

# آیا خدایی هست؟

نوشته ریچارد سوین برن

ترجمه محمد جاودان



2

بسم الله الرحمن الرحيم

3

آیا خدایی هست؟

ریچارد سوین برن

محمد جاودان

شناسنامه کتاب:

عنوان: آیا خدایی هست؟

مؤلف: ریچارد سوین برن

مترجم: محمد جاودان

تاریخ نشر: بهار ۱۳۸۱

چاپ و صفحافی: نگارش

ناشر: مؤسسه انتشارات مفید

تیراژ: ۲۵۰۰ جلد

شابک: ۵-۶-۹۲۸۷۲-۹۶۴

قیمت: ۱۴۰۰۰ ریال

انتشارات دانشگاه مفید

قم - انتهای ۴۵ متری صندوق - دانشگاه مفید

تلفن (۲-۲۹۲۵۷۶۱) صندوق پستی (۳۶۱۱-۳۷۱۸۵)

...تقدیم به نخستین معلم، پدرم.

...و به دنیای پاکی و صفا، مادرم.

**6**

---

**7**

6

## فهرست مطالب

|                                                             |
|-------------------------------------------------------------|
| اجمالي از مطالب اين كتاب ۱۴                                 |
| اشاره اي به ترجمه كتاب حاضر ۱۵                              |
| مقدمه ۲۳                                                    |
| ۱. خدا ۲۷                                                   |
| ۲. چگونگي تبين ما از اشياء ۵۱                               |
| دو نوع تبين ۵۱                                              |
| توجيه تبين ۵۸                                               |
| ۳. سادگي نظريه وجود خدا ۷۵                                  |
| تبين نهايي ۷۵                                               |
| سادگي [نظريه] خداشناسي توحيد ۸۲                             |
| ۴. وجود خداوند جهان و نظم آن را چگونه تبين مي کند ۸۹        |
| جهان هستي و قوانين طبيعي آن ۸۹                              |
| اجسام حيواني و انساني ۹۹                                    |
| ۵. نحوه تبين وجود انسان ها از طريق وجود خداوند ۱۱۷          |
| ارواح انساني ۱۱۸                                            |
| تبين علمي وجود ندارد ۱۳۱                                    |
| تبين ناظر به خداشناسي توحيد ۱۴۳                             |
| ۶. چرا خداوند اجازه مي دهد شرور رخ بدهند ۱۵۱                |
| شر اخلاقي ۱۵۵                                               |
| شر طبيعي ۱۶۸                                                |
| ۷. وجود خداوند چگونه معجزات و تجربه ديني را تبين مي کند ۱۷۷ |
| معجزات ۱۷۷                                                  |
| ظهور و انكشاف [ وحي] ۱۸۹                                    |
| ظهور و انكشاف [ وحي] از ديدگاه مسيحيت ۱۹۲                   |
| معاد ۱۹۷                                                    |
| تجربه ديني ۱۹۸                                              |

|                                          |
|------------------------------------------|
| خاتمه: پس چه؟ [نتیجه گیری] ۲۱۱           |
| یادداشت های مترجم ۲۱۵                    |
| ۱. نقدهای مکی و پاسخ های سوین برن ۲۱۵    |
| ۲. مقایسه روش سوین برن و شهید صدر ۲۳۱    |
| ۳. معرفی چند کتاب در باب نظریه تکامل ۲۳۳ |
| ۴. معجزه ۲۳۵                             |
| معجزه پیامبر اسلام ۲۴۳                   |
| واژه نامه ۲۵۱                            |
| اطصلاح نامه ۲۵۷                          |
| موضوعات ۲۵۷                              |
| اشخاص ۲۶۱                                |
| کتاب ۲۶۳                                 |

پیش گفتار مترجم

مسلماناً در آفرینش آسمانها و زمین، و در پی یک دیگر آمدن شب و روز، برای خردمندان نشانه هایی اقناع کننده است. (سوره ی آل عمران (۳) آیه ی ۱۹۰) (۱)

این کتاب ترجمه ی فارسی کتاب *IS THERE A GOD?* نوشته ی ریچارد سوین برن (- ۱۹۳۴)، استاد ممتاز دانشگاه آکسفورد انگلستان در فلسفه ی دین مسیحی، است. از وی تا کنون ده ها کتاب و مقاله منتشر شده و برخی از آثار او از این قرار است: ۱- مکان و زمان (۱۹۶۸)، ۲- انسجام خداشناسی (۱۹۷۷)، ۳- وجود خداوند (۱۹۷۹)، ۴- ایمان و عقل (۱۹۸۱)، ۵- خدای مسیحی (۱۹۹۱)، ۶- مشیت و مسئله ی شر (۱۹۹۸). (۲)

سوین برن آثار خود را در موضوعات فلسفه ، فلسفه ی علم ، فلسفه ی دین، دین مسیحی و برخی موضوعات دیگر به رشته ی تحریر درآورده است. نام برده از فیلسوفان بنام دین در مغرب زمین است که به ویژه با تکمیل و تنقیح برخی از براهین سنتی اثبات وجود خداوند و نیز ارائه تقریرهای جدید از این براهین تلاش کرده است تا نشان دهد اعتقاد به خداوند به باورهای دینی امری است که از طریق عقل می توان بدان دست یافت. او در واقع فیلسوفی عقل گرا است و از این روی با ایمان گرایی یعنی دیدگاهی که نظام های اعتقادات دینی را موضوع ارزیابی عقلانی نمی داند، موافق نیست.

سوپن برن بنا به آنچه در بیوگرافی (۳) خود آورده، به ترتیب زمانی و اهمیت از این سه حوزه تأثیر است:

۱- دین مسیحی، Christian religion. 2- فلسفه ی غرب، Western philosophy. 3- علم نظری، Theoretical Science. او می گوید ما حاصل این تأثیر پذیری ها آن بود که من به سرعت و وضوح به این نتیجه رسیدم که نظریه های علم جدید با پدیده هایی مواجه اند که از مشاهده و تجربه بسی فراتر اند. این نظریه ها مربوط به اتم ها، الکترون ها و کوآرک ها (۴) هستند که بسیار کوچکتر از آن اند که شکار حس واقعی و به دور از تخیل شوند. همین طور کهکشان ها، کوآزارها (۵) و انفجار بزرگ (مهبانگ) (۶) به لحاظ زمانی و مکانی چنان از ما فاصله دارند که با هیچ حسی واقعی مشاهده نمی شوند.

وی ضمن اشاره به جزم اندیشی ناشی از نظریه ی اثبات گرایی منطقی (۷) که در دهه های میانی قرن بیستم غلبه داشت و در مخالفت با آن می گوید اگر قرار باشد که ما ملاک «اثبات پذیری قطعی از طریق مشاهده» تأکید کنیم، علم جدید فاقد معنی خواهد شد، زیرا ملاک معناداری نظریه ها «اثبات پذیری» آنها نیست، بلکه ملاک معناداری این حقیقت است که نظریات علمی برای توصیف اتم ها و صفات آنها (مانند سرعت) از کلماتی بهره می گیرند که همانند کلامات مستعمل در زبان متداول اند. مثلاً می توان گفت که اتم ها چیزهایی شبیه به توپ بیلیارداند، اما بسیار بسیار کوچکتر. اینگونه توصیف، تصویری برای ما فراهم می سازد که اتم ها

چگونه چیزهایی هستند و چنین توصیفی البته معنادار است. وی پس از بیان ملاک معنادار نظریه های علمی، ملاک های توجیه پذیری آنها را مطرح می کند. به نظر وی، نظریه های علمی تا آنجا موجه اند که: ۱- پدیده های مشهود پیرامون ما را بتوانند پیش بینی کنند. ۲- ساده باشند. ۳- بدون این نظریه ها، آن پدیده های قابل پیش بینی نباشند. و البته هر نظریه ای که ساده تر باشد و پدیده های بیشتری را بر مبنای آن بتوان پیش بینی کرد، موجه تر است. از نظر او دانشمندان برای استدلال بر وجود اشیای مشاهده ناپذیر به عنوان علل پدیده های مشهود، همین الگو را به کار می گیرند. (۸)

سوین برن، با توجه به روش دانشمندان و مورخان در تبیین پدیده ها و حوادث، معتقد است که ما در زندگی روزمره ی خود برای تبیین پدیده ها و حوادث از دو نوع تبیین استفاده می کنیم. ۱- تبیین علمی | تبیین ناظر به اشیای بی جان: ما در این جا پدیده ای مانند پدیده ی E را بر حسب اوضاع و شرایط اولیه F (علت) و قانون L که حاکم بر رفتار اشیای نهفته در E و F است، تبیین می کنیم. برای مثال پدیده ی سقوط سنگ را از ارتفاعی مشخص بر روی زمین (E) بر حسب رها شدن آن از ارتفاع معین (F) و قانون سقوط اشیای گالیله تبیین می کنیم E. از F و L نتیجه می شود. ۲- تبیین ناظر به شخص: در این نوع تبیین غالباً پدیده ی E را به عنوان پدیده ای که معلول شخص P بوده و هدف G را از این کار دنبال می کرده است، تبیین می کنیم. مثلاً حرکت دست من این گونه تبیین می شود که این حرکت معلول شخص من است که قصد برداشتن لیوان را داشته ام. اما در هر دو نوع تبیین، تبیینی موجه تر است که اشیا و اشخاص کمتر (مثلاً یک شخص به جای اشخاص متعدد)، انواع کمتری از اشیا و صفات را در بر داشته باشد. برای تبیین پدیده ها هر دو نوع تبیین را باید جستجو کرد، اما اگر تبیین علمی یافت نشد باید تبیین ناظر به شخص را جستجو کرد.

نکته ی دیگری که سوین برن بدان توجه کرده آن است که پاره ای از نظریه ها قلمرو وسیع تری نسبت به پاره ای دیگر دارند. یعنی اولاً دامنه ی تبیین نظریه های علمی محدود است و ثانیاً دامنه ی تبیین برخی از آنها بیش از برخی دیگر است. وی نظریه های دارای دامنه گسترده تر را نظریه های فرا دامنه، **higher level** و نظریه های دارای دامنه ی محدودتر را فرو دامنه، **lower – lever** نامیده است. نظریه های فرا دامنه عملکرد نظریه های فرو دامنه را تبیین می کنند. برای مثال قوانین کپلر تنها حرکت سیارات را تبیین می کنند، اما قوانین نیوتن مبین آن اند که چرا قوانین کپلر عمل می کنند.

سوین برن با توجه به مبانی برگرفته خود از علم، به این نتیجه رسید که نظریه های متافیزیکی، مانند نظام الهیاتی مسیحی، اولاً معنای دارند، ثانیاً توجیه پذیراند، ثالثاً نه تنها نظریه های تبیین کننده ی فرا دامنه اند که حتی فرا دامنه ترین نظریه، **highest level of all theory**، در میان همه ی نظریه های دیگراند. زیرا تبیین می کنند که اصلاً چرا جهان هستی و چرا دارای عام ترین قوانین طبیعی است و به ویژه قوانینی را که به پدیده هایی نظیر تکامل حیوانات و انسان ها و هر پدیده ی جزئی دیگری منتهی شدند، نیز تبیین می کنند. این پدیده ها را قوانین فرو دامنه نمی توانند تبیین کنند. (۹) فی الواقع سوین برن ملاک های علم طبیعی جدید را، که با توجه به دقت زیاد فلسفه ی جدید تحلیلشان کرده بود، برای نشان دادن معنا داری و توجیه پذیری الهیات مسیحی و باورهای دینی به کار گرفت.

او می گوید من برنامه ی توماس آکوئیناس (۱۰) را که در کتاب کلیات الهیات، **Summa Theologia**، برای تأسیس الهیات و اثبات گزاره های آن در روزگار خود به کار گرفته بود، کشف کردم. از نظر سوین برن، آکوئیناس بهترین نوع علم و فلسفه روزگار خود، قرن سیزدهم، را برای این منظور به

خدمت گرفت. بر این اساس او این کار را از جایی شروع کرد که جهان سکولار آن زمان در آن جا قرار داشت و از سکولارترین فلسفه ی آن روزگار یعنی فلسفه ی ارسطو، و نه فلسفه ی افلاطونی که از آغاز سازگاری بیشتری با مسیحیت پیدا کرده بود، مدد گرفت. وی نشان داد که تأمل در جهان مشهود، آنچنان که علم ارسطویی تبیین اش می کرد انسان را قطعاً به آفریدگار آن جهان یعنی خداوند هدایت می کند. نقطه ی عزیمت او ایمان یا تجربه ی دینی یا کتاب مقدس نبود، او از جهان مشهود آغاز کرد. سوین برن خاطر نشان می کند که نکته ی جالب توجه از نظر وی آن است که برخی از جزئیات راه ها یا براهین پنج گانه اثبات خدا توسط آکوئیناس، که اکنون نادرست به نظر می رسند، نادرستی آنها نه از آن جهت است که آکوئیناس به الهیات مسیحی اعتماد کرده بود بلکه ناشی از اعتماد بیش از حد او به علم ارسطویی است. از این رو، سوین برن خاطر نشان می کند که قطع نظر از جزئیات، رویکرد آکوئیناس صد در صد درست بود. وی سپس با انتقاد از الهیات جدید، متذکر می شود که روح غیر عقل گرا، irrationalist، الهیات جدید مکانیسمی سست بنیاد است. او به طور کلی روح تفکر توماسی را بر روح تفکر کیر کگاردی که غلبه ی دو هزار ساله بر الهیات مسیحی داشته، ترجیح می دهد و معتقد است که هر نسلی می باید نظام مسیحی را با به خدمت گرفتن معرفت سکولار (غیر دینی) روزگار خودش توجیه کند. خود او نیز کوشیده است تا همین برنامه را پیاده کند.

به نظر سوین برن از میان نظریه های متافیزیکی، خداشناسی توحیدی، از همه موجه تر است، به این دلیل که فرضیه خداشناسی توحیدی هم ساده است و هم ما را به پیش بینی پدیده های متنوع و خیلی عام و نیز پدیده های خاصی هدایت می کند. بدون قائل شدن به چنان فرضیه ای آن پدیده ها قابل پیش بینی نبوده و محتمل نخواهند بود. وی از

میان براهین سنتی اثبات وجود خداوند تنها براهین جهان شناختی و غایت شناختی را که البته خود تقریرهای خاصی نیز از آنها ارائه کرده معتبر می داند. از نظر سوین برن، برهان ازروی پدیده های متنوعی نظیر موجودات آگاه و ذی شعور، نظم مناسب اشیا از جنبه های مختلف، وقوع پدیده های معجزه آسا در تاریخ، تجارب دینی میلیون ها انسان و برخی برهانهای دیگری که در کتاب «وجود خداوند» و نیز در کتاب حاضر ارائه شده اند، در مجموع و نه هر کدام به تنهایی، تا اندازه ی زیادی وجود خداوند را از عدم او محتمل تر می سازند. او تأکید می کند که تبیین ناظر به شخص نسبت به اصل وجود جهان و قوانین حاکم بر آن و نیز دوام لحظه به لحظه آن ها ما را به وجود خداوندی که قادر مطلق، عالم مطلق و مختار علی الاطلاق باشد، هدایت می کند و سوین برن تفصیل این مبانی و روش ها را که در واقع نظام معرفتی او را تشکیل می دهند در کتاب «وجود خداوند»، و روایت کوتاه آنها را در کتاب ارائه کرده است.

#### اجمالی از مطالب این کتاب

این کتاب دارای یک مقدمه، یک خاتمه و هفت فصل است و موضوع اصلی آن اثبات وجود خداوند است. مؤلف در مقدمه پس از ذکر ضرورت و انگیزه ی تألیف این کتاب، ساختار اصلی برهان خود را ذکر کرده و در فصل نخست به بیان دیدگاه ادیان غربی یعنی یهود، مسیحیت و اسلام در مورد خداوند پرداخته و آن را theism نامیده است. وی در فصل دوم نحوه ی تبیین ما از اشیا و اقسام آن و ملاک های آن را تشریح می کند در فصل سوم سادگی فرضیه ی خداشناسی توحیدی را توضیح داده و در فصل چهارم نشان می دهد که: تنها فرضیه ی خداشناسی توحیدی است که می تواند وجود جهان و نظم آن را تبیین کند؛ در این فصل ناکامی

فرضیه های رقیب، همانند انسان گرایی یا اومانیزم و ماتریالیسم یا اصالت ماده را در تبیین وجود هستی و پدیده های آن اثبات و سپس برهان نظم با تقریر آکوئیناس را نقل و از آن دفاع می کند و نیز به برخی شبهات و اشکالات در این موارد پاسخ می دهد. مؤلف در فصل پنجم به وجود انسان و شعور و آگاهی و روح او پرداخته و نشان داده است که تنها در صورت اعتقاد به وجود خداوند می توان این پدیده ها را تبیین کرد؛ وجود خداوند انسان و روح او را تبیین می کند. در فصل ششم از «فرضیه ی خداشناسی توحیدی» در برابر اشکالات مبتنی بر شرّ اخلاقی شرّ طبیعی دفاع می کند. در فصل هفتم نیز از طریق معجزات و تجارب دینی بر وجود خداوند استدلال کرده و این نظر خود را شرح می دهد که بدون اعتقاد به وجود خداوند هیچ کدام از این دو نوع پدیده قابل تبیین نیستند. آنگاه در پایان فصل نتیجه می گیرد که همه ی شواهد و دلائل ارائه شده در کتاب مانند وجود جهان، سامان مندی آن، وجود انسان ها، معجزات، تجارب دینی و سایر شواهد، در مجموع احتمال وجود خداوند را به طرز چشم گیری بالا می برند. و سرانجام در خاتمه اثبات می کند که بر اساس بالانس احتمالات، خداوند وجود دارد و اگر به وجود او معتقد شدیم باید به لوازم آن اعتقاد گردن نهیم، یعنی بایستی سپاس گذار نعمت های او باشیم و تلاش کنیم تا خواسته های الهی محقق گردند و راه برای لقای ابدی او هموار سازیم.

اشاره ای به ترجمه کتاب حاضر

یکم. در بازگردان کتاب حاضر به فارسی در حدّ امکان و بضاعت اندک خود کوشیده ام امانت را رعایت کنم و نیز معنای مورد نظر مؤلف را قربانی روانی ترجمه نسازم. شاید این امر تا اندازه ای از سلاست ترجمه

کاسته باشد. جمع میان امانت و سلاست در ترجمه، حاصل قریحه و دانش سرشار و تجربه ای است گران بار که دست مترجم از هر سه سبک بار است.

دوم. یک مشکل که به ویژه در ترجمه اصطلاحات ابداعی و مرکب وجود دارد آن است که در پاره ای موارد ترجمه دقیق و روانی به فارسی برای آنها یافت نمی شود. از این گذشته ترجمه ی دقیق این گونه اصطلاحات که معمولاً عبارتی چند کلمه ای شکل داده و تکرار می شوند، ترجمه را غامض و خواننده را دچار ملال می کنند. در این گونه موارد گاهی چاره ای جز این نیست. فی المثل برای ترجمه عبارت *inanimate* «*explanation* تبیین ناظر به اشیای بی جان» را برگزیدیم که نسبت به ترجمه ی نارسا و تحت اللفظی آن یعنی «تبیین بی جان» عبارتی است نسبتاً طولانی و ثقیل، اما رسا، و چاره ای از آن نیافتیم. قضیه از همین قرار است در مورد *(personal explantation)*: که معادل «تبیین ناظر به شخص» را برای آن اختیار کردم.

همچنین، لازم به توضیح است که در ترجمه ی اصطلاح «*theism*» که در اصل به معنی خداگرایی یا خداشناسی است، عبارت «خداشناسی توحیدی» را با توجه به تعریف خاص مؤلف از این واژه مناسب تر یافتیم، هر چند در برخی مشتقات این واژه مثل «*theist*» از آن اصطلاح طولانی عدول کرده و «متأله یا خداپاور» را برای آن برگزیدیم. اصطلاحات *intentional causation, inanimate causation*: را به ترتیب به «علیت ناظر به اشیای بی جان» و به «علیت ناظر به اراده» برگردانده ام و در مواردی که ترجمه رائجی وجود داشته، همان را به کار گرفته ام. همچنین، عنداللزوم پا نوشت هایی را به فارسی آورده ام. (تمام پا نوشت ها از مترجم است.)

گذشته از این مقدمه ی کوتاه، در پایان کتاب و پس از فصول هفت گانه

کتاب است. یادداشت نخست مربوط به نقدهای جی. ال. مکی بر برهان های سوین برن و نیز پاسخ های سوین برن به نقدهای مذکور است. در یادداشت دوم که بسیار مختصر است، کوشیده ام مقایسه ای میان «دلیل علمی» متفکر معاصر جهان اسلام، شهید صدر، و روش سوین برن که اندیشمندی از جهان غرب و سنت مسیحی است انجام داده و قرابت این دو را در نوعی استدلال بر وجود خداوند نشان دهم. در سومین یادداشت ضمن پرهیز از ورود به بحث های دمنه دار «نظریه ی تکامل داروینی» به اختصار هم اصل مسئله طرح و هم برخی منابع در این زمینه معرفی گردیده است. و در یادداشت پایانی، با طرح بحث «اعجاز از دیدگاه اسلام» نگاهی ناقدانه به برخی از نکاتی که سوین برن در مبحث اعجاز معترض آن شده است، دارم. بیم حجیم شدن کار و بیرون رفتن و بیرون رفتن آن از شکل و شمایل ترجمه مرا از تفصیل بیشتر مطالب طرح شده در این یادداشت ها بازداشت.

دست آخر اینکه بر اثر نام «آیا خدایی هست» را نهادم که برگردان دقیق و کامل نام اصلی کتاب است و لزومی به تغییر آن ندیدم. باری پس از شکر درگاه خداوند از استاد گران مایه جناب آقای مصطفی ملکیان که کتاب حاضر به اشارت ایشان ترجمه گردید و نیز از استاد فرزانه حجت الاسلام و المسلمین صادق لاریجانی که با تشویق خود مرا در به انجام رساندن کار مصمم نمودند، نهایت سپاس را دارم. از جناب مهندس موسوی قائم مقام سابق دانشگاه مفید، و جناب حجة الاسلام و المسلمین کاملان، مدیر گروه فلسفه این دانشگاه که فی الواقع فراهم آورندگان اصلی زمینه ی تحقق چنین کاری بوده اند و از دوست دانشورم جناب آقای خلیل قنبری که زحمت مقابله با متن اصلی را بر خود هموار نمودند و دوستان دیگری که گهگاه از نظرات و نکته سنجی های آنان بهره مند گردیدم و نیز

## 18

از مسئولان انتشارات دانشگاه مفید که اسباب انتشار این اثر را فراهم کردند، کمال قدردانی و تشکر را دارم.

همچنین از همسر عزیزم که در نتیجه این اثر مرا یاری رساندند تشکر می کنم.

محمد جاودان

اسفند ۱۳۸۰

پی نوشتها

۱. ترجمه ی محمد مهدی فولادوند

۲. مشخصات کتاب شناختی این چند اثر از این قرار است

1. Space and Time , MacMillan and Co. London, 1968.
2. The Coherence of Theism, clarendon press, Oxford, 1977.
3. The Exnistence of God, Clarendon Press, Oxford, 1979.
4. Faith and Reason, Clarndon Press, Oxford, 1981.
5. The Christian God, Clarendon Press, oxford, 1994.
6. providence and The Problem of Evil, Clarendon Press, Pxford, 1998.

لازم به ذکر است تا آن جا که من جستجو کرده ام، تا کنون هیچکدام از آثار سوین برن به فارسی بازگردانده نشده است. یک مقاله با عنوان «ترجمه ی دینی سوین برن و اصل زود باوری» در مجله ی قبسات، شماره ی دوم و سوم، تابستان و پاییز ۱۳۷۷ منتشر شده است که تألیف است؛ نیز برخی از نظرات وی در کتاب «عقل و اعتقاد دینی» مایکل پترسون؛ ویلیام هاسکر و دیگران، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی نقل شده است .

3. Richard Swinburne, "Intellectual Autobiography". Reason and the Christian Religion, Alan G. padgety (ed.), (Clarendon Press, Oxford, 1994) , pp.1-18

آنچه در این پیشگفتار درباره ی سوین برن آورده ام برگرفته از اثر فوق است .

۴. کوآرک (Quark) یک ذره ی فرضی است که جزء بنیادی بعضی از ذرات بنیادی شناخته شده به حساب می آید. (به نقل از: مهدی گلشنی، تحلیلی از :

دیدگاه های فلسفی فیزیک دانان معاصر، (تهران، مؤسسه ی انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۴، ص ۳۸۵)

۵. کوآزار (Quasar) یکی از اشیای حدوداً چهل گانه کیهانی که از ۴ تا ۱۰ بیلیون سال نوری از زمین فاصله داشته و منبع پر قدرت انرژی رادیویی اند به نقل از Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the english language

Big Bang - ۶ یا انفجار بزرگ یا مهبانگ یکی از دو مدل شایع در باب منشأ عالم در فیزیک نجومی

است. بر اساس این نظریه، در زمان وقوع Big Bang ماده ی خام جهان گرم و بسیار متراکم بوده و سپس انفجاری عظیم رخ داده است. در اثر این انفجار عظیم مواد فشرده و متراکم به بیرون پرتاب شدند و به عبارت دیگر جهان در حالت انبساط قرار گرفت. علت انفجار مذکور ناشناخته است. بر اساس مشاهدات اخیر این انفجار در حدود ۱۰ تا ۲۰ بیلیون سال پیش رخ داده است. بنا به روایت اصلاح شده ی انفجار عظیم که «نظریه ی تورمی»، Inflationary Theory نامیده شده، جهان بلافاصله پس از انفجار بزرگ دچار انبساطی سریع شده است که میزان بزرگی و وسعت فعلی و طبیعت یک نواختش را توجیه می کنند. غالب مشاهدات اخیر در باب تشعشع زمینه ای کیهان شناختی، نظریه ی تورمی را پشتیبانی می کنند. (برخی بر اساس این نظریه برهان جهان شناختی بر اثبات وجود خداوند اقامه کرده اند. برای تفصیل بیشتر رک به: عقل و اعتقاد دینی، پیشین، صص ۱۴۲ - ۱۴۵) به نقل از:

The Hutchinson Dictionry of Ideas

## 7. positivism پوزیتیویسم،

نظریه ای فلسفی است که بر اصل «اثبات پذیری»، Verification، از طریق تجربه پای فشرد و متافیزیک و اخلاق و الهیات را تخطئه می کند. گروهی از دانشمندان علوم تجربی که به اعضای «حلقه ی وین» معروف اند در دهه های نخستین قرن بیستم تجربه ی حسّی را به عنوان ملاک «اثبات پذیری گزاره ها» مطرح کردند و قائل شدند که هرگز آره ای که فاقد این ملاک باشد، مهمل و بی معناست و بحث در مورد صدق یا کذب آن موضوعاً منتفی است. بنابراین هر گزاره ای که نتوان صدق یا کذب آن را با حسّ و تجربه نشان داد، فاقد معناست. همچنین بر طبق این نظریه بسیاری از احکام و قضایای فلسفی سنتی، و همه ی قضایای متافیزیک، اخلاق و الهیات نه صادق اند و نه کاذب، بلکه شبه قضایایی هستند که از هر دلالت معرفت بخشی تهی اند، زیرا به لحاظ تجربی قابل اثبات نیستند. در نتیجه چنین قضایایی هیچ حکمی نداشته و فاقد معنی واقعی اند. این نظریه به پوزیتیویسم منطقی معروف است و اگر چه از هنگام طرح تا دهه های میانی قرن بیستم شیوع بسیاری یافت اما به سرعت در اثر اشکالات وارده رنگ باخت، زیرا اولاً این نظریه خود را نقض می کند یعنی اثبات پذیری تجربی این قضیه که «تنها قضایای اثبات پذیر معنی دارند» ممکن نیست. بنابراین خود این قضیه بی معنا می شود. نکته ی دیگر همانطور که سوین برن گفته است، این ملاک، خود علم جدید را فاقد معنی خواهد کرد، زیرا علم «گرانبار از نظریه» است و تجربه ی حسّی صرفاً یک «داده ی» ساده نیست و هیچ نظریه ی علمی ای تجربتاً اثبات پذیر نیست. اشکالات متعدد دیگری به این نظریه ی وارد است.

برای تفصیل بیشتر در باب پوزیتویسم ر.ک به: الف. ج. آیر، زبان، حقیقت و منطق؛ ترجمه منوچهر بزرگمهر (تهران، دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۵۶)؛ پوزیتویسم منطقی (تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۶۱)؛ ایان باربور، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی (تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۴) صص ۱۹۷ - ۱۹۹ و ۲۷۹ - ۲۸۲ و نیز:

Michael Friedman, "logical Positivism", Routledge.

Encyclopedia of philosophy, V.5, pp.789 - 795.

۸-سوین برن در کتاب حاضر، ملاک شناخت زمینه ای را نیز مطرح کرده که توضیح آن در متن کتاب آمده است.

۹-برای توضیح بیشتر در مورد انواع تبیین و قوانین فرا دامنه و فرو دامنه به فصل دوم همین کتاب رجوع کنید.

۱۰-آکونیناس در این کتاب پنج راه یا برای اثبات وجود خداوند عرضه کرده است که راه پنجم همان برهان نظم غایی طبیعت است و سوین برن آن را در متن کتاب حاضر آورده است.

## مقدمه

فیلسوفان بریتانیا و ایالات متحده، در بیست یا سی سال اخیر بحث جدی پیرامون وجود خداوند را رواج دوباره داده و به مرتبه ای عالی از غور عقلی رسانده اند. آنان اذعان کرده اند که بحث پیرامون وجود خداوند نه تنها از بالاترین اهمیت بلکه از جاذبه ی عقلی زیادی نیز برخوردار است. این بحث به افزایش چشمگیری در تعداد دانشجویان فلسفه که دروس فلسفه ی دین را انتخاب می کنند منجر شده است و اندیشمندان مسیحی در این گونه مباحث پیشترند. اما بخشی از این مباحث به عموم مردمی رسیده است که تحت تأثیر روزنامه نگاران و گویندگان تلویزیونی به این باور کشانیده شده اند که وجود خداوند به لحاظ نظری آرمانی نافرجام و ایمان دینی امری کاملاً غیر عقلانی است.

چندین کتاب از دانشمندان ممتاز تفکر عمومی را در مورد ایمان دینی تحت تأثیر قرار داده اند، مثلاً کتاب «ساعت ساز کور» از ریچارد داوکینز (۱)

1. Dawkins, Richard, *The Belind Watchmaker* (1986)

و کتاب «تاریخ فشرده ی زمان» از استفن هاوکینگ (۱). من با نظریات علمی ای که مؤلفان این کتب از آن ها جانبداری کرده اند، مخالفت نسبتاً اندکی دارم فقط ژرفای شهود طبیعی هاوکینگ و بیان روشن داوکینز را تحسین می کنم. رأی مؤلفان کتب مذکور آن است که نظریه های علمی مطرح شده در این کتاب ها حاکی از عدم وجود خدایی هستند که قوام جهان به او باشد. با وجود این، آنان آشنایی چندانی با مباحث فلسفی ندارند و غالباً از اینکه آرایشان در مورد خداوند تا چه اندازه در معرض نقادی قرار دارد آگاه نیستند. هدف من از تألیف این کتاب روایت کوتاهی از دلیل ایجابی (۲) بر وجود خداوند و ارائه آن به بخش وسیعی از عامه ی مردم است تا به جبران وضعیت [ناشی از تألیف کتب الحادی] مدد برسانم. من مبحث «دلیل ایجابی» بر وجود خداوند را پیشتر در کتاب دیگرم، «وجود خداوند» (۳) مطرح کرده ام.

ساختار اصلی دلیل من این است: دانشمندان، مورخان و کاشفان داده ها را مشاهده کرده و از آنجا به سوی نظریه ای پیش می روند که به بهترین وجه آن داده ها را تبیین می کند. ما می توانیم ملاک هایی را که آنان برای دستیابی به این نتیجه به کار می برند که داده ها نظریه ی خاصی را بهتر از نظریه ی دیگر پشتیبانی می کنند (یعنی بر اساس داده ها احتمال صدق آن بیشتر است) تجزیه و تحلیل کنیم. نیز با اعمال آن ملاک ها پی می بریم که نظریه خدا وجود دارد، نه تنها طیف محدودی از داده ها بلکه هر چیز مورد مشاهده ی ما را تبیین می کند. نظریه ی مذکور، به خوبی این حقیقت را تبیین می کند که جهانی وجود دارد، قوانین علمی در درون آن عمل می کنند، مشتمل بر انسان ها و حیوانات هوشیار است.

1. Hawking , Stephen, A Brief History of time (1988)

2. positive case for 3. The Existence of God (1979)

(حیوانات و انسان هایی که دارای اجسامی به طرز ظریف سازمان یافته و خیلی پیچیده اند)، و در آن فرصت های مناسبی برای ما وجود دارد تا سبب پیشرفت خود و جهان گردیم. نظریه ی مذکور به همان خوبی داده های خاص تری مانند معجزات و تجارب دینی انسان ها را نیز تبیین می کند. تا آنجا که علل و قوانین علمی پاره ای از این امور را تبیین می کنند (و تا اندازه ای تبیین می کنند)، [خود] آن علل و قوانین نیازمند تبیین اند و فعل خداوند مبین آنهاست. همان ملاک هایی که دانشمندان برای دستیابی به نظریاتشان به کار می برند، ما را به فراسوی آن نظریه ها یعنی به خدای آفریدگاری که قوام بخش همه ی موجودات است راهنمایی می کند.



موضوع این مدعا که خدا وجود دارد به معنایی که ادیان غربی (مسیحیت، یهود و اسلام) عموماً اراده می کنند موضوع [مورد بحث] من است. این مدعا را خداشناسی (۱) توحیدی (۲) می نامم و لوازم آن را به تفصیل در این فصل توضیح می دهم. آنگاه در فصول بعدی با [اقامه ی] دلائلی بر درستی آن مدعا کار را دنبال می کنم. تأکید می کنم که در این فصل به هنگام نوشتن اینکه خداوند فلان کار را انجام می دهد یا دارای فلان اوصاف است، وجود خداوند را مسلم نمی گیرم بلکه صرفاً لوازم مدعای مذکور را به تفصیل توضیح می دهم. من مستقیماً به ارزیابی آن مدعا در جایی که

### 1. thism

۲. ترجمه دقیق واژه *Theism* به فارسی عبارت است از خدا شناسی یا خداگرایی. چون مؤلف تأکید کرده است که در این کتاب خدا به معنی خدای ادیان اسلام، یهود و مسیحیت، یعنی خدای واحد شخصی است، این معادل را مناسب تر دیدم.

خداوند را به معنای موجود کاملاً متفاوتی با خدای معبود در ادیان غربی اراده می کنند، نمی پردازم؛ اما در خلال بحث در موارد متعدد راجع به اینکه خدانشناسی توحیدی داده های مورد مشاهده را به طور کامل تبیین می کند گهگاه نشان خواهیم داد که فرضیه های دیگر از جمله فرضیه هایی که به خدا با معنایی متفاوت استناد می کنند، آن داده ها را به طرز ناقصی تبیین می کنند. البته در روند کلی سنت غربی در مورد اینکه خداوند دارای چه اوصافی است تفاوت هایی وجود دارد و در این فصل ضمن عطف توجه به پاره ای از این تفاوت های، پیشنهاد خواهیم کرد که برخی از این دیدگاه در مورد اینکه خداوند دارای چه اوصافی است بایستی بر دیدگاه های دیگر ترجیح داده شوند. مدعای خدانشناسی توحیدی آن است که خداوند موجودی است شخصی (۱)، یعنی به تعبیری یک شخص است. مراد من از شخص، فردی است که دارای قدرت های پایه (برای آن که ارادی عمل کند)، اهداف و باورهاست.

فعل ارادی (۲) فعلی است که شخص از روی قصد انجام می دهد مانند زمانی که من در طبقه زیرین قدم می زنم یا چیزی را که قصد دارم بگویم می گویم. فعل پایه (۳) فعلی است که شخص آن را دقیقاً مثل فعل ارادی، از روی قصد انجام می دهد ولی نه به توسط انجام فعل ارادی دیگری. رفتن من از آکسفورد به لندن فعلی غیر پایه (۴) است، به این دلیل که آن به توسط چندین فعل دیگر یعنی رفتن به ایستگاه، سوار شدن بر قطار و غیر اینها انجام می دهم. اما افعال فشرده دست، حرکت دادن پا و حتی گفتن کلمه ی «این» فعل های پایه اند. این فعل ها را صرفاً انجام می دهم، ولی نه به توسط فعلی دیگر. (البته با انجام پایه برخی پدیده ها حتماً در جسم من رخ

1. personal 2. intentional action 3. basic action 4. non – basic action

خواهد داد برای مثال عصب ها تحریکات عصبی را انتقال می دهند. اما اینها پدیده هایی نیستند که از روی قصد آنها را انجام دهم. آنها صرفاً رخ می دهند [به طوری که] حتی از آنها با خبر هم نمی شوم. مرادم از قدرت پایه، (۱) قدرت انجام فعل پایه است. ما انسان ها قدرت های پایه ی همانندی داریم. قدرت انسان ها معمولاً به قدرت فکر و جسم محدود است. ما فقط با انجام دادن کار ارادی به واسطه جسم خود، می توانیم آثاری را در جهان خارج از جسم پدیدار آوریم. فی المثل می توانیم با گرفتن دستگیره ی در و کشیدن آن به سمت خود آن را باز کنیم یا می توانیم با استفاده از دهان و گفتن چیزی، دیگری را از امری آگاه سازیم. هنگامی که انسان فعلی را از روی اراده انجام می دهد (مثلاً در را باز می کند) و این فعل را به توسط فعل دیگری (مثلاً کشیدن در به سمت خود) انجام می دهد، فعل نخست فعلی غیر پایه است. برای مثال اگر من به لندن بروم، یا کتابی بنویسم یا حتی پیچی را در دیوار قرار دهم، اینها افعال غیر پایه ای هستند که آنها را به توسط افعال پایه، انجام می دهم، با انجام فعل ارادی در پی آنم تا از این رهگذر به هدفی نائل شوم و معمولاً این هدف ورای صرف انجام خود آن فعل است (مثلاً در را به قصد بیرون رفتن از اتاق باز می کنم)، اما گاهی هدف صرفاً انجام خود آن فعل است (به عنوان مثال آواز را برای خود آواز می خوانم).

باورها عبارتند از دیدگاه هایی درباره ی این که جهان چگونه است، که غالباً صادق و گاهی کاذب اند. تنها باورهای صادق و کاملاً موجه، شناخت را پدید می آورند. شناخت انسان از جهان خارج از جسمش به وسیله ی محرک هایی از قبیل نور، صدا و بو، و مانند آن ها که از جهان خارج از جسم ناشی شده و بر جسم انسان تأثیر می کنند، پدید می آید. از آنجا که

### 1. basic power

ذرات نور بر چشم انسان و موج صوتی (از جمله آن اصواتی که از طریق گفتار تولید می شوند) بر گوش انسان تأثیر می کنند، انسان می تواند اطلاعاتی درباره جهان کسب کند. اینگونه تلقی شده است که خداوند در داشتن قدرت های پایه ، باورها و اهداف همانند ماست، اما آنها از قدرت های پایه، باورها، و اهداف ما خیلی متفاوتند. انسان ها یا مذكراند یا مؤنث. اما البته خدا باوران، معتقدند که خداوند نه مذكر است و نه مؤنث. مع الأسف زبان انگلیسی، ضمیری را برای ارجاع به اشخاص بدون در برداشتن جنسیت آنان ندارد. بنابراین من در به کار بردن ضمیر [«he»] و [«she»] برای ارجاع به خداوند، با تأکید بر اینکه این ضمیر متضمن هیچ گونه اشاره ای به ذکوریت نیست از عرف رائج پیروی می کنم.

خدا باوران قدرت های پایه ی خداوند را نامتناهی تلقی کرده اند: به عنوان یک فعل پایه او می تواند هر پدیده ای را که بخواهد، ایجاد کند و برای تحقق بخشیدن به خواست خود نیازی به استخوان و ماهیچه ندارد تا به شیوه های خاصی عمل کند. او می تواند اشیا، از جمله اشیای مادی را وجود ببخشد و آن به آن، حافظ وجود آنان باشد. ما می توانیم خود را واجد قدرت پایه تصور کنیم، نه صرفاً برای حرکت دادن اشیا ، بلکه برای آفریدن آنی آنها ، مثلاً قدرت آفریدن قلم یا خرگوش؛ و قدرت حفظ وجود آنها و سپس معدوم ساختن آنها. هیچ تناقضی در این فرض نیست، اما، البته هیچ انسانی ، در واقع از یک چنین قدرتی برخوردار نیست.

خدا باوران بر آن اند که خداوند قدرت آفریدن ، حفظ و نیست کردن هر چیز بزرگ یا کوچک را دارد. او همچنین قادر است اشیا را به حرکت یا هر فعل دیگری وا دارد. می تواند سبب شود تا اشیا، آنگونه که دانشمندان کشف کرده اند، یکدیگر را جذب یا دفع کنند و سبب شود که [برخی] اشیا، اشیای دیگر را وا دارند تا افعال مختلفی را انجام داده یا به

آن افعال تن در دهند: خداوند می تواند سبب حرکت سیارات، آنگونه که کپر کشف کرد، شود یا سبب شود که باروت به هنگام نزدیک کرن کبریت روشن به آن منفجر شود یا سبب شود که سیارات در مدارهای کاملاً مختلف حرکت کنند و مواد شیمیایی در شرایطی کاملاً متفاوت با شرایطی که اکنون بر رفتار آنها حاکم است منفجر شوند یا نه، قوانین طبیعت خداوند را محدود نمی کنند. او مسبب آنهاست و اگر بخواهد می تواند آنها را تغییر دهد یا به حال تعلیق در آورد. به اصطلاح فنی، خداوند قادر مطلق (۱) است، یعنی بر هر کاری قادر است.

حوزه ی باورهای انسانی محدود است و برخی از آنها صادق و برخی کاذب اند. بنا به تلقی خدا باوران، خداوند عالم مطلق (۲) است، یعنی بر هر چیزی داناست. به عبارت دیگر، هر آنچه صادق است خداوند به صدق آن علم دارد. اگر در اول ژانویه ی ده میلیون سال پیش از میلاد مسیح در محل فعلی نیویورک برف باریده باشد، خداوند به این مطلب علم دارد. اگر برهانی بر حدس گلدباخ (۳) (حدسی که بر پایه ی آن، ریاضیدانان سعی کرده ند [وقایع] سیصد سال گذشته را کشف کنند) وجود داشته باشد، خداوند به آن علم دارد و اگر چنین برهانی وجود ندارد، خداوند به عدم آن علم دارد. همه باورهای خداوند صادق اند و خداوند به هر چیز صادق باور دارد.

انسان ها در شکل دادن اهداف خود تحت تأثیر امیالشان قرار دارند، تمایلات درونی (۴) آنها سبب می شود که فلان امر را برگزینند و نه امر دیگری را. امیال ما بر دو دسته اند: یک دسته، آن امیالی که بوسیله فیزیولوژی جسمانی ما ایجاد می شوند؛ همانند میلمان به خوردن،

1. omnipotent 2. Omniscient 3. Goldbach's conjecture 4. in – built inclinations

آشامیدن، خوابیدن و امور جنسی. دسته دیگر، امیالی که تا حدی تحت تأثیر فرهنگمان پدید می آیند؛ مانند میل به شهرت و ثروت. چنین می نماید (من به درستی معتقدم) که ما تا حدی آزادیم که علیه امیالمان بجنگیم و فعلی را انجام دهیم که به طور طبیعی مایل به انجام آن نیستیم، اما این امر نیازمند مجاهده (۱) است. اختیار (۲) انسان ها محدود است. اما خداپاوران چنین انگاشته اند که خداوند چنان محدودیتی ندارد. خداوند از این جهت که امیال، هرگز تأثیر علی بر او نمی نهند مختار علی الاطلاق (۳) (است). قادر مطلق نه تنها هر چه را اراده کند می تواند انجام دهد، بلکه در اراده کردن نیز به طور مطلق مختار و آزاد است.

از این روی، بنا به ادعای خداشناسی توحیدی، خداوند شخصی است که قادر مطلق عالم مطلق و مختار مطلق است. اما اکنون بایستی در چگونگی فهم این مدعیات دقیق باشیم. یک موجود قادر مطلق بر انجام هر چیزی تواناست. ولی اینکه قادر مطلق بر هر چیزی تواناست آیا به معنای این است که او می تواند سبب شود تا جهان هستی به طور همزمان هم باشد و هم نباشد و ۲ بعلاوه ۲ برابر با ۵ شود و شکلی در آن واحد هم مربع و هم دایره باشد یا گذشته تغییر کند؟ بخش عمده سنت دینی بر آن است که خداوند بر چنین کارهایی قادر نیست، نه بدان سبب که او ضعیف است، بل بدین سبب که این کلمات (فی المثل «سبب شود که شکلی در آن واحد هم مربع و هم دایره باشد») کاری معقول را توصیف نمی کنند. چیزی که شکلی را پدید آورد که هم مربع باشد و هم دایره وجود ندارد. بخشی از این گفته که چیزی مربع است، مستلزم آن است که آن چیز دایره نباشد. بنابراین، اصطلاحاً قدرت خداوند به آنچه منطقاً ممکن نیست

1. effort 2. free will 3. perfectly free

(یعنی تناقض درونی (۱) دارد) تعلق نمی گیرد. خداوند می تواند جهان را موجود یا معدوم سازد، اما ممکن نیست باعث شود که جهان به طور همزمان هم موجود باشد و هم و هم موجود نباشد. برای نخستین بار به وضوح قدیس توماس آکوئیناس، فیلسوف مآله (۲) بزرگ مسیحی در قرن سیزدهم به این استدلال که متألّهان بایستی در پاسخ به شبهات فوق مورد استناد قرار دهند، یعنی همین استدلالی که به تازگی بیان کردم، تفتّن یافت.

به نظر من همان ملاحظات ما را ملزم می کند که عالم مطلق بودن خداوند را به همان دقت بفهمیم. درست همچنان که نمی توان خداوند را به انجام آن چیزی محکوم کرد که انجام آن منطقاً ناممکن است، نیز نمی توان او را به دانستن آن چیزی محکوم کرد که دانستن آن منطقاً ناممکن است. به نظر من (بدون احتمال اشتباه) دانستن اینکه شخصی از روی اختیار چه کاری را در روز آینده انجام خواهد داد، منطقاً ناممکن است. فرض کنید قرار است که من، روز آینده در گزینش رفتن به لندن یا ماندن در خانه واقعاً مختار باشم، آنگاه فرض کنید که شخصی امروز درباره آنچه من روز آینده انجام می دهم اعتقادی دارد (برای مثال معتقد است که من به لندن می روم) [در این صورت] کاذب ساختن آن اعتقاد (مثلاً با ماندن در خانه) در روز آینده در ید قدرت من است. بنابراین هیچ احادی (حتی خداوند) نمی تواند امروز آن چیزی را (بدون امکان اشتباه) بداند که من انجام آن را فردا بر می گزینم. بنابراین، نظر من آن است که عالم مطلق بودن خداوند را باید اینگونه فهمید که او در هر زمان همه آنچه را که دانستن آن در زمان منطقاً ممکن است، می داند. علم به آنچه را که دانستن آن در آن زمان منطقاً ممکن است، می داند. علم به آنچه انسان ها در آینده مختارانه انجام داد، پیش از انجام آن، تعلق نخواهد گرفت. از آنجا که خداوند قادر مطلق است افراد مختار صرفاً به

1. self – contradiction 2. Philosophical Theologian

موجب اینکه او اجازه می دهد وجود خواهند داشت. بدین ترتیب، این نوع محدودیت علم مطلق الهی از نتایج (قدرت خدا بر پیش بینی) انتخاب خود او مبنی بر آفرینش فاعل های آزاد است. اما، به خواننده در مورد این نظر خودم که خداوند (بدون امکان خطا) آنچه را ه فاعل های آزاد انجام خواهند داد نمی داند مگر پس از انجام آن فعل، بایستی تذکر دهم که این نظر، یک نظر رائج مسیحی (یهودی یا اسلامی) نیست. اما به این باورم که نظر من توسط برخی از عبارات کتاب مقدس تلویحاً ذکر شده است؛ فی المثل، ظاهراً این نظر، تفسیر طبیعی کتاب یونس نبی، در آنجاست که بیان می کند: خداوند به یونس گفت مردم نینوا را موعظه کن که آن شهر نابود خواهد شد، و خداوند معتقد بود که احتمالاً لازم است آن شهر را نابود کند، ولی از حسن اتفاق چون مردم نینوا توبه کردند خداوند لزومی به ارسال نبی خود [به آنجا] ندید. (۱) من از این اصلاح فهمان از علم مطلق [خداوند]، جانبداری می کنم و در این جانبداری صرفاً و بیشتر روند ایضاح درونی فهم مسیحیان اولیه را از خداوند، که فلاسفه ی مسیحی دیگری نظیر آکوئیناس در روزگاران پیشین دنبال کرده اند، انتقال می دهم.

البته، همه این نظرات مبتنی بر این فرض اند که اختیار انسان ها محدودیت زیادی ندارد، یعنی اینکه هیچ علتی (خواه خداوند باشد، خواه حالات مغزی) چگونگی انتخاب انسان ها را کاملاً تعیین نمی بخشند. بدین طریق است که غالباً به نظرمان می رسد که دارای چنان قدرتی هستیم. اکنون دانشمندان پی برده اند که حتی جهان غیر جاندار، (۲) جهانی کاملاً جبری (۳) نیست. و جهان اندیشه و انتخاب با روشنی کمتری پیش.

۱. اشاره است به جریانی که در کتاب یونس نبی آمده است: عهد عتیق، کتاب یونس نبی، باب سوم (۱۰-۱)

2. inanimate 3. deterministic

بینی پذیر است. (در فصل پنجم در این موضوع کمی بیشتر سخن خواهیم گفت).

خداوند – که قادر مطلق، عالم مطلق و مختار علی الاطلاق است – بنابر خداشناسی توحیدی، سرمدی (۱) است. اما از سرمدی دو فهم متفاوت وجود دارد. [نخست] فهم نویسندگان متون مقدس که آن را به روشنی جاودان در زمان (۲) می فهمیدند: خداوند سرمدی است یعنی اینکه در هر لحظه از زمان گذشته موجود بوده است، اکنون موجود است و در هر لحظه از زمان آینده موجود خواهد بود. فهم دیگر آن است که ما می توانیم آن را فرا زمان (۳) بدانیم. دیدگاه دوم، نحوه ی فهم تمامی متألهان فلسفی مشرب بزرگ از قرن چهارم تا قرن چهاردهم میلادی (مثل آگوستین، بوئتیوس، و توماس آکوئیناس قدیس) از سرمدیت خداوند است. بنابر دیدگاه دوم، اگر بخواهیم در معنی لغات دقیق شویم، خداوند در گذشته یا اکنون یا آینده موجود نیست بلکه او صرفاً موجود است. چنانچه «لحظه» به معنی فرا زمانی باشد، خداوند توأمان علت حوادث سال ۱۹۹۵ (۴) میلادی و علت حوادث سال ۵۸۷ پیش از میلاد است. همچنین بنا به معنای فرا زمانی لحظه، خداوند توأمان آنچه را که در ۱۹۹۵ م دارد رخ می دهد و آنچه را در ۵۸۷ پیش از میلاد رخ داده است می داند، (همانطور که رخ داده یا می دهند). بنا به دلائل متعددی خود من نمی توانم معنای زیادی از این نظر درک کنم. فی المثل، از این گفته که خداوند حوادث سال ۱۹۹۵ میلادی را (همانطور که رخ می دهند) می داند، نمی توانم درک کنم که چیزی جز این معنا را بتوان مراد کرد که خداوند در ۱۹۹۵ موجود است و

1. eternal 2. Everlasting 3. timeless

۴. سال تألیف کتاب، که در واقع زمان حال بوده است.

بنابراین آنچه را در این سال دارد رخ میدهد، می داند. و بنابراین خداوند در همان زمان نمی تواند حوادث سال ۵۸۷ پیش از میلاد را بداند زیرا این سال ها مختلف اند. بدین ترتیب سرمدی بودن خداوند را به این معنا که جاودانه در زمان باشد بر معنای فرا زمان بودن او ترجیح می دهیم . خداوند در هر لحظه از زمان نامتناهی موجود است.

تمامی صفات ذاتی (۱) دیگری که خداشناسی توحیدی به خداوند نسبت می دهد در هر لحظه از زمان از سه صفت قدرت مطلق، علم مطلق و اختیار مطلق، ناشی می شوند. مثلاً بنابر تلقی خدا شناسی توحیدی، خداوند غیر جسمانی (۲) است. زیرا شخص برای جسم داشتن بایستی جزئی مادی داشته باشد تا از رهگذر آن منفرداً از جهان مادی تمایز یافته و باورهای صادقی درباره ی آن بدست آورد. اما قدرت مطلق خداوند ممکن است برای او تمایزهایی با جهان ایجاد کرده و [به واسطه آن] بدون وابستگی به ماده، راجع به جهان [همه چیز] بداند. بنابراین او دارای هیچ جسمی نخواهد بود و برای تأثیر گذاردن بر جهان و دانستن در مورد آن هیچ گونه وابستگی به ماده نخواهد داشت. خداوند به عنوان فعل پایه، درست آنگونه که ما بازوانمان را حرکت می دهیم، ستارگان را به حرکت در می آورد. از قدرت مطلق خداوند، همچنین حاضر مطلق (۳) بودن خداوند را می توانیم استنتاج کنیم. حاضر مطلق (یعنی در هر جا حاضر) بودن خداوند به این معناست که او در هر جایی می تواند خود را از اشیاء متمایز سازد و آنچه را که در هر جایی می تواند خود را از اشیاء متمایز سازد و آنچه را که در هر جایی می تواند خود را از اشیاء متمایز سازد و آنچه را که در هر جایی می تواند خود را از اشیاء متمایز سازد دقیقاً همانگونه می داند، و به بازوان یا اندام های حسی یا عمل طبیعی پرتوهای نور برای آگاهی از آنچه در هر جایی در حال وقوع است نیازی ندارد . اما اگر چه او

1. essential    2. Bodiless    3. Omnipresent

در هر جایی حاضر است بسط مکانی (۱) ندارد و بخشی از فضا را اشغال نمی کند، زیرا جسم ندارد و بنابراین هیچ جزء مکانی (۲) ندارد: خداوند به این معنا که در هر جایی حاضر است، به طور تام در هر جایی حاضر است. یعنی اینگونه نیست که جزئی از او در انگلستان و جزء دیگرش در ایالات متحده باشد.

خدای قادر مطلق اگر اراده کرده بود، می توانست جهان هستی را از فیض وجود، محروم سازد. از این روی، جهان به موجب آنکه خداوند موجود بودنش را ممکن ساخته، موجود است. بنابراین، خداوند یا خود جهان هستی را پدید آورده یا اینکه فاعل دیگری را پدید آورده که چنان کند یا به فاعل دیگری امکان داده که چنان کند. پس به این معنی خداوند خالق هستی (۳) است و به اقتضای همان استدلال خداوند به نسبتی که مسبب وجود مستمر جهان است، [علت] مبقیه (۴) آن نیز هست. او مسبب وجود جهان هستی (و همه ی اشیای موجود در آن) است، مادام که جهان وجود دارد. شاید موجودیت جهان زماناً محدود باشد [یعنی] ممکن است موجودیت جهان از سالها قبل آغاز شده باشد؛ شواهد علمی فعلی حاکی از آن اند که جهان وجود خود را از «انفجار بزرگ» (۵) در حدود پانزده هزار میلیون سال پیش آغاز کرده است. یا شاید جهان همواره موجود بوده است. کسی که به معنای دقیق کلمه معتقد به خدا شناسی توحیدی است به هیچکدام از این مواضع پای بند نیست. اما او مدعی است که حتی اگر جهان همواره موجود بوده است در هر آن، خداوند حافظ آن است.

پس بنا به تلقی متألهان خداوند نه تنها مسبب وجود موجودات...

1. spatially extended
2. spatial Part
3. creator of the universe
4. sustainer
5. Big Bang

ماسوای خود است بلکه مسبب قدرت ها و قابلیت هایی که آنها دارند نیز هست. اشیاء غیر جاندار برخی از قدرت ها را دارند، برای مثال به انجای خاصی حرکت می کنند و یکدیگر را جذب و دفع می کند. این گونه قدرت ها «قدرت های پایه» به معنایی که قبلاً این اصطلاح را به کار بردم، نیستند؛ قدرت پایه عبارت است از قدرت بر انجام کار از روی قصد و اختیار. قدرت غیر جانداران قدرت ایجاد اثر است اما نه از روی اختیار و برای هدفی. غیر جانداران عموماً همانگونه که عمل می کنند بایستی عمل کنند، و قدرت هایشان را بایستی تحت شرایط ویژه اعمال کنند [مثلاً] هنگامی که شما باروت را در دما و فشار مناسب آتش بزنید، باید منفجر شود. مرادم از گفتن اینکه غیر جانداران، تحت شرایط ویژه قابلیت اعمال قدرت های خود را دارند، همین است. (جهان در مقیاس بسیار کوچک به طور کامل از روی جبر عمل نمی کند [در این مقیاس] اتم ها و ذرات کوچک تر صرفاً احتمال و میل به انجام یک عمل را به جای احتمال و میل به انجام عمل دیگر دارند. قابلیت آنها برای اعمال قدرتشان صرفاً میل است. اما این تصادفی بودن (۱) انجام عملی به جای عمل دیگر در جهان اتم ها از روی اختیار نیست (و بنابراین افعال آنها برای قصد و هدفی نیست). مکتب خدا شناسی توحیدی معتقد است که خداوند مسبب قدرت ها و قابلیت هایی است که اشیاء غیر جاندار در هر لحظه دارند. خداوند دائماً مسبب آن است که باروت قدرت انفجار و قابلیت اعمال آن قدرت را به هنگامی که در دما و فشار مناسب و در حال احتراق قرار دارد، داشته باشد. این مکتب به همین صورت معتقد است که خداوند مسبب آن است که گیاهان و حیوانات (و جسم انسان تا آنجا که غیر ارادی عمل می کند فی المثل هنگامی که خون در حال پمپاژ شدن به سرخرگ ها و

### 1. randomness

سیاهرگ هاست) قدرت ها و قابلیت های خود را داشته باشند. و نیز خداوند مسبب وجود انسان هاست. خداوند سبب شده است که ما بنا به ضرورت جسمانی (۱) عمل کنیم. اما خداوند با توجه به محدود بودن اختیار انسان ها آن ها را به پدید آوردن اهداف خود مجبور نمی سازد. انتخاب با ماست. اما خداوند آن به آن، قدرت های پایه ی ما را برای فعالیت کردن، در ما حفظ می کند و بدین ترتیب این امکان را فراهم می آورد تا اهدافی را که پدید می آوریم، تغییری را در جهان پدید آورند. خداوند امکان این انتخاب را به ما می دهد که هدف حرکت دادن دست را یا هدف حرکت ندادن آن را پدید آوریم؛ و او این امکان را فراهم ساخته است که وقتی ما آن هدف را پدید می آوریم (به طور طبیعی)، مؤثر افتد، یعنی دست ما به شرط آنکه سعی کنیم آن را حرکت دهیم، به حرکت در می آید.

هنگامی که خداوند از طریق حفظ وجود اشیاء و حفظ قدرت ها و قابلیت های آن ها برای عمل، آثاری را پدید می آورد، آن اثرها را به شیوه ی غیر پایه پدید می آورد. وقتی که خداوند از طریق حفظ قدرت انفجار باروت و قابلیت آن برای اعمال آن قدرت در حال احتراق، سبب می شود که باروت منفجر شود، این انفجار را به شیوه غیر پایه ایجاد می کند، دقیقاً مثل زمانی که من در را با کشیدن آن به سمت خودم باز می کنم. خداوند معمولاً حوادث رائج تاریخی را، از این راه های غیر پایه، ایجاد می کند. یعنی خداوند سبب می شود اشیای دیگر آن حوادث را پدید آورند. اما او می تواند هر حادثه ای را از طریق فعل پایه پدید آورد؛ و متألّهان معمولاً معتقدند که خداوند فقط گاه گاهی به طریق پایه آثاری را پدید می آورد. خداوند برای آن که به طور مستقیم آثاری را پدید آورد به ندرت در جهان طبیعی دخالت می کند، برای مثال [گاهی] یک بیمار سرطانی را، که از

### 1. physical necessity

طرق طبیعی بهبود نمی یابد شفا می دهد. (در فصل ۷ راجع به اینگونه افعال الهی بیشتر بحث خواهیم کرد).

متألهان خداوند را خیر مطلق (۱) می انگارند. خیر مطلق بودن خداوند از اختیار مطلق و علم مطلق او نتیجه می شود. مختار علی الاطلاق لزوماً آنچه را که معتقد است (در مجموع) بهترین فعل است انجام خواهد داد و آنچه را که معتقد است (در مجموع) فعل بدی است هرگز انجام نخواهد داد. ما در هر موقعیتی برای آنکه هدفی را پدید آوریم و برای آنکه سعی کنیم تا به آن دست یابیم، لزوماً بایستی آن را از جهتی خوب و خیر تلقی کنیم.

من برای آنکه سعی کنم تا به لندن بروم لازم است تا بودنم را در لندن، خوب بدانم، حال یا برای اینکه از بودن در لندن لذت می برم یا به سبب اینکه بودن در آنجا می توانم از برخی موقعیت های ناگوار اجتناب کنم و یا به سبب اینکه بودن در آنجا وظیفه ی من است. برای آنکه از برخی جهات بودنم را در لندن خوب تلقی کنم، بایستی دلیلی برای رفتن به لندن داشته باشم. اگر برای رفتن به لندن هیچ دلیلی نداشته باشم، رفتن من به آنجا فعلی ارادی نخواهد بود (رفتن به لندن را قصد نکرده ام). بنابراین افعال ارادی شخص باید تا حدی معقول باشند؛ شخص بایستی تا حدی بوسیله ملاحظات عقلی به انجام آن فعل هدایت شود. با وجود این، چنانکه پیش از این یادآوری کردم، ما انسان ها به طور کامل عقلانی نیستیم، [بلکه] دستخوش امیال [نیز] هستیم. (در اینکه امیال را غیر عقلانی می نامم تلویحاً نمی گویم که چیز نادرستی با آنها هست و نباید به آنها تن در دهیم. مراد من صرفاً آن است که آنها عبارتند از امیالی که ما خود را با آنها می یابیم، نه امیالی که منحصرأ در مهار عقل اند.) اما اشخاص آزاد از امیالی که اهدافش را شکل می دهند، فقط

1. perfectly good

## 41

بر اساس ملاحظات عقلی، فعلی را که معتقد است (در مجموع) بهترین فعل است لزوماً انجام می دهد یا (اگر معتقد باشد بهترین فعل وجود ندارد اما تعدادی از افعال به طور برابر بهترین اند) یکی از آنها را انجام می دهد.

اکنون بنا به فرض وجود حقائق اخلاقی (۱) (یعنی حقایق درباره ی امور اخلاقاً خوب یا بد)، عالم مطلق از آن حقایق آگاه خواهد بود. برای مثال چنانچه دروغ گویی به لحاظ اخلاقی همیشه بد باشد، خداوند آن را می داند. از سوی دیگر اگر دروغ گویی تنها در شرایط خاصی بد باشد، در این صورت نیز خداوند آن را می داند. به رغم تردید آدم هایی که گهگاه به شدت شک می کنند، تقریباً همه ما، تقریباً همیشه فکر می کنیم که افعالی وجود دارند که به لحاظ اخلاقی خوب اند (و در بین این افعال، افعالی هستند که اخلاقاً الزام آورند) و افعالی وجود دارند که به لحاظ اخلاقی بدند (و در بین آنها، افعالی هستند که اخلاقاً نادرستند). کمک کردن (دست کم مبلغی پول و گاه گاهی) به نیازمند، به لحاظ اخلاقی خوب است و فراهم آوردن غذا توسط ما برای فرزندانمان به هنگامی که گرسنه اند، الزامی است و آزار رساندن به کودکان به منظور سرگرمی، نادرست است. چه کسی به طور جدی می تواند این حقایق اخلاقی را انکار کند؟ فعلی که اخلاقاً خوب است در مجموع، خوب است. قول به اینکه، اطعام گرسنگان، اخلاقاً خوب است به مثابه ی این قول نیست که اطعام گرسنگان از هر جهت خوب است، ما با محروم ساختن خود از پول [به هنگام دادن آن به نیازمندان] ممکن است خود را از برخی منافع آینده محروم سازیم، و لذا کمک کردن از هر جهت خوب نیست. اما این کمک کردن از جنبه ی مهمتری خوب است و آن اینکه انسان ها را نجات می دهد و بنابراین فرصتی در اختیار آنها قرار می دهد تا در آینده [زندگی]

### 1. moral truth

بهتری داشته باشند. در نتیجه، کمک به نیازمندان در مجموع فعلی خوب است (یا کسی که مدعی است که کمک به نیازمندان فعلی اخلاقاً خوب است، مدعی است که آن فعل در مجموع خوب است). خداوندی که عالم مطلق است، باورهای صادقی درباره ی آنچه اخلاقاً خوب است دارد و خداوندی که مختار علی الاطلاق است، افعالی را انجام می دهد که معتقد است (در مجموع) بهترین افعال اند. بنابراین او همواره افعالی را که در مجموع بهترین اند انجام می دهد و افعالی را که در مجموع بد باشند هرگز انجام نمی دهد. بنابراین خداوند خیر خواه علی الاطلاق است.

دسته ای از حقایق اخلاقی حقایقی به روشنی اخلاقی اند، خواه خدایی وجود داشته باشد یا نه: آزار رساندن به کودکان برای سرگرمی یقیناً نادرست است، خواه خدایی وجود داشته باشد یا نه. از سوی دیگر با فرض صدق خداشناسی توحیدی ما آن به آن وجود خود را به نگهدارندگی (۱) خداوند مدیونیم؛ و او این جهان نیکو را در اختیار ما قرار داده است تا از آن لذت ببریم. (البته همه جنبه های این جهان نیکو نیست و جنبه های بد آن را در فصل ۶ بررسی خواهیم کرد). خداوند، منعمی با جود و سخاوت (۲) است. یکی از اساسی ترین تکالیف (یعنی وظائف) انسانی ما آن است که (در حد مقدور) اولیای نعمت اصلی خود را خشنود سازیم، و این محبت اندک در برابر نعمت های بزرگی که به ما بذل کرده اند، مطلوب آنان است. با فرض صدق خداشناسی توحیدی، خداوند به مراتب بزرگترین منعم ماست، زیرا قدرت تمامی منعمان دیگر ما برای آنکه به ما نعمت دهند، وابسته به قدرت قیومیت الهی است. ما بی اندازه مدیون خدائیم. بنابراین اگر خداوند به ما بگوید که کارهایی را انجام دهیم، (در حد مقدور) انجام آنها وظیفه ما می شود. دقیقاً همانطور

1. conserving action 2. generous benefactor

که (در مقیاس های کوچک) اگر پدر و مادرمان (وقتی که کودک هستیم) یا حکومت بگویند که کارهایی را انجام دهیم، انجام آنها وظیفه ما می شود، به همین نحو (در مقیاس های بزرگتر) اگر خداوند به ما بگوید که کارهایی را انجام دهیم، انجام آنها وظیفه ما می شود. فی المثل اگر خداوند به ما نگوید که به طور خاص یکشنبه ها او را عبادت کنیم، وظیفه ما نخواهد بود که در آن روز او را عبادت کنیم؛ اما اگر خداوند بگوید که ما یکشنبه ها او را عبادت کنیم این امر وظیفه ما می شود. (و اگر امر خداوند به جای یکشنبه ها، به شنبه ها یا جمعه ها ناظر باشد در آن صورت وظیفه ما آن است که در آن زمان او را عبادت کنیم.) و اگر خداوند بگوید کاری را انجام دهیم که به هر تقدیر انجام آن وظیفه ی ماست (مثلاً انجام کاری که به سبب انجام آن از فراهم بودن غذا و آموزش فرزندانمان اطمینان حاصل کنیم) وظیفه ما نسبت به انجام آن بیشتر هم می شود. بنابراین، خداوند منشأ تکالیف اخلاقی است یعنی اوامر او تکالیف اخلاقی را ایجاد می کنند. اما این امر روشنی است که خداوند نمی تواند سبب شود تا کارهایی که به هیچ وجه وظیفه ی ما نیستند، وظیفه ی ما شوند: خداوند نمی تواند سبب شود تا آزار رساندن به کودکان به منظور سرگرمی، کار صواب و درستی (۱) به حساب آید. و این امر ناشی از خیر مطلق بودن خداوند است که به اقتضای آن ما را به چنان کاری امر نخواهد کرد زیرا امر به نادرستی، خود، نادرست است.

خواننده امروزی شاید از این تعجب کند که یک موحد می تواند بپذیرد که برخی حقیقت های اخلاقی از اراده خداوند مستقلند. اما این موضوعی است که سنت فلسفه ی مسیحی را به طور کامل به دو نیم کرده است. و من در این قول که حقایق اخلاقی مستقل از اراده ی خداوند وجود

1. right

دارند، از دو تن از بزرگترین نمایندگان این سنت فلسفی یعنی قدیس توماس آکوئیناس (۱) و فیلسوف قرن چهاردهمی اسکاتلندی، دونز اسکاتوس (۲)، جانبداری می‌کنم. خداوند می‌تواند حقایق اخلاقی را صرفاً به اجر بگذارد نه آنکه تغییرشان دهد. اما با فرض وجود حقائق اخلاقی (مانند «آزار رساندن به کودکان به منظور سرگرمی نادرست») که مستقل از اراده‌ی خدا، معتبراند آن حقائق اخلاقی همانند [این قضیه] خواهند بود که «هیچ شکلی در آن واحد ممکن نیست هم مربع باشد و هم دایره»؛ جهان به هر نحو که باشد، آن حقایق بایستی معتبر به حساب آینده زیرا با فرض عدم اعتبار آنها در نهایت هیچ معنایی وجود نخواهد داشت.

افعال خوب (۳) دو دسته‌اند: [دسته نخست] تکالیف (وظائف) و [دسته‌ی دوم] افعال خوبی که ورای تکلیف‌اند و افعال خوب «فرا تکلیف» (۴) نام دارند. ما چنانچه در انجام تکلیفمان کوتاهی کنیم در خور نکوهشیم، اما چنانچه آنها را انجام دهیم، معمولاً شایسته تحسین نیستیم. به عکس اگر در انجام دادن فعل خوب فراتکلیف کوتاهی کنیم، کسی ما را نکوهش نخواهد کرد، اما با انجام آن شایسته تحسین خواهیم بود. این که دقیقاً در کجا باید مرزی [میان تکلیف و فراتکلیف] ترسیم شود، همیشه روشن نیست. اما روشن است که مرزی وجود دارد. چنانچه من پولی قرض کنم، موظف به ادای آن هستم. در صورتی که در ادای قرضم کوتاهی کنم در خور نکوهشم؛ اما معمولاً به خاطر ادای آن شایسته‌ی تحسین نیستم. به عکس، برای نجات دادن زندگی دوستم که در کنار نارنجک در شرف انفجاری ایستاده است مکلف نیستم خودم را روی آن نارنجک بیفکنم.

1. St Thomas Aquinas 2. Duns Scotus  
3. good 4. supererogatory

اما چنانچه من این کار را انجام دهم، شایسته عالی ترین تحسین ها خواهم بود. تکالیف اکثراً از منافی که به طور داوطلبانه پذیرفته ایم یا از تعهداتی که اختیاراً به آنها ملتزم شده ایم ناشی می شوند. من مکلف به ازدواج و بچه دار شدن نیستم، اما چنانچه ازدواج کنم و بچه دار شوم مکلفم که غذای بچه ها و آموزش آنها را فراهم سازم. از این مطلب چنین برمی آید که خداوند پیش از آفریدن افراد [نسبت به آنها] هیچ تکلیفی نداشته است، اگر چه آفریدن اشخاص زیاد دیگری از جمله انسان ها، برای او فعل خوب فرا تکلیف به شمار می آید. اما اگر آنها را بیافریند، نسبت به آنها تکالیفی را عهده دار می شود. اینکه دقیقاً آن تکالیف چه هستند، محل نزاع است، اما سنت مسیحی معمولاً بر آن است که مثلاً چنانچه خداوند وعده هایی به ما بدهد مکلف است به آنها وفا کند.

کوتاهی در تکلیف، در مجموع فعلِ بدی است، اما تکالیف محدوداند. خداوند می تواند به آسانی، همه ی تکالیفش را انجام دهد و چون خیر خواه مطلق است، همه ی تکالیفش را به آسانی انجام خواهد داد. اما هیچ محدودیتی برای شخص در انجام افعال ممکن خوب و فار تکلیف جز محدودیت ناشی از خود شخص یا قدرت او وجود ندارد. ما انسان ها قدرت های محدودی داریم؛ و تنها تعداد محدودی از افعال خوب فرا تکلیف را می توانیم انجام دهیم. [برای مثال] من می توانم پس انداز خود را به مؤسسه ی خیریه ای بدهم، ولی در اینصورت نمی توانم به مؤسسه ی خیریه ی دیگر چیزی بدهم و در صورتی که زندگی ام را وقف پرستاری و مراقبت گروهی از کودکان در انگلستان کنم، نمی توانم از گروهی دیگری از کودکان در سرزمینی دور دست پرستاری و مراقبت کنم. اما قدرت خداوند نامحدود است. البته ما دانستیم که حتی خداوند هم [فعل] منطقاً ناممکن را نمی تواند انجام دهد. و انجام دادن همه ی افعال خوب فرا تکلیف

و ممکن، منطقاً ناممکن است. مثلاً اینکه خداوند اشخاصی از جمله انسان ها را بیافریند خوب است. اما هر چند او تعداد زیادی می آفرید، بهتر آن بود که بیشتر از آن می آفرید (شاید در یک جهان بی نهایت بزرگ آنها را خوب جای می داد). چنانچه حیات انسانی را در کل خوب تلقی کنیم، [در این صورت] این زندگانی هر چه بیشتر باشد بهتر است. خداوند نمی تواند بهترین جهان ممکن را بیافریند زیرا چنین جهانی نمی تواند موجود باشد، یعنی با افزوده شدن افراد بیشتری به آن می تواند بهتر شود و در فراوانی راه های دیگر نیز، تردیدی نیست. بنابراین خیر خواهی مطلق خداوند برابر با چیست؟ [مسئلاً] برابر با اینکه او همه افعال خوب ممکن را انجام دهد نیست زیرا این منطقاً ممکن نیست. احتمالاً برابر با این است که او همه ی تکالیفش را انجام دهد، هیچ فعل بدی انجام ندهد و افعال خوب خیلی زیادی را انجام دهد.

بنابراین خیر خواهی مطلق خداوند محدودیت بسیار اندکی را در اعمالی که او انجام خواهد داد، ایجاد می کند؛ این محدودیت که خداوند افعال بد را نباید انجام دهد و اینکه باید همه تکالیفش را نیز انجام دهد، ممکن است او را تا اندازه ای در ارتباطی که می تواند با مخلوقاتش (مادام که آنها را موجود نگه می دارد) داشته باشد، محدود سازد. ولی به نظر من این امر او را به موجود نگهداشتن آنها برای همیشه الزام نمی کند (مع الوصف این امر در برخی از مواردی که خداوند باید آنها را انجام دهد خوب است) تا چه رسد به اینکه آنها را از اول بیافریند. اما می توان رشته ی بی نهایتی از افعال خوب را در برابر خداوند فرض کرد: جهان های بسیار متفاوت بی نهایتی که خداوند می تواند بیافریند، و کارهای بسیار متفاوت بی نهایتی که می تواند با آنها انجام دهد (یعنی تمامی جلوه های (۱) ممکن

### 1. expressions

عشق سرریز (۱) و خلاق او). هر چند جهان های بسیار متفاوت بی نهایتی وجود دارد که خداوند می تواند بیافریند، با وجود این، شاید تنها تعداد کمی از انواع جهان که او می تواند بیافریند قابل تصور است. خداوند می تواند جهان هایی مشتمل بر افرادی با قدرت های محدود مانند انسان ها یا جهان هایی بدون چنین افرادی بیافریند. و خیرمندی بدیهی دست کم یک جهان از نوع نخست [جهانی مشتمل بر افراد دارای قدرت محدود]، آفرینش آن را توسط خداوند کاملاً محتمل می سازد. اما هیچ گونه محدودیتی نسبت به امکان تعداد افرادی که آن جهان می تواند دربرداشته باشد و در واقع اینکه آن افراد کدام باشند، وجود ندارد. خداوند بایستی از میان افعال بسیار خوب بی نهایت، آن هایی را برای انجام دادن برگزیند که استدلالی برای انجام دادن آنها داشته باشد. از این روی مانند خود ما در موقعیت انتخاب میان افعالی که برای هر یک از آنها استدلال یکسانی برای انجام آن داریم و در چنین موقعیتی از شیر - خط کردن [قرعه] و شانس بهره می گیریم خداوند هم بایستی با «شیر - خط کردن ذهنی» (۲) تصمیم بگیرد، تصمیمی که به هیچ وجه استدلالی بر عملی کردنش به اقتضای طبیعت آن تصمیم یا چیز دیگری وجود ندارد. (۳) ما یک چنین عملکرد انتخاب عقلی نامتعینی (۴) را می فهمیم زیرا چنین به نظر می رسد که گاهی آن را در خودمان تجربه می کنیم. بنابراین از اینکه خداوند به طور سرمدی قادر مطلق، عالم مطلق و مختار مطلق است، این امر را می توانیم استنتاج کنیم که او به طور سرمدی

### 1. creative overflowing love 2. mental toss-up

3. به نظر می رسد با توجه به علم مطلق، قدرت مطلق و اختیار مطلق خداوند چنین فرضی در مورد او درست نباشد. خداوندی

که چنین اوصافی دارد هم می داند که کدام فعل یا افعال بهترین هستند و هم می تواند آنها را انجام دهد.

### 4. non - determind

بدون جسم، حاضر مطلق، خالق و قیوم جهان هستی، خیرخواه علی الاطلاق و منشأ الزام اخلاقی است. اما خدا شناسی توحیدی صرفاً بر آن نیست که خداوند شخص است که دارای این صفات است (یعنی) الی الابد قادر مطلق، عالم مطلق و مختار مطلق است، بلکه معتقد است که خداوند آن صفات را بالضروره دارد، یعنی آن ها، صفات ذاتی خداونداند. اجازه دهید معنای این مطلب را بیان کنم: هر چیز دارای برخی صفات ذاتی و برخی صفات عرضی (یعنی غیر ذاتی) است. صفات ذاتی یک چیز، صفاتی هستند که آن چیز با از دست دادن آنها، معدوم می شود، فی المثل یکی از صفات ذاتی میز تحریر من آن است که فضا را اشغال می کند. میز نمی تواند فضا را اشغال نکند (غیر جسمانی بشود) و با این وصف، موجود بماند. در مقابل، یکی از صفات عرضی اش آن است که قهوه ای رنگ باشد. اگر آن میز تحریر را به رنگ قرمز نقاشی کنیم به طوری که دیگر قهوه ای نباشد، باز هم موجود می ماند. انسان ها عبارتند از موجودات ذاتاً بالقوه قدرتمند، هدف مند و دارای اعتقاد. [مثلاً] شاید من موقتاً فلج و بی هوش شوم و از این روی قدرت فکر کردن و یا حرکت دادن دست و پایم را موقتاً از دست بدهم. ولی چنانچه به طور بالقوه فاقد این قدرت ها شوم (یعنی اگر به نحوی آنها را به من بازگرداند مؤثر نباشد) در این صورت وجود خود را از دست می دهم. از سوی دیگر، قدرت های من می توانند افزایش یا کاهش یابد و اعتقاداتم می توانند تغییر کنند (چیزهایی را که یکبار یاد گرفته ام فراموش کنم و عرصه های جدیدی از معرفت را کسب کنم) در حالی که همزمان از طریق همه آن تغییرات به وجودم ادامه می دهم.

در مقابل، خداشناسی توحیدی بر آن است موجودی شخصی که

خداوند است نمی تواند هیچ یک از قدرت ها یا معرفت خود را از دست بدهد یا دستخوش اثر پذیری از خواسته و میل خود گردد. چنانچه خداوند هر یک از قدرت های خود را از دست بدهد، وجود خود را از دست خواهد داد، دقیقاً آن چنان که اگر میز تحریر من اشغال کردن فضا را از دست می داد وجودش را از دست می داد. و سرمدیت (یعنی جاودانگی) نیز صفت ذاتی خداوند است، فردی که ازلی یا ابدی نیست، نمی تواند خدا باشد.

همان طور که خداشناسی توحیدی بر این اعتقاد است، چنانچه خدایی وجود داشته باشد که به طور ذاتی و سرمدی قادر مطلق، عالم مطلق و مختار علی الاطلاق باشد، در این صورت، او آن حقیقت ضروری و اجتناب ناپذیری (۱) خواهد بود که [وجود] همه ی چیزهای دیگر [در پرتو وجود او] تبیین خواهد شد. خداوند علت وجود هر چیز دیگری غیر از خودش است و به همین دلیل هر چیزی همان گونه است که هست و دارای قدرت ها و قابلیت هایی است که بروز می دهد. فعل مدام خداوند در هر آن، تنها وجودی را که تبیین نمی کند وجود خود خداوند است. زیرا تبیینی وجود ندارد. یعنی خداوند موجودی واجب (۲) است، چنین موجودی به اتکای نیروی خود و نه به اتکای چیز دیگری، موجود است [قائم به ذات است].

خدایی که متألهان (مسیحی، یهودی و مسلمان از میان سایر ادیان) به وجود او معتقدند این گونه است. ما چرا (اعتقاد) آنها را بپذیریم ؟ برای پاسخ دادن به این سؤال بایستی به ملاک هایی توجه کنیم که دانشمندان، تاریخ نگاران و سایرین به هنگام پیشنهاد نظریه های خود درباره ی علل آنچه مشاهده می کنند به کار می برند.

1. ultimate brute fact
2. necessary

50

51

2

چگونگی تبیین ما از اشیاء

50

## دو نوع تبیین

جهان از اشیا و اعیان (۱)، یا بنا به اصطلاح فیلسوفان از جواهر (۲) تشکیل شده است. میز و درخت، ستاره و کهکشان، اتم و الکترون، حیوان و انسان همه جوهرند. (بایستی به خواننده توجه دهم که واژه ی جوهر را به عنوان نام نوعی از اشیا مانند نفت یا سولفور به کار نمی برم بکله آن را به عنوان نام اشياء منفرد به کار می برم. این میز یا آن درخت است که جوهر است). جواهر ویژگیهایی دارند: یا چهار گوشند یا فلان مقدار جرم یا بار الکتریکی دارند؛ و نسبت هایی با جواهر دیگر دارند: مثلاً فاصله ی یک جوهر از جوهر دیگر ده یا (۳) ست، یا در سمت چپ آن است یا پیش از آن

1. objects

2. substances

موجود بوده یا نسبت به آن زرد رنگ به نظر می نماید. جوهری که دارای ویژگی ای (این میز تحریر ده کیلوگرم جرم دارد) یا نسبتی است (این میز بر کف اتاق قرار می گیرد) یا ویژگی هایش تغییر می یابد (این

تکه ی بتون از حالت مربع به دایره تغیر می یابد) یا نسبت هایش تغییر می کند (من از شما دور می شوم) یا موجود می شود یا معدوم می شود، عبارت است حادثه (۱) (یا پدیده ) (۲). پدیده ها معلول جواهراند. دینامیت (۳) علت انفجار است؛ یک توپ بیلارد علت حرکت دیگر توپ های بیلارد است و تیرانداز علت حرکت ماشه ی تفنگ است. غالباً بسیاری از جواهر ترکیب می شوند تا پدیده ای را پدید آورند. چندین نقاش با هم خانه ای را نقاشی می کنند و خورشید و زمین ممکن است با هم بر ماه نیرو وارد کنند تا سبب حرکت آن در مدار معینی شوند .

انسان ها، همیشه در جستجوی تبیین های (۴) درستی از تمامی حوادثی (تمامی پدیده هایی) بوده اند که می شناسند، یعنی در پی کشف علل پدیده ها و استدلال هایی بر اینکه چرا آن علل، معلول های خاص خود را پدید می آورند بوده اند. ما در این جستجو اهداف علمی داشته ایم. چنانچه ما از علل انفجار مواد منفجره [ یار شد گیاهان آگاه شویم می توانیم آنها را به سود خودمان پدید آوریم. اما انسان ها همچنین اهداف غیر عملی عمیقی نیز، در جستجوی علل اشیا و استدلال هایی مبنی بر اینکه چرا آن علل، معلول های خاص خود را ایجاد می کنند داشته اند. آنها هم در جستجوی علل اشياء خاص (مثلاً علت وادار شدن رئیس جمهور یا نخست وزیر به گفتن آنچه انجام داده است) و هم علل اشیای عام مثلاً علت سرسبز ماندن گیاهان یا سرزنده ماندن حیوانات و اینکه چگونه آن علل

1. event    2. phenomenon  
3. dynamit    4. Explanations

ما در باب پدیده ها دو نوع تبیین متفاوت می یابیم؛ دو شیوه ی متفاوتی که اشیا [ جواهر] به آن دو شیوه علت و سبب پدیده ها می شوند. دو نوع علت وجود دارد: علت ناظر به اشیای بی جان (۱) [ اضطراری] و علت ناظر به اراده. (۲) هنگامی که دینامیت انفجار خاصی را سبب می شوند به موجب آن است که در میان ویژگی های دینامیت قدرت چنان انفجاری و قابلیت اعمال چنان قدرتی تحت شرائط معین (یعنی احتراق در دما و فشار معین) وجود دارد. دینامیت در آن شرایط معین بایستی سبب انفجار شود؛ دینامیت چاره ای (۳) جز این و هیچ هدفی از آن انفجار ندارد. اما انفجار دینامیت علتی دارد، مثلاً تروریستی آن را منفجر کرده است. تروریست آن انفجار را به این دلیل انجام داده است که قدرت انجام چنان کاری و اعتقاد به این که انجام چنان کاری سبب انفجار می شود و اراده انجام دادن آن انفجار را داشته است. او پدید آوردن انفجار را انتخاب کرد و می توانست کار دیگری انجام دهد. در اینجا ما دو نوع تبیین داریم: نوع نخست که بر حسب قدرت ها و قابلیت هاست عبارت است از تبیین ناظر به اشیای بی جان (۴)؛ نوع دوم که بر حسب قدرت ها، اعتقادات و اهداف است، عبارت است از تبیین ناظر به اراده (۵) یا آنچنان که پس از این خواهیم گفت: تبیین ناظر به شخص. (۶) پدیده های مختلف به روش های مختلف تبیین شده اند: پاره ای از آنها را انسان ها به طور ارادی (و برخی از حیواناتی که از روی اراده عمل می کنند) ایجاد می کند و پاره ای از آنها را اشیای بی جان.

1. inanimate causation   2. intentional Causation   3. option  
4. inanimate explanation   5. intentional explanation   6. personal explanation

در تفکر ما رایج به جهان هر دو نوع تبیین، یعنی تبیین ناظر به شخص و تبیین ناظر به اشیای بی جان، مورد لزوم است. پاره ای از اندیشمندان معتقدند که انسان ها و اهدافشان واقعاً هیچ تغییری را در آنچه رخ می دهد پدید نمی آورند؛ پدیده های مغزی علت و معلول پدیده های عصبی دیگراند و حرکات جسانی را پدید می آورند، بی آنکه انسان ها و اهدافشان سبب هر گونه تغییری شوند. اما هیچ شخصی نمی تواند و همواره آنگونه فکر کند. [برای مثال] محقق ساختن این هدف (به معنایی که من بیان کرده ام) که دست یا هر چیز دیگری را حرکت دهیم، مستلزم تلاش برای حرکت دادن دست است. و ما به خوبی می دانیم که اگر از تحقق بخشیدن اهداف دست بر می داشتیم و سعی می کردیم آن اهداف را از بین ببریم هیچ چیزی رخ نمی داد؛ ما از خوردن و سخن گفتن و نوشتن و قدم زدن دست برمی داریم همچنان که آنها را انجام می دهیم. تلاش ما برای تحقق بخشیدن اهداف خود، سبب تمامی تغییرات مربوط به رخدادهاست .

دانشمندان تبیین های روزمره و معمولی ما را از پدیده ها اصلاح می کنند. فیزیک و شیمی تبیین های ناظر به اشیای بی جان، و تاریخ، روان شناسی، جامعه شناسی و کارآگاهان، تماماً تبیین های ناظر به شخص را فراهم می آورند. ما می یابیم که اشیاء بی جان از انواع یکسان، همگی دارای قدرت های یکسان و قابلیت های یکسانی برای اعمال آن قدرت ها در شرایط مختلف هستند. مطلب این نیست که صرفاً گرم کردن قطعه ی خاصی از مس سبب انبساط آن شود. بلکه همه ی مس ها به هنگام گرم شدن منبسط می شوند. [دانشمندان] این تعمیم های (۱) مربوط به زمان

### 1. generalizatio

اعمال قدرت اشیا را قوانین طبیعت، (۱) یا قوانین طبیعی (۲) یا قوانین علمی (۳) نامیده اند. روانشناسان و جامعه شناسان در یافتن تعمیم هایی راجع به رفتار هدف مند (۴) انسان تا کنون تقریباً قرین هیچ توفیقی نبوده اند. اما تردیدی نیست که تعمیم هایی درباره ی اینکه کدام انسان ها، چه قدرت ها و اعتقاداتی را تحت کدام شرائط دارند و نیز تا اندازه ای تعمیم هایی درباره ی اینکه آنها کدام اهداف را احتمالاً (هر چند نه قطعاً) ایجاد می کنند، وجود دارد .

اگر در جهان هر شیئی دارای قدرت ها و قابلیت های متفاوتی با قدرت ها و قابلیت های شیء دیگر می بود، در این صورت جهان مکانی خیلی پیچیده و پیش بینی ناپذیر می شد. اما این حقیقتی مبارک است (و من تأکید خیلی زیادی بر آن می کنم) که اشیاء به انواعی تقسیم می شوند و افراد این انواع تماماً به روش یکسان رفتار می کنند. هر حجمی از آب در دمایی واحد منجمد می شود. یعنی هر حجمی از آب قدرت انجماد و قابلیت اعمال آن قدرت را به هنگامی که دمای آب به صفر درجه ی سانتیگراد می رسد، دارد. همه ی الکترون ها (ذرات بار الکتریکی)، الکترون های دیگر را با نیروی یکسانی در همه شرائط دفع می کنند. و چنین می نماید که تمامی اشیاء مادی، هر چه که باشند، در رفتار خود از قوانین عام یکسانی پیروی می کنند. فی المثل هر شیئی، شیء دیگر را با نیروی جاذبه ای که نیوتن (۵) (در حد بالایی از دقت و درستی) در قانون جاذبه ی عام خود (۶) آن را مدوّن کرد جذب می کند. دانشمندان در تلاشند تا عام ترین قوانین طبیعت را بیابند. قوانینی که همه قوانین محدودتر از آنها،

1. laws of nature    2. natural laws
3. scientific laws    4. Purposive
5. Newton    6. law of gravitational attraction

صرفاً به طور تقریبی یا صرفاً در مورد اشیای جزئی (آب، یا الکترون ها) اعمال می شوند. در بحث از قوانین طبیعت آنچه را که دانشمندان مورد بحث قرار می دهند عبارت است از قدرت ها و قابلیت های عمل جواهر فراوان جزئی یا همه ی اشیای جزئی یا اشیای جزئی از انواع خاص .

ما به موجب این همانندی عام در رفتار اشیاء می توانیم تبیین خود را از یک پدیده ی جزئی، بر حسب شرائط اولیه حاکم بر جوهری که آن پدیده را به جریان می اندازد، در قالب الفاظ در آوریم و قانون طبیعت بیان می کند که جوهری از آن نوع، چه قدرت ها و قابلیت هایی را دارند. ما می توانیم بگوئیم که قطعه ای از فلز مس منبسط شده، چون گرمی شده است و اینکه همه ی قطعات مس به هنگام گرم شدن منبسط می شوند، قانون طبیعت است. اما به خاطر سپردن این مطلب مهم است که قوانین طبیعت، جوهر نیستند؛ قوانین طبیعت به طور دقیق عبارتند از خلاصه های انسانی از قدرت ها و قابلیت های جواهر. در یک قطعه جزیی مس قدرت و قابلیت آن است که آن را به هنگام گرم شدن، منبسط می کند. گو اینکه لازم است تا به این مطلب باز گردم و نسبت به بیشتر مطالب باقی مانده ی این فصل، مناسب تر می دانم که تبیین ناظر به اشیای بی جان را به طور ساده اینگونه خلاصه کنم: شرائط اولیه به علاوه ی قانون طبیعت، پدیده را ایجاد می کنند. البته تبیین ها در علوم مادی (۱) معمولاً خیلی پیچیده تر از مثال بیش از حد ساده ی پاراگراف پیش اند. آنها نوعاً متضمن شرایط اولیه ی متعدد و قوانین مختلف و متعددی هستند. تبیین اینکه سیاره ی مشتری (۲) اکنون در کجا قرار دارد، مستلزم دانستن موقعیت های مشتری و خورشید در سال گذشته و وضعیت های سیارات دیگر و قوانین متعدد (مانند قوانین سه گانه نیوتن در باب حرکت و قانون جاذبه ی عمومی وی) است. و روند تبیین این پدیده

1. physics 2. Jupiter

ممکن است کاملاً طولانی بشود. چنانچه شرایط اولیه ی مورد نظر در واقع رخ داده باشند و قوانین مورد استناد در واقع قوانین درستی باشند، این دو شرط با هم ما را به پیش بینی اینکه سیاره ی مشتری کجاست، رهنمون خواهد کرد و تبیین ما تبیین درستی خواهد بود .

قوانین طبیعت یا کلی و مطلق اند (برای مثال «تمامی ذرات نور با سرعت سیصد هزار کیلومتر در ثانیه حرکت می کنند» یا آماری (۱) [احتمالی] [تمای اتم های عنصر رادیم به احتمال دوم [۵۰درصد] در هر ۱۶۲۰ سال متلاشی می شوند)

ما غالباً می توانیم خود عوامل نهفته در یک تبیین را، تبیین کنیم. موقعیت سیاره ی مشتری را در سال گذشته می توانیم بر حسب موقعیت آن در سال قبل از آن و عملکرد قوانین نیوتن در باب حرکت را می توانیم توسط قوانین عام تری، مانند قوانین اینشتاین (۲) تبیین کنیم. (یعنی قدرت ها و قابلیت های عملی که یک جوهر بر اساس توصیف قوانین نیوتن دارد، از قدرت ها و قابلیت های عملی که آن جوهر بر اساس توصیف قوانین اینشتاین دارد، استنتاج می شود). قوانین فرو دامنه (۳) مربوط به اشیایی هستند که در قلمروهای محدودی (مانند نزدیکی سطح زمین) به آسانی قابل مشاهده اند (مانند حجمی از یک گاز در یک لوله ی آزمایش). [دانشمندان] این قوانین را نوعاً توسط قوانین فرا دامنه (۴) تبیین می کنند. قوانین فرا دامنه مربوط به رفتار اشیایی هستند که در قلمروی وسیع به سختی قابل مشاهده اند (مانند مولکول ها یا اتم های گازها). همینطور اگر به تبیین ناظر به شخص بازگردیم پاره ای اهداف و اعتقادات انسانی را توسط دیگر اهداف و اعتقادات می توانیم تبیین کنیم. مثلاً من قصد

1. statistical 2. Einstein 3. low – level 4. higher – level

می کنم که به سمت قفسه بروم به این دلیل که خوردن غذا را اراده می کنم و معتقدم که غذا در آن قفسه وجود دارد .

### توجیه تبیین

سخن در این مطلب که عناصر نهفته در تبیین از دو نوعند (: یکم، جواهر غیر جاندار، و قدرت ها و قابلیت های آنها و پدیده هایی که آنها را به جریان می اندازند؛ دوم، انسان ها، و قدرت ها، اهداف و اعتقاداتشان) کافی است. اینها علل پدیده ها و استدلال هایی هستند بر اینکه چرا آن علل، معلول های خاص خود را دارند. اما چه چیزی این ادعا را توجیه می کند که سبب پدیده ای این یا آن علت است، و استدلال بر اینکه چرا فلان علت معلول خاص خود را دارد چنین و چنان است. بگذارید برای پاسخ به این سؤال از تبیین ناظر به اشیای بی جان آغاز کنیم و سپس به طور موقت کار را بر حسب قوانین طبیعت و شرایط اولیه ادامه دهیم. فی المثل، ما چرا چنین می انگاریم که قوانین حرکت نیوتن و موقعیت های قبلی خورشید، ماه و دیگر سیاره ها و موقعیت کنونی سیاره ی مشتری را تبیین می کنند؟

این ادعا که قانون پیشنهادی واقعاً قانون طبیعت است به میزانی موجه است (یعنی احتمالاً درست است) که آن قانون :

۱) ما را به پیش بینی (درست) پدیده های زیاد و مختلفی که مشاهده می کنیم هدایت کند (و پدیده ای را که عدم وقوعش ما را به پیش بینی آن هدایت کند مشاهده نمی کنیم).

۲) ساده (۱) باشد

1. simple

2. background knowledge

(۳) با شناخت زمینه ای (۲) ما سازگار باشد .

(۴) بدون آن قانون نتوانیم این پدیده ها را پیش بینی کنیم. (برای مثال

هیچ قانون رقیبی به خوبی قانون پیشنهادی، ما را به پیش بینی پدیده هایی که دارای ملاک های ۱ تا ۳ اند هدایت نکند) .

بگذارید این ملاک ها را عمل با روایت تا اندازه ای ساده شده از یک نمونه ی تاریخی مشهور، ترسیم کنیم. در نظر بگیرید که کپلر (۱) در قرن شانزدهم در حال مطالعه و بررسی حرکت سیاره ی مریخ (۲) است. دیگران مشاهدات زیادی را از موقعیت های گذشته ی مریخ در اختیار او قرار داده اند. او مشتاق کشف قانون حاکم بر حرکت مریخ است (یعنی می خواهد مداری را که مریخ در طول آن حرکت می کند کشف کند و دانشی که او را به پیش بینی موقعیت آینده ی آن قادر سازد، بدست آورد). او می تواند موقعیت های مشاهده شده ی گذشته را بر یک نقشه ی فلکی (۳) علامت بزند و قوسی (۴) که از آن موقعیت ها می گذرد به روشنی، نشانگر قانون حاکم بر حرکت مریخ خواهد بود (تقریباً ممکن است اندکی بی دقتی از ناحیه ی مشاهده وجود داشته باشد). یک چنین قانونی ملاک ۱ را، احراز می کند. اما مشکل آن است که بی نهایت قوس مختلف ملاک ۱ را احراز می کنند. البته یک احتمال آن است که مریخ در یک [مدار] بیضی (۵) شکل حرکت می کند. احتمال دیگر آن است که مریخ در یک [مدار] مارپیچ (۶) حرکت می کند که در خلال مدت تحقیق تنها اندکی از مدار بیضوی دور می شود،

1. Kepler 2. Mars 3. map of the sky  
4. curve 5. Ellipse 6. spiral 7. Parabolic

اما از آن پس به طرز چشم گیری از آن دور می شود. احتمال دیگر آن است که مریخ در طول مداری حرکت می کند که بیضی های به طور فزاینده بزرگی را ترسیم می کند که سرانجام به شکل سهمی (۷) در می آید. بدین ترتیب قوس هایی که در شکل ۱ علامتخورده اند، با بیضی ترسیم شده بر اساس مقدار مشاهدات صورت گرفته، در تلاقی اند اما پس از آن در یک مسیر کاملاً سردرگم دور می شوند. چگونه بایستی [از میان احتمالات مذکور] گزینش کنیم؟ بیشتر قوس های محتمل از دو جهت بسیار پیچیده اند: نخست، معادله های آنها خیلی پیچیده اند. دوم، شکل نموداری آنها ناهموار است. پاره ای از معادله های رقیب شاید تقریباً به اندازه معادله بیضی ساده باشند، و ممکن است با ملاک دیگری یکی را انتخاب کنیم. اما به منظور اینکه به طور جدی تقریباً تمامی دیگر بدیل های بی نهایت را کنار بگذاریم ملاک ۲ یعنی ملاک سادگی ضروری است.

شکل (۱)

شکل (۱). قوسهای احتمالی حرکت مریخ (موقعیت های مریخ با ضربدر مشخص شده است).

اما ملاک سوم نیز لحاظ می شود. [یعنی] قانون پیشنهادی بایستی کاملاً با شناخت زمینه ای سازگار باشد. مراد من از «شناخت زمینه ای» آن است که اشیاء در زمینه های نزدیک [به زمینه ی تحقیق] چگونه عمل می کنند. مثلاً هنگامی که ما در حال بررسی نظریه هایی در باب چگونگی رفتار گاز خاصی در دمای پایین هستیم، در صورتی که چیزهایی در باب رفتار گازهای دیگر در دمای پائین بدانیم آنها را لحاظ می کنیم. میزان احراز ملاک سوم بستگی به میزان «سازگاری» قانون پیشنهادی با آن شناخت وسیع تر دارد. کپلر در ترسیم قوس حرکت مریخ، شناخت خود را از چگونگی رفتار سیارات دیگر لحاظ کرد. اگر قانون حرکت سیارات مبنی بر اینکه مدار حرکت سیاره های عطارد (۱)، زهره (۲)، مشتری و زحل (۳) بیضوی نبوده بلکه مثلاً مارپیچ بوده است، دارای بهترین توجیه باشد، در این صورت هر چند قانون مبتنی بر مدار مارپیچ نسبت به قانون مبتنی بر مدار بیضوی از سادگی کمتری برخوردار است، اما کپلر دلیل خوبی برای ترجیح دادن آن، به عنوان قانون حاکم بر حرکت مریخ، بر قانون مبتنی بر مدار بیضوی، دارد. البته کپلر، در حقیقت دریافت که نسبت به سیارات دیگر نیز، قانونی که به بهترین وجه ملاک های دیگر را احراز کند، این قانون است که سیارات در مدار بیضی شکل حرکت می کنند. کپلر از آنجا که در مورد هیچ سیاره ای شناخت زمینه ای بیشتری از شناخت زمینه ای در باب حرکت بیضی شکل را نه صرفاً نسبت به مریخ، بلکه نسبت به همه ی سیارات دیگر، ارائه کرد.

اگر قانون پیشنهادی ملاک های یک تا سه را خوب احراز کند، ولیقانونی متضاد با آن وجود داشته باشد که آن ملاک ها را بهتر احراز کند

1. Mercury 2. Venus 3. Saturn

و از آنجا که هر دو با هم نمی توانند درست باشند، قانون پیشنهادی نخست باید کنار نهاده شود. این مطلب همان چیزی است که ملاک چهار می گوید. هیچ قانون پیشنهادی رقیبی ملاک های یک تا سه را نسبت به مریخ احراز نمی کند. بنابراین قانون مربوط به حرکت مریخ بر مدار بیضوی، ملاک چهار را احراز می کند.

قوانین علمی با نظریه ی علمی سازگارند. نظریه ی کپلر در باب حرکت سیارات متشکل از سه قانون است که ما تنها در مورد اولی فرصت بحث داشته ایم. اما برای داوری در باب نظریه نتیجه دهنده، همان ملاک ها ایفای نقش می کنند. سادگی نظریه عبارت است از اینکه قوانین مؤلفه آن کاملاً با هم سازگار باشند. همان طور که پیشتر توجه دادیم قوانین و نیز نظریه ها را می توانیم با نظریه های فرا دامنه تبیین کنیم. باز هم همان ملاک ها دخیل اند. نتیجه ی قوانین کپلر را می توانیم بر اساس نتیجه ی قوانین نیوتن، با فرض اینکه جرم خورشید بیشتر از جرم سیارات است، تبیین کنیم. دلائل ما برای پذیرفتن درستی نظریه نیوتن عبارتند از (ملاک ۱) اینکه ما از آن نظریه می توانیم قوانین کاملاً موجهی را در مورد طبیعت در زمینه های مختلف زیادی (مانند قوانین کپلر (۱)، قانون سقوط اشیاء گالیله (۲)، قوانین حرکت های اقمار سیاره ای (۳)، جزر و مدها (۴)، پاندول ها (۵) و غیر اینها) استنتاج کنیم. ما استدلال دیگری در دست نداریم تا پیش بینی کنیم که از آن نظریه قوانین کاملاً موجه در زمینه های مختلف زیادی قابل استنتاج است (ملاک ۴). قوانین سه گانه ی نیوتن در باب حرکت و قانون جاذبه ی عمومی او در قیاس با

1. Kepler's laws 2. Galileo's law of fall

3. laws of motion of planetary moons

4. tides 5. pendulum

بدیل های بی شماری که می توانست تدوین کند، ساد اند. (ملاک ۲)

هنگامی که ما شناختی از اینکه اشیا چگونه در زمینه های نزدیک به زمینه ی تحقق عمل می کنند نداریم، ملاک شناخت زمینه ای (ملاک ۳) به کار نمی آید. اگر ما هیچ تخمینی از موقعیت های دیگر سیارات نداشته باشیم، چه رسد به اینکه قوانین مفوضی درباره ی رفتار آنها داشته باشیم، نمی توانیم رفتار سیارات دیگر را در ارزیابی نظریه ای درباره ی رفتار مریخ لحاظ کنیم. و ضرورتاً حوزه ی وسیع تر تحقیق ما کمتر زمینه ی نزدیکی خواهد داشت تا آن را لحاظ کنیم. نیون در نظریه ی مکانیک خود سعی می کرد این امر را بیان کند که حوزه ی نزدیکی که بتواند حوزه ی تحقیق خود را با آن مقایسه کند وجود ندارد (زیرا در قرن هفدهم راجع به شیمی، نور و الکترومغناطیس خیلی کم می دانستند). او نظریه اش را با این دلایل توجیه کرد که آن نظریه، ساده ای بوده که او را به پیش بینی پدیده های مشاهده شده رهنمون کرده است، که با نبود این نظریه آن پدیده ها پیش بینی نمی شدند. و در آنجایی که ما (حقیقتاً) به تبیین هر چیز مورد مشاهده می پردازیم، روشن است که ملاک شناخت زمینه ای نامربوط خواهد بود.

به هر تقدیر ملاک ۳ به ملاک ۲ قابل تحویل خواهد بود. چرا یک قانون باید با قانون دیگر سازگار باشد؟ قوانین کپلر در مورد حرکت مریخ با قوانین او در مورد حرکت سیارات دیگر به موجب آن با هم سازگارند که مریخ و دیگر سیارات دیگر به موجب آن با هم سازگارند که مریخ و دیگر سیارات شکل یکسانی دارند. اما این مطلب به معنی آن است که ترکیب این قوانین که «سیارات دیگر همواره در مدار بیضوی حرکت می کنند» می بایست بر این قوانین که [مرکب نیستند] یعنی «دیگر سیارات همواره در مدار بیضوی و مریخ همواره در مارپیچ حرکت می کنند»، ترجیح داده می شد. چرا؟ زیرا

فرض نخست ساده تر از فرض دوم است. فرض نخست را می توان به طرز ساده تری اینگونه بیان کرد: «تمامی سیارت همواره در مدار بیضی شکل حرکت می کنند». به عبارت دیگر یک قانون ناظر به حوزه ی محدود با قوانین حوزه ی نزدیک و مجاور، تا آنجا کاملاً سازگار است که آنها به جای یک قانون پیچیده قانون ساده ای را که ناظر به همه حوزه هاست، پشتیبانی کنند. از آنجا که ملاک شناخت زمینه ای در داوری نسبت به قابلیت پذیرایی قانون پیشنهادی محدود نهایتاً نسبت به قانون شامل تر در ملاک سادگی، خلاصه می شود من در آینده غالباً می توانم آن را نادیده بگیریم. به منظور داوری میان قوانینی که بر داده های مشاهده شده صدق می کنند این ملاک سادگی (۱) است که کلیدی است.

خواننده ممکن است فکر کند که ما با انتظار مشاهدات بیشتر می توانستیم تمامی این قوس های «سردرگمی» را که با مشاهدات سازگارند محو کنیم. آیا مشاهده بعدی موقعیت مریخ همه قوس هایی را که من (در شکل ۱) با علامت مشخص کرده ام جز یکی (احتمالاً قوس بیضوی شکل) را، از میان بر نخواهد داشت؟ پاسخ مثبت است، اما معذک بی نهایت قوس (که جایی برای نشان دادن آن بر روی نمودار نداشتم) وجود خواهد داشت که از موقعیت های قدیم و جدید می گذرند و در عین حال به طرز سردرگمی در آینده از یکدیگر دور می شوند. ما به منظور گزینش یک نظریه از میان بی نهایت نظریه سازگار با داده ها، راه چاره ای بدون ملاک سادگی نداریم. دسته ای بر این باورند که برتر دانستن چاره ای بدون ملاک سادگی نداریم. دسته ای بر این باورند که برتر دانستن ملاک سادگی نداریم. دسته ای بر این باورند که برتر دانستن ملاک سادگی توسط ما اتکای صرف به سهولت است، [یعنی] اینکه ما نظریه های ساده تر را به این ترجیح می دهیم که کارکردن با آنها آسان تر است و اینکه ملاک

سادگی را ترجیح می دهیم ربطی به دلبستگی ما به حقیقت ندارد. این باور به نظر غلط می نماید. غالباً ما نیازمند پیش بینی هایی درباره ی آینده هستیم؛ آن پیش بینی ها برای بقای ما به اندازه ی انجام طرح های بلند همتانه تر ضروری اند. ما بایستی بدانیم که چنانچه با کامیون از روی پل عبور کنیم آیا پل می شکند یا نه و بدانیم که این دارو کشنده است یا درمان کننده و بدانیم که آیا انفجار هسته ای آثار و نتایج زیادی را که منجر به نابودی همه انسانیت بشود، در پی خواهد داشت یا نه. و از این قبیل موارد. ما با به کاگیری ساده ترین نظریه ای که آن را از مشاهدات گذشته استنباط می کنیم، پیش بینی های خود را به دست می آوریم. و بر این باوریم که پیش بینی های مبتنی بر یک چنین نظریه ای احتمالاً درست تر از پیش بینی های مبتنی بر نظرات دیگر اند. اگر ما، واقعاً فکر می کردیم که پیش بینی های مبتنی بر همه ی نظریات (همه آن نظریاتی که با مشاهدات صورت گرفته تا کنون، سازگار بوده اند) به یک اندازه محتمل الصدق اند، در اعتماد بر یکی از آن پیش بینی ها به جای دیگری هرگز محق نبودیم. با این وجود ما بر یکی از آنها، به جای دیگری اعتماد می کنیم و فکر می کنیم در انجام چنین کاری محق هستیم، و این امر، صرفاً به موجب آن تواند بود که ما سادگی یک نظریه را همچون قرینه ای قطعی بر صدقش تلقی می کنیم.

«سادگی» یک نظریه علمی در داشتن قوانین معدودی است که مؤلفه های آن نظریه اند، قوانینی که هر یک از آنها به معدودی فرمول متغیر مربوط اند که از حیث ریاضی ساده اند (یعنی نتایج آن فرمول ها برای مشاهده، با مراحل ساده ی ریاضی، قابل استنتاج اند). چنانچه نظریه ای اشیا یا صفاتی را ورای اشیای قابل مشاهده (مانند اتم ها و الکترون ها، کوارک ها یا کوآزارها) فرض کند بنا به اقتضای ملاک سادگی بایستی تعداد کمی اشیای جدید و تعداد کمی انواع جدید اشیا و تعداد کمی صفت

جدید و تعداد کمی انواع جدید صفت را (که هر چه کمتر باشند بهتر است) مسلم فرض کند. این قاعده که شما نباید بیش از مقدار لازم برای تبیین مشاهدات خود چیز جدیدی فرض کنید، غالباً «استره ی اکام» (۱) نامیده شده است. اما اینکه شما تا چه مقدار آن قاعده را اعمال کنید بستگی به مقداری دارد که از «لازم» می فهمید. البته، درست آن است که اشیای معدودی را فرض کنیم، مشروط به آنکه آنها تبیینی را از تعداد زیادی پدیده فراهم آورند. برخی وقت ها ممکن است غیر دانشمندان چنین تصور کنند که دانشمندان نظریه های نسبتاً غیر ساده ای، پیشنهاد می کنند. نظریه ی نسبیت عام (۲) اینشتاین چندان ساده به نظر نمی رسد اما ادعای او آن بود که این نظریه در میان سایر نظریه هایی که با داده های مشاهده شده سازگارند، ساده ترین نظریه است. نظریه نسبت به حوزه هایی که ملاک ۱ را احراز می کنند، ممکن است چندان ساده نباشد اما مع الوصف ممکن است خیلی ساده تر از بی نهایت نظریه های ممکن باشد که به همان خوبی، ملاک ۱ را احراز می کند. ملاک دومِ مرا نیز باید همچون ملاکی فهمید که مستلزم این شرط تقریباً بدیهی است که قانون یا نظریه نبایستی خود متناقض [ادارای تناقض ذاتی] باشد. قانون یا نظریه بایستی دارای انسجام باشد، (یعنی) هیچگونه تناقض درونی نداشته باشد. قانونی که نامنسجم است، یعنی قانونی که می گوید چیزی هم اینگونه است و هم اینگونه نیست، محال است که درست باشد، هر چند از جهات دیگر خوب نتیجه دهد.

به اختصار باز می گردیم به ملاک ۱. توجه کنید که قوانین و نظریه ها، ملاک ۱ را مانند هر ملاک دیگری، با درجات مختلف احراز می کنند. تعداد ملاک های موجود در هر قانون یا نظریه، برابر با میزان تعداد

1. *Ockam's razor*

2. *General Theory of Relativity*

پدیده هایی است که پیش بینی آنها را توسط ما فراهم می آورند. قانون نظریه ای که بتواند پدیده های بیشتر را تبیین کند، بهتر است. قانون یا نظریه ای پدیده های متنوع تری را بتواند تبیین کند، بهتر است. نظریه ای که بتواند پدیده ها را در حوزه های مختلفی تبیین کند بایستی برتر از نظریه ای به شمار آید که تنها پدیده های یک حوزه را می تواند تبیین کند. یک نظریه به آن میزانی که بتواند پدیده ها را به طور دقیق تبیین کند، بهتر است؛ یعنی آن نظریه ما را به پیش بینی پدیده ای که به روش معینی توصیف شده، هدایت می کند و آنگاه پدیده ای دقیقاً آنچنان که توصیف شده مشاهده شده است. اما اگر آنچه مشاهده شده کاملاً آن چیزی نیست که آن نظریه موجب پیش بینی اش توسط ما گردیده است، آن نظریه غیر دقیق است (برای مثال نظریه ای که بر اساس آن پیش بینی می کنیم که یک سیاره در زاویه ای با طول جغرافیایی فلکی: ۱۰۶ درجه ۱ دقیقه و دو ثانیه، قرار داده ولی آن سیاره در زاویه ای با طول جغرافیایی فلکی: ۱۰۶ درجه ۲ دقیقه و ۱۲ ثانیه، مشاهده شده، نظریه ی مذکور، تقریباً به اندازه ی ۱ دقیقه غیر دقیق است. با وجود این، آن نظریه می تواند دقیق باشد زیرا ممکن است یا مشاهدات اندکی غیر دقیق بوده اند یا عواملی که ما نمی شناسیم بر نتیجه تأثیر گذارده اند، ولی چندان لزومی به مسلم گرفتن چنان خطاهایی وجود ندارد، زیرا استدلال بیشتری بر پذیرش درستی آن نظریه وجود دارد. و سرانجام قانونی که موجب می شود چیزی را که با قطعیت مشاهده شده است پیش بینی کنیم قانونی که موجب می شود چیزی را که تنها با اندکی احتمال مشاهده شده است پیش بینی کنیم، موجه تر است. همه اینها وجوهی از ملاک ۱ اند.

من تا کنون سخنی از قوانین یا نظریه های علمی ای که مشاهدات را پیش بینی می کنند، جز اینکه «آنها

موجب می شوند، ما مشاهدات را پیشبینی

کنیم» نگفته‌ام، به این سبب که سخن گفتن از پیش بینی (در تحلیل ملاک ۱ و ملاک های دیگر) ممکن بود این تلقی را بوجود آورد که مشاهدات تنها در صورتی قرینه بر درستی نظریه فراهم می آورند، که نخست نظریه تدوین شود، سپس دانشمند آنچه را که نظریه موجب پیش بینی آن در آینده توسط ما می شود، بیابد و بدین ترتیب آن چیزی را مشاهده کند که نظریه ما را به پیش بینی آن هدایت می کند. اما تا آنجا که این امر به جانب‌داری مفروض مشاهدات از نظریه مربوط می شود، من نمی توانم آن را مهم تلقی کنم خواه اینکه فی المثل، نخست صد مشاهده صورت گرفته و سپس آن نظریه برای تبیین آن مشاهدات تدوین شود، خواه آن نظریه بر پایه ی پنجاه مشاهده تدوین شده و به طور موفقیت آمیزی پنجاه مشاهده ی دیگر را پیش بینی کند. جانب‌داری مفروض مشاهدات از نظریه مربوط به نسبت منطقی میان مشاهدات و نظریه است و مستقل از زمانی است که مشاهدات صورت گرفته اند. آن کسانی که جز این می اندیشند قائل اند که نظریات را می توان همواره سازگار با مشاهدات تدوین کرد، حال آن که نظریات همواره سبب پیش بینی دقیق نمی شوند؛ و بنابراین پیش بینی دقیق، آزمون عینی تری را از نظریه ی پیشنهاد شده فراهم می آورد. به یقین می توان همواره نظریاتی سازگار با مشاهدات تدوین کرد اما آنچه را که همیشه نمی توان تدوین کرد، نظریه های ساده ای هستند که مشاهدات زیادی را به بار می آورند. نظریه هایی هستند که به طور دقیق پیش بینی می کنند و تنها نظریه هایی هستند که مورد پشتیبانی مشاهدات اند. نظریه ی نیوتن در باب حرکت، نمونه ای را ارائه می کند که بی ربط بودن پشتیبانی مشاهدات را به نظریه، زمانی که مشاهدات صورت گرفته اند، نشان می دهد. این نظریه را افراد زیادی بر اساس قرینه یدسترس پذیر دانشمندان اوایل قرن هیجدهم (مطمئناً به درستی) در حد بالایی محتمل دانسته بودند،

به رغم اینکه هیچ گونه پیش بینی ای را که برای سال های زیادی بتوان آن را مورد آزمون قرار داد، به جز پیش بینی هایی که قبلاً قوانین از پیش شناخته شده پدید آورده بودند، و قوانینی که نظریه ی نیوتن حاکی از تبیین آن بود (مانند قوانین کپلر در باب حرکت سیارات، و قانون سقوط اشیای گاليله) پدید نیاورده بود. احتمال بالای نظریه تیوتن منحصراً ناشی از آن بود که آن نظریه، نظریه ی فرا دامنه ی خیلی ساده ای بود که قوانین گوناگون از آن قابل استنتاج بود .

من این مطلب را کمی تفصیل دادم زیرا بسیار ادعا شده است که خدا باوری و نظریه های کامل تر الهیاتی، پیش بینی هایی را که به آسانی بتوان مورد آزمون قرار داد، فراهم نمی آورند (فی المثل آنها درباره ی زندگی پس از مرگ پیش بینی هایی می کنند که اکنون به آسانی نمی توان آنها را آزمود). بر اساس آنچه من بحث کرده ام و تاریخ علم نشان میدهد چنانچه آن نظریه ها موجب شوند که ما بتوانیم مشاهدات را پیش بینی کنیم خواه آن مشاهدات جدید باشند خواه غیر جدید. آنها کاملاً اثبات شده اند، و من با دلیل ثابت خواهم کرد که خدا باوری نظریه ساده ای است که موجب می شود ما مشاهدات زیاد و غیر جدیدی را پیش بینی کنیم. این نکته مرا وادار ساخته است تا در آینده از نظریه هایی سخن بگویم که مشاهدات را «پیش بینی می کنند» اما بدون داشتن هر گونه اقتضایی در این باره که آیا مشاهدات پیش از مسلم گرفتن آن نظریه ها صورت گیرند یا پس از آنها، در هر حال موجب می شوند که ما مشاهدات را پیش بینی کنیم .

همچنین این چهار ملاک، ملاک هایی هستند که در مقام عمل (۱) برای داوری کردن نسبت به میزان محتمل الصدق بودن یک نظریه به کار می آیند

*1. at work*

و ما را در تبیین درست یک پدیده نیز کمک می کنند. اکنون (تعریف) قوانین مربوط به نظریه های علمی عبارت است قواعد (۱) ساده ای درباره ی در قدرت ها و قابلیت های اشیای جزئی. حرکت همه سیارات در مدارهای بیضوی به دور خورشید دقیقاً عبارت است از این قاعده که هر سیاره دارای قدرت حرکت در مدار بیضی شکل و نیز دارای قابلیت اعمال آن قدرت در زمانی است که خورشید در مرکز آن مدار است. چیزی که دانشمند به واسطه ملاک خود کشف می کند قدرت ها و قابلیت های کنش مواد جزیی است و در مورد این قدرت ها و قابلیت ها ساده ترین تبیینی را جستجو می کند که او را به پیش بینی های موفقیت آمیز قادر سازد.

تبیین درست یک پدیده نه تنها مستلزم نظریه ی علمی صحیح بلکه مستلزم توصیف صحیح شرایط اولیه (یعنی شرایطی که جواهر در آن ها قرار داشتند) نیز خواهد بود. تنها نظریه ی نیوتن نیست که موقعیت کنونی سیاره ی اورانوس (۲) را تبیین می کند، بلکه موقعیت های قبلی خورشید، اورانوس و دیگر سیارات نیز چنین می کنند. ما چگونه از آن موقعیت ها آگاه می شویم؟ پاسخ این است که از طریق مشاهده یا در صورتی که آنها را مشاهده نکرده باشیم فرضیه هایی مبنی بر اینکه آن سیارات در چنین و چنان موقعیت هایی بودند، بهترین تبیین را درباره ی پدیده هایی که ما مشاهده می کنیم فراهم می آورند. و مراد من از «بهترین تبیین» تبیینی است که به بهترین نحو ملاک های چهار گانه ی ما را احراز کند. ما می توانیم برای تبیین موقعیت کنونی اورانوس بر طبق قوانین نیوتن و موقعیت های گذشته ی خورشید و اورانوس و سیارات دیگری که می توانیم مشاهده کنیم، تلاش کنیم. اما اگر همه ی اینها ما را به پیش بینی دقیق مشاهداتمان هدایت نکرد می توانیم فرض کنیم (چنانکه لوریر (۱) در ۱۸۴۶ فرض کرد) که سیاره

1. regularities 2. Uranus

دیگری یعنی نپتون (۲) در پشت اورانوس وجود دارد که ما نمی توانیم آن را مشاهده کنیم و این سیاره است که اورانوس را از مدار خارج می سازد. حال اگر ما قادر نیستیم این سیاره را ببینیم چه دلیلی وجود آن را تأیید می کند؟ یک دلیل قوی آن است که در غیر این صورت باید از نظریه نیوتن دست برداریم یعنی نباید وجود نپتون را فرض کنیم. در این صورت قادر نخواهیم بود، رفتار اورانوس را پیش بینی کنیم. یعنی ساده ترین تبیین از تعداد بسیار زیادی پدیده آن است که نظریه نیوتن درست بوده و نپتون از جمله اجسام فلکی است. چنانچه فرض وجود نپتون پدیده هایی را تبیین کند که بدون این فرض تبیین پذیر نباشند، اینها دلیل دیگری بر اثبات وجود نپتون فراهم خواهد ساخت. در آنجا که اشیای مشاهده ناپذیر را فرض می کنیم باید اشیاء و نظریه ی علمی ای را (درباره ی قدرت ها و قابلیت های کنش اشیاء) فرض کنیم که در مجموع ملاک های چهار گانه ی ما را به بهترین وجه احراز کند. همانطور که پیش تر تذکر داده ام یک جنبه ی سادگی اهر نظریه [آن است که اشیای کمی را فرض کند. اگر فرض یک سیاره ی مشاهده ناپذیر کافی باشد تا ما را به پیش بینی مشاهداتی که می یابیم رهنمون سازد، نباید دو سیاره ی مشاهده ناپذیر فرض کنیم.

ملاک های مقام داوری در مورد ارزش تبیین های ناظر به شخص نیز همان چهار ملاک اند. ما در تبیین پدیده هایی که معلول انسان ها هستند، بایستی فرضیه ای را جستجو کنیم که ما را به پیش بینی پدیده هایی سوق دهد که بدون آن، آن پیش بینی ها فراهم نمی آید؛ فرضیه ای که سادگی آن به اندازه ی امکانش بوده و با شناخت زمینه ای سازگارا باشد. [مثلاً اگر] قطعاتی از یک فلز را بیابیم که به همه ی آنها طرح واحدی از سر انسان وجود

دارد در این صورت یک تبیین محتمل آن است که همه ی آنها توسط شخصی ایجاد شده اند که (به در دست گرفتن یک اسکنه) قدرت های جسمانی و انسانی طبیعی را به قصد ایجاد یک سکه، اعمال کرده و بر این باور بوده است که قطعه ای از یک فلز با چنان ویژگی هایی سکه است. تبیین های رقیب زیادی که آن پدیده ها را پیش بینی کنند وجود دارد. می توانیم [این تبیین را] پیشنهاد کنیم که هر یک از ویژگی های موجود بر آن قطعات فلزی را اشخاص مختلف و در دوره های تاریخی مختلف و به هدف های مختلف و با باورهای مختلف پدید آورده اند و اینکه همه ی سکه ها شکل واحدی دارند نتیجه یک تصادف است. در حالی که این فرضیه دوم، ملاک نخست (یعنی ملاک پیش بینی کردن مشاهدات) را به خوبی فرضیه نخست، احراز می کند روشن است که ملاک سادگی را نسبت به آن، خیلی کمتر احراز می کند (زیرا به جای یک شخص یک هدف و یک مجموعه از باورها، اشخاص، اهداف و باورهای زیادی را فرض می کند). در ارزیابی چنین فرضیه هایی شناخت زمینه ای نیز سهیم است. (فی المثل شناخت درباره ی اینکه اشخاص دیگر چگونه کی و کجا سکه ها را می سازند .)

ما تصویری از آن مقدار پدیده ها را که معلول تعداد کمی از انسان ها هستند، در ارزیابی رشته ی وسیع تری از پدیده ها بر حسب علیت انسان ها در مورد آنها، افزایش می دهیم، با فرض اینکه آن تعداد کم انسان ها دارای همان میزان قدرت های ثابت و اهداف و باورهایی – که به روشهای منظم مثلاً در واکنش به محرک های حسی مختلف تغییر می کنند – باشند که ما داریم. اگر ما بتوانیم دو معلول ناشی از یک انسان را بر حسب هدف واحدی تبیین کنیم، برای تبیین معلول دوم به هدف کاملاً جدیدی استناد نمی کنیم. اگر ما بتوانیم پدیده ای را به نحوی تبیین کنیم که توسط یک

انسان به موجب آنکه دارای قدرت هایی از همان نوع است که انسان های دیگر دارند، ایجاد شده است قدرت جدیدی را فرض نکرده ایم (یعنی ما فرض نکرده ایم که یک انسان برای خم کردن قاشق ها از فاصله ی دور، دارای قدرتی بنیادین است، مشروط بر آنکه ما بتوانیم پدیده ی خمیدگی قاشق ها را توسط انسان دیگری که آنها را با دستان خود خم می کند، تبیین کنیم.) و موارد دیگری از این قبیل .

دقیقاً همان طور که برای تبیین پدیده ها ممکن است فرض سیاره ها و اتم های مشاهده ناپذیر لازم باشد، ممکن است لازم باشد که ما موجودات غیر جسمانی را در صورتی که چنین تبیینی از پدیده ها، ملاک های چهارگانه را بهتر احراز کند، فرض کنیم. چنانچه اشیای درون اتاق من شروع به پرواز در اطراف آن کنند و به صورت کلمات در آیند، بهترین تبیین ممکن است بر حسب فعل جن شرووری باشد که دارای قدرت های بنیادینی غیر از قدرت ها و اهداف و باورهای طبیعت انسانی باشد (به عنوان مثال در قلمرو خاصی دارای قدرت هایی بنیادین بر اشیا باشد). همچنین ممکن است همیشه روشن نباشد که چه زمانی یک جسم، جسم یک موجود جاندار است و از این روی ممکن است همیشه روشن نباشد که چه زمانی حرکت برخی اعضای آن به طور ارادی ایجاد شده است. تصور کنید که ما به سیاره دور دستی سفر کنیم و در آنجا اشیای متحرکی را بباییم که دارای زائده هایی هستند. آیا این اجسام متعلق به موجودات جانداراند، یا صرفاً به اشیای غیر جاندار؟ پاسخ ما بستگی خواهد داشت به اینکه آیا می توانیم حرکات بسیار زیاد و نیز زائده های زیاد آنها را با این فرض تبیین کنیم که آنها موجوداتی با قدرت های بنیادین (برای مهار زائده هایشان، که ثابت اند) و دارای اهداف و باورهایی (که به روشی منظم بدست می آیند) هستند یا نه .

## 74

ملاک های چهار گانه برای تعیین اینکه کدام یک از ادعاهای فراوان ما در مورد جهان بیرون از مشاهده ی ما بیشترین احتمال صدق را دارد، به کار می آیند. در همه ی حوزه ها ساده ترین فرضیه ای را جستجو می کنیم که ما را به پیش بینی پدیده هایی که می یابیم سوق دهد (و چنانچه شناخت زمینه ای وجود داشته باشد سعی می کنیم آن را بدست آوریم، شناختی که به بهترین وجه با فرضیه سازگار باشد).

## 75

## 3

سادگی نظریه وجود خدا

تبیین نهایی (۱)

علیت ناظر به اشیای بی جان و علیت ناظر به شخص بر یکدیگر اثر متقابل دارند. گاهی یکی از آنها وجود و عملکرد عوامل دخیل در دیگری را تبیین می کند. دانش فیزیک تبیین می کند که چرا زمانی که یک توپ از روی برجی با ۶۴ پا ارتفاع از سطح زمین رها می شود، دو ثانیه طول می کشد تا به زمین برسد. اما در مورد اینکه اصلاً چرا توپ رها شد، ممکن است نیازمند تبیین مبتنی بر موجود زنده باشیم. علت آن ممکن است آن باشد که گالیله به منظور آزمایش قانون پیشنهادی اش در باب جاذبه زمین، توپ را به سمت زمین رها کرد. برعکس روشن است که قدرت ها، باورها و اهداف انسانی به طور علّی، متأثر از عوامل غیر

### 1. Ultimate Explanation

جاندارند. باورهای من ممکن است معلول رسیدن پرتوهای نور به چشم هایم و رسیدن امواج صدا به گوش هایم باشد. فرایند تولید باور (۱) متضمن این نکته نیست که پرتوهای نور دارای این غایت اند که باورهای مرا پدید آورند: این فرآیند، دست کم تا اندازه ای، بر حسب قدرت ها و قابلیت های اشیای غیر جاندار، تحلیل پذیر است. به همین نحو آن دسته از قدرت های پایه ی من که مربوط به حرکت جسمانی اند دست کم تا اندازه ای معلول حالت های (۲) اعصاب و مغز من اند. من هرگاه اراده کنم، می توانم دست خود را تنها به این شرط حرکت دهم که مغز، اعصاب و عضلاتم و اعضای دیگری از این قبیل، در حالات خاصی باشند. بودن آن اندام ها در حالت بایسته تو لازم جزئی از علت این امر است که من دارای قدرت حرکت دادن دست خود هستم. این شیوه که من به طور ارادی دستم را حرکت می دهم از طریق پدید آوردن (غیر ارادی) حالتی مغزی که به نوبه ی خود حرکت دست مرا پدید می آورد محقق می شود. اهداف من نیز تحت تأثیر امیال من شکل می گیرند. و این امیال ریشه در حالتی از جسم من دارند (برای مثال، میل من به غذا خوردن متأثر از خالی بودن معده ی من است). دیدگاه من در مورد اهداف همچنان که کمی پیش تر بیان کردم، آن است که چنین تأثیراتی صرفاً جزئی و ناچیزاند. انسان توان ایستادگی در برابر چنین تأثیراتی را دارد. علیت غیر جاندار و علیت ناظر به شخص بر یکدیگر اثر متقابل دارند. عوامل غیر جاندار کمک می کنند تا گزینش های ما شکل بگیرد؛ گزینش های ما کمک می کنند تا جهان غیر جاندار شکل بگیرد.

جستجوی تبیین توسط انسان لزوماً و به درستی جستجویی است برای تبیین نهایی هر چیز مشاهده پذیر

(یعنی جستجوی چیز یا چیزهایی)

1. belief – proudution

2. state

که وجود و صفات هر چیز دیگری به آن یا به آنها وابسته است). اینگونه نیست که همه چیز تبیین داشته باشد. می توانیم شیء «الف» را به وسیله ی شیء «ب» و شیء «ب» را به وسیله ی شیء «ج» تبیین کنیم، اما در نهایت یک شیء یا اشیایی با صفات فلان و بهمان وجود خواهند داشت که همه اشیای دیگر به آنها وابسته اند. ما باید شیئی را به عنوان شیء نهایی بپذیریم. موضوعی که از لحاظ متافیزیکی مهم است آن است که آن شیء نهایی چیست. به نظر می رسد که ما به سه تبیین نهایی ممکن دسترسی داریم. یک تبیین، تبیین ماتریالیسم (۱) یا دیدگاه ماده گرایی است. مراد من از ماتریالیسم دیدگاهی است که بر اساس آن وجود و عملکرد همه عوامل دخیل در تبیین انسانی، دارای تبیین کامل و ناظر به اشیای غیر جاندار است. این دیدگاه که انسان ها ، باورها و اهداف آن و چیزهای دیگری از این قبیل صرفاً اشیای مادی و حالت های مادی آن اشیا هستند، دیدگاهی نهایی نیست (و به نظر من، بالبداهه غلط است). دیدگاه مذکور بالبداهه نادرست به نظر می نماید (زیرا مثلاً هدف کسی که می خواهد جهان را تسخیر کند با پدیده ی تحریک مغز توسط یک عصب یکی نیستند). چنانچه فهرستی از پدیده های جهان را تهیه کنیم که تنها شامل تبیین های ناظر به اشیای غیر جاندار باشد فهرست کاملی نخواهد بود. [فرض کنید] موجودی مریخی (۲) همه چیز را در مورد مغز من کشف کرده است، اما با وجود این می خواهد بداند که آیا من اهدافی دارم یا تنها یک آدمی آهنی (۳) بی جان هستم. (در فصل ۵ راجع به این نکته بیشتر سخن خواهم گفت). مراد من از ماتریالیسم در اینجا آن دیدگاهی است که وجود انسانی و وجود ذهنی را هر چند متمایز از ماده باشند، به طور تام و تمام معلول

1. materialism

2. Martian

3. robot

دیدگاهی که قائل است وجود انسان ها و اینکه دارای قدرت ها، اهداف و باورهایی هستند، دارای تبیینی است که به طور کامل ناظر به اشیای غیر جاندار است. (یعنی تبیینی که به طور کامل بر حسب قدرت ها و قابلیت های اشیایی مادی مانند سلول های عصبی باشد).

یک نظریه ی بدیل ماتریالیسم نظریه ای است مرکب (۱) یعنی نظریه ای که بر اساس آن از یک سو وجود و عملکرد عوامل نهفته در تبیین ناظر به شخص را نمی توانیم به طور کامل در شرایط بی جان تبیین کنیم و از سوی دیگر وجود و عملکرد عوامل نهفته در تبیین ناظر به اشیای بی جان را نمی توانیم کاملاً در شرایط مربوط به شخص تبیین کنیم. این نظریه را دردگاه انسان گرا (۲) می نامیم.

سومین تبیین ممکن آن است که وجود و عملکرد عوامل نهفته در تبیین ناظر به اشیای بی جان خود بر حسب تبیین ناظر به شخص تبیین شوند مشروط بر آنکه شخص نه تنها شامل افراد بشری بلکه شامل موجودی شخصی از نوع کاملاً متفاوت با انسان یعنی خداوند بشود. این مدعای دیدگاه خدا گراست یعنی دیدگاهی که بنا به آن خدایی وجود دارد. آنچنان که در فصل ۱ دیدیم، بر طبق این دیدگاه خداوند اشیای مادی جهان ما را با قدرت ها و قابلیت های آنها برای کنش، آن به آن در قید وجود نگه می دارد. خداوند بر جهان اثر می گذارد، چنانکه ما بر جسم خود اثر می گذاریم، اما او برخلاف ما برای آنکه قدرتش اثر کند به هیچ جسمی وابسته نیست. و لذا در عین حال که انبساط فلز بر اثر گرم شدن دارد، مطلب درستی است، وجود فلز بدان سبب است که خداوند آن را، موجود نگه می دارد و اینکه قدرت انبساط و قابلیت اعمال آن قدرت را به

1. mixed

2. humanism

هنگام گرم شدن دارد به موجب آن است که خداوند، یعنی یک شخص، در پرتو قدرت های بنیادین اش قدرت و قابلیت را به طور همزمان در آن فلز نگه می دارد. بنابراین خداوند قوانین طبیعت را، جاری و فعال نگه می دارد؛ و خداوند در این فعل خود که اشیای مادی جهان ما را در قید وجود نگه می دارد، قانون بقای ماده را جاری و فعال نگه می دارد. بر فرض آنکه جهان آغازی داشته باشد در آن صورت خداوند اشیای مادی اولیه را آفریده است. همچنین بنا به تلقی خدا شناسی توحیدی خداوند علت وجود اشخاص انسانی است و به آنان، آن به آن وجود می بخشد؛ و او علت آن است که انسان ها هم دارای قدرت ها و اعتقاداتی باشند و هم آنها را در خود نگه دارند. خداوند، این امر را تا حدی از راه هایی مانند نگهداری قدرت تولید افراد انسانی در ژن ها و نیروهایی برای نگهداری قدرت و اعتقادات انسانی در مولکول های مغزی، انجام می دهد. همچنین خداوند به انسان ها این امکان را می دهد تا اهدافی را که در نظر می گیرند، شکل بدهند. اما او آنها را مجبور به برگزیدن این یا آن طریق به جای طریق دیگر نمی کند.

این سه تبیین رقیب که برای تبیین نهایی همه پدیده های مشاهده پذیر فراهم آمده اند، بایستی با ملاک های پیشنهادی من که آنها را در فصل دوم تحلیل کردم ارزیابی شوند. اما هنگامی که ما را حال بررسی تبیین هایی راجع به همه ی پدیده های مشاهده پذیر هستیم، همچنان که در فصل دوم دیدیم، روشن است که ملاک ۳ را کنار می گذاریم. (زیرا) هنگامی که شما در تلاشید تا همه اشیای مشاهده پذیر را تبیین کنید، هیچ زمینه ی نزدیکی که از آن شناختی داشته باشید وجود ندارد تا لازم آید که نظریه شما با آن سازگار باشد. از این روی، اعمال ملاک های چهارگانه منحصر در سه ملاک دیگر می شود. در باب تبیین نهایی، آن نظریه ای نزدیک ترین نظریه

به صدق است که به هنگامی که پیش بینی دیگری برای یافتن پدیده های مشاهده پذیر نداریم، ساده ترین نظریه ای است که آن پدیده ها را پیش بینی می کند. تزورای (۱) این کتاب آن است که خداشناسی توحیدی به مراتب [نسبت به دیدگاه های رقیب] ساده ترین تبیین را از همه پدیده ها فراهم می آورد. من از روی دلیل بحث خواهم کرد که ماتریالیسم فرضیه ی ساده ای نیست، و همواره نامحتمل ترین نظریه برای تبیین طیفی از پدیده های موجود است. دیدگاه انسان گرا [اُمانیزم] فرضیه ای است که نسبت به ماتریالیزم حتی از سادگی کمتری برخوردار است.

همچنان که در جای خود به طور کامل تری خواهیم دید، پیچیدگی زیاد ماتریالیسم از این امر ناشی می شود که دیدگاه مذکور چنین مبنایی دارد: تبیین نهایی آن دسته از اشیا که به گونه ای رفتار می کنند که اکنون می بینیم، از قدرت ها و قابلیت های اشیای مادی بسیار زیادی (احتمالاً بی نهایت) فراهم آمده است. هر یک از این اشیای مادی از اتم هایی ساخته شده اند و اتم ها از ذرات بنیادینی (۲) مانند الکترون ها و پروتون ها ساخته شده اند؛ و اینها به نوبه خود از کوآرک ها ساخته شده اند و اکنون برای همه ی ما معلوم است که کوآرک ها از کوآرک های فرعی (۳) ساخته شده اند. این اشیای مادی تعلق به انواعی دارند که قدرت ها و قابلیت های دقیقاً همانندی با یکدیگر دارند. همچنان که ما توجه کرده ایم، تمامی قطعات فلز مس، دارای قدرت های همانندی برای انبساط یا ذوب شدن یا رسانا بودن نسبت به جریان برق و دارای قابلیت های یکسانی برای اعمال این قدرت ها در شرایط همانند و یکسانی می باشند. تبیین نهایی وقوع هر پدیده را بایستی در قدرت ها و قابلیت های اشیای جزئی که در آن پدیده نهفته است،

1. thesis

2. fundamental

3. sub – quark

بیابیم . تبیین نهایی سنگی که در مدت دو ثانیه به زمین سقوط می کند در قدرت های و قابلیت های آن سنگ و زمین قرار دارد (چنانکه قوانین نیوتن یا هر قانونی که قوانین نیوتن را تبیین کند این امر را به صورت قاعده تدوین کردند). و تبیین نهایی انبساط قطعه ی مسی که در معرض گرما قرار می گیرد، در قدرت ها و قابلیت های این قطعه مس قرار دارد. مطابق دیدگاه ماتریالیسم، تبیین نهایی، در مواضع متفاوت بسیار زیادی متوقف می شود و (نیز مطابق دیدگاه ماتریالیسم به طور تصادفی) بسیاری از اشیاء دقیقاً دارای قدرت ها و قابلیت های همانندی با یکدیگر می باشند.

اکنون هر گونه تبیین ناظر به اشیای بی جان و هرگونه تبیین نهایی ای از اشیا بایستی تبیین دوام قدرت ها و قابلیت های اشیا را در برداشته باشد. آنچه در آغاز رخ داد، صرفاً به سبب الکترون ها و ذرات فلز مس و همه اشیا مادی دیگری است که در قرن بیستم همان قدرت ها و قابلیت هایی را دارند که در قرن نوزدهم داشتند و این است که اشیا چنان اند که اکنون هستند. قدرت های کنونی اشیا ممکن است معلول علت سابق باشند اما (بنابر فرضیه ی ماتریالیسم) دوام کنونی وجود آنها [خود] حقیقتی نهایی و اجتناب ناپذیر (۱) است . [بنا به این فرضیه] والدین من ممکن است سبب به وجود آمدن من باشند، اما دوام وجود من ربطی به فعل سابق آنها ندارد؛ دوام وجود من به موجب خودم است. بنابراین پیچیدگی ماتریالیسم را از این طریق نمی توانیم توجیه کنیم که جهان از رخداد شگفتی (۲) در گذشته به وجود آمده است. ماتریالیسم در این مبنایش که اکنون اشیای مجزای بی شماری (به طور تصادفی با قدرت های دقیقاً همانند یکدیگر) علل تامه ی چیزها هستند، فرضیه خیلی پیچیده ای خواهد بود. و البته اومانیزم حتی فرضیه پیچیده تری است، زیرا مبنایش آن است

1. ultimate brute fact

2. singularity

که نه تنها به اشیای مادی مجزای بی شماری منتهی می شود، بلکه به انسان های بسیار زیادی و قدرت ها و اهداف آنان نیز منتهی می شود، که اینها همه (تا آنجا که به وجود کنونی آنها مربوط است) صرفاً حقیقت هایی اجتناب ناپذیرند.

من استدلال خواهم کرد که خدا شناسی توحیدی می تواند خیلی بهتر از نظریه های رقیب همه پدیده ها را [تبیین کند. در این فصل دلیل خواهم آورد که خداشناسی توحیدی فرضیه خیلی ساده ای است (ساده ترین فرضیه ای که برای تبیین نهایی می تواند وجود داشته باشد). و در فصل بعدی نشان خواهم داد که خداشناسی توحیدی چگونه موجب می شود که چیزهایی را که می یابیم پیش بینی کنیم (حال آنکه، در غیر این صورت یافتن آنها را پیش بینی نمی کردیم)

#### سادگی [نظریه] خداشناسی توحیدی

خداشناسی توحیدی بر آن است [جز خدا] همه ی موجودات دیگر [ماسوی الله] در اصل وجود و دوام آن تنها معلول یک جوهر (یعنی) خداونداند و مدعی است که علت همه ی صفاتی که جواهر دارند آن است که خداوند سبب می شود یا امکان می دهد که آنها به وجود آیند. مبنا قرار دادن علت های معدود، شاخصه یک تبیین ساده است. از این حیث تبیینی ساده تر از آن تبیینی که تنها یک علت را مبنا قرار دهد ممکن نیست. خداشناسی توحیدی ساده تر از چند خداپرستی (۱) [شرک] است. و خداشناسی توحیدی برای علت یگانه اش که یک شخص است، بی نهایت مرتبه از آن صفاتی که برای اشخاص ضروری اند را مسلم می داند، یعنی خداوند قدرت بی نهایت دارد (هر چیزی که انجام آن منطقاً ممکن

#### 1. Polytheism

## 83

است را خداوند می تواند انجام دهد)، علم بی نهایت دارد (خداوند هر چه را که علم به آن منطقاً ممکن است می داند) و خداوند آزادی و اختیار بی نهایت دارد (هیچ علت بیرونی ای که سبب شکل گیری اهداف خداوند شود، وجود ندارد: خداوند صرفاً تا آنجا که دلیلی را برای انجام فعلی می بیند آن را انجام می دهد)

|                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |                                  |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                       |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>ثانیه ) که مشاهدات را در آن حدی از دقت که می توانستند بسنجند به طور کاملاً برابر [با مبنای نخست] پیش بینی می کرد. تنها زمانی که اینشتاین در نظریه نسبیت عام خود الکترومغناطیسم را به همان خوبی جاذبه مورد توجه و بررسی قرار داد، دانشمندان آن نظریه را به عنوان ساده ترین نظریه ای که رشته ی وسیعی از داده ها و اطلاعات را پوشش می دهد، پذیرفتند، داده هایی که دانشمندان آنها را به عنوان نتیجه نظریه ای پذیرفتند که بر اساس آن نیروی جاذبه با سرعت بی نهایت حرکت می کند. به همین نحو مردم در قرون وسطی پذیرفتند که نور با سرعت بی نهایت حرکت می کند، به جای آنکه سرعت خیلی زیاد اما محدود [با نظر نخست] آن را بپذیرند که به طور برابر</p> | <p>2,000,000,000<br/>کیلومتر</p> | <p>این فرضیه که بنا به آن، شخصی به طور بی نهایت قدرتمند، عالم و مختار وجود دارد، به مثابه ی این فرضیه است که شخصی بدون هیچ محدودیت (با قطع نظر از محدودیت های منطقی) در قدرت و علم اختیار وجود دارد. دانشمندان همواره مبنا قرار دادن یک کمیت بی نهایت را ساده تر از همان کمیت با مرتبه ی محدود [اما] خیلی بزرگ دانسته اند و همیشه فرض نخست را، چنانچه مشاهدات را به طور کاملاً برابر [با فرض دوم] پیش بینی کند، مبنا قرار داده اند. مبنای نظریه نیوتن در باب جاذبه آن بود که سرعت نیروی جاذبه بی نهایت است، به جای این که سرعت محدود [اما] خیلی زیادی را مبنا قرار دهد (مثلاً ۳۲۵</p> |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

## 84

سازگار با مشاهدات بود. تنها زمانی که «رومر» (۱) در قرن هفدهم مشاهداتی را صورت داد که با نظریه مبتنی بر سرعت بی نهایت نور ناسازگار بودند، این نظریه پذیرفته شد که سرعت نور محدود است.

|                                                                                                         |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                      |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>2) دارند، در صورتی که هر دو فرضیه به طور برابر، با همه ی مواردی که قابل مشاهده بود سازگار بودند.</p> | <p>صفر و بی نهایت متضادند. با این فرض که نور با این فرض که نور با سرعت بی نهایت حرکت می کند، بایستی مسلّم بگیریم که نور برای پیمودن فاصله های متناهی هیچ وقتی نمی گیرد. دانشمندان شبیه به ترجیحشان در مورد بی نهایت، ترجیحی را در مورد این نظریه ثابت کرده اند: میزان صفر از یک کمیت بر میزان خیلی کمی از همان کمیت که به طور برابر با مشاهدات سازگاراند، ارجح است. برای مثال، دانشمندان این فرضیه را که فتون ها (ذرات نور) جرم ساکن صفر (جرم صفر [یک جسم] به هنگام سکون) دارند بر این فرضیه ترجیح داده اند که آنها جرم بسیار بسیار کوچکی (یعنی <math>10^{-10} \times 62</math>)</p> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

همچنانکه ما دیده ایم، اشخاص، موجوداتی دارای قدرت (ارادی)، هدف و اعتقاد هستند. اگر قرار است که فعلی یک شخص، وجود و طرز عمل جهان را تبیین کند، ضرورت خواهد داشت که او شخص بسیار قدرتمندی باشد. فرضیه ی ساده تر آن است که به جای بناگذاری بر قدرت بسیار او، قدرتش را نامتناهی فرض کنیم. چنانچه قائل شویم که او به حد کافی قدرتمند هست که جهانی را با فلان و بهمان مقدار جرم پدید آورد جای این پرسش خواهد بود که چرا قدرتش به جای آن حد، حد دیگری نداشت. اینکه قدرت خداوند نامتناهی است، طبعاً با این رأی سازگار است که هیچ گونه تأثیری علی از بیرون [ذات خداوند] وجود ندارد تا بر چگونگی اعمال قدرتش تأثیر بگذارد و بنابراین ساده ترین اعتقاد آن است

### 1. Romer

## 85

که اختیارات خداوند را نیز نامتناهی بدانیم. شما برای قدرت خود به طور کار آمد، بایستی پیامدهای افعال خود را بدانید. بنابراین، این مدعا که خداوند به طور بی نهایت قادر و مختار است با این مدعا که او به طور بی نهایت عالم است، سازگار است. چنانچه قرار باشد که ما پدیده های متنوع توصیف شده در فصول بعدی را از

طریق فعل هدفمند خداوند، تبیین کنیم، بایستی بنا را بر این بگذاریم که خداوند پیامدهای افعالش را در مقیاس وسیعی می فهمد. ساده ترین تلقی آن است که فهم او را از اشیاء نامحدود بدانیم. از این روی اگر قرار است که ما جهان را بر طبق تبیین ناظر به شخص تبیین کنیم، [در این صورت باید توجه داشته باشیم که] اصولی را که ما در علم، تاریخ و سایر پژوهش های انسانی، که به علل می پردازند، به کار می بریم حاکی از آن اند که ما بایستی وجود شخصی دارای قدرت، علم و اختیار نامحدود را مسلم بدانیم.

این تلقی خداوند سرمدی است تلقی ساده تری [از تلقی دیگر] است. اگر فرض کنیم که خداوند تنها در لحظه ی معینی از زمان گذشته به وجود آمده است، در این صورت دوره ای پیش تر از زمان به وجود آمده خدا [وجود داشته است که آنچه در آن دوره اتفاق می افتاده ربطی به خداوند نداشته است. نیروهای دیگری در کار بوده اند و به وجود آمدن یا هرگز به وجود نیامدن خداوند به آنها بستگی داشته است. لذا فرضیه ی ما برای تبیین چگونگی جهان به خاطر مبنا قرار دادن نیروهای دیگر و نیز به سبب محدودیتی که برای قدرت الهی فرض کرده، ضرورتاً پیچیده تر شده است. و اگر فرض می کردیم که خداوند می تواند در آینده به وجود خود خاتمه دهد، [باز هم] فرضیه ی ما پیچیده تر می شود.

به نظر من این تلقی که خداوند نه تنها به طور سرمدی، قدرت، علم و اختیار بی نهایت دارد بلکه ضرورتاً اینگونه است، تلقی ساده ای است.

اگر ما قتل شویم که بی نهایت قادر بودن، عالم بودن و مختار بودن خداوند، صرفاً یک تصادف است، روا دانسته ایم که خداوند اگر می خواست، می توانست [از خدایی] استعفا دهد. [و در این صورت] او می توانست خود را به موجودی با قدرت محدود مبدل کند. او حتی می توانست مرتکب خودکشی شود. و آنگاه در مقابل

راه برای رقیب باز می شد که بی نهایت قدرتمند گردد. اما در آن صورت، تصدی و اداره جهان توسط خدای ما، امری تصادفی بود (زیرا) خدای دیگر می توانست متصدی جهان باشد (شاید با قدرت های محدودتری) و با وجود این ممکن است این اتفاق افتاده باشد. اما همه ی این نکات ارزش این حقیقت بنیادین و اجتناب ناپذیر (۱) را که خدای ما منشأ همه ی هستی است بسیار پائین می آورند. و [در آن صورت] لازم بود این مطلب تبیین شود که خداوند چرا قبلاً قدرتش را محدود نکرده یا مرتکب خودکشی نشده است. و عوامل علی دیگر، عملاً تعیین می کردند که تحت چه شرایطی رقیب می توانست قادر مطلق شود. (اما) چنانچه تلقی ما از خداوند آن باشد که او ضرورتاً قادر مطلق، عالم مطلق، مختار علی الاطلاق و سرمدی است، دیگر هیچ کدام از آن موارد نیازی به تبیین نخواهد داشت.

سببیتی (۲) که در اینجا هست دقیقاً همانند سببیتی است که در فیزیک وجود دارد؛ [دانشمندان] فیزیک راجع به ذرات بنیادین اینگونه فکر می کنند که آنها تنها در صورتی که نیروهای خود را نگاه دارند، هستند. نیروهایی که آنها دارند، بخشی از آن چیزی است که آنها را به چیزهایی که هستند، تبدیل می کند. یک الکترون تنها در صورتی الکترون است که همه الکترون های دیگر را با سرعت ثابتی دفع کند. در باطن و حاق یک تبیین [این مطلب نهفته است که] اشیا تا حدی به سبب نیروهایشان همان

1. *foundational brute fact*

2. *motivation*

یک شخص در صورتی که هیچ مقداری از قدرت علم و اختیار را نداشت، نمی توانست شخص باشد. فرض تناهی این صفات سادگی کمتری از فرض عدم تناهی آنها دارد. و نسبت به مرتبه ی نامتناهی این صفات که آن ها را به یکدیگر و به سرمدیت پیوند می دهد، باید ساده ترین نوع شخص را که ممکن بود مسلم می گرفتیم و همچنان که در فصل ۱ دیدیم ، سایر صفات ضروری [واجب] خداوند، از سه صفت قدرت مطلق ، علم مطلق و اختیار مطلق نتیجه می شوند. بدین ترتیب، خداشناسی توحیدی ساده ترین نوع تبیین ناظر به شخص را در باب جهانی که ممکن بود وجود پیدا کند ارائه می کند. خداوند به دلایلی یا از میان دلائلی اراده می کند و جهان را پدید می آورد زیرا پدید آوردن جهان یکی از افعالی خیر کثیری است که او بر انجام آن قادر است.

خدای قادر مطلق، هر چیزی را می تواند پدید بیاورد و بنابراین نشان دادن این امر که ما، بر فرض وجود خداوند، باید مشاهداتمان را پیش بینی کنیم، منوط به نشان دادن این امر خواهد بود که مشاهدات ما تعلق به جهانی دارند که خدا به موجب خیر مطلق بودنش دلیلی بر ایجاد آن دارد. خیر مطلق بودن و قادر مطلق بودن و قادر مطلق بودن خداوند تضمین نمی کند که او جهان را (حتماً) پدید خواهد آورد، بلکه آن را کاملاً محتمل می سازد. [در فصل بعد] من این نکته را نسبت به طیفی از پدیده های اطرافمان نشان خواهم داد، در حالی که همزمان پیچیدگی زیاد هر گونه تبیین ماتریالیستی را در مورد دسته ای از این پدیده ها و ناتوانی کلی ماتریالیسم را در تبیین سایر پدیده ها (نیز) نشان خواهم داد.

89

4

وجود خداوند جهان و نظم آن را چگونه تبیین می کند.

88

## جهان هستی و قوانین طبیعی آن

جهان مادی که شامل اجزای بی شمار مادی با مقادیر مختلف است، وجود دارد. زمین ما یکی از سیاراتی است که به دور خورشید می چرخد و خورشید ستاره ای کوچک و کره ی بزرگ آتش و تابندگی است. خورشید یکی از میلیون ها میلیون ستاره در کهکشان (یعنی مجموعه ستارگان) ما که کهکشان راه شیری (۱) است، می باشد. کهکشان ما به خوشه ای منطقه ای از کهکشان ها تعلق دارد. و اختر شناسان هزاران خوشه منطقه ای را از میان میلیون ها خوشه ی موجود می توانند مشاهده کنند. اگر چه جهان هستی دارای «نبوه های» (۲) منطقه ای فراوانی است، تا حد بسیار زیادی از یک دستی و همانندی برخوردار است. ستاره ها و سیاره ها دارای اندازه های متفاوت اند و سیاراتی مانند سیاره ی ما از جنبه های مختلف با همه ستاره ها متفاوت اند (مانند ریگ های ساحل دریا که در شکل و اندازه با یکدیگر متفاوت اند)

1. Milky way

2. clumping

این که چیزی وجود داشته باشد خلاف اصل (۱) است. یقیناً ساده ترین حالت امور و اشیا عدم آنهاست:

عدم جهان هستی، عدم خداوند، عدم [مطلق]، اما چیزی وجود دارد. و چیزهای زیادی وجود دارند. شاید

شانس بتواند یک الکترون را قی کند. اما این همه ذرات فراوان! هیچ تبیینی [بر اساس شانس] نخواهند داشت. ولی همچنان که دیده ایم، مقتضای همه پیشرفت ها در علم (۲) و سایر پژوهش های عقلی آن است که کمترین حقائق اجتناب ناپذیر (۳) را مبنا قرار دهیم. چنانچه ما بتوانیم بخش های زیادی از جهان هستی را با مبنا قرار دادن موجود واحد بسیطی (۴) تبیین کنیم، حتی اگر نتوانیم راهی برای تبیین وجود آن موجود بسیط بیابیم، باید چنان موجودی را مبنا قرار دهیم.

مع الوصف، نه تنها چیزهای بسیار فراوانی وجود دارند، بلکه همه ی آنها به شیوه ی دقیقاً یکسانی رفتار می کنند. قوانین طبیعت، که حاکم بر دورترین کهکشان هایی هستند که ما با تلسکوپ هایمان می توانیم مشاهده کنیم، با قوانین حاکم بر زمین یکی هستند و قوانین حاکم بر پدیده هایی که به لحاظ زمانی اولین پدیده هایی هستند که می توانیم به آنها پی ببریم، با قوانین حاکم بر پدیده های امروزی یکی هستند. یا آنچنان که من ترجیح می دهم، اشیاء هر قدر که زماناً و مکاناً از ما دور باشند دارای قدرت ها و قابلیت هایی (برای اعمال آن قدرت ها) هستند که با قدرت ها و

1. extraordinary

2. science

3. brute fact

4. Simple

قابلیت های الکترون ها و پروتون های تشکیل دهنده ی جسم ما یکسان اند. [حال] اگر فرض کنیم که این امر هیچ علتی ندارد، چنین امری استثنایی ترین تصادف (۱) خواهد بود (و پذیرفتن آن از سوی شخص

خردمند، امری بسیار نادر خواهد بود). اما علم نمی تواند تبیین کند که چرا همه ی اشیاء از نیروها و قابلیت های یکسانی برخوردارند. علم می تواند تبیین کند که شیء در پرتو قدرت گسترده تر خود فلان قدرت را دارد (مثلاً قانونی از طبیعت که در یک حوزه ی خاص عمل می کند در پرتو عمل قانون عام تری از طبیعت عمل می کند). اما مطمئناً علم نمی تواند تبیین کند که چرا همه ی اشیاء عام ترین قدرت ها را دارند. فرض کنید که قوانین سه گانه نیوتن در باب حرکت و قانون جاذبه عمومی او، قوانین بنیادین طبیعت اند. در این صورت مفاد این فرض آن خواهد بود که هر اتم، هر الکترون و هر چیز دیگری از این قبیل سایر اشیاء را در جهان دقیقاً با نیروی جاذبه یکسانی جذب می کند (یعنی نیروی جاذبه ای که نسبت به مربع فاصله آنها از یکدیگر متغیر است). در حال حاضر قوانین نیوتن، قوانین بنیادین طبیعت نیستند. آن ها به طور کامل دقیق نیستند، بلکه تنها در مورد اجسامی که بسیار سریع حرکت نمی کنند و بسیار حجیم نیستند، دقیق اند. ولی همان میزان اعتباری هم که دارند به موجب ناشی شدن از قوانین نسبیت عام و نظریه کوآنتوم است. و شاید قوانین نسبیت و کوآنتوم هم نتایج و پیامدهای نظریه عام تری باشند (یعنی نظریه ی وحدت بزرگ، **GUT** (2) اما، در مورد این قوانین و نظریه های عام هر کدام را که بپذیریم

1. coincidedce

2. Grand Unified Theory:

این نظریه فیزیکی در واقع تلاشی است برای ترکیب نیروی هسته ای قوی (کرومو دینامیک کوآنتومی) با نظریه ی نیروی هسته ای ضعیف و نیروهای الکترومغناطیسی، تحقیق درباره ی این نظریه بخشی از برنامه ی بزرگ تری است که در جستجوی نظریه زمینه ی وحدت، *unified field theory* است که همه نیروهای طبیعت - (از جمله جاذبه) را ترکیب می کند. به نقل از:

*dictionary of Idead, p.228*

## 92

باید همان را [برای تبیین اشیاء] به کار ببریم. فرض کنید ما نظریه ی وحدت بزرگ را بپذیریم، در این صورت هر اتم و الکترون در جهان دقیقاً همان قدرت ها و قابلیت ها را خواهد داشت (یعنی آن قدرت ها و

قابلیت هایی که بر اساس نظریه ی وحدت بزرگ توصیف شده اند). و در صورتی که شما تنها تبیین علمی را مجاز بدانید نمی توانید از آن فراتر بروید. تبیین علمی دقیقاً آن دیدگاهی است که ماتریالیست ها در مورد نحوه هستی اشیا قائلند.

اما چنین دیدگاه و موضعی درست همان جایی است که هیچ محقق خردمندی خود را بر آن متوقف نمی کند. اگر همه ی سکه های پیدا شده در یک پایگاه باستان شناختی دارای یک نشانه باشند یا اگر همه ی اسناد موجود در یک اتاق با یک دست خط نوشته شده باشند، ما تبیینی را بر طبق منبع مشترک جست و جو می کنیم. [این امر] ظاهراً تصادفی نیازمند تبیین است.

مطلب از این قرار است که نه تنها همه اشیا ی مادی دارای قدرت ها و قابلیت های عام همانند با یکدیگرند (مثلاً طبق نظریه وحدت بزرگ رفتار می کنند). بلکه آنها به انواعی تقسیم می شوند که مصادیق و افرادشان به طرز خاص تری همانند یکدیگر رفتار می کنند. هر الکترون مانند الکترون دیگر، سایر الکترون ها را با نیروی الکتریکی یکسانی از خود می راند. اعیان و اشیا ی بزرگتر هم به انواعی تقسیم می شوند. درختان بلوط همانند سایر درختان بلوط رفتار می کنند و ببرها همانند ببرهای دیگر رفتار می کنند. و بسیاری از جنبه هایی که اعیان مادی و اعیان متعلق به انواع خاص در آن ها مانند یکدیگر رفتار می کنند، ساده نیز هستند و بنابراین توسط انسان ها به آسانی قابل کشف اند.

ممکن است چنین اتفاق بیفتد که مؤلفه های نهایی (۱) ماده (یعنی الکترون ها، پروتون ها، فتون ها و از این قبیل چیزها یا هر چیزی که این مؤلفه ها از آن تشکیل شده اند) به شیوه های ساده ی یکسانی رفتار

کنند اما زمانی که آن ها با هم ترکیب شده و اعیانی در اندازه ی متوسط را پدید می آورند به چنان شیوه پیچیده ای رفتار کنند که انسان ها از روی مطالعه ی سطحی صرف رفتارشان هرگز نتوانند حدس بزنند که چه رخ خواهد داد. شاید روزی صخره ها فرو ریخته و روزی دیگر در هوا شناور بشوند (اما صرف مشاهده غیر علمی هیچ گونه تصویری را از اینکه آنها چه زمانی رخ خواهند داد، برای ما پدید نمی آورد.) ولی خوشبختانه جهان ما اینگونه نیست.

در جهان ما قانونمندی هایی در رفتار اعیان متوسط وجود دارد که آنها را به آسانی می توانیم کشف و استفاده غیر علمی کنیم (قانونمندی هایی که تقریباً همیشه هستند و می توانیم آنها را به میزان بالایی تخمین بزنیم، [برای مثال] اشیای سنگین به زمین سقوط می کنند، انسان ها و سایر حیوانات خشکی برای زیستن نیاز به هوا دارند، ما بذرها را افشانده و آبیاری می کنیم تا تبدیل به گیاه شوند، نان به کار تغذیه ی انسان ها می آید اما علف نه، و موارد دیگری از این قبیل. البته استثنائاتی وجود دارد (مواردی هست که اشیای سنگین به زمین سقوط نمی کنند مثلاً اگر آنها به شدت آهن ربایی شده و توسط آهن ربایی از زیر دفع شوند)؛ و فقط دانشمندان می توانند به طور دقیق پیش بینی کنند که زمان سقوط یک شیء به زمین چه قدر است و به طور دقیق انسان ها برای فعالیت های طبیعی به چه مقدار غذا نیاز دارند. قانونمندی های تخمینی و بدیهی ای که انسان ها به آسانی می توانند کشف کنند پیامدهای مهمی نسبت به مرگ و زندگی ما دارند

### 1. Ultimate constitution

(برای زنده ماندن باید به اندازه ی کافی بخوریم و خود را از پیشامدها و شکارچیان حفظ کنیم)، مثلاً نحوه ی ازدواج، بچه داری، گرم نگه داشتن خود، مسافرت و غیر اینها. ما انسان ها پس از مشاهده و درک این

قانونمندی ها، می توانیم آنها را برای ایجاد تغییر در جهان خارج از جسم خود، به کار بسته و از این رهگذر زندگی خود را نیز تغییر دهیم. اگر قرار است ما از طریق افعال پایه ی خود تغییری در جهان ایجاد کنیم، بایستی درک درستی از نتایج آن افعال داشته باشیم. اما در صورتی که اشیا تنها به شیوه های منظم رفتار کرده و آن شیوه ها به اندازه ای ساده باشند که انسان ها درکشان کنند، قادر خواهیم بود که درک درستی از نتایج افعال پایه ی خود داشته باشیم. ما پس از مشاهده اینکه نان به کار تغذیه می آید، می توانیم برای زنده ماندن، اقدام به خوردن نان کنیم. [همچنین] پس از مشاهده ی این امر که بذرها (از جمله دانه های گندم) هنگامی که افشانه و آبیاری شوند رشد کرده و تبدیل به گیاهان می شوند، می توانیم اقداماتی را برای رشد گندم و تبدیل آن به نان انجام دهیم و موارد دیگری از این قبیل. اما اگر اعیان و اشیای مادی به طور کاملاً آشفته و نامنظم رفتار می کردند ما هرگز نمی توانستیم اراده کنیم که بر جهان یا بر زندگی خود مسلط شویم. بنابراین ما در مقام تبیین این امر که چرا همه ی اشیای مادی قدرت ها و قابلیت های ساده ی همانندی با یکدیگر دارند، باید تبیینی برای این امر جستجو کنیم که چرا قدرت ها و قابلیت های تخمینی اشیای مادی و متوسط (از جمله، اشیای مهم برای حیات انسان) به آسانی توسط انسان ها قابل کشف اند. زیرا این امر که قدرت ها و قابلیت های اشیای مادی دارای پیامدهای یکسانی هستند، ویژگی عام همه آنها است.

فرضیه ساده ی خداباوری ما را به پیش بینی پدیده هایی سوق می دهد که توصیف من از آنها این بود که (وقوع) آنها در حد معقولی محتمل است.

خداوندی که قادر مطلق است، می تواند جهانی را به وجود آورد که در این جنبه ها منظم باشد و او برای این اراده اش که آن جهان منظم را بیافریند، استدلال خوبی دارد: جهانی که شامل اشخاص انسانی است،

[جهانی] خیر است، اشخاص دارای افکار و تجاربی هستند و می توانند انتخاب کنند و با انتخاب های خود می توانند تغییرات بزرگی در مورد خودشان، دیگران و جهان غیر جاندار پدید آورند. خداوندی که خیر مطلق است سخی (۱) و بخشنده است. خداوند می خواهد [دیگران را] شریک و سهمیم سازد. در جهانی که تحت حاکمیت قانون قرار دارد، نوع خاصی از خیر در اشخاص انسانی دارای جسم وجود دارد. ما همراه جسم خود قسمت محدودی از ماده را تحت تسلط خود داریم و اگر بخواهیم بر جسم خود تسلط داشت باشیم باید عملکرد جهان را یاد بگیریم. و لذا باید یاد بگیریم که افعال جسمانی آثار و نتایج دورتری خواهند داشت. [برای مثال] می توانیم به نزدیک بودن زمان سقوط سنگ ها و جهیدن حیوانات شکارچی و رشد گیاهان به سرعت پی ببریم. خداوند بدین وسیله این امکان را به ما می دهد که در فعالیت انتخاب خلاقش سهمیم و شریک شویم. ما می توانیم انتخاب های حیاتی و سرنوشت ساز برای خود داشته باشیم (مثلاً خود را از خطر سقوط سنگ ها دور نگه داریم یا نه، خود را از خطر شکارچیان حفظ کنیم یا نه، گیاهانی را به منظور به دست آوردن غذای کافی بکاریم یا اینکه خود را به زحمت نیندازیم، خانه هایی را بنا کرده و به راحتی زندگی کنیم یا به شیوه ی ابتدایی بسنده کنیم. و می توانیم انتخاب هایی را داشته باشیم که برای دیگران حیاتی و سرنوشت ساز باشد (به آنها غذا بدهیم یا بگذاریم از گرسنگی بمیرند)

اما از آنجا که قانونمندی های مشاهده پذیر و تخمینی در رفتار اعیان و

### 1. generous

اشیای متوسط ناشی از قانونمندی های دقیق تری است که در رفتار اجزای کوچک آنها وجود دارد، اگر بخواهیم، می توانیم برای فهم این که این اجزای چه هستند تلاش کنیم. (آنگاه) با چنین فهم و معرفتی می

توانیم ابزاری بسازیم که معرفتمان را به جهان و تسلطمان را بر آن بیشتر گسترش دهد. انسان ها می توانند قوانین علوم دینامیک و شیمی را کشف کنند و نیز ماشین و هواپیما یا بمب و تفنگ بسازند؛ و بدین ترتیب میزان قدرت خود را از تسلط صرف بر جسم و محیط محلی خود به تسلط بسیار گسترده تری بر جهان بسط دهند. اینکه ما انسان ها در جهانی نظام مند، دارای جسم هستیم، نه تنها این امکان را برای ما فراهم می سازد که به سرعت قانون مندی های مفید برای بقا را یاد بگیریم بلکه امکان فراگیری علم و فن آوری را نیز برای ما فراهم می آورد (یعنی امکان کشف قوانین ژرف را برای ما از طریق سال ها همکوشی (۱) [تشریک مساعی] فراهم می سازد، قوانینی که می توانیم آنها را برای بازسازی جهانمان آن گونه که می خواهیم به کار بندیم). ما باید یاد بگیریم که چگونه بر جهان تسلط پیدا کنیم و یاد بگیریم که آن تسلط را گسترش داده و نحوه ی گسترش آن را نیز یاد بگیریم. خداوند سخی مانند والدین خوب، بر این که میزان ثابتی از معرفت و تسلط [نسبت به جهان] را در ذات ما قرار نداد بلکه در عوض چون (قدرت) انتخاب نسبت به اینکه معرفت و تسلط خود را افزایش بدهیم به ما داد، استدلال دارد.

جهت اینکه خداوند جهانی را آفریده که محکوم قوانین طبیعی است و ما می توانیم آنها را کشف کنیم آن است که این امر فرصت هایی را برای انسان ها فراهم می آورد [تا پس از اراده کشف آن قوانین بتوانیم آنها را کشف کرده و معرفت و تسلط خود را نسبت به جهان افزایش دهیم]. البته

*1. co – operative effort*

خداوند برای ساختن اشیای زیاد دیگر استدلال دارد و من از گفتن اینکه تنها یک استدلال تعیین بخش چنین جهانی باشد، اکراه دارم. اما به وضوح این استدلال را تا این حد می توان لحاظ کرد که به احتمال زیاد خداوند چنان جهانی را می آفریند.

استدلال خداوند در آفریدن جهان منظم، تناسب و زیبایی آن به عنوان تماشاخانه و تالاری تنها برای انسان ها نیست. حیوانات عالی تر نیز هوشیارند، یاد می گیرند و برنامه ریزی می کنند و این که اشیای در آسان ترین جنبه های قابل کشفشان قابل پیش بینی اند، آنها را قادر می سازد تا آن جنبه ها را پیش بینی کنند. اما در ورای آن جهان منظم، جهانی زیبا وجود دارد. زیبایی عبارت است از الگوهای نظم. آشفتگی و بی نظمی (۱) زشت است. حرکات ستاره های هنر پیشه بر اساس قواعد منظم، رقصی زیباست. اندیشه ی قرون وسطی در باب سیارات آن بود که آنها به وسیله ی کراتی در آسمان جا به جا می شوند و حرکت های منظم آنها «موزیک کرات» را پدید می آورد که انسان ها زیبایی اش را از سر بی توجهی نادیده می گیرند، هر چند آن موزیک یکی از زیباترین چیزها است. خداوند بر ساختن جهانی منظم استدلال دارد، زیرا انظم زیبا است و [زیبایی خیر است. (از نظر من زیبایی خیر است خواه اینکه کسی همواره آن را مشاهده کند یا هرگز مشاهده نکند، اما یقیناً خیر است اگر همواره یک نفر آن را مشاهده کند)].

به اعتقاد من، استدلال از روی جهان و نظم آن بر وجود خداوند واکنش طبیعی و عقلانی فیلسوفان در برابر جهان منظم است که عمیقاً در وجدان و آگاهی انسان ریشه دارد. انسان ها درک پذیری (۲) جهان را قرینه و شاهی بر وجود آفریننده ای مدرک و دارای فهم (۱)، تلقی می کنند.

1. chaos

2. comprehensibility

ارمیای نبی (۲) در عصری می زیست که وجود یک رب النوع (۳) خالق مسلم می شد. میزان قدرت، خیر و علم او نامعلوم بود. ارمیا از روی نظم جهان استدلال کرد که خدا، خدای قدرتمند و قابل اعتمادی است (یعنی) آن نوع خداوندی که من در فصل نخست او را توصیف کردم. ارمیا از وسعت آفرینش (به حدی که لشکر آسمان را نتوان شمرد و ریگ دریا را نتوان قیاس کرد) (۴) به قدرت آفریننده استدلال کرد؛ و از رفتار منظم آفرینش به اعتماد پذیری آفریننده، استدلال کرد، و از «عهد [خدا] با شب و روز» که به موجب آن شب و روز به طور منظم در پی یکدیگر می آیند و «قانون های آسمان و زمین» (۵) سخن گفت.

مبنای پنجمین راه «راه های پنجگانه» قدیس توماس آکوئیناس در اثبات وجود خداوند، رفتار منظم اجسام مادی بود که آکوئیناس آن را به عنوان میل آنها به سمت غایت توصیف کرد (فی المثل جسمی که در حال سقوط است میل آن به سمت زمین است و حباب درون آب به سمت بالا متصاعد می شود)

پنجمین راه بر هدایت شدگی (۶) [ غایتمندی] اشیا مبتنی است. زیرا ما می بینیم، پاره ای از اشیا یعنی اجسام طبیعی که فاقد شعوراند برای دست یابی به غایتی حرکت می کنند و بداهت این امر از این حقیقت ناشی می شود که آنها همواره یا غالباً به شیوه ی یکسان رفتار می کنند و بهترین نتیجه از رفتار یکسان آنها حاصل می شود (نتیجه ای که نشان می دهد، آنها حقیقاً میل به غایتی دارند و صرفاً از

1. *comprehending*

2. *Jeremiah*

3. *creator – god of some sort*

۴. ارمیا، ۳۳: ۲۲۶، ارمیا، ۳۳: ۱ - ۲۰ و ۶ - ۲۵

6. *guidedness*

روی تصادف به آن دست نمی یابند). اما چیزی که فاقد شعور است به سمت غایت میل نمی کند، جز آنکه تحت هدایت شخصی با شعور و دانا باشد، برای مثال پرتاب تیر به سوی هدف [ غایت ] نیازمند تیرانداز است. بنابراین در طبیعت همه چیز توسط شخصی با شعور و دانا (۱) به سمت غایتش هدایت یافته است که ما آن را «خدا» می نامیم. (۲)

استدلال از وجود و رفتار منظم اشیای مادی بر خدایی که آنها را همراه با نیروها و قابلیت هایی همانند، موجود نگه می دارد، استدلالی است که ملاک های تعیین شده در فصل دوم را به خوبی احراز می کند. فرضیه خداشناسی توحیدی فرضیه ساده ای است که ما را به پیش بینی پدیده های مشاهده پذیر می کشاند در حالی که هیچ فرضیه دیگری چنین نمی کند. بنا به فرضیه ی ماتریالیستی، همانندی اشیاء مادی در قدرت ها و قابلیت هایشان صرفاً یک تصادف است و نه یک دیدگاه ساده برای تبیین. از آنجا که خداشناسی توحیدی ملاک های مذکور را به خوبی احراز می کند، وجود و رفتار منظم اعیان و اشیای مادی قرینه و شاهد خوبی بر وجود خداوند فراهم می آورد.

#### اجسام حیوانی و انسانی

نظام مندی طبیعت در رفتار منظم اشیاء و اعیان که در قوانین طبیعی تدوین گردیده است، تنها وجه (۳) نظام مندی جهان طبیعی نیست. نظم شگرف اجسام انسانی و حیوانی نیز هست. آن ها همانند ماشین های بسیار

2. Understanding 1. کلیات الهیات ، ۲. ۳. la

3. facet

پیچیده اند. ارگان های حسی ظریفی دارند که نسبت به بسیاری از جنبه های محیط حساس اند و علت باورهای درست مادر مورد محیطمان هستند. ما یاد می گیریم که اشیای دور و برمان، دوستان و دانشمندانمان کجایند، غذا در کجا و سم در کجا قرار دارد (از طریق چشم ها امواج نور و از طریق گوش ها امواج صدا به تحریک های عصبی تبدیل می شوند). و به کار بستن این باورهای حاصل آمده از تحریکات عصبی<sup>۱</sup> می توانیم خودمان، بازوان، دستان و دهان خود را (برای صعود، نگهداشتن خود به صخره ها و سخن گفتن) به عنوان افعال پایه، به شیوه هایی به حرکت درآوریم که ما را بر بدست آوردن همه ی اهداف گوناگون، قادر سازد (از جمله آن اهدافی که برای بقای ما ضروری اند). سازمان آلی (۱) پیچیده و در هم تنیده (۲) اجسام حیوانی و انسانی که آنها را به ابزارهای مؤثری برای ما بدل کرده است تا به وسیله آنها به معرفت دست یابیم و کارهایی انجام دهیم، چیزی است که کالبد شناسان (۳) و طبیعت شناسان (۴) قرن هیجدهم حتی بیش از کالبد شناسان و طبیعت شناسان قرون پیش تر، کشف کردند (و این امر تا اندازه ای مرهون اختراع میکروسکوپ در پایان قرون هفدهم بود که به وسیله آن به طور دقیق در هم تنیدگی اجسام دارای سازمان آلی را مشاهده کردند). نویسندگان بسیاری در قرن هیجدهم استدلال کردند که هیچ دلیلی بر این فرض وجود ندارد که شانس چنان سازمان آلی زیبایی را به عرصه ی هستی آورده باشد، چون خداوند قادر به انجام چنین کاری بوده و استدلال های زیادی بر انجامش داشت (استدلال های زیادی در خیر بودن وجود حیوانات و انسان های دارای جسم داشت و من پیشتر در همین

1. organization

2. intricately

3. anatomist

4. naturalist

فصل به شیوه ی خودم به خیر بودن جسم انسان و حیوان عطف توجه کردم). لذا آنان استدلال کردند که وجود انسان ها و حیوان ها شاهد خوبی بر وجود خداوند است. من معتقدم این استدلال (تا آنجا که آن را بیان کردم) با توجه به ملاک های مطرح شده در فصل ۲، استدلال درستی است. خداوند بر اینکه حیوان ها و انسان های دارای جسم را می آفریند استدلال دارد و تاکنون در حال آفریدن اجسام حیوانی و انسانی است. به وسیله ی چنین جسم هایی است که رشد در علم و تسلط بر جهان (به شرط منظم بودن آن) یا عدم آنها را می توانیم انتخاب کنیم. خداوند قادر بر پدید آوردن چنین جسم هایی است. همچنان که در فصل ۳ دیدیم، این فرضیه که خدا چنین جسم هایی را پدید می آورد فرضیه ی ساده ای است. بنابراین دلیل خوبی بر پذیرفتن اینکه خداوند آفریننده اجسام حیوانی و انسانی است وجود دارد. وجود این انسان ها و حیوان های دارای جسم، رشته ای از قرائن و شواهد را (علاوه بر شواهد و قرائن فراهم آمده از ناحیه جهان هستی و پیروی اش از قوانین طبیعی) بر وجود خداوند فراهم می آورد.

بهترین عرضه ی [تقریر] این استدلال را ویلیام پیلی (۱) در (کتاب) الهیات طبیعی اش (۲) (۱۸۰۶م) ارائه کرد که با این عبارت مشهور آغاز شده است: فرض کنید به هنگام عبور من از یک بیابان پایم به سنگی برخورد کرده و با سؤال مواجه شوم که آن سنگ چگونه به آنجا آمده است: احتمالاً پاسخ من آن است که تا آنجا که من می دانم آن سنگ همیشه آنجا بوده است؛ و شاید نشان دادن بی معنایی (۳) آن پاسخ چندان آسان نباشد. اما فرض کنید که من ساعتی را روی زمین بیابم و با این سؤال مواجه شوم که چگونه ساعت در آنجا قرار گرفته

1. *william paley*

2. *Natural Theology*

3. *absurdity*

است؛ خیلی بعید است پاسخ قبلی [تا آنجا که می دانم آن ساعت همیشه آنجا بوده است] به ذهنم بیاید مع الوصف چرا این پاسخ به همان خوبی که در مورد سنگ به کار می آید در مورد ساعت به کار نمی آید؟ چرا این پاسخ به همان نحو که در مورد سنگ پذیرفتنی است در مورد ساعت پذیرفتنی نیست؟ تنها به این دلیل که وقتی ساعت را واریسی می کنیم این را می یابیم (و در مورد سنگ نمی یابیم) که اجزای مختلف آن برای هدف و غایتی طراحی و ترکیب شده اند مثلاً برای این هدف که آنها چنان ساخته و تنظیم شده اند تا حرکتی را تولید کنند و آن حرکت چنان منظم شده که ساعات (شبان) روز را نشان دهد و در می یابیم که اگر اجزای ساعت متفاوت از وضع و شکلی که دارند، ساخته می شدند و اندازه ای متفاوت با اندازه ای که دارند می داشتند یا به صورت دیگری جایگزین یکدیگر می شدند یا به نحوی متفاوت با نظامی که دارند، می یافتند، اصلاً هیچ گونه حرکتی در دستگاه دوام پیدا نمی کرد یا برای هر گونه کاربرد و استفاده ای که اکنون دارد، دیگر به کار نمی آمد... به نظر ما، این استنتاج ضروری است که آن ساعت، حتماً سازنده ای داشته است: این استنتاج که در آن زمان و آن مکان حتماً فرد یا افراد مدبری (۱) وجود داشته اند که آن را برای هدفی ساخته اند، هدفی که ما آن را واقعاً برآورده شده می یابیم؛ مدبر یا مدبرانی که ساختار آن را درک کرده و کاربرد و استفاده ی آن را طراحی کرده اند.

پیلی مابقی کتاب را به نشان دادن این امر اختصاص داده است که حیوانات و انسان ها به نحو بسیار خوبی از اجزای کوچک ، با همه ی درهم تنیدگی شان، تشکیل یافته اند و از این جا نتیجه می گیرد که آنها بایستی خدایی داشته باشند که سازنده ی آنهاست. به نظر من این تشبیه حیوانات به ماشین های پیچیده تشبیه درستی است و نتیجه ی آن تشبیه، موجه است.

*1. artificer*

اما این استدلال هیچ دلیلی را بر این فرض اقامه نمی کند که خداوند به عنوان فعل پایه، انسان ها و حیوانات را نه در یک فرایند تدریجی، بلکه در زمان خاصی از تاریخ به وجود آورده است. و آن طور که ما اکنون می دانیم، انسان ها و حیوان ها در یک فرایند تدریجی تکامل (۱) از یک خلیط (۲) مادی اولیه به وجود آمده اند که پس از سرد شدن در حدود چهار هزار میلیون سال پیش به شکل زمین درآمده است. انتخاب طبیعی (۳) در آن فرایند نقشی محوری بازی کرد. داروین در کتاب «منشأ انواع» (۴) خود (۱۸۵۹) خطوط کلی این داستان را به ما تعلیم داد و از آن زمان تاکنون زیست شناسان جزئیات آن را تکمیل کرده اند. ریچارد داو کینز در کتاب ساعت سازکور (۱۹۸۶) آن داستان را به صورت جدید، ساده و روشن عرضه کرد که به حق مشهور و عامه پسند است.

از آنجائی که این کتاب خیلی مشهور است، من آن را در یک پاراگراف کوتاه و فشرده خلاصه می کنم: شانس و تصادف، مولکول های خلیط اولیه را به شکل خیلی ساده ای از حیات ترکیب کرد که خود را باز تولید [تکثیر، تولید مثل] می کرد. آن [شکل ساده ی حیات]، فرزندان بسیار همانند خود تولید می کرد ولی هر یک از آن فرزندان تصادفاً در جنبه های مختلف، اندک تفاوتی پیدا می کرد. در اثر این تفاوت ها پاره ای از فرزندان برای بقا سازگاری بهتری یافته و از این روی باقی ماندند؛ پاره ای دیگر برای بقا خوب آمادگی نیافته و از بین رفتند. نسل های بعدی بر میانگینی

1. evolution 2. soup

3. natural selection

۴. این کتاب با عنوان منشأ انواع به فارسی ترجمه شده است *Origin of Specie*

فرهیخه، نورالدین، (تهران، شبگیر، ۱۳۵۷)

از صفات والدینشان تولید شدند اما به انحای مختلف، اختلاف های اندکی با آنها پیدا کردند. صفتی که در تنازع برای بقا امتیاز بیشتری به دست می آورد، تکامل [بیشتری می یافت و تکامل] بیشتر، پرورش و نمو بیشتری را برای آن تضمین می کرد. شرایط دیگر برابر بود، پیچیدگی سازمان آلی، صفتی با ارزش برای بقا بود و لذا ارگانسیم های پیچیده تر، ظهورشان را بر روی زمین آغاز کردند. صفتی که برای ارگانسیم های پیچیده تر امتیاز به شمار می آمد تولید مثل جنسی بود و اینگونه بود که به تدریج به نر و ماده های امروزی تحول یافتند. هر یک از صفات یک حیوان را که شما نام ببرید، داستانی برای گفتن در این مورد که چگونه آن حیوان به داشتن این صفت نایل شد بر حسب این امر وجود دارد که آن صفت، یکی از صفات بسیاری می باشد که اندک تفاوت هایی با والدینشان پیدا کردند و این امر، در تنازع برای بقا برای او امتیازی بر سایر صفات فراهم کرد. مدت ها پیش طول گردن زرافه ها با طول گردن حیوانات دیگری که از لحاظ جثه هم اندازه آنها بودند یکی بود. اما در اثر شانس پاره ای از زوج های زرافه فرزندان با گردن های درازتر از حد معمول تولید کردند. این فرزندان گردن درازتر، توانایی بهتری از سایر فرزندان در رسیدن به غذا داشتند (مثلاً به برگ های سرشاخه ی درختان بلند دسترسی پیدا کردند) و از این رو، آنها نشو و نما کردند و بیشتر آنها باقی می ماندند تا فرزندان بیشتری نسبت به زرافه هایی که گردن های کوتاه تر دارند، تولید کنند. فرزندان زرافه های گردن درازتر [در مجموع] میانگینی از طول گردن والدینشان را داشتند اما گردن دسته ای از آنها کمی کوتاه تر و گردن دسته ای دیگر کمی بلند تر از گردن والدینشان بود. گردن های درازتر مزیت داشتند و بنابراین میانگین گردن مجموع درازتر شد. اما عملاً معلوم شد که زرافه هایی که گردن خیلی دراز دارند کمتر می توانند از

شکارچیان در امان بمانند (آنها نمی توانستند از چوب های (درختان) مصون بمانند و یا به هنگامی که توسط شیر تعقیب می شوند به سرعت بگریزند). بدین ترتیب طول گردن زرافه ها در مناسب ترین اندازه، (یعنی آن میزانی که برای دسترسی آنها به سر شاخه ها کافی باشد نه آن میزانی که سبب شود آنها نتوانند از برابر شکارچیان بگریزند تثبیت شد. این مطلب یا چیزی نظیر این، تبیین است از اینکه چرا زرافه ها (صفت) گردن بلند را دارند. و برای هر یک از صفات حیوانی و انسانی داستان مشابهی وجود دارد. کمی حساسیت (۱) به نور (بسیاری از حیوانات را در محیط های بسیاری) در تنازع برای بقا امتیاز و تفوق بخشید، کمی حساسیت بیشتر تفوق بیشتری به بار آورد و بنابراین چشم در بسیاری از حیوانات آشکار گردید. و مهمتر از همه اینکه پیچیدگی سازمان آلی عصبی در حمایت از رشته ای از ارگان های حسی و حرکات جسمانی تفوق و مزیت زیادی فراهم ساخت و بدین ترتیب ما به طور پیچیده ای همان حیوانات و انسان های دارای سازمانی آلی شدیم که اکنون هستیم».

بنابراین، به طور خلاصه، تبیین داروینی از اینکه چرا اجسام حیوانی و انسانی پیچیده ی امروزی وجود دارند آن است که مدت ها پیش برخی مواد شیمیایی بر روی زمین وجود داشتند و با توجه به قوانین تکامل (به عنوان مثال تولید مثل همراه با اندکی تفاوت) پدیدار شدن ارگانیسم های پیچیده، محتمل بود. تبیین وجود ارگانیسم های پیچیده، مطمئناً تبیین درستی است، اما تبیینی نهایی از آن حقیقت نیست. ما برای ارائه تبیین نهایی بایستی در عالی ترین سطح تبیینی از این امر عرضه کنیم که چرا قوانین تکامل عمل کردند و قوانین دیگر عمل نکردند. بدون تردید قوانین تکامل، نتایج قوانین شیمیایی حاکم بر ماده ای ارگانیسم هستند که

### *1. sensitivity*

حیوانات از آن تشکیل شده اند. و بقای قوانین شیمیایی نتیجه ی بقای قوانین بنیادین فیزیک است. اما چرا فقط قوانین فیزیک و نه قوانین دیگر؟ اگر قوانین فیزیک این نتیجه را نداشتند که نظم و ترتیب های شیمیایی حیات آفرین اند یا اگر تفاوت های تصادفی فرزندان از صفات والدینشان و غیر اینها وجود نداشت، هیچ تکاملی از طریق انتخاب طبیعی صورت نمی گرفت. بنابراین حتی با فرض اینکه قوانین طبیعی (یعنی اینکه اشیاء و اعیان مادی قدرت ها و قابلیت هایی همانند یکدیگر دارند) وجود دارند [می توانیم بپرسیم که] چرا دقیقاً آن ها وجود دارند؟ ماتریالیست قائل است که [در اینجا] هیچ تبیینی وجود ندارد. خدا باوران معتقداند که دلیل خداوند برای پدید آوردن آن قوانین عبارت است از اینکه آن ها نهایتاً به تکامل حیوانات و انسان ها منتهی می شوند.

حتی بر فرض اینکه قوانین تکامل به اقتضای قوانین فیزیک، ارگانیسم های پیچیده را از خلیط ماده اولیه خاص پدید آورند، حیوانات و انسان ها تنها در صورتی تکامل خواهند یافت که خلیط اولیه ای وجود داشته باشد که با ترکیب شیمیایی درستی آغاز شده باشد. همچنین برخی خلیط های متفاوت با خلیطی که زمین به طور بالفعل از آن آغاز شده با فرض قوانین بالفعل فیزیک منشأ حیوانات می باشند. ولی بیشتر خلیط های متشکل از عناصر شیمیایی که از ذرات بنیادین مختلف الترتیب ساخته شده اند منشأ حیوانات نمی باشند. بنابراین آن خلیط اولیه خاص چرا وجود داشت؟ ما می توانیم تاریخ جهان را بیشتر دنبال کنیم. خلیط اولیه موجود بود، چون زمین موجود بود و زمین موجود بود چون کهنکشان موجود بود و همینطور موارد دیگر... تا دقیقاً به «انفجار بزرگ» (۱) برسیم، انفجاری در پانزده هزار میلیون سال پیش که ظاهراً جهان با آن

### 1. Big Bang

آغاز شد. این حقیقت که جهان هستی «دارای کوکی عالی» است، توجه تحقیق علمی جدید را به خود جلب کرده است. ماده - انرژی (۱) در زمان انفجار بزرگ بایستی با چگالی [تراکم] و سرعت معینی به حالت آرامش و سکون باز می گشت تا حیات را تولید کند. (بیان ساده ای از بخشی از این تحقیق را در جهان های هستی (۲) (۱۹۸۹) اثر ژان لسلای (۳) ملاحظه کنید.) افزایش یا کاهش یکی از این جنبه ها [چگالی، سرعت] به نسبت یک میلیونیم، سبب می شد که جهان هستی به حیات، تکامل نیابد. مثلاً اگر انفجار بزرگ سبب می شد که جهان هستی به حیات، تکامل نیابد. مثلاً اگر انفجار بزرگ سبب شده بود که توده های ماده - انرژی کمی سریع تر از یکدیگر دور شوند، هیچ کهکشان، ستاره، سیاره و هیچ محیط مناسبی برای زندگی بر روی زمین یا جای دیگر، شکل نمی گرفت. اگر بازگشت [ماده - انرژی در زمان انفجار بزرگ به حالت آرامش] به اندازه ناچیزی کندتر بود، پیش از آنکه حیات بتواند شکل بگیرد، جهان از هم فرو می پاشید. اگر تبیین علمی نهایی ای وجود داشته باشد بایستی این امر را که جهان در چنان حالتی آغاز شد و چنان قوانینی در مورد تکامل حیات داشت به عنوان حقیقتی اجتناب ناپذیر به حال خود رها کند، زیرا تفاوتی ناچیز در آن شرایط اولیه مستلزم آن بود که هرگز در هیچ جایی، هیچ گونه حیاتی تحول و تکامل نیابد.

البته ممکن است انفجار بزرگ مبدأ جهان نبوده، بلکه شاید جهان از ازل بوده است. حتی بنابراین (فرض) اگر جهان در یک زمانی دارای حالت مناسبی برای تولید حیوانات و انسان ها بوده است، لازم بود که ماده اش پاره ای وجوه عام را می داشت. مثلاً مقدار مناسبی از ماده، نه مقدار خیلی زیادی از آن، برای جواهر شیمیایی لازم بود تا در یک زمانی

1. matter – energy

2. Universes

3. John Leslid

به وجود آیند؛ یا مثلاً اینکه تعداد زیادی از ذرات بنیادین، با فضاهایی زیادی میان آنها، مورد لزوم بود تا جوهر و ماده ای شیمیایی به وجود آید. و فقط طیف معینی از قوانین، امکان به وجود آمدن حیوانات و انسان ها را در یک زمانی فراهم می ساختند. تحقیق علمی جدید در باب اینکه جهان دارای کوکی عالی است، به این حقیقت اعم از اینکه جهان آغازی داشته باشد یا نه، عطف توجه کرده است که اگر جهان در مورد هر نوع از اشیا قوانینی مناسب همان نوع داشت، مانند قوانین بالفعل مربوط به خودمان (مثلاً قانون جاذبه عمومی، و قوانین مربوط به سه نیروی دیگری که فیزیک دان ها تجزیه و تحلیل کرده اند یعنی نیروی الکترومغناطیس، نیروی هسته ای قوی و نیروی هسته ای ضعیف) و قرار بود که حیات پیوسته در همه جا باشد، لازم بود که آن قوانین در قلمروهای محدودی ثابت باشند. بار دیگر ماتریالیست مجبور خواهد بود تا این تبیین را که جهان ازلی و قوانین مربوط به آن همچون حقیقتی نهایی و اجتناب ناپذیر، دارای آن صفات بودند کنار بگذارد، در حالی که متألّهان تبیین نهایی ساده ای را از این امر که چرا اشیا آن صفات را دارند، دارد و این تبیین از فرضیه مبنایی او نتیجه می شود، فرضیه ای که او را به پیش بینی پدیده های دیگری که ما توصیف کرده ایم نیز می کشاند.

درست است که خداوند می توانست انسان ها را بدون طی فرآیندهای طولانی تکامل بیافریند، اما لازمه ی این مطلب آن است که تنها دلیل خداوند برای آفریدن اشیا آن باشد که آنها به طفیل انسان ها آفریده شده اند و این امر اشکالی به فرضیه ی خداشناسانه توحیدی خواهد بود. مطلبی را که پیش تر گفته ام تکرار می کنم که خداوند در مورد پدید آوردن حیوانات استدلال دارد. حیوانات موجود هوشیاری هستند که از زندگی لذت زیادی می برند و افعال ارادی انجام می دهند حتی اگر افعالی را که انجام

می دهند، آزادانه انتخاب نکنند. بدیهی است که خداوند استدلالی دارد که به فیل ها، زرافه ها، ببرها و حلزون ها [نعمت] حیات را می بخشند. و به هر تقدیر، زیبایی تکامل جهان غیر جاندار از انفجار بزرگ (یا از ازل) استدلالی کاملاً کافی است برای آنکه خداوند آن را پدید می آورد اگر چه [در این صورت] خداوند تنها شخصی بود که زیبایی آن را مشاهده می کرد. اما او [در مشاهده آن زیبایی] تنها نیست؛ اکنون خودمان می توانیم مراحل پیش تر و پیش تر تکامل جهانی را از طریق تلسکوپ هایمان، تحسین کنیم. [تو گویی] خداوند با قلم مویی بزرگ و جعبه ی بزرگی از رنگ نقاشی می کند و لزومی ندارد تا در رنگی که او برای نقاشی جهان زیبا به کار می برد، بخل به خرج دهد.

داروین نشان داد که جهان هستی ماشینی است که حیوانات و انسان ها را می سازد. اما این مطلب تحریف آن نکته صحیحی است که ریچارد داو کینز مورد اشاره قرار داده است: «وجود خود ما روزگاری بزرگترین راز را عرضه کرد، اما آن رازی است که به هیچ وجه... داروین و والاس آن را نگشودند» (ساعت ساز کور، ص: ۱۳) مطلب داروین گمراه کننده است چون این سؤال جالب را نادیده می گیرد که آیا وجود و نحوه ی عمل آن ماشین، یعنی عواملی را که داروین (و والاس) برای تبیین «وجود خودمان» بر شمردند، تبیین دیگری دارند یا خیر. من بحث کردم که اصول پژوهش عقلانی اقتضا می کنند که آنها تبیین دیگری دارند. داروین تبیین صحیحی از وجود حیوانات و انسان ها ارائه کرد؛ اما فکرمی کنم تبیینی نهایی ارائه نکرد. ساعت به کمک پیچ گوشتی های کور (یا حتی به کمک ماشین ساعت ساز کور) ساخته می شود، اما آنها توسط ساعت سازی که از بصیرت خیلی روشنی برخوردار است، هدایت می شوند.

استفن ها و کینگ نظر داده است که جهان در عین اینکه بی نهایت قدیم

نیست، مع الوصف آغازی نداشته است و بنابراین اگر قرار بود که حیوانات و انسان ها پدید آیند، هیچ لزومی نداشت که جهان در حالت نخستین ویژه ای آغاز شود. او همانند اینشتاین بر این نظر است که فضا بسته (۱) (یعنی متناهی ولی بدون مرز) است. یعنی فضای سه بعدی نظریه سطح دو بعدی یک کره است. اگر شما در راستای طول سطح یک کره حرکت کنید، از جانب مخالف به نقطه ی شروع حرکتتان باز خواهید گشت. در واقع ممکن است که فضای سه بعدی اینگونه باشد، اگر چه بر سر این موضوع هیچ گونه اجماعی علمی وجود ندارد. اما هاوکینگ همچنین «پیشنهاد» (۲) تناقض نمایی (۳) داده است مبنی بر اینکه زمان نیز مانند فضا بسته است: زمان بسته است زیرا امری دوری است یعنی چنانچه شما پس از ۱۹۹۵ به قدر کافی زندگی کنید، شما خود را در حالی می یابید که دارید از ۱۹۹۴ به ۱۹۹۵ می آید (یعنی در این زمان چنین به نظر تان می آید و چنین احساس می کنید که دقیقاً همین حالا از ۱۹۹۴ به ۱۹۹۵ می آید) (۴) هاوکینگ مدعی است که آزمایش «واقعی» پیشنهاد من آن است که ببینیم نظریه ای که از این پیشنهاد برمی آید، «آیا سبب پیش بینی هایی که با مشاهدات سازگار باشند، می شود یا خیر». ولی [به نظر من] این تنها آزمایشی نیست که پیشنهاد مذکور بایستی با موفقیت از سر بگذراند. همچنان که در فصل دوم تذکر دادم نظریه ای که مستلزم تناقض است، اگر چه در پیش بینی ها موفق باشد، نمی تواند صادق باشد. و این «پیشنهاد» که زمان امری دوری است، به نظر من، مستلزم تناقض است. این پیشنهاد مستلزم آن است که فردا هم پس از امروز و هم پیش از آن باشد (زیرا به

1. closed

2. proposal

3. paradoxical

4. see *A Brief History of time* (1985) , p. 136

موجب آن اگر شما پس از فردا به قدر کافی زندگی کنید خود را در حال بازگشت به امروزی می یابید). و این امر به نوبه ی خود مستلزم آن است که من امروز علت حوادث فردا بشوم و آنها به نوبه ی خود از طریق زنجیره ی علیّ بلندی علت وجود من در امروز باشند. اما دست کم منطقاً ممکن (۱) است (خواه به لحاظ عملی ممکن باشد یا نه) که من فردا آزادانه انتخاب هایی متفاوت از انتخاب های امروز خود انجام بدهم و در آن انتخاب ها می توانم به گونه ای در مورد امروز عمل کنم تا مسلم شود که والدینم مرا هرگز به وجود نیاوردند و این تناقض است. زمان دوری امکان علیت فعل مرا نسبت به عدم آن، فراهم می سازد. و از آنجا که چنین چیزی ممکن نیست، زمان دوری هم ممکن نیست. من در بیان تناقض، مایل نیستم صحت معادلات هاوکینگ را به عنوان بخش هایی از نظریه ای که مشاهدات را پیش بینی می کند به چالش بخواهم. اما مایلیم او را در تعبیراتی که به وسیله ی آنها معادلات را ارائه می کند به چالش بگیرم.

هاوکینگ «پیشنهاد» خود را در قالب بیانی که در پاراگراف ذیل آورده گنجانده است:

این نظر که فضا زمان سطح بسته ی بدون مرزی را شکل می دهند لوازم بنیادینی (۲) نسبت به نقش خداوند در امور جهان نیز دارد. با موفقیت نظریه های علمی اکثر مردم به این باور رسیده اند که خداوند امکان تکامل جهان هستی را بر اساس مجموعه ای از قوانین فراهم می سازد و برای نقض قوانین در جهان دخالتی نمی کند. اما قوانین به ما نمی گویند که جهان وقتی آغاز شده [نسبت به آینده] چه طرحی داشته است (با وجود این، این امر مربوط به خداوند بوده است که

۱. از باب محال نبودن فرض محال.

آن را همچون ساعتی منظم و دقیق کوک کند و در مورد چگونگی به راه افتادن آن تصمیم بگیرد.) اگر جهان آغازی داشت ما می توانستیم فرض کنیم که آفریدگاری دارد. اما اگر جهان هستی واقعاً به طور کامل خود حاوی (۱) است یعنی هیچ مرز یا لبه ای ندارد، آغازی و پایانی نخواهد داشت: صرفاً هست. در این صورت آفریدگار چه جایگاهی دارد؟ (۲)

خدا باور به این مطلب دو پاسخ دارد: نخست، طبق خدا شناسی توحیدی اعم از اینکه خداوند به منظور نقض قوانین همواره در جهان هستی دخالت کند یا هرگز دخالت نکند، یقیناً می تواند چنین کند؛ و اینکه این قوانین دائماً عمل می کنند ناشی از حفاظت پیوسته ی خداوند از آنهاست یعنی اراده اش بر عدم نقض آنهاست. دوم اگر جهان آغازی دارد، خداوند سبب شده است که جهان به آن نحو [که آغاز شده] و نه به انحای دیگر آغاز گردد. اگر جهان آغازی ندارد تنها راه دیگر آن است که بگوئیم جهان ازلی است. در این صورت، شاید خداوند مقید باشد تا با قوانین طبیعت، آنچنان که هستند، در هر آن، جهان را موجود نگهدارد. خداوند در هر لحظه که جهان در آن لحظه موجود باشد و قوانین طبیعت در آن لحظه آنگونه که هستند باشند. دلائل پذیرفتن این پاسخ ناظر به خداشناسی توحیدی به هاوکینگ که نه تنها ممکن بلکه درست باشند، دلائلی هستند که در این کتاب تقریر شده اند. مستشکلی ممکن است به شکلی از اصل انسان شناختی (۳) برای تأکید بر این نکته استناد کند که اگر جهان هستی نظم را به انحائی که من توصیف کرده ام (قوانین ساده ای که عملشان بر ماده به گونه ای است که منجر به

1. self – contained

2. A Brief History of Time, 140 -1

3. anthropic principle

تکامل حیوانات و انسان ها می شود) جلوه گر نمی ساخت، هیچ انسانی به وجود نمی آمد تا درباره ی آن حقیقت [نظم] به بحث پردازد. (اگر قوانین طبیعی نبودند، ارگانیسم هایی که به طور قانونمند و منظم کار می کند نیز نبودند و لذا انسان ها هم نبودند). بدین ترتیب در این حقیقت که ما نظم را می یابیم جای هیچ گونه شگفتی ای نیست [زیرا] امکان نداشت که ما چیز دیگری بیابیم. (در این نتیجه گیری افراط شده است. اگر قرار است که ما باشیم و بیندیشیم لازم نیست که بخشی از نظم در جسم ما و اطراف آن به طور کامل موجود باشد، بلکه آشفتگی [بی نظمی] می توانست خارج از زمین موجود باشد به شرطی که زمین تا حد زیادی متأثر از آن نباشد. نظم در جهان بیش از آن مقداری که برای وجود انسان ها ضروری است، وجود دارد. بنابراین حتی اگر جهان مکانی بود با نظمی کمتر از آن مقدار که دارد باز هم انسان ها می توانستند درباره ی آن به بحث پردازند). ما با قطع نظر کامل از این ملاحظه ی جزئی، استدلال اشکال فوق بنا به دلیلی که به بهترین نحو می توان از یک تمثیل فراهم آورد هنوز به هیچ وجه به شکست نینجامیده است. فرض کنید فردی عصبانی کسی را ربوده و او را در اتاقی زندانی کند که در آن ماشین و رق بُرزن (۱) وجود دارد. اطرز کار ماشین به گونه ای است که [ده بسته از ورق ها را همزمان بُر می زند. و سپس از هر بسته یک ورق را به صورت تصادفی بیرون می کشد و به طور همزمان ده ورق را نشان می دهد. آدم ربا به قربانی می گوید که به زودی ماشین را به کار می اندازد و ماشین اولین ورق کشی اش را نشان خواهد داد. اما اگر آن ورق کشی شامل تک خالی (۲) [آس] از خال دل های (۳) هر بسته نباشد ماشین همان لحظه منفجر شده و در اثر آن قربانی کشته خواهد شد و در

1. card – shuffling

2. ace     3. hearts

نتیجه قربانی نخواهد دید که دستگاه کدام ورق ها را بیرون می کشد. چند لحظه بعد ماشین به کار افتاده و با شگفتی و رهایی قربانی [از خطر انفجار] تک خالی از خال دل های هر بسته را ورق کشی می کند. قربانی فکر می کند که لازم است این حقیقت خارق العاده بر حسب اینکه ماشین به نحوی دست کاری شده است، تبیین گردد. اما آدم ربا که اینک دوباره به آنجا آمده است در مورد این پیشنهاد ابراز تردید می کند. او می گوید «این امر، مایه ی شگفتی نیست، آن ماشین فقط تک خال ها را از میان خال دل ها بیرون می کشد. امکان ندارد که شما چیز دیگری را ببینید. زیرا اگر ماشین ورق های دیگری را کشیده بود، شما اصلاً این جا نبودید که چیزی را ببینید» اما البته، نظر قربانی درست و نظر آدم ربا نادرست است. در واقع، در ده خال کشیده ی شده از میان خال دل ها، امر خارق العاده ای وجود دارد که تبیین آن لازم است. این حقیقت که این نظم ویژه و عجیب شرط ضروری مشاهده هر ورق کشی ای است هرگز نه از خارق العادگی آنچه مشاهده شده و نه از لزوم تبیین آن، می کاهد. اینکه ما نظم را به جای بی نظمی درک می کنیم، نقطه عزیمت (۱) خدا باوران نیست بلکه آن، عبارت است از اینکه نظم به جای بی نظمی قرار دارد. شاید تنها در صورتی که نظم، نقطه ی عزیمت باشد ما بتوانیم از اینکه آن نقطه عزیمت چیست آگاه شویم، اما این مطلب از خارق العادگی و لزوم تبیین آن، نمی کاهد. مسلم است که از پیش (۲) هر قرعه ی ورق کشی ای و هر گونه ترتیب و نظمی از ماده از احتمال برابری برخوردار است (در صورتی که تنها شانس ورق کشی را تعیین کند). (اما اگر شخصی دارد اشیاء و امور را ترتیب و سامان می بخشد او برای اینکه ترتیب و سامان خاصی را (ده تک خال از میان خال دل ها و جهانی با نظم و کوک عالی برای پدید آوردن حیوانات و انسان ها) به جای

1. starting – point

2. a priori

## 115

ترتیبات دیگر، قرار دهد استدلالی دارد. و اگر ما چنان ترتیب هایی را بیابیم، دلیلی است بر [تأیید] این فرض که شخصی دارد این ترتیب ها را ایجاد می کند.

مستشکل دیگری ممکن است از نظریه ای که به جهان های بسیار (۱) معروف است، جانبداری کند. او می گوید که چنانچه تریلیون ها تریلیون جهان وجود داشته باشد، در آنها همه ی انواع ممکن نظم و بی نظمی ممکن است تحقق یابد و بالضروره یکی از آنها جهانی خواهد بود محکوم قوانین ساده و قابل ادراکی که سبب و منشأ تولید حیوانات و انسان ها هستند. صحیح. اما هیچ استدلالی مؤید این فرض نیست که جهان هایی به جز جهان ما وجود دارند. (مرادم از «جهان ما» همه ی ستارها و اجسام آسمانی دیگری است که در یک جهتی ولو با فاصله خیلی زیاد از ما قرار دارند؛ هر چیزی که ما شب هنگامی در آسمان می توانیم ببینیم و هر چیزی در آسمان که در اثر دوری زیاد دیده نمی شود و هر چیز دورتری از آن.) هر چیزی که ما از آن آگاهیم جزء مشاهده پذیری از جهان ماست یا مبنایی است که ما برای تبیین آن چیزها مسلم فرض کرده ایم. اینکه خداوند به منظور توجیه نظام مندی (۲) جهان ما تریلیون جهان دیگر را خلق کند، اوج نامعقولیت (۳) می نماید.

بنابراین جهان ما وجود دارد. این جهان به نظمی فراگیر نسبت به همه ی زمان ها و مکان ها یعنی به هماهنگی طبیعت برای ضابطه مند بودن تشخیص یافته است و این ضابطه مندی در قوانین علمی صورت بندی شده توسط انسان ها ثبت شده است. جهان به نحوی آغاز شده که منتهی به

1. many – world

2. orderliness

3. irrationality

تکامل حیوانات و انسان ها گردیده است (یا از ازل (۱) به چنان وجوهی متشخص بوده است). پر واضح است که این پدیده ها «بسی بزرگتر از آن اند» که علم آنها را تبیین کند. آنها در جایی قرار دارند که علم آنجا توقف می کند. آنها خود، چهارچوب (۲) علم را تشکیل می دهند. من استدلال کرده ام که این نتیجه گیری که هر جا علم توقف کند، تبیین متوقف می شود، نتیجه گیری معقولی نیست و بنابراین ما باید تبیینی ناظر به شخص در مورد وجود جهان، هماهنگی آن با قانون و استعداد تکاملی (۳) آن، جستجو کنیم. خداشناسی توحیدی دقیقاً چنان تبیین هایی را فراهم می سازد. و آنها دلائلی قوی برای پذیرفتن صدق خداشناسی توحیدی می باشند و این صدق توسط ملاک هایی که من در فصل دوم تنظیم و تدوین کردم تأیید می شود. توجه کنید که من در حال فرض «خدای بن بست ها» (۴) (خدایی که صرفاً به کار تبیین چیزهایی می آید که علم هنوز آنها را تبیین نکرده است) به عنوان مبنایی مسلم، نیستم. من وجود خدایی را مسلم می گیرم که همان چیزهایی را تبیین می کند که علم تبیین می کند؛ انکار نمی کنم که علم تبیین می کند، بلکه خدا را برای تبیین اینکه چرا علم تبیین می کند، مبنا قرار می دهم. کامیابی بسیار علم در نشان دادن ژرفای زیاد نظم جهان طبیعی به ما، دلایلی قوی بر پذیرفتن این امر فراهم می آورد که علتی حتی ژرف تر از آن نظم وجود دارد.

1. eternity

2. framework

3. evolutionary potetial

4. god of gaps

نحوه ی تبیین وجود انسان ها از طریق وجود خداوند

من در کتابت مسامحه آمیز فصل اخیر پیرامون فرآیند های تکاملی ای که موجب وجود انسان ها حیوانات می شوند، بر امری تماماً مهم سرپوش گذاردم. فرآیندهای تکاملی یقیناً در پرتو قوانین طبیعت که توسط علوم فیزیکی کشف می شوند (و به نظر من قوام آنها به وجود خداست) حیوانات و انسان ها را ایجاد می کنند. اما انسان ها چیزی بیش از جسم هایشان هستند. انسان ها (و حیوانات دارای رده ی عالی تر) موجوداتی هوشیارند. آنها دارای افکار و احساسات اند. اتم ها دارای افکار و احساسات نیستند. اما من بحث خواهیم کرد که ممکن نیست هوشیاری (۱)، صفت جسم صرف که شیء مادی است باشد. هوشیاری بایستی صفت چیز دیگری باشد که با جسم مرتبط است و من به آن چیز

دیگر نام سنتی روح (۱) را می‌دهم. در مقطعی از تاریخ تکاملی، اجسام حیوانات پیچیده با ارواح مرتبط گردیده‌اند و من دلیل خواهم آورد که تبیین این امر به کلی فراتر از قدرت علم است. اما خداشناسی توحیدی می‌تواند این امر را تبیین کند [یعنی می‌تواند دلیل ارتباط جسم را با روح بیان کند] زیرا خداوند دلیلی برای برقرار کردن پیوند میان جسم‌ها و روح‌ها و قدرت آن را (نیز) دارد. اما اولاً لازم است که من آن پدیده‌ها [جسم و روح] را توصیف کنم: انسان‌ها (و حیوانات عالی‌تر) از دو جزء تشکیل یافته‌اند، جسم که جوهری مادی است و روح که جوهری غیر مادی است و زندگی هوشیارانه‌ی فکر و احساس به آن وابسته است. [ثانیاً] باید برای اثبات اینکه انسان‌ها دارای جوهری غیر مادی هستند شاهی را ارائه کرده و سپس به اختصار اشاره کنم که همان شاهد در مورد حیوانات عالی‌تر نیز پا برجاست.

#### ارواح انسانی

در فصل دوم خاطر نشان کردم که جهان مرکب از جواهری است. میزها و صندلی‌ها، اشخاص، سلول‌های عصبی و استخوان‌ها همه جواهرند. جواهر چنین صفاتی دارند: قهوه‌ای رنگ‌اند یا چهار گوش‌اند و با سایر جواهر روابطی دارند، مثلاً فاصله‌ی این میز تحریر از میز تحریر دیگر ده پاست یا این جواهر پس از جواهر دیگری به وجود می‌آید. پدیده عبارت است از جوهری خاص که دارای صفت یا نسبتی خاص در زمانی خاص باشد. مثلاً کروات من در ساعت ۸ بعد از ظهر تاریخ یکم ژانویه ۱۹۹۵ سبز رنگ است یا نرون (۲) (سلول عصبی) معین در ساعت ۲ بعد از ظهر تاریخ دوم ژانویه ۱۹۹۴ در حال تحریک شدن است (یعنی به سرعت

1. Soul

2. neurone

تخلیه الکتریکی می شود). هر چیزی که بتواند پدیده ای را به وجود آورد یا سبب تغییری در آن شود جوهر است. بنابراین همان طور که جواهر مادی (یعنی جواهری که بخش هایی از فضا را اشغال می کنند) وجود دارند، ممکن است جواهری وجود داشته باشند که غیر مادی باشند (یعنی جواهری که فضا را اشغال نمی کنند. من در این کتاب در مقام اقامه ی دلیل بر وجود خدایی هستم که جوهری غیر مادی است؛ و بر فرض وجود اجته (۱) و ارواح خبیثه (۲) آنها نیز جواهری غیر مادی اند. در این فصل استدلال خواهم کرد که جزء اصلی هر یک از ما روح است که جوهری غیر مادی است.

تاریخ جهان دقیقاً عبارت است از زنجیره ای از همه ی حوادث و پدیده هایی که تا کنون رخ داده اند. اگر شما می دانستید کدام پدیده ها رخ داده اند (یعنی اگر می دانستید کدام جوهرها به وجود آمده و دارای کدام صفات بوده اند و چه نسبت هایی را با جواهر دیگری در همان زمان داشته اند) همه ی آنچه را که تا کنون رخ داده است می دانستید. صفات و پدیده ها ممکن است مادی (۳) یا ذهنی (۴) باشند. فهم من از پدیده ی مادی چنین است که هیچ فردی لزوماً از جایگاه بهتری نسبت به دیگری برای آگاه شدن از وقوع آن پدیده برخوردار نیست. پدیده های مادی عمومی اند؛ هیچ راهی انحصار برای دستیابی به آنها وجود ندارد. بدین ترتیب چهار گوش بودن میز من پدیده ای مادی است، زیرا حتی اگر چه ممکن است من تنها فردی باشم که آن را دیده ام هر فرد دیگری دقیقاً مثل من می تواند چهار گوش بودن آن را واریسی کند. پدیده های مغزی (۵)

1. ghosts    2. poltergeist

3. physical   4. mental

5. brain events

جزء پدیده های مادی اند. اینکه نرون معینی در مغز در لحظه ی خاصی تحریک می شود امری است که مشاهده کنندگان مختلف می توانند آن را مشاهده کنند و از این روی تحریک شوندگی [انگیزش] نیز پدیده ای مادی است. به عکس، پدیده های ذهنی پدیده هایی هستند که دقیقاً فرد روش خاصی برای درک و دریافت آنها دارد (از طریق تجربه کردن بالفعل آنها). شخصی که پدیده هایش ذهنی اند راهی انحصاری برای دستیابی به آنها دارد، ابزار فهم و دریافت آنها ابزاری است که هیچ فرد دیگری در آن سهیم نیست.

بدیهی است (بدیهی تر از هر چیز دیگری) که پدیده های ذهنی واقعاً وجود دارند و آگاهی ما از آنها از راه تجربه ی خودمان است. آنها نمونه هایی از رنگ در یک زمینه ی دیداری، دردها، هیجان ها، اعتقادات، اندیشه ها و احساسات را شامل می شوند. آنها همچنین اهدافی را که شخص سعی می کند به واسطه ی جسمش یا از طریق دیگری (که من در فصل دوم مورد بحث قرار دادم) محقق سازد، شامل می شوند. اینکه من در روزهای گذشته درد داشته ام یا [اکنون] تصویر قرمزی را در زمینه ی دیداری ام دارم یا در حال فکر کردن در مورد ناهارم یا قصد می کنم که به لندن بروم، (اینها همه) چنان اند که اگر دیگران به شیوه ای بتوانند آنها را درک کنند من هم می توانم به همان شیوه آنها را درک کنم. دیگران ممکن است دردها و افکار مرا از طریق مطالعه ی رفتار من و شاید از طریق مطالعه ی مغز من نیز، بفهمند. با وجود این من نیز می توانم رفتارم را مطالعه کنم: می توانم فیلمی را در مورد خودم تماشا کنم؛ می توانم مغزم را (به وسیله ی دستگاهی متشکل از آئینه ها و میکروسکوپ ها) مورد مطالعه قرار دهم، درست به همان خوبی که هر کس دیگری می تواند این کار را انجام دهد. اما البته من برای آگاهی از افکار، احساسات و اموری از این قبیل که مربوط به من

مربوط به من هستند راهی به جز راه محققان دیگر مغز یا رفتارم دارم که به بهترین نحو برایم قابل دستیابی است: من به طور بالفعل آنها را تجربه می کنم. در نتیجه آنها بایستی متمایز از پدیده های مغزی یا هر گونه پدیده ی جسمانی دیگر باشند. یک نرون شناس (۱) نمی تواند کیفیت رنگ را در زمینه ی دیداری من ببیند یا تندی بوی گوشت بریانی را که استشمام می کنم نمی تواند استشمام کند. موجودی مریخی که به زمین آمده و انسانی را اسیر کرده بود تا مغزش را واریسی کند می توانست هر چیزی را که در مغز او رخ می داد کشف کند اما با وجود این حیران بود که «آیا این انسان به هنگامی که پایم را بر روی انگشتان پایش می کوبم واقعاً چیزی را احساس می کند یا خیر؟». آنچه آن مریخی در موردش حیران بود، حقیقتی بیش از وقوع پدیده هایی مغزی یعنی وجود دردها و پس خیال ها (۲)، افکار و اراده هاست. همینطور این پدیده ها بایستی از رفتاری که به صورت آن بروز می یابند، متمایز باشند. مردم دارای احساساتی هستند که ابرازشان نمی کنند مثل دردهایی که آنها کتمان می کنند یا احساساتی رؤیایی که به هیچ کسی گزارش نمی کنند و اگر احساسات شخص به صورت رفتار بروز یابند، او از آن احساس به عنوان پدیده ای مجزا از رفتاری که به صورت آن بروز یافته آگاه است.

من تعریفم را از پدیده های ذهنی به عنوان پدیده هایی که شخص برای دستیابی به آنها راه انحصاری دارد، مورد تأکید قرار می دهم. بسیاری از صفاتی که ما به مردم نسبت می دهیم ممکن است گاهی آنها را «ذهنی» بنامیم اما به معنایی که من تعریف کردم ذهنی نیستند، بلکه صرفاً صفاتی از رفتار عمومی اند. وقتی ما می گوییم شخصی سخاوتمند یا تند مزاج یا منبع سودمندی از اطلاعات است ممکن است فقط در حال گفتن چیزی

1. neurophysiologist

2. after – images

درباره ی روشی باشیم که عموماً به آن روش رفتار می کنند نه در حال گفتن چیزی درباره ی حیات، فکر و احساسی که در ورای چنان رفتاری قرار دارد. ممکن است تن مزاج بودن را به طور طبیعی صفتی ذهنی معرفی کنیم، ولی به معنایی که من تعریف کردم، صفتی ذهنی نیست. دل مشغولی من توجه دادن به این نکته است که پدیده های ذهنی به معنایی که تعریف کردم متمایز از پدیده های مغزی اند. من در تذکر این نکته برای یک لحظه هم مایل نیستیم این مطلب را انکار کنم که پدیده های ذهنی معلول پدیده های مغزی اند. پدیده ای در مغز من (که خود معلول پدیده ای در دندان من است) علت [احساس] دندان درد توسط من است؛ و پدیده ی دیگری در مغزم (که خود معلول حرکت شاخه ی درخت بر روی پنجره است) علت اعتقاد من به حرکت شاخه ی درخت است. اما نکته آن است که دقیقاً همانطور که اشتعال بنزین از انفجاری که متعاقباً پدید می آورد متمایز است، پدیده ی مغزی نیز از درد یا هر چیز دیگری که پدید می آورد متمایز است، پدیده ی مغزی نیز از درد یا هر چیز دیگری که پدید می آورد، متمایز است. و البته علیت در جهت دیگری نیز وجود دارد: اهداف و مقاصد من (به طور ارادی) علت پدیده های مغزی ای هستند که به نوبه ی خود سبب حرکت دست و پای من (حرکتی که اراده کرده بودم) می شوند.

انسان ها بر خلاف غیر جانداران، صفات ذهنی دارند؛ انسان ها دارای حیات ذهنی اند. اما در انسان ها چیزی بیش از این که فقط حیات ذهنی مرتبط با بدن داشته باشند وجود دارد. من به طور مدلل بحث خواهم کرد که حیات ذهنی حالتی است از جوهری غیر مادی، یعنی روح که مرتبط به جسم است. این دیدگاه که انسان ها مرکب از دو جوهر مرتبط به هم یعنی جسم و روح هستند، ثنویت گروی در جوهر (۱) نام دارد. دیدگاه بدیل بایستی بر آن باشد که انسان ها فقط جسم اند (مثلاً من همانم که از روی مسامحه

### 1. substance dualism

آن را جسم می نامیم). در آن صورت، صفات ذهنی ای مانند درد یا پس خیال (۱) داشتن صفات جسم من خواهند بود. من این دیدگاه را در مورد انسان ها، وحدت گروی در جوهر (۲) می نامم، دیدگاهی که بنا به آن، جواهر تنها یک نوعند یعنی فقط جواهر مادی وجود دارند. بر فرض درست بودن دیدگاه وحدت گروی در جواهر، واقعیت جهان چیزی بیش از توالی پدیده هایی که مستلزم جواهر مادی اند نخواهد بود یعنی واقعیت جهان موجود شدن یا معدوم شدن جواهر مادی و صفات و روابط (جسمی یا ذهنی) است. اما اکنون تذکر می دهم که [در این صورت] شما حتی اگر از همه ی آن واقعیت آگاه بودید باز هم از یکی از چیزهایی که علی الاطلاق مهمترین است آگاه نبودید، یعنی از اینکه حیات آگاه شما یا هر انسان دیگری به طور فرا زمانی باقی خواهد ماند.

اجازه دهید این مطلب را با ارائه مثالی از پیوند مغزی ترسیم کنم: مغز مشتمل بر دو نیم کره و ساقه ی مغز است. شاهد خوبی وجود دارد که حتی اگر بخش زیادی از یک نیم کره ی مغز انسان نابود شود می تواند به زندگی ادامه دهد و آگاهانه رفتار کند. اکنون تصور کنید که مغز من (نیم کره و ساقه ی مغزی) به دو نیمه تقسیم شود و هر نیمه پس از بیرون آورده شدن از مجسمه ام به مجسمه ای خالی که به تازگی مغزش برداشته شده پیوند زده شود؛ به هر نیمه ی مغزی سایر بخش های مغز (مثلاً، بیشتر ساقه ی مغزی) افزوده شود که به مغزی دیگر (مثلاً به مغز دو قلوی همسان من) تعلق دارند و به منظور پیوند زدن و برای این که دو فرد زنده با زندگی های همراه با تجارب آگاه داشته باشیم، ضروری اند. من اکنون کاملاً از این امر آگاهم که پیوندی با این حساسیت و ظرافت در حال حاضر عملاً ممکن نیست و شاید به توسط دانشمندان و منابع انسانی صرف هرگز ممکن

1. after-image

2. substance monism

نشود؛ اما نمی توانیم بپذیریم که مشکلات نظری غیر قابل عبوری بر سر راه چنین عمل پیوندی قرار دارد. (فی الواقع [قائل شدن به وجود مشکلات نظری غیر قابل عبور] کوتاهی اندکی در بیان حقیق [خفض] است و پیش بینی می کنم که زمانی این مشکلات حل خواهد شد). بنابراین ما مجازیم پرسش بیشتری مطرح کنیم. اگر این عمل انجام می شد و ما دو فرد زنده را داشتیم که هر دو زندگی هایی همراه با تجربه ی آگاه داشتند کدام یک از آنها من بودم؟ احتمالاً هر دو نفر تا حدی نظیر من رفتار می کنند و ادعا می کنند که من هستم و آنچه را که من انجام داده ام به یاد می آورند که انجام داده اند، زیرا رفتار و گفتار تا حد زیادی به حالات مغزی وابسته اند و وجوه مشترک قابل ملاحظه ای میان «اطلاعات» انتقال یافته توسط دو نیم کره ی مغزی که در رفتار و گفتار بروز می یابند وجود دارد؛ زیرا اگر هر دوی آنها عین من باشند، عین یکدیگر هم خواهند بود (اگر الف با ب مساوی و ب با ج مساوی باشد آنگاه الف با ج مساوی خواهد بود)، و آنها یکسان نیستند. اکنون آنها تجارب و زندگی های مختلفی دارند. سه احتمال دیگر باقی است. یکم، فردی که دارای نیمه ی مغزی سمت راست من است، من هستم. دوم، فردی که دارای نیمه ی مغزی سمت چپ من است، من هستم. سوم، هیچ کدام من نباشم. ما نمی توانیم مطمئن باشیم که کدام یک از این احتمالات مسلم است. نتیجه این که: شناخت صرف آنچه در مغزها، یا جسم ها یا هر چیز مادی دیگری رخ می دهد، به شما نمی گوید که چه چیز در افراد رخ می دهد.

قول به درستی یکی از احتمالات سه گانه موضوع تعریف دلخواهانه ای است که وسوسه انگیز است. اما در برابر این وسوسه انگیزی بایستی ایستاد. در این جا یک موضوع حقیقی بسیار مهم وجود دارد. این موضوع را می توانیم نشان بدهیم: تصور کنیم که من اسیر

جراحی دیوانه شده باشم که مشغول دو نیم کردن مغز من است؛ او به من می گوید (و من دلیلی برای باور کردن حرف او دارم) که شخصی که نیمه ی مغزی سمت چپ من را دریافت می کند زندگی لذت آمیزی داشته و شخصی که نیمه ی مغزی سمت راست من را دریافت می کند زندگی شکنجه آمیزی خواهد داشت. این سؤالات که زندگی آینده ی من توأم با سعادت است یا درد و رنج و اینکه اصلاً من از علم جراحی جان سالم به در می برم یا نه، به وضوح سؤالاتی حقیقی اند. (تنها کسی که تحت سیطره ی جزم اندیشی شدید فلسفی باشد موضوع مذکور را انکار می کند). مع الوصف، به این عنوان که من در انتظار پیوند زدن مغز خود آگاه شدن از اینکه دقیقاً چه در مغزم رخ میدهد هستم، در وضعیتی نخواهم بود که پاسخ این پرسش را (که چه چیزی در مغزم رخ خواهد داد) بدانم. شاید هیچ کس دیگری من نشود. ممکن است برش دادن ساقه ی مغزی، فرد اصلی را یکباره و برای همیشه نابود سازد و شاید ، اگر چه با ترمیم ساقه برش داده شده دو شخص جدید را بیافرینند اما هیچکدامشان من نباشم. شاید من همان فردی بشوم که دارای نیمه ی مغزی سمت چپ است یا شاید آن کسی بشوم که نیمه ی مغزی سمت راست مرا داراست. حتی اگر فرد بعدی بیش از دیگری در حافظه و منش، به من پیش تر شباهت برساند، ممکن است آن فرد من نباشم. شاید من از عمل جراحی جان سالم به در برم اما منش من تغییر کند و بخش زیادی از حافظه ام را بر اثر آن از دست بدهم و در نتیجه فرد بعدی دیگر، در رفتار عمومی اش شباهت بیشتری از من جدید به من پیشین خواهد داشت.

تأمل در این آزمایش فکری نشان می دهد که هر چند درباره ی آنچه در مغز من رخ داده است (مطالب) زیادی می دانیم (ممکن است دقیقاً آنچه را که در هر اتم مغز رخ داده است بدانیم) و هر چند در مورد آنچه در هر

جزء مادی دیگر من رخ داده است مطالب زیادی می دانیم، لزوماً همه ی آنچه را که در من رخ داده است نمی دانیم. لذا این نتیجه به دست می آید که بایستی در من، چیزی بیش از ماده ای که جسم و مغزم را تشکیل می دهد وجود داشته باشد، یعنی بخش غیر مادی و اصلی ای که دوام وجودش سبب می شود که مغز من (و نیز جسم من) که مرتبط با آن هستند مغز (و جسم من) باشند و این بخش غیر مادی اصلی را به پیروی از سنت «روح» می نامم. من روح به علاوه ی مغز (و بدن) که به آن مرتبط اند، هستم. طبعاً وقتی مغز من (از بین) می رود، روح من هم می رود ولی در شرایط غیر طبیعی (مانند زمانی که مغز، شکافته شود) نمی دانیم روح کجا می رود.

نمونه ای را تصور کنید که کمی [با نمونه ی قبل] متفاوت است. تصور کنید که من در اثر خونریزی مغزی ای که پزشکان این زمان نمی توانند آن را درمان کنند بمیرم، اما بستگانم جسد مرا بی درنگ در یخبندانی عمیق در کالیفرنیا قرار می دهند. اندکی بعد زلزله ای رخ داده و در اثر آن جسد من قطعه قطعه و پراکنده شده و کمی از آن مفقود می شود. اما پنجاه سال بعد، که فن آوری پزشکی پیشرفت کرده است، فرزندان من اجزای جسد قطعه قطعه شده ی مرا گردآوری کرده، آن را گرم و ترمیم می کنند و اجزای از میان رفته را از جای دیگری جایگزین می کنند. آن جسم، [بدل به] جسم شخص زنده ای می شود که تا اندازه ای همانند من رفتار کرده و به نظر می رسد مقدار زیادی از زندگی گذشته ی مرا کاملاً به یاد آورد. آیا من دوباره به زندگی برمی گردم یا نه؟ شاید آری، شاید نه. در این جا نیز حقیقتی وجود دارد، حقیقتی راجع به اینکه من از خونریزی مغزی، همان طور که می خواستم، جان سالم به در بردم و مع الوصف هر چند که چیز زیادی در مورد داستان مغزم می دانیم، راجع به آن حقیقت نمی توانیم یقین پیدا

کنیم. بنابراین بقای من ناشی از بقا و داوم چیز دیگری است که روح نام دارد، و با جسم قبلی من مرتبط گردیده است؛ من در این جسم جدید، زنده و باقی می مانم اگر و فقط اگر آن روح با این جسم ارتباط یابد. و توجه داشته باشید که حقیقت فوق العاده، حقیقتی راجع به آن نوع از زندگی ذهنی که با مغز در ارتباط است، نیست. آن حقیقت فوق العاده راجع به صفات ذهنی یعنی راجع به افکار، احساسات و اهدافی که شخص احیا شده دارد نیست؛ بلکه حقیقتی است راجع به اینکه من بقا یافته ام، حقیقتی است راجع به «کسی که» (یعنی جوهری که) آن صفات در او تحقق یافته اند. و از آنجا که شناخت صرف آنچه در جوهر مادی رخ داده است آن حقیقت را فاش نمی کند، آن حقیقت بایستی راجع به جوهری غیر مادی باشد. از این رو، مادام که افکار، احساسات و اهدافم دوام می یابند از هر جراحی ای (یعنی از هر اتفاقی که در اجزای مادی رخ بدهد) جان سالم به در برده ام. بدین ترتیب، روح من جزء اصلی من است (یعنی جزئی که بقای آن بقای من است؛ و افکار و احساسات و این قبیل چیزها در من به موجب تعلّقشان به روح من است که هستند). روح جزء اصلی فرد انسانی است.

امروزه ثنویت گروهی در جوهر موضع فلسفی عامی نیست، اما من این استدلال ها را (که از نوع کاملاً غیر الهیاتی (۱) اند) در جانبداری از آن دیدگاه گریز ناپذیر می یابم. چنانچه شما در مورد واقعیت جهان فقط این داستان را بگویید که جهان عبارت است از پدیده هایی مادی که در پی پدیده های مادی دیگر آمده اند، شما امری با اهمیت تمام را خارج از واقعیت جهان قرار داده اید. اهمیت آن با فکر و احساس مردم برابر است. این اهمیت برای کسی که افکار و احساساتی را دارد برابر با به وجود آمدن و از بین

*1. non – theological*

رفتن او است.

همانطور که من نوشته ام، اکنون یقیناً و به طور معمول، پاسخ این سؤالات را می دانیم. من مایل نیستم، هیچ یک از دآوری های عرفی (۱) خودمان را راجع به اینکه شخص چه زمانی هوشیار است و آن شخص کیست، مورد پرسش قرار دهم. مشاهده ی اجسام، توسط ما معمولاً به ما می گوید که اشخاص چه زمانی هوشیارند و چه چیزی را احساس می کنند. اگر آن هنگام که سوزنی جایی از بدن یک کودک را سوراخ کند، جیغ بکشد، البته که احساس درد می کند. اما برای انسانی که دارد به دستگاهی نظاره می کند که در یک کارخانه ساخته شده و یا مخلوقی است از سیاره دیگر و هنگامی که سوزنی در جسم او فرو می کنند صدایی از خود بیرون می دهد، روشن نیست که او احساس درد می کند یا خیر. و البته، شخصی با این جسم امروزی که در معرض عمل مغزی نبوده، با شخصی که همین بدن را در روز گذشته داشته و در الگوهای رفتاری همانندی دارند، یکی هستند. اما در مورد کسانی که اعمال جراحی مغزی وسیعی داشته اند، تا چه رسید به مخلوقاتی از سیارات دور دست، هرگز روشن نیست که آیا انسان های بعدی [بعد از عمل پیوند مغزی] همان انسان های قبلی هستند یا خیر. مطلبی را که این مثال ها آشکار می کنند آن است که کسی که احساس درد می کند پدیده ای است متفاوت از کسی که سوزن در بدنش فرو می رود و شخصی که آن احساس را دارد متفاوت از جسمی است که سوزن در آن فرو رفته است؛ اگر چه پدیده ی نوع دوم معمولاً بر پدیده ی نوع اول منطبق است. و تاریخ کامل جهان عبارت است از داستان احساس ها و پدیده های مغزی و نیز داستان اشخاص (و نیز اجزای غیر مادی و اصلی آنها یعنی ارواح) و اجسام.

*1. common – sense*

این استدلال ها که اثبات می کنند انسان ها دارای دو جزء جسم و روحند، [نیز] اثبات خواهند کرد که هر مخلوقی که زندگی ذهنی دارد نیز دو جزء خواهد داشت. مسائلی که برای انسان پیش می آید برای شامپانزه یا گربه نیز پیش می آید. اگر، گربه ای قرار است تحت عمل جراحی مغزی سختی قرار گیرد، این سؤال بروز می کند که آیا گربه دلیلی دارد تا از تجارب خوب و بد گربه ی پس از عمل (۱) استقبال کرده یا بترسد. سؤال مزبور را نمی توان لزوماً با آگاهی از آنچه در مولکول های مغز گربه رخ داده است، پاسخ داد. بنابراین ما بایستی روح گربه را که جزء الصلی گربه است و دوان آن سبب دوام وجود گربه خواهد بود، مسلم بگیریم. تنها زمانی که پای حیواناتی به میان آید که فکر و احساس ندارند چنان سؤالی بروز نمی کند و لذا در مورد این دسته از حیوانات نیازی به فرض جزء غیر مادی نیست. یقیناً ارواح انسانی استعدادهای متفاوتی از ارواح حیوانات رده عالی تر دارند (ارواح انسانی انواع فکر را دارند [مثلاً] افکاری در باب اخلاق یا منطق دارند که ارواح حیوانات عالی تر چنین افکاری ندارند؛ و ارواح انسانی انواع مختلفی از اهداف را تحقق می بخشند مثلاً یک معادله را حل می کنند که ارواح حیوانات رده عالی تر چنین توانایی ای را ندارند.) اما استدلال های من نشان می دهند آن دسته از حیواناتی که دارای فکر و احساس اند، دارای روحی غیر مادی به عنوان جزء اصلی خود هستند.

درست همان طور که مایل به انکار این مطلب نیستم که پدیده های مغزی، پدیده های ذهنی (یعنی پدیده های روحی به محض اینکه روح به وجود بیاید) را به وجود می آورند، و به عکس لزوماً مایل به انکار این مطلب نیز نیستیم که پدیده های مغزی در به وجود آوردن روح، نقش دارند. در مرحله ای از تکامل حیوانی مغز حیوانی آنقدر پیچیده شده

*1. post – operation cat*

است که روحی مرتبط با خود را به وجود آورده است و عملکرد و پیشرفت مدام آن مغز به وجود روح قوام بخشیده است؛ و همان طور که تکامل به پیش می رود پیچیدگی مشابهی، ارواح مشابهی را پدید می آورد. ارتباط موجود میان یک مغز و یک روح، ارتباطی علی است. پدیده هایی که در مغز خاصی هستند پدیده هایی را در این روح خاص ایجاد می کنند و پدیده هایی در این روح خاص است که سبب پدیده هایی در مغز خاص می شوند؛ این است مفهوم ارتباط میان این مغز و این روح خاص.

حیوانات در کدام مرحله از فرآیند تکامل برای نخستین بار دارای روح و نیز زندگی ذهنی می شدند؟ ما نمی توانیم. اما از رفتار پستانداران تقریباً روشن است که آنها زندگی ذهنی دارند. به نظر من همه ی مهره داران زندگی ذهنی دارند؛ زیرا همه ی آنها مغزی مشابه مغز انسان دارند (و ما می دانیم که مغز انسان سبب زندگی ذهنی در انسان است) و رفتار آن حیوانات نیز به بهترین وجه توجیه گر باورها و احساساتشان است. سگ ها، پرندگان و ماهی ها همه درد را احساس می کنند. اما هیچ دلیلی وجود ندارد تا بر اساس آن زندگی روحی را به ویروس ها و باکتری ها و به نظر من به مورچه ها و سوسک ها نسبت دهیم. آنها آن نوع مغز ما را ندارند و لزومی ندارد که ما برای تبیین رفتارشان احساسات و باورهایی را به آنها نسبت دهیم. نتیجه آنکه در لحظه ای خاص از تاریخ مربوط به تکامل چیزی کاملاً جدید نمایان شده است، آن چیز هوشیاری است (یعنی) زندگی ذهنی ای که بر حسب ارواح دارای صفات ذهنی قابل تحلیل است.

اکراه تعداد زیادی از فیلسوفان و دانشمندان از پذیرفتن اینکه در لحظه خاصی از تاریخ تکاملی، ارواحی با صفات ذهنی مرتبط با اجسام حیوانات به وجود آمده اند، به نظر من ناشی از این حقیقت است که اگر چنین چیزی رخ داده باشد، آنها در ارائه ی تبیینی از نحوه ی رخ دادن آن به کلی

ناکام اند. اما قول به عدم وجود چیزی در جایی به دلیل ناتوانی در ارائه تبیینی از اینکه چگونه آن چیز در آنجا به وجود آمده است، نهایت بی خردی است. ما بایستی حقیقت بدیهی را بپذیریم؛ و اگر نمی توانیم آن را تبیین کنیم بایستی بی درنگ و فروتنانه اقرار کنیم که عالم مطلق نیستیم. اما من همچنان بر این پیشنهاد اصرار می ورزم که اگر چه نمی توان تبیین ناظر به اشیای بی جان، یعنی تبیینی با ویژگی علوم طبیعی از پدید آمدن ارواح و حیات ذهنی آنها، ارائه کرد، بنا به خدانشناسی توحیدی می توان تبیینی ارائه کرد.

#### تبیین علمی وجود ندارد

از آنجا که پدیده های مغزی پدیده های ذهنی را به وجود می آورند و پدیده های ذهنی پدیده های مغزی را به وجود می آورند شاید تا حدی دانشمندان بتوانند فهرست بلندی از ارتباطات علی در انسان ها را فراهم سازند. آن فهرست بیان می کند که پدیده هایی مغزی از نوع معین تصویر آبی و پدیده هایی مغزی از نوع دیگر تصویر قرمز را [در ذهن] ایجاد می کنند؛ پدیده هایی مغزی از یک نوع این باور را به وجود می آورند که  $36 \times 722$  و پدیده های مغزی از نوع دیگر میل شدید به نوشیدن چای را به وجود می آورند؛ و آن فهرست بیان می کند که هدف خوردن کیک به همراه این باور که کیک در قفسه است پدیده هایی مغزی را ایجاد می کند که حرکات پاها را به سمت قفسه موجب می شوند. و نیز موارد دیگری از این قبیل. همچنین دقیقاً محتمل است که دانشمندان بتوانند مغزهای اولیه ای که هوشیاری را (یعنی ارواح را) به وجود آوردند، فهرست کنند. دلیل من در نوشتن «دقیقاً محتمل است» آن است که تنها دلیل ما بر پذیرفتن هوشیاری هر ارگانیسم دیگری (اعم از آن دسته حیواناتی که

جسمشان از طریق فرآیندهای جسمی معمول بر روی زمین شکل گرفته یا مخلوقاتی در سیاره ای دیگر یا ماشینی که مصنوع کارخانه است) از شباهت رفتار و سازمان مغزی اش به ما، فراهم آمده است. ما در مورد هوشیاری ارگانیسم [معیار] مستقلی برای بررسی نداریم. و هنگامی که شباهت ها قوی نیستند (مثلاً چنانکه شباهت میان قورباغه ها و انسان قوی نیست) به هیچ وجه روشن نیست که آیا این حیوان هوشیار است یا نه. اما بیایید از مشکلائی در این باره که چگونه می توانیم چنین فهرست هایی را فراهم آوریم صرف نظر کنیم و فرض کنیم که لیست هایی را از ارتباطات علی میان پدیده های مغزی و پدیده های ذهنی و لیست هایی از انواع مغزهای اولیه ای که هوشیاری (یعنی روح) را بوجود آورند داریم، هوشیاری که در آن پدیده های مغزی بعدی موجب پدید آمدن پدیده های ذهنی بعدی و پدیده های ذهنی موجب به وجود آمدن پدیده های مغزی می شوند.

بنابراین پدیده ها وجود دارند. مسئله این است که آنها را تبیین کنیم. چرا شکل گیری مغز با پیچیدگی ای به اندازه پیچیدگی مغز یک حیوان خاص (شاید مهره دار نخستین) یا بیش از آن، موجب پدید آمدن آگاهی و هوشیاری (یعنی موجب پدید آمدن روح با حالات ذهنی) می شود؟ چرا پدیده های مغزی موجب همان پدیده هایی می شوند که [معمولاً] موجب می شوند؟ چرا پدیده ای مغزی از یک نوع موجب تصویر آبی و پدیده ای مغزی از نوع دیگر موجب تصویر قرمز می شود و چرا برعکس نمی شود؟ چرا خوردن شکلات موجب پدیده هایی مغزی می شود که احساس مزه ی شکلات را پدید می آورند و چرا مزه ی آناناس را پدید نمی آورند؟ فهرست صرف از همبستگی و ارتباط پدیده ها [بدون تبیین اینکه چرا چنین همبستگی هایی هست] به فهرستی از جملات زبانی خارجی می ماند که

جملات انگلیسی را بدون (رعایت) قواعد دستوری یا [استفاده از] فرهنگ لغتی برای تبیین درستی ترجمه ی آن جملات، ترجمه کند. و با نبود قواعد دستوری و فرهنگ لغت، شما در وضعیتی نخواهید بود که جمله جدید را ترجمه کنید.

ما برای ارائه تبیین ناظر به اشیای بی جان از این پدیده ها به نظریه ی روحی – جسمی (۱) و علمی ای نیاز داریم که ملاک های توصیف شده در فصل دوم را احراز کند. آن نظریه بایستی مشتمل بر چند قانون ساده باشد تا منجر به این نتیجه شود که این عصب یا کامپیوتر یا شبکه ی مادی دیگر موجب پدید آمدن روح شده اند و نه چیز دیگری و نیز منجر به این نتیجه شود که این پدیده ی مغزی تصویر قرمز و آن یکی تصویر آبی را ایجاد می کند و نیز این نتیجه که فلان پدیده مغزی این فکر را که روسیه کشور بزرگی است به وجود می آورد و آن پدیده ی مغزی این فکر را پدید می آورد که هر انسانی استعداد و علاقه ی خاص خود را دارد. و سایر موارد. پس آن نظریه ما را به پیش بینی این امر قادر می سازد که کدام پدیده های مغزی جدید منجر به کدام پدیده های ذهنی جدید می شوند و کدام نوع از ماشین های جدید دارای احساس اند و کدام ها نیستند.

اکنون، آنچه نظریه ی مکانیک را قادر به تبیین مجموعه ی متنوعی از پدیده ها می سازد آن است که همه ی قوانین دانش مکانیک به نوع واحدی از اشیا مربوط اند (یعنی به اشیای مادی، جرم، شکل، اندازه، و موقعیتشان و تغییر جرم، شکل، اندازه و موقعیتشان). و اشیای مادی از حیث این صفات به شیوه هایی قابل اندازه گیری با یکدیگر تفاوت می کنند (مثلاً جرم یکی دو برابر جرم دیگری است یا طول آن سه برابر طول دیگری است). از آنجا که صفات اشیاء قابل اندازه گیری اند، می توانیم با فرمول

*1. soul – body*

ریاضی دو کمیت محاسبه شده یا بیشتر را به همه ی اجسام نسبت دهیم. ما هرگز نباید بگوئیم که وقتی شیء با این جرم و سرعت خاص با شیء دارای همان جرم و سرعت تصادم کند، چنین و چنان نتایجی به دست می آید؛ و همینطور در مورد اشیای مختلف بی شمار دیگر. ما می توانیم فرمولی کلی داشته باشیم، یعنی قانونی داشته باشیم که در مورد هر جفت از اشیای مادی که با هم تصادم می کنند چنین بگوید که حاصل جمع جرم شیء نخست ضرب در سرعت آن، و جرم شیء دوم ضرب در سرعت آن همواره عددی ثابت است. اما آن قانون تنها در صورتی قابل اعمال است که بتوانیم جرم شیء را با یک مقیاس (مثلاً گرم یا پوند) و سرعت آن را نیز با یک مقیاس [دیگر] محاسبه کنیم.

حال نظریه ی روحی - جسمی به انواع مختلفی از اشیاء مربوط می شود. جرم، سرعت، صفات الکتریکی و سایر صفات فیزیکی مربوط به اشیای مادی به کلی از صفات ذهنی (اختصاصی) فکر و احساس که مربوط به روحند، متفاوتند. صفات فیزیکی قابل محاسبه اند. همینطور پدیده های مغزی، در عناصر شیمیایی از یکدیگر متفاوت اند (این عناصر شیمیایی نیز در شیوه های محاسبه از یکدیگر متفاوتند) و نیز از حیث سرعت و جهت انتقال بار الکتریکی با یکدیگر تفاوت می کنند. اما تفاوت افکار از یکدیگر با مقیاس، قابل اندازه گیری نیست. یک فکر به لحاظ زیادی معنا دو برابر دیگری نیست. بنابراین نمی توانیم فرمولی کلی داشته باشیم که اثرات تنوع پدیده های مغزی را بر پدیده های ذهنی نشان دهد، زیرا پدیده های مغزی در جنبه های قابل محاسبه متفاوتند ولی پدیده های ذهنی از آن جنبه ها تفاوتی نمی کنند. و آنچه افکار را مشابه می کند پدیده های مغزی از انواع دیگر را (هم) مشابه می کند. میل به گوشت بریان از میل به شکلات در این میزان اولی دو برابر دومی باشد، متمایز نیست. (البته

علل زمینه ای (۱) یکی ممکن است دو برابر میزان علل زمینه ای دیگری باشد ولی این امر غیر از مسئله تفاوت و تشابه افکار و سایر پدیده های مغزی است). بنابراین ما نمی توانیم فرمولی داشته باشیم تا نشان دهد که چگونه پاره ای تغییرات در پدیده های مغزی تغییراتی را در امیال به وجود می آورند؛ تنها می توان فهرستی تهیه کرد که نشان دهد کدام تغییرات در مغز کدام تغییرات را در امیال به وجود می آورد و نظر به اینکه حواس، افکار و غیر اینها در شیوه های قابل اندازه گیری با سایر حواس و افکار تفاوت نمی کنند، حتی به طور روشن تری حواس با افکار، یا اهداف با اعتقادات در شیوه های قابل اندازه گیری، متفاوت نیستند. و همینطور از قاعده ای عام در این موضوع که چون این پدیده ی مغزی معلول یک هدفی بوده و آن پدیده مغزی علت اعتقادی شده و آن یکی علت چشیدن مزه ی شکلات گردیده است، نمی توانیم تبیینی عام را استنتاج کنیم. ارواح و اشیای مادی نه تنها در انواع صفاتی که گاه گاهی دارا شده اند خیلی متفاوت اند بلکه حتی به طور روشن تری اشیای مادی نسبت به ارواح، به کلی انواع متفاوتی از چیزها هستند. ارواح از یکدیگر و یا از هر چیز دیگری در اینکه از جوهره ی (۲) بیشتر یا کمتر ساخته شده باشند، متفاوت نیستند. باز هم همینطور نمی توانیم فرمولی کلی داشته باشیم که افزایش پیچیدگی مغز را با حادث شدن روح مرتبط کند. شبکه های عصبی ممکن است پیچیده تر و پیچیده تر شوند اما نمی توان فرمولی کلی داشته باشیم که دقیقاً میزانی خاصی از پیچیدگی عصبی منجر به پیدایش روح می گردد. روح یا تماماً محقق می شود یا هیچ مقداری از آن محقق نمی شود (یک مخلوق یا احساسی و آگاهی ای و همینطور روحی دارد یا هیچ گونه احساس و آگاهی ای و همینطور روحی ندارد). میزان روح داشتن را

1. *underlying cuses*

2. *stuff*

نمی توان محاسبه کرد. بنابراین دلائل ما نمی توانیم تبیینی از ارتباط و همبستگی روحی - مغزی، یعنی نمی توانیم دانش روحی - مغزی، داشته باشیم؛ تنها می توانیم فهرست بلندی از ارتباطات علی تبیین ناپذیر را تهیه کنیم.

اما آیا علم همیشه ما را با کشفیات جدید شگفت زده نمی کند؟ تاریخ علم با «تبدیلات» (۱) زیادی از یک شاخه کلی به شاخه ی ظاهراً و به کلی متفاوت دیگر یا با ترکیب علوم ظاهراً و به کلی متفاوت در علمی فراگیر (۲) مشخص شده است. دانش ترمودینامیک (۳) در حالی که به حرارت می پرداخت به دانش مکانیک آماری (۴) تبدیل گردید که به سرعت دسته های بزرگ ذرات ماده و تصادم میان آنها می پردازد؛ اثبات شده است که درجه حرارت یک گاز، میانگین انرژی جنبشی (۵) مولکولهای آن است. دانش آپتیک (۶) [نورشناسی] به الکترومغناطیسیم تبدیل شد. اثبات شده است که نور، موج الکترو مغناطیسی است. علوم مستقل الکتریسته و مغناطیسیم در علم فراگیر الکترو مغناطیسیم ترکیب شدند. اگر استدلال من مبنی بر اینکه نمی توانیم علم فراگیری داشته باشیم که هم پدیده های ذهنی را و هم پدیده ها مغزی را تبیین کند، درست باشد پس چگونه است که می توان چنان ترکیبات بزرگی را بدست آورد؟

تفاوت های بسیار مهمی میان این موارد وجود دارد. هر کدام از ترکیب های قبلی [که ذکر کردم] به صورت یک علم فراگیر از علوم مربوط به اشیا و صفاتی که ظاهراً به لحاظ نوعی و کیفی خیلی متمایز بودند، با قول به این مطلب حاصل آمده بودند که واقعاً پاره ای از این ذوات و

1. reduction 2. Super – Science

3. Thirmodynami. علم مطالعه ی حرارت و رابطه ی آن با سایر اشکال انرژی است.

4. statistical mechanics 5. kinetic energy 6. Optics

صفات آنگونه که به نظر می آمدند نبودند. تمایز میان اشیای مادی بنیادین (یعنی اشیایی که مستقیماً قابل مشاهده نیستند) و صفات فیزیکی از یکسو و صفات حسی برآمده از آن صفات فیزیکی از سوی دیگر محقق شده بود. دانش ترمودینامیک در آغاز به قوانین مربوط به تغییر درجه ی حرارت می پرداخت و فرض بر این بود که درجه ی حرارت در شیئی که شما به هنگام تماس با آن احساس می کنید، صفت ذاتی آن شیء است. گرمای محسوس یک جسم گرم در واقع نوعاً متمایز از سرعت ها و تصادمات ذره ای است. تبدیل ترمودینامیک به مکانیک آماری با تمایز قائل شدن میان علت بنیادین گرما (یعنی حرکت مولکول ها) و احساسی که حرکت مولکول ها در مشاهده گر پدید می آورد و با قول به اینکه گرما واقعاً حرکت مولکول هاست و احساس گرما دقیقاً اثر گرما بر مشاهده گرانی نظیر ماست، حاصل گردید. آن تبدیل صورت گرفت، یعنی درجه حرارت در حوزه ی دانش مکانیک آماری قرار گرفت (زیرا مولکول ها ذرات اند). اینک اشیا و صفات از انواع متفاوت به حساب نمی آیند. حال از آنجا که آن دو علم به اشیا و صفات متعلق به نوع واحد (یعنی دو نوعی که هر دو قابل محاسبه اند) می پرداختند تبدیل یکی به دیگری چشم اندازی عملی گردید. اما این تبدیل به قیمت منفک شدن گرمای محسوس از علل آن گرما و تنها تبیین علل تمام شد.

همه ی دیگر «تبدیلات» یک علم به علم دیگر و «ترکیب» علوم مجزایی که به صفات ظاهراً به کلی متفاوت می پردازند، با انکار این مطلب که صفات ظاهری ای (مانند «کیفیات ثانوی» (۱) رنگ، گرما، صدا، مزه) که یک علم با آنها مواجه است کلاً به جهان فیزیکی تعلق دارند، صورت گرفته است. این انکار، صفات ظاهری را به جهان ذهنی منتقل کرد. اما در این

### 1. Secondary qualities

صورت هنگامی که شما با مشکل خود پدیده های ذهنی مواجه می شوید، نمی توانید این انکار را صورت دهید [نمی توانید آنها را به جهان فیزیکی انتقال دهید]. اگر قرار است شما خود پدیده های ذهنی را تبیین کنید، نمی توانید میان آنها و علل بنیادین آنها تمایز نگذارید و تنها علل بنیادین را تبیین کنید. در حقیقت کامیابی های فراوان علم در ایجاد یک ترکیب فیزیکی – شیمیایی (۱) به قیمت منفک کردن جهان فیزیکی از رنگها، بوها و مزه ها و ملاحظه کردن آنها به عنوان پدیده های حسی صرفاً اختصاصی، تمام شده است. بر مبنای شهادت تاریخ علم، راه حصول ترکیب علوم آن است که (جهان) ذهنی را نادیده بگیریم. جهان فیزیکی محکوم قوانین ساده است (یعنی اشیاء و اعیان مادی دارای قدرت ها و قابلیت های یکسان اند)؛ راه کشف آن قوانین آن است که (جهان) ذهنی را نادیده بگیریم. کامیابی علم در صورت دادن ترکیب های گسترده اش در علوم فیزیک و شیمی عبارت است از امری که ظاهراً هر گونه موفقیت نهایی در ترکیب کردن جهان ذهن و جهان فیزیک را غیر ممکن ساخته است.

همان طور که ما در فصل چهار دیدیم، نظریه ی تکامل از طریق انتخاب طبیعی داروین قادر است تبیین از تکامل اجسام انسانی و حیوانی را ارائه کند، اگر چه من استدلال کرده ام که تبیین نهایی را ارائه نمی کند. اما تبیین داروین در مورد تکامل روبات های بی جان به همان خوبی تکامل انسان ها و حیوان ها به کار می آید. آیا نظریه ی داروین نمی تواند توضیح دهد که چگونه اجسام با آگاهی و هوشیاری (یعنی روح ها) مرتبط شدند؟ انتخاب طبیعی نظریه ی حذف است. نظریه ی انتخاب طبیعی تبیین می کند که چرا تعداد زیادی از گونه های دیگری که به عرصه ی هستی آمده بودند از طریق تکامل حذف شدند (آنها برای بقا سازگار نبودند)؛ اما این نظریه تبیین

*1. physico – chemistry*

نمی کند که چرا آنها در وهله ی نخست به عرصه ی هستی آمدند. در مورد گونه ای فیزیکی (مانند طول گردن زرافه) هیچ تردیدی نیست که تبیین کافی بر طبق جهش (۱) (تغییر شیمیایی تصادفی) وجود دارد (یعنی) جهش، ژن جدیدی را همراه با صفاتی ایجاد می کند که گونه ی جدیدی را به اقتضای قوانین پایه ی شیمی ظاهر می سازد. اما مسئله و مشکل ما تبیین این امر است که چرا حالتی فیزیکی سبب پیدایش ارواحی گردید که دارای صفاتی ذهنی مانند باورها، امیال، اهداف افکار و احساسات اند. نظریه ی داروین در حل این مسئله اصلاً کارآمد نیست.

نظریه ی داروین ممکن است در حل مسئله دیگری به کار آید و مسئله سوم را یقیناً حل می کند؛ اما هیچ کدام از این سه مسئله نَبایستی با مسئله اصلی خلط شوند. اولین مسئله و مشکل الحاقی آن است که چرا حیوانات هوشیاری باقی ماندند که در ابتدای تاریخ تکامل ظاهر شده اند؟ نظریه ی داروینی ممکن است بتواند نشان دهد که در تنازع برای بقا ارگانیسم های هوشیار نسبت به ارگانیسم های ناهوشیار از امتیازی برخوردار بودند، و طوری تنظیم شده بودند که واکنش مشابهی به محیط خود داشتند. دانستن آن امتیاز دشوار است، اما شاید امتیازی وجود داشته است.

دومین مسئله و مشکل الحاقی آن است که نظریه ی داروین می تواند به آن پاسخی روشن و به نظر من پاسخ درست و نسبتاً بدیهی ای را ارائه کند. آن مسئله این است: با فرض این که ارتباطات مغزی – ذهنی در تنازع برای بقا مساعدت شوند، چرا پدیده های مغزی ای که علت و معلول پدیده های ذهنی اند با دیگر پدیده های جسمانی و پدیده های فرا جسمانی (۲)، به همان نحوی که مرتبط اند، ارتباط یافتند. (مثلاً) باورها را در نظر بگیرید.

1. mutation      2. extra – bodily

پدیده ای مغزی این باور را به وجود می آورد که در حال حاضر میزی وجود دارد. آن پدیده ی مغزی توسط تحریکی عصبی در طول عصب بینایی یک چشم، هنگامی ایجاد شده است که تصویر میز توسط اشعه های نور که از میز می رسد شکل گرفته است. اما حیوانی توانست تکامل یابد که در آن، پدیده ی مغزی ایجاد کننده ی باور میز معلول پدیده های کاملاً متفاوتی در جهان خارج بود. چرا این ارتباطات ویژه میان مغز و جهان خارج وجود دارد؟ پاسخ روشن است: حیوانات دارای باور در صورتی که باورهایشان تا حد زیادی صادق باشد، برای بقا سازگارتراند. باورهای کاذب (مثلاً درباره ی جای غذا و شکارچیان) در نزاع برای غذا یا در نزاع با شکارچیان، منجر به حذف سریع خواهد شد. چنانچه اکنون میزی وجود داشته باشد و شما معتقد باشید که هیچ میزی وجود ندارد، با آن تصادم می کنید و موارد دیگری از این قبیل. آن حیواناتی که حالات مغزی آنها موجب باورهایی باشد که از طریق زنجیره ی علّی به جهان خارج مرتبط باشند برای بقا سازگارتراند، به این نحو که آن زنجیره ی علّی معمولاً تنها توسط حالتی از اشیا فعال می شود که سبب حالتی مغزی می شود و این حالت مغزی به نوبه ی خود این باور را پدید می آورد که حالتی از اشیاء ثابت می ماند که معمولاً در آن حالت باورها راجع به جهان صدق خواهد کرد. همینطور اگر من امیالی را داشته باشم که معلول پدیده های مغزی باشند، در این امر که من برخی امیال را تحت شرایطی دارم و نه امیال دیگری را که تحت شرایطی دیگر موجود می شوند، امتیازاتی تکاملی وجود دارد (برای مثال وقتی که گرسنه ام میل به غذا دارم نه وقتی که سیر هستم). همان تبیین را در این مورد می توانیم ارائه کنیم که چرا پدیده هایی مغزی که موجب حرکات جسمی مورد نظر می شوند توسط اهداف ایجاد می شوند. اگر موقعی که من سعی می کنم پای خود را حرکت بدهم، به جای آن، دستم

حرکت کند شکارچیان به سرعت بر من چیره می شوند. اما تبیین درست از اینکه چرا (بر فرض اینکه پدیده های مغزی علت پدیده های ذهنی باشند) مغز توسط اعصاب با بقیه ی جسم، به همین نحو موجود مرتبط است، این امر کاملاً متفاوت را تبیین نمی کند که چرا پدیده های مغزی علت پدیده های ذهنی اند. و همینطور آن تبیین درست، این امر را که چرا پدیده های ذهنی علت پدیده های مغزی اند، تبیین نمی کند.

پس بنابراین به طور خلاصه تکامل زندگی ذهنی حیوانات (یعنی اینکه حیوانات دارای ارواحی با پدیده هایی ذهنی می شوند) متضمن امور ذیل است: الف) ارتباطات فیزیکی – ذهنی معینی وجود دارد (پدیده های فیزیکی معینی علت وجود ارواحی با صفات ذهنی معینی و بالعکس می شوند؛ ب) حیواناتی وجود دارند که حالات مغزی آنها به ارواحی منتهی می شوند که در تنازع برای بقا مزیت دارند؛ ج) تکامل، حیواناتی را انتخاب می کند که مغزهایشان به صورت های معینی به جسم هایشان «متصل اند». (۱)

روش های (۲) داروینی می تواند (ج) را تبیین کند و احتمالاً (ب) را (هم) می تواند تبیین کند، اما جای امیدواری زیادی برای تبیین مورد (الف) نه در داروین گروی و نه در هیچ علم دیگری وجود ندارد. ریشه و اصل جدیدترین و جالب ترین ویژگی های حیوانات (یعنی زندگی هوشیار آنها شامل احساس، انتخاب و عقل) ظاهراً به کلی در ورای علم قرار دارد.

با این وجود این ارتباطات علی میان روح و مغز وجود دارند که به نظر نمی آید از قدرت ها و قابلیت های اشیا مادی از نوعی که علم بتواند تبیین کند، برآمده باشند. ارتباطات علی میان انواع خاصی از پدیده های

1. wired – in

2. mechanism

مغزی و انواع خاصی از پدیده های ذهنی وجود دارد؛ و ارتباطات علیّ میان پدیده های مغزی و روح ها

هست.

اما اکنون بایستی ادعای دوم را اصلاح کنم. این مطلب ممکن است مطلب خوبی باشد که حالات مغزی اولیه و معینی سبب وجود ارواح شده اند (به این صورت که مغز جنینی به حالت معینی از رشد که می رسد سبب می شود که روحی با آن مرتبط گردد). اما آن چیزی که مغز رشد یافته ی جنینی نمی توانند سبب آن شود عبارت است از اینکه کدام روح با آن ارتباط یابد. اینکه کدام روح با کدام مغز مرتبط شود، [معلول] قدرت های مغز (یعنی قدرت های مولکول های جنین پدید آمده از این ژن ها) که سبب این حالت شوند که روح من با این مغز و روح شما با آن مغز ارتباط یابد و نه عکس آن، نمی تواند باشد. اینکه علم توانست کشف کند که من و شما ممکن بود به نحوی برخلاف نحوه ی کنونی مرتبط شویم، به طور مساوی با همه ی قانونمندی های میان انواع پدیده ها (میان این نوع از سازمان مغزی و وجود هر نوعی از یک شیء [مثلاً] یک روح) سازگار است. هرگز کشفی علمی که بر اساس آن کسی بتواند تبیین این امر را تصور کند که چرا این نحوه ارتباط به جای نحوه ی دیگری از ارتباط رخ داده است، ممکن نیست. در یک زمانی ارتباط واقع شده است، ما سازگار شدن با مغز خاصی را آغاز کردیم؛ من با مغزی که مغز مرد بود ارتباط پیدا کردم و افکار مردانه را آغاز کردم. اما این مطلب هیچ ربطی به این سؤال ندارد که چرا «من» بدون ویژگی [زن یا مرد] با ویژگی مردانه سازگار گردیدم نه با ویژگی زنانه. علم در اینجا به طور کامل متوقف می شود.

تبیین ناظر به خداشناسی توحیدی

اما خداشناسی توحیدی می تواند تبیینی از این چیزها را فراهم کند.

خداوندی که قادر مطلق است می تواند ارواح را به اجسام را متصل سازد. او می تواند سبب ارتباط پدیده های مغزی - روحی خاصی که وجود دارند، بشوند. او این عمل را با ایجاد مولکول ها به هنگامی انجام می دهد که مولکول ها به شکل مغز در می آیند تا قدرت ها و قابلیت هایی را دارا شوند (قدرت هایی برای ایجاد پدیده های ذهنی در ارواحی که به مغزها مرتبط اند و قابلیت هایی برای ساختن اهدافی متناسب با چنان ارواحی که به این مغزها مرتبط اند. قدرت ها و قابلیت های دید از قدرت ها و قابلیت های معمولی ای که علم شیمی تجزیه و تحلیل می کند، ناشی نمی شود). خداوند می تواند در وهله ی نخست ارواح را بیافریند و (سپس) هنگامی که پدیده های مغزی جنینی نیازمند ارتباط با روحی هستند، او تصمیم می گیرد که هر یک از آن ارواح به کدام مغز (و همینطور کدام جسم) مرتبط گردند.

خداوند استدلال خوبی بر محقق ساختن وجود ارواح و پیوند دادن آنها به اجسام دارد، استدلال او در خیرمندی وجود متجسم حیوانات و انسان هایی است که می توانند حواس لذت پذیر داشته و امیالشان را ارضا کنند، باورهای خودشان را در مورد اینکه جهان مانند چیست داشته باشند و اهدافشان را در پرتو این باورهایی که باعث ایجاد تفاوت در جهان می شوند شکل دهند. این امر مستلزم وجود ارتباطات علی منظم و قانونمند میان پدیده های ذهنی و پدیده های مغزی است. ما نمی توانیم در جهان تغییری ایجاد کنیم در صورتی که [مثلاً] هر وقت بخواهیم پاهایمان را حرکت دهیم، اثر و نتیجه متفاوتی در مغز و به این وسیله در جسم ما پدید آید (مثلاً یک بار دست هایمان حرکت کنند، بار دیگر عطسه کنیم و غیر اینها). به همین صورت اگر قرار است که ما شیئی را از شیء دیگر تمیز دهیم آنها بایستی متفاوت به نظر می آیند (متفاوت احساس شوند و

غیره) و همینطور بایستی ارتباط علی منظمی میان پدیده های مغزی ای که معلول اشیا یی از انواع مختلف اند و انطباع (۱) بصری و ذهنی آنها وجود داشته باشد. و اگر قرار است که ما قدرت بهت انگیز (۲) تولید مثل را داشته باشیم، بایستی ارتباطات منظم و قانونمندی میان افعالی جنسی و جنین هایی که از این رهگذر پدید می آیند و روح یا چیز دیگری که به آن جنین ها مرتبط می شود، وجود داشته باشد. خداوند در برقرار ساختن این ارتباطات استدلالی دارد. او همچنین ممکن است در پیوند دادن این روح به این جسم خاص دلیلی داشته باشد، اما اگر هیچ دلیلی بر مرتبط شدن روحی خاص به جسمی خاص (و نه به جسم دیگری) وجود ندارد، استدلال او از این طریق است که «شانس برابر ذهنی» (۳) را برای ایجاد فلان ارتباط یا ارتباط دیگر فراهم کرده است (یعنی ارتباط یک جسم را به یک روح، موضوعی شانسی قرار داده است).

خداوندی که خیر مطلق است، آفریده هایش را با طبایع مختلف دوست می دارد (مثلاً موش ها و سگ ها از جمله آفریده هایی هستند که دارای رشته های محدودی از باورها و اهداف اند). ولی، خداوند استدلال خاصی بر به وجود آوردن انسان ها دارد. انسان ها در انواع باورها و اهدافی که دارند از حیوانات رده عالی تر، متفاوتند. برای نمونه، ما باورهای اخلاقی و باورهایی درباره ی مبدأ وجودمان یا نظریه هایی بنیادین در دانش ریاضی، داریم. ما می توانیم از یک [مسئله] به [مسئله] دیگری استدلال کنیم. و باروهائمان به طرز آگاهانه و هوشیارانه ای بر باورهای دیگر مبتنی است (بنا به این دلیل که معتقدیم چیز خاصی در چیچستر (۴) یافت شده

1. *impression*      2. *awesome*  
3. *mental toss up*

۴. از شهرهای انگلستان که در دوره ی سلطه ی رومیان بر آن دیار بنا شده و چستر به معنی شهر است. ویل دورانت، تاریخ تمدن، ترجمه ی، حمید عنایت، پرویز داریوش و دیگران (تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۶۶) ج ۳، ص ۵۶۲.

## 145

بود، به باور خاصی درباره ی رومیان می رسیم.) اهداف ما تنها اهدافی آنی برای خوردن و نوشیدن نیست بلکه اهدافی است برای ساختن دستگاه های پیچیده و ساختن ساختمان های زیبا و اهدافی است برای تغییر دادن خودمان و دیگران (تا خصلت های خود را به گونه ای شکل دهیم که به طور طبیعی متمایل به انجام این نوع فعل شویم، نه نوع دیگری).

به نظر من (و در فصل یکم نظرم را ارائه کردم) انسان ها همچنین دارای اراده ی آزاد [اختیار] هستند (یعنی اهداف ما توسط حالات مغزی مان یا چیز دیگری کاملاً تعیین پیدا نمی کنند). ما چنین به نظرمان می رسد که وقتی چیزی را انتخاب می کنیم، چگونگی انتخاب آن با ماست. من در این مرحله بایستی در مورد اشکالی که به این مسئله برای خواننده رخ خواهد داد، مختصراً مطلبی را بگویم. آیا مغز شیئی مادی و معمولی نیست که قوانین علمی معمولی را بگویم. آیا مغز شیئی مادی و معمولی نیست که قوانین علمی معمولی در آن عمل و اثر می کنند؟ پس انسان بدون نقض قوانین علمی چگونه می تواند آزادانه حرکت دادن یا ندادن دستش را انتخاب کند یا بخشی از رفتار عمومی اش را انجام دهد؟ چون آن طریقی که انسان دستش را حرکت داده یا کاری عمومی انجام می دهد، (به طور غیر ارادی) معلول پدیده ای مغزی است و انسان از این رهگذر به طور ارادی آن حرکت عمومی را پدید می آورد. بنابراین، چنانچه انسان ها دارای اراده ی آزاد باشند آیا در این صورت قادر نخواهند بود مانع عمل و تأثیر قوانین علمی معمولی در مغز شوند؟ یک پاسخ به این اشکال آن است که، کاملاً بدیهی است که مغز شیء مادی معمولی ای نیست زیرا (برخلاف اشیای مادی معمولی) مغز موجب ارواح و حیات ذهنی شان می شود. بنابراین لزومی ندارد که ما پیش بینی کنیم که مغز به طور کامل محکوم قوانین معمولی فیزیک است که مربوط به اشیای مادی اند. ولی

## 146

پاسخ دوم آن است که حتی اگر مغز محکوم همان قوانین باشد که بر اشیای مادی حاکم اند باز هم می تواند با اراده ی آزاد داشتن انسان ها سازگار باشد. این امر به موجب یکی از دو نظریه بزرگ فیزیک جدید یعنی نظریه ی کوآنتوم است که اثبات می کند جهان فیزیکی در مقیاسی کوچک، کاملاً جبری (۱) نیست [نا متعین است]. عنصری از حالت پیش بینی ناپذیری بر رفتار اتم ها و حتی الکترون ها، پروتون ها و فوتون های [کوآنتوم نور] کوچکتر و ذرات بنیادین دیگری که بیرون از اتم ها ساخته شده اند، حاکم است. (۲) این حالت پیش بینی ناپذیری نه تنها حدی بر توانایی انسان برای پیش بینی نتایج نیست، بلکه اگر نظریه ی کوآنتوم صادق باشد، حدی است بر میزان آثار معین و خاص اشیای مادی، یعنی حدی بر میزان جبری بودن جهان مادی است. اینکه دقیقاً چگونه یک الکترون یا فوتون حرکت خواهد کرد قابل پیش بینی نیست هر چند ما می توانیم غالباً بگوئیم که

### 1. deterministic

۲. البته باید توجه داشت که در این مورد میان فیزیک دانان اجماعی وجود ندارد و برخی با عدم تعین یا عدم قطعیت در جهان اتم ها و جهان مادون اتم به دلایلی مخالفت می کنند، به عنوان مثال: محدودیت ابزارهای پژوهش و نیز نبودن دلیلی بر نفی سطح زیر کوآنتومی و نیز اینکه اصل علیت اصلی متافیزیکی است و نه تجربی و لذا با تجربه نفی نمی شود و دلایل دیگری از این قبیل. در هر حال، اگر ثابت شود که واقعاً در جهان اتم و مادون اتم، عدم تعین حاکم است اصل علیت از عمومیت ساقط شده و برهان های علی بر وجود خدا مخدوش می شوند، اما توجه به این نکته مهم است که «اگر وجود هر پدیده ای مسبوق به علتی است» نظریه کوآنتوم نمی تواند ادعا کند که الکترون ها از نو پدید می آیند؛ و ماده و انرژی مستمراً از عدم خلق می شوند. برخی از فیزیک دانان توجه داده اند که آنچه در وضع فعلی می توان گفت این است که در یک حوزه ی علم، دانش ها درباره ی قوانین علی محدود است. (بنابراین آنچه مؤلف در این جا آورده بر فرض قبول اصل عدم تعین در جهان اتم و مادون اتم است و به نظر می رسد که نظریات فلسفی و متافیزیکی را، بر نظریه های متزلزل علمی نباید استوار ساخت). برای تفصیل بیشتر رک به: گلشنی، مهدی، تحلیلی از: دیدگاه های فلسفی فیزیک دانان معاصر، (تهران، مرکز نشر فرهنگی مشرق، ۱۳۷۴) صص ۲۱۳ - ۲۴۹ و نیز مایکل پترسون، ویلیام هاسکر و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۶) ص ۱۴۳

حرکت آن در یک مدار محتمل تر از مدار دیگر است. همینطور نوعی از اتم ها که اغلب دچار «تلاشی و واپاشی» (۱) می شوند به اتم هایی از نوع دیگر، تبدیل می شوند. همه ی آنچه نظریه ی کوآنتوم می تواند به ما بگوید آن است که چه مقدار احتمال دارد که مثلاً یک اتم رادیوم در زمانی مفروض متلاشی شود، نه آنکه به طور دقیق زمانی را که متلاشی می شود بگوید. اما با آن که چنان حالت پیش بینی ناپذیری در سطح اتمی معمولاً موجب پیش بینی ناپذیری مهمی در مقیاس گسترده تر نمی شود، ممکن است موجب چنان حالت مهمی در مقیاس گسترده تر بشود. ما می توانیم دستگاهی بسازیم تا ما را مطمئن سازد که اگر زمانی اتمی متلاشی شد، بمب هسته ای منفجر خواهد شد و در غیر این صورت منفجر نخواهد شد. پس اوقتی اتمی متلاشی نشود [ما نمی توانیم پیش بینی کنیم که آیا بمب منفجر خواهد شد یا نه. همچنین مغز دستگاه پیچیده ای است که تغییرات کوچک را بزرگ جلوه می دهد و ممکن است کاملاً اینگونه باشد: آن تغییرات کوچک پیش بینی ناپذیر سبب افکار و رفتار قابل مشاهده ی ما می شوند. در آن صورت، وقتی انسان ها اهدافشان را برای اندیشیدن در این مورد یا آن مورد شکل می دهند یا اینگونه یا آنگونه رفتار می کنند، آنها از این رهگذر سبب تغییرات کوچکی می شوند که به وسیله ی علم قابل پیش بینی نیستند، تغییرات کوچکی که به نوبه ی خود سبب افکار و رفتار می شوند. انسان ها به این نحوه می توانند اراده ی آزاد را اعمال کنند بدون اینکه این اعمال اراده ی آنها نقض قوانین فیزیکی حاکم بر مغز را در برداشته باشد. این دو پاسخ حاکی از آن اند که از منظر علم فیزیک هیچ دلیلی بر این فرض وجود ندارد که امور و اشیا در خصوص اراده ی آزاد انسانی آنگونه که به نظر می آیند، نیستند.

### 1. decay

بنابراین ما انسان ها امکانات عظیمی برای کسب اعتقادات صادق و عمیق درباره ی جهان و برای آنکه نه تنها محیط خود را در مقیاسی بزرگ و به شیوه های پیچیده شکل بدهیم و بسازیم بلکه برای شکل دادن و ساختن خودمان نیز به چنان امکاناتی نیاز داریم. ما به صورت های بسیار متفاوتی می توانیم میان خیر و شر انتخاب بکنیم و انتخاب های ما تفاوت بزرگی ایجاد می کند. خداوند سخی، استدلالی بر آفریدن چنین موجوداتی دارد.

شاهد و قرینه ای که در این فصل ارائه کردم حاکی از آن است که وجود ارواح و ارتباطاتشان با اجسام، ناشی از فرآیندهای طبیعی ثبت شده در قوانین طبیعی نیست. نیروهای جدیدی را که مغزهای جنینی و ارواح متصل به آنها، به دست می آورند نیروهایی هستند که تبیین علمی ندارند. فرضیه وجود خداوند، فرضیه ساده ای است که ما را به پیش بینی همراه با ضربی از احتمال پدیده های مورد بحث در فصل گذشته و به پیش بینی این پدیده ها [که در این فصل مورد بحث قرار گرفتند] راهنمایی می کند. بدین ترتیب این پیش بینی ها شواهد بیشتری بر وجود او فراهم می آورند. هر چند قدرت های مغز و قابلیت هایش برای اعمال این قدرت ها هنگامی که تحریک عصبی خاصی را از چشم دریافت می کند، تبیین کاملی را از اینکه من به هنگام تصور یک تصویر آبی، تصویری آبی دارم ارائه می کند، [اما] خداوند آن قدرت ها را آفریده و حفظ می کند و بنابراین فعل او تبیین نهایی را از پدید آمدن تصویر آبی فراهم می آورد. فعل خداوند تبیین نهایی را از موجود شدن روحی که به این جسم مرتبط می شود (و اینکه آن روح، روح من می شود نه روح شما)، نیز فراهم می آورد. یک آموزه عمومی (هر چند غیر کلی) مسیحی آن است که خداوند در حالی که از

طریق «علل ثانوی» (۱) (یعنی فرآیندهای طبیعی) عمل می کند، برای اینکه فعل دیگری در جهان انجام دهد، مستقیماً در آفریدن ارواح انسانی و مرتبط ساختن آنها به اجسام دخالت می کند. من برای پیشنهاد اینکه همان آموزه در مورد حیوانات دارای رده ی عالی تر هم صدق می کند، فراتر از آن رفته ام.

### *1. Secondary causes*

**150**

**151**

150

## 6

چرا خداوند اجازه می دهد شرور رخ بدهند

واضح است که این جهان تمیشت (۱) مناسبی دارد به این معنا که ما انسان ها می توانیم تأثیر زیادی بر سرنوشت (۲) خودمان، جهانمان و دیگر ساکنان جهان بگذاریم. و اینکه خداوند، جهان را اینگونه تمیشت کرده است برای ما بسیار خوب [خیر] است. و به رغم این مطلب، انسان ها و حیوانات (به واسطه ی فرآیندهای طبیعی بیماری و حادثه) دچار رنج و درد می شوند و یکدیگر را دچار رنج و درد می کنند (ما یکدیگر را آسیب زده و دچار نقص عضو و از غذا محروم می کنیم). یعنی این جهان آکنده از شر (۳) بسیار است. خداوند قادر مطلق می تواند مانع [وقوع] این شرور گردد و یقیناً خداوندی که خیر مطلق و قادر مطلق است چنین می کند. پس چرا این

1. providential

2. destiny

3. evil

شرور هستند؟ آیا وجود شر شاهی قوی علیه وجود خداوند نیست. آری چنین است، مگر آنکه بتوانیم آن چیزی را که به عنوان نظریه ی عدل الهی (۱) معروف است طرح کنیم، یعنی نظریه ای که تبیینی را از این امر ارائه می کند که چرا خداوند وقوع شرور فراوان را اجازه می دهد. من معتقدم که چنان نظریه ای را می توان طرح کرد و در این فصل آن را طرح می کنم. در این فصل نیز مانند فصل اول تأکید می کنم که در نوشتن اینکه خداوند چنانی یا چنان می کند، وجود خداوند را مسلم نمی گیرم بلکه ادعا می کنم که بر فرض وجود خدا این انتظار را داریم که برخی از امور را انجام بدهد از جمله اینکه وقوع پاره ای شرور را اجازه بدهد؛ و بنابراین معتقدم که وقوع پاره ای شرور شاهی علیه وجود خداوند نخواهد بود.

قطعاً هر تلاشی از سوی من یا هر کس دیگری برای طرح نظریه ی عدل الهی در نگاه انسان هایی که دچار درد و رنجند، سنگدلانه و در واقع عاری از احساس و عاطفه تلقی خواهد شد. علاوه بر بسیاری از متألهان، ملحدان نیز توجه کرده اند که هر گونه تلاشی برای طرح نظریه ی عدل الهی، بروز دادن رویکردی غیر اخلاقی به مسئله ی درد و رنج [انسان ها] است. من فقط می توانم از خواننده خواهش کنم که بپذیرد که من هرگز نسبت به درد و رنج انسان ها، بی احساس و عاطفه نیستیم و به اندازه هر کس دیگری نگران درد و رنج ناشی از مسمومیت، بدرفتاری و خشونت در مورد کودکان، مصیبت و داغ دیدگی، زندان انفرادی و خیانت در زناشویی هستیم. البته درست است که من در بیشتر موارد توصیه نمی کنم که کشیشی این فصل را به قربانیان بلایای ناگهانی در بدترین لحظاتهمان به آنها بدهد تا برای تسلی خاطر بخوانند. اما این عدم توصیه به موجب غیر منطقی بودن دلایل این فصل نیست، [بلکه] صرفاً به این جهت است

### 1. theodicy

که مردم در غم و اندوه عمیق، بیشتر نیازمند تسلی اند تا دلیل. مع الوصف یک مسئله در مورد اینکه خداوند شرور را اجازه می دهد وجود دارد و اگر متآله (در لحظه ای آرام<sup>(۱)</sup>) پاسخی قانع کننده به آن نداشته باشد در این صورت اعتقاد او به خداوند از عقلانیت برخوردار نیست و دلیلی بر اینکه ملحد باید در آن اعتقاد شریک شود، وجود ندارد. برای درک و فهم استدلال این فصل، لازم است که هر یک از ما کمی از موقعیت ویژه زندگی خود و بستگان نزدیک و دوستانمان (که به آسانی می توانند تنها چیزهای مهم جهان به نظر آیند) فراتر رفته و به نحو خیلی کلی سؤال کنیم که خداوند سخی و سرمدی چه چیزهای خوبی را در طول دوره ی زندگانی زمینی و کوتاه انسان ها به آنها داده است. البته شور و هیجان لذت و لحظات خاطر چیزهای خوبی هستند (و چیزهای دیگری که یکنواخت (۲) اند). خداوند یقیناً سعی می کند مقدار زیادی از آنها را فراهم آورد؛ اما خداوند سخی سعی می کند چیزهای خوب و عمیق تری از اینها را به ما ارزانی کند. او می خواهد مسئولیت بزرگی نسبت به خودمان، دیگران و جهان، بر دوشمان بگذارد و بدین ترتیب ما را در فعالیت خلاق خود مبنی بر تعیین بخشی جهان به نحو بایسته سهمیم سازد. خداوند سعی می کند زندگانی های ما را مفید سازد، تا برای خودمان و دیگران فایده و سود زیادی داشته باشد. مسئله ی آن است که خداوند نمی تواند [ممکن نیست] این امور خیر را به طور تام و تمام به ما عطا کند مگر آنکه شرور فراوانی را به آن نحو [که بیان شد] اجازه دهد.

مسئله شر مسئله فقدان حالات خیر فراوان نیست. ما در فصل یکم

۱. منظور زمانی است که غم و اندوهی وجود ندارد و عقل مغلوب احساسات نیست و فضا، فضای بحث و استدلال است.

۲. اشاره به مواردی است که نه سبب لذت اند و نه مایه ی درد و رنج.

تذکر دادیم که اگر چه خداوند خیر زیادی می آفریند، می تواند خیر بیشتری بیافریند؛ و در کل او تکلیفی ندارد که بیافریند. این است دلیل اینکه چرا مرگ خود بخود شر نیست؛ مرگ درست پایان حالتی خیر، یعنی زندگی، است(در هر حال زندگی حالت خیری است که خداوند ممکن است اراده کند از طریق زندگی پس از مرگ آن را بیشتر به ما ببخشد). مرگ در صورتی که پیش از موعد فرا رسد یا سبب غم و اندوهی عظیم برای دیگران شود، ممکن است شر باشد. ولی مرگ به خودی خود شر نیست. اما کثیری از شرور یعنی حالات بد ایجابی ای وجود دارند که خداوند اگر بخواهد می تواند آنها را از میان بردارد. من این شرور ایجابی را دو دسته شرور اخلاقی (۱) و شرور طبیعی (۲) تقسیم می کنم. مراد من از «شرور طبیعی» همه ی آن شروری است که انسان ها از روی عمد آنها را پدید نیاورده اند و نیز وقوع آنها در نتیجه غفلت و بی مبالاتی انسان ها ممکن نشده است. شر طبیعی هم شامل درد و رنج فیزیکی می شود و هم درد و رنج روحی؛ و نسبت به انسان ها و حیوانات فرقی نمی کند؛ همه ی آثار درد و رنج بیماران، فاجعه های طبیعی و حوادث غیر مترقبه ای که از طریق انسان ها در قطار زندگیشان به بار می آید، شر طبیعی هستند. مراد من از «شر اخلاقی» همه ی آن شروری است که معمول تعمدی آن دسته از انسان هایی هستند که کارهای ناشایست را انجام می دهند (یا آن شروری که امکان وقوع آنها توسط انسان هایی فراهم می شود که از سر غفلت و بی مبالاتی در انجام کارهای شایسته با شکست مواجه می شوند) و همچنین شرّ مرکب از افعال ارادی ناشایست یا شکست های ناشی از بی مبالاتی. شرّ مرکب شامل شروری است مانند درد حسی [جسمی] ناشی از تنبه بدنی کودک توسط والدین بد و درد روحی ناشی از محروم

1. moral evil

2. natural evil

کردن فرزند از محبت توسط والدین، گرسنگی ای که در آفریقا در اثر تسامح و بی توجهی اعضای دولت های خارجی به وقوع پیوست که می توانستند مانع وقوع آن شوند و همچنین شر ناشی از تنبیه بدنی والدین که درد را در کودک ایجاد می کند یا از تعمد سیاسی که به عدم تلاش برای جلوگیری از گرسنگی می انجامد.

### شر اخلاقی

به نظر من هسته ی مرکزی نظریه ی عدل الهی در پرداختن به شر اخلاقی (وقتی که [بحث] با شر اخلاقی آغاز می شود) بایستی «دفاع مبتنی بر اختیار» باشد، اما می توانیم در پرداختن به شرور طبیعی فراوان به همان میزان آن را بسط دهیم. دفاع مبتنی بر اختیار بر آن است که این امر که انسان ها نوع معینی از اختیار را دارند، که من آن را انتخاب آزاد و مسئولانه می نامم، خیر بزرگی است، اما اگر انسان ها آزاد و مسئول باشند در این صورت امکان طبیعی شر اخلاقی ضروری خواهیم بود. (مراد من از «امکان طبیعی» آن است که از پیش وقوع یا عدم شر متعین نباشد). خداوندی که به انسان ها چنان اختیاری داده است، ضرورتاً امکان [اعمال] آن را فراهم خواهد کرد و سلطه ی خود را از وقوع یا عدم وقوع شر، برمی دارد. منطقاً ممکن نیست (یعنی فرض خود متناقضی است) که خداوند چنان اختیاری را به ما بدهد و در عین حال مطمئن باشد که ما همواره آن را در طریق درست به کار می بریم.

انتخاب آزاد و مسئولانه فقط به این معنای محدود نیست که ما قادر به انتخاب میان چند فعل بدیل باشیم بی آنکه انتخابمان به وسیله علتی پیشین ضروری شده باشد. من بنا به دلائل ارائه شده در فصل گذشته تأکید کرده ام که انسان ها چنان اختیاری را دراند. اما انسان ها می توانند آن

نوع اختیار را صرفاً به موجب اینکه قادر به انتخاب آزادانه میان دو فعل بدیل، که در خیر بودن و اهمیت برابrand، داشته باشند. انتخاب آزاد و مسئولانه تا آنجا اختیار به شمار می آید (اختیار از آن نوع که مورد بحث واقع شد) که باعث انتخاب هایی مهم میان خیر و شر گردد و تفاوت بزرگی را نسبت به فاعل، نسبت به دیگران و نسبت به جهان سبب شود.

با این فرض که ما مختاریم، قطعاً انتخاب آزاد و مسئولانه داریم. به یاد بیاوریم که انسان ها می توانند خودشان، دیگران و جهان را تغییر دهند. انسان ها فرصت هایی دارند تا برای خود و دیگران احساس های لذت بخش فراهم آورند و فعالیت های ارزنده و مفید را دنبال کنند (تنیس بازی کنند یا پیانو بنوازند، در باب تاریخ، علم و فلسفه کسب معرفت کنند و به دیگران کمک کنند تا همین فعالیت ها را انجام دهند و از این رهگذر روابطی شخصی را که بر چنان فعالیت ها و احساس هایی استوار شده بنا کنند. و انسان ها، چنان آفریده شده اند که می توانند خصلت های خود را شکل بدهند. ارسطو در گفتاری مشهور اظهار کرده است که: «ما با انجام اعمال عادلانه، عادل (۱) می شویم، با انجام اعمال محتاطانه، محتاط (۲) می شویم و با انجام اعمال دلیرانه، دلیر (۳) می شویم». یعنی انجام اعمال عادلانه هنگامی که عادلانه عمل کردن دشوار است (هنگامی که چنان کاری برخلاف تمایلات طبیعی ماست و مراد من از تمایلات (۴) طبیعی خواسته ها (۵) و امیال است) و هنگامی که در عین دشواری آن را انجام دهیم برای دفعه ی بعد انجام آن آسانتر می شود. ما می توانیم به تدریج خوسته هایمان را تغییر دهیم، به طوری که مثلاً انجام اعمال عادلانه

1. just      2. prudent
3. brave    4. inclination.
5. desire

برایمان، طبیعی شود. از این رهگذر می توانیم خود را از سیطره ی خواسته های کم خیرتری که به آنها دل بسته ایم، رها سازیم. انسان ها می توانند کسب معرفت و دانش را برگزیده و با به کار بستن آن، انواع مختلف دستگاه ها را بسازند تا سلسله تغییراتی را که در جهان می توانند پدید آورند گسترش دهند (و می توانند دانشگاه هایی را بسازند که قرن ها دوام یابد و [نیز] می توانند انرژی را برای نسلهای بعدی ذخیره کنند و با همکوشی در طول چندین دهه می توانند فقر را [از عرصه ی جهان] بزدايند. امکانات برای انتخاب آزاد و مسئولانه فراوان است.

این که انتخاب های آزاد انسان ها، نسبت به سایر انسان ها بایستی مشتمل بر مسئولیتی راستین (۱) باشد، خوب است و این مسئولیت راستین مستلزم فرصتی برای سود یا زیان رساندن به انسان ها را دارد. اگر فاعل های دیگر قرار است در فعل خلاق خداوند سهیم داشته باشند، خوب است که آنها (هم) آن قدرت را (هر چند شاید به میزان کمتری) داشته باشند. جهانی که در آن فاعل ها می توانند به یکدیگر سود برسانند ولی نمی توانند زیان برسانند، جهانی است که آنها مسئولیت خیلی محدودی نسبت به یکدیگر دارند. اگر مسئولیت من نسبت به شما به این محدود باشد که دوربین فیلمبرداری را به شما بدهم یا نه، ولی نتوانم شما را دردمند سازم، شما را از ترقی باز دارم یا نتوانم تعلیم و تربیت شما را محدود کنم، در این صورت مسئولیت بزرگی نسبت به شما ندارم. خدایی که به فاعل های تنها چنین مسئولیت های محدودی را نسبت به هم نوعانشان بدهد مسئولیت زیادی به آنها نداده است. [در این صورت] خداوند حق انتخاب تماماً مهم نوع جهانی را که قرار است محقق شود، برای خود محفوظ نگه داشته است، در حالی که به

*1. genuine*

انسان ها صرفاً امکان انتخاب کم اهمیت تکمیل جزئیات را داده است. او به پدری می ماند که از پسر بزرگترش می خواهد که مراقب پسر کوچکتر باشد و اضافه می کند که خود او ناظر بر همه ی حرکات پسر بزرگتر است و در لحظه ای که او کار نادرستی انجام دهد وی دخالت خواهد کرد. پسر بزرگتر ممکن است به حق و به تندی پاسخ دهد که اگر چه از سهمیم بودنش در کار پدر خوشحال است، تنها در صورتی واقعاً خوشحال می شد که آزادانه درباره ی آنچه در حوزه ی مهمی از انتخاب های قابل دسترس پدرش انجام می دهد، به نظرات خودش عمل کند. خدای خوب مانند پدر خوب مسئولیت را تفویض خواهد کرد. خداوند به منظور سهمیم ساختن مخلوقات در خلقت، امکان انتخاب صدمه زدن و علیل کردن و امکان خنثی کردن نقشه الهی را به آنها می دهد. جهان ما، جایی است که مخلوقات نسبت به یکدیگر دقیقاً چنان مسئولیت سنگینی را دارند. من نمی توانم تنها به فرزندانم سود برسانم اما زیان نرسانم. شیوه ای که ممکن است من به فرزندانم زیان برسانم وارد کردن زیان جسمانی به آنهاست. اما صدمه های بدتر زیادی وجود دارند که می توانم به آنها وارد کنم. مهمتر از همه اینکه، می توانم از تبدیل شدن آنها به افراد دارای معرفت، قدرت و آزادی زیاد، جلوگیری کنم؛ من می توانم نیل یا عدم نیل آنان را به آن نوع انتخاب آزاد و مسئولانه ای که خود دارم، تعیین کنم. این که انسان ها امکان پدید آوردن شرور مهم را دارند، پیامد منطقی این امر است که آنها دارای [امکان] انتخاب آزاد و مسئول هستند. حتی خدا هم نمی تواند [امکان منطقی ندارد] بدون امکان حصول شر، این انتخاب را به ما ببخشد.

حال، چنانکه در فصل ۱ دیدیم، فعل ما ممکن نیست ارادی باشد مگر آنکه آن را بنا به جهات و عللی انجام دهیم، یعنی به نحوی آن را (یا فی نفسه، یا به موجب نتایجش) فعل خوب تلقی کنیم. و اگر آن جهات بهتنهایی بر افعال تأثیر کنند،

فاعل آنها را به عنوان مهمترین عوامل تعیین کننده ی افعال انجام گرفته ملاحظه کرده است؛ فاعلی که تنها تحت تأثیر آن جهات باشد قطعاً فعلی را انجام خواهد داد که آنرا در مجموع بهترین فعل بداند. اگر فاعل، فعلی را که مجموع بهترین فعل دانسته انجام ندهد، حتماً اجازه داده است که عوامل دیگری جز آن جهات او را تحت تأثیر قرا دهند. به عبارت دیگر، او حتماً خواسته است چیزی بر رفتارش اثر کند که آن را تنها در جنبه ی خاصی اما نه در مجموع، خوب تلقی کرده است. بنابراین، فاعل ها برای انتخاب میان خیر و شر لازم است که از پیش برخی دنائت (۱) ها را داشته باشند، به این معنا که طالب رشته ای از امور باشند که به درستی به شرّ بودنشان معتقدند. اگر قرار است من میان خیر و شر انتخابی داشته باشم لازم است که بخواهم پرخوری کنم، بیش از سهم عادلانه ام پول یا قدرت بدست آورم، در میل جنسی ام حتی با فریب دادن همسر یا معشوقه ام افراط کنم و صدمه دیدن شما را ببینم. این دنائت ها، خود به خود ضروری هستند که شرط ضروری خیرهای بیشتری هستند. این دنائت ها، تحقق انتخابی جدی و آگاهانه را ممکن ساخته اند به موجب آنکه آن انتخاب با وجود بدیلی واقعی محقق شده است. من بر اساس دفاع مبتنی بر اختیار تأکید می کنم که امکان طبیعی شرّ اخلاقی است که شرط ضروری خیر کثیر است نه خود شرّ بالفعل. وقوع شرّ یا عدم آن (به واسطه ی انتخاب خود خداوند) از سلطه ی خدا خارج بوده و در اختیار ماست. (۲)

### 1. depravity

۲. درست است که خداوند به اراده ی خود، قدرت انتخاب میان فعل خیر و فعل شرّ را در افعال اخلاقی به انسان ها داده است، و این امر یکی از سنت های الهی است، اما دادن چنین قدرت انتخاب و اختیاری به انسان ها از سوی خداوند با خروج این مورد از تحت سلطه و قدرت خداوند ملازم نیست؛ بنا به اصطلاح، همه ی قدرت های انسان ها، از جمله قدرت انتخاب و اختیار، در طول قدرت خداوند است، نه در عرض آن.

بیشتر و به طور توجه کنید که اگر من بر اثر فعل بدی که شما از روی اختیار برگزیده اید، دچار درد و رنج شوم، آن درد و رنج به هیچ وجه برای من زیان محض نیست، و از جهت خاصی برای من خیر است. درد و رنج بردن من در صورتی برای من زیان محض است که تنها چیز خوب در زندگی لذت حسی و تنها چیز بد درد حسی باشد؛ دلیل این امر آن است که جهان جدید گرایش دارد که در آن واژه هایی که مسئله شر در آنها خیلی عمیق به نظر می رسد بیندیشد. اگر درد و لذت حسی تنها چیزهای بد و خوب بودند، وقوع درد و رنج در واقع اشکالی قاطع (۱) به وجود خداوند بود. اما ما پیش از این به خیر بزرگ ناشی از انتخاب آزادانه و تأثیر گذاری بر آینده مان، به خیر بزرگ هم نوعانمان و به خیر بزرگ جهان توجه کرده ایم. اکنون به خیر بزرگ دیگری توجه می کنیم، یعنی خیر زندگی برای تأمین هدفی و خیر مفید بودن برای خودمان و دیگران. سخنان مسیح (۲) را بیاد آورید: «دادن از گرفتن، فرخنده تر است» (۳) (بنا به نقل پولس قدیس (اعمال رسولان: ۲۰:۳۵)). هنگامی که گدایی را مقابل در خانه می بینیم و احساس تکلیف می کنیم که به او [چیزی] بدهیم و می دهیم، مایلیم این گونه فکر کنیم که این برای او خوش شانسی بود نه برای ما که اتفاقاً در خانه بودیم. اینگونه فکر کردن مفاد سخنان مسیح نیست. مفاد سخنان مسیح آن است که ما افراد خوش شانسی هستیم، نه تنها به موجب اینکه [ثروت] زیادی داریم (بیش از آن مقداری که بتوانیم کمی کمک کنیم) بلکه به موجب آنکه ما افراد سعادتمند هستیم که به خوش بختی

### 1. conclusive

### 2. Christ

۳. «این همه را به شما نمودم که می باید چنین مشقت کشیده ضعفا را دست گیری نمائید و کلام خداوند عیسی را به خاطر

دارید که او گفت دادن از گرفتن فرخنده تر است» عهد جدید، کتاب اعمال رسولان: ۲۱:۳۵

آن فقیر کمک می کنیم و ارزش سعادت‌مندی خیلی بیش را پول است. و درست همانطور که انتخاب آزادانه ی انجام کار خیر، خود خیر بزرگ است، همانطور اگر شخص دیگری ما را در تأمین هدف ارزشمند خود به خدمت بگیرد نیز خیر است (به شرط آنکه آن هدف خیلی ارزشمند باشد، یعنی آنقدر که او این حق، یعنی این حجت و مرجعیت را داشته باشد که ما را به این نحو به خدمت بگیرد.) اینکه شما خود را به رنج بدهید تا خیر بزرگی ممکن شود، سعادت‌مندی است، حتی اگر این سعادت بر شما تحمیل شود. آن کسانی که مرگ در راه وطنشان را برای خود روا دانسته اند، و از این رهگذر وطن خود را از تجاوز بیگانه حفظ کرده اند، سعادت‌منداند. فرهنگ ها کمتر از خود ما نگران شرّ ناشی از درد کاملاً جسمانی ای بوده اند که همواره به آن اذعان کرده اند. و فرهنگ ها اذعان کرده اند که مع الوصف آن درد جسمانی فرخنده است، حتی اگر کسی که مرده است به اجبار به جنگ اعزام شده باشد.

و حتی بشر قرن بیستمی که می تواند این امر را ببیند که گاهی او می کوشد تا به زندانیان کمک کند، نه از این طریق که اقامت گاه های آسوده تری در اختیار آنها قرار دهد، بلکه از این طریق که به آنها اجازه می دهد تا به معلولان مدد برسانند؛ یا آن هنگامی را ببیند که به جای رشک بردن به حال «دختر جوان و فقیر و ثروتمندی» (۱) که همه چیز دارد و به دیگران هیچ چیزی نمی دهد، به حال او تأسف می خورد. و پدیده ای که در پایان قرن [بیستم] در بریتانیا توجه ما را به طور خاص به خود جلب کرده است شرّ ناشی از بیکاری است. [اما] در اثر نظام بیمه های اجتماعی، شخص بیکار در کل پول کافی برای زندگی بدون دغدغه ی خاطر زیاد را دارد؛ آنها یقیناً [وضع] خیلی بهتری از بیکاران زیادی دارند که در آفریقا یا آسیا هستند یا

*1. poor little rich girl*

در بریتانیای دوران حکومت ملکه ویکتوریا (۱) بوده اند. همه ی آنچه در مورد بیکاری شرّ است این نیست که بیکاری فقر به بار می آورد بلکه بی استفاده بودن بیکاران [نیز] هست. آن ها اغلب احساسشان را مبنی بر اینکه ارزشی برای جامعه ندارند، از این جهت که بلا استفاده اند و همچون «توده ی آهن پاره دور انداخته شده اند»، گزارش می کنند. آنها به حق فکر می کنند که کمکشان به جامعه برای آنها خیر است، اما نمی توانند کمک کنند. بسیاری از آن ها از نظامی که آنان را وادار به کار مفید کند در برابر جامعه ای که از آنها استفاده نمی کند، استقبال می کنند.

این امر از این حقیقت ناشی می شود که مفید بودن به سود آن کسی است که مفید واقع می شود و [نیز] از این حقیقت که آن کسانی که به واسطه ی کارهای دیگران رنج می برند و از این رهگذر خیر آنانی را که انتخاب آزاد و مسئول دارند، ممکن می سازند، خودشان از این جهت سود برده اند. اگر شما صدمه زدن به مرا انتخاب کنید من به این شرط خوشبخت خواهم بود که امکان طبعی رنج بردن من ابزاری باشد که انتخاب شما را واقعاً مهم سازد. آسیب پذیری من، گشودگی من به درد و رنج (که اگر شما انتخاب نادرستی کنید لزوماً مستلزم رنج بردن من است) به معنای آن است که شما دقیقاً مانند خلبان مانستگر (۲) [ شبیه ساز] نیستید که اگر اشتباهاتی در آن صورت گیرد مهم نیست. اینکه انتخاب های ما به طور فوق العاده ای مهم است، اینکه می توانیم در اشیاء از حیث خوبی و بدی، تفاوت زیادی ایجاد کنیم، یکی از بزرگترین هدایایی است که آفریدگار می تواند به ما هدیه کند. و اگر رنج بردن من وسیله ای باشد که

۱. حاکم انگلستان در اواخر قرن ۱۹.

2. *a pilot in a simulator*:

مراد دستگاهی است بدلی که خلبانان را ابتدائاً با آن آموزش می دهند.

آفریدگار از طریق آن بتواند آن انتخاب فوق العاده مهم را به شما هدیه کند، من نیز از این حیث خوش بختم. البته اگر چه رنج بردن خود به خود، چیز بدی است خوش بختی من آن است که آن رنج بردن امری تصادفی، یعنی بیهوده نیست، بلکه پیامد آسیب پذیری من است که مرا به آن نحو مفید می کند.

ممکن است کسی اشکال کند که تنها امر خوب، مفید نیست (مثلاً مردن کسی در راه وطنش یا آسیب پذیر بودن کسی تا به وسیله ی دیگران دچار رنج شود) بلکه آن است که شخص مفید بودن را باور داشته باشد یعنی اعتقاد به مرگ در راه وطنش و اعتقاد به اینکه این امر مفید است، داشته باشد؛ تجربه ی «احساس خیر» (۱) بکند. اما این اشکال، درست نیست. داشتن باورهای تسلا بخش (۲) تنها در صورتی خوب است که آن باورها صادق باشند. باور به اینکه چیزها خوب اند در صورتی که خوب نباشند، یا باور به اینکه زندگی شما مفید است در حالی که نیست، باورهای خوبی نیستند. بدست آوردن لذت در اثر یک دوغ تسلا بخش حقه و تقلب است. اما اگر من در نتیجه باور صادقی لذت ببرم، باید به خاطر این باشد که من حالتی از اشیا را مورد توجه قرار می دهم که معتقدم خوب بودن آن حالت مسلم است. (مثلاً) اگر من در نتیجه این باور صادق که دخترم در مدرسه کار خوب انجام می دهد لذت ببرم، باید به این خاطر باشد که انجام دادن کار خوب را در مدرسه توسط دخترم، خوب به حساب می آورم (خواه معتقد باشم که دخترم دارد کار خوب انجام می دهد یا نه). اما اگر من معتقد نباشم کار خوب کردن دخترم در مدرسه خوب است از اعتقاد به اینکه او کار خوب انجام دهد، لذتی نمی برم. همینطور این اعتقاد که من آسیب پذیرم تا توسط شما رنج ببرم و این باور که آن [حالت] خوب است تنها در صورتی ممکن است خوب باشد که آسیب پذیر بودن من برای اینکه

1. "feel – good" experience

2. comforting

توسط شما رنج ببرم فی نفسہ چیز خوبی باشد (قطع نظر از اینکه من معتقد به خوبی آن باشم یا نه). هنگامی که زندگی من مفید باشد و این مفید بودن برای من خوب باشد، در صورتی که من به این امر باور داشته باشم و از آن کسب آرامش کنم، یقیناً بهتر هم خواهد شد؛ اما آن زندگی تنها در صورتی می تواند برای من بهتر بشود که از پیش برای من خوب باشد، خواه به آن باور داشته باشم یا نه.

اگر چه این گونه رنج بردن ها ممکن است به کار اهداف خیر بیاید، اما آیا خداوند این حق را دراد که بدون کسب اجازه از من، اجازه دهد که به خاطر سود شما رنج ببرم؟ زیرا مطمئناً مستشکل خواهد گفت که هیچ کس حق ندارد اجازه دهد که شخص «الف»، بی آنکه رضایتش کسب شود، به خاطر سود شخص «ب» دچار رنج گردد. داوری ما در مورد کار پزشکی که از بیماران همچون اشیای بی اراده ی آزمایشی در آزمایش های پزشکی استفاده می کنند و امیدوارند از این طریق نتایجی را بدست آورند که بتواند در جهت سود دیگران به کار آید، آن است که کارشان نادرست است. با این همه اگر دلائل من در مورد سودمندی رنج بردن منطقی باشند، آیا همه ی ما نباید به دیگران رنج بدهیم تا شاید آنان فرصتی داشته باشند که به نحو درستی واکنش نشان دهند؟

از میان خداوند و پزشکان تفاوت های بسیار مهمی وجود دارد. نخستین تفاوت آن است که خداوند به عنوان خالق (۱) هستی ما حقوق خاصی بر ما دارد (مثل) حق خاص سلطه و حاکمیت (۲) بر ما که بر سایر هم نوعانمان نداریم. خداوند علت وجود ما در هر لحظه است و قوانین طبیعت را ابقا می کند، قوانینی که ما هر چه داریم و هر چه هستیم، ناشی

1. author

2. authority

از آنهاست. شخص برای اینکه اجازه دهد تا برای خیر خودش یا خیر دیگران در رنج بیفتد، بایستی در نوعی رابطه ی والدینی – فرزندی (۱) نسبت به خودش قرار گیرد. من حق ندارم اجازه دهم شخص بیگانه به خاطر خیری در رنج بیفتد که به راحتی می توانم مانع آن شوم، اما من نسبت به فرزندان خودم برخی از این نوع حقوق را دارم. ممکن است به پسر جوان ترم اجازه دهم که به خاطر خیر خودش یا برادرش تا اندازه ای در رنج بیفتد. من این حق را بدان سبب دارم که تا اندازه ای مسئول آغاز و دوام وجود پسر جونترم هستم. او چون زاده ی من است و من او را تغذیه کرده و پرورده و آموزش داده ام، در مقابل، پاره ای حقوق محدود بر او دارم و می توانم به میزان محدودی از او در جهت مقاصد ارزشمند استفاده کنم؛ اگر این مطلب درست است [که درست است] پس خدایی که خیلی بیش از والدین خالق وجود ماست، از این حیث حقوق خیلی بیشتری دارد. پزشکان هم حقوق والدین را بر ما دارند.

اما تفاوت دوم که دارای تمام اهمیت است این است که پزشکان می توانند از بیماران اجازه بگیرند و بیماران فاعل های مختار دارای قدرت و آگاهی ای هستند که می توانند در این مورد تصمیم بگیرند که آیا [به پزشکان] اجازه بدهند تا آنها را مورد استفاده قرار دهند یا خیر. به عکس، انتخاب خداوند در این مورد نیست که فاعل های از پیش موجود را چگونه مورد استفاده قرار دهد بلکه در مورد این است که چه نوع فاعل هایی را بیافریند و نیز آنها را در چه نوع جهانی قرار دهد. در موقعیتی که خداوند قرار دارد هیچ فاعلی وجود ندارد تا خداوند از آنها اجازه بگیرد. من اکنون دارم در این مورد بحث می کنم که این امر خوب است که شخص «الف» نسبت به شخص «ب» مسئولیت سنگینی داشته باشد (و به شخص «ب» هم

### *1. parental relationship*

نسبت به شخص «ج» مسئولیت سنگینی داشته باشد). برای خداوند منطقاً ممکن نیست که اگر بخواهد مثلاً [تصمیماتی] در مورد شخص «ب» بگیرد از وی اجازه بگیرد، زیرا اگر قرار است که شخص «الف» مسئول رشد «ب» در آزادی، آگاهی و قدرت باشد، در این صورت پیش از آنکه خداوند اراده کند که آیا بایستی به شخص «الف» مسئولیتی نسبت به «ب» بدهد یا نه، شخص «ب» آزادی و آگاهی کافی برای انتخاب کردن ندارد. انسان نمی تواند از بچه نسبت به نوع جهانی که او مایل به زاده شدن در آن است، اجازه بگیرد. خالق بایستی مستقل از مخلوقاتش انتخاب کند. خداوند سعی می کند با در نظر گرفتن همه ی جوانب به آنان سود برساند. و او در هدیه کردن زندگانی به انسان ها (هر اندازه هم که آمیخته به رنج باشد) سودی اساسی به آنان رسانده است. اما هنگامی که کسی به دست دیگران دچار رنج شود در بیشتر موارد شاید کافی نباشد که بگوییم که سود [زندگی کردن] بر آن رنج می چربد. من در اینجا یادآوری می کنم که در این رنج بردن سودی اضافی وجود دارد و آن این است که رنج بردن آن شخص وسیله ای است که بدان وسیله شخصی که به او آسیب می رساند این فرصت را دارد تا انتخاب مهمی میان خیر و شر [آسیب زدن یا نزدن] صورت دهد و در غیر این صورت چنین فرصتی را ندارد.

اگر چه بنا به این استدلال ها، همانطور که من بحث کرده ام، خداوند این حق را دارد که به انسان ها اجازه دهد تا به یکدیگر آسیب بزنند، بایستی مقدار رنجی را که او حق دارد اجازه دهد تا انسان ها به خاطر خیری بزرگ تحمل کنند، محدود باشد. والدین ممکن است به فرزندان بزرگتر اجازه بدهند که قدرت آسیب رساندن به فرزند کوچکتر را به خاطر مسئولیتی که به او داده اند، دارد اما حدودی وجود دارد. و حتی نسبت به حق اخلاقی خداوند که آفریدگار [ علت موجهه] و نگهدارنده ی

[علت مبقیه ی] است، برای اینکه از ما که موجودات ذی شعور (۱) و آزادی هستیم به عنوان آلت دستی (۲) در یک بازی (۳) بزرگتر استفاده نکنند، حدودی وجود دارد. با وجود این اگر این حدود خیلی زیاد باشند، خداوند قادر نخواهد بود مسئولیت حقیقی زیادی به انسان ها بدهد و در این صورت او قادر نخواهد بود تنها اجازه دهد تا آنها نقش اسباب بازی را بازی کنند. مع الوصف بر حقوق خداوند نسبت به اینکه به انسان ها اجازه دهد تا به یکدیگر آسیب بزنند، بایستی حدودی باشد. و در جهان، حدود به میزانی وجود دارند که انسان ها بتوانند به یکدیگر آسیب بزنند، حدودی که مهمتر از همه از طریق زندگی متناهی و کوتاهی فراهم آمده است که انسان ها و سایر مخلوقات از آن برخوردارند (یک انسان نمی تواند به انسان های دیگر بیشتر از ۸۰ سال و یا چیزی کمتر یا بیشتر، آسیب بزند). و ابزارهای ایمنی دیگری به طور ذاتی در تن و روان ما وجود دارند که میزان دردی را که می توانیم تحمل کنیم، محدود می کنند. اما حد ایمنی اولیه آن حدی است که از طریق کوتاهی زندگی متناهی ما فراهم آمده است. به نظر من، رنج بردن اجباری (۴) و بی پایان در واقع، برهانی خیلی قوی علیه وجود خداوند ارائه می کند. اما وضعیت انسان آنگونه نیست.

پس بنابراین خداوند، بدون اجازه خواستن از انسان ها، از میان انواع جهانی که می توانند در آن ها زندگی کنند، بایستی یکی را برایشان انتخاب کند. خداوند بایستی به طور مبنایی یکی از این دو را برگزیند یا جهانی که در آن فرصت اندکی برای انسان ها در سود یا زیان رساندن به یکدیگر وجود دارد یا جهانی که در آن فرصت قابل ملاحظه ای وجود دارد.

- |             |             |
|-------------|-------------|
| 1. Sentient | 2. pawns    |
| 3. game     | 4. unchosen |

خداوند چگونه انتخاب خواهد کرد؟ به وضوح، استدلال هایی برای هر دو انتخاب وجود دارد. اما من چنین به نظرم می رسد (دقیقاً با در نظر گرفتن همه ی جوانب) که انتخاب خداوند مبنی بر خلقت جهانی که در آن فرصت قابل ملاحظه ای برای سود یا زیان رساندن به یکدیگر داشته باشیم، بایستی خیری را به ارمغان بیاورد که دست کم به اندازه ی شری که او از رهگذر این خیر اجازه ی وقوعش را می دهد باشد. البته رنجی را که خداوند اجازه می دهد چیز بدی است؛ و سایر چیزها در این که خداوند به آنها اجازه ی وقوع بدهد یا خیر برابرند. اما امکان طبیعی ایجاد رنج، خیر بزرگتری را ممکن می سازد. خداوند در آفریدن انسان هایی که (بنا به ضرورت منطقی) نمی توانند نوع جهانی را که قرار است به آن وارد شوند، انتخاب کنند به طرز قابل توجهی خیرمندی اش را در کمک به آنها برای انتخابی قهرمانانه به نمایش می گذارد تا قدم به عرصه ی جهانی پرمخاطره بگذارند که بایستی برای خیر دیگران رنج ببرند.

#### شر طبیعی

شرّ طبیعی را نبایستی در راستای خطوط شرّ اخلاقی توجیه کنیم. به نظر من نقش عمده ی شرّ طبیعی تقریباً آن است که آن نوع انتخابی را برای انسان ها ممکن می سازد که [نظریه] دفاع مبتنی بر اراده ی آزاد آن را ارج می گذارد و [نیز] آن است که، به ویژه، برای انسان ها انواع انتخاب ارزشمند را فراهم می سازد.

شرّ طبیعی در فراهم ساختن آن انتخاب ها برای انسان ها، از دو راه عمل می کند: نخست: عمل قوانین طبیعی که شرور را ایجاد می کنند، به انسان ها شناختی را از اینکه خود آنها چگونه این شرور را به وجود آورند، می دهد (مشروط بر آنکه بخواهند آن شناخت را به دست آورند). من از

مشاهده ی این که شما در نتیجه ی عملکرد فرایندهای طبیعی بیمار می شوید، این قدرت را به دست می آورم که یا آن فرآیند ها را برای بیمار کردن سایر مردم به کار گیرم یا از روی اهمال و مسامحه بگذارم آنان بیمار شوند یا مانع بیماری آنان گردم. مطالعه و تحقیق در ساختار هایی از طبیعت که شرور (و خیرهای) مختلف را ایجاد می کنند، طیف وسیعی از انتخاب ها را فرا روی انسان قرار می دهد. در حقیقت بدین شیوه است که ما چگونه پدید آوردن (خیر و) شر را یاد می گیریم. اما آیا خداوند نمی توانست شناخت لازم را (از اینکه چگونه خیر یا شر را پدید آوریم) به نحوی به ما بدهد که برای انتخاب آزاد و مسئولانه هزینه ی کمتری داشته باشد؟ آیا خداوند نمی توانست گاه گاهی به طور دقیق در گوش ما نجوا کند که پیامدهای مختلف افعال مختلف ما چیست؟ بلی. اما [در آن صورت] کسی که معتقد باشد فعلش دارای فلان پیامد خواهد بود به سبب باورش به این گفته خداوند که چنان مراقب افعالش باشد که گویی آنها را تحت نظارت مطلق (۱) او انجام می دهد، آن ها را انجام نمی دهد. نه تنها او قویاً معتقد است که خداوند وجود دارد بلکه به وجود خداوند با یقینی واقعی علم دارد. آن علم که تا حد زیادی مانع آزادی انتخابش می شود، انتخاب انجام [فعل] شر را برایش دشوار می سازد. این امر به موجب آن است که همه ی ما انسان ها تمایلی طبیعی به این خواسته داریم که همگان و مهمتر از همه خدای خیر مطلق (۲) فکر کنند که ما خوبیم. اینکه ما چنین تمایلی داریم، ویژگی خیلی خوب ما انسان هاست که بدون آن ما انسان نخواهیم بود. همچنین، اگر ما به طور مستقیم از پیامدهای افعالمان آگاه می شدیم [در این صورت] از این انتخاب محروم می شدیم که آیا در صدد کشف پیامدهای افعالمان از طریق آزمایش و کار همکوشانه ی سخت برآییم

1. all – watchful eye

2. all – good God

طریق آزمایش و کار همکوشانه ی سخت برآییم یا نه. علم و آگاهی برای تحصیل، در دسترس است. فرآیندهای طبیعی به تنهایی آگاهی از پیامدهایشان را برای انسان ها فراهم می آورند، بی آنکه مانع آزادی آنها شوند، و اگر قرار است شر برای آنان یک امکان باشد بایستی بدانند که چگونه امکان وقوع شر برای آنان یک امکان باشد بایستی بدانند که چگونه امکان وقوع شر را فراهم سازد.

راه دیگری که شرّ طبیعی عمل می کند تا آزادی انسان ها را فراهم کند آن است که انواع خاصی از افعال را نسبت به شرّ ممکن می سازد که فاعل ها می توانند از میان آنها انتخاب کنند. این راه، دامنه ی انتخاب اساسی را افزایش می دهد. شرّ طبیعی خاصی مانند درد جسمانی برای کسی که دچار آن است این انتخاب را فراهم می کند که آن درد و رنج را با بردباری تحمل کند یا بر بخت خود بگرید. دوست او می تواند یکی را انتخاب کند، یا نسبت به او دلسوزی به خرج دهد یا سنگدلی. آن درد این انتخاب ها را ممکن می سازد و اگر نبود، این انتخاب ها [هم] نبودند. هیچ تضمینی وجود ندارد که افعال ما در واکنش به درد افعال خوبی باشند، اما درد این فرصت را به ما می دهد که افعال خوبی انجام دهیم. خود افعال خوب یا بدی که ما در مواجهه با شرّ طبیعی انجام می دهیم، فرصت هایی برای انتخاب بیشتر (انتخاب برخورد خیرآمیز یا شرآمیز نسبت به افعال نخست) ایجاد می کنند. اگر من در رنج بردنم بردبار باشم، شما می توانید تصمیم بگیرید که یا به من روحیه بدهید یا بر بردباری ام بخندید. اگر من بر بختم می گریم، شما می توانید با سخن و مثال به من بیاموزید که بردباری خوب است. اگر شما همدردی کنید، در آن صورت من فرصت دارم سپاس گذاری خود را از همدردی شما ابراز کنم؛ یا چنان خود خواه (۱) باشم که اعتنا نکنم. اگر شما سنگ دل باشید من می توانم تصمیم بگیرم که این

*1. self – involved*

سنگدلی را نادیده بگیرم، یا از آن برای زندگی اظهار تنفر کنم. و غیر اینها. من فکر نمی کنم بتوان شک کرد که شر طبیعی مانند درد جسمانی، انواع این انتخاب ها را دسترس پذیر می کند. افعالی که شر طبیعی ممکن می سازد، افعالی هستند که به ما امکان می دهند تا به بهترین وجه آنها را انجام دهیم و در عمیق ترین سطح، نسبت به هم نوعانمان تأثیر متقابل داشته باشیم.

اما می توان ادعا کرد که فرصت کافی برای [انجام] این افعالی که خیر زیاد دارند با وقوع شرّ اخلاقی فراهم می شود، بدون آنکه رنج بردن ناشی از فرآیندهای طبیعی مورد لزوم باشد. شما هنگامی که توسط سارق مسلحی تهدید می شوید می توانید به خوبی زمانی که توسط سرطان تهدید می شوید، روحیه ی [بالای] خود را نشان دهید؛ و نیز می توانید همدردی خود را با کسانی که نزدیک است توسط سارق مسلح کشته شوند نشان دهید، همچنان که همدردی خود را با کسانی که نزدیک است در اثر سرطان بمیرند نشان می دهید. اما فقط تصور کنید که همه ی رنج های روانی و جسمی ناشی از بیماری، زلزله و حوادث غیر قابل پیش گیری توسط انسان ها، یک باره از سطح جامعه مان محو شود. [در این صورت] نه بیماری ای وجود دارد و نه غم و اندوه ناشی از مرگ نا به هنگام یک جوان. آنگاه بسیاری از ما چنان زندگی راحتی خواهیم داشت که اصلاً فرصت زیادی برای نشان دادن روحیه ی خود نخواهیم داشت، یا در واقع به هیچ وجه فرصتی برای جلوه گر شدن در طریق خیرمندی بزرگ نخواهیم داشت. ما نیازمند فرآیندهای زیان آور فساد و زوالی هستیم که پول و قدرت نمی توانند به مدت زیادی آنها را دفع کنند، فرآیندهایی که فرصت هایی را به ما برای قهرامان شدن می دهند، فرصت هایی که خیلی آسان می توان آنها را از دست داد.

خداوند تا حدی حق دارد اجازه ی وقوع شرور طبیعی را بدهد (بنا به همان استدلالی که او حق داشت وقوع شرور اخلاقی را اجازه دهد). البته قبیح است که خداوند به منظور دادن فرصت های بی پایان به ما برای قهرمان گرایی (۱) همواره شرور را افزایش دهد، اما اینکه انسان پاره ای فرصت های مهم را برای قهرمان گرایی واقعی داشته باشد تا از این رهگذر شخصیت او شکل بگیرد، برایش سودمند است. شرور طبیعی این علم و معرفت را به ما می دهند که زنجیره ای از انتخاب های میان خیر و شر را پدید بیاوریم و این فرصت را به ما میدهند تا افعالی را انجام دهیم که به طور خاص ارزشمندند.

اما هیچ دلیلی بر اینکه حیوانات دارای اختیار هستند وجود ندارد. بنا براین آیا دلیلی که رنج آنها را [توجیه کند] وجود دارد؟ حیوانات پیش از ظهور انسان ها بر روی این سیاره، به مدتی طولانی (دقیقاً آن مدتی که لازم بود تا حیوانات به موجودات هوشیار تبدیل شوند) رنج کشیده اند. نخستین چیزی که در اینجا باید مورد توجه قرار دهیم آن است که در عین حال که حیوانات دارای رده ی عالی تر (دست کم مهره داران) دچار رنج می شوند، این امر که تقریباً به اندازه ی انسان ها دچار رنج می شوند نامحتمل ترین امر است. با فرض اینکه رنج بردن بستگی مستقیم به پدیده های مغزی (که به نوبه ی خود ناشی از پدیده هایی در سایر اجزای بدن اند) دارد آنگاه، چون حیوانات دارای رده ی پائین تر هرگز رنج نمی برند، (معقول است فرض کنیم که) حیواناتی که دارای پیچیدگی متوسطی هستند تنها به میزان متوسطی رنج می برند. در حالی که نظریه ی عدل الهی برای توجیه اینکه چرا خداوند اجازه می دهد تا حیوانات دچار رنج شوند مورد لزوم است، لزومی ندارد که چنین نظریه ای به اندازه ی این نظریه

### 1. heroism

در خصوص انسان ها، نیرومند باشد. در این مورد، فقط استدلال هایی مورد لزوم اند که برای توجیه این امر کافی باشند، که خداوند اجازه می دهد حیوانات به میزان کمتری از انسان ها دچار رنج شوند. به نظر من بخش هایی از این نظریه که قبلاً در خصوص انسان ها طرح کرده ام، نسبت به حیوانات قابل استفاده است.

خیر حیوانات نیز مانند خیر انسان ها، تماماً در شور و هیجان لذت نیست؛ برای حیوانات نیز چیزهای ارزشمندی و به ویژه افعالی ارادی و در میان افعال ارادی افعال ارادی جدی و مهمی وجود دارد. زندگی حیوانات متضمن بسیاری از افعال ارادی جدی و مهم است. حیوانات به رغم خستگی و ناکامی دریافتن جفت، [باز هم] آن را جستجو می کنند. حیوانات در لانه سازی و تهیه ی غذا برای توله هایشان و برای منحرف ساختن شکارچیان و گردشگران، رفتاری های زیادی را تحمل می کنند. اما قطعاً همه ی اینها متضمن زحمت و رنج (که با وجود خستگی ادامه می یابد) و خطر است. حیوان به طور ارادی نمی تواند خود را از جنگلی که دچار آتش سوزی است دور نگهدارد، یا زحمت نجات دادن توله هایش را از جنگلی که می سوزد به خود نمی دهد مگر آنکه خطر گرفتار شدن در آتش جنگل او را تهدید کند. حیوان فعل نجات دادن را به رغم [احتمال] خطر، به سادگی نمی تواند انجام دهد مگر آنکه خطر موجود باشد و خطر موجود نخواهد بود مگر آنکه احتمال طبیعی بالایی از گرفتار شدن در آتش موجود باشد. حیوانات چنان افعالی را آزادانه نمی توانند انتخاب کنند اما مع الوصف آن افعال ارزشمند اند. این که حیوانات به توله هایشان غذا می دهند نه فقط به خودشان، و زمانی که از وجود خطری آگاهی می شوند آن را کشف می کنند و یکدیگر را از خطر شکارچیان حفظ می کنند و کارهایی از این قبیل امور مهمی هستند. اینها

اموری هستند که ارزش زندگی را به حیوانات می دهد. اما حیوانات غالباً رنج هایی برای برخی مخلوقات به همراه دارند.

نسبت به مورد اصلی یعنی انسان، خواننده در این حد با من همراهی خواهد کرد که ارزش مسئولیت انتخاب آزاد و مفید بودن، خیلی بیشتر از شور لذت یا نبودن درد است. برای اینکه چشم انداز درستی از شرور این جهان داشته باشیم راهی نداریم جز آنکه پس از تفکر طولانی بر روی آزمایش های فکری خیلی مفصل و فراوان (علاوه بر تجارب عینی زندگی) که در آن ها جهان های خیلی متفاوتی از جهان خودمان را مبنا قرار می دهیم، از خود پرسیم که آیا خیرمندی مطلق خداوند او را به خلق یکی از این جهان ها (یا اصلاً هیچ جهانی) به جای جهان ما وا می دارد یا خیر. اما من با یک آزمایش خیلی کوچک فکری که ممکن است به آغاز این فرآیند کمک کند، موافقم. فرض کنید شما پیش از تولدتان در این جهان در جهان دیگری موجود بوده و انتخاب نوع زندگی ای را که قرار است شما در این جهان داشته باشید به شما واگذار شده است. [در آن جهان] به شما گفته شده است که قرار است در این جهان زندگی کوتاهی (شاید چند دقیقه) داشته باشید اگر چه آن زندگی، زندگی، بزرگ سالانه ای خواهد بود به این معنا که شما غنای احساس و اعتقاد را با ویژگی بزرگسایي خواهید داشت، انتخاب نوع زندگی ای که شما خواهید داشت، با شماست. شما می توانید یکی از این دو [انتخاب] را داشته باشید: یا چند دقیقه لذت زیاد، از آن نوعی که توسط ماده مخدری مانند هروئین به دست می آید، لذتی که شما خودتان تجربه می کنید و هیچ اثری در جهان نخواهد داشت (برای مثال هیچ کس دیگری از آن آگاهی نمی شود) یا می توانید چند دقیقه درد زیاد ماند درد زایمان داشته باشید، دردی که اثرات خوب زیادی بر دیگران برای سال های زیاد خواهد داشت (اثراتی که در زمان درد برای

نکنید، انسان های دیگر هرگز موجود نخواهند شد (و بنابراین شما تحت هیچ گونه الزام اخلاقی برای انتخاب گزینه ی دوم نخواهید بود). اما شما در پی انتخابی خواهید بود که زندگی تان را بهترین زندگی ممکن برای شما بکند. چگونه انتخاب می کنید؟ امیدوارم بدیهی باشد. شما شق دوم را انتخاب می کنید.

برای کسانی که به وسیله ی نظرات من در مورد استحکام های نسبی خیر و شروری که لازمه ی آن هستند، متقاعد نمی شوند (معتقدند که اگر چه خیرها بزرگ و زیاداند اما شروری را که به همراه دارند توجیه نمی کنند) موضعی باز پسین (۱) نگر [معادنگر] وجود دارد. دلائل من ممکن است شما را در مورد بزرگی خیرهایی متقاعد کند که به طور کافی این اذعان را برای شما به همراه دارند که خداوند خیر مطلق تنها در صورتی در ایجاد شروری که خیرها را ممکن می سازند محق<sup>(۲)</sup> خواهد بود که رنج های قربانیانی را که رنج هایشان آن خیرها را ممکن می سازد به صورت سعادت پس از مرگ جبران کند. کسی که نظریه عدل الهی اش بدین شیوه نیازمند تقویت است، اگر قرار باشد که در داشتن آن آن نظریه محق باشد، لازم است استدلالی مستقل را بر اینکه خداوند چنان زندگی ای را پس از مرگ ایجاد می کند، ارائه کند. من در فصل بعدی نوع استدلالی را که ممکن است، به اختصار ذکر خواهم کرد. و در حالی که این را می پذیرم که خداوند چنان زندگی را دست کم برای بسیاری از انسان ها فراهم می کند نظریه مذکور را بدون تکیه بر چنین فرضی تشریح کرده ام. اما می توانم تفکر کسانی را که این فرض را به ویژه زمانی که ما با بدترین شرور مواجه هستیم، لازم می دانند، بفهمم. (این حیات واپسین ضرورتاً لازم نیست زندگانی جاودانه ی بهشت باشد).

1. fall – back

2. justified

اما این مسئله باقی می ماند که شرّ، شرّ است و ما برای خیرهای جهانمان (که به واسطه ی شر ممکن می شوند) تاوان سنگینی می پردازیم. خداوند از مرتبه ی خیر مطلق بودن پائین تر نمی آمد اگر او [ به جای جهان کنونی] جهانی را می آفرید که درد و رنج در آن نباشد و همینطور اگر جهانی را بدون خیرهای خاصی می آفرید که به واسطه ی آن شرور ممکن می شوند. سنت مسیحی، اسلامی و بیشتر یهودیان معتقدند که خداوند جهان هایی از هر دو نوع را آفریده است، یعنی جهان ما و بهشت فرخنده. بهشت فرخنده، جهانی است پهناور که مشتمل بر خیرهای ژرف ممکن و بسیار است اما فاقد چند خیری است که جهان ما آنها را دارد، از جمله این خیر که قادر به دفع خیر هستیم. خداوند سخی ممکن است (حق) انتخاب دفع کردن خیر را در جهانی مانند جهان ما به برخی از ما بدهد پیش از آن که جهان عجیب را که در آن امکان نخست [ امکان دفع خیر] هرگز موجود نیست در اختیار آن کسانی بگذرد که از آن حق انتخاب استفاده می کنند.

## 7

وجود خداوند چگونه معجزات و تجربه ی دینی را تعیین می کند

## معجزات

من تا کنون بحث کرده ام که این اعتقاد که خداوند جهان ما را آفریده است و آن را ابقا می کند فرضیه ای است که به بهترین نحو ساختار کلی خود را (یعنی وجود خود را، انطباقش را با قوانین طبیعی، هماهنگی عالی اش را با تکامل حیوانات و انسان ها، و در مورد انسان ها آگاه بودنشان را، و این را که دارای حس، فکر، اعتقاد، و اهدافی هستند که می توانند تغییرات بزرگی را در مورد خود و جهان به شیوه هایی عمیقاً مهم پدید آورند) توجیه می کند. همچنین بحث کرده م که وجود ضروری که بر روی زمین می یابیم، آن اعتقاد را نقض نمی کند. بنابراین، شاهد و قرینه ای را که تا کنون بررسی کرده ایم درجه ی بالایی از احتمال را در مورد آن ادعا (که خداوند وجود دارد) فراهم می آورد. اما اگر خدایی وجود دارد که خیر

مطلق است، مخلوقاتش را دوست خواهد داشت و ما انتظار داریم که گاهی بین ما و خود به طور مستقیم تر و بر پایه ای شخصی رابطه ای متقابل برقرار سازد (نه آنکه تنها از طریق نظم طبیعی جهان که همواره به او قوام دارد با ما ارتباط داشته باشد) تا دعا‌های ما را اجابت کرده و نیازهایمان را برآورده سازد. اما خداوند در بیشتر موارد اصلاً در نظم طبیعی دخالت نمی کند، زیرا اگر خدا چنین کند قادر نخواهیم بود نتایج افعال خود را پیش بینی کنیم و لذا تسلط خود را بر جهان و خودمان از دست خواهیم داد. اگر خداوند دعا‌های ما را در مورد شفا یافتن از سرطان اجابت کند در این صورت سرطان دیگر مشکلی برای انسان ها نخواهد بود تا در صدد حل آن برآیند. انسان ها هرگز سرطان را همچون مشکلی نخواهند دید که از طریق پژوهش های علمی اقدام به حل آن کنند (دعا کردن روشی ساده برای درمان سرطان خواهد بود). در این صورت خداوند ما را از این انتخاب خطیر محروم می کند که آیا پول و انرژی خود را صرف یافتن درمانی برای سرطان بکنیم یا اینکه خود را به زحمت ندهیم، و نیز خداوند ما را از این انتخاب خطیر محروم می کند که برای آنکه دچار سرطان نشویم به خود (مثلاً در ترک سیگار) زحمت بدهیم، یا نه. قوانین طبیعی از طریق تعیین اینکه برخی از پدیده ها نتایجی خوب و برخی دیگر نتایجی بد پدید می آورند، ما را بر کشف این امر قادر می سازند که کدام پدیده ها کدام نتایج را پدید می آورند و [در نتیجه] ما را قادر می سازند تا آنها را به نفع خود به کار بگیریم. قوانین طبیعی مانند ضوابط وضع شده توسط والدین، مدارس یا حکومت ها بیان می کنند که این افعال کیفر و آن افعال پاداش را دنبال دارند. ما وقتی ضوابط را شناسایی کنیم پیامدهای افعال خود را مهار می کنیم (پس از شناسایی ضوابط، انتخاب کاری که موجب پاداش شود یا کاری که خطر کیفر را به دنبال داشته با

ماست.) اما والدین مهربان به حق گاهی ضوابط خود را در اجابت خواهش های ویژه ی [فرزندشان] نقض می کنند (یعنی والدین اشخاصی هستند دارای رابطه ی متقابل و نه فقط دستگاه [صدور] ضابطه). و ما با استدلالی مشابه می توانیم متوقع باشیم که خداوند گاهی قوانین و ضوابط خود را نقض کرده و در تاریخ دخالت کند.

ما می توانیم متوقع باشیم که اگر دعای ما برای روا شدن حاجت خیری باشد، خداوند گاهی آن را اجابت کند؛ مانند زمانی که برای رهایی از رنج و برای بهبودی ذهن یا جسم و برای آگاهی و معرفت به خود خداوند و حقایق روحانی (۱) مهم دعا می کنیم. و ما همچنین ممکن است از خداوند توقع داشته باشیم که گاهی بدون آنکه در انتظار دعای ما باشد به منظور کمک به ما، با اینکه از آزادی خود سوء استفاده کرده ایم، دخالت کند تا جهن را به انحراف مختلف بهتر کنیم.

دخالت الهی از دو صورت خارج نخواهد بود یا این که خداوند در عرصه هایی عمل می کند که قوانین طبیعی آنچه را در آن جا رخ می دهد تعیین نمی کنند (شاید قوانین طبیعی به طور کامل حیات ذهنی ما را تعیین نمی بخشند) یا این که او قوانین طبیعی را موقتاً به حال تعلیق در می آورد اجازه دهید دخالت نوع دوم را معجزه (۲) و نوع اول را دخالت غیر مجاز آمیز (۳) بنامم. معجزه عبارت است از نقض (۴) قوانین طبیعی یا به حال تعلیق (۵) درآوردن آنها توسط خداوند. آیا تاریخ انسانی مشتمل بر آن نوع پدیده هایی هست که از خداوند (بر فرض وجودش) توقع داریم آنها را پدید آوردن و نیز آیا مشتمل بر آن نوع پدیده هایی هست که در اثر عملکرد

1. spiritual truths      2. miracle  
3. nonmiraculous      4. Violation      5. suspension

قوانین طبیعی رخ نمی دهند؟ یقیناً تاریخ انسانی تعداد زیادی از پدیده ها را از آن نوع که پدید آمدن آنها از خداوند توقع می رود در بردارد، اما در مورد پدیده هایی که نمی دانیم آیا در نتیجه عملکرد قوانین طبیعی رخ می دهند یا نه هیچ تصویری نداریم. من برای دوستم دعا می کنم تا از سرطان بهبود یابد و خداوند اجابت می کند. از آنجا که ما معمولاً به تفصیل حالت دقیق بدن او را وقتی سرطان داشت نمی دانیم و نیز قوانین طبیعی حاکم بر پیشرفت سرطان را به تفصیل نمی دانیم، نمی توانیم بگوییم که بهبودی در نتیجه ی عملکرد قوانین طبیعی رخ می دهد یا خیر. کسی که معتقد و متدین (۱) باشد می پذیریم که خداوند ادر بهبودی سرطان دوست من [ دخالت کرده و ملحد سخت سر (۲) [متصلّب] معتقد است که تنها قوانین طبیعی مؤثر بوده اند. تاریخ انسانی همچنین مشتمل است بر گزارش هایی از پدیده های زیادی که اگر آنچنان که گزارش شده اند [در واقع] رخ داده باشند، روشن است که در نتیجه ی عملکرد قوانین طبیعی رخ نداده اند و این ها همچنین از آن نوع پدیده هایی هستند که ممکن است علت رخ دادن آنها خداوند باشد. کتاب دوم پادشاهان گزارش کرده است که پادشاه حزقیای بیمار و دو دل از خداوند علامتی برای شفای خود و حفظ اورشلیم از [خطر] آشوریان، درخواست کرد. خداوند در اجابت دعای اشعیای نبی مبنی بر نشان دادن علامت به حزقیای، این علامت را نشان داد که سایه ی ساعت آفتابی ظاهراً «ده درجه عقب» رفت (عهد قدیم) کتاب دوم پادشاهان، باب ۲۰، شماره ی ۱۱). عقب رفتن سایه ی ساعت آفتابی تنها در صورتی ممکن است رخ داده باشد که قوانین مکانیک (که بر گردش زمین به دور محور خودش [ حرکت وضعی زمین] و میل خورشید از اورشلیم حاکم اند) یا قوانین نور (که به کیفیت شکل گیری سایه ها از نور خورشید، در

1. Pious

2. hard – headed

نقطه ای که حزقیا قرار داشت حاکم اند) به حال تعلیق در آمده باشند.

به نظر من تا آنجا که دلیل دیگری [جز دخالت خداوند در تاریخ] بر اعتقاد به وجود خداوند داریم، بر این اعتقاد (نیز) دلیل داریم که خداوند در تایخ در پاره ای از مواردی که مانند موارد مذکور اند (و ممکن نیست بدانیم [دقیقاً] در کدام موارد) دخالت می کند و بنابراین دلیل بر این امر داریم که برخی از آن پدیده ها همانطور که توصیف شده اند رخ داده اند هر چند که رخ دادن آنها در اثر قوانین طبیعی نبوده است. عجیب است اگر بر این گمان باشیم که خداوند در ارتباط با خوب بودن کامل ما، دخالت هایش را محدود به آن عرصه هایی (بر فرض وجود آنها) کرده باشد که در آن عرصه ها قوانین طبیعی وقوع پدیده ها را تعیین نمی کنند (مثلاً دخالتیش را محدود کرده باشد به تأثیر گذاران بر حیات ذهنی انسان ها). اگر خداوند دلیلی بر داشتن رابطه ی متقابل با ما داشته باشد بر این نیز دلیل دارد که آن دسته از قوانین طبیعی را که حیات ما در مهار آنهاست بی اثر کند؛ و بویژه چون فرآیندهای جسمانی ای که سلامتی ما را تضمین می کنند، نسبتاً بدیهی است که تا حد زیادی دست خوش قوانین طبیعی تعیین بخش اند، او بر اینکه گاهی در آنها دخالت کند، استدلال دارد. به عکس، ما تا آنجا که دلیل دیگری بر اعتقاد به عدم وجود خداوند داریم، بر این اعتقاد دلیل داریم که فرآیندهای طبیعی در عالی ترین سطح، عوامل تعیین کننده پدیده ها هستند و بنابراین دلیل بر این داریم که هیچ پدیده ای برخلاف قوانین طبیعی رخ نداده است. به عبارت دیگر شناخت زمینه ای ما (یعنی سایر دلایل ما بر اعتقاد کلی راجع به نحوه ی عمل جهان مثلاً دلائلی بر اعتقاد به وجود خداوند یا عدم وجود او) در ارزیابی آنچه در مواقع خاص رخ می دهد عامل مهمی است (شناخت زمینه ای، در اینجا عامل مهمتری از آن جایی است که در ارزیابی ارزش نظریه های علمیوسیع یا نظریه های دینی لحاظ می شود، رجوع کنید به فصل دوم).

اما به رغم اینکه شناخت زمینه ای بایستی عامل نیرومندی در تعیین این امر باشد که چه اعتقادی درباره ی آنچه در مواقع خاص رخ می دهد معقول است، البته تنها عامل نیست. ما در مورد آنچه مشاهده گران ظاهراً به یاد می آورند که رخ داده است، شاهد تاریخی جزئی داریم که عبارت است از آنچه شاهدان مدعی مشاهده ی آند و هرنشانه ی فیزیکی بر جای مانده از پدیده های گذشته (اسناد و مدارک، بقایای باستان شناختی و از این قبیل موارد).

ما با توجه به نمونه های فراوان غیر دینی می توانیم درک کنیم که بایستی شناخت زمینه ای را در ارزیابی ادعاهای خاص راجع به گذشته در مقایسه با شاهد تاریخی جزئی، مهم تر تلقی کنیم. اگر نظریه علمی با سابقه و تثبیت شده ای ما را به پیش بینی اینکه ستاره ها دچار انفجار خواهند شد راهنمایی کند، سپس بقایایی در آسمان مشاهده شود که می تواند ناشی از انفجار ستاره ای باشد، اما بقایایی که (هر چند بعید است) کاملاً ممکن است علت دیگری داشته باشند، می توانند آنها را همچون بقایای ناشی از انفجار ستاره تفسیر کرد. اما اگر بنا به نظریه علمی و تثبیت شده ای (۱) ممکن نباشد ستاره ها منفجر شوند [و سپس بقایایی در آسمان دیده شود] شما پیش از آنکه بقایا را همچون بقایای ناشی از انفجار ستاره تفسیر کنید، بایستی شاهی خلی قوی ارائه کنید مبنی بر این که ممکن نیست بقایا علت دیگری داشته باشند. اما شناخت زمینه ای در رابطه با دخالت های اعجاز آمیز مورد ادعا مشتمل بر دو نوع شناخت است. شناخت زمینه ای مشتمل بر شناخت علمی قوانین مربوط به طبیعت (مثلاً قوانین نور و قوانین حاکم بر گردش زمین) به این دلیل که قوانین طبیعت

*1. well – established scientific theory*

تقریباً در همه ی زمان ها عمل می کنند، ما را به این پیش بینی هدایت می کنند که در آن موقعیت خاص، سایه ی ساعت آفتابی به عقب نرفته است. شناخت زمینه ای، همچنین مشتمل خواهد بود بر شاهی دیگر مبنی بر اینکه خدایی وجود دارد، خدایی که می تواند و استدلال دارد بر اینکه گاهی (اما نه لزوماً در فلان موقعیت خاص) برای تعلیق قوانین طبیعی از عمل، دخالت کند. ما از منظر این اجسام معارض با شناخت زمینه ای، کاملاً نیازمند شاهد تاریخی خاص هستیم تا اثبات کند که خداوند به طور معجزه مورد ادعا معجزه ای است که خداوند دلیلی قوی بر پدید آوردن آن دارد، می تواند شاهد تاریخی را پشتیبانی کند.

متوازن ساختن (۱) شاهد تاریخی جزئی و دقیق علیه هر دو نوع شاهد زمینه ای، برای اثبات اینکه در یک موقعیت خاص چه رخ داده است، مسئله دشواری است که ما به ندرت می توانیم به نظر روشنی درباره ی آن دست یابیم. اما شاهد تاریخی جزئی راجع به اینکه چه رخ داده است اصولاً می تواند مهم و اساسی باشد. به عنوان یک نمونه ی خیالی و نه به طور خاص نمونه ای که به لحاظ دینی مهم باشد، فرض کنیم خود ما کسی را ببینیم که ظاهراً در هوا به پرواز درآمده است (یعنی ببینیم که در فضا شناور می شود اما نه بوسیله ی طناب یا مغناطیس یا هر نیروی شناخته شده ی دیگری که ما مورد بررسی قرار داده ایم). شاهدان بسیاری، که [شهادت] تمامی آنها در موقعیت هایی که هیچ دلیلی برای دروغ گفتن نداشته باشند قابل اعتماد است، ممکن است گزارش کنند که چنان چیزی [پرواز کسی در فضا] را مشاهده کرده اند. حتی ممکن است آثاری فیزیکی وجود داشته باشد که چنان پدیده ای رخ داده است (مثلاً علائمی بر

1. to balance

سقف که در اثر برخورد جسم در حال پرواز با آن به وجود آمده اند) اما با این وجود، در مقابل همه ی اینها شناخت زمینه ای مبتنی بر قوانین طبیعت وجود دارد که در این مورد عبارت است از شناخت زمینه ای مبتنی بر قوانین جاذبه و همه ی شواهد موافق با قوانین جاذبه که قانون طبیعت اند، شاهد خواهند بود که قوانین طبیعت در زمان مقتضی عمل کرده و بنابراین پروازی رخ نداده است.

توجه داشته باشید که شاهد تاریخی جزئی ای مبنی بر اینکه آن پرواز رخ داده است، از آن حیث که شاهد است، شاهی علیه قوانین جاذبه که قوانین طبیعت اند خواهد بود (دقیقاً مانند این که قطعه ی فلزی را که به هنگامی گرم شدن منبسط نشده است، شاهد بر این بگیریم که انبساط همه ی فلزات به هنگام گرم شدن قانون طبیعت نیست). اما اگر ما هر چند بیشتر تلاش کنیم، نتوانیم استثنائات بیشتری بر قانون مورد ادعای خود بیابیم (مثلاً اگر نتوانیم پرواز دیگری را با باز آفرینی شرایطی که در آن شرایط، بنا به ادعا پرواز اول رخ داده است، پدید آوریم)، این امر (بر فرض وقوع پرواز اول) دلیل خواهد بود بر پذیرفتن این که آن پرواز پدیده ای مطابق با قانون تا کنون کشف نشده ای از طبیعت نیست، بلکه نقض یا تعلیق قانون است.

من فکر می کنم، خیلی بعید است که ما در چنان مواردی [که ادعای معجز شده یا می شود] شاهد تاریخی جزئی و دقیق و کافی ای بر وقوع آن پدیده ها داشته باشیم که بر شناخت زمینه ای علمی مبنی بر اینکه ممکن نیست چنان پدیده هایی رخ داده باشند، بچربد، مگر آنکه شناخت زمینه ای دینی و اساسی ای نیز داشته باشیم که اثبات کند نه تنها خداوند وجود دارد بلکه او دلیل خوبی بر محقق ساختن معجزه در این موقعیت خاص دارد. در مورد آن پرواز ادعایی من تردید دارم که ما تاکنون چنان

شاهدی داشته ایم. البته آن به این معنا نیست که آن پروازها رخ نداده اند، بلکه فقط به این معناست که خیلی بعید است که ما دلیل کافی بر پذیرش اینکه فلان پرواز در موقعیت خاصی رخ داده است داشته باشیم. توجه داشته باشید که در همه ی این موارد ما بایستی در پی ساده ترین نظریه در باب آنچه رخ داده است باشیم، نظریه ای که ما به توجیه آن داده ها هدایت کند (مراد از داده ها در اینجا همان چیزی است که من شاهد تاریخی جزئی و دقیق نامیده ام) و نظریه ای که به بهترین نحو با شناخت زمینه ای ما سازگار باشد (به نحوی که من در فصل ۲ توصیف کردم).

اما من متمایل به این فکرم که ما شاهد تاریخی کافی بر وقوع پدیده هایی که بر خلاف [اقتضای] قوانین طبیعت رخ می دهند داریم، یعنی آن نوع پدیده هایی که خداوند برای نشان دادن اینکه احتمالاً برخی از آنها (که ما نمی دانیم [دقیقاً] کدام است) معجزاتی راستین اند، آنها را ایجاد می کند. گزارش های بسیاری از دوران قدیم و جدید از معجزات ادعا شده وجود دارد که پاره ای از آنها کاملاً مستند اند. (برای نمونه ببینید، شفای گلو سگو (۱) را از سرطان که در کتاب معجزه (۲) (۱۹۷۸) تألیف د. هایکی (۳) و گ. اسمیت (۴) تشریح شده است، یا پاره ای از مواردی که در کتاب معجزات شفا بخش (۵) (۱۹۸۶) تألیف رِکس گاردینر (۶) مورد بحث قرار گرفته اند. در نقطه ی مقابل برای بیان شکاکانه در مورد پاره ای از معجزات ادعا شده در زیارت گاه مقدس شهر لوردز (۷)، [در فرانسه] تألیف د.ج. وست (۸) با نام یازده معجزه ی لوردز (۹) (۱۹۵۷) را ببینید) و اگر ایش به این فکر را

1. Glasgow      2. Miracle

3. D. Hicky      4. G. Smith

5. Heading Miracles      6. Rex Gardiner

7. Lourdes      8. D.J West      9. Eleven Lourdes Miracles

دارم که] ما شاهد تاریخی جزئی و کافی در مواردی نظیر موارد مذکور داریم، مشروط بر اینکه پاره ای شواهد زمینه ای در جانب داری از این ادعا که خدا وجود دارد داشته باشیم، خدایی که بتواند و اراده کند تا در تاریخ دخالت کند. اما البته خواننده شواهد زمینه ای را باید نسبت به خودش، مورد بررسی قرار دهد. رخ دادن چنان شاهد تاریخی جزئی ای خود شاهد دیگری بر وجود خداوند است (همراه با شاهی که در فصل های ۴ و ۵ مورد بحث قرار دادیم). زیرا ما تنها در صورتی انتظار [وقوع] آن شاهد تاریخی را خواهیم داشت که خدایی وجود داشته باشد اما در غیر این صورت چنین انتظاری را نخواهیم داشت (زیرا اگر قوانین طبیعی در عالی ترین سطح، عوامل تعیین کننده ی رویدادها هستند هیچ دلیلی بر اینکه انتظار تعلیق آن قوانین را داشته باشیم وجود ندارد.)

غالباً در چنان مواردی گفته شده است که ما «ممکن است در اشتباه باشیم». شاهد علمی جدید، ممکن است نشان دهد که پدیده آنچنان که گزارش شده، در تضاد با قوانین طبیعت نبوده است، ما صرفاً در اینکه قوانین طبیعی چه هستند دچار سوء فهم شده ایم. شاید کاملاً در اینکه سرطان چگونه پیشرفت می کند دچار بد فهمی شده باشیم، و بیمار گاهی به وسیله ی فرآیندهای طبیعی محض «به طور خود انگیزه» (۱) بهبود می یابد، یا اینکه اگر عده ای از مردم مدعی مشاهده فردی که پرواز کرده است هستند شاید همگی آنان دچار توهم (۲) شده اند. شاید، اما محقق خردمند در این مسائل نیز مانند سایر مسائل بایستی در پی شاهی دسترس پذیر باشد. چنانچه آن شاهد دسترس پذیر، نشان دهد که قوانین طبیعی چنان اند که اگر پدیده ای همان گونه که توصیف شده رخ داده باشد در تضاد با قوانین طبیعی است، و نشان دهد که شاهد جدید مقتضی

1. Spontaneously

2. hallucination

نادرست نشان دادن قوانین مفروض نیست (به این دلیل که آن قوانین در همه ی موارد مشابه متبع اند) [نقض نمی شوند] و نشان دهد که شاهد تاریخی خیلی نیرومندی (مشاهده گران و غیر اینها) مبنی بر اینکه آن پدیده رخ داده است وجود دارد، در این صورت پذیرفتن اینکه معجزه رخ داده است، معقول است. به رغم اینکه ما این احتمال را می دهیم که شاید بعداً شاهی یافت شود مبنی بر اینکه ما این احتمال را می دهیم که شاید بعداً شاهی یافت شود مبنی بر اینکه ما در اشتباهیم، پذیرفتن وقوع معجزه از سوی ما معقول است. [جمله ی] «ما ممکن است در اشتباه باشیم» [همانند] چاقوی [ادو دمی] است که [نادرستی] هر دو روش را [به نحو یکسان] نشان می دهد، یعنی همانطور که ممکن است در اعتقاد به اینکه پدیده ای دخالت الهی نیست، در حالی که در واقع هست، در اشتباه باشیم، در اعتقاد به عکس آن نیز همانطور است.

مورخان غالباً تصدیق می کنند که آنها به هنگام تحقیق مدعیات خاصی درباره پدیده های گذشته که برای سنت های دینی دارای اهمیت اند (مثلاً درباره ی آنچه [حضرت] عیسی انجام داد و پیش آمدهایی که برایش رخ داد)، هر گونه پیش فرض دینی یا ضدّ دینی (۱) را کنار می گذارند. [اولی] در عمل، غالب آنها مطابق با چنان تصدیق هایی رفتار نمی کنند. یا اینکه آنها مدعیاتی از کتاب مقدس را نظیر این که [حضرت] عیسی، نابینا را شفا می داد بر این مبنا که چنان چیزهایی رخ نمی دهد، به شدت رد می کردند؛ یا این که عادتاً شهادت شاهدان را در مورد آنچه [حضرت] عیسی انجام داده است بر پایه این مطلب که شاهدان کتاب مقدس به طور خاص قابل اعتمادند، می پذیرفتند (شق دوم در قرون گذشته عمومیت بیشتری داشت). اما آنچه بایست تصدیق شود آن است که شاهد زمینه ای، لاجرم بر محقق [در این عرصه] تأثیر می گذارد، همچنان که بر همه ی عرصه های

*1. anti – religious*

دیگر تحقیق اثر می گذارد؛ اینکه مانع تأثیر شاهد زمینه ای بر محقق گردیم، کاری نامعقول است.

وجود شاهد تاریخی جزئی و دقیق بر اینکه آن نوع قوانین طبیعت که خداوند، بر فرض وجود، برای ایجاد آنها استدلالی داشته است، در مواردی نقض شده اند، خود شاهی بر وجود خداوند است. هر چند چنان شاهی به تنهایی کافی نیست، اما به سهم خود کمک می کند و چنانچه شاهد دیگر خود به تنهایی کافی نباشد، همراه با شاهد دیگر (مثلاً شاهی از آن دست که در فصل های ۴ و ۵ بررسی کردیم)، می تواند وجود خداوند را اثبات کند. از باب تشبیه و تمثیل، کار آگاهی را در نظر بگیرید که دارد در مورد جنایتی تحقیق می کند و در حال بررسی این فرضیه است که شخصی بنام جانز (۱) مرتکب جنایت شده است. برخی از سر نخ هایی که او دارد شاهد بر وقوع پدیده ای هستند که اگر رخ داده باشد به نوبه ی خود شاهد بر این فرضیه است که جانز مرتکب آن جنایت شده است. شاهد نخست ممکن است شهادت شاهدانی باشد که مدعی اند جانز را نزدیک صحنه جنایت دیده اند. حتی اگر جانز نزدیک صحنه ی جرم هم بوده، به نوبه ی خود شاهد نسبتاً ضعیفی است بر اینکه او مرتکب جنایت شده است. شواهدی بیشتری مورد نیاز است، اما از آنجا که شهادت شاهدان، شاهد است بر این که جانز نزدیک صحنه ی جنایت بوده و نزدیک بودن او به صحنه ی جنایت شاهد بر این است که او مرتکب آن جنایت شده است، مع الوصف شهادت گواهان، شاهی (غیر مستقیم) بر ارتکاب جنایت توسط اوست. همینطور شهادت گواهانی که مدعی مشاهده ی نقض قوانین طبیعی هستند شاهی غیر مستقیم بر وجود خداوند است، زیرا رخ دادن چنان نقض هایی خود شاهد مستقیم تری بر وجود

*1. Jones*

خداوند است. چنانچه شاهد تام و تمامی به اندازه ی کافی قوی شود، در آن صورت اذعان به وجود خداوند را توجیه خواهد کرد و بنابراین، این امر که پدیده ی مورد بحث صرفاً یک نقض نبوده بلکه خداوند آن را به وجود آورده و از این روی معجزه است را نیز توجیه خواهد کرد.

### ظهور و انکشاف (۱) [وحی]

ممکن است یکی از استدلال های خداوند بر دخالتش در تاریخ، آن باشد که برای آگاهی کردن ما از اشیا و امور بایستی حقایقی را بر ما آشکار کند. عقل یاری نشده ی (۲) [مستقل از وحی] ما ممکن است در واقع، آنچنان که من در این کتاب بحث می کنم، بتواند به این نتیجه برسد که احتمالاً خداوند وجود دارد و نیز ممکن است بتواند برخی حقایق اخلاقی عام را (مثلاً این حقیقت اخلاقی عام را که غذا دادن به گرسنگان، هر که باشند خوب است) اثبات کند. اما انسان ها مخلوقاتی با عقل محدوداند و آشکارا مستعد پنهان کردن آن نتایجی از خودشان هستند که ظاهراً در برابر آنها قرار دارند و بر ایشان بدیهی اند، [البته] زمانی که آن نتایج برای آنان ناخوشایند هستند. نتایج مربوط به مسائل دینی و اخلاقی نتایجی هستند که ما به طور خیلی روشنی مستعد تعصب ورزیدن نسبت به آنها هستیم، زیرا ما به هر نتیجه ای برسیم (اعم از دینی یا الحادی) پیامدهایی راجع به نوع زندگانی ای که زیستن ارزشمند است خواهد داشت، و ممکن است مایل به پذیرفتن آن پیامدها نباشیم زیرا آنها با سبک زندگانی (۳) جاری ما در تعارض خواهند بود. ما انسان ها نیازمند کمک هستیم، کمک به اینکه بدانیم چه تکالیفی داریم و بدانیم که خیر نهایی ما

1. revelation

2. unaided

3. lift – style

چیست و نیازمند کمک و تشویق هستیم برای اینکه آن خیر را دنبال کنیم. و به هر تقدیر خدایی که می خواهد با ما رابطه ی متقابل برقرار می کند، همچنین مایل خواهد بود چیزهایی را درباره ی خودش صرفاً به این منظور به ما نشان دهد که او را بهتر بشناسیم. ادیان بزرگ غربی، همگی برآنند که خداوند به منظور آشکار ساختن حقایق به انسان ها در تاریخ دخالت کرده است و آنها معمولاً اضافه می کنند که خداوند راهکاری را ایجاد کرده است که تا حدی یا به نحوی این حقایق در میان انسان ها محفوظ خواهد ماند. یهودیان مدعی اند که خداوند با [حضرت] ابراهیم و [حضرت] موسی در تاریخ دخالت کرد و حقایق را آشکار کرد که بعداً یهودیان آنها را در متون مقدس عبرانی (۱) (عهد قدیم مسیحی) (۲) حفظ کردند. مسیحیان آنها را در متون را پذیرفتند، اما بر آن افزودند که دخالت اصلی الهی (۳) از آن عیسی مسیح بوده است؛ عیسی مسیح (۴) کسی است که چیزهایی را بر ما آشکار کرد که کلیسای مسیحی آنها را در کتاب مقدس خود (۵) (عهد جدید، و عهد قدیم که در پرتو عهد جدید فهم شود) حفظ کردند. اسلام نیز تا اندازه ای مدعیات یهودی و مسیحی را تأیید می کند اما [حضرت] محمد را به عنوان آخرین پیامبر (۶) اعلام می دارد؛ پیامبری که وحی او به منتهی درجه ی [کمال] خود رسید؛ وحیی که در قرآن ثبت شده و جوامع اسلامی آن را حفظ کردند.

ما در میان این مدعیات رقیب چگونه داوری کنیم؟ دو راه وجود دارد. راه نخست توجیه پذیری آموزه هایی که پیروان هر یک از ادیان سه گانه مدعی اند آموزه های وحی شده ی اصلی هستند، بر اساس دلائل دیگر

1. Hebrew      2. Testament
3. main divine intervention      4. Jesus christ
5. Bible      6. last prophet

است. دینی که در مقیاسی وسیع برای سرگرمی و لذت، مبلّغ چپاول و بی بند و باری است نمی تواند دین راستین باشد. اما در حالی که می توانیم داوری قاطعی له یا علیه برخی از مدعیات وحی به این دلیل داشته باشیم که آن ادعا سازگار یا ناسازگار با آن چیزی است که ما می توانیم بر اساس دلیل دیگری صدق آن را درک کنیم، چنان داوری قاطعی را عموماً [عموم مدعیات وحی] می توانیم داشته باشیم. مدعیاتی از وحی های گزارش شده راجع به اینکه خداوند چه اوصافی دارد و چه کارهایی را انجام داده است، معمولاً چنان نیستند که ما بتوانیم استدلالی خیلی قوی و مستقل بر اینکه بپذیریم آنها صادق یا کاذب اند داشته باشیم. نکته ی اصلی وحی آن است که چیزهای خیلی عمیقی را برای عقل یاری نشده ی ما بگوید، تا عقل آنها را کشف و آشکار کند. راه دوم، لزوم تضمینی غیر از آنچه وحی شده بر این که آنچه وحی شده واقعاً از ناحیه ی خداوند آمده است. از باب تشبیه، در نظر بگیرید که غیر دانشمندان نمی توانند آنچه که فیزیک دانان به آنها در مورد تشکیل اتم می گویند، برای خود بیازمایند. همه ی آنچه که آنها می توانند تقاضا کنند تضمینی است بر اینکه آنچه به آنها گفته شده از سوی کسی گفته شده است که در موقعیت دانستن آن مطالب بوده است. در مورد وحی ادعا شده از سوی خداوند آن تضمین بایستی از نقض قوانین طبیعی شکل بگیرد، نقضی که به اعلان وحی مورد ادعا انجامیده و آن را پیش می برد. یک چنین نقضی را تنها آن کسی می تواند پدید آورد که قوانین طبیعی را ساری و جاری می سازد یعنی قدرت ها و قابلیت های آنها را برای عمل کردن در اشیاء حفظ می کند، و او خداوند است. بنابراین چنان نقضی معجزه خواهد بود. تنها، کسی که قدرت های اشیاء را حفظ می کند می تواند قدرت هایشان را از آنها سلب کند و اگر سلب قدرت آنها به اعلان وحی گزارش شده انجامیده و آن را پیش می برد، آن امر امضای

خداوند بر وحی است.

ظهور و انکشاف [وحی] از دیدگاه مسیحیت

هر چند یهودیان، مسیحیان و مسلمانان ادله ای را که در این کتاب پیش و پس از این فصل برای اقناع خواننده در باب وجود خداوند طرح شده اند، مورد اذعان قرار داده اند و هر چند نمی توان قضاوتی میان مدعیات معارض آنها در مورد خداوند کرد، به افزودن این نکته علاقه مندم که از نظر من تنها یکی از ادیان بزرگ جهان بر پایه ی شاهد تاریخی جزئی و دقیق می تواند مدعایی جدی و مهم که مبتنی بر معجزه باشد، داشته باشد و آن دین مسیحی است. ادیان شرقی (مانند هندوئیسم) گاهی دخالت الهی را مطرح می کنند، اما نه آنکه دخالت، دخالتی در ادوار تاریخی باشد که بتوانند شاهدان زیادی یا نویسندگانی که سخن از شاهدان گفته باشند، بر آن دخالت ارائه کنند. به همین نحو، هر چند دین یهودی معتقد به دخالت های الهی ای است که به طور خاص مرتبط با [حضرت] موسی و خروج جمعی (۱) بنی اسرائیل از مصر هستند، اطلاعات ما از آن دخالت ها مدت ها پس از آن حوادث ثبت شده است. (و در هر حال، حتی اگر این حوادث همانطور که گزارش شده اند رخ داده باشند معجزه بودن آنها جای تردید است. بر اساس علل طبیعی می توان به آسانی گزارش سفر خروج را مبنی بر اینکه وزش باد شرقی دریای سرخ را [برای عبور موسی و قومش] شکافت، تبیین کرد. سفر خروج، ۱۴:۲۱). و مسلمانان قطع نظر از کتابت قرآن معتقد نیستند که اسلام مبتنی بر معجزه است و هر چند قرآن کتاب بزرگی است به هیچ وجه آشکار نیست که نوشتن کتاب بزرگ نیازمند دخالت خاص الهی باشد. (۱)

### 1. Exodus

دین مسیحی به عکس [ادیانی که ذکر شد] بر معجزه ی ادعا شده در باب رستاخیز (۲) [حضرت] عیسی [ زنده شدن حضرت عیسی پس از سه روز و خروج او از قبر بنا به اعتقاد مسیحیان] مبتنی است. اگر این حادثه که کتب عهد جدید آن را اینگونه ثبت کرده اند که انسانی [حضرت عیسی] که ۳۶ ساعت پیش در اثر به صلیب کشیده شدن (۳) مرده است، زنده می شود، به وضوح مستلزم تعلیق قوانین طبیعی است و بنابراین، بر فرض وجود خداوند، او قوانین طبیعی را به حال تعلیق درآورده و از این روی حادثه ی مذکور معجزه است. بیشتر کتب عهد جدید در خلال حیات بسیاری از کسانی نوشته شد که حیات و مرگ عیسی را درک کرده بودند. این کتاب ها را نویسندگان متعددی نوشتند که مدعی اند مریم مجدلیه (۴)، زنان دیگر و حواریون (۵) مقبره ی خالی [حضرت عیسی] را دیدند و ادعا کردند که اینان و بسیاری دیگر عیسی برآمده [از مقبره] را دیده و با او سخن گفته و غذا خوردند. جسم [حضرت] عیسی هرگز باز تولید نشد. ما در اینجا مواجه با یک ادعای تاریخی جدی و مهم راجع به معجزه ای بزرگ هستیم که بر آن شاهی عظیم داریم. این که آن شاهد چه قدر قوی است موضوعی است که پیرامون آن کتاب های فراوانی در زمانی بیش از دو هزار سال نوشته شده است و خوانندگان بایستی این موضوعات را برای خود در پاره ای از این کتاب ها دنبال کنند. اما برای این که میزان قوت آن شاهد را بدست آوریم، مد نظر قرار دادن سه نکته ای که من در صفحات پیش ذکر کردم، دارای اهمیت است.

۱. این نظر مؤلف را در مورد قرآن در یادداشت ۴ نقد کرده ام.

2. Resurrection                      3. crucifixion

4. Mary Magdalen                  5. apastles

## 194

نکته ی اول، لحاظ کردن شناخت زمینه ای ، نشانه ی خردمندی است (شناخت زمینه ای شاهد دیگری است بر این که آیا خدایی که قادر باشد و بخواهد در تاریخ دخالت کند وجود دارد یا نه).

نکته ی دوم، اگر خداوند استدلالی بر دخالت در تاریخ، به منظور آشکار ساختن حقایقی راجع به خود، داشته باشد، آنگاه، شاهد بر صدق رستاخیز [عیسی] بایستی توجیه پذیر باشد. در غیر این صورت باید شاهد صدق بر آموزه ها و تعالیمی که به وضوح به عنوان تعالیم اصلی توسط [حضرت] عیسی تعلیم داده شده و توسط کلیسا بر پایه ی رستاخیز ادعا شده مبتنی شده اند، موجود باشد. البته، همچنان که من پیشتر نوشتم، ما اصلاً دلائلی مستقل و قطعی بر پذیرفتن صدق یا کذب چنان تعالیم اصلی ای نداریم (امتیاز وحی آن است که چیزهایی را بگوید که ما برای خودمان نمی توانیم بیابیم). اما ممکن است دلائلی ضعیف (یعنی دلائلی که مستقلاً کافی نیستند) بر پذیرفتن این امر داشته باشیم که اگر خدایی وجود دارد، تعلیم خاصی راجع به اینکه چه صفاتی دارد یا چه افعالی داشته است یا اینکه رفتار ما باید چگونه باشد، صادق است. اگر ما چنان استدلال هایی داریم به همان میزان، تعالیم مذکور مواجه اند. من معتقدم که ما چنان استدلال هایی را در مورد آموزه های اصلی مسیحی داریم، تعالیمی نظیر موعظه روی کوه (۱) در بیان این که خیر چیست، آموزه ی تثلیث (۲) و آموزه هایی در مورد [حضرت] عیسی مثل اینکه او خدای تجسد یافته (۳) بود (یعنی خدایی که به موجودی انسانی نیز تبدیل شده بود) و اینکه حیات و مرگ او تا اندازه ای کفاره ی گناهان (۴) ما بود. برای اینکه این استدلال ها را به نحو شایسته ای به بحث بگذاریم، کتاب دیگری مورد

1. Sermon of the Mount    2. Trinity  
3. incarnate                      4. atonement

## 195

لزوم است. اما نوع استدلالی که من در ذهن دارم ممکن است به طور خیلی مختصر در مورد تجسد روشن شود. ما در فصل ۶ دانستیم که خداوند بر این امر که اجازه داده تا ما به انحای مختلف دچار سختی و گرفتاری شویم استدلال کرده است که وجود آن سختی ها به خاطر خیرهای بزرگتری است. والدین خوبی که قرار است فرزندشان را به خاطر خیری بزرگتر متحمل سختی کنند بارها به طور اختیاری خود را متحمل چنان سختی ای می کنند تا همدردی خود را با او و نیز چگونه زیستن در شرایط سخت را به او نشان دهند. برای مثال اگر بچه نیازمند رژیم غذایی کاملی به خاطر سلامیتی خود هست، والدین ممکن است داوطلبانه در چنان رژیم غذایی ای خود را سهمیم کنند (اگر چه والدین به خاطر سلامیتی نیازمند آن رژیم غذایی نباشند). بنابراین با توجه به عشق خدا به ما، استدلال هایی بر این امر داریم که متوقع باشیم خداوند برای سهمیم کردن خود در مشقتی که بر ما به خاطر خیر بزرگتری تحمیل کرده است، متجسد شود. و نیز استدلال های دیگری بر فرض وجود خداوند داریم که چرا ممکن است متوقع باشیم که او در یک زمان خاصی متجسد شود و چرا زندگانی بشری سختی را از سر بگذرانند. اینها دلایلی هستند بر اینکه چرا دخالت الهی نه فقط به صورت معجزه محقق شد بلکه به صورت زیستن خود خداوند در زندگی بشری درآمد. بنابراین، استدلال بر صدق وحی مورد ادعا بر اساس این آموزه اش که خداوند چنان دخالت هایی کرده است، استدلال سستی است. از آنجا که کلیسای مسیحی آموزه ی تجسد را تعلیم می دهد، این امر برای این که بپذیریم آن آموزه دارای تأیید خدا مدار (۱) است و بنابراین بپذیریم که عیسی از مرگ زنده شد، استدلالی ضعیف است. البته به عکس، اگر خواننده فکر کند که

1. god – authenticate

استدلال او بر این که این آموزه ها در مورد خدا (بر فرض اینکه خدا وجود داشته باشد) صادق نیستند، معنای این مطلب آن است که این آموزه ها را خدا وحی نکرده است و بنابراین به این معناست که پدیده ای که بنا به ادعا آن آموزه ها را تأیید می کند رخ نداده است.

نکته سوم آن است که، مدعیات وحی مسیحی بایستی با مدعیات سایر ادیان مقایسه شود. اگر بر این فرض که خداوند چیزهای متضادی را در متن دین دیگر وحی کرده است، استدلال وجود داشته باشد (استدلال توجیه پذیری ذاتی (۱) یا شاهد تاریخی بر معجزه ی پایه) باز هم استدلال بر این فرض خواهد بود که وحی مسیحی صادق نبوده و بنابراین استدلال بر این خواهد بود که پدیده ی پایه گذار (۲) [معجزه ای که دین مسیحی بر آن مبتنی است یعنی رستاخیز مسیح] رخ نداده است. معرفت، شبکه بزرگی از رشته های درهم تنیده است (مشاهدات در یک حوزه ی تحقیق می تواند معقولیت اعتقاد و ایمان به حوزه هایی را نتیجه بدهد که ممکن است در نگاه نخست خیلی متفاوت به نظر برسند). تکرار می کنم که دیدگاه من آن است که هیچ یک از ادیان بزرگ به استثنای دین مسیح نمی تواند بر صدق وحی های ادعا شده خود، ادعایی جدی بر پایه ی شاهد تاریخی خاص ارائه کند. اما البته اگر وحی ادعا شده مسیحی بنا به دلایل دیگر موجه نبود، مع الوصف ما آن را رد کرده و به جای دیگری توجه می کردیم.

من نتیجه می گیرم که چنانچه خواننده داوری مرا مبنی بر این امر بپذیرد که شاهد تاریخی جدی و مهمی بر معجزه ی پایه گذار مسیحیت یعنی رستاخیز [حضرت عیسی] وجود دارد و بپذیرد که توجیه پذیری (۳) در قوانین طبیعی، مشروط بر وجود خداوند، مورد انتظار بود)

1. *intrinsic plausibility*

2. *founding event*    3. *plausibility*

شاهد تاریخی در پرتو معجزه رستاخیز همچنین شاهد بیشتری را بر وجود خداوند ارائه می کرد. این نتیجه گیری بدون شناخت زمینه ای بنیادین پا برجاست، اعم از این که فکر کنید، شاهد تاریخی جدی و مهم برای اثبات وقوع معجزه کافی است یا نه.

### (معاد)

یکی از تعالیم وحی مورد ادعا، که بین ادیان غربی مشترک است (هر چند همه ی فرق یهودی به آن معتقد نیستند) عبارت است از آموزه ی حیات پس از مرگ. (ادیان شرقی نیز به این آموزه معتقدند اما بسیاری از آنها معتقد نیستند که خداوند چهره ی مهمی در آن حیات خواهد بود.) ما انسان ها مجدداً زندگی خواهیم کرد و چگونه زیستن ما در آن جهان بستگی به چگونه زیستن ما در این جهان دارد. اگر ما سعی کنیم مردم خوبی باشیم و خداوند را بشناسیم در این صورت در زمره ی آن مردمی خواهیم بود که به طور طبیعی لایق لقای خداوند در جهان آخرت هستند؛ و خداوند آن لقا را برای ما فراهم خواهد کرد. اما اگر نخواهیم در پی خیرمندی و خدا باشیم، در این صورت هم خداوند به انتخاب ما احترام گذارده و زندگانی بدون خداوند را برای ما فراهم خواهد کرد. به نظر من این تعلیم [معاد] ذاتاً توجیه پذیر است (از خدایی که خیر مطلق است ممکن است این انتظار باشد که در نهایت انتخاب ما را در این موارد که چگونه انسانی باشیم و چگونه زیستن را در پیش بگیریم، محترم بشمرد). و اگر چه زندگی بر روی کره ی زمین خیر بزرگی است، در نظر نگرفتن خیری بزرگتر و طولانی تر از سوی خداوند برای انسان هایی که آن را می خواهند، نقص به شمار می آمد. بدین ترتیب این حقیقت که این آموزه به وسیله ی هر یک از

ادیان غربی بزرگ تعلیم داده شده است به نظر می رسد شاهد صدق هر یک از آن ها و نیز شاهد بر محتوای مشترکشان می باشد.

#### تجربه ی دینی (۱)

آفریدگاری که قادر مطلق و خیر مطلق است، سعی خواهد کرد تا ارتباطی متقابل با آفریده هایش و به ویژه با انسان ها که قابلیت شناخت او را دارند برقرار سازد. چنانکه دیده ایم او برای برقرار ساختن این ارتباط در جهان عمومی (۲) [جهان از آن حیث که به عموم انسان ها و سایر آفریده ها تعلق دارد] استدلال دارد (گهگاهی در اجابت دعاها ی ما برای حاجات خاص، تغییری در جهان ایجاد می کند). او برای دخالت در تأیید وحیی که ما سخت نیازمند آنیم نیز استدلال دارد. او بر اینکه این امر [دخالت در تأیید وحی] را موضوعی همگانی قرار داده و وحی را برای جامعه فراهم سازد استدلال دارد تا جامعه بتواند از طریق بحث و گفتگو و نیز از طریق تبلیغ وحی با تلاش همگانی، به نتایج آن دست یابد (و ناسازگاری های جزئی ظاهری را حل کند). همگوشی در دنبال کردن خیر، خیر دیگران است. با این وجود خداوند هر یک از ما را به عنوان مخلوقی مستقل نیز دوست خواهد داشت و لذا او بر دخالت در این امر استدلال دارد (شاید به خاطر عدم نقض قوانین طبیعت به صورت معجزه آسا دخالت نکند) که صرفاً خود را به افراد خاص بنمایاند و جداگانه به خود آنها چیزهایی [حقایقی] را بگوید (فی المثل وظیفه و مأموریت (۳) دینی خاصی را برای آنها تعیین کند). توقع انسانی آن است که تجربه دینی و معنی تجربه ای باشد که ظاهراً تجربه ی خدا است، یعنی تجربه هایی که ظاهراً موضوع تجربه ی

1. religious experience

2. public world 3. Vocation

خداوند هستند (عبارت «تجربه ی دینی» برای توصیف تجربه های متنوع و گسترده ای به کار گرفته شده است. من آن را برای اهداف فعلی به این معنا [تجربی که ظاهراً تجربه ی خدا هستند] اختصاص می دهم.)

ما ممکن است تجربه های (ادراکات حسی) (۱) خود را از اشیا یا بر حسب آنچه هستند توصیف کنیم، یا (اگر بخواهیم در موردی که ممکن دچار خطا شویم، دقیق باشیم) بر حسب آنچه به نظر می رسند، یا به صورت (کلمات عام) نگاه کردن، صدا، احساس، مزه، بو (که حس مربوطه را مشخص می کنند) ظاهر می شوند، توصیف می کنیم. من ممکن است بگویم که میزی را ادراک می کنم یا به طور دقیق بگویم که به نظرم می رسد میزی را ادراک می کنم یا بگویم که به نظرم می رسد (یا چون حس مربوطه در اینجا حس بینایی است بگویم می بینم) که میزی در اینجا وجود دارد. به دو کاربرد خیلی متفاوت افعالی مانند «به نظر می رسد» (۲)، «می نماید» (۳) و «به نظر می آید» (۴) توجه کنید. هنگامی که من از یک زاویه به سکه ی گردی نگاه می کنم ممکن است بگویم «سکه گرد به نظر می آید»، یا ممکن است بگویم که «سکه بیضوی به نظر می آید»، اما در آن دو مورد مراد من از «به نظر می آید» خیلی متفاوت است. مراد من از «سکه گرد به نظر می آید» در این عبارت آن است که (بر طبق روشی که سکه به نظر می آید) مایلیم بپذیریم که سکه گرد است. مراد من از «سکه بیضوی به نظر می آید» در این عبارت آن است که سکه به روشی که اشیا بیضوی به نظر می آیند (یعنی هنگامی که از بالا به آنها نگاه شود) به نظر می آید. بنا به اصطلاح شناسی فلسفی، (۵) معنای نخست، معرفت شناختی (۶) است. معنای

1. perception    2. seems

3. appears    4. looks

5. philosophical terminology    6. epistemic

دوم، مقایسه ای (۱) است. معنای معرفت شناختی چنان افعالی تمایل ما را به پذیرفتن این که اشیا چگونه اند، توصیف می کند. معنای مقایسه ای روشی را که اشیا از طریق مقایسه با روشی که معمولاً به نحو خاصی به نظر می رسند، توصیف می کند. «آن شیء به نظر من آبی می نماید» در معرفت شناختی به این معناست که من مایلم (بر طبق روشی که آن شیء به نظر می نماید) بپذیرم که آبی است. «آن شیء به نظر من آبی می نماید» در معنای مقایسه ای به این معناست که آن شیء به نظر من آبی می نماید به روشی که اشیای آبی معمولاً به نظر می آیند (یعنی در نور معمولی).

تجربه ی ظاهری (۲) (ظاهری به معنای معرفت شناختی)، تجربه ای واقعی است (ادراک حسی ظاهری ادراکی واقعی است)، مشروط بر آنکه معلول آن چیزی باشد که از آن به عنوان یک تجربه حکایت می کند. ادراک حسی ظاهری من از میز، ادراک حسی واقعی خواهد بود مشروط بر آنکه میز سبب تاییدن پرتوهای نور (با منعکس کردن آن ها) بر چشم های من شود و از این طریق سبب شود که من ادراک حسی ظاهری را داشته باشم.

اکنون بدیهی است که به درستی یا به غلط به نظر میلیون ها میلیون انسان آمده است (به معنای معرفت شناختی) که به هر صورت یک یا دو بار در زندگی خود از خداوند و هدایت او آگاه شده اند. بررسی ها نشان می دهد که امروزه این مطلب برای میلیون ها انسان از همین قرار است تا چه رسد به اعصار گذشته. (در رابطه با گستردگی تجربه ی دینی ببینید: تجربه ی دینی در این عصر (۱۹۹۰) دیوید هی (۳) فصل ۵ ، ۶ و ضمیمه). آنها ممکن است خطا کرده باشند اما تجربه ی دینی راه و روشی است که به نظر آنها

1. comparative
2. apparent
3. David Hay, Religious Experience Today

آمده است. یکی از اصول پایه ی عقلانیت (۱)، اصلی است که من آن را اصل آسان باوری (۲) می نامم: ما بایستی بپذیریم که اشیا همانطور اند که به نظر می رسد باشند (به معنای معرفت شناختی)، مگر اینکه شاهی به دست آوریم که در اشتباهیم. (این اصل را در فصل دوم مورد بحث قرار ندادم به این دلیل که آن جا صرفاً با پدیده هایی مواجه بودم که مشاهده ی آنها عموماً مورد توافق است نه اشیایی که فرا مشاهده اند. در این جا با چگونگی ارزیابی تجربه های شخصی خودمان مواجهم). اگر به نظر من برسد که میزی را می بینم یا صدای دوستم را می شنوم بایستی آن را باور کنم مگر این که شاهد و قرینه ای آشکار کند که من فریب خورده ام. اگر شما در مقابل [اصل آسان باوری] قائل شوید که هرگز نباید به نمودها (۳) و ظواهر اعتماد کرد مگر آنکه قابل اعتماد بودن آنها اثبات شده باشد، شما هرگز به هیچ باوری دست نخواهید یافت. زیرا قابل اعتماد بودن نمودها را چیزی جز نمودهای دیگر اثبات نمی کند. و چنانچه شما نتوانید به نمودها به معنای دقیق کلمه اعتماد کنید، به نمودهای جدید هم نمی توانید اعتماد کنید. دقیقاً همان اندازه که شما باید به حواس معمولی پنج گانه خود اعتماد کنید، اعتمادتان به حس دینی هم معقول است.

کسی که در این مسئله نظر مخالف دارد، ممکن است بگوید که شما به این دلیل به حواس معمولی خود (مثل حس بینایی) اعتماد می کنید که آنها با حواس سایر مردم سازگاراند (یعنی شما ادعای دیدن چیزی را دارید که آنها نیز مدعی دیدن آن هستند)، ولی حس دینی شما با حواس سایر مردم سازگار نیست (یعنی یا آنها هرگز تجربه ی دینی نداشته اند یا اگر داشته اند از نوع تجربه ی دینی شما نبوده است). اما تشخیص این مطلب مهم است که

1. basic principle of rationality
2. credulity      3. appearances

نوع تجربه ی دینی شما نبوده است). اما تشخیص این مطلب مهم است که انسان خردمدار، اصل آسان باوری را پیش از آنکه از چپستی تجربه ی دیگران آگاه شود به کار می برد. شما به درستی به حواستان اعتماد می کنید، حتی اگر مشاهده گری که آنها را واریسی کند نباشد. و اگر مشاهده گر دیگری گزارش کند که ظاهراً همان چیزی را می بیند که شما ظاهراً می بینید، پس از آن شما بایستی به یاد بیاورید که او چنان گزارشی را داده است و این به معنای اعتماد شما بر حافظه ی خود (یعنی آنچه شما ظاهراً به یاد می آورید که از او شنیده اید) بدون تأییدی در مورد آن در حال حاضر است. به هر تقدیر، تجربه های دینی غالباً با تجارب دینی بسیاری از مردم در آگاهی کلی آنها از قدرتی ورای قدرت ما انطباق دارند، قدرتی که زندگانی های ما را اداره و رهبری می کند (هر چند این آگاهی در این که ذات خدا دقیقاً چیست و اهداف خاصش کدام است، آگاهی تفصیلی ای نیست). چنانچه برخی از مردم این تجربه ها را نداشته باشند این امر حاکی از آن است که آنها نسبت به واقعیات دینی کوراند (دقیقاً همان طور که ناتوانی برخی از افراد از دیدن رنگ ها حاکی از آن نیست که بسیاری از ما که مدعی دیدن رنگ ها هستیم در اشتباهیم، بلکه حاکی از آن است که آنها کور رنگ اند) و نیز این حقیقت که برخی از گروه های مسافر نمی توانند چیزی را ببینند که نمی توانند بر آن دست یابند به معنی آن نیست که چنانچه گروهی مدعی آن اند که توانایی دیدن آن را دارند، در اشتباهند. در صورتی که شاهد دیگری راجع به قدرت بینایی مسافران مختلف وجود نداشته باشد، پذیرفتن این امر معقول تر است که اعضای گروه نخست بینایی کافی و خوبی نداشته اند. چنانچه سه شاهد (جداگانه) در دادگاهی شهادت بدهند که متهم را در زمان و مکان معینی دیده اند و سه شاهد دیگری که در همان زمان و مکان معین داشته اند

امور دیگر) دادگاه یقیناً و به طور معمول رأی خواهد داد که متهم در آن زمان و مکان بوده و سه شاهد بعدی اصلاً توجهی به او نکرده اند. این معرفت انسانی از جهانی که ما می پذیریم اشیا در آن همان طور اند که به نظر می رسند (در صورتی که شاهی ایجابی (۱) بر خلاف آن نباشد) معرفتی پایه است. کسی که ظاهراً تجربه ای از خدا دارد معتقد است که چنین تجربه ای دارد مگر آنکه بتوانیم شاهی ارائه کنیم مبنی بر اینکه او در اشتباه است. یکی دیگر از اصول پایه ی عقلانیت ، اصلی است که من آن را اصل تصدیق (۲) می نامم: آن کسانی که تجربه ی خاصی را ندارند باید قول دیگران را به هنگامی که می گویند آن تجربه را دارند باور کنند (باز هم در صورتی که شاهی بر فریب خوردگی یا توهم آنان نباشد). اگر ما به طور کلی به آنچه سایر مردم در مورد تجاربشان می گویند نمی توانستیم بدون اینکه آنها را به نحوی واری کنیم، اعتماد کنیم، تقریباً هیچ معرفتی از تاریخ، جغرافی و علم نداشتیم. به موجب اصل تصدیق، گزارش های کسانی که تجربه ی دینی دارند برای کسانی از ما که تجربه ی دینی ندارند دسترس پذیر می شوند و بنابراین می توانیم اصل آسان باوری را در مورد آنها اعمال کنیم. ما در نبود شاهد مخالف باید باور کنیم که شیا همانطور اند که به نظر مردم دیگر می رسند. و ما البته عملاً این چنین فرض می کنیم. ما به گزارش های دیگران اعتماد می کنیم مگر آنکه دلیلی داشته باشیم بر اینکه آنها دارند دروغ می گویند، یا خود را گول می زنند یا اصلاً چیزی را مشاهده نمی کنند. ما در مورد گزارش های دیگران از تجربه های دینی شان نیز بایستی به همین نحو برخورد کنیم.

اصل آسان باوری بیان می کند که اشیا همانطور که ظاهراً هستند مگر شاهی بیابیم که در اشتباهیم. سه نوع از این شواهد وجود دارد. نخست:

1. positive      2. Testimony

ما ممکن است شاهد داشته باشیم بر اینکه ادراکات حسی ظاهری ما تحت شرایطی صورت گرفته است که در آن شرایط، شاهی ایاابی بر غیر قابل اعتماد بودن ادراکات حسی وجود دارد. مثلاً اگر من ادعا کنم که صفحه ای از یک کتاب را از فاصله ی صدیاردی خوانده ام، شما به درستی ادعای مرا نخواهید پذیرفت زیرا ما از روی تجربه می دانیم که آن افرادی که مدعی اند می توانند در آن فاصله کتاب بخوانند، در حقیقت نمی توانند آنچه را که نوشته شده به درستی گزارش کنند (به طوری که ما می توانیم آنچه را نوشته شده از این طریق بازبینی کنیم که آن صفحه را از فاصله یک پای (۱) بخوانیم، فاصله ای که در آن گزارش های مبتنی بر مشاهده ی تعداد زیادی از ما با یکدیگر مطابق است). به همین نحو، ادراکات حسی ظاهری [نمودار شونده] کسانی که تحت تأثیر داروهای نظیر ال. س. دی (LSD) واقع می شوند به درستی بایستی نادیده گرفته شوند، زیرا ما آن گزارش ها را غیر قابل اعتماد یافته ایم (از طریق مشاهداتی که افراد زیادی، اما نه تحت تأثیر چنان داروهای، انجام داده اند). بیشتر تجربه های دینی در معرض چنان آزمون هایی قرار نمی گیرند. تجربه های دینی تحت تأثیر داروها یا در شرایطی که شاهد قاطع بر غیر قابل اعتماد بودن تجربه ی دینی در آن شرایط داریم صورت نمی گیرند.

دوم: ممکن است ما در موردی خاص شاهد بر این امر داشته باشیم که اشیا آنگونه که به نظر می رسند، نیستند. ممکن است من خیال کنم مردی را می بینم که دارد سرش را زیر بغل خود حمل می کند. از آنجا که تمام شناخت من از قابلیت های انسانی حکم می کند که انسان ها نمی توانند چنان کاری را انجام دهند، به درستی می فهمم که دچار توهم شده ام. این است شاهد زمینه ای در مورد چگونگی عملکرد جهان که ما

عملاً در فصول پیش در ارزیابی مدعیات مربوط به پدیده های همگانی مشخص، دیده ایم. همینطور چنانچه شاهدی قوی و ایجابی بر عدم وجود خداوند داشته باشیم، باید تجاربی را که ظاهراً در مورد خدا هستند نادیده بگیریم. من بر «قوی» تأکید می کنم. اگر ما نمی توانستیم به حواسمان به هنگامی که ظاهراً چیزی را نشان می دهند که از جهات دیگر بنا به احتمالی ضعیف نباید آن گونه باشد اعتماد کنیم همیشه در زندان باور اولیه خود باقی می مانیم. مثلاً اگر شاهد ضعیفی دال بر این باشد که شما امروز در لندن هستید (برای مثال شما دیروز به من گفته اید که امروز احتمالاً به لندن خواهی رفت) و سپس به وضوح به نظرم برسد که شما را در آکسفورد می بینم بایستی [گزارش] حواسم را باور کنم، یعنی بایستی باور کنم که شما امروز در آکسفورد هستید (و همینطور باور کنم که شما نظر خود را در مورد رفتن به لندن تغییر داده اید). تنها در صورتی که شما را در حال سوار شدن بر قطار می دیدم و می دیدم که قطار ایستگاه را ترک کرد و سپس می شنیدم که شما، از وستمینستر (۱) به من تلفن می کنید، در حالی که صدای زنگ ساعت بیگ بن (۲) را که در فضای طنین انداز است از طریق تلفن می شنیدم، بایستی هنگامی که به نظرم می رسد شما را در آکسفورد می بینم در گزارش حواس خود تردید کنم. در مورد تجارب دینی هم قضیه از همین قرار است: چنانچه ما دلیلی قوی بر عدم وجود خداوند داشته باشیم، بایستی تجارب دینی خود را به عنوان توهم نادیده بنگاریم. اما تا آن جا که شاهد دیگر دو پهلوی (۳) و گنگ است یا این که علیه خدا به شمار می آید اما از قوت لازم برخوردار نیست، تجربه ما (چهار تجربه ی خود ما و چه تجربه ی بسیاری از افراد دیگر)

Westminste.1 منطقه ی مرکزی (و به طور رسمی شهری در) شهر لندن. به نقل از:

Webster's Encuclopedic Unabridged Dictionary of the English Language.

2. Big Ben      3. ambiguous

بایستی موازنه ی [ادله ی نفی و اثبات] را به نفع خداوند بر هم زند.

سوم: ممکن است شاهی وجود داشته باشد که تجربه ظاهری (به طور مستقیم یا به طور غیر مستقیم) معلول شیئی که در تجربه نمودار شده نبوده است [اشتباه در تطبیق]. اگر من در زمان معینی در پاساژ کسی را ببینم و خیال کنم که او جان است و سپس معلوم شود که در آن زمان برادر دو قلو ی او در پاساژ بوده است، کاملاً پذیرفتنی است که پرتوهای نوری که از برادر دو قلی جان به چشم های من تابیده علت تجربه ی من از او شده و خود او نقشی در تجربه من نداشته است. بنابراین اگر شما بتوانید اثبات کنید که خداوند در میان علل یک تجربه ی دینی حضور ندارد، معلوم می شود که آن تجربه، تجربه ای اصیل از خداوند نبوده است. اما تنها راه برای اثبات اینکه خداوند در میان علل تجربه دینی حضور ندارد، اثبات عدم وجود خداوند است؛ زیرا اگر خدا وجود داشته باشد اوست که قوام بخش تمامی راه کارهای علی ای است که تمامی تجارب ما را فراهم می آورند. شاید برخی تجارب دینی هنگامی رخ دهند که مردم مدتی را روزه (۱) بگیرند. اما این امر اثبات نمی کند که خداوند در پدید آوردن تجربه ی دینی روزه داران نقشی ندارد. زیرا مشروط بر آنکه خدا وجود داشته باشد، سبب می شود تا ریاضت (۲) روزه داری، تجربه ی دینی را به ارمغان آورد. صرف این حقیقت که برخی فرآیندها در داشتن تجربه دینی نقش علی دارند ربطی به این ندارد که آن تجربه، اصیل است یا توهم. دارویی که به چشم من ریخته می شود ممکن است سبب شود که من چیزی را ببینم که اینجا نیست، یا سبب شود چشم های من به چیزی باز شوند که در اینجا وجود دارد. و بر فرض وجود خداوند، ریاضت روزه داری یا هر چیز

1. fast

2. discipline

دیگری که تجربه ی دینی را به ارمغان می آورد، به مثابه ی ریختن دارو در چشم است برای دیدن چیزی که وجود دارد.

بدین ترتیب به طور خلاصه، وظیفه ی آدم شکاک در مورد تجربه ی دینی و نیز در مورد تمامی تجربه های دینی، آن است که برای نپذیرفتن آنچه ظاهراً مضمون آن تجربه است، دلیلی ارائه کند. تنها راه برای رد کردن مدعیات مربوط به تجارب دینی اثبات این امر است که توازن قوی (۱) شاهد به جانب عدم وجود خدا سنگینی کند. در غیر این صورت، تجربه ی دینی شاهد مهم بیشتری بر وجود خداوند خواهد بود.

ممکن است بگوییم که تنها دین داران تجربه ی دینی دارند. اما همیشه اینطور نیست؛ بلکه [قول] صحیح آن است که تقریباً همیشه آن کسانی تجربه ی دینی داشته اند که آشنایی قبلی با سنت دینی داشته اند، تجربه ی دینی برای برخی وسیله ی احیای دوباره ی سنت دینی است. اما این اشکالی مهم نیست که در مورد هر چیزی اگر ما از آن شناخت نداشته باشیم و ندانیم که چه ویژگی هایی دارد نامحتمل خواهد بود به تجربه ای از آن دست پیدا کنیم که ظاهراً همان شیء با چنین و چنان ویژگی هایی باشد. تنها کسی که تلفن را می شناسد ممکن است به نظرش بنماید که تلفنی را می بیند؛ ممکن است شما یا از این طریق که کسی تلفن را به شما نشان بدهد بدانید که تلفن چیست و آن گاه تلفن بعدی را که می بینید آن را می شناسید، یا از این طریق که کسی تلفن را برای شما توصیف کند و آن گاه شما در وضعیتی خواهید بود که هنگام دیدن تلفن آن را می شناسید. در خصوص تجربه ی دینی (به معنای مورد نظر ما: تجربه ای که به نظر می رسد موضوع تجربه ی خداست) روشی که بنا به آن می دانیم تجربه خدا شبیه چیست، ناشی از سنت دینی ای است که به ما این فهم را که خداوند شبیه چیست

1. strong balance

[چه اوصافی دارد] می دهد. من در فصل یکم کتاب توصیفی رسمی (۱) از اینکه خداوند شبیه چیست به دست داده ام؛ اما سنت دینی با داستان هایش از کسانی که علی الظاهر با خدا مواجه شده اند آن توصیفات رسمی را با تفصیل بیشتری تکمیل کرده است. از این رهگذر چنانچه ما تجربه ای از خدا داشته باشیم شروع می کنیم به فهمیدن اینکه تجربه ی خدا شبیه چیست. همه ی آنچه ما به هنگامی که دارای تجربه ایم، نیازمندیم عبارت است از درک و فهم کافی برای تشخیص آن تجربه و وقتی که درک کافی نداشته باشیم احتمالاً نمی توانیم توصیف کاملی از چنان تجربه ای، پیش از آن یا در واقع پس از آن ارائه کنیم. (به دلیل داستان مشهور آن کسی که تجربه ی خدا را نمی توانست تشخیص بدهد مگر زمانی که چیزی راجع به خدا به او گفته می شد. (مثلاً داستان سموئیل کودک در معبد (۲) (سموئیل اول، باب ۳.))

مجموعه هایی از تجارب دینی جدید را در پاره ای از تحقیقات انجام شده توسط «واحد تحقیق تجربه ی دینی» که اکنون مرکز تحقیق آلیستر هاردی نام گرفته است، ببینید (مثلاً تایمشی پیرد زموور (۳) «احساس حضور را» در ۱۹۷۷ منتشر کرده است)؛ (توجه داشته باشید که بسیاری از تجارب دینی توصیف شده در این کتاب، نه همه ی آن ها، تجربه ی دینی به معنی مورد نظر من است). برخی تجارب دینی تجاربی هستند که ما آنها را از طریق پاره ای تجارب حسی دیگر داریم. درست همانطور که من با شنیدن صدا از حضور یک شخص آگاه می شوم یا با جریان هوا از باز شدن در آگاه می شوم، همانطور برخی افراد ظاهراً با شنیدن صدا یا احساس حسی غریب یا فقط با دیدن آسمان در شب از خداوند آگاه

1. formal                      2. Temple
3. Timothy Beardsmore (ed) , A Sense of Presence

می شوند. اما گهگاه، ادراکات هیچ گونه عنصر حسی ندارند (نه در زمینه بینایی، نه شنوایی، نه بویایی و نه غیر اینها)؛ صرفاً شخص از اینکه چیزی چنین و چنان است آگاه می شود. نابینایان ممکن است از حضور اثاثیه منزل آگاه شوند بی آنکه حس آگاه شدن از حضور آنها را داشته باشند، یا هنگامی که دست ما پشت سر ما قرار دارد از رو به بالا یا پائین بودن آن آگاه می شویم، اگر چه «حسی» که درستی یا نادرستی احساس ما را گزارش کند نداریم. به همین صورت، پاره ای از تجارب دینی چنان اند که فاعل تجربه از حضور خداوند آگاه می شود، هر چند حسی در او وجود ندارد که واسطه ی آن تجربه بشود.

ما در ادراک حسی معمولی که به طور طبیعی حواس (بینایی، شنوایی و غیر اینها) در کار حس اند، از روی حواسی که با آگاهی همراه اند، به شیئی که به نظر می رسد آن را می بینیم پی نمی بریم. من دخترم را به این نحو که ابتدا انواعی از رنگ را در میدان دید خود ببینم و سپس استدلال کنم که آنها بایستی ناشی از دخترم باشند نمی شناسم، بلکه او را صرفاً تشخیص می دهم. در واقع ممکن است که من اصلاً نتوانم نوع مشخصه ی رنگ را در میدان دیدم به هنگام دیدن دخترم، توصیف کنم. در مورد تجربه ی خداوند قضیه از همین قرار است. انسان از چپستی تجربه ی خداوند به طور خیلی واضح تری از چپستی حواسی که تجربه ی خدا را همراهی می کنند، آگاه می شود.

به نظر من قرینه و شاهد قاطع (۱) متشکل از میلیون ها انسانی که تجارب خاصی از خداوند داشته اند، بایستی در نبود شاهد مخالف از نوعی که بررسی کردم، موازنه ی شاهد را به طور قاطع به سود وجود خداوند بر هم زند. اگر چه، آن کسانی که چنان تجربه هایی دارند صرفاً در خصوص آنچه

### *1. overwhelming testimony*

از آن آگاه شده اند، هم داستان اند، برخی از آنان مدعی اند که تجربه شان اطلاعات بیشتری در مورد ذات خداوند به آنان داده است یا مدعی اند که خداوند به آنان گفته است امور معینی را انجام دهند. و دقیقاً همانطور که حتی ادعای وجود خداوند به منظور این که تجربه ی دینی تجربه ای اصیل تلقی شود نیازمند مقداری از احتمال اولیه (۱) است (بر اساس شاهی که در فصول پیشین بررسی کردم)، همانطور هر ادعایی راجع به اینکه خداوند چه اوصافی دارد یا چه کرده است، حتی نیازمند میزان بیشتری از احتمال اولیه است. کسانی که مدعی شوند که خداوند به آنان گفته است تجاوز به عنف کنند قطعاً در اشتباهند، زیرا ما بنا به دلائل دیگر می دانیم که آن کار نادرست است و لذا خداوند به آن امر نکرده است.

نتیجه گیری این کتاب آن است که: وجود جهان، نظام مندی آن و هماهنگی و کوک عالی آن؛ وجود انسان های آگاه در این جهان، که فرصت های مناسبی برای شکل دادن خود و دیگران و جهان دارند؛ پاره ای شواهد تاریخی مبتنی بر معجزه در ارتباط با نیازها و دعا های انسانی، به ویژه در ارتباط با پایه و بنیاد مسیحیت، که نهایتاً با تجربه ی ظاهری میلیون ها انسان از حضور خداوند به طور قاطع کامل می شوند، همگی به طرز چشم گیری وجود خداوند را از عدمش محتمل تر می سازند.

### 1. initial probability

خاتمه: پس چه؟ [نتیجه گیری]

من با کمی نارضایتی به پایان این کتاب رسیدم. و به جز اشکالاتی که خودم در این کتاب مورد بحث قرار داده ام، کاملاً از اشکالاتی که تقریباً به هر جمله ی آن می توان وارد ساخت، آگاه هستم. پاره ای از این اشکالات، قرن های زیادی مطرح بوده اند. اما، جی. ال. مکی کتاب جدیدی را به نام معجزه ی خدا باوری (۱۹۸۲) تألیف کرده است که در آن اندازه ای علیه کتاب مفصل تر من [وجود خداوند] که این کتاب مختصر مبتنی بر آن است، جهت گیری کرده است. همچنین از اشکالات متقابلی (۱) که پیشاپیش علیه هر اشکالی به دیدگاه های من می توان وارد ساخت و نیز از لزوم جرح و تعدیل (۲) و شرح و بسط (۳) بیشتر اظهارات خود در این کتاب آگاهم.

1. counter – objection

2. qualification    3. amplification

دلیل و دلیل مخالف (۱)، جرح و تعدیل و شرح و بسط را تا ابد می توان ادامه داد. اما، دین از این حیث مستثنی نیست. ما می توانیم در مورد هر موضوعی، هر چه که باشد، تا ابد بحث کنیم. ما همواره می توانیم برای آزمودن نظریه ی کوانتوم آزمایش های جدیدی انجام دهیم. در مورد تفسیرهای ما از تاریخ یا نظریه های سیاسی، وضع به همین منوال است. اما زندگی کوتاه است و ما بایستی بر پایه ی نتایج آن شواهدی عمل کنیم که وقت تحقیق در آنها را داریم، یعنی تحقیق در شواهدی که آنچه را نشان می دهند در مجموع احتمالاً صادق است. ما بایستی در انتخابات رأی بدهیم، بی آنکه وقت آن را داشته باشیم تا امتیازات برنامه های سیاسی هر یک از نامزدهای اصلی را در مورد یک یا دو محور از برنامه یشان، مورد بررسی قرار دهیم. ما پیش از ساختن پُل و پرتاب موشک به فضا، هرگز نمی توانیم به دلائل موافق یا مخالف ایمنی ساختار آنها، توجه کنیم تا چه رسد به اینکه کاملاً به ایمنی آن یقین کنیم. و در دین نیز ما ناچاریم که عمل کنیم (در حالی که می توانیم نسبت به ادامه ی زندگی جا را برای تجدید نظر در ادله باقی بگذاریم).

نتیجه گیری این کتاب آن است که بنا به احتمال قوی، خداوند وجود دارد. اگر شما آن را بپذیرید پیامدش آن است که شما وظایفی دارید. خداوند حیات و همه ی خیرهایی را که در بردارد، از جمله و مهمتر از همه فرصت هایی را برای سرشتن خصلت هایی خودمان و کمک به دیگران به ما ارزانی فرموده است. سپاس گذاری (۲) زیاد در برابر خداوند بسیار شایسته است. ما آن را بایستی در پرستش (۳) او و کمک به پیشبرد مقاصدش (که این کمک در مرحله مقدماتی مستلزم تلاش ما برای یافتن مقاصد است) ابراز کنیم.

1. counter – argument

2. gratitude 3. worship

اما وظایف محدود اند (چنانکه در فصل یکم دیدیم). ما ممکن است با مقدار متوسطی از عبادت و اطاعت (۱) آن وظایف را ایفا کنیم، و می توانیم به همین حد بسنده کنیم. مع الوصف اگر هدف آرمان گرایی داشته باشیم نمی توانیم به آن حد بسنده کنیم. خداوند از این حیث که خیر مطلق است اراده کرده است تا ما را بهترین کند: ما را پاک، مقدس (۲) و وسیله ی پاک و مقدس کردن دیگران کند (البته نه بای خودش بلکه به خاطر ما و دیگران). فهمی عمیق از خود را (که خیر مطلق و لذا منشد مطلق وجود است) به ما می دهد و برای این که با او ارتباط برقرار سازیم ما را یاری می رساند. همه ی اینها مستلزم مسئولیتی نامحدوداند. اما خداوند مراعات حال ما را می کند و این چیزها را بر ما تحمیل نمی کند. ما به خواست خود می توانیم آنها را دنبال کنیم. اگر ما بخواهیم آنها را دنبال کنیم در این جهان اسباب تزاحم آشکای بر سر راه دست یابی ما به آنها وجود دارد (که من پاره ای از آنها را در فصل ۶ مورد بحث قرار دادم). اسباب تزاحم تا اندازه ای بدین جهت ضروری اند که ما به اصیل بودن مسئولیت (۳) خود یقین کنیم. اما خداوند بر اینکه به موقع خود اسباب تزاحم را از میان بردارد، استدلال دارد: برای این که به ما امکان دهد تا همان مردم خوبی شویم که در پی آنیم، تا ما را به لقای ابدی خویش نائل سازد

1. obedience 2. saint

3. commitement

---

215

یادداشت های مترجم

**1:** نقدهای مکی و پاسخ های سوینه برن

214

**1) سوين برن در «خاتمه ی»** همین کتاب اشاره کرده است که از نقدهای وارد شده به مطالب این کتاب، چه نقدهایی که از اعصار گذشته مطرح وارد شده به مطالب این کتاب، چه نقدهایی که از اعصار گذشته مطرح بوده و چه نقدهایی که در عصر جدید مطرح گردیده است، آگاه است و نقدهای جی. ال. مکی (۱) فیلسوف دین ملحد و معاصر در کتاب «معجزه ی خداگرایی» (۲) را به عنوان نمونه ای از نقدهای عصر جدید معرفی کرده است. او در این کتاب انواع براهین اثبات وجود خداوند (۳) و به ویژه انواع براهین استقرایی اقامه شده از سوی سوين برن را مورد نقادی قرار داده است. مکی توجه خاصی به برهان های سوين برن نشان داده و از این روی در صفحات بسیاری از کتاب خود اختصاصاً و نیز به تناسب از مقدمه تا انتهای آن کتاب، به نقد مطالب وی پرداخته است.

**2) سوين برن هم در مقدمه ی این کتاب و هم در خاتمه آن** خاطر نشان کرده است که این کتاب در واقع روایات کوتاهی است از کتاب دیگرش «وجود خداوند» و لذا نقدهای مکی که ناظر به مطالب کتاب «وجود خداوند» است به این کتاب نیز ناظر خواهد بود.

**۳) مؤلف کتاب حاضر در «خاتمه ی» آن گفته است که او علاوه بر آگاهی از نقدهای مذکور، از پاسخ آنها نیز آگاه است و یادآوری می کند که چون عمر ما انسان ها کوتاه است، در این زمان کوتاه نمی توانیم همواره به**

اقامه ی برهان و ضد برهان پردازیم. بنابراین، چاره ای جز این نداریم که مبنائی را اختیار و بر آن اساس زندگی کنیم و برای این کار بهترین شیوه آن است که مجموعه شواهدی را که فرصت تحقیق در آنها را داریم گردآوری کرده و بر نتیجه ی مستنبط از آن شواهد که اگر چه یقین آور نیست، اما قویاً محتمل است اعتماد و عمل کنیم. وی معتقد است که بر اساس این مبنا مجموعه شواهد مورد بحث و بررسی در این کتاب موازنه ی احتمال را به سود وجود خداوند قویاً سنگین می کند

(۴) من در این جا به اختصار دو نقد از نقدهای اصلی مکی و نیز پاسخ های سوین برن به این نقدها را که در پیوست «A» ، چاپ جدید کتاب «وجود خداوند» (۴)، آمده است گزارش می کنم و تأکید می کنم که گزارش مفصل و جامع نقدهای مذکور در این مجال نمی گنجد و نیاز به تحقیقی مستقل دارد. ناگفته نماند که در گزارش اصل نقدها، پس از مراجعه به کتاب مکی از بیان خود سوین برن نیز مدد جسته ام. (همچنین تأکید می کنم که فهم پاره ای از مطالب مطرح شده در این یادداشت بستگی زیادی به خواندن دقیق این کتاب دارد).

(۵) مکی دیدگاه های سوین برن را مشخصاً در موارد ذیل به نقد گرفته است :

الف) برهان جهان شناختی استقرایی (Inductive Cosmological Argument)

ب) برهان نظم (Argument for Design)

---

217

ج) برهان از روی آگاهی (The Argument From Consciousness)

د) موازنه ی احتمالات (The Balance of probability)

216

من در اینجا تنها نقد های اول و دوم و پاسخ های آنها را می آورم زیرا هم مهمتر اند و هم سوین برن به این دو پاسخ داده و البته اشاره کرده است که استدلال های مکی برای ردّ برهان ها و نظرات وی در مجموع کافی نیستند.

**6) نقد نخست** مربوط به برهان جهان شناختی استقرایی - با تقدیر سوین برن - است. مکی در چندین جای کتاب خود (به ویژه صفحات: ۱۰۰، ۱۲۹ به بعد و ۱۴۹) بحث کرده است که فرضیه ی سوین برن مبنی بر اینکه خدا وجود دارد هرگز به «سادگی» مورد ادعای وی نیست، یعنی در واقع ملاک «سادگی» (Simplicity) که بنا به نظر خود سوین برن یکی از ملاک های مهم ارزیابی یکی فرضیه در برابر فرضیه های رقیب است را فاقد است. بیان مطلب از این قرار است که سوین برن هم در این کتاب و هم در کتاب «وجود خداوند» برای تبیین پدیده های مورد مشاهده دو راه ارائه می کند:

الف) تبیین ناظر به اشیای بی جان (**inanimate explanation**): این تبیین ویژه پدیده هایی است که معلول نیروها و قابلیت های اشیا و جواهر غیر جاندار (**inanimate substances**) اند. این گونه اشیا جبراً و بی هیچ اراده و انتخابی و تنها بر اساس نیروها و قابلیت های خود، منشأ پدیده های خاص می باشند. این، فی الواقع همان تبیین علمی ای است که دانشمندان فیزیک و شیمی و سایر رشته های علمی انجام می دهند؛ مانند تبیین پدیده ی انفجار باروت، انبساط فلز مس و یا انجماد آب در دما و شرایط خاص.

## 218

ب) تبیین ناظر به شخص (**(5) (Personal explanation)**): این تبیین ویژه ی پدیده هایی است که نه صرفاً در اثر جبر تکوینی، بلکه به اقتضای قصد و اراده فاعل پدید آمده اند. در این جا پای فاعل و علتی دارای قصد و انگیزه و قدرت انتخاب در میان است. پدیده های بسیاری را که معلول قصد و اراده ی انسان ها

هستند تنها به این شیوه می توان تبیین کرد؛ به عنوان نمونه پدیده ی «ساعت» که دارای پیچیدگی طرح و ساختار خاصی است و زمان را در شبانه روز نشان می دهد، پدیده ای است که با تبیین ناظر به شخص قابل تبیین است؛ یعنی نظم، دقت و تدبیر خاص به کار گرفته شده در اجزاء ساعت برای آن که به گونه ای به چرخش و حرکت در آیند که زمان را به طور دقیق نشان دهند، حاکی از فاعل و سازنده ای دارای قصد و تدبیر است که آن را از سر اراده پدید آورده است.

تبیین ناظر به شخص همچنان که مکی گفته است از مبانی اصلی و کلیدی سوین برن در تبیین بسیاری از پدیده ها مانند وجود جهان، نظم و سامان مندی آن و وجود انسان های آگاه و پدیده های فراوان دیگر است. از این رو، ملکی برای نقد برهان جهان شناختی سوین برن مبنای مذکور را نشانه رفته و با توجه به ملاک هایی که وی برای قبول یک فرضیه در برابر فرضیه های رقیب بر شمرده و ملاک «سادگی» یکی از آنهاست می گوید: «تبیین ناظر به شخص» نه تنها «ساده (Simple)» نیست، بلکه از پیچیدگی زیاد برخوردار است و قابل درک نیست. وی در بیان این مطلب، با توجه به اینکه «تبیین ناظر به شخص» بر پایه ی قصد و اراده ی فاعل استوار است، می گوید قصد فاعل به دو صورت قابل تحقق است: الف) به طور مستقیم: در این صورت فاعل قصد خود را بدون هر گونه واسطه ی علّی و فیزیکی محقق می سازد. ب) به طور غیر مستقیم: در این مورد، به عکس صورت اول، میان قصد فاعل و تحقق آن زنجیره ای از علل و ابزار واسطه می شوند. بنا به نظر مکی، با توجه به ملاک «شناخت زمینه ای» (background knowledge) ،

## 219

ما فقط از این نوع دوم شناخت داریم. در شناخت زمینه ای انسان ها، فاعلی که قدرت داشته باشد تا به صورت اول قصد خود را محقق سازد وجود ندارد، لذا چنین چیزی برای ما قابل درک و حتی محتمل هم نیست. وی سپس اشاره می کند که درک ما از نوع اول، یعنی تحقق مستقیم قصد فاعل، تنها از این راه

حاصل می شود که واسطه های تحقق قصد فاعل در نوع دوم را نادیده بنگاریم؛ بر این اساس می توانیم تصویری از فعل الوهی بدست آوریم که فی الواقع تصویری سلبی است. بدین ترتیب «تبیین ناظر به شخص» ملاک «سادگی» را ندارد و لذا فرضیه ی وجود خداوند که به این نوع تبیین مبتنی باشد فرضیه مقبولی نیست. (۶)

7) پاسخ سوین برن: وی معتقد است که مکی بین دو ملاک «سادگی» و «شناخت زمینه ای» (یعنی آشنا بودن اذهان ما با موارد مشابه در جهان است چیزی، مشابه و مصداقی در جهان تجربی و شناخت عینی ما نداشته باشد و مع الوصف «ساده» باشد؛ لزوماً چنین نیست که ما از هر چیز ساده ای در شناخت زمینه ای و عینی خود مصداقی داشته باشیم. برای مثال، ما مفهوم معادله ی  $x \cdot ky$  را به سهولت درک کرده و حکم به سادگی آن می کنیم؛ یعنی مفهوم این معادله، که عبارت است از رابطه ی مستقیم و مساوی دو متغیر  $X$  و  $y$  با ضریب ثابت  $K$ ، به سادگی قابل فهم و تصور است، اگر چه در عمل یعنی زمانی که ما به جای متغیرها اعداد واقعی گذارده و بخواهیم معادله را محاسبه کنیم باید روش های پیچیده تری را به کار بگیریم. یا برای مثال در مورد توپ های بیلیارد، آنچه مشاهده می کنیم به حرکت در آمدن توپ دوم بر اثر برخورد توپ اول با آن است که مدل بسیار ساده ای است، اگر چه ثابت شده است که توپ ها واقعاً با یکدیگر برخورد مستقیم نکرده و در فاصله مشخص به یکدیگر نیرویی وارد

## 220

می کنند و در اثر آن توپ دوم به حرکت در می آید. بنابراین، سادگی ارتباط میان قصد فاعل و تحقق آن ربطی به «مستقیم» بودن آن ندارد. مثلاً، اصل رابطه ی وقوع یک پدیده، مانند  $E$ ، و قصد فاعلی که بر آن است تا آن را پدید آورد رابطه ی خیلی ساده ای است. زیرا، ما از چنین ارتباط مستقیمی، پیش از درک این

مطلب که غالباً میان قصد فاعل و تحقق پدیده ارتباط های قصد نشده ی واسطه ای وجود دارد، تجربه داریم. برای مثال ما وقتی که قصد می کنیم دستمان را حرکت دهیم، تأثیر خود را در حرکت دادن دست از طریق داشتن قصد آن عمل، پیش از درک وجود ارتباط های قصد نشده، تجربه می کنیم باید توجه داشت که نیاز ما در بسیاری از موارد معمولی به ارتباط ها و پیوندهای فیزیکی میان قصد فاعل و پدیده ی قصد شده ی او، نباید سادگی آن ارتباط را از ما پوشیده بدارد. پس اشکال مکی در مورد فقدان ملاک سادگی وارد نیست.

سوپن برن ادامه می دهد که فرض کنید که ما اکنون نظر مکی را در این مورد که قصد در فاعل انسانی به واسطه ی زنجیره ی علی پیچیده ای تحقق می یابد، به حساب آورده و آن را مهم تلقی کنیم؛ در این صورت آیا فرضیه خدا شناسی توحیدی مبنی بر اینکه خداوند در جهان مستقیماً عمل می کند، وجود فاعل هایی را که قصد خود را به طور غیر مستقیم تحقق می بخشند نامحتمل می کند؟ پاسخ منفی است، زیرا دلیلی بر این مطلب وجود ندارد. بیان مطلب: قلمرو کنترل فاعل را بر هر فعلی می توان بر دو نوع تقسیم کرد:

الف) قلمرو کنترل مستقیم فاعل (**agent's range of direct control**) که عبارت است از وضع اموری که فاعل می تواند بدون زنجیره ای علی که تأثیرش مستقیماً بر او وابسته باشد، پدید آورد. قلمرو کنترل مستقیم برای انسان ها حالات مغزی آنهاست. زیرا با فرض اینکه قصدهای ما از طریق

## 221

زنجیره ی حالات عصبی سبب حرکات جسمانی ما می شوند، واضح است که قصدهای ما مستقیماً حالات مغزی متنوعی را پدید می آورند [قصد؟ حالت مغزی؟ حالت عصبی؟ حرکات جسمانی]. برای نمونه هنگامی که ما قصد می کنیم دستمان را حرکت دهیم، زنجیره ای علی از تأثیر و تأثرهای عصبی از مغز تا دست فعال

شده و دست ما حرکت می کند. این در حالی است که ما تنها حرکت دادن دست را قصد کرده بودیم نه فعال شدن زنجیره ی علیّ عصبی را؛ این زنجیره به طور خودکار فعال شده و فعالیت آن به طور مستقیم به قصد ما وابسته نیست و فقط حالت مغزی تحت تأثیر مستقیم قصد ماست.

(ب) قلمرو کنترل آسان فاعل: **(agent's range of easy control)** وضع اموری که فاعل صرفاً از طریق قصد می تواند پدید آورد، بی آنکه پدید آوردن علت یا معلول آن وضع امور را قصد کند. قلمرو کنترل آسان برای انسان ها مشتمل است بر حرکات اولیه جسمانی، پاره ای حالات جسمانی درونی و نیز حالات جسمانی ای که معلول حرکات جسمانی ای نظیر ادای کلمات، به نحوی که برای فاعل ناشناخته است، هستند. انسان ها قدرت افزایش یا کاهش دادن قلمرو و کنترل آسان خود را دارند؛ یعنی می توانند آن را به عرصه ای بسی فراتر از جسم خود بگسترانند، مثلاً شاید یاد بگیرند که پرتابه ای را از فاصله ای دور کنترل کنند و بعدها در اثر تکرار عمل فراموش کنند که برای کنترل آن به کدام حرکات جسمانی نیاز دارند و به طور خودکار این عمل را انجام دهند. یا اینکه بتوانند قلمرو کنترل آسان را چنان محدود کنند که بر قلمرو کنترل مستقیم منطبق گردد. برای مثال، ممکن است یاد بگیرند که به طور مستقیم و بدون وساطت هر گونه زنجیره ی علیّ ای حالتی مغزی را تحت نوع عصب شناختی مربوط به خودش (مثلاً تحریک تارهای عصبی C, C-fibres) و نه تحت هر حالت

## 222

مغزی ای که برای ایجاد حرکت جسمانی دیگری ضروری است، پدید آورند. زیرا با فرض اینکه اکنون قصد انسان برای حرکت دادن دست به طور غیر مستقیم، یعنی با وساطت تحریک مستقیم تارهای عصبی C، سبب حرکت دست می شود، هنگامی که فرد جزئیات این جریان را یاد بگیرد در وضعیتی قرار خواهد گرفت

که می تواند تارهای عصبی C را مستقیماً تحت همان نوع تحریک کند. البته این خوب است که انسان ها می توانند قلمرو کنترل آسان خود را افزایش یا کاهش دهند؛ زیرا این امر قدرت بیشتری را برای انسان ها فراهم می آورد که می توانند آن را اعمال کنند یا نکنند و این کمکی است که زندگی آینده ی خود و نسل های خود را بهتر کنترل کنند. یک شیوه ی خیلی واضح که فاعل می تواند این قدرت را فراهم آورد آن است که در ابتدا قلمرو کنترل آسان را داشته باشد و سپس توانایی افزایش یا کاهش آن را از طریق کسب باورهای راجع به علل یا معالیل افعالش بدست آورد، آن گاه آن علل یا معالیل را به واسطه ی افعال اولیه پدید آورده و سرانجام خود را از این امر که آگاهانه در مورد افعال اولیه بیندیشد بی نیاز سازد، مثلاً انسان ابتدا یاد می گیرد که بند کفش خود را با حرکت دادن انگشتان دست خود به روش خاص گره بزند؛ آن گاه این فرآیند در اثر تکرار زیاد به حدی طبیعی می شود که انسان فکر نمی کند که کدام انگشتان برای گره زدن مورد لزوم اند.

سوین برن سپس نتیجه گیری می کند که خداوند قادر مطلق منطقاً نمی تواند برای ایجاد پدیده ها بر فرآیند های علّی ای که تحت کنترل او نیستند، اعتماد کند. بنابراین قلمرو کنترل آسان او باید بر قلمرو کنترل مستقیمش منطبق باشد و به عبارت دیگر این دو باید یکی باشند و خداوند امکان هر وضع اموری را که پدید آوردن آن برای او منطقاً ممکن است باید داشته باشد. در مورد انسان ها لزومی ندارد که قلمروهای

---

## 223

مذکور از اول یا همواره بر هم منطبق باشند و خداوند استدلال خوبی بر این که این امر را در انسان ها این گونه قرار داده است دارد، زیرا نتایج مفیدی در زندگی ما دارد، فی المثل عالمان پزشکی می توانند از آن ها استفاده کنند یا آنها را نادیده بگیرند، یا والدین برای موفقیت فرزندان شان، آنها را تشویق کنند یا در آن

مسامحه کنند. اشکال دیگری که مکی به «سادگی» تبیین ناظر به شخص وارد کرده آن است که «ویژه بودن (particularity)» یعنی، ویژگی های مفصل و دقیق پدیده هایی که باید تبیین شوند، مفروض گرفته می شود و کنار گذارده نمی شود؛ زیرا قصد پدید آوردن آن پدیده ها توسط فاعل در این نوع تبیین نمی شود؛ زیرا قصد پدید آوردن آن پدیده ها توسط فاعل در این نوع تبیین «ویژه بودن» [فی الواقع] کنار گذارده نشده است بلکه صرفاً به ظاهر کنار گذارده شده است، ما بایستی در مورد خداوند مسئله «ویژه بودن» را مسلم بگیریم تا انتخاب او را مبنی بر آفریدن این جهان خاص تبیین کنیم» (۷) مکی گویا از این طریق می خواهد هم به «سادگی» تبیین ناظر به شخص اشکال کند و هم وجود شرور را در عالم ناموجه نشان دهد. سوین برن پاسخ می دهد: خداوندی که علم، قدرت و اختیار مطلق دارد صرفاً وضع اموری را پدید می آورد که برای پدید آوردن آنها استدلالی دارد و استدلال مهمی برای پدید نیامورد نشان ندارد، بنابراین:

اولاً: امور خیر مطلوب اند. ثانیاً: شرور لازمه ی وجود خیر کثیراند.

ثالثاً: آن دسته از شرور را که خداوند برای پدید نیاموردنشان استدلال مهم دارد، برای مثال درد و رنجی که شدت و دوام آن بی پایان باشد، به وجود نیامورده است.

رابعاً: حدوث پاره ای وضع و حالات امور به جای پاره ای دیگر در حالی که به لحاظ خیر مساوی هستند در صورتی قابلیت درک بیشتر دارد

## 224

که به عنوان نتیجه ی انتخاب ناظر به شخص تلقی شوند، (که ویژه بودن وضع امور مورد نظر لازمه ی چنین انتخابی است)، نه همچون نتیجه ی مکانیسمی تصادفی. زیرا انتخاب ناظر به شخص از میان بدیل هایی که در خیر بودن مساوی اند، مکانیسمی است که ما به طور شهودی سادگی و طبیعی بودن آن را درک می

کنیم. در واقع، آن، تنها مکانیسمی است که ما از آن تجربه ی درونی داریم و لذا چنین عملکردی قابل درک است.

۸-نقد دوم، (نقد برهان نظم بنا به تقریر سوین برن): سوین برن معتقد است که دلیل مشاهده (evidence of observation) به طور پیشینی نامحتمل است؛ یعنی اگر بر رفتار جهان، نظم هدایت شده از سوی صانع قادر و عالمی حاکم نباشد، ما هرگز نمی توانیم از مشاهده ی اشیا، رفتار آنها را در جهان پیش بینی کنیم. تنها در صورت اعتقاد به خداشناسی توحیدی می توان چنان پیش بینی هایی داشت. به نظر او، به ویژه، اگر قرار باشد روش های تماماً منظم و ساده ی رفتار اشیا، مادی اتفاق و تصادف باشد، این اتفاق بسیار عجیب و «به طور پیشینی» غیر محتمل است. این که تنها چند نوع از اشیا (مثل الکترون، فوتون ها و...) دارای نیروها و قابلیت های یکسانی با نیروها و قابلیت های همه ی انواع دیگر اشیا باشند، اتفاق و تصادفی بسیار فراگیر، عظیم، عجیب و به طور پیشینی نامحتمل است. «فرضیه ی خالق مشترک» می تواند این اتفاق عجیب و عظیم را تبیین کند؛ زیرا او قدرت و استدلال لازم را برای انجام این عمل دارد. رفتار منظم اشیا هم زیباست و هم برای مخلوقات ابزاری را فراهم می کند که بتوانند تغییراتی را در جهان ایجاد کنند.

نقد مکی: مکی، مدعی است که دلیل مشاهده، آن طور که سوین برن می گوید، به هیچ وجه به طور پیشینی نامحتمل نیست: «اگر ظن قوی داشته باشیم که جهان واقعاً و کاملاً تصادفی است، استنتاج واستدلال

## 225

استقرایی مکانیسمی تصادفی. زیرا انتخاب ناظر به شخص از میان بدیل هایی که در خیر بودن مساوی اند، مکانیسمی است که ما به طور شهودی سادگی و طبیعی بودن آن را درک می کنیم. در واقع، آن تنها مکانیسمی است که ما از آن تجربه ی درونی داریم و لذا چنین عملکردی قابل درک است.

## ۸-نقد دوم، (نقد برهان بنا به تقریر سوین برن):

سوین برن معتقد است که دلیل مشاهده (evidence of observation) به طور پیشینی نامحتمل است؛ یعنی اگر بر رفتار جهان، نظم هدایت شده از سوی صانع قادر و عالمی حاکم نباشد، ما هرگز نمی توانیم از مشاهده ی اشیا، رفتار آنها را در جهان پیش بینی کنیم. تنها در صورت اعتقاد به خداشناسی توحیدی می توان چنان پیش بینی هایی داشت. به نظر او، به ویژه، اگر قرار باشد روش های تماماً منظم و ساده ی رفتار اشیای مادی اتفاق و تصادف باشد، این اتفاق بسیار عجیب و «به طور پیشینی» غیر محتمل است. این که تنها چند نوع از اشیا (مثل الکترون ها، فوتون ها و...) دارای نیروها و قابلیت های یکسانی با نیروها و قابلیت های همه ی انواع دیگر اشیا باشند، اتفاق و تصادفی بسیار فراگیر، عظیم، عجیب و به طور پیشینی نامحتمل است. «فرضیه ی خالق مشترک» می تواند این اتفاق عجیب و عظیم را تبیین کند؛ زیرا او قدرت و استدلال لازم را برای انجام این عمل دارد. رفتار منظم اشیا هم زیباست و هم برای مخلوقات ابزاری را فراهم می کند که بتوانند تغییراتی را در جهان ایجاد کنند.

نقد مکی: مکی، مدعی است که دلیل مشاهده، آن طور که سوین برن می گوید، به هیچ وجه به طور پیشینی نامحتمل نیست: «اگر ظن قوی داشته باشیم که جهان واقعاً و کاملاً تصادفی است، استنتاج و استدلال استقرایی نامعقول است و نظمی که ما ظاهراً در آن می یابیم صرفاً نوعی قاعده مندی ظاهری و منطقه ای (local) است که گهگاهی از روی شانس

## 226

محض، پدیده هایی را پیش بینی می کنیم، همچنان که در مجموعه ای از شیر خط کردن های تصادفی یک سگه، گاهی آن سگه، پشت سر هم و چندین بار شیر می آید یا در تعداد زیادی از دفعات متناوباً شیر و خط می آید. سوین برن معتقد است که لازمه ی برهان او [در باب نظم] آن است که استنتاج استقرایی پیش از

اعتقاد به خدا و مستقل از آن، معقول است. اما دلیل من آن است که اگر ظن قوی بر اینکه جهان کاملاً تصادفی است، وجود داشته باشد، استنتاج مذکور معقول نیست. از این قرار بدون فرضیه ی خداشناسانه هرگز نمی تواند قایل شود که «به طور پیشینی» وجود چنان قاعده مندی هایی در حدی بالا، نامحتمل است. زیار ادعای نامحتمل بودن به مثابه ی قول به آن است که ظن قوی بر تصادفی بودن [جهان] وجود دارد.» (۸)

#### پاسخ سوین برن

سوین برن در پاسخ خود به مکی در این مورد، اشاره می کند که برهان مکی ظاهراً آن است که او در این تلقی که نظام مندی های مشهود ما، نمونه ای از نظام مندی های وسیع تری هستند که در بخش هایی از مکان و زمان بیرون از آن بخشی که مستقیماً مشهود ماست قرار دارند، از پیش ظن است بر تصادفی بودن جهان را انکار کرده است. در واقع، سخن مکی آن است که سوین برن در انکار تصادفی بودن جهان و اعتقاد به نظام مندی جهان، مصادر به مطلوب کرده است.

سوین برن برای تقریب پاسخ خود به ذهن خواننده ابتدا تشبیه و تمثیلی را آورده که در کتاب حاضر نیز آن را، با تفصیل بیشتری، آورده است؛ من عیناً آن را نقل می کنم: «فرض کنید، پیش از ما تعداد زیادی ورق بازی، آماده برای استفاده، وجود دارد. ما در بررسی پاره ای از آنها متوجه می شویم که آنها به ترتیب نوع خال و رتبه مرتب شده اند. این ترتیب،

#### 227

امکان این استنباط را برای ما فراهم می کند که ورق های دیگری را که ما بررسی نکرده ایم نیز، دارای همان ترتیب اند. در این صورت، مشاهده گران معمولی چنین تصور خواهند کرد که بایستی این اتفاقات را بر حسب امری فراتر از خود آن ها تبیین کرد، مثلاً فاعل یا دستگاهی که فاعلی آن را برای مرتب کردن ورق های بازی ساخته است. در مجموع، احتمال اولیه میانه ای وجود دارد که چنان فاعلی، که قدرت و انگیزه ی

مرتب کردن ورق‌ها را داشته باشد، وجود دارد. اما اگر قرار باشد که ما برهان مکی را جدی بگیریم، او چنین واکنشی را ندارد. [او بر این نظر است که] این حقیقت محض که ما به طرز معقولی می‌توانیم پیش‌بینی کنیم، که ورق‌های مشاهده‌نشده به همان ترتیب ورق‌های، مشاهده‌شده مرتب‌اند، حاکی از آن است که پیش‌بینی نظم و ترتیب در ورق‌ها امری معمولی و طبیعی است و نیازی به تبیین بیشتر ندارد.» (۹)

آنگاه سوین برن می‌گوید اشکال برهان مکی آن است که دیدگاه و استدلال وی را به طرز نادرستی تعبیر و تفسیر کرده است. «در واقع [ابتدا] ظن قوی بر تصادفی بودن [جهان] وجود دارد. اما، سپس رفتار منظم و ساده‌ی تمامی اشیای فراوانی را که می‌بینیم، مشاهده می‌کنیم. [آنگاه] استدلال می‌کنیم که اگر همه‌ی اشیا به صورت منظم و ساده رفتار کنند (h1) مشاهده‌ی ما صورت خواهد گرفت؛ ولی اگر تنها اشیای اندکی به صورت منظم و ساده رفتار کنند (h2) خیلی بعد است که مشاهده‌ی ما صورت بگیرد. هر چند احتمال «پیشینی h1» «خیلی کمتر از احتمال پیشینی «h2» است، اگر احتمال پسینی «h1» به طرز چشم‌گیری از احتمال پسینی «h2» پیشی بجوید و نه عکس آن، احتمال خیلی زیادی وجود خواهد داشت که مشاهدات محقق شوند. (این امر به موجب آن است که طرق خیلی کمی وجود دارد که اشیا به آن طرق می‌توانند به طور منظم رفتار

---

## 228

کنند و طرق خیلی زیادی وجود دارد که اشیا می‌توانند به طور نامنظم رفتار کنند. در حلی که هر فرضیه از نوع نخست، احتمال پیشینی بیشتری از هر فرضیه‌ای از نوع دوم دارد، در مجموع «h2» احتمال پیشینی بیشتری از «h1» دارد. آنگاه، ما بررسی می‌کنیم که چگونه فرضیه نامحتملی همچون «h1»

به صدق نایل می شود؛ و به جستجوی فرضیه ی فرادامنه تری (**higher**) که آن را تبیین می کند، می پردازیم. در مواجهه با انتخاب میان این دو قول که اتفاق و تصادف کاملاً کوری در رفتار اشیا وجود دارد و اینکه رفتار اشیا معلول علت مشترکی، یعنی یک شخص است، دومی را انتخاب می کنیم؛ زیرا اولاً سادگی اش زیاد است و ثانیاً میزانی از احتمال را نسبت به آنچه مشاهده می کنیم فراهم می آورد. این انتخاب، در مجموع، نحوه ی بحث و استدلال ما به هنگام بررسی ورق های بازی است و تشبیه مذکور حکم می کند که ما به همان نحو در خصوص نظام مندی طبیعت استدلال کنیم.» (۱۰)

وی سپس می افزاید که فی الواقع «به طور طبیعی» محتمل نیست که جهانی متشکل از ماده وجود داشته باشد که به طور تام و تمام به صورت منظم رفتار کند، آن هم به نحوی که منجر به تولید موجودات آگاهی شود که قابلیت تغییر دادن خودشان، دیگران و جهان را دارند و نیز قابلیت آن را دارند که خود را شایسته و لایق بهشت و عالم ملکوتی سازند که از آن، از طریق تجربه ی دینی شناختی اجمالی دارند. بنابراین، همان نحوه استدلالی را از نظم عالم و سایر پدیده ها بر حسب وجود خداوند خالق و قیوم مبنا قرار دهیم. وی سپس می گوید به این ترتیب «استدلال های مکی بر رد این نظریه کافی نیستند». (۱۱)

(۱) جی. ال. مکی J.L. Mackie ( 1981-۱۹۱۷) فیلسوف دین ملحدی است که هم سعی کرده است برهان های اقامه شده در باب اثبات وجود خداوند را نادرست نشاه دهد، و این کار را در کتابی با عنوان «معجزه

خداگرایی، «The Miracle of Theism» انجام داده، و هم سعی کرده است برهان هایی را علیه وجود خداوند به ویژه از طریق وجود شرور در عالم، اقامه و این کار را در کتاب دیگر خود «شر و قدرت مطلقه ی خداوند، «Evil and Omnipotence» انجام داده است که منجر به بحث ها و مناظرات جالب و دامنه دار وی با پلانتینجا (Alvin plantinga) فیلسوف دین متاّله و معاصر آمریکا گردید. از جمله ی کسانی که مکی آراء او را در کتاب معجزه ی خداگرایی به تفصیل مورد نقد قرار داده، سوین برن است. سوین برن در پانوشت پیوست A از کتاب «وجود خداوند» تحت عنوان «پاسخ به مکی» آورده است که این پاسخ وی ابتدا با عنوان «مکی، استقرا و خداوند» در «مطالعات دینی، (۱۹۸۳، ص ۳۸۵ - ۳۹۱) چاپ شده و آنچه در این پیوست آمده تقریر کوتاهی از آن مقاله است.

(۲) آری سوین برن در بخش ها و فصول مختلفی از این کتاب به نقد کشیده شده است:

3) J.L. Mackie , The Miracle of Theism (Oxford: clarendon Press, 1982) pp.95 – 101, 132, 132-121 , 146-149, 251-253 3) برای انواع براهین اثبات خداوند به منابع ذیل می توان

رجوع کرد:

-عبدالله، جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.

-محسن، جوادی ، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، تهران، معارف امور استاتید و دروس معارف اسلامی،

۱۳۷۵.

## 230

-خدا در فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، این کتاب در واقع ترجمه ای است از براهین خداشناسی که در دایرة المعارف فلسفه، ویراسته ی پل ادواردز، طرح شده اند.

Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: University Press, 1979)

-در این کتاب اگر چه همه ی اقسام براهین اثبات خداوند طرح نشده اما بسیاری از آنها همانند برهان استقرایی جهان شناختی، غایت شناختی، برهان از روی تجربه ی دینی، برهان از روی آگاهی و اخلاق، برهان از روی تاریخ و معجزات و برهان های دیگر، تا حدی با تقریرهای نو و ابتکاری مطرح گردیده است.

(۴) مشخصات آن چنین است:

Revised Edition (Clarendon, paperbaks oxford University Press 1991. pp 298 – 299)

(۵) سوین برن در فصل دوم این کتاب و نیز در سه فصل ۲، ۳ و ۴ کتاب «وجود خداوند» مفصلاً در مورد تبیین و انواع آن بحث کرده است. (۶) معجزه ی خداگرایی، ص ۱۰.

(۷) همان. (۸) همان، ص ۱۴۸.

(۹) سوین برن، وجود خداوند، پیوست A صص ۲۹۸ – ۲۹۹

(۱۰) همان، ص ۲۹۹

(۱۱) همان.

---

## 231

۲: مقایسه ی روش سوین برن و شهید صدر

شهید صدر در مقدمه ی «الفتاوی الواضحه» (۱) که مستقلاً تحت عنوان «موجز فی اصول الدین» (۲) چاپ شده دو نوع استدلال برای اثبات وجود خداوند اقامه کرده است. نوع اول را دلیل علمی (استقرایی) و نوع

دوم را دلیل فلسفی نامیده است. من در این جا به اختصار دلیل علمی یا استقرایی ایشان را گزارش می کنم که تا حد زیادی شبیه به روش سوین برن در برهان استقرایی از طریق جمع آوری شواهد و تقویت احتمال وجود خداست. وی ابتدا دلیل علمی را تعریف می کند: هر دلیلی که بر حس و تجربه اعتماد و از شیوه ی دلیل استقرایی مبتنی بر حساب احتمالات تبعیت کند و خاطر نشان می کند که شیوه اش در اقامه ی دلیل علمی بر اثبات وجود خداوند عبارت است از شیوه ی دلیل استقرایی قائم بر حساب احتمالات. بر این اساس منهجی که ایشان در اثبات خداوند دنبال می کنند همان منهجی است که ما در زندگی عادی و روزانه ی خود در علوم تجربی به کار می گیریم. برای مثال، وقتی که پست چی نامه ای را برای شخصی می آورد او از روی قرائن و شواهد ظاهری پی می برد که مثلاً نامه از برادر اوست. در علم پزشکی هم تأثیر یک دارو را به بیماری ها به همین شیوه به دست می آورند. عالم طبیعی نیز بر اساس شواهد و قرائن به همین نحو مثلاً پی به وجود الکترون می برد. در همه ی این موارد و اشباه آنها، در حقیقت منهج به شیوه ی عمل عبارت است از دلیل استقرایی مبتنی بر حساب احتمالات.

1. الصدر، سید محمد باقر، الفتاوی الواضحة (بیروت، دار التعارف للمطبوعات ۱۴۰۱ هـ - ۱۹۸۱ م) صص ۲۱ -

۳۹

2. موجز فی اصول الدین، تحقیق عبدالجبار الرفاعی (نشر حبیب، ۱۴۱۷) صص ۱۲۷ - ۱۴۸.

۲۳۲

شهید صدر مراحل این شیوه را اینگونه بیان می کند:

امواجه با شواهد و ظواهر حسی و تجربی فراوان.

۲. ارائه ی فرضیه ای برای تفسیر آن شواهد.

۳. بررسی اینکه اگر فرضیه ارائه شده کاذب و نادرست باشد، آیا حضور و وجود آن شواهد و قرائن مجموعاً و در کنار هم به شدت ضعیف (مثل یک درصد یا یک در هزار) است یا نه.

۴. صورتی که نتیجه ی بررسی در مرحله ی قبل مثبت باشد با تمسک به همان شواهد و ظواهر حکم به صدق فرضیه می کنیم.

۵. اگر احتمال وجود آن شواهد مجموعاً در رابطه با میزان اثبات فرضیه ی طرح شده توسط این شواهد، نسبت به احتمال عدم وجود آن شواهد، بر فرض کذب فرضیه، بیشتر باشد میزان اثبات فرضیه بالاتر می رود تا حدی که در حالات عادی انسان را به درجه ی یقین می رساند. در واقع ملاک های ارزیابی احتمال، همان ملاک هایی است که وی در «الأسس المنطقی للاستقراء» (۱) ارائه کرده است. وی به ارائه مثال های مختلفی از زندگی عادی انسان ها و نیز مثال هایی از علوم تجربی، مراحل مذکور را نشان داده و سپس به همین نحو فرضیه اثبات خداوند را مطرح و آن را اثبات کرده است. شهید صدر با ارائه شواهد و قرائن فراوانی همچون جلوه های بی شمار نظم در جهان که اگر هر کدام تغییر کرده و یا در جای خود نباشند حیات و انسان به کلی نابود می شوند فرضیه وجود خداوند را برای تبیین و تفسیر آن نظم شگرف مطرح و آن را اثبات می کند. ظاهراً تفاوت اصلی این تقریر با تقریر سویین برن آن است که شهید صدر می گوید نتیجه ی این گونه برهان یقین است؛ اما سویین برن معتقد است که این گونه برهان تنها میزان احتمال را قوت می بخشد.

## 233

۳: معرفی چند کتاب در باب نظریه تکامل

یکی از مهمترین نظریاتی که در دوران مدرن مطرح گردید، نظریه زیست شناختی تکامل انواع است که از زمان طرح (قرن ۱۹) توسط داروین (**Darwine**) تا کنون موضوع مناقشات و نقض و ابرام های فراوانی

گردیده است. گویا علت اصلی این مناقشات تعارض های دست کم ظاهری این نظریه با اعتقادات دینی است. به عنوان نمونه: تعارض با پاره ای ظواهر کتب مقدس، اخلاق، شأن و اشرفیت انسان و موضوعات دیگری از این قبیل. طرح این نظریه در این جا، که خود نیز از زمان داروین تا کنون دچار تطورات زیادی گشته، و بیان دیدگاه های خصمانه و مشتاقانه حول این فرضیه مجالی ندارد، زیرا در متن کتاب، هر چند به اختصار، مؤلف این فرضیه را طرح کرده و به دیده ی قبول به آن نگریسته، و در عین حال معتقد است که این فرضیه نه تنها با اعتقاد به خدا تعارض ندارد، بلکه تکامل در طبیعت را پدیده ای زیبا و شاهدی قوی بر غایتمندی آن تلقی کرده و دست نیرومند خالق را در ورای این زیبایی شگرف دیده است. در مابین متفکران مسلمان نیز برخی بر همین اعتقادند.

من در اینجا تنها به ذکر پاره ای منابع، به ویژه منابع اسلامی، در این خصوص می پردازم:

۱) ایان باربور، علم و دین، ترجمه، بهاء الدین خرمشاهی (چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۷۴) صص ۹۹ - ۱۳۷

۲) مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی (چاپ اول، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶) فصل ۱۱. در این منبع، منابع خارجی زیادی در خصوص این نظریه معرفی شده است.

---

## 234

۳) سید حسین نصر، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میاننداری، ویراسته، احمد رضا جلیلی (چاپ قم، طه، بهار ۱۳۷۹) بخش سوم. در این کتاب اگر چه به طور مستقیم به نظریه تکامل پرداخته نشده نکات قابل توجهی ذکر شده است، از جمله: «نظریه شبه علمی تطور انواع که در بسیاری از حلقه ها در غرب و حتی در

میان گروه های متعدد در شرق به صورت دین دروغین درآمده و جایگزین ایمان سنتی آنان شده است، در دهه های اخیر نه تنها از نظر فلسفی بلکه از نظر علمی مورد تردید قرار گرفته است» ص ۲۹۶. در این کتاب چند منبع خارجی نیز در خصوص نقد نظریه تکامل یا تطور انواع معرفی شده است.

۴ سید محمد حسین طباطبائی، المیزان (چاپ دوم، بیروت، مؤسسه علمی ۱۳۹۳ - ۱۹۷۳ م) ج ۱۶، صص ۲۵۵ - ۲۶۰

۵ مرتضی مطهری، مجموعه آثار (چاپ سوم، تهران، صدرا، پاییز ۱۳۷۵) ج ۴، صص ۲۲۲ - ۲۶۱؛ مرحوم مطهری در مواضع دیگری نیز به این موضوع پرداخته است از جمله: مجموعه آثار ج ۲، صص ۵۱۳ - ۵۱۳. ایشان معتقدند نظریه تکامل انواع، بر فرض صحت، تعارضی با غایت مندی طبیعت نداشته بلکه دال بر غایت مندی طبیعت و وجود مدبری در ورای آن می باشد.

۶ عبدالکریم سروش، دانش و ارزش (چاپ هفتم، تهران، یاران، مهر ۱۳۶۰) صص ۵۵ - ۲۰۲

۱۷ احد فرامرز قراملکی، موضوع علم و دین در خلقت انسان (تهران، موسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۷۳)

این کتاب ضمن پرداختن به طرح مسأله و ابعاد تعارض آن با اندیشه ی دینی، موضع اندیشمندان دینی اعم از غربی و اسلامی را در قبال این نظریه نقل کرده و تقریباً به صورت جامع و مختصر روش های عالمان مسلمان در این خصوص را گزارش و در هشت روش دسته بندی کرده است.

۱ مؤلف این کتاب، بخش نخست فصل هفتم کتاب را به بحث «معجزه» اختصاص داده و آن را دخالت مستقیم خداوند در تاریخ، که به صورت نقض قوانین طبیعی یا به حال تعلیق درآوردن آنها جلوه می کند،

دانسته است. وی معتقد است که تاریخ انسانی مشتمل بر گزارش های زیادی از آن نوع پدیده هایی است که بر فرض صدق، انتظار می رود، در نتیجه ی دخالت مستقیم خداوند رخ داده باشند. لذا ایشان وقوع معجزه را یکی از ادله و شواهد بر وجود خداوند می داند. وی می گوید در خصوص وقوع معجزه دو نوع «شناخت زمینه ای» وجود دارد؛ زیرا از یک سو قوانین علمی ای وجود دارند که مقتضای آنها عدم وقوع چنان پدیده هایی است که از سوی دیگر ادله و شواهدی وجود دارند که مقتضای آنها وجود خداوندی است که هم می تواند در تاریخ، اگر چه به ندرت، دخالت کند و هم دلیلی برای دخالت، در آن دارد. پس تقریباً نوعی تکافؤ در شناخت زمینه ای وجود دارد. بنابراین برای اثبات وقوع معجزه، وجود شواهد تاریخی دقیق و قوی ضروری می نماید. به نظر سوین برن چنین شواهدی از دوران قدیم و جدید وجود داشته و دارد.

۲ سوین برن «وحی و انکشاف، **revelation**» را یکی از مصادیق معجزه و دخالت مستقیم خداوند در تاریخ دانسته و معتقد است استدلال خداوند در مورد وحی آن است که از آن طریق حقایقی را آشکار می کند که عقل، مستقلاً توانایی دسترسی به آنها را ندارد. البته، مسیحیت تا حد زیادی در مسئله وحی با اسلام اختلاف نظر دارد. از نظر مسیحیان وحی نه در کتاب بلکه در انسان منعکس شده و مسیح، خود، وحی است

---

## 236

و در زندگی و شخص خود، خدا را منکشف می سازد. از این روی آنان اصل وحی را معجزه تلقی می کنند. (۱) سوین برن، سپس ادعا می کند که در باب وحی مدعیات رقیبی وجود دارد؛ مثلاً یهودیان معتقدند که خداوند با ابراهیم و موسی در تاریخ دخالت کرده و از این طریق حقایقی را آشکار ساخته که بعدها توسط

یهودیان در عهد قدیم ثبت شده است. و مسیحیان اگر چه این مطلب را پذیرفتند، اما معتقدند دخالت اصلی الهی از آن عیسی مسیح است و او حقایقی را آشکار کرده است که کلیسای مسیحی در عهد جدید حفظ کرده است. اسلام هم اگر چه تا اندازه ای مدعیات یهودیان و مسیحیان را می پذیرد اما [حضرت] محمد (ص) را به عنوان کسی که وحی او به نهایت کمال رسیده و پیامبر خاتم است، می دانند. وحی این پیامبر همان است که در قرآن ثبت شده است و جوامع اسلامی آن را حفظ کردند.

وی سپس این پرسش را مطرح می کند که: ما در مورد این مدعیات رقیب چگونه باید داوری کنیم؟ و در پاسخ دو معیار را مطرح می کند: (۱) توجیه پذیری آن دسته از تعالیم هر یک از این ادیان که به ادعای پیروان آنها از تعالیم و آموزه های اصلی آن دین هستند، بر اساس دلائل دیگر. اما خود وی اذعان می کند که این معیار عمومیت ندارد، یعنی نمی توان بر پایه ی آن راجع به همه ی این آموزه ها (مثلاً آموزه هایی در خصوص اوصاف افعال الهی) داوری کرد. (۲) وجود تضمینی غیر از خود وحی که اصالت آن را ضمانت کند. به نظر سوین برن، این تضمین باید از نقض قوانین طبیعی شکل بگیرد، زیرا چنین نقضی را تنها کسی می تواند پدید آورد که خود، آن قوانین را پدید آورده است. حال چنین نقضی اگر رخ دهد، امضای خداوند بر وحی است.

وی پس از بیان این مقدمات نتیجه می گیرد که از نظر او «تنها یکی از

ادیان بزرگ جهان بر پایه ی شاهد تاریخی جزیی و دقیق می تواند مدعایی جدی و مهم که مبتنی بر معجزه باشد داشته باشد و آن دین مسیحی است.» آنگاه، در صدد اثبات این مطلب برآمده و اظهار کرده است که ادیان شرقی مانند هندوئیسم اگر چه گاهی دخالت خدا را در تاریخ مطرح می کنند، اما این دخالت از

نوع دخالت در ادوار تاریخی نیست که شاهدان از آن سخن گفته و نویسندگان شهادت آنان را ثبت کرده باشند. دین یهود هم هر چند در ارتباط با حضرت موسی و خروج بنی اسرائیل از مصر معتقد به دخالت الهی است اما اولاً، اطلاعاتی که درباره ی آن حوادث به دست ما رسیده مدت ها پس از وقوع آنها ثبت شده است. ثانیاً، حتی اگر حوادث مذکور همانطور که گزارش شده اند رخ داده باشند، در معجزه بودن آنها جای تردید است. زیرا «بر اساس علل طبیعی می توان به آسانی گزارش سفر خروج (۲۱:۱۴) را مبنی بر اینکه وزش باد شرقی، دریا را [برای عبور موسی و قومش] شکافت، تبیین کرد». (۲) آنگاه به اظهار نظر در مورد اسلام پرداخته و می گوید: «مسلمانان قطع نظر از کتابت قرآن، معتقد نیستند که اسلام مبتنی بر معجزه است و هر چند قرآن کتاب بزرگی است، به هیچ وجه آشکار نیست که نوشتن کتاب بزرگ نیازمند دخالت خاص الهی باشد.» سرانجام دیدگاه خود را در باب مسیحیت اینگونه بیان می کند که دین مسیحی به عکس ادیان مذکور بر معجزه ی «رستاخیز، **Resurrection** عیسی [زنده شدن حضرت عیسی پس از سه روز و خروج او از قبر، به اعتقاد مسیحیان] مبتنی است. زیرا اگر چنین حادثه ای همانطور که کتب عهد جدید آن را ثبت کرده اند اتفاق افتاده باشد، به وضوح مستلزم تعلیق و یا نقض قوانین طبیعی است و این امر جز به دالت مستقیم الهی ممکن نبوده و بنابراین معجزه است. سپس ادعا می کند که در این مورد شاهد تاریخی جزئی وجود دارد. اولاً، «بیشتر کتب

---

## 238

عهد جدید در خلال حیات بسیاری از آن کسانی نوشته شده است که حیات و مرگ عیسی را درک کرده بودند». ثانیاً، «این کتاب ها را نویسندگان متعددی نوشتند که مدعی اند مریم مجدلیه، (۳) زنان دیگر و

حواریون مقبره ی خالی [حضرت عیسی] را دیدند و ادعا کردند که اینان و بسیاری دیگر عیسی برآمده از [مقبره] را دیده و با او سخن گفته و غذا خوردند.»»

۳) همچنان که دیدیم سوین برن مدعیات متعددی را مطرح کرده است که به نظر می رسد دست کم پاره ای از آنها در معرض ایراد و نقد قرار دارند. من به اختصار، این مدعیات را به ویژه در خصوص «تعریف معجزه»، «اعجاز قرآن» و ادعای وی در باب «رستاخیز عیسی»، مورد بررسی قرار می دهم.

**1-3) تعریف معجزه:** اندیشمندان مسلمان «معجزه» را از مهمترین و عام ترین راه های شناخت پیامبران و اثبات پیامبری شناخته اند. متکلمان و سایر متفکران مسلمان، تعاریف متعددی از معجزه ارائه کرده اند که تفاوت چندانی با یکدیگر ندارند. خواجه نصیر، متکلم و اندیشمند بزرگ جهان اسلام در کتاب تجرید الاعتقاد معجزه را اینگونه تعریف می کند: «ثبوت امر غیر عادی [مانند تبدیل عصا به اژدها] یا نفی امر عادی [مانند ناتوانی شخص توانا از بلند کردن سبک ترین اشیا] همراه با خرق عادت و مطابقت با مدعا [ای پیامبر]». (۴) به عبارت دیگر معجزه امر خارق العاده ای است که به اذن خدا و به دست پیامبر واقع می شود و با ادعای پیامبری و نیز تحدی همراه است و با مدعای پیامبر مطابقت دارد و دیگران از ارائه آن ناتوانند. در کتب کلامی، راجع به این موضوع مباحث مفصل و دقیقی آمده است. (۵) بنا به نظر ارباب کلام، مراد از «خرق عادت» حدوث امری است که فی نفسه «ممکن الوقوع» بوده از طریق اسباب و علل عادی محقق نمی شود و این البته غیر از وقوع امور محال و ممتنع است. به عنوان

## 239

مثال تولد کودک دو سر وقوع محال نیست اگر چه خرق و نقض جریان عادی است. روشن است که اگر معجزات به امور ممتنعه ی بالذات تفسیر شوند خردمندان از پذیرفتن آنها خودداری خواهند کرد. علامه ی

طباطبائی در المیزان (۱۰) با استفاده از آیات قرآن نتیجه گرفته اند که قرآن از یک سو وقوع معجزه را تأیید می کند و نیز آن را امری خارق العاده که دالّ بر تصرف ماورای طبیعت در طبیعت است تلقی می کند و از سوی دیگر قانون علیت عام را تصدیق می کند. بنابراین معجزات یا خوارق عاداتی که قرآن برای انبیا نقل کرده اگر چه با جریان عادی مشهود در عالم طبیعت سازگار نیستند، اما مع الوصف از قبیل محالات بالذات نظیر اجتماع و ارتفاع نقیضین و یا نصف دو نبودن یک و غیر اینها، نیز نیستند. علّامه سپس توضیح می دهد که تفاوت بین امور عادی و خرق عادت در این است که در اولی اسباب و علل مادی در شرایط زمانی و مکانی ویژه و با روابط خاص و به تدریج اثر می کنند، مثلاً تبدیل عصا به اژدها و تبدیل جسد پوسیده ی انسان به انسان زنده امری ذاتاً ممکن است، اما به طور عادی این امر از طریق علل خاص و در شرایط زمانی و مکانی ویژه و در یک فرایند تدریجی رخ می دهد و در این فرایند، ماده از حالی به حالی منتقل شده و صورت های مختلفی به خود می گیرد تا سرانجام چنین جریانی رخ نمی دهد و این فرایند تدریجی دفعتاً محقق می شود، از این روی معجزات به ظاهر با علم و تجربه سازگار نیستند. سپس اشاره می کنند که در عین حال انکار این امور خارق العاده در قلمرو علم نیست، ای بسا امور عجیب غیر عادی ای که مرتاضان [و غیر آنها] عرضه می کنند و شاهدان می بینند و در نشریات و روزنامه ها و کتاب ها گزارش می شود. (۱۱)

با این تحلیل می توان نتیجه گرفت که معجزات نقض قوانین طبیعی

## 240

نیستند، بلکه پدیده هایی هستند که با جریان عادی عملکرد قوانین طبیعی ناسازگارند. حال، اگر مراد سوین برن از نقض طبیعی وقوع امور ذاتاً محال باشد که پذیرفتنی نیست، اما با توجه به دیدگاه های سوین

برن در فصل اول کتاب حاضر درباره ی امور منطقاً محال و ناممکن به نظر نمی رسد که مراد وی و امثال وی از نقض قوانین طبیعی، وقوع امور ذاتاً محال باشد. در این صورت می توان گفت که مراد او همان خرق عادت یا چیزی نزدیک به خرق عادت است. بدین ترتیب جای این پرسش است که چرا سوین برن شکافته شدن دریا و عبور موسی و قومش را معجزه ندانسته و معتقد است که این پدیده را می توان با قوانین طبیعی توجیه کرد اما رستاخیز عیسی را نقض قوانین طبیعت دانسته و آن را معجزه می داند؟ شکافته شدن ناگهانی دریا برای عبور موسی و قومش و برگشتن دریا به حالت اول پس از عبور آخرین فرد قوم موسی و ورود آخرین فرد لشکر فرعون به دریا، که باعث نابودی همه فرعونیان شد، بر فرض قبول اصل مطلب، که سوین برن آن را انکار نکرده است، چیزی جز معجزه و خرق عادت نتواند بود. از این گذشته، می توان گفت از کجا معلوم قضیه ی مصلوب شدن حضرت عیسی واقعیت دارد؟ چه دلیلی وجود دارد که شاهدان دچار اشتباه نشده اند؟ چنان که قرآن می فرماید امر بر آنان مشتبّه شده است (سوره ی نساء (۴) آیه ی ۱۵۷). افزون بر این، گاهی اتفاق افتاده است که کسانی به ظاهر مرده و سپس دفن شده و بعد نجات یافته اند. شاید قضیه ادعایی در مورد حضرت عیسی، حتی با فرض صحت، از این قبیل بوده باشد. در هر حال جای این پرسش هست که چه امری این پدیده را مصداق نقض قانون طبیعت کرده و عبور موسی و قومش از دریا را آن چنان که در تورات آمده از ذیل نقض قانون طبیعت خارج ساخته است.

---

## 241

۳-۲) راه شناخت معجزه: بحث قبل در ماهیت معجزه بود که در واقع مربوط به مباحث نبوت عامه است. اکنون جای این پرسش است که اگر معجزه راه شناخت پیامبر است راه شناخت خود معجزه چیست؟ پاسخ

آن است که دو راه وجود دارد: ۱- راه مستقیم: این راه مربوط به کسانی است که در زمان حیات پیامبر و دوران رسالت او حضور داشته و وقوع معجزه را به دست او به طور حسی مشاهده می کنند ۲- راه غیر مستقیم: این راه عبارت است از گزارش های تاریخی معتبر و شواهد و قرائن قوی و قابل اعتمادی که وقوع معجزه را در حد اطمینان آوری یا به طور یقینی اثبات کنند، مثل آنکه افراد بسیاری که مورد وثوق و راست گفتارند و وقوع معجزات را مشاهده کرده اند به حد تواتر آن ها را نقل کرده و این نقل ها بی آنکه متناقض باشند در کتب مختلف ثبت و ضبط شده و به دست دیگران که زمان وقوع معجزه را درک نکرده اند برسد، یا اینکه پیامبر دیگری مهر تأیید بر آن معجزات بزند که برای پیروان او حجت است. مثلاً در مورد پیامبرانی همچون نوح، ابراهیم، موسی و عیسی برای همه ی کسانی که در زمان آنها حضور نداشته اند معجزاتی از آنان نقل شده که در کتب مقدس عهد عتیق آمده است (برخی از آنها در متن کتاب حاضر نقل شده است) و نیز معجزاتی از پیامبران فوق الذکر و پیامبرن دیگر در قرآن نقل شده که برای مسلمانان حجت است. اما نکته ای که بایستی به آن توجه کرد آن است که در کتب تاریخی مستقل هیچ گزارش و نقلی در مورد این معجزات نیامده است، مثلاً وقوع معجزاتی مانند عبور موسی و قومش از دریای احمر و رستاخیز عیسی پس از سه روز از قبر در کتب مستقل گزارش نشده است، جز آنچه راجع به حضرت موسی و قومش در خصوص عبور از دریا، در قرآن گزارش شده است (سوره ی طه (۲۰) آیه ۷۷ و سوره ی شعرا (26) آیه ۶۳).

---

## 242

و اما آنچه سوین برن برای اثبات معجزه ی حضرت عیسی یعنی رستاخیز بدان متوسل شده، که عبارت است از وجود شاهد تاریخی جزئی و دقیق، اولاً، در کتب تاریخی مستقل نیامده (گذشته از آنکه حتی اصل

وجود تاریخی حضرت عیسی نیز تا قرن دوم گزارش نشده و در این قرن گاهی از مسیحیان نام برده شده است. (۱۲) ثانیاً، در قرآن که اصل وجود پیامبری همچون حضرت عیسی تأیید و نیز معجزاتی از او نقل شده، مسئله ی مصلوب شدن او [و بالطبع رستاخیز او] انکار شده است (سوره ی نساء (۴) آیه ی ۱۵۷). البته این انکار برای معتقدان به قرآن حجت است، اما اگر گزارش های قرآن را در این موارد به عنوان کتابی مستقل در نظر بگیریم، می تواند شاهی علیه ادعای مصلوب شدن و رستاخیز به شمار آید؛ دست کم بر این اساس می توان احداث احتمال کرد و با وجود احتمال، استدلال باطل می شود. ثالثاً، گزارش ها و شواهد تاریخی مورد ادعای سوین برن همان هاست که در کتب عهد جدید نقل شده و نکته قابل توجه این است که هیچ کدام از این کتاب ها در زمان پیامبری حضرت عیسی که حدود دو سال بوده است کتابت نشده بلکه سال ها پس از حضرت عیسی نوشته شده اند. با توجه به این نکات می توان گفت که شواهد ادعایی سوین برن در خصوص رستاخیز عیسی (ع) قابل اعتماد نبوده و محل تردیداند. (با وجود این، بر فرض تسلّم نسبت به صدق چنین گزارش هایی را اثبات می کند و نه جنبه های الوهی را برای وی). بنابراین، اگر گزارش های اناجیل قابل قبول باشد، که به اعتقاد مسیحیان چنین است، گزارش های عهد عتیق که کتاب مقدس مسیحیان نیز هست دست کم برای آنان باید قابل قبول باشد و بنابراین خروج موسی و قومش از دریا، به طرز

## معجزه ی پیامبر اسلام

۱ معجزه ی اصلی حضرت محمد (ص)، پیامبر اسلام، «قرآن» است و قرآن کتابی است مشتمل بر آنچه از زمان بعثت پیامبر اسلام تا هنگام وفات، در مدت بیست و سه سال از جانب خداوند بر او «وحی» شده و هم زمان توسط کتاب و حفاظ وحی ثبت و ضبط گردیده و بی هیچ کم و زیادی در میان مسلمانان نسل به نسل محفوظ مانده است و شواهد تاریخی بر این مطلب در حد تواتر بوده و یقین آورند. (۱۴)

۲ برای پیامبر اسلام به جز قرآن معجزات دیگری نیز گزارش شده است، مانند: ۱- سیر کردن خلق کثیر از طعام قلیل ۲- تسبیح سنگ ریزه ها در دستان او ۳- جوشیدن آب از میان انگشتان وی و موارد بسیار دیگری که در کتب کلامی و تاریخی ذکر شده است. (۱۵)

۳ بحث در باب اعجاز قرآن بسیار گسترده است (۱۶) و لزومی به طرح آن مباحث گسترده در این جا وجود ندارد. من پس از ذکر دو نکته به اجمال پاره ای از وجوه اعجاز را که در کتب کلامی و تفسیری آمده ذکر می کنم.

یکم: در قرآن اگر چه لفظ معجزه و مشتقات آن به معنای مصطلح نیامده اما کلمات دیگری به همین معنا آمده است، مانند: آیه... بینه، و برهان. (۱۷) این کلمات حاکی از آن اند که معجزه، نشانه و دلیل روشن بر رسالت انبیا برای کسانی است که از سر انصاف و حق جوی به آن معجزات بنگرند. قرآن افزون بر ویژگی آیه و دلیل روشن بودن معجزات بر عدم توانایی دیگران (۱۸) از آوردن چنان آیات و معجزاتی تأکید کرده است و همین نکته منشأ معرفتی واژه معجزه از سوی عالمان مسلمان

دوم: نکته ی در خور تأمل در مورد قرآن مانایی و جاودانگی این معجزه است. قرآن از نوع احیای اموات یا سخن گفتن سنگ ریز نیست که امری آنی و گذرا باشد بلکه اعجاز این کتاب به طور مستقیم و همواره قابل دسترسی است. از این رو، این معجزه ی پیامبر اسلام در میان معجزات سایر پیامبران منحصر به فرد است، زیرا اعجازی از نوع سخن است و سخن قابلیت ماندگاری دارد و این امر با خاتمیت پیامبر اسلام و تعالیمش سازگار است. برخی از وجوه اعجاز قرآن از این قرار است:

افصاحت و بلاغت: طبیعت سخن به گونه ای است که می تواند ذو وجوه و دارای ظواهر و باطن باشد. تعمق و تدقیق در سخنان حکیمانه و گاهی به ظاهر ساده، زوایای بسیاری را می گشاید. پاره ای از سخنان نغز شعرا و فصحا از مصادیق روشن سخنِ ذو وجود و ذو بطون است. ارائه سخن، بسته به هنر، ذوق، قریحه و دانایی آورنده ی یک کلام، می تواند هم ظاهری زیبا و هم باطنی ژرف داشته باشد. میزان دست یابی صاحب سخن به حقیقت، ژرفای کلام وی را شکل می دهد، اگر چه میزان زیبایی ظاهری کلام به غنای قریحه او بستگی دارد. حال اگر چنین است که صاحب سخن و مصنف قرآن خداست، که هم کل الحقیقه است و هم کل الجمال، منطق حکم می کند به مقدار ممکن آن حقیقت و جمال در کلام او تجلی کند. البته از آنجا که یک طرف سخن مخاطب است و مخاطبین انسان ها و موجوداتی هستند که ظرفیت درک حقیقت و جمال در آنها محدود است، طبیعی است که ظرفیت درک آنان مدّ نظر قرار گیرد، اما در هر صورت قرآن همچنان که خود می گوید آیه و نشانه ای است از خداوند که در کمال و جمال لا یتناهی است و در هر حال سخن او فوق سخن مخلوق است و قرآن حقاً دارای چنین ویژگی ای است.

ارباب ادب زیبایی های ظاهری، آراستگی و استواری سخن را به فصاحت و بلاغت تعبیر می کنند. همچنان که اهل فن گفته اند قرآن از حیث فصاحت و بلاغت در میان کتب فصحا و بلغا یک استثناست. اولاً، به لحاظ زیبایی ظاهری فوق العاده است، و با وجود این، نه از نوع نظم است و نه از نوع نثر و مع الوصف آهنگین است. ثانیاً، در شعر هر چه تعابیر اغراق آمیز افزون تر باشد لطف و زیبایی سخن بیشتر است؛ قرآن بی آنکه در چیزی اغراق کرده باشد و از تعابیر شاعرانه بهره بگیرد، زیبا و لطیف سخن گفته است. ثالثاً، در قرآن به عکس اشعار عالی و زیبا از تشبیه و تمثیل به مقدار کم استفاده شده و این امر از زیبایی آن نکاسته است. رابعاً، تناسب آهنگ الفاظ با معانی رعایت شده است، یعنی آنجا که سخن از بهشت و رحمت است و آیاتی که در آنها سخن از عذاب است و آنجا که بحث دعاست و آنجا که بحث جهاد است و غیر اینها، در هر مورد تناسب آهنگ با مضامین رعایت شده است. (۲۰) وجوه دیگری نیز نقل شده که از باب رعایت اختصار به همین موارد اکتفا می شود.

۲ اعجاز قرآن از جنبه ی باطنی و محتوایی: (۲۱) قرآن به لحاظ محتوایی مباحث فکری بسیار مهم و اساسی بشر را مورد توجه قرار داده است. این کتاب بزرگ، مباحث مربوط به خدا و صفات او همانند توحید و نبوت و زندگی دنیوی و معاد و جهان آخرت را بیان کرده است. مسائل تربیتی، اخلاقی، عبادی، فقهی و حقوقی، اجتماعی، حقوق والدین و فرزندان و زنان (و حتی مسائل مربوط به طبیعت مثل زمین و آسمان و ابر و باد و باران و غیره اینها) در آن مورد بحث قرار گرفته است. به طور کلی می توان گفت: اینکه شخصی امی و درس نخوانده در سرزمین به دور از فرهنگ عربستان روزگار نزول قرآن مطالبی به ارمغان آورد که از وجوه متعدد ظاهری چنان زیبا و نغز و هب لحاظ باطن چنان عمیق و ژرف بود که همگان

را تحت تأثیر قرار داد، و کسی را یارای همآوردی با آن نبود، و تا کنون همانندی برای آن نیامده، و به لحاظ حقایق مطرح شده چنان غنی بود که منشأ و منبع نضج و بالیدن علم، فرهنگ، هنر و تمدنی پیشرو و با شکوه گردید، و بشر را در مسیر رشد و ترقی مادی و معنوی قرار داد، و چنان مطالب بلندی در مورد مبدأ و معاد، خلق جهان و انسان، رابطه انسان ها با یکدیگر و نیز با خدا، و در موضوع اخلاقی و حقوق و نبوت و معاد و برزخ و قیامت و بهشت و جهنم و اخبار غیبی و موضوعات دیگر، حقایقی را مطرح کرد که پس از گذشت این همه زمان طولانی همتایی برای آن ارائه نشده، چیزی جز معجزه نتواند بود. کتابی که در دامن تعالیم خود، انسان های کاملی را پرورد که در تاریخ همتا ندارند، کسانی همچون علی (ع)، (۲۲) سلمان، اباذر و عمار و دیگران که در مکارم انسانی به اوج کمال رسیدند. تأمل در این ها همه می تواند شک و تردید را نسبت به اصالت و اعجاز این کتاب از دل انسان بزدايد. (۲۳) بنا بر این در پاسخ سوین برن می توان گفت درست است که صرفاً بزرگی یک کتاب، معجزه نیست اما کتابی عظیم همچون قرآن با اوصاف مذکور به یقین معجزه است.

پی نوشتها:

ابرای یافتن دیدگاه مسیحیت در باب وحی ر. ک. به: توماس میشل، کلام مسیحی، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۷، صص ۲۷ - ۳۰؛ از منابع دیگر فارسی که به معتقدات و مسائل مربوط به مسیحیت پرداخته باشد به منابع ذیل می توان اشاره کرد: جان بی. ناس، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۳، صص ۵۷۵ - ۷۰۳

عبدالاحسین زرین کوب، در قلمرو وجدان، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۹

۲- مسئله ی رستاخیز حضرت عیسی در اناجیل چهارگانه، آمده است: ۱- انجیل متی (۲۰: ۱ - ۲۸)، ۲- انجیل مرقس (۲۰: ۱ - ۱۶) ۳- انجیل لوقا (۵۳: ۱ - ۲۴)، ۴- انجیل یوحنا (۳۰: ۱ - ۲۰)

۳- مریم مجدلیه زنی است که در اناجیل اربعه در قضیه رستاخیز حضرت عیسی از او نام بده شده است. بنا به گزارش اناجیل او اولین کسی است که مقبره ی عیسی را از او خالی دید و او و برخی زنان دیگر این مطلب را به حواریون گزارش دادند. ر. ک به اناجیل به آدرس پی نوشت قبل.

|              |                                                                   |
|--------------|-------------------------------------------------------------------|
| ۱۹۷۹م، ص ۳۷۷ | (۴)خواجه نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، بیروت، الاعلمی، ۱۳۹۹ هـ |
|--------------|-------------------------------------------------------------------|

۵ از باب نمونه: به جز منبع مذکور در پی نوشت قبل:

-عبد الرحمن بن احمد الایجی، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب، صص ۳۳۹ - ۳۴۱

-سعد الدین تفتازانی، شرح المقاصد، تحقیق و تقدیم، عبدالرحمن عمیره، قم منشورات الشریف الراضی،

۱۴۰۹ هـ ۱۹۸۹ م، ج ۵، صص ۱۱ - ۹

-ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی، سرمایه ی ایمان در اصول اعتقادات، تصحیح صادق لاریجانی آملی، تهران،

انتشارات، ۱۳۶۳، صص ۹۳ - ۹۶

-مرتضی مطهری، مجموعه آثار، تهران، ملاصدرا، ۱۳۷۵، ج ۴، صص ۴۲۶ - ۵۲۵

۱۰ ج ۱، صص ۷۳ - ۷۵

۱۱ به عنوان نمونه ر. ک به : لیال واتسن، فوق طبیعت، ترجمه، شهریار بحرانی و احمد ارژمند، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۷؛ این کتاب که در نوع خود بسیار جالب و از کتب کلیدی است، بسیاری از پدیده های فوق طبیعی را نقل و بررسی علمی کرده است. در مقدمه ی مؤلف بر این کتاب آمده است: «علم با وجود صلابت دارای حاشیه های فرعی است با محدوده هایی که هنوز تاریک و نامشخص اند و تا نواحی کاملاً توضیح ناپذیر ادامه می یابند؛ در این میانه یعنی بین آن چیزهایی که ما به عنوان وقایع عادی می شناسیم و رویدادهایی که کاملاً غیر عادی هستند و با توضیحات ما ناسازگاراند، گروهی پدیده و رویداد نیمه عادی وجود دارد. در میان طبیعت و ماورای طبیعت برخی اتفاقات رخ می دهد که من اسم فوق طبیعت را برایشان برگزیده ام، این کتاب درباره ی همین دنیای میانی است.» ص ۱۴

۱۲ برای تفصیل این مطلب ر. ک به: آرچیبالد رابرتسون، عیسی اسطوره یا تاریخ، ترجمه حسین توفیقی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، ۱۳۷۸، صص: ۷۵ - ۱۷۰؛ مؤلف این کتاب معتقد است که عیسای سنت مسیحی ترکیبی از اسطوره و تاریخ است.

۱۳ برای تفصیل در این زمینه ر. ک به: جلال الدین آشتیانی، دین مسیح، تهران، نشر نگارش، ۱۳۶۸، ص

۵۸ - ۷۰

(14) در باب تاریخ قرآن ر.ک به: محمود رامیار، تاریخ قرآن، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۹.

|                                                                                                                                                                                            |                                                                                                                                                                                       |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>(15) به عنوان نمونه ر.ک به: علامه جلی، شرح تجرید، بیروت، الاعلمی، ۱۳۹۹ هـ</p>                                                                                                           | <p>1979م، صص ۳۸۲ - ۳۴۸</p>                                                                                                                                                            |
| <p>(16) منابع در باب اعجاز قرآن فراوان است، از باب نمونه: جلال الدین عبدالرحمن ابی بکر السیوطی، معترك الاقران فی اعجاز القرآن، تصحیح، احمد شمس الدین، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۰۸ هـ</p> | <p>1988م، در سه جلد، نیز: محمد هادی معرفت، التمهید فی علوم القرآن، قم، جامعه مدرسین، ۱۴۱۶ جلد های ۴، ۵، ۶ در این دو منبع به تفصیل جنبه های مختلف اعجاز قرآن بررسی و بیان شده است.</p> |

۱۷ این کلمات البته به معانی دیگری نیز به کار رفته اند، اما یکی از معانی آنها معجزه است مثلاً در این آیات: و یا قوم هذه ناقة الله لكم آية، سوره ی هود (۱۱)، آیه ۶۴ «وای قوم من! این ماده شتر خداست که برای شما نشانه ای شگرف است»، قد جائتکم بینة من ربکن هذه ناقة الله لكم آية، سوره ی اعراف (۷)، آیه ۷۳، «در حقیقت برای شما از جانب پروردگارتان دلیلی آشکار آمده است. این، ماده شتر خدا برای شماست که نشانه ای است». و نیز سوره ی قصص (۲۸) آیه ی ۳۱ و ۳۲ که در آن کلمه ی برهان به معنی دلیل روشن آمده است.

۱۸ به عنوان مثال: سوره ی بقره (۲) آیه ی ۲۳: «و ان کنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فأتو بسورة من مثله و ادعوا شهداءکم من دون الله ان کنتم صادقین»، «و اگر در آنچه بر بنده ی خود نازل کرده ایم شک دارید، پس اگر راست می گوئید سوره ای مانند آن بیاورید؛ و گواهان خود را - غیر خدا - فرا خوانید. و نیز سوره ی اسراء (۱۷) آیه ی ۸۸ و سوره ی هود (۱۱) آیه ی ۱۳ و سوره ی یونس (۱۰) آیه ی ۳۸

۱۹ مرتضی مطهری، پیشین، ص ۵۲۹

۲۰ همان، صص ۵۵۴ - ۵۵۸

۲۱ به عنوان منبعی مختصر در زمینه ی اعجاز قرآن ر.ک به : سید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، البیان فی

علم القرآن، تهران انتشارات کعبه، ۱۳۶۶، صص ۳۳ - ۷۷

۲۲ فیاض لاهیجی، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد

اسلامی، ۱۳۷۲، صص ۵۳۹ - ۵۴۰

۲۳ در باب شبهات پیرامون اعجاز قرآن ر. ک به: سید ابوالقاسم الموسوی الخوئی، پیشین، صص ۸۲ - ۹۹

و نیز: عبدالرحمن بدوی، الدفاع عن القرآن ضد منتقدیه (نشر مکتبه مدبولی الصغیر). برخی از منابع دیگری

که پیش از این ذکر شد نیز به این مهم پرداخته اند.

## واژه نامه

**basic action** فعل پایه

**basic power** قدرت پایه

**basic principle of rationality**

اصول پایه ی عقلانیت

**biblefactors** اولیای نعمت

**ibleB** کتاب مقدس

**big bang** انفجار بزرگ

**bodiless** غیر جسمانی

**brain events** پدیده های مغزی

**brave** دلیر

**Brute fact** حقیقت ضروری و اجتناب ناپذیر

**chaos** آشفتگی و بی نظمی

**Christ** مسیح

**co – operative effort** همکوشی

**common - sense** عرف

**consciousness** هوشیاری

**counter – argument** دلیل مخالف

**Counter - objection**

اشکال متقابل، ردیه

**absurdity** بی معنایی

**after - images** پس خیال ها

**agent's range of direct control**

قلمرو کنترل مستقیم فاعل

**agent's range of easy**

قلمرو کنترل آسان فاعل

**all** - خدای خیر مطلق

**good God**

**all – watchful eye** نظارت مطلق

**anatomist** کالبد شناس

**Principle anthropic** اصل انسان شناختی

**anti – religious** ضد دینی

**apastles** حواریون

**Argument for Design** برهان نظم

**artificer** مدبر

**atonement** کفاره ی گناهان

**author** خالق

**authourity** سلطه و حاکمیت

شناخت زمینه ای

**Background**

**knowledge**

**evolution** تکامل

**evolutionary potential** استعداد تکالی

**Exodus** خروج جمعی بنی اسرائیل

**explanations** تبیین ها

**expression** جلوه ها

**extra – bodily** فرا جسمانی

**extrordinary** خلاف اصل

**facet** وجه

**fast** روزه

**Feel – good experience**

تجربه ی احساس خیر

**Fondational brute fact**

حقیقت بنیادین ضرورت و اجتناب ناپذیری

**founding event** پدیده ی پایه گذار

**Free will** اختیار

**Fundamental** بنیادین

**GUT** نظریه ی وحدت بزرگ

**Galilo's law fall**

قانون سقوط اشیای گالیله

**General Theory of Relativity**

نظریه ی نسبیت عام

**generalization** تعمیم‌ها

**generous** سخی

**generius benefactor** منعم

**Creative overflowing love**

عشق سرریز و خلاق

**creator – god of some sort** رب النوع

**creator of the universe** خالق هستی

**creduality** اصل آسان باوری

**cruifixion** به صلیب کشیده شدن

**decay** تلاشی و واپاشی

**depravity** دنائت

**desire** خواسته

**destiny** سرنوشت

**deterministic** جبری

**discipline** ریاضت

**duties** وظائف

**dynamit** دینامیت

**effort** مجاهده

**ellipse** [مدار] بیضی

**epistemic** معرفت شناختی

**essential** ذاتی

**eternal** سرمدی

**eternity** ازل

**event** حادثه

**everlasting** جاودانه در زمان، سرمدی

**evidence of observation** دلیل مشاهده

**evil** شر

**initial probability** احتمال اولیه

**intentional Causation** علیت ناظر به اراده

**intentional action** فعل ارادی

تبیین ناظر به اراده

**intrinsic Plausibility** توجیه پذیری ذاتی

**irrationality** نامعقولیت

**Jeremiah** ارمیای نبی

**Jesus christ** عیسی مسیح

**Jupiter** سیارهٔ مشتری

**just** عادل

**justified** محق

**Kepler,s laws** قوانین کپلر

**kinetic enrrgy** انرژی جنبشی

**Last prophet**

**law of gravitonal attraction** آخرین پیامبر، پیامبر خاتم

قانون جاذبه ی عامّ

### **Laws of motion of planetary moons**

قوانین حرکت اقمار سیاره ای

laws of nature قوانین طبیعت

law - level قوانین فرو دامنه

many - world جهان های بسیار

Mars سیاره ی مریخ

genuine راستین

ghosts اجنّه

god – authenticate خدامدار

God of gaps

خدای بن بست ها، خدای رخنه پوش

Goldbach,s conjecture حدس گلدباخ

gratiude سپاس گذاری

guidedness هدایت شدگی

] hard – headed سخت سر [ متصلّب

Hebrew عبرانی

Highest level of all theory

فرادامنه ترین نظریه، عامّ ترین نظریه

humanism انسان گرایی

in – built inclinations تمایلات درونی

غیر جاندار، بی جان **inanimate**

**Inanimate causation**

علیت ناظر به اشیای بی جان

**Inanimate causation**

تبیین ناظر به اشیای بی جان

تجسد یافته **incarnate**

تمایلات **inclinations**

**Inductive Cosmological Argument**

برهان جهان شناختی استقرایی

نظریه تورمی **inflationary Theory**

استره ی اکام **Ockam,s razor**

قادر مطلق **omnipotent**

حاضر مطلق **omnipresent**

عالم مطلق **omniscient**

دانش اپتیک آنورشناسی **Optics ]**

نظام مندی **orderliness**

سازمان آلی **organization**

شاهد آلی **organization**

شاهد قاطع **overwhelming testimony**

سهمی **parabolic**

تناقض نما **paradoxical**

ادراک حسی **perception**

مختار علی الاطلاق **perfectly free**

خیر مطلق **perfectly**

**Personal explanation**

تبیین ناظر به شخص

پدیده **phenomenon**

**Philosophical terminology**

اصطلاح شناسی فلسفی

**phylosophical Theologian**

فیلسوف متأله

علوم مادی **physical sciences**

فیزیکی – شیمیایی **physico - chemistry**

متدین **Pious**

ارواح خبیثه **poltergeist**

موجود مریخی **Martian**

مریم مجدلیه **Mary Magdalen**

ماده گرایی **materialism**

ذهنی **mental**

شانس برابر ذهنی، شیر – خط کردن ذهنی

عطارد **Mercurt**

کهکشان راه شیری **Milky way**

**miracle** معجزه

**moral evil** شر اخلاقی

**moral truth** حقیقت اخلاقی

**motivation** سببیت

**mutation** جهش

**natural evil** شرور طبیعی

**natural law** قوانین طبیعی

**natural selection** انتخاب طبیعی

**naturalist** طبیعت شناسان

**necessary** واجب

**non – basic action** فعل غیر پایه

**non – determind** نامتعیین

**non – theological** غیر الهیاتی

**nonmiraculous** غیر اعجاز آمیز

**obedience** عبادت و اطاعت

**objects** اشیا و اعیان

**simplicity** سادگی

**soul** روح

**soul - body** روحی – جسمی

**spatial Part** جزء مکانی

**spatially extended** بسط مکانی

**spiritual truths** حقایق روحانی

**Spontaneously** به طور خود انگیزه

**statstical** آماری

**statistical mechanics** مکانیک آماری

**strong balance** توازن قوی

**stuff** جوهره

**sub - quark** کوآرک های فرعی

**substance dualism** ثنویت گروی در جوهر

**subsnce monism** وحدت گروی در جوهری

**substances** جواهر

**Super - Science** علم فراگیر

**supererogatory** فرا تکلیف تعلیق

**sustainer** [علت] بقیه

**Temple** معبد

**Testament** عهد قدیم مسیحی

**tesimony** اصل تصدیق

**The Argument From Consciousness**

برهان از روی آگاهی

**polytheism** چند خداپرستی، شرک

**positive** ایجابی

**positive case for** دلیل ایجابی

**providential** تمشیت

**prudent** محتاط

**purposive** هدف مند

**qualification** جرح و تعدیل

**randomness** تصادفی بودن

**reduction** تحویل، تبدیل

**religious** قواعد

**religious experience** تجربه دینی

**Resurrection** رستاخیز [حضرت] عیسی

**] revelation** ظهور و انکشاف [وحی]

**saint** پاک، مقدس

**Saturn** سیاره زحل

**science** علم

**scientific laws** قوانین علمی

**Secondart causes** علل ثانوی

**Secondary qualities** کیفیات ثانوی

**self - contained** خود حاوی

**self - contradiction** تناقض درونی

**Sentient** ذی شعور

**Sermon of the Mount** موعظه روی کوه

**Simple** بسیط

**Ultimate brute fact**

حقیقت غایی ضروری و اجتناب ناپذیر

**Ultimate constiution** مؤلفه نهایی

**underlying cuses** علل زمینه ای

**unified field theory** نظریه زمینه ی وحدت

**Universes** جهان های هستی

**violation** نقض

**Vocation** وظیفه و مأموریت دینی

**worship** پرستش

**The Balance of probability**

موازنه احتمال

**] theism** خداشناسی [توحیدی

**theodicy** نظریه عدل الهی

**Thermodynamics** دانش ترمودینامیک

**timeless** فرا زمان

**Trinity** تثلیث

**Ultimate Explantion** تبیین نهایی

## اصطلاح نامه

موضوعات

آشفته‌گی و بی‌نظمی، ۹۷

اثبات‌گرایی منطقی، ۱۰

اختیار، ۱۶، ۳۲، ۳۴، ۳۶، ۳۹، ۴۰.

**41. 42. 45. 47. 59. 83. 85. 87. 145.**

**155. 156. 160. 161. 172. 176.**

**195. 216. 224**

ادیان غربی، ۲۷، ۲۸، ۱۹۷، ۱۹۸.

ازل، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۱۶

استدلال استقرایی، ۲۲۵

استره ی اُکام، ۶۶

اسام، ۱۴، ۱۷، ۲۷، ۱۹۰، ۱۹۲، ۲۳۵، ۲۳۶

**244, 243, 238, 237**

اصل آسان باوری، ۲۰۱، ۲۰۳

اصل انسان شناختی، ۱۱۲

اصل تصدیق، ۲۰۳

الهیات جدید، ۱۳

انتخاب طبیعی، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۳۸

انفجار بزرگ ۱۰، ۲۰، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۹

براهین استقرایی، ۲۱۵

برهان از روی آگاهی، ۲۱۷، ۲۳۰

برهان جهان شناختی استقرایی، ۲۱۶، ۲۱۷

برهان نظم، ۱۵، ۲۲، ۲۱۶، ۲۲۵

بسط مکانی، ۳۷

بسیط، ۹۰

پوزیتیسم منطقی، ۲۱

پوزیتیویسم، ۲۰

پیامبر خاتم، ۲۳۶

تبیین داروینی، ۱۰۵

تبیین علمی، ۱۱، ۱۲، ۹۲، ۱۰۷، ۱۴۸، ۲۱۷

تبیین ناظر به اراده، ۵۳

تبیین ناظر به اشیای بی جان، ۵۴، 78

تبیین ناظر به شخص، ۵۳، ۵۴، ۵۷، ۸۵،

87، 217، 219، 223، 224

تجربه دینی، ۱۳، ۱۹، ۱۷۷، ۱۹۸، ۱۹۹،

200، 201، 202، 203، 204، 206، 207،

206، 207، 208، 210، 228

تصادف، ۷۲، ۸۶، ۹۱، ۹۹، ۱۰۳، ۲۲۵، ۲۲۸

تکامل، ۱۲، ۱۷، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶،

107، 108، 109، 111، 113، 116، 130،

138، 139، 140، 141، 177، 233، 234

تمثل، ۱۲۷

تمشیت، ۱۵۱

تناقض درونی، ۳۳، ۶۶

تناقض نمایی، ۱۱۰

ثنویت گروهی در جوهر، ۱۲۲، ۱۲۷

جاودانه در زمان، ۳۵، ۳۶

جوهر، ۵۱، ۵۲، ۵۷، ۸۲، ۱۰۸، ۱۱۸،

119، 122، 123، 127، 135

چند خدا پرستی، ۸۲

حاضر مطلق، ۳۶، ۴۸

حقیقت بنیادین و ضروری، ۸۶

حقیقت غایبی ضروری و اجتناب ناپذیر، ۴۹

حلقه ی وین، ۲۰

خالق هستی، ۳۷

خداشناسی توحیدی، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶

**27. 28. 32. 35. 36. 37. 38. 42. 48. 49.**

**79. 80. 82. 87. 99. 112. 116. 118.**

**131. 143. 220. 225**

خدای بن بست ها، ۱۱۶

خرق عادت، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰

خلاف اصل، ۹۰

خود حاوی، ۱۱۲

خیر مطلق، ۴۰، ۴۳، ۸۷، ۹۵، ۱۴۴، ۱۵۱

**169. 175. 176. 177. 197. 198. 213**

دفاع مبتنی بر اختیار، ۱۵۵، ۱۵۹

دلیل ایجابی، ۲۴

دلیل علمی، ۱۷، ۲۳۱

دلیل فلسفی، ۲۳۱

دلیل مشاهده، ۲۲۵

دیدگاه انسان گرا، ۱۵، ۷۸، ۸۰

دیدگاه ماده گرا، ۷۷

راه های پنجگانه، ۹۸

رب النوع، ۹۸

سخی، ۹۵، ۹۶، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۳، ۱۷۶

سرمدی، ۳۵، ۳۶، ۴۷، ۴۹، ۸۵، ۸۶، ۱۵۳

شر، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۵، ۲۱، ۳۱، ۳۸، ۳۹، ۴۱

**44 .53 .55 .56**

شر اخلاقی، ۱۵، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۹، ۱۷۰

شر طبیعی، ۱۵، ۱۵۴، ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۷۱

شرک، ۸۲

شروع طبیعی، ۱۵۴، ۱۷۲، ۱۵۵

شناخت زمینه ای، ۲۱، ۵۷، ۶۱، ۶۳، ۶۴

**71 .72 .74 .181 .182 .183 .184 .185**

**194 .197 .218 .219**

صفات ذاتی، ۳۶، ۴۸

عالم مطلق، ۱۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۴۱، ۴۲

**47 .48 .49 .86 .131**

عشق سرریز و خلاق، ۴۷

علت مبقیه، ۳۷، ۱۶۷

علت موجد، ۱۶۷

علل زمینه ای، ۱۳۵

علم نظری، ۱۰

علیت ناظر به اراده، ۱۶، ۵۳

علیت ناظر به اشیای بی جان، ۱۶، ۵۳، ۷۵.

## 76

فرا تکلیف، ۴۴، ۴۵

فرا زمان، ۳۵، ۳۶

فعل ارادی، ۲۸، ۲۹

فعل پایه، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۳۹، ۱۰۳

فعل غیر پایه، ۲۸، ۲۹

فلسفه ی غرب، ۱۰

قادر مطلق، ۱۴، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۴۷.

**48. 49. 86. 87. 95. 143. 151. 198. 222.**

قدرت پایه، ۲۹، ۳۰، ۳۸

قلمرو کنترل آسان فاعل، ۲۲۱

قلمرو کنترل مستقیم فاعل، ۲۲۰

قوانین تکامل، ۱۰۵، ۱۰۶

قوانین فرا دامنه، ۲۲، ۵۷

قوانین فرو دامنه، ۱۲، ۵۷

قوانین کیلر، ۱۲، ۶۲، ۶۳، ۶۹

قوانین نیوتن، ۱۲، ۵۷، ۶۲، ۷۰، ۸۱، ۹۱

ماتریالیسم، ۱۵، ۷۷، ۷۸، ۸۰، ۸۱، ۸۷

مختار علی الاطلاق، ۳۲

مسیحیت، ۱۳، ۱۴، ۲۷، ۱۹۷، ۱۹۲، ۱۹۶، ۲۱۰.

## 247، 237، 235

معجزه پیامبر اسلام، ۲۴۳، ۲۴۴

ممکن الوقوع، ۲۳۸

موازنه ی احتمالات، ۲۱۷

مهبانگ، ۱۰، ۲۰

ناظر به اشیای بی جان، ۱۶، ۲۱۷

نسبیت عام، ۶۶، ۸۳، ۹۱

نظریه تکامل، ۱۷، ۱۳۸، ۲۳۳، ۲۳۴

نظریه های متافیزیکی، ۱۲، ۱۳

نظریه ی تورمی، ۲۰

نظریه ی جهان های بسیار، ۴۶، ۴۷، ۱۱۵

نظریه ی روحی - جسمی، ۱۳۳، ۱۳۴

نظریه ی عدل الهی، ۱۵۲، ۱۵۵، ۱۷۲، ۱۷۵

نظریه ی وحدت بزرگ، ۹۱، ۹۲

وحدت گروی در جوهر، ۱۲۳

یهود، ۱۴، ۲۷، ۳۴، ۴۹، ۱۷۶، ۱۹۰، ۱۹۲.

## 237، 236، 197

## اشخاص

آشتیانی، جلال الدین، ۲۴۸

آکوئیناس، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۲۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵.

**98.44**

آگوستین، ۳۵

آیر، الف. ج، ۲۱

[حضرت] ابراهیم، ۱۹۰

ادواردز، پل، ۲۳۰

ارسطو، ۱۳، ۱۵۶

ارمیاى نبی، ۹۸

اسمیت، گ، ۱۸۵

اشعیاى نبی، ۱۸۰

افلاطون، ۱۳

اُکام، ۶۶

الایجی، عبدالرحمن بن احمد، ۲۴۷

خویی، سید ابوالقاسم، ۲۵۰

السیوطی، جلال الدین عبدالرحمن، ۲۴۹

اینشتاین، ۵۷، ۶۶، ۸۳، ۱۱۰

باربور، ایان، ۲۱، ۲۳۳

بدوی، عبدالرحمن، ۲۵۰

بوئتیوس، ۳۵

بِردزموور، تایمشی، ۲۰۸

پترسون، مایکل، ۱۹، ۱۴۶، ۲۳۳

پولس قدیس، ۱۶۰

پیلی، ویلیم، ۱۰۱، ۱۰۲

تفتازانی، سعد الدین، ۲۴۷

جوادى آملی، عبدالله، ۲۲۹

حزقیاء، ۱۸۰، ۱۸۱

خرمشاهی، بهاء الدین، ۲۱، ۲۳۰، ۲۳۳

داروین، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۳۳

داو کینز، ریچارد، ۲۳، ۲۴، ۱۰۹

رابرتسون، آرچیبالد، ۲۴۸

رامیار، محمود، ۲۴۹

رومر، ۸۴

زرین کوب، عبدالحسین، ۲۴۷

سروش، عبدالکریم، ۲۳۴

سموئیل، کودک، ۲۰۸

سویین برن، ریچارد، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳،

**14. 17. 21. 22. 215. 216. 217.**

**218. 219. 220. 222. 223. 224. 225.**

**226. 227. 229. 230. 231. 232. 235.**

**236. 238. 240. 242. 246**

صدر، سید محمد باقر، ۱۷، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۴۸

طباطبایی، سید محمد حسین، ۲۳۴، ۲۳۹،

**248**

طوسی، خواجه نصیر، ۲۴۷

علامه ی حلی، حسن بن یوسف، ۲۴۹

[حضرت] عیسی، ۱۸۷، ۱۹۳

فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، ۲۴۸، ۲۵۰

قراملکی، احد فرامرز، ۲۳۴

کپلر، ۱۲، ۳۱، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۹

گاردینر، رکس، ۱۸۵

گالیه، ۱۱، ۶۲، ۶۹، ۷۵

گلدباخ، ۳۱

گلشنی، مهدی، ۱۹، ۱۴۶

لسلای، جان، ۱۰۷

مجدلیه، مریم، ۱۹۳، ۲۳۸، ۲۴۷

[حضرت] محمد، ۱۹۰

معرفت، محمد هادی، ۲۴۹

مسیح، ۳۱، ۱۶۰، ۱۹۰، ۱۹۶، ۲۳۵، ۲۳۶

**248**

مطهری، مرتضی، ۲۳۴، ۲۴۸، ۲۵۰

مکی، جی. ال، ۱۷، ۲۱۱، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷

**.226 .225 .224 .223 .220 .219 .218**

**229 .228 .227**

میشل، توماس، ۲۴۷

نصر، سید حسین، ۲۳۴

نیوتن، ۱۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۶۲، ۶۳، ۶۸

**91 .83 .81 .71 .70 .69**

واتسن، لیال، ۲۴۸

والاس، ۱۰۹

وست، د. ح، ١٨، ١٤٤، ١٧٠، ١٧٨، ١٨٠.

**231, 206, 198, 188**

هاوكينج، استفن، ٢٤، ١١٠، ١١١، ١١٢

هايكى، د، ١٨٥

هى، ديويدي، ٢٠٠

## كتب

الأسس المنطقى للاستقراء، ٢٣٢

البيان فى علم القرآن، ٥٢٥

التمهيد فى علوم القرآن، ٢٤٩

الدفاع عن القرآن ضد منتقديه، ٢٥٠

الفتاوى الواضحه، ٢٣١

المواقف فى علم الكلام، ٢٤٧

الهيات طبيعى، ١٠١

انجيل لوقا، ٢٤٧

انجیل متی، ۲۴۷

انجیل مرقس، ۲۴۷

انجیل یوحنا، ۲۴۷

تاریخ فشرده ی زمان، ۲۴

تاریخ قرآن، ۲۴۹

تجريد الاعتقاد، ۲۳۸، ۲۴۷

تحلیلی از دیدگاه های فلسفی فیزیک دانان

معاصر، ۱۹، ۱۴۶

جهان های هستی، ۱۰۷

خدا در فلسفه، ۲۳۰

دانش و ارزش، ۲۳۴

در آمدی بر خداشناسی فلسفی، ۲۲۹

در قلمرو وجدان، ۲۴۷

دین مسیح، ۲۴۸

زبان، حقیقت و منطق، ۲۱

ساعت ساز کور، ۲۳

عقل و اعتقاد دینی، ۱۹، ۲۰، ۱۴۶، ۲۳۳

علم و دین، ۲۱، ۲۳۳، ۲۳۴

عهد جدید، ۱۶۰، ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۳۶، ۲۳۷

**242. 238**

عهد قدیم، ۱۸۰، ۱۹۰، ۲۳۶

عیسی اسطوره یا تاریخ ، ۲۴۸

فوق طبیعت، ۲۴۸

کلام مسیحی، ۲۴۷

کلیات الهیات، ۱۲، ۹۹

گوهر مراد، ۲۵۰

معتزک الاقران فی اعجاز القرآن، ۲۴۹

معجزات شفا بخش، ۱۸۵

منشأ انواع، ۱۰۳

موجز فی اصول الدین، ۲۳۱

موضع علم و دین در خلقت انسان، ۲۳۴

نیاز به علم مقدس، ۲۳۴