سلسله جزوات درسگفتاری

براهین اثبات خدا

استاد مصطفی ملکیان

جزوه شماره ۵

موسسه امام صادق ع ، سال تدریس:۱۳۷۲

بسم الله الرحمن الرحيم

www.ketabha.org

فهرست

جلسه اول ۲۸

مدخل ورود به مباحث استدلالی در باب گزاره های دینی ۲۸

بحث دوم: اثبات وجود خدا ۲۸

طریق استدلال بر هریک از اقوال سه گانه ۲۸

قول اول: بیان حداقل یک دلیل بر وجود خدا ۲۸

قول دوم: خدشه در تمام استدلالات بر وجود خدا ۲۸

قول سوم: ۲۹

طریق اول: محدودیت قوای ادراکی ما ۲۹

طریق دوم: متنافی الاجزا (Paradoxical) بودن مفهوم خدا ۲۹

طرفداران طریق دوم: ۲۹

برخی لوازم منطقی قول سوم ۲۹

۱- عدم تلازم میان قول به عدم اثبات یا عدم توانایی اثبات خدا با قول به عدم وجود خداوند ۲۹

۲- تلازم میان قول به متنافی الاجزاء بودن خداوند و نفی خداوند ۳۰

بحثی منطقی و معرفت شناسانه در مدخل مباحث استدلالی در باب وجود خداوند ۳۰

راه های اثبات یک قضیه ۳۰

راه اول: محسوس بودن متعلق گزاره(x) ۳۰

راه دوم ۳۰

طریق اول: لااقلیکی از آثار و خواص X محسوس باشد ۳۰

طریق دوم: امری که در ارتباط با x است، محسوس باشد ۳۱

تیغ اکام و نفی راه سوم ۳۱

تفاوت عارفان و فیلسوفان در قول به وجود خداوند ۳۲

جلسه دوم ۳۳

بیان دیگری از دو طریق راه دوم در اثبات قضیه ۳۳

راه تجربی و تعقلی ۳۳

ضعف راه تعقلی نسبت به راه تجربی ۳۳

www.ketabha.org

خطا ناپذیری راه تجربی..... ۳۳
خطا پذیری راه عقلی..... ۳۳
مثال اول: برهان نظم..... ۳۴
مثال دوم: استنتاج از راه بهترین تبیین..... ۳۴
برهان ان و لم بر وجود خداوند..... ۳۴
مقدمهٔ دوم : اثبات هر چیزی متوقف بر شناخت آن با حداقل یک صفت است..... ۳۵
نکته اول:در اثبات یک امر، تصور آن، مقدم بر تصدیق به آن است..... ۳۵
نکته دوم : خدای دین و خدای فلسفه..... ۳۵

جلسه سوم ۳۶

بررسی قول دوم: وجود خدا اثبات نشده است..... ۳۶
اقسام براهین اثبات خدا:..... ۳۶
قسم اول: براهین وجودی..... ۳۶
آنسلم قدیس : پایه گذار براهین وجودی..... ۳۶
معنای براهین وجودی..... ۳۶
تعبیر آنسلم قدیس از برهان وجودی..... ۳۷
قسم دوم: براهین جهان شناختی..... ۳۷
روایت های مختلف براهین جهان شناختی..... ۳۷
برهان صدیقین در ذیل براهین جهان شناختی..... ۳۷
قسم سوم : براهین غایت شناختی..... ۳۷
اشکالات هیوم بر براهین غایت شناختی..... ۳۸
برهان نظم در میان مسلمین..... ۳۸
قسم چهارم : براهین درجات کمال..... ۳۸
آکوئیناس، پایه گذار براهین درجات کمال..... ۳۸
تقریر اجمالی بیان آکویناس..... ۳۸
قسم پنجم : برهان از راه حوادث و تجارت خاص..... ۳۹
تقریر مختصر برهان..... ۳۹

www.ketabha.org

برهان از طریق معجزه ۳۹
تفاوت استناد به معجزه در سنت اسلامی با مسیحی و یهودی ۳۹
قسم ششم : برهانهای اخلاقی است ۳۹
کانت، پایه گذار براهین اخلاقی ۴۰
قسم هفتم : برهان اجماع عام یا فطرت ۴۰
تقریر برهان اجماع عام ۴۰
تقریر برهان فطرت ۴۰
قسم هشتم : براهین احتمالات ۴۰

جلسه چهارم ۴۲

بررسی اقسام هشت گانه ی براهین اثبات خدا ۴۲
قسم اول: براهین وجودی ۴۲
بیان آنسلم از برهان وجودی ۴۲
مراد از بزرگی خدا ۴۲
آنسلم از مونولوگیون تا پروسلوگیون ۴۲
تقریر اول آنسلم: ۴۳
بررسی استدلال از لحاظ منطق صوری ۴۳
بررسی صحت مقدمات استدلال ۴۳
مقدمه ی دوم ۴۳
مقدمه ی اول ۴۴
تقریر دوم آنسلم : ۴۴
بررسی اجمالی تقریر دوم ۴۴
بیان اشکالات گونیلون بر آنسلم ۴۴
جزیره گونیلون ۴۴
توضیح قید «کاملتر از آن قابل تصور نیست» در بیان آنسلم ۴۵
بازگشت به تقریر اشکال نقضی گونیلون ۴۵
بررسی اشکال گونیلون ۴۶

www.ketabha.org

جلسه پنجم ۴۷

اجمالی از مطالب جلسه ی گذشته ۴۷
اشکال گونیلون بر آنسلم ۴۷
دفاع ها از آنسلم در برابر اشکال گونیلون ۴۷
دفاع اول: بی معنا بودن کمال درباره ی جزیره ۴۷
نقد دفاع اول: مبهم بودن معنای کمال به صورت کلی ۴۷
بیان ملاک هایی برای روشن شدن معنای کمال ۴۸
ملاک اول: سنجش از طریق وجه اشتراک ۴۸
اشکال به ملاک اول ۴۸
دفاع دوم: عدم فرض اکمل از واجب و امکان فرض اکمل از ممکن ۴۸
نقد دفاع دوم: ۴۸
نکته ای درباره ی طرح اشکال گونیلون در فلسفه ی غرب ۴۹
اشکال دوم بر آنسلم: اشکال به پیش فرض های سخن آنسلم ۴۹
اشکالات معروف راسل درباره ی معناداری ۵۰
بررسی معنای مفهوم راه برون رفت از اشکال دوم ۵۰
نمودار مفهوم ۵۱

جلسه ششم ۵۲

اشکال کانت بر برهان آنسلم ۵۲
مقدمات اشکال کانت ۵۲
۱- تقسیم قضایا به دو قسم هلیه بسیطه و مرکبه ۵۲
۲- قضیه نبودن هلیه ی بسیطه ۵۲
استدلال اول کانت بر قضیه نبودن هلیه ی بسیطه ۵۲
نقد و بررسی استدلال اول کانت ۵۳
بررسی کبرای قیاس کانت ۵۳
استدلال دوم کانت بر قضیه نبودن هلیه ی بسیطه ۵۴
مقدمات استدلال دوم کانت ۵۴

www.ketabha.org

۱- تقسیم قضایا به دو قسم تحلیلی و ترکیبی..... ۵۴
اثبات قضیه نبودن هلیه ی بسیطه با توجه به استدلال دوم..... ۵۵
نقد و بررسی استدلال دوم کانت..... ۵۵
اشکال اول به استدلال کانت..... ۵۵

جلسه هفتم ۵۷

اشکال کانت بر تقریر دوم برهان آنسلم..... ۵۷
امتناع اتصاف خدا به وصف واجب الوجود..... ۵۷
پاسخ از اشکال کانت..... ۵۸
انواع تعاریف در فرهنگ غرب و اسلام..... ۵۸
مقصود از وصف واجب الوجود..... ۵۹

جلسه هشتم ۶۰

بررسی دلیل کانت بر محمول واقع نشدن وجود..... ۶۰
اشکالی دیگر بر قول کانت..... ۶۰
تقسیم وجود ذهنی و خارجی بر حسب دال و مدلول بودن..... ۶۰
متنافی الاجزا بودن یک طرف برهان آنسلم..... ۶۱
اشکال دیگر غربیان به برهان آنسلم..... ۶۲
اشکال فلاسفه اسلامی به برهان آنسلم..... ۶۲
منابع مختلف جهت مطالعه بیشتر براداران گرامی..... ۶۳

جلسه نهم ۶۵

اشکال مبتنی بر حمل شایع و اولی به برهان آنسلم..... ۶۵
پیشنه ی برهان آنسلم بعد از طرح اولیه در تاریخ فلسفه..... ۶۵
۱- مخالفت گونیلون در زمانه ی وی..... ۶۵
۲- مخالفت آکویناس و طرفداران اودر قرون وسطی..... ۶۶
۳- احیای طریقه ی آنسلم توسط دکارت و فلاسفه ی قائل به اصالت عقل..... ۶۶
۴- برهان آنسلم در میان فلاسفه ی تجربی..... ۶۶

www.ketabha.org

۵- برهان آنسلم از نظر مکتب ایده آلیسم آلمان..... ۶۶
۶- حیات برهان آنسلم بعد از اشکال کانت و در دوره ی جدید..... ۶۶
دسته دوم : براهین جهان شناختی (Cosmological)..... ۶۷
اصل علیت اساس براهین جهان شناختی..... ۶۷
پیشینه ی برهان حرکت ارسطو..... ۶۷
برهان حرکت در کتاب های ارسطو..... ۶۷
بیان تفصیلی تقریر ارسطو از برهان حرکت..... ۶۸
رکن ۱- حرکت ازلی دوری در جهان وجود دارد..... ۶۸
مراد از حرکت دوری و ازلی..... ۶۸
توضیح اجمالی نظریه ی بطلمیوس..... ۶۸
رکن ۲- در هر حرکت، متحرک به توسط چیزی دیگر در حرکت است..... ۶۸
رکن ۳- یا سلسله حرکتها باید به محرک غیر متحرک بیانجامد یا تا بینهایت ادامه پیدا کند..... ۶۹
رکن ۴- استمرار سلسله حرکتها تا بی نهایت محال است..... ۶۹
رکن ۵- سلسله حرکتها باید به محرک غیر متحرک بینجامد..... ۶۹
کیفیت بررسی برهان حرکت به تقریر ارسطو..... ۶۹

جلسه دهم ۷۰

بررسی فقرات برهان حرکت ارسطو..... ۷۰
سازگاری فقره ی دوم با عقل متعارف و عدم موافقت عقل سلیم با فقره ی پنجم..... ۷۰
پاسخ ارسطو از اشکال به فقره ی پنجم..... ۷۰
۱- حرکت دوری عاشق..... ۷۰
۲- نفس داشتن افلاک..... ۷۰
اشکالات به پاسخ های ارسطو..... ۷۱
۱- ابهام در حرکت دوری عاشق..... ۷۱
راه حل فلاسفه ی اسلامی در پاسخ از اشکال به فقره ی پنجم..... ۷۱
اشکال به راه حل فلاسفه ی اسلامی..... ۷۱
اشکال اول: عدم اثبات تجرد محرکغیرمتحرک..... ۷۱

www.ketabha.org

اشکال دوم: حرکت و سکون ازمقولهٔعدم و ملکه هستند..... ۷۱
خدای دین و خدای فلسفه..... ۷۱
بررسی نسبت خدای ادیان با محرک بلا تحرک..... ۷۱
بررسی ارکان برهان ارسطو..... ۷۲
بررسی رکن اول..... ۷۲
اشکال به رکن اول: استحاله ی حرکت ازلی بر اساس قوانین ترمودینامیک..... ۷۲
نقد اشکال اول و پاسخ به نقد..... ۷۲
برخی تلاش ها برای ترمیم و بازسازی رکن اول..... ۷۲
بررسی رکن دوم..... ۷۳
تعارض فیزیک نیوتونی با فیزیک ارسطویی..... ۷۳
داوری میان نظر ارسطو و نیوتون..... ۷۳
برخی تلاش ها برای دفاع از رکن دوم ارسطو و نقد آن ها..... ۷۴
بیان اول و نقد آن..... ۷۴
بیان دوم و نقد آن..... ۷۴
بیان سوم و نقد آن..... ۷۴
بیان چهارم و نقد آن..... ۷۴

جلسه یازدهم ۷۵

ادامه ی سخن در باب برهان حرکت ارسطو..... ۷۵
برهان ارسطو در ابطال تسلسل..... ۷۵
براهین ابطال تسلسل در بیان فلاسفه..... ۷۵
برهان وسط و طرف..... ۷۵
بیان اول:..... ۷۵
تقریر ارسطو، شیخ الرئیس و بعضی دیگر از ارسطوئیان..... ۷۵
اشکال به تقریر اول: به کارگیری قیاس و تشبیه..... ۷۶
بیان دوم:..... ۷۶
تقریر ملاصدرا..... ۷۶

www.ketabha.org

بیان استاد مطهری (ره) از تقریر ملاصدرا ۷۷
ابتناء تقریر ملاصدرا بر برهان وجوب و امکان ۷۷
برهان امکان و وجوب ۷۷
تقریر های متعدد برهان وجوب و امکان ۷۷
برهان وجوب و امکان قابل دفاع ترین برهان بر وجود خداوند ۷۷
تقریر ارکان برهان ۷۷
رکن ۱- ۷۷
رکن ۲- ۷۸
رکن ۳- ۷۸
رکن ۴- ۷۸
رکن ۵- ۷۸
رکن ۶- ۷۸
بررسی اجمالی ارکان برهان ۷۸

جلسه دوازدهم ۸۰

مروری دوباره بر برهان وجوب و امکان ۸۰
استدلال بر رکن سوم برهان وجوب و امکان: ۸۰
رکن ۱- ۸۰
چرایی فرض بی نهایت بودن مجموعه ۸۰
رکن ۲- ۸۱
رکن ۳- ۸۱
رکن ۴- ۸۱
رکن ۵- ۸۱
رکن ۶- ۸۱
رکن ۷- ۸۱
رکن ۸- ۸۲
اشکال به ارکان استدلال بیان شده ۸۲

www.ketabha.org

اشکال بر رکن ۲- اشکال راسل: اشتباه مقولی..... ۸۲
زمینه سازی سخن راسل برای برخی بحث های منطقی و معرفتی..... ۸۲

جلسه سیزدهم ۸۴

اشکال دوم بر رکن سوم برهان وجوب و امکان: اشکال هیوم..... ۸۴
پاسخ اول: تفکیک میان کل حقیقی و اعتباری..... ۸۴
اشکال به پاسخ اول:..... ۸۵
اشکال اول: صعوبت شناخت همه ی خواص اجزاء..... ۸۵
اشکال دوم: فرض عرض نسبی بودن خاصیت جدید..... ۸۵
اشکال سوم: امتناع احاطه ی علمی بر کل عالم..... ۸۶
اشکال چهارم: صعوبت علم به تمام خواص برخی کل ها..... ۸۶
پاسخ به اشکال راسل..... ۸۶
نقد پاسخ بیان شده به اشکال راسل..... ۸۷

جلسه چهاردهم ۸۸

ادامه ی سخن درباره ی اشکالات برهان جهان شناختی..... ۸۸
تقریر بهتر اشکال راسل از هیپ برن..... ۸۸
بررسی تقریر هپ برن..... ۸۸
جواب اشکال راسل..... ۸۸
اقسام کل و ترکیب ها..... ۸۸
بررسی شروط صحت انتساب کل به وصف اجزاء..... ۸۹
انضمامی یا انتزاعی بودن مجموعه ی جهان..... ۸۹

جلسه پانزدهم ۹۱

ادامه ی سخن در بررسی اشکال راسل..... ۹۱
تقسیم کلّ به انتزاعی و انضمامی..... ۹۱
کلیت عدم اتصاف کل به وصف اجزاء در کل های انتزاعی..... ۹۱
کلیت نداشتن اتصاف کل به وصف اجزاء در کل های انضمامی..... ۹۱

www.ketabha.org

بررسی شروط صحت اتصاف کل به وصف اجزاء..... ۹۱
مناقشه در ملاک بیان شده..... ۹۲
بررسی انضمامی یا انتزاعی بودن کل جهان هستی..... ۹۳
اتخاذ موضع درباره ی زمان..... ۹۳
تمثیلی درباره ی جهان در بیان مولوی..... ۹۳

جلسه شانزدهم ۹۵

ادامه ی سخن در اشکال هیوم بر رکن پنجم استدلال..... ۹۵
تقریر پل ادواردز از اشکال هیوم..... ۹۵
بررسی اشکال هیوم و نقد آن..... ۹۵
تفاوت میان مجموعه های متناهی و نامتناهی..... ۹۶
پاسخ از اشکال هیوم..... ۹۶
بحثی در هستی شناسی اعداد..... ۹۷
جمع بندی سخن در رکن سوم استدلال اول..... ۹۷
بررسی رکن اول استدلال اول..... ۹۸
اشکال بر رکن اول استدلال اول..... ۹۸
پاسخ از اشکال بر رکن اول استدلال..... ۹۸
جمع بندی سخن در استدلال اول..... ۹۹

جلسه هفدهم ۹۹

بیان چند نکته در انتهای برهان امکان و وجوب..... ۱۰۰
مطلب اول : برهان صدیقین و عدم طرح آن ها در بحث حاضر..... ۱۰۰
مطلب دوم : پیشینه ی تاریخی مختصری از برهان وجوب و امکان..... ۱۰۰
دسته سوم: براهین غایت شناختی «Teleological»..... ۱۰۱
تعابیر مختلف از براهین غایت شناسانه..... ۱۰۱
مراد از نظم در براهین غایت شناختی و اقسام آن..... ۱۰۱
۱- نظم استحسانی یا زیبایی شناختی «Aesthetic»..... ۱۰۱
۲- نظم علی و معلولی «Causal»..... ۱۰۱

www.ketabha.org

۳- نظم هدفمندانه یا غایت مدارانه. «Teleological»..... ۱۰۱
بررسی خارجی بودن یا انتزاعی بودن نظم..... ۱۰۲
موافقان و مخالفان برهان نظم..... ۱۰۲
تقریر اول برهان نظم..... ۱۰۲
اشکالات به برهان نظم..... ۱۰۳
۱- معقول ثانی بودن نظم و بی نیازی آن نسبت به وجود ناظم..... ۱۰۳
۲- احتمال عدم این همانی میان ناظم و خدا..... ۱۰۴
منابع جهت مطالعه و آشنایی بیشتر دوستان..... ۱۰۴

جلسه هجدهم ۱۰۵

ادامه ی سخن در تقریر اول برهان نظم..... ۱۰۵
اشکالات هیوم به تقریر اول برهان نظم..... ۱۰۵
اشکال اول هیوم..... ۱۰۵
پاسخ از اشکال اول هیوم..... ۱۰۶
اشکال دوم هیوم..... ۱۰۶
پاسخ از اشکال دوم هیوم..... ۱۰۶
تقویت اشکال دوم هیوم بر اساس نظریه ی داروین..... ۱۰۷
پاسخ از تقریر دوم از اشکال هیوم بر اساس نظریه ی داروین..... ۱۰۷

جلسه نوزدهم ۱۰۹

ادامه ی سخن در تقریر اشکال هیوم بر اساس نظریه ی داروین..... ۱۰۹
بعد کلامی الهیاتی نظریه ی داروین..... ۱۱۰
ایمان شرط محبوبیت انسان از نظر دین..... ۱۱۰
نقد ملاک بیان شده برای محبوبیت انسان..... ۱۱۰
اشکال به تقویت اشکال هیوم بر اساس نظریه ی داروین..... ۱۱۱
اشکال اول..... ۱۱۱
دلایل الهیون بر محبوبیت انسان نزد خداوند..... ۱۱۱
دلیل اول: وحی الهی به انسان..... ۱۱۱

www.ketabha.org

دلیل دوم: از راه علت غائی و برهان امکان اشرف ۱۱۲
اشکال دوم ۱۱۲
بررسی صحت محبوبیت و اشرفیت انسان از نظر عقل و نقل ۱۱۲
جلسه بیستم ۱۱۳
بررسی ادله ی عقلی و نقلی اشرفیت انسان ۱۱۳
ادامه ی بررسی و نقد دلایل نقلی ۱۱۳
بررسی و نقد دلایل عقلی ۱۱۳
دلیل اول: اکمل بودن وجودی انسان نسبت به باقی موجودات ۱۱۳
دلیل دوم: اختیار انسان ۱۱۳
بررسی رابطه ی اشکال دوم هیوم با نظریه ی داروین ۱۱۴
نظریه ی داروین و داستان خلقت ۱۱۴
جهات مختلف نظریه ی داروین ۱۱۵
۱- از بعد زیست شناختی ۱۱۵
۲- دیدگاه کلامی و عقیدتی ۱۱۶
بازگشت به اشکال دوم هیوم ۱۱۶
یادآوری اشکال اول بر هیوم ۱۱۶
اشکال دوم بر هیوم ۱۱۶
اشکال سوم هیوم ۱۱۶
پاسخ از اشکال سوم ۱۱۷
اشکال چهارم هیوم ۱۱۷
بررسی اشکال چهارم ۱۱۷
اجمالی از مباحث شرور در فلسفه ی دین ۱۱۷
تقسیم بندی شرور ۱۱۷
پاسخ ها به اشکال شرور در عالم ۱۱۸
۲- قول ارسطو: ۱۱۸
۳ - قول ایرنائوس قدیس: ۱۱۸

www.ketabha.org

جلسه بیست و یکم ۱۲۰

ادامه ی اشکالات هیوم بر تقریر اول برهان نظم..... ۱۲۰
اشکال پنجم دیوید هیوم: عدم اثبات مهارت و حکمت ازلی خداوند..... ۱۲۰
پاسخ از اشکال پنجم هیوم..... ۱۲۰
قیاس ناپذیری مهارت با علم و قدرت..... ۱۲۱
اشکال ششم هیوم: اثبات خدای غیر موحدان..... ۱۲۱
پاسخ از اشکال ششم هیوم..... ۱۲۱
اشکال هفتم هیوم: نفی نظام احسن در عالم..... ۱۲۱
مقدمه: توضیح اصطلاح جهان های ممکن..... ۱۲۱
مبنای قول به بهترین جهان ممکن یا وجود نظام احسن در عالم..... ۱۲۲
بیان اشکال هیوم..... ۱۲۲
پاسخ اشکال هفتم..... ۱۲۳

جلسه بیست و دوم ۱۲۴

تقریر دوم برهان نظم و دو طریق آن..... ۱۲۴
طریق اول : از راه نوعی وابستگی متقابل و اتکائی بین همه اجزاء..... ۱۲۴
انواع وابستگی از نظر تننت..... ۱۲۴
۱- جهان مستعد به وجود آمدن موجودات زیستی است..... ۱۲۴
۲- جهان مستعد موجود ماندن موجودات زیستی است..... ۱۲۵
۳- جهان مستعد ژرف کاویهای عقل بشر است و بشر راغب به ژرفکاوی عقلی است..... ۱۲۵
۴- جهان مستعد ارضاء خواسته های زیبایی شناختی بشر است..... ۱۲۵
۵- جهان مستعد استکمال اخلاقی بشر است..... ۱۲۵
۶- جهان رو به پیشرفت است..... ۱۲۵
پاسخ از طریق اول تقریر دوم برهان نظم..... ۱۲۶
پاسخ از مقدمه ی اول و دوم..... ۱۲۶
پاسخ از مقدمه ی سوم..... ۱۲۶
پاسخ از مقدمه ی چهارم..... ۱۲۶

www.ketabha.org

پاسخ از مقدمه ی پنجم..... ۱۲۷
پاسخ از مقدمه ی ششم..... ۱۲۸
طریق دوم : از این راه که کل جهان هستی در پی تحقق هدفی خاص است..... ۱۲۸
اشکال به طریق دوم..... ۱۲۸
نتیجه ی سخن در تقریر دوم برهان نظم..... ۱۲۹
نقد دلیل عقلی بیان شده..... ۱۲۹
برخی عناوین که باید مطالعه شوند..... ۱۲۹

جلسه بیست و سوم ۱۳۰

برهان های تجربه دینی..... ۱۳۰
مراد از تجربه ی دینی و کیفیت دلالت آن بر وجود خدا..... ۱۳۰
عدم لحاظ تفاوت میان تجارب دینی و عرفانی در بحث حاضر..... ۱۳۰
وجه دلالت تجارب عرفانی بر وجود خدا..... ۱۳۰
برخی اشکالات به دلالت تجربه ی عرفانی..... ۱۳۱
۱- تفاوت دلالت تجربه ی عرفانی برای شخص صاحب شهود و دیگران..... ۱۳۱
۲- تفاوت میان دو معنای واقعیت..... ۱۳۱
۳- تعدد خدایان در فرض دلالت تجارب عرفانی..... ۱۳۱
برخی قائلان و منکران دلالت تجربه ی دینی بر وجود خداوند..... ۱۳۲
نظریه ویلیام جیمز در باب تجارب عرفانی..... ۱۳۲
ویژگی های تجربه ی عرفانی از نظر جیمز..... ۱۳۲
ویژگی اول : وصف ناپذیری (که یک وصف سلبی است)..... ۱۳۲

جلسه بیست و چهارم ۱۳۴

ویژگی دوم : واقع نمایی «Noetic Quality»..... ۱۳۴
ویژگی سوم : زود گذر بودن «Transiency»..... ۱۳۵
ویژگی چهارم : انفعالی بودن «Passivivty»..... ۱۳۵
سه مطلب مشترک در تجربه های عرفانی..... ۱۳۵
مطلب ۱-..... ۱۳۵

www.ketabha.org

مطلب ۲- ۱۳۵
مطلب ۳- ۱۳۵
نقد اجمالی نظریه ی جیمز ۱۳۶

جلسه بیست و پنجم ۱۳۷

ادامه ی سخن در اشکال به نظرات جیمز در باب تجارب عرفانی ۱۳۷
اشکال پنجم ۱۳۷
اشکال ششم ۱۳۷
اشکال هفتم ۱۳۸
اشکال هشتم ۱۳۸
اشکال نهم ۱۳۹

جلسه بیست و ششم ۱۴۰

نظریهٔ براد در باب تجارب دینی ۱۴۰
مقدمه اول : انواع براهین تجربی بر وجود خدا و مقایسه ی آن ها ۱۴۰
مقدمه دوم : تشبیه تجربه ی عرفانی به امور ذوقی ۱۴۰
مقدمه سوم : تفاوت تجارب عرفانی و امور ذوقی ۱۴۱
مقدمه چهارم : داوری در باب تجارب عرفانی ۱۴۱
مقدمه ی پنجم: تاثیر عقاید سنتی در تجارب عرفانی ۱۴۲

جلسه بیست و هفتم ۱۴۲

ادامه ی سخن در نظریه ی براد ۱۴۳
سه دسته مثال براد برای تجارب دینی ۱۴۳
مقایسه ی تجارب عرفانی با سه دسته مثال بیان شده ۱۴۳
نسبت سنجی میان تجارب عرفانی و دسته ی دوم ۱۴۴
بررسی دسته ی اول مثال ها ۱۴۴
نظر براد درباره ی سنخ تجارب عرفانی ۱۴۵

www.ketabha.org

جلسه ی بیست و هشتم ۱۴۶

ادامه ی سخن در نظریه ی براد..... ۱۴۶
برخی اشکال ها به سخنان براد..... ۱۴۶
دو دلیل روان شناختی بر کذب سخنان عرفا و انبیاء..... ۱۴۶
دلیل اول..... ۱۴۶
نابهنجاری های روحی صاحبان مکاشفات..... ۱۴۶
پاسخ براد از اشکال اول..... ۱۴۶
جواب الف..... ۱۴۷
جواب ب..... ۱۴۷
جواب ج..... ۱۴۷
جواب د..... ۱۴۷
دلیل دوم..... ۱۴۸
پاسخ براد از دلیل دوم..... ۱۴۸

جلسه بیست و نهم ۱۵۰

ادامه ی سخن در باب نظرات براد..... ۱۵۰
بررسی راه های کشف صدق مدعیات انبیا و عرفا..... ۱۵۰
راه اول..... ۱۵۰
فواید عملی از شواهد صدق ادعای انبیا و عرفا..... ۱۵۰
اشکال اول بر راه اول..... ۱۵۰
برخی امور منفی در آموزه های انبیا و عرفا..... ۱۵۰
پاسخ براد از اشکال اول..... ۱۵۱
اشکال دوم..... ۱۵۱
ریشه های غیر عقلانی ادیان و مذاهب..... ۱۵۱
پاسخ براد از اشکال دوم..... ۱۵۱
نتیجه ی سخن براد در باب مدعیات ادیان و مذاهب..... ۱۵۲
بررسی استدلال براد..... ۱۵۲

www.ketabha.org

اشکال اول..... ۱۵۲
عدم تلازم میان پذیرش مدعیات عرفا و انبیا و اثبات وجود خداوند..... ۱۵۲
اشکال دوم..... ۱۵۲
مناقشه در مثال براد..... ۱۵۲
اشکال سوم..... ۱۵۳
ریشه های محتمل غیر عقلانی دخیل در امور روانی..... ۱۵۳
اشکال چهارم..... ۱۵۳
عدم تلازم میان تایید سخنان عرفا و انبیا و اثبات وجود خداوند..... ۱۵۳
برخی تلاش ها برای دفاع از براد و نقد آن ها..... ۱۵۳

جلسه سیم ۱۵۴

برهان حوادث و وقایع خاص..... ۱۵۴
مراد از حوادث و وقایع خاص..... ۱۵۴
تقریب اجمالی استدلال..... ۱۵۴
اختصاص بحث حاضر به معجزه از میان موارد ذکر شده و وجه آن..... ۱۵۵
مدلول برهان معجزه..... ۱۵۵
اختصاص بحث از معجزه به اثبات وجود خداوند در بحث حاضر..... ۱۵۶
بررسی اشکالات برهان معجزه..... ۱۵۶
اشکالات هیوم..... ۱۵۶
نظریه هیوم در مورد معجزه..... ۱۵۶

جلسه سی و یکم ۱۵۸

ادامه ی سخن در باب نظریات هیوم در باب معجزه..... ۱۵۸
مروری بر ارکان سخن هیوم در باب معجزه..... ۱۵۸
رکن ۱- عقیده به هر امری باید متناسب با ادله ی آن امر باشد..... ۱۵۸
رکن ۲- شهادت مستقیم حواس از هر دلیل دیگری اقوی است..... ۱۵۸
رکن ۳- به هنگام تعارض حس و نقل باید حس را مقدم داشت..... ۱۵۹
رکن ۴- حس به یکنواختی طبیعت گواهی استوار دارد. (Uniformity of nature)..... ۱۵۹

www.ketabha.org

جلسه سی و دوم ۱۶۰

ادامه ی بیان فقرات سخن هیوم درباره ی معجزه..... ۱۶۰

فقره ۵- نقل معجزه هیچگاه نباید انسان خردمند را به وقوع معجزه مذعن کند..... ۱۶۰

قوت دلیل اقوی - قوت دلیل اضعف = میزان باور..... ۱۶۰

شروط ناقلان معجزه از دیدگاه هیوم..... ۱۶۱

شرط اول : ناقلان باید تعداد معتنی به داشته باشند..... ۱۶۱

شرط دوم : ناقلین خوش فهم و عالم باشند نه ساده لوح..... ۱۶۱

شرط سوم : معلومات زیاد داشته باشند..... ۱۶۱

شرط چهارم : صادق القول باشند..... ۱۶۲

شرط پنجم : حیثیت اجتماعی بالا داشته باشند..... ۱۶۲

شرط ششم : ناقلین باید علی رئوس الاشهاد شهادت بدهند..... ۱۶۲

جلسه سی و سوم ۱۶۳

نقد و بررسی استدلال هیوم بردّ معجزه..... ۱۶۳

۱- معانی ضعیف..... ۱۶۳

معنای اول معجزه: هماهنگی رویدادها در جهت پدید آمدن امری مطلوب یا بسیار مطلوب..... ۱۶۳

معنای دوم معجزه: امر معنا دار و دال بر امری دیگر..... ۱۶۳

معانی معنی..... ۱۶۴

بررسی معنای دوم در بحث معجزه..... ۱۶۴

۲- معانی قوی..... ۱۶۵

معنای سوم معجزه: نقض قوانین طبیعی توسط خدایا موجودی فوق العاده قدرتمند..... ۱۶۵

معنای چهارم معجزه: اموری که توسط قدرت الهی انجام می گیرند با صرفنظر از نظم و تربیتی اشیاء..... ۱۶۵

جلسه سی و چهارم ۱۶۶

تعریف معجزه و اقسام آن از نظر آکویناس..... ۱۶۶

بررسی قسم سوم و چهارم..... ۱۶۶

بحث اول: بررسی امکان وقوع معجزه..... ۱۶۷

www.ketabha.org

بررسی ضرورت علی..... ۱۶۷
اشاعره در شرق و Occasionalism در غرب..... ۱۶۷

جلسه سی و پنجم ۱۶۹

نقد قول به عدم تنافی معجزه با قوانین طبیعی..... ۱۶۹
بررسی امکان نقض قوانین طبیعی..... ۱۶۹
۱- جواب عموم : تفکیک بین دو اعتبار از قانون..... ۱۶۹
بیان اول..... ۱۷۰
بیان دوم..... ۱۷۰
۲- جواب خصوصی :..... ۱۷۱

جلسه سی و ششم ۱۷۲

ادامه ی بررسی سخنان هیوم در باب معجزه..... ۱۷۲
قوانین حاکم بر اشیاء یا محکوم آنها..... ۱۷۲
مسامحی بودن تعبیر «قوانین حاکم بر اشیاء»..... ۱۷۲
پاسخ به اشکال هیوم بر اساس مقدمه بیان شده..... ۱۷۳
برخی سوال و پاسخ ها نسبت به بحث..... ۱۷۳
بحث تغییر در ذاتیات و عرضیات شیء..... ۱۷۳
فرض معجزه در صورت یکسانی شرایط است..... ۱۷۴
فرق معجزه با جادو و سحر..... ۱۷۴
اطلاق قدرت خداوند، در دایرهٔ ممکنات است نه حتی درحیطه ممتنعات..... ۱۷۴

جلسه سی و هفتم ۱۷۵

اشکالی دیگر بر هیوم در باب امتناع اصل معجزه..... ۱۷۶
بررسی شرایط معجزه از دیدگاه هیوم و اشکالات به آن..... ۱۷۶
اشکال اول: عدم تعیین تعداد ناقلان..... ۱۷۶
اشکال دوم: ابهام در خوش فکری و خوش فهمی ناقل..... ۱۷۷
اشکال سوم: اشکال به صادق بودن ناقل..... ۱۷۷

www.ketabha.org

اشکال چهارم: اشکال به خوش نام بودن ناقلین..... ۱۷۷
بحث تعارضات معجزات و اشکال هیوم..... ۱۷۸
پاسخ به اشکال هیوم..... ۱۷۸
نقد سخن خطابی هیوم..... ۱۷۹

جلسه سی و هشتم ۱۸۰

بررسی معانی ضعیف معجزه..... ۱۸۰
معنای اول از معانی ضعیف معجزه: هماهنگی امور برای پدید آمدن واقعه ای مطلوب یا بسیار مطلوب..... ۱۸۰
دو سوال اساسی نسبت به معنای ضعیف معجزه..... ۱۸۱
بررسی سوال اول..... ۱۸۱
بررسی سوال دوم..... ۱۸۱
معنای دوم از معانی ضعیف معجزه: رویداد معنا دار..... ۱۸۲
نقد دلالت معنای دوم بر وجود خدا..... ۱۸۲
جمع بندی سخن در بحث پدیده های خاص..... ۱۸۳
براهین اجماع عام یا فطرت (Universal Consensus)..... ۱۸۳
معرفی برخی منابع..... ۱۸۳

جلسه سی و نهم ۱۸۵

تحریر محل نزاع در باب برهان فطرت..... ۱۸۵
دو صورت فطری بودن خداشناسی..... ۱۸۶
مراد از فطری بودن..... ۱۸۶
شروع سخن در باب برهان فطری بر وجود خداوند..... ۱۸۷
تاریخچه ای از بحث..... ۱۸۷
سه طریق در باب برهان فطرت..... ۱۸۷
راه اول زیست شناختی..... ۱۸۷
اشکال لاک به راه اول زیست شناختی..... ۱۸۷
سه پاسخ از اشکال لاک..... ۱۸۸
جواب اول..... ۱۸۸

www.ketabha.org

جواب دوم ۱۸۸
جواب سوم ۱۸۹

جلسه چهلم ۱۸۹

مروری بر مباحث پیشین ۱۸۹
ادامه ی بررسی پاسخ ها به اشکال لاک ۱۹۰
اشکال اول ۱۹۰
فرق وجدان اخلاقی با شش قسم تطابق دیگر ۱۹۰
اشکال دوم ۱۹۱
اشکال سوم ۱۹۱
اشکال چهارم ۱۹۱
اشکال دوم لاک ۱۹۲
نقد اشکال دوم لاک ۱۹۲
بیان دکارت درباره ی اندیشه های فطری ۱۹۳
نقد میل بر دکارت ۱۹۳

جلسه چهل و یکم ۱۹۴

راه دوم زیست شناختی ۱۹۴
بیان دوم در سنت متکلمان اسلامی ۱۹۵
اشکالات به راه دوم زیست شناختی ۱۹۵
اشکال اول ۱۹۵
اشکال دوم ۱۹۶
اشکال سوم ۱۹۷
راه سوم یا تنگنای شکاکیت ۱۹۷

جلسه چهل و دوم ۱۹۸

بیان طریق شکاکیت به تفصیل ۱۹۸
بیان جویس ۱۹۸

www.ketabha.org

اشکالات به نظریه ی جویس ۱۹۹
۱- اشکالات خود جویس بر نظریه اش ۲۰۰
اشکال اول ۲۰۰
پاسخ از اشکال اول ۲۰۰
اشکال دوم ۲۰۰
۲- اشکالات دیگران بر نظریه ی جویس ۲۰۱
اشکال اول ۲۰۱
بیان فروم در فرار انسان ها از آزادی ۲۰۱
نقد اگزیستانس ها بر سخن فروم ۲۰۲

جلسه چهل و سوم ۲۰۲

اشکال دوم بر نظریه جویس در مورد اعتقاد به وجود خدا ۲۰۲
عدم پذیرش استدلالی وجود خدا در غالب موارد ۲۰۳
نحله ی فدئیسم در تقابل با ایمان از راه استدلال ۲۰۳
اشکال سوم برجویس ۲۰۵

جلسه چهل و چهارم ۲۰۶

ادامه ی سخن در باب بررسی نظرات جویس ۲۰۶
بیان چند نکته ۲۰۶
نکته ی اول: اختلاف در مصادیق محدوده ی عقل ۲۰۶
نکته ی دوم: تمایز فطرت و تلقین ۲۰۷
برخی زمینه های فطری اعتقاد به وجود خداوند ۲۰۷
الف- احساس تنهایی ۲۰۷
ب- احساس عجز و درماندگی ۲۰۷
ج- احساس جاودانگی ۲۰۷
د- عدالت طلبی ۲۰۸
بررسی ادعای جویس در باب عمومیت اعتقاد به خداوند ۲۰۸
بررسی نظریات انسان شناسان ۲۰۸

www.ketabha.org

مراحل سیر اندیشه ی انسان از دیدگاه انسان شناسان..... ۲۰۹
۱- انسان شناسی انقلابی ۲۰۹
الف- دوران همه جاندار انگاری (animism)..... ۲۰۹
ب- دوران چیز پرستی (Fetichism)..... ۲۰۹
ج- دوره شرک یا چند خدا پرستی (polytheism)..... ۲۰۹
د- دوره توحید (monotheism)..... ۲۰۹
۲- انسان شناسی الهی..... ۲۰۹
الف- توحید..... ۲۱۰
ب- شرک..... ۲۱۰
ج- نیاکان پرستی ۲۱۰
د- توحید..... ۲۱۰

جلسه چهل و پنجم ۲۱۱

مروری بر مباحث پیشین ۲۱۱
بررسی دو سیر گفته شده برای بشر ۲۱۱
بررسی وجود خدا در ادیان مختلف..... ۲۱۱
تفاوت برهان فطرت و برهان اجماع عام..... ۲۱۲
براهین اخلاقی..... ۲۱۲
پیشینه ی براهین اخلاقی..... ۲۱۲
تقریرهای مختلف از برهان اخلاقی و نقد آن ها..... ۲۱۲
تقریر اول: بر مبنای وجود امر اخلاقی یا قانون اخلاقی..... ۲۱۲
تقریر دوم: بر مبنای مسئولیت اخلاقی یا تقصیر اخلاقی..... ۲۱۳
نقد و بررسی تقریر اول و دوم..... ۲۱۴
نقد اول..... ۲۱۴
نظرات در باب وجدان اخلاقی..... ۲۱۴

جلسه چهل و ششم ۲۱۵

ادامه ی نقد تقریر اول و دوم از براهین اخلاقی..... ۲۱۵

www.ketabha.org

نقد دوم ۲۱۵
مفاد گزاره های اخلاقی ۲۱۵
بیان اول ۲۱۵
بیان دوم ۲۱۶
بیان نقد دوم ۲۱۶
اشکال به نقد دوم و پاسخ از آن ۲۱۷
نظر کانت درباره ی مفاد گزاره های اخلاقی ۲۱۷
تقریر سوم ۲۱۷
استدلال کانت ۲۱۷
اجمال استدلال ۲۱۸

جلسه چهل و هفتم ۲۱۹

بیان تفصیلی برهان اخلاقی کانت ۲۱۹
رکن ۱- ۲۱۹
رکن ۲- ۲۱۹
رکن ۳- ۲۲۰
اشکالات به استدلال کانت ۲۲۱
اشکال اول ۲۲۱
اشکال دوم ۲۲۱
اشکال سوم ۲۲۱

جلسه چهل و هشتم ۲۲۲

ادامه ی اشکالات برهان اخلاقی کانت ۲۲۲
اشکال چهارم ۲۲۲
اشاره ای اجمالی به دیگر براهین اثبات خدا ۲۲۳
۱- براهین درجات کمال ۲۲۳
۲- براهین احتمالات ۲۲۳
برخی براهین کم اهمیت تر ۲۲۴

www.ketabha.org

۱- براهین مثبت موجه بودن اعتقاد به خداوند ۲۲۴
۲- براهین عرف پسند ۲۲۴
جمع بندی مباحث پیشین در باب براهین اثبات خداوند ۲۲۴
۱- براهین هستی شناختی ۲۲۴
۲- براهین جهان شناختی ۲۲۴
اشکال کانت بر اصل علیت ۲۲۵

جلسه چهل و نهم ۲۲۷

ادامه ی سخن در براهین جهان شناختی ۲۲۷
پاسخ ها به اشکال کانت در مساله ی علیت ۲۲۷
جواب اول ۲۲۷
جواب دوم ۲۲۸
جواب سوم ۲۲۸
اشکال دیگری بر براهین هستی شناختی ۲۲۸
۳- براهین غایت شناختی ۲۲۹
۴- براهین حوادث و تجارب خاص ۲۲۹
۵- براهین اجماع عام ۲۲۹
۶- براهین اخلاقی ۲۲۹

www.ketabha.org

جلسه اول[1] ۱۳۷۱/۱۱/۱۰

مدخل ورود به مباحث استدلالی در باب گزاره های دینی

سخن رسید به نقطه مشترک بین نظریه دورکیم و فروید وفروم ویونگ. گفتیم که ما وقتی به دنبال انگیزه های روانی و اجتماعی اعتقاد به وجود یک شیئ می رویم که وجود آن چیز قابل اثبات عقلانی نباشد.

آیا واقعا اعتقادات دینی را نمی توان عقلانی کرد ؟ عمده ترین و مهمترین اصل اعتقادی، قضیه «خدا وجود دارد» می باشد.

بحث دوم: اثبات وجود خدا

از اینجا وارد بحث دیگری بنام اثبات وجود خدا می شویم.

اقوال درباره ی وجود خدا

درباره وجود خدا فیلسوفان دین به سه دسته تقسیم می شوند :

۱- وجود خدا اثبات شده است.

۲- وجود خدا اثبات نشده است.

۳- وجود خدا اثبات نشدنی است.

سخن درباره قضیه «خدا وجود ندارد» نیست بلکه «خدا وجود دارد» محل کلام است.

طریق استدلال بر هریک از اقوال سه گانه

قول اول: بیان حداقل یک دلیل بر وجود خدا

اجمالا، اگر کسی قائل شود به قول اول، این شخص باید لااقل یک دلیل عقلانی عرضه کند که نه به لحاظ منطق صوری و نه منطق مادی اشکال نداشته باشد.

قول دوم: خدشه در تمام استدلالات بر وجود خدا

و اما قائل به قول دوم باید تمام استدلالات بر وجود خدا از ناحیه ادیان و فیلسوفان را خدشه کند. و اما قائل به قول سوم باید راه دیگری را طی کند.

---

[1]- این جزوه در حقیقت ادامه ی درس گفتار منشأ و تعریف دین است که شامل ۲۲ جلسه است که مجموعا با براهین اثبات خدا ۵۰ جلسه می شود. به علت درخواستهای دوستان در قرار دادن جزوه براهین اثبات خدا، ابتدا درس گفتار براهین اثبات خدا بر روی وبلاگ قرار می گیرد و در آینده درسگفتار منشأ و تعریف دین نیز قرار خواهد گرفت.

www.ketabha.org

قول سوم:

کسانی که می گویند وجود خدا قابل اثبات نیست دو راه طی کرده اند :

طریق اول: محدودیت قوای ادراکی ما

چگونه عقلی که محدود است می تواند احاطه علمی پیدا کند بر خدایی که علی الفرض نا محدود است. تا وقتی که عقل بشر محدود است و خدا نا محدود فرض می شود، وجود خدا ثابت نشدنی است. این راه در فرهنگ بشری بسیار سابقه دار است. کما اینکه بعضی از عرفا چنین سخنی گفته اند.

طریق دوم: متنافی الاجزا (Paradoxical) بودن مفهوم خدا

مفهوم متنافی الاجزاء، مفهومی است که در دل خودش بعضی از اجزاء با یکدیگر تناقض دارند. مثل مفهوم یخ مایع. باید توجه کرد که اثبات وجود یک چیز یعنی اثبات مصداق داشتن یک مفهوم. بنابراین راه اثبات وجود یخ مایع بسته است. چون یخ آن است که جامد باشد و مایع آن است که جامد نباشد. پس وجود چیزی را باید ثابت کنیم که، هم جامد است و هم جامد نیست. و این مستلزم تحقق تناقض است.

این راه دوم سابقه چندانی ندارد.

طرفداران طریق دوم:

بعضی از فیلسوفان در باب خدا چنین ادعایی دارند. اینها می گویند خدای ادیان و مذاهب ویژگیهایی دارد. مثلاً عالم مطلق است، قادر مطلق است، خیر خواه علی الاطلاق است. یا مفاهیم دیگری که در متون مقدس نیامده است. ولی متدینان به آن معتقد هستند. مثلا خدا واجب الوجود است، لایتناهی است و بدون زمان و مکان است.

بعضی گفته اند که علم مطلق متنافی الاجزاء استو بعضی قدرت مطلق را و به همین ترتیب. از میان شش صفت مذکور، بیشتر از همه روی قدرت مطلق اشکال شده است.

برخی لوازم منطقی قول سوم

۱- عدم تلازم میان قول به عدم اثبات یا عدم توانایی اثبات خدا با قول به عدم وجود خداوند

نکته: اگر کسی قائل شد وجود خدا اثبات نشده است و یا اثبات نشدنی است، معنایش این نیست که خدا وجود ندارد. بلکه بسیارند کسانی که می گویند خدا وجود دارد، ولی وجود خدا تاکنون اثبات نشده است و یا اثبات نخواهد شد. پس ملازمه ای بین این دو معنا نیست.

www.ketabha.org

ممکن است کسی از راه فطرت و دل یا ... به وجود خدا قائل شود ولی آن را عقلاً اثبات نشده بداند. مثلا کیرکگور فیلسوف و عارف بزرگ مسیحی می گوید وجود خدا عقلاً ثابت نشده است.

۲- تلازم میان قول به متنافی الاجزاء بودن خداوند و نفی خداوند

بله، اگر کسی بگوید وجود خدا اثبات نا شدنی است، چرا که خدا مفهومی است متنافی الاجزاء، در این صورت بین این سخن و انکار وجود خدا ملازمه می باشد.

این سه قول، هر کدام قائلین متعددی دارد.

قبل از پرداختن به اقوال، ذکر چند مقدمه لازم است.

بحثی منطقی و معرفت شناسانه در مدخل مباحث استدلالی در باب وجود خداوند

راه های اثبات یک قضیه

مقدمه اول : «x وجود دارد» این قضیه چه وقت اثبات می شود ؟

راه اول: محسوس بودن متعلق گزاره(x)

راه اول برای اثبات این قضیه این است که بگویم : «x محسوس من است» در این صورت می توانم بگویم که : «x وجود دارد» «چون اگر معدوم باشد، قابل حس نیست. حس و محسوس در اینجا بمعنای اعم از حس ظاهر و باطن است. محسوس به حس ظاهر مثل رنگها، بوها، طعم ها، و محسوس به حس باطن مثل : خشم، امید، محبت، حسد و ...»

منکر این راه فقط شکاکان افراطی هستند که ما فعلا ازرای آنان صرفنظر می کنیم.

اما آیا راه دومی هم وجود دارد یا نه ؟ اگر راه دیگری در کار نباشد، ما باید اولاً دست از قول به وجود جواهر برداریم. یعنی جوهری بنام صندلی، در، دیوار، گربه، انسان و ... وجود ندارد.

ماده و صورت و جسم و عقل و حتی احتمالا نفس وجود ندارد، اعراض نسبی هم وجود ندارند. اعراض نفس یعنی کم و کیف هم محدود می شوند.

راه دوم

راه دوم را به دو تعبیر بیان می کنیم :

طریق اول: لااقلیکی از آثار و خواص X محسوس باشد.

اول اینکه –لااقل یکی از آثار و خواص X محسوس من باشد.

www.ketabha.org

طبق راه اول می گویم A وجود دارد چون محسوس من است. و چون A اثر و خاصیت X است، پس X هم وجود دارد.

طریق دوم: امری که در ارتباط با x است، محسوس باشد.

تعبیر دوم اینکه : گاهی چیزی محسوس من واقع می شود، لذا می گوییم وجود دارد، و بعد می بینیم وجود او قابل توجیه نیست، مگر اینکه به وجود شیئی دیگر قائل شوم، پس به وجود شیئی دیگر هم قائل می شوم.

مثال : فرض کنید که شما دفعتا در بیابانی لم یزرع و خالی فرود آیید. بعد از قدم زدن ناگهان کاسه آش داغی در وسط بیان ببینید. فرض می کنیم محسوس شما وجود کاسه آش است. اما قول به وجود کاسه آش متوقف است بر اینکه قائل شوید در این حوالی، انسانی وجود دارد، آن شخص آشپزی بلد است، آب داشته است،نمک داشته است، نخود و لوبیا داشته است، نیازی به پختن آش داشته است. وسیله پختن داشته است، این ظرف تا چند دقیقه قبل روی آتش بوده است و ... اما هیچکدام از این امور محسوس شما نبوده است، اما شما از راه دوم قائل به این امور می شوید.

در اینجا امری محسوس است که جز با فرض وجود Z,Y,X وجود او قابل توجیه نیست.

حال آیا راه سومی هم وجود دارد یا نه ؟ خیر.

تیغ اکام و نفی راه سوم

یکی از فلاسفه و اسقفهای قرون وسطای مسیحی در اینجا کلامی دارد. ویلیام اهل اکام[۲] یکی از شهرهای اروپا می گوید : اگر انسان ادعای وجود X را کند و بعد نه خود او ونه اثری از او را حس نکرده باشد، این شخص از دایره انسانیت خارج است.

ما راه سومی برای قائل شدن به وجود X نداریم. اگر کسی این حرف را منکر شود، باید هرامرلاطائلی را قبول کند. مثلا باید بپذیرد که اسب دو سر و شش دم وجود دارد. فلان و بهمان چیز هم وجود دارد. یعنی وجود هر شیئی دیگری را هم باید بپذیرد. او می گوید توده های مردم از غیر این دو راه هم وجود اشیا را قبول می کنند.

در بیابانها زیر هر بوته ای، غولی خوابیده است.[۳] در حمامها و انباری ها جن وجود دارد. در بیابنها آدم ربا وجود دارد. در دریاها نسناس وجود دارد و ...

اما اگر کسی این قاعدهٔ دو لبه را بکار برد، جهان خلوت وسترده می شود. لذا به این قاعده دو لبه، تیغ اکام یا استره اکام می گویند.

---

[۲]- William of ockham ویلیام اکامی یا اکام، حکیم انگلیسی (در حدود ۱۲۸۵ – ۱۳۴۹ م)

[۳]- لذا به خارها گفته می شود ام غیلان و یا مغیلان.

www.ketabha.org

تفاوت عارفان و فیلسوفان در قول به وجود خداوند

تنها گروهی که از راه اول، می گویند خدا وجود دارد، عرفا هستند. آنان می گویند که با علم حضوری و حس باطنی خدا را می یابند. اما غیر عرفا از راه دوم قائل به وجود خدا می شوند. یا از راه حرکت و یا نظم و یا امر و نهی اخلاقی که مثبت آمروناهی است است و یا ...

پس عارف اثبات حاضرانهٔ خدا می کند، و غیر عارف اثبات غائبانهٔ خدا می کند.

و السلام علیکم.

www.ketabha.org

جلسه دوم ۱۳۷۱/۱۱/۱۱

سخن درباره این بود که وجود خدا اثبات شده است، یا اثبات نشده است، و یا اثبات نا شدنی است. مقدمهٔ اول ذکر شد.

بیان دیگری از دو طریق راه دوم در اثبات قضیه

راه تجربی و تعقلی

برای تفکیک دو راه مزکور برای اثبات قضیه «x وجود دارد» گاهی به راه اول می گویند راه تجربی و به راه دوم می گویند راه تعقلی. (اصطلاح مربوط به این باب است.)

ضعف راه تعقلی نسبت به راه تجربی

راه تعقلی نسبت به راه تجربی نقطه ضعفی دارد و آن اینکه اگر چیزی از راه تجربی برای من ثابت شد، دیگر محال است که دست از او بر دارم، مثل اینکه الان احساس سرما کنم. این احساس سرما خطا بردار نیست، چرا که در حواس خطا راه ندارد. بله ما در حکم، خطا می کنیم، ولی خطای حواس غلط مصطلح است.

خطا ناپذیری راه تجربی

اگر من صندلی سبز رنگی را زرد ببینم، در اینجا دو گونه می شود مشاهده را بیان کرد :

۱- رنگ این صندلی را زرد می یابم. ۲- رنگ این صندلی زرد است.

جمله اولی خطابردار نیست. (برفرض صداقت اخلاقی) اما جمله دومی خطا بردار است.

لذا ارسطو می گوید : حس در کار خود خطا نمی کند و آنچه که خطا می کند ذهن است.

یا در مورد علم حضوری وقتی من احساس گرسنگی می کنم می توانم بگویم : ۱- من احساس گرسنگی می کنم. ۲- شکم من خالی است. جمله اول خطا بردار نیست. اما دومی خطا بردار است ولی کار حس نیست.

خطا پذیری راه عقلی

و اما از راه تعقلی اگر من قضاوتی کردم، قضاوت اول من تا وقتی باقی است که به توجیه دیگر ی نرسم. پس در راه تعقلی خطا راه دارد.

www.ketabha.org

مثال اول: برهان نظم

مثلاً کسانی که مثل هیوم گفته اند برهان نظم ناتمام است، اینها دو دسته می شوند : یکدسته می گویند پدیده نظم اصلا در عالم وجود ندارد، دستهٔ دیگر می گویند، نظم در عالم هست ولی توجیه دیگری هم برای وجود نظم هست. پس نباید به وجود خدا قائل شویم و فقط این توجیه را بپذیریم.

مثال دوم: استنتاج از راه بهترین تبیین

یا مثال دیگر، فرض کنید صبح از خانه بیرون بیایید و ببینید که همه جا خیس است.

در این جا یک توجیه برای این محسوس این است که دیشب باران آمده است.

توجیه دوم : دیشب همه لوله های آب شهر ترکیده است.

توحیه سوم : دیشب دولت شهر را آب پاشی کرده است.

توجیه چهارم : دیشب مردم همگی درو دیوارها و کوچه ها را شسته اند و ...

در اینجا تا وقتی که توجیهات مختلف وجود دارد، به یک راه نمی توان چسبید. کما اینکه همهٔ توجیهات را هم نمی شود رد کرد چون در این صورت مثل قبل می شویم و سوال در ذهن ما باقی می ماند.

در اینجا گفته شده که در صورتی که راهی برای تحقیق در مطلب وجود نداشته باشد، باید از میان پاسخها، جوابی را برگزید که سه ویژگی داشته باشد.

مثلا در مثال مذکور توجیه اول از همه مناسبتر است. توضیح این ویژگیها بعداً خواهد آمد.

برهان ان و لم بر وجود خداوند

با توجه مطالب مذکور، عرفا به یقینی دست پیدا می کنند که هیچگاه فیلسوف به آن یقین نمی رسد. بحث ما فعلا از طریق برهان ان است. و اما اینکه برای اثبات خدا می شود از راه برهان لم هم پیش آمد این مطلب مسلم نیست و فعلا به این بحث نمی پردازیم. (در برهان حرکت هم ما از معلول به علت پی می بریم.)

خلاصه اینکه صرفنظر از راه عرفا، راههای عقلانی اثبات وجود خدا همیشه تا وقتی قوت دارد که توجیه دیگری برای آن امر محسوس نداشته باشیم.

www.ketabha.org

مقدمهٔ دوم : اثبات هر چیزی متوقف بر شناخت آن با حداقل یک صفت است.

ما هیچگاه وجود شیی را ثابت نمی کنیم، الا اینکه حداقل یک ویژگی از او را علی الفرض بشناسیم و اگر هیچ ویژگی را قبلا ندانیم، در آن صورت هر شیئی را که بعنوان X عرضه شد، باید بپذیریم. پس باید همیشه برای اثبات وجود X اثبات کنیم که وجودی با ویژگی A وحود دارد.

در براهین اثبات وجود خدا هم ما همین کار را می کنیم. مثلاً اگر برهان امکان و وجوب تمام بشود، خدا با صفت وجوب وجود اثبات می شود. بعد از اثبات واجب الوجود، من مسلمان می گویم خدای ما ثابت شد. یهودی می گوید : یهوه ثابت شد، زرتشتی می گوید : اهورا مزدا ثابت شد، و همین طور مسیحی و بودائی.

پس اینکه وقتی واجب الوجود اثبات شد، ما می گوئیم الله، اثبات شده است؛ یک پیشفرض دارد و آن اینکه الله ما ویژگی وجوب وجود را دارد. و هکذا در برهان حرکت و برهان نظم و ...

در اینجا چند نکته را باید توجه کرد :

نکته اول:در اثبات یک امر، تصور آن، مقدم بر تصدیق به آن است.

چیزیکه اثبات نشده است،چطور ویژگی او را ما می دانیم؟ پاسخ آن است که بخاطر همین سوال، گفتیم که حداقل یک ویژگی باید برای او فرض بگیریم.

نکته دوم : خدای دین و خدای فلسفه

همه ادله فلسفی باید دو مرحله را طی کنند :

اول واحب الوجود وجود دارد. دوم واجب الوجود مساوی است با الله.

علت العلل وجود دارد. = علت العلل همان یهوه است.

ناظم کل وجود دارد. = ناظم کل همان پدر آسمانی است. و به همین ترتیب یعنی اینکه معادلهٔ (خدای فیلسوف = خدای دین و مذهب) نظری است، لذا اثبات می خواهد.

در اینجا دو راه وجود دارد که هر کدام اشکالاتی را به همراه دارد، و بعداً ذکر خواهیم کرد.

و السلام علیکم.

www.ketabha.org

جلسه سوم ۱۳۷۲/۱/۱٤

بحث ما در باب این بود که وجود خدا اثبات شده است یا اثبات نشده است، و یا اثبات نشدنی است. بعضی از مقدمات بررسی این اقوال ذکر شد. سایر مقدمات لازم در ضمن بحث به هنگام لزوم، خواهد آمد. ما فرض بر این می گیریم که قائل به قول اول هستیم و می گوییم که وجود خدا اثبات شده است. پس باید قول دوم و سوم را رد کنیم.

بررسی قول دوم: وجود خدا اثبات نشده است

اول می پردازیم به قول دوم. قائل به قول دوم می خواهد همهٔ ادله اثبات وجود خدا را خدشه کند. قهرا ما باید نشان دهیم که اشکالهای وی برادله وارد نیست. و اگر بتوانیم حداقل یک دلیل را نشان دهیم که عیب و آفت ندارد، برای ردّ قول دوم کافی است.
جهت این منظور ابتدا راههایی را که برای اثبات وجود خدا طی شده است، اجمالا و سپس تفصیلا ذکر می کنیم، تا ببینیم آیا از میان براهین مذکور، برهان تام و تمامی بدست می آید یا نه ؟ به حصر استقرایی هشت دسته برهان برای اثبات وجود خدا اقامه شده است.

اقسام براهین اثبات خدا:

قسم اول: براهین وجودی

دسته اول : برهان یا براهین وجودی یا وجود شناختی یا هستی شناختی (Ontological Argument) است.

آنسلم قدیس : پایه گذار براهین وجودی

پایه گذار این برهان یک فیلسوف و متکلم مسیحی است به نام آنسلم قدیس[۴] که در قرن یازدهم و اوایل قرن دوازدهم میلادی می زیسته است. یعنی حدود ۹۰۰ سال پیش.

معنای براهین وجودی

معنای این برهان این است که ما تعریفی از خدا ارائه کنیم و بعد بگوییم که معرف به این تعریف، نمی تواند وجود نداشته باشد. پس ضرورتاً وجود دارد. به تعبیر دیگر از راه تعریف خدا، اثبات وجود خدا کنیم.

---

[۴]- آنسلم تدیس Saint Anselm (۱۱۰۹-۱۰۳۳ م) فیلسوف و متکلم و کشیش مسیحی.

www.ketabha.org

تعبیر آنسلم قدیس از برهان وجودی

تعریف وی از خدااین است که موجودی که چیزی بزرگتر از آن قابل تصور نیست، نه تنها وجود ندارد، بلکه قابل تصور نیست. بعد آنسلم می گوید : شیئی که چنین تعریفی داشته باشد، حتما باید وجود داشته باشد.

بعد از وی این برهان، موافقان و مخالفان فراوانی بدست آورد. و موافقان هم من جمله دکارت، تقاریر مختلفی از آن بدست دادند. پس برهان وجودی در حقیقت یک سری براهین مختلف است که نقطهٔ اولیه آن کلام آنسلم است.

قسم دوم: براهین جهان شناختی

قسم دوم، براهین وجوب و امکان یا علت اولی یا جهان شناختی(Cosmological Argument) است. این براهین همه از بحث علیت استفاده می کنند، ولی هر کدام یک قسم علیت را بکار می گیرند.

روایت های مختلف براهین جهان شناختی

یک مرتبه می گوئیم این شیئی معلول است، و هر معلولی علتی دارد. و ادامه می دهیم تا اینکه می رسیم به علت العلل. و یک مرتبه می گوئیم این شیئی ممکن الوجود است، هر ممکن الوجودی محتاج به علت است. و آن علت یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود. اگر واجب باشد که مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد او هم محتاج به علت است و همین طور ادامه می دهیم تا اینکه اثبات می کنیم واجب الوجود را. و به همین نحو از راه حرکت.

برهان صدیقین در ذیل براهین جهان شناختی

برهانهای صدیقین به روایتهای مختلف، همگی جزو این دسته می باشند.

برهان صدیقین تا آنجایی که بنده خبر دارم ۲۱ تقریر مختلف دارد، از زمان شیخ الرئیس تا زمان حاج ملا هادی سبزواری (ره). مرحوم میرزا مهدی آشتیانی در شرح منظومه ۱۹ تقریر را در یک جا جمع کرده است. تقریر ۲۰ از حاجی سبزواری است و تقریر ۲۱ هم در حواشی اسفار وجود دارد. مبتکر تقریر حرکت ارسطو است. و مبدع تقریر امکان و وجوب هم فارابی است. اگرچه کسانی می گویند که قبل از وی هم این برهان مطرح بوده است. تفصیل و تحقیق مطلب بعدا خواهد آمد.

قسم سوم : براهین غایت شناختی

قسم سوم، براهین غایت شناختی یا اتقان صنع یا طرح و تدبیر یا نظم (teledogical Argument) است. به این ادله می گوید غایت شناختی چون خدا را بعنوان غایت جهان هستی معرفی می کنند.

www.ketabha.org

اشکالات هیوم بر براهین غایت شناختی

دیوید هیوم فیلسوف شکاک اسکاتلندی که یکی از اعاظم فلاسفه غربی در قرن ۱۸ میلادی است، می گفت دو قسم برهان از میان سایر براهین، توده ای تر و نافذتر است، چون مقدمات زیادی ندارند. یکی برهان نظم و یکی برهان وقایع و حوادث خاص (دسته پنجم). لذا عمری را صرف کرد تا این دو برهان را مخدوش کند. او شش اشکال بر برهان نظم وارد کرد، که بنظر خودش با این اشکالها دیگر این برهان قابل دفاع نیست. بعدها عموماً غربیان می گویند که برهان نظم دیگر کمر راست نکرده است.

برهان نظم در میان مسلمین

این برهان نظم، در میان ما مسلمین هم خیلی معروف است و بعضی ها، برخی آیات قرآن را دال بر این برهان می گیرند، در غرب، خیلی ها در قبال اشکالات هیوم دفاع کرده اند. و از میان متفکران مسلمان، مرحوم شهید مطهری (ره)[۵] متعرض این اشکالها شده است.

قسم چهارم : براهین درجات کمال

آکوئیناس، پایه گذار براهین درجات کمال

این برهان را نسبت می دهند به یکی از اعاظم فلاسفه و متکلمان غربی بنام قدیس توماس آکوئیناس. وی برای اثبات وجود خدا پنج راه قائل بوده که یکی از آنها، همین راه است.

تقریر اجمالی بیان آکویناس

این برهان می گوید : هر گاه دو چیز با هم مقایسه می شوند و یکی راجح می شود و دیگری مرجوح، مثلا یکی زیباتر است یا کاملتر است، یا عالمتر است. یا قادرتر است یا ... در این موارد باید یک شیئ مطلقی وجود داشته باشد.

به تعبیر دیگر باید یک زیبائی و جمال مطلق وجود داشته باشد تا بعد بگوییم گل «الف» از گل «ب» زیباتر است، یعتی از زیبایی بهره بیشتری دارد. سپس به مجمع همه این کمالات می گوییم، خدا.[۶]

به این برهان می گویند درجات کمال چون می گوید هر جا درجه بندی هست و صفت تفضیلی و عالی بکار برده می شود، باید یک وجه مطلق هم داشته باشد. البته لفظ کمال خصوصیت ندارد، جمال و علم و قدرت و ... هم همینگونه هستند.

بعد از قرن ۱۳ میلادی غالب متفکران گفته اند که این برهان قابل دفاع نیست.

---

[۵]- رجوع کنید به کتاب «علل گرایش به ما دیگری» فصل نارسائی مفاهیم فلسفی غرب ص ۱۷۳ الی ۱۹۷ و ایضا رجوع کنید به «الالهیات» استاد سبحانی و «الله خالق الکون» بحث برهان نظم.

[۶]- نظیر این استدلال را بعضی از متفکران ما هم دارند. رجوع کنید به کتاب «خودشناسی برای خود سازی» اثر استاد مصباح یزدی.

www.ketabha.org

قسم پنجم : برهان از راه حوادث و تجارت خاص

تقریر مختصر برهان

اگر از بسیاری از عوام الناس سوال کنیم که چرا به وجود خدا قائل هستی ؟ می گویند بخاطر استجابت دعا و یا فلان کرامت و معجزه. اگر خدا وجود ندارد، چرا فلانی که سرطان داشت، وقتی دعا کردند یا نذر کردند یا توسل پیدا کردند به اهل بیت (ع) شفا پیدا کرد ؟! پس معلوم می شود خدا وجود دارد. پیش فرض این استدلالات این است که وجود خدا بری وقوع امر خارق العاده و استجابت دعا و نذر ضروری است. وجه اینکه می گویند حوادث خاص، عدم عمومیت است. ممکن است بعضی دعا کنند و بر آورده نشود. همچنین کشف و کرامت مخصوص به عده ای است. معجزه هم که اختصاص به انبیای الهی (ع) دارد.

برهان از طریق معجزه

از همه اینها مشهورتر برهان از طریق معجزه است.

تفاوت استناد به معجزه در سنت اسلامی با مسیحی و یهودی

نکته : استناد به معجزه در کلام مسلمین با استناد به معجزه در کلام مسیحیت و یهودیت فرق می کند. ما از بحث معجزه در باب نبوت استفاده می کنیم. و معجزه همراه شرایط خاصی را علامت نبوت شخص می دانیم. اما مسیحیان و یهودیان از معجزه بیشتر در بحث توحید استفاده می کنند. آنها می گویند اگر خدا وجود نمی داشت، معجزه رخ نمی داد. ما می گوییم اگر نبی وجود نمی داشت، معجزه محقق نمی شد. رمز مطلب هم این است که مسیحیان، مسیح (ع) را پیغمبر نمی دانند، بلکه خدا می دانند. فلذا بحث نبوت خاصه در کلام مسیحیت اصلا وجود ندارد. به همین جهت از طریق معجزه، استفاده الوهیت عیسی (ع) را می کنند.

و اما یهودیان، در هر دو باب از بحث معجزه استفاده می کنند، اگرچه بیشتر در باب توحید استفاده می کنند.

برهان دومی که هیوم می گفت در بین توده ها خیلی رایج است، همین برهان است. لذا وی بر معجزه هم چهار اشکال عمده وارد کرد تا اثبات کند که معجزه دال بر امری ماوراء ماده نیست.[۷]

قسم ششم : برهانهای اخلاقی است.

قسم ششم ، برهانهای اخلاقی است. (Moral Argument) است.

---

[۷]- هیوم در رسالهٔ خود فصلی دارد به نام «در باب معجزات» و حدود ۳۰ صفحه به نقد معجزه پرداخته است.

www.ketabha.org

کانت، پایه گذار براهین اخلاقی

مبدع این برهان ایمانوئل کانت، فیلسوف معروف آلمانی است. وی معتقد بود که همه ادیان و مذاهب در اعتقاد به سه امر مشترک هستند :

۱- وجود

۲- وجود و خلود نفس

۳- اختیار انسان

و عجیب اینکه هیچکدام از این امور را عقل نظری نمی تواند اثبات کند. اما عقل عملی می تواند این کار را انجام دهد. لذا برهان کانت بر وجود خدا را برهان اخلاقی می گویند.

بعد از کانت خیلی ها سعی کردند که این برهان را بنحوی بیارایند که سلیم از اشکال باشد و چهار تقریر مختلف از آن ارائه شده است که بحثش خواهد آمد. انشا الله.

قسم هفتم : برهان اجماع عام یا فطرت

تقریر برهان اجماع عام

برهان اجماع عام تقریبا نظیر برهان فطرت است در میان ما مسلمین.

اینان می گویند : چگونه است که از بدو تاریخ تا کنون همه مردم الا شاذونادر قائل به وجود خدا هستند. هیچ اندیشه ای اینقدر عمر نکرده است. رمز این بقا چیست ؟ چرا این فکر مثل اکثر افکار دیگر ۲۰ سال عمر نکرده است یا ۵۰ سال یا یک قرن و دو قرن. اگر خدا وجود نمی داشت، این اجماع عام انسانها قال توجیه نبود.

تقریر برهان فطرت

در برهان فطرت هم ما نزدیک به این سخن را می گوییم. اگر هر انسانی فطرتش پاک باشد و دست نخوره باقی باشد، وقتی از او بپرسیم که خدا وجود دارد یا نه ؟ می گوید خدا وجود دارد.

قسم هشتم : براهین احتمالات

قسم هشتم : براهین اختلالات (Probability Argument) است. این برهان یک پیش فرض دارد و آن اینکه قائل به این نظر می گوید هیچکدام از برهانهای سابق تمام نیست و عقل اثبات وجود خدا را نکرده، اما اموری در جهان وجود دارد مثل نظم و هدفداری و ... که اگر قائل به وجود خدا شویم، وقوع این امور محتملتر است و بهتر توجیه می شود. چرا که این توجیه تعداد پیش فرضهایش

www.ketabha.org

کمتر است و بنابراین احتمالش بیشتر است. نظیر مثال باران آمدن، که در مقدمه بحث گذشت. از این راه وجود خدا اثبات نمی شود، اما یک نحوه تأییدی پیدا می کند. این راه هم تقریرهای مختلفی دارد که اشاره خواهد شد.

فیلسوفانی که قائل به قول دوم هستند (وجود خدا اثبات نشده است) باید این هشت گروه دلیل را دانه دانه خدشه کنند. و به همین نحو قائل به قول اول (وجود خدا اثبات شده است) باید نشان دهد که حداقل یکی از این براهین بی اشکال است.

و السلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه چهارم ۱۳۷۲/۱/۱۵

به هشت دسته برهان بر اثبات وجود خدا اشاره گشت. حال به همان ترتیب مذکور بپردازیم به بیان براهین.

بررسی اقسام هشت گانه ی براهین اثبات خدا

قسم اول: براهین وجودی

براهین وجودی ابتدا توسط آنسلم قدیس در قرن ۱۱ میلادی ابداع شد. اساس این برهان این است که اول تعریفی از خدا بدست بدهیم و بعد بگوییم شیئی که تعریفش این است، هیچگاه نمی تواند وجود نداشته باشد. اگر این استدلال تمام شود، بوسیله تعریف یک شیئ شما اثبات وجود آن را کرده اید.

بیان آنسلم از برهان وجودی

ایشان می گوید دو تعریف از خدا می توان ارائه کرد :

۱- خدا موجودی است که چیزی بهتر از آن قابل تصور نیست. (به این تعریف دیگر در بیان استدلال اشاره نمی کند).

۲- «خدا موجودی است که شیئی کاملتر از آن قابل تصور نیست.» این تعریف اول به این صورت بوده است. موجودی که شیئی بزرگتر از آن قابل تصور نیست. اما بعد بوسیله استدلالی تعریف را تغییر می دهد.

مراد از بزرگی خدا

بیان : بزرگی خدا که در متون مقدس ذکر می شود، بزرگی کمی نیست، بنابراین باید معنای بزرگی را فهمید. قهرا مراد از بزرگی، کمال است. ما هم در متون مذهبی خود می گوییم : «الله اکبر» معنایش این است که «اکبر من ان یوصف». پس اولا یک چیزی حذف شده است از کلام، ثانیا افعل بمعنای تفصیلی است نه عالی، یعنی بزرگتر نه بزرگترین. بعضی دیگر گفته اند که چیزی حذف نشده است و معنا هم بزرگترین است نه بزرگتر، بهر حال مراد از بزرگی، بزرگی در کمّ نیست.

بعد وی می گوید : چیزی که تعریفش این است نمی تواند وجود نداشته باشد.

آنسلم از مونولوگیون تا پروسلوگیون

استدلال آنسلم دو تقریر دارد. قبل از بیان دو تقریر، توضیحی در اینجا می دهیم.

آنسلم کتابی نوشت بنام مونولوگیون یعنی حدیث نفس یا مخاطبهٔ با خود (Monologion) و استدلال خود را در آن ذکر کرد. در اثناء کتاب، دو جا ایشان به مناسبت آیه ای از آیات تورات (عهد عتیق) را ذکر می کند. آیه این است که «خردمند ممکن است که در عقل بگوید خدا نیست، اما هر کس در دل بگوید خدا نیست، احمق است.»

www.ketabha.org

مفسران گفته اند معنای آیه این است که انسان ممکن است وقتی به عقل رجوع می کند، دلیلی بر اثبات وجود خدا پیدا نکند، اما اگر در دل بگوید خدا وجود ندارد، این شخص احمق است. بعد از انتشار کتاب، کشیشی مسیحی بنام گونیلون (Gaunilon) سرپرست دیر مارموتیر فرانسه کتاب دیگری درقبال آنسلم نوشت، چون بنظر وی استدلال آنسلم تمام نیست. نام کتاب «از طرف آن احمق» است (on the behalf the fool)

آنسلم دوباره در قبال ویکتابی نوشت بنام «پروسلوگیون» یعنی مخاطبه بادگیری (Proslogion) بیانات وی درپروسلوگیون (فصل ۲ و ۳ و ۴) دقیقتر است. لذا بعداً مرجع اصلی همین کتاب شد.در تقریر اول آنسلم، اثبات وجود خدا می شود و در تقریر دوم هم اثبات وجود خدا می شود و هم وجوب وجود خدا.

تقریر اول آنسلم:

معادل «موجودی که چیزی کاملتر از آن موجود نیست» حرف x را می گذاریم.

اگر x فقط وجود ذهنی داشته باشد آنگاه x، x نیست.

لکن x، x است.

پس x فقط وجودی ذهنی ندارد.

بررسی استدلال از لحاظ منطق صوری

این برهان به لحاظ منطق صوری ایرادی ندارد. و اگر اشکالی باشد در ماده آن است.

توضیح : اگر ما یک قضیهٔ شرطیه داشه باشیم، ۴ حالت متصور است در قیاس استثنایی.

۱- از وضع مقدم نتیجه بگیریم وضع تالی را

۲- از رفع مقدم نتیجه بگیریم رفع تالی را

۳- از وضع تالی نتیجه بگیریم وضع مقدم را

۴- از وضع تالی نتیجه بگیریم وضع مقدم را؛ که البته حالت سوم و چهارم غلط است.

در استدلال اینجا، عمل چهارم انجام گرفته است و لذا صحیح و منتج است.

بررسی صحت مقدمات استدلال

مقدمه ی دوم

مقدمه دوم هم که بدیهی است. چرا که اصل هوهویت از بدیهیات عقل نظری است. و سلب الشیئی عن نفسه، محال است.

www.ketabha.org

مقدمه ی اول

و اما مقدمه اول از کجا آماده است ؟ وقتی من x را تعریف می کنم، الان x برای شما وجود ذهنی پیدا کرد. یا بگوییم x مفهوم است. این مفهوم x دارای دو حالت است.

یا x دارای وجود عینی و خارجی هم هست، پس مطلوب ثابت است.

و یا x دارای وجود عینی و خارجی نیست، لازمه این شق این است که x، x نباشد. چرا که مادو x داریم ۱ x که فقط وجود ذهنی دارد. ۲ x که وجود ذهنی و خارجی دارد و قطعا x دوم اکمل است.

پس اگر x دارای وجود عینی نباشد، دیگر کاملترین چیزی که قابل تصور است، نمی باشد، و لااقل یک چیز کاملتر از آن وجود دارد و ان x است با فرض وجود ذهنی بعلاوه وجود خارجی.

و در اینجا چون خلف فرض لازم می آید. پس باید بگوییم x فقط وجود ذهنی ندارد، بلکه وجود عینی هم دارد. در این صورت است که x، x خواهد بود. این بود تقریر اول برهان آنسلم. با این تقریر وجود خدا اثبات شد اما وجوب وجود خدا ثابت نشد و محتاج به استدلال دیگری است.

تقریر دوم آنسلم :

اگر x بتواند که نباشد آنگاه، x، x نیست.

اما x، x است.

پس x نمی تواند که موجود نباشد.

شکل برهان مثل تقریر اول است با یک تفاوت. اگر x بتواند موجود نباشد، x، x نیست. چون کاملتر از آن قابل تصور است و آن همان x است باضافه اینکه نمی تواند موجود نباشد.

در اینجا هم دو x داریم. ۱ x که می تواند نباشد. ۲ x که نمی تواند نباشد و مسلما دومی کاملتر است.

بررسی اجمالی تقریر دوم

با این بیان هم اثبات وجود خدا شد و هم اثبات وجوب وجود خدا.

این بود دو تقیر آنسلم قدیس در دو کتاب خودش. این دو بیان از لحاظ منطق صوری تمام است. اما از لحاظ منطق ماده چطور ؟

بیان اشکالات گونیلون بر آنسلم

جزیره گونیلون

در آغاز بررسی این برهان می پردازیم به استدلال مخالف و نقضی که گونیلون در کتاب از طرف آن احمق در زمان آنسلم ارائه کرد.

www.ketabha.org

گونیلون می گوید من از همین طریق اثبات هرامر پوچ و خزعبلی را می کنم، و این نکته نشان دهنده این است که روش آنسلم عقیم است.

گونیلون مثال می زند. به جزیره، که این مثال از زمان وی به جزیره گونیلون معروف شده است.

قبل از بیان نقض ایشان، نکته ای را ذکر می کنیم.

توضیح قید «کاملتر از آن قابل تصور نیست» در بیان آنسلم

آنسلم توجه خاصی داشت روی تعبیر کاملتر از آن قابل تصور نیست نه اینکه «موجود نیست» و بین این دو خیلی فرق است. علت عدول وی این است که یکی از اعاظم فلاسفه و متکلمان مسیحی، اگر نگوئیم بزرگترین، که در قرن چهارم میلادی زندگی می کرد، اگوستین قدیس است.

وی در کتاب اختیار یا آزادی اراده ی خود تعریفی از خدا ارائه کرد شبیه تعریف اول آنسلم، «یعنی اینکه خدا موجودی است که چیزی برتر از آن موجود نیست». اما آنسلم گفت این تعریف خوب نیست، چون خدای ما در ادیان و مذاهب آن است که او را می پرستیم. و پرستش از محبت و عشق و ستایش بالاتر است. چون عشق باضافهٔ ستایش را پرستش می گویند. برای همین جهت تعبیر «بزرگتر از آن موجود نیست» نارساست. زیرا ممکن است کسی به ما بگوید ولو بزرگتر از آن موجود نیست، اما برتر از آن قابل تصور است؛ و مورد پرستش ما باید موجودی باشد که برتر از آن قابل تصور نیست. بنا به این دلیل آنسلم عدول کرد و دو تعریف سابق را ذکر کرد.

بازگشت به تقریر اشکال نقضی گونیلون

در نظر بگیرید «جزیره ای که جزیره دیگری کاملتر از آن قابل تصور نیست.» = y.

گونیلون در اشکال خود گفته بود «کاملتر از آن موجود نیست.» بعد طرفداران آنسلم جواب دادند که قیاس شما مع الفارق است. چون در کلام آنسلم آمده است «کاملتر از آن قابل تصور نیست.» و در کلام شما آمده «کاملتر از آن موجود نیست» لذا بعد، پیروان گونیلون تعبیر را تغییر دارند به صورت فعلی تاسلیم از آناشکال گردد.

۱- اگر y فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه y، y نیست.

۲- اما y، y است.

پس y فقط وجود ذهنی ندارد.

اگر y فقط وجود ذهنی داشته باشد، حداقل یک جزیره کاملتر از آن وجود دارد و آن جزیره ای است که هم وجود ذهنی داشته باشد و هم وجود خارجی.

اما نتیجه این استدلال را نمی شود قبول کرد. چون هر جزیره ای را که شما معرفی می کنید بالاخره کاملتر از آن قابل تصور است.

از اینجا معلوم می شود استدلال ناتمام است زیرا بوسیله آن می توان چیزهایی را ثابت کرد که یقین داریم وجود ندارد مثل «y».

www.ketabha.org

بررسی اشکال گونیلون

اشکال گونیلون دو ویژگی دارد :

اولاً: نقضی است.

ثانیاً: محل اشکال را دیگر نشان نمی دهد. مثل راننده ای که می فهمد ماشین عیبی دارد اما نمی داند اشکال در کجای ماشین است.

«والسلام علیکم».

www.ketabha.org

جلسه پنجم ۱۳۷۲/۱/۱۶

اجمالی از مطالب جلسه ی گذشته

سخن درباره برهان وجودی آنسلم قدیس بر اثبات وجود خدا بود.

اشکال گونیلون بر آنسلم

اولین اشکال را گونیلون از راه خلف بر وی وارد می کند، او می گوید فرض می گیریم روشن اثباتی شما صحیح است اما وقتی صحیح باشد، تالی فاسد دارد. پس معلوم می شود که روش شما عیب و آفتی دارد.

دفاع ها از آنسلم در برابر اشکال گونیلون

دفاع اول: بی معنا بودن کمال درباره ی جزیره

کسانی به دفاع از آنسلم برخاسته اند و گفته اند که استدلال شما مع الفارق است و x با y فرق دارند. وجه افتراق این است که ما می دانیم موجود کامل و اکمل یعنی چه ؟ اما جزیره اکمل را نمی فهمیم. کمال وجودی یعنی اینکه آثار وجودی شیئی بیشتر باشد از موجود انقص. مثلا نباتات از جمادات کاملتر هستند چون خواص وجودی بیشتری دارند و هکذا حیوانات اکمل از نباتات، و انسان اکمل از حیوانات می باشد. پس کمال موجود بما هو موجود معلوم است. اما کمال موجود بما هو جزیره مجهول است.

نقد دفاع اول: مبهم بودن معنای کمال به صورت کلی

بنظر می رسد این دفاع موجه نیست. چون اولا: به یک معنا کمال همیشه مبهم است، و ما معنای صحیحی از کمال نداریم.
اگر کسی بگوید به فعلیت رسیدن قوای یک شیئی را می گوییم کمال. در جواب می گوئیم که بنابراین باید زنده شدن و روئیدن یک گیاه کمال باشد و بالعکس خشک شدن و پوسیدن گیاه زنده هم کمال باشد و حال آنکه باید لاجرم یک کدام را کمال بدانید.
و اگر بگویید کمال یعنی به فعلیت رسیدن قوا با حفظ ویژگیهای سابق باز می گوییم که همیشه بدست اوردن یک ویژگی، همراه است با از دست دادن یک ویژگی و حالت دیگر.
آثا وجودی شیئ هم که در کلام مدافع بود، خودش مبهم است. ما همیشه آثار وجودی را نسبت به انسان می سنجیم و این عمل، پیش فرضی دارد و آن اینکه انسان مدار و معیار موجودات است. اما این سخن به لحاظ فلسفی قابل اثبات نیست.

www.ketabha.org

بیان ملاک هایی برای روشن شدن معنای کمال

ملاک اول: سنجش از طریق وجه اشتراک

جوابی که در اینجا بعضی از فلاسفه گفته اند این است که اکملیت و نقصیت را باید از این طریق بدست آورد. اول دو فرد مورد مقایسه را ملاحظه می کنیم. اگر در جنس اشتراک دارند، جنس را پیدا می کنیم، و اگر در جنس و فصل اشتراک دارند جنس و فصل آنها را مشخص می کنیم؛ و بعد نگاه می کنیم، هر کدام که در وجه اشتراک پیشرفته تر است، اکمل می باشد و دیگری انقص است. مثلا اشتراک یک اسب و یک خرگوش در جنس است. و اشتراک بین دو اسب در جنس دو فصل است. اشتراک بین زید و عمرو در حیوانیت و تفکر است. بنابراین انسانی اکمل است که متفکرتر باشد نه پرخورتر یا قوی تر. و اسبی اکمل است که تیز تک تر باشد و قس علیهذا. چرا که آن چیزی که شیئی را شیئی خاص می کند، فضل اخیراواست. (شیئیه الشیی بصورته ای صورته الاخیره) بنابراین کمال انسان را باید در فصل و صورت اخیراو ملاحظه کرد نه در جهت حیوانیت و نباتیت او.

اشکال به ملاک اول

بر این راه حل هم دو اشکال عمده وارد است.

اولاً بنابراین طریق وقتی می توان دو شیئ را مقایسه کرد که جنس و فصل آن دو را بشناسیم. و خودمان گفته ایم که فصل حقیقی اشیا را نمی توان شناخت. و شناخت ماهیت اشیا متعسر بلکه متعذراست.

ثانیا بنابراین موجودات را بما هو موجود نمی توان مقایسه کرد بلکه بما هو فرد ماهوی باید سنجید. فلذا اکملیت خدا را نمی توان مطرح کرد چون خدا ماهیت ندارد. پس این راه هم تمام نیست.

خلاصه اینکه :

اولا کمال هم در مورد موجود و هم در مورد جزیره و سایر اشیا مبهم است.

ثانیا بر فرض که کمال ماهیات را بتوان تشخیص داد، در مورد خداوند که ماهیت ندارد، ممکن نیست.

دفاع دوم: عدم فرض اکمل از واجب و امکان فرض اکمل از ممکن

دفاع دیگری که از آنسلم شده اینکه، می گویند قیاس گونیلون مع الفارق است چون x واجب الوجود است، اما y ممکن الوجود است. واکمل از واجب الوجود تصور نمی شود، اما اکمل از ممکن الوجود قطعا وجود دارد و آن واجب الوجود است.

نقد دفاع دوم:

در جواب گفته شده است که:

www.ketabha.org

اولا واجب الوجود در تقریر دوم آمده است، پس اشکال و نقض بر تقریر اول وارد است. ثانیا اگر ما می خواستیم y کاملترین موجود باشد، اشکال شما وارد بود، اما می خواهیم y کاملترین جزیره باشد دردایره جزایر، نه کاملترین موجود در دایرههمه موجودات حتی واجب الوجود. پس اشکال برماوارد نیست. تا اینجا هنوز اشکال گونیلون پا برجاست.

نکته ای درباره ی طرح اشکال گونیلون در فلسفه ی غرب

تتمیم : بعضی هادرغرب چون واجب و ممکن را خوب تصور نکرده اند، لذا اشکال کرده اند که ممکن بودن جزیره چگونه قابل اثبات است.

اما ممکن الوجود بودن جزیره واضح است چون ممکن آن است که مشروط الوجود باشد و وجودش معلق بر یک یا چند امر باشد. و جزیره یعنی «قطعه ای از خشکی که از جمیع اطراف محصور به آباست.» و این موجود اولا نیاز به آب دارد. ثانیا نیاز به خشکی دارد. ثالثا نیاز به احاطه آب برخشکی دارد، رابعا احاطه باید احاطه تام و کامل باشد، نه جزئی و ... پس جزیره و تمام مشروط الوجود ها ممکن می باشند.

اشکال دوم بر آنسلم: اشکال به پیش فرض های سخن آنسلم

بعد ازگونیلون چون دیده اند که اشکال وی وارد است، درصدد برآمده اند که بفهمند رمز ورود این اشکال و نقص در استدلال آنسلم، کجاست.

اشکال دوم این است که قضیه «x وجود ذهنی دارد» که مبنای استدلال آنسلم است، خودش محل کلام است. البته این بحث دامنه دار است و به خیلی از مباحث معرفت شناسی مربوط است. اما مختصرا ذکر می کنیم : «x = موجودی که چیزی کاملتر از آن قابل تصور نیست.»

شاید شما بگویید چون معنای x را می دانیم، پس وجود ذهنی و تصور x را هم داریم. چرا که اگر در جمله ای x بکار رود ما مفهوم جمله را می فهمیم. و فهم جمله منوط برفهم اجزای جمله است. پس معلوم می شود که تک تک اجزای جمله هم مفهوم است. بالاخره مفهوم بودن تک تک اجزای جمله شرط لازم برای فهم جمله است، اگرچه شرط کافی نباشد.

پیش فرض این کلام دو مطلب است :

اولا ما معنا را معادل با مفهوم گرفته ایم. معنا = مفهوم (Meaning=Conception) اما آیا این معادله درست است ؟ این مطلب بحث مفصلی دارد که مربوط است به معرفت شناسی.[۸]

اشاره اینکه : معنا داری و صف لفظ است. و لفظ بر دو قسم است :

۱- معنا دار و مستعمل ۲- بی معنا و مهمل.

---

[۸]-رجوع کنید به کتاب «در آمدی بر تحلیل فلسفی» اثرجان هاسپرز ترجمهٔ سهراب علوی نیا ج ۱

www.ketabha.org

اما مفهوم داری، شان لفظ نیست. بنابراین معنا با مفهوم فرق دارد.

ثانیا بر فرض قبول معادله، پیش فرض دیگر این است که اگر اجزا مشکله یک مفهوم قابل تصور باشند، خود آن مفهوم هم قابل تصور است.

در مثل انسان یا حیوان یا .. بنظر می رسد این حرف تمامباشد. و با فهم حیوان و ناطق، معنای انسان هم فهمیده می شود. اما، ما از بی نهایت یا عدم تناهی تصوری نداریم با اینکه از نهایت و از عدم تصور داریم. عدم چون مقابل وجود است و وجود مفهومی بدیهی است، پس عدم هم مفهومی است بدیهی. یا مثال بهتر، از مربع دایره ما تصوری نداریم با اینکه هم مربع را تصور می کنیم و هم دایره را.

اشکالات معروف راسل درباره ی معناداری

برتراند راسل شبهه مهروف خود را در همین جا مطرح می رد. او می گوید : «مربع دایره وجود ندارد.» یک قضیه است. اما فهم قضیه فرع بر تصور اجزاء است.

و ما تصوری از مربع دایره نداریم. اینکه می گوییم مربع دایره را تصور کردم بخاطر این است که یک لحظه دایره ای تصور می کنیم و بعد محو می کنیم و بلافاصله مربع را تصور می کنیم. و بعد فکر می کنیم، چون هر دو صورت در حافظه باقی مانده است، مربع دایره را تصور کرده ایم. و حال آنکه به دقت عقلی، تصور مربع با دایره در یک آن موجود نیست.

راسل می گوید : پس یا باید شما بگویید که این جمله قضیه نیست، و یا باید بگویید مربع دایره را هم تصور کرده ایم.

بعد خود راسل در جواب مشکله می گوید مفاد قضیه این است : در واقع چیزی نیست که هم مربع باشد هم دایره. ما فعلا کاری به صحت اشکال و جواب نداریم. فقط نظر به این دو پیش فرض داریم. خلاصه اینکه x برای ما مفهوم و متصور است، متفرع بر تمامیت این دو مبناست.

پس اگر توانستیم از این دو پیشفرض دفاع کنیم می شود گفت «x وجود ذهنی دارد» و الا اگر این دو مبنا ثابت نشود، مقدمه اول استدلال از کار می افتد.

بررسی معنای مفهوم راه برون رفت از اشکال دوم

حل مساله به این است که ببینیم «مفهوم» یعنی چه ؟ لذا در غرب درباره «مفهوم» مقالات متعددی نوشته شده است.

باید توجه کرد که گاهی مراد از مفهوم، صورت جزئیه خیالیه است، و گاهی مراد اعم از صورت جزئیه خیالیه و صورت جزئیه حسیه است و گاهی هم مراد اعم از این دو و صورت کلیه عقلیه است. پس باید خود کلمه مفهوم بازشناسی شود. تفصیل مطلب موکول به محل دیگری می شود.

www.ketabha.org

نمودار مفهوم

صورت ذهنی یا جزئی است و یا کلی، صورت ذهنی کلی را عقلی می گویند. صورت جزیی هم یا حسی است و یا خیالی.
والسلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه ششم ۱۳۷۲/۱/۲۱

اشکال کانت بر برهان آنسلم

بحث درباره برهان وجودی آنسلم قدیس بود. دو اشکال بر این برهان ذکر شد. یکی دیگر از اشکالات مهم برهان آنسلم از فیلسوف معروف آلمانی یعنی ایمانوئل کانت است. بنظر بعضی از متفکران غربی، جدی ترین نقد بر برهان وجودی همین اشکال است.
کانت می گوید : شما در تقریر اول استدلال اثبات کردید که «x وجود دارد.» اما من می گویم اصلا «x وجود دارد» قضیه نیست. بلکه یک حرف بی معناست و اصولا شما چیزی نگفته اید، و هیچگاه نمی توان اثبات وجود چیزی را کرد.

مقدمات اشکال کانت

۱- تقسیم قضایا به دو قسم هلیه بسیطه و مرکبه

توضیح : قضایا بردو قسمند :

۱- هلیه بسیطه

۲- هلیه مرکبه.

و به تعبیر دقیقتر :

۱- قضایایی که در جواب هل بسیطه گفته می شوند.

۲- قضایایی که در جواب هل مرکبه گفته می شوند. فرق دو قسم در این است که در هر قضیه حملیه به حصر عقلی یا محمول مفهوم موجود است و یا مفهوم موجود نیست بلکه هر مفهوم دیگری است. اگر محمول، مفهوم موجود باشد، قضیه هلیه بسیطه است. مثل : آب موجود است. و اگر محمول، غیر از مفهوم موجود باشد، قضیه هلیه مرکبه است مثل : آب مایع است.

۲- قضیه نبودن هلیه ی بسیطه

طبق این بیان ما هلیه بسیطه را قضیه می دانیم. اما کانت مخالف است و می گوید جملهٔ «این گل موجود است» قضیه نیست، چرا که به مخاطب هیچ دانشی نمی دهد که او قبلا نداند.

استدلال اول کانت بر قضیه نبودن هلیه ی بسیطه

پیش فرض استدلال کانت دو مطلب است :

۱- «این گل موجود است» اطلاع جدیدی نمی دهد.

۲- هر قضیه ای باید اطلاع جدیدی به مخاطب بدهد.

www.ketabha.org

با ضمیمه کردن این دو مقدمه و پیش فرض، کانت نتیجه می گیرد پس («این گل موجود است» قضیه نیست.)
اما مقدمه اول یا صغری : وقتی می گوییم این گل «این» اشاره به گل موجود است. پس گویا ما گفته ایم این گل موجود، موجود است و این جمله افادهٔ هیچ مطلبی به مخاطب نمی کند.
اما مقدمه دوم یا کبری هم واضح است چون اگر قضیه ای اطلاع جدید ندهد، گویا حکمی ندارد و اصلا قضیه نیست. استدلال اول کانت برقضیه نبودن هلیات بسیطه این است.

نقد و بررسی استدلال اول کانت

بررسی اشکال : موضوع در هلیات بسیطه گاهی مفهوم جزئی است. مثل زید، تهران، این گل و ... و گاهی مفهوم کلی است مثل انسان، گل و ...
سخن کانت در مورد همهٔ هلیات بسیطه صحیح نیست و فقط در قسم اول که قضایای شخصیه هستند، می آید. البته کانت بعد از این مقدمه می خواهد بگوید : «x موجود است» قضیه نیست و برای وی همین مقدار پذیرش اشکال کافی است. چرا که خدا و یا الله مثل زید و این گل مفهوم جزئی هستند. یعنی قابل صدق بر افراد کثیره نمی باشند.
همه این مطالب در صورتی است که ما قائل شویم مفهوم جزئی داریم. اما اگر بگوییم که اصولا مفهوم از آن جهت که مفهوم است هیچگاه جزئی نمی باشد. در آن صورت اشکال موکد می شود.
بعلاوه در قضایای شخصیه هم رای قوی این است که اطلاع جدید به ما می دهد و سخن کانت در اینجا هم جا ندارد، اما فعلا ما درصدد اثبات این رای نیستیم.

بررسی کبرای قیاس کانت

و اما مقدمه دوم و کبرای قیاس، لازمه این مقدمه، قضیه نبودن تمام قضایای ذهنیه است.
همانطور که می دانید قضیه ذهنیه دو اصطلاح دارد. یکی در قبال قضیهٔ حقیقیه و خارجیه. و یکی در قبال قضایای ملفوظه. قضیه تا وقتی در ذهن است، ذهنیه است و وقتی به زبان می آید می شود قضیهٔ ملفوظه. بعلاوه آنچه در حقیقت قضیه است، قضیه ذهنیه است. چون قضیه یک معقول ثانی منطقی است، یعنی عروض و اتصافش در ذهن است. اطلاق قضیه بر قضایای ملفوظه، بالعرض و بالمجاز است.
طبق نظر کانت، قضایای ذهنیه، قضیه نیستند، چون اصلا مخاطبی ندارند تا نوبت برسد به اینکه اطلاع جدیدی به او بدهیم.
لازمهٔ دوم کلام کانت این است که تمام قضایای حمل اولی ذاتی، قضیه نباشند، با اینکه قضیه هستند. پس این شرط کانت در مورد قضیه اعتباری ندارد و استدلال اول او بر قضیه نبودن هلیات بسیطه مخدوش است.

www.ketabha.org

استدلال دوم کانت بر قضیه نبودن هلیه ی بسیطه

مقدمات استدلال دوم کانت

۱- تقسیم قضایا به دو قسم تحلیلی و ترکیبی

اما استدلال دوم کانت در این مورد : کانت می گوید قضایا کلا بردو قسم هستند :

۱- قضایای تحلیلی (Analytic)

۲- قضایای ترکیبی یا تألیفی (Sythetic). البته اصطلاح وی با اصطلاح قضایای تحلیلیه در منطق ما فرق دارد. اگر محصول قضیه از تحلیل و تعریف موضوع بدست آید، قضیه می شود تحلیلی و اگر محمول از تعریف موضوع بدست نیاید، قضیه می شود تألیفی. و این تقسیم به حصر عقلی می باشد.

قضیه تحلیلی مثل انسان حیوان است. انسان ناطق است. هر شوهری مرد است.

قضیه تالیفی مثل انسان دارای دو دست است. هرشوهری گاهی غمگین است. طلا گرانقیمت است.

اگر ذاتیات موضوع عبارت باشد از a+b+c، هر گاه محمول قضیه a یا b یا c یا a+b یا a+c یا b+c یا a+b+c باشد قضیه را تحلیلی می نامیم و اگر محمول d یا e یا ... باشد قضیه را تالیفی می نامیم.

مثل اینکه بگوئیم خورشید = کره a + گازی شکل b + چرخش زمین بدور او cالبته گاهی تشخیص نوع قضیه مشکل می شود، از باب اینکه تعاریف مختلف می باشد. مثلا قضیه «هر جسمی دارای ابعاد ثلاثه است» تحلیلی است، اگر تعریف جسم این باشد «جوهر دارای ابعاد ثلاثه» و تالیفی است اگر تعریف این باشد «جوهر دارای جرم». هر کدام از این دو دسته مزیتی بر دیگری دارند. مزیت قضایای تحلیلی این است که صدقشان بدیهی است، چون محمول در دل موضوع مندرج است. مثل هر انسانی ناطق است.

به بیان دیگر اگر کسی درصدق قضیه تحلیلی شک و درنگ کرد، این شخص لابد از زبان و لغت مطلع نیست. بخلاف قضایای تالیفی که صدق آنها با دانستن زبان تمام نمی شود و محتاج مراجعه به خارج هستیم.

نکته : یکی از اشکالات کانت برهیوم این بود. کانت می گوید قضیه تالیفی می تواند بدیهی باشد و می تواند بدیهی نباشد. اما هیوم می گفت : قضایای تالیفی حتما غیر بدیهی هستند.

اما مزیت قضایای تالیفی این است که اخبار از عالم واقع می کنند بخلاف قضایای تحلیلی.

مثلا قضیه «اسب شاخدار، شاخدار است، خبری از عالمواقع نمی دهد. لذا هر چه در عالم بگذرد چه اسب شاخدار موجود باشد، چه نباشد، علی ای حال قضیه ما صادق است. بخلاف قضیه ی هر شوهری بدهکار است که صدق این قضیه منوط به عالم خارج است.

بعبارت دیگر : قضایای تحلیلی روابط و مناسبات بین تصورت را نشان می دهند. و قضایای تالیفی روابط و مناسبات بین امور واقع را نشان می دهند.

www.ketabha.org

اثبات قضیه نبودن هلیه ی بسیطه با توجه به استدلال دوم

کانت با توجه به این بحث می گوید : هلیه بسیطه قضیه نیست. مثلا قضیه «موجود دارای سه شاخ و پنج دم، موجود است» هلیه بسیطه است. این قضیه مسلما تالیفی نیست چون محمول جزء تعریف موضوع است. بناچار تحلیلی می باشد. اما تحلیلی هم نیست چون قضایای تحلیلی بدلیل اینکه صدقشان بدیهی است، همیشه انکار آنها مستلزم تناقض است. اما افکار این قضیه مستلزم تناقض نیست. بلکه صحیح هم هست. چون قضیه «موجود دارای سه شاخ و پنج دم، موجود نیست.» واقعیت دارد. پس این قضیه مورد نظر نه تالیفی است و نه تحلیلی. نتیجه این که اصلا قضیه نیست.

در قضیه تحلیلی مثل «هر شوهری مرد است» اگر کسی منکر شود و بگوید «بعضی شوهرها مرد نیستد.» این افکار مستلزم تناقض است و معنایش این می شود که «بعضی مردها مرد نیستند.»

قضیه را به یک اعتباری می توان تقسیم کرد به : ۱- مستلزم تناقض. ۲- غیر مستلزم تناقض. مستلزم التناقض همیشه کاذب است، اما غیر مستلزم تناقض ممکن است صحیح باشد و ممکن است سقیم باشد مثل : «هوا گرم است». در مثال موجود سه شاخ چون انکارش مطابق با واقع و صحیح است، پس مستلزم تناقض نیست.

نقد و بررسی استدلال دوم کانت

بررسی اشکال : این سخن لااقل دو اشکال عمده دارد.

اشکال اول به استدلال کانت

۱- اگر استدلال تمام هم بشود، فقط بسیطه های تحلیلی را از کار می اندازد. اما بسیطه های ترکیبی هنوز قضیه هستند. مثل : «آب موجود است».

۲- «موجود دارای سمشاخ و پنج دم موجود است.» موجود دومی به حمل اولی، (مفهوم موجود)محمول می باشد و در این صورت انکارش مستلزم تناقض است و قضیه هم تحلیلی است و هنگامی انکار او مطابق با واقع است که موجود دومی به حمل شایع محمول واقع شود. (مصداق موجود) و قضیه می شود قضیه تالیفی.

رمز مطلب در این است که حمل اولی و حمل شایع دو اصطلاح و کاربرد دارند :

۱- وصف قضیه

۲- وصف موضوع یا محمول. و بین این دو باید تفکیک کرد.

در مثال : «موجود دارای سه شاخ و پنج دم موجود است.»

www.ketabha.org

اگر موجود محمول به حمل اولی مراد باشد، قضیه صادق است و تحلیلی. و اگر به حمل شایع مراد باشد قضیه کاذب است و تالیفی. و در مثال «موجود دارای سه شاخ و پنج دم موجود نیست» اگر موجود محمول در قضیه، به حمل اولی مراد باشد، قضیه کاذب است و تحلیلی. و اگر به حمل شایع مراد باشد، قضیه صادق است و تالیفی.

پس در مثال ما قضیه تحلیلی موجبه اش صادق است و سالبه اش کاذب. و قضیه تالیفی موجبه اش کاذب است و سالبه اش صادق.

خلاصه : سخن کانت درست است که «اگر قضیه تحلیلی باشد، صادق است و انکار او مستلزم تناقض است.» لکن برای تحلیلی بودن قضیه صرف تکرار لفظ کافی نیست (مثلا لفظ موجود) بلکه باید در هر دو جملهٔ موجبه و سالبه به یک حمل، بکار برده شود و آن حمل اولی است.

والسلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه هفتم ۱۳۷۲/۱/۲۲

سخن در باب اشکال کانت بر استدلال آنسلم قدیس بود. اشکال قضیه نبودن هلیه بسیطه و جواب آن گذشت.

اشکال کانت بر تقریر دوم برهان آنسلم

امتناع اتصاف خدا به وصف واجب الوجود

کانت اشکالی هم بر تقریر دوم دارد. کانت می گوید : نتیجه تقریر دوم آنسلم یعنی قضیه «x واجب الوجود است» صحیح نمی باشد. او از راه مواد ثلاث قضایا وارد می شود. همانطور که می دانید هر قضیه ای دارای یکی از مواد وجوب یا امکان یا امتناع است. که اگر ماده به لفظ در آید، به آن جهت قضیه می گویند. اما مهم این است که بدانیم چه موقع ماده قضیه وجوب است و چه موقع امکان یا امتناع ؟ کانت می گوید : اگر بخواهید ماده قضیهٔ «x، y است» را بفهمید. باید اول x را تعریف کنید.

فرضا x=a+b+c می باشد. اگر y ما a یا b یا c یا a+b یا a+c یا b+c یا a+b+c باشد، در این صورت ماده قضیه وجوب است. و اگر «y» تقیض یکی از این ۷ تا باشد ماده قضیه امتناع است. و اگر «y» غیر از آن دو دسته باشد، ماده امکان است.

قضیه ضروریه مثل : انسان حیوان ناطق است. انسان ناطق است.

قضیه ممتنعه مثل : انسان لا حیوان ناطق است. انسان لا ناطق است.

قضیه ممکنه مثل : انسان باوفا است. انسان پرستشگر است.

حال فرض می کنیم که ماده قضیه ای وجوب است و بعد آن را تحلیل می کنیم ؛ البته این مطلب در امکان و امتناع هم می آید. انسان، حیوان است بالوجوب. ما می توانیم جهت قضیه را در محمول ادغام کنیم و بگوییم : «انسان واجب الحیوانیه است.»

برای ادغام باید دو کارکرد یکی اینکه محمول وصفی را به اسم تبدیل کنیم (حیوان : حیوانیه) و دوم اینکه جهت قضیه که اسم است تبدیل به وصف کنیم (وجوب : واجب)

در اینجا خوب است بدانیم که ماده و جهت قضیه هر چه باشد بعد از ادغام، ماده قضیه حاصله وجوب است.

مثال : انسان حیوان است بالوجوب. ⟵ انسان واجب الحیوانیه است بالوجوب.

انسان مخلص است بالامکان ⟵ انسان ممکن الاخلاص است بالوجوب.

انسان لا حیوان است بالامتناع ⟵ انسان ممتنع اللاحیوانیه است بالوجوب.

تا اینجا اما با کانت تقریبا موافق هستیم.

حال اگر بخواهیم بگوییم x یا خدا واجب الوجود است، باید قبلا قضیه دیگری داشته باشیم به این صورت : «خدا موجود است بالوجوب» : «خدا واجب الموجودیه است» یا «خدا واجب الوجود است»

بعد وی می گوید : قضیه «خدا موجود است بالوجوب» هرگز صحیح نیست. چون سه اشکال دارد :

www.ketabha.org

اولا : هلیه بسیطه است.

ثانیا : گفتیم که ماده وقتی وجوب است که محمول یکی از اجزاء تعریف موضوع باشد. ولی نظر ادیان خدا قابل تعریف نیست.

ثالثا : برفرضی که قابل تعریف باشد، اما وجود جزء تعریف نخواهد بود. چون وجود هیچگاه جنس و فصل واقع نمی شود و نه عرض خاص و عام.

نتیجه اینکه «x واجب الوجود است.» ادعای درستی نیست و نمی تواند باشد.

پاسخ از اشکال کانت

اشکال اول بحثش گذشت و معلوم شد که هلیات بسیطه هم قضیه هستند. اما اشکال دوم ناشی از اشتراک لفظی و خلط بین دو اصطلاح است.

یک تعریف ماهوی داریم که یا حد است و یا رسم. و هر کدام یا تام است و یا ناقص. در این تعریف کلیات خمس غیر از نوع بکار برده می شوند.

معنای دیگر تعریف اعم از معنای اول است. به معنای اعم، مفاهیم ماهوی و فلسفی و منطقی همه قابل تعریف هستند.

مثلاً می گوییم : انسان یعنی حیوان ناطق. امکان یعنی تساوی النسبه الی الوجود و العدم.

جوهر یعنی ماهیه اذ اوجدت فی الخارج وجدت لا فی موضوع مستغن عنها.

قیاس یعنی قول مولف من قضایا لوسلمت لزم منها قول آخر.

البته در تعریف اول می گوییم حیوان جنس است. اما در تعاریف غیر ماهوی چون جنس و فصل حقیقی خداوند می گوییم کالجنس و کالفصل. با توجه به مقدمه مذکور، اشکال کانت در صورتی است که آنسلم بخواهد تعریف ماهوی بدست بدهد اما به معنای اعم می توان خدا را تعریف کرد به «موجودی که چیزی کاملتر از آن قابل تصور نیست»یا «کل موجود یجب وجوده لذاته» و یا «علت العلل» و «ناظم کل جهان» و محرک بلاتحرکدر براهین مختلف. پس اشکال دوم هم ناتمام است.

اما پاسخ اشکال سوم هم معلوم شد که ناشی از خلط بین دو اصطلاح است. چرا که وجود هیچگاه از اجزاء تعریف ماهوی نیست اما جزء تعریف به معنای اعم می تواند باشد.

انواع تعاریف در فرهنگ غرب و اسلام

تکمله : ما در منطق دو تعریف را شناخته ایم :

۱- تعریف حقیقی که حد و رسم است در جواب «ما حقیقیه»

۲- تعریف شرح الاسمی در جواب «ما شارحه»

بعضی تعریف شرح الاسم را همان تعریف شرح اللفظ می دانند و بعضی مختلف می دانند. طبق این تقسیم هر تعریفی که حد و رسم نباشد، داخل شرح الاسم می باشد.

www.ketabha.org

اما در فرهنگ غرب یک حد و رسم داریم و یک شرح الاسم باضافه سه قسم تعریف دیگر. یعنی مجموعا پنج قسم تعریف.

مقصود از وصف واجب الوجود

تنبیه: «خدا واجب الوجود است» مراد از این وجوب، وجوب فلسفی است چرا که وجوب منطقی از اوصاف قضیه است لا غیر.

پس وجوب دو معنا و اصطلاح دارد :

۱- وجوب منطقی (logical)

۲- وجوب فلسفی (factual)

و السلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه هشتم ۱۳۷۲/۱/۲۳

بررسی دلیل کانت بر محمول واقع نشدن وجود

صحبت راجع به اشکالات برمان آنسلم بود. اشکال کانت که از نظر غربیان قویترین اشکال بوده گذشت و معلوم شد که وارد نیست.
در اینجا اشاره می کنیم که هنوز هم در غرب کسانی هستند که مدعای کانت را قبول دارند. مثلا برتراند راسل می گوید : اینکه وجود هیچگاه محمول قضیه واقع نمی شود، صحیح است اما دلیل کانت تمام نیست.
راسل در این مورد بیانی دارد که در واقع بخشی از نظریه توصیفات وی است. با روشن شدن نظر او باید نظریه توصیفات کاملا توضیح داده شود که فعلا مجال بحث نیست.
این نظریه یکی از نظریات منطقی، معرفت شناختی راسل است که در فلسفه تحلیل زبانی خیلی موثر است.

اشکالی دیگر بر قول کانت

اشکال دیگر : این اشکال قائلان فراوانی دارد. مستشکل می گوید : شما دو موجود را با هم مقایسه کردید : ۱- موجودی که فقط دارای وجود ذهنی است. ۲- موجودی که دارای وجود ذهنی و عینی است.
و بعد گفتید که دومی اکمل است. چرا که اگر فقط دارای وجود ذهنی باشد، x، x نخواهد بود. و به تعبیر دیگر موجودی که دارای دو نوع وجود باشد اکمل است از موجود دارا یک نوع وجود.
اما اشکال این است که آیا ممکن است موجودی دارای دو وجود مختلف باشد ؟! خیر.
اگر موجودی محلش در ذهن است وجود ذهنی دارد و اگر موطنش خارج است فقط وجود خارجی دارد. آنچه در ذهن است در خارج نمی تواند باشد و آنچه در خارج است، در ذهن نمی تواند باشد.
اگر بگویید، مفهوم آب، انسان و ... یک وجود ذهنی دارد در وعاء ذهن و یک وجود خارجی هم دارد که در خارج می باشد ما در جواب می گوییم که در اینجا یک وجود، دارای دو وجود نیست بلکه یک مفهوم و موجود ذهنی داریم که حاکی و دال برموجود خارجی است.

تقسیم وجود ذهنی و خارجی بر حسب دال و مدلول بودن

برای توضیح بیشتر اضافه می کنیم که ما در منطق اقسام دلالت را اعم از طبعی و عقلی و وضعی خواندیم اجمالا، بعضی از موجودات می توانند دال نسبت به موجود دیگری واقع شوند. (مدلول)

www.ketabha.org

ردیف	دال	مدلول	مثال
۱	وجود خارجی	وجود خارجی	وجود علامت راهنمایی نشانه پیچ جاده
۲	وجود خارجی	وجود ذهنی	این قسم محل بحث است .
۳	وجود ذهنی	وجود خارجی	تصورات ما که دال بر موجود خارجی هستند.
۴	وجود ذهنی	وجود ذهنی	تصوری که موصل به تصور دیگر است.

ما در اینجا فقط می خواهیم بگوییم که بخلاف صورت اول و چهارم، در صورت سوم انسان وسوسه می شود که دال و مدلول را یکی بداند. در حالی که دال ما وجود خارجی ندارد بلکه مدلول این دال وجود خارجی دارد. و همین طور مدلول ما وجود ذهنی ندارد بلکه دال بر او وجود ذهنی دارد.

پس اگر یک شیئ بخواهد دو وجود داشته باشد مثل «الف و ب» این شیئ هم باید الف باشد و هم نباشد (یعنی ب باشد) و همچنین باید ب باشد و در عین حال ب نباشد (یعنی الف باشد) و این تناقض است و محال. با این بیان در علم منطق، ما دیگر در فلسفه نباید بگوییم که تصور ما از یک چیز نحوه وجود ذهنی آن است و نحوه دیگر وجود آن شیئ، وجود خارجی است. چرا که این سخن خالی از تسامح نیست.

متنافی الاجزا بودن یک طرف برهان آنسلم

حال به آنسلم می گوییم که مقایسه شما دو طرف دارد. طرف اول موجودی است که فقط دارای وجود ذهنی است این شیئ قابل تعقل هست. اما طرف دیگر مقایسه شما مفهومی است متنافی الاجزاء و اگر مفهومی چنین شد دیگر امکان ندارد که درعالم محقق شود. مگر ممکن است یک شیئ واحد، دارای دو وجود باشد !

بعبارت دیگر مگر می شود یک وجود، در عین حال دو وجود باشد !

آنچه که ما در فلسفه می خوانیم مبنی بر اینکه یک ماهیت دارای یک وجود ذهنی و یک وجود عینی است، در اینجا ماهیت صرفا یک مفهوم اعتباری و انتزاعی است که بر این دو موجود منطبق می شود. نه اینکه واقعا یک شیئ خارجی، بشود دو شیئ موجود به وجود جداگانه.

اگر کسی بگوید موجودی که آنسلم می گفت، دارای دو وجود مقدر و مفروض می باشد و مانعی ندارد که ما دو وجود مفروض را با هم مقایسه کنیم.؛ در جواب می گوییم که حرف شما صحیح است. اما معنای اکمل دانستن یک شیئ مفروض نسبت به دیگری این است که اگر اولی تحقق پیدا کند اکمل از دومی است اگر تحقق پیدا کند. چرا که هیچ مفهومی بما انه مفهوم بر هیچ مفهوم دیگری برتری ندارد.

www.ketabha.org

نظیر اینکه دو هندوانه مفروض را با هم مقایسه کنیم. یک هندونه ترد و شیرین و قرمز با یک هندوانه شل و سفید و بی مزه در اینجا هم اولی اکمل از دومی است. اما اکملیت وصف موجود خارجی است اولا و بالذات. و بعد ثانیا و بالعرض به تصور آنها نسبت داده می شود.

شرط دوم این است که دو امر مفروض باسید هر دو معقول باشند نه اینکه احد همانا معقول و متناقض باشد.

مثل اینکه یک شخص کچل دارای ریش را با یک کچل موفرفری مقایسه کنیم.

بازهم اضافه می کنیم که قائل شدن به وجود ذهنی طبق نظر حکما در قبال قول به شبح محکی و شبح غیر محکی و اضافه، ثابت نمی کند که یک موجود دارای دو وجود است. چرا که این معنا نامعقول است کما اینکه بیان شد.

اگر موجود ذهنی عینا همان وجود خارجی باشد باید بتوان این دو را بر هم حمل کرد و حال آنکه قابل حمل نیستند.

علاوه بر اینکه لازمهٔ حاکی و محکی بودن، اثنیتیت است.

این هم اشکال دیگری بر آنسلم که بنظر بنده این اشکال وارد است و خدشه ای ندارد.

بعضی از غربیان اشکالی نظیر این اشکال ذکر کرده اند که اشکال ضعیفی است.

اشکال دیگر غربیان به برهان آنسلم

بیان اشکال این است که آنسلم در مقام مقایسه گفت x دارای فقط وجود ذهنی، انقص است از x دارای وجود ذهنی و عینی. ما در قبال وی می گوییم از میان دو موجودی که هر دو وجود عینی دارند آنکه وجود ذهنی ندارد اکمل است از انکه هر دو وجود را دارد.

به تعبیر دیگر ما x را سه گونه می توانیم در نظر بگیریم :

۱- x دارای وجود ذهنی فقط

۲- x دارای وجود ذهنی و عینی

۳- x دارای وجود عینی فقط.

آنسلم می گفت : x دومی کاملترین موجود متصور است. اما بنظر ما x سومی از x دوم هم اکمل است.

جواب : آن وجود ذهنی، نشانهٔ نقص است که مفهومی ماهوی باشد. چون ماهیت وحد داشتن علامت نقص است. اما مفهوم اما مفهوم x که آنسلم می گفت مفهومی است فلسفیست نه ماهوی. فلذا نشانگر نقض x نبود. پس این اشکال بر وی وارد نیست.

اشکال فلاسفه اسلامی به برهان آنسلم

آخرین اشکال : اشکال اخیر را احدی در غرب متفطن نشده است و این اشکال ناشی از تفکیک بین دو نوع حمل اولی و شایع است. با این اشکال برهان آنسلم ریشه کن می شود. قبل از طرح اشکال مقدمه ای لازم است.

مقدمه : همانطور که قبلا هم اشاره شد ما دو نوع حمل داریم : ۱- حمل اولی ذاتی ۲- حمل شایع صناعی.

و این دو اصطلاح مشترک لفظی هستند. به یک معنا وصف قضیه واقع می شوند. و به یک معنا وصف اجزاء قضیه.

www.ketabha.org

اما معنای اول : در قضایای حملیه اگر موضوع ذاتی باشد و محمول یا همان ذات باشد یا یکی از ذاتیات او، این حمل را حمل اولی و ذاتی می گوییم. مثلا اگر تعریف انسان، حیوان ناطق باشد. قضایای ۱- انسان حیوان ناطق است ۲- انسان ناطق است ۳- انسان حیوان است ۴- انسان انسان است، همگی اولی هستند. و اگر محمول غیر اینها باشد حمل را شایع صناعی می گوییم. پس تقسیم ما دائر بین نفی و اثبات است.

این وصف را بعد از تمام شدن قضیه ذکر می کنیم.

معنای دوم : قضیه مفهومی است منطقی چون عروضا و اتصافا در ذهن است. (قول یحتمل الصدق و الکذب) وقتی قضیه موطنش ذهن بود، اجزاء قضیه هم دروما ذهن هستند. در ذهن هم چیز جز مفاهیم تصدیقی (قضایا) و مفاهیم تصوری (اجزاء قضایا) نداریم.

حال این مفهوم را دو گونه می توان لحاظ کرد : ۱- بما انه مفهوم یا به حمل اولی ذاتی ۲- بما انه ذومصداق یا به حمل شایع صناعی. این معنا باید بلافاصله بعد از موضوع و یا محمول ذکر شود.

مثال : با استفاده از این دو گونه حمل، شبهه معروفی را جواب می دهیم. اشکال این است که ما دو جمله می توانیم داشته باشیم :

۱- جزئی، جزئی است ۲- جزئی، جزئی نیست.

اما اولی با طل است چون جزئی مفهومی است که یصدق علی کثیرین، پس کلی می باشد.

دومی هم باطل است چون سلب الشئ عن نفسه مجال است. بنابراین هر دو باطل شد. لازم می آید ارتفاع نقیضین.

در جواب می گوییم : اگر حمل را در محلول دو قضیه، حمل اولی بگیریم، جمله اول صحیح است و دومی باطل. و اگر حمل را در محمول دو قضیه حمل شایع بگیریم، حمله دومی صحیح است و اولی باطل.

و اگر حمل را در محمول دو قضیه حمل شایع بگیریم، جمله دومی صحیح است و اولی باطل.

و اگر حمل را در محمول قضیه اول حمل اولی بگیریم و در قضیه دوم حمل شایع صناعی، هر دو قضیه صادق است.

۱- جزئی ،جزئی /به حمل اولی ذاتی است. (یعنی مفهوم) = صحیح است.

۲- - جزئی، جزئی/ به حمل شایع صناعی است. (یعنی مصداق) = صحیح است.

۱- جزئی ،جزئی/ به حمل اولی است. = صحیح است ۲- جزئی جزئی به حمل اولی نیست. = باطل است.

۲- جزئی ،جزئی /به حمل شایع است. = باطل است. : ۲- جزئی جزئی به حمل شایع نیست = صحیح است.

و اما اصل خود اشکال بر آنسلم در جلسه بعد خواهد آمد. و السلام علیکم

منابع مختلف جهت مطالعه بیشتر براداران گرامی

کتاب مستقل فارسی «خدا در فلسفه» نوشته جمعی از فیلسوفان دین غربی ترجمه : بها الد خرماشاهی کتابهائی که بخشی از آنها مربوط به بحث اثبات وجود خدا می باشد.

«کلیات فلسفه» نوشته ریچارد پایکن آوروم استرول ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتبوی

www.ketabha.org

«درآمدی به فلسفه» اثرجاستوس با کلر – جان هرمن رندان ترجمه : امیر جلال الدین اعلم

«مقدمه ای به فلسفه» نوشته اوزوالدکولیه ترجمه : احمد آرام

«مقدمه ای بر فلسفه» نوشته بوخینسکی ترجمه : محمد رضا باطنی

«فلسفه یا پژوهش حقیقت مقالات عده ای زیر نظر پروفسورلین ترجمه : سید جلال الدین مجتبوی»

«درآمدی به تحلیل فلسفی» اثر جان هاسپرز ترجمه : سهراب علوی نیا

جلد اول از چاپ خارج شده است. «An Introduction to philosophical Analyusis»

قسمتی از این کتاب را بعنوان «فلسفه دین» دفتر تبلیغات اسلامی منتشر کرده است.

«براهین اثبات وجود خدا در غرب» مقالاتی از دائره المعارف پل ادوارد ترجمه و نشر : دفتر تبلیغات اسلام و همچنین مراجعه کنید به آموزش فلسفهٔ استاد مصباح. و آموزش عقاید ایشان.

اصول فلسفه و روش رئالیسم مقاله ۱۴ به همراه حواشی مرحوم مطهری.

علل گرایش به مادیگری استاد شهید مطهری

کاوشهای عقل نظری مهدی حائری یزدی و کتب دیگر ...

کتب انگلیسی و غیر آن بصورت مستقل در این باب متعدد و کثیر است. از جمله :

"God" Anthony flew

www.ketabha.org

جلسه نهم ۱۳۷۲/۱/۲۹

کلام ما منتهی شد به آخرین نقد بر برهان آنسلم. مقدمه این اشکال ذکر شد.

اشکال مبتنی بر حمل شایع و اولی به برهان آنسلم

اما اصل اشکال: برهان آنسلم به این صورت بود که :

اگر x فقط وجود ذهنی داشته باشد، آنگاه x، x نیست.

اما x، x است.

پس x فقط وجود ذهنی ندارد.

لکن این بیان تمام نیست و مقدمه اول مخدوش است. چون برای صدق حمل اولی وحمل مفهوم بر مفهوم، وجود عینی لازم نیست. و اشتباه آنسلم از همین جا ناشی شده است. x، x است خواه وجود عینی داشته باشد، خواه وجود عینی نداشته باشد.

در نظر بگیرید این قضیه را : «اسب شاخدار، اسب شاخدار است.»

این جمله هلیه مرکبه است و حمل هم حمل اولی است. اما آیا برای صدق این قضیه، وجود عینی لازم است. هرگز ما در قبال آنسلم می گوییم که اگر مراد شما از x (x سوم در مقدمه اول) مفهوم و حمل اولی می باشد، علی ای حال x، x است. و اگر مراد شما از x، مصداق و حمل شایع می باشد، در این تقدیر مقدمهٔ اول شما صحیح است. اما مقدمهٔ دوم باطل است. چون آنچه در مقدمه دوم آمده است و از ضروریات می باشد حمل مفهوم بر مفهوم است نه حمل مصداق بر مفعوم.

پس یا باید x به حمل اولی مراد باشد که مقدمه اول درست نیست. و یا باید x به حمل شایع مراد باشد که مقدمه دوم درست نیست.

چون مقدمهٔ دوم نفی تالی مقدمه ی اول نیست. قهرا نتیجه هم نفی مقدم مقدمهٔ اولی نیست.[۹]

خلاصه بحث اینکه بر استدلال آنسلم علاوه بر نقض، دو اشکال عمده وارد است. یکی این اشکال اخیر و یکی هم اشکالی که می گفت : موجود به دو وجود ذهنی و عینی اصلا نامعقول و ناممکن است.

پیشنه ی برهان آنسلم بعد از طرح اولیه در تاریخ فلسفه

در انتهای این بحث می پردازیم به ذکر موافقان و مخالفان عمده این استدلال در طول تاریخ.

۱- مخالفت گونیلون در زمانه ی وی

اولین مخالف عمده آنسلم، گونیلون بود که ذکر شد.

---

[۹]-این اشکال را بنده اولین بار از جناب استاد آقای فیاضی شنیدم.

www.ketabha.org

۲- مخالفت آکویناس و طرفداران اودر قرون وسطی

دومین مخالف توماس اکونیاس است که ایشان پنج راه دیگر برای اثبات وجود خدا قائل بود. و در غرب وقتی گفته می شود : پنج راه اثبات خدا، اشاره به رأی اکویناس می باشد. در طی قرون وسطی بخاطر سیطره رای وی کسی موافق نظر آنسلم نبود.

۳- احیای طریقه ی آنسلم توسط دکارت و فلاسفه ی قائل به اصالت عقل

در آغاز قرون جدید، دکارت با تقریر جدیدی این استدلال را زنده کرد. دکارت پدر فلسفه جدید در غرب و همچنین موسس فلسفه اصالت عقل است. (Rationalism) این مکتب در قبال فلسفه اصالت تجربه است. (Empiricism) به دنبال وی اسپینوزاولایب نیتزهم موافقت کردند.

٤- برهان آنسلم در میان فلاسفه ی تجربی

فلاسفه عمده مکتب اصالت تجربه عبارتند از «فرانسیس بیکن»، «توماس هابز»، «جان لاک» و«جورج بارکلی». از این مکتب به فلسفه جزیره ای یا فلسفه انگلیسی تعبیر می کنند.

از میان این دسته جان لاک از موافقان آنسلم است و راسل از مخالفان می باشد. و بقیه نفیا و اثباتا به این استدلال نپرداخته اند.

٥- برهان آنسلم از نظر مکتب ایده آلیسم آلمان

و اما در مکتب ایده آلیسم آلمان، هگل و سایرین موافق این دلیل می باشند.

٦- حیات برهان آنسلم بعد از اشکال کانت و در دوره ی جدید

بزرگترین مخالف آنسلم، کانت آلمانی است. کسانی گفته اند که برهان آنسلم بعد از کانت دیگر طرفدار جدی پیدا نکرده است. اما در عین حال هنوز هم بعضی از معاصرین موافق قضیه هستند. مثل هارتشون منطق دان و فیلسوف امریکایی و مالکوم آمریکائی.

اما در این میان عده ای از فلاسفه فقط در تعریف با آنسلم موافق هستند و می گویند قبل از وی تعریفی به این جامعیت ارائه نشده بود. «کاملترین موجود متصور». از جمله فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی پل تیلیخ.

ما برای پرهیز از طولانی شدن بحث، در بیان دسته های مختلف براهین به اساس استدلال می پردازیم، و دوستان برای تحقیق و مطالعه بیشتر می توانند به کتب تاریخ فلسفه، بخش آراء مختلف این فلاسفه مراجعه کنند. و تقریرهای دیگر را بدست آورند.

www.ketabha.org

دسته دوم : براهین جهان شناختی (Cosmological)

اصل علیت اساس براهین جهان شناختی

همه این براهین از اصل علیت استفاده می کنند. چه یکی از مصادیق اصل و چه خود اصل علیت. سابق ترین برهان جهان شناختی، برهان حرکت ارسطو است.

پیشینه ی برهان حرکت ارسطو

ریشه هایی از این برهان را می توان در آثار افلاطون دید. در کتاب تیمائوس از مجموعه آثار افلاطون وی اشاره ای اجمالی به دلیل حرکت می کند. لکن به هرحال تقریر برهانی این دلیل از آن ارسطو است.

برهان حرکت در کتاب های ارسطو

او در سه موضع از کلمات خود این برهان را ذکر می کند :

۱- کتاب ما بعدالطبیعه ارسطو باب ۱۲

۲و ۳- کتاب طبیعت قسمت ۷ و ۸ کتاب[۱۰]

تقریر اجمالی برهان حرکت

اجمال دلیل این است که می گوییم در جهان حرکت وجود دارد. و در هر حرکتی، محرک باید غیر از متحرک باشد. پس وقتی متحرکی دیدیم، بسراغ محرک او می رویم. محرک یا خودش متحرک است و یا ساکن. اگر ساکن باشد که مطلوب ما ثابت می شود، و اگر متحرک باشد باز او هم محرکی دارد ... تا اینکه می رسیم به محرک بدون تحرک چرا که تسلسل محال است. و این محرک غیر متحرک عبارت است از خدا.

---

[۱۰]-ترجمهٔ خوب کتاب از آقای دکتر مهدی فرشاد می باشد.

فرانسیس بیکن (۱۵۶۱-۱۶۲۶) فیلسوف انگلیسی.

دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶ م) David Hume فیلسوف، مورخ و ادیب اسکاتلندی.

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴ م) John Locke فیلسوف انگلیسی

بندیکتوس (باروخ) اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷ م) فیلسوف اصالت عقلی و وحدت وجودی هلندی.

گوتفرید ویلهلم لایب نیتز (۱۶۴۶-۱۷۱۶ م) Gottfried Wilhelm Leibniz فیلسوف و عالم طبیعی و ریاضی و سیاستمدار و مورخ و حقوقدان و اقتصاد دان آلمانی.

برتواندراسل Bertrand Russell

هارتشورن Hartshorne

www.ketabha.org

بیان تفصیلی تقریر ارسطو از برهان حرکت

و اما تفصیل برهان : بعد از ارسطو فلاسفه موافق با وی اعم از مسلمان و غیر مسلمان برای اینکه دلیل سالم از اشکال باشد، اصلاحاتی کرده اند و تقریرهای دیگری بدست داده اند. ما فعلا تقریر ارسطو را ذکر می کنیم.

رکن ۱- حرکت ازلی دوری در جهان وجود دارد.

بیان مطلب اینکه تغییر بر دو قسم است :

۱- تغییر تدریجی یا زمانی یا حرکت.

۲- تغییر دفعی یا آنی یا کون و فساد.

مراد از حرکت دوری و ازلی

مراد از حرکت در اینجا حرکت در قبال کون و فساد است. و مراد از ازلی در اینجا این است که آغاز زمانی ندارد نه اینکه همراه زمان نیست. چون که حرکت ازلی خودش مادر زمان است. و زمان مقدار همین حرکت ازلی است.

و اما حرکت دوری یعنی حرکتی که متحرک هر چه حرکت می کند هم به مقصد نزدیک می شود و هم از مقصد دور می شود.

بخلاف حرکت غیر دوری که نزدیک شدن به مقصد همان و دور شدن از مبدأ همان. متحرک به این حرکت دوری ازلی هم فلک ثوابت است.

توضیح اجمالی نظریه ی بطلمیوس

بر طبق هیئت بطلمیوس جهان همانند یک پیاز متشکل از مغز و چند لایه است. این لایه ها به ترتیب فلک اول و دوم و سوم و ... هستند. مرکز افلاک، زمین است. قمر در فلک اول است و شمس در فلک چهارم.

فلک ثوابت آخرین فلک است و این فلک در حال حرکت است اما ستاره ها و ثوابت بر روی آن نقش شده اند. (فلک ثوابت مضاف و مضاف الیه است.)

در تقریرهای جدید از آن جهت که هیئت بطلمیوسی به فراموشی سپرده شده است، صحبت از وجود حرکت ما در عالم می شود. چرا که لااقل یک مورد حرکت در جهان هستی وجود دارد.

رکن ۲- در هر حرکت، متحرک به توسط چیزی دیگر در حرکت است.

پس به تعبیر امروزی حرکت مکانیکی استنه دیالکتیکی، چون همیشه محرک یا در درون متحرک است که به آن حرکت دیالتیکی می گویند. (Dialectical) و یا در بیرون از متحرک است که به آن حرکت مکانیکی می گوید. (Mecanical)

www.ketabha.org

اما به چه دلیل متحرک نمی تواند عین محرک باشد ؟ در فلسفه می گویند دلیلش این است که متحرک از آن جهت که متحرک است قابل حرکت می باشد و محرک از آن جهت که محرک است فاعل حرکت می باشد. و قابل از آن رو که قابل است قبلا فاقد بوده است. و فاعل از آن رو که فاعل است قبلا واجد می باشد. پس فاعلیت و قابلیت می انجامد به واجدیت وفاقدیت.
حال اگر شیئی بخواهد هم فاعل و قابل باشد جمع فقدان و وجدان لازم می آید و این محال است. پس قابل و فاعل باید همیشه دو چیز باشند و متحرک غیر از محرک باشد تا اجتماع نقیضین لازم نیاید.

رکن ۳- یا سلسله حرکتها باید به محرک غیر متحرک بیانجامد یا تا بینهایت ادامه پیدا کند.

یکی دیگر از تفاوتهای در تقریر این است که فلاسفه در اینجا «دور» را هم اضافه کرده اند. پس مجموعا سه صورت تصویر می شود که چون دو صورت تسلسل و دور محال است، پس صورت اول متعین می شود.
بدین ترتیب نقص دیگری از تقریر ارسطو جبران می گردد.

رکن ٤- استمرار سلسله حرکتها تا بی نهایت محال است.

پس

رکن ٥- سلسله حرکتها باید به محرک غیر متحرک بینجامد.

کیفیت بررسی برهان حرکت به تقریر ارسطو

ما از دو دید این برهان را ملاحظه می کنیم.
اولا باید ببینیم که لوازم این برهان برفرض تمامیت چیست ؟ و آیا قابل التزام برای متدینان هست یا نه ؟
ثانیاً باید دید آیا این برهان تمام است یا نه ؟
«والسلام علیکم»

www.ketabha.org

جلسه دهم ۱۳۷۲/۲/٤

بررسی فقرات برهان حرکت ارسطو

صحبت ما راجع به برهان حرکت ارسطو بود. فقرات پنجگانه استدلال گذشت. مقتضای عقل سلیم و متعارف[۱۱] درباره ارکان خمسه برهان چیست ؟

سازگاری فقره ی دوم با عقل متعارف و عدم موافقت عقل سلیم با فقره ی پنجم

عقل متعارف و خالی از شوائب می گوید اگر یک چیزی حرکت می کند، لابد چیز دیگری او را حرکت می دهد. پس فقره دوم موافق با عقل سلیم است.

البته «موافقت با عقل سلیم» ملازم با «مطابقت با واقع نیست، و می تواند کاذب باشد.

اما عقل سلیم با رکن پنجم ناسازگاراست و متوجه نمی شود که چگونه ممکن است شیئی به شیئی دیگری حرکت بدهد اما خودش حرکت نکند ! چرا که در جهان طبیعت هر جا محرکی هست، متحرک هم هست.

پاسخ ارسطو از اشکال به فقره ی پنجم

۱- حرکت دوری عاشق

ارسطو در اینجا می گوید، حرکت های متعارف چنین است. امایک حرکت وجود دارد که در آنجا لازم نیست. که خود محرک هم حرکت کند. و آن حرکت عاشق است به دنبال معشوق. نظیر عاشقی که به عشق زیارت ثامن الائمه به سوی آستان قدس رضوی می شتابد. پس همیشه لازم نیست محرک خودش هم متحرک باشد. لازمه قول وی این است که فلک ثوابت باید عاشق خدا باشد. چون خدا محرک است ولی بلا تحرک است.

۲- نفس داشتن افلاک

اما عاشق بدون علم و شعور معنایی ندارد، پس فلک ثوابت باید شعور داشته باشد. و شعور ممکن نیست مگر اینکه نفس داشته باشد. چرا که مادیات دارای علم و شعور نیستند و فقط نفس است که دارای علم و شعور می شود.

لذا ملتزم شده اند که افلاک نفس دارند. اینکه می بینیم بحث نفوس فلکیه در فلسفه ارسطو وجود دارد و بعد مشائین هم قبول کردند. و اشراقیین و ملاصدرا هم به معنای دیگری این نظر را قبول کردند، ریشه اش از اینجا معلوم شد.

---

[۱۱]-عقل سلیم Common Sense

www.ketabha.org

پس برهان حرکت مبنی است بر اینکه قبول کنیم فلک ثوابت نفس دارد.

اشکالات به پاسخ های ارسطو

۱- ابهام در حرکت دوری عاشق

بر فرضی که بگوییم این مطلب محال نیست و فعلا آن را قبول کنیم، مطلب دوم این است که از ارسطو می پرسیم مراد شما از عشق چیست ؟ اگر معنای حقیقی و متعارف عشق را می گویید، پس چرا عاشق حرکت دوری دارد !؟

این معنا ندارد که عاشق از شوق معشوق دور بچرخد !

و اگر غیر این معنا را می گویید، باید آن را مشخص کنید چون مبهم است.

راه حل فلاسفه ی اسلامی در پاسخ از اشکال به فقره ی پنجم

فلاسفه ما در اینجا طریق دیگری دارند. اینان می گویند محرک اول غیر متحرک است چون مادی نیست بلکه مجرداست. و در عالم مجردحرکت راه ندارد.

اشکال به راه حل فلاسفه ی اسلامی

اشکال اول: عدم اثبات تجرد محرکغیرمتحرک

اما اشکال این است که مجرد بودن محرک غیر متحرک در استدلال مذکور ثابت نشده است و محتاج به استدلال دیگری است.

اشکال دوم: حرکت و سکون ازمقولهٔعدم و ملکه هستند.

بعلاوه اگر حرکت ندارد، سکون هم ندارد. چون سکون و حرکت از مقولهٔ عدم و ملکه هستند و فقط مادیات شانیت اتصاف به آن دورا دارند. پس اطلاق متحرک و ساکن بر موجود موجرد اصلا بی معناست.[۱۲]

خدای دین و خدای فلسفه

بررسی نسبت خدای ادیان با محرک بلا تحرک

مطلب سومی که باید توجه کرد این است که آیا این محرک بدون تحرک همان خدای ادیان و مذاهب است یا نه ؟

خیر. محرک غیر متحرک فقط کارش ایجاد حرکت است در عالم. اما محدث و مبقی بودن این موجود ثابت نشد.

---

[۱۲]-بخلاف ثبات و تغیر که تقابل سلب و ایجاب دارند. لذا می گوییم الموجود اما اثبات و اما متغیر.

www.ketabha.org

این نکته مضر به حال ارسطو نیست چون او خدا را محدث و مبقی عالم نمی داند، اما برای متدینان مضر است. فلذا محدث و مبقی بودن هم باید ثابت شود. اگر بوسیله برهان دیگری این نقص ترمیم شد که هیچ والا این برهان خدای ادیان را اثبات نمی کند.
به تعبیر دیگر ممکن است که این محرک بلا تحرک معلول و مخلوق خداوندی باشد که محدث و مبقی عالم است. پس باید معادله «خدای فیلسوف = خدای دین» ثابت شود. کما اینکه در مقدمه بحث اثبات وجود خدا گذشت، ارسطو درمیان کلماتش گاهی می گفت اصلا جهان آفریننده ندارد و خودش ازلی و ابدی است. و گاهی قائل می شد به اینکه خالق جهان «دمیورژ» است. (Demuge)و این واژه یونانی را از استاد خود افلاطون یاد گرفته بود.
اما فلاسفه ما بر خلاف وی می گویند ازلی بودن و قدیم بودن عالم منافاتی با امکان ندارد. و ملازم با وجوب هم نیست.

بررسی ارکان برهان ارسطو

بعد از روشن شدن لوازم و نتایج برهان، می پردازیم به اصل برهان.

بررسی رکن اول

اشکال به رکن اول: استحاله ی حرکت ازلی بر اساس قوانین ترمودینامیک

اما رکن اول : مقدمتا باید دانست که یکی از شاخه های علوم تجربی که در قرن ۱۹ بوجود آمد، علمی است بنام «ترمودینامیک» (Thermodynamic) یا گرما پویایی. این علم شاخهٔ مهمی است از فیزیک که درباره گرما و حرکت بحث می کند. این علم بر سه اصل مبتنی می باشد.
اصل دوم ترمودینامیک می گوید «حرکت ازلی محال است.»بر طبق این اصل دیگر حرکت دوری ازلی ممکن نیست. و مقدمه اول استدلال از بین می رود.

نقد اشکال اول و پاسخ به نقد

اگر کسی بگوید اصل دوم ترمودینامیک یک قانون صد درصد مسلم نیست. در جواب می گوییم که
اولاً : امروزه این اصل را مسلم می شمارند.
ثانیاً : لااقل برای کسی که این قانون را بعنوان اصل موضوع قبول می کند، استدلال شما مسموع نیست. به هر حال انسان امروزی یا از نظر او قانون دوم ثابت شده است و یا بعنوان اصل موضوعی مقبول است.

برخی تلاش ها برای ترمیم و بازسازی رکن اول

با این بیان استدلال ارسطو از اعتبار ساقط می شود. اما اگر رکن اول را بصورتی که فلاسفه بعدی تقریر کرده اند، در نظر بگیریم، قانون دوم ترمودینامیک مضر به استدلال ما نیست.

www.ketabha.org

طبق تقریر فعلی می گوییم :

در جهان طبیعت حرکتی وجود دارد. در اینجا بد نیست این نکته را هم بدانیم که درباره زمان حداقل ۸ قول وجود دارد که قول به اینکه زمان یعنی «مقدار حرکت ماده» یکی از این اقوال است. لذا استدلال را نمی توان بر این مبنا بنا کرد. چون مورد قبول همگان نیست.

بررسی رکن دوم

تعارض فیزیک نیوتونی با فیزیک ارسطویی

اما رکن دوم: در معارضه با استدلال ارسطو اگر کسی چنین استدلال کند :

۱- در جهان طبیعت سکونی وجود دارد.

۲- در هر سکونی، ساکن به توسط چیزی دیگر در سکون است.

۳- یا سلسله سکونها باید به مسکن غیر ساکن بیانجامد یا تابینهایت ادامه پیدا کند.

۴- استمرار سلسله سکونها تا بینهایت محال است پس:

۵- سلسله سکونها باید به مسکن غیر ساکن بینجامد.

اشکال این معارضه در چیست ؟ به نظر می رسد اشکال در رکن دوم باشد. اما چه فرقی است بین رکن دوم این استدلال و رکن دوم در استدلال ارسطو ؟ یعنی «در هر حرکتی، متحرک به توسط چیزی دیگر در حرکت است.»

پیش فرض ما در این قضاوت این است که هر جسمی به خودی خود و در حالت اولیه، ساکن است. لذا مسکن نمی خواهد. اما برای حرکت، محرک می خواهد. اما دلیل بر این مطلب چیست ؟ قانون اول از چهار قانون جاذبه نیوتن می گوید «حالت اولیه اشیاء حرکت است». در این میان حق با ارسطو است یا با نیوتن ؟

داوری میان نظر ارسطو و نیوتون

اولاً : امروزه کسی حرف ارسطو را قبول نمی کند.

ثانیاً : برای داوری ما باید یک جسم را در حال طبیعی مشاهده کنیم ما چنین شیئی در عالم نداریم. چون وقتی اشیاء دیگر در عالم هستند، همیشه احتمال تاثیر هر شیئی را در آن می دهیم. پس «شیئی با حالت طبیعی» یک مفهوم آرمانی است. کما اینکه «سطح بدون اصطکاک» یک مفهوم آرمانی است.

ثالثا : نیوتن با محاسبات ریاضی نشان می دهد که جسم بدون حرکت نمی تواند باشد. و این مطلب امروزه پذیرفته شده است. اگر این معنا را بپذیریم که ارسطو محکوم است و اگر نپذیریم باز هم مساوی هستند. نتیجه اینکه رکن دوم ثابت نمی شود. با ابطال رکن دوم، رکن سوم هم دیگر از بین می رود.

www.ketabha.org

برخی تلاش ها برای دفاع از رکن دوم ارسطو و نقد آن ها

بیان اول و نقد آن

اگر کسی بگوید حرکت یک امر وجودی است، ولی سکون امر عدمی است و ما از عدم الحرکه تعبیر می کنیم به سکون. پس سکون محتاج به علت نیست. در جواب می گوییم که به همین بیان می توان گفت که حرکت امری است عدمی، چون حرکت یعنی عدم السکون.

بیان دوم و نقد آن

اگر بگویید ما حرکت را لمس و مشاهده می کنیم. جواب می دهیم که اتفاقا حرکت قابل لمس و مشاهده نیست. بلکه ما بوسیله حس فقط تتالی سکنات را می فهمیم.

به تعبیر ملاصدرا حرکت در عرش محسوسات و فرش مجردات است. به این معنا که برای درک حقیقت حرکت حس و عقل باید به کمک یکدیگر بشتابند. پس به صرف اضافه کردن مفهوم عدم به یک معنا نمی توان گفت آن معنا امری است عدمی.

بیان سوم و نقد آن

و اما در مورد بیانی که در لزوم دو گانگی محرک و متحرک از راه حیثیت وجدان و فقدان ذکر کردیم، این بیان هم در صورتی تمام است که حالت اولیه اشیاء حرکت نباشد. والا دیگر محتاج به فاعل حرکت نیستند.

بیان چهارم و نقد آن

تقریر برهان حرکت با استناد به حرکت جوهری هم مشروط استبه اثبات اصل حرکت جوهری، و این اصل یک قانون مسلم در نزد همه نمی باشند.

والسلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه یازدهم ۱۳۷۲/۲/۵

ادامه ی سخن در باب برهان حرکت ارسطو

بحث دربارهٔ برهان حرکت از دیدگاه ارسطو در اثبات باری بود. با ابطال رکن دوم نوبت به ارکان بعدی نمی رسد. بنابراین محتاج به ذکر بیان ارسطو در ابطال تسلسل نیستیم. ولی با این وجود، ذکر برهان ارسطو در این باب خالی از فایده نیست.

برهان ارسطو در ابطال تسلسل

براهین ابطال تسلسل در بیان فلاسفه

برهان «وسط و طرف» ارسطو بعدها مورد نقادی دیگران قرار گرفت و پذیرفه نشد. البته در این زمینه براهین دیگری هم اقامه شده است از فارابی و ملاصدرا و دیگران که بعضی از آنها در طی مباحث اشاره خواهد شد.

برهان وسط و طرف

بیان اول:

تقریر ارسطو، شیخ الرئیس و بعضی دیگر از ارسطوئیان

ارسطو و شیخ الرئیس و بعضی دیگر از ارسطوئیان در تقریر این برهان چنین می گویند: یک رشته علی و معلولی را فرض می کنیم که در این رشته. الف، معلول ب است و ب هم معلول ج است. این مجموعه ما ۳ عضو بیشتر ندارد. در این هنگام الف فقط معلول است و «ب» هم معلول است و هم علت و «ج» هم فقط علت است.

ما بنا می گذاریم که هر چیزی فقط علت است یا فقط معلول است، طرف بنامیم. و هر چیزی را که هم علت است و هم معلول، وسط بخوانیم. بنابراین در مجموعه ما الف و ج طرف هستند و ب وسط. حال اگر به مجموعه ما عضوی اضافه شود و ج هم معلول «د» بشود، در اعضای دیگر تأثیری نمی کند، فقط از این به بعد «ج» می شود وسط و «د» می شود طرف و به همین ترتیب در اینجا ما استقراء ریاضی می کنیم و می گوییم هر تعداد که به مجموعه اضافه شود فقط تعداد اوساط تغییر می کند و اطراف همشه دو تا خواهد بود.

اعضا	اطراف	اوساط
۳	۲	۱
۴	۲	۲
۵	۲	۳
۶	۲	۴

www.ketabha.org

پس در هیچ رشته علی و معلولی و هیچ سلسله ای تعداد اطراف بیشتر و کمتر از دو تا نمی شود. اینک به طریق خلف می گوییم :
اگر تسلسل ممکن باشد پس رشته ما یک طرف بیشتر ندارد.
هر رشته علی و معلولی دارای دو طرف است.
پس تسلسل ناممکن و محال است.

اشکال به تقریر اول: به کارگیری قیاس و تشبیه

اشکال – شما در اینجا قیاس و تشبیه بکار برده اید. چون می گویید رشته های محدود دو طرف دارند پس رشته نامحدود هم باید دو طرف داشته باشد. اما قائل به تسلسل معنای سخنش این است که «ممکن است رشته ای دارای یک طرف باشد.» شمای ارسطو باید اثبات کنید که رشته بینهایت وجود ندارد و نمی تواند وجود داشته باشد. نه اینکه بگویید نا محدود اگر موجود باشد دارای یک طرف است.

به این مثال توجه کنید : اگر من از شما بخواهم که اثبات کنید انسان دو شاخ وجود ندارد. و شما در جواب بگویید «اگر چنین انسانی وجود داشته باشد، با انسانهای عادی فرق دارد و بی شاخ نیست.»

این جواب مفید هیچ فایده ای نیست و فقط تفاوت بین انسانهای عادی و انسان دو شاخ را ذکر کرده اند و این را من از اول خودم می دانستم.

پس نهایت استدلال ارسطو این می شود که اگر رشته نامحدودی داشته باشیم، آن رشته دارای یک طرف است و با رشته های محدود فرق دارد.

اکر کسی توهم کند که طبق قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لا یجوز واحد» باید رشته نامحدود هم دو طرف داشته باشد.

در پاسخ می گوییم اگر ما این قاعده را قبول داشته باشیم، در جایی می آید که افراد ماهیت نوعیه واحد داشته باشیم.

و در اینجا ما ماهیت نوعیه ای نداریم. و صرفنظر از ماهیت نوعیه، باز هم مجموعه نا محدود با مجموعهٔ محدود کاملا متفاوت است.

نتیجه بحث این شد که راه ارسطو و مشائیان در استحاله تسلسل تمام نیست.

بیان دوم:
تقریر ملاصدرا

مرحوم ملاصدرا با استفاده از امکان وجودی و فقری راه دیگری طی کرده است. که مرحوم مطهری این استدلال را در حواشی اصول فلسفه و روش رئالیسم در قالب یک مثال بیان کرده اند.

www.ketabha.org

بیان استاد مطهری (ره) از تقریر ملاصدرا

در نظر بگیرید یک قفسه و ردیف کتاب را. اگر کسی بخواهد کتابی را خمیده و کج قرار دهد، شما می گویید کتاب خمیده هیچگاه نمی ایستد. طرف در جواب می گوید خوب یک کتاب دیگر بصورت مورب زیر او می گذارم. باز شما می گویید وقتی دومی کتاب اول را نگه می دارد که خودش بتواند بایستد. باز می گوید کتاب سوم و چهارم و ... اما همه می دانیم که این رشته تا هر کجا پیش برود وقتی می تواند بصورت مایل بایستد که تکیه گاهی داشته باشد و باید به دیوار یا کتابی قائم بر سطح قفسه تکیه کنند.
به همین نحو ممکن الوجودها و موجودات غیر مستقل وقتی محقق می شوند که متکی به یک وجود واجب و مستقل باشند. همین که ما یک وجود غیر مستقل را قبول کنیم (لااقل وجود خودمان را) این بیان می آید.

ابتناء تقریر ملاصدرا بر برهان وجوب و امکان

این برهان قوی است اما بخلاف برهان ارسطو مبنی بر بحث امکان و وجوب است، لذا قبلا باید آن بحث تمام شده باشد.

برهان امکان و وجوب

تقریر های متعدد برهان وجوب و امکان

این برهان تقریرهای متعددی در لسان فلاسفه و متکلمان از زمان فارابی و ابن سینا تا کنون دارد. ما در اینجا یک تقریر را که بنحو دقیقی تنظیم شده است و محل بحث و اشکال غریبان هم واقع شده ذکر می کنیم و بعد می پردازیم به اشکالات و پاسخهایی که وجود دارد.

برهان وجوب و امکان قابل دفاع ترین برهان بر وجود خداوند

به نظر می رسد هنوز هم قابل دفاع ترین برهان بر اثبات وجود خدا، همین برهان باشد. این برهان فلسفی دارای پنج رکن است.

تقریر ارکان برهان

اما اصل برهان :

رکن ۱– هر موجودی یا مستقل استو یا غیر مستقل

دلیل بر این منفصلهٔ حقیقه مانقه الجمع و الخلو این است که تقسیم ما حصر عقلی است. و در تقسیم عقلی ولو ما مفهوم «x» را ندانیم، اما به هر حال صحیح است که گفته شود هر موجودی یا x است و یا غیر x. و اساسا حصر عقلی مزیتش این است که دلیل نمی طلبد، بخلاف تقسیم های استقرایی و تجربی.
با اینکه بعضی ها در غرب مدعی شده اند که مفهوم مستقل را نمی فهمیم، اما در عین حال رکن اول تمام است.

www.ketabha.org

رکن ۲– یا موجودی مستقل وجود دارد یا همه موجودات غیر مستقل هستند.

بعد از قبول رکن اول سه صورت تصویر می شود :

۱– همه موجودات مستقل باشند.

۲– بعضی مستقل و بعضی غیر مستقل باشند.

۳– همه موجودات غیر مستقل باشند.

رکن دوم استدلال بوسیله شق اول خود، فرض ۱ و ۲ را در بر می گیرد و جامع این دو فرض می باشد. و بوسیله شق دوم هم فرض ۳ را ذکر می کند. پس صورت دیگری در عالم فرض ندارد.

رکن ۳– کاذب است که همه موجودات غیر مستقلند.

به این وسیله ما شق دوم را نفی می کنیم. قهرا نتیجه می شود صدق مقدم شرطیه، چرا که کذب هر دو نشاید.

رکن ٤– موجودی مستقل وجود دارد.

رکن ٥– موجودی واجب الوجود وجود دارد.

برای اثبات رکن سوم استدلالی با هشت فقره لازم است که خواهد آمد.

و برای اثبات رکن ۵ باید مساوقت استقلال با وجوب وجود را اثبات کنیم.

یک رکن ششم هم وجود داد که به فلسفه مربوط نیست و وارد حیطه کلام می شود و این رکن را باید متدینان ضمیمه استدلال خود بکنند.

رکن ٦– خدا وجود دارد.

و ما فعلا از این رکن صرفنظر می کنیم در بحث و به محل دیگری واگذار می کنیم.

بررسی اجمالی ارکان برهان

حال رکن ۱ و رکن ۳ باید علیحده ثابت شود. که البته اولی آسان است و سومی مشکل.

علاوه بر اینها ما سه گذر و استدلال فرعی در اینجا داریمکه باید برای هر یک دلیل بیاوریم و تمامیت این سیر را نشان دهیم.

۱ $\longrightarrow$ ۲

۲ و ۳ $\longrightarrow$ ۴

۴ $\longrightarrow$ ۵

اما گذر از رکن ۱ به رکن ۲ کاملا منطقی و معتبر است. و بیان این گذر در ضمن استدلال گذشت.

گذر از ۲ و ۳ به رکن ۴ هم معتبر است. چون تشکیل یک قیاس استثنایی می دهند. که با رفع تالی ما نتیجه گرفته ایم وضع مقدم را.

www.ketabha.org

باقی می ماند رکن ۱ و ۳ و گذر ما از ۴ به ۵. به این سه امر اشکالاتی شده است که باید از آنها دفاع کنیم. در این میان رکن ۳ بیش از همه موردحمله واقع شده است و مرکز ثقل استدلال در آنجاست، لذا اول می پردازیم به بیان استدلال بر رکن سوم.

و السلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه دوازدهم ۱۳۷۲/۲/٦

مروری دوباره بر برهان وجوب و امکان

بحث ما درباره برهان امکان و وجوب بود در باب اثبات وجود باری.

گفتیم که این برهان دارای پنج رکن است و رکن سوم بیش از سایر فقرات مورد اشکال واقع شده است. رکن سوم این بود : «کاذب است که همه موجودات غیر مستقلند.»

استدلال بر رکن سوم برهان وجوب و امکان:

«کاذب است که همه موجودات غیرمستقلند.»

دلیل بر این مطالب استدلالی است دارای هشت فقره که بترتیب عبارتند از: [۱۳]

رکن ۱-

«اگر هر موجودی غیر مستقل است آنگاه جهان هستی عبارت است از مجموعه ای از بینهایت موجود غیر مستقل.»

چرایی فرض بی نهایت بودن مجموعه

چرا گفته ایم بینهایت موجود غیر مستقل ؟ وجه آن، این است که هر کس دور را باطل بداند که می داند، باید قبول کند که هیچ مجموعه ای متناهی از موجودات غیر مستقل تصور نمی شود.

مثلا مجموعه ای سه عضوی را در نظر می گیریم که «الف» معلول «ب» است و «ب» معلول «ج» است.

این مجموعه نمی تواند سه عضوی باقی بماند والا بی توجیه خواهد ماند. چون وقتی الف غیر مستقل است وجود ب، بودن «الف» را توجیه می کند. و همچنین وجود «ج» هستی «ب» را توجیه می کند. اما خود «ج» آیا چگونه محقق شده است ؟ پس باید وجود «د» را فرض کنیم و باز «د» چون غیر مستقل است وجود «هـ» را می طلبد تا بینهایت. و اگر شما وجود ج را معلول ب یا الف بدانید، این دور می شود و دور را هم که فرض کردیم شما باطل می دانید.

پس معلوم شد که مجموعه ما سه عضوی نمی تواند باقی بماند و حتما تا بی نهایت ادامه پیدا می کند.

در ضمن بدانید که علی الظاهر تا کنون کسی در استحاله دور خدشه نکرده است. ولو کسانی استحاله تسلسل را منکر شده اند.

---

[۱۳]-در بیان برهان و استدلال نباید لفاظی کرد و باید همیشه لفظ واحد ذکر کرد تا موجب اشتباه و مغالطه مستدل و مخاطب نگردد.

www.ketabha.org

رکن ۲-

اگر جهان هستی عبارت است از مجموعه ای از بینهایت موجود غیر مستقل، آنگاه خود جهان هستی نیازمند علت است.

در اینجا مقدم رکن ۲ همان تالی رکن ۱ است. و علت مطلب هم این است که وقتی تک تک اعضاء مجموعه غیر مستقل باشند قهرا مجموعه هم غیر مستقل خواهد بود. مثل اینکه هزار مهره سفید روی هم یک مجموعه سفید را تشکیل می دهد.

رکن ۳-

اگر خود جهان هستی نیازمند علت است آنگاه علت جهان هستی یا در بیرون جهان هستی است یا در درون آن است.

باز در اینجا تالی رکن ۲ مقدم رکن ۳ شده است. این رکن واضح است چون حصر ما عقلی است و شق ثالثی تصور نمی شود.

رکن ٤-

«علت جهان هستی نمی تواند در بیرون آن باشد»

علتش این است که اگر بیرون جهان هستی باشد، پس داخل جهان نیستی است و قهرا معدوم است. عدم هم که معنا ندارد علت وجود شیئی واقع شود.

رکن ٥-

«علت جهان هستی نمی تواند در درون آن باشد.»

به علت اینکه هر چیزی در جهان هستی است، غیر مستقل می باشد و خودش جزء معلول است.

در اینجا رکن ۴ و ۵ مجموعا نفی تالی رکن ۳ را می کنند و از نفی تالی، نفی مقدم نتیجه می شود. یعنی ۶ $\longrightarrow$ ۳ و ۵ و ۴.

رکن ٦-

«جهان هستی، نیازمند به علت نیست.»

و بعد از اضافه رکن ۶ به رکن ۲، رکن بعدی بدست می آید. ۷ $\longrightarrow$ ۶ و ۲

رکن ۷-

«جهان هستی عبارت از مجموعه ای از بینهایت موجود غیر مستقل نیست.»

و نهایتاً از انضمام رکن ۱ و ۷ هشتم بدست می آید. ۸ $\longrightarrow$ ۷ و ۱

www.ketabha.org

رکن ۸-

«کاذب است که هر موجودی غیر مستقل است. یا اینکه همه ی موجودات غیر مستقلند.»

و این نتیجه، همان رکن سوم است در برهان امکان و وجوب. پس معلوم می شود که «وجود مستقلی در عالم وجود دارد.»

اشکال به ارکان استدلال بیان شده

بر رکن ۲ و ۵ این استدلال اشکال شده است. و اینک می پردازیم به اشکالها و جواب آنها.

اشکال بر رکن ۲- اشکال راسل: اشتباه مقولی

این اشکال از جانب برتراند راسل مطرح شده است. وی در باب وجود و عدم خدا فیلسوفی شکاک و لا ادری بود. در قرن حاضر یک عالم مسیحی بنام کاپلستون که تاریخ فلسفه وی را بهترین کتاب در این زمینه می دانند با راسل مناظره ای دارد که این مناظره ما بین جنگ جهانی اول و دوم از رادیو بی بی سی لندن پخش شد. و در این مناظره کاپلستون مثبت بود و راسل نافی. این مناظره معروف است و بارها منتشر شده است.

از جمله در آخر کتاب «عرفان و منطق» نوشته راسل و ترجمهٔ نجف دریا بندری و در کتاب «چرا مسیحی نیستم» نوشتهٔ راسل و ترجمه عبدالعلی دستغیب.

کاپلستون در صحبت خود استدلال می کند که یک رکن آن همین رکن شماره ۲ می باشد.

راسل در قبال وی می گوید که «پیش فرض شما این است که اگر همه اجزاء یک کل متصف به یک وصف باشند، خود کل هم متصف به آن وصف است.»اما این حرف غلط است.

شما نگاه کنید که مثلا همه افراد انسانی مادر دارند. اما آیا می شود گفت نژاد بشر زائیده مادر است. یا مثلا هر دختی ریشه دارد اما نمی توان گفت که جنگل هم ریشه دارد. با اینکه جنگل، مجموعهٔ درختها است. پس معلوم شد که می شود افراد یک مجموعه وصفی داشته باشند، اما خود آن کل، وصف را نداشته باشد.

در صفحه ۲۱۴ کتاب «عرفان و منطق» راسل چنین می گوید : «من می توانم آنچه را بنظرم اشتباه شما است با یک مثال روشن کنم. هر آدم موجودی مادری دارد و ظاهرا برهان شما این است که لهذا نژاد بشر هم باید مادری داشته باشد و حال آنکه واضح است که نژاد بشر مادر ندارد.»

زمینه سازی سخن راسل برای برخی بحث های منطقی و معرفتی

بعدها این سخن انگیزه ای شد برای این بحث که کی می شود اگر کلی همه افرادش متصف به وصفی بودند، آن کل را هم به آن متصف کنیم ؟ آیا همیشه ممکن است یا هیچ وقت و یا بعضی مواقع.

www.ketabha.org

یکی از بزرگترین فیلسوفان تحلیل زبانی «گیلبرت رایل»[۱۴] انگلیسی می باشد. وی این بحث را به عنوان «اشتباه مقولی» مطرح می کند. معنای این اصطلاح چنین است که اساساً وصف را که به افراد یک کل نسبت می دهیم اگر بر کل اطلاق کنیم، بی معنا خواهد بود. نه اینکه کار ما غلط است. بلکه بی معنا است. چون همانطور که می دانید صحت و سقم فرع بر معنا داری است. و بنظر راسل و رایل اگر بگوییم «نژاد بشر ما در دارد» جمله ما بی معنا خواهد بود نه غلط.

سرّ مطلب این است که مادر داشتن وصف برای افراد انسان است و نژاد انسانی اصلا متصف به این وصف نمی شود.

به عبارت دیگر صحت و عدم صحت جمله از مقولهٔ عدم و ملکه است فلذا باید شانیت اتصاف در موضوع وجود داشته باشد. مثل اینکه بصر و عمی هیچکدام بر دیوار قابل حمل نیستند. چون دیوار اصلا قابلیت بینایی ندارد. نتیجه اینکه می شود اجزاء یک مجموعه غیر مستقل باشند، اما کل مجموعه غیر مستقل نباشد، و بی معناست اگر عدم استقلالی را که وصف تک تک اجزاء جهان هستی است، به خود جهان هستی نسبت دهیم.

والسلام علیکم

---

[۱۴]- Gylbert Ryle گیلبرت رایل (۱۹۰۰-۱۹۷۶ م) فیلسوف انگلیسی که ابتدا اپوزیتیویست بود و سپس به فلسفه تحلیل زبانی گرائید.

www.ketabha.org

جلسه سیزدهم ۱۳۷۲/۲/۱۱

صحبت ما راجع به برهان جهان شناختی بر اثبات وجود خدا بود. استدلال ما دارای پنج رکن بود که برای رکن سوم آن دلیلی مشتمل بر هشت فقره ذکر کردیم.از میان این ۸ فقره، رکن دوم مورد انتقاد راسل واقع شد، که بیان گردید.

اشکال دوم بر رکن سوم برهان وجوب و امکان: اشکال هیوم

اشکال دوم از ناحیه دیوید هیوم است که متوجه رکن پنجم می باشد. البته اشکال هیوم و راسل برخصوص این استدلال نیست بلکه بر مدلول این دو رکن است.

هیوم که دو قرن قبل از راسل می زیسته است متوجه اشکالی بر رکن پنجم می شود.

رکن پنجم چنین بود : «علت جهان هستی نمی تواند در درون آن باشد.»

ایشان می گوید این معنا باطل است چرا که علت جهان هستی می تواند در درون مجموعه باشد. به این معنا که تک تک اجزاء جهان هستی علت می خواهند، اما مجموعهٔ جهان هستی دیگر محتاج به علت نیست. و مجموع علل بوجود اورنده اجزا، علت کل هستی می باشد.

بعنوان مثال فرض می کنیم که شما پنج نفر را کنار خیابان در قم می بینید و این را هم می دانید که اهل قم نیستند. و بعد کسی از شما می خواهد که علت آمدن آنها را بدست آورید. شما از تک تک آنها سوال می کنید که چرا به قم آمده ای ؟

اولی می گوید : آمدم تا کار پیدا کنم.

دومی می گوید : در قم درس می خوانم.

سومی می گوید : برای زیارت آمده ام.

چهارمی می گوید : به قصد صله رحم آمده ام.

پنجمی می گوید : مسافر هستم و از قم در حال عبور هستم.

در اینجا شما از انگیزه هر پنج نفر مطلع شده اید. و اگر طرف بگوید ولو تو موجب آمدن هر کدام را دانستی اما آیا علت آمدن کل این پنج نفر چه بود ؟ این سوال دیگر معنا ندارد، چونکه علت آمدن مجموعه، مجموع علتهای تک تک افراد است.

تلاش ها برای پاسخ به اشکال هیوم

پاسخ اول: تفکیک میان کل حقیقی و اعتباری

این دو اشکال بر استدلال ماوارد نیست. ولی اگر اشکال راسل وارد می شد نوبت به اشکال هیوم نمی رسید.

www.ketabha.org

قبل از ذکر جواب این دو اشکال، ممکن است بنظر بعضی بیاید که از راه فرق بین کل حقیقی و کل اعتباری می توان جواب هیوم را داد. به این صورت که مثال مذکور در کل اعتباری است و اشکال وی هم بر این اساس است، اما جهان هستی یک کل حقیقی است فلذا علت جداگانه ای می خواهد.

توضیح اینکه : هر ترکیبی به حصر عقلی از دو صورت خارج نیست :

۱- ترکیب حقیقی : وحدت حقیقی : وجود کل هم حقیقی است.

۲- ترکیب اعتباری : وحدت اعتباری : وجود کل هم اعتباری است.

به حسب تعریف اگر خاصیتی در کل باشد که در هیچیک از اجزا آن نباشد، آن کل را حقیقی می نامیم. و اگر هیچ خاصیتی در کل نباشد الا این که در یک یا چند جزء آن موجود باشد آن کل را اعتباری می گوئیم.

کل اعتباری مثل یک خرمن گندم یا یک کیسه گردو یا یک سری میز و صندلی. و کل حقیقی مثل نمک یا آب که کل متشکل از ئیدروژن و اکسیژن است. (H_2O) این کل خاصیت رفع عطش دارد با اینکه اجزاء او چنین خاصیتی ندارند.

در مثال مذکور چون کل اعتباری بود، لذا علت نمی خواست و در آنجا سخن هیوم درست است. اما جهان هستی وجود حقیقی دارد و خواص علیحده دارد، لذا علت جداگانه می طلبد.

اشکال به پاسخ اول:

اشکال اول: صعوبت شناخت همه ی خواص اجزاء

اما ظاهراً این راه تمام نیست. اشکال اول این است که کل حقیقی وقتی معنا دارد که ما همهٔ ویژگیهای همهٔ اعضا را بدانیم تا بعد بتوانیم بگوییم که کل خاصیتی غیر از اجزا خود دارد.

مثلا برای اینکه بگوییم آب ترکیب حقیقی است و خاصیت رفع عطش در اجزای او وجود ندارد، ما باید تمام خواص اکسیژن و ئیدروژن را شناخته باشیم. اما چه موقع می توان این ادعا را کرد ؟ از چه راهی ما می توانیم نفی کنیم این معنا را که شاید رفع عطش خاصیت اکسیژن یا ئیدروژن باشد ؟

پس چون شناختن همهٔ خواص همهٔ اجزاء ممکن نیست. پس کل حقیقی دانستن یک شیئ عملا محال می شود.

اشکال دوم: فرض عرض نسبی بودن خاصیت جدید

اگر کسی بگوید برای اینکه ما مدعی شویم رفع عطش خاصیت مختص به آب است و در اجزاء او وجود ندارد، محتاج نیستیم تا همه خواص اجزاء را بدانیم. بلکه فقط باید اثبات کنیم که این خاصیت در اکسیژن و ئیدروژن نیست.

در جواب می گوییم که پیش فرض این سوال واصل تقسیم در مورد ترکیبات این است که اعراض شیء فقط نفسی هستند، در حالی که عرض بردو قسم است :

۱- عرض نفسی که شیء آن عرض را دارد حتی با قطع نظر از سایر اشیا، مثل کم و کیف.

www.ketabha.org

۲- عرض نسبی که شیء آن را دارد، فقط در صورت سنجش با سایر اشیاء، مثل اعراض نسبی.
مثلاً شیء الف، چه اشیا دیگری درعالم باشد و چه نباشد، ملاحظه بشوند یا نشوند، کم و کیف خود را دارد.
اما اعراض نسبی شیء الف فقط در صورت وجود سایر اشیا و ملاحظه آنها معنا دارند. حال ممکن است کسی بگوید که رافعیت عطش، عرض نسبی ئیدروژن و اکسیژن است نه عرض نفسی. فلذا این اثر را هنگام ترکیب با یکدیگر از خود نشان می دهند آن هم ترکیب از دو مولکول ئیدروژن و یک مولکول اکسیژن نه هر گونه ترکیبی. چه اینکه در ترکیب از دو عنصر هم صور عدیده ای تصویر می شود. کما اینکه خطیب بودن و حاسد و محسود بودن و ... بدون وجود شخص یا اشخاص دیگر معنا پیدا نمی کند.

اشکال سوم: امتناع احاطه ی علمی بر کل عالم

این راه وقتی سودمند است که ما احاطه علمی بر کل عالم پیدا کنیم تا بعد یک ویژگی مختص به کل را پیدا کنیم، مثلا احاطه علمی بر آب. حال ما چه خاصیتی در کل جهان دیده ایم که در تک تک اجزا عالم وجود ندارد ؟!

اشکال چهارم: صعوبت علم به تمام خواص برخی کل ها

و اما در مورد ترکیب اعتباری علاوه بر اشکالات سه گانه اشکال دیگر این است که وقتی می توان یک کل را اعتباری دانست که همه خواص آن را بدانیم و بعد با خواص اجزا مقایسه کنیم. اما اگر همهٔ خواص کلرا ندانیم، همیشه ممکن است خاصیت دیگری در او باشد که در اجزا نیست.
پس نتیجه این شد که براساس تقسیم سابق نمی توان اشکال هیوم را دفع کرد، چرا که اصل تقسیم مخدوش است و مصادیق این دو تعریف و ترکیب را خارجا نمی شود تشخیص داد، مخصوصا در مورد جهان هستی.

پاسخ به اشکال راسل

اما اشکال راسل؛ در اینجا هم ممکن است بنظر آید که می توان از راه تفکیک بین تقابل عدم و ملکه و تقابل سلب و ایجاب جواب او را داد. به این بیان که فرق است بین «عدم و ملکه» و «سلب و ایجاب» اگر دو وصف از مقوله سلب و ایجاب باشند، کل جهان هستی را به دو قسمت تقسیم می کنند و هر قسمت مخصوص به یک وصف می شود. اما اگر دو وصف از مقوله عدم و ملکه باشند، ابتدا جهان را تقسیم می کنیم به قابل این دو وصف و غیر قابل این دو وصف. و بعد قسمتی را که شأنیت اتصاف به عدم و ملکه دارند تقسیم می کنیم به واجد (ملکه) و فاقد (عدم).
و در بحث ما علت دار بودن و بی علت بودن چون از مقوله سلب و ایجاب است پس اطلاق این دو وصف بر جهان بی معنا نخواهد بود. و هر شیئی تحت یکی از این دو وصف می باشد.

www.ketabha.org

نقد پاسخ بیان شده به اشکال راسل

ولی در عین حال این بیان ثابت نمی کند که چون هر موجودی یا علت دار است و یا بی علت، پس باید یک موجود بی علتی (واجب الوجود) هم در عالم محقق باشد. چون تقسیم شدن در مقام تعریف یک حرف است و وجود داشتن در خارج حرف دیگری است. مثل اینکه عمی و بصر تقابل عدم و ملکه دارند ولو کل انسانهای عالم بصیر باشند. و به عبارت دیگر برای صحت یک تقسیم لازم نیست که همه اقسام دارای مصداق خارجی هم باشند.

پس معلوم شد که جواب راسل را از این طریق نمی توان داد. و ناچاریم برای دفاع از اشکال هیوم و راسل راه دیگری را بپیماییم.

و السلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه چهاردهم ۱۳۷۲/۲/۱۲

ادامه ی سخن درباره ی اشکالات برهان جهان شناختی

کلام ما درباره انتقاد راسل وهیوم بر برهان جهان شناختی بود.

تقریر بهتر اشکال راسل از هیپ برن

یک متفکر انگلیسی بنام رونالد هپ برن (Ronald Hep born) در کتاب «مسیحیت و تناقض گویی» اشکال راسل را بنحو بهتری بیان کرده است.

ما حصل بیان هپ برن این است که :

۱- بسیاری از اوصاف بر اجزاء محدود منطبق می شود اما بر کل نامحدود منطبق نمی شود. مثل بالایی و پایینی و بیرون و درون که عارض بر اجزا می شود، اما جهان متصف به هیچیک از این اوصاف نمی شود.

۲- فهرستی تنظیم کنیم از دو نوع وصف و بعد ببینیم که علت دار بودن در کدام قسمت واقع می شود ؟ اوصاف اجزا.

۳- بر فرض که علت دار بودن جزء اوصاف جهان هستی هم باشد، اما نمی توان علت این اتصاف را علت دار بودن اجزاء جهان دانست. یعنی معلول بودن کل نتیجهٔ معلول بودن اجزاء آن کل نیست.

بررسی تقریر هپ برن

ما بند اول این کلام را قبول داریم. اما اینکه دربند دوم می گوید : «علت دار بودن از اوصاف کل جهان نیست» قبول نداریم. و در مورد سوم هم موافق هستیم و لکن ما راه دیگری را طی می کنیم که بزودی روشن خواهد شد.

جواب اشکال راسل

مثالی که راسل می زد درست است و در بعضی موارد وصف اجزاء، وصف کل واقع نمی شود. اما در مواردی هم قطعا اتصاف کل به وصف اجزاء، صحیح است. مثل اینکه هر مهره ای دارای وزن است. یک مشت مهره هم دارای وزن است. باید دید با اینکه هردو ترکیب اعتباری هستند اما فارق در مقام چیست.

اقسام کل و ترکیب ها

یک کل و ترکیب دو گونه هویت ممکن است داشته باشد :

۱- هویت انتزاعی (Abstract entity)

www.ketabha.org

۲- هویت انضمامی (Concrete entity)

مثلا در نظر بگیرید یک کل اعتباری متشکل از بزرگترین حیوان ما قبل تاریخ + سقراط + برج ایفل را.

هر سه مورد دارای وزن هستند ولی از آن رو که تقارن زمانی ندارند، لذا کل تحققی ندارد و بنابراین نمی توان گفت که این مجموعه انتزاعی دارای وزن استو یا مجموعه پدران من تا حضرت آدم علیه السلام.

اما در مثال دیگر که صندلیهایی هم اکنون موجود در این کلاس می باشد. تک تک اجزاء وزن دارند، مجموعه اعتباری ما هم دارای وزن است. در اینجا هم با اینکه کل ما اعتباری است و نه حقیقی، ولی دارای هویت انضمامی است و اجتماع در زمان واحد دارند.

بررسی شروط صحت انتساب کل به وصف اجزاء

پس شرط لازم ولی غیر کافی نسبت دادن وصف اجزا به کل همزمانی اجزا کل است. و در مثال جنگل این شرط هست، ولی کفایت نمی کند. پیش فرض راسل این بوده است که اجزا جهان همزمان نیستند فلذا کل ما شرط لازم را ندارد.

انضمامی یا انتزاعی بودن مجموعه ی جهان

حال باید دید که سوال از علت دار بودن مربوط به کل انتزاعی است یا انضمامی ؟

در مورد مجموعه همهٔ انسانهای پدید آمده (M) که یک کل انتزاعی است، اگر سوال شود که علت M چیست ؟ این سوال دو معنا دارد.

۱- به یک معنا، این سوال نا مربوط است چون مجموعه انسانها هنوز ختم نشده است و شکل نگرفته است. انسانهای موجود شده هم، به صورت دسته جمعی و همزمان محقق نمی باشند. پس مجموعه ای اصلا نیست تا علت بخواهد.

۲- اما اگر مراد این باشد که چرا انسانها به همین وضع و ترتیب فعلی بوجود آمده اند ؟ چرا جامعه انسانی دارای استالین و هیتلر است ؟ چرا این تعداد و این افراد و این شکل ؟ در این صورت سوال معنا دار خواهد بود.

مثال دیگر : فرض کنید که یک جلسه امتحان شفاهی به این نحو ترتیب داده شده است که هر شاگردی وارد اتاق امتحان شد تا خارج نشده است دیگری وارد نشود. اگر پرسیده شود علت این مجموعه دانشجوها چیست ؟

اگر مراد علت وجود این کل باشد، سوال بی معناست چون کلی وجود ندارد و مجموعه ما هویت انتزاعی دارد.

اما اگر مراد این باشد که چرا این افراد برای امتحان آمدند نه افراد دیگری ؟ و چرا به این ترتیب آمدند ؟ و چرا حسن جزو اینها بود ؟ اینک سوال با معنا می شود.

در مورد بحث ما هم که مجموعه جهان است همین بیان خواهد آمد. در صورتی که زمان یک امر واقعی باشد مجموعه جهان یک هویت انتزاعی دارد و قهرا علت مجموعه معقول نیست. اما می شود سوال کرد که از میان بی نهایت جهان ممکن الوجود متصور، چرا

www.ketabha.org

این جهان فعلی محقق شد ؟ با این افراد و این اجزا و این ترتیب ؟ چرا جهان مثلا دو کره ماه ندارد و انسانها دارای سه دست نیستند و ... ؟ پس سوال از علت جهان به این معنا معقول است. [۱۵]

و السلام علیکم.

[۱۵]-اگر علت شیءxاجزائی داشته باشد، هر جزء را شرط لازم می گویند برای وجود x و مجموع اجزای علت را شرط کافی می گوییم. مثلا a+b+c+d=x. مجموع چهار جزء اگر علت x منحصره باشد، شرط لازم و کافی است والا شرط کافی و غیر لازم است.

www.ketabha.org

جلسه پانزدهم ۱۳۷۲/۲/۱۸

ادامه ی سخن در بررسی اشکال راسل
تقسیم کلّ به انتزاعی و انضمامی

برای بررسی اشکال راسل گفتیم که کل را می شودتقسیم کرد به کل انتزاعی و کل انضمامی.

کلیت عدم اتصاف کل به وصف اجزاء در کل های انتزاعی

در باب کل انتزاعی سخن راسل درست است و وصف اجزاء را به کل نمی توان نسبت داد از باب سالبه بانتفاء موضوع.

کلیت نداشتن اتصاف کل به وصف اجزاء در کل های انضمامی

و اما در هویتهای انضمامی وضعیت چطور است؟ در اینجا می بینیم که امر مختلف است. مثلا می گوییم هر درختی ریشه دارد، اما جنگل ریشه ندارد. و ریشه دار بودن وصف جنگل واقع نمی شود. در مقابل می توانیم بگوییم هر درختی وزن دارد و جنگل هم وزن دارد. چه فرقی است بین ریشه داشتن و وزن داشتن ؟

در اینجا باید دقت کرد که وصف ما اشاره به جزء شیء است یا وصف شیء است. مثلا وزن داشتن برای درخت و جنگل وصف است و قابل جدا کردن نیست. اما ریشه داشتن حاکی از یک جزء است و جزء، قابل جدا کردن هست.

بررسی شروط صحت اتصاف کل به وصف اجزاء

پس مجموعا سه قسم بدست آوردیم :

کل یا اجزاء آن هم زمان هستند یا اجزاء آن هم زمان نیستند.(۳)

در حالتی که اجزاء آن همزمان هستند.

یا آنچه به هر یک از افراد نسبت داده می شود، جزء آن فرد است.(۱)

یا آنچه به هر یک از افراد نسبت داده می شود، وصف آن فرد است(۲)

راسل می گفت هیچوقت وصف اجزا را به کل نمی توان نسبت داد. در صورت اول و سوم این حرف درست است.

www.ketabha.org

اما در صورت دوم درست نیست و آنچه را که به افراد نسبت می دهیم می شود به کل هم نسبت داد. شرط لازم برای این اسناد انضمامی بودن کل است. و شرط کافی هم این است که آنچه به کل نسبت می دهیم از اوصاف افراد باشد[۱۶].

تا اینجا سخن راسل از کلیت خود ساقط شد.

مناقشه در ملاک بیان شده

سوال : در بعضی موارد ما می بینیم با اینکه وصف ما اشاره به جز شیء است اما به کل هم قابل اسناد است. مثلا در مورد جنگل می گوییم هر درختی میوه دارد. و میوه جزء درخت است. بعد می گوییم. جنگل هم میوه دارد.

پس یکسره نمی شود گفت آنچه به کل نسبت می دهیم باید وصف افراد آن کل باشد.

جواب : در اینجا بناچار اشاره به بحثی در منطق می کنیم.

استدلال یا منتج است یعنی دارای یک نتیجه دائمی ضروری استو یا عقیم است، یعنی دارای نتیجه دائمی ضروری نیست.یا به تعبیری احتمالاتی در نتیجه داده می شود. مثلا اگر بگوییم:

بعضی از مردها سخی هستند.

و همه اسخیاء شجاع هستند.

یک نتیجه قطعی بدست می آید که:

پس «بعضی از مردها شجاع هستند.»

اما اگر بگوییم:

بعضی از مردها سخی هستند.

و بعضی از سخی ها شجاع هستند.

این دو مقدمه یک نتیجه ضروری به ما نمی دهد. بلکه نتیجه احتمالاتی در بر دارد. مثلا:

بعضی از مردها شجاع هستند.

بعضی از مردها شجاع نیستند.

یا احتمال دارد بگوییم:

هیچ مردی شجاع نیست. (شاید سخی های شجاع همگی غیر مرد باشند.)

پس این قیاس مفید فایده نیست، لذا می گویند عقیم است. چون آنچه که در علوم عقلی بکار می آید نتیجه دائمی و ضروری است.

---

[۱].استاد ملکیان در جزوه تفکر نقدی ،قسمت مغالطه جز و کل بحث مبسوطتری در این باره دارند . دوستانی که علاقه مندند مراجعه کنند.

www.ketabha.org

بر همین اساس در مورد سوال چون موارد مختلف است گاهی می شود نسبت داد (میوه داشتن) و گاهی نمی شود نسبت داد. (ریشه داشتن) لذا برای امن از خطا در استدلال می گوییم : «آنچه به هر یک از افراد نسبت داده می شود اگر جزء آن فرد است به کل نسبت نمی دهیم.»

بررسی انضمامی یا انتزاعی بودن کل جهان هستی

و اما در مورد جهان هستی که کل مورد بحث ماست. در درجه اول باید دید که این کل هویت انضمامی دارد یا انتزاعی.

در باب زمان که یکی از امور جهان است دو قول وجود دارد :

۱- زمان مستقل از ذهن آدم وجود دارد، مثل آب و چوب و سنگ و ...

۲- زمان مستقل از ذهن آدمی وجود ندارد. مثل امور اعتباری.

فلاسفه اسلامی غالبا قائل به وجود زمان شده اند. اما در غرب آگوستین قدیس بزرگترین متفکر مسیحی که در قرن چهارم میلادی می زیسته است، قائل به عدم وجود زمان بود. به این معنا که اگر ما بدون ذهن و عالم مفاهیم با خارج مواجه شویم به علم حضوری می یابیم که در جهان زمان وجود ندارد و گذشته و حالو آینده ای نیست. این نظر بعدها کمتر مورد توجه قرار گرفت، تا اینکه کانت هم قائل به همین نظر شد. و به نظر او نه تنها زمان ساخته ذهن است بلکه مکان هم ساخته ذهن است.

اتخاذ موضع درباره ی زمان

ما فعلا درصدد اتخاذ رای نیستیم. بلکه در هر دو تقدیر مساله را رسیدگی می کنیم. اگر زمان واقعیت دار باشد کلی جهان هستی هویت انتزاعی دارد، چون در این فرض همه اجزا جهان هستی مجتمعا وجود ندارد. مثلا در لحظهٔ A فقط جزئی از زمان وجود دارد به اضافه ی سایر اشیاء عالم، اما اجزاء سابق ولاحق زمان دیگر موجود نیست و قهرا کل جهان هستی مجتمعا وجود ندارد. در این صورت طبق تقسیم بندی سابق عدم استقلال که وصف اجزا جهان است نمی شود به کل جهان نسبت داد. اما اگر زمان واقعیت نداشته باشد، جهان هستی یک کل انضمامی می شود و همه اجزاء جهان مجتمع هستند.

در اینجا چون عدم استقلال، وصف اجزاء عالم است لذا به کل هم می شود نسبت داد و داخل قسم دوم از اقسام سه گانه می شود.

تمثیلی درباره ی جهان در بیان مولوی

در مورد اینکه جهان هستی چگونه مجتمع است و گذشته و حال و آینده از بین می رود، مولوی مثالی دارد که مضمون آن چنین است :

در نظر بگیرید شخصی را که در کنار جاده پر پیچ و خمی نشسته است. و یک کاروان از جلوی او عبور می کند و این شخص در هر لحظه فقط یک نفر از افراد کاروان را می بیند. و سروته کاروان در جلوی او حضور ندارد. اما اگر همین شخص یا شخص دیگری از بالای بلندی یا برفراز آسمان به این کاروان نگاه کند، همگی جلوی چشم او حضور دارد.

www.ketabha.org

قائللبه اجتماع جهان هستی نظیر این معنا را در مورد جهان می گوید. یعنی اگر کسی بر بام عالم بنشیند کل عالم در پیش چشم او حاضر است. البته فهم این سخن مشکل است و استدلال بر او هم مشکلتر است.

خلاصه مطلب تا اینجا این شد که اگر ما قائل به عدم وجود زمان شدیم، ترکیب عالم انضمامی می شود و عدم استقلال هم وصف جهان واقع می شود و سخن راسل هم از بین می رود و اگر قائل به وجود زمان شدیم کما اینکه اکثر فلاسفه می گویند، عدم استقلال را نمی شود به کل انتزاعی عالم نسبت داد و حق باراسل است.

اما در همین فرض هم سخن راسل را می توان ساقط کرد به این صورت که سوال را می شود بنحو دیگری پرسید یا توجه به دو مثال مذکور در جلسه قبل، ما سوال از علت تحقق کل نمی کنیم تا اشکال وی وهپ برن برما وارد شود بلکه سوال را به این صورت مطرح می کنیم که چرا این کل دارای این افراد است نه غیر اینها ؟ چرا مجموعه دانشجویان مشتمل بر حسن است ؟ و چرا مشتمل بر حسین نیست؟ یا چرا مجموع جهان هستی به این ترتیب فعلی است ؟ چرا جهان بدون کرهٔ زمین نیست ؟ و از میان بینهایت عالم ممکن چرا این عالم محقق شد؟

پس با فرض وجود زمان و انتزاعی شدن کل باز هم اشکال مندفع است با تغییری در نحوه سوال. تا اینجا توانستیم رکن دوم استدلال را سالم از اشکال نگه داریم. و اما اشکال هیوم بر رکن پنجم ..

و السلام علیکم.

www.ketabha.org

جلسه شانزدهم ۱۳۷۲/۲/۱۹

ادامه ی سخن در اشکال هیوم بر رکن پنجم استدلال

نوبت رسید به جواب اشکال هیوم بر رکن پنج استدلال ما. رکن پنجم به این صورت بود که : «علت جهان هستی نمی تواند در درون آن باشد». هیوم با این قضیه مخالف بود و می گفت اگر تک تک اجزای مجموعه علت داشت، دیگر کل مجموعه علت جداگانه نمی خواهد.

تقریر پل ادواردز از اشکال هیوم

سخن هیوم از طرف بعضی فلاسفه دیگر مورد تایید واقع شده است. از جمله پل ادواردز (Paul Edwards) فیلسوف معروف انگلیسی و صاحب بزرگترین دایره المعارف فلسفیموجود در جهان. او در تقویت نظر هیوم مثالی ذکر می کند شبیه آنچه که قبلا در بیان اشکال هیوم ذکر شد.

می گوید : فرض کنید که ما در کتار یکی از خیابانهای نیویورک ۵ اسکیمو را ببینیم. از اولی می پرسیم چرا به اینجا آمده ای ؟ می گوید دنبال کار آمده ام. از دومی می پرسیم، می گوید نفر اول همسر من است و من هم بخاطر علاقه به او، دنبال او آمده ام. از سومی می پرسیدم، می گوید من بچه این زن و شوهر هستم و فعلا تابع آنها هستم. چهارمی در جواب ما می گوید من چون تحمل هوای سرد قطب را ندارم کوچ کرده ام. و پنجمی هم به آرامی می گوید من مامور مخفی و مراقب چهارمی هستم.

بعد از این سوال و جواب، دیگر سوال از علت آمدن کل ۵ نفر معنا ندارد. سپس پُل می گوید کسانی که علت آمدن کل را می پرسند، فریب زبان را خورده اند و خیال می کنند چون رشته و کل هم یک اسم است و دارای معنا و شبیه سگ و گربه و کتاب می باشد، پس اگر سگ و گربه و کتاب علت می خواهد، رشته و کل هم حتما علت می خواهند. یعنی اینها تصور کرده اند که مدلول هر اسمی علت می خواهد. و حال آنکه این قیاس، مع الفارق است.

بررسی اشکال هیوم و نقد آن

این اشکال مبنی است بر اینکه ترکیب جهان یک ترکیب اعتباری است. اگر مجموعه هستی را یک ترکیب حقیقی دانستیم، آنگاه اشکال هیوم اصلا وارد نیست. و البته غالب فلاسفه ما قائل به این نظر هستند. از جمله استاد جوادی آملی در مقاله دهم از کتاب «پیرامون مبدا و معاد» در ضمن بر شمردن ادله معاد، برهان حرکت را هم ذکر می کنند. و برای اثبات این برهان ایشان ضروری دانسته اند که قائل به ترکیب حقیقی جهان شوند. و اینکه جهان هستی یکپارچه در حال حرکت است و این حرکت بناچار باید منتهایی داشته باشد.

www.ketabha.org

اما اگر مجموعه عالم را یک مرکب اعتباری بدانیم کما اینکه واقعا هم ما احراز وحدت حقیقی را نکرده ایم، باز هم اشکال هیوم وارد نیست. چرا که هیوم و پل سخنی را که درباره مجموعه های متناهی صادق است به مجموعه های غیر متناهی الاجزاء تعمیم داده اند. و اتفاقا قیاس آنها قیاس مع الفارق است مه سخنی که ما می گوییم.

تفاوت میان مجموعه های متناهی و نامتناهی

در اینجا برای روشن شدن مطلب باید توضیحی در مورد مجموعه های متناهی و غیر متناهی بیان شود.

مقدمه : خطاست اگر فکر کنیم فرق مجموعه متناهی و غیر متناهی فقط در تعداد افراد است. بلکه فرقهای دیگری هم دارند. در بحث برهان وسط و طرف به این معنا اشاره ای شد.

«ژرژکانتور» ریاضیدان و منطقدان بزرگ آلمان (Georg Cantor ۱۸۴۵–۱۹۱۸) نشان داد که بین این دو گونه مجموعه حداقل ۹ فرق وجود دارد. از جمله اینکه در نظر بگیرید مجموعه اعداد را و مجموعه اعداد فرد یا زوج را. در ابتدا به ذهن مبتدی می رسد که تعداد افراد مجموعه اول بیش از تعداد افراد مجموعه دوم است.

مجموعه اعداد > مجموعه اعداد زوج

و حال آنکه این خطای ذهن است و ناشی از مقایسه بین مجموعه های محدود و نامحدود است. در حالی که این دو مجموعه هر دو بینهایت عضو دارند فلذا متساوی هستند. مجموعه اعداد = مجموعه اعداد زوج

$$\{1,2,3,4,5,6,7,8,...\infty\}$$

$$\{2,4,6,8,10,12,14,16,...\infty\}$$

بله اگر ما یک مجموعه محدود مثلا $\{1,2,3,..,1000\}$ را در نظر بگیریم. در اینجا مجموعه اعداد بیش از مجموعه زوج هستند و نامعادلهٔ بالا صادق است.

پاسخ از اشکال هیوم

در بحث ما سخنی را که هیوم می گوید در باب مجموعه های محدود صحیح است. اما در مورد مجموعه های نامحدود خیر. چرا که در مجموعه نامتناهی جزء ما قبل آخر، علت خود را پیدا نکرده است بخاطر اینکه آخری محقق نشده تا ما قبل آخر هم محقق شود.

بعبارت دیگر هیوم گفت : «اگر مجموعه ای همه افرادش علت خود را یافتند آنگاه کل مجموعه علت نمی خواهد» اما در مجموعه نامحدود جهان هستی مقدم این قضیهٔ شرطیه محقق نشده است.

www.ketabha.org

بحثی در هستی شناسی اعداد

در اینجا بد نیست این مطلبرا هم ذکر کنیم که فرق مجموعه اعداد با مجموعه اشیا و اجزا عالم این است که اعداد در عالم ذهن هستند و اشیا در عالم خارج. و مادر خارج اصولا عدد نداریم. بدلیل اینکه خود فلاسفه می گویند وجود = وحدت، پس هر جا وجودی هست وحدت هم هست و تعدد و عدد دیگر ما بازائی ندارد. و از این جهت قدما «یک» را جزو اعداد نمی دانستند. چون یک بخلاف اعداد در خارج وجود دارد. و این در حالی است که ریاضیدانها یک را جزء اعداد می دانند.

اشکال : اینکه فلاسفه یک را عدد نمی دانستند وجه دیگری دارد و آن اینکه تعریف آنها برای عدد بر یک صادق نمی باشد، تعریف قدما این بود که عدد آن است که معدل ما قبل و ما بعد خودش باشد. (نصف مجموع طرفیه) و چون یک ما قبل ندارد، لذا می گفتند یک عدد نیست.

جواب : قبل از یک عدد صفر است و ۱ = ۲÷۲=۲+۰ پس تعریف تطبیق کرد.

اشکال : قدما می گفتند که صفر چیزی نیست.

جواب : مگر قرار است که عدد چیزی موجود در خارج باشد ؟!

اشکال : سخن ما بر مسلک کسانی است که عدد و کم منفصل را از اعراض ماهوی موجود در خارج می دانند.

جواب : در باب کم منفصل همانطور که می دانید دو مسلک است :

۱- عدد واقعیت دارد.

۲- عدد واقعیت ندارد. و حقبا کسانی است که عدد را یک امر انتزاعی و معقول ثانی می دانند نه معقول اولی. نظیر استاد مصباح در تعلیقه بر نهایه الحکمه در باب کم منفصل.

اشکال : صفر عدد نیست لذا درعدّ و شمارش بکار نمی آید.

جواب : از قضا وقتی کتابی روی میز نباشد و من از شما بپرسم چند تا کتاب روی میز است. شما در جواب می گویید «هیچی کتاب روی میز نیست» و البته اینکه جمله بصورت سالبه بکار برده می شود این مضرّ به مطالب نیست و مربوط به لغت فارسی است «هیچی نیست». چه اینکه در لغت انگلیسی برای هیچ و صفر فعل مثبت هم بکار برده می شود.

آنجا هست هیچ کتاب. There is no book

(is) فعل کمکی مثبت است در زبان انگلیسی. در زبان فارسی معمولا نفی در نفی بکار می برند، مثلاً می گوییم : «من هیچی پول ندارم» درحالی که نفی در نفی می شود مثبت یعنی پول دارم (+=-*-) پس با اتکا به لغت و زبان نباید مسائل عقلی را تایید یا رد کرد.

جمع بندی سخن در رکن سوم استدلال اول

خلاصه اینکه اشکال هیوم بررکن پنجم استدلال ماوارد نیست و بدین ترتیب استدلال هشت رکنی ماتام است و با تمامیت این استدلال، رکن سوم استدلال اول تمام می شود. رکن سوم این بود «کاذب است که هر موجودی غیر مستقل است.»

www.ketabha.org

بررسی رکن اول استدلال اول

اشکال بر رکن اول استدلال اول

اما بر رکن اول این استدلال هم اشکالی شده است. رکن اول چنین بود : «هر موجودی یا مستقل است و یا غیر مستقل» گفته شده که این جمله معلوم نیست درست باشد.

اگر مستقل و غیر مستقل از مقوله سلب و ایجاب باشند سخن شما درست است اما این معنا ثابت نیست.

گفتیم قبلا که وقتی یک تقسیمی به حصر عقلی بود محتاج به دلیل نیست. مثلا اگر ما معنای یک کلمه فرانسوی را ندانیم مثل (Ben) باز هم می توانیم بگوییم «هر موجودی یا Ben است و یا غیر Ben» و ندانستن معنای Ben مضر نیست به حصر ما. در این موارد علاوه بر دو شق مذکور در قضیه، دو احتمال دیگر هم هست که چون همیشه محال است لذا منفصله ما فقط دارای دو لنگه است. و آن دو احتمال اینکه یک شیئ هم Ben باشد و هم غیر Ben،یا اینکه نه Ben باشد و نه غیر Ben. اولی اجتماع نقیضین است و دوم ارتفاع نقیضین و هر دو هم محال هستند.

این بیانی که ذکر شد هیچ استثنایی ندارد حتی در تقسیم شیئ به خودش و غیر خودش این حرف می آید. مثلا می توانیم بگوییم «هر موجودی یا موجود است یا معدوم» این منفصله مانعه الجمع و الخلو همیشه صادق است، ولو همیشه یک شقّآن صادق باشد. زیرا ما برای صدق منفصله ی حقیقیه احتیاج نداریم که هر دو طرف آن مصداق داشته باشد.

حال اگر متوجه شویم که «Ben = کور» در این هنگام حصر ما دیگر صادق نیست. چون کوری و ناکوری یا عمی و بصر یا بینایی و نابینایی از مقولهٔ عدم و ملکه هستند و قهرا یک قسمت از موجودات عالم که قابلیت و شانیت اتصاف به این دو صفت را ندارد، خارج از تقسیم قرار می گیرند.

پاسخ از اشکال بر رکن اول استدلال

اکنون باید نشان دهیم مستقل و غیر مستقل از مقوله سلب و ایجاب هستند تا تقسیم ما بی اشکال بماند.

بیان مطلب این است که مادر زندگی خود هیچ چیزی را ندیده ایم که اگر همه اوضاع و احوال جهان عوض شود، باز آن شیئ به حال خود باقی باشد. مثلا «شنیدن شما سخن من را » که یک پدیده از پدیده های عالم است در نظر می گیریم. استماع شما بی شرط نیست، بلکه تابع شرایط متعدد است. مثلا اگر هوای کلاس تخلیه شود دیگر ایجاد صوت و استماع آن ممکن نیست. یا اگر فاصله من و شما خیلی زیاد شود، دیگر صدا ممنوع نیست. یا اگر گوش شما خللی پیدا کند، استماع منتفی می شود و به همین ترتیب.

تمام پدیده های عالم از این قرار است. اعم از در، دیوار، زمین، خورشید، جمادات، نباتات، انسانها، حیوانها، پدیده های روانشناختی و جامعه شناختی و ... همگی غیر مستقل یا مشروط الوجود هستند.

البته توجه کنید که همیشه شیء ای بخصوصه در حال تغییرات است و هیچ وجود خاصی باقی نمی ماند. اما اصل وجود ثابت و باقی است. لذا فلاسفه می گویند «اصل وجود واجب الوجود است» و البته اصل وجود هیچگاه مورد ادراک و احساس ما واقع نمی شود. به

www.ketabha.org

همین جهت گفتیم که «همهٔ موجودات پیرامون ما (وجودات خاص) مشروط الوجود هستند.» ما به این شیئ مشروط الوجود می گوییم غیر مستقل.

آیا شیء غیر مستقل الف موجود خواهد شد یا نه ؟ در جواب این سوال همیشه باید گفت اگر شرایط الف موجود باشد، محقق می شود و اگر شرایط الف موجود نباشد، محقق نمی شود. به تعبیر دیگر ممکن است موجود شود و ممکن است موجود نشود. یا بگویید ممکن الوجود و ممکن العدم است. یا بفرمایید ممکن الوجود و العدم است. یا خلاصه ترالف ممکن الوجود است. یا الف ممکن العدم است. حال اگر فرض کنیم در عالم موجودی باشد که تحت هر شرایطی موجود است، این موجود «مطلق الوجود» یا واجب الوجود یا مستقل است و این شیئ اگر مورد سوال از وجود قرار گیرد ؟ همیشه جواب این است که «حتما وجود دارد».

و این دو تعبیر مشروط الوجود و مطلق الوجود بهتر است از تعبیر ممکن الوجود و واجب الوجود. چون مشروط بودن علت امکان است و مطلق بودن علت وجوب وجود است.

جمع بندی سخن در استدلال اول

با بیان بالا معلوم شد که نسبت مستقل و غیر مستقل نسبت سلب و ایجاب است، پس رکن اول استدلال هم اشکالی ندارد. همچنین معلوم شد که گذر از رکن ۴ استدلال به رکن ۵ هم تمام است. و کل استدلال ثابت شد.

والسلام

جلسه هفدهم **۱۳۷۲/۲/۲۵**

www.ketabha.org

بیان چند نکته در انتهای برهان امکان و وجوب

بحث ما پیرامون برهان امکان و وجوب گذشت، و چون این برهان به روایتهای مختلف در کتب فلسفی و کلامی ما ذکر شده است لذا به همین مقدار اکتفا می کنیم. در خاتمه این بحث، دو سه مطلب را اضافه می کنیم.

مطلب اول : برهان صدیقین و عدم طرح آن ها در بحث حاضر

اینکه چون بحث ما فعلا از دید یک فیلسوف دین غربی است، و براهین صدیقین حتی یک تقریر از آنها در فلسفه غرب وارد نشده است لذا از طرح این براهین فعلا صرفنظر می کنیم. فقط این نکته را عرض می کنیم که بعضی این براهین را جزو براهین وجود شناختی دانسته اند اما این نظر مخدوش است، زیر قوام براهین وجود شناختی به این است که از راه تعریف خدا، وجود آن را اثبات می کنند. اما براهین صدیقین اینگونه نیستند فلذا در دسته دوم براهین جا می گیرند. اگرچه ممکن است کسی اینها را در دسته جداگانه بحساب آورد. معهذا بنظربنده اصلح و اولی این است که جزو دسته دوم قرار گیرند.

مطلب دوم : پیشینه ی تاریخی مختصری از برهان وجوب و امکان

معروف است که مبدع برهان امکان وجوب ابونصر فارابی است. بعد این برهان در آثار ابن سینا ذکر شده است. و بعد از وی اما محمد غزالی این برهان را در دو اثر معروف خود آورده است و نقادی کرده. یکی در «مقاصد الفلاسفه» که این کتاب را در توضیح و تقریر آراء فلاسفه نوشته است و تا حدود ۴ قرن پیش برای فهم انظار فیلسوفان به این کتاب مراجعه می کردند و یکی هم در «تهافت الفلاسفه» که در رد آراء فلاسفه است.

در مرحله بعد این برهان وارد آثار ابن رشد شد. از جمله کتاب «تهافت التهافت» و «فصل المقال فی ما بین الشریعه و الحکمه من الاتصال» سپس آثار وی بسرعت به زبان لاتین ترجمه شد و وارد اروپا و جهان مسیحیت شد. و نوبت رسید به توماس آکویناس متکلم بزرگ مسیحی که این برهان را قبول کرد و بعنوان راه سوم از پنج راه اثبات وجود خدا ذکر کرده و اینگونه به فلسفه جدید غرب منتقل شد.

فارابی ← ابن سینا ← غزالی ← ابن رشد ← آکویناس ← فلسفهٔ جدید غرب.

در دهه اخیر بعضی از تاریخ فلسفه نویسان قائل شده اند که این برهان ابتکار یکی از فلسوفان اسکندرانی است بنام (جان فیلاپوناس John Philoponus). فیلسوفان در فاصله مرگ ارسطوتا آغاز قرون وسطی را فلاسفه اسکندرانی می خوانند. چون مرکز آنها بندر اسکندریه در مصر بوده است. علی ایّ حال سیر تاریخی از فارابی به بعد به ترتیب مذکور است.

www.ketabha.org

دسته سوم: براهین غایت شناختی «Teleological»

تعابیر مختلف از براهین غایت شناسانه

عمده ی براهین غایت شناختی یا هدف شناختی، برهان نظم است. از این برهان تعابیر مختلفی ارائه می شود مثل برهان طرح و تدبیریا «اتقان صنع» یا «طرح وصنع» و یا «صنع» یا «برهان از راه طرح و نقشه». «Argument from design»
فلاسفه اسلامی به برهان نظم کمتر پرداخته اند و بالعکس اکثر متکلمین این برهان را در کتب خویش ذکر کرده اند.

مراد از نظم در براهین غایت شناختی و اقسام آن

اما نظم یعنی چه ؟ هر گاه چند شیء در کنار یکدیگر قرار گیرند، وقتی می گوییم نظم دارند که غرض واحدی را برآورده کنند.
پس نظم با غرض و هدف ربط دارد. و چون غرضها مختلف است، نظم های مختلفی انتزاع می شوند. در فلسفه غرب سه نوع نظم ذکر شده است :

۱- نظم استحسانی یا زیبایی شناختی «Aesthetic»

وقتی یک مجموعه چنین نظمی دارد که مواجهه با او به ما لذت ببخشد. مثل لذت ناشی از مشاهدهٔ یک باغ گل، اگر مجموعه ای لذت بخش نبود این قسم نظم را ندارد ولو نظم دیگری داشته باشد. بعضی ها از این راه وارد شده اند برای اثبات وجود خدا. مثلا از راه نظر به پهنهٔ آسمان در دل شب یا مشاهدهٔ غروب آفتاب در یک روز پائیزی یا ..

۲- نظم علی و معلولی «Causal»

این نظم بین دو یا چند چیز رخ می دهد که زمانا قابل تکرار باشد. مثل نظم فصول سال که همیشه فصل تابستان بعد از بهار و قبل از پاییز است. در اینگونه نظم ما دنبال تکرار یکنواخت تعاقب یا معاصرت پدیده ها می باشیم. چون هر جا تعاقب یا معاصرت یکنواخت باشد بنظر می رسد که رابطه علیت در کار باشد، لذا این تعبیر را بکار می برند و البته چندان رسا نیست.

۳- نظم هدفمندانه یا غایت مدارانه. «Teleological»

اگر چند شیء چنان دست به دست هم داده اند که مجموعه آنها غرضی مطلوب را برآورده می کنند، این نظم را هدفمندانه می گوییم.
این تامین غرض هم نسبت به آدمی متصوراست و هم نسبت به موجودات دیگر.
گرچه راه اول و دوم هم طی شده است ولی معمولا در برهان نظم از این راه وارد می شوند، لذا بعد از این مراد ما از نظم در خلال بحث همین نوع سوم است.

www.ketabha.org

بررسی خارجی بودن یا انتزاعی بودن نظم

آیا چنین نظمی در جهان وجود دارد ؟ حق این است که عالمان علوم مختلف اعم از گیاه شناسی و جانور شناسی و فیزیک و شیمی و ... هر کدام نظم های متعددی را دیده و ذکر کرده اند.

بعنوان مثال : ظاهرا در کتاب دایره المعارف پل ادواردز در طی مقاله ای چنین می نویسد که حیوانهایی که از راه شکار معاش می کنند مثل سگها و گرگها،برای تداوم حیات خود باید در امرشکار موفق باشند، لذا طبیعت اینها را به نحوی ساخته است که گوشهای آنها به عقب نمی رود اما به طرف جلوکاملا خم می شوند. عموم زیست شناسان می گویند چون این حیوانات دائما به دنبال طعمه در حال دویدن هستند پس باید ساختمان گوش آنها بنحوی باشد که تمام حرکات شکار را از جلو ردیابی کند. به همین دلیل گوش آنها به جلوخم می شود تا تمام صداها را از جلو بگیرند و متناسب با آن عمل کنند. از طرف دیگر در حیواناتی مثل خرگوش که طعمه واقع می شوند گوشها به عقب حرکت می کند نه جلو. این حیوانات هم بدینوسیله حرکات دشمن را از عقب می سنجند و بعد سعی می کنند تا به چنگ نیفتند. در این مثال غایت موجودات دیگر بر آورده می شود بوسیله این ساختمان گوش.

مثال دیگر ساختمان عجیب و غریب چشم در حیوانات است که بینهایت دقیق است و با کوچکترین خللی به بینایی حیوان آسیب می رسد. یا زندگانی عجیب مورچگان و زنبور عسل و عنکبوت یا ...

نمونه دیگر نوعی سوسک است که تخم خود را زیر لاشه یک حیوان می گذارد تا نوزاد او بعد از بدنیا آمدن از این لاشه استفاده کند تا به رشد لازم برسد. و اگر تخم این سوسک در محل دیگری قرار گیرد، نوزاد بدنیا می آید ولی قادر به ادامه حیات نیست. و بدون رعایت این نظم زندگی نسل این سوسک امکان پذیر نیست.

موافقان و مخالفان برهان نظم

در غرب مهمترین فیلسوف دینی که از این برهان استفاده کرده است یک فیلسوف و متکلم انگلیسی است بنام : ویلیام پیلی (۱۸۰۵-۱۷۴۳ William Paley) از جمله در کتاب «کلام طبیعی».

ما ابتدا به بیان برهان نظم می پردازیم بعد اشکالات هیوم را ذکر می کنیم و سپس جوابهای داده شده و حق در مقام را.

تقریر اول برهان نظم

در ارائه برهان نظم دو راه را می توان طی کرد :

۱- بررسی نظم در تک تک پدیده های عالم.

۲- بررسی نظم در کل عالم طبیعت.

بیشتر تکیه استدلال پیلی برقسم اول است ولی گاهی به قسم دوم هم اشاره می کند.

www.ketabha.org

پیلی ابتدا مثالی ذکر می کند و می گوید : فرض کنید که من در جزیره ای برهوت در حال قدم زدن هستم و ناگهان به تکه سنگی می رسم. شما از من می پرسید این سنگ از کجا آمده است ؟ و من می گویم این سنگ از اول موجود بوده و در همین جا هم بوده است. اما اگر من ناگهان به یک ساعت برخورد کنم که زمان را نشان می دهد. وقتی شما بپرسید که این ساعت از کجا آمده است ؟ و بعد بشنوید که این ساعت از اول همین جا بوده است، این پاسخ قانع کننده نیست. و حتی اگر جواب سوال اول بتواند تا حدی قانع کننده باشد، اینجا اصلا چنین نیست. چون ساعت یک غرضی را برآورده می کند. و امکان ندارد که چند تا پیچ و فنر و عقربه بدون برنامه برخورد کنند و بعد ساعت را بسازند بنحوی که گذشت زمان را منعکس کند.

مرحوم مطهری (ره) مثال بهتری می زنند و آن اینکه اگر کسی ادعا کند که گلستان سعدی حاصل یک اتفاق است و از بازی کردن یک میمون در یک چاپخانه، حروفها چیده شده اند و این نثر و نظم زیبا را به وجود آورده اند که : «منت خدای را عزوجل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت پس در هر نفسی دو نعمت موجود و بر هر نعمتی شکری واجب. از دست و زبان که بر آید، کز عهده شکرش بدر آید ... و بعد کاغذها هم نقش بسته اند و مرتب در کنار هم قرار گرفته اند و بعد صحافی و ... عقل هیچ انسانی این حرف را نمی پذیرد، بلکه هزارها و میلیونها عامل باید دست به دست هم بدهند تا چنین کتابی حاصل آید.

پیلی می گوید چشم آدمی به مراتب پیچیده تر از یک ساعت و خانه و کشتی است و ممکن نیست بخودی خود محقق شده باشد.

یک نمونه جالب دیگر اینکه تمام اجسام در گرما منبسط و در سرما منقبض می شوند، بخلاف آب. و اگر آب هم مشمول قاعده کلی فوق می بود، حیات در عالم ممکن نبود. چون آبهای جهان همگی در حین سرما یخ می بستند و سطح یخ بسته بعلت انقباض سنگین تر از آب می شد و به ته آب می رفت، سپس لایه دیگری یخ می بست و به کف آب می رفت و به همین ترتیب بعد از کوتاه زمانی تمام اقیانوسها و دریاها و ... مبدل به یکپارچه یخ می شد. به این ترتیب همه آبزیان از بین می رفتند و بعد حیواناتی که از آنها تغذیه می کردند ویا محتاج به آب هستند و بعد ..

از مجموع این موارد متعدد بدست می آید که یک هوشمند بزرگی درعالم مشغول طراحی است.

در کتاب کرسی موریسن و لوکنت دونوئی هم شبیه این استدلال آمده است.

اشکالات به برهان نظم

۱- معقول ثانی بودن نظم و بی نیازی آن نسبت به وجود ناظم

استدلال اگر به همین نحو مذکور باشد، دارای اشکالاتی است. ممکن است شخص در جواب این بیان بگوید بر فرض که ما نظم را در موارد مذکور قبول کنیم اما چرا وجود ناظم را بپذیریم؟

بعبارت فنی مستدل می گوید نظم یا جواهر است یا عرض ؟ جوهر که مسلما نیست پس عرض است. عرض نسبی هم هست نه عرض نفسی. و داخل مقوله فعل (ان یفعل) می باشد. و هر عرضی جوهر می خواهد و فاعلی، پس نظم هم فاعل می خواهد.

در جواب طرف می گوید که نظم از مقوله فعل نیست پس فاعل نمی خواهد.

www.ketabha.org

مستدل می گوید : نظم داخل هر مقوله عرضی که باشد بهرحال محتاج به جوهر و فاعل است. طرف اشکال می کند که اصلا نظم عرض نیست و از قبیل مفاهیم فلسفی می باشد. پس فاعل نمی خواهد.

۲- احتمال عدم این همانی میان ناظم و خدا

بعلاوه اگر عرض هم باشد ما یک جوهر می خواهیم در عالم برای ایجاد نظم، اما از کجا که آن جوهر «خدا» باشد؟ یک جوهری به چشم نظم می دهد. یک جوهر به زندگی مورچه ویکی به ساختمان زنبور و .. خصوصاً با توجه به اینکه مسلمانان و یهودیان خدا را دارای ماهیت نمی دانند و قهرا جوهر هم نمی تواند باشد.

تا اینجا برهان صورت ضعیفی دارد، اما آیا می توان بنحو دقیقتری برهان نظم را ارائه کرد ؟؟

و السلام علیکم.

منابع جهت مطالعه و آشنایی بیشتر دوستان

۱- کتاب «علل گرایش به مادیگری» نوشته استاد شهید مرتضی مهطری که اشکالات هیوم را هم ذکر کرده اند و هم جواب داده اند.

۲- کتاب «پیرامون مبدا و معاد» نوشته استاد جوادی آملی

۳- «آموزش عقاید ج ۱» نوشته استاد مصباح یزدی

۴- «الالهیات» محاضرات استاد سبحانی

ایشان برای برهان نظم ۴ مقدمه ذکر کرده اند که در کتب دیگر ذکر نشده است.

۵- «سرنوشت بشر» نوشته زیست شناس و عالم معروف فرانسوی بنام لوکنت دونوئی Pierre Lecomte du Nouyبا ترجمه خوب عبدالله انتظام (م ۱۹۴۷-۱۸۸۳)

۶- «راز آفرینش انسان» نوشته کرسی موریسن، A.Cressy Moeeison زیست شناس آمریکایی و با ترجمه محمد سعیدی. (البته کتاب اولی در این باب بهتر است)

۷- «اثبات وجود خدا» بقلم چهل تن از دانشمندان غربی با ترجمه احمد آرام و علی اکبر مجتهدی و آقای امین. این کتاب در پی در خواست یکی از مطبوعات اروپایی و در جواب انها بعنوان یک سری مقاله نوشته شده است. از طرف زیست شناسان و ریاضیدانان و فلاسفه و فیزیکدانان و ... و غالب این دانشمندان در جواب این سئوال که «شما از چه راهی به خدا قائل شده اید ؟» اشاره به برهان نظم کرده‌اند.

این کتاب اخیر از طرف «سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی» تجدید چاپ شده است.

۸- بعضی از کتب سابق هم در باب برهان نظم مقالاتی دارند.

www.ketabha.org

جلسه هجدهم ۱۳۷۲/۳/۱۰

ادامه ی سخن در تقریر اول برهان نظم

گفتیم که برهان نظم را به دو صورت می توان تقریر کرد. یکی وجود نظم در تک تک پدیده ها و یکی وجود نظم در کل عالم هستی. تقریر اول گذشت. نوبت می رسد به ذکر اشکالات دیوید هیوم و جوابهائی که رد و بدل شده است.

اشکالات هیوم به تقریر اول برهان نظم

اشکال اول هیوم

وی می گوید شما در این برهان تشبیه و تمثیلی بکار برده اید که قبول ندارم. مثلا شما چشم آدمی را با یک مصنوع دست ساز بشر مقایسه کرده اید و حال آنکه باید با یک موجود طبیعی مقایسه کنید.

توضیح این که فرض کنید که شما یک دستگاه یخچال می خرید. بعد از طراح یخچال می پرسید که این دو پیچ برای چیست ؟ می گوید برای فلان امر. این فرو رفتگی و آن بر آمدگی برای چیست ؟ برای فلان غرض این سیمها چطور ؟ و به همین ترتیب. وقتی هر سئوال در هر موردی دارای جواب بود، آن موقع می گویید طراح دستگاه عالم و حکیم است. اما اگر بعضی سئوالات شما بدون جواب باقی ماند در آن صورت شما می گویید که هیچ کاری نباید بدون دلیل باشد. در مصنوعات بشری میزان علم و تدبیر سازنده را از مصنوع وی می فهمیم.

هیوم در اینجا می گوید چرا شما چشم آدمی را با این گونه مصنوعات مقایسه می کنید. بیایید و با یک بچه خرگوش که موجودی طبیعی است مقایسه کنید. چرا شما دقت در عنبیه و شبکیه و مردمک و نقطه کورو ... را حاکی از علم و حکمت صانع می دانید ؟ ! و حال آنکه وجود موزون و هماهنگ یک بچه خرگوش نتیجه آمیزش والدین اوست. و شما هیچ علم و حکمتی در خرگوش نر و ماده از این طریق اثبات نمی کنید.

همانطوریکه از چست و چابک بودن و نرم و نازک بودن بچه خرگوش علم و حکمت پدر و مادر را او را نتیجه نمی گیرید در مورد چشم آدم هم همین گونه عمل کنید.

نتیجه اینکه اشیاء عالم بر دو قسم هستند :

۱- اشیایی که از اتقان آنها علم صانع استفاده می شود مثل مصنوعات بشر.

۲- اشیایی که از اتقان آنها، علم صانع استفاده نمی شود مثل موجودات طبیعی.

شمای مستدل هر دو دسته را به یک چوب رانده اید. اما چرا تمثیل من جایز نباشد و تمثیل شما درست باشد؟ و اگر تمثیل من جایز نیست چرا تمثیل شما درست باشد؟

www.ketabha.org

پاسخ از اشکال اول هیوم

جوابی که داده شده این است که اگر پدر و مادر خرگوش آن گونه دقیق و ظریف نبودند، بچه آنها هم این گونه دقیق و ظریف نمی بود. ما نقل کلام می کنیم به پدر و مادرخوگوش که چرا این قدر موزون و هماهنگ هستند ؟

شما می گویید آنها هم نتیجه یک فرآیند طبیعی هستند. می رویم سراغ والدین آنها و بالاتر می رویم تا برسیم به اولین خرگوشها. در آنجا شما ناگزیر هستید که نظم و دقت را به ناظم صانع مستند کنید.

پس تقسیم اشیاء برا شما فایده ای بدنبال نداشت. و در هر دو قسم مامحتاج به صانع و حکیم هستیم. فقط در قسم اول واسطه ای در کار نیست و در قسم دوم واسطه می خورد.

در تایید هیوم گفته شده بالاخره شما قبول کردید که علت بلا واسطه این بچه خرگوش لازم نیست عالم و حکیم باشد. و اگر همین مقدار را هم قبول کنید، پس از نظم چشم آدمی بدون واسطه نمی توانید اثبات تدبیر صانع بکنید.

به نظر این دفاع تمام نیست. چرا که مثبت خدا، او را صانع بلا واسطه نمی داند و همین مقدار برای او کافی است. پس بالاخره ما در عالم یک عالم صانع حکیم داریم.

اشکال دوم هیوم

اگر شما از این طریق سراغ خرگوش های اولیه می روید و بعد می گویید آن نر و ماده اولیه خودشان نمی توانند به خودشان این ویژگیها را بدهند، پس ما یک صانع عالم داریم، ما هم همین کلام را در مورد ناظم کل عالم می گوییم. خداوند ناظم جهان هم نمی تواند خودش به خودش این صفات مخصوص را داده باشد. و اگر شما می گویید خدای معهود ما متدینان چنین قدرتی را دارد، ما هم می گوییم بچه خرگوش هم چنین قدرتی دارد. اگر قراراست موجودی قائل شویم که خودش به خودش وصف و نظم بدهد، چرا آن موجود همین بچه خرگوش نباشد ؟!

پاسخ از اشکال دوم هیوم

جواب : ما همه یا هیچ را قبول نداریم و تفصیل می دهیم در مقام. بعضی موجودات در عالم واجب و مستقل در وجود و صفات هستند و بعضی موجودات ممکن و غیر مستقل در وجود و صفات. خالق و ناظم جزء دسته اول است و بچه خرگوش شما جزء دسته دوم، پس قیاس این دو مع الفارق است.

البته این جواب در صورتی تمام است که ما سراغ برهان امکان و وجوب برویم و در آنجا ثابت کنیم که واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است. وقهرا دیگر این موجود دارای فقر و احتیاج و نقص نیست تا محتاج به علت و غیر باشد. بلکه اگر ما در محدوده ی برهان نظم بمانیم دفع اشکال مشکل است ولی مجبور نیستیم در این محدوده بمانیم.

www.ketabha.org

تقویت اشکال دوم هیوم بر اساس نظریه ی داروین

اشکال دوم هیوم، بعدها بوسیله نظریه داروین نیز تایید شده است.

هیوم می گوید اینکه شما در جهان نظم می بینید به این دلیل است که انسان را مدار عالم و اشرف مخلوقات می دانید. یعنی برداشت شما این است که انسان اشرف مخلوقات است پس جهان طبیعت برای انسان می باشد.

مثلا می گویید: چشم انسان بسیار دقیق و منظم است بنحوی که ما همه اجسام را مشاهده می کنیم. اگر گفته شود به شما که در غیر این صورت چه می شد ؟ می گویید در آن حال ما قادر به دیدن نبودیم. طرف می گوید چه عیبی دارد اگر شما نبینید ؟ می گویید زندگی ما مختل می شود. پس گویا باید عالم بنحوی باشد که زندگی ما انسانها از هم نپاشد.

یا مثلا اینکه شما اسب را موجودی دارای نظم می بینید بخاطر این است که اسبها در زندگی به درد انسان می خورند اما اگر ساختمان بدن اسبها بنحوی بود که در هر لحظه می توانستند سه لگد بزنند دیگر شما آن را منظم نمی دانستید. چون قابل استفاده شما نبودند. با این که همین ساختمان بدنی هم نظم و تشکیلات فوق العاده ای می طلبد. و همین طور در سایر مواردی که انسان قائل به نظم می شود. مثل زندگی گیاهان، گلها، درختان میوه، زنبور عسل، شتر، پرندگان و ...

پس خلاصه اینکه شما الهیون هر جا نفعی در موجودی منظم می بینید، می گویید این موجود منظم است. و برهان شما حول انسان مداری است. (Anthrocentrism)

اگر دست از پیش فرض خود بردارید، دیگر نظمی در عالم نمی توانید نشان بدهید. به تعبیر دیگر اگر موجودی در عالم باشد که منافع او با انسان در تضاد است، هیچگاه آن موجود در عالم نظمی مشاهده نمی کند. بقول یکی از طرفداران هیوم، برای اینکه انسان عرق کند، سیستم عجیب و دقیقی در انسان وجود دارد، اما هیچکس برای اثبات وجود خدا نمی گوید «ببین عجب بدنی برای ما درست کرده است که خود بخود و به هنگام لزوم عرق می کند !» اما اگر روزی معلوم شود که اگر ما عرق نکنیم موجب مرض یا مرگ ما می شود آن روز برای اثبات وجود خدا به دستگاه دفع عرق هم تمسک می کنیم.

پاسخ از تقریر دوم از اشکال هیوم بر اساس نظریه ی داروین

انصاف این است که در اکثر مواردی که ما نظم را نشان می دهیم، مطلب چنین است، اما همیشه چنین نیست. مثلا ما در زندگی موریانه ها نظم عجیب و غریبی می بینیم. با اینکه وجود آنها ظاهرا برای ما نفعی ندارد و لااقل تاکنون ما نفع آنها را برای خودمان نفهمیده ایم. یا در مورد زنبور عسل با اینکه برای ما مفید هستند، اما این مطلب، در قضاوت ما دخیل نیست. یا مارها و عقربها با اینکه به ما ضرر می رسانند اما این موجب نمی شود که ما نظم را در وجود آنها مشاهده کنیم. پس

اولا: سخن هیوم بنحو موجبه جزئیه درست است، اما بنحو موجبه کلیه درست نیست.

ثانیا: در همان مواردی هم که درست است، ضرری به استدلال ما نمی زند. بدلیلی که خواهد آمد.

و السلام علیکم.

www.ketabha.org

www.ketabha.org

جلسه نوزدهم ۱۳۷۲/۳/۲

ادامه ی سخن در تقریر اشکال هیوم بر اساس نظریه ی داروین

رسیدیم به دومین اشکال هیوم بر برهان نظم. این اشکال توسط نظریه داروین در قرن ۱۹ مورد تایید واقع شد. ما ابتداء رای داروین را با بیانی سادهذکر می کنیم و بعد می پردازیم به ربط این نظریه با اشکال هیوم. در نظر بگیرید که شخصی گل پرورش می دهد و گلخانه ای از انواع مختلف گل فراهم آورده است. دو فرض را در اینجا در نظر می گیریم.

فرض اول اینکه باغبان از اول کار خویش علاقه خاصی به یکی از انواع گل داشته باشد. و لذا سعی می کند فضا را بنحوی ترتیب دهد که بهترین شرایط را برای گل نوع الف فراهم کرده باشد. بر همین اساس دمای گلخانه را جوری تنظیم می کند که به نفع او باشد ولو گلهای زیادی از بین بروند. به همین ترتیب نور و خاک و کودو غیره را. نهایتا روزی فرا می رسد که شرایط فقط باب میل آن گل خاص است.

فرض دوم اینکه باغبان توجه به گل خاصی نداشته باشد. و شخص ناشی و بی برنامه ای باشد. گاهی دمای گلخانه را بالا می برد مثلا ۵۰ سانتیگراد و به این نحو بعضی گلها را از بین می برد. گاهی هم دما را پایین می آورد. مثلاً ۱۰ سانتیگراد بجوری که بعضی دیگر از گلها نابود می شوند. یک مرتبه رطوبت را بالا می برد و یک مرتبه کاهش می دهد. و به همین ترتیب. خلاصه کم کم همه گلها از بین می روند الا یک نوع گل که چون مقاوم و سرسخت است، پا بر جا مانده است.

پس در فرض اول یک نوع گل ماند بخاطر محبوبیت پیش باغبان، و در فرض دوم یک نوع گل ماند بخاطر مقاومت خودش. پس دو جور ماندن برای یک نوع گل تصویر کردیم.

حال در نظر بگیرید گل انسان را در گلخانهٔ جهان. می بینیم که اوضاع عالم مناسب با بقاء این موجود است. اگر خورشید فقط ۱۰۰ کیلومتر نزدیک یا دور بشود، حیات انسان بر روی زمین ممکن نیست.

اگر ماه به زمین نزدیکتر شود، مد آبهای دریاها، سطح زمین را پر می کند و اگر ماه از زمین دور شود جزر آبها موجب هلاکت موجودات می شود.

در اینجا الهیون می گویند مساعد بودن شرایط برای ما نشانه محبوبیت انسان است و اگرچه دایناسورها و ماموتها و بعضی از انواع حیوانات و گیاهان از بین رفته اند اما ما مانده ایم. پس بقای انسان نظیر فرض اول است.

اما داروین می گوید : اتفاقا بقاء نوع انسانی بر روی زمین بخاطر مقاومت اوست. زیرا شرایط برروی زمین گاهی آنقدر مشکل می شد که خیلی از موجودات منقرض می شدند، از جمله گیاهان و جانورانی که تاریخ مکتوب شش هزار سالهٔ بشر به یاد دارد. و اگر شرایط سخت تر بشود، ما هم از بین می رویم.

www.ketabha.org

پس بنظر داروین ممکن است که باغبان عالم نعوذ بالله شخصی ناشی و ندانم کار باشد، در عین حال باز نسل انسان باقی مانده باشد به خاطر مقاومت در برابر ناملایمات. اما هیچ دلیلی نمی گوید که انسان همیشه باقی خواهد ماند.[۱۷]

بعد کلامی الهیاتی نظریه ی داروین

نظریه داروین یک بعد زیست شناختی دارد و یک بعد عقیدتی و کلامی. از بعد عقیدتی می گوید طرفدار برهان نظم اگر محبوبیت را دلیل ماندن انسانها می داند باید ثابت کند که انسان همیشه باقی است، بعبارت دیگر ماندن تاکنون بشر با هر دو فرض می سازد. اما ماندن همیشگی با نظریه محبوبیت سازگار است. و شاید در اثر دو حادثه مهیب و مهلک نسل بشر منقرض گردد.

ایمان شرط محبوبیت انسان از نظر دین

اشکال : انسانها تا وقتی ایمان و تقوی داشته باشند محبوب هستند و در غیر این صورت از چهار پایان هم بدتر هستند.

پاسخ : محبوبیت انسانها از نظر ادیان مقید به قیدی نیست. بلکه بنحو مطلق نوع انسانی را محبوب می دانند. یعنی لا بشرط است نه بشرط. بله البته رحمت خاص شامل افراد خاص است.

نقد ملاک بیان شده برای محبوبیت انسان

اگر ایمان شرط محبوبیت و شرط نعمتهای الهی بود، باید از کافران منع می شد و حال آنکه عملا چنین نیست، کما اینکه آیات شریفه قرآن می فرماید: «اهم یقسمون رحمت ربک نحن قسمنا بینهم معیشتهم فی الحیاة الدنیا و رفعنا بعضهم فوق بعض درجات ..... ولولا أن یکون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن یکفر بالرحمن لبیوتهم سقفا من فضة و معارج علیها یظهرون» (زخرف / ۳۱-۳۵)

اشکال : ممکن است انسان محبوب خداوند باشد ولی تا ابد هم روی زمین نماند بلکه به عالم دیگر منتقل گردد.

جواب : فعلا بحث و مدعای ما در نظم عالم طبیعت و محبوبیت در این دنیا است. و براساس نظم موجود ما باید در عالم طبیعت باقی بمانیم.

بعلاوه وقتی اینگونه اصل وجود خدا و ناظم زیر سئوال می رود، وجود معاد و عالم دیگر بطریق اولی محل اشکال است. بازهم در تایید نظر داروین می توان چنین گفت : الان در عالم، انواع بسیاری از موجودات باقی هستند و هر نوعی از انواع باقی مانده می تواند چنین ادعا کند که «ما محبوب پروردگار هستیم چون فعلا باقی هستیم.» اما همه این ها تا وقتی ممکن است که آن نوع از بین نرفته باشد. و الا اگر از بین برود معلوم می شود بقاء او بخاطر مقاومت بوده است نه محبوبیت.

---

[۱۷] - ر.ک به کتاب «بنیاد انواع» اثر داروین، ترجمهٔ دکترنور الدین فرهیخته.

www.ketabha.org

اشکال به تقویت اشکال هیوم بر اساس نظریه ی داروین

اشکال اول

نکته اولی که باید توجه کرد این است که زیست شناس از آن رو که زیست شناس است محبوبیت و مقاومت نمی فهمد. فقط بقاء و عدم بقاء را می بیند.

پس شخص الهی و داروین در این جهت مساوی هستند و کما اینکه الهی نمی گوید ما بخاطر محبوبیت مانده ایم، داروین هم نمی تواند بگوید ما بخاطر مقاومت مانده ایم. یعنی بقاء نوع مثبت یکی از دو احتمال نیست.

نکته دوم این است که شخص الهی برای اثبات محبوبیت به بقاء تمسک نمی کند بلکه دو دلیل دیگر اقامه می کند. چرا که خیلی از موجودات باقی هستند پس همه آنها محبوب الهی هستند. بعضی از الهیون دلیل اول را قبول دارند و بعضی دلیل دوم را و بعضی هم هر دو را.

دلایل الهیون بر محبوبیت انسان نزد خداوند

دلیل اول: وحی الهی به انسان

دلیل اول متوقف بر سه مقدمه و پیش فرض است.

مقدمه اول اینکه «علم حضوری خطاناپذیر است.»

مقدمه دوم «وحی الهی یک نوع علم حضوری است.»

در اینجا باید دانست که حقیقت وحی مورد اختلاف است. اما اغلب فیلسوفان دین وحی را علم می دانند. آن هم از سنخ علوم حضوری که معلوم خودش پیش عالم حاضر است نه صورت حاصله ازاو.

علم حضوری هم سه قسم می شود :

الف – علم حضوری نفس به خودش و به قوا و افعال و انفعالات نفس.

ب- علم حضوری عرفا و کملین از افراد بشرکه عبارت است از کشف و شهود و الهام. همه افراد بشر توان رسیدن به این مرتبه را دارند. ولی بالفعل افراد محدودی به این مرتبه می رساند.

ج- علم حضوری مخصوص پیامبران که از آن بعنوان «وحی» یاد می شود.

مقدمه سوم که نتیجه دو فقره سابق است اینکه «وحی الهی خطا ناپذیر است.»

براساس این سه نکته الهیون می گویند خداوند عالم در بعضی از آیات خود فرموده : «جهان را برای انسان آفریده ام.»

اگر کسی بگوید دلیل شما مبتنی بر سه پیش فرض است که خصم آن را قبول ندارد، می گوییم ولو این مطلب را قبول نکند اما به این وسیله ما خود را از آن بحث زیست شناختی و بی فایده بیرون می بریم.

www.ketabha.org

دلیل دوم: از راه علت غائی و برهان امکان اشرف

دلیل دوم ورود از راه علت غایی و برهان امکان اشرف است. بمقتضای نظام احسن بودن عالم (بزرگترین طرفدار این نظر در شرق غزالی است و در غرب لایب نیتز) ما انسانها اشرف مخلوقات هستیم.

با اینکه این دو دلیل، مخالفان فراوان وجدی دارد اما فایده اش این است که دیگر مجبور نیستیموارد بحث زیست شناختی بشویم.

اشکال دوم

سوال: استدلال داروین برای بقاء به مقاومتِ نوع دوری است. چون ما از وی می پرسیم کدام موجودات باقی و اصلح هستند ؟ می گوید آنها که مقاوم تر هستند. بعد می پرسیم کدامیک مقاوم تر هستند ؟ می گوید آنانکه باقی و اصلح هستند.

لذا بیان ایشان جلوی فرض محبوبیت انسان را نمی تواند بگیرد.

جواب : این بیان در جای دیگر خوب است اما در بحث ما نمی آید. چون داروین در همین وضع فعلی از ما می پرسید از کجا معلوم که انسان محبوب خدا باشد ؟ اگر بخاطر بقاء انسان می گویید، این بقاء اختصاص به انسان ندارد. و اگر بخاطر محبوبیت می گویید باقی هستند، باز هم باید موجودات دیگر را نیز محبوب بدانید چون انها هم باقی هستند. پس شاید اشراف موجودات آنها باشند نه انسان، خلاصه وجهی برای اختصاص انسان به محبوبیت ندارید.

بررسی صحت محبوبیت و اشرفیت انسان از نظر عقل و نقل

در پایان بحث دوستان دقت کنند درباره اینکه دلیل اشرفیت انسان چیست ؟ آیا ما دلیلی داریم اعم از عقلی و نقلی که جهان طبیعت یا بالاتر از آن «جهان هستی» بخاطر بنی آدم است یا نه ؟

آیا آیاتی نظیر «و لقد کرمنا بنی آدم و حملنا هم فی البرو البحر...» (اسراء /۷۰) و یا «فتبارک الله احسن الخالقین» (مومنون /۱۴) دلالتی بر این امر دارد ؟ و حال آنکه در ذیل همان آیهٔ اول می فرماید : «و فضلنا هم علی کثیر ممن خلقنا تفضیلا» (اسراء /۷۰) نه بر همه مخلوقات خودم.

آیا حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» سندا و دلاله برای ما کافی است یا نه ؟ خلاصه آیا از میان آیات و روایات دلیل محکم و تامی بر این معنا داریم یا نه ؟ آیا دلیل عقلی در مقام هست یا نه ؟ و اصولا آیا ما قائل به اشرفیت انسان هستیم با نیستیم ؟!

والسلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه بیستم ۱۳۷۲/۳/۸

بررسی ادله ی عقلی و نقلی اشرفیت انسان

ادامه ی بررسی و نقد دلایل نقلی

بحث ما درباره اشکال دوم هیوم و ارتباط نظریه داروین با این اشکال بود. بمناسبت، مساله اشرفیت انسان در میان مخلوقات به میان آمد. در این باره اضافه می کنیم که آیه شریفه : «فتبارک الله احسن الخالقین» «مومنون / ۱۴» دلالت بر اشرفیت انسان بر سایر مخلوقات نمی کند، ولو بعد از بیان سیر خلقت انسان ذکر شده است، چرا که ممکن است به کل خلقت عالم بر گردد.

مثلا اگر نجاری یک تعداد زیادی میز و صندلی بسازد و اتفاقا آخرین صندلی وی بهترین آنها نباشد، در اینجا اگر بگوید «عجب نجار خوبی هستم» باز جمله، با معنا و صادق است. پس برای صدق آیه مذکور لازم نیست که حتما مصنوع قبل از بیان جمله بهترین مخلوق باشد.

و اما کریمه «انی جاعل فی الارض خلیفه» (بقره /۳۰) این آیه هم ظاهراً وافی نیست چون در مقام قضاوت و بررسی ما باید تمام آیاتی که در مدح و ذم انسان وارد شده مجموعا ملاحظه کنیم. اگر آن آیه را داریم، آیه دیگری هم داریم که می فرماید : «انه کان ظلوما جهولا» (احزاب /۷۲) و اگر «لقد خلقنا فی احسن تقویم» آمده بدنبالش هم دارد که «ثم رددناه اسفل سافلین» (التین / ۴ و ۵).

بررسی و نقد دلایل عقلی

دلیل اول: اکمل بودن وجودی انسان نسبت به باقی موجودات

اشکال: ما وقتی انسان را با سایر موجودات مقایسه می کنیم می بینیم که واجد کمالات جمادات و نباتات و حیوانات دیگر هست ولی آنها واجد کمال انسانی نیستند. انسان دارای تفکر است در حالی که هیچیک از موجودات دیگر چنین نیستند پس از این نظر انسان اشرف موجودات است.

جواب: این کمالی که شما برای انسان ثابت کردید، کمال فلسفی و وجودی است در حالی که بحث ما در کمال و اشرفیت اخلاقی و ارزشی است.

دلیل دوم: اختیار انسان

اشکال:اختیارات انسان دلیل بر این است که این موجود اکمل و اشرف موجودات است.

جواب: سخن شما متوقف است بر اینکه ثابت کنید:

اولا: انسان مختار است.

www.ketabha.org

ثانیا: اختیار کمال است. و

ثالثا: انسان تنها موجود مختار است. با اینکه خود شما اجنه را هم مختار می دانید و یهودیان و مسیحیان ملائکه را هم مختار می دانند.

خلاصه اینکه به نظر می آید در قرآن و روایات دلیلی تام و تمام نسبت به اشرفیت نوع انسانی نداریم. بله یک چیز را می توان قبول کرد و آن اینکه از مجموع آیات و روایات بر روی هم یک نوع تواتری در این مورد بدست می آید. و ما من حیث المجموع این معنا را می پذیریم که «انسان اشرف مخلوقات است.»

بررسی رابطه ی اشکال دوم هیوم با نظریه ی داروین

اینک نوبت می رسد به اینکه ببینیم رابطهٔ نظریه داروین با اشکال دوم هیوم چیست ؟

هیوم در بیان اشکال خود می گفت شما در برهان نظم دو پیش فرض دارید.

اول اینکه انسان اشرف مخلوقات است.

دوم اینکه هر چیزی برای انسان آفریده شده است. در حالی که این دو مطلب هنوز اثبات نشده است.

اینجاست که داروین به زبان حال می گوید : نه فقط اثبات نشده است، بلکه خلافش ثابت شده است. چون رمز بقاء نوع انسانی بر روی کره زمین محبوبیت او نیست، بلکه مقاومت آن می باشد.

مطلبی که خوب است اضافه شود اینکه، داروین شخصا فردی الهی بود. و تلویحا معتقد بود که ولو برهان نظم مخدوش شود، اما وجود خداوند همچنان ثابت است و موجودات اولیه را می بایست خدا خلق کند.

نقل می کنند که در هنگام مرگ کتاب مقدس را به سینه خود چسانیده بود و معتقد بود که «تا وقتی در پناه کتاب مقدس هستم، گزندی به من نمی رسد.»

و وقتی مارکس به ایشان پیشنهاد کرد که کتاب «سرمایه» را به تو اهدا کنم، داروین به دو دلیل امتناع کرد. یکی اینکه می گفت من در زمینه اقتصاد متخصص نیستم و با این کار شما شاید خواننده گمان کند که من هم موافق انظار شما هستم. و دیگر آنکه کتاب شما اشکالاتی دارد چون شما در چند جای کتاب به مقدسات دینی تاخته اید در حالی که من یک مسیحی کاتولیک متعصب هستم و مخالف شما.

نظریه ی داروین و داستان خلقت

طبق نظریه داروین آدم و حوا از گل درست نشده اند بلکه انسان حاصل تکامل موجودات دیگر است و انسانهای اولیه از طریق میمونها بوجود آمده اند.

ظاهر آیات و روایاتی که داستان خلقت را ذکر کرده اند مخالف با این نظریه است. همچنین داستان خلقت آن گونه که در سفر تکوین یعنی سفر اول از اسفار خمسه تورات است مخالف با این تئوری می باشد.

www.ketabha.org

این داستان در انجیل نیامده است. اما همانطور که می دانید، یهودیان فقط تورات را قبول دارند که ولی مسیحیان تورات و انجیل، هر دو را قبول دارند. پس نظریه داروین مخالف با دین خود ایشان و اعتقاد اکثر متدینان عالم است.

داروین در جواب این اشکال و سوال می گوید : آنچه در کتاب مقدس آمده است نص و غیر قابل تاویل نیست بلکه ظاهر است و قابل حمل بر این معنا می باشد.

در میان متفکران اسلامی ما آنهایی که اظهار نظر کرده اند، ب دو دسته تقسیم می شوند:

مرحوم علامه طاطبائی در جلد ۱۶ تفسیر المیزان در ذیل عنوان «کلام فی کینونه الانسان الاولی» ص ۲۶۹ استاد محمد تقی جعفری هم در شرح خطبه ۱ نهج البلاغه این نظریه را رد می کنند. همچنین استاد مصباح یزدی در جزوه ای بنام «خلقت انسان از نظر قرآن» با این قول مخالفت کرده اند.

از طرف دیگر دکتر یدالله سحابی در زمان علامه، ردیه ای بر قول ایشان نوشتند و با نظریه داروین موافقت کردند. استاد مشکینی هم قبل از انقلاب کتابی به عربی نوشتند که بعدها ترجمه شد. در آنجا با این نظریه موافقت می کنند اما بعد از انقلاب در یکی از خطبه های نماز جمعه در قم در ضمن بحثهای اعتقادی، ظاهرا عدول کردند و قائل شدند که اگر این نظریه را هم بپذیرد، مخالفت با قرآن نکرده است.

مرحوم مطهری در کتاب «علل گرایش به ما دیگری» بحثی در مورد نظریه داروین و مخالفت با دین و خدا مطرح کرده اند و در کتاب «فلسفه تاریخ» که بعد از شهادت ایشان منتشر شد هنگام بحث از نظریه آن را رد نمی کنند، بلکه می توان گفت از سخنان ایشان استشمام موافقت می تواند کرد.

جهات مختلف نظریه ی داروین

بنظر می آید که این نظریه را باید از دو دید ملاحظه کرد :

۱- از بعد زیست شناختی

از این زاویه فقط زیست شناسها حق داوری دارند. و کسی که الفبای یک علم را حتی نمی داند، حق اثبات و رد در آن علم را ندارد. اما خود زیست شناس ها در این باره چه می گویند ؟ آنها قائلند که این نظریه هنوز کاملا تثبیت نشده است و یک سری پاره گیها و حلقات مفقوده در این نظریه بچشم می خورد. در عین حال روز به روز از جرگه مخالفان داروین کاسته و به گروه موافقان افزوده می گردد. پس

اولا هنوز همه صاحبنظران موافق باوی نیستند.

ثانیا موافقان معترف هستند که نظریه دارای نواقصی است.

www.ketabha.org

۲- دیدگاه کلامی و عقیدتی

به این معنا که آیا این نظریه با مدارک ما موافقت دارد یا نه ؟

از این دید گرچه ظواهر آیات و روایات مخالف باوی است، اما بنظر بنده تمام آیات و روایات در حد ظهور هستند و قابل تاویل می باشند و هیچ دلیلی قاطعی که نص باشد در ین زمینه نداریم.

در اینجا این سوال به ذهن می آید که اگر روزی روزگاری این نظریه به قانون واصل تبدیل شد، نظیر اینکه هیئت کپرنیک کم کم مطرح شد و تثبیت گردید بنحوی که الان دیگر احدی در عالم موافق با هیئت بطلیموس نیست در آن هنگام چه باید کرد ؟

در پاسخ به این سوال می گوییم که این بحث مربوط می باشد به بحث «تعارض علم و دین» که یکی از عناوین فلسفهٔ دین می باشد. در آن بحث که آینده مطرح خواهد شد انشاء الله تعالی خواهیم گفت که در این مساله هشت راه مختلف فیلسوفان دین طی کرده اند.

بازگشت به اشکال دوم هیوم

یادآوری اشکال اول بر هیوم

حال بر گردیم به اصل اشکال هیوم. قبلا گذشت با اینکه هیوم بصورت موجبه کلیه می گفت شما همیشه نظم را در جایی می بینید که به نفع شماست، این سخن تمام نیست.

اشکال دوم بر هیوم

اشکال دوم برهیوم این است که بصورت موجبه جزئیه هم حرف شما را قبول نداریم. چون در همین موارد هم توجه سود به ما باعث شده تا نظم موجود را زودتر کشف کنیم. نه اینکه سود باعث شده باشد تا نظم را بیافرینیم. شما تصور کرده بودید که سودمندی موارد به برهان نظم خدشه می زند اما چنین نیست، زیرا سود آوری سبب جعل نظم نشد بلکه سبب کشف نظم شد.

مثل اینکه دست فرزند شما وبرادر زاده شما و بچه همسایه شما هر سه دچار آفت باشد، و شما اول از همه عیب و آفت دست فرزند خود را بیابید. در اینجا علاقه و نزدیکی به فرزند باعث شده تا شما زودتر بیماری را بفهمید، نه اینکه فهم شما سبب ضایعه در دست وی شده باشد.

اشکال سوم هیوم

وی می گوید: اگر فرضا برهان نظم تمام باشد، به تعداد موجودات منظم عالم، ماسازنده و ناظم داریم. چشم یک مدبر ناظم دارد. گوش بهم چنین. زنبور عسل همین ترتیب و ... اما از کجا معلوم که همه این ناظم ها، یکی باشد ؟ شاید ناظم های بسیاری درعالم موجود باشد.

www.ketabha.org

پاسخ از اشکال سوم

ما اگر می خواستیم بدون واسطه ناظم واحد مدبر قائل شویم اشکال شما وارد بود. اما چه اشکالی دارد که بگوییم ما در رتبه اول ناظم های متعدد داریم. اما این مدبرهای فرعی رفته رفته محدود می شوند تا به ناظم واحد متعالی برسیم.

پس این اشکال هم وارد نیست چون متدینان هیچگاه نمی خواهند خدا را بعنوان ناظم بلا واسطه ی موجودات معرفی کنند.

اشکال چهارم هیوم

اگر پدیده های منظم اثبات صانع منظم را می کنند، پدیده های مغشوش و در هم ریخته هم اثبات صانع نامنظم می کنند. چرا شما فقط چشمهای سالم را می بینید، چشم های ضعیف و احول و اعش و اعمی را هم ببینید. اگر رجوع به پدیده ها سودمند نیست پس شما هم به پدیده ها رجوع نکنید. و اگر سودمند است به همه پدیده ها رجوع کنید. و عالم را به یک چشم نگاه کنید. چنانکه خوبیها و خیرها را می بینید، بدیها و شرها و زشتیها را هم ببینید.

بررسی اشکال چهارم

این اشکال نسبتا قوی است و جواب آن منوط به بحث شرور است. بحث شرور خودش یکی از مباحث مهم فلسفه دین است که بتفصیل خواهد آمد. در اینجا فقط به مقداری که به بحث ما مربوط می شود، توضیح می دهیم.

اجمالی از مباحث شرور در فلسفه ی دین

در باب شرور تقسیم بندیهای مختلفی شده است. تقسیم بندی معروف و قابل دفاع این است که به حصر استقرایی شروری که هست یا می نمایاند که هست به چهار دسته تقسیم می شوند:

تقسیم بندی شرور

۱- شرور طبیعی (Natural) که به افعال آدمی ربط ندارند. مثل زلزله، آتشفشان، سیل و قطحی و ...

۲- شرور اخلاقی (Moral) که ناشی از مختار بودن انسانها می باشند و در ادیان از آنها تعبیر به گناه یا معصیت می کنند.

۳- درد و رنج، کلمه درد اشاره به آلام بدن است و رنج اشاره به آلام روح می باشد. البته در آن بحث خواهد آمد که همه آلام و لذات روحی و نفسانی هستند و فرقی بین درد و رنج نیست. چرا که لذت تا ادراک نشود، لذت نیست. والم هم تا ادراک نشود، الم نیست. فلذا معنا ندارد که کسی بگوید دو هفته است سردرد دارم، اما اصلا احساس نمی کنم !

www.ketabha.org

با در نظر گرفتن اینکه علم مجرداست وامر مجرد حاصل نمی شود الا برای موجود مجرد، معلوم می شود که بدن و جسم هیچگاه ادراک ندارد و قهرا لذت و درد را هم نمی فهمد. لکن وقتی بدن واسطهٔ در ادراک الم شود، تسامحا می گوییم الم جسمانی است و اگر بدن واسطه نشود می گوییم الم روحانی و نفسانی است.

۴- شر مابعد الطبیعی (Metaphysical) قبل از لایب نیتز کسی اینگونه شر را قائل نبود. مراد این است که چون درعالم، کامل و واجب یکی بیش نیست، قهرا غیر از او همه ناقص و ممکن خواهد بود. شیی ممکن قهرا محدود می باشد و محدودیت علامت نقص است؛ پس ماسوی الله همه ناقص و شر می باشند.

به این معنا اشکال هیوم را در هر چهار مورد می توان جاری کرد و گفت چرا شما فقط نظم و خوبی و خیر را می بینید بیایید و بی نظمی ها و بدیها و شرور را هم ببینید. اگر آنها می گویند صانع عالم باید منظم باشد اینها بر عکس می گویند صانع عالم باید نامنظم باشد. چرا شما یک طرفه به قاضی می روید ؟!

پاسخ ها به اشکال شرور در عالم

در بحث شرور، پنج جواب و قول مختلف وجود دارد. هر جوابی که در آن بحث تمام باشد، در اینجا هم جواب هیوم را می دهد. اقوال مختلف عبارتند از :

۱- قول افلاطون: که می گوید شر اساساً امری است عدمی و در عالم وجود ندارد. بعدها آگوستین قدیس هم همین رای را تقویت کرد.

۲- قول ارسطو: که می گوید شر بر خلاف نظر افلاطون امری است وجودی، و لکن از میان پنج صورتی که برای عالم و مخلوقات متصور است، خدا فقط دو شق اول و وم را آفرید. و این مقدار از شر گریز ناپذیر است.

صورت اول ← خیر مطلق که خداوند این عالم را آفریده است و آن عالم ملکوت است که شر در آنراه ندارد.

صورت دوم ← خیر کثیر و شر قلیل، که این عالم را هم خدا آفریده است و آن جهان طبیعت و مادیات است.

صورت سوم ← خیر و شادی مساوی، این فرض مستلزم لغویت است و خدا هیچگاه کار لغو انجام نمی دهد.

این کار مثل این است که کسی مرتب در غذا یک قاشق نمک بریزد و بعد یک قاشق مادهٔ خنثی کنندهٔ نمک بریزد. هر چه این عمل تکرار شود، باز غذا همان طعم اولیه را داردو این زحمات بیفایده خواهد بود.

صورت چهارم ← شر کثیر و خیر قلیل، این فرض با خیر خواهی خداوند نمی سازد.

صورت پنجم ← شر مطلق، این شق هم مخالف با خیر خواهی خدا می باشد.

۳ - قول ایرنائوس قدیس: که از عالمان مسیحی قرن سوم میلادی می باشد.

۴- قول قائلان به کلام پویشی: قول یکی از نحله های کلامی مسیحی در قرن اخیر بنام کلام پویشی.

www.ketabha.org

۵- قول نحله ی علم مسیحی: قول یکی دیگر از نحله های کلامی مسیحی بنام علم مسیحی (christian science) فلاسفه و متکلمان ما قول اول یا دوم را اختیار کرده اند. هر جوابی در اینجا اختیار شود، جواب هیوم هم همان است.

اشکال : انسان چون محدود است و احاطه به کل عالم و رموز آن ندارد، بعضی موارد را شریا نامنظم یا بیهوده می پندارد، اما در حقیقت همه جا نظم و خیر حکمفرماست فلذا اشکال هیوم اصلا جا ندارد.

جواب: این سخن از قدیم الایام طرفدارانی داشته است. اما اگر هم موفق باشد، لااقل در مورد قسم سوم شرور می آید. چون اگر من دندان درد دارم. مثلا نمی توانید بگویید که لابد این درد برای کل عالم وجود لازم و ضروری است. برای اینکه من می گویم اگر این درد دندان خوب و لازم است چرا در دهان من باشد، در دهان شما یادگیری هم می تواند باشد.

اشکال: وقتی هدف از خلقت، تعالی و تکامل انسان است، شاید این درد دندان برای شما خیر و لازم باشد.

جواب:این سخن حرف دقیقی است که بر می گردد به همان قول سوم یا جواب ایرنائوس قدیس.

اشکال: الم از آن جهت که امری است وجودی خیر می باشد و اگر دردوالم نباشد ما پی به بیماری و مرض نمی بریم.

جواب – درست است که الم مخبر صادقی است از بیماری و از این جهت خوب است و با اینکه این معنا را مولوی و بعضی از عرفا و دیگران گفته اند، اما رای تامی نیست. چون ما می گوییم اصلا خود بیماری چرا باید وجود داشته باشد تا بعد من مبتلا به آن بشوم و بعد محتاج به وجود درد و الم باشم.

و السلام علیکم.

www.ketabha.org

جلسه بیست و یکم ۱۳۷۲/۳/۹

ادامه ی اشکالات هیوم بر تقریر اول برهان نظم

اشکال پنجم دیوید هیوم: عدم اثبات مهارت و حکمت ازلی خداوند

ایشان می گوید اگر برهان نظم تمام باشد دلالت می کند بر اینکه صانع عالم، الآن مدیر و مدبر است. اما مهارت و دقت و حکمت او را از اول ثابت نمی کند. و اثبات مدیریت خداوند از اول، توسط استدلال شما یک مغالطه است. شاید صانع قبلا تعداد بسیار زیادی جهان مغشوش و نامنظم ساخته باشد و بعد دوباره از بین برده باشد تا اینکه به وضع منظم فعلی انجامیده است. پس خدای شما یک پیر کار کشته است. اما کار کشته بودن و مهارت او به خاطر پیر بودن و تجربه زیاد است نه بدلیل اینکه از اول ناظم و حکیم و خبیر بوده است. درست مثل اینکه شخصی بعد از ۴ سال نجاری یک صندلی کاملا حساب شده بسازد. اما این صندلی کامل دلالت بر مهارت و چیره دستی اولیه نجار نمی کند.

خالصه از کجا معلوم که ناظم کل عالم از اول ماهر بوده است، چنانی که شما متدینان قائل هستید؟

پاسخ از اشکال پنجم هیوم

اگر کسی در مقابل بگوید تو از کجا خبر داری که خیلی عوالم خراب را ساخته و بعد از بین برده است، او می گوید از کجا معلوم که از بین نبرده باشد؟ شما باید این مهارت اولیه را که مدعی هستید، ثابت کنید. جواب صحیح این است که اگر شما اصل وجود ناظم مدبر را قبول کردید بعدا ما بوسیله برهانی دی گر ثابت می کنیم که خدای ادیان در معرض تغییر و حوادث واقع نمی شود. پس خدای ناظم فعلی از قدیم و ندیم به همین صورت بوده است. هر چه در آن بحث دلیل ما قویتر و تمام تر باشد، جواب این اشکال محکم تر خواهد بود. پس اشکال هیوم در صورتی وارد است که تغییر ناپذیری خداوند ثابت نگردد و الّا این اشکال دیگر محلی ندارد.

نکته ای که در اینجا باید توجه کرد این است که بنظر هیوم مستدلین می خواهند بوسیله برهان نظم علاوه بر وجود خدا، سه صفت عمده او را هم اثبات کنند، اما چنین نیست. لذا همین که اصل وجود ناظم مدبر پذیرفته شد، برای ما کافی است. نتیجه اینکه

اولا: اشکال وی بر اساس یک توهم بی مورد است، و محتاج به جواب نیست.

و ثانیا: بر فرض نیاز راهی که باید طی کرد طریق مذکور است.

بنظر خیلی ها در غرب این اشکال قابل جواب نیست. اما علاوه بر دو نکته بالا آیا می توان جواب دیگری هم داد ؟ تامل کنید.

اشکال : مهارت و تدبیر خدا باید در وجود خودش باشد و معنا ندارد که او از مخلوقات خودش کسب مهارت و علم کند.

جواب : هیوم نمی خواهد بگوید که مخلوقات به خالق مهارت می دهند بلکه می گوید شاید ممارست و تمرین در خلقت موجب شده باشد که مهارت در او پرورش و تکامل یافته باشد. مثل کار کردن یک نجار بر روی چوبها و رشد استعداد او.

www.ketabha.org

ممکن است کسی در اینجا بگوید که نجار فقط به چوبها شکل صندلی و میز می دهد، اما نجار خلقت چوب را هم خودش ایجاد می کند و بعد صندلی می سازد، پس مهارت و چیره دستی او علی ای حال به خودش بر می گردد و منشاش خود اوست. اما این فرق هم مشکل را حل نمی کند، چرا که صحبت در این نبود که مهارت را دیگری به او داده است یا اینکه خودش موجب مهارت شده است. بلکه صحبت در این بود که آیا مهارت را همیشه داشته یا کم کم پیدا کرده است.

قیاس ناپذیری مهارت با علم و قدرت

در اینجا کسی مهارت را با علم و قدرت نباید مقایسه کند چرا که در علم و قدرت می توان گفت چون در معلول و مخلوق وجود دارد پس بنحو اعلی و اشرف در علت هم وجود دارد، اما مهارت را معنا ندارد که بگوییم در مصنوع هست!

اشکال ششم هیوم: اثبات خدای غیر موحدان

ایشان می گوید اگر برهان نظم تمام باشد، نتیجه آن موید نظر ادیان چند خدایی است. این پدیده های منظم، خدای علیم و ناظم را اثبات می کنند و پدیده های نامنظم و مضر، خدای غیر حکیم و شرخواه را اثبات می کند. بنابراین قول رزتشتیان و ثنویون بر کرسی می نشیند نه قول موحدان. جهانی که ما با آن روبرو هستیم می گوید یا باید چند خدا موجود باشد و یا اگر هم یکی است خدای شر باشد چون از زیر دست او ممکن است چند خیر هم صادر شود. اما اگر آن خدای واحد، خدای خیر باشد، ممکن نیست از ناحیه او شری موجود شود.

پاسخ از اشکال ششم هیوم

پیش فرض این اشکال وجود بی نظمی و شر در عالم است، بنابراین حلّ این اشکال هم منوط و وابسته به بحث شرور است.
اگر راه حل تام و تمامی در بحث شرور ارائه شد، این اشکال هم دفع می گرد والّا این اشکال وارد می شود.

اشکال هفتم هیوم: نفی نظام احسن در عالم

مقدمه: توضیح اصطلاح جهان های ممکن

قبل از ورود در اشکال باید مقدمه ای توضیح داده شود. و آن اینکه :
اصطلاح «جهان های ممکن» اولین بار بوسیله لایب نیتز فیلسوف معروف آلمانی بکار برده شد. برای روشن شدن معنای کلمه در قطعه زیر دقت کنید. کجای این جملات غیر ممکن و متناقض است.
«سه چهار روز بود که من غذا نخورده بودم از این نظر دائما خوابم می برد اما تا که خواب می رفتم یکی از گنجشکها از توی خوابم پرواز می کرد و می آمد بیرون تا می آمدم بگیرم او را پرواز می کرد و می رفت تو دهان آن خرگوشی که گفته بودم زیر دستش خوابیده بودم. هر چه گنجشکها می رفتند بیرون و داخل، با آمدن و رفتن آنها یک مقدار باران از زمین فرو می بارید. اما تا آدم آنها را

www.ketabha.org

می گرفت یخ می زدند و می گفتند تا ول نکنید آنها را، ما نمی ریزیم پائین. ما مرتب ول کردیم و بارانها ریختند پایین بالاخره سه تا خرگوشها که بغل دست من بودند دو تای آنها زیر دست و پای من له شدند و دو تای دیگر باقی ماندند.»

در میان این کلمات فقط یک جا بود که محال ذاتی است و آن جمله آخر است که از سه خرگوش دو تا از بین رفتند و دو تا باقی ماندند. سه تا ممکن نیست چهار تا باشد. یعنی سه هم سه باشد و هم چهار یا هم سه باشد هم سه نباشد و این ممتنع ذاتی و تناقض است. اما سایر مواردی که ذکر شد با اینکه در عالم فعلی این گونه نیست اما امکان ذاتی دارند.[۱۸]

حال مجموعه همه جهان هایی که در آنها حقایق ضروری نقض نمی شوند، جهانهای ممکن می نامیم.

از میان بینهایت جهان متصور و ممکن یکی عالم موجود است. یکی از آنها عالمی است که بجای جاذبه زمین، نیروی دافعه وجود داشته باشد. یکی عالمی است که انسانهای دارای سه شاخ می توانند فیلسوف شوند. انسانهایی که یک شاخ دارند دارند فقط می توانند بقال شوند و هکذا ...

مبنای قول به بهترین جهان ممکن یا وجود نظام احسن در عالم

بعد لایب نیتز که از بزرگترین موحدان غرب است می گوید اگر خدای متعال قادر مطلق و عالم مطلق و خیر خواه مطلق است که هست پس باید جهان موجود، بهترین جهان ممکن از میان بی نهایت جهان ممکن باشد.

قول به بهترین جهان ممکن، همان قائل شدن به وجود نظام احسن در عالم است. وی در کتاب مفصل و پیچیده خود به نام عدل الهی یا تئودیسه (Theodicy) سعی در اثبات این مطلب دارد.

بیان اشکال هیوم

با توجه به مقدمه مذکور هیوم می گوید: اگر برهان نظم تمام هم باشد باید لااقل قبول کنید که این جهان بهترین جهان ممکن نیست. انصاف بدهید ای متدینان، آیا بهتر از این جهان قابل تصور نیست؟!آیا جهان بدون استالین یا بدون هیتلر یا بدون درد گلو و دندان یا ... بهتر از این جهان نیست ؟!

---

[۱۸] یکی از نویسندگان غربی بنام لوئیس کارول کتابی دارد بنام :«آلیس در سرزمین عجایب» این کتاب قصه است. اما در تاریخ منطق و فلسفه و معرفت شناسی غرب اثر زیادی گذاشته است. وی در آن بعضی مطالب علوم مذکور را به بازی می گیرد. در قسمتی از کتاب می گوید : «دنبال آن گربه دویدم، هر چه دویدم لاغرتر شد و لاغرتر شد تا اینکه وقتی او را گرفتم فقط لبخند او ماند!!»

www.ketabha.org

من هر چه فکر می کنم می بینم ظاهرا بدتر از این جهان ممکن نیست[۱۹] و لااقل باید گفت بهترین جهان متصور نیست. و اگر این جهان بهترین جهان ممکن نباشد، شما متدینان باید دست از یکی از صفات ثالثهٔ الهی بردارید. این سه صفت عمده ترین صفات خداوند هستند و موافق و مخالف در مورد آنها تاکید می ورزند.

اگر این عالم بهترین جهان ممکن نباشد یا خدا عالم مطلق نیست و یا قادر مطلق نیست، و یا خیرخواه مطلق نیست، چون اگر خدا عالم مطلق باشد پس خبر دارد که بهترین جهان ممکن کدام است. و اگر قادر مطلق باشد می تواند بهترین جهان ممکن را بوجود آورد. و اگر خیر خواه مطالق باشد می خواهد که آن بهترین جهان را بیافریند. و باید بوجود آورده باشد.

حال اگر می بینیم که این جهان فعلی، آن بهترین جهان ممکن نیست، معلوم می شود که خدای برهان نظم یکی از این سه صفت را علی سبیل منع الخلو فاقد است.

پاسخ اشکال هفتم

جواب: نکته اول در پاسخ به اشکال این است که این سخن مبنی است بر اینکه ما در برهان نظم می خواهیم علاوه بر وجود ناظم و صانع، این سه صفت را هم اثبات کنیم، در حالی که چنین نیست و در جواب اشکال پنجم این مطلب گذشت. پس

اولا در برهان نظم و اثبات وجود خدا، محلی برای این اشکال نیست.

ثانیا قضاوت در مورد اینکه جهان موجود، بهترین جهان ممکن هست یا نیست، احاطه و اشراف بر کل عالم را می طلبد و کسی که اطلاع از جمیع مسائل جهان ندارند و مانند ذره ای است در یک گوشه عالم هیچگاه نمی تواند نسبت به به کل عالم قضاوت کند.

«والسلام علیکم»

[۱۹] یکی از ناقدان هیوم دراوایل قرن ۲۲ می گوید این حرف هیوم صحیح است چون جهانی که هیوم در او باشد، واقعا بدترین جهان است.

www.ketabha.org

جلسه بیست و دوم ۱۳۷۲/۳/۱۶

تقریر اول برهان نظم که از راه پدیده های خاص منظم بود همراه اشکالات و جوابهای آنها گذشت.

تقریر دوم برهان نظم و دو طریق آن

در تقریر دوم ما سراغ پدیده های خاص جهان نمی رویم بلکه از راه وجود نظم در کل عالم پی به ناظم حکیم می بریم. این تقریر دوم بنوبه ی خود دو گونه قابل استدلال است :

الف- از راه نوعی وابستگی متقابل و اتکائی بین همه اجزاء.

ب- از این راه که کل جهان هستی در پی تحقق هدفی خاص است.

طریق اول : از راه نوعی وابستگی متقابل و اتکائی بین همه اجزاء.

یکی از کسانی که از راه اول وارد شده است، آقای تننت(F.R.Tennant) از فیلسوفان دین قرن بیستم است. در کتاب «کلام فلسفی» (Philosphycal Theology)

انواع وابستگی از نظر تننت

ایشان می گوید که «ما در جهان شش قسم وابستگی می بینیم» این شش گونه وابستگی را ما با ترتیب بهتر و منطقی تر بیان می کنیم.

۱- جهان مستعد به وجود آمدن موجودات زیستی است.

یعنی اگر به عالم نگاه کنیم، می بینیم که اگر دمای زمین مثلا مقداری افت می کرد یا خیز بر می داشت، موجودات زیستی و جاندار نمی توانستند به وجود آیند. همچنین بسا شرایط دیگری که برای وجود حیات لازم است. البته کسی نگوید این موارد که ذکر می کنید مانند تقریر اول برهان نظم مربوط به پدیده های خاص است، چرا که اوضاع زیستی زمین مثل دما، نور و ... زائیده عوامل دیگر است. مثال دمای خاص کره ی زمین مربوط می شود به فاصله بین زمین و خورشید و وضع منظومه شمسی و بعد اوضاع کهکشان راه شیری و به همین ترتیب، پس گویا مجموعه ی عالم همگی در کنش و واکنش هستند تا وضع فعلی پدید آید. و نیز باید دانست همانطور که خورشید و ماه در زمین اثر می کنند، زمین هم در آنها تاثیر دارد. لکن ما همیشه فعل را در ناحیه قوی می بینیم و انفعال را در ناحیه ضعیف والا هم قوی و هم ضعیف هر دو فعل و انفعال دارند نسبت به یکدیگر. یعنی اگر خورشید در سیارات منظومه شمسی اثر می کند این کرات هم خورشید را در وضعیت فعلی نگه می دارند.

www.ketabha.org

۲- جهان مستعد موجود ماندن موجودات زیستی است.

مورد اما به حدوث موجودات مربوط است و مورد دوم به بقاء موجودات مربوط است. باز ما مشاهده می کنیم که اگر وضع فعلی عالم اندکی عوض شود، شرایط بقاء از بین می رود. هماهنگیهای مذکور را زیست شناسان تا مقدار زیادی تایید می کنند.

۳- جهان مستعد ژرف کاویهای عقل بشر است و بشر راغب به ژرفکاوی عقلی است.

اگر انسانها تشنه ی حقیقت طلبی بودند، اما جهان این عطش را بر آورده نمی کرد، وضع نا مطلوبی بود. انسانها تشنه می آمدند و می رفتند. و اگر عالم قابل شناخت و اکتناه بود اما انسان کنجاوی علمی نداشت، باز وضع بدی بود. یعنی این دو پدیده با هم هماهنگ نبودند. اما در جهان کنونی هم ما مشتاق به شناخت هستیم و هم جهان قابل شناخت است، پس همخوان هستند.

٤- جهان مستعد ارضاء خواسته های زیبایی شناختی بشر است.

مثال اگر آسمان آبی رنگ بود و ما چنان بودیم که از این رنگ متنفر بودیم، در آن صورت دائم در عذاب بودیم. اما الآن بگونه ای است که آسمان آبی به نظر می آید و ما هم از رنگ آبی لذا می بریم. بلکه بقول روانشناسان رنگ آبی آرام بخش ترین رنگهاست. همچنین است غروب خورشید در روزهای پائیزی و نغمه های پرندگان و نسیم بهاری و ...

٥- جهان مستعد استکمال اخلاقی بشر است.

اگر جهان طوری بود که اگر کسی می خواست دروغ نگوید و تهمت نزند و رشوه نگیرد و کم فروشی نکند و ... باید جان خود را از دست می داد، در آن صورت مردم دو راه در پیش داشتند:

۱- زنده ماندن و چشم پوشی از کمالات اخلاقی.

۲- رفتن به دنبال استکمال اخلاقی و از بین رفتن. اما جهان بنحوی آفریده شده است که انسان می تواند حتی مثل حضرت سلیمان (ع) از همه لذات بهره مند شود و در عین حال هیچ خلافی را مرتکب نشود.

٦- جهان رو به پیشرفت است.

هر روز که ما به جهان نگاه می کنیم می بینیم از روز قبل و ۱۱ سال قبل بهتر شده است و رو به استکمال می رود. تنانت می گوید اگر فقط یکی از موارد شش گانه در عالم بود، برای اثبات ناظم کفایت نمی کرد. اما این شش قسم هماهنگی همه پشتیبان یکدیگر هستند و اولی مقدمه می شود برای دومی، دومی برا سومی و به همین ترتیب. از این پیوند معلوم می شود که مدبر و طراحی در پشت دیوار عالم وجود دارد.

www.ketabha.org

پاسخ از طریق اول تقریر دوم برهان نظم

هیچکدام از موارد سته را نمی شود بنحو مطلق پذیرفت.

پاسخ از مقدمه ی اول و دوم

اما دلیل مورد اول ودوم شما این است که می بینیم یک سری موجودات زنده در عالم وجود پیدا کرده اند، در حالی که اگر شرایط دیگری در عالم حکمفرما بود باز هم موجودات دیگری در عالم می زیستند. این استدلال نظیر آن داستانی است که می گویند مبلغی می خواست یک نفر را مسیحی کند، آن شخص را به کلیسا برد و در آنجا یک سری عکس به او نشان داد . او پرسید این عکسها چند تاست؟ جواب داد که ۵۰۰ نفر مثلا. مبلغ گفت اینها عکس اشخاصی است که بیماریهای صعب العلاج یا لاعلاج داشتند و آمدند اینجا و با توسل به حضرت مریم (س) و مسیح (ع) شفا پیدا کردند. آن شخص در جواب گفت حرف شما خوب است اما مرا ببرید جای دیگری که عکس اشخاص در آنجا باشد که آمدند کلیسا و دعا کردند اما شفا پیدا نکردند. تا بعد من این دو گروه را مقایسه کنم و بعد قضاوت کنم. پس

اولا: شاید خیلی موجودات ممکنه هستند که اگر شرایط زیستی عوض می شد آنها اجازه تحقق پیدا می کردند.

ثانیا: خیلی از موجودات و نطفه ها و نوزادها هستند که مرتب از بین می روند. بعلاوه اگر شرایط زیستی بهتر می بود ما انسانها بجای ۷۰ سال لااقل باید باندازه نوح (ع) عمر می کردیم ۷۰ سال که نشد زندگی.

پاسخ از مقدمه ی سوم

ما قبول نداریم که انسانها چندان راغب به ژرف کاوی هستند. و در طول تاریخ بشریت در این باره انسانها زیاد وقت و سرمایه صرف نکرده اند. بله بعضی انسانها البته کنجکاو هستند و دائما در حال تعمق و تفکر.

از طرف دیگر طبیعت و جهان هستی هم چندان رام و تسلیم نیست و بعد از دهها هزار سال هنوز مجهولات بشر بمراتب بیش از معلومات اوست و پیش پا افتاده ترین امور هنوز مجهول الکنه مانده اند.

پاسخ از مقدمه ی چهارم

و اما فقره چهارم، درست است که در جهان رنگها و مناظر و بوهای لذت بخش زیاد هستند اما ما رنگهای دلگیر و مناظر زشت و بوهای زننده و عفن و ... هم کم نداریم. پس چنین نیست که هر چه در عالم باشد موافق میل و باطن انسان باشد.

www.ketabha.org

پاسخ از مقدمه ی پنجم

و اما فقره پنجم، اگر جهان واقعا بنحوی بود که چه انسان راست می گفت و چه دروغ می گفت، در وضع زندگی او فرقی نداشت، مسلما هیچ انسانی دنبال دروغ و تهمت و رشوه و ربا نمی رفت. اما هرگز چنین نیست. بله البته ما قبول داریم که عمل به فرامین اخلاقی و تهذیب نفس ممکن است و انسان را نمی کشد اما واقعا مشکل است .

شما می بینید که قبله انسانهای کامل و عارف، امیر المومنین علی علیه السلام در ضمن نامه خویش به عثمان بن حنیف چگونه فریاد می کشد:

«وَإِنَّمَا هِیَ نَفْسِی أَرُوضُهَا بِالتَّقْوَی لِتَأْتِیَ آمِنَةً یَوْمَ الْخَوْفِ الاکْبَرِ، وَتَثْبُتَ عَلَی جَوَانِبِ الْمَزْلَقِ .وَلَوْ شِئْتُ لاَهْتَدَیْتُ الطَّرِیقَ، إِلَی مُصَفَّی هذَا الْعَسَلِ، وَلُبَابِ هذَا الْقَمْحِ، وَنَسَائِجِ هذَا الْقَزِّ، وَلکِنْ هَیْهَاتَ أَنْ یَغْلِبَنِی هَوَایَ، وَیَقُودَنِی جَشَعِی إِلَی تَخَیُّرِ الاَطْعِمَةِ وَلَعَلَّ بِالْحِجَازِ أَوِ بِالْیَمَامَةِ مَنْ لاَطَمَعَ لَهُ فِی الْقُرْصِ، وَ لاَ عَهْدَ لَهُ بِالشِّبَعِ أَوْ أَبِیتَ مِبْطَاناً وَحَوْلِی بُطُونٌ غَرْثَی وَأَکْبَادٌ حَرَّی، أَوْ أَکُونَ کَمَا قَالَ الْقَائِلُ:

وَحَسْبُکَ دَاءً أَنْ تَبِیتَ بِبِطْنَةٍ

وَحَوْلَکَ أَکْبَادٌ تَحِنُّ إِلَی الْقِدِّ

أَأَقْنَعُ مِنْ نَفْسِی بِأَنْ یُقَالَ :أَمِیرُالْمُؤْمِنِینَ، وَلاَ أُشَارِکُهُمْ فِی مَکَارِهِ الدَّهْرِ، أَوْ أَکُونَ أُسْوَةً لَهُمْ فِی جُشُوبَةِ الْعَیْشِ !فَمَا خُلِقْتُ لِیَشْغَلَنِی أَکْلُ الطَّیِّبَاتِ، کَالْبَهِیمَةِ الْمَرْبُوطَةِ هَمُّهَا عَلَفُهَا، ...»

«همت و سعی من در این است که نفس خود را بوسیله تقوی تربیت کنم تا در روز قیامت آسوده باشد و بر روی پل صراط استوار باشد. اگر من می خواستم هیچ غذایی نمی خوردم الا مانند مغز گندم و هیچ نوشابه ای نمی خوردم الا همچون عسل مصفا و هیچ لباسی نمی پوشیدم مگر از حریر و مانند آن. اما هیهات، محال است که هوای من بر من مسلط شود و حرص مرا وادار کند که در مورد اطعمه دست به گزینش بزنم در حالی که ممکن است در اقصی نقاط مملکت اسلامی کسانی باشند که حتی امید به قرص نانی ندارد و اصلا در عمرشان یکبار سیر غذا نخورده اند.

ممکن نیست که علی با شکم پر بخوابد در حالی که اطراف او را شکمهای خالی و جگرهای تشنه فرا گرفته است. یا چنان باشم که شاعر گفته(حائم ابن عبداهلل طائی): بس است این ننگ برای انسان که سیر بخوابد و حال آنکه همسایه او گرسنه است.

آیا من به این دلخوش باشم که مرا امیر المومنین صدا کنند ولی در سختیها روزگار همدرد مردم بیچاره نباشم یا ...»

پس جهان این گونه نیست که مستعد و آماده برای استکمال اخلاقی بشر باشد. اگر چه امکان پذیر است. بلکه دنیا برای کسی که دغدغه مسائل اخلاقی را ندارد بمراتب راحت تر است.

www.ketabha.org

پاسخ از مقدمه ی ششم

و اما مورد ششم، در این مورد یک فیلسوف انگلیسی بنام سیدنی پولارد کتابی نوشته است بنام: «اندیشه ترقی تاریخ و جامعه» ترجمه حسین اسدپور پیرانفر. و در آنجا ۶ قسم پیشرفت برای جهان تصور کرده است و بعد گفته که هیچکدام از این اقسام را ما در جهان نمی بینیم. ما در اینجا بعلت ضیق وقت آن اقسام را توضیح نمی دهیم. فقط باید دقت کرد که این پیشرفت را با کمال فلسفی که در براهین حرکت جوهری برای عالم اثبات می شود، خلط نشود.

خلاصه بحث اینکه مقدمات شش گانه تننت بنحو مطلق و کلی صحیح نیستند فلذا استدلال وی تمام نمی شود.

طریق دوم : از این راه که کل جهان هستی در پی تحقق هدفی خاص است.

اما راه دومی (ب) که برای استدلال بر وجود نظم در کل عالم ذکر شد این بود که ثابت کنیم جهان هستی در پی تحقق هدفی خاص است.

فرض کنید که دستگاهی مثل یخچال کارش این است که غذاهای مختلف را سرد نگه دارد. حال اگر شما تمام اجزاء این دستگاه را در خدمت این هدف ببینید، می گویید این یخچال را یک مهندس طراح و مدبر ساخته است. اما اگر بعضی از اجزاء را بی فایده یا مضر نسبت به غرض بیابید، در اینجا دیگر سازنده را ناظم حسابگر نمی دانید.

بعضی ها گفته اند که ما هدفی برای جهان شناخته ایم که همه اجزاء عالم در جهت آن هدف هستند. در راه الف که ذکر شد ما از راه همبستگی متقابل اشیاء استدلال می کردیم ولی در راه ب بر آوردن غرض واحد را مستمسک قرار می دهیم.

اشکال به طریق دوم

مهمترین اشکال این راه این است که هدف جهان هستی را شما از کجا بدست آورده اید ؟ !

فیلوسفان دین غربی از کنیتسون گرفته تا کیتنینگ عمدتا رجوع به کتب مقدس دینی می کنند و می گویند خدا چنین فرموده است، اما راههای ارائه شده هیچکدام دلیل عقلی تمامی ندارد. دلیلی نقلی هم که فایده ندارد، چون هنوز اصل وجود خدا و شارع ثابت نشده است.

بعنوان نمونه درکتاب «اثبات وجود خدا» بعضی گفته اند «هدف جهان هستی تحقق هر چه بیشتر جلال الهی است».

اما اشکال این است که اگر این معنا را از طریق خدا و نقل می گویید، اصل وجود خدا هنوز اثبات نشده است و این دور می شود. و اگر این استنباط خود شماست، دلیل شما چیست؟

یا بعضی دیگر گفته اند که «هدف جهان هستی استکمال هر چه بیشتر شخصیت اخلاقی بشر است.»

اما علاوه بر اشکالات قبلی، شاید در اینجا خلافش را بتوان گفت. چون در باب سیر تاریخ بشر دو قول وجود دارد :

۱- سیر از توحید به شرک بوده است.

www.ketabha.org

۲- سیر از شرک به توحید بوده است. ما مانند متدینان قول اول را قبول داریم. چون اولین بشر حضرت آدم (ع)، پیغمبر خدا (ص) موحد بوده است و بعد از او شرک پیدا شده است و همواره پیامبران برای تقویت و احیاء توحید مبعوث شده اند. بر این اساس سیر بشر از توحید به شرک و به سوی قهقرا بوده است نه به سوی کمال. پس این رای هم تمام نشد. در اینجا بعضی ها اشکال دیگری مطرح کرده اند و آن اینکه بر فرض که سخن طرف صحیح باشد، اما آیا می توان قبول کرد که همه عوالم و کهکشانها برای تحقق این هدف ضروری است؟!

اگر کسی بگوید آری، سخن او مثل این است که شخصی صد هکتار زمین کنار شهر بخرد و بعد دستگاههای عظیم صنعتی از خارج وارد کند برای اینکه در این کارخانه بزرگ، چهار پایه و کرسی بسازد!

هر عاقلی به او می گوید کرسی ساختن که محتاج به این تشکیلات نیست و یک مغازه کوچک در شهر هم اینکار را می کند.

وجود یک عالم که ابعاد او چندین میلیارد سال نوری مسافت دارد، برای استکمال اخلاقی یک سری موجودات در یک کره محقر چه لزومی دارد؟!

پس این راه دوم (ب) هم تمام نشد.

نتیجه ی سخن در تقریر دوم برهان نظم

نتیجه اینکه تقریر دوم برهان نظم به هر دو طریق الف و ب مخدوش است. و تقریر اول بمراتب از این تقریر قویتر است.

نقد دلیل عقلی بیان شده

حدیث شریف پیامبر (ص) که فرمود: «انی بعثت لاتمم مکارم الخلاق»، این هم مفید فایده نیست. چون

اولا دلیل نقلی است و علی الفرض وجود خدا و نبوت ایشان هنوز به اثبات نرسیده است.

ثانیا بعثت حضرت برای استکمال اخلاقی است خیلی فرق می کند با اینکه خلقت تمام آسمانها و زمین برای استکمال اخلاقی باشد.

برخی عناوین که باید مطالعه شوند.

باقی ماندن بررسی دو مطلب که فعلا بعلت ضیق وقت توضیحش را به آینده موکول می کنیم. در این دو مطلب مطالعه کنید .

۱- هیوم بعد از ایراد اشکالات خود چه نتیجه ای می گیرد؟

۲- آیات الهی و قرآنی که نظم خلقت را بیان می کنند آیا درصدد اثبات اصل وجود خدا هستند یا بعضی از صفات باری؟

«و السلام علیکم»

www.ketabha.org

جلسه بیست و سوم ۱۳۷۲/۷/۳

برهان های تجربه دینی

مراد از تجربه ی دینی و کیفیت دلالت آن بر وجود خدا

دسته دیگری از براهین اثبات وجود خدا، برهان های تجارب دینی نامیده می شوند. مراد از تجربه دینی در کتابهای فلسفه دین، تجربه عرفانی یا کشف و شهود عرفا نسبت به وجود خدای متعال است. در همه ادیان و مذاهب عرفا ادعا می کنند که در طول عمر خود یک یا چند بار خدای متعال را شهود کرده اند. حال با فرض اینکه تواطی بر کذب آنها محال است چون در محلها و زمانهای مختلف هستند و علائق دینی متفاوت هم دارند، آیا می شود گفت این شهودها اثبات وجود خدا می کند ؟

همچنین در مورد پیامبران، آیا وحی و شهود آنها دال بر وجود خدا می باشد یا نه ؟

عدم لحاظ تفاوت میان تجارب دینی و عرفانی در بحث حاضر

در بحث ما فرق بین تجارب پیامبران و عرفا موثر نیست، اما این خودش یکی از مباحث فلسفهٔ دین است که آیا تجربهٔ امثال بایزید بسطامی و یا مایستر اکهارت مسیحی با سنخ تجربه پیامبران یکی است یا نه ؟

کسانی جدا معتقد هستند که اینها دو سنخ تجربه هستند. از جمله متفکر آلمانی اواخر قرن ۱۹ و اوایل قرن ۲۰ بنام رودلف اتو (Rudolf Otto) که می گوید تجارب فوق متعارف دو دسته اند:

۱- تجارب عارفانه «Mysthical»

۲- تجارب پیامبرانه «Numinous»

این دو دسته تجربه در عین اینکه با تجارب ما فرق دارند، خودشان هم متفاوت هستند.

بهرحال بحث ما شامل هر دو نوع تجربه می شود.

وجه دلالت تجارب عرفانی بر وجود خدا

آیا تجارب عرفانی دلیلی بر وجود خدا هستند یا نه ؟

در ابتدای امر بنظر می رسد که بتوانند دلیل باشند چرا که ما در زندگی عادی به امثال آن تمسک می کنیم.

مثال : در نظر بگیرید که من الان صدایی می شنوم (شکستن بشقاب) و چون شک دارم از دیگران می پرسم که آیا صدایی شنیدید یا نه ؟ به هر تعدادی که جواب مثبت بدهند، درجهٔ احتمال شکسته شدن بشقاب قوی و قویتر می شود تا جایی که عقلا ترتیب اثر می دهند. اما اگر دیگران گفتند که ما صدایی نشنیدیم. در اینجا من اصرار بر وقوع حادثهٔ شکستن بشقاب نمی کنم.

www.ketabha.org

حال اگر من وجود خدا را شهود کردم و بعد از انسانهای دیگر پرسیدم آیا او را ندیده اید ؟ اگر همه بگویند خیر، من اصرار بر وجود نمی کنم. اما اگر بشنوم که افراد زیادی قبل و بعد از من این مطلب را دیده اند، در اینجا فکر و نظر من تقویت می شود.
البته باید توجه کرد که در بحث ما، صداقت اخلاقی عارف و پیامبر مفروض است. اما نکته اینکه ممکن است کسی صادق القول باشد، ولی اشتباه کرده باشد و به خطا چیزی را پذیرفته باشد.

برخی اشکالات به دلالت تجربه ی عرفانی

۱- تفاوت دلالت تجربه ی عرفانی برای شخص صاحب شهود و دیگران

تجارب عرفانی برای خود عرفا یقین آور است، بلکه از هر تجربه دیگری هم یقین آورتر است. گاهی عرفا می گویند اگر در طلوع خورشید هم شک کنیم در شهود خود هیچگاه تردید نمی کنیم. اما نسبت به غیر عارف، آیا نقل قول عارف یقین آور هست یا نه ؟ در اینجا دو بحث پیش می آید:
۱- اگر کسی x را به کشف و شهود دید. آیا می تواند از آن نتیجه بگیرد واقعیت x را ؟
۲- اقوال عرفا اگر به چه حدی برسند، ما سخن آنها را قبول می کنیم ؟ ممکن است کسی بگوید تعداد عرفا مجموعا در طول تاریخ عدد قابل ملاحظه ای می باشد. از طرف دیگر ممکن است گفته شود عرفا اگر چه تعدادشان فی حد نفسه زیاد است. اما نسبت به کل افراد جامعه بشری اندک است، یعنی عدد ۵۰۰ هزار مثلا رقم بزرگی است ولکن در مقایسه با ۱۰ میلیارد و بالاتر، تعداد کمی می باشد. (۱/۲۰۰۰۰)

۲- تفاوت میان دو معنای واقعیت

در مورد سوال اول باید گفت : واقعیت دو معنا دارد : ۱- نفسانی ۲- خارج از نفسانی
بعنوان مثال : اگر من احساس درد دندان یا چشم می کنم، آیا این احساس دلیل بر واقعیت درد و خشم هست یا نه ؟ باید گفت دلالت بر واقعیت نفسانی قطعا می کند، چه اینکه در علم حضوری عالم با معلوم اتحاد پیدا می کند. پس خشم در نفس من وجود دارد. اما آیا از علم حضوری به دندان درد، می توانم بگویم دردی خارج از روان من وجود دارد ؟ خیر، نمی توان گفت. عرفا هم بعد از درک خداوند می خواهند بگویند یک واقعیتی به نام «خدا» در جهان وجود دارد. این را نمی شود گفت.
بله به وجود خدا در نفس خود می توانند قائل شوند.

۳- تعدد خدایان در فرض دلالت تجارب عرفانی

اشکال دیگر اینکه اگر عرفا به وجود خدا در درون خود می خواستند قائل شوند، باید به خدایان متعددی قائل شوند، چرا که مدرک این عارف با مدرک عارف دیگر فرق دارد. کما اینکه خشم در درون من با خشم در نفس شما، دو وجود دارند. در آن صورت نه تنها به تعداد عرفا بلکه به تعداد تجارب دینی، باید خدا قائل شویم ! برای اینکه تجربه دینی دیروز این شخص با تجربه ی امروز او هم فرق

www.ketabha.org

دارد و دو فرد از وجود هستند. اما ما می خواستیم وجود یک خدای متعین متشخص را در خارج اثبات کنیم. وحدت شخصی و این همانی مدرکات عرفای مختلف، چگونه قابل اثبات است ؟ مشکل عمده در بحث همین است.

برخی قائلان و منکران دلالت تجربه ی دینی بر وجود خداوند

در میان متفکران غربی، یکی از کسانی که مدعی است تجارب دینی اثبات وجود خدا را می کند، فیلسوف و روانشناس بزرگ آمریکائی بنیانگزار مکتب پراگماتیسم ویلیام جیمز است.[۲۰]

در قبال وی آقای والاس ماتسون انگلیسی (Wallace Matson) قرار دارد که مخالف جیمز است و می گوید : تجارب عرفانی ما چنین دلالتی ندارند.

جیمز در کتاب «انواع حالات دینی» (The varieties of religious Experience) فصلی دارد بنام «عرفان» و در آنجا می خواهد اثبات کند که تجارت دینی دلالت بر وجود خدا می کند. [۲۱]

و باز دو متفکر دیگر بنام ویلیام آلستون (William Alston) فیلسوف دین معروف و آقای گاتینک (Gutting) نظر ماتسون را رد کرده اند و موافق با جیمز می باشند. از طرف دیگر فیلسوف معروف انگلیسی آقای براد این نظر را بنحوه بهتری تقریر می کند.

نظریه ویلیام جیمز در باب تجارب عرفانی

ویلیام جیمز در اول فصل مذکور از کتاب «انواع حالات دینی» با حسرت می گوید من روحیه و مزاجم چنان نبوده است که تجربه عرفانی داشته باشم.[۲۲]

اما معنای تجارب عرفانی چیست ؟ جیمز می گوید : تجربه عرفانی، تجربه ای است که دارای چهار خصلت باشد ظاهر کلام وی این است که باید همه ویژگیها را داشته باشد، اما بعد می گوید من روی ویژگی (۱و۲) اصرار می کنم ویژگی (۳و۴) چندان لزومی ندارند.

ویژگی های تجربه ی عرفانی از نظر جیمز

ویژگی اول : وصف ناپذیری (که یک وصف سلبی است).

عارف وقتی به حال عادی بر می گردد، می نالد از اینکه دیدم چیزهایی را که نمی شود بیان کرد. در اینجا یکی از متفکران انگلیسی بنام والتر کافمن، فیلسوف متمایل به اگزیستانسیالیسم در کتاب «نقد دین و فلسفه» مثالی دارد. تصور کنید حالی را که برادر بزرگی،

---

[۲۰] مکتب پراگماتیسم را به دو نفر نسبت می دهند. یکی ایشان و دیگری «Peirce» پیرس.

[۲۱] کتاب مذکور حاصل ۲۰ سخرانی در یک ترم دانشگاهی است. و مشتمل بر ۲۰ فصل می باشد. آقای مهدی قائنی گزیده ای از ۶ فصل کتاب را برداشته و ترجمهٔ آزاد کرده است و بنام «دین و روان» منتشر شده است. البته این ترجمه خیلی ناقص و مغلوط است.

[۲۲] اما در عین حال می گویم که تجارب دینی اثبات وجود خدا می کنند و من با این تجارب همدلی دارم، البته سعی می کنم افراط و تفریط نکنم. جیمز این مطالب را در اواخر عمر خویش می گوید.

www.ketabha.org

عشق خود را برای برادر کوچکتر توضیح می دهد. او می گوید عشق حالتی است که موجب بی خوابی می شود، برادر کوچک می گوید : اوه، شبیه حال مادر بزرگ که بیخواب می شود! او می گوید نه با هم فرق دارند. عاشق مانند کسی است که همه چیز خود را از دست می دهد ولی خوشحال است.

بچه می گوید فهمیدم، مثل اینکه توپ در دست ما باشد و بچه ها ما را کتک بزنند. باز او می گوید با هم فرق دارند و ... خلاصه عشق شیرین است اما نه مانند شکلات، و بگونه ای است که قابل توصیف نیست.

و یا نظیر اینکه یک موسیقی شناس نمی تواند زیبایی موسیقی را به دیگران انتقال دهد.

پس می توان گفت الفاظ و مفاهیم وضع شده اند برای معانی عمومی و قابل درک همه. اما برای تجارب و امور اختصاصی الفاظی وضع نشده اند.

وی گوید : اگر چیزی وصف ناپذیر بود، معلوم می شود که با علم حضوری درک شده است و عرفا اگر هم چیزی بیان کنند ما با آنها شبیه یک انسان بی عقل مواجهه می کنیم.

و السلام.

www.ketabha.org

جلسه بیست و چهارم ۱۳۷۲/۷/٤

بحث راجع به اوصاف تجارب عرفانی از دیدگاه ویلیام جیمز است.

ویژگی دوم : واقع نمایی «Noetic Quality»

تجربه عرفانی مانند عروض حالات نفسانی است. اما تجارب عرفانی حاکی از امر خارجی هستند بخلاف حالات نفسانی. خشم و خشنودی و گرسنگی و تشنگی و سایر احساسات و عواطف انسانی، معرفتی از خارج به ما نمی دهند اما دیدن یک گل و سایر علوم، معرفتی راجع به خارج به ما می دهند.

توضیح اینکه : براساس حکمت متعالیه ما یک معلوم بالعرض داریم که در خارج است و یک معلوم با لذات داریم که در ذهن ما است. وقتی ما به یک درخت مثلا نگاه می کنیم، تصویری از درخت در ذهن ما نقش می بندد. علم ما اولا و بالذات به صورت ذهنی و علمی تعلق می گیرد و بعد ثانیا و بالعرض به درخت خارجی علم پیدا می کنیم. لذا تصویر درخت معلوم با لذات و درخت خارجی معلوم بالعرض است.

پس علم به تصویر درخت حضوری است و علم به خود درخت حصولی است. و می توان گفت در بن هر علم حصولی یک علم حضوری خوابیده است.

اگر در همین حال خشمگین بشویم، علم به خشم خود داریم به علم حضوری ولکن خشم ما چیز دیگری را نشان نمی دهد.

سوال : خشم ما هم یک علم به ما می دهد و آن اینکه حتما موجودی بوده است که مرا خشمگین کرده است.

جواب : اولا خشم من، خشم آورنده را بنحو کلی نشان می دهد اما بنحو مشخص نشان نمی دهد.

ثانیاً : فرق است بین حکایت و دلالت. صورت ذهنی درخت دلالت و حکایت از درخت خارجی می کند. اما خشم حاکی از به خشم آورنده نیست، چرا که هر حاکیی دال هست، اما هر دالی، حاکی نیست. و حکایت یک نوع دلالت خاص است.

اگر خشم و در دهم علت خاص خود را نشان می دادند، دیگر هر کس درد و غمی داشته باشد، علت آن را هم مشخصا خواهد دانست. و اگر می بینیم ما در بعضی موارد علت خشم و غم را مشخصا می دانیم بخاطر این است که ما علاوه بر علم حضوری به خشم و غم، یک علم حصولی هم جداگانه به علت آن داریم. نظیر اینکه انسان اول سگی را می بیند و بعد احساس ترس می کند. در اینجا ما ۲ علم داریم. یک علم حضوری به ترس که آن را احساس می کنیم یک علم حصولی نسبت به علت ترس که ازدیدن وجود سگ پیدا می شود، و ربطی به آن علم حضوری ندارد.

علاوه بر اینکه صورت درخت با خود درخت از جهت ماهوی متحد است لذا حکایت معنا دارد اما موجب درد و خشم و غم با خود در دو خشم و غم مختلف هستند.

www.ketabha.org

ویژگی سوم : زود گذر بودن «Transiency»

ما به نگاه کردن خود به یک شیئ می توانیم چند ساعت ادامه دهیم. اما دیدن عارف زودگذر است. جیمز می گوید : جز در موارد نادر هیچوقت تجربه عرفانی، طول مدتش از ۲ ساعت بیشتر نشده است این ویژگی البته قابل تاکید نیست. و در تاریخ نقل شده عرفایی که تجربه آنها ۶ ماه یا ۲ ماه طول کشید است.

ویژگی چهارم : انفعالی بودن «Passivivty»

عرفا یک سلسله اعمال واذکار را سفارش می کنند. اما اینها ممکن است مقدمهٔ لازم باشند اما شرط لازم و کافی برای تجربهٔ عرفانی نیستند. حتی خود عرفا هم بعد از طی مقدمات وقتی تجربه ای می کنند غافلگیر می شوند.

سه مطلب مشترک در تجربه های عرفانی

حال این تجارب عرفانی که چهار ویژگی مذکور را دارند، سه چیز را نشان می دهند :

مطلب ۱-

ورای ماده و مادیات چیزی هست. لذا هیچ عارفی نداریم که به عالم مجردات اعتقاد ندشته باشد.

مطلب ۲-

هر عارفی به یک نوع وحدت وجود می رسد. یعنی اینکه همه اشیاء علیرغم تکثرات ظاهری یک وحدت دارند و همه خدا هستند.

غیرتش غیر در میان نگذاشت زان سبب عین جمله اشیا شد

مطلب ۳-

خوش بینی است. کلام جیمز در اینجا مجمل است و معلوم نیست که مراد وی چیست ؟ چه اینکه خوش بینی به دو معنا و اصطلاح بکار برده می شود :

الف- مجموعه خیر جهان از شر آن بیشتر است (که نظر ارسطو در مورد عالم چنین بود.)

ب- نهایتاً خوبی بربدی غالب می شود (کما اینکه ما شیعیان معتقدیم.)

بنظر می آید معنای اول مراد وی باشد. حال آیا این تجارب دال بر وجود خدا هستند یا نه ؟

www.ketabha.org

جیمز می گوید : تجارب عرفانی برای خود عرفا دلالت بروجود خدا می کند و عارف دیگر شکی ندارد. بنحوی که علم حصولی هیچگاه چنین قوتی ندارد. و اما نسبت به غیر عارف فقط در حد تایید است نه دلالت. ولی در مورد اثبات عالم ماوراء دلیل است. لذا عمده ترین مشکل را برای افراد مادی حل می کند. برای اینکه شخص مادی درمساله ما باید دو قدم بر دارد :

اول اینکه موجود مجردی وجود دارد در عالم و دوم اینکه خدا وجود دارد.

با قدم اول مشکل عمده مادیین حل خواهد شد. تا اینجا سخنان جیمز به پایان می رسد.

نقد اجمالی نظریه ی جیمز

در مورد نظریه جیمز باید گفت : دو گونه اشکال می توان در اینجا مطرح کرد : یک سری اشکالات ریز و یک سری اشکالات کلی. از جمله اینکه :

ویژگی اول جامع و مانع نیست. بعضی تجارت هستند که عرفانی نیستند اما وصف ناپذیر هستند. و بر عکس بعضی ها تجارب عرفانی دارند و قابل توصیف هم می دانند.بقول یکی از متفکران غربی، بنابراین پیامبر الهی را نباید عارف بدانیم.

ثانیا واقع نمایی در همه علوم حضوری که مآل و مرجع علوم حصولی هستند، وجود دارد.

ثالثا عرفایی بوده اند که ۶ ماه یا ۳ ماه در عالم ماوراء بوده اند.

رابعا انفعالی بودن در غیر حالت عرفانی هم وجود دارد و ...

والسلام.

www.ketabha.org

جلسه بیست و پنجم ۱۳۷۲/۷/۱۰

ادامه ی سخن در اشکال به نظرات جیمز در باب تجارب عرفانی

مجموعه سخنان ویلیام جیمز در باب تجارب عرفانی ذکر شد و نوبت رسید به اشکالات وارد بر آن.

اشکال پنجم

اشکال دیگری که بر وی وارداست اینکه : همه تجارت عرفانی اتفاق بروحدت وجود ندارند و چنین نبوده که همه عرفا یک جهان وحدت وجودی را درک کنند و همه چیز را خدا ببینند.

اشکال ششم

مناقشه دیگر اینکه : مراد شما از جمله «تجربه عرفانی برای شخص عارف دلیل است» چه می باشد ؟ اگر مراد از دلیل، یقین به وجود خداوند است، اولا یقین به وجود خدا از غیر راه تجربه عارفانه هم قابل بدست آمدن می باشد. یعنی از میان غیر عرفا هم هستند کسانی که یقین به وجود خدا داشته باشند.[۲۳]

و اما اشکال عمده این است که چه ملازمه ای است بین یقین به وجود الف و اثبات وجود الف ؟

ممکن است ما یقین به وجود چیزی داشته باشیم ولی آن شیئ وجود نداشته باشد. توضیح اینکه :

یقین، ظن، شک و وهم نسبت به قائل قضیه «الف، ب است» مطرح است و صدق – کذب نسبت به محکی. اگر قضیه را با قائل بسنجیم سه یا چهار حالت ممکن است داشته باشد. یقین وظن و شک و احتمالا وهم. (اگر به شخص متوهم بتوان گفت قائل.) این حالات، عرض و حالت نفسانی هستند که در نفس قائل تحقق پیدا می کنند.

و اگر قضیه را نسبت به محکی بسنجیم، دو حالت دارد یا صادق است و یا کاذب.

حال آیا از یقین وظن و شک در مورد یک قضیه می توان به صدق و کذب آن نقب و کانال زد ؟! خیر.

اگر یقین به یک قضیه، نشانه و دلیل بر صدق قضیه باشد، دیگر جهل مرکب معنا ندارد. پس معلوم می شود یک گسل و بریدگی در این میان وجود دارد. و حالات اربعه کما اینکه با صدق قضیه می سازد با کذب آن هم می سازد.

حال سوال این است که یقین عارف به وجود خدا چه ربطی دارد با صدق قضیه «خدا وجود دارد». احتمال دارد که قضیه کاذب باشد و متیقن عارف هم باشد.

سوال : این حرفها مربوط به علم حصولی است و در علم حضوری هیچ واسطه و خلائی در وسط قرار ندارد.

---

[۲۳]-مگر اینکه کسی ادعا کند که یقین قطعی به وجود خدا، جز از راه شهود بدست نمی آید.

www.ketabha.org

جواب : وقتی عارف چیزی را وجدان کرد و بعد به صورت جلمه «خدا وجود دارد» بیان کرد. این جمله خودش یک علم حصولی است و بعد همین حرفها درباره او پیش می آید. یعنی علم حضوری تا وقتی حضوری است، که معلوم عندالعالم حاضر باشد ولی بعد از آن دیگر علم حضوری نیست.

فرق است بین این که بگویم من در فلان ساعت در فلان روز احساس گرسنگی کردم و یا اینکه گرسنگی حالتی است نفسانی که مطلقا وجود دارد. عارف هم فقط می تواند بگوید من خدا را فلان روز و ساعت دیدم. بله در صورتی که این مقدمه ضمیمه شود : «موجودی را شهود کردم که فنا در او راه ندارد» آن وقت می تواند بگوید : «خدا وجود دارد». اما آیا این مقدمه را می توان ضمیمه کرد یا نه ؟ این خودش مطلبی است جدا و چون قضیه ای ضروری و قطعی نیست، لذا قبل از اثبات آن، نمی شود اضافه کنیم.

اشکال هفتم

و اما اینکه جیمز گفت : تجربه عرفانی برای عارف دلیل است و برای غیر عارف موید است، این سخن هم اشکال دارد، زیرا که دلیل یعنی آن چیزی که اگر به دیگران بگوییم آنها را باورمند می کند. بنابراین دلیل همیشه باید عمومی باشد و نمی شود مطلبی برای عده ای دلیل باشد و برای دیگران نباشد. اگر چیزی دلیل است برای همه باید دلیل باشد و اگر دلیل نیست، برای هیچکس دلیل نیست. امردایراست بین همه یا هیچ.

مورد ما مثل این است که من خوابی ببنیم و برای دیگران نقل کنم. در اینجا تا دلیلی نیاورم، دیگران سخن را قبول نمی کنند و نمی شود به آنها گفت بخوابید تا خواب من را ببینید. بعلاوه نکته دیگر این است که خواب هر کس با خواب دیگری فرق دارد.

سوال : ممکن است در مواردی ما دلیلی اقامه کنیم و طرف ما چون شخصی است نسبی گرا، قبول نکند. اینجا دلیل ما دلیل هست در عین حال عمومیت نسبت به نسبی گرایان ندارد.

جواب : دلیل شما برای اینکه عمومی شود باید مشتمل بر این مقدمه هم باشد که نسبیت در شناخت باطل است و بعد از آن دلیل شما تام و تمام می شود و دیگران هم باید بپذیرند بدون هیچ استثنایی(بله البته می توان اثبات بعضی از مقدمات را به محل خاص خودش ارجاع داد و معمولا برای جلوگیری از تکرار و تفصیل در بحث، چنین می کنند.)

اشکال هشتم

اما این که جیمز گفت که تجربه عرفانی برای غیر عارف موید است. در این زمینه باید گفت وقتی عده ای که صداقت اخلاقی دارند و انسانهای معتمدی هستند، سخنشان موجب ظن و تایید نظر ما می شود، این تایید و گذر یک گذر روانشناختی است نه گذر منطقی. لذا با یک تایید روانشناختی دیگر هم از بین می رود.[۲۴]پس تایید منطقی هم نمی تواند باشد.

---

[۲۴]-امام صادق (ع) می فرماید : من ادخله الرجال فی الدین اخرجه رجال اخرمن الدین

www.ketabha.org

و اما اینکه گفت تجارب عرفانی اثبات وجود یک عالم مجرد از ماده را می کند . در اینجا هم می گوییم اثبات عالم ماوراءنیاز به تجربهٔ عرفانی ندارد و با رویای انسانها هم قابل اثبات است و خود ایشان در اول مقاله می گوید : بنظر من سرّ اعتیاد مردم به مشروبات الکلی و مواد مخدر، اشتیاق به عوالم فوق طبیعت است. حال اگر صرف اثبات عالم ماوراء کافی است، پس خوب است مردم سراغ مشروبات الکلی بروند نه تجارب عرفانی[۲۵] !

اشکال نهم

و بالاخره غرض ما اثبات یک وجود خاص بود. بسیارند کسانی که عالم ماوراء را قبول دارند اما وجود خدا را منکر هستند.یعنی ممکن است شخصی بگوید من این عالم مادی و غیر مادی را قبول دارم اما از کجا معلوم که این دو عالم را موجودی بنام خدا آفریده باشد.
این بود نقل و بررسی رای ویلیام جیمز در باب تجارب دینی و عرفانی.
والسلام .

[۲۵]–صورت صحیح اشکال چنین است که اگر تجارب عرفانی اثبات عالم ماورا کند پس خواب ؟؟ کار را انجام می دهد و اگر چنین بر همه مردم ماورا الطبیعه را قبول ؟؟

www.ketabha.org

جلسه بیست و ششم ۱۳۷۲/۷/۱۱

نظریهٔ براد در باب تجارب دینی

نظریه ویلیام جیمز گذشت. نظر دیگری که در مورد راه تجارب دینی برای اثبات وجود خدا ذکر می کنیم. رای آقای براد است. یکی از اعاظم فیلسوفان الهی و تحلیل زبانی، آقای چارلز دونبار براد انگلیسی است. «Charles Dunbaer Nroad » (۱۹۷۱-۱۸۸۷ م) از ویژگیهای ایشان دقت در کلام و گزیده گویی است. وی برای بیان اینکه تجارب دینی وجود خدا را اثبات می کند. مقاله مفصلی نوشته و مقدمات بعیده و قریبه را ذکر کرده است.

توضیح کلام ایشان بصورت بندبند چنین است :

مقدمه اول : انواع براهین تجربی بر وجود خدا و مقایسه ی آن ها

برای اثبات وجود خدا ما سه گونه دلیل تجربی داریم:

الف- برهان تجارب عرفانی

ب- برهان نظم

ج- برهان های اخلاقی

برهان نظم مبتنی بر تجربهٔ عالم خارج است و برهان های اخلاقی هم تجربی هستند به این معنا که هر کس باید آن را تجربه کند. و حاصل برهان این است که نیرویی ما را به خوبی ها امر می کند و از بدی ها نهی می کند، پس معلوم می شود که خدا وجود دارد.

فرق دلیل اول با دوم و سوم در این است که دلیل دوم و سوم قابل تجربه برای همگان است اما دلیل اول فقط در اختیار قلیلی از انسانها می باشد.

مقدمه دوم : تشبیه تجربه ی عرفانی به امور ذوقی

برای رفع استبعاد از مقدمه اول می گوید تجربه عرفانی مثل ذوق موسیقایی است. انسانها از لحاظ ذوق موسیقایی به سه دسته تقسیم می شوند :

الف- اقلیت معدودی ذوق موسیقایی ندارند. اینها موسیقی را می شنوند ولی اصلا خوشی و نا خوشی صدا را تشخیص نمی دهند تا چه رسد به اینکه با هم مقایسه کنند. اینها در یک سر طیف قرار دارند.

ب- در طرف دیگر طیف بعضی انسانها هستند که آهنگسازند. نظیر بتهوون و باخ.

ج- عده ای هم در وسط هستند که صداها را تشخیص می دهند و حتی بعضی اوقات گروهی از اینها موسیقی هم می سازند.

در مورد تجارب عرفانی هم وضع از این قرار است :

www.ketabha.org

بعضی انسانها ذوق عرفانی اصلا ندارند. حتی لذت گریه را هم احساس نکرده اند. و بعضی ها مثل پیامبران می باشند که دین ساز هستند. در بین این دو دسته هم یک سری متدین های عادی وجود دارند و یک سری قدیسان و اوصیاء که داوران و دین شناسان خوبی هستند.

مقدمه سوم : تفاوت تجارب عرفانی و امور ذوقی

فرق عمده بین دو مورد مذکور این است که به تجارب عرفانی از سه لحاظ می توان نگاه کرد اما به ذوق موسیقایی به دو لحاظ می شود نگاه کرد. جهات سه گانه عبارتند از:

الف- تحلیل روانشناختی: آیا عناصر تجارب دینی در سایر موارد هم هست یا نه ؟ آیا عنصر خاصی دارد یا نه ؟ مثلاً ترس و مهر که در تجارب دینی هست آیا در موارد دیگر هم هست ؟ بله وجود دارند.

حال اجزاء مُشَکّله تجربه عرفانی را باید ملاحظه کرد. ممکن است بعضی بگویند همه عناصر آن در سایر موارد هم هست. و ممکن است بعضی بگویند که بعضی از عناصر آن اختصاصی است. اگر عنصر بی بدیل داشت که امتیاز آن از سایر موارد روشن است و اگر عنصر اختصاصی نداشت، وجه امتیاز آن، هیئت تالیفیهٔ عناصر می باشد. و نکته دیگر اینکه این عناصر آیا قابل بیان هستند همگی یا نه ؟

ب- شرایط تکوینی و علی و معلولی: این شرایط خود بر دو دسته هستند یک دسته شرایط مربوطند به اختصاص تجربه عرفانی به نوع انسانی بخلاف سایر انواع حیوانات. و یک دسته مربوطند به اختصاص تجربه عرفانی به اشخاص خاص. یعنی چرا این شرایط و استعدادات در بعضی افراد ظهور وبروز پیدا می کنند و در بعضی نهفته می مانند.

ج- بعد معرفتی: مراد این است که عارف بعد از تجربه عرفانی اخبار از وقایعی می کند.

جهت اول و دوم در تجربه عرفانی و ذوق موسیقایی هر دو مطرح است اما جهت سوم در ذوق موسیقایی معنا ندارد. و موسیقیدان بعد از حالت طرب خود، از چیزی خبر نمی دهد.

براد بعد می گوید فرض کنید کسی که ذوق موسیقی ندارد، مسخره کند کسانی را که دارای ذوق موسیقی هستند. این شخص هیچگاه چنین حقی ندارد کما اینکه حق داوری و ارزیابی ذوق موسیقایی را هم ندارد. همچنین در باب تجارب عرفانی کسی که اصلا ذوق عرفانی ندارد، حق داوری در این زمینه را ندارد. اینجا مثل موردی است که یک بچه ۵ ساله بخواهد میل جنسی اشخاص بالغ را تجزیه و تحلیل روانی کند. این در حالی است که ما در خیلی از موارد اینگونه افراد را روشنفکر می دانیم. بعد می گوید البته من تجربه عرفانی نداشته ام اما سعی در تجزیه و تحلیل مطلب دارم.

مقدمه چهارم : داوری در باب تجارب عرفانی

اگرچه حق داوری در مقام مختص به خود پیامبران و عرفا است اما خود اینها غالبا توان تحلیل و تبیین ندارند. چرا که انسانها نوعا همه استعدادها را ندارند. لذا وقتی نگاه می کنیم می بینیم در طول تاریخ نوعا این افراد ذهن فلسفی و قید ندارند و حتی روان خودشان را هم نمی توانند تحلیل کنند. بعضاً حرفهای بی ربط و پریشان می زنند.

www.ketabha.org

ما عارف موحد و نقاد و فیلسوف و جامع الشرایط خیلی کم داریم. (مثل محی الدین عربی) و تشتت در آراء عرفا بخاطر همین است. و چون اطلاع از عرفای دیگر و تاریخ ندارند مثلا نمی توان از او پرسید آیا بین همه تجارب عرفانی عنصر مشترکی هست یا نه. از عرفای قابل اعتماد ایشان نام می برد از توماس اکویناس و عارفه معروف ترزا (saint Teresa)

مقدمه ی پنجم: تاثیر عقاید سنتی در تجارب عرفانی

آیا عنصر مشترکی بین عرفای نژادهای مختلف در زمانهای مختلف و ادیان مختلف هست یا نه ؟ بله عنصر مشترک داریم و اما این تشتت و اختلافی که در بین عرفا می بینیم برای این است که آراء و عقاید سنتی عارف به دو جهت در نظر او موثر است : یکی در نفس تجربه عرفانی و یکی در تفسیر وی از تجربه عرفانی. اولی احتمالی است و دومی قطعی.

مثل این که گاهی مریضی بچه تاثیر دارد در نفس خواب دیدن شما که خواب دکتر و بیمارستان می بینید. و گاهی همین مریضی بچه تاثیر دارد در تفسیر شما از خوابی که دیده اید.

مثالی دیگر از استاد : اگر شیعه ای در خواب یا شهود خود زنی را ببیند یا جلال و جبروت و واجد همه کمالات انسانی بنحوی که اکمل از او وجود ندارد. بعد از به حال آمدن این شخص بمقتضای آراء و عقاید خودش می گوید حضرت زهرا (س) را دیدم. اما اگر یک مسیحی همین منظره را ببیند می گوید : مریم مقدس را دیدم. و شاید بر همین منوال باشد مکاشفاتی که از ابن عربی و غیر ایشان نقل می کنند.

والسلام.

جلسه بیست و هفتم ۱۳۷۲/۷/۲٤

www.ketabha.org

ادامه ی سخن در نظریه ی براد

بحث درباره نظریه براد در باب تجارب دینی و عرفانی بود و مطالبی گذشت.

سه دسته مثال براد برای تجارب دینی

مطلب بعد اینکه براد می گوید من سه مثال می زنم تا بعد ببینیم که تجارب عرفانی شبیه به کدامیک از این موارد است.

مثال ۱- ما مطالبی را که در مورد سلول شنیده ایم از طریق زیست شناسانی بوده است که دارای میکروسکوپهای قوی هستند. و ما با اینکه این مطالب را ندیده ایم اما از آنها می پذیریم و به آنها اعتماد می کنیم.

مثال ۲- کسانی که در مصرف شراب افراط می کنند می گویند ما در حال مستی در اتاق و کنار رختخواب و جاهای دیگر مار و موش زیاد می بینیم. در اینجا ما سخن آنها را نمی پذیریم با اینکه اینها هم مثل زیست شناسان بر مدعای خود اتفاق دارند.

مثال ۳- نژادی از انسانها را در نظر بگیرید که همه نابینا هستند. و یک مرتبه بعضی از اینها بینا شوند و وقتی رنگهای مختلف را می بینند برای دوستان خود تعریف کنند که چنین است و چنان. افراد این نژاد اموری را می شنوند که برای آنها راهی به سوی تحقیق در مطلب نیست. آیا این کورها می توانند بگویند که سخن بینایان مطابق با واقع است ۱۰۰٪ ؟ خیر و آیا می توانند ۱۰۰٪ انکار کنند ؟ باز هم خیر.

نهایتاً می توانند بگویند گزارشهایی به ما داده شده که قدرت بررسی آنها را نداریم لذا سکوت می کنیم و راجع به واقعیت و عدم واقعیت آنها سخنی نمی گوییم.

مقایسه ی تجارب عرفانی با سه دسته مثال بیان شده

حال ببینیم که تجربه های عرفانی شبیه کدامیک از گزارشات سه گانه است ؟

براد می گوید رمز اینکه ما حرفهای مستان لایعقل را نمی پذیریم چیست ؟ دروغگو بودن آنها که محرز نیست. ای بساد افرادی که شراب می خورند ولی راستگو هم هستند. و ای بسا افرادی که شراب نمی خورند ولی راستگو نیستند. رمزش این است که آنها وجود چیزی را ادعا می کنند که نمونه اش را ما دیده ایم و اگر واقعا چنان چیزهایی در اطراف او باشند دیگران هم خواهند دید. اگر مراد آنان مار و موش مجازی است که هیچ. و اگر مار و موش حقیقی است، مرئی هستند و باید دیده شوند. البته گاهی انسان حکم به وجود موش می کند اما لااقل در اینجا آثار او را دیده ایم. مثال خورده شدن لباس یا گندم یا فضولات آن. پس چیزی را این افراد ادعا کرده اند که نه خود آنها و نه آثار آنها دیده نشده است.

در تجارب عرفانی قضیه چنین نیست چون عرفا اموری را ادعا می کنند که قابل رویت و دیدن نیست.

www.ketabha.org

مثل یگانگی اشیاء و وجود خداوند. پس در سخن عارف تناقضی نیست تا مانع قبول آن شود و به تعبیر دیگر موش نادیدنی مفهومی است پارادوکسیکال اما خدای نادیدنی پارادوکسیکال نیست.

نسبت سنجی میان تجارب عرفانی و دسته ی دوم

در اینجا ممکن است کسی بگوید نظیر صحبت راجع به مستان را می شود نسبت به عرفا گفت. چرا که آنها می گویند ما جهان را مشمول زمان نمی بینیم. و یا می گویند بر عکس شما مردم، ما جهان را غیر متغیر می بینیم. و یا اینکه جهان بدون بعد و امتداد است. و این سخنان با یافته های وجدانی ما نمی سازد و بزرگترین خصیصه جهان در نزد ما که تغیر است مورد انکار عرفا واقع شده است.

براد جواب می دهد که این حرفها به دو دلیل شبیه حرفهای مستان نیست.

اولا : این سه خصیصه مشکلات فلسفی عظیمی در تاریخ بوجود آورده اند و بدیهی و مقبول همگان نیستند. اگر شما اشکالات زنون الیایی و یا پارمنیدس را ملاحظه کنید، خواهید دید که زنون ۴ یا ۶ دلیل بر استحاله حرکت در طبیعت آورده است و از آن زمان تاکنون با اینکه سعی بسیار در رد وی بکار برده شده است اما هنوز جواب مقنعی داده نشده است. پس معلوم می شود انکار این سه خصیصه چندان هم عجیب و بی سابقه نیست (مثال از استاد است).

ثانیا : باید دید که آیا عرفا زمان و تغیر و بعد را در این ساحت و جهان منکر هستند یا می گویند جهان دیگری هم هست که در آن این سه امر وجود ندارند ؟ بعنوان مثال تقسیم اشیاء به جامد و مایع و گاز بر اساس حال عادی است اما اگر ما وارد جهان اتم بشویم دیگر جمود و میعان و گاز بودن معنا ندارد.

نهایت مطلب این است که عرفا می گویند واقعیت را شما نادرست می بینید، یا این ساحتی که شما می بینید پنداری است. پس معلوم شد که سخن عرفا با سخن مستان فرق دارد.

بررسی دسته ی اول مثال ها

اما اینکه چرا به حرف زیست شناسان اعتماد می کنیم، دو دلیل دارد :

دلیل اول این است که ما اجمالا می دانیم که وسایلی وجود دارد که اگر آنها را نداشتیم، بعضی چیزها را نمی توانستیم ببینیم. مثال اگر ذره بین و میکروسکوپ نبود نمی توانستیم بعضی ذرات ریز یا منافذ پوست بدن را ببینیم. پس سخن زیست شناس امری است معقول فقط چیزی که باید بپذیریم این است که میکروسکوپهای قویتری هم وجود دارد که می تواند سلول ها را نشان دهد.

و دلیل دوم اینکه ما فراوان در زندگی روزمره مواردی را دیده ایم که متخصص در فن مطالبی را می بیند و دقت می کند که غیر متخصص در فن در آنها دقت نمی کند. مثال یک قالی باف یا رنگرز رنگها را بخوبی تشخیص می دهد اما شخص عادی تمیزی بین

www.ketabha.org

آن رنگها نمی دهد. یا یک مطبوعاتی و اهل چاپ و طبع انواع حروف را فرق می گذارد با اینکه از نظر ما فرقی ندارد. پس رمز قبول سخن زیست شناس این دو مطلب است.

نظر براد درباره ی سنخ تجارب عرفانی

براد می گوید : ادعاهای عرفا اگرچه قویتر از سخنان مستان است اما به قوت سخنان زیست شناس نمی رسد بدلیل اینکه حرفهای زیست شناسان درباره چند و چون پدیده های طبیعی است و با موجودات محسوس اطراف ما سر و کار دارد. بخلاف ادعای عارف که مربوط به عالم طبیعت نیست.

بر همین اساس زیست شناس می تواند بگوید اگر سخنان من را نمی پذیری، بیا و این درسها را بخوان و این مراحل را طی کن بعد از چند سال به صحت سخنان من پی خواهی برد. اما یک عارف نمی تواند این سخن را بگوید.

اگر شما بگویید عرفا هم می توانند این را بگویند و بعد از طی یک سری مقدمات و ریاضتها و اذکار که مدون هم شده است انسان می تواند به مشاهدات عرفانی برسد. (عرفان غرب کمتر ولی عرفان شرق مثل عرفان یوگا بیشتر مدون شده است.)

جوابش این است که این سخن درست نیست و هیچ تلازمی بین طی آن مقدمات و شهود عرفانی نیست. بخاطر همین است که همه انسانها دنبال این مقدمات نمی روند با وجود اینکه علاقه شدیدی به عوالم بالا دارند. معلوم می شود بین این ریاضتها و اذکار و شهود عرفانی رابطه علیت تامه برقرار نیست.

والسلام.

www.ketabha.org

جلسه ی بیست و هشتم ۱۳۷۲/۷/۱۰

ادامه ی سخن در نظریه ی براد

بحث ما راجع به توضیح نظریه براد در باب تجارب دینی و عرفانی به اینجا رسید که وی می گوید کلام عرفا نه قوت سخنان زیست شناسان را دارد و نه ضعف کلام مستان را. بعد ایشان می گوید مورد بحث ما نظیر مثال کوران مادرزاد است. ما انسانهای عادی نظیر کورها هستیم و عرفا آنهایی هستند که بینا شده اند و گزارشاتی به ما می دهند. ما نه می توانیم بگوییم حرف آنها مطابق با واقع است و نه می توانیم خلاف آن را بگوییم بلکه باید توقف کنیم مگر اینکه قرینه یا دلیلی له یا علیه آنها بدست آوریم.

برخی اشکال ها به سخنان براد

دو دلیل روان شناختی بر کذب سخنان عرفا و انبیاء

در این مرحله بعضی ها گفته اند راجح است طرف کذب انبیاء و عرفا به دو دلیل که هر دو دلیل آنها یک تبیین روانشناختی است.

دلیل اول

نابهنجاری های روحی صاحبان مکاشفات

گفته اند که عرفا و انبیاء نابهنجاری های روحی داشته اند و از نظر بدنی و عصبی هم ضعیف و مریض بوده اند.

اینجا باید توجه داشت که نابهنجاری (abnormality) دو معنا دارد:

الف- غیر عادی بودن با بار منفی

ب- غیر عادی بودن بدون بار منفی

در اینجا معنای دوم مراد است. یعنی مهر و محبت و علائق اینها با بقیه مردم فرق می کند. گفته اند که این مطلب باعث می شود که شخص به توهم دچار شود. مثل بعضی پیرمردها و پیر زن ها. لذا تجارب عرفانی عرفا معتبر نیست.

پاسخ براد از اشکال اول

جواب : براد در پاسخ این شخص چهار گونه بیان دارد :

www.ketabha.org

جواب الف

نابهنجاری عرفا را ما قبول داریم اما مستشکل قدرت عظیم عرفا و استعدادها و نفوذ کلام آنها را ذکر نمی کند. من هیچ مسئولیت مشکلی را سراغ ندارم که امثال توماس آکویناس نتوانند آن را انجام دهند. چرا شما اینها را موید مدعای آنها نمی گیرید ؟ اما هیچکدام از این مطالب مفید و مضر نیست. لذا هر دو رشته را له و علیه عرفا طرح می کنیم و از این نظر متساوی می شویم.

جواب ب

درعلوم و هنرها هم نابغه ای نداریم الا اینکه غیر متعارف و نابهنجار بوده است. پی کما اینکه در مورد اینها جنون زدگی و نابهنجاری را مضر نمی دانید در عرفا و پیامبران هم، همین را بگویید.

جواب ج

عرفا می گویند ما وارد ساحت دیگری از حیات شده ایم. اگر رفتار آنها مثل بقیه مردم باشد دیگر نفوذ در عالم دیگر نخواهند داشت. و شاید بتوان گفت این نابهنجاری شرط باشد برای حضور در آن عوالم. البته شرط لازم ولی غیر کافی مراد است.

جواب د

قویترین جواب اینکه شاید لازمهٔ ورود در عوالم دیگر این است که انسان اعمال غیر عادی داشته باشد.

از باب مثال عارف مانند کسی است که می خواهد در دو عالم زندگی کند و طبعا باید متناسب با دو جهان عمل کند. لذا بنظر ما غیر متعارف می آید. یا مانند شخصی که در جنگ میان دو کشور، جاسوس دو طرفه است.

عارف هم در حقیقت در دو عالم سیر می کند. نیمی از وجودش در عالم قبل از موت است و نیمی از وجودش مربوط به عالم بعد از موت است. براد در اینجا تشبیه می کند عارف را به شخصی که یک چشم عادی دارد و یک چشم تلسکوپی، این شخص بعضی از اعمالش متناسب با چشم عادی و بعضی از اعمالش متناسب با چشم تلسکوپی است. لذا گاهی جلوی صورت خود را می گیرد با اینکه ما چیزی را نمی بینیم. و بعد می گوید از چند کیلومتری سنگی پرتاب شد، و ترسیدم که به صورت من بخورد.

در اینجا برای تایید مطلب و تبرکار جملاتی از مولا امیر المومنین علی (ع) را در وصف متقین ذکر می کنیم[۲۶]:

«قد بَرَاهُمُ ٱلْخَوْفُ بَرْیَ ٱلْقِدَاحِ یَنْظُرُ إِلَیْهِمُ ٱلنَّاظِرُ فَیَحْسَبُهُمْ مَرْضَی وَ مَا بِالْقَوْمِ مِنْ مَرَضٍ وَ یَقُولُ لَقَدْ خُولِطُوا وَ لَقَدْ خَالَطَهُمْ أَمْرٌ عَظِیمٌ لاَ یَرْضَوْنَ مِنْ أَعْمَالِهِمُ ٱلْقَلِیلَ وَ لاَ یَسْتَکْثِرُونَ ٱلْکَثِیرَ ...»

و در چند جمله قبل می فرماید: « وَ لَوْ لاَ ٱلْأَجَلُ ٱلَّذِی کَتَبَ ٱللَّهُ عَلَیْهِمْ لَمْ تَسْتَقِرَّ أَرْوَاحُهُمْ فِی أَجْسَادِهِمْ طَرْفَةَ عَیْنٍ شَوْقاً إِلَی ٱلثَّوَابِ وَ خَوْفاً مِنَ ٱلْعِقَابِ ... قُلُوبُهُمْ مَحْزُونَةٌ وَ شُرُورُهُمْ مَأْمُونَةٌ وَ أَجْسَادُهُمْ نَحِیفَةٌ وَ حَاجَاتُهُمْ خَفِیفَةٌ وَ أَنْفُسُهُمْ عَفِیفَةٌ»

---

[۲۶] نهج البلاغه، خطبهٔ متقین یا خطبهٔ همام.

www.ketabha.org

خلاصه فرمایش اینکه مومنین حال و هوای دیگری دارند و با انسانهای عادی فرق دارند.

دلیل دوم

می گویند تاریخ نشان می دهد که عرفا و پیامبران غریزه جنسی قوی دارند و زن طلب هستند. اینها هر چقدر عمل جنسی انجام دهند باز هم احساس حرمان و محرومیت می کنند فلذا دچار خیال و توهم می شوند. نظیر کسی که از شدت فقر، خواب نعمات تخیلی را می بیند.

پاسخ براد از دلیل دوم

براد می گوید : این دلیل هم ضعیف است. و برای معلوم شدن ضعف آن باید ملاحظه کرد که «تجارب عرفانی ناشی از نوعی محرومیت جنسی است» یعنی چه ؟ وی با استفاده از مبنای خود که مکتب تحلیل زبانی است به تحلیل قضیه می پردازد. چرا که بر اساس این مکتب در حل مسائل فلسفی باید اول کلمات را تحدید کرد و از این رهگذر بسیاری از مسائل و نزاعها قابل حل است. حال می گوییم «ب ناشی از الف است» سه معنا ممکن است داشته باشد :

۱- الف شرط لازم ولی غیر کافی برای ب است.

۲- الف شرط لازم و کافی برای ب است.

۳- ب چیزی جز هیئت مبدل و ناشناس الف نیست.

نهایت سخن مستدل این است که محرومیت جنسی شرط لازم ولی غیر کافی تجارب عرفانی است. (معنای ۱) اما این را نشان نمی دهد که هر که محرومیت جنسی داشته باشد تجربه عرفانی هم دارد. (معنای ۲).

بعبارت دیگر بر فرضی که قبول کنیم، تاریخ معنای ۱ را می گوید اما شما معنای ۲ را می گویید. بلکه بالاتر، اگر معنای ۲ را هم بپذیریم برای شما مفید نیست چون نهایتا ثابت می شود که اینها مریض بوده اند. اما از کجا معلوم که هر مریضی تمام سخنانش باطل است ؟ و اگر شما معنای سوم را بگویید و بر اساس آن تجارب عرفانی را چیزی جز هیئت مبدل مرض این افراد ندانید، در جواب می گوییم این سخن هم تمام نیست و موجب نمی شود که سخنان آنها باطل باشد. چون هیچ ملازمه ای نیست بین مرض و کذب دعاوی. بلکه ممکن است مرض گاهی موجب شود که انسان مسائل را دقیقتر درک کند. مثال کسی که معده اش مریض است، تفاوت غذاها را بهتر تشخیص می دهد و یا بعضی انسانهای مریض، بوها را بهتر تشخیص می دهند.

سهراب سپهری شاعر معاصر می گوید : «گاه زخمی که به پا داشته ام، زیر و بم های زمین را به من آموخته است.» (کتاب صدای پای آب)

تا اینجا دو دلیلی که برای ترجیح جانب کذب عرفا و انبیا گفته شده بود ذکر کردیم و جواب دادیم. و اما در جهت عکس آیا دلیلی داریم یا نه ؟

www.ketabha.org

والسلام

www.ketabha.org

جلسه بیست و نهم ۱۳۷۲/۷/۲۶

ادامه ی سخن در باب نظرات براد

بررسی راه های کشف صدق مدعیات انبیا و عرفا

بحث ما راجع به انظار براد انگلیسی در باب تجربه های عرفانی به اینجا رسید که آیا شاهد و دلیلی بر صدق مدعیات عرفا داریم یا نه ؟ وی می گوید بله ما یک دلیل داریم.

راه اول

فواید عملی از شواهد صدق ادعای انبیا و عرفا

قبل از ورود در بحث مثالی ذکر می کنیم. مطالبی که مهندسان در دانشگاهها می خوانند ما نمی فهمیم و بلد نیستیم. اگر هم برای ما نقل کنند ما نمی توانیم صدق و کذب آنها را معین کنیم. اما اگر بعدا مهندسین پل یا سد یا ساختمان یا هواپیما و یا یک کشتی ساختند و غرضی از اغراض زندگی انسانها را بر آورده کردند، آیا این کار دلیل صحت مطالب خوانده شده توسط آنها می شود یا نه ؟ بله این مصنوعات دلالت می کنند بر صحت علوم آنها.

حال در مورد انبیاء و عرفا هم ما راهی به صدق و کذب مدعیات آنها نداریم. اما وقتی آنها آراء و عقایدی بیان می کنند و ثمره عملی آنها را می بینیم معلوم می شود که معلومات آنها براساس واقع است. مثلا ما انسانها همیشه دنبال جمعیت خاطر و آرامش فکری و طمانینه هستیم و این فرض با سخنان و راهنمائیهای آنها تامین می شود، پس معلوم می شود سخنان آنها گزاف و غیر واقعی نیست.

کما اینکه وقتی دکتر با دوا و درمان و جراحی، زخم معده و سر درد و فلان مرض ما را بهبود بخشید، ما هیچ وقت نمی گوییم درسهایی که این دکترها خوانده اند همه خلاف واقع بوده است ! اگر چنین بوده پس چرا این همه آثار و فواید بر علوم آنها مترتب می شود.

براد می گوید بنظر من این مویدی است برای تصدیق انبیاء چون حتی منکرین خدا قبول دارند که فوایدی بر آموزشهای آنها بار می شود.

اشکال اول بر راه اول

برخی امور منفی در آموزه های انبیا و عرفا

اشکال : سخن شما درست است اما انبیاء و عرفا یک سری بد آموزی هم داشته اند پس باید اینها را هم دال بر کذب مدعیات انبیاء بگیریم و این مخالف است با تایید شما.

www.ketabha.org

پاسخ براد از اشکال اول

جواب : اگر علم پزشکی خیلی از دردها را درمان می کند، ولی خیلی از امراض را هم نمی تواند بهبود بخشد و یا اینکه در ضمن مداوای خود، تولید بعضی عوارض جنبی می کند، آیا شما در این مورد می گویید پس دکترها دروغ می گویند ؟! یا اینکه می گویید پزشکی هنوز به کمال نهایی خود نرسیده است و راه نرفته هنوز زیاد دارد. مسلما سخن دوم درست است.

پس در مورد انبیاء هم همین را بگویید و قائل شوید که انبیاء و ادیان هم هنوز به حد نهایی خود نرسیده اند. البته لازمه این سخن این است که هیچ دینی نمی تواند ادعا کند که من تمام نیازهای بشر را برآورده ام و من که براد هستم این را می پذیرم. و همانطوری که دکاترهٔ عالم باید با هم تشریک مساعی کنند تا بتوانند علم پزشکی را به پیش ببرند، ادیان هم باید بگویند ما روز به روز در جهت تحقق اهداف خود گام بر میداریم و با هم همکاری می کنیم. و هیچ دینی نباید بگوید من کامل هستم و تمام نیازهای بشر را بر آورده می کنم. و همچنین نباید بگوید من از سایر ادیان بی نیاز هستم.

براد در آخر مقاله اشکال دیگری را ذکر می کند و سخن خود را پایان می دهد.

اشکال دوم

ریشه های غیر عقلانی ادیان و مذاهب

اشکال : چگونه ما به ادیان و مذاهب اعتماد کنیم با اینکه ادیان از دل خرافات و جهل ها و ترس ها بوجود آمده اند ؟

پاسخ براد از اشکال دوم

جواب : براد در عین حال که مطلب را کم و بیش می پذیرد اما می گوید علوم تجربی هم چنین هستند.

مثلا علم شیمی از کیمیاگری پیدا شده است. و در قدیم این سخن یا خرافه مطرح بوده که اکسیر اعظمی وجود دارد که به هر چیزی آن را بزنند تبدیل به طلا می شود. قدما برای پیدا کردن آن اکسیر اعظم آنقدر تجزیه ها و ترکیبها انجام داده اند تا کم کم در ضمن این آزمایشات بسیاری از خواص اجسام و عناصر را شناخته اند، ولو هرگز بر اکسیر اعظم دست نیافتند. اما از این رهگذر کم کم علم شیمی نضج گرفت و بصورت علمی مستقل و گسترده در آمد.

یا مثلا علم هواشناسی سابقه اش بر می گردد به چیزی بعنوان باران خوانی. قدیمی ها می گفتند بعضی انسانها بوده اند که وقتی باران نمی آمد، آنها دعا می کردند و باران نازل می شد. این پدیده باران خوانی بعدها منجر شد به علم هواشناسی که امروزه پیشرفت زیادی کرده است.

پس اگر به فرض اشکال هم صحیح باشد، تازه دین می شود مثل علوم تجربی رایج. و همانطوری که از آنها رفع ید نمی کنید از دین هم نباید رفع ید کنید.

www.ketabha.org

نتیجه ی سخن براد در باب مدعیات ادیان و مذاهب

نتیجه سخن و مقاله اینکه «تصدیق انبیاء و عرفا امری است معقول و ادعاهای آنها قابل قبول است.» تا اینجا سخن براد به پایان رسید. البته مقاله مشتمل بر امثله و نکات زاید دیگری هم بود که جهت ضیق وقت و اختصار در کلام از ذکر آنها خودداری کردیم. مقاله براد از نظر غربیان مقالهٔ مهمی است چرا که گام به گام و با دقت پیش آمده و اشکالات و احتمالات مختلف را بحث کرده و اساس محکمی را چیده است.

بررسی استدلال براد

اشکال اول

عدم تلازم میان پذیرش مدعیات عرفا و انبیا و اثبات وجود خداوند

آیا استدلال براد تمام است یا نه ؟ بنظر می رسد که استدلال ایشان تمام نیست. مطلوب ما چه بود و چه چیزی اثبات شد ؟ ما می خواستیم بگوییم تجارب عرفانی آیا اثبات می کند «خدا وجود دارد» یا نه ؟ ولی براد نشان داد که مدعیات عرفا را باید پذیرفت و به این قضیه خاص اشاره نکرد.

اشکال دوم

مناقشه در مثال براد

در مورد مثال مهندس و ساختن پل می توانیم در جواب وی بگوییم مصنوع مهندسان نشان می دهد صحت علوم مهندسین را فی الجمله نه بالجمله و بالمره. البته همه معلومات آنها کاذب نیست اما صحت همه معلومات آن ها هم بدست نمی آید. و به بیان دیگر ساختمان و پل و ... حداکثر صحت قضایای مورد استفاده در این مصنوع را اثبات می کنند. نه این که صحت تمام قضایای خوانده شده توسط مهندسین را تایید کنند.

درما نحن فیه هم حرفهای عرفا و انبیاء عالم ماوراء را اثبات می کند اما ما درصدد اثبات قضیه ای خاص بودیم. خدا ماوراء ماده هست اما ماوراء ماده که فقط خدا نیست. موجود مجردی است که علت العلل موجودات است و ...

و به عبارت روشن تر اثبات وجود حیوان در یک خانه، وجود فیل یا هر حیوان خاص دیگری را اثبات نمی کند چرا که فیل بعنوان مثال حیوان است باضافه یک سری مشخصات و قیود.

www.ketabha.org

اشکال سوم

ریشه های محتمل غیر عقلانی دخیل در امور روانی

و اما اینکه گفت انسانها بوسیله تعالیم انبیاء آرامش خاطر پیدا می کنند و .. اینها هم اثبات وجود خدا نمی کند چرا که ممکن است آرامش انسانها نتیجه تلقین باشد. قبول و باور داشتن یک شیئ با واقعیت داشتن آن شیئ فاصله زیادی دارند.

اشکال چهارم

عدم تلازم میان تایید سخنان عرفا و انبیا و اثبات وجود خداوند

و اما اینکه انبیاء ادعا می کنند که این تعالیم سخنان خداوند است پس ما باید وجود خدا را قبول کنیم، این کلام هم تمام نیست. چون سخن و بحث ما در همین است که چگونه از سخنان انبیاء می توان وجود خدا را اثبات کرد.

پس اشکال بعد بر نظر براد این می شود که بحث ما در تایید قضیه مذکور نبود، بلکه بحث در اثبات این قضیه بود. به تعبیر دیگر «تصدیق انبیاء از تکذیب آنها اولی است» فرق دارد با اینکه : «تجارب انبیاء و عرفا اثبات وجود خدا می کند».

برخی تلاش ها برای دفاع از براد و نقد آن ها

اما اگر کسی بگوید در تعالیم انبیاء مسائلی هست که نمی تواند حاصل فکر بشر باشد پس معلوم می شود از جانب خداوند صادر شده است.

جواب این مطلب هم این است که

اولا آن مطالب را نشان بدهید و ثابت کنید که نمی تواند حاصل فکر بشر باشد.

ثانیا شما در کجا اثبات کرده اید که در عالم فقط دو موجود با شعور می توانند وجود داشته باشند ؟ یا بشر یا خدا ؟ یک کلام و سخن معنا دار یا باید کلام بشری باشد و یا کلام الهی. اگر بشری نبود الهی است و اگر الهی نبود حتما بشری است، این مطلب را هنوز شما اثبات نکرده اید. پس شما هم مجبورید نهایتاً بگویید که بعضی تعالیم و سخنان عالی اثبات عالم ماوراء می کنند. این هم که مفید فایده نیست در بحث ما. همانطوری که سابقا گذشت.

بعد از فراغ از رای آقای براد و ظهور عدم تمامیت آن، بعلت ضیق وقت و برای رعایت اختصار در بحث از ذکر اقوال دیگر صاحبنظران در این زمینه مثلا آقای آلستون و گاتینگ و ... خودداری می کنیم و تا اینجا بحث براهین تجارب دینی را به پایان می بریم.

والسلام.

www.ketabha.org

جلسه سیم ۱۳۷۲/۸/۱

برهان حوادث و وقایع خاص

این راه برای اثبات وجود خدا شبیه است با راه تجارب دینی. از این جهت این دو راه را تحت یک عنوان مطرح می کنند و دسته جداگانه بشمار نمی آورند.

مراد از حوادث و وقایع خاص

مراد در این بحث، وقایع و حوادثی است که برای بعضی از انسانها پیش می آید. و بیشتر از سه دسته از وقایع اسم برده می شود :

۱- اجابت دعا : کسانی هستند در تاریخ بشریت که مستجاب الدعوه هستند یعنی دعاهای آنها بر آورده می شود. (صرفنظر از بعضی روایات که می فرمایند دعاها همیشه جواب داده می شوند حال یا در این دنیا و یا در آخرت و یا بصورت ثواب و قرب و ...)

۲- کشف و کرامات : که از بعضی مرتاضان و جوکیان و عرفا صادر می شود.

۳- معجزه : که توسط بعضی افراد نادر و پیامبران واقع می شود.

وجه اشتراک این سه دسته این است که

اولا عمومیت ندارند نسبت به همه انسانها.

ثانیا یک نوع خرق عادت هستند. کسانی گفته اند که از طریق این امور می توان وجود خدا را اثبات کرد.

ما ابتداء تقریبی اجمالی ذکر می کنیم و بعد به بحث مفصلی در باب معجزه می پردازیم.

تقریب اجمالی استدلال

فرض کنید فرزند شما مرض سختی دارد واطبا او را لاعلاج می دانند و از او قطع امید کرده اند، یعنی طبق قوانین جاری در طبیعت حیات او نمی تواند بقاء پیدا کند.

حال اگر شما دعا و تضرعی کردید و بچه شفا پیدا کرد. قائل به این قول می گوید از شفا پیدا کردن بچه می توان استدلال کرد بر وجود خداوند. یعنی وقتی قوانین طبیعت بگویند که بچه تو حق ندارد زنده بماند و بعد بچه زنده ماند، این شاهد است که پس قوانین دیگری هم در عالم داریم. مضافا بر اینکه آن قوانین غالب و ما فوق قوانین طبیعی هستند.

حال این قوانین فوق طبیعی باید ناشی از اراده یک موجود فوق طبیعی و مجرد باشد و الا تحقق آنها ممکن نیست. در اینجا می گویند یا قوانین طبیعی در طول قوانین فوق طبیعی هستند. و یا اینکه قوانین طبیعی جریان دارند و هر گاه اراده الهی تعلق گیرد در آنها تصرف می کند.

www.ketabha.org

فرق این دو تصویر در این است که طبق تصویر اول قوانین طبیعی و غیر طبیعی هر دو وجود دارند و مجموعا تحت اراده الهی عمل می کنند. لکن قوانین فوق طبیعی، فوق طبیعت هستند و بدون اذن آنها، قوانین طبیعی کار نمی کنند. اراده الهی هم از مجرای همین قوانین عمل می کند. اما در تصویر دوم قوانین فوق طبیعی اصلا نداریم و هر گاه اراده الهی خلاف این نظام را اراده کند مستقیما وارد عمل می شود.

اختصاص بحث حاضر به معجزه از میان موارد ذکر شده و وجه آن

بعد از بیان مختصری که ذکر شد می پردازیم به بحث تفصیلی. و از میان سه دسته وقایع خاص، معجزه را محور و مدار بحث قرار می دهیم چرا که معجزه مهمتر است به دو دلیل :

اولا : فلاسفه و متکلمان ما به مورد اول و دوم اصلا تمسک نکرده اند، بخلاف مورد سوم که معجزه است.

ثانیا : اشکالات در هر سه مورد مشترک است.

بعد از روشن شدن بحث درباره ی معجزه، نظر در مورد اجابت دعا و کرامات هم معلوم خواهد شد.

معجزه کما اینکه دیوید هیوم می گفت در میان توده های مردم خیلی مورد عنایت است.

مدلول برهان معجزه

در مورد اینکه معجزه چه چیزی را اثبات می کند سه نظر وجود دارد :

الف- اثبات ذات باریتعالی

ب- اثبات نبوت خاصه

ج- اثبات برگزیدگی قوم خاص

فلاسفه و متکلمان اسلام نظر دوم را قبول دارند و معجزه را با شرایطی دال بر صدق مدعی نبوت می دانند. در میان یهودیان هم تقریباً چنین است، ولی مسیحیان و بعضی از ادیان نظر اول را می پذیرند، چه اینکه اصولا مسیحیان حضرت عیسی (ع) را خدا می دانند نه پیغمبر.

و اما نظر سوم هم مربوط به کسانی است که مثلا نزول منّ و سلوی را دلیل بر عنایت خاص الهی نسبت به خود می گیرند. کما اینکه بعضی از یهودیان خود را فرزندان و محبوب خداوند می نامیدند.

www.ketabha.org

اختصاص بحث از معجزه به اثبات وجود خداوند در بحث حاضر

ما فعلا دلالت معجزه بر مطلب سوم را کاری نداریم. دلالت بر نبوت خاصه را هم متعرض نمی شویم چون فعال بحث در اثبات وجود خداوند است. می پردازیم به دلالت معجزه نسبت به وجود خداوند. در این زمینه متکلمان ما چندان وارد نشده اند و بحث معجزه را در باب نبوت مورد بررسی قرار داده اند.[۲۷]

مطالبی که علمای ما در باب معجزه و شرایط آن گفته اند معلوم و روشن است و محتاج به اعاده نیستیم. حال می پردازیم به اشکالاتی که هیوم در این باب مطرح کرده است.

بررسی اشکالات برهان معجزه

اشکالات هیوم

دیوید هیوم دو کتاب دارد که از سایر کتب وی مهمتر است به نامهای : «رساله» و «پژوهش».

فصل دهم کتاب پژوهش مقاله مفصلی است در باب معجزه و مشتمل بر دو بخش. در آنجا وی بحثهایی دارد راجع به اینکه معجزه آیا ممکن الوقوع است یا نه ؟ آیا معجزه واقع شده است یا نه ؟ و آیا معجزه اثبات باری می کند یا نه ؟

نظریه هیوم در مورد معجزه

هیوم قبل از هر چیز تعریف می کند معجزه را به ناقض قوانین طبیعت.

در اینجا آقای براد در مخالفت با هیوم مطلبی دارد. او می گوید : اگر تعریف هیوم درست باشد، اصلا کسی ادعای معجزه نمی کند. باید دید اصولا کی می توان گفت فلان کار ناقض قوانین طبیعت است؟ فرض کنید فیزیکدانان کشف کرده باشند که هر آبی در ۱۰۰ درجه سانتیگراد بجوش آید «بعد من آبی را پیدا کرده باشم که در ۲۱ درجه بجوش می آید. در اینجا آیا قانون طبیعت نقض شده است یا نه ؟ در بدو امر به نظر میرسد بله چنین است.

اما عمومیت قانون طبیعی را ما از کجا بدست آورده ایم ؟ روش علوم تجربی استقراء است، پس اگر آبی در ۲۱ درجه بجوش آید نباید نسبت به آن بی اعتنایی کرد. و وجود این آب بهترین شاهد و دلیل است بر عدم کلیت قانون قبلی. آبهای تاکنون دیده شده ویژگی الف را داشته اند و در ۱۰۰ درجه بجوش آمدند اما آب جدید الف را ندارد. در اینجا می گویند با سه شرط ما باید دست از قانون سابق برداریم از جمله اینکه به قانون اشمل وکلی تری دست پیدا کرده باشیم.

---

[۲۷] صرف اینکه انسانها نمی توانند کاری را انجام دهند، ولو پشت به پشت هم بدهند، این اثبات نمی کند که آن عمل، کار خداوند است. بله، اثبات نیروی ماوراء می کند. اما این مطلب با اثبات وجود خدا فرق دارد.

– برای آشنایی بیشتر باعث مجعزه در کلام اسلامی به کتاب «الالهیات» اثر استاد سبحانی مراجعه کنید.

www.ketabha.org

و اما قاعده «حکم الامثال فیما یجوز و فیما الیجوز واحد» و «االتفاقی نادر» اینها هم قضایای علمی را به قانون تبدیل نمی کنند، چرا که خودشان هم استقرایی و پا در هوا هستند. (تحقیق در مطلب در بحث خودش) بعبارت دیگر قوانین علمی همه ابطال پذیرند و مادامی کلیت دارند که مخالف آنها دیده نشده است. مثال این قانون که هر جسمی با افزایش درجه حرارت، انبساط پیدا می کند. تا وقتی صحیح بود که به چدن و بیسموت و یخ نرسیده بودند. بعد از آن معلوم شد که این قانون چندین مورد نقض دارد. بقول پوپر فیلسوف علم بزرگ معاصر همه قوانین علوم تجربی «Ad, Hac» دارند، یعنی علی العجاله و موقتی هستند.

براد در جواب سوال گذشته می گوید کسی می تواند بگوید این چیز مخالف با قوانین طبیعت است که دو ویژگی داشته باشد :

۱- قانونی را پیدا کرده باشد که احتمال ابطال آن هرگز نرود.

۲- همهٔ قوانین طبیعت را بشناسد. چرا که اگر جسمی در اثر گرما حجمش زیاد نشد، این شیء در حقیقت از تحت قانونی خارج شده و تحت قانونی دیگری رفته است. (در تعبیر مسامحه است) خلاصه اشیاء طبیعی هیچگاه از تحت قوانین طبیعی خارج نمی شوند.

بقول یکی از متفکران غربی ما می توانیم از زیر یک سقف کنار برویم و زیر سقف دیگری وارد شویم اما از زیر آسمان نمی توانیم خارج شویم.

وقتی کسی همه قوانین طبیعت را شناخت بعد می تواند بگوید این شیئ الف ناقض قوانین طبیعت است والا حق ندارد. مثل اینکه قلم یا چوبی باید با ۵۰ کیلوگرم فشار بر سانتیمتر مربع بشکند و بعد کسی با یک لمحهٔ عین آن را بشکند. این کارها بخودی خود نشان نمی دهد که قوانین طبیعی نقض شده است بلکه باید تحت قانون دیگری هم نباشد. و تا همه قوانین حاکم بر طبیعت را نشناسیم نمی توانیم بگوییم این عمل خلاف مشی طبیعت است.

پس خلاصه جواب براد به هیوم این شد که نمی توان گفت معجزه نقض قوانین طبیعی است و این تعریف شما غلط است. و الا اگر حقیقت معجزه این باشد هیچکس ادعای معجزه نمی کند.

و السلام علیکم.

www.ketabha.org

جلسه سی و یکم ۱۳۷۲/۸/۲

ادامه ی سخن در باب نظریات هیوم در باب معجزه

گذشت که از دید هیوم معجزه عبارت است از پدیدهٔ ناقض قوانین طبیعی. با فرض قبول تعریف. وی می گوید :

اولا به لحاظ منطقی وقوع معجزه محال نیست. و

ثانیا کسی نباید به وقوع معجزه در جایی معتقد شود.

این دو مطلب هیچ منافاتی با هم ندارند. چون از طرفی برهانی نداریم که وقوع امر ناقض قوانین طبیعی محال است، پس معجزه در دایره ممکن الوجودها می باشد. از طرف دیگر تحقق معجزه را باور نمی کنیم چرا که خیلی امور هستند ممکن الوجود می باشند، ولی ما وجود آنها را نمی پذیریم. مثلا انسان پنج سر و سه گوش خزنده ممکن الوجود است اما وجود آن را ما نمی پذیریم. پس امکان وجود شرط لازم برای تحقق شیئ است ولی شرط کافی نیست، این سخن هیوم است.

آنچه که مورد نزاع است قسمت دوم مدعی است.

مروری بر ارکان سخن هیوم در باب معجزه

هیوم همانطوری که اشاره شد مقاله مفصلی در این زمینه دارد. ارکان مقاله وی از این قرار است :

رکن ۱- عقیده به هر امری باید متناسب با ادله ی آن امر باشد.

انسان خردمند پایبند به این قاعده می باشد. یعنی معنا ندارد که ادله مطلب ظن آور باشد و من به آن مطلب یقین پیدا کنم و یا بالعکس. پس درصد انتظار وقوع باید متناسب با درصد احتمال مقتضای ادله باشد.

هیوم مثال می زند به اینکه شاهزاده ای هندی را نظر بگیرید که در عمر خود یخ بستن آب را ندیده است و هیچ اطلاعاتی هم در این زمینه ندارد. این شخص نسبت به یخ زدن آب هیچ احتمال وقوعی نمی دهد. اما اگر بعد از مدتی از شخصی شنید که در بعضی نقاط آب یخ می بندد، وی باید به اندازه همین مقدار ناچیز احتمال یخ زدن آب را بدهد. و اگر در چند کتاب هم این مطلب را خواند و فهمید که در بعضی جاها مثل مسکو آب یخ نبسته کم دیده می شود، در این هنگام دیگر وی با دیدن یخ اصلا تعجب نمی کند و اگر خلاف این معنا محقق شود، خلاف مشی عقلا است.

رکن ۲- شهادت مستقیم حواس از هر دلیل دیگری اقوی است.

شهادت مستقیم در قبال شهادت غیر مستقیم حواس است. یک مرتبه ما چیزی را مستقیما خودمان می بینیم، یک مرتبه از دیگران می شنویم. برای هر امری سه گونه دلیل قابل تصور است :

www.ketabha.org

الف- حسی و تجربی که در علوم تجربی بیشتر بکار می آیند.
ب- نقلی که در علوم نقلی مثل تاریخ بکار می روند.
ج- عقلی که در علوم عقلی مثل فلسفه بکار می روند.
از دیدگاه هیوم دلیل حسی بر دلیل نقلی و عقلی هر دو مقدم است.[۲۸]
راجع به این که چرا حس از نقل اقوی است هیوم دو دلیل می آورد :
اولا نقل اگر هم قوتی داشته باشد از حس گرفته است.
ثانیا وقتی امر را می شنویم برای قبول آن یک سری مزاحم ها هست که در مشاهده مستقیم این موانع نیست. مثلا اگر من چیزی را از حسن نقل می کنم، هم باید ملاحظه کنم که حسن این مطلب را گفته باشد و هم باید دقت کنم که حسن راست گفته باشد. و اگر واسطه ۲ یا ۳ نفر شوند، موانع بیشتر می شود. و اگر موانع دیگر را هم ملاحظه کنیم اشکال اصعب می شود. (ذکر موانع دیگر از قول خود دیوید هیوم خواهد آمد.)

رکن ۳- به هنگام تعارض حس و نقل باید حس را مقدم داشت.

اگر حس و نقل معاضد و موید هم بودند اینجا انصاف این است که شهادت حس اقوی می شود در نظر ما. مثل اینکه من هوای مکه را گرمتر از مدینه یافته باشم و بعد هم از دیگران همین نکته را شنیده باشم. اما این صورت را فعلا کار نداریم. مهم صورت تعارض نقل و حس است. و نتیجه رکن اول و دوم کلام هیوم این است که حس بر نقل مقدم می شود.

رکن ٤- حس به یکنواختی طبیعت گواهی استوار دارد. (Uniformity of nature)

غرض این است که طبیعت دست از مشی یکنواختی خود بر نمی دارد ولو احتمال خلاف آن همیشه داده می شود.
هیوم می گوید اگر فردا صبح خورشید از مغرب طلوع کند من هیچ تعجبی نمی کنم. پس تکرار در طی میلیاردها سال دلیل بر وقوع در آینده نمی شود. با این همه ما انتظار طلوع از مشرق را بیشتر داریم. احتمال یکنواختی طبیعت بمراتب بیشتر از احتمال عدم یکنواختی است. (معنای گواهی استوار حس)
اما یکنواختی طبیعت معنایش همان قوانین طبیعی است. چرا که هر قانونی بیان یک نوع یکنواختی در طبیعت است و اگر مشی طبیعت یکسان نبود، هیچگاه قانونی از آن بدست نمی آمد. مثال اگر من هر روز در ساعات مختلفی صبحانه بخورم اینجا قانونی نمی توان بدست آورد. اما اگر هر روز در ساعت معینی صبحانه بخورم اینجا از عمل من یک قاعده بدست می آید.
در طبیعت هم ما مشاهده می کنیم که دائما سرب به زیر آب می رود ولی چوب روی آب می ماند و با نسیمی پر کاه از زمین بلند می شود، ولی برای خراب شدن یک خانه طوفان شدید لازم است. آتش همیشه می سوزاند. و ....

---

[۲۸] گرایش معرفت شناختی هیوم از این رکن بدست می آید و یکی از نقاط بحث و اشکال در کلام وی همین جاست.

www.ketabha.org

جلسه سی و دوم ۱۳۷۲/۸/۳

ادامه ی بیان فقرات سخن هیوم درباره ی معجزه

تاکنون ۴ فقره از فقرات مقاله هیوم درباره معجزه بیان گردید.

فقره ۵- نقل معجزه هیچگاه نباید انسان خردمند را به وقوع معجزه مذعن کند.

این نکته به یک معنا در حکم نتیجه سخن وی است و به یک معنا نتیجه نیست، چون بعد مطالب خود را ادامه می دهد.

وقتی حس ما گواهی قوی می دهد به سود یکنواختی طبیعت و نقل معجزه به سود نایکنواختی طبیعت است، قهرا یافته حس مقدم می شود و اگر ما به صرف نقل معجزه وقوع آن را بپذیریم این خلاف رکن اول استدلال است.

بعد اشاره به سوال و جوابی می کند : سوال این است که معجزه ها همیشه خلاف قانون طبیعت نیستند مثل اینکه نقل کنند شخصی که مریض بوده، بوسیله دیگری خوب شده است. اگر این خلاف قانون باشد. پس هیچ مریضی نباید خوب بشود و مرض اول هر کسی مرض آخر او خواهد بود. و یا اینکه کسی به ابر اشاره کند و بخواهد و بعد ابر ببارد. این بارش ابر، مساله ای عادی است. جواب می دهد به این صورت که این مسائل خلاف مشی طبیعت نیست؛ اما بشرطی که با روال عادی باشد و با شرایط طبیعی.

بعبارت دیگر باید مقدمات واقعه را دید نه خود آن را.

بعد می گوید متدینان مثال می زنند برای معجزه به اینکه فلان شخص ساختمان بزرگی را بین زمین و آسمان نگه داشت.

اما این کار لازم نیست و برای معجزه بودن کافی است نگه داشتن پرکاه بین زمین و آسمان. در هر دو مورد آنچه که معجزه است، نقض قانون جاذبه عمومی زمین می باشد و کوچکی و بزرگی دخالتی در اعجاز عمل ندارد.

قوت دلیل اقوی - قوت دلیل اضعف = میزان باور

بعد هیوم می افزاید این مطلب را که اگر شهادت عینی معجزه را هم داشته باشیم باز نباید آن را پذیرفت چون این حس و مشاهده ما بر خلاف هزاران تجربه دیگر ما می باشد. و یک تجربه در قبال هزاران تجربه تاب مقاومت را ندارد.

مثال اگر ما دیدیم که گربه ای در حال پرواز کردن است این حس را باور نمی کنیم. چون مکررا دیده و شنیده ایم که گربه فقط راه می رود و یا می پرد. در اینجا خودمان را متهم می کنیم به خطای در حس. و به همین ترتیب اگر ببینیم که گربه ای دارد لبخند می زند، اگر در این موارد معجزه را قبول کردید باید هر حرف عجیب و غریبی را بپذیرید چرا که خلاف مشی طبیعت جایز است.

بعد ایشان استثناء می کند یک مورد را و آن هنگامی است که باور نکردن معجزه خود یک اعجاز بزرگتری باشد نسبت به قبول آن.

مثال اگر همه انسانهای روی زمین گفتند ما لبخند زدن فلان گربه را دیدیم، در اینجا عدم قبول ما لازمه اش این است که ۵ میلیارد

www.ketabha.org

انسان چشمهایشان خطا رفته باشد. و قبول این امر اعجب از قبول لبخند زدن گربه است. در اینجا البته باید معجزه کوچکتر را قبول کرد. اما چنین فرضی آیا در تاریخ نمونه دارد ؟! خیر چنین موردی سراغ نداریم و الا قبول می کردیم.

هیوم به این مقدار هم قناعت نمی کند سپس می گوید حتی در چنین موردی هم باید ما به خنده گربه بقدری معتقد شویم که مابه التفاوت بین خنده گربه و خطا دیدن ۵ میلیارد انسان می باشد.

قوت دلیل اقوی - قوت دلیل اضعف = میزان باور

این نکته در کلام وی ابتکاری بود.

ترجمه عبارات هیوم چنین است : «هیچ نقلی برای اثبات یک معجزه کفایت نمی کند مگر اینکه نقل به قسمی باشد که کذبش شگفت انگیزتر از امری باشد که درصدد اثبات آن است و حتی در این مورد هم ابطال متقابل ادله در کار است. و دلیل اقوی فقط اطمینانی می بخشد متناسب با آن درجه از قوت که پس از کسر قوت دلیل اضعف می ماند.»

شروط ناقلان معجزه از دیدگاه هیوم

مطلب دیگری که هیوم در این مقاله ذکر کرده این است که ناقلین معجزه باید شرایطی داشته باشند. ذکر این شرایط مفید است :

شرط اول : ناقلان باید تعداد معتنی به داشته باشند.

این تعداد البته قابل تعیین نیست و متناسب است با خبر منقول.

بعنوان مثال یکبار خبر، مریض شدن یک شخص است. مرتبه دیگر خبر، مریض شدن یک انسان قوی است. و بار دیگر خبر، سلامتی یک فلج است. و مرتبه آخر خبر، قهرمان دو شدن یک فلج مادر زاد است. میزان قابل اعتنا از ناقلین در هر مورد فرق می کند با مواردیگر. به همین ترتیب در مورد معجزات از جمله اعجاز حضرت مسیح (ع) که دیوانه ای را شفا داد و جن از وجود او خارج شد و وارد گله خوکی در آن اطراف شد بنحوی که همه خوکها دیوانه شدند و بعد خود را در دریا انداختند و خفه شدند. این معجزات تعداد بسیار زیادی ناقل می خواهد.

شرط دوم : ناقلین خوش فهم و عالم باشند نه ساده لوح.

شرط سوم : معلومات زیاد داشته باشند.

www.ketabha.org

کسی که معلومات عمومی داشته و تاریخ بداند و فرهیخته باشد و با دید بیشتری وقایع را می بیند و عجیب بودن و نبودن واقعه را بهتر تشخیص می دهد.

شرط چهارم : صادق القول باشند.

شرط پنجم : حیثیت اجتماعی بالا داشته باشند.

زیرا که افراد غیرمشهور زیاد دروغ می گویند، چون موونه ی زیادی ندارد و چیز مهمی را از دست نمی دهند. اما انسانهای آبرومند و صاحب مقام بیشتر مراعات می کنند تا مبادا از حیثیت اجتماعی ساقط شوند.

شرط ششم : ناقلین باید علی رئوس الاشهاد شهادت بدهند.

چونکه اگر خصوصی نقل کنند و بعد کذب آن معلوم شود آنها منکر می شوند.

اگر همه این شرایط و مطالب گذشته با هم جمع شوند بعد می توان معجزه را پذیرفت. اما هیوم می گوید ما سراغ نداریم موردی را که همه این شرایط جمع شده باشند.

این بود توضیح نظریه دیوید هیوم در مورد «اثبات وجود خدوند از طریق معجزه».

والسلام علیکم

www.ketabha.org

نقد و بررسی استدلال هیوم بردّ معجزه

قبل از نقد سخنان دیوید هیوم، نکاتی را باید بحث کرد.

در مورد حقیقت معجزه اختلاف نظر زیادی وجود دارد. اما عمده اقوال ۴ رای است.

۱-دو معنای ضعیف دارد. weak

۲- دو معنای قوی دارد strong

۱- معانی ضعیف

معنای اول معجزه: هماهنگی رویدادها در جهت پدید آمدن امری مطلوب یا بسیار مطلوب.

رقیق ترین معنای معجزه همین معنای اول است و اکثر عوام هم چنین برداشتی دارند.

یکی از فیلسوفان دین غربی بنام آقای هالند (R.F.Holland) در این باره مثال جالبی می زند که در کتب غربی ها بنام «مثال هالند» معروف است.

فرض کنید کودکی با دوچرخه خود در حال بازی کردن اطراف منزل می باشد منزل ایشان در نزدیکی ریل قطار می باشد. به هنگام رد شدن از روی ریل، یکی از چرخهای دوچرخه در شکاف بین قطعات ریل گیر می کند. بچه سعی در بیرون آوردن چرخ دارد و متوجه نزدیک شدن قطار نیست. کما اینکه معمولا کودکان وقتی مشغول به کاری می شوند از امور دیگر باز می مانند. مادر بچه از پنجره خانه ناظر قضیه است. او به هیچ وسیله ای نمی تواند بچه را کنار بکشد و نیز نمی تواند راننده قطار را با خبر کند. اما ناگهان قطار در چند قدمی بچه توقف می کند. بعد از تحقیق و بررسی معلوم می شود که راننده قطار ظهر غذای چرب و شیرینی خورده و بعد مشاجره ای با یکی از دوستانش پیدا کرده است. غلظت خون وی بالا رفته و کم کم لختهٔ خونی که در بدن وی درست شده به مغز می رسد و این درست چند لحظه قبل از برخورد قطار با کودک می باشد. به مجرد سکته مغزی راننده، دست و پایش بی حس شده و قطار کم کم از حرکت باز می ماند و بالاخره در نزدیکی بچه متوقف می شود. انسانهای عادی این قضیه را یک معجزه می دانند. زیرا با اینکه از طرف مادر و بقیه هیچ عملی انجام نگرفت، در عین حال بچه نجات یافت. در اینجا یک سلسله حوادث دست به دست هم دانند تا امری بسیار مطلوب اتفاق افتد.

معنای دوم معجزه: امر معنا دار و دال بر امری دیگر.

کلمه معنای لفظی است پر معنا. یکی از فیلسوفان تحلیل زبانی در غرب کتابی در این زمینه نوشته است بنام «معانی معنا» (The meaning of the meaning) و در آنجا ۹ معنا ذکر کرده است.

www.ketabha.org

معانی معنی

۱- یک معنای معنا این است که می گوییم لفظ مستعمل دارای معنا است و لفظ مهمل بی معناست. این معنای اول فقط به لفظ نسبت داده می شود.

۲- معنای دوم معنا : فرض کنید من می خواهم بروم و از رفیقم پول قرض بگیرم. بعد وقتی از در منزل خارج می شوم می بینم شخصی جلوی در خانه این جمله را زمزمه می کند : «کوری عصا کش کوردگر شود.»

این جمله علاوه بر معنای اول، شاید برای من معنای دیگری هم داشته باشد. گویا طبیعت یا خداوند می خواهد به من بگوید که دوست تو هم بی پول است. یا مثل عطسه در نزد بعضی از ایرانیان و یا تطیر و تفال و استخاره.

بسیاری از متفکران غربی می گویند آنچه در کتب مذهبی بعنوان معجزه از آن یاد می شود، به معنای : «امر معنادار» است.

توضیح اینکه : همه حوادثی که متکلمان و فلاسفه اسلامی از آن بعنوان معجزه یاد کرده اند در قرآن مجید از آن بعنوان معجزه یاد نمی شود. اساسا ماده عجز در قرآن در این مورد بکار برده نشده است. و از این وقایع بعنوان «آیه» یاد می کند. مراد از این دو لفظ یکی است. اما اگر شیئ واحدی دارای دو عنواناست معلوم می شود تلقی آنها فرق می کند با هم. قرآن این وقایع را آیه و نشانه می داند اما متکلم آنها را عملی می داند که معجز دیگران می باشد.

بررسی معنای دوم در بحث معجزه

طبق معنای دوم دال عقلی و طبعی و وضعی، چه لفظی باشند و چه غیر لفظی، همه اقسام شش گانه می توانند معنا دار باشند.

دید عرفا و بعضی از ادیان و مذاهب این است که همه اشیاء عالم آیه هستند. از دید اسلام ما یک سری آیات تکوینی داریم و یک سری آیات تشریعی که در قرآن وارد شده است. (۶۶۳۶ آیه)

مثلا در آداب استحمام در «حلیه المتقین» آمده است که وقتی وارد حمام می شوید و داغی کف پا و دود و دم فضای آنجا را می بینید، یاد از قیامت و جهنم کنید. یعنی اینکه هم استحمام کنید و هم درس بگیرید.[۲۹]

و یا اینکه هندوها وقتی وارد معبد می شوند، یک شاخه نیلوفر در دست می گیرند. یکی از متفکران هندو بنام «رابرت کریشنان» که بعضی از آثارش به فارسی ترجمه شده است می گوید : معنای این کار ما این است که ای خدا همانطوری که نیلوفر را در دل منجلاب و کثافت و پلشتی ها بیرون آوردی، ما را هم با اینکه در جامعه کثیف و عفن زندگی می کنیم، پاک خارج کن و سالم نگه دار. ما می خواهیم نیلوفر باشیم.

پس از دید یک هندو نیلوفر علاوه بر اینکه گلی است زیبا پیام دارد و می گوید در جامعه کثیف بودن عذر و بهانه نمی شود برای آلودگی انسانها.

اما انسان غیر عارف وقتی به طبیعت نگاه می کند نظیر انسانی است که زبان روسی نمی داند و بعد به یک کتاب روسی نگاه می کند.

---

[۲۹]-قال الکاظم علیه السلام : ما اکثر العبر واقل الاعتبار

www.ketabha.org

دسته مذکور از متفکران غربی می گویند در کتب مذهبی برای این موارد کلمه ای استفاده می کنند که به معنی دال و نشانه می باشد. یک متفکر معروف آلمانی بنام پل تیلیخ (Paul Tillich) کتاب مفصلی دارد و در قسمتی از آن بحث معجزه را مطرح می کند. ایشان می گوید : ما برای موارد مذکور کلمه Miracle = معجزه را بکار می بریم. و این کلمه بمعنای دهشت زا و محیر العقول و شگفتی آفرین است. اما در متون مذهبی کلمه Sign= نشانه بکار برده می شود. بعد ایشان پیشنهاد می کند که بجای لفظ : Miracle، کلمه Sign -event یعنی رویداد نشان دهنده را بکار ببریم.

متفکر دیگری بنام آقای فولر (R.H.Fuller) می گوید اینکه ما معجزه را خارق قوانین طبیعی می دانیم منوط بر این است که کتابهای مقدس، قانون طبیعی را قائل باشند، اما در کتب آسمانی چیزی بعنوان قوانین طبیعی به رسمیت شناخته نشده است. ترجمه عبارات وی چنین است : «کتاب مقدس از طبیعت بعنوان نظام بسته ای از قوانین اصلا خبر ندارد. در واقع خود همین کلمه طبیعت در کتاب مقدس به هیچ روی وجود ندارد ... دیدگاه کتاب مقدس در باب معجزات مخالف است با دیدگاه مقبول ما که معجزات را رویدادهایی می دانیم که مخالف قوانین طبیعت یا مخالف اموری است که ما از طبیعت می دانیم. پس خوب است که ما معجزه را بمعنای رویداد معنا دار بگیریم»

از اینجا معلوم می شود که چرا وقتی پیامبری معجزه ای انجام می داد، بعضی از ناظرین ایمان می آورند و بعضی دیگر ایمان نمی آوردند. شاید سرش این بوده که انطاق حصاه در دست نبی برای بعضی معنا دار بوده و برای بعضی خیر.

دو معنای اولی که ذکر شد معانی ضعیف معجزه بودند.

۲- معانی قوی

معنای سوم معجزه: نقض قوانین طبیعی توسط خدایا موجودی فوق العاده قدرتمند

معنایی است که هیوم قبول داشت. یعنی نقض قوانین طبیعی توسط خدایا موجودی فوق العاده قدرتمند که عملش بتواند در جریان عادی مشی طبیعت مداخله کند. گاهی بجای نقض تعبیر وقفه بکار برده می شود. از قبیل اینکه خورشید در وسط آسمان بایستد، یا گیاهی در وقت غیر متعارف میوه دهد و یا زن عقیمی حامله شود.

معنای چهارم معجزه: اموری که توسط قدرت الهی انجام می گیرند با صرفنظر از نظم و تربیتی اشیاء

معنای چهارم، معنایی است که توماس آکوئیناس متفکر بزرگ مسیحی اختیار می کند. معجزه یعنی چیزهایی که بتوسط قدرت الهی انجام می گیرند با صرفنظر از نظم و تربیتی که عموما اشیاء دارند.

هیوم اول نقض قوانین را ذکر می کرد و بعد می گفت نقض در اثر دخالت خداوند است. اما ایشان اول الهی بودن معجزه را ذکر می کند و بعد می گوید که خلاف نظم طبیعت است. پس بر خلاف هم مشی کرده اند.

والسلام علیکم.

www.ketabha.org

تعریف معجزه و اقسام آن از نظر آکویناس

تعریف چهارمی که برای معجزه ذکر شد از آن توماس آکویناس بود. وی می گوید معجزه یعنی «چیزهائی که بتوسط قدرت الهی انجام می گیرند، با صرفنظر از نظم و ترتیبی که عموما اشیا دارند.»

براساس تعریف مذکور باید گفت معجزه سه قسم دارد :

الف- امری بوسیله قدرت الهی انجام می گیرد و طبیعت هرگز نمی تواند آنها را انجام دهد. مانند رد الشمس براساس بعضی روایات ما که خورشید از مغرب به وسط آسمان برگشت.

ب- امری بوسیله قدرت الهی انجام گیرد و طبیعت هم به ترتیب دیگری بتواند انجام دهد. مثل راه رفتن ناگهانی انسان فلج که در طبیعت هم نظیر آن گاهی دیده می شود، لکن با مقدمات و مدت بیشتری. بعضی از مفسرین مسلمان هم خواسته اند اژدها شدن عصا و بعضی معجزات را این گونه تفسیر کنند. عصا در سیر طبیعی ممکن است چوب بماند و یا خاکستر شود وبعد تبدیل به خاک شود و بعد وارد اجزاء گیاهان شود وبعد حیوانات و ... فقط سرعت کار زیاد شده است.

ج- کاری که بوسیله قدرت الهی انجام می گیرد و طبیعت هم نظیر آنها را می تواند انجام دهد. مثل قطع شدن تب مریض، این کار امری است عادی و بوسیله داروهم ممکن است بسرعت تب قطع شود. اما همین کار از غیر راه طبیعی و بوسیله دعا و تضرع و توسل را معجزه می گوییم.

گذشت که معنای ۱ و ۲ ضعیف هستند و معنای ۳ و ۴ قوی هستند. مراد از قوت و ضعف این است که وقوع و اثبات اولی و دوم آسانتر است اما اثبات سومی و چهارمی مشکلتر است.

متکلم و فیلسوف دین باید بیشتر در قسم ۳ و ۴ کار کنند. هیوم منکر قسم سوم بود. و بحث ما فعلا در این معانی قوی متمرکز است.

بررسی قسم سوم و چهارم

در باب معنای سوم و چهارم سه سوال مطرح است :

۱- آیا معجزه امکان وقوع دارد یا نه ؟

۲- برفرضی که ممکن الوقوع باشد آیا در تاریخ رخ داده است یا نه ؟

۳- بر فرض تحقق در تاریخ، معجزه دال بر چه امری است ؟

بحث و سوال سوم با دو بحث اول تفاوتی دارد که بعدا روشن خواهد شد.

www.ketabha.org

بحث اول: بررسی امکان وقوع معجزه

بحث و سوال اول : هیوم معجزه را ممکن الوقوع می دانست و در سرتاسر مقاله هم این را قبول داشت بجز یک قسمت که باید آن مورد را توجیه کرد. و آن مورد جایی است که وی نقل می کند : بر سر مزار کشیشی بنام پدر پاریس (Paris) بقدری معجزه رخ داده است که در تاریخ نظیر آن را سراغ نداریم. این معجزات شرایط مذکور ما را دارد. تعداد بسیار زیادی از مردم آن وقایع غیر متقربه را دیده اند و در میان آنها هم انسانهای فرهیخته و تحصیل کرده و وجیه المله زیاد دیده می شود. آیا باید وقوع این معجزات را قبول کرد یا نه ؟ هیوم می گوید در مقابل این سخنان تنها حرف ما این است که وقایع مذکور مستحیل است.

عبارت وی چنین است : «برای مخالفت با این انبوه شاهدان چه در چنته داریم غیر از استحاله مطلق یا طبیعت اعجاز آمیز رویدادهایی که گزارش می کنند. و یقینا همین استحاله ی مطلق بنظر همه انسانهای معقول و منطقی بتنهایی رد و ابطال کافیی تلقی خواهد شد.»

علی ای حال آیا معجزه مستحیل الوقوع است یا نه ؟

بررسی ضرورت علی

در اینجا باید ملاحظه کرد که آیا اصل علیت و ضرورت علی و معلولی را قبول می کنیم یا نه. بنابر انکار علیت در بین پدیده های طبیعی و نداشتن قانون، قهرا وقوع معجزه ممکن است، چون اصلا قانونی نیست تا نوبت به نقض و عدم نقض آن و استحاله و عدم استحاله آن برسد.

اشاعره در شرق و Occasionalism در غرب

در همین جا بعضی از غربیان گفته اند که اصلا قانون طبیعی وجود ندارد تا نقض آن قوانین در کار باشد و بخواهد محال باشد. این سخن نظیر کلام اشاعره است در میان مسلمین. آنها هم می گویند قانون طبیعی وقتی واقعیت دارد که بین ممکنات رابطهٔ علیت برقرار باشد. اما چون علیت فقط بین واجب و ممکنات است و در بین ممکنات علیتی در کار نیست، لذا قانون طبیعی هم نداریم. اما اینکه چرا همیشه آتش گرم می کند این فقط همزمانی و عادت الهی است.

فرض کنید شخصی دو ساعت داشته باشد و هر دو را سر ساعت معینی کوک کند و هر دو هم کاملا همزمان باشند. این دو ساعت سر موعد مقرر زنگ خواهند زد. در اینجا زنگ زدن دو ساعت کاملا مقارن یکدیگر است، ولکن هیچ کدام علت برای دیگری نمی باشد. حتی اگر یکی از آنها اینجا و دیگری فرسنگها هم دور باشد ما می توانیم تا صدای یکی بلند شد، قاطعانه بگوییم که صدای دیگری هم بلند شده است، ولی هرگز علیتی در کار نیست. تصویر اشاعره هم دقیقا چنین است. خداوند مقرر فرموده هر وقت شاگردی سر کلاس درس حاضر شد، معلومات او بالا برود و لکن هیچگاه تاثیر و علیتی بین این امور نیست. همزمانی پدیده ها بخاطر این است که هر دو معلول اراده الهی هستند و عادت الهی بر این امر قرار گرفته است.

www.ketabha.org

یکی از سخنان اشاعره خطاب به معتزله این است که شما چون علیت در بین ممکنات را قبول دارید در مساله معجزه دچار مشکل می شوید اما ما چون علیت را قبول نداریم مشکلی نداریم و می گوییم عادت الهی در موارد زیادی بر این قرار گرفته بود که آتش و سوزاندن همزمان باشند و در فلان مورد تعلق گرفت به همزمانی آتش و نسوزاندن و خنک بودن هوا. [۳۰] (داستان حضرت ابراهیم (ع)) این مکتب فکری بعدها در غرب متداول شد و بنام مکتب[۳۱] (Occasionalism) معروف شد. مال برانش فیلسوف معروف فرانسوی در قرن ۱۷ و دکارت و ... قائل به این نظریه می باشند.

حال آیا این عده منکر اصل علیت هستند یا قائل ؟ از طرفی می توان گفت که قائل به اصل علیت هستند ولی فقط بین واجب و ممکنات. از طرف دیگر منکر اصل علیت هستند چون کلیت و ضرورت اصل علیت را در بین ممکنات قبول ندارند، پس در حقیقت اشاعره قائل به تفصیل هستند در باب اصل علیت. مثال ساعت بر گرفته از آثار غربی ها است. دکارت مثال به نفس و بدن هم می زند و می گوید خدا مقرر کرده که وقتی جسم گرسنه می شود، روح خشمگین می شود و وقتی دست لای در می رود، روح درد می کشد و ...

حال بر می گردیم به اصل مطلب : قائلان به این قول می گویند طلوع خورشید از مشرق امری بوده است که تاکنون برقرار بوده است (صرفنظر از داستان رد شمس) اما هیچ ضمانتی ندارد که بعدا هم چنین باشد و دلیلی منطقی نداریم که فردا هم آتش آب را گرم کند. (صرفنظر از داستان سرد شدن آتش) بعلاوه در کتابهای مقدس هم اثری از طبیعت و یکنواختی آن به چشم نمی خورد. پس بنظر اینها یک بیان عقلی داریم که هیچ قانون و الزامی نیست که روال طبیعت به همین شکل ادامه پیدا کند.

و یک بیان نقلی که در متون مقدس هم سخنی از قوانین طبیعی در کار نیست. در نتیجه وقوع معجزه هیچ اشکالی ندارد. آیا این استدلال تمام است یا نه ؟

والسلام علیکم.

---

[۳۰]–این نوع دیدگاه آثار تربیتی حاصی دارد که در کلمات اشاعره و آثار غزالی و مولوی بچشم می خورد.

[۳۱]–مکتب اکیشنالیسم یا مکتب «تقارن غیر علی». تعبیر مذکور از میان ترجمه های دیگر بهتر است.

www.ketabha.org

جلسه سی و پنجم ۱۳۷۲/۸/۱۵

گذشته که بعضی ها خواسته بودند از راه انکار قوانین طبیعی بگویند که وقوع معجزه هیچ اشکالی ندارد و تعریف هیوم هم درست نیست، چون سالبه با نتفاء موضوع است، ما اصلا قانون طبیعی نداریم تا معجزه ناقض آن باشد.

نقد قول به عدم تنافی معجزه با قوانین طبیعی

بیان عقلی و نقلی این گروه ذکر شد. اما سخن آنها تمام نیست به دووجه :

اولا: هیوم و ویتگنشتاین[۳۲] فیلسوف معروف اطریشی و امثال اینها هم قبول دارند که هیچ دلیلی نداریم بر یکنواختی آینده نسبت به گذشته، اما نکته ای که هست اینکه مشی یکنواخت طبیعت وناسازگاری معجزه با آن هر دو مربوط به گذشته است و بنابراین در گذشته تاریخ معجزات خارق عادت طبیعی بوده اند.

ثانیاً : با اینکه خلاف مشی طبیعت محال عقلی نیست اما عقلا انسانها به این احتمال اعتنا نمی کندو براساس روال عادی طبیعی عمل می کنند. پس معجزه بازهم خلاف سیر عادی اعمال انسانها و طبیعت است. با بیان مذکور معلوم شد که معجزه به هرحال یک نوع نقض و خرق عادت طبیعی است ولو عادت سابق و بعلاوه با مشی عادی مردم مخالف است.

بررسی امکان نقض قوانین طبیعی

حال می خواهیم ببینیم اساساً «نقض قوانین طبیعت» امری است ممکن یا نه ؟ و حق در مقام جواب چیست ؟

در اینجا دو جواب ذکر می کنیم : یک جواب عمومی به هیوم، و کسانی که ضرورت علی و معلولی را قبول دارند و یک جواب خصوصی به امثال هیوم که منکر ضرورت بین علت و معلول هستند.

۱- جواب عموم : تفکیک بین دو اعتبار از قانون

قانون دو معنا دارد :

الف- ارتباط علی و معلولی که در نفس الامر بین الف و ب وجود دارد.

ب- ارتباطی که بین الف و ب ما بدست آورده ایم.

بین الف و ب دو تفاوت وجود دارد :

---

[۳۲]-ویتگنشتاین فیلسوف معروف اطریشی در رساله «فلسفه منطقی» که اخیرا ترجمه شده است تصریح می کند که : «هیچ تضمینی نیست که خورشید فردا از مشرق طلوع کند.»

www.ketabha.org

اول اینکه، قانون بمعنای دو هیچگاه نامکشوف نمی تواند باشد و قانون نامکشوف و مجهول مفهومی است متنافی الاجزاء، چرا که معلوم بودن در معنای قانون اشراب شده است. اما بمعنای اول قانون نامکشوف ممکن است.
دوم اینکه قانون بمعنای دوم ممکن است به واقع اصابت کرده باشد و ممکن است اصابت نکرده باشد. و به تعبیر دیگر ممکن است قانون بمعنای دوم نتیجه جهل مرکب باشد. مثل اینکه ما فکر کنیم بین کمبود فلان ماده یا ویتامین و ضعف بینایی ارتباطی وجود دارد، اما بعد معلوم شود که هیچ رابطه ای وجود نداشته است.

بیان اول

اگر کسی بخواهد بگوید که معجزه ناقض قانون بمعنای اول است، سخنش تمام نیست ولی اگر می خواهد بگوید معجزه ناقض قانون بمعنای دوم است، این سخن صحیح است و هیچ اشکالی هم ندارد بلکه نقض قانون بمعنای دوم بسا اوقات احتیاج به معجزه هم ندارد، و یکی از معانی پیشرفت علوم این است که چیزهایی که قبلا قانون پنداشته می شدند، از قانونیت و تعمیم ساقط می شوند.
مثال : فرض کنید علم بشر می گوید : «هر جسمی بر اثر افزایش دما افزایش حجم می یابد.» بعد از قبول این قانون اگر رسیدیم به اینکه یخ چنین نیست، آب هم در دمای بین صفر تا چهار درجه سانتیگراد چنین نیست، چدن و بیسموت هم چنین نیستند؛ در اینجا معلوم می شود که قانون ما قانونی پنداری و بمعنای دوم بوده است و در حقیقت ما جهل مرکب داشته ایم.

بیان دوم

بیانی دیگر : فرض کنید یک ارتباط علی و معلولی در نفس الامر داریم بنام الف.
نسبت به الف دو حالت ممکن است ما داشته باشیم :
اگر اعتراف به جهل کنیم که هیچ و این جهل قهرا جهل بسیط است نه مرکب. چرا که در موارد جهل مرکب همیشه انسان ادعای علم می کند نسبت به یک مطلب. و اگر ادعای علم می کنیم، این ادعا دو صورت ممکن است داشته باشد: یا علم ما واقعا جهل مرکب است و یا واقعا هم علم و صحیح است. حال گاهی مراد از قانون خود الف است و گاهی مراد ادعای علم است.
ما به هیوم می گوییم اگر مراد تان این است که معجزه الف را نقض می کند، این دو حالت دارد:
یا شما آن الف را می دانید و یا جهل بسیط نسبت به آن دارید. اگر جاهل هستید پس از کجا فهمیدید که الف نقض شده است ؟!
(مثل اینکه من حسن را نشناسم و بعد بگویم حسین سیلی به گوش حسن زد ! تا من حسن را نشناسم نمی توانم چنین ادعایی بکنم.)
و اگر نسبت به الف ادعای علم می کنید، این ادعای شما اعم است از علم واقعی وجهل مرکب. اگر نظر شما این است که معجزه علم شما را نقض می کند، جواب می دهیم که وقتی وقوع معجزه محرز شد کشف می کند که علم شما در حقیقت جهل مرکب بوده است نه علم واقعی. و باید بدانید که واقعیت هیچگاه فدای علم دروغین ما نمی شود، بلکه همیشه علم ماست که فدای واقعیات می شود. اگر هیوم در اینجا بگوید شاید علم ما علم واقعی باشد نه جهل مرکب.
باز در جواب وی می گوییم : بله احتمال موافقت وجود دارد و لکن برای شما مفید نیست. و اگر می گویید حتما مطابق با واقع است، این مطابقت را از کجا فهمیده اید و چگونه به عالم نفس الامر وصل شده اید ؟!

www.ketabha.org

مثالی دیگر : فرض کنید که زید و عمرو در نفس الامر با هم دوست باشند و من معتقد باشم که زید و عمرو دشمن هستند. اگر در معامله ببینم که زید از حق خود به نفع عمرو گذشت، این واقعه با اعتقاد من منافات دارد. در اینجا نمی توانم واقعیت را از بین ببرم، بلکه باید اعتقاد خودم را با واقعه تطبیق دهم. حال چه حادثه ای می تواند مناقضه کند با ارتباط دوستانه در نفس الامر.

اگر بگویید خوردن حق عمر توسط زید با عالم واقع منافات دارد، ما می گوییم وقتی از قضیه نفس الامریه می توان دست برداشت، که قبلا از آن مطلع باشیم، ولی وقتی اطلاعی از آن نداریم رفع ید از آن هم معنا ندارد. بمجرد اینکه نسبت به آن قضیه علم پیدا کنم، معنای دوم قانون پیش می آید.

خلاصه تا وقتی که نسبت به عالم واقع شناخت نداریم موافقت و عدم موافقت وقایع با آن را نمی فهمیم و هنگامی که علم به قضیه ای پیدا کردیم معنای دوم قانون پیش می آید.

نتیجه اینکه نقض قانون بمعنای اول امکان ندارد و هیچ واقعیتی از عالم با واقعه دیگر مناقضت ندارد و الا لازم می آید که عالم واقع محل اجتماع نقیضین بشود. بله علم ما ممکن است با حادثه ای تناقض داشته باشد که در اینجا علم ما کنار می رود نه واقعیت.

۲- جواب خصوصی :

ارتباطات علی و معلولی سه ویژگی کلی دارند که عبارتند از :

الف- کلیت

ب- ضرورت

ج- سنخیت بین علت و معلول

بر مبنای کسانی که اصل ضرورت را قبول دارند، نقض قانون بمعنای اولی هیچگاه ممکن نیست، چون مخالف با اصل مذکور است. اما بر مبنای هیوم که بزرگترین متفکری است که علم مخالفت با این اصل را بلند کرد، نقض قانون حتی بمعنای اول هم هیچ اشکالی ندارد. سوزاندن آتش هیچ لزومی ندارد. ممکن است بسوزاند و ممکن است نسوزاند.

و السلام علیکم

www.ketabha.org

ادامه ی بررسی سخنان هیوم در باب معجزه

دو جواب عمومی و خصوصی در قبال دیوید هیوم ذکر کردیم. نوبت می رسد به این سخن هیوم که می گفت : وقوع معجزه را نمی توان قبول کرد، چرا که مخالف قانون و مشی یکنواخت طبیعت است .

قوانین حاکم بر اشیاء یا محکوم آنها

مسامحی بودن تعبیر «قوانین حاکم بر اشیاء»

در اینجا باید دید که آیا قوانین حاکم بر اشیاء هستند یا محکوم اشیاء ؟

فرض کنید که من وارد کوچه می شوم و دو نفر از بچه ها را صدا می زنم. بعد از آمدن بچه ها می گویم، الف رئیس باشد و ب مرئوس و کارمند. یا الف، معلم باشد و ب شاگرد. و با یکدیگر بازی کنید. بچه ها هم می پذیرند و مشغول بازی می شوند. در اینجا فرد الف یک سری خصائص تکوینی دارد. همچنین فرد ب و من در این خصوصیات نمی توانم تصرف کنم. فقط کاری که انجام می دهم اینکه، یک رابطه اعتباری و قراردادی را بین آنها برقرار می کنم .

در مثال ماسه امر وجود دارد : شخص الف- شخص ب- رابطه اعتبای موقت .

حال آیا در عالم خارج و تکوین هم خدای متعال چنین کاری کرده است یا نه ؟

آیا خداوند یک اکسیژن آفریده، و یک ئیدروژن، و بعد هم یک میل ترکیبی بین این دو ایجاد کرده است، یا خیر ؟ بلکه میل ترکیبی هم با خلق اکسیژن و ئیدروژن حاصل شده است ؟

فرق بین قوانین اعتباری و تکوینی در این است که، قوانین اعتباری حاکم بر اشیاء هستند و موقت می باشند و بستگی به اعتبار معتبر دارند. امروز الف رئیس است و ب کارمند. فردا ب رئیس است و الف کارمند و روز دیگر هیچکدام رئیس نیستند. اما قوانین تکوینی محکوم اشیاء هستند. او اشیاء قوانین بین آنها را خلق نمی کند، بلکه اشیا را می آفریند. و قانون هم قهرا درست خواهد شد .

در قوانین اعتباری ممکن است طرفین کما فی السابق بمانند، ولی ارتباط آنها عوض شود. بخلاف قوانین طبیعی که برای تغییر ارتباط، باید طرفین هم عوض شوند. بعبارت دیگر در اعتباریات ما ۳ چیزی جعل می کنیم. ولی در تکوینیات دو چیز .

در مثال مذکور برای برداشتن میل ترکیبی خداوند می تواند، اکسیژن را نابود کند و یا عوض کند. و همچنین می تواند، ئیدروژن را نابود کند و یا تبدیل کند .

اما نمی شود اکسیژن و ئیدروژن به حالت سابق باقی باشند ولی میل ترکیبی نداشته باشند. زیرا که اجتماع نقیضین لازم می آید. یعنی اکسیژمی که میل ترکیبی دارد، میل ترکیبی نداشته باشد. و اراده الهی به محال ذاتی تعلق نمی گیرد. نه اینکه خداوند قادر نیست تا رابطه را عوض کند، با حفظ دو طرف، بلکه الف و ب قابل نیستند که، الف الف بماند، و ب ب بماند، و بعد رابطه بین آنها عوض شود .

www.ketabha.org

از بیان مذکور، معلوم شد که تعبیر «قوانین حاکم بر اشیاء» ناشی از تسری حاکم اعتباریات به تکوینیات است و باید گفت که تعبیری تسامحی و مجازی است .

در بحث ما، هیوم می گوید چون معجزه قانون طبیعی را می شکند، لذا وقوع آن را نمی پذیریم. مثلا سخن گفتن سنگریزه چون مخالف روال طبیعت است، هیچگاه پذیرفتنی نیست .

پاسخ به اشکال هیوم بر اساس مقدمه بیان شده

ما در جواب می گوییم، براساس مقدمه مذکور اگر سنگریزه همان سنگریزه قبلی باشد و گوش ما همان گوش سابق البته رابطه آن دو مثل سابق است. (منظور این است که اگر تمام شرایط موثر مثل سابق باشد.) اما بعقیدهٔ ما در معجزه حضرت رسول (ص) یا سنگریزه عوض شده است، و یا گوش ما تغییر پیدا کرده است. فلذا قبلا ما چیزی نمی شنیدیم، اما الان صدای سنگریزه را می شنویم .

و به دیگر سخن، یا تا بحال سنگریزه ها سخن نمی گفته اند و الان خداوند آنها را سخنگو کرده است، و یا قبلا هم صحبت می کرده اند ولی ما نمی شنیدیم و الان گوش ما را عوض کرده است .

البته این سخن حرف جدید نیست و عرفا و بعضی از متکلمین ما هم همین عقیده را دارند. مثلا عرفا بر اساس نقل می گویند تسبیح موجودات همیشگی است ولی گوش ما توانایی شنیدن را ندارد. مثل آیه شریفه : «ان من شیئ الا یسبح بحمد ربه و لکن لا تفقهون تسبیحهم.» (اسراء /۴۴). و آیه : «یسبح لله ما فی السموات و ما فی الارض» (جمعه /۱) و ... اگر نقل عکس این را هم می فرمود، باز می پذیرفتیم. پس با این بیان وقتی خداوند می فرماید : «یا نارکونی بردا و سلاما علی ابراهیم» (انبیاء / ۶۹) در حقیقت یعنی یا نار تبدلی الی غیرک و کونی بردا و .. و یا اینکه در پوست بدن تغییری ایجاد می کند و یا در انتقال گرما و یا ...

بالاخره یکی از اطراف مساله تغییر پیدا می کند و قهرا ارتباط هم عوض می شود .

در اینجا ممکن است هیوم باز هم بگوید، نقض قانون شده است !

اما این حرف هم درست نیست. چون نقض ارتباط و قانون وقتی صادق است که، الف و ب ثابت باشند و بعد ارتباط عوض شود. اما اگر الف یا ب تبدیل گردند و بعد ارتباط آنها عوض شود، این که اشکالی ندارد. و خود شما هم تبدیل اشیاء و روابط را قبول دارید. مثل تبدیل چوب به خاکستر. یا آب به بخار و تغییر خواص آنها .

برخی سوال و پاسخ ها نسبت به بحث

بحث تغییر در ذاتیات و عرضیات شیء

سوال : با تبدیل گرما به سرما آیا آتش عوض می شود یا نه، همان آتش است ولی آتش سرد؟

جواب : این سوال مربوط می شود به بحث ذاتیات و عرضیات شییء که باید در محل خودش بررسی شود .

البته ما در آنجا این قول را نمی پذیریم و بنابراین آتش سرد، دیگر آتش نیست و با آتش گرم دو شیئ مختلف هستند .

اما بنا بر قبول آن مبنا هم، اگر دو جور آتش داشته باشیم (علی الفرض) یکی گرم و یکی سرد، آتش غیر گرم رابطه اش با بدن فرق می کند با آتش گرم. پس علی ای حال یکی از طرفین تغییر می کند و بعد رابطه عوض می شود، حال تغییر عرضی یا تغییر ذاتی. کما

www.ketabha.org

اینکه وقتی آب سرد است انگشت را نمی سوزاند اما وقتی گرم و داغ می شود، دست تاول می زند. با اینکه در اینجا فقط عرض آب تغییر پیدا کرده است .

فرض معجزه در صورت یکسانی شرایط است.

سوال : معجزه این است که آتش همان آتش سابق باشد و شرایط یکسان باشد، در عین حال نسوزاند. و الا اگر آتش یا پوست بدن عوض شوند، اینکه تعجبی ندارد !؟

جواب : جهت اعجاز در این داستان این است که، به صرف گفتن، یک چیز تبدیل به چیز دیگر بشود. و چه چیزی از این مطلب عجیب تر است. آیا غیر از خدا و ماذون او کسی می تواند چنین کاری انجام دهد ؟! چه لزومی دارد جهت اعجاز را به امری نسبت دهیم که محال ذاتی است و بعد دچار مشکل عقلی بشویم .

سوال : خداوند می فرماید : «یا نارکونی بردا» معلوم می شود که آتش، آتش بوده ولی سوزاننده نبوده است .

جواب : اولا، این سخن تمام نیست و در مقام خطاب اول حالت فعلی را لحاظ می کنند و بعد می گویند شیئی دیگر بشو ! مثلا به چوب می گوییم : ای چوب ! خاکستر بشو. نه اینکه از اول خاکستر را مخاطب قرار دهیم .

ثانیا، نهایت سخن شما این است که حرف ما با ظاهر آیه سازگار نیست. و در مواردی که ظاهر مخالف با برهان عقلی باشد، باید دست از ظهور برداریم و هیچ اشکالی ندارد. نظیر تصرف در ظهور لفظ ید در آیه شریفه : «یدالله فوق ایدیهم» (الفتح / ۱۰)

فرق معجزه با جادو و سحر

سوال : طبق بیان شما شعبده و سحر هم مثل معجزه هستند. چون شعبده باز هم، کاری می کند که چشم خطا می کند !

جواب : شکی نیست که شعبده و سحر هم امری خارق العاده هستند. اما معجزه یک نوع خارق العادگی خاص است که شرایطی دارد، مثلاً مقرون به ادعای نبوت و تحدی است. پس هر معجزه ای خارق العاده است، اما هر خارق العاده ای معجزه نیست. ما در این بحث فقط ثابت کردیم که معجزه (و امثال آن) خلاف قوانین طبیعی نیست. و اما اینکه امور خارق العاده چه فرقی با یکدیگر دارند، مطلبی است آخر و در محل خودش باید بررسی شود .

اطلاق قدرت خداوند، در دایرۀ ممکنات است نه حتی درحیطه ممتنعات

سوال : جوابی که در بحث داده شد. آیا جدلی است یا برهانی ؟ و آیا خداوند عاجز است از اینکه آتش را آتش نگه دارد ولی سوزانندگی را از او بگیرد ؟ !

جواب : پاسخی که داده شد برهانی است و مستلزم عجز خداوند هم نیست. و اینگونه شبهات ناشی از عدن تنقیح معنای علم و قدرت الهی است. باید درست فهمید که قدرت مطلقه الهی یعنی چه .

اگر از ما سوال کنند، آیا خدا می تواند گناه کند یا نه ؟ می گوییم : خیر

اگر از ما سوال کنند آیا خدا می تواند اصل تناقض را نقض کند ؟ می گوییم : خیر

www.ketabha.org

اگر از ما سوال کنند آیا خدا می تواند چیزی را خلق کند و بعد نتواند آن را نابود کند ؟ می گوییم : خیر

اگر از ما سوال کنند آیا خدا می تواند چیزی را خلق کند و بعد نتواند آن را بلند کند ؟ می گوییم : خیر

اگر از ما سوال کنند آیا خدا می تواند خدایی بزرگتر و نیرومند از خود درست کند ؟ می گوییم : خیر

اگر از ما سوال کنند آیا خدا می تواند از خدایی خود پشیمان شود ؟ می گوییم : خیر و ....

تا ۲۳ مورد مختلف را بر شمرده اند، که به هیچکدام از آنها قدرت الهی تعلق نمی گیرد، در عین حال می گوییم خدا قادر مطلق است . معلوم می شود که اطلاق قدرت، در دایرهٔ ممکنات است نه حتی درحیطه ممتنعات. یعنی اینکه هر امری ممکن الوجود باشد، مشمول قدرت الهی می باشد لا غیر .

یکی از مواردی که جزو ممتنعات است و بالتبع تحت قدرت الهی نیست، همین است که اکسیژن (الف) همان شیئی سابق باشد، و ئیدروژن (ب) هم مثل سابق باشد، اما رابطهٔ آنها عوض شود.

نظیر اینکه در باب قیاس می گوییم : انسان می تواند «الف، ب است» را قبول کند یا نکند .

همچنین می تواند «ب، ج است» را قبول کند یا نکند. اما اگر دو مقدمه را پذیرفت، نتیجه را قهرا باید بپذیرد و هیچ مفری نیست. آن صفری و کبری هیچ نتیجه ای نمی دهد الا «ب ج است» .

و السلام علیکم.

جلسه سی و هفتم ۱۳۷۲/۸/۱۷

www.ketabha.org

اشکالی دیگر بر هیوم در باب امتناع اصل معجزه

نوبت رسید به این سخن هیوم که وی می گفت معجزه تاکنون رخ نداده است بخاطر عدم اجتماع شرایط آن. در جواب وی می گوییم که شما بحث را متمرکز کرده اید در صورت نقل و شنیدن معجزه. اما چه می گویید در مورد کسی که خودش معجزه را مشاهده کند؟ اگر کسی در حرم یکی از ائمه (ع) مثلا حرم مطهر امام هشتم (ع) معجزه ای را دید، یا بقول شما سر قبر پدر پاریس معجزه ای را رویت کرد، آیا معجزه را باید قبول کند یا نه ؟ چه دلیلی دارد که این شخص امری را که مشاهده کرده است نپذیرد ؟

بررسی شرایط معجزه از دیدگاه هیوم و اشکالات به آن

اشکال اول: عدم تعیین تعداد ناقلان

و اما در صورت نقل معجزه، اولین شرط هیوم این بود که تعداد ناقلان باید معتد به باشد.

اشکال این سخن در این است که، اگر عده لازم را مشخص می کرد، می توانستیم با یکدیگر بحث کنیم اما الان بحث ممکن نیست.

برای روشن شدن مطلب به این مثال توجه کنید : اگر کسی به شما گفت صد تومان پول دارید یا نه ؟ و شما گفتید بله. اینجا صدق و کذب سخن شما قابل تحقیق استو اگر در جیبهای شما صد تومان یا بیشتر باشد راست گفته اید و اگر کمتر باشد دروغ گفته اید. و همچنین در صورتی گه بگویید «ندارم».

اما اگر کسی از شما پرسید، کم پول دارید یا زیاد ؟ و شما جواب دادید : «کم» بعد از جستجو و تحقیق معلوم شد که ۵۰ میلیون تومان پول دارید. اگر بگویند : این که پول زیادی است. شما می توانید بگویید پنجاه میلیون که پول نیست. را کفلر و امثال او، حدود ۸۰۰ میلیارد دلار ثروت دارند.

به همین ترتیب، اگر گفتید پول زیاد دارم، و بعد معلوم شد که صد تومان بیشتر ندارید. اگر به شما بگویند صد تومان که پول نیست. شما می توانید در جواب بگویید : با صد تومان می شود ۲۰ تا پفک یا ۵۰ تا نان خرید. پس همیشه وقتی یک مفهوم کیفی و مبهم در کلام ذکر شود، بحث دیگرفایده ندارد.

اینکه هیوم می گفت : معتد به بودن به شگفت انگیزی گزاره بستگی دارد، حرف درستی است. اما لازمه اش تالی فاسد مذکور است. همانطوری که هر عدد را ما می توانیم قابل ملاحظه بدانیم. او هم می تواند هر عددی را ولو زیاد باشد، ناچیز بشمارد. بستگی به میل و انصاف و اغراض دو طرف دارد.

علاوه بر اینکه، برای امثال شما خوب شدن چشم ضعیف هم عجیب است و ناقلین زیاد می خواهد. اما برای افراد متدین شفای کور مادر زاد هم چندان عجیب نیست، و لذا با تعداد کمی هم اثبات می شود.

بخاطر همین مشکل، گزاره های علمی شرطش این است که مفهوم کیفی در آنها بکار برده نشده باشد. و لذا سالبه های جزئیه و موجبه های جزئیه که در منطق ما از آن بحث می شود، در علوم امروزی هیچ ارزشی ندارند. امروزه بجای قضیه جزئیه از گزاره های آماری استفاده می کنند. مثلا بجای اینکه گفته شود :

www.ketabha.org

بعضی از مبتلایان به وبا در اثر بیماری می میرند : می گوئیم : (۷۴٪) از مبتلایان به وبا می میرند. و به این ترتیب گزاره علمی قابل تحقیق و ارزشیابی می شود.

تا اینجا معلوم شد که اولین شرط دیوید هیوم کارآیی ندارد و به سود وزیان هیچکدام از طرفین نمی باشد.

اشکال دوم: ابهام در خوش فکری و خوش فهمی ناقل

یکی از دیگر از شرایط وی، خوش فهم و خوش فکر بودن ناقل است. این شرط هم مبهم است و ملاک خاصی ندارد. ممکن است من شخصی را خوش فهم بدانم و شما همان شخص را خوش فکر ندانید.

شرط دیگر این بود که می گفت ناقل باید تحصیل کرده و فرهیخته باشد (Learning,culture) داشته باشد. اگر مرادی وی، سواد خواندن و نوشتن باشد مفهومی است تقریبا کمی و قابل تعیین. اما این شرط در فریب خوردن افراد تاثیری ندارد و بکار نمی آید. و اگر مراد هیوم، تحصیلات عالیه است، چنانکه به نظر می رسد این شرط خوبی است. ولی بازیک مفهوم کیفی است. بسیارند کسانی که تحصیلات عالیه دارند یا استاد دانشگاه هستند ولی قوه درک و تمیز آنها ضعیف است. و بسیارند کسانی که تحصیلات عالیه ندارد ولی بسیار نکته سنج و دقیق النظر هستند. علاوه بر اینکه علوم بشری بقدری وسیع شده اند که هر کس فقط در محدودهٔ فن خود آگاهی دارد نه فنون دیگر.

اشکال سوم: اشکال به صادق بودن ناقل

شرط دیگر این بود که ناقل باید صادق باشد، این حرف خوبی است. اما در بحث ماکارگشا نیست. چون تا شخصی ولو صادق معجزه ای را نقل کرد، هیوم می تواند بگوید، این خبر اولین دروغ او است. بهرحال دروغ گفتن همیشه از یک جا شروع می شود و آغازی دارد. از کجا معلوم که این خبر، اولین دروغ این شخص ناقل نباشد ؟!

اگرچه مراد از صادق، شخصی است که تاکنون دروغ نگفته است، ولی هیچ دلیلی قطعی وجود ندارد، شخصی که تاکنون دروغ نگفته، از این به بعد هم نگوید.

هیوم در داستان معجزات پدر پاریس می گوید : بسیارند کسانی که همه شرایط مذکور را دارند و نقل معجزه می کنند. اما در عین حال هیوم سخن آنها را نمی پذیرد. چون یکی از احتمالات در نظر هیوم این است که شاید خبر معجزه اولین دروغ این عده باشد. و یا اینکه احتمالا خطا دیده باشند و یا اینکه معارض است با سایر مشاهدات ما و ...

اشکال چهارم: اشکال به خوش نام بودن ناقلین

شرط دیگر هیوم، خوش نام بودن ناقلین و معروفیت آنها است. این سخن هیوم ولو حرف خوبی است تا حدی، اما قابل تعیین نیست و یک امر نسبی است. برای ما خوشنام کسی است که متدین و اهل واجبات و ظاهر الصلاح باشد. اما برای شما خوشنام کسی است که بی دین و غیر متدین باشد. پس این معیار هم مبهم و ی فایده است.

هیوم در جایی می گوید : متدیان را به دو دلیل نباید حرفهایشان را قبول کرد :

www.ketabha.org

الف- متدینان آنقدر شیفته اثبات و تایید وجود خدا و پیامبر هستند که در این راه دروغ هم می گویند، اگر لازم باشد. در مورد خدا چون مشترک بین ادیان است، چندان حساسیت ندارد. اما در مورد پیامبر و بزرگان دین خود زیاد دروغ می گویند. لذا می بینیم غالی در دین زیاد هستند مثل غلات شیعه و علی اللهی ها و ...[۳۳]

ب- متدینان از بس با داستانها و روایات دینی الفت دارند، گاهی چیزی را که اصلا وجود ندارد در یک جا بنظرشان می آید. مثلا بدون اینکه بخواهند دروغ بگویند، اظهار می کنند که امام زمان علیه السلام را در فلان محل دیدم یا مریم مقدس را آنجا زیارت کردم و یا ...

نظیر کودکانی که داستان جن و پری زیاد شنیده اند و گاهی احساس می کنند که یک جن در رختخواب آنها می لولد.

سخن هیوم خالی از واقعیت نیست و تا حدی درست است کما اینکه بر عکس سخن وی هم وجود دارد. بسیاری از غیر متدین ها هم خیلی از امور روشن و موجود را نمی پذیرند. این همه امور خارق طبیعت و معجزات شفای مریضان را در گوشه و کنار می بینند، در حرم مطهر ائمه (ع) یا جاهای دیگر، ولی همه اینها را منکر می شوند.[۳۴]

بحث تعارضات معجزات و اشکال هیوم

هیوم در آخر مقاله خود می پردازد به بحث تعارض معجزات. او می گوید بر فرض تحقق معجزه، خود معجزات با هم تعارض دارند و لذا چیزی را ثابت نمی کنند.

توضیح : در ارتباط بین ادیان مغایرت یعنی مخالفت. رمز مطلب هم در این است که ادیان همگی دعوی صدق انحصاری دارند. یعنی فقط من صادق هستم و سایر ادیان باطل هستند. بنابراین وقتی پیامبر دین الف معجزه ای نشان داد، معنای آن، این است که دین من بر حق است و سایر ادیان باطل است. معجزه پیامبر دین ب هم معنایش در نزد پیروان آن دین، این است که دین ب بر حق است و سایر ادیان باطل هستند و به همین ترتیب. بنابراین معجزات با هم تعارض می کنند و از حیز انتفاع ساقط می شوند.

پاسخ به اشکال هیوم

در جواب هیوم باید گفت : اگر مشکل امکان و وقوع معجزه حل شوند، بخاطر این اشکال ما دیگر نمی توانیم دو واقعه ای را که رخ داده اند، منکر شویم و باید تسلیم واقعیت شد. و البته در آن صورت این پیروان ادیان مختلف هستند که باید مشکل خود را بنحوی حل کنند.

ثانیا شما از کجا فرض گرفته اید که معجزه حتما دال بر حقانیت دین خاص است ؟ ما قبلا در مورد دلالت معجزه سه احتمال ذکر کردیم. از کجا معوم که معجزه دال بر وجود خدا نباشد یا دال بر علم و قدرت الهی ؟ و از کجا معلوم که دال بر عنایت خدا نسبت به قومی خاص نباشد ؟ سخن شما فقط بر طبق یک احتمال است و اگر فقط همین احتمال وجود داشت حق با شما بود. اما حال که چنین

---

[۳۳]-کما اینکه بعضی از روضه خوان های ما گاهی سخنان دور از حقیقت و اغراق آمیزی را ذکر می کنند.

[۳۴]-نقل می کنند وقتی گالیله تلسکوپ را اختراع کرد و اوضاع ستارگان را نشان داد، خیلی از آراء هیویون باطل شد. و وقتی از آنها دعوت کرد که بیایند و اوضاع کواکب را مشاهده کنند، هیچکس حاضر نشد بیاید. (حب الشیء یعمی و یصم)

www.ketabha.org

نیست پس تعارض هم مسلم نیست. اگر صد معجزه هم بدست صدنفر محقق شود و همگی دال بروجود خدا باشند، هیچ تعارضی با هم ندارند.

ثالثا مگر لزوما حقانیت هر دینی ملازم است با نفی ادیان دیگر !؟ ما مسلمین[۳۵] پیرو دین اسلام هستیم ولی معجزات همه پیامبران الهی از جمله حضرت موسی و عیسی و محمد علی نبینا و آله و علیهم السلام را قبول داریم و می گوییم معجزه حضرت موسی (ع) نبوت و حقانیت ایشان را می رساند تا زمان حضرت مسیح، و معجزه حضرت عیسی (ع) نبوت و حقانیت ایشان را اثبات می کند تا زمان حضرت محمد (ص) و معجزه ایشان هم حقانیت و رسالت ایشان را اثبات می کند.

سخن هیوم در جایی صحیح است که در زمان واحد چند نفر دعوی نبوت کنند و همه آنها معجزه نشان دهند. مثل اینکه فرضاً در صدر اسلام علاوه بر حضرت رسول (ص) مسیلمه و طلیحه و بعضی دیگر هم معجزه نشان بدهند.

نقد سخن خطابی هیوم

در پایان مقاله هیوم می افزاید که : همه خوانندگان توجه کنند به این که ادعای وقوع معجزات معمولا در میان مردم وحشی و بی فرهنگ، رایج بوده است. و در میان مردم متمدن و فهمیده، ادعای معجزه نشده است.

مثلا معجزاتی که ترکها (مسلمانان) به محمد (ص) نسبت می دهند، در میان قومی بوده است که به توحش معروف هستند. (در زمان معجزات)

اما در یونان قدیم و در زمان ارسطو و افلاطون، کسی ادعای معجزه نکرده است.

نفس این مطلب باید شما را نسبت به وقوع معجزات ظنین کند.

در پاسخ هیوم می گوییم، اولا : این سخن خطابی است و مناسب وضع شما و مقاله شما نیست.

ثانیاً : خود شما گفتید که در همین زمان فعلی بر سرقبر پدر پاریس مکرراً معجزه رخ می دهد، و بوسیله مردم نقل می شود. این سخن با آن مطالب چگونه قابل جمع است ؟!

مقاله هیوم و نقد آن در اینجا به پایان می رسد در آخر این بحث، مطلبی را درباره یکی از فقرات استدلال هیوم اضافه می کنم. گرچه این نکته مربوط به بحث معجزه نیست اما از بعد معرفت شناسی حائز اهمیت است.

هیوم قائل شد که گواهی حس بر هر چیزی مقدم و اولی است، لکن این سخن صحیح نیست و مخالفین زیادی هم دارد. زیرا قوام گواهی های حس بوسیله گواهی های عقل است. مثلا اگر من هیچگونه گواهی عقلی نداشته باشم، وقتی شما بگویید «من این شیئ را سیاه می بینیم» می توانم اظهار کنم که : «این شیئ هم سیاه است و هم سیاه نیست» چرا این جمله را شما و من نمی پذیریم ؟ رمزش این است که همه ما در تصدیقات خود لااقل دو اصل ضروری عقلی را قبول داریم، ولو خودمان توجه نداشته باشیم؛ آن دو اصل عبارتند از :

۱- اصل تناقض ۲- اصل هو هویت

---

[۳۵]-هیوم چون در زمان حکومت عثمانی ها زندگی می کرد، از مسلمانان بعنوان «ترکها» یاد می کند.

www.ketabha.org

بعلاوه اگر مبنای شما صحیح باشد، ما از شما این مطلب را نمی پذیریم که، زمین به دور خورشید و به دور خودش می چرخد و خورشید نسبت به زمین ثابت است، چرا که این امر را حس نکرده ایم.

اگر بگویید چون دانشمندان این مطلب را گفته اند ما می پذیریم.

در جواب می گوییم که بر مبنای شما حس بر نقل مقدم است و در اینجا حس ما بر ثبات زمین گواهی می دهد. پس باید سخن حس خود را بپذیریم. ما که حرکت زمین را ندیده ایم و جایی را سراغ نداریم که از آنجا بتوان حرکت زمین و ثبات خورشید را دید ! پس معلوم می شود رمز اینکه ما به گواهی حس خود اعتماد نمی کنیم این است که حس ما خام است. یا به اصطلاح روانشناسی نسخته (Brute) است. فلذا سخن دانشمندان (نقل) را بر حس خود مقدم می کنیم. تا اینجا بحث راجع به دو معنای قوی برای معجزه بود. و اما معانی ضعیف در ادامه می آید.

و السلام علیکم .

جلسه سی و هشتم ۱۳۷۲/۸/۲۹

بررسی معانی ضعیف معجزه

معنای اول از معانی ضعیف معجزه: هماهنگی امور برای پدید آمدن واقعه ای مطلوب یا بسیار مطلوب

بحث راجع به بررسی دو معنای ضعیف معجزه است .یکی از آن دو معنا عبارت بود از هماهنگی امور برای پدید آمدن واقعه ای مطلوب یا بسیار مطلوب .این معنا در بین عوام الناس خیلی رایج است.

www.ketabha.org

در اینجا دو سوال وجود دارد:

دو سوال اساسی نسبت به معنای ضعیف معجزه

۱- آیا این معنا اثبات وجود خدا می کند یا نه ؟

۲- کسی که برای او چنین معجزه ای رخ داده است آیا باید سپاس جداگانه بگوید یا نه ؟

بررسی سوال اول

در جواب سوال اول باید گفت : چنین معجزه ای عقلا اثبات وجود خدا نمی کند .والا مخالف می گوید پس موارد بینهایت متعددتری که چنین هماهنگی ای در آنها نیست، باید دال بر عدم وجود خدا بگیرد ! چه بسیار مواردی که قطارها یا ماشین ها تصادف می کنند و عده زیادی از انسانها از بین می روند، چرا اینها را دال بر عدم وجود او نمی گیرید! ؟ نظیر سخنی که در برهان نظم گفته می شد مبنی براینکه اگر نظم اثبات وجود ناظم می کند، پس بی نظمی هم دال بر وجود خالق بی نظم است.

بررسی سوال دوم

جواب سوال دوم : معتقد به وجود خداوند هم در چنین مواردی لازم نیست شکر علیحده بجا آورد.

برای وضوح مطلب مثالی ذکر می کنیم : فرض کنید شما به نانوایی می روید و در آنجا چند نان برشته و تمیز می یابید .بعد از خریدن و برگشت از مغازه به من که رفیق شما هستم برخورد می کنید .اگر شما بگویید سپاسگزارم از نانوا که چنین نانی را در معرض فروش قرار داد، من در جواب می گویم : تشکر شما دو صورت دارد:

الف- از جهت اینکه نانوا زحمت می کشد و پزنده نان است، تشکر خوب است و این تشکر اختصاص به شخص شما هم ندارد . همه مردم باید تشکر کنند .و کیفیت نان هم که در این جهت دخلی ندارد.

ب- اما از این جهت که نان را به تو فروخته است نه به دیگری، حق تشکر ندارید .و تشکر وقتی صحیح است که شما احراز کنید که نانوا آن نان ها را مخصوص شما پخته است .اما اگر تصادفا نان قسمت شما شده است، وجوهی برای تشکر خاص نیست.

در مثال محل بحث هم به همین ترتیب، یک مرتبه مادر بچه خدا را شکر می کند چون همه کارها بدست اوست از این جهت هر نعمتی شایسته شکر است و این شکر اختصاص به مادر بچه هم ندارد.

و یک مرتبه خدا را شکر می کند که بچه او را نجات داد و راننده قطار دچار سکته شد .اینجا وقتی تشکر لازم است که مادر احراز کند که خدا فقط بخاطر بچه او راننده را دچار سکته کرده است .اما چون راهی برای احراز این مطلب نیست، لذا شکر جداگانه توجیه عقلانی ندارد.

گذشته ازا ینکه اگر شکر جداگانه بر مادر لازم باشد، زن و بچه لوکوموتیوران هم باید علیحده از خدا شاکی باشند .اما نه سپاسگزاری و نه شکوه هیچکدام بجا نیست .الا اینکه احراز شود که عمدی در کار بوده است.

www.ketabha.org

با بیانی که گذشت بنظر می رسد که دیگر تلقی عامیانه از حمد و شکر الهی صحیح نیست .و همیشه باید گفت الحمد لله علی کل حال فی کل حال و له الشکر علی کل نعمه .نه اینکه بگوییم الحمد الله علی هذا الحال.

البته باید این نکته را هم اضافه کرد که اگر از جهت نقلی، دلیلی اقامه شد بر اینکه در موارد خاص هم حمد بگویید، ما متعبد می شویم مثل سایر موارد اما این با دلیل عقلی فرق دارد.

کما این که وارد شده است در روایات که وقتی در کوچه و خیابان می بینید کسی به درد و بلایی دچار شده است، بگویید: «الحمد الله الذی عافانی مما ابتلاک به ولوشاء لفعل»

معنای دوم از معانی ضعیف معجزه: رویداد معنا دار

معنای ضعیف دوم عبارت بود از رویداد معنا دار .آیا معجزه به این معنا اثبات وجود خدا می کند یا نه؟

نقد دلالت معنای دوم بر وجود خدا

این معنا اضعف معانی مذکور برای معجزه است و دلالتش هم بر وجود خدا کمتراست .چون معنا داری رویداد امری است اضافی و نسبی .بسیاری از ادیان و مذاهب اگر نگوییم همه، قائلند که گناه آثار بدنی خاصی هم بدنبال می آورد .حال اگر کسی قائل باشد که مثلا غیبت موجب مرض جسمانی می شود. وقتی دچار درد گلو یا درد دندان بشود، مرض برای این شخص معنایش این است که دیروز یا امروز گناهی مرتکب شده ای.

ما همین مرضها یا گرفتاری ها اگر برای شخص دیگری پیش بیاید، معنای خاص ندارد و می گوید لابد میکرب وارد بدنم شده است و یا چشم را باز نکردم و زمین خوردم و یا...

در این زمینه کتب متعددی نوشته شده است که مطالعه آنها مفید است.[۳۶]. از جمله کتاب «شفای زندگی» نوشته خانم لوییزهی با ترجمهٔ خوب خانم گیتی خوشدل.

خود ایشان مبتلا به سرطان بوده است با تایید پزشکان و بیماری لاعلاجی داشته است .اما چون معتقد بوده که گناه عظیمی مرتکب شده است، درمان را کنار می گذارد و با خود خلوت می کند .بعد ازسه ماه تامل پی به گناه خود می برد و آن را تدارک می کند، سپس شفا پیدا می کند.

---

[۳۶] در این زمینه می توانید رجوع کنید به چهار کتاب زیر نوشتته خانم «فلورانس اسکائل شین» با ترجمه خانم گیتی خوشدل:۱- بازی زندگی و راه این بازی ۲- در مخفی توفیق ۳- نفوذ کلام ۴- کلام تو عصای معجزه گر توست.

و همچنین به کتابهای خانم «کاترین پاندر» با ترجمه گیتی خوشدل، که عبارتند از:۱- قانون توانگری ۲- از دولت عشق ۳- چشم دل بگشا.

کتابهای دیگری نیز در این زمینه هست که یا ترجمه خوبی ندارند و یا اصلا ترجمه نشده اند.

www.ketabha.org

این تلقی و اعتقاد در غرب بیشتر بین مسیحیان و بودائیان رایج است .ما مسلمین هم معمولا حوادث را معنا دار می دانیم .یا بعنوان امتحان و آزمایش و یا بعنوان نتیجه اعمال و گناهان، مثل اینکه ترک نماز را موجب فقر شدید و ندادن زکات را باعث قحطی و بلا می دانیم و اگر کسی مال هنفگتی داشت و بعد در اثر حادثه ای ثروتش از بین رفت می گوییم لابد از راه حلال بدست نیاورده بود. پس معنا داری حوادث به تلقی انسانها بستگی دارد .و در پیشانی حادثه چیزی نوشته نشده است. حال از این راه چگونه می شود اثبات وجود خدا کرد ؟ باید لااقل معنا داری را یک مفهوم نفسی و مشخص کنیم تا این کار ممکن شود .اما معنا داری امری است شخصی .لذا برای من چیزی معنا دارد و برای دیگری معنا ندارد و قابل معرفی و نشان دادن هم نیست .لذا هر کسی می تواند از قبول معنا داری یک حادثه استنکاف کند.

سیل و زلزله را الهی یک گونه تفسیر می کند و نتیجه اعمال و برای تنبیه یا امتحان و غیره می داند .و شخص مادی گونه دیگری توجیه می کند و تحلیل هواشناسی و زمین شناسی می کند.

نفس معنا داری پدیده های جهان از تعالیم ادیان و مذاهب است و سخنی است صحیح اما در عین حال معلوم شد که اثبات وجود خدا نمی کند .از جمله آیاتی که دلالت بر معنا داری وقایع می کند کریمه «ظهر الفساد فی البر و البحر بما کسبت ایدی الناس» (روم-۴۱) می باشد.

جمع بندی سخن در بحث پدیده های خاص

نتیجه در مورد براهین پدیده های خاص(معجزه،کرامت، استجابت دعا)این شد که این راه اثبات وجود خدا نمی کند و تمام نیست . و محور مطالب ما در این بحث بیشتر نقل و نقد آراء دیوید هیوم در مورد معجزه بود بضمیمه نکات دیگر.

براهین اجماع عام یا فطرت (Universal Consensus)

در کتابهای فلسفه دین ادله فطرت را به نام دلیل اجماع عام ذکر می کنند .گویا اگر امری فطری شد، اجماع عمومی مردم بر آن است .البته این دو تعبیر و این دو راه اندک تفاوتی با یکدیگر دارند که بعدا روشن خواهد شد.

معرفی برخی منابع

این بحث در میان ما هم اهمیت زیادی دارد و عموم متکلمان اسلامی فطرت را دلیلی جدا بر وجود خدا می دانند، اگرچه در تفسیر فطرت با هم اختلاف دارند .قبل از شروع در بیان استدلال، منابعی جهت مطالعه و آمادگی بیشتر معرفی می گردد.

این دلیل در آثار علمای ما تقریرهای مختلفی دارد که در کتاب مختلف مذکور است .از جمله مرحوم علامه طباطبائی (ره) و استاد شهید مطهری (ره) و استاد جوادی آملی و استاد مصباح یزدی و سایر بزرگان می توانید مراجعه کنید.

همچنین به کتاب جدید و جالبی که در این زمینه آقای رضا برنجکار نوشته اند بنام: «خدا شناسی در فلسفه یونان و فلسفه الهی»[۳۷]

---

۳۷ این کتاب به دو دلیل توصیه می شود : اولا اختلاف متفکران اسلامی را در معنای فطرت بخوبی نشان می دهد، ثانیا با همه انظار مخالفت کرده و نشان می دهد که فضای فطرت در قرآن و روایات با معنای رایج در نزد ما فرق دارد.

www.ketabha.org

و از میان نوشته های غربیان که به فارسی ترجمه شده است فقط دو مقاله را سراغ داریم:

یکی مقاله «حس مذهبی یا بعد چهارم روح انسان» نوشته تا نه گی دو که نه تن (Tanne Guy De Quene Tame) این مقاله بضمیمه دو تعلیقهٔ مختلف، بصورت کتاب منتشر شده است.

ما حصل مقاله مذکور از این قرار است : تا زمان آلبرت انیشتین نظر این بود که جهان دارای سه بعد است اما نظریه نسبیت عمومی و خصوصی وی نشان دادند که جهان دارای بعد چهارمی بنام زمان است.

نظیر این تحول در جهان مادیات را می توان در عالم ارواح انجام داد .عالم روح ما هم از زمان افلاطون به بعد سه بعدی بنظر می آمد .افلاطون روح را مجرد و دارای سه ساحت و جنبه می دانست .یعنی هر عملی از اعمال ما در طول عمر، برای یکی از این سه امر است:

۱- بعد حقیقت طلبی : که کل علوم و معارف بشری را درست می کند.

۲- بعد خیر خواهی : که موجب اخلاقی زیستن می شود.

۳- بعد جمال جویی : که هنر و ادبیات را درست می کند.

انسان ذاتا از زیبایی خوشش می آید .و چون بعضی از زیبایی ها در طبیعت وجود ندارد، برای آن نمونه ای می سازد .شعر، تئاتر، موسیقی، نقاشی و ... همه زائیده این حس درونی هستند .هنر که عبارت است از خلق امر مطلوبی که شخص آن را در طبیعت نیافته است، از بعد جمال جویی انسان سرچشمه می گیرد.

وی می گوید روح انسان بعد چهارمی هم دارد که بعد پرستش است و دنبال معبودی می گردد تا او را بپرستد پس باید افزود:

۴- بعد مذهب: که موجب پیدایش ادیان و مذاهب می شود.

اگر این بعد چهارم در انسانها وجود نداشت، پیدایش ادیان و مذاهب توجیه نمی شد.

دوم مقاله ای است از پل ادواردز در دائره المعارف فلسفی که خود کتاب هم توسط ایشان تهیه و گردآوری شده است.

عنوان مقاله ایشان که در جلد دوم از مجدات دهگانه کتاب به چاپ رسیده «برهان از راه اجماع عام بر وجد خدا» می باشد .این مقاله توسط آقای بهاء الدین خرمشاهی ترجمه و در ضمن مقالات کتاب «خدا در فلسفه یا برهانهای اثبات وجود باری» آمده است این ترجمه گرچه بسیار مغلوط و ناقص است، اما برای آشنائی با نظر ادواردز و شروع در بحث قابل مطالعه است.

والسلام علیکم.

www.ketabha.org

جلسه سی و نهم ۱۳۷۲/۸/۳۰

تحریر محل نزاع در باب برهان فطرت

بحث راجع به برهان فطرت است. قبل از ورود در بحث، سد ثغوری نسبت به محل نزاع باید انجام داد. گاهی ادعا می شود که دین بطور کلی، فطری است. و گاهی ادعا می شود که دین خاصی مثلا دین اسلام فطری است. و همچنین گاهی ادعا می شود که بعضی از گزاره های دینی یک دین، فطری است. سخن ما درباره این ادعاها نیست بلکه فقط راجع به یک گزاره خاص است یعنی : «وجود خدا فطری است.»

از سوی دیگر فطرت گاهی یک دانش به حساب می آید و گاهی یک گرایش و گاهی دانش و گرایش هر دو. گاهی گفته می شود خدا گرایی و خدا پرستی فطری است و گاهی گفته می شود که خدا شناسی فطری است. خدا شناسی فطری است، یعنی اینکه انسانها از سر شناخت و آگاهی، معتقد به وجود خدا هستند.

اما خداگرایی فطری است یعنی اینکه انسانها فطرتا میل به سوی خدا و پرستش او دارند.

www.ketabha.org

هر کس گرایشی دارد، یک نوع شناختی باید قبلا داشته باشد. اما برعکس اگر کسی شناختی فطری دارد نسبت به خدا، لازم نیست قبلا گرایش هم داشته باشد.

به تعبیر قدما خداشناسی با یکی از اعراض نفسانی بنام علم سر و کار دارد. و خداگرایی با عرضی دیگر بنام اراده سر و کار دارد. اولی دانش است و دومی گرایش است.

بعضی خداشناسی را فطری می دانند و بعضی خداگرایی را و بعضی هر دو را. مثلا در میان متفکران معاصر استاد مصباح یزدی هر دو را فطری می دانند. (آموزش عقاید ج ۱)

دو صورت فطری بودن خداشناسی

بحث ما راجع به فطری بودن خداشناسی است. که این باز دو صورت پیدا می کند :

الف- انسان بالفطره دارای تصور خدا است.

ب- تصدیق قضیه «خدا وجود دارد» فطری است.

صحبت ما اولا و با لذات راجع به تصدیق است و ثانیا و بالعرض راجع به تصور خدا.

مراد از فطری بودن

و اما مراد از فطری بودن چیست ؟ آیا مراد بدیهی بودن تصور خدا است (مثل اینکه می گوییم مفهوم وجود، وحدت و کثرت و بسیاری از مفاهیم عامه بدیهی هستند.) یا بدیهی بودن تصدیق به وجود خدا (مثل اینکه می گوییم استحاله اجتماع نقیضین و قضیه کل از جزء بزرگتر است، بدیهی می باشند) و یا معنایی غیر از این و بالاتر از این ؟

ممکن است بعضی قائل شوند به اینکه وجود خدا فطری است، یعنی اینکه : ما علم حضوری به وجود خدا داریم. و علم ما اساسا بنحو علم حصولی نیست تا مشمول تقسیم به بدیهی و نظری گردد. نظیر اینکه ما به گرسنگی و تشنگی و خشم و رضای خود، علم حضوری داریم.

نکته اخیر اینکه هدف ما اثبات فطری بودن قضیه مزبور هم نیست. بلکه غرض این است که اگر آن قضیه فطری بود آیا می توان گفت، پس خدا وجود دارد، یا نه ؟ اگر قضیه ای فطری بود آیا حتمالا مطابق با واقع است یا نه ؟ و اگر هست راه استنتاج و تعدی چیست ؟

در مقاله ادواردز این مسائل از هم تفکیک نشده است. ولی باید اینها را از هم جدا کرد. نتیجه این شد که ما می خواهیم ببینیم قضیه «خدا وجود دارد» فطری است یا نه ؟ و اثبات وجود خدا را می کند یا نه؟

www.ketabha.org

شروع سخن در باب برهان فطری بر وجود خداوند

تاریخچه ای از بحث

آغاز بحث : آیا به لحاظ تاریخی چه کسی اولین باردم از فطری بدون تصدیق به وجود خدا زد؟ معمولا می گویند که قبل از سنکا (Senneca) فیلسوف معروف رومی کسی این حرف را نزده بود. سینکای پسر که فیلسوف بود[۳۸] در باب فلسفه و اخلاق کتابهایی دارد. یکی از کتب وی «رساله اخلاقی» است که مشتمل برنامه های متعددی است که به این و آن نوشته است. ایشان که فردی مشرک بود در نامه ۱۱۷ این کتاب می گوید : «اینکه خدایانی وجود دارند را ما از احساسات منقوش در ضمیر انسانها استنتاج کرده ایم. هیچ ملتی تاکنون یافت نشده است که آنقدر از قافله مدنیت و قانون عقب افتاده باشد. که منکر وجود خدایان باشد.»

وی عمومیت تصدیق به وجود خدا را قبول دارد. (البته ایشان می گوید : خدایان ولی ما می گوییم خدا) حال بحث در این است که چگونه از عمومیت به خدا می توان به فطری بودن و بعد اثبات وجود خدا کانال زد ؟

سه طریق در باب برهان فطرت

تاکنون سه راه برای این استنتاج طی شده است :

دو راه زیست شناختی

۱- تصدیق به وجود خدا خود امری است فطری یا غریزی

۲- تصدیق به وجود خدا ناشی از امری فطری است.

راه تنگنای شکاکیت.

۳- تصدیق به وجود خدا ناشی از بکار بستن عقل همه انسانها است.

در کتابهای فلسفه دین راه ۱ و ۲ را راههای زیست شناختی می گویند. و از راه سوم به تنگنای شکایت یا برهان ذوالحدین یا ذوالقرنین برضد شکایت تعبیر می کند. که مراد از شکاک در اینجا شک در وجود خدا است.

اینک می پردازیم به بررسی طرق مذکور :

راه اول زیست شناختی

اشکال لاک به راه اول زیست شناختی

اولین نکته ای که جان لاک فیلسوف معروف مسیحی انگلیسی در اینجا دارد، این است که قائل به این طریقه قبل از هر چیز باید عمومیت این تصدیق را اثبات کند. ولی می توان گفت که این تصدیق عمومی نیست. چرا که عمومیت باید از راه استقراء ثابت شود، و استقراء هم هیچگاه چنین را نشان نداده است. بلکه خلاف آن را می گوید. اولا بسیاری از اقوام اولیه و قبایل بدوی چنین مطلبی را

---

[۳۸]-سنکا دو نفر بودند. سنکای پدر و ادیب، سنکای پسر و فیلسوف. پدر عالم مبرزی در علوم بلاغت بوده است و در قرن اول قبل از میلاد می زیسته است. اما سنکای فیلسوف در سال دوم میلادی بدنیا آمده و در سال ۶۹ از دنیا رفته است. (۲-۶۹ م).

www.ketabha.org

قبول نداشته اند. ثانیا در زمان ما هم (زمان حیات لاک ۱۶۳۲-۱۷۰۴ م) دریا نوردان گزارش می کنند که اقوام دور افتاده ای هستند که قائل به وجود خدا نیستند.

در اینجا بد نیست به این نکته اشاره کنیم که لاک بحثش درباره تصور خدا است، اما سخنان وی در مورد تصدیق به وجود خدا هم می آید. لذا در اینجا ذکر کردیم. وی از کسانی است که تصورات بدیهی را قبول ندارند. و رد بحث انکار بدیهی بودن تصورات، از جمله مثال می زند به تصور خدا و این مطالب را در آنجا مطرح کرده است.

نکته دیگری که در مطالعه مقاله ادواردز باید توجه داشت اینکه وی هر گاه بیانش تعمیم دارد، می گوید تصور یا عقیده به خدا، و مرادش تصور خدا و تصدیق به وجود خدا است.

سه پاسخ از اشکال لاک

در جواب اشکال جان لاک، سه پاسخ مختلف داده شده است :

جواب اول

اندیشه خدا فطری است، دو معنا می تواند داشته باشد و شما احتمال اول را در نظر گرفته اید.

الف- اینکه انسان بالفعل در هنگام تولد آن را داشته باشد.

ب- انسان بالقوه در هنگام تولد آن را داشته باشد و بعد به مرور زمان به فعلیت برسد.

اگر کسی بپرسد، در این صورت همه اندیشه های ما فطری خواهند بود. ما همه علوم مثل فیزیک و شیمی و ریاضی را هم بالقوه داشته ایم و بعدا به فعلیت رسیده اند !

در جواب می گوییم اندیشه هایی که در درون انسان بالقوه وجود دارند، بعضی برای به فعلیت رسیدن محتاج به آموزش و تلقین هستند، اینها غیر فطری هستند. ولی بعضی افکار بدون آموزش و تلقین بارور می شوند، اینها را فطری می گوییم.

سوال : اگر بعضی امور فطری هستند و نیاز به تعلیم و تربیت و تلقین هم ندارند، پس چرا از اول تولد بالفعل نیستند.

جواب : این امور نیاز به تعلیم و تلقین ندارند ولی نیاز به برخورد با بعضی واقعیتها در جهان خارج یا در جهان نفس دارند. مثلا میل جنسی در انسان محتاج به تعلیم و تربیت نیست، ولی محتاج به مواجه شدن با بعضی پدید هاست. وقتی انسان به سن خاص و رشد جسمی لازم برسد. این میل در درون او زنده خواهد شد.

مجیب می گوید، آقای لاک شما معنای اول را چسبیده اید اما مراد ما معنای دوم است. آن اقوام اولیه یا دور افتاده ای را که شما اشاره کردید، اندیشه خدا را بالقوه دارند ولی برخورد با واقعیات لازم را نداشته اند.

جواب دوم

بعضی ها گفته اند که اقوام مذکور با وقایع لازم مواجه شده اند، ولی فطرت آنها در اثر معصیت و غفلت آلوده و محجوب شده، لذا به شکوفایی نرسیده است.

www.ketabha.org

جواب سوم

بعضی دیگر گفته اند اینها با وقایع برخورد داشته اند و آلوده هم نبوده اند، ولی فطرت در درون آن بقدری ضعیف شده است که اعتقاد به وجود خدا ندارند. و به تعبیر بعضی علم ناخود آگاه دارند.

البته جواب چهارمی هم بعضی داده اند مبنی بر اینکه آن افراد کاذب بوده اند، ولی در کتابهای فلسفه دین و دیگر کتب علمی این جواب ها ذکر نمی شود چون صدق طرف سوال همیشه مفروض است. حال باید جوابهای سه گانه را تحلیل و بررسی کنیم.

والسلام علیکم.

جلسه چهلم ۱۳۷۲/۹/۱

مروری بر مباحث پیشین

گذشت که از سه راه کوشش شده عمومیت اعتقاد به خدا را به وجود خدا وصل کنند. اشکال لاک در مورد راه اول ذکر شد و سه جواب در رد سخن لاک ذکر کردیم.

www.ketabha.org

ادامه ی بررسی پاسخ ها به اشکال لاک

اشکال اول

اما این جواب که می گفت : بعضی از انسانها با واقعیاتی که لازم است مواجه نشده اند، فلذا اعتقاد به وجود خدا ندارد، در اینجا باید گفت : برای تمامیت جواب، آن واقعیتها در درون یا بیرون و یا درون و بیرون انسان باید مشخص گردند تا بحث بر روی آنها ممکن باشد.

مثلا اگر طرف بگوید هر کس با واقعیت الف آشنا شده باشد، اندیشه خدا را بالفعل دارد والا، نه، در اینجا مخالف هم می تواند بگوید فلانی الف را دیده و لکن بالفعل اعتقاد به خدا ندارد. و بالاخره بحث و نتیجه گیری ممکن است. در غیر ان صورت بحث ممکن نیست.

مثال : اگر من بگویم هر انسانی دمای بدنش به ۴۵ درجه سانتی گراد برسد، می میرد. این ادعا قابل تحقیق و بررسی است، اما اگر بگویم : هر انسانی وقتی دمای بدنش به درجه خاصی برسد، می میرد. در اینجا بحث و بررسی امکان ندارد. هر وقت کسی در اثر تب، مرد می گویم دمای بدنش به آن درجه خاص رسیده است. و تا وقتی که نمرده، می گویم به آن درجه خاص نرسیده است، ولو خیلی داغ نشده باشد !

در مورد ما هم دقیقا چنین است. لذا برای تعیین آن واقعیات، تلاش هایی شده است، اما موفق نبوده اند. از جمله اموری که معین شده است، شش قسم تطابقی که بین پدیده های جهان در نقل نظریه تنانت در برهان نظم، ذکر شد، می توان نام برد.[۳۹]

بعضی ها به هر شش قسم و بعضی به پنج یا چهار یا سه یا دو یا یکی از آن موارد اشاره کرده کرده اند. بعضی دیگر به واقعیت دیگری اشاره کرده اند. مثلا بعضی ها گفته اند آن پدیده مشخص وجدان اخلاقی است. و هر گاه انسان با این امر مواجه شود، معتقد به وجود خدا می شود.

فرق وجدان اخلاقی با شش قسم تطابق دیگر

فرق وجدان اخلاقی با شش قسم تطابق دراین است که آنها بیرونی بودند و این واقعیت در درون انسان است.

توضیح اینکه : بسا اوقات انسان احساس می کند که نیرویی به او می گوید : راست بگو، غضب نکن، بیت المال را حیف و میل نکن و ... اما مخالف آن را عمل می کند. گفته اند که آن آمروناهی غیر از خود انسان است و الا شخص باید در آن واحد نسبت به دروغ گفتن، دو حال داشته باشد و دو جور حکم کند. دروغ بگو، دروغ نگو، یعنی دروغ هم محبوب و مطلوب ما باشد و هم منفور و مبغوض. و این اجتماع نقیضین است و محال. آن آمروناهی که غیر از انسان است، خداوند می باشد. و آشنا شدن با این حالت دو گانگی (وجدان اخلاقی) اندیشه اعتقاد به وجود خدارا بیدار می کند. به این وسیله مشکل تناقض هم دیگر وجود ندارد.

اما انصاف این است که خیلی ها با این وجدان اخلاقی یا تطابق های مذکور، آشنا شده اند اما اعتقاد به وجود خدا ندارند و کافر هستند.

---

[۳۹]–رجوع کنید به درسهای برهان نظم از همین درسگفتار

www.ketabha.org

اشکال دوم

ایراد دوم که بر هر سه جواب مذکور وارد می شود این است که آنها اموری کیفی هستند، لذا دعوا را فیصله نمی دهند.
در جواب اول گفته بودند که منکرین خدا، باندازه کافی با واقعیات لازمه مواجه نشده اند، اما این مقدار لازم چقدر است ؟ اگر شما مفهومی کمی و عددی را مشخص می کردید، بحث به جایی می رسید ولی حالا چنین نیست.

اشکال سوم

در جواب دوم می گفتند که فطرت آلوده است، این معنا هم مبهم است. و تعریف و معیار خاصی ندارد. من می گویم فطرت فلانی آلوده است و شما می گویید خیر. چقدر گناه و چه گناهانی، چه مقدار آلودگی می آورند ؟ اگرچه اینها در واقع مشخص باشند اما برای ما بهرحال مشخص نیستند.

اشکال چهارم

در جواب سوم هم می گفتند فطرت منکرین وجود خدا ضعیف است. فطرت اگر چگونه باشد ضعیف و کم رنگ است و اگر چگونه باشد، قوی و پر رنگ است ؟! این معیار هم نا مشخص است.

یکی از متفکران بزرگ قرن ۱۹ آلمان شخصی است بنام بکنر یا بخنر (Buchner) این شخص مادی در اشاعه نظر داروین بسیار کوشش کرد، و برای شرح نظریه داروین کتابی نوشت بنام «منشاء تکامل»[۴۰] وی رفت سراغ معدودی از انسانها که هم کور هستند هم لال و هم کر. و از آنها بنحوی پرسید که آیا با اندیشه خدا آشنائی دارید یا نه ؟ بخنر می خواست معلوم کند آنهایی که اعتقاد به خدا دارند از طریق تعلیم و تربیت به این اندیشه رسیده اند. اتفاقا این عده ابراز کردند که با مفهوم خدا سر و کاری نداشته اند. بعضی ها به زبان بی زبانی می گفتند تاکنون با این امر آشنائی نداشتیم و بعضی می گفتند قبل از تعلیم و تربیت و آشنائی با کشیش ها، با این امر آشنا نبودیم. بهرحال هر دو دسته گرچه قلیل بودند اما نشان دادند که اندیشه خدا از طریق حواس و تعلیم و تربیت از دیگران به ما منتقل می شود.
در جواب بخنر، یکی از فیلسوفان دین الهی بنام هاج (Hodge) می گوید : توراست می گویی و آنها هم راست گفته اند، ولی اشکال این است که فطرت آنهاکم رنگ و ضعیف است. آنها به خدا علم دارند ولی علم به علم ندارند.
با مطالب گذشته معلوم شد که راهی برای احراز صحت سخنان هاج نیست.
نتیجه کلام اینکه، اشکال اول جان لاک بقوت خود باقی است.

---

[۴۰]-یکی از مادیین بزرگ غرب بنام شبلی شمیل کتاب بخنر را از آلمانی به عربی ترجمه کرد. و بعد علی اصغر حکمت استاد فقید دانشگاه تهران ترجمه عربی را به فارسی برگرداند و بنام «منشاء تکامل» منتشر شده است.

www.ketabha.org

اشکال دوم لاک

چگونه شما از عمومیت فکر در بین انسانها، فطری بودن آن را استفاده می کنید ؟!

ما سراغ داریم اندیشه هایی را که عمومی هستند. ولی فطری نیستند. مثلا تصور خورشید یا حرارت عمومی است ولی فطری هم نیست. بلکه در اثر آموزش بدست آمده است. (لاک همانطور که گفته شد به تصور مثال می زند.) شاید اندیشه خدا هم چنین باشد !

در اواخر قرن نوزدهم، جان استوارت میل، سخن لاک را در مورد تصدیقات هم پیاده کرد. وی نشان داد که می شود تصدیقی عمومی باشد ولی فطری نباشد.

نقد اشکال دوم لاک

برای رد سخنان لاک و میل، باید عقیده ای را نشان داد که عمومی است ولی از طریق تعلیم و تربیت بدست نیامده است. تا معلوم شود که فطری است. برای این غرض باید رفت سراغ انسانهایی که در عمر خود تحت تعلیم قرار نگرفته باشند. و بعد از تولد به تنهایی در میان جنگل و بیابان بزرگ شده باشند. والا هر شخص مفروضی را ما می گوییم تحت تعلیم نبوده و آنها می گویند تحت تعلیم بوده است. اما آیا چنین انسانهایی در عالم وجود دارند ؟!

تنها موارد بسیار نادری تاکنون از این انسانها یافت شده است از جمله دو برادر هندی در حدود ۳۰ پیش و یک دختر جوان آمریکایی حدود ۵۰ سال پیش، و روان شناسان می گویند اینها فقط صورتا مثل انسان هستند والا اصولا فکر وزبانی نداشته اند تا چه رسد به اینکه اندیشه خدا داشته باشند.[۴۱]

در اینجا معلوم شد که دلیل بر عمومیت تصدیق خداوند و فطری بودن آن مخدوش است. اما برفرضی که اندیشه خدافطری باشد، آیا ثابت می شود که «خدا وجود دارد»[۴۲]

---

[۴۱]–در این باره رجوع کنید به کتب روانشناسی اجتماعی از جمله «روانشناسی اجتماعی» نوشته اتوکلاین برگ و ترجمهٔ دکتر علی محمد کاردان.

[۴۲]–به این نکته باید توجه داشت که بطلان دلیل، هیچگاه بطلان مدعا را اثبات نمی کند. (شماره ۲) به جدول زیر دقت کنید :

۱- پی بردن از صحت دلیل به صحت مدعا، صحیح است

۲- پی بردن از بطلان دلیل به مدعا، غلط است

۳- پی بردن از صحت مدعا به صحت دلیل، غلط است

۴- پی بردن از بطلان مدعا به بطلان دلیل، صحیح است

مدعا	دلیل
+	→ + ص
-	→ - غ
+ ←	+ غ
- ←	- ص

بیان کانت

www.ketabha.org

بیان دکارت درباره ی اندیشه های فطری

در اینجا یک دلیل از سخنان دکارت بدست می آید و آن دلیل اینکه اگر اندیشه ای در ذهن ما تعبیه شده باشد ولی مطابق با واقع نباشد، در آن صورت با خیر خواهی خداوند منافات دارد.

به این مثال توجه کنید : اگر من ساعتی بسازم سالم و بعد به شما هدیه کنم، اینجا به شما محبت کرده ام ولو آن ساعت بعداً خراب شود.

اما اگر ساعتی که دائما وقت را اشتباه نشان می دهد، بسازم و به شما هدیه کنم، اینجا دیگر من به شما لطف نکرده ایم، بلکه در حقیقت به شما خیانت کرده ام.

همچنین اگر خداوند، به ما ذهن هایی داده باشد که معمولا و قاعدتا امور را مطابق با واقع نشان می دهد، این کار با خیر خواهی او سازگار است. اما اگر ذهنی داده باشد که همیشه امور را خلاف واقع نشان می دهد، این عمل، با خیرخواهی او نمی سازد. بعبارت دیگر خطاری عارضی (Randam) با خیر خواهی حق منافات ندارد. اما خطای دائمی و سیستماتیک (Systematic) با خیر خواهی و ناسازگار است.

دکارت می گوید : اندیشه های فطری اگر مطابق با واقع نباشد، با خیر خواهی خدا نمی سازد. پس حتما مطابق با واقع است. معلوم می شود وی اصل وجود اندیشه های فطری را قبول دارد بعلاوه مطابقت آنها با واقع را هم لازم می داند.

وقتی اندیشه «خدا وجود دارد» فطری شد، مطابق با واقع است. و وقتی مطابق با واقع شد، نتیجه می گیریم پس «خدا وجود دارد» بدین ترتیب مرحله سوم استدلال تمام می شود.

اما این بخش سوم هم نظیر مرحله اول و دوم، مخدوش است.

نقد میل بر دکارت

استوارت میل در اینجا می گوید : استدلال دکارت دوری و باطل است. زیرا برای اثبات قضیه «خدا وجود دارد» وجود خدا و خیر خواه بودن او فرض گرفته شده است.و در حالی که هنوز اصل وجود خدا ثابت نشده است. در حقیقت خود مدعا را برای اثبات مدعا، قبلا مسلم گرفته ایم. تمامیت دلیل ما توقف بر صدق مدعا دارد و صدق مدعا هم توقف بر تمامیت دلیل دارد و این دور مصرح است.

و السلام علیکم .

www.ketabha.org

جلسه چهل و یکم ۱۳۷۲/۹/٦

راه دوم زیست شناختی

گفتیم که برای نقب زدن به وجود خدا از طریق فطرت سه راه طی شده است. راه اول زیست شناختی بیان شده. اما راه دوم زیست شناختی عبارت از این است که گفته اند : تصدیق به وجود خدا ناشی از امری فطری است.

صورت استدلال این است که گفته می شود هر گونه قوه ای که در درون ما آدمیان وجود دارد، با یدیک متعلق خارجی داشته باشد که برآورنده نیاز آن احساس است. مثلا : ما احساس غریزی گرسنگی داریم، و در خارج باید چیزی وجود داشته باشد تا این نیاز را برآورده کند. پس این احساس درونی دال بر وجود آن اشیاء بیرونی است.

www.ketabha.org

اگر ما احساس گرسنگی داشتیم و معتقد نبودیم که چیزی در خارج آن را برآورده می کند، باید بیکار می نشتیم یا مثلا دراز می کشیدیم. اما چنین نیست، و چون می دانیم در خارج غذا پیدا می شود، دنبال خوراکی می رویم و بعد می بینیم که وجود هم دارد. همچنین در مورد تشنگی و میل جنسی. پس هر احساسی که در درون ما آدمیان بصورت فطری وجود دارد، در طبیعت مابازائی دارد که بر آورنده آن نیاز است.

پل ادواردز در ضمن مقاله این جمله را از هاج نقل می کند که : «همه قوا و احساسات نفسانی و جسمانی ما متعلق های متناسب با خود را دارند. و داشتن این قوا مستلزم وجود آن متعلق ها است.»

حال می گوییم، در هر یک از ما آدمیان یک گرسنگی و تشنگی معنوی هم وجود دارد بنام «اشتیاق به وجود خدا» و همانطوری که نیازهای دیگر ما متعلقی در عالم خارج داشت، این نیاز هم باید برآورنده ای داشته باشد که عبارت است از : «وجود خداوند».

بیان دوم در سنت متکلمان اسلامی

این بیان درمیان آثار متکلمان ما هم وجود دارد. از جمله استاد جوادی آملی در مقاله دهم از کتاب : «پیرامون مبداء و معاد» چندین دلیل بر معاد اقامه می کنند. یکی از آنها برهان جاودانگی است. بیان استدلال این است که هر انسانی یک شوق غریزی به جاودانگی دارد. (صغری) و هیچ شوقی نیست الا اینکه برآورنده او در عالم خارج هست. (کبری) پس بر آورنده شوق جاودانگی هم در خارج وجود دارد. و معادی در عالم داریم.

این دلیل در باب معاد است اما نظیر این سخن را ایشان و غیر ایشان هم در باب اثبات وجود خدا دارند. در طریق دوم آنچه که فطری است اشتیاق به وجود خدا است نه عقیده به وجود خدا، مثل طریق اول.

برای این استدلال چندین اشکال وارد شده است.

اشکالات به راه دوم زیست شناختی

اشکال اول

بزرگترین اشکال این است که استدلال مذکور براساس تمثیل (قیاس فقهی) است. بر فرض که آنچه در باب گرسنگی و تشنگی و میل جنسی گفته اید، درست باشد، اما از کجا معلوم که شوق به وجود خدا هم مثل آنها باشد ؟! ممکن است شوقی در درون انسان باشد و برآورده هم نشود. سیر استدلال از جزئی است به جزئی و این کار، تمثیل است و غیر حجت.

سئوال : اشتیاق و علم و عشق و امثال این مفاهیم، اموری هستند ذوالاضافه و دارای متعلق. هیچگاه علم و شوق و ... بدون متعلق و طرف، محقق نخواهد شد. یعنی هر جا عشق محقق شد، باید عاشقی باشد و معشوقی. و هر جا شوق و اشتیاقی موجود شود، باید یک مشتاق داشته باشیم و یک مشتاق الیه. پس نتیجه می گیریم که اشتیاق به وجود خدا، بدون وجود خدا ممکن نیست.

جواب : این بیان کاملا صحیح است. اما مهم این است که آنچه وجودش ضروری می باشد، مشتاق الیه ذهنی است. آنچه شوق به او تعلق می گیرد، اولا و با لذات، مشتاق الیه ذهنی است و این مشتاق الیه ذهنی گاهی ما بازاء خارجی هم دارد که می شود مشتاق الیه

www.ketabha.org

بالعرض، و گاهی هم اصلا ما بازاء ندارد. چه بسیار کسانی که با صورخیالی و ذهنی خود مشغول هستند و عاشق صورخود ساخته خود می باشند.

اگر قرار بود شوق، حتما مشتاق الیه خارجی بخواهد و لاینفک باشند از هم، هر کس مشتاق علم زیاد می شد، باید بلافاصله علامه شود. و هر کس عاشق چیزی می شد، بلافاصله باید آن چیز حاضر شود و هیچ کس از گرسنگی نمیرد چون طالب غذا است. و حال آنکه احدی چنین سخنی را قبول ندارد.

البته این نکته هم روشن است که آنچه محتاج به متعلق است، مفهوم عشق و شوق و علم نیست، و مفهوم بماهو مفهوم کاملا مستقل و جدای از مفاهیم دیگر است، بلکه واقعیت شوق و علم است.

همه ما می دانیم که انسانها از قدیم و ندیم عاشق پرواز بوده اند، اما هیچگاه به پرواز در نیامده اند. حال بعید نیست که انسانها هم مشتاق خدای خارجی باشند، ولی اصلا وجود نداشته باشد.

سوال : شوق ما به خدایی است که واجب الوجود باشد، بنابراین آن مشتاق الیه ذهنی ما که خداوند است، نمی تواند وجود خارجی نداشته باشد.

جواب : اولا وجود خدا هنوز ثابت نشده تا چه رسد به وجوب وجود او. ثانیا اگر مراد این است که علی الفرض ما مشتاق هستیم به یک وجود واجب الوجود، جوابش این است که مشتاق الیه با لذات ما وجود ذهنی این خدای واجب الوجود است، اما اینکه این مفهوم بحمل شایع هم دارای مصداق است، اول کلام است. و اساساً سخن ما بر سر این است که مفهوم ذهنی خدای واجب الوجود، آیا وجود خارجی هم دارد یا نه ؟ ولو ما نسبت به آن شوق داشته باشیم یا فطری ما باشد.

مضافا بر اینکه انسانها هیچگاه مشتاق به واجب الوجود بما هو واجب الوجود نیستند. بلکه مشتاق به بعضی صفات الهی هستند. مثلا انسان ها چون به تمام معنا تنها هستند، احتیاج دارند به وجودی که پشتیبان و همدم آنها باشد. یا چون مظلوم هستند احساس علاقه به عدالت و عادل مطلق می کنند. و بالاخره چون نقص هایی را در خود احساس می کنیم و می بینیم بدون وجود کامل مطلق این منقصت ها قابل تدارک نیست، احساس علاقه و نیاز به آن موجود کامل می کنیم.

اشکال دوم

اشکال دوم این است که : آیا اساسا اشتیاق به خدا امری است فطری یا نه ؟ عده ای قائل هستند که فطری نیست، به دو دلیل : اولا چون عمومیت ندارد، معلوم می شود که فطری نیست. هستند کسانی که می گویند ما نه تنها خدا را قبول نداریم، بلکه اشتیاق به وجود او هم نداریم.

پس شوق به خدا عمومی نیست. مگر اینکه کسی ادعا کند که این افراد خودشان متوجه نیستند ولی این شوق را دارند، کما اینکه کسانی ادعا کرده اند.

ثانیا : برفرضی که عمومی باشد، از کجا معلوم که فطری است. شاید نتیجه تعلیم و تربیت یا تلقین باشد مگر اینکه انسانهایی یافت شوند که تحت تعلیم نبوده اند و باز هم مشتاق خدا باشند که متاسفانه چنین کسانی را سراغ نداریم.

www.ketabha.org

اشکال سوم

اشکال سوم که با توجه به نظریه داروین مطرح می شود، این است که گویا نظریه دوم بر این است که دست تکوین در درون انسانها، نیازهایی قرار داده و چون محبوب او بوده اند، بر آورنده نیاز را هم در خارج فراهم کرده است. اگر چنین سخنی در ضمن نظریه دوم مضمرباشد، اصلا استدلال دوری می شود. چون وجود خدا را قبلا فرض گرفته است و بعد می خواهد اثبات وجود خدا کند.

بعلاوه شاید بقاء انسانها از جهت زیستی بخاطر مقاومت او بوده است کما اینکه موجوداتی بوده اند که مطابق نیازشان درخارج نبوده فلذا منقرض شده اند. بنابراین نمی توان گفت چون برآورنده نیاز گرسنگی در خارج هست، برآورنده نیاز خدا هم در خارج هست. آنها در خارج یافت شد، لذا از جهت زیستی زنده ایم. این یکی شاید در خارج موجود نباشد، فلذا از جهت روحی مرده باشیم. کما اینکه بعضی ها قائلند انسان از جهت روحی و معنوی منقرض شده است.

تاکنون دو راه زیست شناختی برای سلوک از عمومی بودن تصدیق خدا به وجود خدا ذکر و بررسی شد. این دو راه مربوط بودند به نیازیکی از انواع موجودات زیستی یعنی انسان.

راه سوم یا تنگنای شکاکیت

بنظر می رسد که این راه از دو طریق سابق اقوی باشد. به این استدلال، برهان ذوالحدین یا ذوالقرنین برضد شکاکیت هم اطلاق می شود. ماحصل استدلال این است که یا باید به وجود خدا معتقد شوید و یا اینکه ادعای یک فقره علم هم نمی توانید بکنید.

پل ادواردز سه مقدمه برای این دلیل ذکر کرده است :

مقدمه اول : همه انسانهای روی زمین به وجود خدا اعتقاد دارند، حتی آنها که علی الظاهر منکر هستند.

مقدمه دوم : عمومیت اعتقاد به خدا، حتما ناشی از عقل انسانها است. چون اگر چنین نباشد، حتما ناشی از احساسات و سلیقه ها خواهد بود. و در این صورت نمی تواند عمومی باشد. عمومی بودن یک عقیده با تابع سلیقه بودن نمی سازد. چون هیچ چیزی نیست که مورد علاقه و یا نفرت همه انسانها باشد بدون هیچ اختلافی، مگر اینکه ریشه در عقل آدمی دانشته باشد.

مقدمه سوم : اگر حکم به وجود خدا را از عقل نپذیرفتید، دیگر هیچ حکمی را نباید از عقل قبول کنید. حتی تساوی چهار با دو بعلاوه دو. (۴=۲+۲) یا اینکه «مجموع زوایای داخلی مثلث =۱۸۰ درجه» چرا که همان نیرویی که این قضایا را صادر می کند، قضیه مفروض را هم صادر کرده است. یا باید همه را گرفت یا هیچیک را.

نتیجه این می شود که باید بپذیرید که به حکم عقل خدا وجود دارد. یا به تعبیر دیگر قضیه : «خدا وجود دارد.» مطابق با واقع است. این بود اجمال استدلال و اما تفصیل آن.

والسلام علیکم

(۱) تذییل :

یکی از مشکلات تعلیم و تعلم این است که بعضی از دانشمندان و فلاسفه در جواب سوال دیگران عین سوال را بعبارتی مشکل یا صورت عربی و در بین غربی ها به زبان لاتین، دوباره بر می گردانند. مثلا اگر بپرسیم چرا گیاهان رشد می کنند و بزرگ می شوند ؟

www.ketabha.org

در جواب می گویند : چون گیاهان واجد قوه نامیه هستند. و اگر بپرسیم چرا غذاها در روده می مانند و هر وقت خواستیم دفع می شوند ؟ می گیوند : چون ما واجد قوه ممسکه هستیم و ...

(۲) تکلمه :

ما انسانها همه چیز را برای خودمان می خواهیم حتی خدا را کما اینکه در این گفته آمده است :

«من کان لله کان الله له» اگر می خواهی خدا برای تو و با تو باشد، شرطش این است که توهم وقف او شوی. حتی اولیای بزرگ الهی هم خدا را می خواهند برای وصل خودشان به حق. مولا علی علیه السلام هم خدا را برای بهشت و جهنم نمی خواهد، اما قرب الهی را حتما می خواهد و وصل به معبود را برای خودش می طلبد. همه به کرم و فضل الهی چشم دوخته ایم.

عرفا هم که دم ازفناء فی الله می زنند، برای این است که بقاء بالله پیدا کنند. و اصولا چگونه ممکن است حب ذات که ام الفطریات است، از ما جدا شود ؟!

بله تنها یک موجود است در عالم که دیگران را برای خودش نمی خواهد و آن خداوند متعال است.

جلسه چهل و دوم ۱۳۷۲/۹/۸

بیان طریق شکاکیت به تفصیل

طریق تنگنای شکایت بصورت فشرده ذکر شد. حال می پردازیم به بیان مفصلتر و دقیقتر این دلیل. در این باب جویس فیلسوف دین انگلیسی (G.H.Joyce) بیانی منحصر بفرد دارد. تقریر استدلال وی چنین است : (کتاب خدا در فلسفه ص ۱۴۳ تحت عنوان احراج ضد شکاکانه)

بیان جویس

گذشته و حال گواه است که همه انسانهای عالم به وجود خدا معتقد هستند. بلکه در باب ویژگیهای خداوند با هم اختلاف دارند تا حدی که بعضی ها مشرک هستند، اما همین عده هم عند التحقیق خدای واحد و ما فوقی را قبول دارند.[۴۳]

[۴۳]–قرآن از قول مشرکان می فرماید : «مانعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفی» (زمر /۳) ص ۶۱

www.ketabha.org

بعد می گوید : اعتقاد به وجود خدا نه تنها فطری نیست. بلکه ضد فطری هم هست. برعکس آنچه در دو صورت سابق گفته می شد. چرا که یکی از فطریات انسانها، آزادی خواهی است.[۴۴] لذا ازهر آقا و اربابی فطرتا فرار می کنیم. اما در عین حال یک سرور و سالار بزرگی را معتقد هستیم. معلوم می شود که این اعتقاد ما بر اساس عقل است نه امیال نفسانی.

نظیر اینکه اگر طرفدار شخصیتی، صفت حسنه ای از او ذکر کند، جای اشکال هست که سخن او را براساس عقل و انصاف ندانیم، اما اگر خصم زید، آن صفت خوب را تایید کند، معلوم می شود که سخن وی صحیح و براساس عقل بوده است.

اگر همه انسانها بالفطره شیفته خدا بودند و بعد به وجود او معتقد می شدند، این اعتقاد هیچگاه عقلی و برهانی نبود، اما وقتی انسانها فطرتا آزادی خواه و مسئولیت گریز هستند ولی باز بوجود خدا معتقد هستند، معلوم می شود که یک استدلال عقلی ملزم آنها است.

جویس بعد ادامه می دهد که اگر ما به این الزام عقلی تن سپردیم که مطلوب حاصل شده است. و اگر قبول نکردیم، باید در سایر موارد هم زیر بار حکم عقل نرویم. چون ترجیحی در کار نیست و یک بام و دوهوا معنا ندارد. همان عقلی که می گوید : ۴=۲+۲ و هر معلولی علت می خواهد وکل از جزء بزرگتر است و ... این را هم می گوید که خدا وجود دارد. چرا این جمله را نمی پذیرید ولی قضایای قبل را می پذیرید ؟!

اگر کسی بگوید ما احتمال می دهیم در مورد وجود خدا عقل خطا کند، در جواب او می گوییم شما باید نشان دهید این مساله خصوصیتی دارد که باعث احتمال خطا می شود، و الا سخن شما وجه ندارد.

بنابراین یا باید اعتقاد به وجود خدا را بپذیریم و یا باید خطای سیستماتیک عقل را قائل شویم و هیچ عاقلی به این معنا راضی نمی شود بلکه خطای عارضی عقلی را خیلی ها پذیرفته اند ولی این دو خیلی با هم فرق دارند. خطای دائمی عقل، کلامی است خود متناقض، چرا که شامل خودش هم می شود و نتیجه می دهد که خطای عقل دائمی نیست.

مثل اینکه شما بگویید : «زید دروغگو است.» و بعد وقتی من از شما بپرسم، دلیلتان چیست ؟ شما بگویید : چون خودش می گوید. در اینجا می گویم، اگر خودش اعتراف کرده، پس به این حرف او هم نمی شود اعتماد کرد و دروغ است. در نتیجه من دروغگو هستم، تبدیل می شود به من دروغگو نیستم.

اشکالات به نظریه ی جویس

نظریه جویس مورد اعتراضاتی واقع شده است که بعضی از آنها را خودش متوجه بوده و جواب داده است. اما اشکالات عمده را بعدا مطرح کرده اند.

از این آیه استفاده می شود که مشرکان صدراسلام مافوق بتهای مختلف و پراکنده، خدای واحدی قائل هستند.

[۴۴]–شاید بر این معنا اشاره دارد آیه کریمه «بل یرید الانسان لیفجرامامه» (القیامه /۵) یعنی انسان دوست داد جلوی روی خود را بشکافد و از حدود و قیود پا فراتر بگذارد.

www.ketabha.org

۱- اشکالات خود جویس بر نظریه اش

اشکال اول

اشکال اولی را که وی مطرح می کند این است که اسناد و مدارک تاریخی نشان می دهند که خیلی از انسانها در قدیم اعتقاد به وجود خدا نداشته اند و در زمان ما هم گروهی از مردم در شرق و غرب عالم چنین اعتقادی ندارند.

پاسخ از اشکال اول

جویس در مقام جواب می گوید : اعتقاد به خدا را نمی توان از الفاظ و ظواهر کلمات افراد فهمید. بلکه خیلی از انسانها در مقام لفظ منکرخدا هستند ولی همین عده در واقع و در مقام عمل معتقد به نیروی الهی هستند.

مطلب ایشان بر می گردد به بحث بسیار مهم و عمیقی که اعتقاد و باور اشخاص را چگونه می توان فهمید؟

من از کجا بفهمم که معتقد به عالم پس از مرگ و قیامت هستم یا نه ؟ معتقد به کیفر و پاداش هستم یا نه ؟ وجود خدا را باور دارم یا نه ؟ فهم این مطلب در مورد خودم مشکل است چه رسد به دیگران !

برتراندراسل فیلسوف معروف انگلیسی مقاله ای در این زمینه دارد[۴۵] و می گوید : اعتقاد زید به قضیه «الف ب است» را از کجا می توان فهمید ؟ بعد می گوید : اعتقاد اشخاص را از حرفهای آنها نمی توان فهمید. از روی مدعیات هم قابل تشخیص نیست. بلکه در مقام استدلال و نظر پردازی هم معلوم نمی شود. ممکن است شخصی سخنی را بر زبان جاری کند و چند دلیل هم بر آن اقامه کند، اما معتقد به آن نباشد. تنها چیزی که محک اعتقاد افراداست، عمل در هنگام شداید و مصائب است. فرق است بین ادعا و علم و باور قلبی. بسیارند کسانی که عالم بعد از مرگ را قبول ندارند و بسیارند اشخاصی که قبول دارند، ولی هر دو دسته هنگام رسیدن مرگ وحشت دارند. معلوم می شود هر دو دسته، سخن خود را باور ندارند.[۴۶]

جویس هم می خواهد بگوید سخن افراد معیار نیست، بلکه عمل افراد را باید دقت کرد خصوصاً در هنگام بالا و گرفتاری.

آیه شریفه قرآن می فرماید : «و اذا رکبوا فی الفلک دعوا الله مخلصین له الدین فلما نجیهم الی البر اذا هم یشرکون» (عنکبوت /۶۵) و درباره فرعون می فرماید : «حتی اذا ادرکه الغرق قال امنت انه لا اله الا الذی امنت به بنور اسرائیل» (یونس /۹۰)

اشکال دوم

و اما اشکال دومی که جویس ذکر می کند این است که اختلاف مردم بر سر صفات الهی آیا مناقض با سخن شما نیست ؟ بعد جواب می دهد که خیر، با سخن ما منافاتی ندارد. با وجود این همه اختلافات و جنگهای مذهبی و فرقه ای اما اصل اعتقاد به وجود خدا در همه مردم ثابت است و مهم همین نکته است.

---

[۴۵]-این مقاله راسل بهمراه چند مقاله دیگر در کتاب «در ستایش فراغت» با ترجمه آقای ابراهیم یونسی آمده است

[۴۶]-در این زمینه حضرت اما خمینی (ره) مثال گویایی داشتند و می فرمودند : همه ما علم داریم به اینکه مرده نمی تواند کاری کند، اما هیچیک از ما حاضر نیست شب در قبرستان بخوابد، چون باور قلبی نداریم.

www.ketabha.org

قسمت بعدی بحث مربوط می شود به اشکالاتی که بعدا بر نظر جویس وارد شده است و مهم اینها هستند. در مورد اینکه اعتقاد به وجود خدا عمومیت دارد یا نه، بحث مفصلی داریم که در پایان ذکر می کنیم.

۲- اشکالات دیگران بر نظریه ی جویس

اشکال اول

اینکه جویس می گفت : ما فطرتا آزادی خواه هستیم، نکته ای است که بین روان شناسان مورد اختلاف است، بعضی ها این نظریه را قبول دارند و بعضی ها مثل اریک فروم، مخالف هستند.

دسته دوم می گویند ما انسان ها دوست نداریم کاملا آزاد باشیم. فروم یک نظریه ابتکاری در روانشناسی اجتماعی دارد بنام «گریز از آزادی» که کتاب معروف او هم به همین عنوان است : «Escape From Freed» او قائل است که ما آدمیان وقتی آزادی مطلق داشته باشیم، فورا وحشت می کنیم. زیرا می بینیم که آزادی تمام عیار همان و مسئولیت تمام عیار همان. اگر انسان یله کامل باشد، مسئولیت تمام کارهایش بر عهده اوست و هیچ انسانی حاضر نیست مسئولیت تمام عیار را بر عهده گیرد.

نظیر اینکه مدیر یک مدرسه یا شرکت، اگر کار افراد را محدود کند، وقت آمد و شد را معین کند و همین طور سایر برنامه ها را، در حقیقت آزادی آنها را محدود کرده است، اما در عین حال مسئولیت کارهای افراد را در این چهار چوب بعهده گرفته است. در این میان کارمندان مقداری از آزادی خود را از دست داده اند ولی در عوض بار مسئولیت آنها کمتر شده است و در قبال انجام بعضی از امور و مقررات معذور هستند.

بیان فروم در فرار انسان ها از آزادی

فروم می گوید انسانها از طرق مخلتف برای فرار از آزادی استفاده می کنند :

الف- دین و مذهب

انسانها برای سبک کردن بار مسئولیت خود معتقد به وجود خدا و یک آئین می شوند و بعد مسئولیت بسیاری از اعمال و گفته های خود را بدوش آن می اندازند.

در پس آینه طوطی صفتم داشته اند

هر چه استاد ازل گفت بگو می گویم

«حافظ»

ب- دولت

مردم دولت را ایجاد می کنند و آن را بالا می برند و بر خود مسلط می کنند. بعد مسئولیت کارها را بعهده او می گذارند. چرا فلان کار را کردی ؟ چون دستور دولت بود. چرا بهمان کار را نکردی ؟ چون ابلاغیه ای صادر نشده بود و...

ج- همرنگی با جماعت

www.ketabha.org

بعضی از مردم بوسیله موافقت با افکار عمومی جامعه می خواهند از زیر بازخواست فرار کنند. و فکر می کنند کثرت عمل خلاف، قبح آن را از بین می برد یا کم می کند. مثلا می پرسند آقا چرا خارج از محدوده خانه ساخته ای ؟ در جواب می گوید : چهار صد خانوار اینجا زندگی می کنند، من هم آمدم و گفتم هر اشکالی داشته باشد لااقل من تنها نیستم. پس نتیجه اشکال اول این شد که مبنای سخن جویس مسلم نیست. و باید آزادی خواهی انسان را قبلا ثابت کند.

نقد اگزیستانس ها بر سخن فروم

نکته ای که در اینجا باید افزود اینکه : در رابطه با نظریه فروم، اگزیستانسیالیستها می گویند اگر آزادی مطلق باشد مسئولیت دیگر معنا ندارد، چون مافوقی نیست تا از ما مواخذه کند.

پیرامون این مطلب سارتر و دیگران سخنانی دارند که مربوط به بحث دیگری می باشد. نهایت پاسخی که به این حرف می توان داد این است که انسان در مقابل خودش هم مسئولیت دارد. گاهی انسان خودش را مورد مواخذه قرار می دهد. البته اصول اخلاقی مورد قبول لازم نیست که همیشه از بیرون بر ما تحمیل شوند، بلکه ممکن است خود انسان آنها را بر عهده خودش بگذارد. و این با آزادی مطلق منافات ندارد چرا که مراد از آزادی، عدم تعهد در قبال غیر و بیگانه است نه خود.

و السلام علیکم

جلسه چهل و سوم ۱۳۷۲/۹/۱۳

اشکال دوم بر نظریه جویس در مورد اعتقاد به وجود خدا

جویس می گفت حکم به وجود خدا لابد از ناحیه عقل است و الا انسان فطرتا از خدا و بالا سرگریزان است.

در اینجا دو مقام باید از هم تفکیک شود. مقام اول این است که وجود خدا قابل اثبات عقلانی هست یا نه ؟ یعنی صرفنظر از وحی و الهام و راههای غیر عادی آیا عقل بخودی خود دلیلی بر وجود خدا دارد یا نه ؟ در اینجا همانطوری که در اول مباحث اثبات وجود خدا گذشت، سه جواب داده شده :

الف- اثبات شده است : یعنی لااقل یک یا دو یا سه دلیل تام و تمام عقلی داریم.

ب- اثبات نشده است : یعنی تاکنون عقل دلیل تامی پیدا نکرده است گرچه ممکن است بعدا بدست آورد.

ج- اثبات نا شدنی است : یعنی نه تا بحا دلیلی پیدا شده و نه بعدا پیدا خواهد شد. بلکه اثبات خدا عقلا محال است.

و اما مقام و سوال دوم این است که آیا اعتقاد مردم به خدا ناشی از استدلال عقلی است یا بر اساس فطرت و تربیت ؟

سوال اول یک بحث معرفت شناختی است و سوال دوم یک بحث روانشناختی است.

www.ketabha.org

ممکن است کسی جواب الف را در مقام اول برگزیند و لکن در بحث دوم قائل شود که مردم عملا از راه فطرت و یا تربیت به وجود خدا معتقد شده اند.

در پاسخ به سوال دوم بنظر می رسد حق این است که اکثریت غالب مردم اگر نگوییم همه، از راه دلیل عقلی قائل به وجود خدا نشده اند. بلکه یا براساس فطرت است (که صحیح همین رای است) و یا تعلیم و تلقین بر خلاف آنچه که جویس می گفت.

عدم پذیرش استدلالی وجود خدا در غالب موارد

تاریخ و وجدان حاکم است به اینکه مردم بخاطر استدلالات عقلی معتقد به خدا نشده اند و لذا می بینیم قبل از آنکه انسانها به رشد عقلی برسند از همان طفولیت وجود خدا را می پذیرند.

فرض بفرمایید در روزنامه ها نوشته باشند : الف، ب است. و از طرفی هم مردم معتقد شده باشند که الف ب است. در این حال ممکن است دلیل اعتقاد مردم، نوشته و روزنامه ها باشد و ممکن است نباشد. شاید از طریق دیگری اعتقاد پیدا کرده باشند.

در بحث ما هم ولو دلیل کافی و تمامی وجود داشته باشد، اما در عین حال ممکن است بسیاری از مردم اینها را نشنیده باشند ولی معتقد به خدا هم باشند. کما اینکه نوع مردم چنین هستند.

نحله ی فدئیسم در تقابل با ایمان از راه استدلال

البته تصور نشود که هر کس به این معنا قائل است ملحد یا دارای دید الحادی است، بلکه بسیاری از عرفا و متکلمان چنین رایی دارند. عرفای مسلمان هم معمولا می گویند عقل در این ساحت ها حق اظهار نظر ندارد و گنگ است.

یک نحله کلامی در غرب با سابقهٔ لااقل ۶ قرن وجود دارد بنام فیدئیسمیا اصالت ایمان (Fideism) (نظیر سخن اینها را عرفای ما هم از قدیم قائل بودند.) این مکتب کلامی می گوید : ایمان بی ارتباط با تعقل یا حتی در ضدیت با تعقل هم ممکن است. یعنی مردم متدین می مانند ولو هیچ دلیلی نداشته باشند، (بنظر ویتگنشتاین) یا حتی دلیل عقلی بر ضد آن معتقدات باشد. (بنظر کیرکگور).

بزرگترین منادی این مکتب در نیمه اول قرن نوزدهم (۱۸۱۳-۱۸۵۵ م) کیرکگور بنیانگذار مکتب اکزیستانسیالیسم و فیلسوف معروف الهی است. و در قرن بیستم هم ویت گنشتاین فیلسوف بزرگ اطریشی الاصل انگلیسی (۱۸۸۹-۱۹۵۱ م) در اینجا چند سوال مطرح می کنیم و بعد می پردازیم به اشکال سوم بر نظریه جویس (۱۰ سوال و جواب)

سوال : ظاهرا ما از راه دلیل عقلی معتقد به خدا هستیم ولو دلیل ما ناتمام باشد.

جواب : دلیل ناتمام اگر مستند برای اعتقاد بتواند باشد، پس هر کس به هر امر باطلی می تواند معتقد شود هر چقدر هم ضعیف باشد. و این حرف هرگز قابل پذیرش نیست.

سوال : ممکن است شخصی بدلیلی که در نزد او تمام است معتقد به وجود خدا بشود. اما در نزد دیگران دلیل او باطل باشد.

جواب : بله این سخن صحیح و محقق است، اما در این صورت آن شخص باید بعد از مشاهده ضعف دلیل و قبول آن، دست از اعتقاد به وجود خدا بردارد، اما عملا و در خارج چنین نیست. بلکه باز هم مردم بر اعتقاد خود پافشاری می کنند.

اشکال : بسیاری از افراد بی دین وملحد که از دین خارج شده اند، بخاطر همین بود که دلیل کافی بر مطالب دینی نیافته اند.

www.ketabha.org

جواب : اگر چنان باشد که می گویید، خیلی به ضرر متدینین است. چون معنای سخن شما این است که مخالفین و خارج شدگان از دین همگی براساس استدلال عقلی منکر خدا و دین شده اند. در حالی که صدها عامل ممکن است در این جهت موثر باشند از جمله استدلال عقلی. روشن است که بسیاری از عوامل سیاسی و اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی در این تصمیم گیریها دخیل هستند. نه اعتقاد به وجود خدا همیشه باید بعد از دلیل عقلی تام باشد و نه خروج از اعتقاد به خدا همیشه بعد از ناتمامی دلیل است. بلکه بعضی ها دلیل عقلی هم دارند ولی معتقد نیستند. بعضی هم بطلان دلیل عقلی را مشاهده می کنند ولی باز هم معتقد باقی می مانند.

سوال : در روایت وارد شده است که پیغمبر اسلام (ص) به پیر زنی برخورد می کنند که مشغول نخ ریسی بود از وی سوال می فرمایند که ای زن چرا به وجود خدا قائل هستی ؟ پیر زن دست خود را از روی چرخ نخ ریسی برداشت و عرض کرد : همانطوری که چرخیدن این چرخ محتاج به دست من و چرخاننده است، گردیدن چرخ عالم هم بدون وجود خدا و چرخاننده ممکن نیست. و اگر خدایی در عالم نبود، چرخ فلک از کار می افتاد.

بلی با عقل هر داننده ای هست که باگردنده گرداننده ای هست

از امثال این مورد معلوم می شود که عوام الناس هم با دلیل عقلی و ساده خود به وجود خدا معتقد هستند.

جواب : اولا این مسلم نیست که دلیل واقعی اعتقاد پیر زن همین استدلال باشد و شاید قبل از فهم این استدلال هم معتقد به خدا بوده است که به احتمال قوی هم چنین بوده است. ثانیا شما باید بپذیرید که اگر برای این پیرزن و امثال او معلوم شود که استدلال آنها تمثیل است و باطل، دست از اعتقاد خود بر می دارند و منکر خدا می شوند، و حال آن که هیچگاه ملتزم نمی شوید.

سوال : شاید نظر پیر زن بر روی حدوث و معلول بودن حرکت باشد.

جواب : در کلام پیر زن چنین چیزی نیست و استدلال او با برهان حرکت و حدوث و علت و معلول فرق دارد سخن ما بر سر استدلال آن پیر زن است. البته سخن وی جدلی و اقناعی هست، اما برهانی و یقینی نیست و شاید به همین جهت هم حضرت اشکالی نفرمودند.

سوال : مردم در گفتار عادی و روز مره منطقی صحبت می کنند ولو ملتفت نباشند.

جواب : اگر همه مردم منطقی باشند مثل کامپیوتر می شوند و هیچوقت اختلاف بین سخنان آنها پیدا نمی شود

سوال : بله همه منطقی نیستند اما هم غیر منطقی هم نیستند.

جواب : بنابراین سخن شما از فایده می افتد چون از آن نمی شود نتیجه گرفت که پیر زن منطقی صحبت می کند البته توجه داریم که بحث به سخن پیر زن اختصاص ندارد و قابل تعمیم به هر استدلالی از این قبیل از هر شخصی می باشد.

اشکال : هر عاقلی می فهمد که اثر بدون موثر و حادثه بدون دلیل ممکن نیست حتی کودکان.

جواب : طبق گفته شما باید تمام منکرین خدا یا قانون علیت بی عقل باشند و هیچ کس به این معنا متلزم نمی شود !

اشکال : مادیین هم برای عالم علت قائل هستند اما آن را ماده یا انرژی یا طبیعت اسم می گذارند.

جواب : بنابراین پس همه مردم قائل به واجب الوجود و خدا هستند و فقط اسم های مختلف بر روی آن گذاشته اند ! اما هرگز چنین نیست و دعوای ملحد و متدین بر سر لفظ نیست !

پس تا اینجا معلوم شد که انسان یا براساس فطرت و یا تعلیم و تلقین معتقد به خدا می شود، و بعد درصدد اثبات عقلانی بر می آید.

www.ketabha.org

اشکال : متکلم همین طور است. اما فیلسوف اول دلیل عقلی اقامه می کند و بعد معتقد می شود.

جواب : بهتر این است که بگوییم هر دو دسته اول معتقد می شوند و بعد درصدد استدلال بر می آیند. اما فقط متکلم اعتراف می کند. انسان همیشه اول نتیجه را قبول می کند یا فرض می گیرد (الف ج است) و بعد درصدد اثبات آن بر می آید لذا از میان هزاران گزاره ای که در انبار ذهن وجود دارد، آنهایی را انتخاب می کند که منتج این نتیجه باشند. و بعد آنها را صغری و کبری برای قیاس قرار می دهد. الف، ب است (صغری) ب، ج است (کبری) نتیجه می دهد الف، ج است.

درست مانند کسی که به انبار خانه می رود و دنبال چیزی می گردد که به کارش بخورد. اگر می خواهد رادیو را تعمیر کند، وسیله ای بر می دارد و اگر می خواهد میز بسازد وسیله ای دیگر و همینطور. هیچ طالب و مستدلی بدون لحاظ نتیجه و مطلوب شروع به طلب و استدلال نمی کند. البته نتیجه اول است در مقام تصور و آخر است در مقام تحقق و اثبات، لذا محذور عقلی هم پیش نمی آید.

اشکال سوم برجویس

او می گفت یا شما باید وجود خدا را بپذیرید و یا هیچ حکم عقلی را نپذیرید چون ترجیحی بین احکام عقلی نیست. اما صرفنظر از اشکال دوم، اگر دلیل اعتقاد مردم به خدا عقل و استدلال هم باشد، انکار آن مستلزم انکار همه احکام عقلی نیست. بلکه اگر همه احکام عقلی را از یک سنخ بدانیم، در هر زمینه ای که باشد، در آن صورت اشکال جویس وارد می شود. (بدون در نظر گرفتن اشکال دوم) اما بر مبنای تفصیل بین احکام عقلی در حجیت، اشکال مردود است.

(۱۷۲۴-۱۸۰۴ م)

کسانی مثل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی و یوزیتیویستهای قرن ۱۹ و فیدئیستها می گویند حکم عقل در مورد مجردات معتمد نیست.

توضیح : این عده قائل هستند که مجموعه معلومات بشری به سه دسته تقسیم می شوند :

مجموعه معلومات :

۱- معلوماتی که درباره موجودات متوطن در ذهن است.

۲- معلوماتی که درباره موجودات متوطن در خارج از ذهن است.

الف- درباره موجودات مادی

ب- درباره موجوات غیر مادی یا مجرد

دسته اول شامل معلومات منطقی و ریاضی می باشد. و گروه الف، شامل علومی مثل فیزیک، شیمی، مکانیک زیست شناسی و غیره می شود. گروه ب هم مربوط است به بحث درباره فرشتگان و خدا.

درباره منطق و ریاضی بد نیست بدانیم که بعضی منطق را شاخه ای از ریاضی می دانند و بعضی ریاضی را شاخه ای از منطق و جمعی هم دو علم جدا می دانند. اما اکثر قبول دارند که اینها دو علم جداگانه نیستند. و از جهت اینکه در خارج ما عدد و دایره و مربع، به معنای دقیق آنها و تصور و قضیه و تناقض و عکس نداریم، این مباحث در دسته اول قرار می گیرند.

همفکران کانت قائلند که معلومات دسته اول و الف را می شود قبول کرد اما احکام دسته ب را خیر. چون عقل در محدوده ی مجردات نمی تواند وارد شود و نباید پارافراتر از گلیم خود دراز کند.

www.ketabha.org

فلسفی مردیو را منکر شود

هم در آن دم سخره دیوی بود.

مولوی می گوید : فیلسوف در همان زمانی که وجود جن و شیطان را منکر می شود، تحت سیطره یک شیطان قرار دارد. و در حقیقت شیطان است که به او دستور می دهد.

خلاصه اینکه بر مبنای امثال کانت، ممکن است کسی دلیل عقلی بروجود خدا را نپذیرد زیرا جزو دسته ب واقع می شود. اما سایر احکام عقلی را قبول کند (دسته اول و گروه الف). در عین حال در تنگنای شکاکیت هم واقع نمی شود.

والسلام عیکم

جلسه چهل و چهارم ۱۳۷۲/۹/۱٤

ادامه ی سخن در باب بررسی نظرات جویس

تاکنون سه اشکال بر رای جویس در باب برهان اجماع عام بروجود خداوند ذکر کردیم. اشکال اول و سوم در حقیقت اشکال مبنائی است. یعنی دو مقدمه از مقدمات استدلال جویس، در میان صاحب نظران مورد اختلاف است. البته ما در اینجا فقط نشان دادیم که مبانی جویس قابل قبول همگان نیست. اما اینکه کدامیک از مبانی صحیح است، بحث دیگری می طلبد. قبل از ورود در بحث بعدی، چند نکته را ذکر می کنیم :

بیان چند نکته

نکته ی اول: اختلاف در مصادیق محدوده ی عقل

ممکن است کسی تقسیم بندی معلومات را واصل اینکه عقل در بعضی موارد، قابل اعتماد نیست بپذیرد اما در تعیین مورد و مصداق با همراهان کانت مخالف باشد. کما اینکه عرفای مشرق زمین مانند هندو ایران و غیره می گفتند عقل در بسیاری از امور حق داوری ندارد. لکن عقل در بعضی زمینه ها قدرت پیدا می کند و بعد لاف می زند برای زمینه های دیگر، یک عارف بودائی می گوید : عقل مانند کسی است که در مسابقه دو اول می شود و بعد می گوید : من اولین کشتی گیر و وزنه بردار هم هستم.

www.ketabha.org

آنها می گویند : ما فقط در بعضی زمینه ها مکلفیم که از عقل استفاده کنیم اما نه در همه زمینه ها مثلا عقل درباره عوالم غیبی و فرشته و شیطان و خدا و عرش و لوح و قلم و کرسی و قیامت نباید حرف بزند، همین مطلب را کانت و همفکران ایشان گفته اند باضافه اینکه استدلال هم کرده اند.

مطلب دیگر آنکه عرفا هم راه شناخت دیگری دارند، اما نام آن نیرو را عقل نمی توان گذاشت، چرا که مراد ما از عقل در این مباحث نیرویی است که قضایای جدید را از قضایای معلوم در سابق استنتاج می کند. بله اگر غرض جعل اصطلاح و نام جدید باشد، مضایقه ای نیست.

نکته ی دوم: تمایز فطرت و تلقین

عرض کردیم که قبول عمومی خداوند یا ناشی از فطرت است و یا نتیجه تلقین و تعلیم از اطرفیان است. اما باید توجه داشت که فطرت و تلقین دو مطلب کاملا جدا از هم هستند. و بنظر ما فطری دانستن اعتقاد به خدا اقرب به واقع است. در همین موضوع روان شناسان امروزی تحقیق کرده اند و گفته اند که یکسری ویژگیها در درون ما هست که توجه به آنها زمینه اعتقاد به وجود خدا می شود.

برخی زمینه های فطری اعتقاد به وجود خداوند

مهمترین آن خصائص عبارتند از :

الف- احساس تنهایی

هر انسانی واقعا تنها است و احساس می کند که هر کس به او نزدیک می شود برای این است که سودی ببرد. چه سود مادی و چه معنوی، چه سود فردی و چه اجتماعی، دنیوی یا اخروی، در دراز مدت یا کوتاه مدت، سود خالص یا همراه با زیان و ...

کم کم انسان از تنهایی خسته می شود و متوجه موجودی می شود که نزدیکی او برای سود بردن نیست، بلکه قرابت او به جهت سود رساندن است.

من نکردم خلق تا سودی کنم بلکه تا بربندگان جودی کنم

ب- احساس عجز و درماندگی

هر انسانی احساس می کند که قادر بر گذران زندگی نیست. و این احساس کم کم انسان را سوق می دهد به سوی قدرتی که منبع همه نیروهاست.

ج- احساس جاودانگی

هیچ انسان از نابودی خوشش نمی آید. البته عشق و شوق به مرگ خیلی فرق دارد با علاقه به نابودی. زیرا کسی که طالب مرگ است مثل اولیا الهی، آن را تولدی نو و وسیله ای برای ورود به عالم دیگر می داند.

www.ketabha.org

از طرفی انسان می بیند جز با اعتقاد به خدا نمی توان به جاودانگی دل بست. این خدای عالم قادر خیر خواه عادل حکیم است که کار لغو و بیهوده انجام نمی دهد. اوست که هیچگاه چیزی نمی آفریند و بعد نابود کند. پس حتما خلق می کند برای بقاء نه فناء.
بدین ترتیب احساس جاودانگی می تواند علت معده باشد برای اعتقاد به خدایی با سه صفت (اگر صفات عمده الهی را علم و قدرت و خیرخواهی بدانیم) یا پنج صفت (اگر صفات عمده الهی را آن سه باضافه عدل و حکمت بدانیم.)

د- عدالت طلبی

انسان فطرتا عدالت طلب است. از طرفی می بیند که هیچ انسانی نیست که در طول زندگی خود ظلم ندیده باشد و از جانب دیگر چنان نیست که هر ظالمی در دنیا کیفر ببیند و هر عادلی پاداش عمل خود را دریافت کند. چه بسا افرادی که مانند علی (ع) در دنیا که هیچگاه ظلم نکردند و پاداش آن را هم ندیدند. و چه بسا افرادی که مثل معاویه جز ظلم نکردند و جزای آن را ندیدند.
پس حتما خدایی هست که پاداش و کیفر اعمال انسان را می دهد اگرچه در این عالم نباشد.
امثال این احساسات موجب توجه انسان به علم فطری خود نسبت به خدا می شود. البته روان شناسان بعضی یکی و بعضی چندتا از این امور را ذکر کرده اند.

بررسی ادعای جویس در باب عمومیت اعتقاد به خداوند

بعد از ذکر نکاتی چند، بر می گردیم به اصل بحث[۴۷] و مطلبی که در ابتدای بررسی نظر جویس وعده داده بودیم. و آن مطلب این بود که آیا واقعا همه انسانها در طول تاریخ اعتقاد به خدا داشته اند ؟
قبل از هر چیز باید دید جواب این سوال را از چه روشی می توان بدست آورد. روش تجربی و استقرایی یا روشی عقلی و یا روش نقلی ؟
بنظر می رسد که از طریق استقراء باید جواب را پیدا کرد. لذا انسان شناسان فراوانی در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در اروپا دست به مطالعات و تحقیقاتی در این زمینه زدند.

بررسی نظریات انسان شناسان

انسان شناسی بمعنای عام شامل روان شناسی و جامعه شناسی و بعضی علوم دیگر هم می شود چرا که هر کدام بنحوی به انسان مربوط هستند. اما انسان شناسی بمعنای مصطلح، علمی است که برای تحقیق در طبیعت آدمی و در ویژگیهای طبیعی انسانها به سراغ قبایل و اقوام دور افتاده می رود (Anthroplogy) اگر امری در بین سرخپوستان آمریکا، قبایل دور افتاده افریقا، قبایل دور دست آسیای جنوبشرقی یا بعضی قبایل استرالیا دیده شود، بنظر می رسد به سرشت انسانی نزدیکتر است تا اموری که در بین کسانی که بیشتر تحت تعلیم و تربیت قرار گرفته اند، وجود دارد.
نتایج تحقیقات این دانشمندان موجب پیدایش دو مکتب و نظریه شد :

---

[۴۷]-رجوع کنید به کتاب «خدا در فلسفه» ص ۱۴۷ تحت عنوان آیا اعتقاد به خداهمگانی است ؟

www.ketabha.org

۱- انسان شناسی انقلابی (revolutionary)

۲- انسان شناسی الهی (theological)

مراحل سیر اندیشه ی انسان از دیدگاه انسان شناسان

۱- انسان شناسی انقلابی

دسته اول مراحل سیر اندیشه انسان را چنین ذکر می کنند : (از جمله مردم شناس بزرگ انقلابی E.B.Tylor)

الف- دوران همه جاندار انگاری (animism)

یعنی انسانها ابتدائا قائل بودند که همه پدیده های طبیعت مثل او عقل و شعور و علم واراده دارند.

ب- دوران چیز پرستی (Fetichism)

انسانها کم کم فهمیدند که همه اشیا جان ندارند و لذا در زندگی ما عالما و عامدا نمی توانند موثر واقع شوند. پس فقط باید سراغ موجوداتی برویم که تاثیرشان علمی و عمدی است و در مقابل آنها کرنش کنیم. از باب مثال برای آتش تواضع نمی کردند چون به هرحال می سوزاند. اما برای ابروباران خضوع می کردند تا آنها را از خود راضی کنند و موجب ریزش باران شوند.

ج- دوره شرک یا چند خدا پرستی (polytheism)

رفته رفته تعداد معبودها کم و کمتر می شود اما در عوض قدرت آنها بیشتر از چیزهای دوره قبل می شود. این خدایان خیلی کمتر و قویتر از مرحله چیز پرستی هستند.

د- دوره توحید (monotheism)

بقول بعضی از زمان ظهور یهود و بقول بعضی دیگر از زمان ظهور اسلام به بعد انسانها موحد شدند. تعداد معبودها کم و باز هم کمتر شد تا به وحدت رسید. اما دارای قدرت نامتناهی شد.

در چهار دوره مذکور سیر محدودیت معبودها مرتب ادامه داشت. و ما اینک در دوره چهارم بسر می بریم. بعضی از متفکران مسلمان هم این نظریه را پذیرفته اند.

۲- انسان شناسی الهی

اما انسان شناسان الهی سیر عقیده به خدا را چنین بیان می کنند : (از جمله روحانی بزرگ مسیحی بنام ویلهلم اشمیت (۱۸۶۸-۱۹۵۴ م) (Wilhelm Schmidt

www.ketabha.org

الف- توحید

انسانها ابتدا موحد بودند و تقریباً همین اوصاف علم و قدرت و حکمت و مانند اینها را قبول داشتند.

ب- شرک

انسانها کم کم منحرف شدند و علت این انحراف محتملاتی دارد :

۱- خودخواهی انسانها و برتری طلبی موجب شد هر کس ادعای خاصی در مورد خدا بکند تا مشهور شود و این گونه کم کم اختلاف در عقاید پیدا شد.

۲- کم کم عقل بشر در فطریات دخالت کرد و با شروع استدلال، اختلاف در انظار پیدا شد. نظیر اینکه در عصر اسلام، اشاعره قولی را انتخاب کردند و معتزله قول دیگری را وامامیه هم رای و استدلالی دیگر را.

در این دوره مردم به یک خدای بزرگ قائل شدند و نیمه خدایانی کوچک و بعد یک سری قهرمانان بنام هرو و بعد رب النوع ها و آلهه ها و بعد هم هرکول و اطلس و غیره بوجود آمدند.

ج- نیاکان پرستی

مردم کم کم رو آوردند به پرستیدن اجداد خود. نظیر عرب جاهلیت که معمولا بنام بنی کلب و بنی اسد و مانند اینها خوانده می شدند (نام حیوانات)

د- توحید

از ظهور یهود به بعد کم کم انسانها به توحید بازگشتند. و تاکنون دوره توحید ادامه دارد.

هر دو نظریه در اینکه بعد از یهود دوران توحید است، مشترک هستند. اما مکتب الهی رجوع به توحید را رجوع به اصل می داند و مکتب انقلابی توحید را تکامل دوره های سابق می داند.

و السلام علیکم

www.ketabha.org

جلسه چهل و پنجم ۱۳۷۲/۹/۲۷

مروری بر مباحث پیشین

بررسی دو سیر گفته شده برای بشر

گفتیم درباره اینکه سیر بشر از شرک به توحید بوده یا بالعکس دو رای وجود دارد. انسان شناسان انقلابی و در راس آنها تایلور می گویند سیر بشر از «همه جاندار انگاری» شروع شده است. از طرف دیگر انسان شناسان الهی و پیشاپیش همه، ویلهلم اشمیت نروژی می گویند سیر بشر از توحید آغاز شده است.

منظور از کلمه «الهی» این است که آنها معتقدند سیر بشر از ابتداء با قبول خداوند همراه بوده است، نه اینکه این گروه از انسان شناسان همگی موحد و الهی هستند.

اسلام شناسان ما ظاهرا سیر از توحید به شرک را قبول دارند چرا که اولین انسان را ما پیامبر و نبی می دانیم. بعدها در طول تایخ هراز چند گاهی مساله توحید احیاء شده است.

علت گرایش از شرک به توحید روشن است و آن رشد عقلانی بشر است. اما علت عدول از توحید مشخص نیست و انسان شناسان الهی باید این مساله را توجیه کنند. البته وجوهی در اینجا ذکر شده است که نوعا قانع کننده نیستند.

بررسی وجود خدا در ادیان مختلف

تتمه : آیا همه ادیان زنده جهان قائل به خدا هستند یا نه ؟ بعضی می گویند دین بودا که طرفداران زیادی هم دارد، دین بی خداست. جویس در مقاله خود جواب می دهد، بله شخص بودا بی خدا بوده است اما وقتی دین بودا رایج شد، کم کم مردم قائل به وجود خدا شدند و فعلا همه بودائیان قائل به وجود خدا هستند. جویس می گوید: این موید نظر من است که اگر پیامبری خودش هم اعتقاد به خدا نداشته باشد، باز پیروان او سراغ خدا می روند. پس هیچ نظام فلسفی و دینی ای بدون اعتقاد به خدا دوام نمی یابد.

www.ketabha.org

انصاف این است که سخن جویس درست است و اکنون بودائیان خدایی را قبول دارند که دارای پنج صفت است : عالم مطلق، قادر مطلق، خیر خواه مطلق، خالق ما سوی و آفریننده و واضع ارزشها است.
نکته

تفاوت برهان فطرت و برهان اجماع عام

در پایان بحث، بدنیست بدانیم، فرق برهان فطرت و برهان اجماع عام در این است که در دومی تکیه بر روی عمومی بودن اعتقاد خدا است و به فطری بودن یا نبودن آن کاری نداریم. (اعم است) اما در برهان فطرت، تکیه بر روی فطری بودن اندیشه خدا است.
در بخش براهین اجماع عام به همین مقدار بسنده می کنیم و از بقیه مباحث صرفنظر می کنیم.

براهین اخلاقی

پیشینه ی براهین اخلاقی

دسته دیگر از براهین بر اثبات وجود خدا، برهانهای اخلاقی است. مبدع این طریق، ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی است. (Immanuel kant) (۱۸۰۴-۱۷۲۴ م) این براهین در فلسفه و کلام غرب، بعد از زمان کانت، مطرح شد و آنها می خواهند از راه اخلاق، وجود خدا را ثابت کنند. نظر کانت بر این بود که عقل نظری قدرت اثبات خدا را ندارد ولذا یا باید اثبات وجود خدا را بالمره غیر ممکن دانست و یا از راه عقل عملی پیش آییم. کانت موحد از راه اخلاق جلو آمد و وجود خدا را اثبات کرد. تقریر ایشان که بهترین تقریر در این باب است، در آخر بحث ذکر خواهد شد. قبل از آن دو تقریر دیگر را ذکر و بررسی می کنیم :

تقریرهای مختلف از برهان اخلاقی و نقد آن ها

تقریر اول: بر مبنای وجود امر اخلاقی یا قانون اخلاقی

این بیان با استفاده از وجود امر اخلاقی یا قانون اخلاقی مطرح می گردد.
مقدمه ۱- هر انسانی اگر رجوع به خود کند می بیند که در درون او یک سلسله اوامر اخلاقی وجود دارد[۴۸]. باید راست گفت، نباید غضب کرد، باید به مردم خدمت کرد و نباید خلف وعده کرد و ... این بایدها و نبایدها قوت و ضعف دارند. بعضی ترخیص دارند و بعضی ترخیص ندارد. گرچه ما در تعداد اوامر اخلاقی، اختلاف داریم اما در اصل وجود اوامر اتفاق نظر داریم.
مقدمه ۲- امر بدون آمر محال است و قانون بدون فرض قانون گزار محال است.
مقدمه ۳-آمر این اوامر اخلاقی من نیستم. زیرا
اولا: وضع قوانین برای خود معنا نداد و آمروناهی همیشه غیر از مامور و منهی هستند.

[۴۸]-امر و نهی هر گاه بتنهایی ذکر شوند شامل دیگری هم می شوند، مانند فقیر و مسکین اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا.

www.ketabha.org

ثانیا : در موقع تعارض عقیده و عمل معلوم می شود که آمر من نیستم. گاهی آمر می گوید راست بگو، اما ما دوست داریم دروغ بگوییم و عملا هم چنین می کنیم. اگر هم راست گفتن را بخواهم و هم راست نگفتن را گویا تناقض پیش می آید.
در نتیجه وقتی وجود این واقعیت در زندگی ما مسلم است، معلوم می شود که آمرمن نیستم، بلکه موجودی ماوراء من بنام «خدا» است.
این استدلال را آقای اوئن (owen) در کتاب خود بنام «برهان اخلاقی برای اثبات مدعیات مسیحیت» ذکر کرده است. (صفحه ۴۹ به بعد)

تقریر دوم: بر مبنای مسئولیت اخلاقی یا تقصیر اخلاقی

بیان بعدی براساس مسئولیت اخلاقی یا تقصیر اخلاقی است.
مقدمه ۱– ما وقتی یک الزام و امر اخلاقی را در درون خود احساس می کنیم و بعد بر طبق آن عمل نمی کنیم، در درون خود احساس شرمندگی و تقصیر می کنیم. این احساس شرمندگی و مسئولیت کم کم به ندامت و پشیمانی منجر می شود.
مقدمه ۲– همه وقت احساس مسئولیت و تقصیر در قبال شخصی دیگر مطرح می شود. بعبارت دیگر مسئولیت از مفاهیم ذوالاضافه است باید مسائلی باشد تا من مسئول باشم.
مقدمه ۳– سائل و باز خواست کننده غیر از خودمن هستند، همانطوری که گذشت.
نتیجه می گیریم پس آن سائل باید جدا باشد. ترجمه عبارت آقای نیومن (John Henry Newman ۱۸۹۰-۱۸۰۱ م) در صفحه ۸۳ کتاب «منطق تعالی» چنین است :
«به هنگامی که به ندای وجدان خود بی اعتنایی می کنیم، احساس مسئولیت می کنیم. احساس شرم می کنیم و می ترسیم. این احساسات سه گانه مستلزم این است که کسی هست که نسبت به او احساس مسئولیت می کنیم. در پیشگاه او شرمنده می شویم و از عتاب و خطاب او می ترسیم.»
این مطلب وقتی واضحتر می شود که عمل ما اصلا مخالف قانون رسمی نیست و یا اگر هست کسی از آن خبر ندارد.
فرض کنید ما برویم انگلیس یا کشور دیگری که نوشیدن مشروبات الکلی در آنجا ممنوع نیست. در همان جا بعد از صرف شراب ما احساس شرم می کنیم با اینکه از لحاظ قانونی منعی ندارد.
یا فرض کنید عملی را قانون خطا می داند، اما ما در جایی خلاف کرده ایم که یقین داریم مامور قانون متوجه نشده است. من در خیابان جواهری پیدا کنم و بعد آهسته در جیب خود بگذارم. اینجا هم با اینکه قانون مرا مواخذه نمی کند، اما من در درون خودم احساس مسئولیت و شرم می کنم. پس معلوم می شود که شرم و خجالت من در مقابل موجودی دیگر است بنام «خدا».
در استدلال اول قبل از عمل احساس آمر و امر می کنیم، اما در استدلال دوم بعد از عمل خطا احساس شرم و تقصیر می کنیم. این دو تقریر چون شبیه یکدیگر هستند، یکجا نقد وبررسی می شوند.

www.ketabha.org

نقد و بررسی تقریر اول و دوم

نقد اول

نکته اولی که باید در جواب گفت اینکه، هر دو استدلال مبنی بر این است که هر انسانی در درون خود ملزِمی احساس می کند و یا اینکه هر وقت انسان خطایی انجام دهد، احساس شرم و ترس می کند، اما اگر چنین فرضی را کسی قبول نکند و بگوید من احساس ملزم یا احساس شرم و ترس نمی کنم، و اگر هم چنین احساسی باشد، بخاطر مامور قانون است، در این صورت استدلال مخدوش و عقیم می شود. این پیش فرض از نظر روانشناسی باید اثبات شود.

نظرات در باب وجدان اخلاقی

در فلسفه اخلاق به امر اخلاقی، گاهی وجدان اخلاقی گفته می شود. فیلسوفان اخلاق در این مساله دو دسته می شوند :

دسته اول : ژان ژاک روسو[۴۹] و همراهان ایشان هستند. این عده می گویند وجدان اخلاقی در درون ما هست و احکام کلی هم صادر می کند. مثلا صداقت خوب است، دروغگویی بداست، وفاء به عهد خوب است و حسد بد است و ... وجدان اخلاقی در هر حادثه خاصی، حکم خاص صادر نمی کند بلکه کلی گویی می کند.

دسته دوم : شهود گروان کنونی یا پیروان اصالت شهود هستند. (Intuitionism)

مکتب شهود گروی که در قرن حاضر شکل گرفته می گوید وجدان اخلاقی در درون ما هست ولی احکام جزئی و خاص در موارد خاص و شرایط معین صادر می کند. پایه گذار این مکتب موراست. (J.E.Moore) و طرفداران آن عبارتند از آقای راس (Ross) و پریکارد (Prickard) و براد (C.E.Broad)

مثل اینکه ما تسامحاً می گوییم دماسنج دما را نشان می دهد. اما در واقع دماسنج در هر لحظه دمای خاصی را نشان می دهد. ما دمای کلی نداریم. ابتدا دمای این ساعت و لحظهٔ اتاق را نشان می دهد و بعد دمای لحظه بعد را و به همین ترتیب.

بنابراین ممکن است وجدان اخلاقی الان حکمی کند مثلا دروغ نگو و چند دقیقه بعد حکم دیگری مثلا دروغ بگو. هیچگاه نمی شود او را رمی به تناقض کرد. بخلاف نظر روسو که می گوید اگر وجدان حکم کرد که دروغ نگویید مربوط به همه شرایط و ازمنه است.

والسلام علیکم

---

[۴۹]–ژان ژاک روسو فیلسوف معروف فرانسوی (۱۷۱۲–۱۷۷۸ م) Jean Jaques Rousseau

www.ketabha.org

جلسه چهل و ششم ۱۳۷۲/۱۰/۵

ادامه ی نقد تقریر اول و دوم از براهین اخلاقی

دو برهان از براهین اخلاقی ذکر شد و نکته ای در مقابل آنها مطرح شد.

نقد دوم

نکته دیگری که باید در جواب ذکر کرد این است که باید دید گزاره های خلاقی چه معنایی را افاده می کنند.

مفاد گزاره های اخلاقی

بیان اول

در این زمینه می توان گفت سه قول وجود دارد :

در تقسیم اول برخی قائلند که گزاره های اخلاقی انشائی هستند و برخی قائلند اخباری هستند. در مرتبه ی بعد فائلان به اخباری بودن گزاره های اخلاقی برخی قائلند که این گزاره ها اخبار از عالم نفس خود انسان هستند و برخی قائلند که اخبار از عالم خارج نفس انسان می کنند.

بعضی از فیلسوفان اخلاق مثل کارناپ قائل به قول اول هستند و می گویند راستگویی خوب است، یعنی ای مخاطب من راست بگو.

بعضی دیگر می گویند : راستگویی خوب است معنایش این است که من از راست گفتن خوشم می آید. من از رنگ زرد خوشم می آید و ...

در همه این موارد، اخبار ما، اخبار از عالم نفس است. اگرچه ظاهر عبارت موهم این است که درباره فلان عمل یا رنگ یا غذا خبر می دهیم.

www.ketabha.org

دسته سوم قائلند به اینکه گزاره های اخلاقی، اخبار از عالم واقع می کنند. یعنی راستگوئی عمل خوبی است چه من خوشم آید چه نه. چه به نفع من باشد و چه نباشد، و همین طور سایر احکام اخلاقی.

مثال دیگر : اگر شما به من بگیید این سنگ را از سر راه بردار و من جواب بدهم که این سنگ سنگین است، گرچه سخن من ظاهرا راجع به سنگ می باشد، اما در واقع ناتوانی من را از بلند کردن سنگ می رساند. (نظیر قول دوم) در اینجا کاری نداریم که دیگران هم نتوانند سنگ را بلند کنند و یا بتوانند.

اما اگر در جواب بگویم، این سنگ ۵۰ کیلوگرم وزن دارد، در اینجا سخن من اخبار از عالم خارج است نه اخبار از عالم نفس. (مانند قول سوم)

بیان دوم

همین بحث را می توان بصورت دیگری مطرح کرد و چنین گفت : گزاره های اخلاقی از دو حالت خارج نیستند :

۱- یا به آراء و نظرات و احساسات و عواطف انسانها بستگی دارند. (Subjective)

۲- یا کاملا مستقل از آراء و نظرات و احساسات و عواطف انسان ها هستند. (objective)

طبق قول دوم گزاره های اخلاقی به خوش آمدن و بد آمدن ما بستگی ندارد. صداقت خوب است چه ما آن را خوب بدانیم چه ندانیم، چه ما باشیم چه نباشیم. چنانچه ۴=۲+۲ چه ما بپذیریم چه نپذیریم، چه دوست بداریم و چه دشمن بداریم.

و همین طور اگر انسانی از ساختمان صد طبقه زمین افتد بدنش خرد می شود. چه ما بخواهیم چه نخواهیم، چه دوست ما باشد چه دشمن ما باشد.

اما طبق قول اول می گوییم «راستگویی خوب است چون از آن خوشمان می آید و می گوییم» کذب بد است چون بدمان می آید.

قول اول را لااقل ۵ گونه می توان تبیین کرد و قول دوم را ۳ جور. اما ما جهت مشترک همه تقریب ها را در نظر می گیریم.

بیان نقد دوم

بنا بر قول دوم ما نسبت به احکام اخلاقی کاشف هستیم. یعنی بزرگان و انبیاء حسن و قبح امور اخلاقی را کشف کرده اند و در اختیار همگان گذاشته اند. مثل اینکه فیزیکدان ها کشف کرده اند که : (حجم یک گاز * فشار آن = مقدار ثابت) و به سایرین اعلام کرده اند.

بنابراین گزاره های اخلاقی اثبات وجود خدا نمی کنند، چون فرقی نیست بین قضیه دو بعلاوهٔ دو برابر است با چهار (۴=۲+۲)و قضیهٔ «وفاء به عهد خوب است» چنانکه قضیه اول دال بروجود خدا نیست، کشف قضیه دوم هم دال بر وجود خدا نیست. بین قضایای اخلاقی و ریاضی و طبیعی در این صورت فرقی نیست.

www.ketabha.org

اشکال به نقد دوم و پاسخ از آن

اگر کسی در مقام فرق بگوید: کشف واقعیتهای فیزیکی و شیمیائی آسان است، اما واقعیات اخلاقی کشفش دشوار است. اگر خدا نمی بود انسان قدرت کشف واقعیات اخلاقی را نمی داشت، اما انسانها واقعیات اخلاقی را کشف کرده اند، پس معلوم می شود خدایی در جهان هست.

جواب این است که این بیان خیلی سست است، ولو کسانی به آن تمسک کرده اند. اما اشکال عمده در اصل ملازمه است چون هیچ دلیلی بر آن نداریم.

نظر کانت درباره ی مفاد گزاره های اخلاقی

بعضی ها مثل کانت می گویند گزاره های اخلاقی، قضایای اخباری هستند اما بصورت جمله شرطیهٔ حاکی از واقعیت.

مثلا «راستگویی خوب است» در واقع قضیه حملیه نیست بلکه شرطیه است. معنای جمله این است که «اگر کسی بخواهد به هدفی برسد، راستگویی خوب است.» مثلا برای نزدیکی به خدا یا برای رسیدن به سعادت یا برای استکمال نفس، صداقت خوب است.[۵۰]

طبق رای کانت گزاره اخلاقی حاکی از واقعیت است درست مثل اینکه بگوییم : اگر کسی بخواهد به اصفهان برود باید بطرف جنوب حرکت کند. این جمله هم بیانگر یک واقعیت است و آن اینکه اصفهان در جنوب قم واقع شده است.

طبق این رای اگر کسی نخواهد به آن هدف خاص برسد، صدق حسنش را و کذب قبحش را از دست می دهد. مثل اینکه اگر انسان نخواهد به اصفهان برود، به طرف جنوب رفتن لزوم خود را از دست می دهد.

بر این مبناهم بطریق اولی گزاره های اخلاقی نمی توانند اثبات وجود خدا کنند چرا که حداکثر مثل قضایای ریاضی و طبیعی هستند.

و اما طبق قول اول که به نسبیت در اخلاق معروف است،[۵۱] گزاره های اخلاقی اصلا بیان واقعیت نمی کنند تا نوبت برسد به اینکه بگوییم مرشد ما به آن واقعیات، خدای متعال است بلکه آنچه که وجود دارد فقط سلیقه های مختلف است.

تا اینجا معلوم شد که دو تقدیر اول برهان اخلاقی ناتمام است.

تقریر سوم
استدلال کانت

اولین برهان اخلاقی و قویترین آنها، استدلال کانت است.

---

[۵۰]- در میان ما هم کسانی این حرف را زده اند و گفته اند که صدق خوب است یعنی صدق برای قرب به خداوند خوب است.

[۵۱]-نقل می کنند از پاسکال که می گفت : آنچه که این سوی کوههای پیرنه خوب است (فرانسه) آن سوی کوههای پیرنه بد است. (سوئیس)

www.ketabha.org

اجمال استدلال

مقدمه ۱– هر کدام از ما در درون خود احساس الزام می کنیم نسبت به اینکه باید به سوی خیر اعلی برویم. نه فقط کارهای خوب بلکه بهترین کارها باید از ما صادر شود. انسانهایی که چنین نمی کنند، همیشه دچار حالت پشیمانی و اندوه هستند. ملزم درونی مرتب می گوید باید بهترین کاری را که می توانی انجام دهی. بعضی انسانها مثل اولیاء و بزرگان جواب مثبت می دهند و اکثریت جواب منفی می دهند.

مقدمه ۲– باید بین این دو دسته انسانها تفاوت وجود داشته باشد.

مقدمه ۳– در دار دنیا این تفاوت محقق نخواهد شد. چه بسا نیکوکارانی که پاداش نمی بینند و چه بسا بدکارانی که کیفر نمی بینند و می میرند.[۵۲]

نه امثال علی (ع) و نه امثال معاویه (لع) هیچکدام نتیجه اعمال خود را کاملادر دنیا نمی بینند. پس باید عالم دیگری وجود داشته باشد که نتیجه اعمال در آنجا داده شود. معنای این سخن چیزی جز وجود و خلود نفس انسانی نیست. یعنی باید باقی باشد تا در عالم دیگر جزاو پاداش ببیند. علاوه بر اینها، باید اختیار انسان را هم فرض بگیریم و الا جزا و پاداش معنا ندارند.

کانت می گوید علاوه بر دو مطلب قبل، وجود خدا را هم باید پذیرفت والا آن دو محقق نخواهند شد. این سه اعتقاد یعنی وجود و خلود نفس، اختیار انسان و وجود خدا بنظر کانت وجوه مشترک همه ادیان و مذاهب جهان هستند.

هر سه مطلب بوسیله عقل نظری قابل اثبات نیستند بلکه از راه عقل عملی باید اثبات شوند. و اما اینکه اخلاق چگونه می تواند این سه امر را اثبات کند، خواهد آمد.

و السلام علیکم

---

[۵۲]–علی علیه السلام می فرماید : الیوم عمل ولاحساب و غدا حسب و لاعمل.

www.ketabha.org

جلسه چهل و هفتم ۱۳۷۲/۱۰/۱۱

اجمال استدلال کانت در باب اثبات وجود خدا گذشت. بیان کاملتر برهان اخلاقی کانت چنین است :

بیان تفصیلی برهان اخلاقی کانت

رکن ۱-

هر انسانی در درون خودش یک احساس الزام نسبت به تحقق خیر اعلی می کند. گویا موجودی در دل او نشسته است و می گوید نه تنها کار خوب بلکه در هر لحظه بهترین کاری که از توبر می آید، انجام بده، اینکه خیر اعلی یا به اصطلاح لاتینی (Summom Bonum) چیست، مربوط به بحث فلسفه اخلاق می باشد. این احساس الزام و ندای وجدان متفرع بر این است که انسان مختار باشد. چون انسان مختار است و می تواند کار خوب را انجام دهد یا ترک کند، ندای درونی حکم می کند که باید خیراعلی را انجام دهی، به این وسیله کانت اختیار انسان را ثابت می کند.

رکن ۲-

انسانها یا از اوامر و نواهی اخلاقی اطاعت می کنند و یا اطاعت نمی کنند. مثلا دروغ نگو، راست بگو عجب مورز، خدمت به خلق کن و ... اگر کسی این دستورات را نپذیرفت که هیچ، با آنها کاری نداریم.

کسانی که از فرامین اخلاقی اطاعت می کنند به دو دسته تقسیم می شوند :

الف- بعضی ها اطاعت می کنند برای رسیدن به غرضی خاص، چه مادی و چه معنوی.

ب- بعضی دیگر اطاعت می کنند نه برای رسیدن به غرضی.

www.ketabha.org

کانت می گوید فقط دسته دوم کارشان اخلاقی است و ارزش دارد، اگر کسی راست بگوید برای سعادتمند شدن یا برای استکمال نفس یا برای تقریب به خداوند یا دخول در بهشت یا اغراض مادی و غیر اینها، هیچکدام دارای ارزش نیست. اخلاق باید هدف باشد. یعنی راست بگویم چون باید راست بگویم و تکبر نکنم چون نباید تکبر بکنم و ...

در نظر مردم عادی وسیله بودن اخلاق برای اهداف مادی زشت است اما در نظر کانت وسیله بودن برای اهداف مادی و معنوی هر دو زشت است.

بعد می گوید : اما جهان باید چنان باشد که اخلاقیون به سعادت برسند ولوسعادت نباید هدف باشد. به تعبیر دیگر راه اخلاق از راه سعادت نباید جدا باشد. گرچه در فضیلت توجه به سعادت مضر است، اما در عین حال باید فاضلان سعید هم باشند و غیر فاضلان غیر سعید باشند.

رکن ۳-

اما در دار دنیا فاضلان سعید نیستند و غیر فاضلان هم سعید نیستند.

بسا افرادی که مثل حضرت ایوب (ع) در نزد غربیان، دارای زندگی پر رنج و محنت هستند با اینکه بهترین اخلاق را دارند و همین طور بسا اشخاصی مثل فرعون و معاویه که جز ظلم نکردهاند اما در خوشبختی و راحتی بسر می برند. لااقل باید گفت همه فضیلت مندها سعادتمند نیستند پس باید جهان دیگری باشد که در آنجا همه فضیلت مندها سعادتمند باشند و همه رذیلت مندها شقاوتمند باشند. به بیان مذهبی باید آخرتی باشد تا اهل فضیلت همگی پاداش بگیرند و اهل رذیلت همه کیفر ببینند.

لازمه این سخن قبول خلود نفس انسانی است. یعنی نفس انسانها باید باقی باشد تا بعد بخواهد جزا و پاداش ببیند.

مطلب سومی که کانت می خواهد اثبات کند – علاوه براختیار وخلود نفس انسانی – وجود خداوند است. وی با استفاده از تعریف سعادت، وجود خداوند را ضروری می داند. ایشان می گوید، سعادت یعنی انسان در وضعی باشد که هر چه را اراده کند بدست آورد. و اگر چنین باشد باید خدایی موجود باشد تا انسان را به این سعادت برساند، چون هیچیک از ما انسانها نمی تواند دنیا را در اختیار داشته باشد، بنحوی که هر چه اراده کند، مهیا شود. آن موجودی که چنین قدرتی دارد خدای متعال است. مثل اینکه رئیس یک اداره یا موسسه می تواند، هر چه اراده کند، انجام دهد و یا بدست آورد، اما یک کارمند عادی چنین کاری نمی تواند بکند.

خلاصه اینکه برای تحقق سعادت باید خدایی باشد تا جهان را سامان دهد بنحوی که خواسته های انسان به او برسد. این بود تمام استدلال کانت از راه اخلاق بر وجود خداوند.

اما انصاف این است که استدلال ایشان خیلی ضعیف است و از مثل کانت چنین استدلالی، غریب است. بحدی که بعضی ها مثل آقای کاپلستون بزرگترین تاریخ فلسفه نویس معاصر می گویند، کانت در اواخر عمر خود از این بیان، عدول کرده اما در کتابهای خود تصرف نکرده است.[۵۳]

---

[۵۳]–در مورد استدلال کانت و اشکالات آن رجوع کنید به این کتاب ها که در زبان فارسی بهترین هستند :

الف– کتاب «فلسفه کانت» نوشته اشتفان کورنر و ترجمه عزت اله فولادوند صفحه ۳۱۵-۳۲۱

ب– کتاب «کانت» نوشته فردریک کاپلستون و ترجمه منوچهر بزرگمهر صفحه ۱۹۹۹– ۲۱۰

www.ketabha.org

اشکالات به استدلال کانت

اشکالات فراوانی بر کانت شده است که اهم آنها عبارتند از :

اشکال اول

اولا ایشان ندای وجدان و الزام به خیر اعلی را فرض گرفته است، در حالی که ممکن است کسانی این احساس درونی را منکر شوند (با فرض صداقت اخلاقی) در این صورت استدلال پایه اول خود را از دست خواهد داد.

در این زمینه بعضی ها گفته اند اصل ندای وجدان را قبول داریم لکن بعضی مواقع صدای اورسا نیست.

اشکال دوم

ثانیا الزام درونی چگونه اثبات می کند اختیار انسان را ؟ شاید ندای وجدان باشد اما اختیار هم نداشته باشیم. چه اشکال دارد اراده و آرزوی چیزی را انسان بکند اما وسایل آن در اختیار او نباشد ؟ ! می خواهیم خیر اعلی را تحقق بخشیم اما وسیله آن را نداریم. ممکن است مستدل بگوید چگونه ممکن است صانع میلی در درون ما تعبیه کرده باشد اما وسیله برآوردن آن را قرار نداده باشد ؟!

اما در این هنگام استدلال اودوری می شود. چون وجود صانع را فرض گرفته و بعد می خواهد اثبات کند.

سوال : مادر درون خود احساس می کنیم که هر کاری را بخواهیم می توانیم انجام دهیم و می توانیم ترک کنیم پس معلوم می شود مختار هستیم.

جواب : این بیان ربطی به استدلال کانت ندارد و این حرفی است که قدما هم می گفتند و آن پی بردن به اختیار از راه علم حضوری و وجدان است. بقول مولوی :

این که گویی این کنم یا آن کنم ؟ خود دلیل اختیار است ای صنم

اشکال سوم

ثالثا در مقابل اینکه وی می گفت در دنیا همه فضیلت مندها سعادتمند نیستند پس باید عالم دیگری موجود باشد، دو سخن می توان گفت :

الف- ممکن است کسی ادعا کند یا لااقل احتمال بدهد که اتفاقا فضیلت مندها در همین دنیا هم سعادتمند هستند، بهجت و شادی معنوی اهل فضیلت را هیچکس ندارد. حضرت ایوب (ع) ظاهرا زن و بچه و فرزند خود را از دست داده است اما واقعا شاید از سایرین خوشبخت تر باشد. این نظر خصوصا از دید عرفانی کاملا قابل دفاع است. بقول شاعر :

من که امروزم بهشت نقد حاصل می شود وعده فردای زاهد را چرا باور کنم ؟!

www.ketabha.org

البته باید توجه کرد که سعادت را نباید منحصر دانست درمال و منال وزن و فرزند و مقام، بلکه سعادت را باید برد در جوهره روح[۵۴]
ب- از کجا معلوم که جای دیگر هست که اهل فضیلت در آنجا سعادتمند می شوند ؟ شاید در اینجا سعادتمند نباشد جای دیگر هم برای سعادتمند شدن نباشد. چه ضرورتی وجود دارد؟
باز ممکن است کسی بگوید با عدل و حکمت و خیر خواهی خداوند منافات دارد اگر جهان دیگری برای سعادتمند شدن نباشد، که البته این کلام هم موجب دوری شدن استدلال خواهد شد.[۵۵]
و السلام علیکم

جلسه چهل و هشتم ۱۳۷۲/۱۰/۱۲

ادامه ی اشکالات برهان اخلاقی کانت

تقریر سومی که از براهین اخلاقی ذکر کردیم، استدلال کانت بود، چند اشکال بر این نظر وارد کردیم.

اشکال چهارم

اشکال چهارم این است که وی از راه تعریف سعادت می خواست استدلال بروجود خدا بکند،اما در جواب او می گوییم:
اولا ممکن است که کسی تعریف شما را ازسعادت نپذیرد.
ثانیا سخن شما هنگامی درست است که سعادت آخرت نتیجه قراردادی فضیلت دنیوی باشد. اما اگر نتیجه طبیعی و تکوینی این فضایل باشد، احتیاجی به وجود خدا نیست.
برای روشن شدن مطلب، فرض کنید دانش آموزی در طی ایام تحصیلی هر چه می تواند برای علم آموزی تلاش کند و تقصیری نکند. زحمات او دو گونه نتیجه و اثر می تواند بدنبال داشته باشد :
الف- نتیجه تکوینی که همان آموختن علم و رفع جهل است.
ب- نتیجه قراردادی که گرفتن جایزه و تشویق این و آن است.
آثار طبیعی قهرا عاید می شود اما آثار قراردادی منوط است به اینکه معلم یا مدیر مدرسه جایزه ای داشته باشد تا بعد به او بدهد. حال اگر مدرسه ور شکست شود یا معلم به جای دیگر برود، جایزه هم منتفی می شود اما پیدا شدن معلومات تازه بهر حال سرجای خود باقی است.
در بحث ما هم اگر سعادت نتیجه قراردادی اعمال باشد انسانها باید قاهر بر طبیعت باشند و چون نستند وجود خدا لازم است.

---

[۵۴]-نقل می کنند از مرحوم خواجه طوسی یا ابوریحان بیرونی که وقتی در دل شب مشکلی علمی را حل می کرد، صدا می زد : این الملوک این ابناء الملوک.

[۵۵]-اما این سخن کانت که اخلاق فقط باید برای اخلاق باشد نه هدی دیگر، مربوط به مباحث فلسفه اخلاق است.

www.ketabha.org

اما اگر سعادت نتیجه تکوینی اعمال ما باشد، مستلزم قهر و تسلط بر طبیعت نیست و بهرحال مترتب می گردد چرا که معلول از علت غیر قابل تفکیک است.

اشکالات دیگری هم بر کانت وارد کرده اند از جمله براد انگلیسی که بعضی از آنها وارد نیستند و ما ذکر آنها صرفنظر می کنیم.

اشاره ای اجمالی به دیگر براهین اثبات خدا

تاکنون در سلسله مباحث پیرامون «اثبات وجود خدا» شش دسته از براهین را با ذکر یک یا دو تقریر ذکر کردیم. دسته های دیگری هم از براهین مانده است که تا کنون ذکر نشده اند. در پایان این مبحث اشاره ای به آنها می کنیم و بعد با یک جمع بندی کلی این بحث را به پایان می بریم.

۱- براهین درجات کمال

یکی از براهینی که تاکنون به آنها اشاره نکردیم، برهان از راه درجات کمال است. این برهان را در غرب به توماس آکویناس نسبت می دهند. وی می گوید :

هر گاه دو شیئ را در جهت صفتی مقایسه می کنیم، بایداین صفت به نحو اطلاق موجود باشد تا مقایسه ما صحیح باشد. مثلا وقتی می گویم زید از عمرو اعلم است. باید عالمیت مطلق موجود باشد تا سخن ما صحیح باشد. معنای جمله ما این است که زید به عالم مطلق نزدیکتر است. و همچنین سایر موارد.

طبق این بیان باید عالم و قادر و جمیل علی الاطلاق در عالم وجود داشته باشد.

در میان متفکران ما هم بعضی چنین بیاناتی دارند، خصوصا عرفا. حضرت امام خمینی (ره) در موردی می فرمایند :

ما انسانها به دنبال علم می رویم و وقتی می رسیم می بینیم کافی نیست. بعد دنبال مرحله بالاتری می رویم و همین طور ادامه می دهیم، اما هیچگاه راضی و قانع نمی شویم. همچنین در باب قدرت و جمال. معلوم می شود که ما دنبال علم مطلق و قدرت مطلق و سایر صفات کمال هستیم که فقط در خدا موجود است اما معمولا اشتباه می کنیم و بیراهه می رویم.

حضرت استاد مصباح یزدی نیز در کتاب «خودشناسی برای خودسازی» می گویند : ما انسانها طالب علم و قدرت و جمال هستیم. اما اینها را به وصف نسبیت و نقص نمی خواهیم بلکه به وصف مطلق و تمامیت می خواهیم این مصداق در عالم ماده هیچگاه تحقق ندارد، پس در عالم غیر ماده است.

این براهین را اصلاحاً «براهین درجات کمال» می گویند، چرا که علم و قدرت و جمال همگی از صفات کمال هستند.

۲- براهین احتمالات

این دسته از براهین نیاز به بعضی مبادی ریاضی دارند لذا از ذکر آنها صرفنظر کردیم.

www.ketabha.org

برخی براهین کم اهمیت تر

۱- براهین مثبت موجه بودن اعتقاد به خداوند

بعضی ها بعد از قبول عدم اثبات برهانی و عقلانی وجود خدا، می گویند با این وجود، قبول خداوند از عدم قبول او موجه تر و محتمل تر است. این برهان هم تقریرات مختلف دارد. اما همه آنها نهایتا اگر صحیح باشند، فقط موجه تر بودن اعتقاد به خدا را ثابت می کنند. و چون ضرورت و حتمی بودن آن را ثابت نمی کنند، لذا برای بحث ما کافی نیستند.

۲- براهین عرف پسند

یک دسته دیگر از استدلالات هم وجود دارند که چون ارزش برهانی ندارند، جز و دسته های هشتگانه قبلا ذکر نکرده ایم. از این ادله بنام براهین عرف پسند (popular) یاد می کنند. معمولا مردم از اینگونه راهها به وجود خدا معتقدمی شوند ولی بنظر تام نمی رسند. البته با قدری تسامح می توان گفت اگر کسی همه براهین اثبات وجود خدا را مخدوش بداند حتی برهان امکان و وجوب را، بنظر او همه ادله عرف پسند خواهد بود.

این سه دسته اخیر از استدلالات را بجهت اختصار ذکر نکردیم. البته با توجه به اینکه ادله احتمالات وادله عرف پسند ارزش یقینی ندارند، ذکر آنها چندان ضرورتی هم ندارد.

جمع بندی مباحث پیشین در باب براهین اثبات خداوند

در خاتمه به جمع بندی مباحث سابقه می پردازیم و یکی دو نکته را به جهت اهمیت آنها و تکمیل بحث ضمیمه می کنیم.

۱- براهین هستی شناختی

دسته اول از براهین، براهین هستی شناختی بودند که از راه تعریف می خواستند وجود خدا را اثبات کنند از مباحث گذشته معلوم شد که این ادله تمام نیستند.

۲- براهین جهان شناختی

دسته دوم از براهین، براهین جهان شناختی بودند. بعضی از راه حرکت و بعضی از راه امکان و وجوب و بعضی از راه علت و معلول استدلال بر وجود خدا کرده اند. چون این سه گروه استدلال مبتنی بر اصل علیت هستند، قهرا باید اشکالات بحث علیت را دفع کنند. و اگر خدشه ای بر اصل علیت وارد شود، این ادله هم ساقط می شوند.

درباره اصل علیت اشکالات مهم و زیادی مطرح شده است خصوصا از زمان کانت به بعد و در مقابل جوابهای مختلفی هم داده شده است. یکی از اشکالات مهم بر اصل علیت، اشکال کانت است که بعنوان نمونه آن را ذکر می کنیم و به بررسی و نقد آن می پردازیم.

www.ketabha.org

اشکال کانت بر اصل علیت

او می گوید نظام علی و معلولی را ما بوسیله ذهن درک می کنیم اما در خارج معلوم نیست چنین رابطه ای وجود داشته باشد. ابتدا مثالی می زنیم و بعد بر مورد بحث تطبیق می کنیم :

اگر شما عینکی با شیشه های قرمز بزنید، همه عالم را قرمز می بینید، بقول شاعر :

بردو چشمت داشتی شیشه ی کبود

زین سبب عالم کبودت می نمود

اکر انسان منطقی باشد، در باره عالم خارج می گوید : من عالم خارج را سرخ می بینم. اما اینکه واقعا چگونه است، سه احتمال دارد :

۱- همه اشیاء سرخ هستند.

۲ – بعضی از اشیاء سرخ و بعضی غیر سرخ هستند.

۳- همه اشیاء غیر سرخ هستند.

فرق است بین نمود خارج برای من و بودن آن در واقع. حال برای اینکه بفهمیم کدام صورت صحیح است باید عینک را برداریم و بعد نگاه کنیم. و اگر عینک ما قبل برداشتن نباشد، تا آخر عمر باید ساکت بنشینیم. کانت می گوید همانطور که چشم انسانها محدودیت دارد، روح انسان هم عینکی دارد بنام ذهن. پس همانطوری که محدودیتهای سمعی و بصری و شمی و ذوقی و لمسی را می پذیرید، محدودیت ذهنی را هم بپذیرید.

البته این مطالب در مورد علم حصولی است و علم حضوری خارج از بحث کانت می باشد.

مثالی دیگر : گوش انسان صداهای خیلی بلند و خیلی کوتاه را نمی شود. فرکانس صدا باید در محدوده خاصی باشد تا انسان بتواند آن را بشنود. مثلا ما صدای حرکت کره زمین را که با سرعت در حال گردش است، نمی شنویم. همچنین صدای حرکت خون در رگها و آب در آوندهای گیاهان را نمی شنویم. اما صداهای متوسط را مثل صدای حرکت ماشین و حرف زدن دیگران را می شنویم. با این گوش اگر ما وارد کتابخانه ای شویم که ساکت است، می گوئیم هیچ صدایی نمی آید. اما در همین زمان، اگر گوش ما بنحوی باشد که صداهای ضعیف تر را هم بشنود، می گوییم، کتابخانه شلوغ است.

کما اینکه اگر در کتابخانه صدای صحبت و همهمه بیاید، با گوش فعلی می گوییم شلوغ است و اگر ساختمان گوش بنحوی بود که صداهای متوسط را نمی شنید، می گفتیم : کتابخانه ساکت است. اما آیا در واقع کتابخانه ساکت است یا شلوغ ؟ جواب این سوال بستگی به وضع کتابخانه و ساختمان گوش انسان دارد. در همان محیطی که ما صدایی نمی شنویم، اسبها صدا می شنوند. و در جایی که ما چیزی مشاهده نمی کنیم عقابها حیلی از اشیاء را از هم تمیز می دهند. حال سخن چه کسی را باید پذیرفت و کدامیک صحیح است ؟

در مورد ذهن هم بیان سابق قابل تکرار است. ذهن ما خارج را بنحو علی و معلولی می بیند. اما در واقع سه احتمال وجود دارد :

www.ketabha.org

۱- همه اشیاء رابطه علی و معلولی دارند.[۵۶]

۲- بعضی اشیاء رابطه علی و معلولی دارند و بعضی ندارند.

۳- هیچیک از اشیاء رابطه علی و معلولی ندارند.

ما برای اینکه بفهمیم در خارج چه خبر است باید عینک ذهن را برداریم، اما چنین کاری ممکن نیست. لذا هیچگاه بطور قطع نمی توان گفت رابطه علی و معلولی در خارج وجود دارد. براساس این اشکال کانت براهین مبتنی بر اصل علیت را رد می کند.

سوال : سخن کانت منجر به شکاکیت می شود و شکاکیت باطل است.

جواب : همیشه در رد قول دیگران، ادله او را باطل کنید. نه او را از عواقب قولش بترسانید و نه در رد قول او به قول دیگری استناد کنید.

پس باید بصورت منطقی دلیل کانت را باطل کرد. علاوه بر اینکه او و امثال او می توانند بگویند اگر دلیل ما را به شکاکیت بکشاند، با کی از پذیرش آن نداریم و نباید داشته باشیم.

یکی از شکاکان در مورد وجود خدا برتر اندراسل بود. ایشان ۹۸ سال عمر کرد. در مصاحبه آخر عمر چند روز قبل از مرگ، از او پرسیدند، اگر بعد از مرگ ناگهان خود را در قبال خدا دیدید چه می گویید ؟ خدایی که یک عمر او را انکار می کردید !

راسل می گوید : اظهار می کنم خدایا : وجود با این عظمت، چرا ادله تو در دنیا آنقدر سست و لرزان بود ؟ لااقل می خواستی چند دلیل محکم در ذهن ما انسانها بیندازی تا کسی نتواند منکر وجود تو شود !

ما باید به میزان توانایی و ضعف خود توجه داشته باشیم. عقابها از فاصله ۸ کیلومتری شیئ ۴*۴ سانتیمتر را می بینند اما ما نمی توانیم؛ اسب هم شنوایی فوق العاده خود را دارد. سگ هم بویایی مخصوص به خود و همین طور سایر موجودات ... بیش از حد توان نباید برخود و دیگران تحمیل کنیم.

والسلام علیکم.

---

[۵۶]-البته باید توجه داشت که بر این مبنا، اگر بعضی چیزها علت و معلول یکدیگر نیستند، معنایش این نیست که اصلا علت یا معلول نیستند. مثلا «الف علت ب است»، اما علت ج نیست. ج در اینجا قهرا معلول علت دیگری است بنام «د» مثلا، همین طور سایر اشیاء.

www.ketabha.org

جلسه چهل و نهم ۱۳۷۲/۱۰/۱۳

ادامه ی سخن در براهین جهان شناختی

گفتیم کسانی که می خواهند براساس اصل علیت وجود خدا را اثبات کنند، باید اشکالات آن را قبلا حل کرده باشند. یکی از اشکالات عمده بر اصل علیت اشکال ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی است که گذشت.

او می گفت ما بوسیله کارکرد و ساخت ذهن است که جهان را دارای نظام علی و معلولی می بینیم. اما احتمال دارد جهان خارج دارای نظام علی و معلولی نباشد. شاید اگر ذهن ما طور دیگری بود، جهان را بنحو دیگری می دیدیم.

پاسخ ها به اشکال کانت در مساله ی علیت

جوابهای عدیده ای در قبال وی داده شده است که اهم آنها سه جواب زیر هستند :

جواب اول

شما چگونه فرق می گذارید بین مصنوعات ذهن و غیر آن ؟ آیا علیت حتما از معلولات ذهن است یا اینکه محتمل است چنین باشد ؟ اگر احتمال می دهید که نظام علیت ذهنی باشد، این فایده ندارد و طرف هم می گوید من احتمال می دهم که مصنوع ذهن نباشد. و اگر می گویید قطع دارم نسبت به این مدعا، معنای سخن شما این است که من خارج را بدون حجاب و عریان دیده ام و بعد فهمیده ام که ذهن ما مطابق با واقع نیست. اما به اعتراف خود شما، ما هرگز نمی توانیم بدون واسطه ذهن خارج را ملاحظه کنیم. پس اینکه علیت از مقولات فاهمه است باصطلاح شما، نمی تواند مورد قطع باشد.

www.ketabha.org

جواب دوم

شما همین الان که نسبت به اصل علیت ابداع شک می کنید، من حیث لایشعر دارید براساس علیت سخن می گویید. استدلال کردن وقتی ممکن است که مستدل اعتراف مخاطب به مقدمات را علت اعتراف به نتیجه بداند والا استدلال بی فایده خواهد بود.

کانت با استدلال خود نشان داده است که در حقیقت اصل علیت را قبول دارد. و ما در جواب می گوییم طبق مبنای خود شما، مقدمات را می پذیریم، اما نتیجه را نمی پذیریم، با اینکه مقدمات اشکالی ندارد. چرا که علیتی بین مقدمات و نتیجه وجود ندارد و یک امر موهوم است.

«الف، ب است» و«ب، ج است» را می پذیریم اما «الف ج است» را نمی پذیریم. [۵۷]

خلاصه هیچکس نمی تواند از اصل علیت فرار کند چرا که از دو صورت خارج نیست. یا بدون دلیل سخن می گوید که ما هیچوقت قبل نمی کنیم. و یا با دلیل و استدلال می خواهد ما را مجاب کند، که قهرا پیشاپیش قانون علیت را پذیرفته است.

جواب سوم

ما استدلال کانت را نقض می کنیم به کلام خودش. او می گوید عقل عملی و اخلاق اثبات می کند وجود خدا را.

اما پاسخ این است که اگر شما علیت را می پذیرید، باید برهان امکان وجوب و سایر موارد را هم بپذیرید. و اگر اصل علیت را منکر هستید برهان اخلاقی هم ناتمام است. سایر ادله هم خدشه دار می شوند.

و الزام درونی و ندای وجدان دلالت بر خلود نفس و اختیار وجودخدا نخواهد داشت.[۵۸]

بنظر می رسد که اشکال کانت وارد نیست و جواب اولی که ذکر شد، تمام می باشد.

اشکال دیگری بر براهین هستی شناختی

اشکال دیگری نیز بر برهان امکان و وجوب ذکر شده است که ما قبلا اشاره کرده ایم در ذیل برهان وجود شناختی آنسلم قدیس.[۵۹]

خلاصه اشکال این است :

قضیه «خدا واجب الوجود است» که در نهایت اثبات می شود، باید مورد دقت بیشتری قرار گیرد. وجوب در این قضیه یا وجوب منطقی است که در این صورت اشکالاتی دارد یا وجوب فلسفی است که باز اشکالات دیگری دارد. اشکالات شق اول قبلا ذکر شد و جواب هایی نیز مطرح گردید[۶۰] در مورد اینکه وجوب فلسفی مراد باشد، اضافه می کنیم این مطلب را که وجوب منطقی از اوصاف قضیه

---

[۵۷]- گاهی هم انسان استدلال را نمی پذیرد چون مقدمات آن مخدوش است و آن از محل بحث خارج است. مثل اینکه گفته شود : «الف ب است» و «ج د است» پس : «الف د است.»

[۵۸]- در این باره رجوع کنید به کتاب : «نقدی بر فلسفه کانت» نوشته اکریل (Acrill) که الیته تاکنون ترجمه نشده است.

[۵۹]- رجوع کنید به جزوه سال قبل درس ۳۳ صفحات ۲۴ و ۲۵ و ۲۶

[۶۰]- در مورد اشکال تعریف نداشتن خداوند، بعضی قائل شده اند به اینکه خداوند ماهیت دارد و قابل تعریف هم هست. اما عهده حکما این مبنا را قبول ندارند.

www.ketabha.org

است و مربوط به عالم مفاهیم و ذهن، اما وجوب فلسفی از اوصاف وجود خارجی است. وجوبی که معلول از ناحیه علت پیدا می کند، وجوب فلسفی می باشد. (الشییء مالم یجب لم یوجد) آیا وجوب فلسفی را می توان به خدا نسبت داد ؟ این وجوب بالغیر و یا وجوب فلسفی را هر موجودی دارد. خداوند هم این وجوب فلسفی را دارد. اما این وجوب اختصاصی به او ندارد و همه ممکنات موجود، وجوب فلسفی را دارند چرا که هیچ شیئی تا واجب نشود، محقق نخواهد شد. بعد از اشکالات اصل علیت، بیشترین اشکالات غریبان از این ناحیه وارد شده است. (در باب اثبات وجود خدا)

باز می گردیم به جمع بندی مطالب

۳- براهین غایت شناختی

و اما دسته سوم براهین، براهین غایت شناختی بودند که به سه دسته تقسیم می شوند :

الف- از راه نظم ب- از راه هدفداری ج- از راه زیبایی موجودات

راه اول را ذکر کردیم و معلوم شد که تمام نیست.

٤- براهین حوادث و تجارب خاص

دسته ی چهارم براهین حوادث و تجارب خاص بودند که ما در آنجا موضعی اتخاذ نکردیم نفیا و اثباتا. چرا که ما شهود عرفانی نداریم و از آن عوالم خبر نداریم لذا نباید سخنی بگوییم در مورد معجزه، اشکالات هیوم را ذکر کرده و جواب دادیم.

٥- براهین اجماع عام

دسته پنجم براهین اجماع عام بودند که اگر مدعی شوند انسانها براساس عقل معتقد به خدا شده اند، قبول نداریم و صحیح نیست. اما اگر اعتقاد به خدا را نتیجه فطرت می دانند، گفتیم صحیح همین نظر است و می پذیریم، گرچه احتمال تلقین و تعلیم هم مطرح بود.

٦- براهین اخلاقی

دسته ششم براهین اخلاقی بودند که سه تقریر از تقایر آن را ذکرومناقشه کردیم.

مجموعا هشت دسته برهان بودند که شش دسته مطرح شدند و دو دسته را ذکر نکردیم. به اضافه ی ادله عرف پسند که آنها را هم حذف کردیم.

والسلام علیکم

پایان.

www.ketabha.org