

انسانیت‌زدایی از خدا و جهان در فلسفه جدید

حامد شیواپور*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۶/۱۸

DOI: 10.22096/ek.2020.135036.1248

چکیده

تا پیش از فلسفه جدید، تلقی غالب در اندیشه بشری نسبت دادن ویژگی‌های انسانی هم به خدا و هم به جهان بود. بر این اساس، می‌توان تشبیه یا انسان‌وارانگاری هم درباره خدا و هم درباره جهان را ویژگی غالب تا پیش از دوران جدید دانست. این ویژگی‌ها عمدتاً شامل مواردی چون داشتن ادراک و اراده بود.

در دوره مدرن و با تحولات فکری و فلسفی بشر جدید، تدریجاً ویژگی انسانی از خدا و جهان نفی و سلب و تنها به انسان منحصر دانسته شد. در تلقی جدید، هم خدا عمدتاً خدای الهیات سلبی است و هم جهان تابع نیروهای مکانیکی و بنابراین فاقد نفس و به تبع آن ادراک و اراده است. بر این اساس به نظر می‌رسد مجاز باشیم تا از عنوان «انسانیت‌زدایی» از خدا و جهان در اندیشه انسان جدید سخن بگوییم. این تلقی جدید، در درک انسان از خودش، خدا و جهان و نسبت این سه، آثار مهمی بر جای گذاشته است.

واژگان کلیدی: الهیات سلبی؛ انسانیت‌زدایی؛ انسان‌وارانگاری خدا؛ انسان‌وارانگاری جهان؛ نفی علیت غایی.

* استادیار دپارتمان الهیات، دانشگاه مفید، قم، ایران.

درآمد

مسأله «خدا» و نسبت او با انسان و جهان بی‌تردید از مهم‌ترین مسائلی است که پیوسته ذهن بشر را به خود مشغول داشته و در ادیان، فلسفه‌ها و مکاتب عرفانی در شرق و غرب، تلقی‌های مختلفی از خدا و طرح‌واره‌های گوناگونی از چگونگی رابطه او با جهان و انسان وجود داشته است. اما آنچه می‌توان آن را محور همه این تصورات و طرح‌واره‌ها دانست تلقی مبتنی بر تشبیه یا تنزیه یا به عبارتی دیگر، انسان‌وارانگاری یا نفی و سلب ویژگی انسانی از خداست. بر این اساس، انواع گوناگون تصورات از خدا و نسبت او با جهان و انسان در دو دسته اصلی قرار می‌گیرند: تصورات و طرح‌واره‌های مبتنی بر شبیه دانستن خدا با انسان و تصورات و طرح‌واره‌های مبتنی بر نفی و سلب ویژگی انسانی از خدا. تلقی اخیر در تاریخ فلسفه و الهیات «الهیات سلبی» نام دارد.

نظیر همین دو تلقی گوناگون را درباره جهان نیز می‌توان ترسیم کرد. بر اساس یک تلقی، جهان نیز دارای ویژگی‌های انسان‌وار است و مراد از ویژگی‌های انسان‌وار، عمدتاً دو ویژگی ادراک و اراده است. اما طبق تلقی رقیب، ویژگی انسانی فقط به انسان اختصاص دارد و جهان فاقد هرگونه ویژگی انسانی است. البته به دلیل اهمیت بیشتر مسأله خدا، تقابل و تفاوت تلقی تشبیهی و غیرتشبیهی در الهیات بسی بیش از کیهان‌شناسی اهمیت دارد و از همین رو، ما نیز در این نوشته بر الهیات بیش از کیهان‌شناسی تمرکز خواهیم کرد.

با مقایسه تلقی دوران سنت با دوره جدید درباره خدا و انسان، می‌توان ادعا کرد که نسبت دادن ویژگی انسانی به خدا و جهان در دوران سنت بر فرهنگ و اندیشه بشری غلبه دارد. این در حالی است که نفی ویژگی بشری از خدا و جهان در دوره جدید بر ذهن و ضمیر بشر مدرن غلبه پیدا کرده است. این نکته، ادعای اصلی این نوشته است.

تأمل در الهیات و کیهان‌شناسی غرب در دوره یونانی و رومی و نیز دوره مسیحی نشان می‌دهد که الهیات و کیهان‌شناسی غربی در این دوره‌ها با تلقی دوره جدید تفاوت‌های متعددی دارد. یکی از این تفاوت‌های مهم آن است که خدایان یونانی و رومی عمدتاً صفاتی مانند انسان‌ها دارند و آموزه تجسد در مسیحیت نیز آموزه‌ای عمدتاً تشبیهی و مبتنی بر تلقی انسان‌گونه از خداست؛ اما به نظر می‌رسد

در کلام و الهیات فلسفی دوره جدید اهمی‌امی خاص وجود دارد که هرگونه ویژگی انسانی از خداوند سلب شود. همین تفاوت را درباره کیهان‌شناسی قدیم و جدید نیز می‌توان نشان داد.

البته سخن فوق نباید به آن معنا گرفته شود که در دوره تمدن یونان و روم و نیز در دوران مسیحیت، تلقی غیرانسان‌وار در الهیات و کیهان‌شناسی هرگز مورد توجه نبوده است؛ زیرا در هر دو دوره می‌توان بسیاری از متفکران و فیلسوفان بزرگ را نشان داد که به‌ویژه در الهیات، در برابر تلقی‌های رایج تشبیهی در میان دین‌داران زمانه خویش ایستاده‌اند. سخن ما عمدتاً در نگاهی است که در هر دوره نه بر اندیشه فیلسوفان و متفکران، بلکه بر فرهنگ و تمدن و در نتیجه بر ذهن و ضمیر مردمان روزگار غلبه داشته است.

باید خاطر نشان شود که ادعای نویسنده هرگز آن نیست که الهیات و کیهان‌شناسی در فلسفه جدید منحصر به رویکرد سلبی و غیرانسان‌وار است، بلکه این بررسی مانند هر پژوهش مشابه دیگر، به تأکید و برجسته‌سازی نظرگاهی می‌پردازد که ارزش دقت و بررسی را داشته ولی تا کنون کمتر به آن پرداخته شده است. مدعای این نوشته این است که اندیشه‌ای که می‌توان آن را «انسانیت‌زدایی از خدا و جهان» نامید، بر فرهنگ و اندیشه جدید سایه انداخته و موجب تمایزی کلی میان نگاه انسان قدیم و جدید در تلقی از خدا و جهان شده است. این صورت تازه مبتنی بر این نگاه است که خدا و جهان به کلی فاقد هرگونه وصف انسانی‌اند.

باید به این نکته توجه داشت که اساساً هرگونه تفسیر، بررسی و بازخوانی در تاریخ اندیشه و فرهنگ، مستلزم توجه به برخی داده‌ها و وانهادن برخی داده‌های دیگر است و تبیینی جامع از يك فرایند یا پدیده فرهنگی یا تاریخی، ناممکن و یا بسیار دشوار است. بر اساس آنچه گفته شد ممکن است از سوی دیگر در اندیشه‌های فیلسوفان و متفکران جدید و در سایر مظاهر فرهنگ و تمدن جدید مانند علم، هنر و ادبیات شواهد متعددی هم یافته شود که در جهت نقض این سخن به کار آید؛ اما سخن و ادعای نویسنده چنان که گفته شد نشان دادن نوعی تحول در اندیشه دینی و فلسفی جدید است که در نوعی گفتمان تازه نمود می‌یابد که می‌توان طرحی کلی از آن ترسیم کرد، هرچند این طرح کلی مستلزم نادیده گرفتن پاره‌ای از نقض‌ها و استثناها باشد. به

قول ارسطو: «بی‌گمان سعی در ارائه تبیینی برای بعضی یا همه واقعیات، بی‌آن‌که چیزی فرو گذاشته شود، ممکن است نشانه ساده‌اندیشی بسیار یا گستاخی بیش از حد به نظر آید. با این همه، درست نیست که همه کسانی را که چنین می‌کنند یکسره نکوهش کرد. بلکه باید دید که آن‌ها چگونه از علت [واقعیت] سخن می‌گویند و چگونه شنونده خود را قانع می‌کنند. آیا به اقناع ضعیف یا به اقناع قوی؟ اگر به دلایل استوارتری برمی‌خوریم، باید از کسانی که آن‌ها را یافته‌اند قدردانی کنیم. ولی در مورد حاضر، تبیینی را که مقرون به حقیقت به نظر می‌آید معرفی می‌کنیم.» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۸۷)

پس از این درآمد، اکنون به بررسی انسان‌وارنگاری خدا و جهان پیش از دوره جدید می‌پردازیم و سپس تغییر این تلقی در دوره جدید را با نفی انسان‌وارنگاری نسبت به خدا و جهان نشان می‌دهیم. در پایان نیز به لوازم و نتایج این تلقی اشاره خواهیم کرد.

انسان‌وارنگاری خدا پیش از دوره جدید

فرهنگ و تمدن در جهان پیش از تجدد عمدتاً مبتنی بر دین (به معنای استنباط ظاهری از متون مقدس ادیان) و کمتر متکی بر فلسفه بوده است و از همین رو، در ترازوی این فرهنگ و تمدن (نه لزوماً در اندیشه فیلسوفان و الهی‌دانان این دوره)، کفه تشبیه غلبه داشته است؛ درحالی‌که در دوره جدید و با کم‌رنگ شدن نقش دین در بنیاد تمدن و فرهنگ جدید، غلبه با تلقی فلسفی و در نتیجه روش سلبی و نفی شباهت انسان و خدا در الهیات بوده است.

تشبیه را می‌توان به‌طور کلی در ذیل عنوان کلی‌تر «جاندارانگاری» (Animism) قرار داد. جاندارانگاری از نخستین مراحل ادیان ابتدایی است که طبق آن، انسان‌ها برای موجودات طبیعت قائل به روح بودند و این ارواح را می‌پرستیدند.

منشأ تشبیه را با تمایل انسان به «شخصیت‌بخشی» (Personification) مرتبط دانسته‌اند چنان‌که حتی کودکان نیز در بازی خود به اشیاء شخصیت می‌دهند. شاید منشأ ترس از امور مبهم و نامعلوم نیز همین است و اگر انسان بداند چیزی که از آن می‌ترسد زنده نیست نمی‌ترسد.^۱

1. See: Hastings, 1994, 2003:1/ 574.

برای انسان در عصر باستان داشتن صورت انسانی برای خدایان چنان بدیهی می‌نمود که آن را نیازمند به ایضاح و اثبات نمی‌دید. این اندیشه در ابتدا به صورت نسبت دادن ویژگی‌های جسمانی انسان به خدا بوده و البته اعتقاد به این که خدایان مانند انسان بدن و اندامی دارند آغاز و پایانی داشته است. اما مهم‌تر از این نوع از تشبیه، نسبت دادن صفات معنوی و روانی انسان به خداست. انسان همیشه و حتی اکنون صفاتی چون فکر، احساس و اراده را به خدا نسبت می‌دهد. حتی وقتی حیوانات و... را هم می‌پرستید آن‌ها را دارای این صفات می‌دانست.^۱ معمولاً تاریخ فرهنگ و اندیشه را با بحث از تفکر یونانیان آغاز می‌کنند. ویژگی بارز الهیات یونانی صبغه تشبیهی آن است. از همین رو با وجود آن که انسان‌ها در جوامع ابتدایی و حتی در زمان ما پیوسته تصویری تشبیهی از خداوند داشته‌اند، خدایان یونانی را انسانی‌ترین و تشبیهی‌ترین نمونه‌ای دانسته‌اند که جهان تا کنون به خود دیده است.^۲ از همین رو محققان می‌پذیرند که «تشخیص» (Personification) پدیده مهمی در اندیشه و عمل دینی یونانیان و تشبیه ویژگی بنیادین پانتئون یونانی است.^۳

هرودوت (Herodotus) متذکر می‌شود که یونانیان با دیگر شرقیان متفاوت‌اند زیرا معتقدند که خدایان همان طبیعت آدمیان را دارند.^۴ بیندار، شاعر بزرگ یونان باستان، نیز گفته است که مردم و خدایان از یک نژادند، حیات هر دو از مادری واحد است، ولی نیرویی آن‌ها را از هم جدا می‌دارد.^۵ این احساس قرابت میان خدایان و آدمیان با علم به این که فاصله‌ای نیز میان آنان وجود دارد از شالوده‌های تمدن یونان شمرده شده.^۶ ویل دورانت نیز این نکته را از مزایای یونانیان می‌داند و می‌گوید در هیچ جا خدایان را چنین شبیه و نزدیک به آدمیان تصور نکرده‌اند.^۷ هگل در درس گفتارهای فلسفه تاریخ خود، دین یونانی را به دلیل ویژگی تشبیهی آن می‌ستاید.^۸

1. See: Hastings, 1994, 2003:1/ 573.

2. See: Grant, 1995: 55.

3. See: Ogden, 2007: 71.

۴. نک: بمفورد پارکر، ۱۳۸۰: ۱۶۰.

۵. نک: بمفورد پارکر، ۱۳۸۰: ۱۷۱-۱۷۲.

۶. نک: بمفورد پارکر، ۱۳۸۰: ۱۷۲.

۷. نک: دورانت، ۱۳۸۲: ۱۹۸/۲.

8. See: Eliade, 1987: 1/ 318.

با این حال در درس گفتارهایش دربارهٔ زیبایی‌شناسی می‌گوید مسیحیت برتر از دین یونانی است؛ زیرا تشبیه را چونان گامی قطعی طی کرده است که در آن خداوند صرفاً مثل اعلای زیبایی و هنر نیست که انسان او را شکل داده باشد؛ بلکه موجودی واقعی، تنها، فرد و تماماً انسان و در عین حال تماماً خداست.^۱

پس از الهیات یونانی، در تاریخ ادیان، می‌توان یکی از تشبیه‌ترین رویکردها را در الهیات مسیحی جستجو کرد. این سخن البته هرگز بدان معنا نیست که الهیات سلبی به هیچ روی در مسیحیت مورد توجه نبوده است؛ زیرا اتفاقاً جدی‌ترین تأملات در باب الهیات سلبی را می‌توان در اندیشه‌های برخی از بزرگ‌ترین متفکران مسیحی جستجو کرد. سخن در آن است که زبان و نگرش مبتنی بر تشبیه مانند هر دین دیگری و البته شاید بیشتر، در الهیات مسیحی و مهم‌تر از آن در فرهنگ و تمدن مسیحیت و در تصور عموم مردمان مسیحی در برابر الهیات سلبی و جهت غالب را داشته است. از همین رو گفته شده است که هر چند تشبیه به معنای عام خود امری گریزناپذیر است، اما گونه‌ای خاص از ظهور تشبیهی خدا که متضمن تجسم طبیعی او باشد قطعاً امری قابل اجتناب است^۲ و این نکته، همان است که بنیاد مسیحیت را تشکیل می‌دهد.

در کنار سلب و تنزیه، موارد بسیار جدی و مهمی از کاربرد زبان تشبیهی نیز در کتاب مقدس وجود دارد. در عهد عتیق در مواردی حتی اندامی مانند چشم، گوش، دهان، انگشت و... به خدا نسبت داده می‌شود. همچنین در عهد عتیق و پس از آن در عهد جدید خداوند بارها با واژه‌های چون پدر، پادشاه، داور، شبان و... وصف می‌شود. تعلیم مهم توراتی آفرینش انسان بر صورت خداوند نیز گرچه معمولاً از جهت بیان ارزش و جایگاه انسان در هستی و در نسبتش با خدا فهمیده می‌شود، از جهت دیگر، دست‌کم بر اساس تفسیر ظاهری آن، مستلزم نگرشی آشکارا تشبیهی است.

در عهد جدید نیز توصیف خدا چونان پدر انسان یا پدر مسیح اهمیت خاصی پیدا می‌کند. حتی گفته‌اند که مرگ مسیح بر فراز صلیب برای خرسند ساختن خدا نوعی تشبیه است؛ زیرا این به معنای آن است که خداوند دستخوش انفعالات و واکنش‌های انسانی قرار می‌گیرد.^۳ به

1. See: Eliade, 1987: 1/ 318.

2. See: Hamori, 2008: 26.

3. See: Richard, 2003: 1/ 512.

انسانیت‌زدایی از خدا و جهان در فلسفه جدید / شیواپور ۲۰۹

این نکته نیز اشاره شده است که حتی مواردی از کتاب مقدس که در آن‌ها به فاصله میان خدا و انسان نیز اشاره می‌شود نیز خود مستلزم تصویری تشبیهی از خداست.^۱

همین زبان تشبیهی باعث شد که آگوستین قدیس در آغاز از مسیحیت رویگردان باشد و به مانویت و فلسفه نوافلاطونی روی آورد. گرویدن او به مسیحیت نیز هنگامی رخ داد که قدیس امبروز^۲ به او آموخت که می‌توان زبان تشبیهی کتاب مقدس را به نحو تمثیلی تفسیر کرد.^۳

کرن آرمسترانگ (Karen Armstrong) در همین باره می‌گوید: «خدای مسیحیت... وقت و بی‌وقت سر در زندگی آدمی فرو می‌کرد. او هیچ چیز مشترکی با خدای دوردست و تغییرناپذیر فیلسوفی چون ارسطو نداشت.» (آرمسترانگ، ۱۳۸۴: ۱۱۳) به نظر ژیلسون هم خدای ارسطو یا فکر محض پیوسته با عالمی همراه است که نه مخلوق خدا و نه معلوم اوست و این عالم بیهوده می‌کوشد به سوی او رو کند بی‌آن‌که بتواند به کمترین یاری او امید ببندد. این خدا جای خود را به پدر آسمانی می‌دهد که به تعبیر ژیلسون آفریدگاری او حتی شامل کمترین پرکاهی که در کشتزار می‌روید هم می‌شود.^۴

انسان‌وارانگاری جهان پیش از دوره جدید

انسان‌وارانگاری هرچند عمدتاً در الهیات و درباره نسبت دادن صفات انسانی به خدا به کار می‌رود، اما تنها به الهیات اختصاص ندارد و جهان‌شناسی سنتی را هم دربرمی‌گیرد.

نسب‌شناسی خدایان (Theogony) در یونان هرچند به انسان‌وارانگاری خدا مربوط است، اما تشبیه منطوقی در آن را متضمن فرافکنی ویژگی‌های انسانی به جهان غیرانسانی یافته‌اند. در این نسب‌شناسی مثلاً از ازدواج آسمان با زمین و نتیجه این پیوند سخن گفته می‌شود.^۵

از نگاه یونانیان، اساساً جهان خود دارای ویژگی‌های خدایی است. این دیدگاه که می‌توان آن را نظریه «جهان‌خدایی» نامید در یونان باستان مطرح بوده است. مثلاً افلاطون در رساله تیمائوس

1. See: Hamori, 2008: 33.

2. Saint Ambrose (Aurelius Ambrosius).

3. See: Hamori, 2008: 38.

۴. نک: ژیلسون، ۱۳۷۰: ۲۵۴.

5. See: Simpson, 1976: 21.

هرچند از آفرینش جهان به دست دمیورگ بحث می‌کند، اما از بی‌نیازی و خودبسندگی جهان سخن می‌گوید و حتی جهان را خدایی می‌نامد که قرار بوده است به وجود آید.^۱ در جایی نیز می‌گوید که خدا در آفرینش جهان می‌خواست همه چیز تا حد امکان شبیه به خود او شود^۲ و جهان تصویری از خدایان جاوید است.^۳ او همچنین کرات آسمانی را نیز خدایانی که بخش اعظم وجود آن‌ها از آتش است،^۴ ستارگان را موجودات زنده خدایی مرگ‌ناپذیر و زمین را کهن‌ترین خدایانی که در کل جهان به وجود آمده‌اند می‌نامد.^۵ رساله تیمائوس سرانجام با این سخن به پایان می‌سد که «چون جهان به نحوی که بیان کردیم موجودات مرگ‌پذیر و مرگ‌ناپذیر را حاوی گردید، خود نیز ذات زنده‌ای شد که به چشم در می‌آید... و خدایی است که به حس در می‌آید و در نهایت بزرگی و علو و زیبایی و کمال است.» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۹۷)

ارسطو نیز منشأ حرکات آسمانی را شوق موجودات آسمانی می‌داند.^۶ او همچنین این دیدگاه اساطیری را نقل می‌کند که اجرام آسمانی خدایان‌اند و وجود الهی همه طبیعت را فراگرفته است.^۷ به تصریح ارسطو: «ما درباره ستارگان چنان سخن می‌گوییم که گویی آن‌ها صرفاً اجسامی بسیط یا واحدهایی بی‌گمان منظم ولی فاقد نفس‌اند. ولی به عکس، باید قبول کنیم که آن‌ها بهره‌مند از زندگی و فعالیت‌اند.» (ارسطو، ۱۳۷۹: ۱۰۶) در فلسفه اسلامی نیز با پیروی از فلسفه یونان از نفوس فلکی بسیار سخن گفته شده است.

پس از افلاطون، فیلسوفان رواقی نیز نوعی ویژگی الهی به جهان نسبت می‌داده‌اند. زنون رواقی که جهان را چونان خدا وصف می‌کند، آن را عاقل، حکیم، سعادت‌مند و جاودان می‌داند و می‌گوید هیچ چیز بهتر از جهان نیست. از دیدگاه سیسرون (Marcus Tullius Cicero) هم

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۲۹.

۲. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۲۵.

۳. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۳۲.

۴. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۳۵.

۵. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳/ ۱۷۳۶؛ ۲۲۷۷/ ۴.

۶. نک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۳۹۹-۴۰۱.

۷. نک: ارسطو، ۱۳۸۵: ۴۰۷.

نه تنها هیچ چیز بهتر از جهان نیست، بلکه چیزی بهتر از جهان را حتی نمی‌توان تصور کرد.^۱ از همین رو برخی از استدلال‌های رواقیان در اثبات خدا منجر به استدلال بر این می‌شود که جهان خود موجودی زنده و عقلاً نظم یافته است.^۲ سیسرون در رسالهٔ «دربارهٔ طبیعت خدایان» به‌طور خاص این‌همانی خدا و جهان را به خروسیپوس (Chrysippus) نسبت می‌دهد چنان‌که در مواردی دیگر نیز این دیدگاه را به رواقیان نسبت داده‌اند.^۳

این نگاه تا آغاز رنسانس هم کمابیش رایج بود. مثلاً پاراسلسوس (Paracelsus)، متفکر سوئیسی عصر رنسانس (۱۴۹۳-۱۵۴۱)، از جهان بزرگ (Macrocosm) و جهان کوچک (Microcosm) سخن می‌گفت و این دو را در ارتباط با یکدیگر می‌دانست و معتقد بود جهان نیز مانند انسان زنده است.^۴ این تلقی درباره جهان، در دوره جدید چنان‌که خواهیم دید تا حد زیادی با چالش روبه‌رو شد.

انسانیت‌زدایی از خدا در دوره جدید

نفی ویژگیهای انسانی از خدا یا «الهیات سلبی» اندیشه‌ای جدید در فلسفه و الهیات نیست. چه در فلسفه یونان و چه در الهیات مسیحی، با نمونه‌های درخشانی از الهیات سلبی مواجهیم. اما ادعای ما این است که اولاً در دوره جدید، انسانیت‌زدایی از تصور خدا بیش از پیش مورد توجه فیلسوفان واقع شده است و ثانیاً این اندیشه غیر از فلسفه، در فرهنگ و اندیشه بشر جدید نیز تثبیت شده است.

از آنجا که بررسی مفصل این مساله با حجم این نوشته متناسب نیست، در اینجا تنها به ذکر گزیده‌ای از دیدگاههای برخی از مهمترین متفکران جدید بسنده می‌کنیم.

۱. یکی از نمونه‌های آشکار نفی ویژگی انسانی از خدا در دوره جدید، در اندیشه‌ای که به نام «دئیسم» موسوم است به ظهور می‌رسد. دئیسم به معنای عام دیدگاهی است که طبق آن موجودی والا جهان را آفرید، اما سپس مانند مالک غایب یک زمین، آن را به حال خود وانهاد.^۵ یکی از

1. See: Routledge, 1998: 4/ 96.

2. See: Inwood, 2003: 160.

3. See: Inwood, 2003: 167.

4. See: Routledge, 1998: 7/ 206.

5. See: Routledge, 1998: 2/ 853.

دیدگاه‌های دئیست‌ها طرح مفهوم «خدای غایب» (Absentee God) بوده است.^۱ «خدای غایب» در دئیسم به معنای خدایی است که در صحنه طبیعت و تاریخ حاضر نیست و به کار انسان و جهان التفاتی ندارد و ارتباط خاصی با موجودات برقرار نمی‌کند. گفته‌اند که روی آوردن دئیست‌های دوران روشنگری به خدای فیلسوفان را شاید بتوان نخستین گام به سوی بی‌خدایی کنونی دانست؛ زیرا این خدا نیز مانند خدای آسمان‌ها در قدیم چنان از انسان و جهان دور است که به آسانی از آگاهی ما محو می‌گردد.^۲ همین نکته کافی است تا ارتباط دئیسم با نفی ویژگی انسانی از خدا در دوره جدید را نشان دهد؛

۲. برخی از خطوط اصلی نفی انسان‌وارانگاری از خدا را می‌توان در اندیشه‌های دکارت، پدر فلسفه جدید، نشان داد. او در اصل ۳۷ از کتاب اصول فلسفه تصریح می‌کند که ما می‌توانیم از تغییرناپذیری خداوند، قوانین خاصی را که همان قوانین طبیعی‌اند بشناسیم. قانون نخست این است که هر چیز پیوسته در یک حالت می‌ماند و جز به علل بیرونی حرکت نمی‌کند. بنابراین هر شیء متحرک به حرکت خود ادامه می‌دهد.^۳ قانون دوم (که در اصل ۳۹ بیان می‌شود) نیز آن است که هر شیء متحرک مایل است در خطی مستقیم به حرکت خود ادامه دهد. دکارت این قانون را هم مانند قانون قبل، از راه تغییرناپذیری خداوند و فعل او تبیین می‌کند.^۴ بر همین سیاق، قانون سوم نیز که در اصل ۴۰ بیان می‌شود در اصل ۴۲ بر همین اساس تبیین می‌گردد.^۵

به نظر کاپلستون این‌ها همه حاکی از تصور دئیستی دکارت از عالم است، یعنی تصویر خدایی که عالم را چونان دستگاه عظیمی از اجسام متحرک آفرید و آن‌گاه آن را به حال خویش رها ساخت تا به حرکت خویش ادامه دهد.^۶

مضمون دیگر ضدتشبیهی در فلسفه دکارت، اندیشه نفی غایت است. به تصریح او «خوض در غایات غیرقابل نفوذ خداوند و مبادرت به کشف آن‌ها جز با تهور برای من مقدور نیست.»

1. See: Edwards, 1972: 2/ 327.

۲. نک: آرمسترانگ، ۱۳۸۴: ۴۵۲.

3. See: Descartes, 1971: 216.

4. See: Descartes, 1971: 217.

5. See: Descartes, 1971: 219.

۶. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۱۷۱/۳.

(دکارت، ۱۳۶۹: ۶۲) او در جایی دیگر می‌گوید این اندیشه که خدا همه چیز را برای انسان آفرید، تا جایی که به فیزیک مربوط می‌شود نزد من بی‌تردید مضحک و بی‌معناست.^۱

آرمسترانگ نیز اندیشهٔ دکارت را از این زاویه چنین ارزیابی می‌کند: «دکارت... خود را از جهان بیگانه احساس می‌کند... روش دکارتی حکایت‌گر جدال‌افتادگی و خودمختاری بی‌ای است که تصویر محوری غرب از انسان در زمانهٔ ماست. بیگانگی از جهان و اتکا به خود مغرورانه، بسیاری را به انکار خدایی که انسان را به وابستگی می‌اندازد کشانده‌اند... خدای دکارت همان خدای فیلسوفان است که از خوب و بد روی زمین خبر ندارد.» (آرمسترانگ، ۱۳۸۴: ۳۴۵-۳۴۶)

۳. اسپینوزا در میان فیلسوفان جدید از جدی‌ترین منتقدان تشبیه است و در مواضع گوناگونی از آثار خود در این باره سخن می‌گوید. به نظر او «آنان که طبیعت الهی را از طبیعت انسانی فرق نمی‌گذارند عواطف انسانی را به آسانی به خدا نسبت می‌دهند، بالأخص آن‌گاه که نمی‌دانند این عواطف چگونه در نفس پدیدار می‌شوند.» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۱۹) او در تبصرهٔ برهان قضیهٔ ۱۵ دربارهٔ خداوند نیز چنین می‌گوید: «کسانی هستند که خیال می‌کنند که خدا مانند انسان از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است؛ اما از آنچه قبلاً مبرهن شده است کاملاً واضح است که اینان تا چه اندازه از شناخت راستین خدا دورند.» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۰) او نسبت دو صفت عقل و اراده به خداوند را مستلزم تشبیه می‌داند و می‌گوید: «اگر عقل و اراده به ذات سرمدی خدا متعلق باشد باید از آن‌ها چیزی فهمیده شود غیر از آنچه معمولاً در مورد انسان فهمیده می‌شود؛ زیرا عقل و اراده‌ای که مقوم ذات خداست باید با عقل و ارادهٔ ما کاملاً فرق داشته و جز در نام باهم وجه مشترکی نداشته باشند و شباهت در میان آن‌ها بیش از شباهتی نباشد که میان سگ به عنوان یک صورت آسمانی و سگ به عنوان حیوان نایح موجود است.» (اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۸)

خدای اسپینوزا موجود سرد و بی‌احساسی است که به انسان التفاتی ندارد چنان‌که نمی‌توان عشق یا نفرت به معنای انفعالی و انسان‌گونهٔ آن را به او نسبت داد. خدای او عاری از انفعالات است و متأثر از هیچ عاطفهٔ شادی یا اندوهی نیست؛ زیرا عواطف و انفعالات با تصورات ناقص

1. See: Descartes, 2000: 263.

و مبهم پیوند دارند، درحالی که تمام تصوراتی که به خدا مربوط اند درست و تام هستند. به علاوه، ممکن نیست خدا به کمال بیشتر یا کمتری تحول یابد. اسپینوزا از این سخن نتیجه می‌گیرد که خدا نه به کسی عشق می‌ورزد و نه از کسی نفرت دارد.^۱

او همچنین غایت را از جهان و فعل خدا طرد می‌کند؛ زیرا فاعلی که به اقتضای ذات عمل می‌کند و به معنای متعارف اختیار ندارد غایت هم نمی‌تواند داشته باشد.^۲

۴. یکی از مهم‌ترین فیلسوفان دوره جدید که نشانه‌های بسیار آشکارتری از الهیات سلبی را می‌توان در دیدگاه‌های او جستجو کرد دیوید هیوم است. هیوم نیز مانند بسیاری از متفکران جدید از منتقدان تشبیه و البته از جدی‌ترین آنهاست.

رساله «تاریخ طبیعی دین» عمدتاً از همین منظر نوشته شده است و هیوم در این رساله بارها اعتقادات خرافی و تشبیهی عوام را به سخره می‌گیرد. از این رو لحن هیوم در این رساله گاه بسی گزنده و تلخ می‌نماید.

از دیدگاه هیوم انسان‌ها پیوسته تمایل داشته‌اند تا علل ناشناخته طبیعت را به شکلی انسانی درآورند. سخن او در این باره چنین است: «مردمان همگی میل دارند که همه هستی‌ها را [با خود قیاس کنند] و هم چون خود پندارند... ما در ماه چهره‌های آدمی و در ابرها انبوه سپاهیان را می‌بینیم... از همین جاست روایی و زیبایی تشخیص در شعر که به دستگیری آن، درختان و کوهستان‌ها و جویبارها شخصیت می‌یابند و بخش‌های بی‌روان طبیعت دارای عاطفه و احساس می‌شوند.» (هیوم، ۱۳۴۸: ۴۲) او در جایی دیگر بنیاد دین را همین تمایل می‌داند.^۳ از دیدگاه هیوم، حتی فیلسوفان نیز نتوانسته‌اند خود را از این خطای طبیعی برکنار نگه دارند. به همین صورت، انسان‌ها عواطف و ناتوانی‌های خود را نیز به گونه خدا در می‌آورند و او را مانند خود حسود، کینه‌جو، هوس‌باز، بی‌انصاف و در یک کلام مانند مردی می‌انگارند که سنگ‌دل و از هر جهت بی‌خرد است.^۴

۱. نک: اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۳۰۴.

۲. نک: اسپینوزا، ۱۳۷۶: ۶۱-۶۹.

۳. نک: هیوم، ۱۳۴۸: ۷۴.

۴. نک: هیوم، ۱۳۴۸: ۴۳.

بر همین اساس، او تلویحاً خدای ادیان را به این دلیل که شبیه انسان و دارای حس و خردی مانند آدمی است، از ستایش و چرب‌زبانی خشنود می‌شود، کارش انگیخته مهر یا کین است و نظرش با پیشکش، التماس، نماز و قربانی تغییر می‌یابد رد می‌کند.^۱

اشکالات هیوم بر برهان نظم نیز عمدتاً از نظرگاه نفی تشبیه است. به نظر هیوم مشکلات تبیین‌ناپذیری در کارهای طبیعت هست که اگر خدا را شبیه انسان تصور کنیم نمی‌توان به آن‌ها پاسخ داد؛ اما اگر خدا را به‌طور پیشینی از راهی غیر از برهان نظم ثابت کنیم آن مشکلات حل می‌شوند؛ زیرا آن‌ها را به دانش محدود بشر نسبت خواهیم داد.^۲ همچنین برهان نظم کمال مطلق خدا را ثابت نمی‌کند؛ زیرا این احتمال را نمی‌توان رد کرد که خدای انسان‌وار به مرور زمان و پس از اصلاحات بسیار جهان را به نظم کنونی رسانده است.^۳

۵- اندیشه نفی ویژگی انسانی از خدا و جهان را در کانت نیز می‌توان پی گرفت. از نظر کانت، اخلاق مقدم بر دین است و هر دینی که متکی بر اخلاق نباشد متکی بر مراسم ظاهری است چنان‌که ادیان شرک‌آلود چنین بودند و الوهیت را چونان موجودی هولناک و حسود تصور می‌کردند.^۴ کانت تصریح می‌کند که هر گونه مراسم عبادی از آن جهت که صرفاً وسیله جلب رحمت خداوند است باید دور انداخته شود. چنین وسایلی فقط می‌توانند انسان را فریب دهند، نه خدا را.^۵

بر همین اساس، از دیدگاه کانت بی‌معنی است که انسان بخواهد با خدا سخن بگوید؛ چون تنها با کسی می‌توان سخن گفت که او را ببینیم، درحالی‌که ما نمی‌توانیم خدا را ببینیم. کانت می‌گوید بی‌معنی است که انسان بخواهد با کسی که او را نمی‌بیند و فقط به او معتقد است سخن بگوید. بنابراین نیایش فقط دارای فایده درون‌ذهنی است و به حال خود شخص سود دارد.^۶

کانت با اشاره به سه صفت قداست، رحمت و عدالت می‌گوید انسان معمولاً در میان این سه

۱. نک: هیوم، ۱۳۴۸: ۶۶ و ۷۴.

2. See: Hume, 2007: 43.

3. See: Hume, 2007: 43.

۴. نک: کانت، ۱۳۸۴: ۱۱۵.

۵. نک: کانت، ۱۳۸۴: ۱۵۶.

۶. نک: کانت، ۱۳۸۴: ۱۳۷.

صفت، گردد دومی می‌چرخد تا خود را از شرایط محدود کننده صفات دیگر معاف کند. آدمی برای آن‌که خود را راضی نگه دارد تصویری را که از خود در ذهن دارد (با خطاها و لغزش‌هایش) به‌طور عادی به خدا نسبت می‌دهد و فکر می‌کند همان‌طور که در مورد حاکم بشری می‌تواند یکی از این صفات را چونان مرکز ثقل ضعف اراده بشری شناسایی کند تا بتواند صفات دیگر را نیز تحت تأثیر قرار دهد، امیدوار است که با تکیه بر صفت رحمت، این مطلب درباره خدا هم صادق باشد.^۱

کانت می‌گوید که تشبیه باعث می‌شود انسان تکالیف خود در برابر خداوند را با تکالیف خود در برابر انسان‌های دیگر مقایسه کند.^۲ همچنین از دیدگاه او ما نمی‌توانیم با اعمال خود، خدا را متأثر کنیم. بنابراین، عمل دینی خاصی وجود ندارد که انسان بتواند با آن به خدا خدمت و او را عبادت کند. پس غایت اعمال عبادی این نیست که ما به خدا خدمت کنیم و خدا از ما راضی شود، بلکه این است که خصلت عبادی در روح ما تقویت شود.^۳ از نظر کانت، در یک دین عمومی هیچ تکلیف خاصی نسبت به خداوند وجود ندارد؛ زیرا خداوند نمی‌تواند چیزی از ما دریافت کند. ما نه نمی‌توانیم برای خدا کاری کنیم و نه تأثیری بر او بگذاریم.^۴

از دیدگاه کانت هرچند تشبیه در مفاهیم نظری درباره خدا و هستی او امری ناگزیر است، اما خطرناک به‌نظر می‌رسد؛ زیرا در تشبیه، ما برای خود خدایی خلق می‌کنیم تا بتوانیم او را به بهترین نحو به سود خود به کار ببریم و خود را از کوشش پیوسته برای تقویت سرشت اخلاقی خود از درون برهانیم. به نظر او هر انسانی از خود یک خدا می‌سازد تا بتواند در وجود خود، خدایی را که خالق اوست تقدیس کند؛ زیرا باید تصور خدا را نخست با تصور آرمانی خود از خدا مقایسه کند تا بتواند داوری کند که آیا می‌تواند او را به عنوان الوهیت تقدیس کند. با این حال، این تمایل منجر به این می‌شود که بجای اخلاق، مناسک برای انسان اهمیت پیدا کند. این مناسک که کانت آن‌ها را خودآزاری می‌خواند هرچه فایده عملی کمتری داشته باشند و اثر آن‌ها در اصلاح اخلاق کمتر باشد مقدس‌تر به نظر می‌رسند. همچنین با آن‌که این مناسک

۱. نک: کانت، ۱۳۸۱: ۲۵۹.

۲. نک: کانت، ۱۳۸۴: ۱۴۳.

۳. نک: کانت، ۱۳۸۴: ۱۴۵.

۴. نک: کانت، ۱۳۸۱: ۲۰۵.

وسيله‌ای برای پالایش اخلاقی انسان‌اند، ارزش‌غایی پیدا می‌کنند. کانت این رفتار را «اغوی دینی» و نیز «شبه‌خدمت به خدا» می‌نامد^۱ و به تفصیل در نقد آن و برابر قرار دادن آن با رفتار درست اخلاقی که پرستش حقیقی خداست سخن می‌گوید.^۲

بنابراین از نظر او تشبیه و اعتقاد به نسبتی خاص بین خداوند با جهان و انسان زمینه‌ای برای غیراخلاقی زیستن انسان است. نتیجه بسیار مهم این دیدگاه این است که گویا از نظر کانت کمال اخلاقی انسان وقتی حاصل می‌شود که نوعی از الهیات سلبی را در نظر داشته باشد که طبق آن، خداوند تنها آرمان اخلاقی انسان است و نسبتی خاص با انسان و کمال اخلاقی او ندارد. وانگهی، امر اخلاقی نه از فرمان انسان‌وار خداوند، بلکه از درون انسان نشأت می‌گیرد؛

۶- نیچه متفکری است که کنار گذاشتن خدای کانت را که از صحنه تاریخ، طبیعت و فرهنگ حذف شده بود و هگل نیز طرح او را پیش برده بود علناً با عنوان «مرگ خدا» اعلام کرد. اعلام مرگ خدا از سوی نیچه را می‌توان اوج الهیات سلبی جدید تفسیر کرد؛ زیرا این بار خدا نه تنها از حیث هستی خود و نسبت وجودی‌اش با انسان و جهان، بلکه از جهت حضور در آگاهی بشر و نسبت درونی انسان و خدا سلب و نفی می‌شود.

انسانیت‌زدایی از جهان در دوره جدید

نفی‌ویژگی انسانی از خدا در دوره جدید تنها به الهیات یا خداشناسی فلسفی محدود نماند و دامن کیهان‌شناسی جدید را هم گرفت. نفی‌ویژگی انسانی از جهان را در ضمن چند نکته توضیح می‌دهیم:

۱- شاید بتوان یکی از ریشه‌های این تلقی درباره جهان را اصل صرفه‌جویی یا اقتصاد در اندیشه یا تمایل برای ساده کردن امور که در تاریخ فلسفه آن را «تیغ یا استره اوکامی» (Ockham's razor) نیز نامیده‌اند، دانست. کاپلستون می‌گوید استفاده اوکامی از این اصل غالباً با جنبه تجربه‌گرایانه فلسفه او پیوند داشت، به طوری که او از این سلاح در تلاش برای خلاصی از موجودات نامشهودی که وجودشان به اعتقاد او لازمه داده‌های تجربی بود استفاده کرد. تمایل او همواره

۱. نک: کانت، ۱۳۸۱: ۲۲۳-۲۲۵.

۲. نک: کانت، ۱۳۸۱: ۲۲۵-۲۶۰.

به ساده کردن دیدگاه ما درباره جهان بود.^۱ او همچنین می‌افزاید معقول است که او کام‌گرایی را گامی در جهت زایش «دفع روح» (lay spirit) بینگاریم.^۲ «دفع روح» را می‌توان تعبیری دیگر از اصطلاح «انسانیت‌زدایی» ما در این نوشتار دانست.

۲- شاید بتوان ثویت دکارتی را مهمترین گام فلسفه جدید در نفی ویژگی انسانی از جهان دانست. از نظر دکارت، جوهری که دارای بعد و امتداد است از جوهر دارای آگاهی متمایز است. تقابل نفس و بدن یا ماده و روح از دیدگاه دکارت به معنای فقدان حیات و آگاهی در موجودات غیر از انسان است. از همین رو به نظر دکارت حتی حیوانات نیز ماشین‌هایی هستند که حرکت می‌کنند و نمی‌توان حیات و آگاهی را به آنان نسبت داد. او در این زمینه حیوانات را به ساعت که زمان را دقیقاً نشان می‌دهد ولی بهره‌ای از آگاهی ندارد تشبیه می‌کند.^۳ بر این اساس ویژگی‌های انسانی تنها به انسان اختصاص دارد و در برابر انسان که با صفت فکر مشخص می‌شود ماده قرار دارد که ویژگی اصلی آن امتداد است. بنابراین بر خلاف تلقی مسیحی و یونانی، از نگاه دکارت جهان دارای ویژگی انسان‌گونه نیست. گویی دکارت روح و نفس را که پیش از این به نحوی با جهان مادی یگانه دانسته می‌شد از دل آن بیرون می‌کشد و در برابر آن قرار می‌دهد.

بر این اساس، از دیدگاه جدید نسبت دادن ویژگی‌های انسانی به موجودات غیر انسان، از جمله خدا، نوعی فرافکنی و توهم خودخواهانه است. بنابراین اندیشه جدید در برابر تلقی «جاندارانگاران» (animistic) انسان ابتدایی قرار دارد که بر اساس آن همه چیز مانند انسان دارای حیات بود. از همین رو اندیشه جدید را می‌توان اندیشه‌ای «ضدجاندارانگارانه» نامید. این تلقی به تقابل میان شناسنده (سوژه) و شناختنی (ابژه) و نهایتاً بیگانگی انسان جدید با عالم غیرانسان‌واری که در برابر انسان قرار دارد منجر شد که در فلسفه‌های اگزیستانس به خوبی بیان شده است.

۳- به نظر می‌رسد در دوره جدید می‌توان شاهد نوعی نگاه تدریجی ضدتشبیهی در علم جدید نیز بود. یکی از نمونه‌های بارز این نگاه، نفی علیت غایی از طبیعت است. اعتقاد به علیت

۱. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۹/۳.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۸۸: ۸۵/۳.

3. See: Descartes, 2000: 73.

غایی در دوره پیش از تجدد و مثلاً در فلسفه و طبیعیات ارسطویی، در دوره جدید نوعی فرافکنی و نسبت دادن نادرست ویژگی‌های بشری به جهان تلقی شد. نمونه دیگر، نسبت دادن حیات به اجرام آسمانی بود. چنان‌که دیدیم، افلاطون در تیمائوس نوعی از حیات را به جهان نسبت داده بود و ارسطو نیز از «نفس فلکی» سخن گفته بود؛ اما جهان‌شناسی ضدتشیبی جدید به دلیل درکی ریاضیاتی و کمی از جهان، دیگر با چنین نگاهی سازگاری نداشت. کپلر (Johannes Kepler) در توصیف وضع جدید گفت که دستگاه افلاک يك نوع موجود زنده و الهی نیست؛ بلکه يك نوع حرکت چرخ ساعت است و هر کس ساعت را زنده تصور کند عظمت سازنده آن را به شیء مصنوع نسبت داده است.^۱

ریاضی شدن تصور از عالم در دوره جدید و نیز حاکمیت روش تجربی در دانش که برای غایت در پژوهش خود جایی نمی‌دید موجب شد که تصور مکانیستی از جهان جایگزین تصور دینامیستی شود. این تصور نیز به نوبه خود موجب بی‌توجهی به علیت غایی، چون و چرا در آن یا محدود کردن گستره آن در بسیاری از فلسفه‌های جدید مانند فلسفه‌های دکارت، بیکن و اسپینوزا شد. در این فلسفه‌ها، یا علیت غایی انکار گردید و یا دست‌کم دامنه آن را محدود و بحث از آن را بیهوده دانستند و یا شناخت حقیقت آن را برای انسان ناممکن انگاشتند. با چون و چرا در علیت غایی، معنایی برای این سخن وجود ندارد که انسان هدف عالی خلقت است و جهان برای استفاده او خلق شده است.

این اندیشه البته به آغاز تجدد اختصاص ندارد و در زمان ما نیز تکرار می‌شود. یکی از نمونه‌های آن، سخن جولیان هاکسلی^۲، زیست‌شناس تکامل‌گرای انگلیسی، در اثرش با نام «مقالات یک زیست‌شناس» است. او که در این کتاب در صدد آن است که در مقام یک فیلسوف سخن بگوید، غایت را اصطلاحی روان‌شناسانه می‌داند که نسبت دادن آن به یک جریان، صرفاً به این دلیل که نتایج آن گاهی مشابه با نتایج یک جریان هدف‌مند است، کاملاً ناموجه و صرف فرافکنی تصورات ما بر نظام طبیعت است.^۳

۱. نک: کوستلر، ۱۳۵۱: ۴۰۱-۴۰۲.

2. Julian Sorell Huxley.

3. See: Huxley, 1925: 215-216.

بر همین اساس، در دوره جدید برهان نظم که عمدتاً مبتنی بر غایت‌انگاری است مورد بی‌توجهی یا نقد قرار می‌گیرد. بنابراین، فیلسوف بزرگی چون دکارت که بر وجود خدا استدلال کرده، از برهان نظم سخنی نگفته و اسپینوزا نیز اساساً مفهوم نظم را انکار کرده است. سرانجام نیز هیوم این برهان را رد کرده و کانت نیز از بی‌اعتباری آن سخن گفته است.

اندیشه‌ی نفی غایت در دوره جدید هم از جهت نفی تشبیه از جهان و طبیعت و هم از جهت نفی آن از خدا مورد توجه قرار می‌گیرد. در نفی تشبیه از طبیعت، غایت و طرحی از پیش برای عالم وجود ندارد، چه این غایت یا طرح پیشین در خود طبیعت نهفته و درونی باشد یا از بیرون برای آن در نظر گرفته شده باشد. از سوی دیگر در نفی تشبیه از خدا، تصور بر این است که او مانند انسان غایتی را نمی‌جوید و بر اساس آن طرحی پیشین را از بیرون در طبیعت تعبیه نمی‌کند.

۴- انسانیت‌زدایی در دانش جدید تنها در نسبت با غایت‌اندیشی محدود نمی‌ماند. در دانش جدید، طبیعت چونان ماده‌ای لخت (Inert) نسبت به نیروهای مکانیکی تصور می‌شود که قوانین مطلق، کلی و تغییرناپذیر بر آن حاکم است. بر اساس تبیین دانش جدید، جهان نظامی بسته و محکوم مکانیسمی با قوانین ضروری فرض و نقش خدا تنها به آفریننده این جهان فروکاسته می‌شود. همچنین، حتی وقتی در قرن بیستم جهان‌بینی بسته و مکانیکی علم تصحیح شد، باز هم این تمایل باقی ماند که واقعیت به آنچه مادی است و شناخت به آنچه اثبات‌پذیر است محدود شود. در نتیجه جهان ویژگی مقدس خود را از دست داد؛ زیرا علم دیگر جهان را آفریده‌ی خدایی شخصی و صحنه قدرت‌نمایی او و نماد یا تصویر واقعیتی برتر و آسمانی که مسکن واقعی معنویت انسان بود نمی‌دید. از همین رو علم و دین در برابر یکدیگر قرار گرفتند و حتی موجب خسارت و زیان هم تلقی شدند.^۱

ایان باربور تحول دیدگاه علمی جدید را چنین روایت می‌کند که در نتیجه بی‌توجهی به علت غایی، خدا چونان نخستین حلقه از زنجیره علل فاعلی تصور شد که در کار حلقه‌های بعد دخالت ندارد. در قرون وسطی مداخله خدا در جهان مستقیم بود و علل طبیعی را با تأیید او کارگر می‌دانستند؛ اما اکنون توجه دانشمندان به علل طبیعی معطوف بود و کم‌کم نقش خدا تا

1. See: Hoonhout, 2003: 6/ 285.

حد علت اولی تنزل یافته بود. از همین رو برخی از معاصران گالیله (Galileo Galilei) می‌ترسیدند که مبادا اعتنای بشر به کلی از خداوند به سوی طبیعت منحرف شود.^۱

بخش مهمی از نگرش جدید علمی به دیدگاه‌های نیوتن (Isaac Newton) مربوط است. کاپلستون می‌گوید نیوتن می‌خواست به پالایش علوم فیزیکی از متافیزیک همچنان ادامه دهد و جستجوی علل را از علوم بیرون براند، خواه علل فاعلی نهایی و خواه علل صوری یا آنچه طبایع یا ماهیات خوانده می‌شد.^۲ از دیدگاه نیوتن اگر از انسان و احساساتش صرف‌نظر کنیم آنچه می‌ماند دستگامی از اجرام است که دارای کیفیات نخستین‌اند، در مکان و زمان مطلق می‌جنبند و واسطه اتری در آن‌ها پخش است.^۳ در عین حال نیوتن دانشمندی دیندار بود و از همین رو کاپلستون به‌درستی مابعدالطبیعه او را با دیدگاه‌هایش درباره طبیعت و کارکرد علوم فیزیکی ناسازگار می‌یابد و می‌گوید دشوار می‌توان قائل بود که میان مابعدالطبیعه او و آراء تحصیلی‌ترش درباره علم هماهنگی کاملی هست.^۴

خوب است توجه کنیم که با وجود پیشرفت دانش جدید و تحولات عظیم آن، به نظر نمی‌رسد از منظر علم جدید تلقی از خدا و نسبت او با جهان با این تصور در آغاز تجدد چندان تفاوت کرده باشد. از همین رو مثلاً تصویری که در فیزیک جدید از این نسبت ترسیم می‌شود باز هم مبتنی بر بی‌التفاتی خدا در کار جهان و در نظر نداشتن غایتی از کیفیت آفرینش آن است. یکی از بدیع‌ترین این تصویرها، تمثیلی است که فیزیک‌دان برجسته معاصر، استفان هاوکینگ، (Stephen William Hawking) در کتاب مهم خود، «جهان در پوست گردو» (انتشار یافته در سال ۲۰۰۱) بیان می‌کند. او در آن‌جا خداوند را به قماربازی تشبیه می‌کند که در فرایندی مبتنی بر اتفاق و تصادف، عالم را آفریده است.^۵ این تشبیه مستلزم آن است که غایتی در کار آفرینش وجود نداشته باشد.

۱. نک: باربور، ۱۳۷۹: ۳۷.

۲. نک: کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵/۱۶۹.

۳. نک: کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵/۱۷۱.

۴. نک: کاپلستون، ۱۳۷۰: ۵/۱۶۲.

۵- نکته دیگر در همین راستا دیدگاهی است که وگلین مطرح کرده است. «اریک وگلین» (Eric Voegelin) (۱۹۸۵-۱۹۰۱)، متفکر آلمانی، معتقد است تجدد را می‌توان روایتی جدید از آیین گنوسی دانست. از دیدگاه گنوسیان جهان چونان مکانی نامأنوس و رنج‌آور است که انسان باید از آن، راه خود را در بازگشت به منزل نخست خود پیدا کند. از دیدگاه گنوسیان انسان از جهان و جهان از انسان بیگانه است. جهان در این اندیشه مانند زندانی است که انسان به دلیل جهل، در آن هبوط کرده و بنابراین راه رستگاری انسان نیز دانش و آگاهی است. این دیدگاه مستلزم آن است که الوهیت در ماوراء انسان و چونان هدف حرکت روح تلقی شود. به عبارت دیگر، در برابر این اندیشه اساطیری که خداوند و الوهیت در درون جهان قرار دارد، در تلقی گنوسی، جهان (یا دست‌کم جهان مادی) از وجود الوهی تخلیه می‌شود.^۱ به نظر وگلین این همان اندیشه‌ای است که صورتی تازه از آن در دوره جدید به حیات خود ادامه می‌دهد.^۲

با توجه به نکات پنجگانه‌ای که گفته شد، اندیشه فلسفی جدید را می‌توان اندیشه‌ای «ضدانسان‌وارانگاران» دانست که می‌کوشد انسان‌وارانگاری را نه تنها از الهیات بلکه از کیهان‌شناسی نیز طرد کند.

در این جا این پرسش قابل طرح است که با وجود انسان‌گرایی دوره جدید، شاید انتظار آن بود که همه چیز از چشم‌انداز ویژگی‌های انسانی نگریسته شود. بنابراین چرا خدا و جهان نیز دارای ویژگی انسانی دانسته نشدند و صورتی جدید از انسان‌وارانگاری از دل تجدد سر بر نیاورد؟ شاید یک پاسخ مهم به این پرسش آن باشد که دانش جدید و به‌ویژه فیزیک و نجوم جدید امکان چنین صورت جدیدی از انسان‌وارانگاری را سلب کرده بود. این دانش با به دست دادن تصویری جدید از جهان در اثر کشفیات تازه نجومی، عظمت جهانی بی‌نهایت پهناور را به انسان نشان می‌داد که دیگر انسان مرکز آن نبود. بی‌بردن انسان به ناچیز بودن خود در برابر هستی پهناور، در الهیات می‌توانست به این نتیجه منجر شود که انسان با در نظر داشتن ناچیز بودن خود در جهان پهناور هستی، هرگونه شباهت خدا و جهان با خود را نفی کند.

۱. نک: کچوئیان، ۱۳۸۳: ۹۰.

۲. نک: کچوئیان، ۱۳۸۳: ۹۲.

انسانیت‌زدایی و نسبت انسان با خدا و جهان در دوره جدید

انسانیت‌زدایی از خدا و جهان در دوره جدید چه نتایجی دارد؟

در یک تبیین نمونه‌وار می‌توان گفت جهان مادی، حادث، متغیر، فانی و محصور در محدودهٔ زمان و مکان با خدای غیرمادی، قدیم، ثابت، جاودان و فراتر از زمان و مکان نمی‌تواند نسبتی داشته باشد. بر اساس چنین تصویری، خدا توجهی به جهان و ارتباطی با آن ندارد و مرتبط دانستن او با جهان و سخن از هرگونه رابطهٔ خاص او با جهان و موجودات آن می‌تواند به معنای نسبت دادن صفاتی انسان‌وار به او باشد. طبق این دیدگاه، خدا و جهان هر یک جایگاه خود را دارند و هیچ‌یک بر دیگری تأثیری ندارد. همچنین، با وجود انفصال در نسبت خدا و جهان، «امر مقدس» که به معنای نسبتی خاص بین خدا و امری دیگر (مانند مکان، زمان یا شخصی خاص) است دیگر معنایی نخواهد داشت.

انسانیت‌زدایی یا نفی انسان‌وارانگاری از خدا را می‌توان عمدتاً دارای لوازم زیر دانست:

۱- نسبت با طبیعت: ارادهٔ انسان مستلزم حدوث امری تازه در اوست، اما نسبت دادن اراده‌ای مانند انسان به خدای غیرانسان‌وار خطاست. پس خدا ارادهٔ خود را معجزه‌وار در طبیعت اعمال نمی‌کند؛ زیرا معجزه که خرق عادت طبیعت است مبتنی بر اراده‌ای خاص و حادث از سوی خداست. همچنین طبیعت که دائم در حال تغییر و نو شدن است با خدایی که هرگونه تغییر از او سلب می‌شود نمی‌تواند نسبتی داشته باشد. نسبت خدا با امور متغیر نیز مستلزم تغییر در ذات اوست؛ پس او با طبیعت نسبتی ندارد و به آن توجهی نمی‌کند و از این رو، غایات خاصی را نیز در آن قرار نداده است. خود او نیز از آفرینش طبیعت غایبی را برای خویش در نظر نداشته است؛ زیرا پی گرفتن غایت در افعال به انسان اختصاص دارد و تعمیم آن به خداوند مستلزم انگاشتن ناروای او چونان انسان است.

۲- نسبت با تاریخ: تاریخ عبارت از سیر دائم زمان و تغییر پیوستهٔ پدیده‌هاست، اما چنان‌که گفتیم خدای غیرانسان‌وار از هرگونه تغییر، نوبه‌نو شدن و زمان‌مندی مبرا است. او نه خود تغییر می‌کند و نه با امور متغیر می‌تواند نسبتی داشته باشد. از این رو خدا با تاریخ نسبتی بی‌واسطه

نمی‌تواند داشته باشد، بنابراین او در تاریخ دخالت نمی‌کند، در جریان آن وارد نمی‌شود و اراده‌ای برای تغییر آن ندارد. لازمه این تلقی آن است که در وقوع پدیده‌ای چون وحی که متضمن دخالت خدا در تاریخ و اراده خاص او برای تغییر آن است و نیز در اراده معجزه‌وار خدا برای تغییر تاریخ یا دخالت در آن بتوان تردید کرد.

۳- نسبت با انسان: انسان نیز که فرزند طبیعت و تاریخ است موجودی متغیر است، پس با خدای مبرا از تغییر نمی‌تواند نسبتی خاص داشته باشد. انسان به‌طور کلی در بند حدود متعددی چون زمان و مکان قرار دارد؛ اما خدای غیرانسان‌وار از هرگونه محدودیتی بری است. پس انسان با وجود تناهی و محدودیت‌های متعدد خود نمی‌تواند با خدای نامتناهی و بدون هرگونه حد نسبتی خاص داشته باشد. همچنین با در نظر گرفتن محدودیت انسان، شناخت او از خدا نیز ممکن نیست.

۴- نسبت با دین: نسبت دادن امر و نهی به خدا مستلزم نسبت دادن صفاتی انسان‌وار به اوست؛ اما او به هدایت انسان التفاتی ندارد و در این زمینه برنامه خاصی را نیز به هرگونه‌ای که تصور شود برای انسان تدارک ندیده است. از همین رو مراسم و آداب دینی که اموری خاص و تاریخی هستند با او نسبتی ندارند و کسی نمی‌تواند از راه آن‌ها یا به هر شیوه دیگر بر خدای بی‌تغییر اثر بگذارد و اراده او را عوض کند. همچنین دین و وحی که مستلزم سخن گفتن خدا با انسان است مبتنی بر نسبتی است که در تلقی غیرانسان‌وار از خدا نفی می‌شود.

این‌ها برخی از لوازم و نتایج نفی ویژگی انسانی از خدا و جهان در دوره جدید است و چه بسا با تامل بیشتر، بتوان لوازم و نتایج مهم و بنیادین دیگری را نیز نشان داد که در ذهن و ضمیر بشر جدید تثبیت شده است، بشر جدیدی که تنها خود را واجد ویژگی انسانی می‌داند و از این رو خود را بیگانه با خدا و جهان می‌پندارد.

کتاب‌نامه

الف- فارسی

- آرمسترانگ، کرن (۱۳۸۴)، خداشناسی از ابراهیم تا کنون، ترجمه محسن سپهر، چاپ دوم، تهران: نشر مرکز.
- ارسطو (۱۳۷۹)، در آسمان، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
- ارسطو (۱۳۸۵)، مابعدالطبیعه (متافیزیک)، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چاپ چهارم، تهران: انتشارات حکمت.
- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۶)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، چاپ دوم (با تجدید نظر)، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
- باریور، ایان (۱۳۷۹)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بمفورد پارکز، هنری (۱۳۸۰)، خدایان و آدمیان، ترجمه محمد بقایی (ماکان)، تهران: انتشارات قصبه.
- دکارت، رنه (۱۳۶۹)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- دورانت، ویل (۱۳۸۲)، تاریخ تمدن، جلد دوم (یونان باستان)، مترجمان: امیرحسین آریان‌پور، فتح‌الله مجتبابی و هوشنگ پیرنظر، چاپ نهم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰)، روح فلسفه در قرون وسطی، ترجمه علی‌مراد داوودی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، تاریخ فلسفه، (از اوکام تا سوئارس)، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۰)، تاریخ فلسفه، (از هابز تا هیوم)، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.

- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۴)، درس‌های فلسفه اخلاق، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، چاپ سوم، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱)، دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات نقش و نگار.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۳)، تجدد از نگاهی دیگر، تهران: انتشارات معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی و اداره کل پژوهش‌های سیما.
- کوستلر، آرتور (۱۳۵۱)، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- هیوم، دیوید (۱۳۴۸)، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، تهران: انتشارات خوارزمی.

ب- لاتین

- Descartes, René (2000). *Philosophical Essays and Correspondence*, Edited, with Introduction, by Roger Ariew, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Descartes, René (1971). *Descartes: Philosophical Writings*, a selection translated and edited by: Elizabeth Anscombe and Peter Thomas Geach, library of liberal arts: Prentice-Hall.
- Edwards, Paul (1972). *Encyclopedia of philosophy*, reprinted edition, New York: Macmillan Publishing.
- Eliade, Mircea (1987). *The Encyclopedia of Religion*, New York, London: Macmillan.
- Grant, Michael (1995). *Myths of the Greeks and Romans*, A Meridian Book, New York: World Pub. Co.
- Hamori, Esther J. (2008). *When Gods Were Men*, Berlin, New York: Gruyter, Walter de.
- Hastings, James (2003). *Encyclopedia of Religion and Ethics*, London, New York: T&T Clark.
- Hawking, Stephen (2001). *The Universe in a Nutshell*, London: Bantam Press.
- Hoonhout, M. A & others (2007). "God", in: *New Catholic Encyclopedia*, vol.6, Thomson/Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America.
- Hume, David (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion*, Edited by: Dorothy Coleman, Cambridge: Cambridge University Press.
- Huxley, Julian, Knopf Inc., Alfred A. (1925). *Essays of a Biologist*, New York: BiblioBazaar.

- Inwood, Brad (2003). *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ogden, Daniel (2007). *A Companion to Greek Religion*, New Jersey: Blackwell Publishing.
- Richard, A. R. (2003). "Anthropomorphism", in: *New Catholic Encyclopedia*, vol. 1, Thomson/Gale; Washington, D.C.: Catholic University of America.
- *Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998).
- Simpson, Michael (1976). *Gods and Heroes of the Greeks: The Library of Apollodorus*, Massachusetts: University of Massachusetts Press.

