

نگاه مکانیکی به جهان؛ بررسی تحلیلی و

واکاوی پیامدها

هادی فنائی نعمت سرا^۱

چکیده

نگرش ماشینی به جهان از پیامدهای رشد دانش مکانیک است. در این نگرش جهان بسان ماشین قانونمند و سازواری است که از کوچک‌ترین ذرات عالم تا عظیم‌ترین کهکشانها را قابل تبیین علمی می‌داند. هرگونه دخالت امور ماورایی در تدبیر این جهان نفی می‌گردد، و مفاهیمی نظیر جوهر، عرض، ماده، صورت، قوه و فعل که در هستی‌شناسی قدیم به کار می‌رفت، جای خود را به مفاهیمی چون جرم، وزن، شتاب، سرعت، امتداد، حرکت و مقدار می‌دهد. در این نگرش تنها شناخت معتبر، معرفت حاصل از تجربه، آزمایش و مشاهده است، و معارف وحیانی فاقد ارزش معرفتی‌اند. اگر سخن از خدا به میان می‌آید، تنها به عنوان علت نخستین است؛ اما در استمرار و بقای جهان نیازی به حضور خدا نیست. خلقت انسان نه الهی، بلکه کاملاً طبیعی است، و روح و نفس، محصول عالی ماده بشمار می‌آید. در این جستار، با تحلیل این تلقی، نشان داده می‌شود که نگرش ماشینی از تبیین ساحت‌های غیر مادی جهان و انسان عاجز است. به همین دلیل، یا اساساً آنها را نفی می‌کند و یا تبیین مادی‌گرایانه از آنها ارایه می‌دهد. پیامد این نگرش در حوزه علوم انسانی و اجتماعی، نفی هرگونه دخالت دین در مدیریت جامعه، سیاست، اخلاق، تعلیم و تربیت و ... است.

واژه‌های کلیدی: خدا، جهان، نگرش مکانیکی، عقل، تجربه.

۱. عضو هیأت علمی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) قزوین.

طرح مسأله

با رشد دانش‌های تجربی به‌ویژه از عصر رنسانس، جهان‌شناسی اندیشمندان نیز متحوّل گردید. به لحاظ روش‌شناسی از دو منظر می‌توان به این موضوع پرداخت: ۱. نگاه تاریخ‌مدارانه. این موضوع در یک بستر تاریخی میان متفکران مطرح شده است و عمری به بلندای فلسفه دارد. عبارت «نخستین دانشمندان و فیلسوفان، طبیعت‌گرا بودند» (اروین: ۱۳۸۰، ۴۰) نشان از ارتباط اتصال آغازین اندیشه و جهان دارد. ترسیم دقیق و بررسی همه‌جانبه این مسأله، نیازمند پژوهش‌های تاریخی است. ۲. نگاه مسأله محور. در این منظر صرف‌نظر از جنبه‌های تاریخی می‌توان به چپستی نگرش مکانیکی پرداخت و آن را ارزیابی نمود. این بحث در جوامع خداباور مخصوصاً مسلمانان، صرف‌نظر از جنبه‌های نظری یک ضرورت دین‌مدارانه است و پیامدهای اخلاقی و عملی فراوانی به دنبال دارد. همچنین بدون منقح‌سازی این بحث نمی‌توان فهم درستی از توحید ربوبی و افعالی داشت. در این مقاله تلاش بر این است که با به-کارگیری هر دو روش، به نگرش مکانیکی به جهان پرداخته شود. بنیاد نگاه مکانیکی به جهان به نحو منسجم از عصر رنسانس در میان برخی متفکران غربی شکل گرفت. اما آنچه در فضای اندیشه فلسفی غرب جدید اتفاق می‌افتد، صرفاً مسایل نوپدید و بی‌ارتباط با اندیشه‌های کهن نیست؛ ریشه‌های این نگرش را می‌توان در لابلای تفکر اندیشمندان عهد باستان پیدا کرد. با توجه به برخی شباهت‌ها و نقاط اشتراک این نگرش با طبیعت‌گرایی دوره باستان، لازم است به عنوان پیش‌درآمد به طبیعت‌گرایی پرداخته شود. بدون تحلیل نگاه طبیعت‌گرایانه به جهان نمی‌توان به ریشه‌ها و بنیادهای مفهومی نگرش مکانیکی پی برد. بدون تردید نگاه طبیعت‌گرایانه نقطه آغاز نگرش مکانیکی محسوب می‌گردد. به همین منظور در ابتدا لازم است تصویری از فضای فکری طبیعت‌گرایان عهد باستان ارائه شود تا ریشه‌ها و نشانه‌های نگرش مکانیکی عصر جدید هویدا گردد. بنابراین در این جستار، ابتدا به سنجش سخنان اندیشمندانی که خواسته یا ناخواسته موجب پیدایی و رشد اندیشه مکانیکی به جهان شدند، برآمده و سپس به تحلیل پیامدهای نظری و عملی چنین نگاهی می‌پردازیم.

معنای اصطلاحی نگرش مکانیکی

نگرش مکانیکی تبیین یک پدیده با توسل به علل طبیعی آن است. این نگرش در

مقابل تبیین غایی قرار دارد. در تبیین غایی یک رخداد، اهداف آن مورد نظر است، ولی در تبیین مکانیکی، مهم، ارایه علت یک رخداد و پدیده است و تبیین با توسل به علت است، نه غایت. تبیین مکانیکی را می‌توان همان تبیین با قوانین طبیعی دانست، زیرا تبیین با توسل به قانون و با توسل به علت یک چیز است. از طرفی تبیین علمی و مکانیکی نیز همسان‌اند؛ زیرا یک پدیده هنگامی از لحاظ علمی تبیین می‌شود که علت آن به دست آید و هر تبیینی که بخواهد علمی قلمداد شود، باید مکانیکی نیز باشد. به عنوان مثال، تبیین ساخت یک قطعه صنعتی، هم تبیین غایت‌شناسانه می‌تواند داشته باشد و هم تبیین مکانیکی. معمولاً دانشمندان علوم تجربی که می‌خواهند از رخدادهای عالم طبیعت تبیین علمی و علّی و مکانیکی ارایه دهند، به تبیین غایی توجه ندارند و آن را با تبیین علّی و مکانیکی مانع‌الجمع می‌دانند. نگرش مکانیکی مرادف با نگرش علمی است و منظور این است که باید در هر پدیده‌ای به دنبال علت طبیعی آن بود. علم تجربی به کلی مکانیکی است و پیشرفت‌های علمی این امر را تغییر نداده است. اساس جهان‌بینی علمی نوین این است که هر جزء کوچکی از حوادث دنیا با قوانین ثابت طبیعی متعین می‌شود. اگر دانه شنی با یک مولکول به اندازه یک هزارم میلیمتر از جای خود حرکت کند، این حرکت اولاً قابل پیش‌بینی است، ثانیاً این حرکت معلول حرکت‌های طبیعی پیشین است. این فرض اساسی علمی از قرن هفدهم به بعد است که جزئی از ذهنیت ناخودآگاه انسان امروزی شده است. این امر جایی برای فعل خدا باقی نمی‌گذارد (استیس: ۱۳۷۷، ۱۵۲).

همه رویدادها ناشی از علت‌های طبیعی هستند؛ به این معنا که علم در همه جا علت‌های طبیعی پدیده‌ها را جایگزین علت‌های فوق طبیعی کرده است. امروزه یک قاعده کلی ثابت در علم پیدا شده است که هیچ علت فوق طبیعی را در جهان نباید پذیرفت، حتی اگر پدیده‌ای در حال حاضر تبیین نشده است، هرگز نباید آن را به عنوان موردی از فعل الهی قلمداد کرد؛ بلکه باید همیشه مسلم انگاشت که برای آن علت طبیعی وجود دارد که باید در جستجوی آن بود (استیس: ۱۳۷۷، ۱۵۰؛ باربور، ۱۳۷۴، ۳۱).

در نگرش مکانیکی مفاهیمی نظیر جرم، وزن، حرکت، سرعت، مقدار، شتاب، امتداد و... معیار شناخت جهان طبیعت است و همه چیز با وجود این مفاهیم تبیین می‌گردد. آنچه در طبیعت وجود دارد و روابطی که فی‌مابین اجزای طبیعت است، می‌توان با بیان ریاضی و با کمک این مفاهیم تحلیل کرد. اما علت غایی چیزی نیست که

در بیان ریاضی بگنجد، و از این‌رو، تابع تفسیرهای مختلف می‌شود. بنابراین علمی نیست. طبیعت با قلم ریاضی نگاشته شده و ریاضی‌وار است و بحث از علت غایی که در آن سخن از «برای چه» و «به چه منظور» طرح می‌شود، خارج از حوزه علم است. علم چگونگی را بیان می‌کند و این دو نگرش ناسازگار به نظر می‌آید. نگرش مکانیکی نه تنها در قلمرو فیزیک بلکه در فرایندهای حیاتی نیز وجود دارد و به تعبیر استیسی، «اغلب زیست‌شناسان نیز ماشین‌انگارند» (استیسی: ۱۳۷۷، ۴۲).

اشاره‌ای اجمالی به پیشینه نگاه مکانیکی

۱. طبیعت‌گرایی اندیشمندان باستان

طبیعت‌گرایان را می‌توان نخستین متفکرانی برشمرد که درصدد شناخت جهان از طریق مشاهده بودند و تلاش می‌کردند به جای تفسیر اسطوره‌شناختی، جهان را به شیوه عقلانی فهم نمایند و از هرگونه تفسیر مبتنی بر حضور و دخالت خدایان و امور نامرئی دیگر بپرهیزند. نگرش طبیعت‌گرایانه به صورت یک نظام فکری در عصر باستان از تالس آغاز شد. تا پیش از تالس در فضای جهان‌شناسی آن روزگار سخن از صانع عالم بود و مهمترین سؤال این بود که جهان را چه کسی یا کسانی آفریده و اداره می‌کند؟ پاسخ آن را نیز با دخالت خدایان و اسطوره‌ها تفسیر می‌کردند. با ظهور تالس، سؤال صورت جدیدی به خود گرفت. هنر تالس این بود که کلمه «چه؟» را به جای کلمه «که» گذاشت: جهان از چه چیزی ساخته شده است؟ او تفسیر اسطوره‌شناختی کهن در باب پیدایش جهان و تحولات درونی مربوط به آن را نپذیرفت و در صدد برآمد با شیوه عقلانی به شناخت عالم طبیعت و رویدادهای آن بپردازد. به همین سبب تالس، نخستین فیلسوفی است که با تفکر عقلانی به توصیف جهان پرداخت و در زمره آباء نگرش طبیعت‌گرایانه قرار گرفت.

اغلب فیلسوفان نخستین گمان می‌کردند اساس همه چیز ماده است و جوهر اشیاء همواره ثابت است و در تحولات هیچ‌گاه از بین نمی‌رود، گرچه صفاتش دگرگون می‌شود (اروین، ۱۳۸۰، ۴۱-۴۰). این نگاه از فیلسوفان ایونی به ارسطو منتقل شد و از طریق آثار ارسطو در قرون میانی در عصر نهضت ترجمه وارد جهان اسلام گردید. به نظر می‌رسد آنچه پیرامون ماده در میان فیلسوفان مسلمان رایج است، بی‌شبهت با ماده‌المواد فیلسوفان ایونی نیست. فیلسوفان مسلمان در مباحث مربوط به قوه و فعل و حرکت جوهری به ماده اولی و هیولایی قایل‌اند که در تمام تحولاتی که برای یک

شئی رخ می‌دهد، ثابت است، و هر حرکت و تغییری که در اشیاء پدید می‌آید بر محور آن اصل ثابت و استوار است؛ البته با این تفاوت که این جوهر ثابت و ماده در نظر فیلسوفان مسلمان مخلوق بوده و صانع دارد ولی در نظر طبیعت‌گرایان ازلی است. به نظر کاپلستون «فلسفه و جهان‌شناسی ایونی اصولاً کوششی است برای تعیین اینکه عنصر اولی و ماده‌المواد و خمیرمایه همه اشیاء چیست؟» (کاپلستون: ۱۳۶۸، ۱: ۲۸). فروغی نیز معتقد است کسانی مانند تالس، آناکسیمندر، آناکسیمنس، هراکلیتوس، فیثاغورث و ... متفکرانی هستند که می‌توان آنها را با همه اختلافاتی که در جهان‌شناسی دارند طبیعت‌گرا نامید؛ زیرا آنها از دخالت و فاعلیت علل ماورایی در جهان طبیعت سخنی به میان نیاورده‌اند (فروغی: ۱۳۶۷، ۲۹).

پیش‌فرض اساسی در این نگرش ماده اولیه است که به موجب آن تمام تغییرات جهان صورت می‌پذیرد؛ بر این اساس پیدایی فصول، سیل، زلزله، طوفان، رعد و برق، زایش و مرگ و... رویدادهایی کاملاً طبیعی و عادی است و تبیین آن‌ها بدون استمداد از روش‌های اسطوره‌گرایی و توسل به خدایان امکان‌پذیر است.

۲. نگرش مکانیکی میراث عصر جدید

قرن هفدهم، آغاز نگرش مکانیکی به جهان محسوب می‌گردد. در این دوران با پیدایش نهضت علمی و انقلاب صنعتی و شکوفایی علوم تجربی و دستیابی بشر به تکنولوژی مدرن، شاهد نگاه مکانیکی به عالم طبیعت هستیم؛ به‌گونه‌ای که نگاه مکانیکی به عالم، جهان‌نگری غالب دانشمندان علوم تجربی گردید. گرچه کشفیات علمی به لحاظ منطقی هیچ تأثیر سلبی بر وجود خدا و دخالت او در نظام عالم ندارد، لیکن انقلاب علمی، عملاً و عمیقاً ایمان به خدا و نقش و حضور او در عالم را کم‌رنگ کرد. به دنبال ظهور علوم جدید موج جدیدی از شک‌گرایی دینی پدید آمد به گونه‌ای که قرن هیجدهم را می‌توان به عنوان شکاک‌ترین عصر دنیای جدید نامید. «این همان عصری بود که در آن پادشاه انگلستان شکایت می‌کرد که نیمی از اسقف‌های اعظم ملحدند» (استیس: ۱۳۷۷، ۱۴۱).

علوم تجربی جدید با پشتوانه محاسبات کمی و نظریه‌های امثال کپرنیک، کپلر، گالیله، نیوتن و... نگرش دینی به جهان را که در آن خداوند محور همه چیز بود، به کلی به حاشیه برد و الهیات کلیسایی را که ترکیبی از آموزه‌های مسیحیت و جهان‌نگری ارسطویی بود، دچار چالش بزرگی نمود. در همین روزگار نظریه‌پردازانی نظیر

هیوم، گیبون، ولتر و... با طرح دیدگاه‌های نوین سنگ بنای جهان‌نگری مکانیکی را گذاشتند.

گرچه نمی‌توان همه اندیشه‌وران این دوره را منکر خدا به حساب آورد، ولی می‌توان گفت به عقیده آنان خدا هیچ حضور فعال و پرننگی در عالم ندارد و جهان را می‌توان بدون حضور خدا به نحو مکانیکی تبیین کرد.

۳. سنجش نگرش طبیعت‌گرایانه با اندیشه مادی‌گرایی

آیا می‌توان فیلسوفان طبیعت‌گرای ایونی را فیلسوفان مادی‌گرا به معنای امروزی نامید؟ تفکر مادی‌گرایانه در اصطلاح امروزی، بار معنایی خاصی دارد که نمی‌توان آن را به سهولت به فیلسوفان طبیعت‌گرا نسبت داد و نگرش طبیعت‌گرایانه را با فلسفه مادی برابر فرض کرد. نگرش طبیعت‌گرایانه در آغاز در مقابل نگرش ماوراء طبیعت به نظر می‌رسد، لیکن به معنای انکار آن نیست. زیرا تا آن زمان تصویر درستی از ماوراء طبیعت در ذهن فیلسوفان نبود تا انکار و یا قبول گردد. در نظر آنها جهان طبیعت ابتدا و انتهای عالم بود. طبیعت در مقابل غیر طبیعت و فیزیک در مقابل متافیزیک از وضوح کافی برخوردار نبود. اگر گزارش تاریخی کسانی چون کاپلستون و ترنس اروین و... صحیح باشد، هیچ متن مقدسی در اختیار فیلسوفان عهد باستان نبوده است. آنان فقط دو منظومه بلند منسوب به هومر را در اختیار داشتند. بسیاری از یونانیان، عناصر اصلی و مؤثر تلقی خود از خدایان و رابطه خدایان با آدمیان را از آثار هومر، بیرون کشیدند (اروین: ۱۳۸۰، ۲۱). منظومه هومر، ظرفیت آن را نداشت که تصویر عقلانی از عالم فراسوی طبیعت ارائه کند، بنابراین چگونه ممکن بود فیلسوفان عهد باستان بتوانند نگرشی متفاوت از نگرش طبیعت‌گرایانه داشته باشند؟

کاپلستون می‌گوید برای فیلسوفان ایونی تمایز بین روح و ماده (عالم ماده و ماوراء ماده و فیزیک و متافیزیک) هنوز درک نشده بود، به طوری که هرچند آنان در واقع از جهتی مادی‌مذهب بودند، از این بابت که نوعی ماده را به عنوان اصل همه اشیا می‌پنداشتند، به سختی می‌توان ایشان را مادی‌مذهب به معنای اصطلاحی این لفظ نامید (کاپلستون: ۱۳۸۰، ۱: ۲۸-۲۹). بنابراین، نگرش طبیعت‌گرایانه با فلسفه‌های مادی عصر جدید از جهتی شباهت دارد ولی از جهات دیگر قیاس آنها مع الفارق است. در فلسفه مادی‌گرایانه عصر جدید عالم ماوراء طبیعت به کلی انکار می‌شود، ولی در عصر باستان اصولاً سخن قابل توجهی نسبت به عالم ماوراء طبیعت نیست. از طرفی



عهد جدید در اختیار اندیشمندان جدید بوده است، آنها با وجود چنین میراث فکری، نگرش مکانیکی دارند. بنابراین نباید این دو نگرش را یکی دانست.

طبیعت‌گرایی تأثیری در ساحت‌های دیگری همچون دانش پزشکی نیز داشت. در آن روزگار اطباء برای معالجه بیماران علاوه بر تحویز دارو به نیروهای نامرئی و جادو و امثال آن توجه می‌کردند، و آنها را در درمان بیماریها مؤثر می‌دانستند. در قرن پنجم اطباء یونانی در طب از تکیه بر جادو دست کشیدند. آنان متأثر از پژوهش طبیعت-گرایان به دنبال قوانین عام بودند. بیماری جزام در آن روزگار بیماری مقدس شمرده می‌شد. جادوگران اصرار می‌ورزیدند این بیماری الهی است و آن را حاصل مداخله خدایان می‌پنداشتند. بقراط، این تلقی را نقد کرد و در پی تبیین آن برآمد. پزشک طبیعت‌گرا انکار می‌کند که هر بیماری از مداخله خارق‌العاده الهی یا از بخت و اتفاق تبیین‌ناپذیر نتیجه می‌شود، هر چیزی را عللی بر طبق قوانین عام تعیین می‌کند، هیچ واقعه‌ای به دلیل مداخله الهی مستقل از قوانین طبیعی پدید نمی‌آید، هر چیزی را وقایع قبلی بر طبق قوانین طبیعی تعیین می‌کند. (اروین: ۱۳۸۰، ۴۹-۵۱)

تحلیل دیدگاه‌های اندیشمندان عصر جدید در رشد انگاره مکانیکی

۱. دکارت؛ آغازگر نگرش مکانیکی

نگرش مکانیکی به جهان در دنیای جدید از دکارت آغاز شد. به نظر دکارت عالم طبیعت همچون ماشین عظیمی است که بر طبق قوانین دائمی در کار و حرکت است و تحولات طبیعت بر مبنای کاملاً طبیعی قابل تفسیر است. هر چیزی که امتداد و حرکت دارد جزء این ماشین محسوب می‌گردد؛ حتی اجسام زنده، یعنی جانداران، ماشین‌هایی بیش نیستند؛ بدن انسان صرف‌نظر از روحی که با آن متحد است، چیزی جز یک ماشین نیست. بنابراین نتیجه نهایی مابعدالطبیعه دکارت، نخستین مبنای تصور مکانیکی و هندسه خالص از عالم طبیعت را در اختیار وی نهاد. (ژیلسون: ۱۳۸۰، ۱۶۰).

به نظر دکارت، خداوند بعد از آفرینش جهان، مقداری حرکت به آن داد. آن مقدار حرکت اولیه را همچنان حفظ می‌کند. از نظر وی، تمام اجسام حرکت‌پذیر و متحرک‌اند و محرک همه عالم خدا است که نامتحرک است. عالم طبیعت از نظر دکارت، چیزی نیست مگر صرف امتداد حرکت که معلول خدا است و مقدارش نیز همیشه ثابت است. دکارت، مکانیزم جهان را آنچنان دقیق بیان می‌کند که گویی

دیگر احتیاجی به حضور و نقش‌آفرینی خدا در عالم نیست. ژیلسون، دکارت را مسئول گسترش اصالت ماده در قرن هیجدهم معرفی کرده است. (همان، ۱۴۰).

گرچه دکارت به خدا، نفس و بدن به عنوان سه جوهر اعتقاد داشت و با روش ریاضی، اثبات تجرد نفس را به عهده گرفت، لیکن نگرش مکانیکی او به جهان و انسان، برای اسلافش حاصلی جز کنار زدن خدا از کار عالم و انتقال او به لحظه نخستین آفرینش نداشت. پاسکال می‌گوید: من نمی‌توانم دکارت را ببخشایم. از نظر پاسکال، دکارت، خدا را فقط برای اینکه عالم را به حرکت درآورد مورد استفاده قرار داده است. (کاپلستون: ۱۳۸۶، ۴: ۱۷۱، ۲۰۵). کاپلستون، «این انتقاد پاسکال را اغراق‌آمیز می‌داند» (همان، ۱۷۱) و نظر پاسکال را منصفانه نمی‌بیند (همان، ۲۰۵) و معتقد است «اتهام پاسکال را می‌توان به کلی غیر موجه دانست» (همان، ۲۰، ۲۱)؛ زیرا دکارت، از خلق مداوم خدا نیز سخن گفته است، با این حال چگونه ممکن است هم نگرش مکانیکی داشت و هم از خلق مداوم خداوند سخن گفت. برت قائل است دکارت در نگرش مکانیکی دست خدا را در کار عالم فعال می‌بیند. او می‌گوید دکارت با آن همه شوقی که به تبیین مکانیکی جهان داشت می‌گفت خداوند با توفیق عام خود ماشین عظیم جهان را در کار می‌دارد و بلکه به دلیل انفصال آنات زمان پیوسته آن را خلق جدید می‌کند (برت: ۱۳۷۸، ۲۸۹). اما، ژیلسون معتقد است پاسکال، عمق گفته دکارت را خوب دریافته بود که نوشت غرض دکارت، در سرتاسر فلسفه‌اش کنار گذاردن خدا است (ژیلسون: ۱۳۸۰، ۱۶۲).

از مجموع آراء دکارت در تبیین نگرش مکانیکی می‌توان به دو دکارت با دو نگاه متفاوت رسید؛ دکارتی که می‌خواست دست خدا را یکسره از عالم کوتاه کند و آن را تا دور دست‌ترین لحظه آفرینش پس راند، و دکارتی که می‌خواست هرگونه علیتی را از خدا بدارد و خداوند را خالق همیشگی همه چیز بیانگارد. ژیلسون معتقد است هر دو دیدگاه واقعی است، زیرا غرض دکارت، این بود که اگر قرار است سهمی به خداوند داده شود، باید همه در مابعدالطبیعه باشد تا در طبیعت چیزی جز امتداد نماند. چون طبیعیات دکارت، کاملاً مکانیکی بود. در مابعدالطبیعه خدایی لازم داشت بی‌نهایت عظیم و خودکامه که کارش بیرون کشیدن غیر امتداد از امتداد مکانی است. بنابراین اگر بخواهیم چنین عالمی را در هر لحظه توجیه کنیم به جز قدرت خلاقه و نگه‌دارنده خداوندی که عالم را چنین می‌خواهد، به چیز دیگری احتیاج نداریم. در این عالم میان آنات گذشته و حال و آینده هیچ رابطه علی و معلولی وجود ندارد. وجود چنین عالمی

استمرار، جواهر ثابت و پایدار نیست، بلکه توالی وجودهای آنی و از هم گسسته‌ای است که علت هر کدام آنها تنها قدرت خلاق خداوند است و بس. (ژیلسون: ۱۳۸۰، ۱۶۳).

گرچه ژیلسون، هر دو دیدگاه را برای دکارت واقعی می‌داند، اما به نظر می‌رسد نمی‌توان با داشتن نگرش مکانیکی، به فاعلیت مستمر خداوند و نقش خلاقانه او در خلق عالم طبیعت و حفظ آن قایل شد. دوگانه‌اندیشی در دکارت و اخلاف او به وضوح دیده می‌شود، به گونه‌ای که هم خواسته‌اند نگرش مکانیکی را تنها توجیه برای عالم بدانند و هم محافظه‌کارانه نقش خدا را در عالم محفوظ بدارند. این امر حاکی از نوعی تحیر و تدبیر در دو حوزه تفکر و جهان‌شناسی است.

به عقیده دکارت حرکت اجسام امری زاید بر جوهر جسم است و به دنبال منشاء آن بود. منشا حرکت اجسام خداوند و فاعلیت الهی است و خدا نخستین علت حرکت عالم قلمداد می‌شود. (کاپلستون: ۱۳۸۶، ۴: ۱۶۹). کار مهم دیگر خداوند قرار دادن قوانین در عالم طبیعت است. تغییراتی که در نسبت‌های مختلف ماده روی می‌دهد و قوانین طبیعت یعنی یک رشته قواعدی که خدا به دلخواه خود وضع کرد و تغییرات مطابق آن انجام می‌گیرد در چنین عالمی تنها علت واقعی هم همان فعل همیشگی خدا است. (ژیلسون: ۱۳۸۰، ۱۶۳). از نظر دکارت، جهان مانند یک کارخانه است و اجزای آن به گونه‌ای ساخته شده که با حرکت دادن و روشن شدن موتور این کارخانه به کار خود ادامه می‌دهد. حرکت نخستین را خداوند به جسم داده و آن مستقیم بوده سپس به مقتضای قاعده فوق به سبب تصادم با یکدیگر اجسام اختیار حرکت کرده و می‌کنند و می‌چرخند و حرکات آن‌ها همه باهم مرتبط است. حاصل این که کلیه عالم مانند یک دستگاه کارخانه است و اجزای آن مانند چرخ‌ها و آلات دستگاه است (فروغی: ۱۳۶۷، ۱۹۳).

دکارت نگاه ماشینی را به حوزه حیات موجودات زنده نیز تسری داد. باربور می‌گوید باب ماشین‌وارانگاری در زیست‌شناسی را علناً دکارت گشود. موجودات زنده از جمله حیوانات عالی‌تر، ماشین‌های پیچیده‌اند. دکارت، موجودات زنده را فاقد عقل و آگاهی می‌دانست و قائل بود آنها قادر به تکلم به نحو معقول نیستند. بنابراین در صنف جواهر روحانی قرار نمی‌گیرند و باید آنها را متعلق به صنف جواهر مادی قلمداد کرد. حیوانات فاقد عقل‌اند و طبیعت به مقتضای اوضاع خاص آنها عمل می‌کند. حیوانات ماشین‌های صرف و یا افزارهای خودکارند. رفتار حیوان را می‌توان به نحوی

جامع بدون مداخله نفس و یا هر اصل حیاتی غیر قابل مشاهده توصیف کرد. تفسیر دکارت از حیوانات به عنوان ماشین، مطابق با آن تفکیکی است که در اصل میان دو عالم روح و ماده قائل شده است. این تفسیر حاکی از کوششی برای تبدیل و تحویل همه علوم به علم طبیعت است (کاپلستون: ۱۳۸۰، ۴: ۱۷۳-۱۷۵).

دکارت بدن انسان را نیز تابع قوانین مکانیکی می‌دانست و قائل بود بسیاری از اعمال بدن بدون دخالت نفس ادامه می‌یابد. او نفس انسان را متمایز از بدن می‌دانست، بدن را نیز تابع نظام مکانیکی. ولی نگاهش به نفس و روح ماشینی نیست. بنابراین، دکارت نفس را فراماشین و بدن را تابع نظام ماشینی می‌داند. همچنین اختیار و اراده داشتن انسان را نیز خارج از نظام مکانیکی می‌دید. روش‌شناسی دکارت در اثبات نفس، دانشمندان پس از او را واداشت که انسان را کاملاً یک ماشین بدانند. (ژیلسون: ۱۳۸۰، ۱۴۰-۱۴۱).

دکارت برای نخستین بار در کتاب اصول فلسفه نظریه جامعی درباره عالم عرضه کرد و بیان کرد هر چیزی در عالم به استثنای نفس ناطقه تبیین مکانیکی دارد. دکارت بر این باور است که همه پدیده‌های فیزیکی بر حسب قوانین مکانیکی قابل تبیین‌اند. هر چیزی که موجود است می‌توان به منزله ذرات در حال حرکت پنداشت و علت نخستین حرکت در دستگاه خداوند است، ولی پس از تکانه اولیه خداوند، دستگاه خودش کار می‌کند. با اینکه دکارت، اصرار می‌ورزید ریاضیات باید پایه همه علوم باشد، هیچ تحلیل ریاضی برای این نظریه‌اش ارائه نمی‌کند (کاپالدی: ۱۳۹۰، ۲۰۹). او درباره کیفیت آفرینش جهان می‌گوید: «احتمالاً جهان را در آغاز در تمامیتش آفریده است» (همان، ۲۰۵).

نتیجه اندیشه دکارت، به ماشینی بودن انسان ختم شد؛ اگرچه ممکن است خود دکارت، این نتیجه را نپسندد. نگاه مکانیکی به انسان پس از دکارت، تقریباً نظرگاه غالب متفکران گردید. بسیاری از فیلسوفان تصور علمی جدید عالم را به انسان تسری دادند (کاپلستون: ۱۳۸۰، ۴: ۲۵).

۲. داروین؛ تکامل انواع و ماشینی شدن انسان

داروین طراح فرضیه تکامل است. یکی از پیامدهای کلامی این انگاره، معارضه با برهان اتقان صنع بود. در برهان اتقان صنع، هدف طرح و تدبیر در صنع جهان مسأله اصلی است و خداوند عهده‌دار نظم جهان محسوب می‌شد. لیکن نظریه تکامل این امور را به انتخاب طبیعی واگذار نمود. داروین، با طرح فرضیه تکامل زمینه را برای

ماشینی شدن انسان فراهم نمود. «با ظهور داروینیسیم بعضی بر این شدند که انتخاب طبیعی می‌تواند خود به نظم منتهی شود، بدون آن که ناظمی در کار باشد» (گلشنی: ۱۳۸۰، ص ۲۰). همانگونه که دست خدا در تعادل بخشیدن منظومه شمسی توسط لاپلاس کوتاه شد، همچنین دست خدا و دخالتش در خلقت انسان توسط داروین کوتاه گردید.

داروین انواع مختلف موجودات زنده را حاصل تکامل گونه‌ها می‌دانست. وی این مسأله را در مورد انسان نیز مطرح کرد و تلاش کرد نشان دهد چگونه همه صفات متمایز انسان را می‌توان بر وفق تعدیل ترکیبی نیاکان آدم‌نمای انسان در جریان انتخاب طبیعی توجیه و تحلیل کرد. در مورد ترکیب کالبد و شباهت نزدیک انسان به گوریل بحث‌ها در گرفته بود. داروین مصرانه بر آن بود اخلاق و توانش‌های روانی انسان با قوای سایر حیوانات تفاوت درجه‌ای یعنی در شدت و ضعف دارد، نه تفاوت نوعی. چرا که حیوانات هم از درجات ضعیفی از احساسات و تفهیم و تفاهم برخوردارند. بدینسان وجود انسان که تا آن زمان قداست‌آمیز انگاشته می‌شد، به حوزه قوانین طبیعی کشیده شده و با همان مقولات و سنجه‌هایی که در مورد سایر جانداران به کار می‌رفت، سنجیده شد. (باربور: ۱۳۷۴، ۱۰۸).

نصر معتقد است فرضیه تکامل داروین، به‌رغم بی‌معنایی و نیز حجم وسیع شواهد دیرینه‌شناختی حاکی از ظهور دفعی انواع مختلف، برای جریان اصلی نظام دانشگاهی موجود در مغرب زمین نه بسان فرضیه‌ای علمی بلکه بسان عقیده‌ای تعبّدی مقبول افتاد (نصر: ۱۳۸۵، ۱۹۳). او می‌گوید در حقیقت مکتب داروینی تصور مکانیکی از عالم را ادامه داد. زیرا حیات از آن جهت که عاری از غایت و فاقد شعور است، به ماده شباهت دارد. نظریه داروینی ارتباط دقیق با وراثت‌شناسی مادی گرایانه محض دارد. تکامل بنابر فهم تجربی آن با انکار هر نوع هدف‌داری و فروکاستن همه صورت‌ها به صرف برش‌هایی از سیاله زمان و سیورورت و فرایند ماده، آخرین نقش و نشان‌های حکمت الهی را از چهره طبیعت پاک کرد و هرگونه مفاد غایی را که ممکن بود صورت‌های طبیعی واجد باشد محو ساخت (همان، ۱۹۳-۱۹۴).

با مکتب داروینی همه رد و نشانه‌های دیدگاه مربوط به وجود حکمت خداوند در خلقت از میان رفت و این تا بدانجا که هم به دنیای علمی و هم به نظام به اصطلاح عقلانی مربوط است، نشانگر پیروزی نهایی و کامل دیدگاه‌های مادی گرایانه درباره طبیعت بر دیدگاه دینی سنتی بود (همان، ۱۹۶).

۳. گالیله و جهان‌نگری مکانیکی

گالیله هرگونه تبیین غایت‌شناختی از جهان و پدیده‌های آن را انکار نمود. او نمی‌پرسید چرا اشیاء سقوط می‌کنند بلکه می‌پرسید چگونه؟ به همین خرسند بود که پدیده‌ها چگونه نشو و ارتقا می‌یابند، و بالمره مسایل مربوط به غایت آنها را نادیده می‌گرفت و می‌گفت ما نمی‌توانیم از قصد و غایت کارهای خدا سر درآوریم؛ ولی می‌توانیم در پیچ و خم‌های باریک وجود نحوه ساخته شدن آنها کندوکاو کنیم (باربور: ۱۳۷۴، ۳۱).

جهان در نظر گالیله، یک منظومه ریاضی بود (برت، ۱۳۷۸، ۶۶). طبیعت به زبان ریاضی نگاشته شده و بشر وقتی می‌تواند جهان را ادراک نماید که با این زبان آشنا باشد. (همان) روش او در مطالعه و فهم طبیعت، روش برهان ریاضی بود و معتقد بود همین روش متفاوت از ساختار طبیعت است. برت می‌گوید ایمان راسخ وی به ساختار ریاضی‌وار طبیعت او را از اتکاء شدید به تجربه مستغنی ساخته است (همان، ۶۷). آثار گالیله نشان می‌دهد او فقط یک نظریه‌پرداز ریاضی محض نبود که از تجربه بی‌نیاز باشد، بلکه هم در فیزیک و هم در نجوم از تجربه و مشاهدات حسی بهره‌مند بود (همان، ۶۸).

گرچه گالیله معتقد بود خداوند خالق جهان است لیکن تفسیری که او از جهان ارایه داد، سرانجام به ماشینی بودن عالم ختم گردید. در نظر گالیله، جهان عینی مساوی بود با اتم‌های مادی و نسب ریاضی آنها. و تنها موضوعی که برای تحقیق شایسته می‌دید، عبارت بود از علل قریب حوادث و چگونگی آن. جهان واقعی یعنی حرکات متوالی و مکرر اتمها در طول امتدادی ریاضی. در چنین جهانی هر حادثه‌ای معلول دگرگونی‌های ریاضی این عناصر مادی خواهد بود. «حال در چنین جهانی چه جایی برای خدا مانده است؟ تنها کاری که می‌شد برای نگه‌داشتن خدا در عالم در نظر گرفت این بود که خداوند را خالق اتمها به شمار آورند» (همان، ۹۰).

از این پس دیگر آن معنا از خدا که خیر محض و اعلی بود، رنگ باخت و او در چهره یک ماشین‌ساز فخیم و مهیب ظاهر شد که فقط برای آفریدن نخستین اتمها دست از آستین قدرت به در آورده بود. اما تمام فعل و انفعالات جهان از این پس معلول حرکت‌ها، و حرکت‌ها نیز معلول نیروها است. جهان در نظر او ماشین عظیم و خودکاری شد که اجزاء مقوم آن عبارت بود از حرکات اجسام غوطه‌ور در فضا و زمان. باربور معتقد است اساس نگرش مکانیکی به عالم توسط گالیله طراحی شد و

دانشمندان بعدی به توسعه آن پرداختند (باربور: ۱۳۷۴، ۴۱).

۴. جهان مکانیکی نیوتن

به نظر نیوتن جهان طبیعت همچون ماشینی قانونمند عمل می‌کند و قوانین حرکت و گرانش به همه چیز از کوچکترین ذره در آزمایشگاه گرفته تا دورترین سیاره قابل انطباق است. به نظر وی جهان به صورت یک ماشین پیچیده‌ای است که از قوانین لایتغیری پیروی می‌کند که هر جزئی دقیقاً پیش‌بینی‌پذیر است (باربور: ۱۳۷۴، ۴۳).

نیوتن به لحاظ دینی معتقد بود خدا موجودی است ابدی و لاپتناهی؛ بر همه چیز دانا و توانا. بر همه چیز حکم می‌راند و بر ماکان و مایکون، عالم است (برت: ۱۳۷۸، ۲۵۵-۲۵۶). بر پایه اندیشه نیوتن عالم هستی از وجود یک آفریدگار قادر مطلق حکایت دارد (باربور: ۱۳۷۴، ۴۵)، با این همه وقتی او به طبیعت‌شناسی می‌پردازد، گویی چندان مایل نیست از این عقاید استفاده نماید. به همین دلیل نمی‌توان بین خداشناسی و طبیعت‌شناسی او پیوند عمیق برقرار ساخت. زیرا عقاید دینی او با نگرش مکانیکی او از عالم سازگاری ندارد. گرچه از برخی سخنان او برمی‌آید که نگرش مکانیکی را هم به نحوی به خداوند مرتبط می‌سازد.

از نظر نیوتن، خدا در جهان حضور مداوم دارد، ولی کار چندان با جهان ندارد. حضور همیشگی خدا در عالم اختصاص به تعمیر اجرام سماوی دارد. کار خداوند تعمیر جهان خلقت و عوض کردن قطعات تباه شده این ماشین عظیم است. از این نظر فعالیت مداوم خداوند در گرو کاستی‌ها و بدکار کردن‌های ماشین جهان است. نتیجه منطقی این سخن آن است که اگر ماشین جهان درست کار می‌کرد، احتیاج به حضور همین مقدار هم نبود. برت می‌گوید نیوتن، پس از آنکه متشرعانه همه امور را کاوید، نتوانست سمتی برای خدا قایل شود، جز این که وی را تعمیرکار کیهان کند، تا در برابر بی‌نظمی‌ها و اختلالات آن بتواند از قوانین مکانیکی دلخواه و گزاف خود پشتیبانی نماید (برت: ۱۳۷۸، ۲۹۵).

به همین سبب برخی اصل این دیدگاه را زیر سؤال بردند و گفتند چرا باید خدا جهان را به گونه‌ای بیافریند که احتیاج به تعمیر مداوم داشته باشد؟ چرا جهان به صورت کامل و بی‌نقص آفریده نشده است که احتیاج به حضور و مداخله گاه‌گاه خداوند نداشته باشد؟ ولتر و روسو، خدای نیوتن را مکانیسین ناشی نام نهادند. لایب-نیس نیز اظهار کرد خدای نیوتن، مکانیسین و آن هم مکانیسین کم‌تجربه است. زیرا

او فقط توانسته بود ماشینی را بسازد که با تعمیر مکرر بعدی می‌تواند به کار خود ادامه دهد (استیس: ۱۳۷۷، ۱۱۷). وی معتقد بود جهان مکانیکی که نیوتن آن را به تصویر کشیده است، ایجاب می‌کند که خداوند هیچ کاره و بدرد نخور باشد (کاپالدی: ۱۳۹۰، ۲۵۶).

نیوتن، با تألیف مبانی ریاضی فلسفه طبیعی زمینه‌های تقویت هرچه بیشتر برهان نظم را فراهم ساخت. او هدف از انتشار آن را یافتن استدلالی بر خدا باوری اعلام می‌کند و معتقد است هدف اصلی فلسفه طبیعی استنتاج علل از طریق معلول‌ها است، به گونه‌ای که بتوان به علت نخستین رسید. او با طرح پرسش‌هایی درباره نظام شگرف حاکم بر طبیعت سعی در اثبات دلالت جهان بر خدا دارد. این عبارات نیوتن دلالت بر حضور خدا در عالم و تدبیر جهان دارد، زیرا نظم دادن جهان همان ربوبیت الهی و لازمه‌اش حضور مستمر خدا در عالم است. در کتاب نور شناخت نیز عبارات صریحی دارد که رایج‌ترین تعبیر از برهان اتقان صنع در آن روزگار محسوب می‌شود. (ر.ک: باربور: ۱۳۷۴، ۴۷). در نظر نیوتن، نظم ریاضی طبیعت با بصیرت الهیاتی خاص مرتبط بوده و مبدأ الهی علت این نظم تلقی شده است (نصر: ۱۳۸۵، ۱۸۸).

نیوتن معتقد بود نظم مشهود در نظام سیاره‌ای فقط می‌تواند معلول ماده تحت و تابع قانون جاذبه باشد. برای ایجاد این نظم با همه حرکاتش یک علتی لازم است و این علت، علتی کور و تصادفی نیست، بلکه باید بسیار متبحر در مکانیک و هندسه باشد. به نظر نیوتن، ساختار فوق‌العاده آراسته منظومه شمسی خود دلیل بر موجود خردمند است که علت آن است. همین موجود است که وی از آن به حاکم مطلق یا فرمان‌روای عالم تعبیر کرده است که اراده‌اش مبدأ نظم ریاضی مشهود در طبیعت است، از طریق اعمال خداوند هم نظم و هم ساختار در عالم ایجاد شده است (همان، ۱۸۹).

کاپالدی معتقد است نیوتن درباره خداوند بینشی کاملاً سنتی داشت و هرگز برای او پیش نیامد که نظریه‌های علمی‌اش به گونه‌ای با الهیات در تعارض افتد. به نظر می‌رسد چنین دیدگاهی ریشه در روش‌شناسی نیوتن دارد؛ زیرا او معتقد است علم و دین به لحاظ روش و غایت و زبان باهم متفاوت‌اند و به جدانگاری علم و دین قایل است. او بر وجود خدا از راه برهان سنتی اتقان صنع دلیل آورد. وجود نظم در طبیعت که نظریه نیوتن از آن پرده برمی‌دارد، به وجود موجودِ اعلی که مسبب و موجد پدید آمدن نظم است، رهنمون می‌شود. بدینسان خدا علت فاعلی نخستین وجود و نظم

عالم است. وانگهی خداوند نظم عالم را پیوسته تأمین می‌کند (کاپالدی: ۱۳۹۰، ۲۵۶). این اعتقاد نیوتن، پیرامون خدا همان حضور مستمر و مداوم خداوند در عالم است که از طریق نظم بخشی به عالم همیشگی است.

استیسی می‌گوید: نیوتن هر جا در جهان‌نگری و اندیشه‌های علمی به جای حضور خدا، پای قوانین علمی و طبیعی را در میان می‌آورد در عمق جانش ناراضی بود و احساس ترس می‌کرد (استیسی: ۱۳۷۷، ۱۴۶) و بسیار بیمناک بود که مبادا میان عقاید دینی با جهان‌نگری تعارضی باشد. به نظر نیوتن، علم و دین در ناحیه روش و قلمرو از هم متمایزاند. او در واقع به جداانگاری علم و دین باور داشت. دین در نظر وی متعلق به ساحتی است که با ساحت علم تفاوت بنیادی دارد، ولی ساحت علم در تحلیل نهایی نیوتن به خدای دین متکی است (همان، ۲۸۱). به نظر می‌رسد نیوتن نمی‌توانست بین عقاید دینی و نظام علمی خود تلائمی ایجاد کند و از هیچ یک هم نمی‌خواست به کلی دل‌کنده و به نفع دیگری کنار رود. به همین دلیل همواره دوگانه می‌اندیشید. علم نیوتن بر آن بود که با عقب راندن خدا به زمانی در آغاز آفرینش دخالت خدا را یکسره از جهان کم کند. خداوند جهان را آفرید و با انجام این کار قوانین طبیعی را نیز به وجود آورد. خدا علت نخستین جهان بود لیکن پس از این که یک بار جهان را آفرید، قوانین طبیعی که او آنها را نیز آفریده بود، مسئولیت اداره کردن آن را بر عهده گرفتند (همان، ۱۴۴).

راه‌حل نیوتن، گرچه برای مدتی کوتاه ممکن بود قابل پذیرش اهل علم باشد و عده‌ای احساس کنند هنوز احتیاج به خدا هست، اما یک ضرر عمده داشت و آن این بود که وقتی بعد از مدتی علم پیشرفت کرد و به دست دانشمندانی نظیر لاپلاس، ظرفیت خود را به تمام و کمال بروز داد؛ برای آن مسایلی که نیوتن، برای آنها پاسخی نداده بود، پاسخ علمی پیدا شد و دیگر جایی برای طرح خدا برای ترمیم و تعمیر رخنه‌های عالم طبیعت باقی نماند. علاوه بر این دیدگاه خدای رخنه پوش، با واکنش دانشمندان بعدی مواجه گردیدند.

۵. لاپلاس و مکانیک سماوی

لاپلاس پس از تحقیقات نجومی، بی‌نظمی‌هایی که نیوتن آن را با وجود خدا حل می‌کرد، آنها را ناشی از رصدهای غیر دقیق دانست. او مکانیک نیوتنی را با یک تحلیل قوی‌تری دنبال کرد و موفق شد با فرضیه سحابی تبیین کند چرا سیارات در صفحه واحدی به گرد خورشید می‌گردند، و همچنین پاسخ علمی راجع به تراکم بی‌نظمی‌ها

روی همدیگر که نیوتن از حل آن عاجز بود داد. و به این طریق مسأله خدای رخنه-پوش را حل کرد و با پاسخ ریاضی اثبات کرد که در این موارد احتیاجی به دخالت خدا نیست. بر این اساس، خداوند در حد فرضیه برای وی تنزل می‌کند؛ آن هم فرضیه‌ای که لاپلاس، دیگر نیازی به آن ندارد (باربور: ۱۳۷۴، ۵۲).

اما نگرش خدای رخنه‌پوش و در مجهولات به دنبال خدا گشتن، از بنیاد بی‌اساس است. این انگاره، مخصوص دانشمندان غربی نیست، بلکه عامه مردم وقتی علل طبیعی یک چیز را ندانند آن را به خدا نسبت می‌دهند. اگر چیزی خروج از وضع عادی پیدا کرد، آن را کار خدا می‌دانند. اگر علت حادثه را بدانند، به تدریج عادی می‌شود و دیگر به خدا نسبت نمی‌دهند. در کارهای روزمره زندگی نیز وضع به همین منوال است؛ تا زمانی که وضعیت عادی است، سخن از خدا نیست لیکن اگر مشکلی پیدا شد و دستشان از علل طبیعی کوتاه آمد به یاد خدا می‌افتند و او را مؤثر می‌دانند. قرآن می‌فرماید: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلْكَ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾ (عنکبوت: ۶۵)

۶. اسپینوزا؛ نظام مکانیکی و ریاضی جهان

اسپینوزا ضمن نفی غایت برای هستی، نظام حاکم بر جهان طبیعت را نظام مکانیکی می‌دانست. او می‌گفت کل هستی غایتی ندارد. چون همه چیز بر وفق قوانین عینی و انعطاف‌ناپذیر علت و معلول رخ می‌دهد. جهان یک نظم و نظام مکانیکی و ریاضی است و به هیچ معنا انسانی و اخلاقی نیست. اسپینوزا مایل بود بنیاد نظم یا نظام لایتغیر غیر مشخص کیهانی را خداوند بنامد. هر تعریفی از خدا به عنوان یک موجود عاقل و آگاه یعنی صاحب قصد و اراده را رد کرد. (پاپکین و استرول: ۱۴۰۲، ۲۸۴). خدای اسپینوزا، با خدای شناخته شده ادیان الهی بسیار متفاوت است. به نظر می‌رسد او مجموعه جهان را خدا می‌نامد و بین کل عالم و خدا تفاوتی نمی‌گذارد. با این حال به عقیده او نظام حاکم بر جهان نظام مکانیکی است، همانگونه که انسان هم محکوم و مجبور به این نظم مکانیکی است و چاره‌ای جز پذیرش آن ندارد.

به طور کلی، نگاه ماشین‌انگارانه به جهان گرچه نگرش عده‌ای از دانشمندان علم فیزیک و زیست‌شناسی است، ولی این نگرش تبدیل به یک باور عمومی شده و پس-زمینه ناآگاهانه عامه مردم در جهان غرب قرار گرفته است. علم نیوتنی و تبیین مکانیکی از جهان به صورت برهان مستقیم خدا را نفی نمی‌کند و منجر به این گزاره

نمی‌گردد که «عالم خدا ندارد» بلکه به این منجر شد که خدا نقشی در این عالم ندارد و کاری از او ساخته نیست.

۷. نگرش مکانیکی رابرت بویل

بویل را می‌توان در زمره دانشمندانی قرار داد که قایل به نگرش مکانیکی است. او علاوه بر دانش فیزیک و شیمی یک متفکر فلسفی و صاحب مکتب بود (برت: ۱۳۷۸، ۱۵۵). به عقیده برت، بویل، آینه تمام‌نمای جمیع نهضت‌ها و نحله‌های فکری زمانش است. (همان، ۱۶۰) بویل تدبیر عمیقی داشت. او چندان نسبت به مقام باری تعالی حرمت می‌نهاد که نمی‌شد نام خدا را ببرد و در میان سخن خود مکث کوتاه و مشهودی نکند؛ تا جایی که به گزارش برخی دوستانش، بویل، همواره مؤدب به این ادب بود و هیچ‌گاه در طول این مدت در آن اهمال نوزید (همان، ۱۸۸). بویل آرای دکارت را پیرامون سرایت نگرش مکانیکی در سراسر عالم ماده برنمی‌تافت. ایمان عمیق بویل به این که جهان مخلوق خداوند و در قبضه او است و اعتقاد او به حقرت معرفت بشری وی را بر آن داشت تا رأی دکارت را طرد کند (همان، ۱۹۲).

به نظر بویل، عالم همانگونه که در خلق اولیه نیازمند خداوند است، در بقاء نیز محتاج دخالت و فاعلیت مستمر خداوند است. در اندیشه او اگر این جهان محکوم به احکام و قوانین مکانیکی بود، ناگزیر از هم می‌پاشید. به این سبب نیروهایی که ضامن نظم و بقای جهان هستند، نیروهایی هستند که جوهراً غیر مادی‌اند. خالق قادر و صانع و مدبر عالم، چنین مصنوع جمیل و جلیلی را که لایق جلالت او است به خود رها نمی‌کند، بلکه همواره در کار حفظ آن است. حرکات بسیار سریع کرات و دیگر اجرام عظیمه ماده را حد و نظم می‌بخشد تا بی‌نظمی آنها در کل نظام عالم اختلال پدید نیآورد و عالم را به ویرانه‌ای آشفته و خانه‌ای بی‌در و بام و آکنده از اشیا فاسد و درهم ریخته بدل نکند (همان، ۱۹۲). باربور می‌گوید: به عقیده بویل، اگر قادر متعال حمایت و عنایت خویش را از جهان بازگیرد، عالم هستی فروخواهد ریخت (باربور: ۱۳۷۴، ۵۱).

بویل پیرامون نسبت خدا با جهان مکانیکی سخن تازه‌ای ندارد. او به باورهای سنتی و مدرسی وفادار بود. برهان اتقان صنع در نظرش از اعتبار کافی برخوردار بود. او جهان را مخلوق صانع حکیمی می‌دانست که با علم و قدرتش آن را آفریده و تدبیر می‌نماید (برت: ۱۳۷۸، ۱۸۹). به نظر او با نگاه مکانیکی نمی‌توان تبیین صحیحی از جهان ارایه داد. او اتمیست‌ها را عاجز از آن می‌داند که بتوانند از عهده تفسیر عالم

برآیند (برت: ۱۳۷۸، ۱۸۹).

بویل بر این عقیده بود که طبیعت عبارت است از حوزه قوانین عمل مکانیکی، یعنی جهان ماده و حرکت (برت: ۱۳۷۸، ۱۷۰). به نظر بویل، طبیعت چون یک مهندس عمل می‌کند، اصول ریاضی و مکانیکی الفبایی هستند که خداوند طبیعت را با آنها نگاه داشته است. هیچ کس نمی‌تواند منکر شود که با استفاده از اصول مکانیکی می‌توان به تبیین کامل اشیا نایل آمد. این اصول نشان داده‌اند کلید نیکوی برای حل رموز طبیعت‌اند (برت: ۱۳۷۸، ۱۶۶).

دیدگاه بویل، پیرامون نسبت خداوند با جهان را می‌توان از تمثیل او استفاده کرد. به عقیده وی «جهان ساعتی است دقیق و کم‌نظیر، مثل ساعت شهر استراس بورگ که چنان ماهرانه و استادانه تألیف یافته که همین که کارخانه آن به کار افتاد، همه چیز از آن پس مطابق طرح نخستین مهندس آن رخ خواهد داد. و حرکات آن محتاج دخالت نو به نو خود مهندس یا گماشته عاقل دیگری نیست، بلکه مطابق طرح عام و تألیف نخستین کارخانه کار خود را انجام خواهد داد» (برت: ۱۳۷۸، ۱۹۶-۱۹۷).

ظاهراً کیفیت فاعلیت خداوند برای بویل، مبهم است و او تصویر درستی از نحوه آفرینش جهان و حفظ آن نداشت. اینکه خداوند چگونه عمل می‌کند و عمل آفرینش‌گری چگونه تحقق پیدا کرده است؟ آیا فقط به عنوان علت نخستین است و فقط یک معلول دارد و یا در رأس سلسله علل قرار دارد؟ این امور برای بویل، قانع‌کننده نبود. او نمی‌توانست بپذیرد که خداوند به عنوان علت بعید باشد و آنگاه همه پدیده را به آن مستند گرداند، و می‌گفت علت فاعلی بعید هیچ‌گاه جای علت قریب فاعلی را نمی‌گیرد.

با اینکه بویل دقیق‌ترین مباحث را پیرامون حفظ و ابقای مستمر عالم توسط خداوند می‌نماید، در عین حال به قول برت، او اعتقاد راسخ دارد همین که حرکت منظم در جهان برقرار شود، دیگر علل ثانویه (یعنی علل فیزیکی) کار خود را به نحو کاملاً مکانیکی ادامه خواهند داد و به چیزی بیرون از خود نیازمند نخواهد بود (برت: ۱۳۷۸، ۱۹۲). آیا می‌توان بین این دو نگاه تلائم برقرار نمود؟

بویل تحلیل مکانیکی از انسان ارایه نمی‌دهد و انسان را به کلی از دایره ماشین خارج می‌داند. به نظر برت، دیدگاه‌های انسان‌شناسانه بویل، بیشتر تحت تأثیر تعلقات دینی او است، نه اکتشافات خیره‌کننده علم مکانیک (برت: ۱۳۷۸، ۱۷۶). او بین ماده و انسان تمایز قایل است. از نظر او ماده با تمام گستره و تنوعش شیء بی‌جان و بی‌بو

و رنگی است که فقط قابل حرکت مکانی است؛ ولی نفس ناطقه قادر به ادراک صحیح و عقلانی و دارای حب و بغض است و موجودی است غیر مادی و نامیرا که نشان از صانع لاهوتی خویش دارد. پرواضح است که چنین نگرشی به انسان بر خلاف تفکر مکانیکی جاری عصر بویل است (همان، ۱۷۸). البته با همه تمایزی که بویل، بین انسان و ماده قایل است و حتی تصریح دارد به این که روح جوهر مجرد است، لیکن به ثنویت دکارتی نیز باور دارد. گاهی هم می‌گوید بدن آدمی چون جسم است، شیء-ای است مکانیکی، مانند دیگر اجزای طبیعت (همان، ۱۷۶). گاهی نیز می‌گوید، آدمی ماشینی است، صاحب اراده (همان، ۱۷۶). ساحت غیر مادی انسان را نیز صورت مجرده و یا نفس ناطقه می‌خواند. نفس را نه قابل امتداد و نه قابل انقسام می‌داند.

پیامدهای نگرش مکانیکی به جهان

۱. جهان‌نگری دئیستی یا انکار ربوبیت تشریعی

اندیشه دئیستی مولود نگرش مکانیکی است. به اعتقاد دئیست‌ها خدا جهان را چنان کامل و بی‌عیب ساخته و قوانین آن را چنان دقیق وضع کرده است که به هیچ روی احتیاجی به دخالت مجدد ندارد. به اعتقاد دئیست‌ها جهان ماشینی است خودکار که پس از ساخته شدن دیگر نیاز به تعمیر و تکمیل ندارد و قوانین جهان برای پیش‌برد و نگاه‌داشت آن کافی است. پیروان نیوتن، این خدا را خدایی تبعیدی از جهان و معمار بازنشسته می‌خواندند که تنها به نظاره‌گری پرداخته و بس (باربور: ۱۳۷۴، ۵۲). این سخن همان انکار ربوبیت تکوینی خدا در جهان است.

۲. جهان‌بینی ماتریالیستی

نگرش مکانیکی با انکار دخالت خدا در جهان راه را برای جهان‌بینی ماتریالیستی هموار ساخت. تفکر مارکسیسم که بنیاد فکری خود را بر اساس علم جدید طراحی کرده بود، جهان‌بینی ماتریالیستی خود را به جهان عرضه کرد. در این اندیشه نه تنها خدا انکار می‌شد، بلکه دین الهی افیون توده‌ها و مانع ترقی و پیشرفت قلمداد گردید. کسانی چون فویرباخ و مارکس، اعتقاد به خدا را موجب از خود بیگانگی انسان دانستند و برای بازگشت انسان به خویشستن مبارزه با اعتقاد به خدا را پیش گرفتند (الیاده: ۱۳۰۰، ۱: ۱۳۸). انسان در نگاه این متفکران عبارت از موجودی با خواسته‌های کاملا حیوانی و سیری‌ناپذیر است و اصالت او نیز جدا شدن از خدا است و سیر به سوی خواسته‌های طبیعی. و کسانی مانند فروم و سارتر اعتقاد به خدا را

موجب نفی آزادی بشر می‌دانستند و چون برای آزادی اصالت و ارزش مافوق همه ارزشها قایل بودند، به نفی خدا پرداختند.

بر اساس این نوع اندیشه‌ها بود که نیچه گفت خدا مرده است (کاپلستون: ۱۳۶۷، ۷: ۳۹۳). سخن نیچه ناظر بر قطع ارتباط انسان عصر او با خداوند است. انسان مدرن آن روزگار حاجتی به خدا نداشت. زیرا تمام نیازهایش را علم و تکنولوژی پاسخ می‌داد. به همین خاطر همان‌گونه که ارتباط خدا در قرن هفدهم و هیجدهم با جهان قطع شد و ربوبیت تکوینی او انکار شد و دیگر برای خدا نقشی و حضوری و دخالتی در کار جهان نبود، همین‌طور نیز در قرن ۱۹ ربوبیت تشریحی خدا نیز انکار شد و در نتیجه ارتباط انسان با خدا قطع گردید. در عصر جدید خدا از زندگی شخصی و اجتماعی بشر غایب شده است.

به نظر می‌آید منظور نیچه این است که بشر جدید ممکن است در گوشه‌های دلش به خدا اعتقادی داشته باشد، چنان که خیلی از دانشمندان این اعتقاد را دارند، اما این اعتقاد ترتیب اثری در عمل و رفتارشان نشان نمی‌دهد و اعتقاد به خدا تأثیری در زندگی بشر جدید ندارد. بنابراین بشر جدید مادی‌گرا است، منتها مادی‌گرایی رفتاری و عملی.

گرچه نیچه می‌گوید اندیشه خدا در جهان غرب سرنگون شد و خدا از صحنه زندگی بشر رخت بر بست مردم دیگر خدا را به عنوان قاضی و جزا دهنده‌ای که پاداش نیک و بد اعمال افراد را در رستاخیز می‌دهد، یاد نمی‌کردند؛ ولی بشر باید به عظمت این فاجعه آگاه شود (نیچه: ۱۳۶۲، ۹۸). پس از این اظهارات انتظار می‌رفت نیچه بشر را به خداوند بازگشت و ارجاع دهد، لیکن این امر اتفاق نیفتاده است. در این ماجرا جای خالی خداوند را بنااست چه چیزی پر کند؟ نیچه معتقد است این خلاء را باید با چیز دیگری غیر از خدا پر کرد. او می‌گوید لزومی ندارد خدا مبنای ارزشها و محور اندیشه تلقی شود. به جای او (ابرانسان) بیاید تا ارزشهای نوینی را نه متکی بر خداوند بلکه متکی بر انسان بیافریند (کاپلستون: ۱۳۶۷، ۷: ۴۰۳).

۳. دوردست بودن خدا

نگرش مکانیکی خدا را از زندگی انسانی مدرن بسیار دور و کنار گذاشت، گرچه ممکن است در فضای ذهن او جایی برای خدا مانده باشد. لیکن خالی از هرگونه تأثیر و نقش آفرینی است. استیس می‌گوید: «قبل از هر چیز علم نیوتن، حس یا احساس همیشه بالنده از دوردستی خدا را در اندیشه آدمیان به وجود آورد. هر نوع دین زنده-

ای به خدایی نیازمند است که نزدیک به ما و در هر لحظه در این دنیا کنار ما است» (استیس: ۱۳۷۷، ۱۴۳).

۴. تعارض علم و دین

پیشرفت خیره‌کننده علوم تجربی پس از رنسانس به‌ویژه از عصر روشنگری به بعد حاصلی جز تصور عام مبنی بر تعارض علم و دین نداشت. گرچه نارسایی الهیات کلیسایی در تبیین بسیاری از مسایل و از طرفی جزمیت ارباب کلیسا نیز از عوامل پیدایی تعارض علم و دین است. سبب اصلی این تقابل ریشه در نگرش مکانیکی به جهان دارد. بازگشت این نگرش به علم‌گرایی و علم‌گرایی نیز مولود تفکر تجربه‌گرایانه است.

تجربه‌گرایی افراطی، تجربه‌حسی را یگانه راه اصیل کسب معرفت و حواس ظاهری را مبدأ تمام دانشهای بشری می‌داند. بر این اساس تنها روش معتبر در معرفت، روش تجربی است. در این میان برخی کوشیدند روش مکانیکی و علمی را به شناخت همه حقایق سرایت دهند. بدیهی است چون صحت آموزه‌های دینی و منشأ وحیانی دین از این روش‌ها و مبانی قابل اثبات نیست، به همین دلیل گزاره‌های دینی فاقد معنا و از هندسه معرفت خارج گردید. دو تحول مهم در حوزه کیهان‌شناختی و تکامل انواع تنها بخشی از ماجرای این تقابل است.

۵. سکولاریسم

علم‌گرایی و عقل‌گرایی از مبانی سکولاریسم است. بدون تردید سکولاریسم از نتایج نگرش مکانیکی است. در این نگرش دین از زندگی دنیوی و اجتماعی انسان حذف شده و به زندگی شخصی در حوزه معنویات و حداکثر به مقوله‌هایی چون مناسک و آیینها اختصاص یابد و مسایلی چون سیاست و اقتصاد و مدیریت و تربیت و همه امور اجتماعی دیگر به عهده علم و عقل گزارده می‌شود. برخی گفته‌اند: «سکولاریسم ضد مذهب نیست، ولی این سخن باید درست فهمیده شود. ضد مذهب نیست ولی بدتر از ضد مذهب است. برای این که رقیب و جانشین مذهب است و جای او را درست پر می‌کند ... اگر شما چیزی را آوردید که توانست جای چیز دیگری را به تمام و کمال پر کند، آن گاه او را بیرون خواهد کرد، چه ضدیتی از این بالاتر» (سروش: ۱۳۸۱، ۹۳). «بالاخره در مکتب سکولاریسم، ملاک عقلانیت است آن هم عقل ابزاری سوداندیش که فقط به سود این جهانی می‌اندیشد. اصلاً به چنین عقلی مجال عاقبت و



آخرت‌اندیشی داده نمی‌شود... وقتی عقلانیت محض حاکم بشود از یک طرف زندگانی کاملاً تحت محاسبه و حساب‌گری درمی‌آید، اخلاق سودجویانه می‌شود، اندیشه علمی می‌شود و وسایل همه تکنیکی و ماشینی می‌شود» (همان، ۹۴). در عقل سکولار تنها هدف سوداندیشی است. «این عقل، عقل تاجرانه، عقل کاسب‌کارانه، عقل سودجویانه و محاسبه‌گرانه است ... این سود و زیان البته فقط سود و زیان مادی نیست، سود و زیان عبارت است از مجموعه آن چه ما آن را منافع و امکانات و برخورداری‌ها می‌نامیم ... انسانی که فقط و فقط به این دنیا نگاه می‌کند و هیچ سود و زیان دیگری برایش متصور نیست ... وقتی چنین شد افرادی که اهل گذشت و ریسک هستند انسان‌های بی‌عقل غیر زیرک شمرده می‌شوند» (همان، ۹۷).

۶. نفی آخرت‌گرایی

اصولاً نگرش مکانیکی با تبیین غایی از جهان متضاد است. ماشین‌انگاران هر نوع تبیین غایی از عالم را تبیین غیر علمی محسوب می‌نمایند. سخن گفتن از مبدأ و معاد دور از شأن علمی است و با مقیاس تجربی جایگاه معرفتی ندارد. «دین عموماً با غایت‌شناسی و علم با ماشین‌انگاری همنشین بوده است. و این تقابل دیگری است که بین نگرش قرون وسطایی و نگرش نوین است که اولی بر غایت‌شناسی تأکید می‌کرد و دومی بر ماشین‌انگاری. خصیصه مهم نگرش نوین که آن را از علم گرفته است، این است که جهان‌نگری‌اش تقریباً به کلی ماشین‌انگارانه است و نگرش غایی به جهان را عقب رانده است» (استیس: ۱۳۷۷، ۴۲).

چنین نگرشی با صرف نظر از جنبه‌های روش‌شناسی، به نفی جاودانگی و آخرت‌گرایی منجر می‌شود و حیات را منحصر در همین زاد و ولد و مرگ می‌بیند. به نقل قرآن کریم چنین نگرشی از گذشته‌های دور از ناحیه دهریون نیز مطرح بوده است: «وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» (جاثیه: ۲۴). «إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (مومنون: ۳۷). قرآن چنین نگرشی را کفرآلود و صرف توهم و بدون پشتوانه برهان علمی می‌داند. نفی جاودانگی و آخرت‌گرایی، بزرگترین خسارت و صدمه را بر بشریت وارد می‌نماید و او را از دستیابی به سعادت ابدی محروم می‌سازد.

۷. تزلزل ارزش‌های اخلاقی

در نگرش مکانیکی، جهان یک نظام اخلاقی نیست. ولی در نگرش دینی تأکید بر

این است که جهان یک نظام اخلاقی است و ارزش‌های اخلاقی واقعی و عینی‌اند. ولی با روش مکانیکی این مسأله قابل تبیین نیست. زیرا ارزش‌های اخلاقی را نسبی و ذهنی می‌داند؛ به این معنا که ارزش‌های اخلاقی به اهداف و آمال و آراء یا سایر حالت‌های ذهنی آنها وابسته است. انکار نظام اخلاقی خصیصه منحصر به جهان غرب در طی سه قرن پیش و محصول انقلاب علمی قرن هفدهم است. (استیس: ۱۳۷۷، ۸۳) وقتی انسان یک موجود کاملاً زیست - شیمیایی شد و تبدیل به ماشین گشت، بدیهی است مسأله اخلاق، اشرافیت انسان و هدفمندی و ... انکار می‌گردد.

به حسب قاعده نمی‌توان در دل و جان کسی که نگرش مکانیکی به عالم دارد، بذر اخلاق کاشت. در چنین نگرشی عشق و محبت به انسان‌ها و ایثار، فداکاری، گذشت و دیگرخواهی بی‌معنا خواهد بود. «وقتی عقلانیت محض حاکم بشود، از یک طرف زندگی تحت محاسبه و حساب‌گری در می‌آید، اخلاق سودجویانه می‌شود، اندیشه علمی می‌شود و وسایل همه تکنیکی و ماشینی می‌شود ولی یک چیز از میان می‌رود و آن عنصر گذشت و فداکاری و جود و کرم است» (سروش: ۱۳۸۱، ۹۴). در چنین نگرشی جهاد و مبارزه، خشونت و شهادت نوعی خودکشی و یا جنون محسوب می‌گردد.

۸. بحران معناداری زندگی

یکی دیگر از پیامدهای نگرش مکانیکی در حوزه مسایل انسانی، نفی معناداری زندگی است که آن نیز، پوچ‌گرایی و احساس تهی‌وارگی و یأس و نومیدی را به دنبال دارد. شیوع بیماریهای روان‌پریشی، ازدیاد تندمزاجی و عصبیت که تقریباً تبدیل به فرهنگ و اخلاق عامه شده، نیز از اثرات تلخ همین نگرش است. انسان آسیب دیده برای برون‌رفت از این احساس پوچ‌گرایی به خودکشی و اعتیاد و انواع مواد مخدر سنتی و صنعتی روی آورده است. امروزه اعتیاد به مواد مخدر فاجعه قرن محسوب می‌گردد. استیس معتقد است «ادبیات و هنر عصر جدید که به جرأت می‌توان گفت جهان‌بینی عمومی این عصر را منعکس می‌کند با احساسی از پوچی و بی‌معنایی همراه است. پشت صحنه هنر جدید، یک سره جهان را بی‌معنا و بی‌هدف می‌داند، اگر جهان بی‌معنا و بی‌هدف است، زندگی بشر نیز همین‌طور است. پیام اصلی بخش اعظم ادبیات نوین "بی‌معنایی زندگی است" که آن هم بی‌هدف بودن کل جهان است» (استیس: ۱۳۷۷، ۱۶۷).

۹. بی‌معنا بودن دعا و نیایش به درگاه خداوند

در نگرش مکانیکی خدا در میان آدمیان نیست و از آنها بسیار دور است، زیرا او به عنوان «علت نخستین» در آغاز خلقت جای دارد. به همین سبب از نظرها دور است. در نگاه مکانیکی خداوند بسان ملک و سلطانی است که در دسترس بندگانش نیست و از چشم مردم غایب است و کسی نمی‌تواند به حضور او راه یابد. تمام کارها به علل و اسباب واگذار شده است. بنابراین دعا کردن و از خدا چیزی خواستن بیهوده خواهد بود، زیرا از خدا کاری ساخته نیست. عبادت و بندگی در این نگاه بی‌فایده است. «تبیین ماشینی جایی برای وجود روابطی که میان انسان و خدا در اغلب سنن دینی مورد اعتقاد است، نمی‌یابد. از آن جا که خدا هیچ سهم فعالی را در امور عالم ندارد، دیگر محلی برای دعا و نماز یا عرض نیاز نیست» (پاپکین و استرول، ۱۴۰۲، ۲۴۸).

در نگرش وحیانی، خداوند مهربان‌ترین مهربانان است. خدای ادیان بسان والدین مهربانی است که در همه جا با فرزندانش همراه است، به خواسته‌ها و نیازهای او گوش و پاسخ می‌دهد و تمام رتق و فتق امور به دست او است و دائم الحضور است.

۱۰. قداست‌زدایی از جلوه‌های خدا در جهان

جهان برای خداباوران صحنه تماشای آیات الهی است. شگفتی‌های آفاق، آدمی را وادار به تفکر در عظمت خالق جهان می‌نماید. نتیجه تفکر در صنع الهی تواضع و خشوع در مقابل عظمت خالق است. از این جهت آفاق، آیات الهی است و رنگ خدا و قدسیت دارد و منشأ احترام برای آدمیان است. دکتر نصر معتقد است در حالی که نظریات نیوتن، در فیزیک به طور کامل سیطره یافت و نیوتنی‌ها در پی اطلاق الگوی مکانیکی عالم در مورد دیگر حوزه‌های علوم فیزیکی برآمدند، چنین نگرشی موجب شد شگفتی‌های عالم خلقت که در گیاهان و جانداران تجلی یافته بود و هم چنین شگفتی‌هایی که آسمان پرستاره در شب ظلمانی داشت، تا حدود زیادی از بین برود.

انقلاب علمی حقایق بسیاری را در خصوص وجه کمی طبیعت مکشوف داشت، ولی این امر به بهای از دست رفتن وجه دیگری در همه مخلوقات که از ازل معطوف به خداوند بوده‌اند، تمام شد. از این پس، مادام که فقط وجه کمی طبیعت واقعی محسوب می‌شد و علم نوین تنها علم طبیعت به حساب می‌آمد، معنای دینی نظم طبیعت بی‌ربط و بلاموضوع و در بهترین حالت واکنشی عاطفی و شاعرانه به ماده متحرک بود. دیگر نه کسی می‌توانست عالم را تجلی الهی بداند و نه کسی می‌توانست

عالم را به همان صورت که در بسیاری از صفحات یک کتاب وحیانی دیده می‌شود؛ نشانه‌های خدا یا آیات الله تفسیر کند (نصر: ۱۳۸۵، ۱۹۰-۱۹۱).

۱۱. ناسازگاری نگرش مکانیکی باخلق مداوم

در نگرش مکانیکی خلقت جهان یک بار برای همیشه است و این مطلب با خلق مداوم جهان در اندیشه دینی ناساگراست. از نظر قرآن خداوند، اَنَا فَاَنَّا در حال انجام کار است و جهان هر لحظه در حال آفرینش و خلقت جدید است ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ۲۹). در حکمت متعالیه نیز در بحث علت و معلول، وجود ربطی ممکنات، مستقل و رابط و بحث حرکت جوهری ثابت می‌شود که جهان هر لحظه در حال خلق شدن است. زیرا اگر ماسوی الله معلول و عین الربط به خداوند باشد در این صورت باید هستی خود را لحظه به لحظه از خداوند دریافت نماید. طبق این دیدگاه همه عالم از ماده تا فراسوی ماده دائماً در حال خلق شدن و نو شدن است (صدرالدین شیرازی: ۱۳۶۸، ۳: ۱۰۵-۱۱۱، ۲۸۴؛ همو: ۱۳۶۰، ۴۹-۵۰).

۱۲. ناسازگاری نگرش مکانیکی با ساحت غیر مادی انسان

مهمترین چالش پیش‌روی نگرش مکانیکی در مسأله انسان این است که آیا در این نگرش می‌توان از اختیار، اراده، تصمیم، عشق و محبت، تنفّر، عبادت و ... سخن گفت؟ اگر انسان یک ماشین کامل باشد و اگر نظام مکانیکی بر او حاکم است، این امور چگونه توجیه می‌گردد؟ برخی برای فرار از پاسخ دادن به این پرسش از انسان نفی اختیار کرده‌اند، لیکن نفی اختیار از انسان مشکلی را حل نمی‌کند؛ زیرا علاوه بر استدلال فلسفی و وحیانی بر مختار بودن انسان، هر شخصی به وضوح تمام می‌فهمد که با ماشین متفاوت است و دارای اختیار و اراده است. نظام حاکم بر بدن یک نظام تکوینی است و خارج از اراده و آگاهی انسان. در ساحت جسمانی می‌توان به نحو مسامحه با ماشین‌انگاری که بدن را ماشین می‌دانند، همدلی کرد لیکن این سخن یک تعبیر مجازی و عامیانه است. حقیقت آن است که انسان یک موجود دو ساحتی است: جسم و جان. فروکاستن انسانی که در اندیشه دینی خلیفه الله و اشرف کائنات است، تا سر حد ماشین، بزرگترین ظلمی است که در دوره مدرن در حق انسان صورت گرفت.

۱۳. تشویش و اضطراب فکری در نگرش مکانیکی

ماشین‌انگاران نسبت به نگرش مکانیکی در آغاز بسیار اصرار می‌ورزند، لیکن پس

از تبیین و تحکیم مبانی مکانیکی عالم، نوعی تزلزل و اضطراب و تشویش و بازگشت از این نگرش در آراء آنها به نظر می‌رسد. گویی نمی‌توانند خالق، صانع، ناظم، حافظ و نگهدارنده جهان را نادیده بگیرند. به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اغلب دانشمندان برجسته علوم جدید مذهبی بوده و ایمان به خدا داشتند، این ایمان باعث می‌شود در دلشان احساس حرمت و خشوع کنند؛ منتها این ایمان سنتی و موروثی مسبوق به یک نظام فکری و الهیاتی قوی و غنی نیست تا بتواند پشتوانه جهان‌شناسی آنها گردد.

نتیجه‌گیری

نگرش مکانیکی با انحصار معرفت در معرفت تجربی و حسی گرچه ادعا می‌کند که از عهده تفسیر جهان برمی‌آید لیکن تنها کاری که از عهده آن ساخته است، کشف قوانین حاکم بر روابط فی مابین پدیده‌هاست که بر اساس آن قادر به پیش‌بینی و مهار اسباب و عوامل طبیعی است. البته این قدرت علمی خود را در چهره ماشین به بشر عرضه کرده و زندگی او را متحول کرده است. اما نگرش مکانیکی قادر به شناخت جنبه‌های فرامادی جهان نیست، از این جهت نگاهش منحصر در ساحت ظاهری و مادی عالم دوخته شده و همچنین از فهم پیوند و ارتباط جهان با مبدأ و منتهای عالم عاجز است. این نگرش علاوه بر پیامدهای ناصوابی که بدان اشاره گردید، دچار نوعی تشویش و اضطراب فکری و خود انتحاری است و طراحانش در اندیشه خود ثابت قدم نیستند. بنابراین از تعمیم چنین نگرشی برای تفسیر کل جهان باید پرهیز کرد، تا در دام مغالطه جزء و کل گرفتار نگردد.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. اروین، ترنس، ۱۳۸۰، *تفکر در عهد باستان*، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات قصیده.
۳. استیس، والتر، ۱۳۷۷، *دین و نگرش نوین*، تهران، انتشارات حکمت.
۴. الباده، میرجا، ۱۳۷۵، *دین پژوهی*، ج ۱، ترجمه بهالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. باربور، گریم ایان، ۱۳۷۴، *علم و دین*، مترجم بهالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۶. برت، ادوین آرثر، ۱۳۷۸، *مبانی مابعدالطبیعه علوم نوین*، مترجم عبدالکریم سروش، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۷. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم، ۱۴۰۲، *کلیات فلسفه*، مترجم سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، انتشارات حکمت.
۸. ژیلسون، اتین، ۱۳۸۰، *نقد تفکر فلسفی غرب*، مترجم احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت.
۹. فروغی، محمدعلی، ۱۳۶۷، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار.
۱۰. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ج ۱، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۱. _____، ۱۳۷۰، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، مترجم غلامرضا اعوانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۲. _____، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۱۳. کاپالدی، نیکلاس، *فلسفه علم*، سروش، تهران، ۱۳۹۰.
۱۴. گلشنی، مهدی، ۱۳۸۰، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۵. سروش، عبدالکریم (و دیگران)، ۱۳۸۱، *سنت و سکولاریسم*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الاسفار الاربعه العقلیه*، ج ۳ و ج ۷، قم، مکتبه المصطفوی.



۱۷. ————— ، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق سید جلال-الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۸. نصر، سید حسین، ۱۳۸۵، *دین و نظم طبیعت*، مترجم انشاءالله رحمتی، تهران، نشر نی.
۱۹. نیچه، فردریش، ۱۳۶۲، *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش عاشوری، تهران، انتشارت خوارزمی.