

به نام خدا

بینش دینی

دوره پیش دانشگاهی

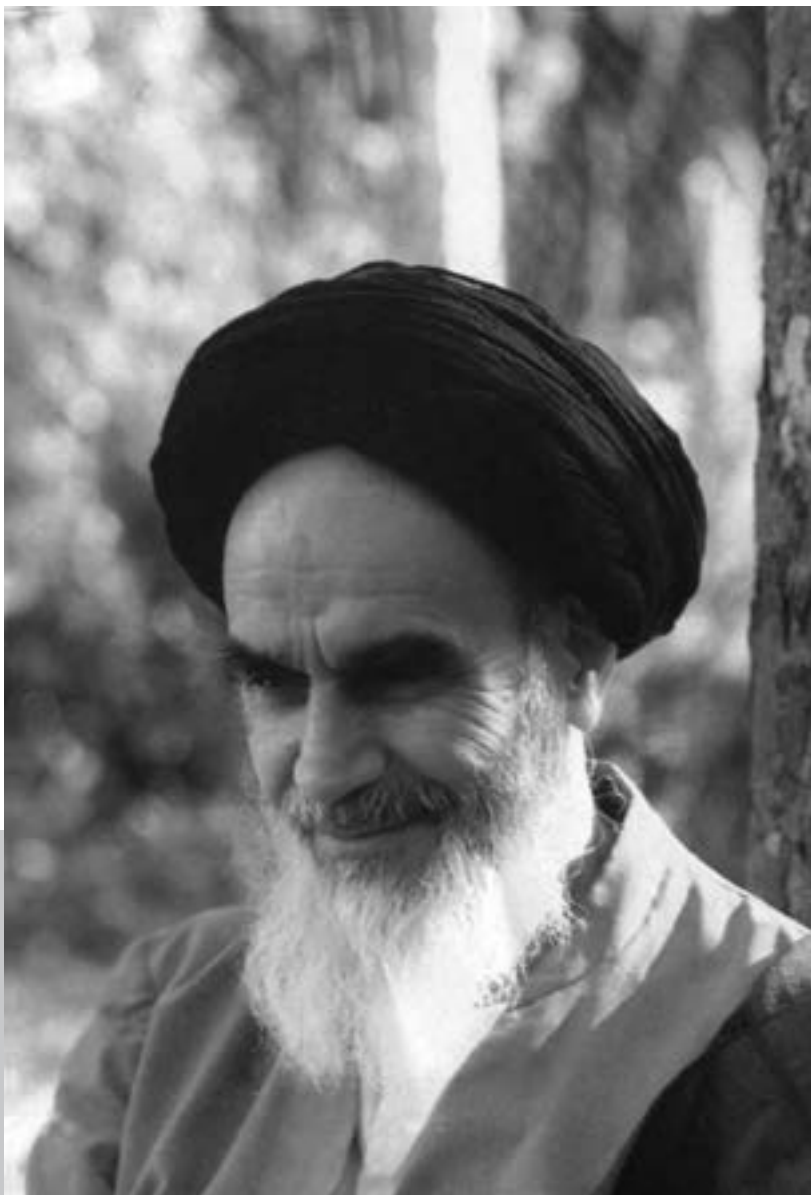
ویژه اقلیت‌های دینی

وزارت آموزش و پرورش
سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی



نام کتاب :	بینش دینی دوره پیش‌دانشگاهی (ویژه اقلیت‌های دینی) - ۲۸۵/۳
پدیدآورنده :	سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی
مدیریت برنامه‌ریزی درسی و تألیف :	دفتر تألیف کتاب‌های درسی عمومی و متوسطه نظری
مدیریت آماده‌سازی هنری :	اداره کل نظارت بر نشر و توزیع مواد آموزشی
شناسه افزوده آماده‌سازی :	لیدا نیک‌روش (مدیر امور فنی و چاپ) - محمد قاسم علیمردانی (طراح جلد) - شهرزاد قنبری (صفحه‌آرا) - خدیجه متولی، فرشته ارجمند، و جیهه برادران سادات، فاطمه پزشکی، حمید ثابت کلاچاهی (امور آماده‌سازی)
نشانی سازمان :	تهران : خیابان ایرانشهر شمالی - ساختمان شماره ۴ آموزش و پرورش (شهید موسوی) تلفن : ۸۸۸۳۱۱۶۱-۹، دورنگار : ۸۸۳۰۹۲۶۶، کد پستی : ۱۵۸۴۷۴۷۳۵۹ وبگاه : www.chap.sch.ir
ناشر :	شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران تهران : کیلومتر ۱۷ جاده مخصوص کرج - خیابان ۶۱ (داروپخش) تلفن : ۴۴۹۸۵۱۶۱-۵، دورنگار : ۴۴۹۸۵۱۶۰، صندوق پستی : ۳۷۵۱۵-۱۳۹
چاپخانه :	شرکت چاپ و نشر کتاب‌های درسی ایران «سهامی خاص»
سال انتشار و نوبت چاپ :	چاپ چهارم ۱۳۹۵

کلیه حقوق مادی و معنوی این کتاب متعلق به سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش است و هرگونه استفاده از کتاب و اجزای آن به صورت جایی و الکترونیکی و ارائه در پایگاه‌های مجازی، نمایش، اقتباس، تلخیص، تبدیل، ترجمه، عکسبرداری، نقاشی، تهیه فیلم و تکثیر به هر شکل و نوع بدون کسب مجوز ممنوع است و متخلفان تحت پیگرد قانونی قرار می‌گیرند.



اسلام اقلیت‌های مذهبی را احترام گذاشته است. اسلام اقلیت‌های مذهبی
را در مملکت ما محترم می‌شمارد. این مملکت مال همه‌ماست.
امام خمینی «قدس سرّه الشریف»

فهرست

بخش اول - خداگرایی

- ۲ - ۱- خداگرایی و شرایط طرح‌های قابل قبول
- ۹ - ۲- ترس و جهل!؟
- ۱۵ - ۳- توجیه اعتقاد به خدا با نظریه‌های اقتصادی و روانی
- ۲۴ - ۴- نظریه فطرت

بخش دوم - خداشناسی

- ۳۲ - ۵- این همه نقش عجب بر در و دیوار وجود!؟
- ۳۷ - ۶- تصادف
- ۵۴ - ۷- ماتریالیسم
- ۶۷ - ۸- جهان را صاحبی باشد «خدا» نام
- ۸۷ - ۹- برهانی از برهان‌ها



بخش اول

خداگرایی



خداگرایی و شرایط طرح های قابل قبول

تاریخ زندگی بشر، از تاریخ اعتقاد او به خدا، جدا نیست. هرچه به دور دست تاریخ نظر افکنیم و هر اندازه به گذشته بازگردیم، اعتقاد به خدا را هم چنان در جوامع بشری مطرح می بینیم. اندیشه‌ی خدا، ذهن بشر را همواره به خود مشغول می داشته است. امروز نیز اگر به پهنه‌ی جغرافیای جهان معاصر خویش نگاهی بیفکنیم خواهیم دید که هیچ اندیشه و اعتقادی به اندازه‌ی «اعتقاد به خدا» در جهان عمومیت و گسترش ندارد.

در مسأله «خداشناسی» دو جنبه‌ی مختلف وجود دارد که ما آن‌ها را از یکدیگر تفکیک می کنیم و هرکدام را جداگانه مورد بررسی قرار می دهیم. یک جنبه «خداگرایی» و جنبه‌ی دیگر «خداباوری» است. خداگرایی، گرایش به حقیقتی به نام خداست و خداباوری، اعتقاد به آن حقیقت براساس دلایل اطمینان بخش و یقین آور است.

سؤالی که در این بخش مطرح است این است که چرا مردم همواره در اندیشه‌ی موجودی بوده اند غیر محسوس و نادیدنی که دست و چشم و گوش از ادراک او ناتوان بوده، ولی با این همه بیشترین تأثیر را در زندگی و سرنوشت مردم داشته است و همواره گروه عظیمی از افراد بشر معنی حیات و تفسیر زندگی خویش را باز بسته به اعتقاد به چنین موجودی می دانسته اند و می دانند؟ این اعتقاد از کجا پیدا شده و این اندیشه از کجا آمده است؟

چه بسیار مردمی که همه‌ی هستی خویش را بر سر این اعتقاد نهاده‌اند و چه بسیار مردمی که جان و مال و خانمان خویش را برای خدا فدا کرده‌اند. عشق به خدا، آن چنان شورانگیز و حرکت‌آفرین بوده که عظیم‌ترین تحولات را در جامعه‌ها به وجود آورده و باشکوه‌ترین حماسه‌ها را آفریده است.

گویی قله‌ای فراروی و فراراه همه معتقدان به خدا قرار دارد که از بس رفیع و بلند است هیچ دستی و هیچ نگاهی بدو نمی‌رسد، اما همگان رو به سوی او دارند و پای در راه رسیدن به او نهاده‌اند و خود را بدو نزدیک می‌سازند و در هر قدم رنج‌ها می‌برند و هنرها می‌آفرینند و اگر گاهی تخته‌سنگی را در این راه هدف قرار می‌دهند و آن را بت می‌گیرند، باز برای آن است که از این طریق خود را به آن قله ناپیدای نامحسوس نزدیک کنند. چه نامحسوسی که علم او را بیشتر از همه علم‌ها و قدرت او را برتر از همه قدرت‌ها و حیات او را پایدارتر از همه زندگی‌ها می‌دانند.

این اندیشه چیست که امروز نیز در هر کجای جهان و حتی در آن جایی که دولت‌ها و حکومت‌ها قصد محو کردن و مبارزه با آن را دارند، خودنمایی می‌کند و حرکت و شور و شعور می‌آفریند؟

سؤال این است: کسانی به نام خدا جنگ کرده‌اند، کسانی به نام او هنرها آفریده‌اند، کسانی به نام او دعوی پیامبری کرده‌اند، کسانی به نام او فریب خورده‌اند، کسانی همه عمر خود را وقف عبادت کسی به نام خدا کرده‌اند، کسانی به نام او دیگران را فریب داده‌اند، کسانی برای اثبات وجود او استدلال کرده‌اند و... همه‌ی این‌ها حکایت از نیرومندی اندیشه‌ای به نام خدا می‌کند. چگونه می‌توان پیدایش چنین اعتقاد نیرومندی را تفسیر کرد که همه‌ی پدیده‌های فوق را دربر گیرد و قابل نقض نباشد؟

به این سؤال پاسخ‌های گوناگون داده شده است. بسیاری از کسان، مخصوصاً آنان که وجود خدا را انکار می‌کنند، ترجیح می‌دهند به جای هرگونه بحث و اندیشه‌ای درباره‌ی ارزش و اعتبار دلایل «خداباوری» درباره‌ی ریشه‌ها و خاستگاه‌های «خداگرایی» بحث کنند و مثلاً با اثبات این که انگیزه‌ی بشر در گرایش به خداوند، انگیزه‌ای غیراصیل و زودگذر و بی‌اعتبار بوده است، بی‌اعتباری «خداباوری» را ثابت کنند. در مقابل اینان، معتقدان به خدا نیز می‌کوشند با اثبات این که اعتقاد به خدا از اصیل‌ترین و پایدارترین جنبه‌ی وجود آدمی سرچشمه می‌گیرد و می‌جوشد، ریشه‌داری و دوام و استمرار این عقیده را ثابت نمایند.

گروه اول، سعی می‌کنند با اثبات بی‌پایگی انگیزه‌های خداگرایی و خداجویی، اصولاً خود را از شنیدن دلایل اثبات وجود خدا بی‌نیاز سازند و حال آن که گروه دوم، در عین اثبات بی‌پایگی سخنان گروه اول، دلایل متقن و استواری بر اثبات وجود خداوند ارائه می‌کنند.

اکنون مائیم و پدیده‌ای انسانی و اجتماعی به نام «خداگرایی» و طرح‌هایی که هرکدام مدعی هستند می‌توانند به طور صحیح و همه‌جانبه این مسئله را توضیح دهند. این طرح‌ها را نخست بیان می‌کنیم و سپس هریک را مورد بررسی و ارزیابی قرار می‌دهیم. اما پیش از این لازم است بدانیم که طرحی که برای تفسیر یک پدیده عرضه می‌شود، دارای چه مشخصاتی باید باشد تا بتواند از عهده‌ی تفسیر صحیح آن پدیده برآید.

طرح باید صادق و فراگیر باشد

برای آن که بتوانیم دوری و نزدیکی خود را از حقیقت اندازه‌گیری کنیم و بدانیم در کوششی که برای فهم معماهای هستی و تنظیم پدیدارها می‌کنیم چه اندازه توفیق یافته‌ایم، باید ملاک و معیاری داشته باشیم، باید بتوانیم تشخیص دهیم که طرحی که ذهن ما پیشنهاد می‌کند، چه ارزشی و چه بهره‌ای از حقیقت دارد و چه اندازه به ما در شناخت قانون پدیده‌ها و فهم آن‌چه مورد مطالعه و نظر ماست، توانایی می‌بخشد.

طرح‌هایی که ما به‌عنوان یک قانون عرضه می‌کنیم وقتی پذیرفتنی است که :

اولاً: «صادق» باشد (یعنی مورد نقض و خلافی برای آن یافت نشود)

ثانیاً: «فراگیر» باشد (یعنی درباره‌ی همه‌ی نمونه‌های مورد نظر حکم کرده باشد)

برای توضیح این دو شرط، مثالی می‌زنیم. فرض کنید می‌خواهید به این سؤال پاسخ دهید که :

«چرا در بسیاری از جوامع، برخی فقیرند و جمعی غنی؟»

طرح شما برای پاسخ‌گویی و تفسیر مسئله فوق این است :

«عوامل جغرافیایی و اوضاع و احوال اقلیمی علت فقر و غنی بودن افراد است».

به عبارت دیگر :

«همه‌ی ثروتمندان در مناطق خوش آب و هوا و همه‌ی فقیران در مناطق بد آب و هوا زندگی

می‌کنند». این طرح، به لحاظ صورت و ظاهر منطقی خود، فراگیر است، اما صادق نیست، زیرا تجربه،

موارد نقض آن را آشکار می‌سازد. درست است که در مناطق بد آب و هوا، معمولاً تعداد فقیران

بیشتر از مناطق خوش آب و هواست، اما در همان منطقه‌هایی که از نظر جغرافیایی و اوضاع و احوال

اقلیمی خوب و مناسب هستند، دیده می‌شود که گروهی ثروت بیش از اندازه و جمعی فقر بیش از حد

۱- توجه به این نکته لازم است که از دو شرط فوق، شرط «فراگیری» به شکل و صورت ظاهر منطقی طرح مربوط است

و شرط «صادق بودن» به انطباق طرح با واقعیت مربوط می‌شود.

دارند و برعکس در مناطق بد آب و هوایی نظیر عربستان، در کنار فقیران بسیار، ثروتمندانی هستند که نظیر آن‌ها را در هیچ جای خوش آب و هوای دنیا نمی‌توان پیدا کرد و این نشانه نقض و صادق نبودن این طرح کلی است.

حال اگر طرح شما در پاسخ به سؤال فوق طرح زیر باشد :

«بسیاری از ثروتمندان، سخت‌کوش و پرکارند و بسیاری از فقیران، تنبل و تن‌پرورند».

در این صورت این طرح برخلاف طرح اول گرچه صادق است، اما فراگیر نیست و یک طرح ناقص است زیرا ما در بی‌طرحی هستیم که علت ثروتمند شدن همه‌ی ثروتمندان و فقیر بودن همه‌ی فقیران را بیان کند و طرح مزبور، همه را دربر نمی‌گیرد. درست است که در میان ثروتمندان، افرادی هستند که سخت‌کوش و جدی و پرکارند و هم‌چنین در میان فقیران، تنبل و تن‌پرور، وجود دارد و بنابراین، قضیه‌ی مزبور صادق است ولی مگر نه این است که ثروتمندانی نیز وجود دارند که بسیار تنبل و تن‌پرورند و بدون هیچ رنج و زحمتی به ثروت‌های کلان دست می‌یابند و نیز بینوایانی هستند که از تن‌پروری گریزانند و همه‌ی عمر کار می‌کنند و با این حال در فقر به‌سر می‌برند. پس این طرح نیز به دلیل نقص و فراگیر نبودن نمی‌تواند قانون باشد.

شکل منطقی طرح چگونه باید باشد؟

می‌دانیم که هر قضیه یک «موضوع» و یک «محمول» دارد. مثلاً در قضیه‌ی «همه‌ی الف‌ها، ب هستند» الف، موضوع قضیه است که می‌خواهیم درباره‌ی آن حکمی صادر کنیم و ب محمول است، که در قضیه‌ی مزبور، آن را بر الف حمل کرده‌ایم. در قضیه‌ی «همه‌ی گردها، گرد هستند»، گردو، موضوع و «گرد» محمول است. حال گوییم وقتی ما با اموری مواجه می‌شویم و می‌خواهیم طرحی کلی و وحدت‌بخش درباره‌ی آن‌ها بیان کنیم، باید همیشه آن امور را، در جای موضوع قضیه بنشانیم.

مثلاً اگر می‌خواهیم درباره‌ی همه‌ی قندها، قانونی به‌دست دهیم این قانون فرضاً باید به این صورت باشد که :

۱- «همه‌ی قندها، شیرینند»

یعنی باید قند را موضوع قرار دهیم. اما اگر بگوییم :

۲- «همه‌ی شیرین‌ها، قندند»

از این قضیه، نتیجه نمی‌شود که : «همه‌ی قندها شیرینند»، بلکه نتیجه می‌شود که :

۳- «بعضی از قندها، شیرینند»

حال اگر به فرض، قندی وجود داشته باشد که شیرین نباشد، این یک مورد، طرح شماره‌ی (۱) را نقض می‌کند، اما طرح شماره‌ی (۲) را نقض نمی‌کند، زیرا طرح دوم معادل آن است که «بعضی از قندها شیرینند» و این قضیه با یک مورد قند غیرشیرین نقض نمی‌شود.

اگر در یک قضیه‌ی کلی، قند را موضوع قرار دهیم، می‌توانیم یک قانون صادق و فراگیر (نسبت به قندها) بسازیم ولی اگر بخواهیم هم‌چنان برای قندها طرح بدهیم و در عین حال قند را محمول و شیرین را موضوع قرار دهیم، این طرح نسبت به قندها به قضیه‌ای برمی‌گردد که با «بعضی» شروع می‌شود و بنابراین فراگیر نخواهد بود. یعنی به جای یک قضیه‌ی کلیه، یک قضیه‌ی جزئی خواهد داشت که دیگر صفت فراگیری را ندارد و نمی‌تواند به‌عنوان یک قانون عرضه شود.^۱ گاهی می‌شود که برای فرار از نقض، و تخطئه، عملاً طرح به‌صورت ناقص عرضه می‌شود گرچه ظاهری فراگیر دارد، یعنی طرح واقعاً ناقص است هر چند در قالب یک قضیه‌ی کلیه عرضه شده است، با این تفاوت که جای موضوع و محمول عوض شده است. این موارد را باید با دقت ملاحظه کرد و دریافت.

برای توضیح بیشتر، مثال دیگری ذکر می‌کنیم. اگر بخواهیم درباره‌ی «اشیایی که بر آب شناور می‌مانند» قانونی به‌دست دهیم این قانون از لحاظ منطقی مثلاً باید به این صورت باشد که:

«همه‌ی اشیاء شناور بر آب، دارای وزن مخصوصی کمتر از یک هستند».

در این قضیه «اشیاء شناور» موضوع قرار گرفته است و طرح نسبت به آن کلی است. اما اگر «اشیاء شناور» را به‌جای موضوع، محمول قرار دهیم و مثلاً بگوییم:

۱- معنای این سخن این است که هر طرح کلی که نسبت به موضوع فراگیر باشد، نسبت به محمول، ناقص است و پدیده‌ای را که می‌خواهیم تفسیر کنیم اگر محمول قضیه قرار دهیم، طرح ما نسبت به آن ناقص خواهد بود. فرض کنیم راجع به نمک‌ها طرحی بدهیم و بگوییم «هرچه مزه‌ی شور دارد نمک است» این طرح، نسبت به نمک‌ها ناقص است، چون نمک محمول قضیه واقع شده است و معادل این است که «بعضی نمک‌ها شورند». یعنی قضیه فوق نمی‌گوید «هرچه نمک است شور است» بلکه می‌گوید «هرچه شور است نمک است» و این دو با هم تفاوت بسیار دارند. تفاوت در این جاست که اولاً طرح اول نسبت به نمک‌ها ناقص است ولی طرح دوم فراگیر است و ثانیاً آنچه برای طرح اول نقص و نافرآوری (نسبت به نمک‌ها) محسوب می‌شود برای طرح دوم نقص و شکست خواهد بود. مثلاً یافتن نمک‌های برلیوم و یا سرب که شیرین‌اند، به هیچ روی نقض‌کننده‌ی این طرح نیستند که «هرچه شور است نمک است» بلکه فقط عدم جامعیت و نقص آن را نشان می‌دهند و آشکار می‌کنند که آن طرح درباره‌ی همه‌ی نمک‌ها (از شور و شیرین) سخن نگفته است. اما همین نمک‌های شیرین این طرح را که «هر نمکی شور است» نقض و ابطال می‌کنند و نادرستی آن را آشکار می‌سازند.

«همه‌ی اشیاءِ چوبین، بر آب شناورند»

این قضیه، با آن‌که با کلمه‌ی «همه» شروع شده و صادق نیز هست فقط برای «اشیاءِ چوبین» یک قضیه کلی است نه برای «اشیاءِ شناور بر آب» و آن‌چه از این قضیه درباره‌ی اشیاءِ شناور فهمیده می‌شود این است که:

«بعضی از اشیاءِ شناور بر آب، چوبین هستند»

که گرچه قضیه‌ای است صادق، اما قانون کلی نیست، چون فراگیر نیست.^۱

سه شرط لازم دیگر برای طرح

علاوه بر دو خصوصیت «صادق بودن» و «فراگیر بودن» (یعنی نقض نشدن و نقض نداشتن)، لازم است هر طرح سه خصوصیت و شرط دیگر نیز داشته باشد. این سه شرط از این قرار است:

۱- طرح هرچه باشد، نباید با بدیهیات اولیه‌ی عقلی در تناقض باشد. مثلاً این قضیه که «کل از جزء خود بزرگ‌تر است»، نزد عقل امری بدیهی است و از اصول اولیه‌ی تعقل و تفکر ماست و طرحی که با این‌گونه قضایا مخالفت داشته باشد، مردود است.

۲- در درون خود طرح و یا میان اجزاء آن نباید ناسازگاری وجود داشته باشد. مثلاً اگر کسی طرحی بدهد که جزء اول آن این باشد که «همه‌ی افراد بشر دروغگو هستند»، پیداست که خود او نیز چون یکی از افراد بشر است، باید دروغگو محسوب شود، و هرچه بگوید دروغ و مردود است. بنابراین با پذیرفتن جزء اول، باید بقیه‌ی اجزاء را نپذیریم، چون سخن کسی است که خود، قبلاً به دروغگویی خود اقرار کرده است و این نمونه‌ای است از طرحی که در میان اجزاء خود آن ناسازگاری منطقی وجود دارد.

۳- لازم است معنی کلمات و اصطلاحاتی که در طرح به کار می‌رود کاملاً واضح و مشخص باشد. طرحی که در آن کلمات مبهمی وجود داشته باشد و هر کس بتواند آن کلمات را مطابق دریافت و سلیقه‌ی خود معنی کند، طرح مناسبی نیست. مثلاً اگر در طرحی گفته شود که «همه‌ی اشیاءِ بزرگ، چنین‌اند و همه‌ی اشیاءِ سبک، چنان و...» این طرح از آن جهت که ملاک و معیاری برای تشخیص «بزرگ» و یا «سبک» به‌دست نداده مبهم است. در مسائل اجتماعی نیز عبارات و جملات فراوانی هست که چون حدود معنی کلمات آن به دقت معلوم نشده، هر کس آن را موافق رأی خود معنی

۱- برای آشنایان به علم منطق، تذکر این نکته مفید است که این همان قاعده‌ی منطقی است که می‌گوید عکس قضایای

موجبه‌ی کلیه، موجبه‌ی جزئیّه است.

می‌کند. مثلاً گفته می‌شود: «برای دوام جامعه آزادی لازم است» و یا «اعمال زور و خشونت موجب گسیختگی روابط اجتماعی می‌شود.» اما مشخص نمی‌شود که مقصود از «آزادی» یا «اعمال زور و خشونت» چیست و مرز میان آزادی و هرج و مرج و یا زورمداری و حاکمیت قانون کجاست. باید در بیان طرح‌ها دقیق بود و از استعمال لغات و مفاهیمی که هر کسی می‌تواند در ذهن خود آن را به گونه‌ای تفسیر کند، پرهیز کرد.

سوالات

- ۱- به چند نمونه بارز از خداگرایی در طول تاریخ اشاره نمایید.
- ۲- ضرب‌المثل «همه‌ی گردوها، گردند» (هر گردویی، گرد است) را در نظر بگیرید و آن‌چه را که در متن درس در بخش «شکل منطقی طرح چگونه باید باشد؟»، درباره‌ی قضیه‌ی «همه‌ی قندها، شیرینند» گفته‌ایم، درباره‌ی این قضیه بیان کنید.
- ۳- طرح‌های زیر را مورد دقت قرار دهید و توضیح دهید که در هر یک از آن‌ها کدام یک از شرط‌های لازم برای یک طرح قابل پذیرش وجود ندارد:
الف) «همه‌ی انسان‌هایی که در قاره‌ی آسیا زندگی می‌کنند، می‌میرند» (به‌عنوان طرحی برای انسان‌هایی که می‌میرند)
ب) «با اطمینان کامل می‌توان گفت که هر کس به نحوی قاطع درباره‌ی امری اظهار نظر کند، در اشتباه است»
ج) «همه‌ی اشخاص مهربان، دوست داشتنی هستند».

ترس و جهل!؟

پرسیده‌ایم که «انگیزه‌ی اعتقاد بشر به خدا چیست؟» و پدیده‌ای به نام «خداگرایی» با همه‌ی وسعت و قوت آن، چگونه تفسیر می‌شود. کدام طرح می‌تواند این پدیده را در خود جای دهد؟ یکی از پاسخ‌هایی که به این سؤال داده شده این است که علت اصلی گرایش بشر به خدا، ترس و جهل او بوده است.

معتقدان به این نظریه می‌گویند بشر از نخستین روزهای زندگی بر زمین، از همه سو با خطر روبه‌رو بوده و خود را همواره در معرض آسیب سیل و توفان و زلزله و بیماری و قحطی و... می‌دیده است. این ناامنی او را که ضعیف و تنها بوده به سوی اختراع موجودی موهوم می‌رانده است که گویی حافظ و نگهدار اوست و هنگام خطر در خیال خود به او پناه برده و از او آرامش طلب می‌کرده است. آن‌چه انگیزه اعتقاد به خدا بوده، ضعف و بی‌پناهی او در مقابل بلاهایی بوده که همواره او را به نابودی تهدید می‌کرده‌اند.

خلاصه این که بشر موجودی ترسوست و از این‌رو خداجو و خداساز است.

هم‌چنین گفته‌اند، انگیزه‌ی اصلی بشر در اعتقاد به خدا، نادانی و جهل او نسبت به واقعیت‌ها و پدیده‌های هستی بوده و همین جهل او را به اعتقاد به خداوند واداشته است. چرا ماه در آسمان گاهی باریک و هلال است و گاه دیگر دایره‌ای روشن می‌شود؟ چرا برگ‌های سبز بهاری درختان، در

بایز زرد و پژمرده می‌شود؟ چرا برف از آسمان می‌ریزد و چشمه‌سار از زمین می‌جوشد؟ چرا در سینه ما قلبی هست که همواره می‌تپد؟ این‌ها و هزاران هزار پرسش مانند این‌ها که از او پاسخ می‌طلبیده است، انسان زمان‌های قدیم را که جاهل بوده و راه تحقیق علمی مسائل را نمی‌دانسته به اعتقاد به خداوند سوق داده است. در واقع او به خدایی معتقد شده که بتواند همه‌ی این پدیده‌ها را بدو نسبت دهد و با فرض وجود او همه حوادث را تفسیرپذیر سازد و خود را از آزار این همه پرسش بی‌پاسخ وارهاند. خلاصه این‌که بشر موجودی نادان است و از این‌رو خداپرست و خداساز است.

بررسی و ارزیابی طرح

تردید نیست که برای این طرح موارد پیروزی زیادی یافت می‌شود. انسان در گذشته نسبت به بسیاری از پدیده‌ها و واقعیت‌ها جاهل بوده و به علت ضعف و نداشتن وسایل ایمنی، از بسیاری از حوادث طبیعی ترس و وحشت داشته است. همین انسان در عین حال، به خدا گرایش و اعتقاد داشته و او را می‌پرستیده است، آیا این موارد پیروزی، برای پذیرش این طرح کافی نیست؟ پاسخ این است که آن‌چه یک طرح را قابل قبول می‌سازد، نداشتن چند مورد پیروزی نیست، بلکه فراگیر بودن و نداشتن مورد نقض است. اکنون به کمک این معیار، به بررسی و ارزیابی این طرح می‌پردازیم.

در حیوانات هم ترس و جهل هست

نخست می‌گوییم در حیوانات هم جهل هست و هم ترس، اما در آن‌ها اندیشه‌ی خداپرستی بدان صورت که در انسان‌ها مشاهده می‌شود و بدان صورت که در جوامع انسانی موجب بروز این همه آثار شده، دیده نمی‌شود. اگر واقعاً صرف نادانی و وحشت موجب اعتقاد به خداست و نه هیچ قوه و خصوصیات دیگر انسان، اگر قوه‌ی تعقل و ذوق و ابتکار و خلاصه آن‌چه انسان را از حیوانات متفاوت می‌کند هیچ دخالتی در اعتقاد به خدا ندارد، پس حیوانات هم باید به خدا معتقد باشند و حتی در این راه بیش از انسان پیش رفته باشند چون ترس طبیعی و غریزی و جهل آن‌ها به مراتب بیشتر از انسان است! به خاطر داشته باشید که در پی تفسیری هستیم که رفتارهای گوناگون بشری را که به نام خدا و به خاطر او انجام می‌شود (عبادت، فداکاری، نبوت، دین، فریب، استثمار، هنر و...) و وحدت بخشد. این رفتارها هیچ‌کدام در حیوانات نیست و از این‌رو باید به دنبال اموری گشت که تفاوت انسان و حیوان را در پی داشته باشد و هر امر مشترک میان انسان و حیوان پاسخ شایسته‌ی مسأله نخواهد بود.

ثانیاً در بسیاری از جوامع انسانی و به خصوص جوامع امروزی، ترس و جهل وجود ندارد و یا بسیار کم است با این حال، خداپرستی وجود دارد. علم و صنعت پیشرفته‌ی امروز، برای بشر در مقابل بسیاری از پدیده‌هایی که سابقاً باعث ترس او می‌شد، حفاظ‌ها و سنگرهای قابل اطمینانی ایجاد کرده است، اما می‌بینیم که در جهان پیشرفته‌ی امروز خداپرستی از میان نرفته است. بسیاری مردمی که به هیچ روی ترس و وحشت فوق‌العاده‌ای از عوامل طبیعی از قبیل سیل و زلزله و توفان ندارند و نسبت به علت بسیاری از پدیده‌های پیرامون خویش نیز آگاهی دارند و یا دست کم راه تحقیق در آن پدیده‌ها و طریقه‌ی کشف علت آن‌ها را می‌دانند، و با وجود این، به شدت به خدا معتقدند و به راستی او را می‌پرستند.

جهل یا آگاهی از جهل؟

آنچه مخصوصاً این نظریه را بی‌اعتبار می‌سازد این است که در آن، جهل، به‌خودی خود و به‌تنهایی، عامل اعتقاد به خدا فرض شده است. اگر قدری در این پاسخ دقت و موشکافی داشته باشیم، این سؤال پیش می‌آید که آیا صرف جهل باعث اعتقاد به خدا شده یا آگاهی انسان از جهل خود؟ حقیقت این است که انسان وقتی به جهل خود علم پیدا کرد و فهمید که بسیاری از چیزها را نمی‌داند راه به اندیشه خدا برد، و آلا اگر صرف جهل برای اعتقاد به خدا کافی بود، لازم بود همه‌ی حیوانات نیز همانند انسان، خدا را بنده باشند و همه‌ی آثار و نتایج این اعتقاد را از خود بروز داده باشند و همه‌ی نهادهای فردی و اجتماعی مربوط به اعتقاد به خدا را چنان که در انسان مشاهده می‌شود ایجاد کرده باشند^۱. پیداست که آن‌چه انسان را، از حیوان متفاوت می‌سازد یکی همین علم انسان به جهل اوست. جهل، به‌خودی خود نمی‌تواند منشأ حرکت و چاره‌جویی شود، بلکه علم به جهل است که او را به سمت درمان جهل می‌راند و این علم به جهل غیر از جهل مطلق است و یک صفت مشخص و برجسته انسانی است و جهل به‌تنهایی بدون ضمیمه شدن به نوعی علم و آگاهی نمی‌تواند به این پرسش که اندیشه‌ی خداجویی در انسان چگونه پیدا شده است پاسخ دهد. و حقیقت این است که در طی تاریخ، جهل انسان کاسته شده و علم به جهل او افزوده شده است. یعنی انسان‌های عالم، هرچه عالم‌تر می‌شوند بهتر می‌فهمند که چه مجهولاتی دارند، انسان‌های جاهل محض، به چیزهایی جاهلند. من جمله به جهلشان! سؤال هم همیشه وقتی تولید می‌شود که جهل مطلق

۱- مقصود از این که حیوانات به خدا معتقد نیستند، این است که در آن‌ها عبادت و رفتارهای خاص پرستشی و عشق و شوق و فداکاری در راه معبود بدان‌گونه که در انسان دیده می‌شود، مشهود نیست.

و محض در کار نباشد. انگیزه رویش سؤال، علم پیدا کردن به جهل است. حال اگر جهل صرف علت بروز اندیشه خدا باشد همان مشکل خداپرست بودن حیوانات پیش می‌آید و اگر علم به جهل مایه‌ی ظهور اندیشه‌ی خدا باشد در آن صورت باید اعتقاد به خدا افزون تر شده باشد که اگر این را قبول کنیم، در این صورت دخالت قوه‌ی عاقله در یافتن خدا پذیرفته شده است و به‌علاوه خلاف مقصود کسانی است که آن نظریه را پیشنهاد کرده‌اند.

نکته‌ای که از تحلیل این پاسخ «ترس و جهل» به‌دست می‌آید این است که آیا ترس یا جهل به‌خودی‌خود منشأ اعتقاد به خدا می‌شوند یا این که مثلاً ترس باعث می‌شود که انسان از یکی دیگر از قوای خود کمک بگیرد و راه‌حلی پیدا کند. اگر این فرض دوم صحیح باشد در آن صورت باید گفت که دیگر این ترس (و یا جهل) نیست که عامل اعتقاد به خداست، بلکه باید به سراغ آن قوه‌ای رفت که بعد از احساس ترس و علم به جهل، به کار می‌افتد و اعتقاد به خدا را به‌عنوان یک چاره و راه‌حل کشف می‌کند. اتفاقاً بسیاری از خداپرستان اعتقادی را که به خدا دارند نتیجه فعالیت قوه‌ی عقل و اندیشه‌ی خود می‌دانند و برای این اعتقاد به برهان و استدلال تکیه می‌کنند نه به احساس جهل و ترس خود. ما نمی‌خواهیم در این جا درباره درستی یا نادرستی آن دلایل عقلی بحث کنیم، بلکه می‌خواهیم متذکر شویم که شواهد حاکی از آن است که اگر فرضاً هم ترس مقدمه اعتقاد به خدا باشد، نقش اصلی را قوه‌ای دیگر از قوای انسان، مثلاً عقل او بر عهده دارد که اصالت، یا بی‌اصالتی این اعتقاد به اصالت یا بی‌اصالتی احکام آن قوه مربوط می‌شود.

در آمیختن انگیزه و انگیزه

از همین جا به این سؤال می‌رسیم که گیریم ترس و جهل انگیزه‌ی اولیه‌ی پیدایش اعتقاد به خدا در میان افراد بشر باشد، آیا این دلیل بی‌اعتباری این اعتقاد و موهوم بودن موجودی به نام خداست؟ هرگز چنین نیست. انگیزه و انگیزه نه لزوماً هم جنسند و نه لزوماً هم ارزش. زیرا بسیار دیده‌ایم که انگیزه حرکت و کشف بسیاری از حقایق و واقعیت‌های ارجمند و اصیل، اموری نالدخواه و نامطلوب و بی‌ارزش بوده است. مثلاً علم که حقیقتی شریف و معتبر است حاصل کوشش انسان برای رفع جهل اوست و حال آن که جهل نقطه مقابل علم است و اگر جهل منفور و نامطلوب است، این امر دلیل بی‌اعتباری علم نمی‌شود. به‌طور کلی بحث در اعتبار یک مطلب، (انگیزه) از بحث اعتبار و ارزش انگیزه‌ی اولیه‌ی آن، جداست و این دو را نباید با هم اشتباه کرد. بیماری‌ها و ترس از مرگ سبب پیدایش علم ارزنده طب شده است، آیا طب را باید بی‌اعتبار دانست چون بیماری و ترس، انگیزه

رسیدن به آن شده است؟ انگیزه‌ی بسیاری از اختراعات و اکتشافات علمی، اموری پست و نادرست و نادلخواه بوده است. مثلاً جاه‌طلبی و مال‌دوستی یک مخترع او را به جانب اختراع وسیله‌ای سوق داده است، آیا باید گفت که آن وسیله هم بی‌اعتبار است؟ لقمان هم ادب را از بی‌ادبان آموخت و منفعت‌طلبی‌های حقیر شاهان، گاه مایه تشویق دانشمندان و کشف قانون‌های علمی ارجمند و مهم شده است. آیا باید در ادب لقمان تردید کرد و یا آن قانون‌های علمی را بی‌اعتبار دانست؟ مثلاً جنگ باعث بسیاری از کشفیات علمی و اختراعات صنعتی شده است و بسیاری از کسان به انگیزه‌ی یافتن فرمولی برای ساختن سلاح‌های مخرب به تحقیق در علم شیمی پرداخته‌اند، اما آن‌چه به دست آورده‌اند به‌عنوان یک حقیقت علمی معتبر و اصیل است. بنابراین اگر به فرض ترس و جهل را در پیدایش اعتقاد به خدا سهمی و نقشی باشد، این امر به هیچ‌وجه نمی‌تواند موجب بی‌اعتباری راه‌حلی باشد که بشر برای درمان ترس و جهل خود پیدا کرده است.

خلاصه و نتیجه

روی هم رفته، وجود دلایل متقن برای خداشناسی، خداپرستی نزد انسان‌های امروز که ترس و جهل‌شان نسبت به گذشتگان بسیار کمتر است، نبودن خدا و معبد و عبادت و ایثار و هنر و فریب‌کاری به‌نام خدا نزد حیوانات که ترس و جهل‌شان از انسان بسیار بیشتر است، مکانیسم ذهنی انسان که از طریق علم به جهل تحریک می‌شود و عمل می‌کند، همه موارد نقص و نقضی هستند که بر طرح «خدا مولود ترس و جهل است» واردند و آن‌را از استواری و اعتبار می‌اندازند و جستجوی از طرح دیگری را الزام می‌کنند. یعنی نه همه جاهلان و ترسوها خداپرستند و نه همه خداپرست‌ها جاهل و ترسویند. به‌علاوه که بر خود آن طرح، ایرادهای منطقی نیز، از قبیل درآمیختن انگیزه و انگیزه‌نا، به‌شرحی که گذشت وارد است.

توضیحاً بیفزاییم که اگر بگوییم «همه ترسوها خداپرست هستند» این طرح هم نقض دارد و هم فراگیر نیست. فراگیر نیست چون «خداپرست» محمول واقع شده و معنای طرح این است که «بعضی خداپرست‌ها ترسویند» و نقض دارد چون حیوانات ترسویند و خداپرست نیستند و اگر بگوییم «همه‌ی خداپرست‌ها ترسویند» در این صورت وجود خداپرستانی که ترسو نیستند آن‌را نقض می‌کند.

سوالات

- ۱- چه تفاوتی میان انسان و حیوانات از لحاظ جهل به پدیده‌ها وجود دارد؟
- ۲- توضیح دهید که کسانی که ترس و جهل را منشأ اعتقاد به خدا می‌دانند، چگونه انگیزه و انگیزه را با هم درآمیخته‌اند.
- ۳- چرا طرح «همه‌ی ترسوها، خداپرست هستند» هم نقض دارد و هم فراگیر نیست؟

توجیه اعتقاد به خدا با نظریه های اقتصادی و روانی

در درس قبل، طرحی را که می خواست براساس «ترس و جهل» پدیده ی خداگرایی را توضیح دهد مورد بررسی قرار دادیم. اکنون از نظریات و طرح های دیگری بحث می کنیم که می خواهد اعتقاد به خدا را ناشی از روابط اقتصادی و اجتماعی طبقات جامعه و یا ناشی از خصوصیات پیچیده ی روان انسان بداند.

معتقدان به تفسیر اقتصادی خداگرایی می گویند اعتقاد به خدا از آن جا پیدا شده که گروهی می خواسته اند بر توده های مردم حکومت کنند و با استثمار مردم، حاصل رنج و زحمت آنان را به خود اختصاص دهند و پای بر دوش محرومان نهند و آن ها را به بند کشند و بر آنان فرمانروایی کنند. این استثمارگران مستبد، ترجیح داده اند در میان مردم اعتقاد به خدا را رواج دهند تا گاهی به مردم بگویند ما که بر شما حکومت می کنیم نمایندگان همان خدای اعلای والا هستیم و آنچه بر شما می گذرد خواست و مشیت اوست و عصیان در برابر وضع موجود، در واقع عصیان در برابر قدرت فائقه و تقدیر خداوندست و احترام و اطاعت از حاکمان موجود نیز اطاعت از اوست. گاهی نیز گفته اند همان خدا برای شما دنیای دیگری آماده ساخته تا اگر در این دنیا رنجی می برید و کمبودی دارید بی جهت خود و دیگران را ناراحت و عصبانگر نسازید بلکه منتظر بمانید تا بعداً خداوند برای شما در آن دنیا جبران

کند. خلاصه آن چه باعث اعتقاد به خدا شده روابط ظالم و مظلوم و حکومت طبقات استثمارگر بر طبقات محروم بوده است. جان کلام این که بشر موجودی استثمارگر و بهره‌کش است و از این رو خدا آفرین است.

بررسی و ارزیابی طرح

پیداست که برای این طرح نیز موارد پیروزی متعددی می‌توان یافت. بوده و هستند کسانی که به طبقات حاکم استثمارگر تعلق دارند و از دسترنج محرومان در رفاهند و در عین حال خود را معتقد به خدا معرفی می‌کنند و این اعتقاد را برای دیگران و مخصوصاً استثمارشدگان تبلیغ می‌کنند. تاریخ، بسیار دیده است فرمانروایان و ثروتمندانی که دین را وسیله‌ی حکومت بر محرومان و غارت زحمت‌کشان قرار داده‌اند و این‌ها همه موارد پیروزی این طرح است، اما می‌دانیم که مشاهده‌ی موارد پیروزی برای پذیرفتن یک طرح کافی نیست. طرحی قابل قبول است که همه‌ی موارد را دربر بگیرد و نه تنها موارد پیروزی داشته باشد، بلکه مورد نقضی که آن را باطل سازد مشاهده نشود.

تاریخ چه می‌گوید؟

نخستین نکته‌ای که پس از شنیدن این نظریه به ذهن می‌رسد این است که اگر این سخن درست باشد باید مفهوم خدا و اعتقاد به او، از آن‌جا که تأمین‌کننده‌ی منافع طبقات استثمارگر و حاکم است، نخست در میان این طبقه پیدا شده باشد و سایر مردم محروم و زیردست که اکثریت افراد بشر را تشکیل می‌دهند نباید خود مستقلاً به چنین اعتقادی رسیده باشند. آیا تاریخ، چنین فرضی را تأیید می‌کند؟ شواهدی هست که این نظریه را باطل می‌سازد. یکی این است که در تاریخ گذشته به جوامعی برمی‌خوریم که با آن‌که مردم به صورت دو قطب استثمارگر و استثمار شده در مقابل هم قرار نداشته‌اند اعتقاد به خدا و پرستش و نیایش او در میان آن‌ها رواج داشته است. به‌علاوه سؤال دیگر این است که در میان استثمارگران، اندیشه خدا از کجا پیدا شده است و چنین موجود دور از ذهنی، چگونه آلت دست قرار گرفته است و اساساً پیش از این که جامعه‌های انسانی تشکیل شود و یا جوامع به طبقات تقسیم گردد، و در همان ادوار که انسان‌ها نه آتش را می‌شناختند و نه خانه‌سازی می‌کردند، و زندگی آنان در دره‌ها و شکاف کوه‌ها سپری می‌شد، در همان ایام، در غارها و غرفه‌های خودبُت‌هایی را همراه داشتند و آن‌ها را از سر خضوع و تسلیم، عبادت و تقدیس می‌کردند. کاوش‌های باستان‌شناسی، وجود این بُت‌های کهن را آشکار نموده است. به‌علاوه کسانی

از مذهب‌شناسان، حتی قائل‌اند که در ادوار اولیه زندگانی بشری، خدای واحد پرستش می‌شده است و شرک و پرستیدن بُت‌های متعدّد، امری است که بعدها پیدا شده است. ممکن است گفته شود این‌ها خرافاتی بیش نبوده است. اما از یاد نبریم که سؤال اصلی همین است که چرا چنین خرافه‌ای پیدا شده است.

پیامبران مدافع چه گروهی بوده‌اند؟

ثانیاً می‌بینیم که پیامبران که در جوامع بشری، مردم را دعوت به خدا کرده و اعتقاد به او و پرستش او را ترویج و تشویق کرده‌اند به هیچ‌روی به طبقات حاکم و استثمارگر تعلق نداشته‌اند و هرگز نیز این اعتقاد را وسیله تثبیت حکومت خویش و ادامه محرومیت مردم قرار نداده‌اند، بلکه برعکس اعتقاد به خدا همواره مکتب مبارزه با ظلم و استثمار بوده و هست و آنچه تاریخ اثبات می‌کند این است که همواره بیشترین مانع را در برابر حرکت‌های اصیل خداپرستان، همین طبقات حاکم و استثمارگر ایجاد کرده‌اند. قیام موسی (ع) در برابر فرعون و امام حسین (ع) در برابر یزید و انقلاب اسلامی ایران دلایل صحت این ادعاست.

به هر حال وقایع تاریخی و شواهد موجود و معاصر جهان این نظریه را در باب منشأ و انگیزه‌ی اعتقاد به خدا تأیید نمی‌کند و برای این نظریه در حکم موارد نقض است. علاوه بر این تحقیقات اجتماعی نشان داده است که در بسیاری از جوامع اندیشه‌ی خدا هم در میان استثمارشدگان و هم در میان استثمارگران، هر دو، وجود داشته است.

اختراع خداگرایی یا سوء استفاده از آن

این نظریه بیش از آن‌چه درباره‌ی منشأ پیدایش فکر وجود خدا و انگیزه‌ی نیایش و پرستش او صحبت کند درباره‌ی سوء استفاده‌ای که استثمارگران از اعتقاد مردم به خدا کرده‌اند سخن می‌گوید، این نظریه به هیچ‌وجه اثبات نمی‌کند که خداشناسی و خداپرستی ریشه‌ای در اعماق نهاد انسان‌ها نداشته است. به عکس می‌توان به آسانی فرض کرد که اعتقاد به خدا اعتقادی اصیل و استوار و منشأ فعالیت‌ها و تحولات بنیادی بوده است و طبقات حاکم و استثمارگر نیز علاقمند بوده‌اند اگر بتوانند از این اعتقاد و از این نیروی مؤثر و پر قدرت نیز در جهت منافع خود استفاده کنند. این نظریه انگیزه‌ی اعتقاد به خدا را در روان انسان‌ها اثبات نمی‌کند، بلکه خصلت عمومی استثمارگران را نشان می‌دهد که مایلند همه‌چیز را به خدمت خویش درآورند، کما این‌که شواهد تاریخی و نمونه‌های موجود در

جهان معاصر ما نشان می‌دهد که اینان هر کجا بی‌اعتقادی و الحاد و انکار خدا را به سود خود یافته‌اند، آن را نیز تشویق و ترغیب کرده‌اند.

سؤال مهمی که هم‌چنان مطرح است این است که چگونه ممکن است اعتقاد به خدا، که به یک معنی از همه موجودات به ذهن ما دورتر است هیچ‌گونه مبنا و منشأی در وجود انسان نداشته باشد و انسان براساس فطرت و طبیعت خویش هیچ‌گونه کششی نسبت به خدا در خود احساس نکند، آن‌گاه استثمارگران و قدرت‌طلبان توانسته باشند به قصد سوءاستفاده این عقیده دور از ذهن را اختراع کرده و این چنین گسترش دهند و به آن قدرت و تأثیر بخشند؟ سوءاستفاده از یک واقعیت وقتی ممکن است که آن واقعیت از قبل از زمینه‌ی مثبتی نزد مردم برخوردار باشد. تقلب در یک کالا وقتی ممکن است که مردم علاقه‌ی اصیلی به نوع سالم آن کالا داشته باشند. مردم «بر خیال راست، کج را می‌خرند»، اما چگونه می‌توان کالایی تقلبی را که حتی اصل درست و سالم آن نیز مشتری نداشته باشد در بازار به فروش رساند؟

اگر کسی فرضاً بخواهد اسکناس تقلبی چاپ کند باید همان اسکناس‌های اصیلی را که از قبل در دست مردم رواج داشته جعل نماید و اگر کسی یک اسکناس تقلبی هفت تومانی چاپ کند معلوم است که چه بر سر او خواهد آمد! اگر در میان خیاطان و کفّاشان کسانی هستند که با تقلب در لباس و کفش سودجویی می‌کنند، آیا می‌توان گفت اساساً، نیاز مردم به لباس و کفش را نیز همین سودجویان ایجاد کرده‌اند؟ هرچه نیاز مردم به یک چیز بیشتر باشد، احتمال سوءاستفاده و تقلب در آن نیز از ناحیه‌ی شیادان و سودجویان بیشتر می‌شود. تقلب‌های مهم همیشه در امور مهم صورت می‌گیرد. استفاده از دین برای استثمار محرومان و حکومت بر آنان، تقلب بزرگی است و این به دلیل اهمیت دین و شدت علاقه و نیاز مردم به آن است.

خداگرایی و نظریه‌های روانی

علاوه بر این‌گونه توجیهات که منشأ اعتقاد به خدا را انگیزه‌های اقتصادی معرفی می‌کند، نظریه‌های دیگری نیز وجود دارد که علت پیدایش این اعتقاد را ضعف‌ها و عقده‌های روانی انسان می‌داند. مثلاً فروید گفته است انسان‌های بدوی، به دلیل عدم بلوغ عقلانی خود، به دنبال پناهگاهی می‌گشته‌اند تا بی‌پناهی خود را جبران کنند. این انسان‌ها که بالنسبه به انسان‌های امروزی، حالت کودکانه‌ای داشته‌اند، به پدری نیرومند محتاج بوده‌اند تا تکیه‌گاه آنان باشد و آنان هم چون جوجه‌هایی که سر در زیر بال مادر فرو می‌برند به او پناه برند و از این‌جا به توهم، خدایی را در ذهن خویش تخیل

کرده و به قدرت و حمایت او اعتقاد پیدا کرده‌اند. به گمان وی انسان امروزی، چون در دوره‌ی کودکی، به پدر تکیه می‌زند، در دوران بلوغ، پدری بزرگ‌تر و نیرومندتر را، که همان «خدا» است، برمی‌گزیند و به او تکیه می‌زند.

باز هم خلط انگیزه و انگیزه

قبل از آن‌که درباره‌ی این نظریه بحثی داشته باشیم مجدداً این نکته مهم را متذکر می‌شویم که اگر مثلاً شیء الف انگیزه‌ی پیدایش شیء ب و راه بردن انسان به آن باشد، نمی‌توان حکم کرد که همواره ارزش ب با ارزش الف برابر است. از این‌رو انگیزه‌ها را نباید هم‌ارز انگیزه‌ها گرفت و عقده و عقیده را نباید با هم برآمیخت. به فرض که، کودک صفتی بیمارگونه انگیزه‌ی خداجویی باشد، باز هم خود «خدانشناسی» را که انگیزه و محصول آن است نباید با انگیزه هم‌ارز دانست. و برای تعیین ارج و درستی این انگیزه باید مستقلاً و منطقاً عمل نمود و خدانشناسی را به‌طور عقلی تحلیل و ارزیابی نمود و نه از روی انگیزه‌ی فرضی آن.

روانکاوی به‌جای ارزیابی منطقی

نکته‌ی دیگری که تذکر آن ضروری است این است که در بررسی‌های روان‌شناسانه، هنگامی که می‌خواهند با روانکاوی تاریخی در ذهن انسان‌های اولیه درباره‌ی پیدایش یک اعتقاد تحقیق کنند، معمولاً از پیش چنان فرض می‌کنند که هیچ‌گونه برهان و دلیل منطقی و عقلی برای آن اعتقاد وجود ندارد و مسلم می‌گیرند که آن اعتقاد بی‌پایه و موهوم است. آن‌گاه از خود می‌پرسند این توهم و این انحراف چگونه در ذهن بشر پیدا شده است. به عبارت دیگر معمولاً روش این‌گونه تحقیقات روان‌شناسانه این است که انحرافی بودن و موهوم بودن اصل مطلب را فرض می‌گیرند و بدون توجه به درستی یا نادرستی دلایلی که معتقدان به آن عنوان می‌کنند، درصدد برمی‌آیند تا ریشه‌ی آن انحراف را پیدا کنند.

مثالی می‌زنیم، اگر شما با مردمی مواجه شوید که معتقد باشند نعل اسب خوش‌یمن است و خوشبختی می‌آورد درصدد برمی‌آید ریشه‌ی این اعتقاد را پیدا کنید و وقتی دلیل عقلی قانع‌کننده‌ای از آن مردم نمی‌شنوید آن را موهوم و انحراف فرض می‌کنید و آن‌گاه از خود می‌پرسید حال که هیچ‌گونه استدلالی باعث پیدایش این عقیده نشده باید دید کدام ضعف و کدام انحراف روانی منشأ آن بوده است. اما پیداست که هیچ‌وقت قصد نمی‌کنید با تحقیقات روان‌شناسانه معلوم کنید که منشأ

اعتقاد به $4=2 \times 2$ ، کدام خصلت و نقص روانی انسان‌ها بوده است، زیرا آن را عقلی و برهانی می‌دانید. در مورد اعتقاد به خدا نیز در این گونه توجیحات روان‌شناسانه، این اعتقاد از ابتدا هم پایه اعتقاد به مبارک بودن نعل اسب تلقی می‌شود، چنان‌که گویی هیچ متفکر و فیلسوفی برهانی در اثبات این عقیده عرضه نکرده است، پس باید دید این انحراف! از کجا پیدا شده است.

ایراد اساسی ما به این گونه نظریه‌های روانی، ایراد به روش روان‌شناسان و روانکاوانی است که بدون توجه به دلایل موجود در اثبات وجود خدا و اعتقاد به او، این اندیشه را یکسره معلول ضعف روحی و درماندگی کودکانه انسان می‌دانند. بسیار بوده و هستند متفکرانی که در عصر حاضر، یعنی در همین عصر بلوغ اندیشه آدمی، به خدا معتقدند و برای این اعتقاد، استدلال‌ها و دلایل محکم و متینی عرضه می‌کنند، اما طرفداران این نظریه‌های روانی می‌خواهند با عنوان کردن ناتوانی روحی انسان‌های نابالغ، توانایی عقلی متفکران معتقد به خدا را نادیده انگارند و اصولاً دلایل آنان را نشنوند و درباره‌ی صحت یا عدم صحت آن دلایل سخنی به میان نیاورند.

روانکاوی: تیغ دو دم

تحلیل‌هایی که بر روانکاوی مبتنی است، مانند تیغ دو دم و شمشیری دولبه است که هر کس آن را به دست گیرد، در همان حال که به حریف حمله می‌کند و به او ضربه‌ای می‌زند، به خود نیز زخم می‌زند. اگر قرار باشد عقل و منطق و استدلال و برهان را به دور اندازیم و هر عقیده‌ای را به یک عقده‌ی روانی بازگشت دهیم و بر پایه‌ی آن عقده، این عقیده را ارزیابی کنیم (درآمیختن انگیزه و انگیزه‌ها)، در آن صورت، این روش، دامن‌گیر خود ما نیز خواهد شد و خود نیز در این دام اسیر خواهیم شد و در این چاه خواهیم افتاد، زیرا به ما خواهند گفت اگر هر نظریه‌ای برخاسته از یک عقده‌ی روانی است و به این دلیل صحت و اعتبار و کلیت و قانونیت ندارد، خود این نظریه که «هر نظریه‌ای برخاسته از یک عقده‌ی روانی است»، از کدام عقده‌ی روانی برخاسته است؟ قاعدتاً باید این نظریه نیز برخاسته از حالات و سوابق روانی کسی باشد که آن را عنوان کرده است و لابد به همین دلیل نباید آن را پذیرفت.

می‌بینیم که تحلیل روانی، تفنگی است که هم‌زمان از هر دو سو شلیک می‌کند، هم خصم را هدف قرار می‌دهد و هم تیرانداز را از پا درمی‌آورد. وقتی می‌گویند خداگرایی، معلول کودک‌صفتی است، کس دیگری هم می‌تواند خصومت با خدا و بی‌دینی را معلول عقده‌ی دیگری بداند و بگوید خداستیزی، معلول عقده‌ی ضدیت با پدر است! چنین است که این بحث هیچ‌گاه به هیچ نتیجه‌ای

نمی‌رسد^۱. این است که می‌گوییم باید خود عقاید را تحلیل عقلی کرد نه انگیزه‌ها را.

دور باطل

از جمله اشکالاتی که این نظریه را نقض می‌کند یکی این حقیقت است که کسانی هستند که به خداوند به دلیل عقلی و منطقی اعتقاد دارند نه به سبب ضعف روحی، یعنی درحالی که در آن‌ها در مقایسه با کسانی که به خدا اعتقاد ندارند ضعف روحی بیشتری به چشم نمی‌خورد و به خدا معتقدند، این اعتقاد را بر پایه‌ی این نظریه چگونه می‌توان تفسیر کرد؟ چه کسی می‌تواند مدعی شود که شخصی چون حسین یا سیدجمال‌الدین اسدآبادی و یا... که در زمره‌ی شجاعان و دلیران تاریخ‌اند، ضعف روحی و کودک‌صفتی داشته‌اند؟ این چه کودک‌صفتی است که این همه بالغان را در کام کشیده است؟ و اگر چنین است، پس معنای بلوغ و رشد چیست؟ اگر گفته شود نه این‌ها مسلماً ضعف روحی دارند و ضعف روحی آن‌ها هم از همین اعتقادشان به خدا فهمیده می‌شود، در این صورت «دور» پیش می‌آید، بدین صورت که ما می‌پرسیم علت این که مردم به خدا اعتقاد دارند چیست؟

پاسخ می‌شنویم: ضعف روانی و روحی

می‌پرسیم: از کجا معلوم می‌شود که معتقدان به خدا همه ضعف روانی و روحی دارند؟

پاسخ می‌شنویم: به همین دلیل که به خدا اعتقاد دارند.

این مثل آن است که از ما بپرسند: چرا هوا سرد شده؟

پاسخ: چون بالای جو سرد شده است.

از کجا معلوم است که بالای جو سرد شده باشد؟

پاسخ: چون هوا سرد شده!

و بالاخره هم معلوم نمی‌شود که چرا هوا سرد شده است.

۱- بد نیست که به این نکته اشاره کنیم که مطابق نقل بعضی از مورخان و زندگی‌نامه‌نویسان فروید، وی در کودکی همراه با پرستارش به کلیسا می‌رفت و وقتی هنوز فروید بالغ نشده بود، پدر و مادر فروید پرستار را به جرم دزدی از منزل بیرون راندند. نمی‌توان اندیشید که خصومت‌های بعدی فروید هم با مذهب، معلول مجموعه‌ای از این‌گونه حوادث نامطلوب و مخرب بوده است؟ یعنی این که فروید می‌گوید «خداگرایی معلول کودکی است» همین عقیده آیا معلول حوادث دوران کودکی فروید نیست؟ (باز هم می‌بینیم که تفسیر روانکاوانه، چگونه خود تفسیرکننده را هم در بند می‌نهد. و راهی جز تحلیل عقلانی عقاید نیست. برای تشریح این نکته، به کتاب «ایدئولوژی شیطان» از عبدالکریم سروش نگاه کنید).

به علاوه، قرینه‌ای در دست نیست که کسانی که در کودکی با پدر خود درآویخته‌اند، در بزرگی هم روی از خدا برتافته باشند!

حقیقت دیگری که با این نظریه سازگار نیست و آن را نقض می‌کند این است که بسیاری از کسانی که خدا را نه به عنوان پدری که ترس و وحشت کودکانه را از آنان دور می‌سازد، بلکه به عنوان معبود و معشوقی می‌پرستند که به آن‌ها آرامش می‌بخشد و آنان در راز و نیاز و نیایش او، او را سرچشمه‌ی محبت و دوستی و کمال می‌بینند. چگونه می‌توان با قبول این طرح که «همه‌ی کسانی که معتقد به خدا هستند، ترس و وحشت کودکانه خود را بدین صورت ظاهر کرده‌اند»، این موارد را تفسیر کرد. آیا وجود این قبیل افراد که معتقد به خدا هستند و ترس و وحشتی هم ندارند، این طرح را آشکارا نقض نمی‌کند؟

نظریه‌ای دیگر: پذیرش بی‌دلیل نسل‌ها از هم

بالاخره آخرین نظریه‌ای که در این جا از آن یاد می‌کنیم نظریه‌ای است که اعتقاد به خدا را امری سنتی و دیرینه می‌داند که هم چون بسیاری دیگر از آداب و سنن از پیشینیان به ما به ارث رسیده و نسل‌ها یکی پس از دیگری بدون آن که دلیل آن را بدانند می‌پذیرند. مثلاً گاهی می‌گویند علت گرایش انسان‌های اولیه به خداوند، ترس و جهل آنان بوده و آن‌گاه این خداگرایی، به صورت یک امر بی‌دلیل و تقلیدی در طول تاریخ به نسل‌های بعد منتقل شده است.

نخستین اشکال این است که این نظریه، اگر هم صحیح باشد، نحوه‌ی انتقال را در طول زمان بیان می‌کند نه علت پیدایش آن را، و مسأله این است که بالأخره اگر ما به عقب بازگردیم و در طول زمان، این سنت را تعقیب کنیم، آیا به خاستگاه و منشأ پیدایش آن خواهیم رسید یا نه؟ سؤال اصلی ما این است که آن منشأ کجاست و آن انگیزه که نخست سبب پیدایش آن شد چه بوده است؟ در مقابل این سؤال دیگر نمی‌توان از پذیرش بی‌دلیل نسل‌ها از یکدیگر سخن گفت و لاجرم در پاسخ، یکی از همان نظریه‌هایی که قبلاً برشمرده‌ایم مطرح خواهد شد. مثلاً خواهند گفت که در انسان‌های اولیه ترس و جهل و یا استثمار و کودک‌صفتی منشأ پیدایش این عقیده بوده است و این‌ها همان نظریاتی است که ما در جای خود آن‌ها را بررسی کرده‌ایم.

نکته‌ی دیگر این است که اگر اعتقاد به خدا امری است بس دیرینه و فراگیر، که از سپیده‌دم تاریخ بشر تاکنون همه نسل‌ها در همه جهان آن را پذیرفته و داشته‌اند، خود این نکته دلیل آن است که خداجویی و خداخواهی یک نیاز اصیل بشر است که مانند خوردن و لباس پوشیدن از ذات انسان سرچشمه

می‌گیرد و از بشر جداشدنی نیست.

چگونه ممکن است که امری بدون آن‌که ریشه‌ای در سرشت و نیازهای ما داشته باشد، صرفاً به دلیل آن‌که در نیاکان دیرینه‌ی ما، علتی برای اعتقاد به آن وجود داشته، در ما نیز هم‌چنان حفظ شود. آیا نباید گفت که این طرح از تفسیر علت دوام و پایداری این اعتقاد، عاجز است؟

سوالات

- ۱- تفسیر اقتصادی «خداگرایی» می‌گوید :
«همه کسانی که مردم را به خدا دعوت کرده‌اند، مقاصد استثمارگرانه داشته‌اند.»
بیان کنید که موارد زیر چگونه این نظریه را نقض می‌کند :
(الف) قیام موسی (ع)
(ب) زندگانی مسیح (ع)
(ج) انقلاب اسلامی ایران
- ۲- زمینه‌ی لازم، برای سوءاستفاده از یک چیز چیست؟
- ۳- آیا تفسیر اقتصادی، سوءاستفاده استثمارگران از مذهب را بیان می‌کند یا اصل پیدایش اعتقاد به خدا را توضیح می‌دهد؟
- ۴- اصولاً چه وقت باید برای تفسیر یک نظریه به سراغ توجیحات روان‌شناسانه رفت؟
- ۵- مغالطه‌ای که به صورت «دور» در تفسیر روانی اعتقاد به خدا وجود دارد چیست؟
- ۶- کسانی که می‌خواهند اعتقادی را با تفسیر روانی توجیه کنند، چگونه خود نیز مغلوب همین تفسیر می‌شوند؟
- ۷- چرا بحث درباره‌ی نظریه‌ی آخر، به بحث درباره‌ی نظریات قبلی بازمی‌گردد؟

نظریه‌ی فطرت

در دو درس گذشته به رفتارشناسی انسان پرداخته بودیم. دیدیم که یک گروه عظیم و ارجمند از رفتارها و اندیشه‌ها که صحنه‌ی ضمیر و صفحه‌ی روزگار انسان‌ها را پر کرده، رفتارها و اندیشه‌هایی است که به نام خدا و به خاطر او انجام پذیرفته و می‌پذیرد. عبادت‌ها، هنرها، ایثارها، جنگ‌ها، ایمان‌ها، انکارها، زهد و ریاضت‌ها، عشق‌ها، فریب‌کاری‌ها، استثمارها، کشمکش‌های عقلی و برهانی، همه از این قبیل‌اند و دیدیم که برای تفسیر آن‌ها، مدل‌های متفاوت پیشنهاد شده است. این مدل‌ها و طرح‌ها، هم‌چون همیشه، در بی وحدت بخشیدن به امور متنوع و متفرق‌اند. رفتارهایی داریم از سر ترس. رفتارهایی داریم از سر عشق، رفتارهایی داریم از سر تهاجم. رفتارهایی داریم از سر نفرت و... هر گروه از این رفتارها، با نمودها و چهره‌های ظاهراً متفاوت، تحت چتر و فرماندهی واحد، انتظام و خویشاوندی و وحدت می‌یابند.

ارائه و عرضی مدل‌های مختلف برای رفتارهای مختلف انسان، و تنظیم آن‌ها در گروه‌های گونه‌گون، لازمه و مقتضای روش شناخت علمی است. اگر همه رفتارها را به طبیعت انسان ارجاع کنیم و بگوییم هر کار که انسان می‌کند معلول طبیعت و ذات اوست، اگرچه سخنی درست گفته‌ایم، اما شناختی علمی به دست نداده‌ایم. این که در تفسیر رفتارهای انسانی به مدل‌های مختلف ترس، نفع‌جویی،

خطرگریزی و... توسل جسته می شود به خاطر آن است که در حوزه‌ی علم بمانیم. تحلیل رفتارهای گونه‌گون انسان، و تفکیک احساس‌ها و عواطف و انگیزه‌های انسانی، آشکار کرده است که همه‌ی رفتارها را نمی توان از نظر علمی به اصل واحد برگرداند و بر همه مدل واحدی را حکومت بخشید. همه‌ی کنکاش و سخت‌گیری بر سر این است که کدام رفتار ضمن چه طرحی بهتر جای می‌گیرد و کدام مدل از گستردگی و توانایی تفسیری بیشتری برخوردار است.

محور اصلی تفکر در مدل‌های پیشین (ترس، جهل، سودجویی و...) این بود که نیازی نیست برای رفتارهای خداگرایانه‌ی انسان مدلی نوین عرضه کنیم و طرحی تازه بیندیشیم. بلکه عبادت‌ها، هنرها، و ایثارها همه رفتارهایی هستند از سر ترس، جهل و... و این مدل‌ها از چنان گستردگی و توانایی برخوردارند که آن رفتارها را هم تفسیر کنند و از این‌رو دسته‌ی خاصی از رفتار که رفتار خداگرایانه تلقی شود و در شکم هیچ مدل دیگری جای نگیرد و به کمک هیچ طرح دیگری تفسیر نپذیرد، وجود ندارد.

تصادم رفتارهای خداگرایانه با طرح‌های گذشته

نظری که در این درس می‌خواهیم عرضه کنیم این است که برخلاف آراء فوق، چند طرح ترس، جهل، نفع‌طلبی و... کافی نیست تا همه‌ی رفتارهای متنوع انسان را ببوشاند و ما را به تفسیر همه‌ی آن‌ها موفق سازد بلکه تفسیر رفتارهای انسان وقتی به شایستگی و رضایت‌بخشی صورت می‌گیرد که در کنار سایر طرح‌ها، مستقل از آن‌ها، رفتارهایی را به رسمیت بشناسیم که برای خود شخصیت خاصی دارند و میان آن‌ها خویشاوندی ویژه‌ای برقرار است و از سرچشمه‌ی واحدی سیراب می‌شوند که همان فطرت الهی است. از این‌رو وقتی می‌گوییم فطرت الهی، غرضمان همه‌ی طبیعت و ذات انسان نیست و نیز قصدمان نفی رفتارهای عشقی و ترس و تهاجمی و... نیست. منظورمان، ریشه‌ی نیرومند و ثمربخشی است که همه‌ی رفتارهای خداگرایانه‌ی انسان، به منزله‌ی میوه‌های آن‌اند و همه با عطف و ارجاع به آن اصل، انتظام و وحدت و خویشاوندی می‌یابند.

انواع رفتارها

ترس و کنجکاو‌ی و فرار از خطر و حبّ ذات و... را معمولاً جزو غرایز دسته‌بندی می‌کنند و رفتارهایی را که از سر ترس یا به خاطر فرار از خطر و یا به انگیزه‌ی صیانت ذات صورت می‌گیرد رفتارهای غریزی می‌نامند. در این جا توضیح کوتاهی در مورد رفتارهای غریزی و غیرغریزی انسان

می‌تواند بر وضوح مطالب این درس بیفزاید.

رفتارهای غریزی در کنار رفتارهای بازتابی (رفلکسی) و در برابر رفتارهای آموختنی و (عادت) قرار می‌گیرند. رفتارهای غریزی و رفلکسی هر دو غیراکتسابی‌اند یعنی فرزند انسان یا حیوان، آن‌ها را نمی‌آموزد بلکه آن‌ها را همراه با خود به دنیا می‌آورد. گریستن بر اثر درد، و یا کشیدن پا بر اثر تحریک نیش سوزن، و یا تنگ شدن روزنه چشم در برابر نور شدید، همه رفتارهایی رفلکسی‌اند. اما تمایل به جنس مخالف، تنیدن تار توسط عنکبوت، مهاجرت پرندگان، مهر مادری، پرهیز از خطر، جستجو و کنجکاوی برای پرده‌برداری از مجهولات، رفتارهایی غریزی محسوب می‌شوند. چنان‌که دیده می‌شود رفتارهای رفلکسی و غریزی دو سر یک طیف‌اند با این تفاوت که اولاً رفتارهای رفلکسی معمولاً ساده‌اند درحالی‌که رفتارهای غریزی اجزاء فراوان و ترکیبی پیچیده دارند. مثلاً رفتارهای یک مادر در نوازش و پرورش فرزندان چنان متنوع و متغیر است که به هیچ روی با تنگ شدن روزنه‌ی چشم قابل قیاس نیست. ثانیاً در رفتارهای رفلکسی، عموماً آگاهی نقشی و تصرفی ندارد درحالی‌که حیوان به رفتارهای غریزی خود آگاه است، و در عین این‌که در تسخیر غریزه‌ی خویش است، آن‌را با آگاهی و نظارت، آشکار می‌سازد و حتی وقتی نوبت به انسان می‌رسد می‌تواند علاوه بر آگاهی بر رفتارهای غریزی، در مواقعی از بروز آن‌ها نیز جلوگیری کند، یعنی رفتار غریزی را به تسخیر خود درآورد. بخشی از رفتارهای غریزی انسان که مختص انسانیت است (مانند علم دوستی، خداگرایی و کمال‌جویی)، و مشترک با سایر حیوانات نیست، رفتارهای فطری نامیده می‌شوند.

از آن طرف رفتارهایی که انسان می‌آموزد مانند رانندگی، زبان، نوشتن، دوزندگی، تیراندازی و... و نیز آنچه از سر عادت از او سر می‌زند مانند سیگار کشیدن، چای خوردن و زیر لب آواز خواندن و... رفتارهای آموختنی و عادت‌ی هستند و تفاوتی اساسی با رفتارهای غیرآموختنی دارند. نبودن رفتارهای اکتسابی و عادت‌ی، آسیبی به انسانیت انسان و یا حیوانیت حیوان نمی‌زند، اما نبودن رفتارهای رفلکسی و غریزی، در تمامیت ساختمانی و روانی حیوان و انسان، تردید و خلل می‌افکند.

رفتارهای خداگرایانه، فطری است

حال، با توضیحات فوق، بحث ما بر سر این است که رفتارهای خداگرایانه‌ی انسان‌ها، رفتاری اکتسابی و عادی نیست و از میان رفتارهای غیرآموختنی نیز، رفتاری است پیچیده و آگاهانه و مخصوص به انسان. و از این‌رو رفتارهای غریزی که میان انسان و حیوان مشترک است و نیز

رفتارهای رفلکسی، هیچ کدام با رفتارهایی که از سر فطرت الهی برمی خیزد، در یک دسته و تحت نظم واحد، به رشته کشیده نمی شوند و با مدل واحد، تفسیر بر نمی دارند. بلکه رفتارشناسی انسان، وقتی به طرح مطلوب و توانا و فراگیر خود دست می یابد که تفسیر رفتارهای خداگرایانه انسان را از مدل های دیگر طلب نکند و برای آن ها مدل و منشأ ویژه ای در نظر گیرد.

طرح «فطرت»

طرح «فطرت الهی» برای رفتارهای خداگرایانه، تمامی این رفتارها را به خوبی و دل پذیری دربر می گیرد و تفسیر می کند. در حالی که چنان که دیدیم، ترس یا جهل و یا سودپرستی، هیچ کدام در این قلمرو از نقصی و نقضی خالی نبودند. سوء بهره جویی از خداگرایی نیز تفسیری واضح می یابد. اگر خداگرایی ریشه ای عمیق در وجود انسان نداشته باشد، نمی توان از آن سوء استفاده کرد و کسانی را به نام آن فریفت.

از این ها گذشته، تطابق دو دستگاه روان و عقل در این مورد، تنها به کمک این طرح تفسیر شایسته ای می یابد: از یک طرف، انسان ها به انگیزه ای روانی به سوی معبودی کشیده می شوند و همه ی عشق و هنر و ستایش خود را نثار او می کنند و از طرف دیگر عقل آن ها در کاوش ها و جستجوهای نقادانه و موشکافانه ی خود، او را می یابد و به اثبات می رساند. آیا تطابق و هماهنگی این دو گونه رفتار عقلی و روانی، جز به کمک طرح «فطرت الهی» تفسیر برمی دارد؟ و آیا عقل بر ترسی موهوم از موجودی موهوم، صحه می نهد؟ و آیا همین که کسانی امروزه با عقل خود خدای معلول ترس را طرد و تقبیح می کنند، نشان آن نیست که چنان خدایی، اگر مورد تصویب عاطفه ی ترس هم باشد، از موشکافی قوه ی عاقله درامان نمی ماند و به دور افکنده می شود؟ پس می بینیم که توجیه عقلانی رفتارهای خداگرایانه با فرض منشأ ترس برای خداگرایی میسر نیست، ولی معبود راستین انسان ها که به روانشان لذت می بخشد به ذهنشان نیز الهام و آرامش می فرستد و هر دو را به یک اندازه سیراب می کند.

فطرت عقل

آن چه گفتیم مربوط به فطرت دل بود. یعنی سخن از شوق و تمنّایی قلبی بود که در درون همه آدمیان هست و آنان را نسبت به موجودی برتر و زیبا و آرامش بخش، بی تاب و پراشتهاب می کند. اینک می گویم که نه تنها دل که عقل نیز، فطرتاً و طبعاً خداجو و خدایاب است. اگر ترس و میل جنسی و

مهر مادری و امثال آن‌ها اموری غریزی و اصیل به‌شمار روند، و اگر رفتارهایی که منبعث از آن‌هاست، غریزی و فطری خوانده شوند، بی‌هیچ شبهه، تعقل و کنجکاوی، از همه‌ی آن‌ها اصیل‌تر و فطری‌تر است. انسانیت انسان، قبل از همه چیز در گرو قوه‌ی فهم و حسابگری و تدبیر و تفسیر اوست و آن‌چه آدمی را از سایر جانوران ممتاز می‌سازد همین است که آدمی می‌تواند به کمک قوه‌ی عاقله، طرح و تفسیری از جهان فراهم آورد و به شناخت آن نائل آید. آهنگ و اشتیاق ذاتی عقل برای شناخت جهان و آزمودن طرح‌ها و مدل‌های گونه‌گون و تصحیح مکرر و متوالی آن‌ها، از جمله رفتارهای خالص فطری انسان است. متفکران و خداگرایانی که برای تفسیر مجموع جهان، وجود موجودی غیرمادی و نادیدنی و متکی به خویش به‌نام «خداوند» را ضروری و در خور تشخیص داده‌اند، صددرصد از یک قوه‌ی فطری و درونی پیروی کرده‌اند. از این‌رو ساده‌ترین تفسیر برای خداگرایی و تولد اندیشه خدا، همین است که آدمیان، حیواناتی عاقل و شناساگرند و با به‌کار گرفتن قوه‌ی فهم و شناخت، طبیعی‌ترین و فطری‌ترین کارها را انجام می‌دهند و همین قوه‌ی است که آنان را به تفسیر جهان دعوت می‌کند و همین تفسیر است که از ضرورت هستی موجودی به‌نام خداوند پرده برمی‌دارد و تفسیر جهان را بدون آن، خام و ناتمام می‌یابد. بدیهی است که گام زدن عقلانی و پرده‌برداری برهانی از وجود خداوند و مطرح کردن آن در پیشگاه عقول و اذهان دیگران و پیدایش رد و انکارهایی نسبت به آن، به‌خوبی توضیح می‌دهد که حتی نفی خدا هم در درجه‌ی اول منوط به این است که خدا مطرح شود و این هم به نوبه‌ی خود از فطرت عقل و کنجکاوی و تفسیرگری فطری انسان نشأت می‌گیرد.

خداگرایی: همزاد بشر و همراه بشریت

رفتارهای خداگرایانه، از طلوع بشریت همراه او بوده‌اند و تا امروز نیز علی‌رغم بالا رفتن علم و کم شدن ترس و فاش شدن حیل‌های استثمارگران و آدمی‌خواران، پایداری کرده‌اند. یاد آن معبود، انیس خاطر میلیون‌ها انسان بوده است که در پهنه‌ی تاریخ ظاهر شده‌اند و فرو خفته‌اند. آن همه پیامبران که نمونه‌های عالی شجاعت و خطر کردن بوده‌اند و در زندگی خود، نقصی و ضعفی نشان نداده‌اند و پاک‌باخته در راه آرمان معبود خود دعوت و تلاش و مبارزه کرده‌اند، ظهورشان و رفتارشان، جز به کمک طرح فطرت الهی تفسیر برنمی‌دارد و آن دوام و ماندگاری آیین‌های الهی، جز نشانه‌ی اصالت آن فطرت و همزاد بودن آن با همه‌ی انسان‌ها نیست. این همه شهیدان، که در طول تاریخ دراز بشریت و در پهنه‌ی گسترده‌ی جغرافیای جهان امروز، جان خود را صادقانه برای خدا و به قصد

کسب رضای او تقدیم می کنند، شهیدانی که از جان خود می گذرند اما از اعتقاد به خدا نمی گذرند، همه و همه ثابت می کنند که در درون انسان شعله‌ای وجود دارد که گرمی و نور آن چنان بهجت و شور می آفریند که انسان پروانه‌وار، در نزدیک شدن به آن، حتی از جان خویش نیز پروا نمی کند و آن شعله، همان فطرت آدمی است.

آیا بر این طرح، نقضی وارد نیست؟

تنها نقضی که بر این طرح از خاطر می گذرد، وجود انسان‌هایی است که بی خدا و یا منکر خدا هستند. در پاسخ باید بگوییم که عموم این انسان‌ها چنان نیست که از خدا غافل باشند بلکه در اثر تعلیمات و تلقینات، انکار خداوند می کنند. تا گرایشی قوی به سوی خدا و اثبات او و عبادت او موجود نباشد سرکوبی آن هم به وجود نمی آید. سرکوبی اعتقاد به خداوند، در درجه‌ی اول نشانه‌ی حضور اوست. درست مانند بیرون راندن است. تا کسی حاضر و در میان نباشد، بیرون راندن او مورد و معنی پیدا نمی کند. دولت‌های چندی به خدازدایی دست برده‌اند و کوشیده‌اند تا یاد خدا و نام او را از اذهان بسترند. بگذریم از این که توفیقشان در این راه اندک بوده است. اما صرف اقدام به خدازدایی، دیرپایی و ریشه‌داری این اندیشه را آشکار می کند.

به علاوه یک امر فطری و غریزی، همواره می تواند مورد فراموشی و یا تحت الشعاع غریزه‌ی دیگر قرار گیرد و یا در اثر نبودن شرایط مساعد، بروز و تجلی آشکار نیابد.

کسانی سراسر عمر خود را با میل جنسی مبارزه می کنند و یا در جهل به سر می برند. زنی که فرزند نیاورده ممکن است در همه‌ی عمرش رفتاری از سر مهر مادری از او سر نزند. کشتن یک میل و یا مساعد نبودن شرایط برای اعمال و اظهار آن، نشانه‌ی غریزی نبودن آن نیست. آنچه مهم است این است که زدودن این گونه امور غریزی و فطری به زحمت و با مبارزه‌ی شدید میسر است و به راحتی نمی توان آن‌ها را به دست غفلت و فراموشی سپرد. هم چنین، انسان علاوه بر «فطرت الهی» غرائز و ویژگی‌های دیگری نیز دارد که مهم تر از همه، «آزادی» اوست. این آزادی و قدرت بر خودسازی، نشان خود را در همه‌ی رفتارها آشکار می کند و رفتارهای خداگرایانه نیز از این قاعده مستثنی نیستند و از این رو آگاهی آزادانه و آگاهانه سرکوب می شوند. یک تفاوت میان رفتارهای غریزی و فطری همین است که رفتارهای غریزی در حیوانات، بر وجود حیوان حکومت می کنند و حال آن که رفتارهای فطری آزادی اراده را از انسان سلب نمی کند.

خلاصه‌ی سخن

خلاصه‌ی آنچه ما می‌گوییم این است که رفتارهای خداگرایانه برحسب ترس و جهل و... قابل تفسیر نیستند و گروهی مستقل و انگیزه‌ای ویژه دارند. اما این رفتارها و آن انگیزه‌ها، هم‌چون سایر رفتارها و انگیزه‌های غریزی، شدت و ضعف و کمال و نقصان می‌پذیرند و همه‌ی آنچه بر همه‌ی رفتارهای غریزی صادق است در حق این‌ها هم صادق است اما آنچه مهم است توجه به این نکته است که رفتارهای فطری را نمی‌توان به سایر رفتارها بازگرداند و با طرح‌هایی که مربوط به تفسیر رفتارهای غریزی است، این رفتارها را نیز تفسیر کرد.

سوالات

- ۱- فطرت الهی انسان با طبیعت و ذات او چه رابطه‌ای دارد؟
- ۲- انواع مختلف رفتارهای آدمی را توضیح دهید.
- ۳- معنی جمله‌ی زیر را که در متن درس آمده، توضیح دهید:
«نبودن رفتارهای اکتسابی و عادت‌ی، آسیبی به انسانیت انسان و یا حیوانیت حیوان نمی‌زند، اما نبودن رفتارهای رفلکسی و غریزی، در تمامیت ساختمانی و روانی حیوان و انسان، تردید و خلل می‌افکند.»
- ۴- چگونه می‌توان با طرح فطرت، سوءاستفاده از خداگرایی را نیز تفسیر کرد؟
- ۵- مقصود از «تطابق عقل و روان» در این درس چیست؟
- ۶- آیا وجود مخالفان و منکران خدا، طرح فطری بودن خداگرایی را نقض می‌کند؟



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. سال‌هاست که همچون ماهی در اقیانوس هستی شناوریم. اقیانوسی که عجایب آن پایان نمی‌پذیرد. به هر سو روی می‌کنیم پرده‌ای 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 می‌نگریم گویی علامت سؤالی است که با قلاب خود ذهن ما را به دنبال خود می‌کشد و به فکر وامی‌دارد.

نگاهی به طبیعت

به طبیعت می‌نگریم، می‌بینیم که هر بهار هزاران گل و گیاه می‌روید و می‌شکوفد و چشم و دل ما را از آرامش و شادی لبریز می‌کند. اما دیری نمی‌پاید و پائیز می‌رسد و آن همه سبزی و شادابی به پژمردگی و افسردگی بدل می‌شود. به انسان می‌نگریم. می‌بینیم که چگونه کودکان در نهایت ظرافت و ضعف از مادر زاده می‌شوند و اندک اندک رشد می‌کنند و قوی می‌شوند و به بلوغ و جوانی می‌رسند؛ آنگاه دوباره پس از قوت رو به ضعف می‌نهند و پیر می‌شوند و سرانجام در نهایت شکستگی، می‌میرند.

نگاهی به جامعه

به جامعه می‌نگریم. می‌بینیم که انسان تنها نیست و تنها زندگی نمی‌کند. گروه‌های مختلف آدمی در دسته‌های کوچک و بزرگ، در شهرها و روستاها، هر کدام برای خود زندگی خاصی دارند، آداب و رسوم و سنت‌های ویژه‌ای دارند، هر کدام در درون خود به گروه‌های کوچک‌تر دیگری تقسیم می‌شوند و میان این گروه‌های درون هر جامعه روابط معینی از لحاظ اقتصادی و حقوقی برقرار است. جامعه را نیز در حال تحول می‌بینیم. گروه‌هایی به تدریج از صحنه خارج می‌شوند و گروه‌های دیگری ظهور می‌کنند.

نظری به تاریخ

چون به تاریخ می‌اندیشیم، می‌بینیم که آنچه ما امروز در احوال انسان و جهان و جامعه مشاهده می‌کنیم، سابقه‌ای بس دراز دارد و ما تنها به یک ورق از این کتاب قطور نظر کرده‌ایم، حال آن‌که تاکنون صفحات بی‌شماری از آن ورق خورده است. همه‌ی این حوادث، همه‌ی این وقایع، چه آن‌ها

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 فرو نشانند 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 رذیلت 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 آن‌که 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 برون

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 برون 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، فکرت نکند؟

قوه‌ی شناخت

در این عالم پر شر و شموری 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 حیرت‌کننده 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 وا 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 به دنبال 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

فائلان به این اندیشه، موارد چندی را ذکر می‌کنند که تفسیر تصادفی از جهان، آن‌ها را به خوبی 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 غریب 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 لاقلاً 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 حل 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 الا 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 چشم‌انداز 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 حلقه، 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، در پوشی 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 اعضاء 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 زندگی 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.»

فراموش نکنیم که آنچه گفتیم اشاراتی است به نظم و هماهنگی موجود در دو سه عضو از اعضاء بدن آدمی و بدن انسان یکی از انواع بی شمار 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، قوه ای 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 نظمی 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 نظمی 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 همه چیز 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 به‌خود 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 این رو، 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 بنشانند 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 درس‌نخوانده‌ای بگذاریم و از او بخواهیم هر یک از نامه‌ها را در یک پاکت قرار دهد،

ممکن است کودک نامه‌ی 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 $\frac{5}{6}$ درصد است و ذهن پیدایش تصادفی واقعه‌ای 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 صدنامه 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 $1 \times \frac{1}{98} \times \frac{1}{99} \times \frac{1}{100} \times \dots \times \frac{1}{98} \times \frac{1}{99} \times \frac{1}{100}$ خواهد بود.

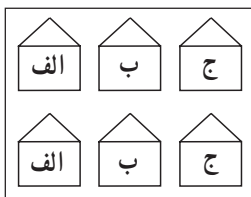


۱- وقتی دو پاکت و دو نامه داشته باشیم، حالت‌های

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 تصور کرد که وقتی ۴ پاکت و ۴ نامه داشته باشیم تعداد حالات ممکن $1 \times 2 \times 3 \times 4 = 24$ خواهد بود و برای ۵ نامه و ۵ پاکت این تعداد به $1 \times 2 \times 3 \times 4 \times 5 = 120$ 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 پر استقامتی 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 بی‌خواهیم 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 برمی‌شمردند 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، چنان‌که 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 بی‌نیاز 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. هیچ‌گونه تصادم و تعارضی میان علت فاعلی و علت غائی نیست و هر یک از این دو در جای خود لازم است و پاسخ به یکی ما را از پاسخ به دیگری بی‌نیاز نمی‌کند و چنان‌که خواهیم دید سؤال از علت غائی نه تنها به معنی نفی علت فاعلی نیست، بلکه مستلزم آن است، یعنی محال است که یک مجموعه‌ی منظم و هدفدار بدون علت فاعلی و فقط با علت غائی پدید آمده باشد، همان‌طور که محال است یک مجموعه‌ی منظم و هدفدار، فقط و فقط با علت فاعلی و بدون علت غائی یعنی بدون دخالت شعور و حکمت و تدبیر به‌جود آمده باشد.

یک مثال

مثالی می‌زنیم. وقتی شما از منزل به مدرسه می‌روید در این عمل هم علت فاعلی و هم علت غائی در کار است بدون آن‌که این دو نوع علت مزاحم یکدیگر باشند و جا را بر یکدیگر تنگ کرده باشند و بدون آن‌که اعتقاد ما به یکی ما را از اعتقاد به لزوم آن دیگری بی‌نیاز کند. علت فاعلی رسیدن شما به مدرسه همان افعالی است که در بدن شما و در پاها و اندام شما صورت می‌گیرد و شما را به حرکت درمی‌آورد و قدم به قدم شما را به مدرسه نزدیک می‌کند. 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 می‌توان آن‌ها را شناخت. اما اگر کسی از شما بپرسد «برای چه به مدرسه می‌روید؟» چه پاسخی می‌دهید؟ آیا می‌گویید چون پاهای من و استخوان‌ها و عضلات من در بدن من ایجاد حرکت می‌کنند و مرا از خانه به مدرسه می‌رسانند، به مدرسه می‌روم؟ هرگز چنین پاسخی نمی‌دهید، چون این پاسخ بیان علت فاعلی است نه علت غائی. پاسخ شما این خواهد بود که «به مدرسه می‌روم تا درس بخوانم». در این پاسخ‌گویی نه شما لزوم و تأثیر علت فاعلی را انکار کرده‌اید و نه شنونده از پاسخ شما چنین استنباطی می‌کند. اگر علت فاعلی، یعنی همان افعال و حرکات بدنی نباشد شما هیچ‌گاه نمی‌توانید حرکت کنید و به مدرسه برسید، اما صرف داشتن پا و داشتن عضله و نیرو و صرف وجود قوانین فیزیکی و شیمیایی، نمی‌تواند به ما بفهماند که چگونه قدم‌های شما منظم‌آیکی 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 همین‌طور است. دانستن این‌که چه می‌شود تا شیر، هم‌زمان با تولد نوزاد در سینه‌ی مادر آماده می‌شود با اعتقاد به این‌که این مجموعه را فاعل حکیم و فرزانه‌ای برای ادامه‌ی

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 کمّاً 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، آن‌گاه در این جاست که عقل حق دارد دست توّسل به دامان 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 نظمی 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 تصور 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 تصور 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 ممکن‌الوقوع 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 موکدتر 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 آن‌گونه 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 نظمی 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 این‌جا 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 می‌بینیم کوششی است تا جهان به صورتی معقول‌تر و مقبول‌تر توجیه شود. در این نظریه دیگر وجود واقعی و خارج از ذهن جهان انکار نمی‌گردد و نیز جهان معلول و مولود تصادف قلمداد نمی‌شود. نظریه ماتریالیسم یا خاصیت‌گرایی مادی با مشهودات و محسوسات ما سازگارتر است. هر چه را در طبیعت مشاهده می‌کنیم، می‌بینیم خاصیتی دارد و اصولاً ما اشیاء را از طریق همین خواص آن‌ها می‌شناسیم. نمک شور است و روغن چرب؛ ماده، حرکت می‌کند و نور روشن است و روشنایی می‌بخشد. ماهی که در آب زندگی می‌کند به لحاظ ساختمان طبیعی خود خاصیت زندگی در آب را پیدا کرده و طبیعت پرندگان مهاجر این است که در پاییز کوچ می‌کنند و بهاران به آشیانه باز می‌گردند.

علوم و صنایع بر پایه‌ی همین خواص جدانشدنی اشیاء به وجود آمده و استوار گشته است. بشر روز به روز می‌کوشد تا هر چه بیشتر با خواص اشیاء آشنا شود و این خواص را در علم و صنعت به خدمت خود درآورد و خود را توان‌تر سازد. خلاصه این‌که مطابق این نظریه وضع جهان، چنان‌که 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 درآورده‌اند.

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 می‌سازد؟ آیا این مدل، مدل پیروز و جامعی است؟

بررسی و ارزیابی طرح ماتریالیسم

۱- نظم و هماهنگی چگونه تفسیر می‌شود؟

نخستین سؤال ما این است که آیا ماتریالیسم که جز ماده و خواص مادی اشیاء هیچ حقیقت دیگری را در جهان مؤثر نمی‌داند می‌تواند نظم و هماهنگی موجود میان اشیاء مختلف عالم را توضیح دهد؟ ما خواص اشیاء مادی را در طبیعت انکار نمی‌کنیم، 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

هر کدام 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- آشفته‌گی هم معلول خاصیت است

صرف قبول خاصیت اشیاء نمی‌تواند توجیه‌کننده این همه هماهنگی و نظم و سازندگی در جهان باشد زیرا در آن مواردی که آشفته‌گی 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 سیل بندی 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 زیست شناسی 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 واقعیتهایی 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 بی‌انکار 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 خاصیت‌گرایی 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 می‌آوردید که «این» شخص هم «آن» کسی است که ده سال پیش دیده‌اید. دارویی می‌خورید و از طعم آن به یاد می‌آوردید که سه سال قبل هم همین دارو را خورده‌اید. وقتی سخن دیگران را می‌شنوید معانی آن‌ها را درک می‌کنید و به یاد می‌آوردید 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 شماسست 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 ماده‌ی 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 ماده‌ی 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 «مثلیت» 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 «ما»، تصویر فعلی را با تصویر قبلی مقایسه می‌کنیم، توجه ندارند که با فرض مادی بودن انسان دیگر «ما»، بی‌باقی نمی‌ماند که این مقایسه را انجام دهد! همه‌ی سخن بر سر این است که آن «ما» مادی و ماده است. ماتریالیسم آن «ما»، 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» بییم 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 بی‌برد 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 این‌که کارگاه عکاسی مادّی 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 مادّی فرض می‌کنند و بعد می‌گویند «ما» تشخیص می‌دهیم، گویا فراموش می‌کنند که نمی‌توانند برای حل مسأله، از انسانی که قبلاً او را برداشته و مادّه‌ی محض را جانشین او ساخته‌اند، استفاده کنند. اینان از یک‌سو، انسان را به عنوان یک هویت مستقل غیر مادّی انکار می‌کنند و به‌جای او، فقط همان سلول‌های مادّی را قرار می‌دهند و از سوی دیگر، برای حل مسأله، یک انسان تشخیص‌دهنده و درک‌کننده را از بالای سر این سلول‌های مادّی وارد عمل می‌کنند و گره کار را به‌دست 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 هیچ‌وجه 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 به‌وجود 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 هیچ‌وجه 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

همین‌جا 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 مادّی است. زمان می‌گذرد و چنان‌که علوم می‌گویند تمامی بدن مادّی 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- این‌که 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 حالی که، 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 تبدیلهند 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 عنینت (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 ثابتی است که جمیع حالات نفسانی مظاهر وی هستند و از خواص عمومی ماده مجرد و میرا 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؟



جهان را صاحبی باشد «خدا» نام

ما در جست‌وجوی فهم جهان هستیم. ماییم و جهانی پر وسعت و پرحادثه که هر گوشه‌ی آن چون نیک بنگریم برای خود جهانی پرماجر است. جهان، از آسمان پر ستاره بالای سر تا عالم اسرار آمیزی که در درون ماست، یکپارچه برای ما مسأله‌ساز و شگفتی‌آفرین است و همواره ما را به تفکر دعوت می‌کند و شگفت‌تر آن که ما نمی‌توانیم این دعوت را نپذیریم و نمی‌توانیم در برابر آن چه می‌بینیم و می‌شنویم و می‌دانیم بی‌اعتنا باشیم و کوششی برای فهم و تفسیر و توضیح آن نداشته باشیم. پیش از این چند نظریه را ذکر کردیم. هر یک از آن‌ها مدعی بود که پاسخی است به این پرسش که:

«جهان چیست و چه تفسیر و توضیحی دارد؟»

این نظریه‌ها عبارت بود از: تضاد، ماتریالیسم (خاصیت‌گرایی مادی) و ماتریالیسم دیالکتیک. نظریه‌ی تضاد می‌گفت: جهان واقعاً هست اما در به‌وجود آمدنش و موجود ماندنش هیچ قاعده و قانونی در کار نبوده است، هر چه بوده، بدون حساب و برنامه و از سر تضاد بوده است و مجموع اتفاقات تضادفی گذشته کار جهان را به این‌جا که اکنون می‌بینیم کشانده است. از این‌رو کل جهان و حوادث آن را می‌توان در پوشش «اتفاق» گنجاند.

ماتریالیسم می‌گفت: جهان واقعاً وجود دارد و بر گذشته و حال و آینده آن نیز قانون حکمفرماست. جهان، ماده است و بس و قانون حاکم بر جهان، قوانین مادی است. می‌خواهید جهان

را تفسیر کنید، خاصیت‌های ماده را بشناسید، زان پس به هیچ چیز دیگر نیاز نخواهید داشت و هیچ چیز خلاف انتظار شما نخواهد بود و هیچ حادثه‌ای از این طرح بیرون نخواهد ماند.

و بالاخره ماتریالیسم دیالکتیک می‌گفت: جهان نه تنها وجود واقعی دارد و نه تنها یکسره ماده و مادی است، بلکه بر آن قوانین و اصولی حاکم است فراتر از آنچه معتقدان به ماتریالیسم ساده می‌پنداشته‌اند و همین قوانین و اصول است که به ماده تحرک و توانایی می‌بخشد تا بدون نیاز به هیچ علت و عامل دیگری، منشأ این همه پدیده‌ها و موجوداتی شود که در جهان می‌بینیم.

ما، مطابق اصول و ضوابطی که قبلاً شرح داده بودیم، این نظریه‌ها را آزمودیم و دیدیم که هیچ یک از آن‌ها از عهده‌ی تفسیر جهان بر نمی‌آمد و همه‌ی آن‌ها دارای نقص و نقض بود و بعضی نیز شامل مطالب زائدی بود که با آن که ظاهراً پرمعنی و پرفایده می‌نمود در حقیقت هیچ معنی و فایده‌ای نداشت. وجه اشتراک همه‌ی این نظریه‌ها و به خصوص دو نظریه آخر این بود که در آن‌ها برای فهم و تفسیر جهان، هرگز به عاملی غیر مادی توجه نمی‌شد و در عین حال که ماده فاقد هرگونه شعور و تدبیر و عقل فرض شده بود، سعی بر آن بود تا جهان براساس وجود همین ماده و قواعد و قوانین آن، توضیح داده شود. به عبارت دیگر، وجه مشترک این طرح‌ها که تاکنون دیده‌ایم این بود که در آن‌ها هرگز بحثی از این که جهان می‌تواند مخلوق و معلول حقیقتی غیرمادی و صاحب شعور و تدبیر باشد، در میان نبود و اندیشه در میدان تنگ خاصیت‌ها و اصول ماده محدود بود. اینک نظریه‌ی دیگری را شرح می‌دهیم که برخلاف نظریات پیشین، برای فهم و تفسیر جهان، از حقیقتی به نام «خدا» سخن می‌گوید که با علم و اراده و تدبیر خویش، جهان را به وجود آورده و هم چنان به آن هستی می‌دهد.

عالم «خدا» دارد

معتقدان به خدا، تنها اعتقاد به ماده و قوانین حاکم بر آن را برای تبیین جهان کافی نمی‌دانند و جهان را با همه موجودات و پدیده‌ها و شگفتی‌های آن، آفریده‌ی ذاتی می‌دانند که او را «خدا» می‌نامند. این خدا به همه موجودات، هستی داده و هستی او از خود اوست. او از ماده و مظاهر آن برتر است و با نیرو و تدبیر خویش به جهان نظم و نظام بخشیده و چرخ عظیم عالم هستی را به گردش آورده است. او همواره بوده است و همواره خواهد بود. ذاتی است بسیط که بر خلاف ماده مرکب از اجزاء گونه‌گون نیست. واجب‌الوجود است، بدین معنی که برای بودن و ماندن نیازمند موجود دیگری نیست و در عین حال همه موجودات جهان نیازمند او هستند. اوست که هر یک از اشیاء جهان را در مسیری مخصوص با سرعتی معین و جهتی مشخص به حرکت انداخته و میان اشیاء رابطه‌ی تأثیر و

تأثیر برقرار ساخته و به جهان سامان بخشیده است. هیچ واقعیتی از او پوشیده و پنهان نیست، بر عالم احاطه و سلطه دارد، سمیع و بصیر است و انسان می‌تواند با او آشنا شود. و بدو راه یابد و به او نزدیک گردد. او مبدأ وجود همه‌ی موجودات و مقصد حرکت کاروان هستی است.

برای آن که این نظریه را بهتر درک کنیم آن را با نظریات پیشین مقایسه می‌کنیم. در «اعتقاد به خدا» بر خلاف نظریه «تصادف» که جهان را محصول برخورد کور و کر ماده می‌دانست و برای آن معنا و فرجامی قائل نبود، نظریه‌ی «اعتقاد به خدا»، جهان را دقیقاً مخلوق و معلول خداوندی می‌داند که آفرینش او هرگز از علم و حکمت و تدبیر و حساب و اندازه و قاعده خالی نیست. جهان محصول تصادف نیست، بلکه واقعیتی است معقول که می‌توان در آن اندیشه کرد و با تعقل و تفکر آن را هر چه بهتر و بیشتر شناخت. در مقایسه با نظریه ماتریالیسم یا خاصیت‌گرایی مادی باید گفت که در اعتقاد به خدا وجود ماده و همه‌ی قوانین آن، چه آن‌ها که تاکنون شناخته شده و چه آن‌ها که ناشناخته مانده، مورد قبول است. وظیفه علوم طبیعی و تجربی، شناخت همین قوانین است و «خدا» رقیب «علم» نیست، تا گمان کنیم اگر با «علم» طبیعت را شناختیم، دیگر نباید به خدا معتقد باشیم. و سرانجام در مقایسه با ماتریالیسم دیالکتیک، باید بگوییم که نظریه «خدا باوری» یا همان «اعتقاد به خدا» هم وجود ماده و قوانین علمی آن را تصدیق می‌کند و هم در قلمرو طبیعت به تحول و حرکت و دینامیسم و تأثیر و تأثر معتقد است، اما برخلاف ماتریالیسم دیالکتیک واقعیت هستی را منحصر به هستی مادی نمی‌داند و اصول حاکم بر عمل طبیعت و تحول جهان را اصول دیالکتیکی نمی‌شناسد و یا حتی اگر آن اصول درست هم باشند، آن‌ها را رقیب خداوند و اراده‌ی او نمی‌داند و همه‌ی ماده با همه‌ی خواص و قوانین آن را تابع و مخلوق خداوند و متکی به او می‌داند و ریشه‌ی همه‌ی حرکت‌ها و حوادث را در نهایت، خواست و اراده او می‌شناسد.

توانایی‌های این نظریه چیست؟

در شرح این نظریه مانند نظریات گذشته، توانایی‌های آن را برمی‌شمریم و بخش‌هایی از حقایق مربوط به انسان و جهان و جامعه را که زیر پوشش آن قرار می‌گیرد و تفسیر و توضیح پیدا می‌کند، به شرح زیر ذکر می‌کنیم:

(۱) با این نظریه، برای این سؤال اساسی که «عالم از کجا آمده و معلول و مخلوق چیست»، پاسخی پیدا می‌شود و آن پاسخ این است که عالم آفریده‌ی خداست. اگر پرسیده شود که خدا از کجا آمده و هستی او از کجا پیدا شده است، پاسخ این نظریه این است که هستی خدا، از خود اوست، او

واجب الوجود است و ذاتی است که هستی از او جداشدنی نیست و برای هست شدن محتاج غیر نیست.^۱

(۲) با این نظریه برای این مسأله که نظام و قانونمندی جهان از کجا حاصل شده است، پاسخی پیدا می‌شود. خدا جهان را آفریده و به هر موجودی، بهره‌ای معین و مخصوص از هستی داده و بدان قوه و اثر مخصوصی بخشیده است و به تدبیر خویش، میان اشیاء جهان، که هر یک خاصیت ثابت و معینی دارند، هماهنگی ایجاد کرده و ارتباط موجودات جهان را به تصادف و هرج و مرج وانگذاشته، بلکه در آن، حساب و قانون برقرار کرده و در این کارگاه بزرگ هستی برای هر چیز در ارتباط با سایر چیزها، وظیفه‌ی خاصی معین کرده است و خلاصه نظام علت و معلول را در جهان مستقر و حاکم ساخته است.

(۳) با اعتقاد به وجود خدا، غریزه‌ی پرسابقه و پردامنه «خداگرایی» در انسان معنای روشنی می‌یابد. وجود پیامبران و معنی دعوت ایشان به خدا و حرکت‌های عظیمی که در طول تاریخ به وجود آورده‌اند، توضیح داده می‌شود. واقعیتی به نام «پرستش»، که به گواهی تاریخ، جهان هیچ‌گاه از آن خالی نبوده است و در حال حاضر نیز همه جا دیده می‌شود، تفسیر پیدا می‌کند. از همه مهم‌تر این همه شور و حرکت که ایمان به خدا در وجود بسیاری از مردم برانگیخته و این همه کوشش که در راه خدا صورت می‌گیرد و این همه کشش که به سوی او دیده می‌شود و این همه گذشت و ایثار و فداکاری و جانفشانی که به یاد خدا و به نام او و برای او مشاهده می‌شود، با قبول این نظریه که «جهان خدایی دارد»، همه و همه معنی و مفهوم و تفسیر و توضیح پیدا می‌کند.

(۴) با اعتقاد به وجود خدا، خدایی که منشأ و مبدأ همه واقعیت‌های جهان است و همه خوبی‌ها و ارزش‌ها از او سرچشمه می‌گیرد، وجود احساس اخلاقی و واقعیت مؤثر و نیرومندی که به نام «اخلاق» در انسان دیده می‌شود، به خوبی قابل فهم می‌شود. انسان موجودی «ارزش‌گرا» است، در نظر او انواع مختلف رفتارها یکسان نیست و او در خود نسبت به مفاهیم و اعمال معینی احساس

۱- ممکن است این پاسخ در نظر اول اندکی سؤال‌انگیز جلوه کند. در این جا اشاره به این نکته لازم است که هر نظریه‌ای که برای جهان به‌واقعیتی قائل باشد در پاسخ به این سؤال که آن واقعیت از کجا آمده است راهی جز این ندارد که یا خود آن واقعیت را واجب‌الوجود بداند یا آن را در نهایت امر به واجب‌الوجودی مرتبط و متصل سازد. مقصود این است که اعتقاد به واجب‌الوجود، یعنی اعتقاد به وجودی که هستی‌اش از خود اوست، عقیده‌ای نیست که خاص معتقدان به خدا باشد، بلکه اگر مثلاً از عموم ماتریالیست‌ها نیز سؤال شود که هستی مظاهر مختلف جهان از کجا آمده پاسخ خواهند داد: از ماده و چون همین سؤال در مورد خود ماده مطرح شود پاسخ خواهند داد که هستی ماده، از خود اوست، یعنی ماده را «واجب‌الوجود» می‌دانند.

گرایش و کشش می‌کند و از مفاهیم و اعمال معین دیگری نفرت دارد و می‌گریزد. چه بسیارند انسان‌هایی که به حکم ارزش‌های مطلوب خویش، به همه‌ی کوشش‌ها و کنش‌های خویش، جهت مشخصی داده‌اند و چشم به هدف‌های دور دست دوخته و آرزوهای دور و دراز در سر دارند و در جست‌وجوی سعادت و در تکاپوی رسیدن بدان هستند. این‌ها همه حقایقی از این جهان است که از انسان تفسیر می‌طلبند و با اعتقاد به خدایی که ارزش‌گذار هستی و ارزیاب رفتار آدمی و گرایش‌های اوست، این تفسیر، میسر می‌شود.

(۵) در عالم، تکامل وجود دارد. ماده همواره به صورت جماد بی جان و روح باقی نمی‌ماند و مراحل مختلفی را طی می‌نماید و رشد و آزادی و حرکت و آگاهی پیدا می‌کند. مسأله این است که چگونه وجود ناقص و کم بهره‌ی ماده از حالت جماد به حالات کامل و کامل‌تر می‌رسد؟ این کمال از کجا می‌آید و مسیری که این موجود را به درجات بالاتر راهنمایی می‌کند و برنامه‌ای که در این مسیر فراراه او تنظیم گشته است از کجا پیدا شده است؟ با اعتقاد به خدایی که وجود کامل مطلق است و علم و حکمت و قدرت و اراده مطلق دارد، می‌توان به این سؤال پاسخ داد. اوست که به وجود ناقص، باز هم هستی می‌بخشد و او را کامل‌تر می‌کند و در مسیری که به کمال می‌رسد به حرکت او می‌دارد.

(۶) جهان مجموعه‌ای بسیار پیچیده و مفصل و گسترده از اشیاء و پدیده‌هاست، اما میان اجزاء این مجموعه، به رغم این همه گستردگی و تنوع، ارتباط و تناسب و هماهنگی دیده می‌شود. به عبارت دیگر بر جهان، با همه کثرتی که دارد، وحدتی حکمفرماست که آن را به صورت یک مجموعه هماهنگ درآورده است. با اعتقاد به خدا، سرّ این هماهنگی و وحدت نیز آشکار می‌شود. خدای جهان، واحد است و به همین جهت جهان نیز به دلیل وابستگی به این خدای واحد، و ختم شدن همه راه‌هایش به او طرح واحدی دارد. وحدت و هماهنگی و نظم جهان، ناشی از وحدت اراده و نقشه‌ی خدای جهان است.

(۷) پیش از این، در بررسی ماتریالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک، از ذهن آدمی و توانایی‌ها و خصوصیات آن اندکی سخن گفتیم. خصوصیتی که با فرض مادی بودن جهان قابل توضیح نبود. از جمله، اشاره کردیم که ذهن انسان قادر به ساختن مفاهیم «کلی» است و نیز بر قسمتی از آگاهی‌ها و شناخت‌های آدمی، ثبات حاکم است و قوایی از قبیل حافظه را نمی‌توان بر اساس قوانین و قیود مادی تفسیر و تبیین کرد. اکنون می‌توان گفت که با «اعتقاد به خدا» راه برای فهم فعالیت‌های ذهن باز می‌شود، چرا که مهم‌ترین تفاوت اعتقاد به خدا با نظریه‌های دیگر این است که واقعیت اشیاء و پدیده‌های جهان را تنها به واقعیات مادی منحصر و محدود نمی‌داند. خدا که آفریننده‌ی جهان است،

ذاتی است برتر از ماده و در جهان، علاوه بر ماده، واقعیات دیگری نیز وجود دارد که ماده و مادی نیست. بدین سان در «خدا باوری»، چشم اندازی از هستی که در برابر انسان قرار می‌گیرد بسی گسترده‌تر از چشم‌انداز مادی است و بسیاری از امور که در چارچوب تنگ تصویر مادی جهان نمی‌گنجد، در تصویر الهی جهان جای درست و مناسبی پیدا می‌کند. تفاوت جهان‌بینی مادی و جهان‌بینی الهی، در مقام تمثیل، شبیه تفاوت سطح دو بعدی با فضای سه بعدی است. اگر میدان عمل ما به سطح یک صفحه‌ی کاغذ محدود باشد و نتوانیم از آن خارج شویم، فقط می‌توانیم خط و زاویه و شکل‌هایی از قبیل مثلث و مربع داشته باشیم، اما وقتی از این سطح دوبعدی خارج شده و به فضای سه بعدی وارد شویم، علاوه بر آن‌چه داشته‌ایم، می‌توانیم حجم‌های مختلف را نیز در این فضا بگنجانیم.

حال گوییم با اعتقاد به وجود خدا دست ما در تفسیر هستی و حوادث آن بازتر می‌شود و مسائلی از عالم ذهن که با اعتقاد به ماتریالیسم قابل حل نبود با خروج از میدان محدود اصالت ماده، توضیح داده می‌شود و تفسیر پیدا می‌کند. ما، برخلاف ایده‌آلیست‌ها، عالم خارج از ذهن را، مستقل از ذهن، موجود می‌دانیم و معتقدیم این عالم، در عین حال که آفریده و معلول ذهن ما نیست، برای ذهن قابل شناختن است و ذهن می‌تواند به حقایق جهان خارج آگاه شود. ماتریالیست‌ها و به خصوص ماتریالیست‌های دیالکتیکی که در مسأله «شناخت»، خود را «رألیست» یعنی واقع‌گرا می‌نامند نیز چنین ادعایی دارند گرچه با مادی‌انگاشتن ذهن، راه شناختن جهان را می‌بندند. از جمله مسائلی که حل آن با قبول نظریه‌ی اعتقاد به خدا ممکن می‌شود، یکی همین مسأله است که چگونه عالم خارج که جدا و مستقل از ذهن ماست توسط ذهن ما شناخته می‌شود و این هماهنگی میان ذهن و عالم خارج از ذهن، از کجا حاصل شده است؟ پیداست که وقتی بپذیریم که این هر دو، یعنی ذهن و عالم خارج از ذهن، آفریده‌ی خدای واحدی هستند، می‌توانیم بفهمیم که چرا توانایی‌ها و قوای یکی از این دو، یعنی ذهن، متناسب و در خور حقایق و واقعیات آن دیگری، یعنی عالم خارج است.

واقعیت دیگری که به ذهن آدمی مربوط می‌شود و از انسان توضیح و تبیین می‌طلبد، خود «عقل» آدمی است. انسان به مدد نیروی عقل در کار خویش اندیشه می‌کند، به گذشته می‌اندیشد و برای آینده تصمیم می‌گیرد، پیشاپیش، نسبت به وقایعی که هنوز وقوع نیافته، اقدام می‌کند و برای آن‌که در آینده به مقصود رسد از هم‌اکنون به ترتیب مقدمات می‌پردازد. خلاصه این‌که انسان، به برکت عقل موجودی «آینده‌نگر» و «هدف‌گرا» است و همواره از میان چندین راه ممکن، یک راه را به حکم عقل برمی‌گزیند و قوانین جامعه و طبیعت را برای وصول به هدف، به خدمت می‌گیرد. بودن چنین موجودی

با قبول اعتقاد به خدا، فرضی میسر و معقول است. یعنی در یک جهان که خالق دارد و این خالق، بی هدف و بی غرض کاری نمی کند، پیداشدن موجودات هدفدار و آینده نگر، کاملاً تفسیر پذیر و هضم پذیر است. در حالی که در یک جهان مادی کور و بی غرض، ظهور انسان های هدفدار، واقعه ای گیج کننده و ثقیل می باشد.

(۸) یکی از واقعیات این جهان، وجود حوادث و وقایعی است که با جریان عادی طبیعت مادی سازگار نیست. از جمله این حوادث معجزات انبیا و امور غیر عادی و خارق العاده ای است که در طول تاریخ از اشخاص معینی سرزده است. در مکاتب مادی، یا وقوع این گونه امور به کلی انکار می گردد و یا نسبت به آنها سکوت می شود. برحسب نظریه ی «اعتقاد به خدا»، وقوع حوادثی برخلاف سیر عادی طبیعت مادی، کاملاً مقبول است، زیرا خدایی که جهان را آفریده و در آن نظام جاری و عادی طبیعی را مستقر ساخته است بر این نظام و بر کل جهان احاطه و اشراف دارد و می تواند در مواردی، نیروهایی غیر نیروهای معمولی مادی را در وقوع حوادث و وقایع دخالت دهد و یا راه بهره وری از این گونه نیروها را به انسان های برگزیده خویش نشان دهد.

(۹) یکی دیگر از واقعیاتی که این نظریه می تواند آن را تفسیر کند، این همه سوء استفاده ای است که در طول تاریخ از همین «اعتقاد به خدا» شده است. مسلم است که به نام خدا و زیر نقاب این عقیده، بسیار ظلم ها بر مردم شده و بسیار کسان به بهانه ی خدا و مذهب، به ناحق، حقوق مردم را غصب کرده و آزادی های شایسته انسان را از او سلب نموده اند. سوء استفاده از این اعتقاد از آن جهت ممکن شده که این عقیده مورد توجه و استقبال مردم بوده است. چنان که پیش از این نیز گفته ایم اگر کالایی در بازار مشتری نداشته باشد و مردم را به کار نیاید هیچ سودجویی به فکر ساختن انواع تقلبی و بدلی آن نمی افتد. صرف وجود سوء استفاده از نام خدا و مذهب، دلیلی است بر مقبول بودن و مطلوب بودن این اعتقاد و نشانه ی آن است که این نظریه می تواند بسیاری از پرسش های افراد بشر را پاسخ گوید و بسیاری از نیازهای آنان را برآورد و به همین جهت، همواره مانند بسیاری دیگر از امور مفید و ضروری، از قبیل آزادی و حقوق بشر، مورد سوء استفاده قرار گرفته است.

نقد و بررسی نظریه ی اعتقاد به خدا

موارد نه گانه ای که بر شمرده ایم بخش هایی از واقعیات و جریانات جهان است که همه ی آنها زیر پوشش این نظریه قرار می گیرد و به کمک آن تفسیر و تبیین می شود. بر این موارد، می توان باز هم افزود و می توان وسعت میدان این نظریه و توانایی های آن را بیش از آن چه گفتیم نیز نشان داد. اما

روش ما از آغاز این سلسله بحث‌ها این نبوده که برای پذیرفتن یک نظریه به ذکر موارد صدق آن اکتفا و اعتماد کنیم بلکه چنان‌که بارها گفته‌ایم آن‌چه یک نظریه و یک طرح را قابل قبول می‌سازد این است که نقص نداشته باشد یعنی بتواند همه مواردی را که باید توضیح دهد به درستی توضیح دهد و نیز نقض نشود، یعنی موردی پیش نیاید که آشکارا برخلاف آن نظریه باشد. اکنون هنگام آن است تا به شیوه معمول خویش برای سنجش تاب و توان این نظریه، آن را در معرض انتقادات و ایرادهایی قرار دهیم که مخالفان، به عنوان موارد نقص و نقض، عنوان کرده‌اند.

وجود منکران خدا چگونه تفسیر می‌شود؟

در جهان بسیار بوده و هستند کسانی که به خدا معتقد نبوده‌اند و حتی در راه مبارزه با این عقیده تلاش کرده‌اند، آیا وجود این واقعیت، خود نشانه‌ی نقص این نظریه نیست و آیا این دلیل آن نیست که این نظریه نمی‌تواند جامع باشد؟

پاسخ این است که نه، وجود منکران خدا دلیل نقص نظریه‌ی اعتقاد به خدا نیست. توضیحی لازم است تا این نکته بهتر معلوم شود. کامل بودن و نقص نداشتن یک نظریه به این معنی نیست که مخالف و منکری در برابر آن وجود نداشته باشد. همیشه می‌توان فرض کرد که برای بدیهی‌ترین و مسلم‌ترین نظریه‌ها نیز عده‌ای مخالف وجود داشته باشد. حتی اگر گفته شود: «دو بعلاوه دو مساوی با چهار است»، باز هم می‌توان فرض کرد که کسی پیدا شود و بگوید من مخالفم و این حکم را قبول ندارم. پس صرف وجود مخالفت، دلیل بر نقص و ناتوانی یک نظریه نیست. انگیزه‌ی مخالفت مهم است نه خود مخالفت. و انگیزه‌ی مخالفت را نظریه خدا باوری می‌تواند تفسیر کند.

وظیفه‌ی نظریه‌ی خدای واحد چیست؟ به عبارت دیگر این نظریه چه باید بکند تا ناقص نباشد؟ باید وجود جهان را تبیین کند و حوادث عالم و معنی و موقع و مقام انسان و هر پدیده را در هستی تفسیر نماید و خود در درون شامل تناقض نباشد. اگر این نظریه از عهده‌ی این وظایف برآید، پذیرفتنی است، خواه در مقابل آن مخالفتی باشد و خواه نباشد. همیشه برای هر نظریه، منطقاً می‌توان نظریه‌ای که مخالف و مغایر با آن باشد تصور کرد (یعنی همین که شما در برابر یک نظریه مثبت، یک علامت منفی قرار دهید، منطقاً آن را نفی کرده‌اید). برای خدا باوری و خدا پرستی می‌توان تصور کرد که گروهی باشند که به خدا باور نداشته و با پرستش خداوند مخالف باشند، ولی این حادثه‌ای نیست که نظریه خدا باوری از تفسیر آن عاجز باشد. چرا که وجود مخالفان به دلیل وجود نظریه خدا باوری است و از این رو این نظریه وجود آنان و انگیزه‌شان را هم تفسیر می‌کند. خلاصه می‌کنیم: نه تنها برای این

نظریه، بلکه برای هیچ نظریه‌ی دیگری نیز، وجود کسانی که منکر آن باشند، دلیل بر نقص آن نیست، بلکه با دید منکران برای انکار خویش چه می‌گویند و چه انگیزه‌ای دارند^۱ و آن انگیزه می‌باید مشمول طرح باشد.

جهان خالی از عیب نیست

انتقاد دیگری که بر این نظریه کرده‌اند این است که گفته‌اند اگر جهان خدایی دارد که خالق و صاحب اختیار آن است و مدیر و مدبر عالم اوست و خود در نهایت توانایی و علم و حکمت و کمال است، پس چرا در این جهان ضعف و سختی و بیماری و مرگ و مصیبت و سیل و زلزله و توفان و ... وجود دارد؟ آیا وجود این‌گونه پدیده‌ها برای رد این نظریه کافی نیست؟

در پاسخ می‌گوییم شک نیست که موجودات جهان متنوع و مختلفند و همه در یک درجه از هستی قرار ندارند. بهره‌ی موجودات از وجود یکسان نیست و بسیاری از فقدان‌ها و کمبودهایی که منشأ ضعف‌ها و ناتوانی‌هاست ناشی از آن مقدار هستی که موجودات دارند نیست، بلکه به سبب محدود بودن هستی آن‌هاست، یعنی ناشی از هستی‌هایی است که ندارند نه هستی‌هایی که دارند. هر موجود تا آن‌جا که بهره‌ی وجودی او اجازه می‌دهد دارای قوا و خاصیت‌ها و آزادی‌هایی است و از جهت آن چه دارد مشکلی ندارد بلکه به لحاظ آن چه در خارج از دایره وجود او قرار می‌گیرد دچار کمبود و فقدان می‌شود.

اگر از کسانی که این کمبودها را عیب جهان می‌دانند و این عیب را خدشه‌ای بر اعتقاد به خدا می‌پندارند بپرسیم به نظر شما جهان می‌بایست چگونه خلق می‌شد تا این عیب را نمی‌داشت؟ پاسخ

۱- در این جا ممکن است با رجوع به مطالبی که در بخش خداجویی همین کتاب گفته‌ایم چنین تصور شود که ما در آن جا برای رد سخن کسانی که عقیده‌ی به خدا را ناشی از غرایز و گرایش‌هایی از قبیل ترس و جهل و سودجویی و خرافات دانسته‌اند، از همین روش، که اینک آن را مردود می‌دانیم - استفاده کرده‌ایم و وجود معتقدان به خدا را دلیل نقص و بطلان آن نظریه‌ها گرفته‌ایم. توضیحاً اشاره می‌کنیم که در آن جا استناد ما به وجود معتقدان به خدا بدین صورت بوده است که گفته‌ایم اگر این نظریه‌ها، که خداگرایی را غیراصیل می‌دانند، درست باشد باید همه معتقدان به خدا یا از ترس یا جهالت و یا به دلیل استنثار دیگران و یا خرافی بودن، به این عقیده روی آورده باشند و حال آن‌که ما در میان خداپرستان به بسیار کسان برمی‌خوریم که هیچ یک از عوامل فوق باعث اعتقاد آنان به خدا نبوده و در عین حال به خدا اعتقاد دارند و چون این فرضیه‌ها نمی‌توانند انگیزه‌ی خداپرستی آنان را تفسیر کنند، پس ناقصند و باید منشأ خداگرایی را در جای دیگری که همان فطرت سلیم و عقل سالم است جست‌وجو کنیم. مخالفت منطقی با یک نظریه، پاسخ منطقی دارد. اما انگیزه‌ی مخالفت، چیزی است که از قبیل امور روانی است و می‌تواند مشمول طرح خداباوری واقع شود.

می دهند که بهتر بود موجودات جهان همه در یک درجه از وجود و دارای بهره‌ی متساوی از هستی می بودند. اما راستی باید دید اگر در جهان همه‌ی موجودات، همه‌ی درجات وجود را داشتند و هیچ موجودی وجودش محدود و متناهی نبود، جهان چگونه بود؟ پاسخی که ما به این پرسش می دهیم این است که چنین جهانی، که بعضی آن را جهان ایده‌آل و خالی از نقص می پندارند، دیگر جهان نیست. وقتی هستی همه‌ی اشیاء در یک درجه باشد و همه‌ی اشیاء بهره‌ی نامتناهی از هستی داشته باشند در آن صورت نظام جهان فرو می ریزد و هیچ شیئی تشخیص و تعین پیدا نخواهد کرد و تصویری از موجودات جهان به دست نخواهد آمد. چنین جهانی ما را به یاد نقاشی می اندازد که تابلوی یک پارچه سفیدی را در برابر تماشاگران قرار داده بود و در پاسخ هر کس که می پرسید این چیست می گفت در این تابلو دو خرس کاملاً سفید قطبی روی برف‌های قطب مشغول دعوا هستند، و چون همه چیز سفید بود طبعاً چیزی دیده نمی شد!!

حقیقت این است که عالمی که ما می شناسیم اگر میان موجودات آن اختلاف درجه‌ی وجودی نباشد به همان تابلوی نقاشی شباهت پیدا می کند. ما می خواهیم با رفع محدودیت‌های وجودی موجودات، بر نیروها و خاصیت‌ها و خوبی‌ها و زیبایی‌های جهان بیفزاییم، غافل از آن که با این پیشنهاد، جهان را به یک اقیانوس منجمد بی تحرک و بی تنوعی تبدیل می کنیم که در آن هیچ موجی از هیچ کرانه‌ای بر نمی خیزد و هیچ نسیمی از سویی نمی وزد. عالم هستی از یک لحاظ شبیه سلسله‌ی اعداد است، یا ما سلسله‌ی اعداد نخواهیم داشت و یا اگر داشته باشیم ناچار اعداد مختلف و متفاوتی خواهیم داشت. آیا می شود فرض کرد که این تفاوت مقدار که در میان اعداد وجود دارد از میان برود و در عین حال، ما هنوز هم یک سلسله‌ی اعداد داشته باشیم؟

اگر بخواهیم جهانی با اشیاء گوناگون داشته باشیم که آن اشیاء در یکدیگر تأثیر بگذارند و میان آن‌ها رابطه‌ی علت و معلول برقرار باشد، ناچار باید هر شیء دارای درجه و حد معینی از هستی باشد و موجودات چنین جهانی، ناچار دارای محدودیت‌ها و فقدان‌هایی نیز خواهند بود. این کمبودها و فقدان‌ها را نمی توان از عالم جدا کرد، این‌ها لازمه جدایی ناپذیری عالمند.

۱- باید توجه داشت که بحث فلسفی مربوط به ضرورت درجات مختلف هستی را در عالم، نباید با مباحث اجتماعی و اقتصادی مربوط به جامعه در آمیخت و نباید کسی از این سخن چنین استنباط کند که لابد به همین دلیل در جامعه نیز لازم است تبعیض و بهره‌کشی و استثمار وجود داشته باشد. از آن اعتقاد فلسفی هرگز چنین نتیجه‌ی اخلاقی حاصل نمی شود و در جامعه‌ی اسلامی اگر میان افراد تفاوتی وجود داشته باشد باید فقط براساس میزان تقوی و کارآیی و شایستگی باشد. به علاوه همین احساس که می باید تبعیض اجتماعی را از میان برد، خود مخلوق خداوند است و برای ایجاد عدل و مساوات و برابری است.

هم چنان که گفتیم عالمی که میان موجودات آن اختلاف درجات هستی نباشد به اقیانوس بی پایان منجمدی شبیه است که در آن هیچ گونه تحرک و تحولی دیده نمی‌شود. پیداست که در چنین عالمی تکامل نیز وجود نخواهد داشت. شرط لازم تکامل این است که شیء یک حالت و یک وضع را از دست بدهد و درجه‌ای از وجود را پشت سر گذارد و مرتبه‌ی دیگری پیدا کند. این تغییر صورت در اشیاء، به تنهایی و جدا از تأثیر سایر اشیاء اتفاق نمی‌افتد. باید اشیاء بر یکدیگر اثر کنند، باید میان اشیاء عالم برخورد و به اصطلاح، تراحم، پیش‌آید تا صورتی به صورت دیگر بدل شود. از دست رفتن یک وضع و حالت ممکن است از نظر ما غم‌انگیز و ناخوشایند جلوه کند، اما باید توجه داشته باشیم که لازمه تکامل، تحول است و لازمه‌ی تحول نیز نیست شدن یک صورت و هست شدن یک صورت دیگر است. پس آن عالمی که به نظر بعضی ایده‌آل است و دوست دارند در آن هیچ موجودی کمبودی و فقدانی نداشته باشد و هیچ چیزی از دست نرود و وضعی به وضع دیگر مبدل نشود، دیگر عالمی نیست که در آن فعل و انفعال و تأثیر و تأثر و ارتباط و تحول و تکامل در کار باشد. اگر می‌خواهیم عالمی داشته باشیم که در آن تأثیر و حرکت و تکامل وجود داشته باشد در آن صورت به حکم عقل باید بپذیریم که در آن، همه موجودات نمی‌توانند هستی همانند و هم مرتبه داشته باشند و نیست شدن‌ها و نیستی‌ها نیز از چنین عالمی جداشدنی نیست و بسا که انسان این نیست شدن‌ها و نیستی‌ها را مایه غم و درد خویش پندارد و شر محسوب کند. اساساً بودن نقصان در جهان، نشانه این است که خالق جهان، نمی‌خواسته است که از اوّل جهانی کامل بیافریند و بلکه می‌خواسته تا جهان تدریجاً رو به کمال رود و این هیچ‌گاه با اعتقاد به خداوند منافاتی ندارد.

توقع کسانی که نمی‌خواهند نیستی‌ها را در این عالم بپذیرند شبیه توقع کسانی است که می‌خواهند در جاده‌ها فقط سرازیری وجود داشته باشد و هیچ سربالایی در راه نباشد. اما همان‌طور که سربالایی و سرازیری از هم جداشدنی نیست، در عالم نیز فقدان‌ها و نیستی‌هایی که از نظر ما شر محسوب می‌شود از هستی‌ها و تحول‌ها جداشدنی نیست. یا باید در عالم، غم و شادی، تاریکی و روشنایی، مرگ و حیات با هم باشند و یا شادی و روشنایی و حیاتی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

نکته‌ی دیگر آن که ما افق آگاهی مان بسیار محدود است و به همین دلیل نمی‌توانیم درباره‌ی سود و زیان حوادث به درستی قضاوت کنیم. غالباً حوادث را در مقایسه با نفع و ضرر شخص خود و یا حداکثر جامعه و زمانه‌ی خود ارزیابی می‌کنیم و اگر برحسب تشخیص خود ما، به سود ما نباشد آن را ناشی از بی‌حکمتی و بی‌عدالتی خداوند تصور می‌کنیم. حال سؤال این است که ما که در این جهان عمری محدود و علمی محدودتر داریم آیا می‌توانیم با مشاهده‌ی آثار فوری یک حادثه، آن هم

در مقایسه با برنامه‌های شخصی خود، به درستی به حکمت آن بی‌بریم؟ همه می‌دانیم که باران برای حیات طبیعت و ادامه‌ی زندگی جانداران و گیاهان لازم است، اما همین باران، یک قطره‌اش در خانه‌ی مور توفان ایجاد می‌کند و سیل‌آسا آن را ویران می‌سازد، آیا باید تشخیص مور، ملاک قضاوت درباره‌ی فایده باران باشد؟ وقتی دشمنی به سرزمینی حمله می‌کند و می‌خواهد ملتی را نابود کند، بسا افراد که جان خود را در مبارزه با بیگانه‌ی تجاوزگر از دست می‌دهند که فقدان هر یک از آن‌ها البته دلخراش و اندوهبار است اما پیداست که وقتی از دیدگاهی بالاتر به یاد آوریم که این شهادت‌ها به آزادی یک مملکت و نجات یک امت منتهی می‌شود قضاوت ما تغییر خواهد کرد.

اگر از یک کتاب طولانی و یا سخنرانی یک گوینده تنها به چند کلمه‌ی معدود توجه کنیم ممکن است آن کلمات در نظر ما بی‌معنی جلوه کند، عمر ما نیز در مقایسه با تاریخ طولانی بشریت و تاریخ بسیار طولانی‌تر طبیعت به اندازه‌ای کوتاه است که تنها فرصت شنیدن چند کلمه را داریم و نمی‌توانیم آنچه را که در مقیاس‌های کوتاه مدت و محدود، بی‌نظمی جلوه می‌کند، واقعاً بی‌نظمی بدانیم و به دنبال آن در اعتقاد به خداوند تردید کنیم.

این نکته نیز قابل توجه است که مواردی که ظاهراً نشانه‌ی بی‌نظمی و آشفتگی است از آن جهت نمود پیدا می‌کند و مشخص می‌شود که در متن یک سلسله‌نظم‌های وسیع و آشکار قرار دارد، مقصود این است که ما از آن جهت به بعضی حوادث ظاهراً خلاف نظم و اعتدال بی‌بریم که در جهان غالباً نظم و سودمندی و اعتدال می‌بینیم. اگر به حکیمانه بودن اکثر نزدیک به اتفاق حوادث و جریانات عالم اعتقاد نداشتیم آن دسته از حوادث معدودی که برخلاف نظم و حکمت به نظر می‌رسد هرگز نظر ما را به خود جلب نمی‌کرد و سؤال‌انگیز نمی‌شد و همین نکته، یعنی غلبه بارز موارد نظم بر بی‌نظمی خود این احتمال را تأیید می‌کند که آنچه بی‌نظمی به نظر می‌رسد در واقع بی‌نظمی و ظلم نیست بلکه چون دایره بیش و دانش ما محدود است نتوانسته‌ایم حکمت آن را درک کنیم.

خدا و از خودبیگانگی

بعضی گفته‌اند اعتقاد به خدا انسان را از خود بیگانه می‌کند و این را عیب نظریه‌ی اعتقاد به خدا دانسته‌اند. سخن اینان این است که پرستش خداوند، اصالت انسان را از او سلب می‌کند و اعتماد به نفس را از او می‌گیرد و او را از خویشتن خویش جدا می‌سازد. پرستش خدا و توجه انسان به او سبب غفلت انسان از خود او و نیروهایش می‌شود. انسان معتقد به خدا به جای استفاده از نیروهای واقعی خویش خود را از یاد می‌برد و فراموش می‌کند.

نخستین پاسخ ما به این ایراد این است که این انتقاد ربطی به موضوع مورد بحث ما ندارد. ما می‌گوییم برای تفسیر و توضیح جهان، نظریات مختلفی وجود دارد که یکی از آن‌ها این است که جهان آفریده‌ی خدایی است که عالم و قادر و حکیم است. ما اصولاً درباره‌ی این که رابطه‌ی انسان با خدای خالق جهان چگونه باید باشد و آیا باید او را پرستد یا نپرستد سخنی نگفته‌ایم. هنگام طرح موارد نقص و نقض نظریه‌های ماتریالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک نیز مسائل اخلاقی و ارزشی را برای رد این دو نظریه به کمک نگرفتیم، زیرا آن‌چه فعلاً درصدد یافتن آنیم طرحی است که بتوانیم با آن وجود جهان و قواعد و قوانین حاکم بر آن را تبیین کنیم و در حال حاضر قصد بررسی آثار و نتایج عملی فردی و اجتماعی ناشی از این طرح‌ها را نداریم.

اما یک نکته گفتنی است و آن این که خود معتقدان به خدا و مردم موحدی که خدا را می‌پرستند پرستش را چه می‌دانند؟ آیا خداشناسان خداپرست اعتماد به نفس نداشته و مانند کسانی که در پول و شهوت و مقام و جاه‌طلبی و خونریزی از خود بیگانه می‌شوند، خود را فراموش می‌کنند و خویشتن خویش را از یاد می‌برند؟ حقیقت این است که همه‌ی آنان که برای این جهان به خدایی قائلند و رو به سوی او دارند و سر بر آستان او نهاده‌اند از اعماق جان خویش باور دارند که نه تنها خویش را گم نکرده‌اند که خود واقعی خود را یافته‌اند و نه تنها اصالت خود را از دست نداده‌اند که به اصل اصیل خود رسیده‌اند. آنان بندگی خدا را عین آزادی و رهایی از همه‌ی اسارت‌ها می‌دانند. خداپرستان خود را همچون نهال خشکی می‌بینند که یاد خدا مانند باران بهاران آن را تازه می‌سازد و طراوت می‌بخشد. در نظر خداپرستان، رسیدن انسان به خدا همچون رسیدن معشوقی به عاشق و رسیدن قطره‌ای سرگشته به اقیانوسی بیکرانه است. مولوی که شعرش معمولاً زیباترین بیان احوال و اندیشه‌های خداپرستان است خطاب به آن کس که از خدا می‌گریزد و در پیوستن به این اقیانوس تردید می‌کند، می‌گوید:

ای فسرده عاشق ننگین نمد	کو زبیم جان زجانان می‌رمد
جوی دیدی کوزه اندر جوی ریز	آب را از جوی کی باشد گریز
آب کوزه چون در آب جو شود	محو گردد در وی و جو او شود
وصف او فانی شد و ذاتش بقا	زان سپس نی کم شود نه بد لقا

این همه شگفتی و پامردی و گذشت و فداکاری که انسان‌های خداپرست در راه رسیدن به اهداف و آمال خویش از خود نشان می‌دهند، همه حکایت از آن می‌کند که اینان نه تنها اصالت خود را از دست نداده‌اند، بلکه در پرتو این پرستش، خویشتن را به خدایی پیوند داده‌اند که بیش از هر چیز

و هر کس در این جهان شایسته‌ی اتکاء و اعتماد است.

اعتقاد به خدا و ترک تلاش و مبارزه

از جمله عیب‌هایی که بر نظریه‌ی اعتقاد به خدا گرفته‌اند یکی نیز این است که اعتقاد به خدا و به دنبال آن ایمان به ادیان، انسان را از توجه به مسائل و مشکلات زندگی منصرف می‌کند و او را به یاد آخرت فرو می‌برد و به درویش مسلکی و صوفی مآبی و ترک مبارزه و تلاش و کوشش می‌کشاند. پاسخ این است که نه از اعتقاد به خدا می‌توان نتیجه گرفت که ما باید دست از تلاش و مجاهدت برداریم و نه چنین تعالیمی در آموزش‌های ادیان و مسائل مربوط به آخرت دیده می‌شود. چنان که پیش از این نیز گفته‌ایم اعتقاد به خدا به معنی نفی نظام علت و معلول در جهان نیست و انسان نیز باید در این نظام، وظیفه‌ی خود را با اراده و اختیار و آگاهی خود به انجام رساند. اعتقاد به خدا هرگز جانشین کار و کوشش و تلاش و مبارزه‌ی ما نخواهد شد بلکه به ما در درجه‌ی اول می‌آموزد که جهان حساب و کتابی دارد و هر پدیده و هر نتیجه به دنبال یک سلسله مقدمات و علل و اسباب معین و مشخص پدید می‌آید و در این نظام که هر موجود وظیفه‌ای دارد انسان نیز وظیفه‌ای دارد و نباید بنشیند و کار ناکرده، انتظار نتیجه داشته باشد، چرا که هیچ چیز بی‌سبب و به‌گراف نصیب انسان نخواهد شد.

انبیا همواره با کسانی که به بهانه‌ی دین و اعتقاد به خدا خود را از متن فعالیت‌های زندگی کنار می‌کشیده‌اند مبارزه کرده‌اند. حقیقت این است که ریشه‌ی این قبیل افسردگی‌های اجتماعی را باید در جای دیگری جست‌وجو کرد. ما به وضوح می‌بینیم که در اجتماعاتی که اعتقاد به خدا و ادیان نیز چندان قوت ندارد باز هم افراد لاقید و بی‌اعتنا به مسائل زندگی وجود دارند و برعکس به شهادت تاریخ، هرگاه اعتقاد به خدا به نحوی صحیح در جامعه‌ها تعلیم داده شده، همین اعتقاد منشأ نهضت‌ها و سازندگی‌های دوران سازگشته است.

چرا ماده را واجب‌الوجود ندانیم؟

پس از همه‌ی این گفت‌وگوها و جست‌وجوها اکنون ممکن است کسی بگوید که چرا نباید ماده را واجب‌الوجود دانست و اگر چنین فرض کنیم چه اشکالی پیش خواهد آمد؟ آیا بعد از قبول واقعیتی به نام «ماده»، به واقعیت دیگری به نام «خدا» معتقد شدن، فرض زائدی نیست؟ آیا نمی‌توانیم خصوصاتی را که به خدا نسبت داده‌ایم به ماده نسبت دهیم و جهان را با فرض یک واجب‌الوجود مادی تفسیر کنیم؟

پیش از این در بحث‌های ماتریالیسم و ماتریالیسم دیالکتیک، نارسایی و ناتوانی نظریه‌های مادی را در تفسیر جهان بیان کردیم و گفتیم که همه‌ی پدیده‌ها و واقعیت‌های جهان را با فرض مادی بودن و فقط مادی بودن جهان نمی‌توان توضیح داد، چرا که در جهان موجوداتی هستند که صفات مادی ندارند و هماهنگی‌ها و ارتباط‌هایی در عالم دیده می‌شود که ایجاد آن‌ها از عهده‌ی ماده ساخته نیست. اینک علاوه بر آن چه گفته‌ایم اضافه می‌کنیم که ماده نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد و بنابراین نمی‌تواند در هستی خود بی‌نیاز از غیر و هستی بخش سایر موجودات گردد.

ماده نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد

یادآوری می‌کنیم که بنا به تعریف، «واجب‌الوجود» وجودی است که هستی او از خود اوست و نیستی به هیچ صورت و با هیچ فرضی در او راه ندارد. او هستی محض و مطلق است و هستی او سرچشمه‌ی همه هستی‌هاست. واجب‌الوجود نیازمند غیر خود نیست و وجودش محتاج و مشروط به هیچ شرطی نمی‌باشد.

حال گوئیم ماده وجودی است مرکب و هیچ موجود مرکبی نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، زیرا وجود شیء مرکب مشروط به وجود اجزاء ترکیب‌کننده‌ی آن خواهد بود و چنین شیئی برای موجود شدن و موجود ماندن محتاج اجزاء خویش است. واجب‌الوجود باید بسیط باشد، بدین معنی که نه مفهوم آن در عالم اندیشه و ذهن قابل تجزیه باشد و نه واقعیت آن در خارج از ذهن تجزیه گردد و ماده چنین نیست.

ماده یکسره غرق در کمیّت و کثرت است. ماده چهره‌ها و جنبه‌های مختلف دارد. رنگ، وزن، حجم، انرژی جنبشی، انرژی پتانسیل، خاصیت الکتریکی، خاصیت حرارتی و... این‌ها همه وجوه و ابعاد گوناگون ماده است. ماده قابل تقسیم است و تقسیم‌پذیری آن در هیچ حدی متوقف نمی‌شود. هر قطعه از ماده قابل تجزیه به اجزاء است و در نتیجه وجودش محتاج و مشروط به آن اجزاء است و این احتیاج و مشروط بودن با واجب‌الوجود بودن منافات دارد. اگر براساس قابلیت تبدیل ماده به انرژی، به‌جای صفات ماده، سخن از صفات انرژی به میان آوریم، باز می‌باید بگوئیم که انرژی نیز بسیط و غیرقابل تقسیم نیست. انرژی نیز قابل تجزیه و تقسیم به اجزاء کوچک و کوچک‌تر است، بی‌آن‌که این تقسیم‌پذیری نهایی داشته باشد و در حدی متوقف شود. ممکن است بر پایه‌ی نظریات فیزیک جدید تصور شود که چون انرژی در طبیعت به صورت اتمی و بسته‌بسته و به صورت مقادیر مشخصی که در فیزیک جدید، کوآتم (Quantum) نامیده می‌شود، وجود دارد، پس تقسیم‌پذیری آن

محدود است و وقتی به حد معینی از کوچکی می‌رسد دیگر وحدت و بساطت واقعی پیدا می‌کند و دیگر قابل تجزیه نیست. اما حقیقت این است که بسته‌بسته و اتمی بودن انرژی به این معنی نیست که دیگر فراتر از حد آن بسته‌ها، انرژی خواص عمومی کمیّات را ندارد و قابل تقسیم نیست. این درست شبیه سکه‌ها و اسکناس‌های رایج است که هر چند در عمل، همیشه سکه‌ای وجود دارد که دیگر کوچک‌تر و کمتر از آن در دسترس نیست و معمولاً مقدار آن سکه واحد پول محسوب می‌شود، این هرگز به این معنی نیست که پول در اصل به مقداری کمتر از آن سکه قابل تقسیم نیست و پول در واقع نیز تجزیه‌اش در حد آن سکه توقف می‌پذیرد.

نه تنها ماده و انرژی، بلکه کلیه‌ی آثار و خواص برخاسته از ماده و متکی به آن نیز اموری کمیّت‌دار و تجزیه‌پذیرند. از این قبیل است همه‌ی میدان‌های مغناطیسی و میدان‌های الکتریکی و میدان‌های جاذبه‌ای که پیرامون ماده به وجود می‌آیند و در فضا انتشار پیدا می‌کنند. پس ماده که به دلیل تقسیم‌پذیری، وحدت واقعی وجود خود را نیز نمی‌تواند حفظ کند و محتاج اجزایی است که گرد آیند و با اجتماع خود به آن هستی بخشند، چگونه می‌تواند واجب‌الوجود و منشأ مستقل و اصیل هستی همه‌ی موجودات عالم باشد؟

چرا خدای واحد؟

از آغاز، هر جا که درباره‌ی نظریه‌ی اعتقاد به خدا سخن گفتیم، یا به صراحت و یا به نحو ضمنی، سخن از «خدای واحد» گفتیم. ممکن است ایراد گرفته شود که قید واحد بودن و یگانه بودن خدا در نظریه‌ی «اعتقاد به خدای واحد»، شرط زائدی است. بعد از آن که پذیرفتیم نظریه‌ای که می‌تواند وجود عالم را تبیین کند و شگفتی‌های پهنه‌ی پهناور هستی را توضیح دهد، نظریه‌ی اعتقاد به واجب‌الوجودی است که با اراده و تدبیر و علم و قدرت خویش، جهان را به وجود آورده و با هدایت خود آن را نگاه می‌دارد و اداره می‌کند، می‌گوییم چه لزومی دارد که معتقد شویم عالم مخلوق و مصنوع «یک» خداست؟ آیا با فرض چند خدا و مثلاً دو خدا برای جهان، حقایق عالم به نحو بهتری تفسیر نمی‌شود؟ معتقدان به نظریه‌ی چند خدایی ادعا می‌کنند که با این نظریه می‌توان موارد زیر را بهتر از نظریه‌ی خدای واحد توضیح داد:

الف) تنوع عالم

می‌گویند عالم یک مجموعه‌ی یک‌دست و یکنواخت نیست و در آن پیچیدگی‌ها و گوناگونی‌های

بسیار دیده می‌شود. عالم بخش‌های مختلف دارد و هر بخشی از آن دارای قاعده‌ها و قانون‌های مخصوصی است. عالم جمادات برای خود عالمی است که قوانین و احکام آن با عالم گیاهان تفاوت کلی دارد. به همین ترتیب میان عالم گیاهان و عالم حیوانات و عالم انسانی تفاوت زیاد به چشم می‌خورد. علاوه بر این، یک تقسیم‌بندی اساسی، تقسیم عالم به دو بخش مادی و معنوی است که هر کدام برای خود عالمی جداگانه با احکام و قوانین مخصوص به خودند. اکنون سؤال این است که آیا این تنوع، با فرض چند خالق مختلف، آسان‌تر و بهتر قابل تفسیر نیست؟

ب) جهان، جهان خیر و شر است

می‌گویند نه تنها در موجودات عالم تنوع و دگرگونی دیده می‌شود، بلکه در قلمرو ارزش‌ها نیز ما با دو گونه ارزش متقابل روبه‌رو هستیم. بسیاری از پدیده‌ها و واقعیت‌ها خیر و بسیاری دیگر شر است. عالم، عالم خوبی و بدی، و بلکه عالم خوب‌ها و بدهاست. همان‌گونه که در طبیعت، گیاهان و جانداران به دو صورت نر و ماده آفریده شده‌اند، موجودات عالم نیز به دو بخش خیر و شر تقسیم شده و هر یک از آن‌ها یا متعلق به قلمرو خوبی‌ها و خیرهاست یا متعلق به بخش بدی‌ها و شرها. اینک که یک چنین صف‌بندی مشخصی در جهان به چشم می‌خورد، چرا هر یک از این دو ردیف را آفریده‌ی خدای جداگانه‌ای ندانیم؟

پاسخ

درست است که در عالم تنوع شگفت‌آوری دیده می‌شود و جهان دارای بخش‌های گوناگون است و هر بخشی روابط و احکامی مخصوص به خود دارد، اما مهم‌تر از این چندگونگی که در جهان دیده می‌شود ارتباط و پیوستگی این بخش‌ها با یکدیگر است که به روشنی نشانه‌ی آن است که بر فراز همه‌ی این کثرت‌ها و گوناگونی‌ها، یک وحدت و یگانگی فراگیری حاکم است که همه‌ی آن‌ها را در یک طرح واحد و مرتبط و منسجمی به هم پیوند داده است. جهان، میدانی نیست که در هر گوشه‌ی آن هر کسی برای خود و جدا از دیگران بساطی پهن کرده باشد، بلکه در حکم کتابی است که هر چند فصل‌ها و باب‌های متعددی دارد، همه‌ی بخش‌ها و فصل‌ها و حتی تک‌تک کلمات و جملات آن در ارتباط با یکدیگر نوشته شده و در جهت تأمین یک مقصود و یک معنی است. عالم، کتابی است که نمی‌توان گفت هر فصل آن را مؤلفی جدا نوشته است زیرا پیوستگی فصل‌ها به یکدیگر به حدی است که طبیعی‌ترین و معقول‌ترین فرض همان است که معتقد شویم یک قلم همه‌ی آن‌ها را به رشته‌ی تحریر

در آورده و به همه‌ی موجودات وجود بخشیده و هر یک را چنان با همه‌ی اشیاء عالم مرتبط ساخته است که گویی کتاب عالم را از هر کجا بخوانیم، همان‌جا آغاز کتاب است.

به نزد آنکه جانش در تجلی است همه عالم، کتاب حق تعالی است
اما آنان که به دلیل وجود خیر و شر در عالم به دو خدا معتقد شده‌اند و یکی را آفریدگار خیرها و خوبی‌ها و آن دیگری را خالق بدی‌ها و شرها دانسته‌اند در اشتباه‌اند. اینان گمان می‌کنند خوب بودن و بد بودن، مفید بودن و مضر بودن، صفتی است مانند نر بودن و ماده بودن، که واقعاً متصل به خود اشیاء و داخل در ذات آن‌هاست. غلط است اگر گمان کنیم هر یک از اشیاء و حوادث جهان، به خودی خود و با قطع نظر از ارتباط آن‌ها با سایر اشیاء، خوب یا بد است. خوبی و بدی امری نیست که هم چون رنگی که هرگز زودوده نشود به اشیاء چسبیده باشد و مهری نیست که بر پیشانی یک شیء خورده باشد و دیگر پاک نشود. خوبی و بدی همواره نتیجه‌ی مقایسه و سنجش عمل و اثر یک شیء با وضع یک شیء دیگر است. مثلاً اگر از ما بپرسند آیا یک چاقوی تیز خوب است یا بد، هرگز نمی‌توانیم پاسخی دهیم. باید بدانیم آن چاقو برای چه منظوری به کار رفته است. آیا قاتلی با آن خون بی‌گناهی را ریخته یا جوانمردی و به‌سیله‌ی آن، مظلومی را از ستم ظالمی رها کرده است؟ چاقو به‌عنوان یک شیء مستقل و بدون ارتباط و مقایسه با سایر اشیاء و اوضاع، نه خوب است و نه بد، و این قاعده در مورد همه‌ی امور عالم صادق است. خلاصه این که نمی‌توان گفت که اشیاء عالم بر دو دسته‌اند، یک دسته ذاتاً خوب و دسته‌ی دیگر ذاتاً بدند و نباید گفت خوب‌ها را خدای خوبی‌ها و بد‌ها را خالق بدی‌ها آفریده است و بنابراین باید در عالم به جای خدای یگانه، معتقد به دو خدا باشیم. خوبی و بدی امری نیست که مستقل از رابطه‌ی یک شیء با سایر اشیاء و مستقل از قضاوت انسان، به وجود خود شیء تعلق داشته و جزء ذات اشیاء باشد. به همین دلیل تقسیم‌بندی اشیاء عالم به خوب و بد، یک تقسیم‌بندی اصیل و بنیادی نیست تا مستلزم فرض دو خدا باشد.

یک نقص دیگر نظریه‌ی چند خدایی

اگر نظریه‌ی چند خدایی برای تفسیر جهان کافی و مناسب باشد باید بتواند همه‌ی پدیده‌ها را با فرض وجود چند خدا برای جهان تفسیر کند. از جمله حقایق جهان یکی این است که در طول تاریخ کسانی در عالم ظهور کرده‌اند که خود را پیامبر معرفی کرده و پیام آور از سوی خدا می‌دانسته‌اند. این پیامبران، بدون استثناء، همگی سخن از خدای واحد گفته‌اند و مردم را به اعتقاد و پرستش یک خدا دعوت کرده‌اند. در تاریخ هیچ‌گاه دیده نشده که پیامبری، سخن از وجود دو خدا برای عالم به میان

آورده باشد. حتی در تعالیم اصلی زردشت نیز، که گاهی او را معتقد به دو خدا تصور می‌کنند، اعتقاد به دو خدا و دو مبدأ مستقل برای هستی وجود نداشته و به عقیده‌ی بسیاری از محققان اعتقاد به دوگانگی بعدها به زردشت نسبت داده شده است.

باری، سخن این است که این پدیده، یعنی دعوت همه‌ی پیامبران به خدای واحد، خود واقعی است که از دایره‌ی توضیح و تفسیر نظریه‌ی چند خدایی بیرون می‌ماند و با اعتقاد به چند خدا نمی‌توان فهمید که چگونه پیامبرانی که غالباً با یکدیگر ارتباط نداشته و در فواصل زمانی و مکانی بسیار دور از هم می‌زیسته‌اند، همه بدون قرارداد با یکدیگر مردم را به یک خدا دعوت کرده‌اند.^۱

واجب‌الوجود نمی‌تواند متعدد باشد

اکنون، علاوه بر آن‌چه در نقد دلایل معتقدان به نظریه‌ی چند خدایی گفتیم، می‌گوییم اصولاً اگر ما برای عالم به خدایی واجب‌الوجود معتقد شویم، محال است چنین خدایی بیش از یکی باشد، یعنی محال است چند واجب‌الوجود با هم وجود داشته باشند و به عبارت دیگر واجب‌الوجود نمی‌تواند متعدد باشد. یعنی مدل چند خدایی برای تفسیر جهان از تناقض رنج می‌برد. چرا؟

هر وقت سخن از «چند چیز» به میان آوریم و بتوانیم از تعدد و تعداد چند چیز صحبت کنیم لازم است آن چیزهای متعدد، در یک جهت با هم اشتراک داشته باشند و از یک لحاظ با هم اختلاف. مثلاً اگر شما صحبت از «دو کتاب» به میان آورید، لازم است آن دو کتاب، اولاً در کتاب بودن با هم اشتراک داشته باشند و ثانیاً لاقلاً از یک جهت و از یک لحاظ نیز متفاوت باشند و الا اگر فرض شود که دو کتاب، هر دو از یک مؤلف با یک نام و در یک موضوع به یک قطع و یک رنگ و یک شکل و یک اندازه و حتی در یک مکان و یک زمان باشند و هیچ فرقی با هم نداشته باشند، در آن صورت دیگر دو تا نخواهند بود و هیچ ملاکی برای سخن گفتن از دو کتاب وجود ندارد. پس تعدد همواره مستلزم هم اشتراک و هم افتراق است.

اگر در عالم دو خدا وجود داشته باشد، باید میان آن‌ها نیز قاعدتاً وجه اشتراک و وجه افتراق

۱- باید توجه داشت که در این‌جا نمی‌خواهیم با استناد به قول پیامبران که گفته‌اند «خدا یکی است» یگانگی خدا را اثبات کنیم، بلکه ما به پدیده‌ی نبوت به‌عنوان یک واقعه مهم که در تاریخ بشری اتفاق افتاده است استناد می‌کنیم و می‌گوییم همه کسانی که خود را پیامبر می‌دانسته‌اند مردم را به یک خدا دعوت کرده‌اند و این واقعی است که در نظریه‌ی چند خدایی نمی‌گنجد و با این نظریه نمی‌توان توضیح داد که چرا پیامبر و یا پیامبرانی پیدا نشده‌اند که مردم را به چند خدا دعوت کنند و یا چرا همه‌ی آنان مردم را به پرستش و اعتقاد به همان خدایی که سایر انبیاء دعوت کرده‌اند، فرا خوانده‌اند، بی‌آن‌که با هم قراردادی داشته باشند.

باشد، یعنی هریک از آن‌ها باید جنبه‌ای مشترک میان خود و آن دیگری داشته باشد و جنبه‌ای مخصوص به خود و همین کافی است تا هریک از این خدایان وجودی مرکب از دو جنبه پیدا کنند و واجب‌الوجود نمی‌تواند وجودی مرکب داشته باشد. واجب‌الوجود باید بسیط و غیرقابل تجزیه به اجزاء باشد، زیرا وجود مرکب همواره وجودی است مشروط و تا اجزاء ترکیب‌کننده‌ی آن موجود نشود، خودش موجود نمی‌شود و این مشروط بودن با واجب‌الوجود بودن منافات و تناقض دارد. پس واجب‌الوجود از آن جهت نمی‌تواند متعدد باشد که تعدد، منطقاً مستلزم مرکب بودن است و مرکب بودن با وجوب وجود مغایرت دارد و نمی‌توان به چند خدا معتقد بود که همه‌ی آن‌ها واجب‌الوجود باشند. این مطلب از نظر تناقض‌آمیز بودن درست مانند این است که بگوییم چند شعر وجود دارد که همه زیباترین اشعار جهانند. در این ادعا تناقض وجود دارد. زیرا یا زیباترین شعر وجود ندارد و یا اگر وجود دارد بیش از یکی نمی‌تواند باشد. همواره فرض تعدد با فرض «ترین» بودن تناقض دارد.

سوالات

- ۱- آیا طرح «اعتقاد به خدا» با اعتقاد به خاصیت اشیاء مادی منافات دارد؟
- ۲- وجود تعالیم و مفاهیم ارزشی و اخلاقی چگونه در این طرح معنی پیدا می‌کند؟
- ۳- چگونه وحدت و هماهنگی عالم، یکی از شواهد صدق این نظریه محسوب می‌شود؟
- ۴- چرا سوءاستفاده‌هایی که در طول تاریخ از این نظریه به‌عمل آمده است، خود شاهد صدقی برای آن است؟
- ۵- آیا صرف وجود مخالفینی برای یک نظریه، دلیل نقض آن نظریه است؟
- ۶- آیا مرگ و توفان و سیل، این نظریه را نقض می‌کند؟ چرا؟
- ۷- سخن کسانی را که اعتقاد به خدا را موجب از خودبیگانگی انسان می‌دانند بیان کنید و مورد بحث و نقد قرار دهید.
- ۸- یکی از دلایل نفی تعدد واجب‌الوجود را بیان کنید.

برهانی از برهان‌ها

روش ما از آغاز کتاب تا این جا این بود که از یک سو به جهان نظر دوخته بودیم با همه‌ی شگفتی‌ها و رابطه‌ها و هماهنگی‌هایی که در طبیعت و جامعه و تاریخ و عالم درون انسان دیده می‌شود و از سوی دیگر به نظریه‌ها و فرضیه‌هایی رجوع می‌کردیم که برای تبیین و توضیح جهان و واقعیت‌های آن پیشنهاد شده است. ما این طرح‌ها را آزمایش می‌کردیم، آن‌ها را در مقابل واقعیات قرار می‌دادیم و هر کدام را که در تفسیر و توضیح ناتوان می‌دیدیم، به کناری می‌نهادیم و به سراغ طرح دیگری می‌رفتیم، مطابق این روش دیدیم که نظریه‌ای که می‌تواند از عهده‌ی تبیین و توضیح جهان برآید اعتقاد به خدایی است واجب‌الوجود، که وجودش از خود اوست نه از دیگری و سرچشمه‌ی هستی همه موجودات است و اوست که با علم و قدرت و حکمت خویش در جهان تحول و تنوع و نظم و هدفداری را ایجاد کرده است.

اکنون به مسأله وجود خدا از دیدگاه دیگری نظر می‌کنیم، بدین معنی که می‌پرسیم قطع نظر از این که اعتقاد به خدا توانایی پاسخ‌گویی به واقعیات جهان را دارد، آیا برای وجود خدا، استدلالی هم وجود دارد که ما را عقلاً و منطقاً به او معتقد سازد، آیا برای این نظریه، که توانایی آن در حل مشکلات برای ما به اثبات رسیده، برهانی نیز وجود دارد تا به ما اطمینان بیشتری ببخشد و اعتقاد ما را به خدا

راسخ‌تر سازد؟ پاسخ این است که آری خداشناسان و خداپرستان برای اثبات وجود خداوند، نه یک برهان که برهان‌ها عرضه کرده‌اند. ما اینک به بیان یکی از آن‌ها می‌پردازیم.

وجوب، امکان، امتناع

ما تاکنون سعی کرده‌ایم حتی الامکان اصطلاحات مخصوص فلسفه و منطق را به کار نبریم. اکنون نیز که می‌خواهیم معنی این سه اصطلاح، یعنی وجوب و امکان و امتناع را بیان کنیم کوشش می‌کنیم با یکی دو مثال، مطلب را آسان‌تر و زودتر توضیح دهیم.

سه قضیه زیر را در نظر بگیرید :

۱- عدد چهار زوج است

۲- عدد چهار معرف چهار عدد سبب است

۳- عدد چهار فرد است

چه تفاوتی میان این سه قضیه می‌بینیم؟ با کمی دقت می‌توانیم بگوییم که قضیه‌ی اول، قضیه‌ای است که ضرورتاً درست است و محال است که غلط باشد و برخلاف آن قضیه سوم محال است درست باشد و حتماً نادرست است، اما قضیه‌ی دوم ممکن است درست باشد و ممکن است درست نباشد. اگر در قضیه‌ی اول رابطه‌ی «عدد چهار» و «زوج بودن» را در نظر بگیریم می‌بینیم زوج بودن از چهار جداشدنی نیست، ما نمی‌توانیم چهاری تصور کنیم که زوج نباشد. در این جا اصطلاحاً می‌گویند آن‌چه بر رابطه‌ی میان «چهار» و «زوج بودن» حکم فرماست، «وجوب» و «ضرورت» است. اما قضیه‌ی سوم هیچ‌گاه نمی‌تواند درست باشد، چهار هرگز «فرد بودن» را نمی‌پذیرد، پس آن‌چه بر رابطه‌ی میان آن دو حاکم است «امتناع» است. قضیه‌ی دوم هیچ‌یک از این دو حالت را ندارد. عدد چهار هم می‌تواند معرف تعداد چهار عدد سبب باشد و هم می‌تواند معرف تعداد چهار عدد کتاب. درست بودن این قضیه، امری نیست که وجوب و ضرورت داشته باشد. به همین ترتیب این قضیه، قضیه‌ای نیست که محال و ممتنع باشد، هم صدق و هم کذب آن، امکان دارد، به همین جهت اصطلاحاً می‌گویند رابطه‌ی میان «چهار بودن» و «معرف چهار سبب بودن»، نه «وجوب» و نه «امتناع»، بلکه «امکان» است.

حال به‌عنوان یک نمونه‌ی دیگر، به سه قضیه‌ی زیر توجه کنید :

۱- درختی که دو متر طول دارد، دو متر طول دارد.

۲- درختی که دو متر طول دارد، درخت کاج است.

۳- درختی که دو متر طول دارد، پنج متر طول دارد.

آیا قضیه‌ی اول می‌تواند غلط باشد؟ آیا قضیه‌ی سوم می‌تواند درست باشد؟ بدیهی است که پاسخ هر دو سؤال منفی است. بر قضیه‌ی اول «وجوب» حاکم است و بر قضیه‌ی سوم «امتناع»، یعنی قضیه‌ی اول نمی‌تواند غلط باشد و قضیه‌ی سوم نمی‌تواند درست باشد اما قضیه‌ی دوم ممکن است درست و ممکن است نادرست باشد، پس رابطه‌ی «درختی که دو متر طول داشته باشد» با «کاج بودن»، «امکان» است. آن چه مخصوصاً باید بدان توجه داشت این است که وجوب و امکان و امتناع حاکم بر این سه قضیه، امری نیست که تابع شرایط و اوضاع و احوال خاصی باشد، بلکه اعتبار مطلق دارد، یعنی نمی‌توان گفت در شرایط فعلی چهار زوج است اما اگر شرایط عوض شود همین عدد چهار می‌تواند فرد باشد.

اکنون که با این مثال‌ها با مفاهیم وجوب و امکان و امتناع آشنا شده‌ایم رابطه‌ی اشیاء را با وجود از لحاظ این جهات سه‌گانه مورد دقت قرار می‌دهیم. هر شیء یا مفهومی را که ما در ذهن خود فرض کنیم رابطه‌اش با وجود، از یکی از این سه حالت بیرون نیست:

یا وجود از او مطلقاً جداشدنی نیست که در این صورت آن را «واجب‌الوجود» می‌نامیم. (چیزی که نبودنش محال است)

یا وجود مطلقاً با او همراه شدنی نیست که در این صورت آن را «ممتنع‌الوجود» می‌خوانیم. (چیزی که نبودنش محال است)

و یا آن که چنان است که هم می‌تواند وجود داشته باشد و هم می‌تواند وجود نداشته باشد که در این صورت آن را «ممکن‌الوجود» می‌گوییم. (چیزی که بودن و نبودنش هیچ کدام محال نیست)

به عبارت دیگر واجب‌الوجود، وجودی است که چون آن را در نظر آوریم نمی‌توانیم فرض کنیم که وجود نداشته باشد، و ممتنع‌الوجود آن است که نمی‌توانیم فرض کنیم که وجود داشته باشد و ممکن‌الوجود آن است که فرض موجود بودن یا معدوم بودن آن، هر دو برای ما ممکن است. برای درک بهتر مقصود مثالی از رابطه‌ی اشیاء با روشنایی می‌زنیم. رابطه‌ی هریک از اشیاء عالم با روشنایی بیرون از این سه حالت نیست:

یا روشنایی از آن مطلقاً جدا شدنی نیست (یعنی نمی‌تواند تاریک باشد)

یا روشنایی هرگز با آن همراه شدنی نیست (یعنی نمی‌تواند روشن باشد)

یا چنان است که می‌تواند روشن باشد و یا آن که روشن نباشد.

نور، واقعیتی است که روشنایی از آن جداشدنی نیست، یعنی نمی‌توان نوری فرض کرد که روشن نباشد، پس رابطه‌ی نور و روشنایی، «وجوب» است. هرگز نمی‌توان نوری را تصور کرد که روشن نباشد و تاریک باشد. ظلمت، چنان است که روشنایی هرگز با آن جمع نمی‌شود، فرض یک تاریکی که در عین حال روشن هم باشد امری محال و ممتنع است و رابطه‌ی ظلمت و روشنایی «امتناع» است. اما اشیاء معمولی مانند دیوار و قلم و کاغذ و پرده، رابطه‌شان با روشنایی «امکان» است، یعنی می‌توانند روشن باشند و می‌توانند روشن نباشند.^۱

حال دوباره به رابطه‌ی اشیاء با وجود باز می‌گردیم. قبل از آن که درباره‌ی شیء یا اشیائی که واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجودند بحثی کنیم، چند نمونه از امور ممتنع‌الوجود را ذکر می‌کنیم. این گونه امور، محال است که موجود شوند، از نور هستی‌گیزانند و همواره در ظلمت‌عدمند. همه تناقض‌ها و تضادهای منطقی ممتنع‌الوجودند یعنی محال است یک امری که مشتمل بر تناقض یا تضاد منطقی باشد وجود پیدا کند. به مثال‌های زیر توجه کنید:

درختی که در آن واحد هم ۲ متر طول داشته باشد و هم ۵ متر.

انسانی که در آن واحد هم زنده باشد و هم مرده.

شکلی که در عین حال که دایره است مربع نیز باشد.

دو خط که در عین حال که موازی با هم هستند متقاطع نیز باشند.

عددی که هم فرد باشد و هم زوج.

کسی که قبل از به دنیا آمدن، به دنیا آمده باشد!

این‌ها همه اموری هستند که رابطه‌ی آن‌ها با وجود «امتناع» است و ممتنع‌الوجودند، یعنی محال است هستی با آن‌ها همراه شود.

مطابق آن‌چه گفتیم ما موجودی که ممتنع‌الوجود باشد نداریم و بنابراین باید بگوییم که موجودات عالم یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود یعنی رابطه‌ی آن‌ها با وجود، یا وجوب است یا امکان. حال باید دید اگر در عالم موجودی باشد واجب‌الوجود، یعنی فرض نبودن آن محال باشد، در آن صورت آن موجود ضرورتاً چگونه است و از چه صفاتی برخوردار است. درباره‌ی چنین موجودی

۱- ممکن است کسی بگوید وقتی ما در اتاقی که تاریک است چراغ را روشن می‌کنیم، تاریکی را مبدل به روشنایی کرده‌ایم، پس می‌توان گفت که تاریکی، با روشنایی جمع شده و روشن شده است. پاسخ این است که در همان اتاق تاریک هم، این نور است که روشنایی آورده و الا تاریکی، روشن نمی‌شود و فرض ظلمتی که روشن باشد همان اندازه محال است که فرض نوری که تاریک باشد.

باید گفت که :

اولاً : نمی‌تواند سابقه‌ی نیستی داشته باشد، یعنی نمی‌تواند ابتدا نبوده باشد و سپس هستی پیدا کرده باشد، زیرا واجب‌الوجود، امری است که هستی از آن جدا ناشدنی است و تصور این که واجب‌الوجود، پس از نیستی، هستی پیدا کرده باشد با اصل تعریف واجب‌الوجود ناسازگار است. ثانیاً : به همان دلیل که واجب‌الوجود نمی‌تواند سابقه‌ی نیستی داشته باشد، یعنی نمی‌توان فرض کرد که از نیستی به هستی آمده باشد، نیز نمی‌توان فرض کرد که از هستی به نیستی برود، به عبارت دیگر نه در گذشته و نه در آینده، عدم، در واجب‌الوجود راه ندارد.

ثالثاً : چنان که پیش از این نیز گفته‌ایم چنین موجودی نمی‌تواند مرکب از اجزاء و مقادیر باشد، زیرا در آن صورت برای موجود بودن محتاج وجود اجزاء خویش است و به فرض جدا شدن یکی از اجزاء از او، وجودش از دست خواهد رفت. اگر واجب‌الوجود مرکب باشد نمی‌تواند وجود مستقل داشته باشد، زیرا هستی‌اش مشروط و منوط به هستی اجزاء اوست و به یک معنی می‌توان گفت هستی او از آن خودش نیست بلکه هستی را از اجزاء خود گرفته است و این با فرض واجب‌الوجود بودن منافات دارد.

رابعاً : اگر در عالم واجب‌الوجودی باشد، جز یکی نمی‌تواند باشد. محال است واجب‌الوجود متعدد باشد، زیرا لازمه‌ی تعدد، مرکب بودن است و ما قبلاً شرح داده‌ایم که اگر دو موجود از هر جهت کاملاً عین هم باشند دیگر دو تا نیستند و اگر از هیچ جهتی هم با هم اشتراک نداشته باشند باز هم فرض دو تا بودن در مورد آن‌ها معنی ندارد، پس باید در بعضی جنبه‌ها اشتراک و از پاره‌ای جهات تفاوت داشته باشند، یعنی در هر کدام آن‌ها باید لاقلاً یک جزء مشترک و یک جزء غیرمشترک باشد و این همان مرکب بودن از اجزاء است که با وجوب وجود سازگار نیست. بنابراین واجب‌الوجود - اگر باشد - یکی است و نه بیشتر.

خامساً : هیچ تغییر و تغییری نمی‌تواند در واجب‌الوجود راه پیدا کند. زیرا اگر فرض کنیم که واجب‌الوجودی در یک زمان حالتی داشته باشد و در زمانی دیگر، حالتی دیگر؛ در آن صورت باید واجب‌الوجود را مرکب بدانیم از یک ذات و یک حالت، که آن حالت می‌تواند عوض شود و گفتیم که واجب‌الوجود نمی‌تواند مرکب باشد. به علاوه، واجب‌الوجود، چون مرکب نیست و جزء ندارد و بسیط است، اگر تغییر کند، همه ذاتش تغییر خواهد کرد نه بعضی از اجزاء و احوال او. از این رو پس از تغییر، از واجب‌الوجود بودن می‌افتد چون تمام هویت او (که همان وجوب وجود است) دست‌خوش تغییر می‌گردد. به علاوه هر موجود متغیری، مرکب از دو جنبه‌ی قوه و فعل است. یعنی بالفعل واجد

حالات و خصوصیات است و پس از تغییر می‌تواند واجد صفات (بالقوه) دیگری گردد. و همین ترکیب از قوه و فعل، با واجب‌الوجود بودن ناسازگار است. هم‌چنین هر تغییری علت می‌خواهد. و تغییر در ذات واجب‌الوجود یا علتی درونی دارد و یا بیرونی. علت تغییر نمی‌تواند درونی باشد چون لازمه‌ی آن این است که جزئی از ذات، جزء دیگر را تغییر دهد و این مستلزم ترکیب و بودن اجزاء در ذات واجب‌الوجود است و محال است. و علت تغییر بیرونی هم نیست. چون بیرون از واجب‌الوجود، یا موجودی است که مخلوق اوست و یا همانند او. اگر همانند اوست در این صورت تعدد واجب‌الوجود پیش می‌آید که با وحدت او منافات دارد که محال است و اگر مخلوق است، مخلوق همه چیز خود را از خالق دارد و متکی به اوست و هستی خود و افعال خود را از او می‌گیرد و نمی‌تواند در او تغییر ایجاد کند.

اکنون قبل از ادامه سخن، یک بار آن‌چه را که گفته‌ایم خلاصه می‌کنیم. نخست سعی کردیم با ذکر چند قضیه معنای وجوب و امکان و امتناع را در رابطه‌ی میان دو چیز بیان کنیم. آن‌گاه رابطه‌ی امور را با وجود در نظر گرفتیم و گفتیم اشیاء برحسب فرض ذهنی ما، یا واجب‌الوجودند یا ممکن‌الوجود و یا ممتنع‌الوجود، اما اشیایی که در واقع وجود دارند یا باید واجب‌الوجود باشند یا ممکن‌الوجود. و بالاخره گفتیم اگر واجب‌الوجودی در عالم باشد چه خصوصیتی باید داشته باشد و یا بهتر بگوییم آن کدام قید و خصوصیت است که واجب‌الوجود نباید داشته باشد.

حال نگاهی به اطراف خود می‌کنیم و می‌پرسیم آیا واجب‌الوجودی در عالم وجود دارد؟ ممکن است کسی بگوید همین اشیاء مادی که در جهان می‌بینیم، همین سنگ و در و دیوار و انسان و درخت و حیوان، واجب‌الوجودند. اما دیدیم که واجب‌الوجود نمی‌تواند سابقه‌ی نیستی داشته باشد، و نیز نمی‌تواند از هستی به نیستی برود، نمی‌تواند وجودی مرکب از اجزاء داشته باشد و نمی‌تواند متعدد و متغیر باشد و حال آن‌که جهانی که ما می‌بینیم جهان تحول و تغیر و تعدد و رفتن از هستی‌ها به نیستی و آمدن از نیستی به هستی‌هاست. چگونه می‌توانیم ماده را واجب‌الوجود بدانیم و حال آن‌که ماده، به هر شکل و صورت که باشد، پای‌بند کمیّت است و هر جا کمیّت باشد کثرت هست و ترکیب از اجزاء هست و هیچ موجود مرکبی نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، زیرا هستی موجود مرکب، نه از آن خود او، بلکه متعلق به همان اجزایی است که گرد هم جمع شده و او را به وجود آورده‌اند.

پس این اشیاء که ما در عالم مادی می‌بینیم نمی‌توانند واجب‌الوجود باشند، ممتنع‌الوجود هم که نیستند، زیرا واقعاً وجود دارند، بنابراین ناچار باید آن‌ها را ممکن‌الوجود بدانیم. ممکن‌الوجود، چگونه وجودی است؟ یادآوری می‌کنیم که هرگاه شیئی چنان باشد که هم بتواند وجود داشته باشد و

هم بشود فرض کرد که وجود نداشته باشد، آن شیء ممکن الوجود است. حال می پرسیم اگر این اشیاء که در عالمند همه ممکن الوجودند و بودن آنها ضرورتی نیست، یعنی به خودی خود نه اقتضای بودن دارند و نه اقتضای نبودن، چگونه هستی پیدا کرده اند؟ چه شده که وجود یافته اند؟ مثلاً این شیء «الف» که اینک هست و می دانیم که بودن آن ضرورتی ندارد، یعنی می دانیم که واجب الوجود نیست، چرا و به چه سبب هستی پیدا کرده است؟ بدیهی است که تا به یک واجب الوجود نرسیم، پاسخ سؤال خود را دریافت نکرده ایم. ممکن است کسی بگوید علت موجود شدن «الف» آن است که شیء «ب» که علت آن است خود موجود بوده و آن علت این معلول را به وجود آورده است، «الف» باید باشد، چون «ب» که علت آن است وجود دارد. به سراغ «ب» می رویم، «ب» چرا وجود داشته است؟ اگر واجب الوجود است پس پذیرفته ایم که در عالم واجب الوجودی هست و اگر نیست پس ناچار باید به سراغ موجود دیگری مثل «ج» برویم که علت «ب» است و «ب» را به وجود آورده است.

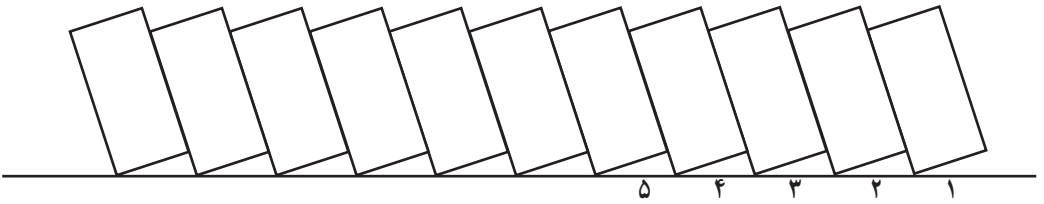
تسلسل و ابطال آن

اینک سؤال مهم و بسیار مهم این است که آیا می توان این سلسله موجودات ممکن را به همین ترتیب ادامه داد؟ آیا می شود که وقتی از علت «الف» می پرسیم ما را به «ب» مراجعه دهند و وقتی از علت «ب» پرسیم به «ج» و از «ج» به «د» و از «د» به «ه»، و به همین ترتیب برای یافتن این پاسخ که چرا «الف» که ممکن الوجود است وجود پیدا کرده است، هم چنان از یک ممکن الوجود به یک ممکن الوجود دیگر سفر کنیم و به هر منزل که می رسیم دوباره خود را با همان سؤال مواجه بینیم که چرا این یکی که خودش هم ممکن الوجود است، وجود پیدا کرده و باز ناچار شویم به سراغ یکی دیگر برویم و هرگز هم در این سلسله ی علت ها به یک واجب الوجود نرسیم؟

مثالی بزنییم. سابقاً معمول بود که بعضی مغازه داران تابلوی طنزآمیزی در دکان خویش نصب می کردند که روی آن نوشته بود «امروز نقد، فردا نسیه». آن گاه هر وقت مشتری نسیه بری تقاضای جنس نسیه می کرد تابلو را نشان می دادند که «امروز نقد، فردا نسیه» و بسا که آن بیچاره نمی فهمید که این فردا هرگز نخواهد آمد، ناچار می رفت و فردا می آمد و دوباره همان تابلو و همان عبارت را می دید و دوباره به دنبال فردایی که مثل سایه همیشه یک روز از او جلوتر بود می دوید و هرگز به او نمی رسید.

مثال دیگری می زنیم. یک آجر را در نظر بگیرید، معلوم است که این آجر به تنهایی و بدون تکیه بر یک چیز دیگر نمی تواند به حالت کج قرار بگیرد و نیفتد، حال فرض کنید که یک ردیف آجر مطابق

شکل زیر در برابر چشم شماست :



اگر بیرسیم چرا آجر شماره ۱ که به خودی خود نمی‌تواند به این حالت کج در فضا قرار داشته باشد، نمی‌افتد، جواب می‌شنویم چون به آجر شماره ۲ تکیه دارد، حال اگر بیرسیم آجر شماره ۲ چرا نمی‌افتد، پاسخ این است که چون به شماره ۳ تکیه دارد، شماره ۳، چرا؟ چون به شماره ۴ و ۴ به ۵ و ۵ به... حال نکته این است که آیا شما می‌توانید تصور کنید که این سلسله‌ی آجرهای متکی به هم هرگز به دیواری یا میله‌ای که خود آن محتاج تکیه به چیز دیگری نباشد، ختم نشود؟ آیا می‌توان قبول کرد که این سلسله به همین ترتیب تا بی‌نهایت ادامه یابد و هرگز به تکیه‌گاهی که روی پای خودش ایستاده باشد ختم نشود؟ پیداست که ما عقلاً چنین چیزی را محال می‌دانیم.

وضع اشیاء ممکن الوجود عالم نیز عیناً به همین گونه است، چرا «الف» هست؟ چون «ب» هست. چرا «ب» هست چون «ج» هست، اما این سلسله که همه‌ی اجزاء آن ممکن الوجودند و هستی آن‌ها از خودشان نیست و همه برای هست شدن محتاج یک علت هستند، نمی‌تواند به همین ترتیب ادامه یابد، ناچار باید در این سلسله واجب الوجودی باشد که هستی او از خود او باشد و او دیگر برای هست شدن محتاج و متکی به غیر نباشد. او هستی قائم به ذات خود بوده و به همه هستی داده باشد. به بیان دیگر، هرچه این سلسله را بلندتر کنیم و تعداد اعضای آن را افزون‌تر کنیم، بر تعداد ممکن الوجودها و نیازمندا افزوده‌ایم. یعنی احتیاج مجموع سلسله را به یک موجود رافع نیاز و هستی بخش بیشتر کرده‌ایم. نه این که با طولانی‌تر کردن سلسله، رفته‌رفته نیاز او را به بیرون از خود کمتر کرده باشیم. وقتی می‌توان گره موجودیت سلسله ممکنات را گشود که به موجودی بیرون از آن‌ها و متفاوت با آن‌ها، یعنی به واجب الوجود، توسل جوییم. این واجب الوجود، که جهان نمی‌تواند از او خالی باشد و درست‌تر بگوییم جهان بدون او نمی‌تواند وجود داشته باشد، همان «خدا»ست و خدا چون واجب الوجود است یکی است و از هرگونه تغیر و تحوّل و ترکیب منزّه است و عدم از هیچ سو بدو راه ندارد. هرچا وجودی هست، از اوست. دست نیاز همه‌ی موجودات به سوی او دراز است و جهان

و قوانین جهان متکی به اوست. مثال روشنایی را یک بار دیگر به یاد می‌آوریم و می‌گوییم هستی او همان نوری است که روشنایی آن از خود اوست، باقی هرچه هست، به نور او روشن است.

سوالات

- ۱- برای هر یک از مفاهیم «وجوب»، «امکان» و «امتناع» سه مثال ذکر کنید.
- ۲- آیا ممکن الوجود می‌تواند بدون واجب الوجود، موجود باشد؟ چرا؟
- ۳- با طرح مسأله‌ی وجوب و امکان و امتناع، به این سؤال که «خدا از کجا آمده است» چگونه پاسخ داده می‌شود؟
- ۴- چرا یک موجود مرکب و قابل تجزیه نمی‌تواند واجب الوجود باشد؟



معلمان محترم، صاحب نظران، دانش آموزان عزیز و اولیای آنان می توانند نظر اصلاحی خود را در باره مطالب

این کتاب از طریق نامه به نشانی تهران - صندوق پستی ۴۸۷۴/۱۵۸۷۵ - گروه درسی مربوط و پیام نکار (Email)

talif@talif.sch.ir ارسال نمایند.

دفتر تألیف کتاب های درسی ابتدایی و متوسطه نظری