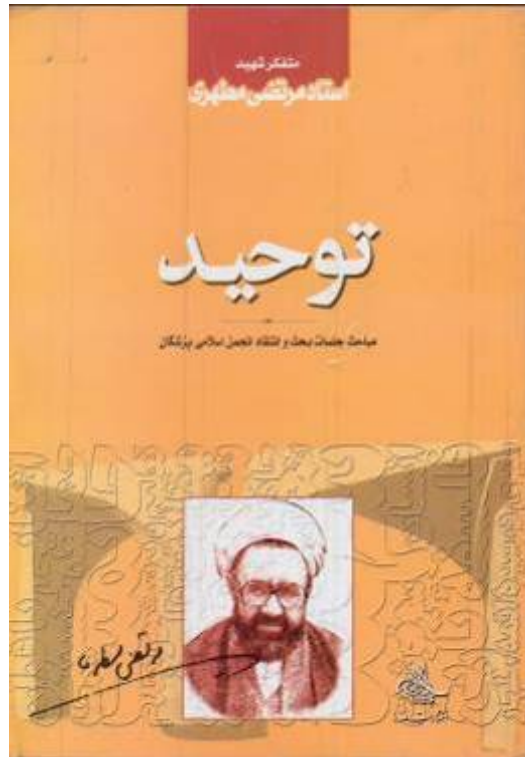


بسم الله الرحمن الرحيم



کتاب توحید

۹	پیشگفتار
۱۱	مقدمات
۱۵	طرح مسأله
۲۱	آیا وجود خدا اثبات پذیر است؟
۲۹	راه‌های اثبات وجود خدا
۲۹	(۱) راه فطرت
۳۲	راه روانی یا فطری
۳۵	نظر فلاسفه و روان‌شناسان جدید
۴۲	تقویت حس خداجویی
۴۴	راه علمی یا شبه فلسفی
۵۵	راه‌های علمی و شبه فلسفی
۵۵	الف برهان نظم
۶۰	نظم عالم
۷۹	نظم ناشی از علت غایی
۸۲	تصادف و نظام علیت غایی
۸۵	تقریر دیگر برهان نظم
۸۸	برهان هدایت
۹۰	جبر علیت
۱۰۱	راه هدایت موجودات
۱۰۱	خلاصه تقریر برهان نظم
۱۰۳	تفکیک اصل انتظام از اصل هدایت
۱۰۵	نظم، خلق و هدایت در قرآن
۱۰۷	اصل "انطباق با محیط"
۱۰۹	مثال بوعلی
۱۱۰	اصل "ترمیم ساختمان"
۱۱۱	هدایت در جمادات
۱۱۴	هدایت در حیوان و انسان
۱۲۱	علت غایی از نظر مادیون و الهیون
۱۲۲	مناط وجود علت غایی
۱۲۴	ماده ابتکار ندارد
۱۲۶	در موجودات ذی‌حیات، ابتکار و انتخاب وجود دارد
۱۲۸	نمونه‌هایی از هدایتهای مرموز در حیوانات
۱۳۰	هدایتها و الهامات اخلاقی در انسان
۱۳۶	"حد وسط" در استدلال منطقی
۱۳۷	"الهام" عاملی دیگر در پیدایش معلومات
۱۳۹	"الهام" از دیدگاه علمای جدید
۱۴۲	"الهام" در عالم اسلام
۱۴۴	رؤیا و خواب دیدن
۱۴۵	ارزش درمانی خارج کردن خاطرات گذشته
۱۴۷	"ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه
۱۴۸	رؤیا، تجلی اسرار مکتوم
۱۴۹	رؤیاهای و رابطه آن با حوادث آینده
۱۵۲	تعبیر خواب در قرآن

۱۵۳	راه خلقت.....
۱۸۷	(۳).....
۱۸۷	راههای عقلانی و فلسفی.....
۱۹۰	برهان "محرك اول".....
۱۹۱	خدشه‌ای بر برهان "محرك اول".....
۱۹۲	برهان "سینوی".....
۱۹۵	بیان دیگر در ابطال تسلسل ممکنات.....
۲۰۰	براهین فلسفی، مکمل راه نظم و فطرت.....
۲۰۵	عدم توانایی علم در اثبات وجود خدا.....
۲۰۸	برهان وجودی.....
۲۱۰	فرضیه دکارت.....
۲۱۲	سخن کانت در رد "برهان وجودی".....
۲۱۴	اصالت وجود.....
۲۱۸	مسأله "خیر و شر".....
۲۱۹	پاسخ به شبهات.....
۲۱۹	۱. توحید و تکامل.....
۲۲۲	دو فرضیه درباره پیدایش انواع.....
۲۲۳	نظریه "تبدل انواع".....
۲۲۴	نظریه "خلقت".....
۲۲۵	نظریه "ثبات انواع براساس قدمت انواع".....
۲۲۵	نظریه گروهی از حکما درباره پیدایش انواع.....
۲۲۶	بررسی نظریات فوق.....
۲۲۸	نظریه لامارک درباره پیدایش انواع.....
۲۳۳	نظریه "انطباق با محیط".....
۲۳۳	نقد نظریه لامارک.....
۲۴۱	نظریه داروین و دلیل الهیون.....
۲۴۳	پایه فکر داروین.....
۲۴۳	نظریه مالتوس.....
۲۴۴	انتقال خصوصیات ممتاز از طریق وراثت.....
۲۴۸	نظریه مالتوس و حکیمانه بودن خلقت.....
۲۴۹	عامل مجهول یا قوه فعاله ماوراءالطبیعی.....
۲۵۲	راز تکامل.....
۲۶۰	تاریخچه فرضیه تکامل جانداران.....
۲۷۵	(۲).....
۲۷۷	بدیها و بی‌نظمی‌ها در عالم.....
۲۸۰	طرح مسأله "شرور" و استدلال "ثنویه".....
۲۸۱	طرح مسأله "شرور" از جنبه عدل مبدأ عالم.....
۲۸۲	تحلیل ماهیت "شرور".....
۲۸۵	رفع اشکال "ثنویت".....
۲۸۶	تفکیک ناپذیری خیرات و شرور.....
۲۸۸	اداره عالم براساس قانون کلی.....
۲۸۹	غلبه خیر بر شر در نظام عالم.....
۲۹۰	شباهت مراتب هستی با مراتب اعداد.....
۲۹۹	شرور، مقدمه خیرات.....
۳۰۰	نوع اول از شرور: فناها.....

۳۰۲ تلقی صحیح از مرگ و نیستی
۳۰۵ نوع دوم از شرور: تفاوتها و تبعیضها
۳۰۸ زیباییها مدیون زشتیها هستند
۳۰۹ نوع سوم از شرور: سختیها و شداید
۳۱۹ خدا، خالق خوبیها و بدیها
۳۲۱ اختلاف، نه تبعیض
۳۲۱ راز اختلافها و تفاوتها
۳۲۴ «تفکیک ناپذیری خیر و شر» در خلقت آدم
۳۲۶ حیات و موت، برای حسن عمل
۳۲۸ فواید مصائب و سختیها
۳۲۹ آزمایش انسانها
۳۳۰ فلسفه اصلی امتحان و آزمایش
۳۳۱ "شیطان" از نظر قرآن
۳۳۵ ضرورت وجود شیطان از نظر نظام کلی عالم

پیشگفتار

باسمه تعالی

کتاب حاضر مجموعه هفده جلسه بحث و انتقاد انجمن اسلامی پزشکان درباره «توحید» در سالهای ۴۶ و ۴۷ می باشد که از نوار استخراج و پس از تنظیم به صورت حاضر درآمده است. در تنظیم این مجموعه - چنانکه پس از شهادت استاد عمل شده است - به اصلاح برخی عبارات اکتفا شده و هیچ گونه دخل و تصرفی صورت نگرفته و به طور کلی حالت گفتاری مطالب حفظ گردیده است. پس از بحث هر جلسه سؤالاتی توسط حضار مطرح شده که استاد پاسخ گفته اند، در برخی موارد سؤالات خلاصه شده است. در یکی از جلسات به مناسبت بحث "ماده و انرژی" از مرحوم استاد رضا روزبه (از پایه گذاران مدرسه علوی) دعوت به عمل آمده که در این زمینه سخن بگویند. بیانات ایشان عیناً درج گردیده است. در بحث "توحید و تکامل" در یکی از جلسات، سخنران یکی از حضار بوده است که در موضوع "نظریات جدید درباره تکامل جانداران" بحث کرده است، بیانات ایشان نیز عیناً آورده شده است.

به نظر می رسد که این کتاب از نظر سبک بحث و پرداختن به مسائل علمی مرتبط با مسأله توحید از موقعیت ممتازی برخوردار است و مطالعه آن برای اقشار مختلف مفید خواهد بود. بدیهی است که عناوین سرفصلها و تیترهای مختلف کتاب توسط تنظیم کننده استخراج شده است. تنظیم اولیه و تصحیح چاپی کتاب توسط جناب آقای محمد کوکب انجام شده است که از زحمات ایشان تشکر و قدردانی می شود. بحثهای "نبوت" و "معاد" نیز که به دنبال بحث توحید ایراد شده است به زودی منتشر خواهد شد. از خدای متعال توفیق بیشتر مسألت می نمایم.

۱۲ اردیبهشت ۷۳

شورای نظارت بر نشر آثار استاد شهید مطهری

بحث درباره توحید - یعنی ایمان به خدا و یگانگی خدا - است. می‌دانیم که سرسلسله تمام عقاید دینی اعتقاد به توحید و اعتقاد به خداست. حالا ما در اینجا می‌گوییم اعتقاد به خدا و توحید، هر دو را یک جور می‌گیریم، ولی بعد توضیح خواهیم داد که آیا اعتقاد به خدا و اعتقاد به یگانگی خدا دو مسأله جدا از یکدیگر است یا این دو مسأله توأم با یکدیگر است و اعتقاد به خدا و یگانگی خدا از یکدیگر جدایی پذیر نیست. سرسلسله تمام معتقدات دینی ایمان به خداست. در کلمات حضرت امیر هم هست: «اول الدین معرفته» (۱) اول دین، آغاز دین، پایه دین، ریشه دین خداشناسی است. قرآن کریم تعبیری دارد، می‌گوید:

«الذین یؤمنون بالغیب» (۲).

اصلاً مابه‌التفاوت مردمانی که معتقد به ادیان هستند و حتی فلاسفه الهی (ممکن است که تابع دینی هم نباشند) [با مردمانی که معتقد به دینی نیستند، و به تعبیر دیگر]

پاورقی:

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۱.

۲. بقره/ ۳.

مابه‌التفاوت "الهی" و "مادی" همین یک کلمه است: ایمان به غیب. غیب یعنی نهان، یعنی حقایقی که ظاهر نیست. "ظاهر نیست" به معنی این است که مستقیماً محسوس و ملموس نیست. قرآن در جاهایی کلمه "غیب" را در مقابل "شهادت" گذاشته است که همان معنای "حضور" است. این موجوداتی که ما الان داریم آنها را می‌بینیم و حس می‌کنیم و لمس می‌کنیم اینها شهادتند. عالم طبیعت را روی همین اصطلاح قرآن "عالم شهادت" نامیده‌اند. یک نفر "الهی" با "مادی" در عالم شهادت یعنی در طبیعت اختلاف ندارد، یعنی یک نفر الهی منکر شهادت و منکر طبیعت نیست، طبیعت و شهادت را او همان‌طور می‌شناخت که یک نفر مادی می‌شناسد، ولی یک نفر الهی علاوه بر شهادت یا طبیعت به تعبیر دیگری، به غیب و نهان هم معتقد است یعنی هستی و وجود را منحصر به مشهودات و محسوسات نمی‌داند، به وجود نامحسوس و وجود غیبی هم اعتقاد دارد که البته سرسلسله امور غیبی همان‌طور که عرض کردم خداست. بعد از ایمان به خدا ایمان به سایر موجودات غیبی و به تعبیر قرآن "ملائکه" پیدا می‌شود. اعتقاد به وحی که خودش غیب دیگری است پشت سر این پیدا می‌شود. بعد اعتقاد به معاد که یک غیب دیگری است پیدا می‌شود. همه اینها غیب و نهان است. این را عرض کردیم برای اینکه یک طرز تفکر و در واقع یک مغالطه‌ای - که ظاهر هم این است که این مغالطه جنبه عمدی دارد - در میان افکار اروپاییها یا کتابهای فلسفی‌ای که اروپاییها نوشته‌اند دیده می‌شود که اصلاً پایه این حرف غلط است. اینها می‌آیند طرز تفکر را این‌جور تقسیم می‌کنند، می‌گویند بعضیها ماتریالیست هستند و بعضی ایده‌آلیست. ماتریالیست کیست؟ کسی که معتقد است به وجود ماده، و وجود روح را یعنی هر چه که غیر مادی باشد - منکر است. ایده‌آلیست کیست؟ کسی که معتقد به وجود روح است ولی وجود ماده را منکر است. معلوم است که این یک حرف سخیفی است. البته اینها که می‌گویند ایده‌آلیست، بعد هم مطلق الهیون، حکیمان الهی و صاحبان ادیان، تمام اینها را در جرگه ایده‌آلیسم ذکر می‌کنند و ایده‌آلیسم را هم این‌جور تعبیر می‌کنند: انکار وجود ماده، [و ایده‌آلیست] یعنی آن که اصالت را به قول آنها برای روح قائل است و برای ماده اصالتی به هیچ نحو قائل نیست.

این حرف، حرف اساسی‌ای نیست که ما بگوییم آیا ما ماتریالیست هستیم یا ایده‌آلیست به آن مفهومی که آنها تعریف کرده‌اند. بحث در این است که آیا هستی

محدود و محصور است به عالم شهادت و طبیعت و محسوسات یا عالمی غیر از عالم محسوس و عالم طبیعت و عالم شهادت وجود دارد؟

طرح مسأله

در مقدمه این بحث، ما بعضی از مطالب را باید حتماً ذکر کنیم، اگر ذکر نکنیم به نتیجه نخواهیم رسید یا دیر به نتیجه خواهیم رسید. یکی از آنها این است که مسائل از نظر پیدا کردن راه حل بر دو قسم است: بعضی مسائل، اشکال در پیدا کردن راه حل است به این معنا که طرح مسأله خیلی ساده است، همه افراد در طرح مسأله یک جور فکر می‌کنند ولی بحث در پیدا کردن راه حلش است، مثل مسائل ساده ریاضی، یک مسأله را وقتی طرح می‌کنند، دو تا دانشجو یا دانش‌آموز که مسأله را طرح می‌کنند یک جور طرح می‌کنند، طرحش خیلی ساده است ولی یکی از آنها راه حلی برایش پیدا می‌کند، دیگری راه حل پیدا نمی‌کند. به اصطلاح منطقیین تصورشان از مسأله یک جور است ولی در تصدیق به حکم با همدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. یک کسی یک برهانی برای اثبات همین که تصور شده پیدا می‌کند و دیگری پیدا نمی‌کند. بعضی از مسائل - که معمولاً مسائل فلسفی از این قبیل است اشکال عمده در طرح صحیح خود مسأله است که مسأله از اول صحیح طرح شود و اغلب مسأله به صورت صحیحی طرح نمی‌شود و اشکالاتی هم که پیدا می‌شود از کیفیت طرح پیدا می‌شود، یعنی یک آدم مفکر از اول مسأله را به یک شکل ناصحیحی طرح می‌کند، بعد هم بیست سال رویش کار می‌کند به نتیجه‌ای نمی‌رسد چون از اول صحیح طرح نکرده، و می‌گویند یک تفاوتی که میان مسائل فلسفی و سایر مسائل وجود دارد این است که مسائل فلسفی را عمده باید خوب تصور کرد. زحمت در این است که انسان مسأله را آن جوری که هست از اول خوب در ذهن خودش طرح کند. اگر بتواند مسأله را خوب طرح کند، بعد پیدا کردن راه حلش برایش آسان است، لغزشگاهش همین است که آن را صحیح طرح نکند، بعد هم یک عمر معطل می‌شود، آخرش هم به جایی نمی‌رسد، و این مطلب درباره توحید فوق‌العاده صادق است. عمده این است که ما این مسأله را از اول صحیح طرح کنیم و همه اشتباهات، ایرادها، اشکالها، شکلها و شبهه‌ها هم روی همین است که تصور افراد از این مسأله تصور صحیحی نیست.

البته ما بعد توضیح می‌دهیم ولی از همین جا یک مطلبی را توجه بفرمایید. ممکن است در ذهن بسیاری از اشخاص این حرف بیاید که آقا شما می‌گویید توحید فطری است، هر کسی به حکم فطرتش آن را دریافت می‌کند، اگر توحید فطری می‌بود افراد بشر درباره‌اش اختلاف نمی‌کردند، پس چرا بشر همیشه در دنیا این جور بوده است که دو اردو را در این مساله تشکیل می‌داده است: اردوی موحدین، اردوی منکرین؟ الان هم اگر شما بروید سراغ دانشمندان درجه اول دنیا، می‌بینید تقسیم می‌شوند به دودسته: بعضیها خدا را قبول دارند و بعضیها خدا را قبول ندارند. پس (توحید) لااقل فطری نیست، یک مساله بسیار بسیار معضل غیر فطری (است)، مشکلی است که هنوز بشر نتوانسته است یک راه حل قطعی برای آن پیدا کند. نظیر سرطان است در طب که هنوز علما نتوانسته‌اند علت و داروی آن را کشف کنند. فرضیه‌ها و نظریه‌هایی در اینجا وجود دارد و هر عده‌ای هم یک فرضیه را تأیید می‌کنند و دنبال آن هستند. اما وحدت نظری هم در دنیا پیدا نشده. خوب، برای این است که مساله مشکلی است، مساله بسیار معضلی است. جواب ما این است که مساله توحید مساله سهل و ممتنع است. اگر کسی به نحو صحیحی این مساله را طرح کند، در تصدیق آن تردیدی نمی‌کند، مردد نمی‌شود. اشکالات همان دانشمندان درجه اولی که شما می‌گویید، وقتی که وارد بحثشان می‌شوید، می‌بینید یک چیزی را پیش خودشان فرض و تصور کرده‌اند و اسم "خدا" را روی آن گذاشته‌اند، بعد همه شکها، و شبهه‌ها و ایرادها را روی همان مفروض خودشان (بنا) کرده‌اند. حالا علت اینکه این مساله این جور می‌شود چیست؟ البته علت‌هایی دارد.

خوب، ممکن است شما برسید که این مساله توحید را مگر دو جور یا بیشتر می‌شود طرح کرد؟ و اگر چه جور طرح کنیم به اشتباه می‌افتیم و چه جور طرح کنیم به اشتباه نمی‌افتیم؟ این را من با یک مثال توضیح می‌دهم. ببینید، ما می‌خواهیم وجود خدا را اثبات کنیم، ببینیم خدا هست یا نیست. اشیائی را که می‌خواهیم هستی و نیستی آنها را اثبات کنیم از اول باید بدانیم دوجورند. یک وقت هست که ما در مقام اثبات موجودی از موجودها به عنوان یک جزء از اجزای عالم هستیم. فرض کنید افرادی که درباره عناصر بحث می‌کنند که عدد عناصر چقدر است، می‌گوییم فلان عنصر را فلان دانشمند کشف کرده. هر عنصر از عناصری که در این عالم هست یک جزء از اجزای این عالم است. یا درباره ستارگان می‌گوییم فلان ستاره را فلان کس

کشف کرده. معنایش این است که در میان این موجودات عالم، مثلا در منظومه شمسی قبلا خیال می‌کردند که هفت تا یا هشت تا ستاره هست، اخیرا یک ستاره دیگر هم در کنار این ستاره‌ها کشف شد، معلوم شد که نه، یک ستاره نهمی هم در این منظومه شمسی وجود دارد، یعنی موضوعی که ما به دنبال آن هستیم و آن را جستجو می‌کنیم شیئی از اشیاء عالم است در کنار سایر اشیاء، که اشیاء را ما می‌شماریم می‌گوییم فلان شیء، فلان شیء، فلان شیء، یکی هم فلان شیء دیگر. این یک جور است. یک وقت هست که ما وقتی درباره اثبات وجود یک چیزی بحث می‌کنیم، آن چیز شیئی در کنار سایر اشیاء نیست، آن شیء اگر باشد، با همه اشیاء و در همه اشیاء هست و اگر نباشد در هیچ جا وجود ندارد. چطور؟ حال مثال عرض می‌کنم.

می‌دانید که یکی از مسائلی که علما و فلاسفه از قدیم الایام درباره آن بحث کرده‌اند مساله زمان است که آیا زمان وجود دارد یا وجود ندارد. عده زیادی معتقد بودند که اساسا زمان وجود ندارد ولی البته عقیده اکثر همیشه این بوده که نه، زمان وجود خارجی دارد. اگر کسی بخواهد این جور در جستجوی زمان باشد که همین طوری که مثلا یک ستاره شناس دنبال این است که یک ستاره را در عالم پیدا کند در کنار ستاره‌های دیگر، یا یک طبیعی دان دنبال این است که یک عنصری را در کنار عنصرهای دیگر پیدا کند، به عنوان یک پدیده از پدیده‌های عالم جستجو کند، بگوید برویم بگردیم ببینیم یک چیزی به نام زمان در میان موجودات عالم پیدا می‌کنیم یا پیدا نمی‌کنیم، اگر کسی این جور در جستجوی زمان باشد، او اگر نابغه‌ترین افراد بشر باشد و میلیونها سال دنبال زمان بگردد زمان را نمی‌تواند پیدا کند، بگوید مثلا ببینیم ما در زیر یک ذره‌بینی می‌توانیم زمان را پیدا کنیم، در پشت یک تلسکوپ می‌توانیم زمان را پیدا کنیم، در یک لابراتوار در ضمن یک تجزیه‌ای می‌توانیم زمان را پیدا کنیم. آدمی که تصورش از زمان به عنوان جزئی از اجزای طبیعت در کنار سایر اجزای طبیعت است، تا ابد جستجو کند زمان را پیدا نمی‌کند. آخرش خسته می‌شود می‌گوید زمان وجود ندارد. مکان را هم اگر کسی بخواهد این‌طور جستجو کند از همین قبیل است. اما اگر کسی از اول تصورش درباره زمان به این نحو نباشد که بخواهد یک جزء از اجزای عالم را پیدا کند، بلکه بخواهد یک جنبه از جنبه‌های عالم را پیدا کند (قضیه فرق می‌کند). "یک جنبه از جنبه‌های عالم" یعنی این موجوداتی که ما الان داریم می‌بینیم، این موجودات سه بعدی که دارای طول و عرض و عمق هستند، آیا هر

موجودی در متن واقع دارای یک امتداد و یک کشش دیگری به نام "کشش زمانی" هست یا نه؟ یعنی او زمان را جدا از اشیاء دیگر جستجو نمی‌کند، زمان را در اشیاء جستجو می‌کند، می‌خواهد ببیند آیا اگر زمان وجود داشته باشد معنایش این است که بخشی از وجود من را زمان تشکیل می‌دهد؟ بخش، نه به معنی قسمتی از وجود من، بلکه همین‌طوری که طول و عرض و ارتفاع در خارج سه امر جدا از یکدیگر نیستند. فقط یک فرضی است که ما روی شیء واحد می‌کنیم یک امتداد و یک بعد دیگری هم در من وجود دارد، در آن گیاه هم وجود دارد، در آن سنگ هم وجود دارد، در خورشید هم وجود دارد، یعنی عالم در متن واقع یک کشش بالخصوصی دارد غیر از این سه کشش طول و عرض و ارتفاع که نام آن کشش "زمان" است. این جور اگر شخص بخواهد تصویری از زمان داشته باشد، دیگر زمان را به عنوان پدیده‌ای در عرض سایر پدیده‌ها جستجو نخواهد کرد، بلکه می‌خواهد ببیند در پدیده‌های طبیعت یک جنبه‌ای که بشود نام "زمان" روی آن گذاشت وجود دارد یا وجود ندارد. پس ببینید طرح یک مسأله چقدر تفاوت می‌کند.

در باب خدا البته این مثالی که عرض کردیم صد درصد مثال منطبق نیست چون بالاخره زمان بعد است، خدا بعد نیست، ولی در این جهتی که منظور ما بود مثال، مثال رسایی است. اگر کسی در جستجوی خدا باشد به عنوان اینکه یک موجودی جدا از همه موجودات دیگر و در میان موجودات دیگر به نام خدا بخواهد پیدا کند، بگوید مثلاً سنگ هست، خاک هست، هوا هست، آب هست، گیاه هست، اینها یک موجوداتی هستند، در میان این موجودات یک موجود دیگری هم هست به نام خدا، فرقش فقط این است که او به چشم دیده نمی‌شود، اینهای دیگری به چشم دیده می‌شوند، اگر کسی این جور مسأله را طرح کند از اول اشتباه کرده، یعنی اصلاً خدا را خدا تصور نکرده. اگر خدایی در عالم وجود داشته باشد او نمی‌تواند یک چنین وجود محدودی باشد در کنار سایر موجودات. او یک موجودی باید باشد که به تعبیر قرآن کریم:

وهو معکم اینما کنتم (۱).

هر کدام از شما هر جا که هستید او با شما هست.

پاورقی:

۱. حدید / ۴.

هو الاول و الاخر (۱).

اول موجودات اوست، آخر موجودات هم اوست.

از این دیگر تعبیر رساتری درباره خدا نمی شود پیدا کرد. وقتی می گوییم خدا یعنی اول موجودات، یعنی آن که موجودات از او پیدا شده اند، و آخر موجودات (یعنی) آن که موجودات به او بازگشت می کنند. درباره آخرت قرآن این طور می فرماید: «یعلمون ظاهرا من الحیوه الدنیا و هم عن الاخره هم غافلون» (۲) اینها یک ظاهره ای، نمودی، پدیده ای از زندگی دنیا می بینند، اما از آخرت که از این نوع نیست غافل هستند، یعنی نسبت دنیا و آخرت را نسبت ظاهر و باطن حساب می کند. غرض این جهت است که عمده مسأله ای که در باب توحید هست صحیح طرح کردن آن است. یک مسأله ای که ما باید بعد صحبت کنیم، از حالا ولو به نحو اشاره عرض می کنیم: «لیس کمثله شیء» (۳) را انسان در تصور اولش از خدا باید در نظر داشته باشد.

«لیس کمثله شیء».

هیچ چیزی مانند او نیست، او مانند ندارد.

این مفهومهای "سبحان الله"، "سبحان ربی العظیم"، "سبحان ربی الاعلی"، «سبحان ربک رب العزه عما یصفون» (۴) و "الله اکبر"، این مفاهیم را انسان در تصور اولی که می خواهد از خدا داشته باشد باید در ذهنش داشته باشد. خدا منزّه است از توصیفات که اینها می کنند، خدای من، پروردگار عظیم من منزّه است از توصیفی که خود من می کنم. "الله اکبر" یعنی "الله اکبر من ان یوصف". انسان درباره موجودی بحث می کند که اصلا برتر است از وصف او و از توصیف او، منزّه است از هرگونه محدودیتی و از هرگونه نقصی. «فاینما تولوا فثم وجه الله» (۵) ببینید خدایی که قرآن بیان می کند این است: "رو به هر طرف که بایستید رو به خدا ایستاده اید". این خاصیت آن موجودی است که جزئی از اجزای

پاورقی:

۱. حدید / ۳.

۲. روم / ۷.

۳. شوری / ۱۱.

۴. صافات / ۱۸۰.

۵. بقره / ۱۱۵.

عالم نیست، ذاتش بر همه اشیاء احاطه دارد و او با همه اشیاء هست (فاینما تولوا فثم وجه الله). یک مثال دیگری هم اینجا عرض کنیم برای اینکه همین طرح مسأله کاملا روشن شود. مثال خوبی است: فرض کنید شما درجایی ایستاده‌اید و روبروی خودتان را نگاه می‌کنید می‌بینید افرادی، اشخاصی، ماشینهایی از جلوی شما دارند عبور می‌کنند و می‌روند. صد درصد دارید آن را می‌بینید (البته مثال است، حال شما در جهات مثال خدشه نکنید). در ابتدا هم که نگاه می‌کنید، اینها را اشخاص می‌پندارید یعنی خیال می‌کنید در این جهت روبروی شما یک خیابانی هست، یک بازاری هست، افرادی هم در همانجا هستند دارند حرکت می‌کنند و می‌روند. یک کسی پیدا می‌شود می‌گوید آقا اینهایی که شما داری می‌بینی نمی‌گویم غلط می‌بینی، واقعا داری می‌بینی، واقعا هم اشخاصی می‌روند که تو می‌بینی اما اینهایی که تو می‌بینی یک سلسله صورتهایی است که حقیقتش در پشت سر تو قرار گرفته، یعنی در مقابل تو آینه‌ای است، تو آینه را نمی‌بینی، آن یک آینه بزرگ و صافی است، تو اینجا ایستاده‌ای و به پشت سر خودت توجه نداری، از روبرویت می‌بینی خیابانی و ماشینی و آدمهایی دارند می‌روند، خیال می‌کنی آنجا خیابان است، اصل این پشت سر است.

این همان مثلی است که افلاطون ذکر کرده. فرض می‌کند یک عده افرادی را که در یک غار زندگی می‌کنند. می‌گوید یک افرادی را ما فرض می‌کنیم که از اول عمرشان در یک غار بزرگ شده‌اند ولی ترتیبشان را این جور قرار داده‌اند که پشت اینها به بیرون غار است و رویشان به طرف عقب غار و در جلوی روی آنها هم یک دیواری هست. از مقابل در غار اشیائی و افرادی می‌آیند می‌گذرند، گاهی انسانهایی عبور می‌کنند، گاهی حیوانهایی عبور می‌کنند. سایه اینها در آن دیوار روبرو می‌افتد. اینها هم آنها را نگاه می‌کنند و چون از اول آن حقایق را ندیده‌اند مسلم این سایه‌ها را حقیقت اصلی فرض می‌کنند، تا بعد که متوجه می‌شوند پشتشان به در غار است و اینجا یک آدمهایی عبور می‌کنند و این سایه‌ها حقیقت است، نه اینکه حقیقت نیست، اما حقیقتی است که ظل حقیقت دیگر است، سایه حقیقت دیگر است. می‌گوید افرادی که این دنیا و حقایق این دنیا را می‌بینند ابتدا اینها را اصل می‌پندارند ولی بعد که به قول او افراد با عالم "مثل" آشنا شدند می‌فهمند که این افراد سایه‌های آن مثالها هستند، حقیقت اینها در جای دیگر است.

پس ببینید، در مثالی هم که افلاطون ذکر کرده بحث در این نیست که در میان این سایه‌ها که ما می‌بینیم یک سایه دیگر هم مثل خود اینها وجود دارد یا وجود ندارد، بحث در این است که آیا این سایه‌ها استقلال دارند یا سایه هستند.

پس منظور ما این بود که در مسأله توحید، اول ما جوری وارد مسأله بشویم که برای خودمان صحیح طرح کرده باشیم. ما می‌خواهیم اثبات وجود خدا بکنیم. خدا یعنی حقیقتی که خالق و مبدأ و اول همه اشیاء است، حقیقتی که بازگشت همه اشیاء به سوی اوست، حقیقتی که نامتناهی و نامحدود است و هیچ محدودیت زمانی، مکانی، غیرزمانی و مکانی نمی‌پذیرد. ما در مقام اثبات یک چنین مطلبی هستیم.

آیا وجود خدا اثبات پذیر است؟

حالا ببینیم اگر ما بخواهیم این مسأله را اثبات کنیم، آیا راهی برای اثبات این جور مسائل و بالخصوص این مسأله داریم یا نداریم. می‌دانید که یک فکری در دنیای امروز بالخصوص یعنی در قرون جدید در اروپا پیدا شده و آن فکر این است که مسأله خدا برای بشر قابل حل نیست. نه اینکه وجود خدا را انکار می‌کنند، (بلکه) می‌گویند مسأله خدا برای بشر قابل حل نیست، بشر قادر نیست که وجود خدا را اثبات کند و هم قادر نیست وجود خدا را نفی کند. اینها، هم به منطق الهیون اعتراض دارند و هم به منطق مادیون. می‌گوییم چرا؟ می‌گویند برای اینکه ابزار تحقیق در این مسأله به بشر داده نشده، اصلاً بشر فاقد این ابزار است. آن ابزاری که برای تحقیق به بشر داده شده است، حواس است و بشر فقط قدرت دارد در محسوسات تحقیق کند، بگوید فلان چیز هست یا فلان چیز نیست، فلان چیز هم که هست کیفیتش چیست؟ فلان چیز هم که نیست کیفیتش چیست؟ ماورای محسوس، نفی و اثبات از قلمرو تحقیق و جستجوی بشر خارج است. بنابراین بشر نباید وارد این بحث بشود. یک چنین نظریه‌ای است. این نظریه البته نظریه درستی نیست، یعنی در واقع نظریه‌ای است درباره انسان و محدودیت ذهن انسان و اینکه قلمرو قضاوت انسان محدود است به محسوسات، و این در علم اصل است، بلکه اصلاً هر علمی که بشر پیدا می‌کند به اموری پیدا می‌کند که برای او محسوس باشد، انسان به‌ماوراء محسوس، نفی و اثبات راه ندارد.

این فکر درست نیست. چرا درست نیست؟ برای اینکه نه تنها مسأله خدا [بلکه] در بسیاری از مسائل دیگر نیز ما بدون اینکه حس کرده باشیم، وجود آنها را درک می‌کنیم. از همه واضح‌تر خود علیت است. آیا بشر علیت را درک می‌کند یا درک نمی‌کند؟ علت و معلول به این معنا که در میان دو شیء یکی را منشأ می‌داند و دیگری را ناشی، الف را منشأ برای ب می‌داند و ب را ناشی از الف. ممکن است کسی خیال کند علیت همان توالی زمانی است. توالی یامعیت زمانی غیر از علیت است. دو شیء ممکن است همزمان باشند و هیچ کدام علت و معلول یکدیگر نباشند. دو شیء ممکن است توالی زمانی داشته باشند (همیشه یکی که پیدا می‌شود دیگری پشت سرش پیدا می‌شود) ولی در میان اینها علیت نباشد. آن درکی که انسان از علیت دارد یک نوع وابستگی وجودی است، همین است که ما از آن تعبیر به "نشو می‌کنیم، می‌گوییم یک‌موجود از موجود دیگر ناشی شده است، می‌گوییم هستی یکی از این دو موجود بستگی دارد به هستی دیگری به طوری که یک حکمی می‌کنیم می‌گوییم اگر آن اولی نبود دومی محال بود که وجود پیدا کند. این بالاتر از توالی است. چشم انسان توالی با معیت را می‌بیند. چشم هیچ‌وقت حکم نمی‌کند که از ایندو یکی ناشی از دیگری است و بالاخص این جور حکم نمی‌کند که از ایندو یکی وجودش وابسته به دیگری است به طوری که اگر آن اولی نباشد دومی محال است. اصلاً خود همین مفهوم "محال" یک مفهوم نامحسوسی است و جزء اصول فکری بشر هم هست. شما در مسائل برهانی وقتی بر یک مسأله‌ای برهان اقامه می‌کنید مثلاً در یک مسأله ریاضی و می‌گویید: سه زاویه مثلث مساوی با دو قائمه است، اگر از شما بپرسند: در چند احتمال این جور است؟ آیا مثلاً درصد احتمال، شصت احتمال، هشتاد احتمال، نود احتمال این جور است؟ می‌گویید: نه، صد درصد این جور است. بعد بگوید: حال آیا این مانعی دارد که یک روزی یک مثلثی هم استثناً در دنیا پیدا بشود که مثلث باشد و سه زاویه‌اش مساوی با دو قائمه نباشد؟ می‌گویید: نه، محال است. این درکی که انسان از "محال" دارد، از حوزه محسوسات خارج است. انسان هرگز محال بودن را (با حواس) درک نمی‌کند، کما اینکه "ضرورت" یعنی اجتناب ناپذیری را هم که نقطه مقابل محال است هرگز درک نمی‌کند. این زمینه زمینه خیلی طولانی‌ای است. این فکر فکر غلطی است که انسان بگوید حوزه مدرکات و قلمرو ادراکات انسان محدود است به محسوسات، و هر چیزی که محسوس نباشد غیرقابل (تحقیق) است نفیاً

و

اثباتا.

همان "زمان" هم که عرض کردیم، همین طور است. زمان را علم پذیرفته است ولی آیا زمان محسوس است؟ زمان را انسان با چشم می بیند؟ با دست لمس می کند؟ با گوش می شنود؟ با کدام حس از این حواسی که بشر دارد وجود زمان را حس می کند؟ هیچ حسی. پس این جور نیست که ما بگوییم اساسا این مسائل از حوزه و قلمرو تحقیق بشر خارج است. نه، بشر دارای یک نیروی فکری و یک استعداد فکری هست که می تواند درباره این مسائل اظهار نظر کند. حالا یک مثال ذکر کنم خوب است. لابد به این مسأله ای که به نام "دور" معروف است توجه دارید. خوب، فلاسفه می گویند ولی غیرفلاسفه هم می گویند، دور را هر کسی عقلا محال می داند. اصلا محالها که محسوس نیست، اگر محسوس بود باید موجود باشد تا آدم احساس کند، و اگر موجود بود که محال نبود. آیا کدام ذهن است که یقین و قطع نداشته باشد به محال بودن دور، بلکه علمش به محال بودن دور از علمش به وجود خورشید ضعیف تر نیست. دور چیست؟ اگر شما یک مسأله ای را بخواهید اثبات کنید، چنانچه پایه اثبات آن را یک مسأله دیگر قرار بدهید، یعنی این مسأله را اثبات کنید به دلیل یک مسأله دیگر که آن مسأله را پایه قرار داده اید، بعد وقتی می خواهید آن مسأله را اثبات کنید، این مسأله را پایه برای آن قرار بدهید، می گویند آقا این درست نیست، برای اینکه صحت مسأله ای که اسمش "الف" است موقوف به این است که من اول مسأله "ب" را اثبات کرده باشم، بر من ثابت شده باشد تا بتوانم مسأله "الف" را اثبات کنم. بعد به مسأله "ب" که می رسید مسأله "ب" را شما به دلیل مسأله "الف" می خواهید اثبات کنید، می گویند پس اول مسأله "الف" باید برای من اثبات شده باشد تا مسأله "ب" (اثبات شود). این درست نیست، چنین چیزی محال است. هیچ وقت این دو مسأله برای من اثبات نخواهد شد. محال است که این دو مسأله بتوانند همدیگر را ثابت کنند.

[مثال] ساده ترش: شما یک نفر را نمی شناسید که این آدم خوبی هست یا نه. می گویند من نمی دانم این آدم درستی است یا نه. دیگری می گوید آقا از آقای "الف" بپرسید. می گویند آخر من آقای "الف" را هم نمی شناسم. من باید او را بشناسم که آدم خوبی است یا نه؟ می گویند از آقای "ب" بپرس. می گویند این که درست در نمی آید، من می خواهم بفهمم آقای "ب" "آدم خوبی است یا نه، شما می گویند از آقای "الف" بپرس. من آقای "الف" را هم نمی شناسم. می گویند خوب، او را هم اگر

می‌خواهی بدانی آدم خوبی است یا نه، از آقای "ب" بپرس. می‌گویند پس محال است که من از این راه بتوانم خوبی و بدی آقای "ب" را بفهمم، چون اگر بخواهم خوبی آقای "ب" را بفهمم باید به دلیل آقای "الف" خوبی او را بفهمم و اگر خوبی آقای "الف" را بفهمم به دلیل خوبی آقای "ب" (باید بفهمم)، یکی از اینها قبلاً از راه دیگر باید برای من اثبات شده باشد. امثال اینها البته خیلی زیاد است. تسلسل هم از این قبیل است و هزارها م‌ثال از این قبیل می‌شود پیدا کرد. پس این مسأله را هم ما طرد می‌کنیم، بیش از این هم درباره‌اش بحث نمی‌کنیم که کسی بگوید خدا یک مسأله قابل اثباتی نیست برای اینکه محسوس نیست. نه، این دلیل نمی‌شود. ممکن است یک امر معقول باشد و محسوس نباشد و قابل اثبات باشد. این هم یک مطلب دیگر و در حقیقت مقدمه دوم.

تأثیر محدود بودن فضای عالم در مسأله توحید

مقدمه سومی که ما باید اینجا عرض کنیم این است: به همان دلیل که گفتیم، ما خدا را که جستجو می‌کنیم به معنای این است که یک حقیقت کامل نامحدودی را جستجو می‌کنیم نه یک شیء را در میان اشیاء دیگر از اشیاء این عالم. پس ما خدا را در صفحه زمان و در صفحه مکان جستجو نمی‌کنیم، یعنی در میان این موجودات زمانی نمی‌گردیم ببینیم خدا در کجای زمان قرار گرفته، در میان موجودات مکانی هم نمی‌گردیم (ببینیم) این خدا در کجا قرار گرفته است، بلکه خدا آن قدر وجود کلی و محیط دارد که در واقع ما می‌خواهیم ببینیم که آیا این عالم هستی غیر از صفحه زمان و صفحه مکان صفحه دیگری هم که صفحه نهان هست دارد یا ندارد. بنابراین زمان و مکان را در مسأله خدا نباید دخالت داد، که به این نتیجه رسیدیم.

مسأله: آیا ما اگر قائل به خدا باشیم باید قائل باشیم به محدود بودن مکان؟ که اگر ما قائل شدیم به نامحدود بودن مکان، با اعتقاد به وجود خدا منافات دارد؟ یعنی این ابعاد، فضا به اصطلاح (متناهی است؟) می‌دانید که دو فرضیه در این مسأله از قدیم بوده، هنوز هم به صورت دو فرضیه هست. آیا این فضا، ابعاد، متناهی است یا غیرمتناهی؟ یک مسأله‌ای است. آیا ابعاد عالم نامتناهی است، به هیچ جایی منتهی نمی‌شود؟ صحبت یک میلیارد سال نوری، ده میلیارد سال نوری، صدها میلیارد سال

نوری، این حرفها نیست، اگر ما صدها صدها هزارها هزارها میلیارد سال نوری هم برویم، باز مثل این است که در نقطه اول هستیم، چون به جایی منتهی نمی‌شود. یا نه، عالم از نظر بعد فضایی محدود است؟ الان دو فرضیه است. در این بحثهایی که میان اینشتین و موریس مترلینگ هست، یکی راجع به همین جهت است که اینشتین روی فرضیه خودش معتقد است که فضا محدود است، مترلینگ می‌گوید نه، فضا محدود نیست.

آیا محدود بودن و نامحدود بودن فضا در مسأله توحید اثر دارد که لازمه توحید این است که ما بگوییم فضا محدود است یا بگوییم فضا محدود نیست؟ نه، پس این کاری به توحید ندارد. بعضیها خیال می‌کنند که خدا یعنی آنکه بعد که فضای عالم تمام شد نوبت به خدا و ملائکه می‌رسد. "محدود بودن فضای عالم" را جزء شرایط توحید می‌دانند. خدا در آسمان است، پس بالاخره باید آسمانی به آن معنا باشد، یعنی این عالم باید محدود بشود در جایی که پشت اینجا دیگر جای خدا باشد. این حرفها حرفهای نامربوط است.

اولین باری که شورویها گاگارین را به فضا فرستادند، در روزنامه خواندم یادم نیست کی این حرف را گفته بود، البته از خارجیها گفته بودند که گاگارین به نقطه‌ای رسید که از همه مردم به خدا نزدیکتر بود برای اینکه به آن طرف عالم نزدیکتر شد، دیگر از همه بیشتر رفت به آن طرف عالم، به مرز عالم نزدیک شد پس به مرز خدا نزدیکتر شد. آیا چنین حرفی است؟ البته نه. خدایی که بخواهد در کنار عالم قرار بگیرد یعنی از این طرف، مکان بیاید تا اینجا، آن طرف خدا قرار بگیرد، میان او و عالم مرزی قرار گرفته باشد، او اصلاً خدا نیست. خدا آن است که در زمین و در آسمان و در میان تمام ذرات موجودات علی السویه است.

و هو الله فی السموات و فی الارض «(۱).

اوست خدا، در آسمان است و در زمین است.

اگر ما از اینجا بر یک مرکب نوری سوار بشویم، یک میلیارد سال از این فضا برویم، نسبتمان با خدا همان نسبتی است که در این نقطه نشسته‌ایم، از آن طرف هم

پاورقی:

۱. انعام / ۳

برویم همین‌جور است. «فاینما تولوا فثم وجه الله» معنایش این است. پس مساله محدود بودن مکان و نامحدود بودن مکان در مساله توحید اثر ندارد. این را در نظر داشته باشید تا بسیاری از حرفها از میان برود.

بالتر از این، مسأله محدود و نامحدود بودن زمان هم از همین قبیل است. در مکان کمتر این حرف را

این مسأله هنوز ثابت نشده. غرضم این جهت است که این حرف را ما باید از گوش خودمان بیرون کنیم که زمان را حتماً باید محدود بگیریم تا خدا را اثبات کنیم، و این در فکر بسیاری از موحدین اروپایی وجود دارد، اصلاً وقتی می‌خواهند خدا را اثبات کنند دنبال محدود بودن زمان می‌روند. برای اینها خدا یعنی کسی که روز اول عالم را خلق کرد. خیال کرده‌اند خدا مثل یک بناست، وقتی ما سراغ بنا می‌رویم می‌گوییم بنا کیست؟ این خانه را کی ساخته؟ می‌گوییم آن

کسی که روز اول آمد این خانه را ساخت، بعد هم رفت دنبال کارش. خدا را به منزله بنای عالم حساب می‌کنیم، آن سازنده اول عالم که اگر عالم اول نداشته باشد، سازنده هم دیگر ندارد. مسلم خدا اگر مثل بنا می‌بود (باید عالم هم اول می‌داشت). این خانه اگر اول نداشته باشد. یعنی به همین هیئت و وضعی که هست از ازل همین جور بوده، خوب بنایی حتما نداشته، چون بنا می‌آید این را به این وضع، به این صورت می‌سازد، ولی درباب خدا چطور؟ درباب خدا این جور نیست. هیچ برای ما فرق نمی‌کند که ما زمان را متناهی بدانیم یا نامتناهی، اینها برای بحث در وجود خدا تأثیر ندارد. این هم یک مطلب. مطلب دیگر: راههای اثبات وجود خدا چیست؟ از چه راههایی می‌شود وارد شد برای اثبات وجود خدا؟ آیا این راهها راههای مختلفی است یا راههای مختلفی نیست؟ این مسأله باشد برای جلسه بعد. ... صیادی داشت می‌رفت. یک مرغی، کبوتری از بالا حرکت می‌کرد، سایه‌اش افتاده بود روی زمین. او توجه نداشت که اصلا این چیزی نیست، خیال می‌کرد این خودش چیزی است. این را دنبال می‌کرد، همیشه می‌رفت و نمی‌دانست آن که اصل است یک چیزی است که بالای سر اوست و این سایه‌ای از سایه‌های اوست.

-... درست است، می‌شود.

استاد: نمی‌خواهم بگویم درست است یا درست نیست. البته ما در مقام اثبات "مثال" نیستیم. "مثال" افلاطونی قابل بحث است و خودش تاریخچه‌ای دارد. "مثال" افلاطونی که تصور افلاطون ز "مثال" چه بوده، بعد دیگران در این زمینه چه گفته‌اند، خودش یک مطلبی است ولی ما اینجا به عنوان مثال و برای توضیح مطلب عرض کردیم، نخواستیم بگوییم "مثال" افلاطونی درست است یا درست نیست. - یکی از خانمها سؤال کرده‌اند که فرمودید خدا شیئی جدا از اشیاء نیست، بلکه در اشیاء است، بنابراین "به سوی خدا" چه مفهومی دارد؟

استاد: اینکه عرض کردیم که خدا در اشیاء است نخواستیم همه مطلب را اینجا

توضیح داده باشیم، همان مطلبی که بعدها باید توضیح داد، خواستیم در اول اشاره کرده باشیم. این تعبیر مال حضرت امیر است که مکرر هم این تعبیر را دارد و تقریباً تعبیر این است که می‌فرماید: «داخل فی الاشیاء لا بالمازجۀ و خارج عن الاشیاء لا بالمباینۀ» (۱) هم داخل در اشیاء است و هم بیرون از اشیاء، داخل در اشیاء است اما نه آن جوری که یک جسم داخل جسم دیگر می‌شود، مثل اینکه آب داخل زمین می‌شود که یعنی امتزاج، عنصری با عنصر دیگر ممزوج می‌شود، نه، و خارج است از اشیاء نه به معنای اینکه مابین و بیرون است، مثل اینکه من دستم را روی این میز می‌گذارم می‌گویم دست من بیرون از میز است، این جور هم نیست. پس ما گفتیم داخل در اشیاء است اما آن نکته دیگرش را که خارج از اشیاء است، نگفتیم و لزومی نداشت فعلاً توضیح بدهیم. اگر موقعی برای توضیحش باشد، توضیح خواهیم داد. بعدها خیلی باید مسائل توحیدی را بحث کنیم، چون قله توحید که بشر به آنجا رسیده همین جمله است:

« داخل فی الاشیاء لا بالمازجۀ و خارج عن الاشیاء لا بالمباینۀ ».

یا به تعبیر دیگر که باز کلمات حضرت امیر است:

« لیس فی الاشیاء بوالج و لا عنها بخارج » (۲).

نه در اشیاء ولوج کرده و فرو رفته است و نه از اشیاء بیرون است.

و اما مسأله اینکه پس سیر به سوی خدا (چیست؟) مسلم سیر به سوی خدا سیر جسمانی که نیست. مگر قرب به خدا، تقرب به خدا تقرب جسمانی است؟ مثلاً اگر پیغمبر از دیگران مقربتر بوده به خدا، یعنی پیغمبر در نقطه‌ای از مکان قرار داشته که در آن نقطه به خدا نزدیکتر بوده؟ مسلم قرب قرب معنوی است. وقتی قرب قرب معنوی باشد، بعد (می‌رسیم به اینکه) اصلاً خود معنای قرب معنوی چیست؟ و یک سلسله مسائل دیگری را به دنبال خودش می‌آورد که ببینیم قرب معنوی یعنی چه. ما حالا بحث مسأله قرب را پیش نمی‌کشیم و البته بعد درباره آن بحث می‌کنیم، حسابی هم بحث می‌کنیم.

پاورقی:

۱. (در نهج البلاغه، خطبه ۱ چنین آمده است: "مع کل شیء لا بمقارنۀ و غیر کل شیء لا بمزایلۀ" .

۲. نهج البلاغه، خطبه. ۱۸۴

راههای اثبات وجود خدا

(۱) راه فطرت

راه فطرت

قرار شد که در این جلسه راههایی را که برای اثبات وجود خدا ذکر شده است بیان کنیم. آنچه ما در جلسه گذشته گفتیم یک بحث مقدماتی بود و یک بحث مقدماتی لازمی هم بود و بعد از چند جلسه‌ای که مسائلی ذکر کردیم و مخصوصاً به ایرادها و اشکالهایی که از طرف منکرین خدا ذکر شده است پرداختیم، اهمیت و ارزش آن بحث مقدماتی بهتر روشن خواهد شد.

اما راههایی که برای اثبات وجود خدا ذکر شده است. ما چون می‌خواهیم یک بحث مستوفایی کرده باشیم خواهش می‌کنیم که آقایان خیلی عجله به خرج ندهند. می‌خواهیم یک تقسیم‌بندی نسبتاً جامع و کاملی کرده باشیم برای اینکه این مطلب درست روشن بشود و آن وقت معلوم می‌شود که چقدر در بیانات کسانی که برای اثبات خدا و توحید چیز نوشته‌اند، تشویش و اضطراب و بی‌نظمی وجود دارد و همچنین چقدر در بیانات کسانی که درباره انکار وجود خدا بحث کرده‌اند، همین تشویشها و اضطرابها وجود دارد.

از نظر کلی سه راه (یعنی سه راه کلی که باز بعضی از آن راهها خودش منشعب می‌شود به راههای جزئی‌تری) درباره اثبات وجود خدا ذکر شده است یا وجود دارد. ما معتقدیم هر سه راه هم راههای درستی است. یک راه را ما راه روانی و یا فطری می‌نامیم، راه دیگر را راه علمی و یا شبه فلسفی، و راه سوم راه فلسفی است.

اما راه اول که راه روانی و راه فطری است به این صورت است که از راه وجود خود انسان، خدا را اثبات کرده‌اند به این معنا که گفته‌اند احساس وجود خدا در انسان هست یعنی در فطرت و در خلقت هر کسی یک احساسی و یک تمایلی وجود دارد که این احساس و تمایل خود به خود انسان را به سوی خدا می‌کشاند. از این جهت مثل خدا و انسان مثل مغناطیس و آهن است. یک چیزی وجود دارد به نام "مغناطیس" که یک چیز دیگری را به نام "آهن" جذب می‌کند. این راه فقط این را می‌گوید که یک چنین جاذبه‌ای را من احساس می‌کنم (چون راه روانی است)، یک چنین جاذبه‌ای میان انسان و میان آن حقیقتی که نامش خداست وجود دارد. به دلیل وجود این جاذبه، پس یک چنین حقیقتی هست. باید ببینیم که این حرف را که گفته و توضیحش چیست.

ببینید، انسان به طور کلی دو دستگاه دارد: یک دستگاه عقل و فکر و اندیشه که حس می‌کند یعنی درک می‌کند، می‌بیند، با حواس پنج‌گانه یا بیشتر خودش حس می‌کند، با عقل و فکر خودش فکر می‌کند، همان دستگاهی که علوم و فلسفه‌ها را برای بشر به وجود می‌آورد. یک کانون دیگری هم در وجود انسان هست که آن را کانون تمایلات و کانون احساسات می‌نامند. احساسات غیر از حس است، به اصطلاح معروف مربوط به دل انسان است. در وجود انسان یک سلسله خواسته‌ها طبعاً وجود دارد، مثلاً غیر از تمایلات حیوانی که همه می‌دانیم مثل تمایل به خوراک و تمایل جنسی، یک سلسله تمایلات عالی در وجود انسان هست، لاقلاً روی این تمایلات عالی بحث است، مثل تمایلی که در وجود انسان به امور اخلاقی هست یعنی به نیکوکاری، به خدمت، به احسان. تمایلی در وجود انسان به کاوش و تحقیق هست یعنی انسان که علاقه‌مند است به کاوش کردن، حس کاوشگری در انسان هست، حس تحقیق در انسان هست، انسان در مقابل هر مجهولی قرار بگیرد خواه آنکه در کشف این مجهول منافی داشته باشد یا منافی نداشته باشد، یک حس "باید ببینم"، "باید بفهمم"، "باید درک کنم" در او هست، دلش می‌خواهد که پرده مجهول را عقب بزند، این خودش یک تمایلی در وجود انسان است. ما حالا در مقام تعریف هستیم، در مقام اثبات نیستیم. هستند کسانی که این تمایلات را قبول ندارند ولی اکثریت

دانشمندان اینها را قبول دارند. این کسی که می‌گوید خداشناسی فطری است، می‌گوید در وجود انسان یک تمایل عالی هست که آن تمایل به پرستش است، خودش را با یک حقیقتی وابسته و پیوسته می‌داند و دلش می‌خواهد به آن حقیقت نزدیک شود، از زندان "خودی" خارج شود، او را تسبیح کند، او را تنزیه کند، به سوی او برود. یک تمایل این گونه در وجودش هست که او را می‌کشد. روی این حساب پس در دل انسان نه در مغز انسان، در کانون تمایلات و احساسات انسان، پایه خداشناسی هست از باب اینکه در اینجا یک تمایلی به سوی خدا هست.

این حرف را بگویید کی گفته است؟ ما در همه مباحثی که بعدها بحث می‌کنیم، یکی از مباحثمان این است که بینیم در قرآن آیا یک حرف پایه‌ای دارد یا ندارد؟ دانشمندان در این زمینه چه گفته‌اند، قدیم و جدید؟ ما نمی‌خواهیم درباره این مطلب زیاد بحث کنیم، فقط آن مقدار لازم را بحث می‌کنیم، به اشاره اکتفا می‌کنیم. اما در قرآن کریم ریشه این مطلب را ما به خوبی پیدا می‌کنیم، همان آیه‌ای که می‌فرماید: "فأقم وجهك للدين حنيفا فطره الله التي فطر الناس عليها" (۱) دین را یک امر فطری می‌داند، همان تمایل دینی را در فطرت هر کسی موجود می‌داند، میل به سوی حق را در وجود هر کسی فطری می‌داند، و تنها این نیست، به صورتهای مختلف این (حقیقت) در قرآن بیان شده، (از جمله) همین آیه‌ای که به اصطلاح آیه عالم "ذر" نامیده می‌شود. در قرآن نام عالمی به نام عالم "ذر" (به صورت) جدا نیست ولی چنین حقیقتی هست:

«و اذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم الست بربکم قالوا بلی شهدنا» (۲).

مسلم این آیه یک رمزی، یک حقیقتی را دارد می‌گوید. آیه نمی‌گوید که خداوند ذریه آدم را از پشت آدم بیرون کشید، آیه می‌گوید که ذریه هر کسی، ذریه همه مردم را در پشت همه مردم [قرار داد]: "و اذ أخذ ربك من بنی آدم من ظهورهم (نه) من ظهر آدم" ذریتهم ". در آنجا که مردم هنوز در اصلا بآب بودند، اینها را بر نفس خودشان گواه گرفت و از آنها پرسش کرد: "الست بربکم" «آیا من پروردگار شما نیستم؟ اینها در همان

پاورقی:

۱. روم / ۳۰

۲. اعراف / ۱۷۲

مرحله تصدیق کردند و گفتند: بلی.

- این اشاره‌ای به آدم و حوا نیست؟

استاد: "ظهورهم" دارد، "ظهورهما" که ندارد. بعد هم نسبت به حوا که "ظهر" صادق نیست، نسبت به

آیه می‌خواهد بگوید انسان قبل از آنکه در این دنیا به شکل انسان به وجود بیاید، در خمیره‌اش اقرار به وجود خداوند هست. تمام آیاتی که در قرآن هست [ناظر به این حقیقت است] و بلکه قرآن یک اصل کلی‌تری را بیان می‌کند، اصلی کلی‌تر قرآن این است که در تمام موجودات تمایل حق وجود دارد:

«افغیر دین الله یبغون و له اسلم من فی السموات و الارض (۱)».

چقدر ما آیه در قرآن داریم به عبارت: "سیح لله ما فی السموات و الارض"، "یسبح لله ما فی السموات و الارض"، "یسجد لله من فی السموات (یا ما فی السموات)".

با تعبیر "سبح"، "یسبح"، "یسجد" قرآن می‌خواهد بگوید که تمام مخلوقات در باطن ذات خودشان مسیح پروردگارند، منزه پروردگارند و به سوی او - بخواهند یا نخواهند - در حرکت و تکاپو هستند و می‌روند، ولی خوب ما نمی‌خواهیم به قرآن استدلال کرده باشیم، ما می‌خواهیم بگوییم این مطلب در قرآن هم تأیید شده است. عرفای خودمان که در این زمینه، دیگر فوق‌العاده داد سخن داده‌اند. آنچه شما در زبان عرفان به نام "عشق" می‌شنوید همین است:

شورش عشق تو در هیچ سری نیست که نیست

منظر روی تو زبیب نظری نیست که نیست (۲)

پاورقی:

۱. آل عمران / ۸۳

۲. ادامه غزل به این صورت است:

نیست یک مرغ دلی کش نفکندی به قفس تیر بیداد تو تا پر به پری نیست که نیست
نه همین از غم او سینه ما صد چاک است داغ او لاله صفت بر جگری نیست که نیست
موسی ای نیست که دعوی انا الحق شنود ور نه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست
چشم ما دیده خفاش بود ور نه تو را پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست
گوش اسرار شنو نیست و گرنه «اسرار» برش از عالم معنا خبری نیست که نیست

غزلی است از حافظ و حاجی سبزواری آن را استقبال کرده است. در این زمینه، دیگر زبان شعرای ما پر است و نمی‌خواهیم واردش بشویم. فقط همین قدر می‌خواهیم اشاره کنیم به این مطلب که عرفا عشق الوهی را در فطرت همه انسانها می‌دانند. حتی راجع به آیه "و قضی ربک الا تعبدوا الا اياه" (۱) (خدا حکم کرده است که جز او هیچ چیزی را پرستش نکنید) - برای اینکه بدانید که مطلب را تا کجاها برده‌اند - عرفا یک حرفی گفته‌اند که داد و قال فقها را بلند کرده‌اند. عرفا گفتند این قضا قضای تکوینی است و اجتناب ناپذیر است (اتفاقاً از ابن عباس هم روایتی در همین زمینه هست) یعنی برای بشر امکان

مسلمان گر بدانستی که بت کیست یقین کردی که دین در بت پرستی است این یک طنزی به این مطلب است، نه اینکه بخواهد بت پرستی به این مفهوم کثیفش را تأیید کند. می خواهد بگوید آن بت پرست هم در واقع خداپرست است، یعنی آن حس پرستش واقعی خداست که او را به این طرف و آن طرف کشانده، منتها خدا را گم کرده، معبود واقعی خودش را گم کرده، حقیقت را گم کرده، به مجاز چسبیده اما علت چسبیدنش به مجاز، آن حس واقعی است که او را به دنبال حقیقت روان کرده است.

نظر فلاسفه و روان‌شناسان جدید

این طور نیست که علمای جدید (روان‌شناسان و فیلسوفان جدید) این مطلب را تأیید نکرده باشند. نمی‌خواهم بگویم وحدت نظر کاملی وجود دارد ولی

پاورقی:

۱. اسراء / ۲۳

لااقل از نظریات بسیار بسیار اساسی و متینی که محققین روان‌شناس و روانکاو امروز دارند یکی همین است. بعضی مقالات به زبان فارسی هم ترجمه شده است. این روان‌شناس معروفی که شاگرد فروید هست به نام یونگ، از کسانی است که در اصل "شعور باطن" عقیده‌اش با فروید موافق است، می‌گوید راست می‌گویی، شعور انسان منحصر به شعور ظاهر نیست، یک شعور مغفول و باطنی هم دارد، ولی معتقد است که برخلاف آنچه فروید می‌گوید که شعور باطن را فقط عناصر مطرود از شعور ظاهر تشکیل می‌دهند، شعور باطن در فطرت هر کسی و در خلقت هر کسی قبل از اینکه به این دنیا بیاید، با خودش وجود دارد، عناصر مطرود از شعور ظاهر قسمتی از شعور باطن است و معتقد است که اعتقاد به خدا در شعور باطن انسان وجود دارد و جزء عناصر اصلی شعور باطن انسان است نه جزء عناصر مطرود از شعور ظاهر، که فروید معتقد است اعتقاد به خداشناسی یک عنصر مطرود از شعور ظاهر است که اینها رفته‌اند، بعد در باطن تغییر شکل داده و به شکل خداشناسی آمده‌اند.

یکی دیگر از کسانی که سخت طرفدار این حس و این غریزه است یعنی خداشناسی را به صورت یک حس و به صورت یک تمایل در وجود انسان می‌شناسد، روان‌شناس و فیلسوف معروف آمریکایی ویلیام

"هر قدر انگیزه و محرک میل‌های ما از این عالم طبیعت سرچشمه گرفته باشد، غالب میل‌ها و آرزوهای ما از عالم ماوراء طبیعت سرچشمه گرفته است."

می‌گوید بیشتر آرزوهای ما ریشه‌اش طبیعت نیست. اگر در ما میل به خوراک وجود دارد. این غذای خارجی است که این میل را در ما به وجود آورده ولی در ما

پاورقی:

۱. [این کتاب به نام دین و روان چاپ شده است].

میل‌های عالی‌تری وجود دارد که منشأش حقایق بالاتر از امور مادی است. چرا که غالب آنها با حساب‌های مادی و عقلانی یعنی با حساب‌های فکری که آدم روی منافع و حسابگری بخواهد به وجود بیاورد جور در نمی‌آید. ما بیشتر به آن عالم بستگی داریم تا به این عالم محسوس و معقول. این یک قسمت از عبارت اوست. قسمت دیگر این است، می‌گوید:

"هر وضع و حالتی را که "مذهبی" بنامیم چیزی از وقار و سنگینی و وجد و لطف و محبت و ایثار همراه دارد. اگر خوشی به او روی دهد خنده‌های جلف و سبک از او دیده نمی‌شود و اگر غمی به او روی دهد ناله و ناسزا از او شنیده نمی‌شود. آنچه من در آزمایش‌های خود اصرار دارم وقار و سنگینی است."

یکی از خصائص حس دینی را به اصطلاح یک حالت سنگینی و وقار در انسان تشخیص می‌دهد، چون این مرد روان شناس بوده است و در حدود سی‌سال روی همین حس مذهبی افراد مطالعه کرده، روی افرادی که به اصطلاح یک حالت تصوف و عرفان داشته‌اند، روی مکاشفات اینها [مطالعه کرده]. کتاب شیرین و جالبی است، حتما آن را بخوانید. یک عبارت دیگر هم همین مرد دارد، آن را هم برایتان نقل کنم، می‌گوید:

"آیا احساسات الوهیت و وجدان خداوند در نزد بشر یک احساس واقعی و حقیقی است یا یک امر خیالی

بعد این طور می‌گوید:
"من به خوبی می‌پذیرم که سرچشمه زندگی مذهبی دل است".

سایر سرچشمه‌هایی را که دیگران می‌گویند مذهب را چه و چه و چه تأمین کرده قبول ندارد، ریشه‌اش از دل خود آدم سرچشمه می‌گیرد. بعد می‌گوید:

"قبول هم دارم که فرمولها و دستورات عملهای فلسفی و خداشناسی مانند مطالب ترجمه شده ای است که اصل آن به زبان دیگری باشد."

خیلی حرف عالی و جالبی است. می‌گوید فلسفه و علوم یا علم کلام مذهب را به

وجود نیاورده، این احساس مذهبی است که اینها را به وجود آورده. می‌گویند مثل بیانات فلاسفه و متکلمین مثل این است که یک کتابی را از زبانی به زبان دیگری ترجمه کنند. در واقع آن چیزی که این حرفها را به وجود آورده دل بشر است، فطرت بشر است، بعد به این صورت درآمد است.

- آن حس مذهبی است.

استاد: بله، یا آن حس مذهبی انسان است که در هر کسی هست. یک کتاب کوچکی این آقای دکتر شریعتی خودمان ترجمه کرد [به نام] نیایش، شرکت انتشار چاپ کرد. نیایش مال همین الکسیس کارل معروف است. او راجع به اصالت دعا بحث می‌کند، چون دعا هم عبادت است. کارل از آن کسانی است که خیلی اصرار دارد روی این حس مذهبی که حس مذهبی یک حس اصیلی در انسان است. مثلاً درباره دعا می‌گوید: دعا پرواز روح است به سوی خدا، پرواز واقعی روح است به سوی خدا. فرید وجدی در دائرة المعارف از رنان نقل می‌کند که گفته است:

"ممکن است روزی هر که را دوست می‌دارم نابود و از هم پاشیده شود، هر چه که در نزد من لذت‌بخش‌تر و بهترین نعمتها حیات است از میان برود و نیز ممکن است آزادی به کار بردن عقل و دانش و هنر بیهوده گردد ولی محال است که علاقه به دین متلاشی یا محو شود بلکه همواره و همیشه باقی خواهد ماند و در کشور وجود من گواهی صادق و شاهدی ناطق بر بطلان مادیت خواهد بود."

در این زمینه خیلی سخنها گفته شده است. مطلبی را که اخیراً من خودم برخورد کرده و پیدا کرده‌ام برای شما نقل می‌کنم. یک کتابی اخیراً دستم افتاده، شاید هم اخیراً منتشر شده به نام دنیایی که من می‌بینم از اینشتین، مجموعه‌ای است از یک سلسله نامه‌ها یا مقالات و سخنرانیهایی که این مرد در موضوعات مختلف کرده، اینها را جمع کرده‌اند و شاید اصل کتاب هم به همین صورت است، حالا خودش یا کس دیگر جمع کرده نمی‌دانم. متأسفانه این کتاب یا خیلی بد ترجمه شده و یا خیلی بد چاپ شده، چون وضع عبارتها مغشوش است و من نمی‌دانم مترجم ضعیف بوده است یا در وقت چاپ بعضی از کلمات یا حرفها افتاده است، ولی خوب این قدر نیست که از

آن استفاده نشود. در آن کتاب یک فصلی دارد تحت عنوان "مذهب و علوم". من قسمتهایی از آن فصل را چون در همین زمینه است برای شما نوشته‌ام و می‌خوانم. قطع‌نظر از اینکه گوینده یک دانشمند درجه اول عصر خودش هست، اصلاً در اینجا یک بحث عالی کرده و خود بحث عالی است. آنجا مقدمه‌ای می‌آورد که من در دو جمله آن را خلاصه کرده‌ام. می‌گویند محرک انسان عشق و آرزوست. بعد می‌گویند ببینیم چه محرکی، چه عشق و آرزویی مذهب را به وجود آورده است. می‌گویند هیجانها و احساسات موجد مذهب، بسیار مختلف و متفاوت‌اند، یک چیز را نمی‌شود عامل آن حساب کرد. آن وقت

"خصیصه اجتماعی بشر نیز یکی از تبلورات مذهب است. یک فرد می‌بیند پدر و مادر، خویشان و رهبران بزرگ می‌میرند، یک یک اطراف او را خالی می‌کنند. پس آرزوی هدایت شدن، دوست داشتن، محبوب بودن و اتکاء و امید داشتن به کسی زمینه قبول عقیده به خدا را در او ایجاد می‌کند. این خدا (خدایی که به واسطه این جهت پیدا شده باشد)" (۱) بخشنده و مهربان است، حفظ می‌کند، کائنات را بر سر پا نگه می‌دارد، پاداش و جزا به مخلوقات می‌دهد، خدایی است که نسبت به وسعت دید معتقدینش دوست می‌دارد زندگی و قبیله و نژاد را (آنهایی که خدا را در حد قبیله می‌شناسند یا در حد بیشتر یا کمتر) (۲) حفظ کند، تسلی دهنده بر آرزوهای سرخورده و خواهشهای اقناع نشده است، خدایی است که ارواح مردگان را از فساد و تباهی

پاورقی:

۱ و ۲. [جمله داخل پرانتز از استاد است].

در امان می‌گیرد. این زمینه عقیده اجتماعی یا اخلاقی خداست.»
و او خودش یهودی است که این حرف را می‌زند، می‌گوید:
«کتاب مذهبی یهودیان تکامل از مذهب ترس به مذهب اخلاقی را به عالی‌ترین صورتی تصویر می‌کند و همچنین آن تصویر و تشریح در انجیل عهد جدید ادامه می‌یابد.»
می‌گوید خدایی که در تورات و در انجیل معرفی شده خدایی است که همان انسان روی خصیصه اخلاقی و اجتماعی، خودش او را برای خودش ساخته است.
«ولی مذاهب ملل متمدن، بخصوص مذاهب ملل شرق، اصل معنوی و متکی به اصول اخلاق است.» (۱)
بعد یک بحثی راجع به فایده مذهب می‌کند و مذهب ولو مذهب ترس و مذهب اخلاق را - که قبول ندارد. این مذاهبها یک مذهب حقیقی و واقعی باشد، بلکه اینها را مذاهبهای ساختگی می‌داند - در عین حال برای بشر مفید می‌داند.

می‌گوید:

«تکامل از مذهب ترس به مذهب اخلاق قدم بزرگی در زندگی ملل است، حال گو که مذهب ترس و یا مذهب مطلقاً به اصول اخلاقی تکیه داشته باشد، همه تسلیحی علیه آن چیزی است که ما در مقابل آنها باید خود را حفظ کنیم: یعنی مذهب ترس و مذهب اخلاق و معنی، سفر نجات روح بشر از فساد و انحطاط است.»

فایده اینها را قبول می‌کند. می‌گوید یک خاصیت مشترکی که مذهب ترس و مذهب اخلاق دارد این است که برای خدا شکل قائل است، خدا را مثل یک انسان [دانسته]، خصائص و صفات یک انسان را به خدا می‌دهد:

"عمومیتی که در بین این انواع مختلف مذهب موجود است عقیده به این است که خدا شکل دارد، یعنی به شکل مخصوصی تظاهر کرده یا می‌کند".

پاورقی:

۱. اینجا عبارت کتاب ناقص است، نمی‌دانیم چه می‌خواسته بگوید.

به همین دلیل اینها را تخطئه می‌کند. می‌گوید همیشه در گذشته این جور بوده‌اند:

"ولی فراموش نشود که در این بین عده قلیلی از افراد و جماعات یافت می‌شود که یک معنی واقعی از وجود خدا را برای این اوهام دریافته‌اند که واقعا دارای خصائص و مشخصات بسیار عالی و تفکرات عمیق و معقول بوده، به هیچ وجه قابل قیاس با آن عمومیت عقیده نیست".

که می‌گوید در طول گذشته هم این جور بوده.

"اما یک عقیده و مذهب ثالث بدون استثنا در بین همه وجود دارد، گرچه خالص و یکدست در هیچ کدام یافت نمی‌شود، من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم".

معتقد است به اینکه در همه انسانها [این احساس مذهبی وجود دارد] ولی بعد می‌گوید که بعضی افراد ممکن است فاقد این [احساس] باشند. شاید این هم نقص در مترجم است که اول می‌گوید در همه، بعد بعضیها را فاقد آن می‌داند. می‌گوید یک احساس مذهبی بالخصوصی در همه افراد هست که من آن را احساس مذهبی آفرینش یا وجود می‌دانم:

"بسیار مشکل است این احساس را برای کسی که کاملا فاقد آن است توضیح دهیم، بخصوص که در اینجا دیگر بحثی از آن خدا که به اشکال مختلف تظاهر می‌کند نیست. این خدا بزرگتر است از اینکه توصیف بشود".

این همان خدایی است که ما مسلمانها او را "الله اکبر من ان یوصف" می‌دانیم.

"در این مذهب فرد کوچکی آمال و هدفهای بشر، و عظمت و جلالی که در ماورای امور و پدیده‌ها در طبیعت و افکار تظاهر می‌نماید را حس می‌کند. او وجود خود را یک نوع زندان می‌پندارد، (۱) چنانکه می‌خواهد از قفس تن پرواز کند و تمام هستی را یکباره به عنوان یک حقیقت واحد دریابد".

فرق عجیبش این است. می‌گوید این جور احساس درباره مذهب و خدا، خدا را پاورقی:

۱. مشخصات این احساس را می‌گوید.

به این عظمت ادراک کردن و بعد هم احساس میل پرواز به سوی او، این احساس چیزی نیست که در دوره امروز در بشر پیدا شده باشد، قرائن نشان می‌دهد که از اوایل تمدن بشر خدا به این صفت در میان بشر درک شده بود، چون یک احساس بوده در مردم وجود داشته است. می‌گوید:

"ابتدای این مذهب و آثار شروع به آن به اوایل شروع تمدن بشری می‌رسد، مثلا در مزامیر داوود

درباره کتاب یهودیها و انجیل می‌گوید اینها خدا را در یک حد پایینی معرفی کرده‌اند، خدا را در شکل یک انسان تصویر کرده‌اند ولی در مزامیر داوود و در بودائیزم - آن‌طور که من در کتابهای شوپنهاور خوانده‌ام - این احساس مذهبی آفرینش کاملاً منعکس است.

"نوابغ مذهبی اعصار گذشته به وسیله این نوع احساس مذهبی که نه اصول دین می‌شناسد (۱) و نه خدایی که به تصور آدمیان درآید مشخص شده است. آنها خدا را به همین عظمت و بزرگی درک کرده‌اند به طوری که اکنون هیچ کلیسایی وجود ندارد که اصول آموزش آن متکی بر این عقیده باشد (۲) به این معنا که فقط در بین بدعت‌گذاران قرون (۳) می‌توان به طور صریح اشخاصی را یافت که مملو از عالیترین احساسات این مذهب بوده و در احوال مختلف مورد احترام معاصرین خویش قرار گرفته‌اند."

باز دو مرتبه به کلیسا می‌زند:

"حال اگر این مذهب تصور صحیحی از خدا و علم لاهوت به دست نمی‌دهد، چگونه و به چه وسیله به دیگران تبلیغ می‌شود؟ به نظر من این مهمترین وظیفه هنر و علم است که این حس را برانگیزد و آن را در وجود آنها که صلاحیت دارند زنده نگاه دارد."

پاورقی:

۱. البته مقصودش اصول دینی است که مسیحیها برای خدا معین کرده‌اند.
۲. باز تک مضراب می‌زند به کلیسا که کلیسا چنین خدایی را درک نمی‌کند و نمی‌شناسد.
۳. یعنی کسانی که کلیسا آنها را منحرف می‌داند ولی آنها موحد واقعی بودند.

ما اینها را نقل کردیم برای اینکه معلوم باشد لاقلاً در دنیای قدیم و جدید یک چنین نظریه‌ای وجود دارد، یک چنین فکری وجود دارد که در وجود انسان یک احساس اصیل نسبت به خدا وجود دارد.

تقویت حس خداجویی

خوب، راجع به این احساس، یعنی مذهب از آن جهت که احساس است چه کار باید کرد؟ راه بسیار بسیار خوبش همین است که آقای اینشتین نشان داده. کار علم و کار هنر این است که این احساس را

انسان را عملاً موحد می‌کند این حس است، به شرط اینکه انسان این حس را پرورش بدهد. این حس است که اگر انسان عبادت را با شرایطش انجام بدهد، مثلاً صبح خیلی زود، اول طلوع صبح لااقل بیدار بشود، خلوت باشد، در وقتی است که استراحت کرده، شواغل و موانع دیگر مزاحم نیست، با یک حال خلوص نیتی و با یک توجهی، با یک حضور قلبی اگر دو رکعت نماز بخواند بلکه یک "سبحان ربی العظیم و بحمدہ" که می‌گوید، یک "سبحان ربی الاعلی و بحمدہ" که می‌گوید، از آن عمق باطنش به موج و به لرزه و حرکت درمی‌آید. این حرفهایی که این همه شنیده‌اید هی می‌گویند برو دلت را صاف کن، قلب را تصفیه کن تا خدا را بشناسی، صفای نفس ایجاد کن، مفهوم صحیحش همین است، یعنی در وجود تو یک چنین تمایل اصیلی وجود دارد، برو این را تقویت کن. چون این میل به سوی بالاست موانعش این است که آن تمایلات به سوی پایین از برای آن مانع می‌شوند، موانع آن را برطرف کن. هر چه بیشتر این حس را تقویت کنی دلت و قلبت بیشتر به وجود خدا گواهی می‌دهد. این حس به قول مولوی:

سر میل خود نداند در لبان

همچو میل کودکان با مادران

بچه که به دنیا می‌آید به حکم یک غریزه اصیل گردنش را کج می‌کند، لبه‌ایش حرکت می‌کند، در جستجوی پستان است، پستانی که او را از راه فکر و عقل و حس یعنی تجربه و آزمایش نشناخته، اصلاً تا حالا با آن تماس نداشته ولی غریزه آن را می‌کشاند، خودش هم نمی‌داند، کشیده می‌شود بدون اینکه خودش بفهمد که به کجا کشیده می‌شود و چرا کشیده می‌شود. خوب، این یک راه است که ما این را خیلی به طور اختصار شرح دادیم و اگر بنا بشود اینها نوشته شود خیلی باید به تفصیل بیشتر نوشته شود و به نظر من همین مقدار کافی است.

راه علمی یا شبه فلسفی

اما آن راههای دیگر. یک راه را ما عرض کردیم راه علمی است ولی گفتیم شبه فلسفی. راه علمی که علمی محض بخواهد باشد، برخلاف نظریه بسیاری از افراد محال است که بتواند خدا را به انسان معرفی کند. یعنی چه؟ یعنی راهی که علم به طور مستقیم بخواهد خدا را به انسان نشان بدهد [وجود ندارد]، چرا؟ چون علم کارش این است که پدیده‌های عالم را به انسان می‌نماید، یعنی باید شیء کوچک باشد تا علم بتواند آن را نشان بدهد. علم می‌تواند یک عنصر از عنصرهای طبیعت را برای انسان کشف کند. علم می‌تواند مثلاً برای انسان یک ستاره در منظومه شمسی کشف و پیدا کند، اما علم (۱) هرگز به طور مستقیم نمی‌تواند خدا را به انسان نشان بدهد. اگر یک چیزی این جور محاط علم و تجربه و آزمایش دربیاید، این نمی‌تواند خدا باشد، کما اینکه نمی‌تواند روح باشد، کما اینکه نمی‌تواند زمان باشد، یعنی این اموری که محدود به یک حد معینی نیست، از حدود تجربه و آزمایش خارج است. بله، علم به طور کمک و معاون و غیرمستقیم می‌تواند خدا را نشان بدهد و بسیار معاون و کمک خوبی است. به چه شکل؟ همانجاست که باز باید [علم] با فلسفه یعنی با عقل دست به دست یکدیگر بدهند. چطور؟ این راه، شناختن خدا از طریق مخلوقات است یعنی از طریق موجودات و واقعیاتی که ما مستقیم با آنها در تماس هستیم. این دیگر به حس

پاورقی:

۱. مقصود ما از علم، تجربه و آزمایش و مشاهده و از این قبیل است.

خداشناسی که در هر کسی می‌گویند هست مربوط نیست. چنین حسی هم وجود نداشته باشد، چون بشر عقل دارد، فکر دارد، علم دارد. از راه علم و فکر و فلسفه، از راه مطالعه کردن اشیاء و واقعیات خارجی می‌تواند خدا را بشناسد. تازه این هم به سه کیفیت است. یکی از راه نظم موجودات: موجوداتی را می‌بیند و در این موجودات نظمی مشاهده می‌کند و می‌گوید این نظم بدون نظم دهنده‌ای که مدبر باشد امکان پذیر نیست. همه اینها را ما توضیح می‌دهیم. یکی دیگر از راه خلق است، به نظم کاری

است. می‌بینم که هر مخلوقی در مسیر خودش که حرکت می‌کند کانه حرکت خودش را از روی آگاهی انجام می‌دهد، یعنی یک قدرتی هست که او را در مسیر خودش هدایت می‌کند. برای اینکه بدانیم در قرآن ما تمام اینها هست، به طور اشاره عرض می‌کنم:

"سبح اسم ربك الاعلی، الذی خلق فسوی، و الذی قدر فهدی، و الذی اخرج المرعی، فجعله غثاء احوی"^(۱).

«الذی خلق» خدا را به عنوان خالق می‌شناسد. قرآن پر است از این مضمون [که موجودات را به عنوان اینکه مخلوق هستند آیت حق می‌داند، یعنی خدا را به عنوان خالق معرفی می‌کند]. آیات دیگری داریم که موجودات را به عنوان اینکه منظم هستند و نظم دارند، نظم حکیمانه‌ای دارند، آیت خدا می‌داند، یعنی خدا را به عنوان ناظم و مدبر عالم معرفی می‌کند. آیاتی هم داریم که خدا را به عنوان هادی و راهنمای موجودات در مسیرشان معرفی می‌کند.

پاورقی:

۱. اعلی / ۱ - ۵

"«الذی خلق» آفرید، او آفریننده است، پیدا کننده اشیاء است. "فسوی" آفرید و اینها را معتدل آفرید، متوازن آفرید. این همان نظمی است که در دستگاه هستی وجود دارد." و الذی قدر فهدی "آن که اندازه‌گیری کرد - اندازه‌گیری باز مربوط به نظم می‌شود - "فهدی" سپس اشیاء را در جای خودشان هدایت کرد. مثلاً ببینید برای اینکه این سه راه مشخص شود، یک وقت هست شما یک تپه‌ای می‌بینید، یک کومه‌ای از خاک می‌بینید، اینها را کی آمده اینجا ریخته؟ هیچ نظمی هم شما در این کومه خاک نمی‌بینید، هیچ هدایت و راهنمایی‌ای هم نمی‌بینید، ولی این را به عنوان یک پدیده و حادث که می‌بینید، دنبال آفریننده‌اش می‌گردید. یک وقت هست که نه، یک نظم می‌بینید دنبال ناظم می‌گردید، یک صفحه می‌بینید نوشته شده، یک صفحه می‌بینید حروف چینی شده، همه‌اش هم مفهوم است. وقتی این صفحه را می‌خوانید می‌بینید نوشته:

"منت خدای را عزوجل که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت. هر نفسی که فرو

اینجا می‌گویید این نظم، ناظم مدبر می‌خواهد. این حروفی که "ا" جداست، "ب" جداست، "م" جداست، "ن" جداست، "ت" جداست، در آن حروفی که در چاپخانه‌ها به اصطلاح می‌ریزند، اینکه اینها به این ترتیب قرار بگیرد: "م" اول، بعد "ن"، بعد "ت"، بعد "خ"، بعد "د"، بعد "ا"، بعد "ی" به همین ترتیب که این مفهوم را برای ما داشته باشد: "منت خدای را عزوجل" این نمی‌تواند به طور تصادف باشد، یعنی فاعل و پدید آورنده آن بی‌شعور و بی‌ادراک، همین جوری بدون توجه [این کار را انجام داده باشد] یا مثلاً یک آدم بی‌سواد آمده باشد بدون اینکه توجه به معنا و مفهوم داشته باشد، دستی اینجا برده آنجا برده، اتفاقاً این جور درآمده. می‌گویید نه، نظمی است که تا در فاعل آن، عقل و تدبیر وجود نداشته باشد محال است به وجود بیاید. این را ما می‌گوییم نظم، ولی این صفحه که به وجود آمده دیگر جماد اینجا افتاده، هدایت در آن نیست. یک وقت شما درباره یک موجود به پیدایش کار ندارید، به نظمش هم کار ندارید، البته همه اینها به جای خود، ولی علاوه بر همه اینها می‌بینید که این موجود یک حرکتی دارد، یک مسیری دارد یا مجموع موجودات یک

حرکت و مسیری دارند، می‌بینید این مسیر عجیب است، این مسیر به سوی یک تکاملی است، به سوی هدف و مقصدی است. آن وقت روی این فکر می‌کنید که چه قوه‌ای، چه نیرویی، چه چیزی وجود دارد که این موجود مقصد و هدف خودش را پیدا می‌کند؟ مثل همین مثالی که عرض کردم. شما می‌بینید کودکی نوزاد برای اولین بار از مادر متولد می‌شود، من در حیوانات دیده‌ام، در بچه انسان من خودم تجربه ندارم ولی در بچه‌های حیوان به چشم خودم دیده‌ام، بچه اسب از مادر متولد می‌شود، کوشش می‌کند بایستد، هنوز هم... که خیلی هم به زحمت می‌ایستد. کوشش می‌کند که سر جایش بلند شود، می‌افتد، دوبار، سه بار، بالاخره می‌ایستد، تا می‌ایستد این پوزه‌اش را کج می‌کند، هی می‌گردد این طرف و آن طرف، هی خودش را می‌مالد به شکم مادر، تا پستان را پیدا می‌کند. هیچ سابقه ذهنی ندارد، هیچ تجربه و آزمایشی ندارد. این مسأله هدایت است، غیر از نظمی است که در دستگاه موجود این حیوان الان وجود دارد، یک حساب دیگری است که خیلی هم مرموز است. هنوز علم نتوانسته اینها را کشف کند که چیست، ولی هست، چنین چیزهایی وجود دارد.

پس ما اگر از طریق دوم که اسم این راه را راه علمی و شبه فلسفی گذاشتیم [پیش برویم] - که علم به طور مستقیم در اینجا خدا را به ما نشان نمی‌دهد ولی به طور غیرمستقیم به ما کمک می‌کند به این نحو که آنچه که ما پایه قرار می‌دهیم موجودات و واقعیات محسوس و مشهود خود ماست - می‌گوییم هر چه را که ما انکار کنیم، اینهایی که الان می‌بینیم: این ستاره، این خورشید، این ماه، این زمین، این گیاه، این حیوان، این انسان، اینها را که انکار نمی‌کنیم. گاهی می‌گوییم اینها چگونه پیدا می‌شوند و پیدا شده‌اند؟ گاهی می‌گوییم این نظم در اینها و این تشکیلات در اینها، اعضا و جوارح در اینها با این حسابهای دقیق چگونه به وجود آمده؟ گاهی هم روی هدایت اینها بحث می‌کنیم. اما آن راهی که ما اسمش را می‌گذاریم راه فلسفی، آن راهی است که اصلا در آن راه احتیاج نیست که ما مخلوقات و واقعیات موجود و محسوس را پایه قرار بدهیم. اینها هم نباشند. ما با یک نوع محاسبه، با یک نوع تقسیم ذهنی و عقلی خدا را اثبات می‌کنیم. این دیگر می‌شود فلسفی محض. حالا از این راههایی که گفتیم، آن راه فطرت که عرض کردیم همین مقداری که عرض شد کافی است یعنی ما برای آن دیگر نمی‌خواهیم بیشتر از این بحث کنیم،

لزومی هم ندارد. ولی راههای دیگری که عرض کردیم: راههای مربوط به علم و فلسفه و... هر کدام از اینها را مفصلتر برایتان عرض می‌کنیم، که اول راهی که قهرا وارد می‌شویم راه نظم است. روی نظم بحث می‌کنیم به شرطی که آقایان هم روی این قضیه باز مطالعاتی بکنند.

- چیزی که برای من اینجا جای تعجب بود در مورد نظریات اینشتین بود که فرمودید راجع به بودا اظهار نظر کرده ولی درباره اسلام اظهار نظری نکرده و مثل اینکه هیچ اطلاعی نداشته و این فکر می‌کنم یک نقصی است.

استاد: بسیار بسیار. در این قضیه ما باید قبول کنیم که هندیهای معاصر خیلی از ما پیش هستند در این جهت که با دنیا ارتباط دارند، ارتباط زیاد دارند. اروپاییها اول پا نشدند بروند آنجا آنها را بشناسند، اینها اول رفته‌اند خودشان را فی‌الجمله شناسانده‌اند، لاقلاً محرک و مشوق آنها شده‌اند که آنها بیایند در این زمینه تحقیقاتی بکنند. مسلمین نه تنها این کار را نکردند، یک اشتباه بسیار بسیار بزرگ [مرتکب شدند] که من در آن جلسه گذشته هم این را گفتم و تکرار می‌کنم، باز هم تکرار خواهم کرد چون این را من خیلی مهم می‌دانم. مسلمین - که از مصریها هم این کار شروع می‌شود - یک اشتباه بسیار بسیار بزرگ در این زمینه‌ها مرتکب شدند، آمدند در واقع این حقایق را انکار کردند. نه اینکه مجذوب علوم تجربی اروپاییها شدند! خوب، واقعا هم علوم تجربی، حالا این علوم تجربی... اروپاییها نیستند. خود اروپاییها علوم تجربی را از مسلمین آموختند. از دروغهای بزرگ که در دنیا گفتند یکی همین است که حکمای یونان برای تجربه ارزش قائل نبودند، مسلمین هم پیروی کردند. هم حکمای یونان قائل بودند و بیش از آنها مسلمین قائل بودند و فرنگیها هم این را از مسلمین یاد گرفتند. مجذوب این شدند که راه علم در قدیم راه فلسفه بوده و غلط بوده و یگانه راه صحیح برای همه مسائل از جمله مسائل دینی تجربه و آزمایش است. بعد آمدند گفتند اساساً قرآن هم تمام راهها را تخطئه کرده غیر از همین راه، ببینید قرآن مردم را فقط به مخلوقات و مشهودات و محسوسات ارائه داده، گفته:

« فلا ينظرون الى الابل كيف خلقت، و الى السماء كيف رفعت »(۱).

خود مسلمین هی گفتند و روی این حرف اصرار هم کردند، خودشان آمدند به دنیا گفتند در توحید اسلام غیر از این چیزی وجود ندارد، یعنی اسلام خدا را به آن مفهوم عظیم، به عنوان یک حقیقت بزرگ آفرینش که غیر قابل توصیف است، به عنوان اینکه اساسا یک حس درونی انسان را به خدا پیوند می‌دهد، به همان مفهومی که خود مسلمین اسم آن را وحدت وجود به یک معنا گذاشتند [نمی‌دانند]. البته وحدت وجود خیلی حرفها دارد. اصلا آمدند تمام این حرفها را انکار کردند. نتیجه این شد که آمدند گفتند توحید اسلام یک مفهوم بسیار ساده عوامانه بدوی است در حدودی که همان مردم عوام [می‌فهمند، در حد فهم] همان پیرزنی که گفتند خدا را از کجا شناختی؟ گفت: از این چرخ نخریسی خودم، توحید اسلام در این حد و این پایه است. این تقصیر خود مسلمین است. هنوز هم در کتابهای ما روی همین قضیه تکیه می‌شود. یک جنایت بزرگ به اسلام همین است. اینکه قرآن از طریق سوق دادن مردم به خلقت رفته است، مسلم رفته است و بسیار بسیار راه خوبی هم هست، اما کی قرآن به این مطلب محدود کرده است؟ خوب، این یک راهی است، اهمیت قرآن به این است که جامع است، یک راه بالخصوص نرفته. شما اگر کتابهای عرفانی، حتی همان کتابهای بودایی [را مطالعه کنید، می‌بینید] تمام، آن راه را رفته‌اند، دیگر از این راهها نرفته‌اند ولی قرآن از همه راهها رفته. چرا ما این مزیت را از قرآن بگیریم؟

- من برای اینکه اهمیت اقدام برای شناسایی این طرز فکر اسلام بیشتر بشود یک مثالی داشتم که فکر می‌کردم این برای عوام‌الناس مجهول باشد ولی برای دانشمندان این قدر نمی‌دانستم. یک روز از مسجد برلن آمدم بیرون، یک آقای هم آمد بیرون. من پرسیدم شما مسلمان هستید؟ گفت: نه گفتم: آلمانی هستید؟ گفت: بله. گفتم: پس چطور آمدید مسجد؟ گفت: برای اینکه من دنبال یک مطلبی می‌گردم که گاهی هم مسجد می‌آیم. گفتم: دنبال چه؟ گفت: من خدایی که مسیحیها و کلیسا برای ما تعریف می‌کنند قبول ندارم. دنبال یک چیز دیگر می‌گردم و آن خدایی که من شخصا برای خودم احساس می‌کنم یک خدایی است که شکل ندارد و در همه جا، در همه افراد و در گیاهان مظاهرش را می‌بینم، و این نشان می‌دهد که مردم امروز حتی

پاورقی:

۱. غاشیه / ۱۷ و ۱۸

در دنیای غرب چقدر احتیاج به شناسایی این فلسفه مذهبی ما دارند. اهمیت این اقدام برای کسانی که وارد هستند، به نظر من یک تکلیف است.

استاد: صحیح می‌فرمایید.

- اینجا استدلال فرمودید که "ظهورهم" چون "ظهورهما" نیست، مربوط به حوا و آدم نیست. بنده حالا کار به تفسیر ندارم ولی آیا هیچ وقت در قرآن جمع به جای مثنی استعمال نشده؟

استاد: ممکن است، البته خیلی به طور استثنائی که یک وقتی مثلاً جمع در مورد تثنیه به کار برده شده باشد. ولی آن مقداری که من الان یادم هست در یک جای قرآن است ولی آن تثنیه‌ای است که در واقع جمع است. مثلاً دارد: "هذان خصمان اختصموا" (۱) اینها دو دشمن‌اند که با هم به جنگ آمدند. "خصمان" تثنیه است و "اختصموا" جمع آورده شده، اما سرش این است که "خصمان" دو نفر نبودند، دو دسته بودند در مقابل یکدیگر، و در اینکه در لغت عرب ضمیر تثنیه برای تثنیه است و جمع برای مافوق تثنیه، شکی نیست. حتماً (اگر) در یک مورد بالخصوصی ما پیدا بکنیم، روی یک عنایت خاصی است و الا ما نمی‌توانیم همین‌جوری یک چیزی بگوییم. اینجا که خود آیه هم قرینه است. این بیانی که عرض کردم مال خودم هم نیست، مال سید مرتضی است که به همین استناد کرده، می‌گوید کیفیت این مسأله عالم "ذر" آن جور نیست که مردم می‌گویند که انسانها به صورت ذرات همه در صلب آدم اول وجود داشتند و خداوند (آنها را) از صلب او بیرون کشید به همان شکل جسمانی که ذکر می‌کنند، چون قرآن می‌گوید: "و از اخذ ربک من بنی‌آدم من ظهورهم". "ظهورهم" به خود بنی‌آدم برمی‌گردد نه به چیز دیگر، نه به آدم و حوا، معنا ندارد، ذکر آدم و حوایی نبوده، اسم حوا در کار نبوده. خود آیه نشان می‌دهد که می‌خواهد بگوید هنوز قبل از آنکه نطفه‌ای حتی در رحم به وجود بیاید، هنوز که در مرحله استعداد است، در مرحله ماقبل از اینکه به صورت یک انسان حتی نطفه‌ای در شکم (چنین) به وجود بیاید، این استعداد در وجود انسان هست. آنجا ما به زبان تکوین از آنها پرسیدیم: "الست بریکم" «ما پروردگار شما

پاورقی:

۱۹ / حج

نیستیم؟ همه به زبان تکوین گفتند: بلی، شهادت دادند، تصدیق کردند که این جور است. آیات دیگری هم هست شبیه به این مضمون.
- خصوصاً کلمه "ظهور" جمع "ظهر" است.

استاد: بله "ظهر" که به حوا نمی‌تواند [نسبت داده شود]، عرض کردیم.
- آیه "سبح اسم ربک الاعلی، الذی خلق فسوی" خلق انسان در کار نیست؟ هدایتی که باید انسان بشود، "الذی اخرج المرعی" «.

استاد: نه، "اخرج المرعى" که مال غیر انسان است، برای اینکه قرینه‌اش در آیه دیگری هست که در آن دیگر هیچ این بحث نمی‌آید. همین جا هم این بحث نمی‌آید. اینجا هم صحبت انسان در کار نیست. - یعنی هدایت برای انسان باشد؟

استاد: نه، اعم است. در آن آیه‌ای که از زبان حضرت موسی و هارون نقل می‌فرماید که به فرعون گفتند: "قال ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی" (۱) پروردگار ما آنچنان است که هر چیزی را همان خلقت خودش را (یعنی هر چه نیاز داشته) به او داده، این همان توازن و نظم و حساب داشتن را خلقت است. "کل شیء" هم می‌گوید، نمی‌گوید انسان. "ثم هدی" این را با "ثم ذکر می‌کند. پس از آنکه هر چیزی را خلق کرده او را در مسیر خودش هدایت کرده است. خیلی مطلب عالی‌ای است. حالا باید بگردیم، من الان یادم رفته که در کجاها دیده‌ام، همین تازگی این را یک جایی دیدم راجع به همین که کم‌کم عده‌ای اساساً معتقد شدند که در تمام موجودات حتی جمادات یک نیرویی نظیر نیروی حیاتی هست به این معنا که در مسیر خودش یک حساب را رعایت می‌کند. - "و تری الجبال تحسبها جامده" (۲).

استاد: بله همین جور است. ریزه‌کاریهای عجیبی در قرآن هست. اهمیت قرآن

پاورقی:

۱. طه / ۵۰

۲. نمل / ۸۸

جامعیت آن است و این را انسان به خوبی درک می‌کند و بهترین دلیل بر اینکه قرآن وحی الهی است همین است. آدم می‌بیند که هر دانشمند، هر مقدار نبوغ داشته باشد، وقتی که در یک مسیر می‌افتد آنچنان غرق در آن مسیر می‌شود که دیگر اصلاً غیر آن را نمی‌بیند. خوب ما دیگر سراغ داریم، مثلاً من برای صدرالمآلهین فوق‌العاده عظمت قائل هستم، اصلاً من به اندازه‌ای که از کتابهای این مرد و از تدریس کتابهای او لذت می‌برم از هیچ چیزی آن قدر لذت نمی‌برم. عالیترین آرزوی من همیشه اوست ولی در عین حال حس می‌کنم که در محیط خودش غرق شده، یعنی در آن که فن خودش هست غرق شده است، از آن دیگر نمی‌تواند بیرون بیاید. تفسیر قرآن هم که می‌نویسد هیچ امکان ندارد که از آن پوست گردویی که در داخل آن پوست گردو قرار گرفته بیرون بیاید. یک بشر این مقدار نبوغ داشته باشد ولی بالاخره محدود است. باز شما می‌بینید یک کس دیگر مثلاً شیفته علوم تجربی می‌شود. مثلاً فرض کنید طنطاوی. طنطاوی انصافاً مرد دانشمندی است. از حق نباید گذشت، اگر این کتاب را به تفصیلی که نوشته است، این مرد به تنهایی نوشته باشد نوشته‌اند که جمع نوشته راستی مرد بسیار

کتابش هم "لا یشغله شأن عن شأن".
آن عرفان عالی‌ای که قرآن ذکر می‌کند: "هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن" (۱) شما این تعبیر را هیچ
جای دنیا [حتی در] همان کتابهای... که اینها دنبالش را گرفتند، بودائیزم و این حرفها که
می‌گویند عالیترین این جور حرفها در آنجا پیدا می‌شود، به این علو پیدا نمی‌کنید، یا:
«فاینما تولوا فثم وجه الله» (۲).
«لیس کمثله شیء» (۳).

پاورقی:

۱. حدید / ۳.

۲. بقره / ۱۱۵.

۳. شوری / ۱۱.

"«لا تدرکه الابصار و هو یدرک الابصار و هو اللطیف الخبیر» (۱).

در عین اینکه اینها را در آن علو خودش بیان می‌کند، در عین حال باز با یک آدم عامی دهاتی، یک
چوپان، یک ساربان که دارد حرف می‌زند، در آن هم کاملاً خدانشناسی را با یک زبان ساده و عامیانه‌ای
بیان می‌کند:

"«فلا ینظرون الی الابل کیف خلقت» (۲).

اهمیت قرآن به این است.

- از خانمها سؤال کرده‌اند: فرمودید هر مخلوقی در مسیر خودش حرکت می‌کند و مسیر خودش را از
روی آگاهی انتخاب می‌کند. اولاً منظور از آگاهی چیست؟ ثانیاً غیر از انسان موجودات دیگر هم آگاهی
دارند؟

استاد: ما هر چه که در غیر مسأله فطری بودن دین بحث کردیم فهرستش را عرض کردیم، فقط تئوری
این قضیه را ذکر کردیم، هنوز به بحثش نپرداخته‌ایم، ولی البته مدعا را عرض می‌کنیم. مدعا این است
که همه موجودات. همه مخلوقات اختصاص به انسان ندارد، انسان که معنی ندارد اختصاص داشته باشد،
آنهایی هم که اختصاص گرفته‌اند اختصاص به جاندار گرفته‌اند، اختصاص به جاندار ندارد جاندار و غیر
جاندار همه در یک مسیر هدایتی قرار گرفته‌اند. آن که قرآن می‌فرماید همین است و آن هم که ما

می‌خواهیم اثبات کنیم همین است. البته در تفسیر و توضیحش شاید دو سه جلسه باید راجع به آن صحبت کنیم.

پاورقی:

۱. انعام / ۱۰۳.

۲. غاشیه / ۱۷.

راههای علمی و شبه فلسفی

الف برهان نظم

در تقسیم‌بندی‌ای که در جلسه گذشته عرض شد گفتیم که راه‌هایی که برای اثبات وجود خدا وجود دارد مجموعاً سه نوع راه است: راه دل یا راه فطرت، نوع دوم راه‌های حسی یا راه‌های علمی و به اصطلاح نیمه فلسفی، نوع سوم راه‌های فلسفی.

بحث ما در جلسه گذشته راجع به راه دل و فطرت بود که آن مربوط به علم و فکر و عقل و استدلال و این جور چیزها نبود، مربوط به این بود که یک پیوند به معنی یک جاذبه و کشش در وجود هر انسانی هست که او را به حسب طبع و غریزه به سوی مبدأ می‌کشاند. بحث ما راجع به آن تمام شد. فقط من یک نکته‌ای در دنباله عرایض آن جلسه خودمان عرض می‌کنم برای اینکه مطلبان ناتمام نمانده باشد، بعد وارد بحث دیگرمان می‌شویم، و آن این است که ممکن است بعضی از افراد خیال کنند که این مسأله احساس درونی که اخیراً علمای روان‌شناس از طریق علمی و تجربی و روان‌شناسی آن را کشف کرده‌اند، آن جاذبه معنوی را کشف کرده‌اند، یک چیز بسیار تازه‌ای است و سابقه نداشته است، در صورتی که این مطلب سابقه دارد، البته نه به این طرز بیان، به طرزهای دیگری که بیان شده است. همین را حکما و فلاسفه از طریق فلسفه اثبات می‌کردند نه از طریق روان‌شناسی و آزمایش‌های تجربی، یعنی آنها این جور ادعا می‌کرده‌اند که اگر عالم مبدأ و خدایی داشته باشد که دارد، یعنی

وجودش را اثبات می‌کردند و اگر در دنیا حرکت و جنبشی وجود داشته باشد - که البته آن هم وجود دارد باید بازگشت مخلوقات به همان مبدئی باشد که از آن مبدأ پیدا شده‌اند، یعنی امکان ندارد که توجهی در وجود مخلوقات به سوی مبدأشان وجود نداشته باشد. جمله خیلی شیرینی تعبیر می‌کردند، می‌گفتند: "النهایات هی الرجوع الی البدایات" یعنی آخرها و نهایتها همان بازگشت به اولهاست و چون خدا اول همه اوایل هست آخر همه آخرها هم هست، نهایت موجودات هم هست. منتها آنها تعمیم می‌دادند، می‌گفتند در هر موجودی این میل و توجه به حق هست و نمی‌تواند نباشد. انسان به همان نسبت که کاملتر است این جاذبه در او قویتر و نیرومندتر است. مولوی چند بیت خیلی پرمغز و پرمعنا در همین زمینه دارد، به صورت شعر می‌گوید ولی همین فلسفه بزرگ را می‌گوید:

جزءها را رویها سوی کل است (۱) بلبلان را عشق با روی گل است
 آنچه از دریا، به دریا می‌رود (۲) از همانجا کامد آنجا می‌رود (۳)
 از سر که سیلهای تیزرو وز تن ما جان عشق آمیز رو

این یک بیان فلسفی برای همین مطلب بوده، همین مطلب را بیان فلسفی کرده. عرفا که دیگر در این قضیه بیداد کرده‌اند و حتی علیه حکما و فلاسفه قیام می‌کردند و می‌گفتند شما ارزش این نیروی معنوی را که در انسان هست که آنها اسمش را نیروی عشق می‌گذاشتند [درک نمی‌کنید]. عشق، که اینهمه در زبان شعرا آمده است، همین حقیقت است. [عرفا می‌گفتند] شما که اینهمه به عقل استناد و استدلال و اتکا می‌کنید درست نیست، بیا باید همان نیروی معنوی را که در انسان هست و در هر کسی وجود دارد، تقویت کنید. و نقطه اصلی‌ای که راه عرفان را از فلسفه جدا می‌کند همین است، عرفان معتقد است همین حس درونی‌ای را که در انسان است باید پرورش داد ولی فیلسوف بیشتر به پرورش دماغ و پرورش عقل و فکر و استدلال معتقد است، که

پاورقی:

۱. خاصیت جزء این است که رویش به کل خودش باشد. البته اینجا مقصود از جزء و کل فرع و اصل است.
۲. به زبان شعر این مطلب را می‌گوید اما آن حقیقت عالی فلسفی را بیان می‌کند: هر چه از دریا پیدا بشود آخرش باید به دریا برگردد. آبهایی که از دریا پیدا می‌شود آخرش باید به دریا برگردد.
۳. از هر جا آمده، به همان جا بازگشت می‌کند.

دیگر در این زمینه عرفا چون اهل زبان و شعر و ادب بودند قیامت و بیداد کردند. قبلا هم عرض کردیم که این جزء حقیقی است که قرآن مجید پذیرفته است، هم به آن مفهوم عام خودش که همه موجودات رو به سوی خدا هستند، آنجا که می‌فرماید: "ا فغیر دین الله یبغون و له اسلم من فی السموات و الارض" (۱) یا آنجا که می‌فرماید: "سبح لله ما فی السموات و الارض" (۲) و هم به مفهوم خاصش درباره

یکی از اشتباهات بزرگ همین است: بعضیها خیال می‌کنند انسان طبعاً طالب تنوع است، اصلاً تنوع را دوست دارد یعنی اینکه از نوعی به نوع دیگر لذتهایش را عوض کند، محبوبه‌ایش را عوض کند، خود تنوع مطلوب است، در صورتی که این جور نیست. علت اینکه تنوع مطلوب است، این است که هیچ مطلوبی قدرت ندارد مطلوبیت خودش را برای همیشه حفظ کند و جهتش این است که آن مطلوب مطلوب مجازی بشر است، مطلوب واقعی و حقیقی نیست. اگر یک شیء مطلوب واقعی و حقیقی باشد، انسان از او سرد نمی‌شود و اگر از او سرد نشد طالب تنوع نیست. ما می‌بینیم در قرآن راجع به نعمتهای بهشتی و آن دنیایی این نکته هست:

اورقی:

۱. آل عمران / ۸۳.

۲. حدید / ۱.

۳. رعد / ۲۸.

"«لا یبغون عنها حولا» (۱).

نه این است که بشر به هر نعمتی که می‌رسد دلش را می‌زند، خسته می‌شود، باز می‌خواهد تحولی، تنوعی، چیزی به وجود بیاورد؟ ولی فقط آنجا هرگز بشر طالب تحول و تنوع نیست. رازش همین است که مطلوب واقعی است. از این بگذریم.

اما راههای حسی یا علمی به تعبیر دیگر، و به تعبیر دیگر شبه فلسفی، چرا اینها را ما علمی می‌گوییم، شبه فلسفی می‌گوییم، بعد برایتان توضیح عرض خواهم کرد. عرض کردیم این نوع راه باز منشعب می‌شود به سه راه: یکی آنجاست که از نظم عالم بر وجود خالق و آفریننده حکیم علیم استدلال می‌شود، دیگری از خلقت عالم و سومی از هدایتی که در مخلوقات و موجودات عالم وجود دارد. اول ما راجع به نظم عالم بحث می‌کنیم.

نظم عالم

نظم عالم، نظام عالم دلالت می‌کند بر وجود خدا. این همان مطلبی است که در قرآن کریم به این تعبیر آمده است: "اتقان صنع"، متقن بودن مصنوعات عالم، در آن آیه است که: "و تری الجبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب صنع الله الذی اتقن کل شیء «(۲)".

در بعضی از آیات از همین مطلب تعبیر به "تقدیر" می‌شود: اندازه‌گیری، یعنی یک نوع حسابداری در نظم و ترتیب مخلوقات وجود دارد. به تعبیر دیگر می‌گوییم حکیمانه بودن خلقت. اینجا ما باید در سه مرحله بحث کنیم: یکی اینکه یک توضیح بیشتری در اطراف همین نظم و نظام بدهیم، اصلاً مقصود از این نظم و نظام چیست؟ چون اشتباهاتی ممکن است وجود پیدا کند که وجود هم پیدا کرده است، و دیگر اینکه آیا چنین نظم و پاورقی:

۱. کهف / ۱۰۸.

۲. نمل / ۸۸.

نظامی که ادعا می‌کنند در خلقت وجود دارد و دلالت می‌کند بر وجود خالق مدبر در خلقت هست؟ سوم که باز ما بحث قرآنی می‌کنیم، واقعا ببینیم قرآن کریم به این برهان نظم اتکا کرده یا اتکا نکرده است، دقیقا آیات قرآن را بررسی می‌کنیم.

اما قسمت اول، معنی نظم و نظامی که ما می‌گوییم در خلقت هست چیست؟ یعنی این عالم که به وجود آمده است با تضادف به وجود نیامده. این که هست ناشی از تضادف نیست. اینکه می‌گوییم "ناشی از تضادف نیست" در مقابل، دو جور حرف می‌توانیم بگوییم: تضادف یعنی بی‌علت، اما "بی‌علت" گاهی به معنی نداشتن علت فاعلی گفته می‌شود، و گاهی به معنی نداشتن علت غایی. همیشه یک مثال ساده‌ای برای علت فاعلی و علت غایی از مصنوعات بشر ذکر می‌کنند که البته این مثالها نارساست ولی برای اینکه مفهومش درست روشن بشود چاره‌ای نیست از این مثالها. شما روی صفحه کاغذ مطلبی را می‌نویسید. در اینجا چهار علت تصویر می‌شود: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غایی. اما علت مادی یعنی آن شرایط مادی‌ای که باید وجود داشته باشد تا این به وجود بیاید. قبل از آنکه شما این خطوط را روی این صفحه کاغذ بنویسید، صفحه کاغذی وجود داشته ولی به صورت چند گرم مایع جمع شده در مخزن خودنویس شما، خود این خودنویس هم بوده است. اینها را می‌گویند علت مادی یعنی شرایط مادی‌ای که باید وجود داشته باشد تا این نوشته هم باشد. اگر صفحه کاغذ یا چیزی شبیه آن نباشد، اگر این جوهر یا چیزی شبیه به آن نباشد، این چیزها اگر وجود نداشته باشد همین جوری از

دوم علت صوری، آن چیزی که به این ماده شکل می‌دهد یعنی خود شکلش. وقتی این به صورت خط درمی‌آید که شما اگر کلمه "فدایت شوم" را می‌نویسید، این، شکل را به آن بدهید، یعنی آن اولی که مثلاً "ف" را دارید می‌نویسید، آن اول "ف"، سر "ف" را آن جور گرد کنید، به ترتیب "د" را بنویسید، بعد "ا" را این جور بکشید، "ی" این جور، "ت" این جور تا بشود "فدایت". اینها هر کدام اگر تغییر کند، این کلمه به وجود نیامده.

علتش را ببینیم، علت فاعلی. یک نیرویی باید باشد که این جوهرها را روی این خطوط بکشاند. آن نیرو علت فاعلی است. یک علت دیگری هم در این مصنوع

بشری فرض می‌شود و آن علت غایی است و آن این است که چون آن نیرویی که این کار را می‌کند نیروی شماسست، شما که این کار را می‌کنید چه هدفی از این کار دارید؟ آیا هدفی دارید یا ندارید؟ و چون شما در اینجا یک هدف معینی دارید، یعنی این را می‌نویسید برای اینکه به دست یک شخصی برسد و او بخواند و از منوی خاطر شما آگاه شود، دستور شما را اجرا کند، مقصود شما را درک کند، این را می‌گویند علت غایی.

وقتی می‌گویند یک چیز تصادفی به وجود می‌آید ممکن است کسی فرض کند که علت فاعلی ندارد. این یک چیزی است که در دنیا طرفدار ندارد. نه الهی، نه مادی، بلکه شاید هیچ عالمی و بلکه هیچ عاقلی در دنیا پیدا نمی‌شود که جریانهای عالم را براساس تصادف توجیه کند به معنی اینکه علت فاعلی ندارد، یعنی هیچ کس در دنیا نیست که بگوید مثلاً باران که می‌ریزد. خود به خود می‌ریزد، هیچ علتی ندارد، همین جور می‌ریزد، یکدفعه باران می‌ریزد. هیچ کس نیست که مثلاً اگر خورشید می‌گردد یا زمین می‌گردد، بگوید خود به خود [می‌گردد]. بالاخره این را معتقد است که یک نیرویی، یک قوه‌ای، یک چیزی وجود دارد که این حوادث را در عالم به وجود می‌آورد. لاقلاً در میان طبقاتی که بویی از علم برده‌اند، خواه مادی خواه الهی یک نفر پیدا نمی‌شود که منکر علت فاعلی باشد، بگوید مثلاً دنیا می‌چرخد بدون علت فاعلی.

بعضیها گاهی به خیال خود می‌روند به جنگ مادیین، می‌گویند آقا اینها می‌گویند این عالم خود به خود به وجود آمده، ما می‌گوییم عالم خود به خود به وجود نیامده، نه، هیچ وقت مادیین نمی‌گویند عالم خودبه خود به وجود آمده. کدام مادی گفته که عالم خود به خود به وجود آمده؟ آنها هم می‌گویند هیچ چیزی خودبه خود وجود ندارد، آنها هم قائلند به یک سلسله علت و معلولی بسیار بسیار منظم، می‌گویند هر پدیده‌ای که در دنیا پیدا می‌شود حتماً یک علتی داشته است و آن علت هم خودش باز به نوبه خود پدیده‌ای است و علت دیگری داشته است، آن علت هم علت دیگری داشته است، آن علت هم علت دیگری، و نامتناهی است و به جایی هرگز منتهی نمی‌شود و لازم هم نیست منتهی بشود. از این طرف هم در آینده هر معلولی به نوبه خودش علت برای شیء دیگری خواهد بود و آن شیء دیگر علت برای شیء دیگری. از دو طرف بی‌نهایت، سلسله علت و معلول کشیده شده است. شما یک نفر آدم مادی در

دنیا پیدا نخواهید کرد که منکر علت فاعلی باشد یا به تعبیر دیگر منکر نظم فاعلی عالم باشد، کما اینکه هیچ الهی هم در دنیا پیدا نمی‌شود که منکر این جهت باشد. اختلاف الهیون و مادیون مربوط به علت فاعلی نیست و اگر نظمی هم در دنیا کسی می‌گوید، نظم ناشی از علت فاعلی را کسی نمی‌خواهد دلیل بر وجود خدا بگیرد، چون علت فاعلی هم نظم می‌دهد اما چنین نظمی، به همین مقدار نظم که هر معلولی ناشی از یک علتی است و هر علتی هم به نوبه خود منشأ است. برای یک معلولی. این هم خودش نظم می‌دهد به معنای اینکه حلقه زنجیری درست می‌کند، رابطه زنجیری درست می‌کند. نظم به معنی رابطه زنجیری حوادث را که ناشی از علت فاعلی است هیچ کسی منکر نیست، بلکه مادیین بیش از دیگران روی این قضیه تکیه می‌کنند. ولی یک نظم دیگری داریم که آن نظم ناشی از علت غایی است. این نظم است که مورد اختلاف است که آیا چنین نظمی که از علت غایی در عالم حکایت کند وجود دارد یا وجود ندارد؟ مادی منکر اصل علت غایی است و منکر وجود نظمی است که آن نظم الزاماً ناشی از علت غایی باشد، و الهیون معتقدند که نه، نظم عالم به شکلی و به نحوی است که بدون آنکه ما اصل علت غایی را دخالت بدهیم، نظم عالم قابل توجیه نیست.

پس بحث در این نظم است، نظم ناشی از علت غایی. نظم ناشی از علت غایی این جور پیدا می‌شود: در مواردی تنها فرض علت فاعلی برای آن نظم کافی نیست. در مواردی که فرض وجود داشتن علت فاعلی برای آن نظم کافی نباشد، اینجاست که چاره‌ای نیست که ما باید یک علت غایی را هم فرض کنیم. مثلاً همان مثال "نوشته" که مثال ساده خوبی هم هست، اگر شما روی یک صفحه کاغذ ببینید از اول این صفحه تا آخر آن یک نامه مفهوم و معنی‌دار نوشته شده است، در این نامه پنج تا مطلب حسابی است: دستور، سفارش، بیان این جور چیزها، در اینکه این نامه علت فاعلی داشته است یعنی یک نیرویی بوده است که این جوهر را بر روی این صفحه کاغذ کشیده بحثی نیست، ولی این نیرو می‌تواند نیروی شاعر باشد، می‌تواند نیروی غیر شاعر باشد، یعنی می‌شود فرض کرد که مثلاً برق آمده باشد خودنویس را همین جور حرکت داده باشد، یا نه، شاعری که شعورش به این حد نرسد، یک بچه پنج ساله مدرسه نرفته‌ای که اساساً با خط آشنا نیست آمده باشد خودنویس را از پدرش دزدیده باشد، صفحه کاغذ را هم برداشته باشد، همین جور خط کشی کرده، خودش هم هیچ متوجه نبوده چه کار می‌کرده است ولی اتفاقاً این خط کشی‌هایی که او کرده است این

صفحه منظم را به وجود آورده، ده تا مطلب از این صفحه درآمده است. یک بچه با یک آدم تحصیلکرده درس خوانده خط یادگرفته تفاوتش در علت فاعلی نیست، نیروی دست بچه هم کافی است برای اینکه این را بنویسد. یک بچه یا یک آدم بی سواد مدرسه نرفته، یک دهاتی بی سواد از لحاظ علت فاعلی هیچ تفاوتی با یک درس خوانده ندارد ولی از یک نظر دیگر تفاوت دارد و آن این است که آن آدم درس خوانده می داند که یک کلمه‌ای را اگر بخواهد بنویسد که فلان مفهوم از آن فهمیده شود، اول باید حرف اول را مثلاً به چه شکل بنویسد، حرف دوم رابه چه شکل، حرف سوم، چهارم و پنجم تا یک مطلب معنی دار از کار دربیاید، یعنی باید انتخاب کند. خوب، این نیرو وقتی که این خط را می‌خواهد بنویسد هزار جور ممکن است بنویسد، ممکن است از این طرف بکشد، ممکن است بالا ببرد، ممکن است پایین بیاورد، باز اولی را که نوشت در دومی همین جور باید انتخاب کند، یعنی یک راه را از میان صدها راه انتخاب کند. از نظر علت فاعلی، هزار شکل می‌شود این حرف اول را نوشت و به هزار شکل هم حرف دوم، به صد هزار شکل حرف سوم، ولی او پی درپی انتخاب می‌کند. پس شعور لازم دارد، یعنی درک لازم دارد، فهم لازم دارد، باید بفهمد چه رابطه‌ای میان این عمل و آن نتیجه وجود دارد تا خوب بتواند انتخاب کند.

در این جور موارد ما می‌گوییم تنها فرض علت فاعلی یعنی وجود نیرویی که آن نیرو کافی باشد برای این کار از نظر مقدار نیرو، انرژی و هرچه بخواهد مصرف بشود کافی نیست بلکه یک اداره‌ای، یک کنترلی هم برای این نیرو باید وجود داشته باشد، یک انتخاب باید وجود داشته باشد، یک اختیار باید وجود داشته باشد به طوری که کلمه "برای" در آنجا محقق بشود، یعنی هر چیزی نشان بدهد که وسیله است برای یک هدفی، این وسیله برای آن، آن وسیله برای آن. اینجاست که ما می‌گوییم تنها فرض علت فاعلی برای به وجود آمدن این شیء کافی نیست، حتماً باید فرض علت غایی بشود که عباره آخری از این است: باید حتماً فرض کرد که فاعل دارای قوه شعور به معنی فهم و درک این کار و حکمت و تدبیر بوده است به طوری که نیروی خودش را اداره می‌کرده است.

- منظور داشته.

استاد: بله، منظور داشته و انتخاب می‌کرده است. همیشه در سر دوراهی‌ها، بلکه

هزار راهی‌ها قرار می‌گرفته، از میان آنها یکی را که مناسب بوده اختیار می‌کرده، باز در قدم دوم سر دو راهی، سه راهی، ده راهی، هزار راهی بلکه یک میلیون راهی قرار می‌گرفته، باز راه مناسب را انتخاب می‌کرده، باز همین جور و باز همین جور. این عبارت است از نوع نظمی که از وجود علت غایی حکایت می‌کند. ما به همین دلیل است که به هیچ قیمتی حاضر نیستیم که بدون علت غایی وجود بسیاری از چیزها را در این عالم بپذیریم. مثلاً مؤلفی کتابی را تألیف می‌کند، مقاله‌ای می‌نویسد، آیا شما نمی‌گویید که این نویسنده مقاله احیانا اگر مقاله خوبی باشد مرد باسوادی است؟ می‌گویید مرد باسوادی است، مرد باذوقی است. از شما می‌پرسم سواد یا ذوق و معلومات رادراشخاص از کجا اطلاع پیدا می‌کنید؟ مستقیماً می‌شود انسان معلومات و ذوق یک کسی را احساس کند، مشاهده کند؟ نه، ذوق یک امری است که با چشم دیده نمی‌شود، با دست هم لمس نمی‌شود، حتی با چشم مسلح و ابزار هم نمی‌شود تشخیص داد و هر کسی هم تشخیص داده از آن راه نبوده. ما سعدی را که می‌گوییم شاعر بسیار باذوقی بوده، ذوق سعدی را از کجا دیدیم؟ ما فقط این اثر را می‌بینیم، وقتی اثر را می‌بینیم، می‌بینیم اثر یک اثری است که اگر سعدی یک آدم کودن می‌بود، یک آدم بی‌ذوق می‌بود، یک آدم بی‌فهم می‌بود، خود به خود چنین آثاری از او به وجود نمی‌آمد.

حالا ما راجع به خلقت عالم، خلقت موجودات باید مطالعه کنیم، ببینیم در به وجود آمدن این اشیاء، همین انسانی که الان ما داریم می‌بینیم. همین گیاههایی که الان داریم می‌بینیم، بلکه تمام نظاماتی که در عالم هست از منظومه شمسی خودمان گرفته تا بالاتر در هر جای عالم (۱)، آیا این تشکیلات و نظمی که الان وجود دارد تنها علت فاعلی برایش کافی بوده؟ یعنی همینکه نیروهایی وجود داشته باشد، بدون اینکه این نیروها خودشان دارای شعور و ادراک و فهم باشند، بدون اینکه وسیله‌ای را از میان صدها هزار وسائل برای یک هدف انتخاب کنند، بدون اینکه یا خودش شعور داشته باشد یا یک قوه شاعر او را تحت اداره و اراده خودش قرار بدهد، آیا عالم قابل توضیح است یا نه؟ مثلاً ما همین مقدار که (البته اینها مثالهای خیلی ساده‌ای است)

پاورقی:

۱. اگر ما فقط در یک قسمت هم مطالعه کنیم کافی است، چون در یک جا که دلیل پیدا کنیم کافی است در همه جا پیدا کرده باشیم.

دندانهای یک انسان را نگاه می‌کنیم و می‌بینیم یک تناسب بسیار کاملی میان آن دندانهای جلوی دهان که ثنایا می‌گویند تا آن دندانهای نیش، تا دندانهای کرسی با مواد غذایی که بدن احتیاج دارد [وجود] دارد، که آن مواد غذایی را اول قطع کند، ببرد، تکه پاره کند. بعد آسیا کند و بعد انسان آن را بلع کند. آیا اینها روی انتخاب به وجود آمده؟ در اینکه یک نیرویی بوده که اینها را به وجود آورده شکی نیست. آیا اینها انتخاب شده هستند یا نه؟ رابطه اینها با هدف و نتیجه‌ای که به وجود اینها بار است یک رابطه تصادفی است؟ بچه که در رحم مادر قرار می‌گیرد، پستان مادر شیر می‌کند. اساساً جنس ماده که دارای

اینجاست که علم به ما کمک می‌کند. اینکه می‌گوییم علم (علم تجربی و علم آزمایشی) هر چه که پیش برود کمک می‌کند، اینجاست، چون علم تجربی و علم آزمایشی) هر چه که بیشتر روی اشیاء طبیعت مطالعه کند به نظامات داخلی آنها بیشتر پی می‌برد. مثلاً تشریح قدیم تا یک حدودی به تشکیلاتی که در چشم بود، حتی پرده‌های چشم، این هفت هشت پرده‌ای که می‌گویند که حتی اسمهای هم اسمهای قدیمی بود پی برده بود، اما کجا قدیم به این همه نظامات دقیقی که امروز برای چشم ذکر می‌کنند که اصلاً آدم حیرت می‌کند، پی برده بود؟! علم وقتی که پیش می‌رود نظامات بیشتری کشف می‌کند، نظاماتی که از وجود انتخاب، اختیار، تدبیر و اراده، بیشتر حکایت می‌کند. پس معنی کمک علم هم در اینجا این است.

چون مطلب، هم علمی و هم دینی است و برای اینکه آقایان کاملاً توجه کنند، من از یکی از کتابهایی که در این زمینه چیزی نوشته [نقل می‌کنم] چون به نظر من یک اشتباهی در آنجا بود و آن اشتباه را خواستم تذکر بدهم، آن را یادداشت کردم که برای شما عرض کنم، که دیگران لااقل این جور اشتباه نکنند، چون اگر این جور بیان کنیم، نه تنها جوابی به مادیین نداده‌ایم بلکه یک ابزاری هم به دست مادیین داده‌ایم و ای بسا

افرادی که خیال کنند منطق الهیون این است و [بگویند] اگر این جور است پس درست نیست. در کتاب راه طی شده یک فصلی دارد تحت عنوان "توحید". در آن فصل، اول یک اشاره خیلی مختصری به تاریخ توحید و در واقع تاریخ ادیان [شده] که مثلاً بشر از اول حالت دینی‌اش چه بوده است؟ آیا اول بت پرست بوده یا نه؟ که حالا ما عجالاً به آن حرفها کاری نداریم. و یک بحث بسیار مختصری هم در تاریخ علم و فلسفه می‌کنند تا مطلب را می‌رسانند به قرون جدید و تحولی که در قرون جدید پیش آمد و این تحول چگونه با دین تصادم کرد و ضربه به دین زد، می‌رسد به اینجا: "خلاصه آنکه علم ضربه بزرگی بر پیکر دین زد".

بعد می‌گویند:

"اما کدام دین؟ دین کشیشها و آخوندها، دین تحریف شده کسانی که طبیعتی و ماوراء طبیعتی قائلند، آنها که دین را ممزوج با افکار قدیمی و تابع علوم و فلسفه غلط یونان نموده‌اند".

تا آنجا که می‌گویند "اینها نگرانی ندارد، زیرا همین علم که به اینها ضربه زد، به آن چیزی که اساس علم بود ضربه که نزد سهل است، تقویت و تأیید کرد که خود توحید باشد" که البته ما هم این آخری را قبول داریم، علم به اساس دین که توحید است نه تنها ضربه زد، آن را تأیید کرد، همین راهی که عرض کردم. منتها این را این جور تقریر می‌کنند که همان مسأله علت فاعلی می‌شود. حالا علم چگونه توحید را تأیید کرده؟ به این بیان:

"اگر از یک دانشمند بپرسید علم چیست؟ بالاخره خواهد گفت علم یعنی بیان روابطی که در طبیعت ما بین علل و معلولهای مشهود وجود دارد (۱). هر محققى که در آزمایشگاه سرگرم تجربیات می‌شود و متفکری که در اوضاع اجتماع خود غور می‌نماید، هدفی جز این ندارد که اولاً حوادث و قضایای طبیعت را موشکافی کرده، دقیقاً بشناسد و ثانیاً ریشه این حوادث و قضایا و ارتباطی را که مابین آنها وجود دارد

پاورقی:

۱. اصل علیت، همان رابطه‌ای که میان هر معلولی و علت فاعلی آن است.

کشف کند (۱). هیچ دانشمندی نیست که کوچکترین شیئی یا حادثه‌ای را مستقل اتفاقی دانسته (۲). به یک شیء دیگر یا علتی نسبت ندهد و بالعکس ضعیف‌ترین عملی را ضایع شده و بی‌اثر بپندارد (۳). بنابراین علم صریحاً یا تلویحاً متکی بر قبول وجود علت و معلول است و منکر استقلال ذاتی یا اتفاقی بودن اشیاء می‌باشد (۴). عالم نه تنها معتقد به حقیقت می‌باشد و دنیا را پوچ و بی‌اساس نمی‌پندارد بلکه یقین به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است نیز دارد (۵). علاوه بر این هیچ محققى نیست که در گوشه آزمایشگاه خود روی یک حادثه کوچکی قانونی را کشف نموده آن

اینجاست که اصلاً مطلب بکلی خراب می‌شود، به جهت مطلبی که تا اینجا گفتید (علم جز روابط علت و معلول را کشف نمی‌کند و برای هر چیزی یک علتی قائل است و این قانون را تعمیم می‌دهد). جز اینکه شما علت‌های فاعلی را نشان دادید چیز دیگری نیست، یعنی گفتید علم برای هر چیزی علت فاعلی می‌شناسد، پس عالم برای عالم نظمی قائل است یعنی یک نظم زنجیری قائل است یعنی قائل به صدفه و پاورقی:

۱. راست است، علم روابط علت و معلول را به دست می‌آورد.
۲. درست است، هیچ کسی نیست که یک حادثه‌ای را مستقل از حوادث دیگر بداند، برایش هیچ علتی قائل نباشد.
۳. یعنی هیچ معلولی را هم نیست که منشأ یک اثر دیگر نداند.
۴. علم منکر صدفه و اتفاق است که یک چیزی بدون علت به وجود بیاید.
۵. ارتباط قطعی همانی است که ناشی از علت و معلول است.
۶. اصل تعمیم، عالم وقتی آزمایش می‌کند، در مورد یک امر جزئی یک چیزی کشف می‌کند ولی می‌داند طبیعت یک جریان واحد متحدالشکلی دارد، یعنی اگر روی آب مثلاً در اروپا یک آزمایشی کردند و خاصیت آب را به دست آوردند، نمی‌گویند آب‌های داخل آزمایشگاه این خاصیت را داشت یا نمی‌گویند آب‌های اروپا، می‌گویند آب در دنیا این جور است.
۷. نظمی که ما تا اینجا خواندیم نظم ناشی از علت فاعلی بود، چیز دیگری نبود. اتفاق نیست.

تا اینجا کجا حرف خداپرست را تأیید می‌کند؟ می‌گوید: خداپرست می‌گوید ناظم. اصلاً تا همین جا اگر جلو بیایم [بگوییم] ناظم چیست؟ ناظم همان خود علتها هستند، چون این نظم جز همان نظم زنجیری چیز دیگری نیست. معنای نظم این است که هر معلولی علتی دارد، آن علت هم علتی دارد، آن علت هم علتی دارد. از مادی هم بپرسید می‌گوید یک چنین نظم زنجیری وجود دارد، خدا چه؟ می‌گوید اصلاً به خدا احتیاجی نیست، اصلاً در اینجا فرض خدا دیگر جا ندارد. ناظم چیست؟ می‌گوید ناظم خود همین علت و معلول‌هاست. دیگر اینجا اگر خدا را به عنوان یک ناظمی ماورای این علتها بخواهیم حساب کنیم جا برایش باقی نمی‌ماند، یعنی تا این مقدار بیانی که ما می‌کنیم دیگر جایی برای خدا به عنوان یک ناظم جدا از این اشیاء یعنی ماوراء این اشیاء نیست، مگر اینکه بگوییم مقصود از خدا خود همین

"قرآن هم غیر از این چیزی نمی گوید (۱)، بلکه خدا را به عنوان کسی معرفی می نماید که زمین و آسمانها را سرشته است، شب و روز را در پی یکدیگر می آورد (۲)، دانه و درخت را می شکافد، جسم مرده را تبدیل به وجود زنده و زنده را منقلب به مرده می کند، باران به زمین می رساند. در واقع تمام حرکات و اطوار طبیعت را که مشرکین به خدایان یا به منبعهای مختلف نسبت می دادند، قرآن مربوط و ناشی از یک جا می گیرد".

خوب آنجا کجاست؟ آنجا مقصود همان علت‌های فاعلی است؟ یا قرآن در اینها می خواهد نظم غایی را بیان کند؟ قرآن می خواهد بگوید اگر طبیعت رها بود و به خود واگذار می بود، همین نظام علت و معلولی، همین نظام فاعلی اگر به خود واگذار می بود و تحت اراده و تدبیر دیگری نمی بود، این نظام به این شکلی که امروز می بینید وجود نداشت. نه این است که قرآن هم فقط می گوید هر چیزی علتی دارد، آن علت هم

پاورقی:

۱. همان نظم علت و معلول را نشان می دهد.

۲. [خدا] برای اینها علت است.

علتی دارد، آن علت هم علتی دارد. بعد می گویند که:

"پس فرق خداپرست موحد و عالم غیر خداپرست امروزی در این شد که اولی افعال را به صیغه معلوم و با ذکر فاعل بیان می کند، می گوید خدا چنین کرده، و دومی به صیغه مجهول حرف می زند، می گوید چنین شده است".

نه، غیر خداپرست هم می گوید چنین کرده است، منتها علتش را یک امر عادی می داند. بعد می گویند: "اشکالی که دانشمندان غیر خداپرست دارند این است که می گویند چگونه کسی را که نمی شناسیم نمی توانیم توصیف کنیم قبول نماییم (۱)؟ بعلاوه، وقتی به خدا قائل شدیم باید پی آن برویم که او از کجا آمده و چگونه درست شده است (۲)؟ پس چون مسأله حل نمی شود و نقطه مجهول یک مرحله عقب می رود، بهتر است پای خود را از وجود محسوسات طبیعت فراتر نگذاریم و از وجود و عدم خدا فعلا صحبت نکنیم. در جواب آقایان باید گفت: اولاً هیچ پیغمبری و بنابراین خود خدا نخواسته ما خدا را کماهو بشناسیم (۳)، بلکه سهل است، منع هم کرده اند (۴). و آنچه را ما بتوانیم وصف یا درک کنیم ناچار از نوع خودمان است، پس خدا نیست. بنابراین توقع چنین معرفتی را فعلا داشته باشیم (۵). ثانیاً

اول در واقع تسلیم می‌شود که این یک مجهولی است و به هر حال جواب ندارد. بعد [می‌گوید] ما چرا از عادت معمول خارج بشویم؟ ماکه برای هر فعلی فاعل قائل پاورقی:

۱. اشکال می‌کنند که خوب، خدا یعنی چه؟ خدا را که ما نمی‌توانیم بشناسیم.

۲. خوب، اگر بگوییم خدا، می‌گوییم خدا چطور درست شده؟

۳. این که شناختن کماهو نیست. اگر کسی گفت: آقا شما که می‌گویید اینها را خدا به وجود آورده، خدا را کی به وجود آورده؟ بگوییم، نه دیگر لازم نیست این را بفهمیم، یا این حداقلی است که انسان باید خدا را به عنوان مبدأ کل بشناسد؟ چه ربطی دارد که کسی بخواهد خدا را کماهو بشناسد؟
۴. چنین منعی هم نیست.

۵. درست است، این اشکال لاینحل است.

۶. [یعنی] به هر حال ما نمی‌توانیم اشکال را حل کنیم.

هستیم، چرا برای این نظم کل، فاعل قائل نباشیم؟ روی این حساب دیگر نظم کلی باقی نمی‌ماند. ما وقتی که بیان خودمان را فقط به اصل علت فاعلی متکی می‌کنیم، خودمان هر فعلی را نشان می‌دهیم می‌گوییم فاعلی دارد، خوب آن فاعل هم خودش فعلی است فاعلی دارد، آن فاعل دیگر هم خودش فعلی است باز فاعلی دارد، دیگر جا برای ناظم کلی باقی نمی‌ماند، دیگر ناظم کل یعنی چه؟ ما دست روی "الف" می‌گذاریم می‌گوییم "الف" را "ب" به وجود آورده، دست روی "ب" می‌گذاریم می‌گوییم "ب" را "ج" به وجود آورده، دست روی "ج" می‌گذاریم می‌گوییم "ج" را "د" به وجود آورده، خوب نظم همین جا درست است. تا بی‌نهایت هم که جلو برویم همین‌طور که اساس این بیان هم همین است هر معلولی علتی دارد، دیگر جا برای ناظم کل کجا باقی می‌ماند؟ اصلاً ناظم کل یعنی چه؟ مگر اینکه بگوییم ناظم کل یعنی کل همین طبیعت، آن هم که خودش خودش است، چیز دیگری نیست.

این را از آن جهت عرض کردم که اشتباه بسیار بسیار بزرگی است و نباید از آن غفلت کرد. هر مادی مسلکی که به این برسد می‌گوید: آقا، این خدایی که شما گفتید چه شد؟ همین نظام علت و معلول، آنهم نظام علت فاعلی؟ هر فعلی فاعلی دارد. باز یکدفعه اسم فاعل کل بیاورید، دیگر فاعل کل یعنی چه؟ نه، این نیست. اگر ما اسمی از نظم و نظام می‌بریم، اگر اسمی از "انقان صنع" می‌بریم، تنها این حرف ساده نیست که هر کسی، مادی و الهی، هر عالمی قبول دارد که معلول علت فاعلی می‌خواهد، فعل فاعل می‌خواهد. عمده یک چیز دیگر است. تنها فرض نظام فاعلی یعنی نیرویی کافی برای به وجود

که از نظام عالم صحبت می‌کنند می‌خواهند بگویند در نظام عالم بوی انتخاب می‌آید، بوی اختیار می‌آید، بوی این می‌آید که طبیعت هی سر دوراهی‌ها قرار می‌گیرد، راه مناسب را انتخاب می‌کند، باز می‌رود سر دوراهی دیگر، باز [راه] مناسب [خود را انتخاب می‌کند]، بلکه سر هزار راهی واقع می‌شود و راه مناسب خودش را انتخاب می‌کند. در کار عالم انتخاب است.

- به نظر بنده علت غایی نمی‌تواند منفک و مستقل از علت صوری باشد. علت

صوری یعنی ارتباطی که بین کلمات وجود داشته تا نامه را به وجود آورده و علت غایی هدف نویسنده است. وقتی سلسله کلمات مربوط به هم را در نامه انتخاب کردیم یا یک سلسله اشیاء منظم و مربوط به هم را در ساختن یک میز انتخاب کردیم، ما همانجا علت غایی را در آن متمرکز کرده‌ایم.

اما استدلالی که آقای مهندس بازرگان در کتاب راه طی شده کرده، به نظر من کاملا درست است. ایشان می‌گویند دانشمندان امروز پی به وجود نظم در دنیا برده‌اند و اعتراف به این نظم می‌کنند. نظم غیر از رابطه علت و معلول است. علت و معلول را همه قبول دارند. نظم مسأله دیگری است. ممکن است علل مختلف معلولهای مختلفی به وجود آورند ولی بین آنها نظم برقرار نباشد. دانشمندان ماتریالیست نظم را در عالم علم می‌پذیرند اما در استنتاج و استنباط از آن تعلل یا مسامحه یا تعمد می‌کنند و می‌گویند لازم نیست ناظمی، هدفی و علت غایی‌ای وجود داشته باشد تا این نظم به وجود آمده باشد، خود به خود و برحسب تصادف به وجود آمده. سلولهای بدن برحسب تصادف این جور قرار گرفته‌اند: یکی چشم، یکی مو، یکی استخوان و یکی پوست شده. اما یک موحد به طریق استدلال امروز که بخصوص قانون احتمالات را به صورت ریاضی درآورده‌اند استدلال می‌کند که امکان ندارد این نظم را در علم بپذیریم اما ناظم مستشعر را نپذیریم. ناچاریم ناظم مستشعر را بپذیریم. قانون احتمالات می‌گوید شما اگر یک کیسه سربسته‌ای داشته باشید، در آن سه گلوله سفید و چهار گلوله سیاه بیندازید، به طوری که این گلوله‌ها هم وزن و هم شکل باشند و به طور یکسان لمس شوند (زبری و نرمی و سردی و گرمی آنها یکسان باشد)، بعد چشم بسته دستمان را وارد این کیسه کنیم و یکی از این گلوله‌ها را در بیاوریم، احتمال اینکه این گلوله سفید باشد $3/7$ و احتمال اینکه گلوله سیاه بیرون بیاید $4/7$ است.

بنابراین چنین تعریف می‌کنند: احتمال وقوع هر حادثه یک عدد کسری است که صورت آن تعداد موفقیت و مخرج آن تعداد امکان را نشان می‌دهد. پس احتمال وقوع هر حادثه عددی است کمتر از ۱. وقتی صورت و مخرج مساوی باشد، احتمال وقوع هم ۱ می‌شود، یعنی مثلا اگر داخل آن کیسه تمام هفت گلوله سیاه باشد، احتمال اینکه گلوله سیاه در بیاوریم $7/7 = 1$ است که به آن می‌گویند حوادث حتمی‌الوقوع. و در این کیسه که گلوله قرمزی وجود ندارد، احتمال اینکه گلوله قرمزی در بیاوریم $0 = 0$ است. پس عدد احتمالی حوادث ممتنع‌الوقوع صفر است. بعد می‌گویند آیا اگر ما هفت بار در کیسه دست کنیم، سه بار گلوله سفید و چهاربار گلوله قرمز درمی‌آید؟ جواب این است که خیر. اما اگر تعداد آزمایش را

زیاد کنید، به این عدد میل می‌کنید و اگر تعداد آزمایش به بی‌نهایت میل کند، حتماً به این عدد می‌رسید.

قضیه دیگری هم در قانون احتمالات است و آن اینکه می‌گویند: احتمال وقوع دو حادثه متواتر حاصل ضرب عدد احتمالی آنهاست. به عنوان مثال اگر کسی که سواد ندارد و حروف را نمی‌شناسد پشت یک ماشین تحریر بنشیند، احتمال اینکه حرف "ب" را ابتدا بزند $1/32$ است (یک حرف از ۳۲ حرف الفبا). اما احتمال اینکه "ب" دربیاید و پشت سرش حتماً "د" دربیاید $1/32 \times 1/32$ یعنی تقریباً $1/1000$ است، یعنی احتمال آن خیلی ضعیف است، و احتمال اینکه پشت سر آنها "ی" دربیاید $1/32 \times 1/32 \times 1/32$ یعنی تقریباً $1/32000$ است و احتمال اینکه این آدم بی‌سواد همان طوری که روی ماشین تحریر انگشت می‌زند، شعر "بنی‌آدم اعضای یکدیگرند، که در آفرینش زیک گوهرند" را تایپ کند $1/32$ به توان فرضاً ۷۰ است که در عرف می‌گویند ممتنع و محال است، در حالی که از لحاظ ریاضی این عمل امکان وقوع دارد، منتها عدد احتمالی به سمت صفر میل کرده

است. در نظم طبیعت که هر قطعه‌اش را در نظر بگیریم خیلی پیچیده‌تر از یک ماشین تحریر است: چشم، دستگاه تناسلی، طبیعت، افلاک، میکروب، اتم و... احتمال اینکه بین اینها رابطه‌ای نباشد و یک فرد غیرذی‌شعوری اینها را به وجود آورده باشد، عددی است که به سمت صفر میل کرده است. به هر حال می‌گویند چون صفر نیست، پس احتمال دارد یک چیزی باشد، یعنی احتمال دارد ناظم این طبیعت شاعر نباشد. همین اندازه می‌پذیریم، شما هیچ چیزی را در طبیعت به این اندازه یقین ندارید و همین اندازه اعتقاد به وجود خدا برای ما کافی است.

استاد: صحبت آقای مهندس... در دو سه قسمت بود. قسمت اول مربوط به این بود که رابطه‌ای میان علت صوری و علت غایی [وجود دارد]. البته شکی نیست که همه این چهار علت با همدیگر ارتباط دارند. این مثالهایی که عرض کردیم، اول هم عرض کردم مثال در مصنوعات بشری است و این مثالها از جنبه‌هایی درست است، از جنبه‌هایی ضعیف است. همه علت‌های چهارگانه با همدیگر ارتباط دارند: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غایی. اگر مقصودتان ارتباط است که بدون شک این جور است، ولی اگر مقصود این است که علت صوری و علت غایی هر دو یک چیز است، نه، یک چیز نیست، به این معنا که آن نامش علت صوری است انتخاب شده است و هدفی از انتخاب آن بوده است. هدفی که از انتخاب آن بوده اثری است که بر

وجود آن مترتب است، یعنی علت فاعلی اول اثر آن علت صوری را دیده و آن را به خاطر اثرش انتخاب کرده است. در همان شعری که خودتان مثال زدید که "ب" اول باشد، "ن" بعد باشد، "ی" بعد باشد، این حرفها را که همان شکل خاصی است دیده، بعد اثری که بر این شکل بار است، آن اثر را هم می‌بیند، چون آن قراردادی که در میان مردم است این است که از این کلمه این بیان را درک کنند، به خاطر اینکه از این کلمات به این شکل بالخصوص، آن مفهوم در ذهنها منتج می‌شود، این را انتخاب کرده است. و اما آنچه که راجع به بیان راه طی شده بود، ایشان استنادشان تنها به کلمه نظم بود که در اینجا آمده بود. اگر همین‌طور که شما گفتید و ما گفتیم مقصودشان از نظم آن نظم ناشی از علت غایی باشد که ما هم حرفی نداریم ولی متأسفانه تمام عبارات از اول تا به آخر نشان می‌دهد که این نظم جز همان نظم فاعلی چیز دیگری نیست. من به کتاب، به عبارتها حرف دارم. ممکن است مقصود نویسنده یک چیز خاصی باشد یا مطلبی را نویسنده اینجا نیاورده، آن یک حرف دیگری است. شما اگر این عبارتها را از اول تا به آخر بخوانید می‌بینید آن نظمی را که در عالم بیان کرده است جز نظم ناشی از علت فاعلی که ما اسمش را نظم زنجیری گذاشتیم چیز دیگری ذکر نکرده، کوچکترین اشاره‌ای به آن نظمی که الان شما خودتان توضیح دادید نشده است.

و اما مطلب سوم، بسیار حرف حسابی است و بیان ریاضی همین مطلبی بود که ما عرض کردیم. از جمله مسائل خوبی که امروز کشف شده همین قانون حساب احتمالات بوده و شاید کمتر هست که انسان در گفته‌های علمای امروز که راجع به توحید بحث کرده‌اند وارد بشود الا اینکه اول همین موضوع را ذکر کرده‌اند. گاهی مثال معروف سکه را ذکر می‌کنند که اگر ما دو تا سکه در جیب خود داشته باشیم که این سکه‌ها هر کدام شکل مخصوصی داشته باشد... و همان مثالی که آقای مهندس گفتند، و بیان ایشان هم از هر جهت تمام و درست است. در حساب احتمالات همین‌جور است، وقتی که عمل زیاد شد یعنی وقتی که ترکیب زیاد شد احتمالات آن قدر زیاد می‌شود و احتمال اینکه روی تصادف به وجود آمده باشد آن قدر ضعیف می‌شود که عملاً هیچ کس نیست که یقین نداشته باشد، ولی اگر بگویند شاید تصادف باشد، از نظر فلسفی کسی نمی‌تواند شایدش را جواب بدهد اما خود همان گوینده هم یقین دارد که مطلب از این قرار نیست. من یک مثالی از یک جای دیگری ذکر کنم. از مواردی

که شخص یقین دارد، مسأله تواتر (۱) است. هیچ در تواتر دقت کرده‌اید؟ همیشه انسان در حرف یک نفر، در خبر یک نفر احتمال دروغ می‌دهد. حالا یک وقت قرائن خاص بخواهد باشد کار نداریم. به طور عادی [این‌طور است]. احتمال خطا و اشتباه هم می‌دهد. اگر یک نفر آدم عادی بیاید بگوید که من شهری را در کجای اروپا رفتم دیدم که این جور و این جور بود، چنین اسمی داشت، طبعاً احتمال اینکه دروغ بگوید یا اشتباه بکند هست. حالا اگر یک نفر دیگر درست مثل همان آدم نه موثق‌تر از او پیدا بشود، آن هم عین حرف او را بیاید نقل کند، احتمال خطا که در این به تنهایی بود در آن هم هست. یک نفر دیگر هم بیاید، در آن هم به تنهایی احتمال خطا هست. اگر صدها هزار نفر آدم بیایند خبر بدهند، در حرف هر یکی از اینها به تنهایی احتمال دروغ و خطا هست. خوب، چه دلیلی دارد که در حرف همه اینها احتمال خطا یا دروغ نرود که بگوییم تمام اینها تباری برکذب کرده‌اند، و حال آنکه ما همیشه یک سلسله اخباری را از دنیا به طور یقینی که هیچ شک در آن نداریم، فقط به نقل اقوال قبول می‌کنیم بدون آنکه او را دیده باشیم. از مثالهای معروفی که قدیم ذکر می‌کردند این بود که می‌گفتند مکه در دنیا وجود دارد. حاجی آن وقت کم بود ولی به حد تواتر بود. دیگر همین‌طور که آدم در وجود خورشیدی که خودش می‌بیند شک نمی‌کند، آدمی هم که به مکه نرفته است در اینکه مکه‌ای و کعبه‌ای الان هم وجود دارد شک نمی‌کند. هیچ احتمال نمی‌دهد که شاید تمام این آدمهایی که می‌روند می‌آیند می‌گویند، همه‌شان دروغ می‌گویند، بنا گذاشته‌اند دروغ بگویند. در گفته هر کسی به تنهایی احتمال دروغ می‌رود، در مجموع احتمال دروغ نمی‌رود. شما هیچ برهان ریاضی یا فلسفی نمی‌توانید بر این مطلب اقامه کنید. حالا فلاسفه یک برهانهایی اقامه کرده‌اند، ولی آن کسی که یقین دارد، در اینجا برهانی ندارد ولی یقین دارد. در اینجا هم که ایشان مثال زدند همین جور است. اگر کسی بیاید بگوید این گلستان سعدی را سعدی گفته در حالی که این سعدی یک آدم بی‌سواد مطلق بوده و اصلاً خودش این معانی و مفاهیم را هیچ درک نمی‌کرده، همین جوری نشسته خط خط کرده این را از آب درآورده، آدم نمی‌تواند یک برهانی نظیر برهان ریاضی فلسفی [در رد این ادعا] اقامه کند ولی احتمال هم نمی‌دهد، یقین دارد [که چنین نیست]. ما هم غیر از یقین چیز

پاورقی:

۱. بشر طبعاً یقین پیدا می‌کند ولی اگر کسی بخواهد با دلیل احتمالش را رد کند، دلیل ندارد.

دیگری نمی‌خواهیم. لازم نیست ما یک برهان داشته باشیم. انبیا که آمدند، برای مردم ایمان می‌خواستند، برای مردم یقین می‌خواستند. اینها هم که در مردم تولید ایمان و یقین می‌کند، گواينکه آن گوینده در مقابل آن احتمال فلسفی نتواند برهان اقامه کند. به قول ایشان آخر مگر تو دیوانه‌ای؟! مگر من دیوانه‌ام که قبول نکنم؟! هر آدم عاقلی این را قبول می‌کند، می‌گوید و رد می‌شود. بیش از این نیست.

البته این بیان، بیان بسیار خوبی است ولی این، بیان ریاضی همین مطلب است که تنها فرض علت

- در موضوعی که بنده می‌خواهم عرض کنم سه مطلب را خیلی مختصر و موجز عرض می‌کنم. یکی اینکه صحبت راجع به چیزهایی که خلق شده یا مصنوع است بود. در این مسائل ما احساس یک نظم، یک سری چیزهای منظم می‌کنیم که اینها باید بر طبق یک شعور ابتدایی یا با وجود یک ناظم ترتیب داده شده باشد. آن کسانی که از نظر علمی می‌خواهند بحث کنند و فکرشان جنبه مادی دارد، این مسأله را همین جوری طرح نمی‌کنند، می‌گویند آن چیزی که ما در عالم خلقت می‌بینیم، از چیزهای خیلی ناقص و ابتدایی هست تا چیزهای خیلی تکمیل شده، و این اشیاء در زمانهای خیلی طولانی طبق قوانین معینی که در طبیعت وجود دارد با هم برخوردی کرده‌اند. آنچه که قابل بقا بوده مانده، آنچه که قابل حیات بوده تشکیل شده، آنچه که نشده از بین رفته. ما خیلی چیزهای ناقص مثلا یک موجودات زنده ناقص می‌بینیم که نسبت به انسان در یک سطح خیلی پایین‌تری قرار دارند. اینها بعضی‌هاشان اصلا در طبیعت قابل بقا نبوده‌اند، خود به خود از بین رفته‌اند. در طی قرون و اعصار متمادی آنچه که قابل بقا بوده مانده. ولی مطلب دوم اینکه ما راجع به مصنوع و مخلوق صحبت کردیم ولی راجع به قوانین موجود در طبیعت بحثی نشد. مثل این می‌ماند که ما راجع به یک رأیی فرضا در یک دادگاه جنایی بحث کنیم که فلان کس را فلان قاضی محکوم به اعدام کرد ولی هیچ راجع به قوانین موجود که چطور شد، کی این قانون را وضع کرد که منتج به رأی قاضی شد، بحث نکنیم. علی‌الظاهر آن قاضی آن شخص را محکوم به اعدام کرده ولی اصل مطلب،

آن قوانینی است که در یک زمان خیلی پیشتر از آن وضع شده. حالا ما اگر در طبیعت یک قدری کلی‌تر نگاه کنیم به همان قوانین منظمی برمی‌خوریم که موجودی را قابل بقا می‌کند. یک موجود دیگر را محکوم به نیستی می‌کند. من اینجا نمی‌خواهم درباره این قوانین از نظر علمی بحث کنم ولی برای بشر خیلی خودخواهی است که خودش را ذی‌شعور بداند و تعیین‌کننده این قوانین را بدون شعور بداند، این ناشی از خودخواهی صرف است، یعنی بشر فکر کند خودش که یک مصنوع مخلوق است شعور دارد ولی هیچ چیز دیگر شعور ندارد.

استاد: بیان ایشان دو سه قسمت بود. یک قسمت راجع به اینکه ممکن است کسی بگوید در کنار این نظامی که شما نشان می‌دهید که از تدبیر حکایت می‌کند، یک بی‌نظامی‌هایی هم در عالم هست، نقص‌هایی هم در عالم هست. بنابراین، این به آن در. اگر یک نظامی‌هایی هست، یک بی‌نظمی‌هایی هم در کار عالم وجود دارد که اینها را هم ما اگر میل داشته باشید به صورت اشکالات بعداً طرح می‌کنیم. مطلب دیگری بود که ایشان اشاره کردند، ما بعد در نظر داریم مفصلاً عرض کنیم. فرضیه داروین را که در دنیا پیدا شد ضربه بزرگی بر استدلال نظام خلقت تلقی کردند، گفتند که با همین قوانین انتخاب طبیعی داروین (که موجودات مخصوصاً ذی‌حیات‌ها از ناقص و کوچک شروع کردند، بعد آمدند جلو) و آن چهار اصلی که او ذکر کرده که هر چهار تا ناشی از علت فاعلی است، هیچ کدام با علت غایی ارتباط ندارد می‌شود نظام موجودات زنده را توجیه کرد بدون اینکه به فرض تدبیر احتیاجی باشد، برای اینکه همان موضوع انتخاب اصلح می‌گوید فرض کنید صدها هزار از یک موجود پیدا می‌شود، آنهایی که وجودشان متناسب با بقا نیست از میان می‌روند، تصادفاً آن یکی که در میان هزارتا، ده هزارتا، صدهزارتا وجودش متناسب با بقاست، باقی می‌ماند، بعد هم به حکم قانون وراثت با همان خاصیتش به نسل بعد منتقل می‌شود. نسل بعد باز صدها هزار، میلیون‌ها پیدا می‌شوند. باز آنهایی که متناسب نیستند از میان می‌روند، انتخاب اصلح، انتخاب طبیعی صورت می‌گیرد بدون اینکه شعوری در کار باشد. نتیجه‌اش این است که نظام به وجود می‌آید بدون شعور که این البته حرفی است، حرف مهمی هم هست. بحث می‌کنیم که خیر این جور نیست، کافی نیست. نه اینکه بخواهیم بحث کنیم که آیا حرف داروین درست است یا درست نیست، بحث این است که قوانین تکاملی که داروین بیان کرده است مؤید برهان علت

غایی است و مضر به آن نیست. پس آن را ما بعد بحث خواهیم کرد. حرف سومی که ایشان زدند راجع به مسأله قانون بود. این قوانین و قوانین دادگستری را نمی‌شود قیاس کرد. در قوانین بشری قانونگذار یک شخص است، مجری قانون شخص دیگری است. چون آن قانون قراردادی است، یک واضع جداگانه از عاملهای اجرا دارد. عامل اجرا یک فرد است، قانون را یک کس دیگر روی قرارداد وضع کرده است، این، قانون را اجرا می‌کند. در طبیعت بدون شک قوانینی هست اما اگر کسی خیال کند قانون یک واضع جداگانه‌ای از خالق این مجریان دارد، این حرف حرف درستی نیست. قانون و این مجریان که همان اجزاء طبیعت هستند همه یک چیز است، یعنی این جزء طبیعت همان خاصیت ذاتی‌ای که دارد خاصیتش هر چه هست آن خاصیت را در یک نظم معینی اجرا می‌کند، این همان قانونش هست. ما هرگز این جور حساب نمی‌کنیم، یکی اینکه بگوییم خالق این موجودات چیست؟ دوم واضع قوانینی که بر موجودات حکومت می‌کند کیست؟ کأنه یک بار مخلوقات و موجودات را خلق کرده‌اند، بار دوم برای اینها قوانینی وضع کرده‌اند و این قوانین را به اینها تحمیل کرده‌اند. نه، این جور نیست. یک جعل به اصطلاح فلسفی، بیشتر وجود ندارد. همان خلقت وجود این مخلوقات عین وضع قوانین است و وضع قوانین عین خلقت اینهاست. بنابراین دو حساب در کار نیست. حرف آخر شما می‌خواستید توحید را به یک بیان تأیید کنید: چگونه در یک بشر کوچک شعور و نظم هست، آن وقت می‌خواهد بگوید در عالم بزرگ نیست، که البته تأییدی است که بعد هم روی آن بحث می‌کنیم.

برهان نظم

(۲)

نظم ناشی از علت غایی

صحبت ما در دلیل نظم بود. معنی نظم را که درباب خداشناسی به کار برده و دلیل گرفته می‌شود عرض کردیم. گفتیم این نظم به اصطلاح فلسفی نظم ناشی از علت غایی است نه نظم ناشی از علت فاعلی. نظم ناشی از علت فاعلی جز این نیست که گفته می‌شود هر معلولی و هر اثری مؤثری و فاعلی لازم دارد، یک چیزی که قبل از آن زمانا یا رتبه وجود داشته است و آن به وجود آورنده این معلول است. قهرا اگر آن علت هم معلول علت دیگری باشد و آن علت هم باز معلول علت دیگری باشد و همین طور هر علتی معلول علت دیگر، باز معلول آخری را که در نظر بگیریم آن به نوبه خودش علت برای یک معلولی باشد، خواه ناخواه یک نظم در میان اشیاء به وجود می‌آید، یک نظم زنجیری. خود این نظم به هیچ‌وجه دلیل بر وجود خدا نخواهد بود. ولی ما نظم دیگری داریم که آن نظم ناشی از علیت غایی است. آن نظم معنایش این است که وضعی در معلول وجود دارد که حکایت می‌کند که در ناحیه علت انتخاب وجود داشته است یعنی این علت که این معلول را به وجود آورده است در یک وضع و حالی قرار داشته است که می‌توانسته

است این معلول را به شکلی دیگر [به وجود آورد]. در میان شکل‌های مختلفی که امکان داشته این معلول وجود پیدا کند، یک شکل معین بالخصوص از ناحیه علت انتخاب شده است. چرا این شکل از میان شکل‌های مختلف انتخاب شده است؟ برای یک منظور بالخصوص. پس ناچار در ناحیه علت باید شعور، ادراک، اراده وجود داشته باشد که هدف را بشناسد، وسیله بودن این ساختمان و این وضع را برای آن هدف تمیز بدهد و این را که به وجود آورده است به عنوان وسیله برای آن هدف به وجود آورده باشد. اصل علیت غایی در جایی ممکن است واقع شود که یا خود آن علتی که این معلول را به وجود آورده است دارای شعور و ادراک و اراده باشد یا آنکه اگر فرضاً خود فاعل دارای شعور و ادراک و اراده نیست، تحت تسخیر و تدبیر و اراده یک فاعل بالاتری باشد که آن فاعل بالاتر، او را تدبیر می‌کند، او را می‌برد، او را می‌کشاند، مثل این باشد که خود این فاعل حکم یک ابزاری را دارد در دست او و در اختیار او. آن نظمی که می‌گویند در عالم وجود دارد و دلیل بر وجود خداوند است یا اگر بخواهیم بهتر تعبیر کنیم باید بگوییم دلیل بر وجود ماوراءالطبیعه است این نظم به معنی دوم است. آنچه ما در جلسه گذشته از کتاب راه طی شده نقل کردیم اگر باز هم آقایان مطالعه کرده باشند این ایراد ما صد درصد بر آن وارد است، یعنی در آن کتاب میان این دو نوع نظم لاقفل تشخیص و تمیز داده نشده یا فرق گذاشته نشده است. آن نظمی که آنجا ذکر می‌کند که این دلیل بر توحید است و می‌گوید علوم دنیا جز این چیزی نگفته‌اند و اگر شما از علوم سؤال کنید، یک نظم قطعی را در کار جهان نشان می‌دهند، همان نظم ناشی از علت فاعلی است و آن به درد ما در اینجا نمی‌خورد، فایده‌ای ندارد و نقصهای خیلی زیادی در آنجا وجود دارد که در آن جلسه اشاره کردیم. و علت اصلی‌ای که آن کتاب اساساً از آن راه هم رفته است این است که این کتاب یک مبنا و اساسی را شروع کرده است که جز این راه را نمی‌توانسته طی کند، یعنی راهی که طی کرده جبراً و الزاماً به این جور بیانی منتهی می‌شده است. راهی که آن کتاب که طی کرده است ابتدای آن همان جمله‌ای بود که در آن جلسه عبارتش را نقل کردم، می‌خواهد این اساس را اساساً انکار کند که طبیعتی و ماوراء طبیعتی [وجود دارد]. اگر ما این را انکار کنیم یا باید نظم غایی را به همین تعبیری که عرض کردیم اساساً قبول نکنیم یعنی این اتقانی که به اصطلاح در صنع وجود دارد، اینها را از نظر علت غایی ناشی از تصادف بدانیم یا چون فرض این است که طبیعت و ماوراء

طبیعتی نیست، باید قائل شویم که در متن طبیعت شعور و ادراک کافی وجود دارد. این هم یک مطلبی نیست که کسی بتواند به این زودیها قبول کند که در متن طبیعت، در خود طبیعت، [شعور و ادراک کافی وجود دارد]، همان طبیعت بی جان که به طبیعت جاندار منتهی می شود، همان چیزی که پس از آنکه علم، طبیعت را تحلیل می کند منتهی به آن می شود اسمش را ماده می گذارد، انرژی می گذارد، آن چیزی که برای ایندو اصل و مبدأ است شاعر و مدرک است. این هم یک چیزی نیست که کسی بتواند به این زودیها بگوید. من در خلال آن جلسه و این جلسه یک کتاب دیگری از همین نویسنده محترم مطالعه کردم، چون شنیده بودم که آن کتاب با این کتاب اختلاف نظر دارد. خوشبختانه این جور یافتیم که تنها صحبت اختلاف نظر نیست بلکه بکلی مبانی این کتاب با مبانی کتاب اول مغایر است و خیلی چیزهاست که عین حقیقت است و بسیاری از مطالبش هم نزدیک [به حقیقت] است. کتابی است به نام ذره بی انتها، این کتاب ذره بی انتها عنوانش "رد بر راه طی شده" نیست اما حقیقتش رد بر راه طی شده است. راجع به خصوص توحید در این کتاب بحثی نشده ولی تمام اصولی که درباب مبدأ و معاد در آن کتاب راه طی شده به اصطلاح طی شده است، در این کتاب خلاف آن است و روح و ریشه اش این است: راه طی شده خواسته است، تمام عالم، تمام حوادث حتی مبدأ و معاد را به تعبیر خود این کتاب ذره بی انتها روی دو عنصر ماده و انرژی توجیه کند. کتاب ذره بی انتها تازه می گوید این دو عنصر کافی نیست، ما حتما باید عنصر سومی در کار جهان دخالت بدهیم (این عنصر سوم همان چیزی است که راه طی شده اساسش بر انکار آن است) و چون عنصر سوم را دخالت داده است، هم نظرش درباره انسان با آنچه در راه طی شده آمده است تفاوت کرده یعنی روح را قبول کرده است در صورت انکار روح، و هم معاد را به شکل دیگری قبول کرده است غیر از آن شکل پر از اشکال و ایرادی که در راه طی شده و در چند کتاب دیگر به آن شکل وجود دارد.

به هر حال این نظمی که در اینجا قائل می شویم و می گوئیم، این است و این نظم آن چیزی نیست که مبنای علوم بر آن است. این یک مسأله ای است که از نظر اروپاییها همیشه در مکتب مخالف یکدیگر وجود داشته است و آن این است که آیا اصل علیت غایی را باید در جهان قبول کنیم یا اینکه نباید قبول کنیم یعنی از نظر علم امروز این را دیگر ما نمی توانیم صد درصد امر مسلمی بدانیم، بلکه یک امر استدلالی

است که باید روی آن استدلال کنیم؟

تصادف و نظام علیت غایی

اینجا یکی دو مطلب هست که من باید عرض کنم. یکی اینکه نقطه مقابل نظم فاعلی به مفهوم علت فاعلی، تصادف است، صدفه است، اتفاق است. آن صد درصد مردود است و آن این است که یک چیزی خود به خود و بدون علت به وجود بیاید. این یک امر قابل بحثی نیست، طرفدار هم ندارد. روی این هم بحث نمی‌کنیم. اما تصادفی که نقطه مقابل علت غایی است: آیا اصلاً در عالم تصادف به این معنا وجود دارد یا وجود ندارد؟ آیا کسانی که قائل به علیت غایی هستند می‌گویند تصادف وجود ندارد مطلقاً یا می‌گویند تصادف هم در عالم وجود پیدا می‌کند اما این تشکیلاتی که ما در عالم می‌بینیم ناشی از تصادف نیست، تصادف در عالم وجود دارد اما به یک مفهوم نسبی نه به یک مفهوم مطلق؟ ببینید، هر فاعلی، هر علتی ولو بی‌شعور بی‌شعور هم باشد به سوی یک هدف حرکت می‌کند. تصادفاً این‌طور پیدا می‌شود: اگر ما دو رشته از علت داشته باشیم، یک رشته از علت داریم که به سوی یک هدفی سیر می‌کند، یک رشته دیگر از علت هم داریم، آن هم به سوی هدف خاصی سیر می‌کند ولی ایندو ممکن است در یک نقطه به همدیگر برسند و وقتی که به همدیگر برسند یک جریانی به وجود بیاید. این جریان را می‌گوییم تصادف. تصادف اتومبیلها را هم که می‌گویند، از همین جهت است. یک آدمی به سوی مقصدی دارد حرکت می‌کند، از عرض خیابان می‌رود، یک اتومبیل هم به سوی مقصدی دارد می‌رود، در طول خیابان حرکت می‌کند، ولی بدون اینکه آن به این توجه داشته باشد و این به آن توجه داشته باشد، در یک نقطه معین از خیابان که می‌رسند، در لحظه معین او از آن طرف می‌رسد، او از آن طرف می‌رسد و تصادف رخ می‌دهد. به این می‌گویند تصادف. آیا در کار عالم تصادف به این معنا وجود دارد یا وجود ندارد؟ مسلم این جور تصادفات در عالم همیشه وجود دارد. خوب، آیا هیچ ممکن است در خلقت اشیاء تصادف دخالت داشته باشد؟ مانعی نیست تصادف به این معنا دخالت داشته باشد و این دخالت داشتن با اصل علیت غایی منافات ندارد. مثلاً یک فرضیه‌ای امروز راجع به خلقت همین منظومه شمسی ما هست. این فرضیه هنوز هم مورد قبول است. بعضی اشخاص می‌گویند که این خودش

بهترین دلیل برای این است که اصل علیت غایی در عالم وجود ندارد. مثلاً راجع به پیدایش زمین می‌گویند زمین چگونه پیدا شده؟ فرضیه‌ای است که اینها را نمی‌شود به طور قطعی ثابت کرد، می‌گویند زمین یک قطعه و یک ذره‌ای است که از خورشید جدا شده، اول جزء خورشید بوده، خورشید در همان حال حرکت شدیدی که داشته است در اثر یک جریانهایی همانطور که در مثال، آتش چرخان را انسان وقتی چرخ می‌دهد، یک جرقه‌هایی از آن جدا می‌شود زمین به صورت یک جرقه‌ای از آن جدا شده است (خوب، این کاملاً یک امر تصادفی است)، بعد در یک حد معینی که رسیده است تحت تأثیر قوه جاذبه از یک طرف و نیروی گریز از مرکز از طرف دیگر، دور خورشید چرخیده و چرخیده، سالها، قرن‌ها، میلیون‌ها، میلیارد‌ها سال گذشته تا کم کم قشر زمین سرد شده است و برای زندگی مستعد گردیده و بعد زندگی پیدا شده است. پس اساس این دنیا را تصادف به وجود آورده. من کار ندارم که این حرف درست است یا نادرست. ما فرض می‌کنیم چنین حرفی درست باشد، آیا این منافات دارد با اینکه این نظامی که الان می‌گردد و می‌چرخد بر نظام علیت غایی است؟ باز طبیعت به سوی هدف حرکت می‌کند؟ نه، این مثل این است که شما وقتی از کنار خیابان رد می‌شوید یک وقت می‌بینید مثلاً یک گلی از بغل دیوار روییده است. با خودتان فکر می‌کنید که چطور شده این پیدا شده. می‌گویید حتماً در وقتی که گل اینجا را درست می‌کردند تخم این گل تصادفاً، اتفاقاً در لابلای این گلها وجود داشته و بعد اینها هم متوجه نشده‌اند، بعد هم اتفاقاً مصادف شده [با این] که از وسط آجر درآمده. ممکن است که این تخم گل تصادفاً اینجا افتاده باشد به همین معنایی که عرض می‌کنیم، اما این منافات ندارد که خود طبیعت گل که این حرکت را انجام می‌دهد باز روی همان اصل توجه به هدف انجام بدهد، چون صحبت در این نیست که آیا این جور حرکات تصادفی در عالم واقع می‌شود یا واقع نمی‌شود، صحبت در خود طبیعت است، طبیعت اشیاء. آیا طبیعت گندم یک طبیعتی است که به سوی هدف حرکت می‌کند یا نه؟ طبیعت گندم به هر حال به سوی هدف حرکت می‌کند. در قدیم در حمامی که مردها می‌رفتند، پشت سر، زنها، می‌رفتند می‌گفتند ممکن است احیاناً نطفه یک مردی هنوز زنده باشد و یک زنی بنشیند و جذب شود، بعد این زن آبستن شود. این یک امر تصادفی است، یعنی از نظر جذب شدن این نطفه در رحم زن یک امر تصادفی است اما بعد که این جذب شد، این جنین حالت تکاملی که پیدا می‌کند، باز روی هدف پیدا می‌کند.

پس وقتی ما می‌گوییم نظام، نظام غایی است یعنی در طبیعت اشیاء حرکت به سوی هدف و غایت و انتخاب وجود دارد، طبیعت مسخر است. برای اینکه طبیعت در مسیر خودش قرار بگیرد، مقدمات و شرایطی از روی تصادف به وجود بیاید مانعی ندارد. اینها با این اصل که طبیعت یک مسیر غایی و [به سوی] هدفی را طی می‌کند منافات ندارد. تازه اینهایی هم که ما به آن می‌گوییم تصادف، این تصادفها هم نسبی است، از یک نظر اینها تصادف است، از یک نظر کلی‌تر و با یک دید کلی‌تر اگر ما نگاه کنیم هیچ چیزی تصادف نیست، همان تصادفها هم که ما خیال می‌کنیم تصادف است تصادف نیست. مثلاً ببینید، ما تصادف اتومبیل را که تصادف می‌دانیم، از نظر فکر راننده اتومبیل، از نظر هدفی که راننده اتومبیل دارد و از نظر هدفی که آن عابر دارد تصادف است، یعنی وقوع این حادثه جزء هدف این نیست، جزء هدف آن هم نیست. اما از نظر نظام کلی عالم اینها اساساً تصادف نیست. از نظر نظام کلی عالم که اگر یک فکر واردتر و دقیق‌تری باشد [می‌بیند]، آن هم جزء نقشه است، آن هم جزء هدف است. تصادف دانستن ناشی از جهل ماست. ما چیزی را وقتی نمی‌دانیم، [می‌گوییم] تصادف است. مثال این جور ذکر می‌کنند، می‌گویند یک وقت کسی می‌داند اینجا در زیرزمین آب وجود دارد یا می‌داند مثلاً اینجا گنجی مدفون است، شروع می‌کند چاهی را کندن و کندن تا به آن گنج می‌رسد. اینجا می‌گویند آیا این حرف درست است که من چاه را کندم و تصادفاً به گنجی رسیدم؟ نه، من قبلاً می‌دانستم که در این نقطه معین گنج وجود دارد یا می‌دانستم آب وجود دارد و برای استخراج گنج یا به دست آوردن آب این کار را کردم. این تصادف نیست، اما اگر همین کار را یک آدم جاهل بکند برای هدف دیگر [از نظر او تصادف است]. او این چاه را می‌کند، می‌خواهد که یک چاه آبی، فاضل آبی در خانه خودش داشته باشد، اتفاقاً سر پنج متری به یک گنجی می‌رسد می‌گوید این را من کندم، تصادفاً به گنجی رسیدم. از نظر آن کسی که این راه و این مسیر را می‌داند، از نظر آن کسی که تمام خصوصیات را می‌شناسد، از نظر او تصادف نیست. از نظر آن که نمی‌داند، تصادف است.

از این جهت است که این تصادفها یک امر نسبی است، یعنی در عالم هر چیزی که در یک مسیری قرار می‌گیرد آن، هدف اوست. اگر آن که این راه را طی می‌کند بداند که در این مسیر چه قرار گرفته است، این دیگر تصادف نیست. عالمی که ما امروز داریم می‌بینیم و اینهمه تصادفات در این عالم (که از نظر علم و اطلاعات محدود خودمان

اینها را تصادف می‌دانیم) اگر عالم تحت تأثیر و تدبیر یک علم کلی و یک اراده کلی باشد که آن که سیر می‌دهد، تمام جزئیات این مسیرها را می‌داند، از نظر او هیچ چیز در عالم تصادفی نیست، هیچ چیز در عالم اتفاقی نیست.

پس مطلب دیگری که خواستیم بگوییم این است که کسی خیال نکند این تصادفات که در عالم رخ می‌دهد و بعد این تصادفات شرایطی را به وجود می‌آورد که ما در آن شرایط می‌بینیم طبیعت یک مسیر هدفداری را طی می‌کند، آن تصادفها با این هدفداری تناقض دارد، نه، این تصادفها، این امور اتفاقیه عالم با هدف داشتن طبیعت منافات ندارد. همین را ما به یک بیان دیگر می‌توانیم بیان کنیم. عالم را که ما می‌گوییم هدف دارد، یعنی عالم این هدفداری را روی یک قانون کلی و روی یک مسیر کلی انجام می‌دهد. قوانین هدفداری هم در عالم کلی است، جزئی و شخصی نیست که ما روی جزئی و شخصی بخواهیم بحث کنیم که چه جور هست، چه جور نیست.

تقریر دیگر برهان نظم

از نظر قدمای ما این برهان نظم را جور دیگری هم می‌شود تقریر کرد که این را هم توضیح بدهیم و از این مطلب خارج شویم - و آن این است: عرض کردیم چگونه می‌شود که یک معلول دلیل شود بر اینکه علتش عالم بوده است، شاعر بوده است. گفتیم باید حکایت کند، نشان بدهد که انتخاب و اختیار در آنجا وجود داشته است. علمای امروز روی حساب احتمالات - که در جلسه گذشته آقای مهندس... حساب احتمالات را خوب توضیح دادند این مطلب را بیان کرده‌اند، گفته‌اند که این دلیل می‌شود بر اینکه فاعل اراده و شعوری داشته باشد. روی اصولی که علمای قدیم بیان می‌کنند یک جور دیگری می‌شود این مطلب را ذکر کرد و آن این است: معلول همان‌طوری که از اصل وجود علت حکایت می‌کند یعنی حکایت می‌کند که من علتی دارم، از صفات و خصوصیات علت هم تا حدودی حکایت می‌کند، یعنی این جور نیست که معلول فقط حکایت کند که من علتی دارم، نه، تا حدودی صفات علت خودش را هم نشان می‌دهد. مثلاً معلول، عظمت علت را نشان می‌دهد، عظمت معلول دلیل بر عظمت علت است. معلوم است علت کوچک و حقیر و ناتوان و ضعیف نمی‌تواند معلول عظیم به وجود آورد. یکی از شؤون علت که معلول آیت و جلوه او

می‌شود علم علت است. خود معلول می‌تواند این صفت را که صفت علم علت است از آینه خودش منعکس کند، نشان بدهد، یعنی علم علت در آینه وجود معلول منعکس می‌شود. چطور؟ دلیلش هم خیلی واضح است. ما بسیاری از شوون علتها را از راه معلولها تشخیص می‌دهیم. خیلی از افراد این جور می‌گویند: آقا ما تا چیزی را نبینیم قبول نمی‌کنیم، ما جز به محسوسات به چیز دیگری ایمان نداریم. من حالا یک موضوعی را از مسائلی که در دنیای فلسفه مطرح بوده برایتان طرح می‌کنم. یک مسأله‌ای را دکارت مطرح کرد و آن مسأله این بود: دکارت یک ثنویت خیلی زیادی میان روح و جسم قائل شد، یعنی ایندو را خیلی مباین یکدیگر شناخت. روی اصول فلسفی خودش معتقد شد که روح از مختصات انسان است، روح داشتن مساوی است با عقل داشتن و عقل داشتن مساوی است با ادراکات کلی داشتن و علم داشتن (علم به همین مفهومی که ما امروز می‌گوییم قوانین کلی عالم را کشف کردن)، اصلاً روح مساوی با این است. بعد گفت روح از مختصات انسان است. حیوانات چطور؟ گفت حیوانات روح ندارند، حیوانات ماشینهای بی‌جانی هستند ولی این قدر این ماشینها دقیق ساخته شده‌اند که آدمیزادها درباره اینها اشتباه می‌کنند، خیال می‌کنند اینها جان دارند. می‌گفت حیوانات نه لذت را درک می‌کنند، نه درد را درک می‌کنند، نه حس دارند، نه بچه می‌فهمند، نه هیچ چیز دیگر، فقط ماشین [هستند]، هیچ فرقی میان این ماشین و یک ماشین فلزی نیست. چیزی که هست، این دقیقتر است. حتی نوشته‌اند به نظر در همین سیر حکمت در اروپا هم باشد که شاگردهای دکارت در یک دیری بودند، یک سگی آنجا بود، این سگ را اذیت می‌کردند، گاز می‌گرفتند، سگ داد می‌کشید، می‌گفتند این ماشین چقدر دقیق ساخته شده که وقتی هم گاز می‌گیری، یک صدا هم می‌کند که آدم خیال می‌کند می‌فهمد! من از شما می‌پرسم: بشر چه دلیلی دارد بر اینکه حیوان ادراک و احساس دارد؟ ادراک و احساس حیوان که برای ما محسوس و مشهود نیست، جز اینکه ما فقط یک آثاری می‌بینیم، غیر از آن چیز دیگری نیست.

البته این حرف از حرفهای سخیف دنیاست، الان هم همه ما به این حرف می‌خندیم. ذره‌ای تردید نداریم در اینکه حیوان جان دارد، ادراک می‌کند، درد را حس می‌کند، لذت را حس می‌کند، ولی ما چه دلیلی داریم؟ غیر از این است که از همین تجلیاتی که در ظاهر می‌بینیم، در ظاهر وجود این حیوان درک می‌کنیم، می‌فهمیم که

این مور هم جان دارد، این اسب هم جان دارد، این گوسفند هم جان دارد و درک می‌کند؟ یعنی از اثر و از معلول به شأن علت [که] علم این حیوان باشد، درک این حیوان باشد، احساس این حیوان باشد پی می‌بریم. این خودش نوعی ایمان به غیب است. همین افرادی که می‌گویند ما جز به محسوسات ایمان نمی‌آوریم، اگر درست مدرکات خودشان را تحلیل کنند می‌بینند نیمی از علمها و اطلاعات آنها ایمان به غیب است یعنی ایمان به نهان است. از همین ظاهر و از همین شهادت به اصطلاح، ما به آن غیب

ایمان می‌آوریم، بلکه درباره انسانها هم همین جور است، همین احتمال را ما به چه دلیل می‌توانیم نفی کنیم که [من] بگویم من خودم خوب می‌فهمم، خودم چون مستقیم خودم را درک می‌کنم، علم حضوری دارم، خودم را می‌دانم که درک می‌کنم اما از کجا که رفیقم جان داشته باشد؟ شاید رفیقم یک ماشین بسیار بسیار دقیقی است بدون اینکه درک کند ولی وقتی من یک حرفی می‌زنم او یک جوابی همین جوری می‌دهد. باز هم جز اینکه ما از همین آثار وجودش به این حالت معنوی او و صفت او علم داریم، چیز دیگری در کار نیست. صفات دیگری هم در کار هست: می‌گوییم فلان کس آدم مهربانی است، فلان کس آدم با ایمانی است، فلان کس آدم خوبی است، فلان کس آدم قسی‌القلبی است اینها همه صفات است، شؤن است اینها را ما از راه همین آثار درک می‌کنیم.

بنابراین خود معلولهای عالم می‌توانند صفت علت خودشان را نشان بدهند: عظمت علت را نشان بدهند، علم علت را نشان بدهند. این تعبیری هم که در قرآن کریم آمده است: کلمه "آیات"، نشانه‌ها، آیینه‌ها، همین است، می‌خواهد بفرماید مخلوقات آیینه پروردگارند، نه فقط آیینه وجودش که خدایی وجود دارد، آیینه صفات پروردگار هم هستند: آیینه حکمت پروردگار، آیینه قدرت پروردگار، آیینه علم پروردگار.

اینجا ضمناً یک بحث دیگری هست و آن این است: ما از نظر کلی بحث کردیم، معنای نظم را گفتیم، دلالت کردن نظم را بر ناظم به آن معنا، بر علم و ادراک ناظم بیان کردیم، و یک مطلب دیگر باقی است که من خیال نمی‌کنم دیگر در این جلسه لازم باشد طرح کنیم یا آنکه من بخواهم اینجا آن مسأله را برای شما طرح کنم و آن اینکه شروع کنیم شواهدی از نظمی که در قسمتهای مختلف عالم وجود دارد مخصوصاً در عالم جاندارها، اینها را یک یک ذکر کنیم. اولاً این [مبحث] آن قدر مفصل است که با سالها

بحث هم تمام نمی‌شود، بعد هم در این زمینه کتابها خیلی زیاد نوشته شده و همه شما این مقدارها اطلاع دارید. بحث در این است که اصلا کیفیت دلالت اینها را ما بیان کنیم که اینها را ما بیان کردیم. همین که کتابهایی را که در این زمینه‌ها نوشته شده است معرفی کنیم کافی است. کتابهای کوچکی در این زمینه‌ها نوشته شده است که این کتابها را باید توصیه کرد جوانها مخصوصا بخوانند. یک کتاب در چند سال پیش ترجمه شد به نام راز آفرینش انسان (این را من مکرر توصیه کرده‌ام) از یک پروفیسور آمریکایی به نام کریسین موريسن که کتاب کوچکی هم هست. در کتابهای مختلفی که در این زمینه خوانده‌ام از جامعترین کتابهایی است که در این زمینه نوشته شده، بسیار کتاب خوبی است. کتاب انسان موجود ناشناخته از الکسیس کارل بسیار بسیار کتاب خوبی است، از کتابهای نافی است که هم در این زمینه و هم برای مسائل و مطالب دیگر مفید است. کتابهای دیگری کوچک و بزرگ برای عالم حیوانات و غیر اینها نوشته شده که یکی کتاب کوچکی است یک وقت هم در اصفهان منتشر شده بود به نام شگفتیهای عالم حیوانات، آن هم کتاب خوبی است. همین کتابهای مدرسه‌ای و دانشگاهی که راجع به تاریخ طبیعی نوشته‌اند، راجع به فیزیولوژی نوشته‌اند، راجع به تشریح نوشته‌اند، راجع به گیاهشناسی نوشته‌اند، همه کتابهای مفیدی است. من در چند سال پیش، از یکی از همین رفقای خودمان شنیده بودم که یک کتابی نوشته شده است به نام "حیات و هدفداری" یعنی مفهومی این است که من همان وقت آن‌طور که تعریف کردند خیلی مایل شدم که این کتاب ترجمه بشود. اخیرا اطلاع پیدا کردیم که این کتاب را ترجمه کرده‌اند و گویا شرکت انتشار هم تصمیم دارد چاپ کند. بنابراین در این جهت ما فقط به همین مقدار قناعت می‌کنیم و از این [مسأله] دیگر رد می‌شویم.

برهان هدایت

برهان دیگری که در اینجا هست برهان هدایت است. برهان هدایت با برهان نظم فرق می‌کند که تقریرش را حالا عرض کنیم و تفصیلش را بگذاریم برای جلسه بعد. برهان نظم مربوط به ساختمان موجودات بود. وضع ساختمان موجودات حکایت می‌کند که سازنده اینها یا خود عاقل و شاعر و مدبر بوده است یا تحت تدبیر و

تسخیر یک اراده‌ای بوده است. مسأله هدایت از این مهمتر است، مربوط به کار اشیاء است، مربوط به کار موجودات است، یعنی موجودات پس از ساخته شدن، کاری که می‌کنند عجیب است. این کار نشان می‌دهد که یک چیز دیگری، یک نوری، یک جاذبه‌ای هر چه می‌خواهید اسمش را بگذارید وجود دارد که او را در کار خودش هدایت و رهبری می‌کند. این هم یک مطلبی است که قرآن مجید روی آن جداگانه تکیه کرده است و این را ما جز در قرآن در جای دیگر سراغ نداریم که میان نظم و هدایت تفکیک کرده باشد یعنی به عنوان دو دلیل ذکر کرده باشد. مجموعاً در چهار آیه از آیات قرآن هست که ایندو پهلوی یکدیگر به عنوان امر جداگانه قرار گرفته‌اند. یکی آن آیه‌ای که از زبان حضرت موسی دارد که وقتی فرعون سؤال کرد: "من ربکما یا موسی" «جواب داد: "ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی"» (۱) پروردگار ما آن کسی است که هر چیزی را آنچنانکه شایسته است آفریده است، در خلقت آنچه را که احتیاج داشته به او داده است. این، همان نظم ساختمانی‌اش را بیان می‌کند. "ثم هدی" بعد هم او را در راه خودش هدایت کرده است. این امری جداگانه است. در سوره "سبح اسم" هم به این عبارت می‌خوانیم: "سبح اسم ربک الاعلی، الذی خلق فسوی، و الذی قدر فهدی" «(۲) تسبیح کن، تنزیه کن نام پروردگار والای خود را (یا نام والای پروردگار خود را) هر دو جور می‌شود گفت که حالا وارد بحثش نمی‌شویم "الذی خلق فسوی" آن که آفرید و معتدل آفرید "و الذی قدر فهدی" و آن که اندازه‌گیری کرد و سپس هدایت کرد موجودات را.

از زبان ابراهیم (ع) نقل می‌کند: "الذی خلقنی فهو یهدین" «(۳) خدای من آن است که مرا آفریده است و من را هدایت می‌کند. به هدایت، جداگانه تمسک کرده است. در اولین آیاتی هم که بر پیغمبر اکرم (صلی الله علیه وآله) نازل شد، باز ایندو منتها در خصوص انسان توأم ذکر شده است:

"اقرا باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرا و ربک الاکرم".

تا اینجا اصل خلقت است.

پاورقی:

۱. طه / ۵۰

۲. اعلی / ۱ - ۳

۳. شعراء / ۷۸

«الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم یعلم» (۱).

هدایت خاص انسان را که موضوع علم و سواد و خواندن و نوشتن باشد جداگانه ذکر کرده است. ممکن است کسی بگوید که هدایت یک امر جدا از برهان نظم نیست، چون هدایت مربوط به کار اشیاء است، کسی بگوید نوع کاری که اشیاء انجام می‌دهند لازمه جبری ساختمان اشیاء است، یعنی مثل این است که ما درباره اتموبیل در دو قسمت نباید بحث کنیم: یکی اینکه بگوییم این اتموبیل یک ساختمان و

هدایت می‌کند، که توضیح این را ما باید بگذاریم برای جلسه دیگر.

جبر علیت

یک مطلب دیگری ما اینجا اشاره کنیم و عرایض خودمان را امروز ختم کنیم و آن این است: یک جمله‌ای را مکرر شنیده‌اید می‌گویند "جبر علیت". آیا این درست است یا درست نیست؟ جبر یعنی ضرورت، یعنی اجتناب ناپذیری، یعنی اینکه خلافتش محال باشد. آیا این حرف در عالم درست است یا نه؟ چنین قوانینی بر عالم حکومت می‌کند یا نه؟ این را ما باید برای شما عرض کنیم که به یک مفهوم ما قبول داریم، به مفهوم دیگر نه. معمولاً کسانی که می‌گویند جبر علیت، چون علیت را منحصر میکنند به علت فاعلی، این جور می‌گویند: همین علت‌های فاعلی که در دنیا هست کافی است برای آنچه که در عالم واقع می‌شود، نتیجه جبری این علت‌ها وقوع این معلول‌هاست. اگر این را بخواهند بگویند، ما این را قبول نداریم. یک وقت است مقصود از جبر در علیت این است که علیت را تعمیم می‌دهند به علت فاعلی و علت

پاورقی:

۱۰. علق / ۱ - ۵.

غایی و مجموع علل، یعنی این جور می‌گویند: لازمه فراهم آمدن همه این فاعلها و این غایتها این است که معلول الزاما به وجود بیاید. اگر این است، این مورد قبول است. در مسأله هدایت، ما به این مطلب زیاد نیاز داریم. این فلسفه‌ای که به نام "مکانیسم" معروف شده است که دنیا را روی اصول مکانیسم خواسته‌اند توجیه کنند و این را نقطه مقابل اصل علیت غایی قرار داده‌اند راجع به آن که بحث می‌کنیم، این مطلب را باید آقایان توجه داشته باشند. امروز دیگر عرایض ما خاتمه پیدا کرد.

- مسأله‌ای که آقای مطهری اشاره فرمودند یکی مسأله علیت بود و یکی دترمینیسم. علیت را همه از قدیم قبول داشتند و معتقد بودند هر پدیده‌ای در دنیا اتفاق بیفتد ناشی از علتی است. اما آنچه مورد اختلاف ماتریالیسم و موحدین است دترمینیسم است. آنها می‌گویند علل یکسان معلول یکسان به بار می‌آورند. بر این اساس می‌گویند پس تصادف وجود ندارد. آنچه ما اسمش را تصادف گذاشته‌ایم ترکیبی است از علل مختلف که چون ما نسبت به وجود و کیفیت اثرشان جاهل بوده‌ایم، فکر کرده‌ایم تصادفا به وجود آمده است. مارکسیسم این را روی موجودات زنده هم تعمیم داد. منتها درباره انسان گفتند با مقیاس واحد نمی‌توانیم این حکم را بسنجیم، برخلاف ماده که اگر روی یک واحد آن مطالعه کنیم کافی است. مثلا قانون شتاب ثقل را درباره یک واحد سنگ می‌توان آزمایش کرد و آن را درباره تمام سنگها و اشیاء تعمیم داد. یک واحد انسان را اگر مطالعه کنیم می‌بینیم تابع هیچ قانونی نیست، اما مجموعه جامعه تابع همان قانونی است که مارکسیسم آن را بیان می‌کند و با بیان مراحل تاریخی، آینده را هم پیش‌بینی می‌کند.

اما اینکه گفتید یک نظم ناشی از علت است و یک نظم ناشی از اراده، خود به خود منتفی است، پس دیگر اراده وجود ندارد. چون علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند و هر دو مجموعه دنیا را به وجود می‌آورد که همین وضع موجود را به عنوان نظام می‌بینیم و طبق حساب احتمالات احتمال وقوع این نظام برحسب تصادف صفر است. بنابراین در مقابل آن چون مجموع احتمال دو حادثه مخالف هم ۱ است، احتمال ۱ می‌شود یعنی استدلال وجود خدا. و اگر نظم علیت را بپذیریم، نظم انتخاب منتفی است و چون انتخاب وجود ندارد، هدایت هم وجود نخواهد داشت. ما موحدین اعتقاد داریم که سلسله علت و معلولها نمی‌تواند بدون حساب و کتاب و

بدون مقصد باشد. آنها در جواب می‌گویند ما بی‌نظمی‌هایی در طبیعت، هم حالا و هم در طول تاریخ دیده‌ایم و از مجموعه میلیاردها قرن که از عمر زمین و کائنات و عالم گذشته، وضع موجود به وجود آمده که قبول داریم نظامی دارد ولی این ناشی از آن است که تعداد دفعات آزمایش خیلی زیاد است (مثال ماشین تحریر و شخص بی‌سواد و تایپ شعر سعدی). می‌گویند ماشین تحریر زنده بی‌سواد طبیعت میلیاردها قرن است که دارد ماشین می‌زند، خوب "بنی‌آدم اعضای یکدیگرند..." درآمده است و چون تعداد آزمایش خیلی زیاد است، احتمال وجود این نظام محال نیست.

اما جواب این را علم داد و آن اینکه ثابت کرد این حسابها از لحاظ عدد و ریاضی غلط است. ما قبول داریم که اگر تعداد آزمایش زیاد شود حوادث نادرالوقوع هم وقوع پیدا می‌کنند. اما ببینیم چقدر باید این آزمایش زیاد باشد. طول عمر زمین را حساب کرده‌اند دویست میلیون قرن است. دویست میلیون قرن را به روز و ساعت تبدیل می‌کنیم، یک عددی می‌شود معادل ۱۰ ۱۳ ۲ □، یعنی اگر این حوادث مختلفی که اتفاق افتاده بود و بعد از بین رفته تا به وضع موجود منتهی شده، هر ساعتی هم یک دفعه اتفاق افتاده بود تعداد آزمایش از ابتدای پیدایش زمین می‌شد ۲ ۱۳ ۱۰ □، در حالی که یکی از موجوداتی که روی زمین هست، اگر بخواهیم عدد احتمالی وقوع این حالتش را دریاوریم می‌بینیم یک رقمی می‌شود که ابتدا با این قابل قیاس نیست. احتمال اینکه یاخته‌های بدن یک موجود زنده برحسب تصادف پهلوی هم قرار می‌گرفتند تا تصادفاً یکی‌شان چشم را با این خواص درست می‌کرد، یکی‌شان مو را با این خواص درست می‌کرد، یکی‌شان ناخن... مساوی است با فاکتوریل تعداد یاخته‌های بدن و این عدد سرسام‌آور است و هیچ با عدد ۲ ۱۳ ۱۰ □ قابل قیاس نیست و این احتمال بسیار ضعیف است. حالا اگر این موجود زنده را با افلاک و کائنات و ارتباطشان را با همدیگر در نظر بگیریم و بخواهیم عدد احتمال آن را به دست آوریم، هیچ قابل قیاس نیست.

استاد: اینکه ایشان از اول شروع کردند راجع به اینکه اصل علیت یک مطلب است، اصل دترمینیسم مطلب دیگری است، و آن چیزی که همه قبول دارند علیت است و آن چیزی که مورد اختلاف الهیون و مادیون است دترمینیسم است یعنی اینکه علل یکسان معلول یکسان به وجود آورد و معلولهای یکسان همیشه ناشی از علل یکسان هستند، این جهت مورد اختلاف الهیون و مادیون است، این طور نیست. ما یک قدم هم در این جهت از آنچه که مادیون می‌گویند جلوتر می‌رویم. اینکه اصل علیت

مورد اختلاف نیست راست است، هیچ بحثی در آن نیست. اگر آقایان اصول فلسفه را خوانده باشند، بحث "ضرورت و امکان" آن یعنی مقاله هشتم و مقاله نهم را خوانده باشند، ما در آنجا توضیحات کافی داده‌ایم، نوشته‌ایم که از اصل علیت دو اصل دیگر استنتاج می‌شود و غیرقابل انکار هم هست. یکی اصل ضرورت است، ما آن را از دترمینیسم تفکیک کرده‌ایم. اصل ضرورت یعنی اینکه اگر علت پیدا شد (آنچه که علت واقعی است) پیدایش معلول ضروری است یعنی اجتناب ناپذیر است، محال است تخلف بشود، همچنانکه اگر علت تامه وجود نداشته باشد ولو به اینکه کوچکترین شرطی از شرایط آن وجود ندارد، به وجود آمدن معلول محال است. دوم این اصل است که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند و معلولهای یکسان از علل یکسان به وجود می‌آیند. این در فلسفه اروپایی مورد اختلاف است و با کمال تأسف باید بگوییم که الهیون فرنگی، الهیون اروپایی آمدند این حرف را انکار کردند. منشأ اشتباه آنها را هم ما می‌دانیم چیست. این هم از مسائلی است که از نظر فرضیه فلسفی مطلب، هیچ قابل انکار نیست. به طور سربسته فقط عرض می‌کنم که یک قاعده‌ای به این صورت ذکر می‌کنند که: "الواحد لایصدر منه الا الواحد والواحد لایصدر الا من الواحد". دو تا قاعده است: "از واحد واقعی جز واحد نتیجه نمی‌شود، و واحد هم جز از واحد نتیجه نمی‌شود". این دو نتیجه‌اش همین است که همیشه اگر دو علت داشته باشیم که واقعا این دو "علت" باشند، اگر یکسان باشند محال است که معلولشان یکسان نباشد، کما اینکه اگر دو معلول یکسان داشته باشیم محال است که علتشان یکسان نباشد.

اما مسأله اراده و انتخاب. ببینید، یک حرفی است که هنوز هم در دنیای اروپا وجود دارد در دنیای اسلام فقط گروهی از متکلمین گفته‌اند و آن این است که اراده و انتخاب و اختیار را منافی با اصل ضرورت علی و معلولی دانسته‌اند یعنی این دو را در مقابل همدیگر قرار داده‌اند، گفته‌اند که یا باید ما قائل به وجود اراده و انتخاب و اختیار بشویم و اصل ضرورت علی و معلولی را که "از علت معین قطعاً باید معلول معین نتیجه بشود" انکار کنیم و یا باید آن را قبول کنیم و این را انکار کنیم. آن وقت آن کسانی که اصل ضرورت را قبول کردند و اصل اراده و اختیار را منکر شدند گفته‌اند لازمه قبول اصل ضرورت، امکان پیش‌بینی است. قهراً آنهایی که اصل اراده و انتخاب و اختیار را به عنوان نقطه مقابل اصل ضرورت علی و معلولی قبول کرده‌اند

گفته‌اند بنابراین در آنجایی که پای اراده و انتخاب و اختیار [به میان] می‌آید (مثل کارهای بشر، بلکه کارهای دنیا هم چون به انتخاب و اراده الهی صورت می‌گیرد) امکان پیش بینی نیست. این حرف مهمل زمینه‌ای به دست مادیون داده است که تا حدودی که بتوانند مسأله پیش‌بینی را در دنیا مسلم کنند و مسأله اراده و دخالت اراده و اختیار و انتخاب را بالنتیجه نفی کنند، در صورتی که اینها اصلاً با همدیگر ربط ندارد. قانون علیت یک قانون عمومی است که سراسر هستی را فرا گرفته است و اساساً محال است که موجودی از این قانون خارج باشد، می‌خواهد آن موجود مختار باشد یا (مجبور). حالا چه جور امکان این قضیه هست که یک موجود، هم مختار باشد هم تحت تأثیر قانون علت و معلول و قانون جبر علی و معلولی، مسأله جبر و اختیار است که الان مطرح نیست و اگر لازم باشد در خلال همین مباحث توحید، جبر و اختیار را طرح می‌کنیم. به هر حال فرضاً ما نتوانیم مسأله اختیار را در مقابل مسأله جبر، اختیار داشتن بشر را در مقابل مجبور بودن اثبات کنیم، این را نمی‌توانیم انکار کنیم و این انکارپذیر نیست. بنابراین، این قضیه که اگر ما موضوع دترمینیسم را در کار آوریم خود به خود مسأله اراده و انتخاب از میان می‌رود، به هیچ وجه از میان نمی‌رود. صحبت در این است، منتها یک چیز دیگر هست و آن این است که آقای مهندس... در ضمن بیانشان اشاره کردند مادیین در لابلای حرفهایشان یک چیزی هم اضافه می‌کنند، وقتی می‌گویند علت، همان علت تامه، بعد می‌گویند علت تامه که جز همین امور مادی چیز دیگری نیست. خوب، بحث در این است که علت‌هایی که دخالت دارند، آیا تنها همین علت‌های مادی است یا علت دیگری هم دخالت دارد؟ یعنی عامل‌هایی که در این قضیه دخالت دارند، آیا این عاملها همین عامل‌هایی است که ما به صورت عامل‌های مادی نشان می‌دهیم با وضع کارشان یا یک عامل دیگری را هم در این نظم علیت حتماً باید دخالت بدهیم، یعنی اینها جزء علت‌اند نه تمام علت؟ بحث در این نیست که قانون علیت هست یا نیست، بحث در این هم نیست که آیا جبر علی و معلولی، ضرورت علی و معلولی در کار هست یا نیست، و بحث در این هم نیست که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورند یا به وجود نمی‌آورند، بحث در عامل‌هایی است که دخالت دارد. آیا مجموع عامل‌هایی که دخالت دارد چندتاست؟ به اصطلاح منطقیین آن وقت بحث ما با مادیین بحث صغروی می‌شود، نه بحث کبروی، یعنی روی آن اصل کلی ما با آنها

بحث نداریم، بحث سر این اصل کلی است: آیا همین عاملهای محدود مادی که مادیین نشان می‌دهند، اینها می‌توانند علت‌های کافی باشند یا اینها جزء علت اند؟ آنها می‌گویند تمام علت اند، دیگری می‌گوید جزء علت یا اگر نگویند جزء علت، به تعبیر بالاتری می‌گویند. آیا این علتها اگر تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق نباشند، کافی هستند برای به وجود آوردن این معلول یا باید این علتها تحت تسخیر و تدبیر یک علت مافوق باشند تا بتوانند این معلول را به وجود آورند؟ بنابراین ما روی آنها بحث نداریم. مادیین هر وقت ثابت کردند که همین عواملی که ما الان داریم نشان می‌دهیم، برای به وجود آمدن معلول کافی است، حرف خودشان را ثابت کرده‌اند، والا اینکه دترمینیسم چنین است، خوب باشد. آن وقت حرف آخری که در جواب دکتر... گفتند برگشت به این حرف بود. صحبت همین است که آیا ترکیباتی که در اولین سلول حیاتی که در عالم پیدا شد که بعد از آن سایر موجودات نتیجه و انشعاب شد پدید آمدند، کافی هستند که علت باشند برای اینکه آنچه که بعد به وجود آمده است به وجود بیاید یا اینکه اینها برای اینکه تمام علت باشند کافی نیستند، حداکثر [این است که] استعداد به وجود آورده؟ قوه هم که ایشان می‌گویند به معنی استعداد است. یعنی چه؟ یعنی فرق آن سلول اولی با یک توده انباشته خاک این بوده است که آن توده انباشته خاک استعداد "شدن" یعنی پذیرفتن را نداشته و این، استعداد پذیرفتن را دارد، نه اینکه در این، قوه و نیروی ایجاد کردن هست و در آن، قوه و نیروی ایجاد کردن نیست، حداکثر فقط استعداد "شدن" یعنی پذیرش در آن پیدا می‌شود. پس این بیان آخر، خودش رد آن بیان اول است یعنی آنجایی که محل اختلاف خودتان را با مادیین ذکر می‌کنید، در واقع در یک امر صغروی بیان می‌کنید، می‌گویید این علت‌هایی که شما نشان می‌دهید من هم قبول دارم، اصل علیت را من هم قبول دارم، اصل جبر علت و معلولی را من هم قبول دارم، اصل دترمینیسم را من هم قبول دارم ولی صحبت در این است: آیا این عامل‌هایی که ما الان می‌شناسیم، برای به وجود آمدن این معلول کافی است یا کافی نیست؟ حساب احتمالات هم که به کمک شما می‌آید این جور به کمک شما می‌آید، می‌گوید عامل‌های موجود کافی نیست فقط می‌گوید عامل‌های موجود چون عامل‌های موجود اگر بخواهد کافی باشد باید [در اثر] تصادف به وجود آمده باشد. پس عامل دیگری غیر از عامل‌های موجود باید باشد و دخالت داشته باشد تا این شیء به وجود بیاید.

- منظور بنده این نبود که ما دترمینیسم را قبول نداریم و موحدین اصولا با ماتریالیست‌ها در این مسأله اختلاف دارند. این یک مسأله علمی است، ما نمی‌توانیم قبول نکنیم، بحث در این است که آیا این دترمینیسم در موجود زنده هم صادق است یا نه، والا در مورد مسائل فیزیکی و مکانیکی جز آزمایشگاه هیچ کس صلاحیت ندارد جواب دهد که آیا علل یکسان معلول یکسان را به وجود می‌آورند یا نه. اما خود این دترمینیسم امروز رد شده و به جای آن قانون "عدم حتمیت" آمده و آن می‌گوید علل یکسان معلول یکسان به وجود نمی‌آورند، بلکه احتمال اینکه علل یکسان معلول یکسان به وجود آورند بیشتر است. نظریه اینشتین این است که می‌گوید حتی دو شیء سرد و گرم را که پهلوی هم می‌گذاشتید و می‌گفتید طبق قانون فیزیک حتما از شیء گرم گرما به سمت شیء سرد می‌رود، طبق قانون "عدم حتمیت" ممکن است این دو شیء طوری با هم تبادل حرارت کنند که شیء سرد سردتر و شیء گرم گرمتر شود. ولی چون قانون احتمالات به طور دسته جمعی درباره آن صادق است، اکثریت قریب به اتفاق جاهایی که آزمایش کرده‌ایم، دیده‌ایم که این حالت اتفاق افتاده و این قانون را تا به حال به طور دگم و جز درباره آن صادر کرده بودیم، اما نکته اساسی و حساس اینجاست که ما می‌گوییم در مادیات قوانینی هست که اولاً ما از خود این قوانین استنتاج دیگری می‌کنیم و بعد در مورد موجودات زنده قوانین دیگری و علل و عوامل دیگری صادق است.

استاد: راجع به قسمت اخیر که آیا علم امروز مسأله حتمیت را باطل کرده است یا نه، این احتیاج به یک توضیحی دارد و من مکرر در نوشته‌های خودم همین مطلب را عرض کرده‌ام و آن این است که مسأله علیت باید طرح شود که آیا یک مسأله علمی است یا فلسفی؟ علیت به مفهومی که علوم به کار می‌برند غیر از مفهومی است که فلسفه بکار می‌برد و به درد ما در اینجا می‌خورد. آنچه که از نظر علم، علت شناخته می‌شود فلسفه آن را علت نمی‌شناسد و آن هم که امروز رد شده، آن است نه آن چیزی که مورد بحث ماست.

علوم علت‌ها را آن چیزهایی می‌دانند که فلسفه اسم آنها را "معد" می‌گذارد، نه "علت". نظر علوم این است: این حوادث عالم که پی در پی قرار می‌گیرند، حادثه‌ای که بر حادثه‌ای دیگر تقدم زمانی دارد و آن حادثه دیگر پشت سرش واقع می‌شود، اینها را می‌گویند علت و معلول. از نظر علم، حتما باید علت و معلول در دو زمان صورت بگیرد. بنابراین از نظر علم مثلا پدر علت است برای پسر.

ولی اینها [از نظر فلسفه] علت نیست. فلسفه هیچ وقت این را نمی‌پذیرد که علت بتواند تقدم زمانی بر معلول خودش داشته باشد، می‌گوید البته علم اسم اینها را می‌خواهد علت بگذارد بگذارد، هر چه می‌خواهد بگوید، آن چیزی که من می‌گویم این نیست، علت محال است که از معلول خودش انفکاک زمانی داشته باشد و همین سبب می‌شود که فلسفه یک مرتبه یک راه دیگری به این عالم باز می‌کند، یک بعد دیگری برای عالم قائل می‌شود، می‌گوید عالم یک بستر زمانی دارد. آن که شما در علوم، در فیزیک اسمش را می‌گذارید علت او می‌گوید مقدمه، معد، مجرا. می‌گوید ولکن علت واقعی یعنی آن که معلول را به وجود می‌آورد، یک حقیقت همزمانی است با او، و او غیب است، باطن است، همان است که او را به خدا می‌رساند. از نظر او این علت‌های مادی‌ای که ما داریم، حکم بستر را برای آب پیدا می‌کند، یعنی شما اگر می‌خواهید یک‌آبی از یک محلی به محل دیگر جاری کنید حتماً یک جویی، یک لوله‌ای، یک چیزی باید وجود داشته باشد تا آب از آنجا عبور کند، اما آن فشاری که این آب را به اینجا می‌آورد غیر از این جوی است. این علت‌های مادی‌ای که می‌گفتند، اصلاً قوانین علیت درباره آنها صادق نیست.

این موضوع که علل یکسان معلول یکسان به وجود می‌آورد یا به وجود نمی‌آورد (اگر مقصود علل مادی هستند، یعنی موادی که ما یک ماده را علت برای ماده دیگر می‌دانیم) ما این قاعده را در آنجا جاری نمی‌دانیم، حتی قانون علیت را هم در آنجا صد درصد جاری نمی‌دانیم، قانون جبر را هم در آنجا صد درصد جاری نمی‌دانیم. البته به یک معنا قانون علیت را جاری می‌دانیم ولی آنها را دیگر را هرگز در آنجا جاری نمی‌دانیم. مسأله حتمیت مسأله‌ای نیست که به هیچ وجه قابل انکار باشد، بله، اگر ما بخواهیم "علیت" را از "محسوسات" بگیریم، اصلاً قابل گرفتن نیست. اصلاً اگر قانون علیت را از اول بخواهیم از علم بگیریم صدها ایراد به خود قانون علیت وارد است.

ب
راه هدایت موجودات

راه هدایت موجودات

(۱)

خلاصه تقریر برهان نظم

بحث این هفته ما درباره مسأله هدایت موجودات است. آقایان اگر یادشان باشد ما در تقسیم بندی اولی که کردیم راههای خداشناسی را [تقسیم کردیم] به راه قلب و احساسات (که بحث شد و از آن گذشتیم)، راههای علمی یعنی راههایی که از راه مخلوق استدلال می‌کند و راههای فلسفی. ما در راههای علمی این‌جور گفتیم که این، سه نوع راه است، یعنی راهی که در آن، استدلال علمی به مخلوقات بر وجود خدا می‌شود سه راه است: یکی از راه نظم مخلوقات دیگر از راه وجود هدایت و رهبری در مخلوقات، و سوم از راه اصل خود خلقت. به عبارت دیگر در موجوداتی که ما می‌بینیم، یک نظام و تشکیلاتی وجود دارد که از وجود تدبیر در این انتظام حکایت می‌کند، این یک جور بحث است، یعنی ما همین ساختمان حاضر و موجود و مادی موجودات را پیش می‌کشیم و می‌گوییم که این ساختمان از وجود تدبیر حکایت می‌کند. نقطه مقابل، تصادف و اتفاق است تصادف و اتفاق نمی‌تواند یک چنین انتظام و تشکیلاتی را به وجود بیاورد. دوم موضوع هدایت و رهبری است که امروز

می‌خواهیم تشریح کنیم. سوم موضوع خلقت که می‌گوییم اساساً این عالم مخلوق است، خود عالم آفریده شده است، قطع نظر از نظامات و تشکیلات این عالم و قطع نظر از اینکه یک نیرویی به عنوان نیروی رهبری در این عالم وجود داشته باشد، اصلاً خود عالم مخلوق است، آفریده شده است. اینکه ما حساب هدایت و نظم را از یکدیگر جدا کردیم و دو حساب برایش باز کردیم، به نظر من برای اولین بار است که این کار می‌شود، یعنی من تا حالا خودم در هیچ کتابی برخورد نکرده‌ام که اینها را دو نوع دلیل و برهان به شمار بیاورد بلکه معمولاً حساب انتظامات مخلوقات و حساب هدایت شدن مخلوقات یک حساب گرفته می‌شود، یعنی یک نوع دلیل به شمار می‌رود و یک نوع دلیل ذکر می‌کنند، و این را هم من عرض کردم این یک چیزی نیست که بخواهم بگویم ابتکاری است که برای اولین بار من کردم، این را من از تفسیر فخر رازی استفاده کرده‌ام و فخر رازی هم از قرآن استنباط کرده است به عنوان اینکه در قرآن اینها دو راه جدا ذکر شده است.

پس قرآن دو حساب برای نظم و هدایت از نظر خداشناسی قائل شده است، و چون در کتابهای علمی و فلسفی، زیاد در اطراف تفکیک این دو راه از یکدیگر بحث نشده است، ممکن است در بیانی هم که من می‌کنم نقصانهایی وجود داشته باشد، ولی من فکر می‌کنم مطلب از همین قبیل است و حتماً هم این طور است و تاکنون هم اشتباه شده است که ایندو را یکی حساب کرده‌اند، خیلی به یکدیگر نزدیک است ولی دو راه است. فرق این دو راه چیست؟

مسئله انتظام مخلوقات مربوط به ساختمان موجودات است. وضع ساختمان موجودات حکایت می‌کند که در این ساختمان شعور، تدبیر، علم و اراده دخالت داشته است. طرز بیان این گونه است که این ساختمان ناشی از تصادف مجموعه‌ای از علل نمی‌تواند باشد. درست مثل یک ماشینی یا کتابی که ما فرض کنیم الان وجود دارد، که همیشه به کتاب مثال می‌زدیم می‌گفتیم اگر ما یک کتاب تألیف شده‌ای بلکه یک صفحه از کتاب و یک نامه‌ای را ماشین شده می‌بینیم، نظم این مجموعه حروف و معنی داشتن این حروف که نشان می‌دهد هر حرفی در جای خودش قرار گرفته است، روی حساب بوده، روی نقشه بوده، حکایت می‌کند که به وجود آورنده این نظم و تشکیلات اراده و تدبیر داشته است و عقل و شعور در ایجاد آن به کار رفته است. نظم بیش از این

نیست. « صنع الله الذي اتقن كل شيء » (۱) همین جهت را بیان می‌فرماید: « ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه » (۲) همین مطلب را بیان می‌کند و خیلی از آیات دیگر [مانند]: « ا فلا ينظرون الى الابل كيف خلقت و الى السماء كيف رفعت » (۳).

تفكيك اصل انتظام از اصل هدايت

ولی زائد بر نظام متقن خلقت و ساختمان موجودات، یک چیز دیگر هم هست و آن این است: موجودات عالم نشان می‌دهند که پس از آنکه این جور کامل آفریده شده‌اند، در کاری که انجام می‌دهند باز یک نوع رهبری می‌شوند. چطور؟ نقطه مقابل انتظام، تصادف و اتفاق بود، اگر کسی می‌خواست انتظام را حاکی از یک عقل و تدبیر نداند می‌گفت این انتظام تصادفاً به وجود آمده. ولی نقطه مقابل اصل رهبری و هدایت یک اصل دیگری است و آن اصل دیگر را ما باید طرح کنیم: این ساختمان موجود با همه انتظاماتی که در آن به کار رفته: ساختمان یک گیاه، ساختمان بدن یک حیوان، ساختمان بدن یک انسان (و حتی ساختمان جمادات را هم ما تا حدودی خواهیم گفت یعنی تا حدودی در آنجا هم می‌گوییم دلیل داریم)، آیا این کاری که این موجودات انجام می‌دهند لازمه قهری و جبری این ساختمانشان هست یا علاوه بر این یک نیروی دیگری که بسیار هم مرموز است در کار اینها دخالت دارد؟ یک کار ممکن است لازمه قهری و جبری یک ساختمان باشد، دیگر آنجا ما حرف علیحده‌ای نداریم، هر حرفی داشته باشیم، روی خود ساختمان داریم. مثلاً فرض کنید که یک اتومبیل ساخته می‌شود، هر حرفی هست در ساختمان اتومبیل است که این ساختمان را کی ساخته است؟ ولی آن مقدار کاری که الان اتومبیل انجام می‌دهد، آن دیگر لازمه این ساختمان است. من ساختمان اتومبیل را وارد نیستم، همه شما از من واردترید، اینکه مثلاً سویچ را بچرخانند، اتومبیل روشن شود، بنزین تبدیل به گاز شود، تبدیل به قوه شود، این دیگر یک کار علیحده‌ای نیست، یعنی لازمه جبری و

پاورقی:

۱. نمل / ۸۸

۲. طه / ۵۰

۳. غاشیه / ۱۷ و ۱۸.

قهری این ساختمان پس از آنکه اتومبیل را به این شکل ساختند، این است که شما سویچ را که بنزین اتومبیل روشن شود، بعد که روشن شد مثلاً پایتان را روی گاز بگذارید نیرو ایجاد شود، بعد هم نیرو اتومبیل را بکشاند، بعد هم شما وقتی که فرمان را به راست و چپ بچرخانید، اتومبیل این طور برود،

ما می‌خواهیم ببینیم که آیا تجربیات و مشاهدات علمی که درباره موجودات انجام شده است، نشان می‌دهد که هر چه شده است در ساختمان اینهاست؟ دیگر پس از آنکه این ساختمان به این شکل به وجود آمده، کار کردن آن ماشین‌وار است؟ یک دانه گندم که زیر خاک می‌رود و آن عملیات را شروع می‌کند، شکافته می‌شود، ریشه‌های خیلی ریز پیدا می‌کند تا بعد به صورت یک بوته گل درمی‌آید، [کارش را] مثل یک ماشین انجام می‌دهد؟ یعنی باید دیگر انجام بدهد، چاره‌ای ندارد؟ "باید" یعنی لازمه ساختمان مادی‌اش این است که این کار را انجام بدهد) یا لازمه ساختمان مادی، این نیست؟ البته آن ساختمان مادی به عنوان یک سلسله شرایط حتما باید باشد، اگر هر جایش نقص پیدا بشود، در کار این، نقص واقع می‌شود. اما در عین حال این ساختمان مادی، حکم یک اتومبیل را دارد که رهبری و راه بردن اتومبیل از خود ساختمان آن علیحده است، یعنی این ساختمان اتومبیل باز به شکل مخصوصی دارد هدایت و رهبری می‌شود. و همچنین در بدن حیوانات، در انسان، حتی در ساختمان عقلی و فکری انسان [همین‌طور است] که ما برای همه اینها مثال ذکر می‌کنیم. غرضم تقریر مطلب است که این، دو مطلب است، دو نوع مطالعه است و ما می‌خواهیم ادعا کنیم که دو نوع مطالعه ما را به خداشناسی می‌رساند: یکی مطالعه خود ساختمان اشیاء، و دیگر مطالعه طرز کار آنها. همان دانه‌ای که عرض کردم بعد به صورت یک بوته درمی‌آید و فرض کنید به صورت یک بوته گل و یک بوته گندم درمی‌آید، در حالی هم که ساختمانش کامل شده است، نوع کاری که انجام می‌دهد لازمه قهری

نظم، خلق و هدایت در قرآن

ما در اینجا سه مطلب باید عرض کنیم، یکی اینکه ما این را به قرآن مستند کردیم و ما این جور فکر می‌کنیم که برای اولین بار این مطلب را قرآن بیان کرده است، یعنی تفکیک اصل دلالت نظم از دلالت هدایت که دو تا دلالت است برای اولین بار در قرآن بیان شده است. ما که در غیر قرآن ندیدیم، بلکه در کتابهای بعد از قرآن هم از قدیم و جدید هر کس که آمده است، ما ندیدیم که اینها را دو اصل جداگانه ذکر کرده باشد، جز اینکه گفتیم فقط فخر رازی در تفسیر «سبح اسم ربک الاعلی» همین حرف را زده، ما در جای دیگر از خود فخر رازی هم ندیدیم. پس اول ببینیم آیا در قرآن دو تا عنایت است یا نه. آیات متعددی هست که بعضی از اینها را خود فخر رازی هم ذکر کرده است. یکی آن آیه‌ای است که قبلاً هم اشاره کردیم که حضرت موسی در جواب فرعون می‌فرماید، [فرعون] گفت: «من ربکما یا موسی»، فرمود: «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» پروردگار ما آن کسی است که به هر چیزی خلقت خودش را داد، یعنی در خلقتش آنچه که می‌بایست به او بدهد [داد]، یعنی او را بر روی حکمت آفرید، یعنی در خلقت موجودات حکمت به کار رفته است. این همان اصل انتظام است. ولی با کلمه "ثم" موضوع هدایت را ذکر می‌فرماید. می‌فرماید: «ثم هدی» یعنی پس از آنکه آن را آفرید، او را رهبری کرد. "او را رهبری کرد" غیر از اصل خلقت است. اگر بنا بود کاری که می‌کند لازمه قطعی همان ساختمانش باشد، این دیگر "ثم" ندارد. این مثل این است که یک کسی بگوید "من مثلث را آفریدم، بعد هم قرار دادم که سه زاویه‌اش مساوی با دو قائمه باشد". لازمه آفرینش این، آن هم هست. آن دیگر چیز علیحده‌ای نیست. یکی دیگر در سوره "سبح اسم ربک الاعلی" است:

«سبح اسم ربک الاعلی، الذی خلق فسوی، و الذی قدر فهدی» (۱).

در اینجا هم با همدیگر ذکر شده است: نظم و هدایت، و حتی خلقت هم علیحده ذکر شده است و سیاق نشان می‌دهد که اینها سه مطلب است.

پاورقی:

۱. اعلی / ۱ - ۳

«الذی خلق» پروردگار من همان است که آفرید، یعنی آفریننده عالم است. «فسوی» پس معتدل آفرید، یعنی نظم برقرار کرد. «و الذی قدر» آن که اندازه‌گیری (۱) کرد. «والذی قدر فهدی.» «خلق فسوی» و «الذی قدر» همه راجع به اصل خلقت یعنی ساختمان موجودات است، «فهدی» مربوط به کار

آیه دیگر از آیاتی که باز خلق و هدایت توأم با هم ذکر شده‌اند (یعنی با هم ذکر شده‌اند ولی معلوم است که دو امر است)، از زبان حضرت ابراهیم نقل می‌فرماید که ابراهیم فرمود:

«الذی خلقنی فهو یهدین» (۲).

پروردگار من همان است که مرا آفریده است، پس هدایت هم می‌کند.

"پس هدایت می‌کند" مقصود این است که خدا وقتی که موجودات را خلق کند آنها را عبث نمی‌گذارد، آنها را رهبری هم می‌کند. وقتی خدا آفریننده مخلوقات باشد، آنها را "سدی" به تعبیر آیه قرآن (۳)، عبث، سرگردان نمی‌گذارد، رهبری می‌کند. "خدا مرا آفریده است، خدا مرا رهبری هم خواهد کرد".

در سوره علق که سوره "اقراً" باشد راجع به خصوص انسان بیان می‌فرماید، یعنی آنجا خلقت انسان و آن نوع هدایتی را که مخصوص انسان است، بعد از خلقت ذکر فرموده است. در آن سوره این طور می‌خوانیم:

بسم الله الرحمن الرحيم

اقرا باسم ربك الذی خلق

بخوان به نام پروردگارت که آفریده است (آفریده است همه چیز را، جهان را).

خلق الانسان من علق.

انسان را از علق (۴) آفرید.

پاورقی:

۱. این اندازه‌گیری شامل اندازه‌گیری عدد می‌شود، شامل اندازه‌گیری در حجم می‌شود که آن یک بحثی است که کرده‌اند ممکن است ما هم راجع به آن بحث کنیم.

۲. شعراء / ۷۸

۳. «یحسب الانسان ان یترك سدى» (قیامت / ۳۶).

۴. علق را از قدیم تفسیر می‌کردند به "خون بسته" که یکی از مراحل به اصطلاح تحول و تطور جنین است. حالا بعضیها آمده‌اند می‌گویند که در قدیم نمی‌توانستند توجیه کنند، چون یکی از معانی علق زالو است (همین حیوان <

اقرا و ربك الاكرم»

باز بخوان، پروردگار تو کریمتر است. آیا کریمتر است از هر کریمی یا کریمتر است از اینکه فقط آفریننده باشد و هادی نباشد؟ کریم خالق هادی است.

الذی علم بالقلم، علم الانسان ما لم يعلم « (۱).

این همان هدایت انسان است. پروردگار تو همان کسی است که قلم را به انسان تعلیم کرد، به انسان یاد داد که قلم به دست بگیرد. قلم به دست گرفتن، نمونه و سمبلی است از خواندن و نوشتن و علم و در واقع تمام آثار تمدنی بشر که ناشی از خواندن و نوشتن و ضبط کردن و باقی گذاشتن و... است. اینجا ببینید فصل «اقرا باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق»، باز دو مرتبه به عنوان یک فصل جدید: "اقرا" بخوان، بخوان به نام آن پروردگار که آفرید. کأنه می‌فرماید: بخوان به نام آن پروردگار که انسان را هدایت کرد. با یک کلمه "اقرا" میان جمله قبل و جمله بعد فاصله ایجاد شده، خودش دو عنایت، دو جهت را نشان می‌دهد.

البته نمی‌خواهم بگویم آیات هدایت به این چهار آیه منحصر است. آن مقداری که الان در ذهن من هست و شاید همینها را من بیشتر از تفسیر فخر رازی، در همان تفسیر سوره "سبح اسم" گرفته باشم - این چهار آیه‌ای است که عرض کردم. شاید آیات دیگری هم در قرآن باشد که خلق و هدایت به عنوان دو اصل جداگانه ذکر شده باشد ولی عجالتا ما این چهار آیه را بیشتر نداریم و بعید است که بیشتر از این هم باشد، چون او خیلی به آیات قرآن احاطه دارد و [اگر] بیشتر [می‌بود] ذکر می‌کرد. البته ما در قرآن آیات هدایت زیاد داریم ولی مقصود این است که آیاتی که خلق و هدایت را به عنوان دو دلیل جداگانه از قرآن می‌شود فهمید، عجالتا این چهار آیه است.

پس مسأله اتقان صنع به تعبیر خود قرآن (صنع الله الذی اتقن کل شیء) مربوط به ساختمان و ارگانیسم موجودات است. این ساختمان با یک تشکیلات و انتظاماتی پاورقی:

< معروف)، گفته‌اند که علق یعنی همان زالو و این اشاره است به آن اسپرمی که در نطفه مرد هست که می‌گویند زالو شکل است و شکم نسبتاً گنده‌تر و دم باریکتری دارد. به هر حال از بحث ما خارج است.
۱. علق / ۱ - ۵

آفریده شده که اگر عالم واقعا یک ماشین هم می‌بود، باز بر وجود خالق و سازنده این ماشین دلالت می‌کرد. دومی مربوط به کار است که علیحده از ساختمان است.

اصل "انطباق با محیط"

اگر به شکل فلسفی بخواهیم بیان کنیم، به این صورت باید طرح کنیم: یک مسأله‌ای از قدیم الایام در فلسفه مطرح بوده و هست و آن این است که آیا عالم را با مکانیسم می‌شود توجیه و تفسیر کرد یا نه؟ یعنی آیا ساختمان عالم فقط از قبیل ساختمان یک ماشین منظم است؟ حتما لازم نیست که لازمه

ساختمان یک ماشین است و بس؟ یک ماشین، ساخته شده و لازمه این ساختمان هم همین کاری است که دارد انجام می‌دهد، بیش از این چیزی نیست. یا اینکه ساختمان عالم بیش از ساختمان یک ماشین است و به اصطلاح فلسفی تنها مکانیسم نمی‌تواند پدیده‌های عالم را توجیه و تفسیر کند؟ خوب، اگر این نمی‌تواند توجیه و تفسیر کند، چه باید بگوییم؟ اینجا باید اقرار کنید که فلسفه هم لغتی ندارد که بتواند بیان کند، غیر از اینکه مثلاً گاهی فرنگیها تعبیر "دینامیسم" را به کار می‌برند، می‌گویند گویا در ساختمان موجودات یک دستگاه خودکاری هم زائد بر این ساختمان ماشینی وجود دارد که اینها را هدایت و رهبری می‌کند و حتی احیاناً این کار هدایت و رهبری به جایی می‌رسد که به خود ساختگی می‌رسد، یعنی خودش خودش را می‌سازد که یکی از کارهای خودش ساختن خودش می‌شود. مثلاً یک مطلبی از مسلمات است یعنی مسأله "انطباق با محیط" در زیست‌شناسی که از عجیب‌ترین مرموزات عالم است. "انطباق با محیط" یعنی چه؟ فرض کنید موجود زنده‌ای در یک محیطی قرار می‌گیرد که ساختمان حاضرش چندان با زندگی در این محیط انطباق پذیر نیست. مثلاً این موجود در نقاط سرد سیر بزرگ شده، وضع پوست بدنش، وضع خورش، تشکیلات و خصوصیاتش متناسب با آن منطقه بوده. این را از آنجا برمی‌دارند و در یک منطقه گرمسیر می‌گذارند. محیط یک تأثیراتی روی این شیء می‌گذارد. این خیلی عادی است. ماشینی است، یعنی در محیط سرد که بوده، آفتاب گرم روی پوستش

نمی‌تابیده است و اینجا آفتاب گرم روی پوستش می‌تابد و آفتاب که روی پوست یک حیوان بتابد، خواه‌ناخواه یک تأثیر و فعل و انفعال فیزیکی یا شیمیایی روی آن می‌گذارد، تا این اندازه عادی است: تغییراتی که در بدن موجود زنده، ناشی از تأثیرات محیط یا به این شکل که عرض کردم پیدا می‌شود یا نه، عکس‌العمل‌های عادی‌ای است که این موجود به تبع محیط ایجاد می‌کند. به قول لامارک فرض کنید او در جایی بوده که احتیاج نداشته گردنش را خیلی بکشد برای اینکه از زمین یا از درخت چیزی بردارد، ولی اینجا محیط او را مجبور می‌کند که مثلاً برای اینکه برگ درخت را بچیند گردنش را بکشد. فرض هم بکنیم که این سبب شود گردنش دراز بشود. ما به اینها کار نداریم. این هم باز یک عکس‌العمل ارادی است که این موجود زنده در مقابل محیط خودش ایجاد می‌کند. اینها تغییرات ناشی از عکس‌العمل‌های ارادی موجود زنده است که البته پیدا می‌شود اینها هم باز عادی است یعنی بعد از اینکه این موجود زنده دارای هوش و اراده است، دیگر عادی است، آنچه غیر عادی است همان خود اراده‌اش هست که ما در خود اراده‌اش فعلاً بحث نداریم. ولی مطالعات علمی از قدیم‌الایام و امروز خیلی دقیقتر نشان داده است اینکه می‌گویم "از قدیم‌الایام" چون در کلمات علما و حکمای پیشین مثل بوعلی هم این قضیه هست ولی امروز دیگر این قضیه محقق‌تر و مسلم‌تر است که یک تغییرات خود به خودی هم (یعنی نه ناشی از تأثیر مستقیم محیط، نه ناشی از اراده این حیوان) در درون این شیء به وجود می‌آید، تغییرات متناسب با محیط، یعنی تغییرات هدفدار، یعنی این موجود مثلاً اگر یک اسب سردسیری است، در گرمسیری که قرار گرفت خود طبیعت کم‌کم خودش را عوض می‌کند به طوری که بتواند در این محیط زندگی کند و با این محیط منطبق شود. ممکن است مثلاً حتی پشم‌هایش عوض شود، باید یک نوع پشمی باشد که مثلاً در مقابل تابش آفتاب بهتر بتواند مقاومت کند، رنگش ممکن است از داخل خودش عوض شود (رنگ ممکن است ناشی از تابش مستقیم آفتاب باشد). در اعضا و جوارحش تغییراتی پیدا می‌شود.

مثال بوعلی

بوعلی یک حرفی می‌زند، حرف خیلی عجیبی هم هست، می‌گوید اگر یک مرغ

خانگی در یک محیطی قرار بگیرد که خروس در آنجا نباشد که از این مرغ دفاع کند و این مرغ مجبور باشد که همیشه خودش از خودش دفاع کند، مجبور باشد همیشه بجنگد یعنی همان وظیفه‌ای را که خروس برای او انجام می‌دهد، کارهای یک خروس را انجام بدهد، می‌بینید تدریجا این مرغ سیخک (۱) پشت پایش رشد می‌کند، قوت می‌گیرد، یعنی بدن این موجود کم‌کم این عضو را خودش برای خودش می‌سازد. خوب، این یک کاری است که دارد انجام می‌دهد، منتها کاری است که مربوط به ساختمان داخلی خودش است. می‌گوییم آیا این نوع کار کردن لازمه همین ساختمان فعلی است که این ساختمان فعلی به طور جبر و قهرا این کار را می‌کند، آنهم متناسب با همین هدف؟ یا اینکه به یک نحو مرموزی یک تدبیری (این کار را انجام می‌دهد؟). البته به عقیده حکمای قدیم این تدبیر از ناحیه نفس حیوان است و به عقیده ما حرف درستی هم هست. آن ملک مدبر به اصطلاح قرآن، همان نفس این حیوان است که در یک نوع شعور لارادی، این کار هدفی را انجام می‌دهد.

اصل "ترمیم ساختمان"

حالا چرا مثال به مرغ بزنیم، امروز گویا خیلی بیش از این حرفها کشف شده است، می‌گویند در بدن انسان هر ماده از مواد اگر کسری پیدا کند البته حدود دارد در بدن این خاصیت هست که شروع می‌کند آن را ترمیم کردن، خیلی واضح است. وقتی جراحی بر پوست یا سایر قسمت‌های بدن وارد می‌شود، بدن خودش شروع می‌کند به ساختن آیا این ساختن، این نوع کار کردن، با این که بدن فقط حکم یک ماشین مکملی را داشته باشد و واقعا مثل یک ماشین باشد، فقط یک اعضای لاشعوری مرتب و منظم شده باشند، جور درمی‌آید؟ یا مثلا خون انسان وقتی از مقدار لازم کسر

پاورقی:

۱. مرغ یک ناخنکی در پشت پا دارد - غیر از پنجه‌های پایش - که در خروس خیلی قوی است و به آن سیخک می‌گویند، مثل مهمیزی است که افسرها دارند و به شکم اسب می‌زنند. این یک مهمیزی است که خروس دارد، در خروس خیلی درشت و تیز و یک چنگال قوی است. هر کس خروس بازی کرده باشد یا جنگیدن خروسها را دیده باشد می‌داند خروسها وقتی با همدیگر می‌جنگند غیر از اینکه با نوکشان به یکدیگر حمله می‌کنند چنان خودشان را به یکدیگر می‌زنند که این یکی پشت پایش را احیانا می‌کشاند به آن یکی، یعنی با این حربه‌ای که اینجا دارد می‌خواهد دیگری را مجروح کند. بعنوان یک حربه است.

می‌شود. باز بدن شروع می‌کند به خون ساختن، یا اگر از یک گلبول مخصوصی از گلبولهای بدن - مثلا

پای علیحده‌ای بسازد. این در حدود کار بدن نیست. این اصل "انطباق دادن موجود زنده خود را با محیط" یا اصل "ترمیم ساختمان" یک چیز علیحده است، غیر از نظم مادی ساختمان است، نشان می‌دهد که در این ساختمان به نوعی از انواع که حقیقتش هنوز بر ما مجهول است، یک نوع رهبری، یک دستگاه رهبری وجود دارد که این موجود را به سوی هدف خودش رهبری و هدایت می‌کند.

هدایت در جمادات

آیا این اصل هدایت در تمام موجودات عالم هست یا در بعضی موجودات عالم؟ اینها را در نباتات و حیوانات و انسان (عرض کردیم ما به شعور ارادی آنها کار نداریم، در کارهای غیر ارادی‌شان فعلا بحث داریم) خیلی خوب می‌شود ثابت کرد، در جمادات چطور؟ آیا این اصل هدایت فقط در نباتات و حیوانات و انسان وجود دارد؟ دیگر در جمادات وجود ندارد؟ در قرآن ذکر شده است که در همه موجودات وجود دارد، منتها در جمادات آن طوری که ما در نباتات می‌توانیم اثبات کنیم "ما" که می‌گوییم یعنی "من". شاید اطلاعات علمی بیشتری باشد بتواند در همان جا هم اثبات کند) نمی‌توانیم اثبات کنیم ولی خلافتش را هم نمی‌شود اثبات کرد، نه اینکه حتما در جمادات ثابت شده که هر کاری که جمادات می‌کنند لازمه ساختمان ماشینی آنهاست. آنچه در قرآن است "نشان می‌دهد" که اصل هدایت در همه موجودات است، مثلا می‌فرماید: "و اوحی فی کل سماء امرها" (۱) در هر آسمانی کار او را به او وحی کرده است، یعنی کاری که باید انجام بدهد به او گفته است، راهش را به او نشان داده، و بعلاوه اینکه می‌فرماید: «ربنا الذی اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» [بیانگر آن است که]

پاورقی:

۱. فصلت / ۱۲

قرآن [اصل هدایت را] به نباتات و حیوانات و انسان اختصاص نداده است: «اعطى کل شیء خلقه ثم هدی» هر چیزی را آن‌جوری که باید ساختمانش را ایجاد کند ایجاد کرده و آن را هم هدایت کرده است. قرآن عمومیت قائل است.

حالا ببینیم از نظر آن مقداری که علوم بشر در جمادات کشف کرده، چه کشف کرده؟ آیا ضد این را کشف کرده یا نه؟ یا خودش را کشف کرده؟ یا هنوز از این نظر لاقط بگوییم برای ما مجهول است؟ در جمادات کسی نمی‌تواند لاقط آن طرف را اثبات کند، مثلا بگوید این نظمی که در منظومه ما وجود

همان خواص مقداری و ریاضی اشیاء است، مثلاً اگر یک جرمی، یک جسمی دارای فلان حجم است، لازم‌اش این است که اگر این جسم را نصف کنیم، حجم نصف هم نصف حجم کل باشد، یا خواصی که در ریاضیات ذکر می‌کنند که مثلاً یک مکعب دارای چه خواصی از نظر ریاضی می‌تواند باشد. بله، این خواص لازم آن و غیرقابل تفکیک است، همان‌طوری که یک مربع مثلاً اگر اضلاعش فلان مقدار بود، مجموع سطحش حتماً این مقدار است غیرقابل تخلف، در اجسام و اجرام این جور چیزها هست، ولی ما در حرکات اشیاء یک نظم بالخصوصی یعنی یک جریانی را می‌بینیم، علم قانونی را کشف کرده، اسم این قانون را گذاشته "قانون جاذبه" تا می‌گویند قانون جاذبه نیوتن، خیلی افراد خیال می‌کنند یعنی رمز مادی حرکات اشیاء، اصلاً قانون جاذبه نیوتن در بیان بعضی افراد یعنی رمز مادی حرکات موجودات، در صورتی که ارزش قانون نیوتن فقط این مقدار است که خود آن مرد گفته است و آن این است که او همین قدر کشف کرده که یک نوع کشش و جذب و انجذاب میان اجرام عالم وجود دارد، فرمولش را هم به دست داده، اما آیا این را تعریف کرده یا توانسته این را تعریف کند که چیست؟ می‌بینید تعریفی که می‌کند می‌گوید جاذبه یعنی کشش، که

از روی اثر تعریف کرده، این که تعریف نیست، این که حقیقت مطلب بیان نشده، فیزیک همین قدر می گوید چیزی [وجود دارد]، اصلا خود نیوتن حرفش این است، می گوید من چیزی می بینم در میان اجسام و اجرام که عجالتا نامی ندارم رویش بگذارم، اسمش را می گذارم جاذبه، گویی اجسام خودشان همدیگر را جذب می کنند. این را من یادم نیست در کجا دیدم، ظن قوی دارم که در سیر حکمت در اروپا فروغی از نیوتن نقل می کند، می گوید من نمی گویم این چیست و چگونه است، من یک چیزی می بینم که گویی اجسام خودشان همدیگر را جذب می کنند و می کشانند. ما یک قدم بالاتر می رویم، می گوییم نه "گویی" نه، واقعا اجسام یکدیگر را می کشانند، واقعا اجسام یکدیگر را به همان تناسب خاصی که در میان جرمشان از یک طرف و فاصله شان از طرف دیگر هست، می کشانند اما "ما حقیقه هذیه نیرو؟" حقیقت این چیست؟ آیا کلمه ای که به حقیقتش نزدیکتر باشد از آنچه که عرفای خودمان "عشق" نامیده اند (وجود دارد؟) مثلا کلمه "جاذبه" از کلمه "عشق" که آنها گفته اند رساتر و نزدیکتر است؟ نه.

طبیاع جز کشش کاری ندارند حکیمان (۱) این کشش را عشق خوانند

نوعی عشق، نوعی علاقه، هر چه می خواهید بگویید، نوعی کشش در میان اجرام وجود دارد که با یک حساب معینی، با یک فرمول معینی اینها یکدیگر را می کشانند و همین سبب این انتظامات در کار خلقت شده است که مثلا زمین در یک مدار معین حرکت کند و ماه در یک مدار معین. اما حقیقت این چیست؟ آیا کسی می تواند بگوید ای آقا! شما می گوید: "و اوحی فی کل سماء امرها" نیوتن خلافتش را ثابت کرد که گفت "قانون جاذبه"، شما می گوید "وحی"؟ این خیال کرده که اگر "وحی" بگوییم یعنی یک کسی می آید بیخ گوش اینها با اینها حرف می زند و او که گفته "جاذبه" یک چیز دیگری را گفته است، هیچ کس هم نمی تواند بگوید با دلیل عقل لازمه جرم بودن جرم همان طوری که خواص ریاضی آن هست این خاصیت هم هست و این دیگر خاصیت غیرقابل تخلف است. عرض کردیم ما این را نمی توانیم بگوییم، حتما غیر از این نیست ولی از کجا که این جور نباشد که باز ساختمان خورشید یک مطلب باشد،

پاورقی:

۱. حکیمان الهی.

ساختمان زمین یک مطلب باشد و رهبری خورشید و زمین (همین نوع رهبری که این در مدار خودش بچرخد و آن کار خودش را بکند) یک امر دیگر باشد؟ ما عجالتا اگر نتوانیم (اصل هدایت) را در جمادات اثبات کنیم، نفی هم نمی توانیم بکنیم، بعلاوه اینکه یک جمله هایی که ما در کتابهای متفرقه فارسی زبان گاهی خودمان خوانده ایم، از همین آقای نیوتن نقل می کنند که خود او باز در همین قانون جاذبه و

پس درباب جمادات، حرفی که ما فعلا داریم این است که اگر ما فرضا نتوانیم ثابت کنیم که حرکات این جمادات لازمه جبری ساختمان مادی اینها نیست، خلافش هم تا امروز ثابت نشده است. و اما درباب نباتات و حیوانات و انسان، مثل برهان نظم است، چون این قدر در این زمینه مطالبی گفته شده است که الی ماشاءالله، ما فقط باید شکل دلیل قرآن را ذکر کنیم که بعد دیگر آقایان اگر این مطلب را قبول کردند که اصل هدایت غیر از اصل انتظام است. آن وقت در کلمات علمایی که در این زمینه‌ها چیز نوشته‌اند بروند ببینند و خودشان استنباط و استخراج و استفاده کنند.

هدایت در حیوان و انسان

ولی درباره هدایت‌هایی که در خصوص حیوان و انسان هست باید بحث علیحده‌ای کرد. در حیوان این چیزی که به نام "غریزه" معروف شده، این هم مثل قانون جاذبه است، فقط اسم است، یعنی از فرط اینکه این مطلب مجهول است، بشر چاره‌ای نداشته الا اینکه یک اسم مبهمی رویش بگذارد، برایش مجهول بوده حقیقتش چیست، گفته جاذبه، کشش. راجع به اینکه غریزه، این هدایتها و رهبریهای عجیب و فوق‌العاده‌ای که در حیوانات وجود دارد چیست، این خیلی واضح‌تر و روشن‌تر است از باب نباتات، که تنها ساختمان مادی و مغزی حیوانات برای این راهروها کافی نیست، که نام آن را "غریزه" گذاشته‌اند.

از حیوان بالاتر انسان است و انواع هدایت‌هایی که در انسان هست، که ما آن را تقسیم می‌کنیم به یک سلسله الهامات که اسمش را "الهامات اخلاقی" می‌گذاریم و

یک سلسله الهامات دیگر که اسمش را از قدیم "اشراق" گذاشته‌اند و امروز هم می‌گذارند. البته ما مطالب اشراقی‌ای را می‌گوییم که علم امروز تا حدودی قبول دارد، نه حرفهای دیگر را. یک قسمت دیگر هم یک بحث مختصری - اگر آقایان موافق باشند - درباره رؤیا و عالم خواب دیدن بکنیم و یکی دو قسمت دیگر هم هست که راجع به انسان می‌شود بحث کرد.

گفتیم که ما دلیلهای مشرکین را ذکر کردیم ولی مخالفین راجع به همان برهان نظم و قهرا نه هدایت - که در زبان دیگران ایندو یکی است - ایرادهایی دارند. آنها هم یک حرفهایی دارند، آنها هم می‌گویند که نه، ما می‌توانیم نظم موجودات یا هدایت موجودات را از راههای مادی توجیه کنیم. از این بحث هدایت که فارغ شدیم، ببینیم حرف آنها چیست، و در درجه اول ما نظریه تکامل داروین (داروینیسم) را بیان می‌کنیم، نه به عنوان اینکه ببینیم آیا تکامل چه نظریه‌ای است، آیا نظریه تکامل در اصل صحیح است یا صحیح نیست، نه، مفهوم کلی نظریه تکامل صحیح است، بلکه از این نظر که آیا در نظریه تکامل بدون دخالت دادن اصل هدف‌گیری و هدفداری و به عبارتی دیگر بدون دخالت دادن ماوراءالطبیعه اصلا تکامل قابل توجیه است یا قابل توجیه نیست.

- سؤالی که داشتم راجع به اصل هدایت است. اصل هدایت اصلا مربوط به ساختمان خلقت خود موجودات است. آنچه که تا امروز علم در مورد اصل هدایت موجودات ذی حیات ثابت کرده، تمام مربوط به فیزیولوژی است، منتها فیزیولوژی بدن انسان و ساختمان بدن حیوانات خیلی دقیقتر و پیچیده‌تر از ساختمان یک اتومبیل است که جنابعالی مثال زدید. مثلا کسی که از او خون می‌رود، همان عضوی که مأمور این کار هست، در آن موقع یک کمبود شیمیایی در خودش حس می‌کند و شروع می‌کند به ترمیم کردن آن کمبود. بنابراین، اصل هدایت مربوط به طرز ساختمان و فیزیولوژی بدن حیوانات و انسان است و این مثالهایی که جنابعالی زدید تا اندازه‌ای ناقص بود.

استاد: اما اینکه فرمودید "مربوط است"، ما مربوط بودن را که نمی‌خواهیم انکار

کنیم، اصلاً چطور می‌شود که مربوط نباشد، حتماً مربوط است. اما صحبت در این است که همین نفس ساختمان مادی کافی است یا کافی نیست، شما خودتان در بیانتان جمله‌ای فرمودید که معلوم شد کافی نیست، برای اینکه شما می‌فرمایید "وقتی یک کمبود پیدا می‌شود عضو مربوط حس می‌کند، بعد همان را می‌سازد". حرف ما سر آن "حس می‌کند" است، "حس می‌کند" یعنی او حس می‌کند یا شما حس می‌کنید، یعنی شما از روی اراده آن را انجام می‌دهید یا در خود آن عضو، همان حس به قول شما - (انجام می‌دهد؟) "نفس" هم که آنها می‌گویند، یک امر جداگانه نیست، نفس با بدن اتحاد دارد، یعنی نفس و بدن یک حقیقت و یک واقعیت است، منتها ماده وقتی از لحاظ جوهری - نه از نظر اعضا و جوارح - تکامل بیشتری داشته باشد "نفس" نامیده می‌شود که شعورش جزو ذات خودش می‌شود، صحبت در همین جهت است. شما می‌گویید که این عضو حس می‌کند. اولاً "عضو حس می‌کند" این هم کلمه‌ای است که باز عمل را دیده‌اند، این لفظ را بر روی آن گذاشته‌اند، یعنی یک عملی را دیده‌اند که این دستگاه انجام می‌دهد، می‌گویند که عضو حس می‌کند و این کار را انجام می‌دهد، ما هم بیش از این نمی‌خواهیم بگوییم، ما هم می‌خواهیم بگوییم که این وضع وضعی است که جز اینکه همین تعبیر را بکنیم و بگوییم عضو حس می‌کند کسری دارد و باید انجام بدهد، طور دیگری نیست.

اگر ساختمان ماشین بود، شما این تعبیر را اصلاً نمی‌توانستید اینجا به کار ببرید که بگویید این حس می‌کند، مثلاً فرض کنید ظرفی داشته باشیم که از این ظرف، آب در یک ظرف دیگری چکه می‌کند تا آن ظرف پر می‌شود، این ظرف الان مملو از آب است. اگر یک قطره از بالا بیفتد که از ظرفیت این ظرف بیشتر باشد، ناچار به همان اندازه یا بیشتر لبریز می‌کند. شما در اینجا نمی‌گویید که این ظرف حس می‌کند، یک قطره را می‌ریزد، این دیگر "حس می‌کند،" نمی‌خواهد، این تعبیر در آنجا صادق نیست. شما در هر جا که می‌بینید برای اینکه آن کار خود به خود صورت بگیرد (همان طوری که آن ریزش آب خود به خود صورت می‌گیرد) ساختمان مادی کافی نیست [بدانید در آنجا اصل هدایت دخالت دارد]. "عضو" می‌سازد، یک نظامی هم می‌سازد. مسلم خواص نری و مادگی هم - همان‌طور که گفتند - مربوط به آن هورمون‌ها و ترشحاتی است که در خون می‌شود، منشأ ترشحات هم در مرد بیضه است و در زن تخمدان. البته اینها هست، اینها که نمی‌شود نباشد، ولی هر وقت تعبیر شما رسید به

اینجا که گفتید "این عضو برای اینکه کمبود را برطرف کند، این کار را می‌کند" همین "برای" را که دخالت دادید، همان اصل هدایت است.

- سدیم، پتاسیم و مواد دیگری در بدن وجود دارد که اینها کم و زیاد می‌شوند. کمبود یکی باعث می‌شود که آن چیزی که زیاد شده، برای اینکه ترمیم بکند، خودبه خود عمل شیمیایی انجام می‌دهد. حالا ما اسم آن را از روی تنگی قافیه "حس" می‌گذاریم.

استاد: همان حرفی که در ساختمان موجودات بود که فرض تغییرات تصادفی نمی‌توانست آن را توجیه کند (در اینجا هم صادق است). شما در طرز کار این اشیاء ببینید که آیا حرکات بی‌هدف، یعنی حرکتی که این (شیء) بکند بدون اینکه توجه به هدف داشته باشد، می‌تواند صورت بگیرد یا نه؟ پس این در کارش هدف دارد. طرز کار، توجه به هدف را نشان می‌دهد. اگر ساختمان فقط ماشین باشد، سازنده ماشین در ساختن آن هدف داشته است، اما خود ماشین در کار خودش هدف ندارد. البته من این را قبول می‌کنم که ماشین را هم می‌شود طوری کامل ساخت که کارش در یک حدودی شبیه به کار موجودات هدفدار بشود، اما نه در این کارهای خارق‌العاده از قبیل انطباق با محیط که هرجایی متناسب با خصوص همان جا این کار را انجام دهد. حالا در عین حال روی آن مطالعه کنید، ما نمی‌خواهیم شما به طور جزم بپذیرید.

- آقای دکتر خواستند ثابت کنند هر آثاری که در یک موجود زنده می‌بینیم - که در قدیم آثارش را نمی‌دانستند - الان کشف کرده‌اند که مربوط به غدد است، که در جنس ماده یک غده و در جنس نر غده دیگری است، یعنی اگر این غده را با آن عوض کنیم، در یک سنین مخصوصی در صفات و ساختمان آن حیوان آثاری بروز می‌دهد. اما مطلبی که جنابعالی می‌فرمایید این است که احتیاج، عضو به وجود می‌آورد نه غده، در همان مثالی که جنابعالی زدید، آن سیخک در اثر تغییر محیط مرغ، نه تغییر غده به وجود می‌آید، پس این احتیاج مطلبی است که خارج از ماده است و این مساله احتیاج در بقیه نسوج هم دیده می‌شود، یعنی اگر یک نسج عضلانی و یا بافتی را در لابراتوار کشت بدهیم، البته تغذیه و تولید مثل می‌کند. اما در بدن اگر یک خراشی به وجود آمد، این تولید مثل در حدی است که آن نقص ترمیم شود، یعنی اگر فرض کنید دو میلی‌متر سطح پوست گود شده، در حد دو میلی‌متر بنا بر احتیاج بدن و عضو، تولید مثل متوقف می‌شود، در حالی که اگر در لابراتوار بود،

این نسج تا موقعی که شرایط مساعد بود تولید مثل می‌کرد و افزایش پیدا می‌کرد. چون حدی برای آن نیست، اما در ساختمان حیوان یا انسان که قرار گرفت، در آن حد متوقف می‌شود.

استاد: بحث ما الان به جای خوبی رسیده و تقریباً مرز مطلب مشخص است که روی آن باید بحث بشود. ما در اول عرایض خودمان عرض کردیم که می‌خواهیم دو مطلب را عرضه بداریم: یکی اینکه آیا این هدایت و رهبری منظمی که اشیاء می‌شوند، لازمه همان انتظامی است که در خلقتشان هست؟ که در این صورت دیگر دو چیز نیست و این هدایت لازمه همان انتظام است، یا اینکه نه، یک اصل دیگری علاوه بر انتظام خلقت وجود دارد، یعنی این خلقت پس از آنکه منتظم شده است، طبق یک اصل دیگری هم هدایتها و رهبریهای می‌شود. ما به هر حال در مقام اثبات آن هستیم. فرضاً اگر این مطلب اثبات نشود، از نظر دلیل توحیدی نقصی به جایی وارد نمی‌آید، آن برهان انتظام به قوت خودش باقی است ولی ما از قرآن این جور استنباط کردیم که البته آن استنباط قرآنی ممکن است حرف داشته باشد ولی ما خودمان روی آن حرفی نداریم - و فکر هم می‌کنیم که این، دو مطلب است.

در این دو مطلب ببینید مرز مطلب الان به کجا رسیده. ما این را قبول داریم که می‌شود ساختمان مادی اشیاء از نظر ماشینی طوری باشد که کارها را به شکلی انجام بدهد که نظیر کار ذی شعور است. فرض کنید موشکهای فضایی که حالا می‌فرستند. طوری اینها را تهیه می‌کنند که این دستگاه به طور خودکار مثلاً از اینجا حرکت می‌کند، به یک نقطه معینی که می‌رسد مثل اینکه جلد خودش را خالی می‌کند دستگاهی است که از یک دستگاه دیگر خارج می‌شود، چون از آن نقطه به آن طرف را آن دستگاه باید طی کند. بعد به یک نقطه دیگر که می‌رسد، یک بار دیگر یکی از داخل دیگری خارج می‌شود، باز هم وظیفه خودش را انجام می‌دهد. بعد هم فرض کنید می‌رود در کره ماه می‌نشیند و از آنجا هم مخابره می‌کند. آن چیزی که در اینجا وجود ندارد نفس شعور است، همه اینها را شعور آن سازنده اولی تنظیم کرده است. دستگاه خودش نمی‌داند چکار می‌کند، او عکسبرداری می‌کند و عکسها را هم می‌فرستد بدون اینکه اصلاً خودش بفهمد که چکار می‌کند و لزومی ندارد بفهمد، یعنی این مقدار کاری که او می‌کند لزومی ندارد که یک فهم و شعوری هم داشته باشد

که این کار را انجام بدهد.

حالا باید قدری بیشتر مطالعه کنید ببینید که آیا در این فعالیتهای حیرت‌انگیزی که عجلتا در بدن جاندارها می‌بینیم، بدون آنکه برای این موجودات یک شعوری، یک حیات شعوری‌ای، یک نفسی (۱)، یک چیزی که نوع کارش باید حتما شعوری باشد - که اگر شعوری نباشد نمی‌تواند انجام بدهد [قائل باشیم] غیر از شعوری که در ساختن آن به کار رفته (این فعالیتهای امکان‌پذیر است؟ آیا] لازم است در این کار کردن (شعوری) وجود داشته باشد یا دیگر لازم نیست که شعوری در کار کردن وجود داشته باشد، هر چه شعور است در همان دستگاه کنترلش ساخته شده است؟ حالا باز هم روی این قضیه مطالعه کنید، ببینید، چه از آب درمی‌آید.

پاورقی:

۱ . بشر برای اینها تعبیر ندارد، (منظور) یک نوع تدبیر است. یا در خود حیات، اسمش را [حیات] می‌گذارید، [نفس] می‌گذارید. (نفس) یعنی قوه حیات، یک چیز علیحده‌ای نیست. حیات را وقتی به عنوان یک قوه جوهری نه به عنوان یک خاصیت و یک عرض برای جسم تصور می‌کنند که جسم خودش یک حالت جوهری پیدا کرده، "نفس" می‌نامند.

بحث ما درباره اصل هدایت بود که این اصل در قرآن مجید - و شاید هم برای اولین بار در قرآن مجید به عنوان یک دلیل مستقل از اصل "اتقان صنع" دلیل بر خداشناسی گرفته شده است، و حتی بعد از قرآن مجید هم آن اندازه‌ای که شایسته بوده است، مورد توجه قرار نگرفته است ولی تدریجاً در اثر پیشرفتهای فکری و علمی معلوم می‌شود که این خود یک اصل مستقلی است. این مطلب را خیلی شایسته تحقیق و بحث می‌دانیم.

دلیل نظم و "اتقان صنع" خیلی واضح است، یعنی مطالعه در تشکیلات ساختمانی اشیاء نشان می‌دهد که در ساختمان آنها عقل و حکمت دخیل بوده است. این، راه نظام ساختمان خلقت و "اتقان صنع" است. از این نظر اگر ما عالم - یا اجزای عالم - را یک ماشین منظم هم بدانیم، هر چیزی را مثل یک ماشین، یک خانه و ساختمان هم بدانیم کافی است. معمولاً این جور مثالها هم ذکر می‌کنند که وقتی انسان مثلاً یک ساعت را می‌بیند که اجزایش این‌طور دقیق منظم شده است، می‌گوید سازنده این ساعت بدون فکر و شعور و اراده نبوده است، یا وقتی یک ساختمان را به یک وضع مخصوصی می‌بیند، درک می‌کند که در ساختن آن اراده به کار رفته است، یا وقتی یک ماشین را می‌بیند (شعور و اراده را در ساختن آن دخیل می‌داند). روی این

حساب اگر همه اجزای عالم را فقط یک ماشینهایی هم بدانیم، برای این دلیل کافی است، عالم ماشین هم باشد، کافی است که وجود خدا را ثابت کند.

ولی اصل هدایت یک امر علیحده‌ای است، زائد بر این، چیز دیگری است که مربوط به ساختمان اشیاء نیست، مربوط به کار اشیاء است. این (اصل) اگر بخواهد دلیل مستقل باشد، ریشه مطلب اینجاست: اگر کاری که اشیاء می‌کنند کاری باشد که لازمه قهری و جبری ساختمان آنهاست، این دیگر دلیل علیحده‌ای نیست و همان [اصل نظم] است. ماشین وقتی که منظم شد، لازمه این ماشین آن کار بخصوص است، مثل یک ساعت که هر چه هست در ساختمان آن است و وقتی که ساخته شد، این کار منظمی که می‌کند دیگر یک چیز علیحده‌ای نیست که بگوییم ببینید کار این ساعت چه جور منظم است، این دارد در کار خودش هدایت می‌شود، این دیگر هدایت نمی‌خواهد، همان ساختمانش کافی است برای این کاری که انجام می‌دهد. اما اگر مطالعات علمی درباره ذی حیاتها - که آن جلسه راجع به غیر ذی حیاتها هم بحث کردیم و عرض کردیم در ذی حیاتها مشخص‌تر است نشان داد که ساختمان بسیار دقیق و منظم این موجودات البته دخیل است در کار اینها ولی در عین حال آن کاری که اینها انجام می‌دهند، یک نیروی مجهولی در رهبری آنها دخالت دارد، ساختمان ماشینی اشیاء برای این طرز کاری که انجام می‌دهند کافی نیست، اگر این ثابت شد، اصل هدایت به عنوان یک دلیل مستقل بر خداشناسی ثابت می‌شود و همان طوری که عرض کردیم ظاهر آیات قرآن هم همین است که [نظم و هدایت] دو مطلب است «ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه» یک مطلب است، «ثم هدی» مطلب دیگری است. ما از کجا بفهمیم؟ می‌گویید طرز کار. چه قرائنی در طرز کار اشیاء می‌تواند وجود داشته باشد که حکایت کند ساختمان ماشینی اگر فرضاً اینها یک ماشین می‌بودند برای این کار کافی نیست؟ این را باید یک توضیح مختصری بدهیم.

علت غایی از نظر مادیون و الهیون

معروف است که می‌گویند "علتهای چهارگانه": علت مادی، علت صوری، علت فاعلی، علت غایی. شاید هم در ابتدا که این نظریه اظهار شده است، خیلی دقیق نبوده ولی چون معمولاً وقتی مثال ذکر می‌کنند به مصنوعات بشر مثال می‌زنند، مسلم در

مخلوقات طبیعت این مثالها آن جورها تطبیق نمی‌کند و نباید هم تطبیق کند. مثلا به یک صندلی مثال می‌زنند: ماده‌ای باید باشد که با آن ماده این صندلی را بسازند، مثلا چوب یا آهن. باید به این ماده شکل خاصی بدهند تا صندلی بشود، اگر شکل دیگری به آن بدهند مثلا "در" یا نردبان می‌شود. آن چوب را می‌گویند علت مادی، این شکل را می‌گویند علت صوری. فاعلی، نیرویی باید باشد که این تغییرات را در آن بدهد و آن را به این شکل دربیآورد، این را می‌گویند علت فاعلی. این فاعل از ساختن آن هدفی را در نظر دارد، صندلی را می‌سازد برای اینکه رویش بنشینند، این را می‌گویند علت غایی. آیا در طبیعت، همه این علت‌های چهارگانه وجود دارد یا نه؟ آن که اصلا مورد تردید نیست علت فاعلی است، یعنی هیچ مکتب و فلسفه‌ای لزوم علت فاعلی را برای پیدایش اشیاء انکار نمی‌کند، یک نیرویی لازم است که تأثیر کرده باشد تا این تحولات و تغییرات را در اشیاء پدید آورد. چیزی که بیشتر از هر چیز دیگر مورد تردید و ایراد و مورد اختلاف نظر مادیون و الهیون است اصل علت غایی است. مادیون می‌گویند اساسا اصل علت غایی در کار عالم دخالت ندارد، اصل علت غایی مربوط به کارهای انسان (یا حیوانات) است و بس، آنها نه همه کارهای انسان [بلکه] قسمتی از کارهای انسان، و تعمیم دادن آن به همه عالم کار نادرستی است. الهیون معتقد هستند که اصل علت غایی در تمام کارهای عالم حتی کارهای طبیعت بی‌جان دخالت دارد. ولی اصل علت غایی به مفهومی که حکمای الهی می‌گویند، غیر از مفهوم عرفی و ساده‌ای است که دیگران می‌گویند. دیگران خدا را مثل یک انسان حساب می‌کنند، [می‌گویند] بله، خدا وقتی می‌خواهد این درخت را بسازد، یک ماده‌ای می‌آورد، به او یک صورتی می‌دهد و از این کار هم یک هدفی دارد، همان‌طوری که یک انسان از کار خودش هدف دارد. هدف در کجاست؟ هدف در علم خدا موجود است، همان‌طوری که هدف در مغز آن نجار موجود بود. اما مفهوم دقیق‌ترش چیز دیگری است که امروز من مختصری توضیح می‌دهم که این مطلب معلوم باشد.

مناط وجود علت غایی

توضیح بیشترش این است: اگر در پیدایش یک چیزی، موجبات قبلی صددرصد

برای آن کافی بود(نه اینکه علت فاعلی گذشته است و تقریباً تقدم زمانی دارد؟) یعنی آنچه در گذشته واقع شده است برای آنچه در آینده واقع شده است صددرصد کافی است، علت غایی موضوع پیدا نمی‌کند، یعنی صد درصد "گذشته" است که "حاضر" را به وجود آورده، حوادث را گذشته‌ها به سوی جلو می‌رانند، در پشت سر واقع شده‌اند و اینها را به وجود می‌آورند. همانطور که عرض کردم، آن حرکتی که خار ساعت می‌کند صد درصد بستگی دارد به حوادثی که قبل از آن وجود پیدا کرده، از آن کوکی که شما روی فنر کردید، فنر را سفت کردید و از نیروی بازگشتی که در فنر وجود دارد که این خودش را پس می‌کشد فشار می‌آورد روی سایر چرخها، خواه ناخواه، اضطراراً، جبراً این خار باید روی همین حساب حرکت کند، آنهاست که این را به وجود آورده، هیچ چیز دیگری در کار نیست. ولی اگر گذشته صد درصد دخالت ندارد، مثلاً پنجاه درصد دخالت دارد، آینده هم برای این حادثه دخالت دارد، یعنی مثل اینکه یک چیزی هم در جلو قرار گرفته و این شیء را به سوی خودش می‌کشد، هم سائق دارد هم قائده، هم راننده دارد هم جلوکش، هم از پشت سر این را می‌رانند و هم از جلوی رو این را می‌کشند، به طوری که اگر گذشته به تنهایی می‌بود کافی نبود، ادر این صورت علت غایی موضوع پیدا می‌کند. چون علت غایی مربوط به آینده است، آینده نسبت به این گذشته همیشه یک جاذبه‌ای دارد. پس حاضر، هم با گذشته خودش مربوط است و هم با آینده خودش که اگر آن آینده به هیچ وجه نمی‌بود و بنا نبود به وجود بیاید، گذشته نیز به وجود نمی‌آمد. پس هر گذشته‌ای، هم به گذشته‌تر از خودش مربوط است، که اگر آن گذشته‌تر نمی‌بود به وجود نمی‌آمد، هم به آینده مربوط است، یعنی اگر آینده نمی‌بود یا نمی‌شد وجود پیدا کند باز هم این به وجود نمی‌آمد. هم به آینده مربوط است، یعنی اگر آینده نمی‌بود یا نمی‌شد وجود پیدا کند باز هم این به وجود نمی‌آمد. آنگاه می‌گویند اگر ما در جریان این جور دیدیم که گذشته، او را سر دوراهی قرار می‌دهد اما در میان دو راه، این شیء یک راه را انتخاب می‌کند، این آینده است که این راه را برای او انتخاب می‌کند. حالا من باز مثال برایتان عرض می‌کنم، و از همین مثالها باید دلیل بیاوریم.

ماشین چقدر می‌تواند منظم باشد، یعنی حساب کنیم چه کاری می‌تواند کار ماشینی باشد و تا چه حد می‌تواند باشد. ماشینهایی در دنیا به وجود آمده است که شما در مقابل آنها به زبانی فصیح حرف می‌زنید، مثلاً شما به زبان انگلیسی فصیح حرف می‌زنید، آن دستگاه تمام گفته‌های شما را به زبان فرانسه ترجمه می‌کند، که

می‌گویند چنین ماشین‌هایی هست و هیچ مانعی هم ندارد که باشد، چون این یک حسابگری خاصی است. روی تمام حروف و کلمات و جمله‌های انگلیسی حساب شده است که اگر شما مثلاً "من آب می‌خواهم" را در انگلیسی بنویسید یا ماشین کنید، همه را حساب کرده که اگر حرف اول آن مثلاً "م" باشد، بعد "ن" باشد... تا آخر، وقتی که این چند حرف پشت سر هم آمد، حساب این جور تنظیم شده که ماشین فلان حروف دیگری را که به زبان فرانسه مطابق آن است در بیاورد. تمام آن پیش بینی شده در گذشته است، یعنی این گذشته است که آن را به وجود می‌آورد. ماشین را این جور به وجود آورده‌اند که این حروف وقتی به طور متوالی به این ترتیب معین زده شود، فلان سه حرف یا چهار حرف یا پنج حرف دیگر به یک ترکیب دیگری به وجود بیاید. رابطه آن که بعد از این به وجود می‌آید با این، یک رابطه صد درصد قطعی و تخلف ناپذیر است. یک ماشین می‌تواند در این حدود باشد. حتی شاید بشر بتواند آن قدر این اختراع را توسعه بدهد که ماشینی بسازد که شما در مقابل آن به یک زبان که حرف می‌زنید در آن واحد به تمام زبانهای دنیا ترجمه کند و به شما پس بدهد، ولی همه روی حساب، دستگاه، تدریجاً وسیعتر و وسیعتر می‌شود.

ماده ابتکار ندارد

ولی من اینجا یک سؤالی می‌کنم و آن سؤال این است: آیا می‌شود ماشینی اختراع بشود که علاوه بر اینکه این کار را می‌کند، ابتکار هم داشته باشد، به طوری که اشتباهات گوینده را هم اصلاح کند؟ مثلاً شما می‌خواستید بگویید "من نان می‌خواهم" ولی در مقابل ماشین گفتید "من آب می‌خواهم"، او بفهمد که شما اشتباه کرده‌اید و "نان می‌خواهم"، برای شما ترجمه کند، یعنی ماشین از خودش ابتکار به خرج بدهد، خلاقیت به خرج بدهد، برسد به یک جایی که مردد بشود که آیا باید "آب می‌خواهم" اما این نان می‌خواهد، خودش هم اشتباه کرده است، آیا آن جوری که گفته ترجمه کنم یا آن جوری که درست درمی‌آید ترجمه کنم؟ نه، دیگر این کار ماشین نیست، ابتکار کار ماشین نیست، انتخاب کار ماشین نیست. انتخاب از میان چند چیز یعنی از میان چند چیز متساوی یکی را انتخاب کند، آن که او را به هدف می‌رساند

انتخاب کند کار ماشین نیست، چون انتخاب کردن با آینده ارتباط دارد یعنی حساب می‌کند برای آینده چه مناسبتر است، از میان چند چیزی که الان حاضر است یکی را برای آینده انتخاب می‌کند، این با ساختمان ماشینی هر اندازه که این ساختمان ماشینی مکمل باشد جور در نمی‌آید. [اینکه] ماشین خودش را با محیط منطبق کند، یعنی مثلاً شما یک جمله‌ای را می‌خواهید با ماشین بزنید، اتفاقاً کسی وارد می‌شود، شما مجبورید که حرف راجوری بزنید که اسباب سوء تفاهم برای او نشود، ماشین خودش را با این محیط منطبق کند، شما یک جوری می‌زنید ولی او آنطور برای آن آدم ترجمه کند که متناسب با حیات این ماشین و صاحبش باشد، خودش را تغییر بدهد، خودش در خودش، در کار خودش، در وضع خودش تغییرات ایجاد کند، اگر خرابی و نقصی در او واقع شد، خودش از نو خودش را بسازد، [این خرابی و نقص را] احساس کند، به مقدار لازم هم که ساخت بعد دیگر از ساختن آن دست بردارد، [چنین چیزی ممکن نیست].

آنچه که در مورد ذی حیاتها گفته‌اند این جور چیزهاست، یعنی در طرز کار ذی حیاتها این جور امور است: انتخاب وجود دارد، قدرت تغییر دادن در خود و در مسیر به تناسب عوامل خارجی و امور اتفاقی وجود دارد: یک امری اتفاقاً پیش می‌آید، او طرز کار خودش را عوض می‌کند. من در جلسه گذشته مثال زدیم به این که می‌گویند مرغ اگر مدتی احتیاج به جنگ با خروس پیدا کند، کم کم آن سیخک پشت پایش پیدا می‌شود، بعد دیدیم که این [انطباق با محیط] خیلی زیاد است، در علم امروز خیلی چیزها پیدا شده که اینها در مقابلش چیزی نیست. می‌گویند بعضی حیوانات هستند که قدرت عضو سازی آنها فوق العاده است. در هر جاننداری قدرت ساختمان در یک حدود محدود هست. مثلاً در ما اگر زخمی پیدا بشود، اگر پوست جراحی، بردارد، بعد ترمیم می‌شود، به اندازه لازم هم که ترمیم شد، دستگاه از کار خودش دست برمی‌دارد. ولی اگر دست انسان بریده شود، این قدرت که دستی از نو بسازد نیست. اما می‌گویند بعضی حیوانات مثل خرچنگ این جور هستند که حتی اگر پایش را ببرید خودش دومرتبه از نو یک پای جدید برای خودش می‌سازد، آن قدر هم می‌سازد و مشغول ساختمان است که احتیاج ایجاد کند یعنی برای آینده‌اش لازم دارد، همین قدر که احتیاج رفع شد، دست از کار خودش برمی‌دارد.

در موجودات ذی‌حیات، ابتکار و انتخاب وجود دارد

کار بر طبق احتیاج و متناسب با احتیاجات اتفاقی، قدرت انطباق دادن خود با محیط و با امور خارجی، تمام اینها نشان می‌دهد که در کار این موجودات ابتکار و انتخاب وجود دارد. وقتی که در کارش ابتکار و انتخاب وجود داشته باشد، پس این موجود باید گذشته از آنچه که ساختمانش ایجاد می‌کند، یک راهنمایی و یک راه بلدی هم (حقیقت آن هرچه هست، الان بر ما مجهول است) در این کارهای انتخابی و اختیاری که تقریباً از نوع کارهای اختیاری انسان است و کارهای ابتکاری که به خرج می‌دهد داشته باشد، یک قدرتی باید باشد که آن را بکشاند به این طرف ولو آن قدرت از نوع یک شور باشد، مثل اینکه ما "شور" می‌گوییم، "عشق" می‌گوییم (که اینها حقیقتش برای بشر مجهول است)، "اراده" می‌گوییم، "تسخیر" می‌گوییم، "تسخیر ماوراء" می‌گوییم، هر چه می‌گوییم، بالاخره یک چیزی باید باشد که آن موجود را به آن سو بکشاند.

در این کتاب کوچکی که کریسین موریسون آمریکایی به نام راز آفرینش انسان نوشته و به فارسی هم ترجمه شده است، اتفاقاً، دیشب قسمتهای زیادی را که درباره حیات بحث می‌کند مطالعه کردم، دیدم قسمتهایی را راجع به همین موضوع بحث می‌کند که ماده ابتکار ندارد ولی حیات ابتکار دارد. من الان قسمتی از آن را برای شما می‌خوانم، چون برای این مسأله خیلی اهمیت قائل هستم. می‌گوید:

"ماده جز بر طبق قوانین و انتظامات خود عملی انجام نمی‌دهد، یک سلسله قوانین و نظامات بالفعل حاضر دارد و اجباراً همان قوانین و نظامات را انجام می‌دهد. ذرات اتمها تابع قوانین مربوط به قوه جاذبه زمین، فعل و انفعالات شیمیایی و تأثیرات مواد الکتریسیته هستند. ماده از خود قوه ابتکار ندارد و فقط حیات است که هر لحظه نقشهای تازه و موجودات بدیع به عرصه ظهور می‌آورد. بدون وجود حیات، عرصه پهناور زمین عبارت از بیابانی قفر و لم یزرع و دریای مرده بی‌فایده‌ای می‌شود."

عمده این کلام است. می‌گویند مطابق آنچه که زیست‌شناسی می‌گوید تمام این سلسله جاندارها منتهی می‌شوند به مثلاً یک سلول، حیوانات و نباتات از یک ریشه

بوجود آمده‌اند. این اصل تکامل است و اصل تکامل بهترین معرف اصل هدایت است. من می‌گویم آیا آن سلول اول و آن ماشین بسیار منظم، به یک جا رسیده است که منشعب شده به دو نوع سلولک سلول نباتی، سلول حیوانی؟ که بعد کارها و احتیاجات اینها هم ضد یکدیگر درآمده‌اند، به طوری که اگر سلول نباتی را بخواهند در بدن حیوان قرار بدهند، حیوان نمی‌تواند زندگی کند.

در خلقت هر فردی جداگانه، فرض کنید که آیا هسته اولی که یک انسن بخواهد به وجود بیاید، کاملاً آن را یک ماشین در نظر بگیریم. این ماشین بعد به چه شکل در می‌آید؟ کم کم دو نیم می‌شود، هر تکه‌اش چند تکه می‌شود، کم کم شروع می‌کند به عضو ساختن، به طوری که هر دسته از سلولهای دیگر متفاوت می‌شود. آیا در این طرز کارهایی که چنین در رحم انجام می‌دهد. اینکار و انتخاب وجود ندارد؟ این فقط یک ماشین است که روی قوه‌ای که از پشت سر به آن فشار می‌آورد، این کارها را انجام می‌دهد؟ یا یک ماشینی است که علاوه بر دستگاه خود ماشین، هدایت و راهیابی آن یک اصل علیحده است؟ چون می‌خواهیم وارد بحث دیگری بشویم، فکر نمی‌کنم احتیاج باشد که از گفته‌های کریسین مورین بیشتر از این بخوانم.

من این جور فکر می‌کنم، باز هم چون یک مسأله‌ای است که در کتابهای علمی و فلسفی به این صورتی که ما عرض می‌کنیم - که اصل هدایت را از اصل «اتقان صنع» تفکیک کرده باشند - بیان نکرده‌اند، مسلّم این مقداری که من

عرض می‌کنم هنوز خام است اما فکر می‌کنم این مطلب یک مطلب اساسی است، در جمادات اگر نتوانیم این مطلب را ثابت کنیم. در ذی حیاتها صد درصد می‌توانیم ثابت کنیم، و البته قرآن کریم در همه اشیاء می‌گوید اصل هدایت وجود دارد: "و اوحی فی کل سماء امرها" (۱) ولی آن مقداری که ما از طریق علمی (مشهودات و محسوسات خود) می‌توانیم ثابت کنیم، در ذی حیاتهاست.

پاورقی:

۱۰ فصلت / ۱۲

نمونه‌هایی از هدایتهای مرموز در حیوانات

در آن جلسه عرض کردیم که انواع هدایتهای هست: هدایتی که در جمادات هست، در نباتات هست، در حیوانات و در انسان هست. راجع به هدایتهای مرموزی که در حیوانات است که ما مکرر گوشزد کرده‌ایم کتابها نوشته‌اند، احتیاجی نیست که دیگر ما بخواهیم بحث کنیم که یکی از عجایب عالم آن چیزهایی است که می‌گویند در حیوانات وجود دارد و اسم آنها را "غریزه" می‌گذارند، [یعنی] راهیابی‌هایی که حیوان دارد و با هیچ اصلی هم قابل توجیه نیست. حیوانات هر مقدار ضعیفتر باشند مخصوصاً حشرات غرائز قویتری دارند، و می‌گویند انسان چون دارای عقل و شعور زندگی اجتماعی است، اینها آمده جانشین غرائز شده، یعنی نوعی هدایت دیگر دارد که جانشین آن هدایت قبلی شده است. هدایت حیوان متناسب با همان مرحله از وجود اوست و هدایت انسان که هدایت عقل و علم و زندگی اجتماعی و تعاونی است، مطابق مرحله انسانیت انسان است. البته انسان هم از هدایت غریزه بی‌بهره نیست.

مخصوصاً در حشرات غرائز بسیار حیرت‌آوری وجود دارد، از زنبور عسل و مورچه و عنکبوت (عنکبوت آبی و عنکبوت خاکی) و موریانه و... اینها را چون در قرآن اسمشان برده شده نام می‌بریم. قرآن می‌فرماید: « و اوحی ربک الی النحل » (۱). راجع به این، امروز فرضیه‌هایی وجود دارد ولی فرضیه‌هایی که تأیید نشده است، بلکه رد شده است. بعضی احتمال داده‌اند که زنبور عسل، این کار خودش را که می‌داند [چگونه] انجام بدهد، شاید از راه تعلیم و تعلم انجام می‌دهد ولی ما هنوز کشف نکرده‌ایم، یعنی زنبور عسل‌های چندین هزار سال پیش، از روی تجربه کار خودشان را یاد گرفته‌اند و یک نوع تفهیم و تفاهم میان آنها و نسلهای آینده‌شان هست که ما نمی‌دانیم، بعد به اینها تعلیم می‌کنند و یاد می‌دهند.

این فرضیه در زمینه وجود غرائز در انواعی از حیوانات که نسل گذشته و نسل آینده یکدیگر را نمی‌بینند رد شده است. خیلی از حیوانات هستند که مقارن یا قبل از

پاورقی:

۱. نحل / ۶۸

پیدایش نسل آینده، نسل گذشته از میان می‌رود، معذک نسل آینده همان کار را با همان نظم و دقت انجام می‌دهد که نسل گذشته انجام می‌داد. حشره‌ای را نام می‌برند به نام "آموفیل" که می‌گویند از زنبور کوچکتر و از مگس بزرگتر است. در کتاب راز آفرینش انسان [این مطلب] هست و من در کتابهای روان‌شناسی به زبان فارسی و زبان عربی هم خوانده‌ام که چنین حیوانی هست. می‌گویند هر وقت که موقع تخم‌گذاری این حیوان برسد، یک کرمی است که آن کرم را می‌رود پیدا می‌کند و روی پشت و مهره کمر آن کرم می‌نشیند. بعد نیش خودش را مثل یک آمپول در یک نقطه معینی از پشت او می‌زند، اما خیلی دقیق است که زیاد نیش نزند، کم نیش می‌زند، همان مقدار که این حیوان بی‌حس می‌شود، می‌افتد ولی نمی‌میرد، چون اگر بمیرد می‌گندد و منظور او حاصل نمی‌شود، طوری نیش می‌زند که لخت بشود و تکان نخورد. بعد همانجا تخم‌گذاری می‌کند. بعد از تخم‌گذاری هم بلافاصله می‌میرد. بعد تخم‌های او به وجود می‌آیند، از بدن همین کرم تغذی می‌کنند تا وقتی که بزرگ می‌شوند، پر پیدا می‌کنند و بعد دیگر زندگی عادی پیدا می‌کنند. بعد هر یک از آنها موقع تخم‌گذاری‌اش که می‌رسد، عینا همان کار مادر را تکرار می‌کند، یعنی می‌رود همان حشره را پیدا می‌کند، در همان نقطه حساس دقیقی که او تزریق می‌کرده است، تزریق می‌کند و بعد همان عمل تکرار می‌شود. می‌گویند این [امر] چطور از راه تعلیم و تعلم قابل توجیه است؟

در همین کتاب راز آفرینش انسان ماهیهایی را از مارماهی و غیر مارماهی یاد می‌کند و قضایایی ذکر می‌کند که خیلی عجیب است. می‌گوید انواعی از ماهیها هستند که در همه رودخانه‌های دنیا پیدا می‌شوند، ولی همه آنها وقتی که می‌خواهند بچه بزایند، از رودخانه‌های دنیا جمع می‌شوند می‌روند دریای جنوب در جنوب آمریکا و در نقطه معینی تولید نسل می‌کنند و در همانجا می‌میرند. بعد بچه‌های آنها که به وجود می‌آیند، راه می‌افتند و برمی‌گردند به موطن مادرهای خودشان. عجیب این است که هر دسته‌ای به همان رودخانه‌ای برمی‌گردد که نسل گذشته‌اش آنجا بوده و هرگز اشتباه هم نمی‌کنند که این به جایی برگردد که دیگری برگشته است. حتی امتحاناتی کرده‌اند، مثلا یک نوع ماهی که فقط در رودخانه‌های انگلستان یا فرانسه پیدا می‌شود و در جای دیگری پیدا نمی‌شود، اینها را گرفته و آورده‌اند در یک رودخانه دیگری انداخته‌اند، دیدند اینها [در زمان تولید مثل] رفتند در دریا و از آنجا دو مرتبه

برگشتند به آن رودخانه‌های اولی. مثل اینکه اصلاً برای اینها مقرر و مقدر شده است که در یک جای معین زندگی کنند.

این با یاد دادن نسل گذشته اصلاً قابل توجیه نیست، جز اینکه بگوییم یک نقشه‌ای، یک طرحی، یک راهنمایی‌ای ادر کار است، چون هیچ کس قبول نکرده که ساختمان مغزی و عصبی هیچ حیوانی برای یک چنین چیزهایی کافی است، والا تکامل یافته‌ترین مغزها مغز انسان است و باید مغز انسان هم چیزی را که به آن یاد ندهند یاد بگیرد، چیزی را که به آن یاد ندهند که یاد نمی‌گیرد. مغز فقط آمادگی دارد برای اینکه اگر چیزی به آن تعلیم کنند یاد بگیرد، اما اگر تعلیم نکردند که یاد نمی‌گیرد. حالا بگویید مغز، بالاخره مغز دارد هدایت می‌شود. در حیوانات، موضوع هدایت آنها در کارهای خودشان بسیار عجیب و فوق‌العاده است و کتابها در این زمینه‌ها نوشته‌اند.

هدایتها و الهامات اخلاقی در انسان

در انسان بحث کنیم. در انسان انواعی از هدایتها وجود دارد که ما آنها را طبق آنچه که قرآن کریم فرموده است بیان می‌کنیم، بعد ببینید اینها با اصول علمی جور درمی‌آید یا نه. یکی از هدایت‌هایی که قرآن کریم نام می‌برد، هدایتها و الهامات اخلاقی است. می‌دانیم که اخلاق، هم به فرد مربوط است و هم به اجتماع. اخلاق یعنی بهترین نوع کاری که انسان باید در مقابل افراد دیگر اجتماع انجام دهد و مصلحت اجتماع در این است و اگر غیر از این باشد، اجتماع راه کمال را طی نمی‌کند و این بهترین راهی است که انسان برای شخص خودش باید انتخاب کند تا به سوی کمال پیش برود.

اخلاق به اصطلاح علم دستوری است، راجع به آن چیزی است که انسان باید انجام دهد، نه راجع به آن چیزی است که هست. آیا خوب است، باید انسان چنین می‌کند یا نه؟ در انسان فطرتاً، مستقل از هر تعلیم و تربیتی، یک سلسله دستورهای اخلاقی اینچنینی وجود دارد که انسان می‌گوید خوب است انسان این جور عمل کند، بد است آن جور دیگر عمل کند، باید چنین بود، باید چنان بود، همین‌هایی که ما

اسمش را "انسانیت" می‌گذاریم. "هل جزاء الاحسان الا الاحسان" (۱) قرآن به صورت سؤال می‌گوید: آیا پاداش نیکی کردن جز نیکی کردن چیز دیگری است؟ یعنی هر کسی به فطرت خودش می‌فهمد پاداش نیکی نیکی است.

فرض کنید در یک مسافرتی، در یک بیابانی، یک جایی گرفتار شدید، فوق‌العاده گرفتاری شدیدی پیدا کردید. یک کسی اتفاقاً آنجا پیدا شد و چون دید شما این گرفتاریها را دارید، آمد و انسانیت کرد، و به شما کمک کرد. اگر ماشینتان خراب شده بود، کمک کرد و ماشین شما را درست کرد، اگر پول شما را دزد زده بود، آنجا به شما پول داد، یک مقداری هم کمکهای دیگر کرد. در یک کشور غریبی این کمکها را کرد و رفت. احتمال این هم که شما یک بار دیگر او را ببینید آنهم در کشور خودتان، درصد احتمال یکی بیشتر نیست، که نمی‌شود گفت او به این خاطر این کار را کرده که یک روزی بیاید از شما پاداش بگیرد. صد درصد یقین دارید که او فقط به خاطر اینکه به شما نیکی کند این کار را کرده است. تصادفاً شما این آدم را پنج سال دیگر در کشور خودتان دیدید. اتفاقاً این آدم هم در یک جایی یک گرفتاری‌ای پیدا کرده، شما هم اطلاع پیدا کردید که یک گرفتاریهایی دارد. آیا وجدان شما در اینجا قضاوتی دارد یا ندارد؟ مسلماً یک چنین قضاوتی دارد که این آدم در یک چنین شرایطی به من نیکی کرده است و الان او در شرایطی قرار گرفته است که من در آن شرایط بودم و من فعلاً در شرایطی هستم که او در این شرایط بود یعنی امکانات دارم، پس باید به او نیکی کنم. این را می‌گوییم قضاوت وجدانی، یعنی می‌گوییم

وجدان بشر حکم می‌کند، دلیل دیگری ندارد غیر از اینکه وجدان حکم می‌کند.

ممکن است کسی منکر باشد ولی شما ببینید می‌شود انکار کرد؟ هر چیزی که دلیلش فقط این است که می‌گوییم وجدان بشر حکم می‌کند، انسانیت این جور حکم می‌کند، معنایش این است که در وجود من یک چنین قضاوتی وجود دارد. "و نفس و ما سویها، فالهمها فجورها و تقویها" (۲) قسم به نفس و تعدیل این نفس و اینکه او را معتدل آفریده است. "فالهمها" آفرید نفس را و الهام کرد به او، القاء کرد به او کار زشتش را و

پاورقی:

۱. رحمن / ۶۰

۲. شمس / ۷ و ۸

کار پاکی‌اش را، یعنی نفس بشر که خلق شده است، این الهام هم به او داده شده، زشت را خودش می‌فهمد، پاکی و تقوا را هم می‌فهمد، این دیگر دلیل نمی‌خواهد، تجربه نمی‌خواهد، معلم هم نمی‌خواهد، بدون معلم و بدون تجربه این را می‌فهمد.

الآن یک حدیثی یادم آمد که چون حدیث خیلی خوبی است، برایتان عرض می‌کنم. در ذیل آیه "و منهم امیون لا یعلمون الکتاب الا امانی" (۱) که از عوام و امیون یهود انتقاد شده است، یک کسی از امام صادق (علیه‌السلام) سؤال کرد که آخر اینها چه تقصیری دارند؟ اینها عوامند، هر تقصیری که هست، به گردن علمای آنهاست. چرا قرآن حتی عوام‌الناس آنها را هم مورد عتاب قرار می‌دهد؟ یک حدیث خیلی مفصلی است که در یک سخنرانی که در انجمن ماهانه دینی تحت عنوان "اجتهاد در اسلام" کردم هست و در بحثی درباره مرجعیت هم عین همان تکرار شده است، من حدیث را مفصل در آنجا نقل کردم، باز هم همه حدیث نیست، امام بعد از آنکه شرح مفصلی در آنجا می‌دهد که تقلید و تبعیت مردم عوام از علما دو نوع است: یک نوع، نوع لازمی است و یک نوع نوعی است که جایز نیست، می‌فرماید: بله، عوام هم مقصردند. چرا عوام مقصردند؟ فرمود: برای اینکه عوام می‌دیدند که این علما به آنچه خودشان می‌گویند عمل نمی‌کنند: "واخذهم الربوا" (۲)، "واکلهم السحت" (۳) می‌دیدند خودشان از یک طرف می‌گویند در کتاب آسمانی ربا حرام است، اما می‌خورند، رشوه حرام است، ولی می‌خورند. بعد فرمود: "وقد اضطروا بمعارف قلوبهم" .. ". مضمونش این است که اضطراراً همه افراد بشر روی معرفتی که در قلبشان قرار داده شده، این را می‌فهمند که اگر یک آدمی به کار خوبی دعوت کرد و خودش عمل نکرد، نباید از او پیروی کرد. تقصیر عوام اینجاست که از آن الهام الهی خودش پیروی نمی‌کند، از آن قضاوت اولی وجدانی خودش پیروی نمی‌کند. همه چیز را که نباید در مدرسه به آدم یاد داده باشند. همه چیز را که نباید آدم اول یک بار تجربه کرده باشد بعد آموخته باشد، که بگویید باید یک دور تجربه کند، بعد بیاموزد. نه، همین خودش کافی است، همینکه شما دیدید عالم و رهبر به یک چیز دعوت می‌کند ولی خودش برخلاف آن عمل

پاورقی:

۱. بقره / ۷۸

۲. نساء / ۱۶۱

۳. مائده / ۶۳

می‌کند، وجدان شما حکم می‌کند که از او نباید پیروی کنید. اگر از او پیروی کنید، در نزد خدا مقصر و مسؤل هستید، آنجا امام به قضاوت‌های اولی وجدانی و به الهاماتی که هر کسی دارد استناد کرد. قرآن کریم تعبیری دیگری دارد، می‌فرماید: "لا اقسام بیوم القیمة و لا اقسام بالنفس اللوامة" (۱) بگو من قسم به روز قیامت نمی‌خورم، نه قسم به روز قیامت. این "نه قسم به روز قیامت" یعنی دیگر نزدیک است که من قسم بخورم، مثل اینکه بگوییم: نه به جان شما، به جان خودم. این "نه به جان شما" یعنی الان می‌خواهم قسم بخورم. حالا بعضیها هم گفته‌اند نه. مطلب این جور نیست [بلکه خداوند می‌فرماید] قسم می‌خورم به روز قیامت. حالا بحث ما در این زمینه نیست. نه قسم به روز قیامت و نه قسم به نفس ملامتگر. قیامت و نفس ملامتگر پشت سر همدیگر ذکر شده است. قیامت یوم الحساب است، روز محاکمه است، روزی است که به خوبیها و بدیها رسیدگی می‌شود، ولی خدا و عالم بزرگ است که اعمال انسان را در مقیاس خوب و بد می‌گذارد و خوب و بد را به انسان می‌نمایاند. نفس ملامتگر نفسی است که خود انسان را ملامت می‌کند. خداوند یک قیامتی، یک میزانی، یک ترازوی حسابی در وجدان و در دل و نفس خود انسان قرار داده، به طوری که همان کسی که کار بد می‌کند، بعد که خلوت می‌شود، خودش درباره آن کار بد می‌اندیشد، خودش خودش را ملامت می‌کند، یعنی خودش یک میزان حسابی، میزان محاکمه‌ای تشکیل می‌دهد. این کسی که خودش را ملامت می‌کند، تا خودش نتواند درباره خودش قضاوت کند، می‌تواند ملامت کند؟ نه، خودش درباره خودش قضاوت می‌کند و درباره خودش حکم صادر می‌کند، خودش را محکوم می‌کند، بعد از محکومیت است که ملامت می‌کند. این قضاوت همان قضاوت وجدانی است.

خداوند در نفس انسان این حکم و قضاوت و الهام را آفریده است که همان جنایتکار هم هر کارش بکنند، آخر خودش می‌فهمد جنایت می‌کند و خودش را ملامت می‌کند، و تجارب نشان داده است که جنایتکارها آخر دچار بیماریهای روانی، روحی، عصبی می‌شوند. علتش چیست؟ علتش این است که جنایتکار هر کار بکند، آخرش نمی‌تواند وجدان خودش را از میان ببرد، همیشه از داخل وجدان هی ضربه می‌بیند،

پاورقی:

۱. قیامت / ۱ و ۲

ملامت می‌بیند.

مردی است در زمان معاویه به نام "بسر بن ارطاه" که مرد بسیار جانی‌ای بود. معاویه او را برای ارباب رعیت‌های امیرالمؤمنین فرستاد. گفت به هر جا رسیدی از هیچ کار مضایقه نکن. او هم دستور معاویه را به حد اعلی به کار بست و حتی گاهی اگر بچه صغیر هم گیر می‌آورد سر می‌برید، کما اینکه دو بچه از عبیدالله بن عباس را که حاکم یمن بود، جلوی مادرشان سر برید. بعد کم‌کم همین آدم دیوانه شد. می‌گویند خلبان هیروشیما الان در دارالمجانین است. با اینکه چقدر از این آدم استقبال کردند و مدال دادند، بعدها خودش به فکر فرو رفت، دید کار زشتی کرده است. دیگر هر کاری کردند نتوانستند وجدان این آدم را راضی کنند. این، الهامات اخلاقی است.

دو سه نوع هدایت دیگر هم در انسان داریم که در جلسه آینده می‌گوییم، یکی مسأله هدایت حدس برای علماست. این یک مطلبی است که آیا به علما (علما که می‌گویم مقصودم تنها علمای مذهبی نیست، مقصودم مبتکرین و مکتشفین و مخترعین نیز هست) الهام می‌شود، وحی می‌شود یا نه؟ آیا پیشرفت علم معلول دو عامل است: یکی عامل تجربه و آزمایش و دیگری تفکر عادی منطقی، تفکر ریاضی، صغری و کبری چیدن و نتیجه به دست آوردن، یا علم مولود الهام هم هست؟ در اینجا من نظریه قدیم و جدید را عرض خواهم کرد که بوعلی چه گفته است، غزالی چه گفته است، و در این زمانهای اخیر خودمان علما در این زمینه چه گفته‌اند. که این نوع دیگری از الهام و هدایت در بشر است.

در مسأله هدایت، یکی دو موضوع باقی مانده است که باید صحبت کنیم. در جلسه پیش فقط به یکی از آنها اشاره‌ای کردیم. یکی از آن موضوعات، علم اشراقی است. این مسأله مطرح است که تمام علوم که به بشر رسیده است (همین علوم بشری، نه علمی که ما رسماً به عنوان وحی و الهام پذیرفته‌ایم یعنی کتابهای آسمانی، به اینها ما کاری نداریم، [بلکه] مجموع معلوماتی که بشر خودش کسب کرده است) آیا مبدأ و منشأ آنها فقط و فقط تفکر (تفکر استدلالی و یا تفکر تجربی) است، یا کم و بیش عامل دیگری هم در این علوم دخالت دارد؟ در ابتدا این طور به نظر می‌رسد که اگر بگویند اینهمه معلوماتی که امروز بشر در رشته‌های مختلف دارد چیست؟ می‌گوییم واضح است، یا از روی تجارب به دست آورده است - تدریجاً تجربه و آزمایش کرده، یک چیزهایی به دستش آمده است - و یا از راه فکر و استدلال به دست آورده است. فکر و استدلال یعنی اینکه از مقدمات معلومی که قبلاً داشته، یک نتیجه مجهولی را به دست آورده است. مثل طرز استدلالی که معمولاً در ریاضیات انجام می‌دهند. اگر منشأ معلومات بشر فقط همین دو راه باشد، به اصطلاح فلسفی باید بگوییم در پیدایش علوم جز علت فاعلی چیز دیگری دخالت نداشته است، زیرا وقتی ما یک چیز را تجربه می‌کنیم، آن تجربه خودش علت دارد

برای اینکه در ذهن ما یک صورت خاصی منعکس بشود، یعنی ما علم خودمان را از آن موضوع تجربه خودمان فرا گرفته‌ایم، او علت فاعلی و ذهن ما معلول است. استدلالهای بشر هم همین‌طور است، آن هم یک میزان علت و معلول ساده است.

"حد وسط" در استدلال منطقی

منطقیین از قدیم یک حرفی داشته‌اند و حرف خوبی هم بوده است، می‌گویند در استدلالها سه عنصر دخالت دارد: عنصر اصغر و اکبر و حد وسط. مثلا در این مثال: "سقراط انسان است و هر انسانی فانی شونده است، پس سقراط فانی شونده است" یک انسان داریم، یک فانی شونده. هدف ما این است که بفهمیم آیا سقراط فانی شونده است یا نیست. اینجا یک حد وسط هست یعنی واسطه در کار است که تکرار هم می‌شود. می‌گوییم: سقراط انسان است و هر انسانی فانی شونده است، پس سقراط فانی شونده است. پس سقراط فانی شونده است، این حد وسط، رابط میان اصغر و اکبر است. اگر این رابط نمی‌بود، ما نمی‌توانستیم بفهمیم سقراط فانی شونده است، ولی این رابط که پیدا شد. این [نتیجه] کشف می‌شود، یعنی این دو [مقدمه] با یکدیگر ارتباط پیدا می‌کنند.

مثال می‌زنم. مثال خیلی قدیمی است و من در این کتابهای روان‌شناسی جدید این مثال را دیده‌ام. کسی که در یک طرف جویی قرار گرفته است و می‌خواهد برود به آن طرف جوی بدون اینکه کفش و جورابهایش را از پایش بکند و برود توی آب، می‌بیند نمی‌تواند از این طرف جوی ببرد به آن طرف جوی، می‌گوید چه کار باید کرد؟ دنبال یک رابط می‌گردد. می‌گردد یک چیزی پیدا کند. می‌رود یک قلوه سنگی از یک گوشه‌ای پیدا می‌کند، قلوه سنگ را می‌اندازد وسط آب، بعد خیز می‌گیرد، می‌پرد روی قلوه سنگ و از روی قلوه سنگ می‌پرد آن طرف جوی آب. این قلوه سنگ اینجا برای او رابط شده است و وسیله شده است برای اینکه بتواند از این طرف به آن طرف بپرد. البته طرفداران صد درصد علوم تجربی یک بحثی دارند که اساسا این طور استدلال صحیح است یا صحیح نیست؟ این خودش مطلب دیگری است که ما فعلا نمی‌خواهیم وارد آن بحث بشویم. حالا چون مدعای ما این مطلب نیست، به قول کسانی که این راه را قبول دارند - که البته درست هم هست - [استناد می‌کنیم].

یک مثال ساده دیگر هم عرض می‌کنم: ممکن است شما یک گرفتاری داشته

باشید که آن گرفتاری به دست فلان کس که دارای فلان مقام است حل شدنی است. یک پرونده‌ای برای شما درست کرده‌اند و دادستان کل آمده روی این پرونده ادعای صادر کرده است. این برای شما مشکلی شده است. شما فکرمی‌کنید که از چه راهی می‌توانید این دادستان را روشن کنید. ولی همین قدر می‌دانید که خود شما که از نظر او متهم هستید و هیچ سابقه ندارید - اصلاً نمی‌توانید راه به او پیدا کنید. شروع می‌کنید به فکر کردن تا یک راه حل پیدا کنید. در این بین یک رابط پیدا می‌کنید. یک وقت به نظرتان می‌رسد آقای الف با این دادستان دوست است، با شما هم دوست است. چون با شما دوست است، پس اگر از او خواهش بکنید خواهش شما را می‌پذیرد. چون او با دادستان دوست است، پس اگر از دادستان خواهشی بکند دادستان خواهش او را می‌پذیرد، ذهن شما همین که واسطه را پیدا کرد می‌رود سراغ واسطه، از این شخص خواهش می‌کند من چنین گرفتاری‌ای دارم و چنین چیزی هست و این کار از شما ساخته است، شما بلند شو برو، و او می‌رود، مشکل را هم حل می‌کند، این را می‌گویند واسطه. این جور کار کردن‌ها برای ذهن انسان خیلی عادی است.

در تعریف "فکر" هم معمولاً این طور می‌گویند: ترتیب دادن یک سلسله اموری که برای ذهن معلوم است، برای کشف یک مجهول، دو مقدمه معلوم را انسان به کار می‌برد ولی آنها را ترتیب می‌دهد، تا ترتیب ندهد و به آنها نظم ندهد، آن مجهول به دست نمی‌آید. اگر دو مقدمه معلوم از یکدیگر جدا باشند، انتقال ذهن به نتیجه ممکن نیست ولی وقتی که به شکل مخصوصی اینها با یکدیگر نظم پیدا کردند، انتقال ذهن به نتیجه آسان است. نتیجه در واقع مولود دو مقدمه است و مثل این است که این دو مقدمه با یکدیگر آمیزش می‌کنند، ازدواج می‌کنند، از ازدواج آنها آن نتیجه به دست می‌آید. این خیلی ساده است. حاجی سبزواری، می‌گوید: "الفکر حركة الى المبادى - من المبادى الى المراد" فکر حرکت ذهن است از مقصودش که برایش مجهول است به سوی مقدمات، همینکه مقدماتش را به دست آورد و ترتیب داد، آن وقت از مقدمات حرکت می‌کند، می‌رود به سوی مقصود خودش و مقصودش را کشف می‌کند.

"الهام" عاملی دیگر در پیدایش معلومات

آیا تمام علوم که بشر به دست آورده است، همه محصول مستقیم همین

تفکرهای قیاسی و یا تجربیات و استقرائهای بشر است؟ یا عامل دیگری هم در پیدایش معلومات دخالت داشته است که احیانا هر وقت انسان از راه تجارب و قیاسات عاجز می‌مانده است، نمی‌توانسته است به مقصود برسد و راه بر او بسته بوده است، یک عشقی، یک شوقی، یک طلب فوق‌العاده‌ای هم داشته است، یک وقت فکری به صورت یک برق در ذهنش جهیده بدون اینکه آن برقی که در ذهنش جهیده مسبوق به تجارب باشد و بدون اینکه آن طور قیاس منطقی ارسطویی تشکیل داده باشد. آیا چنین چیزی وجود دارد یا وجود ندارد؟ اگر چنین چیزی در دنیا وجود داشته باشد پس باید قبول کنیم عامل دیگری هم - که نام آن عامل را "الهام" می‌خواهید بگذارید، "حدس" می‌خواهید بگذارید. "اشراق" می‌خواهید بگذارید، هر چه می‌خواهید بگذارید دخالت داشته است، عاملی که به آن عاملها شباهت هم ندارد، یعنی معلول حوادث گذشته نیست، نتیجه مستقیم جریان قبلی نیست، بلکه فقط ذهن انسان آمادگی‌ای پیدا کرده است برای اینکه القاء والهامی به نفس او بشود، دیگرغیر از آن چیزی نیست. این اصل فرضیه و مدعاست. آیا چنین چیزی وجود دارد یا ندارد؟ قهرا این را از خود علما باید پرسید، از کسانی که کارشان همیشه پژوهشهای علمی بوده است. این از مطالبی است که علمای قدیم قبول داشته‌اند و مورد قبول علمای جدید هم - که کم و بیش دیده‌ایم و مطالعه کرده‌ایم - هست. اما از علمای قدیم، حالا ما نمی‌خواهیم شاهد بیاوریم ولی در کلمات آنها این مطلب زیاد است. بوعلی سینا در کلمات خودش زیاد این حرف را دارد، در شفا، اشارات، دانشنامه علایی دارد و حتی او در تفسیر این آیه قرآن: "الله نور السموات و الارض مثل نوره کمشکوه فیها مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجه کانهما کوکب دری یوقد من شجره مبارکه زیتونه لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضییء و لو لم تمسسه نار ..". (۱) این قسمت اخیر: "یکاد زیتها یضییء و لو لم تمسسه نار" را حمل به این موضوع می‌کند. این آیه از آیات خیلی مشکل قرآن است. قدر مسلم هم این است که این آیه همین موضوع هدایت را بیان می‌کند. از قدیم مفسرین راجع به این تمثیل قرآنی که راجع به چیست، بیاناتی کرده‌اند و عده زیادی این تمثیل را برای نفس انسانی از نظر استعداد هدایت‌گیری دانسته‌اند. روغن باید خوب روشن بشود،

پاورقی:

۱. نور / ۳۵

فتیله‌ای باشد و روشن بشود تا نور بدهد. در آخر آیه می‌فرماید این روغنی که برای تمثیل ذکر شده چنان روغنی است که بدون اینکه شراره‌ای، آتشی از خارج به آن برسد خود به خود می‌خواهد روشنایی بدهد. بعضی مفسرین می‌گویند که این، اشاره به یک عده از نفوس است که آنها چنان آمادگی علم‌گیری دارند که بدون آنکه معلمی، مقدماتی دخالت داشته باشد، گاهی یک برقی در آنها پیدا می‌شود.

"الهام" از دیدگاه علمای جدید

وقتی که ما در کلمات علمای جدید این حرف را دیدیم، بیشتر تعجب کردیم، یعنی به این حرف ایمان پیدا کردیم، اینشتین در مقدمه کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتین به این مطلب تصریح می‌کند که تجارب مولد فرضیات نیست، بلکه این فرضیات است که تجارب را به دنبال خودش می‌کشاند، و تصریح می‌کند که فرضیه‌های بزرگ دنیا همانهایی است که در یک حالتی یک مرتبه به ذهن دانشمند القاء و الهام شده است، اوحتی تعبیرالهام و اشراق می‌کند، یک مرتبه به ذهن دانشمندالهام شده، بعد از الهام رفته روی آن تجربه کرده، دیده درست است، اینشتین می‌گوید عامل اصلی پیدایش نظریات، آن الهاماتی است که احیانا به دانشمندان می‌شود، در کتاب انسان موجود ناشناخته که کتاب بسیار محققانه‌ای است، الکسیس کارل که از دانشمندان طراز اول جهان شناخته شده است، یک فصل علیحده‌ای تحت عنوان "اشراق و الهام" دارد که من قسمتی از آن را اینجا نوشته‌ام و برایتان نقل می‌کنم. می‌گوید:

"به یقین اکتشافات علمی، تنها محصول و اثر فکر آدمی نیست. نوابغ علاوه بر مطالعه و درک قضایا از خصایص دیگری چون اشراق و تصور خلاقه برخوردارند. اشراق، چیزهایی را که بر دیگران پوشیده است می‌یابد و روابط مجهول بین قضایایی را که ظاهراً با هم ارتباطی ندارند می‌بیند و وجود گنجینه‌های مجهول را به فراست درمی‌یابد و (نوابغ) بدون دلیل و تحلیل، آنچه را که دانستنش اهمیت دارد می‌دانند... دانشمندان را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: یکی منطقی و دیگری اشراقی... علوم ترقی خود را مرهون این دو دسته متفکر است. در علوم ریاضی نیز که اساس و پایه کاملاً منطقی دارد، معهداً اشراق سهم گرفته است!"

بعد عده‌ای را نام می‌برد، می‌گوید اینها ریاضی‌دانان اشراقی هستند و عده‌ای دیگر را نام می‌برد، می‌گوید اینها ریاضی‌دانان منطقی هستند، بعد چند جمله‌ای راجع به روشن بینی و تله پاتی صحبت می‌کند، این طور می‌گوید:

"وجود روشن بینی و تله پاتی نیز یکی از معلومات بلاواسطه مشاهده است. روشن بینان بدون استفاده از اعضای حسی خود افکار دیگران را درک می‌کنند و حوادث کم و بیش دور را از لحاظ مکان و زمان می‌بینند."

در جلسه گذشته چون ما بالاشاره این موضوع را صحبت کرده بودیم، آقای مهندس سحابی که اینجا بودند معلوم شد که روی همین زمینه بالخصوص مطالعات زیاد و یادداشتهایی دارند و ما از ایشان خواهش کردیم که یادداشتهای خودشان را بیاورند. ما از رفقا همیشه خواهش کرده‌ایم که در این موضوعات که صحبت می‌شود، هر کسی هر اندازه‌ای که وقت دارد مطالعه داشته باشد، بیاید همه استفاده کنند. من خودم هم استفاده کنم. حالا من قسمتهایی از یادداشتهای آقای مهندس سحابی را برایتان می‌خوانم. ایشان می‌نویسند:

"ژاک هادامار ریاضی‌دان بزرگ فرانسوی می‌گوید: وقتی ما به شرایط (اکتشافات و اختراعات می‌اندیشیم محال است بتوانیم اثر ادراکات ناگهانی درونی را نادیده بگیریم. هر دانشمند محقق کم و بیش این احساس را کرده است که زندگی و مطالعات علمی او از یک رشته فعالیت‌های متناوب که در عده‌ای از آنها اراده و شعور وی مؤثر بوده و بقیه حاصل یک سلسله الهامات درونی می‌باشند، تشکیل شده است. (در واقع اینها می‌خواهند بگویند که اصلاً نوابغ یعنی افرادی که از این قوه درونی بهره‌مند هستند، به آنها بیشتر این جور الهامات آنی می‌شود) (۱) پوان کاره می‌گوید: به کرات برای من اتفاق افتاده است که پس از آنکه یک رشته تحقیقات و تجسس‌ات طولانی علمی را بدون حصول نتیجه رها کرده‌ام، ناگهان در زمان استراحت یا به هنگام گردش، بدون مقدمه و با کمال اطمینان فکری، برق‌آسا از خاطرم خطور کرده و راه‌حل مطلب را به دستم داده است. (پوان کاره در نبوغ شخصی خیلی معروف است) (۲).

بوعلی در آخر دانشنامه علایی وقتی راجع به همین قوه حدس و الهام بحث پاورقی:

۱ و ۲ جمله داخل پرانتز از استاد است.

می‌کند و می‌گوید افراد تفاوت دارند و بعضی افراد فوق تازگی دارند، از خودش نام نمی‌برد ولی از جای دیگر معلوم می‌شود که خودش منظور است. می‌گوید من افرادی را سراغ دارم که اساساً حالتشان این است که بدون اینکه احتیاج به مطالعه زیاد داشته باشند، مطالب در ذهنشان می‌آید، اول مطلب در ذهنش می‌آید، بعد مراجعه می‌کند به کتابها، می‌بیند آنچه که در کتابهاست قبلاً در ذهن او آمده است، به طوری که در هجده سالگی از تمام علوم و فنون عصر خودش آگاه است. و در جای دیگر گفته است که من تا هجده سالگی هر چه می‌خواستم یاد بگیرم یاد گرفته‌ام. به هر حال در آنجا تصریح می‌کند که من این حالت را در خودم کاملاً یافته‌ام. در بحث "نبوت" هم که وارد می‌شود می‌گوید حقیقت نبوت که یک قوه قدسیه‌ای است که ما می‌گوییم الهام می‌گیرد - همین نیروست، منتها با تفاوت شدت و ضعف. این نیرو در افراد عادی حتی در نوابغ به صورت یک چراغ است مثل یک لامپ ۲۵ شمعی یا ۱۰۰ شمعی، و آنچه در پیغمبر و نبی (آن که سراسر وجودش را وحی و الهام گرفته است) هست مثل یک نور خورشید یا فلان ستاره دیگر است.

"آقای ژاک هادامار می‌گوید: خود من در جستجوی مطلبی مدتها کوشش و مطالعه می‌کردم و به نتیجه‌ای نمی‌رسیدم ولی یک روز در حالی که ابداً به آن موضوع نمی‌اندیشیدم، دفعتاً با یک توجه آنی که بر اثر گردش چرخهای اتومبیل در ذهنم حاصل شد، آن را به طور دقیق یافته‌م و نکته جالب توجه آنکه این راه حل بکلی از مسیری که در آن مطالعه خود را ادامه داده بودم خارج بود. چون شرایط اختراع و اکتشاف در ریاضیات تابع شرایط عمومی و اختراع و اکتشاف است، این اتفاقات تنها برای ریاضی‌دانان نبوده است. لائوین فیزیکدان مشهور فرانسوی کاملاً مسبوق و متوجه به این موضوع بوده است چنانکه به کن والری می‌گوید: شما می‌گویید در بعضی لحظات احساس می‌کنید که چیزی درونی شما را رهبری می‌کند. این لحظات در تجربیات شخصی من به طور مستمر پیش می‌آید. ژولیو کوری به خود من اظهار داشت: به من الهامات ناگهانی بسیاری شده است که در هر موقع سهلترین وسیله را برای آزمایش یک فنومن با اطمینان به اینکه آن متد بهترین طریقه ممکن بوده است، در اختیار من گذاشته، مخصوصاً این احساس را در دو موقع به خوبی به یاد دارم که یکی از آنها به هنگام آزمایش انفجار اتم اورانیوم پیش آمده است. پوان کاره می‌گوید: اختراع عبارت است از اجتناب از یک عده ترکیبات و سنتزهای ذهنی بی‌فایده، یعنی تمیز و انتخاب. این عمل تمیز و انتخاب که

بدون آن اختراعی صورت نخواهد گرفت، بایستی کاملاً در عالم شعور باطنی و ناخودآگاهی انجام می‌گیرد. زیرا که شعور یا ضمیر به خود ما آن را مجملاً دریافت می‌کند و تشخیص و تمیز آن را بایستی برعهده ضمیر نابه خود دانست، چونکه در این عمل انتخاب، قوه ادراک و ذوق و تمیز لازم است و اینها از مختصات ضمیر نابه خود می‌باشند، و بالعکس موقعی که احتیاج به قواعد و قوانین عادی و موجود جهت شرح و بیان آن مدرکات باطنی پیدا می‌کنیم، آن وقت است که ضمیر به خود و شعور ما دخالت می‌کند."

به هر حال این موضوع که موضوع "اشراق و الهام" است، خودش یک بحثی است، لابد شنیده‌اید که از قدیم الایام می‌گویند در میان فلاسفه هم دو مکتب وجود داشته است: مکتب "مشاء" و مکتب "اشراق". اینها از نظر لغت در مقابل همدیگر نیستند. ارسطو و افلاطون با یکدیگر اختلاف مشرب داشتند. ارسطو بیشتر متکی بود به تجسس، همین تجسسات علمی یا قیاسی یا تجربی، و افلاطون بیشتر روی همین الهامات و اشراقات تکیه داشت و می‌گفت ذهن و نفس را باید تربیت کرد و آماده این جور اشراقات و الهامات نمود. روی همین حساب به آنها می‌گویند "اشراقی" ها. ارسطو رسمش این بوده که در حالی که راه می‌رفته تعلیماتش را می‌داده است، (لذا به پیروان او) می‌گویند "مشائین" یعنی راه‌روندگان.

"الهام" در عالم اسلام

در عالم اسلام هم همین دو روش وجود داشته است. غیر از فلاسفه اشراقی، عرفا شدیداً دنبال این راه می‌روند و آن را تأیید می‌کنند. ما حالا به حرف آنها کار نداریم. می‌خواهیم ببینیم آیا در قرآن و حدیث مطلبی در این زمینه‌ها هست که ممکن است کسی علمی داشته باشد که آن علم، علم اشراقی باشد نه علم کسبی و تجسسی؟ یک اصطلاحی اخیراً شایع شده است، می‌گویند "علم لدنی". "علم لدنی" یعنی چه؟ کلمه "لدنی" یعنی چه؟ این اصطلاح از آن آیه قرآن که در داستان موسی و عبد صالح است [گرفته شده است]. در آنجا دارد موسی با رفیق خودش که راه افتادند بروند

دنبال آن عبد صالح، "فوجدا عبدا من عبادنا اتیناه [رحمة من عندنا و علمناه] من لدنا علما" (۱) بندهای از بندگان ما را یافتند که ما از نزد خودمان به او علم آموخته بودیم، یعنی علمی که داشت علمی بود که از ما گرفته بود. از این کلمه "لدنا" بعدها اصطلاح علم لدنی پیش آمده است. علم لدنی یعنی علمی که منشأش تجسّسات ظاهری بشری یا قیاسات و استدلالات و آزمایشها نباشد، فقط خداوند افاضه کرده باشد.

حدیثی از پیغمبر اکرم (ص) هست که می‌فرماید: "من اخلص لله اربعین صباحا جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه" (۲) اگر کسی چهل صباح اخلاص بورزد، مخلص بشود برای خدا، یعنی تمام هواهای نفسانی و محرکات و بواعث نفسانی را از خودش دور کند، به طوری که چهل شبانه‌روز مصداق قول ابراهیم باشد: "ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین" (۳)، حرکت کند برای خدا، ساکن شود برای خدا، حرف بزند برای خدا، بخوابد برای خدا، غذا بخورد برای خدا، تمام حرکات و سکنتاش جنبه الهی پیدا کند "جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه" «چشمه‌هایی از حکمت از دلش بر زبانش جاری می‌شوند، جوششی از باطنش به ظاهرش پیدا می‌شود.

امیرالمؤمنین (علیه‌السلام) در نهج‌البلاغه، آنجا که می‌فرماید: کمیل! مردم بر سه قسم هستند: عالم ربانی، متعلم، همج رعاع، بعد شکایت می‌کند که: من پیدا نمی‌کنم افراد صالح و لایقی که هم اخلاقا صالح باشند هم استعداد، که من آنچه می‌دانم به آنها بگویم، بعد می‌فرماید: "کذلک یموت العلم بموت حاملیه". این‌طور است که علم می‌میرد، حامل علم که مرد و نبود، دیگر علم مرده است.

در آخر می‌گوید: بله، در عین حال هیچ وقت زمین خالی نمی‌ماند: "«اللهم بلی، لا تخلوا الارض من قائم لله بحجة: اما ظاهرا مشهورا و اما خائفا مغمورا" تا آنجا که می‌فرماید: "هجم بهم العلم علی حقیقه البصیره و باشروا روح الیقین واستلانوا ما استوعره المترفون و انسوا بما استوحش منه الجاهلون" (۴) اینها افرادی هستند که علم به آنها هجوم آورده است، علم به سوی آنها آمده و آن حقیقت بصیرت و بینش را پیدا کرده‌اند.

پاورقی:

۱. کف / ۶۵

۲. بحارالانوار، ج / ۷۰ ص ۲۴۲، با اندکی اختلاف.

۳. انعام / ۱۶۲

۴. نهج‌البلاغه، حکمت ۱۴۷

در آثار دینی و مذهبی راجع به علم اشراقی و الهامی زیاد داریم و مخصوصاً [درباره] رابطه آن با پاکی نفس انسان که هر اندازه نفس انسان پاکتر باشد، بهره بیشتری از این طور الهامات و اشراقات می‌تواند داشته باشد.

به هر حال خواستیم عرض کنیم که این مطلب نه تنها یک حرفی است که فلاسفه و علمای قدیم و جدید زده‌اند، بلکه مورد تأیید اسلام هم هست: اسلام هم قبول دارد که پاره‌ای از علمها هست که الهامات و اشراقات است.

رؤیا و خواب دیدن

موضوع دیگری که خواستیم طرح کنیم مسأله رؤیا و خواب دیدن است که جزء مسائل مهم دنیاست. حتی خود خوابیدن هم موضوع مهمی است، هنوز کسی نمی‌تواند صد درصد علل خوابیدن را تشریح کند که چیست، و عده‌ای از روان‌شناسان برای "خوابیدن" گذشته از علت جسمانی، علت روانی ذکر کرده‌اند. حالا ما با خوابیدن کاری نداریم، موضوع عمده خواب دیدن است. در اخبار ما هم وارد شده است که خداوند خواب دیدن را در بشر برای این قرار داده است که آیتی از آیات الهی باشد. راجع به خواب دیدن نظریات مختلفی هست.

یک نظریه این است که اصلاً خواب دیدن چیزی نیست که قابل توجه باشد. انسان در عالم بیداری فکر و شعورش منظم کار می‌کند، درعالم خواب نامنظم و پرت و پلا و پراکنده، یک سلسله تخیلات بی‌منطق بی‌منطق، بی‌اساس بی‌اساس که اصلشایسته فکرکردن و مطالعه نیست، درعالم خواب برای آدم پیدا می‌شود. می‌گویند تمام رؤیاها این‌طور است. این نظریه قطعاً باطل است. خواب دیدن، حتی همان خواب دیدن‌هایی که ما آنها را پرت و پلا می‌دانیم و واقعا از یک نظر هم پرت و پلا هست، آن‌طور پرت و پلائی که کسی خیال کند بی‌حساب است نیست، نظمی دارد، منطقی دارد.

بعدها علما [به این نتیجه] رسیده‌اند که همه خواب دیدن‌ها منطبق دارد، منتها درباره منطبق خواب دیدن باز دو نظریه است: بعضی می‌گویند منطبق خواب دیدن فقط سوابق روحی و جسمی خود انسان است. آن سوابق روحی یا سوابق جسمانی انسان است که خواب دیدن را ایجاد می‌کند. بی‌جهت نمی‌شود که آدم همین‌جور خواب

ببیند. نظریه دیگری هست که خواب دیدن اقسامی دارد: ممکن است وابستگی به حالات بدنی انسان داشته باشد، ممکن است وابستگی به حالات روانی انسان داشته باشد، ممکن است به هیچیک از اینها وابستگی نداشته باشد - که اینها خوابهای نادر الوجود است - و احیانا در آن، جنبه اشراق و الهام باشد.

ارزش درمانی خارج کردن خاطرات گذشته

تا کنون چند مسأله راجع به خواب روشن شده است. مخصوصا در این قرون اخیر روانشناسها و روانکاوها از این نظر به خواب خیلی اهمیت می دهند، و اصلا مسائل روحی یک شکل خاصی پیدا کرده است. در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم - این طور که در کتابها نوشته اند - علما برای بیماریهای عصبی به موضوعی پی برده اند و آن موضوع "ارزش درمانی خارج کردن خاطرات گذشته" است، یعنی دریافته اند که یک بیمار عصبی اگر خاطرات ناخوشایندی در گذشته داشته است، وقتی این خاطرات حبس شده ناخوشایند خودش را ابراز می کند و در واقع مثل این است که خارج می کند، گویی یک عده شیطان در باطن او محبوس بوده اند و اینها آزاد شده اند، و اصلا بیماری و عوارض آن تسکین پیدا می کند و احیانا از میان می رود. اینجا بود که به این موضوع پی بردند، گویانکه این مطلب - البته این را من نمی گویم، مکرر در کتابها نوشته اند - در تاریخ گذشته هم بی سابقه نیست - چون خیلی از مطلبها هست که می گوئیم فقط در قرن نوزدهم یا در قرن بیستم یا در قرن هجدهم کشف شد، گویی دیگر تا آن روز بشر از این مطلب چیزی نمی دانست، در صورتی که اگر به این دقت نبوده است، ولی در عین حال بوده است. کتابهای تاریخ پر است از این طور معالجات که امثال بوعلی سینا کرده اند.

داستان معروفی است که در چهار مقاله عروضی آمده، داستان آن بیمار روحی که مولوی هم آن را در مثنوی آورده است، البته او شرح عرفانی به مطلب داده، اسم طبیب غیبی آورده است. [داستان این است]:

بوعلی سینا از سلطان محمود فرار کرده بود، مخفی هم بود و خودش را معرفی نمی کرد، آمده بود در گرگان که مقر قابوس و شمگیر بود. در آنجا مخفیانه به صورت یک آدم گمنامی مطبی باز کرده بود. ولی کم کم معالجاتش او را معروف و مشهور کرد.

همین قدر مشهور شد که یک جوانی پیدا شده که خیلی خوب معالجه می‌کند. خواهرزاده قابوس بیمار می‌شود و تمام طبای درجه اول آن وقت می‌آیند و از معالجه بیماری او عاجز می‌مانند. آخر کار یک کسی می‌گوید یک طبیب جوانی آمده است، او را حاضر کنید. او را حاضر می‌کنند. وقتی بوعلی مطالعه می‌کند، احساس می‌کند که این بیماری جسمانی او ناشی از یک حالت روانی و روحی است، این را حدس می‌زند. دستور می‌دهد که اتاق را خلوت کنند و یک کسی که شهر را بلد باشد بیاید. بوعلی نبض بیمار را در دست می‌گیرد و اسم مناطق را می‌برد، بعد اسم شهرها را می‌برد تا به اسم این شهر می‌رسد، می‌بیند نبضش تکان می‌خورد و یک حالت غیر عادی پیدا می‌کند. بعد می‌گوید در این شهر محله‌ها را بشمرید، محله‌ها را می‌شمارند، به نام یک محله که می‌رسند، نبضش بیشتر تکان می‌خورد، تا به خانه‌ها و تا به یک شخص می‌رسد، می‌فهمد که او عاشق است و بعد، از همان [راه] معالجه‌اش می‌کند. داستانها در اینجا زیاد است.

به هر حال این موضوع را درباب مسائل روحی کشف کرده و فهمیده‌اند که درمانهای مادی و جسمانی صد درصد نمی‌تواند برای این طور بیماریها مفید باشد، و احيانا بعضی از بیماریهاست که بدون اینکه هیچ ضایعه‌ای در عضو و اعصاب پیدا شود، بیماری رخ می‌دهد. حتی می‌گویند خود بیماری تدبیری است از شعور باطن، حقه‌ای است که شعور باطن می‌زند، چطور؟ انسان دچار یک ناراحتی و یک غصه و اندوه عجیب می‌شود که او را دارد خرد می‌کند و اگر این غصه بماند او از میان می‌رود. یک وقت او مجنون و دیوانه می‌شود. بعد که دیوانه شد، راحت می‌شود، چرا راحت می‌شود؟ چون آنچه که او را آزار می‌داد، در عالم جنون آن را آماده شده می‌بیند، مثلا عاشق یک کسی بوده که به او نرسیده است، بعد که جنون پیدا می‌کند، همیشه در عالم خیالش به آن معشوق و محبوب خودش می‌رسد، راحت می‌شود، یا مثلا کسی از [نزدیکانش] مرده است، بعد در عالم جنون همیشه با او محشور است. و می‌گویند این یک تدبیری است از روان ناخودآگاه برای نجات دادن این آدم که ممکن است بدون اینکه هیچ ضایعه عصبی و مغزی در او پیدا شده باشد، این جنون برای او رخ داده باشد.

"ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه"

این تحقیقات بالاخره دانشمندان را تا آنجا رساند که کشف کردند که اصلاً انسان دارای دو ضمیر است: ضمیر ظاهر و ضمیر باطن، یا ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه. اینجا بود که راه مساله تعبیر رؤیا هم به شکل علمی کشف شد. همینکه شعور باطن کشف شد، گفتند که راه تعبیر رؤیا هم کشف شد، چون شعور باطن یک جریانها و فعالیتهایی دارد، از جمله فعالیتهايش این است که هم در بیداری، هم در خواب قدرت دارد که به شکل دیگری ظاهر شود و تجلی کند. هر چه که انسان - به قول این اشخاص - در عالم رؤیا می بیند، تجلیات همان تمایلاتی است که مکتوم و مخفی و رانده شده در شعور باطن است، همانهاست که می آیند به شکل دیگری ظاهر می شوند. پس خواب منطقی دارد و منطقی را کسی می داند که شعور باطن این آدم را کشف کند و رابطه احساسات مخفی در شعور باطنش را با این تجلیاتی که در خواب پیدا می شود به دست آورد. براساس این نظریه خواب هیچ جنبه الهامی ندارد. اما عده ای پیدا شدند گفتند که این حرف راجع به قسمت عمده ای از خوابها درست است، اما در میان خوابها و رؤیاهای خوابها و رؤیاهایی هست که اصلاً با این حرفها قابل توجیه نیست. خوابهایی هست که بیشتر قابل توجیه است. مثلاً خیلی واضح است، یک آدمی که خیلی گرسنه است، وقتی که بخوابد غذا خواب می بیند، همان که می گویند "شتر در خواب بیند پنبه دانه". یک آدم تشنه اگر خیلی تشنه باشد، در عالم خواب همیشه آب صاف و زلال می بیند. یک آدم جوانی که محروم از زن است، در عالم رؤیا همیشه زن و هماغوش شدن با زن را خواب می بیند. هر کسی از نظر بدنی دچار هر احتیاجی هست، مسلم آن احتیاج، همان مطلوب و آرزوی او را به خواب می آورد. این یک قسمت که مربوط به بدن است.

راجع به این قسمت الان قصه ای یادم آمد: در این کتابهای خودمان نوشته اند که یک کسی آمد پیش "مجلسی" اول یعنی پدر این مجلسی [علامه محمدباقر مجلسی] و گفت: دیشب یک خواب وحشتناکی دیدم. گفت: چه دیدی؟ گفت: خواب دیدم یک شیر سفیدی که یک مار سیاهی هم به گردن او آویخته بود، به من حمله کرد، تعبیرش چیست؟ گفت: اول بگو دیشب چه خوردی؟ گفت: دیشب کشک خوردم. گفت: بالای

کشک چه خوردی؟ گفت: رب انار. گفت: آن شیر سفید همان کشک است و آن مار سیاه هم که به گردنش آویخته، همان رب انار است که خوردی. چون او این غذا را خورده بود، از یک طرف سفیدی کشک و سیاهی رب انار در چشمش بوده، از طرفی هم ایندو مثل اینکه یک فعل و انفعال ناراحت کننده‌ای در معده او ایجاد کرده و اعصابش را تحریک کرده بود، [در نتیجه] یک چنین خوابی دیده بود. خوب، این چیزها خیلی زیاد است.

رؤیا، تجلی اسرار مکتوم

ولی بعضی از خوابها تعبیر امور مکتومی است که انسان در نفس خودش [دارد]: وقتی بیدار می‌شود چیزی یادش می‌افتد که تعجب می‌کند، خودش نمی‌داند که آن اسرار مکتومی که دارد به این شکل تجلی کرده‌اند. گاهی خودش هم به آن سر واقف است، و گاهی آن قدر در شعور باطن مخفی است که خودش هم از آن ناآگاه است. در این جهت هم چند قضیه هست که از "ابن سیرین" معروف نقل می‌کنند، که معلوم می‌شود این آدم - که تعبیر خواب را بلد بوده است - حتی تعبیری را هم که به اصطلاح امروز "تعبیر علمی" می‌گویند، بلد بوده: یعنی نه اینکه از روی قواعد علمی بلکه روی ذوق شخصی گاهی خوابها را تعبیری که امروز "تعبیر علمی" می‌گویند می‌کرده است.

مثلا نوشته‌اند که یک نفر آمد گفت: من در عالم رؤیا دیدم که تخم‌مرغ‌های پخته را پوست می‌کنم، زرده‌اش را دور می‌اندازم، سفیده‌اش را می‌خورم، این تعبیر چیست؟ گفت: خودت این خواب را دیده‌ای؟ گفت: خودم خواب دیده‌ام. به اشخاصی که آنجا بودند گفت: این کفن دزدی که می‌گویند اخیرا پیدا شده، همین شخص است. این همان تعبیر تحلیلی علمی است، این مربوط به آینده نیست، خواب الهامی نیست، چون در سر [ضمیر] او یک خاطره عجیبی بوده، از نظر خودش هم عجیب بوده. می‌رفته مرده‌ها را از خاک قبر درمی‌آورده، بدنشان را می‌انداخته، کفنشان را می‌برده، بعد کفن را هم تبدیل به پول می‌کرده و مصرف می‌کرده است. همین خاطره ذهنی در عالم رؤیا به این صورت برایش مجسم شده است. بعد تحقیق کردند، معلوم شد قضیه از همین قرار است. اقرار کرد که من همان کفن دزد هستم.

خواب دیگری نقل می‌کنند که ابن سیرین به همین شکل علمی آن را تحلیل کرده است و آن این است که می‌گویند یک نفر آمد گفت: من خواب دیدم که در کوچه‌های تاریک راه را بر مردم می‌بندم. وقتی ابن سیرین از او اقرار گرفت که تو این خواب را خودت دیده‌ای؟ و گفت خودم دیده‌ام، گفت: من حدس می‌زنم کسی که اخیراً بچه‌ها را گیر می‌آورد و خفه می‌کند، باید همین مرد باشد. می‌گویند آن مرد خورجینی هم داشت. رفتند اول خورجینش را نگاه کردند، یک حلقه و طناب پیدا کردند. بعد هم خودش اقرار کرد. چون بچه‌های کم زورتر را گیر می‌آورده و خفه می‌کرده، در ذهن و روح خودش این [خاطره] بوده که این مجرای تنگ را که همان مجرای تنفس باشد دارد بر افراد می‌بندد. همین خاطره ذهنی در عالم رؤیا به این صورت تجلی می‌کند که راه را بر مردم می‌بندد. راهی که بر نفس می‌بسته است و در واقع راه حیات مردم را قطع می‌کرده، در عالم رؤیا به این صورت منعکس شده است.

رؤیاهای و رابطه آن با حوادث آینده

البته این خوابها خوابهایی است که به خاطرات گذشته انسان بستگی دارد. ولی ندرتا، احیانا همان طوری که در مواقع دیگر هم الهام و اشراق در جایی به سراغ انسان می‌آید که حالت عجز و ناتوانی و بیچارگی است و راههای دیگر بسته است (مثل دعا، که موقعی وقت دعاست که تمام راهها به روی انسان بسته باشد و دیگر وقت این است که انسان از غیب بخواهد و از غیب هم به او مدد برسد) (در خواب هم در چنین حالاتی به انسان الهام می‌شود). در تمام نقاط دنیا، در تاریخ گذشته و در زمان حاضر احیانا رؤیاهایی پیدا می‌شوند که اساسا با گذشته ارتباط ندارند. راجع به همین ابن سیرین نوشته‌اند که باز یک کسی آمد گفت: من خواب دیدم که خروسی آمد به خانه من و در خانه من جوهایی ریخته بود، دانه‌های جو را جمع کرد و رفت. گفت: برو اگر در خانهات یک وقت دزدی شد، بیا به من خبر بده. آن وقت چیزی به او نگفت. بعد از مدتی آن مرد آمد گفت: خانه ما را دزد زده است. ابن سیرین گفت: برو سراغ مؤذن، این کار، کار مؤذن است. نه اینکه او خروس را در خواب دیده بود، [به مؤذن تعبیر کرد]. حالا اگر این خواب راست باشد. چه رابطه‌ای است میان این خواب و حادثه‌ای که در آینده پیش می‌آید؟ این دیگر با خاطرات گذشته این مرد ارتباط ندارد،

چون دزدی از خانه او یک خاطره آینده است، در این زمینه البته خوابها خیلی زیاد است، من یک جریانش را خودم در عمرم دیده‌ام، این را هم برایتان نقل می‌کنم، بعد ممکن است هر کسی جریانی داشته باشد که بخواهد نقل کند.

خانم من یک استعداد عجیبی دارد (خیلی زنها این‌طور هستند)، گاهی خوابهای عجیبی می‌بیند که من هم خودم هر چه شکاک می‌کنم، آخر نمی‌توانم چیزی بگویم. چهار سال پیش در سال اولی که من در مسجد هدایت می‌رفتم نماز می‌خواندم، یک روز به من گفت که به نظرم امروز دیگر شما را به مسجد راه ندهند. گفت: من خواب دیدم که سازمان امنیت در مسجد هدایت را بسته است. من وقتی سوار ماشین شدم و رفتم، به کلی [این جریان را] فراموش کرده بودم. با تاکسی آمدم، تا پیاده شدم رفتم در همان راهرو، دیدم دو سه نفر دارند برمی‌گردند. گفتم: موضوع چیست؟ گفتند: در مسجد را دیشب بسته‌اند.

در همان سال یک جریان دیگری که خیلی عجیب بود [اتفاق افتاد]. یکی از اقوام نزدیک خانم من رفت اروپا و می‌خواست اصلاً آنجا بماند و تحصیلاتش را ادامه بدهد. هفت هشت ماه آنجا بود، برگشت و آمد. جوان متدینی است، گفت: من احساس کردم که اگر آنجا بروم، باید زن داشته باشم والا اخلاقم فاسد می‌شود. بعد یک جریانی را از خودش نقل کرد که معلوم شد در آنجا در یک مهمانخانه‌ای که یک روز مرخص بوده، با یک دختر مسیحی آشنا شده است. گفت: من آنجا نشسته بودم، یک دخترکی آمد و گفت: شما مثل اینکه حالتان خوش نیست. اهل کجا هستید و تحصیلاتتان چیست؟ و بعد هم وقتی خواستم بلند شوم بیایم گفت: شما چون بیمار هستید، اجازه بدهید من بیایم شما را برسانم. آمد و مرا رساند و آنجا را که یاد گرفت، دیگر گاهی اوقات می‌آمد و از من خبر می‌گرفت. وقتی فهمیدم من مذهبی هستم بیشتر علاقه‌مند شد. معلوم شد خودش هم دانشجوی یکی از دانشکده‌های الهی آنجاست. گفت: پدر و مادر من اهل سوئدند، نسبت به مذهب خیلی بی‌قید و بی‌علاقه بودند. خود من خیلی به مذهب علاقه‌مند هستم. مسیحی خیلی متعصبی هم بود. این دختر از او خواستار ازدواج شده بود و او گفته بود چون تو جوان مذهبی‌ای هستی، حاضرم با تو ازدواج کنم ولی اگر بخواهی ازدواج کنی باید مسلمان بشوی. گفته بود نه، من مسلمان نمی‌شوم، چون مسیحی خیلی متعصبی بود و خواسته بود او را ببرد نزد پدر و مادرش که او نرفته بود. او دیگر آمد ایران، اما دلش آنجا بود. آن دختر هم دلش اینجا بود، مرتب

نامه از او می‌رسید. یک شب سحر ماه رمضان، خانم من گفت: من امشب یک بار پدرم را خواب دیدم، یک بار هم این دختری که او می‌گفت و عکسش را هم با خودش آورده بود. گفت: پدرم را خواب دیدم، خیلی عصبانی بود، آمد و با تعرض گفت: فلانی کجاست؟ گفتم: آقا موضوع چیست؟ گفت: او می‌خواهد برود با یک دختر مسیحی ازدواج کند. گفتم: نه آقا، او حالا خودش هم ازدواج نمی‌کند، بعد خانم من گفت: من خود دختر را در نوبت دوم در خواب دیدم، با او صحبت کردم، گفتم: دختر جان! تو چرا این پسر را رها نمی‌کنی و مرتب نامه می‌نویسی؟ تو یک دختر مسیحی هستی، او مسلمان است، تو غربی هستی، او شرقی است، ازدواج شما تناسب ندارد. دیدم آن دختر گفت فردا نامه من می‌رسد، در آن نامه جواب شما را نوشته‌ام. علامت نامه من هم این است که در پشت آن دو تا ۸ هست. خانم من این را نقل کرد و همین حرفها سبب شد که ما آن روز دیرتر بخوابیم. بعد هم که نماز خواندیم خوابیدیم. تقریباً نیم ساعت از طلوع آفتاب گذشته بود که زنگ در صدا کرد. آن جوان خودش رفت. پستی بود. هفت هشت دقیقه‌ای طول کشید تا نامه را باز کرد و خواند. وقتی آمد دیدم رنگ در صورتش نیست. گفت: سبحان‌الله! نامه خود دختر است. نوشته بود که چندی است در بیمارستان هستم و عمل کرده‌ام و معلوم هم نیست خوب بشوم و این نامه را الان من می‌گویم و یک نفر دیگر است که دارد برای تو می‌نویسد (گفت همان وقت هم بیماری قلبی داشت و گفته بود که شاید احتیاج به عمل پیدا کنم). شاید هم تو بعد از این دیگر نامه‌ای از من دریافت نکنی و من مرده باشم. و در آخر نوشته بود که در آدرس من عوض شده است، اگر خواستی بعد از این، نامه‌ای برای من بنویسی به این آدرس جدید بنویس: خیابان...، خانه ۸۸، این ۸۸ هم پشت همان نامه بود! به فاصله یک ساعت این موضوع تعبیر شد. حالا این به نظر شما چطور قابل توجیه است؟ این یک امری است که مربوط به یک حادثه آینده است، جز اینکه بگوییم یک نوع القائی است که حقیقت آن را نمی‌توانیم بفهمیم چیست [چیز دیگری نمی‌توانیم بگوییم]. من هنوز خوابهای عجیب‌تر از این هم از خانم خودم شنیده‌ام. اصلاً مردن پدرش را شب خبر داد، جریان خیلی عجیبی بود.

تعبیر خواب در قرآن

این هیچ توجیهی ندارد جز اینکه باید ما قبول کنیم که راه علم (۱) منحصر به آنچه که انسان از طریق حس و فکر و فشار آوردن روی مغز [کسب می‌کند] نیست، احیانا از یک افق دیگری هم القائاتی می‌شود. همان طوری که موضوع اشراق و الهام آنچنانی مورد تأیید قرآن است، این [القائات] هم مورد تأیید قرآن است. در قرآن کلمه "اضغاث احلام" هست، یعنی خوابهایی که از این نظر تعبیری ندارند. ولی در قرآن بعضی از خوابها هست که به صورت تأیید خواب ذکر شده است، مثل خواب حضرت یوسف وقتی در بچگی به پدرش می‌گوید: "انی رایت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رایتهم لی ساجدین" (۲) یازده ستاره و ماه و خورشید را دیدم که در مقابل من سجده می‌کنند. بعد پدرش تعبیر کرد که به

مقام بزرگی می‌رسی که تمام برادران و پدر و مادر، مادون تو قرار می‌گیرند. یا خوابی که [قرآن از فرعون مصر نقل می‌کند: "انی اری سبع بقرات سمان یا کلهن سبع عجاف و سبع سنبلات خضر و اخر یابسات «(۳) هفت گاو چاق و هفت گاو لاغر را خواب دید که گاوهای لاغر گاوهای چاق را خوردند، و هفت سنبله ترو تازه و هفت سنبله خشک. همه درماندند از اینکه چه تعبیری بکنند. بعد یوسف را که یک سابقه تعبیر خوابی در زندان داشت خواستند. گفت: "هفت سال فراوانی خواهد آمد، بعد هفت سال سخت خواهد آمد که هر چه ذخیره و تهیه کرده‌اید همه از میان می‌رود". یا همان که دو نفر آمدند به یوسف گفتند ما خواب دیده‌ایم، یک نفر گفت: "انی اربنی اعصر خمرا غ" (۴) من در خواب می‌بینم که دارم خمر می‌فشارم. یوسف گفت: تو آزاد می‌شوی و بعد هم ساقی پادشاه خواهی شد. دیگری گفت: من خواب دیدم که مرغها روی سر من نشستند، یوسف گفت: تو را به دار می‌کشند. آن کسی که این را گفته بود، وحشت کرد و گفت: نه، من دروغ گفتم. یوسف گفت: دیگر قضیه تمام شد" پاورقی:

۱. مقصود از علم، مطلق ادراکات و اطلاعات است.

۲. یوسف / ۴

۳. یوسف / ۴۳

۴. یوسف / ۳۶

« قضي الامر الذي فيه تستفتيان » (۱). (یا)، "لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام « (۲) حالا آن خواب پیغمبر است. یا: "و ما جعلنا الرؤيا التي اريناك الا فتنة للناس و الشجرة الملعونة في القرآن « (۳) که پیغمبر اکرم (ص) در خواب دید یک عده بوزینه بر منبرش بالا و پایین می‌روند و مردم درحالی که رویشان به منبر است، به قهقرا عقب عقب برمی‌گردند. وقتی از خواب بیدار شد، از این خواب خیلی ناراحت بود. بعد بر او وحی شد و تفسیر شد که بعد از تو عده‌ای از بنی‌امیه بر مردم حکومت خواهند کرد و به جای تو خواهند نشست و در عین اینکه مردم به ظاهر مسلمانند و رویشان به طرف اسلام است، در واقع آنها مردم را از اسلام دور می‌کنند. در اخبار ما و اهل تسنن - هر دو - وارد شده است که پیغمبر اکرم (ص) قبل از آنکه به رسالت برسد خوابهای عجیب می‌دید و حتی تعبیر این است که: "یأتیه مثل فلق الصبح" خواب می‌دید مثل این فلق صبح؛ یعنی مثل همین شکاف صبح، روشن و واضح خواب می‌دید، بعد برای او تعبیر می‌شد.

پاورقی:

۱. یوسف/۴۱.

۲. فتح/۲۷.

۳. اسراء/۶۰.

راه خلقت

بحثهای ما درباره مسأله "هدایت" تمام شد، یعنی بنده مطلب دیگری در این زمینه ندارم. در جلسه گذشته قسمتی از نوشته آقای مهندس سبحانی را خواندیم. ایشان اگر توضیحات بیشتری هم داشته باشند که بعد بخواهند بفرمایند، بنده شخصاً آماده هستم. امروز ما می‌خواهیم مسأله دیگری را طرح کنیم که طرح آن از یک نظر از مسائل گذشته ما لازمتر است، چون بیشتر با افکار و عقاید آمیخته است، و آن مسأله "پیدایش عالم" و به تعبیر قدما "حدوث عالم" است. اگر آقایان به یاد داشته باشند ما اول که وارد بحث "توحید" شدیم و آن را به راههای مختلفی تقسیم کردیم، گفتیم کسانی که از راه مخلوقات بر وجود خدا استدلال کرده‌اند، راههای متعددی را در این زمینه طی کرده‌اند. گفتیم یک راه آن این است که می‌گویند این عالم موجد (ایجاد کننده) لازم دارد. این همان مطلبی است که امروز می‌خواهیم عرض کنیم و مسأله "پیدایش عالم" را می‌خواهیم مطرح کنیم. این مسأله از دو جهت مهم است، از یک جهت برای اینکه خیلی با افکار آمیخته شده است، یعنی در این زمینه در میان مردم افکار و عقایدی به عنوان عقیده توحیدی پیدا شده است و خیال می‌کنند که از نظر توحیدی در باب پیدایش عالم آن طرز تفکر مخصوص را که بعد توضیح می‌دهم باید داشت. جنبه دوم آن این است که علوم

امروز در این زمینه يك حرفه‌اي نوي آورده است و بايد روي آن مطالعه كنيم و شايد لازم باشد بعضي از رفا که در این قضيه وارد هستند، يك کنفرانس مخصوص در این زمینه بدهند، چون از نظر شخص من در این زمینه ابهام‌هاي وجود دارد.

حدوث و قدم عالم

اغلب افراد این‌طور فکر می‌کنند که اختلاف نظري که میان موحدین و مادیین در باب پیدایش عالم وجود دارد این است که موحدین چون قائل به خدا هستند، عالم را حادث می‌دانند و مادیین عالم را قدیم می‌دانند، لازمه اعتقاد به خدا حدوث عالم است، همچنانکه لازمه انکار خدا قدم عالم است. بعد اگر بپرسیم مقصود از حدوث عالم چیست که ما اگر خداشناس شدیم باید معتقد به حدوث عالم باشیم، می‌گویند حتماً باید این‌طور اعتقاد داشته باشیم که این عالم ما از نظر گذشته محدود است، یعنی يك تولد خاص و معینی دارد. گذشته عالم هزار سال است، ده هزار سال است، صد هزار سال است، میلیون‌ها سال است، میلیارد‌ها سال است؟ این فرق نمی‌کند ولی بالاخره به جایی می‌رسد که آنجا دیگر به نهایت می‌رسد، یعنی از آنجا شروع شده است. قبل از میلیارد‌ها سال پیش یا میلیارد‌ها میلیارد‌ها سال پیش، نیستی مطلق بود و این خدا بوده است که عالم را به اصطلاح از کتم عدم به وجود آورده است، و حتی به عقیده این دسته اصلاً یگانه دلیل بر وجود خدا همین است که ما باید برای عالم به يك اول و نقطه شروعی معتقد باشیم، خدا یعنی آن موجد اول عالم. این مطلب از دو جهت باید بحث شود، یکی اینکه آیا لازم است هر کسی که خداشناس است، حتماً برای عالم اول قائل باشد یا لازم نیست؟ دیگر اینکه ببینیم در حدودی که علم و فلسفه بشر کار کرده است، نشانه‌هایی پیدا کرده است از اینکه عالم اول دارد، یا نشانه‌هایی پیدا کرده از اینکه عالم اول ندارد؟

اختلاف نظر حکمای الهی و متکلمین

اما قسمت اول. همین‌قدر عرض کنم که این یکی از مسائل مهمی است که از قدیم‌الایام میان دو دسته از موحدین یعنی حکمای الهی و متکلمین در آن اختلاف نظر

بوده است. عقیده متکلمین این بوده است که اگر کسی قائل به خدا باشد، باید به حدوث عالم به همین معنا اعتقاد پیدا کند؛ یعنی اینکه عالم اول دارد، یک نقطه شروع درد که قبل از آن نیست مطلق بوده است، هیچ نبوده است. حکما معتقدند که نه تنها لازمه اعتقاد به خدا این نیست که باید قائل باشیم برای عالم اولی هست، بلکه لازمه اعتقاد به خدا این است که معتقد باشیم برای عالم اولی نیست، به دلیل این که خدایی هست و تنها با این دلیل هم باید ثابت کرد که عالم اول ندارد. چون ذات خدا بی پایان هست، خلش نمی تواند پایان یا مبدأ داشته باشد. تا خدا بوده است خالق بوده است و تا خدا خواهد بود خالق خواهد بود. چون لازمه حرف شما [متکلمین] این است که خالق بودن خداوند محدود باشد، و ذات حق هیچ نوع محدودیتی را نمی پذیرد، نه در ذات و نه در فعل. پس چون خدا هست، عالم هم باید از دو سر بی پایان باشد، هم از اول و هم از آخر. لزومی ندارد حالا ما درباره این مطلب زیاد بحث کنیم که آنها چه دلیلی داشتند و اینها چه دلیلی، آنها چه جور حرف می زدند و اینها چه جور می گفتند. فقط برای اینکه آقایان به سبک فکر آشنا شوند [اشاره ای می کنیم].

آن چیزی که حکمائی الهی می گفتند تقریباً راه ساده ای دارد، می گفتند: وقتی که ما وجود خدا را در عالم فرض و اثبات می کنیم، می گوئیم خدا یعنی آن چیزی که وجودش از خودش است، یعنی وجود کامل و تمام من جمیع الجهات که در او هیچ قوه و استعداد و امکان وجود ندارد؛ چیزی که نداشته باشد بعد واجد بشود، در ذات او فرض نمی شود، و ما به او می گوئیم «واجب الوجود بالذات» و واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات است؛ یعنی تمام حیثیات و جهات او جهات و جوبی است، جنبه امکانی نیست، نقطه مقابل یک موجود [ممکن] است. یک انسان همان طوری که وجودش «ممکن» است، یعنی می تواند باشد می تواند نباشد، همه چیز دیگرش هم «ممکن» است: ممکن است عالم باشد، ممکن است عالم نباشد؛ ممکن است حرکت کند، ممکن است حرکت نکند. ذات خداوند همه چیزش

ضروری است، از جمله افاضه و خلایقش. پس این نمی شود که خدا در ازل خالق نباشد، بعد مثل کسی که چرتش پاره بشود، یک دفعه خالق بشود. این نمی شود که خداوند در ازل خالق نباشد. در لایزال یک مرتبه پس از این که خالق نبوده است، خالق بشود. چنین چیزی امکان ندارد. پس ما چون معتقد به خدا هستیم، معتقد به لانهایی مخلوقات از اول تا به آخر

هستیم.

اگر بگویید خوب، اگر عالم قدیم است، چرا شما اسمش را مخلوق می‌گذارید؟ مخلوق یعنی چیزی که نبوده و پیدا شده، دیگر چرا اسم چیزی را که همیشه بوده مخلوق گذاشته‌اید؟ [حکیم الهی] می‌گوید نه، این را هم شما اشتباه کردید. مخلوق بودن یا معلول بودن يك معلول ملازم با این نیست که يك زمان نباشد و بعد وجود پیدا کند. اگر چیزی ذات خودش ذاتی است که "ممکن" است، یعنی اقتضای هستی و نیستی در ذاتش نیست و هستی او هستی است اما هستی‌ای است که فائض از غیر است، از جای دیگر به او رسیده است، ذاتش متکی و قائم به غیر است، این، مناط معلولیت است، خواه سابقه عدم زمانی داشته باشد خواه نداشته باشد. عدم زمانی هیچ دخالتی ندارد در اینکه يك شيء بخواد معلول باشد یا نباشد. خداوند قیوم عالم است، خالق است به همان معنا که قیوم عالم است "الله لا اله الا هو الحي القيوم" (۱). اگر ما فرض کنیم يك موجودی از ازل تا ابد بوده است ولي از ازل تا ابد در حالت قائمیت است، قائم به حق است و خداست که قیوم اوست، یعنی وجود او ناشی از وجود خداست، همین که وجود او ناشی از وجود خدا یعنی متکی به وجود خداست، فیضی است از خدا، این همان معنای مخلوقیت و معلولیت است. پس از نظر اعتقاد توحیدی لااقل ما باید قبول کنیم که این طور نیست که بگوییم چون ما موحد هستیم حتما باید این فرضیه را قبول کرده باشیم که این عالم زمان و مکان ما، يك زمانی بوده است که هیچ نبوده است، والا اگر ما این را معتقد نباشیم پس خداشناس و خداپرست نیستیم، نه، این را لااقل تا این مقدار بگوییم که لازم نیست چنین عقیده‌ای داشته باشیم. اگر ما برسیم و معتقد شویم به آنچه حکما می‌گویید، لازم است خلافتش را معتقد باشیم. تمام حکمای الهی اسلامی عقیده‌شان بدون استثنا همین است، مثل بوعلی سینا، فارابی، خواجه نصیرالدین طوسی، صدر المتألهین و... و در کتابهای خودشان هم سخت از این عقیده دفاع می‌کنند و حرف متکلمین را دلیل بر خداشناسی آنها می‌دانند، می‌گویند چون خدا را نمی‌شناسند، خلقت را محدود می‌دانند و به زمان تمسک می‌کنند، اگر خدا را بشناسند، این طور نمی‌گویند.

پاورقی:

۱. بقره / ۲۵۵ و آل عمران / ۲

تلازم اعتقاد به خدا و حدوث زمانی عالم در افکار اروپاییها

با اینکه علی‌الظاهر کتابهای اسلامی در قدیم در اروپا ترجمه شده است ولی چون این مبحث در زد و خورد میان متکلمین اسلامی و حکمای اسلامی بوده که به این صورت حل شده و در فلسفه ارسطو چنین چیزی نبوده است، روی همین حساب است که هنوز هم ما در افکار اروپاییها می‌بینیم این دو مطلب را ملازم یکدیگر می‌دانند، می‌گویند یا باید معتقد به خدا باشیم و قائل باشیم عالم اول دارد، و یا باید بگوییم عالم اول ندارد، پس خدایی وجود ندارد. من تا حالا هر چه برخورد کرده‌ام، به همین فکر برخورد کرده‌ام و خیلی هم در حیرتم که آخر یک فکری که از هزار سال پیش - لاقل - در بین حکمای اسلامی بوده است، چطور [در افکار اروپاییها] حتی مطرح نیست که این دو مطلب با هم تلازمی ندارند و لاقل در دنیا عده‌ای هستند که قائل به این تلازم نیستند. در کتابهای توده‌ایها نوشته بودند که ابن سینا میان ماتریالیسم و ایده‌آلیسم در نوسان بود، گاهی مادی می‌شد، گاهی الهی، در یک جا خدا را اثبات می‌کند و می‌گوید خدایی هست، در جای دیگر می‌گوید عالم قدیم است، او همین طور مردد است، یک دفعه خدا را قبول می‌کند، یک دفعه خدا را انکار می‌کند. من کار ندارم فلسفه بوعلی درست است یا غلط، ولی از نظر بوعلی این مطلب حل شده است که اعتقاد به خدا با اعتقاد به قدم زمانی عالم هیچ گونه منافاتی ندارد، بلکه اعتقاد به خداست که ما را به قدم زمانی عالم معتقد می‌کند.

نظر قرآن در باب حدوث عالم

از نظر قرآنی چطور؟ آیا در لحن و منطق قرآن کریم ما به این مطلب به همان مفهومی که متکلمین گفته‌اند برخورد می‌کنیم یا به مفهومی که حکما گفته‌اند برخورد می‌کنیم؟ در اینکه در قرآن خداوند خالق همه چیز معرفی شده است شکی نیست: "قل الله خالق كل شيء" «(۱) [بگو خداوند] آفریننده همه چیز است. ولی ما در قرآن این

پاورقی:

۱. ا ر ع د / ۱۶

منطق را نمی‌بینیم که خدا را که خالق همه چیز می‌داند، به این معنا بداند که روز اول عالم را آفرید، (و) همیشه برود سراغ روز اول. خدا کیست؟ همان که روز اول عالم را خلق کرد. چون بعضی از متکلمین تا آنجا پیش رفته‌اند که گفته‌اند خدا مثل يك بناست. وقتی ما می‌گوییم این خانه بنا دارد، معنایش این است که روز اول يك کسی بوده که این را ساخته است. وقتی می‌گوییم این ساعت سازنده دارد، یعنی روز اول يك کسی بوده که این را ساخته است. خدا یعنی کسی که روز اول این عالم را ساخت. اگر روز اولی نباشد، بعد که عالم ساخته شده است دیگر خدا نمی‌خواهد. عالم ساخته شده که احتیاج به خدا ندارد، عالم ساخته نشده است که احتیاج به خدا دارد، و عالم هم فقط در همان لحظه اول بوده که خدا در آن دخالت داشته، در لحظه‌های بعد دیگر خدا باشد یا نباشد، تأثیر ندارد. حتی این (جمله) را از آنها نقل کرده‌اند: "الو جاز عدمه ما ضر عدمه" یعنی اگر ممکن باشد خدایی نباشد، به عالم ضرر نمی‌زند، خدایی هم نباشد عالم هست. عالم فقط روز اول به خدا احتیاج داشت، دیگر بعد که به وجود آمد، خدایی بود، نبود هم نبود.

ما در قرآن هرگز چنین منطقی را پیدا نمی‌کنیم. شما در کجای قرآن پیدا می‌کنید که خدا یعنی همان که روز اول عالم را خلق کرد؟ در قرآن خدا خالق است، یعنی همان است که الان تمام جریانهای عالم را به وجود می‌آورد. خدا را الان خالق می‌داند، یعنی همیشه خالق می‌داند، نه روز اول، نه فقط الان. خدا آفریننده است به عنوان اینکه همه چیز را همیشه خدا خلق می‌کند. از نظر قرآن فرق نمی‌کند که عالم ما از نظر گذشته محدود باشد. فرض کنید يك میلیون سال از عمر عالم بگذرد، باز در منطق قرآن در تمام این يك میلیون سال خدا بوده است و این خداست که خالق است و میلیاردها سال هم که در آینده باشد. این خداست که خالق است. اگر عالم از نظر گذشته بی‌نهایت هم باشد، همین جریان که جریان خلقت است جریانی است که در بی‌نهایت وجود داشته، همیشه این‌طور بوده است. ما مخصوصاً در تعبیرات دعایی درباره خداوند، مثلاً می‌گوییم: "یا قدیم الاحسان". قدیم الاحسان یعنی چه؟ یعنی ای کسی که همیشه تو نیکوکار بوده‌ای، همیشه احسان می‌کرده‌ای، احسان خداوند یعنی خلقت، ایجاد کردن، یا به مخلوقات خودش فیض رساندن، پس همیشه خداوند محسن بوده است. پس از نظر لحن و منطق قرآن، اگر ما بخواهیم ببینیم قرآن چه می‌گوید، در قرآن هرگز به چنین چیزی برخورد نمی‌کنیم.

من چند سال پیش مقاله‌ای در "مکتب تشیع" نوشتم تحت عنوان "قرآن و مسأله‌ای از حیات" (۱). آنجا راجع به خلقت "آدم" بحث کردم، راجع به این جهت که در قرآن موضوع خلقت "آدم" آمده است - و این هم یکی از عجایب قرآن است - نه به عنوان يك مسأله توحیدی، بلکه به عنوان يك مسأله اخلاقی، نگفته است که چون آدم ابوالبشری در عالم بوده است، پس خدایی بوده است که [خلقت] انسانها را شروع کرده است. قصه آدم در قرآن کریم هست ولی يك ذره از این قصه به عنوان آیتی از خداشناسی و توحید نیست، بلکه به عنوان درس عبرتی است از اینکه ببینید مثلاً تکبر چه

می‌کند که شیطان تکبر کرد، ببینید حرص چه می‌کند که آدم حرص ورزید، به عنوان يك درس آموزنده اخلاقی، نه يك درس توحیدی، اما خلقت سایر انسانها را به عنوان يك درس توحیدی ذکر می‌کند، یعنی همین خلقتی که الان ما پیدا می‌کنیم، همین که انسان "نطفه" است، بعد از نطفه به تعبیر قرآن "علقه" می‌شود، "مضغه" می‌شود، استخوانها برایش پیدا می‌شود، گوشت برایش پیدا می‌شود، بعد به تعبیر قرآن "خلقا اخر" می‌شود، (۲). يك موجود زنده انسانی می‌شود، همینها را به عنوان نشانه‌های خداشناسی ذکر می‌کند. خدایی هست به دلیل اینکه نطفه‌ای انسان می‌شود، نه خدایی هست به دلیل اینکه آدم ابوالبشر بوده است. (قرآن) هیچ وقت سراغ روز اول نمی‌رود، نه در مجموع عالم و نه در يك اجزای عالم.

پس ما نباید این طور بحث کنیم که مجموع عالم اولی دارد یا ندارد؟ فلاسفه می‌گویند محال است عالم اول داشته باشد، و من خیال نمی‌کنم علم امروز هم خلاف آن را ثابت کرده باشد و بگوید خیر، ثابت شده که عالم روز اولی داشته است که قبل از روز اول، نیستی مطلق بوده است.

پاورقی:

۱. [این مقاله در جلد اول کتاب مقالات فلسفی و نیز در جلد سیزدهم مجموعه آثار استاد به چاپ رسیده است].
۲. مؤنون / ۱۴: [ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين «].

تغییر شکل یا پیدایش؟

حالا ما کار نداریم که عالم اولی دارد یا ندارد. همین پیدایش تدریجی‌ای که اشیاء پیدا می‌کنند چه نحوه است؟ اینجا هم باز دو طرز فکر است: یک طرز فکر این است که چنین چیزی تدریجاً پیدا نمی‌شود. اصلاً در عالم هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود. اصلاً پیدایشی وجود ندارد. هر چه در دنیا وجود دارد، فقط تغییر شکل و تغییر صورت و تبدیل و تحویل و تحول است، زائد بر تبدیل و تحویل و تحول چیز دیگری وجود ندارد. نقطه مقابل آن فرضیه‌ای است که (می‌گویند) نه، آنچه در عالم وجود دارد و جریانی که در عالم هست، بیشتر از تبدیل و تحویل و تحول است، و اقعاً پیدایش است.

اما آنهایی که می‌گویند آنچه در عالم وجود دارد جز نقل و انتقال‌ها و تحویل و تحول‌هایی نیست، عناصر اولی عالم (۱) هیچ کم و زیاد نمی‌شود، (درباره طرز فکر آنها) یک فرضیه در قدیم و یک نظریه جدید هست: در قدیم همان نظریه معروف ذیمقراطیس است که آنها معتقد بودند اجسام از - به تعبیر قدما - ذرات صغار صلبه یعنی ذرات بسیار بسیار کوچک ناشکن تشکیل شده است (۲). ذیمقراطیس که می‌گفت (این ذرات) ناشکن است، یعنی شکسته شدن برایش محال است، یک عده ذرات سفت پراکنده‌ای در عالم است که هیچ وقت نه کم می‌شود و نه زیاد، اشیائی که در عالم پیدا می‌شوند

ترکیبات همان ذرات است، جمع و تفریق‌هایی است که آنها پیدا می‌کنند. ما می‌گوییم درختی نبود و پیدا شد. این "درختی نبود و پیدا شد" نیست، تمام ذراتی که این درخت را به وجود آورده‌اند، قبلاً در خاک، هوا و آب به شکل دیگری موجود بود، حالا این ذرات در این درخت با شکل و وضع دیگری موجود است. اینها البته حرف‌های قدیمی دو هزار سال پیش است که من می‌گویم: می‌گفتند آن ذرات کوچک بعضی به شکل کره است، بعضی به شکل منشور است، بعضی نوکش تیز است، بعضی قاعده‌اش گرد است، بعضی قاعده‌اش مثلث است و... همه خاصیتها را پاورقی:

۱. مقصودم عناصر اصطلاحی نیست، مقصود اشیائی است که عالم را تشکیل می‌دهند.
۲. از همان کلمه "ناشکن"، امروز کلمه "اتم" را به اعتبار لایتجزائی‌اش گفته‌اند.

هم از اینها می‌دانستند. مثلاً می‌گفتند اگر شما يك چیزی مثل فلفل روي زبانتان می‌گذارید و می‌سوزاند، این (سوزاندن) يك خاصیت فیزیکی است نه شیمیایی، آن ذراتی که فلفل را به وجود آورده، از نوع ذرات نوک تیز است و این نوک ذرات است که به سر زبان اصابت و اعصاب شما را تحریک می‌کند، شما اسم آن را "طعم" می‌گذارید. می‌گفتند ذراتی که آب را تشکیل می‌دهد، همه ذرات مدور است، از این جهت لیز از کار درآمده است. این نظریه قرن‌ها متروک ماند، تا بعد نظریه دیگری شبیه این نظریه پیدا شد ولی البته با این نظریه خیلی فرق دارد. دو مرتبه آمدند گفتند نه، جسم از ذراتی تشکیل شده است و آن ذرات هم آن طور که آنها گفته‌اند ناشکن ناشکن نیست، تا بالاخره منتهی شده است به حرفهایی که امروز راجع به ماده و انرژی می‌گویند.

طرح یک ابهام در زمینه بقای ماده و انرژی
آن موضوعی که عرض کردم از نظر من ابهام دارد - که نه تنها خود مطلب ابهام دارد (خود مطلب که مربوط به بحث من نیست)، استنباطی هم که از مسأله بقای ماده و بقای انرژی یا اصلی که می‌گوید این دو یک ریشه دارند کرده‌اند احتیاج به توضیح دارد - این است که آیا آنچه امروز به نام بقای ماده یا بقای انرژی یا بقای ماده و انرژی - با هم - می‌گویند، از نظر تعریف فلسفی، نه از نظر نامگذاری علمی (از نظر علم، نامگذاری کافی است؛ از نظر فلسفه است که باید درست تعریف کرد) بازگشت به همان نظریه دیمقراطیس است؟ یعنی یک اشیائی در عالم هست که اولاً و ابداً بشخصه باقی هستند؟ آن عقیده این بود، می‌گفت این هزاران ذره، میلیون‌ها ذره‌ای که امروز شما می‌بینید که با آنها این درخت تشکیل شده است، خود این ذره همیشه بوده و همیشه خواهد بود. هرگز کنارش هم ساییده نمی‌شود، هرگز تبدیل به چیز دیگر هم نمی‌شود، همیشه هست. آیا امروز علم همین را می‌گوید؟ می‌خواهد یک شیء را در دنیا نشان بدهد که آن شیء ثابت ثابت است، هیچ تغییری در آن پیدا نمی‌شود؟ یا نه، آنچه که به نام اصل بقای ماده یا انرژی [معروف است] و یا آن اصلی که گفته‌اند ماده و انرژی یک ریشه دارد و آن همیشه باقی است، معنایش این است که نوعش باقی است نه شخصش، کما اینکه می‌گویند مقدار ماده در عالم ثابت است.

«مقدار ماده در عالم»

ثابت است" غیر از این است که آحاد ماده در عالم ثابت باشد.

من مقصود خودم را این طور بگویم: فرض کنیم اگر مولید و وفیات دنیا را بتوانند آن طور کنترل کنند که مثلاً تمام افراد بشر در سه میلیارد ثابت بمانند (نه سه میلیارد و یک نفر بشود، نه سه میلیارد و یک نفر کم) به طوری که جوری توازن برقرار کنند که در همان ساعتی که مثلاً هزار و پانصد و شصت نفر و یا ده هزار و ششصد و هفتاد نفر می‌میرند، در همان ساعت و همان لحظه همین مقدار انسان متولد شود، آن وقت ما می‌توانیم بگوییم مقدار انسان در دنیا همیشه ثابت است اما فرد ثابتی نداریم. "مقدار انسان در دنیا ثابت است" یعنی از یک طرف هر اندازه انسان از میان می‌رود، از طرف دیگر همان تعداد انسان به وجود می‌آید. از نظر علمی می‌گوییم انسان در دنیا باقی است، این نامگذاری است، اما از نظر فلسفی هیچ چیزی باقی نیست، چون فلسفه روی واقعیات حکم می‌کند. واقعیت، فرد است نه مجموع، مجموع که واقعیت ندارد. می‌گوید این فرد فانی شونده است، آن فرد هم فانی شونده است، مجموع که یک امر اعتباری و قراردادی است ثابت است.

این مطلب برای من ابهام دارد و می‌خواهم برای من توضیح بدهید که آیا آنچه امروز در دنیا برای ماده یا غیر ماده (آن اصلی که می‌گویند عالم از آن به وجود آمده است) می‌گویند ثابت است، فقط مقدار و مجموع است که ثابت است، یا علم به یک شیء و یک حقیقت واقعی رسیده که می‌گوید خود همان شخص به صورت شخصی برای همیشه موجود است؟ اگر ما به اینجا رسیدیم که در دنیا اشیائی وجود دارند که به صورت شخصی و واقعیت شخصی خودشان همیشه موجودند و آنها هستند که این اشیاء عالم را به وجود می‌آورند، پس در واقع باید بگوییم در دنیا چیز تازه‌ای به وجود نمی‌آید و خلق نمی‌شود،

هر چه در دنیا تازه به وجود می‌آید، شکل تازه به وجود آمده. پس اگر ما خدا را هم خالق بدانیم، لااقل به این معنا باید خالق بدانیم که بگوییم خداوند خالق شکل‌های تازه ماده عالم است، نه خالق خود ماده عالم، چون خود ماده عالم که فرضاً همیشه بوده و خواهد بود. (حالا از حرف حکمای اسلامی بگذرید که (این فرض) در عین حال با مخلوقیت منافات ندارد، روی حساب سطحی داریم حکم می‌کنیم). باید بگوییم آن چیزی که دائماً پیدا می‌شود و جریان دارد و قرآن اسم آن را

"خلقت" گذاشته است که «کل یوم هو فی شأن» (۱) خداوند هر روز در يك شأني است و هر روز اشیائی را ایجاد می‌کند، معنایش این است که از این مصالح موجود لایتغیری که واقعا هم لایتغیر است، هر روز در دنیا يك صورتهایی می‌سازد، بعد خراب می‌شود، بعد می‌سازد، بعد خراب می‌شود، مثل کار يك کوزه‌گر که ماده را ایجاد نمی‌کند ولي از این ماده‌های موجود کوزه‌ای می‌سازد، بعد خراب می‌کند، احیانا ممکن است همانها اگر به صورت خاک دربیایند باز کوزه بشوند.

حرکت جوهری

در باب پیدایش اجزای عالم، صدر المتألهین حکیم معروف يك نظریه‌ای آورده که در عین اینکه آن نظریه حکما را قبول دارد که عالم از نظر زمان حدي ندارد نه در گذشته و نه در آینده، مساله پیدایش عالم راهم اثبات می‌کند، همان فرضیه معروفی که اسم آن "حرکت جوهری" است. به دلایلی که او ذکر کرده است، معتقد است هر چیزی که ما در عالم آن را ثابت می‌پنداریم متغیر است، نمی‌تواند چ یزی در عالم زمان باشد و واقعا ثابت باشد ولو ما آن را به صورت ثابت ببینیم. ممکن است آن چیز در حس و در علم ما ثابت باشد (یعنی) به حسب آنچه ما می‌بینیم ثابت باشد، ولي در واقع نمی‌تواند ثابت باشد، در واقع متغیر است و چیزی در عالم وجود ندارد که ثابت باشد تا بعد حرکت بر آن عارض بشود. همان جنبه‌ای هم که خیال می‌کنید ثابت است، باز متغیر است. خیلی چیزها هست که به نظر ما

ثابت می‌آید و در واقع متغیر است. مثلا وقتی ما به عقربه ساعت شمار ساعت نگاه می‌کنیم. آن را كاملا يك امر ثابتی می‌بینیم، ولي وقتی يك ساعت دیگر به آن نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که مثلا از روي خط ۳ آمده روي ۴، یکدفعه هم که به اینجا نرسیده است، دائما تغییر و حرکت می‌کرده است، ولي چشم ما قادر نیست حرکت آن را احساس کند. چشم ما بعضی از حرکتها را فقط در يك حد و سطح معینی می‌بیند. این دلیل نشد که هر چه ما آن را ثابت می‌بینیم باید ثابت باشد. وقتی که دلایل دیگر به ما حکم می‌کند که آنچه در عالم است متغیر و متحرك است و حرکت به تمام جنبه‌های عالم سرایت دارد، پس نتیجه این می‌شود که همه چیز حرکت

پاورقی:

۱. رحمن / ۲۹.

است.
پیدایش عالم و حرکت جوهری

وقتی رسیدیم به اینکه همه چیز حرکت است، همه عالم سراسر (یعنی تمام

اجزای عالم در تمام شؤننش) یک حرکت دائم است، بعد [صدرالمآلهین] تحلیلی از حرکت می‌ند، می‌گوید وقتی شما حرکت را بررسی کنید می‌بینید حقیقت آن حدوث تدریجی است؛ یعنی شیء دائماً تدریجاً حادث می‌شود؛ یعنی یک درجه از وجودش عقب می‌افتد، یک درجه دیگر پیدا می‌شود. پس عالم مستمر الحدوث است. چرا ما برویم سراغ روز اول، بگوییم در یک لحظه عالم به وجود آمده؟ عالم در تمام لحظاته در حال حادث شدن است. چیزی در عالم نیست که باقی باشد. اصلاً بقایی در عالم نیست. هیچ چیزی دو لحظه در عالم باقی نیست. تمام عالم - من اوله الی آخره - دائماً در حال حادث شدن است. این [نظر] به طریق اولی وجود خدا را ثابت می‌کند چطور اگر ما همان فرض نامعقول را بکنیم، بگوییم نیست مطلق بود و در یک لحظه عالم به وجود آمد، می‌گویید پس یک محدثی بودع، اما اگر عالم این طور باشد که دائماً در حال حدوث است، محدث نمی‌خواهد؟ قطعاً محدث می‌خواهد. چیزی که وجودش وجود حرکتی و حدوثی بخواد باشد که دائماً در حال حدوث باشد، این بدون اینکه متکی به غیر باشد و از ناحیه دیگر فیض بگیرد، امکان پذیر نیست.

پس اینها مسأله پیدایش عالم را این طور حل کرده‌اند که اصلاً سراغ روز اول نمی‌روند، می‌گویند عالم دائماً در حال پیدایش است. آنها که می‌گویند عالم دائماً در حال پیدایش است، از راه‌هایی وارد نمی‌شوند که به این نظریه بقای ماده و بقای انرژی - که امروز می‌گویند - لطمه و ضربه‌ای وارد بیاورند. این بقایی که اینها می‌گویند غیر از عدم بقایی است که آنها می‌گویند.

ولی در علین حال من شخصاً علاقه‌مند هستم که این مسأله بقای ماده به مفهومی که امروز می‌گویند همان طوری که طرح کرده‌اند حل شود که ما درست بفهمیم آیا علم امروز به اینجا رسیده که خواسته است بگوید مقدار ماده عالم ثابت است و یا اینکه نه، واقعاً به شیئی در دنیا رسیده‌اند که آن شیء را ثابت گرفته‌اند و خود آن شیء ثابت همیشه موجود است و حالات آن همیشه متغیر است؟

گوگرد یا اکسیژن اگر تمام خواص خودش را در تمام تغییر و تحولات حفظ کند، این همان است که اول بوده. بنابراین از خواص ماده تغییراتی ایجاد می‌شود و از تغییرات آن حرکت به وجود می‌آید. البته حرکت هم نسبی است و آن را در سه بعد تعریف می‌کنند: حرکت‌های خطی روی یک محور، حرکت‌های سطحی روی دو محور و حرکت‌های حجمی روی سه محور. اگر محور خودش متحرک باشد، حرکت معنی ندارد. بنابراین باید گفت اشیاء نسبت به هم متحرکند.

استاد: اینجا دو مطلب بود، یکی مساله حرکت که بعد عرض می‌کنم و یکی این مساله که ببینیم مثلاً آیا واقعا یک ملکول اکسیژن از ازل به همین حالت بوده است؟ من در کتاب‌هایی که به طور سطحی خوانده‌ام [دیدهام که] این جور نیست، خود اتم‌هایی که تشکیل دهنده همین اکسیژن‌ها هستند، یک وضع ثابتی ندارند. وقتی شما می‌گویید آن هسته اتم از تکائف (۱) انرژی به وجود آمده، یعنی اصلاً انرژی تکائف شده است تا این به وجود آمده، نه اینکه حقیقت آن، انرژی تکائف است که احیاناً ما آزاد می‌کنیم، یعنی انرژی ممکن است تکائف شود و هسته اتم از آن به وجود بیاید، کما اینکه ممکن است آزاد شود و اصلاً اتم از حالت اتمی و مادی بودن خودش خارج شود و در عالم یک اتم هم پیدا نمی‌کنیم که بگوییم از ازل به همین حالت بوده و تا ابد خواهد بود. وقتی خود اتمها این طور باشند قهراً عناصری مثل اکسیژن به طریق اولی وضع ثابتی ندارند. اما به مساله حرکت هم اشاره‌ای بکنیم. یک بحث در حرکت مکانی است، این

پاورقی:

۱. [به معنی تراکم].

حرکت نوع خاصی از حرکت است که شما در فیزیک از آن بحث می‌کنید؛ و یکی هم در حرکت مطلق یعنی مطلق تغییر به طور کلی است. آن چیزی که شما می‌گویید «حرکت یک امر نسبی است» این مخصوص حرکت مکانی است. در باب حقیقت مکان که اصلاً مکان چیست؟ مکان جز وضع و نسبتی که شیء با محیط خودش دارد چیز دیگری نیست. وقتی که شما تمام محیط را ثابت گرفتید، اساساً مکان تغییر نکرده است و لهذا این بحث را داشتند که می‌گفتند یک آدمی در کشتی نشسته است؛ تمام محیط کشتی حتی هوایی را که در داخل کشتی است برایش حفظ می‌کنند؛ کشتی در دریا حرکت می‌کند یا آدم داخل کشتی ساکن است؟ می‌گفتند او واقعاً ساکن است. قدما اسم این حرکت را «حرکت بالمجاز» می‌گذاشتند یعنی شیء مجازاً حرکت می‌کند.

در مقابل البته نظریه دیگری هست و آن اینکه قطع نظر از موادی که عالم را پر کرده است، عالم خودش یک فضایی دارد؛ یعنی الان یک فضایی وجود دارد که مجموع این هوا و اجسام و فلزات و... آن را پر کرده است و آن فضا همیشه ثابت و ساکن است. واقعاً الان فضایی که من در اینجا نشسته‌ام و فضایی که شما نشسته‌اید، در ذات خودشان ثابت هستند. پس وقتی من حرکت می‌کنم فضایی را تغییر می‌دهم. اگر ما فضا را قبول داشته باشیم و نسبت به آن فضا و اجزای آن فضا حساب کنیم، حرکت نسبت به آن همیشه مطلق است. وقتی یک جسم حرکت می‌کند، محیط مادی اش تغییر نمی‌کند، یعنی نسبت به آنها ساکن است ولی نسبت به فضای واقعی اش متحرک است. البته نظریه ای بوده خیلی هم قدیمی است که آیا مکان بعد مجرد است، یا مکان عبارت است از سطح مقعر جسم محیط بر جسم محاط؛ یعنی مکان عبارت است از سطح داخلی هوا که بر این جسمی که اینجا داریم و هوا آن را احاطه کرده‌اند چسبیده است؟ خوب، اگر هوا ساکن باشد پس این جسم حرکت نکرده است. البته بر اساس این نظریه هم حرفهای دیگری زده می‌شود.

اگر ما حرکت را به مفهوم مطلق تغییر در نظر گرفتیم، هیچ لزومی ندارد که شیء دیگری را در نظر بگیریم، مثل تغییرات کیفی. مگر در تغییرات کیفی لازم است محیط را در نظر بگیریم؟ ما در تغییرات کیفی، گذشته خود شیء را در نظر می‌گیریم. اگر شیء در گذشته خودش مثلاً دارای یک درجه خاصی به قول قدما از رنگ باشد و در حالت

دوم در زمان بعد داراي درجه بيشتري از آن رنگ شد، اين شيء تغيير کرده است. اين تغيير به محيطش هم هيچ ارتباطي ندارد. حرکت جوهری به طريق اولي به ضعف و نقصان وجود مربوط است، يك شيء در يك حدي از وجود ضعيف است، بعد در يك حد از وجود كاملتر (قرار مي‌گيرد). بنابر اين مي‌توانيم نسبت به كل عالم، حرکت فرض كنيم. بله، نسبت به كل عالم، حرکت مكاني فرض نمي‌شود. اينكه گفتيد "نسبت به كل عالم حرکت مكاني فرض نمي‌شود" حرکت مكاني نسبت به اجزاي عالم فرض مي‌شود كه يك جزئي بخواهد نسبتش را با اجزاي ديگر تغيير بدهد، ولي در كل عالم حرکت مكاني موضوع ندارد. يك موضوع ديگر را هم يادآوري كنم تا آقايمان براي من توضيح بدهند. در ضمن عرايضم عرض كردم كه از نظر علمي گاهي اگر چيزي را بخواهيم تعريف كنيم، همين قدر كه نشانه‌اي باشد بر اين مطلب كه تفهيم و تفهم در آن آسان باشد كافي است. به اصطلاح مي‌گويند در علوم اگر تعريفات از حدود "رسم" تجاوز نكند كافي است، لازم است فقط نشانه‌اي بدهند، چون فقط مي‌خواهند اين موضوع با غير آن اشتباه نشود. از نظر فلسفي، تعريف كه مي‌خواهند بكنند، بايد به حقيقت و ماهيت آن چيز نزديكتر بشوند. يكي همين موضوع انرژي است در مقابل ماده. انرژي را چيزي غير از ماده مي‌دانند به معنای همين مقدار غيريت كه ماده از انرژي پيدا مي‌شود يا به انرژي تبديل مي‌شود. خيلي چيزها را ما در عالم خارج خيال مي‌كنيم وجود دارد و وجود ندارد، در ذهن ما وجود دارد، مثل رنگ. آنها را ما قبول داريم. ولي چند چيز است كه آيا قطع نظر از ذهن ما در دنيا وجود دارد يا نه؟ يكي از آنها حرکت است. ناچار مي‌گوئيد حرکت قطع نظر از ذهن ما در خارج وجود دارد. يكي از آنها بعد است. البته فرضيه ما اين است كه بعد وجود دارد. مي‌خواهيم ببينيم در اين بياني كه مي‌كنيد، وجود بعد را قبول مي‌كنيد يا نه.

در باب ماده، آن چيزي كه نقطه مقابل انرژي مي‌گيرند، مثل همين عناصر و يا اتمهايي كه عناصر از آنها تشكيل شده است، براي آنها ابعاد قائل مي‌شويم، طول و عرض و عمق قائل مي‌شويم، بعد، امتداد و جهت قائل مي‌شويم. لهذا مي‌گوئيم اين اتم مثلاً در اينجا قرار دارد نه در آنجا، مي‌تواند اينجا باشد، مي‌تواند آنجا باشد، در اينجا هم كه هست، اين طرف و آن طرف دارد. اين طرف و آن طرف داشتن، فرع بر اين است كه خودش بعد و امتداد داشته باشد، والا يك نقطه كه اين طرف و آن طرف

ندارد.

ماهیت انرژی چیست؟

حالا می‌آییم سراغ انرژی. قدیمیها تصور دیگری درباره انرژی داشتند. از نظر تصور آنها [مسئله انرژی] حل شده بود. حرارت برای آنها یک موجود مستقل نبود که قابل انتقال باشد، یک حالت بود برای یک جسم، تابع خود جسم بود، اگر می‌خواست منتقل شود باید با خود جسم منتقل می‌شد، به اصطلاح یک عرض بود. ولی امروز می‌گویند خود حرارت منتقل شد، بدون اینکه بخواهند فرض کنند حاملی داشته باشد، یک شیء دیگری بخواهد منتقل شود تا حرارت منتقل شود. در عین حال حرارت ماده هم نیست. ماده نیست یعنی بعد هم ندارد. بعد ندارد [یعنی] مکان هم ندارد. شما چطور همین حرارت را تعریف می‌کنید که ماده نباشد؟ در خارج موجود باشد و مستقل از ماده قابل نقل و انتقال باشد، جایش را عوض بکند؟ ماده نباشد و جایش را عوض بکند؟ اگر هم بگویید موج است، در خود موج هم بحث مکان است. آیا شیء، موجی باشد بدون اینکه ماده‌ای باشد؟ همین موج خالص بخواهد باشد، ماده متموجی در کار نباشد، فقط موج باشد نه متموج؟

دلم می‌خواست یک کسی برای من ماهیت انرژی را حل کند، نه آن تعریفات انرژی که بگویند همان چیزی که در کجا این‌طور می‌شود. این از نظر تعریف علمی درست است ولی از نظر تعریف فلسفی درست نیست. این مسائل فقط علمی نیست، فلسفی هم هست، چون در عین حال طوری می‌گویند که می‌خواهند حقیقت اشیاء را هم توجیه کنند. علم هر طور نشان داده، این گونه فرض کرده که ماده و انرژی دو شیء هستند یا دو حالت از شیء خاصی هستند، به طوری که این به آن تبدیل می‌شود و آن به این. من می‌خواهم بگویم چیزی که ماده نباشد و صفت و حالت ماده هم نباشد، چطور می‌تواند مکانی را در خارج اشغال کرده باشد و در آن نقل و انتقال باشد؟

- آیا در طول عمر هر اتم، انعدام و حدوث و تغییری در آن حاصل نشده؟ یعنی در تمام

طول عمر جهان، وضع آن اتم ثابت بوده است؟ چون قرآن می‌گوید: «كل شيء هالك الا وجهه».

استاد: در سابق که کتابهایی می‌خواندم [دیدم] برای عناصر رادیواکتیو یعنی همانهایی که تشعشع دارند. عمر معین کرده‌اند: مثلاً می‌گویند اتم فلان عنصر در طول بیست و پنج میلیون سال بار الکتریکی خودش را خالی می‌کند و بعد بکلی معدوم می‌شود، یعنی حالت مادی خودش را بکلی از دست می‌دهد.
- در بحث تبدیل ماده و انرژی باید بحث "اراده" را هم دخالت بدهیم که ماده و انرژی به یکدیگر تبدیل می‌شوند و "اراده" هم به انرژی تبدیل می‌شود.

استاد: ایشان می‌خواهند بگویند بعد از اینکه ماده و انرژی هر دو به یک اصل واحد برمی‌گردد، ما اگر بخواهیم تعریف کنیم به همان اصل واحد، جز اینکه بگوییم یک خواست و طلب وجود دارد، چیز دیگری نیست. ایشان می‌خواهند بگویند آن همان است که می‌گویند ریشه ماده و انرژی است، همان است که در ادیان به نام "اراده خدا" آمده است. خوب، آن حرف دیگری غیر از این است ولی بالاخره آن اصل را با یک خواصی باید بشناسیم. یک وقت می‌گویید ما هیچ اطلاعی از آن اصل نداریم جز اینکه تازه خود انرژی را اگر خواستیم تعریف کنیم باید بگوییم یک چیزی هست که ایندو به آن تبدیل می‌شوند، اما هیچ نمی‌دانیم آن چیز خودش چه خاصیتی دارد، بعد دارد یا ندارد، جا می‌گیرد یا نمی‌گیرد، حرکت می‌کند یا نمی‌کند، فقط با یک حدس علمی می‌گوییم چنین اصلی وجود دارد.

راه خلقت (۲)

نظر به اینکه جناب آقای روزبه (۱) الان خواستند يك توضیحي در اطراف چیزهایی که ما از ایشان سؤال می‌کنیم و جوابش را می‌خواهیم، بدهند و ایشان باید سابقه ذهنی بهتر و بیشتری داشته باشند، بنده خلاصه‌ای از آنچه که می‌خواهیم، به ایشان عرض می‌کنم، ضمناً برای خود ما هم شاید مفید باشد، یعنی حضور ذهنی پیدا می‌کنیم. صحبت ما در جلسه گذشته به مناسبت بحث توحید، درباره مسأله‌ای بود به نام "حدوث اشیاء" و به عبارت دیگر "خلقت اشیاء" که در قرآن به تعبیر "خلقت" آمده است. یکی از مسلمات عقیده مذهبی هر فرد مذهبی این است که خدا را به عنوان خالق و آفریننده همه اشیاء یعنی به وجود آورنده - نه به معنی دیگری - می‌داند، که ما دست روی هر چیزی بگذاریم باید بگوییم این را خدا آفریده است. "آفریده است" یعنی چه؟ یعنی او را به وجود آورده است. این تصویری است که ما از خلقت و حدوث

پاورقی:

۱. [استاد رضا روزبه از مؤسسين مدرسه علوي و مردي وارسته و آشنا به علوم جديد و قديم بود و نقش مؤثري در تربيت افراد متدين و متخصص داشته است. رشته تخصصي وي فيزيك بوده ولي تقريباً در همه علوم ديگر نيز ورود داشت. رحمت خدا بر او باد].

اشیاء داریم.

یکی دو مطلب بود که اشاره کردیم، گفتیم که درباره خلقت یا حدوث اشیاء، يك وقت کسی دنبال این است که بگوید روز اولی که یکمرتبه در يك لحظه تمام عالم از کتم عدم به وجود آمد، کی بود؟ آیا چنین لحظه‌ای وجود داشته؟ یا وجود نداشته است، هر چه که جلو برویم، مخلوقات و موجودات بوده‌اند؟ عرض کردیم که ما به دلایلی که در هفته پیش گفتیم دنبال این مطلب نیستیم، حالا لازم نیست دلایل آن را بحث کنیم. ما اگر راجع به حدوث و خلقت اشیاء بحث می‌کنیم، نه اینکه می‌خواهیم بگوییم که آیا علم امروز، فلسفه امروز ثابت کرده است که بالاخره این زمان - که در گذشته بوده است، يك وقتی بوده که هیچ چیز نبوده است، یکمرتبه اشیاء به وجود آمده‌اند - [کی بوده است؟] نه، بحث ما درباره همین جریان موجود عالم است که ما اشیائی را به چشم ظاهر می‌بینیم، اشیائی معدوم و اشیائی موجود می‌شوند، آیا با نظر دقیق علمی واقعا چنین چیزی است؟ واقعا موجودهایی معدوم و معدومهایی موجود می‌شوند و واقعا الان خلقت و حدوثی در عالم رخ می‌دهد؟ يك گیاه که بوجود می‌آید، واقعا چیزی خلق شده است؟ یا اینکه نه، هیچ چیزی در عالم خلق نمی‌شود و هیچ چیزی در عالم حادث نمی‌شود، هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود؟ پس بحث ما در این جهت است.

يك مطلب دیگر هم عرض کردیم که آن هم فعلا مطمح نظر ما نیست و آن این است که از نظر حکمای الهی در موضوع خداشناسی هیچ لزومی ندارد که این عالم ما لحظه اولی داشته باشد، اگر هیچ لحظه اول هم نداشته باشد، با خدای خدا جور در می‌آید، بلکه لازمه خدایی خدا این است که عالم اول نداشته باشد، اصلا لازمه اینکه خدایی باشد، این است که مخلوقاتش هم اول نداشته باشند. به عقیده آنها اگر مخلوقات از نظر زمانی محدود باشند، با خدایی او منافات دارد. همین‌طور آنها يك حرف دیگر هم دارند،

می‌گویند برای اینکه ما خدا را خالق و آفریننده عالم بدانیم. حتی لزومی ندارد حدوث زمانی را به همین معنا اثبات کنیم که بگوییم اشیائی در همین جریان موجود، معدوم بودند موجود شدند، موجود بودند معدوم شدند. حرفی دارند که اسم آن را "حدوث ذاتی" می‌گذارند، می‌گویند حدوث ذاتی اشیاء کافی است برای اینکه آنها مخلوق حق باشند. این مسأله هم فعلا برای ما مطرح نیست و از نظر شخص من این حرف حرف درستی هم هست، یعنی اگر هیچ حدوث زمانی در

عالم نداشته باشیم، حدوث ذاتي همین اشیاء كافي است براي مخلوقیت آنها، كه وقتي در استدلالهاي فلسفي توحيد وارد شدیم كه از راه امکان و وجوب وارد مي شویم راجع به آن هم بحث مي كنيم.

خلقت و حدوث زماني

ما عجالتا راجع به اين بحث داريم كه آیا از نظر علم امروز در همین جریان موجودي كه در عالم هست، خلقت و حدوث زماني هست كه اشیائي موجود باشند معدوم بشوند، معدوم باشند موجود بشوند یا نه؟ معمولا به نظریه "خلقت" ابراد مي گیرند و مي گویند با تحقیقاتي كه در علم امروز شده است، دیگر خلقت معني ندارد، چون خلقت یعنی حدوث زماني موجودات، و بر طبق نظریه لاوازیه موجودي معدوم نمی شود و معدومي موجود نمی شود، پس خلقت یعنی چه؟

دیشب كه ما اولین بار برنامه پرسش و پاسخها را در حسینیه ارشاد اجرا كردیم و ورقه هايي پخش كردیم و سؤالاتي كردند، اتفاقا سؤالات خیلی خوبی هم در بین آنها بود. يكي از سؤالاها كه خیلی خوب به اين مباحث ما مي خورد اين بود كه دیگر امروز راهي براي اثبات خدا وجود ندارد، يك دليل اينكه خدا را اثبات مي كردند از باب اينكه خالق اشیاء است، با پیدایش نظریه لاوازیه (كه هیچ موجودي معدوم نمی شود و هیچ معدومي موجود نمی شود) معلوم شد خلقتي در كار نیست. دیگر اينكه خدا را از راه نظم

اثبات مي كردند، با اثبات اصولي كه امروز در نظریه تكامل كشف شده است و مي رساند كه همان قوانین طبیعت كافي است كه نظم را به وجود آورد، لزومي ندارد كه ما قائل به يك مدبر شاعري باشیم كه او به وجود آورنده اين نظم باشد. بنابراین امروز دیگر دلیلي براي وجود خدا باقي نمانده است. پس ببینید، قسمت اول سؤال چنین حرفي است كه در علم امروز دیگر مسأله خلقت مطرح نیست.

بقاي ماده و انرژی در نظریه لاوازیه

خوب، جناب آقای روزبه! موضوع سؤال ما امروز در اطراف همین جمله است ولي با اين اضافه كه بر من از باب اينكه مطالعاتم در اين زمینه مطالعاتي سطحي بوده

نه از روي تحصيل - اين مطلب روشن نيست كه آيا نظريه لاوازيه مدعي است كه مجموع مقدار وزن اجرامي كه در عالم هست كم و زياد نمي‌شود و ميزان ثابتي است؟ يعني اگر مثلا وزن همه اشياء عالم محدود و متناهي باشد و آن را با يك رقم بتوانيم نشان بدهيم، آن رقم هيچ وقت نه يك واحد كم مي‌شود و نه يك واحد زياد؟ يا واقعا مقصود اين است كه آنچه از نظر فلسفي تعبير مي‌كنند كه "موجود معدوم نمي‌شود" يعني هر چيزي كه موجود مي‌شود، در واقع صورت و ظاهرش عوض شده، هماني است كه قبلا بوده؟

در مقام مثال، اگر جمعيت عالم را در سه ميليارد كنترل كنند به طوري كه مواليد و وفيات را چنان نظم بدهند كه در همان ساعتی كه هزار نفر متولد مي‌شوند هزار نفر بميرند، مي‌گوئيم پس مجموع انسانها در عالم هميشه ثابت است، اما عدد هميشه ثابت است، هرگز فرد ثابت نيست، افراد مي‌ميرند و افراد ديگري جاي آنها مي‌آيند. آيا منظور از بقاي ماده - يا آنچه بعد گفته‌اند، بقاي مجموع ماده و انرژي - اين است كه مجموع مقدار باقي است، يا منظور اين است كه اصلا افراد و اشخاص باقي است؟ اين يك سؤال.

سؤال ديگري كه در اینجا داريم اين است: اصل بقاي ماده بعد به يك اصل عمومي‌تر ي تعميم يافت كه جامع ميان ماده و انرژي است كه "مجموع ماده‌ها و انرژيهاي عالم ثابت است" يعني حتي مجموع ماده‌ها لازم نيست كه هميشه يك اندازه باشد، بلكه مجموع ماده‌ها و انرژيها روي همديگر ثابت است، چون گاهي ماده‌اي تبديل به انرژي مي‌شود و انرژي‌اي تبديل به ماده. اینجا بايد جناب عالي براي ما توضيح بدهيد [كه ماهيت] اين چيزهايي كه امروز به آن "انرژي" مي‌گويند [چيست؟] در مفهوم قديمي ما (انرژي) شكل عرض را داشته است، مثل حرارت. در مفهوم قداما معني ندارد كه جسم به حرارت و حرارت به جسم تبديل شود، حرارت به يك عرضي مثل خودش تبديل شود مانعي ندارد، جسم هم - فرض كنيد - به جسم ديگري مثل خودش تبديل شود مانعي ندارد. اما امروزيها كه يك چيزهايي نظير حرارت را مي‌گويند انرژي، بعد مي‌گويند حرارت به ماده تبديل مي‌شود، ماده به حرارت تبديل مي‌شود، از حرارت و هر انرژي ديگري چه تصوري دارند كه آن را قابل تبديل به ماده مي‌دانند؟ و قهرا دو چيز كه به يكديگر تبديل مي‌شوند، بايد يك اصل ثابتي در ميان باشد كه ريشه هر دو باشد كه گاهي به اين صورت ظاهر بشود و گاهي به آن صورت.

بنابر این سؤال دوم ما این است: شما باید ماهیت انرژیها را برای ما توضیح بدهید که ما از نظر مفهوم فلسفی بتوانیم درک کنیم که اینها چطور قابل تبدیل است یا قابل تبدیل نیست؟

من يك سوال سوم هم اضافه مي‌كنم كه لزومي ندارد آن را در این جلسه توضیح بدهید: نظریه لاوازیه تعبیر صحیح این است که بگوید: "مجموع ماده‌های عالم کم و زیاد نمی‌شود" یا بگوید: "ماده موجود نمی‌شود، ماده معدوم نمی‌شود" اما اینکه این را تعمیم بدهد و بگوید: "هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی موجود نمی‌شود" يك چیز دیگری را باید اینجا مستتر بگیرد و آن این است که "شيء مساوي است با ماده" والا وقتی کسی که تمام تحقیقش درباره ماده است [بگوید] ماده معدوم نمی‌شود، ماده موجود نمی‌شود، بعد بگوید هیچ چیزی موجود نمی‌شود و هیچ چیزی معدوم نمی‌شود، این بعد از آن است که "چیز" را مساوی با ماده بدانند.

طرح دو ابهام

در اینجا از نظر ما باز دو ابهام وجود دارد: اولاً قداماً هم به این معنی قبول داشته‌اند که ماده معدوم نمی‌شود، ماده موجود نمی‌شود، ولی چون ماده را مساوی با شيء نمی‌دانستند، نمی‌گفتند هیچ چیزی معدوم نمی‌شود، هیچ چیزی موجود نمی‌شود. من نمی‌دانم از کجا این را پیدا کرده‌اند که در قدیم می‌گفتند ماده‌های عالم معدوم می‌شود. ما که هر چه گشتیم - و خیلی هم گشتیم - جایی پیدا نکردیم که بگویند در قدیم قداماً می‌گفتند ماده‌ها معدوم می‌شود. حتی آقای مهندس بازرگان در کتاب راه طی شده نوشته‌اند که تا آن زمان مردم این‌طور خیال می‌کردند [که ماده‌های عالم معدوم می‌شود]. کی این‌طور خیال می‌کرد؟ در قدیم هم می‌گفتند ماده‌های عالم به یکدیگر تبدیل می‌شوند: آب به هوا تبدیل می‌شود، هوا به آب تبدیل می‌شود، حتی معتقد بودند خود هوا تبدیل به ابر می‌شود، لازم نیست ماده بخاری در کار باشد، و همواره سخن از تغییر و تبدیل بوده است. ما در کلمات قداماً پیدا نکردیم که بگویند مجموع جر‌مهای عالم یعنی چیزهایی که دارای وزن هستند و [به تعبیر دیگر] مجموع وزنه‌های عالم کم و زیاد می‌شود. تازگی نظریه لاوازیه در کجاست؟

ثانیاً آنهایی که تبدیل ماده‌ها به یکدیگر را به هر چیز [تعمیم نمی‌دادند]، يك

مطلب دیگری در این زمینه قائل بودند که آن مطلب بسیار اساسی است، معتقد بودند که ما در اشیاء يك شيء محسوس درك مي‌کنیم و يك اشیاء معقول تعقل مي‌کنیم. آن چیز محسوسی که ما در اشیاء درك مي‌کنیم، همان جرم اشیاء است که لمس مي‌کنیم که به آن مي‌گفتند "صورت جسمیه"، یعنی آن چیزی که بعد از آن به وجود مي‌آید، و نیز مي‌گفتند ولي به دليل عقل، ما ثابت مي‌کنیم که ماهیت اشیاء را تنها صورت جسمیه (یعنی همان که لاوازیه به آن ماده مي‌گوید) تشکیل نمی‌دهد، قوه، به مفهومی که آنها مي‌گفتند، يك مبدأ نیرو همیشه در ماده وجود دارد که مختلف مي‌شود و در واقع آن است که ماهیت اشیاء را تشکیل مي‌دهد. مي‌گفتند چهار عنصر آب، هوا، [خاک و آتش اجزاء اولیه عالم طبیعت هستند] و آب با هوا از نظر ماده بودن مشترکند، هر دو جسمند و هر دو دارای امتدادند ولي آب دارای طبیعت جوهری خاصی است که به موجب آن طبیعت، مبدأ يك آثار بالخصوص مي‌شود و هوا دارای طبیعت یا قوه دیگری است. "قوه" هم به آن مي‌گفتند، "صورت نوعیه" هم مي‌گفتند، "طبیعت" هم مي‌گفتند. طبیعت از نظر قدما یعنی نیرویی که در هر ماده وجود دارد. آب که يك ماهیت جدایی است، با هوا فرق کرده است، در ماده بودن با همدیگر شریکند، در آن طبیعت و صورت نوعیه یا قوه با همدیگر اختلاف دارند. اشیاء که معدوم مي‌شوند به این معنا معدوم مي‌شوند. "آب معدوم مي‌شود" نه معنایش این است که ماده آب معدوم مي‌شود، [بلکه] صورت نوعیه آب معدوم مي‌شود پس آب معدوم مي‌شود. آنها که مي‌گفتند "اشیاء معدوم مي‌شوند، معدومها موجود مي‌شوند" از باب این بود که همه شیئیت يك شيء را ماده‌اش نمی‌دانستند، ماده‌اش را جزئی از وجودش مي‌دانستند نه تمام وجودش، جزء اصلی وجودش - که مي‌گفتند مبدأ فصل آن است - فصل نوع یا صورت نوعیه آن است. صورت نوعیه و طبیعت اشیاء، معدوم و حادث مي‌شود. همین طبیعت و صورت نوعیه، در جاندارها به واسطه يك خاصیت مخصوصی که دارند "نفس" نامیده مي‌شد، در نبات "نفس نباتی"، در حیوان "نفس حیوانی" و در انسان "نفس انسانی"، همان قوه و نیرویی که در این است، چنین اسمی پیدا مي‌کند. پس وقتی مي‌گفتند انسان معدوم شد، [یعنی] نفس انسان [معدوم شد]، یعنی وقتی آن طبیعتی که در این شيء وجود دارد معدوم شد، این شيء معدوم شده، يك جزء آن که معدوم شد، دیگر معدوم شده است. [درباره] "حیوان معدوم شد" نمی‌گفتند ماده حیوان معدوم شد،

مي‌گفتند

آن طبیعت حیوانی در حیوان معدوم شد پس حیوان معدوم شد. پس، از نظر قدما موجودها معدوم می‌شوند، و معدومها موجود می‌شوند، ولی نمی‌گفتند ماده موجودها معدوم می‌شود که [بگوییم] لاوازیه حرف جدیدی آورده است.

پس باز اختلاف نظر لاوازیه با قدما در یک مسأله فلسفی است نه در یک مسأله علمی. لاوازیه می‌گوید اصلاً این شیء جز ماده چیزی نیست، یعنی اصلاً به صورت نوعیه و طبیعت فکر نمی‌کنم، ماده اشیاء هم که - به قول او - معدوم نمی‌شود [و اگر] معدوم است موجود نمی‌شود. پس هیچ موجودی معدوم نمی‌شود و هیچ معدومی هم موجود نمی‌شود. اما قدما اختلافشان در این جهت بود که می‌گفتند تمام هستی این [شیء] را همان جنبه محسوسش تشکیل نمی‌دهد، جنبه معقولش هم (یعنی جنبه‌ای که وجود آن فقط با نیروی عقل و فلسفه درک می‌شود) [جزئی از هستی آن است] و با تجزیه و تحلیل و ترکیب کردن در لابراتوار وجود آن را نمی‌شود دید ولی وجودش را می‌شود کشف کرد. حرف لاوازیه اصلاً حرف تازه‌ای نیست، تازگی آن را از کجا آورده‌اند و این همه دهل برای آن در دنیا زده‌اند؟ پس حضرت عالی این سه موضوع را برای ما به ترتیب توضیح بفرمایید:

۱. لاوازیه که می‌گوید ماده معدوم نمی‌شود و ماده معدوم موجود نمی‌شود، مقصود در مجموع ماده‌هاست یا در هر فرد و شخص؟

۲. این که می‌گویند ماده به انرژی تبدیل می‌شود و انرژی به ماده، انرژی را چگونه تعریف کرده‌اند که با ماده قابل تبدیل و تحول باشد؟

۳. آن جنبه نوری واقعی در نظریه لاوازیه چیست؟ ما هر چه نگاه می‌کنیم می‌بینیم که همه قدیمیها هم به این مقدار عقیده داشته‌اند، منتها این‌طور تعبیر نمی‌کردند. این که ماده باقی است، آنها هم قبول داشته‌اند ولی هرگز این‌طور نمی‌گفتند: "پس موجود معدوم نمی‌شود"، چون همه هستی شیء را ماده شیء نمی‌دانستند. حالا خواهش می‌کنم در اطراف اینها توضیح بفرمایید.

استاد رضا روزبه: لاوازیه با تحقیقات و آزمایشهای خود این نظریه را به اثبات رساند که در ضمن فعل و انفعالات شیمیایی چیزی از بین نمی‌رود و چیزی هم تولید نمی‌شود. لاوازیه می‌گوید: "چیزی در طبیعت پیدا نمی‌شود و چیزی گم نمی‌شود"، ولی مقصود او از این جمله در همان حدود مورد بحث او (یعنی شیمی) بوده است. تا مدت زیادی پس از او این نظریه مورد قبول بوده است، تا آنکه تحقیقات دقیقتر و

توزینهای بسیار دقیق شیمیایی به عمل آمد و معلوم شد که در ضمن فعل و انفعالاتی که مولد حرارت هستند، یک مقدار ماده از بین می‌رود، مثلاً وزن آب حاصل از ترکیب هیدروژن و اکسیژن، درست برابر مجموع وزن هیدروژن و اکسیژن نیست، بلکه مقداری کمتر از آن است. بنابراین بعضی از انفعالات با کاهش جرم انجام می‌گیرد (یک مقدار از جرم، کاسته و تبدیل به حرارت می‌شود) منتها با توزینهای معمولی که یک شیمیدان با آن سروکار دارد، این کاهش بسیار جزئی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. از این رو یک نفر شیمیدان امروز هم ممکن است بگوید که در فعل و انفعالات شیمیایی مقدار جرم ثابت است، ولی با اشل دقیق فیزیکی وقتی می‌خواهند سنجش کنند می‌گویند نه، مجموع جرمهای شرکت کننده در فعل و انفعال مساوی است با مجموع جرمهای حاصل از آن بعلاوه آن مقدار انرژی که تولید شده است (یعنی در ازای آن انرژی هم یک مقدار از ماده صرف شده است). پس اگر بخواهیم این قانون را صحیح‌تر و دقیق‌تر بیان کنیم باید بگوییم: در فعل و انفعالات شیمیایی مجموع ماده‌های شرکت کننده قبل از فعل و انفعال برابر است با مجموع مواد حاصله بعد از فعل و انفعال بعلاوه معادل آن انرژی‌ای که تولید شده است. این قانون لاوازیه است و به تمام جهان و اصل خلقت ربطی ندارد و فقط در حیطه فعل و انفعالات شیمیایی است.

اما سؤال دوم راجع به تبدیل ماده به انرژی و تعریف انرژی است. انرژی عبارت است از استعداد انجام کار فیزیکی و در فارسی هم به آن می‌گویند "کار مایه" که ترجمه خوبی از انرژی است. قدر مسلم این است که انرژیها به همدیگر تبدیل می‌شوند. مثلاً انواع انرژیهای مکانیکی به یکدیگر قابل تبدیل است. حرارت یک نوع بخصوصی از انرژی جنبشی است، چون حرارت معلول حرکت اتمها یا ملکولهای تشکیل دهنده جسم است. به این ترتیب انرژی مکانیکی قابل تبدیل به انرژی حرارتی است، مانند برخورد چکش به سندان که در اثر این برخورد، انرژی مکانیکی به ذرات تشکیل دهنده سندان منتقل می‌شود و آن اتمها ارتعاشات بیشتری پیدا می‌کنند و ما احساس می‌کنیم که حرارت سندان بالا رفته است، که در واقع علت گرم شدن آن همان تغییر انرژی جنبشی ذرات سندان است. این مسأله تبدیل انرژیهای مختلف به یکدیگر از دیر زمان مسلم بوده و تازگی ندارد. اما مسأله‌ای که از زمان اینشتین به بعد مورد بحث قرار گرفته و تازگی دارد، مسأله تبدیل ماده به انرژی است. این مسأله از نظر فلاسفه، از نقطه نظر معرفی کردن اساس عالم مطرح بود و از نظر علم فیزیک هم مطرح بود، برای اینکه واقعا می‌خواستند ببینند که آیا ماده قابل تبدیل به انرژی است؟ و از این موضوع استفاده عملی بکنند. بالاخره

تقریباً ثابت شد که ماده قابل تبدیل به انرژی است و اینشتین فرمول معروف خود را بیان کرد: $E = mc^2$ "اندازه انرژی مساوی است با مقدار ماده ضرب در مجذور سرعت نور. اساس انرژی اتمی یا راکتورهای اتمی نیز همین مسأله تبدیل ماده به انرژی است. بنابراین ماده به انرژی تبدیل می‌شود به این معنا که از هسته ماده ذراتی بیرون می‌آید و اینها توأم با سرعت‌اند و بنابراین دارای انرژی هستند. این انرژی به صورت حرارت یا به صورتهای دیگری درمی‌آید که برای ما قابل استفاده هستند. در خورشید و ثوابت دیگر هم تبدیل ماده به انرژی به این معناست که از هسته اتمهای نسبتاً سنگین، ذرات نسبتاً کوچکی (اشعه آلفا یا بتا یا گاما) تشعشع می‌کند و این انرژی به صورت حرارت درمی‌آید و این انرژی هسته‌ای منشأ تمام انرژیهای دیگر است. اما اینکه آیا این نظریه‌ها برای تفسیر پیدایش عالم

کافی است یا علاوه بر اینها حساب و تقدیری هم در کار است، مسأله‌ای است که به فلسفه مربوط می‌شود و از حدود علم خارج است. آنچه مسلم است قابلیت تبدیل ماده به انرژی است. عکس آن (یعنی تبدیل انرژی به ماده) هم در این اواخر حاصل شده است، یعنی انرژی هم به ماده (نه به معنای اتم، بلکه ذرات تشکیل دهنده اتم مثل پزیتون و الکترون) تبدیل می‌شود.

استاد: من یکی دو سؤال داشتم که یکی را همین آخر خودتان فرمودید. خواستم بگویم اینکه می‌گویند ماده - به همین معنا - به انرژی تبدیل می‌شود، عکس آن هم هست یا نه؟

- بله، انرژی هم به ماده تبدیل می‌شود.

استاد: این باز باید توضیح داده شود. دیگر اینکه آیا فرق این عناصری که رادیواکتیو هستند با غیر اینها این است که اینها خود به خود فعالیت تشعشعی دارند ولی آنها را می‌شود با وسایل مصنوعی به همین حالت درآورد؟ یا نه، آنها امکان ندارد به این حالت در بیایند؟

- هر دو قسم آن وجود دارد، یعنی بعضی از مواد هستند که نمی‌شود آنها را به صورت رادیواکتیو درآورد، ولی بعضیها هم هستند که می‌شود آنها را به صورت رادیواکتیو درآورد، یعنی رادیواکتیویته مصنوعی هم می‌شود داشت.

استاد: بنابراین در واقع نمی‌شود گفت که از نظر علم امروز ماده‌ای وجود دارد که

به هیچ نحو قابل تبدیل به انرژی نباشد.
- خیر، این را نمی‌شود اثبات کرد.

استاد: آنچه به نظر من مهمتر است، این سؤال سوم است: آخر ما برای انرژی، تعریفی که با این تعبیر سازگار باشد پیدا نکردیم. ما در جلسه گذشته عرض کردیم که همیشه تعبیرات علمی با تعبیرات فلسفی دوتاست. از نظر تعبیرات علمی، مطلب را هر طور بگوییم که نشانی‌ای برای مقصود باشد، کافی است، ولی از نظر فلسفی باید تعریف باشد. مثلاً فرض کنید شما یک کتاب لغت دارید، بعد می‌گویید من این کتاب لغت را به یک کت تبدیل کرده‌ام. معلوم است مقصود چیست، واقعا شما این کتاب را تبدیل به کت نکرده‌اید، رفته‌اید آن را فروخته‌اید، بعداً از پول آن کتی خریده‌اید، اما این تعبیر می‌گوید تبدیل کرده‌اید. از نظر علم، اگر ما بخواهیم اسم چنین چیزهایی را "تبدل" بگذاریم مانعی ندارد، یعنی اگر یک رابطه مخصوصی میان دو شیء باشد [که] همیشه این شیء باید در اینجا معدوم شود تا آن شیء در آنجا به وجود آید، ما به آن تبدیل می‌گوییم. مثلاً موجی که در حوض پیدا می‌شود، اگر همیشه متناوباً وقتی موجی که در اینجا هست از میان می‌رود موج آن سر به وجود می‌آید و وقتی موج آن سر از میان می‌رود موج اینجا به وجود می‌آید، در اینجا اگر ما چنین تعبیر کردیم که این به آن تبدیل می‌شود، کار بسیار غلطی نکرده‌ایم.

اما "تبدیل" به مفهوم دقیق فلسفی که با این [مباحث] ما ارتباط دارد. این است که واقعا نفس واقعیت یک شیء تغییر کند و حالت و شکل دیگری پیدا کند. انرژی را که می‌فرمایید استعداد انجام کار، تعبیر خیلی خوبی است و دارای سه مفهوم استعداد، انجام و کار. اما کلمه "استعداد" یک مفهوم فلسفی است، معنایش فقط "می‌تواند" است. وقتی ما می‌گوییم این شیء استعدادش چنین است، یعنی "می‌تواند" در مقابل "نمی‌تواند". "انجام" هم مساوی با خود "کار" است. چون کار یعنی انجام دادن. استعداد کار یعنی استعداد کار انجام دادن، [انرژی] برمی‌گردد به کار و حرکت. پس در آخر ما به اینجا می‌رسیم که در یک جا در حالی که ماده‌ای مصرف و خرج می‌شود، حرکتی هم پیدا می‌شود. اما آیا از نظر فلسفی هم شما می‌توانید بگویید که آن ماده تبدیل شد به این حرکت؟ یعنی اصلاً آن بود، این شد؟ ماده حرکت شد؟ تبدیل به مفهوم فلسفی [انجام شد]؟ اگر فرض کنیم یک کسی بیاید این کتاب شما را با معجزه کت

بکند، می‌گوییم این کتاب کت شد، و اگر کتاب شما را بفروشیم و بعد کت بیاوریم، همین را می‌گوییم، اما این دیگر به مفهوم دقیق، تبدیل نیست. از نظر علمی باید نشانه‌هایی باشد، در علم "رسم" - به اصطلاح منطقی - هم کافی است، "حد" دیگر لازم نیست. ماده به انرژی تبدیل می‌شود، یعنی همیشه این توازن در عالم هست، یعنی در حالی که ماده‌ای معدوم می‌شود، حرکتی هم به وجود می‌آید. دیگر بیش از این نیست. یا می‌گویند نه، واقعیت این است که اصلاً ماده حرکت شد، آیا این طور است؟ تا از آن طرف در نقطه مقابل آن هم بگوییم حرکت می‌شود ماده؟ آیا تبدیل در اینجا به مفهوم واقعی تبدیل است؟

- یک قسمت آن به مفهوم واقعی تبدیل است. مثلاً وقتی که می‌گوییم ماده رادیواکتیو شعاع گاما بیرون می‌دهد، حقیقت این شعاع که موج الکترومغناطیس است، غیر از ماده به آن معناست که عرض کردم، ولی حالا آیا واقعیت مغناطیس در کمون ماده وجود دارد یا نه، این بحث دیگری است. اگر آن فرضیه‌ها را قبول کنیم، ممکن است بگوییم تبدیل فلسفی با آن دقتی که فرمودید واقعیت ندارد.

با نظر ظاهری اشعه گاما از نوع الکترومغناطیس و موج است و در باطن ماده، موجی نیست، یعنی حرکت الکترون به دور پروتون است، ولی واقعیت مغناطیس و واقعیت میدان الکتریکی در ماده هست.

استاد: شما از موج مفهوم دیگری غیر از حرکت دارید؟

- موج الکترومغناطیس را شما باید این طور تصور بفرمایید: یک میدان الکتریکی و یک میدان مغناطیسی که در حال تغییر هم هستند.

استاد: این فقط معرف یک خاصیت است، باز هم تعریف نیست. شما می‌فرمایید در یک مقداری از فضا یک خاصیت جذب وجود دارد، اما واقعا خود این خاصیت جذب چگونه است؟ وقتی جذب می‌کند، چطور می‌شود که (جرمی) جذب می‌شود؟ چرا اسم آن را "موج" می‌گذارید؟

- چون اندازه آن متغیر است، به آن موج می‌گوییم. مثلاً در صوت که می‌گوییم موج است، بر اثر صوت کراتی در فضا ایجاد می‌شود، در بعضی از کرات تحرك ذرات بیشتر و در بعضی از کرات تحرك ذرات کمتر است، بعضی جاها متراکم و بعضی جاها منبسط است، انبساط و تراکم در جاهای مختلف متفاوت است. تراکم و انبساط‌های متوالی را "موج" می‌نامیم. میدان ثابت و میدان متغیر داریم. میدان

ثابت مثل میدان جاذبه است. زمین در اطراف خودش يك ميداني دارد که به آن مي‌گوئيم "ميدان جاذبه" و معني آن اين است که در فضا خاصيتي پيدا شده که هر جرمي که در اين ميدان قرار بگيرد تحت تأثير يك نيرو واقع شده و حرکت خواهد کرد و اگر فرضاً اين ميدان وجود نداشت، جرم در همان حالت عادي خودش باقي مي‌ماند. يك ميدان ديگري وجود دارد به نام "ميدان مغناطيسي". ميدان مغناطيسي خاصيتي است در فضا که به اجسام مغناطيسي نيرو وارد مي‌کند. ميدان الكتريکي هم خاصيتي است در فضا که به ذرات الكتريکي (الکترونها و پروتونها) مي‌تواند نيرو وارد کند. مقصود از موج الکترومغناطيسي اين است که يك ميدان مغناطيسي و يك ميدان الكتريکي متعامد که اندازه‌شان در تغيير است. در فضا وجود دارد که اين خاصيت ذاتاً در فضا پيش مي‌رود. ميدان الکترومغناطيس ذاتاً در حال انتشار است. مثلاً در يك آنتن راديو مقداري الکترون در نوسان است. هر الکترون در مجاورت خودش يك ميدان الكتريکي و يك ميدان مغناطيسي ايجاد مي‌کند و چون الکترون در حال نوسان است، اين ميدانها در حال تغييرند و تشکيل يك موج الکترومغناطيس مي‌دهد. اين موج الکترومغناطيس که مجاور آن آنتن ايجاد شد، با سرعت $300 / 000$ كيلومتر در ثانيه در فضا منتشر مي‌شود که اين خاصيت ذاتي آن است. اين ميدان وقتي مجاور آنتن ديگري رسيد، در الکترونهاي موجود در آنجا عين همان نوسان را ايجاد مي‌کند و بعداً آن نوسان را به صوت تبديل مي‌کنند. اين مفهوم ميدان الکترومغناطيس است. طول موج يا دامنه تغييرات اين ميدان تغييراتي دارد که گاهي به صورت نور، گاهي به صورت امواج راديويي و گاهي به صورت اشعه ایکس و گاما و حالات ديگري است. حال تبديل اين ماده به انرژي چگونه است؟ مثالي مي‌زنم: اگر مقداري راديو در اينجا قرار بدهيم، اين راديو که شروع مي‌کند به تشعشع، از داخل هسته اتم راديويم يك ذره با سرعت بيرون مي‌آيد که مي‌گوئيم اين ذره با سرعت داراي انرژي است و يك ميدان الکترومغناطيسي هم از آن منتشر مي‌شود که با آن سرعت پيش مي‌رود. اين مفهومي است که ما از تبديل داريم. - سؤالي را که آقاي مطهري کردند، شما [آقاي روزبه] توضيح علمي مفصلي به آن داديد ولي به طور قطع مي‌توان جواب داد که ماده به انرژي تبديل مي‌شود، منتها انرژي را که ما تعريف مي‌کنيم و مي‌گوئيم "استعداد انجام کار". با عبارت وقتي مي‌خواهيم بيان کنيم اين طور مي‌گوئيم، والا تعريف علمي آن، فرمول "نيرو در تغيير

مکان" است. انرژی که این طرف رابطه و معادله است، مساوی است با تغییر مکان [ضرب] در قدرت، یعنی ما می‌توانیم بگوییم ماده يك حالتی از "تغییر مکان در نیرو" است که به این شکل درآمده است.

استاد: اجازه بدهید حالا نیرو و قدرت را تعریف کنیم. خود نیرو را می‌خواهیم ببینیم چیست؟ نیرو را در مقابل ماده چه تعریف می‌کنید؟ قوه می‌گویید؟ انرژی می‌گویید؟ [هر چه تعریف می‌کنید]، باز هم به قوه برمی‌گردد، به اصطلاح يك فرض فلسفی به آن می‌دهید، یعنی از باب اینکه وقتی که کار می‌بینید، برای کار همیشه منشأ فرض می‌کنید، نام آن منشأ و مبدأ کار را "قوه" می‌گذارید. یکی از معانی "قوه" هم که در قدیم می‌گفتند، همین مبدأ اثر و منشأ کار بود.

استاد روز به: در مورد نیرو و کار باید برگردیم به مبنای مکانیکی که گالیله پی‌ریزی کرد. اصلی را قبول کرده‌اند به نام اصل "اینرسی" که به اصل "جبر" (مجبور بودن اجسام) یا اصل "ماند" ترجمه شده است. "ماند" ترجمه بهتری برای "اینرسی" است. "ماند" یعنی به يك حال ماندگی. مقصود این است که تا بر جسم علت خارجی اثر نکند، به آن حالتی که هست باقی است، اگر ساکن است به حال خودش باقی است و اگر متحرک است، تا روی آن علتی اثر نکند، حرکتش را به طور یکنواخت ادامه خواهد داد. اگر خلاف این اصل مشهود شد، یعنی جسم ساکنی متحرک شد و جسم متحرکی ساکن گشت یا در حرکت آن تغییری حاصل شد، در آنجا عاملی دخالت کرده که به آن عامل "نیرو" می‌گویند "قوه" در اصطلاح فلسفی غیر از این است.

استاد: من اینجا يك مجهول دیگری دارم که در جلد سوم اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز آن را طرح کرده‌ام و این همچنان برای من به صورت يك سؤال باقی است. این قانون "اینرسی" اولین بار به وسیله گالیله کشف شد و در کتاب خلاصه فلسفی نظریه اینشتین می‌نویسد: "دو هزار سال بود که این فکر ارسطویی بر علم حکومت می‌کرد که حرکت به علت احتیاج دارد و محرك می‌خواهد". اگر ما فضایی را در عالم فرض کنیم که در آن فضا يك سطح بسیار صافی باشد که با همان دقت عقلي هیچ گونه اصطکاکی نداشته باشد، این جسم (گلوله) ما هم آن قدر صاف باشد که حتی دنده‌ای هم نداشته باشد، هوایی اصلاً وجود نداشته باشد، قوه جاذبه‌ای اساساً وجود نداشته باشد (از نظر مانع، خلا مطلق باشد) و ما حرکتی به این جسم بدهیم، مثلاً سرعتی

[معادل] يك متر در ثانيه به آن بدهيم، اين جسم در چنين فضايي با اين سرعت تا ابد حرکت خودش را ادامه مي‌دهد. قضيه‌اي که براي من مجهول است اين است که مگر قبل از گاليله غير از اين حرفي بوده است؟ من گاهي اوقات به اين طور چيزها برخورد مي‌کنم و نمي‌توانم آن را حل کنم. [قبلا هم همين را مي‌گفته‌اند] منتها طرز تفکر و بيان فرق مي‌کند. مي‌گويند ارسطو [اين طور] گفته است، حرف ارسطو را که نمي‌دانيم چيست، شايد هم ارسطو گفته است. قبل از گاليله هم در بين خودمان اين حرفها بوده است. آيا ارسطو در عمرش ندیده بود که وقتي سنگي را به هوا پرتاب مي‌کنند، سنگ مي‌رود بالا، يا دیده بود؟ ارسطو که قائل است حرکت به عامل احتياج دارد، بعد از اينکه ما دست را از زير اين سنگ برمي‌داريم در عين حال تا چند ثانيه‌اي بالا مي‌رود، در حالي که سنگ بالا مي‌رود عامل [بالا] برنده سنگ را چه مي‌دانند؟ نيرويي که در دست من است؟ نيرو که حالا ديگر نيست، آن که لحظه اول بود، بعد نيست. گاليله و هر کسي قبل از او براي حرکت عامل قائل بودند، پس وقتي که سنگ را به هوا پرتاب مي‌کردند و مقداري مي‌رفت بالا، عامل حرکت آن را چه فرض کرده بودند؟ اين مطلب هم براي شما امر خيلي مسلمي بوده است که بايد هر عملي با معلول خودش همراه باشد، مي‌گفتند تفکيک علت از معلول محال است، يعني محال است که يك عملي وجود نداشته باشد در حالي که معلولش وجود داشته باشد، حتما الان هم که سنگ مي‌رود بالا، يك عملي هست که آن را به بالا حرکت مي‌دهد. حالا من خودم جوابش را عرض مي‌کنم. آنها مي‌آمدند حرکت را تفسير مي‌کردند به دو نوع حرکت: حرکت طبيعي و حرکت قسري. حرکت طبيعي را مي‌گفتند حرکتی است که آن عامل محرك در ذات خود شيء است (همان چيزي که به آن مي‌گفتند "طبيعت" يا "صورت نوعيه"، چيزي جدي از آن نيست، ضربه‌اي نيست که از بيرون بخواهند بر آن وارد کنند، بلکه ميلي است مثل يك عشق دروني که در خود شيء وجود دارد، يعني همان ماده‌اي که شما مي‌بينيد، در ذات خودش مساوي است با يك قوه و نيرو، قوه هم که ما مي‌گوئيم يعني چيزي که منشأ فعل است. اين را مي‌گفتند "حرکت طبيعي". آنها به قوه جاذبه قائل نبودند [و در جواب اين سؤال که] سنگ را وقتي ما رها مي‌کنيم، چرا مي‌آيد پايين؟ مي‌گفتند در خود سنگ مبدأ ميلي وجود دارد (مثل عشق) که آن را مي‌کشد و مي‌آورد پايين. استاد روزبه: البته اين حرف هم با جاذبه خيلي فرق ندارد.

استاد: البته خیلی فرق ندارد، قبول دارم که توضیح فلسفی‌اش خیلی فرق ندارد. می‌گفتند بسیار خوب، در سنگ یک طبیعی وجود دارد که آن را به اینجا می‌کشاند. پس وقتی که ما ضربه زیر سنگ می‌زنیم و سنگ می‌رود بالا، چه چیزی سنگ را می‌برد بالا؟ می‌گفتند این ضربه که صلاحیت ندارد، نیروی دست صلاحیت ندارد که آن را بالا ببرد، چون نیروی دست همراه دست است، نیرو از دست جدا نمی‌شود برود در سنگ. می‌گفتند خاصیت ضربه‌های خارجی (نیروهایی که از خارج بر اجسام وارد می‌شود) این است که ضربه خارجی بر روی طبیعت شیء اثر می‌گذارد، طبیعتش را آنا دگرگون می‌کند و طبیعت دگرگون آن است که آن را می‌برد بالا. مثل یک آدمی که طبع اولی‌اش این است - تشبیه از من است - که مثلاً عملی را به یک حال عادی انجام می‌دهد، یک کسی او را عصبانی می‌کند، [در نتیجه] عملی خلاف رویه خودش انجام می‌دهد، بعد هم عصبانیتش تمام می‌شود، یعنی آن حرف زشتی که به او گفته شده نیست که این کار را انجام می‌دهد، اگر این آدم دستش را بالا برد کوبید روی میز و این میز را شکست، آن حرف زشت من نیست که این میز را می‌شکند، [بلکه] حرف زشت است که او را عصبانی کرده و همان قوه نهفته در این آدم است که این میز را می‌شکند. این را می‌گفتند "حرکت قسری".

یک مطلب دیگر هم که در کتابهای قدیمیها هست [این است که] می‌گفتند اگر جسمی بخواهد در خلاء حرکت طبیعی بکند، آیا الی الابد حرکت می‌کند یا نه؟ قطعاً الی الابد حرکت می‌کند، منتها آنها به فضایی نامتناهی قائل نبودند. ولی اگر فرض کنیم یک چیزی بخواهد حرکت طبیعی بکند و میدان برایش باز باشد، [الی الابد حرکت خواهد کرد]. مسلم اگر ما سنگی را به طرف زمین رها کنیم، این سنگ می‌خواهد خودش را به مرکز زمین برساند، اگر به یک فرض خیالی زمین هم بخواهد از آن فرار کند، آن سنگ تا ابد دنبال زمین می‌رود. در اینجا بحثی نیست. حتی بحث می‌آمد روی حرکت‌های قسری، این را هم قبول داشتند که وقتی ما سنگ را به بالا پرتاب می‌کنیم و مقداری بالا می‌رود بعد برمی‌گردد [بازگشت آن علتی دارد]، می‌گفتند عوائق است که آن را برمی‌گرداند. اگر عوائق کمتر از میزان حرکت طبیعی باشد، روی آن تأثیر نمی‌گذارد [اما] روی حرکت قسری اثر می‌گذارد، چون طبیعت را آرامش می‌دهد، طبیعت به حال عادی برمی‌گردد و کار اولش را انجام می‌دهد. حتی بوعلی تصریح می‌کند به عین عبارتی که آخوند در اسفار نقل می‌کند، می‌گوید: "لولا

مصادمة الهواء المخزوق لوصل الحجر المرمي الي سطح الفلك" يعني سنگي را که به طور قسري پرتاب مي‌کنيد، اگر تصادم با هوا و عوانق نبود، اين سنگ تا بالاي فلك اطلس مي‌رفت.

استاد روزبه: اين درست نيست.

استاد: چرا درست نيست؟

- ايشان مي‌گويد علت اينکه سنگ برمي‌گردد. مصادمت آن است با هوايي که آن را خرق مي‌کند.

استاد: مقصود مانع است. اصل فرضيه اين است که آن حرکت قسري که ما به اين سنگ مي‌دهيم تا برود بالا، موانع است که آن را برمي‌گرداند، منتها مانع را فقط هوا مي‌داند. اين يك سوال علمي مي‌شود.

- بله، يعني ايشان مانع را عبارت مي‌دانسته از مقاومت هوا و حال آنکه اين‌طور نيست. اگر ما در خلاء هم يك سنگي را پرتاب كنيم [پس از مدتي برمي‌گردد].

استاد: بله، چون يك مانع ديگري وجود دارد.

- بله، جاذبه وجود دارد.

استاد: بحث او اين نيست، بحث او روي مانع است. روي اين بحث نمي‌کند که آیا موانع منحصر به هواست؟ من اين را قبول دارم که قدام راجع به قوه جاذبه فکر نکرده بودند، ولي صحبت اين نيست، صحبت در اين است که

جسمي که يك حرکت قسري انجام مي‌دهد، آیا اگر موانع نباشد، باز خود به خود مي‌ايستد يا نه؟

- خير، البته اگر لفظ موانع را به طور كلي گفته بود.

استاد: اصلا بحث همين است. اين را به عنوان مثال ذکر مي‌کنند. بحث روي اين جهت است که اگر موانع نباشد، حرکات قسري هم ادامه پيدا مي‌کند و سر اينکه قسر دوام پيدا نمي‌کند (القسر لايدوم) اين است که همیشه با مانع برخورد مي‌کند.

من باور نمي‌کنم که حتي ارسطو هم آن حرف را زده باشد. اينها وقتي مي‌گويند "قوه" منظورشان ضربه‌هايي است که از خارج بر يك جسم وارد مي‌آيد، همان‌طوري که جناب عالي تعريف کرديد. وقتي شما مي‌گويد "قوه"، يعني نيرويي که از بيرون يك

جسم بر آن وارد بیاید، در صورتی که از نظر قدما "قوه" در درجه اول نیرویی است که در خود جسم است و نیروهای خارجی نوعی از قوه است. آیا شما امروز می‌توانید بگویید نیروی داخلی در اشیاء وجود ندارد و قوه را طوری تعریف کنید که به این موانع منحصر شود؟ شما از کجا می‌توانید ثابت کنید که در داخل اشیاء قوه - یعنی مبدأ نیرو - وجود ندارد؟ چرا شما قوه را این‌طور تعریف می‌کنید؟ اینکه قوه را این‌طور تعریف می‌کنید که فقط آن چیزی است که در سرعت یا جهت حرکت تغییری ایجاد می‌کند، مبنی بر همان فرض قانون جبر گالیله است و قانون جبر گالیله مبنی بر این است که قوه را منحصر بدانید به نیروهایی که از خارج بر شیء وارد می‌شود، در صورتی که چه ملزومی از نظر علم داریم که قوه را منحصر بدانیم به نیروهایی که از خارج بر شیء وارد می‌شود؟ (چه اشکالی دارد که) در خودش یک قوه باشد؟ ما که جز کار در اشیاء نمی‌بینیم. برای کار هم مبدأ اثر فرض می‌کنیم.

- خوب، اگر این خاصیت از خود ماده باشد (ذاتی ماده باشد) چرا گاهی اثرش موجود نیست؟

استاد: ذاتی ماده نیست. تحلیل شیء به ماده و صورت از همین‌جا درمی‌آید. اگر خاصیت از خود ماده باشد. به قول شما ذاتی است، مثل خاصیت مثلث است برای خود مثلث که آن دیگر قابل تفکیک نیست، ولی ما می‌بینیم از ماده تفکیک می‌شود، پس معلوم می‌شود که قوه نهفته در ماده غیر از خود ماده است. قبلاً گفتیم که ما می‌بینیم ماده می‌میرد. ماده زنده می‌شود، موجود معدوم می‌شود، معدوم موجود می‌شود، ماده دارای خاصیتی می‌شود، خاصیت از آن گرفته می‌شود، پس ناچار بر اساس فرض عقلی باید بگوییم چیزی با ماده توأم می‌شود، ماده در جوهر خودش کمالی پیدا می‌کند و گاهی این کمال از آن گرفته می‌شود. آن کمال هم کشف کردنی است نه حس کردنی (۱).

پاورقی:

۱. [و آن همان چیزی است که "طبیعت" یا "صورت نوعیه" نامیده می‌شود].

(۳)

راههای عقلانی و فلسفی

بحث امروز ما یک فصل دیگری است غیر از فصلی که در جلسه پیش صحبت می‌کردیم. برای اینکه رابطه بحث امروز ما با بحثهای گذشته روشن شود، باید سرفصلهای گذشته را درباب توحید - یعنی درباب دلایل خداشناسی - عرض کنیم. عرض کردیم مجموع راههایی که بشر برای خداشناسی طی کرده است سه نوع راه است: یکی راه دل یا فطرت، دیگری راه حس یا علوم تجربی، سوم راه عقل و استدلال یا به عبارت دیگر راه فلسفه.

اول راه دل و فطرت را بیان کردیم که مقصود چیست و چه حرفهایی در این زمینه گفته شده است. راه حس که آن هم نوعی استدلال بود ولی نه استدلال فلسفی، یعنی استدلال از موجودات و مخلوقات و مشهوداتی که ما داریم، آن راه را هم گفتیم، که باز به سه طریق استدلال شده است: یکی از راه نظم مخلوقات، دیگری از راه هدایت مخلوقات، و سوم از راه خود خلقت که اساسا این اشیائی که ما می‌بینیم، مخلوقاند، یعنی اشیائی هستند که نبوده‌اند و بعد پیدا شده‌اند. بحث آخر ما راجع به این قسمت بود. حالا می‌خواهیم آن راههای عقلانی و فلسفی را که برای خداشناسی رفته‌اند بیان کنیم و ببینیم که آنها چه نوع راهی است و آیا راههای مستحکمی هست یا

نیست؟ راههای فلسفی چون علمی نیست به این معنا که تجربتی نیست، بیشتر جنبه حسابگری دارد، محاسبه است البته نه محاسبه ریاضی - یعنی نظیر محاسبات ریاضی، انسان از راه معانی و مفاهیم خواسته است در این زمینه استدلال کند.

از نظر بسیاری از افراد مردم و مخصوصاً اروپاییها راه فلسفی برای اثبات خدانشناسی یک راه کهنه و غیرموصلی است و حتی بسیاری از آنها تصریح می‌کنند که هیچیک از برهانهایی که به شکل فلسفی برای اثبات خدانشناسی آورده شده است، به اصطلاح جنگی به دل نمی‌زند و راه منحصر برای خدا شناسی همان راهی است که از طریق موجودات و مخلوقات و نظامی که در خلقت هست و یا - آن طوری که ما تحقیق کردیم - هدایتی که در موجودات وجود دارد، می‌شود خدا را اثبات کرد، آنهایی که از راههای فلسفی خواسته‌اند وارد شوند، راهشان صد درصد غلط و کوره راه است و به جایی نمی‌رسد. ما عجالتا ولو از جنبه تاریخ علم توحید هم شده است، باید این راهها را بیان کنیم و ببینیم که آن راهها چگونه راههایی بوده است و خدشه‌ها و مناقشه‌هایی که بر این راهها وارد کرده‌اند، چگونه خدشه‌ها و مناقشه‌هایی بوده است. من از نظر کلی به سه نوع برهانی که به شکل فلسفی اقامه شده است اشاره می‌کنیم و تا اندازه‌ای که لازم است بحث می‌کنیم و از این مطلب رد می‌شویم. یک برهان «برهان ارسطویی» است که از ارسطو رسیده است؛ برهان دیگر «برهان سینوی» است، یعنی از ابن‌سینا رسیده است، و برهان سوم هم می‌توانیم اصطلاح «برهان صدراایی» بر آن اطلاق کنیم که از صدرالمتألهین است.

برهان "محرک اول"

آنچه که از ارسطو رسیده است، همان حرف معروف "محرک اول" است. البته باید توجه داشته باشید که حرکت در اصطلاح فلسفه مخصوص حرکت‌های مکانی نیست، هر تغییر و تحولی از نظر فیلسوف حرکت است، خواه آن تغییر و تحول در مکان باشد، خواه در کمیت، خواه در کیفیت، خواه در وضع، خواه در جوهر و در هر چه می‌خواهد باشد. فیلسوف وقتی می‌گوید "حرکت" یعنی تغییر، نقطه مقابل ثبات. ارسطو گفته است که هر حرکتی محرک لازم دارد، چون حرکت حادث است.

حادثه است، پدیده است، بدون علت نمی‌تواند باشد (۱). حرکت محرک لازم دارد، بدون محرک محال است. این یک مقدمه.

مقدمه دوم: علت از معلول خودش انفکاک پذیر نیست ولو زمانا، یعنی علت با معلول خودش همیشه همزمان است، محال است که علت از معلول فاصله زمانی یا [با آن] توالی زمانی داشته باشد. اگر علتی از معلول خودش منفک شد، آن علت واقعی نیست، به اصطلاح علت "اعدادی" است، علت آماده کننده است نه علت واقعی.

مقدمه سوم: حرکت در دنیا وجود دارد و ما گفتیم حرکت به محرک همزمان احتیاج دارد. می‌گوید محرک خودش متحرک به معنی اعم - یعنی متغیر، متحول - است یا نیست؟ آیا آن محرک، خودش ثابت است یا متحرک؟ اگر ثابت است، مدعای ارسطو تا اینجا ثابت است، با توضیحی که بعد عرض می‌کنیم. اگر محرک ثابت نیست و متحرک است، آن هم باز به یک محرک احتیاج دارد، باز صحبت در آن محرک می‌آید که متحرک است یا ثابت، در نهایت امر باید حرکتها منتهی به ثابت بشوند که اسم آن ثابت را می‌گذارند "محرک اول".

یک مطلب دیگر هم باید اضافه کنیم و آن این است که هر چه جسم و جسمانی است متغیر و متحرک است، یعنی ما در عالم طبیعت ثابت نداریم، هر چه داریم دارای نوعی تغیر و تحرک است. ارسطو می‌خواهد از طرفی بگوید که در عالم طبیعت ثبات وجود ندارد، ثابت وجود ندارد، و از طرف دیگر بگوید تمام حرکات باید به یک ثابت منتهی شود، یعنی باید سررشته تمام حرکات و محرکات یک ثابت باشد. آن ثابت از نظر او همان موجود ماوراءالطبیعی است، چون همین قدر که [ثابت] شد، دیگر طبیعت نیست، طبیعت که نشد، ماوراءالطبیعی می‌شود. این پیکره استدلال ارسطو در اینجاست. البته در اطراف این استدلال خدشه‌ها و مناقشه‌هایی شده است که همه آنها قابل جواب دادن است.

پاورقی:

۱. البته امروز یک حرفهایی در این زمینه زده‌اند، حالا ممکن است بگویند که آنچه امروز می‌گویند، غیر از آن چیزی است که ارسطو گفته است اگر چه آنها به ارسطو نسبت می‌دهند.

خدشهای بر برهان "محرک اول"

آنچه شاید از همه مهمتر به نظر برسد، خدشهای است که اخیرا وارد کرده‌اند و آن این است که می‌گویند فیزیک امروز این اصل را قبول ندارد که نفس حرکت به عامل و محرک احتیاج داشته باشد، حرکت به عامل احتیاج ندارد، بلکه تغییر حرکت به عامل احتیاج دارد. مقصود از "تغییر حرکت" این است که وضع حرکت عوض شود، خواه تندتر یا کندتر شود یا تغییر جهت بدهد. آن محرکی که ارسطوییین (۱) گفته‌اند غیر از آن عاملی است که فیزیک امروز می‌شناسد. در جلسه پیش هم به یک

چون ما نمی‌خواهیم روی این برهان تکیه کنیم، به صورت سربسته همین قدر عرض کردیم، که بدانید یک چنین حرفی در دنیا بوده است. اگر بخواهیم وارد هر یک از این براهین فلسفی بشویم، خیلی طولانی می‌شود، همین قدر عرض کردیم تا از نظر تاریخی آشنایی مختصری پیدا شده باشد.

برهان "سینوی"

اما آن راهی که عرض کردیم راه سینوی است، یعنی راهی که ابن‌سینا طی کرده پاورقی:

۱. البته ما وقتی می‌گوییم ارسطو، مقصودمان ارسطویی است که در کتابهای اسلامی منعکس است، آن ارسطوی واقعی هر چه گفته است، من نمی‌دانم.

است. ابن‌سینا برای اولین بار از راه مسأله "وجوب و امکان" که مسأله‌ای در فلسفه است استفاده کرده است نه از راه حرکت. راهی که ابن‌سینا رفته است از راهی که ارسطو رفته فلسفی‌تر است، یعنی بیشتر جنبه عقلانی و محاسباتی دارد. راه ارسطو یک سرش به طبیعیات بستگی دارد (که مسأله حرکت است) اما راهی که ابن‌سینا رفته است چنین نیست.

ما دو مفهوم داریم که در فلسفه مورد استعمال است ولی همه مردم آن را درک می‌کنند: هستی، نیستی، هستی و نیستی از بدیهی‌ترین مفهومی‌های دنیاست و احتیاجی نیست که کسی بخواهد آنها را برای ما تعریف کند.

سه مفهوم دیگر هم داریم که در همین ردیف است، نفس این سه مفهوم بدیهی است (یعنی تصورش احتیاج به تعریف ندارد)، یکی "وجوب" یا ضرورت است، دیگری "امتناع" یا محال بودن است، سومی "امکان" است، یعنی نه واجب بودن و نه ممتنع بودن. اگر شما "الف" را موضوع قرار دهید و "ب" را صفت برای آن فرض کنید، می‌گویند "ب" برای "الف" حتماً یکی از این سه حالت را دارد، شق چهارم ندارد: یا این صفت برای "الف" ضروری است، یعنی نمی‌شود این صفت را نداشته باشد، مثل اینکه شما

بر اینکه واحدها را همان واحد بگیریم، نه اینکه یک واحد را به دو واحد تقسیم کنیم) برای آن محال است]. اما این شیء که به نام گردوست، می تواند، پنج تا باشد، می تواند شش تا باشد، می تواند طاق

باشد، می تواند جفت باشد.

اینها یک مفاهیم خیلی واضحی است که نفس تصور آنها برای ما اشکالی ندارد. هم هستی و نیستی، هم ضرورت و امتناع و امکان از چیزهایی است که هیچ وقت بشر از خودش طرد نکرده و طرد هم نخواهد کرد، بلکه اساس تمام علوم بر پایه همین مفاهیم و معانی است. امروز که شما می گوئید "قوانین جبری" یا می گوئید "اجتناب ناپذیر"، این "اجتناب ناپذیر" همان ضرورت است. نقطه مقابل آن را هم می گوئید "غیرممکن" که همان محال بودن است. اینکه این مفاهیم از کجا در ذهن بشر پیدا شده مسأله ای است، چون انسان "جواب" را هیچ وقت با چشم نمی تواند ببیند، "امتناع" را هم با چشم نمی تواند ببیند و نه با هیچ حسی، اینها مفاهیم معقول هستند ولی محسوس نیستند.

حال که ما این پنج مفهوم را دانستیم: وجود و عدم از یک طرف، و ضرورت و امکان و امتناع از طرف دیگر، حرف معروف ابن سینا این است، می گوید موجودات [یعنی] آنهايي که هستند، مسلم محال نیستند، چون اگر محال بودند که نبودند (بودنشان دلیل بر این است که محال نیستند). پس اینها که هستند، یکی از دو شق دیگر را دارند: یا ممکن الوجودند یا واجب الوجود. آیا به حسب احتمال عقلی از این دو شق خارج اند؟ در اینکه در عالم اشیائی هست که بحثی نیست. آنچه که در عالم هست، مسلم یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود، چون ممتنع الوجود نمی تواند باشد. اینجا ما چشمهایمان را می بندیم و تمام هستی را زیر نظر می گیریم و نمی دانیم آنچه که در عالم هست واجب الوجود است یا ممکن الوجود، اگر در میان آنچه که در عالم هست، واجب الوجود هست (یک شق مطلب) فهوالمطلوب، اگر نه، آنچه هست ممکن الوجود است. می گوید ممکن الوجود باید به واجب الوجود منتهی شود، اگر با آن ممکن واجب الوجود نباشد، ممکن الوجودی هم نیست، چرا؟ چون ممکن الوجود یعنی آن چیزی که در ذاتش، هم می تواند باشد هم می تواند نباشد، پس خود ذاتش - به تعبیر امروزی - نسبت به هستی بی تفاوت است، چون اگر ما ذات او را در نظر بگیریم، هستی برایش نه ضرورت دارد نه امتناع (می تواند باشد، می تواند نباشد). پس بودن او به حکم علتی است و آن علت است که وجود را به او داده است والا اگر وجود ذاتی او باشد، ممکن الوجود نمی شود، واجب الوجود است، همین قدر که وجود برای او ذاتی نیست و شما فرض کردید که او ممکن الوجود است (یعنی وجود داشتن برای او به

اصطلاح یک امر عرضی است) پس علتی او را به وجود آورده است. فکر نمی‌کنم در این هم بحثی باشد. می‌گویند می‌رویم سراغ آن علت، آن علت یا "واجب" است یا "ممکن": اگر "واجب" است، پس مطلوب ما که "واجب‌الوجود در عالم هست" به دست آمد، اگر "ممکن" است، باز آن هم علت می‌خواهد. همین‌طور باز سراغ علت علت می‌رویم و... شما ممکن است بگویید بسیار خوب، همین‌طور بی‌نهایت برود جلو، کماینکه اصلاً فرضیات مادیین در عصر اخیر بر همین نظام علت و معلول است، می‌گویند این شیء معلول است، معلول چیست؟ معلول علتی که آن علت هم باز به نوبه خود معلول است. این معلول چیست؟ معلول یک شیء دیگر که آن باز علت است و معلول، الی غیرالنهاییه. نتیجه حرف مادیین این است که نظام هستی از بی‌نهایت ممکن‌الوجودها تشکیل شده است.

ابن‌سینا می‌گوید این محال است که تمام نظام هستی از بی‌نهایت ممکن‌الوجودها تشکیل شده باشد. چرا محال است؟ محال بودن آن را از دو راه بیان کرده است: یکی از راه تسلسل که می‌گوید نظام علت و معلول نمی‌تواند غیرمتناهی باشد. علت و معلول با یکدیگر همزمان‌اند، یعنی این شیء که در اینجا وجود دارد اگر ممکن‌الوجود باشد، الان باید یک علتی باشد که نگهدارنده وجود و موجد آن باشد. آنگاه آن علت هم اگر ممکن‌الوجود باشد، الان باید علتی در زمان حاضر داشته باشد. آن هم اگر ممکن‌الوجود باشد، باید علتی در زمان حاضر داشته باشد، و همین‌طور... [در نتیجه] باید الان در آن واحد یک سلسله بی‌نهایت و غیرمتناهی وجود داشته باشد و چون با براهینی که در مبحث تسلسل [اقامه شده] ثابت شده است که تسلسل علت‌های همزمان - نه علت‌هایی که زماناً منفک از یکدیگر هستند - محال است، پس این هم محال است.

این راه بر دو مطلب مبتنی شد که ما هر دو مطلب را نمی‌توانیم اینجا توضیح بدهیم: یکی اینکه باید ثابت کنیم علت هر معلولی باید با خودش همزمان باشد، دوم باید ثابت کنیم که علت‌های همزمان، غیرمتناهی نمی‌توانند باشند که همان مسأله تسلسل پیش می‌آید.

بیان دیگر در ابطال تسلسل ممکنات

راه دیگر که ساده‌تر است - گویانکه خود ابن‌سینا توضیح آن را نگفته است و

دیگران بعد آمده‌اند گفته‌اند، شاید هم خواجه نصیر اولین کسی است که این حرف را زده است - این است: ما به اینجا رسیدیم که در دنیا علت و معلول وجود دارد. حتی "مادی" قبول می‌کند که هر پدیده‌ای، بلکه هر چیزی که شما در عالم می‌بینید معلول یک علت است، به زبان ابن‌سینا ممکن الوجودی است که به واسطه علتی وجود پیدا کرده است. چیزی که هست، مادی می‌گوید هر معلولی - که شما اسمش را "ممکن‌الوجود" گذاشته‌اید - معلول یک علتی است که آن هم مثل خودش ممکن‌الوجود و معلول علت دیگر است و... تا بی‌نهایت، یعنی تمام نظام هستی از مجموع ممکنات به وجود آمده، یعنی از مجموع اشیائی که وجودشان از جای دیگری (علت آنها) به آنها رسیده است، علتشان بوده است که به آنها وجود داده است.

با یک مقدمه ساده‌ای که احتیاج به آن حرفها نداشته باشد، می‌شود این مسأله را فیصله داد و آن مقدمه ساده این است: شما در فلسفه امروز و در حرفهای مادیین زیاد می‌خوانید که می‌گویند هر چیزی تا وجودش اجتناب‌ناپذیر نباشد وجود پیدا نمی‌کند، یعنی تا وجودش ضروری نشود وجود پیدا نمی‌کند. مثلاً به شما می‌گویند گردش این صفحه را نگاه کنید، اگر این گردش الان وجود دارد، ضرورت پیدا کرده است که وجود پیدا کند، یعنی مجموع شرایط و علل به آن ضرورت بخشیده‌اند، که این را می‌گویند "ضرورت بالغیر"، منتها این ضرورتی است که از ناحیه ذاتش نیست، علت به آن ضرورت داده ، و این درست هم هست. ما می‌گوییم هر ممکنی ضروری است، هر ممکن‌الوجودی واجب‌الوجود است اما واجب‌الوجود بالغیر، یعنی هر ممکن‌الوجودی علتش به آن ضرورت بخشیده است. بنابراین وجوب وجود بالغیر با وجوب وجود بالذات اشتباه نشود. آن تقسیمی که ما ذکر کردیم این بود که اشیاء یا ممکن‌الوجود بالذات‌اند یا واجب‌الوجود بالذات، و البته ما گفتیم ممکن‌الوجود از ناحیه واجب‌الوجود بالذات، واجب بالغیر می‌شود، یعنی چون او واجب‌الوجود است و به این ضرورت می‌بخشد، این وجودی پیدا می‌کند.

پس مادیین می‌گویند نظام عالم نظام ضرورت است، ما هم می‌گوییم نظام ضرورت است، منتها آنها می‌گویند دست روی هر چیزی که بگذارید واجب بالغیر است، ما می‌گوییم این واجب بالغیرها یک جا منتهی می‌شود به یک واجب بالذات. پس وجوب بالغیر را احدی انکار ندارد و قابل انکار هم نیست. ما آمدیم با آنها توافق

کردیم و می‌گوییم این عالم، این هستها، این پدیده‌ها و این نظامی که ما می‌بینیم، یک نظام صد درصد ضروری و قطعی است. شما کتابهای مادیین را که بخوانید، می‌بینید که پر است از این حرفها، کتابهای الهیون را هم که بخوانید، می‌گویند: "حف الممكن بالضرورتین" دو ضرورت دو طرف هر ممکنی را گرفته است.

ما این بحث را در مقاله هشتم اصول فلسفه [مطرح] کرده‌ایم. فلسفه در این جهت اختلاف نظری ندارد که نظام عالم نظام ضرورت است. حتی روی حسابهای فلسفی، این حرفی که الان از دهان من بیرون می‌آید، در عین اینکه در آن نظام اختیار که ما می‌گوییم، اختیار به آن معنا در مقابل جبر هست، در عین حال ضرورت است. یعنی چه؟ یعنی اصلاً محال بود که این حرف، در این ساعت و در این لحظه، از دهان من بیرون نیاید. چرا؟ چون این حرف در این ساعت و در این لحظه که از دهان من بیرون آمد یا آن پلک چشم شما که تکان خورد، به موجب علتی بوده است، اگر آن علت نبود، محال بود که پلک چشم شما تکان بخورد یا این حرف از دهان من بیرون بیاید، نه یک علت، بلکه مجموع عللی که وجود پیدا کرده‌اند، به آن ضرورت بخشیده‌اند. چطور می‌شد که این [حادثه] واقع نشود؟ علت آن وجود پیدا نکند، و آن علت چرا وجود پیدا کرده؟ باز هم یک مجموع شرایط و عللی به آن ضرورت بخشیده است. می‌رویم سراغ آن علت اصلی، به آن هم یک مجموع عللی ضرورت بخشیده است. پس با اینکه موجودات عالم به قول ما و آنها همه ممکنات هستند، همه واجبات هستند اما واجبات بالغیر. هر واجبی اگر بگوییم چرا ضرورت پیدا کرد؟ می‌گوییم چون علتش به آن ضرورت بخشید.

سینوی‌ها می‌گویند اگر تمام نظام هستی از ممکنات تشکیل شود، این ضرورتی که الان قبول داریم نبود. این ضرورتی که الان توهم قبول داری، به دلیل وجود واجب‌الوجود بالذات است، چون خدا در عالم هست، این نظام عالم نظام ضرورت است و اگر خدا یعنی واجب‌الوجود بالذاتی در عالم نباشد، نه مخلوق و موجودی هست و نه می‌تواند این موجود مخلوق‌ها ضروری باشند. چرا؟ برای اینکه وجود این موجود ممکن وقتی ضرورت پیدا می‌کند که تمام راههای نیستی بر آن بسته باشد. مثلاً اگر این موجود ممکن ده علت دارد، نه علت وجود داشته باشد و یکی وجود نداشته باشد، یک راه نیستی که برایش باز باشد، آن موجود نیست.

پس اشیاء وقتی در دنیا ضرورت پیدا می‌کنند که تمام راههای نیستی بر آنها

بسته باشد. اینکه شما الان می‌بینید که این عالم هست و ضروری است [به این جهت است که] تمام راههای نیستی بر عالم بسته شده است. منتها شما می‌گویید این نظام همه ممکنات است، من می‌گویم این نظام منتهی می‌شود به یک واجب‌الوجود. از من و شما هر دو می‌پرسند این [موجود] چرا وجود پیدا کرده است و چرا ضرورت دارد که وجود پیدا کند؟ می‌گوییم به حکم این علت، به حکم اینکه این علت وجود داشته، این هم بوده است، چون این علت وجود داشته، این هم ضرورت پیدا کرده است. می‌بینیم این سؤال جواب پیدا کرد. می‌رویم سراغ این علت، این چرا وجود و ضرورت پیدا کرده است؟ می‌گویید چون این بود، این نمی‌توانست نباشد. می‌بینیم راست می‌گوید. سراغ این می‌رویم، باز شما می‌گویید چون این بود، این نمی‌توانست نباشد. می‌گوییم بله.

یک فرض دیگر در اینجا هست و آن این است: اگر من بگویم "الف" چرا وجود دارد؟ می‌گویید چون "ب" وجود دارد. می‌گفتم خوب، "ب" وجود پیدا نکند که "الف" هم وجود پیدا نکند، این نباشد تا آن هم نباشد. می‌گفتید چون "ج" بود، "ب" هم نمی‌توانست نباشد. می‌گفتم نه آقا، "الف" نباشد به اینکه "ب" هم نباشد به اینکه "ج" هم نباشد. می‌گفتید وقتی "ج" بود، نمی‌توانست "ب" نباشد و وقتی "ب" بود، نمی‌توانست "الف" نباشد. یکدفعه می‌گوییم "سودا چنین خوش است که یکجا کند کسی"، می‌گوییم آقا، چرا الف "هست"؟ چرا الف "نیست" نیست تا اینکه نه "ب" باشد، نه "ج" باشد، نه "د" باشد... الی غیرالنهاییه؟ یعنی چرا اصلاً بر عالم نیستی مطلق حکومت نمی‌کند؟ چه چیزی راه نیستی را بر جمیع عالم بسته است؟ یعنی نبودن این شیء بالخصوص [منوط] به این است که هیچیک از علل آن نباشد، اگر این علل متکی به واجب‌الوجود بالذات باشند، این [شیء] نمی‌تواند نباشد. چرا؟ چون اگر این [شیء] نباشد باید [علت] آن نباشد، [اگر علت] آن نباشد، [اگر علت] آن نباشد باید [علت] آن نباشد... [علت] آن نباشد و... آخر کار اگر همه اینها بخواهند نباشند، باید چیزی نباشد که عدم بر ذات او محال است (یعنی واجب‌الوجود بالذات) و چون محال است که او نباشد، او باید باشد، او که بود همه اینها هستند.

اما این نظام هر چه جلوتر می‌رود [می‌بینیم] این [شیء] در ذات خودش می‌تواند نباشد، این [شیء] هم می‌تواند نباشد و... اگر اینها زبان داشته باشند و از هر کدامشان

بپرسید چرا هستی؟ می‌گویند من خودم که نمی‌خواستم باشم، یکی دیگر مرا هست کرد، چون آن هست، من مجبورم باشم. به آن هم که می‌گفتیم، می‌گفت من می‌توانستم نباشم ولی آن دیگری که هست، من مجبورم که باشم. ما تا وقتی این نظام را قطع کنیم و ببریم، هر جا که از کمرگاهش بگیریم، جواب داریم. مثلاً ما به این سه شیء می‌گوییم چرا هستند؟ می‌گویند این بالا سر من هست، من نمی‌توانستم نباشم. اما اگر روی تمام این نظام یکجا دست بگذاریم، بگوییم چرا تمام آن یکجا نیست "نیست" و چه دلیلی دارد که باید باشد؟ [بدون واجب‌الوجود بالذات جواب نداریم]، یعنی اگر تمام نظام عالم از ممکنات باشد (ممکن است باشد، ممکن است نباشد). پس چرا هست و چرا ضرورت دارد؟ هستی و ضرورت و جبری بودن این نظام و اینکه هر چیزی که هست باید باشد و محال است که نباشد [به این جهت است که] یک ضرورت وجود بالذاتی در عالم هست، واجب‌الوجود بالذاتی در عالم هست، والا اگر تمام این نظام هستی، همه اشیائی است که زبان حالشان در ذات خودشان این است که می‌گویند من می‌توانم باشم می‌توانم نباشم، من که هستم به حکم خودم نیستم و من که ضرورت دارم به حکم خودم ضرورت ندارم، دیگری به من داده، دیگری هم [همین را] می‌گوید و... در این صورت برای این سؤال جواب پیدا نمی‌کنیم، می‌گوییم تو نباش به اینکه علت هم نباشد به اینکه علت علت هم نباشد، چرا تو "نیست" نیستی به اینکه نه علت می‌بود و نه علت علت و نه علت علت و نه...؟ چه محالی لازم می‌آمد؟ پس ممکن بود که هیچ چیز نباشد؟ بله، ممکن بود هیچ چیز نباشد. پس چرا هست؟ بنابراین تمام نظام ممکنات حکم ممکن واحد را پیدا می‌کند که باز متکی به واجب‌الوجود است.

اگر از این راه وارد شویم، احتیاجی نیست که ما آن براهین مخصوص باب تسلسل را اثبات کنیم، بلکه همین که گفتیم، با یکی از براهین باب تسلسل خیلی قریب المأخذ است، و حتی لزومی ندارد وارد آن مطلبی شویم که قدری اثباتش مشکل است (که علت و معلول باید با یکدیگر همزمان باشند)، فقط همین مقدار که وارد شویم، با یک محاسبه فلسفی درک می‌کنیم که چون هستی و ضرورت در عالم هست، واجب‌الوجود بالذات در عالم هست و تمام این هستیها متکی به واجب‌الوجود بالذات‌اند.

براهین فلسفی، مکمل راه نظم و فطرت

حالا یک مطلب دیگر عرض می‌کنم: این مصریها یک تخم لقی را به اصطلاح در دهان ما شکسته‌اند و در دهان آنها هم شاید فرنگیها شکسته‌اند و آن این است:

ما راههای گذشته را عرض کردیم و استحکام آنها را هم تأیید کردیم، گفتیم اگر کسی از راه قلب و فطرت وارد شود، از راه خوبی وارد شده، راهی است که قرآن آن را تأیید کرده و علم و عقل بشر هم هر چه جلوتر رفته. آن را بیشتر تأیید کرده است. راه نظام مخلوقات را گفتیم راه بسیار خوبی است، ساختمان مخلوقات ساختمانی است که از وجود ناظم حکایت می‌کند. (راجع به) راه هدایت گفتیم که این موجودات ساخته شده، در عین حال ساختمان و سازمانشان کافی نیست که آنها را ماشینی نشان بدهد که [به طور] خودکار راهی را که می‌رود طی بکند، باز این موجودات در راهی که طی می‌کنند یک جاذبه دیگری را نشان می‌دهند. این را هم تأیید کردیم. حتی راه خلقت را هم تأیید کردیم. ما همه راهها را درست رفتیم. آن تخم لقی که آنها شکسته‌اند این است که یکدفعه آمدند گفتند: ای آقا! این راههای فلسفه چیست؟ اینها همه از راههای غلط است، کوره راه است. ببینید! قرآن فقط از راه مخلوق (این کلمه "فقط" را هم اضافه می‌کنند)، فقط از راه نظم موجودات وارد شده، فقط بشر را به آیات خلقت دعوت می‌کند: "و من آیاته اللیل و النهار و الشمس و القمر" (۱)، "و من آیاته ان خلق لکم من انفسکم ازواجاً" (۲)، قرآن هرگز از آن راهها نرفته است و آن راهها غلط است!

اما اینکه قرآن از این راهها رفته است یا نرفته است، بعد برایتان صحبت می‌کنیم، قرآن بالاتر از این چیزی که ما تا امروز گفته‌ایم گفته است. یک چیز دیگر را هم می‌خواهم به شما بگویم و آن این است که آن راهها راههای درستی است، راه فطرت که اصلاً به عقل و استدلال کار ندارد، دل آدم خودش گواهی می‌دهد، که می‌گویند "گواه عاشق صادق در آستین باشد". برای کسی که در دل خودش اوجود

پاورقی:

۱. فصلت / ۳۷.

۲. روم / ۲۱.

خدا را [احساس می‌کند] همین احساس کافی است]، نمی‌خواهد برای دیگری هم استدلال کند، در دل خودش هست. راه نظم هم راه درستی است اما به کمک فطرت یا به کمک همین استدلالهای فلسفی. خیال نکنید که اگر فطرت از یک جا به کمک راه نظم نیاید [راه نظم به تنهایی کافی است]. راه نظم همان راهی است که قرآن هم زیاد گفته، چون اکثر مردم را از همان راه باید هدایت کرد. عرض کردیم نظر کتابهای آسمانی بیشتر به این است که مردم را از چه راه می‌توان سوق داد و [راه نظم] بهترین راه برای سوق دادن مردم است، فطرت هم به کمک آن می‌آید. فعلا به فطرت کار نداشته باشیم، چون آن یک امر شخصی است و ما می‌خواهیم برای دیگری استدلال کنیم. اگر ما راههای فلسفی را [به راه نظم و راه خلقت و...] ضمیمه نکنیم، خیال کرده‌اید که آن راهها به تنهایی کافی است؟ نه. چرا کافی نیست؟ حالا من سؤال می‌کنم، شما جواب بدهید:

شما چه چیز را می‌خواهید اثبات کنید؟ فقط می‌خواهید ثابت کنید که این عالم موجد یا مدبر دارد؟ خوب، "عالم موجد یا مدبر دارد" اعم از این است که خدا داشته باشد. تصور ما و شما از خدا چیست؟ آیا اگر یک موجودی باشد که مدبر و موجد این عالم باشد ولی خودش موجد یک موجود دیگری باشد، او خداست؟ نه، مسلم است که او خدا نیست. خدایی که شما قبول دارید، یعنی یک موجودی که اولین صفتش خدایی بودن (خودآیی بودن) است، یعنی اولین صفتش اول بودن است، اولین صفتش این است که او دیگر مخلوق و موجود یک موجود دیگری نیست، او برترین موجودات است، والا شما یک موجودی را ثابت کنید که علمش ازلی و ابدی است، علمش بر همه اشیاء است، بر همه اشیاء قدرت دارد، مدبر و موجد همه این عالم هم هست، اما خودش چطور؟ خودش هم باز مخلوق و موجود دست یک خالق دیگری است، او که خدا نشد.

پس اولین صفت "حق" این است: وجوب وجود، برتر بودن از هر چیزی، «لیس کمثله شیء» (۱) که اصلا مانند برایش تصور نشود. تازه برهان نظم (برهانی که شما از راه نظام خلقت وارد می‌شوید) فقط ثابت می‌کند که عالم موجد و مدبر دارد. اصلا قرآن ملائکه را "مدبر" معرفی می‌کند. قرآن و عترت "محبی و ممیت" را - یعنی آن که احیاء

پاورقی:

۱ - شوروی / ۱۱

و اماته به دست اوست دو فرشته می‌داند، احیاء به دست یک فرشته است و ممیت فرشته دیگری است. رزق و روزی را به فرشته دیگری و علم را به فرشته دیگری مسترد می‌کند. از نظر قرآن اصلا برای خدا تنها این صفات مدبر بودن، محیی بودن، ممیت بودن، رازق بودن و حتی خالق و آفریننده و موجد بودن کافی نیست، چون خدا این صفات را به ملائکه‌اش هم نسبت می‌دهد. اگر یک کسی آمد گفت آقا! شما خیلی زحمت کشیدید، مثل آقای کریسی موریسون رفتید اینهمه استدلال کردید از راه خلقت موجودات، همه حرفها دلیل بر این است که یک ناظم شاعری و یک مدبری در عالم هست. می‌گوید من قبول ندارم که مدبری در عالم نیست، [اما] آن مدبر هم یک خالقی دارد، آن خالق هم یک خالقی دارد و... الی غیرالنهایه، یعنی یک نوع دیگر انکار خداست، گویانکه مادیون عقلشان به این حرفها نرسیده است.

حتی برهان ارسطو از راه "محرک اول" هم ناقص است. محرک اول یعنی موجود ثابت غیرطبیعی، یعنی وجودی که خاصیت طبیعت در آن نباشد، تغیر و تحول در آن نباشد. خوب نباشد، تازه می‌شود یک موجود غیرطبیعی، تازه به قول خود ارسطو می‌شود یک عقل (او اسم هر موجود غیرطبیعی را می‌گذارد عقل و مجرد). خوب، آن عقل معلول یک عقل دیگری است و او معلول یک عقل (یک مجرد) دیگری است و... الی غیرالنهایه.

پس ما در استدلالات خودمان این اشتباه را نکنیم. این حرف را هم اول مصریها آوردند و در دهان ما انداختند، گفتند "نه آقا! قرآن از این راه می‌رود، همه آن حرفها غلط بوده، بیایید از این راه وارد شوید". بله، این خودش یک راهی است، درست هم هست، عوامالناس را هم باید از همین راه سوق داد، چون برای عوامالناس اساس این است که باید ایمان داشته باشند. اصلا عوامالناس فکر نمی‌کند، وقتی که آمد یک موجود مخلوقی را دید و آثار قدرت و علم و اراده را دید، همین قدر [که فهمید] در ماورای محسوسات هم حقیقتی هست، او دیگر به خدا ایمان پیدا می‌کند و ما، ماورای ایمان به خدا، از او چیز دیگری نمی‌خواهیم. یک وقت هست که ما می‌خواهیم ببینیم از چه راه مردم را بهتر و بیشتر می‌شود سوق داد، اما یک وقت ما می‌خواهیم ببینیم آن راهی که در عین حال تمام راههای منطقی و عقلانی خلاف را سد کرده باشد، یعنی صد درصد شکل یک برهان به خود گرفته باشد [کدام راه است]. تا این براهین فلسفی به آن حرفها ضمیمه نشود، آنها شکل "برهان بر وجود خدا" به خود

نمی‌گیرند. پس مکمل و متمم آن براهین، براهینی است که از راههای عقلانی و فلسفی اقامه شده باشد. راههای فلسفی تنها این راه (راه سینوی) نیست. من در آن استدلالهایی که کردم، آن که متناسبتر با این جلسه دیدم، همین راه سینوی بود که انتخاب و عرض کردم. آن راهی که صدرا رفته است، از این راه خیلی شریفتر و عالیتر و متینتر است. بوعلی سینا اولین بار این حرف را در اشارات زده و خودش هم ابتهاج کرده است و می‌گوید که این آیه کریمه قرآن: «سنریهم ایاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق، ا و لم یکف بریک انه علی کل شیء شهید» (۱) [گواه صحت این راه است]. در زبان قرآن مثلاً می‌خوانیم: «شهد الله انه لا اله الا هو» (۲) ذات حق خودش بر خودش شهادت می‌دهد، یعنی ما از چیز دیگر بر ذات حق استدلال نمی‌کنیم، از خود ذات حق به ذات حق استدلال می‌کنیم. این منطق در آیه "سنریهم ایاتنا" ... "هست. یا مثلاً ما در دعای صباح می‌خوانیم: «یا من دل علی ذاته بذاته» ای کسی که ذات خودش دلیل بر ذات خودش هست. در دعای ابوحمزه می‌خوانیم: «بک عرفتك و انت دللتنی علیک». در دعای امام حسین (علیه‌السلام) در روز عرفه می‌خوانیم: «یا یکنون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکنون هو المظهر لک».

این مضمون در اسلام زیاد بوده است که اصلاً در یک منطقی ذات خدا خودش دلیل بر خودش هست و هیچ احتیاج نیست که ما از راه اشیاء بر وجود خدا استدلال کنیم. آن شعر شبستری هم ناظر به همین است، که:

بدون شمع جوید در بیابان

زهی ابله که او خورشید تابان

ابن سینا در این راهی که کشف کرده است، اصلاً سراغ مخلوقات و موجودات نرفته، از اول آمده از یک تقسیم وارد شده همان‌طور که عرض کردم گفته موجود بر دو قسم است: یا واجب است یا ممکن. می‌گوید: «هذه هی الطریقه الصدیقین» راه "صدیقین" همین است، که دیگر از راه مخلوقات بر خدا استدلال نکرده است. ولی بعد صدرا و دیگران آمده‌اند گفته‌اند درست است، این قدری با راه آنها فرق می‌کند

پاورقی:

۱. فصلت / ۵۳.

۲. آل عمران / ۱۸.

که از راه مخلوقات استدلال نکرده‌ای، اما از راه خود حق هم استدلال نکرده‌ای. صدرالمتألهین از یک راه دیگری وارد شده است، می‌گوید راه "صدیقین" یعنی همان راه «بک عرفتک»... یا «یا من دل علی ذاته بذاته» راهی است که من بیان می‌کنم، که آن راه یک مقدار مقدمات بیشتری لازم دارد. آن راه را من به دو جهت است که می‌خواهم عرض کنم و آن این است: اروپاییها از زمان فیلسوفی به نام "آنسلم" برهانی بر وجود خدا اقامه کرده‌اند به نام "برهان وجودی". کتابها پر است از بحث درباره این برهان. در کتابهای فارسی هم که اخیراً می‌نویسند، چه به نفع خدا چه بر ضد خدا، حرفهایی می‌زنند. بعد دکارت و دیگران آمدند. دکارت تقریباً همان "برهان وجودی" را با یک کم و زیادی گفته است. بعد لایب نیتس و دیگران آمدند، این فلاسفه فرنگی هم راجع به "برهان وجودی" خیلی بحث کرده‌اند. برهانی که صدرالمتألهین آورده، نوعی برهان است که بی‌شبهت به "برهان وجودی" آنها نیست. من شما را دعوت می‌کنم که این "برهان وجودی" فرنگیها را از اول تا آخر بخوانید، بعد من حرف صدرالمتألهین را می‌گویم تا ببینید تفاوت از زمین است تا مافوق آسمان!

- مسلمانان صدر اسلام که برهان ابن‌سینا را یاد نگرفته بودند. پس خداشناسی آنها چگونه بوده است؟

استاد: شما اگر آن راه عمومی را می‌گویید، که آن، راهی است که همه رفته‌اند، و اگر آن راه بالاتر از راه عمومی را می‌گویید، که بالاتر از راه سینوی است و یک معرفت تامه کامله‌ای بوده است. آن، راهی است که ما بعداً ثابت می‌کنیم که در صدر اسلام آن راه را رفته‌اند، یعنی کسانی که خداشناسی‌شان در یک مرحله بالاتری بوده است، از آن راه می‌رفته‌اند. راه سینوی یک راه متوسط فلسفی است که فقط به خودش اختصاص دارد. این راه خیلی شکل فلسفی دارد و شکل عرفانی به آن صورت ندارد.

عدم توانایی علم در اثبات وجود خدا

صحبت ما در ادله اثبات صانع بود. بحث ما در آن ادله‌ای بود که از راه فلسفه ذکر کرده‌اند نه از راه فطرت وجدانی هر کس و نه از راه علوم (یعنی از راه محسوسات و مشهودات و مخلوقات). مطلبی را ما در جلسه گذشته عرض کردیم و دلم می‌خواهد که آقایان به این مطلب بسیار توجه بفرمایند و اگر به نظرشان ایراد و اشکالی می‌رسد بفرمایند، و آن این است که راههای علمی به اصطلاح امروز، یعنی آن راههایی که از طریق نظام مخلوقات و هدایت مخلوقات برای اثبات صانع ذکر می‌شود، راههای بسیار خوبی است، اما تا همین حدود خوب است که انسان را متوجه می‌کند که این عالم و این صفحه‌ای که موجود و محسوس ماست، تحت یک نیروی مدبری است، یک قوه مدبری هست که آن را تدبیر می‌کند و به آن نظام بخشیده و می‌بخشد

برای عامه مردم [این راه‌ها] به کمک آن شهادتی که دل هر کسی به وجود خدا می‌دهد، کافی است که او را عملاً یک آدم موحدی بکند، اما اگر ما بخواهیم صرفاً از راه علوم - نه از راه وجدان شخصی، که وجدان هر کسی مربوط به شخص خودش است - معرفت و خداشناسی پیدا کنیم، دیگر ما از همین حدی که عرض کردم نمی‌توانیم تجاوز کنیم؛ یعنی همین قدر ما مثل کسی هستیم که یک اثری را می‌بیند و اجمالاً کشف می‌کند که یک مؤثری در اینجا وجود دارد (مثل همان مثالهایی که ذکر کرده‌اند)، حداکثر این

است که از وجود یک نظم، ناظمی را درک می‌کند و نه بیشتر. تازه مسأله برای او به صورت یک مجهول درمی‌آید، نه به صورت یک امر معلوم قطعی، یعنی باز جای سؤالات بسیار دیگر در این زمینه هست. اگر به همین مجهول قناعت کند، خوب یک مطلبی است، اگر قناعت نکند سؤالهایش همه بلا جواب می‌ماند، چون این خیلی واضح است: حداکثر این است که شما می‌گویید این عالم ما نشان می‌دهد که صانع و ناظمی دارد. خوب، فوراً شخص سؤال می‌کند که خود آن صانع از کجا آمده است و چطور به وجود آمد؟ خود آن ناظم که علم دارد، علمش از کجا آمد و چطور شد که او خودش عالم شد؟ آیا خود آن ناظم و آن مدبر همیشه بوده است و همیشه خواهد بود یا این طور نیست؟ و از اینها بالاتر، آن مدبر و آن ناظم یکی است یا بیشتر؟ اصلاً توحید که از کلمه "وحدت" است، معنایش این است: "خدای یگانه". بسیار خوب، علم و حس (گواهیهای حسی) به وجود ناظم و مدبر و صانع برای این مخلوقات شهادت می‌دهد، اما شما این سؤال را جواب بدهید: آیا علم که شهادت می‌دهد بر وجود صانع و مدبر و حتی خالق، شهادت هم می‌دهد که آن صانع و ناظم و مدبر یکی است نه بیشتر؟ شاید دو تا باشد، شاید پنج تا باشد، شاید هزار تا باشد، شاید بی‌نهایت ناظم و مدبر در عالم باشد و حال آنکه ما می‌دانیم که مسأله خداشناسی تا پای وحدت در کار نیاید، اصلاً توحید و خداشناسی نیست، خداشناسی ملازم است با توحید. کدام دلیل از دلایل علمی عالم به اصطلاح امروز اصلاً می‌تواند درباره این موضوع کوچکترین قضاوتی بکند که ناظم و مدبر عالم یکی است یا یکی نیست؟ بله، ممکن است شما بگویید: ولی علم بعضی از صفات خدا را کشف می‌کند. می‌گوییم علم نمی‌تواند هیچیک از صفات ذات باری تعالی را آن طوری که باید درباره آن معتقد بود، برای ما کشف کند. مثلاً یکی از صفات واجب تعالی "علم" است. ما کی موحد هستیم؟ وقتی که معتقد به خدای علیم باشیم والا مبدأ غیر علیم را که غیر موحد (مادی) هم قبول دارد. ممکن است شما بگویید: ولی علوم علم را ثابت می‌کند، وقتی که نظم را ثابت کرد، نشان می‌دهد که مدبر، علیم است. می‌گوییم بله، نشان می‌دهد که مدبر، علیم است اما آن علیمی که شما درباره خدا معتقد هستید این است: "وهو بکل شیء علیم" (۱). اصلاً لازمه اعتقاد به خدا این است که جهل در ذات او وجود ندارد، به همه چیز عالم

پاورقی:

۱۰۱ / انعام .

است، مجهولی ندارد. علم حداکثر می‌گوید این ناظم عالم در این کاری که ساخته، این را می‌دانسته است، ولی آیا علم می‌تواند ثابت کند که «و هو بکل شیء علیم»؟ آن مفهومی را که شما در خداشناسی و خداپرستی دارید «و هو بکل شیء علیم» کی می‌توانید از راه علوم ثابت کنید؟ علوم می‌گوید آن قدرتی که عالم به این عظمت را به وجود آورده، از روی علم به وجود آورده است. می‌گوییم راست می‌گویی، این را که به وجود آورده است می‌دانسته و به وجود آورده است. اما این درباب خداشناسی کافی نیست، درباب خداشناسی که لازم است این است که «بکل شیء علیم»، اصلاً جهل در ذات او راه ندارد. باز پای علوم در اینجا قاصر است. قدرت ذات حق را چگونه؟ بله، ما از راه علوم همین مقدار می‌فهمیم که آن موجودی که عالم به این عظمت را به وجود آورده است، قادر بوده و توانایی داشته که به وجود آورده است، اما یک مساله دیگر هم هست و آن اینکه آیا «علی کل شیء قدیر»؟ یک قدرت نامحدود مطلق است که بر هر چیزی قادر است؟ عجز و ناتوانی در ذات او راه ندارد؟ ما از این راه نمی‌توانیم آن را اثبات کنیم، حداکثر این است که بگوییم این کار را که کرده قدرت داشته که کرده است، اما اینکه آن مبدأ عالم بر همه چیز قدرت دارد یا ندارد، ما نمی‌دانیم. در آن کاری که کرده قدرت دارد اما آن کاری که نکرده، ما از کجا بدانیم که قدرت دارد یا قدرت ندارد؟

پس اگر شما درست توجه بفرمایید می‌بینید که از راه علوم فقط همین مقدار - و نه بیشتر - انسان می‌تواند جلو برود: عالم ناظمی دارد، اما آیا ناظم واجب‌الوجود است، قائم به ذات است یا از جای دیگر آمده؟ من نمی‌دانم. این ناظم عالم، علیم هم هست، اما «بکل شیء علیم»؟ هیچ نمی‌شود این را فهمید، قادر هم هست اما «علی کل شیء قدیر»؟ باز نمی‌دانیم، آیا ازلی و ابدی است؟ باز نمی‌دانیم. همه چیز را می‌گوییم نمی‌دانیم. این است که از این راهها امکان ندارد خداشناسی به صورت یک علم مثبت و یک فن دربیاید به طوری که واقعا خداشناسی لااقل نظیر مورچه‌شناسی، روان‌شناسی و حیوان‌شناسی بشود به طوری که بتوان بردات و صفات او به طور جدی استدلال کرد، چون تا وجوب وجود برای ذات او ثابت نشود [معرفت کامل به ذات و صفات او حاصل نمی‌شود] و تمام اینها هم بر محور "غیرمتناهی" می‌چرخد، تا آن اثبات نشود، خداشناسی حداکثر این است که به صورت یک مجهول درمی‌آید، عجالتا نتوانسته‌ایم عالم را توجیه کنیم که این نظام را از خود دارد، پس از جای دیگر

این نظام را آورده، اما آن جای دیگر از کجا آمد؟ علمش از کجا آمد؟ همه برای ما مجهول می‌شود، و تازه این که خداشناسی نشد! حتی بعضی از آقایانی که اخیراً درباره همین موضوعات صحبت کرده‌اند، به همین جا رسیده‌اند می‌گویند خوب، وقتی که ما گفتیم این عالم ناظمی دارد، اگر کسی از ما سؤال کند که خود ناظم از کجا آمده است؟ می‌گوییم «ما دیگر چه می‌دانیم او از کجا آمده، لازم هم نیست که ما بدانیم، انبیا هم تکلیف نکرده‌اند که ما این چیزها را درک کنیم، ما همین قدری فهمیم که نظمی هست و ناظمی هم هست». می‌گوییم این که چیزی نشد، اصلاً صفر شد! اگر بنا بشود اساساً علمی به نام «خداشناسی» در کار باشد که در آن، شناختن معرفت شناسایی و درک باشد - نه اینکه فقط ما مجهولی را درک و کشف کنیم، یعنی عجلتاً مجهولی برای ما خودنمایی کند - جز از همان راهی که به آن «علم وجود» گفته‌اند، راه دیگری وجود ندارد. من خواستم این

مطلب کاملاً برای آقایان روشن بشود که عجلتاً مقصود ما در این زمینه چیست.

برهان وجودی

در جلسه پیش عرض کردیم که ما در میان راههای فلسفی سه راه کلی را ذکر می‌کنیم: راه ارسطویی، راه سینوی و راه صدرایی که خود مرحوم صدرالمتهلین اسم آن را "برهان صدیقین" گذاشته است که این کلمه هم خودش تاریخچه‌ای دارد. راهی که او گفته است از جهاتی به یک برهان خیلی معروف در دنیای اروپا بی‌شابهت نیست، که اول بار یکی از علمای مسیحی به نام "آنسلم" (که در قرن یازدهم میلادی و پنجم هجری و تقریباً معاصر با خیام یعنی در حدود ۱۰۰ - ۱۵۰ سال بعد از ابن سینا بوده است) آن را ذکر کرده و به "برهان وجودی" معروف شده است. بعد خود فرنگیها در اطراف آن برهان خیلی نفی و اثبات کرده‌اند، بعضیها قبول کرده‌اند، بعضیها رد کرده‌اند. من دلم می‌خواهد قبل از آنکه ما برهان صدرالمتهلین را در این زمینه نقل کنیم، حرف این شخص را نقل کنیم و حرف کسان دیگری که در این زمینه بحث کرده‌اند. این برهان در جاهای متعددی (کتابهای عربی و فارسی) نقل شده است. یکی از افرادی که نسبتاً خوب و واضح نقل کرده، فروغی در سیر حکمت در اروپا است. من برهان آنسلم را از جاهای متعدد این کتاب برایتان می‌خوانم. فروغی

می‌گوید:

"از همه برهانها که آنسلم بر اثبات ذات باری آورده، آن که بیشتر مذکور می‌شود و موضوع مباحثات بسیار واقع شده، آن است که معروف است به «برهان وجودی (یا ذاتی) از این قرار: همه کس حتی شخص سفیه تصویری دارد از ذاتی که از آن بزرگتر ذاتی نباشد".

گفته است تصور ذات اعلی که مافوق همه ذاتها باشد و به عبارت دیگر تصور کامل مطلق را همه کس دارد. در این مقدمه او بحثی نیست. کسی هم ایراد نگرفته که انسان می‌تواند کامل مطلق را تصور کند. بعد می‌گوید:

"چنین ذاتی البته وجود هم دارد، به دلیل اینکه ما تصور کمال مطلق و کامل مطلق را داریم (چه ملازمه‌ای است میان این و آن؟ این طور می‌گویند: (۱) زیرا اگر وجود نداشته باشد، بزرگترین ذاتی که به تصور آید که جود داشته باشد، از او بزرگتر است و این خلف است".

می‌گوید من ذاتی را تصور می‌کنم که از او بزرگتر و کاملتر نباشد، این یا وجود دارد یا وجود ندارد، اگر وجود دارد که همان است که من می‌گویم، اگر وجود ندارد پس ذاتی که بزرگترین ذاتها باشد و وجود هم داشته باشد، از ذاتی که بزرگترین ذاتها باشد و وجود نداشته باشد کاملتر است. پس کاملتر از آنچه که من تصور کردم فرض شد و این خلف است (۲). [بعد می‌گوید]:

"پس یقیناً ذاتی هست که هم در تصور، هم در حقیقت، بزرگترین ذات باشد و او خداست".

این حرف را این مرد گفته است و اروپاییها بیش از ده قرن روی آن بحث کرده‌اند. بعد دکارت همین حرف را به صورت دیگری گفته است که آن را برای شما

پاورقی:

۱. جمله داخل پرانتز از استاد است.

۲. خلف یعنی آنچه که من فرض کردم پس خودش خودش نیست. (آن ذاتی که من تصور کردم که بزرگترین ذاتهاست، بزرگترین ذاتها نیست). اول یک چیزی را فرض می‌کنیم، بعد روی عارضه‌اش می‌گوییم فلان چیز به عوارضش هست، چون اگر نباشد لازم می‌آید نقیض آنچه که فرض کردیم در حالی که خود آن را فرض کردیم. پس با وجود اینکه این را فرض کردیم، نمی‌شود نقیضش باشد. پس خودش اصل است، پس آن لازم هم برایش درست است.

می‌خوانم. اینها را می‌گویم برای اینکه مقایسه‌ای میان طرز فکر غربیها و شرقیها به عمل بیاید.

فرضیه دکارت

دکارت یک فرضیه‌ای دارد که ریشه‌اش غلط است، ولی یک فکر مزخرفی که روی آن تبلیغات خیلی زیادی کرده‌اند و یکی از مزخرف‌ترین حرفهای دنیاست، همین حرفی است که دکارت را در دنیا دکارت کرده است: "من فکر می‌کنم پس وجود دارم". آمده است در همه چیز شک کرده است. خوب، شکش کار بجایی است. هر فیلسوفی حق دارد در همه چیز شک کند تا در میان این مشکوکات، یقین واقعی را پیدا کند، بسیار کار خوبی است ولی حالا که در همه چیز، از طبیعت و ماوراء طبیعت و خدا و جسم و نفس و دین و حتی در وجود خودش هم شک کرده است، آمده است که از یک نقطه یقین شروع بکند. اول چیزی را که به عنوان نقطه یقین می‌گیرد، خود شک است. می‌گوید در هر چه که شک کنم، در خود شک که شک نمی‌کنم، چون شک وجود دارد پس من وجود دارم. می‌گوید من در این شک می‌کنم، در این شک می‌کنم... ولی من در اینکه شک می‌کنم، دیگر شک نمی‌کنم، پس من شک می‌کنم، پس من فکر می‌کنم، پس من وجود دارم.

البته این حرف از نظر ادبی خیلی شیرین است، اما از نظر علمی و فلسفی خیلی حرف بی‌اساسی است، حرفی است که در ششصد سال قبل از دکارت طرح شده و جوابش را هم داده‌اند، ولی اروپاییها نمی‌خواهند قبول کنند که چنین چیزی نیست. عین این حرف با جوابش در اشارات بوعلی هست. بوعلی می‌گوید هر کسی وجود خودش را قبل از هر چیزی درک می‌کند، نمی‌تواند به وجود خودش به دلیل دیگری پی ببرد، علم نفس به ذات خودش حضوری است. بعد همین حرف را طرح می‌کند. اگر شما بگویید نه، من به وجود خودم هم از راه یک اثری از قبیل کار کردن و فکر کردن پی می‌برم (ببینید اینجا چه حرف شیرینی می‌زند)، اگر بگویید من چون کار می‌کنم وجود دارم، به دلیل اینکه فکر می‌کنم وجود دارم، از تو می‌پرسم: آیا تو که از راه فکر کردن می‌خواهی به وجود خودت پی ببری، از فکر کردن، فکر کردن مطلق را درک می‌کنی؟ می‌بینی فکر کردن وجود دارد؟ [در این صورت] از آن فقط به مفکر مطلق می‌توانی پی

ببری. چون فکر وجود دارد پس مفکر وجود دارد، از کجا که تو وجود داشته باشی؟ این به تو مربوط نیست. فکری وجود دارد، فکر هم مفکر می‌خواهد. اما اگر بگویی نه، "من فکر می‌کنم" (همین که دکارت گفته است) پس فکر مطلق را درک نمی‌کنی، فکر را در حالی درک می‌کنی که این "م" هم به آن اضافه شده است. "من فکر می‌کنم" یعنی فکر خودم را درک می‌کنم

وقتی می‌گویی «من فکر می‌کنم» قبل آنکه فکر را درک کنی مضافاً الیه آن را (که خودت است) درک می‌کنی. پس قبل از اینکه فکر را درک کنی خودت را درک کرده‌ای، آن وقت چطور می‌خواهی از فکر پی به وجود خودت ببری؟ فکر شخصی را که می‌گویی «فکر می‌کنم»، آن وقت درک می‌کنی که خود آن «م» «می‌کنم» (یعنی من) را قبلاً درک کرده باشی.

بعد دکارت این را پایهٔ حرفهای دیگری قرار داده است و آمده روی تصوراتش، که این تصوراتی که در ذهن من وجود پیدا کرده، از کجا آمده است؟ این تصورات را خودم ایجاد کرده‌ام؟ چیز دیگری ایجاد کرده است؟ تا می‌رسد به همین تصور نامتناهی، می‌گوید یک تصور در ذهن من وجود دارد و آن تصور خداست. تصور خدا خیلی تصور بزرگی است؛ این را حتماً خود من به وجود نیاورده‌ام، چون من ناقصم و از ناقص کامل زاده نمی‌شود. این تصور مثل کلاهی است که می‌گوییم برای سر من گشاد است؛ من کوچکتر از آن هستم که خودم این تصور را در خودم به وجود آورده باشم و هر چیزی که مثل من است [کوچکتر از آن است که] این تصور را به وجود آورده باشد. چون من تصور «نامتناهی» دارم، مبدأ تصور نامتناهی باید نامتناهی باشد. حالا عبارت دکارت را برایتان می‌خوانم:

«... باقی می‌ماند یک امر و آن تصویری است که از خداوند در ذهن دارم، یعنی ذات نامتناهی و جاوید بی‌تغییر مستقل و همه‌دان و همه‌توان که خود من و هر چیز دیگری که موجود باشد معلول و مخلوق اوست. این تصور را حق این است که نمی‌توانم از خود ناشی بدانم، زیرا من وجود محدود و متناهی هستم، پس نمی‌توانم تصور ذات نامحدود و نامتناهی را ایجاد کنم، زیرا که حقیقت ذات نامتناهی قویتر از حقیقت ذات محدود است و ناچار باید تصور ذات نامتناهی در ذهن من از وجود نامتناهی ایجاد شده باشد.»

این هم جواب خیلی واضحی دارد و آن این است که تصور شیء و حقیقت شیء دو امر جداست. ذات نامتناهی از من بزرگتر است. البته اگر ذات نامتناهی در ذهن من

می‌بود، می‌گفتم این را من ایجاد نکرده‌ام، من کوچکترم از اینکه او را ایجاد کنم (یعنی معلول نمی‌تواند از علت خودش کامل الوجودتر باشد و علت نمی‌تواند از معلول خودش ضعیفتر باشد)، اما من تصور ذات نامتناهی را می‌کنم. آیا نفس این تصور ذهنی از من کاملتر است؟ نه، تصور شیء غیر از حقیقت شیء است، مثل این است که بگویید من آتش را تصور می‌کنم، بعد ما بخواهیم تمام خواص آتشی را که در خارج وجود دارد روی این آتش ذهنی بیاوریم، بگوییم آتش خارجی مثلاً می‌سوزاند، پس آتش ذهنی هم می‌سوزاند. آتش ذهنی تصور آتش است، درست است که تصور آتش رابطه‌ای ماهوی با خود آتش دارد اما عین آتش که نیست، اثر آتش در آن ظاهر نیست. بعد یک حرف دیگری را خودش می‌گوید و جواب می‌دهد:

"و اگر بحث کنند که آن تصور هم مانند تصور سردی و تاریکی امر عدمی است و ممکن است مخلوق ذهن باشد، جواب می‌گویم چنین نیست، ذات نامتناهی یعنی کمال مطلق و کمال مطلق امر عدمی نیست (۱)... من ناقصم و از نقص پی به کمال نمی‌توان برد، بلکه به سبب تصور کمال که در ذهن من هست به نقص خود برخورده و طالب کمال شده‌ام، و نیز کمال از تصورات مجعول نیست، زیرا که نمی‌توانم آن را متبدل و کم و بیش کنم"

(۲).

سخن کانت در رد "برهان وجودی"

این برهان وجودی در میان حکمای بعدی اروپا همین‌طور دنبال شده است. از آن جمله یک حرفی اسپینوزا حکیم معروف آلمانی یهودی‌الاصل گفته است ولی چون در آن، حرف خیلی تازه‌ای نیست، دیگر من معطل آن نمی‌شوم. لایب نیتس یکی از حکمای معروف اروپا (که او هم آلمانی است) همین برهان را باز به شکل دیگری قبول و تقریر کرده است، ولی کانت آلمانی آمده و این برهان را رد کرده است. این امر نشان می‌دهد که این برهان، برهانی نبوده و رد او هم رد بجایی است و ما بجای اینکه حرف اسپینوزا و لایب نیتس را بخوانیم و خودمان را معطل کنیم، فقط حرف کانت در رد نظریه آنها را برایتان نقل می‌کنیم. کانت گفته است:

پاورقی:

۱. البته این تصور، تصور امر عدمی نیست.

۲. خود کمال یا تصورش را؟!!

«چون در براهین حکما بر اثبات وجود باری نظر دقیق می‌کنیم، می‌بینیم همه منتهی به سه برهان اصلی می‌شود: یکی «برهان وجودی» که آنسلم آورده و دکارت و هم مشربان او یعنی اکثر حکمای جزمی و اصحاب عقل همان را به عبارات مختلف پذیرفته‌اند و به طور خلاصه این است که ما تصور کمال و ذات کامل را داریم، و ذاتی که وجود نداشته باشد کامل نیست. (چون ما تصور کامل را داریم و اگر وجود نداشته باشد کامل نیست، پس این تصور داشتن ملازم وجود داشتن است) (۱). ذات کامل حقیقی‌ترین ذوات است، پس چگونه ممکن است وجود نداشته باشد؟ و لزوم وجود برای ذات کامل مانند لزوم درّه است برای کوه یا لزوم وجود زاویه است برای مثلث. ولی عجب است که این استدلالیان توجه نمی‌کنند که وجوب کمال برای ذات کامل، پس از آن است که ذات کامل را متحقق بدانیم. می‌گوید شما که می‌گویید ذات کامل، آن که تا حالا فقط تصور کمال است. اول ثابت بکن که او وجود دارد، تا کمالش هم ثابت بشود؛ هنوز بحث در اصل وجود آن است) (۲). آریع کوه اگر موجود باشد، رّه لازم است اما اگر کوه نباشد، درّه هم نخواهد بود، و نیز ضرورت وجود زاویه برای مثلث سبب ضرورت وجود مثلث نمی‌شود (اگر مثلث باشد. زاویه دارد اما آیا چون مثلث زاویه می‌خواهد، حتماً باید مثلثی وجود داشته باشد؟ نه) (۳). به عبارت دیگر تصور درّه را برای کوه واجب می‌دانیم (اما به شرط اینکه کوهی باشد) (۴). اما وجود کوه از کجا واجب شد؟ پس همچنین تصدیق می‌کنیم که تصور وجود برای تصور ذات کاملی باشد، ما برایش تصور وجود می‌کنیم اما از کجا که وجود داشته باشد؟ (۵). این حکم در مقام تمثیل مانند آن است که کسی بگوید من تصور صد پاره زر مسکوک دارم، پس صد پاره زر مسکوک در بغل دارم. (ریشه همه اینها این شد که ما چون تصور ذات کامل را داریم، پس او وجود دارد، می‌گوید عجب حرفی است! این دلیل نمی‌شود که چون ما تصور می‌کنیم، او وجود دارد) (۶). البته ممکن است شما صد پاره زر مسکوک داشته باشی اما بسیار فرق باشد از اندیشه تا وصول همچنین وجود ذات کامل را منکر نیستیم اما تصورش مستلزم وجودش نیست" (۷).

پاورقی:

۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ جمله داخل پرانتز از استاد است.

۷. سیر حکمت در اروپا، ص ۲۵۹ و ۲۶۰.

می‌گویند من وجود ذات کامل را منکر نیستم اما اینکه شما او را تصور می‌کنید و بعد وجودش را اثبات می‌کنید، این حرف حرف درستی نیست. این را هم عرض کنم که این برهان وجودی که این آقایان آورده‌اند، خیلی حرف بی‌پایه‌ای است.

اصالت وجود

حکمای ما از راه دیگری وارد شده‌اند و آن راه بکلی غیر از این راههاست. آنها یک مطلبی را به ثبوت رسانیده‌اند که این مطلب صد درصد در دوره اسلامی مستحدث است و حتی متعلق به بعد از دوره ابن سیناست تا دوره ابن سینا هم نبوده است و به نام "اصالت وجود" معروف است. "اصالت وجود" در مقابل "اعتباریت ماهیت" است (۱) که خود این هم البته مسأله‌ای مفصل و طولانی است. ما در اصول فلسفه ثابت کرده‌ایم که برخلاف آنچه که معروف است و خیلی از افراد گمان می‌کنند که مسأله "اصالت وجود" یک مسأله قدیمی و کهن است، این طور نیست. صدرالمتألهین همیشه دأبش این است که وقتی مطلبی را اثبات می‌کند، می‌گردد بلکه از گوشه و کنار حرف افرادی، قرآینی از حرفهای بزرگان به وجود آورد که [نشان دهد] آنها هم این حرف را گفته‌اند. برای اینکه خودش را از تنهایی خارج کند و دیگران حرفش را قبول کنند کوشش می‌کند که از گوشه و کنار حرفهای دیگران شواهدی بیاورد. چون اغلب این طور است که سخن کسی را که حرف تازه می‌گوید قبول نمی‌کنند. لذا می‌گویند بزرگان پیشین هم نظر به همین حرف داشته‌اند. بعدها برای دیگران این تخیل پیدا شده که شاید اصلاً مسأله "اصالت وجود" به همین شکل مطرح بوده است. نه اینکه من بخواهم بگویم قبلیها اصالت وجودی نبوده‌اند، [بلکه] اصلاً قبل از اواخر قرن دهم و اوایل قرن یازدهم هجری، مسأله‌ای به نام "اصالت وجود" و "اصالت ماهیت" مطرح نبوده است. شما اگر در تمام کتابهای ابن سینا که یک فیلسوف بزرگ درجه اول است از اول تا به آخر بگردید، نه کلمه "اصالت وجود" و نه کلمه "اصالت ماهیت" و نه یک کلمه دیگری که مفید این معناها باشد، پیدا نمی‌کنید و اصلاً این مسأله مطرح نیست. آن چیزی هم که ملاصدرا می‌گوید این است که

پاورقی:

۱. [نه به این معنی که ایندو ضد یکدیگرند، بلکه به این معنی که مستلزم یکدیگرند].

بعضی از حرفه‌هایی که بوعلی گفته است با "اصالت وجود" جور درمی‌آید. من هم قبول دارم، کما اینکه بعضی از حرفه‌های دیگر او هم با "اصالت ماهیت" جور درمی‌آید.

ملاصدرا می‌گوید اصلاً آنچه که در خارج حقیقت دارد، نفس هستی است، اشیاء دیگر (هر چیز دیگری که ما می‌گوییم) مثل جلوه‌ها و اعتباراتی است از هستی که در ذهن ما می‌آید. ما می‌گوییم انسان هست، درخت هست، سنگ هست، خیال می‌کنیم آن که متن واقع را تشکیل می‌دهد انسان است که دارای صفتی است به نام هستی، درخت خودش چیزی است با صفتی به نام هستی، سنگ چیزی است با صفتی به نام هستی، این طور نیست. هستی وجود دارد، آن هستی سنگ که وجود دارد، یک هستی خاصی است و ذهن شما وقتی با آن هستی برخورد می‌کند، از آن یک جلوه‌ای پیدا می‌کند و آن نقشی که در ذهن شما می‌آید سنگ یا ماهیت نامیده می‌شود. در واقع این طور نباید بگوییم: سنگ هست. اگر بخواهیم حقیقت را بگوییم، باید بگوییم: هستی در یک جا سنگ است، هستی در جای دیگر انسان است، هستی در جای دیگر درخت است. هستی تنوعات مختلفی پیدا می‌کند، درست مثل امواج دریا که آب، امواج مختلف پیدا می‌کند، در یک جا این شکل را پیدا می‌کند و در جایی شکل دیگر. آن که واقعا وجود دارد خود همین آب دریاست، این رنگها، شکلها و تعینات به علل خارجی پیدا می‌شوند. این معنی اجمالی از "اصالت وجود" است.

او حرفش را روی تصور نیاورده که ما تصویری داریم از ذات کامل، تصویری داریم از وجود مطلق، تصویری داریم از لایتناهی. بعد که ثابت می‌شود تمام معانی و مفاهیمی که از اشیاء خارجی داریم، تعیناتی است که ذهن ما از هستیها درک می‌کند و آن که واقعا وجود دارد خود هستی است، روی هستی تأملی می‌کند که خود هستی چیست؟ روی هستی در ذات خودش حساب می‌کند.

در تقسیم اولی در ذهن انسان این طور می‌آید که هستی ممکن است دو جور باشد: یکی آنکه ناقص و محدود باشد، دیگر آنکه کامل باشد. آنچه طبیعت هستی ایجاب می‌کند که لازمه هستی بودن آن است کمال مطلق، ضدیت با نیستی، ابدیت و همیشگی بودن است. محدودیت، عدم و نیستی است. این عدم و نیستی را باید ببینیم از کجا پیدا می‌شود، والا اگر ما در ذات هستی تعمق کنیم، ذات هستی مساوی با وجوب وجود، لانهایی و کامل مطلق بودن است. آنگاه ناقص بودن، محتاج بودن، تمام اینها ناشی از جای دیگر است، ناشی از چیست؟ وقتی که ذات هستی علیت پیدا

می‌کند (یعنی هستی دیگری به وجود می‌آورد)، آن چون معلول است، لازمه معلولیتش تأخر و نقص و عدم است، نه لازمه ذاتش؛ اصلاً لازمه ذات هستی کمال مطلق است.

در این جا همین قدر خواستم مقایسه‌ای شده باشد میان آن برهانی که دیگران از راه وجود وارد شده‌اند و نام آن را «برهان وجودی» گذاشته‌اند (که از راه تصور وارد شده‌اند) و این راهی است که به نام «برهان صدیقین» معروف است، که این هم از راه وجود است و حکیم مشرق زمینی خودمان از این راه وارد شده است. خواستم عجالاً تفاوت این دو راه معلوم شود.

خلاصه حرف ملاصدرا این است: در وجود و هستی، آن که اصالت و واقعیت دارد - و دیگر باقی هر چه هست، اعتبارات است - خود هستی است. البته در باب هستی، مسأله وحدت حقیقت هستی هم که به نام «وحدت تشکیکی وجود» معروف است، اصل مسلمی است که هستی نمی‌تواند حقایق متباین باشد؛ هستی اگر هستی‌ها هم باشد، اختلاف به شدت و ضعف و کمال و نقص می‌تواند باشد، هستی‌ها نمی‌توانند با یکدیگر مغایر بالذات باشند. پس طبیعت هستی یک حقیقت بیشتر نیست و این حقیقت، واجب الوجود است؛ یا واجب الوجود بالذات است یا اگر واجب الوجود بالذات نیست، اثر و

فعل واجب الوجود بالذات است، یعنی نقص و تأخر از ناحیه معلولیت برای او پیدا شده است (۱)، طبیعت هستی معلولیت را ایجاب نمی‌کند. اگر بخواهیم درست دقت کنیم، معنایش این می‌شود که هستی در درجه اول خداست و در درجه دوم و به واسطه خدا و واجب الوجود (یعنی به واسطه معلولیت) هستی‌های ممکن قابل تصور و قابل تحقق است والا لازمه ذات هستی همان نامحدودیت و وجوب وجود و قیام به ذات است. این چون یک حرف خیلی غامضی است، دیگر ما بیش از این نمی‌توانیم آن را در اینجا تعقیب کنیم. این هم خودش یک راهی است که البته راه بسیار قوی و محکمی است، اما مشروط به این است که انسان بحث‌های "اصالت وجود" و "وحدت وجود" و یک سلسله بحث‌های دیگر را قبلاً خوانده باشد. این بحث در جلسه ما فقط جنبه آشنایی دارد و بس. در اینجا ما بحث "دله اثبات صانع" را خاتمه می‌دهیم.

پاورقی:

۱. حالا صحبت وحدت واجب الوجود مطرح نیست، توحید را عجالاً طرح نکرده‌ایم.

دو سه بحث دیگر داریم. یک بحث، بحث "یگانگی" است که آن خودش یک مسأله علیحده است. بعد از اینکه واجب‌الوجود و خدا را ثابت کردیم، چه دلیلی داریم بر اینکه او یکی است و بیش از یکی نیست؟ دو بحث دیگر داریم که از این بحثها خیلی ساده‌تر است و خیال می‌کنم لازم است که ما وارد آنها بشویم. یک بحث، برگشت به حرفهای گذشته است. ما راجع به نظام عالم که بحث کردیم، تا این حدود قبول کردیم که این برهان (برهان نظم) برهان خوبی است. نظریه‌ای در علوم امروز پیدا شده است که این نظریه را رد دلیل‌الهیون از راه نظام عالم دانسته‌اند و آن همان نظریه "تکامل" و به عبارت دیگر "داروینیزم" است. اساس استدلال‌الهیون در نظام عالم، بیشتر روی موجودات زنده است و عده‌ای آمده‌اند گفته‌اند که بعد از کشف داروینیزم و اصول و نوامیسی که داروین و غیره در زمینه تکامل بیان کرده‌اند، دیگر دلیلی بر وجود خدا نیست، چرا؟ برای اینکه آنها ثابت کرده‌اند که با یک سلسله اصول طبیعی و مادی، همین نظام متقین قابل توجیه است. شما می‌گفتید مثلاً این انسان که الان به وجود آمده است با این نظام متقنی که در وجودش هست، حتماً باید صانع شاعر مدبری داشته باشد، ولی ما ثابت می‌کنیم که با همین قوانین کور طبیعت هم این خلقت منظم قابل توجیه است، با اصل حب به ذات، اصل تنازع بقا، اصل انتخاب طبیعی، اصل وراثت، با همین قوانین کور مادی طبیعی می‌شود این نظام حیرت‌انگیز را در دنیا توجیه کرد.

ما نمی‌خواهیم قانون تکامل را رد کنیم و بگوییم اصلاً حرف داروین غلط است، زیرا اولاً این مطلب مربوط به زیست‌شناسی است و در صلاحیت ما نیست که راجع به مسائل زیست‌شناسی اظهار نظر کنیم، دیگر اینکه اصلاً این مطلب مربوط به مسأله توحید نیست، بلکه ما باید ببینیم آیا این قوانین طبیعی کافی است برای تکاملی که داروین گفته است یا حتی قانون تکامل داروین را هم باید با اصول خداشناسی توجیه کرد؟ ما معتقد به این [نظر] هستیم، یعنی تا پای اصول ماوراءالطبیعی به میان نیاید، قانون داروین هم قابل توجیه نیست. قانون داروین یک قانون مادی نیست، از نظر توحیدی یک قانون الهی است. حالا کسی بیاید بگوید که مسأله ابتدای خلقت

موجودات با کتابهای آسمانی جور درمی‌آید یا جور در نمی‌آید، یک مطلب است، با توحید جور درمی‌آید یا جور در نمی‌آید، مطلب دیگری است. اگر از نظر توحیدی بحث کنیم، قانون داروینیزم یک قانون توحیدی است.

مسأله "خیر و شر"

یک مسأله دیگر به اصطلاح حکما مسأله "خیر و شر" است. یکی از ادله مخالفی که می‌آورند، این است که می‌گویند اگر خدایی در عالم می‌بود، اینهمه شرور و نواقص در دنیا نبود، مثلا مرگ در دنیا نبود، درد در دنیا نبود، ظلم در دنیا نبود. می‌گویند در کنار آن نظمهایی که ما در عالم می‌بینیم که آنها ما را بر وجود خدا دلالت می‌کند، یک بی‌نظمیهایی هم در عالم می‌بینیم که آنها هم دلالت می‌کند بر اینکه خدایی نیست، اینها را چطور جواب می‌دهید؟ اگر خدایی در عالم باشد، باید هر چه هست همه خیر باشد، شری نباید وجود داشته باشد، پس این شروری را که در عالم وجود دارد چگونه توجیه کنیم؟ این هم به نظر من یک مسأله خوبی است.

درباب یگانگی خداوند، در خود قرآن روی آن استدلال شده است، «لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا» (۱) یک استدلال منطقی فلسفی در قرآن است، یا: «قل لو كان معه الهة كما يقولون اذا لا بتغوا الي ذی العرش سبيلا، سبحانه و تعالی عما يقولون علوا كبيرا»، (۲)، یا در سوره "قذافح" می‌فرماید: «... اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون» (۳). اصلا قرآن روی این [مطلب] استدلال عقلانی کرده است.

البته قبول دارم که این بحث، بحثی است در حدود بحثهای خشک فلسفی، ولی آن دو مطلب دیگر [داروینیزم و مسأله خیر و شر] مطالب سر راست ساده‌ای هستند. جلسه آینده وارد بحث داروینیزم می‌شویم، بعد اگر آقایان خواستند، وارد مسأله توحید هم می‌شویم.

پاورقی:

۱. انبیاء / ۲۲
۲. اسراء / ۴۲ و ۴۳
۳. مؤمنون / ۹۱

پاسخ به شبهات

۱. توحید و تکامل

بحث امروز ما به مناسبت بحث توحیدی خودمان، درباره مسأله تکامل و تبدل انواع است. در واقع بحث ما درباره توحید و مسأله تکامل است، یعنی می‌خواهیم ببینیم که آیا مسأله تکامل و تبدل انواع با اصل توحید و خداشناسی و اعتقاد به خدا منافات دارد و یا لااقل بعضی از دلایل خداشناسی را از اعتبار می‌اندازد، یا نه، این‌طور نیست؟ اگر این‌طور نیست، باز دو جور است: یک وقت می‌گوییم در مسأله تبدل انواع، اصل خداشناسی بیشتر تأیید می‌شود و دلایل خداشناسی بیشتر پیدا می‌شود، و یک وقت می‌گوییم نه، در مسأله خداشناسی فرق نمی‌کند که انسان معتقد به تبدل انواع باشد یا معتقد به ثبات انواع باشد.

ما جمله‌ای را که مکرر عرض کرده‌ایم باز تکرار می‌کنیم: به اندازه‌ای که معمولاً در تاریخ علوم و تاریخ ادیان حرف بی‌اساس و یاوه گفته شده است، در هیچ موضوع دیگری این‌قدر یاوه گفته نشده است، زیرا غالباً بلکه همیشه این‌جور تاریخ نویسی را افرادی انجام می‌دهند که خواه ناخواه قادر نیستند بر همه علوم احاطه داشته باشند تا بتوانند تاریخ صحیحی برای آنها بنویسند، علاوه بر سوء نیت‌هایی که گاهی در این میان وجود پیدا می‌کند.

دو فرضیه درباره پیدایش انواع

امروز غالباً در کتابهایی که راجع به "تبدل انواع" نوشته‌اند، مسأله را به این شکل طرح کرده‌اند که درباره پیدایش انواع گوناگون جاندار در دنیا، دو فرضیه وجود داشته است و بیش از دو فرضیه هم امکان ندارد وجود داشته باشد: یک فرضیه فرضیه "ثبات انواع" است که نام آن را گاهی فرضیه "خلقت" می‌گذارند (یعنی خلقت مساوی است با ثبات انواع، قائل می‌شویم که انواع ثابتند، پس مخلوقند) و نظریه دیگر نظریه "تبدل انواع".

حالا چرا اسم نظریه "ثبات انواع" را نظریه "خلقت و آفرینش" می‌گذارند؟ می‌گویند برای اینکه اگر انواع ثابت باشند، ناچار باید قائل بشویم که هر نوعی از انواع در یک روز معین و در یک وقت معین، از عدم یا از یک گل و خاکی به طور ناگهانی به وجود آمده است، با یک وضع غیر عادی و غیرطبیعی (ماوراءالطبیعی) خلق شده است، همان طوری که درباره خلقت آدم گفته می‌شود، هر جفتی از جفتهای حیوانات، در چند هزار سال و یا چند میلیون سال پیش، بعد از آنکه اصلاً نبود و هیچ سابقه‌ای هم در این دنیای خاکی نداشت، یکمرتبه مشیت الهی اقتضا کرد که فلان نوع مثلاً نوع گوسفند به وجود بیاید، برای اولین بار بدون سابقه‌ای یک جفت گوسفند نر و ماده خلق کرد و از اینجا موضوع پیدایش گوسفند پیدا شد و بعد تناسل کردند تا به امروز. عین این حرف در اسب و شتر و طیور و در همه حیوانات می‌آید. این مسأله به همین شکل، بسیار مطرح شده است.

بعضیها برای اینکه از خداشناسی و اعتقاد به خدا دفاع کنند، آمده‌اند با نظریه "تبدل انواع" مبارزه کرده‌اند، به دنبال اشکالات آن بوده‌اند که ثابت کنند انواع ثابتند و ابتدای زمانی دارند. قهراً در نقطه مقابل هم برای اثبات مادیت (که خدایی نیست) گفته‌اند انواع حتماً متبدل شده‌اند، پس خدایی وجود ندارد. همه می‌دانند که خود داروین که یک زیست‌شناس بوده است شخصاً یک آدم مادی نبوده است، معتقد به خدا و مذهبی بوده و هرگز نخواسته است از نظریات خودش این استنتاج را کرده باشد که پس خدایی وجود ندارد. حتی می‌گویند در آن دم آخر هم کتاب مقدس را روی سینه خودش چسبانده بود. ولی از روی جهالت یا هر چیز دیگری، طرفداران و

مخالفین توحید از دو طرف که آنها "ثبات انواع" را به آن شکل به مسأله توحید چسباندند و اینها از این طرف "تبدل انواع" را به مادیت کار را به جایی کشانیدند که اساساً نظریه داروین یک نظریه صد درصد مادی تلقی شد و اثبات نظریه "تبدل انواع" نوعی موفقیت برای مادیگری و شکست برای خداشناسی در میان مردم تلقی شد.

ما اینجا در دو قسمت باید بحث کنیم. یک قسمت در همین موضوعی که عنوان کردیم که قطع نظر از اینکه در کتب مقدس مذهبی دنیا چه آمده است، از نظر اینکه ما خداشناسی را یک مسأله علمی و عقلی می‌دانیم نه شرعی و تعبدی (یعنی نمی‌گوییم چون در دین آمده است که خدایی هست، پس بگوییم خدایی هست)، معتقدیم دلایل عقلی و علمی هم اقتضا می‌کند که ما قائل بشویم خدایی هست. پس ما از نظر فن و علم خداشناسی و از نظر قانون عقل باید حساب کنیم که آیا اعتقاد به وجود خدا ملازم است با اعتقاد به "ثبات انواع" و "خلقت" به همین شکلی که گفته‌اند، یا نه؟ مرحله دوم این است که اگر نظریه "تبدل انواع" ثابت شد و فرضاً با اصل توحید هم منافات نداشته باشد، آیا با آنچه در کتابهای مقدس (قرآن و تورات) آمده است منافات دارد یا ندارد؟

نظریه "تبدل انواع"

اما مرحله اول: رابطه مسأله توحید و تکامل. اولاً اینکه گفته می‌شود که از قدیم در دنیا دو نظر بیشتر وجود نداشته است، یکی نظریه "تبدل انواع" و یکی نظریه "حدوث انواع"، از نظر تاریخ علم و فلسفه یکی از دروغهای دنیاست. این دو نظریه البته وجود داشته است. نظریه "تبدل انواع" هم یک نظریه بسیار قدیمی است، نه تنها ما می‌گوییم قدیمی است، بلکه همه معتقدند که قدیمی است. حتی در این کتابهای قدیمی خودمان مثل شفای بوعلی و اسفار ملاصدرا، این نظریه را از قدمای یونانیها نقل کرده‌اند و خود فرنگیها هم مکرر از آنها نقل کرده‌اند. تاریخ علم از حدود پانصدسال قبل از میلاد، نظریه "تبدل انواع" را نشان می‌دهد. مردی به نام انکسیمندروس (۱) (به

پاورقی:

۱. گویا تلفظ فرانسوی آن "انکسیماندر" است.

"تعبیر حکمای قدیم) و مرد دیگری به نام انباذقلس (۱) نظریه‌شان از قدیم بوده‌اند انواع از یکدیگر مشتق شده‌اند. حتی در کتاب فلسفه النشوء والارتقاء که شبلی شمیل معروف لبنانی نوشته است، (۲) در یکی از مقدماتی که برای این بحث ذکر می‌کند، تاریخچه نظریه تطور (نشوء و ارتقاء) را ذکر می‌کند و در آنجا اقرار می‌کند که این نظریه دو هزار و پانصد سال سابقه دارد. پس یک نظریه در میان علما و فلاسفه دنیا همین نظریه نشوء و ارتقاء بوده است. البته آنها آن عواملی را که بعدها لامارک، داروین و بعد از داروین بیان کرده‌اند، به این دقت بیان نکرده‌اند ولی اصل این نظریه (که انواع از یکدیگر اشتقاق پیدا کرده‌اند و انواع در اصل خیلی کم بوده یا بیشتر از یک نوع نبوده است) وجود داشته است. حتی راجع به اینکه اولین حیوانی که در دنیا به وجود آمده است چگونه بوده، دریایی بوده است یا صحرایی یا به صورت کرمهایی بوده که در لجنزارها به وجود آمده‌اند، حرفهایی گفته‌اند.

نظریه "خلقت"

نظریه دیگر همان نظریه‌ای است که اسم آن را نظریه "خلقت" گذاشته‌اند، یعنی ثبات انواع براساس حدوث زمانی انواع. عامه مردم عقیده‌شان این‌طور بوده که یک روزی بوده است که انسان نبوده، بعد بی‌سابقه و ناگهانی یک جفت انسان آفریده شده، یک روز بود که گوسفند نبود، بی‌سابقه و ناگهانی یک جفت گوسفند آفریده شد، و همچنین حیوانات دیگر. این نظریه یک نظریه عامی و مربوط به عامه مردم تلقی می‌شد، نه یک نظریه فیلسوفانه. هیچ فیلسوفی پیدایش انواع را به این شکل قبول نکرده است، یا سکوت کرده و یا خلاف این را گفته است.

پاورقی:

۱. گویا تلفظ فرانسوی آن "امپیدوکل" است.

۲. این کتاب ترجمه عربی بنیاد انواع داروین است ولی [مترجم] تنها به ترجمه آن اکتفا نکرده، بلکه شرح بخنر (که صد درصد مادی بوده) را هم ذکر کرده است. بعلاوه خودش مقدمات و مقالات دیگری هم اضافه کرده است. بنیاد انواع کتاب کوچکی است، اما فلسفه‌النشوء والارتقاء دو جلد بزرگ شده است.

نظریه "ثبات انواع براساس قدمت انواع"

در اروپا از باب اینکه نظریه فیلسوفانشان با همین نظریه عامه مردم که با کتاب مقدس تطبیق می‌کرد یکی بود، لذا همین دو نظر بیشتر وجود نداشت، ولی در واقع یک نظریه دیگری هم در دنیا بوده است اگر چه آن نظریه هم درست نیست و تأیید نمی‌شود و آن نظریه ثبات انواع براساس قدمت انواع نه براساس حدوث انواع است، یعنی می‌گفتند نوع انسان از نوع دیگری مشتق نشده است، ولی این‌طور هم نیست که این نوع حادث باشد که در ده هزار سال یا صد هزار سال یا میلیونها سال پیش به طور ناگهانی و بی‌سابقه پیدا شده، بلکه این "نوع" قدیم است و قدمت دارد، یعنی تا بی‌نهایت که ما جلو برویم، نوع انسان وجود داشته، و همچنین انواع دیگر، تمام انواعی که امروز در عالم وجود دارند، به همین شکلی که امروز هستند بوده‌اند و همیشه هم بوده‌اند. فیلسوفانی نظیر ارسطو و ابن‌سینا از آن جهت که فیلسوف بوده‌اند نه از آن جهت که متعبد به یک دین و شریعتی بوده‌اند اساس فکر فلسفی‌شان بر این بوده است که انواع همیشه بوده‌اند.

نظریه گروهی از حکما درباره پیدایش انواع

در کتابهای منطق مثل حاشیه ملا عبدالله وقتی می‌خواستند مثال ذکر کنند درباره اینکه افراد یک نوع نامتناهی باشد، می‌گفتند مثل نفوس ناطقه به عقیده حکما. به عقیده حکما عدد نفوس ناطقه (نفوس انسانی) متناهی نیست، چرا؟ چون زمان متناهی نیست و در هر زمانی هم انسان بوده است، پس عدد نفوس ناطقه لایتناهی است. این نظریه نظریه‌ای بوده براساس طبیعیات و فلکیات قدیم، یک پایه توحیدی داشته است و یک پایه طبیعی. پایه توحیدی‌اش این بوده است که قبلا هم عرض کردم آن طبقات از حکما [انفکاک خلقت از خالق را] نمی‌توانستند قبول کنند و قبول هم نمی‌کردند، و نظریه آنها در این حدود درست است. از نظر علم الهی می‌گفتند که تا خدا بوده است، خلقت هم بوده است. چون ذات الهی ازلی است، فیض و خلقت الهی هم ازلی است. انفکاک خلقت از خالق را به هیچ وجه نمی‌پذیرفتند و قابل قبول

نمی‌دانستند، یعنی اگر کسی خیال کند ذات خدا ازلی است ولی این ذات ازلی، بلامخلوق بوده، مدتی بوده، یکمرتبه مثلاً در صدهزار سال پیش، یک میلیون سال، صد میلیون سال، میلیاردها سال پیش بالاخره هر چه بگوییم، این زمان محدود می‌شود و او نامحدود است به فکر خلقت کردن افتاد، این غلط است. خوب، تا اینجا حرف درستی است. ولی از طرف دیگر در طبیعات قدیم درباره افلاک یک عقیده خاصی داشته‌اند، درباره زمین هم عقیده خاصی داشته‌اند. وضع افلاک را وضعی می‌دانستند که تغییر ناپذیر است، یعنی هیچ‌وقت تغییری در وضع افلاک پیدا نمی‌شود، در گذشته این طور بوده، در آینده هم این‌طور خواهد بود. از این دو نظریه، نظریه سومی تکوین پیدا می‌کرد و آن اینکه پس انواع عالم همیشه بوده‌اند و همیشه هم خواهند بود. پس معلوم شد اینکه می‌گویند در دنیای علم دو نظریه بیشتر وجود نداشته است. حرف غلطی است، در دنیای علم و فلسفه سه نظریه وجود داشته است.

بررسی نظریات فوق

حالا بیاییم راجع به این نظریات صحبت کنیم. اما فیلسوفان قدیم مثل ارسطو و ابن‌سینا، چون امروز یک پایه نظریه آنها متزلزل شده، اساس دلیلشان متزلزل است. آن قدمی که برای انواع انسان قائل بودند، برپایه این خلقت خاصی بود که برای ساختمان زمین و آسمان قائل بودند، و چون بکلی اساس آن فلکیات متزلزل است، یک پایه حرف آنها متزلزل است. امروز ثابت شده است که وضع این زمین ما در میلیونها سال پیش با امروز خیلی متفاوت بوده است و وضعیتش طوری بوده که امکان نداشته است جاننداری بر روی آن زندگی کند. نه اینکه آنها وضع زمین را از هر جهت ثابت می‌دانستند، افرادی مثل ابن‌سینا تصریح می‌کنند که هزاران تغییر بر روی زمین پیدا شده، حتی به این موضوع که محل دریاها تبدیل به خشکی و خشکی تبدیل به دریا می‌شود [تصریح می‌کنند]. حتی می‌گویند اول کسی که فسیل را کشف کرده است، ابن‌سیناست، و این مطالب در کتاب او هست. ولی این مطلب که یک روزی بوده است که زمین قابلیت این که موجود جاندار بر رویش زندگی کند نداشته است، در فرضیه قدما نبوده است. از نظر علم امروز تقریباً ثابت و محقق است که یک روزی بوده است که زمین چنین قابلیتی که جاننداری بر رویش زندگی کند، نداشته است.

پس آن نظریه که انواع قدمت دارند، باید از میان برود.

آمدیم سراغ نظریه دوم و سوم، یکی نظریه "تبدل انواع"، یکی هم نظریه ثبات انواع براساس حدوث ناگهانی انواع. ما درباره تبدیل انواع صحبت می‌کنیم. ما نمی‌خواهیم این را اثبات کنیم که همه انواع حدوث ناگهانی پیدا کرده‌اند و آن را ملازم با توحید بدانیم، می‌خواهیم بگوییم که ما در اینجا تابع علوم هستیم، می‌خواهیم ببینیم که آنچه علوم در این زمینه گفته‌اند (که مربوط به زیست‌شناسی است) با مسأله خدانشناسی وفق می‌دهد یا نمی‌دهد؟ ما اینجا ثابت خواهیم کرد که در این زمینه دو اشتباه وجود دارد: یک اشتباه از طرف طرفداران تبدیل انواع، و یک اشتباه از طرف طرفداران بی‌سواد خدانشناسی.

اما اشتباهی که از طرف طرفداران تبدیل انواع هست، این است که خیال کرده‌اند اصولی که آنها برای تبدیل انواع ذکر کرده‌اند، کافی است برای توجیه تبدیل انواع. ما می‌خواهیم ثابت کنیم هیچیک از اصولی که در این زمینه ذکر کرده‌اند، نه اصول لامارک، نه اصول داروین و نه اصول کسانی که بعد از داروین آمدند و نظریه او را تکمیل و عوض کردند نمی‌گویم باطل است کافی نیست برای توجیه پیدایش انواع. باز چاره‌ای نیست از اینکه همین پیدایش تدریجی و تکاملی انواع را باید براساس مسأله خدانشناسی توجیه کرد، یعنی باید مسأله خدانشناسی را هم در آن دخالت داد.

اشتباهی که از ناحیه آن طرفدارها شده که اینها همه در اروپا صورت گرفته است این است که خیال کرده‌اند خدانشناسی مستلزم ثبات انواع است، آنها با اعتقاد به یک حدوث آنی، و کوشش کرده‌اند بگویند اصولی که لامارک و داروین ذکر کرده‌اند بی‌اساس است، در صورتی که این اصول همه با اساس است ولی برای توجیه پیدایش حیوانات کافی نیست.

پس بحث ما قهراً روی حسابهای خودمان، به یکی از دلایلی که درباب اثبات صانع آورده‌ایم ارتباط پیدا می‌کند. یکی از دلایل ما درباب اثبات صانع این بود که از راه نظم استدلال می‌کردیم و در مسأله نظم هم بیشتر به موجودات زنده تکیه می‌شود. اگر آن اصول طبیعی که امثال لامارک و داروین در پیدایش انواع ذکر کرده‌اند کافی باشد برای تبدیل انواع، آن استدلال و برهانی که ما از راه نظم ذکر می‌کردیم مخدوش می‌شود، و اگر کافی نباشد نه تنها آن استدلال مخدوش نمی‌شود، بلکه تأیید می‌شود.

کسانی که از راه نظم استدلال می‌کردند، می‌گفتند ما ساختمان یک گیاه یا یک حیوان را که مطالعه می‌کنیم، آن قدر نظم در آنجا مشاهده می‌کنیم که به طور واضح دخالت یک قوه مدبر (قوه‌ای که کار را براساس توجه به هدف و از روی درک و حکمت انجام می‌دهد) محرز است. اگر اصولی که لامارک و داروین گفته‌اند کافی باشد برای پیدایش این نظم، در این صورت این دلیل از ادله ما برای اثبات خدا از میان می‌رود. فرض کنید که مثلاً ما می‌گفتیم وجود دندان با این ترکیب و نظم که یک هماهنگی خاصی با زندگی و احتیاجات موجود زنده دارد، دلالت می‌کند بر این که در به وجود آمدن دندان یک تدبیر در کار بوده و عقل و شعور در پیدایش آن دخالت داشته است. اگر کسی گفت نه، می‌شود با اصول طبیعی لایشر این را توجیه کرد بدون اینکه به قوه مدبری احتیاج باشد، دیگر این دلیل از کار می‌افتد و مخدوش می‌شود. چون خود نظریه تبدیل انواع هم به تدریج متکامل شده است، ما باید به ترتیب این نظریه‌ها را ذکر کنیم ولی از نظر هدف خودمان آن را تعقیب نماییم.

نظریه لامارک درباره پیدایش انواع

در عصر جدید کسی که برای اولین بار معروف شده که این نظریه را اظهار کرد (۱) و به نام او بیشتر معروف شد، یک مرد فرانسوی زیست‌شناس به نام لامارک بود. لامارک معتقد شد که این نوعی که ما امروز می‌بینیم، از یکدیگر اشتقاق پیدا کرده‌اند و این تغییراتی که در انواع وجود دارد، حتی اعضا و جوارح مختلفی که در هر موجود زنده به وجود آمده است تابع یک اصول طبیعی است. اولین چیزی که او متوجه شد موضوع تأثیر محیط در موجود زنده بود، متوجه شد که محیط طبیعی، وضع آب و هوا و گرما و سرما و زیاد و کم بودن آذوقه و مثلاً دشمن زیاد داشتن و دشمن نداشتن (خصوصیاتی که محیط طبیعی و جغرافیایی به وجود می‌آورد) [او به طور کلی] محیط‌های مختلف بر روی حیوان اثر می‌گذارد، به این معنا که محیط خاص عکس‌العمل خاص در حیوان به وجود می‌آورد. حیوان مجبور است در هر محیطی برای ادامه زندگی خودش نوعی کار را صورت بدهد و اجباراً آن نوع کار را صورت می‌دهد. در اثر اینکه اجباراً نوعی

پاورقی:

۱. نه اینکه برای اولین بار حتی در اروپا اظهار کرده است، غیر از او هم بوده‌اند.

کار را باید صورت بدهد، خودکار - که برایش عادت می‌شود زیرا مجبور می‌شود قسمتی از بدن خودش را به وضع مخصوصی به کار بیندازد - سبب می‌شود که این حالت در او به وجود بیاید که عضوی را زیاد استعمال کند و عضو دیگری را استعمال نکند، و این تغییرات را در وضع بدنش به وجود می‌آورد. بعد همین تغییرات به وجود آمده، از راه ارث به فرزندان او منتقل می‌شود. بعد در فرزند او همین تغییر متراکم به واسطه اینکه او هم در همان محیط قرار گرفته است کم‌کم بیشتر می‌شود، بعد در نسل او و همین‌طور [نسل‌های بعدی] ادامه پیدا می‌کند.

مثال معروفی که ذکر کرده است موضوع زرافه است. می‌گوید مثلاً ما زرافه را می‌بینیم که قسمت قدامی بدنش از قسمت خلف بدنش بلندتر است و مخصوصاً گردنش خ یلی درازتر است. علت این بوده است که این حیوان در یک محیطی قرار گرفته که در آن محیط آذوقه و علف روی زمین نبوده و مجبور بوده که از درختها تغذی کند و برگ درختها را بخورد، مجبور بوده گردن خودش را بکشد و قسمت قدامی بدن خودش را همیشه به طرف بالا کش بیاورد. این عمل مرتب تکرار شده است و در اثر تکرار، خود به خود گردن این حیوان در همان زمان حیات خودش یک مقدار کشیده‌تر شده است. (مثل اینکه می‌گویند والیبال بازی کردن قد انسان را بلند می‌کند). او این کار را کرده، و گردنش یک ذره بلند شده است، به شرط اینکه نر و ماده هر دو این‌طور باشند، او می‌گوید انتقال از راه وراثت شرطش این است که این خصوصیت در هر دو جنس باشد، زرافه نر این کار را کرده، زرافه ماده هم این کار را کرده است، بعد ایندو توالد کرده‌اند، بچه‌ای که از اینها به وجود آمده، از همان ساعت اول با گردن مثلاً یک سانتی متر بلندتر به دنیا آمده است. بچه او هم که بزرگ شده، در همین محیط بوده و باز مجبور بوده است از برگهای درختها استفاده کند، باز مجبور بوده گردن خودش را کش بیاورد و مرتب کش آورده است، گردن نسل بعدی مثلاً دو سانتی‌متر از نسل پیشین درازتر بوده است و همین‌طور... تا به اینجا رسیده است.

روی همین حساب خواسته است تمام تغییرات و اختلافاتی را که میان انواع موجودات زنده هست، از همین راه توجیه کند. مثلاً فرض کنید ما انسان را حالا می‌بینیم به این شکل مستوی القامه است، روی دو پا راه می‌رود، دستهایش این جور و انگشتهایش این جور است، می‌گوید این انسان با آن گوسفند در ابتدا یک جور بوده‌اند، این محیطهای مختلف است که گوسفند را تدریجاً به آن شکل خاص

درآورده است و انسان را به این شکل خاص، و او نفی می‌کند که غیر از محیط چیز دیگری هم تأثیر داشته باشد، می‌گوید باور نکنید که غیر از محیط چیز دیگری تأثیر داشته باشد. حتی مدعی شده است طیوری که تصویر آنها در معابد و مقابر قدیم مصر هست با طیوری که امروز در خود محیط مصر وجود دارد، یک شکل و یک وزن دارند، هیچ‌گونه تغییری در آنها پیدا نشده است، می‌گوید باید هم همین‌جور باشد، اگر [تغییری] پیدا می‌شد عجیب بود، چرا؟ می‌گوید محیط که همان محیط است، چون محیط وضع ثابتی داشته است، اینها وضعشان ثابت مانده، اگر محیط تغییر می‌کرد، وضع آنها هم تغییر می‌کرد.

بنابراین لامارک معتقد است به یک سیر صعودی در تشکیل ساختمان حیوانات، و می‌گوید این یک امر غیرقابل تردیدی است. من قسمتی از حرفهای لامارک را نوشته‌ام تا در اینجا برایتان بخوانم. لامارک گفته است:

"به هر نسبت که موقعیت، آب و هوا، طرز زندگی یا عادات افرادی از یک گونه دچار تغییر می‌گردند، به همان نسبت نیز اعضا و شکل و حتی ساختمان جانور یا گیاه نیز تحول می‌یابد. تا تغییری در شرایط یک محیط زیستی داده نشود، موجودات زنده آن محیط تغییر ساختمان نخواهند داد".

بیشتر ایرادی هم که بعدها افرادی مثل داروین به او گرفته‌اند، به این جمله منفی اوست که: "تا تغییری در شرایط یک محیط زیستی داده نشود، موجودات زنده آن محیط تغییر ساختمان نخواهند داد". [مثال] داروین این را قبول نکرده‌اند. لامارک گفته است:

«با تغییر شرایط زیست، نیازمندیهای موجود زنده تغییر خواهد کرد (محیط که عوض شد، احتیاجات عوض می‌شود). تغییر نیازمندیها عادات خاصی را فراهم می‌کند. هر نوع احتیاجاتی حیوان را به یک نوع کار بالخصوص وادار می‌کند. بالاخره پس از زمان کافی، تحول قابل ملاحظه‌ای در افراد ایجاد می‌شود. (۱) اگر جانوری را که به دویدن یا پرواز نمودن عادت کرده، در کنج قفسی محبوس کنیم ناچار تحت تأثیر محیط جدید زندگی، جانور عادت تازه‌ای کسب نموده، سرعت و چالاکی دویدن و یا قدرت پرواز که یکی از مشخصات مهم جانور است تقلیل فاحش خواهد یافت».

پاورقی:

۱. البته موضوع وراثت هم در اینجا گنجانده شده است.

یک حرفی هم در جنبه منفی گفته است که مخصوصا باید به آن توجه کنیم، چون بعد روی آن، حرف داریم و آن این است که می‌گوید: همان طوری که اگر محیط جدید نیازمندی جدید به وجود بیاورد، این نیازمندی جدید تغییرات جدیدی در عضو موجود ایجاد می‌کند (مثلا عضو جدید به وجود می‌آورد)، اگر محیط جدید بعضی از نیازمندیها را از میان ببرد (یعنی در محیطی زندگی کند که نیاز نداشته باشد) عضوی که برای آن نیاز بوده است تدریجا حذف می‌شود و از میان می‌رود. مثالی که ذکر کرده مثال خیلی واضحی است - راست هم می‌گوید - اگر ما پرنده‌ای را مدتی در کنج قفسی حبس کنیم (مثلا بیشتر از یک سال)، بعد رهایش کنیم، می‌بینیم قدرت پروازش را از دست داده است.

در خود انسان این قضیه خیلی محسوس است. شاید اگر کسی قیافه شناس باشد و کمی در این مسائل دقت کرده باشد، اگر در حمام هم یعنی می‌خواهم بگویم به قرائن لباس نه افراد مختلفی را ببیند میتواند تمیز بدهد که مثلا این آدم اهل کار است، این کارگر است، دهاتی است و آن دیگری اداری است. یک آدمی که همیشه پشت میز می‌نشیند و از پشت میز هم که حرکت می‌کند، باز سوار اتومبیلش می‌شود و پشت فرمان اتومبیل است تا می‌رود به خانه‌اش، از آنجا دو مرتبه برمی‌گردد (اصلا کارش این است)، با آدمی که همیشه در بیابانها زندگی می‌کند، زیاد حرکت می‌کند، بیل می‌زند، جست و خیزهای زیاد می‌کند، یک جور اندام دارند؟ اگر آدم در تمام دهات بگردد اربابهایش نه، زندگی آنها مثل زندگی اداری است در تمام کشاورزها و به طور کلی مردمی که کار می‌کنند، یک آدم خپله آنچنانی پیدا نمی‌کند که مثلا پیه خیلی زیاد زیر پوستهایش جمع شده و شکمش جلو آمده باشد و قدرت راه رفتن نداشته باشد. تا در محیطی زندگی می‌کند که باید کار کند و راه برود، وضع ساختمان بدنی‌اش هم مساعد با همان [محیط] است. اگر در محیطی زندگی می‌کند که از این عضو استفاده نمی‌کند، کم‌کم تغییرات [پیدا می‌شود]. البته ابتدا نامحسوس است و اثرش فقط در این است که می‌بیند نمی‌تواند راه برود. شاید اگر قرن‌ها بگذرد و این جور آدمها تناسل کنند، کم‌کم پاهایشان بکلی حذف شود و به صورت یک خیک دربیایند! یک آدمی که هیچ وقت راه نمی‌رود و از پا استفاده نمی‌کند، طبق نظر لامارک کم‌کم باید پاهایش حذف شود و یک خیک بشود! البته این حرفها تا اندازه‌ای درست است و نظریه صحیحی است. می‌گوید پا که در مارها حذف شده است، این طور بوده که

اینها در ابتدا پا داشته‌اند و از جانورانی که پا داشته‌اند مشتق شده‌اند، ولی وضع محیطشان طوری بوده که مجبور بوده‌اند خودشان را پنهان کنند، بخزند بروند زیر زمین (به خزیدن خیلی احتیاج داشته‌اند)، مثل مواقعی که خود آدم می‌خواهد خودش را در گوشه‌ای پنهان کند، می‌رود می‌خزد، دیگر احتیاجی به پا ندارد، با شکم باید حرکت کند. اینها چون نسلها و قرن‌ها به این وضع زندگی کرده‌اند که مجبور بوده‌اند برای پنهان کردن خود، خودشان را در زیر خاکها مخفی کنند، کم‌کم این پا حذف شده و از میان رفته است. در مورد گیاهان می‌گوید:

«اگر از یک چمن، دانه‌ای را در محیط سنگلاخ بکاریم، گیاهانی که در این شرایط ایجاد شده و تکثیر یابند، نژاد جدیدی را می‌سازند که بانژاد اولیه اختلاف خواهد داشت. همچنین گیاهانی را که برای زینت در باغ می‌کارند، با آنکه منشأ اصلی آنها گیاهان وحشی است، در تحت تأثیر محیطهای جدید نژادهای متنوعی می‌سازند.»

لامارک یک حرفی زده است که به آن خیلی باید توجه کرد:

"لامارک در توجیه عقاید خود بیان می‌نماید که: تغییرات حاصله در نزد جانور در جهتی است که به نفع موجود بوده و نتیجه آن، ایجاد توافق و هماهنگی بین ساختمان بدن موجود و شرایط محیط زیست می‌باشد. این نکته را هرگز فراموش نکنید. این موضوع خیلی قطعی است که تغییراتی که در محیطها پیدا می‌شود، همیشه در جهتی است که به حال زندگی مفید است."

یعنی چه؟ ببینید، این تفاوت میان موجودات زنده و غیر زنده هست که در موجودات غیر زنده (مثل جمادات) عوامل مؤثر همان عواملی است که به آن مثلا عوامل فیزیکی یا شیمیایی می‌گویند. فرض کنید کوهی هست، تغییراتی که در وضع این کوه پیدا می‌شود، صددرصد تابع عوامل جوی است: مثلا باران زیاد یا کم بیاید، باران بیاید آن بالا را بشوید و به دره‌ها بریزد، سیل جاری شود، باز سیل خاکهایی را که جمع شده حرکت بدهد ببرد به جای دیگر، بادهای تند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، گرمای زیاد باشد، درجه حرارت چقدر باشد، یعنی کوه، این موجود جمادی یک موجود صددرصد منفعل است و اثر را می‌پذیرد. نمی‌گوییم کوه موجود فعال نیست، آن هم فعالیت دارد ولی اینطور فعالیت ندارد که وقتی محیط روی آن اثر می‌گذارد و برای بقای خودش نیاز به یک عوامل جدید داشته باشد، خودش را با عوامل جدید تطبیق

بدهد، یعنی تغییراتی در خود ایجاد کند که آن تغییرات در جهت، منافع و بقای وجود خودش باشد.

نظریه "انطباق با محیط"

بعد از لامارک نظریه‌ای پیدا شده است که یک وقت دیگر هم عرض کردم به نام نظریه "انطباق با محیط". این نظریه هم خیلی قدیمی است. نظریه "انطباق با محیط" این طور نشان می‌دهد که در موجود زنده این خاصیت هست که اگر محیط برای زندگی او نامساعد باشد، با یک عامل مرموز که هرگز نمی‌شود تشخیص داد چیست، چون غالباً از روی اراده نیست، اگر از روی اراده باشد خیلی ساده است لاین شعور و لاین اراده وضع داخل خودش را جوری می‌سازد که با محیط جدید سازگار باشد، خودش را منطبق می‌کند. بنابراین لامارک و دیگران این جهت را اعتراف دارند که این طور نیست که عکس‌العملی که موجود زنده در مقابل تأثیر محیط نشان می‌دهد تصادفی باشد. گاهی تصادفاً محیط می‌آید یک تغییری می‌دهد که آن تغییر به نفع موجود زنده است، مثل همان گردن زرافه که تا حدود زیادی همین طور است. البته آنجا عمل ارادی هم هست و خیلی عادی است: محیط و احتیاج ایجاب می‌کند که این حیوان گردنش را بکشد، خاصیت طبیعی کشیدن هم این است که کش بیاورد (البته در این هم خیلی حرف هست)، بعد هم بگوییم (این تغییر) با وراثت منتقل شود. البته دیگران غیر از این هم گفته‌اند، ولی تا حدودی که لامارک بیان کرده، خیلی ساده است. اما عمده این است که محیط جدید نیاز جدید به وجود می‌آورد و نیاز جدید تغییرات جدید در حیوان به وجود می‌آورد. تغییرات هم همیشه در جهت بقا و مصالح این موجود است.

نقد نظریه لامارک

همین جا اشکالاتی به نظریه لامارک وارد می‌آید، اشکالات به معنی کافی نبودن برای توجیه. به نظر شما مسأله حذف عضو با این بیان قابل توجیه است؟ یعنی اگر ما فقط نظرمان به تأثیر محیط و عادت و عمل و تکرار باشد این مسأله قابل توجیه

است؟] می‌گوید در اثر استعمال عضو پیدا می‌شود و در اثر عدم استعمال حذف می‌شود، هر دو نارساست. در اثر استعمال، پیدایش بعضی از اعضا قابل توجیه نیست و در اثر عدم استعمال، حذف هیچ عضوی قابل توجیه نیست. این را من به صورت جزم هم نمی‌گوییم، از شما سؤال می‌کنم: برای آنکه یک چشم سالم بماند، آیا غیر از این است که بدن باید کار کند و احتیاجات این چشم را تدریجا به آن برساند؟ از نظر قانون طبیعی، خود کار کردن به طور مستقیم در سلامت چشم مؤثر است. من این جهت را قبول دارم که اگر چشم مدتی کار نکند، یک عامل درونی آن را تضعیف می‌کند و شاید کور هم بکند، ولی سؤال من در چرای این قضیه است، چرا این‌طور می‌شود؟ چرا اگر عضوی مورد احتیاج نشد، بدن از او صرف نظر می‌کند و دیگر به او غذا نمی‌رساند و در واقع عملا او را طرد می‌کند؟ این با چه قانونی قابل انطباق است؟ اگر بگویند: خوب، ما می‌بینیم این‌طور هست، من هم می‌گویم این‌طور هست، یعنی من منکر آن نیستم، تا حدودی هم مشاهدات سطحی ما از این مطلب حکایت می‌کند، ولی بحث در چرای این قضیه است، چرا وقتی که عضو، مورد استعمال نداشت و مورد نیاز بدن نبود، بدن عنایت خودش را از او سلب می‌کند، دیگر به آن غذای کافی نمی‌رساند، آن را شستشو نمی‌دهد و پاک و پاکیزه نگه نمی‌دارد؟ این درباب عدم استعمال است. درباب استعمال، همه [موارد] که مثل گردن زرافه نیست. خود لامارک می‌گوید:

"پرنده‌گانی مانند اردک و غاز که محل زندگی‌شان در سواحل دریا بود ناچار شده‌اند که در اثر تغییر شرایط محیط زیست، مواد غذایی مورد نیاز خود را در دریا جستجو نمایند. در نتیجه تلاش حرکت این جانوران برای حرکت در آب و باز نگه داشتن انگشتان و تکرار متوالی این عمل در مدت زمانی طولانی پرده نازکی که در ابتدا فقط در قاعده انگشتان آن بود به مرور و تدریج توسعه یافت و انگشتان به وسیله این پرده کامل به یکدیگر متصل و برای شنا مناسب شدند".

معتقد است که غاز و اردک و آنهایی که انگشتانشان با یک پرده به یکدیگر متصل است (یعنی انگشت جدایی که مثل انگشتهای ما بدون پرده باشد ندارند) در ابتدا مثل مرغهای دیگر بوده‌اند (مرغهای خانگی) که هیچ پرده‌ای لای انگشتانشان نیست. آنها در اثر اینکه در یک محیط جدیدی قرار گرفته‌اند که احتیاج به شنا داشته‌اند، اجبار پیدا کرده‌اند که این انگشتان را خیلی حرکت بدهند. در اثر استعمال آن،

پرده‌ای که ابتدا در قاعده انگشتان بوده کش برداشته و به مرور زمان لای تمام انگشتان را پوشانیده و به وضع امروز درآمده است. من نمی‌خواهم بگویم که این‌طور نبوده است (یعنی تا این مقدار، این احتیاج دخالت نداشته)، می‌خواهم بگویم [این امر برای پدید آمدن این پرده] کافی نیست. حیوانی که در دریا می‌رفته، اگر انگشتهایش مثل انگشتهای مرغ بوده و هیچ پرده‌ای نداشته است، اول که می‌خواسته شنا بکند، نمی‌توانسته است شنا کند، قبل از پیدایش این پرده که او نمی‌توانسته شنا کند و حال آنکه این پرده در محیطی پیدا شده که او شنا می‌کرده است. ما به این هم چندان اهمیتی نمی‌دهیم، ولی مسأله عمده‌ای است. فرض کنید که همان پرده خیلی کم هم در ابتدا مفید بوده است، [اما] اگر یک دستگاه درونی مدبر در وجود این حیوان نباشد که به موازات احتیاج، برای او عضو بیافریند، آیا عمل و تکرار کافی است که تدریجاً این پرده را مضاعف کند و تا سرانگشته‌ها بیاورد؟ این که دیگر یک فرمول خیلی مهم ریاضی نیست! آیا اگر یک نیروی تدبیر کننده مرموز شاعری در درون این حیوان نباشد که با توجه به احتیاج و به موازات احتیاجها عضو بیافریند، صرف کش دادن لای انگشته‌ها کافی است برای اینکه یک پرده‌ای تولید بشود و تمام آن را بپوشاند؟

از این واضح‌تر موضوع پیدایش شاخ برای جنس نر حیوانات شاخدار است، می‌گویند فقط در آنجاست که [لامارک] به یک حس و نیروی درونی اعتراف کرده است. می‌گوید جنس نر روی احساسات تصاحبی که برای جنس ماده دارد و باید از او دفاع کند و در واقع از منافع خودش دفاع کند، خواه ناخواه با یکدیگر در جنگ و تنازع بوده‌اند و احتیاج داشته است که سلاح داشته باشد. بعد چون کله‌اش استخوانهای محکمی داشته، با کله خودش (که شاید عضو مناسبتری برای جنگ بوده) با دیگری نزاع می‌کرده است و در اثر اینکه هی کله‌اش را به حیوان دیگر زده، تدریجاً برایش شاخ پیدا شده است. آیا اگر همان نیروی مدبری که به موازات احتیاجات عضو می‌آفریند نباشد، نفس این عمل کافی است که شاخ در آنجا ایجاد شود؟ به نظر من این خیلی واضح است که نفس این عمل کافی نیست. در مورد این حیواناتی که پاهای باریک و بلند و گردن خیلی دراز ولی تنه کوچک دارند و در آب زندگی می‌کنند و به آنها [مرغ] ماهیخوار می‌گویند، می‌گوید این حیوان مجبور بوده طعمه خودش را از لای لجنها کسب کند و در آنها و لجنها زندگی

کند، هم به پای دراز و هم به گردن دراز هر دو نیاز داشته است، نیاز داشته که تنه‌اش بیرون و پاهایش در آب قرار گیرد که تکیه تنه‌اش روی آن باشد، گردن درازی هم داشته باشد تا ماهیها را از لای لجنها بیرون بکشد. می‌گوید در ابتدا که این پاها دراز نبوده، چون احتیاج بوده است، خودش را قهرا می‌کشیده (مثل یک آدمی که سر انگشتها راه می‌رود و می‌خواهد به اصطلاح پا بلندی کند) و در نتیجه تدریجا پای این حیوان دراز و درازتر شده است. باز سؤال ما همین است: آیا نفس این احتیاج و نفس این عمل که چون آب زیاد بوده، این حیوان با سرانگشتهایش راه می‌رفته است، کافی است که پاهایش قد بکشد؟ مثلاً پاهای ده سانتی‌متری‌اش کم‌کم بشود صد سانتی‌متر؟ پس این هم باز به نوبه خودش کافی نیست. بنابراین اصل اول نظریه لامارک تأثیر محیط است، اصل دوم پیدایش نیازمندیهای جدید و عادات جدید براساس آن نیازمندیهاست، و اصل سوم آن این است که این صفات با وراثت منتقل می‌شود، اینها اصول سه‌گانه لامارک است. از این اصول سه‌گانه، ما تأثیر محیط را قبول داریم، منکر نیستیم ولی مدعی هستیم کافی نیست. فایده استعمال و عدم استعمال را قبول داریم ولی معتقد هستیم اینها در توجیه [پیدایش] عضو کافی نیستند. البته او راجع به وراثت هم [سخن] گفته است که یکی از اشکالات عمده حرفهای او همین است، معتقد شده است که صفات اکتسابی‌ای که موجود زنده در محیط خاص پیدا می‌کند، به فرزندان او منتقل می‌شود. این را باید ببینیم علم وراثت قبول می‌کند یا قبول نمی‌کند؟ بعدها آمدند این اصل سوم را بکلی باطل شناختند. بنابراین، اصل سوم او از نظر علمی مخدوش است. اصل اول و دوم، ما اثرش را منکر نیستیم ولی قائل هستیم که در توجیه [پیدایش] عضو کفایت نمی‌کند، ولی اصل سومش قابل مناقشه است. ما راجع به لامارک دیگر حرفی نداریم.

داروین بعد آمد اصول دیگری را آورد. همان‌طوری که در اصول لامارک تأثیر محیط نقش اول را بازی می‌کند، داروین هم تأثیر محیط را انکار نکرد ولی یک موضوع دیگر را تحت عنوان "انتخاب طبیعی" و "بقای اصلح" عنوان کرد که نقش عمده را در کلمات او بازی می‌کند. البته او هم باز اصل وراثت را ناچار یکی از اصول خودش قرار داده است. بسیاری از اشکالاتی که ما بر نظریه لامارک کردیم، بر نظریه داروین وارد نیست. مثلاً ما روی این حرف تکیه کردیم که لامارک می‌گوید همیشه تغییرات موجود در موجود زنده در جهت مصالح و منافع موجود زنده است، لامارک

نتوانست توجیه کند که چرا همیشه در جهت منافع و مصالح است. داروین با اصل "انتخاب طبیعی" خواسته است تا حدودی این اشکال را رفع کند، خواسته توجیه کند که با همین قوانین لایشر طبیعی، تغییرات موجود در جهت مصالح صورت می‌گیرد. این را در جلسه آینده بحث کنیم، ببینیم آیا آن چیزی که داروین گفته است کافی است یا کافی نیست؟ ما هیچ اصلی از اصول داروین را هم از نظر توحیدی اشکال نمی‌کنیم، علمای زیست‌شناسی از نظر خودشان اشکال کنند حرف دیگری است، ولی ما اصول داروین را بدون دخالت دادن یک اصل ماوراءالطبیعی که توضیحش را بعدها عرض خواهیم کرد کافی برای تبدیل انواع نمی‌دانیم و بیشتر تکیه ما روی همین جهت است که تا اصل خدانشناسی به یک تعبیر، اصل علیت غایی به تعبیر دیگر و اصل وجود یک نیروی شاعر مدبر در وجود موجود زنده به تعبیر دیگر را قبول نکنیم، تبدیل انواع قابل توجیه نیست.

- محیط در ساختمان بدنی اشخاص و حیوانات البته تأثیر دارد ولی به آن صورت که انواع مختلف و نقشهای گوناگون حیوانات تحت تأثیر محیط باشد، چنین چیزی عاقلانه نیست. مثلاً اگر گفته شود که حیوانات به خاطر دفاع از خودشان مجبور بوده‌اند که از سر خود به عنوان سلاح دفاعی استفاده کنند و به تدریج بر اثر این ضرورت، روی سر آنها شاخ وسط سرش پیدا شده است، پس چرا گاو دو شاخ پیدا کرده و کرگدن یک شاخ وسط سرش پیدا شده و اسب اصلاً شاخ پیدا نکرده است؟ ثانیاً چرا در اثر تغییر شرایط محیط، آن عضو تغییر شکل یافته به شکل اول خود درنیامده است؟ مثلاً امروزه دیگر آذوقه زرافه در سطح صاف و بر روی زمین هموار و نه لزوماً در بلندیها یافت می‌شود، پس چرا گردنش کوتاه نشده است؟ بنابراین آقایان فلاسفه یک جنبه قضیه را می‌بینند و آن را به تمام موارد کلیت می‌دهند که این صحیح نیست، در حالی که ما باید فرضیه مذکور را به عکس تفسیر کنیم و بگوییم حیوانات مختلفی بوده‌اند، زرافه به همین صورت بوده، گاو به همین شکل، مگس به همین صورت و مار هم به همین شکل بوده است، منتها مار یک پاهای کوچکی داشته که چون وضع راه رفتنش به صورت خزیدن بوده، بعدها این پاهای کوچک حذف شده است. کما اینکه در مورد انسان هم این امر صدق می‌کند، بعضی انسانها بر حسب

شرایط محیطی لاغر و چابک شده‌اند، برخی براثر تابش زیاد آفتاب پوستشان سیاه شده و... پس به‌طور صددرصد فرضیه مذکور را نمی‌شود پذیرفت.

استاد: جناب عالی نسبت به عرایض بنده چیز مخالفی نفرمودید، تأیید کردید. البته تا سخن امروز که ما حرف لامارک را نقل کردیم، بیان جناب عالی درست است، یعنی حداکثر همین مقدار است نه بیشتر. اما خوب، در نظریه داروین یک دلایل دیگری پیدا می‌شود که از راه مثلا تشریحهای مقایسه‌ای آمده‌اند رابطه نسلی موجودات را ثابت کرده‌اند. آن مسأله را هنوز ما طرح نکرده‌ایم، بعد روی آن بحث می‌کنیم، ولی البته در حدود حرفهای لامارک ایراد جناب عالی وارد است.

- مطلبی فرمودید که اگر عضوی مورد احتیاج نبود چرا حذف می‌شود؟ از نظر زیست‌شناسی، همان‌طور که هر عضوی که فعالیتش زیاد شد، تغذیه‌اش به وسیله عروق و دستگاه تغذیه زیاد می‌شود، به همین ترتیب اگر فعالیتش کم شود، تغذیه آن هم کم می‌شود و ممکن است این سیر تا جایی ادامه پیدا کند که دیگر آن عضو از کار بیفتد، و این از نظر زیست‌شناسی توجیه علمی دارد

استاد: صحبت در این نیست که جریان عملی به این صورت است، صحبت در این است که چرا این‌طور می‌شود؟ چرا وقتی بدن غذا را روی قاعده عادی‌اش به آن عضو می‌رساند، تدریجا جیره غذایی‌اش را کم می‌کند؟ من در چرای این، حرف دارم. حتی در قوام روحی انسان هم همین‌طور است، مثلا وقتی انسان از حافظه‌اش استفاده نکند ضعیف می‌شود ولی اگر به‌طور صحیحی از آن استفاده کند تقویت می‌شود، ولی من در چرای آن، حرف دارم و می‌خواهم ببینم چرای آن قابل توجیه است یا نه؟

توحید و تکامل

(۲)

بحث ما درباره نظریاتی بود که در موضوع "تبدل انواع" گفته شده است از نظر ارتباط این مسأله با مسأله توحید و خداشناسی، یعنی از نظر اینکه بینیم آیا این نظریه باید یک نظریه الحادی و ضد توحیدی تلقی شود و با اعتقاد به خداشناسی سازگار نیست یا لاقلاً دلایل خداشناسی را تضعیف می‌کند؟ و یا برعکس، دلایل خداشناسی را تقویت می‌کند؟ و یا آنکه نظریه "تبدل انواع" و "ثبات انواع" هیچ تأثیری در دلایل خداشناسی ندارد؟ یعنی از نظر اعتقاد به خدا و دلایلی که ما را به وجود خدا هدایت و رهبری می‌کند، هیچ فرقی نیست بین این که ما قائل باشیم انواع عالم ثابت‌اند و این که قائل باشیم انواع عالم متبدل‌اند؟

ما عرض کردیم که از دو جهت باید این مطلب را بررسی کنیم. یکی از نظر نقص مسأله خداشناسی، چون مسأله خداشناسی در عین اینکه یک مسأله دینی و مذهبی است، یک مسأله علمی و فلسفی و عقلی هم هست. مخصوصاً در دین اسلام هر کسی باید به توحید (که اصل اصول دین است) به عنوان یک مسأله تحقیقی معتقد باشد نه به عنوان یک مسأله تقلیدی. موضوع دیگر این است که قطع نظر از اینکه نظریه "تبدل انواع" به مسأله توحید و علم الهی چه ارتباطی دارد، آیا با آنچه که در کتب آسمانی آمده است، سازگار است یا سازگار نیست؟ فعلاً بحث ما در موضوع اول است.

آنهایی که این نظریات را ناسازگار با مسأله خداشناسی دانسته‌اند، از چه نظر ناسازگار دانسته‌اند؟ چه چیزی در این نظریات وجود دارد که می‌توان فرض کرد که این مسائل با خداشناسی ناسازگار است؟ همان‌طوری که موجی در دنیای اروپا به وجود آمد و این نظریه را یک نظریه الحادی و کفرآمیز تلقی کردند، چرا؟ در این نظریه خصوصیتی وجود دارد و ما باید ببینیم کدامیک از اینهاست که [با خدا شناسی] منافات دارد.

پایه اول که اساس این نظریه است، اعتقاد به قابلیت تغییر جاندارهاست که این قابلیت تغییر در جاندارها هست که انواعشان متغیر بشود. آیا رابطه‌ای هست میان مسأله قابلیت و عدم قابلیت تغییر از یک طرف، و مسأله اعتقاد به وجود خدا (یعنی ملازمه‌ای هست بین اعتقاد به وجود خدا و عدم قابلیت تغییر جاندارها)؟ نه، اصلاً هیچ رابطه‌ای وجود ندارد بین این که کسی به وجود خدا معتقد باشد و این که قائل باشد که انواع قابلیت تغییر ندارند.

حال عوامل تغییر را بررسی کنیم. ممکن است کسی این‌طور فکر کند البته یک فکر عوامانه‌ای است و فکر علمی نیست که لازمه اعتقاد به وجود خدا این است که انسان خدا را مؤثر مطلق بشناسد، نه به این معنا که او را مسبب و به جریان اندازه‌زنده همه اسباب بداند، بلکه هیچ علتی را مؤثر در عالم نشناسد، اگر می‌گویند فلان بیماری شخصی را علیل کرد، بگویند نه، بیماری یا میکروب نمی‌تواند اثر داشته باشد، اگر می‌گویند فلان دارو در بهبود بیمار اثر بخشید، بگویند نه، نباید چنین حرفی زد، اصلاً چیزی در دنیا مؤثر نیست، و چون در این نظریه (تبدل انواع) یک سلسله عوامل برای تغییر موجودات معرفی شده است، پس این نظریه یک نظریه الحادی است. معلوم است که این حرف، یک حرف خیلی مهملی است و اصلاً قابل بحث و طرح نیست که کسی بگوید لازمه خداشناسی این است که هیچ چیز از آن چیزهایی که خدا آفریده است اساساً اثری ندارد یا مثلاً کسی معتقد باشد که اساساً نظامی برای خلقت نباید قائل شد و لازمه اینکه اشیاء مخلوق باشند این است که دفعتا آفریده شده باشند، اگر اشیاء دفعتا و آناً آفریده شده باشند مخلوق هستند اما اگر تدریجاً به وجود بیایند معلوم می‌شود مخلوق نیستند. این هم به نظر می‌رسد که نظریه بسیار مضحکی است، یعنی تا حالا که همه خداشناس‌های دنیا معتقد بوده‌اند که همه چیز مخلوق خداست، پس انسانها را مخلوق خدا نمی‌دانسته‌اند؟ از باب اینکه وقتی این انسانها، حیوانها،

درختها و گیاهها را می‌دیدند که با یک نظام معین به وجود می‌آیند (مثلا تا نر و ماده‌ای با همدیگر آمیزش نکنند، بچه‌ای متولد نمی‌شود، این بچه هم ابتدا حالت یک نطفه و مایع آب ماندنی دارد و بعد تدریجا در رحم رشد کرده و بزرگ شده تا به دنیا آمده است) می‌گفتند نه، اینها دیگر مخلوق خدا نیستند، برای اینکه روی حساب به وجود آمده‌اند؟! پس کی مخلوق خداست؟ فقط آدم اول را خدا آفرید که او را ابتدا به ساکن و بدون مقدمه آفرید، اما آدمهای بعدی را دیگر خدا نمی‌آفریند چون اینها تدریجا به وجود می‌آیند؟

این اصلا برخلاف اصول خداشناسی است و ما می‌بینیم قرآن کریم وقتی که می‌خواهد دلایل خلقت انسان را در همین وضعی که هست ذکر کند، همین تحولاتی را که نطفه پیدا می‌کند (که در سوره قدافلح المؤمنون و سوره حج تأکید دارد که: «و لقد خلقنا الانسان من سلاله من طین، ثم جعلناه نطفه فی قرار مکین، ثم خلقنا النطفه علقه»... (۱) شما را از نطفه آفریدیم و نطفه را تبدیل به علقه و علقه را تبدیل به مضغه کردیم، این مراحلی که ذکر کرده است تا می‌رسد به مرحله‌ای که انسان کامل می‌شود) همین را در کمال صراحت دلیل بر توحید قرار می‌دهد. پس هیچیک از این مطالب فی حد ذاته مطلبی نیست که با اصول خداشناسی منافات داشته باشد به طوری که لازمه اعتقاد به خدا اعتقاد به خلاف آنها باشد.

نظریه داروین و دلیل الهیون

یک مطلب هست و آن این است که موحدین به عنوان دلیل بر خداشناسی، به نظام حکیمانه خلقت استناد کرده‌اند و در دلایل خودشان گفته‌اند که "اگر یک قوه مدبری در کار نباشد و به تعبیر قرآن اگر آنچه که مشهود است مسخر "نامشهود" نباشد (قرآن زیاد تعبیر "تسخیر" می‌کند، و همچنین تعبیر "تدبیر" در قرآن آمده است: «فالمدبرات امرا» (۲) و اگر همین قوای لاشعور طبیعت به خود واگذار شده باشند و تحت یک تدبیر و تسخیر نباشند، این نظام حکیمانه به وجود نمی‌آید." اگر آنچه که درباره پاورقی:

۱. مؤمنون / ۱۲ و ۱۳ و ۱۴.

۲. نازعات / ۵.

خلقت و پیدایش اشیاء گفته شده است درست باشد (چه، کسی قائل به ثبات انواع باشد چه تبدل انواع، ولی حالا ثبات انواع طرفدار ندارد)، اگر کسی قائل شد که همین قوانین محسوس مشهود طبیعت بدون آنکه دخالت یک شعوری، یک اراده‌ای، یک علمی، یک حکمتی لزوم داشته باشد، کافی است برای اینکه این نظام حکیمانه را به وجود بیاورد، یکی از دلایل خدانشناسی، بلکه از نظر عمومیت عمده‌ترین دلیل خدانشناسی مخدوش و تضعیف می‌شود. آن وقت به ما این طور می‌توانند بگویند که شما همیشه از راه مخلوقات و نظم‌ی که در ساختمان آنها هست، بر وجود خدا استدلال می‌کنید و می‌گویید این نظم و این نظام به اصطلاح غایی خود به خود به وجود نمی‌آید، پس حسابی و حسابگری هم در کار است، اگر کسی گفت ما براساس دلایل علمی ثابت می‌کنیم که همین قوانین غیر شاعر و طبیعی کافی است برای به وجود آوردن این نظم، پس دلیل شما از میان می‌رود. اگر این‌طور باشد، این [نظر] با نظر الهیون تماس پیدا می‌کند. حالا ما باید ببینیم که آیا نظریات داروین، دلیل الهیون را درباب نظام عالم تضعیف می‌کند یا تضعیف نمی‌کند و برخوردش با دلیل الهیون در کجاست؟

همین‌طوری که نوشته‌اند (۱) اساس فکر داروین در تبدل انواع "انتخاب طبیعی" است، برخلاف لامارک که اساس فکرش در تبدل انواع مسأله "تأثیر محیط" و بعد پیدایش عادات متناسب با محیط بود، می‌گفت محیط‌های مختلف احتیاجات مختلفی برای موجود زنده به وجود می‌آورد و این احتیاجات، عادات و فعالیت‌های جدیدی را در موجود زنده ایجاد می‌کند، عادات و فعالیت‌های جدید کم کم منشأ آن می‌شود که تغییرات و اعضای نوی در بدن موجود زنده به وجود بیاید. ما راجع به آن بحث کردیم. بحث ما راجع به این نبود که آیا محیط اثر دارد یا اثر ندارد، به نظر ما قطعاً اثر دارد و کسی از این جهت نمی‌تواند ایراد بگیرد. آیا استعمال و عدم استعمال عضو در رشد یا تضعیف عضو می‌تواند مؤثر باشد یا نه؟ قطعاً می‌تواند مؤثر باشد، ولی آنجا عرض کردیم صحبت در این است که آیا همینها کافی است برای به وجود آمدن این نظامات و تشکیلات یا کافی نیست؟ گفتیم کافی نیست. خود لامارک هم از کسانی است که در

پاورقی:

۱. من، هم کتاب بنیاد انواع داروین را با ترجمه‌ای که شده دارم و هم کتاب آقای دکتر محمود بهزاد (چاپ پنجم با اصلاحات و اضافات) را که در این کار تخصص دارد و چندین کتاب در این زمینه نوشته است. عبارتهای این کتاب واضح‌تر و روشن‌تر است و قسمتهای زیادی از متن کتاب بنیاد انواع را هم نقل کرده است. البته کتابهای دیگری هم در این زمینه داشتیم ولی این کتاب را انتخاب کردم.

ضمن حرفه‌ایش در کمال صراحت ادعا می‌کند که اینها به تنهایی کافی نیست. آخر هم همان نظریه الهیون را در اینجا دخالت می‌دهد، که چون از بحث ما گذشته است دیگر تکرار نمی‌کنیم. ولی داروین برای همان عللی که لامارک گفته است، در درجه دوم اثر قائل است و عامل عمده برای تبدیل انواع را چیز دیگری می‌داند.

پایه فکر داروین

می‌گویند که پایه فکر او از اینجا شروع شده است: اولین بار متوجه قابلیت تغییر انواع در انتخابهای مصنوعی در گیاهان و در حیوانات شد، دید کسانی که حیوانات اهلی زیاد دارند، برای هدفهای زندگی خودشان نژادها را تغییر می‌دهند و معمولاً کاملتر هم می‌کنند (همین کاری که از قدیم معمول بوده است). بعد خودش هم در این قضیه تجربیات خیلی زیادی کرد. دید آنها می‌آیند از میان افراد یک نوع انتخاب می‌کنند (معمولاً دهاتیها این کار را می‌کنند). مثلاً یک سگ که هفت تا بچه می‌آورد، کسی که می‌خواهد در میان این بچه‌ها یک سگ خوب برای گله انتخاب کند، می‌بیند کدامیک بهتر است، باقی دیگر را از میان می‌برد، یکی را انتخاب می‌کند. بعد، از میان فرزندان آنها باز یکی یا دو تا را انتخاب می‌کنند و وقتی همین‌طور سریع پیش می‌روند، کم‌کم می‌بینند اساساً [نژاد] عوض شد، جلو آمد و اوضاع فرق کرد. داروین دید معلوم می‌شود که قابلیت تغییر در این جنس وجود دارد. به این فکر افتاد که پس قابلیت تغییر در حیوان است و اختصاص به حیوانات اهلی ندارد، حیوانات اهلی و غیراهلی در قابلیت تغییر فرقی ندارند، چیزی که هست، انسان با اراده خودش این تغییرات را به وجود می‌آورد. به فکر افتاد ببیند آیا نظیر این کاری که انسان با دست خودش می‌کند، در طبیعت با عوامل طبیعی صورت می‌گیرد یا صورت نمی‌گیرد؟

نظریه مالتوس

نوشته‌اند در همین اثنا بود که نظریات معروف مالتوس (دانشمند اقتصادی معروف که گویا کشیش هم بوده است) راجع به افزایش جمعیت، نظرش را جلب کرد. نظریه او راجع به جمعیت این بود که نیروی توالد و تناسل به طور کلی در انسان زیاد

است، به طوری که با یک تصاعد هندسی بالا می‌رود (دو نفر می‌شود حداقل چهار نفر، چهار نفر می‌شود هشت نفر، هشت نفر می‌شود شانزده نفر) و با این تصاعدی که جمعیت بالا می‌رود، مواد غذایی زمین (هر اندازه که بخواهند تهیه کنند) هرگز وافی به جمعیت نیست. بعد او آمد گفت که همیشه این توازن و تعادل را میان افراد بشر و مواد غذایی موجود، قحطیها، جنگها، مرضهای مسری و... ایجاد می‌کنند، اگر اینها نباشند، اصلا بشر از گرسنگی می‌میرد. بعد هم پیشنهاد کرد که از تکثیر اولاد جلوگیری بشود برای اینکه مواد زمین کافی باشد.

داروین از اینجا یک برقی در مغزش پیدا شد که این [امر] اختصاص به انسان ندارد، مربوط به این است که قوه تکثیر اولاد در انسان زیاد است، خوب در همه حیوانات زیاد است، مواد غذایی و احتیاجاتی که در طبیعت هست، به این اندازه‌ای که قدرت تولید در طبیعت هست وافی نیست، مسکن و سایر احتیاجات هم کافی نیست. (حتی او موضوع انتخاب جنسی را هم پیش کشید که البته می‌گویند در مقابل عامل غذا یک عامل ضعیفی است). در حیوانات هم همین‌طور است. از اینجا متوجه عامل "تنازع بقا" در طبیعت شد، گفت از باب اینکه مواد غذایی وافی بر روی زمین برای حیوانات وجود ندارد، خواه ناخواه مجبورند که همیشه در یک کشمکش و تنازع دائم زندگی کنند (تنازع میان افراد یک نوع با افراد نوع دیگر و احیانا تنازع میان افراد یک نوع). در این تنازع، خواه ناخواه آن که قویتر و نیرومندتر است غالب می‌شود و باقی می‌ماند و آن که ضعیفتر است یا کشته می‌شود یا غذا به او نمی‌رسد و می‌میرد.

انتقال خصوصیات ممتاز از طریق وراثت

ضمنا متوجه یک اصل دیگری شد و آن اصل این است: بچه‌های حیوانات که به دنیا می‌آیند، "یک قالب" و "یک ریخت" از یک پدر و مادر متولد نمی‌شوند مثل جنسهایی که از کارخانه‌ها صادر می‌شود، مثلا اگر بلورسازی استکان به وجود می‌آورد، تمام استکانها صد درصد یک جور است، حیوانات این‌طور نیستند، از باب اینکه علل و شرایط زیادی در تکون فرزندان آنها دخالت دارد. حیوانهایی که از یک پدر و مادر به وجود می‌آیند، از همان نوع هستند اما خصایص فردی خیلی فرق

می‌کند: رنگها صد درصد یک‌جور نیست، شکلها صد درصد یک‌جور نیست، اندامها صد درصد یک‌جور نیست، درشتی و کوچکی صد درصد یک‌جور نیست، هوش و ذکاوت صد درصد یک‌جور نیست، پس قهرا قابلیت بقای آنها صد درصد یک‌جور نیست، بعضی قویتر و نیرومندترند، بعضی نه عرض کردیم چون علل زیادی دخالت دارد که هنوز علم نتوانسته آنها را تحت ضبط درآورد. پس وقتی افرادی از یک نوع که به دنیا می‌آیند با یک اختلافاتی به دنیا می‌آیند، قهرا در نزاعی که درمی‌گیرد، آن که اتفاقاً و تصادفاً با یک علل غیرقابل ضبط با یک امتیازاتی به دنیا آمده است، در این نزاع برنده می‌شود. او که برنده شد، دیگری خواه ناخواه محکوم به انقراض است و از میان می‌رود. پس او با یک امتیازی باقی می‌ماند و این امتیاز را هم به وراثت به فرزندان خودش منتقل می‌کند. نتیجه این می‌شود که نسل دوم می‌آید با یک فرق نسبت به نسل اول (نسل اول در سطح پایین‌تری بود). در میان افراد نسل اول یک فرد ممتاز بود و چون این فرد ممتاز با امتیازش تولید فرزند می‌کند (یعنی امتیاز خودش را به فرزندانش منتقل می‌کند)، تمام فرزندان او می‌آیند با همه آن امتیازات. پس قهرا مجموع فرزندان او در یک سطح بالاتر از فرزندان نسل پیشین به دنیا می‌آیند. ولی در عین حال در خود اینها هم یک اختلافات فردی هست، بعضی با امتیازات بیشتر، بعضی با امتیازات کمتر. باز آن که با امتیازات بیشتر است باقی می‌ماند و آن که با امتیازات کمتر است از میان می‌رود. دو مرتبه در نسل بعد در یک سطح بالاتری حیوان به وجود می‌آید. پس عامل وراثت در اینجا دخالت می‌کند که امتیازاتی که با کمک قانون تنازع بقا باقی مانده است، در نسلهای بعدی محفوظ بماند. به همین ترتیب نسلها یکی بعد از دیگری در سطح بالاتری قرار می‌گیرند و با امتیازات بیشتری به وجود می‌آیند و به این وسیله تکامل صورت می‌گیرد.

اگر برخوردی میان نظریه داروین و دلیل الهیون درباب نظام خلقت باشد، همین جاست که ممکن است کسی این طور بگوید: این نظامی که در عالم پیدا شده است، نتیجه این امتیازات پی در پی است که هر کدام از آنها به طور تصادف به وجود آمده‌اند ولی به حکم قانون تنازع بقا و بقای انساب و بقای اصلح، هر امتیاز کوچکی باقی مانده است، بعد به امتیاز دیگر اضافه شده است و مجموعه این امتیازات طی میلیونها نسل، این نظام موجود را به وجود آورده است. وقتی که ما مثلاً یک انسان را الان در نظر می‌گیریم، می‌بینیم که برای نظامات خلقت این انسان کتابها باید نوشت،

اگر این انسان ابتدائاً با همین امتیازات و خصوصیات به وجود آمده بود، قابل توجیه نبود که خود به خود به وجود آمده باشد بدون اینکه قوه مدبری دخالت داشته باشد، اما این انسان با این وضع که آنا به وجود نیامده است، بلکه دنباله یک حرکتی است که صدها میلیون سال ادامه داشته تا به اینجا رسیده است. هر یک از خصوصیات که در این انسان هست، شاید مثلاً در یک قرن پیدا شده و مجموعشان روی همدیگر این مجموعه نظام را به وجود آورده است. در اینجاست که میان دلیل الهیون از یک طرف و نظریه "تبدل انواع" داروین از طرف دیگر تماسی پیدا می‌شود. اگر همینها که داروین گفته است، برای پیدایش نظام موجود کافی باشد (۱)، باید گفت آن دلیل الهیون دلیل ناتمامی است، یعنی آن دیگر دلیل نمی‌شود بر وجود خدا نه اینکه دلیل بر نفی وجود خداست و اما اگر کافی نباشد (همچنانکه از لابلائی حرفهای خود داروین هم فهمیده می‌شود که او هم مثل لامارک آخر درک کرده است که آنچه می‌گوید کافی نیست) در نهایت باید به عللی که به قول خود او مجهول است قائل بشود تا مجموعه این نظامات به وجود بیاید.

- منظور از آنچه الهیون می‌گویند، فلسفه اسلامی است وگرنه این با مسیحیت که جور در نمی‌آید.

استاد: بله، من خیال نمی‌کنم مسیحیین هم از نظر خداشناسی و به عنوان یک مسأله علمی و عقلی با داروین مبارزه کرده باشند، بلکه به عنوان اینکه این حرفها بر ضد تورات است با آن مبارزه کرده‌اند و الا این مسأله را به این شکل طرح نکرده‌اند که آیا آنچه که داروین می‌گوید اصلاً با خداشناسی ارتباط دارند یا ندارد. آخر چه ربطی باید داشته باشد مگر در همین جهت که عرض کردم؟ اما راجع به این موضوع که در کجا نظریه داروین با دلیل الهیون تصادم پیدا می‌کند، این قسمت را از روی این کتاب که واضحتر و مفصلتر نوشته است برایتان می‌خوانم:

"گرچه داروین اصل انسان را از آن صورتی که تا آن زمان تصور می‌کرده‌اند، خارج می‌سازد و نشان می‌دهد که قانون تحول و تکامل باعث پیدایش انسان شده و

پاورقی:

۱. نمی‌گوییم صحیح باشد، چون ما گفتیم هیچ یک از اینها را نمی‌شود به خودی خود انکار کرد که یک عاملی است از عوامل طبیعت.

خداوند انسان را به صورت خود (۱) و ابتدا به ساکن نیافریده است و روی آن اصل مورد حمله اهل کلیسا قرار می‌گیرد تا به حدی که او را مشرکی بی‌نظیر معرفی می‌کنند، معهذ داروین چنانچه از نوشته‌هایش برمی‌آید به هیچ وجه نفی صانع نمی‌کند، بلکه فقط وجود هدفیابی را که متکی به پندارهایی بی‌اساس درباره چگونگی تشکیل عالم جانداران است، مثلاً آنها را نمی‌پذیرد.

... در آغاز جهانگردی به کلیه نوشته‌های کتاب مقدس ایمان کافی نشان می‌دهد ولی در طی سفر از مشاهده تنوع عجیب جانوران و گیاهان و رابطه آنها با یکدیگر و با محیط زندگی، افکار جدیدی به او دست می‌دهد. مخصوصاً وقتی "انتخاب طبیعی" را در تحول جانوران و گیاهان مؤثر می‌بیند، چنین به نظرش می‌رسد که این عامل طبیعی در تولید انواع مختلف جانداران همان نقشی را بازی می‌کند که معمولاً به خدا نسبت می‌دهند. (۲) ولی با وجود قبول علل طبیعی برای ظهور انواع مختلف جانداران، همواره به خدای یگانه مؤمن باقی می‌ماند و تدریجاً که سن او افزایش حاصل می‌کند، احساس درونی مخصوصی به درک قدرتی مافوق بشر در او تشدید می‌گردد تا به حدی که معمای آفرینش را برای انسان لاینحل می‌یابد.

این را من فقط از آن قسمت نقل کردم که خود داروین هم متوجه می‌شود که در کجا نظریه او با نظریه الهیون اصطکاک و تماس پیدا می‌کند. از نظر ما اینکه جاندار قابل تغییر باشد، با خداشناسی ارتباطی ندارد، اینکه شرایط محیط از عوامل تغییر باشد (یعنی محیط، تغییرات ایجاد کند) همین‌طور، اینکه تغییر عادات و استعمال و عدم استعمال عضو مؤثر [در تغییر] باشد (یعنی کسی بخواهد آن را به عنوان یک عامل بشناسد) باز ربطی ندارد، تغییرات فردی و امتیازات خصوصی (افراد با همدیگر فرق داشته باشند)، باز هم نه، اینکه اساساً کسی قائل به تنازع بقا بشود، چطور؟ تنازع بقا هم چیزی نیست که با خداشناسی منافات داشته باشد، چه در انسانها و چه در غیر انسانها. البته ما درباره غیرانسانها چیزی در قرآن نداریم، ولی درباره انسانها

پاورقی:

۱. همان جمله‌ای که در تورات هست و عربی آن این است که: «ان الله خلق آدم علی صورته» خداوند آدم را به صورت خود آفرید.
۲. پس چیزی را که به خدا نسبت می‌دهند و عامل آن را خدا می‌دانند (مثلاً ما می‌گوییم چرا در فلان موجود فلان عنصر به وجود آمد، می‌گویند خدا این طور خلق کرده است تا برای فلان هدف درست باشد) داروین دید که علت آن همین عامل طبیعی است.

این آیه هست که: «و لو لا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض» (۱) اگر این طور نبود که خداوند بعضی از مردم را به وسیله بعضی دیگر دفع می‌کند، زمین فاسد و خراب می‌شد. به هر حال این هم خودش به تنهایی [با خداشناسی ناسازگار] نیست.

نظریه مالتوس و حکیمانه بودن خلقت

بله، یک مطلب هست که ما آن را در این مبحث نمی‌خواهیم طرح کنیم، در آن مبحثی که تحت عنوان "خیر و شر حکمت بالغه" داریم، به عنوان ایرادات ذکر می‌کنیم و آن مطلب مهمی هم هست که البته مورد توجه قدما نبوده چون آن را کشف نکرده بودند و آن اینکه: همین حرفی که مالتوس گفته است (عدم توازن میان مقدار تولید در جاندارها و مقدار مواد غذایی موجود در طبیعت) ممکن است به عنوان یک دلیل مخالف بر دلیل نظام خلقت آورده شود. ببینید، یک وقت صحبت در این است که این دلیلی که به عنوان نظام خلقت می‌آورید، خود این اصلاً دلیل نیست، یک حرف دیگر حرفی است که نفس آن حرف از قدیم بوده ولی نه در این مورد و آن این است که اگر در دنیا در بسیاری از موجودات، نظاماتی دیده می‌شود که زیاد هم هست در گوشه و کنار لانظامهایی هم دیده می‌شود. اگر آن نظامات قابل توجیه نیست مگر با فرض خدای صانع حکیم و مدبر، آن لانظامها هم باز با فرض وجود خدا قابل توجیه نیست. مثال می‌زنند به ناقص الخلقه‌ها، آدمهای شش انگشتی یا پستان برای مرد (می‌گفتند مرد چرا پستان داشته باشد؟ این چیزی است لغو و بی‌اثر) و از این قبیل چیزها. این حرفی که اینها می‌گویند که تقریباً امروز دیگر مسلم شده است که همین طور هم هست که هیچ توازنی میان میزان تولید در جاندارها و مواد غذایی کافی برای آنها در عالم وجود ندارد و این توازن را قحطیها، جنگها، زد و خوردها، تنازع بقاها و... به وجود می‌آورد، آیا این با حکیمانه بودن این نظام سازگار است یا سازگار نیست؟ این را ما جداگانه در آنجا بحث می‌کنیم، ولی فعلاً بحث در این است که آیا خود این دلیل "نظام" ما در موردی هم که استعمال دارد، ضعیف می‌شود یا ضعیف نمی‌شود؟

پاورقی:

۱. بقره / ۲۵۱.

گفتیم که ما راجع به سایر عوامل، از نظر خداشناسی بحثی نداریم، والا از نظر علمی روی اینها خیلی بحث کرده‌اند، از همه مهمتر بحثی است که روی وراثت کرده‌اند. آن جایی که لامارک و داروین مسأله وراثت را در این تغییرات سطحی‌ای که در همین سلولهای عادی بدن انسان پیدا می‌شود قابل انتقال می‌دانسته‌اند. بعدها علما آمدند گفتند که این حرفها درست نیست و تغییراتی با وراثت به فرزندان منتقل می‌شود که در سلولهای جنسی پیدا بشو، والا هر تغییری که در این سلولهای ظاهری پیدا بشود، خیلی سطحی است و تابع محیط است و محیط که عوض بشود، فوراً به اصل اول بازگشت می‌کند. یا بر مسأله استعمال و عدم استعمال، از نظر علمی خیلی نقضها کرده‌اند. یا همان مسأله انتخاب طبیعی و بقای اصلح به شکلی که داروین گفته است، بعد دیگران به آن انتقاد کرده‌اند. علما البته راجع به اینها ایراداتی گرفته‌اند ولی ما از نظر اصول خداشناسی بحث می‌کنیم که در کجا تماس دارد یا تماس ندارد، می‌خواهیم بگوییم فرضاً هم اینطور باشد، با خداشناسی ارتباط ندارد. چه حرف داروین تا آن قسمتهایی که عرض کردیم درست باشد و چه درست نباشد، با اصول خداشناسی ارتباط ندارد، مگر در همان یک قسمتی که عرض کردیم. اگر نظریات داروین به فرض درستی کافی باشد برای این نظام، پس دلیل الهیون ضعیف است، اگر نه، نه. حالا ببینیم کافی هست یا کافی نیست؟

عامل مجهول یا قوه فعاله ماوراءالطبیعی

خود داروین در جاهای مختلفی از کتابش که مخصوصاً اینجا هم از کتابش نقل می‌کند در گوشه و کنار حرفهایش اعتراف می‌کند که بالاخره یک عامل مجهولی را باید برای پیدایش این تغییرات معتقد شد، یعنی همه این عواملی که من ذکر می‌کنم، باز هم معما را حل نمی‌کند. حتی خودش می‌گوید که به من اعتراض کرده‌اند که تو برای "انتخاب طبیعی" مانند یک قوه فعاله ماوراءالطبیعی نظر می‌دهی، چون آنجا که می‌گوید: "طبیعت، اصلح را انتخاب می‌کند" از آن حدودی که الان ما گفتیم بیشتر است که "خود به خود انتخاب می‌شود"، اصلاً نشان می‌دهد که مثل اینکه طبیعت خودش به سوی انتخاب می‌رود، یعنی همان توجه به هدف، همان که الهیون می‌گویند "اصل توجه به غایت".

من نمی‌دانم چرا این "اصل توجه به غایت" این قدر در میان اروپاییها بدنام شده است؟! به آن "فینالیزم" می‌گویند. یک کتابی هست به نام "فرضیه‌های تکامل" که [نویسنده] خیلی هم روی آن زحمت کشیده و آنچنان با این فینالیزم دشمنی به خرج می‌دهد [که می‌گوید] آلودگیهای فینالیستی! من نمی‌دانم علت این دشمنی چیست. حتی در میان مسلمین هم گاهی یک حرفهای کودکانه‌ای درباره این اصل "علت غایی" گفته‌اند که با نظریات علمی جور در نمی‌آید. خود فرنگیها در چند کتاب از جمله در همان کتاب فرضیه‌های تکامل نقل می‌کنند و من اولین بار در کتاب انورخامه‌ای (یکی از توده‌ای‌ها) خواندم که کشیشی این حرف را گفته که این خطوطی که روی طالبی قرار می‌گیرد (طالبی را می‌بینید قاچ قاچ است و روی هر قاچ آن یک خطی هست) برای این است که وقتی ما به خانه می‌رویم و می‌خواهیم برای بچه‌ها طالبی قسمت کنیم، به اصطلاح قاچ قاچ قسمت کنیم. اگر بنا شود که ما علت غایی را این طور توجیه کنیم و هدف از قاچها و خطوط روی طالبی را این بدانیم که ما بفهمیم چطور کارد را روی طالبی قرار دهیم و آن را تقسیم کنیم، واضح است [که قابل قبول نیست] اما اگر مقصود این است که سیر طبیعت یک سیر هدفی است، یک نوع نور و عشق به کمالی در ذات طبیعت قرار دارد، طبیعت سر دوراهی‌ها قرار می‌گیرد و راه اصلح را خود انتخاب می‌کند، در این صورت چاره‌ای از آن نیست. اگر تمام حرفهای داروین صد درصد هم درست باشد، بالاخره باید به این [عامل ماوراءالطبیعی] معترف شد. اگر "موتاسیون" یا جهش هم درست باشد - کمااینکه گویا حالا دیگر تکیه روی این اصل است نه روی تغییرات تدریجی - باز تا این عامل مجهولی که آنها می‌گویند و همان اصلی که الهیون درباب نظامات خلقت گفته‌اند را دخالت ندهیم، پیدایش موجودات زنده قابل توجیه نیست. هم لامارک و هم داروین، چون شخصا مطالعه داشته‌اند و از نزدیک اشیاء را می‌دیدند - بالاخره مرد عالم با غیر عالم فرق می‌کند - با اینکه تکیه‌شان روی علل طبیعی بوده، ولی در عین حال آن جریان واقعی طبیعت را حس می‌کرده‌اند که به چه شکل و چه نحو است. داروین می‌گوید به من می‌گویند تو که می‌گویی "انتخاب طبیعی"، آخر به صورت یک قوه فعاله ماوراءالطبیعی تعبیر می‌کنی. بعد می‌گوید البته این تعبیرات، تعبیرات مجازی است که من می‌گویم و شما به کلمه "انتخاب" خیلی خرده‌گیری نکنید. بالاخره در بعضی از حرفهایش می‌گوید: خوب، حالا ما اگر برای طبیعت

شخصیت قائل شدیم، چه مانعی دارد؟" برای طبیعت شخصیت قائل بشوم "همین حرف است [که در طبیعت میل به تکامل و توجه به هدف هست]. طبیعت چه شخصیتی دارد؟ مقصود او شخصیت اجتماعی که نیست، مقصود این است که خود طبیعت - یعنی طبیعت موجود زنده - هم نقشی دارد. همیشه نباید دنبال عوامل خارجی رفت که عوامل خارج از وجود این موجود زنده، چه اثری روی آن بخشیده است، در خود این موجود زنده هم یک میل به تکامل و توجه به هدف وجود دارد. این [مطلب] را من از قسمت‌های مختلف این کتاب برایتان می‌خوانم. بعضی از قسمت‌ها قدری ابهام دارد و بعضی نه. می‌گوید:

"گفته‌اند من از انتخاب طبیعی مانند نوعی قوه فعاله یا قدرت مافوق‌الطبیعه صحبت می‌کنم (۱)، ولی چه کسی به مؤلفینی که از اثر قوه جاذبه سخن می‌گویند و آن را تنظیم کننده حرکات سیارات می‌دانند ایرادی می‌کند؟ هر کسی معنی این اصطلاحات مجازی را می‌داند و ضرورت آنها را برای روشن ساختن بحث به ایجاز سخن درک می‌کند. در عین حال خیلی مشکل است در این اصطلاح از شخصیت دادن به طبیعت اجتناب شود (۲). انسان روی صفات ظاهری و مرئی جانداران می‌تواند مؤثر باشد، در صورتی که طبیعت (اگر مجاز باشم تحت این اسم به بقای اصلح شخصیت دهم) به ظواهر نمی‌پردازد اگر چه ظاهر فایده‌ای برای موجود زنده دربر نداشته باشد. (۳) طبیعت می‌تواند روی اعضای داخلی و کمترین اختلاف ساختمانی جسمانی و تمام اعمال حیاتی مؤثر باشد. انسان فقط یک منظور دارد و آن انتخاب جاندار است به نفع خود، ولی طبیعت انتخاب را به نفع موجود صورت می‌دهد. طبیعت به صفات انتخاب شده میدان عمل می‌دهد و این کار، عمل انتخاب را تقویت می‌کند، در صورتی که انسان، زادگان آب و هوای مختلف را در یک ناحیه جمع می‌کند و از صفات منتخبه ندرتا به طرز مخصوص برارزنده استفاده می‌نماید".

پاورقی:

۱. آنها از این کلمات خیلی می‌ترسند چون وقتی می‌گویند "قدرت فعاله و مافوق‌الطبیعه" فوراً آن حرف‌های کشیشها به یادشان می‌افتد و لهدا زود نفی می‌کنند.
۲. هنوز این عبارت او خیلی صراحت ندارد، ولی عبارتهای بعدی صراحت دارد.
۳. یعنی تا ظاهر فایده‌ای برای موجود زنده نداشته باشد، طبیعت به آن نمی‌پردازد.

اصل مطلب در راز تکامل است. این موجودها بنابر "تبدل انواع" از ساده‌ترین حالات به پیچیده‌ترین و منظم‌ترین حالات رسیده‌اند. این را می‌دانید که از جمله ایرادهایی که به امثال لامارک و داروین کرده‌اند، این است که در ساختمان موجود زنده جهازاتی هست که این جهازات فقط وقتی که به صورت کامل باشد، به حال موجود مفید است اما اگر به صورت ناقص باشد، اصلا به حال موجود مفید نیست. یک وقت هست که حساب یک چیز نظیر حساب پول است، یک آدم پولدار، میلیونر می‌شود، [یعنی] پول از یک ریال آن به حال انسان مفید است و هر چه بالا برود بیشتر مفید است. خوب، پول را انسان تدریجا جمع می‌کند، آن پول اول را هم که جمع شده است نگهداری می‌کند. ولی یک چیز هست که وقتی تمام این مجموعه به صورت کامل به وجود بیاید، آن اثر بر وجودش بار می‌شود، حتی اگر یک چیز ناقص در آن باشد به درد نمی‌خورد. مثل یک کارخانه. یک کارخانه قند آن وقت مفید است که تمام ابزارهایش کامل و مجهز سوار شده، به کار بیفتد، والا اگر یکی از لوازمش نباشد [مفید نیست].

گاهی اوقات می‌بینید که کارخانه‌ای عظیم به لوازم یدکی احتیاج پیدا می‌کند و چون نیست، چقدر خسارت متحمل می‌شوند تا وقتی که آن لوازم یدکی را پیدا کنند. این تشکیلات و نظاماتی که در جاندارها هست، این طور نیست که هر جزئی به تنهایی خودش مفید باشد، بلکه به صورت دستگاه و کارخانه است. مثلا چشم به حال انسان مفید است، ولی چشم یک دستگاه بسیار بسیار مجهزی است که اگر تمام این دستگاه [موجود] باشد، از چشم می‌شود استفاده کرد و اگر نباشد (مثلا نصف این ساختمان باشد، نصف دیگر آن نباشد) از چشم نمی‌توان استفاده کرد، اگر تمام آن وجود داشته باشد ولی یک عصب یا یک پرده از آن اعصاب و پرده‌هایی که باید وجود داشته باشد وجود نداشته باشد، دیگر فایده ندارد و لهذا نه نظریه لامارک می‌تواند پیدایش چشم را توجیه کند و نه نظریه داروین. با نظریه لامارک که می‌گوید انسان در محیطی که مقابل آفتاب قرار می‌گیرد، به چشم احتیاج پیدا می‌کند و بعد مجبور می‌شود به استعمال، آیا اگر یک موجود زنده در چنین محیطی یک نقطه بدن خودش را مرتبا تحریک کند، چشم به وجود می‌آید؟ اگر یک ذره از آن چیزهایی که در چشم هست

(مثلا یک برآمدگی مختصر) قدری به حالش مفید بود، می‌گفتیم بسیار خوب، تدریجا در نسل بعد یک مقدار بیشتر، در نسل بعدتر یک مقدار بیشتر [شده] تا بعد از میلیاردها سال چشم انسان و حیوانات به وجود آمده، اما فرض این است که این‌طور نیست، بلکه این چشم یک کارخانه عظیمی است که تا تمام آن به وجود نیاید، فایده‌ای به حالش ندارد. من نمی‌خواهم بگویم چشم در یک "آن" پیدا شده، یا باید این‌طور باشد که مثلا با یک جهش به قول آنها پیدا شده باشد، یا اگر هم تدریجا پیدا شده، طبیعت از همان روزی که شروع کرده که تدریجا این چشم را به وجود بیاورد هدف داشته و متوجه آن آخرین مرحله و نقطه بوده است، والا به‌طور تصادفی با این قوانین استعمال و عدم استعمال لامارک یا تنازع بقا و انتخاب اصلح داروین، دستگاه چشم یا دندان یا ریه یا قلب، بلکه هیچ دستگاهی که فقط به صورت دستگاه در وجود موجود زنده مؤثر است، قابل توجیه نیست.

بنابراین در راز تکامل و اینکه موجودات به سوی کمال می‌روند، در نهایت باید به این مطلب توجه کرد که طبیعت، آن کمال آخری را از اول در نظر داشته و متوجه به سوی آن کمال بوده است و حتی اگر در یک مرحله، مقدماتش را تهیه می‌کرده و هنوز اثری از آن نمی‌گرفته است، برای این بوده که می‌خواسته است در آینده، کامل آن را برای نسلهای بعد به وجود بیاورد. داروین در راز تکامل یک حرف مبهم معناداری گفته است و عبارت هم از خود اوست که اینجا آورده‌اند:

"انتخاب طبیعی با حفظ کردن و جمع نمودن تدریجی تغییراتی که در شرایط زندگی به حال موجود زنده مفید است، در هر جاننداری مؤثر واقع می‌شود. نتیجه غایی این انتخاب آن است که هر جاندار بیش از پیش با شرایط محیط زندگی سازش یابد. پس این تکمیل دائمی باید قسمت اعظم موجودات زنده منتشره در روی زمین را به سمت کمال تدریجی سوق دهد". (۱)

در یک جا بعد از آنکه عوامل تغییر را ذکر می‌کند - که ما گفتیم آن عوامل را قبول داریم و ایرادی به آن نداریم ولی از نظر خود او هم یک عامل مجهولی هست می‌گوید:
"اما آنچه محقق است آن است که بسیاری از تغییرات شبیه در محیطهای مختلف پاورقی:

۱. با آن مقدار بیاناتی که او گفته است، کافی نیست.

حاصل می‌شود و عده زیادی از تغییرات گوناگون در محیط معینی به ظهور می‌رسد."

داروین به این مطلب که خصوصاً مخالف نظریه لامارک است متوجه شده است. آنها می‌گفتند محیط مؤثر است، بعد دیدند که گاهی اوقات در محیطهای مختلف اثر واحد پیدا می‌شود و در محیط واحد آثار مختلف پیدا می‌شود، یعنی قانون تاثیر محیط، صد درصد صادق نیست. از همه حرفهای او صریحتر درباب اصل علت غایی این مطلب است که بعد از آنکه می‌گویند بسیاری از تغییرات مثل هم در محیطهای مختلف پیدا می‌شود و تعداد زیادی از تغییرات گوناگون در محیط واحد پیدا می‌شود، می‌گویند: "به نظر داروین عامل مهم باید قاعدتاً تمایل به تغییر باشد که تحت اثر عامل مجهولی صورت می‌گیرد."

این همان حرف الهیون است.

- تماس این مسأله با ادله توحید چیست؟

استاد: من معتقدم که با نظریه "تبدل انواع" نمایش اصل علت غایی را بهتر می‌شود درک کرد، خیلی هم بهتر می‌شود درک کرد.

- جنابعالی راجع به تکامل صحبت فرمودید، اما راجع به تبدل انواع که بیشتر با خداشناسی و قرآن و سایر کتابهای مذهبی تناسب دارد، صحبتی نفرمودید.

- استاد: عرض کردیم که طرح مسأله از نظر تماس با کتابهای مذهبی، مرحله بعدی است. تکامل هم که عرض کردیم، مقصودمان فقط تکامل فرد نبود، بلکه مقصود همان تکامل از نوعی به نوع دیگر و همین رابطه نسلی بود، و عرض کردیم از نظر خداشناسی به عنوان یک مسأله عقلی و علمی، اینکه قائل بشویم رابطه نسلی افراد هر نوعی فقط با اجداد نوع خودشان است نه با اجداد نوع دیگر، یا قائل بشویم با اجداد

نوع دیگری است، بین ایندو (یعنی بین این نظریه و خدانشناسی) هیچ تماسی نیست، تماسش فقط در همان نقطه‌ای بود که عرض کردم. بله، از نظر کتابهای آسمانی این مطلب قابل بحث است. این کتاب آقای دکتر سحابی هم در همین زمینه است و آن این است که از نظر علم امروز تقریباً امر مسلمی است که انسان از نسل حیوانات و جاندارهای گذشته است. حالا اگر به صورت تغییرات تدریجی باشد، اینکه آیا آن احتمالات که خود داروین چندان نگفته است و دیگران گفته‌اند درباب اینکه [انسان] از نسل میمون است یا از نسل میمون نیست، با آنچه که در کتابهای آسمانی آمده تضادی دارد یا تضادی ندارد، اگر لازم باشد، در یک جلسه علیحده باید روی آن بحث کنیم.

-اینکه چشم را مثال زدید که تا تمام اجزای آن کامل نشده باشد، برای انسان فایده‌ای ندارد برخلاف پول که یک ریال آن هم مفید است، باید عرض کنم که دستگاه بینایی، تنفس و... در موجودات پایین هم وجود دارد منتها به صورت ناقصتر و به تدریج این دستگاهها کامل و کاملتر می‌شود.

استاد: این که جناب عالی می‌فرمایید درست است ولی در جهتی که ما تشبیه کردیم. ببینید، من عرض نکردم که موجودات کامل دستگاه بینایی دارند و موجودات پست‌تر دستگاه بینایی ندارند، یا دستگاه بینایی به همین شکل منحصر است. البته همین‌طور که گفتید و در اصول الهیون هم هست، هر موجودی در مرتبه خودش از یک هدایتی استفاده می‌کند. صحبت بر سر همین دستگاهی است که موجود کامل دارد. این دستگاهی که موجود کامل دارد، آیا در مرتبه ضعیف، از ناقص همین دستگاه استفاده می‌کرده یا از دستگاه دیگری؟ اگر از دستگاه دیگری استفاده می‌کرده، بحث این است که همین دستگاه کامل چطور تدریجاً به وجود آمد؟ اگر این دستگاه کامل این‌طور می‌بود که [آن موجود] از ناقصش هم ناقص استفاده می‌کرده و تدریجاً هرچه کامل شد، کاملتر استفاده کرده، پیدایش تدریجی این دستگاه کامل قابل توجیه بود، اما شما بهتر می‌دانید که این دستگاه کامل این‌طور نیست که در ابتدا از ناقصش ناقص و از کاملش کامل بشود استفاده کرد. اگر او دستگاه بینایی دارد، دستگاه دیگری غیر از این دستگاه است. مثلاً حشرات به نحو غریزه یا به شکل دستگاه یا به نحو دیگری، چطور از بینایی استفاده می‌کنند؟ با این دستگاه چشم که استفاده نمی‌کنند.

- آنها هم دستگاه ناقصی دارند که برحسب احتیاجات خودشان استفاده می‌کنند.

استاد: ولی همین دستگاهی که الان در انسان و حیوان هست به نام دستگاه چشم، آیا این تدریجا به وجود آمده؟ و تدریجا هم که به وجود آمده، در هر مقداری که به وجود آمده، مورد استفاده بوده و می‌شده از همین دستگاه چشم استفاده بکنند یا نه؟

- نظریه داروین فعلا مطرح نیست. الان نظریات توسعه پیدا کرده و مثلا نظریه "موتاسیون" پیدا شده است و آن هم تکامل پیدا کرده و امروز نظریه‌ای که در تکامل مورد بحث علمای مغرب است، نظریه "تکامل دیویژه" (تکامل متوجه و هدفدار) است. بنابراین فینالیزم و تکامل هدفدار مورد حمله نیست. تکامل هدفدار اتفاقا مورد حمله آن عده از علماست که از لحاظ اجتماعی فکر مارکسیستی دارند. نظریه داروین براساس تنازع بقا پایه و مبنایی برای اصل نزاع طبقاتی است که مارکسیستها روی تعصب بر آن تکیه می‌کنند. امروز تکامل به عنوان یک نظریه مطرح است ولی با نظریه داروین از زمین تا آسمان تفاوت دارد.

استاد: ما در نظر داشتیم همانها را هم در اینجا مطرح کنیم، خواهش هم کردیم آقایانی که اطلاعات بیشتری دارند در اختیار ما بگذارند که بتوانیم استفاده کنیم. ولی در حدود اطلاعات خودمان خواستیم از بسیط ترین نظریه که در نظریات علمی، نظریه لامارک است بگیریم برویم جلو تا ببینیم به کجا رسیده است. بحث ما فقط روی داروینیزم نبود، روی تکامل بود و لذا عنوانی که انتخاب کردیم "توحید و تکامل" است، و ما احساس کردیم که هر چه این نظریه تکامل پیش رفته است، نظریه "هدفداری" تقویت شده، نه اینکه تضعیف شده باشد.

بحث ما درباره تکامل از نظر علمی تا یک حدودی تقریبا روشن شد که چه می‌خواهیم بگوییم. مراحل بعد یعنی از "موتاسیون" به بعد را، از آقایان هر کس داوطلب است بیاید اینجا بیان کند تا ما هم استفاده کنیم.

- به نظر من مسأله‌ای که خیلی مهم است، مسأله موجود زنده است. اگر این مسأله را به عنوان یک اصل بپذیریم، مسائل دیگر حل می‌شود ولی نکته اینجاست که این مسأله هنوز حل نشده است. موجود زنده به موجودی می‌گوییم که دارای صفات مشخصی است از قبیل حرکت، تغذیه، صیانت نفس و تولید مثل، و مطالعه در احوال و سیر تکامل موجود زنده منتج به قوانینی است که در طبیعت وجود دارد و درباره موجود زنده صادق است. آنچه مهم است این است که مثلا وقتی به نظر لامارک

گوسفندی برای دفاع، سر خودش را به سر گوسفند دیگر می‌زند و شاخ درمی‌آورد، چرا هر قدر روی سر گوسفند می‌زنیم شاخ در نمی‌آورد؟ اگر ما صیانت نفس را به عنوان یک اصل بپذیریم، مسائل دیگر حل می‌شود ولی خود صیانت نفس که هر موجودی سعی می‌کند خودش را حفظ کند، این را باید اول حل کرد.

استاد: نفس حیات تحت نظر هر خصوصیتی، خودش یک مسأله مهمی در طبیعت است. اگر مقصودتان این است که تنها بحث درباره صیانت نفس و صیانت ذات کافی است، تازه آن هم کافی نیست. ببینید، همان که الان می‌فرمایید، خود آقای لامارک هم در اینجا اعتراف کرده است. فرض کنید که دو تا گوسفند سر یکدیگر را به هم می‌زنند و بعد در آن محل اصابت، کم کم ابزاری که متناسب با این عمل باشد پیدا می‌شود. این حتی از حدود حس صیانت ذات هم خارج است، یعنی این‌طور نیست که آن موجود احتیاج خودش را به یک چنین چیزی درک می‌کند، طرحش را می‌ریزد و بعد در وجود خودش می‌سازد، همان قوه حیات در لاشعوری (یعنی یک شعور مافوق شعور) (۱) او این را به وجود می‌آورد. مسلماً این‌طور نیست که موجود زنده (مثلاً همان گوسفند) وقتی که سر خود را به دشمن می‌زند، احساس می‌کند و می‌گوید افسوس! من اینجا یک ابزاری از فلان جنس و ماده و ترکیبات ندارم، اگر می‌داشتم، دشمن را چنین و چنان می‌کردم. قطعاً در شعور او [چنین احساسی وجود ندارد]. انسانها هم بعد از مدتها که تکامل پیدا کردند تازه می‌فهمند ماده‌ای که مثلاً شاخ گوسفند از آن ترکیب می‌شود چیست تا بروند از نو آن را ترکیب کنند. ولی یک نیروی مرموز مجهولی در طبیعت هست که متناسب با احتیاجات حیوان برای او عضو می‌آفریند، یعنی جنبه درونی قضیه تقویت می‌شود. آنها می‌گویند عوامل خارجی [تأثیر دارد]. عوامل خارجی مؤثر است. اما به این معنا مؤثر است که مؤثر "موجد" نیست، بلکه به قول حکما مؤثر "معد" است، علت اعدادی است نه علت ایجابی. علت اعدادی یعنی چه؟ یعنی اینکه او را آماده می‌کند تا علت خودش او را به وجود بیاورد و به تعبیر دیگر، عمده آن عکس‌العملی است که طبیعت خود موجود زنده در مقابل این عامل خارجی نشان می‌دهد و باید روی آن حساب کرد.

پاورقی:

۱. البته «ما فوق» می‌گوییم، مقصودم این است که حتماً باید جدا باشد، مثل شعور باطن و شعور ظاهر در انسان که می‌گویند شعور باطن فعالیت‌هایی دارد مخفی از شعور ظاهر.

۲. [لامارک] می‌گوید محیط مختلف، احتیاج مختلف ایجاد می‌کند (راست هم می‌گوید)، احتیاج به چه؟ احتیاج به یک عضو جدید. بعضیها خیلی ساده حرف می‌زنند، می‌گویند احتیاج خودش خلق می‌کند. آخر این که لفظ است! اینکه می‌گویید احتیاج خلق می‌کند، اگر می‌خواهید بگویید در زمینه احتیاج

چیزی خلق می‌شود، حرف درستی است، [اما اگر مقصود] نفس احتیاج است، احتیاج که جز نداشتن و نیازمندی چیزی نیست، این که واقعیتی نیست، یعنی نه تنها برخلاف نظریه مادیون است، برخلاف نظریه الهیون هم هست. آنهایی که به "نامحسوس" به عنوان یک امر مثبت معتقد نیستند، می‌خواهند برای یک امر عدمی شخصیت قائل شوند. در موجود زنده یک نیرویی، یک چیزی هست که در زمینه این احتیاجات، یک عضو را می‌آفریند.

پس غرضم این جهت است که تنها حس صیانت ذات هم کافی نیست. درست است که آن یک رمز بزرگی در طبیعت است، [ولی] اصلا خود صیانت ذات یعنی چه؟ می‌گویند انطباق با محیط، سازش با محیط. حرف درستی است اما چرا روی آن خیلی حساب می‌شود؟ اگر مقصود این است که محیط روی آن اثر می‌گذارد و لازمه اثری که محیط می‌گذارد این است، خوب بله، مثل اینکه ما قالی را در مقابل آفتاب می‌گذاریم و آفتاب روی آن اثر می‌بخشد. اگر ما همین قالی را در آفتاب بگذاریم یک جور است، در سایه بگذاریم وضع دیگری دارد. اما آیا موجود زنده فقط تحت تأثیر محیط و منفعل از محیط است، یا عکس‌العمل نشان می‌دهد؟ عمده آن عکس‌العملهایش است که جنبه هدفداری طبیعت موجود زنده را به او نشان می‌دهد، می‌بیند که در محیطی که تا حالا زندگی می‌کرده باید وضع ساختمانش این طور باشد [و در محیط جدید به گونه دیگر]. حتی مثلا می‌گویند که گلبولهای خون کم و زیاد می‌شود، در یک محیط یک مقدار معینی گلبول هست، در محیط دیگر احتیاج بیشتری پیدا می‌کند و فوراً خود طبیعت گلبول می‌سازد. عمده، آن نحوه عکس‌العمل نشان دادن طبیعت موجود زنده است که هدفداری این موجود را می‌رساند.

بنابراین ادله الهیون به همان استحکام خودش که از قدیم بوده است باقی است، بلکه قویتر شده، یعنی این جهت که طبیعت هدفدار است، از آن مقداری که در قدیم درباره انواع و حیوانات و جاندارها درک کرده بودند بیشتر نشان داده می‌شود و حالا

خیلی بهتر درک می‌شود.

- تکامل به این صورت مطرح نیست که ابزار یک دستگاه ماشین را یکی یکی انتخاب کرده باشند، یکی ناقص باشد و آخری همه را به راه بیندازد، بلکه تکامل در نوع است، یعنی از یک نوع ساده به تدریج تکمیل نوعی پیدا کرده است.

استاد: من هم همین را می‌خواستم بگویم که به این شکل بوده نه به آن شکل. فرق است بین اینکه تدریجاً اعضای یک کارخانه‌ای را یکی یکی عوض کنند و آن را کاملتر کنند (مثلاً موتورش را بردارند، یک موتور دیگر در همان‌جا نصب کنند) و اینکه یکدفعه دستگاه نخ ریزی و بافندگی آن روز تبدیل بشود در یک نوع دیگری به یک کارخانه ریسندگی که امروز وجود دارد، در واقع آن را برداشته‌اند و به جای آن چیز دیگری گذاشته‌اند. این یک چیزی نیست که قابل توجیه باشد که [بگوییم] خوب، تدریجاً هر جزئی که مفید بوده، خود به خود باقی مانده تا جزء دیگری پیدا شده و به این صورت درآمده است.

تاریخچه فرضیه تکامل جانداران

طبق دستوری که دوستان انجمن اسلامی پزشکان و همچنین جناب آقای مطهری صادر فرمودند، بنده امروز وظیفه‌دار هستم که درباره تکامل عالم جانداران و بالاخص آخرین نظریات علمای طبیعی نسبت به فرضیه "تبدل انواع" داروین دانشمند مشهور انگلیسی صحبت کنم. قبلاً لازم است دو مطلب را به عرض محترم آقایان برسانم. اول این است که این مبحث جزء مسائل اختصاصی و رشته تخصصی بنده نیست، گویا اگر از رشته تخصصی بنده هم بود، روی آن هیچ‌گونه ادعایی نداشتم، ولی بخصوص جزء رشته تخصصی آقایان اطبا و پزشکان است و در این مورد مطالعات وسیع و فراوانی دارند، بنابراین می‌توانند عرایض امروز بنده را به عنوان پس دادن درس یک شاگرد در حضور استاد تلقی کنند، یا اقلاب به عنوان یادآوری و گردآوری خلاصه مطالعات گذشته خودشان به منظور بررسی و استنتاج از آن. مطلب دوم اینکه این مبحث را به دو قسمت تقسیم کرده‌ایم: قسمت اول صرفاً مطالعه در نظریات دانشمندان و علمای طبیعی است و قسمت دوم مسأله منشأ حیات و "حیات و غایت" و خلقت انسان و نظریه مذهب نسبت به خلقت انسان. حال قسمت اول:

آقایان می‌دانند در هر علمی لغات و اصطلاحات مخصوصی قبلاً تعریف می‌شود که در آن علم معنی مخصوصی دارد. علم طبیعی هم از این قاعده عمومی مستثنی نیست و لغات و اصطلاحات مخصوص به خودش دارد. برای یادآوری و تذکر ابتدا چند

کلمه را که ما زیاد به کار خواهیم برد، آن طوری که علم طبیعی تعریف کرده تعریف می‌کنم، بعد وارد صحبت خودمان می‌شویم. یک فرد معین و مشخص از جانداران، مثلاً یک گربه مخصوص یا یک فرد انسان را بنا به تعریف "فرد" می‌گوییم. پس جانداران از گروه بیشمار "فرد" به وجود آمده‌اند. مجموعه ای از افراد که تحت یک نام اسم برده می‌شوند مثل سگ، گربه، درخت چنار "نوع" یا "گونه" می‌گوییم. مجموعه‌ای از انواع که دارای صفات و اختصاصات مشترکی هستند مثل گربه، روباه، گرگ، ببر، پلنگ که همه دارای سر گرد و پنجه‌های قوی و تیز هستند و طعمه خودشان را معمولاً زنده به چنگ می‌آورند، تحت نام "جنس" نامگذاری می‌کنیم. پس "جنس" مجموعه‌ای از "نوع" است که دارای صفات مشترک است. این تعریف همین‌طور ادامه دارد، یعنی مجموعه‌ای از "جنس" که دارای صفات و اختصاصات مشترک کلی‌تری است "تیره" یا "فامیل" یا "خانواده" نامیده می‌شود و مجموعه‌ای از "تیره" که دارای صفات مشترک

است این تعریف همین‌طور ادامه دارد، یعنی مجموعه‌ای از «جنس» که دارای صفات و اختصاصات مشترک کلی‌تری است «تیره» یا «فامیل» یا «خانواده» نامیده می‌شود و مجموعه‌ای از «تیره» که دارای صفات مشترک کلی‌تری است، «رده» نامیده می‌شود و همین‌طور «راسته»، «شاخه» و «سلسله» قرار دارند.

بشر از قدیمی‌ترین ایام همیشه در اطراف خودش حس می‌کرده و می‌دیده که «نوع»‌ها شبیه خودشان را تولید می‌کنند، یعنی دیده گربه گربه می‌زاید و سگ سگ، و اصولاً تمایل به جفتگیری هم بین انواع مشاهده نمی‌کرده و اگر هم استثنائاً بین دو نوع نزدیک به هم مثل الاغ و اسب تمایل به جفتگیری وجود داشته، محصول آنها موجودی عقیم بوده، یعنی راه باز شده جدید کور و بن بست شده است. به همین جهت دربارهٔ ثبات انواع فکر می‌کردند، به طوری که دانشمند مشهور فرانسوی به نام کوویه که واضع علم تشریح مقایسه‌ای و علم دیرین‌شناسی است و در اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم زندگی می‌کرد و تسلط و مهارت عجیبی در علم طبیعی داشت طرفدار ثبات نوع بود و کشف کرده بود که جانداران در دوره‌های مختلف زمین‌شناسی هر چه قدیم‌تر بوده‌اند، ساده‌تر و پست‌تر بوده‌اند و در دوران‌های بعدی، جانوران کاملتر و پر عضوتر به وجود آمده‌اند و بالاخره به دوران فعلی که انسان هست منتهی شده است. ولی او دارای فرضیه‌ای است به نام «طرح خلقت» و معتقد است که جانداران در دوره‌های مختلف زمین‌شناسی خلق شده‌اند و بر اثر انقلابات عظیم ناگهانی در سطح زمین منقرض و معدوم شده‌اند و دوباره خداوند یک دستهٔ دیگر از حیوانات کاملتری خلق کرده و به همین نحو دوباره از بین رفته‌اند تا به دورهٔ فعلی رسیده است. این نظریه در علم زمین‌شناسی به «کاتاستروفیسم» مشهور است. کوویه به علت تسلطی که بر علم طبیعی داشت، در

زمان حیاتش هیچ کس قدرت و جرأت مخالفت با او را نداشت و حتی تا انتشار کتاب اصل انواع داروین، غالب علمای طبیعی به همین نحو فکر می کردند.

در اوایل قرن نوزدهم، چارلز لاین دانشمند انگلیسی که متخصص در زمین شناسی بود، نظریه کاتاستروفیسم را رد کرد و ثابت کرد که آنچنان انقلابات عظیم و ناگهانی که کوویه از آن نام برده، در سرگذشت زمین اتفاق نیفتاده بلکه تغییراتی که در زمین ایجاد شده، همیشه جزئی، تدریجی و نامحسوس و طی میلیونها قرن انجام گرفته، بنابراین دلیلی به لحاظ علمی وجود ندارد که ما معتقد باشیم که موجودات در هر دوره خلق شده اند و بعد بر اثر انقلابات زمین شناسی از بین رفته اند.

در زمان حیات کوویه، دانشمند مشهور فرانسوی لامارک هم زندگی می کرد. لامارک که فرضیاتش بعد از خودش مشهورتر شد، مخالف ثبات انواع بود ولی به علت عدم بضاعت علمی در مقابل کوویه نتوانست مقاومت کند و بخصوص چون فرضیه اش ناظر بر تبدیل انواع یا تغییر گونه بود، بزودی از طرف مقامات کلیسا محکوم و مطرود و متروک شد و ملحد خوانده شد. لامارک که در جلسات گذشته هم خلاصه ای از نظریاتش را جناب آقای مطهری بیان فرمودند، عقیده داشت که موجودات در دورانهای مختلف زمین شناسی، از موجود ساده تک سلولی پست دریایی شروع شده و به تدریج تکامل پیدا کرده تا به انسان امروزی رسیده اند. کیفیت این تبدیل و تکامل را این طور شرح می دهد، می گوید: تمام جانوران برای ادامه حیات و تلاش برای بقای خودشان اعضای از بدن خودشان را ناچار بیشتر به کار می بردند و استعمال می کردند. آن عضو بر اثر اینکه بیشتر استعمال می شد، مایعات بدن و مواد غذایی به سمتش متوجه می شد و رشد مختصری بیش از سایر اعضا می کرد. این رشد عینا به نسل بعدی انتقال داده می شد و مجددا تشدید و تقویت می شد، به طوری که پس از طی چندین هزار سال و چندین نسل ممکن بود عضو جدیدی برای یک جانور ایجاد بشود و همین طور به عکس، اعضای از جانوران که بنا به مقتضیات و شرایط محیط احتیاج به استعمال و به کار بردن نداشت، تدریجا کوچک و ضعیف می شد و تحلیل می رفت. این کوچک شدن و تحلیل رفتن در نسلهای بعدی به ارث منتقل می شد و تدریجا باز تضعیف می شد، به طوری که پس از یک دوران زمین شناسی (مثلا هزار یا دو هزار سال) آن عضو غیر ضروری و غیر مفید حذف می شد.

لامارک برای ادعای خودش دلایل و شواهد بسیاری اقامه می کند، مثلا می گوید فقدان دندان در بالنه های دریایی و مورچه خوار و پرنده هایی که منقار قوی دارند و از طعمه های ریز تغذیه می کنند و در نتیجه احتیاج نداشته اند دندانشان را به کار ببرند و

تحلیل رفتن چشم در موش کور و حیواناتی که در تاریکی و غارها به سر می‌برند و از بین رفتن دست و پاها در مارها که معمولاً در بین علفها می‌خزیدند و همچنین کوچک شدن بال و عدم قدرت پرواز شترمرغ که به علت چابکی مخصوص در دویدن، پره‌های خودش را به کار نمی‌برده، نمونه‌هایی از اعضای تحلیل رفته بر اثر عدم استعمال است و همین طور عکس آن، پرده بین انگشتان پای پرندگان دریایی، بلندی گردن زرافه و درازی زبان مارها و مارمولک‌ها که این عضو را به جای عوض لامسه به کار می‌برند و همچنین وجود شاخ در حیوانات جنگی و قوی شدن دو پای عقب کانگورو که معمولاً روی دو پا می‌ایستد و ناچار است نوزاد خودش را در کیسه‌ای که زیر شکمش قرار دارد نگهداری کند، نمونه‌های از تقویت عضوهایی از بدن است که استعمال زیاد شده‌اند. البته لامارک طرفدار تولید خود به خود هم بود؛ یعنی معتقد بود که موجودات زنده از موجودات غیر زنده به وجود می‌آیند یعنی طرفدار خلق الساعه بود و تمام دانشمندان علم طبیعی تا ظهور دانشمند شهیر فرانسوی پاستور این طور فکر می‌کردند، به طوری که در دانشکده پزشکی پاریس رسماً تولید خود به خود کرم در معده انسان تدریس می‌شد. اما داروین، داروین که بی شک یکی از مشهورترین دانشمندان جهان است و علت شهرت او یکی مخالفت شدید عده‌ای از علمای طبیعی با فرضیه او و بخصوص تمام علما و مقامات و پایداری و اقامه دلایل مستدل علمی که مخالفین را از محکوم کردنش عاجز می‌کرد و نیز حمایت و پشتیبانی بعضی مقامات مکاتب فلسفی مثل مارکسیسم، ماتریالیسم فاشیسم، کمونیسم و غیره که فرضیات داروین را در جهت عقاید خودشان احساس می‌کردند، در عالمگیر شدن و شهرت بیش از حد داروین تأثیر داشتند. داروین در سال ۱۸۰۹ یعنی اوایل قرن نوزدهم در یک خانواده متمول به دنیا آمد. پدرش پزشک حاذقی بود و بسیار مایل بود که فرزندش طبیب بشود. در کودکی آثار هوش و نبوغی در او دیده نمی‌شد، فقط به جمع‌آوری گیاهان و جانوران بسیار علاقه داشت. بالأخره وارد دانشکده پزشکی شد ولی روزی بر اثر دیدن صحنه

عمل جراحی روی یک دختر که تا آن زمان داروی بیهوشی کشف نشده بود و بیماران روی تخت جراحی رنج فراوان می‌بردند به قدری متأثر و ناراحت شد که برای همیشه دانشکده پزشکی را ترک کرد. بعد به جهانگردی پرداخت و مدت پنج سال دور دنیا گردش کرد. خودش ابتدا طرفدار ثبات انواع بود ولی ضمن مطالعاتش اول متوجه شد که تنوع بین جانوران و گیاهان اهلی خیلی بیشتر از تنوع بین جانوران و گیاهان وحشی است، یعنی مثلاً نژادهای مختلف کبوتر

وحشی بسیار نادر است، در حالی که نژادهای مختلف کبوتر اهلی بسیار فراوان است (خودش صد و بیست نوع آن را جمع‌آوری کرده بود) و حتی تفاوت بین خصوصیات نژادهای گاهی به حدی می‌رسد که بیش از تفاوت بین این نوع با نوع دیگر پرنده (فرضا کبک و تیهو) است. مدتی در این موضوع مطالعه کرد. بعد متوجه شد که پرورش دهندگان جانوران و گیاهان وقتی صفت ممتاز و مفیدی را در جانوری یا گیاهی می‌بینند، آن جانور یا گیاه را جداگانه پرورش می‌دهند و در نتیجه آن صفت مفید تقویت می‌شود و در نسلهای بعدی این تقویت و تشدید انتقال داده می‌شود، به طوری که پس از مدتها ایجاد نوع جدید می‌کند. داروین این مساله را "انتخاب مصنوعی" نامیده است، یعنی بشر مصنوعاً با دست خودش این انتخاب را انجام می‌دهد. از این مطلب دو موضوع را کشف کرد: یکی اینکه شکل و هیأت و صفات جانوران و جانداران تغییر پذیر هستند، ثابت نیستند، دوم اینکه این تغییر پذیری قابلیت تشدید و تقویت دارد. بعد مدتی به فکر افتاد که حتماً عاملی هم در طبیعت وجود دارد که بر روی جانوران و گیاهان وحشی اثر دارد.

پس از مدتی مطالعه، کتاب رساله‌ای در باب جمعیت تألیف مالتوس دانشمند اقتصاددان انگلیسی که کشیش هم بود، به دستش افتاد. مالتوس در کتاب خودش ثابت کرده بود که جمعیت روی زمین با تصاعد هندسی افزایش پیدا می‌کند، یعنی از هر پدر و مادر به طور متوسط چهار فرزند باقی می‌ماند. بنابراین افراد روی زمین به نسبت ۲، ۴، ۸، ۱۶ یعنی تصاعد هندسی بالا می‌رود، در حالی که غذا و مسکن با تمام کوشش و تلاشی که صنعت و تکنیک بشر در راه تأمینش به کار می‌برد، به نسبت تصاعد حسابی یعنی ۲، ۴، ۶، ۸ بالا می‌رود. بنابراین عواقب شومی در انتظار بشریت است، یا باید آفات، جنگها، بیماریهای میکروبی، زلزله و سایر آفات، بشر را تعدیل کند و یا اینکه باید مردم را به ریاضت اخلاقی وادار کرد و مانع تولید مثل آنان شد.

داروین پس از خواندن این کتاب مدتی مطالعه کرد و عاملی را به نام عامل "انتخاب طبیعی" در طبیعت کشف کرد که اساس فرضیه خودش را بر آن گذاشت، به این معنا که گفت تمام انواع جانوران و گیاهان به وضع بی‌حسابی به تولید هم‌نوعان خودشان مشغولند، به طوری که اگر زاده‌های یک نوع از جانور یا گیاه (فرضا سوسک یا خرگوش یا خزه) تنها روی زمین باقی بمانند، در مدت کوتاهی تمام سطح زمین را سوسک یا خرگوش یا خزه فراخواهد گرفت و اگر تمام مردم روی زمین به مرگ طبیعی بمیرند، بعد از گذشت هزار سال، جا برای ایستادن قائم روی سطح زمین پیدا نمی‌شود. بعد با خود گفت: پس این تعادل جمعیتی که بین انواع مختلف و افراد یک

نوع به چشم می‌خورد، به قیمت قربانیهای بی‌حسابی است که در نتیجه تنازع و جدال بین آنان برای غذا و مسکن ایجاد می‌شود. این تلاش و کوشش برای ادامه حیات را که بین افراد یک نوع و انواع مختلف همیشه در جریان بوده و هست "تنازع بقا" نامید و گفت نتیجه تنازع بقا، انتخاب طبیعی است و نتیجه انتخاب طبیعی، بقای اصلح است. می‌گفت بین افراد یک نوع، گاهی افرادی دیده می‌شوند که دارای صفت برجسته‌تر و متمیزه‌عالی‌تری هستند و بهتر می‌توانند با این صفت در طبیعت با محیط سازش کنند و رقبای خودشان را از میدان بیرون کنند. این افراد باقی می‌مانند و رقیبان خودشان را از بین می‌برند و این صفت ممتاز در نسلهای بعدی آنها عیناً منتقل می‌شود و تشدید می‌گردد و دوباره همین جنگ و جدال درمی‌گیرد و پس از گذشت قرن‌ها تباعد صفات ایجاد می‌شود، یعنی صفتی که در آخرین نوع مشاهده می‌شود، با جد اولیه‌اش تفاوت بسیار زیاد دارد، به طوری که عرفاً نوع جدید خوانده می‌شود. البته داروین می‌گوید که تمام افراد موجودات ضعیف، در این صحنه نبرد از بین نمی‌روند و بکلی معدوم نمی‌شوند، بلکه عده‌ای از آنها هم فرار کرده، مهاجرت می‌کنند و در غارها و پناهگاهها پناهنده می‌شوند و پس از مدتی باز جدال بین آنها درمی‌گیرد و بالاخره انواع مختلف جهندگان، پرندگان، ماهیها، دوزیستان، کرمها و غیره باقی می‌مانند و به وجود می‌آیند. از روزی که انتخاب طبیعی و تنازع بقا بر داروین کشف شد، تا انتشار اولین کتاب پرچنجال و پرسرو صدای او به نام "اصل انواع" بیست سال طول کشید و در تمام این مدت داروین مشغول جمع‌آوری مدارک و دلایل خودش بود. اما ببینیم والاس که بود؟ یکی از دانشمندان انگلیسی که در سال ۱۸۳۲ به دنیا آمد، یک دانشمند طبیعی بود به نام والاس. روزی داروین نامه‌ای از او دریافت کرد که در آن نوشته بود من در طی تجربیات و مطالعات و تحقیقات خود پی بردم که تنازع بقا و انتخاب طبیعی و بقای اصلح و تکامل جانداران و تبدل انواع عیناً آن‌طور که داروین کشف کرده بود، بر جانداران حاکم است. او نظریاتش را برای داروین که تقریباً استادش بود فرستاده بود تا اظهار نظر کند. داروین با خواندن این نامه خیلی مشوش و ناراحت و نگران شد، اولاً به صحت فرضیات و عقاید خودش اطمینان بیشتری پیدا کرد، ولی با اینکه نظریات خودش را قبلاً به طور مشروح و مفصل به انجمن لینه انگلستان که یک انجمن علمی جهانی بود فرستاده بود، فکر می‌کرد مبدا والاس تصور کند که این افکار را از او دزدیده و به سرقت برده و به او خیانت کرده است. به این جهت بود که مرتب دوستان و همکاران خودش را در این مورد گواه و شاهد می‌گرفت و آنها وی را تشویق کردند که به کار خودش ادامه بدهد و

بالآخره در روز بیست و چهارم اکتبر ۱۸۵۹ کتاب اصل انواع رامنتشر کرد و می‌بیند که این نظریات به نام داروین در دنیا منتشر شده است. از این کتاب استقبال فراوانی شد، به طوری که در روز انتشار هزار و دویست و پنجاه جلد آن فروش رفت و ظرف یک ماه به تمام زبان‌های زنده آن روز ترجمه شد. با اینکه در این کتاب، داروین صحبتی از نسل انسان و خلقتانسان به میان نیاورده بود معه‌ذا مقامات کلیسا پیوستگی و خویشی انسان

را با حیوانات و میمون از کلمات او دریافته بودند و از این جهت علیت او قیام کردند. جلسات و بحث‌های مفصلی بر پا می‌شد، از جمله در یکی از جلساتی که بین هکسلی یکی از طرفداران جدی داروین و ویلبر فورس یکی از کشیشها درگرفت، کشیش گفت اگر فرضیه داروین درست باشد، لابد انسان از نسل میمون است و چون خداوند انسان را خلق کرده، بنابراین فرضیه داروین غلط است. بعد در مقابل جمعیت که جلسه در انجمن بریتانیایی بود و عده‌ای بودند رو کرد به هکسلی و گفت: حالا شما بفرمایید بینم پدر بزرگ یا مادر بزرگ شما کدامیک میمون بودند؟ هکسلی در جواب گفت: انسان از اینکه پدر بزرگش میمونی باشد نباید خجالت بکشد، بلکه اگر جدی وجود دارد که من باید از بردن نام او احساس خجالت و شرمندگی کنم، آن مرد متلونی است که از موفقیت در زمینه فعالیت‌های خویش مأیوس و ناراضی است و در مسائل علمی که هیچ گونه تخصص و معرفتی بدان ندارد مداخله می‌کند. باز می‌گویند کشیشی در یک کلاس درس راجع به خلقت آدم و حوا و انسان شواهدی از کتاب مقدس اظهار می‌کرد، یکی از شاگردان بلند شد و گفت: قربان! پدر من می‌گوید ما از نسل میمون هستیم نه از نسل آدم و حوا. کشیش نگاهی خونسردانه به او کرد و گفت: عزیزم! ما بحث کلی راجع به خلقت انسان و آدم می‌کنیم، راجع به خانواده شما بحث نمی‌کنیم، شاید پدرت درست گفته باشد!

داروین اصولاً "شرایط محیط" لامارک را تأیید می‌کرد و می‌گفت شرایط محیط بر روی جانوران تأثیر دارد و در آنها تغییر شکل ایجاد می‌کند و تمام این تغییرات اکتسابی و تدریجی متصل، به اعقاب و نسلها انتقال داده می‌شود به طوری که صفاتی که به ارث برده نشود نادر و استثنائی است، و در آخر کلام جمله مخصوص داروین است که می‌گوید:

"به نظر من تمام جانوران از چهار یا پنج جانور اولیه اشتقاق یافته‌اند و کلیه گیاهان نیز از همین تعداد یا کمتر نتیجه شده‌اند. شباهت موجود بین سلسله گیاهان و جانوران مرا به این نتیجه می‌رساند که حتی قدمی فراتر نهم، یعنی تصور کنم تمام جانوران و گیاهان از یک اصل اولیه منشأ گرفته‌اند!"

البته داروین برای اثبات عقاید خودش دلایل زیادی بیان می‌کرد، بخصوص دلایلی از تشریح مقایسه‌ای و دیرین‌شناسی و زمین‌شناسی و فسیل‌شناسی که فسیلهای جانوران مختلف را در دورانهای مختلف زمین‌شناسی جمع‌آوری می‌کند و پهلوی هم قرار می‌دهد و از آنها نتیجه می‌گیرد و همچنین از تحولات و دگرگونیهایی که در چنین انسان و حیوانات کاملتر ملاحظه می‌کند و قیاس با تمام جانوران دیگر، این نتیجه را استنباط می‌کند.

نظریات داروین در زمان خودش علاوه بر علمای مذهبی، از طرف علمای طبیعی هم مورد انتقادات و ایرادات فراوانی واقع شد. با اینکه استدلالات داروین برای اولین بار به وسیله یک عالم طبیعی به این اندازه مستدل و منطقی به جهان دانش عرضه شده بود و خود او هم متوجه ایرادها بود، ولی چون اطمینان و ایمان کاملی به صحت فرضیات خود داشت، به این انتقادات جواب می‌دهد و هر جا هم که پاسخهای او رسا نیست و ضعیف و ناقص است، آن را به عدم تکمیل و نقص مدارک زمین‌شناسی نسبت می‌دهد. داروین می‌گوید: در دورانهای مختلف زمین‌شناسی جانداران مختلفی بوده‌اند. اولین و قدیم‌ترین دوره دو هزار میلیون سال طول کشیده و فاقد آثار جانداران است. دوره بعدی هزار میلیون سال طول کشیده و فقط واجد آثار جانوران تک سلولی و حیوانات پست دریایی است و دوره بعد که سیصد و شصت میلیون سال طول کشیده واجد آثار خزندگان و دوزیستان و بی‌مه‌رهاست و دوره بعد که هفتصد و پنجاه میلیون سال طول کشیده دارای آثار نخستین پستانداران، ماهیها و پرندگان است و دوره فعلی که هفتاد و پنج میلیون سال طول کشیده و دوره ما هم جزء این دوره هست، بالاخره موجودات کاملتر و انسان نماها و یک میلیون سال اخیر آثار آدمها را می‌بینیم. بنابر نظریه داروین، اینها به هم پیوسته و مربوط است، یعنی از هم اشتقاق پیدا کرده است. به او ایراد می‌کنند که اولاً اگر این سلسله و رشته تکامل درست است، چرا تمام مراحل جانوران، از پست‌ترین حیوانات تک سلولی تا کاملترین آن که انسان است وجود دارد و اینها تکامل پیدا نکرده‌اند و ثانیاً چرا حد واسط بین انواع و همچنین بین انسان و میمون دیده نشده و فسیلهایش به دست نیامده است؟ در جواب اولی می‌گوید که لزومی ندارد تمام جانوران تکامل پیدا کرده باشند، بلکه ممکن است جانوری احتیاج به تکامل پیدا نکرده و در شرایط محیطی خودش به لحاظ مسکن و غذا طوری بوده که احتیاج به اینکه تغییر شکل بدهد نبوده، و آنهایی که با تنازع بقا درگیر بوده و این سیری را که من بیان می‌کنم طی کرده‌اند، تکامل پیدا کرده‌اند، به این جهت ما همه را الان می‌بینیم. دوم اینکه دوره‌ای که انواع مشترک (یعنی حد واسط بین نوعها) زندگی

می‌کرده‌اند، در مقابل دوره‌ای که خود نوع زندگی می‌کرده بسیار ناچیز است و ما فسیلها و سنگواره‌هایی که داریم معمولا مربوط به میلیونها قرن است، بنابراین در مدت کوتاه زندگی اینها سنگواره‌ها به دست نیامده‌اند و این شامل میمون هم می‌شود، و از طرفی چون فسیلها از فرورفتن موجودات زنده در لجنها و آبها و ماسه‌ها تشکیل می‌شوند، اجداد ما (میمونها) باهوش‌تر از این بودند که به این شکل بمیرند، از این جهت از خودشان فسیل کم باقی گذاشته‌اند.

بالاخره داروین در سال ۱۸۷۱ کتاب اصل انسان و بعد کتاب بیان عواطف در انسان و جانوران را منتشر کرد. در این کتاب داروین سعی می‌کند تمام اختلافات فاحشی را که بین انسان و جانوران تصور می‌شود، نفی کند و ثابت نماید که تمام اختصاصات جسمانی و نفسانی موجود بین انسان و جانوران جز حالت تکامل یافته‌ای از موجودات و حیوانات ناقص، چیز دیگری نیست، حتی مغز و هوش انسان که عالیترین پدیده طبیعت است، حالت کاملی از مغز تکامل یافته میمون است و در مقام مقایسه همیشه انسان پست وحشی با کاملترین و عالیترین میمونها مقایسه می‌شود. بروز امراض مشترک، تغییراتی که در جنین و در رحم مادر ایجاد می‌شود، بقایای خصایص اجدادی از قبیل ماهیچه‌های جنباننده گوش که در انسان تحلیل رفته و استثناء در بعضی نمو اتفاقی دارد، وجود موی در بدن انسان مخصوصا در زیر بغل و سینه، وجود بقایای پلک سوم در گوشه چشم انسان را آثاری از وجه اشتراک انسان و حیوان می‌داند و اختلافاتی نظیر قائم ایستادن، کیفیت صورت، کیفیت حرکت دست و حتی صفات نفسانی از قبیل تصور، توهم، تخیل، تجرید و تعمیم را در مورد میمونها آزمایش و آنها را به طور ناقص در میمونها کشف کرده، به طوری که حتی می‌گوید صفات معنوی مانند نوع دوستی، محبت، فداکاری، ایثار، احساسات و عواطف در جانوران کامل (یعنی بعضی انواع میمونها) وجود دارد و بنابراین هیچ دلیلی نداریم بر اینکه انسان از این نظام کامل طبیعت و از این قاعده غیرقابل استثناء مستثنی شده باشد، بنابراین ما با میمونهای فعلی دارای اجداد مشترکی هستیم، اینها را اجداد ما نمی‌داند، خواهران و برادران ما می‌داند و می‌گوید دارای اجداد مشترکی هستیم.

با اینکه کتاب اصل انسان داروین اعلان جنگ صریح و مستقیمی به مقامات کلیسا بود و مقامات کلیسا را به شدت خشمگین و مضطرب کرد به طوری که او را کافر و ملحد و مهدورالدم شناختند، معهذا داروین تا پایان عمر انکار صانع نکرد و حتی "انتخاب طبیعی" را ناشی از نیروی مافوق‌الطبیعی موجود در جهان تفسیر و تعبیر می‌کرد و معتقد بود که معمای آفرینش برای بشر برای همیشه لاینحل است.

اما دانش عصر حاضر چه می‌گوید؟ یک سال پس از مرگ داروین، دانشمند جنین شناس مشهور بلژیکی به نام وانبدن کیفیت تولید مثل را در جانوران کشف کرد. این اکتشاف دوره نوری در زیست‌شناسی آغاز کرد. این دانشمند ثابت کرد که اساس امر تولید مثل بر اتحاد دو نطفه از پدر و مادر به نام اسپرما توزوئید و اول صورت می‌گیرد. این دو نطفه که دو موجود تک سلولی بیشتر نیستند، با یکدیگر ترکیب شده و پس از تقسیم و تکثیر بالاخره به صورت انسان کامل یا موجود دیگری درمی‌آید. بنابراین طفل دنباله وجود پدر و مادر است و اگر قرار باشد صفتی به ارث به اعقاب انتقال پیدا کند، باید حتماً از طریق این دو سلول صورت بگیرد. لامارک و داروین عقیده داشتند که تمام تغییراتی که در موجودات، چه بر اثر تغییرات محیط و چه بر اثر تعلیم و تربیت و هر عامل دیگری ایجاد می‌شود، به ارث عیناً انتقال داده می‌شود اما تجربیات و علوم امروز این مسأله را رد کرد و ثابت کرد که صفات اکتسابی به ارث برده نمی‌شود.

صفات اکتسابی به یکی از این صورتهای هستند: قطع عضو، مصونیت، بیماری، محیط، استعمال و عدم استعمال، تعلیم و تربیت. برای هر کدام از اینها آزمایشهای مکرری کرده‌اند که ما برای هر کدامشان فقط یک آزمایش را توضیح می‌دهیم. درباره قطع عضو آمدند دم ۲۲ نسل متوالی یعنی ۱۹۵۲ موش را قطع کردند، دیدند آخرین موش با دم کاملاً طبیعی و سالم به دنیا آمد. ۲۲ نسل در مقام قیاس با انسان معادل پانصد سال (پنج قرن) است. بعد متوجه شدند که مسلمانها و خصوصاً کلیمیان قرنهایست که اولاد ذکور خودشان را ختنه می‌کنند و پس از طی قرنهای این صفت هنوز ارثی نشده و افراد، ختنه نشده به دنیا می‌آیند. از این مطلب روشن‌تر، ملاحظه کردند که بشر از بدو پیدایش به ازاله پرده بکارت دختران مشغول است، معه‌ذا هنوز دخترها وقتی به دنیا می‌آیند با پرده بکارت به دنیا می‌آیند. بنابراین قطع عضو که یک حالت کاملی از عدم استعمال است، به ارث انتقال داده نمی‌شود.

دوم بیماری، آمدند به یک عده خرگوش باردار، بیست روز پس از بارداری محلول قوی نفتالین را با روغن نیم گرم خوراندند. این مایع بر روی عدسی چشم خرگوش اثر می‌کند و آن را کدر می‌نماید. دیدند که نسل اول حاصل از این خرگوشها همه با عدسی کدر به دنیا آمدند ولی نسلهای بعدی همه با عدسی سالم به دنیا آمدند. بنابراین بیماری به ارث برده نمی‌شود و مصونیت‌های ناشی از بیماری هم به ارث برده نمی‌شود.

تین دانشمند علم طبیعی آمد ۶۹ نسل متوالی دروزوفیل یا مگس سرکه (۱) را برای مدتی در تاریکی پرورش داد. بعد آخرین مگس حاصل از آخرین نسل آنها را به روشنایی آورد، دید کوچکترین تغییری در ساختمان جسمانی چشم آنها داده نشده. ۶۹ نسل متوالی در مقام قیاس با انسان معادل هزار و پانصد سال (پانزده قرن) است، یعنی اگر اجداد ما از پانزده قرن پیش (یک قرن قبل از اسلام) در تاریکی مطلق به سر می‌بردند، امروز چشمشان به همین وضع و ساختمان و دیدی که الان هست باقی می‌ماند. بنابراین استعمال و عدم استعمال باعث انتقال این صفت به ارث نمی‌شود.

عامل دیگر محیط بود. محیط بر روی جانوران تأثیر و در شکل آنها تغییرات ایجاد می‌کند، به طوری که سومر در سال ۱۹۱۵ آمد این آزمایش را کرد: یک عده موش سفید را در اتاقی گرم با حرارت ۲۲ درجه و عده‌ای دیگر موش را در اتاقی با صفر درجه حرارت به مدت شش ماه پرورش داد. بعد مشاهده کرد که دم و پا و گوش موشهایی که در اتاق گرم پرورش پیدا کرده‌اند، بلندتر از دم و پا و گوش موش‌هایی است که در اتاق سرد پرورش پیدا کرده‌اند. و این دراز شدن گوش ۲۲ تا ۳۸ درصد طول اولیه آنهاست. اما وقتی که این دو نسل را در شرایط مساوی و در درجه حرارت طبیعی دوباره پرورش داد، دید تأثیری در نسل آنها نکرده و عیناً مشابه هم شدند. مسأله دیگر تعلیم و تربیت است. اینکه تعلیم و تربیت به ارث برده می‌شود یا نه، مورد شک است. دانشمند مشهور روسی پاولوف آمد این آزمایش را کرد: یک عده موش را عادت داد که بر اثر نواختن زنگ الکتریکی به محل غذای خودشان بدون این آزمایش را سیصد بار تکرار کرد تا موشها عادت کردند به محض نواختن زنگ به محل غذای خودشان بدون نسل اول این موشها با صدبار تمرین و تکرار یاد گرفتند به محض نواختن زنگ به سمت غذای خودشان بدون نسل بعدی با سی‌بار و نسل بعدی با بیست‌بار و نسل بعدی با پنج بار. بعد نتیجه گرفت که اگر این کار را ادامه بدهیم، در نسلهای بعدی بدون تمرین و تکرار و عادت دادن آنها، به محض نواختن زنگ الکتریکی به سمت محل غذایشان خواهند رفت. ماک دوبین در سال ۱۹۴۲ یک آزمایش دیگری کرد: تعدادی موش را گرفت و آنها را عادت داد که محل غذای خودشان را بر اثر طی کردن یک عده راههای پرپیچ و خم به نام "لابیرنت" پیدا کنند. بعد از مدتی آزمایش دید موشها پس از مدتی عادت می‌کنند کوتاهترین راه را برای پیدا کردن محل غذا انتخاب کنند. بعد این آزمایش را روی پاورقی:

۱. این جانور را برای این انتخاب می‌کنند که بعد از موش، بیش از تمام جانوران تولید مثل می‌کند. نسلهای آنها کرد، دید نسلهایشان همین طورند، یعنی همان اندازه نیرو و تمرین و وقت لازم است صرف کنند که پدرهایشان لازم داشتند. بنابراین در انتقال صفات اکتسابی ناشی از تعلیم و تربیت به ارث نیز هنوز نظریه قطعی بیان نشده است. بنابراین آنچه مسلم است صفات اکتسابی ناشی از قطع عضو، استعمال و عدم استعمال، محیط و بیماریها هیچکدام به ارث برده نمی‌شوند و به این ترتیب اولین پایه فرضیه لامارک و داروین فرو می‌ریزد، چون اساس نظریه آنها بر روی انتقال صفات اکتسابی بود. علم بیولوژی ثابت کرده که صفات ارثی به وسیله رشته‌هایی به نام کروموزوم که در هسته سلولهای

در مورد این اصل آزمایشهای زیادی کرده‌اند، از جمله مندل آمد یک عده موش سفید و خاکستری را گرفت و آنها را وادار کرد که با یکدیگر جفتگیری کنند. اولاد اول ناشی از جفتگیری موشهای سفید و خاکستری تماماً خاکستری شدند. در اینجا بنا به تعریف می‌گویند صفت خاکستری در مقابل صفت سفید، صفت غالب و صفت سفید، صفت مغلوب است. بعد این موشهای نسل اول را وادار کرد مجدداً با همدیگر جفتگیری کنند. اولاد حاصل از آنها به ازای هر چهار موش، یک موش خاکستری خالص، یک موش سفید خالص و دو موش خاکستری دورگه شدند. موشهای سفید خالص وقتی با همدیگر جفتگیری کنند، الی‌الابد جز موش سفید نمی‌دهند و موشهای خاکستری خالص هم اولاد حاصل از آنها تماماً خاکستری می‌شود، اما اولاد حاصل از جفتگیری موشهای دورگه خاکستری این‌طور نیست، آنها طبق قاعده و اصل اول، از هر چهار اولاد یکی سفید خالص، یکی خاکستری خالص و دو تا دورگه خواهند شد. از این آزمایش و آزمایشهای دیگر نتیجه می‌گیرند که صفات ارثی طبق قاعده و فرمول پیچیده‌ای که در صفات ارثی ساده و در جانوران ساده قابل کشف است و در صفات ترکیبی و جانوران کاملتر و پرعضوتر

مبهم است به ارث برده می‌شود و انتخاب طبیعی نقشی در این کار ندارد. بنابراین ملاحظه می‌کنیم که دومین پایه فرضیه داروین از لحاظ علمی رد می‌شود.

هنگامی که دانشمندان طرفدار داروین و لامارک یا نیولامارکیستها و نیوداروینیستها مشغول بحث و جدل بودند، دانشمند گیاه‌شناسی مشهور بلژیکی به نام هوگودوفریس مطلب تازه‌ای به جهان دانش و بیولوژی عرضه کرد و آن، مسأله جهش یا "موتاسیون" بود. این دانشمند ضمن تجربیات خودش دید که بعضی از دانه‌های گیاهان در عین شباهت تام و تمام به انواع خودشان، بعد از پرورش تغییر نوع و تغییر صفات می‌دهند. این تغییر ناگهانی که در خواص ارثی موجودات ایجاد می‌شود و آن را بعداً "موتاسیون" یا "جهش" نامیدند، دارای چهار خاصیت است: اول اینکه ناگهان ظاهر می‌شود و در موقع ظهور حداکثر خاصیت خودش را بروز می‌دهد، یعنی موتاسیون یا جهش منفصل است، متصل و تدریجی نیست. دوم اینکه جهش یا موتاسیون ارتباطی به محیط خودش ندارد و علت معلوم و آشکاری هم ندارد، یعنی در دو فرد از یک جانور یا گیاه در شرایط و محیط مساوی، برای یکی دست می‌دهد و برای یکی دست نمی‌دهد. سوم اینکه این جهش برای گیاهان و جانوران با شدت و ضعفهای مختلف دست می‌دهد، گاهی ممکن است با تحلیل رفتن چشم یا یک چشم شدن یا کور شدن یک جانور و یا تغییر رنگ یک جانور و یا ریختن موی یک جانور بروز کند. اما چهارمین خاصیت که مهمتر از همه است این است که جهش روی ژن اثر می‌کند و عیناً به اعقاب منتقل می‌شود و ارثی است. بنابراین نتیجه گرفتند که نه تنها در گیاهان، بلکه در تمام انواع جانوران و در تمام زمانها و دورانهای زمین‌شناسی همیشه جهش و موتاسیون وجود داشته، فقط تفاوت آن این است که صفاتی که بر اثر جهش در گیاهان یا جانوران ایجاد می‌شود، اغلب از نوع مغلوب است و اگر نوع آن جداگانه پرورش داده نشود، تدریجاً مستهلک می‌شود و اگر جداگانه پرورش داده شود، ایجاد نوع جدید می‌کند، به طوری که مثلاً گوسفند مرینوس خودش یک جهشی بود که برای دو بره در استرالیا در سال ۱۸۲۸ اتفاق افتاد و شبان آنها این دو گوسفند را جداگانه پرورش داد و در نتیجه الان گوسفند مرینوس را در تمام سطح کره زمین می‌بینید و از آن پشم بسیار گران قیمت و لطیفی به دست می‌آید.

فقط یک سؤال باقی می‌ماند و آن اینکه این ژنها که این نقش عمده را دارند و این قدر ثبات دارند و با این سرسختی و فقط با فرمول معینی نقل مکان می‌کنند، آیا اینها به دست بشر قابل تصرف و مداخله هستند یا نه؟ جواب مثبت است، می‌گویند می‌توانیم ولی رابطه بین عامل اثر دهنده و حادثه یا معلول یا پدیده‌ای که به وجود

می‌آید، هنوز کشف نشده. مثلاً آمده‌اند با عبور دادن اشعه تصفیه نشده ایکس بر روی جنین موش دیده‌اند در آن، صفات خارق‌العاده‌ای مثل تحلیل رفتن چشم با یک چشم شدن یا کور شدن به وجود آمده، ولی رابطه ایندو را کشف نکرده‌اند. پس حالا که فهمیدیم تکامل موجودات جاندار با نظریه داروین و لامارک (یعنی با انتخاب طبیعی و انتقال صفات ارثی) میسر نشد، ملاحظه می‌کنیم که فقط "جهش" وقوع تبدل انواع یا تکامل جانوران را امکان پذیر می‌کند و فقط امکان دارد به وسیله جهش این عمل صورت گرفته باشد. اما در اینجا بد نیست یک مقایسه‌ای بکنیم: لامارک عقیده داشت موش کور برای این کور است که اول چشم داشته، مدتی در غار به سر برده و احتیاج نداشته چشمش را به کار ببرد، بعد تدریجاً کور شده است. داروین می‌گفت نه، موش کوری که الان ما می‌بینیم کور است، از گروه کورها بوده منتها موشهای کوری که در بیرون و در روشنایی بوده‌اند، به علت نقص این عضو و عدم توانایی در مقابل تنازع بقا و رقابت با رقیبان از بین رفته‌اند، آن کورهایشان که آنجا بوده‌اند و با کورهای دیگر زندگی می‌کرده‌اند، احتیاج نداشته‌اند چشمشان را به کار ببرند، لذا باقی مانده‌اند و انتخاب طبیعی موجب این شده که ما می‌بینیم موش کور در غار و تاریکی به سر می‌برد. موتاسیون می‌گوید نه، کور شدن یک موتاسیون و یک جهش است که برای یک عده از موشها یا جانوران دیگر دست داده است؟ آن موشهایی که در تاریکی به سر برده‌اند، این صفت به حالشان مضر نبوده، باقی مانده‌اند و آن صفت برای موشهایی که در روشنایی زندگی می‌کرده‌اند و این موتاسیون برایشان ایجاد شده، مفید نبوده و آنها را از بین برده است. موتاسیون تقریباً به انتخابی مانند انتخاب طبیعی ولی به نام انتخاب حذفی عقیده دارد. یا مثلاً لامارک می‌گفت پرده بین انگشتان پای پرندگان شناور بر اثر استعمال و شناوری تدریجاً ایجاد و تقویت شده است. داروین می‌گفت نه، بین جانورانی که این پرده را داشته‌اند، آنهایی که در آب شناوری می‌کرده‌اند، از این خصیصه استفاده بیشتری کرده و باقی مانده‌اند. بقیه از بین رفته‌اند. موتاسیون هم تقریباً شبیه به این می‌گوید، که بدون علت معلوم و بدون هدف خاصی یکدفعه برای عده‌ای پرنده پرده ایجاد شد، آنهایی که در خشکی راه می‌رفتند، با آن پرده نمی‌توانستند راه بروند و پرده برای راه رفتن آنها مضر بود، در نتیجه از بین رفتند و آنهایی که در آب زندگی می‌کردند، این پرده مفید به حالشان شد و باقی ماندند. اما یک هماهنگی عجیب و شگفت‌انگیزی بین موجودات و محیط خودشان، و بین موجودات و اعضای خودشان از پست‌ترین موجودات تا کاملترین‌شان وجود دارد که مورد اقرار و اعتراف تمام علمای طبیعی دنیاست و این مسأله را لامارک اتفاقاً از

همه بهتر حل کرده بود، اگر دانش امروز به او اجازه می‌داد که صفات ارثی و صفات اکتسابی به ارث برده بشود، و داروین هم تا حدی با "انتخاب طبیعی" توضیح داده بود، اگر بطلان آن ثابت نمی‌شد، و "موتاسیون‌نسیسم" هم ملاحظه می‌کنید که با چه منطق ضعیف و ناقص و نارسایی شبیه به پرت و پلا می‌خواهد این مسأله را حل کند، به طوری که روویر طبیب مشهور فرانسوی که متخصص در تشریح تطبیقی است، در این مورد در کتابی به نام "حیات و غایت" می‌گوید: "تصور اینکه این جهشها بدون اینکه در جهت معینی صورت گرفته باشد نتیجه‌اش هماهنگی غیرقابل انکار عالم موجودات زنده باشد، مطلبی دور از حقیقت است". این سخن روویر در نقد موتاسیون است که می‌گوید این جهشها بدون هدف و علت خاص و بدون ارتباط با محیط در جانوران ایجاد می‌شود.

این مطالبی که به عرض آقایان رساندیم، مطالبی صرفاً علمی بود که هیچکدام از علمای طبیعی دنیا در مورد آن اختلاف ندارند و به عقاید فردی و مسلکها و مرامها و عقاید شخصی یا مذهبی مطلقاً ارتباطی ندارد. مبحث منشأ حیات یا هدفداری حیات و خلقت انسان و نظریه مذهب نسبت به خلقت انسان، مبحثی است که جداگانه باید در مورد آن در جلسات دیگر صحبت بشود. دکتر محمود بهزاد استاد علم تکامل است و در این قسمت مطالعات و تألیفات بسیار زیادی دارد و به این جهت نوشته‌هایش هم بسیار واضح و مفهوم و عالی است، کنفرانسهای متعددی هم داده است. من از لابه لای کلامش احساس می‌کنم آدم غیرموحد و غیرمذهبی، حتی ضد مذهب باشد، البته صریحاً چیزی نمی‌نویسد ولی از لابه لای کلامش پیداست و حتی خودش هم خیلی مایل است که انسان از نسل میمون اشتقاق پیدا کرده باشد، برای اینکه در جاهایی که نظر خودش را تا حدی ابراز می‌کند، این را می‌گوید. او در آخر کتاب داروین‌نسیسم خودش خلاصه نظریات دانشمندان را در چند جمله خلاصه می‌کند و می‌گوید: "تغییرپذیری جانداران، چه مصنوعاً، چه به طور طبیعی مورد اتفاق است. رده‌های جانوران چون در زمانهای بسیار قدیم صورت گرفته، متأسفانه آزمایش مستقیمی روی آنها نمی‌توانیم بکنیم و به عمل نیامده ولی دیرین‌شناسی، تشریح مقایسه‌ای و جنین‌شناسی، پیدایش آنها را از طریق تبدل تا حدی تأیید می‌کند. ولی راجع به شاخه‌ها باید اقرار کرد که هیچیک از نظریات علمای طبیعی، کافی برای بیان آن نیست و این هماهنگی غیرقابل انکاری که بین موجودات وجود دارد نمی‌تواند تصادفی باشد زیرا جهش همیشه با حذف عضو همراه است، با تولید عضو هم همراه نیست. بنابراین وقتی ما برای توضیح عضو نمی‌توانیم نظری بگوییم، درباره شاخه جانوران و تبدل آنها به یکدیگر بکلی کمیتان لنگ است".

(۲)

توحید و مسأله شرور

توحید و مسأله شرور

(۱)

در دنباله مباحث گذشته ما درباره توحید، عرض کردیم مسائلی هست که آن مسائل را از نظر مخالفین اصل توحید باید طرح کرد. یکی مسأله تکامل بود که عرض کردیم بعضیها می‌گفتند این دلیلی که الهیون از راه نظم عالم می‌آورند، آن وقت دلیل تام و تمامی است که اشیاء و مخصوصاً انواع، مخلوق الساعه و دفعی‌الوجود باشند، ولی بنابر نظریه تکامل می‌توان نظام مخلوقات مخصوصاً جانداران را که بیشتر مورد استناد الهیون است با همان نوامیس ساده و لاشعور طبیعت توجیه کرد بدون اینکه احتیاجی باشد که فرض نیروی مدبری در کار عالم بشود. از این بحث گذشتیم.

بدیها و بی‌نظمی‌ها در عالم

بحث دوم که بحثی قدیمی‌تر و مهم‌تر از این مبحث است و عمومی‌تر هم هست (یعنی برای اشخاص بیشتر مطرح می‌شود) مسأله بدیها و بی‌نظمی‌ها در کار عالم است. می‌گویند در مقابل دلیلهایی که شما از نظر نظم عالم می‌آورید و آنها را دلیل بر وجود خالق عالم مدبر حکیم صانع می‌دانید، یک عده دلیل‌های دیگر هم در عالم در

جهت خلاف وجود دارد، شما دلیلهای یک طرف را ذکر می‌کنید ولی این دلیلهای دیگر را هیچ ذکر نمی‌کنید، و لاف این است که وقتی انسان آن دلیلهای دیگر را نگاه می‌کند، ناچار می‌شود که متوقف بشود و این مسأله برایش به صورت یک مجهول و یک امر لاینحلی باقی بماند، بنابراین شکاک بشود و بگوید اصلاً این مسأله یک مسأله غیرقابل حلی است. می‌گویند غیر از آن جنبه‌ای که ما در عالم نظاماتی می‌بینیم، یک بی‌نظمی‌ها و شرور و بدیهایی هم در عالم می‌بینیم که اینها هم با این که خدایی در عالم کار فرما باشد (آن طوری که الهیون می‌گویند) سازگار نیست. بهترین دلیلش این است که هر کسی در این دنیا، حتی خود الهیون و پیروان ادیان همیشه از وجود بدیها در عالم شکایت دارند و همیشه طالب تغییر وضع موجود هستند، حال یا با عمل یا با دعا، همیشه از کار عالم شکایت دارند، منتها اگر ابا داشته باشند و شرم کنند از اینکه مستقیماً خدا را به عنوان مسؤول معرفی کنند، پای روزگار را به میان می‌کشند و می‌گویند روزگار چنین است و چنان است یا دنیا چنین و چنان است، چرخ را کج رفتار و فلک را کج مدار [می‌دانند] و این چیزهایی که گفته‌اند. کمتر یک افراد شجاعی مثل خیام پیدا می‌شوند که اول از چرخ و فلک شکایت می‌کنند، بعد می‌گویند نه بابا، اصلاً چرخ و فلک هم گناهی ندارد، اگر گناهی هست، از بالاتر از چرخ و فلک است. می‌گوید:

ای چرخ فلک خرابی از کینه توست
بیدادگری شیوه دیرینه توست
ای خاک اگر سینه تو بشکافند
بس گوهر قیمتی که در سینه توست

از این جور اشعار که خطابش به چرخ و فلک است زیاد است، ولی یک جای دیگر می‌گوید:
اجرام که ساکنان این ایوانند
اسباب تردد خردمندانند
هان تا سر رشته خرد گم نکنی
کانان که مدبرند سرگردانند

[می‌گوید] اصلاً خود اینها هم سرگردان هستند و در کار خودشان حیرانند. بدیههای عالم همین مصائبی است که ما در دنیا می‌بینیم. اینهمه مصائب در دنیا وجود دارد، مرگ وجود دارد، اصلاً خود مرگ چرا باید باشد؟ اگر حیات هست چرا مرگ در کنارش وجود دارد، اگر هستی هست چرا نیستی در کنارش وجود دارد، اگر

جوانی هست چرا پیری در کنارش وجود دارد؟ فقرها چرا وجود دارند، ظلمها و بیدادگریها چرا وجود دارند، جهلها و نادانیها چرا وجود دارند؟

انواع بدیها و بی‌نظمی‌ها و بی‌حسابی‌هایی که در کار عالم می‌بینیم، چه آنچه که در زندگی انسانها وجود دارد و چه آنچه که در زندگیهای غیرانسانها (در حیوانها و در چیزهایی که انسانها مسؤول آن نیستند) می‌بینیم، مثلا این زلزله‌ها چرا وجود دارند؟ اگر این عالم روی نظم و حسابی باید اداره بشود، برای چیست که ناگهان زلزله‌ای پیدا می‌شود و ولایتی را خراب می‌کند و اینهمه افراد بی‌تقصیر بیگناه را زیر آوار می‌برد؟ چرا یکدفعه وبایی پیدا می‌شود و دیگر صغیر و کبیر و پیر و جوان و بی‌تقصیر و با تقصیر را از پیش درو می‌کند و می‌برد؟ بلکه به طور کلی موجودات عالم از نظر روزی خواری بلامتکلیف هستند، روزی‌خوار در دنیا آفریده شده است و حال آنکه روزی به قدر کفایت وجود ندارد. چون روزی به قدر کفایت وجود ندارد، نظامی که به وجود آمده است نظام درندگی و تنازع بقاست، حیوانات خودشان همدیگر را می‌خورند، جاندارها که همه باید خودشان روزی داشته باشند، چون روزی‌شان کمتر از مقدار [لازم] است، خودشان همدیگر را می‌خورند و علت اینکه این تعداد از موجودات در دنیا باقی مانده‌اند، کمی روزی است و اگر روزی به قدر کافی در دنیا وجود می‌داشت، تعداد آنچه که خلق می‌شدند و به وجود می‌آمدند سر به فلک می‌زد.

این اشکال خیلی معروفی است که بیش از این هم می‌شود در اطراف آن شرح و بسط داد و خیلی هم در این زمینه گفته شده است. از قدیم و جدید، شعرا و ادبا و غیر اینها به صورت اعتراض یا به صورت جدی و شوخی، هر طور بوده است به شکلهای مختلفی در این زمینه شعرها گفته‌اند و حرفها زده‌اند (۱). این است صورت اشکال. این اشکال به شکلهای مختلفی طرح شده است و مخصوصا اروپاییها (هر جا که ما در گفته‌های آنها دیده‌ایم) این اشکال خیر و شر، اشکال شرور و مصائب و بدیها را در

پاورقی:

۱. در حدود سی چهل سال پیش، یک شاعر شیرازی به نام بهمنی اشعار خیلی شیرینی در این زمینه گفته بود در قالب قطعه‌ای تحت عنوان "اعتراض به خلقت". گویا این اشعار در یک انجمن ادبی مطرح بوده است. سرهنگ اخگر که یک وقت وکیل مجلس شورای ملی بود - اولاً خودش منظومه‌ای در جواب او گفته بود و بعد هم شعرهای او را به مسابقه گذاشته بود. تقریبا از تمام ایران نویسنده‌ها و شخصیت‌های آن وقت به او جواب داده بودند. جوابها هم اغلب جواب حسابی نبود. تمام این جوابها به صورت کتابی به نام "اسرار خلقت" درآمده و همان وقت هم چاپ شده است که موجود است.

دنیا یک اشکال لاینحل تلقی کرده‌اند که اساساً نمی‌شود به آن جوابی داد. حکمای اسلامی مبحثی در "الهیات" طرح کرده‌اند به عنوان "مسأله خیر و شر" و خواسته‌اند به این اشکال جواب بدهند. اول باید جنبه‌های مختلف این اشکال را عرض کنیم که آنها هم از آن جنبه‌ها وارد شده‌اند، تا بعد ببینیم مسأله به چه صورت درمی‌آید.

طرح مسأله "شرور" و استدلال "ثنویه"

گاهی این مسأله را از آن نظر مطرح کرده‌اند که خواسته‌اند به استدلال "ثنویه" جواب بدهند، چون وجود شرور در عالم، منشأ یک فکر نیمه فلسفی و نیمه مذهبی در ایران قدیم شده است که گفته‌اند اساساً اشیاء دو نوع و دو سنخ‌اند: بعضی از اشیاء خیرند، خوبند و اینها منتهی می‌شوند به یک حقیقت که آن حقیقت فاعل و مبدأ این خیرات است. و اما شرور و بدیها اصلاً به آن که منشأ این خیرات است مربوط نیست، آنها یک مبدأ و منشأ دیگری دارند و از او به وجود آمده‌اند. پس برای عالم دو مبدأ وجود دارد: مبدأ خیر، مبدأ شر، یزدان، اهرمن. (۱) این مسأله خیر و شر منشأ این فکر در دنیا شده است که اصلاً ما بیاییم اشیاء را به دو دسته تقسیم کنیم: خیرات، شرور، همه خیرها به یک مبدأ اصلی برمی‌گردد و او مبرا و منزله است از شروری که در عالم واقع می‌شود، این شرور اصلاً به او انتساب و ارتباط ندارد، او منشأ آنها نیست، و همه بدیها به یک اصل دیگری برمی‌گردد.

پاورقی:

۱. گویانکه امروز مخصوصاً زرتشتی‌ها می‌خواهند این مطلب را انکار کنند که این فکر در قدیم به این شکل وجود داشته که یزدان و اهرمن دو حقیقت در مقابل یکدیگر باشند و هر دو هم مبدأ اصلی باشند: یزدان مبدأ خیرات و اهرمن مبدأ شرور، بلکه می‌خواهند بگویند که اهرمن هم مثل شیطان است در نزد مسلمین که خود مسأله شیطان هم باید در همین مبحث طرح بشود که خودش در عین حال مخلوقی از مخلوقات یزدان است. اما اغلب آنهايي که تحقیق کرده‌اند، می‌گویند این یک توجیه و تعبیری است در این مطلب و حقیقت مطلب این است که خواسته‌اند برای اشیاء دو مبدأ اساسی و اصلی قائل بشوند. به هر حال حکمای قدیم هم که این عقیده را به نام عقیده ثنویه و مجوس نقل کرده‌اند، به همین صورت نقل کرده‌اند که آنها قائل به دو مبدأ اصلی بوده‌اند.

طرح مسأله "شرور" از جنبه عدل مبدأ عالم

یک مطلب دیگری که در اینجا به وجود آمده است، به این شکلی است که ما طرح کرده‌ایم و شکل کامل مطلب این است: بودن این شرور و بدیها و بی‌نظمی‌ها در عالم یا از این جهت است که مبدأ عالم، عالم و شاعر و حکیم نیست و آنچه واقع می‌شود روی تصادف طبیعت واقع می‌شود و از یک مبدأ لاشعور صادر می‌شود یا اگر عالم هست پس عادل نیست، این با عدالت منافات دارد. او یا نمی‌داند و می‌کند، پس مبدأ شاعری در عالم نیست، یا می‌داند و می‌کند، پس مبدأ عالم عادل نیست، و آنگاه چطور ممکن است شما مبدأ و خدایی را اثبات کنید که در عین حال عادل نباشد؟ پس، از جنبه "عدل" مسأله را طرح کرده‌اند.

حرفهایی که در این زمینه گفته شده است چیست؟ در اینجا در سه چهار مرحله بحث شده است. مرحله اول تحلیل حقیقت شرور و بدیهاست، که اصلاً حقیقت شر و بدی و منشأ شریّت و بدی در عالم چیست؟

مرحله دوم مرحله تفکیک ناپذیری خیر و شر از یکدیگر است، یعنی این مسأله که: آیا خیر و شر در نظام عالم عقلاً از یکدیگر تفکیک پذیرند که آن وقت این بحث پیش بیاید که مبدأ عالم که خیرات را آورده است چرا شرور را هم آورده است؟ یا اینها آنچنان لازم و ملزوم یکدیگرند که محال است که از یکدیگر تفکیک بشوند؟ یا باید نه خیری و نه شری باشد و یا اگر بناست آن خیر باشد، خواه ناخواه و به ضرورت (به معنای امتناع انفکاک) حتماً این شروری هم که شما می‌گویید شرور است، دنبال آن باید باشد.

مرحله سوم مرحله‌ای است که غیر حکما هم روی آن بحث کرده‌اند و آن این است که این شروری هم که شما شرور می‌نامید و بدی می‌دانید، صد درصد بد نیستند، اینها بدند به نسبت، [یعنی] از جنبه‌ای بدند، و همین بدیهایی که شما می‌گویید، منشأ خوبیهای دنیا هستند، بدیها منشأ خوبیها هستند. (این غیر از آن است که خوبیها و بدیها از یکدیگر تفکیک ناپذیرند). همه اینها به اصطلاح، فلسفه دارند، بر مصیبتها فوایدی مترتب است، بر سختیها و شادای فوایدی مترتب است، بر مرگ و پیری فوایدی مترتب است. اینجا مسأله فواید بدیها مطرح می‌شود که خیلی‌ها وارد

این مسأله شده و بحث کرده‌اند.

معمولا وقتی شما این مسأله را برای یک آدم متدین طرح می‌کنید، او یک جواب اجمالی به آن می‌دهد. او در جواب این سؤال که چرا اینهمه مصیبت و سختی پیدا شد، چرا من بیمار شدم، چرا چنین شد، چرا چنان شد؟ می‌گوید لابد یک مصلحتی در آن است. جواب اجمالی‌ای که افراد می‌دهند همین است: خدا خودش بهتر می‌داند، لابد یک مصلحتی هست در اینکه مرگ را بیافریند، فقر را بیافریند، جهل را بیافریند، بیماری را بیافریند. این جواب یک جواب اجمالی است که فقط برای افراد مؤمن قانع کننده است، برای غیر مؤمن قانع کننده نیست. مقصودم از افراد مؤمن افراد متعبد نیست، مقصود یک عده افرادی است که اعتقادشان به نظام این عالم آن قدر قوی و شدید است که وقتی با این طور مسائل مواجه می‌شوند، خود به خود در ذهنشان جهل خودشان منعکس می‌شود. هر کسی وقتی در مقابل عظمت کار یک نفر قرار گرفت و جز نظم و حکمت و عدالت در کار او ندید، وقتی که در یکی دو جا برخورد کند و نفهمد، اعتراض نمی‌کند، می‌گوید حتما این هم یک سری دارد که من نمی‌دانم. می‌خواهم بگویم این حرفی هم که آنها می‌گویند، یک حرف بی‌منطقی نیست، نمی‌خواهیم بگویم آقا این حرفها یعنی چه، خدا خودش بهتر می‌داند یعنی چه؟ نه، این هم خودش یک منطقی است، اما به شرط اینکه انسان به آن حدی از ایمان رسیده باشد که اعتقادش به نظم و حکمت و عدالت عالم آن قدر قوی و نیرومند باشد که آن بدیها و بی‌نظمیهایی که می‌بیند، به نظرش کوچک و حقیر بیاید و بگوید من نمی‌دانم، مثل کسی که به یک کارخانه بسیار بسیار منظمی می‌رود و در گوشه و کنار به چیزهایی می‌رسد که به نظرش می‌آید اینها دیگر زاید است و نباید باشد، ولی بعد خودش را تخطئه می‌کند و می‌گوید آن کسی که دستگاه به این عظمت را با این دقت درست کرده است، نمی‌شود که این را دیگر نفهمیده باشد، حتما یک چیزی هست که من نمی‌دانم. اما برای کسی که به این حد نرسیده است، این جواب اجمالی قانع کننده نیست، حتما باید این جواب به اصطلاح تفصیل بیشتری داشته باشد.

تحلیل ماهیت "شرور"

عرض کردیم اینجا سه مرحله وجود دارد: مرحله اول، مرحله تحلیل حقیقت و

ماهیت شرور و بدیهاست. در اینجا حکما يك حرفي زده‌اند که در ابتدا شاید يك حرف خيلي كوچك و سخيبي به نظر بيايد، در صورتي که حرف خوبی است، گفته‌اند برگشت تمام بدیهاي عالم به نيستي است نه به هستي، هستي خير است و هر چه که شما بدی مي‌بينيد نيستي است. پس هستيهاي عالم دو تيب نيست: هستيهاي خوب و هستيهاي بد، که بعد بگويد آن کسی که فاعل هستي است و هستيهاي خوب را آفريد، چرا هستيهاي بد را آفريد؟ تمام بدیها نيستي است. شما مي‌گويد مرگ [چرا هست؟] مرگ غير از فقدان حيات چيز ديگري نيست، اين طور نيست که خالق حيات، خالق موت هم

جداگانه باشد. خالق حيات، خالق حيات است، منتها حيات وقتي محدود به يك حدي شد، بعد از آن حد وقتي که چيزي نيست، نيستي است. اين، نظير يك خطي است که شما داريد مي‌کشيد. اگر شما يك متر خط کشيديد، فاعل اين خط هستيد. اين خط يك متری را در مقابل يك خط دو متری که بگذارد، فاقد يك متر ديگر است اما آن يك متر ديگر کشيده نشده است نه اينکه عدم آن يك متر ديگر کشيده شده است.

هر چه که شما در دنيا بدی مي‌بينيد، بالاخره وقتي تحليل مي‌کنيد مي‌بينيد آن چيزي که مي‌گويد بد، يا خودش نيستي و فقدان است يا يك هستي است که آن هستي نه از جنبه هستي‌اش بد است، [بلکه] از آن جهتي که منشأ يك فقدان شده است بد است (باز آن هم که بد است، از آن جهت بد است که منجر به يك فقدان شده است). کوري بد است، خود کوري فقدان است، اما عملي که منجر به کوري مي‌شود، خود اين از آن جهت که يك عمل و يك کار است، يك هستي است. يك کسی کس ديگر را کور مي‌کند و اين کار نام ظلم به خودش مي‌گيرد و ظلم بد است. درست است که ظلم بد است، اما شما ظلم را بايد تحليل کنيد. چرا ظلم بد است؟ آن کسی که با کارد چشم ديگري را درمي‌آورد، آيا اين از آن جهت که نيروست، نيرو داشتن او بد است؟ آيا اراده داشتن او بد است؟ آيا حرکت کردن دستش بد است؟ آيا برندگي چاقويش بد است؟ اگر همه اينها وجود داشته باشد و فقط منجر به آن نيستي و کوري نشود، بد است، ظلم است؟ نه، تمام اين هستيهاي از آن جهت صفت بدی به خود مي‌گيرند که منتهي مي‌شوند به يك فقدان و يك کوري. فقر چرا بد است؟ چون نيستي است. ضعف چرا بد است؟ چون نيستي است. جهل چرا بد است؟ چون نيستي است. تمام هستيهاي هم که منجر به اين نيستيهاي بشوند، به خاطر رابطه‌شان با اين نيستيهاي صفت "بدی" را به

خود می‌گیرند، پس به اصطلاح شر بالعرض می‌شوند، یعنی شر به واسطه شیء دیگر، نه به خودی خود. این مطلب را گاهی بعضی اشخاص به این صورت تلقی می‌کنند که می‌گویند: گفته‌اند شرور نیستی است، پس مثلاً عقرب را که گفته‌اند شر است، نیستی است، فقر را که گفته‌اند شر است، یعنی اصلاً فقری وجود ندارد، شما خیال می‌کنید فقری وجود دارد، بدی نیستی است، ظلم وجود ندارد. نه، به این شکل نیست، [حکماً] نمی‌خواهند بگویند در دنیا فقر وجود ندارد یا فقیر وجود ندارد یا عقرب وجود ندارد، عقرب نیستی است، صحبت این است که این شروری که در عالم وجود دارند، یا خودشان نیستی هستند یا هستی‌ای هستند که این صفت نیستی (نستی یك شیء) را دارا هستند. مثلاً ممکن است کسی بگوید آیا شما می‌گویید کوری نیستی است؟ می‌گوییم بله. می‌گوید پس چه فرق است بین اینکه بگوییم زید کور است و کوری نیستی است یا بگوییم زید کور نیست؟ مثل این است که يك وقت من می‌گویم زید پول ندارد، و يك وقت می‌گویم زید پول دارد، و پول نیستی است. هر دو یکی شد. چه فرق است میان اینکه شما بگویید فلان کس کور است و کوری نیستی است و اینکه بگویید نه، اصلاً کور نیست. مسلم میان این دو فرق است و این مغلطه است. وقتی که ما می‌گوییم فلان کس کور هست، یعنی متصف به این نیستی است، اصلاً کوری یعنی این نیستی. "کور هست" یعنی متصف به این نیستی است، "کور نیست" یعنی متصف به این نیستی نیست. پس آنها که می‌گویند اینها نیستی است، یعنی يك سلسله صفات عدمی است در این دنیا که این صفات عدمی منشأ انتزاعش به اصطلاح فلاسفه وجود دارد، خودش نیستی است و الا منشأ انتزاع این نیستی، مسلم وجود دارد. وقتی يك وجود محدود شد به يك حدی، برای آن حد هم به مناسبت محدود، يك نوع اعتبار هستی می‌شود، گوا اینکه آن هستی يك هستی اعتباری است. خیال نمی‌کنم در این مطلب که تمام شرور و بدیهای عالم از نیستیها انتزاع می‌شود، ایرادی باشد. ممکن است این بیانی که من امروز کردم بیان کاملی نباشد، بعد سؤال کنید و روی آن بحث می‌کنیم، ولی مطلب مطلب درست است.

رفع اشکال "ثنویت"

تا اینجا فقط اشکال ثنویت رفع می‌شود که می‌گفتند اصلاً ما دو سنخ هستی در عالم داریم: یک سنخ آن باید به یک فاعل مستند بشود، سنخ دیگر به فاعل دیگری. معلوم شد که نه، اصلاً نیستی از آن جهت که نیستی است، فعل نیست، لافعل است. فرضاً ما قائل به تباین خیر و شر بشویم و آن اصل را از ثنویت قبول کنیم که اینها تباین ذاتی با یکدیگر دارند و چون تباین ذاتی دارند پس آنچه که منشأ خیرات است نمی‌تواند منشأ شرور باشد و آنچه که منشأ شرور است نمی‌تواند منشأ خیرات باشد، از جای دیگر می‌گوییم اصلاً این شرور و نیستیها در مقابل هستیها حقیقت و واقعیتی ندارند که ما برای هستیها بخواهیم فاعل جداگانه قائل بشویم و برای نیستیها فاعل جداگانه، همان فاعل هستیها کافی است که نیستیها هم در دنیا پیدا بشوند (پیدایش اعتباری)، مثل نور و سایه: نور وجود دارد، سایه هم وجود دارد. منشأ نور یک منبع نور است مثل خورشید یا چراغ، ولی هر جا که نور هست، سایه هم هست (یک شاخص که وجود داشته باشد، سایه هم وجود دارد) اما آن سایه جز فقدان نور چیز دیگری نیست، وقتی که نور آمد و در یک جای بالخصوص تأیید و در یک محدوده بالخصوص نتابید، آنجا دیگر سایه است، لازم نیست ما در جستجوی یک کانون دیگری غیر از کانون نور باشیم و بگوییم آن کانونی که سایه‌ها را در عالم به وجود می‌آورد چه کانونی است؟ خورشید کانونی است که نورها را به وجود می‌آورد، آن کانون دیگر چیست؟ نباید یک کانون دیگری در عالم قائل شد. بدانید حساب کار عالم همین حساب نور و ظلمت است، به معنای اینکه ظلمتها همان عدمیات عالم است. پس لزومی ندارد که ما کانون جداگانه‌ای برای ظلمتها و شرور و بدیهای عالم قائل باشیم.

ولی تا اینجا فقط اشکال ثنویه را حل می‌کند، اما اشکال حکمت بالغه و اشکال عدل و غیره را حل نمی‌کند. می‌گوید بسیار خوب، از این جهت ما فارغ شدیم، پس لزومی ندارد که منشأ عالم حتماً دو تا باشد، ولی ما می‌گوییم اگر منشأ عالم یکی است و آن یکی هم آن طور که شما می‌گویید حکیم و عادل است، اصلاً چرا عالم را این طور آفریده است که اینهمه ظلمتها (ولو همین امور عدمی به همین شکل) پیدا بشود؟ آیا نمی‌توانست عالم را طوری بیافریند که نور مطلق باشد؟ این ظلمتها و نیستیها در واقع

جاهای خالی عالم است. چرا این جاهای خالی را پر نکرد؟ اگر [نظام عالم] به آن صورت بود که ثنویین می‌گفتند، شما با تحلیل کردن حقیقت شرور که شرور سرانجام منتهی به اعدام می‌شود، اشکال را جواب داده‌اید، اما اشکال تنها آن نیست، اشکال به اصطلاح فلسفه اشکال به عنایت است، اشکال به عنایت الهی و به حکمت الهی و به عدل الهی است، چرا این جاهای خالی عالم پر نشده است؟ اینجاست که آن دو مسأله دیگر پیدا می‌شود و باید طرح کرد. یک مسأله، مسأله تفکیک ناپذیری نور و ظلمت، و خیر و شر از یکدیگر است، یعنی اصول خیر و شر از یکدیگر تفکیک ناپذیرند، نه اینکه وضع عالم یک وضع ثابتی است که نمی‌شود جای این شر جزئی را پر کرد و به جای آن خیر گذاشت، به صورت یک نظام کلی در عالم، از یکدیگر تفکیک ناپذیرند، یعنی اگر در این دنیا حیات هست، موت هم باید در کنارش باشد، اگر غنا هست فقر هم باید در کنارش باشد، اگر قدرت هست ضعف هم باید در کنارش باشد، اگر سلامت هست بیماری هم باید در کنارش باشد، اگر رضا هست نارضایی هم باید در کنارش باشد، اینها از یکدیگر تفکیک پذیر نیست. بعد از این مسأله، مسأله فلسفه‌ها و فواید در کار می‌آید و یکدفعه اصلاً فکر عوض می‌شود، آنهایی را که ما تا حالا بد حساب می‌کردیم و بد مطلق (صد درصد بد) می‌دانستیم ولو می‌گفتیم چاره‌ای از وجودشان نیست و باید باشند، چون آن خوبیها هستند اینها هم باید باشند می‌بینیم که نه، غیر از اینکه باید باشند به اعتبار اینکه وجودشان یک لازم لاینفک خوبیها هست، باید باشند برای اینکه منشأ خیرات بشوند و اگر اینها نبودند، اصلاً آن خیرات نبود، علت و منشأ خیرات زیادی هم هستند.

تفکیک ناپذیری خیرات و شرور

اما قسمت اول: مسأله تفکیک ناپذیری [خیرات و شرور]؛ این یک حقیقت و حرف درستی است. ببینید، این عالمی که ما در آن هستیم، عالم ماده است، عالم حرکت است، عالم تغییر و تبدل است، عالم تضاد و تراحم (تراحم علل با یکدیگر) است؛ یعنی این خصوصیات لازمه ذات این عالم است، نه اینکه لازمه ذات هستی است، می‌تواند عالمی باشد که در آن عالم، حرکت اصلاً نباشد (از باب اینکه از اول پر و کامل آفریده شده باشد)، عالمی که در آنجا به عبارت دیگر نور باشد و ظلمت

اصلاً وجود نداشته باشد، و چنین عواملی هم در هستی وجود دارد. الهیون معتقد به یک چنین عوالمی هستند، چه در ما قبل این عالم و چه در مابعد این عالم. هستی از مبدأ کل که فائض می‌شود، به حکم طبیعت علیت و معلولیت و به حکم طبیعت خودش، مرتبه به مرتبه نازلتر می‌شود (۱). خواه ناخواه می‌رسد به مرتبه‌ای که وجود آن قدر ضعیف است که با نیستی آمیخته است. عالمی که ما اکنون در آن هستیم، آخرین تنزل نور وجود و آخرین حد قوس نزول است، منتها عالم کمال و تکامل است، هستی در همین عالم رو به تکامل و پر کردن نیستیها می‌رود که باز برمی‌گردد روی قوس اول خودش، بر می‌گردد به هستی اول «انا لله و انا الیه راجعون» (۲).

اینکه عرض کردم که در عالم ما هستی با نیستی توأم است و لازمه ذات این عالم این است که هستی و نیستی با یکدیگر توأم بشود و بعد عرض کردم که عوالم دیگری هست [که چنین نیست]، برای این است که کسی خیال نکند اصلاً لازمه هستی این است، نه، لازمه اصل هستی، نامحدودیت و اطلاق است، هستی در ذات خودش نیستی را طرد می‌کند ولی هستی در مراتب نزول خودش که لازمه معلولیت است [با نیستی توأم است]. لازمه هر معلولیتی (۳) این است که مرتبه بعدی ناقصتر باشد. خود این نقصان، راه یافتن عدم است. باز از آن مرتبه به مرتبه دیگری که از آن ناقصتر است نزول می‌کند، تا می‌رسد به دنیای ما، یعنی حالتی که به آن می‌گوییم "ماده" که همان قوه محض است و از هستی فقط این حظ و مرتبه را دارد که بالقوه است، می‌تواند هستیهای دیگر را به خود بپذیرد. این "می‌تواند بپذیرد" مبدأ اصل حرکت می‌شود و حرکت لازمه ذات این عالم است. "این عالم، عالم حرکت آفریده شده است" یعنی اصلاً قوامش به تدریج است، نه اینکه عالم را اول قلمبه آفریده‌اند، بعد کشش داده‌اند تا حرکت پیدا کرده است، یا عالم را در لازمان آفریده‌اند. بعد این زمان را کش داده‌اند تا شده است زمان. زمان و حرکت و تغییر و تدریج و... لازمه ذات عالم است. تأثر و قبول کردن اثر از دیگری لازمه ذات این عالم است، یعنی ماده این عالم

پاورقی:

۱. لازمه معلولیت، تأخر معلول از علت است (تأخر وجودی).

۲. بقره/ ۱۵۷

۳. معلولیت واقعی غیر از معلولیتی است که ما در عالم ماده می‌گوییم (که اصطلاحاً علت‌های اعدادی گفته می‌شود)، معلولیتی است که معلول از ذات علت ناشی شده باشد و علت، منشأ ایجاد آن باشد.

که اثر را می‌پذیرد، آن دیگر ماده آفریده شده، پذیرنده آفریده شده، غیر از این هم نمی‌توانسته آفریده شود. آن که غیر از این است، در غیر این عالم است، در جای دیگر است، در مرتبه دیگری از وجود است. ماده همین است، اثر می‌پذیرد، هم اثر مناسب می‌پذیرد، هم اثر ضد خودش را می‌پذیرد.

اداره عالم براساس قانون کلی

مطلب دیگر این است که نه فقط روی مشاهداتی که ما در عالم می‌کنیم می‌گوییم عالم براساس قانون کلی اداره می‌شود، خوشبختانه فعلاً این فکر پیدا شده، همه می‌دانند و حتی موحدین هم اقرار می‌کنند که این عالم براساس قانون کلی اداره می‌شود نه قانون جزئی، یعنی حیات ما و شما تابع یک قانون کلی در این عالم است که قرآن از آن تعبیر به "سنت" می‌کند، یعنی من یک قانون جزئی برای خودم ندارم، شما هم یک قانون جزئی ندارید، آن یکی هم قانون جزئی ندارد. به اصطلاح فلسفه، خداوند با اراده‌های شخصی و جزئی دنیا را اداره نمی‌کند، با یک اراده کلی عالم را اداره می‌کند و محال است با اراده شخصی و جزئی عالم را اداره کند، چون اراده جزئی و شخصی شأن یک موجود حادث است، شأن موجودی است که خودش تحت تأثیر عوامل دیگری باشد: یک "آن" این اراده، "آن" دیگر اراده دیگر. ذات واجب‌الوجود که اراده‌اش عین ذاتش است، محال است غیر از این [از او صادر شود] و متناسب با مقام قدوسیت پروردگار غیر از این نیست که با یک اراده کلی و عمومی تمام هستی را ایجاد کرده باشد. پس عالم براساس نظام و قانون کلی اداره می‌شود. همین قدر ما فهمیدیم که از نظر پروردگار، اراده‌ای که این عالم را اداره می‌کند یک اراده کلی است، نه اراده شخصی و جزئی، سنت و قانون است، و از نظر این عالم، تغییرپذیری و اثرپذیری این عالم و تأثیر علت‌های این عالم در یکدیگر، لازمه طبیعت و ذات این عالم است. اگر این دو مطلب را دانستیم، راه جواب ما باز می‌شود و آن این است:

غلبه خیر بر شر در نظام عالم

از نظر حکمت بالغه این مطلب را باید حساب کنیم که مجموع آنچه که در همین دنیا با همین وضع موجود است، خیرش بیشتر است یا شرش (این خیر و شر که از یکدیگر تفکیک پذیر نیست)؟ مثلاً وقتی که باران می بارد و آفتاب متناسب می تابد، می گوئیم امسال سال خیلی خوبی شد، درختها همه میوه می دهند. یک سال در آن فصلی که تازه درختها شکوفه کرده اند، سرمای سختی می آید و میوه ها را سرما می زند، می گوئیم امسال سال بدی شد، آن را ما بد حساب می کنیم، آن سرما هم باید باشد؛ پیدایش آن سرما در نظام عالم از این آفتاب و این گرمی تفکیک پذیر نیست؛ این که هست، آن هم باید باشد؛ اینها دنبال یکدیگر و لازم و ملزوم یکدیگرند در مجموع، آیا آنچه که در عالم وجود دارد و بیشتر است و غلبه دارد، خیرات است که شرور هم عارضش می شود، یا شرور است که احياناً خیراتی پیدا می شود؟ اگر مجموع نظام عالم خیر شد، آنگاه نمی توانید بگوئید خدا چرا چنین عالمی را آفریده است، چون چنین عالمی در مجموع خودش خیر است. به اصطلاح می گویند اگر عالم آفریده نمی شد (یعنی خیرات عالم ممنوع می شد به واسطه شرورش) منع خیر کثیر به واسطه شر قلیل بود و منع خیر کثیر به واسطه شر قلیل، شر کثیر است.

اینجاست که یک تقسیم بندی مخصوصی شده است. می گویند به حسب فرض اولی این طور باید حساب کنیم که موجودات یا خیر مطلق اند که خیر مطلق در این عالم وجود ندارد، یا شر مطلق اند که شر مطلق هیچ جا وجود ندارد (شر مطلق همان اعدام و عدمیات است). موجودی که شر است، آن است که شر برای شیء دیگر است، آن که شر برای شیء دیگر است، وجودش برای خودش خیر است، برای چیز دیگر شر است. شر مطلق هم اصلاً نیست. سه شق دیگر باقی می ماند: یکی اینکه موجودات خیرشان بر شرشان غلبه داشته باشد، دوم اینکه شر بر خیر غلبه داشته باشد، و سوم اینکه خیر و شر کاملاً متساوی باشند. آن که در نظام عالم وجود دارد، این است که خیر بر شر غلبه دارد. باز نظام عالم پیشرفت است، نظام تکامل است. شرور هست ولی در اقلیت واقع شده است. این هم یک فرضیه و یک تئوری فلسفی راجع به توجیه اصل مطلب که حتی مسأله حکمت بالغه را هم توجیه می کند. چرا این خلاها پر نشد؟

چرا این نیستیها به جایش هستی گذاشته نشد؟ این چراها دیگر وجود پیدا نمی‌کند. این چراها معنایش این است که اصلاً چرا این عالم آفریده شده است؟ اگر این عالم می‌خواهد همین طبیعت را داشته باشد که هست و می‌خواهد همین عالمی باشد که هست، اینها هم در آن هست. اما اگر بخواهیم بگوییم که خوبیه‌ای این عالم باشد، بدیهایش نباشد، یعنی اصلاً این عالم این عالم نباشد، یعنی امری محال. می‌گویند "لیس فی الامکان ابداع مما کان" بدیع‌تر و زیباتر از آنچه که هست محال است، یعنی آن فقط یک فرض و توهمی است که شما می‌کنید.

شباهت مراتب هستی با مراتب اعداد

موجودات در مراتب خودشان عیناً مثل اعدادند در مراتب خودشان، مراتب هستی مثل مراتب اعداد است. هر عددی مرتبه‌اش مقوم ذاتش است، یعنی هر عددی این‌طور نیست که خودش یک چیز باشد و مرتبه‌اش یک حالت عارضی برای آن، مثل این که هر کدام از ما الان در یک جایی نشسته‌ایم و این جایی که نشسته‌ایم مقوم ما نیست، یعنی ممکن است من من باشم، اینجا نشسته باشم، آنجا پیش آقای الف نشسته باشم، آقای الف خودش خودش باشد، آنجا نباشد، جای من نشسته باشد. یعنی این جاها و مرتبه‌ها برای ما یک حالات عارضی است، جدا از اصل وجود ما. ولی اعداد، مرتبه، مقومشان است. عدد پنج یک مرتبه‌ای دارد: بعد از چهار و قبل از شش است. آیا معقول است که جای عدد پنج عوض بشود ولی پنج پنج باشد؟ یعنی ما فرض کنیم جای این عدد پنج میان چهار و شش نباشد، میان پانزده و هفده باشد و پنج باشد؟ اگر میان پانزده و هفده قرار گرفت، نه فقط جایش عوض شده بلکه اصلاً خودش دیگر خودش نیست، آن دیگر پنج نیست، آن همان شانزده است. شانزده بودن شانزده فقط به این است که میان پانزده و هفده باشد، پنج بودن پنج هم به این است که میان چهار و شش باشد. این‌طور نیست که اعداد خودشان یک چیزند، مرتبه‌شان چیز دیگر و ما حالا آمده‌ایم این‌طور اصطلاح کرده و گفته‌ایم قرارداد یا مثلاً علت خاص خارجی طبیعی آمده پنج را عجلتاً بین چهار و شش قرار داده (به لفظ کار نداریم، به خود عدد کار داریم، نه به لفظ "پ" و "ن" و "ج"، ممکن بود پنج پنج باشد و بین پانزده و هفده قرار بگیرد. نه، چنین چیزی نیست، مرتبه‌اش مقوم ذاتش است.

تمام موجوداتی که در این عالم هست، مرتبه‌شان مقوم خودشان است. ما در عالم توهم می‌گوییم که اگر سعدی در زمان ما بود، اگر ما در زمان سعدی بودیم، اگر من به جای سعدی بودم، از آن پدر و مادر شیرازی متولد شده بودم، در شهر شیراز بودم، در قرن هفتم هجری بودم. اگر تمام آن خصوصیات را بگوییم که اگر من به جای او بودم...، آن وقت اصلاً تو نیستی، او هموست، او همان است که هست. این یک توهم غلط اندازی است که به اصطلاح فلسفی می‌گویند فکر اصالت ماهوی که فکر عامیانه است در ذهن انسان می‌آورد، ماهیت را از وجود تفکیک می‌کند و بعد این ماهیت را اینجا و آنجا می‌برد. خیال می‌کند این یک امر واقعی است، نمی‌داند که اصلاً این هستی که در عوالم ماقبل طبیعت و عالم طبیعت پهن شده است، در خود طبیعت هم که پهن شده است (چه پهنی زمانی، چه پهنی مکانی) هر کدام در هر جا که هستند، آن جایش، با هستی‌اش یکی است، از جایش بخواهد جدا شود، اصلاً خودش خودش نیست. این نحوه از هستی آمیخته به نیستی، برای موجودات عالم طبیعت، مقوم ذاتشان است. اینکه در این دنیا پیری و جوانی با همدیگر باشد، اینکه از همان حالت اول مثلاً از همان ذره اول که مبدأ نطفه می‌شود حرکت کند، بعد به صورت بچه دربیاید، بعد به صورت یک آدم جوان دربیاید، بعد به صورت یک آدم پیر دربیاید و بعد هم تحول دیگری از این دنیا به دنیای دیگر پیدا کند، همه از لوازم آن است. این هم مرحله دیگر که حالا اگر از این مرحله فارغ شدیم، بعد در مرحله سوم راجع به این بحث می‌کنیم که اصلاً در این دنیا این بدیهایی هم که می‌گویید، چنین نیست که فقط آنها را به شکل "بدی" قبول کنیم و بگوییم بدی هستند اما از این بدیها چاره‌ای بود. نه، غیر از این که چاره‌ای نبود، همین بدیها منشأ خوبیهای این عالمند، باز به یک معنا علتند از برای خوبیهای این عالم، به شکلی که در جلسه آینده ان‌شاءالله بحث می‌کنیم.

- اینکه می‌گویند شرور، عدم امتداد هستی است یا سایه عدم نور است، البته سایه عدم نور هست ولی شرور را نمی‌شود به آن تشبیه کرد، به این علت که یک بار عدد مثبت است، یک بار صفر است که دیگر عدد نیست و یک بار منفی است. بنده یک بار

متمول و پولدارم، یک بار اصلاً پول ندارم ولی یک بار اصلاً مدیونم و علاوه بر اینکه پول ندارم، بدهکار هم هستم، این بدهکاری را نمی‌شود "پول نداشتن" گفت. مطلب دوم این است که در مورد خیرات و شرور در عالم همان طوری که فرمودید باید به طور کلی قضاوت کرد و این همان چیزی است که متدینین هم می‌گویند: لابد مصلحتی هست، چون روی نتیجه نگاه می‌کنند که من حیث‌المجموع کار عالم براساس خیر است.

استاد: آن مطلب دومی که فرمودید، تأیید سخن ما بود و درست هم هست، ولی از مطلب اول هم به این سادگی نگذرید، من نمی‌گویم شما صد درصد قبول کنید، ولی تأمل کنید. اما آن مثالی که فرمودید: یک وقت من ثروت دارم، یک وقت ثروت ندارم، یک وقت مدیون هستم، شما از نظر اجتماعی و اعتباری در نظر نگیرید، از نظر واقعی و فلسفی در نظر بگیرید. الان که مدیون هستید، خود مدیون بودن یک اعتبار است، چیز دیگری نیست، یک امر قراردادی است، تعهدی به عهده شما هست که فلان مقدار بدهید. بعلاوه، اگر آدم یک ثروتی در کنار داشته باشد، تعهد هم داشته باشد [اشکالی ندارد]. آدم دلش می‌خواهد هزار تومان قرض داشته باشد ولی به شرط اینکه الان صد هزار تومان هم دارایی داشته باشد، از این قرض استقبال می‌کند. منشأ بدی مدیون بودن، فاقد بودن پولی است که آدم با آن بتواند دینش را ادا کند. آدم مدیون باشد، هر چه هم مدیون باشد، اگر پول فراوان در دستش باشد، مدیون بودن عیبی ندارد. مدیون بودن چه بدی دارد؟ کی می‌گوید دین با داشتن امکانات برای ادا بد است؟ دین برای آدم آن وقت بد است که ندارد، منتها وقتی که آدم ندارد و دین هم ندارد، کم اذیتش می‌کند، وقتی که ندارد و دین هم دارد، بیشتر اذیتش می‌کند، باز منشأش نیستی است.

حالا شما بیشتر روی این تأمل کنید، نقض کنید، بهتر مسأله روشن می‌شود ولی بالاخره نمی‌شود از این قضیه گذشت که چیزهایی که بشر بد می‌داند، یا خود آن، نفس یک حالت نیستی و فقدان است و یا چیزی است که منجر به فقدان می‌شود. حتی در گناهان این طور است (تنها ظلم را گفتیم). گناهان و صفات رذیله را اگر شما در نظر بگیرید، هر صفت رذیله‌ای فی نفسه، خودش برای خودش و برای آن قوه‌ای که آن را به وجود آورده بد نیست، از نظر دیگر بد است. تکبر، حسادت و... از نظر آن قوه از

قوای نفسانی که اینها وابسته به آن هستند [کمال‌اند]. مثلاً جاه‌طلبی از نظر آن قوه کمال است، اصلاً جاه‌طلبی هر چه شدید باشد، برای آن غریزه‌ای که در بشر هست کمال است، رشد است، خیر است، ولی برای فرد بد است از این جنبه که وقتی خیلی رشد کرد، مانع رشد سایر استعدادها در انسان می‌شود و به قول آقایان وقتی این صفات نفسانی رشد کرد، دیگر آن قوه نطقیه عالیّه انسانیّه تحت الشعاع قرار می‌گیرد، مثل یک درختی است که وقتی خیلی رشد می‌کند، درختهای دیگر را سایه‌کش می‌کند، چون در سایه خودش است نمی‌گذارد رشد کنند. یا از نظر اجتماع بد است. این قوه غضبی به قول آقایان یا هر قوه و غریزه‌ای وقتی در او رشد می‌کند، از نظر آن قوه رشد است، کمال است ولی از نظر اجتماع بد است، برای اینکه سعادت دیگران را سلب می‌کند. حتی زنا، چرا زنا بد است؟ آیا از نظر قوه‌ای که انجام می‌دهد بد است؟ نه، از نظر آن قوه بد نیست، واقعاً بد نیست، غریزه‌ای است که در بشر هست و این غریزه اشباع خودش را اقتضا می‌کند و از نظر آن غریزه به هر شکل اشباع بشود خوب است، اما همین زنا منشأ یک فسادی در اخلاق انسانی شخص می‌شود، یعنی به اصطلاح می‌گوییم طبیعت هرزه شد و اگر هرزه شد دیگر اساساً دنبال مقامات عالی انسانیّت نمی‌رود، همیشه دنبال اشباع این غریزه است. از نظر اجتماع بد است، برای اینکه باید یک حساب و نظمی و یک مالکیت خاصی در مسائل جنسی در کار باشد، یعنی هر زنی باید اختصاص داشته باشد به یک مردی و هر مردی در حدود اسلام. طبق هر قانونی باز هم اختصاص باید باشد. هیچ قانونی در دنیا نیست که ولو برای مرد اباحه مطلق قائل باشد، آن هم در حدود مصالح قانون، تغییر می‌پذیرد. چرا درباب تعدد زوجات، تنها به مرد اجازه داده می‌شود؟ در حدود مصالح اجتماع اجازه داده می‌شود. یا بیماری، شما می‌گویید مثلاً یک میکروب در خون آدم پیدا می‌شود، در ریه پیدا می‌شود، آیا آن میکروب از نظر خودش کار بدی انجام می‌دهد؟ خوب، میکروب موجودی از موجودات این دنیا است، آن هم یک جای مناسب می‌خواهد که در آنجا زندگی کند، رشد کند، غذا بخورد. مثلاً غده سرطان که پیدا می‌شود، هر چه هست، از نظر خود آن غده چیز بدی است؟ خوب، یک موجود حیی است که یک زمینه مناسبی برای رشد خودش پیدا کرده، رشد می‌کند. از نظر مجموعه حیات این انسان بد است، یا از نظر خود آن غده هم چون منتهی می‌شود به فنای انسان و بعد خودش هم زمینه ندارد، بد است، مثل کسی است که در خانه‌ای که خودش هست، زیربنای آن خانه را

دارد خراب می‌کند، یا کسی روی شاخه است، از آن زیر شاخه دارد تغذی می‌کند، بعد کم‌کم شاخه می‌شکند، خودش هم می‌افتد و برمی‌گردد به عدم و نیستی. هر چه بدی که شما در دنیا می‌بینید، یا نیستی است یا هستی‌ای است که از آن جهت که منشأ نیستی دیگری شده است، ما به او می‌گوییم بد، نه از جهت هستی خودش، از جهت هستی خودش بد نیست.

- اگر برای جهان خالق قائل نباشیم، تمام مشکلات و ضعفها و نقصها و نیستیها و هستیها توجیه‌پذیر است، اما اگر قائل به خالق شدیم، این چند سؤال بنیادی مطرح می‌شود: اولاً خدا می‌توانست مانع از خلق جهان بشود یا نمی‌توانست؟ اگر نمی‌توانست که این نقص است و اگر می‌توانست و خودش با اراده این کار را کرد، به خاطر چه خلق کرد و حالا که خلق کرده، چرا کامل خلق نکرده و اساساً چه هدفی از خلقت داشت؟ مطلب دیگر اینکه وجود هر شری لازم است برای یک کمالی، یعنی اگر همه چیز نور مطلق بود، دیگر تشخیص نور نمی‌دادیم، سایه‌ای وجود دارد که ما نور را تشخیص می‌دهیم. پس اگر فردی در جایی قرار دارد که وضعی بر او عارض است و ضعف او موجب یک کمال بعدی است، آیا او را می‌توان گناهکار و مسؤول و قابل تنبیه دانست؟ اگر بخواهیم بین اعمال انسان که ناشی از اراده اوست با ضرورت‌های طبیعت تفکیک قائل بشویم و بگوییم که انسان با اراده خودش عامل فقدان و ضعف می‌شود و بنابراین مسؤول است، ولی ضرورت‌های طبیعی چنین نیست و مسؤولیتی متوجه طبیعت نیست، آنگاه تشخیص این دو نوع اعمال و حوادث چگونه امکان دارد؟

استاد: مطالبی که فرمودید مجموعاً به نظرم سه قسمت بود. قسمت اول فرمودید که همه این اشکالات به فرضی به وجود می‌آید که ما قائل به خالق برای این عالم باشیم و اگر قائل به خالق برای عالم نباشیم، همه این اشکالات مرتفع است و توجیه صحیحی دارد. من معنای این را نفهمیدم که "توجیه صحیحی دارد" یعنی چه؟ اگر ما قائل نباشیم به خدایی برای این عالم به مفهومی که الهیون گفته‌اند، اصلاً دیگر احتیاجی نداریم که جوابی به این اشکالات بدهیم، یعنی می‌گوییم عالم را همین‌طوری که هست می‌پذیریم، چه خوب باشد چه بد، چه این فرض بشود که ای کاش چنین می‌بود، چه نشود. اشکالات سر جای خودش هست، ولی این اشکالات اشکالاتی است که دیگر محل سؤال ندارد. این، نظیر آن است که فرضاً شما یک

جلسه‌ای دارید و دارید صحبت می‌کنید، یک وقت یک انسان می‌آید و این جلسه شما را بهم می‌زند. خوب، شما به این انسان اعتراض می‌کنید، می‌گویید آقا! تو نمی‌بینی ما اینجا نشسته‌ایم؟! اینجا که جای این کارها نیست، که تو یکدفعه می‌آیی مثلاً توپت را می‌اندازی اینجا، جلسه ما را بهم می‌زنی. یک وقت یک حیوان می‌آید جلسه شما را بهم می‌زند. شما اساساً از دست او عصبانی هم نمی‌شوید که چرا این حیوان آمده، پایش را هم نمی‌شکنید، چوب هم به او نمی‌زنید، آن حیوان را رد می‌کنید و می‌گویید خوب دیگر نمی‌فهمد، درک ندارد.

اگر می‌خواهید بگویید که اگر ما قاتل به خدای عالم نشدیم توجیه اینها صحیح است، توجیهش این است که آن مبدأ اصلی عالم تقصیر ندارد، چون نمی‌فهمد و شعورش نمی‌رسد. چه بگوییم و به چه کسی اعتراض کنیم؟ جای اعتراضی وجود ندارد، نه اینکه بدی دیگر بدی نیست، والا بدی باز به همان مفهومی که الان ما بدی می‌بینیم بدی است، بی‌نظمی باز به همان مفهومی که الهی می‌بیند بی‌نظمی است، اما دیگر مسؤولی در عالم نیست. در این صورت آدم جز اینکه بگوید عالم هر چه هست همین است که هست، [چیز دیگری نمی‌تواند بگوید]، جایی برای سؤال نیست، چون مسؤولی وجود ندارد، نه اینکه اگر ما منکر خدا بشویم، دیگر تمام مسأله شرور حل شده است، یعنی آن وقت شری در عالم وجود ندارد، حل نشده است، به همان [صورت] حل نشده‌اش باید قبول کنیم.

- منظوم این است که در آن صورت قابل تعلیل است.

استاد: مسلم قانون علیت و معلولیت که بهم نمی‌خورد ولی از جنبه شریّت مسأله را به صورت حل نشده باید بپذیریم، [که] همین جور هست و باید هم باشد و چاره‌ای هم نیست. بنابر قانون مادی، اگر تمام هستیها هم بدی می‌بود و اصلاً خوبی‌ای در کارگاه هستی نبود (آن طوری که فلاسفه بدبین قضاوت می‌کنند که می‌گویند اصلاً تمام هستی مساوی است با بدی) می‌گفتیم باشد، هستی است، هیچ مسؤولی هم در کار نیست، یک هستی لایشعری هست و لایشعری هم جریانهایی را دارد انجام می‌دهد و از تمام اینها هم بدی برمی‌خیزد.

اما آن مسأله‌ای که بعد طرح کردید، تمام این مسأله‌ها، مسأله‌ها طرح شده است. اما این مسأله که آیا عالم را که خداوند آفرید، بالاختر آفرید یا بالاچاره؟ قدرت داشت

نیافریند یا قدرت نداشت؟ این مسأله ثابت شده است که بالاخر است و نه بالاجبار، قدرت هم بر نیافریدن داشت، اما قدرتی که متناسب با ذات پروردگار است یعنی قدرت کامل، نه نظیر قدرتی که در یک "ممکن" وجود دارد. قدرتی که در ما وجود دارد به معنای یک امر بالقوه است، در ذات واجب به معنای امر بالفعل است. اراده و اختیار هم در او این طور است. ببینید، من می‌گویم قدرت دارم که این کار را بکنم، قدرت دارم که نکنم، معنایش این است که اگر بخواهم می‌کنم و اگر نخواهم نمی‌کنم.

من قدرت دارم این میکروفون را بلند کنم و قدرت دارم بلند نکنم، یعنی اگر بخواهم بلند بکنم (اگر این خواستن من پیدا بشود) این را بلند می‌کنم و اگر این خواستن من پیدا نشود، بلند نمی‌کنم. پس بلند شدن این، وابسته به مشیت من است ولی این خصوصیت هم در من هست که این اراده در من یک امر ممکن‌الوجود است، نفس این اراده می‌شود پیدا بشود، می‌شود پیدا نشود، می‌شود اراده بکنم، می‌شود اراده نکنم. این معنا و حقیقت در ذات واجب‌الوجود هست، اگر بخواهد عالم را ایجاد کند، ایجاد می‌کند و اگر نخواهد عالم را ایجاد کند، دیگر عالمی وجود ندارد. اما اراده او مثل اراده من نیست که تحت تأثیر یک عامل دیگری باشد که گاهی موجود باشد، گاهی موجود نباشد. او اراده کرده است و عالم ناشی از اراده و مشیت و قدرت اوست. این "اگر" هم به صورت "اگر" موجود است [یعنی] چون عالم ناشی از اراده اوست اگر او نمی‌خواست عالم موجود نمی‌شد، نه اینکه چه بخواهد چه نخواهد عالم موجود می‌شد. این طور نیست که او چه بخواهد و چه نخواهد، لازمه ذاتش این است که عالم باشد، یعنی این طور نیست که اگر اراده هم در ذات او نبود، عالم بود. این اراده در ذات او بود و عالم هم ناشی از اراده اوست. او یک اختیار ازلی دارد و عالم هم بالاجبار ناشی از اختیار اوست.

مسأله دوم مسأله غایات است که خداوند چه هدفی داشت؟ انسان در هر کاری که هدف دارد، مستکمل به آن هدف است، یعنی در عین حال می‌خواهد خودش را کامل کند. همان کاری که خیرترین و بی‌غرض‌ترین کارها در انسان است، در عین حال انسان به آن کارها مستکمل است. یک کار خیریه‌ای که انسان انجام می‌دهد، فرق این کار خیریه و غیر خیریه این است که در کار غیر خیریه، آن کسی که مثلاً یک مدرسه تأسیس می‌کند و مقصودش این است که وجیه‌الملئ بشود و بعد، از مردم بار بکشد، یعنی از این کار می‌خواهد خودش منتفع بشود، از نفس این کار می‌خواهد اثر

برای خودش بگیرد، پس خود این کار را چنان انجام می‌دهد که اثر این کار به خودش برگردد. کسی که کار خیر انجام می‌دهد، نمی‌خواهد اثر مادی این کار به او برگردد، می‌خواهد این اثر به غیر برگردد، اما یک احتیاجی در وجودش هست (احتیاج اخلاقی انسانی یا الهی، هر چه هست) که وجدانش ناراضی است، لااقل می‌خواهد وجدان خودش را راضی و راحت کند یا می‌خواهد این را بدهد به مردم برای اینکه خدای خودش را راضی کند. بالاخره انسان در کارهای خودش مستکمل به آن کارهاست. در ذات پروردگار جودمحض است، حتی جود برای اینکه جود کند نیست و نیازی به این جود کردن هم نداشته است و نمی‌تواند داشته باشد، اما این جود لازمه مشیت و اراده‌اش، لازمه کمال ذاتش، لازمه علم کامل و لازمه اراده کامل است.

خلاصه بحث گذشته

موضوع بدیها و بی‌نظمیها در کار عالم و به تعبیر دیگر موضوع خیر و شر را در سه مرحله باید بحث کنیم که دو مرحله آن گذشت. دو مرحله‌ای که گذشت، یکی مرحله بررسی ماهیت شرور و بدیها بود که اساساً منبع شریعت چیست و هر چیزی را که ما به آن می‌گوییم بد، از چه جهت می‌گوییم؟ در تحلیل نهایی رسیدیم به این که بدیها یا خود یک سلسله نیستیها هستند (یعنی صفات عدمی اشیاء) مثل اینکه می‌گوییم کوری بد است، کری بد است، جهالت بد است، فقر بد است، و یا یک سلسله هستیهای هستند که از آن جهت به آنها "بد" گفته می‌شود که سبب نیستیها می‌شوند، سبب می‌شوند که اشیائی که هستند، نیست بشوند یا اشیائی که می‌توانند واجد یک سلسله کمالات بشوند، مانع کمالات آنها می‌شوند. مثلاً ما می‌گوییم وبا بد است، وبا خودش یک بیماری یا میکروب است، هر چه هست خودش نیستی نیست، اما چرا وبا بد گفته می‌شود؟ چون رشته هستی و حیات را در انسانها یا در حیوانها قطع می‌کند و می‌برد. پس آن هم که بد است، نه از نظر وجود فی نفسه به اصطلاح فلاسفه است، یعنی آن

میکروب خودش از نظر خودش و برای خودش بد نیست. آن میکروب خودش برای خودش، مثل ما برای خود ما هستیم، همان طوری که ما هیچ وقت درباره خودمان فکر نمی‌کنیم که ما خودمان برای خودمان بد باشیم و کمالات و پیشرویهای ما برای خودمان قطع نظر از سایر اشیاء، بد باشد، آنها هم خودشان برای خودشان فی حد نفسه خوبند، ولی از نظر اشیاء دیگر، به نسبت اشیاء دیگر (که به اصطلاح می‌گویند وجود بالقیاس، وجود بالاضافه یا وجود نسبی)، از نظر وجود نسبی خوب نیستند. آنهاهم چرا از نظر وجود نسبی خوب نیستند؟ چون منجر به یک نیستی در آن اشیاء می‌گردند. قسمت دوم بحث ما مسأله تفکیک ناپذیری خیر و شر (شر به همین معنا) و به عبارت دیگر تفکیک ناپذیری هستیها و نیستیها در جهان طبیعت از یکدیگر است. این یک توهم محض است که ما آن را یک امر ممکن فرض می‌کنیم، بعد می‌گوییم چرا [این طور] نیست که در این دنیا آنچه که ما آن را خیر می‌نامیم (که همان جنبه‌های هستی اشیاء است) باشد و آن چیزهایی که ما آنها را شر می‌نامیم (یعنی همان نیستیها یا هستیهای که منجر به نیستیها می‌شود) نباشد؟ فکر می‌کنیم این یک امر ممکن است و لهذا از چرایش می‌گوییم. این طور نیست، این دنیا و طبیعت اگر باشد، با همه این لوازم و توابعش باید باشد و اگر نباشد، مگر اصلش نباشد. پس در مجموع باید در نظر گرفت که آیا در جهان خیر بر شر غلبه دارد، هستی بر نیستی غلبه دارد یا نیستی بر هستی؟ قطعی است که اگر حساب بشود، جانب خیر بر جانب شر غلبه دارد.

شرور، مقدمه خیرات

مرحله سوم که این مرحله امروز مورد بحث ماست این مسأله است که خود این شرور و چیزهایی که ما آنها را نیستیها و فقدانات می‌نامیم و می‌گوییم از خیرات لاینفک هستند، اینها هم صد درصد شر نیستند، یعنی این طور نیست که همین چیزهایی که ما آنها را شر می‌نامیم، صد درصد نیستیهای بلااثر باشند، بلکه همین نیستیها در هستیها مؤثرند، که اگر این نیستیها و فقدانات و شرور نبودند اگر ما فرض کنیم این یک امر ممکن باشد که خیرات را از آنچه که ما شرور می‌نامیم، جدا کنیم و شرور را یکدفعه از عالم برداریم دستگاه عالم اختلال پیدا می‌کرد، یعنی آن چیزهایی که ما آنها را خیرات می‌نامیم، آنها هم دیگر امکان وجود پیدا نمی‌کردند. البته این یک

ادعاست که باید درباره آن توضیح بدهیم. پس باز آنچه که ما شر می‌نامیم، از نظر یک شخص و یک شیء جزئی شر است، ولی از نظر نظام جملی و کلی، خود همان شر هم خیر است. خیر بودن خیرات بستگی دارد به شر بودن این شرور و پیدایش خیرات بستگی دارد به اینکه همین نیستیها، همین گودالها که در عالم توهم، ما آنها را یک سلسله گودالها در هستیها فرض می‌کنیم همین خلاها حتما باشد تا آن هستیها صورت تحقق به خود بگیرد. این اصل فرضیه مرحله سوم است.

به نظر می‌رسد که در این بحث، ما باید بدیها را به سه قسم تقسیم کنیم. البته این یک مطلب صد درصد حساب شده‌ای نیست که بگوییم حتما همین سه قسم است و طور دیگری نمی‌شود تقسیم کرد، این تقسیمی است که اخیراً در ذهن خودم آمد و بعد ممکن است بیشتر بشود، یعنی چیزی نیست که روی آن کار و بررسی کامل شده باشد، به نظر می‌رسد که از این سه قسم خارج نباشد، گویانکه بعضی از خود اقسام هم با همدیگر تداخل پیدا می‌کنند.

نوع اول از شرور: فناها

یک قسم شرور و بدیها از نوع فناهاست. این شاید مهمترین مسأله‌ای است که مورد سؤال واقع می‌شود که اگر اشیاء پیدا می‌شوند، حادث می‌شوند، به وجود می‌آیند، چرا برای همیشه نمی‌مانند، چرا بعد فانی می‌شوند؟ در شعرهای معروف خیام که دنیا را با مقیاس دستگاه کوزه‌گری می‌سنجد خیلی هم عجیب است می‌گوید کوزه‌گری که کوزه می‌سازد، اگر بیاید آن کوزه‌ای را که خودش ساخته بشکند، همه او را یک آدم جاهل و احمق حساب می‌کنند، چرا دستگاه خلقت از این کوزه‌گر یاد نمی‌گیرد که کوزه را که می‌سازد، دیگر لااقل خودش نشکند، چرا اینها را می‌شکند؟ پس این مسأله به این صورت است که چرا بعد از آنکه اشیاء هست می‌شوند، نیست می‌شوند؟ البته عرض کردیم که منشأ اصلی این نیستیها و یا لااقل یکی از مناشئش تضاد و تراحمی است که میان علل و اسباب این عالم هست، که دو منشأ دارد و هر دو را برای شما توضیح می‌دهیم. ما می‌خواهیم ببینیم آیا از نظر نظام کلی عالم، فایده‌ای بر وجود این نیستیها و این مرگها در انسانها و حیوانها و گیاهها مترتب است یا اساساً هیچ فایده‌ای ندارد؟

این هم فکر کودکانه‌ای است که آدم بگوید هر چیزی که لباس هستی می‌پوشد، چرا بعد نیست می‌شود؟ ریشه این فکر هم یک اشتباه بیشتر نیست، یعنی این فکر و سؤال براساس این توهم است که خالق عالم، اشیاء را از کتم عدم و نیستی مطلق به وجود می‌آورد، بعد هم یکدفعه آنها را نیست می‌کند. می‌گوید آن را که از کتم عدم ایجاد کردی، نگه‌دار، چرا از میان می‌بری؟ اگر هم می‌خواهی چیز دیگر به وجود بیاوری، یکی دیگر از نو به وجود بیاور، در صورتی که دنیا دنیای ماده و طبیعت و حرکت است، یعنی تمام اشیاء که در طبیعت به وجود می‌آیند، محال است که بدون یک ماده قبلی به وجود بیایند، یعنی این ماده عالم است که هی شکل و صورت و نقش می‌پذیرد. خود ما که الان به وجود آمده‌ایم، آیا از کتم عدم مطلق به وجود آمده‌ایم یا همین ماده‌های عالم است که به این صورت (۱) مصور شده است؟ ماده عالم از نظر قابلیت پذیرش صورت، یک قابلیت معین و محدود و ظرفیت مشخصی دارد. ما به هر جا برویم حساب همین است. ما هستیم و همین زمین خودمان، ماده‌ای که در همین زمین و اطراف زمین هست، مقداری که استعداد دارد صورت گیاه بپذیرد، صورت حیوانی بپذیرد، صورت انسانی بپذیرد [می‌پذیرد]، بالاخره محدود است، نامحدود نیست. اگر تمام مواد این عالم این صورتها را پذیرفتند و بنا شد اینها بمانند و نیست نشوند، اولین اثرش این است که راه را بر آیندگان می‌بندند، مثلاً اگر آنچه گیاه در هزاران سال پیش به وجود آمده بود فانی نمی‌شد، آیا گیاههایی که امروز به وجود آمده‌اند، بودند؟ انسانهایی که در سالها و قرن‌ها و بلکه میلیون‌ها سال پیش بوده‌اند، اگر فقط آنها بر روی زمین باقی بودند، آیا انسان دیگری به وجود می‌آمد؟ حیوانها همین‌طور، و هر چیزی را که شما در نظر بگیرید. این انبساط یافتن هستی، این که تمام اشیائی که امکان وجود دارند به وجود بیایند، اصلاً بستگی دارد به اینکه صورتهایی که در عالم پیدا می‌شوند محدود و فانی باشند، تا نوبت به صورتهای بعدی برسد، والا اگر همه صورتهایی که در ماده عالم پیدا می‌شوند برای همیشه باقی بمانند، تازه یک سؤال دیگر به وجود می‌آید که چرا عالم این‌قدر محدود است؟ یا به زبان حال، از زبان آن معدومات می‌شود گفت: چرا اینها آمده‌اند و این ماده را نگه داشته‌اند و دیگر هیچ به پاورقی:

۱. "صورت" را تنها به مفهوم شکل ظاهر نمی‌گیریم، بلکه به اصطلاح فلسفی و جوهری، ما یک جوهریت انسانی پیدا کرده‌ایم.

آیندگان نوبت نمی‌دهند؟ خود این، یک تنوعی است در هستی، یعنی تکاملی است در هستی، انبساط و ادامه‌ای است در هستی. پس هستی و مبدأ هستی اگر بنا بشود - و باید هم - فیض وجودش عام باشد، خواه ناخواه باید این نیستیها وجود پیدا کند تا زمینه برای هستیهای بعدی پیدا بشود.

تلقی صحیح از مرگ و نیستی

تازه این را ما از نظر یک فکر نیمه مادی داریم می‌گوییم، یعنی از این نظر که صور عالم را فانی مطلق بدانیم و بگوییم حیات گیاهها که معدوم می‌شود واقعا معدوم شده است، حیات حیوانها که معدوم می‌شود واقعا نیست و معدوم شده است، و بالاتر از این راجع به حیات انسان است که حیات انسان وقتی معدوم می‌شود و انسان وقتی که می‌میرد، نیست و نابود و فانی مطلق می‌شود، والا اگر از نظر کسانی بگوییم که معتقدند هر صورتی که در این عالم پیدا می‌شود فانی نمی‌شود و به اصطلاح قبض و بسط است (یعنی هر چه که در این دنیا بسط پیدا می‌کند، فنایش نوعی قبض و بازگشت است، که حتی می‌گویند نباتات هم حشر دارند، تا چه رسد به حیوانات، تا چه رسد به انسانها) آن که دیگر نیستی نیست و در آن منطق اصلا به مرگ نام نیستی نباید داد، مرگ همان تحول و تکامل است، نیستی "نیستی" است، نه نیستی "هستی"، همان که:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم ز حیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی زمردن کم شدم
بار دیگر من بمیرم از بشر	پس برآرم از ملائک بال و پر

برپایه این منطق اساسا مرگ به معنی واقعی نیست، مرگ تحول از منزلی به منزلی و انتقال از جایی به جایی است. پیغمبر اکرم (ص) فرمود:

کما تتامون تموتون و کما تستیقظون تبعثون « (۱).

همین طوری که می‌خوابید، می‌میرید و همین طوری که بیدار می‌شوید محشور می‌شوید.
پاورقی:

۱. بحارالانوار، ج ۷ / ص ۴۷، با اختلاف عبارت.

در واقع مردن به معنایی که بگوییم "نیست شد، نابود شد" نیست. اگر این منطق را بگیریم، یک درجه بالاتر رفته‌ایم. غیر از اینکه مردنها و نیستیها راه را برای آیندگان به طور کلی باز می‌کند، از نظر خود آن هم [مرگ] انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر است.

بابا افضل کاشی یکی از حکما و فیلسوفان بوده است، گویا با یکی دو واسطه شاگرد ابن‌سینا بوده است، و بعضی می‌گویند که استاد خواجه نصیرالدین طوسی است، حالا معلوم نیست که استاد بلاواسطه‌اش بوده یا استاد مع‌الواسطه یعنی استاد استادش بوده است. خواجه یک رباعی اساسا در مدح بابا افضل دارد و این می‌رساند که مرد فاضلی بوده و از آثارش هم پیداست. اتفاقا بسیاری از چیزها را هم به زبان فارسی نوشته است. یکی از کارهایش این است که کتابهای فلسفی را به زبان فارسی نوشته و خیلی از اصطلاحات را به زبان فارسی درآورده و از این جنبه خدمت بزرگی به زبان فارسی کرده است. خواجه در وصفش گفته است:

گر عرض دهد سپهر اعلا
از هر ملکی به جای تسبیح
فضل فضلا و فضل افضل (۱)
آواز آید که افضل افضل

یک کسی از او همین موضوع مرگ و میرها و منطق خیامی و تشبیه به کوزه‌گر را سؤال کرد، سائل می‌گوید:

اجزای پیاله‌ای که در هم پیوست
چندین قد سرو نازنین و سرو دست
بشکستن آن روا نمی‌دارد مست
از بهره‌چه ساخت وز برای چه شکست

بابا افضل در جواب او موضوع مرگ و میرها را به پیدایش گوهر در صدف - که در قدیم می‌گفتند - تشبیه می‌کند. نمی‌دانم از نظر علوم طبیعی این پیدایش گوهرها در صدفها چقدر درست است، ولی به هر حال تشبیه است و نظیر این تشبیه در دنیا زیاد است. این طور می‌گفتند که این گوهرها که در صدف پیدا می‌شود، اول از باران پیدا می‌شود. این حیوان بر روی دریا می‌آید و بعد دهانش را باز می‌کند و قطره بارانی می‌آید می‌افتد در دهانش، که سعدی هم می‌گوید: "یکی قطره باران زابری چکید... پاورقی:

۱. سپهر اعلا اگر همه فضلا را بیاورد و "افضل" را هم بیاورد و بپرسد کی از همه افضل است؟

این قطره باران مدتها باید در شکم این حیوان بماند تا تبدیل شود به یک گوهر و در واقع اصلاً فلسفه صدف، پرورش دادن گوهر است در داخل خودش، و مدتها هم با ید این ماده در داخل شکم این حیوان باشد تا پرورش پیدا کند، همین که رسید به مرحله‌ای که دیگر گوهر شد، مرحله این است که دیگر صدف بدون فایده است و باید بشکند و دور ریخته شود و گوهر از آن استخراج گردد. بابا افضل گفت:

تا گوهر جان در صدف تن پیوست
وز آب حیات صورت آدم بست
گوهر چو تمام شد، صدف چون بشکست
در طرف کُله گوشه سلطان بنشست

خواست بگوید این موت و حیات‌هایی که در دنیا می‌بینید، در واقع ماده عالم مأموریت دارد که صورت‌ها را در داخل خودش پرورش بدهد. تکمیل کند؛ وقتی که کامل شد، خود به خود باید این بشکند تا بعد زمینه بشود برای پرورش دادن گوهرهای دیگری.

لهذا از قدیم دربارهٔ سرّ موت و راز مرگ بحث می‌کردند، که علت مردن - نه فایده و فلسفهٔ مردم - چیست؟ یک موجود که زنده می‌شود، چرا بعد دوره‌ای را طی می‌کند. بعد پیر می‌شود، بعد از میان می‌رود؟ بعضیها مثل بوعلی همین علل طبیعی را مطرح می‌کردند و اینکه حرارت غریزی بر اساس علی کم کم رو به کمبود می‌گذارد. شاید علوم طبیعی امروز هم اغلب بر اساس چنین اصولی توجیه کنند. ولی یک عده دیگری می‌گفتند این یک ریشهٔ اساسی‌تر دارد و این علل طبیعی معلول یک علت اساسی‌تر است و آن علت اساسی‌تر همین است که مادهٔ عالم در داخل وجود خودش وقتی که صورت‌ها و فعلیت‌هایی را پرورش می‌دهد و تکمیل می‌کند، هر اندازه که آنها کاملتر بشوند، علایق میان آنها کمتر می‌شود و هر چه که علایق کمتر شد، از یکدیگر بیشتر جدا می‌شوند. تشبیه می‌کردند به مغز بادام و پوست بادام یا مغز گردو و پوست گردو که در ابتدا که به وجود می‌آید، آن قدر با یکدیگر آمیخته هستند که یکی هستند و باید هم باشند. تدریجاً این مجموعه به این صورت در می‌آید که مغز در داخل گردو پرورش پیدا می‌کند تا به حد کمال می‌رسد، ولی رسیدن آن به حد کمال مساوی است با اینکه علایق ضعیفتر و کمتر بشود، تا آن آخر کار، پوست گردو به صورت یک قشر جامد در می‌آید و وقتی که می‌شکنید، می‌بینید مغز به کلی از پوست جداست.

به هر حال، اگر کسی به فلسفهٔ بقای صور قائل باشد و اینکه تشنه‌ای ماورای

نشئه ماده و دنیا وجود دارد و موتها در واقع قبض است، توفی (۱) است به اصطلاح قرآن، حسابش خیلی روشن است. فرضاً هم این را نگوئیم، باز می‌بینیم فناها از نظر آن موجودی که فانی می‌شود شر است، ولی از نظر موجودی که فنا می‌شود محال است آن به وجود بیاید، و موجودات از عدم مطلق آفریده نمی‌شوند، نقشه‌هایی هستند که روی نظام بر روی ماده دنیا پشت سر یکدیگر پیدا می‌شوند خیر و کمال است. مثل پسته‌های اداری است که معزول شدن یک کسی از پست اداری خودش برای خود او شر است، ولی برای کسانی که این خالی شدن پست منشأ می‌شود که آنها ابلاغ تازه‌ای بگیرند خیر است. اگر یک پست برای همیشه در دست یک نفر بماند، ما این را شر مطلق حساب می‌کنیم و می‌گوییم این کار نشد که همه پسته‌ها همیشه در دست یک عده‌ای باشد و هرگز عوض نشوند، می‌گوییم آقا تو برو تا نوبت به اشخاص دیگر برسد، چون پسته‌ها محدود است. این راجع به اثر فناها (شروری که از نوع فناست) که فنا هم خودش اثر دارد و خیر است ولی برای موجودات دیگر که در آینده می‌آیند.

نوع دوم از شرور: تفاوتها و تبعیضها

نوع دوم از شرور، تفاوتها و تبعیضها نامیده می‌شوند، می‌گویند اساساً چرا اشیاء این‌طور در سطحهای مختلف آفریده شده‌اند؟ البته وقتی بشر روی مقیاس منافع خودش صحبت می‌کند، تا می‌گوید تفاوت، فوراً ذهنش متوجه همین مسأله جزئی (نسبت به مسأله کل عالم) می‌شود، مثلاً تفاوت افراد در فقر و غنا، یکی ثروتمندتر، یکی فقیرتر، یکی قویتر، یکی ضعیفتر، یکی باهوش‌تر، یکی کم‌هوش‌تر، در صورتی که تفاوت محدود به این نیست.

تفاوتها یکی این است که بالاخره بعضی از موجودات حشره آفریده شده‌اند، بعضی انسان و مسلم انسان یک موجود کاملتری از حشرات است، یکی گیاه آفریده

پاورقی:

۱. "توفی" یعنی تام و تمام تحویل گرفتن. "الله یتوفی الانفس حین موتها" (زمر / ۴۲) یعنی خداوند نفوس را در وقت مردن بتمامه می‌گیرد، قبض می‌کند، تحویل می‌گیرد. یا "و الله یقبض و یبسط" (بقره / ۲۴۵) خداوند، هم قبض می‌کند و هم بسط می‌دهد. بسط دادن همین است که ما به آن "احیاء" می‌گوییم، قبض کردن همین است که به آن "اماته" می‌گوییم. اماته‌ها در واقع میراندن و فانی کردن نیست، بلکه تحویل گرفتن است.

شده، یکی جماد؛ می‌گویند این که اشیاء متفاوت آفریده شده‌اند، با عدل الهی سازگار نیست؛ لازمه عدل الهی این است که اشیاء در یک سطح متساوی آفریده شده باشند. این هم به نظر می‌رسد خیلی اشکال نشده‌ای است، چون اگر هیچ تفاوتی میان مخلوقات نباشد، آن وقت آیا می‌تواند کثرت و تعدد وجود داشته باشد؟ یعنی اگر افراد انسانها از هیچ جهت با یکدیگر اختلاف و تفاوت نداشته باشند، لازم می‌آید که دیگر دو تا بودن وجود نداشته باشد و افراد متعدد نباشند؛ تمام افراد انسان باید یک انسان باشند و اگر تمام انواع یکی باشند و با یکدیگر اختلاف نداشته باشند، باز همه انواع باید یک نوع باشند. پس نتیجه‌اش این است که تمام افراد، یک فرد و تمام انواع، یک نوع باشند؛ یعنی باید ما این‌طور فرض کنیم که هستی محدود بشود به یک فرد؛ یعنی هستی از نظر تعدد فردی و تعدد نوعی استنباط پیدا نکند. بعلاوه، شما می‌گویید هستی تعدد و کثرت پیدا کند (کثرت زمانی، کثرتی که [افراد آن] در عرض یکدیگرند)، حالا هر موجودی حق دارد سؤال کند، مثلاً ما بگویید چرا من را ما آفریدی و انسان نیافریدی؟ انسان بگویید چرا من را فرشته نیافریدی؟ این فرد انسان بگویید چرا من را او نیافریدی؟ در جلسه پیش عرض کردم این من و او گفتن، بر اساس این توهم است که وقتی می‌گوییم چرا من را فرشته نیافریدی، خیال می‌کنیم من بودن من مربوط به اینکه من من باشم و آن فرشته فرشته باشد نیست؛ یعنی من می‌توانستم من باشم و در عین حال همین من فرشته می‌بود. مثل اینکه فرض کنید یک چوبی اینجا داریم؛ این چوب همین چوب است؛ می‌تواند این چوب راست باشد، می‌تواند این چوب کج باشد. خیال می‌کنیم در [وجود] اشیاء هم این‌طور است؛ می‌گوییم چرا من فرشته نیستم؟ یعنی همین من می‌توانستم من باشم و فرشته باشم؛ یا فرشته بگویید چرا من انسان نیستم؟ یعنی او همان فرشته باشد و در عین اینکه خودش خودش است، انسان باشد؛ آن ما هم بگویید چرا من را انسان نیافریدی؟ یعنی آن منیت و ذات و خودش خودش باشد ولی انسان باشد، در صورتی که این‌طور نیست. آن که ما است اگر انسان می‌بود، این‌طور نبود که "او" انسان بود، ما اگر هست، همین ما است. آن ماهیتی که ماهیت ما است، اگر بخواهد موجود بشود ما است، انسان هم ماهیتش اگر بخواهد موجود بشود همین انسان است، نه اینکه یک اشیائی بوده‌اند و از این اشیاء، آن می‌توانست انسان باشد، این می‌توانست ما باشد، با یک قرعه‌کشی و یا با یک تبعیض و بی‌عدالتی گفته‌اند تو چشمت کور

شود، باید مار شوی و او هم چشمش کور شود، باید انسان باشد، مثل افرادی که همه آنها صلاحیت دارند پسته‌های بالا و پایین را اشغال کنند، یکی را انتخاب کرده، در رأس گذاشته‌اند و گفته‌اند تو رئیس اداره، دیگری را گذاشته‌اند زیر دست و گفته‌اند تو معاون، به دیگران گفته‌اند شما کارمندهای عادی، در صورتی که اگر کارمند عادی را هم رئیس قرار داده بودند، می‌شد رئیس باشد. این‌طور نیست.

در مقام تشبیه من تشبیه نکرده‌ام، دیگران تشبیه کرده‌اند اما تشبیه خوبی است می‌گویند نظیر این است که یک نفر مهندس و معمار که می‌خواهد نقشه‌هایی را به وجود بیاورد، اول آن نقشه‌ها را تصور می‌کند، مثلاً دایره‌ای، مربعی، مثلثی، خط منحنی، خط مستقیم و خطوط زیاد را در ذهن خودش رسم می‌کند، بعد دایره، مثلث، خط مستقیم و خط منحنی را ایجاد می‌کند. مثلث را که قبل از آنکه ایجاد کند در علم خودش مرتسم کرد، او مثلث نکرد و دایره را هم او دایره نکرد، که دایره بگوید چرا مرا مثلث نکردی و مثلث بگوید چرا مرا دایره نکردی؟ همان ذات دایره را (که دایره بودنش به ذات خودش هست) ذات مثلث را (که در ذات خودش مثلث است) به وجود می‌آورد.

جمله معروفی هست از بوعلی سینا که گفت: "ما جعل الله المشرق مشمشا بل اوجدها" که آن سر و صداها را در دنیا به وجود آورد. گفت: خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، زردآلو را وجود داده است. البته نه اینکه زردآلو قبل از وجود، یک وجودی دارد، بلکه اینکه ما در فکر خودمان خیال می‌کنیم که یک چیز را که در ذات خودش می‌توانست گلابی باشد، می‌توانست زردآلو هم باشد، آن را زردآلو کرد و گلابی نکرد، این‌طور نیست. معنی "عدل" تساوی نیست، معنی عدل این است که هر موجودی آن وجودی را که استحقاق دارد و می‌تواند داشته باشد، به او بدهند. آن ذات، این وجود را می‌توانست داشته باشد و غیر از این وجود را نمی‌توانست داشته باشد و آن ذات دیگر هم این وجود را می‌توانست داشته باشد و غیر از این وجود نمی‌توانست داشته باشد. عدل این نیست که آنچه را که اولی نمی‌تواند داشته باشد، به او بدهند و آنچه را که دومی می‌تواند داشته باشد، از او کم کنند تا به اولی برسد. این، یک جهت درباب تفاوتها که خیلی ریشه فلسفی دارد.

جهت دوم در باب تفاوتها ساده‌تر است و آن این است که همان‌طور که درباره نیستیها گفتیم در نظام کلی و جملی عالم آن نیستیها ضرورت دارد، این تفاوتها هم از نظر جملی و کلی عالم ضرورت دارد. ما در این تفاوتها یکی را می‌گوییم خوب و یکی را بد، و می‌گوییم آن خوبش که هست، این بدش چرا هست؟ نمی‌دانیم که اگر این بد نبود، آن خوب هم نبود. مثال می‌زنند به یک تابلوی نقاشی. در تابلوی نقاشی، روشنایی و تاریکی توأما وجود دارد، این تفاوت میان قسمتها هست که یک قسمت روشن است یک قسمت تاریک، ولی این تابلو، تابلو بودن خودش را و زیبایی و کمال خودش را به همین دارد که روشنیها و تاریکیها به یکدیگر آمیخته است. اگر به جای تاریکیها هم روشنی بود، آیا آن وقت تابلو وجود داشت؟ آیا آن وقت زیبایی وجود داشت؟ آیا اگر در دنیا محرومیت نبود، موفقیت وجود داشت؟ آیا اگر در دنیا زشتی نبود، زیبایی وجود داشت؟ آن را که الان ما می‌گوییم زیبایی، در مقابل آن مات و مبهوت می‌مانیم و آن را درک و توصیف می‌کنیم، برای این است که همه جای دنیا آن طور نیست. اگر همه

جای دنیا یک جور و یک شکل بود، تمام مردهای دنیا نظیر همان زیباترین مرد دنیا می‌بودند (همه یوسف می‌بودند) و تمام زنهای دنیا کلثوپاترا می‌بودند، دیگر نه یوسفی وجود داشت و نه کلثوپاترای، اصلاً زیبا وجود نداشت. پس آن که ما آن را زیبا می‌نامیم، زیبایی خودش را مدیون همین زشتی زشت است، اگر این نبود، آن هم نبود. در تمام خوبیها این‌طور است. آن عادلها و عدالتخواهان درجه اول دنیا که اینهمه جلوه و جلال دارند، برای این است که در کنار آنها دیگران این را ندارند. اگر همه افراد بشر خصیصه علی بن ابیطالب را می‌داشتند، دیگر علی بن ابیطالبی هم در دنیا وجود نداشت.

پس گذشته از اینکه نفس تفاوتها ذاتی اشیاء است (یعنی اگر بناست کثرتی به وجود بیاید، ناچار باید اشیاء متفاوت باشند و این اشیاء متفاوت هم تفاوت را از ذات خودشان دارند)، در نظام کلی و جملی عالم، برای همان چیزی که شما خیر می‌نامید، این تفاوت لازم است، مثل این است که ما می‌گوییم کوه چقدر شکوه دارد! حالا اگر دره و پستی نبود، کوهی در دنیا وجود داشت؟ این هم راجع به تفاوتها که

برای

آنها خیلی مثال می توان ذکر کرد.

نوع سوم از شرور: سختیها و شداید

اما قسمت سوم شرور و بدیها آنهایی است که نه از نوع فناهاست و نه از نوع تفاوتها و تبعیضها، بلکه از نوع سختیها و شداید است. چرا مصائب در دنیا وجود دارد؟ مردن یک جوان را اگر از نظر خود آن جوان حساب کنیم، مرگ و فنا و نیستی است بحث سابق است که گفتیم ولی از نظر آن کسی که این فراق در او اثر می گذارد، نامش مصیبت است. به طور کلی آیا بر وجود سختیها، شداید، عداوتها، رقابتها، جنگها، بیماریها و... اثری مترتب هست یا نه؟ اتفاقا اینها هم همین طورند، یعنی خود همین مصائب و سختیها و شدتها یک عامل بزرگی هستند برای خوبیها و تکاملهای بعدی.

در اینجا اتفاقا اگر کسی ایراد را در جهت عکس بیاورد، از ایراد در این جهت کمتر نیست. ما سلامت، قدرت، ثروت، امنیت را می گوئیم خوبی، خوبی هم هست ولی همینها را اگر از نظر عوارضی که بعد به وجود می آورند نگاه کنیم، می بینیم که چندان خوب نیستند. معمولا البته کلیت ندارد - قدرت غرور می آورد، غرور بدبختی می آورد، ثروت فساد می آورد، فساد بدبختی می آورد، سلامت آرامش روحی می آورد، آرامش و بی خیالی بعدها بدبختی می آورد، امنیت زیاد که هیچ وقت انسان از طرف دشمن تهدید نشود، تنبلی و تن پروری می آورد. ولی در جهت مخالف، ضعف است که انسان را به سوی پیشرفت می کشاند. از نظر مقیاس سعادت که همیشه بحث می کنند، انسان خیال می کند که سعادت یعنی قدرت، سعادت یعنی ثروت، سعادت یعنی سلامت، در صورتی که این طور نیست، ای بسا قدرتمند و ثروتمندی که همین قدرت و ثروتش او را به بدبختی می کشاند.

حال فرمول سعادت چیست و سعادت چگونه برای انسان تامین می شود؟ آیا معنای سعادت نیل به آرزوست یا رضایت داشتن از وضع موجود؟ همین اشکال بر تمام اینها وارد است. عده ای این فرضیه را گفته اند فرضیه بدی هم نیست - که سعادت به این است که انسان همیشه در خیال سعادت باشد، می گویند به اندازه ای که انسان از فکر سعادت سعادت مند است، از خود وجود واقعی سعادت سعادت مند نیست

شعری هست که از قدیم در عربی نقل کرده‌اند:

امانی ان تحصل تکن غایة المنی
و الا فقد عشنا بها زمنا رغدا
ای آرزوها اگر برسی و ما به تو برسیم که چه بهتر، اگر هم نرسی یک عمر ما با تو خوش زندگی کردیم.

آرزو داشتن مساوی است با نداشتن و نداشتن مساوی است با طلب کردن. انسان اگر بخواهد در این دنیا سعادت‌مند باشد، همیشه باید چیزهایی را نداشته باشد و با عشق و امید و آرزو دنبال آنها بدود. وجدان کامل، مرگ آرزو در انسان است و مرگ آرزو بدترین بدبختی در این دنیا برای بشر است و لهذا قرآن یک تعبیری دارد، مثل اینکه جواب این اشکال است، درباره قیامت (آنجا که نظامش با نظام اینجا فرق می‌کند، که آن هم رازی دارد) می‌فرماید: «لا یبغون عنها حولا» (۱) یعنی در آنجا کسی آرزوی دگرگونی نمی‌کند، یعنی آدم سیر نمی‌شود. وضع این دنیا این طور است که انسان هر چیزی را تا وقتی ندارد می‌خواهد، وقتی که دارا شد از آن سیر می‌شود، باز دنبال یک چیز دیگری می‌رود. قرآن می‌گوید ولی در آن دنیا این طور نیست «لا یبغون عنها حولا»، در آنجا آنچه را که دارند، دیگر آرزوی دگرگونی و تحول و تنوع در آن نمی‌شود.

معروف است که می‌گویند سفیر انگلیس با ناپلئون ملاقات کرد و این در همان وقتی بود که میان آنها اختلاف و جنگ بود. سفیر انگلیس به ناپلئون گفت: فرق ما انگلیسیها با شما فرانسویها این است که ما طالب شرافتیم، ولی شما طالب ثروت. ناپلئون گفت: بله، همین طور است، انسان همیشه طالب آن چیزی است که ندارد!

بله، انسان همیشه طالب و دنبال آن چیزی است که ندارد، پس باید یک نداشتنی در کار باشد، و اتفاقاً به اندازه‌ای که این مصیبتها و ضربتها بر روح بشر، قوه‌ها را در وجود انسان به فعلیت می‌رساند، هیچ چیز این کار را نمی‌کند. می‌گویند شاهکارهایی که بشر به وجود آورده است، مولود دو عامل است، یا مولود عامل عشق است یا مولود عامل مصیبت. باز در عشق هم می‌گویند عشق وقتی می‌تواند شاهکار به وجود بیاورد که وصال کامل در کار نباشد، وصال، اول خمود است، عشقهایی که با فراق توأم

پاورقی:

۱. کشف / ۱۰۸.

است. بهترین شعرها را شاعر در حالی گفته است که یا عاشقی بوده است که گرفتار فراق بوده، یا گرفتار مصیبت بوده است و این در ادبیات و در مطلق ابداعها فوق العاده صادق است. ابوالحسن تهمی قصیده‌ای دارد در عربی که از شاهکارهای قصاید عربی است، پسرش مرده بود [و اودر سوگ پسرش گفت]: "حکم المنیة فی البریة جارماهذه الدنیا بدار قرار... "هنوز هم بعد از ششصد هفتصد سال، وقتی که انسان میخواند تکان دهنده است. حافظ آن غزل معروفش را که [با این بیت شروع می‌شود]:

لبلی خون دلی خورد و گلی حاصل کرد
باد غیرت به صدش خار پریشان دل کرد

که به نظر من برای همیشه زنده است و همیشه تکان دهنده است، در وقتی سروده که این تارهای وجودش با مصیبت فرزندش به لرزش درآمده بوده است.

سختی و مصیبت این طور نیست که اثرش فقط خمود و بریدن و قطع کردن باشد، اثرش بیشتر تحریک است. می‌گویند یهودیها شخصیت خودشان را مدیون دو چیز هستند، یکی اینکه اینها مردمی هستند که به همان سنن نژادی، دینی، اسرائیلی خودشان صد درصد پایبندند، دوم اینکه این مردم عاشق پایبند به این سنن و ملیت خودشان، در دنیا مصیبت و سختی خیلی دیده‌اند و این الان یک واقعیتی است که ده میلیون یهودی واقعا بر تمام دنیا اگر نگوییم، بر نیمی از دنیا حکومت می‌کنند، هفتصد میلیون مسیحی واقعا مستعمر و مستثمر همین ده میلیون یهودی هستند و اینها قسمتی از این قوت و نیرو و هوشیاری و بیداری و وحدت و اتفاق خودشان را مدیون سختیها و زجرها و شکنجه‌هایی هستند که در طول تاریخ دیده‌اند.

قرآن کریم هم روی همین جهت است که بلایا را بدبختی نمی‌خواند:

« و نبلو کم بالشر و الخیر فتنه و الینا ترجعون » (۱).

« و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفوس و الثمرات و بشر الصابرین، الذین اذا اصابتهم مصیبة قالوا انا لله و انا الیه راجعون » (۲).

ما شما را با این سختیها در بوته آزمایش درمی‌آوریم (نه اینکه اینها بد باشند). آنهايي که در مقابل سختیها ایستادگی می‌کنند و از میدان در نمی‌روند، آنها را بشارت و مژده بده (۳).

پاورقی:

۱. انبیاء / ۳۵

۲. بقره / ۱۵۶ و ۱۵۷

۳. [ترجمه آیات قریب به مضمون است].

یا در حدیث داریم که:

«ان الله اذا احب عبدا غته بالبلاء غتا» (۱).

خداوند آنگاه که بنده‌ای را دوست بدارد. او را در گرداب بلا فرو می‌برد، فرو بردنی.

«غت» به معنی زیر آب کردن کسی است؛ یعنی اصلاً خداوند او را در گرداب بلا یا و شداید فرو می‌برد. در همین زمینه مثال ذکر می‌کنند - و خوب هم ذکر می‌کنند - می‌گویند در این دنیا کسی پیروزمند است که قدرت شناوری داشته باشد، شناوری در امواج بلا یا و سختیها، و این شناوری را کسی نمی‌تواند بلد باشد که در این موج بیفتد و الا انسان اگر صد سال کتاب بخواند و نرود در یک دریاچه‌ای، حوضچه‌ای شناوری کند، آیا ممکن است شناوری را یاد بگیرد؟ انسان شناوری را در عمل باید یاد بگیرد. یعنی باید بفهمد در آب؛ در حالتی که احساس خطر می‌کند، آن وقت است که نیرو به خرج می‌دهد و شناور می‌شود و شناوری می‌کند. بنابراین اگر مصائب و سختیها و بلا یا و شداید از زندگی بشر برخیزد، آن وقت اول تباهی و نابودی بشر است.

- فرمودید که در ادبیات همیشه از چیزهایی که انسان به آن دسترسی ندارد صحبت کرده‌اند. یکی از دوستان ما در فرانسه، در این زمینه مطالعات خیلی زیادی کرده بود و ادبیات شرق را وقتی با ادبیات غرب مقایسه می‌کرد می‌گفت تمام ادبا و شعرا مشرق زمین همیشه در تمام اشعارشان از سه چیز صحبت کرده‌اند: یار، جویبار و کنار سبزه زار، و شراب، چون همیشه از این سه چیز در محرومیت بوده‌اند؛ منطقه خشک و بی‌آب و علفی داشته‌اند و همیشه دنبال آب و جویبار و سبزه‌زار بوده‌اند، از شراب هم منع می‌شده‌اند و مجبور بوده‌اند پنهانی بخورند و یکی هم یار است که دسترسی به یاری نداشته‌اند. ولی اینها را در فرهنگ مغرب زمین هیچ نمی‌بینیم؛ آنها از سبزه اصلاً صحبت نمی‌کنند برای آنکه سبزه دلشان را زده است و بیشتر از آفتاب صحبت می‌کنند، زیرا آنها معمولاً آفتاب نداشته‌اند و برای اینکه مثلاً بخواهند یک روز زیبا را توصیف کنند اول از وصف یک روز آفتابی شروع می‌کنند. از مشروب هم اصلاً صحبت نمی‌کنند چون همیشه در اختیارشان بوده است. در مورد یار هم که همیشه دستشان در گردن یار بوده است! معمولاً آنها از سه چیز صحبت می‌کنند؛ یکی آفتاب است، دیگری پول است و سوم تعطیلات، چون معمولاً فعالیت‌های زیادی می‌کنند و کمتر وقت استراحت دارند.

استاد: این جزء مسائلی است که در اروپا مطرح است و راسل هم طرح کرده

پاورقی:

۱. بحارالانوار، ج ۱۵، ص ۵۵، چاپ کمپانی، نقل از کافی.

۲. است و آن مردن عشق است در اروپا و آن مسرت‌های خاصی که فقط ناشی از عشق است و یا آثار و ابداعاتی که بشر در اثر این پدیده به وجود می‌آورد، و می‌گویند چون وصال زیاد شده است و رایگانی خیلی زیاد است، دیگر خود به خود مردن این روح است در بشر. البته این را هم قبول دارند که فراق مطلق هم چیزی نیست، باید اینها آمیخته باشد، یعنی اگر برسد به حدی که یأس به وجود بیاید، دیگر شاهکار و ابداع هم به وجود نمی‌آید، باید هم امید باشد و هم فراق هر دو، که در اینجاست که شاهکار حتماً به وجود می‌آید.

اما مسأله "می" و این حرفها این‌طور نیست که صرف نداشتن باشد. در مشرق زمین خیلی چیزها از قدیم ممنوع بوده، گوشت خوک هم همیشه ممنوع بوده، چرا هرگز در ادبیات گوشت خوک منعکس نیست؟ "می" اساساً از جهت آن حالت بی‌خودی و مستی که ایجاد می‌کند، حالتی که انسان را از فکر و عقل و این چیزها خالی می‌کند، موضوع شعر قرار داده شده است، منتها آن کسی که از رنج دنیا ناراحت بوده، می‌را از آن جهت توصیف کرده که یک مدتی او را از فکرهای موزی و از فکر درباره مصیبتی که از ناحیه فلان ظالم به او رسیده، بی‌خبر نگه می‌دارد، و آن کسی که یک مشرب عرفانی داشته که اکثر هم همین‌طور است از باب اینکه عشق را مافوق عقل می‌داند و با پیدایش عشق یک حالت بی‌خودی [به او دست می‌دهد]. البته مقصود بی‌خودی مافوق خودی عقل است، نه بی‌خودی مادون خودی عقل. آن اولی که توصیف می‌کند، می‌خواهد از حد عقل یک درجه پایین بیاید، می‌خواهد فاقد عقل باشد، برسد به درجه حیواناتی که حس نمی‌کنند. آن دیگری که توصیف می‌کند، می‌خواهد به یک مرحله بی‌خودی مافوق خودی عقل برسد. بنابراین موضوع واقع شدن می و باده‌روی این نکته بوده، نه اینکه فقط مردم محروم بوده‌اند، خیلی از محرومیتها بوده که این جهت را به وجود نیاورده است.

اما خوب، موضوع سبزه و جویبار و این حرفها را شاید راست بگویند و همین‌طور باشد، یعنی وقتی که افراد بشر همیشه با بهترین سبزه‌ها و گلها و بهترین جویبارها مواجه بوده‌اند و شخص از اولی که بچه بوده، در خانه‌ای که متولد شده است بهترین گلها را دیده، چشمش به آنها افتاده و بعد هم هر جا رفته غیر از این ندیده، قهرا این برای او محرک نیست، هیجان‌آور نیست، احساسات او را تهییج نمی‌کند ولی اگر فاقد آنها باشد و بعد بیاید ببیند، احساساتش خیلی تهییج می‌شود.

- ما اصولاً تبعیض یا بی‌عدالتی یا شر را در موجودات جامد طبیعت نمی‌بینیم، بلکه یک نظام مرتب در آنها مشاهده می‌کنیم؛ آنچه می‌بینیم در موجودات زنده و در انسانهاست و ما باید جوابمان را به این بی‌نظمی‌ها و این شرور بدهیم. ما نمی‌خواهیم سیاهیهای تابلوی طبیعت باشیم تا تابلوی طبیعت زیبا شود، چرا سفیدی نباشیم؟

استاد: آنچه که من عرض کردم شامل انسانها هم می‌شد. شما می‌گویید چرا من سیاهی‌اش باشم. این «چرا من سیاهی‌اش باشم» همان فکر اول را به وجود می‌آورد، البته در یک حدودی. ببینید، یک تفاوت‌های طبیعی در افراد هست و یک تفاوت‌های اجتماعی که مربوط به نظم اجتماع و در حدود اختیارات بشر است. تفاوت‌های طبیعی همین است که فرضاً شما دارای یک شخصیت طبیعی خاصی هستید، طرز تفکر شما با طرز تفکر دیگری فرق می‌کند، ممکن است شما یک مزایایی نسبت به دیگری داشته باشید و دیگری مزایایی نسبت به شما داشته باشد؛ اولاً شما پسر پدر خودتان که در فلان شهر بوده است هستید و دیگری پسر پدر خودش هست که در شهر دیگری زندگی می‌کند. اینهاست که سؤال ندارد که بگوییم: چرا خدا این کار را کرد، چرا من را پسر آن پدر قرار نداد و او را پسر این پدر قرار نداد؟ اینهاست که چرا بر نمی‌دارد؛ یعنی پسر این پدر همین است، نه اینکه این شخصیت که الآن منش این شخص را دارد، می‌توانست همین منش را داشته باشد ولی پسر پدر و مادر شما باشد، و شما همین شما باشید و پسر پدر و مادر او باشید، چون اصلاً این هستی مجموع همان خاصیتها و ژنهایی است که ابتدائاً از آن پدر و مادر به ارث رسیده، و او همین بوده و غیر از او نمی‌توانست باشد و مبدأ هستی همین لباسی را که او می‌توانست داشته باشد به او پوشانده است نه غیر آن را. پس در مسأله تبعیضها مقصود ما تبعیضهای طبیعی بود، یعنی اختلافاتی که در نفس و ذات طبیعت میان افراد وجود دارد.

- چرا بشری که جاهل بوده و به تمدن دسترسی نداشته، گرفتار بلیات و آفات بوده و بعداً که به علم و صنعت دست پیدا کرده توانسته است آن بلایا را رفع کند؟ و صانع طبیعت چرا آن بی‌عدالتی را بر آنها روا می‌داشت که یکدفعه وبا بیاید میلیونها نفرشان را بکشد ولی حالا وبا که می‌آید قرنطینه می‌گذارند، جلویش را می‌گیرند؟ البته شاید این مسأله به مسأله اختیار ربط پیدا می‌کند.

استاد: مسأله اختیار یا مسأله تکامل یک حساب خاصی دارد که مربوط به مسأله جبر و اختیار است که تا چه حدودی انسان مجبور است و در چه حدود آزاد؟ و بعد خود همین، مسأله تکلیف را به وجود می‌آورد.

بشر، هم به حکم عقل و هم به حکم دین مکلف است که با این بدیها (۱) مبارزه کند. این موضوع منافات ندارد با آن مسأله‌ای که ما می‌گوییم، چون بشر که خارج از نظام کل نیست. عقل بشر، آن احساس تکلیف بشر، میل بشر به مبارزه کردن با بیماریها، میل بشر و حتی آن تکلیفی که برای بشر وضع شده برای مبارزه با بدیها، ظلمها، قساوتها، اینها همه جزء این نظام است، در داخل این نظام است، نه در خارج نظام، یعنی این‌طور نیست که نظام عالم همانی است که در میلیونها سال پیش بود که بشرهای وحشی بودند و مثلا وبا بیاید آنها را بکشد ولی حالا ما آمده‌ایم نظام عالم را تغییر می‌دهیم. نه، ما الان خودمان قسمتی از نظام عالم هستیم. نظام عالم تکامل است و اگر آنها آن مرحله را طی نمی‌کردند، ما امروز به این مرحله نرسیده بودیم. باز این‌طور نیست که ما را در این مرحله قرار داده‌اند، آنها را در آن مرحله، یعنی می‌شد آنها را بیاورند جای ما بگذارند، ما را ببرند جای آنها بگذارند. آنها در آن مرحله بودنشان ذاتی آنهاست و نمی‌توانستند غیر از این باشند، و ما هم در این مرحله بودنمان ذاتی ماست و نمی‌توانیم غیر از این باشیم. شما اینها را خارج از یکدیگر حساب نکنید، نه اینکه بشر را در بیرون نظام عالم بگیریید و بگویید نظام عالم تا حالا آن‌طور بوده، وقتی که بشر علم پیدا کرده این‌طور شده است. بشر جاهل و بشر عالم هر دو شان دو سطر هستند در [کتاب] نظام هستی. [اگر بخواهد جای ما و آنها عوض شود] معنایش این است: ما پدران خودمان باشیم. پدران ما پسران ما باشند. نه، ما نمی‌توانستیم پدران خودمان باشیم، پدران ما هم نمی‌توانستند پسران ما باشند. ما و پسر بودنمان برای آن پدرها یک چیز هستیم، آنها با پدر بودنشان برای ما یک چیز هستند، یعنی این‌طور نیست که اول آنها نه پدر بودند نه پسر، ما هم اول نه پدر بودیم نه پسر، بعد یک ابلاغ دست آنها دادند گفتند شما پدر باشید، و یک ابلاغ دست ما دادند گفتند شما پسر باشید، یک ابلاغ دست آنها دادند گفتند شما در یک میلیون سال پیش زندگی کنید و یک ابلاغ دست ما دادند گفتند شما در یک میلیون سال بعد زندگی کنید.

پاورقی:

۱. از نظر جزئی نظام که البته بدی هست، منتها از نظر کلی یک چیزهایی را گفتیم که بدی نیست.

اینها همه جزء خمیره و ذات ماست و اصلا از یکدیگر جدایی پذیر نیست. بنابراین حساب، "چرا این طور شد"، "چرا آن طور شد"، "چرا باید این طور باشد" [معنی ندارد]، در نظام کل هر چیزی در جای خودش تخلف ناپذیر است و نمی تواند غیر از این باشد.

اگر شما ایرادی دارید، در مجموع باید سؤال کنید: این مجموع که یک واحد است، این بشر که در حکم یک واحد است، این بشر که در ابتدا آن مراحل را طی کرده است که میلیونها افرادش را وبا از میان می برده است، ظلم و قساوت از میان می برده تا رسیده به این مرحله، تا آینده ای که انتظار دارد که: «یَمَلَا الْأَرْضَ قِسْطًا وَ عَدْلًا بَعْدَ مَا مَلَّتْ ظُلْمًا وَ جَوْرًا» (۱) و اصلا شر و بدی از جامعه بشر رخت بربندد، آیا این مجموع که یک نظام تکاملی را تشکیل داده و آن را باید مجموعا یک واحد در نظر بگیریم، درست است یا نادرست؟ تا بگوییم درست است.

باز مثل این است که شما درباره یک فرد قضاوت کنید که چرا من که امروز یک انسان چهل ساله هستم، فردی هستم که از خودم دفاع می کنم، زندگی خودم را شخصا اداره می کنم، پول درمی آورم، باید این طور باشم؟ آیا این ظلم نیست که من در سی و چند سال پیش یک بچه ضعیف ناتوانی بودم که آن لله هر بلایی می خواست سر من درمی آورد؟ چرا آن بچه من نیست، چرا من آن بچه نیستم؟ آن بچه همین تو هستی و تو هم همان بچه هستی، آن مرحله را طی کرده ای که به این مرحله رسیده ای. در واقع یک "واقعیت" است که این مراحل را طی می کند. اگر آن مرحله کودکی را طی نکرده بودی، به این مرحله کمال و رشد امروز نمی رسیدی، امکان نداشت که بررسی، امکان نداشت که از اول شما را به این حالت سی سالگی و چهل سالگی بیافرینند. پس اینها حساب تبعیض نیست.

- اگر مسأله تبعیضاتی را که در این دنیا وجود دارد با مسأله آخرت توأم نکنیم، نمی توانیم این ظلمها را توجیه کنیم. یا باید اقرار کنیم که در طبیعت مقداری ظلم هست و صانع طبیعت آنها را خواسته یا باید بگوییم کمبود اینها را در آخرت جبران می کند.

استاد: اینکه من این را ذکر نمی کنم، برای این است که متکلمین این طور فکر

پاورقی:

۱. اعلام الوری، ص ۴۰۱.

می‌کنند که خدا قیامت را خلق کرده است برای اینکه این کمبودها را در آنجا جبران کند. مثل اینکه در یک کشور دستگاه مجازات و دادگستری به وجود می‌آید. برای اینکه این کمبودها و کسریها را تعدیل کند. اینها در قیامت [انجام] می‌شود، اما نه اینکه قیامت برای اینها به وجود آمده، یعنی قیامت یک چنین وجود تبعی برای این دنیا ندارد. اگر این کمبود هم نبود قیامت بود، اگر هم در دنیا ظلمی نبود باز قیامت بود. قیامت آخرین مرحله سیر بشر است، یعنی انتقال پیدا کردن موجودات این دنیا از نشئه‌ای به نشئه دیگر، تحول پیدا کردن، مادی‌الوجود بو دن ابتدائی و روحانی‌الوجود بودن آخر، ملکی بودن و تبدیل به ملکوتی شدن، این لازمه نظام عالم است. جبران این کمبودها در آنجا خواه ناخواه صورت می‌گیرد، اما نه اینکه این برای آن است. مثل این است که یک بچه‌ای که از سنین کودکی به سنین رشد و کمال می‌رسد، خیلی از کسریهایی را که در زمان کودکی داشته در زمان رشد تکمیل و اصلاح می‌کند، اما نه این است که او رشد پیدا می‌کند تا کمبود اینجا را اصلاح کند. فلسفه رشد او این نیست که چون در حال بچگی یک ناراحتیها و کمبودهایی داشت، از این جهت به سن چهل سالگی رسید که این مسائل تعدیل شود، یعنی این را فرع و طفیلی ایام کودکی‌اش حساب کنیم. طرز فکر متکلمین این است که اصلاً قیامت و نشئه آخرت را مثل "دادگستری" که طفیلی یک کشور هست، طفیلی دنیا حساب می‌کنند. نه، در قیامت همه این کسریها و کمبودها تأمین می‌شود بدون اینکه ما آنجا را یک حالت طفیلی بخواهیم حساب کنیم. اینکه من این را به این صورت بیان نمی‌کنم، چون نمی‌خواهم آن منطق متکلمین را به خود بگیرم، چون معمولاً می‌گویند خدا قیامت را خلق کرده، درست مثل اینکه در دنیا دادگستری را خلق می‌کنند. آن دنیا چقدر جای کوچکی خواهد بود، چقدر دنیای طفیلی خواهد بود! هیچ وقت خداوند کارهایی به این صورت طفیلی‌گری و جزئی ندارد.

- در آن قسمت از شرور که با فنا تطبیق شد، شما اشاره‌ای فرمودید که به نظر من خیلی مهم است ولی توضیح درباره‌اش داده نشد. اگر آن فناها نبود و انسان و موجوداتی به صورت لایتغیر برای همیشه بودند، خودش سکون بود و سکون هم فنا بود. اصلاً این تغییرات همان حرکت است، جهان هستی هم معلول حرکت است.

استاد: این که شما الان می‌فرمایید، سخن ما را تأیید می‌کنید. می‌گویند سکون در این دنیا نیست، ثبات هست. مقصود از این که سکون نیست، این است که طبیعت

در مرحله طبیعت همیشه متحول است ولی حرکت طبیعت منتهی می‌شود به موجوداتی که نشئه آنها با این نشئه فرق می‌کند، آنها ساکن نیستند ولی ثابتند. "ساکن" در جایی است که در شیء استعداد و امکان حرکت باشد و حرکت نکند اما "ثابت" وجودش اصلا یک وجود جمعی می‌شود که در وجود جمعی نه وجود تدریجی دیگر حرکت امکان ندارد.

فرمودید در آن دنیا طبق آیه قرآن: "لایبغون عنها حولا" اشخاص طالب تحول از آن وضع نیستند. این نوع پاسخ، این ایراد را به وجود می‌آورد که پس چرا این زندگی به آن صورت ساخته نشده است؟ اگر آن، وضع تعادل مطلوب است، چرا از اول به آن صورت ساخته نشد؟

استاد: راز مطلب را برایتان عرض می‌کنم. ما الان در ضمن عرایضمان گفتیم که انسان طالب چیزی است که ندارد و هر چیزی را که دارد پس از داشتن از آن سیر می‌شود. یک عده افراد روی همین حساب به قیامت ایراد می‌گیرند و می‌گویند بنابراین بهشت جای خسته کننده‌ای است، برای اینکه آدم همه چیز را آنجا دارد و وقتی که همه چیز را دارد، انگار هیچ چیز ندارد. اگر به راز این مطلب توجه کنیم، راز خیلی خوبی هست. چرا انسان یک چیزی را تا ندارد می‌خواهد، وقتی هم که دارد تا یک مدتی که هنوز در همان حالت فکر نداشتن آن است و روزهای نداشتنش را به یاد می‌آورد، آن را دوست دارد ولی همینکه به آن خو گرفت، یعنی آن وضع روحی نداری او تبدیل شد به یک وضع جدیدی، اول سردی اوست، چرا؟ آیا واقعا انسان طالب نیستی است؟ طالب نیستی که نیست. چنین چیزی نمی‌شود که بگوئیم انسان دنبال نیستی می‌رود. انسان دنبال هستی می‌رود. پس چرا وقتی عرفای ما گفته‌اند و این حرف بسیار محکم است و آن این است که آن چیزی که انسان در این دنیا دنبالش می‌دود، سر اینکه [پس از رسیدن] از آن سیر می‌شود این است که مطلوب واقعی اش نیست، نتوانسته سیرایش کند، نتوانسته آن غریزه‌ای را که طالب است اشباع کند، والا اگر یک غریزه و یک چیزی را در حالی که ندارد می‌خواهد [و مطلوب واقعی است]، در حالی که داشته باشد محال است از آن متنفر شود... (۱)

پاورقی:

۱. [دنباله مطلب متأسفانه، ضبط نشده است].

توحید و مسأله شرور

(۳)

بحث امروز ما بحث قرآنی خیر و شر و به عبارت دیگر بدیهاست، یعنی می‌خواهیم ببینیم که در قرآن کریم راجع به مسائل مربوط به خوبی و بدی و خیر و شر چگونه اظهار نظر شده است. اولین مسأله‌اش این است که ببینیم آیا قرآن کریم اشیاء را تقسیم کرده است به خوبی و بدی، خوبها و بدها، خیرها و شرها، و شرها را اصلاً بکلی از خداوند جدا دانسته است و برای آنها یک مبدأ و منشأ دیگری غیر از خدا قائل شده است (همان که در شکل خیلی صریحش در ثنویت هست) یا اینکه نه، قرآن کریم هیچ چیزی را در دنیا موجود نمی‌داند الا اینکه او را مستند به مشیت الهی می‌داند، به این معنا که هر چیزی که در این دنیا به وجود آمده و به وجود می‌آید، بالاخره سلسله علیت و خلق و ایجاد آن منتهی به خداوند می‌شود؟

خدا، خالق خوبها و بدها

در این جهت تردیدی نیست که قرآن کریم خالق و آفریننده هر چیزی را خدا می‌داند. همان طوری که خدا را مبدأ حیات می‌داند و می‌گوید حیات به دست خداست، او را مبدأ و منشأ موت (همان که ما او را بدی می‌دانیم) هم می‌داند (یحیی و

یمیت « (۱)، نه اینکه خداوند زنده می‌کند، یک چیز دیگری هست که دیگر مربوط به خدا نیست و او می‌میراند. یا مثلاً: « و انه هو اضحک و ابکی، و انه هو امات و احیی » (۲) اوست که می‌خنداند یا موجبات سرور را فراهم می‌کند و هم اوست که می‌گر یاند یا موجبات گریه و ناراحتی را به وجود می‌آورد. « الذی خلق الموت و الحیوه لیبلوکم ایکم احسن عملا » (۳) خدایی که هم مرگ را آفرید و هم زندگی را آفرید. « و لنبلونکم بشیء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابین » (۴) شما را تحت آزمایش قرار می‌دهیم به نقصها و کمبودهایی در ناحیه مال یا در ناحیه جان به انواع مختلف.

در این جهت بحثی نیست. بله، یک مطلب هست که در عین حال قرآن کریم بین استناد خوبیها به خداوند تبارک و تعالی با استناد بدیها یک فرقی می‌گذارد که آن فرق را توضیح خواهیم داد. آیه اول سوره انعام این است:

« الحمد لله الذی خلق السموات و الارض و جعل الظلمات و النور ».

سپاس خدایی را که آفریننده آسمانها و زمین است و قرار دهنده نور و ظلمت.

این "و قرار دهنده نور و ظلمت" معلوم است که می‌خواهد یک عقیده خاصی را نفی کند که همان عقیده یزدان و اهریمن باشد، که خدا مبدأ نور است نه مبدأ ظلمت، و مبدأ ظلمت کس دیگر است، این طور نیست، مبدأ همه خداست. پس در این جهت ما نباید تردید داشته باشیم که آیا یک فکر ثنوی در قرآن وجود دارد؟ خیر، فکر ثنوی در قرآن وجود ندارد.

مطلب دیگر این است: ما بحثی می‌کردیم راجع به خیر و شر، خوبی و بدی، و می‌گفتیم که منشأ بدیها نیستیهاست و یا ما به هستیهای می‌گوییم "بدی" که نه از جهت خودشان خودشان هستند بدند، بلکه از جهت اینکه با اشیاء دیگر برخورد و تصادم می‌کنند و هستی را از آنها سلب می‌کنند، شر نامیده می‌شوند. در اصطلاح، این طور تعبیر می‌کنند، می‌گویند یک شیء یک وجود نفسی دارد، یعنی خودش

پاورقی:

۱. بقره / ۲۵۸.

۲. نجم / ۴۳ و ۴۴.

۳. ملک / ۲.

۴. بقره / ۱۵۶.

برای خودش قطع نظر از هر چیز دیگری که در دنیا باشد وجود دارد. به این معنا همه چیز خوب است، یعنی هر چیزی خودش برای خودش و نسبت به هدفها و کمالات خودش در دنیا خوب است. و اما از جنبه رابطه‌ای که اشیاء با یکدیگر پیدا می‌کنند، اینجاست که منقسم به دو قسمت می‌شوند: نافع و ضار، یعنی یک وقت هست که یک شیء دیگر را در کمالات وجودش یاری می‌دهد، کمک می‌کند، این می‌شود نافع و مفید، و یک وقت هست که برعکس، مزاحم اوست، آن وقت برای او می‌شود ضار و مضر، آن وقت این برای او، به اضافه و نسبت به او بد است.

اختلاف، نه تبعیض

این مقدار اختلافها و تفاوتها میان اشیاء پیدا می‌شود، اما همان طور که عرض کردیم در خلقت اختلاف هست اما تبعیض وجود ندارد. تبعیض یعنی اینکه دو شیء که برای هر دوی آنها امکاناتی وجود داشته باشد، این امکان را به یکی بدهند و به دیگری ندهند، چنین چیزی [در خلقت] نیست. هر موجودی در هر مرتبه‌ای که هست، در هر حدی که برای آن ممکن است خیر از ناحیه پروردگار [به او] برسد، می‌رسد. اگر اختلافی در میان اشیاء هست، اختلافی است که از ناحیه امکانات ذاتی خود اشیاء است، تفاوت‌های ذاتی خود اشیاء که امکان ندارد آن در جایی که هست بیش از آنچه دارد داشته باشد و این در جایی که هست بیش از آنچه دارد داشته باشد.

راز اختلافها و تفاوتها

آیا در این زمینه (راز اختلافها و تفاوتها) مطلبی در قرآن هست یا نیست؟ آیه‌ای در قرآن است که روی این آیه علما از قدیم الایام زیاد بحث کرده‌اند. مطلب به صورت یک مثل ذکر شده است. آیه در سوره رعد است،

می‌فرماید:

« انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا و مما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية او متاع زبد مثله كذلك يضرب الله الحق و الباطل فاما الزبد فيذهب جفاء و اما ما ينفع الناس فيمكث في الارض » (۱).

بعد در آخرش می‌فرماید:

کذلک یضرب الله الامثال (۱).

خداوند حقایق را به صورت تمثیل این طور بیان می‌کند.

حال توضیح آیه: آبی را از آسمان فرود آورد. سپس سیلها در وادیهها (۲) روان شد، ولی هر وادی به اندازه خودش از این آب در برگرفت. [به عبارت دیگر] وادیهها و رودخانه‌هایی هر کدام به اندازه خودش از سیلان پیدا کردند، یعنی آب را گرفتند، مثل بارانی که در کوهستان می‌بارد، بعد در جویها و رودخانه‌ها جاری می‌شود. پس از آنکه آب به جریان و حرکت می‌افتد، این سیل و این آب فراوان جاری کفی (۳) را بر روی خودش، به دوش خودش حمل می‌کند (۴)، یک کفی از داخل این سیل بالا می‌آید و روی این سیل را می‌گیرد. نظیر این کف در اشیاء و در فلزاتی که شما از آنها زینت و زیور یا اسباب و آلات می‌سازید [وجود دارد]. زیور و زینت مثل طلا و نقره، و اسباب و آلات مثل چیزهایی که معمولا از آهن می‌سازند، اینها را هم وقتی که می‌گذارند. بر رویشان کفهایی می‌ایستد، یعنی از نظر اینکه کفی بیاید روی ماده اصلی را بگیرد، فلزات هم در حال ذوب شدن، در حالی که می‌خواهند از آنها یک چیز مفیدی بسازند، روی آنها را یک ماده زایدی می‌گیرد که از آن تعبیر به "زبد" می‌کردند. بعد می‌فرماید: «کذلک یضرب الله الحق و الباطل». "یضرب" را در اینجا معنی کرده‌اند: "یثبت" و درست است. خداوند حق و باطل را این طور می‌آفریند، این طور ایجاد می‌کند، نه اینکه این طور مثل می‌زند، «کذلک یضرب الله الامثال». بعدا می‌آید.

خداوند حق و باطل را این طور در عالم به وجود می‌آورد: آن که حق و حقیقت و خیر و خوبی است، مثلش مثل همان آبی است که از آسمان می‌آید: خالص، پاک. مثل اشیاء از نظر مقداری که از حق و از خیر و خوبی داشته باشند، مثل وادیه‌هاست که ظرفیتها مختلف است، هر کدام به اندازه ظرفیت خودش از این آب می‌گیرد، نمی‌تواند بیشتر بگیرد. گفت:

پاورقی:

۱. رعد/ ۱۷

۲. وادی یعنی رودخانه، جوی.

۳. "زید" یعنی کف، کفی که روی آب است. کره را که در عربی می‌گویند "زبد"، از این جهت است که وقتی دوغ را می‌زنند، دوغ که از چربی جدا می‌شود، چربی به حالت کف کردگی روی آن می‌ایستد، ولی اصل معنی "زبد" همان کف است.

۴. "احتمل" از ماده "حمل" به معنی به دوش گرفتن است.

دریا را اگر انسان بخواهد در کوزه بریزد، کوزه ظرفیتش اندازه همان یک کوزه است و بیشتر از آن نیست. این آب صافی که از آسمان می‌آید، وقتی که سرازیر می‌شود در این وادیها و رودخانه‌ها، یک جا شما یک نهر کوچک، یک جوی کوچک، یک آب باریک می‌بینید، یک جا یک آب زیادتر، یک جا هم یک آبی که به اندازه یک سیل (۱) فراوان است.

مثل حق و مثل خیر و خوبی و وجود و هستی که از ناحیه خداوند می‌رسد مثل آبی است که از آسمان فرود می‌آید. مثل اشیاء از نظر تحویل گرفتن مقدار هستی و کمالات هستی مثل این وادیهاست که هر کدام به اندازه ظرفیت خودشان می‌گیرند و بیشتر از این امکان‌پذیر نیست، و این اختلاف و تفاوت ناشی از ظرفیت اشیاء است نه از ناحیه دهنده، دهنده تبعیض نکرده است، یعنی این طور نیست که این وادیها همه به طور متساوی می‌توانستند از این آب بگیرند، او در ناحیه خودش آمد یک تبعیضی کرد و گفت به تو این قدر می‌دهم، به تو این قدر می‌دهم... تبعیض و تفاوت پیدا می‌شود ولی منشأ این تفاوت، ظرفیتها و اختلافات ذاتی قبول کننده‌هاست.

پس خیرات و وجودات و هستیها و حقها و آنچه که حق و ثابت و واقعیت‌دار است به این شکل وارد می‌شود ولی در این میان باطلها و بدیها هم هست، اینها چیست؟ اینها هم از لابلای آنها پیدا می‌شود، یعنی لازمه پیدایش یک آبی که در یک ظرفی از این ظروف باشد و لازمه این ظروف این است که کفهایی (که ناپایدار هم هستند) پیدا بشود. باران و سیل بدون اینکه کفی پیدا بشود، عملاً وجود ندارد. بدیها و باطلها هم خواه ناخواه در وجود و هستی پیدا می‌شوند ولی اصل نظام عالم بر خوبی است و آن که عالم را نگه می‌دارد خوبیهاست، بدیها و باطلها یک سلسله امور عرضی و زایل شدنی هستند. بعد می‌فرماید: «فاما الزبد فیذهب جفاء و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الارض» این کفها جفاء می‌شوند، باد هوا می‌شوند، از میان می‌روند ولی آن چیزی که نافع و مفید است (که در مثل اول آب باشد و در مثل دوم خود آن فلز خالص باشد) باقی می‌ماند.

پاورقی:

۱. «فسالت» در قرآن یعنی سیلان پیدا کرد، نه سیل که حتماً باید آب زیاد باشد تا به آن سیل بگوییم.

این مثل راز تفاوتها را بیان می‌کند که منشأ این تفاوتها اختلاف ظرفیتهاست. این یک گوشه‌ای است از مطلبی که ما در جلسه‌های گذشته می‌گفتیم.

«تفکیک ناپذیری خیر و شر» در خلقت آدم

آیه دیگری در قرآن است که از آنجا هم به طور اشاره و ضمنی، این مسأله خودمان را می‌توانیم استفاده کنیم و آن آیه مربوط به خلقت آدم است که قرآن کریم آن را این طور طرح کرده است که خداوند وقتی می‌خواست آدم را بیافریند، آن را به فرشتگان اعلام کرد: «و اذ قال ربک للملائکة انی جاعل فی الارض خلیفة». فرشتگان می‌دانستند که در طبیعت انسان شر و فساد هست، (۱) و لهذا با تعجب سؤال کردند: خدایا تو مخلوقی را می‌خواهی بیافرینی که در وجود او شر و فساد است؟ «قالوا ا تجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» کسانی را می‌آفرینی که در روی زمین افساد خواهند کرد؟ افساد همین شرهایی است که ما می‌گوییم از انسانها برمی‌خیزد و یکی از فسادها که از همه بالاتر است و در حد اعلاست، خونریزی است، خون یکدیگر را می‌ریزند. «و نحن نسبح بحمدک و نقدر لک» اما ما جز تسبیح و تقدیس تو کاری نداریم، چرا خلقت می‌کنی؟ «قال انی اعلم ما لا تعلمون» (۲) من چیزی را می‌دانم که شما نمی‌دانید.

«و علم ادم الاسماء کلها ثم عرضهم علی الملائکة فقال انبئونی باسماء هؤلاء ان کنتم صادقین. قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا انک انت العلیم الحکیم» (۳).

اینها جزء آیات بسیار پرمعنا و قهرا مرموز قرآن است و قرآن کریم هم در این‌طور مواقع برای اینکه مردم بیشتر وادار شوند به تعمق و تدبر، خصوصیاتش را توضیح نمی‌دهد و حتی شاید خصوصیاتش توضیح دادنی نیست، رسیدنی است نه پایین آوردنی. بعضی از مطالب مطالبی است که باید افراد برسند به آنجا و درک کنند، نمی‌شود مطلب را در سطح پایین آورد که همه درک کنند. «و علم ادم الاسماء» اسمها را،

پاورقی:

۱. منشأ [این آگاهی] چه بوده؟ عجالتا به ما مربوط نیست.

۲. بقره / ۳۰

۳. بقره / ۳۱ و ۳۲

نامها را به آدم آموخت. حالا مقصود از اسمها چیست؟ آیا مقصود اسمهای خدا، یعنی شؤون پروردگار است؟ آیا مقصود از اسم حقایق اشیاء است؟ چون هر چیزی را انسان تا یک عنوانی، اسمی، نامی به آن ندهد نمی‌تواند بشناسد، و بلکه میان اینها شاید از یک نظر تفاوتی هم نباشد، بگوییم اسماء و شؤون الهی یا حقایق اشیاء، حالا هر چه هست. همینکه خداوند اسمها را به آدم آموخت، به ملائکه عرضه کرد: «انبئونی باسماء هؤلاء» آن حقایق را نشان داد، گفت: شما اینها را به من معرفی کنید، بگویید نام اینها چیست؟ برای آنها مجهول بود: «قالوا سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا» پروردگارا، ما جز آن مقداری که تو به ما آموختی نمی‌دانیم، ما از اینها سردر نمی‌آوریم. «قال یا ادم انبئهم باسمائهم، فلما انبئهم باسمائهم» (۱) آن وقت به آدم مأموریت داده شد: ای آدم! تو به اینها تعلیم بده. همین موجودی که درباره‌اش گفته بودند: «اجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء» آمد به فرشتگان حقایقی را که برای آنها مجهول بود تعلیم داد. آن وقت خداوند به فرشتگان فرمود: «لم اقل لکم انی اعلم غیب السموات و الارض و اعلم ما تبءون و ما کنتم تکتُمون» (۲) من به شما نگفتم رازهایی نهانی وجود دارد که من آن رازهای نهانی را می‌دانم و شما نمی‌دانید؟ یعنی شما از آن موجود، فقط این جنبه‌اش را می‌دانستید و می‌شناختید و می‌گفتید او منشأ شر و فساد می‌شود اما این جنبه‌اش که او می‌رسد به جایی که شما باید در مکتب او بیاموزید، این را دیگر شما ندیده بودید. آن وقت بعد از این جریان است که: «و اذ قلنا للملائکة اسجدوا لادم...» (۳) آن وقت به فرشتگان گفتیم که به این آدم سجده کنید.

از مجموعه این مثل، البته انسان می‌تواند مطالب بسیاری از قسمتهای مختلف استفاده کند و درباره آن بحث کند، ولی یکی از جنبه‌ها این است که انسان موجودی است که در طبیعت او شر و فساد هست و در عین حال در طبیعت این موجود این استعداد هست که برسد به جایی که مافوق فرشتگان و ملائکه قرار بگیرد، و ایندو هم به یکدیگر آمیخته است، تفکیک‌ناپذیر است. ملائکه نگفتند خدایا این را که می‌آفرینی [منهای شر و فسادش خلق کن]. اگر برای ملائکه این مسأله مطرح بود -

پاورقی:

۱. دوباره "هم" که ضمیر عاقل هست آورده می‌شود (نام آنها را، آن کسان را). از اینجا استفاده کرده‌اند که آن اسماء الهی یک حقایق واقعی بوده است، تنها لفظ و اسم و نام و نشان و از این حرفها نیست.

۲. بقره / ۳۳

۳. بقره / ۳۴

آن طوری که اغلب ما این طور فکر می‌کنیم و می‌گوییم خوب، انسان آفریده شود منهای شر و فسادش [همین طور سخن می‌گفتند]. نه، می‌دانستند اگر انسان آفریده شود، آن شر و فساد هم جزء آن هست و قضیه منهای ندارد. آنها می‌دانستند که انسان توأم با این شر و فساد است، منتها ما بعد شر و فساد یعنی جنبه‌های خیر کثیر را دیگر نمی‌دیدند. خداوند آن جنبه‌های دیگر را به آنها اعلام کرد. وقتی که فرشتگان آن استعدادها را دیگری که در همین انسان هست و آن خیرات کثیری که بر وجود این انسان [مترتب] است دیدند، اعتراض خودشان را پس گرفتند [و قبول کردند] که چنین موجودی آفریده شود. آیا این آیه تأیید نمی‌کند همان نظری را که عرض کردیم هر شیئی در مقام تقسیم‌بندی از نظر نافع بودن و مضر بودن والا از لحاظ آن خیر و شری که گفتیم، هر چیزی بر حسب وجود نفسی خودش خیر است از جنبه ارتباطش با سایر اشیاء، یا خیرش می‌چربد بر شرش یا شرش می‌چربد بر خیرش، یا خیر و شر آن مساوی است، یا خیر محض است، یا شر محض؟ اگر موجودی باشد که خیرش بر شرش بچربد، باید آفریده شود، اگر آفریده نشود، این شر است. آیا همین آیه به نظر شما این راز را بیان نمی‌کند که انسان یک موجودی است که خیر و شر در او آمیخته است، تفکیک ناپذیر است ولی این انسان خیرش بر شرش غالب است، به اعتبار آن خیرش باید آفریده شود؟ این هم یک آیه که ما آن را مرتبط با این موضوع می‌دانستیم.

حیات و موت، برای حسن عمل

ما بحث دیگری داشتیم راجع به فواید این چیزهایی که آنها را "بد" می‌نامیم و آن مرحله آخر بحث ما بود. عرض کردیم این چیزهایی که ما آنها را "بد" می‌دانیم و خیال می‌کنیم که اینها صد درصد بد هستند، این طور نیست، تازه همان بدها هم منشأ خوبیها هستند. غیر از آن جهت که هر چیز خوبی دارد، بدی دارد و خوبی‌اش بر بدی‌اش می‌چربد، مرحله دوم این است که خود این بدی باز منشأ خوبیهاست، اگر این بدی‌هایی که اسمشان را بدی گذاشته‌ایم نباشد، بسیاری از خوبیها در دنیا نخواهد بود. ببینیم آیا در این زمینه تصریحی، اشاره‌ای در قرآن کریم هست یا نیست؟ در این زمینه هم هست. یکی همان آیه‌ای است که به مناسبت بحث اول خواندم، آیه دوم

سوره "تبارک الذی بیده الملک":

« تبارک الذی بیده الملک و هو علی کل شیء قدیر. الذی خلق الموت و الحیوه لیبلوکم ایکم احسن عملا » (۱).

خداست آن کسی که هم مرگ را آفرید و هم زندگی را. ایندو را آفرید برای اینکه شما را بیازماید که چه کسی نیک عمل تر است.

در احادیث ما هست که امام فرمود قرآن نگفت: « لیبلوکم ایکم اکثر عملا » چه کسی بیشتر عمل کند، فرمود: « لیبلوکم ایکم احسن عملا » یعنی چه کسی عملش صوابتر باشد. آیه این طور می فرماید که: زندگی و مردن را برای این خلق کرد که مقدمه ای باشد که شما به سوی حسن عمل سوق داده شوید، هر دوی اینها برای حسن عمل لازم است، هر دو مقدمه حسن عمل اند. نفرمود: « خلق الحیوه لیبلوکم ایکم احسن عملا » شما را زنده کرد و به شما زندگی داد تا به سوی حسن عمل سوق داده شوید، فرمود: زندگی و مردن را با هم آفرید تا شما به حسن عمل سوق داده شوید، و همین طور هم هست.

اما زندگی شرط حسن عمل است، تا انسان خلق نشود، تا این حیات و آنهم این حیات انسانی را پیدا نکند، تا عقل نداشته باشد، تا اراده نداشته باشد، حسن عمل معنی ندارد. و اگر مردن هم نبود، حسن عمل نبود، یعنی خود همین مردن و اینکه انسان می داند می میرد، یک عامل بزرگی است برای اینکه به سوی حسن عمل سوق داده شود. آیا واقعا اگر انسان می دانست در این دنیا مخلد است و اصلا مردنی در کار نیست، به سوی حسن عمل می رفت؟ البته ممکن است، شما افراد استثنائی رادر نظر نگیرید بگویید فرضا شخصی مثل علی بن ابی طالب پیدا بشود و تشخیص درباره حسن عمل طور دیگری باشد، آن فرد استثنائی به جای خود، ولی همین بشر که ما الان داریم می بینیم، مسلما بیشتر کارهای بد را که انجام نمی دهد، به خاطر همین فکر مردن است و اینکه انسان می داند می میرد. اگر انسان بداند که در هیچ شرایطی در این دنیا نمی میرد و همین زندگی اش ادامه دارد، بر شرش صد برابر افزوده می شود و خیرش شاید به حد صفر برسد. آن عاملی که انسان را به سوی حسن عمل سوق می دهد، بیش از هر چیز دیگری همین است که انسان می داند یک مدت موقتی در اینجا

پاورقی:

۱. ملک / ۱ و ۲.

هست. آن کسی که ایمان دارد به اینکه ماورای این دنیا دنیای دیگری است، برای او خیلی روشن است. آن کسی هم که ایمان ندارد، بالاخره دنیای مرگ برای او یک دنیای مجهولی است و باز ترمز است نسبت به اعمال شر. پس این آیه برای "موت" خاصیت و اثر و فایده قائل شده است، که همین است که بشر را به سوی حسن عمل سوق می‌دهد.

فواید مصائب و سختیها

آیه دیگری که خیلی واضح است و واضحتر از آن آیه هم هست راجع به فواید مصائب و سختیها و شدايد است (در این زمینه آیات زیادی هست، منحصر به این یک آیه نیست):
« و لنبلونکم بشيء من الخوف و الجوع و نقص من الاموال و الانفوس و المثرات و بشر الصابرين، الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انالله و اناليه راجعون، اولئك عليهم صلوات من ربهم... » (۱)

ما شما را آزمایش می‌کنیم به چیزی از بیم، یعنی عدم امنیت، ترس از دشمن، اینکه دشمن داشته باشید و حساب این دشمن را داشته باشید و بیم دشمن در ذهنتان باشد، « و الجوع » به گرسنگی و سختی، نداشته باشید، احتیاج داشته باشید، « و نقص من الاموال » کسری در مال و ثروت، « و الانفوس » یا کسری در نفس و جان خودتان (۲)، « و الثمرات » میوه‌ها (۳)، ما شما را گرفتار این جور مصائب و سختیها می‌کنیم « و بشر الصابرين » پشت سر این سختیها بشارت ذکر می‌کند: بشارت بده کسانی را که در مقابل این سختیها خویشتن‌داری می‌کنند، خویشتن‌داری‌ای که مبتنی بر ایمان به خداست، وقتی که انواع این سختیها را می‌بینند فوراً متوجه خدا می‌شوند: " همه از آن خدا هستیم و به سوی او بازگشت می‌کنیم ". « اولئك عليهم صلوات من ربهم » این

پاورقی:

۱. بقره / ۱۵۶ - ۱۵۸

۲. ممکن است اینجا مقصود کسری در بدن باشد، یعنی زخمی، جراحی.

۳. ممکن است مقصود همین میوه‌های معمولی باشد که باز جزء اموال می‌شود، ولی معمولاً گفته‌اند ثمرات یعنی ثمرات قلوب، میوه‌های دل، یعنی فرزندان (مصیبت فرزندان).

طبقات هستند که رحمت‌های پروردگار شامل حال آنها می‌شود.

پس این سختیها و شداید را زمینه بسیار مفیدی برای کسانی معرفی می‌کند که بتوانند در این سختیها و شداید مقاومت و ایستادگی و خویشتن‌داری کنند. پس اینها فایده دارد، یعنی یک چیزی است که بشر می‌تواند در این زمینه‌ها از وجود آنها استفاده زیاد کند، که قرآن هم آنها را به صورت نوید و بشارت ذکر می‌کند. البته به این مضمون آیه اخیر باز هم ما آیات دیگری در قرآن راجع به فواید گرفتاریها و فتنه‌ها و شرور و این‌طور چیزها داریم: «و نبلوكم بالشر و الخیر فتنه و الینا ترجعون» (۱) ما شما را آزمایش می‌کنیم، هم به شرور (که مقصود همین بدیهاست، همین چیزهایی که ضربه به آدم می‌زند) و هم به خیرات و نعمتها، هم آن مایه آزمایش و امتحان است و هم این. این خیلی جمله عجیبی است، یعنی آن را که شما "خیر" می‌نامید، صد درصد نباید بگویید خیر است، و آن را که شما "شر" می‌نامید، صد درصد نباید بگویید شر است، خیر بودن واقعی و نهایی خیر، و شر بودن نهایی شربستگی دارد به نحوه استفاده‌ای که شما از آن می‌کنید یا به نحوه برخوردی که با آن می‌کنید. ای بسا یک چیزی خودش خیر است، نعمت است، ما که به شما می‌دهیم جنبه امتحانی دارد، ولی وقتی که به شما دادیم، همین خیر بسا هست که سبب فساد شما بشود. باز شر هم جنبه امتحانی دارد، ای بسا همین شر منشأ صلاح شما بشود، و واقعا هم همین‌طور است «عسی ان تکرهوا شیئا و هو خیر لکم و عسی ان تحبوا شیئا و هو شر لکم» (۲).

آزمایش انسانها

اما در آزمایشهایی که در مورد انسانها صورت می‌گیرد سه خصوصیت هست. یک خصوصیت این است که گاهی آزمایش کننده می‌خواهد از این آزمایش چیزی را استفاده کند، که به آنها کار نداریم. مثل یک نفر معلم که می‌خواهد وضع شاگردها را به دست‌بیاورد، خودش هم نمی‌داند وضع درسی آنها چگونه است. اول سال، وسط سال و آخر سال می‌خواهد بفهمد که این شاگردان درسشان را خوانده‌اند یا پاورقی:

۱. انبیاء / ۳۵.

۲. بقره / ۲۱۶.

نخوانده‌اند، می‌خواهد یک پرده جهالتی را از جلوی خودش رفع کند، اینها را امتحان می‌کند و آن وقت می‌فهمد هر کس در چه حدی است.

یک نتیجه دیگری که در آزمایشهای انسانها می‌گیرند، این است که برای آزمایش کننده چیزی مجهول نیست ولی برای خود آزمایش شده‌ها مجهول است. باز مثل همان شاگردها، ای بسا خود معلم الان می‌داند شاگرد اول کیست، شاگرد دوم کیست، شاگرد سوم کیست و کی باید حتماً رفوزه شود، ولی اگر همین‌طور بنشیند و بگوید این نمره‌اش بیست است، او پانزده، او ده، او هشت، همه اعتراض دارند غیر از آن که نمره بیست گرفته، امتحان می‌کند تا بر خود آنها حقیقت روشن شود.

[آزمایش] اولی درباره خداوند معنی ندارد. خداوند هیچ وقت بندگانش را به سختیها و شداید و امتحانات گرفتار نمی‌کند برای اینکه خودش موضوعی را به دست بیاورد، برای خداوند همه چیز معلوم است. قرآن می‌گوید: «و ما تكون في شأن و ما تتلوا منه من قرآن و لا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا» (۱) هیچ جنبشی، هیچ حرکتی نمی‌کنید مگر اینکه ما شاهد و ناظر هستیم. «لا تأخذ سنه و لا نوم»، (۲) «فانه يعلم السر و اخفی» (۳). یا در آیات دیگر می‌فرماید: آنچه که در خاطر افراد خطور می‌کند، ما می‌دانیم. پس قرآن وقتی که "آزمایش" برای خدا ذکر می‌کند، نمی‌خواهد بگوید خدا آزمایش می‌کند برای اینکه خودش عالم بشود. ولی دومی مانعی ندارد که خداوند آزمایشها را به وجود بیاورد برای اینکه ماهیت افراد بر خودشان روشن شود.

فلسفه اصلی امتحان و آزمایش

ولی درباب امتحان یک جنبه سومی وجود دارد که آن فلسفه اصلی امتحان و آزمایش است و آن این است که افراد وقتی در معرض امتحان و آزمایش قرار می‌گیرند، به کار می‌افتند و به اصطلاح فلاسفه آنچه که در قوه دارند به فعلیت می‌رسد، یعنی اگر امتحان در کار نیاید، استعدادها بالقوه باقی می‌ماند، یعنی بروز

پاورقی:

۱. یونس / ۶۱

۲. بقره / ۲۵۵: [او را چرت و خواب فرا نگیرد].

۳. طه / ۷: [همانا او بر نهان و مخفی‌ترین امور آگاه است].

نمی‌کند، به حد فعلیت نمی‌رسد، رشد نمی‌کند. ولی وقتی که یک موجود در معرض عمل و امتحان قرار گرفت، سیر کمالی خودش را طی می‌کند، رشد می‌کند، پیشرفت می‌کند، نظیر کارهای تمرینی است که ورزشکاران قبل از مسابقه‌های نهایی انجام می‌دهند، آنچه که انجام می‌دهند برای این نیست که مربی بفهمد هر کس استعدادش چقدر است؟ برای این است که خودشان آماده شوند، برای این است که هر چه در استعداد دارند به ظهور بپیوندند.

سختیها و شدایدی که خداوند تبارک و تعالی در دنیا برای انسان پیش می‌آورد و بلکه در تعبیر دیگر قرآن نعمتهایی هم که در دنیا برای انسان می‌آورد، برای این است که آن استعدادها باطنی بروز کند، یعنی از قوه به فعلیت برسد. انسان از نظر حالات روحی، درست حالت یک بچه‌ای را دارد که از نظر جسمی در حالی که تازه به دنیا آمده است استعداد این را که یک جوان برومند بشود دارد ولی حالا که آن را ندارد، باید تدریجاً رشد کند تا یک جوان برومند بشود. انسان هم از نظر کمالات واقعی و نفسانی (یعنی آنچه که در استعداد دارد) اول در یک حد بالقوه است، می‌تواند باشد، اما حالا که نیست، از یک طرف به واسطه سختیها و شداید و از طرف دیگر به واسطه همان نعمتهایی که به او داده می‌شود، در معرض یک چنین امتحانی قرار می‌گیرد تا به حد کمال برسد. «و لنبلونکم بشيء من الخوف والجوع و نقص من الاموال و الانفس و الثمرات و بشر الصابرين». باید این سختیها پیش بیاید و در زمینه این سختیهاست که آن صبرها، مقاومتها، پختگیها، کمالها برای انسان پیدا می‌شود، آن وقت موضوع این نوید و بشارت واقع می‌شود. این هم دو آیه که مربوط به یک موضوع بود و عرض کردیم.

"شیطان" از نظر قرآن

یک مطلب دیگر هم اینجا عرض کنیم و به عرایض خودمان خاتمه دهیم، یعنی این بحث ما دیگر به پایان می‌رسد، و آن موضوع این است:

در قرآن کریم از شیطان زیاد یاد شده است. بحث شیطان هم خودش یک بحث بسیار مهمی است. در اخبار و احادیث ما این موضوعی که عرض می‌کنم نیامده است، ولی در کتابهای ما نقل کرده‌اند که در بعضی از شروح انجیل آمده است. شهرستانی

در ملل و نحل، از کتابهای مسیحیها نقل کرده که حتی خود شیطان بعد از آنکه ملعون و مطرود بارگاه الهی شد، شش اعتراض به خداوند کرد و گفت: اولاً تو چرا مرا آفریدی، تو که می‌دانستی من آخر کارم به اینجا می‌کشد چرا مرا آفریدی؟ بعد از آنکه مرا آفریدی، تو که می‌دانستی اگر به من امر به سجده کنی، طبیعت من حاضر نیست که این خضوع را انجام دهد، تو که می‌دانستی من معصیت می‌کنم، چرا امر کردی؟ بعد از آنکه من سجده نکردم و دشمن آدم شدم، چرا مرا براو مسلط کردی؟ من به تو گفتم: «انظرنی الی یوم یبعثون» (۱) به من مهلت بده، مرا از بین ببر، چرا مرا هلاک نکردی؟ گفتم به من مهلت بده، گفتم بسیار خوب، مهلت دادم. گفتم من می‌خواهم فرزندان آدم را وسوسه کنم برای اینکه آنها را گمراه کنم، خیالات بد در دل آنها القاء کنم، گفتم بسیار خوب برو هر کار دلت می‌خواهد بکن، وقتی گمراه کردی، من هم گمراهان را یکسره می‌برم جهنم. و از این جور سوالات. در اول حرفش در این نقلی که شراح اناجیل کرده‌اند گفت: خدایا تو حکیم هستی، از حکیم این کارها نسزد. به جوابش گفتند که اول ما تو را به همان حرف خودت می‌گیریم، گفتم ما حکیم هستیم. بله، ما که حکیم هستیم، هیچ کاری را بدون حکمت انجام نمی‌دهیم. بنابراین فضولی موقوف، برو دنبال کارت! ببینید، راجع به شیطان بحثهایی هست. اولاً قرآن کریم این طور می‌فهماند که شیطان قبل از خلقت انسان در صف ملائکه بود، بعد از خلقت انسان از صف ملائکه خارج و رجیم شد. در موضوع وسوسه‌های شیطانی هم قرآن کریم بیان کرده است که این موجود انسان را وسوسه می‌کند، از زبان خود او نقل کرده است: «بما اغویتنی لایزینن لهم فی الارض» (۲) من بر روی زمین یک چیزهایی را در نظر اینها جلوه می‌دهم، نشان می‌دهد که کیفیت گمراه کردن شیطان چه کیفیتی است، یعنی از راه ادراکات و احساسات و از راه دل وارد می‌شود، راه دیگری هم نیست.

باز از قرآن کریم این مطلب استفاده می‌شود که این تسلط شیطان بر انسان یک تسلط محدودی است، چون خودش هم می‌گوید: «لاغوینهم اجمعین، الا عبادک منهم المخلصین» (۳) گمراهشان خواهم کرد مگر بندگان مخلص تورا، که آنها را دیگر

پاورقی:

۱. اعراف / ۱۴.

۲. حجر / ۳۹.

۳. حجر / ۳۹ و ۴۰.

نمی‌توانم. در یک آیه دیگر می‌فرماید: «انما سلطانه علی الذین یتولونه» (۱) حکومت شیطان بر افرادی است که آن افراد سرپرستی شیطان را پذیرفته‌اند. اینجا دیگر تسلط او را خیلی محدود می‌کند. افرادی که سرپرستی او را پذیرفته‌اند، بر آنها تسلط دارد، یعنی افرادی که ولایت و سرپرستی او را نپذیرفته‌اند، بر آنها تسلط ندارد.

از این واضح‌تر، یک محاکمه‌ای میان شیطان و گنهکاران در قیامت ذکر می‌کند که در قیامت چنین واقع خواهد شد، منتها چون یک امری است که قطعاً واقع می‌شود، قرآن به صورت گذشته نقل می‌کند: «و قال الشیطان لما قضی الامر ان الله و عدکم و وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم و ما کان لی علیکم من سلطان الا ان دعوتکم فاستجبتم لی فلا تلومونی و لوموا انفسکم ما انا بمصرخکم و ما انتم بمصرخی انی کفرت بما اشرکتُمون». (۱)

آنجا شیطان طلبکار می‌شود، اصلاً آدمیزاد را یک چیزی هم [بدهکار می‌کند]. می‌فرماید وقتی کار به نهایت می‌رسد و تمام می‌شود، شیطان رو می‌کند به مردمی که از او پیروی کرده‌اند، می‌گوید: خدا به شما نوید و وعده داد، من هم وعده دادم، خدا وعده‌اش راستین بود، وعده من خلاف «ان الله وعدکم وعد الحق و وعدتکم فاخلفتکم». معنایش این است که تسلط من بر شما که از تسلط خدا بیشتر نبود (یعنی در همین حدود بود)، همان‌طوری که خداوند به بشر نوید داد که اگر کار خوب بکنید چنین [پاداش به شما خواهم داد] ولی کسی را مجبور به کار حق نکرد، من هم به شما نوید دادم، کسی را که مجبور نکردم. «و ما کان لی علیکم من سلطان» من که بر شما مسلط نبودم، یعنی زور نداشتم، شما را به زور به جایی نکشادم «الا ان دعوتکم فاستجبتم لی» من شما را خواندم [و شما به سرعت پذیرفتید]. در یک آیه هست که سوت کشیدم: «و استفزز من استطعت منهم بصوتک و اجلب علیهم بخیلک و رجلک و شارکهم فی الاموال و الاولاد (۳) یعنی تو سوت بکش، آنها می‌آیند، خیلی احتیاج ندارد که بخواهی دنبالشان بروی، یک سوت کشیدن کافی است که دورت بریزند. خواب معروفی نقل می‌کنند که در زمان شیخ انصاری یک کسی خواب دید که

پاورقی:

۱. نحل / ۱۰۰.
۲. ابراهیم / ۲۲.
۳. اسراء / ۶۴.

شیطان در نقطه‌ای (قضیه مربوط به نجف است) تعداد زیادی افسار همراه خودش دارد، ولی افسارها مختلف است، بعضی از افسارها خیلی شل است، طناب بسیار ضعیفی را به صورت افسار درآورده است، یکی دیگر افسار چرمی، یکی دیگر زنجیری، زنجیرهای مختلف و بعضی از زنجیرها خیلی کلفت است. در میان اینها یک افسار خیلی کلفت و زنجیر قوی بود که خیلی جالب بود. اول از شیطان پرسید: اینها چیست؟ گفت: اینها افسارهایی است که به کله بنی‌آدم می‌زنم و آنها را به طرف گناه می‌کشانم. آن افسار خیلی کلفت نظر این شخص را جلب کرد، گفت: آن برای چیست؟ گفت: این برای یک آدم خیلی گردن کلفتی است. گفت: کی؟ گفت: شیخ انصاری. گفت: چطور؟ گفت: اتفاقاً دیشب زدم به کله‌اش، یک چند قدم آوردم ولی زد آن را پاره کرد. گفت: حالا افسار ماها کجاست؟ گفت: شما که افسار نمی‌خواهید، شما دنبال من هستید! این افسار مال آنهايي است که دنبال من نمی‌آیند. آن شخص صبح آمد خواب را برای شیخ انصاری نقل کرد.

مثل اینکه شبی بوده، شیخ خیلی اضطرار پیدا می‌کند و پولی که بابت سهم امام بوده و فردا بایستی تقسیم می‌کرده است، به عنوان قرض از آن چیزی برمی‌دارد، می‌آید تا دم در، ولی پشیمان می‌شود، دوباره برمی‌گردد می‌گذارد سرچایش. شیطان که گفته بود زنجیر را زدم به کله‌اش و او را چند قدم آوردم ولی بعد پاره کرد و رفت، قضیه این بوده است (۱).

پاورقی:

۱. شیخ در منتها درجه زهد زندگی می‌کرده و واقعا این مرد از عجایب روزگار بوده است. اولاً در همان رشته خودش که فقه و اصول است یک محقق فوق‌العاده‌ای است، یعنی نظیر بوعلی سینا در عصر و زمان خودش که در طب و فلسفه نسبت به دیگران برتری داشته است، او هم نسبت به عصر خودش همین طور است. در منتهای پاکی و زهد و تقوا هم زندگی کرده، که وقتی مرده است تمام هستی و زندگی و دارایی او را که سنجیده‌اند، هفده تومان بیشتر نشد. زندگی او تاریخچه‌های عجیبی دارد و بسیار مرد عاقل فهمیده باهوشی بوده است. شیخ هرگز در وجوهات تصرف نمی‌کرده است. دخترش می‌رفت مکتب پسر نداشت، دوتا دختر داشت، این "سبط"ها از اولاد او هستند خیلی گریه کرد و گفت: در مکتب هر جا می‌روم، بچه‌های دیگران وضع بهتری دارند و من غذا و لباسهایم خوب نیست و از این حرفها. شیخ خیلی متأثر شد. زنش گفت: آخر این همه سختی دادن که درست نیست، چرا این قدر به ما سختی می‌دهی؟ شیخ گریه کرد و گفت: والله من دلم می‌سوزد، نمی‌خواهم این طور باشد، ولی می‌دانی این وجوهات چیست؟ (زنش داشت رخت می‌شست، عمامه شیخ را می‌شست) مثل این وجوهات برای ما که می‌خوریم، مثل آبهای این تشت است، یک آدم اگر خیلی تشنه باشد و از تشنگی بخواهد بمیرد، اگر بخواهد برای رفع تشنگی از این آبها بخورد چقدر می‌خورد؟ همین قدر می‌خورد که نمیرد. ما از خودمان که چیزی <

آنجا هم شیطان می‌گوید ما افساری در کار نداشتیم. آیه قرآن به تعبیر ما می‌گوید: ریسمانی، افساری، جبری، چیزی در کار نبود» الا ان دعوتکم فاستجبتم لی «من فقط دعوت کردم، خواندم، شما هم به

بنابراین شیطان از نظر قرآن یعنی یک مبدأ باطنی و معنوی که کارش فقط این است که انسان را به بدی و شر و معصیت دعوت می‌کند اما این، دعوت اجبار کننده نیست، فقط دعوتی است، یعنی نشان می‌دهد. مولوی چه خوب می‌گوید:

از جهان دو بانگ می‌آید به ضد
تا کدامین را تو باشی مستعد
آن یکی بانگش نشور اتقیا
وان دگر بانگش نفور اشقیا

ضرورت وجود شیطان از نظر نظام کلی عالم

همیشه در دنیا دو دعوت وجود دارد، از یک طرف دعوت به خیر و صلاح و از طرف دیگر دعوت به شر و فساد، و این انسان است که در میان این دو دعوت باید به حکم اختیار خودش، آن دعوت خیر و صلاح را بپذیرد، مصداق « و هدیناه النجدین » (۲) است. مصداق « انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفورا » (۳) است.

اگر در وجود خود انسان، نفس اماره، یا در خارج از وجود انسان، آن که الهام بخش به نفس اماره است، نبودند، اگر نفس اماره‌ای نبود و اگر شیطانی نبود، اگر دعوت به شر و فساد نبود، اگر امکان شر و فساد در انسان نمی‌بود، خوبی هم دیگر

پاورقی:

< نداریم. اگر من از خودم دارایی می‌داشتم البته آن حساب دیگری بود، اما من از مال عموم دارم زندگی می‌کنم (آن وقت وضع عموم هم خیلی بد بوده است) و ناچارم این طور باشم.
۱. "استجابت" اجابت خیلی سریع را می‌گویند.

۲. بلد / ۱۰.

۳. دهر / ۳.

نبود، چرا؟ برای اینکه خوبی آن وقت خوبی است که انسان، هم امکان خوبی را داشته باشد و هم امکان بدی، از میان خوبی و بدی، خوبی را انتخاب کند، اما اگر راه بدی در وجود انسان بسته باشد، اگر به تعبیر قرآن: «فالمهمها فجورها و تقویها» (۱) «الهمها تقویها» باشد، میل به تقوا در انسان باشد ولی میل به فجور در انسان نباشد، آن تقوا دیگر تقوا نیست. تقوا آن وقت تقواست که انسان در حالی که میل به فجور و دعوت به فجور در او هست، تقوا و عدالت را انتخاب می‌کند. اطاعت کی محقق می‌شود؟ شما می‌گویید خداوند امر کند، ما اطاعت کنیم. اطاعت در وقتی است که ما می‌توانیم اطاعت نکنیم، می‌توانیم اطاعت بکنیم، اما در جایی که اجباراً باید یک کاری را انجام بدهیم، آن دیگر اطاعت نیست. اطاعت که نبود، مدح و ذمی نیست. مدح و ذمی که نبود، ثواب و عقابی نیست، تکلیفی نیست، قانونی نیست، اجتماعی نیست، انسانی نیست، هیچ چیزی نیست.

بنابراین اگر شیطان نباشد، اگر دعوت‌های به بدی نباشد، عمل صالحی

خوبی او بدی می‌گوییم]. در احادیث ما هست که برای قلب انسان دو گوش است (گوش دل): «ان للقلب اذنین» (۱)، از یک گوش ملک همیشه به او القاء می‌کند که بیاکار خیر بکن، و از گوش دیگر شیطان به او القاء می‌کند که بیا کار شریک، ولی خودش همیشه در میان این دو القاء وجود دارد. پس اگر واقعا شیطان و نفس اماره‌ای وجود نداشته باشد، اصلا عمل صالحی وجود ندارد، و اگر عمل صالحی وجود نداشته باشد، سعادتی که ناشی از عمل صالح است وجود ندارد.

فقط یک سؤال باقی می‌ماند و آن این است: پس شیطان وجودش برای زندگی بشر که زندگی بشر هم او را از عالم ملائکه جدا کرد برای سعادت بشر و برای اینکه بشر این راه اختیاری خودش را طی کند ضرورت دارد، اما شیطان خودش برای خودش چطور؟ مطلبی که البته قرآن آن را توضیح نداده است، شاید هم توضیح دادنی نباشد، این است: قرآن می‌گوید که طبیعت شیطان طبیعت آتشین است «خلقتنی من نار و خلقته من طین» (۲) و می‌گوید اساسا شیطان مثل انسان نیست که در او تمایلات مختلف باشد، در او جز این یک میل که همان تمایل به مسائل مربوط به شهوات و همانهایی است که ما به اصطلاح بدی می‌گوییم که بدی نسبی است چیز دیگری وجود ندارد. بسیار خوب، شیطان به اصل خودش ملحق می‌شود که همان جهنم است، آیا در جهنم همان‌طور که اگر یک انسان برود معذب است، او هم معذب است یا بهشت او همانجاست؟ این دیگر رازی است که کسی که می‌گوید: «انی کفرت بما اشرکت منون» آن یک چیز دیگری است.

مولوی یک داستان خیلی عجیبی را آورده (قصه شیطان و معاویه) و قصه بسیار شیرینی هست. می‌گوید معاویه خواب بود. یک وقت شیطان آمد پیدایش کرد و گفت: نماز دارد قضا می‌شود، پاشو نماز را بخوان! معاویه گفت: تو دیگر چرا دعوت به نماز می‌کنی؟ (قصه خیلی مفصل است، آخرش البته به سرشکستگی معاویه تمام می‌شود) شیطان گفت تو تازه خدا را شناخته‌ای، ما از قدیم شناخته‌ایم:

ما هم از مستان این می‌بوده‌ایم	ساکنان درگه وی بوده‌ایم
آب رحمت خورده‌ایم اندر بهار	روز نیکو دیده‌ایم از روزگار

پاورقی:

۱. بحارالانوار، ج / ۶۳ ص ۲۰۶.

۲. اعراف / ۱۲.

- اصولاً آن‌طور که در روایات وصف شیطان را شنیده‌ایم، می‌گویند از ملائکه بوده است و ملک قاعدتاً اراده ندارد، یعنی امکان اینکه گناه بکند ندارد، به همین جهت تکامل هم ندارد. با این وجود، چگونه برای شیطان این امکان پیدا شد که از فرمان خدا تمرد کند و سجده بر آدم نکند؟

استاد: اینکه فرمودید شیطان از ملائکه بود، برخلاف نص قرآن است که می‌فرماید: «کان من الجن ففسق عن امر ربه» (۱). من هم در تعبیرات خودم عرض کردم در صف ملائکه بود، نگفتم از ملائکه بود. قرآن می‌گوید: «کان من الجن» و راجع به شیطان این تعبیر را دارد که از آتش آفریده شده است، در صورتی که راجع به ملائکه چنین حرفی را ندارد.

راجع به اینکه فرمودید برای ملائکه امکان کار خوب هست و امکان کار بد نیست، [باید گفت] ملائکه مختلفند، بعضی از ملائکه ملائکه مقرب هستند یا به اصطلاح فلسفی آنها را مجرد می‌دانند. البته می‌دانید که ما اینها را باید از منابع نقلی بگیریم و دلیل عقلی و فلسفی ندارد، ولی آن مقداری که فهمیده می‌شود این‌طور است که مثلاً حضرت علی (علیه‌السلام) می‌فرمایند ملائکه‌ای هستند که: «سجود لا یرکعون و رکوع لا ینتصبون» (۲) اینها از اولی که خداوند آنها را آفریده است نمی‌دانند که غیر از خودشان هم مخلوقی هست یا نیست و به طوری غرق در خداوند هستند که غافلند از ماسوای پروردگار، ولی همه ملائکه این‌طور نیستند. بعضی از ملائکه را در اخبار و احادیث ملائکه ذمی می‌گویند، موجوداتی هستند نامرئی اما شاید خیلی به انسان شبیه‌اند، یعنی تکلیف می‌پذیرند، احیاناً تمرد می‌کنند - حقیقت اینها بر ما روشن نیست و لهذا در بعضی اخبار راجع به بعضی از ملائکه دارد که تمرد کرد و بعد مغضوب واقع شد. پس درباره ملائکه به‌طور کلی نمی‌شود گفت که حسابشان آن‌طور حسابی است، حتی در اخبار آمده است که بعضی از ملائکه را از

پاورقی:

۱. کف / ۵۰

۲. نهج‌البلاغه، خطبه ۱: [بعضی در حال سجودند، رکوع نمی‌کنند و برخی در رکوع‌اند، برپا نمی‌ایستند].

عنصرهای این علم آفریده اند.

- آیا اصولاً شیطانی وجود دارد؟ یعنی غیر از هوای نفس و شهوت و تمایلات نفسانی که خودش کافی است برای اینکه ما را بیچاره کنی و دیگر احتیاج نیست ما را بخوانند (برای اینکه نیروی محرکه داخلی وجود دارد) آیا شیطانی هم لازم است باشد یا اینکه این مسأله جنبه استعاره دارد؟ و اگر شیطان وجود دارد جنسش چیست، آیا یکی است یا زاد و ولد می‌کند؟

استاد: من در ضمن عرض خودم متوجه این نکته بودم، شاید توضیح درست ندادم. شیطان، آن طوری که قرآن معرفی می‌کند، یک موجودی است که از باطن بر انسان تسلط دارد، یعنی به اصطلاح در طول ما هست نه در عرض ما، یعنی همین غرائز شهوانی که می‌گویید ما داریم، زائد بر اینها شیطان چیزی ندارد ولی همینها از ناحیه شیطان می‌آید. من تعبیر کردم، گفتم آن منبعی که اینها از آن منبع می‌آید. نه این است که الان برای خواندن ما به شر و فساد دو عامل وجود دارد: یک عامل هواهای نفس ما، یک عامل هم شیطان که بگوییم یک عامل کافی بود، دیگر این عامل دوم چرا می‌آید؟ نه، همان طوری که در کارهای خیر ما (یعنی الهامات خیری که در ما هست) ملائکه یک عامل ثانوی در مقابل این تمایلات خیردوستانه ما نیستند، بلکه آنها عامل عامل‌اند، یعنی آنها منابعی هستند که اینها الهامات را به وجود می‌آورند [شیطان هم یک عامل ثانوی در مقابل الهامات شر نیست]. گفتیم که در حدیث آمده است که دل انسان دو گوش دارد، از گوش راستش ملک می‌آید الهام خیر می‌کند و از گوش چپش شیطان می‌آید الهام شر می‌کند. نه ملک یک عامل ثانوی است برای دعوت به خیر (در مقابل غریزه و فطرت الهی که در انسان هست و در مقابل انبیاء، آن عامل سومی نیست) و نه شیطان یک عامل ثانوی است در مقابل هواهای نفس، بلکه او عامل عامل است، یعنی او منشأ و منبع این هواهای نفسانی است. آن چیزی که مخزن و منبعی است که اینها را می‌دمد (که در ما هواهای نفسانی نامیده می‌شود) او شیطان است، پس او عامل جداگانه‌ای نیست. و چون نقش هواهای نفسانی برای انسان نقش دعوت بیشتر نیست، یعنی راه تسلط شیطان همان راه هواهای نفسانی است و هواهای نفسانی هیچ وقت عامل اجبار کننده نیستند، همیشه انسان خودش را در مقابل دو میل مختلف می‌بیند و در میان این دو میل مختلف یک راه را انتخاب می‌کند.

جنود شیطان همین هواهای نفسانی است. قرآن می‌گوید: «انه یریکم هو و قبيله» (۱) شیطان و قبیل او (که تقریباً همان معنای قبيله او را می‌دهد) [شما را می‌بینند]، و در بعضی جاها تعبیر ذریه (فرزندان) را هم دارد، البته فرزند هر چیزی به تناسب خودش است (چیزهایی که مولود او هستند)، و [مضمون] "اعوان" هم در قرآن هست. می‌فرماید:

« قل اعوذ برب الناس، ملك الناس، اله الناس، من شر الوسواس الخناس، الذی یوسوس فی صدور الناس، من الجنه و الناس » (۲).

در آنجا بعضی از مردم هم جزء اعوان شیطان به حساب آمده‌اند.

- ما در قرآن داریم که: «و عنده مفاتيح الغیب لا یعلمها الا هو» (۳). آنجا که خداوند می‌خواهد آدم را خلیفه در زمین قرار دهد، ملائکه به عنوان سؤال می‌گویند: تو کسی را در زمین خلیفه قرار می‌دهی که شر و فساد و خونریزی می‌کند؟ اینجا این غیب گویی و پیش بینی ملکه‌هایی که این سؤال را کرده‌اند چگونه است؟ آنها از کجا می‌دانستند که انسان در آینده می‌آید در زمین شر و فساد یا خونریزی می‌کند؟

استاد: اینکه آنها از کجا می‌دانستند، این را ما نمی‌دانیم و از حدود اطلاعات ما خارج است، ولی بحث ما راجع به خود غیب است و از این جهت مسأله قابل بحث است. «لا یعلمها الا هو» (غیب را جز خدا کسی نمی‌داند) ناظر به این مطلب است که تنها موجودی که همه چیز برای او شهود است و هیچ چیزی برای او نهان نیست خداست، یعنی برای خدا نهانی وجود ندارد. برای غیر خدا نهان و آشکار وجود دارد، غیب و شهادت هر دو وجود دارد، اما این غیب و شهادت‌ها نسبی است، یعنی یک چیزی برای من و شما غیب است، برای کسی دیگر غیب نیست. فرض کنید این اتاق الان برای ما شهادت است (اگر ما از این اتاق خبر بدهیم، برای ما غیب نیست) اما کسی که دو حیاط آن طرف تر هست، اگر الان بگوید در این اتاق چه می‌گذرد، او از غیب گفته است، چون برای او غیب است و برای ما نیست. نسبت به آینده نیز همین‌طور است، برای ما الان آینده نهان است. ما الان نمی‌دانیم وضع الواح سماویه

پاورقی:

۱. اعراف / ۲۷.

۲. ناس / ۶۱.

۳. انعام / ۵۹.

چگونه است، لوح محفوظ که در قرآن آمده است، معنایش چیست و وضعش چیست، اما اگر کسی از راهی از لوح محفوظ اطلاع داشته باشد و از آنجا بتواند عالم را بخواند، آینده دیگر برای او غیب نیست، شهادت است.

در نهج البلاغه آمده است که حضرت امیر (علیه السلام) یک جریانی را که مربوط به آینده بود خبر داد. کسی عرض کرد: یا امیرالمؤمنین، تو داری از غیب خبر می دهی و قرآن می فرماید: «لا يعلمها الا هو». حضرت خندید و فرمود: این غیب نیست «و انما هو تعلم من ذی علم» (۱) من غیب نمی گویم، من از معلم یاد گرفته ام، حالا دارم برای شما نقل می کنم، این را پیغمبر به من گفته و من دارم به شما می گویم. پیغمبر از کجا می گوید؟ به پیغمبر از طریق وحی اطلاع رسیده است. پس پیغمبر هم در ذات خودش از آینده خبر ندارد، ولی وقتی که به او اطلاع دادند [با خبر می شود]، بالاخره برمی گردد به مدبر اصلی، وقتی که مسأله را آن مدبر اصلی به اطلاع کسی رساند و او از آنجا یاد گرفت و گفت، آن علم غیب نیست.

یک نکته که هست این است که از همین راه تعلیم و تعلم هم هیچ کس نیست که بر جمیع نهانها اطلاع پیدا کند جز خدا، یعنی آنهایی که اطلاع پیدا می کنند به غیب، به بعضی از غیبها اطلاع پیدا می کنند. «فلا یظهر علی غیبه احدا، الا من ارتضی من رسول» (۲) خداوند مسلط نمی کند بر نهان خودش احدی را، مگر افرادی از رسولان که آنها را مورد رضایت خودش بیسند و افراد شایسته ای را انتخاب کند.

پس آن کسی که از ذات خودش هر نهانی را می داند خداست. هیچ کس از ذات خودش نمی داند، همه از راه تعلیم می دانند. این یک تفاوت اصلی میان خدا و غیر خدا. تازه آنهایی هم که از راه تعلیم می دانند، به همه غیبها اطلاع پیدا نمی کنند. آن که بر تمام اسرار هستی آگاه است و هیچ کس دیگر آگاه نیست، خود خداوند است.

- قرآن اصولاً با پدیده هایی که در زندگی پیش می آید سرو کار دارد، اصلاً با "وجود" کاری ندارد و اینکه فرمودید وجودی که هست، محال است شر محض باشد، ممکن است یا شرش بر خیرش بچربد یا خیر محض باشد یا شر و خیرش مساوی باشد، در قرآن با صراحت آمده است: «الذی احسن کل شیء خلقه» (۳). بنابراین هر چیزی در عالم

پاورقی:

۱. نهج البلاغه، خطبه ۱۲۶.

۲. جن / ۲۶ و ۲۷.

۳. سجده / ۷.

براساس نیکی و درستی خلق شده است. آنچه که هست روی خواص اشیاء و از پدیده‌هایی است که از عمل مردم و عمل اشیاء بیرون می‌آید. چون خلقت اصلاً برای انسان است و از نظر قرآن موجودات برای تکمیل و هدایت بشر آفریده شده‌اند، بنابراین انسان بیشتر در معرض آزمایش است و همان مثال آب باران که فرمودید قرآن می‌فرماید، تمام اینها آب خالصند که هر کس به اندازه ظرفیت خودش هست، منتها وقتی که برخورد اعمال می‌شود، شرور پیدا می‌شود.

استاد: آن مطلبی که عرض کردیم که از قرآن مسأله خیر کثیر و شر قلیل را می‌توان استفاده کرد. در آیه مربوط به خلقت آدم بود. آیه این‌طور فهمیده می‌شود: فرشتگان گفتند که تو این را که بیافرینی حتماً از وجودش شر و فساد پیدا می‌شود، یعنی فرشتگان منها نکردند، نگفتند این را بیافرین منهای شر و فساد، خداوند هم در جواب آنها نگفت: خیر، اینها منشأ شر و فساد نمی‌شوند. نکته قضیه این است که به ملائکه نگفت خیر، شما اشتباه می‌کنید و انسان منشأ شر و فساد نمی‌شود. با یک تاکتیک، آنها را به یک مطلب دیگر آگاه کرد، به قول معروف: "عیب می‌جمله بگفتی، هنرش نیز ببین"، گفت همین موجودی که منشأ شر و فساد می‌شود، شما آن را که دیدید این را هم ببینید. پس اینجا قبول کرد که «یفسد فیها و یسفک الدماء» (۱) اما در کنار این جنبه، آن جنبه را هم نشان داد. آیا غیر از این است که می‌خواهد نشان دهد که این یک تابلویی است که در این تابلو اگر آن هست، این هم هست، ولی اگر این جهت را ببینید، دیگر آن جهت را فراموش می‌کنید؟

پاورقی:

۱. بقره / ۳۰.