

برخی دیگر در این تلاشند که به شیوه نوآورانه و ماهرانه ای بین موضوع جبر و اختیار سازشی منطقی پدید آورند. در واقع برای پذیرش هیچ یک از آنها دلیلی در دست نداریم و نیز دلیلی هم در اختیارمان نیست که تصور کنیم حقیقت - هر چه که می خواهد باشد - از ترکیب بخش های دل پسند هر دو نظریه پدیدار خواهد شد یا این که حقیقت از راه ارتباط آن با خواست های ما معین خواهد شد.



اسپینوزا فیلسوف هلندی

وسالیوس کالبدشناس بلژیکی



فصل هفتم

عرفان گرای

ستیز بین علم و الاهیات و بزرگی عجیبی داشته است. در همهٔ زمان ها و مکان ها - جز اواخر قرن هجدهم در فرانسه و روسیه - اکثریت دانشمندان، هوادار سنت های مذهبی دوران خود بودند. برخی از برجسته ترین دانشمندان به این گروه اکثریت تعلق داشتند. نیوتن گرچه آریایی بود اما از جهت سایر جنبه های دیگر پشتیبان دین مسیحیت بود. کوویه (Cuvier) [طبیعیدان فرانسوی در قرن نوزدهم] نمونه ای از حقانیت مذهب کاتولیک به شمار می رفت. فاراده (Faraday) [فیزیکدان انگلیسی در قرن نوزدهم] به یکی از فرقه های بی اهمیت مسیحی تعلق داشت اما اشتباه های عقیدتی آن فرقه حتا در نظر او با استدلال علمی، انکار کردنی جلوه گر نمی شد؛ نظرهای وی دربارهٔ رابطهٔ علم با دین به گونه ای بود که ستایش مردان کلیسا را بر می انگیخت. حالت ستیز بین الاهیات و علم بود نه با مردان علم. حتا زمانی که مردان علم اظهار نظری می کردند که محکوم می شد بیشترین کوشش خود را به کار می انداختند تا از درگیری جلوگیری شود. پیش تر هم گفتیم که کوپرنیک کتابش را به پاپ تقدیم کرد، گالیله نظریه هایش را پس گرفت؛ دکارت گرچه پی برد که زندگی در هلند عاقلانه تر است باز بردستی بسیار کوشید تا روابطش با روحانیان خوب باشد و با سکوت حساب شده ای نگذاشت شباهت نظریه هایش با گالیله در دسرهای رایج را برایش به وجود بیاورد. در قرن نوزدهم بیشتر مردان علم در انگلستان هنوز چنین می اندیشیدند که بین علم آنان و بخش هایی از مسیحیت که مسیحیان آزاداندیش هنوز آنها را بنیادی می دانستند برخوردی اساسی وجود ندارد. در این دوران این امکان پدید آمده بود که بتوان از درستی کامل توفان نوح

و حتا از واقعیت داستان آدم و حوا چشم پوشی کرد.

از دوران پیروزی کوپرنیک‌گرایی تا به امروز، وضع تغییر‌نمایانی نکرده است. کشف‌های پیاپی علمی سبب شد تا مسیحیان باورهایی را که در قرون وسطا بخش جدایی‌ناپذیر دین می‌دانستند یکی پس از دیگری کنار بگذارند. این عقب‌نشینی‌های پیاپی سبب شده است تا مردان علم بتوانند هم‌چنان مسیحی باقی بمانند، مگر در موردهایی که کار آنان در زمینه‌مسائل مورد اختلافی باشد که حالت ستیزه‌جویی را در دوران ما پدید آورده است. اکنون به مانند بیشتر دوران‌های سه قرن گذشته چنین اعلام شده که علم و دین با یکدیگر سازش کرده‌اند؛ دانشمندان با فروتنی پذیرفته‌اند که سرزمین‌هایی وجود دارد که بیرون از دسترس علم به شمار می‌رود و الاهیان آزاداندیش نیز اقرار کرده‌اند چیزی را انکار نخواهند کرد که علم توانایی اثبات آنرا داشته باشد. این موضوع واقعیت دارد که هنوز هم کسانی هستند که می‌خواهند آرامش را برهم بزنند: در یک طرف بنیادگرایان و روحانیان کله‌شق کاتولیکی هستند و در طرف دیگر پژوهشگران تندروی رشته‌هایی مانند زیست‌شیمی و روان‌شناسی جانوری که حتا به درخواست‌های نسبتاً جزئی مردان کلیسا که بهره‌هایی از روشنگری دارند توجه نمی‌کنند. اما به طور کلی درگیری‌ها، در سنجش با گذشته، دیگر از تاب و توان افتاده است. کیش‌های تازه‌کمونیسم و فاشیسم وارثان تعصبات الاهیاتی هستند؛ و شاید اسقف‌ها و استادان دانشگاه در ژرفای ضمیر ناهشیارشان هر دو علاقه‌مند به نگهداری وضع موجود باشند.

رابطه‌کنونی بین علم و دین - آن طور که حکومت می‌خواهد به نظر برسد - از روی مطالب کتاب بسیار آموزنده‌ای به نام علم و دین: مجموعه سخنرانی‌ها مشتمل بر دوازده سخنرانی که در ۱۹۳۰ از بنگاه سخن‌پراکنی بریتانیا (B.B.C.) پخش شد نمایان می‌شود. برای این سخنرانی‌ها از مخالفان رک‌گوی دین دعوت نشده بود زیرا (به سایر دلایل آن اشاره نمی‌شود) ممکن بود احساسات شنوندگان معتقد به سنت را جریحه‌دار کنند. درست است که استاد جولیان هاکسلی (Julian Huxley) زیست‌شناس انگلیسی در

قرن بیستم | در پیش‌گفتار عالی خود بر سخنرانی‌ها کمترین حمایتی حتا از بی‌رمق‌ترین مسایل سنتی نکرد اما مطالب آنچنانی نیز که از دیدگاه کلیسایی آزاداندیش قابل اعتراض باشد در آن وجود نداشت. سخنرانانی که به خودشان اجازه دادند به بیان عقاید صریحی پردازند و مسیر گفتگوها را به نفع خود به جلو برانند نقطه نظرهای گوناگونی را انتخاب کردند. یکی از استادان دانشگاه با حالتی بیمارگونه و با بیانی محکم از اشتیاق واپس‌زده اعتقاد به خدا و فناپذیری سخن گفت و یکی از کارشناسان الاهیات گستاخانه مدعی شد که حقایق وحی شده محکم‌تر از مطالب علمی است و هر جا که برخوردی پیش می‌آید باید آن حقایق پذیرفته شود. اما گرچه این سخنرانی‌ها در جزئیاتشان متفاوت بودند نقشی که برجا گذاشتند این بود که برخورد دین با علم به پایان خود رسیده است. نتیجه همان بود که از پیش می‌توان توقع داشت. به این ترتیب یکی از آخرین سخنرانان چنین گفت: «نکته شایان توجه در این سخنرانی‌ها این است که مسیر حرکت عمومی آنها فقط در یک جهت یاد یک سو بوده است... عقیده‌ای که مرتب تکرار می‌شد این بود که علم به تنهایی کافی نیست.» این مطلب که چنین هماهنگی درباره علم و دین حقیقت دارد، توافقی است بین مقاماتی که دستگاه خبرپراکنی بریتانیا را اداره می‌کنند موضوعی قابل تردید است؛ اما باید پذیرفت، با وجود اختلافات بسیار، نویسندگان آن سخنرانی‌ها نشانه‌هایی از خود بروز دادند مبنی بر این که نظر بالا درست بوده است. «آرتور تامسون» (Arthur Thomson) [دانشمند اسکاتلندی] می‌گوید: «علم به عنوان علم هرگز نمی‌پرسد چرا؟ به بیان دیگر، علم هرگز در جستجوی مفهوم، معنا یا هدف‌های چندجانبی چون هستی، شدن و بودنی‌ها نیست.» وی چنین ادامه می‌دهد: «به این ترتیب علم تظاهر به این نمی‌کند که خاستگاه پرصلابت حقیقت است. روش‌های علمی در مورد جنبه‌های معنوی و عرفانی کاربرد ندارند.» استاد دیگری بر این باور است که: «این فقط در درون ما و در آرمان‌های واقعی ما در مورد حقیقت، راستی، نیکوکاری، زیبایی و دوستی‌های ما با دیگران است که می‌توانیم جلوه‌ای از وحی خداوندی را ببینیم.» یکی دیگر از استادان دانشگاه

می‌افزاید: «الهام دینی تجربه‌ای است که، به عنوان اصلی اساسی، جایگاهی بیرون از سرزمین علم دارد.» در اینجا از گفته‌های سخنرانان معتقد به علوم الهی نقل قولی نمی‌کنم زیرا می‌توان توقع داشت که حرفهایشان با عقاید بالاهمانگی خواهد داشت.

پیش از آن که به مسایل دیگری پردازیم بد نیست روشن کنیم چه مطالبی گفته شد و آیا آن گفته‌ها درست است یا نادرست. وقتی یکی از سخنرانان می‌گوید: «علم کافی نیست» در معنایی بدیهی گویی می‌کند. علم شامل هنر، دوستی یا سایر عناصر ارزشمند زندگی نمی‌شود. در جمله «علم کافی نیست» معنای مهم تری نیز وجود دارد که به نظر من باز هم درست است: علم درباره ارزش‌ها حرفی برای گفتن ندارد و نمی‌تواند به اثبات گفته‌هایی پردازد که براساس آنها «دوستی بهتر از دشمنی است» یا «مهربانی بهتر از ظلم است». علم درباره روش‌های شناخت امیال حرف‌های زیادی برای گفتن دارد اما نمی‌تواند بگوید این میل از آن دیگری بهتر است. این موضوع مفصلی است که در فصل‌های بعدی به آن خواهیم پرداخت.

امانویسندگانی که از آنها نقل قول کردم بدون تردید چیزهای دیگری را هم می‌خواهند بگویند که من معتقدم نادرست است. «علم تظاهر به این نمی‌کند که خاستگاه پرصلابت حقیقت است.» با اشاره می‌خواهد و انمود کند که راهی جداگانه یا روش غیرعلمی دیگری برای دستیابی به حقیقت وجود دارد. «الهام دینی... جایگاهی بیرون از سرزمین علم دارد» به ما می‌گوید که مقصود از این روش غیرعلمی چیست. این روش همان وحی دینی است. یکی از الاهیان آشکارتر می‌گوید: «بنابراین، اثبات دینی تجربه عملی است.» (درباره گواهی عارفان بحث می‌کرده است.) «این معرفت پیشرونده‌ای درباره خداست از راه سه ویژگی او که با تجلی آنها خود را برنوع انسان آشکار ساخته است، همان جلوه‌هایی که گاهی ارزش‌های جاودانی یا مطلق نامیده می‌شود - خوبی یا عشق، راستی و زیبایی. اگر داستان همین جا به پایان برسد خواهید گفت به هیچ روی نباید اصلاً دلیلی وجود داشته باشد که دین با علم طبیعی برخوردی داشته باشد. یکی با واقعیات سروکار دارد و آن

دیگری با ارزش‌ها. اگر واقعی بودن هر دو را بپذیریم به دو سرزمین جداگانه تعلق دارند. اما این کاملاً درست نیست. دیده ایم که علم به اخلاق، شعر و چیزهای دیگری نیز دست درازی کرده است. دین هم نمی‌تواند خود را از دست درازی باز دارد. این گفته به این معناست که دین هم درباره آنچه که هست حکم صادر می‌کند و هم درباره آنچه که باید باشد. این گفته که از سوی یکی از الاهیان به شیوه‌ای آشکار بیان شده از سوی دیگران نیز به طور ضمنی خاطر نشان شده است:

آیا باید در پشتیبانی از دین بپذیریم که سرچشمه‌ای از معرفت در خارج از میدان علم وجود دارد و می‌توانیم آنرا وحی توصیف کنیم؟ این موضوع برای بیانی استدلالی موضوعی دشوار است زیرا کسانی که باور دارند حقیقت به آنها الهام شده با همان اطمینانی به این موضوع اعتقاد دارند که ما معتقد به قاطعیت حواس بیرونی خود هستیم. ما حرف‌های کسی را که با دوربین آسمانی چیزهایی را دیده باور می‌کنیم بدون این که خودمان آنها را دیده باشیم. به این ترتیب از مامی پرسند پس چرا وقتی ما راجع به چیزهایی حرف می‌زنیم که از نظر ما تردید ناپذیرند باورتان نمی‌شود؟

شاید کوشش برای استدلالی قانع‌کننده با کسی که از روشنگری عرفانی بهره‌مند شده بیهوده باشد. اما درباره این موضوع که آیا می‌توان چنین شهادتی را پذیرفت می‌توان حرفی زد. در درجه اول این موضوع را با روش‌های عادی نمی‌توان آزمایش کرد. وقتی پژوهشگری ما را در جریان نتیجه آزمایش خود می‌گذارد، درباره چگونگی انجام آزمایش هم حرف می‌زند؛ دیگران هم می‌توانند همان آزمایش را تکرار کنند و اگر نتیجه تأیید نشود به عنوان حقیقت پذیرفته نخواهد شد. اما خیلی‌ها خودشان را در همان اوضاع و احوالی می‌گذارند که عارف در آن حال به بینشی دست یافته است بی آن که به اینان الهامی برسد. در جواب این جریان ممکن است گفته شود که فرد باید حس مناسب را به کار بیاندازد؛ اگر کسی چشمانش را ببندد از دوربین آسمانی کاری بر نخواهد آمد. استدلال درباره معتبر بودن شهادت فرد عارف را می‌توان تا بی نهایت به درازا کشانید. علم باید بی طرف باشد، زیرا استدلال

از نوع علمی است و دقیقاً به همان شیوه‌ای که در مورد تجربه‌های شناخته‌نشده به کار می‌رود عمل می‌شود. علم به ادراک و استنباط متکی است؛ دلیل اعتبارش این واقعیت است که ادراک‌ها در وضعی هستند که هر مشاهده‌کننده‌ای می‌تواند به آزمایش آنها پردازد. امکان دارد عارف خودش به این نکته اطمینان داشته باشد که می‌داند و نیازی به آزمایش‌های علمی نمی‌بیند. اما کسانی که از آنان خواسته می‌شود شهادت عارف را بپذیرند گفته‌اند او را مورد بررسی همان نوع آزمایش‌های علمی قرار می‌دهند که مثلاً کسانی ادعا کنند که به قطب شمال سفر کرده‌اند. علم در چنین وضعی در مورد نتیجه‌کار، چه به صورت مثبت و چه به صورت منفی، انتظار قبلی ندارد.

اساسی‌ترین استدلالی که به سود عارفان تمام می‌شود توافق خودشان با یکدیگر است. یکی از استادان الاهیات می‌گوید: «چیزی درخشان‌تر از هم رأیی عارفان نمی‌شناسم؛ عارفان باستانی، قرون وسطایی و جدید، چه پروتستانی، چه کاتولیک و حتا بودایی و مسلمان هم آوازند؛ گرچه عارفان مسیحی از همه بیشتر قابل اطمینانند.» نمی‌خواهم قدرت چنین استدلالی را دست‌کم بگیرم، زیرا مدت‌ها پیش در کتابم عرفان‌گرایی و منطق به آن اقرار کرده‌ام. توانایی عارفان در بیان حالاتشان بسیار گوناگون است اما می‌توان گفت آنان که در بیان حالاتشان موفق می‌شوند نظرهایشان چنین است:

۱- همه جدایی‌ها و پراکندگی‌ها غیر واقعی است؛ جهان هستی واحدی یگانه و جدایی‌ناپذیر است.

۲- بدی یا زشتی غیر واقعی است و چنین پنداری به غلط از این تصور که بخشی از هستی است می‌تواند خودکفا باشد پدید آمده است.

۳- زمان غیر واقعی است و واقعیت جاودانگی است، نه به معنای این که همیشه وجود خواهد داشت بلکه به این معنا که کاملاً در بیرون از زمان است. نمی‌خواهم وانمود کنم که سه مورد بالا تمامی مطالبی را که عارفان در مورد آنها رأیند در بر می‌گیرد اما این سه نظر می‌تواند نماینده نظرهای کلی باشد. حالا بیایید خودمان را گروه داورانی تصور کنیم که در دادگاه می‌خواهد در مورد اعتبار گواهی کسانی که درباره‌ی سه موضوع تقریباً عجیب بالا

شهادت داده اند دآوری کنند.

در درجه اول به این نکته پی می بریم که با وجود توافق نسبی شهادت دهندگان در موردی ویژه، پس از مدتی درباره همان مورد نظرهایشان کاملاً مخالف می شود؛ گرچه در هر دو حال از هر جهت مطمئن به نظر می رسند. در دنیای بصیرت عارفان کاتولیکی، اما نه پروتستانی، مریم با کره منجلی می شود؛ بر عارفان مسیحی و مسلمان، اما نه بودایی، حقایقی بزرگ به وسیله جبریل فرشته آشکار می شود؛ عارفان چینی هوادار قانو (Tao) ادینی در چین باستان، به دلیل مستقیم اصول نظریه هایشان، معتقدند که تمامی حکومت ها بدند در حالی که عارفان اروپایی و مسلمان با همان اطمینان تسلیم به قدرت استوار شده را سفارش می کنند. درباره مواردی که با یکدیگر توافق ندارند می توان گفت هر گروهی از عارفان گروه های دیگر را شایسته اعتماد نمی داند. به این ترتیب اگر کسی هستیم که از برنده شدن محض استدلالی خوشنود می شود باید بگوییم بیشتر عارفان چنین می اندیشند که بیشتر عارفان دیگر در بیشتر موردها در اشتباهند. اما چنین پیروزی امکان دارد نیمه تمام باقی بماند زیرا عارفان مطالبی را که در مورد آنها هم رأیند از موردهایی که با یکدیگر اختلاف دارند پراهمیت تر به شمار می آورند. می توانیم چنین فرض کنیم که عارفان اختلاف نظرهایشان را ملایم تر می کنند و نیروهایشان را برای دفاع از سه اصل بزرگشان گردآوری می کنند: وحدت جهان هستی؛ پنداری بودن طبیعت زشتی یا بدی؛ و غیرواقعی بودن زمان. به عنوان ناظرانی بی طرف با چه آزمایشی می توانیم درباره شهادت هماهنگ آنان دآوری کنیم؟

به عنوان افرادی که از خلق و خوی علمی بهره مندند طبیعی است که امکان دارد از خودمان پرسیم آیا برای ما هم راهی وجود دارد که بتوانیم همان حالاتی را که عارفان حرفش را می زنند به صورت دست اول تجربه کنیم. در مورد این موضوع جواب های گوناگونی به ما داده می شود. امکان دارد به ما بگویند آشکار است که شما آمادگی لازم برای پذیرش ذهنی راندارید؛ یا از شرط فروتنی بی بهره اید؛ یا روزه گرفتن و سردر اندیشه های

مذهبی فرو بردن لازم است؛ یا (اگر گواهی دهنده هندی یا چینی است) پیش شرط اساسی، گذراندن دوره ای برای آموزش نفس کشیدن است. فکر می‌کنم متوجه خواهیم شد که کفهٔ سنج تجربی به نفع آخرین نکته می‌چربد گرچه روزه گرفتن نیز اغلب موثر شناخته شده است. حقیقت این است که نوعی انضباط جسمی وجود دارد که آنرا **یوگا** می‌نامند و برای این که عارف به مرحلهٔ اطمینان برسد به آن می‌پردازد و کسانی که آن را امتحان کرده اند با اعتماد بسیار انجام آنرا سفارش می‌کنند.^۱ تمرین نفس کشیدن یکی از اساسی‌ترین بخش‌های آن است و ما برای رسیدن به هدف هایمان از بقیه چشم پوشی می‌کنیم.

برای پی بردن به این موضوع که چگونه می‌توان به آزمایش این نکته پرداخت که یوگا بینش پدید می‌آورد اجازه بدهید این ادعا را ساده تر کنیم. بیایید چنین تصور کنیم که عده ای به ما اطمینان می‌دهند که اگر «برای مدتی معین» به روش ویژه ای نفس بکشیم مجاب خواهیم شد که زمان غیر واقعی است. اجازه بدهید جلوتر برویم و تصور کنیم که پس از عمل کردن به دستورهای آنان به حالتی ذهنی دست یافته ایم که مانند همان چیزی است که آنان گفته اند. اما پس از بازگشت به حالت طبیعی نفس کشیدن خودمان، دیگر باور چندانی به بینشی که به آن رسیده بودیم نداریم. این موضوع را به چه روشی می‌توان مورد بررسی قرار داد؟

پیش از هر چیز وقتی می‌گوییم زمان غیر واقعی است معنای این گفته چه می‌تواند باشد؟ اگر واقعاً به آنچه می‌گوییم معتقدیم پس باید بگوییم جملهٔ «این قبل از آن است» نوعی سروصدای بی‌معنی است درست مثل این که گفته باشیم چپل شیونا. اگر چیزی کمتر از این را تصور کنیم، مثلاً این که بین رویدادها رابطه ای است که برخی زودتر اتفاق افتاده اند و برخی دیرتر اما آنرا به رابطه ای دگرگونه تبدیل کنیم چیزی نگفته ایم که بتواند تغییری واقعی در بینش ما پدید بیاورد. درست مثل این است که تصور کنیم کتاب ایلیناد

۱. برای آگاهی از یوگا در چین به کتاب «راه و نیروهایش» نوشتهٔ والی، (Walcy) مراجعه کنید.

(Iliad) را هومر (Homer) نوشته بلکه شخص دیگری که هم نام وی بوده آنرا نوشته است. ناچاریم چنین تصور کنیم که به طور کلی رویدادهایی اصلاً وجود ندارد؛ فقط می‌باید عالمی بی پایان هست که دربرگیرنده تمامی چیزهایی است که واقعی هستند و آنچه در این جهان از برابر می‌گذرد ظاهر فریبنده‌ای بیش نیست. چیزی نباید در واقعیت وجود داشته باشد که مشابه تمایز آشکار بین رویدادهای قبلی و رویدادهای بعدی باشد. این بیان که به دنیا می‌آییم، رشد می‌کنیم و می‌میریم به همان اندازه دروغ است که بگوییم اول می‌میریم بعد رشد می‌کنیم و در پایان به دنیای می‌آییم. واقعیتی که در زندگی یک فرد جلوه‌گر می‌شود نوعی دورافتادگی خیالی محض عنصری از عالم هستی است که نه پایانی دارد و نه تجزیه پذیر است. تمایزی بین پیشرفت و تباهی نیست، اندوهی که به شادمانی می‌انجامد با شادمانی که به اندوه می‌گراید تفاوتی ندارد. اگر جسدی می‌بینید که خنجر بر آن فرورفته برایتان فرقی نمی‌کند که شخص به دلیل زخمی که از خنجر برداشته مرده یا آنرا پس از مرگ در جسدش فرو کرده‌اند.

چنین نظرهایی اگر درست باشد نه تنها به کار علم پایان می‌دهد بلکه خردمندی، امید و کوشش نیز نابود می‌شود. چنین اندیشه‌هایی با دانایی این جهانی سازش ناپذیر است و آنچه از دیدگاه دین اهمیت بیشتری دارد این که با مسایل اخلاقی نیز در برخورد است.

البته بیشتر عارفان همه این نتیجه‌گیری‌ها را به طور در بست قبول ندارند اما به بیان نظریه‌های می‌پردازند که نتیجه‌گیری‌های بالا را گزیر ناپذیر می‌کند. به این ترتیب یکی از الاهیان، آن دینی را که به نظریه تکامل رو می‌آورد رد می‌کند زیرا چنان دینی بر روی جریان‌های این جهانی بیش از اندازه تأکید کرده است. وی چنین می‌گوید: «قانون پیشرفت وجود ندارد و پیشرفت جهانی وجود ندارد. قانون پیشرفت خود به خودی و جهانی یا دین مردم عامی دوران ویکتوریایی (Victorians) [آداب، رسوم و افکار دوران ویکتوریا یا ملکه انگلستان در قرن نوزدهم] به ناچار زیر تأثیر تنها نظریه فلسفی است که می‌توان آنرا قاطعانه رد کرد.» درباره این موضوع بعداً گفتگو

خواهیم کرد، باگوینده آن موافقم و در بسیاری از موارد بااحترام بسیار به او می‌نگرم. اما وی طبعاً از فرض‌هایش به آن استنباط‌هایی نمی‌رسد که به نظر من موجه جلوه می‌کند.

این موضوع اهمیت دارد که تصویر خنده‌آوری از عرفان‌گرایی به دست نداده باشیم زیرا به نظر من در آن هسته‌ای از دانایی وجود دارد. حالا ببینیم عرفان چگونه می‌کوشد از نتایج تند و تیزی که انکار زمان پدید می‌آورد جلوگیری کند. فلسفه‌ای که براساس عرفان‌گرایی بنا شده از سنت باشکوهی از دوران پارمنیدس (Parmenides) فیلسوف یونانی در قرن پنجم پیش از میلاد تا هگل (Hegel) فیلسوف آلمانی در قرن نوزدهم برخوردار است. پارمنیدس می‌گوید: «هر آنچه که هست آفریده نشده و تباهی ناپذیر است؛ زیرا کامل، حرکت ناپذیر و بی‌پایان است؛ هرگز نبوده و هرگز نخواهد بود؛ زیرا اکنون هست، در تمامیت خود و در مداومت خود.»^۱ وی تمایز بین باطن و ظاهر را در ماوراء الطبیعه باب کرد یا به طوری که خودش آنها را می‌نامد شیوة حقیقت و شیوة نظر را. کسی که واقعیت زمان را انکار می‌کند باید هم آن چنان تمایزی را باب کند زیرا آشکارا می‌توان پی برد که جهان در زمان نمایان می‌شود. این موضوع نیز واضح است که اگر تجربه‌های روزانه کاملاً پنداری نباشد باید رابطه‌ای بین ظاهر و واقعیتی که در پس آن است وجود داشته باشد. در هر حال در همین جاست که بزرگترین دشواری‌ها نمایان می‌شود: اگر رابطه بین ظاهر و واقعیت بسیار نزدیک در نظر گرفته شود تمامی جلوه‌های ناخوشایند ظاهر دارای تمامی جلوه‌های ناخوشایند مشابه خود در واقعیت خواهد بود، در حالی که اگر این رابطه بسیار بعید در نظر گرفته شود از نتیجه‌گیری از خصلت ظاهر و پی بردن از روی آن به واقعیت ناتوان خواهیم بود. در چنین وضعی واقعیت، همان‌طور که «هربرت اسپنسر (Herbert Spencer) فیلسوف انگلیسی در قرن نوزدهم» می‌گوید به نوعی ناشناختنی اسرارآلود تبدیل خواهد شد. از دیدگاه مسیحیان، مشکل مربوط به دوری از نظریه وحدت‌گرایی به وجود می‌آید: اگر جهان فقط ظاهر است پس خداوند

۱. نقل از کتاب «فلسفه نخستین یونانیان» نوشته «بارنت» (Burnet).

چیزی نیافریده باطنی که جلوه‌ای از جهان است بخشی از خود خداست؛ اما اگر جهان به هر اندازه‌ای واقعی و متمایز از خداست نظریهٔ کاملیت هر چیزی را کنار گذاشته ایم که خود بخش اساسی عرفان‌گرایی را به وجود می‌آورد. پس ناگزیریم چنین تصور کنیم تا آنجا که جهان واقعی است زشتی و بدی درون آن نیز واقعی است. چنین دشواری‌هایی سبب می‌شود تا عرفان‌گرایی تمام عیار برای مسیحی سنتی دشوار باشد. همان طور که یکی از اسقف‌های انگلستان می‌گوید: «تمام انواع نظریه‌های «خداگرایی... آن طور که به نظر می‌رسد باید مورد انکار قرار گیرد زیرا اگر در واقع انسان بخشی از خداست پس زشتی‌هایی که در انسانند نیز بخشی از خدا خواهد بود.»

در همهٔ این گفتگوها فرض من این بوده است که مادر دادگاهی گروه داورانیم و داریم به شهادت عارفان گوش می‌کنیم و می‌کوشیم تصمیم بگیریم که گواهی آنان را بپذیریم یا نپذیریم. زمانی که عارفان واقعیت جهان حس را انکار می‌کنند اگر فکر کنیم منظورشان از واقعیت همان معنای رایج در دادگاه قانون است در رد کردن آنچه می‌گویند درنگ نخواهیم کرد؛ زیرا متوجه می‌شویم که این موضوع مخالف همهٔ شهادت‌هایی است که تاکنون داده‌اند و حتا سازشی با لحظه‌های زندگی این جهانی آنان ندارد. بنابراین فکر می‌کنم به موضوع باید از زاویهٔ دیگری نگاه کنیم. به نظر من وقتی عارفان واقعیت را در برابر ظاهر می‌گذارند واژهٔ واقعیت از دید آنان دارای جلوهٔ عاطفی است نه منطقی؛ به این معنا که چه چیزی دارای اهمیت است. وقتی گفته می‌شود زمان غیر واقعی است چیزی که به جای آن باید گفته شود این است که در معنایی و در برخی از موقعیت‌ها این موضوع دارای اهمیت است که جهان را یک پارچه تصور کنیم، به مانند آفریننده، و اگر وجود داشته باشد در تصمیم‌گیری دربارهٔ پدید آوردن آن، جهان را پدید آورده است. اگر جهان این چنین پدید آمده باشد تمامی جریان در درون کلینی کامل شده است؛ گذشته، حال، آینده همگی با هم حضور دارند و زمان حال آن چنان واقعیت برجسته‌ای را ندارد که ماز راه درک معمولی خود از جهان برای آن در نظر می‌گیریم. اگر چنین تفسیری پذیرفته شود عرفان‌گرایی عاطفه

را بیان می‌کند نه واقعیت را؛ دربارهٔ چیزی حکم نمی‌دهد و به این ترتیب علم نه می‌تواند آنرا بپذیرد و نه می‌تواند نپذیرد. درست است که عارفان حکم‌هایی نیز بیان می‌کنند اما دلیل آن این است که توانایی جدا کردن اهمیت عاطفی را از اعتبار علمی ندارند. البته نباید توقع داشت که آنان این نظرها را بپذیرند اما به نظر من تنها عقیده‌ای است که هم بخشی از ادعاهای عارفان را می‌پذیرد و هم با آگاهی علمی ناسازگار نیست.

اطمینان عارفان و هم‌رایی نسبی آنان نمی‌تواند دلیلی قاطع برای پذیرش گواهی آنان دربارهٔ جریان‌های واقعی باشد. وقتی جویندهٔ علم می‌خواهد چیزی را که خودش دیده به دیگران نشان بدهد ذره بین یا دوربین را جلو می‌آورد. به بیان دیگر تغییرهایی در جهان بیرونی پدید می‌آورد، اما از بیننده فقط توقع بینایی عادی دارد. عارف برعکس، خواهان دگرگونی‌هایی در خود بیننده است؛ دگرگونی‌هایی که از راه روزه‌داری، تمرین‌های تنفسی و پرهیز دقیق از مشاهدهٔ بیرونی پدید می‌آید. (برخی به این گونه انضباط اعتراض دارند و می‌گویند که از راه‌های ساختگی بد درخشان فکری عارفانه نمی‌توان دست یافت؛ از دیدگاه علمی این جریان سبب ایجاد دشواری در مورد آزمایش بر روی کسانی می‌شود که به یوگا تکیه دارند. اما تقریباً همگی بر این عقیده‌اند که روزه‌گیری و زندگی مرتاضانه مفید است). همه می‌دانیم که تریاک، حشیش و الکل آثار ویژه‌ای بر مشاهده‌کننده می‌گذارد اما از آنجا که این آثار را ستایش‌انگیز نمی‌دانیم در پدید آوردن نظریه‌ای دربارهٔ جهان آنها را دخالت نمی‌دهیم. حتا گاهی امکان دارد که آن مواد تکه پاره‌هایی از حقیقت را بر ما آشکار کند اما چنین آگاهی‌هایی را سرچشمهٔ دانایی عمومی نمی‌دانیم. شخص مستی که مارهایی در نظرش جلوه‌گر می‌شوند پس از مدتی چنین تصویری ندارد که واقعی است که از دیگران پنهان بوده بر او نمایان شده است. شاید هم تصویری این چنین می‌تواند سرآغاز اندیشه پرستش‌خداوندی شراب به شمار آید. در دوران ما همان طور که «ویلیام جیمز» (William James) روان‌شناس امریکایی | خاطر نشان کرده کسانی هستند که می‌گویند مسمومیتی که گاز خنده آور پدید می‌آورد حقایقی را بر انسان

آشکار می‌کند که در حالت طبیعی از او پنهانند.^۱ از دیدگاه علمی نمی‌توان برای این جریان تمایزی در نظر گرفت که یکی کم‌غذا می‌خورد و بهشت در نظرش جلوه‌گر می‌شود و دیگری در می‌گساری تندروی می‌کند و مارهایی در نظرش جلوه‌گر می‌شوند. هر یک از این دو نفر در حالت جسمی غیرعادی است و بنابراین دارای ادراک غیرعادی نیز خواهد شد. ادراک‌های عادی از آنجا که در نبرد زندگی به درد می‌خورند باید با حقیقت سازش پذیر باشند؛ اما در ادراک‌های غیرعادی دلیلی برای چنین سازشی وجود ندارد و کسانی که در چنین حالتی اظهار نظری می‌کنند نظرشان نمی‌تواند برتر از ادراک عادی شمرده شود.

احساس یا عاطفه عرفانی اگر از بند باورهای ناموجه آزاد شود و اگر آنچنان تند و نیرومند نباشد که شخص را به کلی از زندگی عادی جدا کند امکان دارد چیز بسیار با ارزشی پدید آورد. همان چیزی که به هنگام فرورفتن در اندیشیدنی ژرف، حالتی والاتر دارد در انسان پدید می‌آورد. گستردگی، آرامش و ژرفا همگی امکان دارد از این احساس و عاطفه سرچشمه گرفته باشند، احساسی که در آن لحظه، تمامی هوس‌های خودخواهانه ناپدید می‌شوند و ذهن به آینه‌ای برای بازتابی از بی‌کرانی جهان تبدیل می‌شود. کسانی که به چنین حالتی دست یافته‌اند و بر این باورند که این احساس با نظرهای قطعی که در آن حالت درباره طبیعت جهان بیان شده پیوندی ناگسستنی دارند طبیعی است که این نظرها را سخت باور دارند. من معتقدم که این اظهار نظرها اهمیتی ندارند و برای پذیرش آنها به عنوان حقیقت دلیلی در دست نیست. نمی‌توانم راه دیگری را برای دستیابی به حقیقت جز راه علم در نظر بگیرم اما در قلمرو عواطف ارزش جریان‌هایی را که سبب پیدایش دین شده است انکار نمی‌کنم. آن جریان‌ها به سبب پیوند خوردن با باورهای نادرست، موجبات بروز پلیدی‌های بسیار و نیز نیکی‌هایی شده‌اند؛ اگر چنین پیوندهایی بریده شوند می‌توان امیدوار بود که فقط نیکی‌ها پایدار بمانند.

۱. به کتاب «گوناگونی تجربه دینی» نوشته «جیمز» رجوع کنید.

فصل هشتم

هدف کیهانی

جویندگان جدید علم اگر احساسات خصمانه در مورد دین نداشته باشند یا درباره آن بی تفاوت نباشند عقیده ای را پذیرفته اند که فکر می کنند در دوران فروپاشی باورهای جزمی سابق هم چنان باقی خواهد ماند. این عقیده همان باور به هدف کیهانی (Cosmic Purpose) است. الاهیان آزادمش نیز این باور را به عنوان اصل مرکزی کیش خود پذیرفته اند. این نظریه دارای اشکال گوناگونی است، اما جنبه مشترک آنها این است که تکامل را در مسیر پیشروی به سوی چیزی که از نظر اخلاقی ارزشمند است می دانند که در معنایی دلیل یا منطق تمامی این جریان است. پیش تر هم اشاره شد که آرتور تامسون می گوید علم کامل نیست زیرا توانایی پاسخ گویی به چراها را ندارد. از دیدگاه وی در دین چنین توانایی وجود دارد. چراستارگان پدید آمدند؟ چرا خورشید سرچشمه پیدایش سیاره ها شد؟ چرا زمین خنک شد و در پایان کار جانداران را پدید آورد؟ زیرا در پایان کار چیزی ستایش انگیز می رفت تا سربر آورد، کاملاً اطمینان ندارم چه چیزی اما فکر می کنم هدف به وجود آمدن الهیان علمی و دانشمندان دین گرا بود.

این نظریه دارای سه شاخه است: خداگرایی، وحدت گرایی و نوع دیگری که می توان آنرا پدیدارگرایی نامید. نخستین نظریه که ساده ترین و سستی ترین آنهاست می گوید خداوند جهان را آفرید و به فرمان او قانون های طبیعت پدید آمد زیرا خدا دریافت که به موقع خود چیزی نیکو پدید خواهد آمد. در چنین دیدگاهی هدف به شیوه ای آگاهانه در ذهن آفریننده پابرجاست، آفریننده ای که جایگاهش در بیرون از آفریده هایش خواهد بود.

در باورهای وحدت‌گرایی، خدا در بیرون از عالم هستی نیست بلکه همان تمامیت کل هستی است. بنابراین، عملی به نام آفرینش وجود ندارد، در عوض نوعی نیروی آفریننده در درون جهان هستی هست که سبب نوپیدایی جهان براساس نقشه‌ای که همان آفریننده در تمامی جریان‌ها در ذهنش داشته است می‌شود.

در اعتقاد به پدیدارگرایی هدف با ابهام بیشتری همراه است. در نخستین مرحله چیزی در جهان هستی مرحله بعدی را پیش بینی نمی‌کند بلکه نوعی انگیزه ناگهانی و بی هدف سبب پیدایش دگرگونی‌هایی می‌شود که در نتیجه آنها اشکال کامل‌تری پدید می‌آیند. به این ترتیب در معنایی مبهم پایان کار معنای ضمنی آن کار بوده است.

بحث این سه شاخه از نظریه هدف کیهانی در کتاب مجموعه سخنرانی‌هایی که پیش‌تر هم به آنها اشاره شد به وسیله بنگاه سخن‌پراکنی بریتانیا به صورت کتاب منتشر شده است.

برخی از سخنرانان معتقد به خداگرایی بودند، برخی دیگر اعتقاد به وحدت‌گرایی داشتند و تعدادی نیز از اندیشه پدیدارگرایی هواداری می‌کردند. اگر این نظریه‌ها را از قول کسانی که درباره آن سخنرانی کردند بیان کنیم شاید درک آنها آسان‌تر شود.

اسقف شهر بیرمنگام بر این باور بود که: «نوعی منطق‌گرایی در جهان وجود دارد که همانند ذهن منطقی انسان است و این سبب می‌شود که از خود پرسیم آیا روند کیهانی را نوعی ذهن رهبری نمی‌کند؟» چنین پرسشی دوام چندانی نمی‌آورد. بی‌درنگ پی می‌بریم که: «آشکار است که در این چشم‌انداز بی‌کران نوعی پیشرفت وجود داشته که نقطه اوج آن آفرینش انسان متمدن بوده است. آیا چنین پیشرفتی را می‌توان به نیروهای کور نسبت داد؟ اگر به این پرسش پاسخ آری داده شود از دیدگاه من عجیب و غریب خواهد بود... در واقع نتیجه‌گیری طبیعی از معرفت نو که با روش علمی به دست آمده نشان می‌دهد عالم هستی زیر اثر فرمان اندیشه است - اندیشه‌ای که اراده راهنمای آن است و به سوی غایت‌های معینی حرکت می‌کند. به این

ترتیب آفرینش انسان کاملاً نتیجه احتمال ناپذیر و غیر قابل درک و بزرگی های الکترون ها و پروتون هاست، و اگر این عبارت را بهتر می دانید، نتیجه برهم خوردن تداوم ها در زمان - فضا نبوده است - بلکه نتیجه نوعی هدف کیهانی بوده است. و مقصودهای دیگری را که آن هدف به دنبال آنها بود می توان از روی خصلت های متمایز و توانایی های انسان درک کرد. در واقع توانایی های معنوی و اخلاقی انسان، در اوج آنها، ماهیت هدف کیهانی را آشکار می سازد که خود سرچشمه هستی او است.»

همان طور که متوجه شده ایم اسقف وحدت گرایی را قبول ندارد زیرا اگر جهان در خداست پلیدی های جهان نیز در خدا خواهند بود؛ دلیل دیگر این که: «باید معتقد باشیم که خدا به مانند جهانش در حال شدن ادگرگونی است.» وی آشکارا زشتی های جهان را می پذیرد و چنین می افزاید: «ما از این که این همه بدی باید وجود داشته باشد دچار حیرت می شویم و این شکفت زدگی برجسته ترین استدلال علیه خداگرایی مسیحی است.» با شرافتی ستایش برانگیز برای این که نشان دهد حیرت ما غیر منطقی است کوششی به عمل نمی آورد.

بیانات روشنگرانه یکی از سخنرانان مذهبی دو نوع مسأله را پدید می آورد: آنها که به طور کلی به هدف کیهانی مربوط می شود و آنها که به ویژه در مورد جنبه خداگرایی این نظریه است. درباره مسأله اول بعداً گفتگو خواهیم کرد اما در مورد مسأله دوم همین جا باید مطالبی بیان شود.

مفهوم هدف را در مورد انسان ابزار ساز به کاربردن طبیعی است. اگر شخص نیاز به خانه داشته باشد تنها با بیان آرزوی داشتن خانه، ناگهان خانه ای در برابرش نمایان نمی شود - مگر در داستان های هزار و یکشب. پیش از این که شخص به آرزویش برسد باید به کار پردازد و وقت مصرف کند. اما چنین محدودیتی شامل خدای توانا نمی شود. اگر به راستی خداوند نوع انسان را می پسندد - که به نظرم فرضیه ای پذیرفتنی نیست - با توجه به سفر پیدایش چرا پیش از همه چیز اول انسان را نیافرید؟ هدف از آفرینش خزندگان غول پیکر و عجیب و غریب و سایر جانوران هیولا مانند چه بود؟ همان سخنران

مذهبی در جایی اقرار می کند که هدف از آفریده شدن کرم کدو اسرارآمیز است. بیماری هایی چون هاری و آب هراسی برای رسیدن به چه مقصودی پدید آمده است؟ این که جواب نیست اگر گفته شود قوانین طبیعت به ناچار هم خوب را پدید آورد و هم بد را زیرا خدا قوانین طبیعت را وضع کرد. زشتی هایی را که از گناه سرچشمه گرفته است می توان نتیجه اراده آزاد یا اختیار دانست اما مشکل وجود زشتی ها، پیش از پیدایش انسان هم چنان باقی می ماند. برایم مشکل است تصور کنم که این سخنران مذهبی راه حلی را که یکی از استادان الاهیات پیشنهاد کرده قبول داشته باشد. راه حل این است که در جسم جانوران و وحشی گوشتخوار قبلاً جن ها زندگی می کرده اند و نخستین گناهان اجنه، پیش از خلقت جانوران و وحشی از آنان سرزد. اما هنوز هم مشکل بتوان تصور کرد که جواب منطقی رضایت بخشی در راه باشد. این مشکلی باستانی است اما در هر حال دارای واقعیت است. آن هستی توانایی که جهان آفریده اش شامل بدی هایی بود که دلیل وجودی آنها گناه نبود می باید خودش دست کم تا حدودی بد باشد.^۱

دو جنبه وحدت گرایی و پدیدارگرایی که متعلق به نظریه هدف کیهانی است کمتر در معرض این انتقاد قرار می گیرد.

تکامل از دیدگاه اندیشه وحدت گرایی انواعی دارد که به نوع ویژه وحدت گرایی های گوناگون مربوط می شود. مثلاً نظرهای یکی از استادان علوم الاهی که در اینجا بررسی می شود با اندیشه های هگل ارتباط دارد و به مانند هر چیز دیگری که از آن فیلسوف ریشه گرفته فهمیدنش به این آسانی ها هم نیست. اما این دیدگاه در تمامی مدت بیش از صد سال گذشته از اهمیت شایانی برخوردار بوده و لازم است در اینجا به بررسی آن پردازیم. افزون بر این، استادی که درباره وی سخن می گوئیم به خاطر کارهایش در رشته های

۱. یکی از استادان الاهیات می گوید: «به دلیل اخلاق گرایی محدود خود مسأله بدی را زیاد بزرگ می کنیم و آنرا بر آفریننده تحمیل می کنیم. برای این نظریه که خدا نوعی هستی اخلاقی محض است مدرکی نداریم و آنچه از قوانین و آثارش می بینیم با قدرت نمودار این است که چنین نظریه ای درست نیست. از کتاب «مقاله های پرصدا» جلد دوم.

گوناگون ممتاز شناخته شده و یکی از ویژگی های فلسفه عمومی وی برخوردار از پژوهش پردامنه مخصوصاً در فیزیولوژی است. از دیدگاه وی علم بررسی کننده جانداران نیاز به قوانینی دارد که از قوانین فیزیک و شیمی فراتر می رود. این واقعیت برارزش جهان بینی عمومی وی می افزاید. بنا براین فلسفه، و در بیانی جدی، چیزی به نام ماده بی جان وجود ندارد و هم چنین ماده جاندار نمی توان یافت که چیزی با ماهیت آگاهی در آن وجود نداشته باشد.

و باگامی جلوتر رفتن، آن نوع آگاهی که تا حدودی نشانی الاهی در آن دیده نشود وجود ندارد. تمایز بین ظاهر و واقعیت که در فصل پیش به اختصار به آن اشاره شد نیز وجود دارد، گرچه در آن شرح داده نشد، اما از نظر هگل این تمایز به جای تفاوت در نوع به تمایز در حد یا میزان تبدیل می شود. میزان واقعیت در بی جان ها کم است، در جانداران اندکی افزایش می یابد، براین میزان در مورد آگاهی باز هم افزوده می شود اما تنها واقعیت کامل خداست یعنی جهانی که الاهی تصور شود. هگل می گوید برای این نظریه ها اثبات منطقی به دست آورده اما از آنجا که این مطلب نیاز به نوشتن یک کتاب دارد از آن می گذریم. اما در هر حال به شرح نظرهای یکی از استادان الاهیات می پردازیم که در کتاب منتشر شده از سوی بنگاه خبرپراکنی بریتانیا چاپ شده است.

وی می نویسد: «اگر بکوشیم که تفسیرهای مکانیکی را تنها اساس فلسفه زندگی خود بدانیم می باید تمامی باورهای سنتی دینی و شاید هم بسیاری از عقاید معمولی خود را کنار بگذاریم.» اما خوشبختانه وی گمان می کند برای تفسیر همه چیز لزومی ندارد به روش مکانیکی پردازیم و مثلاً قواعد شیمی و فیزیک را در نظر بگیریم. از آنجا که زیست شناسی به مفهوم جاندار (Organism) نیاز دارد چنین روشی در واقع امکان پذیر نیست. همان استاد چنین می گوید: «از دیدگاه فیزیکی، زندگی چیزی کم تر از معجزه ای همیشگی نیست. انتقال صفات ارثی اشاره ای است بر ویژگی متمایز جاندار بر هماهنگی تمامیت او که می کوشد باقی بماند و تولید مثل کند. اگر فرض کنیم

که زندگی بخش ذاتی طبیعت نیست و می باید پیش از پیدایش حیات زمانی وجود داشته، چنین فرضی ناموجه خواهد بود زیرا پدیدار شدن حیات را کاملاً درک ناپذیر جلوه می دهد. این حقیقت که زیست شناسی قاطعانه دروازه را بر روی تفسیر نهایی ریاضی یا مکانیکی تجربه ما می بندد دست کم در مورد ارتباط عقاید ما درباره دین دارای اهمیت بسیار است. روابط رفتار آگاهانه با حیات شبیه به رابطه های حیات با مکانیک گرایی است. از نظر تفسیر روان شناختی، زمان حال فقط لحظه گذرنده ای نیست: در درون آن هم گذشته وجود دارد و هم آینده.»

همان طور که زیست شناسی به مفهوم جاندار نیاز دارد (به نظر همان استاد) روان شناسی نیز نیازمند مفهوم شخصیت است. اگر فکر کنیم که شخص از روح باضافه جسم درست شده اشتباه کرده ایم و یا تصور کنیم فقط احساس ها را می شناسیم و نه دنیای بیرون را، زیرا در حقیقت محیط در بیرون مانیت. همان استاد می افزاید: «فضا و زمان سبب انزوای شخصیت نمی شود؛ بلکه از نظمی در درون آن خبر می دهد و به این ترتیب بی کرانی فضا و زمان در درون آن است؛ همان طور که کانت می گوید. شخصیت ها یکدیگر را کنار نمی گذارند. این به سادگی یک آگاهی بنیادی در تجربه ما است که نوعی آرمان فعال حقیقت، عدالت، نیکوکاری و زیبایی همواره در ما وجود دارد و مورد علاقه ما است اما فقط علاقه محض فردی ما نیست. افزون بر این، چنین آرمانی در واقع آرمانی واحد است، گرچه جنبه های گوناگونی دارد.»

از اینجای بحث به بعد آماده برداشتن گام بعدی می شویم. از شخصیت های مجزا به سوی خدا. استاد می افزاید: «شخصیت تنها فردی نیست. با همین آگاهی است که حضور خداوند را درک می کنیم. نه فقط حضور محض در بیرون، بلکه در درون و پیرامون، به مانند شخصیتی از شخصیت ها. این فقط در درون ما است در آرمان های فعال راستی، نیکوکاری و زیبایی و در نتیجه در دوستی های ما با دیگران است که با خودنمایی خدا روبرو می شویم.» استاد به ما می گوید آزادی و جاودانگی از آن خداوندند نه از آن افراد

انسانی؛ کسانی که در هر حال کاملاً واقعیت ندارند. وی می افزاید: «اگر تمامی نوع انسان نابود شود هنوز خداوند تنها واقعیت موجود خواهد بود و آنچه در ما واقعی است در هستی او هم چنان وجود خواهد داشت.»

آخرین اندیشه تسلی بخش: براساس تک واقعیت وجود خدا پس فقیران نباید از فقرشان دلگیر باشند، احمقانه است که به قول استاد الاهیات، بچسبیم به: «سایه های غیر واقعی لحظه گذرنده، چیزهایی چون تجملات بی مصرف... معیارهای فقیران شاید از معیارهای ثروتمندان به مراتب رضایت بخش تر باشد.»

به نظر می رسد از دیدگاه کسانی که از گرسنگی در رنجند تسلی بخش خواهد بود اگر به یاد بیاورند «تنها واقعیت نهایی واقعیت معنوی یا شخصی است که آنرا از راه وجود خدا بیان می کنیم.»

چنین نظریه ای سبب پیدایش پرستش های بسیار می شود. با مشخص ترین آنها آغاز می کنیم: در چه حالتی زیست شناسی را نمی توان تا حد شیمی و فیزیک پایین آورد یا روان شناسی را تا حد زیست شناسی؟

تا آنجا که به بستگی زیست شناسی به شیمی و فیزیک مربوط می شود نظر آن استاد الاهیات، نظری نیست که امروز بیشتر کارشناسان به آن اعتقاد دارند. در کتاب مفهوم مکانیکی حمایت نوشته ژاک لوب (Jacques Loeb) [زیست شناس امریکایی آلمانی تبار] که در ۱۹۱۲ انتشار یافت نظریه های تحسین آمیزی - که البته چندان تازه نیست - در مخالفت با نظر ایشان دیده می شود. برخی از جالب ترین فصل های همان کتاب شرح نتایج آزمایش هایی است که درباره تولید مثل انجام شده است. همان نتایجی که استادان الاهیات آنها را در سایه اصول مکانیکی توضیح ناپذیر به شمار می آورند. این نظریه های مکانیکی آن چنان پذیرفته شده اند که در فرهنگ نامه بریتانیکا زیر عنوان تکامل چنین نوشته شده است:

«بنابراین موجود جاندار از دیدگاه مشاهده کننده علمی مجموعه ای از دستگاه فیزیکو-شیمیایی است که خود تنظیم کننده و خود تعمیر کننده است. آنچه با توجه به چنین دیدگاهی حیات می نامیم مجموعه جریان های فیزیکو

- شیمیایی است که مجموعه رویدادهای پیاپی، مستقل و بی وقفه ای را پدید می آورد بی آن که نیروی اسرار آمیز بیرونی در آن دخالتی داشته باشد.

اگر در آن مقاله در جستجوی اشاره ای به این موضوع هستید که در ماده جاندار جریان هایی وجود دارد که آنها را تاحد شیمی و فیزیک نمی توان پایین آورد وقت خود را تلف کرده اید. نویسنده مقاله می گوید بین ماده بی جان و ماده جاندار مرز مشخصی وجود ندارد: «خط مشخص و روشنی بین بی جانان و جانداران نیست. ماده شیمیایی زنده و ویژه ای وجود ندارد، عنصر حیاتی ویژه ای که با مواد مرده تفاوتی داشته باشد نیست و هیچ نیروی حیاتی ویژه ای که مشغول به کار است دیده نمی شود. هر گامی در این جریان، به وسیله عاملی که پیش از آن بوده معین شده و جریان بعدی با همان عامل تعیین می شود.» درباره پیدایش حیات چنین می نویسد: «باید تصور کرد که مدتها پیش، زمانی که شرایط دلخواه پدید آمد ترکیبات نسبتاً پیچیده و گوناگونی پدید آمده بسیاری از این ترکیبات کاملاً ناپایدار بودند و به محض پدید آمدن تجزیه شدند؛ برخی که امکان پایدار بودن را داشتند توانستند باقی بمانند. گروهی دیگر با همان سرعتی که تجزیه می شدند به یکدیگر پیوستند یا دگرگون شدند. وقتی مواد در چنین مسیری افتادند مخلوط یا ترکیبی که در حال رشد بود ناگزیر می رفت تا به بقای خود ادامه دهد، امکان داشت با مواد دیگری ترکیب شود و یا مواد دیگری را که ساده تر از خودش بودند جذب کند.» چنین نظرهایی به جای نظرهای استادان الاهیات هم اکنون بین زیست شناسان رواج دارد. از دیدگاه دانشمندان مرز روشنی بین بی جانان و جانداران وجود ندارد، در حالی که الهیان می گویند آنچه ما بی جان می نامیم در واقع جاندار است اکثریت زیست شناسان معتقدند که ماده جاندار در واقع دستگامی فیزیکی - شیمیایی است.

موضوع رابطه بین فیزیولوژی و روان شناسی دشوارتر است. دو موضوع متمایز وجود دارد: آیا رفتارهای جسمی ما فقط مربوط به علت های فیزیولوژیکی است؟ و رابطه بین پدیده روانی با کارهای بدنی هم زمان با آن چیست؟ این فقط رفتارهای جسمی است که در برابر چشم سایرین قرار دارد،

دیگران می توانند افکار ما را بخوانند ولی این فقط خود ما هستیم که می توانیم آنها را درک کنیم. دست کم این مطلبی است که به کمک شعور یا عقل سالم می توان به آن پی برد. از لحاظ دقت نظری نمی توانیم ناظر رفتارهای بدنی خودمان باشیم اما می توانیم ناظر آثار خاص آنها بر خودمان باشیم؛ آنچه دیگران به صورت هم زمان می بینند یکسان است اما همیشه، کم یا بیش، با آنچه ما دیده ایم متفاوت است. به همین دلیل شکاف بین فیزیک و روان شناسی آن اندازه نیست که در گذشته تصور می شد. فیزیک را می توان جریانی دانست که می تواند آنچه را که ما در شرایط خاصی خواهیم دید پیش بینی کند و در چنین معنایی رشته ای از روان شناسی خواهد بود؛ زیرا دیدن ما نوعی رویداد ذهنی است. چنین نظری در فیزیک نو به دلیل تمایل به این وضع پیش آمده که اظهار نظرهایی که قاطعانه بیان می شود باید از راه تجربه تأیید شدنی باشد، با توجه به این که تأیید کننده همیشه یک انسان است و به این ترتیب شامل واقعه ای است که روان شناسی با آن سروکار دارد. اما همه این مطالب به فلسفه دو علم تعلق دارند نه به شیوه عمل در آنها. با وجود رابطه نزدیک بین موضوع این دو علم، روش های آنها از یکدیگر متمایز است.

حالا به دو موضوعی که در بالا به آنها اشاره شد بر می گردیم: همان طور که در فصل های پیش گفتیم اگر همه حرکات بدنی ما دارای علت های فیزیولوژیکی باشند ذهن ما از نظر علت بودن اهمیتش را از دست می دهد. فقط از راه کارهای بدنی است که می توانیم با دیگران در ارتباط باشیم یا اثری بر روی جهان بیرونی بگذاریم. زمانی افکار ما اثری خواهد داشت که بر رفتارهای جسمی ما اثری داشته باشد. اما از آنجا که تمایز بین آنچه که ذهنی است با آنچه که جسمی است را فقط از نظری در دسر بودن آن پذیرفته ایم، امکان دارد علل رفتارهای بدنی ما کاملاً در حوزه عمل فیزیک باشند ولی هنوز هم رویدادهای ذهنی از جمله علت های بروز آنها باشند. موضوعی که در عمل مورد بحث است نباید در معنای ذهن یا جسم بیان شود. شاید بتوانیم آنرا به این ترتیب بیان کنیم: آیا قوانین فیزیکو-شیمیایی تعیین کننده رفتارهای بدنی ما است؟ و اگر چنین است، آیا علم مستقلی به نام روان شناسی

وجود ندارد که مستقیماً به بررسی رویدادهای ذهنی می پردازد بدون این که مفهوم ساختگی ماده در آن دخالتی داشته باشد؟ به هیچ یک از این دو پرسش با اطمینان نمی توان پاسخ داد، گرچه شواهدی برای جواب مثبت به پرسش اول وجود دارد. این شواهد مستقیم نیست؛ زیرا به همان روشی که به محاسبه حرکات سیاره مشتری می پردازیم نمی توانیم حرکات انسان را محاسبه کنیم. اما مرز بی چون و چرایی بین بدن انسان و جسم ساده ترین جانداران وجود ندارد. هرگز چنین شکاف یا فاصله ای وجود ندارد که بتوانیم بگوییم: دیگر در اینجا فیزیک و شیمی کارآیی خود را از دست می دهند. پیش تر هم یاد آور شدیم که مرز روشنی بین ماده بی جان و ماده جاندار نیست. بنابراین می توان چنین احتمال داد که فیزیک و شیمی در همه جا فرمانروایی می کنند.

در حال حاضر در مورد امکان وجود علم مستقلی به نام روان شناسی کمتر می توان سخن گفت. روان کاوی تا حدی کوشیده است چنین علمی را به وجود بیاورد اما موفقیت در چنین کوششی تا زمانی که جریان های فیزیولوژیکی را علت نمی داند هنوز تردید آمیز به نظر می رسد. من با اندکی تردید به این نظریه گرایش دارم که می گوید در پایان کار، علمی پدید خواهد آمد که در برگیرنده فیزیک و روان شناسی هر دو خواهد بود اما از هر دو آنها نیز تمایز خواهد داشت. روش های فیزیک زیر تأثیر این عقیده به وجود آمده که ماده واقعی ماوراء الطبیعه ای دارد. این نظر امروز دیگر پذیرفته نیست. مکانیک کوآنتوم جدید روش ویژه ای دارد که خود را از بند ماوراء الطبیعه دروغین رهانیده است. روش روان شناسی تا حدودی زیر تأثیر این عقیده به وجود آمده که ذهن واقعیت ماوراء الطبیعه ای دارد. امکان دارد زمانی که فیزیک و روان شناسی هر دو کاملاً از بند اشتباه هایی که دامنگیرشان شده رها شوند به علم واحد تبدیل شوند که سروکارش نه با ذهن خواهد بود و نه با ماده، بلکه به بررسی رویدادهایی خواهد پرداخت که بر حسب ذهنی یا جسمی نخواهند داشت. تا آن زمان، موضوع علمی بودن روان شناسی هم چنان مطرح خواهد بود.

نظر یکی از سخنرانان رادیویی درباره روان شناسی سبب مطرح شدن مسایل جزئی تر می شود که درباره آنها با قاطعیت بیشتری می توان سخن گفت. وی می گوید شخصیت در روان شناسی مفهومی متمایز است. این واژه را تعریف نمی کند اما می توانیم شخصیت را نوعی عامل متحد کننده که اجزای ذهن را به یکدیگر پیوند می دهد و سبب می شود تا یکدیگر را تغییر بدهند در نظر بگیریم. چنین نظری مبهم است؛ این نظر می تواند درباره روح باشد. تا جایی که هنوز این واژه قابل دفاع باشد. تفاوت آن با روح در این است که موجودینی محض در نظر گرفته نمی شود بلکه آنرا نوعی کیفیت کامل می دانند. کسانی که به این نظر معتقدند می گویند هر آنچه در ذهن فلان کس وجود دارد دارای کیفیتی فلان کسی است که سبب می شود تا وجود چیزی کاملاً شبیه به آن در ذهن کس دیگری امکان ناپذیر شود. اگر در این تلاش هستید که تعریفی از ذهن فلان کس به دست بدهید نباید به قواعد عمومی قناعت کنید، قواعدی که در مورد همه نوع ماده و بدون تمایز گذاری بین آنها به کار می رود؛ باید همواره به یاد داشته باشید که رویدادهای مورد نظر فقط برای آن شخص بخصوص روی داده است و به دلیل سرگذشت و خصلت های ویژه فلان کس ماهیت رویدادها همان است که هست.

در چنین نظریه ای کششی ویژه وجود دارد، اما به نظر من این وضع دلیل درست بودن آن نیست. البته این درست است که دو نفر در وضعیتی یکسان امکان دارد واکنش های متفاوت نشان بدهند زیرا گذشته آنان با یکدیگر متفاوت بوده است، اما این موضوع درباره دو قطعه آهن که یکی از آنها دارای خاصیت آهنربایی است و دیگری چنین ویژگی را ندارد نیز درست خواهد بود. چنین تصور می شود که خاطره ها بر روی مغز نقش بسته اند و از راه تفاوت در ساختمان جسمی بر روی رفتار اثر می گذارند. چنین ملاحظاتی در مورد خصلت (Character) نیز درست است. اگر شخصی صفرای مزاج (عصبی) و شخص دیگری بلغمی مزاج (بی حال) است علت چنین تفاوتی را در طرز کار غده ها می توان ردیابی کرد و در بیشتر موارد با مصرف

داروهای مناسب این حالت ها را می توان از بین برد. این عقیده که شخصیت اسرار آمیز و تجزیه ناپذیر است توجیه علمی ندارد و بیشتر به دلیل خوشایندی آن از نظر افزودن بر کفه خود ارجمندی از سوی افراد پذیرفته شده است. بار دیگر دو نظری را که قبلاً به آنها اشاره کردیم مورد توجه قرار می دهیم: «از نظر تفسیر روان شناختی، زمان حال فقط لحظه گذرنده ای نیست: در درون آن، هم گذشته وجود دارد و هم آینده.» و هم چنین: «فضا و زمان سبب انزوای شخصیت نمی شود؛ بلکه از نظمی در درون آن خبر می دهد.» فکر می کنم همان استاد الاهیات درباره گذشته و آینده منظورش موضوع حالت کسی است که برق زدن ابر را دیده و در انتظار شنیدن رعد است. می توان گفت که برق زدن که در گذشته روی داده و صدای رعد که در آینده روی خواهد داد هر دو وارد حالت کنونی ذهن ما می شوند. اما جریان استعاره یا مثال زدن سبب گمراهی ما می شود. یادآوری ما از برق زدن خود برق نیست و در انتظار صدای رعد بودن نیز خود رعد نیست. من نمی گویم یاد آوردن و در انتظار بودن اثر فیزیکی ندارد؛ بلکه به کیفیت واقعی تجربه ذهنی فکر می کنم: دیدن، چیزی دیگر و به یاد آوردن چیز دیگری است؛ شنیدن، چیزی دیگر و در انتظار بودن چیز دیگری است. روابط بین گذشته با حال و آینده در روان شناسی و سایر رشته ها روابط علت و معلولی است نه روابط تفسیری. (البته منظورم این نیست که در انتظار بودن من برای رعد سبب پیدایش رعد شده بلکه تجربه قلبی من از دیدن برق با شنیدن رعد همراه بوده و نیز برق زدنی که تازه دیده ام علت در انتظار بودن برای شنیدن صدای رعد شده است). خاطره سبب طولانی شدن گذشته نمی شود؛ فقط شیوه ای است که گذشته آثار خودش را با آن حفظ می کند.

در مورد فضا، موضوع همان است اما پیچیدگی بیشتری دارد. دو نوع فضا وجود دارد یکی فضایی که تجارب شخصی فرد در آن جادارد و دیگری فضای فیزیکی است که دربرگیرنده جسم دیگران، میزها و صندلی ها، خورشید، ماه و ستارگان است که تنها چیزهایی نیستند که فقط در حواس شخصی ما بازتاب یافته اند بلکه هم چنان که ما تصور می کنیم به خودی خود

موجودند. فضای نوع دوم فرضی است و با منطق محکم می تواند از سوی کسی که دلش می خواهد تصور کند که در جهان چیزی نیست مگر تجربه های او، مورد انکار قرار گیرد. استاد الاهیات مایل به گفتن چنین چیزی نیست و به این ترتیب باید فضایی را که دربرگیرنده چیزهایی است که در بیرون از تجربه های او است بپذیرد. اما درباره نوع ذهنی فضا می توان گفت فضای دیدنی وجود دارد که دربرگیرنده تمامی جریان های قابل دیدن فرد است؛ فضای لمس کردنی وجود دارد و فضایی وجود دارد که به گفته ویلیام جیمز به عظمت معده درد است. اگر من به مانند چیزی در میان چیزهای جهان در نظر گرفته شوم هر نوعی از فضای ذهنی در درون من است. آسمان پر ستاره ای را که می بینم آسمان پر ستاره و دور دست ستاره شناسی نیست، بلکه نقشی از ستارگان بر من است؛ چیزی که می بینم در درون من است نه در بیرون من. ستارگان ستاره شناسی در درون فضای فیزیکی اند که در بیرون من است و من به چنین نتیجه ای فقط از راه استنباط می رسم نه از راه تجزیه و تحلیل تجربه های خودم. گفته استاد الاهیات مبنی بر این که فضا در واقع بیان نظمی در درون شخصیت است درباره فضای شخصی درست است نه در مورد فضای فیزیکی. گفته دیگرش مبنی بر این که فضا سبب انزوای شخصیت نمی شود فقط زمانی درست خواهد بود که فضای فیزیکی نیز در درون انسان باشد. به محض این که این ابهام از میان برود نظر استاد الاهیات دیگر پذیرفتنی نخواهد بود.

این استاد الاهیات به مانند همه کسانی که از هگل پیروی می کنند اشتیاق دارد ثابت کند که هیچ چیز در واقع جدایی پذیر از چیز دیگری نیست. وی گفته است - اگر بتوان استدلالش را پذیرفت - که گذشته و آینده هر فرد در حال همزیستی با زمان حال او است و فضایی که همه ما در آن زندگی می کنیم نیز در درون هر یک از ما است. اما ایشان برای اثبات این که «شخصیت ها یکدیگر را کنار نمی گذارند» باید گام دیگری هم بردارد. چنین وانمود می شود که شخصیت فرد از آرمان هایش تشکیل شده و این که آرمان های ما همگی شبیه یکدیگرند. بار دیگر از این استاد الاهیات نقل قول می کنم: «یک

آرمان فعال از راستی، عدالت، نیکوکاری و زیبایی همیشه در ما وجود دارد... افزون بر این، چنین آرمانی، گرچه جلوه های گوناگون دارد، واحد است. از همین آرمان های مشترک و پیوندی که پدید می آورند حضور خداوند درک می شود.»

باید اقرار کنم چنین گفته هایی نفسم را می گیرند و اصلاً نمی دانم از کجا شروع کنم. وقتی این استاد الاهیات می گوید «یک آرمان فعال از راستی، عدالت، نیکوکاری و زیبایی» همیشه در خود او وجود دارد تردیدی به خود راه نمی دهیم؛ یقین دارم که چنین است زیرا او قاطعانه چنان می گوید. اما وقتی پای نسبت دادن این فضیلت شگفت انگیز به نوع بشر به طور کلی به میان می آید، احساس می کنم من هم به اندازه او حق دارم عقیده ای برای خودم داشته باشم. من به سهم خودم متوجه می شوم که از ناراستی، بی عدالتی، تبه کاری و زشتی پیروی می شود، نه تنها در عمل بلکه به صورت آرمان هم. آیا به راستی استاد گمان می کند هیتلر و انشتین هر دو «آرمان واحدی داشتند که جلوه هایشان گوناگون بود؟» به نظر من می رسد که هر یک از آنها به خاطر تهمتی که در این گفته به آنان زده شده می توانند به اقدام قانونی دست بزنند. البته امکان دارد گفته شود که یکی از این دو نفر، آدم شرووری است و در واقع از آرمان هایی که قلباً به آنها اعتقاد دارد پیروی نمی کند. اما به نظر من این راه حل بیش از اندازه سهل انگارانه است. سرچشمه اصلی آرمان های هیتلر اندیشه های نیچه (Nietzsche) فیلسوف آلمانی در قرن نوزدهم است و شواهد بسیاری وجود دارد که وی کاملاً پاک نیت بوده است. تا پیش از پایان نبرد بر روی این موضوع - البته به روشی غیر از دیالکتیک هگلی - نمی توانم بگویم چگونه به این مطلب پی خواهیم برد آن خداوندی که روح آرمانی در او حلول کرده خدای یهودیان و مسیحیان (Jehovah) است یا خداواره باستانی آلمانی ها (Wotan).

تا آنجا که به عقیده در مورد مهربانی جاودانه خدا مربوط می شود که باید مایه آرامش فقیران گردد چنین نظری همیشه عقیده ثروتمندان بوده اما فقیران دارند از آن خسته می شوند. شاید در دوران ما اصلاً خردمندان نباشد

که نام خدا را با دفاع از نابرابری های اقتصادی همراه کنیم. نظریه وحدت گرایی در هدف کیهانی به مانند نظریه یکتاپرستی از مشکل مربوط به توضیح در مورد لزوم تکامل این جهانی یا دنیوی آسیب دیده است - گرچه آسیب دیدگی در هر دو نظریه گوناگون است. اگر زمان در پایان کار واقعی نیست - در واقع همه وحدت گرایان چنین معتقدند - پس چرا در تاریخ جهان همیشه بهترین ها آخر از همه پدید می آیند به جای این که اولین باشند؟ آیا اگر جریان برعکس روی می داد چنان نمی شد که هست؟ اگر این عقیده که رویدادهای دارای تاریخ، خیالی بیش نیست و خدا از چنین عقیده ای بری است پس چرا رویدادهای خوشایند را برای آخر می گذارد و رویدادهای ناخوشایند را در آغاز پدید می آورد؟ من بالاهیاتی که می گویند چنین پرستی پاسخ پذیر نیست موافقم.

نظریه پدیدارگرایی که در اینجا به آن می پردازیم از این دشواری دوری می کند و با تأکید بسیار بر واقعیت زمان باور دارد. اما به طوری که پی خواهیم برد دشواری های دیگر را پدید می آورد که دست کم به اندازه مشکلات آن دو نظریه دیگر بزرگ است.

تنها نماینده نظریه پدیدارگرایی در کتابی که از سوی بنگاه سخن پراکنی بریتانیا منتشر شده - و مرتب از آن نقل قول می کنم - استاد الکساندر (Alexander) است. این استاد گفتگو را چنین آغاز می کند که موادی جان، مواد جاندار و ذهنی هر یک به ترتیب دیگری پدید آمده و چنین می افزاید: «اکنون چنین تحولی به نام پدیدارگرایی نامیده شده است. حیات از ماده پدید می آید و ذهن از حیات. موجود جاندار موجودی مادی نیز هست اما به شیوه ای ساخته شده که کیفیتی به نام زندگی از خود نمایان می سازد... و نیز می توان چنین چیزی را در مورد تحول از حیات به ذهن نیز بازگو کرد. موجودی ذهن دار موجودی زنده نیز هست، اما موجودی با آنچنان پیچیدگی در رشد و با آنچنان ظرافت در ساختمان برخی از اندام هایش و به ویژه در ساختمان دستگاه عصبی که می تواند دارنده ذهن باشد - اما اگر از این واژه بیشتر خوششان می آید دارای هشباری است.»

وی چنین ادامه می دهد که دلیلی ندارد تصور کنیم این جریان با پیدایش ذهن باید به پایان رسیده باشد. برعکس، «این وضع نمودار پیشرفت کیفیت هستی و فراتر رفتن از ذهن است که با خود ذهن پیوند دارد، هم چنان که ذهن با حیات یا حیات با ماده پیوند دارد. چنین کیفیتی را خداگونگی (Deity) و چنان هستی دارنده آنرا خدا می نامم. به این ترتیب به گمان من همه چیزها به سوی پدیدار شدن چنین کیفیتی اشاره می کند و به همین دلیل است که می گویم خود علم وقتی با دیدگاهی گسترده تر می نگرد نیاز به خداگونگی دارد.» از نظر همان استاد جهان «در تلاش یا در گرایش به سوی خداگونگی است» اما «خداگونگی با طبیعت متمایزش در این مرحله از هستی جهان هنوز پدیدار نشده است.» وی می افزاید از دیدگاه او خدا «آفریننده ای به روایت دین های تاریخی نیست بلکه آفریده است.»

بین نظرهای استاد الکساندر و اندیشه های برگسون (Bergson) فیلسوف فرانسوی در قرن بیستم | درباره تکامل آفرینندگی پیوندی نزدیک وجود دارد. برگسون می گوید جبرگرایی برخفا است زیرا در جریان تکامل چیزهای نوظهور و اصیلی پدیدار می شوند که هرگز پیشاپیش قابل پیش بینی نبودند و حتا تصورشان امکان ناپذیر بود. نیرویی اسرارآمیز چیزها را ناگزیر از دگرگونگی می کند. مثلاً جانوری که توانایی بینایی ندارد دارای نوعی طلایه رمزآلود بینایی است و به شیوه ای عمل می کند که به پیدایش چشم می انجامد. در هر لحظه چیزی نو پدید می آید اما گذشته هرگز نمی میرد و در حافظه نگهداری می شود - زیرا فراموش کردن فقط جریانی ظاهری است. به این ترتیب جهان پیوسته از نظر محتوا غنی تر می شود و به موقع خود به جایگاهی خوشایند تبدیل خواهد شد. چیزی اساسی که باید از آن دوری کنیم نیروی ذهنی است که به گذشته می نگرد و ایستا است؛ آنچه باید به کار بیاندازیم بینش گرایی یا الهام است که در درون خود شور به نوآوری در آفرینندگی را جا داده است.

نباید چنین تصور شود که برای اعتقاد به این حرف ها دلایلی آورده شده جز این که گاه گاهی اشاره ای به نوعی زیست شناسی کم مابه که یادگار