

# معنای زندگی<sup>۱</sup>

(قسمت نخست)

نوشته کورت بایر<sup>۲</sup>

ترجمه هدایت علوی تبار<sup>۳</sup>

## چکیده

نویسنده، مقاله را با این مقدمه شروع می‌کند که فرد مسیحی در دوره قرون وسطی معنای زندگی را می‌دانست. از نظر او خدا جهان را بر اساس طرح عظیمی خلق کرده و در این طرح نقش اصلی بر عهده انسان است. اما در دوره جدید جهان‌بینی علمی به تدریج مقبولیت عام‌تری یافت و درستی جهان‌بینی مسیحی مورد تردید قرار گرفت. در جهان‌بینی علمی، امور جهان بدون فرض خالق فراطبیعی تبیین بهتری پیدا کردند ولی برخی نتیجه گرفتند که در این جهان‌بینی زندگی بدون هدف و معنا است. در بخش اول مقاله با عنوان «تبیین جهان» گفته می‌شود که یک راه برای برون‌رفت از این نتیجه‌گیری بدبینانه این است که بپذیریم علم و دین ناسازگار نیستند بلکه مکمل هم هستند و برای این منظور باید قبول کنیم که علم، برخلاف دین، فقط تبیین‌های موقتی و جزئی ارائه می‌دهد. نویسنده این نظر را نمی‌پذیرد و معتقد است که چنین نظری به دو دلیل مطرح شده است: ۱. فهم نادرست از تفاوت میان تبیین‌های غایی و علی<sup>۲</sup>. این باور نادرست که تبیین‌های علمی متضمن تسلسل نامتناهی باطل هستند. بنابراین نتیجه می‌گیرد که تبیین‌های علمی، واقعی و کامل هستند.

**کلیدواژه‌ها:** جهان‌بینی مسیحی، جهان‌بینی علمی، تبیین جهان

---

۱. سخنرانی افتتاحیه که در کالج دانشگاه کانبرا در سال ۱۹۵۷ ایراد شد. با اجازه نویسنده مورد استفاده قرار گرفت.\*

۲. استاد سابق گروه فلسفه دانشگاه پیتسبرگ، آمریکا.\*

۳. عضو هیئت علمی گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبائی (alavitabar@yahoo.com).

تولستوی، در زندگی نامه خودنوشت اش، «یک اعتراف»، گزارش می دهد که چگونه هنگامی که پنجاه ساله و در اوج موفقیت ادبی اش بود، نگرانی از اینکه زندگی بی معنا باشد ذهن او را مشغول کرد.

ابتدا لحظاتی از سردرگمی و توقف زندگی را تجربه کردم، گویی نمی دانستم چه کاری انجام دهم یا چگونه زندگی کنم؛ و احساس گم گشتگی کردم و افسرده شدم. اما این گذشت و مانند گذشته به زندگی ادامه دادم. سپس این لحظات سردرگمی بیش تر و بیش تر و همواره به یک شکل واحد تکرار شدند. آنها همواره با این پرسش ها بیان می شدند: زندگی برای چیست؟ به چه می انجامد؟ ابتدا به نظر می رسید که اینها پرسش های بیهوده و بی ربطی هستند. فکر می کردم موضوع کاملاً معلوم است و اگر اصلاً بخواهم به راه حل پردازم از من تلاش زیادی نخواهد گرفت؛ فقط اکنون وقت این کار را ندارم، ولی هنگامی که بخواهم باید بتوانم پاسخ را بیابم. اما پرسش ها رفته رفته پشت سر هم تکرار شدند و بیش از پیش به نحو مصرانه ای پاسخ می طلبیدند؛ آنها، مانند قطره های جوهر که همواره روی یک مکان فرو می ریزند، در کنار هم جمع و به لکه سیاهی تبدیل شدند.<sup>(۱)</sup>

فرد مسیحی که در قرون وسطی زندگی می کرد هیچ تردید جدی درباره پرسش های تولستوی احساس نمی کرد. برای او کاملاً قطعی به نظر می رسید که زندگی معنایی دارد و کاملاً روشن بود که آن معنا چیست. جهان بینی مسیحی قرون وسطایی بخش بسیار مهم و در واقع محوری را در طرح عظیم امور به انسان اختصاص داده بود. جهان برای هدف ویژه فراهم کردن صحنه ای ساخته شده بود که روی آن نمایشی اجرا شود که نقش اصلی آن را انسان بازی کند.

به بیان دقیق، خدا جهان را در سال ۴۰۰۴ پیش از میلاد خلق کرد. انسان آخرین و اوج این خلقت بود که شبیه خدا<sup>(۲)</sup> خلق و روی زمین در باغ عدن<sup>(۳)</sup> قرار داده شد، زمینی که مرکز ثابت جهان بود و دور آن نه آسمان خورشید، ماه، سیارات و ستارگان ثابت می چرخیدند، و همچنان که در مدارهایشان می چرخیدند هماهنگی آسمانی افلاک را ایجاد می کردند. این جهان عظیم برای بهره مندی انسان خلق شد و از ابتدا در اختیار او قرار گرفت. درد و مرگ در بهشت ناشناخته بودند. اما قرار نبود این سعادت ادامه یابد. آدم و حوا از

درخت ممنوع معرفت خوردند و زندگی روی این زمین به راهپیمایی مرگ در دره اشک‌ها تبدیل شد. سپس، با تولد عیسی، امید جدیدی وارد جهان شد. پس از اینکه او روی صلیب درگذشت، دست کم ممکن شد که با آب تطهیرکننده غسل تعمید برخی از اثرات گناه نخستین را بشویم و به رستگاری دست یابیم. به عبارت دیگر، اکنون انسان، به شرط اطاعت از قانون خدا، می‌توانست وارد بهشت شود و سعادت ابدی و جاودان را، که به دلیل گناه آدم و حوا از آن محروم شده بود، دوباره به دست آورد.

بنابراین از نظر مسیحی قرون وسطایی معنای زندگی انسان کاملاً روشن بود. مدت زندگی روی زمین فقط یک دوره کوتاه است، حبس موقت نفس در زندان بدن و امتحان و آزمونی کوتاه، که مقدر است با مرگ، که رهایی از درد و رنج است، پایان پذیرد. آنچه واقعاً اهمیت دارد زندگی پس از مرگ بدن است. وجود انسان معنا را نه با به دست آوردن آنچه این زندگی دنیوی می‌تواند عرضه کند، بلکه با نجات نفس جاودانش از مرگ و شکنجه ابدی، با به دست آوردن زندگی ابدی و سعادت دایمی، کسب می‌کند.

جهان‌بینی علمی که از آغاز دوره جدید به بعد مقبولیت همواره عام‌تری یافته است در تعارض کامل با همه اینها است. در ابتدا، معلوم شد که برداشت مسیحی از جهان در جزئیات مهم گوناگونی نادرست است. نظریه کپرنیک نشان داد که زمین فقط یکی از چند سیاره‌ای است که دور خورشید می‌گردند، و بعداً معلوم شد که خود خورشید فقط یکی از ستارگان ثابت متعددی است که هر یک از آنها خودش هسته یک منظومه شمسی شبیه منظومه ما است. ثابت شد که انسان، به جای اینکه مرکز خلقت باشد، فقط ساکن یک جرم آسمانی است که هیچ تفاوتی با میلیون‌ها جرم دیگر ندارد. به علاوه، بررسی‌های زمین‌شناختی آشکار کرد که جهان چند هزار سال قبل خلق نشده است بلکه احتمالاً میلیون‌ها سال قدمت دارد.

اما اختلاف‌ها در مورد جزئیات این جهان‌بینی فقط جنبه‌های سطحی از تعارضی بسیار عمیق‌تر هستند. درستی کل نگرش مسیحی مورد بحث است. از نظر مسیحیت، جهان را باید «مخلوق» نوعی ابرانسان دانست، شخصی که همه کمالات انسانی را به منتها درجه دارد و هیچ یک از ضعف‌های انسانی را ندارد. او کسی است که انسان را به صورت خودش<sup>(۴)</sup> خلق کرده، یعنی نسخه ضعیف، فانی و مضحک از خودش. در خلق جهان، خدا به عنوان نوعی

نمایش نامه‌نویس، قانون‌گذار، قاضی و مأمور اجرا عمل می‌کند. در مقام نمایش‌نامه‌نویس، او فرآیند تاریخی جهان، شامل انسان، را خلق می‌کند، صحنه را بر پا می‌دارد و طرح کلی داستان را می‌نویسد. او اشخاص نمایش<sup>۱</sup> را خلق می‌کند و از آنها با چشمی مراقبت می‌کند که تا اندازه‌ای چشم پدر و تا اندازه‌ای چشم قانون است. هنگامی که بازیگران روی صحنه هستند آزادند که فی‌البداهه عمل کنند، اما اگر فرمان‌های الهی را زیر پا بگذارند، خالق آنها بعداً در مقام قاضی و مأمور اجرا با آنها رفتار خواهد کرد.

در چنین چارچوبی، نگرش‌های مسیحی به جهان، طبیعی و درست هستند: طبیعی و درست است که فکر کنیم همه چیز به نحوی ترتیب داده شده است که بهترین نتیجه به دست آید، گرچه ظواهر خلاف این را نشان دهند؛ طبیعی و درست است که با خوشحالی به سرنوشت خود رضا دهیم؛ طبیعی و درست است که در مورد هر چیزی که روی می‌دهد سرشار از بهت و تحسین باشیم؛ طبیعی و درست است که بخواهیم زانو بزنیم و پروردگار را پرستش و ستایش کنیم. اینها در چارچوب جهان‌بینی‌ای که اکنون به طور کلی توضیح داده شد نگرش‌های کاملاً مناسبی هستند. این جهان‌بینی باید کاملاً درست و قابل قبول به نظر رسیده باشد زیرا تبیینی را ارائه می‌داد که در آن زمان بهترین تبیین موجود در مورد همه پدیدارهای مشهود طبیعت بود.

اما همچنان که علوم طبیعی رشد کردند، چیزهای بیش‌تر و بیش‌تری در جهان بدون فرض یک خالق فراطبیعی تبیین شدند. به علاوه، علم توانست آنها را بهتر، یعنی درست‌تر و موثق‌تر، تبیین کند. فرضیه مسیحی یک صانع فراطبیعی، هر نیاز دیگری را که می‌توانست برآورده کند، دست کم دیگر برای هدف تبیین وجود یا وقوع هر چیزی لازم نبود. در واقع، به نظر نمی‌رسد که تبیین‌های علمی جایی برای این فرضیه باقی بگذارند. رویکرد علمی اقتضا می‌کند که ما در جستجوی تبیینی طبیعی برای هر چیزی باشیم. شیوه علمی نگرستن به امور و تبیین آنها بسیار بیش‌تر از هر شیوه دیگری فهم جهان و سلطه بر آن را فراهم کرده است. هنگامی که انسان با این شیوه علمی به جهان نگاه می‌کند، به نظر می‌رسد هیچ جایی برای

رابطه‌ای شخصی میان انسان‌ها و یک موجود کامل فراطبیعی که بر آنان حاکم است و راهنمایی‌شان می‌کند وجود ندارد. بنابراین بسیاری از دانشمندان و انسان‌های تحصیل کرده متوجه شده‌اند که نگرش‌های مسیحی به جهان و به وجود انسان نادرست هستند. آنان متقاعد شده‌اند که جهان و وجود انسان در آن بدون هدف و بنابراین عاری از معنا هستند.<sup>(۵)</sup>

## ۱. تبیین جهان

چنین باورهایی ناامیدکننده و غیرقابل قبول هستند. طبیعی است که به جستجوی خطایی که باید در استدلال‌هایمان راه یافته باشد ادامه دهیم، و اگر خطایی راه یافته باشد به احتمال زیاد باید با علم راه یافته باشد. زیرا پیش از ظهور علم، انسان‌ها چنین باورهای افسرده‌کننده‌ای را قبول نداشتند، در حالی که به نظر می‌رسد جهان‌بینی علمی واقعاً آنها را به ما تحمیل می‌کند. یک استدلال وجود دارد که به نظر می‌رسد راه برون‌رفت مطلوب را ارائه می‌دهد. این استدلال تقریباً چنین است. علم و دین واقعاً در تعارض نیستند. برعکس، آنها مکمل یکدیگرند، و هر یک کار کاملاً متفاوتی را انجام می‌دهد. علم تبیین‌های موقتی، گرچه دقیق، از بخش‌های کوچک جهان ارائه می‌دهد. دین تبیین‌های نهایی و جامع، گرچه نسبتاً مبهم، از کل جهان عرضه می‌کند. نتیجه ناخوشایند، یعنی اینکه وجود انسان عاری از معنا است، فقط در صورتی حاصل می‌شود که تبیین‌های علمی را جایی به کار ببریم که کاربرد ندارند، یعنی جایی که تبیین‌های جامع از کل جهان مورد نظر است.<sup>(۶)</sup>

استدلال در ادامه می‌گوید به یاد داشته باشیم که جهان‌بینی علمی نتیجه‌گریزناپذیر پایبندی استوار به روش و تبیین علمی است، اما تبیین‌های علمی، یعنی علمی، به اقتضای ماهیت‌شان از ارائه توضیح واقعی ناتوان هستند. آنها در بهترین حالت می‌توانند به ما بگویند که چیزها چگونه هستند یا روی داده‌اند اما هرگز نمی‌گویند چرا. آنها نمی‌توانند جهان را برای ما معقول، قابل فهم و با معنا کنند. آنها جهان را بی‌معنا نشان می‌دهند، اما نه به دلیل اینکه بی‌معنا است، بلکه به دلیل اینکه تبیین‌های علمی ارائه نشده‌اند تا به پرسش‌ها درباره‌ی چرایی و از چه رویی و درباره‌ی معنا، هدف یا مقصود چیزها پاسخ دهند. (این استدلال ادامه می‌یابد) تبیین‌های علمی بدون اینکه ضروری داشته باشند، به عنوان تبیین‌های جزئی و موقتی از حرکت

اجرام مادی، به ویژه سیارات، در چارچوب کلی جهان‌بینی قرون وسطایی شروع شدند. نیوتن جهان را یک ساعت می‌دانست که خدا آن را ساخته، در ابتدا کوکش کرده و گاهی تنظیمش می‌کند. قوانین او در مورد حرکت فقط روش‌هایی را آشکار ساخت که دستگاه آسمانی بر اساس آن کار می‌کند. تبیین حرکت سیارات با این قوانین شبیه تبیین دستگاه ساعت بود. چنین تبیین‌هایی نشان می‌دادند که یک چیز چگونه کار می‌کند اما نشان نمی‌دادند که به چه کار می‌آید یا چرا وجود دارد. درست همان‌طور که تبیین چگونگی کار کردن ساعت فقط در صورتی می‌تواند به فهم ما از ساعت کمک کند که علاوه بر این، فرض کنیم ساعت‌سازی وجود دارد که ساعت را برای هدفی طراحی کرده، آن را ساخته و کوک کرده است، همچنین تبیین نیوتنی از منظومه شمسی به فهم ما از آن کمک می‌کند فقط با این فرض مشابه که یک صانع الهی وجود دارد که این ساعت آسمانی را برای هدفی طراحی کرده و ساخته و آن را کوک کرده است و شاید حتی گاهی، وقتی نامنظم است، تنظیمش می‌کند.

سقراط در «فایدون» اعتراض کرد که فقط تبیین‌هایی از یک چیز که نشان‌دهنده خیر یا هدفی هستند که آن چیز برای آن وجود دارد می‌توانند تبیینی واقعی از آن ارائه دهند. او آن نوع تبیینی را که ما اکنون «علی» می‌نامیم رد کرد زیرا به جای ذکر علت واقعی، یعنی تبیین واقعی، فقط «آن چیزی را که بدون آن، علت نمی‌تواند علت باشد»، یعنی فقط شرط لازم، را ذکر می‌کند.<sup>(۷)</sup> به عبارت دیگر، سقراط معتقد بود که همه چیزها را به دو شیوه متفاوت می‌توان تبیین کرد: یا با ذکر فقط شرط لازم، یا با ارائه علت واقعی. اولی آن چیزی را که قرار است تبیین شود<sup>۱</sup> توضیح نمی‌دهد و واقعاً کمکی به فهم آن و دریافت «چرایی» و «از چه رویی» آن نمی‌کند.

اما این دیدگاه سقراطی اشتباه است. این‌طور نیست که دو نوع تبیین برای هر چیز وجود داشته باشد، یکی جزئی، مقدماتی و نه واقعاً روشنگر و دیگری کامل، نهایی و روشنگر. حقیقت این است که این دو نوع تبیین به یک اندازه تبیین‌گر، به یک اندازه روشنگر و به

یک اندازه کامل و نهایی هستند، اما آنها برای انواع متفاوتی از چیزهایی که قرار است تبیین شوند مناسب‌اند.

هنگامی که در جنگلی غیرمسکونی چیزهایی را می‌یابیم که شبیه خانه‌ها، خیابان‌های سنگ‌فرش شده، معبد‌ها، وسایل آشپزی و مانند آن هستند مخاطره‌ی زیادی وجود ندارد که بگوییم این چیزها بقایای یک شهر متروکه هستند، یعنی بقایای چیزهایی که انسان ساخته است. در چنین موردی، تبیین مناسب، غایی است، یعنی برحسب اهداف سازندگان آن شهر. اما هنگامی که یک ستاره‌ دنباله‌دار به زمین نزدیک می‌شود نیز شرط‌بندی مطمئنی است که، برخلاف شهر در جنگل، بگوییم آن را مخلوقات هوشمند ساخته‌اند و بنابراین، تبیین غایی نامناسب است، در حالی که تبیین علی مناسب است.

فهم این مطلب آسان است که در برخی موارد، تبیین‌های علی و در برخی دیگر تبیین‌های غایی مناسب هستند. ماهواره‌ کوچکی که دور زمین می‌چرخد ممکن است ساخته‌ انسان باشد یا نباشد. ممکن است هرگز ندانیم کدام تبیین درست است، اما هر دو فرضیه به یک اندازه تبیین‌گر هستند. نادرست خواهد بود که بگوییم فقط تبیین غایی می‌تواند آن را واقعاً تبیین کند. هر دو تبیین توضیح کاملی به دست می‌دهند، گرچه البته فقط یکی می‌تواند درست باشد. تبیین غایی فقط یکی از چند تبیین ممکن است.

در واقع ممکن است کاملاً درست باشد که بگوییم پرسش «چرا ماهواره‌ای وجود دارد که دور زمین می‌چرخد؟» فقط با تبیینی غایی می‌تواند پاسخ داده شود. ممکن است درست باشد که پرسش‌ها از «چرایی» واقعاً می‌توانند فقط به منظور بیرون کشیدن دلایل شخص برای انجام کاری، به درستی به کار برده شوند. اگر چنین باشد، این مطلب ناخرسندی ما را از پاسخ‌های علی به پرسش‌ها از «چرایی» توضیح خواهد داد. اما حتی اگر چنین باشد، نشان نمی‌دهد که پرسش «چرا ماهواره وجود دارد؟» باید با تبیینی غایی پاسخ داده شود، بلکه فقط نشان می‌دهد که این پرسش یا باید این‌گونه پاسخ داده شود یا نباید پرسیده شود. این پرسش که «چرا کتک زدن زنت را متوقف کرده‌ای؟» فقط با تبیینی غایی می‌تواند پاسخ داده شود، اما اگر او را هرگز کتک زده‌ای این پرسش نادرست است. به نحوی مشابه، اگر ماهواره ساخته‌ انسان نیست پرسش «چرا ماهواره وجود دارد؟» نادرست است زیرا حاکی از منشأیی

است که ماهواره نداشته است. در واقع علم طبیعی فقط می‌تواند به ما بگوید که چیزها در طبیعت چگونه به وجود آمده‌اند و نه چرا، اما نه به این دلیل که چیز دیگری می‌تواند چرایی و از چه رویی را به ما بگوید، بلکه به این دلیل که چرایی و از چه رویی وجود ندارد.

اما نکتهٔ دیگری وجود دارد که هنوز پاسخ داده نشده است. انتقادی که اکنون مطرح شد این بود که تبیین‌های علی حتی در صدد پاسخ به این پرسش اساسی بر نمی‌آیند. ما پرسش «چرا؟» را می‌پرسیم اما علم به پرسش «چگونه؟» پاسخ می‌دهد. اکنون ممکن است پذیرفته شود که این دلیلی برای اعتراض نیست، اما شاید در عوض گفته شود که تبیین‌های علی حتی به پرسش از چگونگی پاسخ‌های جامع یا کامل نمی‌دهند. انتقاد این است که در تبیین‌های علی، وجود یک چیز با اشاره به علت آن تبیین می‌شود، اما این مستلزم جستجوی علت آن تبیین شده است، و به همین ترتیب تا بی‌نهایت. هیچ توقفگاهی وجود ندارد که به اندازهٔ آنچه قبلاً تبیین شده است نیازمند تبیین نباشد. این نوع تبیین اصلاً هیچ چیز را هرگز به نحو کامل و جامع تبیین نمی‌کند.

لایبیتس این نکته را به نحو بسیار قانع‌کننده‌ای بیان کرده است. «فرض کنیم کتابی دربارهٔ اصول هندسه همواره وجود داشته است، یعنی یک نسخه همواره از روی نسخهٔ پیشین نوشته شده است؛ روشن است که گرچه بر اساس یک کتاب گذشته می‌توان دلیلی برای کتاب حاضر ارائه داد اما بر اساس هر شماری از کتاب‌ها، که مرتب شده‌اند و به سمت عقب می‌روند، هرگز به دلیل جامعی نمی‌رسیم، هرچند همیشه می‌توانیم از خودمان پرسیم که چرا باید چنین کتاب‌هایی همواره وجود داشته باشند، چرا کتاب‌هایی اصلاً وجود داشته‌اند و چرا به این نحو نوشته شده‌اند. آنچه در مورد کتاب‌ها درست است در مورد حالت‌های گوناگون جهان نیز درست است؛ زیرا حالتی که در پی می‌آید به نحوی از حالت پیشین نسخه‌برداری شده است... و بنابراین، هر قدر دورتر به حالت‌های پیشین برگردیم، هرگز در آنها دلیل جامعی پیدا نمی‌کنیم که چرا باید جهانی باشد به جای اینکه هیچ جهانی نباشد و چرا باید جهان این گونه باشد که هست.»<sup>(۸)</sup>

اما لحظه‌ای تأمل نشان خواهد داد که اگر نوعی از تبیین صرفاً مقدماتی و موقتی باشد، آن تبیین‌غایی است، زیرا مستلزم زمینه‌ای است که خودش نیازمند تبیین است. اگر من وجود

ماهواره ساخته انسان را با این گفته تبیین کنم که آن را برخی از دانشمندان برای هدف خاصی ساخته‌اند، چنین تبیینی فقط در صورتی می‌تواند وجود ماهواره را توضیح دهد که فرض کنم موادی وجود داشته‌اند که ماهواره از آنها ساخته شده و دانشمندانی که آن را برای هدفی ساخته‌اند. بنابراین مهم نیست که ما چه نوع تبیینی ارائه می‌دهیم، علی یا غایی: هر دو نوع تبیین و هر نوع تبیینی مستلزم وجود چیزی است که آنچه قرار است تبیین شود با اشاره به آن می‌تواند تبیین شود، و این چیز نیز باید به همان نحو تبیین شود و به همین ترتیب تا ابد. اما آیا خدا موجودی ضروری نیست؟ آیا ما به محض اینکه به خدا می‌رسیم از تسلسل نامتناهی نجات پیدا نمی‌کنیم؟ اغلب اظهار شده است که خدا، برخلاف موجودات عاقل معمولی، ازلی و ضروری است؛ از این رو وجود او، برخلاف وجود آنها، نیازمند تبیین نیست. زیرا چه چیزی تسلسل باطلی را که اکنون ذکر شد ایجاد می‌کند؟ آن عبارت است از اینکه اگر ما اصل دلیل کافی (یعنی برای وجود هر چیزی که وجودش منطقیاً ضروری نیست، بلکه صرفاً ممکن است باید تبیینی وجود داشته باشد)<sup>(۹)</sup> را بپذیریم، وجود هر چیزی که در تبیین به آن اشاره شده خودش مستلزم تبیین است. اما اگر خدا موجودی منطقیاً ضروری است، وجودش مستلزم هیچ تبیینی نیست. از این رو تسلسل باطل با خدا به پایان می‌رسد.

اکنون لازم نیست انکار کنیم که خدا، به معنایی از این تعبیر، موجودی ضروری است. به یکی از این معانی، من، برای مثال، موجودی ضروری هستم: محال است که من وجود نداشته باشم، زیرا گفتن «من وجود ندارم» ابطال‌کننده خود است. همین مطلب در مورد زبان انگلیسی و در مورد جهان درست است. گفتن "There is no such thing as the English language" [چیزی به عنوان زبان انگلیسی وجود ندارد] ابطال‌کننده خود است زیرا این جمله به زبان انگلیسی است، یا گفتن «چیزی به عنوان جهان وجود ندارد» زیرا هر چه وجود دارد جهان است. محال است که این چیزها در واقع وجود نداشته باشند زیرا محال است که ما در این فکر که آنها وجود دارند اشتباه کرده باشیم. چه رویداد ممکن می‌تواند حتی تردید ایجاد کند که ما در خصوص این موضوع‌ها درست می‌گوییم، چه برسد به اینکه نشان دهد که اشتباه می‌کنیم؟ من، زبان انگلیسی و جهان، موجودات ضروری هستیم، صرفاً به معنایی که در آن همه چیزهایی که ثابت شده است که درست هستند ضرورتاً درست هستند. وقوع

سخنانی مانند «من وجود دارم»، "The English language exists" [زبان انگلیسی وجود دارد] و «جهان وجود دارد» فی نفسه دلیل کافی برای درستی آنها است. بنابراین، این اظهارات ضرورتاً درست هستند، از این رو چیزهایی که اظهار شده است که وجود دارند چیزهای ضروری هستند.

اما این نوع ضرورت، اصل دلیل کافی را برآورده نمی‌کند، زیرا این ضرورت فقط ضرورت فرضی<sup>۱</sup> یا تبعی<sup>۲</sup> است.<sup>(۱۰)</sup> اگر فرض کنیم که شخصی بگوید «من وجود دارم»، منطقاً محال است که او وجود نداشته باشد. با فرض قرینه‌ای که داریم زبان انگلیسی و جهان به قطعی‌ترین نحو وجود دارند. اما در خصوص قرینه ضرورتی وجود ندارد. بر اساس اصل دلیل کافی ما باید وجود قرینه را تبیین کنیم، زیرا وجود آن منطقاً ضروری نیست.

به عبارت دیگر، تنها معنا از «موجود ضروری» که می‌تواند به تسلسل باطل پایان دهد «موجود منطقاً ضروری» است، ولی دیگر به طور جدی در این باره بحث نمی‌کنند که مفهوم موجود منطقاً ضروری خود-متناقض است.<sup>(۱۱)</sup> هر چه را که می‌توان موجود تصور کرد می‌توان معدوم هم تصور کرد.

اما حتی اگر بر فرض محال چیزی به عنوان موجود منطقاً ضروری وجود داشت، باز نمی‌توانستیم برای برتری تبیین‌غایی بر تبیین‌علی دلیل بیاوریم. وجود جهان را نمی‌توان بر اساس الگوی مشهور مصنوعی که صنعتگری آن را ساخته است تبیین کرد. زیرا این الگو مستلزم وجود موادی است که محصول از آنها ساخته شده است. خدا باید مواد را هم خلق کند. به علاوه، گرچه ما یک الگوی ساده «خلق از عدم» داریم، زیرا آهنگ‌سازها آهنگ‌ها را از عدم خلق می‌کنند، ولی فرق زیادی وجود دارد میان خلق چیزی که قرار است سروده شود و ایجاد صداهایی که سرایش آن هستند، یا ساختن پیانویی که با آن، سرود نواخته می‌شود. اما همه این انتقادات را نادیده بگیریم و، برای پیشبرد بحث، بپذیریم که خلق از عدم قابل تصور است. حتی در این صورت، مطمئناً هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند که این تبیین،

1. hypothetical.

2. consequential.

آن نوع تبیینی است که روشن‌ترین و کامل‌ترین فهم را به دست می‌دهد. مطمئناً حسن ختام بخشیدن به تبیین‌های علمی در خصوص منشأ جهان با خلق از عدم، هیچ چیز به فهم ما نمی‌افزاید. ممکن است نوعی حسن در این شیوه سخن گفتن وجود داشته باشد، اما این حسن هر چه که باشد، روشنی بیش‌تر یا قدرت تبیین‌گری بیش‌تر نیست.<sup>(۱۲)</sup>

پس همهٔ اینها به چه معنا است؟ فقط به معنای این ادعا است که تبیین‌های علمی بدتر از هر تبیین دیگری نیستند. تنها چیزی که نشان داده شده این است که همهٔ تبیین‌ها دچار نقص واحدی هستند: همه متضمن تسلسل نامتناهیِ باطل هستند. به عبارت دیگر، هیچ نوع تبیین بشری نمی‌تواند به ما کمک کند تا از این راز نهایی بی‌پاسخ پرده برداریم. شیوه‌های مسیحی‌نگریستن به امور نمی‌توانند جهان را، از آنچه علم می‌تواند، روشن‌تر کنند، اما دست‌کم این شیوه‌ها وانمود نمی‌کنند که هیچ راز غیرقابل فهمی وجود ندارد. برعکس، آنها به نحو خستگی‌ناپذیری خاطر نشان می‌کنند که ادعاهای علم مبنی بر اینکه می‌تواند همه چیز را روشن کند توخالی است. آنها به یاد ما می‌آورند که علم فقط محدود به کاویدن گوشهٔ بسیار کوچکی از جهان نیست، بلکه هر قدر هم که ابزارهای کاوش بتوانند نهایتاً دور بروند، ما هرگز نمی‌توانیم به پاسخ پرسش‌های نهایی حتی نزدیک شویم، پرسش‌هایی مانند «چرا اصلاً جهانی وجود دارد به جای اینکه هیچ چیز وجود نداشته باشد؟» و «چرا جهان این‌گونه است که هست و به نحو دیگری نیست؟» در اینجا عقل بشری متناهی به دیوارهای مرزی خودش برخورد می‌کند.

آیا درست است که تبیین‌های علمی متضمن تسلسل باطل نامتناهی هستند؟ آیا تبیین‌های علمی واقعاً فقط موقتی و ناقص هستند؟ نکتهٔ اساسی این است. آیا همهٔ حقایق ممکن تبیین می‌خواهند؟ آیا اصل دلیل کافی درست است؟ آیا تبیین‌های علمی هرگز نمی‌توانند به پایان مشخصی برسند؟ معلوم خواهد شد که با درک روشنی از ماهیت و هدف تبیین، می‌توانیم به این پرسش‌ها پاسخ دهیم.<sup>(۱۳)</sup>

تبیین چیزی برای کسی به معنای آن است که کاری کنیم او آن را بفهمد. این مستلزم آن است که در ذهن او دو چیز را کنار هم قرار دهیم، الگویی که به عنوان الگویی از قبل ساده و روشن، پذیرفته شده است، و آنچه قرار است تبیین شود که ساده و روشن نیست. فهمیدن

آنچه قرار است تبیین شود به معنای دریافتن این مطلب است که آن متعلق به سلسله‌ای از چیزها است که هر فرد آشنا با الگو و با برخی از واقعیت‌ها می‌توانسته به نحو موجهی انتظارشان را داشته باشد.

اما دو موضع کاملاً متفاوت وجود دارد که شخص می‌تواند در مورد چیزی که قرار است تبیین شود اتخاذ کند. او ممکن است با هیچ الگویی آشنا نباشد که بتواند باعث شود تا او پدیداری را که قرار است تبیین شود انتظار داشته باشد. برای مثال، اکثر ما در مورد پدیدارهایی که در یک جلسه احضار ارواح خوب روی می‌دهند در این موضع هستیم. در مورد چیزهای دیگر مردم متفاوتند. شخصی که می‌تواند شطرنج بازی کند از قبل شطرنج را می‌فهمد، از قبل چنین الگویی دارد. شخصی که هرگز بازی شطرنج را ندیده است چنین الگویی ندارد. او حرکت‌ها را روی صفحه می‌بیند اما نمی‌تواند بفهمد، نمی‌تواند سردرآورد، نمی‌تواند دریابد که چه چیز در حال روی دادن است. تبیین کردن بازی برای او به این معنا است که به او یک تبیین بدهیم، کاری کنیم که بفهمد. او فقط در صورتی می‌تواند حرکت‌های شطرنج را بفهمد یا از آنها سردرآورد که بتواند آنها را به عنوان حرکت‌هایی دریابد که با الگویی از بازی شطرنج مطابقت دارند. البته او به منظور دستیابی به چنین الگویی لازم است قواعد اساسی شطرنج، یعنی حرکت‌های مجاز، را بداند. اما این کافی نیست. او باید بداند که بازی معمولی شطرنج رقابتی میان دو نفر است که هر یک می‌کوشد تا برد (همه بازی‌ها این‌طور نیستند) و باید بداند که بردن در شطرنج یعنی چه: ماهرانه بردن شاه حریف به مکان کیش و مات. سرانجام او باید دانشی کسب کند درباره اینکه چه چیزی منجر به برد می‌شود و چه چیزی منجر به برد نمی‌شود: قواعد یا اصول حساب‌شده بازی.

شخصی که به او چنین تبیینی داده شده و به آن مسلط شده است - و این ممکن است زمان بسیار زیادی طول بکشد - اکنون به فهمیدن، به معنای توانایی سردرآوردن از، هر حرکت رسیده است. شخص به این معنا نمی‌تواند فقط یک حرکت واحد شطرنج را بفهمد و سایر حرکت‌ها را نفهمد. اگر او هیچ حرکت دیگری را نمی‌فهمد باید بگوییم که هنوز به تبیین مسلط نشده است و یک حرکت واحد را نیز واقعاً نمی‌فهمد. اگر او به تبیین مسلط شده

است پس همه حرکت‌هایی را که می‌تواند دریابد مطابق با الگوی بازی هستند می‌فهمد، الگویی که در طول تبیین به او آموخته شده است.

اما گرچه شخصی که به چنین تبیینی مسلط شده است، بسیاری از، شاید بیش‌تر، حرکت‌های هر بازی شطرنجی را که مایل به تماشای آن است خواهد فهمید، اما ضرورتاً همه آنها را نخواهد فهمید، زیرا بعضی از حرکت‌های یک بازیکن ممکن است مطابق با الگوی او از بازی نباشد. فرض کنیم سفید در حرکت پانزدهم خود وزیرش را در معرض زده شدن به وسیله اسب سیاه قرار می‌دهد. این حرکت گرچه با قواعد اساسی بازی مطابق است اما حیرت‌آور است و تبیین می‌طلبد، زیرا به دستیابی سفید به آنچه باید هدفش فرض شده باشد، یعنی بردن بازی، منجر نمی‌شود. وزیر مهره‌ای بسیار ارزشمندتر از اسبی است که او مایل است با آن مبادله کند.

تماشاگری که به شطرنج مسلط شده است ممکن است این حرکت را نفهمد، از آن متحیر شود و تبیینی نخواهد. البته ممکن است متحیر نشود، زیرا اگر بازیکن بسیاری تجربه‌ای باشد ممکن است بدی این حرکت را درنیابد. اما چنین نیازی وجود دارد خواه کسی آن را دریابد خواه درنیابد. این حرکت تبیین می‌طلبد زیرا از نظر هر کسی که بازی را بلد است باید با الگویی که ما در طول تبیین بازی آموخته‌ایم ناسازگار به نظر برسد، الگویی که با ارجاع به آن همه ما بازی‌های معمولی را تبیین می‌کنیم و می‌فهمیم.

اما تبیین لازم برای حرکت پانزدهم سفید از نوع بسیار متفاوتی است. آنچه اکنون مورد نیاز است دستیابی به یک الگوی تبیین‌گر نیست، بلکه برطرف کردن ناسازگاری واقعی یا ظاهری میان حرکت بازیکن و الگوی تبیینی است که او قبلاً به دست آورده است. در چنین موردی حیرت فقط با این فرض می‌تواند برطرف شود که ناسازگاری میان الگو و بازی صرفاً ظاهری است. از آنجا که الگوی ما شامل هدف مفروضی برای هر دو بازیکن است، سه امکان وجود دارد: (الف) سفید اشتباه کرده است: او تهدید وزیرش را نادیده گرفته است. در این صورت، تبیین این است که سفید فکر می‌کرد حرکتش منجر به هدفش می‌شود اما نشد. (ب) سیاه اشتباه کرده است: سفید برای او دام گذاشت. در این صورت، تبیین این است که سیاه فکر می‌کرد حرکت سفید منجر به هدف سفید نمی‌شود اما شد. (پ) سفید به دنبال

هدفی نیست که می‌توان فرض کرد هر بازیکن شطرنجی به دنبال آن است: او نمی‌کوشد بازی را ببرد. در این صورت، تبیین این است که سفید حرکتی کرده است که می‌داند منجر به هدف بردن بازی نمی‌شود زیرا، برای مثال، او می‌خواهد سیاه را که رئیس‌اش است خشنود سازد.

اکنون تفاوت‌ها و شباهت‌ها میان دو نوع فهم را بیان می‌کنیم که در این دو نوع تبیین وجود دارد. نوع اول را به ترتیب فهم و تبیین «الگویی»<sup>۱</sup> می‌نامم، زیرا هر دو متضمن استفاده از الگویی هستند که با ارجاع به آن، فهم و تبیین تحقق پیدا می‌کنند. نوع دوم را «پیچیدگی‌زدا»<sup>۲</sup> می‌نامم، زیرا نیاز به این نوع تبیین و فهم فقط وقتی ایجاد می‌شود که حیرتی وجود دارد که از ناسازگاری میان الگو و واقعیت‌هایی که قرار است تبیین شوند ناشی می‌شود.

نکته اول این است که فهم پیچیدگی‌زدا مستلزم فهم الگویی است اما نه برعکس. اگر شخص از قبل فهم الگویی از شطرنج نداشته باشد نه می‌تواند فهم پیچیدگی‌زدا از حرکت پانزدهم سفید در شطرنج داشته باشد و نه می‌تواند نداشته باشد. آشکار است که اگر من ندانم چگونه شطرنج بازی کنم، فهم الگویی از حرکت پانزدهم سفید نخواهم داشت. اما البته فهم پیچیدگی‌زدا از آن را نه می‌توانم نداشته باشم و نه می‌توانم داشته باشم، زیرا نمی‌توانم از آن دچار حیرت شده باشم. من صرفاً نمی‌توانم فهم الگویی از این حرکت داشته باشم، همان‌طور که در واقع از هیچ حرکت دیگر شطرنج نمی‌توانم داشته باشم. اما به خوبی ممکن است فهم الگویی از شطرنج داشته باشم بدون اینکه فهم پیچیدگی‌زدا از هر حرکت داشته باشم. به عبارت دیگر، ممکن است به خوبی بدانم چگونه شطرنج بازی کنم بدون اینکه حرکت پانزدهم سفید را بفهمم. شخص نمی‌تواند فهم پیچیدگی‌زدا از این حرکت نداشته باشد مگر اینکه از آن دچار سردرگمی یا حیرت شده باشد؛ از این رو او نمی‌تواند حتی فهم

---

1. model.

2. unvexing.

پیچیدگی زدا نداشته باشد مگر اینکه از قبل فهم الگویی داشته باشد. درست نیست که انسان یا می‌فهمد یا نمی‌فهمد. در برخی مواقع، انسان نه می‌فهمد نه نمی‌فهمد.

نکته دوم این است که برخی چیزها وجود دارند که نمی‌توانند تبیین‌های پیچیدگی زدا را بطلبند. برای مثال هیچ کس نمی‌تواند تبیین پیچیدگی زدا را برای حرکت اول سفید، یعنی رفتن سرباز به خانه چهار شاه، بطلبد. زیرا هیچ کس نمی‌تواند از این حرکت دچار حیرت یا سردرگمی شود. یا شخص می‌داند چگونه شطرنج بازی کند یا نمی‌داند. اگر می‌داند پس باید این حرکت را بفهمد، زیرا اگر این حرکت را نمی‌فهمد هنوز به بازی مسلط نشده است. اگر نمی‌داند چگونه شطرنج بازی کند، پس هنوز نمی‌تواند فهم پیچیدگی زدا داشته باشد یا نداشته باشد و بنابراین نمی‌تواند به تبیین پیچیدگی زدا نیاز داشته باشد. مسائل فکری از جهل ناشی نمی‌شوند بلکه از علم ناکافی ناشی می‌شوند. شخص جاهل از چیزهای بسیار کمی متحیر می‌شود. هنگامی که دانشجویی می‌تواند مسائل را دریابد، او از قبل به خوبی وارد موضوع شده است.

نکته سوم این است که فهم الگویی حاکی از آن است که، بدون فکر بیش‌تر، قادر باشیم فهم الگویی از چیزهای بسیار زیاد دیگر داشته باشیم؛ فهم پیچیدگی زدا این‌طور نیست. شخصی که شطرنج بلد است و بنابراین فهم الگویی از آن دارد باید تعداد بسیار زیادی از حرکت‌های شطرنج را بفهمد، در واقع همه حرکت‌ها را به جز آنهایی که تبیین‌های پیچیدگی زدا را می‌طلبند. اگر او ادعا کند که می‌تواند حرکت نخست سفید را بفهمد اما هیچ حرکت دیگری را نمی‌تواند بفهمد، یا دروغ می‌گوید یا خودش را فریب می‌دهد یا واقعاً هیچ حرکتی را نمی‌فهمد. اما شخصی که پس از تبیین پیچیدگی زدا حرکت پانزدهم سفید را می‌فهمد لازم نیست بدون تبیین دیگر، حرکت سیاه یا هر حرکت دیگری را بفهمد که تبیین پیچیدگی زدا را می‌طلبند.

آنچه در مورد تبیین رفتار عمدی و بسیار تصنعی انسان مانند بازی شطرنج درست است در مورد تبیین پدیدارهای طبیعی نیز درست است. زیرا آنچه ویژگی پدیدارهای طبیعی است، یعنی اینکه آنها اساساً به شیوه واحدی روی می‌دهند و گویی تکرارپذیر هستند، در مورد بازی شطرنج نیز درست است، اما در مورد بازی تنیس یا کریکت درست نیست. فقط یک

تفاوت مهم وجود دارد: انسان خودش قواعد شطرنج را ابداع و وضع کرده است، اما «قواعد یا قوانین حاکم بر رفتار چیزها» را ابداع یا وضع نکرده است. این تفاوت میان شطرنج و پدیدارها مهم است، زیرا راه دیگری را به سه راهی می‌افزاید که قبلاً ذکر شدند،<sup>(۱۴)</sup> راه‌هایی که در آنها حیرت را با تبیینی پیچیدگی‌زدا، یعنی با کنار گذاشتن الگوی تبیین‌گر اولیه، می‌توان از بین برد. البته این در مورد بازی شطرنج ممکن نیست، زیرا الگو برای شطرنج «ساختن»<sup>۱</sup> بر مبنای پدیدارهای از قبل موجود شطرنج نیست، بلکه ابداع<sup>۲</sup> است. شخصی که اولین بار به الگوی شطرنج فکر کرد نمی‌تواند اشتباه کرده باشد. شخصی که اولین بار به الگویی فکر کرد که پدیداری را تبیین می‌کند می‌تواند اشتباه کرده باشد.

مثالی را در نظر بگیرید. ممکن است فکر کنیم که پدیدارهای زیر به هم وابسته هستند: به نظر می‌رسد که افق هر قدر که بیش‌تر به سمتش گام برمی‌داریم پس می‌رود؛ به نظر می‌رسد که هر قدر از کوه بالاتر می‌رویم می‌توانیم دورتر را ببینیم؛ به نظر می‌رسد که خورشید و ماه هر روز از یک طرف در دریا فرو می‌روند اما از طرف دیگر از پشت کوه‌ها بازمی‌گردند، بدون اینکه از این کار آسیب ببینند. ما می‌توانیم این پدیدارها را با دو الگوی بدیل تبیین کنیم: (الف) زمین یک صفحه بزرگ است؛ (ب) زمین یک کره بزرگ است. اما برای فرد معتقد به نظریه اول این حیرت ایجاد می‌شود که: چگونه است که وقتی ما به سوی افق در هر جهت واحدی به سفری طولانی می‌رویم سرانجام به نقطه شروع مان بازمی‌گردیم، بدون اینکه هرگز به لبه زمین برسیم؟ ممکن است در ابتدا با گفتن اینکه فقط تناقضی ظاهری وجود دارد بکوشیم تا الگو را «نجات دهیم». ممکن است بگوییم الگو از ما نمی‌خواهد که به لبه برسیم، زیرا ممکن است فقط روی سطح مسطح در حال دور زدن باشیم؛ یا ممکن است بگوییم شخص باید از لبه رد شده باشد بدون اینکه متوجهش شده باشد، یا شاید مسافران همگی دروغ می‌گویند. به عنوان راهی دیگر، این واقعیت که الگوی ما «ساخته شده» است نه اینکه ابداع یا وضع شده باشد ما را قادر می‌سازد چیزی را بگوییم که درباره

1. construction.

2. invention.

شطرنج نمی‌توانیم بگوییم، یعنی اینکه الگو ناکافی یا نامناسب است. ما می‌توانیم الگوی دیگری را انتخاب کنیم که با همهٔ واقعیت‌ها متناسب باشد، برای مثال اینکه زمین گرد است. البته در این صورت باید تبیینی پیچیدگی‌زدا ارائه دهیم که چرا زمین مسطح به نظر می‌رسد؛ اما ما می‌توانیم این کار را بکنیم.

اکنون می‌توانیم به پرسش نخست‌مان بازگردیم، «آیا تبیین‌های علمی، درست و جامع هستند یا اینکه متضمن تسلسلی نامتناهی هستند که آنها را برای همیشه ناقص باقی می‌گذارد؟» تمایزی که میان تبیین‌های الگویی و پیچیدگی‌زدا قائل شدیم در اینجا سودمند است. آشکار است که فقط آن چیزهایی که حیرت‌آور هستند تبیین‌های پیچیدگی‌زدا را می‌طلبند و می‌توان این تبیین‌ها را به آنها داد. قبلاً دیدیم که برای خلاص شدن از یک حیرت ضرورتاً حیرت دیگری را به میان نمی‌آوریم. برعکس، تبیین‌های پیچیدگی‌زدا آنچه را که در صدد تبیین‌اش هستند به راستی و به طور کامل تبیین می‌کنند، یعنی اینکه چگونه چیزی که بر اساس الگوی تبیین‌گر ما ناممکن به نظر می‌رسید، ممکن است. از این رو در اینجا هیچ تسلسل نامتناهی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد. تبیین‌های پیچیدگی‌زدا تبیین‌های واقعی و کامل هستند.

بنابراین آیا در مورد تبیین‌های الگویی تسلسل نامتناهی می‌تواند وجود داشته باشد؟ مثال زیر را در نظر بگیرید. کودکان اروپایی از این واقعیت متحیر هستند که هم‌تاهای استرالیایی-نیوزیلندی‌شان به فضای خالی پرتاب نمی‌شوند. این حیرت را به این وسیله می‌توان برطرف کرد که الگوی تبیین‌گر دیگری را جایگزین الگوی تبیین‌گر آنان کنیم. کودکان اروپایی تصور می‌کنند در سراسر فضا نیروی کاملاً فراگیری هست که در همان جهت نیرویی عمل می‌کند که آنان را به سوی زمین می‌کشد. ما در الگوی بازنگری شدهٔ خودمان باید نیروی دیگری را که در هر جایی در جهت مرکز کرهٔ زمین عمل می‌کند، جایگزین این نیرو کنیم. اما پس از اینکه به این نحو، یعنی با دادن الگوی مناسب به آنان، حیرتشان را برطرف کردیم، در ادامه می‌توانیم پرسیم که چرا باید نیرویی مانند نیروی جاذبه وجود داشته باشد، چرا اجسام باید «به طور طبیعی»، یعنی در نبود نیروهایی که بر آنها اثر می‌گذارند، به شیوه‌ای رفتار کنند که در قوانین نیوتن بیان شده است. ممکن است بتوانیم چنین تبیینی را ارائه دهیم. برای

مثال می‌توانیم الگویی از فضا بسازیم که آنچه در نظریه نیوتن «واقعیت‌های محض» هستند به عنوان چیزهای قابل استنتاجی از این الگو نشان داده شوند. در اینجا موردی از واقعیت‌های محض یک نظریه خواهیم داشت که در چارچوب نظریه دیگری که عام‌تر است تبیین می‌شود. این اصلِ روش‌شناختی درستی است که ما باید به جستجوی نظریه‌های هر چه عام‌تر ادامه دهیم.

اما به دو نکته توجه کنید. نکته اول این است که، همان‌طور که دیدیم، باید میان/مکان و ضرورتِ ارائه تبیین تمایز بگذاریم. رویدادهای جزئی را با نشان دادن اینکه مصادیقی از قواعد هستند، و قواعد را با نشان دادن اینکه مصادیقی از قواعد عام‌تر هستند می‌توان تبیین کرد. چنین تبیین‌هایی امور را روشن‌تر می‌کنند. آنها داده‌هایی را که در مقابل ما قرار دارند سازماندهی می‌کنند و نظم را در جایی که پیش‌تر بی‌نظمی بود برقرار می‌سازند. اما نبود این نوع تبیین (تبیین الگویی) ما را با سردرگمی یا حیرت، بی‌قراری یا گرفتاری فکری باقی نمی‌گذارد. چیزهای تبیین‌نشده، نامعقول، غیرقابل فهم یا غیرعقلانی نیستند. اما برخی چیزها تبیین می‌خواهند، به آن نیاز دارند، و آن را می‌طلبند. مادامی که بدون چنین تبیینی باشیم، در حیرتیم، سردرگم هستیم، و از نظر فکری آشفته‌ایم. ما به تبیین پیچیدگی‌ها نیاز داریم. اکنون باید پذیرفت که ممکن است قادر باشیم نظریه عام‌تری ارائه دهیم که، برای مثال، نظریه نیوتن را بتوان از آن استنتاج کرد. این کار، پدیدارهای حرکتی را روشن‌تر می‌کند و از لحاظ فکری رضایت‌بخش است. اما ناتوانی از انجام این کار ما را با گرفتاری فکری باقی نمی‌گذارد. واقعیت‌های بیان شده در نظریه نیوتن مستلزم یا نیازمند تبیین‌های پیچیدگی‌زا نیستند. آنها فقط در صورتی می‌توانند نیازمند این تبیین‌ها باشند که از قبل نظریه یا الگوی دیگری داشته باشیم که نظریه نیوتن با آن ناسازگار باشد. آنها نمی‌توانند، به تنهایی و مقدم بر وضع چنین الگوی دیگری، نیازمند این تبیین‌ها باشند.

نکته دوم این است که یک حدّ عینی وجود دارد که چنین تبیین‌هایی به سوی آن می‌روند، و ورای این حد آنها بیهوده هستند. دلیل بسیار خوبی وجود دارد برای اینکه بخواهیم یک نظریه کم‌تر عام را با یک نظریه عام‌تر تبیین کنیم. این یگانگی معمولاً در ارزیابی پدیدارهایی که هر دو نظریه آنها را تبیین می‌کنند با دقت بیش‌تری همراه است. به علاوه،

نظریه عام‌تر، به دلیل عمومیت بیش‌ترش، می‌تواند سلسله گسترده‌تری از پدیدارها را تبیین کند، از جمله نه تنها پدیدارهایی که از قبل با برخی نظریه‌های دیگر تبیین شده‌اند بلکه همچنین پدیدارهای تازه کشف شده، که نظریه کم‌تر عام نمی‌تواند آنها را تبیین کند. اما حد آرمانی که تعمیم نظریه‌ها به سوی آن می‌رود، نظریه‌ای همه‌شمول است که همه نظریه‌ها را یگانه و همه پدیدارها را تبیین می‌کند. البته چنین حدی هرگز دست‌یافتنی نیست، زیرا پدیدارهای جدید دائماً کشف می‌شوند. با وجود این، نظریه‌ها می‌توانند به سوی آن بروند. به یاد دارید که ادعایی که علیه نظریه‌های علمی مطرح شد این بود که چنین حدی وجود ندارد زیرا این نظریه‌ها متضمن تسلسل نامتناهی هستند. بر اساس این دیدگاه، که من آن را رد می‌کنم، هیچ نقطه قابل‌تصور و وجود ندارد که در آن بتوان گفت نظریه‌های علمی کل جهان را تبیین کرده‌اند. بر اساس دیدگاهی که من از آن دفاع می‌کنم چنین حدی وجود دارد، و آن حدی است که نظریه‌های علمی واقعاً به سوی آن می‌روند. من ادعا می‌کنم که هر چه ما به این حد نزدیک‌تر شویم، به تبیین جامع و کاملی از همه چیز نزدیک‌تر می‌شویم. زیرا اگر قرار بود به این حد برسیم، گرچه البته می‌توانستیم با الگویی باقی‌مانیم که خودش تبیین نشده است و با استنتاج شدن از الگویی دیگر می‌توانست باز تبیین شود، اما هیچ نیازی به این تبیین اضافی نیست و هیچ فایده‌ای هم ندارد. هیچ نیازی به آن نیست، زیرا هر الگوی به روشنی تعریف شده که به ما اجازه می‌دهد انتظار پدیدارهایی را داشته باشیم که این الگو برای تبیین آنها طراحی شده است، تبیین‌های جامع و کامل از این پدیدارها ارائه می‌دهد، هر قدر هم که دامنه آنها محدود باشد. گرچه در مراتب پایین‌تر عمومیت، دلیل خوبی برای فراهم آوردن الگوهای عام‌تر وجود دارد، زیرا آنها پدیدارها را بیش‌تر ساده، نظام‌مند و سازماندهی می‌کنند، اما این دلیل، که تنها دلیل برای ارائه نظریه‌های عام‌تر است، هنگامی که ما به حد آرمانی یک تبیین همه‌شمول می‌رسیم، دیگر کاربردی ندارد.

ممکن است گفته شود که برای استفاده از الگوهای متفاوت دلیل دیگری وجود دارد: آنها ممکن است ما را قادر سازند که پدیدارهای جدید را کشف کنیم. نظریه‌ها نه تنها ابزار تبیین بلکه همچنین ابزار کشف هستند. من با این مطلب موافقم اما این ربطی به منظور من

ندارد: نیاز به تبیین ما را ملزم نمی‌کند که تا ابد به استنتاج یک الگوی تبیین‌گر از الگوی تبیین‌گر دیگر ادامه دهیم.

بنابراین باید پذیرفت که در مورد تبیین‌های الگویی تسلسلی وجود دارد، اما این تسلسل نه باطل است نه نامتناهی. باطل نیست زیرا تبیین الگویی به منظور تبیین گروهی از چیزهایی که قرار است تبیین شوند لازم نیست خودش از تبیین الگویی عام‌تر دیگری استنتاج شده باشد. تبیین الگویی به تنهایی تبیینی کاملاً جامع و منسجم ارائه می‌دهد. تسلسل، نامتناهی نیست زیرا یک حد طبیعی وجود دارد، یعنی یک الگوی همه‌شمول، که می‌تواند همه پدیدارها را تبیین کند و ورای آن، استنتاج تبیین‌های الگویی از تبیین‌های الگویی دیگر بیهوده خواهد بود.

درباره جدی‌ترین پرسش ما یعنی «چرا اصلاً چیزی وجود دارد؟» چه باید گفت؟ وقتی فکر می‌کنیم که چگونه یک چیز از چیزی دیگر و این یکی از چیز سوم و همین‌طور به عقب در طول کل زمان پدیدار شده است، گاهی ترغیب می‌شویم که همین پرسش را درباره کل جهان پرسیم. ما می‌خواهیم همه چیز را جمع بزنیم و به آن با نام «جهان» اشاره کنیم و می‌خواهیم بدانیم چرا به جای اینکه هیچ چیز نباشد جهان وجود دارد. در چنین لحظاتی جهان به نظر ما نوعی حباب می‌رسد که روی اقیانوس عدم شناور است. چرا باید چنین خرده‌ریزی در فضای خالی شناور باشد؟ مطمئناً پیدایش آن از دریای شفاف عدم حتی از پیدایش آفرودیت<sup>(۱۵)</sup> از دریا رازآلودتر است. ویتگنشتاین تحیری را که ما همه احساس می‌کنیم در این سخنان بیان کرده است: «اینکه جهان چگونه است، رازآمیز نیست بلکه/اینکه هست، رازآمیز است. نظر کردن به جهان از دیدگاه سرمدیت<sup>۱</sup> نظر کردن به آن به عنوان یک کل محدود است. احساس جهان به عنوان یک کل محدود، احساس رازآمیز است.»<sup>(۱۶)</sup>

استاد ج. ج. ک. اسمارت<sup>(۱۷)</sup> تحیر خود را در این سخنان تکان‌دهنده بیان می‌کند:

از نظر من اینکه اصلاً چیزی باید وجود داشته باشد موضوعی برای عمیق‌ترین بهت است. اما اینکه آیا انسان‌های دیگر این نوع بهت را احساس می‌کنند و آیا آنان یا

من باید آن را احساس کنیم پرسش دیگری است. فکر می‌کنم ما باید آن را احساس کنیم. اگر چنین باشد، این پرسش مطرح می‌شود که: اگر پرسش «چرا اصلاً چیزی باید وجود داشته باشد؟» نتواند بر اساس شیوه استدلال کیهان‌شناختی<sup>(۱۸)</sup> تفسیر شود، یعنی به عنوان درخواست محالی برای فرض مهممل یک موجود منطقی ضروری، پس این چه نوع پرسشی است؟ این پرسش که «چرا اصلاً چیزی باید وجود داشته باشد؟» چه نوع پرسشی است؟ تنها چیزی که می‌توانم بگویم این است که من هنوز نمی‌دانم.<sup>(۱۹)</sup>

نمی‌توان انکار کرد که عظمت جهان و شاید خود وجود جهان بهت‌آور است. احتمالاً درست است که این موضوع بسیاری از انسان‌ها را دچار «احساس رازآمیز» می‌کند. همچنین نمی‌توان انکار کرد که بهت و احساس رازآمیز ما، که با نظر کردن به وسعت جهان ایجاد شده، موجه است به همان معنا که ترس ما هنگامی که درمی‌یابیم در خطر هستیم موجه است. برای بهت یا احساس رازآمیز ما هیچ متعلق مناسب‌تری از عظمت و شاید وجود جهان وجود ندارد، درست همان‌طور که برای ترس ما هیچ متعلق مناسب‌تری از موقعیت مخاطره‌اشخصی وجود ندارد. اما از این مطلب نتیجه نمی‌شود که پروراندن یا میدان دادن به بهت یا احساس‌های رازآمیز کار خوبی است، همچنان که ضرورتاً کار خوبی نیست که ترس در هنگام خطر را پرورانیم یا به آن میدان دهیم.

در هر صورت، هنگام نظر کردن به جهان، خواه باید احساس رازآمیز یا احساس بهت داشته باشیم یا در داشتن آن موجه باشیم خواه نه، داشتن چنین احساسی با پرسیدن پرسشی بامعنا یکی نیست، گرچه داشتن آن ممکن است ما را به خوبی متمایل کند که نوع خاصی از سخن را بیان کنیم. پرسش ما «چرا اصلاً چیزی وجود دارد؟» ممکن است فقط بیان احساس بهت یا تحیر ما باشد و نه اصلاً پرسشی بامعنا. درست همان‌طور که احساس ترس ممکن است به طور طبیعی اما ناموجه به پرسش «چه گناهی کرده‌ام؟» منجر شود، احساس بهت یا تحیر نیز ممکن است به طور طبیعی اما ناموجه به این پرسش منجر شود که «چرا اصلاً چیزی وجود دارد؟» بنابراین آنچه باید کشف کنیم این است که این پرسش بامعنا است یا بی‌معنا.

گفته خواهد شد که بلکه البته این پرسش کاملاً بامعنا است. واقعیت انکارناپذیری وجود دارد و تبیین می‌طلبد. واقعیت این است که جهان وجود دارد. با توجه به تجربه ما هیچ شک

ممکنی نمی‌تواند وجود داشته باشد که چیزی وجود دارد و این ادعا که جهان وجود دارد ما را به چیزی بیش از آن متعهد نمی‌سازد. مطمئناً این تبیین می‌طلبد زیرا جهان باید به نحوی ایجاد شده باشد. هر چیزی منشأیی دارد و جهان استثناء نیست. از آنجا که جهان تمامیت چیزها است، باید از عدم ایجاد شده باشد. اگر جهان از چیزی ایجاد شده باشد، حتی چیزی به کوچکی یک اتم هیدروژن، آنچه به این نحو ایجاد شده است نمی‌تواند کل جهان باشد بلکه فقط جهان منهای آن اتم است. در این صورت خود اتم تبیین می‌طلبد، زیرا آن نیز باید منشأیی داشته باشد و این منشأ باید عدم باشد. چگونه چیزی می‌تواند از عدم ایجاد شود؟ مطمئناً این تبیین می‌طلبد.

اما درباره آنچه قرار است تبیین شود کاملاً صریح باشیم. در اینجا دو واقعیت وجود دارد نه یکی. اولین واقعیت این است که جهان وجود دارد و این انکارناپذیر است. دومین واقعیت این است که جهان باید از عدم ایجاد شده باشد و این انکارناپذیر نیست. درست است که اگر جهان اصلاً ایجاد شده باشد، باید از عدم ایجاد شده باشد، در غیر این صورت، جهان نیست که ایجاد شده است. اما آیا لازم است جهان ایجاد شده باشد؟ آیا نمی‌تواند همواره وجود داشته باشد؟<sup>(۲۰)</sup> ممکن است استدلال شود که هیچ چیز همواره وجود ندارد و هر چیزی از چیز دیگری ایجاد شده است. این مطلب ممکن است کاملاً درست باشد اما با این واقعیت که جهان همیشگی است کاملاً سازگار است. ما ممکن است به خوبی بتوانیم منشأ هر چیز را به زمانی بازگردانیم که آن چیز، با یک تغییر شکل، از چیز دیگری پدیدار شده است و با وجود این ممکن است درست باشد که هیچ چیز منشأ خود را در عدم ندارد و جهان همواره وجود داشته است. زیرا حتی اگر هر چیز آغاز و پایانی داشته باشد، کل جرم و انرژی ممکن است کاملاً ثابت باقی بماند.

به علاوه، این فرضیه که جهان از عدم ایجاد شده است، از لحاظ تجربی کاملاً بی‌اساس است. برای پیشبرد بحث، فرض کنیم نابودی شی‌ای بدون اینکه چیزی از آن باقی بماند قابل تصور است. اما برای بیننده فرضی ممکن نیست که اطمینان حاصل کند فضا خالی است یا نه. فرض کنیم در محدوده دید بیننده ما اشیاء یکی پس از دیگری نابود می‌شوند بدون اینکه چیزی از آنها باقی بماند و فقط یک شی باقی می‌ماند. در این صورت، بیننده ما نمی‌تواند

بگویند در بخش‌های دور جهان که در محدوده دید او نیست اشیاء در حال به وجود آمدن هستند یا در حال از بین رفتن. علاوه بر این، درباره خود بیننده چه باید بگوییم؟ آیا نباید او را به حساب آوریم؟ اگر قرار باشد که جهان از عدم ایجاد شده باشد، آیا نباید او را نیز معدوم فرض کنیم؟

اما همه این اشکال‌ها را نادیده بگیریم و فرض کنیم که جهان واقعاً از عدم ایجاد شده است. حتی این فرض اثبات نمی‌کند که جهان همواره وجود نداشته است. اگر بتوان تصور کرد که جهان از عدم پدیدار شده است، پس می‌توان تصور کرد که بدون باقیمانده از بین برود و دوباره از عدم برآید و بار دیگر در عدم فرونشیند و همین‌طور تا بی‌نهایت. البته «دوباره» و «بار دیگر» کلمه‌های کاملاً درستی نیستند. مفهوم زمان در مورد چنین جهان‌هایی چندان کاربرد ندارد. معنا ندارد که بپرسیم یکی از آنها زودتر یا دیرتر از دیگری یا احتمالاً همزمان با آن است، زیرا نمی‌توانیم بپرسیم فضاهایی که آنها اشغال می‌کنند یکسان است یا متفاوت. چون جهان‌ها با «عدم» از یکدیگر جدا شده‌اند، پس با «چیزی» از یکدیگر جدا نشده‌اند. بنابراین نمی‌توانیم هیچ مطلبی را درباره روابط مکانی-زمانی متقابل آنها بیان کنیم. تمایز نهادن میان یک جهان دیرپای مستمر و دو جهانی که با عدم از هم جدا شده‌اند ناممکن است. برای مثال، از کجا می‌توانیم بگوییم جهان، که خود ما را نیز شامل می‌شود، بارها نابود نشده و «دوباره»، درست همان‌طور که بود، بازسازی نشده است؟

اکنون این اشکال‌ها را نیز کنار بگذاریم و لحظه‌ای فرض کنیم منظور از این گفته را می‌فهمیم که جهان از عدم ایجاد شده است و این رویداد فقط یک بار اتفاق افتاده است. این را به عنوان یک واقعیت بپذیریم. آیا این واقعیت تبیین می‌طلبد؟

این واقعیت تبیین پیچیدگی زدا نمی‌طلبد. این تبیین فقط در صورت وجود حیرتی که معلول ناسازگاری میان یک الگوی پذیرفته شده با یک واقعیت است طلبیده خواهد شد. در مورد کنونی ما، واقعیتی که باید تبیین شود ایجاد جهان از عدم است؛ از این رو چنین حیرتی نمی‌تواند وجود داشته باشد، زیرا لازم نیست الگویی را به کار بگیریم که با این واقعیت ناسازگار است. اگر الگویی ناسازگار با «واقعیت» مان داشته باشیم، آن الگو اشتباه است و فقط باید الگوی دیگری را جایگزین آن کنیم. الگویی که ما برای تبیین منشأ جهان از عدم

به کار می‌گیریم نمی‌تواند مبتنی بر منشأهای مشابه چیزهای دیگر باشد، زیرا مسلماً هیچ چیز دیگری با منشأ مشابه وجود ندارد.

با وجود این، بسیار شگفت‌آور به نظر می‌رسد که چیزی از عدم ایجاد شده باشد. این مطلب مغایر با این اصل است که هر چیزی منشایی دارد، یعنی از چیز دیگری پدیدار شده است. باید پذیرفت که این ناسازگاری وجود دارد. اما این ناسازگاری به این دلیل پیش نمی‌آید که الگوی تثبیت‌شده‌ای با واقعیت انکارناپذیری تطبیق نمی‌کند، بلکه به این دلیل پیش می‌آید که الگوی تثبیت‌شده‌ای با فرضی که حتی چندان قابل فهم نیست و هیچ قرینه‌ای برای آن وجود ندارد، تطبیق نمی‌کند. در واقع تنها دلیلی که برای این فرض داریم یک اشتباه منطقی ساده است: چون هر چیزی منشایی دارد جهان نیز باید منشایی داشته باشد، جز اینکه چون جهان است باید از عدم ایجاد شده باشد. این اشتباه است، زیرا جهان را یک چیز بزرگ می‌داند در حالی که در واقع جهان تمامیت چیزها است نه یک چیز. اینکه هر چیزی منشایی دارد ایجاب نمی‌کند که تمامیت چیزها نیز منشایی داشته باشد؛ برعکس، کاملاً نشان می‌دهد که منشایی ندارد. زیرا گفتن اینکه هر چیزی منشایی دارد مستلزم این است که هر چیز معینی باید از چیز دیگری پدیدار شده باشد و این یکی نیز چون چیزی است باید از چیز دیگری پدیدار شده باشد و به همین ترتیب. اگر فرض کنیم که هر چیزی منشایی دارد لازم نیست فرض کنیم، و در واقع سخت است که دریابیم چگونه می‌توانیم فرض کنیم، که تمامیت چیزها نیز منشایی دارد. بنابراین هیچ حیرتی وجود ندارد، زیرا لازم نیست و نباید فرض کنیم که جهان از عدم ایجاد شده است.

اما اگر به رغم همه آنچه اکنون گفته شد کسی همچنان بخواهد، برخلاف دلیل و منطقی، فرض کند که جهان از عدم ایجاد شده است باز حیرتی وجود نخواهد داشت، زیرا در این صورت او فقط باید از اصلی که با این فرض ناسازگار است دست بکشد، یعنی اینکه هیچ چیز نمی‌تواند از عدم ایجاد شود. فراموش نکنیم که این اصل می‌تواند استثناهایی را بپذیرد و ما هیچ دلیلی نداریم که نمی‌پذیرد. بار دیگر حیرتی وجود ندارد، زیرا ناسازگاری‌ای میان فرض ما و یک اصل قطعی وجود ندارد.

اما می‌توان پرسید که آیا ما به یک تبیین الگویی از واقعیت فرضی مان نیاز نداریم؟ پاسخ منفی است. به چنین تبیینی نیاز نداریم، زیرا الگویی برای این منشأ غیر از خود آن به هیچ وجه نمی‌تواند وجود داشته باشد. ما نمی‌توانیم بگوییم که ایجاد از عدم شبیه تولد یا ظهور یا تکامل یا چیزهای دیگری است که می‌شناسیم زیرا شبیه چیزهایی که می‌شناسیم نیست. در همه مواردی که می‌شناسیم چیزی وجود دارد که چیز جدید از آن ایجاد شده است.

خلاصه کنیم. پرسش «چرا اصلاً چیزی وجود دارد؟» کاملاً معقول به نظر می‌رسد و از پرسش «چرا/ین وجود دارد؟» یا «چگونه/این ایجاد شده است؟» الگوبرداری شده است. این پرسش شبیه پرسشی درباره منشأ چیزی به نظر می‌رسد. اما این گونه نیست، زیرا جهان یک چیز نیست بلکه تمامیت چیزها است. بنابراین دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم جهان منشأیی دارد. خود این فرض که جهان منشأیی دارد پر از تناقضات و محالات است. با وجود این، اگر درست بود که جهان از عدم ایجاد شده است نه تبیین پیچیدگی زدا می‌طلبید و نه تبیین الگویی. تبیین الگویی نمی‌طلبید، زیرا هیچ الگویی از آن نمی‌تواند وجود داشته باشد که از بخش دیگری از جهان ما گرفته شده باشد، چرا که در تجربه ما هیچ چیز مشابه با ایجاد از عدم وجود ندارد. تبیین پیچیدگی زدا نمی‌طلبید، زیرا هیچ حیرتی نمی‌تواند وجود داشته باشد که معلول ناسازگاری میان یک الگوی تثبیت شده و یک واقعیت انکارناپذیر باشد، چرا که هیچ واقعیت انکارناپذیر و الگوی تثبیت شده‌ای وجود ندارد. اما اگر، همان‌طور که محتمل‌تر است، جهان اصلاً ایجاد نشده باشد بلکه ازلی باشد، پرسش چرا یا چگونه ایجاد شده است اصلاً مطرح نمی‌شود. بنابراین پرسش «چرا اصلاً چیزی وجود دارد؟» قابل بحث نیست، زیرا نمی‌تواند به این معنا باشد که چگونه یا چرا جهان ایجاد شده است، چرا که بنا به فرض جهان منشأیی ندارد. این پرسش چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟

سرانجام، باید در نظر داشته باشیم که این فرضیه که خدا جهان را از عدم خلق کرده است فقط ما را به این پرسش بازمی‌گرداند که چه کسی خدا را خلق کرد یا چگونه خدا ایجاد شد. اگر این گفته را که خدا ازلی است متناقض نمی‌دانیم، نمی‌توانیم این گفته را که جهان ازلی است متناقض بدانیم. تنها تفاوت این است که ما به طور قطع می‌دانیم جهان وجود دارد، در حالی که حتی در فهمیدن این ادعا که خدا وجود دارد بزرگ‌ترین مشکل را داریم.

خلاصه کنیم. بر اساس استدلالی که بررسی شد باید جهان‌بینی علمی را رد کنیم، زیرا این جهان‌بینی نتیجه انواع علمی تبیین است که جهان اطراف ما را واقعاً و کاملاً تبیین نمی‌کنند، بلکه فقط به ما می‌گویند چیزها چگونه روی داده‌اند، نه چرا، و نمی‌توانند به پرسش‌هایی، یعنی چرا اصلاً چیزی وجود دارد به جای اینکه هیچ چیز وجود نداشته باشد، پاسخ دهند. در برابر این استدلال، من استدلال کردم که تبیین‌های علمی، واقعی و کامل هستند، درست مانند تبیین‌های زندگی روزانه و ادیان سنتی. تفاوت آنها فقط در این است که تبیین‌های علمی دقیق‌تر هستند و از راه مشاهده واقعیت‌ها با سهولت بیش‌تری می‌توان آنها را رد کرد.

نکته‌های اصلی من به این پرسش مربوط بودند که چرا تصور شده است تبیین‌های علمی صرفاً موقتی و جزئی هستند. دلیل اصلی اول، فهم نادرست از تفاوت میان تبیین‌های غایی و علی است. ابتدا و به درستی اظهار شده است که تبیین‌های غایی پاسخ‌هایی به پرسش «چرا؟» هستند، در حالی که تبیین‌های علی پاسخ‌هایی به پرسش «چگونه؟» هستند. سپس و به نادرستی اظهار شده است که برای رسیدن به تبیین‌های واقعی و کامل از هر چیز باید هم به پرسش «چرا؟» و هم به پرسش «چگونه؟» پاسخ داد. به عبارت دیگر، تصور شده است که همه موضوع‌ها را می‌توان و باید با هر دو نوع تبیین غایی و علی تبیین کرد. اعتقاد بر این است که تبیین‌های علی صرفاً موقتی و جزئی هستند و در انتظارند تا با تبیین‌های غایی کامل شوند. این‌طور می‌گویند که تا تبیینی غایی ارائه نشده است ما آنچه را که قرار است تبیین شود واقعاً نفهمیده‌ایم. اما من نشان دادم که هر دو نوع تبیین به یک اندازه واقعی و کامل هستند. تفاوت میان آنها صرفاً این است که آنها برای انواع متفاوتی از چیزهای که قرار است تبیین شوند مناسب هستند.

به علاوه، باید در نظر داشت که تبیین‌های غایی به هیچ معنایی غیرعلمی نیستند. آنها به درستی در علوم طبیعی رد شده‌اند، اما نه به این دلیل که غیرعلمی هستند بلکه به این دلیل که هیچ عقل یا هدفی در این علوم یافت نمی‌شود. اما تبیین‌های غایی در روان‌شناسی بسیار مناسب هستند، زیرا ما در مقدار زیادی از رفتار بشری عقل و هدف را می‌یابیم. نه تنها

غیرعلمی نیست که تبیین‌های غایی از رفتار عمدی بشری ارائه دهیم بلکه کاملاً غیرعلمی است که این تبیین‌ها را کنار بگذاریم.

دلیل دوم که چرا تصور شده است تبیین‌های علمی صرفاً موقتی و جزئی هستند این باور است که آنها متضمن تسلسل نامتناهی باطل هستند. دو برداشت نادرست منجر به این اشتباه مهم شده است. نخست، فهم نادرست کلی از ماهیت تبیین و به ویژه ناکامی در تمایز نهادن میان دو نوع تبیین که من آنها را به ترتیب الگویی و پیچیدگی‌زدا نامیدم. اگر این تمایز را قائل نشویم طبیعی است که نتیجه بگیریم تبیین‌های علمی منجر به تسلسل نامتناهی باطل می‌شوند. زیرا گرچه درست است که موضوع‌های حیرت‌آور که با تبیین‌های پیچیدگی‌زدا روشن می‌شوند غیرقابل فهم هستند و تبیین می‌طلبند، اما درست نیست که پس از ارائه تبیین پیچیدگی‌زدا خود این تبیین دوباره می‌تواند تبیین دیگری از همان نوع داشته باشد، چه برسد به اینکه به آن نیاز داشته باشد. در مقابل، گرچه درست است که خود تبیین‌های الگویی از قواعد می‌توانند با تبیین‌های الگویی عام‌تر بار دیگر تبیین شوند، اما درست نیست که در نبود چنین تبیین‌های عام‌تری تبیین‌های کم‌تر عام، ناقص و گویی پا در هوا هستند و آنچه را که قرار است تبیین شود غیرقابل فهم و نیازمند تبیین باقی می‌گذارند. تمایز میان این دو نوع تبیین به ما نشان می‌دهد که چیزی که قرار است تبیین شود یا حیرت‌آور و غیرقابل فهم است که در این صورت تبیین آن برای روشن‌سازی ضروری است و وقتی این تبیین ارائه شود کامل است، و یا قاعده‌ای است که می‌تواند ذیل یک الگو قرار گیرد که در این صورت تبیین دیگری ممکن و اغلب سودمند است اما برای روشن‌سازی ضروری نیست.

برداشت نادرست دوم که باعث باور به تسلسل نامتناهی باطل است، عبارت است از ارائه نادرست تبیین علمی به عنوان تبیین اساساً علمی. اعتقاد عمومی بر این است که در تبیین علمی آنچه قرار است تبیین شود معلول رویدادی، یعنی علت، است که از لحاظ زمانی مقدم بر چیزی است که قرار است تبیین شود. این اشتباه همراه با اصل دلیل کافی (این اصل که هر چیزی نیازمند تبیین است و ممکن بود غیر از چیزی باشد که هست) کابوس جبر را به وجود می‌آورد. از آنجا که هر رویدادی ممکن بود غیر از چیزی باشد که بوده است، پذیرش این اصل این نتیجه را در پی دارد که هر رویدادی باید دلیل یا تبیینی داشته باشد. اما اگر خود

دلیل رویدادی باشد که *از لحاظ زمانی مقدم* است، پس هر دلیلی باید دلیلی مقدم بر خودش داشته باشد و بنابراین تسلسل نامتناهی تبیین ضرورتاً به زمانی پیوند می خورد که به نحو نامتناهی به سمت عقب تا گذشته بی پایان امتداد می یابد. اما از توضیح ما روشن است که علم در اصل با درست کردن چنین زنجیره‌های علی سروکار ندارد. هدف اصلی علوم طبیعی اصلاً تاریخی نیست. علم طبیعی ادعا می کند که نه آغاز چیزها بلکه واقعیت بنیادی آنها را آشکار می سازد. علم طبیعی گذشته را کشف نمی کند بلکه ساختار چیزهایی را که اینجا و اکنون وجود دارند کاوش می کند. برخی از دانشمندان به خود اجازه می دهند تا به نحو نسبتاً متزلزلی درباره منشأها تأمل کنند. اما کار سخت آنها در زمینه ساختار آنچه اکنون وجود دارد انجام می شود. به ویژه، تبیین‌هایی که خودشان دوباره تبیین شده‌اند تبیین‌هایی نیستند که رویداد را به رویداد در زنجیری پیوسته ربط دهند، زنجیری که به عقب می رود و به روز خلقت می رسد، بلکه تعمیم نظریه‌ها رو به سوی نظریه‌ای یگانه دارد.

## پی‌نوشت‌ها

\* این مقاله ترجمه فصل دهم از کتاب زیر است:

Klemke, E. D. & Cahn, Steven. eds. (2017). *The Meaning of Life: A Reader*. (4th Edition). New York: Oxford University Press. pp. 76-107.

ویراست اول این کتاب در سال ۱۹۸۱ ویراست دوم در سال ۲۰۰۰ و ویراست سوم در سال ۲۰۰۸ منتشر شده است. دو ویراست اول را کلمکه انجام داد اما دو ویراست بعدی را، که پس از مرگ کلمکه منتشر شدند، استیون کان به انجام رساند. م.

\* Kurt Baier (۱۹۱۷-۲۰۱۰) فیلسوف اخلاق که در وین به دنیا آمد و از سال ۱۹۳۵ در دانشگاه وین به تحصیل در رشته حقوق پرداخت اما پس از الحاق اتریش به آلمان نازی در سال ۱۹۳۸ به علت اینکه تبار یهودی داشت مجبور شد تحصیل را رها کند و به عنوان پناهنده به انگلیس برود. او دو سال بعد به استرالیا فرستاده و در اردوگاه پناهندگان اسکان داده شد. در استرالیا رشته فلسفه را با جدیت در پیش گرفت و در سال ۱۹۴۴ مدرک کارشناسی و در سال ۱۹۴۷ مدرک کارشناسی ارشد را با درجه ممتاز از دانشگاه ملبورن دریافت کرد و سپس در همین دانشگاه مشغول تدریس شد. بایر در سال ۱۹۴۹ به انگلیس رفت و در سال ۱۹۵۲ مدرک دکتری را از دانشگاه آکسفورد دریافت کرد. او در بازگشت به استرالیا ابتدا در دانشگاه ملبورن و از سال ۱۹۵۷ در کالج دانشگاه کانبرا (امروزه، دانشگاه ملی استرالیا) به تدریس پرداخت و در سال ۱۹۵۸ با آنت استوپ، زنی نیوزیلندی که استاد دانشگاه سیدنی بود، ازدواج کرد. این زوج در سال ۱۹۶۲ به آمریکا رفتند و بایر تدریس در گروه فلسفه دانشگاه پیتسبرگ را شروع کرد. در سال ۱۹۷۳ همسر او نیز به عضویت این گروه درآمد. بایر در چند دانشگاه نیز به عنوان استاد میهمان تدریس کرد و سمت‌هایی را در انجمن فلسفه آمریکا بر عهده داشت. او در سال ۱۹۹۶ بازنشسته شد و به همراه همسرش به نیوزیلند رفت و تا آخر عمر در آنجا زندگی کرد. اولین و معروف‌ترین کتاب او *دیدگاه اخلاقی: مبنایی عقلانی برای اخلاق* (۱۹۵۸) نام دارد که از آثار تأثیرگذار در زمینه فلسفه اخلاق در نیمه دوم قرن بیستم محسوب می‌شود. از کتاب‌های دیگر او در این زمینه می‌توان از *نظام عقلانی و اخلاقی: ریشه‌های اجتماعی عقل و اخلاق* (۱۹۹۵) نام برد. بایر، به عنوان فیلسوفی ملحد، بر این باور بود که اخلاق نباید مبتنی بر ایمان دینی و اعتقاد به موجودات فراطبیعی باشد بلکه باید مبنایی عقلانی داشته باشد. او در زمینه معنای زندگی نیز معتقد بود که با ایمان به موجودات فراطبیعی نمی‌توان به زندگی معنا داد و معنای زندگی باید مبتنی بر امور طبیعی باشد. از دیگر آثار او می‌توان به کتاب *مسئله‌های زندگی و مرگ: رویکردی اومانستی* (۱۹۹۷) و ترجمه کتاب *مفهوم ذهن گیلبرت رابِل* به زبان آلمانی اشاره کرد. م.

1. Count Leo Tolstoy, "A Confession," reprinted in *A Confession, The Gospel in Brief, and What I Believe*, No. 229, *The World's Classics* (London: Geoffrey Cumberlege, 1940).

۲. the likeness of God؛ اشاره است به آیات کتاب مقدس: «و خدا گفت آدم را به صورتمان (our image) و موافق شبیهمان (our likeness) بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و حیوانات و بر تمامی زمین و همهٔ خزندگان که بر زمین می‌خزند حکومت کند. پس خدا آدم را به صورت خود آفرید» (پیدایش، باب اول، آیات ۲۶ و ۲۷). متکلمان مسیحی با استناد به این آیات می‌گویند انسان صورت خدا (Imago Dei) و شبیه خدا (Similitudo Dei) است. م.

۳. Garden of Eden؛ در کتاب مقدس، باغی است که آدم و حوا پیش از هبوط در آن زندگی می‌کردند. م.

۴. in His image؛ بنگرید به پی‌نوشت شمارهٔ ۲. م.

۵. برای مثال بنگرید به: Edwyn Bevan, *Christianity*, pp. 211-227. همچنین به:

H. J. Paton, *The Modern Predicament* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1955) pp. 103-116, 374.

۶. برای مثال بنگرید به:

E. Elliott-Binns, *The Development of English Theology in the Later Nineteenth Century* (London: Longmans, Green & Co., 1952) pp. 30-33.

۷. بنگرید به: "Phaedo" (*Five Dialogues* by Plato, Everyman's Library No. 456) para. 99, p. 189.

۸. "On the Ultimate Origination of Things" (*The Philosophical Writings of Leibniz*, Everyman's Library No. 905) p. 32.

۹. بنگرید به:

"Monadology" (*The Philosophical Writings of Leibniz*, Everyman's Library No. 905) para. 32-38, pp. 8-10.

۱۰. این اصطلاح مفید را استاد د. ا. ت. گسکینگ از دانشگاه ملبورن وضع کرده است و من از او گرفته‌ام.

۱۱. برای مثال بنگرید به:

J. J. C. Smart, "The Existence of God," reprinted in *New Essays in Philosophical Theology*, ed. by A. Flew and A. MacIntyre (London: S.C.M. Press, 1957) pp. 35-39.

۱۲. اینکه خلق از عدم مفهوم روشنگری نیست هنگامی آشکار می‌شود که آگاه شویم این مفهوم «به معنای فلسفی» دلالت بر خلق در زمان خاصی ندارد. جهان را می‌توان خلق شده از عدم دانست حتی اگر هیچ آغازی نداشته باشد. برای مثال بنگرید به:

E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (London: Victor Gollancz Ltd. 1957) pp. 147-155 and E. L. Mascall, *Via Media* (London: Longmans, Green & Co., 1956) pp. 28 ff.

۱۳. در ادامه من از آثار رایل و تولمین بسیار بهره برده‌ام. برای مثال بنگرید به:

G. Ryle, *The Concept of Mind* (London: Hutchinson's University Library, 1949) pp. 56-60 etc. and his article, "If, So, and Because," in *Philosophical Analysis* by Max Black, and S. E. Toulmin, *Introduction to the Philosophy of Science* (London: Hutchinson's University Library, 1953).

۱۴. بنگرید به پیش‌تر ص. ۱۸، نکته‌های (الف) - (ب).

۱۵. Aphrodite؛ در اساطیر یونان باستان الهه زیبایی و عشق است. او معادل «ونوس» در اساطیر روم باستان است. هزیود درباره تولد او می‌گوید زمانی که کروئوس اندام تناسلی پدرش، اورانوس، را برید و به دریا انداخت کفی ایجاد شد و آفرودیته از آن به وجود آمد. به همین دلیل به او آفرودیته (زاده شده از کف دریا) می‌گویند. م.

16. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1922), Sect. 6.44-6.45

۱۷. J. J. Smart (۲۰۱۲ - ۱۹۲۰) فیلسوف مادی‌انگار بریتانیایی - استرالیایی. م.

۱۸. cosmological argument؛ در این استدلال، برخلاف استدلال هستی‌شناختی، از طریق مفهوم خدا و برخلاف استدلال غایت‌شناختی، بر اساس جلوه‌های نظم، طرح و هماهنگی در جهان به اثبات وجود خدا پرداخته نمی‌شود بلکه بر مبنای عام‌ترین واقعیت‌های مربوط به جهان مانند ممکن، حادث یا متحرک بودن، وجود خدا اثبات می‌شود. به عبارت دیگر اینکه جهانی متحرک، ممکن یا حادث وجود دارد مقدمه‌ای کافی برای اثبات وجود خدا است. م.

۱۹. اثر پیش گفته، ص. ۴۶. همچنین بنگرید به:

Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (London: Geoffrey Cumberlege, 1952). pp.9-29.

۲۰. الهی‌دان‌های معاصر می‌پذیرند که نمی‌توان اثبات کرد جهان باید آغازی داشته باشد. آنان می‌پذیرند که ما این را فقط از طریق وحی می‌دانیم. (بنگرید به پی‌نوشت شماره ۱۲). من این را کم و بیش مسلم فرض می‌کنم که دلیلی که کانت برای برنهاد در تعارض اول عقل مطرح کرده است [Immanuel Kant's *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith (London: Macmillan and Co. Ltd., 1950), pp. 396-402] نامعتبر است. این دلیل مبتنی بر مقدمه‌ای نادرست است: اگر جهان آغازی نداشته باشد سلسله بی‌نهایت توالی حالت‌ها که باید مقدم بر حالت کنونی باشد، به اتمام می‌رسد و این منطقاً محال است. ما می‌توانیم خودمان را متقاعد کنیم که این سلسله بی‌نهایت در صورتی منطقاً محال است که، به معنای دقیق کلمه، به اتمام برسد. زیرا فعل «به اتمام رساندن»، آن‌گونه که معمولاً به کار برده می‌شود، مستلزم فعالیت است و این فعالیت هم مستلزم فعلی است که باید فعالیت را در زمانی آغاز کرده باشد. اگر سلسله بی‌نهایت یک کل باشد که باید به اتمام برسد، پس در واقع جهان باید آغازی داشته باشد. اما این دقیقاً مسئله مورد بحث است. اگر ما، همان‌طور که کانت در ابتدا می‌گوید، بگوییم «که زمان بی‌نهایت سپری شده است» همان محال بودن را احساس نمی‌کنیم. فقط هنگامی که کلمه‌های «تألیف»<sup>۱</sup> و «اتمام»<sup>۲</sup> را که هر دو اشاره یا دلالت بر «کار» یا «فعالیت» و بنابراین بر

1. synthesis.

2. completion.

«آغاز» دارند، جدی بگیریم، ضروری به نظر می‌رسد که بی‌نهایت حالت‌های متوالی نتوانند سپری شده باشند.  
[همچنین بنگرید به:

R. Crawshay-Williams, *Methods and Criteria of Reasoning* (London: Routledge & Kegan Paul, 1957), App.

iv.]