانکه گفتیم، مشکل در فهم این مطلب است که چگونه ممکن است چنین تعریفی مصداق داشته باشد. اگر مراد از دلیل، یک مبنای منطقی باشد، لازمه اش این است که وجود خدا از ذاتش استنتاج شود و در این صورت ما به برهان وجودشناختی باز می‌گردیم. اگر مراد از دلیل، علت باشد، فهم معنای قضیه «چیزی علت خودش است» دشوار است. حال می‌توان پرسید که چه تفاوتی میان این دو گفتار است: چیزی علت خودش است، و آن چیز هیچ علتی ندارد. ظاهراً رأی اصلی توماس آکویناس این بوده است که جهان به شکل کنونی اش نمی‌تواند صرفاً به نحو اتفاقی وجود یافته باشد. ما نظریه‌هایی در اختیار داریم که واقعیات مشهود را کم و بیش با موفقیت توجیه می‌کنند. اما قضایایی که در این نظریه‌ها ظاهر می‌شوند خودشان ممکنه هستند؛ یا اگر این نظریه‌ها در قالب نظامهای قیاسی درآیند، این امر که آیا اصول موضوعه آنها مصداق دارد یا نه، امر مشروطی است. قانونمند کردن امور واقع، به معنای نشان دادن این نیست که این امور به صورت دیگری نمی‌توانند باشند، بلکه فقط به این معناست که آنها را در انگاره‌های کلی جای می‌دهیم.

ما با ابداع نظریه‌های درازآهنگ‌تر، درصدد ساده کردن این انگاره‌ها هستیم؛ اما هر قدر پیش می‌رویم، در نهایت، همیشه به این موضع می‌رسیم که نحوه وجود کلی اشیاء این‌گونه است. این پرسش که چرا نحوه وجود اشیاء این‌گونه است، فقط با ارائه

نظریه دیگری پاسخ داده می شود که باز ما را با همان سؤال روبه رو می کند. ما به پاسخی نیاز داریم که نه تنها ما را در مورد نحوه وجود اشیاء مطمئن سازد، بلکه در این باره که اشیاء باید بدین نحو وجود داشته باشند نیز به ما اطمینان بخشد. اما چنین پاسخی فقط در صورتی قابل ارائه است که تبیین نهایی در وجود خدایی یافته شود که افعال او از ذاتش ناشی می شوند و ذاتش نتواند با آنچه هست متفاوت باشد.

در مکتوبات اگزیستانسیالیست های جدید رد پای این استدلال دیده می شود. آنان دقیقاً به این دلیل که هر چیزی در جهان می توانست جور دیگری باشد، به این نتیجه می رسند که جهان، پوچ و بی معناست. کسانی که این موضع را اتخاذ می کنند دلیلی بر اعتقاد به وجود یک خدا سراغ ندارند. اما تلویحاً به این مطلب اشاره دارند که فقط در صورت وجود یک خداست که عالم معنادار می شود؛ لکن به نحوی مصیبت بار فاقد این معناست.

اگزیستانسیالیست ها در این مورد اشتباه کرده اند. جستجوی یک دلیل نهایی به لحاظ عاطفی قابل فهم است، اما عقلاً منطقی نیست. زیرا اولاً، تمسک به یک خدا تبیین کننده هر چیزی نخواهد بود، مگر آن که

[با این تمسک] فرضیه هایی را عرضه کنیم که بتوان آنها را با موفقیت تصویر کرد. اما به زودی خواهیم دید که امکان عرضه چنین فرضیه هایی محل تردید است. با این همه بیایید فرض کنیم که امکان عرضه این فرضیه ها وجود دارد. بیایید فرض کنیم که ما می توانیم غایاتی را به خدا نسبت دهیم که توجیه کننده نحوه انتظام عالم باشد. [حتی در این صورت نیز] آیا این امر که او دارای این غایات است، یک امر تصادفی نخواهد بود؟ گفته می شود نه؛ زیرا این غایات مطابق با ذات خدا هستند. او به دلیل ذاتش، به ناچار باید دارای این غایات باشد. اما در این صورت، آیا با داشتن این ذات، مثلاً خیرخواه بودن و بدخواه نبودن، امری تصادفی نخواهد بود؟ باز هم گفته می شود نه؛ زیرا ذات او مندرج در تعریف اوست. اما در این صورت، ما به مغالطه برهان وجودشناختی باز می گردیم.

نه تنها به این مغالطه باز می گردیم، بلکه وجوبی که به افعال خدا نسبت داده می شود و نقش تبیینی ای که این افعال، بنا به فرض، ایفا می کنند با یکدیگر ناسازگارند. از قضایای ضروری فقط قضایای ضروری استنتاج می شود. محتوای این قضایا به طور کلی انتزاعی است. آنها با هر چیزی که



امکان وقوع در عالم واقع را داشته باشد، سازگارند. اما یک تبیین، توانایی خود را از عدم سازگاری با هر ممکن الوقوعی در عالم واقع، اخذ می‌کند؛ تبیین، تنها با یک الگوی واقعی، در مقابل سایر الگوهایی که منطقیاً ممکنند، مساعدت دارد. بنابراین، اگر آدمی بتواند تصمیمات یک خدا را عامل انتظام تاریخ جهان بداند، باید هم مجاز بداند که تاریخ جهان احتمالاً می‌توانست غیر از این باشد، و هم این که تصمیمات خدا نیز می‌توانست غیر از این تصمیمات باشد. البته این در صورتی است که بنا بر این باشد که خود این تصمیمات قابل توجیه باشند. در اینجا نیز نقطه ای باید وجود داشته باشد که در آن، تبیین‌ها متوقف شوند. و هیچ دلیل دیگری برای این مسأله ارائه نشود که چرا ذات خدا همین چیزی است که هست؛ یا، اگر این امر ضروری دانسته شود، چرا موجودی با چنین ذاتی وجود دارد. اگر رضا دادن به تبیینی از این نوع، عقلانی می‌بود، دلیلش این نبود که این تبیین از شرّ امکانی بودن خلاص شده است، بلکه بدین دلیل بود که [این تبیین،] تجارب ما را به نحوی معنادار می‌کند که نظریه‌های علمی نمی‌کنند. اما در این صورت این مطلب باید نشان داده شود. بیان این مطلب کافی نیست

که تبیینی از این دست وجود داشته است و ما آن را کشف نکرده بوده‌ایم. این سخن تنها در صورتی موجه است که وجود خدا، به طور مستقل اثبات شده باشد. اگر قرار باشد که فرض وجود یک خدا توسط ارزش تبیینی اش توجیه شود، تبیین باید عملاً ارائه شود.

#### ب) برهان نظم

آیا می‌توان برهان نظم را پذیرفت؟ ظاهراً فقط در صورتی می‌توان این برهان را پذیرفت که بتوان در سیر حوادث به الگویی دست یافت که بتواند این فرضیه را تأیید کند که حوادث طراحی شده‌اند. در آن صورت، احتمالاً می‌توان درباره اهداف طراح، نظریه‌ای پرداخت که به لحاظ تجربی، آزمون پذیر باشد. در اینجا نیز گفتن این که طرحی در کار است کافی نیست؛ بلکه باید نظامی وجود داشته باشد که بتوان آن را با موفقیت تصویر کرد.

اعتقاد به این که عالم شواهد کافی در تأیید یک طرح پنهان در اختیار ما قرار می‌دهد، باعث ارائه برهانی در جهت تأیید وجود خدا شد که معروف به برهان نظم است. این برهان به نظر مدافعانش ضرورت وجود خدا را نشان نمی‌دهد، بلکه فقط فرض وجود او را یک فرضیه معقول می‌نمایاند.

یکی از شرکت کنندگان در گفتگویی که هیوم در کتاب همپرسه هایی در باب دین طبیعی خود ترتیب داده است، موضع مدافعان این برهان را منصفانه و با دقت و ظرافت چنین بیان می کند: «به اطراف بنگرید؛ به کل جهان و یکایک اجزاء آن با تأمل نظاره کنید: خواهید یافت که چیزی نیست جز یک ماشین بزرگ که به بی نهایت ماشینهای کوچک تر تقسیم شده و هر یک از اینها باز هم به ماشینهای کوچک تری تقسیم می شود و همین طور ادامه می یابد تا آنجا که قوا و حواس انسانی، دیگر قادر به ردیابی و تبیین آن نیست. مجموعه این ماشینهای مختلف و حتی کوچک ترین اجزاء آنها با چنان دقتی با یکدیگر هماهنگ شده اند که همه آدمیانی را که تاکنون با تأمل در آن نظاره کرده اند به تحسین وامی دارد. وفق دادن شگفت انگیز و سایل با غایات در سرتاسر طبیعت، با ماشینهای حاصل ابتکار، تدبیر، فکر، حکمت و عقل انسانی مشابهت دقیق دارد؛ با این تفاوت که در مورد طبیعت، این وفق دادنها در سطحی بسیار وسیع تر صورت گرفته است: از این رو، طبق قواعد تمثیل، از تشابه معلولها تشابه علتها را استنتاج می کنیم و به این نتیجه می رسیم که خالق طبیعت تا حدی شبیه به ذهن آدمی است؛ با

این تفاوت که دارای قوای بسیار عالی تری است که متناسب با عظمت آفریده های اوست.

قبل از آن که کوششی برای ارزیابی این برهان بکنیم، بیاید نگاه دقیق تری به نتیجه آن بیندازیم. چه اوصافی برای خالق طبیعت فرض می شود؟ و نحوه ارتباط او با جهانی که وی علت<sup>۱۱</sup> آن است، چیست؟ اولاً، همان طور که یکی دیگر از شرکت کنندگان در گفتگوی هیوم می گوید، در این تمثیل هیچ چیزی وجود ندارد تا فرض وجود خدای واحد را، در برابر خدایان متعدد، تأیید کند. هیچ مؤیدی برای این فرض وجود ندارد که جهانی که ما در می یابیم نتیجه تجارب قبلی خود خداوند یا خدایان دیگر نبوده و ثمره تنها اقدام او برای ایجاد یک جهان باشد؛ حال اگر چنین باشد، تمثیل، اگر اصلاً گویای چیزی باشد، گویای مطلب دیگری خواهد بود. هیچ دلیلی برای جواز استنتاج سرمدی بودن خدا یا حتی غیر جسمانی بودن او وجود ندارد؛ از آنجا که همه طراحانی که ما تاکنون در عالم واقع مشاهده کرده ایم فانی و دارای جسمند، این تمثیل، اگر قرار باشد به همه لوازمش ملتزم باشیم، باز هم گویای مطلب دیگری خواهد بود. تمثیل مذکور نشان می دهد که قوای خدا بیشتر از قوای ماست.

اما نشان نمی‌دهد که او قادر مطلق و نیز خیرخواه [مطلق] است. لازمهٔ اطلاق خیرخواهی به خدا، به دست آوردن شواهد تجربی برای این هر دو امر است:

۱. وجود خالق برای جهان.  
۲. حسن نیت داشتن این خالق در قبال مخلوقات خویش، که در این جهان جایشان داده است.

حال بینیم چه رابطه‌ای میان این طراح و جهان هست؟ با این فرض که جهان مخلوق است، من نمی‌فهمم که چگونه می‌توان از این نتیجه اجتناب کرد که فعل خلقت در زمانی رخ داده است. فرض کنیم که این زمان نخستین لحظهٔ زمان باشد؛ در این صورت، بیان معنای تقدم زمانی وجود خالق طبیعت بر مخلوقاتش مشکل خواهد بود. این رأی هم که خالق، بیرون از زمان وجود داشته است، رأیی است که مشکل بتوان برای آن معنایی قائل شد. درست است که می‌توان به وجود موجودات انتزاعی در بیرون از زمان قائل بود (البته در صورتی که اصلاً بتوان به وجود آنها قائل بود)، اما افعال منتسب به خدا به هیچ وجه چنان نیستند که با وجود خالق انتزاعی سازگار باشند. یک نظریهٔ خردپسندتر این است که وقایع در تاریخ خدا از لحاظ زمانی مقدم بر فعل

خلقت است. این نظریه به نحوی خدا را وارد جهان می‌کند؛ و اگر جهان را شامل هر موجودی بدانیم، بنا به فرض وجود خدا، در هر حال جهان باید شامل وجود او هم بشود. در این صورت، ظاهراً خلقت جهان، به صورتی که ما از آن شناخت داریم، بیشتر به صورت یک تغییر شکل است؛ یعنی یک تغییر بنیادی در جریان کلی حوادث (البته این تغییر ضرورتاً به صورت تغییر شکل ماده‌ای که قبلاً موجود بوده است، نیست). اما باید یادآور شد که اگر فرض کنیم جهان مادی اصلاً از عدم، خلق شده باشد، تمثیل عالم به مصنوعات دست بشر باز هم ضعیف‌تر می‌شود.

با توجه به وجود این مشکلات، به طرفداران این برهان توصیهٔ بهتری می‌توان کرد و آن این که بر استعارهٔ مصنف طبیعت تأکید بیشتری ورزند. آنان می‌توانند به جای مقایسهٔ جهان با یک ماشین، که لازمه‌اش طراحی و ساختن است، آن را با یک ناپاشنامه مقایسه کنند که لازمه‌اش نوشتن و کارگردانی است. این مفهوم «تصنیف» از جمله با مفهوم متعارف خلقت همخوانی بهتری دارد. مصنف، که ناقد و ناظر نیز هست، در زمان وجود دارد؛ اما زمان او با زمان حوادث ناپاشنامه، که ساختار زمانی-مکانی

خاص خود را دارد، غیر قابل مقایسه است. بازیگران نمایش فقط با این فرض بعید قادر به تحقیق درباره وجود مصنف نمایشنامه خواهند بود که پس از ایفای نقش خود، به نحوی به جهان او نزدیک شوند؛ اما این مطلب قابل قبول است که آنان می توانند برای فرضیه «او وجود دارد» به منزله مبدأ اصلی یک نظام فرعی که می توان از آن برای توجیه آنچه بر روی صحنه شان جریان دارد استفاده کرد، معنا قائل باشند.

و اما اینک جای این پرسش است که آیا ماهیت جهان، همین قدر که می شناسیم، مؤیدی برای این تمثیلهای ارائه می دهد؟ قابل انکشاف بودن قوانین جهان [به عنوان مؤید] کافی نیست، زیرا به تجربه دریافته ایم که هیچ جهان قابل توصیفی نمی تواند نوعی قانونمندی عرضه نکند. هدفدار بودن پاره ای از فرآیندهای جهان نیز کافی نیست. زیرا این امر که در یک نظام، غایاتی تعقیب و احیاناً حاصل می شوند، دلیلی برای روان بودن آن نظام من حیث المجموع به سوی غایتی نیست. آنچه باید نشان داد، این است که سرتاسر جهان، ظهور یک نظام غایت انگارانه را به نمایش می گذارد. اگر تمثیل مربوط به نمایشنامه را ترجیح دهیم، نمایش باید دارای یک نتیجه اخلاقی یا، دست کم، یک طرح

قابل تشخیص باشد. آیا این شرط را می توان برآورده کرد؟ ظاهراً نه. تاکنون هیچ یک از کسانی که جهان را با یک ماشین عظیم مقایسه کرده اند هیچ تلاش جدی ای برای بیان این مطلب نکرده اند که این ماشین چه غایتی می تواند داشته باشد. آنان از وجود یک غایت کلی سخن گفته اند، اما از چیستی آن سخنی به میان نیاورده اند. همچنین، گفتن این که طرحی در کار هست، اما چنان پیچیده است که برای ما قابل فهم نیست سودی نخواهد داشت. این جواب را در صورتی می توان پذیرفت که وجود یک خدا، به طور مستقل اثبات شده باشد. اما اگر تنها دلیل اعتقاد به وجود خدا را نیاز کتاب طبیعت به یک مصنف فرض کنیم، در این صورت باید مبانی جدی گرفتن این استعاره را عرضه کنیم.

به طور کلی، در تمامی نظریه هایی که تاکنون موحدان در باب غایت خلقت جهان ارائه داده اند، پیش فرض آنان این بوده است که غایت خلقت جهان، ربطی به آفرینش انسان دارد. شاید اتخاذ چنین نظریه ای برای انسان طبیعی باشد، اما بررسی منصفانه شواهد علمی به سختی آن را تأیید می کند. انسان نه تنها آخرین مخلوق در گوشه بسیار کوچکی از صحنه جهان بوده است، بلکه

حتی احتمال نمی رود که قرار بر این باشد که این موجود در اینجا باقی بماند. براساس گفته راسل، قانون دوم ترمودینامیک هم تردید در از کار افتادن جهان را تقریباً غیرممکن می کند و هم تردید در این مطلب را که در نهایت، امکان وجود کوچک ترین چیزی هم در جایی وجود نخواهد داشت. البته می توانیم بگوییم که در چنان روزی بار دیگر خدا ماشین جهان را كوك خواهد کرد. اما چنین مدّعی را فقط می توان بر ایمان مبتنی کرد، نه بر فقره ای از شواهد علمی. تا آنجا که شواهد علمی نشان می دهد، جهان با گامهای آهسته به سوی نتیجه ای که قدری اسف بار است بر روی این زمین خزیده است و همچنان با گامهای اسف بارتری، آهسته آهسته، به سمت نابودی خود به پیش می رود. اگر قرار باشد این اوضاع مرگبار شواهدی برای غایت جهان تلقی شود، من فقط می توانم بگویم که این غایت هیچ جاذبه ای برای من ندارد.

پس هیچ دلیلی برای اعتقاد به هیچ نوع خدایی نداریم؛ هر قدر هم مبهم و ضعیف باشد.

پی نوشتها:

\* این نوشتار، ترجمه ای است از بخشی از کتاب مسائل محوری فلسفه؛

(The Central Questions of Philosophy)

1. Dr. Jowett
2. p.231
3. severaly
4. collectively
5. see proslogyion, section II.
6. see Discourse on Method, part IV and Meditations III and V.
7. see critique of pure Reason. The Ideal of pare Reason.
8. use.
9. see summa theologica Ia, 2, 3.
10. see above p.8.
11. responsible