



بخش دوم

خداشناسی

این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود ! ؟

آنچه تاکنون گفتیم درباره‌ی انگیزه‌های خداجویی بود. اینک در آستانه‌ی طرح مباحثی درباره‌ی «خداشناسی» هستیم. در بحث‌های خداجویی، جستجوی ما در عالم درون و روان انسان بود. آنجا طرح‌ها و پاسخ‌های گوناگون را که هر یک مدعی حل این مسأله بودند بررسی کردیم. تا این‌جا سخن از این بود که خداگرایی انسان‌ها را چگونه و به کمک کدام مدل می‌توان بهتر تفسیر کرد و دیدیم که پیروترین طرح، فطری بودن خداجویی بود. از این پس مسأله خدا و خداشناسی را به منزله‌ی طرحی برای تفسیر کل جهان بررسی خواهیم کرد. اینک سخن از این است که جهان رنگارنگ و پرتنوع و پر حادثه‌ای که در برابر چشمان ماست، در پرتو کدام طرح و کدام نظریه، وحدت می‌یابد و تفسیر می‌پذیرد و آن کدام پاسخ است که در آن هر حادثه و پدیده جای خود را می‌یابد و همه امور موافق انتظار خواهد بود؟

ساعتی تفکر کنیم

می‌ارزد که گاهی، چند لحظه‌ای فارغ از غوغا و هیاهوی همیشگی زندگی هر روزه، به تفکر بنشینیم. همان‌گونه تفکری که ارزش یک ساعت آن از هفتاد سال عبادت بیشتر است، به جهان

بیندیشیم. به خود بیندیشیم. سال هاست که همچون ماهی در اقیانوس هستی شناوریم. اقیانوسی که عجایب آن پایان نمی پذیرد. به هر سو روی می کنیم پرده ای پر نقش از حقایق و حوادث چشمان ما را خیره خواهد کرد. طبیعت، انسان، جامعه، تاریخ، زمین، آسمان، هنر، فلسفه، جنگ، صلح، عدل و ظلم و ... و هزاران هزار واقعیت دیگر از این قبیل ما را به حیرت فرو برده و از ما سؤال خواهد طلبید. به هر حادثه می نگریم گویی علامت سؤالی است که با قلاب خود ذهن ما را به دنبال خود می کشد و به فکر وامی دارد.

نگاهی به طبیعت

به طبیعت می نگریم، می بینیم که هر بهار هزاران گل و گیاه می روید و می شکوفد و چشم و دل ما را از آرامش و شادی لبریز می کند. اما دیری نمی پاید و پائیز می رسد و آن همه سبزی و شادابی به پژمردگی و افسردگی بدل می شود. به انسان می نگریم. می بینیم که چگونه کودکان در نهایت ظرافت و ضعف از مادر زاده می شوند و اندک اندک رشد می کنند و قوی می شوند و به بلوغ و جوانی می رسند؛ آنگاه دوباره پس از قوت رو به ضعف می نهند و پیر می شوند و سرانجام در نهایت شکستگی، می میرند.

نگاهی به جامعه

به جامعه می نگریم. می بینیم که انسان تنها نیست و تنها زندگی نمی کند. گروه های مختلف آدمی در دسته های کوچک و بزرگ، در شهرها و روستاها، هر کدام برای خود زندگی خاصی دارند، آداب و رسوم و سنت های ویژه ای دارند، هر کدام در درون خود به گروه های کوچک تر دیگری تقسیم می شوند و میان این گروه های درون هر جامعه روابط معینی از لحاظ اقتصادی و حقوقی برقرار است. جامعه را نیز در حال تحول می بینیم. گروه هایی به تدریج از صحنه خارج می شوند و گروه های دیگری ظهور می کنند.

نظری به تاریخ

چون به تاریخ می اندیشیم، می بینیم که آنچه ما امروز در احوال انسان و جهان و جامعه مشاهده می کنیم، سابقه ای بس دراز دارد و ما تنها به یک ورق از این کتاب قطور نظر کرده ایم، حال آن که تاکنون صفحات بی شماری از آن ورق خورده است. همه ی این حوادث، همه ی این وقایع، چه آن ها

که با ما هم‌زمان است و چه آن‌ها که پیش از ما بوده است، ما را به حیرت و ازمی‌دارد و از ما تفسیر می‌خواهد. آن کدام پاسخ است که می‌تواند تشنگی ذهن را فرونشاند و او را به توضیح آنچه می‌بیند و می‌فهمد، توانا سازد؟

عالم درون

شگفتی، فقط در جهان بیرون و پیرامون ما نیست، که عالم درون ما نیز برای خود جهانی است. انسان، خود به تنهایی علامت سؤالی به بزرگی همه عالم است. خواست‌ها، نیازها، غریزه‌ها، گرایش‌ها، گریزها، جاذبه‌ها و دافعه‌های فراوان، هر کدام چه می‌گویند و چه می‌خواهند؟ می‌بینیم که انسان یک موجود اخلاقی است و از ظلم و عدل و خیر و شر و فضیلت و ردیلت و سعادت و شقاوت سخن می‌گوید. به همه چیز و به همه کار به یکسان نمی‌نگرد. دائماً در حال ارزیابی و قضاوت است و صحبت از خوب و بد بر زبان دارد. سعی می‌کند خود را به آنچه خود می‌داند نزدیک و نزدیک‌تر کند و از آن چه بد می‌شمارد دور نگاهدارد. شگفت‌تر آن که در این گرایش و گریز، حدی نمی‌شناسد. در آنچه مطلوب و محبوب است به هیچ مقدار محدودی قانع نمی‌شود. با همه کوچکی جثه و ناتوانی که در مقابل نیروهای طبیعت دارد، چشم به بی‌نهایت دوخته است و در کسب آنچه آن را مایه سعادت و نیکبختی می‌داند در هیچ کجا مایل به توقف نیست. آرزوهای دور و دراز دارد و برای رسیدن به آمال و امیال خویش تلاش‌ها می‌کند و رنج‌ها می‌برد. فداکاری می‌کند. جان می‌بازد و می‌میرد تا آن چه را که دوست دارد زنده نگاهدارد. کدام نظریه می‌تواند برای این عالم پرماجرا و پرحادثه تفسیری خرسند کننده عرضه کند؟

تطابق درون و بیرون

شگفت‌تر از این همه شگفتی، تطابق‌های بسیاری است که میان این عالم درون انسان و جهان بیرون او وجود دارد. انسان تشنه می‌شود و حیات او بسته به آب است و آب در طبیعت هست. یعنی آن نیاز درون، از جانب جهان بیرون بی‌پاسخ نمی‌ماند. انسان غذا می‌خواهد و طبیعت به او غذا می‌دهد. بسیاری از آن چه در طبیعت هست، برای او غذای مناسبی نیست، اتفاقاً او هم به جانب آن‌ها میلی ندارد. معمولاً هر چه برای او مفید و مناسب است به ذائقه‌ی او نیز خوش می‌آید و بیشتر آنچه او دوست ندارد و بدان رغبت نمی‌کند همان چیزهایی است که برای او مضر است. او می‌خواهد عالم را بشناسد و عالم نیز برای او تا اندازه‌ای و به نوعی قابل شناختن است. او غریزه‌ی جنسی دارد و در

مقابل او در جهان، انسان‌هایی از نوع خود او و از جنس مخالف او نیز وجود دارند. این تطابق میان نیازها و گرایش‌های درون و حقایق و حوادث بیرون از کجاست؟ آیا انسان می‌تواند در برابر این همه نقش عجب که بر در و دیوار وجود می‌بیند، فکر نکند؟

قوه‌ی شناخت

در این عالم پر شر و شوری که در درون انسان است، قوای گوناگونی وجود دارد که از آن جمله یکی قوه‌ی شناخت و ادراک و تعقل است. این قوه به او امکان می‌بخشد تا مرزهای مشخص پدیده‌ها و وقایع عالم خارج از خویش را در نوردد و به مفاهیمی دست پیدا کند بسی وسیع‌تر از آنچه در خارج می‌بیند. مثلاً ذهن می‌تواند مفاهیم کلی بسازد. مفاهیمی مانند روز، کتاب، چشم، عشق، ستاره، هوش و غضب و امثال آن، که به منزله ظرفی است برای نمونه‌های بیشماری از روزها و کتاب‌ها و چشم‌ها و ... و برهمه‌ی آن‌ها قابل اطلاق است. ذهن می‌تواند مفاهیمی بیافریند که مطابقی در عالم خارج ندارند اما برای تفسیر جهان و شناخت آن، از همان مفاهیم کمک می‌گیرد، مانند مفهوم «نیستی» که در عالم هستی، مطابقی نمی‌تواند داشته باشد، اما ذهن آدمی آن را ساخته و به کار گرفته است.



اینها همه سؤال‌انگیز و پاسخ طلب است و از جمله‌ی شگفتی‌ها یکی همین کوشش‌هایی است که در طول تاریخ و در پهنه‌ی جامعه برای حل این مسائل و تفسیر و توجیه این حوادث عرضه شده است. دانایان و فیلسوفان هر یک سخنی گفته‌اند. پیامبران آمده‌اند و برای گشودن این راز و نمودن راه نیکبختی، به انسان جهان‌بینی خاصی عرضه کرده‌اند و او را بسوی موجودی به نام «خدا» دعوت کرده‌اند. از این جا مذهب پدید آمده است که خود پدیده‌ای است که هیچ کس نمی‌تواند آن را نادیده انگارد و از کنار آن بی‌اعتنا بگذرد. تاریخ عالم، یکسره تحت تأثیر پیامبران و مذاهب آنان است. چه قیام‌ها و نهضت‌ها که به نام مذهب و برای خدا صورت نگرفته و چه غم‌ها و شادی‌ها و رنج‌ها و تلاش‌ها که به انگیزه اعتقاد به خدا پدید نیامده است. و این خود بسیار سؤال‌انگیز است که بشر که همه جا با پدیده‌های محدود و موقت و متغیر سروکار دارد چگونه توانسته است از خدا به عنوان موجودی ابدی و پایدار و ثابت و همیشه زنده و همه توان و همه دان سخن بگوید.

آری، جهان و آنچه در آن است، انسان و آنچه با اوست و از اوست، گذشته و آینده، همه و همه انسان را رها نمی‌کنند، انسان نیز نمی‌تواند در میان این همه نقش‌ها و نگارها که بر دیوار این نگارخانه

و حیرت‌کنده می‌بیند، ساکت و صامت بماند. لاجرم طرحی عرضه می‌کند و پاسخی می‌دهد. سؤال این است که از میان همه‌ی طرح‌ها و پاسخ‌ها، همه‌ی نظریه‌ها و فرضیه‌ها، همه‌ی مدل‌ها و تفسیرها، آن کدامین است که می‌تواند همه‌ی این هستی را، همچون خانه‌ای، در خود جای دهد و چنان جهان شمول باشد که هیچ مورد از نقص و هیچ نمونه‌ای از نقض، آن را بی‌اعتبار نکند و انسان بتواند آن را درست بداند و بر آن تکیه کند و تشنگی ابدی خود را با آن فرو نشاند.

سوالات

- ۱- سه نمونه از تطابق‌هایی را که میان گرایش‌های عالم درون انسان و حقایق عالم بیرون او وجود دارد، ذکر کنید.
- ۲- چرا طرحی که مدعی تفسیر جهان است باید بتواند همه‌ی پدیده‌های جهان، اعم از عالم درون و بیرون را توضیح داده و در خود جای دهد؟
- ۳- یکی از پدیده‌های شگفت‌قوّه‌ی شناخت را توضیح دهید.



تصادف (قسمت اول)

جهانی که فرا روی ماست و عالم شگفت‌انگیز پر از اندیشه و احساسی که در درون ماست، ما را به حیرت و ا می‌دارد و به فکر فرو می‌برد و از ما توضیح می‌طلبد و تفسیر می‌خواهد. گروهی در پاسخ به این سؤال که «جهان چرا بدین گونه که هست، هست؟» می‌گویند: تمامی آنچه که در جهان موجود است هر چند که بسیار شگفت‌انگیز و حیرت‌زا هستند اما همگی به‌طور تصادفی بوجود آمده‌اند. نظریه‌ی تصادف یکی از طرح‌های گوناگونی است که برای تفسیر و توضیح جهان ارائه شده است و ما اینک به نقد و بررسی آن می‌نشینیم.

شرح نظریه‌ی تصادف

معتقدان به نظریه تصادف می‌گویند جهان هست، اما، هیچ هدف و غرضی در پیدایش جهان و ایجاد آنچه هست در کار نبوده و به‌دنبال کشف منظور آفریننده و قانون‌گذاری در هستی نباید بود. جهان و همه‌ی پدیده‌ها خودبه‌خود و بدون هیچ طرح و برنامه‌ی قبلی و بدون هیچ غرض و غایتی به‌وجود آمده‌اند، جهان مالا مال از «تصادف» است. یعنی بدون حساب و بدون هدف چنین شده که هست و هرآنچه در جهان است نیز تصادفی است و اگر تفسیری برای جهان باشد همین است. اگر

بپرسید فلان حادثه چرا چنان واقع شد، پاسخ این است که تصادفاً چنان شد و چنین است در مورد هر حادثه دیگر. آیا این پاسخ می‌تواند براساس معیارهایی که در بحث‌های قبل پذیرفته‌ایم قانع‌کننده و پذیرفتنی باشد؟

شواهدی به عنوان موارد پیروزی

قائلان به این اندیشه، موارد چندی را ذکر می‌کنند که تفسیر تصادفی از جهان، آن‌ها را به‌خوبی فرا می‌گیرد. نخست اینکه بسیاری از امور به تصادف رخ می‌دهند مانند مرگ یک جوان یا رسیدن به گنج بدون نقشه و برنامه، و یا فرو ریختن دیوار و یا برخورد با یک دوست در شهری غرب و یا تصادف دو اتومبیل با هم و ... ثانیاً همین مطلب که کسانی به بخت و شانس و اتفاق معتقد شده‌اند، پدیده‌ای است که با تفسیر تصادفی سازگارتر است و نشان می‌دهد که آنان هم لااقل از بخشی از جهان برداشت تصادفی داشته‌اند.

ثالثاً قوانین بسیاری در جهان از روی تصادف کشف شده‌اند و مثلاً دانشمندی ناگهان و بی‌هیچ اندیشه‌ی قبلی به حلّ مسأله‌ای موفق شده است. رابعاً «جهش»ها که در ژن‌ها رخ می‌دهد و باعث تغییر ساختمان بدن جانوران می‌گردد، بنا به اظهار دانشمندان تصادفی است. این‌ها همه به کمک مدل «تصادف» قابل تفسیر است و هیچ‌یک خلاف انتظار نیست.

بررسی و ارزیابی طرح «تصادف»

در جهان موارد بسیاری به چشم می‌خورد که هدفداری و نظم و هماهنگی در آن‌ها بسیار چشمگیر است و از آن‌جا که نظم نمی‌تواند بدون طرح و برنامه‌ریزی و هدف‌گیری قبلی به‌جود آید بنابراین از جمله موارد نقض این طرح به‌شمار می‌آید. برخی از این موارد را اینک بیان می‌کنیم:

۱- پدیده‌های «هدفدار»

در این جهان یک سلسله پدیده‌ها و فعالیت‌ها وجود دارد که هدفدار بودن و غایت‌گرا بودن آن‌ها واضح و مسلم است. مثلاً کلیه برنامه‌های آموزشی اساساً برنامه‌های هدفدار است و دقیقاً بر

پایه‌ی یک سلسله‌ی اصول آموزشی و تربیتی، به دنبال رسیدن به نتیجه‌ی مشخص و معینی است. اگر در جهان فعالیت و فنی به نام «تربیت» وجود داشته باشد — که وجود دارد — این خود بهترین دلیل وجود امری است که تصادفی نیست و با فرض تصادفی بودن امور عالم، قابل فهم نیست و چنانکه گفته‌ایم خلاف انتظار است.

پزشکی که به درمان بیمار می‌کوشد، چنین نیست که یک علم تصادفی انجام دهد، و یا کورکورانه تیری به تاریکی پرتاب کند تا شاید بیمار درمان شود، بلکه براساس اصول علم طب، هدف خاصی را تعقیب می‌کند. این‌ها همه نشانه‌ی آن است که هم در آموزش و هم در فعالیت‌ها و برنامه‌ریزی‌هایی که در همه علوم صورت می‌گیرد چه در علم طب و چه در علوم طبیعی و فنی، همواره غایت و هدفی مورد نظر است.

۲- هماهنگی‌ها

هر جا هماهنگی میان اجزاء و بخش‌های مختلف یک مجموعه در کار باشد، پای تصادف لنگ است و میان موجودات این جهان هماهنگی بسیار وجود دارد. برای درک هماهنگی در طبیعت، لازم نیست به سراغ مدار حرکت کهکشان‌ها و یا الکترون‌ها برویم، کافی است نگاهی به بدن خویشتن اندازیم که از همه موجودات طبیعت به ما نزدیکتر است. بدن ما، مجموعه‌ی هماهنگی از هماهنگی‌هاست! چشم را در نظر بگیرید. اجزای آن چنان با یکدیگر هماهنگ شده‌اند که مجموعاً کاری شبیه یک دوربین عکاسی و بسیاری کاملتر از کار یک دوربین را انجام می‌دهند. چشم دوربینی است که به‌طور خودکار با تغییر شکل عدسی خود، فاصله‌ی کانونی آن را چنان تنظیم می‌کند که جای شیء در خارج از چشم هر چه باشد، همواره تصویر آن روی شبکیه واقع شود. اما هماهنگی به همین جا ختم نمی‌شود، یعنی فقط در حیطه‌ی خود چشم خاتمه نمی‌پذیرد، بلکه چشم به عنوان یک عضو بدن، با خواص طبیعی اشیاء عالم که در خارج از بدن قرار دارند هماهنگ است، بدین معنی که اگر چشم می‌تواند به منزله‌ی یک دوربین عالی و بسیار حساس عمل کند، در خارج از چشم نیز اشیاء از خود نوری می‌فرستند که چشم بتواند از آن‌ها تصویر تشکیل دهد و الاً اگر چشم به همین صورت که هست بود ولی از اشیاء نوری صادر نمی‌شد و یا آن نور چنان بود که در چشم تصویری ایجاد نمی‌کرد، بینایی حاصل نمی‌شد.

دامنه‌ی هماهنگی‌ها به همین جا ختم نمی‌شود و حلقه‌های زنجیره‌ی هماهنگی در مورد چشم، همچنان و پیوسته به هم ادامه دارد. چشم یکی از اعضای بدن انسان است و نوع انسان نیز برای

ادامه‌ی حیات خود به چشم احتیاج دارد. چشم در بدن انسان، در بالای سر واقع شده تا بر چشم انداز انسان اشراف داشته باشد. گویی دیده‌بانی است که در جای بلند مناسبی قرار گرفته و همه چیز را زیر نظر دارد! این دیده‌بان در سایه‌ی ابروها و در پناه مژگان، از تابش شدید و مداوم نور حفظ می‌شود. چشم‌ها در حدقه، ثابت نیستند و می‌توانند به این سوی و آن سوی حرکت کنند و تغییر سمت و جهت دهند. رطوبتی که همواره توسط غده‌های اشکی ترشح می‌شود، سبب سهولت این حرکت می‌شود. چشم‌ها، درپوشی به نام پلک دارند که انسان به میل خود، هر وقت بخواهد آن‌ها را به روی چشم می‌کشد و این دستگاه ظریف را از گرد و غبار حفظ می‌کنند و هماهنگی همچنان ادامه دارد، به گونه‌ای که اگر نخواهیم سخن را کوتاه کنیم تا پایان این کتاب، ناچار باید فقط از هماهنگی‌هایی که در جهان در رابطه با همین یک عضو، یعنی چشم، وجود دارد سخن بگوییم و یقین است که وقتی کتاب به پایان برسد، حکایت همچنان باقی خواهد بود.

همچنین می‌توان قلب را در بدن در نظر گرفت. قلب همچون یک موتور خودکار در خواب و بیداری ما، در حال حرکت و تپش است و در هر دقیقه معمولاً در حدود ۷۰ مرتبه باز و بسته می‌شود و خون صاف و اکسیژن‌دار را که حامل مواد غذایی است به تمام نقاط بدن می‌رساند و خون کثیف و کبود رنگ را از سراسر بدن می‌مکد و آن را برای تصفیه به ریه‌ها می‌فرستد و از ریه باز پس می‌گیرد و دوباره در بدن جاری می‌سازد. در بدن در حدود پنج لیتر خون در جریان است و قلب با سی‌بار باز و بسته شدن، یعنی تقریباً در نیم دقیقه همه‌ی این پنج لیتر را می‌مکد و تصفیه می‌کند و پس می‌فرستد، یعنی در هر نیم دقیقه کلیه‌ی سلول‌های بدن به وسیله قلب غذا می‌گیرند و شستشو می‌شوند. بالاخره معده را در نظر بگیرید که آن را «بزرگترین آزمایشگاه این عالم» نامیده‌اند. درباره‌ی معده و هماهنگی‌هایی که از آن فهمیده شده است بهتر است عیناً عباراتی از کتاب «راز آفرینش انسان»^۱ را نقل کنیم:

«اگر ما جهاز هاضمه را به یک آزمایشگاه شیمیایی تشبیه کنیم و مواد غذایی را که به درون آن می‌رود مواد خام این آزمایشگاه بدانیم، آن وقت حیرت می‌کنیم که عمل هضم ما تا چه اندازه کامل است که هر چیز خوردنی را در عالم هضم می‌کند و تحلیل می‌برد مگر البته خود معده را ... ما همه‌ی این مواد گوناگون را بدون رعایت خوبی و بدی آن‌ها برای معده به داخل این آزمایشگاه می‌ریزیم و تنها توجه ما این است که

۱- «راز آفرینش انسان»، تألیف کرسی مورسن، ترجمه محمد سعیدی، از انتشارات کتاب‌های جیبی، صفحات ۱۴۸-۱۴۲.

به وسیله خوردن زنده بمانیم. پس از آن که غذا به معده می رسد دوباره پخته و آماده می شود و سلول های بدن را تغذیه می کند. باید دانست که عده ی سلول ها در بدن انسان به چند میلیارد می رسد، یعنی عده آن بیش از مجموع عده نوع بشر در روی کره ارض است. مواد غذایی باید مرتب به سلول ها برسد و هر سلولی از اعضا مختلف بدن مثل استخوان او گوشت و ناخن و مو و چشم و دندان و امثال آن همان غذایی را جذب می کند که به کار پرورش و زندگانی آن می خورد. بنابراین موادی که در این آزمایشگاه شیمیایی تجزیه و ترکیب و تهیه می شود بیش از موادی است که آزمایشگاه های مصنوع دست بشر می تواند تهیه کنند. شبکه ارتباطات و طریقه حمل و رساندن این مواد به سلول ها به قدری جامع و مرتب است که تا به حال هیچ طریقه و سیستم حمل و نقلی شبیه به آن در عالم دیده نشده است.»

فراوانش نکنیم که آنچه گفتیم اشاراتی است به نظم و هماهنگی موجود در دو سه عضو از اعضا بدن آدمی و بدن انسان یکی از انواع پیشمار موجودات جهان است و به هر موجود اگر نظر کنیم، اعم از جماد و گیاه و حیوان و انسان، به همین گونه در اجزاء آن ها نظم و هماهنگی وجود دارد. اکنون که سخن از «نظم» به میان آمده و به نمونه هایی از آن نیز اشاره کرده ایم لازم است به این نکته ی مهم توجه کنیم که نظم یک مجموعه، خاصیتی نیست که در تک تک اجزای آن قرار داشته باشد بلکه حالتی است که با دقت در کل آن مجموعه و نحوه ی ارتباط اجزای آن با یکدیگر، فهمیده می شود. فرض کنید مجموعه ای با بیست جزء داشته باشیم که هر جزء آن نیز به فرض یک خاصیت مخصوص به خود داشته باشد، اگر این مجموعه نظم داشته باشد، نباید تصور کرد که نظم خاصیت بیست و یکمی است که در ردیف بیست خاصیت دیگر اجزای آن مجموعه قرار گرفته و می توان مانند آن خاصیت های دیگر بر آن انگشت نهاد و گفت «این یکی»، نظم مجموعه است، بلکه باید دانست که نظم، امری است که عقل با تأمل و تفکر در چگونگی تأثیر خاصیت ها در یکدیگر و چگونگی همکاری و هماهنگی اجزاء برای ایجاد یک نتیجه ی مثبت، ادراک می کند، یعنی امری است واقعیت دار و قائم به مجموع که از جمع جبری محض خواص اجزای مجموعه بدست نمی آید و با تمام آرایش های ممکنه اجزای مجموعه سازگار نیست.

۳- واقعیتی به نام «عقل»

یکی از موجودات این عالم، «عقل» است و عقل موجودی است هدف گرا و غایت نگر و

برنامه‌ریز، که دقیقاً در خلاف جهت تفسیر تصادفی امور و پدیده‌ها حرکت می‌کند و از تصادف می‌گریزد. اگر این جهان بر حسب تصادف به وجود آمده باشد، چگونه در آن، قوه‌ای در وجود آدمی پدیده آمده که در پی کشف نظم و نظام سایر پدیده‌ها و درک هدف و غرض و غایت آن‌هاست، به عبارت دیگر چگونه از میان محصولات ناشی از تصادف، امری پدید آمده است که دقیقاً ضد تصادف است؟! اصولاً عقل با تنظیم مقدمات، به نتایج می‌رسد و حتی کسی که قائل به تصادف است، خود با نظامی عقلی و منطقی به این نظریه رسیده است. اگر ما به تصادفی بودن امور عالم معتقد شویم، ناچار باید فرض کنیم که هیچ فرقی میان اندیشه‌های منطقی و غیرمنطقی و عقلی و غیرعقلی ما وجود ندارد و ارزش تمام افکار ما یکسان است و تصادفاً بعضی از آن‌ها منطقی و بعضی دیگر غیرمنطقی شده است و پیداست که چنین فرضی قابل قبول قائلان به همین نظریه نیست و صرف وجود عقل، موجب نقض تفسیر مبتنی بر تصادف است.

۴- «زبان» و نظم

پدیده‌ی دیگری که در عالم وجود دارد و با عقل نیز در ارتباط نزدیک است، وجود «زبان» در میان افراد انسان است. به این حقیقت توجه کنید که انسان می‌تواند تکلم کند و با کمک کلمات بر حسب نظم مخصوصی که دستور زبان نامیده می‌شود مقصود خود را بیان کند، نیز به تنظیم زبان میان انسان‌ها توجه کنید که چگونه افکار آن‌ها را با هم مبادله می‌کند و هر سؤال، پاسخ خود را، با نظام خاصی، می‌یابد. کسی که می‌گوید عالم معلول تصادف است، در بیان همین نظر، از یک پدیده‌ی کاملاً غیرتصادفی و حساب شده و نظم یافته استفاده کرده و آن همان زبان است، چه برای او که سخن می‌گوید و چه برای آنکه می‌شنود.

۵- «شناخت» و نظم

پدیده‌ی دیگر، وجود قوه‌ی «شناخت» در آدمی است. کسی که مدعی است عالم تصادفاً به وجود آمده و تصادفاً وجودش این چنین شده که هست، نمی‌تواند منکر شود که خود دارای قوه‌ی شناخت است و به کمک آن توانسته به وجود عالمی بیرون از وجود خود پی‌برد و تصادفی بودن وجود آن را بفهمد. به عبارت دیگر چنین کسی نمی‌تواند بگوید عالم تصادفی است و من هم تصادفاً متوجه تصادفی بودن آن شده‌ام، بلکه یقیناً قبول دارد که میان ساختمان ذهنی و عصبی و قوه اندیشه و شناخت او با عالم خارج نوعی هماهنگی وجود دارد و دستگاه ادراکی او دارای نظامی منطقی است

که او را به این نتیجه که «جهان تصادفی به وجود آمده و تصادفی در جریان و گردش است» رسانده است، یعنی او قبول دارد که دقیقاً به کمک یک واقعیت منظم و بنابراین غیر تصادفی به این نظریه دست یافته است و این نقض آشکار این طرح است.

۶- بیان نظریه‌ی «تصادف»، خود یک پدیده‌ی هدفدار است

مورد دیگری از نقض این طرح این است که از کسی که آن را به عنوان طرحی برای تفسیر جهان عرضه می‌کند می‌پرسیم چرا چنین طرحی عرضه می‌کنید؟ پیداست که می‌خواهید جهان را تفسیر کنید، یعنی هدفی دارید و آن تفسیر و تبیین جهان است و برای رسیدن به آن، این طرح را کافی می‌دانید. به عبارت دیگر می‌گویید جهان مجموعه‌ای بی‌هدف است و تصادفی است و آن‌گاه خود از این سخن، هدفی دارید که همان پاسخ به این سؤال است که جهان چرا چنین است که هست، یعنی با داشتن هدف مشخص می‌خواهید بی‌هدف بودن همه‌چیز را در جهان ثابت کنید و این قویاً نقض نظریه‌ی تصادف است.

تصادف (قسمت دوم)

تفسیر هدفدارانه‌ی نمونه‌های منظم

معتقدان به ماتریالیسم نمی‌توانند وجود مجموعه‌های منظم را در جهان انکار کنند. آنان نمی‌توانند نظمی را که در بدن پستانداران وجود دارد و منتهی به تولید شیر برای نوزادان می‌شود منکر شوند. کسانی که ماتریالیسم را برای تفسیر جهان توانا نمی‌دانند و صحیح نمی‌شمارند علاوه بر اعتقاد به ماده و خواص آن، به حقیقتی غیرمادی نیز معتقدند که صاحب حکمت و تدبیر و علم و قدرت است و با حکمت و تدبیر خویش، به مجموعه‌ها نظم می‌بخشد، یعنی اجزای آن‌ها را چنان در ارتباط با یکدیگر قرار می‌دهد که بتوانند هدف معینی را تأمین کنند. معتقدان به ماتریالیسم در عین حال که تصدیق می‌کنند که مجموعه‌های منظم بسیاری در جهان وجود دارد می‌گویند اجزای آن مجموعه‌ها «خود به خود» و تصادفاً به این نحو منظم با یکدیگر ترکیب شده‌اند و نتیجه و حاصل مجموعه نیز از سر «تصادف» پدید آمده است و هیچ موجود دانای فرزانه‌ای، خارج از اجزای مجموعه، در آن دخالت نداشته است. به عبارت دیگر، آن‌ها می‌خواهند نظم را به وسیله‌ی «تصادف» تفسیر کنند.

بدون «علت فاعلی» یا بدون «علت غائی»؟

در این جا لازم است درباره‌ی معنی تصادف اندکی توضیح دهیم. تصادف به معنی خود به خود و بدون علت پدید آمدن یک چیز یا یک مجموعه است. وقتی می‌گوییم چیزی بدون علت پدید آمده است ممکن است، منظور ما این باشد که آن شیء بدون «علت فاعلی» به وجود آمده و یا ممکن است

منظور آن باشد که بدون «علت غائی» بوده است. ماتریالیست‌ها منکر علت فاعلی نیستند^۱ بلکه علت غائی را انکار می‌کنند و منظور آن‌ها از تصادفی بودن مجموعه‌های منظم جهان بدون علت غائی بودن آن‌هاست.

علت فاعلی

علت فاعلی، همان علتی است که قبل از به‌وجود آمدن یک چیز، وجود دارد و آن چیز را ایجاد می‌کند. مثلاً خیاطی که پیراهنی را می‌دوزد با کار و حرکت دست‌های خویش، علت فاعلی پیراهن است. چنان‌که گفتیم معتقدان به ماتریالیسم منکر علت فاعلی نیستند، یعنی نمی‌گویند یک چیز بدون آن‌که از چیز دیگری به‌وجود آمده باشد خود به خود به‌وجود می‌آید. آنان ماده و خاصیت‌های آن را علت فاعلی پیدایش اشیایی می‌دانند که در طول زمان و در زنجیره اشیای مادی یکی پس از دیگری به‌وجود می‌آیند. حرکت الکترون‌ها در سیم برق، علت فاعلی ایجاد جریان الکتریکی در سیم است و جریان الکتریکی به نوبه‌ی خود، علت ایجاد حرارت است و حرارت علت احساس گرما در دست و صورت ماست و ... در ماتریالیسم علت فاعلی بدین معنی که گفتیم نه تنها انکار نمی‌شود، بلکه براساس خاصیت‌های اشیای مادی بر آن تأکید می‌شود و معتقدان به ماتریالیسم از آن جهت بر علوم طبیعی و مادی تکیه می‌کنند که آن علوم را بیان‌کننده سلسله‌ی علت‌های فاعلی در پیدایش اشیاء می‌دانند. در درس بعد این نکات را با شرح بیشتر خواهیم آورد.

علت غائی

علت غائی، آن غایت و معنا و هدفی است که قبل از به‌وجود آمدن یک چیز، برای آن در نظر گرفته شده و شیئی از آن جهت به‌وجود آمده تا آن هدف و منظور را تأمین کند، مثلاً خیاط، قبل از آن‌که سوزن و قیچی و دست‌های خود را برای ایجاد پیراهن به کار اندازد، با شعور و اندیشه‌ی خویش، برای پیراهن غایت و هدفی در نظر می‌گیرد که همان «پوشانیدن تن» است یعنی پیراهن را

۱- این نکته قابل ذکر است که ماتریالیست‌ها برای پیدایش حوادث جهان، علت فاعلی (علل مادی و طبیعی) را لازم می‌شمارند اما در تفسیر پیدایش اصل جهان، (ماده‌المواد)، دو راه بیشتر در پیش ندارند. یا باید بگویند ماده به تصادف و بدون علت به‌وجود آمده و یا باید ماده را واجب‌الوجود بدانند. در درس ۱۱ خواهیم دید که ماده نمی‌تواند از نظر هستی به خود متکی و واجب‌الوجود باشد. از این‌رو، ماتریالیسم در پیدایش اصل جهان راهی جز اعتقاد به تصادف (هم در علت فاعلی و هم در علت غایی) ندارد.

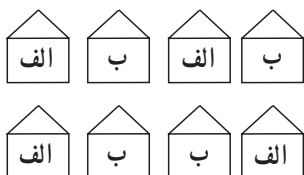
«برای آن می‌دوزد» که تن را بپوشاند. بنابراین، پوشانیدن تن، علت غائی پیدایش پیراهن است. در مصنوعات بشری، همه و از جمله ماتریالیست‌ها، به علت غائی معتقدند و هیچ کس نمی‌تواند این حقیقت را که انسان، شعور و تدبیر و عقل خویش را در ایجاد ساخته‌های خویش به کار می‌گیرد و از ساختن آن‌ها هدفی را دنبال می‌کند، منکر شود. تفاوت در این است که معتقدان به ماتریالیسم، در عین حال که علت غائی را در به‌وجود آمدن مجموعه‌های منظم بشر ساخته لازم می‌دانند، آن را در مجموعه‌های منظم طبیعی و مادی انکار می‌کنند و در آنجا فقط علت فاعلی را لازم می‌شناسند و صرف وجود علت فاعلی را برای ایجاد نظم و هماهنگی و برای تأمین هدف کافی می‌دانند.

عقل تفسیر مبتنی بر تصادف را برای مجموعه‌های منظم نمی‌پذیرد

حقیقت این که هر جا مجموعه‌ای منظم وجود داشته باشد که از آن هدف و مقصودی تأمین شود، در آنجا علاوه بر علت فاعلی علت غائی نیز وجود دارد، چه آن مجموعه ساخته‌ی بشر باشد چه نباشد. گهگاه ممکن است چند علت فاعلی بدون آن که از قبل رو به سوی یک هدف و غایت خاصی داشته باشند چیزی به‌وجود آورند که از آن معنا و هدفی فهمیده شود. اما این گونه نمونه‌ها به اندازه‌ای ساده و استثنائی است که ذهن هرگز در تفسیر پدیده‌های جهان طرز پیدایش این نمونه‌ها را ملاک و قاعده قرار نمی‌دهد. مثلاً ممکن است کودکی که کنار یک ماشین تحریر نشسته و با دگمه‌های آن بازی می‌کند، تصادفاً دو حرف «الف» و «ب» را در کنار هم روی کاغذ بنشاند و نقشی پدید آورد که فرد باسواد آن را «آب» می‌خواند. البته این اتفاق، کم نظیر است، اما پذیرش آن برای عقل دشوار نیست، لیکن اگر به ما کاغذی نشان دهند که روی آن نوشته باشد: «آب، مایعی است که در شرایط متعارفی درصد درجه‌ی سانتی‌گراد به جوش می‌آید» و بگویند این عبارت نتیجه‌ی حرکت انگشتان کودکی است که نه خواندن و نوشتن می‌دانسته و نه فیزیک خوانده بود و فقط بازی می‌کرده است پیداست که عقل ما این سخن را نمی‌پذیرد. در واقع، به محض آن که معلول اندکی مفصل و پیچیده شود و نظم میان اجزای آن بالاتر رود عقل نمی‌تواند قبول کند که در ایجاد آن، علت غائی در کار نبوده و فقط علت‌های فاعلی کور و کر بدون هیچ حساب و هدایتی، در کنار هم قرار گرفته و آن را به‌وجود آورده‌اند.

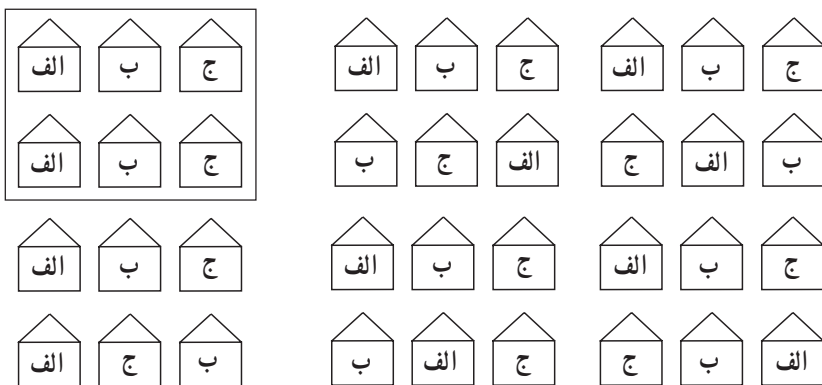
هر چه احتمال پیدایش تصادفی یک مجموعه‌ی مرکب کمتر باشد عقل از قبول این که آن مجموعه تصادفاً به‌وجود آمده بیشتر می‌گریزد. مثلاً اگر ما دو نامه‌ی دعوت به نام دو شخص نوشته باشیم و نام همان دو شخص را جداگانه نیز روی دو پاکت بنویسیم و آن‌گاه آن دو نامه و دو پاکت را در اختیار کودک درس نخوانده‌ای بگذاریم و از او بخواهیم هر یک از نامه‌ها را در یک پاکت قرار دهد،

ممکن است کودک نام‌ی یکی را در داخل پاکت آن دیگری قرار دهد و نیز ممکن است تصادفاً کارش درست از آب درآید و هر نام‌ه را درون پاکت مخصوص خود بگذارد، چنین اتفاقی کاملاً طبیعی است و عقل از پذیرش آن نمی‌گریزد. زیرا در این مورد، دو حالت بیش‌تر ممکن نیست و احتمال هر یک از حالت‌ها ۵۰ درصد است و ذهن پیدایش تصادفی واقع‌ای را که احتمال ایجاد آن پنجاه درصد یا $\frac{1}{2}$ باشد می‌پذیرد اما اگر به جای دو نام‌ه و دو پاکت، سه نام‌ه به نام‌های الف و ب و ج و سه پاکت نیز به نام‌های الف و ب و ج وجود داشته باشد، در این حال احتمال این‌که کودک هر نام‌ه را در پاکت مخصوص خود قرار دهد $\frac{1}{6}$ است^۱ و اگر چهار نام‌ه و چهار پاکت داشته باشیم احتمال این واقعه $\frac{1}{24}$ می‌شود. حال اگر صد نام‌ه به نام صد نفر داشته باشیم و بخواهیم هر نام‌ه را درون پاکت مخصوص خود قرار دهیم و این نام‌ه‌ها و پاکت‌ها را در اختیار کودک بیسواد قرار دهیم، آیا عقل ما می‌پذیرد که تصادفاً آن کودک توانسته باشد هر یک از آن صد نام‌ه را درست در پاکتی به همان نام قرار داده باشد؟ هرگز، زیرا احتمال وقوع چنین نمونه‌ای $1 \times \frac{1}{99} \times \frac{1}{98} \times \frac{1}{97} \times \frac{1}{96} \times \frac{1}{95} \times \frac{1}{94} \times \frac{1}{93} \times \frac{1}{92} \times \frac{1}{91} \times \frac{1}{90} \times \frac{1}{89} \times \frac{1}{88} \times \frac{1}{87} \times \frac{1}{86} \times \frac{1}{85} \times \frac{1}{84} \times \frac{1}{83} \times \frac{1}{82} \times \frac{1}{81} \times \frac{1}{80} \times \frac{1}{79} \times \frac{1}{78} \times \frac{1}{77} \times \frac{1}{76} \times \frac{1}{75} \times \frac{1}{74} \times \frac{1}{73} \times \frac{1}{72} \times \frac{1}{71} \times \frac{1}{70} \times \frac{1}{69} \times \frac{1}{68} \times \frac{1}{67} \times \frac{1}{66} \times \frac{1}{65} \times \frac{1}{64} \times \frac{1}{63} \times \frac{1}{62} \times \frac{1}{61} \times \frac{1}{60} \times \frac{1}{59} \times \frac{1}{58} \times \frac{1}{57} \times \frac{1}{56} \times \frac{1}{55} \times \frac{1}{54} \times \frac{1}{53} \times \frac{1}{52} \times \frac{1}{51} \times \frac{1}{50} \times \frac{1}{49} \times \frac{1}{48} \times \frac{1}{47} \times \frac{1}{46} \times \frac{1}{45} \times \frac{1}{44} \times \frac{1}{43} \times \frac{1}{42} \times \frac{1}{41} \times \frac{1}{40} \times \frac{1}{39} \times \frac{1}{38} \times \frac{1}{37} \times \frac{1}{36} \times \frac{1}{35} \times \frac{1}{34} \times \frac{1}{33} \times \frac{1}{32} \times \frac{1}{31} \times \frac{1}{30} \times \frac{1}{29} \times \frac{1}{28} \times \frac{1}{27} \times \frac{1}{26} \times \frac{1}{25} \times \frac{1}{24} \times \frac{1}{23} \times \frac{1}{22} \times \frac{1}{21} \times \frac{1}{20} \times \frac{1}{19} \times \frac{1}{18} \times \frac{1}{17} \times \frac{1}{16} \times \frac{1}{15} \times \frac{1}{14} \times \frac{1}{13} \times \frac{1}{12} \times \frac{1}{11} \times \frac{1}{10} \times \frac{1}{9} \times \frac{1}{8} \times \frac{1}{7} \times \frac{1}{6} \times \frac{1}{5} \times \frac{1}{4} \times \frac{1}{3} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{1}$ خواهد بود.



۱- وقتی دو پاکت و دو نام‌ه داشته باشیم، حالت‌های ممکن بدین صورت است:

اما اگر سه پاکت و سه نام‌ه داشته باشیم، ۶ حالت ممکن است اتفاق بیفتد که تنها یک حالت آن صحیح است.



به همین ترتیب می‌توان تصوّر کرد که وقتی ۴ پاکت و ۴ نام‌ه داشته باشیم تعداد حالات ممکن $4 \times 3 \times 2 \times 1 = 24$ خواهد بود و برای ۵ نام‌ه و ۵ پاکت این تعداد به $5 \times 4 \times 3 \times 2 \times 1 = 120$ حالت خواهد رسید که در هر مورد فقط یک حالت درست است.

هر جا «نظم» هست، حکمت و تدبیر هم هست

حال سخن این است که ما که در حوادث بشر ساخته، پیدایش تصادفی نظم را در یک مجموعه‌ی ساده که از چند نامه و چند پاکت تشکیل می‌شود نمی‌پذیریم و تنها علت فاعلی را کافی نمی‌دانیم، چگونه می‌توانیم بپذیریم که این همه مجموعه‌های بسیار منظم و بسیار مفصل که در عالم هست تصادفی و بدون علت غائی یعنی بدون دخالت شعور و اندیشه به وجود آمده باشد؟ چرا وقتی دو چرخه‌ی ساده‌ای را که مصنوع انسان است می‌بینیم هرگز احتمال نمی‌دهیم که در پیدایش آن غایت و هدفی در کار نبوده و طرحی برخاسته از شعور و تدبیر وجود نداشته است، اما وقتی حیوان بیابان‌نورد پراستقامتی مانند شتر را می‌بینیم احتمال می‌دهیم که آن حیوان با همه‌ی نظم‌ها و هماهنگی‌هایی که میان اجزاء و اندام او وجود دارد تصادفی و بدون دخالت حکمت و تدبیر پدید آمده باشد؟ چه چیز در اولی وجود دارد که فرض پیدایش تصادفی آن را رد می‌کنیم و چه چیز در دومی وجود ندارد که احتمال پیدایش تصادفی آن را می‌پذیریم؟ پاسخ این است که این دو مجموعه‌ی منظم، که یکی دو چرخه و دیگری حیوانی به نام شتر است، از آن جهت که هر دو، یک مجموعه‌ی منظم هستند هیچ فرقی با هم ندارند و آن چه پیدایش تصادفی یک مجموعه را، غیر قابل قبول می‌سازد نظم داشتن آن است و این فرق که یکی ساخته‌ی بشر باشد و دیگری نباشد در این امر هیچ تأثیری ندارد.

تصادف با تخریب سازگار است

اگر دقت کنیم به این نکته پی خواهیم برد که «تصادف» به معنی در کار نبودن علت غائی و نظم دو مفهوم ضد یکدیگرند و عقل تفسیر پیدایش تصادفی را در مواردی به کار می‌گیرد که نظم و هماهنگی و سامان و سازندگی در کار نباشد، چنان که وقتی اتومبیلی درهم شکسته و از کار مانده را می‌بینیم می‌گوییم تصادف شده است اما هرگز با مشاهده‌ی یک اتومبیل منظم و مرتب نمی‌گوییم که آن نیز تصادفاً این چنین شده است. تصادف و تخریب با یکدیگر دست در آغوشند اما نظم و ارتباط سازنده‌ی اجزای یک مجموعه که منتهی به هدفی شود هر کجا باشد، همواره به سینه‌ی تصادف دست رد می‌زند.

بیان علت فاعلی به جای علت غائی

چنان که گفتیم در ماتریالیسم برای تفسیر یک مجموعه‌ی منظم و هدفدار، علت غائی را در کار نمی‌آورند و تنها به ذکر سلسله‌ی علل فاعلی متوسل می‌شوند. ماتریالیست‌ها در توضیح یک پدیده نسبت به پاسخ این سؤال که «برای چه به وجود آمده» علاقه‌ای ندارند و به جای آن می‌کوشند تا به این

سؤال که آن پدیده «چگونه به وجود آمده» پاسخ دهند. در پاسخ به این سؤال دوم است که آنان به سراغ علل فاعلی می‌روند و سلسله‌اشیائی را که در پیدایش یک پدیده دخالت داشته برمی‌شمرند و از خاصیت‌های آن‌ها و تأثیر آن‌ها بر یکدیگر سخن می‌گویند.

معتقدان به ماتریالیسم، کشف علت فاعلی را برای تفسیر کامل یک پدیده کافی می‌دانند و چون می‌دانند که اگر بخواهند به جست‌وجوی پاسخ این سؤال که پدیده «برای چه به وجود آمده» برخیزند، ناچار خواهند شد دخالت شعور و حکمت را در پیدایش آن بپذیرند، گاهی در جواب به این سؤال، علت فاعلی را ذکر می‌کنند، یعنی به جای آن که واقعاً جواب دهند که پدیده‌ی منظم و هدفدار مورد نظر برای چه به وجود آمده و در ایجاد آن چه غایت و مقصودی در کار بوده، می‌کوشند تا توضیح دهند که پدیده چگونه به وجود آمده است.

کسانی که ماتریالیست نیستند و هستی را در ماده منحصر نمی‌دانند، در پاسخ به این سؤال که «شیر در سینه‌ی مادر برای چه به وجود آمده؟» پاسخ می‌دهند علت غائی ایجاد شیر آن است که نوزادی که توان هضم غذاهای دیگر را ندارد در آغاز ولادت در آغوش مادر غذایی مناسب داشته باشد تا بتواند زنده بماند و این هدفی است که در اثر دخالت و نظارت موجودی صاحب تدبیر و حکمت حاصل شده است. اما ماتریالیست‌ها وقتی بشنوند که «شیر برای چه به وجود آمده» معمولاً به شرح علت‌های فاعلی می‌پردازند و از فیزیولوژی و قوانین طبیعی سخن می‌گویند و مثلاً می‌گویند علت پیدایش شیر در سینه‌ی مادر این است که هم‌زمان با پیدایش جنین ترشح فلان هورمون در خون زیاد شده و فلان دسته از غدد فعال شده‌اند و فلان ماده‌ی غذایی و شیمیایی در بدن ساخته شده و از طریق مجاری مخصوص در غده‌های شیری جمع گشته است، یعنی به بیان «علت» می‌پردازند اما علت فاعلی را به جای علت غائی مطرح می‌کنند و همان را کافی می‌دانند، چنان که گویی آن کس که از علت غائی سؤال می‌کرده، از علت فاعلی خبر نداشته و اگر بداند که پدیده چگونه به وجود آمده دیگر نخواهد پرسید که برای چه به وجود آمده و در ایجاد آن چه غایت و مقصودی در کار بوده است.

آیا اعتقاد به علت غائی به معنی نفی علت فاعلی است؟

اکنون باید پرسید آیا اعتقاد به دخالت حکمت و تدبیر در پدیده‌های هدفدار و در نتیجه جست‌وجو از علت غائی آن پدیده‌ها، ناشی از بی‌اعتقادی به علت فاعلی و یا بی‌خبری از آن است؟ آیا اعتقاد به علت غائی، به معنی نفی علت فاعلی است؟ آیا علت فاعلی و علت غائی با یکدیگر آشتی‌ناپذیر و به اصطلاح مانعة الجمعند؟ به نحوی که هر کس به علت غائی معتقد بود، علت فاعلی را انکار کرده و

هرکس علت فاعلی را شناخت از شناخت علت غائی بی نیاز شده است؟ هرگز چنین نیست و هرگز اعتقاد به علت فاعلی با اعتقاد به علت غائی منافات ندارد، این دو نوع علت، رقیب و مزاحم یکدیگر نیستند تا وقتی یکی مطرح شود جایی برای آن دیگری باقی نماند. هیچ گونه تصادم و تعارضی میان علت فاعلی و علت غائی نیست و هریک از این دو در جای خود لازم است و پاسخ به یکی ما را از پاسخ به دیگری بی نیاز نمی کند و چنان که خواهیم دید سؤال از علت غائی نه تنها به معنی نفی علت فاعلی نیست، بلکه مستلزم آن است، یعنی محال است که یک مجموعه ی منظم و هدفدار بدون علت فاعلی و فقط با علت غائی پدید آمده باشد، همان طور که محال است یک مجموعه ی منظم و هدفدار، فقط و فقط با علت فاعلی و بدون علت غائی یعنی بدون دخالت شعور و حکمت و تدبیر به وجود آمده باشد.

یک مثال

مثالی می زنیم. وقتی شما از منزل به مدرسه می روید در این عمل هم علت فاعلی و هم علت غائی در کار است بدون آن که این دو نوع علت مزاحم یکدیگر باشند و جا را بر یکدیگر تنگ کرده باشند و بدون آن که اعتقاد ما به یکی ما را از اعتقاد به لزوم آن دیگری بی نیاز کند. علت فاعلی رسیدن شما به مدرسه همان افعالی است که در بدن شما و در پاها و اندام شما صورت می گیرد و شما را به حرکت درمی آورد و قدم به قدم شما را به مدرسه نزدیک می کند. در حرکت پاها و در انقباض و انبساط عضلات، هزاران خاصیت مادی و هزاران قانون فیزیکی و شیمیایی و فیزیولوژیکی مؤثر است که با علوم طبیعی می توان آن ها را شناخت. اما اگر کسی از شما بپرسد «برای چه به مدرسه می روید؟» چه پاسخی می دهید؟ آیا می گوئید چون پاهای من و استخوان ها و عضلات من در بدن من ایجاد حرکت می کنند و مرا از خانه به مدرسه می رسانند، به مدرسه می روم؟ هرگز چنین پاسخی نمی دهید، چون این پاسخ بیان علت فاعلی است نه علت غائی. پاسخ شما این خواهد بود که «به مدرسه می روم تا درس بخوانم». در این پاسخ گویی نه شما لزوم و تأثیر علت فاعلی را انکار کرده اید و نه شنونده از پاسخ شما چنین استنباطی می کند. اگر علت فاعلی، یعنی همان افعال و حرکات بدنی نباشد شما هیچ گاه نمی توانید حرکت کنید و به مدرسه برسید، اما صرف داشتن پا و داشتن عضله و نیرو و صرف وجود قوانین فیزیکی و شیمیایی، نمی تواند به ما بفهماند که چگونه قدم های شما منظمأ یکی پس از دیگری در جهت خاصی برداشته شده و مسیر خاصی طی شده تا شما به مدرسه برسید و سر از جای دیگری در نیاورید. در طبیعت نیز همین طور است. دانستن این که چه می شود تا شیر، هم زمان با تولد نوزاد در سینه ی مادر آماده می شود با اعتقاد به این که این مجموعه را فاعل حکیم و فرزانه ای برای ادامه ی

حیات نوزاد و ادامه‌ی نسل، منظم ساخته است هیچ منافاتی ندارد. کشف خاصیت مواد طبیعی و آگاهی از قوانین حاکم بر طبیعت ما را از اعتقاد به علت غائی بی‌نیاز نمی‌کند و از اعتقاد به وجود دانا و مدبری که به مجموعه‌ی اشیاء نظم می‌بخشد و آن‌ها را کمّا و کیفاً برای تأمین یک هدف با هم مرتبط می‌سازد باز نمی‌دارد.

آیا برای لزوم علت غائی باید احتمال وقوع، صفر باشد؟

بار دیگر تکرار می‌کنیم که تفسیر و توضیح پدیده‌های منظم و سامان‌دار و سازمان‌دار از طریق تصادف برای ذهن تفسیری خرسند کننده نیست و آدمی نمی‌تواند بپذیرد که مجموعه‌های پیچیده و مفصل منظمی که در جهان هست خود به خود یعنی بدون علت غائی به وجود آمده باشند و در پیدایش آن‌ها هیچ نیروی غیر مادی مدیر و مدبری دخالت نداشته باشد، عقل همان عقلی که پدید آمدن از هیچ و بدون علت فاعلی موجودات را نمی‌پذیرد، از اعتقاد به تصادف برای تفسیر پیدایش مجموعه‌های منظم ابا دارد. گفتیم که هر چه احتمال وقوع یک پدیده کمتر باشد عقل از قبول تصادفی بودن آن بیشتر می‌گریزد. در این جا ممکن است این اشکال پیدا شود که درست است که احتمال پدید آمدن تصادفی یک حادثه‌ی منظم، مثلاً قرار گرفتن صدنامه در داخل پاکت‌های مخصوص به خود آن‌ها، بسیار بسیار کم است، ولی هر چه هست صفر که نیست، بالاخره مقداری است که بیش از صفر است و بالاخره حادثه‌ای با همین احتمال بسیار ناچیز و اندک ممکن است واقع شود.

کسی که چنین اشکالی را مطرح می‌کند لابد باید معتقد باشد که مادام که هنوز احتمال اندکی، ولو بسیار بسیار کم، برای وقوع تصادفی یک پدیده باشد، عقل باید به این دلیل که احتمال، صفر نیست، علت غائی را در پیدایش آن پدیده لازم نداند. نتیجه‌ی این سخن این است که عقل باید در تفسیر آن دسته از مجموعه‌های منظم، به لزوم علت غائی معتقد شود که احتمال وقوع تصادفی آن‌ها صفر باشد حال بینیم که پدیده‌هایی که احتمال وقوع آن‌ها صفر است چه پدیده‌هایی هستند؟

مادام که یک حادثه محال نباشد، احتمال وقوع تصادفی آن صفر نخواهد بود. حتی احتمال این که کودکی با دگمه‌های ماشین تحریر بازی کند و نتیجه‌ی بازی او، کتاب «گلستان» سعدی بشود صفر نیست. پس لابد عقل باید چنین فرضی را نیز بپذیرد و تنها وقتی به سراغ علت غائی برود که احتمال صفر باشد. مثلاً احتمال پیدایش یک کتاب یا یک جمله به زبان انگلیسی، از بازی یک کودک با یک ماشین تحریر فارسی دیگر کم و ناچیز نیست بلکه صفر است. لابد اگر کسی ادعا کند که چنین پدیده‌ای واقع شده، آن گاه در این جاست که عقل حق دارد دست توسّل به دامن علت غائی دراز کند

و در این گونه امور محال است که باید تفسیر پیدایش تصادفی را نپذیرفت.^۱

حقیقت این است که پدیده‌ای که احتمال وقوع آن از نظر جور شدن علت‌های فاعلی صفر باشد (مثل نوشته شدن جمله‌ی انگلیسی با ماشین تحریر فارسی) و به عبارت دیگر، پدیده‌ای که محال باشد، چیزی نیست که با در کار آمدن علت غائی از محال بودن بدر آید و واقع شود. اگر خردمندترین خردمندان و فرزانه‌ترین حکیمان هم بخواهد با نهایت تعقل و تدبّر، با یک ماشین تحریر فارسی یک کتاب انگلیسی را تحریر کند نمی‌تواند. عقل که پذیرش بدون علت غائی پدیده‌های منظم را در می‌کند، در همان مواردی رد می‌کند که احتمال وقوع آن‌ها صفر نیست (مثل نوشته شدن جمله‌ی طولانی و معنی‌دار فارسی در اثر بازی با ماشین تحریر فارسی). لازم نیست که احتمال وقوع پدیده‌ای صفر باشد تا در پیدایش آن دخالت علت غائی معنی داشته باشد، چنین پدیده‌ای چنان که گفتیم پدیده‌ای «محال» است و اعتقاد به علت غائی امور محال را موجود نمی‌سازد. عقل برای اعتقاد به لزوم و تدبیر منتظر صفر شدن احتمال نمی‌نشیند بلکه همین که در یک مجموعه که اندکی دارای پیچیدگی باشد نظم مشاهده کند حکم به دخالت شعور و تدبیر می‌کند و تنها در موارد ساده‌ای (مانند قرار گرفتن دو یا سه نامه‌ای در پاکت‌های مخصوص آن‌ها) ممکن است به تفسیر تصادفی تسلیم شود.^۲

۱- نباید تصوّر کرد که علت فاعلی و علت غائی دو جزء متجانسی هستند که به کمک هم و با افزایش برهم، روی هم رفته شیئی را به وجود می‌آورند. نباید این دو را از یک سنخ پنداشت و در نتیجه گمان کرد که یکی می‌تواند جانشین آن دیگری شود و کمبود آن را با زیادی خود جبران کند. اگر چنین تصوّر اشتباهی داشته باشیم، ناچار حکم خواهیم کرد که هر چه علت فاعلی ضعیف‌تر باشد باید علت غائی قوی‌تر باشد و لابد وقتی احتمال وقوع صفر شود، یعنی وقوع پدیده از نظر علت فاعلی محال باشد آن وقت است که لزوم دخالت علت غائی حتمی می‌شود و در غیر این موارد می‌توان از فرض علت غائی خودداری کرد. حقیقت این است که علت غائی در ردیف و در عرض علت فاعلی نیست تا با آن جمع و تفریق شود و بتواند جای خالی آن را پر کند. برای موجود شدن یک پدیده‌ی هدفدار منظم تأثیر تام و تمام این هر دو علت لازم است و اگر هر یک از آن‌ها نباشد پدیده موجود نخواهد شد. برای مطالعه‌ی پیش‌تر در مورد علت غائی و علت فاعلی می‌تواند به جلد سوم اصول فلسفه علامه‌ی طباطبائی، مقاله‌ی «علت و معلول» و مخصوصاً به پاورقی‌های استاد شهید مطهری به آن مقاله مراجعه کرد.

۲- وقتی احتمال وقوع یک حادثه کم می‌شود یعنی به صورت کسری در می‌آید که صورت آن یک است و مخرج آن عدد بسیار بزرگی است نباید آن را به این معنا گرفت که علت فاعلی ضعیف‌تر می‌شود و راه برای دخالت علت غائی بازتر می‌گردد، تا به آن نتیجه غلط برسیم که اگر احتمال صفر شد، و علت فاعلی از میدان بیرون رفت، محل جولان علت غائی فراخی مطلق خواهد یافت، بلکه معنای کم شدن احتمال، افزون شدن تعداد حوادث مشابه و ممکن الوقوع است. و هر چه این حوادث افزون‌تر شوند، وقوع یک حادثه‌ی خاص از میان آن مجموعه‌ی بسیار، نامتحمّل‌تر خواهد شد و پیداست که هر چه احتمال به صفر نزدیک‌تر شود علامت آن است که آن مجموعه‌ی حوادث، ابعاد بزرگتری یافته است. بزرگ‌تر شدن ابعاد این مجموعه، نقش علت فاعلی را موکّدتر و لازم‌تر می‌کند، چون همه آن مجموعه و تک‌تک اعضایش، در هستی یافتن به علت فاعلی نیازمندند، در عین حال، تصادف و اتفاق را هم نامعقول‌تر و نامقبول‌تر می‌سازد.

اگر در ایجاد و اداره‌ی جهان، حکمت و تدبیر اعمال شده بود جهان چگونه بود؟ آخرین نکته‌ای که در این جا در خصوص مسأله‌ی تصادف مطرح می‌کنیم این است که از کسانی که معتقدند می‌توان جهان و پدیده‌های طبیعت را در جهان با تفسیر تصادفی توضیح داد می‌پرسیم: اگر در ایجاد و اداره‌ی عالم، علت غائی و حکمت و تدبیر دخالت داشت جهان چگونه بود که اکنون آن گونه نیست؟ اگر قرار بود نظمی که در پدیده‌های بی‌شمار جهان دیده می‌شود معلول دخالت و نظارت ناظم با شعوری و حکیمی باشد در آن صورت جهان چه فرقی با جهان کنونی می‌داشت تا شما استفاده از علت غایی را برای آن جهان صحیح بدانید و برای این جهان با همه پدیده‌های شگفت‌آور و منظمی که در آن است صحیح ندانید؟ اگر فرض شما این بود که در هیچ یک از پدیده‌های جهان موجود، هیچ نظمی وجود ندارد، در آن صورت برای تفسیر آن، چه تفسیری را به کار می‌گیرید که گویی اصلاً در آن نظم نیست. پس بگویید جهان چگونه باید باشد تا شما حق داشته باشید از تفسیر علت غائی برای فهم و توضیح آن کمک بگیرید؟

سوالات

قسمت اول

- ۱- معتقدان به تصادف، در تفسیر جهان چه می‌گویند؟
- ۲- چرا حتی وجود یک پدیده‌ی هدفدار در جهان، این طرح را نقض می‌کند؟
- ۳- وجود «عقل» چگونه پایه‌های طرح «تصادف» را فرو می‌ریزد؟
- ۴- چگونه اعتقاد به طرح تصادف و اظهار آن، خود این طرح را نقض می‌کند؟

قسمت دوم

- ۱- معتقدان به ماتریالیسم، تفسیر مبتنی بر تصادف را در چه هنگام و برای حل کدام مشکل به کار می‌گیرند؟
- ۲- علت فاعلی و علت غائی را تعریف کنید.
- ۳- چه وجه اشتراکی میان مصنوعات بشری و موجودات طبیعی وجود دارد که فرض پیدایش تصادفی هر دو را باطل می‌سازد؟
- ۴- چرا اعتقاد به علت غائی به معنی نفی علت فاعلی نیست؟ مثالی بزنید.



ماتریالیسم

تاکنون از مجموع طرح‌هایی که برای تفسیر و تبیین جهان عرضه شده، طرح تصادف را شرح داده و بررسی کرده‌ایم. اینک نوبت شرح و بررسی طرح دیگر یعنی «ماتریالیسم» است که می‌توان برای آن، با توجه به آن‌چه در توضیح آن خواهیم گفت، نام «خاصیت‌گرایی مادی» را نیز برگزید. اشاره به این نکته نیز لازم است که هر چند نظریه ماتریالیسم که در این جا مورد بحث ماست با نظریه «ماتریالیسم دیالکتیک» پیوند و نزدیکی بنیادی دارد، ما به ماتریالیسم دیالکتیک بخش مستقلی اختصاص داده‌ایم و در آینده آن را جداگانه مورد بررسی قرار خواهیم داد.

سؤال این است که «چرا جهان چنین است که هست؟» و ماتریالیسم می‌گوید: چون جهان، جهان اشیاء مادی است و هر شیء مادی خاصیتی دارد که از آن جداشدنی نیست و این خاصیت‌هاست که جهان را بدین صورت که هست در آورده است. آب، مایع است و در اثر سرما یخ می‌بندد و در اثر حرارت بخار می‌شود، آتش خاصیتش سوزاندن است و به همین ترتیب هر چیزی ضرورتاً خاصیتی دارد که همان طبیعت ویژه‌ی آن چیز است و اگر بخواهیم بدانیم که جهان چرا چنین است که هست باید علت را در خواص اشیاء جهان و تأثیر این اشیاء بر یکدیگر جست‌وجو کنیم.

موارد پیروزی

اگر این طرح را با طرح قبلی مقایسه کنیم می بینیم کوششی است تا جهان به صورتی معقول تر و مقبول تر توجیه شود. در این نظریه دیگر وجود واقعی و خارج از ذهن جهان انکار نمی گردد و نیز جهان معلول و مولود تصادف قلمداد نمی شود. نظریه ماتریالیسم یا خاصیت گرایی مادی با مشهودات و محسوسات ما سازگارتر است. هر چه را در طبیعت مشاهده می کنیم، می بینیم خاصیتی دارد و اصولاً ما اشیاء را از طریق همین خواص آن ها می شناسیم. نمک شور است و روغن چرب؛ ماده، حرکت می کند و نور روشن است و روشنایی می بخشد. ماهی که در آب زندگی می کند به لحاظ ساختمان طبیعی خود خاصیت زندگی در آب را پیدا کرده و طبیعت پرندگان مهاجر این است که در پاییز کوچ می کنند و بهاران به آشیانه باز می گردند.

علوم و صنایع بر پایه ی همین خواص جدانشدنی اشیاء به وجود آمده و استوار گشته است. بشر روز به روز می کوشد تا هر چه بیشتر با خواص اشیاء آشنا شود و این خواص را در علم و صنعت به خدمت خود درآورد و خود را توانا تر سازد. خلاصه این که مطابق این نظریه وضع جهان، چنان که هست ناشی از آن است که در آن «ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کارند» و این ابر و باد و مه و خورشید و هر جزء دیگر از ذره تا کهکشان برای خود خاصیت و عملکردی دارند که مجموعاً جهان را بدین صورت که هست درآورده اند.

حال باید پرسید آیا این نظریه برای گشودن راز جهان کافی است؟ آیا صرف قبول این حقیقت که در جهان هر چیز ضرورتاً خاصیتی دارد فهم جهان و تبیین و تفسیر آن را ممکن می سازد؟ آیا این مدل، مدل پیروز و جامعی است؟

بررسی و ارزیابی طرح ماتریالیسم

۱- نظم و هماهنگی چگونه تفسیر می شود؟

نخستین سؤال ما این است که آیا ماتریالیسم که جز ماده و خواص مادی اشیاء هیچ حقیقت دیگری را در جهان مؤثر نمی داند می تواند نظم و هماهنگی موجود میان اشیاء مختلف عالم را توضیح دهد؟ ما خواص اشیاء مادی را در طبیعت انکار نمی کنیم، ما، هم به وجود واقعی اشیاء در عالم مادی اعتقاد داریم و هم به خواص اشیاء، اما جهان یک انبار کالا نیست که اشیاء گوناگون، جدا از هم

هرکدام با خواص مخصوص به خود در آن جمع شده باشند، بلکه در جهان علاوه بر اشیاء و خواص آن‌ها، نوعی ترکیب و تنظیم و نیز نوعی ارتباط دقیق بین اشیاء مختلف دیده می‌شود که میان خواص آن‌ها هماهنگی ایجاد می‌کند و از مجموع آن‌ها هدف و منظور خاصی را تأمین می‌نماید. مثالی را که در درس گذشته آوردیم با شرح بیش‌تر توضیح می‌دهیم تا مسأله واضح‌تر شود :

اگر از کسانی که ماتریالیسم را برای تفسیر جهان کافی می‌دانند بپرسیم که پیدایش شیر را هم‌زمان با تولد نوزاد در سینه مادر توضیح دهند خواهند گفت در بدن زن سلوها و بافت‌هایی هست که فلان خاصیت را دارد، هورمون‌هایی ترشح می‌شود که فلان تأثیر را دارد، خون فلان خاصیت را دارد، غذا فلان اثر را دارد و معده خاصیتی دیگر را، و مجموعه‌ی این‌هاست که شیر را در سینه‌ی مادر ایجاد می‌کند. در پاسخ خواهیم گفت این خاصیت‌ها همه مورد قبول ماست اما چرا از میان اشیاء نامتناهی و بی‌شماری که در عالم وجود دارد، فقط این هورمون‌ها و بافت‌ها و عصب‌ها و رگ‌ها، با این کیفیت و کمیت دقیق و ظریف به صورت یک حلقه‌ی زنجیر در کنار هم قرار گرفته و دست به دست هم داده‌اند تا درست در همان زمان که نوزاد متولد می‌شود و فقط با شیر می‌تواند زنده بماند، در سینه مادر شیر ایجاد شود و متناسب با دست و آغوش مادر و دهان طفل با شدت و فشاری که در خور دهان و گلوی اوست ترشح شود و زندگی افراد بشر و بلکه همه پستانداران را در جهان ممکن سازد؟ آیا صرف این حقیقت که هر چیزی خاصیت خود را دارد، می‌تواند به ما بفهماند که چرا شیء الف با خاصیت مخصوص به خود، در اندازه معین و شکل مشخص در کنار شیء ب که آن هم خاصیت خود را دارد قرار می‌گیرد و چرا مجموع این دو با شیء ج ترکیب می‌شوند و چرا میلیاردها جزء جدا از هم، خواص خود را به صورتی هماهنگ با هم در یک خط واحد قرار می‌دهند تا به مقصد و منظور معین و مفیدی منتهی شود؟ اکسیژن خاصیت خود را دارد و مواد سازنده‌ی بدن نیز هر کدام خاصیت خود را، اما چگونه است که در بدن دستگاهی به نام شش به وجود آمده است که می‌تواند این اکسیژن را به درون خود کشد و آن را به خود تحویل دهد تا به سلول‌های بدن برسد و حیات و تفکر آدمی ممکن شود، خاصیت اشیاء چگونه می‌تواند این هماهنگی را تبیین کند؟

۲- آشفتگی هم معلول خاصیت است

صرف قبول خاصیت اشیاء نمی‌تواند توجیه کننده این همه هماهنگی و نظم و سازندگی در جهان باشد زیرا در آن مواردی که آشفتگی و ناهماهنگی و تخریب نیز وجود دارد، باز هم پای خاصیت اشیاء در کار است. سیلی که شهر و دیاری را ویران می‌کند، این ویرانی را مطابق خاصیت

خود و خواص مصالح ساختمانی دیوارهای شهر انجام می‌دهد و اگر در مسیر آن سیل‌بندی بسازند و از آب فراوان آن برای کشاورزی و سازندگی استفاده کنند باز هم از خاصیت آب و سد و نهر استفاده شده است ولی پیداست که میان این دو نحوه عمل سیل تفاوت بسیار است و تنها توسل به خواص اشیاء برای توضیح این تفاوت کافی نیست.

مثالی می‌زنیم تا خواننده نقص و ناتوانی این خاصیت گرایی مادی را آسانتر درک کند. می‌دانیم که هر یک از حروف الفبا معرف صدای خاصی از اصوات است و کلمات مرکب از حروف الفباست و جملات مرکب از کلمات و یک کتاب مفصل و عالمانه که مثلاً در علم زیست‌شناسی یا فیزیک نوشته شده مجموعه‌ای از جملات و کلمات و بالاخره مجموعه‌ای از حروف الفباست که هر کدام صدای مخصوص به خود را دارند، اما اگر پرسیم چرا این کتاب به وجود آمده است، آیا کافی است که گفته شود در این کتاب جز حروف الفبا وجود ندارد و خاصیت مخصوص این حروف باعث شده است که این کتاب به وجود آید و این معانی از آن فهمیده شود؟ این پاسخ نه تنها نمی‌تواند پیدایش کتاب را توضیح دهد، بلکه پیدایش یک جمله و حتی یک کلمه را نیز نمی‌تواند توجیه کند. حروف «ک» و «ت» و «ا» و «ب» هر کدام صدای مخصوص به خود را دارند، اما آیا صرف این صداها و خاصیت‌ها، برای آن که این حروف به نحوی با هم ترکیب شوند که کلمه «کتاب» به وجود آید کافی است؟ اگر به جای کلمه «کتاب» کلمه «کاتب» به وجود بیاید باز هم حروف خاصیت خود را دارند و اگر کلمه‌ی بی‌معنای دیگری مانند «تابک» به وجود آید باز هم همان حروف و همان خاصیت‌ها در کارند.

نقص عمده‌ی تفسیر جهان براساس خاصیت مادی اشیاء این است که اگر جهان هر وضعی به جز وضع موجود را نیز می‌داشت باز هم می‌توانستیم بگوییم که خاصیت اشیاء اقتضا کرده است که آن چنان باشد، اگر جهان بی‌نظم و ناهماهنگ بود، باز هم خاصیت اشیاء همان بود که اینک هست. ما به دنبال تفسیری نیستیم که با هر صورت و هر شکل جهان، سازگار باشد، چنین تفسیری در حکم کلیدی است که به همه قفل‌ها می‌خورد و پیداست که این کلید جز هوا چیز دیگری نیست که هیچ دری را هم نمی‌گشاید. در تفسیر جهان، ما به دنبال طرحی هستیم که دقیقاً وضع حاضر را چنان که هست تبیین کند نه این که با هر وضعی، ولو صددرصد ضدّ وضع حاضر هم سازگار باشد.

۳- اختیار و انتخاب و ابتکار

آیا در این جهان واقعی به نام «اختیار» و «آزادی اراده» وجود دارد؟ البته ممکن است کسی

به این سؤال پاسخ منفی دهد و اساساً منکر اختیار و قوه‌ی انتخاب شود، اما چنین کسی در پی انکار اراده‌ی آزاد، ناچار باید همه کوشش‌های تربیتی را بیهوده بداند زیرا در همه این کوشش‌ها فرض بر این است که انسان آزاد است و می‌تواند خود را تغییر دهد. همچنین لازمه‌ی انکار اختیار این است که هیچ کس را به سبب کار خوبی که انجام داده در خور پاداش و تحسین ندانیم و هیچ بدکاری را مجازات و ملامت نکنیم، چرا که هر کدام جبراً خاصیت ضروری خود را نشان داده‌اند همان‌طور که سایر اشیاء طبیعت، مثلاً فلزات با خواص گوناگون و احیاناً متضادی که دارند در خور ستایش و نکوهش نیستند. بالاخره اگر کسی منکر آزادی اراده انسان شود نباید سعی کند با توضیح و تبلیغ عقاید خود و آموزش آن به دیگران آن‌ها را به نظریات خود معتقد سازد، زیرا در آموزش نیز مانند تربیت، فرض بر این است که انسان مانند اشیاء بی‌اراده‌ی طبیعت نیست، بلکه می‌تواند با اراده‌ی خود، خود و عقاید خود را تغییر دهد.

اما اگر بپذیریم که انسان دارای اختیار است و می‌تواند از میان راه‌های گوناگونی که فراروی او قرار دارد، یکی را انتخاب کند، در آن صورت می‌پرسیم وجود اختیار، که ناچار واقعیتی از واقعیت‌های این جهان است چگونه با ماتریالیسم سازگار است. اگر در این جهان همه چیز مادی است و ماده هر چه باشد، خاصیتی ثابت و معین دارد، چگونه می‌توان تصور کرد که مجموعه‌ای از این مواد — که انسان نامیده می‌شود — بتواند بیش از یک عملکرد داشته باشد و خود بتواند از میان چند نوع عمل که برای او ممکن است، یکی را برگزیند و مسئولیت آن را برعهده گیرد و مستوجب پاداش و کیفر شود؟

نه تنها آزادی اراده با ماتریالیسم قابل تفسیر نیست، بلکه ابتکارها و خلاقیت‌های هنری و علمی و فنی نیز که از انسان سر می‌زند معمای لاینحلی می‌شود. زیرا ماده باید به اقتضای خاصیت ثابت و مشخص خود، همواره یک راه را طی کند و نمی‌تواند از دستور طبیعت خود تخلف و تخطی نماید و حال آن‌که می‌دانیم که ابتکار و نوآوری همواره به منزله فعالیت است برخلاف انتظار و برخلاف سیر طبیعی یک موجود و این‌گونه فعالیت‌ها با فرض مادی بودن جهان حل نشده باقی می‌ماند. انسان به گونه دریایی است که نوآوری‌ها و ابتکارات همچون امواج بر سطح آن ظاهر می‌شوند و شکل ثابت آن را عوض می‌کنند، اگر انسان را یکسره مادی بدانیم، و به خاصیت گرایی مادی معتقد شویم باید بگوییم که انسان دریای منجمدی است که یکپارچه یخ زده و صلب و سخت گشته است و پیداست که همان‌طور که تصور موج و حرکت و تغییر در یک دریای منجمد ابدی معنی ندارد، تصور ابتکار و نوآوری نیز در انسان بی‌معنی خواهد بود.

۴- مفاهیم کلی و ماتریالیسم

اگر اندکی در عالم شگفت انگیز درون خویش دقت کنیم می بینیم ذهن ما دارای مفاهیمی کلی است که بر مصداق‌های متعدد و بی‌شماری در عالم خارج قابل اطلاق است. مثلاً ما در ذهن خود دارای مفهوم کلی «کتاب» هستیم که بر همه کتاب‌ها، بزرگ، کوچک، فارسی، عربی، ارزان، گران و ... صدق می‌کند. اگر در این جهان همه چیز مادی است و هر ماده‌ای خواص و مشخصات خود را دارد، که فقط از آن خود اوست و بر خود او منطبق است چگونه است که در ذهن ما - که آن را هم قاعدتاً باید ماده فرض کرد - مفهومی پیدا شده که بر مصداق‌های خارجی متعدد قابل اطلاق است و حال آن‌که آن مصادیق، هر کدام خصوصیتی مخصوص به خود دارند. در این جا ممکن است گفته شود ذهن مفهوم کلی کتاب را از مشاهده کتاب‌های مختلف، انتزاع می‌کند و آن‌گاه همین مفهوم انتزاعی را که آزاد از قیود و مشخصات بزرگی و کوچکی و ارزانی و گرانی و ... است بر همه‌ی کتاب‌ها اطلاق می‌کند. سؤال مهم همین جاست که ذهن به عنوان یک ماده چگونه می‌تواند در برخورد با نمونه‌های مختلف کتاب که هر کدام صفات و خصوصیات خاص خود را دارند و فقط خود را نشان می‌دهند و غیر خود را شامل نمی‌شوند، به مفهومی برسد که بر همه‌ی آن نمونه‌ها قابل اطلاق باشد و در عین حال محدود و منحصر به هیچ یک از آن‌ها نباشد. این توانایی ذهن با فرض مادی بودن آن قابل تفسیر نیست و این‌گونه فراتر رفتن از قالب‌های اختصاصی اشیاء مشخص مادی، تنها در مفاهیم کلی دیده نمی‌شود بلکه در مورد قوانین کلی ذهن نیز صادق است.

از جمله نشانه‌های مفاهیم کلی ذهن این است که نمی‌توان آن‌ها را تقسیم کرد و یا مانند اشیاء مادی با برهم انباشتن و جمع کردن اجزاء آن‌ها، آن‌ها را زیاد کرد. مثلاً آب در خارج از ذهن به عنوان یک شیء مادی قابل تقسیم و قابل افزایش و کاهش است اما مفهوم آب در ذهن، به یک قطره‌ی آب به همان‌گونه صدق می‌کند که بر یک دریا و با افزایش و کاهش کمیت آب، که صفت جدانشدنی هر ماده‌ای است، کم و زیاد نمی‌شود. آب در خارج تغییر می‌کند، می‌گندد، بخار می‌شود، آلوده می‌شود، کم و زیاد می‌شود، سرد و گرم می‌شود... اما مفهوم آب در ذهن نه می‌گندد، نه بخار می‌شود و نه چیزی را در خود حل می‌کند و نه ذهن را خیس می‌کند!! و این‌ها همه حاکی از غیر مادی بودن اوست. مفهوم ظلم، ظلم نمی‌کند و ذهن را نمی‌آزارد. اما ظلم در خارج، اندازه‌ای دارد و به مقدار مشخصی (کم یا زیاد) است و موجب آزار آدمیان است و قابل برکندن و دفع کردن است.

۵- ماده و ارزش‌های اخلاقی

انسان نسبت به اعمال خویش و دیگران و همچنین نسبت به اشیاء گوناگون بی تفاوت و بی طرف نیست، بلکه درباره‌ی آن‌ها قضاوت می‌کند و ارزیابی می‌نماید و مفاهیم ارزشی گوناگونی از قبیل خوب و بد و زشت و زیبا را به کار می‌برد. ماده نمی‌تواند تولید کننده‌ی مفاهیم ارزشی باشد. صفات ماده همه از قبیل حرکت و سکون و حرارت و سنگینی و سختی و نرمی و ترشی و شوری هیچ یک صفاتی نیست که به توان آن‌ها را از مقوله‌ی خوبی و بدی دانست. ماده کویر خشکی است که در آن گل و گیاه ارزش نمی‌روید و حال آن‌که سراسر زندگی انسان آمیخته با همین مفاهیم ارزشی است و کسانی که می‌کوشند تا با ردیف کردن کیفیت کار سلسله‌ی اعصاب و مغز آدمی کیفیت پیدایش مفاهیم ارزشی را توضیح دهند راه به جایی نمی‌برند. به عبارت دیگر، خوبی و بدی جزو صفات فیزیکی یا شیمیایی اشیاء نیستند. یک قطعه سنگ، صفاتی مادی دارد که عبارتند از سنگینی، سختی، وزن، جرم، حرکت، شتاب، و ساختمانی شیمیایی دارد که عناصر خاصی در آن شرکت دارند. اما یکی از صفات فیزیکی یا شیمیایی این قطعه سنگ این نیست که «خوب» است یا «بد» است. ارزش‌ها جزو صفات مادی نیستند. و حال که انسان از داوری و خوب و بد کردن تهی نیست، از این رو ماتریالیسم تفسیر دلنشینی از آن به دست نمی‌دهد.

۶- حافظه

ده سال پیش کسی را در یک ملاقات دیده‌اید و اکنون دوباره می‌بینید، به یاد می‌آورید که «این» شخص هم «آن» کسی است که ده سال پیش دیده‌اید. دارویی می‌خورید و از طعم آن به یاد می‌آورید که سه سال قبل هم همین دارو را خورده‌اید. وقتی سخن دیگران را می‌شنوید معانی آن‌ها را درک می‌کنید و به یاد می‌آورید که هر واژه ناظر به چه معنایی است. نیز وقتی خودتان سخن می‌گویید، از حافظه کمک می‌گیرید و لغات را در جای خود به کار می‌برید. دوستانتان را به کمک حافظه می‌شناسید. خانه‌تان را به کمک حافظه پیدا می‌کنید و ... این‌ها همه خاصیت حافظه‌ی شماس است و این خاصیت مادی نیست زیرا ماده در زندان زمان و مکان خود محبوس است. اگر در انسان جز ماده هیچ چیز دیگر نباشد، تصویری که ده سال قبل از شخصی در ذهن ایجاد شده چگونه ممکن است ثابت بماند و با تصویر دیگری از همان شخص که ده سال بعد به وجود آمده منطبق شود و چگونه انسان می‌تواند بی‌برد که این، همان است؟ سؤال مهم و اساسی این است که آیا این دو مشاهده دو تأثیر مستقل از یکدیگر در ذهن ایجاد کرده یا نکرده است. برحسب مبانی مادی باید این دو تصویر را که در دو زمان

دور از هم در ذهن حاصل شده، به کلی جدا از هم دانست، اما ذهن آن‌ها را عین هم می‌داند و می‌گوید این همان مرد است. چگونه ممکن است یک اثر مادی، زمان خود را رها کند و قید مشخصه‌ی زمانی را از دست و پای خود بردارد و فراتر از زمان با یک اثر مادی دیگر انطباق پیدا کند و انسان به یاد بیاورد که این دو حادثه از یک چیز حکایت می‌کند؟ لازمه‌ی حکم به این همانی، ثبات تصویر پیشین و حاضر شدن دوباره اوست. این عینیت، این ثبات و این وحدت چگونه می‌تواند محصول ماده‌ای باشد که سرپای وجود آن جدایی و تغیر و کثرت است؟

«خود» یک حادثه‌ی مادی، هرگز تکرار نمی‌شود

شما هر حادثه مادی را که در نظر بگیرید، به سهولت می‌توانید دریابید که «خود» آن حادثه دیگر هرگز تکرار نمی‌شود بلکه اگر ظاهراً تکرار شود «مثل» اوست که رخ می‌دهد نه «خود» او. یک بازی فوتبال وقتی تمام می‌شود برای همیشه تمام شده است یعنی دیگر «خود» آن بازی برای همیشه در محبس زمان خود به زندان ابد محکوم خواهد بود و اگر بار دیگری آن بازی با همان بازیکنان و در همان محل و دقیقاً با تمام همان جزئیات (که البته فرض محالی است) تکرار شود، «خود» همان بازی نیست که احضار شده است بلکه «مثل» آن است که ایجاد شده است. یعنی دو بازی صورت گرفته است که دومی «مثل» اولی است نه این که همان بازی اول از زمان خود خارج شده و دوباره تجلی کرده است! حال اگر چنین است و هیچ حادثه‌ای در جهان ماده دوبار اتفاق نمی‌افتد و بلکه هر حادثه منحصر به فرد است و یکبار بیش تر رخ نمی‌دهد و اگر چنین است که به فرض ذهن هم مادی است و هر حادثه‌ای و خاطره‌ای در آن، بیش از یک بار رخ نمی‌دهد، پس چگونه است که ما می‌توانیم چیزی را به یاد آوریم.

توجه کنید که به یاد آوردن به معنای احضار مجدد همان خاطره‌ی اولی است. یعنی درست همان چیزی در حافظه روی می‌دهد که در جهان ماده روی دادنش محال است. وقتی شما به یاد شعری می‌افتید که ده سال پیش آن را حفظ کرده بودید، واقعاً همان شعر در ذهن شما حاضر می‌شود نه «مثل» آن، یعنی یک خاطره است که دوباره جلوه می‌کند. نه این که دو خاطره باشد که دومی مثل اولی باشد و این به دلیل این است که عالم حافظه مادی نیست و خاطرات، محبوس زمان نیستند. و اگر بگویید چه مانعی دارد که دو خاطره باشد و دومی مثل اولی، خواهیم گفت از کجا در می‌یابید که دومی مثل اولی است؟ جز این که اولی را هم نزد خود دارید و از مقایسه دومی با اولی می‌فهمید که این مثل اوست. یعنی باز هم باید گفت خاطره اولی، همین اکنون نزد شما حاضر است و این خلاف حوادث مادی است که در محبس زمان گذشته محبوس می‌مانند و هرگز از آن خارج نمی‌شوند و در زمان حال حضور نمی‌یابند.

به علاوه، در همان مثال فوتبال، اگر کسی فقط بازی دوّم را ببیند نمی‌تواند دریابد که این بازی دوّم مثل بازی اوّل است، چون نه بازی اول را خودش دیده و نه بازی اول در جهان ماده حاضر است. فقط کسی «مثل اول» بودن را درمی‌یابد که خاطره‌ی اوّلی نزد او حاضر باشد. یعنی برای فهمیدن «مثلیّت» در عالم خارج هم، باید به حافظه غیر مادی تکیه کرد. و اگر حافظه هم از جنس جهان مادی باشد، هیچکس نمی‌تواند هیچ‌جا، مشابهت دو حادثه را دریابد. چون در آن صورت حوادث در ذهن هم همان‌طور می‌گذرند و احضار ناپذیر می‌شوند که در جهان خارج.

هم حذف «انسان» و هم دخالت دادن «انسان»!

برای حلّ این مسأله، بعضی چنین پاسخ می‌دهند که اثر و تصویر ادراک قبلی در سلول‌های مغزی ما بایگانی شده و نزد ما محفوظ است و ما بدین علت می‌توانیم مطابقت ادراک فعلی با ادراک قبلی را تشخیص دهیم که تصویر کنونی را با تصویر موجود در بایگانی مغز مقایسه می‌کنیم، همان‌طور که عکاس در کارگاه عکاسی خود، وقتی عکسی در دست دارد که احتمال می‌دهد قبلاً توسط خود او برداشته شده، به بایگانی فیلم‌های خود مراجعه می‌کند و با پیدا کردن فیلم آن، متوجه می‌شود که این همان عکسی است که او چند سال پیش گرفته است.

کسانی که برای حلّ مسأله‌ی حافظه، با اعتقاد به ماتریالیسم و با فرض مادی بودن انسان، این راه حل را پیشنهاد می‌کنند و می‌گویند «ها»، تصویر فعلی را با تصویر قبلی مقایسه می‌کنیم، توجه ندارند که با فرض مادی بودن انسان دیگر «ها»ئی باقی نمی‌ماند که این مقایسه را انجام دهد! همه‌ی سخن بر سر این است که آن «ها» مادی و ماده است. ماتریالیسم آن «ها»، یعنی آن انسانی را که به آرشیو مغز مراجعه می‌کند و تصویر فعلی و قبلی را مقایسه می‌کند، برمی‌دارد و به جای او، فقط سلول‌های مادی مغز را می‌گذارد. این درست نیست که بنا را بر مادی بودن انسان بگذاریم و از ادراک، یک توجیه کاملاً مادی به دست دهیم، آن‌گاه درست هنگامی که مسأله‌ی تشخیص و درک «این همانی» تصویر فعلی و تصویر قبلی مطرح می‌شود، همان انسانی را که بر سر مادی بودن یا نبودن او بحث داریم، وارد صحنه کنیم و بگوییم این «ما»ییم که تشخیص می‌دهد دو تصویر با هم یکی هستند. اگر بخواهیم با توجه به همان مثال عکاس، مقصود خود را توضیح دهیم، باید بگوییم این مثل آن است که کسی بگوید کارگاه عکاسی که فقط شامل اسباب و وسایل مادی است، می‌تواند حتی بدون حضور و دخالت شخص عکاس به مطابقت عکس جدید با فیلم قبلی پی‌برد و اگر بیرسیم چگونه چنین چیزی ممکن است، بگوید در آرشیو عکاسی از قبل فیلم قبلی موجود است، عکس جدید هم

که هست، «عکاس»! از مقایسه‌ی این دو با هم، به مطابقت آن‌ها پی می‌برد. ما می‌گوییم شما یک بار، عکاس را با فرض این که کارگاه عکاسی مادی به تنهایی قادر به تشخیص است، از صحنه خارج کردید و آن‌گاه دوباره موقع تشخیص، عکاس را وارد عمل می‌کنید. کسانی که انسان و ذهن انسان را به کلی مادی فرض می‌کنند و بعد می‌گویند «ما» تشخیص می‌دهیم، گویا فراموش می‌کنند که نمی‌توانند برای حل مسأله، از انسانی که قبلاً او را برداشته و ماده‌ی محض را جانشین او ساخته‌اند، استفاده کنند. اینان از یک سو، انسان را به عنوان یک هویت مستقل غیر مادی انکار می‌کنند و به جای او، فقط همان سلول‌های مادی را قرار می‌دهند و از سوی دیگر، برای حل مسأله، یک انسان تشخیص‌دهنده و درک‌کننده را از بالای سر این سلول‌های مادی وارد عمل می‌کنند و گره کار را به دست او باز می‌کنند، یعنی همان چیزی را که ابتدائاً نفی کرده‌اند، در ضمن بحث، دوباره در کار می‌آورند.

تشبیه مغز انسان به کامپیوتر و ماشین‌های محاسبه الکترونیکی نیز این مشکل را حل نمی‌کند. کامپیوتر به هیچ وجه شعور و قدرت درک و تشخیص ندارد. هر اطلاعاتی که به کامپیوتر داده می‌شود، به صورت یک اثر الکتریکی در آن وارد می‌شود که می‌تواند در آن باقی بماند. انسان برای کامپیوتر مداری تنظیم کرده و به آن برنامه‌ای داده است که وقتی یک اثر الکتریکی جدید، مشابه اثر قبلی، به آن وارد شد، در کامپیوتر یک علامتی به وجود آید. اما اگر انسانی در کنار کامپیوتر نباشد و نداند که معنی این علامت، مشابه بودن اثر فعلی با اثر قبلی است، خود کامپیوتر به هیچ وجه شعور تشخیص و ادراک «این همانی» دو اثر فعلی و قبلی را ندارد و به مشابَهت دو اثر آگاه نیست.

۷- ماتریالیسم و ثبات شخصیت آدمی

همین جا باید گفت که محفوظ ماندن و ثابت بودن هویت هر کس در طول زمان، خود دلیل بارزی است بر این حقیقت که «من» و شخصیت آدمی امری غیر مادی است. زمان می‌گذرد و چنان که علوم می‌گویند تمامی بدن مادی ما دچار تغییر و تبدیل می‌شود و تغذیه و تنفس، همه عناصر کنونی بدن ما را عوض می‌کنند و عناصر نوینی را جانشین آن‌ها می‌کنند^۱، اما «من» ما ثابت است. هر یک از ما حق دارد بگوید آن دست کوچک که در کودکی داشتم دست «من» بود و این دست درشت و قوی که امروز دارم نیز دست «من» است. اکنون مسأله‌ای که ماتریالیسم باید آن را حل کند این است

۱- این که می‌گوییم همه‌ی بدن هر شخص در طول عمر او عوض می‌شود، حکمی است که درباره‌ی همه‌ی سلول‌ها و بافت‌ها (خون، ماهیچه، مغز و اعصاب، استخوان و ...) صادق است. اصولاً تغذیه و تنفس و متابولیسم، حاصلی جز نوسازی و ...

که این «من» چیست که تغییر نمی‌کند و ثابت می‌ماند و بدن را با همه‌ی تغییرات و تبدیلات آن به خود نسبت می‌دهد و بدن خود می‌نامد؟ ما وقتی نگاهی به گذشته می‌افکنیم می‌گوییم: «من» همان بودم که به دیستان می‌رفتم و سپس در دبیرستان مشغول درس شدم و اکنون نیز این‌جا نشسته‌ام. معلوم است که هویت واقعی ما در طول زمان فرق نکرده است و حال آن‌که همه بدن مادی و محسوس ما فرق کرده است. بدیهی بودن ثبات شخصیت افراد به اندازه‌ای است که اگر کسی مثلاً سرقتی کند و سی سال بعد دستگیر و محاکمه شود، چنان‌چه در دادگاه بر پایه‌ی تغییرات دائمی ماده بدن استدلال کند و بگوید این دست امروز من، دیگر آن دستی که سی سال پیش با آن مرتکب دزدی شدم، نیست و از آن بدن سی سال پیش، امروز هیچ چیز باقی‌نمانده و همه چیز آن جای خود را به اشیاء دیگر داده است، پیداست که قاضی این سخن را از او نخواهد پذیرفت و خواهد گفت درست است که نه این دست آن دست است و نه این بدن، آن بدن، اما تو، همان تویی.^۱

... بازسازی بدن ندارد. این همه کربنی (CO₂) که از طریق تنفس از بدن خارج می‌شود، و آن همه مایعات و املاح و مواد آلی و سلولزی که دفع و تعریق می‌شوند، همه بدن را نیازمند تغذیه می‌سازند. غذاهایی که از طریق لوله‌ی هاضمه جذب خون می‌شود، به کار ساختن پروتئین‌ها، چربی و قندها و تأمین املاح مورد نیاز بدن می‌آید. خون، غذاها را تا آستانه‌ی سلول‌ها می‌برد و کهنه را با نو معاوضه می‌کند. سلول‌های عصبی که از اکسیژن و گلوکز تغذیه می‌کنند لحظه‌ای نمی‌توانند بدون آن‌ها به حیات خود ادامه دهند و از این رو قطع اکسیژن، خسارات غیرقابل برگشتی به سلول‌های عصبی وارد می‌سازد. فی‌المثل یون‌های پتاسیم و سدیم که امروز بر غشاء سلول‌های عصبی نشسته‌اند و مسئول انتقال فرمان‌های عصبی‌اند همان‌ها نیستند که سال گذشته در این‌جا بودند و به نوبه‌ی خود سال بعد جای خود را به یون‌های دیگر داده‌اند و چنین است در مورد سایر سلول‌ها. بنابراین، بدن مانند حوضچه‌ای است که از طرفی آب در آن می‌ریزد و از طرف دیگر از آن بیرون می‌رود. شخص ناظر می‌پندارد که آب حوضچه همواره ثابت است، در حالی‌که، واقعاً در تغییر مستمر و تدریجی است. تأکید می‌کنیم که سلول‌ها همه در تغییرند و سرپایشان عوض می‌شود گرچه ممکن است بعضی از آن‌ها (مانند بعضی سلول‌های عصبی) تقسیم و تکثیر نیابند.

۱- استاد شهید مطهری در باورقی‌های جلد اول اصول فلسفه و روش رئالیسم علامه طباطبائی، صفحه ۸۹، می‌نویسد: «روی فرضیه مادیین، ادراکات عموماً عبارت است از فعالیت‌ها و خواص سلول‌هایی که مراکز سلسله‌ی اعصاب را تشکیل داده‌اند و خود این سلول‌ها دائماً با همه محتویات خود در تغییر و تبدیله و ذرات بدن آن‌ها عوض می‌شود و حال آن‌که هر کسی حضوراً تشخیص می‌دهد که بدون تغییر و تبدیل و زیاده و نقصان (البته در خود نه در حالات) همان کسی است که در شصت یا هفتاد سال پیش بوده است».

و خلاصه‌ی این بیان که متکی به آگاهی نفس از وجود و نحوه‌ی وجود خود است آن‌که از راه انتساب (این‌که هر کسی ادراکات را منسوب به خود می‌داند نه غیر خود) و از راه وحدت (این‌که هر کسی تشخیص می‌دهد که در گذشته و حال یکی است نه بیشتر) و از راه عینیت (اینکه تشخیص می‌دهد که خود عین همان است که بوده نه غیر آن) و از راه ثبات (تشخیص این‌که هیچ‌گونه تغییری در خود من حاصل نشده است) ثابت می‌شود که آن‌چه انسان آن را به عنوان حقیقت موجود می‌شناسد یک حقیقت وحدانی ثباتی است که جمیع حالات نفسانی مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و مبرا می‌باشد.

آری، هرگاه در متن یک جریان که سراپا تغیر و تبدل باشد به امر ثابتی برخورد کنیم ناچار باید بپذیریم که آن امر ثابت ذاتاً به آن جریان متغیر تعلق ندارد و از خارج از آن منشأ گرفته است. مولانا، جلال‌الدین محمد، این نکته‌ی دقیق را با تشبیهی لطیف بیان می‌کند. جویبار در شب مهتابی آرام که هیچ نسیمی آن را آشفته نمی‌سازد به سرعت می‌گذرد اما عکس ماه هم چنان در آن ثابت است، این ثباتی که در متن تغیر، جلوه‌گر می‌شود از کجا پیدا شده است؟ کافی است نگاهی به آسمان بالای سر خویش اندازیم تا بدانیم که ماه و ستاره از جنس آب نیست و در آب نیست.

شد مبدل آب این جو چند بار عکس ماه و عکس اختر برقرار
قرن‌ها بگذشت و این قرن نوی است ماه آن ماه است و آب آن آب نیست

نقص‌ها و نقض‌های فوق، کافی است تا ناتوانی ماتریالیسم را به منزله طرحی جامع و پیروز، برای تفسیر همه‌ی جهان، آشکار سازد. تنوع و تفرق پدیده‌ها در جهان بیش‌تر از آن است که با ذکر این‌که همه چیز خاصیت ماده است، بتوانیم آن‌ها را به خوبی فهم و هضم و تفسیر کنیم. هنوز راه درازی در پیش داریم.

آیا مفصل‌تر شدن و طولانی‌تر شدن پدیده‌ها، مشکل را حل می‌کند؟

اکنون که ناتوانی طرح ماتریالیسم را در تفسیر جهان دریافته‌ایم و به نارسایی این طرح در توضیح واقعیاتی مانند نظم و هدفداری و آزادی اراده و ادراکات ذهنی و ارزش‌های اخلاقی و حافظه و ... پی‌برده‌ایم، لازم است به روشی که در نوشته‌های ماتریالیستی معمول است و در حقیقت کوشش بی‌حاصلی برای رهایی از این بن‌بست است، اشاره کنیم.

این روش، عبارت از این است که چنین وانمود می‌کنند که با پیچیده‌تر شدن و مفصل‌تر شدن ساختمان مادی اشیاء، این ناتوانی‌ها و نقص‌های ماده برطرف می‌شود. مثلاً اگر یک الکترون یا یک مولکول و سلول فاقد آزادی اراده و ادراک و ارزش اخلاقی است، وقتی الکترون‌ها و ذرات با یکدیگر ترکیب شوند و مجموعه‌های مادی مفصل و پیچیده‌ای تشکیل شود، آن‌گاه آن مجموعه‌ها صاحب اختیار و ادراک و ارزش اخلاقی می‌شوند. مغالطه‌ای که در این روش نهفته این است که پیچیده بودن (از نظر ترکیب مادی) و پرشمار بودن عناصر مجموعه، جبران‌کننده‌ی نقص‌هایی قلمداد می‌شود که ناشی از سادگی، ترکیب و تعداد عناصر یک مجموعه‌ی مادی نیست، بلکه ناشی از مادی بودن آن است. حقیقت این است که مسئول ناتوانی ماده، «ماده» بودن آن است نه ساده بودن آن، پیچیدگی ترکیب یک مجموعه، البته آن را از نظر خاصیت‌های مادی غنی‌تر و از نظر علمی شگفت‌آورتر

می‌سازد اما آن مجموعه را از مادی بودن خارج نمی‌کند و ناتوانایی‌هایی را که ناشی از مادی بودن آن است برطرف نمی‌سازد. به علاوه پناه بردن به پیچیدگی، معمولاً برای آن است که نقض‌پذیری نظریه را بپوشانند. چون هر چه را نتوان تفسیر کرد، می‌توان با توسل به پیچیدگی گفت که ما نمی‌دانیم چه می‌شود اما چون دستگاه خیلی پیچیده است، لابد آن امر تفسیر ناپذیر به نحوی حاصل می‌شود!

در این روش مخصوصاً به زمان و گذشت زمان تکیه‌ی بسیار می‌شود. یعنی برای آن که ذهن خواننده آماده‌ی پذیرش مقصود شود، همان مولکولی را که فاقد خاصیت‌های غیر مادی است نه تنها به چند میلیون و میلیارد مولکول افزایش می‌دهند بلکه از تحولاتی که در طول چندین میلیون و چندین میلیارد سال بر آن وارد شده سخن می‌گویند و این مغالطه‌ی دومی است که می‌خواهند با گذشت زمان، به ماده، توانایی‌هایی ببخشند که ماده، تا وقتی که ماده است نمی‌تواند آن توانایی‌ها را داشته باشد. ماده با گذشت زمان طولانی، ممکن است از نظر ترکیب پیچیده‌تر و مفصل‌تر شود اما نمی‌تواند غیر مادی شود و صاحب شعور و اراده و ارزش اخلاقی و حافظه و ثبات گردد.

سوالات

- ۱- تفاوت طرح «ماتریالیسم» با طرح «تصادف» چیست؟
- ۲- چرا ماتریالیسم را «خاصیت‌گرایی مادی» نامیده‌ایم؟
- ۳- آیا در یک مجموعه‌ی آشفته، خاصیت مادی تک‌تک مواد، با خاصیت همان مواد هنگامی که در یک مجموعه‌ی منظم و هدفدار قرار گیرند، فرق دارد؟
- ۴- اختیار و انتخاب چگونه طرح خاصیت‌گرایی مادی را نقض می‌کند؟
- ۵- چرا وجود مفاهیم کلی در ذهن، با ماتریالیسم قابل تفسیر نیست؟
- ۶- «حافظه» چگونه ماتریالیسم را نقض می‌کند؟
- ۷- چرا با قبول ماتریالیسم، دیگر نمی‌توان در کنار سلول‌های مادی مغز، «خود» انسان را نیز به عنوان عنصر تشخیص دهنده و ادراک کننده در کار آورد؟
- ۸- اگر فرد مجرمی برای فرار از مجازات، ادعا کند که چون همه‌ی اجزاء بدن او نسبت به زمان ارتکاب جرم عوض شده، او دیگر همان مجرم سابق نیست، چگونه می‌توان با اعتقاد به ماتریالیسم به او پاسخ داد؟