

الله الرحمن الرحيم

# حقیقت الہی

خدا، اسلام و سراب خداناباوری

مؤلف: حمزہ تزورت زیس

مترجمین: ہدایت اللہ ذاہب-محمد الیاس شہیر

حقیقت الہی (خدا، اسلام و سراب خداناباوری)

مؤلف: حمزہ تزورت زیس

مترجمین: ہدایت اللہ ذاہب-محمد الیاس شہیر

ناشر: نشر احسان

نوبت چاپ: اول-۱۴۰۰

چاپخانہ: مومن

شمارگان: ۱۰۰۰ نسخہ

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۴۹-۹۱۱-۹





## تقدیم

تقدیم به ذاتی که قبل از تولد به پرورش ما پرداخت و تقدیم به بهترین والدینی که مسئولیت پرورش ما را در زمین به بهترین وجه به عهده گرفتند. دوستان داریم!



## مقدمه مترجمین

حمد و ثنا خدای را که قلم را آفرید و ما را با آن آموزش داد؛ خدای که ما را توفیق داد تا قلم را به گردش درآورده و کتاب گران‌سنگ هذا را ترجمه نماییم و خدای که قبل از تولد به پرورش ما پرداخت و از روی رحمت خویش همه‌چیز را از هیچ آفرید. سلام و درود بر سرور عالمیان پیامبر که توسط خدا برای هدایت بشریت مبعوث شد.

مطالعه یکی از بهترین عادات انسان است و حتی می‌توان گفت که یکی از بهترین عبادات است، اما در عصری می‌زییم که بیشترین مطالعه کنندگان بی‌مطالعه را دارا است. مطالعه اگر بدون تفکر باشد فقط جا دادن تفکرات سایرین در ذهن بوده و تفکر توسط ذهن دیگران است، بناءً کسانی که تمام‌وقت خویش را در مطالعه می‌گذرانند و برای پردازش و تفکر بر محتوای مطالعه شده وقت نمی‌گذارند، هیچ سودی از مطالعه نبرده و قادر به گرفتن نتیجه‌ی مطلوب از معلومات جمع‌آوری شده نمی‌باشند. در عصر حاضر اکثریت کسانی که دارای کم‌ترین سوادند، متون و محتوای فراوانی را در اینترنت، شبکه‌های اجتماعی و حتی اعلانات تجارتي مرور کرده و مطالعه می‌کنند، اما چون مخاطبان همیشه توسط متون و معلومات ضدونقیض بمباردمان می‌شوند وقت برای پردازش معلومات وارده بر ذهن را نیافته و بناءً در محیط‌زیست انسانی امروز نوعی از اغتشاشی فراگیر شده است که مردم را با مفهومی بنام یقین بیگانه ساخته است. در چنین وضعیتی که اغتشاش و آگیر شده است، عساکر ابلیس توسط تبلیغات گسترده در رسانه‌های جمعی و اجتماعی با شبه‌افکنی و ارائه‌ی براهین توخالی و درعین‌حال مزین با استدلال‌های پرزرق‌وبرق به مبارزه با مفهوم خدا و خداآوری پرداخته و دنبال گمراه‌سازی نسل بشرند. اگرچه بسیاری از مخلصان راه حق و مؤمنین روشن‌دل در ابطال براهین واهی عساکر ابلیس کوشیده‌اند و نیک کوشیده‌اند، اما کتاب منسجمی که ریشه و اساس اکثریت براهین خداناباوران را از نگاه فلسفی و علمی ابطال کند و براهین برای وجود خدا را در چارچوب اسلامی پیشکش کند، کمتر به دسترس خوانندگان قرار دارد، بناءً مترجمین، به امید اجر الهی، به ترجمه‌ی کتاب هذا که خواننده را به تفکر وامی‌دارد و به‌صورت منسجم انواع خداناباوری را با براهین رایجشان به چالش می‌کشد، آغاز نمودند.

این کتاب برای کسانی که در عصر اغتشاش نمی‌توانند بار شبهات ارائه‌شده را به‌سادگی حمل کرده و ذهن مشغولشان نسبت به فقدان براهین قوی برای وجود خدا آرامش آن‌ها را زدوده است، کسانی که توسط بمباردهان معلومات نادرست و شبهات عساکر ابلیس نابودشده‌اند و خداناباوری را به حیث فلسفه‌ی زندگی خویش پذیرفته‌اند اما هنوز هم عطش برای حقیقت در دل‌هایشان زنده است و برای مؤمنانی که در مباحث حقیقی و مجازی با خداناباوران و شبه افکنان در حال پیکار فکری‌اند، بسا مفید بوده و مترجمین امید دارند که مطالعه‌ی این کتاب سبب باران نور حقیقت بر قلوب خوانندگان شود.

شنیدن، تأمل و پذیرش براهین عقلی نیازمند تواضع فکری و قلبی بوده و بناءً از خوانندگان گرامی تقاضا می‌شود تا در جریان خواندن این کتاب همه تکبر و لج‌بازی‌های فکری خویش را کنار گذاشته و با ذهن و قلب باز، این کتاب را به خوانش گیرند تا باشد که فطرت مرده در قلوب زنده شده و تجربه‌ی درونی حیات معنوی به سویشان بشتابد.

در اخیر از هریک محترم پوهاند عبدالکریم جلال فرهیخته، غلام محمد سعیدی، محمد مصطفی نعیمی، محمد مجتبی نعیمی و وحیدالزمان جلال به خاطر زحماتشان در ویرایش متون این کتاب صمیمانه سپاسگزاری می‌نماییم و همچنان از تمام اعضای فامیل و دوستانی که در جریان ترجمه‌ی این کتاب با تشویق‌ها و دل‌داری‌های خویش همکاری نموده‌اند، قلباً سپاسگزاریم. در ترجمه‌ی کتاب هذا تلاش به خرج رسیده است تا نهایت امانت‌داری حفظ شده و مرام نویسنده را به وجه احسن برای مردم برسانیم، اما کاستی‌های خویش را اعتراف کرده و به خاطر هر اشتباه، سوءبرداشت و عدم توانایی در این کار از الله متعال مغفرت خواسته و از خوانندگان و نویسندگی کتاب قلباً معذرت می‌خواهیم. در صورت دیدن اشتباه و سوءبرداشت لطفاً با ما در آدرس‌های برقی ذیل به تماس شده و ما به‌نوبه‌ی خود تلاش خواهیم کرد تا در اسرع وقت آن را اصلاح سازیم.

با احترام

محمد الیاس شهیر

alias.shaheer@gmail.com

هدایت الله ذاهب

hzaheb@gmail.com

## فهرست مطالب

|    |  |
|----|--|
| د  | دیباچه سفر من .....  |
| ۱  | <b>فصل اول خدا ناباوری</b> .....                           |
| ۱  | تعریف، تاریخ و رشد خدا ناباوری .....                       |
| ۴  | خداستیزی: نفرت از خدا .....                                |
| ۶  | خدا ناباوری و طبیعت‌گرایی فلسفی .....                      |
| ۹  | تاریخچه مختصر خدا ناباوری: در تاریخ اسلام .....            |
| ۱۰ | تاریخچه‌ی مختصر خدا ناباوری: در غرب .....                  |
| ۱۶ | رشد و نمو خدا ناباوری .....                                |
| ۲۰ | <b>فصل دوم زندگی بدون خدا</b> .....                        |
| ۲۰ | پیامدهای خدا ناباوری .....                                 |
| ۲۰ | نبود امید نهایی .....                                      |
| ۲۳ | نبود ارزش نهایی .....                                      |
| ۲۷ | نبود هدف نهایی .....                                       |
| ۳۰ | عدم موجودیت خوشحالی معنی‌دار و ابدی .....                  |
| ۳۷ | <b>فصل سوم دشمنان خرد</b> .....                            |
| ۳۷ | چرا خدا ناباوری غیر عقلانی است .....                       |
| ۴۱ | خردورزی چیست؟ .....  |
| ۴۷ | آیا در تکامل داروینی توانایی عقلی ما توجیه‌پذیر است؟ ..... |
| ۵۳ | خداشناسی اسلام: بهترین تشریح .....                         |
| ۵۵ | خدای شکاف‌ها .....   |
| ۶۴ | <b>فصل چهارم حقیقت بدیهی</b> .....                         |

|     |   |
|-----|---|
| ۶۴  | چرا خدا ناباوری غیرطبیعی است                  |
| ۶۵  | حقایق بدیهی                                   |
| ۶۷  | خدا: یک حقیقت بدیهی                           |
| ۷۴  | حالت ذاتی: فطرت                               |
| ۷۹  | <b>فصل پنجم جهانی از هیچ؟</b>                 |
| ۷۹  | برهان قرآن برای وجود خدا                      |
| ۸۶  | «هیچ» پروفیسور لاورنس کراوس                   |
| ۱۰۱ | تبصره در مورد علیت، زمان و انفجار بزرگ        |
| ۱۰۶ | <b>فصل ششم پیوند الهی</b>                     |
| ۱۰۶ | برهان از وابستگی                              |
| ۱۱۶ | وجود جهان مستقل است                           |
| ۱۲۰ | اختتام با یک تذکر روحانی                      |
| ۱۲۲ | <b>فصل هفتم تکذیب خدا، تکذیب خود</b>          |
| ۱۲۲ | برهان از خودآگاهی                             |
| ۱۲۸ | پرداختن به رویکردهای ناکام                    |
| ۱۲۸ | رویکرد بیولوژیکی                              |
| ۱۳۰ | ورود به فلسفه‌ی ذهن                           |
| ۱۴۴ | رویکردهای غیر ماده‌گرایانه                    |
| ۱۴۸ | خدا بهترین تشریح است                          |
| ۱۵۱ | از اول قرار نبود چیزی زیاد در مورد روح بدانیم |
| ۱۵۴ | <b>فصل هشتم دقت الهی</b>                      |
| ۱۵۴ | جهان طراحی شده                                |
| ۱۵۷ | نظم دقیق                                      |

- ۱۶۳ ..... احتمال و تضاد.
- ۱۶۵ ..... ضرورت فزیکمی؟
- ۱۶۶ ..... چندجهانی (جهان‌های موازی)؟
- ۱۶۸ ..... کیهان باید طراحی شده باشد!
- ۱۷۰ ..... خدای شکاف‌ها؟
- ۱۷۲ ..... احتمالی در کار نیست!
- ۱۷۹ ..... **فصل نهم خداشناسی، خوبی شناسی**
- ۱۷۹ ..... خدا و اخلاق عینی
- ۱۸۲ ..... معمای اوتیفرون
- ۱۸۴ ..... آیا بدیلی برای اساس و تهداب اخلاق عینی وجود دارد؟
- ۱۸۸ ..... قطعی بودن در مقابل عینی بودن
- ۱۸۹ ..... یادداشتی در مورد نسبی‌گرایی اخلاقی
- ۱۹۱ ..... **فصل دهم یگانگی الهی**
- ۱۹۱ ..... وحدانیت خدا
- ۱۹۳ ..... استدلال از حذف
- ۱۹۴ ..... تمایز مفهومی
- ۱۹۵ ..... تیغ اوکام
- ۱۹۷ ..... استدلال از تعریف
- ۱۹۸ ..... استدلال از وحی
- ۲۰۳ ..... **فصل یازدهم آیا خدا مهربان است؟**
- ۲۰۳ ..... جواب اسلام به مسئله‌ی شر و رنج
- ۲۰۵ ..... آیا خدا فقط مهربان‌ترین و قدرتمندترین است؟
- ۲۱۱ ..... آیا خدا دلیل برای چرایی وجود شر و رنج بیان نموده است؟

|   |     |
|---|-----|
| فصل دوازدهم آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ | ۲۱۹ |
| واسازی فرضیات اشتباه خداناباوران                      | ۲۱۹ |
| ساینس چیست؟   | ۲۲۳ |
| فصل سیزدهم شهادت خدا                                  | ۲۴۶ |
| تصنیف الهی قرآن                                       | ۲۴۶ |
| معرفت‌شناسی شهادت                                     | ۲۴۹ |
| استنتاج از بهترین تمیین                               | ۲۵۵ |
| فرمول‌بندی برهان                                      | ۲۵۷ |
| سایر استنتاج‌های ممکن                                 | ۲۷۸ |
| نتیجه   | ۲۷۹ |
| فصل چهاردهم حقیقت نبوت                                | ۲۸۱ |
| پیامبر خدا  | ۲۸۱ |
| تکذیب محمد ﷺ، تکذیب مادر                              | ۲۸۲ |
| برهان   | ۲۸۳ |
| او حق می‌گفت  | ۲۸۹ |
| آموزه‌ها، شخصیت و تأثیر پیامبر ﷺ                      | ۲۹۲ |
| تأثیر محمد ﷺ بالای جهان                               | ۳۰۰ |
| فصل پانزدهم بنده‌ی آزاد                               | ۳۱۳ |
| چرا خدا شایسته‌ی پرستش است؟                           | ۳۱۳ |
| شناخت خدا   | ۳۱۵ |
| جوهر عبادت  | ۳۱۹ |
| بنده‌ی آزاد   | ۳۳۳ |
| فصل شانزدهم نتیجه                                     | ۳۳۶ |

- ۳۳۶ ..... دگرگون‌سازی قلوب
- ۳۴۰ ..... سخن آخر از هم نفرت نداشته باشید، باهم گفتگو کنید
- ۳۴۰ ..... گفتگو با اسلام
- أ ..... منابع نقل قول‌ها و استنادها

## دیباجه

### سفر من

هدف از نوشتن کتابی در مورد خدا، اسلام و خداناباوری<sup>۱</sup> چیست؟ فلاسفه، متفکرین و محققین ادیان مختلف قبلاً در مورد موضوعات مشابه به این بحث، کتاب‌هایی نوشته‌اند، پس چرا دوباره نیاز به این کار است؟ برای روشن کردن این نکته می‌خواهم قسمتی از داستان سفر زندگی خودم را شرح دهم.

من در یک خانواده‌ی یونانی در لندن متولد شده‌ام. پدر و مادرم هر دو در دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی به دلایلی مختلف وارد بریتانیا شدند. پدرم می‌خواست از زندگی آتنی فرار کند. مادرم انتخاب دیگری نداشت و به دلیل تهاجم نیروهای ترکی به قبرس در سال ۱۹۷۴ میلادی به بریتانیا مهاجر شده بود. والدین من سختی‌های زیادی را متحمل شدند؛ اما با عشق، صبر و عزم جدی، توانستند به دو فرد از شادترین، دوست‌داشتنی‌ترین، مهربان‌ترین و بردبارترین انسان‌هایی مبدل شوند که می‌شناسم. من تا اخیر عمر به خاطر داشتن آن‌ها سپاسگزار خواهم بود.

با وجود تمام دشواری‌ها، دغدغه‌ی مهم پدرم حل مسئله‌ای بود که مردم آن را بحران وجودی (بحران اگزیستانسیالیستی)<sup>۲</sup> می‌نامند. او دنبال پاسخ به پرسش‌های کلیدی زندگی بود. این سفر او باعث شد تا تعداد زیادی کتاب جمع کند. من در خانه به منابع وسیع نوشتاری دسترسی داشتم؛ از توانایی تفکر مثبت شروع تا علم ذهن. پدرم همیشه غرق در کتاب‌های خود می‌بود و دائماً

---

<sup>۱</sup> Atheism

<sup>۲</sup> Existential Crisis

نظریات خود را با ما شریک می‌ساخت. من طفل وسطی از سه طفل او بودم و در آن زمان ما به حدی از بلوغ نرسیده بودیم که گفته‌های پدر را درک کنیم.

با پرورش یافتن در چنین پس‌زمینه، دغدغه‌ی بحران وجودی پدرم را به ارث برده و در مورد وجود خویش شروع به پرسیدن کردم. تا هنوز به یاد دارم، وقتی که تقریباً هفت سال داشتم، به حمام رفته، در وان نشسته گریه می‌کردم. خیلی احساس تنهایی می‌کردم. طوری می‌نمود که گویا من یگانه فردی هستم که از وجود خویش آگاه است (به فصل ۷ مراجعه کنید). تنها خودم می‌فهمیدم که این نوع بودن چه حسی را به بار می‌آورد؛ چه تنها می‌بودم، چه در حمام و چه در پارک بازی با دوستانم. این وضعیت حس شک در مقابل آگاهی وجودی دیگران را در من پدید آورد. آیا آن‌ها واقعاً حس آگاهی داشتند؟ آیا آن‌ها به مفهوم واقعی وجود داشتند؟ آن‌ها چه حسی داشتند؟ زمانی که من با آن‌ها نبودم، تجربه‌ی آگاهانه‌ی آن‌ها چگونه بود؟

در مراحل بعدی زندگی فهمیدم که این نوع طرز فکر، نوعی از نفس‌گرایی یا خودتئانگاری<sup>۱</sup> است که در آن می‌توان تنها از وجود ذهن خویش یقین کامل داشت. باین‌حال، تجربه‌ی بسیار عمیق و ژرف تنهایی بود که باور دارم نیروی محرکی به‌خاطر سعی برای یافتن پاسخ به پرسش‌های مهم زندگی‌ام شد. این تجربه در باطن من حسی را القاء کرد تا درک کنم که مفهوم حقیقت بسیار مهم است. در این سفر جستجو برای حقیقت، دوست داشتم که با دوستانم گفتگو کنان درباره عقایدشان از آن‌ها بپرسم. جای بسا خوش‌بختی این بود که با مردمی از فرهنگ‌ها و قومیت‌های مختلف تماس داشتم. یکی از نعمات بزرگ زندگی در منطقه هکنی لندن همین بود.

احساس می‌کردم که بدون دانستن حقیقت، زندگی غیرواقعی و یک وهم است. بسیاری از روان‌شناسان می‌گویند که انسان‌ها می‌خواهند همیشه طرف حق باشند و وقتی در مورد موضوعی در ابهام قرار داشته باشند؛ سعی می‌کنند تا از هنجارهای اجتماعی بیاموزند. از این منظر، جستجوی حقیقت بسیار مهم است؛ زیرا باعث شکل‌گیری هویت فعلی و هویت آینده‌ی ما می‌شود.

---

<sup>۱</sup> Solipsism

احساس می‌کردم که جستجو نکردن حقیقت، معادل دروغ گفتن به خود و یا پذیرفتن یک دروغ است. بنابراین، جستجوی حقیقت وسیله‌ی صادق بودن با خودم بود که توسط آن می‌خواستم حقیقت این زندگی و جایگاه خود در آن را بیابم. برای من پذیرفتن نظریه‌ی شک‌گرایی فلسفی<sup>۱</sup> در مورد حقیقت که استدلال می‌کند حقیقتی وجود ندارد خودویرانگر است؛ زیرا مفهوم «وجود نداشتن حقیقت» ماهیتاً یک ادعا است، پس چگونه می‌توان ادعا کرد که نظریه‌ی شک‌گرایی درست و مابقی همه چیز اشتباه است؟ این مسئله تناقض در نظریه‌ی شک‌گرایی است؛ یک شک‌گرا ادعا می‌نماید که شک‌گرایی فلسفی حقیقت است، اما از وجود سایر حقایق انکار می‌نماید. در نتیجه، صرف‌نظر از اینکه کدام نظریه را می‌پذیریم، بازهم باید پذیرای یک حقیقت می‌بودم.

زمانی که برای اولین بار با اسلام آشنا شدم، دو جنبه‌ی اسلام مرا مجذوب خود ساخت. اول یقین و اطمینانی بود که از دوستان مسلمانم متجلی می‌شد و دوم آداب و عادات معنوی و اجتماعی آن‌ها؛ این دو جنبه، سرانجام مرا به سوی اسلام سوق داد. این مقدمه گنجایش جزئیات حکایت مسلمان شدنم را ندارد، باین حال، در مقطعی از زمان باوجودی که بنیادهای منطقی اسلام مرا عقلاً متقاعد کرده بود، اما هنوز هم برای گرویدن به این دین کافی نبود. بنابراین دو روش را در پیش گرفتم. نخست آغاز به یادگیری بعضی از سوره‌های قرآن به زبان عربی نموده و بعد شروع به ادا کردن برخی از نمازهای پنج‌گانه نمودم که مسلمانان در طول یک شبانه‌روز به حیث بخشی از اعمال معنوی خود انجام می‌دهند. وقتی در سجده (که قسمتی از نماز مسلمانان است) می‌بودم با خدا سخن گفته و استدعا می‌کردم تا مرا هدایت کند. به این کار پس از آن دست یازیدم که از دوست برادرم بنام امیر اصلاحی شمه‌ای از بینش معنوی دریافتم. او دانشجوی رشته طب در دانشگاه بود و برای نصیحت کردن به محوطه‌ی دانشکده‌ی ما می‌آمد. از آنجایی که من دارای دوستان مسلمان بودم، به سخنان او خصوصاً زمانی که سخنان محمد ﷺ را بیان می‌داشت، گوش فرا می‌دادم. امیر باری برایم گفت که انسان در زمان سجده در نزدیک‌ترین حالت با خدا قرار دارد،

---

<sup>۱</sup> Philosophical Skepticism

پس در زمان سجده با خدا صحبت کن.

این سخن را بسیار عمیق یافتم، زیرا صورت ما انعکاس‌دهنده‌ی کیستی ما است. اکثر اوقات صورت نشان‌دهنده‌ی نفس و غرور انسان است، اما باوجود آن مسلمانان متواضع عمل کرده و می‌پذیرند که در مقایسه با خدا هیچ‌اند. در این تسلیمی خود را می‌یابند. می‌یابند که بندگان ذاتی‌اند که آن‌ها را خلق کرده است. در سجده، مسلمانان در یک حالت فیزیکی فروتنی و تواضع، با خدا صحبت می‌کنند. از این رو من نیز به صحبت با خدا آغازیدم و از او خواستم تا مرا به راه راست رهنمایی کند. من و داکتر امیر اصلاحی اکنون باهم دوست هستیم؛ اما فکر نمی‌کنم که او تأثیر آن کلماتی را که ۱۵ سال قبل برایم گفته بود درک کند.

در مرحله‌ی دوم با یکی از دوستان دوران مکتبم بنام موینول احمد به گفتگو در مورد اسلام شروع کردم. او به خانه‌ی ما می‌آمد و درباره اسلام برایم می‌گفت و من هم سؤالات خود را از او می‌پرسیدم. اگرچه در مراحل آغازین این فرایند، عقلاً به حقانیت اسلام قانع شده بودم اما قلبم مرده بود. هیچ بخشی از اسلام را که عقلاً پذیرفته بودم، در من باطنی نشده بود. در جریان کشمکش برای آوردن وحدت میان چیزهایی که می‌فهمیدم و چیزهایی که احساس می‌کردم، به تاریخ ۴ اکتبر سال ۲۰۰۲ میلادی موینول را بیرون از خانه در موترش ملاقات کردم. صادقانه بگویم به یاد ندارم که در آن وقت چه گفت، اما به یاد دارم که چه احساسی داشتم. او یقینی بودن مرگ را عمیق و شاعرانه توصیف نمود. همان کلماتی را که استفاده کرد به یاد ندارم و اگر کوشش به یادآوری آن نمایم به این می‌ماند که کوشش برای گرفتن یک پشک سیاه را در تاریکی نمایم. به هر صورت، گفته‌های او مرا سخت تکان داد و به نحوی دروازه‌ای را که بسته بود به رویم باز نمود و سبب شد که یقین (عقلی) من نسبت به حقانیت اسلام بر قلبم نیز تأثیرگذار شود.

انسان‌ها، تفکر در مورد مرگ را دوست ندارند؛ زیرا مرگ یک نوع درک را در وجود ما زنده می‌کند؛ درکی که در آن تمام دل‌بستگی‌ها و وابستگی‌های دنیوی ما سرانجام از بین خواهد رفت و باعث می‌شود تا حقیقت سختی را که روزی ما هم در این سیاره وجود نخواهیم داشت احساس کنیم. باید با حقیقت وجود زوال فردی، رویاروی شویم. نظریه‌های فلسفی زیادی درباره مرگ وجود دارد. به‌طور مثال: بعضی از متفکرین مرگ را به حیث خواب ابدی تعریف نموده‌اند. دیگران مرگ را به حیث قسمتی از زندگی تعریف نموده‌اند، چیزی که همه مردم برای یک زندگی

بهتر باید با آن کنار بیایند؛ قسمتی از آن این است که فناپذیری خود را بپذیریم. برخی از متفکرین ادعا نموده‌اند که مرگ وسیله‌ای برای عبور از زندگی کنونی به زندگی بعد از مرگ می‌باشد که شامل زندگی ابدی پُر از نعمت به واسطه رحمت خدا و یا درد و رنج به خاطر اصرار و پافشاری در نپذیرفتن هدایت و رحمت خدا نیز است.

نظر ما درباره‌ی مرگ هر چه باشد، همه موافقیم که در مورد مرگ به قدر کافی فکر نمی‌کنیم. شاید ناسالم معلوم شود، اما فایده‌ی عمیق در تفکر بر مرگ وجود دارد که درک کوتاه بودن زندگی را به وجود می‌آورد. تأمل بر محدود بودن به ما کمک می‌کند که غرور خویش را از بین برده و از اهمیت آرزوهای خودخواهانه‌ی خویش بکاهیم. وابستگی‌های زودگذر دنیای مادی ما مجسم شده و تمام ابعاد زندگی مورد پرسش قرار می‌گیرند؛ این همه دارای منافع زیادی است. چنانچه، غزالی یکی از علمای قرن ۱۱ میلادی می‌گوید: «...در تفکر بر مرگ ثواب و منافع وجود دارد». تدبیر بر مرگ، سبب تحریک تفکر شده و دریچه‌ی فرصت برای تأمل در مورد ماهیت هستی را باز می‌کند.

تأمل بر مرگ، سبب پاسخ به پرسش‌های من در مورد زندگی و دید من نسبت به زندگی شد. برایم آموخت تا اهمیتی را که به دنیای مادی می‌دادم بدانم. دیدن زندگی توسط ذره‌بین مرگ، مرا وارد فضای فکری‌ای کرد که می‌توانم در آن شرایط خود را در این دنیا ارزیابی کنم. چگونه به وجود آمدم؟ هدف من در اینجا چیست؟ به کجا می‌روم؟ مرگ نیروی محرک برای تأمل بر این پرسش‌های حیاتی بود، زیرا زمانی که فهمیدم زندگی کوتاه است و روزی آخرین نفسم را خواهم کشید، همه چیز را در منظر دید قرار داده مجسم نمودم تا به صورت روشن بینمشان.

به منظور درک اینکه بر من چه گذشت، از شما می‌خواهم تأملی بر مرگ داشته باشید؛ تصور کنید که همین لحظه اینجا هستید ولی لحظه‌ای بعد نیستید. حتماً تجربه‌ی فوت یکی از عزیزانتان را دارید؛ در آن زمان چگونه احساس داشتید؟ آیا احساس تنهایی، تهی بودن و عدم دل‌بستگی به چیزهایی که برای شما مهم بود را می‌کردید؟ حالا، اگر شما همین لحظه بمیرید، چنانکه سرانجام همه خواهند مرد، مرگ برایتان چه معنی خواهد داشت؟ اگر برایتان فرصت داده شود که به گذشته بروید چه چیزی را تغییر خواهید داد؟ کدام مفکوره‌ها و طرز فکرها را جدی‌تر خواهید گرفت؟ اگر بعد از تجربه‌ی مرگ به حیث حقیقت غم‌انگیز، فرصت زندگی دوباره را داشته

باشید، چشم انداز و طرز فکرتان چگونه خواهد بود؟

نکته‌ی غم‌انگیز در مورد مرگ این است که برگشتی در آن وجود ندارد. این مسئله بشدت بالای ذهنم تأثیرگذار بود. با تأمل عمیق بر مرگ به این نتیجه رسیدم که زندگی کوتاه است و بناءً بدون تأخیر خواستم زندگی خویش را به جهت خوب‌تر تغییر مسیر دهم. صبح روز بعد، تکسی کرایه کرده و در مسجد مرکزی لندن دین اسلام را پذیرفتم. تاریخ آن روز ۵ اکتبر، ۲۰۰۲ میلادی بود.

نیاز من برای فهم حقیقت، به خواهش و آرزوی رسانیدن آن به سایرین مبدل گشت. با کمال سادگی، به هر چیزی که احساس می‌کردم به اسلام و بنیاد منطقی اسلام کمک می‌کند دست می‌انداختم. نوشته‌های فلاسفه‌ی مختلف عیسوی را مطالعه می‌کردم، زیرا در این موارد هیچ چیزی به زبان انگلیسی از مسلمانان وجود نداشت؛ اکثر نوشته‌های عمیق فکری در اسلام به زبان عربی هستند. این مسئله باعث پیچیدگی فرایند آموزش شد. استفاده از براهینی که توسط فلاسفه‌ی عیسوی توسعه یافته‌اند، راه درست برای دفاع از مفهوم خدا در اسلام نبود. بالینکه هر دو دین مشترکات زیادی دارند، تفاوت‌های بزرگ و ظریفی نیز میان آن‌ها وجود دارد.

در طول سال‌های زندگی‌ام به حیث یک مسلمان، با مشکلات زیاد چیزهای زیادی آموختم. اشتباهات و خطاهای بسیاری مرتکب شدم و قسمت زیادی این کتاب، درس‌هایی است که در این دوران آموختم. اکثر اشتباهاتم (به طور سند) در انترنت موجود بوده و برای همه قابل مشاهده است. فرایند آزمایش و خطا فواید خود را داشته و همچنان دارای پیامدهای منفی نیز بوده است. این پیامدهای منفی شامل تمام خطاها، لغزش‌ها و کوتاه‌بینی‌هایی است که برای همه قابل دسترس می‌باشند. باین حال، با خواندن این کتاب می‌توانید که از اشتباهات من بیاموزید تا شما هم مجبور نشوید برای آموختن، عین مشکلات را تجربه نمایید. فرایند آزمایش و خطا باعث تصحیح، انکشاف و تقویت استدلال‌های که من از آن استفاده می‌کنم، شده است. این سفر باعث شده است تا درک کنم که بردباری و دلسوزی از ویژگی‌های والا و خوب می‌باشد. این تجربه‌ها باعث به چالش کشیدن عقاید خودم نیز شده و ممد واقع شد تا درک کنم که اسلام دارای یک سنت مملو از شفقت و دلسوزی است. توسط آموزه‌های محمد ﷺ درک کردم که شفقت به زیبایی همه چیز می‌افزاید.

براهین، استدلال‌ها و مفکوره‌های خود را در مقابل باهوش‌ترین خداناباوران جهان امتحان نموده‌ام. با چهره‌های اکادمیک و متفکرین برجسته‌ی خداناباوران دارای پس‌زمینه‌های مختلف مناظره نموده‌ام. بعضی از آن‌ها شامل پروفیسور سیمون بلکبرن<sup>ا</sup>، داکتر برندن لارور<sup>ب</sup>، داکتر استیفن لات<sup>ت</sup>، پروفیسور ریچارد نورمن<sup>ث</sup>، داکتر نایجل واربرتون<sup>ج</sup>، پروفیسور پیتر سیمونز<sup>ح</sup>، پروفیسور لاورنس کراوس<sup>د</sup>، پروفیسور گراهام تامپسن<sup>ذ</sup>، داکتر پیتر کیو<sup>ذ</sup> و دن بارکر<sup>ر</sup> می‌شود. حتی یک گفتمان کوتاه کنارجاده‌ای با پروفیسور ریچارد داوکینز<sup>ز</sup> نیز داشتم، که متأسفانه گفتگو با بعضی مداخله‌ها قطع شد و داوکینز با خروج سریع از صحنه دور شد. موضوعاتی که بالای آن‌ها مناظره نمودیم پرسش‌های چون «آیا ما بدون دین زندگی بهتر خواهیم داشت؟»، «آیا بهترین شکلی که می‌توانیم خودآگاهی را توضیح دهیم توسط وجود خدا است؟» و «اسلام و خداناباوری: کدام یک منطقی‌تر است؟»<sup>۲</sup> را در بر می‌گرفت. این مناظره‌ها باعث رشد و بهبود استدلال‌های من شده است و نعمت بزرگ برای من بوده است. کسانی که با کارهای من آشنایی دارند، دیده‌اند که من به مرور زمان از یک بازتاب‌دهنده‌ی براهین و استدلال‌های فلسفه تحلیلی به سازنده‌ی براهین و استدلال‌هایی که ریشه در سنت اسلامی دارند، رشد کرده‌ام. این بدین معنی نیست که «با آب حمام

---

<sup>ا</sup> Simon Blackburn

<sup>ب</sup> Brendan Larvor

<sup>ت</sup> Stephen Law

<sup>ث</sup> Richard Norman

<sup>ج</sup> Nigel Warburton

<sup>ح</sup> Peter Simons

<sup>د</sup> Lawrence Krauss

<sup>ذ</sup> Graham Thompson

<sup>ر</sup> Peter Cave

<sup>ز</sup> Dan Barker

<sup>ز</sup> Richard Dawkins

طفل را نیز بیرون پرتاب کرده‌ام<sup>۱</sup>». طوری که در کتاب خواهید دید، تمام استدلال‌های دقیق، جامع و قوی را گرفته و به آن رنگ و بوی اسلامی داده‌ام، و همچنان آن‌ها را تصحیح نموده‌ام تا از لحاظ عقیدتی و عقلی، دقیق و منطقی باشند.

تکمیل دوره ماستری‌ام در فلسفه از پوهنتون لندن برایم بسیار مفید شده است. توانایی من به خاطر نقد و دفاع از نظریات فلسفی بهبود یافته است. فعلاً دکترای خود را در همین بخش ادامه می‌دهم و نیت من این است که با استفاده از آموخته‌های خود یک صورت دعوی قوی فکری، منطقی و پر شفقت به‌خاطر اسلام سنتی برای مخاطبان بیشتر تهیه و پیشکش کنم. تجربه‌های علمی‌ام تأثیر زیادی در شکل‌دهی روند منطقی سازی و ترتیب محتوی این کتاب داشته است. همچنان این داشته‌ها، فکر مرا مبنی بر این که عقیده، فکر و فلسفه‌ی اسلامی استوار بر قرآن و سنت نبوی، شهودی، منسجم و قوی‌اند را مستحکم‌تر ساخته است.

هیچ کتابی در زبان انگلیسی وجود ندارد که یک قضیه دقیق و ظریف برای مفهوم خدا در اسلام را پیش کند و در عین حال تناقضات خداناباوری را برملا سازد. این گفته تمجید از کتاب نیست، بلکه نشان‌دهنده‌ی فقدان نوشته‌ها در رابطه به این موضوع است. در جریان سخن‌رانی‌هایی که در دانشگاه‌های سراسر جهان داشته‌ام، با هزاران محصل و اکادمیسن مسلمان و غیرمسلمان گفتگو نموده‌ام. از این گفتگوها، باوجودی که بلند رفتن فیصدی خداناباوری را به‌صورت واضح فهمیده‌ام، درک کرده‌ام که تشنگی فکری برای فهمیدن دیدگاه اسلام درباره‌ی خدا، نقش وحی و شخصیت محمد ﷺ، میان مردم وجود دارد. هدف کتاب این است تا این تشنگی را رفع نماید، بناءً بدین‌وسیله برای خواننده انگلیسی‌زبان یک سلسله از براهین دقیق برای وجود خدا، وحدانیت خدا و اینکه چرا خداوند ﷻ شایسته‌ی پرستش است، مشمول بر یک صورت دعوی متقاعدکننده مبنی بر تصنیف الهی قرآن و نبوت محمد ﷺ فراهم می‌کند. همچنان این کتاب به استدلال‌های گسترده‌ی مشهور و اکادمیک که به خاطر رد وجود خدا مورد استفاده قرار می‌گیرند، پاسخ می‌دهد.

---

<sup>۱</sup> ضرب‌المثلی است که برای اشتباهات جبران‌ناپذیر استفاده می‌شود که در آن به خاطر جلوگیری از یک بدی خوبی نیز از بین می‌رود و یا به خاطر انجام خوبی، بدی بزرگ انجام می‌شود: Don't throw the baby out with the bathwater. معادل فارسی این ضرب‌المثل «برای درست کردن ابرو، کور کردن چشم» است. (مترجمین)

این کتاب دارای ترکیبی از براهین و استدلال‌های جامع اسلامی و جهانی برای وجود خدا، حقانیت قرآن و نبوت محمد ﷺ می‌باشد. بسیاری از این استدلال‌ها در جریان سال‌ها در مقابل متفکرین و آکادمیسین‌ها امتحان شده‌اند. هر بخش این کتاب دارای مأخذها و نقل‌قول‌ها از منابع اسلامی است تا اساس اسلامی هر یک از این براهین و استدلال‌ها را نشان دهد؛ و نه تنها این براهین و استدلال‌ها از نگاه فلسفی سالم و بی‌عیب می‌باشند بلکه مطابق با آموزه‌های اسلامی نیز هستند. تقریباً ۵۰ درصد مأخذها در این کتاب از منابع اسلامی هستند؛ شامل قرآن، سنت محمد ﷺ (احادیث نبوی)<sup>۳</sup> و منابع علمی اسلامی. این کتاب تنها بر خدانشناسی اسلامی در پاسخ به خداناباوری تمرکز نمی‌کند؛ این کتاب دارای براهین کلیدی برای الهی بودن و وحی مُنزل بودن قرآن از جانب خدا بوده و تبیین می‌نماید که چرا با نظر اندازی در زندگی، تجارب، آموزه‌ها و تأثیرگذاری محمد ﷺ به این نتیجه می‌رسیم که او آخرین پیامبر است. مهم‌تر از همه، این کتاب با جزئیات تشریح می‌کند که چرا خداوند ﷻ شایسته‌ی پرستش بوده و اینکه همین مسئله، دلیل خلقت ما نیز است.

صرف‌نظر از اینکه شما خود را مسلمان، خداناباور و یا هم شکاک حساب می‌کنید، من از شما دعوت می‌کنم تا این کتاب را با قلب و ذهن باز مطالعه کنید. صادقانه باور دارم که اگر به این دعوت پاسخ دهید، یکی از نتایجی که به آن خواهید رسید این است که خداناباوری یک سراب فکری بوده و مفهوم اسلامی خدا دقیق و صحیح است. اگر این کتاب را مطالعه کنید، خواهید دید که عبارت «سراب فکری» برای توصیف خداناباوری مناسب است. سراب یک خطای دید است که بالاتر وضعیت اتمسفری آن را تجربه می‌کنیم. همین‌گونه، وضعیتی که انکار خدا را تسهیل می‌بخشد، اساس آن فرضیات اشتباه درباره جهان، برهان‌های متناقض، پیش‌فرض‌های اشتباه و در بعضی از حالات مسائل پنهانی عاطفی و خودمحوری است.

خداناباوری اساس تعهد عقلانی ندارد، حتی در بسیاری حالات دشمن عقل است (به فصل سوم مراجعه کنید).

---

<sup>۱</sup> Optical Illusion



## فصل اول

### خداناباوری

#### تعریف، تاریخ و رشد خداناباوری

تعریف، بهترین نکته‌ی آغاز بحث است. خداناباوری<sup>۱</sup> از نظر زبانی به معنی «خداباور نبودن»<sup>۲</sup> است؛ یا به عبارت دیگر کسی که به خدا و یا خدایان باور نداشته باشد. پیشوند *a* در کلمه‌ی آتی‌ئیست (*atheist*) به معنی نبود یا نفی می‌آید؛ و تی‌ئیسم (*theism*) از کلمه‌ی لاتین تنوس (*theos*) گرفته شده است که به معنی «اعتقاد به وجود خدا و یا خدایان مداخله کننده در (امور دنیوی)» می‌باشد. هر دو کلمه از زبان یونانی آمده است، اما تکیه بر معنی تحت‌اللفظی، به خاطر توضیح معنی یک اصطلاح کافی نیست. پس ناباوری به خدا یا خدایان چه معنی را می‌رساند؟ آیا به این معنی است، کسی که خودش را به حیث یک خداناباور معرفی می‌کند براهین مثبت (برهانی که ادعای نبود خدا را ثابت کند) برای خداناباوری خود دارد؟ آیا به این معنی است که تاکنون توسط براهین خداناباوری قانع نشده است؟ و یا به این معنی است که به هیچ خدایی (بدون کدام دلیل) ایمان ندارد؟

دانشمندان تا هنوز بر یک تعریف مشخص برای خداناباوری توافق نکرده‌اند، اما محراق توجه من فقط موشکافی فلسفی نیست. محراق توجه من جنبه‌ی عملی دارد.<sup>۱</sup> بیابید تا دنبال پاسخ به پرسش نخست‌ی که مطرح کردم برآییم: آیا کسی که خودش را به حیث یک خداناباور معرفی

---

<sup>۱</sup> Atheism

<sup>۲</sup> Not a theist

می‌کند، براهین مثبت (برهانی که ادعای نبود خدا را ثابت کند) برای خداناباوری خود دارد؟ در این حالت، یک خداناباور ادعای داشتن دانش مبنی بر عدم وجود خدا می‌کند. اما، این ادعا نیاز به توجیه دارد. این ادعا یک ادعای قطعی بوده و نیازمند برهان و استدلال برای دفاع است. بنابراین، این نوع خداناباور نیازمند آوردن شواهد اثبات‌کننده برای موضع خود است.

این گونه به سوی پرسش دوم می‌رویم: آیا به این معنی است که وی فعلاً توسط براهین خداناباوری قانع نشده است؟ این طرز باور از حوزه‌ی خداناباوری خارج شده است و شامل حوزه ندانم‌گرایی<sup>۱</sup> می‌شود. پذیرش این عقیده دال بر این است که در صورت دریافت یک استدلال قوی مبنی بر وجود خدا، باید آن را بپذیرد.

و سؤال آخر این بود که: آیا به این معنی است که به هیچ‌خدایی (بدون کدام دلیل) ایمان ندارد؟ اگر یک خداناباور بدون کدام تحقیق عقلی و منطقی فقط به دلیل اینکه حق انتخاب دارد ایمان نمی‌آورد، پس این عقیده چطور می‌تواند از عقاید دیگر، چه ایمان به پری‌های افسانوی باشد و یا هم طالع‌بینی، متمایز باشد؟

به اساس تجربه‌ی من، پرسش اینکه «چرا به هیچ‌خدایی اعتقاد ندارید؟» یک راه بسیار خوب برای آغاز گفتگو با یک خداناباور است (به فصل ۴ مراجعه کنید). نظر به جوابی که دریافت می‌کنم، می‌دانم که آیا ندانم‌گرا بوده، خداناباوری که بدون کدام برهان قطعی به عدم وجود خدا معتقد است و یا هم برای عدم وجود خدا براهین و استدلال‌هایی یافته است. اگر ندانم‌گرا باشد، بهترین روش این است که برایش دلایل عقلی قوی مبنی بر اینکه چرا به وجود خدا عقیده دارید را ارائه کنید. اگر با اخلاص و صادق باشد و براهین شما قوی و معتبر باشند، پس باید وجود خدا را بپذیرد. اگر به عدم وجود خدا بدون کدام دلیل اعتقاد داشته باشد؛ کاری را که من مفید یافته‌ام این است که او را وادار به پرسش و تفکر در مورد عقایدش کنیم. من از او خواهم پرسید: چه دلیل برای رد وجود خدا دارید؟ و برایش نشان می‌دهم که فقط به خاطر داشتن حق انتخاب، باور به یک‌چیز بدون کدام اساس فکری و عقلی چه پیامدهای منفی را در پی خواهد داشت. اگر ادعا

---

<sup>۱</sup> Agnosticism

### فصل اول: خداناباوری □ ۳

کند که برای رد خدا دلیلی یافته است، از وی تقاضای مدرک خواهم نمود. در این صورت، به حیث یک مسلمان این وظیفه‌ام خواهد بود که برایش نشان دهم، چرا دلیل او برای رد خدا اشتباه و یا هم‌کُزفه‌می است. درعین حال، قضیه‌ی چرایی وجود خدا را برایش پیشکش می‌کنم.

پس به‌طور خلاصه کسانی را که خویشان را خداناباور خطاب می‌کنند به دسته‌های ذیل تقسیم می‌توانیم. اول، کسانی که بدون داشتن براهین، به خدا و یا خدایان کافر هستند. دوم، کسانی که به این عقیده هستند که براهین موجود برای اثبات وجود خدا قانع‌کننده نیستند؛ این نوع طرز فکر دال به ندانم‌گرایی است. سرانجام، کسانی که با یک ادعای مثبت جلو آمده ادعا می‌کنند که خدایی وجود ندارد؛ این ادعا باید میرهن باشد. بر اساس تجربه‌ی من، بدون در نظر داشت مباحثات کوچکی که در این مورد می‌شود، اکثر خداناباوران به این دلیل به وجود خدا اعتقاد ندارند که دلیل قانع‌کننده‌ی برای وجود خدا نشنیده‌اند. این بدین معنی است که اکثر خداناباوران در اصل خداناباور نیستند، بلکه در نهاد، ندانم‌گرایان‌اند. پس امیدی وجود دارد. فقط کاری که می‌توان کرد این است که برهان قوی به نفع خداناباوری برای آن‌ها ارائه شود. مهم است به یاد داشته باشیم که خداناباوری به تعریف‌های عملی ارائه‌شده خلاصه نمی‌شود، بلکه درجه‌های مختلف هر نوع از این خداناباوران وجود دارند. خداناباوران همچنان مصداق یکی و یا ترکیبی از این تعاریفات بوده می‌توانند.

کار ما به همین سادگی نیست. انسان‌ها روایات‌های عقلانی نیستند. جهان‌بینی‌ای را که می‌پذیریم توسط مجموعه‌ای از عوامل احساسی، اجتماعی، معنوی و روانی تعیین می‌شوند. تشریح و تحلیل متغیرهای متعددی که ما را به سوی یک تصمیم و یا یک باور رهبری می‌کنند، غیرممکن است. به‌هرحال، بر اساس تجربه‌ی من، خداناباوری یک تصمیم خالص عقلی نیست که از عقل و ساینس متولد شده باشد. بلکه برعکس، خداناباوری ریشه‌ی عمیق روانی دارد (هرچند این سخن برای بعضی از خداناباوران صادق است و نه برای تمام آن‌ها).

## خداستیزی<sup>۱</sup>: نفرت از خدا

اگرچه خداستیزی نوعی از خداناباوری محسوب نمی‌شود، اما فکر می‌کنم توضیح نوع دیگر رد الوهیت نیز مفید باشد. این طرز دید به‌عوض رد وجود خدا، شامل نفرت از خدا و آرزوی عدم وجود خدا می‌شود. خداستیزی (Misotheism) که از دو کلمه‌ی یونانی *miso* به معنی ستیز و *theos* به معنی خدا گرفته شده است، بغاوت دینی می‌باشد که برای مدت طولانی پوشیده بوده است. وقت آن رسیده است که این نوعی از بدگویی الوهیت که بعضی‌ها ادعا می‌کنند اساس روان‌شناختی انواع مشخص خداناباوری است، واضح شده و آشکارا گردد.

پوهنیار برنارد شوایزر<sup>۲</sup> در این مورد کتابی نوشته است؛ وی پس از بررسی آثار ادبی متفکرین و نویسندگان برجسته؛ مانند: الجرنان چارلس سوین‌برن<sup>۳</sup>، زورا نیلی هارستون<sup>۴</sup>، ربکا ویست<sup>۵</sup>، ایلی ویسل<sup>۶</sup>، پیتر شافر<sup>۷</sup> و فلیپ پولمن<sup>۸</sup>، نتیجه می‌گیرد که خداستیزان نظریه‌ی وجود یک خدای مشفق و مهربان در یک جهان شرور و پرمشقت را غیرقابل‌هضم می‌پندارند. وی اشاره می‌کند که تنفر آن‌ها از خدا «عموماً توسط انگیزه‌های ستودنی بشردوستانه‌ی‌شان تحریک می‌شود»<sup>۹</sup>. شوایزر همچنان اشاره می‌کند که خداستیزها اکثراً از لحاظ احساسی و روانی آشفته هستند. وی استدلال می‌کند: «این درست است که احتمال روگردانی زخمی‌های روانی، احساسی و فیزیکی از خدا بیشتر است»<sup>۱۰</sup> و اینکه «به‌هیچ‌وجه قطعی نیست که خدمت و پرستاری از آن‌ها بتواند بر روی آتش تنفر آن‌ها از خدا آب بریزد و یا هم راه به‌سوی خداناباوری را بر روی آن‌ها ببندد»<sup>۱۱</sup>. اگرچه این

<sup>۱</sup> Misotheism

<sup>۲</sup> Bernard Schweizer

<sup>۳</sup> Algernon Charles Swinburn

<sup>۴</sup> Zora Neale Hurston

<sup>۵</sup> Rebecca West

<sup>۶</sup> Elie Wiesel

<sup>۷</sup> Peter Shaffer

<sup>۸</sup> Philip Pullman

## فصل اول: خدا‌ناباوری □ ۵

متفکرین و نویسندگان نمایانگر انواع مختلف خداستیزی‌اند، اما تمامشان نقش خدا را در رنج و درد بشر مورد پرسش قرار می‌دهند:

«برای یک خداستیز وضعیت متفاوت است. برای او، ناسازگاری میان شر و شیطنت گسترده و تصویر یک خدای بخشاینده و مهربان یک مشکل حقیقی است؛ نه تنها در مورد موشکافی‌های کلامی و الهیاتی (بلکه همچنان در سایر موارد)<sup>۱</sup>. خداستیزها متهم کنندگان حقیقی خدا هستند، و خدا را به خاطر شرهای تصادفی و رنج و غم‌هایی که بشر را سزاوارش نمی‌دانند متهم می‌کنند. بناءً، خدا‌ناباوران و خداستیزها در مورد نقش خدا در درد و رنج بشر از دو دید مخالف وارد می‌شوند: ناباوران می‌گویند که خداستیزها به اساس افسانه‌ها ادعای نامعتبر پیشکش می‌کنند، اما برای یک خداستیز، به خطری که او به خدا‌باور دارد، خدا نقش یک بلاگردان را ندارد، بلکه خودش شریک و یا هم محرک شر است»<sup>۵</sup>.

تحقیق شوا‌یز بسیار دقیق و ظریف است. او خداستیزی را به سه دسته‌ی خداستیزان ندانم‌گرا، خداستیزان متعصب و خداستیزان سیاسی تقسیم می‌نماید. نکته‌ی اصلی تحقیق پوه‌نیار شوا‌یز این است که خداستیزان با این پرسش کلیدی تحریک می‌شوند: بشر چه کرده است که سزاوار خدا و تمام شر، درد و رنجی شده است که خدا اجازه‌ی اتفاق افتادن آن را می‌دهد؟ به اساس تجربه، می‌توانم ادعا کنم که تعداد قابل‌ملاحظه‌ی خدا‌ناباوران به‌طور پنهانی خداستیزان‌اند. پرسشی که این نتیجه‌گیری را تصدیق می‌کند این است که «اگر خدا وجود داشته باشد، آیا او را عبادت خواهی کرد؟» (به فصل ۱۵ مراجعه شود). جواب اکثر خدا‌ناباورانی که با آن‌ها روبرو شده‌ام منفی بوده است و در مقابل همیشه از شر و درد و رنج غیرضروری و بی‌دلیل یادآوری می‌کنند. باینکه با نگرانی و خشم آن‌ها بلا‌اثر درد و رنجشان به حیث یک هم‌نوع احساس همدردی می‌کنم، اما هردو، خدا‌ناباوران و خداستیزان، از یک خودمحوری و خودبینی پنهانی همسان رنج می‌برند. به این معنی که آن‌ها در تلاش‌اند تا جهان را از منظر و چشم‌انداز خارج از دید خویش نبینند. با این کار، یک نوع مغالطه‌ی احساسی و یا معنوی را مرتکب شده، برای خدا جنبه‌ی انسانی قائل می‌شوند و خدا را به یک انسان محدود مبدل می‌سازند. آن‌ها می‌انگارند که دید خدا باید هماهنگ

---

<sup>۱</sup> متن داخل قوس برای درک بهتر توسط مترجمین اضافه شده است.

با طرز دید آن‌ها باشد، بناءً باید شر را متوقف سازد؛ خدایی که تداوم شر را اجازه می‌دهد باید مورد تردید قرار گرفته و رد شود.

مقایسه‌ی خدا با انسان، ناتوانی آن‌ها برای درک جامع و کلی امور را آشکار می‌سازد. در واقع، خداستیزان می‌خواهند فریاد زنند که دارای مهربانی و شفقت بیشتر از خدا هستند. این مسئله ناتوانی آن‌ها را در دیدن مسائل فراتر از طرز دید خودشان بیشتر برجسته ساخته و ناکامی آن‌ها را در درک و فهم اینکه عمل و اراده‌ی خدا هماهنگ با حکمت غیرقابل دسترس الهی به انسان است، آشکارا می‌سازد. خدا با رویدادهای شر، درد و رنج راضی نیست. خدا این همه را به خاطری متوقف نمی‌سازد که او در این رویدادها چیزهای را می‌بیند که ما دیده نمی‌توانیم، نه به خاطر اینکه او با تداوم درد و رنج راضی باشد. خدا تصویری را می‌بیند که ما فقط یک «نکته‌ی تشکیل‌دهنده‌ی»<sup>۱</sup> آن تصویر را دیده می‌توانیم. درک این مسئله باعث آرامش معنوی و ذهنی می‌شود، زیرا یک خدا باور درک می‌کند که سرانجام تمام اتفاقات در جهان، در راستای حکمت الهی بوده و متکی بر نیک‌منشی خدا است. با نپذیرفتن این امر، خداستیزان در مرداب خودبینی، تکبر، غرور، خودمحوری و درنهایت ناامیدی می‌افتند. خداستیز در امتحان ناکام می‌شود؛ تنفر او از خدا باعث فراموشی کیستی خدا شده و حقایق حکمت، رحمت و مهربانی الهی را نادیده می‌گیرد (به فصل ۱۱ مراجعه شود).

### خدانا باوری و طبیعت‌گرایی فلسفی<sup>۲</sup>

قبل از اینکه بالای تعریف اسلامی خدانا باوری بحث کنم، این فصل فرصت خوبی برای معرفی مفهومی است که در فصل‌های آینده به کثرت با آن سروکار خواهیم داشت. مانند خدانا باوری، طبیعت‌گرایی فلسفی نیز خدا و فراطبیعت را تکذیب می‌کند. از این رو تعجب‌آور نیست که اکثر خدانا باوران طبیعت‌گرایی فلسفی را به حیث جهان‌بینی خویش انتخاب می‌کنند. طبیعت‌گرایی

<sup>۱</sup> پیکسل-Pixel

<sup>۲</sup> Philosophical Naturalism

## فصل اول: خداناباوری □ ۷

فلسفی نظریه‌ای است که باور دارد تمام پدیده‌ها در کائنات از طریق فرایندهای فزیک‌ی توضیح‌پذیرند. این فرایندهای فزیک‌ی کور و غیرعقلانی‌اند. بدین معنی که به صورت شعوری به سوی یک هدف یا مقصد هدایت و رهنمایی نمی‌شوند و یا این‌که توانایی ساخت و شناخت ارتباطات منطقی بین اشیاء و مفکوره‌ها را ندارند. فلاسفه‌ی طبیعت‌گرا همه ادعاهای فراطبیعی را رد می‌کنند و بعضی از آن‌ها ادعا می‌کنند که اگر چیزی هم خارج از این کائنات وجود داشته باشد در جهان ما مداخله نمی‌کند.

به اساس گفته‌های پروفسور ریچارد داوکینز خداناباوران، طبیعت‌گرایان فلسفی‌اند، چنانچه می‌گوید: یک خداناباور «باور دارد که هیچ چیزی خارج از جهان طبیعی و فزیک‌ی وجود ندارد».<sup>۶</sup> باین حال، بعضی از دانشمندان خداناباور طبیعت‌گرای فلسفی نیستند. اگرچه، این خداناباوران خدا را رد می‌کنند، وجود پدیده‌های غیر فزیک‌ی را می‌پذیرند. برای خداناباوران آسان‌تر است که با این نوع خداناباوران وارد بحث عقلانی شوند، زیرا آن‌ها پدیده‌های غیر فزیک‌ی را رد نمی‌کنند. به این اساس آن‌ها با خداناباوران یک وجه مشترک دارند. باید به یاد داشت که اکثر خداناباوران که ثبوت برای عدم وجود خدا پیش می‌کنند و یا هم ادعا می‌کنند که ثبوت قوی برای وجود خدا در دسترس نیست، طبیعت‌گرایی فلسفی را چه به شکل مفهومی و چه به شکل صریح و آشکار، به حیث جهان‌بینی خود پذیرفته‌اند. باین حال، اکثریت براینی که در این کتاب ارائه می‌شود، می‌تواند در مقابل هر دو گروه از خداناباوران مورد استفاده قرار گیرد؛ چه طبیعت‌گرایی فلسفی را بپذیرند و چه نپذیرند.

### تعریف اسلامی

واژه‌ی سنتی اسلامی برای خداناباوری الحاد می‌باشد که معنی تحت‌اللفظی آن «انحراف» و بهترین ترجمه‌ی آن «بی‌خدایی» است. واژه‌ی الحاد از کلمه‌ی عربی لحد گرفته شده است؛ لحد به قسمتی از قبر گفته می‌شود که به شکل یک سوراخ برای جایگذاری جسد در قسمت تحتانی و جانبی قبر حفر می‌شود. این چنین، لحد به حیث یک انحراف در حفاری اصلی است. معنی زبان‌شناسانه‌ی الحاد اشاره به این دارد که خداناباوری یک انحراف از فطرت و عقلانیت است. پیامبر ﷺ فرموده‌اند که تمام انسان‌ها با یک طبیعت فطری و یا حالت اصلی تولد می‌شوند که وجود خدا را تصدیق کرده و تمایل به عبادت و پرستش او دارند<sup>۷</sup> (به فصل ۴ مراجعه شود). این

آموزه‌ی نبوی یک اساس واضح برای عقیده اسلامی مهیا می‌سازد که در آن خداناباوری غیرطبیعی و غیر فطری بوده و انحراف روانی محسوب می‌شود.

مطابق به عقیده‌ی اسلامی، صفات خدا شامل الخالق (آفریننده)، المقیمت (خوراک دهنده)، المبدئ (نخستین آفریننده) است. خداناباوران این صفات را رد می‌کنند همان‌گونه که وجود خالق برای جهان را تکذیب می‌نمایند. عقیده‌ی وحدانیت خدا یا توحید، انکار هرکدام از این اسما و صفات خدا را نوعی از شرک به حساب می‌آورد (به فصل ۱۵ مراجعه شود).

بنابراین در اسلام، خداناباوران در زمره‌ی مشرکین محسوب می‌شوند. تعجب‌آور نیست که قرآن کسانی که وجود خالق را رد می‌کنند مذذب و «فاقد یقین»<sup>۱</sup> معرفی کرده است و کسانی که به خدای یگانه ایمان ندارند را «کم عقل»<sup>۲</sup> می‌خواند، که بیانگر کم‌عقلی، بی‌تدبیری و نادانی مشرکین و خداناباوران به نحوی مشرک‌اند. به‌طور خلاصه، تعریف اسلامی خداناباوری این است که خداناباوری یک جهان‌بینی غیرطبیعی و غیر فطری بوده که بر بنیاد تشکیک، تردید و عدم عقلانیت استوار است.

این تعریف خداناباوری بی‌طرف نیست. این تعریف، وجود خدا و خالق را قطعی فرض می‌کند. این تعریف در مورد قرآن غیرمعمول نیست، زیرا قرآن خداناباوری را به حیث یک موضع پیش‌فرض نمی‌شناسد. کتاب الهی به‌طور دوام‌دار به پدیده‌های طبیعی اشاره می‌نماید. این آیات به حیث «مقدمه‌ی قیاسی»<sup>۳</sup> برای خوانندگان و شنوندگان پیشکش می‌شوند تا نتیجه‌گیری کنند که تنها خداوند شایسته‌ی عبادات ما است، زیرا او این جهان را با حکمت، هدف، دقت و زیبایی آفریده است. این آیات همچنان حس قدردانی از عظمت، قدرت، شکوه، رحمت و محبت خداوند را در وجود زنده می‌کند. اگرچه حداقل دو آیه‌ی قرآن خداناباوری را به شکل مستقیم مخاطب قرار می‌دهند (به فصل ۵ مراجعه شود)، بسیاری از آیات قرآن که درباره جهان تجربی و طبیعی سخن می‌گویند، نه تنها اساسی برای براهین عقلی مهیا می‌کنند، بلکه به حیث نشانه‌های قوی برای آموزش این امر استفاده می‌شوند که هستی و همه‌چیز در آن توسط حکمت و قدرت الهی و مبنی

<sup>۱</sup> Premise

## فصل اول: خداناباوری □ ۹

بر یک هدف خلق شده‌اند. این دلایل باید باعث شود تا ذهن و روح انسان به این نتیجه برسد که تنها خدا سزاوار عبادت و محبت ما است (به فصل ۱۵ مراجعه شود). این استراتژی قرآنی واضحاً توضیح می‌دهد که خداناباوری و پرسش توأم باآنکه «آیا خدا وجود دارد؟» یک نقطه آغاز نبوده، بلکه یک موضع غیر فطری و غیرطبیعی است که حقیقت را انکار می‌کند (به فصل ۴ مراجعه شود).

### تاریخچه مختصر خداناباوری: در تاریخ اسلام

خداناباوری در جهان اسلام تا قرن ۸ میلادی و ظهور «دهریون»<sup>۱</sup> یک تهدید بزرگ اجتماعی و فکری به حساب نمی‌آمد. این متفکرین، تجربه‌گرایانی بودند که باور داشتند علم تنها توسط روش تجربی به دست آمده می‌تواند. آن‌ها معتقد بودند که هستی قدیم است و از چهار ویژگی تشکیل شده که باعث به وجود آمدن همه‌چیز شده و ادعا می‌نمودند که همه‌چیز همیشه وجود داشته و نیازی به خالق و آفریننده ندارد.<sup>۱</sup> ابوالفرج اصفهانی در کتاب «الأغانی» از مناظره‌ی میان امام ابوحنیفه رحمته الله که فقیه مشهور و پایه‌گذار یکی از مکاتب فکری سنتی در اسلام است، با یک دهری در قرن ۸ میلادی خبر می‌دهد. ابوحنیفه رحمته الله در کوبیدن عقلانی دهریون در جریان مناظرات مشهور بود (به فصل ۸ مراجعه شود). بسیاری از علمای اسلام به ادعاها و شبهات دهریون پاسخ ارائه داده‌اند؛ به شمول امام غزالی، ابن جوزی، جاحظ، محمد بن شیب، ابن قتیبه و ابو عیسی وراق.<sup>۱۱</sup> امام غزالی رحمته الله در کتاب کیمیای سعادت، دهری‌ها را به عنوان تقلیل‌گرایانی<sup>۱۲</sup> معرفی می‌کند که یک فهم جامع و کُل‌نگرانه از جهان و هدف آن ندارند. وی ادعا می‌کند که آن‌ها مانند یک مورچه بالای کاغذ هستند که به خاطر نداشتن توانایی بالا نمودن چشم، نمی‌توانند فراتر از رنگ و یا قلم مقابل خویش ببینند، بناءً از دیدن نویسنده عاجزاند.<sup>۱۲</sup>

---

<sup>۱</sup> امام غزالی رحمته الله در مورد دهریون می‌گوید: آن‌ها گروهی از متقدمین هستند که آفریدگار مدبر عالم قادر را انکار، و گمان کرده‌اند که عالم به‌خودی‌خود و بدون آفریننده، همیشه موجود بوده و همواره حیوان از نطفه و نطفه از حیوان پدید آمده است. چنین بوده و تا ابد نیز چنین خواهد بود (مترجمین).

<sup>۱۲</sup> Reductionists

تاریخ اسلامی خداناباوری به طور واضح یک محیط مباحثات و مناظرات منطقی را نشان می‌دهد، که تنها با وجود احترام متقابل و بردباری به وجود آمده می‌تواند. قرآن واضح می‌سازد که داشتن عقیده‌های بی‌شمار قسمتی از اراده‌ی خداوند ﷻ بوده و قرآن جای اجبار و اکراه بالای مردم را به احترام متقابل و بردباری می‌دهد:

«اگر پروردگارت می‌خواست یقیناً همه‌کسانی که روی زمین‌اند [اجباراً] ایمان می‌آوردند؛ ای پیامبر! درحالی‌که خدا از بندگانش ایمان اجباری نخواست» پس آیا تو مردم را وادار می‌کنی تا به‌اجبار مؤمن شوند؟!<sup>۱۳</sup>»

«در دین هیچ اجباری نیست.<sup>۱۴</sup>»

داکتر جعفر ادريس، عالم و متفکر مسلمان، به‌طور عالی موضع اسلام در مقابل سایر باورها را چنین خلاصه می‌کند:

«زندگی صلح‌آمیز با باورهای غیر اسلامی یک اصل اساسی در اسلام بوده که در چندین جای قرآن به‌طور واضح بیان‌شده است و توسط مسلمانان در طول تاریخ به آن عمل شده است. این چیزی نیست که مسلمانان بر دین خود آن را تحمیل کنند و یا هم به خاطر وضعیت استثنائی خارجی به آن متوسل شده باشند؛ بلکه نوعی الزام است که طبیعت این دین خواستار آن می‌باشد...<sup>۱۵</sup>»

میراث فکری اسلامی باید برای مسلمانانی که بنیادهای عقلانی دین‌شان در عصر حاضر به چالش کشیده می‌شود، اعتماد به نفس بدهد. علمای گذشته‌ی (کلاسیک) اسلامی برای اکثر ایرادهای جدیدی که توسط افکار خداناباوران و سیکولر مشربان مطرح می‌شوند، قبل از قبل پاسخ ارائه کرده‌اند. از این منظر، مسلمانان بر شانه‌های بزرگان قوی‌هیكلی تکیه زده‌اند. تنها نگرانی آن‌ها باید این باشد که چگونه به این ثروت علم و دانش دسترسی پیدا کرده و آن را به زبان مدرن پیشکش کرده و از آن طوری استفاده کنند که مرتبط و عملی باشد.

### تاریخچه‌ی مختصر خداناباوری: در غرب

خداناباوری، در دوران باستان، به حیث حرکت مشهوری که دارای پیروان قابل ملاحظه باشد، وجود نداشت. مطابق گفته‌های مؤرخین، در ادوار باستانی خداناباوری محدود به موارد استثنائی افرادی «که جرئت فریاد زدن ناباوری خویش کرده و یا هم فلاسفه‌ی جسوری با نظریه‌های جدید

## فصل اول: خداناباوری □ ۱۱

در مورد چگونگی به وجود آمدن خدایان بود که غالباً شامل عمل به این نظریات و یا رد دین و عرف و اعمال دینی نمی‌شد.<sup>۱۶</sup> اولین استفاده از اصطلاح خداناباوری (Atheism) برمی‌گردد به جان چیکی<sup>۱۷</sup> که در ترجمه‌ی کتابی بنام «درباره‌ی خرافات» از یک دانشمند یونانی بنام پلوتارک<sup>۱۸</sup> از این اصطلاح استفاده نمود. در جریان سال‌های ۱۶۰۰ میلادی در فرانسه، خداناباوری باعث الهام نوشته‌های مجادله‌آمیز و عکس‌العمل اجتماعی-سیاسی علیه این جهان‌بینی شد.<sup>۱۷</sup> خداناباوری در بریتانیا، حتی تا اوایل قرن ۱۸ به حیث یک تهدید به حساب می‌آمد. نمایشنامه‌نویس و مقاله‌نویس مشهور انگلیسی جوزف ادیسون<sup>۱۹</sup> کتابی بنام «شواهد برای اثبات دین مسیحیت» نوشت که یک فصل آن علیه خداناباوری نوشته شده است. در این فصل کتاب، وی خداناباوران را چنین توصیف می‌کند:

«چیزی بسیار مسخره‌آمیز و فاسد در وجود این متعصبین غیرعقلانی وجود دارد، که نمی‌گذارد چهره‌ی اصلی‌شان را به وضاحت دید. به قماربازانی می‌مانند که دائماً در حال بازی با وضعیت پریشان برای به دست آوردن هیچ‌اند. دوستان خویش را همیشه با دعوت‌های مصرانه اذیت می‌کنند تا در این قمار شریک شوند، ولی درعین حال اجازه نمی‌دهند که هیچ‌یک از این قمارچیزی به دست آورند. به‌طور خلاصه، شور و شوق برای گسترش خداناباوری احمقانه‌تر از خود خداناباوری است... همسر و همسوی نظریات پُر از تناقض و غیرممکن هستند، ولی درعین حال اشکال کوچک در یک گفته‌ی دینی را برای رد دین کافی می‌پندارند... می‌خواهم از یکی از این متعصبین کفرپیشه که از دلایل بزرگ خداناباوری در مورد قدیم بودن و علی بودن جهان، مردن جوهر تفکر، مردن روح، به وجود آمدن تصادفی بدن انسان، حرکت و ویژه‌گی جذب ماده و از این قبیل دلایل حمایت کرده و نظر به خداناباوران مشهور با مزدوج ساختن این دلایل عقیده‌شان شکل گرفته است، با پیشانی باز بپرسم که آیا برای این باورهای خویش به معیارهای بسیار بزرگ‌تر از این نیازمند نیستند؟ و این باورهای آن‌ها از باورهای دینی‌ای که سرسختانه مخالفت می‌کنند چه فرق دارد؟ بناءً، بگذار این نسل

---

<sup>۱۶</sup> Sir John Cheke

<sup>۱۷</sup> Plutarch

<sup>۱۸</sup> Joseph Addison

اهل مشاجره را به خاطر خوبی خودشان و خوبی مردم نصیحت کنم که حداقل با خود صادق بوده و خود را در آتش تعصب بی‌دینی، کفرپیشگی و مزخرفات نسوزانند<sup>۱۸</sup>».

سخنان مهاجم‌گونه‌ی ادیسون نشان‌دهنده‌ی گفتمان‌های احساساتی، جدی و تند دینی در قرن ۱۸ میلادی است. باینکه خداناباوری در آن زمان یک حرکت مشهور در بریتانیا نبود، بذر بی‌ایمانی کاشته شده بود و بعضی میوه‌های آن نیز رشد نموده بودند.

اگرچه تعریف ادیسون از خداناباوری، تفسیر جانب‌دارانه‌ی اجتماعی در مورد مسائل نوظهور عصرش هست، قرون ۱۷ و ۱۸ را می‌توان به حیث عصری دانست که با دستاوردهای مهم فکری، راه را برای نوعی شک‌گرایی آکادمیک و علمی و شکلی از خداناباوری غیر جزمی هموار نمود. تعداد زیادی از فلاسفه و متفکرینی وجود داشتند که مسئول این‌همه بودند. در سال ۱۶۸۹ میلادی، متفکر لهستانی کاسمیر لیزینسکی<sup>۱</sup> در کتاب خود بنام «درباره‌ی عدم وجود خدا»، وجود خدا را انکار کرد. لیزینسکی مدعی بود که خدا مفهوم ساخته‌ی انسان است که برای سلطه بر دیگران ساخته شده است. در سال ۱۶۷۴ میلادی، ماتیاس ننتزین<sup>۲</sup> که پیروان زیادی در سراسر اروپا داشت، چیزهایی در حمایت خداناباوری نوشت. در سال‌های ۱۷۰۰ میلادی کسانی چون دیوید هیوم<sup>۳</sup> و ولتر<sup>۴</sup> براهین و نظریاتی را معرفی نمودند که باعث شد بذرهای فکری خداناباوری ریشه بدواند. ولتر از طرز فکر «خداپرستی بدون دین<sup>۵</sup>» (که در فارسی به خدا انگاری نیز مشهور است) طرفداری می‌کرد؛ «خداپرستی بدون دین» یک موضع فلسفی و دینی است که معتقد به وجود خالق هستی بوده، اما نقش وحی و اعتبار دانش دینی را رد می‌نماید. دیوید هیوم مجموعه مقالاتی درباره‌ی خدا و دین نوشت. وی ادعا نمود که مفهوم خدا قابل درک نیست. همچنان با نظریه‌ی واجب‌الوجود بودن خدا مخالفت نموده و کوشش کرد تا ضعف و محدودیت‌های برهان

<sup>۱</sup> Kazimierz Lyszczyński

<sup>۲</sup> Matthias Knutzen

<sup>۳</sup> David Hume

<sup>۴</sup> Voltaire

<sup>۵</sup> Deism

## فصل اول: خداناباوری □ ۱۳

نظم را نشان دهد (به فصل ۸ مراجعه شود). هیوم ادعا نمود که وجود شر، درد و رنج از لحاظ عقلی چالش‌زا است. با بازتاب دهی فلاسفه‌ی قدیم، هیوم ادعای انکار وجود خدا را نکرد، اما وجود مقدار زیادی شر و ناتوانی بشر برای توجیه آن را مورد پرسش قرارداد (به فصل ۱۱ مراجعه شود). حمله‌ی هیوم بر مفهوم معجزات دینی تأثیر بسزایی داشت. وی مدعی شد که پذیرش معجزه زمانی منطقی خواهد بود که احتمال اینکه شاهدان عینی معجزه اشتباه نموده باشند کمتر از احتمال به‌اتفاق افتادن آن معجزه باشد. اگرچه این عنوان گنجایش بیان تعداد و بازتاب افکار تمام متفکرین، نویسندگان و فلاسفه‌ای که به تقویت اندیشه‌ی خداناباوری در فرهنگ‌عامه و گفتمان‌های علمی کمک نمودند را ندارد، اما سطور فوق می‌تواند شرح کوتاهی از تاریخ انکار خدا در غرب آن زمان محسوب شود.

در قرن ۱۹ میلادی، چهره‌ی مهم درنبرد برای مقبولیت خداناباوری چارلز بردلو<sup>۱</sup> بود. وی به حیث عضو پارلمان بریتانیا، نبرد طولانی را برای عام‌سازی خداناباوری در جامعه پیگیری. اگرچه به هدف خود نرسید، اما تا پایان قرن ۱۹ میلادی راه را برای ادامه‌ی نبرد مقبول شدن و محترم شدن خداناباوری هموار ساخت<sup>۱۹</sup>. او مقالات زیادی به شمول «منفعت بشریت از بی‌ایمانی: دادخواستی برای خداناباوری و تشکیک در گفتگو» نوشت<sup>۲۰</sup>. بردلو، به حیث مدافع اندیشه‌ی شک‌گرایی و خداناباوری، می‌خواست از نوشته‌های خود برای از بین بردن «بعضی از تعصبات رایج نه‌تنها در مقابل خداناباوران واقعی بلکه کسانی که مظنون به خداناباوری بودند»<sup>۲۱</sup> استفاده کند. فعالیت‌های بردلو تنها متمرکز بر این نبود تا خداناباوری را در جامعه بریتانیا پذیرفتنی سازد، بلکه فعالیت‌های خویش را وقف نشان دادن این امر نیز کرده بود که خداناباوری به شادی و خوشی و بهزیستی بشر می‌افزاید. وی در رساله‌ی خود بنام «منفعت بشریت از بی‌ایمانی» می‌نویسد: «به حیث یک بی‌ایمان، می‌خواهم خاطرنشان سازم که شک‌گرایی سبب بهره‌وری واقعی بشر بوده و رد تدریجی و روبه‌رشد مسیحیت و رد ادیان قبلی آن، سبب افزایش شادی و خوشی و بهزیستی بشر شده است و خواهد شد»<sup>۲۲</sup>.

---

<sup>۱</sup> Charles Bradlaugh

دهه ۱۹۲۰ میلادی شاهد ظهور مکتب فکری دیگر به نام اثبات‌گرایی منطقی<sup>۱</sup> بود. این حرکت افراطی فلسفی که تأثیرپذیر از پیشرفت‌های ساینس بود، ادعا نمود که یک گزاره زمانی معنی‌دار و معقول بوده می‌تواند که صداقت آن تجربتاً قابل اثبات باشد. آن‌ها ادعا نمودند که اگر کسی گزاره‌ای را بیان کند که به چیزی خارج از حواس پنج‌گانه اشاره می‌کند، آن گزاره بی‌معنی و نامعقول است. آن‌ها مدعی شدند که هیچ‌چیزی فراتر از جهان مادی وجود ندارد. گزاره‌ها یا تحلیلی و یا ترکیبی‌اند. گزاره‌های تحلیلی گزاره‌هایی‌اند که «صادق بالتعریف» باشند؛ به‌طور مثال، گزاره‌ی «توپ کروی است» صادق است زیرا واژه‌ی توپ در خود معنی واژه‌ی کروی را هم دارا است. گزاره‌های ترکیبی گزاره‌هایی‌اند که «صادق بالتجربه» باشند؛ به‌طور مثال، صحت‌وسقم گزاره‌ی «توپ جست‌وخیز می‌کند» تنها با دیدن جست‌وخیز توپ معلوم شده می‌تواند. در روشنی با این طرز فکر، اثبات‌گرایان منطقی یک معیار تجربی را برای فهم حقیقت به وجود آوردند. این معیار اساساً ادعا می‌کند، هر گزاره برای اینکه حقیقت و یا معنی‌دار و معقول باشد، باید توسط تجربه‌ی فزیک‌ی تأیید شود. به این دلیل، اکثریت پرسش‌هایی در رابطه با خدا، متافزیک، اخلاق و تاریخ می‌شد، بی‌معنی و نامعقول به‌حساب می‌آمدند. بنابراین خدا‌نا‌باوری موضع طبیعی بود، زیرا وجود خدا به اساس تجربه‌ی فزیک‌ی ثابت‌شده نمی‌توانست.

برهه‌ی پسا ۱۹۶۰ میلادی، شاهد مرگ مکتب اثبات‌گرایی منطقی بود. یکی از دلایل مهم برای مرگ این مکتب خودشکنی و خودویرانگری آن بود. معیار معنی‌دار بودن اثبات‌گرایان منطقی برای حقیقت یک گزاره تأیید شدن آن توسط تجربه‌ی فزیک‌ی بود، درحالی‌که این معیار خودش از طریق تجربه‌ی فزیک‌ی به اثبات رسیده نمی‌توانست، بالنتیجه، این معیار در ذات خود بی‌معنی بود. بعد از مرگ اثبات‌گرایی منطقی، جهان شاهد احیاء فکری دوباره‌ی خدا‌باوری عقلی و فکری شد. در سال ۱۹۸۰ میلادی مجله‌ی تایمز درباره صعود خدا‌باوری عقلانی و فکری نوشت: «خدا در خلال یک انقلاب فکری و منطقی که دو دهه قبل غیرقابل‌پیش‌بینی بود، برگشته است. بسیار جالب است که این انقلاب میان متألّهین و یا مؤمنین عادی اتفاق نمی‌افتد، بلکه میان حلقه‌ات

---

<sup>۱</sup> Logical Positivism

خشک فکری و فلسفی اکادمیک اتفاق می‌افتد که زمانی متفقاً خدا را از گفتمان‌های پرثمر خویش بیرون رانده بودند<sup>۲۳</sup>».

یکی از دلایل احیاء عقلانی خداناباوری اکتشافات غیرقابل‌باور علمی در اواسط قرن ۲۰ میلادی بود. این اکتشافات شامل نظریه‌ی «انفجار بزرگ<sup>ا</sup>» نیز بود که آغاز کیهانی هستی را لازمی و حتمی می‌دانست. این نظریه سبب‌گذار از فکر رایجی شد که جهان را ایستا، قدیم و بدون نیاز خالق می‌پنداشت (به فصل ۵ مراجعه شود). در دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی، کیهان‌شناسان نائل به کشف پدیده‌ی جدید «جهان تنظیم‌شده یا نظم دقیق جهانی<sup>ب</sup>» شدند، که صریحاً نشان می‌دهد قوانین هستی و نظم آن‌ها طوری طرح و تنظیم شده‌اند تا زندگی پیچیده‌ی هوشمند مانند انسان را میزبانی بتوانند (به فصل ۸ مراجعه شود).

تا نزدیک اوایل قرن ۲۰ فهم بسیار اندک از بیولوژی و جزئیات بیولوژیکی وجود داشت. فکر می‌شد که حجره‌ها، به حیث بلوک‌های سازنده‌ی ارگانیسم، فقط قرص‌های هم‌جنس یک «جرم زنده<sup>ج</sup>» هستند. اما در سال ۱۹۵۳ میلادی، جیمز واتسن<sup>د</sup> و فرانسیس کریک<sup>ه</sup> ساختار ماریپیچی دو رشته‌ای دی‌ان‌ای<sup>ز</sup> را به حیث وسیله‌ی ذخیره‌سازی معلومات در حجره ثابت ساختند. بعد از این کشف، انقلاب در بیولوژی مالیکولی ادامه یافته و باعث شد تا خصوصیات غیرقابل‌باور، بغرنج و پیچیده در سطح مایکروسکوپی آشکار شوند. جامعیت کد ژنتیکی چنان بالای کریک، که خود یک خداناباور بود، تأثیر گذاشت که قانع شد این‌همه تصادفی به وجود نیامده است، و مدعی شد که یک نوع دخالت خارج از سیستم زندگی برای به وجود آمدن این‌همه در کار بوده است<sup>۲۴</sup>. این اکتشافات و پیشرفت‌های ساینس و همچنان پیامدهای فلسفی آن، باعث برگشت دوباره‌ی فکر

---

<sup>ا</sup> Big-Bang

<sup>ب</sup> Fine-Tuning

<sup>ج</sup> Protoplasm

<sup>د</sup> James Watson

<sup>ه</sup> Francis Crick

<sup>ز</sup> DNA

خداباوری در میزهای گرد اکادمیک شد. امروزه، خدایاوری دوباره به یک موضع کاملاً قابل احترام مبدل شده است.

تا این روز، نوشته‌های علمی بی‌شماری کوشش نموده‌اند که برای پرسش در مورد خدا پاسخ ارائه دهند و این موضوع چنان عام و شهره شده که کتاب‌های زیادی به آن اختصاص یافته است. در شبکه‌های اجتماعی میلیون‌ها نوشته در این باره موجود است.

### رشد و نمو خدایاوری

علیرغم این عوامل، خدایاوری یکی از حرکت‌های اجتماعی و فکری سریعاً در حال رشد است. بیست سال اخیر شاهد ازدیاد در تعداد کسانی بوده است که خود را خدایاور یا بی‌دین خطاب می‌کنند. این حرکت که بنام خدایاوری جدید نیز یاد می‌شود، آغاز به ارائه‌ی یک صورت دعوی قوی برای خدایاوری و سیکولریزم کرده است که به صورت عموم تجلی سیاسی خدایاوری به حساب می‌آید. نویسندگان و اعضای اکادمیک خدایاور امروزی مانند ریچارد داوکینز، سم هریس<sup>۱</sup>، کریستوفر هیچنز<sup>۲</sup> و دنیل دنت<sup>۳</sup>، تلاش‌های زیادی برای ترویج این حرکت کرده‌اند. کتاب‌هایشان در زمره‌ی کتاب‌های پرفروش دنیا قرار گرفته و سخن‌رانی‌هایشان توسط هزاران فرد دیده می‌شود. با این حال، بعضی‌ها ادعا می‌کنند که سخنان آن‌ها تند، گمراه‌کننده و بدون ظرافت و دقت خاص است.

کریستوفر هیچنز در کتاب خود می‌نویسد که «دین همه چیز را مسموم می‌سازد»<sup>۴</sup>، سم هریس می‌گوید که «فقط روزهای چندی از هویت دینی باقی مانده است»<sup>۵</sup> و ریچارد داوکینز مدعی می‌شود که خدا یک «وهم»<sup>۶</sup> است. با وجود مشابهت‌های آشکار، خدایاوران یک گروه مشخص تحت یک پرچم واحد نیستند. در واقع، بعضی از اکادمیسین‌های خدایاور با گفتمان‌های

<sup>۱</sup> Sam Harris

<sup>۲</sup> Christopher Hitchens

<sup>۳</sup> Dan Dennet

خداناباوری جدید مخالف‌اند. به‌طور مثال، تیم کرین<sup>۱</sup> فیلسوف انگلیسی می‌نویسد:

«برای من طوری می‌نماید که اکثر ادعاهای که توسط خداناباوران جدید ارائه می‌شوند درست نبوده و نظر آن‌ها درباره نقش دین در امور جهان اکثراً حامل اشتباهات زیادی است... این‌گونه برخورد آن‌ها با دین برای حل نمودن مشکلات فعلی دنیا معقول نیست... واضحاً تغییر دادن باورهای مردم بسیار مشکل است. اما تنها مسئله‌ی واضح این است که (غالباً) احمق، بی‌منطق و نادان خطاب کردن آن‌ها (خداباوران) شیوه‌ی درست نیست»<sup>۲۸</sup>.

مایکل روس<sup>۲</sup>، فیلسوف برجسته‌ی خداناباور می‌گوید: «فکر می‌کنم ریچارد داوکینز در همه بخش‌های فلسفه و الهیات نادان است». وی کامیابی استراتژی‌های خداناباوران جدید در مقابل برهان طراحی هوشمند و عیسویت را مورد ارزیابی قرار داده می‌نویسد:

«...مبارزه با طراحی هوشمند (طرح کلی هوشمند هستی) کاملاً فاجعه‌بار ثابت شده است؛ ما در حال باختن این نبرد هستیم... ما به خداناباوری فاقد تفکر نیاز نداریم، بلکه خداناباوری می‌خواهیم که برای مقابله با مسائل مجهز باشد؛ هیچ‌یک از شما (خداناباوران جدید) نمی‌خواهید که عیسویت را به‌طور جدی مطالعه کنید و با نظریات آن درگیر شوید. واضحاً احمقانه و انصافاً غیراخلاقی است که مانند ریچارد (ریچارد داوکینز) فقط ادعا کنیم که عیسویت نیروی شر است. بر علاوه، ما در حال جنگیدن هستیم و باید در این جنگ متحدانی بیابیم، نه اینکه همه مردم دارای حسن نیت را از خودبیگانه سازیم»<sup>۲۹</sup>.

باوجود اختلافات درونی، حرکت خداناباوری جدید در ترویج جهان‌بینی و نظریات خود در سراسر جهان بسیار موفق بوده است. در انگلستان و ویلز، ۲۵٫۱ فیصد مردم خود را بی‌دین حساب می‌کنند و این فیصدی در دانشگاه‌ها رشد قابل ملاحظه داشته است<sup>۳۰</sup>. در اروپا ۴۶ فیصد مردم به مفهوم سنتی خدا اعتقاد ندارند و ۲۰ فیصد آن‌ها باورمند به روح، خدا و یا نیروی برای حیات

---

<sup>۱</sup> Tim Crane

<sup>۲</sup> Michael Ruse

نیستند.<sup>۳۱</sup> نصف مردم چین خود را خداناباور محسوب می‌کنند.<sup>۳۲</sup> فیل زوکرمان<sup>۱</sup> پروفیسور جامعه‌شناسی می‌نویسد که در اکثر جوامع خداناباوری در حال رشد است.<sup>۳۳</sup> وی همچنان اظهار می‌دارد که نفوس خداناباوران بعد از دین‌های بزرگ دنیا در مقام چهارم قرار دارد: «... در اخیر، کسانی که به خدا اعتقاد ندارند بعد از عیسویت (۲ بیلیون)، اسلام (۱٫۲ بیلیون) و هندوئیسم (۹۰۰ میلیون)، در مقام چهارم قرار می‌گیرند».<sup>۳۴</sup>

جهان اسلام نیز ایمن از این حرکت اجتماعی نیست. به اساس گزارش نهاد بین‌المللی تحقیقی و سرشماری وین-گالپ، ۵٪ از سعودی‌ها خود را خداناباوران یقینی محسوب کرده و بالاتر از ۱۹٪ آن‌ها خود را بی‌دین (غیرمذهبی) معرفی می‌کنند.<sup>۳۵</sup> با ترجمه‌ی کتب مربوط این موضوع (ترویج‌دهنده‌ی خداناباوری) به زبان عربی، جهان عرب شاهد رشد خداناباوری بوده است. مسلمانان در غرب نیز با همین‌گونه مشکلات روبرو هستند. ازدیاد در ارتداد وجود دارد و مرتدان جدید خود را خداناباور خطاب می‌کنند. این مشکل در سطوح مختلف جامعه‌ی اسلامی ظاهر می‌شود، اما تغییر بزرگ در محوطه‌های دانشگاهی رخ می‌دهد. همگانی شدن اشتهاات خداناباوری و رسانه‌های اجتماعی، یکجا با فعالیت‌های تهاجمی و پرشور و شغف، سبب به وجود آمدن محیطی شده است که از منظر فکری چالش‌زا بوده و مسلمانان را آشکارا تحت فشار قرار می‌دهد. احتمال می‌رود که یک مسلمان دانشگاهی که با اسباب معنوی، عقلی و عقیدتی درست و مناسب برای پاسخ‌دهی به این چالش‌ها مجهز نباشد، گمراه شده و راه غیرعقلانی انکار خدا را پیشه کند.

یکی از دلایل اصلی نوشتن این کتاب فراهم‌سازی اسباب مناسب و نشان دهی این است که خداناباوری اسلامی منطقی و حق بوده و خداناباوری یک سراب فکری و عقلانی است.

---

<sup>۱</sup> Phil Zuckerman

فصل اول: خدائاباوری □ ۱۹

## فصل دوم

### زندگی بدون خدا

#### پیامدهای خداناباوری

خداناباوری یک موضع عقلانی موجود در یک حباب نیست. اگر ادعاهای آن درست باشد، پس باید بعضی از نتایج وجودی و منطقی اجتناب‌ناپذیر بسیار تاریک و غم‌افزای آن نیز پذیرفته شود. زندگی با خداناباوری پوچ و مضحک است. بحث ذیل شاید صورت دعوی عقلانی برای وجود خدا را فراهم نسازد و نه منتج به این می‌شود که پوچ بودن زندگی بدون خدا، نشانه وجود خدا است، بلکه زمین باروری را آماده می‌کند که در آن براهین عقلی این کتاب ریشه می‌دوانند.

همان‌طور که در فصل اول بحث نمودیم، اکثر خداناباوران طبیعت‌گرایان فلسفی‌اند و باور دارند که هیچ‌چیز متافیزیکی وجود ندارد و همه‌چیز در جهان به‌واسطه‌ی فرایندهای فیزیکی توضیح‌پذیرند. خداناباوری همراه با طبیعت‌گرایی فلسفی، نسخه‌ای برای بحران وجودی است. فرمول ساده است: عدم وجود خدا و مفهوم حساب‌و‌کتاب الهی مساوی می‌شود به نبود امید، ارزش و هدف نهایی که همچنان به‌سوی فقدان خوشی جاودان و معنی‌دار رهبری می‌کند. این نتیجه‌گیری، کلیشه‌ی قدیمی دینی نیست، بلکه نتیجه‌ی تفکر عاقلانه در مورد پیامدهای منطقی و وجودی خداناباوری است.

#### نبود امید نهایی

امید عبارت است از احساس یا توقع و آرزو برای اینکه چیزی اتفاق بیافتد. ما همه امید برای داشتن یک زندگی خوب، صحت کامل و یک وظیفه عالی داریم. در نهایت، ما همه امید برای داشتن یک زندگی باسعادت و جاودانه داریم. زندگی چنان تحفه‌ی شگفت‌انگیزی است که

## فصل دوم: زندگی بدون خدا □ ۲۱

هیچ کس نمی‌خواهد وجود آگاهانه‌اش به پایان رسد. همین‌گونه، همه آرزو دارند که یک نوع عدالت نهایی وجود داشته باشد جایی که تمام بدی‌ها تلافی شود و مردمی که این بدی‌ها را انجام داده‌اند مورد بازخواست قرار گیرند. مهم‌تر اینکه اگر در زندگی تیره‌بخت باشیم و زندگی ما توأم با تجربه‌های درد و رنج باشد، امید خوشی، آرامش و رفاه را می‌پرورانیم. این امر انعکاس روح انسانی است؛ امید روشنایی در پایان یک تونل تاریک را داریم و اگر آرامش داشته و خوش باشیم، می‌خواهیم این حالت را نگه‌داریم.

از آنجایی که خداناباوری وجود خدا و فراطبیعت را رد می‌کند، مفهوم زندگی پس از مرگ را نیز رد می‌کند. بدون زندگی پس از مرگ، امید برای لذت و خوشی پس از یک زندگی مملو از درد و رنج وجود داشته نمی‌تواند. از این رو، توقع برای یک زندگی مثبت پس‌ازاین زندگی از بین می‌رود. با خداناباوری، توقع برای روشنایی در پایان تونل تاریک زندگی وجود ندارد. تصور کنید که در جهان سوم تولد شده‌اید و تمام زندگی خویش را در فقر و گرسنگی سپری نموده‌اید. نظر به جهان‌بینی خداناباوری، فقط به خاطر مردن مقدر شده‌اید (و پایان نابودی دایمی است). این مسئله را با دید اسلامی مقایسه کنید: تمام لحظه‌های درد و رنجی که در زندگی ما اتفاق می‌افتد، برای چیزی بهتر است. بنابراین، به اساس یک دید کلی، هیچ درد و یا رنجی که تحمل می‌کنیم بی‌معنی نیست. خدا از همه رنج‌های ما آگاه است و آن را جبران خواهد کرد (به فصل ۱۱ مراجعه شود). به اساس تفکر خداناباوری، تمام دردها و رنج‌های ما مثل لذت و خوشی‌های ما بی‌معنی‌اند. قربانی‌های یک انسان پرهیزگار و رنج‌هایی را که یک مظلوم تحمل می‌کند، در دنیای بی‌احساس همه در یک تاریکی نامعلوم یکی پس از دیگری مانند دانه‌های دومینو سقوط می‌کنند. آن‌ها برای خیر بزرگ و یا هدف والاتر نیستند. هیچ امید نهایی یا سعادت در زندگی پس از مرگ وجود ندارد. حتی اگر زندگی مملو از لذت، خوشی و نعمت داشته باشیم، اکثریت ما محکوم به یک نوع سرنوشت شرور و یا آرزوهای بی‌پایان برای لذت‌های بیشتر می‌شویم. فیلسوف بدبین آلمانی آرتور شوپنهاور<sup>۱</sup> ناامیدی و سرنوشت شومی را که در انتظار ما است چنین توصیف می‌کند:

---

<sup>۱</sup> Arthur Schopenhauer

«ما به گوسفندان در چراگاهی می‌مانیم که زیر چشم قصابی مشغول سرخوشی و بازی‌اند که یکی پس از دیگری را طعمه قرار داده شکار می‌کند. بناءً چنین است که در روزهای خوش زندگی خویش، همه‌ی ما از سرنوشت بدی که در کمین است ناآگاهیم؛ مریضی، فقر، معیوبی، از دست دادن بینش و یا تعقل... در این حالت (سرخوشی) کوچک‌ترین تعذیب وجودی خویش را احساس نمی‌کنیم، زیرا زمان متداوماً ما را تحت فشار قرار داده و بدون اینکه اجازه دهد حتی نفس بگیریم، همواره مانند یک کارفرما با شلاق دنبال ما است. اگر زمان برای لحظه‌ای بازایستد، تنها در آن وقت از فرط خستگی به‌سوی تعذیب سوق داده می‌شویم... درواقع، این باور که بهتر بود انسان و جهان وجود نمی‌داشتند، باوری است که ما را مملو از همدیگرپذیری و همدلی می‌کند. بلکه از این نقطه‌نظر، ما باید از القاب مناسب برای مخاطب قرار دادن دیگران استفاده کنیم؛ به‌جای آقا، صاحب و جناب، شریک رنج، شریک درد و شریک بدبختی استفاده کنیم.»<sup>۲</sup>

قرآن به این ناامیدی اشاره می‌کند. قرآن بیان می‌کند که یک مؤمن هیچ‌وقت ناامید نمی‌شود؛ همیشه‌امیدی وجود دارد، امید به رحمت خدا متصل است و رحمت خدا هم در این دنیا و هم در آخرت متجلی می‌شود:

«و از رحمت خدا ناامید مباشید زیرا جز گروه کافران کسی از رحمت خدا ناامید نمی‌شود.»<sup>۳</sup>

با خداناباوری، عدالت‌نهایی هدفی غیرقابل تحقق است؛ سرابی در صحرای زندگی. از آنجایی‌که زندگی پس از مرگ وجود ندارد، هر توقع مبنی بر این‌که مردم مورد محاسبه قرار گیرند، عبث است. آلمان نازی سال‌های ۱۹۴۰ را در نظر بگیرید. یک خانم یهودی بی‌گناه که شاهد کشته شدن شوهر و فرزندان خود بوده، هیچ امید برای عدالت ندارد و فقط منتظر انداخته شدن خویش در داش‌گاز است. اگرچه نازی‌ها سرانجام شکست خوردند، اما این عدالت پس از مرگ او اتفاق افتاد. نظر به فکر خداناباوری اکنون آن زن هیچ است، فقط تنظیم و ترتیب مجدد ماده، و نمی‌شود به چیز بی‌جان عدالت داد. از سوی دیگر، اسلام به همه مردم امید عدالت‌نهایی الهی را می‌دهد. با هیچ‌کس به‌طور غیرمنصفانه رفتار نخواهد شد و همه مردم مورد بازخواست قرار خواهند گرفت:

«آن روز مردم [به حال] پراکنده برآیند تا [نتیجه‌ی] کارهایشان به آن‌ها نشان داده شود: پس هر که هم‌وزن ذره‌ای نیکی کند [نتیجه] آن را خواهد دید، و هر که هم‌وزن

ذره‌ای بدی کند [نتیجه‌ی] آن را خواهد دید.<sup>۴</sup>»

«و خدا آسمان‌ها و زمین را به‌حق آفریده است و تا هرکسی به [موجب] آنچه به دست آورده پاداش یابد و آن‌ها مورد ستم قرار نخواهند گرفت.<sup>۵</sup>»

از دید طبیعت‌گرایی فلسفی، زندگی مثل مادری است که یک اسباب‌بازی برای طفل خود می‌دهد و دوباره بدون کدام دلیل آن را از او می‌ستاند. بدون شک که زندگی یک تحفه‌ی شگفت‌انگیز است، ولی هر لذت، خوشی و محبتی که تجربه می‌کنیم از ما گرفته خواهد شد و برای همیشه آن‌ها را از دست خواهیم داد. از آنجایی که خداناباوران، وجود خدا و زندگی پس از مرگ را انکار می‌کنند، برای آن‌ها خوشی‌های تجربه‌شده در این زندگی محو و ناپدید خواهند شد. امیدی برای دوام خوشی، لذت و محبت وجود ندارد، ولی در اسلام، این تجربه‌های مثبت بعد از زندگی این دنیا بیشتر خواهند شد و ادامه خواهند یافت:

«هر چه بخواهند در آنجا دارند و نزد ما فزون‌تر [نیز] هست.<sup>۶</sup>»

«برای کسانی که کار نیکو کرده‌اند نیکویی [بهشت] و زیاده [بر آن] است...<sup>۷</sup>»

«در این روز اهل بهشت کار و باری خوش در پیش دارند... از جانب پروردگار

مهربان [به آنان] سلام گفته می‌شود.<sup>۸</sup>»

## نبود ارزش نهایی

تفاوت میان یک انسان و یک حیوان دست‌ساخته از موم در چیست؟ این پرسش جدی است. به عقیده‌ی اکثر خداناباورانی که جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه دارند، هر چیزی که وجود دارد در اصل تغییر در ترتیب و تنظیم متفاوت ماده بوده و یا حداقل بر اساس فرایندها و علت‌های کور و ناآگاهانه به وجود آمده‌اند.

اگر این درست باشد، پس آیا چیز باارزشی وجود خواهد داشت؟

اگر من چکشی را گرفته و با آن حیوان دست‌ساخته از موم را بزنم و همین کار را با خود نیز کنم، از منظر طبیعت‌گرایی تفاوت حقیقی میان این دو عمل وجود ندارد. تکه‌های موم و تکه‌های مجموعه‌ی سر من هر دو تغییر ترتیب و تنظیم ماده خواهد بود؛ ماده‌ی بی‌روح و بی‌جان.

جواب معمول خداناباوران به این استدلال چنین خواهد بود: «ما احساس داریم»، «ما زنده

هستیم»، «ما دارای هویتیم» و «ما انسان هستیم». از منظر طبیعت‌گرایی این جواب‌ها هم دوباره به همان تغییر ترتیب و تنظیم ماده تقلیل می‌یابد و یا دقیق‌تر بگوییم، به اتفاقات «عصبی-کیمیایی<sup>۱</sup>» تقلیل می‌یابد. در واقع، هر چه که احساس می‌کنیم، می‌گوییم و یا انجام می‌دهیم، به ترکیبات اولیه‌ی ماده و یا حداقل به نوعی از فرایند فیزیکی تقلیل می‌یابند. از این رو، برای خداناباور عاطفی بودن غیرموجه است، زیرا همه‌چیز، به شمول احساسات و حتی ارزش‌باوری مبنی بر ماده و فرایندها و علت‌های بی‌جان فیزیکی‌اند.

اگر به این پرسش که «تفاوت میان یک انسان و یک حیوان دست‌ساخته از موم در چیست؟» برگردیم، درمی‌یابیم که نظر به دید یک خداناباور تفاوت حقیقی میان این دو وجود ندارد. هر تفاوتی که در ذهن ما منظور کند، فقط وهم است؛ ارزش‌نهایی وجود ندارد. اگر بنیاد همه‌چیز ماده و فرایندها و علت‌های پیشین باشد، پس ارزش حقیقی وجود ندارد. اما، البته که در این صورت تنها ادعا این بوده می‌تواند که فقط ماده دارای ارزش است. حتی اگر این ادعا درست باشد، چگونه می‌توانیم برای یک ترتیب و تنظیم ماده نسبت به ترتیب و تنظیم دیگر ارزش بیشتر قایل باشیم؟ آیا کسی ادعا می‌تواند که هر قدر یک چیز مغلق باشد، به همان اندازه ارزش بیشتر دارد؟ اما چرا مغلق‌تر بودن باعث افزایش ارزش می‌شود؟ قابل یادآوری است که بر اساس فکر خداناباوری هیچ‌چیزی هدفمندانه، طرح و ساخته نشده است. بنیاد تمام آن‌ها فرایندها و علت‌های فیزیکی بی‌جان، بی‌روح، تصادفی و ناآگاهانه است.

خوش‌خبری این است که خداناباورانی که این طرز دید را می‌پذیرند، از پیامدهای عقلانی باور خویش پیروی نمی‌کنند. اگر چنین می‌کردند، زندگی برایشان افسرده‌کننده می‌بود. دلیل اینکه برای وجود خویش ارزش‌نهایی قایل می‌شوند، فطرتی است که خدا انسان را با آن خلق کرده است؛ فطرتی که عطش برای شناخت خدا و حقیقت هستی ما دارد (به فصل ۴ مراجعه شود).

از منظر اسلام، خدا در باطن ما سرشتی برای درک ارزش خودی و متعاقباً شناخت حقایق بنیادی اخلاقی-معنوی خلق کرده است (به فصل ۹ مراجعه شود). این سرشت در تفکر اسلامی

<sup>۱</sup> Neuro-chemical

## فصل دوم: زندگی بدون خدا □ ۲۵

«فطرت» نامیده می‌شود (به فصل ۴ مراجعه شود). ادعای موجودیت ارزش نهایی ما موجه است، زیرا خدا ما را با یک هدف بزرگ خلق نموده و بر اکثر مخلوقات خود برتری داده است. ما دارای ارزش هستیم، زیرا ذاتی که ما را خلق نموده برای ما ارزش قائل شده است.

«و به راستی ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم... و آن‌ها را بر بسیاری از آفریده‌های خود برتری آشکار دادیم.»<sup>۹</sup>

«پروردگارا! این‌ها را بی‌پهلو نیافریده‌ای.»<sup>۱۰</sup>

اسلام به نیکویی و به کسانی که پذیرای حق‌اند، ارزش قایل می‌شود و میان کسانی که از خدا اطاعت می‌کنند و به‌موجب آن اعمال خوب انجام می‌دهند، و کسانی که از روی غرور و مخالفت سرکشی می‌کنند و به‌موجب آن اعمال بد انجام می‌دهند، فرق قایل می‌شود:

«باین حال آیا کسانی که مؤمن‌اند مانند کسانی هستند که فاسق‌اند؟ [نه هرگز این

دو گروه] مساوی و یکسان نیستند»<sup>۱۱</sup>.

از آنجایی که طبیعت‌گرایی، آخرت و هر نوع عدالت الهی را رد می‌کند، جنایت‌کار و مصلح را به عین پایان پاداش می‌دهد؛ مرگ. ما همه سرنوشت یکسان خواهیم داشت. پس ارزش نهایی زندگی هیتلر و مارتین لوتر کینگ جونیر چیست؟ اگر پایان آن‌ها یکی است، پس خدا ناباوری چه ارزش واقعی برای ما می‌دهد؟ تقریباً هیچ ارزشی نمی‌دهد.

اما، اسلام میان پایان نهایی کسانی که خدا را پرستش می‌کنند و رحیم، صادق، عادل، مهربان و بخشنده هستند و کسانی که بر بدی‌های خود پافشاری می‌کنند، فرق قائل می‌شود. سرمنزل خوبان سعادت ابدی و سرمنزل بدان بی‌زاری الهی از آن‌ها است. این بی‌زاری به سبب انکار قصدی رحمت و هدایت خدا است که نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر آن درد و رنج معنوی می‌باشد. یقیناً که اسلام برای ما ارزش نهایی می‌دهد، اما با خدا ناباوری این ارزش عقلاً توجیه‌ناپذیر بوده و فقط به یک وهم ذهنی تقلیل می‌یابد.

با وجود قدرت این استدلال، بعضی از خدا ناباوران با زهم ایرادهایی را پیشکش می‌کنند. یکی از ایرادها این است که «چرا خدا برای ما ارزش نهایی می‌دهد؟» جواب این پرسش ساده است. خدا جهان را خلق نموده است و خودش والاتر و فراتر از جهان است. دارای علم و حکمت نامحدود است. اسماء او شامل العلیم (داناترین) و الحکیم (خردمندترین) است. بنابراین هر آنچه را که او

ارزش می‌دهد، ارزش جهانی و عینی<sup>۱</sup> دارد. از چشم‌انداز دیگری که می‌توان این مسئله را دید، درک این است که خدا ذات نهایت کامل و بی‌عیب است، بدین معنی که از هر نوع کمبودی و خطا منزّه است. از این رو، چیزی را که او ارزش می‌دهد باید ارزش نهایی و عینی داشته باشد، زیرا این عینیت یکی از ویژگی‌های کمال او است.

ایراد دیگر این است که حتی اگر بپذیریم که خدا برای ما ارزش نهایی داده است، این ارزش ذهنی<sup>۲</sup> خواهد بود، زیرا این ارزش دهی تابع ذهن است. این ایراد بر اساس سوء تفاهمی از معنی ذهنی بودن به وجود می‌آید. این مسئله فقط بالای ذهن و احساسات محدود انسان اعمال پذیر است، اما دیدانداز خدا بر اساس علم و حکمت نامحدود است. او همه چیز را می‌داند؛ ما نمی‌دانیم. این کثیر عالم کلاسیک اسلامی می‌نویسد: خدا تمامیت حکمت و دانش را دارا است؛ اما ما فقط قسمتی از آن را داریم. به عبارت دیگر خدا تمام تصویر را می‌بیند، در حالی که ما فقط یک «نکته‌ی تشکیل دهنده‌ی» آن تصویر را دیده می‌توانیم.

سید حسین نصر پروفسور علوم اسلامی در دانشگاه جورج واشینگتن، خلاصه‌ای مناسب از مفهوم حقوق و جایگاه انسان‌ها در عدم وجود خدا را که برمی‌گردد به ارزش، چنین ارائه می‌کند:

«قبل از سخن گفتن در مورد مسئولیت‌ها و حقوق بشر، باید به این پرسش بنیادین پاسخ دهیم که «انسان بودن چیست و چه معنی می‌دهد؟». در جهان امروزه همه از حقوق بشر و سرشت مقدس انسانی سخن می‌گویند و بسیاری سیکولرها حتی ادعا می‌کنند که آن‌ها لیاقت بیشتر نسبت به دین‌داران برای لقب قهرمانی حقوق بشر را دارند. اما عجیب است که همین قهرمانان حقوق بشر باور دارند که انسان‌ها چیزی بالاتر از میمون‌های انکشاف یافته نیستند که از شکل‌های مادون زیستی (شکل ابتدایی زیستی) تکامل یافته‌اند و نهایتاً ترکیب مالیکول‌های مختلف‌اند. اگر نوع انسان محصول نیروهای کور و بی‌هدفی باشد که بر مخلوطی از مالیکول‌های کیهانی عمل می‌کنند، پس آیا مقدس بودن زندگی انسان از نظر عقلی بی‌معنی و فقط یک جمله احساساتی توخالی نیست؟ آیا تعزز و تحرم انسان‌ها یک مفهوم ساده، متناقض و بدون اساس

<sup>۱</sup> Objective

<sup>۲</sup> Subjective

نیست؟ و اگر چیزی فراتر از ذرات تنظیم شده‌ی بی‌جان نیستیم، پس اساس ادعا برای حقوق بشر چیست؟ این سؤالات بنیادین حدود جغرافیایی نمی‌شناسند و در همه‌جا توسط کسانی که فکر می‌کنند پرسیده می‌شوند؟<sup>۱۲</sup>»

### ما ارزش داریم، اما جهان چه ارزشی دارد؟

اگر شما را با تمام بازی‌های کمپیوتری و وسایل هوشمند مورد علاقه‌ی تان، دوستانان، غذا و نوشیدنی در یک اتاق قرار دهم، ولی بفهمید که پنج دقیقه بعد دنیا و همه‌چیز در آن نابود خواهد شد، دارایی‌های تان چه ارزشی خواهد داشت؟ کاملاً بی‌ارزش خواهند بود، اما پنج دقیقه و یا ۶۵۷۰۰۰ ساعت (که مساوی به ۷۵ سال می‌شود) چه‌اند؟ فقط زمان. فقط به این خاطر که شاید ۷۵ سال زندگی کنیم تغییری نخواهد آمد. در جهان بیینی خداناباوری، این‌ها همه از بین خواهند رفت و فراموش خواهند شد. این مسئله از دید اسلامی نیز درست است. همه‌چیز نابود خواهد شد. پس در حقیقت جهان ارزش ذاتی ندارد؛ زودگذر، فانی و بی‌دوام است. باین وجود، از دید اسلامی جهان دارای ارزش است، زیرا جهان سفری برای نزدیک شدن به خدا، انجام اعمال نیک و عبادت است که ما را به بهشت ابدی سوق می‌دهد. بنابراین دنیا فقط «ناامیدی محض، اندوه فراوان و کاملاً بی‌ارزش»<sup>۱۳</sup> نیست. ما در یک کشتی در حال غرق شدن نیستیم. اگر درست‌کردار باشیم، می‌توانیم بخشش و خشنودی خدا را به دست آوریم.

«و در آخرت [دنیاپرستان را] عذابی سخت است و [مؤمنان را] از جانب خدا آمرزش و خشنودی است؛ سبقت جویند به آمرزشی از سوی پروردگارتان...»<sup>۱۳</sup>.

### نبود هدف نهایی

«من نمی‌دانم که چرا اینجا (در این جهان) هستیم، اما کاملاً مطمئن هستم برای این نیستیم که فقط لذت ببریم»<sup>۱۴</sup>.

این کلمات یکی از فلاسفه‌ی تأثیرگذار غربی، لودویگ ویت‌گنشتاین<sup>۱۵</sup> است که مانند اکثر

---

<sup>۱</sup> Doom and Gloom

<sup>۱۵</sup> Ludwig Wittgenstein

فلاسفه به پرسش «هدف زندگی چیست؟» پاسخی نداشت، اما خاطر نشان می‌ساخت که زندگی فقط یک بازی نیست. باین‌حال، دیگران مدعی شده‌اند که این پرسش غلط است. شاید هیچ‌چیزی وجود نداشته باشد که به خاطرش باید نگرانی کشید. باید به زندگی خود بدون نگرانی در مورد اینکه «چرا اینجا هستیم؟» ادامه دهیم. البرت کامو<sup>۱</sup> برنده‌ی جایزه نوبل این نوع نگرش را طور ذیل تعریف می‌کند: «اگر دنبال یافتن معنی زندگی هستید، هیچ‌گاه زندگی نخواهید کرد»<sup>۱۵</sup>. اساساً، کامو می‌گفت که صرف‌نظر از کدام حقیقت وجودی، مهم این است تا قسمی زندگی کنیم که برایمان کارا باشد.

در روشنی این نظریات باید بپرسیم که «آیا باور به اینکه زندگی ما دارای هدف است عقلانی می‌باشد؟» برای یافتن جواب به این پرسش مثال ذیل را در نظر گیرید.

شاید زمانی که این کتاب را می‌خوانید بالای یک صندلی نشسته و لباس به تن داشته باشید. می‌خواهم از شما بپرسم که «به چه هدف؟» شما لباس به تن کرده‌اید، و صندلی چه هدفی را برآورده می‌سازد؟ پاسخ به این پرسش‌ها واضح است. هدف صندلی این است که با برداشتن وزنتان، نشستن را ممکن سازد و لباس اهداف گرم نگه‌داشتن و پوشانیدن بدن را برآورده ساخته و البته که از منظر زیباشناختی خوشایند است. لباس‌ها و صندلی اشیاء بی‌جان و فاقد هرگونه توانایی ذهنی و احساسی‌اند، ولی ما برای آن‌ها هدف تعیین می‌کنیم. باین‌حال، بعضی از ما باور نداریم که زندگی ما هدفی داشته باشد. طبیعی است که این نظر برای ما بی‌معنی و «ضد شهودی»<sup>۱۶</sup> معلوم می‌شود.

داشتن هدف نهایی دال بر این است که دلیل وجودی در کار است؛ یا به‌عبارت‌دیگر، یک نوع منظور و مقصودی برای موجودیت ما در کار است. بدون هدف نهایی دلیلی برای زندگی نداریم و زندگی ما فاقد معنی عمیق و ژرف است. این طرز فکر طبیعت‌گرایی است. این طرز فکر بیان می‌دارد که ما فقط از فرایندهای فزینی قبلی جهیده‌ایم. این فرایندها کور، تصادفی و غیرعقلانی‌اند. نتیجه‌گیری منطقی از این دید لابلایی این است که در حال سفر در یک کشتی در

<sup>۱</sup> Albert Camus

<sup>۱۶</sup> Counter-Intuitive

حال غرق شدن هستیم. مطابق نظریه‌ی ساینس دانان این کشتی استعاری، جهان ما است، زیرا به‌سوی مرگ اجتناب‌ناپذیر در حرکت است که آن‌ها این مرگ را «مرگ گرمای کیهان»<sup>۱</sup> یاد می‌کنند. زندگی بشر قبل از این مرگ گرمای کیهانی از بین خواهد رفت، زیرا آفتاب زمین را محو خواهد کرد.<sup>۱۶</sup> بناءً، اگر این کشتی در حال غرق شدن است، از شما می‌پرسم که تنظیم و جابه‌جایی صندلی‌های عرشه‌ی آن و یا دادن یک گیلان شیر برای یک خانم پیر چه سودی دارد؟ قرآن نمایانگر موضع شهودی بشر در این مسئله است: «پروردگارا! این جهان را بیهوده نیافریدی»<sup>۱۷</sup>.

با این حال، بحث فوق مناقشه برانگیز بوده و می‌تواند سبب ظهور مناقشات زیادی شود. نخست اینکه یک خداناباور ادعا کرده می‌تواند که نبود دلیل برای زندگی، سبب آزادی بیشتر شده و خود می‌توانیم برای زندگی خویش هدف خلق کنیم. برای توضیح بیشتر، بعضی از هستی‌گرایان (اگزیستانسیالیست‌ها)<sup>۱۸</sup> ادعا کرده‌اند که زندگی ما بر بنیاد هیچی بنا شده است و از این هیچی حوزه‌ی جدیدی از احتمالات برای زندگی را به وجود آورده می‌توانیم. این مسئله تکیه بر نظریه‌ای دارد که می‌گوید همه‌چیز ذاتاً بی‌معنی است، و بناءً دارای آزادی‌ای هستیم که با آن می‌توانیم اهدافمان را به خاطر یک زندگی خوب، خود ما بسازیم. کاستی این نوع طرز فکر در این است که نمی‌توانیم از معنی فرار کنیم. انکار هدف به حیث اساس وجود، درحالی‌که بعضی از اهداف ساختگی را برای وجود خویش اعمال کنیم، بالتعریف، خودفریبی است. به این می‌ماند که بگوییم «بیا برای داشتن هدف تظاهر کنیم». این تظاهر، از تظاهر اطفال برای داکتر، پرستار، گاوچران یا مادر و پدر بودن در وقت بازی تفاوتی ندارد. هرچند، باید بزرگ شده و بتوانیم با این حقیقت روبرو شویم که زندگی فقط یک بازی نیست.

مخالفت دیگر شامل ادعای داروینی است که هدف زندگی را منتشر ساختن دی‌ان‌ای محسوب می‌کند، چنانچه خداناباور مشهور ریچارد داوکینز در کتاب «ژن خودخواه» می‌نویسد که بدن ما تنها برای انجام دادن همین کار (منتشر ساختن دی‌ان‌ای و تولید) رشد یافته است.<sup>۱۸</sup> مشکل این نظر در

---

<sup>۱</sup> Heat Death

<sup>۱۸</sup> Existentialist

این است که وجود و زندگی ما را فقط به یک اتفاق تصادفی و فرایند طولانی بیولوژیکی تقلیل می‌دهد. این باور بشر را یک محصول جانبی و یک موجود اتفاقی بیش نمی‌داند که توسط برخورد تصادفی ذرات و ترتیب و تنظیم مالیکول‌ها به وجود آمده است.

نظر اسلام در مورد هدف زندگی شهودی و تواناکننده و مختارکننده است. اسلام مقام وجودی ما را از محصول ماده و زمان، به موجودات آگاه و هوشیار ترفیع داده که در برقراری رابطه با خالق مختار است (به فصل ۱۵ مراجعه شود). خداناباوری و طبیعت‌گرایی هیچ هدف نهایی برای زندگی ما تعیین نمی‌کند.

### عدم موجودیت خوشحالی معنی‌دار و ابدی

«و سرانجام نیک، برای پرهیزکاران است»<sup>۱۹</sup>.

جستجوی خوشی و شادی تشکیل‌دهنده‌ی بخش اساسی سرشت انسانی ما است. ما همه، حتی زمانی که چیستی «خوشحالی» را درک نتوانیم، می‌خواهیم خوشحال باشیم. به همین دلیل است که وقتی از یک فرد معمولی بپرسید: چرا می‌خواهید کار خوب به دست آورید؟ به احتمال زیاد جواب می‌دهد: «برای اینکه پول کافی برای یک زندگی آسوده به دست آورم». اگر مجدداً از او بپرسید: چرا می‌خواهید زندگی آسوده داشته باشید؟ به احتمال زیاد جواب خواهد داد: «چون می‌خواهم خوشحال باشم». اگر بازهم بپرسید «چرا می‌خواهید خوشحال باشید؟» این پرسش لاجواب خواهد ماند، زیرا خوشحالی نهایتاً یک هدف است نه یک وسیله. خوشحالی سرمنزل است، سفر نیست. ما همه می‌خواهیم که خوشحال باشیم و هیچ دلیلی برای خواهش خوشحالی جز خود خوشحالی وجود ندارد. به همین دلیل است که همیشه می‌کوشیم تا با استفاده از روش‌های متفاوت به حالت نهایی خوشی برسیم.

این مسئله برای فردی تا فرد دیگری متفاوت است. بعضی‌ها سال‌ها می‌کوشند تا در توانایی‌ها و مهارت‌های خویش افزوده و اعتبارنامه‌های وظیفوی به دست آورند. دیگران بدون خستگی در باشگاه‌های پرورش اندام به بهسازی بدن خویش می‌کوشند. کسانی که شیفته‌ی محبت خانوادگی‌اند، غالباً جان خود را فدای همسر و اولاد خویش می‌کنند. باین‌حال، بعضی‌ها هم هستند که آخر هر هفته را با دوستان خویش در محافل سرخوشی و مستی سپری می‌کنند تا از

## فصل دوم: زندگی بدون خدا □ ۳۱

چرخ بی‌رحم کاری رهایی یابند. این فهرست بی‌پایان است و سبب به وجود آمدن پرسش دیگری می‌شود: خوشحالی حقیقی و معنی‌دار چیست؟

برای پاسخ به این پرسش سناریوی ذیل را تصور می‌کنیم: درحالی‌که در حال خواندن این اثر هستید، خلاف خواستتان به خواب می‌روید. دفعته‌اً از خواب برمی‌خیزید و می‌بینید که در یک هواپیما هستید. در رده‌ی درجه‌یک هواپیما قرار دارید. غذایش بهشتی‌مآب است. صندلی خدمات خم شدن برای خواب را دارد و برای سفر مجلل و راحت طراحی شده است. سرگرمی در این سفر بی‌پایان و غیرقابل‌انتظار است. خدمات خارق‌العاده است. از تمام این امکانات استفاده می‌کنید. زمان در حال گذر است. حال برای لحظه‌ای فکر کنید و از خود بپرسید: آیا من خوشحال خواهم بود؟

چگونه می‌توانید خوشحال باشید؟ نیازمند پاسخ بعضی از پرسش‌ها هستید. چه کسی شما را به خواب برد؟ چطور وارد هواپیما شدید؟ هدف این سفر چیست؟ به کدام سو می‌روید؟ اگر این سؤالات بی‌جواب بمانند، چگونه خوشحال خواهید بود؟ حتی اگر آغاز به استفاده از تمام امکانات مجللی کنید که در دست‌رستان قرار دارد، هیچ‌گاه خوشحالی حقیقی و معنی‌دار به دست آورده نمی‌توانید. آیا شکلات خامه‌ای روی میز کافی خواهد بود تا این سؤالات را از یاد شما ببرد؟ این خوشحالی‌ای که با چشم‌پوشی قصدی پرسش‌های حیاتی فوق به دست آید، توهم، موقتی و ساختگی خواهد بود.

حالا همین سناریو را بر زندگی خویش اعمال نموده از خود بپرسید که آیا من خوشحال هستم؟ به دنیا آمدن ما تفاوت چندانی با خواباندن و در یک هواپیما انداخته شدن ندارد. ما هیچ اختیاری در انتخاب تولد خود، والدین خود و یا جایی که از آن آمده‌ایم نداشته‌ایم، بازهم بعضی از مایان این پرسش‌ها را نپرسیده و برای یافتن پاسخ به آن‌ها نمی‌کوشیم تا کمک‌مان کند که هدف نهایی خوشحالی خود را به دست آوریم.

خوشحالی واقعی و معنی‌دار در چه نهفته است؟ اگر تأملی بر مثال قبلی داشته باشیم، ناچار باید بگوییم که خوشحالی در یافتن پاسخ برای سؤالات کلیدی وجودی ما که شامل سؤالات ذیل می‌شود نهفته است: هدف زندگی چیست؟ بعد از مرگ به کجا خواهیم رفت؟ در پرتو این جملات،

گفته می‌توانیم که خوشحالی ما در باطن ما، در فهمیدن کیستی ما و یافتن پاسخ برای این پرسش‌های مهم نهفته است. اگر مدعی خوشحالی شویم، درحالی‌که این پرسش‌ها را از خود نپرسیده باشیم و پاسخی به این پرسش‌ها نداشته باشیم، پس حالت شادی و خوشحالی ما چندان معنی‌دار نخواهد بود. خوشحالی ما مانند یک آدم نشه خواهد بود که خوشحال معلوم می‌شود و برای زمان معدود و کوتاه تمام مشکلات خود را فراموش کرده است.

برخلاف حیوانات، ما نمی‌توانیم تنها با عمل مطابق غرایز طبیعی خود خرسند باشیم. اطاعت از هورمون‌ها و نیازهای فیزیکی به این پرسش‌ها پاسخ ارائه نکرده و خوشی آور نیست. برای درک چرایی این مسئله، تأملی بر مثالی دیگر می‌داشته باشیم: تصور کنید شامل گروه ۵۰ نفره از انسان‌های هستید که در یک اتاق کوچک بدون دروازه خروجی قفل هستند. فقط ۱۰ قرص نان موجود است و هیچ غذای دیگر برای ۱۰۰ روز آینده ندارید. چه اتفاقی خواهد افتاد؟ اگر از غریزه‌های حیوانی متابعت کنید، خونریزی خواهد شد، اما اگر بکشید تا برای این پرسش پاسخ یابید که «چگونه همه می‌توانیم نجات یابیم؟» امکان زیادی وجود دارد که همه نجات یابند، زیرا راهی برای نجات خواهید یافت.

همین مثال را در زندگی خود تطبیق دهید. زندگی شما متغیرها زیادی دارد که می‌تواند منتج به پیامدهای نامحدود شود، ولی بازهم بعضی از ما فقط از ضروریات جسمانی خود پیروی می‌کنیم. وظایف ما شاید دکترا و یا شرایط تحصیلی دیگر ضرورت داشته باشد و شاید با همسر خود مشغول خورد و نوش باشیم، اما این همه فقط به غرایز ابقاء و تکثیر محدودند. خوشحالی معنی‌دار جز با درک حقیقت کیستی خویش و جز با یافتن پاسخ به پرسش‌های مهم زندگی به دست نمی‌آید.

طبیعت‌گرایی برای این پرسش‌ها جواب واقعی ندارد؛ به همین دلیل طبیعت‌گرایی هیچ‌گاهی ما را به شادی معنی‌دار رسانیده نمی‌تواند. چرا اینجا هستیم؟ بدون کدام دلیل. ما کجا می‌رویم؟ هیچ جایی. فقط خواهیم مرد. ما همه نیازمندیم تا به این سؤال اساسی که «چرا اینجا هستیم؟» جواب دهیم. در اسلام جواب به این سؤال ساده اما بسا عمیق است. ما اینجا هستیم تا خدا را عبادت کنیم (به فصل ۱۵ مراجعه شود).

اما، عبادت در اسلام متفاوت‌تر از درک عام این کلمه است. عبادت در هر عملی می‌تواند باشد

### فصل دوم: زندگی بدون خدا □ ۳۳

که انجام می‌دهیم؛ در طرز برخورد و صحبت با همدیگر و در هر ژست کوچکی توأم با مهربانی. با هر عملی که بخواهیم رضایت خدا را حاصل کنیم، همان عمل عبادت خدا محسوب می‌شود. عبادت خدا تنها به اعمال معنوی خدامحور مانند نماز و روزه محدود نیست. بر علاوه عبادت خدا به معنی دوست داشتن، اطاعت و شناخت بیشتر خدا است. عبادت خدا هدف نهایی زندگی ما است که از «بردگی» دیگران و جامعه رهاییمان می‌سازد. خدا در قرآن یک مثال بسیار قوی ارائه می‌کند:

«خداوند مثالی زده است: مردی را که مملوک شرکایی است که درباره او پیوسته به مشاجره مشغول‌اند، و مردی را که تنها تسلیم یک نفر است، آیا این دو یکسان‌اند؟ حمد مخصوص خدا است ولی اکثر آن‌ها نمی‌دانند.<sup>۲۰</sup>»

اگر خدا را نپرستیم، ناگزیر مجبور به پرستش سایر «اله‌ها» می‌شویم. در این باره فکر کنید. همسران، رؤسا، استادان، دوستان، جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنیم و حتی خواهشات ما به نحوی از انجا ما را بنده‌ی خود می‌سازند. به‌طور نمونه، اگر هنجارهای اجتماعی را در نظر بگیریم، اکثر ما زیبایی را به اساس فشار اجتماعی تعریف می‌کنیم. شاید محدوده‌ای از پسندها و ناپسندها داشته باشیم، اما این محدوده توسط دیگران شکل داده می‌شود. از خود بپرسید که چرا این شلوار و یا دامن را به تن کرده‌اید؟ جواب اینکه چون آن را می‌پسندم یک جواب سطحی است؛ مهم این است که چرا شما آن را می‌پسندید؟ اگر کنکاش در این مورد را ادامه دهیم، بسیاری مردم اعتراف خواهند کرد که چون «مردم فکر می‌کنند که این‌ها خوب معلوم می‌شوند». با تأسف که ما همه تحت تأثیر تبلیغات نامحدود و فشار هم‌قطارانی که از هر سو بمباردمان می‌کنند، قرار گرفته‌ایم.

از این لحاظ اربابان زیادی داریم که هرکدام چیزی از ما می‌خواهند و خواست‌های هر ارباب در «مغایرت با یکدیگر» قرار دارد، و این باعث می‌شود که یک زندگی سردرگم و نامراد داشته باشیم. خدای که ما را بهتر از خودمان می‌شناسد و بیش‌تر از مادرانمان دوستان دارد، می‌گوید که تنها خودش ارباب واقعی ما بوده و تنها با عبادت او آزادی واقعی را به دست آورده می‌توانیم.

یاسمین مجاهد نویسنده‌ی مسلمان در کتاب خود بنام «قلبیت را بازیاب»<sup>۲۱</sup> می‌گوید که همه چیز به جز خدا ضعیف و ناتوان است و آزادی در عبادت خدا نهفته است:

«هرگاه شما در جستجو و دنبال چیزی ضعیف و ناتوان (هر چیزی غیر از خدا) باشید، خود را ضعیف و ناتوان می‌سازید. حتی زمانی که به چیزی که در جستجوی او بودید برسید، هرگز برای شما بسنده نبوده و به زودی ضرورت به جستجوی چیز دیگری پیدا می‌کنید. هرگز به رضایت و خرسندی درونی نخواهید رسید. این به دلیلی است که ما در دنیای تبادل و ترفیع زندگی می‌کنیم. موبایل شما، موتر شما، خانم شما، مرد شما، همیشه به جای جدیدتر و بهتر آن مبادله شده می‌تواند. به هر حال، آزادی از این اسارت و غلامی میسر است. اگر چیزی که شما به آن اتکا کرده‌اید و وزن شما را متحمل شده است استوار، غیرقابل شکست و نامتناهی باشد، هرگز نمی‌افتید.»<sup>۲۱</sup>

سؤال بعدی این است که «به کجا می‌روییم؟» گزینه در مقابل ما این است که یا رحمت بی‌انتهای و بیکران خدا را بپذیریم و یا از آن فرار کنیم. با پذیرش رحمت توسط اطاعت از پیامش، عبادت و دوست داشتنش خوشی ابدی را در جنت برای خود آماده می‌نماییم. رد و فرار از رحمت خدا سبب لازمی شدن سرانجام ما در یک مکان عاری از محبت و مکان ناخوشی می‌شود؛ جهنم. پس حق انتخاب داریم. تصمیم به پذیرش رحمت و یا تصمیم فرار از رحمت او را می‌گیریم. در انتخاب هر دو گزینه مختار هستیم. با اینکه خدا خواهان خیر ما است، ما را مجبور نمی‌کند که انتخاب‌های ما درست باشد. تصمیم‌های ما در این دنیا باعث شکل‌دهی زندگی پس از مرگ ما می‌شود:

«روزی که چون فرارسد، هیچ‌کس جز به اجازه‌ی او سخن نمی‌گوید؛ پس برخی تیره‌بخت و برخی نیک‌بخت‌اند»<sup>۲۲</sup>.

«اینان‌اند که به خاطر صبری که [در برابر حوادث و اجرای تکالیف الهی] از خود نشان دادند با [برترین] مکان‌ها [ای بهشت] پاداششان می‌دهند، و در آن با درود و سلامی [از سوی خدا و فرشتگان] روبرو می‌شوند»<sup>۲۳</sup>.

<sup>۲۱</sup> این کتاب توسط حسیب الله نیکزاد و هدایت الله ذاهب به زبان فارسی-دری ترجمه شده است (مترجمین).

## فصل دوم: زندگی بدون خدا □ ۳۵

از آنجایی که هدف نهایی ما عبادت خدا است، باید تعادل طبیعی خود را برای یافتن حقیقت چستی خود، به دست آوریم. وقتی خدا را عبادت می‌کنیم، خود را آزاد می‌سازیم و خویشتر را می‌یابیم. اگر این کار را نکنیم، چیزی را فراموش کرده‌ایم که ما را انسان می‌سازد (به فصل ۱۵ مراجعه شود):

«و چون کسانی مباشید که خدا را فراموش کردند و او [نیز] آن‌ها را دچار خودفراموشی کرد آن‌ها همان نافرمانانند»<sup>۲۴</sup>.

به‌طور خلاصه، خداناباوری برای وجود ما پاسخ‌های قانع‌کننده ارائه نمی‌تواند، بناءً با خداناباوری شادی حقیقی و معنی‌دار را هیچ‌گاه به دست آورده نمی‌توانیم. اگر کسی ادعا کند که او باوجود طرز فکر خداناباوری بازهم خوشحال است، من مدعی خواهم شد که خوشحالی او مثل خوشحالی یک مرد نشه است؛ زمانی به هوش خواهد آمد که عمیقاً بر حقیقت وجودی و زندگی خود فکر کند. حتی اگر کوشش به یافتن جواب برای این سؤالات کند ولی بدون فهمیدن پاسخ توقف کند و یا در مورد جواب‌های موجود شکاکیت نشان دهد، بازهم شادی نهایی را به دست نخواهد آورد. انسانی که می‌فهمد چرا خلق شده است و به کجا می‌رود با انسانی که پاسخ به این پرسش‌ها را نمی‌داند، مقایسه کنید. حتی اگر هر دو ادعا کنند که شاداند دارای شرایط همسان نیستند.

این فصل پیامدهای منطقی تکذیب وجود خدا را واضحاً بیان داشت. درحالی‌که خداناباوران در این مسئله که زندگی‌شان دارای نوعی ارزش، امید، شادی و هدف نهایی است از نگاه احساسی موجه‌اند، اما روشن است که برای این ادعاها اساس عقلی ندارند. حتی ریچارد داوکینز پیامدهای منطقی طبیعت‌گرایی را می‌پذیرد. وی استدلال می‌نماید که با طبیعت‌گرایی همه‌چیز بی‌معنی بوده و مبنای همه‌چیز بی‌تفاوتی بی‌رحم است:

«برعکس، اگر هستی تنها الکترون‌ها و ژن‌های خودخواه باشد، فاجعه‌های تهی از معنی مانند تصادم موتوربس همراه با بخت خوبی که به همان اندازه تهی از معنی است، تنها چیزهایی هستند که باید توقع داشته باشیم. این‌گونه هستی نه دارای غرض شر است و نه هم دارای غرض خیر. این هستی هیچ غرضی را متجلی نخواهد ساخت. در هستی‌ای متشکل از قوه‌های کور فزیک و همانندسازی ژنتیکی، بعضی‌ها صدمه می‌بینند و بعضی دیگر دارای بخت خوب‌اند؛ هیچ‌گونه نظم و دلیل و نه هم عدالت را در آن نخواهید یافت. هستی‌ای را که مشاهده می‌کنیم، دقیقاً تمام همان ویژگی‌هایی

را دارا می‌باشد که از آن توقع می‌کنیم؛ از بن بدون طراحی، بدون هدف، نه خوب و نه بد، فقط کور، بی‌تفاوت و بی‌رحم است.<sup>۲۵</sup>»

جهانی که از فرایندهای فزیک غیرعقلانی و کور ساخته‌شده باشد، نگران احساسات ما نیست. تنها وجود خدا توجیه عقلانی برای تعریف انسانیت ما را مهیا ساخته می‌تواند.

## فصل سوم دشمنان خرد

### چرا خدا ناباوری غیر عقلانی است

تصور کنید که راننده‌ی تکسی هستید و روزی تماس دریافت می‌کنید تا دو مسافر را از ایستگاه قطار سوار کنید. در نزدیکی ایستگاه موقعیت دارید، بناءً پیش از زمان معین می‌رسید. قطار مسافران چند لحظه بعد می‌رسد و دو مسافر موردنظر سوار تکسی می‌شوند. پس از احوال‌پرسی از آن‌ها می‌پرسید که کجا می‌خواهند بروند. تقاضا می‌نمایند تا آن‌ها را به دفتر کارشان که ۹ میل فاصله دارد برسانید. تکسی را به حرکت در آورده و آغاز به رانندگی می‌کنید. بعد از مدتی آن‌ها را مقابل دفترشان پیاده می‌نمایید.

حالا دوباره به اول داستان برگردید. تصور کنید زمانی که مسافران سوار موتر می‌شوند، شما با تکه‌ای چشمان خود را می‌بندید. در این سناریو، آیا مسافران را به مقصد رسانیده می‌توانید؟ جواب واضح است. شما آن‌ها را به مقصدشان رسانیده نمی‌توانید، زیرا نابینا هستید؛ به خاطر بسته بودن چشمانتان دیده نمی‌توانید. اما، چه می‌شود اگر اصرار کنید که با چشمان بسته رانندگی می‌توانید؟ مسافران اگر شما را دیوانه خطاب نکنند، آیا یک انسان بی‌عقل خطاب نمی‌کنند؟

مثال راننده‌ی تکسی‌ای که با چشم‌باز رانندگی می‌کند نشان‌دهنده‌ی خداشناسی اسلامی است، و مثال راننده‌ی تکسی که با چشم‌بسته رانندگی می‌کند نشان‌دهنده‌ی خدا ناباوری است.

### معرفی برهان

قبل از اینکه تشریح نمایم که چرا راننده‌های تکسی (چشم‌بسته و چشم‌باز) در این داستان

نشان‌دهنده‌ی خداناباوری و خداشناسی اسلامی است، اجازه دهید تا اندک معلومات ضروری از پس‌زمینه‌ی این مسئله مهم را شریک نمایم. مسلمانان و خداناباوران هر دو می‌پندارند که دارای توانایی استدلال‌اند. این بدین معنی است که ما (انسان‌ها) دارای توانایی شکل دادن بینش‌های ذهنی و عقلی هستیم. راه رسیدن به نتیجه را در ذهن خویش «می‌بینیم». اذهان ما مقدمات قیاسی و یا گزاره‌های یک بحث را گرفته و آن‌ها را به‌سوی سرمنزل ذهنی سوق می‌دهند؛ به‌عبارت‌دیگر به‌سوی یک نتیجه‌ی منطقی سوق می‌دهند. این مسئله یکی از ویژگی‌های کلیدی ذهن عقلانی است.

پس چرا خداناباوری مثل رانندگی تکسی با چشمان بسته است؟ اساس اکثر انواع خداناباوری طبیعت‌گرایی فلسفی است که شرح خردورزی (و همه‌چیز) را درگرو فرایندهای فیزیکی کور و غیرعقلانی می‌داند. اما، همان‌گونه که نمی‌توانید مسافران را با چشمان بسته به دفتر آن‌ها برسانید، فرایندهای فیزیکی کور نمی‌توانند مقدمات قیاسی را در ذهن ما به سرمنزل فکری‌اش برسانند. به‌عبارت‌دیگر، قادر به شکل‌دهی و درک ارتباط منطقی میان مقدمات یک بحث نیستند. ازاین‌رو، خداناباوری معادل رد نمودن ماهیت خردورزی است، زیرا فرضیه‌های خود را باطل می‌سازد. به زبان ساده، توانایی استدلال و خردورزی ما در جهان‌بینی محض طبیعت‌گرایی نمی‌گنجد، زیرا خردورزی و استدلال از فرایندهای کور و غیرعقلانی فیزیکی به وجود آمده نمی‌تواند. پشتیبانی از این نظریه به این می‌ماند که چیزی می‌تواند از هیچ به وجود آید. از این منظر، خداناباوری غیرعقلانی است. خداناباوری چیزی را بی‌اعتبار می‌سازد که مدعی است توسط آن وجود خدا را تکذیب می‌کند؛ یعنی استدلال و خردورزی را.

پس چرا خداشناسی اسلامی مانند رانندگی با توانایی دید است؟ توانایی ما برای شکل‌دهی بینش فکری، در چارچوب خداشناسی اسلامی می‌گنجد، زیرا این توانایی معقول است (یعنی به شکل مناسب تشریح شده است)، چنانچه این توانایی توسط خالق که البصیر (بیناترین)، العلیم (داناترین) و الحکیم (خردمندترین) است برای ما عطا شده است. چیزی باعث به وجود آمدن چیز دیگری نمی‌شود تا اینکه آن را احاطه نکند و یا توانایی و عوامل بالقوه‌ی به وجود آوردن آن را نداشته باشد. به‌عبارت‌دیگر، عقلانیت فقط از چیزی به وجود می‌آید که دارای عقلانیت باشد. به همین خاطر است که توانایی ما برای شکل‌دهی بینش‌های فکری و عقلی، فقط از خالق آمده

می‌تواند.

برهان این فصل اظهار می‌دارد که توانایی استدلال و خردورزی انسان توسط هردو، خدا باوران و خدا ناپاوران، فرضیه‌ای پذیرفته شده است، اما، این فرضیه به شکل ظریفی در خداشناسی اسلامی می‌گنجد ولی در خدا ناپاوری عقلاً نمی‌گنجد. بناءً، منطقی این است که خداشناسی اسلامی را بر خدا ناپاوری ترجیح دهیم. این ادعا با جزئیات در فصل کنونی مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

هرچند، قبل از اینکه جزئیات را شرح دهیم، مکالمه‌ی ذیل را به حیث خلاصه‌ی این فصل می‌نویسم:

خدا ناپاور: «هیچ دلیلی برای اثبات وجود خدا نیست، بناءً اعتقاد به وجود خدا غیرعقلانی است.»

مسلمان: «ادعای جالبی است. قبل از اینکه ادامه دهیم، می‌توانم بپرسم که آیا شما باور دارید که دارای توانایی خردورزی هستید؟ یا به عبارت دیگر، آیا باور دارید که توانایی تعقل و استدلال دارید؟»

خدا ناپاور: «البته. هر انسان با منطق وجود خدا را رد می‌کند. هیچ دلیلی برای اثبات وجود خدا در دست نیست.»

مسلمان: «بسیار خوب. پس می‌توانم بپرسم که چگونه توانایی خردورزی خود را با خدا ناپاوری توضیح می‌دهید؟»

خدا ناپاور: «منظورت چیست؟»

مسلمان: «خوب! آیا باور دارید که تمام پدیده‌ها توسط فرایندهای فیزیکی شرح داده می‌شود؟ و آیا باور دارید که هیچ چیز فراطبیعی وجود ندارد؟»

خدا ناپاور: «دقیقاً چنین است.»

مسلمان: «چیزهای فیزیکی همه کور و غیرعقلانی‌اند. پس چگونه عقلانیت از غیرعقلانیت به وجود آمده می‌تواند؟ چگونه چیزی از چیزی به وجود آمده می‌تواند که بر آن احاطه ندارد و توانایی بالقوه‌ی به وجود آوردن آن را ندارد؟ چگونه بینش‌های عقلی را به اساس فرایندهای کور فیزیکی

شکل داده می‌توانیم؟ در پرتو این همه، چگونه می‌توانید توانایی خویش مبنی بر استدلال و خردورزی را توضیح دهید؟»

خداناباور: «خوب! ما دارای یک ذهن تکامل یافته‌ایم.»

مسلمان: «درست است، اما در فکر خداناباوری اساس ذهن تکامل یافته نیز مواد فیزیکی است، آیا چنین نیست؟»

خداناباور: «بله! اما ذهن ما تکامل یافته است تا عقلانی باشد، زیرا به هر اندازه که معلومات ما در مورد جهان بیشتر شود به همان اندازه احتمال بقای ما بیشتر می‌شود.»

مسلمان: «این درست نیست؛ داشتن اعتقادات غیرعقلانی در مورد جهان نیز می‌تواند باعث بقا شود.»

خداناباور: «پس چه؟ ما هر دو خردورزی را حقیقت فرض می‌نماییم، پس موضوع قابل‌بحثی وجود ندارد.»

مسلمان: «خوب، برای من مشکلی نیست. اما در فکر خداناباوری توانایی استدلال و خردورزی معنی‌دار نیست. خداناباوری فرضیه‌ای را بی‌اعتبار می‌سازد که توسط آن وجود خدا را تکذیب می‌کند. بناءً، خداناباوری غیرعقلانی است، زیرا خداناباوری خردورزی و استدلال را بی‌اعتبار می‌سازد.»

خداناباور: «خیر، نخست باید وجود خدا را برای من ثابت کنید.»

مسلمان: «این طفره رفتن است، زیرا واژه‌ی «ثبوت» توانایی خردورزی و استدلال را فرض می‌کند، اما، شما ذی‌حق استفاده از این فرضیه نیستید، چون خداناباوری عقلانیت را بی‌اعتبار می‌سازد. عقلانیت از غیرعقلانیت به وجود آمده نمی‌تواند. از این منظر، خداناباوری غیرعقلانی است. اما، عقلانیت از عقلانیت به وجود آمده می‌تواند. به این ملحوظ خدانشناسی اسلامی بهترین راه برای توضیح این مسئله است که ما چرا دارای توانایی استدلال و خردورزی هستیم، زیرا این توانایی از خالقی آمده است که البصیر (بیناترین)، العلیم (داناترین) و الحکیم (خردمندترین) می‌باشد.»

## خردورزی چیست؟

در زمینه‌ی این مبحث، خردورزی به این حقیقت اشاره می‌کند که ما دارای توانایی ذهنی و عقلانی هستیم. حقیقت را اندوخته می‌توانیم، عطش برای کشف داریم و می‌توانیم قیاس، استنتاج و استنباط کنیم. جنبه‌ی مهم عقلانیت ما، در توانایی رسیدن به یک نتیجه‌ی درست منطقی، نهفته است. وقتی به صورت منطقی استدلال و خردورزی می‌نماییم، نتایج ما بر اساس بینش‌های عقلانی خواهد بود که در اذهان به وجود می‌آیند؛ خواهیم دید که نتیجه از استدلال منتج خواهد شد. از لحاظ فنی، نتایج به اساس ارتباط منطقی میان مقدمات یک برهان منطقی است. می‌بینیم که نتیجه از مقدمات منتج می‌شود. این «دیدن» از لحاظ فزیک‌ی شرح‌پذیر نیست. هیچ چیزی در دنیای فزیک‌ی نمی‌تواند چرایی و چگونگی ارتباط میان این مقدمات با نتیجه را شرح دهد. به طور خلاصه، در جریان استدلال منطقی، بینش ذهنی داریم که نتیجه‌ی آن منطقی است و از لحاظ منطقی با مقدمات قبلی مرتبط است.

براهین قیاسی مثال خوبی است که می‌تواند بینش‌های عقلی ما را توضیح دهد. براهین قیاسی عبارت از براهینی‌اند که مقدمات قیاسی در آن حقیقت بودن نتیجه را ضمانت می‌کند. یک برهان قیاسی زمانی «معتبر»<sup>۱</sup> است که نتیجه در آن الزاماً از مقدمات آن منتج می‌شود. زمانی «صحیح»<sup>۲</sup> است که معتبر باشد؛ مقدمات آن درست بوده و یا عقلاً قابل‌پذیرش باشند.

برهان قیاسی ذیل را در نظر بگیرید:

۱. تمام پسرهای مجرد، ازدواج نه‌کرده هستند.

۲. یحیی مجرد است.

۳. بناءً، یحیی ازدواج نه‌کرده است.

می‌دانیم که نکته‌ی (۳)، بر اساس درک ما، الزاماً از مقدمات (۱) و (۲) منتج می‌شود. هیچ چیزی در جهان مادی ثابت ساخته نمی‌تواند که چرا نکته (۳) با مقدمات قبلی مرتبط است:

---

<sup>۱</sup> Valid

<sup>۲</sup> Sound

به عبارت دیگر، چرا از لحاظ منطقی نکته (۳)، الزاماً از مقدمات (۱) و (۲) منتج می‌شود. نتیجه لزوماً از معنی مقدمات منتج نمی‌شود<sup>۱</sup>، بلکه به موجب ارتباطاتی که میان آن‌ها واقع می‌شوند به دست می‌آید<sup>۲</sup>. رابطه میان نتیجه‌ی برهان و ارتباطات منطقی میان مقدمات آن به شکل فزاینده‌ی قابل مشاهده نیستند. از این نقطه نظر، عقل واضحاً دارای یک بُعد فراطبیعی است.

برای درک بهتر، برهان قیاسی ذیل را در نظر بگیرید:

۱. یحیی پنج «مودیفو» را دید.
۲. هر پنج مودیفویی که یحیی دید رنگ زرد داشتند.
۳. بناءً، حداقل تعدادی از مودیفوها باید زرد باشند.

این یک برهان معتبر است؛ نتیجه لزوماً منتج از مقدمات آن است. یحیی پنج مودیفوی زرد را دید، پس الزاماً بعضی از مودیفوها باید زرد باشند. با توجه به مقدمات (۱) و (۲)، نکته‌ی (۳) باید از آن‌ها منتج شود. اما، چرا با نتیجه‌ی (۳) که منتج از مقدمات می‌شود، موافق هستیم؟ چرا بالاینکه حتی نمی‌فهمیم مودیفو چیست، به اعتبار منطقی این نتیجه‌گیری باورمندیم؟ ضمناً، من این واژه (مودیفو) را خودم ساختم. این به خاطری است که روند منطقی این برهان بدون در نظر داشت معنی مقدمات و هر استنتاج شخصی که شاید نظر به تجربه‌های شخصی شکل داده‌ایم، در ذهن ما اتفاق می‌افتد. رابطه‌ای میان نتیجه و ارتباطات میان مقدمات وجود دارد. بینش و درکی را در نتیجه (۳) بدون کدام داده‌های بیرونی، مادی و معنایی به دست آورده‌ایم. بینش و درکی را در مورد چیزی به دست آورده‌ایم که به اساس تجربه نیست؛ نمی‌دانیم که یک مودیفو چه است. در حقیقت، اگر ما واژه زرد را با واژه «زرم» (یک واژه ساخته‌شده‌ی دیگر) تعویض کنیم، نتیجه بازم لزوماً منتج از مقدمات خواهد بود؛ یک تعداد از مودیفوها (حداقل پنج دانه) باید «زرم» باشند.

نه تنها که ذهن ما به نتیجه‌ای رسید که اساس شواهد خارجی ندارد، بلکه ذهن ما ارتباط میان مقدمات را شکل داد. این ارتباطات توسط شواهد فزاینده و تجربی ثابت شده نمی‌توانند. ذهن ما، ما را به سوی بینش و ادراکی رهبری کرده و درک ما را شکل داد؛ به عبارت دیگر، ارتباطات منطقی برقرار ساخت تا نتیجه گیرد که نکته‌ی (۳) لزوماً از مقدمات (۱) و (۲) منتج می‌شود. هرچند، رهبری شدن و سوق داده شدن به سوی یک سرمنزل ذهنی، ویژگی یک فرایند فزاینده نیست.

فرایندهای فزیکوری کور، تصادفی و بدون کدام نیروی هدمند برای سوق دادن به کدام جهت‌اند. این بدین معنی است که توانایی به دست آوردن بینش برای رسیدن به یک نتیجه، توسط فرایندهای فزیکوری شرح پذیر نیست.

### خردورزی: فرض ساینس

ذهن دارای کیفیت تمایزگذاری است. ما توانایی تمیز میان صحیح و غلط، حقیقت و کذب، زیبایی و زشتی را دارا هستیم. این مسئله واضحاً ما را از حیوانات متمایز می‌سازد. توانایی‌های ذهنی، ما را قادر به ترقی و پیشرفت نموده است. درواقع، حتی قبل از اینکه بتوانیم عملیه‌های ساینسی را انجام دهیم، باید به توانایی عقلی خویش اعتماد کنیم. فرض کلیدی در ساینس این است که اذهان ما توانایی خردورزی و استدلال را دارا است. بدون این فرض، حتی هیچ‌گاه از واژه‌های چون شواهد، واقعیت، حقیقت و ثبوت استفاده نمی‌توانیم.

انجام تجربه‌های ساینسی توسط انسان‌ها بر این فرض استوار است که ما دارای توانایی خردورزی و استدلال هستیم. این بدین معنی است که وجود خردورزی و استدلال به‌صورت کامل توسط هیچ‌گونه توضیح ساینسی شرح‌پذیر نیست. به‌طور مثال، زمانی که یک ساینس‌دان می‌خواهد یک فرضیه‌ی تجربه‌پذیر و یا یک پرسش پاسخ‌پذیر را مورد بررسی قرار دهد، فرضی مبنی بر این وجود دارد که نتیجه می‌تواند عقلاً توجیه شود. همین‌گونه، ساینس‌دانان می‌پذیرند که توانایی ارزیابی اعتبار منطقی یک شرح ساینسی را دارايند. این امر، واضحاً فرض می‌کند که یک ساینس‌دان برای انجام تجربه‌های ساینسی می‌تواند از خردورزی و استدلال خود استفاده کند.

این بدین معنی نیست که ساینس نمی‌تواند حتی یک توضیح جزئی برای توانایی خردورزی و استدلال ارائه دهد، اما نمی‌تواند از نقطه‌نظر بنیادین، عقل و توانایی استدلال را توجیه (اثبات) کند. کوشش برای شرح این‌که چگونه عقل توسط فرایندهای فزیکوری به وجود آمده است، نمی‌تواند بُعد متعالی و فراطبیعی آن را توضیح دهد؛ این مسئله شامل توانایی ما برای رسیدن به یک نتیجه‌ی منطقی معتبر نیز می‌شود که توسط بینش و ادراک در ذهن ما به وجود می‌آید. به همین دلیل، تکیه‌ی محض به توضیحات ساینسی کافی نیست؛ ساینس در مورد اینکه چرا ما نتیجه را در ذهن خود می‌بینیم، دلیل موجه ندارد. ما این توانایی را داریم که به یک نتیجه منطقی بر اساس ارتباطات

میان مقدمات برسیم. همچنان می‌توانیم این کار را حتی در صورتی انجام دهیم که مقدمات برایمان غیرقابل درک و از نگاه تجربی غیرقابل اثبات باشند. ساینس تنها با چیزهای قابل مشاهده سروکار دارد؛ ارتباطات منطقی میان مقدمات، قابل مشاهده نیستند. از آنجایی که ساینس نیاز به استدلال و خردورزی برای شرح استدلال و خردورزی دارد، ادعای اینکه ساینس می‌تواند توانایی تعقل را توجیه کند معادل دور زدن در یک دایره‌ی استدلالی است. ساینس ابزار مفید برای درک هستی است، اما درعین حال دارای محدودیت‌هایی نیز می‌باشد (به فصل ۱۲ مراجعه شود).

حالا شاید کسی ادعا کند که فرضیات نیازمند توضیح و بازپرسی نیستند، زیرا بعضی فرضیه‌ها (یا اصول اولیه<sup>۱</sup>) بدون شواهد درست پنداشته می‌شوند. این اصل معتبر است، اما میان فرضیه‌های معتبر و نامعتبر تمایز وجود دارد. برای اینکه یک فرضیه معتبر تلقی شود، باید در حوزه‌ی علم، مفهوم و نظریه‌ای که از آن حمایت می‌کند، معنی‌دار باشد، اما اگر فرضیه‌ای برای حمایت و تقویت یک جهان‌بینی استفاده شود و در آن جهان‌بینی نگنجد، نمی‌تواند مسلم فرض شود. به‌طور مثال، ساینس بر نظریه‌ای استوار است که می‌گوید: «علت‌های گرداننده‌ی جهان طبیعی دارای ثبات‌اند»<sup>۳</sup>. اگر ساینس دانان همیشه به این نتیجه می‌رسیدند که علل‌های فزیک‌ی همیشه بی‌ثبات و ناسازگارند، این فرضیه نیاز به ابطال و یا تغییر داشت. اگر طبیعت‌گرایی فلسفی (و حتی ساینس) به این نظر باشد که استدلال و خردورزی توسط فرایندهای غیرعقلانی و تصادفی توضیح‌پذیرند، پس چگونه یک خدانا‌باور طبیعت‌گرا نوعی از فرضیه‌های را پذیرا باشد که در جهان‌بینی طبیعت‌گرایی نمی‌گنجد؟ در واقع طبیعت‌گرایی، استدلال و خردورزی را تکذیب می‌کند، زیرا عقلانیت نمی‌تواند از فرایندهای غیرعقلانی فزیک‌ی و ادراک و بینش‌های ذهنی نمی‌تواند از فرایندهای کور فزیک‌ی به وجود آمده باشند. بناءً، خدانا‌باوران یا باید جهان‌بینی خویش را تغییر دهند و یا هم این نظریه را رد کنند که ما موجودات عقلانی هستیم.

#### در خدانا‌باوری توانایی استدلال و خردورزی موجه نیست

اکثر خدانا‌باوران طبیعت‌گرایان فلسفی‌اند. طبیعت‌گرایان ادعا می‌کنند که هیچ‌چیزی فرامادی

<sup>۱</sup> First Principles

وجود ندارد و فرایندهای فیزیکی توانایی شرح تمام پدیده‌ها را دارند. مطابق بینش طبیعت‌گرایی، اگر حقیقت را در اساسی‌ترین سطح مورد ارزیابی قرار دهیم، خواهیم دید که همه‌چیز منتج از فرایندهای فیزیکی غیرعقلانی، کور و تصادفی‌اند؛ ذرات فرو-اتمی، اتم‌ها و مالیکول‌های بدون هدف، جهت و بدون حاصل از قبل تعیین‌شده‌ای در حال جهش‌اند. اشیاء فیزیکی هیچ هدفی ندارند؛ هیچ‌چیزی این فرایندهای فیزیکی را با هدف خاصی رهبری نمی‌کند. اگر قضیه چنین باشد، پس چگونه ادعا می‌توانیم که ذهن ما توانایی رسیدن به ادراک و بینش‌های فکری را دارا است؟ چگونه ادعا می‌توانیم که توانایی رسیدن به یک نتیجه را داریم؟ قسمت کلیدی توانایی استدلال و خردورزی در داشتن بینش‌های منطقی و عقلی و در این مسئله نهفته است که چگونه بعضی چیزها منتج از ارتباطات منطقی میان مقدمات چیزهای دیگر است. این همان جایی است که طبیعت‌گرایی شکست می‌خورد، زیرا ادعا می‌کند همه‌چیز به اساس فرایندهای فیزیکی غیرعقلانی، کور و تصادفی به وجود آمده است.

توانایی رهبری مقدمات به‌سوی یک‌سرمنزل ذهنی با این فرض که این توانایی از فرایندهای فیزیکی غیرعقلانی، کور و تصادفی به وجود آمده است، اعتبار خویش را از دست می‌دهد. چیزی نمی‌تواند سبب به وجود آمدن چیزی دیگری شود که به آن احاطه نداشته و یا هم عوامل بالقوه برای به وجود آوردن آن را نداشته باشد. به‌طور مثال، اگر پول نداشته باشم، بیکار باشم و در حساب بانکی من نیز پول نباشد، نمی‌توانم ۵۰۰ دالر برای شما بدهم (این اصل تا اخیر کتاب استفاده خواهد شد). همین‌گونه، اگر فرایندهای فیزیکی دارای عقلانیت نیستند، پس چگونه عقلانیت به وجود آورده می‌تواند؟ فرایندهای فیزیکی بالتعریف دارای توانایی استدلال و خردورزی، و همچنان دارای بینش و ادراک نیستند. نمی‌توانند نتایجی را ببینند که از یک استدلال منتج می‌شوند. فرایندهای فیزیکی توسط هدف و مقصود رهبری نمی‌شوند. بناءً، حتی باور به اینکه توانایی عقلی از فرایندهای غیرعقلانی فیزیکی به وجود آمده است، به این می‌ماند که چیزی از هیچ به وجود آمده می‌تواند.

مثال ذیل را در نظر بگیرید: مانند مثال اول این فصل، دو راننده موتر بس را تصور کنید. اولی چشم تیز دارد و باتجربه نیز هست. دومی نابینا و بی‌تجربه است. اولی سفر خود را آغاز کرده و دو مسافر را سوار می‌کند؛ مسافرانی بنام‌های «مقدمه ۱» و «مقدمه ۲». منزل نهایی آن‌ها «نتیجه»

است. او مقصد نهایی را در نقشه می‌بیند و در آخرین مراحل سفر، ایستگاه را واضحاً مشاهده می‌کند. راننده‌ی دومی به کمک دیگران به موتر بس می‌رسد. «مقدمه ۱» و «مقدمه ۲» منتظر موتر بس هستند. مقصد آن‌ها همان مقصد سناریوی نخست است. راننده به شکلی از اشکال موتر بس را آماده‌ای حرکت می‌کند، اما آیا فکر می‌کنید او به مقصد رسیده بتواند؟ دقیقاً مثل راننده تکسی که با چشم‌بسته رانندگی می‌کرد، او هیچ‌وقت به مقصد نهایی نخواهد رسید. فرایندهای فیزیکی هم از همین مشکل رنج می‌برند. آن‌ها کور هستند. آن‌ها خردورزی و استدلال را تشریح کرده نمی‌توانند، زیرا یکی از خصیصه‌های عقلانیت توانایی ایجاد بینش و ادراک و یا رسیدن به یک نتیجه است و کسی نمی‌تواند از طریق چیزی که کور است به بینش و ادراک برسد. چنین ادعا معادل این است که بگوییم چیزی از هیچ به وجود آمده می‌تواند.

از این نقطه‌نظر، خداناباوری به خاطر دید طبیعت‌گرایی آن، نه‌تنها که غیر عقلی است، بلکه دشمن استدلال و خردورزی نیز است و چیزی را نامعتبر می‌سازد که توسط آن علیه وجود خدا ادعا می‌کنند؛ یعنی استدلال و خردورزی را. از آنجایی که عقلانیت از غیرعقلانیت به وجود آمده نمی‌تواند، به این نتیجه می‌رسیم که طبیعت‌گرایی توانایی استدلال و خردورزی را تشریح کرده نمی‌تواند.

باوجود این برهان، تعدادی از ایرادها نیز وجود دارد. این ایرادها در اخیر این فصل مورد بحث قرار خواهند گرفت، اما یک ایراد کلیدی این است که برنامه‌های کمپیوتری توانایی استدلال قیاسی را داریند؛ برنامه‌های کمپیوتری از مواد فیزیکی ساخته شده‌اند، بناءً، فرایندهای فیزیکی توانایی تشریح عقلانیت را دارند. این مورد در اخیر فصل با جزئیات بررسی خواهد شد، اما، نکته‌ای اساسی در بحث برنامه‌های کمپیوتری این است که آن‌ها «بینش و ادراک» ندارند؛ خصوصاً، ادراک و بینش معنی‌دار ندارند. عقلانیت انسان‌ها شامل توانایی رسیدن به یک نتیجه‌ی معنی‌دار است. این واقعیت که ما توانایی مورد پرسش قرار دادن مفاهیم یا معنی‌های یک نتیجه را داریم، نشان‌دهنده‌ی این است که عقلانیت انسان‌ها شامل ادراک و بینش‌های معنی‌دار است؛ حتی زمانی که معنی آن را ندانیم، طوری که در مورد مودیفوها نمی‌دانستیم. در حقیقت، یک سیستم کمپیوتری مبنی بر قوانین ساختارهای ترکیبی کار می‌کند، نه بر اساس ساختارهای معنایی. این مسئله، بعداً مفصلاً تشریح خواهد شد.

## آیا در تکامل داروینی توانایی عقلی ما توجیه‌پذیر است؟

به نظر طبیعت‌گرایان، ذهن ما طوری تکامل نموده است تا عقلانی باشد. طبیعت‌گرایان ادعا می‌کنند که دانستن حقیقت محیطی که در آن می‌زیستند، برای نیاکان ما سودمند بوده است و توانایی تمیز میان صحیح و غلط برای بقا آن‌ها ضروری بود. باوجودی که طبیعت‌گرایی فرض داشتن خردورزی و استدلال را باطل می‌سازد، تکامل داروینی ظاهراً تشریح خوبی به نظر می‌رسد، اما اگر اندک عمیق‌رویم با مشکلات بی‌شماری روبرو خواهیم شد. حتی خود چارلز داروین نیز در این مورد شک‌هایی داشت. وی می‌دانست که توانایی حقیقت‌اندوزی توسط فرایند تکامل از اشکال ابتدائی زندگی، شرح‌پذیر نیست. او در نامه‌ای در سال ۱۸۸۱ م می‌نویسد: «اما شک وحشتناکی در من جوانه می‌زند که آیا باور به توانایی‌های ذهن تکامل‌یافته‌ی انسان از حیوانات ابتدایی دارای کدام ارزش و یا اصلاً قابل‌اعتماد است؟ آیا می‌توان به رأی ذهن میمون اعتماد کرد؛ اگر کدام رأیی در چنین ذهنی وجود داشته باشد؟»

حال بیابید ببینیم که آیا تکامل طبیعت‌گرایانه جلیقه‌ی نجاتی برای نجات عقلانیت تهیه می‌تواند. وقتی از اصطلاح «تکامل طبیعت‌گرایانه»<sup>۱</sup> استفاده می‌کنیم، منظور ما از فرایند تکاملی است که در آن مداخله‌ی الهی وجود ندارد؛ به اساس این نظریه، ذهن ما به خاطر تکامل به منطقی بودن نموده است تا توانایی استدلال و خردورزی و رسیدن به عقاید درست را به دست آورد که برای بقا ما ضروری است. چند مشکل اساسی در این ادعا وجود دارد. اول، توانایی تمیز میان صحیح و غلط، برای بقا یک نیاز نیست. دوم، رسیدن به ادراک و بینش‌های ذهنی نیز یک ضرورت برای بقا متداوم ما نیست. تکامل، توانایی برای بقا است، نه توانایی رسیدن به نتایج معتبر منطقی. سرانجام، توانایی و عطش ما برای کشف به حیث یکی از ویژگی‌های ضروری ذهن معقول، غالباً برای بقا زیان‌آور است.

یکی از ویژگی‌های کلیدی ذهن عقلانی ما، توانایی اندوختن حقیقت و دوراندازی باطل است.

---

<sup>۱</sup> Naturalistic evolution

ما همه دارای بینش‌های ذهنی و دارای توانایی دیدن نتیجه مبنی بر مقدمات هستیم. این همان فرایندی است که برای پیشبرد ساینس از آن استفاده می‌نماییم. حالا سؤالی که باید پرسید این است که آیا تکامل طبیعت‌گرایانه می‌تواند این توانایی‌ها را شرح دهد؟ جواب «نه» است. این ادعا را می‌توان با نشان دادن اینکه عقاید نادرست نیز سبب بقا شده می‌توانند، رد نمود. در این صورت، فرایند تکاملی به وجود آمدن ذهن عقلانی را لازمی نمی‌سازد.

پس آیا عقاید غلط باعث بقا شده می‌تواند؟ زمانی زیادی نیاز نیست تا درک کنیم که عقاید غلط بی‌شماری سبب بقا می‌شوند. فردی که اعتقاد دارد تمام حشرات با نشانه‌های سرخ در بدنشان زهرآگین‌اند، هرگز حشره‌های با نشان سرخ را نخورده و زنده خواهد ماند، اما این اعتقادش غلط است، زیرا بسیاری از حشرات با نشانه‌های سرخ در بدنشان بی‌ضررند؛ «فال‌بینک<sup>۱</sup>» یک مثال بارز آن است. فرد دیگری شاید از همه فنجی‌ها دوری کند، زیرا باور دارد که آن‌ها زهرآگین‌اند، و با این باور خویش زنده خواهد ماند، اما این باور اشتباه است، زیرا می‌دانیم که بعضی از فنجی‌ها مانند سمارق، کاملاً صحتی و همچنان مغذی‌اند. انتونی اوهریر<sup>۲</sup> پروفیسور فلسفه، مثال مشابهی ارائه می‌کند تا نشان دهد که تکامل می‌تواند بیشتر سبب به وجود آمدن باورهای غلط شود تا باورهای درست و متعاقباً نشان می‌دهد که اعتقادات غیرعقلانی نیز باعث بقا شده می‌توانند:

«یک پرنده شاید از بعضی کرم‌های صدپای دارای رنگ‌های مشخص دوری کند، زیرا فکر می‌کند که زهرآگین‌اند، اما در این صورت از سایر کرم‌های صدپا با همان رنگ که زهرآگین نیستند، نیز دوری خواهد کرد و متهم به داشتن باور غلط مبنی بر زهری پنداشتن همه کرم‌های صدپا می‌شود. البته که با دوری از هر دو نوع کرم‌های صدپای مضر و غیر مضر، احتمال بقا پرنده افزایش یافته است. پس این باور غلط در مورد نوعی مشخص از کرم‌های صدپا، محصول سرشت بقا است. با توجه به اینکه صدپاهای بی‌ضرر از طریق تقلید از صدپاهای زهرآگین تکامل یافتند، به یک شرح تکاملی از کذب

<sup>۱</sup> Ladybird:

در فرهنگ فارسی پینه‌دوز و کفش دوز می‌گویند و در افغانستان به آن فال بینک گویند. حشره‌ای سرخ‌رنگ با خال‌های سیاه است. (مترجمین)

<sup>۲</sup> Anthony O'Hear

می‌رسیم که نکته‌ی اصلی ما را تقویت می‌کند؛ راه مستقیم رسیدن به حق از کارکرد تکاملی وجود ندارد.<sup>۱</sup>»

این حقیقت که باورهای غلط می‌تواند باعث بقا شود، پرسش مشکل دیگری را برای طبیعت‌گرایی پیش می‌کند: چرا باید بالای ذهن خود اعتماد کنیم؟ از آنجایی که هیچ ارتباط لازمی میان حقیقت و بقا وجود ندارد و باورهای غلط نیز سبب بقا شده می‌توانند، پس چگونه می‌توانیم بالای توانایی‌های عقلانی خویش که محتمل است مبنی بر یک فرایند تکاملی هدایت‌شده توسط باورهای غلط باشد، اعتماد کرد؟

میل ما برای کشف، مشکل دیگری را برای تکامل به وجود می‌آورد. تکامل الزاماً به توانایی‌هایی نمی‌انجامد که برای فهمیدن قوانین فزیک و یا استفاده از ریاضیات نیاز داریم. ادعا مبنی بر اینکه فرایند (تکامل داروینی) باعث به وجود آمدن اذهانی می‌شود که توانایی درک هستی را دارد، بی‌معنی است. سوسک‌ها<sup>۱</sup> توانایی بسیار خوب برای بقا دارند و میلیون‌ها سال است که زندگی می‌کنند، با این حال، نمی‌بینیم که قهوه به دست نشسته و در مورد پیامدهای وجودی و منطقی خداناباوری (و یا از همین قبیل موضوعات) بحث کنند.

برای لحظه‌ی موضوع ذیل را مورد تفکر قرار دهید: موشک فضایی را تصور کنید که دارای ۵۰۰۰۰۰ کیلوگرام نفت بوده و آماده است تا با سرعت ۱۷۵۰۰ میل در ساعت به فضا پرتاب شود. چه باعث می‌شود که یک فضاپرونده تصمیم به سفر فضایی در این موشک بگیرد، با وجود اینکه نمی‌داند آیا دوباره به زمین برخورد گشت و یا حتی به فضا خواهد رسید؟ آیا این تمایل کشف و انکشاف، برای بقا سودمند است؟ چه باعث می‌شود که یک کوه‌نورد با تحمل سردی و شرایط سخت و نفهمیدن اینکه آیا موفق به این کار خواهد شد یا نه، به قله‌های کوه همالیا بالا می‌شود؟ چه باعث می‌شود که راهبی انزوا اختیار کند و مجرد بماند تا بتواند آرامش درونی یابد؟ آیا این کاملاً در تضاد با قانون بقا و تکثر تکامل نیست؟ حقیقتاً، تمایل انسان برای کشف بسیار قوی بوده و در بسیاری حالات حتی از تمایل برای بقا پیشی می‌گیرد. ما فضاییای بسیاری داریم که

---

<sup>۱</sup> در افغانستان بنام «مادر کیک» شناخته می‌شود. (مترجمین)

انسان‌ها از چیزهایی که به بقا آن‌ها سود می‌رساند رو می‌گردانند و با این کار خوشحالی و آرامش حقیقی می‌یابند.

پس چگونه می‌توانیم تمایل برای کشف که به فعالیت‌های زیان‌آور برای بقا منتهی می‌شود را تشریح کنیم؟ جواب این است که نمی‌توانیم. اگر تکامل طبیعت‌گرایانه را بپذیریم این خواست‌ها غیرمنطقی خواهند بود. بالنتیجه، سطوح بالای عقلانیت و تمایل برای یادگیری و آموختن باعث می‌شود تا وقت خود را صرف فعالیت‌های غیرضروری کنیم که به هدف بقا و تکثر انسان‌ها سودی ندارد. مثلاً، هنر، معنویات، فلسفه و یا طراحی نمودن راهکارهای ضد بارداری. انتخاب طبیعی باید این‌همه را از بین می‌برد، زیرا این نوع رفتار هیچ «سود انطباقی»<sup>۱</sup> ندارد. چون مکانیسم تکاملی داروینی تنها برای تشریح «بقا و تکثیر» است، نمی‌تواند توانایی استدلال و خردورزی و یا هم ویژگی آشکار دیگر یعنی تمایل برای کشف را تشریح کند.

با در نظر داشت این دو مشکل، باید واضح شده باشد که نظریه‌ی تکامل داروین که به محور بقا می‌چرخد نه به محور حقیقت، یک توضیح ناقص از توانایی ما برای استدلال، خردورزی و تمایل برای کشف در انسان است. دانشمندان این مشکلات را شناسایی کرده و ملاحظات تکان‌دهنده در این مورد ارائه نموده‌اند. جان گری<sup>۲</sup> که خود یک بیولوژی‌دان است، می‌گوید:

«اگر ذهن انسان با اطاعت از ضرورت بقا تکامل یافته باشد، پس به چه دلیل فکر می‌کنیم که ذهن ما دانش در مورد حقیقت را به دست آورده می‌تواند، در حالی که تنها نیازمندی برای تکثر موجودات زنده این است که اشتباهات و توهماتشان کشنده نباشد؟ در فلسفه طبیعت‌گرایانه‌ی محض نمی‌توان علم و دانشی که می‌پنداریم نزد ما است را تشریح کنیم.»<sup>۳</sup>

فرانسیس کریک<sup>۴</sup> کاشف دی‌ان‌ای می‌گوید: «مغزهای فوق‌العاده توسعه‌یافته‌ی ما، تحت فشار کشف حقایق ساینسی تکامل نیافته‌اند، بلکه فقط به این خاطر تکامل یافته‌اند که ما را برای بقا و

<sup>۱</sup> Adaptive benefits

<sup>۲</sup> John Gray

<sup>۳</sup> Francis Crick

تکثر هوشیار سازند<sup>۷</sup>».

استیون پینکر<sup>۱</sup> دانشمند علوم شناختی می‌نویسد: «مغزهای ما برای سازگاری شکل داده شده است، نه برای دریافت حقیقت. بعضی اوقات حقیقت انطباقی است، اما بعضی اوقات این طور نیست<sup>۸</sup>».

هرچند، خداناباور و عصب‌شناس مشهور، سم هریس، باور دارد که ساینس سرانجام برای این مسائل پاسخ ارائه خواهد کرد، اما وی اعتراف می‌کند که «... درک منطقی، مبتنی بر ریاضی و فزیک ما توسط انتخاب طبیعی، برای پیگیری حقیقت طراحی نشده است<sup>۹</sup>».

به‌طور خلاصه، وقتی خداناباوران ادعا می‌کنند که با استفاده از توانایی‌های عقلی، عدم وجود خدا را ثابت می‌سازند، به‌نوعی از تدلیس فکری مبادرت می‌ورزند. برای اینکه بتوانند یک ذهن معقول را شرح دهند، باید یا خداناباوری را تکذیب کنند و یا هم خرد را. اما سخریه در این است که وجود خرد، توسط وجود خدا به بهترین شکل توجیه و تشریح پذیر است.

### یادداشتی در مورد معتبر‌پنداری<sup>۳</sup> تکاملی

اکثریت طبیعت‌گرایان اعتراف می‌کنند که هیچ ارتباط الزامی میان بقا و حقیقت وجود ندارد. اما، آن‌ها مدعی‌اند که احتمال زیادی وجود دارد که نوعی از وضعیت و فشار بیولوژیکی موجود در گذشته باعث به وجود آمدن توانایی‌های شناختی قابل‌اطمینانی شده باشد که دارای توانایی تولید باورهای درست است. این توانایی‌ها باید برای سازگاری بیولوژیکی سودمند بوده باشند که متعاقباً توسط انتخاب طبیعی هم ترجیح داده شدند.

نظریه‌ای که مدعی است تکامل داروینی می‌تواند توانایی‌های شناختی معتبر‌الحق<sup>۴</sup> ما را تشریح کند، بنام معتبر‌پنداری تکاملی یاد می‌شود. برای اینکه حقیقت معتبر‌پنداری تکاملی توجیه شود، احتمال توانایی‌های شناختی معتبر‌الحق، باید بالاتر از احتمال توانایی شناختی نامعتبر انسان که

---

<sup>۱</sup> Steven Pinker

<sup>۳</sup> Reliabilism

<sup>۴</sup> Truth-Reliable

سبب تولید باورهای غلط می‌شود، در انتخاب طبیعی باشد.

مقدمه‌ی اصلی استدلال این است که توانایی شناختی معتبرالحق نسبت به توانایی شناختی نامعتبر، سازگاری و سودمندی بیشتر برای بقا و تکثر ما دارد، اما بر اساس دلایلی که تا حال مطرح کردیم، این مقدمه ناموجه است. دلایل زیاد دیگری مبنی بر این وجود دارد که چرا این مقدمه توجیه‌ناپذیر است؛ بعضی از آن‌ها ذیلاً مورد بحث قرار می‌گیرند.

در توانایی شناختی نامعتبری که باورهای غلط را به وجود می‌آورد، احتمال بقا و تکثر وجود دارد. می‌توانستیم فرایند باورسازی محتاطانه را که سبب شکل‌گیری باورهای غلط می‌شد، ولی در عین حال سازگاری برای بقا و تکثر را بیشتر افزایش می‌داد، اختیار کنیم. پروفیسور جیمز سیج<sup>۱</sup> ادعا می‌کند:

«به‌طور مثال، یک ارگانیزم زنده خود را به خاطر این باور غلط پنهان می‌کند که شاید یک درنده در نزدیکی‌اش وجود داشته باشد. از نقطه‌نظر تکامل‌گرایی، این فرایند شکل‌گیری باورهای محتاطانه که در تشخیص درنده‌ها مبالغه صورت می‌گیرد، خصوصاً زمانی که باورهای غلط کم‌ترین زیان به بار آورند، مفید است»<sup>۱</sup>.

توانایی شناختی معتبرالحق با انتخاب طبیعی سازگار نیست، زیرا به بهای بسیار بالا به دست می‌آید. جیمز سیج به این نظر است که توانایی شناختی معتبرالحق «به یک قیمت بالا به دست می‌آید»<sup>۱۱</sup>. بهای بیولوژیکی این توانایی‌ها شامل موارد ذیل اند:

«الف) مغز به اکسیجن، انرژی و خنک‌سازی نیاز دارد، (ب) برآورد مفصل استنباطات و استنتاج‌های منطقی (حتی با داده‌های اندک) به زمان و تمرکز زیادی ضرورت دارد، (ت) دست‌یابی به معلومات تجارب گذشته به قابلیت ذخیره‌سازی وسیع و مسیرهای بازبایی ضرورت دارد، (ج) شناسایی معلومات مرتبط به زیر-روال‌های فهرست‌بندی چند سطحی ضرورت دارد، (ح) اولویت‌بندی آرزوها و اهداف به تأمل و تفکر وسیع ضرورت دارد، و سرانجام (خ) استفاده‌ی بهینه از یابنده‌ها (و سایر داده‌های ادراکی) به دقت و تیزی فهمی ضرورت دارد. هر کدام از این عوامل، سبب پرداخت بهای مهم بیولوژیکی می‌شوند»<sup>۱۲</sup>.

از آنجایی که توانایی شناختی معتبرالحق، منابع کلیدی بیولوژیکی ای که برای بقا ضروری اند را تحت فشار قرار می‌دهد، انتخاب طبیعی می‌توانست توانایی شناختی نامعتبری را به بار آورد که باعث به وجود آمدن عقاید غلط شده، نیازمند انرژی کمتر بوده و همچنان سبب سازگاری و تقویت می‌شود.<sup>۱۳</sup>

مانند بسیاری از موضوعات فلسفی استدلال‌های زیادی برای دفاع و رد معتبر پنداری تکاملی وجود دارد. برای بحث عمیق در مورد اینکه چرا معتبر پنداری تکاملی به‌طور مناسب نمی‌تواند توانایی شناختی معتبرالحق را تشریح کند و یافتن پاسخ علمی به ایرادهای مشهور در زمینه، لطفاً رساله‌ام تحت عنوان «آیا تکامل می‌تواند که توانایی شناختی معتبرالحق را به‌طور مناسب تشریح کند؟»<sup>۱۴</sup> را مطالعه نمایید.

### خداشناسی اسلام: بهترین تشریح

اگر نانی در اختیار نداشته باشم و یا توانایی به دست آوردن و پختن نانی را نداشته باشم، نمی‌توانم قرص نانی به کسی بدهم. این مسئله به اساس اصل عقلی ذیل است: چیزی نمی‌تواند چیز دیگری را به وجود آورد تا به آن احاطه نداشته و یا توانایی به وجود آوردن آن را نداشته باشد. به‌طور مثال، قوه‌های غیرعقلانی، عقلانیت را به وجود آورده نمی‌توانند، زیرا بر عقلانیت احاطه ندارند. فرایندهای فیزیکی، غیرعقلانی‌اند، زیرا عاری از ادراک و بینش‌اند. نمی‌توانند ببینند که چگونه نتیجه منتج از مقدمات می‌شود. وجود خدا به این خاطر معنی‌دار است که عقلانیت از خالقی به وجود آمده می‌تواند که البصیر (بیناترین)، العلیم (داناترین) و الحکیم (خردمندترین) است. اگر در آغاز جهان تنها ماده و فرایندهای فیزیکی غیرعقلانی، کور و تصادفی وجود می‌داشت، پس صرف‌نظر از اینکه چگونه ترتیب و تنظیم می‌شدند، بازهم عقلانیت را به وجود آورده نمی‌توانستند. اما، اگر در آغاز جهان خالقی که صفات و نام‌هایش فوقاً تذکر یافت وجود داشت، پس توسط این خالق جهانی به وجود آمده می‌توانست که دارای موجودات زنده‌ی آگاه و دارای توانایی‌های خردورزی و استدلال باشند. از این نقطه‌نظر، خدا ناباوران برای توجیه توانایی‌های عقلی نیاز به خدا دارند، بنابراین وجود خالقی که البصیر (بیناترین)، العلیم (داناترین) و الحکیم

(خردمندترین) باشد، بهترین تشریح برای جهانی است که دارای ارگانیزم‌های آگاه، خردورز و منطقی می‌باشد.

خداشناسی اسلامی به اساسی‌ترین پرسشی که در این فصل مطرح شد جواب ساده و زیبا ارائه می‌کند. خدا ما را خلق کرد و برای ما اذهان خردمند توأم با تمایل برای کشف اعطا نمود که در برآورده ساختن هدف خلقت برای ما ممد باشد. یکی از روش‌ها این است تا ما را متوجه مخلوقات خود سازد که در آن‌ها نشانه‌هایش نهفته است. با تفکر و تأمل بر این نشانه‌ها، می‌توانیم از عظمت و قدرت خالقانه‌ی او قدردانی کنیم که همین قدردانی و سپاسگزاری طبیعتاً ما را به سوی عبادت او سوق می‌دهد (به فصل ۱۵ مراجعه شود).

خدا با علم، قدرت و اراده‌ی خود، هستی و اذهان ما را خلق نمود و این امر توانایی خردورزی و استدلال، تمایل برای کشف و اصول به هم پیوسته‌ی کیهانی را تشریح می‌کند. این مسئله یادآور آیه‌ای زیبا از قرآن می‌شود:

«به‌زودی نشانه‌های خود را در اطراف جهان و در درون جانشان به آن‌ها نشان می‌دهیم تا آشکار گردد که او حق است، آیا کافی نیست که او بر همه‌چیز شاهد و گواه است»<sup>۱۵</sup>.

خدا به‌طور مداوم ما را تشویق می‌کند تا تفکر کرده و از عقل خود استفاده کنیم:

«آیا آن‌ها در قرآن تدبیر نمی‌کنند؟ یا بر دل‌هایشان قفل نهاده شده است»<sup>۱۶</sup>.

«آیا تعقل نمی‌کنید؟»<sup>۱۷</sup>

این آیات نشان می‌دهند که ما توانایی تعقل و تفکر در مورد دنیای طبیعی را داریم و بدین‌وسیله می‌توانیم حقیقت را به دست آوریم. خدا در قرآن می‌گوید:

«مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمد و رفت شب و روز، نشانه‌های [روشنی]

برای صاحبان عقل و خرد است»<sup>۱۸</sup>.

در روشنی بحث فوق، به یک نتیجه‌ی جامع رسیده می‌توانیم. خدا برای ما اذهان عقلانی و تمایل برای کشف داد تا با استفاده از توانایی‌های عقلی خویش بتوانیم جهان و زیبایی‌های آن را درک کنیم و این مسئله به نوبه‌ی خود ما را به سوی پرستش ذاتی سوق می‌دهد که آن را خلق کرده

است (به فصل ۱۵ مراجعه شود). خدا برای ما ابزاری را عطا کرد که توسط آن می‌توانیم به بخش‌های مختلف علوم دسترسی یابیم؛ مثلاً ساینس. با این حال، سخریه در این است که بعضی از مایان این تحفه‌ی الهی را به خاطر به چالش کشیدن خدایی استفاده می‌کنیم که آن را برای ما داده است (به فصل ۱۲ مراجعه شود).

شماری از ایرادهای کلیدی در مقابل این برهان وجود دارد که ذیلاً مورد بحث قرار می‌گیرند.

### خدای شکاف‌ها<sup>۱</sup>

ایراد «خدای شکاف‌ها» بیان می‌دارد که شکاف در دانش ساینسی در مورد یک پدیده‌ی مشخص، نباید به خدا باوری منجر شده و یا نشانگر دخالت خدایی باشد، زیرا سرانجام ساینس پیشرفت کرده و این شکاف را شرح خواهد داد. این ایراد را نمی‌توان بر برهان این فصل اعمال کرد، زیرا در مورد شکاف در دانش ساینسی سخن نمی‌گوید، بلکه در مورد تهداب ساینس صحبت می‌کند. توانایی برای خردورزی و استدلال قبل از به وجود آمدن ساینس، لازمی است. این ادعا که ساینس سرانجام فرضیات خود را تشریح می‌کند، معادل دور زدن در یک دایره‌ی استدلالی است. این بحث خارج از حوزه ساینس است، زیرا اینجا فرضیات اساسی خود ساینس را مورد بحث قرار می‌دهیم، بناءً، ایراد «خدای شکاف‌ها» در این مسئله بیجا است.

### این استدلال پیش فرض‌گرایی است

پیش فرض‌گرایی<sup>۲</sup> نوعی از استدلالی است که اظهار می‌کند نمی‌توانیم بدون جهان‌بینی عیسوی وجود عقل را توجیه کنیم. این ادعا بیان می‌کند که تا زمانی که عقل توجیه نشود، نمی‌توان از آن استفاده کرد، اما یک خدا ناباور همین ادعا را، در صورتی که حق به جانب است، به عیسویان برمی‌گرداند. خدا ناباور می‌تواند بپرسد که چگونه یک عیسوی توانایی تعقل خود را توجیه می‌نماید. اگر یک عیسوی بگوید که در جهان‌بینی عیسوی، توانایی برای تعقل توجیه‌پذیر است، پس

---

<sup>۱</sup> "God of the gaps"

<sup>۲</sup> Presuppositionalism

خدانا باور حق به جانب است که در مورد چگونگی آن بپرسد و این گونه بحث معادل دور زدن در یک دایره استدلالی خواهد بود.

برهان این فصل پیش فرض گرایانه نیست، زیرا این فرض را می پذیرد که دارای توانایی تعقل هستیم و نمی گوید که قبل از استفاده از خردورزی و استدلال باید توانایی برای خردورزی و استدلال را توجیه کنیم. برهان این فصل سؤال ذیل را پاسخ می دهد: گیریم که حقیقت داشتن استدلال و خردورزی را پذیرفتیم، کدام جهان بینی این توانایی را به شکل بهتر تشریح کرده می تواند؟ این برهان استدلال می کند که بهترین راه برای تشریح توانایی استدلال و خردورزی وجود خدا بوده و طبیعت گرایی، همراه با ضمیمه‌ی متعاقب آن یعنی خدانا باوری، فرضیه‌ای داشتن توانایی استدلال و خردورزی را بی اعتبار و باطل می سازد، بناءً، خدانا باوری باید رد شود.

### عقلانیت از پیچیدگی به وجود آمده می تواند

ماده گرایان نوظهورگرا<sup>۱</sup> ادعا می کنند که یک سیستم مغلق از فرایندهای فیزیکی توأم با تعاملات مغلق با همدیگر، می تواند سبب به وجود آمدن ویژگی ها و پدیده‌هایی شود که در اجزاء ترکیبی تشکیل دهنده‌ی سیستم جدید موجود نباشند. ماده گرایان نوظهورگرا، برای تقویت نظر خویش به تاریخ ساینس چنگ می زنند: چیزهایی که در اوائل اسرارآمیز پنداشته می شدند، پس از درک فرایندهای مغلق فیزیکی شکل دهنده‌ی آنها، دیگر اسرارآمیز نبودند. بنابراین، ماده گرایان نوظهورگرا در پاسخ به برهان توانایی خردورزی و استدلال و متعاقباً توانایی برای رسیدن به بینش و ادراک می گویند که فرایندهای پیچیده و مغلق در ذهن انسان سبب به وجود آمدن آن شده است. زمانی که این فرایندهای فیزیکی به درستی درک شوند، توانایی خردورزی و استدلال در انسان به درستی شرح پذیر خواهد شد.

مثال مشهوری که ماده گرایان نوظهورگرا در بسیاری موارد استفاده می کنند، آب است؛  $H_2O$ . آب از هایدروجن و اکسیجن ساخته شده است که ماهیتاً گازات اند، اما زمانی که تعامل می نمایند به نوعی از مایع حیات مبدل می شود. آب دارای خواصی است که در هایدروجن و اکسیجن موجود

<sup>۱</sup> Emergent materialists

نیست. مثال‌های این‌چنینی به ماده‌گرایان نوظهورگرا اعتمادبه‌نفس می‌دهد تا ادعا کنند که خاصیت جدید در نتیجه‌ی سیستم مغلق فرایندها به وجود آمده می‌تواند، حتی اگر این خاصیت در اجزاء آن سیستم موجود نباشد. بالین‌وجود، این مثال بیجا استفاده شده است، زیرا برهان این فصل در مورد به وجود آمدن یک شیء فیزیکی توسط شیء فیزیکی دیگر نیست؛ مانند گازهای هایدروجن و اکسیجن که آب را با خواص آن به وجود می‌آورند. برعکس، چیزی که باید تشریح شود این است که چگونه یک خاصیت غیر فیزیکی (داشتن ادراک و بینش ذهنی برای رسیدن به نتیجه)، از یک خاصیت فیزیکی (فرایندهای کور فیزیکی) به وجود آمده است. اگر فرایندهای مغلقی که فعالیت‌های ذهنی را پی‌ریزی می‌کنند، درک شده و تمام تعاملات علی آن ترسیم شوند، این مسئله چگونه می‌تواند توانایی خردورزی و استدلال را تشریح کند؟ بازهم پرسش ما بی‌پاسخ خواهد ماند: چگونه حقیقت را با استفاده از توانایی شکل‌دهی ادراک و بینش‌های ذهنی که ظاهراً بر بنیاد فرایندهای کور فیزیکی و تصادفی ساخته شده است، به دست آورده می‌توانیم؟

به عبارت ساده، پیچیدگی و مغلق بودن هیچ‌چیزی را تشریح نمی‌کند و معادل این است که بگوییم «فقط اتفاق افتاد». طوری معلوم می‌شود که ماده‌گرایی نوظهورگرا کوشش ضعیف برای پُر نمودن شکافی است که توسط جهان‌بینی طبیعت‌گرایی به وجود آمده است (در فصل ۷ تشریح می‌کنیم که چگونه ماده‌گرایی نوظهورگرا نمی‌تواند تجربه‌های آگاهانه‌ی ذهنی را تشریح کند).

مشکل دیگر در مثال  $H_2O$  این است که ادراک و بینش‌های عقلانی مبنی بر ارتباطات میان مقدمات، بسیار متفاوت از فرایندهای فیزیکی‌اند؛ در این مورد بسیار متفاوت از فعالیت‌های عصبی. مثال  $H_2O$  فرض می‌کند که بینش‌های عقلانی و فرایندهای فیزیکی هر دو همسان‌اند. پروفیسور ریموند تالیس<sup>۱</sup> ادعا می‌کند که «آب زلال و مالیکول‌های  $H_2O$ ، هر دو باید به حیث یکی یا دیگری توضیح شوند. آن‌ها نشان‌دهنده‌ی دو طرز متفاوت مشاهده هستند... این دو صورت آب، نشان‌دهنده‌ی دو ظاهر و دو طرز تجربه نمودن آن می‌باشد و به مشکل می‌توان آن را بالای فعالیت‌های عصبی به حیث فعالیت‌های الکتروکیمیایی و به حیث تجربه، اعمال کرد»<sup>۱۹</sup>.

---

<sup>۱</sup> Raymond Tallis

پیامد گسترده‌ی پذیرش دید ماده‌گرایی نوظهورگرا این است که باعث اجازه دادن به نظریه‌هایی می‌شود که نمی‌تواند ارتباطات و یا فرایندهای فیزیکی یک سیستم را تشریح کند. اگر کسی ادعا کند که پیچیدگی می‌تواند دلیل خوبی برای به وجود آمدن یک خاصیت جدید باشد، بدون اینکه توضیح دهد چگونه این خاصیت به وجود می‌آید، پس چرا باید توقع داشته باشیم که یک نظریه یا تئوری اصلاً چیزی را تشریح کند؟ منتظر ماندن محض برای زمانی که درک علمی (تجربی) توسعه یابد، دلیل موجه نیست. این به مثابه‌ی آن است که به یک معمار کارآموز بگوییم که با داشتن تعداد زیادی خشت می‌توانی خانه بسازی. این صحیح نیست؛ برای ساختن یک خانه به اشیاء دیگری چون طرح، سمنت، مواد ترکیبی میان خشت‌ها، نلدوان، برقی، و غیره نیز نیاز است. در نتیجه، نظریه‌ی ماده‌گرایی نوظهورگرا یک نظریه‌ی منسجم و منطقی نیست، بلکه یک کوشش بی‌مورد برای پُر کردن شکافی است که توسط طبیعت‌گرایی ایجاد شده است.

### کمپیوترها منطقی‌اند، بناءً فرایندهای فیزیکی عقلانیت را شرح می‌توانند

ایراد مشهور در مقابل این برهان که عقلانیت از فرایندهای فیزیکی به وجود آمده نمی‌تواند، این است که گویا برنامه‌های کمپیوتری توانایی استدلال قیاسی را دارند. خصیصه‌ی کلیدی عقلانیت این است که در آن یک استدلال قیاسی معتبر، الزاماً منتج به نتیجه می‌شود و از آنجایی که برنامه‌های کمپیوتری مبنی بر فرایندهای فیزیکی‌اند و یکی از خصیصه‌های کلیدی عقلانیت را دارا می‌باشند، پس فرایندهای فیزیکی قادر به تشریح توانایی خردورزی‌اند. این نیز یک ایراد بی‌جای دیگر است. طوری که در این فصل نشان داده شد، توانایی استدلال و خردورزی انسانی مبنی بر داشتن ادراک و بینش‌های ذهنی است که بر اساس ارتباطات منطقی میان مقدمات بنا می‌شود. برنامه‌های کمپیوتری توانایی «دیدن» هیچ‌چیزی را ندارند. انسان‌ها نه‌تنها که بینش دارند، بلکه بینش‌های انسانی معنی‌دار نیز می‌باشند. ما توانایی درک و مورد پرسش قرار دادن معنی‌های نتایجی را داریم که به آن می‌رسیم. برنامه‌های کمپیوتری درک و بینش معنی‌دار ندارند. برنامه‌های کمپیوتری مبنی بر قوانین ترکیبی (دست‌کاری سمبول‌ها) هستند، نه مبنی بر ساختارهای معنایی. برای درست فهمیدن فرق میان ساختارهای ترکیبی و معنایی، جملات ذیل را در نظر بگیرید:

• من فامیلم را دوست دارم.

• αγαπώ την οικογένειά μου  
• আমি আমার পিরবারেক ভালবাসি

هر سه جمله هم معنی اند: من فامیلم را دوست دارم. این ارتباط می‌گیرد به ساختار معنایی، یعنی به معنی جملات. اما از لحاظ ساختار ترکیبی این جملات باهم فرق دارند. در جمله‌ای نخست از «سمبول‌های» فارسی، در جمله‌ای دومی از «سمبول‌های» یونانی و در جمله‌ای سومی از «سمبول‌های» بنگالی استفاده شده است. از این مثال، می‌توانیم برهان ذیل را شکل دهیم:

۱. برنامه‌های کمپیوتری ترکیبی‌اند (بر اساس ساختار ترکیبی استوارند).
۲. ذهن دارای ساختار معنایی است.
۳. ترکیب به‌تنهایی خود برای ساختار معنایی، نه کافی و نه تشکیل‌دهنده‌ی آن است.
۴. بناءً، برنامه‌های کمپیوتری، ماهیتاً ذهن نیستند.<sup>۱</sup>

تصور کنید که یک برف کوچک به نحوی از انجا سنگ‌های یک کوه را طوری تنظیم و ترتیب کند که حروف «من فامیلم را دوست دارم» از آن طنین‌انداز شود. در این صورت نامعقول است اگر بگوییم که کوه معنی ترتیب و تنظیم سنگ‌ها (سمبول‌ها) را می‌داند. این مسئله نشان می‌دهد که تنها دست‌کاری سمبول‌ها (ترکیب)، نمی‌تواند باعث به وجود آمدن معنی شود.<sup>۱</sup>

برنامه‌های کمپیوتری بر اساس دست‌کاری سمبول‌ها کار می‌کنند، نه بر اساس معنی. همچنان من معنی یک جمله به بنگالی را تنها با دست‌کاری حروف (سمبول‌های) آن زبان نخواهم فهمید. فرق نمی‌کند چقدر حروف بنگالی را دست‌کاری کنم، قادر به فهمیدن معنی کلمات نخواهم بود. به همین دلیل، برای ساختار معنایی، بیشتر از ساختار درست ترکیبی نیاز است. برنامه‌های کمپیوتری بر مبنای ساختار ترکیبی کار می‌کنند نه بر مبنای ساختار معنایی. کمپیوترها معنی هیچ‌چیزی را نمی‌فهمند.

آزمایش فکری اتاق چینیایی توسط پروفیسور جان سرل<sup>۱</sup>، یک راه بسیار خوب برای نشان دادن این است که تنها دست‌کاری سمبول‌ها ما را به فهمیدن معنی آن‌ها کمک نمی‌کند:

---

<sup>۱</sup> John Searle

«تصور کنید در یک اتاق در بسته هستید، و در این اتاق چند سبد مملو از سمبول‌های زبان چینیایی وجود دارد. تصور کنید که (مانند من) یک کلمه چینیایی هم نمی‌دانید، اما یک کتاب دستورالعمل ترتیب سمبول‌های چینیایی به زبان خودتان برایتان داده شده است. دستورات شیوه‌ی ترتیب و تنظیم ترکیبی سمبول‌های چینیایی را مشخص ساخته است، نه ترتیب معنایی آن‌ها را. مثلاً یک دستور شاید بگوید: «یک سمبول کج و پیچ را از سبد شماره یک گرفته و آن را در پهلوئی یک سمبول کج و پیچ سبد شماره دو بگذارید». حالا فرض کنید که یک تعداد از سمبول‌هایی چینیایی به اتاق فرستاده می‌شوند و برای شما دستورات اضافی داده می‌شود تا یک تعداد سمبول‌های چینیایی دیگر را از اتاق خارج بفرستید. فرض کنید سمبول‌هایی که داخل اتاق فرستاده می‌شوند «سؤال» نامیده شده و سمبول‌هایی را که از اتاق خارج می‌فرستید، «جواب به آن سؤالات» نامیده شوند. حالا دوباره فرض کنید که دستورالعمل نویس‌ها، دستورالعمل را به شکل فوق‌العاده‌ای نوشته‌اند و شما نیز در ترتیب و تنظیم سمبول‌ها به قدری فوق‌العاده هستید که جواب‌های شما از جواب‌های شخصی که زبان مادری‌اش چینیایی باشد غیرقابل تشخیص است. در یک اتاق در بسته در حال ترتیب و تنظیم سمبول‌های چینیایی قرار دارید و سمبول‌های چینیایی در پاسخ به سمبول‌های فرستاده‌شده را بیرون می‌فرستید... هدف این سناریو ساده است: در نظر یک مشاهده‌کننده‌ی خارجی، تنها به خاطر اینکه در اجرای یک برنامه‌ی رسمی کمپیوتری عالی هستید، طوری معلوم می‌شود که کاملاً چینیایی می‌دانید، اما در اصل شما یک لغت چینیایی هم نمی‌دانید»<sup>۲۲</sup>.

در آزمایش فکری زبان چینیایی، کسی که در داخل اتاق است مانند یک کمپیوتر کار می‌کند. کس دیگری که دستورالعمل ترتیب و تنظیم سمبول‌ها را می‌نویسد طوری کار می‌کند که فرد داخل اتاق را طوری می‌نمایاند که گویا چینیایی می‌داند، اما کسی که داخل اتاق است یک کلمه چینیایی نمی‌داند؛ فقط مانند یک چینیایی‌دان عمل می‌کند. پروفیسور سرل این‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«تنها داشتن سمبول‌ها و تنها آموختن نحو ترکیب آن، برای به دست آوردن معنی کافی نیست. تنها ترتیب و تنظیم سمبول‌ها، دانش معنی‌گیری آن‌ها را ضمانت نمی‌کند»<sup>۲۳</sup>.

شاید ایراد گیرندگان استدلال کنند که اگرچه برنامه‌های کمپیوتری معنی را نمی‌دانند، سیستم

به صورت کل معنی را می‌داند. پروفیسور سرل این ایراد را بنام «جواب سیستم‌ها»<sup>۲۴</sup> یاد کرده است. اما چرا خود برنامه‌ها معنی را نمی‌دانند؟ جواب ساده است: برنامه‌های کمپیوتری هیچ راهی برای تعیین معنی برای سمبول‌ها ندارند. از آنجایی که برنامه‌های کمپیوتری نمی‌توانند برای یک سمبول معنی تعیین کنند، چگونه سیستم کمپیوتر که خود متکی به برنامه‌های کمپیوتری است، می‌تواند معنی را بفهمد؟ نمی‌توان تنها با داشتن برنامه‌ی درست حساب‌شده، بینش به وجود آورد. سرل نسخه‌ی دیگری از آزمایش فکری زبان چینی را پیشکش می‌کند تا نشان دهد که یک سیستم در کل نیز نمی‌تواند معنی را بفهمد: «تصور کنید که تمام محتوای سبدها و دستورالعمل را حفظ کنم و تمام محاسبات را در ذهن خود انجام دهم. حتی تصور کرده می‌توانید که حالا در بیرون اتاق نیز کارکرده می‌توانم. اکنون هیچ چیزی در «سیستم» وجود ندارد که در من نباشد، ولی از آنجایی که چینیایی نمی‌دانم، سیستم نیز چینیایی نخواهد دانست»<sup>۲۵</sup>.

جواب ساده‌ی دیگر به این ایراد این است که در حقیقت کمپیوترها سیستم‌های مستقلی دارای توانایی استدلال قیاسی نیستند. آن‌ها توسط انسان‌های دارای توانایی عقلانی و آگاهی، طراحی شده، توسعه داده شده و ساخته شده‌اند. بناء، کمپیوترها انعکاس‌دهنده‌ی توانایی بینش‌های عقلی ما هستند. ویلیام هسکر<sup>۱</sup> این مسئله را به شکل ذیل تشریح می‌کند:

«کارکرد کمپیوترها به خاطر بینش‌های عقلانی است که به آن‌ها عطا شده است. به عبارت دیگر، یک کمپیوتر فقط بسط عقلانیت طراحان و استفاده‌کنندگان آن است؛ کمپیوتر، بیشتر از تلویزیون به حیث منبع مستقل خبری، منبع بینش‌های عقلانی نیست»<sup>۲۶</sup>.

خدانا باوری نمی‌تواند حق انحصار بر خردورزی اعلان کند. نظر در حال افزایش مبنی بر اینکه خدانا باوران مستدل و خردورزند و خدانا باوری مبتنی بر استدلال و خردورزی است، مایه‌ی شرم می‌باشد. هیچ چیزی بیشتر از این نظر، از حقیقت دور بوده نمی‌تواند. فرایندهای کور و تصادفی فزیک می‌توانند توانایی استدلال و خردورزی را تشریح کنند. به این دلیل است که خدانا باوری چیزی را باطل و نامعتبر می‌سازد که بر مبنی آن ادعای رد خدا را می‌کنند، اما بر اساس خداشناسی

---

<sup>۱</sup> William Hasker

اسلامی، ما در یک جهان عقلانی زندگی می‌کنیم که توسط خالق خلق شده است که البصیر (بیناترین)، الحکیم (خردمندترین) و العلیم (داناترین) بوده و او است که برای ما توانایی استدلال و خردورزی داده است. تشریح دقیق و منطقی برای توانایی‌های عقلی ما همین است؛ هیچ‌چیز دیگری این توانایی‌ها را برای ما نداده است و نمی‌تواند بدهد. باور به اینکه فرایندهای کور و تصادفی فیزیکی می‌توانند توانایی‌های ما برای بینش، تفکر و یادگیری را تشریح کنند، غیرعقلانی است. کسانی که بر این طرز فکر خود پافشاری می‌کنند در حقیقت دشمنان خردورزی‌اند؛ از رانده‌ی تکسی که چشم‌پسته راندگی می‌کند ولی بازهم اصرار دارد که او مسافران را به مقصد رسانیده می‌تواند، تفاوتی ندارند.



## فصل چهارم

### حقیقت بدیهی

#### چرا خدا ناباوری غیرطبیعی است

تصور کنید که روزی احمد دوست دوران مکتب‌تان که در صنف ساینس پهلوی می‌نشستید، با شما تماس می‌گیرد. سال‌ها می‌شود که با او تماس نداشته‌اید، اما سؤالات عجیب و غریب او را کاملاً به یاد دارید. در حالی که مصاحبت با وی، برایتان خوشایند بود، هیچ‌وقت طرفدار نظریات او نبودید. با اکراه به تماس وی پاسخ می‌دهید. پس از احوال‌پرسی مختصر، وی شما را برای صرف طعام دعوت می‌کند. با دودلی دعوت وی را می‌پذیرید. در جریان صرف طعام، وی می‌پرسد که «آیا امکان دارد چیزی برایتان بگویم؟» شما جواب مثبت می‌دهید و وی چیزی می‌گوید که قبلاً هرگز نشنیده‌اید: «می‌دانی، گذشته، چیزی که دیروز، سال پار و از مهد تا حال انجام داده‌ای، هرگز اتفاق نیفتاده است. این همه فقط یک وهم ذهنی است. بناءً، پرسش من از شما این است که آیا باور داری گذشته‌ای وجود دارد یا خیر؟» به حیث یک فرد عقلانی، با ادعای وی موافقت نکرده و پاسخ خواهید داد: «چه مدرکی برای اثبات این داری که گذشته وجود ندارد؟»

حالا مکالمه را به عقب برگردانیده، تصور کنید که تمام وقت خود را برای اثبات رساندن این مسئله صرف کرده‌اید که گذشته واقعاً اتفاق افتاده است.

کدام سناریو را ترجیح می‌دهید؟

دلیل اینکه سناریوی اول را ترجیح می‌دهید این است که مانند تمام انسان‌های عقلانی و خردورز، حقیقی بودن گذشته را حقیقت بدیهی می‌دانید. همان‌گونه که با تمام حقایق بدیهی چنین است، اگر کسی آن‌ها را مورد تردید قرار دهد، بار اثبات به دوش کسی است که آن‌ها را مورد پرسش قرار داده است.

اکنون بیایید این مسئله را بر محاوره‌ی خدا باور با خدا باور اعمال کنیم.

فرد خدا باوری دوست خدا باور خود را برای غذای شام دعوت می‌کند و در جریان صرف طعام، خدا باور ادعا می‌کند که «می‌دانی، خدا وجود ندارد، هیچ مدرکی برای وجود او در دست نیست.» خدا باور براهین و استدلال‌های پیاپی و متفاوت برای وجود خدا ارائه می‌دهد. اما، آیا خدا باور یک راهکار مؤثر را در پیش گرفته است؟ قبل از اینکه یک صورت دعوی قوی برای وجود خدا ارائه کنیم، آیا باید این مسئله را مورد تحقیق قرار ندهیم که چرا تردید در وجود خدا یک موضع طبیعی به حساب می‌آید؟ سؤال باید این‌طور نباشد که آیا خدا وجود دارد؟ بلکه، سؤال باید این باشد که چه دلیل برای رد وجود او داریم؟ خوب! اشتباه درک نکنید، براهین بسیار قوی برای باور به وجود خدا داریم و در این کتاب این براهین مورد بحث قرار گرفته‌اند، اما نکته‌ای که اینجا به آن اشاره می‌کنم این است که اگر برهان علیه وجود خدا وجود ندارد، پس موضع طبیعی، ایمان به وجود خدا است. در غیر این صورت، بحث معادل به مورد پرسش قرار دادن حقیقت بودن گذشته بدون دلایل محکم خواهد بود. از این منظر، خدا باوری غیر طبیعی است.

### حقایق بدیهی

ما (انسان‌ها) بسیاری از باورها را حقایق بدیهی تلقی می‌نماییم. این بدین معنی است که این باورها می‌توانند طبیعی و یا «طبیعتاً صادقاً» باشند. بعضی از آن‌ها عبارت‌اند از:

- یکنواختی طبیعت (تحول نپذیرفتن قوانین طبیعی)
- قانون علیت

- حقیقی بودن گذشته
- اعتبار خردورزی
- وجود اذهان دیگر
- وجود جهان خارجی

وقتی کسی این حقایق را مورد پرسش قرار دهد، نتایج آن‌ها را کورکورانه نمی‌پذیریم و غالباً این‌گونه پاسخ می‌دهیم: «چه مدرکی برای رد این‌ها دارید؟»

حقایق فوق برای این بدیهی‌اند که ویژگی‌های ذیل را دارا می‌باشند:

- **جهانی بودن:** محصول یک فرهنگ مشخص نبوده، بلکه در میان فرهنگ‌ها مشترک است. به این معنی نیست که همه به این حقایق باورمندند و یا هم مورد اجماع است، بلکه به این معنی است که حقایق بدیهی محصول یک وضعیت خاص اجتماعی نیستند.
  - **تعلیم داده نشده:** مبنی بر انتقال معلومات نیستند. از طریق معلومات بیرونی (معلومات غیر فطری) و حسی به دست نیامده‌اند. به عبارت دیگر، از طریق دانش اکتسابی به دست نیامده‌اند.
  - **طبیعی بودن:** بالاثَر کارکرد طبیعی روان بشری شکل گرفته‌اند.
  - **شهودی بودن:** ساده‌ترین و جامع‌ترین تفسیر برای جهان است.
- حالا بیابید که مشخصات فوق را بر باور حقیقی بودن گذشته اعمال کنیم.

حقیقی بودن گذشته یک حقیقت بدیهی است، زیرا جهانی، تعلیم داده نشده، طبیعی و شهودی است. جهانی است چون اگر تمام فرهنگ‌ها بدان باور نداشته باشند، اکثر فرهنگ‌ها به گذشته و اینکه گذشته زمانی حال بوده است باور دارند. این مسئله واضحاً نشان می‌دهد که باور به حقیقی بودن گذشته ناشی از یک وضعیت خاص اجتماعی نیست. باور به گذشته تعلیم هم داده نمی‌شود، زیرا زمانی که کسی می‌گوید، گذشته یک وضعیت واقعی بوده است، این گفته‌اش مبنی بر گفته‌های کسی دیگر و یا مبنی بر کدام نوعی از یادگیری نیست. پرورش هیچ‌کسی طوری نیست که والدینش از طفولیت برایش اذعان کنند که گذشته حقیقی است. این حقیقت به اساس

تجربه‌های خودی به دست می‌آید. همچنان حقیقی بودن گذشته طبیعی است. انسان‌های دارای توانایی‌های عقلانی سالم بر این امر موافقت دارند که گذشته شامل چیزهای اتفاق افتاده است. سرانجام، این باور که گذشته زمانی اتفاق افتاده است، ساده‌ترین و جامع‌ترین تفسیر تجربه‌های ما بوده و مبنی بر ادراک فطری از جهان است. ادعای وهم بودن گذشته مشکلات بیشتر نسبت به ارائه‌ی راه حل‌ها خلق می‌کند. نمی‌تواند خاطرات، تجربه‌های دنیوی و تاریخ ثبت‌شده را به شکل جامع تشریح کند.

### خدا: یک حقیقت بدیهی

همانند باور به اینکه گذشته زمانی حال بوده است، وجود خدا هم یک حقیقت بدیهی است. منظور ما از «خدا» در این فصل مفهوم ابتدایی یک خالق و یک علت و یا طراح فرا انسانی است. منظور از مفهوم خدا در یک دین مشخص نیست. بحث ذیل شرح می‌کند که چرا باور به وجود خدا جهانی، تعلیم داده نشده، طبیعی و شهودی است. به یاد داشته باشید که هدف ما در این فصل اثبات وجود خدا نیست، بلکه هدف این است تا نشان دهیم که باور به خالق به حیث موضع طبیعی انسانی، منطقی‌تر از موضع بی‌خدایی است.

**جهانی بودن:** نظریه‌ی اساسی و ابتدایی مبنی بر وجود یک خالق و یا هم یک علت فراطبیعی برای هستی، میان فرهنگ‌های مختلف مشترک است. این نظریه، مانند باور به علیت و وجود اذهان دیگر، وابسته به یک فرهنگ مشخص نبوده، بلکه فرا فرهنگی است. به‌طور مثال، این نظریه که سایر مردم دارای اذهان‌اند در تمام فرهنگ‌ها وجود داشته و اکثر انسان‌های عاقل به همین باورند. وجود خدا و یا وجود یک علت فراطبیعی، یک باور جهانی بوده و محصول یک فرهنگ خاص نمی‌باشد. اگرچه مفاهیم مختلف از خدا در فرهنگ‌های گوناگون وجود داشته است، اما این مسئله یک خالق و یا علت اولیه‌ی فرا انسانی را نفی نمی‌کند.

درحالی‌که تعدادی خداناباوران در جهان موجودند، اما باور به وجود خدا یک باور جهانی است. باور جهانی آن نیست که هر فرد در جهان به آن باورمند باشد. اجماع میان فرهنگی، ثبوت کافی برای این است که مردم به شکل جهانی به وجود خدا باور دارند و بناءً، این باور مبنی بر شرایط خاص اجتماعی نیست. واضح است که تعداد خداناباوران در جهان به مراتب بیشتر از خداناباوران

بوده و از آغاز تاریخ به ثبت رسیده، چنین بوده است.

**تعلیم داده نشده:** حقایق بدیهی نیاز به آموختن و یادگیری ندارند. به‌طور مثال، برای اینکه بدانم آش اسپگتی چه است، نیازمند به دست آوردن معلومات در مورد غذاهای غربی و فرهنگ ایتالیایی هستم. تنها با تأمل و تفکر در مورد آش اسپگتی نمی‌توانم بفهمم که چه است. در مقابل، برای درک اینکه خالقی برای هستی وجود دارد نیازمند معلومات، چه از یک فرهنگ و چه از طریق تعلیم، نیستم. به همین دلیل جامعه شناسان و انسان‌شناسان ادعا می‌کنند که حتی اگر طفل یک خدانا‌باور را در یک جزیره رها کنیم، به این باور خواهد رسید که این جزیره را کسی خلق کرده است.<sup>۱</sup> درک ما از مفهوم خدا متفاوت است، اما باور به یک علت و یک خالق برای این هستی بالاتر تأمل ما (در هستی) است.

بعضی از خدانا‌باوران فریاد سر می‌کشند که «باور به خدا مانند باور به هیولای اسپگتی<sup>۱</sup> است». این ایراد اساساً غلط است. حقایق بدیهی نیازمند معلومات خارجی نیستند. نظریه‌ای که می‌گوید، هیولاها وجود دارند و یا حتی آش اسپگتی وجود دارد، نیازمند معلومات انتقالی است. هیچ‌کسی دانش در مورد هیولاها و اسپگتی را توسط فراست و یا بصیرت باطنی (شهودی) به دست نمی‌آورد. از این‌رو، هیولای اسپگتی یک حقیقت بدیهی نیست، بناءً با خدا نمی‌تواند قابل‌مقایسه باشد. همچنان، با اندک بیرون‌روی از بحث اصلی فصل، این استدلال به خاطری قابل رد است که براهین موجه زیادی برای وجود خدا موجود است ولی براهین خوب برای وجود هیولای اسپگتی وجود ندارد.

**طبیعی بودن:** باور به وجود یک طراح و یا علت فرا طبیعی برای این جهان، مبنی بر کارکرد طبیعی ذهن بشر است. انسان‌ها طبیعتاً نظریه‌ی نقاشی بدون نقاش و یا ساختمانی بدون بنا را پوچ

<sup>۱</sup> هیولای اسپگتی (Spaghetti Monster) خدای کلیسای پاستافاریانیسم است. در واقع، این هیولا یک خدای تقلیدی است که توسط بابی هندرسن در سال ۲۰۰۵، در اعتراض به تصمیم ایالت کانزاس مبنی بر آموزش طراحی هوشمند در کنار نظریه‌ی تکامل یا فرگشت ساخته شد. هندرسن، در نامه‌ی سرگشاده روی سایت اینترنتی خود، ادعا کرد که به یک موجود خارق‌العاده شبیه اسپگتی با گلوله‌های گوشتی به نام هیولای اسپاگتی پرنده اعتقاد دارد و درخواست کرد که پاستافاریانیسم در کلاس‌های آموزشی تدریس شود (از ویکی‌پدیا توسط مترجمین).

می‌پندارند. این مسئله در مورد هستی نیز تفاوتی ندارد. مفهوم بدیهی بودن وجود خدا موضوعی است که در سنت فکری اسلامی توسط دانشمندان بسیار مورد بحث قرار گرفته است. یکی از علمای کلاسیک بنام ابن تیمیه می‌گوید: «پذیرش یک خالق (برای جهان) در قلب هر انسان ریشه‌ی محکم دارد... این امر ضرورت حتمی خلقت آن‌ها است...»<sup>۲</sup> همین‌طور، راغب اصفهانی عالم قرن ۱۲ میلادی می‌گوید که دانش درباره‌ی خدا «ریشه‌ی محکم در روح دارد»<sup>۳</sup>. آنجا که سخن از موضع اسلامی می‌آید، تعداد زیادی تحقیق‌ها در بخش‌های مختلف، این نتیجه را که ما جهان را به حیث چیز ساخته‌شده و طراحی‌شده می‌بینیم، تأیید می‌کنند.

**مدارک روان‌شناختی:** <sup>۱</sup>اولی‌ویرا پتروویچ<sup>۱</sup> در مورد منشأ طبیعی اشیاء تحقیقی انجام داده است و به این نتیجه می‌رسد که احتمال اینکه اطفال کم‌سن‌تر از سن مکتب بگویند، خدا آن‌ها را خلق نموده است هفت برابر بیشتر از این است که بگویند انسان‌ها آن‌ها را خلق نموده‌اند.<sup>۴</sup> نظر به مصاحبه‌ها و تماس‌های شخصی که با او داشتم، پتروویچ نتیجه‌گیری می‌کند که باور به یک خدای غیرانسانی، طبیعی معلوم می‌شود و خدا‌نا‌باوری یک موضع شناختی اکتسابی است.<sup>۵</sup> پتروویچ کتابی بنام «درک طبیعی الوهیت از طفولیت تا بزرگ‌سالی»<sup>۶</sup> نوشته است که در آن این موضوع را با جزئیات مورد بررسی قرار می‌دهد. روان‌شناس دیگر بنام پاول بلوم<sup>۷</sup> ادعا می‌کند که یافته‌های جدید روان‌شناسی شناختی نشان می‌دهند که دو جنبه از اعتقادات دینی در اطفال طبیعی‌اند؛ اعتقاد به یک طراح برای جهان و اعتقاد به دوگانگی بدن و ذهن.<sup>۸</sup> پروفیسور دیورا کلیمین<sup>۹</sup> در مقاله‌ی تحقیقی‌ای تحت عنوان «آیا اطفال خدا‌باوران شهودی‌اند؟» اشاره می‌کند که اطفال تمایل دارند که در مورد اشیاء طبیعی از نظر هدف و منظور آن‌ها فکر کنند. هرچند، تحقیق‌های بیشتر نیاز است و «خدا‌باوری شهودی» فقط با مدارک آزمایشی حمایت شده است، اما چکیده‌ی مقاله‌ی کلیمین با نتایج این فصل کتاب تطابق دارد:

---

<sup>۱</sup> Olivera Petrovich

<sup>۲</sup> Natural Theological Understanding from Childhood to Adulthood

<sup>۳</sup> Paul Bloom

<sup>۴</sup> Deborah Kelemen

«تحقیق جدید در مورد رشد (توانایی) شناختی نشان می‌دهد که اطفال ۵ ساله، اشیاء طبیعی را خلق شده توسط انسان نپنداشته، می‌توانند در مورد عوامل غیرطبیعی و حالات ذهنی تفکر کرده و دارای توانایی‌هایی هستند که اشیاء را طراحی شده ببینند. سرانجام، شواهد در مورد اطفال بین سنین ۶ تا ۱۰ ساله نشان می‌دهند که گمارش هدف برای طبیعت، ارتباط می‌گیرد به طرز دید آن‌ها مبنی بر وجود یک علت هدفمندانه و غیرانسانی برای همه‌چیز. روی هم رفته، این یافته‌های تحقیقی نشان می‌دهند که نگرش توضیحی اطفال، می‌تواند دقیقاً یک نوع خداآوری شهودی باشد»<sup>۷</sup>.

تحقیق جدید تحت عنوان «ذهن منقسم یک ناباور: باورهای شهودی در مورد طبیعت به حیث مخلوق هدفمند میان گروه‌های مختلف جوانان بی‌دین» که توسط ایلیزا جارنفلت<sup>۸</sup>، کتلین کانفیلد<sup>۹</sup> و دیبورا کلیمین انجام شده است، نتیجه‌گیری می‌کند که «گرایش طبیعی مبنی بر دیدن طبیعت به حیث پدیده‌ی طراحی شده وجود دارد»<sup>۸</sup>. این نتیجه به اساس سه تحقیق به دست آمده است. تحقیق اول به اساس نمونه‌گیری از ۳۵۲ فرد بزرگسال از امریکای شمالی است. نمونه‌گیری از هر دو گروه، مردم مذهبی و غیرمذهبی، انجام شده است. روش تحقیق شامل تخلیق تمرین سریع بود که «روش مبتنی بر تصویر برای سنجش گرایش‌های خودکار و فکری بزرگسالان طراحی شده بود تا صحت این را نشان دهد که پدیده‌های طبیعی توسط ذاتی به شکل هدفمند خلق شده‌اند»<sup>۸</sup>. اشتراک کنندگان برای حالت سریع و غیر سریع به شکل بختانه تعیین شده بودند. برای تمام اشتراک کنندگان ۱۲۰ تصویر در کمپیوتر نشان داده شد. اشتراک کنندگان باید «قضاوت می‌کردند که آیا چیزی که در تصاویر به آن‌ها نشان داده می‌شد، هدفمند خلق شده‌اند؟» آن‌ها جواب بله و یا نه را انتخاب می‌کردند<sup>۸</sup>. تحقیق دوم بالای ۱۴۸ فرد بزرگسال از امریکای شمالی انجام شد که «توسط انجمن‌ها و نهادهای غیردینی و یا خداناباور با آن‌ها تماس گرفته شده و استخدام شده بودند»<sup>۸</sup>. همان روش تحقیق اول اینجا هم مورداستفاده قرار گرفت. تحقیق سوم بالای ۱۵۱ فرد بزرگسال و خداناباور فنلندی انجام شد که «توسط فهرست ایمیل‌ها از انجمن‌ها و نهادهای محصلین از سراسر فنلند استخدام شده بودند»<sup>۹</sup>. در مورد این گروه نیز همان روش تحقیق قبلی

<sup>۸</sup> Elisa Järnefelt

<sup>۹</sup> Caitlin F. Canfield

## فصل چهارم: حقیقت بدیهی □ ۷۱

مورد استفاده قرار گرفت. نتایج به دست آمده غیر قابل باور بود. محققین نتیجه گیری کردند که خدانا باوران چیزهایی که برای آن‌ها نشان داده می‌شد را مخلوقات هدفمند می‌دیدند:

« تحقیق سوم، دقیقاً مانند تحقیق اول و دوم نشان داد که دید طبیعی اشتراک کنندگان بی‌دین فنلندی، جایی که بی‌دینی مسئله‌ی بزرگی نیست و فرهنگ خدا باوری مانند ایالات متحده امریکا در آن قوی نیست، در مورد پدیده‌های طبیعی زنده و غیر زنده طوری بود که آن‌ها را مخلوقات هدفمند و خلق شده توسط یک موجود غیر انسانی می‌دانستند. جالب اینجاست که مقایسه میان تمام اشتراک کنندگان بی‌دین در هر سه تحقیق نشان داد که با وجود نبود یک فرهنگ قوی خدا باوری، اشتراک کنندگان فنلندی در مقایسه به خدانا باوران امریکای شمالی در سرکوب نمودن طرز فکر خویش مبنی بر (هدفمند بودن و خلق شده بودن توسط خالق فرا انسانی و فرا طبیعی) ناموفق بودند. روند این نتایج نشان می‌دهد که محیط و گفتمان فرهنگی خدا باوری تنها عاملی نیست که گرایش انسان‌ها برای پذیرش هدفمند بودن خلقت طبیعی را تشریح کند»<sup>۱۳</sup>.

نتیجه‌ی کلی این تحقیق‌ها، شامل این حقیقت است که «شواهد تجربی از این ادعا پشتیبانی می‌کنند که رد خدا نیازمند کوشش شناختی است»<sup>۱۴</sup> و اینکه «یافته‌های فعلی نشان می‌دهند که گرایش طبیعی قوی برای اینکه طبیعت را طراحی شده ببینیم در انسان‌ها وجود دارد»<sup>۱۵</sup>. به عبارت دیگر، انکار خدا از لحاظ فکری خسته کننده بوده، و جهان را طراحی شده دیدن، قسمتی از چیزی است که ما را انسان می‌سازد. این تحقیق نشان می‌دهد که خدا باوری فطری و ذاتی است. هر چند، مانند تحقیق‌های دیگر، «بسیار از سؤالات ما در مورد ارتباطات ممکن میان انکشافات اولیه و شهودی بودن طراحی جهان را بدون پاسخ می‌گذارد»<sup>۱۶</sup>.

به خاطر رسیدن به یک نتیجه‌ی قطعی، باید تحقیق‌های بیشتر در هر دو زمینه، روان‌شناسی تحولی و شناختی، صورت گیرد. هر چند، تحقیق‌های متذکره‌ی فوق از طبیعی بودن باور به خدا پشتیبانی می‌کنند.

بعضی از ایراد گیرندگان، شاید تحقیق‌هایی مبنی بر این را پیش کنند که اطفال با پس‌زمینه‌ی دینی در تمیز حقیقت از افسانه در ایام جوانی مشکل دارند. این تحقیق‌ها نمی‌توانند نتایج متذکره‌ی فوق را تضعیف کنند، زیرا این تحقیق‌ها فقط متمرکز بر حکایت‌های دینی است نه بر مفهوم

لازمی بودن یک طراح و یا خالق برای اشیاء<sup>۱۷</sup>. با این حال، این حقیقت که اطفال مذهبی در تمیز میان حقیقت و افسانه مشکل دارند، از نظر متافیزیکی بی طرف است، زیرا فرض بر اینکه این مسئله خداناباوری را در مقابل خداباوری حمایت می کند، به این معنی است که از قبل فرض شود که خداناباوری حقیقت و خداباوری افسانه است. این گونه تحقیق ها، از اعتبار نتایج متذکره ی فوق نمی کاهد. باید یادآور شد که بعضی از تحقیق هایی را که ذکر نمودم، می تواند به صورت میان-فرهنگی اعمال شود، یعنی بدون در نظر داشت اینکه آیا اشتراک کنندگان خداباور هستند و یا هم خداناباور، تمام آن ها دارای یک نوع خداباوری شهودی اند.

ایراد دیگر این است که چون بعضی تحقیق ها نشان می دهند که خداناباوری نیازمند تلاش و کوشش شناختی بیشتر است، پس آشکارا است که به تفکر بیشتر نیاز دارد و بناءً خداناباوری عقلانی ترین موضع است. اساس این ایراد یک استنتاج غلط است. این شواهد همچنان می تواند نشان دهنده ی این باشند که خداناباوری نیازمند پذیرش فرضیات اشتباه درباره ی جهان فیزیکی است (به فصل ۱۲ مراجعه شود)؛ بناءً، خداناباوری از لحاظ ذهنی مشکل زا و خسته کننده می شود. تمام تحقیق های مرتبط را در این مورد متذکر نشده ام. این بحث می تواند بسیار مغلق شود و با وجود اینکه تحقیق های متناقض وجود دارد، به نظر من، کم تر به نتیجه گیری قطعی می انجامند. هدف اصلی بحث این بود تا خاطرنشان شود که روند فزاینده ی تحقیق ها از طبیعی بودن باور به وجود خدا پشتیبانی می کند.

**شواهد جامعه شناسی و انسان شناسی:** تحقیق پروفیسور جستین بریت<sup>۱۸</sup> در کتابش بنام «متولدشدگان مؤمن: علم باور دینی اطفال»، نگاهی به رفتار و ادعاهای کودکان داشته است. وی نتیجه گیری می کند که اطفال دارای یک باور مشترک اند و آن را «دین طبیعی» نام گذاری کرده است. به این معنی که یک ذاتی وجود دارد که همه هستی را خلق کرده است. آن ذات نمی تواند انسان باشد؛ آن ذات باید الهی و فراطبیعی باشد:

«تحقیق های علمی بالای ذهن روبه رشد اطفال و باورهای فراطبیعی نشان می دهند

<sup>۱۸</sup> Justin Barrett

که اطفال به شکل معمول و سریع، ذهنی را به دست می‌آورند که باور به عوامل فراطبیعی را تسهیل می‌بخشد. خصوصاً در سال اول پس از تولد، اطفال میان عامل و غیرعامل با این درک تمایز قائل می‌شوند که عاملین چیزهایی‌اند که قادر به حرکت به‌خودی‌خود برای پیگیری یک هدف‌اند. آن‌ها باوجود شواهد اندک، مشتاق یافتن عامل در اطراف خودند. پس از مدت اندک از سالروز اولین تولد خود، اطفال آغاز به درک این می‌کنند که عوامل می‌توانند از بی‌نظمی نظم را به وجود آورند، نه قوه‌های طبیعی و اشیاء عادی... این گرایش برای دیدن هدف و عامل، بر علاوه‌ی درک اینکه هدف و نظم، از موجودات عقلانی به وجود می‌آیند، باعث می‌شود تا اطفال پدیده‌های طبیعی را به شکل مخلوقات هدفمند ببینند. خالق چه کسی است؟ اطفال می‌دانند که انسان‌ها انتخاب خوب برای خالق بودن نیستند. پس باید خدای وجود داشته باشد... اطفال مؤمن به دینی تولد می‌شوند که من آن را دین طبیعی خطاب می‌کنم...<sup>۱۸</sup>»

**شهودی بودن:** وجود یک خالق برای جهان، شهودی‌ترین تفسیر برای جهان است و ساده‌ترین و درعین‌حال جامع‌ترین شرح برای جهان و وجود ما است. همچنان به‌آسانی و بدون نیاز به هدایات صریح قابل‌درک است. انسان‌ها گرایش دارند که همیشه برای همه‌چیز علت‌ها را نسبت دهند و کیهان هم یکی از این‌ها است (به فصل ۵ و ۶ مراجعه شود). تمام ادراک شهودی درست نیستند، اما مدارک و شواهد نیاز است تا کسی را وادار به ترک ادراک شهودی‌اش کنیم. به‌طور مثال، وقتی کسی نظم و طرح را در جهان می‌بیند، نتیجه‌ی شهودی این است که یک طراح وجود دارد (به فصل ۸ مراجعه شود). برای اینکه نظر وی را تغییر داد، باید شواهد و مدارک معتبر ضد نظریه‌ی شهودی برایش ارائه کنیم.

باور به یک خدا، خالق، طرح و علت فراطبیعی حقیقت بدیهی است. جهانی، تعلیم داده نشده، طبیعی و شهودی است. ازاین‌رو سؤال قابل پرسش این نیست که «آیا خدا وجود دارد؟»، بلکه سؤال باید این باشد که «چرا وجود خدا را انکار می‌کنید؟» این‌گونه، درحالی‌که حق به‌جانب هستیم، مسئولیت پاسخ‌گویی را به آن‌ها (خداناباوران) برمی‌گردانیم؛ اینکه خداناباوری غیرطبیعی است. بار مدرک‌آوری بر کسی است که یک حقیقت بدیهی را به چالش می‌کشد. وقتی کسی ادعا می‌کند که گذشته فقط یک وهم است و یا دیگران فاقد ذهن‌اند، باید بار آوردن مدرک را بر شانه‌هایش حمل کند. خداناباوران نیز فرقی با آن‌ها ندارند. آن‌ها نیز باید باور خود به خاطر تکذیب وجود یک

علت و یا هم خالق برای این دنیا را توجیه کنند.

### «خداناباوری یک حقیقت بدیهی است»

بعضی از خداناباوران ادعا می‌کنند که خداناباوری موضع طبیعی انسانی است. هرچند، انکار یک علت و یا هم خالق برای جهان، حقیقت بدیهی نیست. اگرچه، خداناباوری حالا یک موضع جهانی است (و ممکن است که از شروع تاریخ بشریت بوده باشد)، بازم تعلیم داده می‌شود و ضد شهودی می‌باشد. مردم انکار مفهوم خالق یا علت برای اشیاء را باید بیاموزند. تکذیب خالق، جامع‌ترین و ساده‌ترین شرح جهان نیست. شاید یک تشریح ساده باشد، اما به‌هیچ‌وجه یک تصویر جامع از جهان ارائه نمی‌تواند. به‌عوض اینکه مشکلات را حل کند، باعث به وجود آمدن مشکلات جدید می‌شود. به‌طور مثال، چگونه جهان از هیچ به وجود آمده می‌تواند (به فصل ۵ مراجعه شود)؟ چگونه این جهان وابسته، برای وجود خود شرح و توضیحی ندارد (به فصل ۶ مراجعه شود)؟ خداناباور شاید جواب دهد که گزینه‌های دیگر برای تشریح منشأ و ماهیت جهان وجود دارد. این درست است، اما این تشریحات بدیهی نیستند. طبیعی نیستند؛ موضع‌های به دست آورده شده‌اند. طوری که قبلاً ذکر شد، برای اینکه کسی حقیقت بدیهی را رد کند، باید مدرک بیاورد. من منکر تشریحات دیگر برای منشأ جهان نیستم، فقط می‌خواهم خاطر نشان سازم که موضع طبیعی انسان چیست. از آنجایی که وجود خالق یک حقیقت طبیعی است، اولین سؤالی که باید بپرسیم این است که «چه مدرکی برای انکار وجود خدا داریم؟»

### حالت ذاتی: فطرت

وجود خدا به حیث یک حقیقت بدیهی ارتباط به مفهوم اسلامی فطرت می‌گیرد. این کلمه که از سه حرف (ف ط ر) ساخته شده است، با کلمات مانند فطرون و فطره ارتباط دارد که به معنی اشیاء ساخته شده و یا خلق شده می‌باشد. از لحاظ لغوی فطرت به چیزی گفته می‌شود که در وجود ما توسط خدا خلق شده است. از لحاظ علم الهیات، فطرت حالت طبیعی یا یک حالت ذاتی انسان است که توسط خدا ساخته شده است که در آن علم در مورد خدا و گرایش برای عبادت خدا وجود دارد.<sup>۱۹</sup> این تعریف مبنی بر حدیث صحیح از محمد ﷺ می‌باشد که می‌فرماید: «هر طفلی به حالت فطرت (تسلیم به خدا) متولد می‌شود، بعداً والدینش، وی را یهود، عیسوی و یا هم مجوس

می‌سازند...<sup>۲۰</sup>»

این روایت نبوی می‌آموزاند که هر انسان دارای یک حالت فطری است، اما تأثیرات بیرونی مانند تربیت والدین و بر علاوه محیط اجتماعی، می‌تواند انسان را طوری تغییر دهد که پذیرای باورها و راهی شود که هم‌راستا با دانش فطری الهی نهفته در وی نیست. در مورد مفهوم فطرت بحث‌های زیادی توسط دانشمندان صورت گرفته است. به‌طور مثال، غزالی متأله مسلمان قرن ۱۱ م، ادعا می‌کند که فطرت وسیله‌ای است که انسان‌ها توسط آن می‌توانند حقیقت وجود خدا را و نیز این را که او تنها مستحق عبادت است، درک کنند. او همچنان به این باور است که دانش وجود خدا چیزی است که «در عمق آگاهی هر انسان وجود دارد»<sup>۲۱</sup>. ابن تیمیه عالم قرن ۱۴ میلادی، حالت فطری را به حیث چیزی توصیف می‌کند که توسط خالق در وجود مخلوقات او ساخته شده است که شامل دانش وجود خدا نیز می‌شود: «... وجود یک خالق بی‌عیب از فطرت انسانی هویدا است و این علم، باطنی، محتوم و نمایان است»<sup>۲۲</sup>.

با وجود اینکه فطرت، حالت طبیعی انسان است، این حالت می‌تواند توسط تأثیرات خارجی در حجاب قرار گرفته و یا فاسد شود. طوری که در روایت نبوی اشاره شد این تأثیرات می‌تواند که بر اساس تربیت والدین، جامعه و یا هم فشار هم‌قطاران باشد. این تأثیرات می‌تواند که باعث مخفی شدن فطرت شده و مانع شناسایی حق شود. ابن تیمیه می‌گوید وقتی که فطرت انسانی توسط تأثیرات خارجی پوشانیده و مخفی می‌شود، در این صورت به سایر براهین برای وجود خدا نیاز خواهد بود:

«قبول وجود خالق و درک اینکه او موجود کامل و بی‌عیب است، برای کسی که فطرت سالم دارد باطنی و حتمی است، اگرچه برای وجود خدا شواهد و مدارک دیگر نیز داشته باشد، ولی وقتی فطرت یک شخص تغییر می‌خورد... در این حالت نیاز به چنین شواهد و مدارک دیگر دارد»<sup>۲۳</sup>.

شواهد و مدارک دیگر شامل براهین عقلی است. ابن تیمیه حامی قوی براهین عقلی برای اثبات وجود خدا نبود. او بر این باور بود که فطرت اصلی‌ترین راه برای پذیرش خدا است، اما استفاده از براهین عقلی صحیح و قوی برای وجود خدا را رد نمی‌کرد<sup>۲۴</sup>. با این حال، به نظر وی براهین عقلی باید با عقیده‌ی اسلامی مطابقت داشته باشند و نباید مقدمات (و یا فرضیاتی) در آن

استفاده شود که با عقیده‌ی اسلامی در تناقض است.

مهم است بدانیم که از نظر معرفت‌شناسی اسلامی، اعتقاد به وجود خدا فقط توسط شواهد و مدارک قیاسی، استقرایی، فلسفی و ساینسی به دست نمی‌آید، بلکه این شواهد و مدارک فقط برای بیدارسازی و از حجاب کشیدن علم نهفته در فطرت انسان استفاده می‌شوند تا علم فطری نهفته در مورد حقیقت الهی را در خویش بشناسد. حقیقت وجود خدا و این واقعیت که فقط او سزاوار عبادت است، از قبل توسط فطرت شناخته شده است، اما با این حال، فطرت توسط عوامل خارجی و فشار اجتماعی می‌تواند در حجاب قرار گیرد. از این رو، نقش براهین عقلی این است تا حقیقتی که می‌دانیم را دوباره به یادآوریم. برای واضح شدن این نکته، تصور کنید که اتاق مادر خود را پاک می‌کنم. هنگامی که در حال انتقال خورجین‌های کهنه و دور انداختن اشیاء ناکارا می‌شوم، یکی از اسباب‌بازی‌های خود را می‌یابم که با آن در سن پنج‌سالگی بازی می‌کردم. چیزی به یاد می‌آید که قبلاً دانش آن را داشتم. در ذهن خود فکر می‌کنم، «آه بله! من این اسباب‌بازی را به یاد دارم، این اسباب‌بازی مورد علاقه‌ام بود». حقیقت باور به خدا و این واقعیت که تنها او لایق پرستش است، متفاوت‌تر از این نیست. براهین عقلی به حیث یک بیداری فکری و معنوی استفاده می‌شود تا دانشی را به یادآوریم که از قبل در فطرت ما نهفته است.

راه‌هایی دیگری که با آن می‌توانیم فطرت را از حجاب بیرون کشیم، درون‌نگری، تجارب معنوی، تفکر و تدبیر است. قرآن ما را تشویق می‌کند که در مورد هر چیز پرسش و تفکر نماییم:

«بی‌شک در این نشانه‌ای است برای گروهی که می‌اندیشند»<sup>۲۵</sup>.

«این‌گونه نشانه‌ها [ای قدرت خود] را برای گروهی که می‌اندیشند، بیان می‌کنیم»<sup>۲۶</sup>.

«آیا از هیچ خلق شده‌اند یا آنکه خودشان خالق [خود] هستند. آیا آسمان‌ها و زمین را [آنان] خلق کرده‌اند، [نه] بلکه یقین ندارند»<sup>۲۷</sup>.

معرفت‌شناسی اسلامی براهین عقلی را به حیث یک وسیله می‌بیند نه به حیث هدف که به خاطر بیدارسازی و از حجاب بیرون ساختن فطرت مورد استفاده قرار می‌گیرند. به این دلیل، بسا مهم است تا به خاطر داشته باشیم که هدایت فقط در دست خدا است؛ هیچ مقداری از براهین عقلی به تنهایی نمی‌تواند کسی را به حقانیت اسلام قانع سازد. خداوند منان این مسئله را بسیار به

## فصل چهارم: حقیقت بدیهی □ ۷۷

وضاحت بیان می‌دارد: «قطعاً تو نمی‌توانی هر که را دوست داری هدایت کنی، بلکه خدا هر که را بخواهد هدایت می‌کند؛ و او به هدایت پذیران داناتر است»<sup>۲۸</sup>. هدایت یک مسئله معنوی است که بر اساس رحمت، دانش و حکمت خدا می‌باشد. اگر خدا بخواهد که کسی توسط براهین عقلی هدایت شود، پس هیچ‌کسی مانع او شده نمی‌تواند. اما، اگر خدا مبنی بر حکمت الهی تصمیم گیرد که کسی لیاقت هدایت را ندارد، پس صرف‌نظر از اینکه چقدر براهین قوی را برای او پیش کنیم، حقیقت را نمی‌پذیرد.

در نتیجه، باور به وجود خدا یک حقیقت بدیهی است. مانند تمام حقایق بدیهی، وقتی که کسی علیه آن ادعا کند، مسئولیت آوردن مدرک به‌دوش خود وی است. فقط زمانی باور به وجود خدا زیر سؤال می‌رود که کسی مدارک و شواهد برای عدم وجودش بیاورد. هر چند، طوری که این کتاب نشان خواهد داد، چند برهانی که خدا ناباوران برای رد وجود خدا دارند، ضعیف و از لحاظ فلسفی کم‌عمق‌اند (به فصل ۱۱ و ۱۲ مراجعه شود). بدیهی بودن حقیقت خدا بیش از ۱۴۰۰ سال قبل در قرآن ذکر شده است:

«آیا در (وجود) خدا که آفریننده‌ی آسمان‌ها و زمین است، شکی هست؟»<sup>۲۹</sup>

در اخیر، سخنان عالم مسلمان بنام وسام چارکاوی را نقل می‌کنیم که هم‌راستا بودن وجود خدا با طبیعت ذاتی ما را به شکل مناسب تشریح می‌کند:

«اگر انسان در وجود خود و در چهار اطراف خود تفکر کند، قطعاً که اولین حس او وجود یک قدرت متعالی‌تر است که بر تمام جهان سلطنت می‌کند و مرگ و زندگی، آفرینش و نابودی، حرکت و سکون و هر نوع تغییر کوچکی که در جهان رخ می‌دهد، تحت فرمان او است. صرف‌نظر از اینکه آیا انسان می‌تواند برای اثبات حقانیت این حس خود مدرک بیاورد و یا در آوردن مدارک و شواهد کم بیاورد، در عمق وجود خود واضحاً این حقیقت را پذیرا بوده و به آن باور دارد. این امر غریزه‌ی طبیعی و یا هم طبیعت ذاتی بشر است که ذاتاً یک مدرک دقیق و قوی می‌باشد... علاوه بر این، ما در وجود خود حضور ترجم، محبت، نفرت، تشویق و دوست‌نداشتن را احساس می‌کنیم، ولی مدرک وجود آن‌ها حتی زمانی که در وجود ما در حال اهتزازند، کجا است؟ درحالی‌که این احساسات بدون شک حقیقت‌اند، آیا کسی می‌تواند به جز گفتن اینکه چنین احساسی دارد برای آن مدرکی پیش کند؟ کسی احساس هیجان و درد می‌کند،

ولی بیشتر از این که این طور احساس می کند، مدرک دیگری برای وجود این احساسات ندارد. بدون شک، انسان ها با چنین طبیعت [فطرت] یا غریزه خلق شده اند و این احساسات عمیق در وجود ما نهفته شده اند. این احساسات بدون دلیل و عبث در وجود ما جاسازی نشده اند، بلکه این حقیقت طبیعی است که مطابق به جهان هستی می باشد.<sup>۳۰</sup>

## فصل پنجم

### جهانی از هیچ؟

#### برهان قرآن برای وجود خدا

تصور کنید در گوشه‌ی اتاقی نشسته‌اید. دروازه‌ای که از آن داخل اتاق شدید، در حال حاضر کاملاً بسته شده است و هیچ راهی برای داخل شدن و یا هم بیرون شدن وجود ندارد. دیوارها، سقف و کف اتاق، همه از سنگ ساخته شده‌اند. تنها کاری که می‌توانید این است که به فضای خالی اتاق که توسط دیوارهای سرد، تاریک و سنگی احاطه شده است، خیره شوید. به دلیل دل‌تنگ شدن بیش‌ازحد، شما را خواب می‌برد. پس از چند ساعت از خواب بیدار می‌شوید و وقتی چشمانتان را باز می‌کنید شوکه می‌شوید، زیرا یک میز و بالای آن یک کامپیوتر را در وسط اتاق می‌بینید. به میز نزدیک می‌شوید و در صفحه‌ی کامپیوتر این جمله را نوشته شده می‌یابید: این میز و کامپیوتر از هیچ به وجود آمده‌اند.

آیا چیزی را که در صفحه‌ی کامپیوتر می‌بینید باور می‌کنید؟ البته که باور نمی‌کنید. در نخست با تکیه بر حس شهودی خویش می‌دانید که ظاهر شدن میز و کامپیوتر بدون علت و عملکردهای قبلی ناممکن است. بعداً به این فکر می‌کنید که چه اتفاقی ممکن است افتاده باشد. پس از مقداری تفکر، سناریوهای محدود معقول در ذهنتان خطور می‌کند. نخستین سناریو این است که ممکن بدون کدام علت و عملکرد قبلی و یا به عبارت دیگر از هیچ به وجود آمده باشند. دومی این است که خودشان، خود را خلق کرده باشند. سومی این است که ممکن توسط یک علت قبلی ساخته و یا هم جابجا شده باشند. از آنجایی که قوه‌های شناختی شما سالم است و درست کار می‌کند، این‌طور نتیجه‌گیری می‌کنید که سناریوی سوم عقلانی‌ترین توضیح است که ما از این

وضعیت داشته می‌توانیم.

اگرچه این شکل از استدلال جهانی است، یک شکل قوی از همین برهان به‌طور فصیح و خلاصه در قرآن وجود دارد. این برهان بیان می‌کند که وقتی یک شیء محدود و متناهی به وجود می‌آید، احتمالات ذیل امکان دارد: از هیچ به وجود آمده است، خودش خود را خلق کرده است، توسط چیزی خلق شده باشد که خود مخلوق است و یا هم توسط چیزی خلق شده است که ابدی و غیر مخلوق است. قبل از این که بیشتر این برهان را تجزیه و تحلیل کنم، باید خاطر نشان ساخت که قرآن بارها و بارها استدلال‌های عقلی و منطقی پیش می‌کند. قرآن حاوی متون برانگیزنده و نیرومندی است که خواننده را وادار به تفکر و تدبر می‌نماید. بنابراین، قرآن اذهان و قلوب را متأثر ساخته و در آن‌ها نفوذ می‌کند و روش قرآن برای رسیدن به این هدف، پرسش سؤالات عمیق و ارائه استدلال‌های قوی است. روزالیند وارد گوین<sup>۱</sup> پروفیسور تعلیمات اسلامی در این مورد می‌نویسد: «این واقعیت که بخش بزرگ قرآن حاوی استدلال‌های قوی است، نشان می‌دهد که انسان‌ها تا چه حد (در عقیده‌ی اسلامی) طوری ملاحظه شده‌اند که به خاطر اعمال خود به عقل ضرورت دارند...»<sup>۱</sup>

گوین همچنان به این نظر است که این ویژگی قرآن، سبب رشد تحقیق و پژوهش اسلامی شده است:

«استدلال و خردورزی چنان بخش حیاتی قرآن و چنان جداناپذیر از ساختار قرآن

است که به طریقه‌های مختلف آگاهی و فهم عالمان قرآن را شکل داده است.»<sup>۲</sup>

ارتباط میان خردورزی و وحی، حتی توسط علمای اولیه‌ای اسلام نیز درک شده بود. آن‌ها درک کرده بودند که تفکر عقلانی یکی از راه‌های اثبات بنیادهای فکری اسلام است. ابن تیمیه عالم مسلمان قرن ۱۴ میلادی می‌نویسد که پژوهشگران اولیه‌ی اسلام «می‌دانستند که هر دو، وحی و شواهد عقلی، حق بوده و مستلزم همدیگرند. هرکسی که شواهد عقلی ارائه می‌کرد، می‌دانست که این شواهد مطابقت با آموزه‌های پیامبران داشته و باور به پیامبران و آموزه‌های آن‌ها را حتمی

<sup>۱</sup> Rosalind Ward Gwynne

می‌ساخت<sup>۳</sup>.»

### برهان قرآن

قرآن یک برهان قوی برای وجود خدا را برای ما پیش می‌کند: «آیا آن‌ها از هیچ خلق شده‌اند یا آنکه خودشان خالق [خود] اند؟ یا آسمان‌ها و زمین را [آنان] خلق کرده‌اند؟ [نه] بلکه یقین ندارند<sup>۴</sup>.»

هرچند، این برهان به انسان‌ها اشاره می‌کند، آن را می‌توان بر هر چیزی که به وجود می‌آید و یا ظاهر می‌شود اعمال کرد. قرآن از کلمه خُلِقُوا استفاده می‌کند، که معنی خلق شده، ساخته شده و یا نشئت گرفته شده را می‌رساند<sup>۵</sup>، بناءً به هر چیزی اطلاق می‌شود که به وجود آمده باشد.

اکنون بیایید تا این برهان را تجزیه و تحلیل کنیم. قرآن چهار احتمال را برای خلق شدن و به وجود آمدن چیزی بیان می‌دارد:

- از هیچ خلق شده باشد؛ «آیا آن‌ها از هیچ خلق شده‌اند؟»
- خودش، خود را خلق کرده باشد؛ «یا آنکه خودشان خالق [خود] اند؟»
- توسط چیزی خلق شده باشد که خود مخلوق است: «یا آسمان‌ها و زمین را [آنان] خلق کرده‌اند؟» اشاره به این دارد که یک مخلوق نهایتاً توسط چیزی خلق شده باشد که خود آن چیز نیز مخلوق است.
- خلق شده توسط چیزی که ابدی و غیر مخلوق است: «[نه] بلکه یقین ندارند.» اشاره به این دارد که انکار وجود خدا بی‌اساس است و از این‌رو این گزاره اشاره به یک خالق ابدی و غیر مخلوق دارد<sup>۶</sup>.

این برهان می‌تواند به یک فرمول جهانی مبدل شود که نیازمند رجوع به مصحف را نداشته باشد:

۱. جهان محدود است.
۲. چیزهای محدود می‌توانند یا از هیچ به وجود آمده باشند، یا خود را خلق کرده باشند، یا نهایتاً توسط چیزی خلق شده باشند که خود مخلوق است و یا توسط چیزی خلق شده باشند که ابدی و غیر مخلوق است.

۳. ممکن نیست که از هیچ به وجود آمده باشند، یا خودشان خود را خلق کرده باشند و یا هم نهایتاً توسط چیزی خلق شده باشند که خود مخلوق باشد.
۴. بناءً، توسط چیزی خلق شده‌اند که ابدی و غیر مخلوق است.

### جهان محدود است

تعداد زیادی از براهین و استدلال‌های فلسفی وجود دارند که محدودیت جهان را نشان می‌دهند. بهترین و ساده‌ترین این استدلال‌ها برای ما نشان می‌دهد که یک بی‌نهایت فیزیکی واقعی وجود داشته نمی‌تواند. نوعی بی‌نهایت واقعی را که من به آن اشاره دارم، بی‌نهایت متمایزی است که مانند اشیاء فیزیکی از قسمت‌های گسسته و مجزا ساخته شده است. این اشیاء فیزیکی می‌تواند شامل اتم‌ها، کوآرک‌ها، موتر بس‌ها، زرافه‌ها و ساحات کوانتمی باشند. اما، بی‌نهایت نامتمايز، نوعی از بی‌نهایتی است که دارای قسمت‌های گسسته و مجزا نباشند. این نوع بی‌نهایت می‌تواند وجود داشته باشد. به‌طور مثال، نامحدود بودن و یا بی‌نهایت بودن خدا یک نوع از بی‌نهایت غیر متمایز است؛ زیرا از قسمت‌های فیزیکی گسسته و مجزا ساخته نشده است. نظر به عقیده‌ی اسلامی، او بی‌مانند و متعال است.

متقاعدکننده‌ترین و شهودی‌ترین استدلال‌هایی که برای ما ثابت می‌سازد وجود بی‌نهایت واقعی غیرممکن است، به شکل آزمایشات فکری‌اند. اما مسئله در عدم امکان واقعی شدن بی‌نهایت فیزیکی است. این بی‌نهایت از بی‌نهایت ریاضی متفاوت است. اگرچه دارای صحت منطقی‌اند، اما این بی‌نهایت‌ها فقط در محدوده‌ی ریاضیات وجود دارند که معمولاً بر اساس اصول فرضی استوارند. دغدغه‌ی ما این است که آیا بی‌نهایت در جهان فیزیکی واقعی قابل درک است؟

مثال‌های ذیل را در نظر بگیرید:

۱. **خورجین توپ‌ها:** تصور کنید که تعداد بی‌نهایت توپ در یک خورجین دارید. اگر دو دانه از آن را بیرون بکشید، چند دانه توپ در خورجین باقی می‌ماند؟ از لحاظ ریاضی در خورجین شما هنوز هم بی‌نهایت توپ وجود خواهد داشت، اما از لحاظ عملی باید دو توپ کمتر در داخل خورجین داشته باشید. چه می‌شود اگر به‌جای بیرون کردن توپ، دو توپ دیگر بر آن اضافه کنیم؟ حالا چند توپ در خورجین

داریم؟ باید دو توپ بیشتر از چیزی باشد که قبلاً در خورجین بود. باید بتوانید که توپ‌های داخل خورجین را حساب کنید، اما شما این کار را نمی‌توانید، زیرا بی‌نهایت تنها یک مفهوم انتزاعی است و در جهان فیزیکی وجود ندارد. این مثال واضحاً نشان می‌دهد که یک بی‌نهایت واقعی که از قسمت‌های گسسته و مجزا ساخته شده باشد را نمی‌توان داشت. در روشنی این حقایق، دیوید هیلبرت<sup>۱</sup> ریاضیدان مشهور آلمانی می‌گوید: «بی‌نهایت را به شکل حقیقی آن در هیچ جایی نمی‌توان یافت. نه در طبیعت وجود دارد و نه قادر به فراهم ساختن اساس درست برای تفکرات عقلانی است... تنها نقشی که برای بی‌نهایت باقی می‌ماند نقش یک مفهوم انتزاعی است.»<sup>۲</sup>

۲. **ستونی از مکعب‌های دارای اندازه‌های متفاوت:** تصور کنید که ستونی از مکعب‌ها دارید. مکعب‌ها شماره‌گذاری شده‌اند. مکعب اولی  $10 \text{ cm}^3$  حجم دارد. مکعب دیگری که در بالای مکعب اولی قرار دارد  $5 \text{ cm}^3$  حجم دارد و حجم مکعب بعدی، نیمی از حجم مکعب قبل از آن است. به همین منوال تا بی‌نهایت پیش می‌رود. حال بروید و مکعبی را بردارید که در بالاترین ارتفاع قرار دارد. این کار را نمی‌توانید. نمی‌توانید آن را بیابید. چرا؟ به خاطری که اگر مکعب را بیابید، بدین معنی است که چپ‌نش مکعب‌ها به بی‌نهایت نرسیده است. اما، از آنجایی که کدام مکعب در بالاترین ارتفاع وجود ندارد، نشان‌گر این است که اگرچه بی‌نهایت ریاضی (مبنی بر اصول فرضی) وجود دارد، در جهان واقعی نمی‌توانید بی‌نهایت را به حقیقت مبدل سازید. از آنجایی که ستون مکعب‌ها پایان ندارد، نشان‌دهنده‌ی این است که بی‌نهایتی که از قسمت‌های گسسته و مجزای فیزیکی ساخته شده باشد (در اینجا ستون)، در جهان واقعی وجود داشته نمی‌تواند.

ازلحاظ مفهومی، جهان از خورجین توپ‌ها و یا هم یک ستون مکعب‌هایی که فوقاً تشریح شد،

---

<sup>۱</sup> David Hilbert

متفاوت‌تر نیست. جهان واقعی است. این جهان از قسمت‌های فزینگی گسسته و مجزا ساخته شده است. چون بی‌نهایت متمایز در جهان واقعی وجود داشته نمی‌تواند، به این معنی است که جهان ما نامحدود و بی‌نهایت نیست. این امر می‌رساند که جهان محدود است و چون محدود است باید آغازی داشته باشد.

تحقیق‌های ساینسی مرتبط به آغاز جهان را ذکر نکردیم، زیرا داده‌های آن تا هنوز اثبات‌نشده‌اند. نظریه‌ی اثبات‌نشده عبارت از «نظریه‌ای است که می‌گوید برای هر نظریه‌ی ساینسی همیشه حداقل یک نظریه‌ی مخالف وجود دارد که آن‌هم توسط مدارک پشتیبانی می‌شود...<sup>۱</sup>» تقریباً هفده مدل مختلف در حال رقابت برای تشریح شواهد کیهانی آغاز جهان وجود دارد. بعضی از این مدل‌ها ادعا می‌کنند که جهان محدود بوده و دارای آغاز است و سایر مدل‌ها ادعا می‌کنند که جهان قدیم و ازلی است. با شواهد و مدارک فعلی، به یک نتیجه‌ی قاطع نمی‌توان رسید. در این مورد، نتایج با مشاهده‌ی شواهد جدید و توسعه‌ی مدل‌های جدید تغییرپذیرند (به فصل ۱۲ مراجعه کنید).

حالا در موقعیتی قرار داریم که چهار احتمال منطقی را بررسی نماییم که قبلاً برای تشریح آغاز جهان بیان نمودیم.

### مخلوقی از هیچ؟

قبل از این‌که در مورد این احتمال سخن بگوییم، باید واضح سازم که «هیچ» چه معنی را ارائه می‌کند. هیچ به حیث نبود همه‌چیز تعریف می‌شود. برای واضح ساختن این مسئله، تصور کنید که همه‌چیز، ماده، انرژی و پتانسیل غایب شوند؛ این حالت را هیچ می‌گویند. هیچ را نباید با «خلأ کوانتمی و یا ساحه کوانتمی» اشتباه گیریم. این اصطلاح را بعداً تشریح خواهیم کرد. هیچ همچنان به عدم شرایط علی گفته می‌شود. شرایط علی، هر نوع علتی است که سبب تولید اثر شود. این علت می‌تواند مادی و یا غیرمادی باشد.

این ادعا که چیزی می‌تواند از هیچ به وجود آید، به این معنی است که چیزی می‌تواند بدون

---

<sup>۱</sup> Underdetermined

وجود کدام پتانسیل، ماده و یا چیزی دیگر به وجود آید. این اظهارنظر در مخالفت با شهود و عقل سلیم قرار می‌گیرد.

پس، آیا امکان دارد که جهان از هیچ به وجود آمده باشد؟ جواب واضحاً نه است، زیرا از هیچ فقط هیچ به وجود آمده می‌تواند. هیچی نمی‌تواند چیزی را به وجود آورد. به هیچ‌وجه، چیزی نمی‌تواند بدون شرایط علی پدید آید. از دید دیگری که می‌توانیم به این قضیه نگاه کنیم، دید مبتنی بر ریاضی است. جواب  $0+0+0+0$  چیست؟ جواب ۳ نیست، بلکه ۰ است.

یکی از دلایلی که این امر شهوداً قابل درک است، اصل منطقی (یا متافیزیکی) می‌باشد؛ بودن از نبودن به وجود آمده نمی‌تواند. ادعای خلاف این امر، چیزی است که من آن را «ضدگفتمان<sup>۱</sup>» می‌گویم. در آن صورت هرکسی می‌تواند، هر نوع ادعایی داشته باشد. اگر کسی ادعا کند که جهان از هیچ به وجود آمده است، پیامدهای این ادعا نامعقول خواهد بود. می‌تواند احتمال به وجود آمدن هر چیزی را بدون شرایط علی ادعا کنند.

برای اینکه چیزی از هیچ به وجود آید، باید حداقل نوعی از پتانسیل و یا شرایط علی وجود داشته باشد. از آنجایی که هیچ نبود همه‌چیز است، به شمول نبود شرایط علی، پس چیزی از هیچ به وجود آمده نمی‌تواند. باور به این که چیزی از هیچ به وجود آمده می‌تواند از لحاظ منطقی معادل به این است که چیزی می‌تواند بدون کدام شرایط علی غایب و ناپدید شده و یا از بین برود.

کسانی که ادعا می‌کنند چیزی می‌تواند از هیچ به وجود آید، باید به این نیز باورمند باشند که چیزی می‌تواند در عدم نوعی از شرایط علی ناپدید شود. به‌طور مثال، اگر ساختمانی ناپدید شود، نباید از این واقعه متعجب شوند، زیرا اگر چیزی می‌تواند در عدم شرایط علی به وجود آید، پس از لحاظ منطقی بدین معنی است که چیزی در عدم شرایط علی ناپدید نیز شده می‌تواند. هرچند، این باور که چیزی در عدم شرایط علی ناپدید شود، عقلاً پوچ است.

ایراد مشهوری وجود دارد که مدعی است جهان می‌تواند از هیچ به وجود آید، زیرا ذرات در خلأ کوانتومی مرتباً به وجود می‌آیند. این استدلال فرض می‌کند که خلأ کوانتومی هیچ است، اما این

---

<sup>۱</sup> Counter discourse

مسئله حقیقت ندارد. خلا کوانتومی چیزی است؛ خلا کوانتومی یک خلا مطلق نیست و این خلا از قوانین فزیک متابت می‌کند. خلا کوانتومی وضعیت انرژی در حال شنا است. پس این خلا هیچ نیست، و یک چیز فزیک است.<sup>۹</sup>

### «هیچ» پروفیسور لاورنس کراوس

کتاب پروفیسور لاورنس کراوس بنام «جهانی از هیچ»، بحث در مورد سؤال لای بنیتسی<sup>۱</sup> را که «چرا به جای هیچ، چیزی وجود دارد؟»<sup>۱۰</sup> قوت بخشید. در این کتاب، کراوس ادعا می‌کند که امکان به وجود آمدن جهان از «هیچ» وجود دارد. هر قدر این ادعا بی‌معنی به نظر برسد، برای این که بفهمیم چطور کراوس به این نتیجه رسیده است، باید در مورد بعضی از مفاهیم که او مورد استفاده قرار می‌دهد، روشنی انداخته و پیش فرض‌های وی را بدانیم.

در حقیقت «هیچ» کراوس، چیزی است. وی در کتاب خود می‌گوید که هیچ «ناپایدار»<sup>۱۱</sup> است، و در جای دیگر می‌پذیرد که نیستی یا هیچ در اصل، یک چیز فزیک است که وی آن را بنام «فضای خالی اما از قبل موجود»<sup>۱۲</sup> یاد می‌کند. این یک انحراف زبانی بسیار جالب است، زیرا از لحاظ زبان‌شناختی هیچ اشاره به نفی جهانی می‌کند، اما «هیچ» کراوس به معنی وجود چیزی است. با وجود اینکه، در تحقیق خود ادعا می‌کند که «هیچ» به معنی عدم وجود زمان، مکان و ماده است، خوانندگان دارای خوانش و دانش اندک خویش را گمراه کرده و (صریحاً) نمی‌پذیرد که در «هیچ» وی هنوز که هنوز است بعضی اشیاء فزیک وجود دارند. حتی طوری که کراوس ادعا می‌کند، اگر هیچ، ماده نباشد، ساحات فزیک باید موجود باشند. این به خاطری است که وجود یک فضا در عدم ساحات (فزیک) ناممکن است، زیرا قوه‌ی جاذبه را نمی‌توان مانع شد. در نظریه‌ی کوانتومی، قوه جاذبه در این سطح هستی، نیازمند اشیاء دارای کتله نیست، اما نیازمند اشیاء فزیک است. بناءً، در واقع «هیچ» کراوس، چیزی است. در قسمت دیگر کتاب می‌نویسد که همه چیز از نوسانات کوانتومی به وجود آمده‌اند، که این امر خلقت از «هیچ» را شرح‌پذیر می‌سازد،

<sup>۱</sup> Leibnizian

اما این سخن دال بر این است که برای امکان (به وجود آمدن جهان از نوسانات کوانتومی)، باید یک حالت کوانتومی قبلی وجود داشته باشد.<sup>۱۳</sup>

پروفسور دیوید البرت نویسنده‌ی کتاب «تجربه و میخانیک کوانتومی»<sup>۱۴</sup>، در نقد کتاب کراوس نتیجه‌گیری همسانی را بیان می‌دارد:

«اما این درست نیست. وضعیت «خلأ ساحه‌ای-کوانتومی-تئوریتیکی-نسبی»<sup>۱۵</sup> تمایزی با زرافه‌ها، یا یخچال و نظام شمسی نداشته و مانند آن‌ها ترتیب و تنظیم مشخص اشیاء فیزیکی ساده است. معادل حقیقی برای فیزیکی نبودن خلأ ساحه‌ای-کوانتومی-تئوریتیکی-نسبی، ترتیب و تنظیم مشخص این‌گونه و آن‌گونه‌ی ساحات نیست؛ فقط حالت عدم وجود ساحات است. این حقیقت که بعضی از ترتیب و تنظیم‌های ساحات (کوانتومی) سبب به وجود آمدن ذرات می‌شوند و بعضی نمی‌شوند، اسرارآمیزتر از این حقیقت نیست که ترتیب و تنظیم بعضی انگشتان سبب به وجود آمدن مشت می‌شوند و بعضی نمی‌شوند. و این حقیقت که ذرات می‌توانند باگذشت زمان بالائر ترتیب و تنظیم مجدد به وجود آیند و عدم شوند، اسرارآمیزتر از این حقیقت نیست که باگذشت زمان و بالائر ترتیب و تنظیم انگشتان، مشت به وجود می‌آید. اگر دقیق و درست بنگریم، هیچ‌کدام از این به وجود آمدن‌ها، حتی نزدیک‌ترین معادل به وجود آمدن از هیچ نیستند»<sup>۱۶</sup>.

### تمایزات فلسفی

جالب است، طوری معلوم می‌شود که پروفسور کراوس برای این که سؤال لای‌بنیتس<sup>۱۷</sup> را پاسخ دهد، تعریف هیچ را تغییر داده است. این امر تمام بحث را پیچیده می‌سازد، زیرا تعریف کراوس تمایزات فلسفی شناخته‌شده را لکه‌دار می‌سازد. اصطلاح «هیچ» همیشه به نیستی و یا عدم چیزی اطلاق شده است.<sup>۱۸</sup> بناءً، مفهوم هیچ کراوس، معادل به این است که کسی منطقاً می‌تواند ادعاهای

---

<sup>۱۴</sup> David Albert

<sup>۱۵</sup> Quantum Mechanics and Experience

<sup>۱۶</sup> Relativistic-quantum-field-theoretical vacuum

<sup>۱۷</sup> Leibniz

ذیل را پیش کند:

«دیشب غذای فوق‌العاده میل کردم و آن هیچ بود.»

«من هیچ‌کس را در دهلیز دیدم و وی راه آمدن به این اتاق را نشانم داد.»

«هیچ همراه با نمک و مرچ خوشمزه است»<sup>۱۶</sup>.

این جملات غیرمنطقی و بی‌معنی‌اند، مگر اینکه کسی بیاید و تعریف هیچ را تغییر دهد. جای تعجب نیست که پروفیسور کراوس اشاره به این می‌کند که به نظر او هیچ به معنی نیستی نیست. وی می‌نویسد: «اما، یک چیز مسلم است. «قانون» متافزیک می‌کند که به اینک از هیچ فقط هیچ به وجود می‌آید و توسط کسانی که در مورد خلقت با من مناظره داشته‌اند به حیث یک زره آهنین استفاده می‌شود، اساس ساینسی ندارد»<sup>۱۷</sup>.

این واضحاً نشان می‌دهد که کراوس معنی هیچ را طوری تغییر می‌دهد که معنی چیزی را ارائه کند، زیرا ساینس به حیث یک روش، فقط بر جهان فزیک می‌متمرکز است. ساینس فقط می‌تواند سؤالات ما را در مورد پدیده‌ها و فرایندهای طبیعی جواب دهد. وقتی می‌پرسیم که «معنی زندگی چیست؟» «آیا روح وجود دارد؟» «هیچ چیست؟» توقع عموم افراد این است که یک جواب متافزیک داشته باشیم، بنابراین جواب ما از حوزه ساینس خارج است (به فصل ۱۲ مراجعه شود).

ساینس نمی‌تواند درباره‌ی هیچ و نیستی سخن بگوید، زیرا ساینس محدود به چالش‌هایی است که مشاهده می‌تواند آن‌ها را حل کند. الیوت سوبر<sup>۱</sup> فیلسوف ساینس این محدودیت ساینس را تأیید می‌کند. وی در مقاله‌ی خود بنام «تجربه‌گرایی» می‌نویسد: «ساینس مجبور است که توجه خود را فقط به مسائل که قابل مشاهده است محدود سازد»<sup>۱۸</sup>، بناءً پروفیسور کراوس تعریف هیچ را تغییر داده تا ساینس چالشی را حل کند که ذاتاً برایش قابل حل نیست. شاید این نتیجه برای پذیرش شکست کافی باشد، چون معادل قادر نبودن به پاسخ‌دهی به یک پرسش است، اما به‌جای پذیرش شکست و یا ارجاع پرسش به کسی دیگر، به تغییر معنی پرسش پناه می‌برد.

<sup>۱</sup> Elliot Sober

خردمندانه‌تر و صادقانه‌تر بود که می‌گفت «هیچ» یک مفهوم متافیزیکی است و ساینس تنها با مسائل قابل مشاهده سروکار دارد.

### تحقیق بی‌نتیجه و مشهورسازی ژیمناستیک زبانی

صرف‌نظر از این‌همه، پروفیسور کراوس معترف است که تحقیق «هیچ» وی، مبهم بوده و احتیاج به مدرک قطعی دارد. وی می‌نویسد که «بر کلمه‌ی «احتمال» تأکید می‌نمایم، زیرا محتمل است که هیچ‌گاه به مدارک تجربی قطعی برای پاسخ‌دهی به این پرسش مبهم نرسیم».<sup>۱۹</sup> در قسمتی دیگر کتاب، وی به قطعی نبودن استدلالش اعتراف می‌کند: «به خاطر چالش‌های مشاهده‌ی و نظری (تئوریتیکی) که برای دریافت جزئیات با آن رویارویم، توقع من این است که شاید هیچ‌گاه به نتیجه‌ی فراتر از یک نتیجه‌ی محتمل (غیر قاطع) نرسیم».<sup>۲۰</sup>

در پرتو این‌همه، بهتر این بود که پروفیسور کراوس به‌جای تعریف مجدد «هیچ»، فقط می‌گفت که جهان از یک‌چیز فزیک‌مانند حالت خلاً به وجود آمده است. اما طوری که معلوم می‌شود او تصمیم قاطع برای مشهور ساختن ژیمناستیک زبانی خود دارد. در جریان مناظره‌ام با پروفیسور کراوس تحت عنوان «اسلام یا خداناباوری: کدام عقلانی‌تر است؟»، برایش گفتم هیچی را که او در کتاب خود تشریح کرده است در اصل چیزی است، مانند یک نوع فضای کوانتومی، اما وی در پاسخ گفت که هیچ او «نه فضا است، نه زمان و نه قوانین... کیهانی وجود ندارد، هیچی، صفر، عدم، نیستی».<sup>۲۱</sup>

طوری معلوم می‌شد که کراوس یک گزاره‌ی پنهان منطقی بسیار مهم را قصداً حذف کرده است: در هیچ او هنوز هم مواد فزیک‌ی وجود دارد و وی این امر را در یکی از سخنرانی‌های خویش می‌پذیرد. وی می‌گوید که هیچ یا نیستی و چیزی یا هستی هر دو «...کمیات فزیک‌ی اند».<sup>۲۲</sup>

خلاصه، هیچ پروفیسور کراوس چیزی هست. جهان از چیزی به وجود آمد که کراوس آن را «هیچ» می‌نامد و بناءً، درحالی‌که در پاسخ‌دهی به پرسش لای‌بنیتس که «چرا به‌جای هیچ، چیزی وجود دارد؟»، ناموفق است، درواقع به‌جای آن، به این پرسش جواب ارائه می‌کند که چگونه چیزی از چیزی به وجود آمده است؟ این پرسشی است که ساینس می‌تواند پاسخ دهد و نیازمند ژیمناستیک زبانی نیست.

وجود خدا با «هیچ» کراوس زیر سؤال نمی‌رود. تمام نظریه‌ی وی بر این محور می‌چرخد که جهان (زمان و مکان) از چیزی به وجود آمده است. بناءً، جهان ما هنوز که هنوز است برای وجودش نیازمند یک تشریح است.

**«علیت فقط در این جهان قابل‌درک است، بناءً، محتمل است که جهان از هیچ به وجود آمده**

**باشد.»**

بحث‌های تاریخی و علمی در مورد مفهوم علیت، شامل ایراد دیوید هیوم است که می‌گوید علیت مفهومی است که از تجربه‌ی ما مشتق شده است. اگر هیوم در مورد علیت حق‌به‌جانب باشد، پس این فرض که علیت می‌تواند خارج از تجربه‌ی ما موجود و یا قابل‌درک باشد، ناموجه است. از آنجایی که برهان این فصل به اتفاقاتی مربوط می‌شود که خارج از تجربه‌ی ما (چگونگی به وجود آمدن جهان)، بناءً علیت را نمی‌توان برای تشریح این اتفاقات استفاده کرد. به عبارت دیگر، محتمل است که جهان از هیچ به وجود آمده باشد، زیرا مفهوم علیت فقط در جهان عقلانی است و نمی‌توانیم این مفهوم را به اتفاقات خارج از این جهان اعمال کنیم. اگر آغاز جهان و یا هم این امر را که قبل از خلقت جهان چه اتفاقاتی افتاده است را تجربه نکرده‌ایم، پس باید در این مسئله خاموشی اختیار کنیم.

این ایراد اشتباهاً فرض می‌کند که علیت مفهومی بر اساس تجربه‌ی انسان‌ها است. علیت یک اتفاق قبلی است؛ دانشی قبل از تجربه. علیت یک مفهوم متافیزیکی است که به خاطر درک تجربه‌های خود به آن ضرورت داریم. ما آن را به تجارب زندگی خود می‌آوریم، نه این که تجارب زندگی آن را برای ما بیاورد. به طور مثال، اگر یک عینک با شیشه‌های زرد به چشم کنیم، تمام اطراف خود را زرد خواهیم دید، نه به این خاطر که در اطراف ما همه چیز زرد است، بلکه به این خاطر که آن‌ها را از ورای شیشه‌های زرد می‌بینیم. بدون علیت قادر به درک معنی‌دار از جهان نمی‌بودیم.

این مثال را در نظر بگیرید؛ تصور کنید که سوی قصر سفید در واشینگتن نگاه می‌کنید. چشمانتان به سوی دروازه، پایه‌های قصر، سپس سقف و در اخیر چمن حویلی قصر پرسه می‌زند. می‌توانید که این ترتیب را برعکس نیز نگاه کنید؛ نخست سوی چمن حویلی، بعداً سقف، پایه‌ها و

در اخیر دروازه را نگاه کنید. حالا این مسئله را با یک تجربه‌ی دیگر مقایسه کنید، شما نزدیک دریای تیمز<sup>۱</sup> در لندن هستید و یک کشتی را می‌بینید که از جلوی شما می‌گذرد. نخست جلوی کشتی را می‌بینید و بعداً عقب آن را و درحالی‌که کشتی از جلودتان می‌گذرد، این کار را برعکس انجام داده نمی‌توانید. وقتی سوی قصر سفید نگاه می‌کردید، انتخاب داشتید که اول سوی دروازه نگاه کنید، بعداً سوی پایه‌ها و به همین ترتیب پیش بروید. همچنان شما می‌توانستید که این ترتیب نگاه کردن را برعکس کنید، اما در مورد کشتی این اختیار را ندارید. نخست جلوی کشتی ظاهر شد و نمی‌توانستید که دید خود را ترتیب مجدد داده و نخست عقب آن را دیده و بعداً جلو آن را ببینید. چه چیزی ترتیب تجارب شما را دیکته می‌کند؟ چگونه می‌فهمید که چه زمانی توانایی ترتیب دیدتان را دارید و چه زمانی این توانایی را ندارید؟ جواب، مفهوم علیت است. زمانی که سوی قصر سفید و یا کشتی نگاه می‌کنید، در ذهن شما ارتباطات علی منطقی اتفاق می‌افتد.

نکته‌ای را که باید به یاد داشت این است که بدون داشتن مفهوم علیت، نمی‌توانستید میان تجاربی که توانایی ترتیب آن را دارید و تجاربی که توانایی ترتیب آن‌ها را ندارید، فرق قائل شوید. در عدم علیت، تجارب ما بسیار متفاوت‌تر از چیزی می‌بود که فعلاً است. تجارب فقط تک-تسلسلی می‌بودند: یکی پس از دیگر. علیت مستقل از تجربه است، زیرا بدون آن هیچ چیزی را تجربه کرده نمی‌توانستیم، بناءً از لحاظ منطقی معلوم می‌شود که علیت قبل از تجربه‌ی ما در جهان وجود داشته است.

### اگر چیزی از هیچ داشته نمی‌توانیم، پس خدا چگونه هستی را از هیچ خلق کرد؟

این ایراد غلط است، زیرا بیان می‌دارد که خدا هیچ است. خدا عامل بی‌تا و دارای پتانسیلی است که با اراده و قدرت خود هر چه را که بخواهد خلق می‌کند و به وجود می‌آورد. بناءً، قضیه این نیست که چیزی از هیچ به وجود آمده باشد. قدرت و اراده خدا شرایط علی به وجود آمدن جهان بودند.

به وجود آمدن چیزی از هیچ ناممکن است، زیرا هیچ به معنی نیستی، نبود پتانسیل، و نبود

---

<sup>۱</sup> River Thames

شرایط علی است. غیرمنطقی است که ادعا کنیم چیزی از یک خلأ مطلق بدون کدام فعالیت علی قبلی ظاهر شده است. خدا فعالیت علی خلقت را توسط اراده و قدرت خود فراهم می‌سازد. باینکه سنت فکری اسلامی به خلقت خدا از هیچ اشاره می‌کند، این خلق نمودن به معنی خلق نمودن در عدم وجود مواد فزیکمی است، اما فرض نمی‌کند که هیچ‌گونه شرایط علی و یا هم پتانسیل وجود نداشته است.<sup>۳۳</sup> اراده و قدرت خدا شرایط علی است که جهان را به وجود آورد.

### خودساخته؟

آیا کیهان می‌تواند خودش، خود را خلق کرده باشد؟ اصطلاح «خلق شده» به چیزی اطلاق می‌شود که پدید آمده باشد و بناءً زمانی موجود نبوده است. دید دیگر به چیز خلق شده این است که به وجود آمده باشد. تمام این کلمات به یک چیز محدود اشاره می‌کند، چنانچه تمام چیزهای که خلق شده‌اند محدود می‌باشند. درک مفهوم خلق شده ما را به سوی این نتیجه سوق می‌دهد که خودساخته شدن منطقاً و عملاً از جمله‌ی ناممکنات است. این به خاطر این است که خودساخته شدن دال بر این است که چیزی در عین زمان هم موجود بود و هم موجود نبود که این امر ناممکن است. چیزی که پدید می‌آید به این معنی است که قبلاً وجود نداشته است؛ اما اینکه گفته شود چیزی خودش را خلق کرده است به این معنی است که قبل از به وجود آمدن، موجود بوده است.

پرسش ذیل را در نظر بگیرید: آیا ممکن است که مادرتان خودش، خود را زاده باشد؟ چنین ادعا به این معنی خواهد بود که وی باید زاده می‌شد قبل از اینکه زاده می‌شد. وقتی چیزی خلق شده باشد، به این معنی است که زمانی وجود نداشته است و بناءً توانایی انجام کاری را نیز نداشته است. پس این ادعا که چیزی خودش را خلق کرده باشد غیرممکن است، زیرا قبل از اینکه خلق شود توانایی نداشته است تا خود را خلق کند. این مسئله شامل تمام موجودات محدود می‌شود و جهان نیز از جمله موجودات محدود است. خطابی، عالم مسلمان مغالطه‌ی این استدلال را به‌طور مناسبی چنین خلاصه می‌کند: «این مسئله حتی یک استدلال مغالطه‌آمیزتر است، زیرا وقتی چیزی وجود ندارد، چگونه دارای توانایی خواهد بود و چگونه می‌تواند چیزی را خلق کند؟ چگونه می‌تواند کاری انجام دهد؟ اگر این دو استدلال اشتباه ثابت شوند، پس ثابت می‌شود که آن‌ها دارای خالق‌اند و باید به او ایمان آورند».<sup>۳۴</sup>

اندريو کامپسون<sup>۱</sup>، مدير اجرائی انجمن انسان‌گرای بریتانیا، در دانشگاه بیرمنگهام در مناظره‌ای با من سرخورد. من برهان قرآنی برای وجود خدا را پیش کردم. جواب وی در پاسخ به ادعای من مبنی بر ناممکن بودن خودساخته شدن، این بود که خود خلق کردن را می‌توان در ارگانیزم‌های وحیدال‌حجروی ببینیم که در علم بیولوژی بنام تولیدمثل غیرجنسی یاد می‌شود.

ایراد اندریو از چند جهت اشتباه است. اول، چیزی که در ارگانیزم‌های وحیدال‌حجروی اتفاق می‌افتد خود خلق کردن نیست، بلکه نوعی از تکثیر است که در آن نسل بعدی از یک ارگانیزم به وجود می‌آید و مواد ژنتیکی (موروثی) همان والد را به ارث می‌برد. دوم، اگر ما از لحاظ منطقی همین مثال را بالای کیهان هم بکار ببریم، این مثال فرض می‌کند که کیهان همیشه موجود بوده است، زیرا برای اینکه تولیدمثل غیرجنسی اتفاق بیافتد، والدی لازمی است که قبل از مولد وجود داشته باشد. از این رو، در حقیقت استدلال اندریو مقصود من را ثابت می‌سازد؛ جهان زمانی وجود نداشته است، پس او خودش، خود را خلق کرده نمی‌تواند.

شاید فکر کنید که این ایراد غیرعقلانی است و نیاز به بحث ندارد. با شما موافقم، اما من این استدلال را شامل این بحث ساختم تا نشان دهم که پاسخ‌های استدلالی بعضی از خداناباوران تا چه اندازه غیرمنطقی‌اند.

### خلق شده توسط مخلوق؟

فقط به منظور ادامه‌ی بحث، بیایید به پرسش ذیل پاسخ «بله» دهیم: آیا جهان توسط مخلوقی خلق شده است؟ آیا این جواب قانع‌کننده خواهد بود؟ واضحاً که نه. پرسش متقابل این خواهد بود که «پس آن مخلوق را چه چیزی خلق کرده است؟» اگر جواب دهیم که «مخلوق دیگری»، به نظرتان پرسنده چه خواهد گفت؟ بله! درست حدس زدید. وی خواهد پرسید: «آن را چه چیزی خلق کرده است؟» اگر این مکالمه‌ی مسخره ادامه یابد، فقط یک چیز را ثابت می‌کند: یک خالق غیر مخلوق لازمی است.

چرا؟ زیرا نمی‌توانیم قضیه‌ی خالق مخلوق را ادامه دهیم. مثلاً اگر جهان توسط یک خالق

---

<sup>۱</sup> Andrew Compson

مخلوق خلق شده باشد، یک سلسله‌ی نامحدودی را می‌سازد که تا ابد به عقب می‌رود؛ این سلسله‌ی نامحدود، بنام «تسلسل نامحدود علت‌ها»<sup>۱</sup> نیز نامیده می‌شود. به عبارت ساده، این امر عقلانی نیست. مثال‌های ذیل را در نظر بگیرید:

- تک تیراندازی را تصور کنید که هدف خویش را زیر نظر دارد و به مرکز مخابره می‌کند تا اجازه‌ی شلیک بگیرد. اما مرکز می‌گوید که شلیک نکنند تا اجازه از رئیس ارشد بیاید. آن رئیس منتظر اجازه از مقامات بالاتر است و همین‌طور ادامه دارد. اگر این سلسله تا ابد ادامه یابد، آیا تیرانداز اجازه‌ی شلیک دریافت خواهد کرد؟ البته که نه! وی در حال انتظار خواهد بود، درحالی‌که رئیس بالاتر از وی نیز منتظر رئیس بالاتر از خود است و به همین منوال ادامه می‌یابد. باید جایی یا فردی باشد که فرمان صادر کند؛ جایی که نیاز به اجازه از مقامات بالاتر ندارد. بناءً، این مثال خطای عقلانی در نظریه‌ی تسلسل نامحدود علت‌ها را نشان می‌دهد. وقتی این مثال را بالای خلقت جهان اعمال کنیم، باید فرض کنیم که جهان باید دارای یک خالق غیر مخلوق باشد. جهانی که مخلوق است، نمی‌تواند توسط یک مخلوق به وجود آمده باشد؛ و این‌گونه تسلسل علت خلقت ادامه خواهد داشت. اگر چنین می‌بود، جهان اصلاً نمی‌توانست وجود داشته باشد. از آنجایی که جهان وجود دارد، می‌توانیم نظریه‌ی تسلسل نامحدود علت‌ها را به حیث یک بحث غیرعقلانی رد کنیم.<sup>۲۰</sup>

- بازرگان سهام را تصور کنید که بدون اجازه‌ی سرمایه‌گذار نمی‌تواند در بازار سهام خرید و فروش کند. وقتی بازرگان از سرمایه‌گذار اجازه می‌خواهد، آن سرمایه‌گذار نیز باید از سرمایه‌گذار خود اجازه بگیرد. تصور کنید که این امر تا بی‌نهایت به همین منوال پیش برود. آیا امکان دارد که بازرگان در بازار سهام، سهمی را خرید و فروش بتواند؟ جواب، منفی خواهد بود. باید سرمایه‌گذاری وجود داشته باشد که اجازه‌ی خرید و فروش را بدهد و خود نیازمند اجازه‌ی کسی نباشد. به همین اساس، اگر ما این مثال را بر جهان اعمال

---

<sup>۱</sup> Infinite regress of causes

کنیم، باید خالق‌ی غیر مخلوق را به حیث یک بُنداشت بپذیریم.

زمانی که این مثال‌ها مستقیماً بر جهان اعمال شوند، غیر عقلانی بودن نظریه‌ی خلق شدن جهان توسط خالق مخلوق ثابت خواهد شد. تصور کنید که این جهان، الف-۱، توسط یک علت قبلی، الف-۲، به وجود آمده باشد و الف-۲، توسط علت دیگر الف-۳، به وجود آمده باشد و این امر به همین منوال تا ابد ادامه یابد. اصلاً جهان الف-۱ وجود نخواهد داشت. از این زاویه ببینید، چه زمانی الف-۱ به وجود آمد؟ پس از اینکه الف-۲ به وجود آمد. چه زمانی الف-۲ به وجود آمد؟ پس از اینکه الف-۳ به وجود آمد. اگر همین‌گونه به‌پیش رویم، این مشکل تا ابد ادامه خواهد داشت. اگر به وجود آمدن الف-۱ وابسته به یک زنجیر بی‌انتهای جهان‌های مخلوق باشد، در این صورت الف-۱ هیچ‌گاه به وجود نخواهد آمد<sup>۲۶</sup>. داکتر جعفر ادريس فیلسوف و عالم مسلمان می‌نویسد: «در این صورت سلسله‌ی واقعی علت‌ها اصلاً وجود نخواهد داشت، فقط سلسله‌ی ناموجودها وجود خواهد داشت... اما، واقعیت این است که در چهار اطراف ما موجوداتی وجود دارند، بناءً علت نهائی، باید چیزی غیر از علت‌های موقتی باشد<sup>۲۷</sup>».

### خلق‌شده توسط غیر مخلوق؟

پس بدیل چیست؟ بدیل علت نخستین است. به عبارت دیگر، علتی که خود بدون علت باشد یا خالق‌ی که خود غیر مخلوق باشد. غزالی عالم و فیلسوف قرن ۱۱ میلادی، وجود یک علت بدون علت و یا خالق غیر مخلوق را این‌طور خلاصه می‌کند: «این سخن می‌تواند در مورد علت هم به کار رود. در این حال، می‌توان تا بی‌انتهای ادامه داد، که نامعقول بوده و باید درجایی خاتمه یابد<sup>۲۸</sup>».

درواقع، بحث فوق بیان می‌دارد که باید چیزی همیشه وجود داشته بوده باشد. حالا فقط با دو گزینه روبرو هستیم: خدا و یا جهان. از آنجایی که جهان آغازی داشته است و وابسته است (به فصل ۶ مراجعه شود)، پس جهان نمی‌تواند که همیشه وجود داشته بوده باشد. بناءً چیزی که همیشه وجود داشته است، باید خدا باشد. در ضمیمه‌ی کتابی بنام «خدا وجود دارد» به نویسندگی پروفیسور آنتونی فلو<sup>۱</sup>، فیلسوف مشهور آبراهام وارگسه<sup>۱</sup> این نتیجه را به شکل بسیار ساده اما قوی

---

<sup>۱</sup> Anthony Flew

بیان می‌کند. وی می‌نویسد: «در این حال واضح است که خدا باوران و خدانا باوران بر یک مسئله متفق بوده می‌توانند: اگر چیزی وجود دارد، پس باید چیزی قبل از آن برای همیشه موجود بوده باشد. چگونه این موجود ازلی به وجود آمد؟ جواب این است که هیچ‌وقت به وجود نیامد. همیشه وجود داشت. گزینه‌ی خویش را انتخاب کنید: خدا یا جهان. چیزی همیشه وجود داشت.<sup>۲۹</sup>»

از این رو، می‌توانیم نتیجه بگیریم که یک خالق غیر مخلوق برای همه مخلوقات وجود دارد. قدرت این برهان در عکس‌العمل یکی از اصحاب محمد ﷺ بنام جبیر ابن مطعم آشکار می‌شود. وقتی آیات مرتبط با این بحث را شنید، گفت: «نزدیک بود که قلبم از جا برکنده شود.<sup>۳۰</sup>» خطابی، عالم مشهور اسلام می‌گوید که تأثیرگذاری این آیات بالای جبیر (رض) این بود که «شواهد قوی در این آیات است که سرشت حساس وی را مورد تأثیر قرار داده و وی با ذکاوتی که داشت آن را درک کرد.<sup>۳۱</sup>»

تا اینجا واضح شد که باید یک خالق غیر مخلوق وجود داشته باشد. این به معنی مفهوم سنتی خدا نیست، اما اگر در مورد خالق غیر مخلوق تفکر نماییم، نتیجه‌ای به دست آورده می‌توانیم که ما را به مفهوم سنتی خدا می‌رساند.

### ازلی

خالق غیر مخلوق به این معنی است که همیشه وجود داشته است؛ ذاتی که آغاز نداشته باشد. ذاتی که همیشه وجود داشته باشد، ازلی است. قرآن این صفت خدا را این‌طور بیان می‌کند: «آن خدایی که [از همه عالم] بی‌نیاز [و همه عالم به او نیازمند] است. نه کسی فرزند اوست و نه او فرزند کسی است.<sup>۳۲</sup>»

### چه کسی خدا را خلق کرده است؟

پاسخ معمول خدانا باوران به ازلی بودن خدا همان کلیشه‌ی تاریخ تیر شده‌ی آن‌ها است که می‌گویند: چه کسی خدا را خلق کرده است؟ این ایراد طفلانه، سوء‌تعبیر و سوء درک بزرگ از برهانی است که در این فصل تشریح نموده‌ام. دو پاسخ قوی برای این ایراد وجود دارد.

<sup>۱</sup> Abraham Varghese

اول، احتمال سوم مبنی بر چگونگی به وجود آمدن جهان را که مورد بحث قرار دادیم مشمول بر این بود که «آیا جهان توسط مخلوق خلق شده است؟» بیان داشتیم که این امر در نهایت به خاطر غیرعقلانی بودن تسلسل نامحدود علت‌ها ناممکن است. نتیجه‌گیری ساده بود: باید یک خالق غیر مخلوق وجود داشته باشد. غیر مخلوق بودن به این معنی است که خدا خلق نشده است؛ قبلاً چند مثال برای واضح ساختن این مسئله مطرح کردم.

دوم، وقتی به این نتیجه برسیم که بهترین تشریح برای به وجود آمدن جهان، مفهوم خدا است، غیر منطقی است که فکر کنیم خدا را کسی خلق کرده است. خدا جهان را خلق نمود و محدود به قوانین جهان نیست؛ خدا بالتعریف موجود غیر مخلوق بوده و هیچ‌وقت به وجود نیامده است. چیزی که آغاز نداشته باشد، نمی‌تواند مخلوق باشد. پروفیسور جان لنکس<sup>۱</sup> این نکات را طور ذیل تشریح می‌کند:

«به یاد دارم که یک دوست ایرلندی می‌گفت: "خوب، این فقط یک چیز را ثابت می‌سازد، اگر استدلال قوی‌تر می‌داشتند، آن را پیش می‌کردند." اگر این گفته عکس‌العمل شدید محسوب می‌شود، فقط در مورد این پرسش فکر کنید: خدا را چه کسی ساخته است؟ خود این پرسش نشان می‌دهد که پرسنده قبل از قبل خدا را در ذهن خود خلق شده می‌پندارد. در این صورت جای تعجب نیست که کسی کتاب خود را «توهم خدا» عنوان کند، زیرا یک خدای مخلوق دقیقاً همان است؛ توهم، تقریباً تعریف خدای مخلوق توهم است، طوری که قرن‌ها قبل از ریچارد داوکینز، زنونفانس<sup>۲</sup> نیز به این عقیده بود. عنوان رساتر برای کتاب می‌توانست «توهم خدای مخلوق» باشد. در این صورت، کتاب فقط به یک رساله تقلیل می‌یافت و باعث می‌شد که به فروشات آن صدمه وارد شود... زیرا خدایی که جهان را خلق کرده است، خالقی ندارد؛ ازلی است. او «ساخته» نشده است و از این‌رو او مطیع قوانینی نیست که ساینس کشف نموده است؛ او کسی است که جهان را با قوانین آن ساخته است. حقیقتاً، این اساسی‌ترین فرق میان خدا و جهان است. جهان به وجود آمده، اما خدا به وجود نیامده است.»<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> John Lennox

<sup>۲</sup> Xenophanes

متعالی

خالق غیر مخلوق نمی‌تواند بخشی از مخلوقات باشد. مثال خوبی که این مسئله را با آن می‌توانیم واضح سازیم، ساختن صندلی توسط نجار است. در زمان طراحی و ساختن صندلی، خود نجار صندلی نمی‌شود. وی از صندلی مجزا است. این مثال به خالق غیر مخلوق نیز می‌تواند اعمال شود. او جهان را خلق کرد و بناءً از جهان مجزا است. این تیمیه عالم و متأله‌ی مسلمان استدلال می‌کند که کلمه‌ی «مخلوق» دال بر چیزی مجزا از خدا است<sup>۳۴</sup>.

اگر خدا بخشی از مخلوقات می‌بود، محدود و یا وابسته به کیفیات محدود فیزیکی می‌شد و این امر به این معنی است که برای وجود خود، نیازمند تشریح می‌بود و در این صورت خدا نمی‌بود (به فصل ۶ مراجعه شود).

قرآن متعالی بودن خدا را تأیید می‌کند: «هیچ چیزی مانند او نیست»<sup>۳۵</sup>.

دانا (علیم)

خدای غیر مخلوق باید علیم باشد، زیرا جهانی را که خلق کرده است دارای قوانین ثابت است. این قوانین شامل قانون جاذبه، نیروی ضعیف و قوی هسته‌ای و نیروی الکترومغناطیسی می‌شود (به فصل ۸ مراجعه شود). این قوانین دلالت به وجود یک قانون‌گذار می‌کند و قانون‌گذاری دال بر علیم بودن است. قرآن می‌گوید: «بی‌گمان خدا بر هر چیزی داناست»<sup>۳۶</sup>.

قدیر

خالق غیر مخلوق باید قدرتمند باشد، زیرا جهان را خلق نموده است، و جهان دارای انرژی قابل استفاده و پتانسیل بی‌اندازه است. به‌طور مثال، تعداد اتم‌های قابل مشاهده در جهان را در نظر بگیرید، تقریباً به  $10^{۸۰}$  می‌رسد<sup>۳۷</sup>. اگر یکی از این اتم‌ها شکافته شود، مقدار بسیار زیاد انرژی را رها می‌کند که بنام شکافت هسته‌ای<sup>۱</sup> یاد می‌شود. یک موجود خلق شده نمی‌تواند که این مقدار انرژی قابل استفاده و پتانسیل را از خود حاصل کرده باشد. نهایتاً، از سوی خالق آمده است که

<sup>۱</sup> Nuclear fission

باید قدرتمند باشد.

اگر خالق قدرت نداشته باشد، به این معنی است که ناتوان، عاجز و ضعیف است. از آنجایی که جهان خلق شده است، این امر دلالت بر توانمند و قدرتمند بودن خدا می‌کند. اکنون، فقط قدرت بی‌نهایت خالق را با تفکر بالای جهان و تمام چیزهایی که در آن وجود دارد، تصور کنید. قرآن می‌گوید:

«خداوند هر چه خواهد می‌آفریند، بی‌گمان خداوند بر هر کاری تواناست»<sup>۳۸</sup>.

### تناقض قدرت مطلق<sup>۱</sup>

موضع اسلامی در ارتباط به توانایی خدا را می‌توان در این جمله از کتاب «عقیده طحاویه» در یابیم: «او قادر مطلق است. همه چیز وابسته به اوست و هر امر برایش بی‌زحمت است»<sup>۳۹</sup>. اما، ایراد مشهور در ارتباط به قدرت خدا «تناقض قدرت مطلق» است. این ایراد ارتباط می‌گیرد به اینکه یک ذات قادر مطلق، قدرت خویش را محدود سازد. پرسش این است: اگر خدا قادر مطلق است، آیا می‌تواند سنگی را خلق کند که از حرکت دادن آن عاجز باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید معنی «قدرت مطلق» درست درک شود. قدرت مطلق به معنی توانایی تحقق بخشیدن هر امر ممکن است. همچنان قدرت مطلق به غیرممکن بودن ناکامی گفته می‌شود، اما پرسنده می‌گوید که از آنجایی که خداوند قادر مطلق است، پس او توانایی هر کاری، به شمول توانایی ناکامی را دارد. این امر غیرمنطقی و غیرعقلانی است، زیرا معادل این است که گفته شود: «یک قادر مطلق نمی‌تواند که یک قادر مطلق باشد». ناکامی در انجام یا به دست آوردن یک امر، ویژگی قادر مطلق نیست. از این نقطه نظر، توانایی خدا برای «خلق سنگی که خودش هم آن را حرکت داده نتواند»، واقعه‌ای را توصیف می‌کند که غیرممکن و بی‌معنی است.

این پرسش یک امر ممکن را توصیف نمی‌کند. به این می‌ماند که گفته شود: «یک کلاغ سفید سیاه» یا «یک دایره‌ی مثلثی». این جملات هیچ معنی را ارائه نمی‌دهند؛ هیچ ارزش معلوماتی

---

<sup>۱</sup>The omnipotence paradox

نداشته و بی معنی اند. پس چرا یک پرسش بی معنی را پاسخ دهیم؟ اگر بی پرده بگویم، این پرسش حتی یک پرسش نیست.

قرطبی، عالم دوران کلاسیک در تفسیر این آیهی قرآن که «خدا بر همه چیز تواناست»<sup>۴۱</sup>، توضیح می دهد که قدرت خدا اشاره به هر وضعیت ممکن دارد: «این [آیه] عام است... به این معنی که توصیف خدا با صفت قدرت جواز دارد. اجماع امت متفق اند که یکی از نام های خدا القوی (بی نهایت قدرتمند) است... خدا بر تمام ممکنات قادر است، چه به وجود آمده باشند و یا ناموجود باشند»<sup>۴۱</sup>.

در نتیجه، خداوند می تواند سنگی را خلق کند که سنگین تر از تصور باشد، اما همیشه توانایی حرکت دادن آن را خواهد داشت، زیرا ناتوانی ویژگی قادر مطلق نیست<sup>۴۲</sup>.

#### اراده

خالق غیر مخلوق به چند دلیل باید دارای اراده نیز باشد.

اول، از آنجایی که این خالق ازلی است و یک جهان محدود را به وجود آورده است، به وجود آوردن جهان باید انتخاب او بوده باشد. این خالق باید زمانی که جهان وجود نداشت و می توانست که غیر موجود بماند، انتخاب به خلق آن کرده باشد. چیزی که انتخاب دارد، بدیهی است که اراده نیز دارد.

دوم، در جهان موجوداتی وجود دارند که دارای اراده و خواست آگاهانه اند، بناءً، کسی که این جهان را با موجودات زنده و دارای اراده خلق کرده است، خودش نیز باید دارای اراده باشد. کسی نمی تواند چیزی را به چیزی بدهد که خودش آن را ندارد (یا چیزی را به وجود آورد که به آن احاطه ندارد)، بناءً، خالق دارای اراده است.

سوم، دو نوع تشریح را بر خلقت جهان اعمال می توانیم. اول تشریح ساینسی و دوم تشریح شخصی است. اجازه دهید که با استفاده از مثال چای منظور را واضح سازم. برای ساختن چای باید آب را جوش دهم، پاکت چای را در گیلان بگذارم و بگذارم دم بگیرد. این فرایند را می توانیم از منظر ساینس نیز تشریح کنیم. آب برای رسیدن به غلیان باید به درجه ای حرارت ۱۰۰ درجه سانتی گراد (۲۱۲ درجه فارنهایت) برسد، باید از غشاء نیمه نفوذپذیر (پاکت چای) عبور کند و

## فصل پنجم: جهانی از هیچ □ ۱۰۱

برای انجام این همه، باید از ذخیره گلیکوژن خود استفاده کنم تا بتوانم که عضلات دست و پای خود را تکان دهم. البته یک ساینس دان جزئیات بیشتر ارائه می‌تواند، اما فکر کنم با همین قدر جزئیات، منظوم قابل فهم باشد. برعکس، این فرایند را از دید شخصی نیز می‌توانیم تشریح کنیم: جای تهیه شد، زیرا می‌خواستم جای بنوشم. حالا بیایید این مثال را بر جهان اعمال نماییم. شواهد تجربی و مشاهداتی موجود نیست که خالق چگونه جهان را آفرید؛ فقط می‌توانیم به تشریح شخصی تکیه کنیم و آن اینکه خدا اراده کرد تا جهان به وجود آید. حتی اگر شرح ساینسی وجود می‌داشت، شرح شخصی را نفی نمی‌کرد، طوری که در مثال جای توضیح شد<sup>۴۳</sup>.

قرآن حقیقت اراده داشتن خدا را تأیید می‌کند: «بی‌تردید پروردگارت هر چه را اراده می‌کند، انجام می‌دهد»<sup>۴۴</sup>.

غزالی، عالم مسلمان معنی داشتن اراده‌ی خدا را به شکل فصیح و بلیغ خلاصه می‌کند. وی می‌گوید که همه چیز بر اساس اراده‌ی خدا اتفاق می‌افتد و هیچ چیز از اراده‌اش فرار نمی‌تواند:

«گواهی می‌دهیم که او اراده کننده‌ی همه چیز است که وجود دارد و فرمانروای تمام پدیده‌های خلق شده است؛ هیچ چیز نحیف یا قوی، کوچک یا بزرگ، خوب یا بد، مفید یا مضر، ایمان یا بی‌ایمانی، علم یا جهل، کامیابی یا ناکامی، افزایش یا کاهش و اطاعت یا نافرمانی، در جهان مرئی و نامرئی، جز به اراده‌ای او اتفاق نمی‌افتد. چیزی که او اراده کند به وجود خواهد آمد و چیزی که اراده نکند وجود نخواهد داشت؛ حتی یک نگاه چشم و یا یک فکر زودگذر قلبی وجود ندارد مگر اینکه مطیع اراده‌ای او است. او خالق، اعاده کننده و انجام دهنده‌ی هر چه است که اراده کند. هیچ کسی نیست که از امر او سرپیچی کند و نیست کسی که فرمان او را انجام ندهد و نه کسی وجود دارد که بنده‌اش را از نافرمانی بازدارد، به جز با کمک و رحمت او. هیچ کسی توانایی اطاعت او را ندارد، مگر با اراده‌ای او»<sup>۴۵</sup>.

### تبصره در مورد علیت، زمان و انفجار بزرگ

بعضی از ایراد گیرندگان ادعا می‌کنند که مفهوم علیت فقط با زمان معنی دار است. آن‌ها می‌گویند که از آنجایی که زمان با انفجار بزرگ به وجود آمد، نمی‌توان ادعا کرد که چیزی سبب به وجود آمدن جهان شده است، زیرا در آغاز انفجار بزرگ، «ماقبل» وجود نداشت. در نبود زمان

«علت و معلولی وجود ندارد، زیرا علت قبل از معلول می‌آید».<sup>۶</sup>

این ایراد چند مشکل اساسی دارد.<sup>۷</sup>

- این نظریه که علیت فقط با زمان معنی‌دار است، نیاز به ثبوت دارد. در فلسفه هیچ اجماعی بر تعریف و ماهیت علیت وجود ندارد. رویکردهای متفاوتی وجود دارد که برای درک علیت و روابط علی سعی دارند. یکی از این رویکردها علیت هم‌زمان است. علیت هم‌زمان می‌گوید که «علت‌ها همیشه هم‌زمان با معلول‌های آنی آن اتفاق می‌افتند».<sup>۸</sup> می‌توان ادعا کرد که جهان و علیت آن هم‌زمان به وجود آمد. آزمایش فکری ذیل این‌گونه ارتباط علی را شرح می‌دهد. تصور کنید که یک توپ ازلی بالای یک بالش ازلی قرار دارد. توپ سبب تورفتگی در بالش می‌شود، اما علت (توپ) قبل از معلول (تورفتگی در بالش) به وجود نیامده است؛ همان‌گونه که زمان عاملی بالاتر ازلی بودن اشیاء نیست.<sup>۹</sup> با در نظر داشت این استدلال، چنین بوده می‌تواند که همان لحظه‌ای که خدا جهان را به وجود آورد، همان لحظه‌ای بود که جهان به وجود آمد. این نوع علیت را علیت غیر زمانی نیز می‌گویند. این بدین معنی است که علت (در اینجا اراده و قدرت خدا) از لحاظ علی قبل‌تر اتفاق افتاد نه از لحاظ زمانی. علت و معلول هم‌زمان اتفاق افتاد.
- این ایراد فرض می‌کند که اجماع ساینسی بر مفهوم زمان وجود دارد. در میخانیک کوانتومی و نسبیت عام، مفاهیم مختلف در مورد زمان وجود دارد. فرض این‌که در ساینس فقط یک مفهوم یا درک زمان وجود دارد، سوء ارائه‌ی تحقیق‌های ساینسی است.<sup>۱۰</sup>
- این ایراد خودشکن و خودویرانگر است. اگر علیت بدون زمان وجود داشته نمی‌تواند، پس باید انفجار بزرگ هم رد شود. با در نظر داشت این‌که در موقع تکینگی<sup>۱</sup> انفجار بزرگ زمان وجود نداشت، اما یک سرحد به زمان وجود داشت، و البته که این سرحد از لحاظ علی با سایر کیهان ارتباط دارد، پس چگونه این رابطه‌ی علی بدون زمان معنی‌دار به نظر می‌رسد؟ اگر ایراد گیرنده بپذیرد که سرحد از لحاظ علی با سایر کیهان ارتباط دارد، پس

<sup>۱</sup> Singularity

## فصل پنجم: جهانی از هیچ □ ۱۰۳

این ارتباط علی غیر زمانی را نیز باید بپذیرد که خدا تصمیم گرفت که با تجلی اراده و قدرتش این جهان را خلق کند<sup>۱</sup>. اگر هنوز هم مدعی باشد که علیت در عدم زمان بی‌معنی است، باید رابطه‌ی علی میان سرحد تکینگی و سایر کیهان را نیز رد کند، که این معادل به رد وجود تمام کیهان است. ایراد گیرنده می‌تواند ادعا کند که بعضی از فزیک‌دانان به این باورند که جهان ما سرحد ندارد. بازم این مسئله موضوعی است که میان خود فزیک‌دانان مورد اختلاف نظر است و در این مورد اجماعی وجود ندارد<sup>۲</sup>.

با در نظر داشت اینکه اجماعی بر ماهیت علیت وجود ندارد و در مورد مفهوم زمان اختلاف نظر است، ایراد فوق رد شکست دهنده‌ای علیه برهان ارائه‌شده در این فصل محسوب نمی‌شود.

اگرچه ایرادهای دیگری نیز بر برهان ارائه‌شده در این فصل وجود دارد، اما ایرادهای شکست‌دهنده محسوب نمی‌شوند. به این معنی که اگر حتی ما به این ایرادها جواب ندهیم، برهان ما هنوز قوت و تهداب عقلانی خود را حفظ می‌کند. باین‌وجود، بعضی از پرسش‌هایی وجود دارند که می‌توانند این برهان را به چالش بکشند، مثلاً؛ اگر خالق این جهان ازلی است، پس چرا جهان به‌جای اینکه از ازل باشد در زمان خاصی به وجود آمد؟ اگر خدا به حد آخر کامل و متعالی است، چرا اصلاً خلق کند؟ آیا خدا برای تصاحب صفت کمال نیاز به خلقت دارد؟ این پرسش‌ها در رساله‌ی تحت عنوان «برهان کیهان‌شناسی کلامی و مشکل عامل و هدف آفرینش الهی»، به شکل فوق‌العاده عالی جواب داده‌شده‌اند<sup>۳</sup>.

در این فصل دیدیم که قرآن یک برهان قوی و شهودی برای وجود خدا ارائه می‌کند. از آنجایی که جهان محدود است، پس حتماً نقطه‌ی آغاز داشته است. اگر آغاز داشته است، پس احتمالاً به یکی از طریقه‌های ذیل به وجود آمده باشد: از هیچ به وجود آمده باشد، خودش خالق خود باشد، توسط چیزی خلق شده باشد که خود مخلوق است و یا هم توسط چیزی خلق شده باشد که غیر مخلوق است. جواب منطقی این است که جهان توسط خالق غیر مخلوق خلق شده است که متعالی، علیم، قدرتمند و دارای اراده می‌باشد. این خالق باید بی‌همتا باشد، اما در این مورد در فصل ۱۰ بحث صورت خواهد گرفت.

برهان این فصل تکیه بر این حقیقت می‌کند که جهان باید محدود باشد، اما برهان فصل بعدی نشان می‌دهد که اگر جهان حتی آغازی نداشته باشد، بازهم نیازمند وجود خدا است.



## فصل ششم

### پیوند الهی

#### برهان از وابستگی

تصور کنید که برای قدم زدن از خانه بیرون می‌شوید و در جاده ردیفی از دانه‌های دومینو را می‌بینید که فراتر از چشم‌دیدتان امتداد دارد. آغاز به شنیدن صدای می‌کنید که آهسته آهسته بلندتر می‌شود. صدا برایتان آشنا است، زیرا در طفولیت با دانه‌های دومینو بازی می‌کردید؛ می‌دانید که این صدای افتادن دانه‌های دومینو است. سرانجام، می‌بینید که منظره‌ی فوق‌العاده‌ی افتادن دانه‌های دومینو نزدیکتان می‌شود. منظره‌ی فوق‌العاده‌ای که بالاتر قوانین فزیک به وجود آمده است را تحسین می‌کنید، اما ناراحت می‌شوید، زیرا آخرین دانه‌ی دومینو چند سانتی‌متر جلوتر از جایی که ایستاده‌اید می‌افتد. درحالی‌که از چیزی که اتفاق افتاده است هیچ‌ان زده هستید، حرکت می‌کنید تا اولین دانه‌ی دومینو و کسی را بیابید که مسئول این تجربه‌ی زیبا برایتان بوده است.

با در نظر داشت این سناریو، می‌خواهم چند سؤالی از شما بپرسم. وقتی به طرف نکته‌ی آغازین دانه‌های دومینو حرکت می‌کنید، آیا سرانجام به اول زنجیره‌ی دانه‌های دومینو می‌رسید؟ و یا تا ابد به قدم زدن به خاطر رسیدن به اخیر دانه‌ها ادامه خواهید داد؟ جواب واضح این است که سرانجام اولین دانه‌ی دومینو را خواهید یافت، اما می‌خواهم بپرسم که چرا؟ زیرا می‌دانید که به دانه‌ی اول دومینو خواهید رسید، چون درک می‌کنید که اگر زنجیره‌ی دانه‌های دومینو تا ابد امتداد می‌یافت، دانه‌ی اخیر زیر پاهای شما نمی‌افتاد. باید به تعداد لایتناهی دانه‌های دومینو قبل از اینکه به دانه‌ی اخیر برسد، می‌افتاد. افتادن تعداد لایتناهی دانه‌های دومینو، زمان لایتناهی را دربر می‌گرفت. به عبارت دیگر، هیچ‌وقت نوبت به افتادن دانه‌ی اخیر نمی‌رسید. به زبان ساده‌تر، می‌دانید که به

## فصل ششم: پیوند الهی □ ۱۰۷

خاطر افتادن یک دانه‌ی دومینو، باید دانه‌ی قبل از آن بیافتد، و قبل از آن دانه‌ی قبل‌تر بیافتد. اگر این سلسله تا ابد به همین منوال پیش برود، دانه‌ی اخیر هیچ‌گاه نمیافتد.

با در نظر داشت همین مثال، می‌خواهم سؤال دیگری بپرسم. فرض کنید که نهایتاً به دانه‌ی اول دومینو رسیدید که باعث شد تمام زنجیره‌ی دانه‌های دومینو بیافتد. در مورد آن دانه چه فکری خواهید داشت؟ آیا فکر خواهید کرد که خودبه‌خود افتاده است؟ یا به‌عبارت‌دیگر، آیا فکر می‌کنید که بتوانیم افتادن دومینو را بدون استناد به چیزی خارج از آن شرح دهیم؟ واضح است که نمی‌توانیم؛ زیرا در مخالفت با فهم شهودی ما از حقیقت قرار دارد. هیچ‌چیزی خودبه‌خود اتفاق نمی‌افتد. همه چیز نیازمند نوعی تشریح است. بناءً، دانه‌ی اول دومینو باید توسط چیز دیگری افتاده باشد؛ انسان، باد و یا هم چیزی که به آن اصابت کرده است. آن «چیز» هر چه باشد، باید دلیل افتادن دانه‌های دومینو را برای ما تشریح کرده بتواند.

بناءً، جمع‌بندی تأملات ما می‌رساند که زنجیره‌ی دانه‌های دومینو نمی‌تواند تعداد لایتنهای دانه در خود داشته باشد و همچنان ممکن نیست که دومینوی اول بدون کدام دلیل افتاده باشد.

شبه‌سازی فوق، خلاصه‌ای از برهان وابستگی است. جهان تقریباً شبیه ردیف دومینوها است. جهان و تمام چیزهای که در آن است وابسته‌اند. این وابستگی نمی‌تواند تا ابد ادامه داشته باشد؛ چیزی به چیزی و آن چیز به چیزی دیگری و همین‌گونه تا ابد امتداد یابد. تنها تشریح پذیرفتنی این است که جهان و تمام چیزها در آن، وابسته به چیزی یا به کسی باشد که وجود آن مستقل از جهان (یا چیز دیگری) باشد. به‌عبارت‌دیگر، این چیز باید مانند جهان «وابسته» نباشد، زیرا اگر وابسته باشد به این می‌ماند که در زنجیره‌ی دومینوها، دومینوی دیگری اضافه نمایم، که باز هم نیازمند تشریح خواهد بود. بناءً، باید یک موجود مستقل و ازلی وجود داشته باشد که همه چیز به او وابسته باشند. برای درک درست این استدلال، نخست باید واضح سازم که منظور من از «وابسته» چیست!

وابسته بودن چیزی، چه معنی را می‌رساند؟

۱. اول، وابسته به چیزی گفته می‌شود که لازمی نباشد. کلمه‌ی «لازمی یا واجبی»<sup>۱</sup> در فلسفه یک معنی مشخص و تخنیکی دارد. خلاف معنی مشهور آن، دلالت به لازم داشتن و ضرورت داشتن نمی‌کند، بلکه زمانی که فلاسفه می‌گویند که چیزی لازمی یا واجبی است، منظور آن‌ها این است که عدم وجود آن غیرممکن و غیرقابل درک است.<sup>۲</sup> می‌دانم که درک این مفهوم کمی مشکل است، زیرا هیچ‌چیز در زندگی تجربی ما لازمی و واجبی نیست. هرچند، با تفکر در مورد عکس موضوع، می‌توانیم بفهمیم «واجب‌الوجود بودن یا لازمی بودن» چه معنی می‌دهد. واجبی و لازمی نبودن یک‌چیز یا شیء به این معنی است که وجود آن محتوم نیست. یا به عبارت دیگر، وجود نداشتن آن قابل‌درک بوده و وجود آن لازمی و واجبی نیست. صندلی که احتمالاً بالای آن نشسته‌اید لازمی و واجبی نیست؛ هزاران سناریو را مبنی بر عدم آن تصور کرده می‌توانیم. احتمال داشت که این صندلی را نمی‌خریدید، امکان داشت که سازنده آن را نمی‌ساخت و یا هم امکان داشت که فروشنده این صندلی را نمی‌فروخت. واضحاً، امکان عدم وجود صندلی به‌سادگی می‌رود. حال، این امکان «وجود نداشتن»، یک ویژگی کلیدی چیزهای وابسته است. چیزی که دارای این ویژگی باشد، برای وجودش نیازمند تشریح است. این به خاطری است که در مورد چیزی که امکان نبودن آن وجود داشته باشد، می‌توانید بپرسید: پس چرا این چیز وجود دارد؟ این سؤال کاملاً مشروع بوده و خواستار تشریح است. امکان وجود آن به‌خودی‌خود نمی‌رود، زیرا هیچ‌چیزی در مورد وجود آن لازمی و واجبی نیست. اگر بگوییم که چیزی می‌تواند وجود خود را تشریح کند، به این معنی است که ویژگی وابستگی را که مورد بحث قرار دادیم انکار می‌نماییم. بنابراین، تشریح یک‌چیز باید چیزی خارج از خود آن باشد. در این زمینه، تشریح به معنی مجموعه‌ای از عوامل خارجی است که دلیل برای چرایی وجود چیزی را مهیا می‌سازد. اگر دوباره به مثال

---

<sup>۱</sup> Necessary

## فصل ششم: پیوند الهی □ ۱۰۹

صندلی خود رجوع کنیم، مجموعه عوامل چون ساختن صندلی توسط سازنده، فروختن آن توسط فروشنده، و خریدن آن توسط شما، تشریح برای وجود صندلی است. از این رو، چیزی که به مجموعه عوامل خارجی نیازمند است، وابسته به چیز دیگری غیر از خود است. بالنتیجه، وجود آن وابسته به یک چیز خارجی است. این امر یک استدلال ابتدائی، شهودی و عقلانی است. این به خاطر این است که پرسش در مورد چیزی که وجود دارد و امکان عدم وجود آن است، نشانه‌ی ذهن عقلانی است.

در این مورد فکر کنید که ساینس دانان چه کاری انجام می‌دهند. آن‌ها به مشخصات متفاوت حقیقت اشاره کرده و می‌پرسند که چرا این گل به این شکل است؟ چرا باکتری باعث بیماری می‌شود؟ چرا کیهان با سرعت فعلی در حال انبساط است؟ چیزی که به این سؤالات مشروعیت می‌بخشد، این است که هیچ‌کدام از این‌ها لازمی و واجبی نیستند؛ تمام آن‌ها می‌توانستند قسمی که هستند نباشند. به خاطر درک خوب‌تر این مفهوم مثال ذیل را در نظر بگیرید:

صبح وقت از خواب بیدار می‌شوید، از پله‌های زینه پایین می‌روید و وارد آشپزخانه می‌شوید. یخچال را باز می‌کنید و در بالای جعبه‌ی تخم مرغ، قلمی می‌یابید. واضح است که دروازه یخچال را بسته و نتیجه‌گیری نمی‌کنید که وجود این قلم لازمی و واجبی است. فکر نمی‌کنید که قلم خودبه‌خود بالای جعبه‌ی تخم مرغ قرار گرفته است. می‌پرسید که چرا قلم در بالای جعبه‌ی تخم مرغ قرار دارد، زیرا موجودیت قلم بالای جعبه‌ی تخم لازمی و واجبی نیست. وجود آن درجایی که است نیازمند تشریح است. تشریحات می‌توانند متفاوت باشند، اما این حقیقت که تشریحی نیاز است، نشان می‌دهد که قلم وابسته است. قلم به مجموعه عوامل خارجی نیاز دارد تا دلایلی را مهیا سازد که چرا در داخل یخچال وجود دارد و چرا به آن شکلی که هست، وجود دارد. به‌طور مثال، این حقایق که قلم یک چیز ساخته‌شده است، طفل شما آن را از قرطاسیه فروشی خریده است و بعداً آن را در داخل یخچال گذاشته است، مجموعه‌ای از عوامل خارجی مسئول حالت فعلی قلم هستند. از این رو، قلم وابسته به

عوامل خارجی است، و همین عوامل خارجی موجودیت قلم را برای ما توضیح می‌دهند.

۲. دوم، چیزی زمانی وابسته است که اجزا یا عناصر اساسی آن می‌توانست به شکل دیگری ترتیب و تنظیم شوند. این به خاطری است که باید یک چیز خارج از خود شیء به خاطر این ترتیب و تنظیم مشخص اجزای آن وجود داشته باشد<sup>۳</sup>. اجازه دهید تا با یک مثال منظور خود را واضح سازم:

در موتر خویش به سوی خانه در حرکت هستید و از چهارراهی ای می‌گذرید. انبوهی از گل‌ها را می‌بینید که طوری تنظیم شده‌اند که کلمات «دوستت دارم» را می‌رسانند. می‌توانید نتیجه بگیرید که هیچ چیزی لازمی و واجبی در مورد ترتیب و تنظیم این گل‌ها وجود ندارد. می‌توانست که به شکل دیگری ترتیب و تنظیم شوند. مثلاً، می‌توانست به جای «دوستت دارم» به شکل «خوشت دارم» ترتیب و تنظیم شوند. یا امکان داشت که گل‌ها اصلاً ترتیب و تنظیم نمی‌شدند و به شکل نامرتب و پراکنده می‌بودند. از آنجایی که گل‌ها می‌توانستند که شکل متفاوت را بگیرند، پس نتیجه می‌گیریم که یک قوه‌ی خارجی این ترتیب و تنظیم را تعیین کرده است. در این مورد، باغبان منطقه و یا هم کدام پروژه‌ی منطقه‌ای دولتی می‌تواند این کار را کرده باشد. این نکته برای تمام چیزهای قابل مشاهده صادق است. اجزای تمام چیزها، خواه یک اتم باشد یا یک لپ‌تاب و یا هم یک ارگانیزم، همه به یک شکل مشخص ترتیب و تنظیم شده‌اند. بر علاوه، هر عنصر شکل‌دهنده‌ی اشیاء به صورت لازمی و واجبی موجود نیست. عناصر اساسی اشیاء نمی‌توانند که وجود خود را توضیح دهند و بناءً نیازمند تشریح‌اند (به تعریف نخست در فوق مراجعه کنید).

۳. سوم، چیزی زمانی وابسته است که برای وجود خود متکی به چیزی خارج از خود باشد. این درک عام از کلمه‌ی (وابستگی) است. به عبارت دیگر، یک چیز وابسته خودکفا نیست. به طور مثال یک پشک خانگی. پشک‌ها نمی‌توانند خودکفا باشند؛ آن‌ها به خاطر زنده ماندن ضرورت به چیزهای خارجی دارند؛ مانند، غذا، آب، اکسیجن و یک پناهگاه.

۴. سرانجام، یکی از مشخصات چیزهای وابسته این است که کیفیات فیزیکی محدود دارند. این کیفیات شامل شکل، اندازه، رنگ، درجه‌ی حرارت، شارژ، کتله و غیره می‌شوند. چرا این‌گونه است؟ اگر چیزی دارای مشخصات محدود فیزیکی باشد، آن مشخصات باید توسط چیزی خارج از وجود خودش، مانند یک منبع خارجی و یا هم مجموعه عوامل خارجی، محدود شده باشد. پرسش‌های ذیل این نکته را واضح می‌سازند. چرا چیزی دارای این محدودیت‌ها است؟ چرا دو برابر بزرگ‌تر نیست و یا رنگ و شکل دیگر ندارد؟ آن چیز این محدودیت‌ها را خودش به خود نداده است. به‌طور مثال، اگر من یک کیک با کیفیات فیزیکی محدود شکل، رنگ و ترکیب متفاوت را بگیرم و ادعا کنم که وجود این کیک لازمی و واجبی است، فکر خواهید کرد که احمق هستم. می‌دانید که اندازه، رنگ و ترکیب آن توسط یک منبع خارجی اداره می‌شود؛ در این مورد خباز. چیزهای دارای کیفیات فیزیکی محدود، این کیفیات را به وجود نیاورده‌اند. باید تشریحی وجود داشته باشد تا وجود این کیفیات فیزیکی محدود را شرح کند.

منطقی است که ادعا کنیم، تمام چیزهایی که دارای کیفیات فیزیکی محدودند، متناهی هستند؛ باید چیزی قبل از خود آن شیء وجود داشته باشد که مسئول به وجود آمدن کیفیات آن باشد. به این معنی که تمام چیزهای محدود فیزیکی دارای یک نقطه‌ی آغاز می‌باشند، زیرا ازلی بودن چیزهای محدود غیرقابل درک است. این به خاطری است که باید یک منبع خارجی یا مجموعه‌ی عوامل خارجی قبل از آن چیز محدود فیزیکی وجود داشته باشد که باعث محدودیت‌های آن شده است.

تصور کنید که نباتی را گرفته و ادعا کنم ازلی است. چه پاسخی می‌دهید؟ به چنین ادعایی خواهید خندید. حتی اگر شاهد آغاز نبات نبوده باشید، می‌دانید که به خاطر کیفیات فیزیکی محدود آن، متناهی است. اما، حتی اگر چیزهای فیزیکی محدود (به شمول کیهان) ازلی باشند، این حقیقت را تغییر داده نمی‌توانست که وابسته بوده و وجودشان لازمی و واجبی نیست. این برهان بدون در نظرداشتن این‌که چیزها ازلی‌اند و یا هم نقطه آغاز دارند، اعمال‌پذیر است.

با اعمال تعریف جامع فوق مینی بر معنی وابستگی، نتیجه می‌گیریم که جهان ما و همه چیز در آن، وابسته‌اند. بر هر چیزی که در ذهن خطور می‌کند تأمل کنید؛ یک قلم، یک درخت، آفتاب، یک الکترون و حتی ساحه‌ی کوانتمی. تمام این‌ها به نحوی وابسته‌اند. اگر این امر درست باشد، تمام چیزهایی را که می‌بینیم، به شمول جهان، به یکی از طریقه‌های ذیل تشریح شده می‌تواند:

۱. جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم ازلی، لازمی و واجبی و مستقل‌اند.
۲. وجود جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم، وابسته به چیزی‌اند که خود آن نیز وابسته است.
۳. وجود جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم ناشی از چیزی است که ماهیتاً وجود داشته و بالنتیجه ازلی و مستقل هست.

هرکدام از این توضیحات را تشریح کرده و می‌بینیم که کدام یک وابستگی جهان و همه چیز در آن را به بهترین شکل شرح می‌دهد.

۱. **جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم ازلی، لازمی و واجبی و مستقل‌اند.**  
 آیا جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم می‌توانند ازلی بوده و به خود وابسته باشند؟ این تشریح منطقی نیست. وجود جهان و چیزهایی را که می‌بینیم نمی‌تواند حتمی باشد؛ می‌توانست وجود نداشته باشد. این‌ها همچنان دارای کیفیات فزیکایی محدودند. از آنجایی که نمی‌توانستند محدودیت‌های خود را خود به وجود آورند، یک چیز خارجی باید وجود داشته باشد که این محدودیت‌ها را بر آن‌ها وضع کرده است. جهان و هر آن چیزی که دیده می‌توانیم، نمی‌توانند وجود خود را خود تشریح کنند و اجزا و ترکیبات آن‌ها می‌توانست که به طریقه‌های متفاوت‌تری ترتیب و تنظیم شوند. از این رو، وابسته هستند و چیزهای وابسته نمی‌توانند مستقلانه وجود داشته باشند.

حتی اگر جهان ازلی می‌بود، بازهم وجود مجموعه‌ای از عوامل خارجی که باعث به وجود آمدن کیفیات فزیکایی محدود جهان می‌شود، حتمی بود. بر علاوه، ترکیبات یا اجزای اساسی جهان می‌توانستند که به شکل دیگری ترتیب و تنظیم شوند و حتی جهان می‌توانست هیچ وجود نداشته باشد. جهان نمی‌تواند وجود خود را توضیح دهد.

با این ملاحظات، می‌توانیم این نظر را رد کنیم که ازلی بودن جهان می‌تواند به‌نوعی یک توضیح برای وجود خود جهان ارائه شود (این نکته ذیلاً با جزئیات بیشتر توضیح شده است).

۲. وجود جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم، وابسته به چیزی‌اند که خود آن نیز وابسته است.

وجود جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم، نمی‌تواند وابسته به یک چیز وابسته باشد. از آنجایی که جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم، وجود خود را شرح نمی‌توانند، پس فرض یک موجود وابسته برای تشریح وجود جهان نیز هیچ‌چیزی را تشریح نمی‌تواند، زیرا موجود وابسته‌ای که باید وجود جهان را تشریح کند، خود به خاطر وجود خود نیازمند تشریح است. بنابراین، تنها راهی که برای تشریح چیزهایی وابسته داریم این است که آن‌ها را توسط چیزی غیر وابسته، لازمی و واجبی تشریح نماییم.

باین حال، امکان دارد کسی استدلال کند که وجود تمام چیزهایی که می‌بینیم وابسته به چیزی است که خود وابسته است و به همین منوال تا بی‌نهایت ادامه دارد. این استدلال غلط است. به‌طور مثال، آیا وجود این جهان توسط جهان دیگری تشریح‌پذیر است که وجودش نیازمند به تشریح توسط جهان دیگری باشد و به همین منوال تا بی‌نهایت ادامه یابد؟ این امر، مشکل نیاز برای تشریح را حل نمی‌تواند. حتی اگر زنجیره‌ی بی‌نهایت از جهان‌های وابسته وجود می‌داشت، باز هم می‌توانستیم بپرسیم که چرا این زنجیره‌ی بی‌نهایت از جهان‌ها وجود دارد؟ جهان اگر ازلی باشد یا نه، باز هم برای وجود خود نیازمند تشریح است.

مثال ذیل را در نظر بگیرید. تصور کنید که به تعداد لایتناهی انسان وجود دارد. هر نفر توسط عمل بیولوژیکی والدینشان به دنیا آمده‌اند و هر کدام از این والدین همچنان به‌نوبه خود توسط عمل بیولوژیکی والدین خود به دنیا آمده باشند؛ به همین منوال تا بی‌نهایت پیش می‌رود. کاملاً منطقی است که حتی در این حالت هم بپرسیم که چرا انسان اصلاً وجود دارد؟ حتی اگر زنجیره‌ی به دنیا آمدن انسان‌ها دارای

آغازی نباشد، بازهم این حقیقت که این زنجیره نیازمند تشریح است، پابرجا است. از آنجایی که هر انسان در زنجیره، می‌توانست وجود نداشته باشد و دارای کیفیات فیزیکی محدود است، پس موجود وابسته بوده و لازمی و واجبی نیست. بازهم برای وجود خود نیازمند تشریح است. فقط گفتن این‌که زنجیره‌ی وجودی انسان‌ها به بی‌نهایت می‌رسد، نیازمندی برای تشریح را رفع نمی‌کند.<sup>۴</sup>

این گزینه همچنان فرض می‌کند که تسلسل بی‌نهایت موجودات وابسته امکان‌پذیر است. هرچند، این امر قابل‌درک نیست. برای واضح ساختن این نکته، تصور کنید که موجودیت این جهان وابسته به جهان دیگری می‌بود و همچنان موجودیت آن جهان وابسته به جهان دیگری می‌بود و این‌گونه تا بی‌نهایت ادامه می‌داشت. آیا حتی امکان داشت که زمان به وجود آمدن جهان ما برسد؟ جواب نه است، زیرا قبل از اینکه جهان ما به وجود بیاید، باید تعداد بی‌نهایت موجودات وابسته وجود داشته باشد. به یاد داشته باشید، تعداد بی‌نهایت چیزها پایانی ندارد، بناءً در موجودیت وابسته‌های بی‌نهایت، جهان نمی‌توانست وجود داشته باشد.

**۳. وجود جهان و تمام چیزهایی را که می‌بینیم ناشی از چیزی است که ماهیتاً وجود داشته و بالنتیجه ازلی و مستقل هست.**

از آنجایی که همه‌چیزی را که می‌بینیم به نحوی وابسته است، پس منطقی‌ترین تشریح ممکن این است که وجود همه‌چیز، وابسته به چیزی است که مستقل و بناءً ازلی باشد. باید مستقل باشد، زیرا اگر وابسته باشد در آن صورت وجودش نیازمند تشریح خواهد بود. همچنان باید ازلی باشد، زیرا اگر ازلی نباشد به این معنی است که متناهی و محدود است و هر چیز محدود برای وجود خود نیازمند تشریح است. از این رو، نتیجه می‌گیریم که جهان و تمام چیزهایی که می‌بینیم وابسته به یک چیز ازلی و مستقل‌اند. وجود خدا بهترین تشریح برای مسئله‌ی فوق است.

برهان وابستگی توسط سنت فکری اسلامی تأیید و حمایت می‌شود. در قسمت‌های مختلف قرآن به مفهوم یک موجود مستقل که مسئول به وجود آوردن تمام هستی است اشاره شده است. به‌طور مثال، خداوند می‌گوید:

«خدا مستقل و بی‌نیاز از عالمیان است»<sup>۵</sup>.

«ای مردم شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز و ستوده است.»

ابن کثیر، مفسر دوران کلاسیک اسلامی آیت فوق را چنین تفسیر می‌کند: «آن‌ها (انسان‌ها) به او (خدا) در همه کارهای که انجام می‌دهند ضرورت دارند، ولی او به آن‌ها نیاز ندارد... او بی‌همتا و مبرا از نیاز است. هیچ شریک و همتا ندارد»<sup>۷</sup>.

سنت فکری اسلام، باعث ظهور متفکرینی چون ابن‌سینا شده است که این استدلال را به شکل فصیح بیان می‌نماید. ابن‌سینا به این باور بود که خدا واجب‌الوجود یا موجود لازمی و واجبی است. او ادعا کرد که وجود خدا لازمی است و او مسئول به وجود آمدن همه‌چیز است. هر چیز دیگر به‌جز از خدا وابسته است، که ابن‌سینا آن را ممکن‌الوجود یاد می‌کند<sup>۸</sup>. برهان وابستگی همچنان توسط بسیاری از علمای تأثیرگذار اسلامی موردپذیرش و استفاده قرار گرفته است؛ مثلاً، فخرالدین رازی، ابو حامد غزالی و امام حریمین جوینی.

غزالی خلاصه‌ی دقیق این استدلال را چنین بیان می‌کند:

«هستی را نمی‌توان انکار کرد. چیزی باید وجود داشته باشد و کسی که می‌گوید هیچ‌چیز وجود ندارد، عقل و لزوم را مسخره می‌کند. پس این گزاره که «وجود هستی را نمی‌توان انکار کرد»، یک گزاره‌ی لازمی و واجبی است. حال این هستی (موجود) را که به حیث اصل پذیرفتیم، یا باید لازمی (واجب‌الوجود) باشد و یا هم مشروط (ممکن خاص یا ممکن‌الوجود)... به این معنی که هستی (موجود) یا باید خودکفا (بی‌نیاز) باشد و یا هم وابسته... از این لحاظ استدلال می‌کنیم: اگر موجودیت هستی لازمی پذیرفته شود، پس موجودیت یک موجود لازمی و واجبی ثابت می‌شود. از سوی دیگر، اگر موجودیت چیزی مشروط (ممکن خاص) باشد، هر موجود مشروط باید وابسته به یک موجود لازمی و واجبی باشد؛ زیرا معنی مشروطیت (ممکن خاص بودن) این است که امکان وجود و عدم وجود آن هر دو مساوی است. هر چیزی که این ویژگی‌ها را داشته باشد، نمی‌تواند بدون یک عامل تعیین‌کننده وجود داشته باشد. این هم لازمی است. پس به اساس این گزاره‌های لازمی، موجودیت یک موجود لازمی و واجبی ثابت می‌شود»<sup>۹</sup>.

به‌طور خلاصه، به اساس عقیده‌ی اسلامی، خدا دارای خصوصیات ذیل است:

- مستقل
- موجودی که همه‌چیز وابسته به او است
- ازلی
- خودکفا (بی‌نیاز)
- واجب‌الوجود (موجود لازمی)

ذیلاً، بعضی از ایرادهای کلیدی در مقابل این برهان را جواب می‌دهم.

### وجود جهان مستقل است

یکی از ایرادهای خداناباوران این است که: اگر می‌گوییم که خدا مستقل و لازمی است، پس چرا همین سخن را در مورد جهان گفته نمی‌توانیم؟ این ایراد به خاطر دلایل ذیل بی‌جا است. اول، هیچ‌چیزی در باره‌ی جهان لازمی نیست؛ امکان داشت که این جهان اصلاً وجود نداشته باشد. دوم، اجزای جهان می‌توانست طوری دیگر ترتیب و تنظیم شوند. صرف‌نظر از این که این اجزا کوارک‌ها و یا هم ساحات کوانتمی باشند، هنوز هم این پرسش به وجود می‌آید که چرا طوری که فعلاً وجود دارد، ترتیب و تنظیم شده‌اند؟ چون امکان داشت، ترتیب و تنظیم دیگر از کوارک‌ها و ساحات کوانتمی به‌جای ترتیب و تنظیم فعلی وجود داشته باشد، نتیجه‌گیری می‌توانیم که این جهان وابسته است.<sup>۱</sup> همه چیز را که در جهان می‌بینیم دارای کیفیات فیزیکی محدودند؛ به شمول کهکشان‌ها، ستاره‌ها، درختان، حیوانات و الکترون‌ها. همه دارای شکل، اندازه و قالب فیزیکی و ظاهر فیزیکی مشخص می‌باشند. این‌گونه، چیزهایی را که در اطراف خود می‌بینیم و چیزهایی که کیهان را شکل داده‌اند، همه محدود و وابسته‌اند.

### جهان فقط یک واقعیت تلخ است

ایراد دیگر در این باره می‌گوید که نباید در مورد جهان بپرسیم. برتراند راسل<sup>۱</sup> در یک مناظره‌ی

<sup>۱</sup> Bertrand Russell

مشهور رادیویی خود با کشیش کاپلستون<sup>۱</sup> گفت: «باید بگویم که جهان فقط وجود دارد، همین وبس<sup>۱۱</sup>» این پاسخ، اگر صادقانه بنگریم، نوعی شانه خالی کردن فکری است. مثال توپ سبز معلق (در هوا) را در نظر بگیرید<sup>۱۲</sup>:

تصور کنید که در یک پارک تفریحی قدم می‌زنید و یک توپ معلق سبزرنگ را در زمین‌بازی اطفال می‌بینید. چه عکس‌العمل خواهید داشت؟ آیا با پذیرش اینکه بخش لازمی از زمین‌بازی است از آن خواهید گذشت؟ البته که این کار را نمی‌کنید؛ حتماً می‌پرسید که چرا این توپ وجود دارد و چرا به این شکل در هوا معلق است. حال، همین مثال را بر جهان اعمال می‌نماییم. سؤال هنوز هم پابرجا است: چرا توپ وجود دارد و چرا به این شکل است؟ بناءً، این سؤال که «چرا جهان به این صورت هست؟»، نیز منطقی است.

علاوه بر این ایراد فوق به خاطری نامعقول است که ساینس را مورد تردید قرار می‌دهد. در میان اجتماع ساینسی، رشته‌ای از دانش وجود دارد که برای تشریح هستی و مشخصه‌های اولیه جهان تلاش می‌کند. این رشته از دانش بنام کیهان‌شناسی یاد می‌شود. این رشته‌ی مشروع از تحقیق‌های ساینسی است و گفتن این‌که جهان «یک واقعیت تلخ» است، توهین به یک بخش مشروع ساینس می‌باشد.

### سرانجام ساینس جوابی خواهد یافت!

این ایراد ادعا می‌کند که برهان این فصل نوعی از مغالطه مانند مغالطه‌ی «خدای شکاف‌ها» است. این ایراد استدلال می‌کند که جهل یا بی‌خبری ما از پدیده‌های ساینسی نباید به حیث دلیل اثبات وجود و یا عملکرد الهی تلقی شود، زیرا سرانجام ساینس تشریحی پیشکش خواهد کرد. این ایراد بی‌جا است، زیرا برهان وابستگی کدام سؤال ساینسی را جواب نمی‌دهد. این برهان با متافزیک سروکار دارد؛ تلاش دارد تا ماهیت و مفهوم اشیاء وابسته را بفهمد. این ادعا می‌تواند بر همه توضیحات و پدیده‌های ساینسی اعمال شود. به‌طور مثال، حتی اگر ما برای تشریح پدیده‌های طبیعی نظریه‌ی وجود جهان‌های متعدد را بپذیریم، آن‌ها نیز وابسته خواهند بود. چرا؟ به خاطری

---

<sup>۱</sup> Copleston

که اجزای این جهان‌ها می‌توانند که به اشکال مختلف ترتیب و تنظیم شوند، فقط موجودیت آن‌ها نمی‌تواند وجود آن‌ها را تشریح کند و یا هم برای وجود خود به چیزی خارج از خود نیازمند بوده و دارای کیفیات فیزیکی محدود می‌باشند. از این رو، آن‌ها وابسته‌اند و قسمی که در این فصل توضیح داده شد، نمی‌توان یک چیز وابسته را با یک چیز وابسته‌ای دیگر توضیح داد. اگر اجتماع ساینسی ادعا کنند که یک چیز مستقل و ازلی را یافته‌اند که می‌تواند وجود جهان را تشریح کند، من مدرک خواهم خواست. جالب این است در لحظه‌ای که مدارک تجربی خود را پیش کنند، در همان لحظه ادعای خود را رد می‌کنند، زیرا اشیاء که احساس می‌شوند (و با حواس پنج‌گانه شناخته می‌شوند) دارای کیفیات فیزیکی محدود هستند، بنابراین شامل موجودات وابسته می‌شوند.

ساینس هیچ‌گاه نمی‌تواند وجود یک چیز مستقل و ازلی را ثابت سازد، نه تنها به این خاطر که آن چیز تجربی خواهد بود، بلکه به این خاطر که ساینس تنها بالای اشیاء وابسته و قابل مشاهده کار می‌کند. پس نامعقول است که بگوییم سرانجام ساینس یک چیز غیر ساینسی را کشف خواهد کرد! بیایید تا لحظه‌ای در این مورد تأمل کنیم که ساینس چه است. ساینس رشته‌ای از دانش است که با ارائه‌ی پاسخ‌ها و تشریحات سروکار دارد (به فصل ۱۲ مراجعه شود). تنها اشیاء محدود توضیح و تشریح پذیرند. با در نظر داشت این مسئله، می‌دانیم که حوزه‌ی ساینس فقط محدود به چیزهای وابسته است. از این رو، تشریحات ساینس، ما را فقط به سوی چیز وابسته‌ای دیگر سوق می‌دهد. ساینس نمی‌تواند به ماهیت متافیزیکی این برهان پاسخ ارائه کند. طوری که توضیح دادیم، نمی‌توان وجود چیز وابسته را توسط چیز وابسته‌ای دیگر تشریح کرد، زیرا آن چیز وابسته بازهم نیازمند تشریح است (و اگر به یاد داشته باشید، توضیح دادیم که چرا چیزی نمی‌تواند وابسته به چیز وابسته‌ای دیگر باشد، چون تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد). از آنجایی که تشریح، چیزی مستقل و ازلی است، ساینس اصلاً شامل بحث ما شده نمی‌تواند، زیرا حوزه‌ی ساینس فقط با چیزهایی وابسته و تجربی محدود می‌شود.

### فرض کردید که خدا وجود دارد، طوری که فقط وجود خدا لازمی باشد

استدلال این فصل، خدا را فرض نکرده است. این استدلال، نظریه‌ی لازمی و واجبی بودن را نساخته است تا ما را به خدا برساند، بلکه وابستگی جهان و هر آن چیزی را که در آن می‌بینیم، ما را به نظریه‌ای سوق می‌دهد که ذات ازلی و مستقلی باید موجود باشد که وجودش لازمی و واجبی

است. این نتیجه‌گیری با تعریف اسلامی از خدا همساز است. نظریه‌ی لزوم و وابستگی، مفاهیم مشهور و مورد بحث فلسفی‌اند (کلمه‌ای که در این برهان به آن وابستگی گفته شد، در فلسفه به نام ممکن خاص یا ممکن الوجود یاد می‌شود). این مفاهیم ساختگی نیستند تا با استفاده از راه عقبی به خدا برسیم.

#### «آیا خدا نیازمند تشریح نیست؟»

با برهانی که در این فصل آوردیم، نتیجه‌گیری نمودیم که یک موجود مستقل و ازلی باید باشد که وجودش لازمی و واجبی است. این امر با مفهوم اسلامی خدا همساز است. یک موجود لازمی و واجبی برای وجودش نیازمند تشریح نیست. یک موجود لازمی و واجبی (برخلاف چیزهای وابسته) نیازمند تشریحی نیست که مبنی به یک چیز خارج از خودش باشد، بلکه موجود لازمی و واجبی با وجود خودش تشریح می‌شود. یا به عبارت دیگر، عدم وجودش ناممکن است. از این رو، نیازمند تشریح خارج از خودش نیست.

#### مغالطه‌ی ترکیب

مغالطه‌ی ترکیب، مغالطه‌ی استدلالی است که در آن یک فرد اشتباهاً نتیجه می‌گیرد که کل باید دارای ویژگی‌هایی باشد که هر جزء تشکیل دهنده، آن‌ها را دارا است.<sup>۱۳</sup> هر چند، این‌گونه ادعاها همیشه اشتباه نیستند، اما امکان دارد که بعضی از کل‌ها ویژگی‌هایی که در جزءها وجود دارد را دارا باشند؛ به هر صورت، همیشه این‌طور نیست. به‌طور مثال، یک دیوار (کل) از خشت‌ها (جزء‌ها) ساخته شده است. خشت‌ها سخت هستند، از این رو دیوار هم سخت است. این امر درست است. عکس این قضیه هم درست است، یک قالیچه‌ای ایرانی را در نظر بگیرید. قالیچه (کل) از نخ‌ها (جزء‌ها) ساخته شده است؛ اشتباه است که نتیجه بگیریم که چون نخ‌ها سبک‌اند، پس قالیچه نیز سبک است.

با در نظر داشت مثال‌های فوق، ایرادگیرنده می‌تواند ادعا کند که استدلال مبنی بر اینکه جهان وابسته است زیرا از اجزای وابسته ساخته شده است، عقلانی نیست. اما بازهم، این ایراد بی‌جا است. از تجربه معلوم است که جزءهای وابسته همیشه کل‌های وابسته را به بار می‌آورند. به‌طور مثال، یک خانه از جزءهای وابسته ساخته شده است و خود خانه هم وابسته است. این خانه دارای

کیفیات فیزیکی محدود است، امکان عدم وجود خانه می‌رود و امکان ترتیب و تنظیم متفاوت اجزای خانه نیز وجود دارد. همین‌طور جهان هم از اشیاء وابسته ساخته شده است و بنابراین جهان وابسته است. بار مدرک‌آوری بر شانه‌های ایرادگیرنده است تا نشان دهد که چه زمانی جزءهای وابسته کل‌های وابسته را نمی‌سازند.

قبل از خاتمه بخشیدن به این فصل، به همه توصیه می‌کنم تا کتاب «وجود لازمی» از پروفیسور الکساندر پروس<sup>۱</sup> و پروفیسور جوشوا راسموسن<sup>۲</sup> را مطالعه کنند<sup>۳</sup>. این کتاب به ایرادهای مشابه و ایرادهای اکادمیک دیگر در مقابل این برهان پاسخ ارائه می‌کند. همچنان مطالعه‌ی کتاب «برهان‌های کیهانی کلام» توسط محمد حجاب را به خاطر یک دید جامع و عمیق اسلامی این برهان، توصیه می‌نمایم<sup>۴</sup>.

### اختتام با یک تذکر روحانی

درک خدا تنها یک تمرین عقلانی نیست، بلکه باید یک حس عمیق اشتیاق و محبت برای خدا را در وجود القاء کند. در این فصل، نتیجه‌گیری کردیم که وجود خدا لازمی و واجبی است و همه چیز فقط به خاطر او وجود دارد. از این لحاظ، ما انسان‌ها نه تنها از لحاظ فلسفی به خدا وابسته هستیم، بلکه به معنی عام کلمه نیز به او وابسته هستیم؛ بدون او وجود داشته نمی‌توانستیم و همه چیز را که داریم نهایتاً از برکت او است.

داستان کوتاه و زیبای ذیل برای ما می‌آموزاند که نهایتاً وابسته به خدا هستیم و کامیابی ما در دنیا و آخرت به خاطر رحمت بی‌کران او است. باید به خدا تسلیم شویم و چیزی را که او خواست، انجام دهیم:

«روزی درحالی که سگ کوچکم به حیث دشمن قسم‌خورده‌ای میمون‌هایی که می‌خواستند به مزرعه آسیب رسانند همراهم بود، به مزرعه‌ی خود رسیدگی می‌نمودم. چنان گرم‌مان شده بود که به مشکل نفس می‌کشیدیم. فکر می‌کردم بعد از اندک

<sup>۱</sup> Alexander R. Pruss

<sup>۲</sup> Joshua L. Rasmussen

زمان، یکی ما ضعف خواهد کرد. اما، خدا را سپاس که در آن زمان یک درخت بید را دیدم که شاخه‌های آن یک گنبد از سبزه‌های تازه را ساخته بود. سگ من صداها‌ی شادایانه کشید و به‌طرف سایه‌ی مبارک آن شتافت.

وقتی به سایه رسید، به‌عوض اینکه همان‌جا بایستد، با زبان بیرون شده دوباره به سویم آمد. با دیدن تپش زیاد تهیگاه‌های پاهایش، درک کردم که چقدر خسته است. به‌سوی سایه حرکت کردم. سگم لبریز از خوشی بود. برای لحظه‌ای در آن زمان، وانمود کردم که به راهم ادامه می‌دهم. حیوان مسکین ناله کشید، اما باوجود آن درحالی که دُمش میان پاهایش بود به تعقیب من آمد. واضح بود که در حالت ناامیدی قرار داشت، اما بدون در نظرداشت پیامد این همراهی، مصمم به همراهی‌ام بود. این وفاداری عمیقاً مرا تحت تأثیر قرار داد. چطور کسی از آمادگی این حیوان برای همراهی‌ام حتی تا سرحد مرگ بااینکه که تحت هیچ قید و اجباری نبود، قدردانی کرده می‌تواند؟ برایم جان‌سپاری می‌کرد. به خود گفتم، به خاطری که مرا اربابش می‌پندارد، زندگی خود را فقط برای همراه بودن با من به خطر می‌اندازد. فریاد زد: «بار خدایا!» «روح پریشانم را شفا ده! وفاداری‌ام را مانند وفاداری این موجودی بساز که تحقیرآمیزانه، آن را سگ خطاب می‌کنم. برایم همان استقامتی را ده که به این حیوان عطا نموده‌ای تا بر زندگی خویش تسلط یابم، خواست ترا انجام دهم و به راهی بروم که خودت هدایت می‌نمایی؛ بدون اینکه بپرسم «کجا می‌روم؟» من خالق این سگ نیستم، بازهم با خشوع و تحمل درد و رنج از من پیروی می‌کند. خدایا! این تویی که این مزیت را برای او اعطا نموده‌ای. بار خدایا، به تمام کسانی که مانند من، مزیت محبت و جرئت صدقه دادن را از تو می‌خواهند، آن را برایشان ببخشا!» آن زمان، دوباره برگشتم و در سایه‌ی درخت پناه گرفتم. همراه کوچکم درحالی که چشمانش سوی من بود، مملو از خوشی در مقابلم خوابید، گویا می‌خواست با جدیت با من صحبت کند.<sup>۱۶</sup>

## فصل هفتم

### تکذیب خدا، تکذیب خود

#### برهان از خودآگاهی

پدرم قدم زدن را دوست دارد. در زمان قدم زدن بر پرسش‌های عمیقی تأمل می‌کند که ذهن هر تفکرکننده را به ستوه می‌آورند. وی در جریان یکی از این پیاده‌روی‌ها تصمیم گرفت تا از محله‌ی خطبای لندن در پارک هاید دیدن کند. این محله به خاطر مباحثات پُر سروصدا و داغ در مورد انسان، زندگی و جهان، به شمول سیاست و هر نوع نظریات توطئه، مشهور است. این محله جایی است که در آن آزادی بیان بی‌قیدوشرط اعمال می‌شود و جایی است که هر کس هر چیزی بخواهد و هر طوری بخواهد به زبان آورده می‌تواند. این محله اکثراً شاهد مباحثات دینی و فلسفی درباره‌ی خدا است. روزی که پدرم از آنجا دیدن می‌کرد، به مباحثه در این مورد گوش فرا می‌داد که آیا دلایل خوب برای باور به وجود خدا داریم؟ پدرم حرف آن‌ها را قطع کرده و برایشان گفت: «اگر وجود خدا را تکذیب کنید، به این معنی است که وجود خود را تکذیب می‌کنید.» وقتی پدرم این داستان را برایم حکایت کرد، معنی سخن او را درک نکردم. هرچند، چند دهه بعد، در این فصل می‌خواهم حکمت ژرف سخن او را توضیح دهم.

پدرم می‌خواست به آن جمعیت بگوید که از آنجایی که از کیستی خویش (و از اینکه چه حسی داریم) آگاهیم، این امر یک نشانه برای وجود خدا است. به معنی وسیع‌تر، چیزی که پدرم به آن اشاره می‌کرد خودآگاهی پدیداری<sup>۱</sup> بود؛ به زبان ساده، به این حقیقت که انسان دارای تجارب ذهنی

---

<sup>۱</sup> Phenomenal consciousness

است. خودآگاهی پدیداری عبارت از توانایی داشتن آگاهی درونی ذهنی مبنی بر این است که یک وضعیت مشخص آگاهانه را چگونه تجربه می‌نماییم. به‌طور مثال، وقتی شکلات موردعلاقه خود را می‌خورم یا به تلاوت قرآن گوش می‌دهم، از تجربه‌ی درونی این حالت آگاه هستم و می‌توانم درک کنم که آن حالت آگاهانه چه حسی دارد. هرچند، هیچ‌کسی دیگر، چگونگی احساس آن تجارب ذهنی برای من را درک کرده نمی‌تواند. البته که دیگران یک دید و نظر خود را در مورد خوردن شکلات و شنیدن تلاوت قرآن دارند، ولی آن‌ها هیچ‌گاه تجربه‌ای که من از شنیدن قرآن و خوردن شکلات دارم را نمی‌توانند مانند من تجربه کنند و یا حس کنند.

حتی اگر همه‌چیز را در مورد مغز فیزیکی من بدانید، هیچ‌گاه نمی‌توانید بفهمید که در زمان یک تجربه‌ی مشخص چه حسی خواهم داشت؛ چه این تجربه نوشیدن آب مالته یا تماشای یک غروب زیبا و یا هم عاشق شدن باشد. دلیل اصلی این است که عصب‌شناسی یا نوروساینس<sup>۱</sup> اساساً علم ارتباطات می‌باشد. عصب‌شناسان فعالیت ذهن را مورد مشاهده قرار داده و آن را به چیزی ارتباط می‌دهند که اشتراک‌کنندگان از حالت آگاهی خود گزارش دهی می‌کنند. هرچند، این ارتباطات برای ما گفته نمی‌تواند که یک حالت از آگاهی مشخص چه حسی برای فردی دارد که آن حالت را تجربه می‌کند؛ این ارتباطات تنها برای ما گفته می‌توانند که چه وقت این حالت اتفاق می‌افتد. ممکن است استدلال کنید که این امکان وجود دارد که یک شرکت‌کننده با توصیف تجربه‌ی ذهنی خود، اطلاعات شخص اول را به عصب‌شناسان ارائه داده و از این طریق به این پرسش پاسخ دهد. بااین‌حال، این امر پرسش ما را پاسخ داده نمی‌تواند، زیرا حتی اگر یک فرد کلمات مثل «سرد»، «دردناک»، «شیرین»، «زیبا» و «غمگین» را برای توصیف تجربه‌ی شخص اول استفاده کند، بازهم هیچ‌گاه گفته نمی‌تواند که آن شخص در جریان این تجارب چه حسی داشته است. کلمات ناقل معنی و تجربه‌اند، اما برای درک کامل تجربه‌ی آگاهانه‌ی فرد دیگر باید فراتر از کلمات قدم گذاریم. مسئله‌ی مهم دیگر در مورد تجربه‌ی آگاهانه‌ی درونی این است که چرا تجربه‌ی ذهنی از فرایندهای بیولوژیکی و فیزیکی ناآگاهانه به وجود می‌آید. چرا تجربه‌ی

---

<sup>۱</sup> Neuroscience

درونی بیتا، از ماده‌ای ناآگاه به وجود می‌آید؟ این پرسش مهم دیگر در بخش فلسفه ذهن و عصب‌شناسی است.

مسئله‌ای را که اینجا به معرفی گرفتم در میان حلقه‌های علمی به نام «مسئله‌ی دشوار خودآگاهی»<sup>۱</sup> یاد می‌شود. با وجود مباحثات داغ درباره‌ی ماهیت کیستی و چیستی تجربه‌ی آگاهانه‌ی ما، این مسئله لاینحل باقی مانده است. یکی از محققین عصب‌شناسی بنام دانیل بور<sup>۲</sup> در مورد این مسئله می‌گوید:

«در جهان مسائل دشوار زیادی وجود دارد، اما فقط یکی لقب «مسئله دشوار» را از آن خود می‌کند. آن مسئله خودآگاهی است. چگونه تقریباً ۱۳۰۰ گرم حشرات عصبی می‌تواند این همه حسیات، اندیشه‌ها، خاطرات و احساساتی که هر لحظه‌ی بیداری ما را احاطه می‌کنند، تصور و تجسم نماید... این مسئله‌ی دشوار هنوز هم لاینحل باقی مانده است.»<sup>۱</sup>

حقیقت دارایی تجارب آگاهانه‌ی ذهنی و باطنی، تنها با موجودیت یک ذات خبیر تشریح پذیر است. ذاتی که جهان فزیک را با موجودات آگاه در آن خلق نموده است و به آن‌ها توانایی داده است تا از تجارب ذهنی درونی خویش آگاه باشند. سایر تشریحات از آغاز ناکام می‌شوند؛ به‌طور مثال، از نظر ماده‌گرایانه‌ی بی‌روح و بی‌جان در مورد دنیا، هیچ‌گونه امید برای پاسخ به این پرسش نمی‌توان داشت. تصور کنید که در آغاز جهان فقط ترتیب و تنظیم ساده از ماده وجود می‌داشت که پس از مدت بسا طولانی طوری خویشتن را ترتیب و تنظیم کردند که انسان‌های آگاه به وجود آید. این امر به جادو می‌ماند، زیرا ماده بی‌جان، بی‌روح، کور و ناآگاه است، پس چگونه می‌تواند باعث به وجود آمدن چنین پدیده‌ای شود؟ نمی‌تواند. به‌طور مثال، اگر صاحب هیچ پول نباشم، نمی‌توانم به شما ۱۰۰ افغانی بدهم. همین‌طور، اگر در ماده خودآگاهی و یا پتانسیل به وجود آوردن آن وجود نداشته باشد، نمی‌تواند آن را به وجود بیاورد. ممکن است استدلال کنید که می‌توانم پول به دست آورده و بعداً آن را به کسی بدهم، بناءً ماده نیز می‌تواند به نحوی توسط فرایندهای مغلق،

<sup>۱</sup> The hard problem of consciousness

<sup>۲</sup> Daniel Bor

خودآگاهی به دست آورد. این استدلال غلط است، زیرا یک فرایند خاص ناآگاه به ضمیمه‌ی یک فرایند خاص غیر مغلق بازهم مساوی به دو فرایند ناآگاهانه است. به این می‌ماند که بخواهید یک قطعه از آهن را به چوب تبدیل کنید؛ فرق نمی‌کند که چقدر آهن را دست‌کاری کنید، هیچ‌وقت به چوب تبدیل نخواهد شد، حتی اگر آهن بیشتر هم اضافه کنید.

بحث این فصل، شامل واکاوی تعریف مشهور مسئله‌ی دشوار خودآگاهی و واضح‌سازی این مسئله است که چگونه نگرش خدامحور و علاوتاً وجود خدا می‌تواند تشریح بهتر برای این مسئله فراهم سازد. همچنان تشریح خواهیم کرد که این مسئله موردی نیست که «سرانجام ساینس بتواند پاسخی برای آن ارائه دهد»، زیرا حتی اگر همه‌چیز را در مورد مغز و ذهن بدانیم و مصرانه آن را از منظر بیولوژیکی، مادی (حتی هر نوع توضیحات فلسفی خداناباورانه) تشریح کنیم، بازهم نمی‌توانیم به مسئله‌ی دشوار خودآگاهی پاسخ ارائه نماییم.

### توضیحات بیشتر در مورد مسئله‌ی دشوار

نظر به اعتراف خودشان، مسئله‌ی خودآگاهی باعث به وجود آمدن مشکلات لاینحل در میان حلقات علمی شده است؛ خصوصاً برای کسانی که در نگرش ماده‌گرایانه‌ی خویش بیش‌ازحد جزم‌اندیش و متعصب‌اند. پروفیسور کریستوف کخ<sup>۱</sup> در کتاب خود بنام «خودآگاهی: اعترافات یک تقلیل‌گرای رومانیتیک» واضحاً می‌پذیرد که:

«این‌که ذهن چگونه فعالیت بیوالکتریکی را به یک حالت ذهنی مبدل می‌سازد و این‌که چگونه ما انعکاس فوتون از روی آب را سحرآمیزانه به شکل یک رنگین‌کمان می‌بینیم، هنوز هم یک معما است. ماهیت ارتباط میان سیستم عصبی و خودآگاهی لاجواب و به حیث یک موضوع مباحثات داغ و پایان‌ناپذیر باقی مانده است... تشریح این‌که چگونه یک قطعه ماده‌ی بسیار سازمان‌یافته می‌تواند دارای یک دید و چشم‌انداز درونی باشد، روش علمی بسا مفید در سایر بخش‌ها را ناکارا ساخته است.<sup>۲</sup>»

این مسائل لاینحل، ربطی به ساختار فیزیکی مغز و این‌که چگونه یک حالت آگاهی با یک فعالیت مغزی ارتباط می‌گیرد، ندارد. اگر درد را تجربه کنیم، نوعی از فعالیت مغزی‌ام را نشان

---

<sup>۱</sup> Christof Koch

خواهد داد که درد را تجربه می‌کنم. هیچ‌کسی رد نمی‌کند که مغز فیزیکی و خودآگاهی باهم ارتباط دارند، ولی باید تأکید کنم که این ارتباط فقط یک رابطه است. مغز و خودآگاهی یکی نیستند. مثال ذیل را در نظر بگیرید: مغز به موتری می‌ماند که خودآگاهی راننده‌ی آن است. موتر بدون راننده حرکت نخواهد کرد و اگر موتر مشکل داشته باشد آن وقت راننده هم نمی‌تواند آن را حرکت دهد. هر چند، هر دو متفاوت‌اند.

متخصصین دنبال یافتن راه‌حل به کدام مشکل‌هایی‌اند و چرا مغز و خودآگاهی یکی نیستند؟ جواب به این پرسش‌ها در مسئله‌ی دشوار خودآگاهی نهفته است. مسئله دشوار خودآگاهی مرتبط به این واقعیت است که ما دارای تجربه‌ی ذهنی درونی هستیم. یا به عبارت دیگر، این مسئله عبارت از ناتوانی ما در فهم تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی یک ارگانیزم از نظر زبان شخص سوم ساینس می‌باشد. پروفیسور دیوید چالمرز<sup>۱</sup> کسی که مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را مطرح کرد می‌گوید:

«آنچه خودآگاهی را بفرنج می‌سازد، مشکل تجربه است. روند پردازش اطلاعات هم‌زمان با فکر و درک آغاز می‌شود، حال آنکه در این روند، جنبه‌ی ذهنی نیز وجود دارد. این جنبه‌ی ذهنی، عبارت از تجربه است. به عنوان مثال، وقتی (به چیزی) می‌نگریم، احساسات بصری را تجربه می‌کنیم: حس و درک کیفیت رنگ قرمز، تجربه‌ی تاریکی و نور، درک از کیفیت عمق در یک زمینه‌ی فیزیکی. سایر تجارب، با کیفیات مختلف ادراکی همراهند: مانند صدای نی و بوی کافور. بر علاوه، دارای احساسات جسمی نیز هستیم، از درد گرفته تا لذایذ جنسی، تصاویر ذهنی‌ای که در درون ساخته شده‌اند، کیفیت تجربه احساسات؛ و تجربه یک جریان افکار آگاهانه. آنچه تمام این حالت‌ها را متحد می‌سازد موضوع آشنایی قبلی با چنین موارد هست. همه‌ی این موارد از تجارب ما سرچشمه می‌گیرند. این مطلب، مشکل بارز در زمینه‌ی خودآگاهی است. این مفهوم اساسی از مسئله‌ی خودآگاهی نشان می‌دهد که یک ارگانیزم و یک حالت ذهنی زمانی آگاه است که آگاهی تجربی در مورد چگونگی حس بودن در وضعیتی که هست را داشته باشد.<sup>۲</sup>»

<sup>۱</sup> David Chalmers

پروفسور تورین آلتر<sup>۱</sup> با تمرکز بر عدم توانایی انسان در پاسخ‌دهی به این پرسش که چرا فرایندهای فیزیکی مغزی تجربه‌ی آگاهانه تولید می‌کند، بُعد دیگری را نیز به تعریف مسئله‌ی دشوار خودآگاهی اضافه می‌کند:

«در زمان نوشتن این کلمات، سیستم‌های شناختی در مغز من مشغول پردازش اطلاعات سمعی و بصری‌اند. این پردازش با پدیده‌ی خودآگاهی همراه است، مثل تجربه سمعی شنیدن تپ‌تپ کیبورد کامپیوتر و تجربه‌ی بصری دیدن حروفی که در صفحه‌ی کامپیوتر ظاهر می‌شوند. فعالیت مغز من چگونه این تجارب را به وجود می‌آورد؟ چرا این تجارب و نه تجارب دیگر؟ درواقع، چرا یک رویداد فیزیکی با تجربه‌ی آگاهانه همراه است؟ مجموعه‌ای از این مسائل بنام مسئله‌ی دشوار خودآگاهی یاد می‌شود... حتی پس از اینکه تمام کارها و توانایی‌های مربوطه تشریح پذیر شوند، منطقی است که بپرسیم چرا چیزی مثل دیدن حروف روی صفحه‌ی کامپیوتر وجود دارد؟»

اجازه دهید تا تعاریف فوق را با مثالی واضح سازم. فرض کنید که یک توت زمینی را خوردید. ساینس دانان و فلاسفه قادر به یافتن ارتباطات مغزی خواهند بود تا تشخیص دهند که شما چیزی را می‌خورید، حتی امکان دارد نشان دهند که شما میوه‌ای را می‌خورید، اما این مسئله که آیا شما آن را شیرین و یا لذیذ می‌یابید، مرتبط به تشریح تجربه‌ی آگاهانه‌ی شما از خوردن آن است. باوجود آن، هیچ‌گاه فهمیده و یا بازرسی نمی‌توانند که خوردن توت زمینی چه حسی را در شما به وجود می‌آورد و یا اینکه لذیذ بودن و شیرین بودن برای شما چه معنی و چه حسی دارد و چرا آن تجربه‌ی ذهنی مشخص از خوردن توت زمینی بالاثر فرایندهای فیزیکی به وجود می‌آید.

مسئله‌ی مهم قابل‌یادآوری این است که این مشکل معرفتی نیست؛ این مشکل به خاطر عدم فهم ما از عصب‌شناسی و یا عدم توانایی انجام مشاهداتِ اتفاقاتِ عصبی برای درک تجربه ذهنی درونی آگاهانه نیست. بلکه، یک مشکل هستی‌شناسی است؛ مرتبط است با منبع و ماهیت پدیده‌ی بنام تجربه. ماهیت فیزیکی (در این مورد عصب‌شناسی) و خودآگاهی ذهنی کاملاً متفاوت‌اند. عدم توانایی در درک اینکه تجارب آگاهانه‌ی ذهنی برای کسی چه حسی را به وجود

---

<sup>۱</sup>Torin Alter

می‌آورد و عدم درک این مسئله که چگونه این تجارب از فرایندهای فزیک به وجود می‌آیند، سبب بروز پرسش‌های متافزیک ذیل می‌شود: ماهیت تجربه‌ی آگاهانه چیست؟ منع نهایی این تجارب چیست؟

### پرداختن به رویکردهای ناکام

تعداد زیادی از رویکردهای مخالف دنبال تشریح پدیده‌ی خودآگاهی و مسئله‌ی دشوار آن‌اند. این رویکردها شامل تشریحات بیولوژیکی، ماده‌گرایی و غیر ماده‌گرایی می‌باشد. تلاش خواهیم نمود تا این مسئله را واضح سازیم که چرا این رویکردها در تشریح مسئله دشوار خودآگاهی موفق نیستند و چرا رویکرد خدامحوری بهترین راه‌حل است. یا به عبارت دیگر، وجود خدا یک اساس منطقی را برای پاسخ‌دهی به پرسشی مهیا می‌سازد که فلاسفه و عصب‌شناسان را مات و مبهوت ساخته است.

### رویکرد بیولوژیکی

بیباید تا نخست این مسئله را واضح سازیم که چرا توضیحات بیولوژیکی در این مورد ناموفق‌اند. بعضی از تلاش‌ها برای توضیح این مسئله عبارت‌اند از: «نظریه‌ی عصب‌شناسی خودآگاهی»<sup>ا</sup> فرانسیس کریک و کریستف کخ، «نظریه‌ی جهانی محل کار»<sup>ب</sup> توسط برنارد بارس<sup>ت</sup>، «نظریه‌ی هسته فعال»<sup>ث</sup> از جرالدرمن<sup>ج</sup> و جولیو تونونی<sup>د</sup>، «نظریه‌ی اتصال تالاموسی»<sup>ح</sup>

---

<sup>ا</sup> Neurobiological Theory of Consciousness

<sup>ب</sup> Global Workplace theory

<sup>ت</sup> Bernard Baars

<sup>ث</sup> Dynamic Core Theory

<sup>ج</sup> Gerald Edelman

<sup>د</sup> Giulio Tononi

<sup>ح</sup> Thalamocortical Binding Theory

## فصل هفتم: تکذیب خدا تکذیب خود □ ۱۲۹

از رودولفو لینی<sup>ا</sup>، «نظریه‌ی پردازش مکرر<sup>ب</sup>» از ویکتور لامه<sup>ت</sup>، «نظریه‌ی خودآگاهی کوچک<sup>ث</sup>» از سمیر سکی<sup>ج</sup> و «نظریه‌ی احساس آنچه اتفاق می‌افتد<sup>د</sup>» از آنتونیو داماسیو<sup>ح</sup>. باینکه موردبحث قرار دادن نکات تخنیکی و ضعف‌های این نظریه‌های تجربی خارج از هدف این فصل است (زیرا تمامشان دارای مفاهیم و فرضیات فلسفی‌اند که ذیلاً موردبحث قرار خواهند گرفت)، هیچ‌یک از این نظریه‌ها به‌صورت جامع پاسخ‌گوی مسئله‌ی دشوار خودآگاهی نیستند. پروفیسور دیوید چالمرز در کتاب خود بنام «ویژگی خودآگاهی» پنج استراتژی خطرناکی که توسط محققین اتخاذ شده است را نام‌برده و بیان می‌دارد که چرا رویکرد بیولوژیکی در تشریح مسئله‌ی دشوار خودآگاهی ناموفق بوده است<sup>و</sup>:

۱. استراتژی اول این است که محققین چیز دیگری را تشریح می‌کنند و می‌پذیرند که تشریح مسئله‌ی تجربه برای فعلاً بسا دشوار است. کنخ واضحاً این استراتژی ناکام را می‌پذیرد. وی در یک مصاحبه‌ی انتشاریافته اعتراف می‌کند: «خوب، بیایید نخست از جنبه‌های مشکل این مسئله مانند حسیات ذهنی صرف‌نظر کنیم، زیرا امکان دارد هیچ راه‌حل ساینسی نداشته باشند. حالت ذهنی یک بازی، درد، لذت، دیدن رنگ آبی، استشمام گل لاله (را در نظر بگیرید)؛ طوری معلوم می‌شود که فاصله‌ای بسا بزرگ میان سطح مادی مسئله (تشریح مالیکول‌ها و نیورون‌ها) و سطح ذهنی مسئله وجود دارد.<sup>ا</sup>»
۲. استراتژی دوم رد مسئله‌ی دشوار خودآگاهی است. در این مسئله تصمیم به زامبی فرض کردن انسان گرفته می‌شود، فقط با این تفاوت که این زامبی‌ها دارای توهم اراده‌ی آزادند.

---

<sup>ا</sup> Rodolfo Llinas

<sup>ب</sup> Recurrent Processing Theory

<sup>ت</sup> Victor Lamme

<sup>ث</sup> Microconsciousness Theory

<sup>ج</sup> Semir Zeki

<sup>د</sup> The Feeling of What Happens Theory

<sup>ح</sup> Antonio Damasio

این استراتژی حقیقت انسانی را به حیث یک ماشین بیولوژیکی بدون هیچ‌گونه تجربه‌ی ذهنی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر، این رویکرد از مسئله‌ی دشوار خودآگاهی چشم‌پوشی کرده و دنبال بازتعریف معنی انسان است.

۳. استراتژی سوم می‌گوید که تجربه ذهنی می‌تواند با فهم کامل فرایندهای فیزیکی در مغز تشریح و تعریف شود، اما این امر مانند جادو است. در این ادعا، تجربه‌ی آگاهانه بدون توضیح، ظاهر می‌شود. این پرسش که چگونه این فرایندها یک تجربه‌ی ذهنی درونی را به وجود می‌آورند؟ همچنان بی‌پاسخ باقی می‌ماند. بر علاوه، فهم فرایندهای فیزیکی، در این مورد که یک تجربه‌ی آگاهانه‌ی درونی برای یک فرد چگونه است و زاینده‌ای چه حسی است، خاموش خواهد بود.

۴. استراتژی چهارم این است که ساختار تجربه را تشریح کند. این استراتژی در این مورد که چرا خود تجربه وجود دارد خاموش است، فقط دنبال تشریح ساختار تجربه بوده و در این مورد که یک تجربه مشخص برای فردی چه حسی را به وجود می‌آورد، چیزی برای گفتن ندارد.

۵. استراتژی پنجم مجزا سازی لایه‌های تجربه است؛ مجزا سازی مبناهای اساسی یک تجربه. در این استراتژی می‌خواهند که اساس عصبی برای تجربه را مجزا سازند تا بعضی از فرایندهای مشخص را بفهمند. هرچند، این استراتژی چگونگی حس یک تجربه‌ی درونی ذهنی و چرایی و چگونگی به وجود آمدن این تجربه‌ها را از این فرایندها تشریح کرده نمی‌تواند.

## ورود به فلسفه‌ی ذهن

اکنون در موقعیتی قرار داریم تا به این مسئله بپردازیم که فلاسفه‌ی ذهن برای پاسخ‌یابی به مسئله‌ی دشوار خودآگاهی چه روش‌هایی را بر می‌گزینند. نکته‌ی مهم قابل‌یادآوری این است که نظریه‌های ساینسی در این مورد، دارای فرضیات فلسفی‌اند. از این رو، وقتی به نظریه‌های فلسفی

می‌پردازیم، همچنان به نظریه‌های تجربی نیز پرداخته‌ایم. پروفیسور آنتی روونسو<sup>۱</sup> این نکته را واضحاً طور ذیل بیان می‌کند:

«با این حال، برای ساینس‌دانان علم تجربی مفید است تا از نظریات متفاوت فلسفی نیز آگاه باشند، زیرا هر نظریه‌ی تجربی دارای بعضی از تعهدات فلسفی نیز است... رویکرد کلی‌ای را که یک ساینس‌دان برای درک خودآگاهی در نظر می‌گیرد توسط تعهدات قبلی فلسفی و یا درک شهودی وی در مورد ماهیت ساینس و ماهیت خودآگاهی اداره می‌شود؛ چه از این تعهدات آگاه باشد و چه نباشد.»<sup>۲</sup>

پروفیسور ریکاردو مانزوتی<sup>۳</sup> و پائولو مودراتو<sup>۴</sup> نیز تأکید می‌نمایند که علم عصب‌شناسی «نمی‌تواند از متافزیک فرار کند»<sup>۵</sup> و اینکه «داده‌های تجربی باید در چشم‌انداز بعضی مقدمات (متافزیک) تأویل شوند.»<sup>۶</sup>

هیچ‌یک از این تلاش‌های فلسفی آن‌قدر جامع نیستند که بتوانند توضیح خدامحوری را به چالش بکشند. این تلاش‌ها را می‌توان به شکل عموم به دسته‌های ذیل تقسیم‌بندی کرد: ماده‌گرایانه یا فزیکالیست (فزیک‌انگارانه) و غیرماده‌گرایانه. ذیلاً تشریح مختصر این تلاش‌ها را توأم با اینکه چرا این رویکردها ناکام‌اند، بیان خواهیم داشت.

### رویکردهای ماده‌گرایانه

مانند تمام محققین و اکادمیسین‌ها، اصطلاح فزیکالیسم یا فزیک‌انگاری و ماده‌گرایی را به شکل مترادف استفاده خواهیم کرد<sup>۱۰-۱۱</sup>. با اینکه هر دو اصطلاح، تاریخ مجزا و دارای بعضی از تفاوت‌های مفهومی‌اند<sup>۱۲</sup>، استفاده‌ی مترادفشان مفاهیم مورد بحث این فصل را به چالش مواجه نمی‌سازد. هر دو اصطلاح این معنی را می‌رساند که خودآگاهی می‌تواند توسط ساینس تشریح شود، اما همیشه رساننده‌ی این معنی نیستند که حالت آگاهی باید به ذرات ماده تقلیل داده شوند.

---

<sup>۱</sup> Antti Revonsuo

<sup>۳</sup> Ricardo Manzotti

<sup>۴</sup> Paolo Moderato

حقایق فزیک‌ی همه‌ی حقایق نیستند!

قبل از اینکه به رویکردهای ماده‌گرایانه بپردازم، می‌خواهم توضیح دهم که چگونه فزیک‌الیسم و ماده‌گرایی به‌طور عموم با استدلال «ماری» فرانک جکسن<sup>۱</sup> زیر سؤال می‌رود. خلاصه‌ی استدلال چنین است:

ماری تمام عمر خویش را در یک اتاق سیاه‌وسفید سپری نموده و تمام معلومات خود در مورد جهان بیرونی را از طریق کمپیوترها و تلویزیون‌های سیاه‌وسفید به دست آورده است. ماری در اتاق خود به همه معلومات عینی ساینسی در این مورد که در زمان دیدن پدیده‌ها توسط انسان چه اتفاق می‌افتد، دسترسی دارد. او از لحاظ ساینسی همه چیز در مورد درک و دیدن اشیاء توسط چشم انسان را می‌داند. ولی تا اکنون، این را نمی‌داند که دیدن رنگ‌ها چه حسی دارد. روزی او اجازه می‌یابد اتاق را ترک کند. زمانی که دروازه را باز می‌کند، یک گل سرخ لاله را می‌بیند و برای بار اول رنگ سرخ را تجربه می‌کند. او فقط زمانی که رنگ سرخ را می‌بیند، می‌تواند رنگ سرخ را درک و تقدیر کند<sup>۲</sup>. دانش وی در مورد حقایق فزیک‌ی درک بصری و رنگ‌ها، وی را برای تجربه‌ی جدید دیدن رنگ سرخ آماده نکرده بود. او با یادگیری حقایق فزیک‌ی، بازهم نمی‌دانست که دیدن رنگ سرخ چه حسی دارد، فقط زمانی که دیدن را تجربه کرد، فهمید که این تجربه چه حسی دارد.

چالمرز برای اثبات اینکه استدلال ماری نشان می‌دهد که ماده‌گرایی نمی‌تواند مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را حل سازد، برهان ذیل را پیش می‌کند:

۱. ماری تمام حقایق فزیک‌ی را می‌داند.
۲. ماری تمام حقایق را نمی‌داند.
۳. حقایق فزیک‌ی تمام حقایق را در بر ندارد<sup>۳</sup>.

در اینجا برهان چالمرز نشان می‌دهد که دانش جهان فزیک‌ی ما را به دانش حقیقت آگاهی ذهنی نمی‌رساند؛ به‌طور مثال، دیدن رنگ سرخ چه حسی دارد. طوری معلوم می‌شود که این مسئله ماده‌گرایی را زیر سؤال می‌برد. چالمرز برهان را به شکل کلی آن طور ذیل بیان می‌کند:

---

<sup>۱</sup> Frank Jackson

## فصل هفتم: تکذیب خدا تکذیب خود □ ۱۳۳

۱. حقایقی در مورد خودآگاهی وجود دارند که نمی‌توان آن را از حقایق فیزیکی به دست آورد.

۲. اگر حقایقی در مورد خودآگاهی وجود داشته باشد که نمی‌توان آن را از حقایق فیزیکی به دست آورد، پس ماده‌گرایی غلط است.

۳. ماده‌گرایی غلط است!<sup>۱۰</sup>

فزیکال‌یسم و ماده‌گرایی نمی‌توانند که خودآگاهی ذهنی را تشریح کنند، زیرا دانش مغز فیزیکی نمی‌تواند ما را در فهم تجربه‌ی ذهنی و اینکه چرا این تجربه بالاتر فعالیت مغزی به وجود می‌آید، کمک کند. ماده‌گرایی ناقص است، زیرا حقایقی در مورد خودآگاهی وجود دارند که نمی‌توان آن را از حقایق فیزیکی به دست آورد.

استدلال ماری سبب بروز ایرادهایی نیز شده است. یکی از این ایرادها استدلال می‌کند که امکان ندارد تشخیص دهیم که اگر ماری تمام حقایق فیزیکی را حاصل کند، چه را خواهد دانست. این ایراد استدلال ماری را اشتباه درک کرده است و فرض می‌کند که استدلال ماری متمرکز بر این است که دانستن تمام حقایق فیزیکی چه حسی دارد. اما، این استدلال متمرکز بر ناتوانی ماری در مورد درک حس دیدن رنگ سرخ در صورتی است که این دیدن را قبلاً هیچ‌گاه تجربه نکرده باشد. بناءً ایرادها بر استدلال ماری باید متمرکز بر این باشند که ماری با دیدن رنگ سرخ چه به دست می‌آورد، نه بر این که اگر تمام حقایق فیزیکی را بداند، چه را خواهد دانست.

ایراد دیگر فرضیه‌ی توانایی است. این فرضیه بیان می‌کند که ماری دانش جدید به دست نمی‌آورد، بلکه فقط توانایی‌های جدید به دست می‌آورد. به‌طور مثال، زمانی که کسی دوچرخه‌سواری می‌آموزد، چیزی جدیدی در مورد دوچرخه نمی‌آموزد، بلکه فقط مهارت دوچرخه‌سواری را به دست می‌آورد. این ایراد ناقص است. اگر ماری با خارج شدن از اتاق می‌تواند مهارت‌های جدید بیاموزد، پس این هم امکان دارد که بتواند حقایق جدیدی را بیاموزد که قبل از خارج شدن از اتاق به دست نداشت. وقتی کسی دوچرخه‌سواری می‌آموزد، فقط یک مهارت جدید به دست نمی‌آورد، بلکه حقایق جدیدی را نیز می‌آموزد. به‌طور مثال، اگر کسی در حال دوچرخه‌سواری سریع در یک محیط میلانی باشد، سرانجام خواهد آموخت که نباید به شکل مداوم از ترمز (بریک) استفاده کند، زیرا باعث گرم شدن بیش از حد تایرهای دوچرخه می‌شود. برای

پایین شدن بی خطر، باید در زمان دوچرخه‌سواری در محیط میلانی رو به پایین، در فاصله هر دو ثانیه یک بار ترمز فشار داده شود.

قوی‌ترین ایراد در مقابل استدلال ماری ایراد پروفیسور برایان لوار<sup>۱۵</sup> است. لوار ادعا می‌کند که ماری دانش جدید در مورد رنگ سرخ نمی‌آموزد، فقط یک راه جدید به خاطر مفهوم‌سازی چیزی می‌آموزد که دانش قبلی در آن مورد داشت. این استراتژی بیان می‌دارد که فقط یک ویژگی وجود دارد که باعث به وجود آمدن مفاهیم متمایز آن ویژگی می‌شود. این مفاهیم عبارت‌اند از مفاهیم فزیک-کارکردی و مفاهیم پدیداری (مفاهیمی که به تجربه‌ی ذهنی ارتباط می‌گیرند). از این رو، وقتی ماری رنگ سرخ را برای بار اول می‌بیند، یک ویژگی جدید را تجربه نکرده و حقایق جدید را نمی‌آموزد. وی طریقه‌ی جدید مفهوم‌سازی چیزی را که قبلاً در مورد آن می‌دانست، تجربه می‌کند. قبل از ترک اتاق، ویژگی رنگ سرخ را از منظر فزیک-کارکردی می‌دانست، اما با ترک اتاق، یک راه جدید برای شناخت رنگ سرخ از منظر پدیداری را آموخت. ماری فقط زمانی مفاهیم پدیداری را درک می‌کند که رنگ سرخ را می‌بیند، زیرا این مفاهیم تنها در زمان دیدن رنگ سرخ ظاهر می‌شوند.<sup>۱۶</sup> مشکل اساسی در استدلال لوار این است که اساس آن این فرضیه است که ما مفاهیم پدیداری را توسط مشاهده ویژگی‌های فزیک به دست آورده می‌توانیم. هرچند، این مسئله باعث بروز پرسش ذیل می‌شود: زمانی که حالت آگاهی مشاهده یک ویژگی فزیک-کارکردی را تجربه می‌کنیم، مغز ما چگونه یک مفهوم پدیداری را به دست می‌آورد؟ لوار در پاسخ به این پرسش جواب مناسب ارائه کرده نمی‌تواند. بناءً، غیر ماده‌گراها بیان می‌دارند که استدلال ماری هنوز هم پابرجاست، زیرا این استدلال به پرسش اساسی مطرح‌شده جواب ارائه می‌تواند: مفاهیم پدیداری را به خاطری درک می‌کنیم که اشیاء (به شمول خودمان) دارای ویژگی‌های فزیک و پدیداری‌اند. به‌طور خلاصه، این ادعا که مفاهیم پدیداری از ویژگی‌های فزیک به وجود آمده می‌توانند، در تشریح دانشی که بلااثر تجربه نمودن یک تجربه‌ی آگاهانه ذهنی به دست می‌آید، مناسب و کافی نیست.<sup>۱۷</sup>

---

<sup>۱۵</sup> Brian Loar

دلایل دیگری نیز وجود دارد که نشان‌دهنده بی‌ثباتی استراتژی مفهوم پدیداری لواری است. برای بحث و پاسخ‌های مشروح‌تر، لطفاً به منابع ذیل مراجعه کنید: کتاب «بازدید از خودآگاهی: ماده‌گرایی بدون مفاهیم پدیداری» از مایکل تای<sup>۱۸-</sup>، کتاب «فزیکیالیسم و مفاهیم پدیداری» از ارهان دیمیرچی اوغلو<sup>۱۹-</sup>، کتاب «برایان لواری درباره‌ی فزیکیالیسم و مفاهیم پدیداری» از کارول پولچین<sup>۲۰-</sup> و مقاله‌ای از دیوید چالمرز بنام «مفاهیم پدیداری و شکاف تشریحی<sup>۲۱</sup>». منابع علمی در مورد استدلال ماری حاوی استدلال‌های قوی در مخالفت و موافقت فزیکیالیسم به کثرت قابل دریافت‌اند. این فصل گنجایش بررسی تمام منابع را ندارد، اما گفتگوهای علمی به صراحت داشته‌های بیان‌شده‌ی فوق را زیر سؤال نمی‌برند.

#### بیباید از این مسئله چشم‌پوشی کنیم: ماده‌گرایی حذف‌گرا<sup>ث</sup>

ماده‌گرایان حذف‌گرا فرض می‌کنند که همه‌چیز می‌تواند توسط فرایندهای فیزیکی تشریح شود و وجود حالت آگاهانه‌ی ذهنی را نمی‌پذیرند. آن‌ها ادعا می‌کنند که ذهن از نیورون‌هایی که دستخوش فرایندهای فیزیکی و کیمیایی می‌شوند، ساخته شده است؛ در نتیجه، با تشریح این فرایندهای مغلق، می‌توانیم که به نحوی خودآگاهی را تشریح کنیم<sup>۲۲</sup>. ماده‌گرایان حذف‌گرا ادعا می‌کنند که نظریه‌ی «روان‌شناسی عوام<sup>ع</sup>» که آن را (به خاطر عدم ارائه‌ی پاسخ توسط علوم فیزیکی) برای تشریح خودآگاهی ذهنی توسعه داده‌ایم، زمانی که علوم عصب‌شناسی به رشد خویش برسد ناکارا خواهد شد<sup>۲۳</sup>. این‌گونه علوم عصب‌شناسی با شناخت «فعالیت‌های نیورونی در نواحی مشخص ساختمان بدن<sup>۲۴</sup>» جایگزین خودآگاهی ذهنی خواهد شد. به‌طور خلاصه، سرانجام ساینس چیزی که خودآگاهی ذهنی می‌نامیم را تشریح خواهد کرد؛ بناءً، مسئله‌ی دشوار بالاخره حل خواهد شد.

---

<sup>۱</sup> Michael Tye

<sup>۲</sup> Erhan Demircioglu

<sup>۳</sup> Karol Polcyn

<sup>۴</sup> Eliminative Materialism

<sup>ع</sup> Folk psychology

با در نظر گرفتن رویکرد ماده‌گرایی حذف‌گرا، فیلسوف تحلیل‌گرا بنام پاترسیا چرچلند<sup>۱</sup> تأکید می‌کند که با پیشرفت دانش ساینسی مسئله‌ی خودآگاهی ذهنی واضح خواهد شد. وی می‌گوید که مسئله‌ی دشوار خودآگاهی نباید از سایر مسائل و مشکلات علوم عصب‌شناسی متمایز تلقی شود. به نظر چرچلند دلیل آن موجودیت مجموعه‌ای از مشکلات و مسائل لاینحل زیادی است و این استدلال که این مسائل هیچ‌گاه حل نخواهند شد غیرمنطقی است. فقط به این خاطر که مسئله‌ی خودآگاهی یک مشکل مغلق و دشوار را برای فزیکالیسم پیش می‌کند به این معنی نیست که ما هیچ‌وقت برای آن راه‌حل ساینسی نخواهیم یافت. چرچلند برای تأیید ادعای خود به تاریخ ساینس استناد می‌کند. تاریخ ساینس نشان می‌دهد که ساینس بسیاری از «مسائل دشوار» را حل نموده است و این امر واضح می‌سازد که مسئله‌ی دشوار خودآگاهی نیز حل خواهد شد.<sup>۲</sup>

هرچند، فرایندهای فیزیکی و شیمیایی در مورد اینکه یک موجود آگاه در زمان تجربه‌ی ذهنی درونی چه حسی دارد، هیچ‌چیزی برای گفتن ندارد. این امر نشان می‌دهد که برای ماده‌گرایان حذف‌گرا، تجارب ذهنی درونی توهمی بیش نیست. به عبارت دیگر، طرفداران این نظریه به نحوی مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را رد می‌کنند، زیرا آن‌ها ادعا می‌کنند که برای تشریح هر چیزی فقط به ماده و فرایندهای فیزیکی نیاز است. علیرغم آن، ماده و فرایندهای فیزیکی نمی‌توانند که همه‌چیز در مورد چیستی حس تجربه‌ی آگاه ذهنی را بیان دارند. بر علاوه، ماده نمی‌تواند که ظهور تجربه‌ی آگاهانه ذهنی را تشریح کند، زیرا ماده کور، تصادفی و ناآگاه است. چیزی نمی‌تواند باعث به وجود آمدن چیزی شود که به آن احاطه ندارد و پتانسیل به وجود آوردن آن را نداشته باشد. ماده و فرایندهای فیزیکی ناآگاه هستند و بناءً نمی‌توانند تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی را به وجود آورند، زیرا به آن احاطه ندارند.

فرانک جکسن و فیلیپ پتیت<sup>۳</sup> باورمند هستند که ادعای ماده‌گرایان حذف‌گرا مبنی بر اینکه تاریخ ساینس گواه جای‌گزینی زبان فیزیکی‌انگاران یا فزیکالیستی به جای روانشناسی عوام اولیه

<sup>۱</sup> Patricia Churchland

<sup>۳</sup> Philip Pettit

## فصل هفتم: تکذیب خدا تکذیب خود □ ۱۳۷

است، از نگاه منطقی درست نمی‌باشد. اساس ادعای آن‌ها را غیر عقلانی بودن رد نتایج به خاطر احتمال کشف یک نظریه‌ی دیگر با وسعت و قدرت تشریحی بیشتر شکل می‌دهد. امکان اینکه ادعاهای نظریه‌ی «ضعیف‌تر» با وجود یک روش ساینسی بهتر برای تشریح یک پدیده، هنوز هم صحیح باشد، همیشه می‌رود. جکسن و پتیت از نظریه‌ی جنبشی گازها به حیث مثال استفاده می‌کنند. نظریه‌ی جنبشی «فعل و انفعالات و تعاملات و تعاملات ذره‌بینی مالیکول‌ها را که باعث بوجود آمدن روابط مرئی می‌شوند»<sup>۲۶</sup> مورد مطالعه قرار می‌دهد. این نظریه با استفاده از تحلیل آماری، می‌خواهد «نتایج دقیق برای ظهور روابط مرئی پدیده‌های ذره‌بینی»<sup>۲۷</sup> را به دست آورد. جکسن و پتیت فرض می‌کنند که اگر یک فرضیه‌ی «جنبشی برتر» بتواند بدون آمارگیری، محاسبات قطعی را برای «عین موقعیت، کتله، سرعت و اندازه‌ی هر مالیکول گاز» به دست آورد، این امر را نمی‌توان اساس برای رد دارایی دما و فشار در گازها پنداشت<sup>۲۸</sup>، زیرا نظریه‌ی جنبشی برتر دارای «معلوماتی که از بخش‌های مرتبط نظریه‌ی گذشته پشتیبانی کند»، نیست<sup>۲۹</sup>. جکسن و پتیت استدلال خود را طور ذیل خلاصه می‌کنند:

«تا هنوز هیچ روش تقلیلی برای شناسایی دما و فشار با خواص بنیادی نظریه‌ی جنبشی برتر ممکن نیست. به‌طور مثال، حرارت نه کتله، نه سرعت و یا نه موقعیت کدام مالیکول انفرادی است. حتی با یک معیار سهل میان قوانین گازی که به شکل دما، فشار و حجم تنظیم شده باشد و یا هم قوانینی که به شکل کتله، موقعیت و یا سرعت مالیکول‌های نظریه‌ی جنبشی برتر تنظیم شده باشد، هیچ نوع خواص ایزومورفیسومی وجود نخواهد داشت. اصول اساسی طبقه‌بندی<sup>۱</sup> این دو نظریه از هم متفاوت اند<sup>۳۰</sup>»

در پرتو این همه، ماده‌گرایی حذف‌گرا تشریح کافی برای مسئله‌ی دشوار خودآگاهی مهیا ساخته نمی‌تواند، زیرا از چیزی که برای تشریح آن نیاز است چشم‌پوشی می‌نماید. غیرعقلانی بودن نتایج ماده‌گرایان حذف‌گرا را می‌توان به مسئله‌ی ذیل تقلیل داد: دارای هیچ ذهنیت درونی نیستیم. اما می‌دانیم که توانایی داشتن تجربه‌ی ذهنی درونی یک حقیقت برای هر فرد بوده و تکذیب آن

---

<sup>۱</sup> Taxonomy

غیرعقلانی است.

مکتب ماده‌گرایی حذف‌گرا، با نشر کتابی بنام «خودآگاهی توضیح داده شد» توسط دنیل دنت<sup>۱</sup>، مشهور شد. این کتاب که بسیار مورد انتقاد قرار گرفت، با چشم‌پوشی از حالت آگاهانه ذهنی که نیازمند تشریح است، خودآگاهی را از نو تعریف کرد. به نظر دنت، هیچ‌گونه تجارب آگاهانه‌ی ذهنی حقیقی نداریم؛ فقط روبات‌های بیولوژیکی هستیم. به عبارت دیگر، زامبی‌هایی هستیم که توهم داشتن تجربه‌ی ذهنی دارند. نقدهای رویکرد دنت که به نام الگوی پیش‌نویس‌های چندگانه‌ی آگاهی نیز یاد می‌شود، توسط پروفیسور آنتی روونسو در کتاب «خودآگاهی: علم ذهنیت» طور ذیل خلاصه می‌شود:

«نظریه‌ی دنت شدیداً مورد انتقاد قرار گرفت، زیرا طوری معلوم می‌شود که دنت «خودآگاهی» را به نحوی بازتعریف نموده است که معنی اصلی آن با چیزی که از نخست می‌خواستیم آن را توضیح دهیم، کاملاً متفاوت است. کتاب مشهور ۱۹۹۱ میلادی دنت «خودآگاهی توضیح داده شد» نام دارد، اما بسیاری فکر می‌کنند که نام کتاب باید «خودآگاهی بازتعریف شد» می‌بود. اکثر مردم منتظر این بودند که یک توضیح برای پدیده‌ی خودآگاهی و ذهنیت بیابند، اما دنت با گفتن اینکه همه‌ی آن توهم هست، از آن چشم‌پوشی کرد<sup>۲</sup>».

«ذهنیت وجود دارد، اما فقط مادی است»: ماده‌گرایی تقلیل‌گرا<sup>۳</sup>

ماده‌گرایی تقلیل‌گرا تأکید می‌کند که شکاف دانش میان فرایندهای فیزیکی و تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی وجود دارد. هرچند، به این باورند که می‌توان این شکاف را توسط فلسفه‌ی ماده‌گرایی تشریح کرد. طرفداران این نظریه می‌پذیرند که تجربه‌ی ذهنی آگاهانه وجود دارد، اما می‌گویند که از فرایندهای فیزیکی جدا نیست. اساس استدلال آن‌ها این است که میان بعضی از فعالیت‌های مشخص در مغز و بعضی تجارب خودآگاهی ارتباط مستقیم وجود دارد؛ بناءً، خودآگاهی می‌تواند که به فرایندهای فیزیکی تقلیل یابد.

<sup>۱</sup> Daniel Dennet

<sup>۳</sup> Reductive Materialism

برخلاف ماده‌گرایان حذف‌گرا، ماده‌گرایان تقلیل‌گرا می‌پذیرند که تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی وجود دارد، اما می‌گویند که این تجربه می‌تواند به اتفاقات فیزیکی در مغز تقلیل یابد. این‌گونه، خودآگاهی ذهنی با فعالیت‌های عصبی-کیمیایی یکسان است<sup>۳۲</sup>. اگرچه، هیچ راهی برای تقلیل تمام حالات آگاهانه‌ی ذهنی به پدیده‌های فیزیکی نیست، ماده‌گرایی تقلیل‌گرا بر این توقع بنا شده است که علوم عصب‌شناسی مانند سایر بخش‌های ساینس اصطلاحات خود را جایگزین اصطلاحات دیگر خواهد کرد، مثلاً اصطلاح «میانگین انرژی جنبشی مالیکول‌ها» جایگزین اصطلاح «حرارت» شده است. همین‌گونه، علوم عصب‌شناسی نیز کلمات مانند «عشق» را با یک معادل عصبی-کیمیایی جایگزین خواهد کرد. در واقع «خودآگاهی چیزی نیست جز مجموعه‌ی مغلق فعالیت‌های عصبی که در مغز اتفاق می‌افتند»<sup>۳۳</sup>.

این نظریه برای تشریح تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی بسنده و کافی نیست، زیرا بر این فرض استوار است که تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی حقیقی است، اما در آینده با پیشرفت علوم عصب‌شناسی تشریح خواهد شد. در اصل، ماده‌گرایان تقلیل‌گرا ادعا می‌کنند که حالات آگاهانه‌ی ذهنی می‌تواند به حالات فیزیکی مغز تقلیل یابد. این نظر، مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را حل نمی‌کند. ناممکن است که با مشاهده یک دسته از نیورون‌ها، درک کنیم که برای یک ارگانیسم، تجربه‌ی یک حالت ذهنی چه حسی دارد. همچنان منبع تجربه‌ی آگاهانه را تشریح نمی‌کند. نیورویولوژی و تجربه‌ی ذهنی کاملاً متفاوت از همدیگرند. این توضیح که خودآگاهی از فرایندهای فیزیکی غیر آگاه به وجود آمده‌اند، کافی نیست. دقیقاً مانند مکتب ماده‌گرایی حذف‌گرا، مکتب ماده‌گرایان تقلیل‌گرا نیز مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را حل نمی‌تواند. طوری که پروفیسور روونسو واضح می‌سازد، یک‌بار دیگر از حقایق درونی ذهنی انسان چشم‌پوشی می‌شود:

«واضح است که سخن گفتن در مورد حرکات نیورونی یا عصبی، فعال‌سازی و غیرفعال‌سازی در نواحی مختلف مغز یا نوسانات هم‌زمان در میان نیورون‌ها همسان با سخن گفتن در مورد حس کردن درد، دیدن رنگ، احساسات پرشور و اندیشه‌های درونی نبوده و هیچ‌گاه نخواهد بود. از همه مهم‌تر، چیزی که از این تشریح بیرون مانده است، جنبه‌ی ذهنی اتفاقات آگاهانه‌ی ذهنی می‌باشد»<sup>۳۴</sup>.

فرق میان ماده‌گرایی حذف‌گرا و ماده‌گرایی تقلیل‌گرا بسا باریک است. ماده‌گرایی حذف‌گرا

ادعا می‌کند که خودآگاهی ذهنی توهمی بیش نیست. بر اساس این رویکرد، توهم خودآگاهی ذهنی چیزی بیش از حرکات نیورونی یا عصبی نیست. ماده‌گرایی تقلیل‌گرا وجود خودآگاهی ذهنی را می‌پذیرد، اما ادعا می‌کند چیزی فراتر از فعالیت‌های فیزیکی مغزی وجود ندارد. هر دو نمی‌توانند که به حقیقت شخص اول خودآگاهی ذهنی جواب ارائه دهند.

#### «خودآگاهی عمل‌کردهای ما است»: رفتارگرایی<sup>۱</sup>

رویکرد دیگر با نتیجه‌ی همسان ماده‌گرایی حذف‌گرا، رفتارگرایی است. بُنداشت رفتارگرایی این است که خودآگاهی بر اساس رفتار و سلوک تعریف‌پذیر است. رفتارگرایان ادعا می‌کنند که یک انسان زمانی یک حالت آگاهانه می‌داشته باشد که آن حالت با رفتار و سلوکش قابل تأیید باشد (به‌طور مثال، مریم تنها زمانی درد دارد که توسط چیزی زده شود و فریاد «آخ» از وی سر زند). رفتارگرایی وجود تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی را تکذیب کرده و خودآگاهی را به چیزی که انجام می‌دهیم نه چیزی که هستیم تعریف می‌کند. این رویکرد وجود مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را رد می‌کند، زیرا نمی‌تواند بپذیرد که انسان‌ها می‌توانند یک حالت ذهنی را در صورتی داشته باشند که در رفتار و سلوکشان تجلی نکنند. طوری که فیلسوف دیوید لوند<sup>۲</sup> استدلال می‌کند، ما نمی‌توانیم از این حقیقت چشم‌پوشی کنیم که دارای حالات ذهنی درونی هستیم که همیشه توسط رفتار و سلوکمان متجلی نمی‌شود.<sup>۳</sup>

رفتارگرایی حالت آگاهی را همانند حالت فیزیکی فرض می‌کند. مشکل رفتارگرایی این است که از این حقیقت چشم‌پوشی می‌پوشد که درواقع حالت آگاهی باعث به وجود آمدن رفتار و سلوک می‌شود. به‌طور مثال، این درد است که مریم را وامی‌دارد تا فریاد «آخ» بیرون کشد، پس درد و فریاد «آخ» باهم یکسان نیستند.

<sup>۱</sup> Behaviorism

<sup>۲</sup> David Lund

خودآگاهی فقط مجموعه‌ای از داده‌ها، حالات ذهنی و بازده‌ها است: کارکردگرایی<sup>۱</sup>

بُنداشت کارکردگرایان این است که خودآگاهی را می‌توان به حیث کارکردها و نقش‌هایی که بازی می‌کند تعریف کرد و آن را همسان با کمپیوتری دانست که از مجموعه‌ی ارتباطات در داخل یک ارگانیزم یا یک سیستم ظاهر می‌شود. یک کارکرد به حیث ارتباط میان داده‌ها، حالات ذهنی و بازده‌ها تعریف می‌شود. به‌طور مثال، اگر من موتور بس حامل خود را در حال رسیدن ببینم (داده)، یک حالت ذهنی تشویش را به خاطر ناوقت رسیدن به آن موتور بس تجربه می‌کنم (حالت ذهنی) و بناءً به‌سوی ایستگاه موتور بس می‌دوم (بازده). کارکردگرایان ادعا می‌کنند که خودآگاهی درست مانند یک پروگرام کمپیوتری است که از نقش‌های مغلق در ذهن به وجود می‌آید.<sup>۳۶</sup> ایرادهای مختلف بر نظریه‌ی کارکردگرایی وارد است.<sup>۳۷</sup> یکی از ایرادها این است که کارکردگرایی نمی‌تواند حالات آگاهانه‌ی ذهنی را بسنجد، زیرا از نگاه کارکردی قابل‌درک نیست.<sup>۳۸</sup> با دانستن تمام داده‌ها، حالات ذهنی و بازده‌ها نمی‌توانیم درک کنیم که یک ارگانیزم مشخص در زمان تجربه‌ی یک حالت ذهنی چه حسی دارد. می‌توانم درک کنم که وقتی کسی سگ خطرناکی را می‌بیند که به سوی سویس می‌دود (داده)، ترس را تجربه می‌کند (حالت ذهنی)، و ناچار برای نجات خود، به‌سوی پناهگاهی فرار می‌کند (بازده). اما درک رابطه میان داده، حالت ذهنی و بازده، به درک این نزدیک نمی‌شود که آن حالت ذهنی مشخص سبب ایجاد چه حسی برای احساس‌کننده‌اش دارد. همچنان این مسئله را واضح ساخته نمی‌تواند که چرا و چگونه حالات ذهنی از مجموعه‌ی ارتباطات به وجود می‌آیند. با بازگشت به مثال فوق، نمی‌توانم درک کنم که یک انسان وقتی توسط یک حیوان خطرناک تهدید می‌شود، چه حسی دارد. درک چگونگی ارتباط میان داده‌ها و بازده‌ها سبب به وجود آمدن دانش این مسئله نمی‌شود که یک حالت ذهنی چه حسی دارد. بسیاری از دانشمندان بر این باور هستند که باوجود شهرت کارکردگرایی، این نظریه نمی‌تواند مسئله دشوار خودآگاهی را حل کند.<sup>۳۹</sup>

---

<sup>۱</sup> Functionalism

راه‌حل (مسئله‌ی دشوار خودآگاهی) در مغلق بودن است: مادی‌گرایی نوظهور

این نظر به اساس مفهوم ظهور بنیان نهاده شده است. نحوه‌ی ترتیب و تنظیم اشیاء، آن‌ها را به موجودات مغلقلی دارای روابط علی مبدل می‌سازد که از آن پدیده‌های جدید ظاهر می‌شوند.<sup>۴</sup> ماده‌گرایی نوظهورگرا دو نوع است: قوی و ضعیف.

نوع ضعیف این نظر می‌گوید که سرانجام، زمانی که تمام فرایندهای مغلق فزیک (در مغز) را درک کردیم، به درک خودآگاهی ذهنی نائل خواهیم آمد. نوع ضعیف شاید بتواند چگونگی به وجود آمدن خودآگاهی را از فرایندهای فزیک توضیح دهد، اما سبب کسب دانش اینکه یک حالت درونی ذهنی چه حسی در یک ارگانیزم آگاه دارد، نمی‌شود. آیا معمای خودآگاهی ذهنی با درک نحو به وجود آمدن آن از فرایندهای فزیک ناپدید خواهد شد؟ اگر چنین باشد، پس طوری می‌نماید که چیزی را رد می‌کنیم که از نخست می‌خواستیم تشریح کنیم. اگر خودآگاهی ذهنی رد نشود، پس ماده‌گرایی نوظهورگرا به مشکل ماده‌گرایی تقلیل‌گرا مواجه می‌شود؛ خودآگاهی ذهنی بدون اینکه بگوید که داشتن این تجارب آگاهانه‌ی ذهنی چه حسی دارد، می‌تواند که اساس فزیک داشته باشد.<sup>۵</sup>

نوع دیگری از ماده‌گرایی نوظهورگرای ضعیف وجود دارد که می‌گوید هیچ‌گاه تمام فرایندهای فزیک در مغز را به حیث بنیان خودآگاهی ذهنی، درک نخواهیم کرد. هرچند، اگر سخن از لحاظ نظری به میان آید، اگر گاهی درک کامل از کارکرد مغز به دست آریم، آنگاه خودآگاهی ذهنی را درک خواهیم کرد. این نوع ماده‌گرایی نوظهورگرا هیچ‌چیزی را توضیح نمی‌دهد. در زمینه‌ی برهانی که در این فصل ارائه گردید، پذیرش رویکردی که مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را تشریح کند منطقی‌تر و عقلانی‌تر از این است که رویکردی را بپذیریم که هیچ‌چیزی را تشریح نمی‌کند.

نوع قوی ماده‌گرایی نوظهورگرا ادعا می‌کند که خودآگاهی ذهنی یک پدیده‌ی طبیعی است؛ اما، هر نظریه‌ی فزیکالیستی که کوشش به تشریح این حقیقت کند، فراتر از عقل بشر خواهد بود. این نوع از نوظهورگرایی ادعا می‌کند که ما می‌توانیم یک پدیده جدید «الف» را از «با» به دست آوریم، بدون اینکه بفهمیم چطور «الف» از «با» پدید آمد. ماده‌گرایی نوظهورگرای قوی به این باور است که چیز جدید را از فرایندهای مغلق فزیک به دست آورده می‌توانیم، اما شکاف در دانش ما مبنی

بر اینکه چگونه این چیز جدید به وجود می‌آید هیچ‌گاه پُر نخواهد شد. این رویکرد مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را تشریح نمی‌تواند، چون می‌پذیرد که تشریح پذیر نیست. به نظر من این ادعا تفاوتی با این گفته ندارد که «فقط اتفاق می‌افتد و آن قدر مغلق هست که هیچ‌کس آن را درک نمی‌تواند». روونسو ادعا می‌کند که ماده‌گرایی نوظهورگرایی قوی هیچ‌گاه مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را حل نخواهد توانست، حتی اگر نظریه‌ی درست آن در دسترس باشد، «بازده آن مانند برداشت موش‌ها از کتاب خاستگاه چارلز داروین در قفس‌شان خواهد بود»<sup>۴۲</sup>. از آنجایی که می‌خواهیم مسئله دشوار خودآگاهی را تشریح کنیم، کنار گذاشتن خودآگاهی ذهنی به‌عنوان یک معمای حل ناشدنی، نمی‌تواند که یک انسان عاقل را از این باز دارد تا رویکردی را بپذیرد که واقعاً این مسئله را حل نماید.

#### آیا سرانجام ساینس خودآگاهی ذهنی را تشریح خواهد توانست؟

طوری که در رویکردهای ماده‌گرایانه‌ی فوق دیدیم، ادعای اساسی آن‌ها این است که یک تشریح ساینسی روزی شکاف دانش (در مورد خودآگاهی) را پر خواهد کرد. هرچند، این رویکرد یک توضیح مناسب برای خودآگاهی ارائه نمی‌تواند و به نظر من مغالطه‌ی منطقی «ساینس شکاف‌ها» خواهد بود.

اگر روش علمی و فلسفه‌ی ساینس را بررسی کنیم، خواهیم دانست که خودآگاهی ذهنی خارج از دسترس ساینس است. موفقیت‌های قبلی ساینس به خاطری بود که ساینس می‌توانست پدیده‌های جدید را مشاهده کند یا مدل‌های جدید نظری را برای تشریح پدیده‌های قابل مشاهده ارائه کند. درک و فهم حس یک ارگانیزم مشخص آگاه توسط ساینس غیرقابل درک است. ساینس‌دانان محدود به مشاهدات‌اند، زیرا ساینس «ناگزیر است تا تمرکز خویش را محدود به مسائلی کند که مشاهده آن را حل کرده می‌تواند»<sup>۴۳</sup>. از آنجایی که امکان ندارد از دید شخص سوم خودآگاهی ذهنی (شخص اول) مشاهده شود، بناءً ساینس نمی‌تواند مسئله‌ی خودآگاهی ذهنی را حل نماید.

طوری که قبلاً یادآوری شد، حتی اگر همه‌چیز در مورد مغز را می‌دانستیم، هنوز هم نمی‌توانستیم مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را حل نماییم. فعالیت‌های ذهنی فقط گفته می‌تواند که

چیزی در حال اتفاق افتادن است، اما گفته نمی‌توانند که این اتفاق افتادن چه حسی دارد. حتی اگر تمام فعالیت‌های عصبی-کیمیایی مغز کسی را ترسیم کرده و با توضیح تجربه‌ی ذهنی شخص اول ارتباط دهیم، بازهم ساینس نمی‌تواند که تجربه‌ی آن شخص و یا این که چرا این (حالت) از فرایندهای فزیک‌ی به وجود آمده است را تشریح کند.

حتی اگر ده سال بعد از امروز، نظریه‌ی ساینسی جدید و یا هم توضیح بیولوژیکی برای خودآگاهی به وجود آید، آن نظریه بازهم نخواهد توانست چیستی حس یک فرد را در زمان یک تجربه‌ی آگاهانه و یا هم چرایی به وجود آمدن آن از فرایندهای فزیک‌ی را تشریح کند. تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی خارج از حوزه توضیحات ساینسی است. در پرتو توضیحات فوق، تلاش‌های ماده‌گرایانه برای حل مسئله‌ی دشوار خودآگاهی ناکام‌اند. جان اکلس<sup>۱</sup> فیزیولوژیست عصب این ناکامی را طور ذیل خلاصه می‌کند: «به باور من تقلیل‌گرایی ساینسی به خاطر وعده‌ی توضیح مادی، سبب اهانت به معمای بنام انسان شده است...»<sup>۴۴</sup>

### رویکردهای غیر ماده‌گرایانه

این رویکردها می‌پذیرند که چیزی فراتر از ماده وجود دارد. این نظری است که اسلام و در عموم خداباوری آن را پذیرا است. ما چیزی فراتر از ماده و انرژی هستیم؛ دارای بُعد معنوی نیز هستیم. اما، چندین استراتژی (غیر ماده‌گرایانه) می‌خواهند که خودآگاهی را بدون پذیرش یا کمک خدا تشریح کنند. من این رویکردها را نقد کرده و توضیح می‌دهم که چرا دید خدامحوری منطقی‌ترین راه برای تشریح خودآگاهی است.

«متفاوت‌اند اما نمی‌دانیم چگونه»: دوگانگی جوهر<sup>۲</sup>

دوگانگی جوهر به این نظر است که دو نوع جوهر وجود دارد: یکی فزیک‌ی و دیگری غیر فزیک‌ی. این دو جوهر اساساً متفاوت بوده و مستقل از همدیگر وجود دارند. درزمینه‌ی بحث ما،

<sup>۱</sup> John C. Eccles

<sup>۲</sup> Substance Dualism

طرفداران دوگانگی جوهر باور دارند که خودآگاهی و مغز از همدیگر متفاوت بوده و از یک جوهر نیستند؛ درعین حال که یکی مادی و دیگر آن غیرمادی است، باهم تعامل داشته و ارتباط برقرار می‌کنند. این تشریح از خودآگاهی کاملاً شهودی بوده و تجارب روزانه‌ی ما با آن معنی‌دار می‌شوند. به‌طور مثال، حالاتی را تجربه می‌نماییم که در آن حالت ذهنی سبب به وجود آمدن حالت فیزیکی و برعکس شده می‌تواند. تجربه آگاهانه‌ی ذهنی غم می‌تواند باعث به وجود آمدن حالت فیزیکی گریه و ناله شود. برعکس، برخورد سر با چیزی سبب به وجود آمدن تجربه‌ی درونی آگاهانه‌ی درد می‌شود.

ایراد کلیدی که بر دوگانگی جوهر وارد می‌شود این است که چون حالات آگاهانه و مغز دو چیز کاملاً متفاوت از هم‌اند، پس درک چگونگی ارتباط و تعامل آن‌ها ناممکن است. این امر بنام «مشکل تعامل‌گرایی»<sup>۱</sup> یاد می‌شود؛ به نظر بعضی از فلاسفه هیچ گزارش دقیقی در مورد چرایی و چگونگی تعامل مغز مادی و خودآگاهی غیرمادی وجود ندارد<sup>۲</sup>. هرچند، این ایراد مبنی بر این فرض اشتباه است که اگر ندانیم چگونه «الف» باعث به وجود آمدن «با» شده است، پس دلیل موجه نداریم که باور داشته باشیم «الف» باعث به وجود آمدن «با» شده است. قضیه‌های زیادی از تعاملات علی وجود دارند که می‌دانیم یک‌چیز باعث به وجود آمدن چیزی دیگر شده است، اما نمی‌دانیم که چگونه اتفاق افتاده است.

هرچند دوگانگی جوهر، رقیب قوی برای گزینه‌ی خداباوری است، اگر دوگانگی جوهر یک چارچوب بی‌خدایی را اختیار کند، نمی‌تواند که به بعضی از پرسش‌های بنیادین جواب ارائه کند: جوهر غیرمادی از کجا آمده است؟ چگونه جوهر غیرمادی در جهان فیزیکی ما وجود دارد؟ بر علاوه، تشریح خدامحور، تشریح دقیقی مبنی بر چگونگی تعامل مغز مادی و خودآگاهی غیرمادی ارائه می‌دهد. به همین خاطر نوع خدامحوری دوگانگی جوهر، دقیق‌ترین و بهترین رویکرد است (به بخش ذیل تحت عنوان «خدا بهترین تشریح است»، مراجعه کنید).

---

<sup>۱</sup> Interactionist problem

«خودآگاهی یک اتفاق بختانه است»: همایندگرایی<sup>۱</sup>

در این نظریه، حالات خودآگاهی با حالات فزیک متفاوت بوده و حالات فزیک باعث به وجود آمدن حالات خودآگاهی می‌شود، اما برعکس قضیه صادق نیست. در این طرز دید، حالات خودآگاهی از لحاظ علی ناتوان‌اند. اندیشه‌ی مشهور مبنی بر رد همایندگرایی این است که اگر این نظریه صادق باشد، احساس درد در دست من (تجربه‌ی آگاهانه) بالاتر آتش، هیچ نقش علی در دور کردن دستم از آتش (حالت فزیک) بازی نمی‌کند. مثال دیگر این است که اگر یک فرد مخمور به تعقیب شما بیافتد و بوتلی را به سوی شما پرتاب کند، دیدن پرتاب بوتل به سوی شما ممکن است سبب ایجاد تجربه‌ی آگاهانه‌ی ترس در شما شود، اما این احساس ترس باعث پایین نمودن سر و بروز حرکت دفاعی از شما نمی‌شود؛ حرکت دفاعی شما به خاطر کدام اتفاق تصادفی است. این امر در تضاد با فهم ابتدائی ما از حقیقت انسانی قرار دارد. می‌دانیم که عکس‌العمل‌های فزیک ما به خاطر حالات آگاهانه‌ی ذهنی است و همچنان احساسات و تجارب ذهنی را به خاطر علت‌های فزیک تجربه می‌نماییم. اگر همایندگرایی درست می‌بود، پس روان‌شناسی انسانی از بین می‌رفت. فقط تصور کنید که یک بیمار افسرده به روان‌درمان بگوید که احساس افسردگی درونی او باعث حمله‌های اضطراب در او می‌شود و روان‌شناس بگوید که افسردگی او هیچ ارتباط به حمله‌های اضطرابش ندارد.

«همه‌چیز خودآگاهی است»: همه‌جان‌انگاری<sup>۲</sup>

همه‌جان‌انگاری چیزی مانند دوگانگی خواص<sup>۳</sup> است که بیان می‌دارد (فقط) یک جوهر وجود دارد (جوهر فزیک)، اما این جوهر حامل دو خاصیت است (خاصیت فزیک و خاصیت غیر فزیک یا خاصیت خودآگاهی ذهنی). همه‌جان‌انگاری بیان می‌کند که ماده دارای یک نوع خودآگاهی ذهنی است. از این نقطه‌نظر، ادعا می‌کند که خودآگاهی یک خاصیت ذاتی جهان

<sup>۱</sup> Epiphenomenalism

<sup>۲</sup> Pansychism

<sup>۳</sup> Property Dualism

## فصل هفتم: تکذیب خدا تکذیب خود □ ۱۴۷

بوده و نقش علی را در آن بازی می‌کند. طرفداران نظریه‌ی همه‌جان‌انگاری عبارت‌اند از پروفیسور دیوید چالمرز و پروفیسور تامس نیگل<sup>۱</sup>. از آنجایی‌که هر جزء از ماده دارای خودآگاهی است، خودآگاهی مغز نیز فقط مجموعه‌ی این اجزاء خودآگاهی است. یک نوع از همه‌جان‌انگاری بیان می‌دارد که هر ماده دارای خودآگاهی همسان با انسان است. نوع دیگر همه‌جان‌انگاری بیان می‌دارد که خودآگاهی ماده در حالت ابتدائی آن است که بنام آگاهی اولیه نیز یاد می‌شود.

چند ایراد بزرگ در مقابل همه‌جان‌انگاری وجود دارد.

- اول، هیچ دلیل و مدرکی برای موجودیت خودآگاهی ذهنی در ماده وجود ندارد. پروتون‌ها، الکترون‌ها، کوارک‌ها و اتم‌ها هیچ نشانه‌ی خودآگاهی ذهنی از خود نشان نمی‌دهند<sup>۲</sup>.
- دوم، این رویکرد نمی‌تواند یک تشریح خوب و مناسب فیزیکی یا متافیزیکی برای چگونگی دارایی خودآگاهی ذهنی در ماده ارائه دهد. خاصیت خودآگاهی از کجا آمده است؟ چگونه ماده این خاصیت آگاهی ذهنی را در خود دارد؟ ناتوانی همه‌جان‌انگاری در ارائه‌ی پاسخ به این پرسش‌ها هر نوع تشریح فیزیکی و متافیزیکی آن را زیر سؤال می‌برد.
- سوم، هیچ مثالی وجود ندارد که نشان دهد خودآگاهی خارج از تجربه‌ی ذهنی یک موجود زنده وجود دارد. به‌طور مثال، در عدم «من»، درد چه معنی دارد؟ آگاه بودن از یک اندیشه در عدم متفکر چه معنی دارد؟ این پرسش‌ها نشان می‌دهند که خودآگاهی تنها در صورت وجود یک موجود آگاه که مجموعه‌ای از حالات ذهنی را تجربه می‌کند قابل‌پذیرش است.
- سرانجام، چگونه یک تجربه‌ی ذهنی یکپارچه از قطعات ماده که دارای نوعی از خودآگاهی اند به وجود می‌آید؟ چگونه قطعات ماده که دارای خودآگاهی ذهنی اند، می‌توانند یک تجربه‌ی معنی‌دار و یکپارچه را بسازند؟ اگر تجربه آگاهانه‌ی ما

---

<sup>۱</sup> Thomas Nagel

فقط در نتیجه‌ی یکجا شدن اجزاء آگاهی‌هایی باشد که قسمت‌های فزیک‌ی مغز را می‌سازد، تجربه‌ی ما گسسته بوده و یا یکپارچگی نخواهد داشت. پروفیسور ادوارد فیسیر<sup>۱</sup> معنی یکپارچگی یک تجربه‌ی آگاهانه‌ی واحد را طور ذیل به تشریح می‌گیرد. وی می‌گوید که تجارب ما تنها مجموعه از اجزاء متفاوت آگاهی نیست؛ تجارب ما دارای احساس یکپارچه است. وی قضیه‌ی خود را با استفاده از تجربه‌ی آگاهانه‌ی خواندن یک کتاب توضیح می‌دهد:

«تجربه‌ی (آگاهانه‌ی ذهنی) دارای اهمیت یکپارچه و یا معنی‌دار است، و با برای هر تجربه اهمیت (یکپارچه) و یا معنی وجود دارد. شما نه تنها از شکل، بافت، رنگ و غیره... به حیث اجزاء جداگانه آگاه هستید، بلکه از آن‌ها به شکل یک کتاب واحد نیز آگاه هستید؛ و این شما هستید که از آن آگاه هستید، نه اینکه طوری باشد که هزارها اتفاق نیورونی و عصبی، هر کدام از یک جنبه‌ی مشخص کتاب آگاه باشند»<sup>۴۷</sup>.

گفتگوهای اکادمیک زیادی در مورد رویکردهای که فوقاً خلاصه کردم وجود دارد. هرچند، قصد من این بود که با معرفی مختصر رویکردهای فوق و با آوردن بعضی از انتقادات و ایرادها بر آن‌ها نشان دهم که توانایی تشریح خودآگاهی ذهنی را آن‌گونه که خدامحوری قادر به توضیح آن است، ندارند.

### خدا بهترین تشریح است

با در نظر داشت تلاش‌های ناموفق برای تشریح جامع تجربه‌ی شخصی خودآگاهی ذهنی، چگونه خودآگاهی را تشریح کرده می‌توانیم؟ رویکرد خدامحوری بهترین و مناسب‌ترین رویکرد است. خلقت خودآگاهی توسط یک موجود خبیر (آگاه‌ترین) و دارای اراده و هدف، منطقی‌ترین بُنداشت برای خودآگاهی است. سه دلیل اصلی ذیل بیان می‌دارد که چرا خدا بهترین تشریح برای خودآگاهی است:

**اول**، به پرسشی پاسخ می‌دهد که هیچ‌یک از نظریات فوق پاسخ داده نتوانسته‌اند: خودآگاهی از

<sup>۱</sup> Edward Feser

کجا آمده است؟ پروفیسور جی. پی. مورلند<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد که چرا امکان ندارد خودآگاهی از فرایندهای فزیک به وجود آمده باشد: «دانش ما از جهان فزیک دلایل یقینی مهیا می‌سازد تا باور کنیم که خودآگاهی غیرقابل تقلیل نمی‌تواند در جهان ظاهر شود، مثلاً، بازترتیب هندسی موجودات فزیک به ساختمان‌های متفاوت سه‌بعدی برای تشریح خودآگاهی کافی به نظر نمی‌رسد»<sup>۴۸</sup>.

اگر ماده و خودآگاهی متفاوت از هم‌اند، به این معنی است که خودآگاهی از ماده به وجود آمده نمی‌تواند. اما، اگر ماده دارای خواص آگاهی باشد، پس این خواص از کجا به وجود آمده‌اند؟ باید این سؤال هستی‌شناسانه را بپرسیم زیرا خودآگاهی بسیار متفاوت‌تر از ماده است. بهترین تشریح برای این حقیقت که تجارب آگاهانه وجود دارد، خلق شدن آن توسط خدا است. خلقت خودآگاهی توسط یک موجود الخبیر (آگاه‌ترین)، منطقی‌ترین بُنداشت برای آن است. از این نقطه‌نظر، خدا باوری تشریح عالی در این مورد ارائه می‌کند. مورلند ادعا می‌کند که تشریح فزیکالیستی یا ماده‌گرایانه‌ی خودآگاهی «...در مقایسه با تشریح جامع و دقیق خدامحوری، هیچ راه محتمل و قابل باور دیگر برای تشریح پدید آمدن خواص /اتفاقات ذهنی حقیقی و غیرقابل تقلیل در کیهان وجود ندارد»<sup>۴۹</sup>.

**دوم**، خدامحوری به این پرسش پاسخ می‌دهد که خودآگاهی چگونه وارد جهان فزیک شده است. غالباً انسان از این امر که چگونه موجودات غیر فزیک مانند روح می‌تواند با موجودات فزیک مانند بدن انسان و حیوانات ارتباط برقرار کند و حتی آن‌ها را اداره کند، متعجب می‌شود. هرچند خدامحوری توضیح بسیار طبیعی از این امر را ارائه می‌دهد. اراده‌ی فراگیر و عملکرد الهی وجود جهانی را تضمین می‌کند که در آن موجودات فزیک و غیر فزیک در تعامل با هم قرار می‌گیرند. چارلز تالیافرو<sup>۲</sup> می‌گوید:

«اما در نظر خدامحوری در مورد خودآگاهی، هیچ حقه یا عمل پنهانی معجزه‌آسای خدا در عقب پدید آمدن این پدیده وجود ندارد. خودآگاهی از کیهان فزیک توسط اراده‌ی فراگیر خدا پدید آمده است تا یک جهانی به وجود آید که در آن اشیاء، خواص

<sup>۱</sup> J. P. Moreland

<sup>۲</sup> Charles Taliaferro

و ارتباطات فزیک و غیر فزیک یکجا باهم وجود داشته باشند. ارتباطات میان ماده، انرژی، خودآگاهی، قوانین فضا-زمان، همه از عملکرد قدرت‌مند الهی ریشه گرفته‌اند.<sup>۵۰</sup>»

به اساس رویکردهای خداناباورانه، طوری می‌نماید که خودآگاهی جادوگونه بدون یک توضیح فزیک دقیق به وجود آمده است. اما، خدامحوری با این مشکل روبرو نیست، چون در آن پدید آمدن خودآگاهی به حیث بخشی از حقیقت دیده می‌شود. از آنجایی که خدا آگاه، ابدی و خبیر است، پس ممکن است جهانی که ساخته است حاوی موجودات خودآگاه و خبیر باشد. تالیافرو نیز همین‌گونه نتیجه‌گیری می‌کند:

«ازنقطه‌نظر کیهان‌شناسی ماده‌گرایی، ظهور خودآگاهی عجیب معلوم می‌شود؛ مانند این است که گفته شود «معجزه اتفاق افتاد». اما ازنقطه‌نظر خدامحوری، پدید آمدن خودآگاهی به چیزی می‌ماند که ریشه‌ی عمیق در ماهیت حقیقت داشته باشد. خلقت حیوان و خودآگاهی انسان یک معجزه نیست، بلکه بازتابی از ساختار اساسی حقیقت است.<sup>۵۱</sup>»

خدامحوری تعامل و ارتباط میان حالت غیر فزیک ذهن و حالت فزیک مغز را تشریح می‌کند. اراده و قدرت خدا باعث به وجود آمدن این تعامل شده است، زیرا این تعامل بخشی از حقیقتی می‌باشد که خدا خلق کرده است. به‌طور ساده، اگر در آغاز کیهان تنها ماده وجود می‌داشت، پس به‌وجود آمدن خودآگاهی ممکن نبود. هرچند، اگر در آغاز نوعی از آگاهی جهان را خلق کرده باشد، پس تعامل میان حالات ذهنی غیر فزیک و حالات فزیک مغز معقول خواهد بود.

سوم، دید خدامحوری توانایی داشتن حالات آگاهانه‌ی ذهنی و این حقیقتی که از احساس خود بودن و تجربه نمودن لذت، صدا و چگونگی اشکال آگاهیم را تشریح‌پذیر می‌سازد. از آنجایی که جهان توسط یک موجود ابدی، زنده و آگاه (باخبر) خلق شده است، پس این ظرفیت به خاطری برای ما داده شده است تا از حالات ذهنی درونی خودآگاه باشیم:

«خدای یکتا که جز او هیچ معبودی نیست، زنده و قائم‌به‌ذات خویش [و مدبر و برپادارنده همه مخلوقات] است.<sup>۵۲</sup>»

«و حال آنکه او لطیف و آگاه است.<sup>۵۳</sup>»

توضیح خدامحوریِ ظهور خودآگاهی، قدرت توضیحی بسیار بالاتر نسبت به توضیحات رقیب دارد. هرچند، باید تأکید کنم که من مفید بودن توضیحات بیولوژیکی در مورد ارتباطات نیورونی (عصبی) را رد نمی‌کنم. نیوروساینس یا علوم عصب‌شناسی می‌تواند که در زمینه‌ی خدامحوری نیز همان‌قدر قوی و مفید باشد. نظری که من از آن طرفداری می‌کنم این است که با استفاده از خداباوری یک بنیاد فلسفی برای چیزی اضافه کنیم که تشریحات خدا ناباورانه نمی‌تواند آن را توضیح دهد که آن مسئله‌ی دشوار خودآگاهی است. از این رو، رویکرد من نوعی از دوگانگی‌ای است، که آن را دوگانگی-خدامحوری نیز گفته می‌توانیم. در رویکرد دوگانگی-خدامحوری مفید بودن عصب‌شناسی زیر سؤال نمی‌رود، تمام پروژه‌های تحقیقی ادامه پیدا کرده و می‌توانند نتایج و بینش‌های فوق‌العاده‌ی خود را در این مورد ارائه نمایند. هرچند، دوگانگی-خدامحوری یک قضیه‌ی متافیزیکی است که توضیح جامعی برای ما ارائه می‌کند. پروفیسور تالیافرو که طرفدار همین طرز دید است، می‌گوید:

«نمی‌دانم که چرا علوم عصب‌شناسی نتواند مطالعات خود را در مورد تعاملات ذهنی-فیزیکی ادامه دهد. ناکامی در هماهنگ‌سازی خودآگاهی متافیزیکی با حالات فیزیکی مغز برای یک نانوثانیه (بیلیونم حصه‌ی یک ثانیه) هم مطالعات در مورد ارتباطات عصبی را مختل نمی‌سازد. بر علاوه، می‌توان دوگانه نگر بود و به خودآگاهی و حالات مغز و انسان و بدن به حیث دستگاه‌های کارکردی باور داشت، بدون فرض اینکه تنها بُعد متافیزیکی در کار است. دوگانگی ذهن-بدن (یا دوگانگی تلفیقی؛ اصطلاح دلخواه من) یک قضیه‌ی متافیزیکی است... دوگانگی تلفیقی، یک فرضیه‌ی ساینسی نیست تا با سایر ادعاهای ساینسی رقابت کند»<sup>۵۴</sup>.

وجود خدا برای تشریح موجودیت و ظهور تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی لازمی است. بر علاوه، مسئله‌ی دشوار خودآگاهی و وجود تجارب ذهنی درونی به‌طور واضح اشاره به یک موجود الخبیر (آگاه‌ترین) می‌کند که جهان و توانایی خبیر بودن از حالات آگاهانه‌ی ذهنی برای من و تو را خلق کرده است.

### از اول قرار نبود چیزی زیاد در مورد روح بدانیم

خوانندگان مسلمان برای طرح این پرسش ذی‌حق خواهند بود که آیا این برهان با عقیده‌ی

اسلامی سازگاری دارد. ایراد آن‌ها این است که قرآن به شکل واضح می‌گوید که روح (خودآگاهی یا چیزی که بدن را به حرکت می‌آورد) از عالم امر خدا است و برای بشر دانش اندک از آن داده شده است، از این رو باید در مورد آن خاموشی اختیار کنیم:

«و از تو درباره‌ی روح می‌پرسند، بگو روح از [عالم] امر پروردگرم است و شما را از علم جز اندکی نداده‌اند».<sup>۵۵</sup>

برای برطرف کردن این تناقض عقیدتی ظاهری، باید درک کنیم که این آیه در مورد ماهیت خودآگاهی یا روح است نه در مورد موجودیت آن. این آیه تأیید می‌کند که یک جوهر غیرمادی (همان روح یا خودآگاهی) بدن را به تحرک درمی‌آورد. این درست همان برهانی است که در این فصل ارائه شد: وجود خودآگاهی فقط با یک جهان‌بینی غیرمادی تشریح‌پذیر است. این فصل بحثی بیرون از منابع اسلامی ارائه نمی‌کند. به‌طور مثال، قرآن تأیید می‌کند که روح متفاوت‌تر از جهان مادی بوده، بدن را به حرکت درمی‌آورد، «من» را یکپارچه می‌سازد و توسط خدا خلق شده است. از این رو، برهان فوق با اصول اسلامی هیچ‌گونه تناقض ندارد.

در پایان، باید به یاد داشته باشیم که نظر به گفته‌ی الهی باید در وجود خویش تأمل کنیم و این طور می‌توانیم نتیجه‌گیری کنیم که اگر خدای وجود نمی‌داشت، پس تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی نمی‌داشتیم. به عبارت دیگر، با تکذیب خدا، خود را تکذیب می‌کنیم!

«آیا در [خلوت] درون خود نیندیشیده‌اند؟»<sup>۵۶</sup>



## فصل هشتم

### دقت الهی

#### جهان طراحی شده

تصور کنید روزی از خواب بیدار شده و برای آماده ساختن صبحانه به آشپزخانه می‌روید. وقتی نزدیک میز غذا می‌شوید بالای آن دو قطعه نان برشته‌شده را می‌یابید که بالای آن شکلات دلخواهتان طوری ترتیب و تنظیم شده است که کلمات «دوستت دارم» را نشان می‌دهد. متعجب می‌شوید، اما چرا؟ آیا فکر می‌کنید که نان به نحوی خودش را برشته کرده است و یا شکلات بالای نان تصادفاً خودش را به آن شکل ترتیب داده است؟ و یا فرض می‌کنید کسی که شما را دوست دارد اندک وقت‌تر از شما بیدار شده و این همه را برای شما آماده ساخته است؟ هر انسان عاقل در روی زمین این اندیشه‌ای که این همه بدون علت و هدف اتفاق افتاده است را تکذیب خواهد نمود؛ تصادف کور تشریح خوب برای این همه نیست.

جهان تفاوتی با مثال فوق ندارد. جهان دارای ساختار کیهانی منظم و دقیقی است که به‌سوی یک طراحی هدفمند اشاره می‌کند. جهان دارای مجموعه‌ای از قوانین کاملاً مناسب است تا وجود حیات را در آن اجازه دهد و به شکلی ترتیب و تنظیم شده است که رشد و نمو بشر را ممکن سازد. اگر قوانین متفاوت‌تر می‌بودند و یا جهان دارای ترتیب و تنظیم «حساس در مقابل زندگی»<sup>۱</sup> ستاره‌ها، سیارات و سایر اشیاء خرد و بزرگ فزیک نمی‌بود، پس شما فعلاً درجایی که هستید و کتاب را مطالعه می‌کنید نمی‌بودید. در حقیقت هیچ نوع حیات انسانی وجود نمی‌داشت.

---

<sup>۱</sup> Life-sensitive

مثال دیگری را در نظر بگیرید.<sup>۱</sup> تصور کنید فضانوردی هستید که برای ناسا کار می‌کند. سال ۲۰۷۰ میلادی است و شما اولین کسی هستید که از یک سیاره‌ی دیگر مانند زمین در کهکشان دیگر دیدن می‌کند. مأموریت‌تان جستجوی حیات در آنجا است. نهایتاً سفینه‌ی فضایی شما نشست کرده و از آن پیاده می‌شوید. هیچ چیزی جز سنگ‌ها نمی‌بینید. هرچند، با ادامه‌ی جستجو، سرانجام با یک گلخانه‌ی بزرگ روبرو می‌شوید. در داخل آن موجودات انسان ماندنی را می‌بینید که مصروف گشت‌وگذار بوده، غذا می‌خورند، بازی می‌کنند، کار می‌کنند و به شکل عادی زندگی پُر بار خود را پیش می‌برند. همچنان متوجه نباتات، درخت‌ها و سبزه‌زار می‌شوید. وقتی نزدیک ساختمان می‌شوید، نماینده‌های آن‌ها شما را دوستانه به داخل گلخانه دعوت می‌کنند. در جریان ملاقات با این فرازمینی‌های مهربان، آن‌ها می‌گویند که این ساختمان اندازه‌ی کاملاً مناسب از اکسیژن را دارا است. همچنان این ساختمان دارای مقدار کافی آب و ترکیبات کیمیایی مناسبی است که تولید غذا و رشد و نمو گیاهان حیاتی را ممکن می‌سازد. از شنیدن این‌همه متحیر می‌شوید و از آن‌ها می‌پرسید که چگونه یک سیستم محیط زیستی<sup>۱</sup> کاملاً کارای را ساخته‌اند که زندگی در آن ممکن است. یکی از این نماینده‌ها جواب می‌دهد: «این‌همه تصادفی به وجود آمده است».

ناگهان ذهن شما در مورد معنی چنین گزاره‌ی احمقانه به تأمل می‌پردازد. تنها تشریح ممکن برای وجود این ساختمان پیچیده این است که توسط یک موجود هوشمند طراحی شده باشد نه اینکه توسط کدام فرایند تصادفی فزیک به وجود آمده باشد.

درست زمانی که این اندیشه‌ها ذهن شما را مشغول کرده است، نماینده‌ی دیگر آن‌ها حرف وی را قطع کرده و می‌گوید: «او فقط شوخی می‌کند». همه می‌خندند.

اگر یک ساختمان محیط زیستی کوچک در یک سیاره‌ی سنگی شما را به این نتیجه می‌رساند که باید طراحی شده باشد، پس تصور کنید که در مورد تمام کیهان باید چه نتیجه‌گیری کنیم. کیهان و همه چیز در آن از قوانین فزیک اطاعت می‌کنند. اگر این قوانین متفاوت‌تر می‌بود حیات

---

<sup>۱</sup> Ecological

هوشمندی وجود نمی‌داشت. بیلیون‌ها ستاره و کهکشان در کیهان وجود دارند و این کهکشان‌ها حاوی سیارات بی‌شماری است. یکی از این سیارات خانه‌ی ما است؛ زمین. در سیاره‌ی ما به تعداد تریلیون‌ها موجود زنده وجود دارد. اگر این موجودات زنده فقط به خاطر ترتیب بسیار حساس اجسام سماوی و قوانین فیزیکی وجود دارند، تصور کنید که باید به چه نتیجه‌ی برسیم. نتیجه حتمی ما ساده اما بسیار عمیق است؛ این همه، نتیجه‌ی تصادف نیست.

### اساس اسلامی این برهان

این برهان بنیاد اسلامی دارد. قرآن به اشیاء سماوی، به رفت‌وآمد شب و روز، به گیاهان، به حیوانات و به سایر پدیده‌های فیزیکی اشاره می‌کند. خدا تمام این‌ها را با دقت الهی خلق کرده است:

«خورشید و ماه با حسابی [منظم و دقیق] روان‌اند. و گیاه و درخت همواره [برای او] سجده می‌کنند. و آسمان را برافراشت و میزان مقرر داشت.<sup>۲</sup>»

میزان در عربی چند معنی دارد که تعادل و دقت الهی شامل آن می‌شود. این لغت اشاره به این می‌کند که کیهان با تعادل، توازن و دقت بسیار بالا خلق شده است. در قرآن آیات زیادی وجود دارد که از دقت، نظم و توازن کیهانی سخن می‌گویند:

«یقیناً در آفرینش آسمان‌ها و زمین، و آمدورفت شب و روز، نشانه‌هایی [بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا] برای خردمندان است.<sup>۳</sup>»

«و شب و روز و خورشید و ماه را نیز رام و مسخر شما قرار داد، و ستارگان هم به فرمانش رام و مسخر شده‌اند؛ قطعاً در این [حقایق] نشانه‌هایی است [بر توحید، ربوبیت و قدرت خدا] برای گروهی که تعقل می‌کنند.<sup>۴</sup>»

علمای اسلامی با اشاره به طراحی کیهان لزومیت خالق و طراح را خاطر نشان ساخته‌اند و از این استدلال در مناظرات استفاده می‌نمودند. به‌طور مثال، غزالی می‌نویسد: «اگر حتی کم‌خردترین انسان‌ها به تمام شگفتی‌های زمین و آسمان و طراحی فوق‌العاده‌ی نباتات و حیوانات تأمل و تفکر کند، باین وجود چگونه نایب‌ای این حقیقت خواهد ماند که این جهان خارق‌العاده با نظمی که دارد باید خالقی داشته باشد که این همه را طراحی و هدایت کرده است؟<sup>۵</sup>»

ابوحنیفه، یکی از علمای بزرگ اسلام، باری در بحث با یک خداناباور روبرو شد. روایت شده

است که ابوحنیفه نوعی از برهان نظم را استفاده کرد:

«قبل از اینکه وارد بحث در مورد این پرسش شویم، در مورد یک کشتی در دریای فرات چه فکر می‌کنید که خودش بدون اینکه کسی آن را اداره کند به ساحل می‌رود، خود را از غذا و سایر مواد انتقالی بار کرده و برمی‌گردد تا بار خود را خالی کند؟ گفتند: این امر ناممکن است؛ اتفاق چنین چیزی ناممکن است. پس برایشان گفت: اگر این مسئله برای یک کشتی ناممکن است، پس چگونه ممکن است تمام دنیا، با این بزرگی به خودی خود متحرک باشد؟»<sup>۱</sup>

این آیات قرآنی و سنت علمی اسلامی، انعکاس‌دهنده‌ی کشفیات فزیک در دهه‌ی گذشته است که نشان می‌دهند قوانینی در جهان است که ظاهراً به شکل بسا دقیق برای رشد حیات درروی کره‌ی زمین به وجود آمده‌اند و اینکه کیهان دارای نظم مشخص است که حیات انسانی را تسهیل می‌بخشد. این دقت همچنان توسط بسیاری از فزیکدانان، علمای دینی و فلاسفه بنام «نظم دقیق» یاد می‌شود.

### نظم دقیق

نظم دقیق کیهان شامل جنبه‌های مختلف است. اول، اگر قوانین کیهان وجود نمی‌داشت، حیات و خصوصاً حیات مغلق هوشمند ممکن نبود. دوم، کیهان تجلای یک نظم خارق‌العاده است؛ اجسام سماوی و سایر اشیاء فزیکی طوری ترتیب و تنظیم شده‌اند که باعث تسهیل زندگی در زمین می‌شوند. تمام اطلاعات مرتبط به جنبه‌های مختلف نظم دقیق، یک قضیه‌ی قوی کلی برای این ارائه می‌کند که جهان طراحی شده است تا پناهگاه و زیست‌گاه برای حیات مغلق و حسی باشد.

### قوانین فزیکی

برای وجود حیات، باید مجموعه‌ای از قوانین کاملاً دقیق وجود می‌داشت. اگر این قوانین اندکی هم متغیر شوند، نتیجه‌ی آن جهانی بدون زندگی مغلق می‌بود:

---

<sup>۱</sup> Fine-Tuning

• **قانون جاذبه:** جاذبه عبارت از قوه کشش میان دو کتله است. بدون جاذبه، قوه‌ی وجود نمی‌داشت که اشیاء را باهم جمع کند. در نتیجه، ستاره‌ها به وجود نمی‌آمدند (سیارات نیز به وجود نمی‌آمدند). بدون ستاره‌ها، هیچ منبع پایای انرژی لازمی برای حیات وجود نمی‌داشت.<sup>۷</sup> کیهان یک خلأ تاریک و خالی می‌بود.

• **قوه‌ی الکترومقناطیسی:** این قوه‌ی بی‌تا همه‌چیز در کیهان را متأثر می‌سازد. قوه‌ی الکترومقناطیسی مسئول قوت‌دهی، شکل‌دهی و سختی (اشیاء) است. بدون آن، اتم‌ها وجود نمی‌داشتند، زیرا هیچ‌چیز دیگری نمی‌توانست که الکترون‌ها را در مدارشان نگه دارد. اگر اتم وجود نمی‌داشت پس حیات نیز وجود نمی‌داشت. قوه‌ی الکترومقناطیس همچنان با جذب چارج‌ها باعث تشکیل پیوند کیمیایی می‌شود. در غیاب پیوند کیمیایی، حیات نمی‌توانست وجود داشته باشد.<sup>۸</sup>

چیز جالب دیگر در مورد قوه‌ی الکترومقناطیس این است که این قوه یک قدرت تک-قوتی است، اما با وجود آن می‌تواند که تعداد زیادی از ضروریات را رفع کند. پروفیسور جان لسلی<sup>۹</sup> در کتاب خود بنام «ذهن‌های محدود: کیهان‌شناسی فلسفی» می‌نویسد:

«الکترومقناطیس دارای یک قدرت تک-قوتی است که باعث اتفاق افتادن چندین فرایند کلیدی می‌شود: سبب می‌شود تا ستاره‌ها به شکل متداوم و برای بیلیون‌ها سال بسوزند؛ ضمانت می‌کند تا لپتون‌ها جایگزین کوارک‌ها نشوند که اگر چنین نمی‌بود به وجود آمدن اتم‌ها ناممکن بود؛ سبب می‌شود تا پروتون‌ها سریعاً از بین نرفته و یا یکدیگر را دفع نکنند که در غیر این صورت تعاملات کیمیایی ناممکن می‌بود. چگونه ممکن است که یک قدرت تک-قوتی بتواند در عین زمان ضروریات مختلف را رفع کند، در حالی که تمام این فرایندها نیازمند قدرت‌های مختلف‌اند؟<sup>۹</sup>»

شاید جواب قانع‌کننده به سؤال لسلی این باشد، که این قوه به شکل دقیقی تنظیم شده است تا تمام این ضروریات را رفع کند.

• **قوه‌ی هستوی قوی:** از آنجایی که هسته از پروتون‌های دارای چارج مثبت ساخته شده

<sup>۹</sup> John Leslie

است، باید از همدیگر دور شوند، زیرا این چارج‌ها همدیگر را دفع می‌کنند. هرچند، به خاطر وجود قوه‌ی هستوی قوی، هسته کاملاً سالم و یکجا باقی می‌ماند. اگر غیر این می‌بود «کیهان حالا یک سیاه‌چال بزرگ می‌بود»<sup>۱</sup>.

● **قوه‌ی هستوی ضعیف:** قوه‌ی هستوی ضعیف، قوی‌تر از قوه‌ی جاذبه است، اما قوت آن فقط تا یک فاصله‌ی بسیار نزدیک مؤثر می‌باشد. این قوه مسئول تجدید سوخت ستاره‌ها و شکل‌گیری عناصر است. همچنان این قوه مسئول از بین رفتن رادیواکتیو است. امکان ندارد که آفتاب بدون قوه‌ی هستوی ضعیف بسوزد، زیرا که این قوه نقش اساسی را در همجوشی هستوی<sup>۱</sup> بازی می‌کند. اگر این قوه اندکی قوی‌تر و یا هم ضعیف‌تر می‌بود ستاره‌ها به وجود آمده نمی‌توانستند.

در روشنی مثال‌های فوق از نظم دقیق قوانین فیزیکی، هر انسان عاقل چند سؤال مهم را از خود خواهد پرسید: این قوانین فزیک از کجا آمده‌اند؟ چرا به‌جای این قوانین، مجموعه قوانین دیگری را مشاهده نمی‌نماییم؟ چگونه این قوانین، فرایندهای فزیک ناآگاه، غیرهوشمند، کور و تصادفی را اداره می‌کنند تا حیات انسانی را ممکن سازد؟ نشان ذهن معقول این است که نتیجه گیرد که باید یک قانون‌گذار، یک ریاضی‌دان خارق‌العاده و یا هم یک ذهن کیهانی این قوانین را ساخته باشد تا حیات هوشمند را ممکن سازد.

### نظم کیهانی

این جلوه‌ی منظم و توازن سماوی را که در کیهان مشاهده می‌نماییم، نه‌تنها که یک انسان عادی را متحیر می‌سازد، بلکه بزرگ‌ترین متفکرین دنیا را هم مسحور ساخته است. البرت انشتین باری گفته بود:

«من یک خداناباور نیستم و فکر نمی‌کنم بتوانم خویشتن را معتقد به وحدت الوجود خطاب کنم. ما به‌مثابه‌ی طفل کوچکی هستیم که وارد کتابخانه‌ی بزرگی مملو از کتاب‌های بسیار زیاد به زبان‌های مختلف می‌شود. طفل می‌فهمد که کسی باید

---

<sup>۱</sup> Nuclear Fusion

این همه کتاب‌ها را نوشته باشد، اما نمی‌داند که چگونه. وی تمام زبان‌های این همه کتب را نیز نمی‌داند. طفل یک نظم مرموزی را در چیش این همه کتاب احساس می‌کند اما نمی‌داند که این نظم چیست. به نظر من این طرز بینش، طرز دید باهوش‌ترین انسان‌ها نسبت به خدا است. می‌بینیم که جهان به شکل خارق‌العاده‌ای ترتیب شده است و از بعضی قوانین اطاعت می‌کند اما درک اندک از این قوانین داریم. ذهن‌های محدود ما فقط می‌دانند که یک قوه‌ی مرموز برای حرکت دادن منظومه‌ی شمسی وجود دارد.<sup>۱۱</sup>»

حتی ریچارد داوکینز خداناباور مشهور درباره‌ی نظم کیهان نظر خود را می‌دهد. هرچند، وی فرضیه‌ی طراحی شدن جهان را رد می‌کند و توضیح طبیعت‌گرایانه خود را ارائه می‌دهد، اما باز هم به چیزی اشاره می‌کند که امثال انشتین را متحیر ساخته بود:

«اما چیزی را که در زمان نوشتن (این سطور) می‌بینم این است که من و شما خوشبختیم که زنده هستیم. ما در سیاره‌ی زندگی می‌کنیم که کاملاً مناسب برای حیات بشر است: نه بسیار گرم و نه بسیار سرد است و نور آفتاب بسیار ملایم با آب گوارا دارد؛ سیاره‌ی دارای چرخش آرام که به جشنی مزین به چراغ‌ها در چمن‌زار می‌ماند... احتمال اینکه یک سیاره تصادفاً این همه مشخصات زیبا و ضروری را داشته باشد، چقدر است؟<sup>۱۲</sup>»

کیهان واقعاً به شکل «خارق‌العاده‌ی ترتیب و تنظیم شده است» و این کیهان نشان‌دهنده‌ی یک نظم پیچیده است. اگر این نظم اندکی متفاوت می‌بود، احتمال وجود رشد حیات بشری بعید بود. بعضی از مثال‌هایی را می‌آوریم تا بر آن تفکر کنید:

- **موقعیت سیاره‌ی ما:** یکی از مشخصاتی که برای حیات بسا مهم است، فاصله‌ی سیاره‌ی ما از آفتاب است. زمین در موقعیتی قرار دارد که بنام کمر بند حیات یاد می‌شود. این کمر بند به «ساحه‌ای گفته می‌شود که شدت گرما از ستاره‌ی مرکزی، درجه مناسب حرارت را به میان می‌آورد که در آن نه آب دریا را یخ می‌زند و نه هم آن را به غلیان می‌رساند<sup>۱۳</sup>». اگر سیاره‌ی ما اندکی به آفتاب نزدیک می‌بود، پس بسیار گرم می‌شد و حیات در آن رشد نمی‌کرد و اگر اندکی دورتر از آفتاب می‌بود، بسیار سرد می‌شد و حیات بشری در آن رشد نمی‌کرد.

- **کشش جاذبه‌ی سیاره‌ی مشتری:** نبود غول‌پیکر گازی (سیاره‌ی مشتری) در منظومه‌ی شمسی، می‌توانست پیامدهای جدی برای حیات داشته باشد. پیتروارد<sup>ا</sup> پروفیسور جیولوژی می‌گوید: «بدون مشتری، به‌احتمال بسیار زیاد امروز حیات حیوانی در روی زمین وجود نمی‌داشت»<sup>۱۴</sup>. مشتری به‌حیث یک محافظ کیهانی عمل می‌کند؛ سیاره‌ی ما را از بمباردمان ستاره‌های دنباله‌دار و شهاب‌سنگ‌ها ننگ می‌دارد، زیرا قوه‌ی جاذبه‌ی آن، شهاب‌سنگ‌ها را جذب می‌کند. بدون غول‌پیکر گازی مهربان ما، رشد حیات در روی زمین ناممکن بود.
- **ریکا مارتین<sup>ب</sup> عضو برنامه‌ی «بورسیه‌ی سیگن ناسا»** که بالای اهمیت سیاره‌ی مشتری تحقیق نموده است، می‌گوید: «تحقیق ما نشان می‌دهد که فقط تعداد اندک منظومه‌های که تا حال شناخته شده‌اند، دارای سیاره‌های غول‌پیکری در موقعیت‌های درست برای تولید یک کمربند حفاظتی به‌اندازه‌ی مناسب‌اند تا امکان برای حیات را در سیاره‌های سنگی نزدیک دوروبر خویش تسهیل نمایند... تحقیق ما نشان می‌دهد که شاید منظومه‌ی شمسی ما خاص باشد»<sup>۱۵</sup>.
- **بدون سیاره‌ی مشتری به‌خاطر برخورد شهاب‌سنگ‌ها و ستاره‌های دنباله‌دار، رشد حیات در سیاره‌ی ما بسیار مشکل می‌بود**<sup>۱۶-۱۷</sup>.
- **جزر و مدهای مهتابی<sup>ث</sup>:** اندازه‌ی بزرگ مهتاب زمین به‌خاطر کشش جاذبوی آن مسئول جزر و مدها در زمین است. بعد از به‌وجود آمدن، مهتاب به‌زمین بسیار نزدیک‌تر از حالت فعلی آن بود، اما این نزدیکی زیاد دوام نکرد. اگر مهتاب (بالاثر مومنتم زاویوی) دور نمی‌شد، تأثیرات جدی بر سیاره‌ی ما می‌گذاشت. این تأثیرات شامل گرم شدن بیش‌ازحد زمین می‌شود که باعث می‌شد تا حیات روی زمین رشد

---

<sup>ا</sup> Peter Ward

<sup>ب</sup> Rebecca Martin

<sup>ت</sup> NASA Sagan Fellowship

<sup>ث</sup> Lunar Tides

نکنند. این مسئله را پروفسور وارد تشریح کرده و می‌گوید که اگر مهتاب به زمین نزدیک می‌بود، باعث خم و پیچ قشر زمین می‌شد که متعاقباً باعث به وجود آمدن گرمای اصطکاکی شده و امکان داشت که سطح زمین ذوب شود: «اگر مهتاب نزدیک‌تر می‌بود، جزر و مدهای بحری (و جزر و مدهای بری) بسیار بزرگ می‌بودند و باعث خم و پیچ قشر زمین و به وجود آمدن گرمای اصطکاکی می‌شد و امکان داشت که سطح سنگی زمین را ذوب کند»<sup>۱۸</sup>.

● **پایدار نگه‌داشتن انحراف محور چرخش زمین:** همچنان، مهتاب مسئول نگه‌داشتن انحراف محور چرخش زمین است. پروفسور وارد می‌گوید که باینکه «جهت انحراف در مدت ده‌ها هزار سال وقتی که سیاره مانند حرکت تقدیمی فرفره‌ی چوبی<sup>۱</sup> به جنبش می‌آید، تغییر می‌کند، زاویه‌ی انحراف نسبت به صفحه‌ی مدار<sup>۲</sup> تقریباً ثابت است»<sup>۱۹</sup>.

این زاویه برای صدها میلیون سال بالاثیر کشش جاذبه‌ی مهتاب ثابت مانده است. اگر ماه کوچک‌تر و یا هم نسبت به آفتاب و مشتری در موقعیت متفاوت‌تر قرار می‌داشت، «امکان نداشت که درازمدت حرارت زمین ثابت بماند»<sup>۲۰</sup>.

از این رو، اگر زمین مهتاب نمی‌داشت، پس اقلیم زمین دینامیک، طاقت‌فرسا و دائم‌التغیر می‌بود. تنها ارگانیزم‌های کوچک رشد کرده می‌توانستند و امکان نداشت حیات مغلق در آن رشد کند.

در روشنی بحث فوق، بهترین توضیح برای قوانین فزیک و نظم دقیق نظام شمسی چه بوده می‌تواند؟ چند گزینه‌ی ذیل را برای پاسخ در اختیار داریم؛ احتمال و تصادف، ضرورت فزیک، چندجهانی یا هم نظم طراحی شده.

---

<sup>۱</sup> Spinning Top

<sup>۲</sup> Orbit Plane

## احتمال و تصادف



اگر نظم دقیق تصادفی به وجود آمده باشد، پس همه قوانین فزیک و منظومه‌ی شمسی ما نیز باید بدون کدام مقصد و هدف به وجود آمده باشند. همه باید نتیجه‌ی علت‌های تصادفی، بی‌هدف و اتفاقی باشند. این‌یک ادعای غیرعقلانی است. نقاشی بروس لی را در نظر بگیرید.<sup>۲۱</sup>

اگر بگویم که این نقاشی نتیجه‌ی تصادف

است و رنگ‌ها (تصادفاً) به روی پرده‌ی نقاشی افتاده و این تصویر به وجود آمده است، دفعتاً سخنم را تکذیب می‌کنید، زیرا تجارب و معلوماتی که در این زمینه دارید، می‌گوید که این امر ناممکن است. همین‌طور، اگر ادعا کنم که مجسمه‌ی آزادی (مجسمه مشهور نیویورک) نتیجه‌ی تصادف است، فکر خواهید کرد که متوهم هستم.

فرضیه‌ی احتمال و تصادف نه‌تنها که غیرعقلانی است، بلکه خلاف گفتمان سالم نیز است. منظور من این است که ادعای احتمال و تصادف معادل هر ادعای غیرعقلانی دیگر است. به‌طور مثال، من می‌توانم به یک خدانا‌باور بگویم که مادر من در حقیقت کسی نیست که من مادر صدایش می‌زنم، بلکه مادر اصلی من یک فیل گلابی بزرگی است که در سیاره‌ی پلوتو تولد شده و توسط بال‌های غول‌پیکر به زمین پرواز کرده است. دوست خدانا‌باورم، دیوانه خطابم خواهد کرد، اما جواب خواهم دادم که «بازهم احتمال اندک این امر وجود دارد». پذیرش فرضیه‌ی احتمال و تصادف به این معنی است که هر ادعا امکان اتفاق افتادن را دارد ولی در این صورت نقش عقلانیت و خردورزی در بحث‌های روزمره و اکادمیک زائد خواهد شد. من ادعا کرده‌ام می‌توانم که اسلام حق است، زیرا احتمال حقانیت اسلام منتفی نیست و با این ادعا در چهارچوب حقوق معرفت‌شناختی خودم می‌باشم، چون به محضی که کسی فرضیه‌ی احتمال و تصادف را به حیث دلیل قوی بپذیرد، راه را برای ادعاهای دلخواه هموار می‌کند.

خداناباوری که فرضیه‌ی احتمال و تصادف را به حیث یک تشریح معتبر برای نظم دقیق قوانین فزیک می‌پذیرد، باید متهم به داشتن طرز فکر یک بام و دوهوا<sup>۱</sup> شود. در تصامیم روزانه، احتمال برای اتفاقات فوق‌العاده غیرمحمتمل، یک توجیه معقول به حساب نمی‌آید. یک خداناباور را در نظر بگیرید که برای طفل خود می‌گوید قبل از رفتن به تخت خواب کلچه نخورد، ولی بعداً وی را درحالی می‌یابید که خرده‌های کلچه در پهلویش ریخته است. فکر می‌کنید که این خداناباور چه نتیجه‌گیری کند؟ آیا فکر می‌کنید که فرضیه‌ی احتمال و تصادف حتی در ذهن او خطور کند؟ البته که نه. تصور کنید که این‌گونه استدلال‌ها را در معاملات مالی خود یا در محکمه و یا هم در سیاست استفاده کنیم. زندگی روزمره، امور جهانی و اقتصادی کاملاً بی‌نظم خواهند شد.

وقتی سخن از خدا باشد، بسیاری از خداناباوران معیار معرفت‌شناختی را بالا می‌برند، اما در زندگی روزمره معیار کاملاً متفاوتی را استفاده می‌کنند. پافشاری آن‌ها برای رد بدیهیات، علت احساسی (یا طوری که بعضی از متفکرین می‌گویند، علت معنوی) دارد. برای بعضی از خداناباوران، براهین نام‌نهاد عقلانی‌شان فقط حجابی برای پنهان نمودن مسئله‌ی بزرگ‌تر است؛ مسئله‌ی غرورشان مبنی بر نخواستن عبادت خدا (به فصل ۱۵ مراجعه شود).

#### اما بازهم احتمالی وجود دارد!

صرف‌نظر از اینکه چه اندازه غیرمنطقی است، بازهم بعضی از خداناباوران می‌گویند، بازهم اندک احتمالی برای عدم هدف و مقصد در نظم کیهانی وجود دارد. آن‌ها ادعا می‌کنند که کیهان میسر برای زندگی، یک اتفاق خارق‌العاده و بالاثربخت خوب است.

برای پاسخ به این اعتراض، اصل احتمال را در نظر بگیرید. یک ذهن عقلانی می‌پذیرد که مجموعه از داده‌ها برای یک فرضیه‌ی غیرمحمتمل می‌تواند به حیث مدارک برای فرضیه‌ی محتمل‌تر استفاده شود. بیابید این اصل را با یک مثال واضح سازیم.<sup>۲۲</sup> تصور کنید که آزمایش دی‌ان‌ای برای تعیین پدر طفلی بنام مقصود بالای احمد (شخص «با») و محمود (شخص «الف») انجام می‌شود. مادر مقصود ادعا می‌کند که به احتمال زیاد احمد (شخص «با») پدر بیولوژیکی

<sup>۱</sup> Double Standard

مقصود است. باین وجود، وی مطمئن نیست و می‌خواهد آزمایش دی‌ان‌ای بالای هردو شخص انجام دهد. هرچند، محمود (شخص «الف») باور دارد که وی پدر مقصود بوده و مصمم است که این مسئله را ثابت سازد.

نتایج دی‌ان‌ای نشان می‌دهد که دی‌ان‌ای احمد (شخص «با») با دی‌ان‌ای مقصود مطابقت داشته و با دی‌ان‌ای محمود (شخص «الف») تطابقی ندارد. در روشنی این مدارک فرضیه‌ی مادر طفل بیشتر محتمل است و فرضیه محمود (شخص «الف») توسط داده‌ها تأیید نمی‌شود. بر اساس این اصل، هر دو نتیجه‌ی دی‌ان‌ای (دی‌ان‌ای احمد و محمود)، فرضیه‌ی مادر را تأیید می‌کنند. برای اینکه فرضیه‌ی او درست باشد باید دی‌ان‌ای محمود (شخص «الف») با مقصود تطابق نداشته باشد بلکه باید دی‌ان‌ای احمد (شخص «با») با مقصود تطابق داشته باشد. بناءً، داده‌ها فرضیه‌ی مادر مقصود را تأیید می‌کنند.

بهترین توضیح برای داده‌های نظم دقیق جهان، طراحی شدن آن می‌باشد نه تصادفی بودن آن، زیرا نظم دقیق نظر وجود نوعی پلان‌گذاری قبلی هوشمند را نسبت به تصادفی و اتفاقی به وجود آمدن همه‌چیز، تأیید می‌کند. اگر این اصل را بالای برهانی که من ارائه کردم اعمال کنیم، داده‌ها فرضیه‌ی احتمال و تصادف را تأیید نمی‌کنند، بلکه حامی فرضیه‌ی جهان طراحی شده‌اند.

### ضرورت فزیک؟

ضرورت فزیک بیان می‌دارد که نظم کیهانی همین‌گونه که است باید می‌بود. این نظریه به دو دلیل غلط است.

**اول**، باید باور کنیم که جهان غیر میسر برای زندگی ناممکن است، اما چنین نیست. احتمال خلقت جهان دیگر با مجموعه قوانین متفاوت موجود بوده است.<sup>۳۳</sup> پاول دیویس<sup>۱</sup> فزیک‌دان می‌نویسد: «جهان فزیک محتوم به این نیست که طوری که است باید می‌بود: امکان داشت که به شکل دیگر باشد»<sup>۲۴</sup>.

---

<sup>۱</sup> Paul Davies

دوم، کسانی که می‌گویند جهان باید حیات را به وجود می‌آورد یک ادعای فاقد دلیل ارائه می‌کنند. اگر به مثال نان برشته‌شده برگردیم، مثل این است که به‌سوی نان برشته‌شده که بالای آن شکلات زده شده است نگاه کنید و بگویید که باید همین‌طور می‌شد. این ادعا آشکارا غلط است، زیرا می‌توانست نان برشته نشود و مسکه می‌توانست جایگزین شکلات شود.

### چندجهانی (جهان‌های موازی)؟

بعضی‌ها ادعا می‌کنند که نظم دقیق می‌تواند با بُنداشت وجود چندین جهان تشریح شود. یکی از این‌ها (جهان‌ها) جهان ما است. اگر تعداد جهان‌ها بسیار زیاد باشد، وجود جهان میسر برای حیات در میان این جهان‌ها، منطقی است. اگر به مثال نقاشی برگردیم، چندجهانی به‌نوعی می‌گوید که اگر ما چند بار رنگ را روی پرده‌ی نقاشی بریزیم، احتمال می‌رود که در یکی از این رنگ‌ریزی‌ها تصویر بروس لی به وجود آید. چندین نظریه‌ی مختلف چندجهانی وجود دارد و این فصل گنجایش تشریح همه را ندارد، اما چند نکته‌ی اساسی می‌تواند که نظریه‌ی چندجهانی را به شکل عمومی رد کند.

**اول**، نظریه‌ی چندجهانی یک نظریه‌ی غیرضروری است. این نظریه به شکل غیرضروری موجودات را چندین چند می‌سازد. پروفیسور ریچارد سوئین‌برن<sup>۱</sup> اظهار می‌کند: «احتمانه است که برای تشریح مشخصه‌های یک جهان، یک تریلیون جهان دیگر را (که از لحاظ علمی مرتبط باهم‌اند) به حیث بُنداشت در نظر گیریم، درحالی‌که می‌توانیم وجود همین جهان را با بُنداشت یک موجود (یعنی خدا) تشریح نماییم»<sup>۲۰</sup>.

**دوم**، هیچ مدرکی برای تأیید نظریه‌ی چندجهانی وجود ندارد. پروفیسور آنتونی فلو می‌نویسد: «...اینکه از لحاظ منطقی وجود چندین جهان با قوانین و طبیعت منحصر به خودشان ممکن است، نشان‌دهنده‌ی این نیست که چنین جهان‌ها (در حقیقت) وجود دارند. فعلاً هیچ مدرکی برای تأیید نظریه‌ی چندجهانی وجود ندارد و تا هنوز این نظریه فقط وابسته به گمان است»<sup>۲۱</sup>.

<sup>۱</sup> Richard Swinburne

نه تنها که چندجهانی هیچ مدرکی ندارد، این نظر غیرعلمی نیز است. لوک بارنز<sup>۱</sup> یک محقق فوق دکترا در بخش نجوم‌شناسی<sup>۲</sup> انستیتوت نجوم‌شناسی سیدنی توضیح می‌دهد که نظریه‌ی چندجهانی خارج از دسترس ساینس است:

«تاریخ ساینس مکرراً برای ما نشان داده است که آزمایشات تجربی فقط یک انتخاب اضافی نیست. فرضیه‌ی چندجهانی، همیشه غیرقابل آزمایش خواهد ماند. خوش‌بینانه‌ترین سناریو این است که یک نظریه‌ی فیزیکی که به شکل درست در جهان ما آزمایش شده باشد، می‌کانبیزم به وجود آمدن جهان را پیش‌بینی کند. حتی در چنین سناریو، پرسش‌هایی وجود خواهند داشت که خارج از مشاهده خواهند بود؛ چون: آیا وضعیت اولیه‌ی لازمی برای به وجود آمدن جهان در فرامکان می‌گنجد؟... بر علاوه، فرایندی که در آن یک جهان جدید تشکیل می‌شود، مطمئناً غیرقابل مشاهده است.<sup>۲۷</sup>»

مشهورترین نسخه از چندجهانی که توسط بسیاری از کیهان‌شناسان و فزیک‌دانان نظری (تئوریتیکی) مشهور حمایت می‌شود، نظریه‌ی است که جهان‌ها توسط فرایندهای فیزیکی یا مجموعه قوانین فیزیکی به وجود آمده است. در اصل، آن‌ها ادعا می‌کنند که قوانین فزیک باید برای به وجود آمدن این جهان و جهان‌های دیگر وجود داشته باشد. مشکل اینجاست که برای پذیرش چند جهانی باید ایمان بیشتر به خلقت جهان توسط فرایندهای فیزیکی نسبت به خلقت جهان توسط خدا داشت، زیرا باید ایمان بیاوریم که فرایندهای فیزیکی به صورت جادویی خود را ظاهر ساختند و نیازمند تشریح نیستند. بر علاوه، حق معرفت‌شناختی ما است تا بررسییم که این قوانین یا فرایندهای فیزیکی از کجا به وجود آمده‌اند. مهم اینکه، فرایندهای فیزیکی به ذات خود باید «بسیار عالی طراحی» شده باشند تا یک جهان میسر برای حیات ما را به وجود آورند.<sup>۲۸</sup> بناءً، طوری می‌نماید که طرفداران این نسخه‌ی چندجهانی، فقط نظم دقیق را به یک سطح دیگر، بدون

---

<sup>۱</sup> Luke A. Barnes

<sup>۲</sup> Astronomy: این بخش (نجوم‌شناسی) با ستاره‌شناسی (Astrology) که آینده را پیش‌بینی می‌کنند، فرق دارد. این بخش علمی و ساینسی می‌باشد درحالی‌که ستاره‌شناسی بخش غیر ساینسی بوده و غیر اسلامی نیز می‌باشد (مترجمین).

اینکه آن را تشریح کنند، بالا می‌برند. به هر صورت، حتی اگر چندجهانی درست هم باشد، باز هم نظریه‌ی وجود خدا را به چالش نمی‌کشد (به فصل ۵ مراجعه شود).

### کیهان باید طراحی شده باشد!

قوانین فیزیکی و نظم فوق‌العاده‌ی جهان را نمی‌توانیم توسط نظریات احتمال و تصادف، ضرورت و یا هم چندجهانی توضیح دهیم، بناءً بهترین تشریح این است که کیهان نتیجه‌ی یک طرح است. این بُداشت که جهان با طرح هدفمند قبلی و توسط ذات هوشمند طراحی شده باشد، بهترین، دقیق‌ترین و عقلانی‌ترین تشریح است. در مثال کسی که به یک باغ می‌رسد و می‌بیند تعدادی از گل‌ها به شکل کلمات «دوستت دارم» ترتیب شده است و آن فرد نتیجه‌گیری می‌کند که نظم این گل‌ها توسط باغبان باغ طراحی شده است، سادگی و قوت این برهان آشکار می‌شود.

هرچند، بعضی از ایرادها بر این برهان وارد است که باید موردبررسی قرار گیرند.<sup>۲۹</sup>

#### چه کسی طراح را طراحی کرده است؟

ایراد «چه کسی طراح را طراحی کرد» را در کتاب «توهم خدا» از ریچارد داوکینز می‌توان یافت: «...زیرا فرضیه‌ی وجود طراح مشکل بزرگ‌تر دیگری را به وجود می‌آورد؛ چه کسی طراح را طراحی کرده است».<sup>۳۰</sup> این ایراد ادعا می‌کند که اگر طراحی وجود داشته باشد، پس حتمی است که این طراح نیز نیازمند طراح باشد.

**اول**، اصل ابتدائی در فلسفه‌ی علم بیان می‌کند که اگر یک تشریح بهترین شرح برای یک پدیده باشد، پس این تشریح نیازمند تشریح نیست. مثال ذیل این نکته را واضح می‌سازد:

۵۰۰۰ سال بعد در آینده را تصور کنید. گروهی از باستان‌شناسان آغاز به کاوش و حفر در یکی از پارک‌های لندن بنام هاید می‌کنند و بقایای یک موتور و یک موتر بس را می‌یابند. باستان‌شناسان در این نتیجه‌گیری حق‌به‌جانب خواهند بود که بقایای موتور و موتر بس تولید فرایندهای بیولوژیکی نه بلکه تولید یک تمدن ناشناس است. اما، اگر بعضی از شک‌گرایان ادعا کنند که این نتیجه‌گیری به خاطری اشتباه است که چیزی در مورد این تمدن، نحو زندگی آن و اینکه چه کسی آن را ساخته است، نمی‌دانیم، آیا نتیجه‌گیری باستان‌شناسان اشتباه تلقی خواهد شد؟ البته که نه.

دوم، اگر این ایراد را جدی بگیریم، باعث زیر سؤال رفتن تهداب ساینس و فلسفه می‌شود. اگر برای فرضیات اولیه‌ی ساینس نیازمند تشریح می‌بودیم، به گونه‌ی مثال برای موجودیت جهان خارجی، پس سطح پیشرفت ساینسی ما چقدر می‌بود؟ بر علاوه، اگر این‌گونه پرسش‌ها را بر هر تشریح اعمال کنیم، پس با یک سلسله‌ی بی‌نهایت تشریحات روبرو می‌شویم و سلسله‌ی بی‌نهایت تشریحات در مخالفت با هدف اساسی ساینس که ارائه‌ی تشریح است، قرار می‌گیرد.<sup>۳۱</sup>

#### طراح باید مغلقت‌تر (از طراحی) باشد

ایراد دیگر بیان می‌دارد که چون یک تشریح باید تا حد امکان بسیط باشد و باید بیش از اینکه پاسخ می‌دهد سبب خلق پرسش نشود، پس نظر به این معیارها بُنداشت وجود خدا برای تشریح طراحی جهان، ناکام است. خدا باید «مغلقت‌تر» از جهان باشد، بناءً جهان طراحی‌شده توسط خدا مشکل را یک درجه پیچیده‌تر می‌سازد.

این ایراد مفهوم اسلامی خدا را اشتباه جلوه می‌دهد. در الهیات اسلامی خدا مغلقت نبوده و بی‌همتا است. خلاصه‌ی مفهوم اسلامی خدا را در گفتار بلیغ قرآن مدنظر بگیرید: «بگو او خدای یکتاست. آن خدای که [از همه عالم] بی‌نیاز [و همه عالم به او نیازمند] است. نه فرزند آرد و نه از کسی زاده است. و هیچ‌کسی او را همتا نیست».<sup>۳۲</sup>

پروفسور انتونی فلو در مورد سادگی مفهوم خدا نظر داده و می‌گوید که مفهوم خدا «چنان ساده است که توسط پیروان هر سه دین بزرگ توحیدی قابل درک می‌باشد».<sup>۳۳</sup>

#### آیا خدا از لحاظ فزیک‌ی مغلقت است؟

مشکل دیگر این ایراد در این است که فرض می‌کند خدا از قسمت‌های فزیک‌ی زیادی ساخته شده است. دلیل آن استفاده از این فرض است که موجودات دارای توانایی‌های مغلقت، باید از لحاظ فزیک‌ی نیز مغلقت باشند. اگر خدا می‌تواند بلیون‌ها دعا را اجابت کند، این جهان بزرگ و وسیع را نگه‌داری نماید و همه‌چیزی را که در آن اتفاق می‌افتد بداند، پس باید دارای ساختار فزیک‌ی مغلقت باشد. اما، این فرض غلط است. توانایی‌های مغلقت الزاماً دال بر ساختار مغلقت نیست. یک تیغ سلمانی ساده و یک ماشین اصلاح ریش برقی را در نظر بگیرید. با ماشین اصلاح ریش برقی می‌توانیم موی مشتری را بتراشیم و با تیغ سلمانی ساده نیز می‌توانیم موی مشتری را بتراشیم. هر

دو دارای توانایی همسان‌اند، اما ماشین اصلاح ریش برقی بسیار مغلق‌تر از تیغ ساده‌ی سلمانی است. باین‌حال، یک تیغ سلمانی ساده می‌تواند توانایی‌های بیشتر از ماشین اصلاح ریش برقی مغلق داشته باشد. تیغ ساده می‌تواند حتی میوه‌جات و مواد چون کارتن‌ها را نیز قطع کند؛ حتی می‌توانیم که با آن حکاکی کنیم و یا سوراخ بسازیم.

به باور من با مثال ذیل، این ایراد را به آسانی از سر راه می‌توان دور کرد: من می‌دانم که انسان‌ها نسبت به موتورها بسیار زیاد مغلق‌اند، اما تنها به این خاطر که انسان‌ها نسبت به موتورها مغلق‌ترند به این نتیجه نمی‌رسیم که انسان‌ها موتورها را طراحی نکرده‌اند. این ملاحظه ساده کافی است که به ایراد اشتباه قبلی پاسخ دهیم.

### خدای شکاف‌ها؟

ایراد خدای شکاف‌ها کلیشه‌ای است که همواره بر زبان خداناباوران می‌باشد. از این ایراد در گفتمان‌های مشهور خداناباوران، به حیث سلاح همیشه قابل‌استفاده‌ی عقلانی استفاده می‌شود. فرض ایراد خدای شکاف‌ها این است که سرانجام ساینس نیاز خدا برای تشریح یک پدیده را با یافتن پاسخ محو کرده و نیاز نیست تا پدیده‌هایی که فعلاً با ساینس تشریح‌پذیر نیستند را توسط وجود خدا تشریح نماییم. درزمینه‌ی برهان نظم دقیق، ایراد خدای شکاف‌ها بی‌اهمیت می‌نماید. چرایی آن را در چهار دلیل ذیل می‌توان یافت:

۱. وقتی که یک خداناباور این ایراد را پیشکش می‌نماید، به این معنی است که وی می‌پذیرد با داده‌های ساینسی که تا فعلاً قابل‌دسترساند، وجود یک طراح بهترین تشریح برای نظم جهان می‌باشد، اما بازهم امید دارد که در آینده نامعلوم، با پیشرفت ساینس، برهان نظم را رد کند. این امر چیزی بیش از ایمان کورکورانه به ساینس نیست و معادل این است که بگوییم: «ساینس نمی‌تواند به این مسئله پاسخ دهد، اما امید داریم (تا روزی پاسخ دهد).»
۲. وضعیت خداناباوران زمانی وخیم‌تر می‌شود که ملاحظه شود یکی از گزاره‌های ایراد خدای شکاف‌ها غلط است. این مقدمه می‌گوید که ساینس سرانجام شکاف در دانش

## فصل هشتم: دقت الهی □ ۱۷۱

انسانی را پُر خواهد کرد، اما ساینس همیشه شکاف‌ها را پُر نکرده است، بلکه بعضی اوقات آن‌ها را عریض‌تر می‌سازد. صدسال قبل باور داشتیم که حجره از قطره‌های چسبناک پروتوپلاسم ساخته شده است، اما از دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی بدین سو از سیستم‌های برنامه‌نویسی اطلاعات (دی‌ان‌ای) در حجرات باخبر شدیم. این کشف، به‌جای ارائه‌ی پاسخ به پرسش‌های ما، شکاف در فهم ما را مبنی بر اینکه چگونه اولین حجرات به وجود آمدند، بزرگ‌تر ساخت.

۳. می‌خواهم از خداناباوران بپرسم تا تأمل کنند که در حقیقت ساینس به کدام پرسش‌ها پاسخ ارائه کرده است. ساینس طرز کار و مکانیسم‌های کیهان و اینکه همه‌چیز چگونه عمل کرده و کدام قوانین فیزیکی در این عملکردها دخیل است را آشکار می‌سازد، اما قادر به پاسخ‌دهی به پرسش‌های عمیقی نیست که دارای اهمیت وجودی‌اند. ساینس نظم دقیق، آغاز جهان (به فصل ۵ مراجعه شود)، منشأ حیات و ماهیت و پدید آمدن خودآگاهی (به فصل ۷ مراجعه شود) را تشریح نتوانسته است. ساینس در پاسخ‌دهی به پرسش‌های دارای معانی عمیق متافیزیکی سابقه‌ی خوب ندارد (به فصل ۱۲ مراجعه شود).

۴. خداناباوران فرض می‌کنند که تشریح توسط خدا یک تشریح ساینسی است. اما، بُدداشت اینکه یک طراح برای کیهان وجود دارد، یک توضیح فلسفی (یا متافیزیکی) بوده که هدف آن تشریح نظم دقیق کیهان است.

علی‌رغم این، بعضی از خداناباوران ادعا می‌کنند که ایراد خدای شکاف‌ها، استدلالی از جهل بوده و توسل به این موقف نیست که ساینس روزی شکاف در دانش انسانی را پُر خواهد کرد. آن‌ها به این باور هستند که ندانستن چگونگی به وجود آمدن جهان با نظم دقیق از جهل است. آن‌ها همچنان ادعا می‌کنند که برهان جهان طراحی‌شده فرض می‌کند که این شکاف در دانش انسانی برای همیشه باقی خواهد ماند. این نوع ایراد خدای شکاف‌ها فرض می‌کند که در عقب هر شکاف یک توضیح مادی وجود داشته (و یا باید وجود داشته باشد). تشریح جهان طراحی‌شده یک تشریح متافیزیکی است که دانش فعلی ما از مشخصات نظم دقیق جهان را به بهترین شکل تشریح می‌نماید. بر علاوه، تشریح جهان طراحی‌شده را می‌توان به حیث استنتاج از بهترین تبیین در نظر

گرفت. استنتاج از بهترین تبیین استدلال از جهل نیست؛ بلکه روش لازمی تفکر برای تلاش تشریح دقیق مجموعه از داده‌ها و /یا معلومات پس‌زمینه‌ای است. نتیجه‌گیری جهان طراحی‌شده، استنتاج از بهترین تبیین با در نظر داشت داده‌های قابل دسترس است. به جای استفاده‌ی همیشگی از سلاح خدای شکاف‌ها، یک خدانا‌باور باید نشان دهد که چرا توضیح جهان طراحی‌شده بهترین توضیح نیست و باید تشریح بهتری را برای همگان پیشکش کند تا ادعای آن‌ها ارزیابی شود.

### احتمالی در کار نیست!

بعضی‌ها ادعا می‌کنند که برهان این فصل معنی‌دار نیست، زیرا نمی‌توانیم اصطلاحاتی چون «احتمال» و «امکان» را بر نظم دقیق و نظم کیهانی اعمال نماییم. این ایراد می‌گوید که احتمال مبتنی بر ریاضی در اینجا فرض شده نمی‌تواند، زیرا فقط یک جهان برای مشاهده وجود دارد. برای به دست آوردن یک احتمال مبتنی بر ریاضی، باید یک توزیع احتمالاتی<sup>۱</sup> داشته باشیم. احتمال مبتنی بر ریاضی عبارت است از تعداد طریقه‌های ممکن که یک رویداد می‌تواند اتفاق بیافتد تقسیم بر مجموعه‌ی نتایج محتمل. از آنجایی که هیچ جهان دیگری برای مشاهده وجود ندارد، پس نتیجه‌ی محتمل دیگر نیز وجود ندارد، بناءً در چنین حالت احتمال مبتنی بر ریاضی اعمال‌پذیر نبوده و این امر باعث تضعیف فرضیه‌ی جهان طراحی‌شده می‌شود.

این ایراد بیجا بوده و اشتباهاً فرض می‌کند که برهان این فصل به احتمال مبتنی بر ریاضی اشاره می‌کند؛ این‌طور نیست. احتمالی که ما از آن استفاده می‌کنیم، احتمال معرفت‌شناختی است<sup>۳۴</sup>. این نوع احتمال مبنی بر تعداد نتایج محتمل نیست؛ بلکه، این احتمال پذیرش عقلی یک رویداد را با در نظر داشت داده‌های در دسترس مورد بررسی قرار می‌دهد. به‌طور عموم، احتمال معرفت‌شناختی شامل یک فرضیه (الف) و مدرک (با) می‌باشد. هر قدر که (با) برای یک (الف) زیادتر باشد، به همان قدر امکان درست بودن (الف) بیشتر می‌شود. مثال بارز این نوع احتمال صحنه‌ی جنایت می‌باشد:

<sup>۱</sup> Probability Distribution

صحنه‌ی جنایتی را تصور کنید که در آن جسد یک انسان با چاقو در کنارش طوری در اتاقی دیده می‌شود که خون بر بدن و سراسر کف اتاق پاشیده شده است. افسر جنایی باور دارد که خانم او عامل این جنایت است. وی معلومات کلیدی ذیل را در صحنه‌ی جنایت می‌یابد: خانم مقتول شاهده‌ی ندارد که شهادت دهد او در وقت قتل با شوهرش نبوده و جایی دیگر بوده است و افسر جنایی اثر انگشت و دی‌ان‌ای خانم مقتول را در چاقو یافته است. افسر جنایی نتیجه می‌گیرد که به احتمال بسیار زیاد خانم مقتول این جنایت را مرتکب شده است. شواهد موجود، فرضیه‌ی افسر را تأیید می‌کنند. این یک مثال واضح از احتمال معرفت‌شناختی است.

هیچ‌یک از مثال‌های نظم دقیق قوانین فیزیکی و نظم کیهانی مرتبط به احتمال مبتنی بر ریاضی نیست. تمام گفته‌ها در مورد این است که اگر قوانین متفاوت می‌بود، احتمال به وجود آمدن یک جهان میسر برای حیات غیرمحمتمل می‌بود و با در نظر داشت دانشی که از اشیای طراحی‌شده داریم، نظم کیهان این حقیقت را تأیید می‌کند که این جهان برای موجودیت حیات بشری طراحی شده است.

#### بیشترین قسمت‌های کائنات غیرقابل زیست است! کجاست این طراحی نام نهاد؟

این ایراد ادعا می‌کند که اگر کائنات توسط یک طراح کیهانی طراحی شده باشد، پس چرا فقط در یک قسمت بسیار کوچک کائنات حیات بشری وجود دارد؟ این ایراد بر اساس این فرض اشتباه استوار است که تمام کائنات باید برای سکونت بشر میسر باشد. از نظر عقیده‌ی اسلامی این فرض اشتباه است. نصوص اسلامی واضحاً بیان می‌کنند که اندازه‌ی سیاره‌ی بشر (زمین) در مقایسه با سایر کائنات بسا ناچیز است.

#### چرا خدا یک جهان ناقص را طراحی کرد؟

این ایراد دامنه‌ی ایراد قبلی است. این ایراد می‌گوید که اگر کسی به این باور است که کیهان توسط خدا طراحی شده است، پس چرا چیزی را طرح کرده است که نشانه‌های یک طراح معیوب را از خود متجلی می‌سازد؟ به عبارت دیگر، چرا جهان طوری طراحی شده است که فقط در یک قسمت کوچک آن حیات بشری رشد کرده می‌تواند؟

این ایراد حقیقت طراحی‌شده بودن جهان را رد نمی‌کند، اما توانایی طراح را زیر سؤال می‌برد.

فرض کلیدی ایراد فوق این است که اگر طراح این جهان خدا، یک موجود کامل است، پس چیزی را که طراحی می‌کند باید کامل و بی‌عیب و نقص بوده و برای زندگی بشری میسر باشد. این فرض غلط است، زیرا هدف تمام کیهان این نیست (که میسر برای زندگی بشری باشد). بلکه، بخشی از هدف این است که بشر را در قسمتی کوچک کائنات جا دهد. نظر اسلام در مورد سکونت بشری همین است. بر اساس نظریه‌ی اسلامی هر قسمتی از کائنات برای زندگی بشری ساخته نشده است و آن‌هم ابدی نیست. (هرچند، نظریه‌ی وجود حیات در سایر سیارات را رد نمی‌کند، اما نکته اینجاست که حیات در هر گوشه از جهان وجود ندارد.) از این لحاظ طراحی جهان مناسب هدف آن است، بناءً این ایراد اشتباه است.

### ایراد اصل انسان‌نگر ضعیف

اصل انسان‌نگر ضعیف ادعا می‌کند که نباید به خاطر وجود نظم دقیق قوانین فیزیکی و نظم کیهانی متعجب شویم، زیرا اگر جهان به‌طور دقیق منظم نمی‌بود، پس وجود ما امکان نداشت. اما، ما وجود داریم. از این رو، نباید متعجب از این شویم که جهان اجازه‌ی رشد و نمو حیات بشری را می‌دهد. به همین دلیل بر اساس این ایراد، نظم دقیق جهان نیازمند تشریح نیست.

این ایراد طوری ذیل خلاصه شده می‌تواند:

۱. اگر ما وجود داریم، جهان باید دارای ویژگی‌هایی باشد که اجازه‌ی وجود ما را بدهد.
۲. ما وجود داریم.
۳. بنابراین، جهان دارای ویژگی‌هایی است که اجازه‌ی وجود ما را می‌دهد.

نتیجه‌ی این برهان غیرقابل مناقشه است، اما یک بار دیگر با یک ایراد بیجا رویارویم. برهان نظم دقیق بیان نمی‌کند که به خاطر تطابق وجود ما با ویژگی‌های جهان، نیازمند تشریح هستیم. این برهان در این مورد تشریح طلب است که وجود ما چگونه با ویژگی‌های جهان تطابق دارد. به عبارت دیگر، دنبال تشریح غیرمحمتمل بودن ویژگی‌هایی است که حیات ما را میسر می‌سازند.

سناریوی ذیل واضح می‌سازد که چرا ایراد اصل انسان‌نگر بیجا است<sup>۳۰</sup>. تصور کنید روزی که به‌سوی خانه رانندگی می‌کنید، اتفاقاً با یک دور اشتباه به منطقه‌ی دوردست صنعتی می‌رسید. موتر شما از کار می‌افتد و تصمیم می‌گیرید تا با قدم زدن به جستجو بی‌غایزید که آیا می‌توانید کسی را

برای کمک بیابید. ناگهان گروهی از انسان‌های مسلح با نوعی لباس‌های محافظتی هستوی شما را دستبند زده، خورجینی در سرتان انداخته و شما را در عقب موتوری می‌اندازند. بعد از چند ساعت، شما را به‌زور از موتر بیرون کرده و به یک ساختمان می‌برند. سرانجام، این گروه مسلح خورجین را از سر شما کشیده و شما را روی صندلی قرار می‌دهند. به چهار اطراف اتاق نظر انداخته و تنها چیزی که می‌بینید دیوارهای سفید و چراغ‌های روشن است. هرچند، در مقابل شما ماشین بزرگ مانند ماشین رخت‌شویی که بسیار پیشرفته معلوم می‌شود و ممکن است تکنولوژی از آینده باشد قرار دارد. خاموشی حکم‌فرما شده و ناگهان صدایی را می‌شنوید که امر می‌کند از زینه‌ها بالا رفته و داخل ماشین شوید. آن‌ها می‌گویند که شما اولین کسی هستید که از ماشین جدید زمان استفاده خواهید کرد. در ظرف چند دقیقه وارد ماشین می‌شوید. احساس گرما می‌کنید، بسیار سروصدا می‌شنوید و چهار اطرافتان تیره می‌شود. آگاهی‌تان را از دست می‌دهید. بعد از مدتی بیدار می‌شوید و مطلع می‌شوید که سال ۱۶۲۵ میلادی است. در یک درخت بسته هستید و می‌بینید که ۱۰۰ نفر از امریکایی‌های بومی، تقریباً ۱۰ یارد دورتر از شما هستند و تیرهای خود را به‌طرف شما نشانه گرفته‌اند. نشان این امریکایی‌های بومی هیچ‌گاه به خطا نمی‌رود و تمام آن‌ها این توانایی را دارند که یک مگس را با چشمان بسته و سوار بر اسب بکشند. شمارش معکوس یکی از آن‌ها را از ۱۰ می‌شنوید و بعداً یکی از آن‌ها صدا می‌کند، شلیک کنید. هرکدام از این امریکایی‌های بومی قلب شما را نشانه گرفته‌اند. هرچند، وقتی چشمتان را باز می‌کنید می‌بینید که تمام تیرهایشان به خطا رفته است و شما سالم هستید. حالا می‌خواهم توجه شما را به دو نکته مبذول دارم. اول، نباید از خطا رفتن نشانه‌ی آن‌ها و زنده ماندن خویش متعجب شوید؛ اگر شما زنده نمی‌بودید پس نمی‌دانستید. دوم، شما باید بیش‌ازحد متعجب شوید که دلیل زنده ماندن شما غیرممکن بودن خطا رفتن نشان آن‌ها است. اصل انسان‌نگر به اساس نکته‌ی اول استدلال می‌کند، حال آنکه برهانی را که در این فصل ارائه نمودم یک صورت دعوی برای نکته‌ی دوم می‌سازد. نباید متعجب از زندگی کردن در جهانی باشیم که دارای ویژگی‌هایی است که اجازه‌ی رشد حیات را می‌دهد، اما باید به خاطر غیرمحمتمل بودن این ویژگی‌هایی که اجازه‌ی رشد حیات را می‌دهد، متعجب باشیم. بنابراین، اصل انسان‌نگر نکته‌ی اصلی را از دست می‌دهد.

### شما فرض می‌کنید که حیات بشری خاص است

ایراد جالب دیگر بر برهان نظم دقیق انسان محور بودن آن است. به عبارت دیگر، این برهان فرض می‌کند که چیزی خاصی در مورد حیات بشری وجود دارد که نیازمند نظم دقیق است. اگر حیات حسی وجود نمی‌داشت، گفته می‌توانستیم که جهان برای وجود ستاره‌ها و سیارات، دقیق تنظیم شده است. اگر اجسام سماوی وجود نمی‌داشتند، می‌توانستیم بگوییم که جهان برای ذرات فرو-اتمی دقیق تنظیم شده است. این امر واضح می‌سازد که برهان نظم دقیق بر همه چیز در جهان اعمال پذیر است، بناءً این یک برهان قوی نیست.

می‌توان به دو طریق برای این ایراد پاسخ ارائه کرد:

۱. حتی اگر جهان برای حیات بشری نظم دقیق داده نمی‌شد، این برهان برای وجود خود جهان نیز قابل استفاده بود. جهان دارای اشیاء مغلق سماوی بوده و حاوی فرایندهای پیچیده‌ی کیمیایی است که اشیاء کیهانی را می‌سازند. این پیچیدگی نیازمند تشریح است. اگر چنین جهانی وجود نمی‌داشت و جهان خالی دارای ذرات تصادفی وجود می‌داشت، پس چیز مهمی نبود تا جهان برای آن نظم دقیق داده شود. اما، شاهد یک نظم کیهانی مغلق هستیم که جهان برای آن نظم دقیق داده شده است و این نظم نیازمند تشریح است.
۲. حیات و خصوصاً حیات بشری بسیار مغلق است. بنابراین، یکی از نشانه‌های ذهن عقلائی این است که برای وجود این مغلق بودن حیات با در نظر داشت اینکه این مغلق بودن بر اساس قوانین فزیک و نظم کیهانی نظم دقیق داده شده است، به جستجوی یک تشریح باشد.

### ایراد وجود انواع دیگر حیات

ایراد مشهور دیگری وارد بر برهان نظم دقیق جهان این است که برهان نظم دقیق بر فرضی استوار است که فقط حیات مبنی بر کاربن وجود داشته می‌تواند. اگر قوانین فزیک متفاوت بود، حیات مبنی بر کاربن غیرممکن بود. اما، اگر قوانین فزیک متفاوت می‌بود، احتمال وجود حیاتی که مبنی بر کاربن نباشد وجود داشت. بنابراین، امکان وجود حیات هوشمند تحت یک نظم

کیهانی متفاوت وجود داشت. اما، برهان نظم دقیق بر اساس این فرضیه استوار نیست. این برهان بر اساس دو فرض منطقی استوار است. اولی اینکه حیات آگاه و هوشمند نیازمند یک منبع انرژی است؛ صرف نظر از اینکه مبنی بر کاربن باشد یا نه. به طور مثال، بدون قوه‌ی جاذبه ستاره‌ها وجود نمی‌داشت و بدون ستاره‌ها منبع انرژی برای حیات نیز منتفی می‌بود. دوم اینکه حیات هوشمند نیازمند نوعی از مغلق بودن است. به عنوان مثال، اگر قوه‌ی هسته‌ای قوی اندکی تغییر می‌کرد، هیچ اتمی به استثناء هایدروجن وجود نمی‌داشت. به وجود آمدن حیات هوشمند از اتم هایدروجن غیرقابل درک است. این‌ها فرض‌های منطقی و دقیقی‌اند که این برهان را بر اساس آن ارائه می‌نماییم.<sup>۳۶</sup>

برهان نظم دقیق یا جهان طراحی شده یکی از شهودی‌ترین براهین است. به چالش کشیدن قدرت و سادگی این برهان مشکل است، همان‌گونه که اثبات این امر مشکل است که نان برشته شده‌ی شما تصادفاً خودش برشته شده و تصادفاً توسط شکلات روی آن کلمات «دوستت دارم» نوشته شده است. واضح است که باید در عقب آن یک طراحی هدفمند وجود داشته باشد. هرچند، جهان بسیار مغلق‌تر از کلمات نوشته شده توسط شکلات بر روی نان بوده و متجلی دقت بیشتر است. تنها نتیجه‌گیری واضح و عاقلانه این است که یک طراح کیهانی وجود دارد که نظم و دقت در جهان را برای میسر نمودن حیات هوشمند به وجود آورده است.



## فصل نهم

### خداشناسی، خوبی شناسی

#### خدا و اخلاق عینی

تصور کنید روزی خسته از سر کار آمده و تلویزیون را روشن می‌کنید. بعضی از کانال‌ها را سرسری می‌بینید. یکی از عناوین خبری در یک کانال بین‌المللی شما را شوکه می‌سازد. به یقین که عنوان خبر بسیار وحشتناک است: مردی طفل ۵ ساله را سر زد.

حالا اجازه دهید از شما بپرسم که آیا کاری که این مرد کرد از لحاظ اخلاقی اشتباه بود؟ مانند اکثر انسان‌های باوجدان خواهید گفت: بله. حالا این پرسش مرا جواب دهید: آیا این کار عیناً از لحاظ اخلاقی اشتباه است؟ باز هم مانند اکثر مردم خواهید گفت: بله.

اما، پرسش اخیر این است: چرا این کار عینی است؟

اینجا کار کمی دشوار می‌شود.

#### تعریف عینیت

بهترین روش برای پاسخ‌دهی به این پرسش آغاز از تعریف عینیت است. تعریف ابتدائی این اصطلاح در نظر گرفتن و یا ارائه کردن حقایق بدون تأثیرپذیری از احساسات و نظریات شخصی فرد است. در مورد اخلاقیات، عینیت به این معنی است که اخلاق عینی وابسته یا بر اساس ذهن یا احساسات شخصی یک فرد نیست. از این منظر، اخلاق عینی فراتر از توانایی محدود یک فرد است. حقایق مبتنی بر ریاضی ( $1+1=2$ ) یا حقایق ساینسی چون چرخش زمین به دور آفتاب، صرف‌نظر از اینکه ما درباره‌ی آن‌ها چه فکر می‌کنیم، حقیقت‌اند. بناءً، اگر اخلاقیاتی فراتر از ما وجود دارد، باید پایه و اساسی داشته باشند. یا به عبارت دیگر، نیازمند بنیاد یا تهداب است. اگر

اخلاق عینی وابسته بر توانایی‌های محدود (ذهنی) ما نیست، پس نیازمند پاسخ‌دهی به پرسش‌های ذیل هستیم: این اخلاقیات از کجا آمده‌اند؟ ماهیت آن را چه چیزی توضیح می‌دهد؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها، نیازمند یک تهداب یا اساس منطقی و عقلانی هستیم. این تهداب و اساس ماهیت عینی آن‌ها را توضیح داده و منشأ آن را واضح می‌سازد. این پرسش‌ها مربوط بخشی از فلسفه بنام هستی‌شناسی اخلاق می‌شود.

روش دیگر برای توضیح حقایق اخلاق عینی فراتر بودن آن از ذهنیت بشر است. به‌طور مثال، غلط بودن کشتن طفل پنج‌ساله از نگاه اخلاقی، همیشه یک حقیقت است، حتی اگر تمام جهان موافق به درست بودن آن از نگاه اخلاقی باشند. نه‌تنها می‌پذیریم که بعضی اصول اخلاقی عینی‌اند، بلکه این اخلاقیات عینی تکلیف و تعهد اخلاقی را نیز به وجود می‌آورند. به‌عبارت‌دیگر، بعضی چیزها را «باید» انجام دهیم و بعضی چیزها را «باید» انجام ندهیم. ما دارای تعهدات و تکالیف اخلاقی هستیم و این تعهدات و تکالیف فراتر از خود محدود ما است. پروفیسور ایان مارکام<sup>۱</sup> توضیح می‌دهد که زبان اخلاقی ما به چیزی والاتر از ما اشاره می‌کند: «یک مفهوم اخلاقی والاتر از زندگی و جهان در کلمه‌ی «باید» جاسازی شده است... شخصیت بنیادی زبان اخلاق دال به چیز جهانی و خارجی است»<sup>۱</sup>.

در زبان فلسفه مفهوم اخلاق عینی به این معنی است که ارزش‌های اخلاقی مستقل از ذهن است. فلاسفه‌ی که باور به وجود اخلاق عینی دارند، بنام واقع‌گرایان اخلاقی نیز یاد می‌شوند. کسانی که باور به مستقل بودن ارزش‌های اخلاقی از ذهن ندارند بنام ضد-واقع‌گرایان اخلاقی یاد می‌شوند. وقتی که فلاسفه درباره‌ی اخلاق بحث می‌کنند، میان حقایق اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی فرق قایل می‌شوند. در زمینه‌ی واقع‌گرایی اخلاقی، مثال ارزش اخلاقی عینی این است که عدالت خوب است و مستقل از ذهن و احساسات شخصی هر انسان وجود دارد. حقایق اخلاقی عبارت از گزاره‌های اخلاقی‌اند و اگر عینی تلقی شوند، پس آن گزاره از رأی شخصی فرد مستقل است؛ بدون در نظر داشت کدام اجماع درست‌اند. مثالی از یک حقیقت اخلاقی چنین است: پذیرش

---

<sup>۱</sup> Ian Markham

شهادت غلط در دادگاه ناعادلانه است، بناءً اخلاقاً اشتباه است. حقیقت اخلاقی وابسته به رأی، ذهن یا احساسات شخصی یک فرد یا جمعی از افراد نمی‌باشد. حتی اگر اجماعی علیه این حقیقت باشد، بازهم این حقیقت درست خواهد بود؛ همانند سناریوی که در اول این فصل یادآوری شد.<sup>۲</sup>

### برگشت به پرسش

بیباید تا به پرسش دشواری که قبلاً مطرح گردید، پاسخ ارائه کنیم: چرا (بعضی اخلاقیات مانند کشتن طفل ۵ ساله) عینی‌اند؟ جواب ساده است. اخلاقیاتی را که عینی می‌پنداریم، به خاطری عینی‌اند که خدا وجود دارد.<sup>۳</sup> قبل از تشریح بیشتر، می‌خواهم واضحاً بیان دارم که این مسئله هیچ ربطی به اعتقادات یک فرد ندارد. نمی‌گوییم که «شما نمی‌توانید که خدا ناباور باشید و در عین زمان اخلاق و رفتار خوب از خود نشان دهید»، یا اینکه «شما باید به خدا باور داشته باشید تا ویژگی‌های اخلاقی مثل دفاع از بی‌گناه‌ها و غذا دادن به غریب‌ها را داشته باشید»، یا «فقط با اعتقاد به خدا رفتار و کردارتان خوب می‌شود». چیزی که می‌گوییم این است که اگر خدا وجود نداشته باشد، پس حقایق عینی اخلاقی اصلاً وجود نخواهند داشت. درست است که می‌توان طوری رویه و سلوک داشت که گویا بعضی از اخلاقیات عینی‌اند و در طول تاریخ بسیاری از خدا ناباوران بدون باور به اینکه اخلاقیات آن‌ها نیازمند بنیاد الهی است، شکیبایی اخلاقی قابل ستایش از خود نشان داده‌اند، اما استدلال من این است که اگر خدا را از تصویر بیرون کنیم، این ارزش‌های اخلاقی چیزی بالاتر از عرف‌های اجتماعی نیستند. بنابراین، حقایق اخلاقی چون «کشتن افراد بی‌گناه برای سرگرمی غلط است» و «دفاع نمودن از افراد بی‌گناه درست و خوب است»، بدون خدا فقط عرف‌های اجتماعی‌اند؛ مانند این که رها کردن باد در ملأ عام کار اشتباه است. این نتیجه بر اساس این واقعیت است که خدا تنها اساس و بنیاد عقلی برای اخلاق عینی است. هیچ مفهوم دیگری نمی‌تواند چنین اساس و تهادی را برای اخلاق عینی مهیا سازد.

خدا این تهداب و اساس را به خاطری مهیا می‌تواند که فراتر از جهان بوده و والاتر از ذهنیت بشری است. پروفیسور ایان مارکام با گفتار همسانی توضیح می‌دهد که «تنها خدا «باید»ی که بر زندگی ما تحمیل می‌شود را توضیح داده می‌تواند؛ و تنها خدا ماهیت جهانی بودن یک ادعای اخلاقی را توضیح داده می‌تواند. زیرا خدا خارج از جهان است و خدا می‌تواند که هم بیرونی باشد و

هم فرمان‌های جهانی بدهد.<sup>۴</sup>

باور اسلام این است که خدا به حد اعظم کامل است. او به حد اعظم عالم، قدرتمند و خوب است. خوبی کامل ماهیت اصلی خدا است. یکی از اسماء او البر (نیکوترین) است<sup>۵</sup> که به معنی منبع تمام خوبی‌ها می‌باشد. وقتی خدا یک فرمان اخلاقی می‌دهد، مشتق از اراده‌ی او است و اراده‌ی او هرگز در تناقض با ماهیتش قرار نمی‌گیرد. بنابراین، چیزی که خدا فرمان می‌دهد خوب و خیر است، زیرا خدا ذاتاً خوب است و او تعریف می‌کند که خوب چه معنی می‌دهد:

«بگو: یقیناً خدا به کار زشت فرمان نمی‌دهد.»

جالب است که بعضی از خداناباورانی که باور دارند خدا تحت هیچ حالتی وجود داشته نمی‌تواند، درک می‌کنند که در عدم خدا هیچ اخلاق عینی وجود داشته نمی‌تواند. یکی از خداناباوران تأثیرگذار بنام جی. ال. مکی<sup>۱</sup> در کتاب خود بنام «اخلاقیات: کشف خوب و بد» می‌نویسد: «ارزش‌های عینی وجود ندارد... ادعایی مبنی بر اینکه ارزش‌ها عینی نیستند... نه تنها شامل خوبی‌های اخلاقی می‌شود که طبیعتاً به حیث ارزش‌های اخلاقی شناخته شده‌اند، بلکه شامل مسائل دیگری که می‌توان آن‌ها را ارزش‌ها و ضد ارزش‌های اخلاقی خطاب کرد نیز می‌شود؛ مثلاً خوبی و بدی، تکلیف، تعهد، اعمال پست، و غیره.<sup>۶</sup>» گذشته از اینکه موضع جی. ال. مکی ضد شهودی است و نمایندگی از موضع اکثر خداناباوران نمی‌کند، معلوم می‌شود که او پیامدهای جهان‌بینی خداناباوری را بهتر درک کرده است. اگر خدا وجود نداشته باشد، اخلاق عینی هم وجود ندارد.

## معمای اوتیفرون<sup>۲</sup>

اکثر خداناباوران برای پاسخ به برهان اخلاقی، معمای افلاطون و یا معمای اوتیفرون را پیشکش می‌کنند. معما طور ذیل است: آیا چیزی به این خاطر اخلاقاً خوب است که خدا به آن

<sup>۱</sup> J. L. Mackie

<sup>۲</sup> Euthyphro's dilemma

امر کرده است و یا خدا به این خاطر فرمان داده است که آن چیز اخلاقاً خوب است؟

این معما خداپاورانی که تنها به یک خدای بسیار قدرتمند باور دارند را به چالش می‌کشد، زیرا آن‌ها باید به یکی از این دو چیز باور داشته باشند: یا اخلاق توسط فرمان خدا تعریف می‌شود و یا هم اخلاق خارج از فرمان خدا است. اگر اخلاق بر اساس امر خدا باشد پس چیزی که خوب یا بد شناخته می‌شود اختیاری است (که در اینجا اختیار آن نزد خدا می‌باشد). اگر قضیه از این قرار باشد، پس چیزی وجود ندارد که بشر باید آن را شر عینی تلقی کند. این بدین معنی است که کشتن یک طفل بی‌گناه ذاتاً (فی نفسه) بد نیست، فقط خدا به‌طور اختیاری و دلخواه برچسب «شر» را به آن زده است. روی دیگر معما می‌رساند که یک معیار اخلاقی کاملاً خارج و مستقل از ذات خدا وجود دارد و حتی خدا هم مجبور به متابعت از این معیار است، اما این مسئله برای خداپاور نامطلوب خواهد بود، زیرا او را مجبور به پذیرش این می‌کند که خدا قدرتمندترین و غیر وابسته نیست، بلکه باید تکیه به یک معیاری خارج از خود کند.

ازلحاظ شهودی این یک ایراد معتبر و درست معلوم می‌شود، اما با اندکی تفکر می‌فهمیم که با یک معمای غلط روبرو هستیم، زیرا تنها دو گزینه وجود ندارد، بلکه گزینه سوم نیز است: خدا خوب است. پروفیسور فلسفه شبیر اختر در کتاب خود بنام «قرآن و ذهن سیکولر» می‌نویسد:

«گزینه‌ی سوم نیز وجود دارد: وجود خدای دارای ثبات اخلاقی که در کتب آسمانی آمده است، ذات متعالی که نظر خویش را به‌طور دلخواه در مورد خیر بودن ترحم و شر بودن بد اخلاقی جنسی تغییر نمی‌دهد. این‌گونه خدا همیشه به‌خوبی فرمان می‌دهد، زیرا ماهیت و ذات او خوب است.»<sup>۱</sup>

چیزیکه پروفیسور اختر می‌گوید این است که حقیقتاً یک معیار اخلاقی وجود دارد، مگر برخلاف چیزی که روی دوم معما پیش می‌کند، این (معیار اخلاقی) خارج از خدا نیست، بلکه الزاماً از ذات خدا پیروی می‌کند. طوری که قبلاً گفته شد، مسلمانان و در عموم خداپاوران، باورمندند که خدا لزوماً و کاملاً خوب است. همین‌گونه، ذات او شامل یک معیار اخلاقی کامل و غیرقابل تغییر است. این بدین معنی است که اعمال یک فرد، مانند کشتن انسان‌های بی‌گناه، اختیاراً بد نیست، زیرا از یک معیار اخلاقی عینی و ضروری پیروی می‌کند. از سوی دیگر، بدین معنی نیست که خدا به نحوی تابع این معیار باشد، زیرا این (معیار اخلاقی) در ذات خود او شامل

است. این امر ذات او را تعریف می‌کند؛ به هیچ طریق این (معیار اخلاقی) خارج از او نیست. پاسخ طبیعی خداناباور این خواهد بود که «برای اینکه بتوان خدا را با صفت خوبی توصیف کرد، نخست باید دانست که خوب چه است، بناءً تا هنوز مشکل معما لاینحل می‌ماند». پاسخ ساده به این گفته این است که فقط خدا چستی خوبی را تعریف می‌کند. او تنها ذات شایسته پرستش و عبادت بوده و کامل‌ترین و اخلاقی‌ترین موجود است. قرآن این نکات را تأیید می‌کند:

«و خدای شما خدای یگانه است، جز او خدایی نیست [که شایسته‌ی عبادت باشد]، رحمتش بی‌اندازه و مهربانی‌اش همیشگی است.<sup>۹</sup>»

«اوست خدای یکتایی که غیر او خدایی نیست که دانای نهان و آشکار عالم است، اوست بخشنده و مهربان. اوست خدای یکتایی که غیر او خدایی نیست، سلطان مقتدر عالم، پاک از هر نقص و آلائش، منزّه از هر عیب و ناشایست، ایمنی‌بخش دل‌های هراسان، نگهبان جهان و جهانیان، غالب و قاهر بر همه خالق‌ها، با جبروت و عظمت، بزرگوار و برتر از حد فکرت، زهی منزّه و پاک خدای یکتا که از هر چه بر او شریک پندارند منزّه و از آنچه در وهم و خیال و عقل اندیشند مبرا است. اوست خدای آفریننده‌ی عالم امکان و پدید آورنده‌ی جهان و جهانیان، نگارنده‌ی صورت خلقت، او را نام‌های نیکو بسیار است، آنچه در آسمان‌ها و زمین است همه به تسبیح و ستایش او مشغول‌اند و اوست یکتا خدای مقتدر حکیم.<sup>۱۰</sup>»

به‌طور خلاصه، حقایق اخلاقی نهایتاً از اراده‌ی خدا مشتق شده‌اند که توسط فرامین او بیان شده و فرامین او هیچ‌وقت در تناقض با ذات او قرار نمی‌گیرد و ذات او کاملاً خوب، دانا، پاک و بی‌عیب و نقص است.

### آیا بدیلی برای اساس و ته‌دایب اخلاق عینی وجود دارد؟

بسیاری از خداناباوران ادعا می‌کنند که بدیل‌هایی برای تشریح اینکه چرا بعضی از اخلاقیات عینی‌اند، وجود دارند. بعضی از بدیل‌ها عبارت‌اند از: بیولوژی، فشار اجتماعی و واقع‌گرایی اخلاقی.

### بیولوژی

آیا بیولوژی می‌تواند اخلاق عینی را توضیح دهد؟ پاسخ ساده نه است. چارلز داروین مثال جالبی را در این مورد ارائه می‌کند که وقتی بیولوژی و یا انتخاب طبیعی اساس و بنیاد اخلاقیات را تشکیل دهد، چه اتفاق می‌افتد. وی ادعا می‌کند که اگر انسان نتیجه‌ی مجموعه‌ی حالات متفاوت بیولوژیکی بود، پس چیزی را که ما اخلاق عینی به حساب می‌آوریم، کاملاً متفاوت می‌بود: «اگر انسان‌ها تحت شرایط کاملاً یکسان با زنبوران عسل پرورش می‌یافتند، جای شک نیست که زن‌های مجرد، مانند زنبورهای کارگر، کشتن برادران خود را وظیفه‌ی مقدس دانسته و مادرها تلاش به کشتن دختران بارور خود می‌نمودند، و هیچ‌کس به فکر دخالت در کارشان نمی‌بود»<sup>۱۱</sup>.

به عبارت دیگر، اگر اخلاقیات وابسته به تغییرات بیولوژیکی باشد، پس این اخلاقیات با متابعت از تغییرات بیولوژیکی تغییرپذیر می‌بودند، بناءً نمی‌توانستند عینی باشند. با استفاده از مثال داروین، اگر انسان در شرایط همسان با کوسه‌ماهی پرورش می‌یافت، تجاوز جنسی بر جفت خویش را موجه می‌دانست، طوری که کوسه‌ماهی‌ها با جفت خویش گلاویز می‌شوند<sup>۱۲</sup>. بعضی‌ها در جواب می‌گویند که مشخصاً این انتخاب طبیعی است که اساس و بنیاد اخلاق عینی را تشکیل می‌دهد. این ادعا نیز غلط است. از نظر مفهومی، تنها کاری که انتخاب طبیعی می‌تواند این است که برای ما قواعد اخلاقی بسازد تا در بقا و تکثیر ممد باشد، چنانچه فیلسوف اخلاق فیلیپ کیچر<sup>۱</sup> می‌نویسد: «تنها کاری که ممکن است انتخاب طبیعی برای ما انجام داده باشد این است که ما را با داشتن ظرفیت قراردادهای و توافقات گوناگون اجتماعی و ظرفیت ساختن قواعد اخلاقی تجهیز نموده است»<sup>۱۳</sup>.

باور به اینکه بیولوژی می‌تواند بنیاد و اساس برای اخلاقیات ما ارائه کند، هرگونه معنی را از اخلاقیات می‌زداید. اخلاقیات بی‌معنی می‌شوند، زیرا چنین اخلاقیات نتیجه‌ی تغییرات بیولوژیکی غیرعقلانی و ناآگاه خواهند بود. هرچند، این حقیقت که اخلاق از فرامین الهی می‌آید، به اخلاقیات معنی می‌دهد، زیرا اخلاقی بودن به معنی لبیک گفتن به این فرامین می‌شود.

---

<sup>۱</sup> Philip Kitcher

به عبارت دیگر، ما وجایب اخلاقی داریم و آن‌ها را به خدا بدهکاریم. نمی‌توان چیزی را به مالیکول‌ها بدهکار بود.

### فشار اجتماعی

بدیل دوم، فشار اجتماعی یا اجماع است. به نظر من، اگر از منظر فلسفی نگریسته شود، اینجا اکثر خداناباوران و انسان‌گراها (اومانیست‌ها)<sup>۱</sup> به مشکل مواجه می‌شوند. اگر واقعاً فشار اجتماعی اساس و بنیاد اخلاقیات عینی را شکل می‌دهد، پس طرفداران این ادعا به مشکل بزرگ مواجه می‌شوند. اول، این مسئله اخلاق را نسبی می‌سازد، زیرا اخلاقیات عینی مطیع تغییرات اجتناب‌ناپذیر اجتماعی می‌شوند. دوم، این مسئله انسان را به سوی پوچ‌گرایی اخلاقی سوق می‌دهد. اگر کسی اجماع اجتماعی را اساس اخلاقیات خود بپذیرد، پس چگونه می‌توان گفت که عملکرد نازی‌های آلمان در دهه ۱۹۴۰ میلادی غلط بود؟ چگونه می‌توان گفت که عملکرد آن‌ها از لحاظ اخلاقی، عیناً غلط بود؟ خوب! نمی‌توان گفت. حتی اگر ادعا شود که بعضی از مردم در آلمان به ضد نازی‌ها جنگیدند، نکته‌ی اصلی اینجاست که یک اجماع قوی در جامعه برای حمایت از آن شرارت وجود داشت. مثال‌های زیادی در تاریخ داریم که به این نکته اشاره می‌کند.

### واقع‌گرایی اخلاقی

بدیل اخیر واقع‌گرایی اخلاقی است. واقع‌گرایی اخلاقی که همچنان بنام عینی‌گرایی اخلاقی نیز یاد می‌شود نظری است که می‌گوید، اخلاقیات عینی‌اند و خارج و مستقل از ذهن‌ها و احساسات ما وجود دارند. هرچند، تفاوت میان واقع‌گرایی اخلاقی و چیزی که در این فصل از آن دفاع کردیم در این است که واقع‌گرایان اخلاقی اظهار می‌دارند که اخلاق نیازمند کدام اساس و بنیاد نیست، بناءً، حقایق اخلاقی مانند بردباری، عدالت و ترحم فقط عیناً وجود دارند.

چند مشکل با این موضع وجود دارد. اول، این گفته که «عدالت فقط وجود دارد» و یا «اخلاق عینی فقط وجود دارد» چه معنی را می‌رساند؟ این موضع، ضدشهودی و بی‌معنی است. ما اصلاً نمی‌دانیم که عدالت چگونه توسط خودش وجود داشته می‌تواند. نکته‌ی کلیدی این است که باید

---

<sup>۱</sup> Humanists

درک کرد که اگر اخلاقیات عینی‌اند (خارج از نظر شخصی یک فرد است)، پس وجود این اخلاقیات نیازمند تشریح است. در غیر آن، این سؤال که چگونه آن‌ها عینی‌اند؟ لاجواب می‌ماند. دوم، اخلاقیات فقط محدود به شناخت حقانیت ترحم و عدالت نیست. اخلاقیات حس تعهد و تکلیف به وجود می‌آورد؛ رحیم بودن و عادل بودن شامل تکالیف ما است. این تکالیف با واقع‌گرایی اخلاقی ناممکن است، زیرا درک این مسئله که برخی از حقایق اخلاقی، عینی‌اند الزام‌آور تکلیف برای انجام آن نیست. تکلیف اخلاقی از تصدیق عینی بودن حقیقت آن ثابت نمی‌شود. انجام تکلیف اخلاقی فقط زمانی معنی‌دار می‌شود که الزامی بوده یا یک حس تعهد وجود داشته باشد. واقع‌گرایی اخلاقی هیچ دلیلی مبنی بر اینکه چرا کسی باید ملزم به اخلاقی عمل کردن باشد، ارائه نمی‌کند. اما، اگر این حقایق اخلاقی از فرامین الهی باشند، پس نه تنها که اساس و بنیاد برای اخلاق عینی مهیا می‌سازد، بلکه باعث به وجود آمدن اساس برای این می‌شود که چرا ملزم به اخلاقی بودن باشیم؛ زیرا تکلیف ما اطاعت از فرامین الهی است.

در پرتو بحث فوق، واضحاً می‌توان دید که اخلاق عینی نیازمند وجود خدا است، زیرا او خارج از جهان بوده و می‌تواند که توسط فرامین خود ادعای اخلاق جهانی کند.

### چه اگر اخلاق عینی را انکار کرد؟

به حیث راه‌حل نهایی، بعضی از خداناباوران می‌کوشند برای جلوگیری از بدنامی فکری، در پاسخ به برهان فوق اخلاق عینی را رد کنند. خوب! می‌پذیرم که اگر کسی به اصل اخلاق عینی باور نداشته باشد، پس این برهان کارگر نیست، اما این مسئله یک شمشیر دو لبه است، زیرا به محضی که یک خداناباور وجود اخلاق عینی را رد کند، حق بلند کردن انگشت انتقاد به هر دین و خصوصاً به اسلام را از دست خواهد داد. هیچ‌گاه حق بلند کردن انگشت انتقاد به سوی کی‌کی‌کی<sup>۱</sup>، داعش و یا حتی حکومت دیکتاتوری کوریای شمالی را نخواهد داشت! سخریه اینجاست که اکثر خداناباوران این کار را می‌کنند. آن‌ها قضاوت‌های اخلاقی می‌کنند که رنگ عینی بودن دارد، درحالی‌که قبل از هر قضاوت اخلاقی خود باید بگویند که «این (قضاوت) فقط نظر ذهنی من

---

<sup>۱</sup> (مترجمین) یک گروه تندرو از عیسویان سفیدپوست: Ku Klux Klan.

است». این کار آن‌ها، اختلافات و خشم اخلاقی آن‌ها را بی‌معنی می‌سازد. هرچند، در عمق وجود خود، هیچ انسان هوشیار عینی بودن بعضی از قواعد اخلاقی مانند قتل انسان بی‌گناه، دزدی و آزار و اذیت جنسی را تکذیب نمی‌کند.

### کژفهمی برهان

بعضی از خداناباوران حتی بعضی از اعضای دوایر اکادمیک آن‌ها، با خلط معرفت‌شناسی اخلاقی با هستی‌شناسی اخلاقی، دچار کژفهمی این برهان می‌شوند. برهانی که در این فصل ارائه شد، در مورد چگونگی رسیدن به فهم خوبی نیست، چه این مسئله مربوط معرفت‌شناسی اخلاقی می‌شود، بلکه در مورد این است که منشأ اخلاق از کجا می‌آید و ماهیت آن چیست که این مسئله مربوط هستی‌شناسی اخلاقی می‌شود. فرامین خدا اساس و بنیاد هستی‌شناسانه برای عینی بودن اخلاق را به وجود می‌آورد. چگونگی شناسایی این اخلاقیات مربوط معرفت‌شناسی اخلاقی می‌شود.

برهان این فصل با معرفت‌شناسی اخلاقی سروکار ندارد. این برهان در مورد هستی‌شناسی اخلاقی می‌باشد، که ارتباط می‌گیرد به بنیاد و ماهیت اخلاق. شکل ساده‌ی برهان اخلاقی این‌گونه است: اگر چیزی خوب است، آیا عیناً خوب است؟ اگر عیناً خوب است، پس این عینی بودن نیازمند وجود خدا است، زیرا تنها خدا می‌تواند بنیاد و اساس اخلاق عینی باشد. این برهان از ما در مورد چگونگی دانستن اینکه چه خوب است، نمی‌پرسد.

### قطعی بودن در مقابل عینی بودن

مسئله‌ی مهم دیگری که توسط متأله‌ی تیزهوش مطرح می‌شود این است که در قوانین اسلامی (و به همین صورت در تمام سیستم‌های دادگستری جهان)، برخ شرایطی وجود دارند که در آن کشتن (مانند کشتن در زمان دفاع از خود یا از خانواده) از لحاظ اخلاقی (و قانونی) جواز دارد. بنائاً، هیچ چیزی عیناً شر و بد نیست. تأمل جالبی است، اما آن‌ها اخلاق قطعی را با اخلاق عینی خلط می‌کنند؛ این دو متفاوت از هم‌اند. اخلاق قطعی به این معنی است که یک عمل بدون در نظر داشت شرایط، یا غلط است و یا هم درست. به‌طور مثال، کسی که باور دارد کشتن قطعاً غلط است، باید باور داشته باشد که کشتن در زمان دفاع از خود نیز غلط است. اما، اخلاق عینی شرایط و

حساسیت بعضی از حقایق اخلاقی را در نظر می‌گیرد. حقیقت عینی اخلاقی می‌تواند چنین باشد که کشتن یک انسان بدون دلیل موجه اشتباه است. ماهیت مرتبط به شرایط این ادعای اخلاقی شامل هشدار است که بیان می‌دارد ممکن کشتن یک انسان موجه باشد. به‌طور مثال، ممکن است کشتن انسانی که در مکتب بالای همه اطفال شلیک کرده و آن‌ها را از بین برده است، موجه باشد. برهانی را که در این فصل ارائه نمودم، شامل مفاهیم اخلاقی قطعی نمی‌شود.

### یادداشتی در مورد نسبی‌گرایی اخلاقی

یک نسبی‌گرایی اخلاقی که باور دارد اخلاق بالاثربعبارهای (متفاوت) فرهنگی، نسبی است، ادعا خواهد کرد که بحث در مورد اخلاق قطعی و اخلاق عینی ثابت می‌سازد که اخلاق عینی نبوده بلکه نسبی است. کسانی که باور به اخلاق عینی دارند، جواب خواهند داد که چیزی که مردم باور دارند و یا احساس می‌کنند بی‌ربط هست و از حقایق اخلاق عینی چیزی نمی‌کاهد (و دقیقاً همین تعریف عینیت است). نسبی‌گرایی اخلاقی به خاطری ورشکسته است که با اشاره به عادات و رسوم فرهنگی دنبال رد چیزی است که عیناً درست می‌باشد. نهایتاً این طرز فکر محکوم به شکست است، زیرا تعریف اخلاق عینی بیان می‌کند که مستقل از احساسات، باورها و رسوم و عادات فرهنگی است، پس استفاده از فرهنگ برای رد اخلاق عینی بی‌معنی است.

این فصل پیامدهای زنده‌ای برای خداناباوران دارد. اگر خداناباوران بپذیرند که بعضی از اخلاقیات عینی‌اند، باید بپذیرند که خدا وجود دارد، زیرا خدا تنها اساس عقلی و منطقی برای اخلاق عینی است، و یا هم باید یک بدیل قانع‌کننده ارائه کنند. اگر این کار را نمی‌توانند، باید از فطرت ذاتی خود که خوبی و بدی عینی را تشخیص می‌دهد چشم‌پوشی کرده و مفهوم اخلاق عینی را کاملاً رد کنند. وقتی که آن‌ها این کار را کنند، تمام انتقادات و قضاوت‌های اخلاقی‌شان در مورد اسلام به انتقادات و قضاوت‌های ذهنی آن‌ها تقلیل می‌یابد. در حقیقت، برهان اخلاقی ارائه‌شده با مفهوم اسلامی خدا همساز است. خدا کاملاً خوب و دانا است و فرامین او هیچ‌گاه در تناقض با ذات بی‌عیب و نقصش قرار نمی‌گیرد. بناءً، فرامین او کاملاً خوب‌اند. درک این مسئله در مورد خدا، اساس و بنیاد برای اخلاق عینی را مهیا می‌سازد. یا به‌عبارت‌دیگر، شناختن خدا به معنی شناختن خوبی است.



## فصل دهم

### بگانگی الهی

#### وحدانیت خدا

تصور کنید کاوشگری هستید که با یک موشک فضایی سفری به یک سیاره دیگر داشته و موجودات انسان گونه را ملاقات می‌کنید. وقتی در سیاره نشست می‌کنید، رهنمای خود را می‌بینید. وی می‌گوید که در سفینگا، کشور بدون سرحد این سیاره، نشست کرده‌اید. گیج شده، از رهنما می‌پرسید که آیا کشور دیگری نیز در این سیاره وجود دارد؟ وی با لیخند جواب داده می‌گوید: «بله! اینجا دو کشور وجود دارد.» می‌گویید: «خوب! اگر تفاوتی برای تمیز میان کشورها وجود ندارد، چگونه بدانیم که در کدام کشوریم؟» رهنما با آهی پاسخ می‌دهد: «بله! ما نیز دچار همین مشکل هستیم. هیچ سرحدی وجود ندارد و مشخصات هر دو کشور کاملاً یکسان‌اند.» سرانجام می‌گویید: «پس باید هر دو کشور را یکی می‌ساختید، زیرا برای من همینطور معلوم می‌شود.»

هر دو به سفر خود ادامه می‌دهید و برای غذای ظهر با گروهی از مقامات دولتی ملاقات می‌کنید. در جریان صرف طعام، یکی از این مقامات شاهان کشور را تمجید می‌کند. وقتی این تمجید را می‌شنوید، بسیار مؤدبانه می‌پرسید: «منظور شما این است که بیشتر از یک شاه وجود دارد؟» مخاطب شما جواب می‌دهد: «بله! ما دو شاه داریم.» شما بهت‌زده می‌پرسید که چطور این کشور با دو شاه کار کرده می‌تواند. «چطور شما در قوانین‌تان توازن دارید و چطور در جامعه نظم پایدار دارید؟» مخاطب شما جواب می‌دهد: «خوب! آن‌ها همیشه باهم موافق‌اند، اراده‌ی آن‌ها یکی است.» شما مانع خویش شده نتوانسته و پاسخ می‌دهید: «خوب! پس شما دو شاه ندارید، یک شاه دارید، زیرا آن‌ها مطابق یک اراده عمل می‌کنند.»

این داستان از جمله پنج استدلالی که برای یگانگی خدا در این فصل ارائه خواهم نمود، سه استدلال آن را در خود حمل می‌کند. قسمت اول این داستان خلاصه‌ی استدلالی است که من آن را بنام «تمایز مفهومی» یاد می‌کنم. بُنداشت این استدلال این است که برای وجود چندگانگی، باید مفاهیمی نیز وجود داشته باشد که یکی را از دیگری متمایز سازد. به‌طور مثال، اگر بگویم که روی میز دو دانه کیله وجود دارد، با مشاهده می‌توانید جمله‌ی من را تأیید کنید. دو کیله را روی میز به دلیلی می‌بینید که مفاهیمی برای تمایز آن‌ها وجود دارد؛ اندازه، شکل و موقعیت آن‌ها روی میز. هرچند، اگر چیزی برای تمیز آن‌ها وجود نمی‌داشت، نمی‌توانستید میان آن دو فرق قائل شوید. همین‌گونه، چون این کتاب استدلال نمود که یک خالق لازمی و واجبی غیر مخلوق وجود دارد و او قدرتمند، عالم، خبیر و متعال می‌باشد، پس این ادعا که دو تا از این موجود وجود دارد، نیازمند مفهومی است که میان آن‌ها تمیز ایجاد کند. اما، برای اینکه خالق، خالق محسوب شود، باید این صفات را داشته باشد. پس ادعای وجود دو خالق بدون اینکه یکی از دیگری تمیز شود، اساساً به این معنی است که فقط یک خالق وجود دارد. اگر هر صفت یک خالق بر خالق دیگر صادق باشد، پس تنها یک خالق را تعریف کرده‌ایم، نه دو خالق را.

قسمت دوم داستان حامل دو استدلال دیگر بنام استدلال از حذف و استدلال از تعریف است. استدلال از حذف می‌گوید که فقط یک اراده‌ی الهی وجود داشته می‌تواند. اگر دو خالق وجود داشت و یکی از آن‌ها می‌خواست درختی را خلق کند، در این صورت فقط سه احتمال ممکن بود. اول اینکه اراده‌ی هر دو همدیگر را خنثی می‌نمودند؛ از آنجایی که خلقت وجود دارد و اگر اراده‌ی آن‌ها یکدیگر را خنثی می‌ساخت ما خلقت نمی‌داشتیم، پس این یک احتمال غیرمنطقی است. احتمال دوم این است که یک خالق بر خالق دیگر غلبه می‌کرد و درخت خود را خلق می‌کرد. گزینه‌ی سوم این است که هر دو آن‌ها در خلقت و شکل خلقت درخت متفق می‌شدند. گزینه‌های دوم و سوم دال بر وجود داشتن یک اراده می‌کند و در زمینه‌ی بحث ما یک اراده نشان‌دهنده‌ی یک خالق است.

استدلال از تعریف بیان می‌کند که وجود بیشتر از یک خالق ممکن نیست. اگر بیشتر از یک خالق وجود می‌داشت، پس کیهان توازن و تعادلی را که دارد، نمی‌داشت. همچنان، چون براهین برای وجود خدا در این کتاب، یک مفهوم سنتی از خدا را در نظر گرفته است و مفهوم سنتی خدا

## فصل دهم: یگانگی الهی □ ۱۹۳

به این اشاره می‌کند که خدا ذاتی دارای اراده‌ی تحمیل‌کننده است که امکان ندارد با چیزی خارج از خودش محدود شود، پس این نتیجه‌ی منطقی استنتاج می‌شود که دو اراده‌ی الهی نامحدود وجود داشته نمی‌تواند.

این فصل استدلال‌های فوق را با جزئیات تشریح خواهد نمود و بر علاوه دو استدلال دیگر را نیز برای نشان دادن یگانگی خالق ارائه خواهد نمود:

- استدلال از حذف
- تمایز مفهومی
- تیغ اوکام
- استدلال از تعریف
- استدلال از وحی

### استدلال از حذف

این استدلال بیان می‌کند که وجود بیشتر از یک خالق ناممکن است، زیرا فقط یک اراده وجود داشته می‌تواند. قبلاً توضیح دادم که چرا باید خالق دارای اراده باشد (به فصل ۵ مراجعه شود)، بنیاً، بررسی اینکه چند اراده وجود داشته می‌تواند، ما را به سوی بحث در مورد جزئیات این استدلال رهبری می‌کند.

فقط برای ادامه‌ی استدلال، فرض کنید که دو خالق وجود دارد. خالق «الف» می‌خواهد سنگی را از جایی به جای دیگر انتقال دهد، و خالق «با» نیز می‌خواهد همان سنگ را انتقال دهد. سه سناریوی ممکن به وجود آمده می‌تواند:

۱. یکی از خالق‌ها بر خالق دیگر غلبه کرده و سنگ را به جهت مخالف خواست خالق دیگر انتقال می‌دهد.
۲. اراده‌ی هردوی آن‌ها یکدیگر را خنثی می‌کند و سنگ در جای خود باقی می‌ماند.
۳. هردوی آن‌ها سنگ را به یک جهت انتقال می‌دهند.

سناریوی اول دال بر این است که تنها یک اراده متجلی می‌شود. سناریوی دوم نشان می‌دهد که

هیچ اراده وارد عمل نمی‌شود. این امر امکان ندارد، زیرا خلقت وجود دارد و بناءً باید اراده‌ای نیز وجود داشته باشد که عمل کرده است. سناریوی سوم فقط یک اراده را نشان می‌دهد، بناءً، منطقی‌تر این است که نتیجه‌گیری کنیم فقط یک خالق وجود دارد، زیرا فقط یک اراده وجود دارد. اگر کسی ادعا کند که بیشتر از یک موجود (ذات) می‌توانند دارای یک اراده باشند، در پاسخ خواهیم گفت: چگونه بدانیم که بیشتر از یک موجود وجود دارد؟ این استدلال توسل به جهل است، زیرا هیچ مدرکی برای حمایت چنین ادعایی وجود ندارد. این مسئله ما را به سوی استدلال بعدی می‌کشاند.

### تمایز مفهومی

اگر دو خالق وجود داشته باشد، باید به نحوی از همدیگر متمایز باشند. به‌عنوان مثال، اگر شما دو درخت داشته باشید، آن‌ها در اندازه، شکل، رنگ و سن از همدیگر متمایز خواهند بود. حتی اگر آن‌ها از لحاظ تمام خواص فیزیکی یکسان باشند، چیزی حتماً وجود خواهد داشت که توسط آن میان این دو درخت تمایز قائل شویم. این تمایز می‌تواند موقعیت آن‌ها باشد. این امر بر اطفال دوگانگی نیز اعمال پذیر است؛ می‌دانیم که آن‌ها دو انسان جداگانه هستند، زیرا چیزی آن‌ها را از هم متمایز می‌سازد. این تمایز می‌تواند فقط همین حقیقت باشد که آن‌ها نمی‌توانند یک مکان را در عین زمان اشغال کنند و این نشان می‌دهد که آن‌ها دو موجود جداگانه‌اند.

اگر بیشتر از یک خالق وجود داشته باشد، باید چیزی هم وجود داشته باشد که آن‌ها را از همدیگر متمایز سازد. اما اگر آن‌ها از هر منظر همسان باشند پس چگونه گفته می‌توانیم که آن‌ها دو موجود جداگانه‌اند؟ اگر چیزی همانند چیز دیگر باشد، پس چیزی که در مورد یکی از آن‌ها صادق باشد برای دیگر نیز صدق می‌کند. تصور کنید که دو چیز «الف» و «با» داشته باشیم، و همه چیز در مورد هر دوی آن‌ها یکی باشد و چیزی نباشد که ما توسط آن در میان آن دو فرق قائل شده بتوانیم، پس آن هر دو در اصل یکی‌اند. می‌توانیم این را به یک قضیه فرضی مبدل نماییم: اگر چیزی که برای «الف» درست است برای «با» نیز درست باشد، پس «الف» و «با» یکی است. حال بیابید این فرضیه را بر خالق جهان اعمال کنیم. تصور کنید که دو خالق وجود داشته باشد، خالق «تا» و خالق «ثا» و هر چیزی که در مورد خالق «تا» صادق است در مورد خالق «ثا»

نیز صادق باشد. به عنوان مثال، خالق «تا» قدرتمندترین و عالم‌ترین است و همین‌گونه خالق «ثا» نیز قدرتمندترین و عالم‌ترین است، پس در حقیقت چند خالق وجود دارد؟ به خاطری که هیچ فرقی میان این دو نیست در حقیقت فقط یک خالق وجود دارد. اگر کسی ادعا کند که آن‌ها از همدیگر فرق دارند، پس آن‌ها دیگر یک خالق را تعریف نمی‌کنند، بلکه یک مخلوق را تعریف می‌کنند، زیرا صفات همسانی که درخور یک خالق می‌باشد را دارا نیست.

اگر کسی بازهم پافشاری کند که دو خالق وجود دارد و هر دو از همدیگر متفاوت‌اند، فقط از آن‌ها خواهم پرسید که «آن‌ها چگونه از هم متفاوت‌اند؟» اگر آن‌ها کوشش به پاسخ‌دهی برای این سؤال نمایند، وارد حوزه توسل به جهل می‌شوند، زیرا برای توجیه نتیجه‌ی اشتباه خویش باید مدارک ساختگی پیش کنند.

## تیغ اوکام

در پرتو بحث فوق، محتمل است که بعضی از افراد غیرمنطقی و لجوج را یابیم که هنوز هم پافشاری به وجود چند خدا داشته باشند. این ادعا در روشنی تیغ اوکام درست نیست. تیغ اوکام یک اصل فلسفی است که منتسب به منطق‌دان و راهب فرقه‌ی فرانسیس عیسویت ویلیام اوکام<sup>۱</sup> می‌باشد. این اصل می‌گوید: «تعدد نباید بدون ضرورت فرض شود.» به عبارت دیگر، بسیط‌ترین و جامع‌ترین تشریح بهترین تشریح است.

در این مورد، هیچ مدرکی نداریم که ثابت کند خالق جهان دوتا، سه‌تا یا حتی هزارتا است، از این رو بسیط‌ترین توضیح این است که خالق جهان یکی است. فرض نمودن وجود چند خالق به جامع‌تر شدن برهان ما کمک نمی‌کند. به عبارت دیگر، اضافه نمودن خالق‌های بیشتر، به قدرت یا وسعت تشریح برهان نمی‌افزاید. این ادعا که یک خالق قدرتمند تمام جهان را خلق کرده است، همان‌قدر جامع است که ادعا شود دو خالق قدرتمند تمام جهان را خلق نموده است. یک خالق همه‌چیزی است که برای تشریح خلقت نیاز است، زیرا او قدرتمندترین است. من ادعا می‌کنم که

---

<sup>۱</sup> William of Ockham

در حقیقت فرض نمودن چندین خالق، قدرت و وسعت تشریحی برهان را تقلیل می‌دهد؛ زیرا به‌جای اینکه مشکلات ما را حل نماید باعث به وجود آمدن مشکلات بیشتر می‌شود. به‌عنوان مثال، پرسش‌های ذیل غیرمنطقی بودن این نوع شرک را نمایان می‌سازد: چند موجود ازلی چگونه به همزیستی ادامه می‌دهند؟ چقدر امکان دارد تا زمانی برسد که اراده‌های آن‌ها در تقابل باهم قرار گیرند؟ چطور آن‌ها باهم ارتباط برقرار می‌کنند؟

ایراد مشهور در مقابل استدلال فوق این است که اگر اصل تیغ اوکام را بر اهرام مصر اعمال کنیم، به این نظر نامعقول می‌رسیم که تمام آن‌ها توسط یک نفر ساخته شده‌اند، زیرا بسیط‌ترین تشریح همین است. این ایراد سوءاستفاده از اصل تیغ اوکام است، زیرا از جامعیت صرف‌نظر می‌کند. این نظر که اهرام مصر توسط یک نفر ساخته شده است بسیط‌ترین و جامع‌ترین نظر نیست، زیرا به‌جای اینکه مشکل را حل نماید، باعث به وجود آمدن مشکلات بیشتر می‌شود. به‌عنوان مثال، چطور یک انسان اهرام را ساخته است؟ این امر بسیار جامع‌تر است که فرض کنیم اهرام مصر توسط افراد زیادی ساخته شده است. در پرتو بحث فوق، کسی می‌تواند بگوید که جهان آن‌قدر مغلق است که فرض خلق شدن آن توسط یک خالق نامعقول می‌نماید. این ایراد اگرچه درست است، اما بی‌جا استفاده شده است. خلق شدن جهان توسط یک خالق که قدرتمندترین است بسیار منطقی‌تر و توضیح ساده‌تر از این فرض است که جهان توسط چند خالق خلق شده باشد، زیرا تعدد خالق‌ها باعث به وجود آمدن سؤالات لاجوابی می‌شود که در بند قبلی ذکر شد. باین‌حال، امکان دارد که نقاد ما ادامه دهد و ادعا کند که یک انسان اهرام مصر را نساخته است بلکه یک خالق که قدرتمندترین موجود است اهرام را ساخته است. مشکل در استدلال فوق این است که هیچ‌چیزی در محوطه‌ی جهان، قدرتمندترین نیست و از آنجایی که اهرام مصر ساختمان هستند و ساختمان‌ها توسط علت‌کارا (یک فرد یا تعداد افرادی که کار می‌کنند) ساخته می‌شوند، پس اهرام باید توسط همین نوع از علت ساخته شده باشد و این امر ما را به نکته‌ی اصلی برمی‌گرداند که بیشتر از یکتا از این علت‌ها نیاز است تا اهرام اعمار شوند.

## استدلال از تعریف

عقل لازمی می‌پندارد که اگر بیشتر از یک خالق وجود می‌داشت، جهان کاملاً بی‌نظم و توأم با هرج‌ومرج می‌بود. همچنان نظمی را که فعلاً در کیهان شاهد هستیم، وجود نمی‌داشت. قرآن نیز استدلال همسانی را بیان می‌دارد: «اگر در آسمان و زمین معبودانی جز خدا بود بی‌تردید آن دو تباه می‌شد.»

تفسیر کلاسیک بنام تفسیر جلالین بیان می‌کند: «نظم آسمان و زمین برهم می‌خورد، زیرا میان آن‌ها (خالق‌های جهان) اختلاف به وجود می‌آید، چون معمول است که وقتی چند حکمران وجود داشته باشد، آن‌ها در بعضی چیزها باهم در اختلاف قرار می‌گیرند و باهم توافق نمی‌کنند.»

اما، بعضی‌ها ادعا می‌کنند که همان‌گونه که یک موتر را بیشتر از یک فرد ساخته است؛ فردی چرخ‌ها را تنظیم نموده است، فردی ماشین موتر را نصب نموده و فرد دیگر هم سیستم کمپیوتری آن را نصب نموده است، ممکن است جهان نیز با همین روش ساخته شده باشد. این مثال نشان می‌دهد که امکان دارد یک شیء مغلق توسط بیشتر از یک خالق ساخته شده باشد.

برای پاسخ به ایراد فوق، همان‌گونه که در فصول گذشته بیان نمودیم، معقول‌ترین توضیح برای منشأ جهان وجود خدا است، نه فقط یک «خالق». طوری که در مثال موتر نشان داده شد، امکان وجود مفاهیم انتزاعی تعدد خالق وجود دارد، اما امکان تعدد خدا وجود ندارد (خدا از یک بیشتر بوده نمی‌تواند). این به خاطری است که از تعریف خدا می‌فهمیم که خدا موجودی دارای اراده‌ی تحمیل‌گر بوده و امکان ندارد که توسط چیزی خارج از خودش محدود شود. اگر دو و یا بیشتر از دو خدا وجود داشته باشد، رقابت در اراده‌های آن‌ها به وجود خواهد آمد و باعث هرج‌ومرج و بی‌نظمی در جهان خواهد شد. جهانی را که مشاهده می‌نماییم توسط قوانین مبتنی بر ریاضی و نظم اداره می‌شود؛ از این رو، منطقی‌تر این است که جهان از یک اراده‌ی تحمیل‌گر به وجود آمده باشد. جالب این است که ایراد فوق وحدانیت الهی را تأیید می‌کند. برای اینکه موتر درست کار کند، تمام کارکنان که مسئول ساخت موترند، باید از اراده‌ی «کلی» طراح موتر پیروی کنند. طرح موتر، اراده‌ی کارکنانی که مسئول ساخت آن‌اند را محدود می‌سازد. از آنجایی که بالتعریف امکان ندارد که اراده‌ی خدا توسط چیزی خارج از او محدود شود، نتیجه می‌گیریم که امکان ندارد که بیشتر از یک

اراده‌ی الهی وجود داشته باشد.

با این حال، کسی می‌تواند ادعا کند که چند خدا هم می‌توانند اراده‌ی یکسان داشته باشند و یا اینکه هر کدام از آن‌ها حوزه‌ی مشخص خویش را (برای امور) داشته باشند. اگر این طور باشد، پس به خاطری که اراده‌های آن‌ها محدود و مفعول شده است، بالتعریف آن‌ها دیگر خدا نیستند. ابن رشد متفکر و فیلسوف مسلمان قرن ۱۲ میلادی که در منابع غربی بنام اویروس<sup>۱</sup> مشهور است، این استدلال را طور ذیل خلاصه می‌کند:

«معنی این آیت (آیتی که در فوق ذکر شد) فطرتاً در شعور انسانی غرس شده است. بدیهی است که اگر دو شاه در یک شهر وجود می‌داشت، و اگر عملکردهای هر دو یکی می‌بود، ممکن نبود آن‌ها یک شهر را اداره کنند، زیرا غیرممکن است که از دو عامل همسان، یک عمل و عمل یکسان به وجود آید. اگر هر دوی آن‌ها صاحب عمل می‌بودند، الزاماً شهر تباه می‌شد، مگر اینکه یکی آن‌ها عملی را انجام دهد و دیگر غیرفعال بماند؛ و این موافق به صفات الهی نیست. اگر دو عامل همسان بالای یک چیز عمل کنند، فاسدشدن آن چیز عقلاً الزامی است.<sup>۲</sup>»

### استدلال از وحی

راه ساده‌ی ارائه‌ی مدارک برای وحدانیت خدا رجعت به وحی است. استدلال ذیل با این بُنداشت که اگر خدا وجود خودش را برای بشر توسط وحی اعلان کرده باشد و ثابت شود که وحی از طرف اوست، پس چیزی که درباره‌ی خود می‌گوید حقیقت است. هر چند، یک شکاک بعضی از فرضیات در عقب این استدلال را مورد تردید قرار خواهد داد. مثلاً این فرضی را که خداوند بشریت را از خود باخبر نموده است و وحی به شکل کتاب نازل شده است.

بیباید نخست به ایراد فوق پاسخ ارائه دهیم. اگر خدا بشریت را از خود باخبر کرده است، فقط دو راه وجود دارد تا بدانیم که این کار را کرده است: درونی و بیرونی. منظور من از «درونی» این است که فقط با درون‌نگری و باطن‌بینی می‌توان فهمید که خدا کیست، و منظور من از «بیرونی»

<sup>۱</sup> Averroes

این است که توسط ارتباط با بیرون از خود می‌توان فهمید که خدا کیست؛ به عبارت دیگر از مشاهده‌ی جهان واقعی (جهان بیرون از خود) می‌توان درک کرد. درک کیستی خدا با درون‌نگری به دلایل ذیل ممکن نیست:

۱. انسان‌ها از همدیگر متفاوت‌اند؛ آن‌ها حامل چیزی‌اند که روان‌شناسان آن را «تفاوت‌های فردی» می‌نامند. این‌ها شامل دی‌ان‌ای، تجارب، زمینه‌های اجتماعی، ظرفیت‌های فکری و احساسی، تفاوت‌های جنسیتی و غیره می‌شود. این تفاوت‌ها در توانایی ما به خاطر باطنی‌سازی توسط درون‌نگری و شهود، نقش بسزای را بازی می‌کند. از این رو، نتایج تفکر در هر انسان متفاوت است. اگر این فرایندها فقط برای یافتن کیستی خدا استفاده می‌شد، آن‌وقت حتماً تفاوت‌ها در درک ما از ذات او به وجود می‌آمد. این از نکته نظر تاریخی نیز درست است. از جهان قدیم ۶۰۰۰ قبل از میلاد تا فعلاً، نزدیک به ۳۷۰۰ نام و مفهوم متفاوت برای خدا ثبت شده است.
۲. از آنجایی‌که با استفاده از روش «عقل سلیم»<sup>۱</sup> (که فلاسفه آن را تفکر عقلی و علمای اسلامی آن را تفکر درونی می‌نامند) استنتاج نمودیم که خدا وجود دارد، پس با تلاش برای یافتن کیستی خدا به جای اینکه وجودش را تصدیق نماییم، مغالطه‌پردازی می‌کنیم. قوه‌ی تعقل و خردورزی ما محدودیت‌های خود را دارد. تفکر انتزاعی و تدبر بر جهان فزیک، ما را فقط به این نتیجه رسانیده می‌تواند که خدا وجود دارد و او قدرتمندترین و عالم‌ترین ذات و غیره است. اگر فراتر از آن قدم گذاریم، تمام نتایج ما گمانه‌زنی و ظن بیش نخواهد بود. قرآن از ما می‌پرسد: «آیا چیزی را که نمی‌دانید به خدا نسبت می‌دهید؟!»<sup>۲</sup> تلاش برای یافتن کیستی خدا توسط درون‌نگری، به این می‌ماند که یک موش برای درک کیهان بکوشد. انسان‌ها نه ازلی، نه بی‌ظن و نه هم قدرتمندند. از این رو، انسان‌ها نمی‌توانند درک کنند که خدا کیست. خدا باید توسط وحی بیرونی برای شما بگوید که او کیست.

---

<sup>۱</sup> Common Sense

مثال ذیل را در نظر بگیرید. دانش شما از وجود خدا به صدای دق الباب می‌ماند؛ مطمئن هستید که کسی در عقب دروازه است، اما آیا می‌فهمید که چه کسی است؟ منتظر کسی نبودید، پس تنها راه دانستن اینکه عقب دروازه چه کسی است، این است که خود آن فرد برای شما بگوید که چه کسی می‌باشد. بناءً، می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اگر خدا چیزی گفته است و یا از چیزی خبر داده است، باید بیرون از تجربه بشری باشد. سوای آن فقط حدس و گمان است.

از دید اسلامی، این خبردهی بیرونی قرآن است (به فصل ۱۳ مراجعه شود)، زیرا قرآن تنها نصی است که ادعا می‌کند از طرف خدا آمده است و معیارهای یک نص الهی را نیز دارا است. این معیارها عبارت‌اند از:

۱. نص باید با نتایج شهودی و منطقی وجود خدا تناقض نداشته باشد. به‌عنوان مثال، اگر کتابی بگوید خدا یک فیل چهل پا است، با اطمینان می‌توانید بگویید که این کتاب از طرف خدا نیامده است، زیرا خدا باید خارج از جهان بوده و موجود مستقل باشد. یک فیل، بدون در نظر گرفتن شکل آن یک موجود وابسته است، زیرا فیل دارای کیفیات فیزیکی محدود چون اندازه، شکل و رنگ است. تمام اشیای که کیفیات فیزیکی محدود دارند وابسته‌اند زیرا حتماً عوامل خارجی وجود دارد که این محدودیت‌ها را برای آن‌ها به وجود آورده است. خدا چیزی «فیزیکی» نیست و موجود مستقل است، بناءً هیچ چیز با کیفیات فیزیکی محدود نمی‌تواند خدا باشد (به فصل ۶ مراجعه شود).

۲. نص باید از لحاظ درونی و بیرونی نامتناقض باشد. به عبارت دیگر، اگر یک نص در صفحه ۲۰ بگوید خدا یکی است و بعداً در صفحه ۳۹۴ بگوید که خدا سه‌تا است، این یک تناقض درونی اصلاح نشدنی است. بر علاوه، اگر نص بگوید که جهان تنها ۶۰۰۰ سال عمر دارد، این یک تناقض بیرونی خواهد بود، زیرا می‌دانیم که حقیقت عمر جهان بیشتر از آن است (هرچند، امکان این وجود دارد که فهم ما از حقیقت تغییر کند؛ به فصل ۱۲ مراجعه شود).

۳. نص باید اشارات تعالیت را دارا باشد. وحی باید دارای موادی باشد که نشان دهد از

## فصل دهم: یگانگی الهی □ ۲۰۱

سوی خدا آمده است و امکان تشریح آن به‌طور طبیعی وجود نداشته باشد. ساده‌تر بگوییم، نص باید دارای شواهدی باشد که الهی بودن آن را نشان دهد.

قرآن نشانه‌هایی در خود دارد که اشاره به الهی بودن نص آن می‌کند که آن را نمی‌توان از لحاظ طبیعی توضیح داد؛ از این رو، توضیحات فراطبیعی بهترین توضیح برای آن است. بعضی از این نشانه‌ها عبارت انداز:

۱. غیر قابل تقلید بودن قرآن از لحاظ زبانی و ادبی (به فصل ۱۳ مراجعه شود).
۲. بعضی از گزارش‌های تاریخی که در زمان وحی برای بشر آشکار نبود.
۳. ساختمان و ساختار بی نظیر قرآن.<sup>۵</sup>

به‌طور خلاصه، از آنجایی که تنها راه برای فهمیدن اینکه خدا بشر را از چه چیزی در مورد خود خبر داده است، وحی بوده و می‌توان ثابت ساخت که این وحی قرآن است، پس هر چیزی که قرآن درباره‌ی خدا بگوید حق است. قرآن به‌طور واضح در مورد وحدانیت خدا می‌گوید: «و با اهل کتاب جز به شیوه‌ای که نیکوتر است، مجادله نکنید، مگر با ستمگران آن‌ها و بگویید به آنچه بر ما و به آنچه بر شما نازل شده ایمان آورده‌ایم، و خدای ما و خدای شما یکی است و ما همه فرمان‌بردار اویم»<sup>۶</sup>.

این بعضی از استدلال‌هایی بود که برای نشان دادن وحدانیت خدا استفاده شده می‌تواند؛ هر چند، وقتی که این مسئله واقعاً درک و فهم شود، تأثیر عمیقی بر ضمیر انسان خواهد داشت. اگر خدای واحد ما را خلق نموده است، پس باید همه‌چیز را از ورای وحدانیت الهی ببینیم، نه توسط دید انتزاعی چند دسته و چند پارچه‌ی خود. تمام بشر مانند یک خانواده است و اگر خود را همین‌گونه ببینیم، تأثیر عمیق بر زندگی اجتماعی خواهد داشت. اگر به خدا باور داشته باشیم و او را دوست داشته باشیم، پس باید به تمام چیزهایی که او خلق نموده است ترحم نماییم و در مقابل آن‌ها شفقت نشان دهیم. درست همان‌گونه که پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«کسانی که مهربان‌اند، مهربان‌ترین مهربانان بالای آن‌ها مهربان خواهد بود. بالای موجوداتی که در زمین‌اند مهربان باشید تا کسی که در آسمان است بالای شما مهربان باشد»<sup>۷</sup>.



## فصل یازدهم

### آیا خدا مهربان است؟

#### جواب اسلام به مسئله شر و رنج

زمانی که طفل بودم، همیشه به خاطر کوشش نوشیدن شراب پدر بزرگم از سوی والدینم سرزنش می‌شدم. حالت طفل فعال و کنجکاو که پدر بزرگ خود را در وضعیت نوشیدن جرعه‌ی از نوشابه‌ی غلیظ، طلاتی و صاف می‌بیند را می‌توانید تصور کنید. من هم می‌خواستم بنوشم! اما هرگاه که کوشش می‌نمودم مخفیانه از این نوشابه‌ی اغواکننده بنوشم، دچار دردسری بزرگی می‌شدم. هرگز نفهمیدم که چرا آن‌ها این کار را می‌کردند و بدین گونه افکار منفی در مورد والدینم ذهنم را مصروف می‌ساخت. اکنون پس از این همه سال، می‌دانم که چرا آن‌ها اجازه نمی‌دادند تا از شراب پدر بزرگم بنوشم؛ امکان داشت که آن نوشابه در آن زمان مسموم کند. نوشابه‌ی الکولی ۴۰ فیصده برای معده و جگر جوان من خوب نبود. هرچند، زمانی که طفل بودم به حکمتی که اساس تصمیم والدینم را تشکیل می‌داد پی نمی‌بردم و می‌پنداشتم که افکار منفی‌ام در مورد آن‌ها موجه و حق است.

وقتی خدانا باوران می‌خواهند مسئله شر و رنج در جهان را فهم و درک نمایند، خلاصه‌ی نگرش آن‌ها در مورد خدا همین است. داستان فوق برای بی‌اهمیت نشان دادن درد و رنجی نیست که مردم تجربه می‌کنند. انسان‌ها همیشه باید احساس همدردی با همدیگر داشته باشند و تلاش نمایند که راه‌های مختلف برای سبک‌سازی سختی‌های زندگی دیگران یابند، اما این مثال برای این است تا یک نکته‌ی مفهومی را خاطر نشان سازد. به خاطر وجود نگرانی توجیه‌پذیر در انسان‌ها و سایر موجودات، اکثر خدانا باوران ادعا می‌کنند که وجود یک خدای قدرتمند و مهربان<sup>۱</sup> با وجود شر و رنج در جهان ناسازگار است. اگر او مهربان‌ترین ذات است، پس باید از وجود شر و رنج

ممانعت کند و اگر او قدرتمندترین ذات است، قادر خواهد بود که از وجود شر و رنج ممانعت کند، اما می‌بینیم که شر و رنج وجود دارد و این امر دال بر این است که یا او قدرتمندترین ذات نیست، یا هم مهربان‌ترین ذات نیست، و یا هم هر دو.

برهان شر، دو نوع است. نوع منطقی و نوع مبتنی بر مدرک. نوع منطقی آن می‌کوشد تا محتوم بودن عدم وجود خدا را استدلال کند. این نوع برهان مدعی بر ناممکن وجود همزمان شر، درد و رنج با خدای قدیر، علیم و خوب است.<sup>۲</sup> هرچند، نوع منطقی برهان در نشان دادن اینکه چرا نتیجه از مقدمات منتج می‌شود، ناموفق است. طوری می‌نماید که مقدمه‌ای از نوع منطقی برهان که ذیلاً بیان شده است، مفقود می‌باشد:<sup>۳</sup>

۱. اگر خدا وجود دارد، پس خدا قدرتمندترین و علیم‌ترین ذات است و در جهان به شر اجازه می‌دهد.
۲. اگر خدا خوب‌ترین ذات است، پس او شر را از بین خواهد برد.
۳. اگر خدا قدرتمندترین ذات است، پس او قدرت از بین بردن شر را خواهد داشت.
۴. اگر خدا علیم‌ترین ذات است، پس او از هر شری که وجود دارد، باخبر است.
۵. بناءً، خدا وجود ندارد.<sup>۴</sup>

مقدمه‌ی مفقود این است که: «اگر ذاتی وجود دارد که از همه شر باخبر است، او خواهد خواست که شر را از بین ببرد و او این کار را خواهد توانست و اجازه نخواهد داد که شری در جهان وجود داشته باشد.» این مقدمه‌ی پنهانی می‌کوشد تا یک ارتباط منطقی میان مقدمات قبلی و نتیجه ایجاد کند. برای از بین بردن این ادعا تنها کاری که باید شود این است که یک تشریح ممکن برای وجود خدا و شر داده شود. از آنجایی که تشریحات ممکن گوناگون وجود دارد مقدمه‌ی پنهانی شکل منطقی برهان شر تضعیف می‌شود.<sup>۵</sup>

نوع مبتنی بر مدرک برهان شر مدعی می‌شود که با در نظر گرفتن وفور شر و درد و رنج غیرضروری، بعید است که یک خدا با صفات خوبی، رحمت و قدرت وجود داشته باشد. این نسخه‌ی برهان شر از لحاظ عقلانی ضعیف است، زیرا این نسخه بر اساس دو فرض اشتباه استوار است. اولی ارتباط می‌گیرد به ذات خدا. این نسخه‌ی از برهان فرض می‌کند که خدا تنها

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۰۵

مهربان‌ترین و قدرتمندترین ذات است؛ این‌چنین فقط دو صفت خدا را در نظر گرفته و از سایر صفات خدا که در قرآن بیان شده‌اند، چشم‌پوشی می‌کند. اگرچه یکی از انواع مبتنی بر مدرک برهان شر علم خدا را شامل می‌شود، این برهان اشتباهاً فرض می‌کند که می‌توانیم کلیت علم خدا را درک کنیم. حقیقت این است که ما دارای محدودیت‌های شناختی هستیم و هرگز نمی‌توانیم که کلیت علم خدا را درک کنیم. فرض دوم این است که خدا هیچ دلیلی برای وجود شر و رنج بیان ننموده است.<sup>۷</sup> این درست نیست. نصوص اسلامی برای ما دلایل زیادی می‌دهند که چرا خدا اجازه‌ی وجود شر و رنج را داده است. هر دو فرض را ذیلاً مورد بحث قرار می‌دهیم.

### آیا خدا فقط مهربان‌ترین و قدرتمندترین است؟

بر اساس قرآن خدا القدير است که به معنی قدرتمندترین می‌باشد و الرحمن است که به معنی مهربان‌ترین می‌باشد؛ صفت الرحمن همچنان معنی دلسوزی و شفقت را حامل است. اسلام لازمی می‌داند که انسان به یک خدای قدرت، رحمت و خوبی ایمان داشته باشد، اما خداناباوران فجیعانه مفهوم جامع خدا در اسلام را اشتباه جلوه می‌دهند. در اسلام خدا نه‌تنها مهربان‌ترین و قدرتمندترین است، بلکه او دارای اسماء و صفات دیگر نیز می‌باشد. این همه اسماء و صفات به‌صورت کل در وحدانیت خدا شناخته می‌شوند (به فصل ۱۵ مراجعه شود). به‌عنوان مثال، یکی از اسمای او الحکیم است که معنی حکیم‌ترین را می‌دهد. از آنجایی که خدا ذاتاً حکیم است، پس الزاماً هر اراده‌ی خدا همخوان با حکمت الهی است. اگر چیزی با حکمت نهفته در آن توضیح داده شود، همان حکمت دلیل اتفاق افتادن آن است. خداناباوران خدا را به دو صفت محدود می‌سازند و با این کار مغالطه‌ی منطقی پهلوان پنبه<sup>۸</sup> را مرتکب شده، مفهوم اسلامی خدا را اشتباه جلوه داده و این‌چنین به یک تک سخنگویی بی‌ربط گیر می‌دهند.

---

<sup>۸</sup> Strawman Fallacy: یک نوع مغالطه‌ی منطقی است که در آن استدلال و برهان حریف، بیش‌ازحد ساده انگاشته شده و در آن تغییر آوری می‌شود، تا حمله بر آن و رد آن آسان شود. این بدین معنی است که در واقع به برهان اشتباه ساخته‌ی خود به‌عوض برهان پیشکش شده توسط حریف، پاسخ ارائه دهیم. (گرفته‌شده از کتاب منطق: یک معرفی کامل اثر سیو فن لی) (مترجمین)

نویسنده‌ی بنگلدیشی بنام الوم شاه<sup>۱</sup> در کتاب خود بنام «کتاب رهنمای خداناباور جوان» به این ادعا که حکمت الهی شر و رنج در جهان را توضیح داده می‌تواند، پاسخ داده و مدعی می‌شود که این نوع ادعاها شانه خالی کردن فکری است:

«برهان شر واقعاً اکثر خداباوران عادی را دست و پاچه می‌سازد. به اساس تجربه‌ی من، اکثر آن‌ها این‌گونه پاسخ می‌دهند که «خدا به طریقه‌های اسرارآمیز عمل می‌نماید». بعضی اوقات می‌گویند: «درد و رنج فقط برای امتحان ما در دنیا است». جواب واضح به این اظهارات این است که «چرا خدا ما را به طریقه‌هایی که این قدر شرورانه و زیان‌آوردند امتحان می‌کند» و دوباره پاسخ می‌دهند که «خدا به طریقه‌های اسرارآمیز عمل می‌نماید». باید فهمیده باشید<sup>۲</sup>».

الوم، مانند اکثر خداناباوران دیگر، مغالطه‌ی منطقی توسل به جهل<sup>۳</sup> را مرتکب می‌شود. فقط به خاطری که وی نمی‌تواند به حکمت الهی دسترسی یابد، دلیل بر این نیست که حکمت الهی وجود ندارد. این نوع استدلال مانند استدلال کودکان نوپا است. بسیار از اطفال به خاطر کاری که می‌خواهند انجام دهند تنبیه می‌شوند؛ مانند شیرینی خوردن زیاد. کودکان اکثراً بعد از تنبیه گریه سر داده و قهر می‌کنند، زیرا در این مورد فکر می‌کنند که والدینشان چقدر انسان‌های بدی‌اند، اما اطفال حکمتی را که در مخالفت آن‌ها نهفته است درک نمی‌توانند (در اینجا خوردن زیاد شیرینی که به دندان‌های آن‌ها ضرر می‌رساند). بر علاوه، در این ایراد کژفهمی در تعریف و ذات خدا وجود دارد. چون خدا متعال، عالم‌ترین و حکیم‌ترین است، بناءً از نگاه منطقی می‌توان نتیجه‌گیری کرد که انسان‌های محدود نمی‌توانند اراده‌ی الهی را کاملاً درک کنند. حتی گفتن اینکه می‌توانیم کلیت اراده‌ی خدا را درک کنیم، این معنی را می‌رساند که خدا گونه هستیم، که این امر با حقیقت تعالی بودن او در تناقض است و بدین معنی خواهد بود که او مانند بشر محدود است. این برهان برای مؤمنین جذابیت ندارد، زیرا هیچ مسلمانی به یک خدای مخلوق و محدود باور ندارد. اشاره

<sup>۱</sup> Alom Shaha

<sup>۲</sup> Fallacy of Argumentum Ad Ignorantiam: مغالطه‌ی توسل به جهل یعنی یک گزاره را فقط به خاطری که درست ثابت نشده است، اشتباه تلقی کنیم و یا هم فقط به خاطری که اشتباه ثابت نشده است، درست تلقی کنیم. (گرفته‌شده از کتاب منطق: یک معرفی کامل اثر سیو فن لی) (مترجمین)

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۰۷

به حکمت الهی شانه خالی کردن فکری نیست، زیرا مؤمنین به خدا به حیث یک موجود مرموز و ناشناخته نمی‌نگرند، بلکه، ذات اصلی خدا را به شکل درست آن می‌شناسیم و بعداً نتیجه‌گیری لازمی منطقی را انجام می‌دهیم. طوری که قبلاً اشاره نمودم، خدا تصویری را می‌بیند که ما فقط یک «نکته‌ی تشکیل‌دهنده‌ی» آن تصویر را دیده می‌توانیم.

طوری که در فصل اول یادآوری شد، برهان شر نشان‌دهنده‌ی نوعی از کژگرایی شناختی در ارائه‌کننده است که «خودمحوری» نامیده می‌شود. این‌گونه انسان نمی‌تواند یک موضوع را به‌جز از طرز دید خود از چشم‌انداز دیگری ببیند. بعضی از خداناپوران از این کژگرایی شناختی رنج می‌برند. آن‌ها فرض می‌کنند که چون نمی‌توانند یک دلیل خوب برای وجود شر و رنج در جهان بیابند، پس دیگران و حتی خدا هم باید با همین مشکل مواجه باشد. آن‌ها وجود خدا را تکذیب می‌نمایند، زیرا فکر می‌کنند خدا هیچ دلیل موجه برای اجازه دادن شر و رنج در جهان ندارد. اگر خدا دلیل موجه ندارد، پس رحمت، مهربانی و قدرت خدا همه توهمی بیش نیستند. بناءً، مفهوم سنتی خدا باطل است. هرچند، تنها کاری که خداناپوران می‌نمایند این است که دید و چشم‌انداز خود را بالای خدا تحمیل می‌نمایند. این بدین می‌ماند که گویا خدا نیز باید مانند انسان‌ها فکر کند. این امر غیرممکن است، زیرا خدا و انسان‌ها غیرقابل مقایسه‌اند، چون خدا ذات متعالی بوده و تمام حکمت و دانش را در اختیار دارد.

در اینجا، شاید خداناپاور پاسخ دهد که کار شما فقط نوعی طفره‌رفتن از سؤال است: اگر یک خداباور حکمت خدا را آن‌قدر بزرگ تلقی می‌کند که هیچ‌گاه قابل‌درک نیست، پس می‌توان هر چیز «مرموز» را با استناد به حکمت الهی توضیح دهیم. تا حدی با این پاسخ همدردی می‌نمایم، اما، درزمینه‌ی برهان شر، این استدلال اشتباه است. در اصل این خداناپاور است که نخست به صفات خدا استناد می‌کند؛ به قدرت و مهربانی او. خداناپوران باید خدا را طوری که است به معرفی گیرند، نه فقط عامل دو صفت. اگر آن‌ها سایر صفات خدا مانند حکمت را هم شامل کنند، آن‌وقت این برهان معتبر نخواهد بود. اگر آن‌ها صفت حکمت را شامل نمایند، پس باید نشان دهند که چطور حکمت الهی با یک جهان مملو از شر، درد و رنج ناسازگار است. امکان ندارد که در آن این مسئله را ثابت سازند، زیرا مثال‌های بسیاری در زندگی عقلی و عملی ما وجود دارد که در آن کاستی‌ها و محدودیت‌های عقلی خویش را می‌پذیریم؛ به عبارت دیگر، به حکمتی که توانایی فهم

آن را نداریم سر تسلیم می‌گذاریم. غالباً، در مقابل واقعیت‌های روزمره‌ی زندگی که توانایی فهم آن را نداریم سر تسلیم خم می‌کنیم؛ و این امر منطقی است. به‌طور مثال، زمانی که نزد داکتر می‌رویم، می‌پذیریم که داکتر صاحب‌نظر است. تشخیص داکتر را به همین اساس می‌پذیریم و داروهای که داکتر تجویز نموده است را بدون تردید استفاده می‌نماییم. این مثال و مثال‌های همانند دیگری وجود دارند که واضحاً نشان می‌دهند، استناد به حکمت خدا طفره رفتن از مسئله‌ی اصلی نیست، بلکه واضحاً کیستی خدا را نشان داده و خدا را به دو صفت محدود نمی‌سازد. چون خدا حکیم‌ترین است و اسماء و صفات او کاملاً بی‌عیب و نقص است، می‌توان نتیجه گرفت که در عقب هر کاری که انجام می‌دهد حکمتی وجود دارد؛ حتی اگر ما آن حکمت را فهم و درک نتوانیم. اکثر ما در مورد چگونگی کارکرد بیماری‌ها نمی‌دانیم، اما فقط به خاطری که چیزی را نمی‌دانیم، دلیل نمی‌شود که آن چیز وجود نداشته باشد.

قرآن با استفاده از روایات و داستان‌های ژرف این فهم را برای ما القاء می‌نماید. به‌طور مثال، به داستان موسی و مردی که در یکی از سفرهای خود با او روبرو شد، یعنی خضر، نظر کنید. موسی چیزهایی را مشاهده نمود که برایش ناعادلانه و بد معلوم می‌شد، اما در اخیر سفر، حکمت‌هایی برایش روشن شد که به آن دسترسی نداشت:

«آنگاه بنده‌ای از بندگان ما [خضر] را یافتند که به او رحمتی از سوی خویش ارزانی داشته و از پیشگاه خود به او علم [الدنی] آموخته بودیم. موسی به او گفت: آیا می‌توانم از شما پیروی کنم تا از بینشی که آموخته‌ای به من نیز بیاموزی؟ [خضر] گفت: تو هرگز همپای من صبر نتوانی کرد و چگونه درباره‌ی چیزی که به آن علم و احاطه نداری، صبر ورزی؟ [موسی] گفت: ان‌شاءالله مرا شکیباً خواهی یافت و از امر تو سرپیچی نمی‌کنم. گفت: اگر از من پیروی می‌کنی از هیچ چیز از من سؤال مکن تا آنکه درباره‌ی آن با تو سخن گویم. پس رهسپار شدند تا آنکه سوار کشتی‌ای شدند [و خضر] آن را سوراخ کرد. [موسی] گفت: سوراخ کردی تا سرنشینانش را غرق کنی؟ عجب کار هول‌انگیزی کردی. [خضر] گفت: مگر نگفتمت که تو همپای من صبر نتوانی کرد. گفت: مرا به خاطر آنچه فراموش کردم مؤاخذه مکن و کار را بر من سخت مگیر. باز رهسپار شدند تا آنکه به جوانی برخوردند و [خضر] او را کشت. [موسی] گفت: آیا انسان بی‌گناهی را بدون آنکه قصاصی در بین باشد، کشتی، به‌راستی کار ناپسندیده‌ای کردی. [خضر] گفت: به تو نگفتم که هرگز نمی‌توانی با من شکیبایی کنی؟ [موسی]

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۰۹

گفت: اگر بعد از این از تو درباره‌ی چیزی پرس‌وجو کردم با من همراهی مکن، که دیگر [در ترکم] معذور خواهی بود. باز رهسپار شدند تا آنکه به اهل شهری رسیدند و از مردمش خوراکی خواستند، آن‌ها از مهمان کردنشان، ابا کردند، سپس دیواری را دیدند که می‌خواست فروریزد [خضر] آن را برپا داشت. [موسی] گفت: اگر می‌خواستی برای این کار از آن‌ها مزدی می‌گرفتی. [خضر] گفت: اینجا دیگر [هنگام] جدایی من و توست، هم‌اکنون تو را از معنی آنچه بر آن صبر نتوانستی کرد، آگاه می‌سازم. اما کشتی متعلق به بینوایی بود که خود [یا برای آنان] در دریا کار می‌کردند، پس خواستم آن را عیب‌ناک کنم، و پادشاهی در پیشروی آن‌ها بود که هر کشتی [اسالمی] را به‌زور می‌گرفت. و اما آن جوان، پدر و مادرش مؤمن بودند و ما بیمناک شدیم که مبادا کفر و طغیانی بر آن‌ها تحمیل کند و خواستیم که پروردگارشان به‌جای او برای ایشان فرزندی پاک‌نهادتر و مهربان‌تر جانشین گرداند.<sup>۱</sup> و اما دیوار متعلق به دو جوان یتیم در آن شهر بود و زیر آن گنجی از آن ایشان بود و پدرشان مردی صالح بود و پروردگارت خواست که آن‌ها به کمال بلوغشان برسند و آنگاه گنجشان را [از آنجا] بیرون آورند، که رحمتی از پروردگارت [در حق آنان] بود و من آن کار را از پیش خود نکردم، این معنی چیزی است که نتوانستی بر آن صبر کنی.<sup>۱</sup>»

این داستان بر علاوه‌ی اینکه میان حکمت محدود ما با حکمت بی‌انتهای خدا تمایز قائل می‌شود، حامل چندین درس و بینش معنوی نیز است. درس اول این است که به خاطر درک اراده‌ی خدا، باید متواضع باشیم. وقتی موسی علیه السلام به خضر علیه السلام نزدیک شد، می‌دانست که وی دارای دانش ملهم الهی است که به موسی علیه السلام داده نشده است و بسیار متواضعانه از وی خواست که از دانش الهی خود وی را نیز بهره‌مند سازد. با این حال، خضر علیه السلام توانایی صبور بودن موسی را مورد سؤال قرارداد، اما علیرغم آن موسی علیه السلام می‌خواست بیاموزد و پافشاری نمود. (شأن معنوی موسی علیه السلام بر اساس منابع اسلامی بسا والا است. او پیامبر و رسول خدا بود، اما بازهم با تواضع نزد خضر علیه السلام رفت.) درس دوم این است که به خاطر درک مسئله شر، درد و رنج از لحاظ احساسی و روانی، نیازمند صبر هستیم. خضر علیه السلام می‌دانست که موسی علیه السلام نمی‌تواند با او صبور باشد، زیرا وی کارهایی را می‌خواست انجام دهد که موسی علیه السلام فکر می‌کرد بد و شر است. موسی علیه السلام کوشش نمود که صبور باشد، اما همیشه کارهای خضر را مورد سؤال قرار داده و خشم خود را از عملی که شر می‌پنداشت، ابراز می‌نمود. هرچند، در اخیر داستان، وقتی خضر علیه السلام با

گفتن اینکه موسی (علیه السلام) نتوانسته است صبور باشد، حکمت الهی در عقب کارهای خود را برایش توضیح می‌دهد. چیزی که از این داستان می‌آموزیم این است که برای درک مسئله‌ی شر و رنج در جهان به شمول درک عدم توانایی در فهم این مسائل، باید متواضع و صبور باشیم.

ابن کثیر عالم دوران کلاسیک در تفسیر خود بر این آیات می‌گوید که خضر (علیه السلام) کسی بود که خداوند متعال برایش علم دیدن حقیقت در عقب چیزهایی که شر پنداشته می‌شوند، را داده بود و این علم را به موسی (علیه السلام) نداده بود. در مورد مفهوم این آیه که خضر به موسی (علیه السلام) می‌گوید: «تو هرگز همپای من صبر نتوانی کرد»، ابن کثیر می‌نویسد: «وقتی ببینی من کاری می‌کنم که خلاف قوانین تو باشد، نمی‌توانی مرا همراهی کنی، زیرا خدا علمی برای من داده است که برای تو اعطا ننموده و برای تو علمی داده است که بر من اعطا ننموده است»<sup>۱۱</sup>.

حکمت خدا نامحدود و کامل است، درحالی‌که دانش و حکمت ما محدود است. و یا به عبارت دیگر، خدا کلیت حکمت و علم را دارا است و ما فقط جزء کوچک آن را داریم. ما همه چیز را از عینک محدود خویش می‌بینیم. افتادن در دام خودمحوری به این می‌ماند که باور داشته باشیم بعد از دیدن یک قطعه از قطعات یک معما، تمام معما را درک می‌توانیم. از این جهت ابن کثیر در تفسیر آیه «و چگونه درباره‌ی چیزی که به آن علم و احاطه نداری، صبر ورزی؟» می‌نویسد که این آیه بدین معنی است که حکمت الهی وجود دارد که نمی‌توانیم به آن دسترسی یابیم: «زیرا، من می‌دانم که تو با دلیل موجه بر من اعتراض خواهی کرد، اما من دانشی دارم که حکمت خدا و فواید پنهان را می‌بینم که تو دیده نمی‌توانی»<sup>۱۲</sup>.

باور به اینکه همه چیز مطابق حکمت الهی است، انسان را هم توانمند می‌سازد و هم به او کمک می‌کند تا مثبت اندیش باشد. این به خاطری است که حکمت الهی در تناقض با سایر جنبه‌های ذاتی اش چون بی‌عیب و نقص بودن و خوبی‌اش قرار ندارد. در میان سایر علمای دوران کلاسیک، ابن تیمیه (رحمته الله علیه) عالم قرن ۱۴ میلادی، این نکته را به شکل مناسب خلاصه می‌نماید: «خدا شر خالص را خلق نمی‌کند، بلکه در هر خلقت او یک هدف حکیمانه‌ای نهفته است که نهایتاً خوب است. هر چند، امکان دارد که در آن برای بعضی از افراد شر وجود داشته باشد، ولی این شر جزئی و نسبی است. اما در خصوص شر کامل یا شر مطلق، خدا از آن مبرا است»<sup>۱۳</sup>.

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۱۱

این امر مفهوم حقایق اخلاق عینی را که در فصل قبل از آن یادآوری شد، نفی نمی‌کند. حتی اگر همه‌چیز در راستای خیر نهایی قرار داشته باشد و شر «جزئی» باشد، بازهم مفهوم شر عینی را تضعیف نمی‌نماید. طوری که قبلاً تذکر یافت شر عینی مطلق نیست، بلکه این شر مبنی بر شرایط خاص و یا مجموعه‌ی متغیرها می‌باشد. بناءً چیزی می‌تواند نظر به برخی از شرایط و یا متغیرها شر عینی باشد و در عین حال حامل هدف نهائی الهی که خوب و حکیمانه است نیز باشد.

این امر سبب بروز کنش‌های مثبت روان‌شناختی در مؤمنین می‌شود، زیرا در هر شر، درد و رنج هدف الهی نهفته است. ابن تیمیه نیز این نکته را ذیلاً خلاصه می‌کند: «اگر خدای متعال خالق همه‌چیز است، خوبی و بدی را به اساس هدف حکیمانه‌ای که نهایتاً خوب و بی‌عیب و نقص است خلق می‌نماید»<sup>۱۴</sup>.

هنری لاووست<sup>۱</sup> در مقاله‌ی خود بنام «در مورد آموزه‌های اجتماعی و سیاسی تقی الدین ابن تیمیه» همین مسئله را بیان می‌کند: «خدا همیشه مراقب بندگان خویش است. شر حقیقی در جهان وجود ندارد. همه‌چیزهایی را که خدا اراده نموده است، با عدالت الهی و خوبی بی‌نهایت او تطابق دارد، در صورتی که بتوان آن را کلی دید، نه از دید دانش ناقص و جزئی مخلوقات...»<sup>۱۵</sup>

### آیا خدا دلیل برای چرایی وجود شر و رنج بیان نموده است؟

پاسخ کافی برای فرض دوم این است که استدلال قوی در مورد چرایی وجود و اجازه دادن بعضی شرها و رنج‌ها در جهان را مبنی بر وحی، ارائه نماییم. منابع اسلامی دلایل زیادی در این مورد ارائه می‌دهند.

#### هدف ما عبادت است

هدف اصلی انسان‌ها به دست آوردن احساس خوشحالی زودگذر نیست، بلکه هدف اصلی به دست آوردن آرامش عمیق باطنی توسط شناخت و عبادت خدا است (به فصل ۱۵ مراجعه شود). برآورده شدن این هدف الهی باعث سعادت ابدی و خوشحالی حقیقی می‌شود. پس، هدف اصلی ما

---

<sup>۱</sup> Henri Laoust

همین است؛ سایر جنبه‌های تجربی زندگی فرع‌اند. قرآن می‌گوید: «و من جن و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا (به یکتایی) پرستش کنند»<sup>۱۶</sup>.

کسی را تصور کنید که در زندگی هیچ‌وقت درد و رنجی تحمل ننموده است و تجارب زندگی اش همیشه لذت و عشرت باشد. این کس، به خاطر حالت مرفهی که دارد خدا را فراموش کرده و بناءً در انجام چیزی که برای آن خلق شده بود ناکام است. این کس را با انسان دیگری مقایسه نمایید که تجارب درد و رنج او را به خدا رسانیده و هدف زندگی خود را برآورده نموده است. از نظر سنت معنوی اسلام، کسی که رنج زندگی او را به خدا رسانیده، به مراتب بهتر از کسی است که هیچ رنجی در زندگی ندیده است و لذت و عشرت زندگی، وی را از خدا دور ساخته است.

#### زندگی یک امتحان است

همچنان خدا ما را برای امتحان نمودن خلق نموده است و بخشی از این امتحان تجربه نمودن شر، درد و رنج در زندگی است. کامیابی در این امتحان، سعادت ابدی و مسکن همیشگی در بهشت را برای ما به بار می‌آورد. قرآن بیان می‌کند که خدا مرگ و زندگی را خلق نموده است، «تا شما را بیازماید که کدام یک نیکو کردارتريد، و او پیروزمند آمرزگار است»<sup>۱۷</sup>.

در سطح ابتدائی، خداناباوران در مورد هدف ما در زمین دچار کژفهمی‌اند. جهان به حیث میدان آزمون و آزمایش خلق شده است تا رفتار ما مورد امتحان قرار گیرد و تقوا در وجود ما پیورود. به‌طور مثال، اگر چیزی را تجربه نکنیم که صبر ما را امتحان نماید، چگونه می‌توانیم صبر را در خود پیوریم؟ اگر هیچ خطری وجود نداشته باشد تا با آن روبرو شویم، چگونه دلیر و شجاع شده می‌توانیم؟ اگر هیچ‌کسی نیازمند دلسوزی و مهربانی نباشد، چگونه دلسوز و مهربان بوده می‌توانیم؟ آزمون بودن زندگی به این پرسش‌ها پاسخ ارائه می‌کند. ما به چالش‌ها و مشکلات ضرورت داریم تا از لحاظ اخلاقی و معنوی رشد نماییم. ما اینجا نیستیم که فقط عیش و نوش کنیم و لذت ببریم؛ این هدف بهشت است.

پس چرا زندگی امتحان است؟ چون خدا کاملاً بی‌عیب و نقص است، می‌خواهد که همه انسان‌ها ایمان آورند و سعادت ابدی را با او در بهشت تجربه نمایند. خدا واضحاً بیان می‌نماید که ایمان را برای همه‌ی ما ترجیح می‌دهد: «و کفر را برای بندگان نمی‌پسندد»<sup>۱۸</sup>.

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۱۳

آیه‌ی فوق، نشان می‌دهد که خدا نمی‌خواهد بندگان را به جهنم ببرد. اما، اگر همه را به بهشت می‌فرستاد، پس بی‌عدالتی بزرگی اتفاق می‌افتاد؛ خدا با موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ و فرعون و هیتلر و عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به‌طور یکسان معامله می‌نمود. مکانیسم (یا روشی) نیاز است تا تضمین نماید که وارد شدن به بهشت باید بر اساس شایستگی باشد. این امر واضح می‌سازد که چرا زندگی یک امتحان است. زندگی مکانیسمی است که نشان می‌دهد چه کسی در میان ما واقعاً شایسته‌ی سعادت ابدی است. به همین خاطر زندگی مملو از موانعی می‌باشد که به حیث آزمون‌ها عمل می‌نمایند.

در این خصوص، اسلام ما را توانمند می‌سازد، زیرا اسلام شر، درد، رنج، زیان و مشکلات را به حیث یک امتحان می‌بیند. می‌توانیم لذت ببریم، اما با یک هدف خلق شده‌ایم و آن هم عبادت خدا است. نظر اسلامی‌ای که ما را قدرت می‌بخشد این است که در اسلام آزمایشات به حیث محبت خدا نسبت به بنده‌اش دیده می‌شود. پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «وقتی خدا بنده‌اش را دوست داشته باشد، او را امتحان می‌نماید»<sup>۱۹</sup>.

خدا به خاطری بندگان محبوبش را می‌آزماید که این زندگی جاده‌ی اصلی برای سعادت ابدی بهشت است؛ و داخل شدن به بهشت ناشی از محبت و رحمت الهی است. خدا این مسئله را در قرآن واضحاً بیان می‌نماید: «آیا پنداشته‌اید درحالی‌که هنوز حادثه‌هایی مانند حوادث گذشتگان شما را نیامده، وارد بهشت می‌شوید؟! به آن‌ها سختی و آسیب‌هایی رسید و چنان متزلزل و مضطرب شدند تا جایی که پیامبر و کسانی که با او ایمان آورده بودند [در مقام دعا و درخواست یاری] می‌گفتند: یاری خدا چه زمانی است؟ [به آن‌ها گفتیم:] آگاه باشید! یقیناً یاری خدا نزدیک است»<sup>۲۰</sup>.

زیبایی سنت اسلامی این است که در آن خدا ما را بهتر از خودما می‌شناسد، و قبل از قبل ما را توانمند ساخته است و گفته است که توانایی این را داریم که بر این مشکلات غلبه کنیم. «خدا هیچ‌کس را جز به اندازه‌ی توانایی‌اش تکلیف نمی‌دهد»<sup>۲۱</sup>.

هرچند، اگر باوجود کوشش از این آزمون‌ها موفق بیرون نشویم، رحمت و عدالت خدا به شکلی تضمین می‌کند که ما حاصل کوشش خود را به دست آوریم، یا در این زندگی و یا هم در زندگی ابدی که منتظر ما است.

شناخت خدا

سختی‌ها و رنج‌ها ما را قادر می‌سازند که صفات خدا چون المهیمن (نگهبان) و الشافی (شفادهنده یا صحت دهنده) را درک کنیم. به‌طور مثال، بدون درد یک بیماری، نمی‌توانیم صفت الشافی (شفادهنده یا صحت دهنده) را درک نماییم. شناخت خدا در سنت معنوی اسلامی مفاد بزرگ است و ارزش تجربه‌ی درد و رنج را دارد، زیرا موفق شدن در هدف اصلی‌ای که همانا بهشت است را تضمین می‌نماید.

مفاد بزرگ‌تر

وجود شر و رنج باعث بروز خیر بزرگ‌تر می‌شود که بنام خیر درجه دوم نیز یاد می‌شود. خیر درجه اول لذت فزیکمی و خوشی و شر درجه اول درد فزیکمی و غمگینی است. بعضی از مثال‌های خیر درجه دوم شامل دلیری، تواضع و صبر است. ولی به خاطر تجربه‌ی خیر درجه دوم (مانند دلیری)، وجود شر درجه اول (چون بزدلی) حتمی است. بر اساس قرآن، خیرهای والامرته چون دلیری و تواضع ارزش مساوی به شر ندارد: «بگو: ناپاک و پاک [مانند کافر و مؤمن، معصیت و طاعت، حرام و حلال و معیوب و سالم] یکسان نیستند؛ هرچند فراوانی ناپاک‌ها تو را به شگفت آورد. پس ای صاحبان خرد! از خدا پروا کنید تا رستگار شوید».<sup>۲۲</sup>

اراده‌ی آزاد (اختیار)

خدا برای ما اراده‌ی آزاد داده است و توانایی انتخاب انجام اعمال شیطانی نیز شامل اراده‌ی آزاد می‌شود. با اراده‌ی آزاد می‌توانیم وجود شر اخلاقی را توضیح دهیم، که عبارت از شری است که بشر مرتکب آن می‌شود. کسی پرسیده می‌تواند: چرا خدا برای ما اراده‌ی آزاد داده است؟ برای اینکه امتحان زندگی معنی‌دار باشد، وجود اراده‌ی آزاد ضروری است. آزمونی که در آن استاد، شاگردان را مجبور نماید که به هر سؤال جواب درست بدهند، بی‌معنی خواهد بود. همین‌گونه، در آزمون زندگی، انسان‌ها باید آزادی انجام اعمال دل‌خواه خویش را داشته باشند.

اگر خدا همیشه ما را مجبور سازد که خوب و خیر را انتخاب نماییم، خیر و شر معنی خود را از دست خواهند داد. مثال ذیل را در نظر بگیرید: کسی تفنگ را در شقیقه‌تان گذاشته و به شما

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۱۵

می‌گوید که صدقه بدهید. شما یک مقدار پول صدقه می‌دهید، اما آیا این صدقه‌ی شما ارزش اخلاقی دارد؟ خیر! ندارد. تنها زمانی صدقه دادن ارزش اخلاقی دارد که کسی با اراده‌ی آزاد خود صدقه دهد.

### گذشتن از دنیا

نظر به سنت اسلامی، خدا ما را خلق نموده است تا او را عبادت کنیم و قربتش را حاصل کنیم. اصل اساسی این هدف گذشتن از جهان (و وابسته نشدن به آن است). در عربی به این جهان زودگذر، دنیا گفته می‌شود که معنی آن پست یا فرومایه است که جای محدودیت‌ها، رنج، از دست دادن نزدیکان، خواهشات نفسانی، غرور، افراط و شر است. درد و رنج برای ما نشان می‌دهند که این دنیا چه قدر پست است و بناءً راه دل‌کنند از آن را هموار می‌نماید. این‌گونه می‌توانیم به خدا نزدیک شویم.

پیامبر ﷺ در روایتی می‌فرماید: «حب دنیا ریشه‌ی تمام شرها است»<sup>۲۳</sup>. از این رو، دل‌کنند از دنیا به خاطر هدف نهائی معنوی نزدیک شدن به خدا و در نتیجه داخل شدن به بهشت ضروری است.

قرآن واضحاً بیان می‌دارد که دنیا زودگذر و لذت‌فریبنده است: «بدانید که زندگی دنیا [بی‌کی دارنده‌اش از ایمان و علم تهی است]، فقط بازی و سرگرمی و آرایش و فخرفروشی‌تان به یکدیگر و افزون‌خواهی در اموال و اولاد است، [چنین دنیایی] مانند بارانی است که محصول [سبز و خوش‌منظره‌اش] کشاورزان را به شگفتی آورد، سپس پژمرده شود و آن را زرد بینی، سپس ریزریز و خاشاک شود»<sup>۲۴</sup>.

نباید مفهوم دنیا با جنبه‌های مثبت مخلوقات که در عربی عالم و خلق یاد می‌شوند، خلط شود. این مفاهیم (عالم و خلق) به زیبایی و شگفتی مخلوقات خدا ارتباط می‌گیرد. آن‌ها به این نیت خلق شده‌اند که انسان‌ها را تشویق نماید تا بر آن‌ها تفکر کرده و آن‌ها را درک نمایند، تا وسیله‌ای برای استنباط قدرت، رحمت و حکمت الهی در عقب همه‌ی آن‌ها شود.

### درد و رنج انسان‌های بی‌گناه موقتی است

حتی اگر خیرهای بزرگ‌تر بسیاری برای عملی شدن وجود داشته باشد، بازهم می‌توان مشاهده

کرد که بعضی از مردم تمام زندگی خویش را بدون اینکه کدام آسودگی را تجربه کنند، رنج می‌برند. به همین دلیل در اسلام خدا نه‌تنها که دلایل موجه برای وجود شر و رنج در این جهان را ارائه می‌کند، بلکه همه شر و رنج را (در جهان دیگر) جبران نیز می‌کند. درنهایت، خدا برای مؤمنانی که رنج دیده‌اند و بی‌گناه بوده‌اند سعادت ابدی اعطا می‌کند، طوری که تمام رنج‌های را که دیده‌اند، حتی اگر تمام عمر خود را در درد و رنج سپری کرده باشند، همه را از یاد خواهند برد. پیامبر ﷺ می‌فرماید:

«... کسی از اهل بهشت که اغلب زندگی خود را در رنج و پریشانی سپری نموده است، آورده شده و فقط لحظه‌ای در بهشت جای داده می‌شود. بعداً از او پرسیده می‌شود: ای پسر آدم، آیا رنجی را متحمل شدی؟ آیا سختی را در زندگی‌ات تجربه نمودی؟ وی جواب خواهد داد: خیر پروردگرم! به خدا قسم من هیچ‌وقتی رنجی را متحمل نشده‌ام. هرگز سختی نکشیده‌ام.»<sup>۲۵</sup>

#### چشم‌اندازهای معنوی

در طرز فکر خداناباوری، شر هیچ هدفی ندارد. شر یکی از قوه‌های کور در جهان است که بدون تمیز و تفریق شکار خود را انتخاب می‌کند. کسانی که قربانی شر و رنج‌اند هیچ دید احساسی یا منطقی ندارند تا در آرامش‌دهی درد و رنج آن‌ها ممد واقع شود و یا به تجارب آن‌ها مفهوم درست بدهد. ممکن کسی تمام عمر خود را در درد و رنج سپری کرده باشد ولی بازهم سرانجام کارش قبر خواهد بود. تمام درد، رنج و قربانی او عاری از هرگونه معنی است. اتفاق افتادن شر به حیث یک فرایند فزینی دیده می‌شود و کسانی که آن را تجربه می‌کنند چیزی برای متوسل شدن به آن ندارند. آن‌ها هیچ‌گونه اراده‌ای را، چه الهی و چه انسانی، به آن نسبت داده نمی‌توانند، زیرا همه‌چیز به اتفاقات فزینی کور، تصادفی و غیرعقلانی تقلیل یافته است. بنابراین، پیامدهای منطقی خداناباوری واقعاً افسرده‌کننده است.

سنت اسلامی منبع مفاهیم، اصول و نظریاتی است که سفر زندگی مؤمن در این جهان را تسهیل می‌بخشد. پیامبر ﷺ با امید و صبر مؤمنین را توانمند می‌سازد. تمام رنجی را که متحمل می‌شویم وسیله‌ای برای تطهیر معنوی بوده و توسط آن رسیدن به بهشت تسهیل می‌شود که در آن تمام رنجی را که تجربه نموده‌ایم فراموش خواهیم کرد:

## فصل یازدهم: آیا خدا مهربان است؟ □ ۲۱۷

«هیچ مصیبتی به یک مسلمان نمی‌رسد، مگر اینکه خدا بعضی از گناهانش را به خاطر آن پاک می‌کند، حتی اگر خلیدن یک خار (در وجود او) باشد»<sup>۲۶</sup>.

«عجب است امور یک مؤمن، تمام امور (برای) او خیر است و غیر از مؤمن برای هیچ‌کسی دیگر این‌طور نیست. اگر چیز خوب/خوشحال‌کننده برای او اتفاق بیافتد او شکرگزار خواهد بود و این برای او خیر است. اگر چیز زینابری برای او اتفاق بیافتد او صبر خواهد کرد و این هم برای او خیر است»<sup>۲۷</sup>.

تمام حادثات طبیعی و بیماری‌های کشنده از چشم‌انداز امید، رحمت و بخشش دیده می‌شود. چشم‌انداز اسلامی از بیماری این است که بیماری راهی برای تطهیر بوده و سعادت ابدی را برای بیمار در بهشت مهیا می‌سازد. پیامبر ﷺ مسلمانان را تشویق به عیادت مریض نموده است: «گرسنه‌ها را غذا دهید، بیماران را عیادت نمایید و برده‌ها را آزاد سازید»<sup>۲۸</sup>. کسانی که از بیماران پرستاری می‌کنند، خدا به آن‌ها پاداش رحمت، بخشش و نهایتاً بهشت را می‌دهد. روایات بسیاری از محمد ﷺ وجود دارد که این نکات را واضح می‌سازند. به‌طور مثال، پیامبر ﷺ می‌فرماید که اگر کسی بالاتر بیماری‌های معده و یا هم از طاعون وفات نماید، همه‌ی آن‌ها شهید<sup>۲۹</sup> به حساب می‌آیند و جای تمام شهدا بهشت است<sup>۳۰</sup>. روایات الهام‌بخش زیادی از رحمت، پاداش و برکت در مورد کسانی که عیادت بیمار را می‌کنند، وجود دارد؛ محمد ﷺ در روایتی می‌فرماید: «کسی که عیادت بیمار را می‌کند، تا وقتی که (پیش بیمار) می‌نشیند در رحمت (خدا) فرورفته است و تا زمانی که نشسته است در آن غرق می‌شود»<sup>۳۱</sup>. پیامبر ﷺ در یک روایت تکان‌دهنده و تأثیرگذار می‌فرماید، کسانی که از بیمار عیادت می‌کنند خدا را با خود می‌بایند:

«خدای تعالی در روز قیامت خواهد گفت: ای پسر آدم! من بیمار شدم اما عیادت نمی‌کردی. انسان عرض خواهد کرد: پروردگارا! چگونه تو را عیادت کنم حال آن‌که تو پروردگار جهانیانی؟ و چگونه امکان دارد تو بیمار شوی؟ خدای تعالی خواهد گفت: مگر ندانستی فلان بندهام بیمار شد و عیادتش نکردی، مگر نمی‌دانستی که اگر به عیادتش می‌رفتی، مرا نزد او می‌یافتی؟»<sup>۳۲</sup>

حتی در آفات طبیعی چون سونامی، قربانیان مؤمن، در زمره‌ی بهشتیان محسوب می‌شوند، زیرا در سنت اسلامی مرگ غرق شدن شهادت به حساب می‌آید. پیامبر ﷺ در این مورد می‌فرماید: «کسی که در آب غرق شود شهید است»<sup>۳۳</sup>. همچنان محمد ﷺ می‌فرماید: «کسی که زیر آوار

بمیرد (شهید است)<sup>۳۴</sup>. «علمای اسلامی هرکسی که با ریزش ساختمان و یا هم توسط زلزله کشته شود را از جمله بهشتیان محسوب نموده‌اند (بعضی از علما کسانی که در تصادم‌های موتر و هواپیما می‌میرند را نیز شامل این جمع نموده‌اند).

#### اما خدا می‌توانست جهانی بدون درد و رنج را خلق کند

علی‌رغم بحث تا اینجا، ایراد کلیدی دیگر این است که «اما خدا می‌توانست جهانی بدون درد و رنج خلق کند». این ایراد برهان اصلی شر را دوباره تکرار می‌نماید. به عبارت دیگر: چرا خدا اجازه داده است که شر، درد و رنج وجود داشته باشد؟ از این رو، جواب قبلی به این ایراد هم صدق می‌نماید؛ یعنی حکمت الهی. خدانا باوران این ایراد را به خاطری پیش می‌کنند که چرایی وجود شر، درد و رنج را درک نکرده‌اند و باور دارند که یک خدای مهربان و قدرتمند باید مانع هر شر، درد و رنج شود. هرچند برای این ایراد پاسخ مفصل در این فصل ارائه شد.

«مسئله‌ی» شر برای مؤمن مشکلی پیش نمی‌کند، زیرا او شر، درد و رنج را به حیث قسمتی از حکمت ژرف، کمال و خوبی خدا درک می‌کند. آموزه‌های معنوی اسلام حس امید، صبر و آرامش را در وجود ما زنده می‌سازند. یکی از پیامدهای منطقی خدانا باوری این است که بر اساس فکر خدانا باوری یک انسان در حالت ناامیدی فرورفته و هیچ جوابی نخواهد داشت که چرا شر، درد و رنج وجود دارد. غالباً، این جهالت بالاثّر خودمحوری است که خدانا باوران با آن نمی‌توانند جهان را از دید و چشم‌انداز دیگری ببینند؛ دقیقاً مانند زمانی که فکر می‌کردم والدینم از روی بدخواهی اجازه نمی‌دهند که از شراب پدر بزرگم بنوشم.

## فصل دوازدهم

### آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟

#### واسازی فرضیات اشتباه خداناباوران

تصور کنید وارد قصر زیبای می‌شوید. وقتی در دهلیز قدم می‌زنید، اندازه‌ی ساختمان شما را متعجب ساخته و تصمیم می‌گیرید که با باز نمودن نزدیک‌ترین دروازه، قصر را بیشتر بگردید. وقتی داخل اتاق می‌شوید صدها میز و صندلی را می‌بینید که مانند یک صنف درسی ترتیب و تنظیم شده‌اند. تصمیم می‌گیرید که قصر را ترک کرده و به دیدن دوستان در قهوه‌خانه محل زندگی‌تان بروید. هنگامی که با دوستان قهوه می‌نوشید، از شما می‌پرسد: «خوب! چه چیزی را در قصر مشاهده کردید؟» جواب می‌دهید: «فقط اتاقی را دیدم که مملو از میزها و صندلی‌ها بود و به شکل یک صنف ترتیب و تنظیم شده بود». بعداً دوست شما می‌پرسد: «چرا سایر اتاق‌ها را ندیدید؟» جواب می‌دهید: «دلیلی نداشت که سایر اتاق‌ها را ببینم. چیزی برای دیدن وجود نداشت. اگر این اتاق مملو از میز و صندلی بوده است، پس الزاماً در سایر اتاق‌ها نیز چیزی وجود نداشته است.»

آیا جواب شما عقلانی است؟ آیا می‌توان منطقاً نتیجه‌گیری کرد که در صورت وجود چیزی در یک اتاق در سایر اتاق‌ها چیزی وجود ندارد؟ البته که چنین نیست. خداناباورانی که ادعا می‌کنند ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است، همین‌گونه استدلال می‌کنند.

تمرکز توجه ساینس فقط بر چیزهایی است که توسط مشاهده قابل حل‌اند، اما خدا بالتعریف ذاتی خارج از جهان فزیک است. بناءً، مشاهده‌ی مستقیم خدا ناممکن است. هرچند، ممکن است خداناباوری ادعا کند که احتمالاً مشاهدات غیرمستقیم وجود و یا عدم وجود خدا را تأیید

کند. این درست نیست. هیچ نوع مشاهده‌ی غیرمستقیم نمی‌تواند عدم وجود خدا را تأیید کند، زیرا این گفته به این می‌ماند که بگوییم یک پدیده‌ی قابل مشاهده می‌تواند که عدم وجود یک پدیده‌ی غیرقابل مشاهده را ثابت سازد؛ این نوع استدلال نیز مانند استدلال مثال فوق است.

اکثر فلاسفه‌ی ساینس گواه این حقیقت‌اند که ساینس انسان را به سوی خداناباوری سوق نمی‌دهد. به‌طور مثال، هیو گاوچ<sup>۱</sup> به‌صورت صحیح نتیجه‌گیری می‌کند که «پافشاری بر اینکه ساینس خداناباوری را تأیید می‌کند، به این می‌ماند که نمرات بلند در احساسات و نمرات بسیار پایین در منطق بگیرد.» سخن گاوچ کاملاً عقلانی است، زیرا روش تفکری که استوار بر مشاهده است نمی‌تواند چیزی را که غیرقابل مشاهده است، تکذیب کند. اما، ساینس تنها کاری که در این مورد می‌تواند انجام دهد این است که یا خاموش باشد و یا هم برای فلاسفه شواهدی تقدیم کند که آن‌ها با استفاده از آن براهین فلسفی خویش برای وجود خدا را شکل دهند. علیرغم این، بعضی از براهینی وجود دارند که با استفاده از مدارک ساینسی غیرمحمتمل بودن وجود خدا را استنتاج می‌کنند. این براهین بنام براهین مدرک‌محور یاد می‌شوند: این‌ها ماهیتاً فلسفی‌اند و نتیجه‌گیری‌های ساینسی نیستند.

#### چرا بعضی از خداناباوران به این باورند که ساینس وجود خدا را تکذیب می‌نماید؟

ساینس جهان را متحول ساخته است. بیشتر از هر رشته‌ی تحقیقی دیگر، از طب شروع تا مخابرات، کیفیت زندگی و بهزیستی ما را بهبود بخشیده است. ساینس متداوماً زندگی ما را بهبود می‌بخشد و کمک می‌کند که جهان و کیهان را بهتر بشناسیم. اما، این موفقیت‌های ساینس باعث شده است که بسیاری از خداناباوران فرضیات اشتباه و متناقض را بپذیرند. نکات ذیل، خلاصه‌ی این فرضیات‌اند:

- اول، بعضی از خداناباوران می‌پندارند که ساینس یگانه معیار حقیقت بوده و می‌تواند برای تمام پرسش‌های ما پاسخ ارائه کند. این امر باعث می‌شود تا یک خداناباور نتیجه‌گیری کند که خدا وجود ندارد، زیرا ساینس فقط چیزهای قابل مشاهده را

<sup>۱</sup> Hugh Gauch

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۲۱

بررسی می‌تواند. چون نمی‌توانیم خدا را مشاهده نماییم و ساینس تنها معیار حقیقت است، پس ادعای وجود خدا اشتباه است. این فرض، همچنان باعث می‌شود تا خداناباوران باورمند به این شوند که برای چیزهایی که نمی‌دانیم، دیگر نیازی به خدا نیست. این فرض اشتباه است، زیرا ساینس دارای محدودیت‌های زیادی بوده و چیزهای زیاد دیگری نیز وجود دارد که برای ساینس لاینحل‌اند. بر علاوه، منابع دیگر دانش نیز وجود دارد که با ساینس قابل تصدیق نبوده و درعین حال منابع اساسی و لازمی دانش‌اند. این امر دال بر این است که ساینس تنها راه برای کسب حقیقت جهان و هستی نیست.

- فرض دوم این است که چون ساینس فوق‌العاده موفق ثابت شده است، پس باید نتایج ساینسی نیز درست باشند. اگر نتایج ساینسی درست‌اند و ساینس نتواند حقایق غیرقابل مشاهده را بررسی کند، پس به این نتیجه می‌رسیم که خدا وجود ندارد. منطقی که عقب این فرض نهفته گنگ بوده و جهل عامی که در مورد فلسفه‌ی ساینس میان مردم وجود دارد را آشکار می‌سازد. به عبارت ساده، کارایی چیزی به معنی حقیقت بودن آن نیست؛ این مسئله یک نظر ابتدائی در فلسفه‌ی ساینس است. متأسفانه، حتی بعضی از خداناباوران مشهور، این پندار نادرست را که کارایی عملی موفقانه‌ی یک نظریه‌ی ساینسی، آن نظریه را به صورت قطعی حقیقت ثابت می‌کند پذیرفته‌اند. من با ریچارد داوکینز در همایش جهانی خداناباوران سال ۲۰۱۰ میلادی که در دوبلین پایتخت ایرلند برگزار شده بود ملاقات نمودم. با او صحبت کردم و از او پرسیدم که چرا به یکی از سؤال‌کنندگان گفت که باید در بخش فلسفه‌ی ساینس تحصیل نکند و «فقط دنبال ساینس برود». وی جواب چندان معقولی برایم نداد. اکنون، با بررسی آثار وی، برایم واضح شد که یکی از دلایل اصلی او این است که ساینس «کارا است! (ای) هرزه‌ها!». این گفته هرچند شهودی باشد، اما اشتباه است. این نظر منطقاً منتج به این نمی‌شود که یک نظریه‌ی ساینسی به خاطر کارایی فعلی آن درست است.

- فرض سوم این است که ساینس ما را به حقیقت یقینی می‌رساند. وقتی که تنها راه

رسیدن به حقیقت یقینی ساینس باشد و ما مستقیماً با ساینس وجود خدا را ثابت نتوانیم، پس نمی‌توانیم یقین داشته باشیم که خدا وجود دارد. این فرضیه همچنان خدانا باوران را تحریک می‌کند تا ادعا نمایند که هرگاه برچسب نظریه‌ی ساینسی تأییدشده بر چیزی حکم شد، باید وحی الهی مخالف آن را رد نماییم. این مسئله درست نیست. وقتی ساینس‌دانان به چیزی نظریه‌ی ساینسی خطاب می‌نمایند، نمی‌گویند که این حقیقت قطعی است و هیچ‌وقت قابل‌تغییر نمی‌باشد. آن‌ها می‌گویند که نظر به مشاهدات محدود ما، بهترین توضیح برای یک پدیده همین است. هرچند، همیشه امکان مشاهدات جدید یا روش جدید مشاهدوی‌ای که در مغایرت با مشاهدات قبلی باشد وجود دارد. زیبایی ساینس همین است؛ ساینس چیزی نیست که غیرقابل‌تغییر باشد. بناءً، اگر نصوص دینی با ساینس متعارض بنماید، مشکل بزرگی نیست. چرا؟ زیرا ساینس قابل‌تغییر است. فقط گفته می‌توانیم که فهم فعلی ما از یک پدیده‌ی مشاهده‌شده که بر اساس مشاهدات محدود می‌باشد، با یک نص دینی مشخص در تعارض قرار دارد، اما ممکن است که این امر تغییر کند. این گفته با استفاده‌ی ساینس به حیث چوب بیس‌بال که برای کوبیدن ادعاهای نصوص دینی استفاده می‌شود، فرق فاحشی دارد. بعید است که بعضی از حقایق مبنی بر مشاهدات مستقیم ساینسی تغییر کنند، اما اکثر استدلال‌هایی که برای کوبیدن ادعاهای دینی استفاده می‌شوند بر اساس توضیحات و نظریه‌های ساینسی پیچیده، مانند تکامل داروینی‌اند. اگر نص الهی با توضیحات و نظریات ساینسی متعارض می‌نمود، نباید نص الهی را به خاطر پذیرش ساینس رد نماییم. همین‌گونه، نباید به خاطر پذیرش نص الهی، ساینس را رد کنید. حق معرفت‌شناختی شما است که هر دو را بپذیرید! بناءً، بهترین رویکرد این است که ساینس را بدون حمل خطر معرفت‌شناختی و این پندار که نتیجه‌ی آن قطعی است به حیث بهترین توضیحی که داریم بپذیریم؛ در عین زمان، می‌توانید حقانیت نصوص الهی را نیز به خاطر داشتن دلایل قوی، بپذیرید (به فصل ۱۳ مراجعه شود).

• فرضیه‌ی اخیر عینکی است که اکثر خدانا باوران جهان را با آن می‌بینند. این

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۲۳

عینک، طوری که در فصول مختلف این کتاب تشریح شد، طبیعت‌گرایی است. دو نوع طبیعت‌گرایی وجود دارد. طبیعت‌گرایی فلسفی و طبیعت‌گرایی روشمند<sup>۱</sup>. طبیعت‌گرایی فلسفی عبارت از فلسفه‌ای است که معتقد است که می‌توانیم تمام پدیده‌ها در جهان را از طریق فرایندهای فیزیکی تشریح نماییم و هیچ‌چیز فراطبیعی وجود ندارد. طبیعت‌گرایی روشمند می‌گوید که هر چیزی را که علمی (ساینسی) می‌پنداریم، هرگز نباید به فعالیت یا قدرت الهی اشاره نماید. خداناباوران طبیعت‌گرایی فلسفی را با طبیعت‌گرایی روشمند درهم می‌آمیزند. برای دانستن نتایج ساینسی، اشتباهاً فرض غیر ساینسی طبیعت‌گرایی فلسفی را می‌پذیرند. خداناباوران این نظر را که یک نتیجه ساینسی برای اینکه ساینسی (علمی) گفته شود باید به هیچ قدرت خلاقانه یا حکمت خدا اشاره نکند (طبیعت‌گرایی روشمند) را با این نظر که قدرت خلاقانه و حکمت خدا وجود ندارد (طبیعت‌گرایی فلسفی) اشتباه می‌گیرند.

صفحات بعدی این فصل فرضیات فوق را مورد بحث قرار خواهد داد و بهترین راه برای آغاز این است که دوباره به اساسات برویم: بفهمیم که ساینس چیست، محدودیت‌های ساینس را بررسی نماییم و بعضی از مباحثاتی که در فلسفه‌ی ساینس وجود دارند را برجسته نماییم.

### ساینس چیست؟

ساینس Science از کلمه‌ی لاتین Scientia گرفته شده است که به معنی دانش است. ساینس عبارت از سعی و تلاش بشر برای دانستن چگونگی کارکرد جهان است. برتراند راسل ریاضی‌دان و فیلسوف ساینس، ساینس را به شکل زیبا تعریف می‌کند: «(ساینس) کوشش برای کشف... حقایق مشخص در مورد جهان و قوانین ربط دهنده‌ی این حقایق بر اساس مشاهده و خردورزی است»<sup>۳</sup>.

در روشنی تعریف راسل، بیابید تا روش ساینس را بیشتر تجزیه و تحلیل کنیم.

---

<sup>۱</sup> Methodological Naturalism

ساینس حوزه‌ی مشخصی از خود دارد؛ فقط بر جهان فزیک‌محور متمرکز بوده و می‌تواند فرایندها و پدیده‌های طبیعی را مورد بررسی قرار دهد. از این نقطه‌نظر، سؤالاتی مانند: روح چیست؟ و معنی چیست؟ سؤالاتی خارج از محدوده‌ی فرایند ساینسی‌اند.

هدف ساینس تشریح جهان فزیک‌محور است. به حیث یک‌نهاد جمعی، ساینس در تلاش است که توضیحات دقیق از چگونگی کارکرد جهان ارائه کند. روشی که ساینس می‌خواهد توسط آن توضیحات خود را ارائه کند، پیشکش فرضیات ساینسی قابل آزمایش است. برای اینکه یک فرضیه ساینسی آزمایش‌پذیر باشد، باید سبب زایش پیش‌بینی‌های مشخص منطقی شود. فرضیه‌ی ساینسی ذیل را در نظر بگیرید: «قهوه عملکرد کشتی‌گیران المپیک را بهتر می‌سازد». این فرضیه قابل آزمایش است، زیرا سبب زایش پیش‌بینی‌های مشخص ذیل می‌شود:

- قهوه عملکرد را بهتر می‌سازد.
- قهوه عملکرد را بدتر می‌سازد.
- قهوه بر عملکرد هیچ تأثیری ندارد.

یکی از جنبه‌های زیبای ساینس این است که فقط فرضیه‌ی درست را نمی‌آزماید، بلکه تجربه و آزمایش را واجب می‌داند. از همین رو، نهایتاً، نظریات ساینسی نه تنها باید قابلیت آزمایش شدن را دارا باشند، بلکه باید بالفعل آزمایش شوند. تنها مجموعه‌ای از نتایج کافی نیست؛ ساینس واقعی شامل تکرار تا حد امکان تجارب توسط ساینسدانان مختلف است.

واضح است که ساینس بیشتر از آن است که در اینجا ارائه شد، اما این ملاحظات کافی است تا مفاهیم و عناصر اولیه‌ی روش ساینسی را بدانیم. این موارد ما را به سوی پاسخ‌دهی به فرضیات کلیدی که بعضی از خدانا‌باوران در مورد ساینس دارند و نتیجه‌گیری اشتباهشان که ساینس انسان را به خدانا‌باوری سوق می‌دهد، رهبری می‌کند.

فرض اول: ساینس تنها راهی است که ما توسط آن به حقیقت رسیده می‌توانیم و می‌تواند تمام

پرسش‌های ما را پاسخ دهد.

این طرز فکر که بنام علم‌گرایی (ساینتیسم)<sup>۱</sup> یاد می‌شود، ادعا می‌نماید گزاره‌ای که توسط ساینس اثبات شده نتواند، درست نیست. در گفتگوهای زیادی که با خداناباوران و انسان‌گرایان (اومانیسست‌ها)<sup>۲</sup> داشته‌ام، دیده‌ام که آن‌ها این ادعا را حقیقت مسلم می‌دانند. ساینس تنها راهی برای رسیدن به حقیقت نیست. محدودیت‌های روش ساینسی نشان می‌دهد که ساینس به تمام پرسش‌های ما پاسخ ارائه نمی‌تواند. بعضی از محدودیت‌های ساینس قرار ذیل اند:

- محدود به مشاهده است
- اخلاقاً بی‌طرف است
- ساینس نمی‌تواند مسائل فردی را بیازماید
- پاسخ برای چرایی اتفاقات ندارد
- برای بعضی از سؤالات متافزیک‌ی پاسخ ارائه نمی‌تواند
- حقایق لازمی و ضروری را اثبات نمی‌تواند

هرچند، قبل از اینکه بر محدودیت‌های فوق بحث نماییم، مهم است که به یاد داشته باشیم علم‌گرایی یک موضع خودویرانگر و متناقض است. علم‌گرایی ادعا می‌نماید که یک گزاره درست نیست مگر اینکه با ساینس (تجربه و آزمایش) ثابت شود. اما گزاره‌ی فوق را نمی‌توان با ساینس اثبات کرد. به این می‌ماند که کسی بگوید: «هیچ جمله‌ای در زبان دری وجود ندارد که از سه کلمه بیشتر داشته باشد». این جمله خودویرانگر است، زیرا خود این جمله بیشتر از سه کلمه است.<sup>۴</sup>

ساینس محدود به مشاهده است

این محدودیت شاید یک محدودیت آشکار بنماید، اما کاملاً درک نشده است. ساینس‌دانان همیشه محدود به مشاهداتی هستند که انجام می‌دهند. به‌طور مثال، اگر ساینس‌دانی بخواهد که

---

<sup>۱</sup> Scientism

<sup>۲</sup> Humanists

تأثیر کافئین بالای موش‌ها را درک کند، کارش محدود به تعداد و نوع موش‌هایی که نزد وی است و نیز جزئیات تغییرپذیر در حین انجام تجربه می‌باشد. الیوت سوبر<sup>۱</sup> در مقاله‌ی خود بنام تجربه‌گرایی می‌نویسد: «ساینس‌دانان، در هر آنی، محدود به مشاهداتی‌اند که قابل دسترس است... محدودیت این است که ساینس مجبور است تمام توجه خود را محدود به مسائلی نماید که با مشاهده قابل حل‌اند.»

ساینس‌دانان نه تنها محدود به مشاهدات‌اند، بلکه محدود به این حقیقت نیز هستند که امکان دارد مشاهدات آینده به نتیجه‌ی مخالفی نسبت با نتایج مشاهدات گذشته برسند (به بخش مسئله‌ی استقرائ<sup>۲</sup> در ذیل مراجعه کنید). محدودیت دیگر این است که احتمالاً چیزهای غیرقابل مشاهده‌ی امروز، به خاطر پیشرفت تکنالوژی و یا تداوم تحقیق، در آینده قابل مشاهده باشند. کشف و استفاده‌ی ذره‌بین و ذره‌بین الکترونی مثال‌های خوبی از این نوع پیشرفت ساینسی‌اند. بناءً، هیچ‌گاه از فهم خود در مورد جهان فزیک می‌توانیم، زیرا همه‌ی این‌ها با مشاهدات بهتر، تغییرپذیرند.

#### ساینس اخلاقاً بی‌طرف است

ساینس اخلاقاً بی‌طرف است. حالا، این بدین معنی نیست که ساینس‌دانان اخلاق ندارند. منظور این است، که ساینس نمی‌تواند تهدایی برای اخلاقیات ارائه نماید (به فصل ۹ مراجعه شود). به طور مثال، ساینس نمی‌تواند بنیاد و اساس برای معنی‌دار بودن و عینی بودن اخلاقیات باشد و نمی‌تواند بگوید که چه خوب است و چه بد. این بدین معنی نیست که ساینس نمی‌تواند بخشی از یک رویکرد چند زمینه‌یی برای بعضی از تصامیم اخلاقی شود. اما، ساینس به‌تنهایی خود در ساختن یک بنیاد برای اینکه چه خوب است و چه بد، ناکام می‌ماند.

اساساً، ساینس در مورد این می‌گوید که «چه است» و در مورد اینکه «چه باید باشد» خاموش

<sup>۱</sup> Elliot Sober

<sup>۲</sup> The Problem of Induction

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۲۷

است. گزاره‌ی «نمی‌توان از یک هست یک باید را دریافت»<sup>۱</sup> به یک کلیشه‌ی فلسفی مبدل شده است؛ هرچند، حقیقتی در این گزاره نهفته است. ساینس می‌تواند برای ما بگوید که با فرورفتن یک چاقو در پوست کسی چه اتفاقی می‌افتد و تمام فرایندهای این اتفاق را برشمرد، اما ساینس نمی‌تواند بگوید که آیا این کار غیراخلاقی است یا خیر. امکان دارد این خون، درد و آسیب فیزیکی بالاثر یک عمل جراحی مهم و نجات‌دهنده باشد و یا هم بالاثر قتل یک انسان بی‌گناه. منظور این است که فهمیدن تمام فرایندهایی که در بریدن گوشت انسان و داخل نمودن چاقو در آن شامل است، ما را به یک تصمیم اخلاقی رسانیده نمی‌تواند.

طوری که در فصل نهم یادآوری شد، چارلز داروین اخلاقیات و ساینس (به‌ویژه بیولوژی) را مورد مطالعه قرار داده و با یک مثال مفرط در مورد پیامدهای نشئت گرفتن اخلاقیات از فرایندهای بیولوژیکی ظاهر شد. وی بیان داشت که اگر تحت شرایط بیولوژیکی متفاوت پرورش می‌یافتیم، پس چیزهایی را که اخلاقی فکر می‌کردیم بسیار متفاوت‌تر از نظریات فعلی ما در مورد اخلاقیات می‌بود<sup>۱</sup>. منظور داروین این است که اگر اخلاقیات انسان‌ها فقط نتیجه‌ی فرایندهای بیولوژیکی در یک شرایط مشخص می‌بود، پس داشتن مجموعه شرایط متفاوت باعث به وجود آمدن معیارهای اخلاقی متفاوت می‌شد. اول، بنا نمودن اخلاقیات بر اساس بیولوژی و یا مجموعه شرایط فیزیکی، اخلاقیات را ذهنی می‌ساخت؛ زیرا اخلاقیات مطیع تغییرات اجتناب‌ناپذیر می‌بودند. اما، این نظر در تناقض با این حقیقت درونی و انکارناپذیر قرار دارد که بعضی از اخلاقیات عینی‌اند (به فصل ۹ مراجعه شود). دوم، اگر حس اخلاقی ما بر اساس شرایط بیولوژیکی می‌بود، پس اخلاقیات ما چه معنی می‌داشت؟ چون پرورش یافتن در شرایط متفاوت، اخلاقیات را نیز متفاوت می‌ساخت، پس اخلاقیات معنی خود را از دست می‌داد. این به خاطری است که در آن حالت هیچ الزامی در دید اخلاقی ما وجود نمی‌داشت، زیرا همه‌ی آن نتیجه‌ی احتمال و فرایندهای فیزیکی می‌بود.

سم هریس خداناباور و عصب‌شناس مشهور، در کتاب خود بنام «چشم‌انداز اخلاقی» تلاش نموده است که با تشریح اینکه ساینس چگونه ارزش‌های اخلاقی ما را تعیین می‌کند، حس عینی

---

<sup>۱</sup> You cannot get an ought from an is.

بودن اخلاقیات در انسان را توجیه کند. بعضی از دوستان خداناباورش، وی را به خاطر این کار ستوده‌اند، اما، همچنان با انتقادات بسیار زیادی، هم از خداباوران و هم از رفقای هم‌رزم خویش، روبرو شده است. هریس برای ما چشم‌انداز اخلاقیات خود را ارائه می‌نماید. در اوج آن خوبی‌های اخلاقی و در قعر آن شرهای اخلاقی وجود دارد. وی چگونه می‌داند که چه خوب است و چه بد؟ خوب! اوج اخلاقیات نشان‌دهنده‌ی بهزیستی و در قعر آن درد و رنج قرار دارد. این (چند سطر) شاید یک خلاصه‌ی خام از بحث او معلوم شود، اما انصافاً تمام بحث هریس با معادل قرار دادن بدی با درد و رنج و خوبی با بهزیستی اختتام می‌یابد. اینجا است که هریس ناکام می‌شود. اگر کسی نشان دهد که می‌تواند بهزیستی خود را با ضرر رسانیدن به دیگران افزایش دهد، پس چشم‌انداز اخلاقی وی نابود می‌شود. راه دیگری که می‌توانیم استدلال هریس را رد نماییم این است که نشان دهیم چطور بعضی از اعمال اخلاقاً ناپسند، بهزیستی شخصی را افزایش می‌دهند. به‌طور مثال، ارتباط جنسی با محارم را در نظر بگیرید که در آن داروهای ضد بارداری استفاده می‌شود. اینجا هر دو طرف بهزیستی خود را افزایش می‌دهند (چون آزادانه مطابق خواست خویش عمل می‌کنند) و هیچ احتمال ضرر و یا هم درد و رنج مانند باردارشدن به طفلی که دارای عیوب وراثتی باشد، وجود ندارد، زیرا با استفاده از راه‌های جلوگیری از بارداری می‌توانند مانع این کار شوند. من حتی مسئله‌ی رابطه‌ی جنسی با محارم را در مناظره با پروفیسور کراوس هم یادآور شدم و وی از موضع خویش در مورد این مسئله کاملاً مطمئن نبود (وی گفت که این مسئله کاملاً برایش روشن نیست و نمی‌تواند که این عمل را اخلاقاً محکوم نماید<sup>۷</sup>). بعضی از چیزهایی که حتی بهزیستی را افزایش می‌دهند، اخلاقاً ناپسندند. حتی اگر شما با این مثال موافق نیستید، مثال‌های بسیاری وجود دارد که می‌تواند این نکته را ثابت سازد.

رابرت جانسن<sup>۱</sup> فیلسوف ساینس و یک خداناباور، در کتاب خود بنام «اخلاق عقلانی»، نقد همسانی را به استدلال هریس وارد می‌کند. جانسن ادعا می‌کند که رویکرد هریس فاقد دلیل موجه برای عینی و واقعی بودن اخلاقیات است:

<sup>۱</sup> Robert Johnson

«طوری می‌نماید که هریس در مسئله‌ی پذیرش اینکه وی فرض می‌کند که حقایق اخلاقی مرتبط به بهزیستی است، گیر مانده است. آیا با مطالعه‌ی زمینی که زیر سنگ‌ها است به این حقیقت اخلاقی رسیده می‌توانیم؟ خیر. آیا با مطالعه‌ی قوانین میخانیک کوانتومی به این حقایق اخلاقی رسیده می‌توانیم؟ خیر. در حقیقت تنها چیزی که می‌تواند درک شهودی ما در مورد وجود مستقل حقایق اخلاقی را تأیید کند، شهود است... این مسئله به سادگی و صداقت قابل شرح است: فقط به این خاطر که هریس این مسئله را که فعلاً اخلاقیات را چگونه تعریف می‌کنیم، درست تشخیص نموده است به این معنی نیست که این اخلاقیات عینی و واقعی‌اند. هریس خودش نیز می‌پذیرد که فعلاً به بسیار چیزهای غیراخلاقی اجازه می‌دهیم تا در جامعه وجود داشته باشند...»<sup>۸</sup>

#### ساینس نمی‌تواند مسائل فردی را بیازماید

افتخار ساینس آزمایش نظریات است. بدون آزمایش، ساینسی وجود ندارد. اما، جایی می‌رسد که آزمایش باید جای خود را با اعتماد عوض کند. به‌طور مثال، چگونه بدانیم کسانی که تجارب ساینسی انجام می‌دهند، چه نیتی دارند؟ چگونه بدانیم که چه احساسی دارند؟ ساینس‌دانان می‌توانند ادعا کنند که با استفاده از دروغ‌سنج می‌دانند که کسی دروغ می‌گوید و یا خیر؛ همچنان می‌توانند بگویند که مجموعه‌ی شاخص‌های روان‌شناختی و رفتاری به برخی از احساسات ارتباط می‌گیرد (این مسئله درست نیست و ذیلاً چرایی آن را تشریح می‌نماییم). تا جایی درست می‌گویند، اما این مسئله آن‌قدر هم ساده نیست. به‌گونه‌ی مثال دوستی و رفاقت را در نظر بگیرید. دوستان می‌پرسد که روزتان چطور گذشت و چه حال دارید، پاسخ می‌دهید که روز بسیار خوبی بود و احساس خوبی دارید. تصور نمایید که روز بعد هم او را می‌بینید و وی پرسش خویش را دوباره تکرار می‌نماید، اما این بار، فقط زمانی باور می‌کند که دروغ‌سنجی را برای به دست آوردن داده‌های اساسی روان‌شناختی به خود نصب نمایید. آیا این امر به دوستی‌تان صدمه نمی‌زند؟ اگر او هر باری که شما را ببیند همین درخواست را داشته باشد، آیا دوستی‌تان متأثر نخواهد شد؟ البته که خواهد شد. قلمرو دوستی تا زمانی از دست نمی‌رود که در پاسخ‌های خویش قابل اعتماد بوده و چیزهایی که دوستان ما می‌گویند را باور کنیم.

مثال دیگر احساسات است. چگونه می‌دانیم که کسی دچار افسردگی است؟ آیا کدام افسردگی

سنجی برای این کار وجود دارد؟ باینکه معلومات روان‌شناختی بعضی از داده‌ها در این موارد را فراهم می‌کند، اما قسمت زیاد معلومات مهم مربوط به ارتباط شخصی میان روان‌پزشک و بیمار می‌شود. این معلومات‌گیری معمولاً شامل سؤال و جواب میان روان‌پزشک و بیمار و یا حتی خانه‌پری پرسشنامه‌ی کامل توسط بیمار می‌شود. اینجا ضروری است که به بعضی از جوابات بیمار اعتماد کنیم. از این رو، طوری می‌نماید که تنها مشاهدات برای بعضی از حوزه‌های زندگی بشری مانند رفاقت و صحت روانی کافی نیست. بنابراین، ساینس به‌جای اینکه فقط وابسته به انجام آزمایش باشد، باید بر اعتماد نمودن بالای دیگران نیز تکیه کند.

طوری که در فصل هفتم یادآوری نمودیم، ساینس تنها با داده‌ها یا اطلاعات شخص سوم کار کرده می‌تواند، درحالی‌که صفات شخصی مانند احساسات و تجارب داده‌های شخص اول‌اند. استدلال ماری فرانک جکسن که در فصل هفتم تشریح شد، نشان می‌دهد دانستن تمام حقایق شخص سوم دلالت به دانستن تمام حقایق نمی‌کند. ساینس نمی‌تواند بگوید که یک ارگانسیم چه حسی دارد زمانی که یک حالت درونی ذهنی را تجربه می‌نماید (به فصل ۷ مراجعه شود). تنها راهی که به پاسخ این‌گونه پرسش‌ها ما را نزدیک می‌سازد این است که بر تعریف تجربه‌ی آگاهانه‌ی ذهنی شخص تعریف‌کننده باور کنیم (هرچند، هنوز که هنوز است نخواهید فهمید که چه حسی در زمان آن تجربه برای آن‌ها پیدا می‌شود؛ به فصل ۷ مراجعه شود). مسئله ساده است: ساینس نمی‌تواند مسائل فردی را بیازماید.

#### ساینس نمی‌تواند به «چرایی» پاسخ دهد

روزی خاله‌ام به خانه‌ی شما آمده و برایتان کیک خانگی دلپذیری هدیه می‌دهد. تحفه را پذیرفته و جعبه‌ی کیک را روی میز آشپزخانه می‌گذارید. وقتی که خاله‌ام می‌رود، می‌روید تا جعبه‌ی کیک را باز نموده و کمی از آن بخورید. قبل از اینکه به خوردن شروع کنید، از خود می‌پرسید: چرا او این کیک را برایتان پخته است؟ به حیث یک ساینس‌دان کاری زیادی با داده‌ای که در دست دارید (قسمتی از کیک) انجام داده نمی‌توانید. پس از آزمایش‌های بسیار به این نتیجه می‌رسید که کیک در ۳۵۰ درجه فارنهایت پخته شده است و موادی که در آن استفاده شده است پودر کاکائو، بوره، تخم و شیر است، اما با دانستن این‌همه بازهم به پرسش خود پاسخی دریافت نمی‌توانید. تنها راهی که پاسخ خود را گرفته می‌توانید این است که از خود خاله‌ام بپرسید.

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۳۱

این مثال نشان می‌دهد که ساینس برای «چه» و «چطور» پاسخ ارائه می‌دهد، اما پاسخ «چرا» را ندارد. اینجا منظور ما از «چرایی»، هدف عقب همه‌چیز است. ساینس پرسشی که چرا کوه‌ها وجود دارند را از نقطه‌نظری که آن‌ها توسط فرایندهای زمین‌شناختی شکل گرفته‌اند، پاسخ می‌دهد، اما نمی‌تواند هدفی که در عقب این شکل‌گیری وجود دارد را بیان دارد. اکثر خدانا باوران مفهوم هدف را به کلی تکذیب می‌نمایند.

پرسش در مورد «چرایی»، پرسش در مورد هدف است و بسیاری از خدانا باوران به این باورند که هدف یک وهم بر اساس طرز تفکر کهنه‌ی مذهبی می‌باشد. این نوع طرز دید در مورد وجود ما در جهان غیر ممد است. در این طرز فکر، تمام چیزها توسط فرایندهای فزیک تشریح می‌شوند که خارج از اداره‌ی مایند. ما فقط دانه‌ای از دانه‌های دومینو هستیم که در یک ردیف مشخص نوبت به نوبت می‌افتیم. باید بی‌افتیم چون دانه‌ی قبلی می‌افتد. این طرز دید نه تنها که ضد-شهودی است، بلکه با تعقل و تفکر زندگی روزمره نیز سر سازگاری ندارد. تصور کنید که در آخرین سطور این کتاب جمله‌ی ذیل را می‌بینید: «هیچ هدفی در عقب نوشتن این کتاب وجود ندارد». آیا، حتی می‌توان این جمله را جدی گرفت؟

ساینس به بعضی از پرسش‌های متافزیک‌ی جواب ارائه نمی‌تواند

ساینس می‌تواند برای بعضی از پرسش‌های متافزیک‌ی جواب دهد، اما این‌ها پرسش‌هایی‌اند که تجربتاً قابل ملاحظه‌اند. به‌طور مثال، بخشی از ساینس بنام کیهان‌شناسی توانسته است برای بعضی از پرسش‌ها در مورد آغاز جهان، پاسخ ارائه کند. با این وجود، بعضی پرسش‌های معقولی وجود دارند که جواب ساینسی برای آن‌ها نداریم. مثلاً، چرا نتایج یک برهان قیاسی، لزوماً منتج از مقدمات قبلی آن می‌شود؟ آیا زندگی بعد از مرگ وجود دارد؟ آیا روح وجود دارد؟ زمانی که یک ارگانیسم آگاه یک حالت آگاهانه‌ی ذهنی را تجربه می‌کند چه حسی دارد؟ دلیلی که ساینس برای پرسش‌های فوق پاسخ ارائه نمی‌تواند این است که تمام این پرسش‌ها خارج از جهان فزیک‌ی و جهان قابل مشاهده‌اند.

ساینس حقایق ضروری و لازمی را اثبات نمی‌تواند

علم‌گرایی (ساینسیسم) نمی‌تواند حقایق ضروری و لازمی مانند ریاضیات و منطق را ثابت سازد.

طوری که در فصل سوم یادآوری کردیم، نتیجه‌ی یک برهان قیاسی صحیح لزوماً از مقدمات آن منتج می‌شود. برهان ذیل را در نظر بگیرید:

۱. نتایج مبنی بر مشاهدات محدود، قطعی نیستند.
۲. نتایج ساینسی مبنی بر مشاهدات محدودند.
۳. بنابراین، نتایج ساینسی قطعی نیستند.

اعتبار این برهان (با صحت آن اشتباه گرفته نشود) مبنی بر شواهد تجربی نیست. اعتبار این برهان وابسته به جریان منطقی آن است و هیچ ارتباطی با درست بودن مقدمات آن ندارد. میان نتیجه و مقدمات یک ارتباط منطقی وجود دارد. این ارتباط مبنی بر هیچ نوع تجربه نیست؛ این همه در ذهن ما اتفاق می‌افتند. آیا ساینس می‌تواند که دلیل موجه برای ارتباط میان مقدمات و نتیجه آورد؟ خیر! ساینس از این کار عاجز است. طوری که در فصل سوم یادآوری نمودیم، بینش یا بصیرتی در ذهن ما وجود دارد که ما را از مقدمات به سوی نتیجه سوق می‌دهد. چیزی را می‌بینیم که بر اساس شواهد تجربی نیست. طوری می‌نماید که ساختارهای منطقی و جنبه‌های درونی در ذهن ما وجود دارند که این‌گونه خردورزی را تسهیل می‌بخشد. هیچ‌گونه مشاهده نمی‌تواند که جریان منطقی یک برهان قیاسی را توجیه و یا ثابت سازد.

همچنان، حقایق مبتنی بر ریاضی مانند  $3+3=6$  حقایق لازمی یا ضروری‌اند و این حقایق تنها تعمیم‌های خالص تجربی نیستند.<sup>۹</sup> به‌طور مثال، اگر از شما بپرسم که یک فوفولا جمع یک فوفولا چند می‌شود؟ باوجوداینکه نمی‌دانید فوفولا چیست و هرگز آن را با حس‌های خویش تجربه نکرده‌اید، اما چون می‌دانید که یک جمع یک دو می‌شود، جواب خواهید داد که دو فوفولا.

سایر منابع دانش با ساینس توجیه نمی‌شوند

ساینس نمی‌تواند سایر منابع دانش مانند شهادت را توجیه نماید. شهادت شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است و «با این مسئله سروکار دارد که چگونه دانش و باورهای موجه را از اقوال سایرین به دست می‌آوریم».<sup>۱۰</sup> از این رو، یکی از پرسش‌های کلیدی را که شهادت می‌خواهد پاسخ دهد این است که چگونه «دانش را مبنی بر گفته‌های سایرین به دست آورده می‌توانیم»؟<sup>۱۱</sup>

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۳۳

پروفسور بنیامین مک‌مایلر<sup>۱</sup> خلاصه‌ای از چیستی دانش شهادت‌محور را برای ما این‌گونه ارائه می‌نماید:

«چندی از دانستنی‌های من قرار ذیل‌اند. می‌دانم که مارهای مسین‌سر زهراگین‌ترین مار در نواحی هیستون‌اند. می‌دانم که ناپلئون در جنگ واترلو شکست خورد. می‌دانم که در زمان نوشتن این سطور قیمت بنزین ۴,۱ دالر فی گیلن است... تمام این‌هایی که می‌دانم مبنی بر چیزی است که معرفت‌شناسان به آن شهادت می‌گویند؛ دانستنی‌هایی مبنی بر گفته‌های کسی و یا گروهی از اشخاص<sup>۱۲</sup>».

خلاصه‌ای که مک‌مایلر ارائه می‌کند، کاملاً شهودی می‌نماید و نشان‌دهنده‌ی دلیل ادعای ما مبنی بر شهادت‌محور بودن قسمتی از دانش ما است. کروی بودن زمین مثال بارز این نوع دانش است. باور به کروی بودن زمین برای اکثریت مبنی بر ساینس یا ریاضیات نیست؛ مبنی بر شهادت است. نخستین عکس‌العمل در مقابل این ادعا شاید این باشد که بگویید: «من تصویرهای کروی بودن زمین را دیده‌ام»، «من در کتب ساینسی خوانده‌ام که زمین کروی است»، «تمام استادانم برایم گفته‌اند که زمین کروی است»، «اگر من در بلندترین قله یک کوه بروم، آنجا انحنای زمین را دیده می‌توانم»، و غیره. هرچند، بعد از یک بررسی دقیق خواهیم دید که تمام این جملات تحت چتر دانش شهادت‌محور می‌آیند. دیدن تصاویر، دانش شهادت‌محور است، زیرا باید مبنی بر قول مرجع و یا شخصی باشد که می‌گوید این تصاویر زمین را بپذیرید. آموختن این حقیقت از کتب ساینسی نیز بر اساس دانش انتقالی شهادت‌محور است، زیرا باید بپذیرید که گفته‌های نویسنده صحت دارند. این مسئله بر گفته‌های استادان نیز اعمال‌پذیر است. تلاش برای اثبات باور فعلی توسط ایستادن در بلندترین قله‌ی یک کوه از لحاظ تجربی نیز بر اساس شهادت است، زیرا اکثریت این کار را انجام نداده‌ایم. فرض بر اینکه با ایستادن در بلندترین قله‌ی یک کوه کروی بودن زمین مشهود است، مبنی بر قول سایرین است. حتی اگر این کار را کرده باشید، به‌هیچ‌وجه کروی بودن زمین را ثابت ساخته نمی‌توانید. با ایستادن در قله‌ی یک کوه فقط نوعی از انحنای مشهود می‌شود؛ نه یک کره‌ی مکمل (امکان دارد که این انحنای نشان‌دهنده‌ی یک نیم‌دایره یا

---

<sup>۱</sup> Benjamin McMyler

یک شکل گل مانند باشد). سرانجام باید گفت که برای اکثریت، دانش کروی بودن زمین چیزی جز شهادت نیست.

دانش بدون شهادت ناممکن است. سی. ای. جی. کودی<sup>۱</sup> پروفیسور معرفت‌شناسی مطلبی که در فوق مورد بحث قرار دادیم را خلاصه نموده و فهرستی از چیزهایی را ارائه می‌دهد که آن‌ها را فقط مبنی بر دانش انتقالی شهادت‌محور می‌پذیریم: «... اکثر ما چگونگی ولادت یک طفل و گردش خون را ندیده‌ایم، یا نه هم جغرافیای اصلی جهان و یا نمونه‌ای از نمونه‌های قوانین فیزیکی زمین را بررسی کرده‌ایم و نه مشاهداتی را انجام داده‌ایم که ما را به این نتیجه برساند که روشی در اجسام سماوی با ما در فاصله‌ی بسیار زیاد قرار دارد...»<sup>۱۳</sup>

اهمیت دانش شهادت‌محور به بحث بیشتر ضرورت ندارد (برای بحث بیشتر در مورد شهادت به فصل ۱۳ مراجعه شود).

به‌طور خلاصه، نظریه‌ی علم‌گرایی که می‌گوید روش ساینسی تنها راه برای رسیدن به یک نتیجه در مورد هستی می‌باشد، اشتباه است. علم‌گرایی خودویرانگر و متناقض است؛ علم‌گرایی نمی‌تواند حقایق اخلاقی، حقایق منطقی و مبتنی بر ریاضی و سایر منابع ضروری دانش مانند شهادت را توجیه کند. ساینس یک روش محدود برای کاوش است که نمی‌تواند به تمام سؤالات ما پاسخ دهد.

### فرض دوم: ساینس کارا است، بناءً باید درست باشد.

صحیح پنداشتن هر چیز کارا، منطقی نیست. باین وجود، جهل و نادانی عام از فلسفه‌ی ساینس باعث شده است که ترویج‌کنندگان این نظریه چون ریچارد داوکینز در محضر عام از این باور دفاع کنند که نتایج ساینسی به خاطر کارا بودن، درست‌اند. در جریان یک مناظره از داوکینز در مورد میزان یقینی بودن ساینس پرسیده شد، پاسخ وی، طوری که قبلاً تذکر یافت، خام بود. واضح است که داوکینز در اشتباه است؛ فقط به خاطری که چیزی کارایی دارد دال بر صحت آن نیست. نظریه‌ی فلوژیستون<sup>۱۴</sup> مثال مناسب برای اثبات مقصود ما است.

<sup>۱</sup> C. A. J. Coady

<sup>۱۴</sup> Phlogiston Theory

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۳۵

کیمیادانان سابق این نظریه را بُنداشت قرار داده بودند که در همه اشیاء قابل احتراق ماده‌ی بنام فلوژیستون وجود دارد. بر اساس این نظریه هرگاه یک شیء قابل احتراق می‌سوزد، فلوژیستون آزاد می‌کند و هر قدر که قابلیت احتراق مواد بیشتر باشد به همان اندازه فلوژیستون بیشتر آزاد می‌سازد. این نظریه به حیث حقیقت ساینسی توسط اجتماع ساینس دانان پذیرفته شده بود. این نظریه آن قدر کارا بود که در سال ۱۷۷۲ میلادی دانیل رادرفورد<sup>۱</sup> با استفاده از این نظریه نیتروژن را کشف نمود و این گاز را در آن زمان بنام «هوای فلوژیستکی» نام‌گذاری کرد. اما، بعداً فهمیده شد که نظریه‌ی فلوژیستون اشتباه است؛ فلوژیستون اصلاً وجود ندارد. این یکی از مثال‌های زیادی است که نشان می‌دهد یک نظریه می‌تواند کارایی عالی داشته و حقایق جدید ساینسی را نیز به وجود آورد، ولی بعداً اشتباه ثابت شود. درسی که باید از این مثال بگیریم واضح است: فقط به خاطر کارایی چیزی نمی‌توان نتیجه‌گیری به صحت آن کرد. بعضی از ایراد گیرندگان غیرمسلمکی شاید ادعا کنند که این مثال مشخص است و در ساینس نوین چنین اتفاقی نمی‌افتد. آن‌ها بر این باورند که نظریه‌ی فلوژیستون، نظریه‌ی کامل نبوده و دارای فرضیات بسیار بود، اما نظریات ساینسی نوین این مشکلات را ندارند. این امر کاملاً اشتباه است. به‌طور مثال تکامل داروینی را در نظر بگیرید. به قول اکثر اعضای آکادمیک که سیکولرند، این نظریه بر اساس فرضیات استوار است، نسبتاً حدسی به حساب می‌آید و مناقشات در مورد نظریات اساسی آن وجود دارد<sup>۲</sup>.

دور زدن‌های ۱۸۰ درجه‌ی ساینسی به این نمی‌انديشد که در صندلی مسافران چه کسی نشسته است. حتی احتمال تغییر در چیزهایی که واضح، غیرقابل انکار و قابل مشاهده معلوم می‌شوند نیز می‌رود. یک مثال جدید از این نوع تغییر، مطالعه‌ی جمجمه‌های نئاندرتال<sup>۳</sup> در اروپا است. بیولوژی دانان داروینی ادعا می‌کردند که نئاندرتال‌ها اجداد انسان‌ها بوده‌اند و این «حقیقت ساینسی» در همه کتب درسی، مستندها و موزیم‌ها تعلیم داده می‌شد؛ در سال ۱۹۹۷ میلادی بیولوژی دانان اعلام نمودند که بر اساس آزمایشات جدید دی‌ان‌ای، غیرممکن است که نئاندرتال‌ها

---

<sup>۱</sup> Daniel Rutherford

<sup>۳</sup> Neanderthals

از اجداد ما باشند.

هر بخش ساینس، حتی نظریات فرعی که باعث به وجود آمدن نظریات بزرگ‌تر می‌شوند، سرانجام نتایج خود را اصلاح می‌کنند. تاریخ ساینس این روند را برای ما نشان داده است، پس سخن گفتن در مورد «حقایق ساینسی» به حیث چیزی تغییرناپذیر دقیق نبوده و همچنان غیرعملی است. تمام نظریات ساینسی «کار در حال جریان» و «مدل‌های تقریبی» اند. اگر کسی ادعا کند که می‌توانیم حقایق قطعی ساینسی داشته باشیم، پس چگونه تضاد اساسی میان «مکانیک کوانتومی» و «نسبیت عمومی» که هر دو توسط فزیک‌دانان به حیث حقیقت ساینسی قبول شده‌اند را شرح خواهد داد؟ هر دو نظریه به صورت قطعی نمی‌توانند صحت داشته باشند. فزیک‌دانان این را می‌فهمند و هر دو را به حیث مدل‌های کارا صحیح فرض می‌کنند و با استفاده از این رویکرد برای پیشرفت بیشتر تلاش می‌ورزند. بناءً، این طرز فکر که نظریات قوی ساینسی قطعی و غیرقابل تغییرند، طرز فکر گمراه‌کننده، غیرعملی و خطرناک برای پیشرفت ساینس است. مؤرخین و فلاسفه‌ی ساینس بارها مخالفت خود را با استفاده از این نوع لفاظی‌ها اعلام نموده‌اند. جیلیان بارکر<sup>۱</sup> و فیلیپ کیچر فلاسفه‌ی ساینس این نکته را طور ذیل بیان می‌نمایند: «ساینس قابل اصلاح (قابل تجدید) است. از این جهت، سخن گفتن در مورد «شواهد» ساینسی خطرناک است، زیرا این اصطلاح باعث به وجود آمدن این طرز فکر می‌شود که نتایج ساینسی تغییرناپذیرند»<sup>۱۰</sup>.

#### فرض سوم: ساینس ما را به یقین کامل می‌رساند.

بعضی از خداناباوران کژفهمی فاحشی از فلسفه‌ی ساینس دارند. آن‌ها فرض می‌کنند که اگر ساینس چیزی را ثابت‌شده اعلام کند، پس آن چیز قطعاً صحت داشته و هیچ‌گاه تغییر نخواهد کرد. هرچند، این امر فقدان دانش آن‌ها از مسائل حل‌نشده‌ی ساینس را آشکار می‌سازد. یکی از این مسائل، استقرایی بودن ساینس است. اگرچه روش‌های زیادی وجود دارد که ساینس‌دانان توسط آن یک نظریه‌ی علمی را تأیید و یا از داده‌های تجربی آزمایش‌های انجام‌شده نتیجه‌گیری می‌نمایند، استدلال استقرایی اساس همه‌ی آن‌ها است. ولی استدلال‌های استقرایی ما را به یقین

<sup>۱</sup> Gillian Barker

رسانیده نمی‌توانند.

### استدلال‌های استقرایی

استدلال‌های استقرایی با دانش مشاهده نشده‌ی ما سروکار دارد. این نوع استدلال نقش اساسی در دانش بشر و خصوصاً در دانش ساینس ایفا می‌نماید. استدلال‌های استقرایی با استفاده از نمونه‌های مشاهده‌شده، در مورد چیزهای مشاهده نشده نتیجه‌گیری می‌نماید. این‌ها بالای حال و گذشته اعمال پذیرند. به‌طور مثال:

• **گذشته-مقدمه:** تمام بدن‌سازانی که با آن‌ها صحبت نموده‌ام، گفته‌اند که با خوردن زیاد پروتئین حیوانی، عضلات خود را بزرگ ساخته‌اند.

نتیجه: تمام بدن‌سازان در گذشته با خوردن پروتئین حیوانی عضلات خود را بزرگ می‌ساخته‌اند.

• **حال-مقدمه:** دوست من همیشه با سگ‌های بی‌غرض سروکار داشته است. نتیجه: تمام سگ‌ها بی‌غرض‌اند.

• **آینده-مقدمه:** تمام دوره‌های انتخاباتی ریاست جمهوری امریکا یک کاندید دموکرات داشته‌اند.

نتیجه: انتخابات آینده‌ی ریاست جمهوری یک کاندید دموکرات خواهد داشت.

هیچ‌کدام از نتیجه‌گیری‌های فوق به حد یقینی نمی‌رسند، زیرا این‌ها استدلال‌های قیاسی نیستند. ذیلاً تشریح خواهیم نمود که چرا نتایج استدلال‌های استقرایی فوق الزاماً از مقدمات آن منتج نمی‌شوند:

• ممکن است بدن‌سازان گیاه‌خوار در گذشته با خوردن پروتئین‌های گیاهی عضلات خود را بزرگ ساخته باشند.

• ممکن است که بعضی از سگ‌ها بی‌غرض نباشند.

• ممکن است که در اثر تحولات سیاسی در امریکا، حزب دموکرات ملغی شده و به‌جای آن یک حزب جدید به وجود آید.

ماهیت غیرقابل اتکاء استدلال‌های استقرایی باعث شده است تا بسیاری از فلاسفه در اعتبار

استقرا برای دریافت علم تردید نمایند: این مسئله مربوط بخشی از فلسفه است که بنام توجیه معرفت‌شناختی یاد می‌شود. این تردیدها در مورد استدلال‌های استقرایی باعث به وجود آمدن مسئله (مشکل) استقرا شده است. باید به یاد داشت که استدلال‌های استقرایی با خردورزی استقرایی یکی نیست، زیرا این نوع خردورزی به چگونگی استفاده از حس‌ها گفته می‌شود نه به چگونگی نتیجه‌گیری. به‌طور مثال، شما بقیه‌ها را در باغتان می‌بینید و در بازتاب چیزی که مشاهده کرده‌اید، می‌گویید که در باغ من یک تعداد بقیه وجود دارد. شما در مورد یک چیز یا پدیده‌ی نامشخص نتیجه‌گیری نمی‌کنید (در این مورد، منظور از تمام بقیه‌های دنیا یا بقیه‌ی بعدی است که مشاهده نموده‌اید).

#### مسئله (مشکل) استقرا

مورد پرسش قرار دادن استقرا به مکتب فلسفی شک‌گرای یونانی بنام پیرهونی<sup>ب</sup> برمی‌گردد، اما بعدها دیوید هیوم ناتوانی استدلال‌های استقرایی برای رسیدن به دانش هستی را به شکل جامع تشریح نمود. هیوم ادعا نمود که ماهیت استدلال بر اساس علت و معلول بوده و تهداب علت و معلول تجربه‌ی انسانی است. وی باور داشت که چون درک ما از علت و معلول بر اساس تجربه است، بناءً هیچ‌گاه ما را به‌یقین رسانیده نمی‌تواند. هیوم ادعا نمود که با استفاده از مجموعه تجارب محدود برای نتیجه‌گیری در مورد یک تجربه‌ی غیرقابل مشاهده، اعتقاد یقینی به وجود آمده نمی‌تواند.<sup>۱۶</sup>

مثال‌های قبلی نشان داد که استدلال‌های استقرایی با حرکت از جزء به‌سوی کل نتیجه‌گیری می‌کند. به‌عبارت‌دیگر، با استفاده از مجموعه‌ی محدود تجارب، در مورد تجاربی که تا هنوز تجربه نشده‌اند نتیجه‌گیری می‌نماید. استدلال‌های استقرایی قیاساً معتبر نیستند؛ در این براهین نتیجه لزوماً از مقدمات منتج نمی‌شود.

هیوم استدلال خویش را فقط بر غیر یقینی بودن استقرا محدود نمی‌سازد، بلکه ادعا می‌نماید

<sup>۱</sup> The Problem of Induction

<sup>ب</sup> Pyrrhonism

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۳۹

که استقرا به هیچ وجه یک روش موجه برای دریافت دانش نیست. استدلال‌های استقرایی بر اساس این فرض استوارند که «آینده مانند گذشته خواهد بود»<sup>۱۷</sup> که دلالت به یکنواخت بودن طبیعت می‌کند. اما، این فرض فقط با استفاده از استدلال استقرایی توجیه‌پذیر است. هیوم ادعا می‌کند که این نوعی از استدلال دایروی است، زیرا فرض آن بر اساس چیزی است که می‌خواهیم آن را توجیه نماییم. توجیه استدلال استقرایی با این فرض معادل به توجیه نمودن براهین استقرایی با استدلال استقرایی است. صرف نظر از همه، امکان دارد که طبیعت یکنواخت نباشد.<sup>۱۸</sup>

به طور خلاصه، ادعای هیوم این است که استدلال‌های استقرایی توجیه‌پذیر نیستند. فرض بر یکنواخت بودن بر اساس استدلال استقرایی بوده و بناءً استفاده از این فرض برای اثبات اعتبار استدلال‌های استقرایی به این می‌ماند که «در پایین ورقه‌ی قرضه دهی قول دهید که پول را دوباره پرداخت می‌کنید و قول دهید که قولتان را نشکنید»<sup>۱۹</sup>.

### استدلال‌های استقرایی به حیث مشکلی برای ساینس

چون استدلال‌های استقرایی یقین‌زا نیستند، بناءً باعث به وجود آمدن مشکل برای نتایج ساینسی می‌شوند. ساینس دانان برای شکل دادن نتایج در مورد داده‌های مشاهده‌ی، به شدت بر استدلال‌های استقرایی تکیه می‌نمایند. اما، چون تمام مشاهدات محدود بوده و یا مبنی بر مجموعه‌ی مشخص داده‌های مشاهده‌ی‌اند، پس نتایج به دست آمده بر اساس داده‌های محدود یقینی نخواهند بود.

تاریخ ساینس نشان‌دهنده‌ی مثال‌های زیادی از این قبیل است که ماهیت پویایی ساینس را نشان می‌دهد. تئوری‌ها یا نظریات غالب فعلی بسیار متفاوت‌تر از زمانه‌های گذشته‌اند. سمیر اوکاشا<sup>۱</sup> استاد فلسفه در دانشگاه یورک ادعا می‌نماید که اگر هر رشته از ساینس را انتخاب نماییم، «مطمئناً تئوری‌ها و نظریات غالب ساینسی فعلی در آن رشته، بسیار متفاوت‌تر از ۵۰ سال قبل و فوق‌العاده متفاوت‌تر از ۱۰۰ سال قبل خواهد بود»<sup>۲۰</sup>.

در آغاز قرن ۲۰ میلادی، فزیک با مدل جهان نیوتنی آن بسیار منظم و مرتب معلوم می‌شد. در

---

<sup>۱</sup> Samir Okasha

طول ۲۰۰ سال هیچ‌کس با آن مخالفت نکرد زیرا کارایی آن «ازلحاظ ساینسی ثابت شده بود». اما، میخانیک کوانتمی و نسبیت عام، دید نیوتنی جهان را از بین برد. میخانیک نیوتنی مبنی بر این فرض بود که زمان و فضا هر دو ثابت‌اند، اما البرت انشتین نشان داد که این دو نسبی و پویا هستند. سرانجام، پس از یک دوران تغییر و تحول، «مدل انشتینی» جهان جایگزین «مدل نیوتنی» شد. حتی یک نگاه سرسری به تاریخ ساینس مسئله‌ی استقرا را تأیید می‌نماید؛ همیشه امکان این وجود دارد که یک مشاهده‌ی جدید نتایج قبلی را رد نماید.

### ساینس و نصوص دینی

چون نتایج ساینسی ماهیت استقرایی دارند و استدلال‌های استقرایی ما را به‌یقین رسانیده نمی‌توانند، می‌توان استنتاج کرد که توضیحات ساینسی نباید قطعی فرض شوند. لوح موسی (اصطلاحی برای چیز غیرقابل تغییر) در ساینس وجود ندارد. هرچند، بعضی از چیزهایی چون کروی بودن زمین، وجود جاذبه و بیضوی بودن مدارها وجود دارند که در آن شکاکیت جایی ندارد. بسیاری از خداناباوران نصوص دینی را به خاطر عدم توانایی در ارائه‌ی حقایق، مورد استهزا قرار می‌دهند. گفتگوهای بسیاری، هم در اینترنت و هم بیرون از اینترنت، بالای ساینس و سنت‌گرایی دینی وجود دارد. حتی برنامه‌های مشهور تلویزیونی، مناظراتی در مورد دید دینی جهان طبیعی را میزبانی می‌نمایند. هرچند، در روشنی بحث فوق، ما نوعی دوگانگی اشتباه دین در مقابل ساینس را به وجود آورده‌ایم. این به همین سادگی نیست و نمی‌شود ارجحیت یکی را بر دیگری پذیرفت.

ساینس، کاربرد عقل برای درک جهان طبیعی است. ساینس تلاش برای درک چگونگی کارکرد جهان دارد. قرآن نیز در بعضی از موارد به پدیده‌های طبیعی اشاره می‌نماید و حتماً تضادهای مستقیم با نتایج ساینسی داشته است. وقتی یک تضاد میان این دو به وجود آید، هیچ دلیلی برای اضطراب و وحشت‌زدگی وجود نداشته و نمی‌توان آیتی که در تضاد با ساینس است را رد نماییم؛ نه هم کسی می‌تواند که از این وضعیت استفاده نموده و ادعا نماید که قرآن در اشتباه است. چنین چیزی به این معنی خواهد بود که فرض شود نتایج ساینسی به‌طور قطعی صحت داشته و هرگز تغییر نخواهد کرد؛ این امر واضحاً اشتباه است. تاریخ نشان داده است که ساینس نتایج خود را اصلاح می‌کند. این باور کسی را ضد-ساینس نمی‌سازد. تصور کنید که اگر ساینس‌دانان اجازه‌ی

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۴۱

تغییر نتایج گذشته را نمی‌داشتند چقدر پیشرفت می‌کردیم؟ هیچ پیشرفتی نمی‌کردیم. ساینس مجموعه‌ای از حقایق ازلی نیست که قابل تغییر نباشد.

از آنجایی که دلایل خوبی برای توجیه الهی بودن کلام قرآن موجود است (به فصل ۱۳ مراجعه شود)، پس در تعارض قرار گرفتن قرآن با دانش محدود بشری نباید باعث به وجود آمدن اغتشاش بزرگی شود. به یاد داشته باشید، خدا تمام تصویر را می‌بیند ولی ما فقط یک «نکته‌ی تشکیل‌دهنده‌ی» آن تصویر را دیده می‌توانیم. تا دهه‌ی ۱۹۵۰ میلادی تمام فزیک‌دانان به شمول انشتین باور داشتند که جهان ازلی است؛ تمام داده‌های ساینسی این موضع را تأیید می‌نمود و این باور با قرآن در تضاد قرار داشت. قرآن به‌طور صریح از آغاز جهان یاد می‌کند. مشاهدات جدید با تلسکوپ‌های پیشرفته‌تر فزیک‌دانان را مجبور ساخت که مدل «انفجار بزرگ» (جهان با یک آغاز تقریباً ۱۳.۷ میلیارد سال قبل) را جایگزین مدل «ایستاروند»<sup>۱</sup> (کیهان ازلی) نمایند. از این رو، ساینس در سازگاری با قرآن قرار گرفت. چنین امری در مورد نظر قرآن و حرکت آفتاب نیز وجود داشت. قرآن بیان می‌نماید که آفتاب در یک مدار دور می‌زند؛ برعکس، کیهان‌شناسان می‌گفتند که آفتاب ساکن است. تضاد واضح میان مشاهدات ساینس‌دانان و قرآن وجود داشت. اما، بعد از کشف تلسکوپ هابل، ساینس‌دانان تجدیدنظر نمودند و بیان کردند که آفتاب به محور مرکز کهکشان راه شیری دور می‌زند.

ولی این همه بدین معنی نیست که قرآن کتاب ساینس است. قرآن کتاب نشانه‌ها است. قرآن برای ما هیچ‌گونه جزئیات در مورد پدیده‌های طبیعی نمی‌دهد. اکثر چیزهایی که قرآن به آن اشاره می‌نماید با چشم عادی هم درک و دیده می‌شوند. هدف اصلی از اشاره به جهان طبیعی در قرآن، آشکار ساختن یک قدرت و حکمت متافیزیکی است. وظیفه‌ی آن‌ها تشریح جزئیات ساینسی نیست. این‌ها (نتایج ساینسی) درگذر زمان تغییر می‌کنند، اما این حقیقت که پدیده‌های طبیعی در عقب خود یک قدرت و حکمت خارق‌العاده دارد، یک واقعیت ابدی است. از این منظر، تضاد میان قرآن و نتایج ساینسی شاید ادامه یابد، زیرا آن‌ها دو نوعی کاملاً متفاوت از دانش و علم‌اند.

---

<sup>۱</sup> Steady-State Theory

هرچند، این مبحث نباید مسلمانان و مردم دین‌دار را تشویق به رد نتایج ساینسی کند؛ این امر نامعقول است. بلکه، هم نظریات ساینسی تأییدشده و هم حقایق وحیانی پذیرفته شوند؛ حتی زمانی که در تضاد با یکدیگر قرار دارند. نتایج ساینسی باید به حیث مدل‌های کارا و جواب‌ده پذیرفته شوند که امکان تغییر را دارا بوده و قطعی نیستند و حقایق وحیانی باید به حیث قسمتی از باورهای شخص پذیرفته شوند. اگر هیچ راهی برای تلفیق یک نتیجه‌ی ساینسی با آیات قرآنی نباشد، پس مجبور نیستید که به خاطر پذیرش ساینس روز، وحی را رد نمایید. برعکس، ساینس نیز نباید رد شود. طوری که قبلاً یادآور شدیم، پذیرش هم‌زمان حقایق ساینسی و وحی، شامل حیثه‌ی حقوق معرفت‌شناختی شما می‌شود. رویکرد متعادل و ظریف در مورد ساینس و وحی این است که ساینس را بپذیریم و اجازه دهیم تا مدارک برای خود حرف بزنند. هرچند، این رویکرد باید طوری باشد که بار خطرهای بزرگ معرفت‌شناختی را به دوش نکشیده و نتیجه‌گیری نکنیم که مدارک به‌دست‌آمده و نتیجه‌ی ما حقیقت مطلق است. ساینس قابل‌تغییر است. بر علاوه، با این رویکرد وحی را نیز پذیرفته می‌توانیم. به‌طور خلاصه، نتایج ساینسی را عملاً به حیث مدل‌های کارا و جواب‌ده پذیرفته می‌توانیم، اما اگر چیزی (بعد از کوشش برای تلفیق هر دو) با وحی در تضاد قرار گیرد، مجبور نیستیم که نتایج ساینسی را به حیث قسمتی از سیستم اعتقادی خویش بپذیریم. به همین دلیل مسلمانان نباید مجبور به تکذیب تکامل داروینی باشند؛ می‌توانند بپذیرند که بهترین مدل کارا در دسترس ما بوده و حقیقت قطعی نیست. مهم است که به یاد داشته باشیم، دانش ساینسی و وحی الهی از دو منبع متفاوت به دست می‌آیند. یکی از ذهن محدود بشری و دیگری از خدا. برای رد وحی توسط نتایج ساینس مجبور به پشت پا زدن به معرفت‌شناسی هستیم. ما درک جزئی از حقیقت داریم. دانش ما محدود است، ولی دانش خدا محدود نیست. بناءً، اگر گاهی تعارض میان آن دو (وحی و ساینس) دیده شد، باید راهبرد فوق اتخاذ شود.

#### استدلال‌های استقرایی اسلامی؟

ناظرین دانا و منتقد این بحث ملاحظه خواهند کرد که اگرچه این درک عموم حلقه‌های علمی (اعضای حلقات آکادمیک و فلاسفه) از ساینس است، نقد بالقوه‌ی معرفت‌شناسی اسلامی نیز است. آن‌ها می‌توانند ادعا کنند که در منابع اسلامی برای حفظ قرآن و سنت از استدلال استقرایی استفاده شده است، بناءً مسلمانان نمی‌توانند مدعی یقینی بودن این نصوص حیاتی منابع اسلامی

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۴۳

شوند. این ایراد بی جا است. برای درک چرایی آن به تمیز میان خردورزی استقرایی و استدلال‌های استقرایی در فوق مراجعه کنید. خردورزی استقرایی برای نوع ابتدائی دانش، یقین خلق می‌تواند. به‌طور مثال، اگر من «الف» را در «با» مشاهده کنم، این امر منتج می‌شود که «با» برای «الف» اجازه می‌دهد؛ مشاهده می‌کنم که یک گروه از کلاغ‌ها پرواز می‌کنند، پس منتج به این می‌شود که حداقل تعدادی از کلاغ‌ها پرواز می‌کنند. طوری که می‌بینید این نوع استقرا فقط «بازتاب‌دهنده‌ی» مشاهده است. فقط حقایق آشکار را بدون اینکه نتیجه‌گیری آن به چیزی مشاهده نشده برسد، بازگو می‌کند. این نوع استقرا برای حفظ قرآن و سنت نبوی استفاده شده است. به‌عنوان مثال، یک صحابه‌ی محمد صلی الله علیه و آله آیتی از قرآن را می‌شنید و فقط چیزی را که شنیده بود تکرار می‌کرد. وی هرگز یک آیت شنیده نشده را استنتاج نمی‌کرد. مثلاً، طوری نشده است که صحابه‌ای «ایاک نعبد و ایاک نستعین» (تنها تو را عبادت می‌کنیم و تنها از تو یاری می‌جوئیم) را شنیده و «قل هو الله احد» (بگو، او خدای یکتا و یگانه است) را استنتاج کند. از این جهت، این ایراد اشتباه است، زیرا در ایراد فوق کژفهمی از استقرا که در حفظ قرآن و سنت نبوی استفاده شده است، صورت گرفته است.

### فرض چهارم: خلط طبیعت‌گرایی روشمند و طبیعت‌گرایی فلسفی

فرض اخیر در عقب این ادعا که ساینس انسان را به‌سوی خداناباوری سوق می‌دهد به طبیعت‌گرایی فلسفی و طبیعت‌گرایی روشمند ارتباط می‌گیرد. طبیعت‌گرایی فلسفی نظری است که کیهان را به حیث یک سیستم بسته می‌بیند؛ هیچ‌چیزی خارج از کیهان وجود ندارد تا در کیهان دخالت نماید و خدا یا هیچ‌چیز فراطبیعی وجود ندارد. جنبه‌ی کلیدی طبیعت‌گرایی فلسفی این است که تمام پدیده‌ها را می‌توان توسط فرایندهای فزیک‌ی تشریح نمود. طبیعت‌گرایی روشمند می‌گوید هر چیزی را که ساینسی خطاب می‌نماییم، نباید به قدرت یا فعالیت خلاقانه‌ی خدا ارتباط گیرد.

خداناباورانی که ساینس را سوق‌دهنده‌ی انسان به‌سوی خداناباوری می‌پندارند، به فرض غیر ساینسی طبیعت‌گرایی فلسفی باور دارند. طبیعت‌گرایی فلسفی عینکی است که برای درک جهان به چشم می‌شود. اگر شما عینکی با شیشه‌ی زرد ببوشید، چه رنگی را خواهید دید؟ زرد. همین‌طور، اگر شما عینک طبیعت‌گرایی فلسفی را ببوشید، تنها چیزی را که می‌بینید جهانی

بدون خدا است. طبیعت‌گرایی فلسفی طرز دید شما در قبال جهان را شکل می‌دهد. به زبان ساده، طبیعت‌گرایی فلسفی ایمان (بدون دلیل) است. پروفیسور خداناباور مایکل روس<sup>۱</sup> این حقیقت را می‌پذیرد: «اگر امتیازی می‌خواهید، من همیشه گفته‌ام که طبیعت‌گرایی یک عمل ایمانی است...»<sup>۲۱</sup> چرا نوعی از ایمان است؟ خوب! طبیعت‌گرایی نامنسجم و غیردقیق است، زیرا طبیعت‌گرایی کورکورانه باور دارد که همه چیز را، با وجود حقایق متمرّد یا به عبارت دیگر حقایقی که در مقابل یک نظریه ایستادگی می‌کنند، می‌توان از طریق فرایندهای فیزیکی تشریح کرد.<sup>۲۲</sup> به عنوان مثال، هردوی ما امروز در یک رستوران با همدیگر ساعت ۶ ملاقات می‌کنیم و روز بعد پولیس به خانه‌ی من آمده و می‌خواهد مرا به جرم قتل کسی که درست در همان لحظه‌ی ملاقات ما برای غذای شام اتفاق افتاده بود، دستگیر کند. حقیقت متمرّد این است که من در لحظه‌ی قتل با شما شام می‌خوردم. موقعیت ثابت‌شده‌ی من در مقابل شک پولیس بر من به خاطر قتل، ایستادگی خواهد نمود. شاید فکر کنید این حقایق متمرّد که نشان می‌دهد طبیعت‌گرایی فلسفی غیردقیق و نامنسجم است، چه است؟ خوب! اکثریت فصول قبلی یک نکته‌ی خوب برای آغاز است؛ طبیعت‌گرایی فلسفی نمی‌تواند مسئله‌ی دشوار خودآگاهی را تشریح کند (به فصل ۷ مراجعه شود)، نمی‌تواند محدودیت و وابستگی کیهان را تشریح کند (به فصل ۵ و ۶ مراجعه شود)، نمی‌تواند نظم دقیق قوانین و ترتیب کیهان را تشریح کند (به فصل ۸ مراجعه شود)، نمی‌تواند وجود اخلاق عینی را تشریح کند (به فصل ۹ مراجعه شود) و غیره. در پرتو این همه، کسی چرا چنین فلسفه‌ای را به حیث جهان‌بینی خویش انتخاب نماید که اجازه نمی‌دهد حقیقت برای خودش صحبت کند؟ اکثریت خداناباوران این‌گونه پیش‌فرض‌های طبیعت‌گرایانه دارند. بناءً، تعجب‌برانگیز نیست که آن‌ها نتایج براهین خداناباورانه را رد می‌نمایند. اکثراً آن‌ها براهین خوب را رد می‌نمایند، چون توسط این فرض اشتباهشان که همه چیز باید توسط فرایندهای فیزیکی تشریح شود کور شده‌اند و هرگز از تشریحات فراطبیعی مطمئن بوده نمی‌توانند.

اما، طبیعت‌گرایی روشمند برای خداشناسی، مخصوصاً خداشناسی اسلامی مشکلی را پیش

---

<sup>۱</sup> Michael Ruse

## فصل دوازدهم: آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟ □ ۲۴۵

نمی‌کند. طبیعت‌گرایی روشمند برای خداشناسی اسلامی به خاطری مشکلی پیش نمی‌کند که سنت اسلامی می‌پذیرد که تمام جهان از علت‌های فزیک‌ی ساخته شده است و این علت‌ها بازتاب‌دهنده‌ی اراده‌ی الهی‌اند. اما، بعضی از خدا‌ناباوران طبیعت‌گرایی روشمند را با طبیعت‌گرایی فلسفی خلط می‌نمایند. فقط به خاطری که نظریات، تئوری‌ها، و نتایج ساینسی به قدرت و خلاقیت خدا اشاره نمی‌کند (طبیعت‌گرایی روشمند)، منتج به این نمی‌شود که خدا وجود ندارد (طبیعت‌گرایی فلسفی). طوری که سکات تاد<sup>۱</sup> بیولوژی‌دان تکاملی گفته است: «یک ساینس‌دان، به حیث یک فرد، آزاد است تا واقعیتی را بپذیرد که والاتر از طبیعت‌گرایی باشد»<sup>۲۳</sup>.

### پس آیا ساینس عدم وجود خدا را ثابت ساخته است؟

در پرتو بحث فوق، پاسخ به این پرسش «نه» است. ساینس یک روش زیبا برای تحقیق است که سود وافر برای بشریت رسانیده است، اما نتایج آن غیرقابل تغییر نیست. به حیث یک روش، ساینس نمی‌تواند مستقیماً وجود خدا را رد نماید، تمام پرسش‌های ما را پاسخ دهد و تنها راه برای رسیدن به حقیقت باشد. بسیاری از فرضیاتی که خدا‌ناباوران در مورد ساینس دارند، دقیق نبوده و مبنی بر کژفهمی فاحش آن‌ها از فلسفه‌ی ساینس است.

---

<sup>۱</sup> Scott C. Todd

## فصل سیزدهم

### شهادت خدا

#### تصنیف الهی قرآن

تا اینجا، با شواهد برای وجود خدا و جواب دادن به براهین کلیدی برای عدم وجود خدا پرداختیم. فصول قبلی ادعا کردند که خدای خالق، طراح و قانون‌گذار اخلاقی برای کیهان لازمی است. اما، این‌ها فقط برای ما در مورد وجود خدا می‌گویند. سؤال بعدی این است که: اگر این ذات، حقیقتاً ما را خلق نموده است، پس چگونه بدانیم که او کیست؟ با تعقیب این رشته‌ی تفکر، قرآن را به حیث نامزدی برای وحی الهی در نظر می‌گیریم. اگرچه، فصول گذشته آیات قرآنی بسیاری داشتند، این فصل اساس عقلی کتاب خدا را با جزئیات تشریح خواهد کرد.

بسیاری از دانستنی‌های ما مبنی بر گفته‌های سایرین است. این امر برای حقایق غیرقابل‌تکذیب ما نیز صادق است. برای اکثریت ما، این حقایق شامل موجودیت قبایل بومی آمازونی، نورخاست (فوتو سنتیزس)، شعاع ماورای بنفش و باکتری می‌شود. اجازه دهید تا با استفاده از مادران، به حیث مثال، منظور خود را روشن‌تر نمایم. چگونه برای من، یک انسان کاملاً بیگانه، ثابت ساخته می‌توانید که مادر شما حقیقتاً شما را زاده است؟ صرف‌نظر از اینکه این پرسش عجیب معلوم شود، اما کمکتان می‌کند که یک منبع دانش دست‌کم گرفته‌شده‌ی دیگر را بشناسید. شاید بگویید که «مادرم برایم گفته است که او مرا زاده است»، «من گواهی‌نامه‌ی تولد دارم»، «پدرم برایم گفت؛ او آنجا بود» و یا «اسناد شفاخانه را بررسی کرده‌ام». این پاسخ‌ها همه درست‌اند، اما تمام این‌ها بر اساس گفته‌های شخص دیگرند. اذهان شکاک قانع نخواهند شد. شاید

## فصل سیزدهم: شهادت خدا □ ۲۴۷

بخواهید برای خویش با استفاده از آزمایش دی‌ان‌ای و یا هم توسط نوار تصویری آن روز، یک مدرک ساینسی بسازید. اعتقاد شما مبنی بر اینکه مادر شما کسی است که او خودش می‌گوید، بر اساس آزمایش خانگی دی‌ان‌ای نیست. حقیقت این است که اکثر مایان برای شناسایی والدین خود آزمایش دی‌ان‌ای انجام نمی‌دهیم. نوار تصویری روز تولد، بازهم به گفته‌های دیگران ارتباط می‌گیرد تا آن‌ها بگویند که آن پسری که در نوار تولد می‌شود شما هستید. پس چرا ما این‌قدر مطمئن هستیم؟ این مثال عجیب برای تأکید دوباره در مورد منبع دانشی که در فصل ۱۲ معرفی شد، یعنی شهادت می‌باشد.

اکثر باورهای ما بر اساس نوع استدلالی است که در طلب بهترین توضیح برای مجموعه داده‌ها، حقایق و یا هم ادعاها می‌باشد. اجازه دهید که دوباره از مادران به حیث مثال استفاده کنیم. تصور کنید که مادران شما را در بطن خود دارد و یک هفته از وقت مقرر تولد گذشته است. دفعتاً، شروع به داشتن تقلصات می‌نماید، به همین دلیل پدر شما و کارکنان صحنی موظف، عاقلانه فرض می‌کنند که مادر شما درد زایمان را احساس می‌کند. مثال دیگر این بوده می‌تواند که چند سال بعد از تولد مادران یک بسته‌ی باز شده‌ی بسکویت همراه با توت‌های بسکویت را در اطراف دهن و لباس شما می‌بیند. وی نتیجه‌گیری می‌نماید که بسته‌ی بسکویت را باز نموده و از آن نوش جان کرده‌اید. در هر دو مثال، نتایج لزوماً درست یا مسلم نیست، اما با توجه به شواهدی که در دسترس است، بهترین توضیح وضعیت یاد شده‌اند.

خوب چرا من این سناریوها را یادآور شدم؟ زیرا با استفاده از مفاهیم و اصول مثال‌های فوق، این فصل ادعا می‌نماید که قرآن کتاب غیرقابل تقلید زبان عربی بوده و خدا بهترین گزینه (برای تشریح) غیرقابل تقلید بودن آن است. منظور ما از غیرقابل تقلید بودن این است که هیچ‌کسی قادر نشده است همسان ویژگی‌های ادبی و زبانی قرآن را تولید کند. این ویژگی‌ها شامل، اما نه محدود به شکل و نوع ادبی بی‌نظیر قرآن در زمینه‌ی فصاحت و بلاغت می‌شود. گرچه این ادعا با چیزی که تا حال تشریح نمودم بی‌ربط می‌نماید، اما خلاصه‌ی ذیل را در نظر بگیرید:

قرآن در قرن ۷ میلادی در عربستان بر محمد ﷺ نازل شد. این دوره به حیث دوره‌ی کمال ادبی و زبانی شناخته می‌شود. اعراب قرن هفتم طوری بزرگ شده بودند که بهترین اشخاص در بیان احساسات خود به زبان مادری خود بودند. وقتی یک شاعر میان آن‌ها می‌آمد، جشن

می‌گرفتند و همه شعر و شاعری می‌دانستند. آغاز و انجام کار آن‌ها با شعر بود. ترویج مهارت‌های شاعرانه و استاد شدن در زبان برای آن‌ها همه‌چیز بود. این همه اکسیجن و خون برای زندگی‌شان بود؛ بدون کمال توانایی‌های زبانی زندگی نمی‌توانستند. اما، زمانی که قرآن برای آن‌ها تلاوت شد، نفس در سینه‌هایشان حبس شد؛ با ساکت شدن بزرگ‌ترین و ماهرترین شعرا در مقابل قرآن، لال، متحیر و شگفت‌زده شدند. نتوانستند که هیچ‌چیزی مانند آیات قرآنی پیش کنند. بدترش هم برایشان آمدنی بود. قرآن این بزرگان را به چالش دعوت نمود تا چیزی همسان به ویژگی‌های بی‌نظیر ادبی و زبانی قرآن بیاورند، اما در این کار ناکام شدند. بعضی از این بزرگان پذیرفتند که قرآن از سوی خدا نازل شده است، اما اکثر آن‌ها ایمان نیاوردند و دست به تحریم مسلمانان، جنگ، قتل، شکنجه و نشر خبرهای نادرست در مورد اسلام زدند. در حقیقت، در جریان قرن‌ها، زبان‌شناسان ابزار زبانی به دست آوردند تا قرآن را به چالش بکشند، اما آن‌ها نیز شهادت دادند که قرآن غیرقابل تقلید است و درک نمودند که چرا بهترین زبان‌شناسان در این کار ناکام بوده‌اند.

چطور یک عجم یا کسی که متخصص زبان عربی نیست غیرقابل تقلید بودن قرآن را درک کرده می‌تواند؟ شهادت عهده‌دار این کار است. ادعاهای فوق بر اساس دانش انتقالی به‌وسیله‌ی شهادت تصدیق‌شده‌ی نوشتاری و شفاهی علمای گذشته و حال زبان عربی است. اگر این مسئله درست باشد و بزرگ‌ترین شعرا در بهترین جای ممکن در به چالش کشیدن قرآن ناکام ماندند، پس قرآن را چه کسی نوشته بود؟ اینجا، کار شهادت توقف می‌یابد و استنتاج کار خود را شروع می‌کند. برای اینکه استنتاج از بهترین تبیین را بهتر بفهمیم، توجیه عقلی امکان‌ماهیت غیرقابل تقلید بودن قرآن باید تحلیل و بررسی شود. این تحلیل‌ها شامل نوشته شدن قرآن توسط یک عرب، یک عجم، محمد ﷺ و خدا می‌شود. با در نظر گرفتن واقعیت‌های که در این فصل مورد بحث قرار خواهد گرفت، غیرممکن است که غیرقابل تقلید بودن قرآن با نسبت دادن آن به یک عرب، یک غیر عرب یا محمد ﷺ توضیح داده شود. بدین دلیل، گزینه‌ی استنتاج از بهترین تبیین، خدا است.

فرضیات اساسی در توضیح فوق این است که شهادت یک منبع معتبر دانش است و این‌که استنتاج از بهترین تبیین یک روش منطقی و مناسب برای نتیجه‌گیری در مورد هستی می‌باشد. این فصل معرفت‌شناسی شهادت را برای شما به معرفی خواهد گرفت و استفاده‌ی عقلانی از دانش

انتقالی شهادت‌محور را توضیح خواهد داد. این فصل استفاده‌ی مؤثر استنتاج از بهترین تبیین را نشان خواهد داد و هر دو مفهوم (شهادت و استنتاج از بهترین تبیین) را بر غیرقابل تقلید بودن قرآن اعمال خواهد کرد. این فصل نتیجه‌گیری خواهد کرد که خدا بهترین گزینه برای تصنیف قرآن بوده و کسی موفق به آوردن کتابی مثل قرآن نشده است. این همه را بدون اینکه خواننده ضرورت به دانستن زبان عربی داشته باشد، به دست خواهیم آورد.

### معرفت‌شناسی شهادت

طوری که در فصل دوازدهم توضیح داده شد، شهادت یک منبع لازمی و اساسی دانش است. بعضی از پرسش‌های مهمی است که معرفت‌شناسان در بخش معرفت‌شناسی شهادت، می‌خواهند به آن پاسخ دهند؛ شهادت چه زمانی و چگونه به حیث مدرک استفاده شده می‌تواند؟ آیا دانش شهادت‌محور بر اساس منابع دیگر دانش است؟ آیا شهادت منبع اساسی و بنیادی دانش است؟ اگرچه حل این مسائل معرفت‌شناسی شامل حیطه‌ی این فصل نیست، اینجا بعضی از مباحثی که نشان دهد شهادت یک منبع معتبر دانش است را به‌طور خلاصه خواهیم آورد.

#### آیا شهادت اساسی و بنیادی است؟

مثال‌هایی از دانش انتقالی را که در فصل دوازدهم آوردیم، وابستگی معرفت‌شناختی ما را به گفته‌های سایرین آشکار می‌سازد. این امر، مرا به یاد مناظره‌ام با خداناباور مشهور لاورنس کراوس می‌اندازد. برایش گفتم که مشاهدات تنها منبع دانش نیستند و با این کار خواستم که پیش‌فرض‌های تجربی او را آشکار سازم. مسئله‌ی شهادت را پیش‌کردم و از او پرسیدم که آیا به تکامل باور دارد؟ پاسخ مثبت داد و دوباره پرسیدم که آیا خود او تمام تجربه‌های ساینسی تکامل را انجام داده است. جواب منفی داد.<sup>۱</sup> این امر مسئله‌ی جدی در مورد فرضیات وی و همچنان این امر را که چرا به چیزی باور داریم، روشن می‌سازد. بسیاری از باورهای ما تجربی نبوده و بر اساس گفته‌های دیگران است؛ چون به زبان ساینسی ارائه می‌شوند، می‌پذیریم.

تا همین اواخر، از شهادت به حیث یک بخش تحقیقی چشم‌پوشی می‌شد. این خاموشی اکادمیک بعد از مطالعات و انتشارات مختلف و به‌خصوص کتاب پروفیسور سی. ای. جی. کودی

بنام «شهادت: یک مبحث فلسفی» خاتمه یافت. کودی با استدلال از اعتبار شهادت دفاع کرده و بر نظر تقلیل‌گرایانه‌ی انتقال دانش شهادت‌محور دیوید هیوم حمله‌ور می‌شود. تقلیل‌گرایان ادعا می‌کنند که شهادت باید توسط سایر منابع دانش مانند مشاهده، حافظه و استقرا توجیه شود. به عبارت دیگر، شهادت به‌تنهایی معتبر نیست و باید توسط سایر منابع دانش توجیه شود؛ به این معنی که توسط دانش مبنی بر تجربه توجیه شود. نظر کودی در مورد شهادت بنیادی است؛ وی ادعا می‌کند که دانش شهادت‌محور بدون این‌که توسط سایر منابع دانش مانند مشاهده ثابت شود، موجه است. این نظر در مورد شهادت، قضیه‌ی ضد-تقلیل‌گرایانه یاد می‌شود. کودی با حمله به نگرش هیوم، با قضیه‌ی تقلیل‌گرایانه مخالفت می‌نماید. هیوم به خاطر مقاله‌ای در مورد معجزه که فصل دهم کتابش بنام «کاوش در خصوص فهم بشری» است، به حیث مدافع اصلی قضیه‌ی تقلیل‌گرایانه دیده می‌شود. نگرش تقلیل‌گرایانه‌ی هیوم تکذیب دانش شهادت‌محور را لازمی نمی‌داند. در حقیقت، وی بر اهمیت شهادت تأکید می‌کند: «قابل مشاهده است که هیچ‌چیز عقلانی عام‌تر، مفیدتر و حتی مهم‌تر از چیزی نیست که از شهادت آدمی به دست می‌آید...»<sup>۲</sup>. منظور هیوم این است که اعتماد بر شهادت، مبنی بر همنوایی میان دانش شهادت‌محور و تجارب جمعی ما است. اینجا است که کودی می‌خواهد اساس نگرش هیوم را از بین ببرد. نقد او تنها محدود به استدلال فوق نیست، اما جزئیات بیشتر در اینجا قوت کلی ایراد او را نشان خواهد داد.

کودی ادعا می‌کند که استناد هیوم مبنی بر مشاهده‌ی جمعی، چرخه‌ی معیوبی را آشکار می‌سازد. هیوم ادعا می‌نماید که شهادت فقط زمانی موجه است که دانشی که شخص به آن شهادت می‌دهد، باید موافق به حقایق مشاهده‌شده باشد. اما، منظور هیوم از حقایق مشاهده‌شده، مشاهدات فردی نیست، بلکه تجارب جمعی است و کودی ادعا می‌نماید که همیشه بر تعمیمات مشاهدات فردی نمی‌توان اعتماد کرد. این جایی است که چرخه‌ی معیوب آشکار می‌شود؛ چیزی که دیگران مشاهده نموده‌اند را فقط بر اساس شهادتشان می‌دانیم. تکیه بر مشاهدات مستقیم خود فرد کفایت نمی‌کند، زیرا این دانش (مشاهده‌ی یک فرد) پشتوانه‌ی بسیار محدود و فاقد صلاحیت یا حداقل صلاحیت اندک برای توجیه دارد. از این رو، قضیه‌ی تقلیل‌گرایان ناقص است. آن‌ها ادعا می‌نمایند که شهادت باید توسط منابع دیگر دانش مانند مشاهده توجیه شود. در حقیقت، آن‌ها چیزی که کوشش به رد آن دارند را فرض می‌کنند؛ ماهیت اساسی بودن شهادت را. دلیل کلیدی‌ای که نکته‌ی

فوق را تأیید می‌کند این است که برای دانستن اینکه مشاهدات جمعی ما چیست، باید تکیه بر شهادت دیگران کرد، چون خود ما چیزی را مشاهده نکرده‌ایم.

### اعتماد بر متخصصین

پیشرفت ساینسی نوین که همه بر آن افتخار می‌نماییم، بدون اعتماد به ادعاهای مراجع مربوطه در داده‌های تجربی ممکن نبود. به‌طور مثال، تکامل را در نظر بگیرید. اگر باور ریچارد داوکینز به درست بودن تکامل، الزام به انجام تمام تجارب فردی و ملاحظه‌ی شخصی تمام داده‌های تجربی را متقاضی می‌بود، پس در ادعای خویش مبنی بر صحت تکامل این‌قدر جسور نمی‌بود. حتی اگر او بعضی از مشاهدات و تجارب را خودش تکرار می‌کرد، بازهم باید به گفته‌های سایر ساینس‌دانان تکیه می‌کرد. این ساحه از مطالعات آن‌قدر بزرگ است که بازبینی هر چیز توسط خود ما غیرممکن خواهد بود، و باور به این نوع ادعا پیشرفت ساینسی را دست‌نیافتنی می‌سازد.

مثال قبلی باعث بروز پرسش مهمی می‌شود: چه می‌شود اگر دانش انتقالی شهادت‌محور مبنی بر گفته‌های یک متخصص باشد؟ حقیقت این است که ما همه متخصص نیستیم و بعضی اوقات باید شهادت دیگران را بپذیریم. دکتر الیزابت فریکر<sup>۱</sup> استاد دانشگاه در فلسفه بیان می‌کند:

«اما بعضی اوقات پذیرش شهادت دیگران منطقی و رد شهادت آن‌ها غیرمنطقی است، زیرا دانش پیشینه‌ای<sup>۲</sup> فرد مبنی بر طبیعت و محدودیت‌های شناختی و فزیک خودش توأم با این درک است که تجارب و دانش دیگران می‌توانند مانند خودش و در بعضی جنبه‌ها متفاوت از خودش باشند، بناءً بعضی اوقات در بعضی از مسائل دیگران از لحاظ معرفت‌شناختی جایگاه برتر از خود فرد دارند. شاید عقلاً ناراضی باشم که چرا پرواز نمی‌توانم، یا یک هفته بدون این‌که بالای عملکرد روزمره تأثیر گذارد بیدار بوده نمی‌توانم و یا هم چیزهایی که می‌خواهم بدانم را نمی‌توانم بیاموزم، اما با در نظر داشت محدودیت‌های شناختی و فزیک خودم به حیث پارامتری، جایی برای ناراضی‌تگی گسترده اما عقلانی مبنی بر اعتماد به سخنان سایرین نمی‌ماند و منافع بزرگ معرفت‌شناختی و برآیندهای مفید دیگر به دست می‌آورم.»<sup>۳</sup>

---

<sup>۱</sup> Elizabeth Fricker

<sup>۲</sup> Background Knowledge

## اعتماد

اینجا است که مفهوم اعتماد وارد بحث دانش انتقالی شهادت‌محور می‌شود. پذیرش سخن دیگران مبنی بر مرجع بودن آن‌ها در یک مورد مشخص، نه‌تنها که ضرورت به اعتماد بر آن‌ها دارد، بلکه نیاز است تا در جریان ارزیابی قابل اعتماد بودن آن‌ها، ما نیز معتمد یا امین باشیم.

بحث در مورد ماهیت و اعتبار شهادت از چارچوب فکری تقلیل‌گرایی به ضد-تقلیل‌گرایی انتقال یافته است. پروفیسور فلسفه کیت لیبر<sup>۱</sup> ادعا می‌کند که توجیه شهادت به حیث منبع دانش در هیچ‌کدام از این دو نگرش محاط نمی‌باشد. استدلال لیبر بر اعتماد اتکا دارد. وی ادعا می‌کند که شهادت «در بعضی شرایط منجر به به‌دست‌آوردن دانش می‌شود نه در تمام شرایط». وی باورمند است که شهادت «زمانی که شهادت‌دهنده قابل اعتماد باشد، ذاتاً منبع مدرک است، در غیر این صورت، شهادت نمی‌تواند به حیث مدرک استفاده شود». این الزامی نیست که شهادت‌دهنده «برای قابل اعتماد بودن، مصون از خطا باشد»<sup>۲</sup>، اما «شهادت‌دهنده باید در حقانیت چیزی که می‌پذیرد و برای دیگران بازگو می‌کند، قابل اعتماد باشد»<sup>۳</sup>. لیبر می‌پذیرد که فقط قابل اعتماد بودن برای محسوب نمودن گفته‌ی دیگران به حیث دانش کفایت نمی‌کند. وی بیان می‌کند که معتمد بودن شخص (در چیزی که او آن را حق می‌شمرد) باید ارزیابی شود و ما نیز باید در ارزیابی خود قابل اعتماد و امین باشیم<sup>۴</sup>. ارزیابی دانش انتقالی شهادت‌محور شامل معلومات پس‌زمینه در مورد موضوع، شهادت دیگران در مورد آن بخش مشخص علم و همچنان تجارب جمعی و فردی می‌شود.

لیبر می‌گوید که برای امین بودن در ارزیابی قابل اعتماد بودن دیگران، ما باید به تجارب و ارزیابی‌های گذشته‌ی خویش رجوع کنیم و ببینیم که آیا ارزیابی‌های گذشته‌ی ما دقیق بوده است یا خیر. هرچند، وقتی به این نتیجه می‌رسیم که شهادت یک نفر قابل اعتماد نیست، غالباً این نتیجه مبنی بر شهادت دیگران در مورد آن شخص می‌شود<sup>۵</sup>. ممکن است که این امر باعث بروز یک چرخه‌ی معیوب شود، زیرا برای ارزیابی شهادت دیگران، ما باید متکی بر شهادت‌ها باشیم. لیبر

---

<sup>۱</sup> Keith Lehrer

می‌گوید که این مسئله بیشتر به یک «چرخه‌ی مطلوب»<sup>۱</sup> می‌ماند تا یک چرخه‌ی معیوب. چرا این‌طور است؟ پروفیسور دو پاسخ ارائه می‌دهد:

«اول، هر نظریه‌ی کامل توجیه‌ا یا قابل‌اعتماد بودن، باید توضیح دهد که چرا ما در پذیرش خود نظریه موجه یا معتمد هستیم. بناءً نظریه برای توضیح اینکه چرا در پذیرش آن معتمد و موجه هستیم، باید بر خودش اعمال‌پذیر باشد. دوم و مهم‌تر از اول اینکه معتمد بودن ما در هر شرایط زمانی باید از چیزهایی منتج شود که در گذشته پذیرفته‌ایم، مشمول بر پذیرفته‌های گذشته از شهادت دیگران. نتیجه این می‌شود که میان چیزهای مشخصی که ما پذیرفته‌ایم و قابلیت اعتماد عمومی ما در چیزهای که می‌پذیریم، همیاری دوجانبه وجود دارد؛ البته مشمول بر چیزهای مشخصی که پذیرفته‌ایم. این همیاری دوجانبه، در چیزهایی که می‌پذیریم، منتج به قابل اعتماد بودن ما در این موارد می‌شود»<sup>۱۱</sup>.

### حق ارجاع

بحث لیرر بر قابل‌اعتماد بودن، سبب بروز این پرسش می‌شود که چگونه اعتمادی به وجود آورده می‌توانیم که متکی بر تخصص دیگران باشد. پروفیسور بنیامین مک‌مایلر استدلال جالبی برای پاسخ به این پرسش ارائه می‌نماید. مک‌مایلر می‌گوید که مشکل معرفت‌شناسی شهادت می‌تواند «به حیث مشکل توضیح حق معرفت‌شناختی ارجاع، بازآفرینی شود»<sup>۱۲</sup>. مک‌مایلر ادعا می‌کند که اگر به مخاطبان حق ارجاع چالش‌ها به‌گوینده داده شود، روش جدیدی برای شکل‌دهی مشکل شهادت به وجود می‌آید. این امر نیازمند است تا باید طرفین (حضاری که بر شهادت اعتماد می‌کنند و سخن‌رانی که در مورد موضوع مشخص شهادت می‌دهد) مسئولیت‌پذیر شوند. سخن‌ران باید مسئولیت دانش شهادت‌محور را بپذیرد و حضار باید بپذیرند که می‌توانند چالش‌ها را دوباره به سخن‌ران راجع کنند<sup>۱۳</sup>.

قابل‌اعتماد بودن را با تمرین ارجاع چالش‌ها به سخن‌ران (یا نویسنده) بنا می‌توانیم. اگر پاسخ‌های منسجم به این چالش‌ها داده شود، پس این امر به‌صورت بالقوه می‌تواند اعتماد را افزایش

---

<sup>۱</sup>Theory of Justification

دهد. مثال ذیل این نکته را واضح می‌سازد. یک پروفیسور زبان‌شناسی ادعا می‌نماید که قرآن غیرقابل تقلید است و در مورد فصاحت، شکل ادبی بی‌نظیر و سبک آن توضیحات خود را ارائه می‌نماید. حضار باید مسئولیت به چالش کشیدن پروفیسور را به عهده بگیرند. چالش‌ها باید به‌صورت پرسش‌های ذیل ارائه شوند: امکان دارد که مثال‌های بیشتر از قرآن بدهید؟ سایر مراجع معتبر در مورد سبک قرآن چه گفته‌اند؟ در مورد اکادمیسن‌هایی که با شما اختلاف‌نظر دارند چه گفتنی دارید؟ معلومات پیشینه‌ی تاریخی در مورد قرآن ادعای شما را چگونه تأیید می‌کند؟ پروفیسور با ارائه نمودن پاسخ‌های منسجم به این سؤالات آهسته‌آهسته اعتماد دیگران بر خویش را بنا می‌کند.

#### یادداشتی در مورد شهادت عینی

تا اینجا بحث در مورد انتقال دانش شهادت‌محور بود، نه در مورد جمع‌آوری چیزهایی که در جریان یک اتفاق و یا جرم عیناً دیده می‌شوند. منابع موجود در مورد شهادت عینی بسیارند و این فصل به نتایج و پیامدهای این مطالعات و تحقیق‌ها نمی‌پردازد. هرچند، چون نگرانی اکادمیک در مورد اعتبار شهادت عینی وجود دارد، باید با دانش انتقالی شهادت‌محور یکی فرض نشود. این دو بخش‌های جداگانه‌اند. شهادت عینی احتمالاً بالاتر حافظه‌ی کوتاه‌مدت ناقص ما و تأثیرات و محدودیت‌های روان‌شناختی در یادآوری ترتیب یک اتفاق مشخص ضربه می‌بیند. شهادت در مورد دانش، نظریه‌ها و مفاهیم، از این مسئله رنج نمی‌برند، زیرا به دست آوردن دانش اکثراً مبنی به تکرار در مدت نسبتاً طولانی، باطنی‌سازی و مطالعه است.

این نکته ما را به یک انحراف بسیار کوچک اما مفید در رساله‌ی دیوید هیوم در مورد معجزات رهنمایی می‌کند. هیوم ادعا می‌کند که تنها مدرکی که برای معجزات داریم شهادت عینی است. وی نتیجه‌گیری می‌کند که تنها زمانی بر یک معجزه باور می‌توانیم که احتمال اشتباه در شهادت عینی کمتر از وقوع معجزه باشد.<sup>۱۴</sup>

باوجود شک در پذیرش گزارش‌های شهادت عینی تک فردی، شهادت عینی که شاهدان متعدد داشته باشد جدی گرفته می‌شود که (در منابع اسلامی مفهوم تواتر را ارائه می‌کند). اگر تعداد زیادی (یا آن‌قدر که کفایت کند) شاهدان مستقل که از زنجیره‌های انتقالی متفاوت شهادت را

انتقال داده باشند و اکثر شاهدان هرگز همدیگر را ندیده باشند، پس رد این گونه گزارش بی معنی است. حتی هیوم قدرت این نوع شهادت عینی را تصدیق نموده و باور داشت که معجزه را می توان با این نوع شهادت ثابت کرد؛ اگر کسانی که شهادت می دهند تعدادشان به طور کافی زیاد باشند:

«وقتی می گویم که معجزه به حیث تهداب یک سیستم دینی هرگز قابل اثبات نیست، محدودیتها باید تذکر داده شوند. می پذیرم که وجود معجزات یا نقض روند اصلی طبیعت ممکن است و آن را توسط شهادت بشر ثابت کرده می توانیم، ولی، ناممکن است که این گونه اتفاقی را در تمام تاریخ بیابیم. بدین گونه، فرض کنید که تمام نویسندگان تمام زبانها متفقاند که از جنوری ۱۶۰۰ میلادی به مدت ۸ روز تمام زمین تاریک بود: فرض کنید که عقیده در مورد این اتفاق خارق العاده هنوز هم میان مردم قوی و زنده است: تمام مسافران از کشورهای خارجی مختلف گزارش همین اتفاق را برای ما می دهند، بدون کمترین تغییر یا تناقض: بدیهی است که فلاسفه‌ی فعلی به جای شک در این مورد، باید وقوع این حادثه را بپذیرند...»<sup>۱۵</sup>

تمرکز این فصل بر دانش انتقالی شهادت محور است، نه در مورد اتفاقات یا گزارش های عینی؛ تمایز مفهومی میان این دو آشکار است. هرچند، اینجا به خاطری از شهادت عینی یادآوری کردیم که برای خواننده فرق میان آن و دانش انتقالی شهادت محور واضح شود.

خلاصه، شهادت یک منبع ضروری دانش است. بدون دانش انتقالی شهادت محور، پیشرفت ساینسی که ویژگی عصر حاضر است را نمی داشتیم، اکثر ادعاهای ثابت شده‌ی دانش به اندیشه‌های شک گرایانه تقلیل می یافت و به آسانی نمی توانستیم ادعاهای کسانی که به مسطح بودن زمین باورمندند را رد نماییم. برای این که شهادت به دانش تبدیل شود، باید در ارزیابی معتمد بودن دیگران امین باشیم و مسئولیت به چالش کشیدن شهادت دهنده را بر عهده گیریم. باید مطمئن باشیم که یک اندازه حقیقت در ادعای آن‌ها نهفته است که ممکن است شامل شهادت یا معلومات پس زمینه‌ی آن‌ها شود.

### استنتاج از بهترین تبیین

استنتاج از بهترین تبیین یکی از راه‌های بسیار مهم تفکر است که شامل کوشش برای توضیح منطقی و منسجم مجموعه داده‌های مشخص یا دانش پس زمینه‌ای می شود. به طور مثال، وقتی

داکتر از ما می‌پرسد که چه احساسی داریم، علائمی که در بدن ما دیده شده است را برایش گزارش می‌دهیم: گرفتگی بینی، خارش گلو، عطسه، گرفتگی سینه، سرفه کردن، آب‌زدن چشم، تب، سردردی، جان‌دردی و خستگی. بر اساس این معلومات، داکتر می‌کوشد تا بهترین توضیح برای چرایی احساس بدحالی‌ای که داریم ارائه کند. وی با استفاده از داده‌های ما و در همراهی با دانش پیشینه‌ای که توسط تحصیل در رشته طب به دست آورده است، نتیجه‌گیری می‌کند که بهترین توضیح برای علائمی که در بدن ما دیده می‌شود سرماخوردگی است. پیتر لیپتون<sup>۱</sup> پروفیسور تاریخ و فلسفه نقش عملی و ضروری استنتاج را طور ذیل توضیح می‌دهد:

«داکتر استنتاج می‌نماید که مریض او سرخک دارد، زیرا سرخک بهترین توضیح برای شواهدی است که در دسترس دارد. کیهان‌شناس استنتاج می‌نماید که نپتون دارای حرکت است، زیرا بهترین توضیح برای انحراف مدار اورانوس است... بر اساس استنتاج از بهترین تبیین، کارهای استنتاجی ما توسط ملاحظات توضیحی اداره می‌شوند. با در نظر داشت داده‌ها و باورهای پس‌زمینه، استنتاج می‌نماییم که بهترین توضیح در دسترس برای داده‌های ارائه‌شده کدام است...»<sup>۱۶</sup>

مانند اکثر چیزها، با استفاده از داده‌های موجود، می‌توانیم توضیحات رقیب متفاوتی ارائه دهیم. این توضیحات تنها با ممکن و معقول بودن آن‌ها تصفیه نمی‌شوند، بلکه وجود قطعات سایر داده‌ها که در تمایز میان آن‌ها کمک می‌کنند، در تصفیه‌ی این داده‌ها لازمی‌اند. لیپتون می‌گوید: «نخست توضیحات ممکن و معقول را در نظر می‌گیریم و بعداً کوشش به یافتن داده‌هایی می‌نماییم که میان آن‌ها تمایز قائل شوند... یک استنتاج وقتی رد می‌شود که کسی یک توضیح جایگزین بهتر ارائه کند، حتی اگر مدارک تغییر هم نکنند»<sup>۱۷</sup>.

قابلیت دسترسی به داده‌های جدید، تنها راه برای ارزیابی این نیست که کدام‌یک از توضیحات رقیب متقاعدکننده‌تر است. بسیط‌ترین توضیح، بهترین توضیح است. هرچند، بسیط بودن فقط آغاز کار است، باید تعادل میان بسیط بودن و جامع بودن حفظ شود. جامع بودن به این معنی است که یک توضیح باید قوت و وسعت توضیحی داشته باشد. توضیحی که ارائه می‌شود باید تمام داده‌ها

<sup>۱</sup> Peter Lipton

را در نظر گرفته باشد؛ به شمول مشاهدات متباین یا نادر.

معیار دیگر برای ارزیابی جامع بودن یک توضیح، عبارت از توضیح داده‌ها و مشاهداتی است که قبلاً نامعلوم، غیرمترقبه و غیرقابل توضیح بوده‌اند. یک اصل مهم در ارزیابی بهترین توضیح این است که با در نظر گرفتن دانش پس‌زمینه، احتمال درست بودن توضیح ما باید نسبت به سایر توضیحات موجود بیشتر باشد. فیلسوف دانشگاه پرینستون گیلبرت هارمن<sup>۱</sup> بیان می‌کند که اگر توضیحات بدیل وجود داشته باشد، یک فرد «باید برای اینکه استنتاج خویش را انجام دهد، سایر فرضیات بدیل را رد کرده بتواند. بدین‌سان، اگر کسی از مقدمه‌ای قیاسی استنتاج می‌نماید که فرضیه‌ی مورد نظر وی، توضیح «بهتر» از هر فرضیه‌ی دیگر برای مدارک موجود ارائه می‌کند، فرضیه‌ی وی بالتلیجه درست است»<sup>۱۸</sup>.

در روشنی بحث فوق، استنتاج از بهترین تبیین نوع ضروری از استدلال و خردورزی است که حتی می‌تواند به‌یقین منجر شود. اگر داده‌های در دسترس محدود و توضیحات ما متناهی باشند، پس بهترین توضیح تا اندازه‌ای یقینی خواهد بود، زیرا امکان وجود توضیح بهتر یا احتمال اینکه داده‌های جدید بتواند بهترین توضیح فعلی را تغییر دهد وجود نخواهد داشت. آمدن قرآن از طرف خدا بر اساس همین نوع یقین است. هیچ توضیح عقلانی دیگری برای تصنیف قرآن وجود ندارد و داده‌هایی که توضیحات بر اساس آن است، محدودند. به‌طور مثال، هرگز یک حرف جدید زبان عربی کلاسیک را داشته نمی‌توانیم و هرگز تاریخ جدیدی از زبان عربی نخواهیم داشت.

## فرمول‌بندی برهان

بحث ما تا اینجا اهمیت شهادت و استنتاج از بهترین تبیین را روشن ساخته است. اما، فقط نقل‌قول شهادت‌ها کافی نیست، زیرا سایر شهادت‌های مخالف غیرقابل تقلید بودن قرآن از متخصصین وجود دارد. بناءً، ما باید دانش پیشینه‌ی منطقی در مورد چرایی پذیرش شهادت‌ها در تأیید غیرقابل تقلید بودن قرآن را ارائه کنیم. این معلومات پیشینه، شامل این است که قرآن یک

---

<sup>۱</sup> Gilbert H. Harman

چالش ادبی و زبانی را پیش می‌کند و اعراب قرن ۷ میلادی که در بیان احساسات خود به زبان عربی مهارت بسیار داشتند در تقلید قرآن ناکام شدند. وقتی این امر تصدیق شود، پذیرش شهادت در مورد غیرقابل تقلید بودن قرآن یک انتخاب عقلانی خواهد بود، زیرا این امر اساسی برای پذیرش آن‌ها را بنا می‌کند. شهادت‌ها در مخالفت با بی‌تأثیر بودن قرآن به مزخرفات تقلیل می‌یابند، زیرا چیزهایی که منطقاً تصدیق شده‌اند را تکذیب می‌نمایند (این مسئله بعداً تشریح خواهد شد). وقتی روش دانش انتقالی شهادت‌محور اتخاذ شود، توضیحات رقیب مبنی بر غیرقابل تقلید بودن قرآن باید ملاحظه و بررسی شوند تا استنتاج از بهترین تبیین به دست آید؛ قرآن یا توسط یک عرب، یا یک عجم، یا محمد ﷺ و یا هم خدا تصنیف شده است. خلاصه‌ی برهان طوری ذیل است:

۱. قرآن یک چالش ادبی و زبانی را برای تمام بشریت پیش می‌کند.
  ۲. اعراب قرن ۷ میلادی بهترین افراد برای جواب دادن به چالش قرآن بودند.
  ۳. اعراب قرن ۷ میلادی در این کار ناکام ماندند.
  ۴. دانشمندان به غیرقابل تقلید بودن قرآن شهادت داده‌اند.
  ۵. شهادت‌های مخالف این دانشمندان محتمل نیست، زیرا آن‌ها باید دانش پیشینه‌ی تصدیق شده را رد نمایند.
  ۶. بناء (بر اساس مقدمات ۱-۵)، قرآن غیرقابل تقلید است.
  ۷. توضیحات ممکن برای غیرقابل تقلید بودن قرآن عبارت‌اند از؛ تصنیف قرآن توسط یک عرب، یک عجم، محمد ﷺ و یا هم خدا.
  ۸. امکان ندارد که قرآن توسط یک عرب، یک عجم و یا هم محمد ﷺ تصنیف شده باشد.
  ۹. بناء، بهترین توضیح، آمدن قرآن از سوی خدا است.
- متباقی این فصل مقدمات فوق را تشریح خواهد نمود.

#### ۱. قرآن یک چالش ادبی و زبانی را برای بشریت پیش می‌کند

«بخوان به نام پروردگارت<sup>۱۹</sup>». این اولین کلمات قرآن بود که بر محمد ﷺ بیشتر از ۱۴۰۰ سال

## فصل سیزدهم: شهادت خدا □ ۲۵۹

قبل نازل شد. محمد ﷺ که در غاری خارج از مکه به عبادت می‌پرداخت، وحی کتابی که تأثیر به‌سزایی در جهان ما داشته است را دریافت نمود. محمد ﷺ که برخلاف سایر اعراب حتی قطعه شعری نسروده بود، آغاز به دریافت کتابی کرد که به مسائل باور، قانون، تشریفات مذهبی، معنویت و اقتصاد با یک سبک و ادبیات کاملاً جدید می‌پرداخت.<sup>۲۰</sup>

با استفاده از ویژگی‌های زبانی و ادبی بیتای قرآن، مسلمانان براهین متفاوتی برای اثبات باور خود مبنی بر وحی الهی بودن این کتاب ساخته‌اند. ناکامی مردم برای تقلید قرآن به حیث اعجاز قرآن در الهیات اسلامی مطرح شد. کلمه اعجاز یک اسم فعلی است که به معنی «معجزه‌آسا بودن» می‌باشد و از فعل عجز گرفته شده است که به معنی «بیچاره کردن» یا «ناتوان کردن» است. معنی لغوی این کلمه این نکته‌ی اصلی الهیات اسلامی را روشن می‌سازد که زبان‌شناسان فوق‌العاده‌ی عرب در ساختن چیزی نزدیک به قرآن ناتوان بودند. جلال‌الدین سیوطی عالم و نویسنده‌ی چیره‌دست قرن ۱۵ میلادی این اصل را طور ذیل خلاصه می‌نماید:

«وقتی پیامبر ﷺ [این چالش] را مقابلشان نهاد، آن‌ها بهترین و فصیح‌ترین علما در فصاحت و بلاغت بودند، بناءً خدا آن‌ها را به چالش کشید تا [کتابی] مانند [قرآن] بیاورند و سال‌ها گذشت و آن‌ها کاری که خدا گفته بود را انجام داده نتوانستند؛ «پس اگر راست می‌گویند آن‌ها هم کلامی مانند قرآن بیاورند.» پس‌از آن، [پیامبر ﷺ] آن‌ها را به چالش طلبید تا ۱۰ سوره مانند آن بیاورند. خدا می‌گوید: «بگو: اگر راست می‌گویید شما هم با کمک همه فصحای عرب بدون وحی خدا ده سوره برافته مانند این قرآن بیاورید.» پس‌از آن، او اعراب را به چالش فراخواند تا یک [سوره مانند قرآن] بیاورند. خدا می‌گوید: «آیا کافران می‌گویند قرآن را [پیامبر] خود بافته است. بگو: اگر راست می‌گویید شما خود و نیز از هرکسی که می‌توانید کمک بطلبید و یک سوره مانند آن بیاورید...» وقتی که [اعراب] باوجود بهترین و فصیح‌ترین علما در فصاحت و بلاغت در میان آن‌ها نتوانستند یک سوره مانند [قرآن] بیاورند، [پیامبر] در محضر عام ناکامی و ناتوانی آن‌ها را [امینی بر اینکه به چالش جواب بدهند] و غیرقابل تقلید بودن قرآن را اعلام نمود. آن‌وقت خدا گفت: بگو که اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند مثل آن آورند هرچند پشتیبان یکدیگر باشند<sup>۲۱</sup>...»

بر اساس نظر مفسرین کلاسیک، آیات متفاوت در قرآن همانگونه که اعراب قرن ۷ را به چالش تقلید نمودن قرآن دعوت می‌کنند، متخصصین زبان در هر عصر و زمان را دعوت به این

چالش می‌نماید تا چیزی همسان با ویژگی‌های ادبی و زبانی قرآن بیاورند.<sup>۲۲</sup> ابزاری که برای این چالش ضرورت داریم قرار ذیل‌اند: قوانین محدود دستوری، شیوه‌های ادبی و زبانی و بیست‌وهشت حرفی که الفباء زبان عربی را تشکیل می‌دهد؛ این‌ها معیارهای مستقل و عینی‌اند که قابل‌دسترس برای همگان است. این حقیقت که از زمان نزول قرآن تا هنوز کسی مانند آن چیز آورده نتوانسته است، اکثر دانشمندانی که به زبان عربی و قرآن آشنایی دارند را متعجب نساخته است.

## ۲. اعراب قرن ۷ میلادی بهترین افراد برای جواب دادن به چالش قرآن بودند

قرآن چالش را مقابل بهترین زبان‌شناسان عرب نهاد؛ اعراب قرن ۷ میلادی. این حقیقت که آن‌ها در فصاحت و بلاغت به کمال رسیده بودند، توسط محققین شرقی و غربی تأیید شده است. عالم مسلمان محمدتقی عثمانی بیان می‌کند که برای اعراب قرن ۷ میلادی «فصاحت، بلاغت و بیان خونی بود که برای زندگی به آن نیازمند بودند».<sup>۲۳</sup> مطابق نظر سیره‌نویس و شاعر قرن ۹ میلادی بنام جمحی، «برای اعراب، شعر دفتر ثبت هر آن چیزی که آن‌ها می‌دانستند و محور تمام حکمت آن‌ها بود؛ هر کار خویش را با شعر می‌آغازیدند و با شعر به پایان می‌رسانیدند».<sup>۲۴</sup> ابن خلدون دانشمند قرن ۱۴ میلادی اهمیت شعر در زندگی اعراب را طور ذیل بیان می‌کند: «باید دانست که اعراب شعر را به حیث سخن فوق‌العاده می‌شناختند. بناءً، آن‌ها شعر را آرشیف تاریخ خود، مدرکی برای تعیین خوبی و بدی و قانون اساسی برای اکثر علوم و حکمت خود ساختند».<sup>۲۵</sup> توانایی و مهارت زبانی ویژگی تأثیرگذار در محیط اجتماعی اعراب قرن ۷ میلادی بود. ابن رشیق منتقد ادبی و مؤرخ، این نکته را طور ذیل بیان می‌کند: «وقتی یک شاعر در قبیله‌ای از اعراب ظهور می‌کرد، سایر قبایل برای تبریک گویی می‌آمدند، مهمانی‌ها و جشن‌ها برگزار می‌شد، خانم‌ها هم با آن‌ها مانند عروسی‌ها یکجا شده و پیر و جوان به خاطر این خبر خوش شادی می‌نمودند. اعراب فقط در دو حالت به یکدیگر تبریکی می‌دادند، یکی وقتی طفلی تولد می‌شد و دیگر وقتی شاعری در میان آن‌ها ظهور می‌کرد».<sup>۲۶</sup> ابن قتیبه، عالم قرن ۹ میلادی در مورد شعر میان اعراب می‌گوید: «[شعر] کان دانش اعراب، کتاب معرفت و حکمت آن‌ها... شاهد راست‌گو در زمان نزاع، برهان نهایی در زمان مناظره بود».<sup>۲۷</sup>

نوید کرمانی نویسنده و متخصص در مطالعات اسلامی توضیح می‌دهد که برای رسیدن به استادی اعراب تا چه حد باید زبان عربی را مطالعه می‌کردند و نشان می‌دهد که اعراب قرن ۷ میلادی در جهانی زندگی می‌کردند که شعر در آن حرمت داشت: «شعر عربی قدیمی یک پدیده‌ی بسا مغلق است. فرهنگ لغات، خصوصیات دستوری و قواعد سخت آن نسل به نسل انتقال یافته است و تنها شاگردان بااستعداد و محدودی می‌توانستند که به استادی در زبان برسند. یک فرد سال‌ها حتی دهه‌ها باید زیر نظر یک شاعر درس می‌خواند تا می‌توانست لقب شاعر را به دست آورد. محمد ﷺ در جهانی بزرگ شد که مردم آن به شعر و شاعر حرمت دینی قائل بودند».<sup>۲۸</sup>

اعراب قرن ۷ میلادی در یک محیط اجتماعی-فرهنگی زندگی می‌کردند که حالت مساعد برای استفاده‌ی بی‌مانند از زبان عربی را مهیا ساخته بود.

### ۳. اعراب قرن ۷ میلادی در این کار ناکام شدند

علیرغم توانایی‌های زبانی، آن‌ها به‌صورت جمعی، در آوردن چیزی که با ویژگی‌های زبانی و ادبی قرآن برابری کند ناکام بودند. پروفیسور حسین عبدالروف، متخصص زبان‌شناسی، می‌گوید: «اعراب آن زمان از نظر شایستگی زبانی و علوم بلاغت، سخن‌پردازی و شعر در بلندترین نقطه‌ی کمال قرار داشتند. ولی، هیچ‌یک نتوانست حتی سوره‌ای مانند قرآن بیاورد».<sup>۲۹</sup>

آنجلیکا نویرت<sup>۱</sup> پروفیسور علوم قرآنی، بیان می‌دارد که قرآن هرگز به‌صورت موفقانه توسط کسی، در حال و گذشته، به چالش کشیده نشده است: «... واقعیت این است که هیچ‌کسی موفق به این کار نشده است... واقعاً فکر می‌کنم که قرآن محققین غربی را نیز که قادر به تشریح این نیستند که چگونه در محیطی که کتب نوشتاری قابل‌تحسینی وجود نداشت، قرآن با نظریات پرمایه و بیانات فوق‌العاده ظاهر شد، خجل نموده است».<sup>۳۰</sup>

لبید بن ربیعہ یکی از شعرای مشهور معلقات (هفت قصیده) به خاطر غیرقابل تقلید بودن قرآن مسلمان شد. وقتی مسلمان شد شعر گفتن را رها نمود. مردم متعجب شدند، زیرا «او برجسته‌ترین شاعر آن‌ها بود».<sup>۳۱</sup> از وی پرسیدند که چرا شاعری را رها کرد؟ جواب داد، «چه!

---

<sup>۱</sup> Angelika Neuwrith

حتی بعد از نزول قرآن؟<sup>۳۲</sup>»

ادوارد هنری پالمرا<sup>۱</sup> پروفیسور زبان عربی و قرآن ادعا می‌کند که اظهارات اعضای دوایر اکادمیک مانند اظهارات فوق، نباید ما را شگفت زده سازد. وی می‌نویسد، «اینکه بهترین نویسندگانی عرب موفق به نوشتن چیزی مانند قرآن نشده‌اند، متعجب کننده نیست<sup>۳۳</sup>».

محمد عبدالله دراز، پروفیسور علوم اسلامی، اظهار می‌نماید که متخصصین زبان در قرن ۷ چگونه مجذوب گفتمانی شدند که همه را ناتوان ساخت: «در عصر طلایی فصاحت و بلاغت عرب، زمانی که زبان در اوج خلوص و قدرت خود رسیده بود و عناوین افتخاری در جشن‌های سالانه فقط به شاعران داده می‌شد، سخن قرآنی تمام شور و شوق برای شعر و نثر را ربود و باعث شد تا هفت قصیده‌ی طلایی که بر دیوار کعبه آویزان بود پایین شود. تمام گوش‌ها وقف این اعجاز بیان عربی شده بود<sup>۳۴</sup>».

تعداد شهادت‌های انتقالی از قرن ۷ میلادی که ناتوان بودن اعراب در آوردن چیزی مانند قرآن را تأیید می‌کند، هر شکلی که در این زمینه وجود داشته باشد را از بین می‌برد. غیرمنطقی خواهد بود که حقیقت ناتوان بودن اعراب در آوردن چیزی مانند قرآن رد شود. مانند چیزی که در بخش شهادت عینی یادآوری نمودیم، روایاتی که از ناتوان بودن اعراب در تقلید قرآن یاد می‌کند به حد تواتر رسیده‌اند. تعداد زیادی از متخصصین وجود دارند که این دانش را از طریق زنجیره‌های انتقالی مختلف که اکثر آن‌ها همدیگر را ندیده‌اند برای ما می‌رسانند.

استدلال قوی دیگری که ادعای ناتوانی اعراب قرن ۷ میلادی در تقلید قرآن را تأیید می‌کند، به اوضاع سیاسی-اجتماعی آن زمان ارتباط می‌گیرد. پیام اصلی قرآن محکومیت اعمال غیراخلاقی، ناعادلانه و شرورانه‌ی قبایل مکی در قرن ۷ میلادی بود. این اعمال شامل کالا انگاری زنان، تجارت ناعادلانه، شرک، بردگی، احتکار ثروت، کودک کشی و دوری از یتیمان می‌شد. اشخاصی که در رهبری مکه بودند توسط پیام قرآن به چالش کشیده شدند و این پیام قوت این را داشت که در رهبریت و موفقیت‌های اقتصادی آن‌ها تردید ایجاد کند. برای متوقف نمودن نشر اسلام تنها

<sup>۱</sup> Edward Henry Palmer

نیاز پاسخ‌دهی به چالش‌های زبانی و ادبی قرآن بود. ولی، این واقعیت که اسلام در سال‌های اولیه و در حالت ضعف خود در مکه به پیروزی رسید نشان می‌دهد که مخاطبان اولیه‌ی قرآن به چالش قرآنی جواب داده نتوانسته بودند. هیچ حرکتی به پیروزی رسیده نمی‌تواند اگر به‌طور صریح ثابت شود که ادعای اساسی و اصلی آن باطل است. حقیقتی که رهبریت مکه برای خاموش ساختن اسلام دست به اعمال خشونت‌بار مانند جنگ و شکنجه زدند نشان می‌دهد که در راه آسان برای تکذیب اسلام ناکام ماندند؛ جواب دادن به چالش قرآنی.

#### ۴. دانشمندان به غیرقابل تقلید بودن قرآن شهادت داده‌اند.

جمع‌کنیری از دانشمندان، از شرق تا غرب و مردم متدین و بی‌دین، شهادت به غیرقابل تقلید بودن قرآن داده‌اند. ذیلاً شهادت تعدادی از دانشمندان درباره‌ی غیرقابل تقلید بودن قرآن را بیان می‌نماییم:

- مارتین زامیت<sup>۱</sup> پروفیسور مطالعات شرقی: «علیرغم شگرفی و برتری بعضی از شعرهای طولانی قبل از اسلام... قطعاً، قرآن در یک سطح دیگری به حیث برجسته‌ترین نوشتار زبان عربی است.<sup>۳۰</sup>»
- شاه ولی‌الله دهلوی عالم مسلمان: «این (قرآن) بلندترین درجه‌ی فصاحت بود که فراتر از توانایی بشر است. اما، چون ما بعد از اعراب نخستین آمده‌ایم توان رسیدن به ماهیت آن را نداریم. ولی، معیاری که با آن این‌همه را می‌دانیم، به‌کارگیری لغات واضح و ساختار دلپذیر و شیرین و عدم خودنمایی است که در قرآن می‌یابیم و در هیچ شعر قبل و بعد از اسلام دیده نمی‌شود.<sup>۳۱</sup>»
- آرتور جان آربری<sup>۲</sup>، ادیب و مستشرق: «در جریان تلاش فعلی برای اصلاح‌سازی کارکرد گذشتگان و برای ارائه‌ی چیزی که به حیث بازتاب هرچند ضعیف از بیان قرآن عربی قابل‌پذیرش باشد، با مطالعات رنج‌آور دریافتم که سجع پیچیده و غنی

---

<sup>۱</sup> Martin Zammit

<sup>۲</sup> Arthur John Arberry

قرآن، صرف‌نظر از محتوای پیام قرآن، یکی از بهترین شاهکارهای ادبی بشر است.<sup>۳۷</sup>»

- محمد تقی عثمانی عالم مسلمان: «هیچ‌کدام از آن‌ها حتی موفق به سرودن چند جمله‌ی همسان با آیات قرآنی نشدند. فقط به این فکر کنید که مطابق به گفته‌های علامه جرجانی، آن‌ها کسانی بودند که هیچ‌وقت نمی‌توانستند در اشعار خویش از استهزاء کسانی که در سراسر زمین ادعای افتخار به فصاحت و بلاغت شعری خود داشتند، دست بکشند. غیرقابل‌باور است که آن‌ها باوجود چالش‌های مکرر بازهم خاموشی اختیار کرده و جرئت پاسخ‌دهی به این چالش را نکنند... آن‌ها از هیچ کاری در آزار و اذیت پیامبر ﷺ دریغ نکردند. وی را شکنجه دادند، دیوانه، جادوگر، شاعر و طالع‌بین خطاب کردند، اما موفق به سرودن چند جمله مانند آیات قرآنی نشدند.<sup>۳۸</sup>»

- امام فخرالدین رازی: «قرآن به خاطر فصاحت، سبک بی‌نظیر و خالی از اشتباه بودن آن، غیرقابل تقلید است.<sup>۳۹</sup>»

- زملکانی: «ساختار کلمات قرآن در بهترین تعادل با مقیاس‌های متشابه آن قرار داشته و معنی عبارت‌پردازی آن بی‌نظیر است، تا حدی که هر جنبه‌ی زبانی آن چون هر لغت و هر عبارت آن بی‌نظیر است.<sup>۴۰</sup>»

- پروفیسور بروس لاورنس<sup>۱</sup>: «به‌عنوان نشانه‌های محسوس، آیات قرآنی بیانگر یک حقیقت پایان‌ناپذیر بوده و نشان‌دهنده‌ی معنی بر لایه‌ی معنی، روشنی بر روشنی و معجزه پس از معجزه‌اند.<sup>۴۱</sup>»

- همیلتون گیب<sup>۲</sup> پروفیسور و عالم زبان عربی: «مانند تمام اعراب، آن‌ها در زبان و بیان خیره و ماهر بودند. خوب! اگر قرآن سروده‌ی خود او می‌بود، سایر افراد

<sup>۱</sup> Bruce Lawrence

<sup>۲</sup> Hamilton Gibb

می‌توانستند با او رقابت کنند. بگذارید تا ده آیه مانند قرآن بیاورند و اگر نتوانستند (و واضح است که آن‌ها این کار را نتوانستند)، پس باید قرآن را به حیث یک معجزه‌ی فوق‌العاده بپذیرند.<sup>۴۲</sup>»

تصدیق‌های فوق مبنی بر غیرقابل تقلید بودن قرآن، نمونه‌های کوچک از شهادت‌های بی‌شماری است که در دسترس ما قرار دارد.

سایر نمونه‌ها از «غیرقابل تقلید بودن»: مُتَنَبِّی و شکسپیر

ابو طیب احمد ابن حسین متنبی کندی توسط اکثر اعراب به حیث یک نابغه‌ی شعری غیرقابل تقلید شناخته می‌شد. بعضی‌ها می‌گویند درحالی‌که سایر شعرا نیز از سبک مدیحه و وزن شعری این شاعر بزرگ استفاده کردند، اما موفق نشدند که به سطح فصاحت و تنوع ادیبانه‌ی وی برسند. بناءً، نتیجه‌گیری می‌نمایند که متنبی غیرقابل تقلید است، زیرا طرح کلی کار او و ابزار زبانی در دسترس مایند، اما نمی‌توانیم که هیچ‌چیزی مانند این شاعر بزرگ بسراییم. اگر این درست باشد، پس غیرقابل تقلید بودن قرآن زیر سؤال می‌رود. هرچند، این تحسین متنبی بی‌اساس است. شاعران یهودی موسی ابن عزرا و سلیمان ابن گبیرویل سروده‌های وی را تقلید کرده‌اند و شاعر اندلسی ابن هانی اندلسی بنام متنبی غرب یاد می‌شد.<sup>۴۳</sup>

نکته‌ی مهم این است که شعر عربی قرون وسطی، سبک‌های جدید ادبی ناساخت؛ این به خاطری است که وابسته به کارهای شعری قبلی بود. اکادمیسن دنیس مک‌آولی<sup>۱</sup> می‌نویسد که شعر قرون وسطی تا حد زیادی «وابسته به ادبیات پیشین بود تا وابسته به تجربه‌ی مستقیم<sup>۴۴</sup>».

در شعر عربی کلاسیک، غیرمعمول نبود که یک شاعر کوشش نماید تا با استفاده از وزن، قافیه و موضوع شعری شعرای گذشته‌ی خود نظیر آن‌ها شعر جدید بسراید. این کار معمول بود.<sup>۴۵</sup> تعجب‌آور نیست که پروفیسور امیل هومرین<sup>۲</sup> با کاوش در مورد بیان ادبی ابن فارض، کار او را به حیث «بدیهه‌گویی مبتکرانه بر متنبی<sup>۴۶</sup>» توصیف نموده است.

---

<sup>۱</sup> Denis McAuley

<sup>۲</sup> Emil Homerin

برای روشن نمودن بیشتر این حقیقت که شعر متنبی تقلیدپذیر است، گفتار خودش مبنی بر اینکه از کارهای ابونؤاس اهوازی اقتباس نموده است، کفایت می‌کند.<sup>۴۷</sup> بسیاری از منتقدین زبان عربی قرون وسطی مانند صاحب ابن عباد و ابوعلی محمد ابن حسن حاتمی نقدهای بر متنبی نوشته‌اند. ابن عباد کتابی بنام «الکشف عن مساوئ المتنبی» و حاتمی گزارش زیست‌نامه‌ای از رویارویی خود با متنبی را در «الرسالة الموضحة فی ذکر سرفات أبی الطیب المتنبی و ساقط شعره» نوشته است.<sup>۴۸</sup> نتیجه‌ی این همه نقدهای ادبی دال بر این است که باوجود نبوغ متنبی در شعر، وی تقلیدپذیر بود. حاتمی استدلال قوی ارائه می‌کند که شعر متنبی دارای سبک بی‌نظیری نبوده و در آن اشتباهاتی وجود داشت. پروفیسور سیجر بونباکر<sup>۴۹</sup> کسی که روی نقد ادبی متنبی توسط حاتمی تحقیق نموده است، این‌طور نتیجه‌گیری نموده است: «با داوری دقیق به این نتیجه نزدیک می‌شویم که متنبی یک شاعر متوسط است که شعر او نه تنها اصالت ندارد بلکه او در دستور زبان، واژه‌نگاری و بیان، شایستگی ناکافی‌ای داشت که بعضی اوقات بسیار ناگوارا تمام می‌شد».<sup>۴۹</sup>

اجماع بر بی‌همتا بودن شکسپیر در استفاده از زبان انگلیسی را در نظر بگیرید، اما کارهای وی غیرقابل تقلید به حساب نمی‌آیند. غزل‌های او غالباً به مصرع موزون پنج‌وتدی یامبیک<sup>۵۰</sup> سروده شده‌اند. این نوع اشعار ترتیب قافیوی است که هر مصرع غزل در آن از ده هجا تشکیل شده است. این هجاها به پنج جفت تقسیم می‌شوند که بنام وتدها یا پایه‌ی وتدی یاد می‌شوند.<sup>۵۰</sup> از آنجایی که طرح کلی کاری او در دسترس قرار دارد، تعجب‌آور نیست که نمایشنامه‌نویس انگلیسی بنام کریستوفر مارلو سبک همسان با وی داشته و شکسپیر با فرانسیس بی‌مونت، جان فلچر و سایر نمایشنامه‌نویسان زمان خود مقایسه می‌شود.<sup>۵۱</sup>

شهادت به غیرقابل تقلید بودن قرآن دلیلی برای الهی بودن آن نمی‌شود

ایراد معتبری در مورد شهادت‌های اکادمیسن‌ها مبنی بر غیرقابل تقلید بودن قرآن این است که علما و دانشمندانی که غیرقابل تقلید بودن قرآن را پذیرفته‌اند، نتیجه‌گیری نکرده‌اند که قرآن وحی

<sup>۴۷</sup> Seeger A. Bonebakker

<sup>۵۰</sup> Iambic Pentameter

الهی است. مشکل ایراد فوق در این است که شهادت برای غیرقابل تقلید بودن قرآن با استنتاج از بهترین تبیین خلط شده است. برهانی که در این فصل ارائه می‌نمایم نتیجه‌گیری وحی الهی بودن قرآن از بیانات علما و دانشمندان نیست، بلکه، این برهان بیان می‌دارد که بهترین تبیین یا توضیح برای شرح غیرقابل تقلید بودن قرآن این است که قرآن از سوی خدا نازل شده است؛ استنتاج علما مبنی بر وحی الهی بودن و نبودن قرآن بی‌ربط است. بیانات علما و دانشمندان به حیث مدرک برای غیرقابل تقلید بودن قرآن استفاده شد، نه به حیث بهترین توضیح الهی بودن قرآن. این برهان از غیرقابل تقلید بودن نص استنتاج می‌نماید نه از نتایجی که علما و دانشمندان از غیرقابل تقلید بودن قرآن به دست آورده‌اند. باید خاطر نشان شود که شاید برای این علما و دانشمندان برهانی ارائه نشده باشد که استنتاج از بهترین تبیین را پیش می‌کند، یا هم شاید آن‌ها بر پیامدهای فلسفی غیرقابل تقلید بودن قرآن تدبر نکرده باشند. حتی شاید این اکادمیسین‌ها توضیح توسط خدا را به خاطری رد کرده باشند که دارای نگرش طبیعت‌گرایی فلسفی‌اند. باور بر طبیعت‌گرایی آن‌ها را از هر نوع نتیجه‌گیری فراطبیعی باز خواهد داشت.

همچنان، اکثر اکادمیسین‌ها، خصوصاً کسانی که در فرهنگ پسامدرنیستی فعلی زندگی می‌کنند، دارای رویکرد محدود در اکثر علوم‌اند. بناءً، دل‌چسبی اکثر این دانشمندان به قرآن برای این نیست تا متقاعد شوند که قرآن وحی الهی است و یا هم اسلام را بپذیرند، بلکه به خاطر مطالعات ادبی و تحسین ادبیات آن است. این نوع دل‌چسبی یک روند معمول در حلقه‌های علمی مدرن است، بناءً زمانی که این دانشمندان در مورد غیرقابل تقلید بودن قرآن پژوهش می‌کنند، بسیار محتمل است که توجه آن‌ها تنها به مزیت ادبی قرآن مبدول باشد، نه به ادعای الهی بودن آن. آن‌ها فقط می‌خواهند که بفهمند آیا قرآن غیرقابل تقلید است و اگر این‌طور است، تا چه حد. هیچ دل‌چسبی به این مسئله ندارند که غیرقابل تقلید بودن دال بر الهی بودن قرآن است.

**۵. شهادت‌های مخالف این دانشمندان محتمل نیست، چون دانش پیشینه‌ی تصدیق‌شده را**

**باید رد نمایند.**

در روشنی بحث فوق، شهادت انتقالی در ارتباط به غیرقابل تقلید بودن قرآن عقلانی‌ترین گزینه است. این بدین معنی نیست که بالای این مسئله اجماع وجود دارد، یا اینکه تمام دانشمندان به این عقیده هستند که قرآن هیچ‌وقت به چالش کشیده نشده است. یک تعداد دانشمندانی (اگرچه

اقلیت‌اند) وجود دارند که با نظر غیرقابل تقلید بودن قرآن مخالف هستند. اگر شهادت معتبر نیازمند به هم‌رأیی جمعی نیست، پس چرا کسی یک شهادت انتقالی را بر شهادت انتقالی دیگر ترجیح دهد؟

شهادتی که غیرقابل تقلید بودن قرآن را تأیید می‌کند منطقی‌تر است، زیرا این شهادت‌ها مبنی بر دانش پیشینه‌اند. این دانش در مقدمات ۱، ۲ و ۳ مورد بحث قرار گرفته است. به‌طور خلاصه، قرآن یک چالش ادبی و زبانی را برای بشریت پیش می‌کند و اعراب قرن ۷ میلادی که بهترین افراد برای به چالش کشیدن قرآن بودند به این کار موفق نشدند.

پذیرش شهادت‌های مخالف، به‌سوی غیرعقلانی بودن سوق می‌دهد. این به‌خاطری است که هنوز هم، نیازمند پاسخ به چرایی ناکام شدن بهترین‌ها در امر به چالش کشیدن قرآن هستیم. توضیحات ممکن باید شامل رد اعتبار تمام تاریخ پذیرفته‌شده و یا هم درک و فهم بهتر زبان عربی در مقایسه با استادان زبان قرن ۷ میلادی شود. این توضیحات، شهادت‌های مخالف را بدون یک اساس منطقی پیشکش می‌کنند. رد تاریخ پذیرفته‌شده نیازمند بازسازی تاریخ ادبیات عربی است. این فرض که فعلاً توانایی زبانی اعراب برتر از توانایی متخصصین قرن ۷ است، توسط این حقیقت که متخصصین قرن ۷ میلادی دارای یک محیط زبانی نسبتاً همگن بودند، به‌آسانی رد شده می‌تواند. این محیط‌ها مناطقی‌اند که خلوص زبان در آن نگهداری می‌شود و اقتباس زبانی در آن محدود است. محیط‌های زبان اعراب معاصر تن به اقتباس زبانی بیش‌ازحد داده‌اند. بناءً، ادعای برتری نسبت به کسانی که دارای فرهنگی با سرزمین بارور برای کمال زبانی بودند، غیرمنطقی است.

باوجود ضعف این ایرادها، وقتی کار دانشمندانی که علیه غیرقابل تقلید بودن قرآن شهادت داده‌اند را بررسی و تحلیل نماییم، نحیف بودن دانش زبان‌شناسی آن‌ها برای ما واضح می‌شود. مثالی از این بی‌کفایتی را می‌توان در کار تئودور نلده<sup>۱</sup> مستشرق مشهور آلمانی دید. او یک منتقد اکادمیک ویژگی‌های زبانی و ادبی قرآن بود و ازاین‌رو اصل غیرقابل تقلید بودن قرآن را رد

<sup>۱</sup>Theodor Nöldeke

## فصل سیزدهم: شهادت خدا □ ۲۶۹

می‌کرد. هرچند، نقدهای او ماهیت اثبات نشده‌ی این‌گونه ادعاها را روشن می‌سازد. به‌طور مثال، نلدکه می‌گوید: «تغییر دستوری اشخاص در اینجا و آنجای قرآن غیر معمول و نازیباست».<sup>۲</sup>

ویژگی ادبی که نلدکه به آن اشاره می‌کند در اصل یک ابزار بدیعی مؤثری است که بنام التفات یاد می‌شود. این ابزار ادبی بیان ادبی نوشته را افزایش داده و یک قسمت قبول شده و تحقیق شده‌ای از بلاغت زبان عربی است.<sup>۳</sup> مراجع به این ویژگی بلاغت را می‌توان در کتب بلاغت زبان عربی توسط الاثیر، سیوطی و زرکشی مشاهده نمود.<sup>۴</sup>

این التفات تغییر در شخص، تغییر در تعداد، تغییر در مخاطب، تغییر در زمان، تغییر در شخص، استفاده از اسم به‌عوض ضمیر و سایر تغییرات را شامل می‌شود.<sup>۵</sup> وظیفه‌ی اصلی این التفات عبارت است از تغییر در تأکید، متوجه سازی خواننده از یک مسئله‌ی مشخص و ترفیع سطح سبک نوشتاری.<sup>۶</sup> تأثیرات آن شامل، آوردن تغییر و تفاوت برای به وجود آوردن سجع و جریان زیبا در نوشته، و نگهداری توجه شنونده به یک طریق مهیج می‌شود.<sup>۷</sup>

سوره ۱۰۸ قرآن مثال خوبی از این التفات دستوری را ارائه می‌نماید:

«بی‌تردید، ما به تو خیر فراوان عطا کردیم. پس برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن. یقیناً دشمن [که به] تو [زخم‌زبان می‌زند] خود بدون تبار و نسل [او بریده از همه خیرات و برکات] است».<sup>۸</sup>

در این سوره تغییر از جمع شخص اول «ما» به شخص دوم «...پروردگارت» وجود دارد. این تغییر ناگهانی نیست؛ این‌همه حساب شده بوده و نشان‌دهنده‌ی رابطه‌ی صمیمی میان خدا و پیامبر ﷺ می‌باشد. «ما» برای تأکید بر عظمت، قدرت و توانایی خدا است. انتخاب ضمیر شخصی توجه را به این حقیقت هدایت می‌کند که خدا دارای قدرت و توانایی این است که برای محمد ﷺ «...خیر فراوان» عطا کند، درحالی‌که «پروردگارت» به خاطر تأکید بر صمیمیت، نزدیکی و محبت استفاده شده است؛ اصطلاح (رب) معانی مختلفی چون ارباب، مهیاکننده و کسی که مواظب کسی می‌باشد را ارائه می‌کند. این آیات نشان‌دهنده‌ی استفاده‌ی مناسب و فوق‌العاده‌ی زبانی است؛ طوری که می‌بینید مفاهیم دیگر سوره هم در مورد نماز، قربانی و عبادت است: «پس برای پروردگارت نماز بخوان و قربانی کن». بر علاوه، یکی از اهداف این سوره دلداری دادن پیامبر ﷺ نیز است و استفاده از زبان صمیمی تأثیر روان‌شناختی زبان را افزایش می‌دهد.

نقد قرآن توسط تنودور نلدکه نه تنها که یک قضاوت ارزشی شخصی بود، بلکه درک خام وی از عربی کلاسیک را نیز آشکارا ساخت. همچنان ناتوانی وی در رسیدن به سطح مهارت ادبی اعراب قرن ۷ میلادی را تأیید می‌نماید. این التفات زبانی به سبک پویای قرآن کمک کرده و یکی از شاخص‌های طرز نوشتاری و بلاغت پذیرفته شده است. قرآن این مشخصه را طوری استفاده می‌کند که با زمینه‌ی نص مطابقت دارد و درعین حال تأثیر پیام قرآنی را افزایش می‌دهد. جای تعجب نیست که نیل رابینسون<sup>۱</sup> در کتاب خود بنام «کشف قرآن: رویکرد معاصر برای نص مستور»، نتیجه‌گیری می‌کند که التفاتی استفاده شده در قرآن «... ابزار بلاغت بسا تأثیرگذار است»<sup>۹</sup>.

خلاصه، شهادت‌های علیه غیرقابل تقلید بودن قرآن اساس قوی ندارند، زیرا به جای حل مشکل، سبب بروز مشکلات زیاد دیگر می‌شوند. منابعی که شهادت‌های مخالف پیش می‌کنند، ضعیف بوده و مبنی بر فهم خام و نادرست از زبان عربی‌اند. کسی که غیرقابل تقلید بودن قرآن را رد می‌کند باید به پرسش ذیل پاسخ بدهد: چرا بهترین اعراب در امر به چالش کشیدن قرآن ناکام ماندند؟ پاسخ‌های ممکن برای این پرسش از لحاظ عقلی نامعقول‌اند. مبنی بر این دلایل، پذیرش شهادت‌های مخالف غیرمنطقی است.

#### ۶. بناءً (بر اساس مقدمات ۱-۵) قرآن غیرقابل تقلید است.

از نکات ۱ تا ۵ می‌توان استنتاج کرد که غیرقابل تقلید بودن قرآن موجه است.

#### ۷. توضیحات ممکن برای غیرقابل تقلید بودن قرآن عبارت‌اند از؛ تصنیف قرآن توسط یک

عرب، یک عجم، محمد ﷺ و یا هم خدا.

برای صحبت در مورد منشأ الهی قرآن بدون استناد به زبان عربی، استفاده از شهادت و استنتاج ضروری است. چیزی که تا اکنون مورد بحث قرار گرفت نشان می‌دهد که شهادت انتقالی معتبر برای غیرقابل تقلید بودن قرآن وجود دارد و این مسئله را می‌توان با منسوب نمودن تصنیف قرآن به یک عرب، یک غیر عرب، محمد ﷺ و یا هم خدا توضیح داد. اما، بعضی‌ها ادعا می‌کنند که ممکن توضیحات دیگری به حیث رقیب توضیحات داده شده وجود داشته باشند که ما

<sup>۱</sup> Neal Robinson

اکنون آن‌ها را نمی‌دانیم. این ادعا یک خطا یا مغالطه‌ی منطقی را مرتکب می‌شود که بنام «مغالطه‌ی منطقی‌گزینه‌ی خیالی»<sup>۱</sup> یاد می‌شود. اگر توضیحات واقعی برای رقابت وجود دارد باید بالای میز مباحثه حاضر شوند، ورنه، این استدلال به این می‌ماند که ادعا نماییم برگ‌ها به خاطر قوه جاذبه از درخت نمی‌افتند، بلکه به خاطر چیز دیگری است که ما تا هنوز آن را نمی‌دانیم.

#### ۸. امکان ندارد که قرآن توسط یک عرب، یک عجم و یا هم محمد ﷺ تصنیف شده باشد.

برای فهمیدن این که امکان تصنیف قرآن توسط چه کسی می‌رود، متباقی این فصل سه نظریه‌ی اصلی را مورد بحث قرار خواهد داد.

#### یک عرب؟

چند دلیل کلیدی وجود دارد که نشان می‌دهند تصنیف قرآن توسط یک عرب ممکن نیست. اول، آن‌ها مهارت بی‌نظیر زبانی و ادبی داشتند، اما با این حال در امر به چالش کشیدن قرآن ناکام ماندند و متخصصین آن زمان به ویژگی‌های غیر قابل تقلید قرآن شهادت دادند. یکی از متخصصین زبان آن زمان، ولید بن مغیره فریاد برآورد:

«و من چه گفته می‌توانم؟ به خدا قسم، کسی میان شما وجود ندارد که به اندازه‌ی من شعر بفهمد و نه کسی با من در سرودن شعر و بلاغت رقابت می‌تواند؛ نه حتی در شعر جنیات! ولی با این حال، به خدا قسم یاد می‌کنم که سخن محمد (یعنی قرآن) هیچ شباهتی با چیزهایی که من می‌دانم ندارد و به خدا قسم سخن او بسیار شیرین است و با زیبایی و دلربایی تزئین شده است.»<sup>۲</sup>

دوم، مشرکین عرب در قرن ۷ میلادی نخست پیامبر ﷺ را متهم به شاعر بودن نمودند. این ساده‌تر از این بود که با مسلمانان نزاع و جنگ را بیاغازند. هرچند، کسی که اشتیاق بدست آوردن مهارت در زبان عربی و شعر عربی را می‌داشت باید سال‌ها نزد سایر شعرا به درس و مطالعه می‌پرداخت. هیچ‌یک آن‌ها نیامدند و این راز را فاش نکردند که محمد ﷺ شاگرد آن‌ها بوده است. همین واقعیت که محمد ﷺ در پیام خود موفق بود، نشان می‌دهد که او موفقانه به سایر

---

<sup>۱</sup>The fallacy of the phantom option

شعرا و زبان‌شناسان سبک فراطبیعی قرآن را نشان داد. اگر قرآن غیرقابل تقلید نمی‌بود، هر شاعر یا زبان‌شناس دیگر می‌توانست که چیزی بهتر و یا مانند قرآن بیاورد. متخصص مطالعات اسلامی بنام نوید کرمانی این نکته را واضح می‌سازد: «حقیقتاً که پیامبر در مبارزه‌ی خویش با شعرا کامیاب شد، در غیر این صورت اسلام نمی‌توانست مانند آتش سریع منتشر شود».<sup>۶۱</sup>

اساسی‌ترین نکته این است که قرآن در طول دوران زندگی پیامبر ﷺ نازل شد. اگر یک عرب به‌جز از محمد ﷺ قرآن را تصنیف می‌نمود، باید همیشه مانند سایه هر جا که پیامبر ﷺ می‌رفت با او می‌بود و وحی را نظر به تقاضای شرایط برایش بازگو می‌کرد. آیا واقعاً می‌توان باور کرد که چنین فریبی در مدت ۲۳ سال وحی افشا نشود؟

در مورد اعراب امروز چه؟ کسی از عرب‌زبانان معاصر پیدا نشده است که همسان قرآن آورده باشد. چند دلیل این نکته را تأیید می‌کند. اول، اعراب قرن ۷ میلادی بهترین افراد برای به چالش کشیدن قرآن بودند و از آنجایی که آن‌ها در این کار موفق نشدند، غیرمنطقی خواهد بود که بگوییم یک عرب معاصر که از لحاظ زبانی فقیرتر از اجداد ماقبل خود است، از آن‌ها پیشی گیرد. دوم، عربی معاصر نسبت به عربی کلاسیک تن به اقتباسات زبانی بسیاری داده است. پس، چگونه یک عرب پرورش‌یافته در فرهنگی که از لحاظ زبانی نسبتاً منحط‌تر است با یک عربی که در یک محیط زبانی خالص غوطه‌ور بود مساوی باشد؟ سوم، حتی اگر یک عرب معاصر برود و عربی کلاسیک را بیاموزد، توانایی زبانی او به‌اندازه‌ی کسی که غوطه‌ور در فرهنگی بود که مهارت این زبان را به دست آورده بودند، نخواهد بود.

### یک عجم؟

ممکن نیست که قرآن سخن یک عجم باشد، زیرا زبان قرآن عربی است و دانش زبان عربی یک پیش‌شرط برای به چالش کشیدن موفقانه‌ی قرآن است. این امر در قرآن نیز آمده است: «ما می‌دانیم که آن‌ها [مشرکین و کافران] می‌گویند: یقیناً این آیات را بشری به او [محمد] می‌آموزد! [چنین نیست که می‌گویند، زیرا] زبان کسی که [آموختن قرآن را به پیامبر] به او نسبت می‌دهید، غیرعربی است و این قرآن به زبان عربی فصیح و روشن است».<sup>۶۲</sup>

ابن کثیر مفسر کلاسیک قرآن، این آیت را چنین تفسیر می‌کند: «چگونه ممکن است که

قرآن با بلاغت فصیح و معانی کامل که کامل‌تر از هر کتاب پیامبران گذشته است، از یک عجم، کسی که به مشکل زبان عربی را صحبت می‌کند، آمده باشد؟ هیچ‌کسی با داشتن عقل اندک این سخن را نخواهد گفت.<sup>۶۳</sup>»

چه اگر یک عجم عربی آموخته باشد؟ این امر وی را یک عربی زبان خواهد ساخت و من به امکان اولی فوق استناد خواهم نمود. اما، مطالعات اکادمیک مختلف در زبان‌شناسی و بخش‌های همانند آن نتیجه‌گیری نموده‌اند که میان متکلم بومی و غیربومی یک زبان تفاوت‌هایی وجود دارد. به‌طور مثال، در زبان انگلیسی، تفاوت‌های میان متکلمین بومی و غیربومی در تمیز درست میان سخن تحت‌اللفظی و اصطلاحی وجود دارد.<sup>۶۴</sup> میان متکلمینی که یکی از والدین آن‌ها غیربومی است و کسانی که هر دو والدین آن‌ها بومی است نیز تفاوت‌هایی وجود دارد. کسانی که یکی از والدین آن‌ها غیربومی است در بعضی از فعالیت‌های زبانی از خود کارکرد خوبی ارائه کرده نمی‌توانند.<sup>۶۵</sup> حتی در مواردی که متکلمین غیربومی دارای شایستگی غیرقابل تمیز با متکلمین بومی هستند، بازهم تفاوت‌های باریک و ظریف زبانی میان آن‌ها وجود دارد. کینت هیلتن استام<sup>۱</sup> و نیکلاس آبراهامسون<sup>۲</sup> در تحقیقی تحت نام «چه کسی می‌تواند در زبان دوم خود مانند بومی‌ها شود؟ همه، بعضی‌ها و یا هیچ‌کس؟» نتیجه‌گیری نموده‌اند که متکلمین شایسته‌ی غیربومی یک زبان خصیصه‌هایی از خویش نشان می‌دهند که بدون یک تحلیل اصولی زبانی غیرقابل مشاهده می‌باشند.<sup>۶۶</sup> بناءً، غیرمنطقی است که کسی نتیجه‌گیری کند قرآن با مشخصه‌های غیرقابل تقلید و به حیث یک شاهکار ادبی، توسط یک عجم تصنیف شده باشد.

محمد ﷺ؟

مهم است تا به یاد داشته باشیم که زبان‌شناسان عرب در زمان وحی پس‌ازاینکه ادعاهای غلط نخستین آن‌ها مبنی بر شاعر شدن محمد ﷺ غلط از آب درآمد، پیامبر ﷺ را متهم به تصنیف قرآن نکردند. پروفیسور مهر علی می‌نویسد:

<sup>۱</sup> Kenneth Hylténstam

<sup>۲</sup> Niclas Abrahamsson

«باید به یاد داشت که قرآن توسط هیچ عالم و دانشمندی به حیث کتاب شعر شناخته نمی‌شود و محمد ﷺ هرگز به سرایش شعر نپرداخته است. شاعر بودن پیامبر ﷺ یک اتهام مشرکین قریش در مراحل نخستین مخالفت آن‌ها با وحی بود؛ اما بسیار زود فهمیدند که اتهام آن‌ها کارا نبوده و روش نقد خود را به این (تهمت‌ها) تغییر دادند که توسط دیگران آموزش داده می‌شود و این‌که داستان‌های مردمان پیشین توسط دیگران برای او نوشته می‌شود؛ زیرا این یک حقیقت آشکار بود که پیامبر ﷺ بی‌سواد بود و با هنر سرودن شعر آشنایی نداشت»<sup>۶۷</sup>.

محمد ﷺ هرگز به هنر شعرسرایی یا نثر مسجع رو نکرد. بناءً، این ادعا که وی ناگهان یک شاهکار زبانی و ادبی را بسازد خارج از تفکر منطقی است. کرمانی می‌نویسد، «تا زمانی که آغاز به تلاوت آیات در ملاعام نمود، هیچ‌گاهی هنر دشوار شعر را مطالعه نکرده بود... ولی تلاوت او بسیار متفاوت‌تر از شعر و نثر مسجع طالعین‌ها و سایر انواع سخن‌های موزون مرسوم آن زمان بود»<sup>۶۸</sup>.

تقی عثمانی عالم مسلمان ادعا می‌کند که «این ادعا یک کار عادی نبود. این (قرآن) از کسی آمد که هرگز چیزی از دانشمندان و شعرای مشهور دوران خود یاد نگرفته بود، هرگز حتی قطعه شعری را در مجامع شعری دکلمه نکرده بود و هرگز در مجامع طالعین‌ها اشتراک نکرده بود. صرف‌نظر از سرودن شعر، وی حتی شعرهای سایر شعرا را نیز حفظ نداشت»<sup>۶۹</sup>.

بر علاوه، سنت (احادیث) صحیح محمد ﷺ به یک سبک کاملاً متفاوت از قرآن بیان شده است. داکتر دراز می‌گوید:

«وقتی سبک قرآنی را ملاحظه نماییم خواهیم دانست که این طرز در تمام قرآن یکی است، حال‌آنکه سبک کلامی پیامبر کاملاً متفاوت است. موازی به قرآن حرکت نمی‌کند؛ مانند مردی که نتواند به پرنده‌ی بلندپروازی برسد اما احتمالاً موازی باهم حرکت کنند. وقتی به سبک بیان بشری نگاه کنیم، همه را در سطح زمین می‌یابیم. بعضی‌ها می‌خزند و بعضی‌ها به سرعت می‌دوند. اما، اگر پرسرعت‌ترین دونده را با قرآن مقایسه کنیم، احساس می‌شود که بیشتر از موتره‌های تیز رفتار در مقابل سرعت سیاره‌های متحرک در مدار خویش نیستند»<sup>۷۰</sup>.

باین‌حال، استدلال داکتر دراز در مورد تفاوت‌ها میان سبک‌ها در کار شعرا و هنرمندان

سخن‌سرا، منطقاً آن قدر قوی نیست. شعرا و هنرمندان سخن‌سرا تفاوت‌های ادبی کلیدی میان سخن عادی خود و کار ادبی خود را برای مدت مدید نگه می‌دارند. پس، استفاده از این استدلال برای رد این ادعا که محمد ﷺ قرآن را تصنیف نموده است، ضعیف است. اما، باید یادآوری شود که اگر قرآن و سنت محمد ﷺ یکی می‌بود، پس این امر باعث رد هر امکان الهی بودن قرآن می‌شد.

پیامبر ﷺ ابتلا و رنج‌های بسیاری را در جریان مأموریت پیامبری خود تجربه نمود. به‌طور مثال، اطفال او فوت کرد، خانم محبوب او فوت کرد، تحت تحریم قریش قرار گرفت، اصحابی که با او بسیار نزدیک بودند مورد شکنجه قرار گرفته و بعضی آن‌ها کشته شدند، اطفال بر او سنگ پرتاب کردند و در غزوات اشتراک نمود؛ در جریان تمام این اتفاقات، ماهیت ادبی قرآن به شکل سخن و ویژگی الهی آن باقی ماند.<sup>۷۱</sup> هیچ‌چیزی در قرآن انعکاس پریشانی و احساسات شخصی محمد ﷺ نیست. از لحاظ روان‌شناختی و فزیولوژیکی ناممکن است که تجارب چون محمد ﷺ داشت، ولی این احساسات در کار ادبی قرآن هرگز منعکس نشوند.

از دید ادبی، قرآن به حیث یک شاهکار بی‌مانند شناخته می‌شود. هرچند، آیات آن بسیاری از اوقات نظر به واقعات و شرایط مشخص در دوران نزول وحی نازل می‌شد. هر آیت بدون بازبینی نازل می‌شد، ولی بازهم این آیات یک شاهکار ادبی را ساختند. در روشنی این بحث، قرآن را نتیجه‌ی توانایی‌هایی ادبی محمد ﷺ دانستن، غیرمنطقی است. تمام شاهکارهای ادبی توسط نابغه‌های ادبیات تحت بازبینی و حذف برای رسیدن به کمال ادبی می‌رود، اما قرآن به‌طور آتی و بدون تغییر نازل می‌شد.<sup>۷۲</sup> در فرایند ساختن نوشتار عالی، ویرایش و اصلاح‌سازی ضروری است. هیچ‌کس در کوشش نخستین نمی‌تواند یک شاهکار ادبی تولید کند. اما، این مسئله را دقیقاً در قضیه‌ی قرآن می‌بینیم. آیات مختلف قرآن در موقعیت‌ها و زمینه‌های مختلف نازل شده‌اند و وقتی که محمد ﷺ آن‌ها را به اصحاب خود تلاوت می‌کرد، بعداً دوباره این آیات را پس گرفته نمی‌توانست تا کیفیت ادبی آن را توسعه دهد. با در نظر داشت غیرقابل تقلید بودن قرآن، این مسئله شواهد ضمنی قوی مبنی بر این پیش می‌کند که قرآن توسط محمد ﷺ تصنیف نشده است. زمانی که این مسائل و سایر شواهد ذکر شده در فوق را در نظر بگیریم، نتیجه‌ی کلی‌ای که می‌گیریم این است که اگر مطلقاً ناممکن نباشد، بسیار بعید است که قرآن توسط محمد ﷺ

تصنیف شده باشد.

برای روشن ساختن این نکته آثار شاعر مشهور، ابو طیب احمد ابن حسین متنبی کندی، را در نظر گیرید. متنبی به حیث بزرگ‌ترین و بی‌نظیرترین شاعر تمام اعراب شناخته می‌شد. بناءً، بعضی‌ها نتیجه‌گیری کردند که چون آثار متنبی بی‌نظیرند و او یک انسان بود، نتیجه‌گیری می‌شود که قرآن نیز توسط یک انسان تصنیف شده است. این استدلال منطقی نیست، زیرا متنبی آثار و نوشته‌های خود را اصلاح می‌کرد و تا زمانی که قانع شده و از آن راضی شود، نسخه‌های متفاوت آن را می‌نوشت.<sup>۷۳</sup> روشن است که این قضیه بر محمد ﷺ صدق نمی‌کند، زیرا وی بعد از اینکه قرآن نازل می‌شد آن را اصلاح و تصحیح نکرده و تغییر نمی‌داد. این امر دال بر این است که قرآن یک شاهکار ادبی نیست؛ کارهایی که عموماً به اصلاح‌سازی و تصحیح ضرورت دارند.

در خاتمه، نسبت دادن قرآن به نبوغ بشری، مخصوصاً نبوغ محمد ﷺ غیر منطقی است. هر نابغه‌ی ادبی برای بهتر شدن اثر خویش، آن را اصلاح و تصحیح می‌کند. این مسئله در مورد قرآن درست نیست. تمام آثار انسانی در صورتی که طرح کلی و ابزار آن را در دسترس داشته باشیم، تقلیدشدنی‌اند. این مسئله در مورد نابغه‌های ادبی مانند شکسپیر و متنبی دیده می‌شود. بناءً، اگر قرآن بر اثر نبوغ محمد ﷺ می‌بود، پس باید تقلیدپذیر می‌بود.

استدلال کلیدی دیگر برای رد این ادعا که قرآن نتیجه‌ی توانایی ادبی محمد ﷺ است، ارتباط می‌گیرد به موجودیت طرح کلی برای بیان بشری و ابزاری که برای تقلید از آن نیاز است. صرف‌نظر از اینکه یک کلام نتیجه‌ی نبوغ است، اگر طرح کلی توأم با ابزار ضروری برای تقلید آن موجود باشد، هر نوع کلام بشری تقلیدپذیر است. این امر در موارد مختلف مانند هنر، ادبیات و حتی تکنولوژی معلق واضح شده است. به‌طور مثال، یک اثر هنری حتی اگر خارق‌العاده و یا بی‌نظیر تلقی شود، تقلیدپذیر است.<sup>۷۴</sup> اما در مورد قرآن، طرح کلی آن را (خود قرآن) و ابزار ضروری (حروف محدود و قوانین دستوری زبان عربی کلاسیک) را در دسترس داریم، اما هنوز که هنوز است کسی نتوانسته است که فصاحت، بلاغت، سبک و شکل بی‌نظیر ادبی آن را تقلید نماید.

## ۹. بناء، بهترین توضیح آمدن قرآن از سوی خدا است.

از آنجایی که تصنیف قرآن توسط یک عرب، یک عجم و یا محمد ﷺ ممکن نیست، پس نتیجه‌گیری می‌شود که بهترین توضیح، الهی بودن قرآن است. بهترین توضیح برای غیرقابل تقلید بودن قرآن همین است، زیرا سایر توضیحات در روشنی دانش موجود ما ضعیف‌اند. اختلاف محتمل در مقابل نتیجه‌ی فوق این است که به خاطر کارایی استنتاج، وجود خدا پیش فرض پذیرفته شده است، بناء این پیش فرض مصادره به مطلوب<sup>۱</sup> موجودیت خدا است. باینکه، برهان فوق بدون داشتن اعتقاد قبلی به خدا نیز کارایی دارد، این برهان برای خداپاوران خوبتر نتیجه می‌دهد. اما، اینجا مشکلی نیست، زیرا قضیه‌ی قوی برای وجود خدا در این کتاب ارائه شده است. برعکس، گفته می‌توانیم که در این برهان اعتقاد قبلی برای وجود خدا ضروری نیست و غیرقابل تقلید بودن قرآن نشانه‌ای برای وجود خدا است. اگر بشر (یک عرب، یک عجم و یا محمد ﷺ) مصنف قرآن نباشند و توضیح دیگر برای تصنیف قرآن نداشته باشیم، پس چه کسی مصنف قرآن بوده می‌تواند؟ باید کسی باشد که توانایی زبانی فوق‌العاده بالاتر نسبت به هر نویسنده‌ی دیگر داشته باشد. نتیجه‌ی شهودی که به آن می‌رسیم این است که تنها ذاتی که توانایی زبانی فوق‌العاده بالاتر از بشر دارد، خدا است. خدا حقیقتاً بزرگ‌تر است. بناء، غیرقابل تقلید بودن قرآن یک اساس عقلانی برای وجود خدا یا حداقل یک اشاره به جهان مافوق را مهیا می‌سازد.

ساینس دانان نیز این شیوه‌ی استدلال را اتخاذ می‌کنند. کشف جدید بوزون هیگز<sup>۲</sup> را ملاحظه نمایید. ذره‌ی بوزون هیگز بنیاد ساختار میدان هیگز است. این میدان در آغاز شکل‌گیری کیهان به خاطر کتله گرفتن ذرات روشن شده بود. قبل از کشف این ذره، این مسئله به حیث بهترین تشریح پذیرفته‌شده بود که در آغاز کیهان به (استثناء فوتون‌ها) ذرات از بی‌کتله بودن به کتله دار

---

<sup>۱</sup> مصادره به مطلوب (Begging the question) نوعی مغالطه‌ی منطقی است. این مغالطه زمانی رخ می‌دهد که استدلال کننده در مقدمات قیاسی حقیقت چیزی را که می‌خواهد در نتیجه ثابت سازد، فرض می‌کند. یا به عبارت دیگر استفاده نمودن نتیجه به حیث مقدمه است. (گرفته‌شده از کتاب «منطق: یک معرفی کامل اثر سیو فن لی». برای معلومات بیشتر به کتاب قواعد مباحثه اثر آنتونی ویستون مراجعه شود.) (مترجمین)

<sup>۲</sup> Higgs boson

شدن تغییر حالت می‌دادند. بناءً، ذره‌ی بوزون هیگز حتی قبل از اینکه از لحاظ تجربی ثابت شود به حیث بهترین توضیح برای داده‌های در دسترس پذیرفته شده بود. اگر این‌گونه استدلال را برای قرآن اعمال کنیم، خدا بهترین توضیح برای غیرقابل تقلید بودن قرآن است، زیرا وجود او به بهترین شکل اطلاعات و دانش در دسترس را توضیح می‌دهد و سایر تشریحات رقیب، همه ناموفق‌اند.

### سایر استنتاج‌های ممکن

سایر استنتاج‌ها شامل این بوده می‌تواند که غیرقابل تقلید بودن قرآن امکان دارد توسط موجود برتر دیگری یا شیطان تشریح شود. این استنتاج‌های جایگزین غیرمحمول‌اند و از همین جهت در برهان اصلی این فصل موردبررسی قرار نگرفتند. با این وجود، بررسی آن‌ها در اینجا نشان خواهد داد که چرا آن‌ها در بحث اصلی ما شامل نشدند.

طوری می‌نماید که فرض آمدن قرآن از سوی یک موجود برتر، یک تعویض معنایی برای خدا است. منظور از «موجود برتر» چیست؟ آیا بهترین تشریح موجود برتر خدا نیست؟ اگر «یک موجود برتر» دلالت به قدرت، قابلیت و توانایی زبانی بالاتر باشد، پس بهتر از خدا این معیارها درخور کیست؟ این کتاب براهین مستقل دیگر برای وجود خدا را و احتمال زیاد این را که او بخواهد با ما ارتباط برقرار کند، ارائه نمود. می‌توان نتیجه گرفت که خدا نه تنها خالق و طراح تمام کیهانی است که در آن زندگی می‌کنیم، بلکه آن را سازگار با هستی ما خلق نموده است. بر علاوه، او ما را با روح یا آگاهی خلق کرده است و حس اخلاقیات را در ما القا نموده است. واضحاً، خدا برای وجود و نش‌ونموی ما وقت گذاشته است و بسیار محتمل است که بخواهد با ما توسط وحی ارتباط برقرار کند. بناءً، وقتی شواهدی مبنی بر دارایی ویژگی‌های هم‌خوان با کارکردهای الهی برای قرآن به حیث کتابی که ادعا می‌کند از طرف خدا نازل شده است در دست است، منسوب نمودن تصنیف آن به خدا کاملاً منطقی است. این ادعا که ممکن است قرآن توسط یک «موجود برتر» ناشناخته با انگیزه‌ی نامعلوم تصنیف شده باشد، به این می‌ماند که برای تشریح هر چیزی به وجود یک موجود ناشناخته استناد کنیم.

پاسخ‌های خداپاوران به این بحث، اکثراً به احتمال تصنیف قرآن توسط شیطان می‌پردازند. این

توضیح غیرمنطقی است. امکان ندارد که قرآن از طرف شیطان یا ارواح خبیثه‌ی دیگر آمده باشد، زیرا پذیرش وجود آن‌ها بر اساس قرآن و وحی است نه به اساس شواهد تجربی. بناءً، اگر کسی ادعا کند که منشأ قرآن شیطان است، باید اول وجود شیطان را ثابت کند و نهایتاً باید درست بودن وحی را به اثبات رساند. استفاده از قرآن به حیث وحی برای اثبات وجود شیطان، الهی بودن نص قرآن را تصدیق می‌کند، زیرا باور به وجود شیطان لازمه‌ی پذیرش الهی بودن قرآن است و از این رو این ایراد خودویرانگر است. اما، اگر وحی که با آن برای موجودیت شیطان استناد شود انجیل باشد، پس باید ثابت شود که استناد به انجیل برای وجود شیطان موجه است. بر اساس تحقیق‌های معاصر در صحت متنی و تاریخ‌مندی انجیل این کار ناممکن است<sup>۷۰</sup>. بر علاوه، تجزیه و تحلیل دقیق محتوای قرآن نشان خواهد داد که این کتاب آموزه‌های شیطان نیست، زیرا قرآن وی را سرزنش کرده و اخلاق و رفتاری را ترویج می‌دهد که هم‌تراز با جهان‌بینی شیطانی نیست.

### نتیجه

این فصل با استفاده از شهادت و استنتاج از بهترین تبیین، برهانی برای ماهیت الهی بودن قرآن ارائه نمود. نقش مهم و اساسی شهادت واضح شد و نشان داده شده که استنتاج از بهترین تبیین یک روش معتبر و منطقی تفکر برای رسیدن به نتایج در مورد هستی است. غیرقابل تقلید بودن قرآن توسط شهادت اثبات‌پذیر است. زبان‌شناسان و ادیبان زبان عربی غیرقابل تقلید بودن قرآن را تصدیق می‌کنند و دانش شهادت‌محور آن‌ها بر اساس دانش پیشینه‌ی آن‌ها در این مورد پذیرفتنی است. این دانش شامل چالش ادبی و زبانی قرآن برای جهانیان، بهترین بودن اعراب قرن ۷ میلادی برای پاسخ به این چالش و این حقیقت که آن‌ها در آوردن چیزی مانند محتوی و شکل ادبی بی‌مانند قرآن ناکام بودند، می‌شود. با در نظر داشت این‌همه، منطقی است که شهادت‌ها در مورد غیرقابل تقلید بودن قرآن را پذیرفته و سپس از استنتاج از بهترین تبیین برای توضیح ویژگی‌های زبانی و ادبی بی‌مانند این کتاب استفاده شود. توضیحات ممکن یکی از این‌ها خواهد بود: قرآن توسط یک عرب، یک عجم، محمد ﷺ و یا هم خدا تصنیف شده است. در روشنی معلومات و اطلاعاتی که در دسترس قرار دارد، منسوب نمودن این کلام بی‌مانند به یک عرب، یک عجم و یا هم محمد ﷺ غیرمنطقی است، پس بهترین توضیح، نزول قرآن توسط خدا

است.

تکذیب نتایجی که در این فصل به آن رسیدیم از لحاظ معرفت‌شناختی به رد کروی بودن زمین و رد نتایج کارکنان ماهر طبی می‌ماند. برای اکثریت، کروی بودن زمین مبنی بر دانش انتقالی شهادت‌محور و نتایج متخصصین تعلیم‌یافته‌ی طبی مبنی بر استنتاج از بهترین تبیین است. یکی از ایرادها در مقابل ادعای فوق این خواهد بود که باور ما به کروی بودن زمین و بر تشخیص طبی یک متخصص مبنی بر سایر دانش‌هایی است که به دست آورده‌ایم، بناءً موجه بوده و به ادعاهای غیرعادی چون فرض وجود فراطبیعی هدایت نمی‌کند. این ایراد معمول است. اما، اینجا ایرادگیرنده نظریه‌ی هستی‌شناسی طبیعت‌گرایانه را به حیث پیش‌فرض پذیرفته است. این بدین معنی است که در عقب این‌گونه ایرادها یک فرض پنهانی نهفته است که هر چیز فراطبیعی باید رد شود و تمام پدیده‌ها از طریق فرایندهای طبیعی تشریح پذیرند. طوری که در فصول قبلی اشاره شد، این نوع جهان‌بینی خودبین و گستاخانه، در روشنی تحقیق‌های نوین در بخش‌های فلسفه‌ی ذهن، پیشرفت و اکتساب زبان، حقایق اخلاق عینی و کیهان‌شناسی، غیردقیق و غیرموجه است. نکته‌ی قابل‌توجه این است که در اینجا وجود جهان فراطبیعی را فرض نمی‌کنیم؛ قبلاً آن را بر اساس مدارک و براهین در فصول قبلی ثابت ساختیم. اینجا فقط ادعا می‌کنیم که ذاتی که در فصول گذشته وجودش را به اثبات رسانیدیم، بهترین توضیح برای بعضی از حقایق است.

در اخیر، اگر کسی با فکر و قلب باز و بدون محدودیت‌های فکری فرضیات غیرقابل‌تغییر در مورد جهان، خصوصاً در روشنی فصول قبلی، برهانی که در این فصل پیش‌کش شد را مطالعه کند، باید به عقلانی‌ترین نتیجه برسد که قرآن مُنزل از سوی خدا است. باین‌حال، هر قدر که در مورد قرآن گفته شود و یا هم نوشته شود بازهم در توضیح و جستجوی کلمات و معنی آن کم خواهد آمد: «بگو: اگر دریا برای [نوشتن] کلمات پروردگارم [که مخلوقات او هستند] مرکب شود، پیش از آنکه کلمات پروردگارم پایان یابد، یقیناً دریا پایان می‌یابد، و اگرچه مانند آن دریا را به کمک

بیاوریم<sup>۷۶</sup>».

## فصل چهاردهم

### حقیقت نبوت

#### پیامبر خدا

قرآن می آموزاند که باید به تمام پیامبران و رسولان باور داشته باشیم و اینکه تمام آن‌ها برای این برگزیده شده بودند تا بشریت را به حقیقت نهایی وحدانیت خدا و بندگی بشر در مقابل ذات واحد هدایت کنند. قرآن اکثر پیامبران و رسولانی که در مکتب یا خانه با آن‌ها آشنا شدیم را نام می برد. کتاب الهی اکثر آن‌ها را با نام ذکر می کند، به شمول ابراهیم، موسی، عیسی، داود، یحیی، زکریا، الیاس، یعقوب و یوسف (علیهم السلام). نقش پیامبران و رسولان این است که نمایانگر آشکار چیزی باشند که برای آن‌ها وحی و الهام می شود و باید نمونه‌ی تقوا، پرهیزگاری و ترحم باشند.

در قرآن نام پیامبر ﷺ پنج بار ذکر شده است<sup>۱</sup> و تأیید می کند که این کتاب توسط جبرئیل علیه السلام بر وی نازل شده است. این امر را نیز تأیید می کند که محمد ﷺ آخرین پیامبران است.<sup>۲</sup> وقتی که قرآن به حیث کتاب الهی پذیرفته شود، الزاماً به این نتیجه می رسیم که هر آنچه قرآن بگوید باید حقیقت باشد. از این دید، اثبات نبوت محمد ﷺ ساده است. از آنجایی که قرآن تأیید می کند محمد ﷺ پیامبر خداست و هر آنچه از قرآن می آید حق است، پس دریافت وحی الهی توسط محمد ﷺ نیز حقیقت است. با وجود این نتیجه گیری انکارناپذیر، حقیقت نبوت محمد ﷺ به حیث آخرین پیامبر خدا از تجربه‌ها، آموزه‌ها، شخصیت و تأثیری که در جهان داشته و فعلاً نیز دارد، استنباط شدنی است.

تجربه‌های زندگی محمد ﷺ یکی از قوی ترین براهین برای تأیید ادعای نبوتش و ادعای قرآن

که وی آخرین پیامبر خداست، را دربر دارد. وقتی زندگی وی تجزیه و تحلیل شود، دروغ گو و توهم زده خطاب کردن وی معادل به این است که بگوییم هیچ کسی هرگز حق نگفته است. از لحاظ معرفت‌شناختی معادل به تکذیب کسی را که مادر خطاب می‌کنید شما را زاده است، می‌باشد. آموزه‌های محمد ﷺ موضوعات بسیار زیاد و مختلفی را در برمی‌گیرد؛ به شمول معنویات، جامعه، اقتصاد و روان‌شناسی. مطالعه‌ی گفتارش و مطالعه‌ی آموزه‌هایش توسط یک رویکرد کل‌نگرانه، هر ذهن عقلانی را مجبور به نتیجه‌گیری در مورد بیتی و منحصر به فرد بودن این بزرگ‌مرد می‌کند. بررسی دقیق شخصیتش در شرایط و حالات سخت آن زمان، به سادگی آشکارا می‌سازد که وی بردباری، شکیبایی و تواضع بی‌مانندی داشت که همه نشانه‌های کلیدی شخصیت پیامبری است. هر چند، زندگی و آموزه‌های محمد ﷺ نه تنها که تنها بر اعراب تأثیر گذاشت بلکه همه بشریت از او تأثیر پذیرفته‌اند. به زبان ساده، محمد ﷺ مسئول ترویج بردباری، پیشرفت و عدالت بی‌سابقه بود.

### تکذیب محمد ﷺ، تکذیب مادر

طوری که در فصل ۱۳ یادآوری شد، تنها منبع واقعی برای تصدیق اینکه کسی را که مادر خطاب می‌کنیم واقعاً ما را ولادت داده است، دانش شهادت‌محور است. حتی اگر ادعا کنیم که گواهی‌نامه‌ی تولد، تصدیق شفاخانه و یا هم گواهی‌نامه‌ی آزمایش دی‌ان‌ای در اختیار داریم، باز هم این همه مثال‌هایی از دانش شهادت‌محورند و باید به گفته‌های دیگران باور کنید. در این موارد، باید شهادت کسی را که گواهی‌نامه تولد را نوشته است، کسی را که مسئول تصدیق شفاخانه است و کسی را که گواهی‌نامه‌ی آزمایش دی‌ان‌ای را نوشته است، باور کنید. اساساً، این همه فقط بر اساس شهادت انتقالی است؛ کوچک‌ترین مدرک فیزیکی ندارید تا تجربتاً اثبات کنید که در واقع کسی را که مادر خطاب می‌کنید شما را ولادت داده است. حتی اگر آزمایش دی‌ان‌ای را خودتان انجام دهید (که غیرمحمتم است)، این باور که او شما را ولادت داده است، مبنی بر این نیست که روزی امکان به دست آوردن نتایج آزمایش دی‌ان‌ای برایتان وجود دارد. سخریه اینجاست که تنها راه برای تصدیق اینکه مادرتان شما را ولادت داده است بر اساس گفتار یک مرجع دارای صلاحیت به حیث دانش شهادت‌محور است، زیرا خودتان آن را انجام نداده‌اید. بناءً، از دید معرفت‌شناختی،

## فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۲۸۳

اساس این باور که کسی را که شما مادر خطاب می‌کنید، شما را ولادت داده است بر اساس چند مورد شهادت انتقالی است. از آنجایی که مدارک معتبر زیادی شهادت‌محور مبنی بر نبوت پیامبر ﷺ و اینکه او خاتم پیامبران است در دسترس داریم، پس تکذیب محمد ﷺ معادل به تکذیب مادرتان است.

### برهان

پیامبر ﷺ بیشتر از ۱۴۰۰ سال قبل با این پیام ساده اما عمیق ادعای پیامبری نمود: هیچ‌کسی شایسته‌ی عبادت جز خدا نیست و محمد ﷺ آخرین پیامبر اوست.

پیامبر ﷺ در سن چهل‌سالگی پس از یک مدت‌زمان عبادت، تفکر و تدبیر در غاری خارج از مکه به پیامبری مبعوث شد. طلوع نبوت با اولین آیات قرآن آغاز شد. پیام آن ساده بود: هدف نهایی ما در زندگی عبادت خدا است. عبادت در سنت معنوی اسلامی یک اصطلاح فراگیر است و به معنی شناختن، دوست داشتن، اطاعت کردن و اختصاص دادن تمام اعمال عبادی تنها برای خدا می‌باشد (به فصل ۱۵ مراجعه شود).

برای آزمایش حقایق پیام و ادعای نبوتش، باید روایات تاریخی و شهادت‌ها در مورد زندگی پیامبر ﷺ را به شکل منطقی بررسی کنیم. وقتی که این کار را کنیم، در موقعیتی قرار خواهیم گرفت تا بتوانیم به نتیجه‌ی عادلانه در این مورد برسیم.

قرآن رویکرد عقلانی برای آزمایش ادعای پیامبر ﷺ ارائه کرده و ادعا می‌کند که پیامبر ﷺ دروغ‌گو، دیوانه، گمراه و یا هم توهم‌زده نبود و گفتار وی را از روی هوا و هوس نمی‌داند. قرآن تأیید می‌کند که او پیامبر خدا است، بناءً، سخنش حق است:

«هم‌نشین شما دیوانه نیست»<sup>۳</sup>.

«هرگز دوست شما از راه راست منحرف نشده، و [در ایمان و اعتقادش از راه خدا]

به خطا نرفته؛ و از روی هوا و هوس سخن نمی‌گوید»<sup>۴</sup>.

«محمد فرستاده‌ی خداست»<sup>۵</sup>.

برهان خویش را طور ذیل خلاصه کرده می‌توانیم:

- محمد ﷺ یا دروغ‌گو بود، یا توهم زده بود و یا هم حق می‌گفت.
- دروغ‌گویی و توهم زدگی محمد ﷺ ممکن نیست.
- بناءً، محمد ﷺ حق می‌گفت.

### آیا او دروغ‌گو بود؟

منابع تاریخی گذشته در مورد زندگی محمد ﷺ، از راستی و امین بودن وی حکایت می‌کنند. وی دروغ‌گو نبود و این‌چنین ادعا غیرقابل دفاع است. دلایل فراوانی برای صداقت و راستی‌اش وجود دارد؛ به‌طور مثال، حتی در میان دشمنان پیام خویش به القاب «امین و راست‌گو» مشهور بود.

پیام محمد ﷺ ساختار اقتصادی و قدرت جامعه را زیر سؤال برد. جامعه‌ی قرن ۷ میلادی مکه بر اساس تجارت و دادوستد استوار بود. رهبران مکه این تجارت را با ۳۶۰ بُتی که در کعبه (ساختمان مکعب شکل که توسط ابراهیم علیه‌السلام به حیث عبادتگاه ساخته شده بود) داشتند، جذب می‌کردند. پیام محمد ﷺ ساده بود اما باوجود آن شرک اعراب قرن ۷ میلادی را به چالش کشید. رهبران جامعه در اوایل به این فکر که او تأثیری بر جامعه نخواهد گذاشت او را مورد استهزا قرار دادند. اما، با ریشه گرفتن تدریجی پیام او در میان اعراب و مسلمان شدن بعضی از بزرگان اعراب، رهبریت مکه آغاز به آزار و اذیت فزینگی و روانی او نمودند.

به خاطر باورهایش مورد آزار و اذیت قرار گرفت و از شهری که بسیار دوست داشت (مکه) تبعید شد. قحط غذایی و سنگ‌باران شدن توسط اطفال را تا حدی تحمل نمود که خون از پاهایش می‌چکید. خانمش وفات کرد و اصحابش را که بسیار دوست داشت مورد شکنجه و ظلم قرار گرفتند.<sup>۷</sup> دلیل دیگر برای اعتبار و قابل اعتماد بودن محمد ﷺ این است که یک دروغ‌گو اکثراً برای منفعت دنیوی دروغ می‌گوید، اما محمد ﷺ به خاطر پیام خود چیزهای زیادی را از دست داد<sup>۸</sup> و قدرت و ثروتی که توسط رهبران مکه برای او به خاطر توقف دعوتش پیشنهاد شد را رد نمود. وی در دعوتش مبنی بر وحدانیت خدا، قاطع و انعطاف‌ناپذیر بود.

مونتگمری وات<sup>۱</sup> پروفیسور بازنشسته در زبان عربی و مطالعات اسلامی در کتاب خود بنام «محمد در مکه» می‌گوید که دروغ‌گو گفتن محمد ﷺ غیرمنطقی و غیرعقلانی است: «آمادگی او برای تحمل آزار و اذیت به خاطر باورهایش، شخصیت اخلاقی کسانی که به او ایمان آوردند و به حیث رهبر به او می‌نگریستند و عظمت دستاورد نهایی‌اش، همه نشان‌دهنده‌ی راستی و صداقت وی است. ادعای دروغ‌گو بودن محمد ﷺ مشکلات بیشتر نسبت به حل آن‌ها خلق می‌کند.»

### آیا توهم زده بود؟

ادعای توهم‌زدگی محمد ﷺ به این معنی است که وی توهم پیامبری داشت. یک انسان توهم‌زده، باوجود شواهد در تضاد با ادعایش، اعتقاد بر باورهایش راسخ است. به عبارت دیگر، وقتی کسی توهم زده باشد، سخن غلط و اشتباه می‌گوید اما درعین حال باورمند است که حق می‌گوید. در زمان محمد ﷺ اتفاقات زیادی رخ داد که اگر محمد ﷺ متوهم می‌بود از آن‌ها برای تأیید توهم خود استفاده می‌کرد. یکی از این مثال‌ها وفات پسرش ابراهیم است. پسر محمد ﷺ در سن طفولیت فوت کرد و در روز وفات او خورشیدگرفتگی بود. اکثر اعراب فکر کردند که به خاطر وفات پسر پیامبر خدا، خدا این خورشیدگرفتگی را به وجود آورده است. اگر پیامبر ﷺ متوهم می‌بود، برای استحکام ادعای خود چنین فرصتی را از دست نمی‌داد. اما، وی این را نپذیرفت و ادعای مردم را رد نمود. پیامبر ﷺ به آن‌ها گفت: «آفتاب و مهتاب به خاطر مرگ کسی گرفته نمی‌شوند، بلکه آن‌ها دو نشانه از نشانه‌های خدایند. وقتی شما آن‌ها را دیدید، ایستاده شوید و نماز بخوانید.»<sup>۱۰</sup>

محمد ﷺ موارد بسیاری که بعد از رحلتش برای امت مسلمان اتفاق می‌افتند را پیش‌بینی کرده بود. این اتفاقات همان‌گونه که پیامبر ﷺ گفته بود اتفاق افتاد و یک انسان متوهم هرگز نمی‌تواند چنین پیش‌بینی‌ها (ی دقیق) داشته باشد. به‌طور مثال:

### هجوم مغول‌ها

---

<sup>۱</sup> Montgomery Watt

تقریباً شش صد سال پس از رحلت پیامبر ﷺ مغول‌ها بر سرزمین مسلمانان هجوم آوردند و میلیون‌ها نفر را قتل عام کردند. یکی از اتفاقات مهم این تهاجم‌ها غارت بغداد توسط مغول‌ها بود. در آن زمان، بغداد مرکز علم و فرهنگ شناخته می‌شد. مغول‌ها در سال ۱۲۵۸ میلادی وارد بغداد شده و برای یک هفته کامل تا توانستند خون ریختند. آن‌ها مصمم به ویرانی شهر بودند. هزارها کتاب از بین رفت و نزدیک به یک میلیون نفر به قتل رسید. هجوم مغول‌ها یکی از اتفاقات بزرگ در تاریخ اسلامی بود.

مغول‌ها عجم‌های با بینی‌های پهن، چشم‌های کوچک و دارای بوت‌های ساخته‌شده از مو بودند؛ بوت‌های آن‌ها پوشیده از خز بود که بنام دیگتی<sup>۱</sup> یاد می‌شد. این واقعه صدها سال قبل از تهاجم مغول‌ها، توسط محمد ﷺ پیش‌بینی شده بود: «قیامت بر پا نخواهد شد تا با خوز و کرمان از میان عجم‌ها نجات یابند. آن‌ها چهره‌های قرمز، بینی‌های پهن و چشم‌های کوچک خواهند داشت؛ چهره‌های آن‌ها مانند سپر پهن و بوت‌های آن‌ها از مو خواهد بود»<sup>۱۱</sup>.

#### رقابت در ساختن بلند منزل‌ها

آن مرد گفت: «اکنون در مورد قیامت برایم بگو».

پیامبر ﷺ جواب داد: «در این مورد پرسش‌شونده بیشتر از پرسنده نمی‌داند».

آن مرد گفت: «پس در مورد نشانه‌های آن بگو».

پیامبر ﷺ جواب داد: «چوپانان فقیر، پابره‌نه و بدون جامه را خواهید یافت که در ساختن بلند منزل‌ها با هم رقابت می‌کنند»<sup>۱۲</sup>.

به جزئیات این پیشگویی توجه کنید: مردم مشخصی تعیین شده‌اند؛ پابره‌نه، بدون جامه، چوپانان فقیر. مبنی بر دانش اسلامی، اشاره‌ی واضح به اعراب بادیه‌نشین است<sup>۱۳</sup>. پیامبر ﷺ می‌توانست خطری را به عهده نگیرد و بگوید: «مردمی را خواهید یافت که در ساختن بلند منزل‌ها رقابت خواهند کرد...» پیش‌بینی در مورد تمام مردم انعطاف‌پذیرتر می‌بود. اما، اکنون در

<sup>۱</sup> Degtii

## فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۲۸۷

شبه جزیره عرب می‌بینیم که اعراب فقیر و چوپان‌های شتر و گوسفند، در ساختن بلندترین بلند منزل‌ها باهم رقابت می‌کنند. امروز برج خلیفه در دوی با ۸۲۸ متر بلندترین بلند منزل در جهان است.<sup>۱۴</sup> مدتی بعد از تکمیل شدن ساختمان برج خلیفه، یک فامیل رقیب در عربستان سعودی اعلان نمودند که آن‌ها یک بلند منزل بلندتر (۱۰۰۰ متر) را بنام برج شاهی (که بنام برج جدّه نیز یاد می‌شود) خواهند ساخت و تخمین شده است که تا سال ۲۰۱۹ میلادی این برج تکمیل شود. از این‌قرار، آن‌ها واقعاً با همدیگر در این‌که چه کسی بلند منزل بلندتر خواهد ساخت رقابت می‌کنند.

نکته‌ی قابل‌توجه این است که ۵۰ تا ۶۰ سال قبل، مردم این مناطق حتی به مشکل می‌توانستند صاحب یک‌خانه باشند. در واقع، اکثریت آن‌ها بادیه‌نشینانی بودند که در خیمه‌ها زندگی می‌کردند. کشف نفت در قرن ۲۰ میلادی باعث دگرگونی تمام منطقه شد. اگر به خاطر نفت نمی‌بود، احتمالاً که تمام منطقه همان‌گونه که در زمان نزول وحی بود، هنوز هم مانند یک دشت بی‌ثمر باقی می‌ماند. اگر این پیش‌بینی هم فقط حدس و گمان باشد، پس کشف نفت نشان‌دهنده‌ی بخت بسیار بالای پیامبر ﷺ است. علاوه بر این، اگر محمد ﷺ فقط حدس می‌زد، پس این منطقی‌تر نبود تا پیش‌گویی را به ابرقدرت‌های آن زمان یعنی روم و فارس قدیم ارتباط دهد، کسانی که (برخلاف اعراب) گرایش و توانایی برای ساخت ساختمان و قصرهای مجلل داشتند؟

### تونل‌ها و بلند منزل‌های بلندتر از کوه‌ها

پیامبر ﷺ وجود تونل‌ها در مکه و بلندمنزل‌هایی که از کوه‌های شهر بلندتر می‌شود را پیش‌گویی نموده است: «وقتی در مکه تونل‌ها ساخته شود و دیدید که ساختمان‌های آن بلندتر از کوه‌ها شد، بدانید که ساعت (قیامت) نزدیک است»<sup>۱۵</sup>.

فعالاً در سال ۲۰۱۸، هرکسی که از شهر مکه دیدن کند و یا عکس‌های شهر را در اینترنت جستجو کند، بلندمنزل‌هایی را خواهد دید که از کوه‌های مکه بلندترند. شکل ذیل مثال یکی از این



بلندمنزل‌ها است:

لغت عربی که برای «تونل‌ها» در این روایت استفاده شده است مشخصاً به تونل‌های استفاده می‌شود که آب از آن عبور کند. ممکن است که این روایت به مجراهای فاضلابی که صدها سال بعد از وفات محمد ﷺ ساخته شد، اشاره کند. اینجا فقط از بعضی از پیش‌بینی‌ها یاد کردیم تا این نکته خاطر نشان شود که پیش‌بینی دقیق آینده مدرکی برای راست‌گویی شخص است نه برای توهم او.

همچنان تعلیمات، شخصیت و تأثیر بی‌سابقه‌ی جهانی پیامبر ﷺ مدرک قوی برای عدم توهم وی بود و بناءً او حق می‌گفت. این نکات بعداً در این فصل توضیح داده خواهند شد.

آیا او هم دروغ‌گو و هم توهم زده بود؟

ممکن نیست که کسی در عین زمان هم توهم زده و هم دروغ‌گو باشد. دروغ‌گویی با قصد و

نیت انجام داده می‌شود، ولی توهم زندگی باور به چیزی است که در حقیقت درست نیست. این دو پدیده در دو قطب مخالف باهم قرار دارند. ادعای اینکه پیامبر ﷺ هم دروغ‌گو بود و هم توهم زده منطقاً غیرممکن است، زیرا پیامبر ﷺ نمی‌تواند قصداً ادعای دروغین کند و در عین زمان باور داشته باشد که ادعای او درست است.<sup>۱</sup>

## او حق می‌گفت

با در نظر داشت مواردی که تا اینجا به آن‌ها پرداخته شد، منطقی‌ترین نتیجه این است که پیامبر ﷺ حق می‌گفت. داکتر ویلیام دراپر<sup>۲</sup> مؤرخ انگلیسی این نتیجه را چنین بازتاب می‌دهد: «چهار سال بعد از مرگ جستینیانوس<sup>۳</sup>، در سال ۵۶۹ میلادی مردی در شهر مکه در سرزمین عرب متولد شد که نسبت به تمام انسان‌ها بیشترین تأثیر را روی نسل بشر داشته است... این امر که رهبر مذهبی بسیاری از امپراتوری‌ها و زندگی یک‌سوم بشر است، لقب پیامبری‌اش را توجیه می‌نماید»<sup>۱۶</sup>.

## ایرادها

قبل از پرداختن به آموزه‌های ژرف، شخصیت برین و تأثیر بی‌سابقه‌ی پیامبر ﷺ، باید به چند ایراد موجود پاسخ داده شود.

### افسانه بودن زندگی محمد ﷺ

یکی از ایرادها در مقابل برهانی که در این فصل ارائه شد می‌گوید که گزینه‌ی دیگر برای

---

<sup>۱</sup> برای تحقیق پیش‌بینی‌های پیامبر ﷺ به منابع ذیل رجوع شود:

Sh. Mohammad Elshinawy; The Prophecies of Prophet Muhammad: Proofs of Prophethood Series

Shaykh Muhammad Hisham Kabbani; The Approach of Armageddon?

Abu Zakariya; The Forbidden Prophecies

<sup>۲</sup> William Draper

<sup>۳</sup> Justinian

توضیح ادعای نبوت محمد ﷺ وجود دارد. گزینه‌ی دیگر این است که ادعای پیامبر ﷺ مبنی بر افسانه است. به عبارت دیگر، این ادعا هیچ اساس در تاریخ پذیرفته شده ندارد. این ایراد مدعی است که روایات و شهادت‌های که زندگی محمد ﷺ را تأیید می‌کنند معتبر نبوده و به صورت مستقل قابل تأیید نیستند. در اصل، طرفداران این ایراد تاریخ اسلامی را معتبر نمی‌پندارند.

ایراد «افسانه بودن زندگی محمد ﷺ» دقیق نبوده و فقدان دانش در مورد چگونگی تضمین صحت منابع زندگی محمد ﷺ توسط علما و دانشمندان را آشکار می‌سازد. رویکرد اسلامی برای حفظ تاریخ مبنی بر دو اصل است: اسناد، که بنام «زنجیره‌ی روایت» نیز یاد می‌شود و متن، که به معنی «نص و گزارش» است. معیارهای دقیق برای تصدیق زنجیره‌ی صحیح روایت و یک گزارش وجود دارد. فعلاً جای آن نیست که ما این بخش از علوم اسلامی را به جزئیات شرح دهیم (این بخش از علوم اسلامی در سنت فکری اسلامی «علم حدیث» یعنی دانش روایات یاد می‌شود)، اما یک خلاصه‌ی کوتاه از این علم کافی خواهد بود که دقت و قوت علم حدیث را نشان دهد.

برای اینکه زنجیره‌ی یک روایت موثق باشد، باید برای هر راوی چندین معیار عقلانی مدنظر گرفته شود، بعضی از آن‌ها عبارت‌اند از:

- نام، کنیه، لقب، نسب و وظیفه‌ی راوی باید معلوم باشد.
- راوی اصلی باید بیان کرده باشد که روایت را مستقیماً از پیامبر ﷺ شنیده است.
- اگر راوی روایت خود را به یک راوی دیگر منسوب کند، آن دو باید در یک عصر زندگی کرده باشند و امکان ملاقات میانشان وجود داشته باشد.
- در زمان شنیدن روایت، راوی باید از لحاظ فیزیکی و روانی توانایی فهم و حفظ روایت را داشته باشد.
- راوی باید به حیث یک انسان باتقوا و پرهیزگار شناخته شده باشد.
- راوی باید هیچ‌وقت متهم به دروغ، دادن شواهد اشتباه و یا هم انجام جرم نشده باشد.
- راوی نباید بر ضد اشخاص ثقه (قابل اعتماد) دیگر سخن گفته باشد.

برای اینکه متن یا نص روایت قابل قبول باشد، باید چندین معیار عقلانی مدنظر گرفته شود.

بعضی آن‌ها قرار ذیل‌اند:

## فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۲۹۱

- متن باید به زبان واضح و ساده باشد، طوری که روش مسلم سخن گفتن پیامبر ﷺ بوده است.
- متن باید به اعمالی اشاره کند که میان مردم شناخته شده باشد و مردم به آن عمل کنند، اما اگر این طور نباشد و این عمل میان مردم شناخته شده نباشد و مردم به آن عمل نکنند، متن رد می شود.
- متنی که در مخالفت با آموزه های اساسی قرآن باشد رد می شود.
- متنی که در تناقض با حقایق مشهور تاریخی قرار گیرد رد می شود.<sup>۱۷</sup>

### منطق نادرست

ایراد دیگر در مقابل برهان فوق این است که از لحاظ منطقی نادرست است. به طور مثال، ممکن است که محمد ﷺ دروغ غیر اخلاقی نگفته باشد، بلکه به خاطر خیر بزرگی پیامبری را به خود نسبت داده باشد. به حیث یک مصلح اجتماعی، بر این باور بود که به خاطر تغییر جامعه ی بد اخلاق و متحرک به سوی فساد که در آن زندگی می کرد، باید چنین ادعای بزرگ می کرد. این امر وی را توهم زده نمی سازد، زیرا می دانست که حق نمی گوید و این امر او را دروغ گوی غیر اخلاقی نیز نمی سازد. او یک مصلح اخلاقی بود و مانند اکثر مصلحان، برای خیر بزرگ تر باید شر کمتر را میان دو شر انتخاب می نمود.

این ایراد جالب به چند دلیل بی جا است. اول، این ادعا غیر منطقی است که به خاطر تغییرات اخلاقی ادعای نبوت لازمی می باشد. در حقیقت، ادعای رسیدن وحی بر محمد ﷺ، اولین چیزی بود که باعث شد در اوایل نتواند در جامعه تغییر ایجاد کند. او مورد استهزا، تمسخر، آزار و اذیت قرار گرفت. یک مصلح چنین ادعای نمی کند، خصوصاً زمانی که ادعایش باعث به وجود آمدن موانع بیشتر در راه رسیدن به اهدافش شود. دوم، پیامبر ﷺ مشکلات و سختی های بسیاری را تحمل نمود اما هرگز در پیام خود کوتاه نیامد و آن را قربانی نکرد. برایش قدرت سیاسی پیشنهاد شد و می توانست با پذیرفتن این پیشنهاد، اساس اخلاقی تمام جامعه را تغییر دهد، اما این پیشنهاد را رد نمود، زیرا پذیرش این پیشنهاد به معنی رها کردن و ترک دعوت و ترک پیامش می شد که هیچ معبودی شایسته ی عبادت به جز الله نیست (به فصل ۱۵ مراجعه شود). اگر فقط یک مصلح

اخلاقی می‌بود، راهکار خود را تغییر می‌داد، اما این کار را نکرد.

### آموزه‌ها، شخصیت و تأثیر پیامبر ﷺ

آموزه‌های محمد ﷺ، به آموزه‌های توهم‌زده‌ها و یا دروغ‌گوها هیچ شباهتی ندارد. در میان بسیاری از آموزه‌هایش، شفقت، ترحم، تواضع، صلح، محبت و چگونگی خدمت برای دیگران را برای بشریت تعلیم داد. شخصیت محمد ﷺ یک شخصیت کامل بود. به اوج تقوا و پرهیزگاری رسیده بود؛ شفیق، متواضع، بردبار و عادل بود و از خود مروت، شکیبایی و تقوای فوق‌العاده نشان داد. رهبریت ژرف و آموزه‌های والای پیامبر ﷺ مانند بردباری، عدالت، پیشرفت، آزادی عقیده و سایر آموزه‌های بی‌شمار در موارد مختلف، آشکارا هویدا می‌سازد که متوهم نبوده، بلکه مرد حق بود.

### آموزه‌ها و شخصیت پیامبر ﷺ

آموزه‌ها و شخصیت محمد ﷺ آشکارا نشان می‌دهند که وی رحمت برای بشریت و انسان شریفی بود که توسط وحی الهی برای بیرون آوردن مردم از تاریکی‌ها به سوی روشنایی حق، می‌کوشید. ذیلاً بخشی از آموزه‌ها و مثال‌هایی از شخصیت والای او را ذکر می‌نمایم که به باور من نیازمند تشریح نیستند. هر قدر که حکمت نبوی را بیشتر مطالعه و بر آن تفکر و تدبر نمایم، همان قدر در محبت و درک اینکه محمد ﷺ چه کسی بود غرق می‌شویم:

### آموزه‌های پیامبر ﷺ

#### رحمت و شفقت

«خدای رحمان بر کسانی رحم می‌کند که بر دیگران ترحم کنند. پس ترحم کن بر اهل زمین، تا ذاتی که در آسمان است بر تو رحم می‌کند».<sup>۱۸</sup>

«خدا مهربان است و مهربانی را دوست دارد».<sup>۱۹</sup>

«از ما نیست کسی که به اطفال مهربان نباشد و بزرگان ما را احترام نکند».<sup>۲۰</sup>

«خدا بر کسی رحم کند که در زمان خرید، فروش و گرفتن پول مهربان است».<sup>۲۱</sup>

### قناعت و معنویات

«ثروتمندی دارایی بسیار نیست، بلکه ثروت واقعی ثروت روح است.<sup>۲۲</sup>»

«همانا، خدا نه به جسم شما و نه به ظاهر شما می‌نگرد، بلکه به قلب و اعمالتان می‌نگرد.<sup>۲۳</sup>»  
«بدون ذکر خدا بسیار حرف نزنید. همانا، سخن زیاد بدون ذکر خدا قلب را سخت می‌کند و همانا، دورترین انسان‌ها از خدا سنگدلان‌اند.<sup>۲۴</sup>»

«در فکر خدا باشید، او را پیش خود خواهید یافت. خدا را در رفاه بشناسید و او شما را در مصیبت خواهد شناخت. بدانید چیزی که بدون تماس از شما رد شد، قرار نبود برایتان اتفاق بیافتد و چیزی که برای شما اتفاق افتاد، قرار نبود بدون تماس از شما رد شود. و بدانید که پیروزی با صبر، راحتی با پریشانی و آسانی با سختی می‌آید.<sup>۲۵</sup>»

«اسلام بر پنج بنا استوار است: شهادت دادن به این که هیچ معبودی شایسته‌ی پرستش جز خدا نیست و محمد رسول خداست، برپا نمودن نماز، پرداخت زکات، حج خانه‌ی کعبه و روزه گرفتن ماه رمضان.<sup>۲۶</sup>»

خدای والا مرتبه می‌گوید: «ای فرزند آدم، تو را می‌بخشم تا وقتی که تو دعا کنی و امید بخششم را داشته باشی، ولو هر گناهی را که انجام داده باشی. ای فرزند آدم، مهم نیست که گناهانت به اندازه‌ی آسمان رسیده باشد، اگر از من آمرزش بخواهی، ترا خواهم بخشید. ای فرزند آدم، اگر تو با یک زمین مملو از گناه نزد من آیی و درحالی که چیزی را با من شریک نساخته‌ای مرا ملاقات کنی، من آن را به زمین مملو از بخشش مبدل خواهم کرد.<sup>۲۷</sup>»

خدا می‌گوید: «من همانم که بنده‌ام می‌پندارد [یا همانم که توقعش را دارد]. من با او هستم زمانی که مرا یاد می‌کند. اگر او مرا با خود یاد کند، من او را با خود یاد می‌کنم و اگر او مرا در جمع یاد کند، من او را در جمعی بهتر یاد می‌کنم و اگر او به اندازه‌ی یک وجب نزدیک شود، من به اندازه‌ی یک بازو به او نزدیک می‌شوم. اگر او به اندازه‌ی یک بازو نزدیک شود من به اندازه‌ی یک قولاج نزدیک او خواهم شد و اگر او قدم زده نزدیک من شود، من با سرعت نزدیک او خواهم شد.<sup>۲۸</sup>»

### محبت

«قسم به ذاتی که روحم به دست اوست، داخل جنت نمی‌شوید تا ایمان نیاورید و ایمان نمی‌آورید (و مؤمن نمی‌شوید) تا همدیگر را دوست نداشته باشید. آیا نشان دهم چیزی را که باعث دوستی میان شما می‌شود؟ سلام دادن را میان‌تان ترویج دهید.<sup>۲۹</sup>»

«بنده به حقیقت ایمان نمی‌رسد تا زمانی که چیزی از خیر را که به خود می‌پسندد به دیگران نیز بیسندد.<sup>۳۰</sup>»

«چیزی را که به خود می‌پسندی برای مردم هم بیسند مؤمن خواهی شد. با همسایگان خویش خوش‌رویه باش و مسلمان خواهی بود.<sup>۳۱</sup>»

«بیماری‌های اقوام گذشته عاید حال شما شده است: حسد و نفرت؛ نفرت تیغ است. تیغی که دین را می‌تراشد نه مو را. قسم به ذاتی که روح محمد در دست اوست، مؤمن نمی‌شوید تا همدیگر را دوست نداشته باشید. آیا چیزی را برایتان نشان دهم که با انجام آن یکدیگر را دوست خواهید داشت؟ سلام دادن را میان‌تان ترویج دهید.<sup>۳۲</sup>»

«هیچ‌کس مؤمن نمی‌شود مگر اینکه چیزی را که برای خود می‌پسندد برای دیگران نیز بیسندد.<sup>۳۳</sup>»

«وقتی کسی برادر خود را دوست دارد، باید برایش بگوید که دوستش دارد.<sup>۳۴</sup>»

«برای مردم بیسندید، چیزی را که برای خود می‌پسندید.<sup>۳۵</sup>»

«پس از ایمان به خدا، بهترین عمل خیراندیشی و محبت دیگران است.<sup>۳۶</sup>»

### اجتماع و صلح

فردی از محمد ﷺ پرسید: «بهترین اعمال و ویژگی‌های اسلام چیست؟» پیامبر ﷺ جواب داد: «غذا دادن به دیگران و سلام دادن به کسانی که می‌شناسی‌شان و نیز کسانی که آن‌ها را نمی‌شناسی.<sup>۳۷</sup>»

«کسی که میان دو فرد با گفتن چیزهای خوب صلح می‌کند، دروغ‌گو نیست.<sup>۳۸</sup>»

«کسی که از مردم شکرگزاری نمی‌کند، از خدا نیز شکرگزاری نمی‌کند.<sup>۳۹</sup>»

## فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۲۹۵

«به خدا قسم، او مؤمن (واقعی) نیست! به خدا قسم، او مؤمن (واقعی) نیست! به خدا قسم، او مؤمن (واقعی) نیست! کسی پرسید: «چه کسی، ای پیامبر خدا؟» گفت: «کسی که همسایه‌اش از دستش ایمن نیست.»<sup>۴۰</sup>

«تمام بشر از آدم و حوا هستند، یک عرب هیچ برتری بر یک عجم ندارد و یک عجم هیچ برتری بر یک عرب ندارد؛ همچنان یک سفیدپوست هیچ برتری بر یک سیاه‌پوست ندارد و یک سیاه‌پوست هیچ برتری بر یک سفیدپوست ندارد؛ به جز در تقوا و اعمال نیک.»<sup>۴۱</sup>

«مؤمن کسی نیست که شکم خودش سیر باشد، درحالی‌که همسایه‌اش گرسنه است.»<sup>۴۲</sup>

### صدقه و بشردوستی

خدا می‌گوید: «ای فرزند آدم، خرج کنید [در صدقه و خیرات دادن] تا من بالای شما خرج نمایم.»<sup>۴۳</sup>

«صدقه باعث کاهش ثروت نمی‌شود.»<sup>۴۴</sup>

«بیمار را عیادت کنید، به گرسنه غذا دهید و برده‌ها را آزاد سازید.»<sup>۴۵</sup>

«کارها را آسان سازید، آن‌ها را مشکل نسازید و مزده دهید کسانی را که مردم را گریزان نمی‌سازند.»<sup>۴۶</sup>

«قبل از اینکه عرق کارگر خشک شود، دستمزدش را بدهید.»<sup>۴۷</sup>

«هر عمل نیک صدقه است.»<sup>۴۸</sup>

### سیرت و آداب

«مؤمنین دارای ایمان کامل کسانی‌اند که بهترین شخصیت را دارند، و بهترین شما کسانی است که با خانم‌هایشان بهترین [رفتار] دارند.»<sup>۴۹</sup>

«[خدا] برای من وحی نمود که باید تواضع خود را حفظ کنی تا کسی بالای دیگری ظلم نکند.»<sup>۵۰</sup>

«نه کینه بپرورانید و نه قطع [روابط خویشاوندی] کنید، نه دشمنی بپرورانید و باهم برادر و بنده‌های خدا باشید.»<sup>۵۱</sup>

«کسی که به خدا و روز آخرت ایمان دارد باید سخن نیک بگوید و یا هم خاموش باشد».<sup>۵۲</sup>

«بهترین شما کسی است که در اخلاق از همه بهتر باشد».<sup>۵۳</sup>

«از سوءظن بر حذر باشید، زیرا سوءظن بدترین کلام دروغ است».<sup>۵۴</sup>

«قوی‌ترین فرد، کسی نیست که در کشتی‌گیری از همه بهتر باشد، بلکه کسی است که در زمان

قهر و غضب، خود را اداره می‌کند».<sup>۵۵</sup>

### محیطزیست و حیوانات

«اگر ساعت [قیامت] در حال برپا شدن است و فردی از شما یک نهال خرما به دست دارد،

باید از این فرصت استفاده کرده و نخل را غرس کند».<sup>۵۶</sup>

«اگر مسلمانی نهالی غرس کند و یا دانه‌های چیزی را بکارد و سپس پرنده‌ای، یا انسان و یا

حیوانی از آن بخورد، برای آن مسلمان صدقه حساب می‌شود».<sup>۵۷</sup>

«دور نمودن اشیاء مضر از سر راه صدقه است».<sup>۵۸</sup>

اصحاب از محمد ﷺ پرسیدند: «یا رسول خدا! آیا در کمک به حیوانات ثوابی وجود دارد؟»

جواب داد: «در کمک کردن به هر زنده جان ثواب است».<sup>۵۹</sup>

«اگر کسی گنجشکی یا هر چه بزرگ‌تر از آن را بدون دلیل موجه بکشد، خدا در روز آخرت از

وی بازخواست خواهد کرد».<sup>۶۰</sup>

«زن روسپی سگی را دید که با زبان بیرون افتاده از تشنگی گرداگرد چاه آب می‌لمد. او با

موزه‌ی خود برای آن سگ از چاه آب بیرون آورد، با همین کار خدا او را بخشید».<sup>۶۱</sup>

عبدالله ابن عمرو ابن عاص روایت می‌کند که روزی محمد ﷺ از نزدیک سعد ابن ابی وقاص

عبور می‌کرد و او در حال وضو بود. پیامبر ﷺ از سعد پرسید: «چرا این همه اسراف؟» سعد

جواب داد: «آیا در وضو گرفتن هم اسراف است؟» پیامبر ﷺ جواب داد: «بلی، حتی اگر در

نزدیک رود جاری هم باشی [باز هم صرفه‌جویی باید در نظر گرفته شود]».<sup>۶۲</sup>

### شخصیت پیامبر ﷺ

شهادت‌ها و روایات ذیل بعضی از کیفیات شخصیت محمد ﷺ را تشریح می‌کنند:

### شکیبایی، گذشت و شفقت

در جنگی که دندان محمد ﷺ شکست و رویش پاره شد، درحالی که او از مسلمانان و کافرانی که در پناهش بودند دفاع می کرد، اصحابش خواستند که به متجاوزین لعنت بفرستند، اما او جواب داد: «من برای لعنت کردن فرستاده نشده ام، بلکه من برای دعوت و به حیث رحمت فرستاده شده ام. بار خدایا، قوم مرا هدایت کن، زیرا آن ها نمی دانند».<sup>۶۳</sup>

انس ابن مالک گفت: «من برای ده سال خدمت رسول خدا ﷺ را نمودم و او هرگز حتی برایم «اوف» نگفت. هرگز به خاطر کاری که انجام داده بودم نگفت که «چرا این کار را انجام دادی؟» و نه به خاطر کارهایی که انجام نداده بودم گفت که «چرا این کار را انجام ندادی؟»<sup>۶۴</sup>

انس گفت: «من با پیامبر ﷺ بودم و او یک خرقه ضخیم بر تن داشت. بادیه نشینی چنان به خشونت او را کشید که نشان لبه ی خرقه به روی گردن او ماند. سپس گفت: «محمد! اجازه ده تا دو شتر خویش را از مال خدا که در اختیار داری بار کنم! تو مرا اجازه نخواهی داد تا این همه را از دارایی تو و یا دارایی پدرت بار کنم.» پیامبر ﷺ نخست خاموش ماند و بعداً گفت: «ای بادیه نشین، آیا قصاص کاری که با من کردی را بگیری؟» او جواب داد: «خیر.» پیامبر ﷺ پرسید: «چرا؟» مرد بادیه نشین جواب داد: «زیرا تو عمل بد را با عمل بد تلافی نمی کنی.» پیامبر ﷺ خندید و امر نمود که یک شتر او را از جو و شتر دیگر را از خرما بار کنند.<sup>۶۵</sup>

روزی یک مرد که خواستار پرداخت قرض خود بود، پیامبر ﷺ را محکم گرفت و رفتار بسا ناشایسته نمود. اصحاب محمد ﷺ حاضر بودند و او را تعقیب نموده و با او به تندی سخن گفتند. اما، پیامبر ﷺ گفت: «من و او از شما چیز دیگری نیاز داشتیم. مرا بگویید که به شکل بهتر [قرض را] پرداخت کنم و به او بگویید که به شکل بهتر قرض خود را مطالبه کند.» پیامبر ﷺ قرض او را با مقدار بیشتر پرداخت نمود زیرا اصحاب او آن شخص را ترسانیده بودند. آن مرد اسمش زید بن صعنا بود که بعداً مسلمان شد. زید گفت: «دو نشانه از پیامبری باقی مانده بود که تا آن وقت در محمد ﷺ ندیده بودم: شکیبایی برای غلبه بر تدمزاجی و اینکه جهل شدید تنها شکیبایی بودن او را افزایش دهد. او را در این دو آزمایش نمودم و دیدم که او پیامبر است».<sup>۶۶</sup>

انس ابن مالک از شفقت محمد ﷺ در مقابل اطفال این گونه یادآور می شود: «من هیچ کسی

را ندیدم که در مقابل اطفال بیشتر از رسول خدا ﷺ شفیق باشد<sup>۶۷</sup>.»

اصحاب پیامبر ﷺ شکنجه شدند و به قتل رسیدند. خود او تحت تحریم قریش قرار گرفت، گرسنگی کشید و مورد آزار و اذیت قرار گرفت. قریش دست به بی‌عدالتی‌ها و بی‌احترامی‌های زیادی در مقابل محمد ﷺ و طرفداران او زدند. اما، زمانی که او به‌طور صلح‌آمیز مکه را فتح کرد، که این واقعه بنام فتح مکه نیز یاد می‌شود، همه را بخشید. از این روز بنام روز «تقوا، ایمان‌داری و وفاداری» یاد کرد<sup>۶۸</sup>.

### سیما و خوش‌مشربی

اصحاب محمد ﷺ در مورد سیما و ظاهر او روایت نموده‌اند:

عبدالله ابن حارث گفت: «هیچ‌کسی را ندیدم که بیشتر از رسول خدا ﷺ لبخند بزند<sup>۶۹</sup>.»

براء بن عازب روایت نموده است: «رسول خدا ﷺ جذاب‌ترین همه مردم بود و زیباترین ظاهر را داشت<sup>۷۰</sup>.»

جابر ابن سمره روایت نموده است: «من رسول خدا ﷺ را در یک‌شب مهتابی با یک لباس سرخ دیدم. آن‌وقت آغاز به دیدن او و مهتاب کردم و برای من او زیباتر از مهتاب بود<sup>۷۱</sup>.»

علی ابن ابی‌طالب روایت نموده است: «کسانی که او را می‌دیدند، ناگهان از فرط حیرت می‌ایستادند و کسانی که با او آشنایی داشتند او را دوست می‌داشتند. کسانی که در مورد او سخن می‌گفتند، می‌گفتند که قبل و بعد از او کسی را مانند او ندیده‌اند<sup>۷۲</sup>.»

ام‌معبد خزاعیه سیمای پیامبر ﷺ را این‌گونه برای شوهر خود تشریح کرد: «معصومانه روشن بود و سیمای گشاده داشت. اخلاق خوب داشت. نه شکم او بیرون برآمده بود و نه بی‌مو بود. چشمان جذاب سیاه داشت که ابروی قوسی‌اش به‌طور ظریفی بالای آن قرار داشت. موهای سیاه جلادار دراز داشت که اندکی حلقه‌یی بود. بسا مسلط و حاکم بود. سر او بزرگ و با شکل زیبا بالای گردن باریک او قرار داشت. قیافه‌ی او اندیشناک و متفکرانه، آرام و برین بود. شخص بیگانه با دیدن چهره‌اش از دور، مجذوبش می‌شد و وقتی به او نزدیک می‌شد این جذابیت به وابستگی و احترام مبدل می‌شد. سیمای او بسیار شیرین و متمایز [از دیگران] بود. سخن او مانند مهره‌های تسبیح جمع‌وجور شده و خالی از کلمات غیرضروری بود. قامت او نه بسیار بلند و نه

## فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۲۹۹

آن قدر کوتاه بود که دفع کننده (تنفروار) معلوم شود... او همیشه با اصحابش احاطه شده بود. وقتی سخنی بر زبان می آورد شنونده‌ها با توجه مسحور شده به او گوش می دادند و زمانی که امری صادر می کرد آن‌ها در اجرای امرش باهم رقابت می کردند. یک استاد و فرمانده بود. سخن او نشان دهنده‌ی حقیقت و اخلاص و خالی از هر نوع غش و دروغ بود<sup>۷۳</sup>.

### تواضع و فروتنی

پیامبر ﷺ گفت: «در توصیف من مانند عیسویان که در توصیف پسر مریم غلو نمودند، غلو نکنید، زیرا من فقط یک بنده هستم؛ پس مرا بنده و پیامبر خدا صدا زنید<sup>۷۴</sup>».

از عایشه (رض) خانم پیامبر ﷺ پرسیده شد: «رسول خدا ﷺ در خانه چه می کرد؟» وی گفت: «او مانند هر انسان دیگر بود، لباس‌های خود را پاک می کرد و می دوخت، بز را می دوشید، بوت‌های خود را ترمیم می کرد، کارهای خود را انجام می داد و در خدمت فامیل خود می بود، تا زمانی که صدای آذان را می شنید، آن وقت بیرون می رفت [برای ادای نماز در مسجد]<sup>۷۵</sup>».

پیامبر ﷺ زمانی تواضع خود را نشان داد که گفت: «من مانند شما یک انسان هستم و شاید فراموشی به من رخ دهد طوری که به شما رخ می دهد<sup>۷۶</sup>».

وقتی پیامبر ﷺ مردی را دید که به خاطر دیدنش از ترس می لرزید، برایش گفت: «راحت باش، من پادشاه نیستم؛ من پسر زنی از قریش [یک قبیله از اعراب] هستم که گوشت خشکیده می خورد<sup>۷۷</sup>».

پیامبر ﷺ به پروردگار خود این‌طور دعا می کرد: «بار خدایا! مرا متواضع زنده نگاهدار و متواضع بمیران و در روز قیامت با متواضعان حشر نما<sup>۷۸</sup>».

ابوسعید خدری گفت: «من رسول خدا ﷺ را دیدم که در گل و آب سجده می کرد، طوری که نشانه‌های گل را در پیشانی اش دیدم<sup>۷۹</sup>».

انس گفت: «وقتی پیامبر ﷺ حتی به خوردن نان جو و چربی ترشیده دعوت می شد، دعوت را می پذیرفت<sup>۸۰</sup>».

عایشه (رض) می فرماید: «در خانه [یعنی خانه‌ی اهل بیت پیامبر] آتش [بعضی اوقات] برای یک ماه هم روشن نمی شد؛ ما فقط با آب و خرما روزهای خود را می گذرانیدیم<sup>۸۱</sup>».

آموزه‌ها و روایات دیگری از پیامبر ﷺ وجود دارند که در آن بعضی اعمال پیامبر ﷺ ظاهراً خشن می‌نمایند، اما با نگرش وضعیت اجتماعی-سیاسی و متغیرهای اخلاقی آن زمان، به‌سادگی درک می‌شود که محمد ﷺ شفیق‌ترین، اخلاقی‌ترین و یک انسان فوق‌العاده عادل بود. به‌طور مثال، محمد ﷺ در جنگ سخت‌گیر بود، اما باید در نظر گرفته شود که از اجتماع (که شامل مسلمانان و کفار می‌شد) دفاع می‌کرد و در چنین حالت، جنگ آخرین مأمن محسوب می‌شد. بناءً به‌جای نسبت دادن چیز منفی به او، باید دلاوری، شجاعت و جرئت او را بستاییم. گنجایش پرداختن به جزئیات در این کتاب نیست، اما مطالعه و تحقیق بیشتر در سیرت وی، نکات فوق‌را قوی‌تر می‌سازد.

### تأثیر محمد ﷺ بالای جهان

محمد ﷺ حقیقتاً رحمتی برای بشریت بود. این ادعا نه‌تنها با پیام و آموزه‌هایش، بلکه توسط تأثیر بی‌سابقه‌اش بر جهان ما نیز توجیه‌پذیر است. دو دلیل کلیدی‌ای که چرایی سطح بالای دگرگونی اجتماعی آموزه‌های او را برجسته می‌سازند عبارت‌اند از: عدالت و شفقت اسلام. شفقت و عدالت ارزش‌های اساسی اسلام‌اند که در باور مخلصانه به وجود و عبادت خدای واحد متجلی می‌شوند. با عبادت ذات واحد و آگاهی از حساب دهی، یک مسلمان تشویق می‌شود تا شفیقانه، منصفانه و عادلانه عمل کند. قرآن واضحاً در این مورد می‌گوید:

«ای اهل ایمان! همواره [در همه‌ی امور] قیام‌کننده برای خدا و گواهان به عدل و داد باشید. و نباید دشمنی با گروهی شما را بر آن دارد که عدالت نورزید؛ عدالت کنید که عدالت‌ورزی به پرهیزکاری نزدیک‌تر است. و از خدا پروا کنید؛ زیرا خدا به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.<sup>۸۲</sup>»

«ای اهل ایمان! [همواره در همه‌ی امور زندگی] قیام‌کننده به عدل، و گواهی دهنده برای خدا باشید، هرچند به زیان خود یا پدر و مادر و یا خویشانان باشد. اگر [یکی از دو طرف نزاع] توانگر یا فقیر باشد [با لحاظ کردن وضع آنان، برخلاف خدا گواهی ندهید؛ زیرا] خدا به حمایت از آن‌ها و رعایت حالشان سزاوارتر است. پس [در هنگام گواهی دادن] از خواسته‌های نامشروع پیروی نکنید که از حق منحرف شوید. و اگر زیانتان را [به‌سوی گواهی ناحق و دروغ] بپیچانید، یا از گواهی دادن روی برتابید؛

یقیناً خدا همواره به آنچه انجام می‌دهید آگاه است.<sup>۸۳</sup>»

«و تو چه می‌دانی آن گردن‌های سخت چیست؟ آزاد کردن برده، یا طعام دادن در روز گرسنگی و قحطی، به یتیمی خویشاوند، یا مستمندی خاک‌نشین؛ علاوه بر [انجام] این [تکالیف]، از کسانی باشد که ایمان آورده‌اند و یکدیگر را به صبر و مهربانی سفارش کرده‌اند؛ اینان سعادت‌مندان‌اند.<sup>۸۴</sup>»

### تحمل و همزیستی

با عملی و باطنی‌سازی این ارزش‌ها، مسلمانان جامعه‌ای ساختند که در تاریخ بی‌همتا بود. وقتی که اروپا در گرداب خشونت‌های فرقه‌ای، نژادپرستی، قبیله‌گرایی و نفرت غرق بود، آموزه‌های محمد ﷺ برای جهان روشنی بود. رفتار با اقلیت‌ها چون عیسویان و یهودیان را در نظر گیرید. پیامبر ﷺ در پیمان مدینه گفت: «بر تمام مسلمانان لازم است تا یهودیانی را که در پیمان با ما داخل شده‌اند کمک کرده و با آن‌ها رفتار شفیقانه داشته باشند. نباید هیچ‌گونه ظلم در حق آن‌ها انجام شود و نباید دشمن در مقابل آن‌ها کمک شود.<sup>۸۵</sup>»

گرن آرسترانگ<sup>۱</sup> مؤرخ مشهور به ارزش‌های همزیستی بی‌سابقه‌ای که محمد ﷺ به میان آورد چنین اشاره می‌کند: «مسلمانان سیستمی را به میان آورده بودند که در آن یهودیان، عیسویان و مسلمانان برای بار نخست باهم در بیت‌المقدس یکجا زندگی می‌کردند.<sup>۸۶</sup>»

امنون کوهن<sup>۲</sup> آکادمیسن و مؤرخ مشهور یهودی کاربرد عملی ارزش‌های اسلامی و چگونگی آزادی یهودیان بیت‌المقدس زمان عثمانی و سهم‌گیری آن‌ها در اجتماع را چنین به تصویر می‌کشد:

«هیچ‌کسی در تشکیلات درونی یا در فرهنگ بیرونی و فعالیت‌های اقتصادی آن‌ها (یهودیان) دخالت نمی‌کرد... یهودیان عثمانی بیت‌المقدس از استقلال دینی و اداری در یک حکومت اسلامی برخوردار بودند، و به حیث یک عنصر مفید و پویای اقتصاد محلی و جامعه، در کارکرد جامعه سهیم و ممد بودند.<sup>۸۷</sup>»

---

<sup>۱</sup> Karen Armstrong

<sup>۲</sup> Amnon Cohen

عمر ابن خطاب همراه و شاگرد پیامبر ﷺ برای عیسویان فلسطین تعهد آزادی دین، امنیت و آرمش را نمود. در پیمان او با عیسویان فلسطینی آمده است:

«این امان‌نامه را بنده‌ی خدا، امیرالمؤمنین، برای مردم فلسطین تعهد می‌نماید. زندگی، مال، کلیسا، صلیب، صحت‌مند و بیمار و تمام هم‌کیشان آن‌ها در امان‌اند. بنائاً، کلیساهای آن‌ها نباید به خانه‌های مسکن مبدل شوند، نه هم آن‌ها از بین برده شوند، نه هم آسیب به آن‌ها و به حصار آن برسد و نه به صلیب آن‌ها (آسیب برسد) و نه هم چیزی از ثروت آن‌ها گرفته شود. هیچ محدودیتی نباید در تشریفات مذهبی آن‌ها آورده شود.<sup>۸۸</sup>»

در سال ۸۶۹ میلادی پاتریارک تنودوسیوس بیت‌المقدس<sup>۱</sup> تبعیت مسلمانان از ارزش‌های پیامبر محبوبشان ﷺ را تصدیق می‌کند: «عرب‌ها [یعنی مسلمانان] حسن نیت عظیم برای ما نشان دادند. آن‌ها اجازه دادند تا کلیساهای خود را بسازیم و رسوم خود را بدون کدام ممانعت انجام دهیم.<sup>۸۹</sup>»

این حکایات تاریخ، اتفاقات تاریخی نیستند، بلکه (بناهای ارزشی‌اند که) بر اساس ارزش‌های جاودانه‌ی پیامبر ﷺ چون بردباری و رحمت بنا شده‌اند.

### امنیت و محافظت

وقتی سخن از امنیت و محافظت اقلیت‌ها و اشخاص خارجی که در یک سرزمین زندگی می‌کردند و یا از آن دیدن می‌نمودند به میان آید، اروپای قرن ۷ میلادی در تاریکی مطلق بسر می‌برد. اما، آموزه‌های پیامبر ﷺ تضمین نمود که امنیت اقلیت‌ها تأمین شده و در صلح و آرامش زندگی کنند:

«کسی که به فردی ذمی ضرر رساند و یا هم از توانش بیشتر (جزیه) مطالبه کند، من در روز قیامت بر ضد او ادعا خواهم نمود.<sup>۹۰</sup>»

«کسی که به ذمی آسیب رساند یعنی به من آسیب رسانیده است.<sup>۹۱</sup>»

فقیه قرن ۱۳ میلادی بنام قرافی آموزه‌های پیامبر ﷺ در این مورد را چنین تشریح می‌کند:

<sup>۱</sup>Theodosius of Jerusalem

### فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۳۰۳

«امان‌نامه برخی از مسئولیت‌ها را در مقابل کافران تحت امنیت مسلمانان (ذمی‌ها) بر ما واجب می‌گرداند. آن‌ها همسایگان ما و بر اساس پیمان خدا، رسولش و دین تحت امنیت و محافظت اسلام‌اند. هرکسی که حتی با یک کلمه‌ی بد، یا تهمت بر یکی از آن‌ها و یا هم با آسیب رسانیدن به فردی از آن‌ها و یا کمک در آسیب رسانیدن به آن‌ها شود، این مسئولیت‌ها را نقض کند، پیمان خدا، رسول او و دین اسلام را نقض نموده است.<sup>۹۲</sup>»

در روشنی آموزه‌های فوق جای تعجب نیست که چرا قرآن، محمد ﷺ را به حیث «رحمتی برای عالمیان<sup>۹۳</sup>» معرفی می‌کند و رحمت خدا «همه‌چیز را فرا گرفته است»<sup>۹۴</sup>.

وقتی آموزه‌های پیامبر ﷺ در تاریخ محقق شد، به اقلیت‌ها امنیت، صلح و آرامش داده شد و مراجع قدرت مسلمان توسط آن‌ها موردستایش قرار گرفتند. به‌طور مثال، برنارد حکیم<sup>۱</sup> راهب زائری در زمان حکومت معتز (۸۶۹-۸۶۶ میلادی) که از مصر و فلسطین دیدن می‌کرد، تجربه‌ی خود را چنین تعریف کرد:

«چنان صلحی میان عیسویان و کافران [یعنی مسلمانان] وجود دارد که اگر به سفری بروم و در راه شتر یا مرکبی که وسایلم را انتقال می‌دهد بمیرد و من تمام وسایل خود را بدون نگهبان رها کرده به شهر برای آوردن حیوان دیگر بروم، وقتی دوباره بیایم تمام دارایی خود را بدون آسیب خواهم یافت؛ این است صلحی که در آنجاست»<sup>۹۵</sup>.

تأثیر بی‌سابقه‌ی ارزش‌های اسلامی مردم را و می‌داشت تا رحمت و بردباری اسلام را ترجیح دهند. راینهارت دوزی<sup>۲</sup> یک مرجع با اعتبار در مورد اسپانیای اسلامی می‌نویسد:

«...بردباری بیکران اعراب نیز باید در نظر گرفته شود. در مسائل دینی آن‌ها هیچ فشاری بالای هیچ‌کس نیاوردند... عیسویان حکومت آن‌ها را بر حکومت فرانک‌ها ترجیح می‌دادند»<sup>۹۶</sup>.

---

<sup>۱</sup> Bernard the Wise

<sup>۲</sup> Reinhart Dozy

پروفسور توماس آرنولد<sup>۱</sup> در توضیح خود بر یکی از منابع اسلامی بیان می‌کند که عیسویان چنان از مسلمانان خوشحال و چنان در آرامش بودند که «برای مسلمانان دعای خیر می‌نمودند»<sup>۹۷</sup>.

### آزادی عقیده

در زمانی که آزادی عقیده نظریه‌ی بیگانه بود، محمد ﷺ جامعه‌ای را ساخت که هرگز کسی را به‌زور مسلمان نساخت. در اسلام، مسلمان سازی با استفاده از زور مطلقاً حرام است؛ نظر به آیه‌ی قرآن: «در دین هیچ اکراه و اجباری نیست [کسی حق ندارد کسی را از روی اجبار وادار به پذیرفتن دین کند، بلکه هرکسی باید آزادانه با به‌کارگیری عقل و تکیه بر مطالعه و تحقیق دین را بپذیرد]. مسلماً راه هدایت از گمراهی روشن و آشکار شده است...»<sup>۹۸</sup>

مایکل بُنر<sup>۲</sup> یک مرجع موثق در مورد تاریخ قرون اولیه‌ی اسلام، آشکار شدن و متجلی شدن آیه‌ی فوق را چنین توضیح می‌دهد: «اول، مسلمان سازی اجباری هرگز وجود نداشت، کسی با دو گزینه‌ی «اسلام و شمشیر» روبرو نمی‌شد. شریعت اسلامی با پیروی از اصل روشن قرآنی (۲:۲۵۶) این نوع کارها را منع کرده بود: برای ذمی‌ها [کافرانی که تحت امنیت مسلمانان قرار دارند] اجازه داده شده بود تا به هر دینی که هستند عمل کنند»<sup>۹۹</sup>.

### آزادی اقتصادی

آموزه‌های محمد ﷺ باعث آزادی اقتصادی مردم تحت رهبری وی شد. مالیات پایین بود و اگر کسی آن را پرداخت کرده نمی‌توانست، مجبور نبود که چیزی بپردازد.<sup>۱۰۰</sup>

مراجع قدرت مجبور بودند تا تضمین نمایند که همه، به شمول شهروندان غیرمسلمان، به‌اندازه‌ی کافی دارایی داشته باشند تا خانواده‌های خود را تغذیه کنند و یک زندگی مناسب را به سر کنند. به‌طور مثال، عمر ابن عبدالعزیز یکی از رهبران مسلمان به نماینده‌ی خود در عراق نوشت: «مردم اهل ذمه را که مسن‌اند و درآمدی ندارند در منطقه‌ی خود جستجو کن و برای آن‌ها حقوق منظم از خزانه مهیا ساز تا ضروریات خود را برآورده سازند»<sup>۱۰۱</sup>.

<sup>۱</sup> Thomas Arnold

<sup>۲</sup> Michael Bonner

متجلی شدن عملی آموزه‌های پیامبر ﷺ در نامه‌ی ذیل توسط یک خاخام یهودی در سال ۱۴۵۳ میلادی دیده می‌شود. وی هم‌کیشان خود را ترغیب می‌نمود که بعد از شکنجه‌ی یهودیان در اروپا به سرزمین‌های اسلامی سفر کنند. برای آن‌ها می‌گفت که آن‌ها (یهودیان) که در سرزمین‌های اسلامی‌اند) از لحاظ اقتصادی آزاد بوده و زیر سلطه‌ی کسی نیستند: «اینجا در سرزمین ترک‌ها ما از هیچ‌چیزی شکایت نداریم. ما دارایی زیادی داریم؛ طلا و نقره‌ی زیادی در دسترس ما قرار دارد. توسط مالیات گزاف بالای ما ظلم نمی‌شود و تجارت ما آزاد و بدون کدام مانع به انجام می‌رسد. زمین از ثمر و مفاد غنی است. همه‌چیز ارزان است و ما همه در آرامش و آزادی زندگی می‌کنیم...»<sup>۱۲</sup>

### تعاون بین النژادی

درحالی‌که آموزه‌های اسلام از خصومت‌های نژادی دور بود، پیامبر ﷺ یک الگوی مناسب و جاودان تعاون بین النژادی را ارائه نمود. قرآن به‌طور فصیح بیان می‌کند: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید. بی‌تردید گرمی‌ترین شما نزد خدا پرهیزکارترین شماست. یقیناً خدا دانا و آگاه است»<sup>۱۳</sup>.

پیامبر ﷺ واضحاً بیان نموده است که در اسلام جایی برای نژادپرستی وجود ندارد: «تمام بشر از آدم و حوا هستند، یک عرب هیچ برتری بر یک عجم ندارد و یک عجم هیچ برتری بر یک عرب ندارد؛ همچنان یک سفیدپوست هیچ برتری بر یک سیاه‌پوست ندارد و یک سیاه‌پوست هیچ برتری بر یک سفیدپوست ندارد؛ به‌جز در تقوا و اعمال نیک»<sup>۱۴</sup>.

همین‌گونه، همیلتون گیب مستشرق و مؤرخ انگلیسی بیان می‌کند:

«اما، هنوز که هنوز است، اسلام مسئولیت‌های بیشتری در قبال بشریت دارد. گذشته از همه، اسلام نسبت به اروپا نزدیک‌تر به شرق بوده و دارای یک سنت عظیم درک و تعاون بین النژادی است. هیچ جامعه‌ی دیگری سابقه‌ی موفقیت این‌چنینی در مهیا نمودن برابری جایگاه اجتماعی، فرصت‌ها و مجاهدت برای نژادهای مختلف را نداشته است... اسلام، اکنون نیز توانایی یکجا نمودن عناصری را دارد که میان نژادها و سنت‌های مختلف ناسازگار معلوم می‌شوند. اگر روزی مخالفت میان جوامع بزرگ شرق و غرب به تعاون با همدیگر مبدل شود، وساطت اسلام یک شرط حتمی است. مشکلی

که اروپا در قبال شرق با آن روبرو است، راه حل آن در دست اسلام است. اگر آن‌ها باهم متحد شوند، امید برای صلح بی‌اندازه افزایش خواهد یافت، اما اروپا با رد همکاری با اسلام، خود را در دستان دشمنان خود خواهد انداخت و برای هر دو، نتیجه‌ی فجیع خواهد داشت<sup>۱۰۵</sup>»

آرنولد جوزف توینبی<sup>۱</sup> مؤرخ مشهور و محترم این مسئله را تأیید می‌کند: «از بین رفتن حساسیت‌های نژادی میان مسلمانان، یکی از دستاوردهای برجسته‌ی اسلام است و در عصر حاضر نیاز مبرم به ترویج این اخلاق اسلامی دیده می‌شود...<sup>۱۰۶</sup>»

### پیشرفت ساینسی

پیامبر ﷺ هم در کلام و هم در عمل حامل پیام قرآن بود. پیام و آموزه‌هایش باعث به وجود آمدن آسایش، بردباری و آرامش ضروری شده که یکی از موفق‌ترین تمدن‌ها را در تاریخ ساخت. هنگامی که اروپا در تاریکی جهالت غوطه‌ور بود، تمدن اسلامی ملهم از پیامبر ﷺ جامعه‌ای را تقدیم نمود که چراغ روشنایی و علم را در تمام جهان به دست داشت. ویکتور رابینسون<sup>۲</sup> مؤرخ ساینس به‌طور مختصر و مناسب فرق میان اروپای قرون وسطی و اسپانیای اسلامی را چنین خلاصه می‌کند:

«اروپا با غروب آفتاب تاریک می‌شد، قرطبه (کوردوبا) با چراغ‌های عامه می‌درخشید؛ اروپا کثیف بود، قرطبه یک هزار حمام ساخت؛ اروپا با حشرات مودی پوشانیده شده بود، مردم قرطبه هر روز زیرپوشی‌های خویش را تبدیل می‌کردند؛ اروپا در گِل خوابیده بود، سرک‌های قرطبه سنگفرش شده بود؛ قصرهای اروپا در سقف خود دارای دودکش بود، مهندسی اسلامی قرطبه فوق‌العاده زیبا بود؛ نجبای اروپا نمی‌توانستند نام خود را بنویسند، اطفال قرطبه به مکتب می‌رفتند؛ راهبان اروپا تشریفات غسل تعمید را روخوانی نمی‌توانستند، استادان قرطبه کتابخانه‌ای به بزرگی کتابخانه‌ی اسکندریه ساختند<sup>۱۰۷</sup>».

تمدن اسلامی باعث پیشرفت در بخش‌های چون ریاضیات، طب، علم نجوم و کیمیا شد.

<sup>۱</sup> Arnold Joseph Toynbee

<sup>۲</sup> Victor Robinson

## فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۳۰۷

خوارزمی ریاضی‌دان مشهور را در نظر بگیرید، کسی که نقش اساسی و مهم در پیشرفت الجبر بازی کرد. وی الگوریتم را توسعه داد و به همین خاطر بنام «پدر بزرگ» کامپیوتر ساینس یاد می‌شود، زیرا بدون الگوریتم، کامپیوتری وجود نمی‌داشت. ابوالقاسم زهراوی به خاطر اختراعات روش‌های درمانی و ابزار طبی به حیث بزرگ‌ترین جراح قرون وسطی شناخته می‌شود.

ساینس‌دانان مسلمان و عرب که ارزش‌های اسلامی را درک می‌کردند و آن‌ها را باطنی می‌ساختند، در معالجه‌ی اختلالات روانی و روان‌شناختی پیشگام بودند. به‌طور مثال، رازی یکی از داکتران و ساینس‌دانان مسلمان در قرن ۸ میلادی اولین اتاق بستری روان‌درمانی را ساخت. ابن سینا که در غرب بنام اویسینا یاد می‌شود، برای اولین بار فهمید که اکثر بیماری‌های روانی اساس فزیولوژیکی دارند.<sup>۱۸</sup>

ابوزید بلخی، داکتر قرن ۹ میلادی، کتابی در این مورد نوشت که روش معالجه‌اش فعلاً بنام «رفتاردرمانی شناختی» یاد می‌شود. کتاب او بنام «تغذیه‌ی روح» به‌احتمال زیاد اولین گزارشی از تمایز میان افسردگی درون‌زاد و افسردگی واکنشی است.<sup>۱۹</sup>

این پیشگامان و متفکرین مسلمان مستقیماً تحت تأثیر ارزش‌های اسلامی، به شمول گفته‌های محمد ﷺ که مردم را به جستجوی درمان بیماری‌ها تشویق نموده است، قرار گرفته بودند: «خداوند هیچ بیماری را نفرستاده است، مگر اینکه درمانش را هم نازل فرموده است»<sup>۲۰</sup>.

قرآن مطالعه، کسب دانش، تدبیر و علوم تجربی را تشویق می‌کند. کتابی است که علم و دانش بیش از ۱۰۰ بار در آن ذکر شده است و ما را وادار به تفکر و تدبیر در مورد خویشتن و جهان اطراف ما می‌کند:

«جز این نیست که مثال زندگی دنیا همچون آبی است که از آسمان فروریختیم؛ پس گیاهان [گونگون] زمین، از آنچه مردم و دام‌ها می‌خورند، با آن درآمیخت [و روید] تا آنگاه که زمین پیرایه‌ی خود را [با گل‌ها و گیاهان] برگرفت و آراسته شد و ساکنانش پنداشتند که آن‌ها بر آن توانایی دارند [که از محصولاتش بهره‌مند گردند؛ ولی ناگهان] شبی یا روزی، فرمان [ویرانی] ما آمد و آن [کشت و میوه] را چنان درو

---

<sup>۱</sup> Avicenna

کردیم که گویی دیروز هیچ نبوده است. ما نشانه‌ها [ی خود] را برای مردمی که می‌اندیشند، این چنین به روشنی بیان می‌کنیم<sup>۱۱۱</sup>»

«بخوان! به نام پروردگارت که [هستی را] آفرید؛ همان پروردگاری که [انسان را از خون بسته آفرید. بخوان! و پروردگارت از همه بزرگوارتر] است. [همان] ذاتی که به وسیله‌ی قلم [نوشتن را] آموخت. به انسان آنچه را که نمی‌دانست آموخت<sup>۱۱۲</sup>»

«بگو: آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسان هستند؟! تنها خردمندان پند می‌پذیرند<sup>۱۱۳</sup>».

«آیا [اکفران] به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده است؟ و به آسمان [نمی‌نگرند] که چگونه برافراشته شده است؟ و به کوه‌ها [نمی‌نگرند] که چگونه [محکم بر زمین] نصب شده‌اند؟ و به زمین [نمی‌نگرند] که چگونه گسترده شده است؟<sup>۱۱۴</sup>»

«به راستی در آفرینش آسمان‌ها و زمین و آمدوشد شب و روز، نشانه‌های [آشکاری] برای خردمندان است. [همان] کسانی که خدا را [در همه‌ی احوال] ایستاده و نشسته و بر پهلو آرامیده یاد می‌کنند و در آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند...<sup>۱۱۵</sup>»

آموزه‌های محمد ﷺ نه تنها محیطی را به وجود آورد که موجب پیشرفت ساینسی شد، بلکه باعث پرورش فکری و عقلانی یک انسان بسیار مهم در تاریخ ساینس شد. نام او ابن هیثم است و او به حیث یکی از اولین ساینس دانان جهان شناخته می‌شود<sup>۱۱۶</sup>. مطابق بسیاری از مؤرخین ساینس مانند دیوید لیندبرگ<sup>۱</sup>، ابن هیثم از اولین کسانی بود که روش ساینسی آزمایش سیستماتیک علمی<sup>۲</sup> را رسمی ساخت<sup>۱۱۷</sup>.

او کتابی بنام کتاب المناظر نوشت که تأثیر بزرگی بر اروپا داشت. بدون رسمی‌سازی و عام‌سازی روش علمی او، احتمالاً پیشرفت‌های ساینسی امروز که از آن لذت می‌بریم قابل دسترس نمی‌بودند.

همچنان، ابن هیثم یکی از دانشجویان الهیات و قرآن بود. وی واضحاً از قرآن به حیث منبع الهام برای تحقیق‌های ساینسی و مطالعه‌ی جهان طبیعی یاد می‌کند: «تصمیم گرفتم تا چیزی را کشف کنم که ما را به خدا نزدیک کند، چیزی که او را بیشتر راضی کند و چیزی که ما را مطیع

<sup>۱</sup> David Lindberg

<sup>۲</sup> پیشگامان دیگر در عام‌سازی روش علمی فعلی؛ ابوریحان البیرونی و زکریا رازی بودند (مترجمین).

اراده‌ی محتوم الوقوع او کند<sup>۱۱۸</sup>».

بسیاری از اکادمیسن‌ها، بدهکاری اروپا به اسلام را تصدیق می‌کنند<sup>۱۱۹</sup>. پروفیسور جورج صلیبا<sup>۱</sup> بیان می‌کند: «به‌سختی کتابی در مورد تمدن اسلامی و یا در مورد تاریخ ساینس را خواهید یافت که دست‌کم وانمود نکرده باشد که اهمیت سنت ساینسی اسلامی و نقشی که این سنت در پیشرفت تمدن بشری بازی نموده است را تصدیق نکرده باشد<sup>۱۲۰</sup>».

پروفیسور توماس آنولد بدین باور بود که اسپانیای اسلامی باعث به وجود آمدن رنسانس اروپایی شد: «مسلمانان اسپانیا یکی از درخشان‌ترین صفحات تاریخ اروپای قرون‌وسطی را ساختند... آن‌ها شعر جدید و فرهنگ جدید را به وجود آوردند و از این منابع بود که علمای عیسوی فلسفه یونانی و ساینسی را برای تحرک فکری به خاطر به وجود آمدن رنسانس به دست آوردند<sup>۱۲۱</sup>».

شاید یکی از بهترین سخنان در مورد عظمت تمدنی که پیامبر ﷺ ساخت، سخنان کارلی فیورینا<sup>۲</sup>، مدیرعامل سابق شرکت هیولت پاکارد (HP) باشد:

«باری تمدنی وجود داشت که بزرگ‌ترین تمدن جهان بود. این تمدن یک دولت جهانی بین‌القاره‌ای را شکل داده بود که از یک بحر تا بحر دیگر و از سرزمین‌های شمالی تا نواحی و دشت‌های گرمسیر امتداد داشت. در قلمرو آن صدها میلیون انسان با عقاید و نژادهای مختلف زندگی می‌کرد. یکی از زبان‌های آن، زبان جهانی بسیاری قسمت‌های جهان شد؛ پلی میان مردم صدها سرزمین. سربازان آن از ملیت‌های مختلف تشکیل شده بود و محافظت نظامی آن چنان آرامش و آسایش رعیت را تضمین نموده بود که قبل از آن بی‌سابقه بود.

و این تمدن بیش از هر چیز با اختراعات و ابتکار به پیش می‌رفت. مهندسی آن ساختمان‌هایی را طراحی نمود که در مقابل قوه‌ی جاذبه ایستادگی می‌کرد. ریاضی‌دان‌های آن الجبر و الگوریتم را ساختند که ساخت کمپیوترها و رمزگذاری اطلاعات (Encryption) را ممکن ساخت. داکتران آن بدن انسان را معاینه می‌نمودند و برای بیماری‌های مختلف درمان‌های جدید یافتند. نجوم‌شناسان آن به

---

<sup>۱</sup> George Saliba

<sup>۲</sup> Carly Fiorina

آسمان‌ها نگاه کرده و ستاره‌ها را نام‌گذاری می‌کردند و راه را برای سفر به فضا و انکشافات در آن هموار ساختند. نویسندگان آن هزارها داستان نوشتند. داستان‌هایی در مورد شجاعت، عشق و جادو.

زمانی که سایر ملت‌ها از نظریه‌های جدید ترس داشتند، این تمدن در آن‌ها موفقیت به دست می‌آورد و آن‌ها را زنده نگه می‌داشت. وقتی سانسور دانش تمدن‌های قبلی را تهدید می‌کرد، این تمدن دانش را زنده نگه داشت و آن را به دیگران تسلیم کرد. حال آنکه تمدن مدرن غربی بسیاری از این ویژگی‌ها را در خود دارد، تمدنی که من از آن سخن می‌گویم جهان اسلام از سال ۸۰۰ میلادی تا ۱۶۰۰ میلادی است که امپراتوری عثمانی‌ها و محکمه‌های بغداد، دمشق و قاهره و شاهان روشن‌فکری چون سلیمان قانونی شامل آن می‌شود.

اگرچه، غالباً از بدهی‌های خویش به این تمدن بی‌خبریم، هدایای آن، قسمتی از میراث فرهنگی ما است. صنعت تکنولوژی بدون ریاضی‌دانان عرب وجود نمی‌داشت. رهبرانی مانند سلیمان در درک ما از بردباری و رهبری اجتماعی کمک نمودند و شاید هم ما درسی از زندگی او گرفته بتوانیم؛ رهبری او بر اساس شایسته‌سالاری بود، نه بر اساس وراثت. رهبری بود که در آن یک جمعیت کاملاً متفاوت به شمول سنت‌های عیسوی، اسلامی و یهودی به بهترین شکل، توانایی‌های خود را مورد استفاده قرار دادند. این نوع رهبری که فرهنگ، پایایی، تنوع و شجاعت را تغذیه می‌کرد باعث به وجود آمدن ۸۰۰ سال مملو از اختراع، ابتکار و سعادت شد.<sup>۱۲۲</sup>»

دلیل کلیدی برای تأثیر مستقیم محمد ﷺ بر این قبیل جوامع بردبار و شفیق، این بود که اساس و تهداب زندگی معنوی او و کسانی که او را دوست داشتند و از وی پیروی می‌کردند بر اساس تصدیق وحدانیت خدا و راضی نمودن و عبادت او بنا شده بود. این اساس اخلاقی عینی همیشگی برای به دست آوردن چیزی بود که اقتصاددان قرن ۱۸ میلادی آدم اسمیت<sup>۱</sup> ادعا می‌کند آن‌ها (امت اسلام) اولین ملتی بودند که به آن رسیدند: «... تحت آن دولت، جهان آرامش و سعادت را دید که برای ترویج علوم [طبیعی و غیرطبیعی] به آن نیاز است...»<sup>۱۲۳</sup>

امین بودن، شخصیت والای اخلاقی و تأثیری که پیامبر ﷺ بر جهان داشت، صورت دعوی

<sup>۱</sup> Adam Smith

### فصل چهاردهم: حقیقت نبوت □ ۳۱۱

قوی برای ادعای پیامبری او به حساب می‌آید. مطالعه‌ی زندگی و درک کلی و ظریف آموزه‌هایش، منتج به یک نتیجه می‌شود: او رحمتی برای جهانیان بود و توسط خدا برای رهبری جهان به سوی هدایت و روشنی الهی برگزیده شده بود.



## فصل پانزدهم بندهی آزاد

### چرا خدا شایسته‌ی پرستش است؟

«زندانی کسی است که قلبش از خدا محبوس است و اسیر کسی است که برده‌ی خواهشات نفسانی‌اش شده است.»

تصور کنید که یک دوست‌تان همه‌روزه ۵۰۰۰ افغانی برایتان می‌دهد، زیرا شما بدون اینکه کدام خطایی داشته باشید نیازمند کمک مالی هستید. این نیکی مختص به چند روز نبوده و سال‌ها ادامه دارد. پول همه‌روزه به حساب بانکی‌تان اضافه می‌شود. اما، پس از مدتی فراموش می‌کنید که این نیکوکار چه کسی بود و درحالی‌که غرق ناسپاسی هستید، به جای شکرگزاری از کسی که پول را برایتان می‌دهد، آغاز به سپاسگزاری از خود پول می‌کنید. این تشریح مختصر از شرک و خداناباوری است. از دید معنوی، این امر بلندترین درجه‌ی ناسپاسی و نابخردی است. کسی که هوش عاطفی داشته و آدم معقول باشد، همیشه از کسی سپاس‌گزاری می‌کند که برایش چیزی را می‌دهد که به دست نیاورده و یا هم صاحب آن نیست. این یک اصل اخلاقی غیرقابل معامله است.

اما چرا این وضعیت، شرک (پرستش چند خدا) و خداناباوری را تشریح می‌کند؟ در زندگی چیزی وجود دارد که آن را رایگان دریافت کرده‌اید، اما آن را کسب نکرده و صاحب آن نیستید و هیچ دلیلی وجود ندارد تا باور کرد که شایسته‌ی آن هستید. این چیز لحظه‌ی حال، لحظه‌ی بعدی و تمام لحظات زندگی‌تان است. این لحظات را با کوشش و لیاقت‌تان کسب

نموده‌اید، پس کدامین کار شما ممکن است آن قدر با ارزش باشد که به خاطر آن لحظه‌ی دیگری از زندگی را به دست آورید؟ به همین خاطر است که در فرهنگ مردمی به آن هدیه می‌گوییم: هدیه‌ی زندگی. به همین دلیل همه‌ی مایان آن را ارزشمند می‌شمریم. شما صاحب این لحظات نیستید، زیرا توانایی به وجود آوردن چیزی را ندارید؛ حتی نمی‌توانید مگسی خلق کنید. لایق لحظه‌ی بعدی در زندگی‌تان نیستید، زیرا صاحب این لحظات نیستید؛ توانایی به وجود آوردن زندگی را حتی برای ثانیه‌ای هم ندارید. در پرتو این حقایق اساسی، همیشه باید در حال سپاسگزاری باشید، زیرا همواره در حال دریافت چیزی هستید که نه با تلاش به دست می‌آورد، نه در تصاحب شما است و نه لایق آن هستید.

چون شرک و خداناباوری کسی را برای سپاسگزاری ندارد و یا هم از موجود اشتباه (غالباً یک موجود خلق‌شده و محدود) سپاسگزاری می‌کند، بناءً، نه‌تنها که جهان‌بینی‌شان غیرعقلانی است، بلکه بلندترین درجه‌ی ناشکری و ناسپاسی نیز می‌باشد. طوری که در فصل ششم بیان شد، خدا ذات مستقلی هست که همه‌چیز وابسته به او می‌باشد. بناءً، هر آن چیزی را که انجام می‌دهیم، می‌گوییم، استفاده می‌کنیم و کسب می‌نماییم، تنها وابسته به خدا است. نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر این است که یک فرد سپاسگزار و اخلاقی باید سپاسگزار خدا بوده و تصدیق نماید که هر سپاسگزاری فقط و فقط خدا را سزد. هرچند، مفهوم عبادت در اسلام تنها به شکرگزاری محدود نمی‌شود و مفهوم عبادت در اسلام بسیار جامع است، سپاسگزاری و شکرگزاری جنبه‌ی کلیدی عبادت است. عبادت خدا شامل محبت، شناخت و اطاعت از او و همچنان مختص سازی تمام اعمال عبادی به او است. اعمال عبادی در اسلام شامل نماز، ذکر، توبه، دعا، اعمال خوب و تزکیه‌ی قلب از بیماری‌های معنوی است. این جنبه‌های عبادت نه‌تنها که عقلانی‌اند، بلکه مکرراً در قرآن ذکر شده‌اند.

این فصل را با بحث در مورد شکرگزاری آغاز کردیم، زیرا شکرگزاری کلیدی برای عبادت است. اگر شکرگزار نباشید، این حقیقتی که تنها به خدا وابسته هستید را کاملاً تکذیب می‌نمایید و همچنان رد می‌کنید که فقط اوست که همه‌چیز را، چه کوچک و چه بزرگ، برای شما عطا کرده است. بر علاوه‌ی سپاسگزاری از ذاتی که برای ما زندگی بخشیده است، چرا خدا شایسته و مستحق عبادت است؟

## شناخت خدا

قبل از پاسخ به این پرسش، مهم است که منظور خویش از شناخت خدا را توضیح دهیم. دانش در مورد خدا برای فهمیدن اینکه چرا شایسته‌ی عبادت است، ضروری و حتمی است، زیرا چیزی را که نشناسیم نمی‌توانیم عبادت نماییم. به همین دلیل در سنت اسلامی سلوک برای شناخت خدا نوعی از عبادت است:

«پس بدان، که معبودی [بر حق] جز الله نیست.»

شناخت خدا به این معنی است که تصدیق می‌کنیم که او تنها خالق و نگه‌دارنده‌ی تمام موجودات است (توحید ربوبیت). همچنان شناخت خدا به معنی تصدیق اسماء و صفات خدا توأم با این امر است که اسماء و صفات الهی بی‌تا بوده و هیچ‌چیزی نمی‌تواند با خدا مقایسه شود (توحید اسماء و صفات). همچنان، دانش خدا شامل این است که باید بدانیم که در الوهیت خود بی‌همتا هست؛ تنها او شایسته‌ی عبادت است (توحید الوهیت). باید خاطرنشان ساخت که در عقیده‌ی اسلامی، تصدیق اینکه هیچ‌چیزی به‌هیچ‌وجه در قدرت و توانایی خلاقانه، اسماء و صفات و الوهیت خدا شریک نیست، بسیار مهم و ضروری است. تمام انواع انسان‌انگاری خدا در اسلام رد شده است. خدا ذات متعالی بوده و در نهایت کامل است. هیچ کاستی و عیبی ندارد. مفهوم وحدانیت خدا در سنت معنویات اسلامی توحید نامیده می‌شود که از لحاظ لغوی به معنی تصدیق وحدانیت یا بیتایی و بی‌نظیری است.

### توحید ربوبیت

توحید ربوبیت به معنی تصدیق این است که تنها خدا خالق، ارباب و صاحب تمام چیزهایی است که وجود دارد. خدا حافظ، مراقب و رازق همه‌چیز است. بر اساس اصل اسلامی توحید، کسی که این مسئله را تکذیب کند، به خدا شریک قرار داده است و این امر در عقیده‌ی اسلامی شرک نامیده می‌شود. هرکسی که باور داشته باشد که مخلوقی می‌تواند در این صفات خدا شریک باشد، با توحید مخالفت نموده است. بناءً، برای خدا شریک قرار داده است.

توحید اسماء و صفات

وحدانیت خدا در اسماء و صفات به این معنی است که خدا را فقط با اسماء و صفاتی که او خودش را با آنها توصیف کرده است و آنها را در قرآن و آموزه‌های پیامبر ﷺ می‌توان یافت [اسماء و صفات چون الخالق (خلق‌کننده) و القدير (قدرتمندترین) که با عقل سلیم نیز تصدیق می‌شوند]، توصیف نمی‌کنیم. این اسماء و صفات، مانند الودود و اللطیف باید تصدیق شوند اما با مخلوقات مقایسه نمی‌شوند. اسماء و صفات خدا کامل و بدون عیب و نقص‌اند. اسماء خدا توسط خود او به حیث بهترین اسماء توصیف شده است:

«و خدا زیباترین نام‌ها را دارد، پس او را به آن [نام‌ها] بخوانید.»

طوری که در این کتاب بارها تکرار شد، خدا به درجه‌ی آخر کامل است. کسی که این نام‌ها را با مخلوقات مقایسه می‌کند، دچار انسان‌انگاری شده و بناءً با خدا شریک قرار داده است. کسی که هر نوع مخلوق را با خدا مقایسه کند، (آن مخلوق را) خداسازی کرده است که نوعی از شریک قرار دادن به خدا است.

توحید الوهیت

توحید الوهیت به این معنی است که باید تصدیق نماییم که تمام اعمال عبادی ما تنها برای خدا است. کسی که اعمال عبادی او برای غیر خدا باشد و کسی که خواستار ثواب و اجر اعمال عبادی خود از غیر خدا باشد، با خدا شریک قرار داده است.

در برخی حالات، اگر بعضی از اعمال اطاعت از خدا متوجه غیر الله باشد، شرک به حساب نمی‌آید. مثلاً، ممکن است محبت کسی با خدا دارای کاستی و کمی باشد و ضرورت به کامل شدن داشته باشد. شریک قرار دادن با خدا در محبت این است که انسان با کسی یا چیزی به جای خدا و یا به اندازه‌ی خدا محبت داشته باشد. محبت خانواده شرک به حساب نمی‌آید. اما اگر به جای خدا و یا به اندازه‌ی خدا با خانواده‌ی خود محبت داشته باشیم، پس نوعی از شرک است.

بزرگ‌ترین گناه

شریک قرار دادن با خدا بزرگ‌ترین گناه است. پیامد این گناه این است که کسی در حالت شرک و بی‌ایمانی بمیرد و توبه نکرده باشد، توسط خدا بخشیده نخواهد شد. (این امر برای شرک

## فصل پانزدهم: بنده‌ی آزاد □ ۳۱۷

اکبر است. سایر انواع شرک نیز وجود دارند که شرک اصغر نامیده می‌شوند و انسان با آن بی‌ایمان نمی‌شود؛ مانند، صدقه دادن به خاطر جلب‌توجه نه برای رضای خدا، اطاعت از غیر الله و ریاکاری. اما، شرک اکبر مانند نمازخواندن برای غیر الله و باور به اینکه غیر از خدا چیزهای دیگری وجود دارند که شایسته‌ی پرستش‌اند، انسان را به کفر و بی‌ایمانی سوق می‌دهد. هرچند، این موضوع بسا ظریف بوده و دارای متغیرها زیادی است که باید در نظر گرفته شوند. پیشنهاد می‌شود که برای فهم درست این موضوع مطالعات بیشتر صورت گیرد، زیرا هدف ما در این کتاب پرداخت به جزئیات بیشتر این مسئله نیست):

«بی‌گمان، خدا این گناه را که به او شرک آورده شود نمی‌بخشد و غیرازآن را برای هر کس که بخواهد می‌بخشد؛ و هر کس به خدا شرک ورزد، یقیناً گناهی بزرگی را مرتکب شده است.<sup>۴</sup>»

هرچند، اگر کسی به خدا شرک ورزد و توبه کند و به راه توحید باز گردد، خدا او را خواهد بخشید و گناهانش را به حسنات مبدل خواهد کرد:

«و کسانی که معبودی دیگر با خدا را نمی‌خوانند... مگر کسی که توبه کند و ایمان آورد و کاری شایسته انجام دهد؛ اینان‌اند که خدا بدی‌هایشان را به نیکی‌ها تبدیل می‌کند و خدا همواره آمرزگاری مهربان است.<sup>۵</sup>»

کسی که به خدا شریک قرار داده و هرگز توبه نکرده است و در همان حالت می‌میرد (و هیچ عذری ندارد)، در اصل با بسته نمودن در رحمت خدا، بر خویشتن ظلم نموده است. قلب‌های آن‌ها «تا ابد» هدایت و رحمت خدا را رد کرده است؛ بناءً، آن‌ها خود را از خدا بیگانه کرده‌اند. کسانی که خدا را تکذیب کردند [در روز حساب] عذر خواهند کرد که به زمین برگشته و اعمال نیک انجام دهند، اما اینجا قلب‌های آن‌ها پیام را تا ابد تکذیب نموده است:

«[کافران پیوسته بر عقیده‌ی باطلشان هستند] تا هنگامی که مرگ یکی از آن‌ها فرارسد [آنگاه در حالی] که نزد پروردگار [خود ناله و زاری می‌کند، به فرشتگان می‌گوید: «مرا [به دنیا] بازگردانید. شاید در آنچه [کوتهای نموده و] ترک کرده‌ام، کار شایسته‌ای انجام دهم.» هرگز چنین نیست. بی‌تردید این فقط سخنی است که او به زبان می‌گوید [و هرگز رفتارش تغییر نمی‌کند].<sup>۶</sup>»

تحلیل حقیقت معنوی بر خود نوعی انکار است؛ کسی که تمام فرصت‌های منصفانه‌ای که

خدا برایش داده بود تا شامل رحمت و محبت او شود را انکار نموده است:

«خدا به آن‌ها ستم نکرده است، بلکه آن‌ها خود بر خویشان ستم کرده‌اند.»<sup>۷</sup>

«این [عقوبت] به خاطر کردار پیشین شماست؛ و [گرنه] خدا هرگز به بندگان

[خود] ستمکار نیست.»<sup>۸</sup>

به یاد داشته باشید که مبنی بر عقیده‌ی اسلامی، اگر کسی حتی بعد از جستجو، پیام درست اسلام برایش نرسد، عذر موجه داشته و در روز قیامت دوباره مورد آزمایش قرار خواهد گرفت.<sup>۹</sup> خدا عادل‌ترین است و با هیچ‌کسی ناعادلانه رفتار نخواهد شد. به همین دلیل، غیر اسلامی است که در زمان وفات یک نامسلمان قضاوت کنیم که مکان اخروی اش کجاست، (هرچند، بعضی از علما گفته‌اند که این مسئله برای کسی که هرگز برای جستجوی حق تلاش نکرده است و یا دانش کافی از اسلام داشته است، صدق نمی‌کند). هیچ‌کس نمی‌داند که در قلب دیگران چه است و یا هم چه کسی پیام درست اسلام را دریافت کرده است. اما، از نقطه نظر عقیدتی یا اجتماعی، نامسلمانانی که مرده‌اند، مانند غیرمسلمانان تدفین می‌شوند. این بدین معنی نیست که تدفین آن‌ها قضاوت نهائی در مورد آن‌ها است. در حقیقت، خدا به حد آخر و کاملاً عادل و مهربان هست، پس با هیچ‌کسی به‌طور نامهربانانه و با هیچ‌کسی به‌طور ناعادلانه معامله و رفتار نخواهد شد.

کسانی که پیام اسلام را به گونه‌ی صحیح و درست دریافته‌اند، باید به خاطر تکذیب آن حساب دهند. اما، اگر کسی بدون شنیدن پیام اسلام بمیرد و یا هم پیام اسلام به شکل تحریف‌شده به او برسد و بعداً بمیرد، برای آن‌ها فرصت دیگری برای پذیرش حق داده خواهد شد. در بازتاب اصول آیات قرآنی و احادیث متفاوت رسول‌الله ﷺ، غزالی این نگرش ظریف را طور ذیل خلاصه می‌کند. وی بیان می‌کند که کسانی که هرگز پیام اسلام را نشنیده‌اند در روز حساب عذر موجه خواهند داشت: «در واقع می‌گویم که، ان‌شاءالله، اکثر عیسویان بیزانسی (کسانی که در امپراتوری روم شرقی زندگی می‌کردند) و ترک‌های این عصر شامل رحمت خدا خواهند شد. منظورم کسانی است که در دورترین نقاط بیزانس و آنتولی زندگی می‌کنند و هرگز پیام اسلام به آن‌ها نرسیده است... آن‌ها معذورند».<sup>۱۰</sup>

غزالی بیان می‌دارد که کسانی که چیزهای منفی در مورد محمد ﷺ و پیام او شنیده‌اند، نیز معذور خواهند بود: «این مردم اسم «محمد» را می‌دانستند اما چیزی در مورد شخصیت و صفاتش

نمی‌فهمیدند. در عوض تنها چیزی که از طفلی تا بزرگی آن‌ها می‌دانستند این بود که یک دروغ‌گو و دغل‌باز بنام «محمد» ادعای پیامبری نموده بود... به نظر من این مردم نیز مانند مردم اولی‌اند (کسانی که هیچ‌گاه پیام اسلام را نشنیده‌اند). اگرچه نام او را شنیده‌اند، اما خلاف چیزی را شنیده‌اند که در واقع صفات و شخصیت پیامبر ﷺ هست و این امر انگیزه‌ی کافی برای تحقیق بیشتر برایشان (برای تحقیق در مورد جایگاه و شخصیت اصلی پیامبر ﷺ) نمی‌دهد.<sup>۱۱</sup>»

آموزه‌های حقیقی اسلام سدی در مقابل افراط‌گرایی است. به نظر من، تمام انواع افراط‌گرایی مبنی بر «جزمیت ایدئولوژیکی» بوده که باعث سختی قلب‌های مردم می‌شود. منظوم از این اصطلاح این است که مردم فرضیات منفی، سیاه‌وسفید و غیرقابل معامله را در مورد جهان و سایر مردم اتخاذ می‌کنند. این طرز دید توسط یک گروه، سایرین را «بیگانه‌سازی» می‌کند. بیگانه‌سازی فقط برجستگی نیست که دال بر تفاوت گروه متفاوت مردم باشد؛ نشان دادن تفاوت بخش طبیعی جامعه‌ی نوین است. اما، بیگانه‌سازی اکثراً زمانی اتفاق می‌افتد که گروهی از مردم گروه دیگر را به شکل منفی توصیف کرده و ادعا کنند که تمام آن‌ها به صورت یکسان (بد) هستند. این امر قلب مردم را سخت نموده و مانع گفتگو و ارتباط مثبت میان کسانی می‌شود که متفاوت می‌نمایند. اسلام سایر مردم را بیگانه نساخته و متفاوت تلقی نمی‌کند و نمی‌گوید تمام کسانی که مسلمان نیستند، نهایتاً محکوم به دوزخ و انسان‌های بد هستند. قرآن واضحاً بیان می‌دارد که مردم سایر گروه‌ها یکسان نیستند، «[ولی همه‌ی آنان] یکسان نیستند»<sup>۱۲</sup> و بعضی از آن‌ها را «درستکار»<sup>۱۳</sup> خطاب می‌کند. قرآن این مفهوم را بر مسلمانان نیز اعمال می‌کند؛ بعضی از آن‌ها درستکارند و بعضی دیگر درستکار نیستند. با این وجود، اسلام امر می‌کند که باید با تمام انسان‌ها با مهربانی، شفقت و عدل رفتار شود (به فصل ۱۴ مراجعه شود).

## جوهر عبادت

در سنت اسلامی یکی از اعمال کلیدی عبادت، دعا است. پیامبر ﷺ می‌فرماید که دعا «جوهر عبادت است»<sup>۱۴</sup>. دعا فقط به خدا می‌شود، زیرا فقط او در حالت ضرورت و نیاز ما را کمک می‌تواند. دعا به جز از خدا به هرکس دیگری یک عمل شرکی است، زیرا آن شخص از کسی می‌خواهد که توان برآورده ساختن خواستش را ندارد. به طور مثال، اگر کسی از بُتی بخواهد

که برای او دختران دوگانگی بدهد، این عمل شرکی است، زیرا به چیزی دعا می‌کند که هیچ قدرتی برای برآورده کردن خواسته‌اش را ندارد. هرچند، این بدین معنی نیست که کمک خواستن از کسی که توانایی برآورده کردن آن را دارد، شرک باشد. فقط زمانی شرک است که به این باور باشید که نهایتاً خالق توانایی آن‌ها برای کمک‌تان خدا نیست. دعا برای خدا قسمتی از خالص‌سازی عبادت ما بوده و باید با تواضع به او دعا نماییم. خداوند ﷻ می‌فرماید: «پروردگارتان را با تضرع [و زاری] و در پنهانی، بخوانید»<sup>۱۰</sup> و «پس او را با خلوص و اعتقاد بخوانید»<sup>۱۱</sup>.

مطابق سنت معنوی اسلامی، اعمال عبادی که دو شرط را برآورده سازند، موردپذیرش قرار خواهند گرفت. نخست، عمل عبادی فقط برای رضای خدا باشد. دوم، باید توسط منابع اسلامی یعنی قرآن و سنت پیامبر ﷺ توصیه شده باشد. پس سؤال طبیعی‌ای که به تعقیب شروط فوق پرسیده خواهد شد این است که اعمال عبادی چه چیزهایی‌اند؟ اعمال عبادی بسیارند. طوری که قبلاً یادآوری شد، هر عمل نیکی که برای رضای خدا انجام شود، عمل عبادی است. اما، بعضی از اعمال اساسی وجود دارند که از جمله اعمال ضروری معنوی اسلامی‌اند. این‌ها شامل موارد ذیل می‌شوند: تصدیق اینکه هیچ‌کسی جز الله ﷻ شایسته‌ی عبادت نیست و محمد ﷺ بنده و رسول خدا است، اداء پنج وقت نماز در روز؛ دادن زکات فرضی توسط کسی که توانایی پرداخت را دارد، روزه گرفتن ماه رمضان (ماه نهم تقویم اسلامی) و حج توسط کسی که توان آن را دارد. این اعمال عبادی دارای معانی و بُعدهای روحانی بسیار عمیق‌اند. این‌ها پایه‌های اساسی دین اسلام هستند. هرچند، کسی می‌تواند به خاطر پرورش معنویات در خویش، اعمال معنوی بیشتر و اضافی نیز انجام دهد. این‌ها شامل موارد ذیل می‌شوند: تلاوت قرآن، ذکر خدا، زدایش بیماری‌های قلبی، صدقات اختیاری، رسانیدن پیام اسلام به دیگران، غذا دادن به بینوایان، مواظبت از حیوانات، مطالعه‌ی سیرت محمد ﷺ، حفظ نمودن قرآن، نماز تهجد، تفکر و تدبر بر پدیده‌های طبیعی و غیره...

### خوب! چرا باید تمام اعمال عبادی ما مختص به خدا باشد؟

برای پاسخ به این پرسش، نکات ذیل را مختصراً تشریح خواهیم نمود:

- حق عبودیت، حقیقت لازمی وجود خدا است.

- خدا خالق و نگه‌دارنده‌ی همه‌چیز است.
- خدا نعمات بی‌شماری برای ما عطا نموده است.
- اگر با خود محبت داریم، پس باید با خدا نیز محبت داشته باشیم.
- خدا محب (بندگان خود) است، محبتش خالص‌ترین نوع محبت است.
- عبادت قسمتی از کیستی ما است.
- اطاعت خدا قسمتی از عبادتش است.

### حق عبودیت، حقیقت لازمی وجود خدا است

بهترین نکته‌ی آغاز بحث، درک کیستی خدا است. خدا بالتعریف کسی است که مستحق عبادت باشد؛ این امر حقیقت لازمی وجودش است. قرآن مکرراً به این حقیقت در مورد خدا اشاره می‌نماید:

«بی‌تردید، منم خدا. که هیچ معبودی [به‌حق] جز من نیست؛ پس مرا عبادت کن و برای یاد من نماز برپا دار»<sup>۱۷</sup>.

چون خدا تنها ذات شایسته‌ی عبادت است، پس باید تمام اعمال عبادی ما تنها برای او باشد. در سنت اسلامی، خدا ذاتی به حد آخر کامل و بی‌عیب و نقص است. دارای اسماء و صفات به آخرین درجه‌ی ممکن، کامل است. به‌طور مثال، در عقیده‌ی اسلامی خداوند الودود (دوست‌دارنده) است، یعنی محبت او کامل‌ترین و بزرگ‌ترین محبت ممکن است. به خاطر این اسماء و صفات، خدا شایسته‌ی پرستش ما است. ما همیشه مردم را به خاطر مهربانی، علم و حکمتشان قدردانی و ستایش می‌نماییم، اما مهربانی، علم و حکمت خدا در بلندترین درجه‌ی ممکن قرار داشته و بدون کمی و کاستی است. بناءً، او شایسته‌ی ستایش به وسیع‌ترین معنی کلمه بوده و ستایش خدا نوعی از عبادت او است. همچنان، خدا به‌تنهایی مستحق دعا و عبادت است. او بهتر می‌فهمد که چه برای ما خوب است و خوبی ما را می‌خواهد. این‌گونه ذات با این صفات باید عبادت شده و از او کمک خواسته شود. خدا شایسته‌ی عبادت است، زیرا چیزی در مورد او است که او را شایسته‌ی عبادت ما می‌سازد؛ دارای کامل‌ترین اسماء و صفات است.

نکته‌ی مهم در مورد عبادت خدا این است که پرستش او حق اوست؛ حتی اگر با پرستش،

هیچ‌گونه آسودگی و آسایشی به دست نیاوریم. عبادت خدا وابسته به نوعی رابطه‌ی دوجانبه یا متقابل نیست؛ او به ما زندگی داده است و در عوض او را پرستش می‌کنیم. چیزی را که اینجا می‌گوییم تعبیر سوء نکنید: خدا برای ما نعمات زیادی عطا نموده است (که ذیلاً تشریح خواهیم نمود)، اما او باید برای کیستی‌اش عبادت شود نه مبنی بر تصمیم چگونگی توزیع نعماتش که توسط حکمت بی‌نهایتش گرفته می‌شود. ما مردم را به خاطر مهارت‌های ورزشی، فصاحت و بلاغت، قدرت یا هر نوع صفت دیگر ستایش می‌نماییم. باوجودی که به هیچ شکل مستقیم سودی برای ما رسانیده نمی‌توانند، این کار را می‌کنیم. همین‌گونه، خدا به خاطر اسماء و صفات بی‌عیب و نقصش شایسته‌ی ستایش ما است، نه به خاطر چگونگی تصمیم مبنی بر متجلی سازی این اسماء و صفات در زندگی ما. وقتی مردم را به خاطر داشتن صفات دارای عیب و محدود ستایش می‌کنیم، پس چرا خدای را که اسماء و صفاتش هیچ عیب و نقصی ندارد ستایش و توصیف نکنیم؟

#### خدا خالق و نگه‌دارنده‌ی همه‌چیز است

خدا همه‌چیز را خلق نموده است، مداوماً نگه‌دارنده‌ی همه هستی است و از روی سخاوت خود نیازمندی‌های ما را رفع می‌کند. قرآن مکرراً از این مفهوم به اشکال مختلف یادآوری می‌کند طوری که حس شکرگزاری و هیبت را در قلب خواننده و شنونده زنده می‌کند:

«اوست که همه آنچه را که در زمین است برایتان آفرید»<sup>۱۸</sup>.

«آیا چیزهایی را شریک [خدا] قرار می‌دهند که چیزی نمی‌آفرینند و خود آفریده می‌شوند؟»<sup>۱۹</sup>

«ای مردم! نعمت خدا را بر خود به یادآورید. آیا آفریننده‌ای جز خدا هست که شما را از آسمان و زمین روزی دهد؟ هیچ معبودی جز او نیست؛ پس چگونه [از حق] منحرف می‌شوید؟»<sup>۲۰</sup>

از این رو، تمام چیزهایی که در زندگی روزمره استفاده می‌نماییم و تمام چیزهای اولیه‌ای که به خاطر بقا به آن نیازمندیم از سوی خدا عطا شده است. نتیجه این است که تمام سپاس و شکرگزاری نیز باید برای او باشد. چون خدا تمام چیزهای موجود را خلق کرده است، صاحب ارباب تمام آن‌ها می‌باشد؛ به شمول ما انسان‌ها. بنابراین، باید احساس هیبت و سپاس برای او داشته باشیم. چون خدا ارباب ما است، ما نیز باید بنده‌اش باشیم. طوری که در فصول قبلی

یادآوری شد، تکذیب این امر نه تنها که تکذیب حقیقت است، بلکه آخرین حد ناسپاسی، تکبر و حق ناشناسی است.

از آنجایی که خدا ما را خلق کرده است، وجود ما تنها وابسته به او است. حتی اگر بعضی از میان این توهم را هم داشته باشیم، باز هم ما موجودات خودکفا نیستیم. خواه زندگی آرام و مرفه داشته باشیم یا زندگی فقیرانه و پر مشقت، سرانجام همه وابسته به خداییم. هیچ چیز در هستی بدون او ممکن نیست و همه اتفاقات مبنی بر اراده‌ای او است. موفقیت ما در تجارت و یا هر چیز فوق العاده‌ای که به دست می‌آوریم به خاطر خدا است. او علت‌هایی را خلق نموده است که با آن موفق می‌شویم و اگر او اراده نکند، هرگز موفق نخواهیم شد. درک اینکه نهایتاً وابسته به خدا هستیم، باید یک حس سپاس، شکرگزاری و تواضع را در قلوب ما بیدار کند. تضرع در مقابل خدا و شکرگزاری از او نوعی عبادت است. یکی از بزرگ‌ترین موانع در مقابل هدایت و رحمت الهی توهم خودکفایی است که آن هم نهایتاً مبنی بر تکبر و غرور است. قرآن این نکته را واضحاً بیان می‌نماید:

«چنین نیست [که شما می‌پندارید]؛ حقا انسان طغیان [و سرکشی] می‌کند. [بعد] از اینکه خود را بی‌نیاز [و توانگر] ببیند»<sup>۲۱</sup>.

«و اما کسی که بخل ورزد و بی‌نیازی بجوید و [نیز سخنان] نیک را تکذیب کند. به‌زودی انجام دشواری [اعمال شر و پلید] را برایش آسان می‌سازیم [و انجام کار خیر را بر او سخت می‌گردانیم]؛ و هنگامی که سرازیر شود، مالش به حال او سودی نخواهد داشت. مسلماً هدایت [بندگان] بر [عهده‌ی] ماست»<sup>۲۲</sup>.

#### خدا نعمات بی‌شماری برای ما عطا نموده است

«و اگر نعمت [های] خدا را بشمارید، [چنان فراوان است که] نمی‌توانید آن را شمارش کنید. به‌راستی که انسان [در حق خویش] ستمکار [و نسبت به خدا] ناسپاس است»<sup>۲۳</sup>.

ما باید همیشه سپاسگزار خدا باشیم، زیرا هرگز حق سپاسگزاری نعماتش را اداء نمی‌توانیم. قلب انسان یک مثال مناسب برای واضح ساختن این نکته است. قلب انسان تقریباً ۱۰۰۰۰۰ مرتبه در روز می‌تپد که تقریباً ۳۷۰۰۰۰۰ بار در سال می‌شود. اگر ما تا سن ۷۵ سالگی زندگی کنیم،

قلب ما ۲۷۵۹۴۰۰۰۰ مرتبه خواهد تپید. چند نفر از مایان تا هنوز فقط تعداد ضربان قلب خود را حساب نموده‌ایم؟ هیچ‌کسی این کار را نکرده است. حساب‌گیری این تعداد ضربان قلب جداگانه ناممکن است. اول، در چند سال نخست زندگی، نمی‌توانیم حساب‌گیری؛ حساب چند سال انباشته می‌شود. دوم، زمانی که استراحت هستید، نمی‌توانید ضربان قلبتان را حساب کنید. برای محاسبه‌ی ارزش ضربان قلبتان، باید از روز تولد آغاز به حساب‌گیری نمایید و این حساب‌گیری شامل زمان خواب نیز می‌شود. این امر در انجام کارهای زندگی روزمره مزاحمت خواهد کرد، زیرا همیشه در حال حساب ضربان قلبتان خواهید بود. از نظر عملی غیرممکن است. هرچند، هر ضربان قلب برای ما با ارزش است. هرکدام ما، اگر ممکن باشد، کوهی از طلا را قربانی می‌کنیم تا قلبمان برای زنده نگه‌داشتن ما درست کار کند. ولی کسی که قلوب ما را خلق نموده است و آن‌ها را قادر به عمل ساخته است، فراموش می‌کنیم. از این مثال به‌طور اجتناب‌ناپذیر نتیجه‌گیری می‌شود که باید سپاسگزار خدا باشیم و سپاسگزاری نوعی عبادت است. بحث فوق تنها در مورد ضربان قلب بود، اما تصور کنید که برای این همه نعمات دیگر چگونه سپاسگزار باشیم. از این نقطه‌نظر، هر چیز به‌جز از ضربان قلب انعام اضافی است. خدا نعماتی برای ما عطا نموده است که آن‌ها را شمرده نمی‌توانیم و اگر چنین توانایی می‌داشتیم بازهم برای این توانایی باید خدا را سپاسگزار می‌بودیم.

### اگر با خود محبت داریم، پس باید با خدا نیز محبت داشته باشیم

محبت خدا جنبه‌ی اساسی عبادت است. اقسام محبت وجود دارد و یکی از آن‌ها محبت خودی است. این محبت به خاطر میل برای عمر طولانی، احساس لذت و جلوگیری از درد و همچنان ضرورت برای برآورده‌سازی ضروریات و محرک‌های بشری به وجود می‌آید. ما این نوع محبت طبیعی برای خود را داریم، زیرا می‌خواهیم که خوشحال و خرسند باشیم. اریک فروم<sup>۱</sup> روان‌شناس آلمانی می‌گوید که محبت خودی نوعی تکبر یا خودمحوری نیست، بلکه محبت خود به معنی متوجه بودن، بر عهده گرفتن مسئولیت و داشتن احترام به خود است. این نوع محبت پیش‌نیازی

---

<sup>۱</sup> Eric Fromm

برای محبت به دیگران است. اگر با خود محبت نداشته باشیم پس چگونه می‌توانیم با دیگران محبت داشته باشیم؟ هیچ‌چیزی نسبت به خود ما به ما نزدیک‌تر نیست؛ اگر به خود احترام نداشته باشیم و متوجه خود نباشیم، پس چگونه می‌توانیم متوجه دیگران بوده و به آن‌ها اهمیت قائل شویم؟ محبت خود ما نوعی از «همدردی با خود است». با احساسات، افکار و بلندهمتی خویش ارتباط برقرار می‌کنیم. اگر با خود ارتباط برقرار نتوانیم، چگونه توقع داشته باشیم که با دیگران همدردی نموده و ارتباط برقرار نماییم؟ اریک فروم می‌گوید که محبت «به معنی حرمت‌گذاری به کمال و بی‌تایی خود و محبت درک خودی بوده و نمی‌تواند از احترام و محبت و درک دیگران جدا شود».<sup>۲۴</sup>

اگر محبت خود برای یک فرد ضروری است، این امر باید او را به‌سوی محبت خالقش سوق دهد. چرا؟ زیرا خدا علت‌های فیزیکی و وسایل را برای انسان خلق کرده است تا لذت و خوشی به دست آورده و از درد دوری بتواند. خدا هر لحظه‌ی باارزش زندگی را برای ما مجانی عطا کرده است که آن را کسب نکرده و صاحب آن نیستیم. غزالی، عالم بزرگ مسلمان به‌صورت مناسبی توضیح می‌دهد که اگر ما خود را دوست داریم، پس باید خدا را نیز دوست داشته باشیم:

«بناءً، اگر محبت خود برای فرد ضروری است، پس محبت ذاتی که اول، به واسطه‌اش موجود شده است و دوم، ادامه‌ی زندگی‌اش با تمام ویژگی‌های باطنی و ظاهری و جوهر و اتفاقات بیرونی‌اش وابسته به او است، نیز باید ضروری باشد. هرکسی بالاتر کاهش این محبت برده‌ی خواهشات نفسانی شد، از پروردگار جهانیان غافل می‌شود؛ دید او محدود به هوس‌ها و چیزهای قابل حس خواهد شد».<sup>۲۵</sup>

### خدا محب (بندگان خود) است، محبتش خالص‌ترین نوع محبت است

خدا محب است. خالص‌ترین نوع محبت و دوست داشتن را دارا است. این امر باید همه را وادارد که با او محبت داشته باشند و محبت او قسمت کلیدی عبادت او است. تصور کنید که برایتان بگویم فردی وجود دارد که محب‌ترین افراد است و محبت هیچ‌کسی برابر با محبت او نیست؛ آیا این گفته باعث به وجود آوردن یک میل قوی در وجود شما برای شناختن و سرانجام محبت او نمی‌شود؟ محبت خدا خالص‌ترین و شدیدترین نوع محبت است؛ بناءً، هر انسان هوشیار خواهد خواست که با او محبت داشته باشد.

با در نظر داشت این که کلمه‌ی انگلیسی محبت<sup>۱</sup> دارای معانی مختلف است، بهترین راه برای توضیح مفهوم اسلامی محبت خدا این است که به آیات قرآن در مورد محبت الهی نظر اندازیم: رحمت او (رحمه)، رحمت خاص او (رحیم) و محبت خاص او (موده). پس از فهمیدن این اصطلاحات و ارتباط آن با ذات الهی، قلوبمان محبت خدا را خواهد آموخت.

### رحمت

گفته می‌شود کلمه‌ی دیگر برای محبت رحمت است. یکی از نام‌های خدا الرحمن است. معنی انگلیسی الرحمن عمق و کثرت اصلی این اسم را حمل نمی‌تواند. اسم الرحمن سه معنی بزرگ را در بر دارد: رحمت خدا مشتاقانه است، رحمت خدا رحمت فوری است و رحمت خدا آن قدر قوی است که هیچ چیز مانع آن شده نمی‌تواند. رحمت خدا همه چیز را احاطه کرده است و او برای همه هدایت را ترجیح می‌دهد. خدا در کتاب خود بیان می‌دارد:

«...و رحمتم همه چیز را فراگرفته است»<sup>۲۶</sup>.

«[خدای] رحمان قرآن را آموزش داد»<sup>۲۷</sup>.

در آیت فوق، خدا می‌گوید که الرحمن است، که به معنی مالک رحمت هم ترجمه شده می‌تواند، و اینکه او قرآن را آموزش داد. این امر یک اشاره‌ی زبانی است تا نشان دهد که قرآن به حیث تجلی رحمت خدا نازل شده است. به عبارت دیگر، قرآن مانند نامه‌ی بزرگ محبت برای بشریت است. مانند محبت واقعی، محب برای محبوب خود خوبی می‌خواهد و آن‌ها را از وجود موانع و تله‌ها هشدار می‌دهد و راه سعادت را برایشان نشان می‌دهد. قرآن هم متفاوت نیست؛ تمام بشر را فرامی‌خواند و همچنان هشدار و مژده می‌دهد.

### رحمت خاص

متصل به اسم الرحمن، اسم الرحیم است. این دو اسم دارای ریشه‌ی زبانی همسان بوده که از واژه‌ی عربی برای رحم مادر مشتق شده‌اند. اما تفاوت در معانی آن‌ها مهم است. هرکسی که هدایت خدا را بپذیرد، در حقیقت رحمت خاص او را پذیرفته است. این رحمت خاص برای

<sup>۱</sup> Love

مؤمنین بوده که در بهشت آشکار می‌شود؛ آرامش پایان‌ناپذیر و باسعادت همراه با خدا.

### محبت خاص

مطابق قرآن خدا دوست‌دارنده بوده که معنی اسم عربی الودود است. این اشاره به محبت خاصی می‌کند که آشکارا است و ریشه از واژه‌ی ود می‌گیرد که به معنی اظهار محبت توسط بخشش است: «و او آمرزنده‌ی دوست‌دارنده است»<sup>۲۸</sup>.

محبت خدا والاتر از هر نوع محبت بوده و بزرگ‌تر از هر نوع محبت دنیوی است. به‌طور مثال، اگرچه محبت مادر ناخودخواهانه است، درعین‌حال مبنی بر نیاز درونی محبت با اولاد است. این محبت او را کامل می‌سازد و از طریق این قربانی‌ها خود را کامل حس می‌کند. خدا ذات مستقل، خودکفا و کامل است؛ به هیچ‌چیزی نیاز ندارد. محبت خدا بر اساس ضرورت و نیاز نیست، بناءً خالص‌ترین نوع محبت است، زیرا مطلقاً هیچ‌چیزی از محبت ما به دست نمی‌آورد.

در پرتو گفته‌های فوق، چگونه می‌توان ذاتی که بالاتر از تصور ما محب است را دوست نداشته باشیم؟ پیامبر ﷺ می‌فرماید: «خدا نسبت به بنده‌ی خویش مهربان‌تر از یک مادر نسبت به اولادش است»<sup>۲۹</sup>.

اگر خدا محبت‌ترین است و محبتش بزرگ‌تر از هر محبتی است که در دنیا تجربه می‌کنیم، پس این امر باید در ما محبت عمیق خدا را القا کند. مهم‌تر از همه، بنده بودن ما را به‌سوی محبتش سوق دهد. غزالی در این مورد می‌گوید: «کسانی که دارای بینش و فراست‌اند هیچ‌چیزی در جهان جز خدا را برای محبت نمی‌یابند و هیچ‌کسی را جز او شایسته‌ی محبت نمی‌دانند»<sup>۳۰</sup>.

از دید معنوی، محبت خدا بزرگ‌ترین موهبت و نعمتی است که کسی به دست آورده می‌تواند، زیرا این محبت منبع آرامش درونی، راحتی و سعادت ابدی در آخرت است. دوست‌نداشتن خدا نه‌تنها که نوعی از ناسپاسی است، بلکه بزرگ‌ترین نوع نفرت نیز می‌باشد. دوست‌نداشتن کسی که منبع محبت است، تکذیب ذاتی است که محبت را ممکن ساخته است و قلب ما را مملو (از سعادت، محبت و آرامش) ساخته است.

خدا محبت خاص خود را بر ما تحمیل نمی‌کند. هرچند، از روی رحمت و محبت خود، لحظات زندگی را برای ما عطا می‌کند تا محبت خدا را کاملاً بپذیریم و دریافت‌کننده‌ی محبت

خاص او باشیم، باید وارد یک رابطه با او شویم. گویا محبت خدا منتظر ما است تا آن را بپذیریم. اما، ما دروازه و پنجره را به روی آن بسته‌ایم؛ دروازه را توسط تکذیب و رد خدا بسته نگه داشته‌ایم. اگر خدا محبت خاص خود را بر ما تحمیل می‌نمود، پس محبت ارزش و معنی خود را از دست می‌داد. ما اختیار داریم: یا راه درست را در پیش گرفته و بدان وسیله محبت خدا را به دست آوریم و یا هم هدایت او را رد کرده و با پیامدهای معنوی آن رویاروی شویم.

محب‌ترین ذات می‌خواهد که شما را دوست داشته باشد، اما برای اینکه شما محبت او را بپذیرید و این محبت معنی‌دار باشد، باید این محبت انتخاب شما باشد و راهی را به پیش گیرید که شما را به محبتش برساند. این راه، راه محمد ﷺ است (به فصل ۱۴ مراجعه شود):

«ای پیامبر! بگو: «اگر خدا را دوست دارید، از من پیروی کنید تا خدا شما را دوست بدارد و گناهانتان را ببامزد؛ و خدا آمرزنده‌ی مهربان است.»<sup>۳۱</sup>»

#### عبادت قسمتی از کیستی ما است

خدا شایسته‌ی عبادت است زیرا عبادت بخشی از کیستی ما است. کاملاً مانند نیاز برای خوردن، نوشیدن و نفس کشیدن، عبادت نیز یک گرایش باطنی است (به فصل ۴ مراجعه شود). از این دید، ما عابدان فطری هستیم، زیرا بخشی از کیستی ما بوده و تعیین‌شده‌ی الهی برای ما است. عبادت خدا یک ضرورت منطقی است، همان‌گونه که گزاره‌ی «این موتر سرخ است» یک ضرورت منطقی است. این موتر سرخ است، زیرا آن رنگ را سرخ تعریف کرده‌ایم؛ این موتر بالتعریف سرخ است. همین‌گونه، ما بالتعریف عابد هستیم، زیرا خدا ما را این‌گونه تعریف نموده و خلق کرده است: «و جن و انس را فقط برای این آفریده‌ام که مرا عبادت کنند»<sup>۳۲</sup>.

حتی کسانی که باورمند به خدا نیستند، به شمول کسانی که مستحق بودن او برای پرستش را تکذیب می‌کنند، نشانه‌های از ستایش، حرمت و پرستش در آن‌ها ظاهر می‌شود. اگر خدا را نپرستید چیز دیگری را به جای او خواهید پرستید. از دید اسلامی، چیزی را که شما بیشتر از همه دوست دارید و بیشتر از همه برایش حرمت قائل هستید، به شمول هرآنچه که به آن قدرت نهائی را نسبت می‌دهید و باور دارید که نهایتاً وابسته به آن هستید، در اصل چیزی است که آن را می‌پرستید. برای اکثریت، این خدا یک ایدئولوژی، یک رهبر، یک عضو فامیل و حتی نفس خود شخص بوده می‌تواند. به عبارت دیگر، اکثریت این چیزها را بُت ساخته و آن‌ها را می‌پرستند. شرک

یا بُت‌پرستی تنها نماز خواندن یا تعظیم در مقابل یک شیء نیست.

خدا ریشه در سرشت انسانی دارد و زمانی که خدا امر به پرستش خود می‌کند، در واقع این امر از روی رحمت و محبت است. طوری می‌نماید که در قلب هر انسان خلأی وجود داشته باشد. این خلأ فیزیکی نبوده و معنوی است و برای به دست آوردن آرامش معنوی نیاز است تا این خلأ پُر شود. ما می‌کوشیم که توسط وظیفه‌ی جدید، برنامه‌ی رخصتی، خانه‌ی جدید، موتر جدید، سرگرمی، سفر و یا هم رفتن در صنوف کمک خودی این خلأ را پُر کنیم. اما، هر زمانی که قلوب خود را از این چیزها پُر می‌کنیم، خلأ دیگری ظاهر می‌شود. هرگز به‌طور واقعی خرسند نمی‌شویم و پس از مدتی به دنبال چیز دیگری برای پُر نمودن خلأ معنوی می‌شویم. ولی، اگر قلب خویش را با محبت خدا پُر کنیم، این خلأ برای همیشه پُر خواهد ماند. این‌گونه، احساس راحتی کرده و آرامشی که هرگز در قالب الفاظ بیان شده نمی‌تواند و آسایشی که حتی با مصیبت هم مختل شدنی نیست را تجربه می‌نماییم.

### اطاعت خدا قسمتی از عبادتش است

«و از خدا و پیامبر<sup>۳۳</sup> اطاعت کنید؛ باشد که مورد رحمت [خدا] قرار گیرید<sup>۳۴</sup>».

وقتی در هواپیما سفر کنم، غالباً می‌شنوم که پیلوت هواپیما توسط سیستم صوتی هواپیما اعلان می‌نماید که به خاطر تلاطم هوا کمر بندهایتان را بسته کنید. عکس‌العمل من این است که در جای خود نشسته، کمر بند خویش را بسته و آرزو نموده [و دعا کنم] که اتفاق بدی نیفتد. دلیل اینکه از فرمان پیلوت اطاعت می‌نمایم این است که او در موارد مربوط به هواپیما تحصیل کرده است و بناءً قابل اعتماد است. اطاعت از او مبنی بر استفاده از توانایی‌های عقلانی من است. فقط یک انسان متکبر از یک مرجع قابل اعتماد اطاعت نمی‌کند. کدام‌یک از ما گفته‌ی طفل هفت‌ساله را جدی می‌گیرد که می‌گوید استاد ریاضی ما نمی‌داند دفرانسیل و انتی‌گرال را چگونه تدریس کند؟

در پرتو این‌گونه بحث‌ها، سرپیچی از اوامر خدا هم احمقانه و هم بی‌اساس است. اطاعت از خدا، حتی وقتی از حکمت کلی‌اش در عقب بعضی از اوامر باخبر نیستیم، عقلانی‌ترین کار ممکن است. فرامین خدا بر اساس دانش و حکمت بیکران او بوده و او مرجع قدرت نهائی است. تکذیب اعتبار او مانند این است که یک طفل دوساله ورقی را گرفته، خط‌خط کند و بعداً ادعا کند

که خط‌خطی او فصیح‌تر و بلیغ‌تر از نوشته‌های شکسپیر است. (در حقیقت، حتی بدتر از این است.)

این بدین معنی نیست که در زمان اطاعت خدا کارگیری از ذهن خود را توقف دهیم. خدا خود گفته است که از عقل خود استفاده کنیم. هرچند، وقتی که تصدیق نمودیم که خدا چه گفته است، باید اطاعت کنیم.

اطاعت خدا مستلزم ترس از او نیز است. مؤمنی که می‌خواهد همیشه در حالت بندگی و فرمان‌برداری باشد، باید ترس از خدا را در وجود خویش حمل کند. هرچند، این ترس مانند ترسی نیست که انسان از دشمن و یا قوه‌های اهریمنی دارد، بلکه این ترس مانند هیبت، از دست دادن، محبت و ناخوشی ارتعاش‌آور در پوست است. خدا برای ما خوبی می‌خواهد. ترس از خدا، به معنی ترس از دست دادن محبت و رضای او است.<sup>۳۵</sup> برای وضاحت این نکته مثال ذیل را در نظر بگیرید:

تصور کنید که در یک بازار قدم می‌زنید. طفلی را می‌بینید که توسط مادرش تویخ می‌شود. طفل آغاز به گریستن کرده و به پای مادر خود می‌چسبد. طفل نزد مادر خود عذر می‌کند تا او را بخشیده و به آغوش بکشد. مادرش لبخند زده و برای طفل خود می‌گوید که برای محافظت و ضرر ندیدن خودش، او را تویخ نموده است. ترس این طفل ترس از دست دادن محبت و رضای مادرش است. طفل نمی‌خواهد که محبت مادر خود را ازدست‌داده و او را ناراضی سازد. این نوعی ترسی است که از خدا باید داشته باشیم.

باید خواستار اطاعت خدا باشیم، زیرا از پیامدهای معنوی نافرمانی می‌ترسیم. این پیامدها شامل محبت خاص خدا می‌شود؛ به شمول شکستن رابطه‌ای که توسط عبادت با خدا ساخته‌ایم. نافرمانی راه فرار از رحمت خدا است و نبود رحمت خدا ما را به سوی یک سرمنزل وحشتناک درد و مشقت خودآورده سوق می‌دهد؛ دوزخ. غزالی این نوع ترس را به حیث ترس از دست دادن چیزی که آن را دوست داریم، طور ذیل خلاصه می‌کند: «هرکسی چیزی را که دوست دارد، باید ترس از دست دادنش را هم داشته باشد. از این جهت محبت بدون ترس وجود داشته نمی‌تواند، زیرا چیزی که دوست داشته می‌شود چیزی است که امکان از دست دادن آن وجود دارد».<sup>۳۶</sup>

قرآن از ترس خدا یادآوری می‌کند و این ترس باید طوری فهم شود که فوقاً تشریح شد. اما همچنان، کتاب الهی از حس خداآگاهی می‌گوید که در عقیده‌ی اسلامی به آن تقوا گفته می‌شود. ترجمه‌ی خوب قرآن میان این دو اصطلاح فرق قائل می‌شود. باوجودی که هر دو اصطلاح مشترکات معنایی دارند، اما دو معنی متفاوتی را ارائه می‌دهند. درحالی‌که ترس خدا به معنی ترس از دست‌دادن محبت و رضایش و پیامدهای معنوی نافرمانی است، خداآگاهی به معنی هوشیار و باخبر بودن از حضور الهی است؛ می‌داند که ما چه می‌کنیم و به حیث دوستداران خدا باید دنبال رضا و محبت او باشیم.

#### آیا خدا نیاز به عبادت ما دارد؟

این پرسش اکثراً بالاتر کژفهمی مفهوم خدا در سنت اسلامی بروز می‌کند. قرآن و سنت پیامبر واضحاً بیان می‌دارند که خدا ذات متعالی بوده و بی‌نیاز است؛ به عبارت دیگر، مطلقاً مستقل است (به فصل ۵ مراجعه شود).

بنابراین، خدا به هیچ‌وجه نیازمند عبادت ما نیست. از عبادت ما هیچ‌چیزی به دست نمی‌آورد و انجام ندادن عبادت هیچ کاستی در او به وجود نمی‌آورد. به خاطری خدا را می‌پرستیم که از روی حکمت و رحمت خود ما را همین‌گونه خلق کرده است. خدا عبادت را برای خوبی دنیوی و اخروی ما خوب و مفید قرار داده است.

#### چرا خدا ما را برای عبادت خلق نموده است؟

اکثراً پرسشی که پس از پاسخ به پرسش فوق مطرح می‌شود این است که «چرا خدا ما را برای عبادت خود خلق نموده است؟» خدا ذات به درجه‌ی نهایی خوب بوده و بناءً اعمال او نه‌تنها که خوب‌اند بلکه تجلای ماهیتش‌اند. بر علاوه، خدا خوبی را دوست دارد. این حقیقت که خدا موجودات خردورزی را خلق نمود تا با اراده‌ی آزاد عبادتش و خوب بودن را اختیار کنند و بعضی از آن‌ها بدین‌وسیله به درجه‌ای از پرهیزکاری چون پیامبران برسند و بعداً زندگی جاودان در حضور خدا برای آن‌ها داده شود و ابدیت را در سایه‌ی محبت الهی و در همراهی با او سپری کنند، بهترین حکایتی است که تا حال گفته‌شده است. چون خدا خوبی را دوست دارد، پس واضح می‌شود که چرا خدا خواست که این حکایت زیبا را به حقیقت مبدل سازد. به‌طور خلاصه، خدا ما

را خلق نموده است تا او را عبادت کنیم، زیرا خوبی ما را می‌خواهد؛ به عبارت دیگر، او می‌خواهد که به جنت برویم. او این مسئله را واضح ساخته است که کسانی که به جنت می‌روند برای این خلق شده‌اند تا رحمت او را تجربه نمایند<sup>۳۷</sup>: «و اگر پروردگارت می‌خواست، [همه‌ی] مردم را یک امت [موحد و درستکار] قرار می‌داد؛ ولی آن‌ها همواره مختلف‌اند. مگر کسی که پروردگارت به آن‌ها رحم کرده باشد و برای همین [آزمون به‌وسیله‌ی اختلاف] آن‌ها را آفریده است»<sup>۳۸</sup>.

خلقت ما توسط خدا برای عبادت، اجتناب‌ناپذیر بود. اسماء و صفات کامل او باید متجلی می‌شدند. یک هنرمند همیشه اثر هنری به وجود می‌آورد، زیرا صفت هنرمندی را دارا است. دلیل بزرگ‌تر این است که خدا محتماً ما را برای پرستش خود خلق نمود، زیرا تنها او شایسته‌ی پرستش است. این امر حتمی الوقوع بر اساس نیاز نیست، بلکه برای متجلی شدن اسماء و صفات خدا است.

راه دیگر برای پاسخ‌دهی به این پرسش درک محدودیت دانش ما است، از این رو هرگز کلیت حکمت خدا را درک نمی‌توانیم. طوری که قبلاً یادآوری شد، اگر می‌توانستیم کلیت حکمت خدا را درک کنیم، یا ما خدا می‌شدیم و یا خدا چون ما می‌شد که هر دو گزینه ناممکن است. بناءً، همین حقیقت که پاسخی برای این پرسش نداریم اشاره به تعالی بودن دانش خدا می‌کند. به‌طور خلاصه، خدا بر اساس حکمت بی‌پایان خود ما را خلق نمود تا او را پرستش کنیم؛ چرایی آن را درک نمی‌توانیم.

روش عملی برای دیدن این موضوع در مثال ذیل واضح می‌شود. تصور کنید که در لبه‌ی صخره‌ای هستید و کسی شما را به‌سوی دریا در پایین صخره هل می‌دهد. آب مملو از کوسه‌ها است، اما کسی که شما را هل داده است برایتان نقشه‌ی عایق آب و مخزنی از اکسیجن می‌دهد تا شما را کمک کند که به جزیره‌ی زیبا و گرمسیری خود را برسائید؛ جایی که شما باسعادت و آرامش جاودان زندگی خواهید کرد. اگر هوشیار باشید، با استفاده از نقشه خود را سلامت به جزیره رسانیده می‌توانید. اما، گیر دادن به این پرسش که «چرا مرا هل دادید؟» ممکن باعث شود تا نوش جان کوسه‌ها شوید. برای مسلمانان، قرآن و سنت نبوی نقشه و مخزن اکسیجن است. ابزاری‌اند برای یافتن مسیر درست در این جهان. ما باید خدا را بشناسیم، دوست داشته باشیم، اطاعتش کرده و تمام اعمال عبادی خویش را مختص او سازیم. اساساً، انتخاب این را داریم که با

تکذیب این پیام به خود ضرر رسانیم و یا با پذیرفتن آن محبت و رحمت خدا را به آغوش کشیم.

## بندهی آزاد

از دید هستی‌شناسی، عبادت خدا آزادی واقعی است. اگر عبادت مستلزم اطاعت و دوست داشتن است، پس در واقعیت اکثر مایان خدایان دیگری در زندگی خود داریم. اکثر مایان می‌خواهیم که نفس و خواهشات خود را دوست داشته و از آن اطاعت کنیم. فکر می‌کنیم که همیشه حق به‌جانب هستیم، هرگز نمی‌خواهیم که طرف اشتباه باشیم و همیشه می‌خواهیم خواسته‌های خود را بر دیگران تحمیل نماییم. قرآن به این حالت پست معنوی اشاره کرده و کسی که خواهشات، اغراض نفسانی و هوی و هوس خود را به حیث خدای خود می‌گیرد را بدتر از حیوان توصیف نموده است: «آیا کسی را که هوای نفسش را معبود خود کرده است دیده‌ای؟ آیا [می‌توانی] نگهبان [ایمان] او باشی؟ آیا می‌پنداری بیشتر آن‌ها می‌شنوند یا می‌فهمند؟ آن‌ها جز همانند چهارپایان نیستند؛ بلکه گمراه‌ترند»<sup>۳۹</sup>.

بعضی اوقات از پرستش خود به‌سوی پرستش انواع مختلف فشارها، هنجارها، نظریات و رسم و رواج‌های اجتماعی می‌روییم. آن‌ها رهنمای ما می‌شوند و آغاز به دوست داشتن، شناخت بیشتر و اطاعت از آن‌ها می‌کنیم. در این مورد مثال‌های فراوانی وجود دارد؛ مثلاً ماده‌گرایی. شیفته و فریفته‌ی پول و دارایی شده‌ایم. بدیهی است که خواستن پول و دارایی بد نیست، اما این خواست را چنان پرورده‌ایم که هویت ما با آن تعریف می‌شود. وقت و تمام جدوجهد ما صرف جمع‌آوری پول گردیده و ساختن خیال باطل کامیابی مادی، اولویت زندگی همه قرار گرفته است. از این نقطه‌نظر، مادیات آغاز به اداری ما نموده و ما را به‌سوی خدمت به فرهنگ ماده‌گرایانه به‌جای خدمت به خدا سوق می‌دهد. جای خوشوقتی است که این مسئله برای همه صادق نیست، اما این نوع ماده‌گرایی بیش‌ازحد در جامعه‌ی ما عام شده است.

جین توینگی<sup>۱</sup> و تم کاسر<sup>۱</sup> در یک تحقیق نتیجه‌گیری نموده‌اند که ماده‌گرایی در میان جوانان

---

<sup>۱</sup> Jean M. Twenge

نسل به نسل افزایش یافته است. این تحقیق بر اساس داده‌ها از سال ۱۹۷۶ میلادی تا ۲۰۰۷ میلادی بوده و فعلاً هم در سطح بلند وجود دارد. بی‌ثباتی‌های اجتماعی مانند طلاق، بیکاری، نژادپرستی، رفتار ضداجتماعی، کاهش رضایت از زندگی و سایر مشکلات اجتماعی ارتباط با سطح بالای ماده‌گرایی دارد.<sup>۴</sup> این نتیجه‌گیری در تحقیق‌هایی توسط اس. ج. اوپری<sup>۵</sup> و دیگران نیز تأیید می‌شود. آن‌ها نتیجه‌گیری نموده‌اند که سطح بالای ماده‌گرایی در دوران طفولیت، باعث کاهش رضایت از زندگی در بزرگسالی می‌شود.<sup>۶</sup> واضح است که این نتایج قطعی نیستند و در این موارد نیاز به تحقیق‌های بیشتر است، اما این تحقیق‌ها از شهود جمعی انسان‌ها نشان می‌دهند که این اولویت‌ها (اولویت‌های ماده‌گرایانه برای انسان‌ها) خوب نیستند. درک هویت ما بر اساس وظایف، درآمد، سرمایه و دارایی ما شده است. رفته‌رفته هویت ما وابسته به عوامل مادی شده است و چیزهایی چون رفتار، معیار اخلاقی، بشردوستی و ارتباط با خدا و سایر انسان‌ها را که ارزش‌های والا فرض می‌کنیم، اهمیت خود را از دست داده‌اند.

درواقع، اگر خدا را نپرستیم، چیز دیگری را خواهیم پرستید؛ ممکن این چیز مورد پرستش غرور و خواهشات نفسانی و یا چیزهای زودگذر چون سرمایه‌ی مادی باشد. در سنت اسلامی، عبادت خدا تعریف‌کننده‌ی هویت ما است، زیرا عبادت خدا قسمتی از سرشت ما می‌باشد. اگر خدا را فراموش کنیم، و شروع به عبادت چیزهایی کنیم که شایسته‌ی عبادت نیستند، پس اندک‌اندک خود را فراموش خواهیم کرد: «و مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند، و خدا [نیز] آن‌ها را دچار خود فراموشی ساخت. آن‌ها [بدکار] و نافرمان‌اند».<sup>۷</sup>

درک ما از کیستی ما وابسته به رابطه‌ی ما با خدا است که با اطاعت و عبادت او شکل می‌گیرد. در این صورت، وقتی خدا را عبادت می‌کنیم، از تسلیمی به سایر «خدایان» آزاد خواهیم شد؛ خواه آن خدا خودمان باشیم و یا هم چیزهایی که آرزوی به دست آوردن آن‌ها را داریم و یا صاحب آن‌ها هستیم.

<sup>۴</sup> Tim Kasser

<sup>۵</sup> S. J. Opre

طوری که قبلاً یادآوری شد، قرآن برای ما مثال قیاسی ژرفی را ارائه می‌کند: «خدا [برای مقایسه‌ی مشرک و موحد] مردی را مثال می‌زند که چند شریک درباره‌ی [مالکیت] او پیوسته باهم اختلاف و مشاجره دارند؛ و در مقابل آن، مردی که تحت فرمان یک نفر قرار دارد. آیا این دو نفر، [از نظر موقعیت] یکسان‌اند؟ ستایش مخصوص خدا است؛ ولی بیشتر آن‌ها نمی‌دانند»<sup>۴۳</sup>.

اینجا، خدا می‌گوید که اگر ما خدا را نپرستیم، چیزی دیگر را به جای او خواهیم پرستید. این چیزها ما را برده‌ی خود ساخته و خود ارباب ما می‌شوند. قیاس قرآنی برای ما می‌گوید که بدون خدا، ما «اربابان» زیادی خواهیم داشت که هرکدام خواهان چیزی از ما خواهند بود. تمامشان «باهم اختلاف دارند» و ما در یک حالت بیچارگی، سردرگمی و بدبختی قرار خواهیم گرفت. اما، خدا ذاتی که همه‌چیز را به شمول خود ما می‌داند و ذاتی که از هر فرد دیگر بر ما مهربان‌تر است، برای ما می‌گوید که او ارباب ما است و تنها در عبادت حقیقی او می‌توانیم از بند چیزهایی که به جای او قرار گرفته‌اند، آزادی را تجربه نماییم.

در پایان سخن، عبادت مخلصانه‌ی خدا و تسلیمی به او شما را از پرستش خوارکننده‌ی جهان زدگذر و تسلیم شدن به واقعیت‌های شهبانی و خودپسندانه‌ی وضعیت بشری آزاد می‌سازد. محمد اقبال شاعر شرق، این نکته را فصیحانه چنین خلاصه می‌کند:

آن سجده‌ای را که گران می‌پنداری - از هزاران سجده دهد ترا نجات<sup>۴۴</sup>

---

<sup>۴۴</sup> یہ ایک سجدہ جسے تو گران سمجھتا ہے - ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات (از کتاب ضرب کلیم: اضافه‌شده توسط مترجمین)

## فصل شانزدهم

### نتیجه

#### دگرگون سازی قلوب

پدرم یک مرد آزاد است. منظورم از آزادی این نیست که او در کشوری زیست دارد که آزادی‌ها و حقوق بشری‌اش را دارا است، بلکه از لحاظ احساسی آزاد است. وقتی می‌خواهد نظر خود را اظهار کند، بدون پروای کسی این کار را می‌کند. اگر مانع خارجی وجود نداشته باشد، حتماً نظر خود را اظهار می‌کند. به یاد دارم، زمانی که در مکتب متوسطه بودم، در ارکستر مکتب موسیقی می‌نواختم. چون پدرم تشویق نموده بود تا دروس گیتار کلاسیک را خارج از مکتب فراگیرم، شامل شدن من در ارکستر موسیقی مکتب پیامدهای طبیعی در فعالیتهای فوق برنامه‌ای (خارج از برنامه‌ی تحصیلی مکتب) من داشت. در جریان کنسرت‌ها و نمایش‌های مکتب، پدرم حاضر می‌شد و از دیدن استعدادها و توانایی‌های شگفت‌انگیز شاگردان لذت می‌برد. یکی از هنرمندان توانایی‌های فوق‌العاده‌ای داشت. زمانی که او در صحنه‌ی نمایش بود، به نقطه‌ی اوج متجلی‌سازی توانایی‌های هنری خویش رسیده و با احساس و شور هنر خویش را ابراز نمود. نمایش مهیج و خارق‌العاده از استعدادش را ارائه نمود. پدرم از جا برخاست و او را تشویق و ستایش کرد. او این کار را به تنهایی و بدون پروای کسی انجام داد. در حالت ایستاده به ستایش استعداد و لیاقت آن هنرمند ادامه داد.

تمام مایان شاهد این‌گونه عکس‌العمل خویش در مقابل توانایی بشری بوده‌ایم. وقتی مهارت‌های فوق‌العاده توسط یکی از قهرمانان ورزشی خود را می‌بینیم، یا زمانی که شاهکارهایی از شجاعت را

## فصل شانزدهم: نتیجه □ ۳۳۷

مشاهده می‌کنیم و یا به یک صحبت انگیزشی گوش فرا می‌دهیم، مجبور می‌شویم چیزی که تجربه نموده‌ایم را موردستایش قرار دهیم؛ ایستاده می‌شویم، کف می‌زنیم و تشویق می‌کنیم. چیزی که تجربه نموده‌ایم ما را تحت تأثیر قرار داده، برای ما الهام‌بخش شده، تشویق‌کننده‌ی ما شده، ما را به وجد آورده و محو خویش می‌کند. هرگز نمی‌توانیم این لحظات را فراموش کنیم. این‌گونه تجارب را مورد تفکر و تأمل قرار دهید. یک بار دیگر محو احساساتی که داشته‌اید، شوید. چیزی که روحتان را متأثر ساخته و شما را وادار به ستایش نموده است.

هرچند، ما در جهان خارق‌العاده‌ای زیست داریم. امید داریم، دوست می‌داریم، در طلب عدالتیم و به ارزش‌های نهائی زندگی بشری باور داریم. تعقل می‌کنیم، استنتاج می‌کنیم، استنباط می‌کنیم و کشف می‌کنیم. در کیهانی زندگی می‌کنیم که دارای بیلیون‌ها ستاره، کهکشان و سیاره است. کیهان دارای موجودات زنده‌ی حسی هست که جریان بی‌تای خودآگاهی را تجربه می‌نمایند. ما دارای ذهن غیرمادی هستیم که با جهان فیزیکی ارتباط برقرار می‌کند. جهان دارای قوانین و نظم و ترتیب دقیق است و اگر متفاوت‌تر از این می‌بود، وجود حیات در آن بعید بود. ما همه در عمق وجود خویش غلط بودن شر و خوب بودن خیر را احساس می‌کنیم.

در جهان ما حیواناتی وجود دارند که قابلیت برداشت چند برابر وزن خود را دارا بوده و بذرهایی وجود دارند که از حرارت آتش می‌رویند. در سیاره‌ای زندگی می‌کنیم که در آن بیش از ۶۰۰۰ زبان و بالاتر از ۸ میلیون نوع موجود وجود دارد. در جهانی زندگی می‌کنیم که ذهن بشری سلاح‌هایی می‌سازد که می‌توانند تمام بشریت را از روی زمین محو کنند و همچنان این ذهن نظریاتی را ارائه می‌کند که از شلیک شدن این سلاح‌ها جلوگیری کند. در جهانی زندگی می‌کنیم که دو نصف شدن یک اتم، سبب رهایی انرژی بی‌حد و حصری می‌شود. در سیاره‌ی زندگی می‌کنیم که اگر قلوب در آن متحد شوند، انرژی‌ای به وجود خواهد آمد که برای آوردن صلح استفاده شدنی است.

هنوز هم بعضی‌ها وجود دارند که خود را مجبور احساس نمی‌کنند تا برای خدا، ذاتی که کیهان و همه‌چیز در آن را خلق نموده است، ایستاده شوند و او را ستایش و تحسین کنند<sup>۱</sup>. ما متوهم شده‌ایم، فریب‌خورده‌ایم و خدا را فراموش کرده‌ایم؛ ذاتی که ما را خلق کرده است: «ای انسان، چه چیزی تو را [نسبت] به پروردگار بزرگوارت مغرور ساخته است؟»<sup>۲</sup>

خدا واقعاً بزرگ است.

اگر انگیزه‌ای برای ستایش و برای ارتباط برقرار کردن با خالق خویش احساس نمی‌کنیم، پس قلوبمان حتماً دچار مشکل است. دچار بیماری معنوی‌ای هستیم که نیاز به داروی معنوی دارد. این بیماری تکبر و غرور است و داروی آن اسلام است.

برای گرفتن این دارو و سزاوار شدن برای رحمت الهی و محبت خاص خدا، باید به جمله‌ی ذیل ایمان آورده، آن را باطنی ساخته، درک کرده و به آن تسلیم شویم:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ<sup>۱</sup>

«هیچ معبودی شایسته‌ی پرستش نیست به‌جز خدا (الله) و محمد بنده و آخرین پیامبر اوست.»

امیدوارم که این کتاب برایتان در آغاز فرایند التیام ممد واقع شود.

خداوند ﷻ شما را با باران محبت خاص خویش بنوازد.

---

<sup>۱</sup> متن عربی توسط مترجمین اضافه شده است.



## سخن آخر

### از هم نفرت نداشته باشید، باهم گفتگو کنید

#### گفتگو با اسلام

اگر از یک اصطلاح عامیانه استفاده کنیم، انترنت «شان‌دار» است. در این جمله بازی با کلمات وجود دارد، زیرا در اصطلاح عامیانه شان‌دار به معنی «عالی» است ولی از نقطه نظر آوایی به معنی بزرگ نیز می‌باشد. هر دو معانی بر انترنت اعمال پذیر است. انترنت می‌تواند که منبع عالی معلوماتی باشد، اما در عین حال برای دسترسی به معلومات معتبر و صحیح در مورد یک موضوع مشخص بسیار بزرگ است. در پهلوی ارزش مثبت آن، انترنت همچنان پرتگاه بزرگ دروغ، معلومات تحریف شده و غلط ارائه شده است. همین‌گونه انترنت می‌تواند کاملاً بی‌رحم باشد. من شخصاً جنبه‌ی تاریک انترنت را تجربه نموده‌ام. تمام اشتباهات، کژفهمی‌ها و خطاهای من در آن در معرض دید همگان قرار دارد تا بر آن بخندند، اما چیزی که مرا خرسند می‌سازد این است که انترنت برای بسیار از افراد منبع یادگیری است. واقعاً باورمند به یکجا سازی نظریات مخالف هستیم، زیرا حق همیشه پیروز خواهد بود. این کتاب محصول یادگیری از خطاها و ناکامی‌هایم است. آیا به این معنی است که این کتاب بی‌عیب و نقص است؟ معلوم است که نه. هرچند، مرا به یک نکته‌ی مهم می‌رساند. هر نوع خواننده‌ای که خود را توصیف می‌کنید (خدانا باور، شک‌گرا، ندانم‌گرا، مسلمان، سیکولر، انسان‌گرا و غیره) بدون شک که پرسش‌های بیشتری خواهید داشت و یا در مورد بعضی نکات خواهان توضیحات بیشتر خواهید بود. بناءً یک سایت انترنتی ساخته‌ام تا گفتگوی ما در آنجا ادامه یابد. هر نوع پرسش، نظر یا نقد سودمندی که دارید در آنجا ارزیابی خواهد شد:

این صفحه‌ی گفتمان انترنتی برای این کتاب بسا بی‌تاست، زیرا این گفتمان به شکل سخن یک‌طرفه نه بلکه به شکل مکالمه و گفتگو میان دو نفر نوشته شده است. این گفتگو دارای قوانین اخلاقی به شمول دشنام ندادن (به‌استثنا نقل قول برای ارائه‌ی یک نکته)، احتراز از حمله شخصی و عدم توهین و تحقیر است. جدا از این، هر نوع سخن و ایراد قابل‌پذیرش است.

هیچ کتابی تمام موضوعات در این مورد را تحت پوشش قرار داده نمی‌تواند، بعضی از موضوعات با در نظر داشت هدف و اولویت از تحریر بازمانده‌اند، اما این بدین معنی نیست که سنت اسلامی قادر به پاسخ‌گویی نیست.

برای جناح‌هایی که به این کتاب علاقه نشان داده‌اند توصیه می‌نمایم که فکر باز داشته و صادقانه به گفتگو بپردازند. طوری که دیده می‌شود، دو دایره در زندگی وجود دارد: دایره‌ی دید احساسی و دایره‌ی حقیقت ما. ما فکر می‌کنیم که دید احساسی و حقیقت ما یکی‌اند. چنین نیست. دید احساسی ما شامل تجارب منفی گذشته، هوش، فهم، نظریات و چشم‌اندازهای محدود است. حقیقت چیزی است که هست؛ بدون انحراف توسط چشم‌انداز ما. هرچند، ما همیشه حقیقت را منحرف می‌سازیم زیرا احساسات شخصی خویش را بر آن تحمیل می‌کنیم. به همین خاطر ارتباط برقرار کردن با سایر انسان‌ها برای ما مشکل است و به همین دلیل زندگی ما به دایره‌ی عظیمی می‌ماند که در آن همیشه اشتباهات همسان را به طریقه‌های متفاوت مرتکب می‌شویم. ما همه این کار را انجام داده‌ایم. همه تجاربی منفی در گذشته داشته‌ایم که باعث شده است اکنون با سایر انسان‌ها ارتباط عمیق برقرار نتوانیم و این‌گونه، آینده‌ای توسط خشت‌های گذشته می‌سازیم؛ جای تعجب نیست که همان اشتباهات را باربار تکرار می‌کنیم. باید درک کنیم که گذشته مساوی به آینده نیست. پس از شما تقاضا می‌نمایم تا اجازه ندهید هرآنچه که تجارب شما با دین، اسلام و براهین برای وجود خدا و وحی در گذشته بوده است، در زمان مطالعه‌ی محتوای این کتاب و تفکر و تأمل در مورد موضوعات آن در مقابل شما قرار گیرند.

می‌خواهم که با چند توصیه‌ی قرآنی و نبوی در مورد گفتگو، بحث و رفتار با دیگران، کتاب را به اختتام برسانم. خدا به پیامبر محبوب خود موسی (علیه السلام) فرمان می‌دهد که در زمان رسانیدن پیام

اسلام با فرعون به نرمی سخن گوید: «پس به نرمی با او سخن بگویند؛ باشد که پند گیرد یا [از عذاب الهی] بترسد [و توبه کند]».۱

یکی از مفسرین بنام امام قرطبی می‌گوید که آیت فوق به این معنی است که اگر به موسی فرمان داده شده بود که با فرعون، یک انسان ظالم، به نرمی سخن گوید، پس تصور کنید که ما با دیگران چگونه باید سخن گوئیم: «اگر موسی امر شده بود که با فرعون به نرمی سخن گوید، پس برای سایرین بسا شایسته‌تر است تا در زمان سخن گفتن با سایر افراد و امر به معروف و نهی از منکر، از این فرمان اطاعت کنند».

خداوند ﷻ پیامبر ﷺ را فرمان می‌دهد که در زمان بحث و گفتگو با دیگران از کلمات خوب به بهترین شکل ممکن استفاده کند: «ای پیامبر، مردم را [با حکمت و پند نیکو به راه پروردگارت دعوت نما و با روشی که نیکوتر است با آنها [بحث و] مناظره کن».

یکی از متخصصین دستور زبان عربی بنام زمخشری در مورد آیت فوق می‌گوید که ما باید با دیگران بدون کدام زمختی و بد رفتاری وارد بحث شویم: «مناظره با آنها به روش نیکو به این معنی است که از بهترین روش برای مناظره با آنها استفاده شود. بهترین روش مناظره مهربانی و ملایمت بدون زمختی و بد رفتاری است».

استفاده از کلمات خوب در بحث، یکی از بزرگ‌ترین ویژگی‌های خوب در سنت اسلامی است. قرآن در یک مثال زیبا سخن خوب را به یک درخت دارای میوه‌ی دائمی و ریشه‌ی قوی تشبیه می‌کند:

«ای پیامبر، آیا ندیدی که خدا چگونه مثل زده است؟ سخن خوب (کلمه‌ی طیب) همچون درخت [نخل تنومند و] پاکی است که ریشه‌اش [در اعماق زمین] استوار است و شاخه‌اش بر آسمان [سر برآورده] است. میوه‌اش را هر لحظه به فرمان پروردگارش می‌دهد؛ و خدا برای [هدایت مردم] مثل می‌زند؛ باشد که پند گیرند. و مثل کلمه‌ی پلید، همچون درخت پلیدی است که از زمین برکنده شده [و هیچ] قرار و ثباتی ندارد. خدا کسانی را که ایمان آورده‌اند در زندگی دنیا و آخرت، با سخن استوار ثابت می‌گرداند و ستمگران را گمراه می‌کند؛ و خدا هر کاری بخواهد انجام می‌دهد».

خواهش شخصی من این است که با باطنی سازی بعضی از این ارزش‌ها و آموزه‌های جاوید،

سخن آخر: از هم نفرت نداشته باشید، باهم گفتگو کنید □ ۳۴۳

می‌توانیم شر و بدی را با خیر و خوبی دفع کنیم و پی ببریم که نیاز به تفر نیست؛ بدین‌سان، حتی اگر باهم مخالفیم، روابط دوستانه‌ی نزدیک باهم بسازیم.

«اگر کسی نیک و بدی یکسان نیست، همواره به شیوه‌ای که بهتر است، پاسخ بده که در آن صورت، [خواهی دید] همان کسی که بین تو و او دشمنی بود، همچون دوست مهربان گشته است.»

درس زیبای آیت مذکور این است که پس از کلمه‌ی ادفع (پاسخ‌ده یا دفع کن) مفعول مستقیم نیامده است و دال بر این است که پاسخ ما در مقابل هر چیزی باید بهتر از آن باشد. علمای اسلامی گفته‌اند این بدین معنی است که پاسخ ما برای همه‌چیز باید حاوی زیبایی و عفت باشد. بیایید تا مردم عفت و زیبایی باشیم.



## منابع

### نقل قول‌ها و استنادها

---

#### یادداشت‌های دیباچه

<sup>1</sup> Al-Ghazali. (2015). *The Remembrance of Death and the Afterlife*. 2nd Edition. Translated with an Introduction and Notes by T. J. Winter. Cambridge: Islamic Texts Society, p. 8.

بعضی از این مناظره‌ها در آدرس ذیل موجوداند:

[www.hamzatzortzis.com](http://www.hamzatzortzis.com) [Accessed 3rd October 2016]

<sup>3</sup> سنت محمد ﷺ شامل کلمات، جملات، عمل و رضایت او بخاطر عملی که توسط علمای اسلام به حیث صحیح قبول شده باشد، می‌باشد.

#### یادداشت‌های فصل اول

<sup>1</sup> Bullivant, S. (2015). *Defining 'Atheism'*. In: *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-21.

<sup>2</sup> Schweizer, B. (2010). *Hating God: The Untold Story of Misotheism*. New York: Oxford University Press, p. 28.

<sup>3</sup> Ibid, p. 216.

<sup>4</sup> Ibid, pp. 217-218.

<sup>5</sup> Ibid, pp. 217-218.

<sup>6</sup> Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*. London: Bantam Press, p. 14.

<sup>7</sup> Narrated by Muslim.

<sup>8</sup> The Qur'an, Chapter 52, Verse 36.

<sup>9</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 130.

<sup>10</sup> Crone, P. Atheism (pre-modern). In: *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Edited by: Kate Fleet,

Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson. Available at:

[http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912\\_ei3\\_COM\\_23358](http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23358) [Accessed 1st October 2016].

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Al-Ghazali. (2007). *Kimiya-e Saadat: The Alchemy of Happiness*. Translated by Claude Field. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, p. 22.

<sup>13</sup> The Qur'an, Chapter 10, Verse 99.

<sup>14</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 256.

<sup>15</sup> Idris, J. (2012). An Islamic View of Peaceful Coexistence. Available at: [www.jaafaridris.com/anislamic-view-of-peaceful-coexistence](http://www.jaafaridris.com/anislamic-view-of-peaceful-coexistence) [Accessed 1st October 2016].

<sup>16</sup> Bremmer, J. N. (2007). Atheism in Antiquity. In: M. Martin, ed., *The Cambridge Companion to Atheism*, 1st Edition. New York: Cambridge University Press, p. 11.

<sup>17</sup> Hyman, G. (2007). Atheism in Modern History. In: M. Martin, ed., *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 29.

<sup>18</sup> Addison, J. (1753). *The Evidence of the Christian Religion*. London, pp. 224-223.

<sup>19</sup> Hyman, G. (2007). *Atheism in Modern History*, p. 31.

<sup>20</sup> Bradlaugh, C. (1929). *Humanity's Gain from Unbelief and Other Selections from the Works of Charles Bradlaugh*. London: Watts & Co. The Thinkers Library, No. 4.

<sup>21</sup> Ibid, p. 23

<sup>22</sup> Ibid, p. 1.

<sup>23</sup> Modernizing the Case for God. *Time Magazine*, 7 April 1980, pp. 65-66. Available at:

<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,921990,00.html> [Accessed 2nd October 2016].

---

<sup>24</sup> Crick, F. (1982). *Life Itself: Its Origin and Nature*. London: Futura Publications, pp. 117-129.

<sup>25</sup> Hitchens, C. (2007). *God Is Not Great: The Case Against Religion*. New York: Atlantic Books, p.13.

<sup>26</sup> Harris, S. (2006). *The End of Faith: Religion, Terror and the Future of Reason*. London: The Free Press, p. 227.

<sup>27</sup> Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*, p. 20.

<sup>28</sup> Cited in William, P. S. (2009). *A Sceptic's Guide to Atheism*. Milton Keynes: Paternoster, p. 41.

<sup>29</sup> Ibid p. 44.

<sup>30</sup> Office for National Statistics. (2011). Religion in England Wales 2011. [online] Available at: <http://www.ons.gov.uk/ons/rel/census/2011-census/key-statistics-for-local-authorities-in-england-and-wales/rpt-religion.html#tab-Changing-picture-of-religious-affiliation-over-last-decade>. [Accessed 1<sup>st</sup> October 2016].

<sup>31</sup> *Biotechnology Report. Fieldwork January 2010 – February 2010*. Bruxelles: TNS Opinion & Social, p. 203. Available at: [http://ec.europa.eu/public\\_opinion/archives/ebs/ebs\\_341\\_en.pdf](http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_341_en.pdf) [Accessed 1st October 2016].

<sup>32</sup> تاریخ خداناباوری در چین بسیار مغلق می‌باشد و با خداناباوری غربی یکی حساب شده نمی‌تواند. خداناباوری چینی‌ها بخاطر داروینیزم و یا یک نوع از خداناباوری جدید داوکینز نمی‌باشد. خداناباوری در چین به اساس مجموعه عوامل فرهنگی، سیاسی و فکری می‌باشد که خود باید در زمان مناسب مورد مطالعه قرار گیرد.

<sup>33</sup> Zuckerman, P. (2007). Atheism: Contemporary Numbers and Patterns. In: M. Martin, ed, *The Cambridge Companion to Atheism*, p. 61.

<sup>34</sup> Ibid, p. 55

<sup>35</sup> WIN-Gallup International. (2012). Global Index of Religiosity and Atheism, p. 16. Available at:

<http://www.wingia.com/web/files/news/14/file/14.pdf> [Accessed 2nd October 2016].

## یادداشت‌های فصل دوم

<sup>1</sup> بعضی از نظریات این فصل الهام شده و گرفته شده از ویلیلم لین کریگ، پوچی زندگی بدون خدا می‌باشد. و در سایت قابل دسترس می‌باشد.

<http://www.reasonablefaith.org/the-absurdity-of-life-without-god> [Accessed 23rd November 2016].

<sup>2</sup> Schopenhauer, A. (2014). *Studies in Pessimism: On the Sufferings of the World*. [ebook] The University of Adelaide Library. Chapter 1. Available at: <https://ebooks.adelaide.edu.au/s/schopenhauer/arthur/pessimism/chapter1.html> [Accessed 2nd October 2016].

<sup>3</sup> The Qur'an, Chapter 12, Verse 87.

<sup>4</sup> The Qur'an, Chapter 99, Verses 6 to 8.

<sup>5</sup> The Qur'an, Chapter 45, Verse 22.

<sup>6</sup> The Qur'an, Chapter 50, Verse 35.

<sup>7</sup> The Qur'an, Chapter 50, Verse 35.

<sup>8</sup> The Qur'an, Chapter 36, Verses 55 to 58.

<sup>9</sup> The Qur'an, Chapter 17, Verse 70.

<sup>10</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 191.

<sup>11</sup> The Qur'an, Chapter, 32, Verse 18.

<sup>12</sup> Nasr, S. H. (2004). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperSanFrancisco, p. 275.

<sup>13</sup> The Qur'an, Chapter 57, Verses 20 to 21.

<sup>14</sup> Cited in BBC (no date) Radio 4 - in our time - greatest philosopher - Ludwig Wittgenstein. Available at: [http://www.bbc.co.uk/radio4/history/inourtime/greatest\\_philosopher\\_ludwig\\_wittgenstein.shtml](http://www.bbc.co.uk/radio4/history/inourtime/greatest_philosopher_ludwig_wittgenstein.shtml) [Accessed 1st October 2016].

<sup>15</sup> Cited in Pollan, S. M. and Levine, M. (2006). *It's All in Your Head: Thinking Your Way to Happiness*. New York: HarperCollins, p. 4.

<sup>16</sup> Williams, M. (2015). *The Life Cycle of the Sun*. Available at: <http://www.universetoday.com/18847/life-of-the-sun> [Accessed 2nd October 2016].

<sup>17</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 191.

<sup>18</sup> Dawkins, R. (2006). *The Selfish Gene*. 30th Anniversary edition. Oxford: Oxford University Press.

<sup>19</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 128.

<sup>20</sup> The Qur'an, Chapter 39, Verse 29.

<sup>21</sup> Mogahed, Y. (2015). *Reclaim Your Heart*. 2nd Edition. San Clemente, CA: FB Publishing, p. 55.

<sup>22</sup> The Qur'an, Chapter 11, Verse 105.

<sup>23</sup> The Qur'an, Chapter 25, Verse 75.

<sup>24</sup> The Qur'an, Chapter 59, Verse 19.

<sup>25</sup> Dawkins, R. (2001). *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. London: Phoenix, p. 155.

## یادداشت‌های فصل سوم

<sup>1</sup> BonJour, L. (1998). *In Defense of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 100-102.

<sup>2</sup> BonJour, L. (1995). "Toward a Moderate Rationalism." *Philosophical Topics* 23, no. 1: 50.

<sup>3</sup> Basic assumptions of science (no date) Available at:

[http://undsci.berkeley.edu/article/basic\\_assumptions](http://undsci.berkeley.edu/article/basic_assumptions) [Accessed 14th November 2016]

<sup>4</sup> Darwin Correspondence Project (2016) Available at:

<https://www.darwinproject.ac.uk/letter/DCPLETT-13230.xml> [Accessed 4th October 2016].

<sup>5</sup> O'Hear, A. (1997). *Beyond Evolution: Human Nature and the Limits of Evolutionary Explanation*. New York: Oxford University Press, p. 60.

<sup>6</sup> Gray, J. (2014). *The Closed Mind of Richard Dawkins*. Available at:

<https://newrepublic.com/article/119596/appetite-wonder-review-closed-mind-richard-dawkins> [Accessed 4th October 2016].

---

<sup>7</sup> Francis, C. (1994). *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul*. New York: Charles Scribner's Sons, p. 262.

<sup>8</sup> Pinker, S. (1997). *How the Mind Works*. New York: W. W. Norton, p. 305.

<sup>9</sup> Harris, S. (2010). *The Moral Landscape*. New York: Free Press, p. 66.

<sup>10</sup> Sage, James. "Truth-Reliability and the Evolution of Human Cognitive Faculties." *Philosophical*

*Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 117, no. 1/2 (2004): 102.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 104.

<sup>12</sup> *Ibid*.

<sup>13</sup> *Ibid*.

<sup>14</sup> Tzortzis, H. (2019). *Can evolution adequately explain our truth-reliable cognitive faculties?* Available at: [http://www.hamzatzortzis.com/can-evolution-adequately-explain-our-truth-reliablecognitive-](http://www.hamzatzortzis.com/can-evolution-adequately-explain-our-truth-reliablecognitive-faculties)

[faculties](http://www.hamzatzortzis.com/can-evolution-adequately-explain-our-truth-reliablecognitive-faculties). [Accessed 30th September 2019].

<sup>15</sup> The Qur'an, Chapter 41, Verse 53.

<sup>16</sup> The Qur'an, Chapter 47, Verse 24.

<sup>17</sup> The Qur'an, Chapter 11, Verse 51.

<sup>18</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 190.

<sup>19</sup> Tallis, R. (2014). *Aping Mankind: Neuromania, Darwinitis and the Misrepresentation of Humanity*. New York: Routledge, p. 87.

<sup>20</sup> Taken and adapted from Searle, J. (1989). Reply to Jacquette. *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(4), 703.

<sup>21</sup> The response to this objection has been inspired by and adapted from Kane B. (2014) *Philosophy of mind 4.2 - objections to functionalism*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?>

<sup>22</sup> Searle, J. (1984). *Minds, Brains and Science*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 32- 33.

<sup>23</sup> Searle, J. (1990). Is the Brain's Mind a Computer Program? *Scientific American*, 262: 27.

<sup>24</sup> *Ibid*, p. 30.

---

<sup>25</sup> Ibid. For responses to other objections and more detail on this topic please see: Searle, J. (1980)

Minds, Brains, and Programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 417-424; Searle, J. (1980) Intrinsic

Intentionality. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, pp. 450-456; Searle, J. (1989). Reply to Jacqueline. *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(4), pp. 701-708; Searle, J. (1990). Is the Brain's Mind a Computer Program? *Scientific American*, 262, pp. 26-31; Searle, J. (1992). *The*

*Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press.

<sup>26</sup> Hasker, W. *Metaphysics*. Downer's Grove, Ill: InterVarsity, 1983, p. 49, and see: "The Transcendental Refutation of Determinism," *Southern Journal of Philosophy*, 11, 1973, pp. 175-83.

## یادداشت‌های فصل چهارم

<sup>1</sup> BBC Today. (2008). Available at:

[http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid\\_7745000/7745514.stm](http://news.bbc.co.uk/today/hi/today/newsid_7745000/7745514.stm) [Accessed 1st October 2016].

<sup>2</sup> Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Dar' Ta'arud al-'Aql wan-Naql*. 2nd Edition. Edited by Muhammad Rashad Salim. Riyadh, Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah. Vol 8, p. 482.

<sup>3</sup> Al-Isfahani, Al-Raghib. (2009). *Mufradat al-Qur' an al-Karim*. 4th Edition. Edited by Şafwan Dawudi. Beirut: al-Dar al-Shamiyya, p. 640.

<sup>4</sup> Petrovich, O. (1997). Understanding the Non-Natural Causality in Children and Adults: A Case Against Artificialism. *Psyche en Geloof*, 8, pp. 151-165.

<sup>5</sup> Zwartz, B. (2008). Infants 'Have Natural Belief In God'. Available at: <http://www.theage.com.au/national/infants-have-natural-belief-in-god-20080725-3l3b.html> [Accessed 4th October 2016].

<sup>6</sup> Bloom, P. (2007). Religion is Natural. *Developmental Science*, 10, pp. 147-151.

<sup>7</sup> Kelemen, D. (2004). Are Children "Intuitive Theists"? Reasoning About Purpose and Design in Nature. *Psychological Science*, 15(5), pp. 295-301.

<sup>8</sup> Järnefelt, E., Canfield, C. F. & Kelemen, D. (2015). The Divided Mind of a Disbeliever: Intuitive Beliefs About Nature as Purposefully Created Among Different Groups of Non-Religious Adults. *Cognition*, 140, pp. 72-88.

<sup>9</sup> Ibid, 74.

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid, 79.

<sup>12</sup> Ibid, 81.

<sup>13</sup> Ibid, 82.

<sup>14</sup> Ibid, 83.

<sup>15</sup> Ibid, 84.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Corriveau, K. H., Chen, E. E. and Harris, P. L. (2015), Judgments About Fact and Fiction by Children From Religious and Nonreligious Backgrounds. *Cogn Sci*, 39, pp. 353–382.

<sup>18</sup> Barrett, J. L. (2012). *Born Believers: The Science of Children's Religious Belief*. New York: Free Press, pp. 35-36.

<sup>19</sup> Al-'Asqalani, A. (2000). *Fath al-Bari Sharh Sahih al-Bukhari*. 3rd Edition. Riyadh: Dar al-Salam, p. 316.

<sup>20</sup> Narrated by Muslim.

<sup>21</sup> Al-Ghazali. (2007). *Kimiya-e Saadat: The Alchemy of Happiness*. Translated by Claude Field. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, p. 10.

<sup>22</sup> Ibn Taymiyyah, A. (2004). *Majmu' al-Fatawa Shaykhul Islam Ahmad bin Taymiyyah*. Madina: Mujama' Malik Fahad. Vol 16, p. 324.

<sup>23</sup> Ibid. Vol 6, p. 73.

<sup>24</sup> Ibn Taymiyyah, A. (1991). *Dar' Ta'arud al-'Aql wan-Naql*. Vol 7, p. 219.

<sup>25</sup> The Qur'an, Chapter 16, Verse 69.

<sup>26</sup> The Qur'an, Chapter 10, Verse 24.

<sup>27</sup> The Qur'an, Chapter 52, Verses 35 and 36.

<sup>28</sup> The Qur'an, Chapter 28, Verse 56.

<sup>29</sup> The Qur'an, Chapter 14, Verse 10.

<sup>30</sup> Farfur, M. S. (2010). *The Beneficial Message and The Definitive Proof in The Study of Theology*. Translation and notes by Wesam Charkawi. Auburn: Wesam Charkawi, pp. 85-86.

## یادداشت‌های فصل پنجم

<sup>1</sup> Gwynne, R. W. (2004) *Logic, Rhetoric and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments*. Abingdon: Routledge. 2004, p. ix.

<sup>2</sup> Ibid, p. 203

<sup>3</sup> Cited in Hoover, J. (2007). *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, p. 31.

<sup>4</sup> The Qur'an, Chapter 52, Verses 35 and 36.

<sup>5</sup> Mohar, M. A. (2003). *A word for word meaning of the Qur'an*. Vol III. Ipswich: JIMAS, p. 1713.

<sup>6</sup> This argument has been inspired by and adapted from Idris, J. (1994) *The Contemporary Physicists and God's Existence*. Available at: [http://www.jaafaridris.com/the-contemporary-physicistsand-](http://www.jaafaridris.com/the-contemporary-physicistsand-gods-existence/)

[gods-existence/](http://www.jaafaridris.com/the-contemporary-physicistsand-gods-existence/) [Accessed 23rd November 2016]

<sup>7</sup> Hilbert, D. (1964). On the Infinite. In: P. Benacerraf and H. Putnam (eds), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, p. 151.

<sup>8</sup> Quine: Terms explained. Available at: <http://www.rit.edu/cla/philosophy/quine/underdetermination.html> [Accessed 23rd October 2016].

<sup>9</sup> American Physical Society. (1998). *Focus: The Force of Empty Space*. Available at: <http://physics.aps.org/story/v2/st28> [Accessed 23rd November 2016].

<sup>10</sup> Leibniz, G. W. (1714). *The Principles of Nature and Grace, Based on Reason*. 1714. Available at: <http://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/leibniz1714a.pdf> [Accessed 4th October 2016].

<sup>11</sup> Krauss, L. M. (2012). *A Universe from Nothing: Why is there Something Rather Than Nothing*. London: Simon & Schuster, p. 170.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibid, p. 105.

- 
- <sup>14</sup> Albert, D. (2012). 'A Universe From Nothing,' by Lawrence M. Krauss. Available at: [http://www.nytimes.com/2012/03/25/books/review/a-universe-from-nothing-by-lawrence-mkrauss.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2012/03/25/books/review/a-universe-from-nothing-by-lawrence-mkrauss.html?_r=0) [Accessed 1st October 2016].
- <sup>15</sup> Craig, W.L. (2012). *A Universe from Nothing*. Available at: <http://www.reasonablefaith.org/auniverse-from-nothing> [Accessed 9th October 2016].
- <sup>16</sup> Analogies adapted from Craig, W.L. (2012). *A Universe from Nothing*. Available at: <http://www.reasonablefaith.org/a-universe-from-nothing> [Accessed 9th October 2016].
- <sup>17</sup> Krauss, L. A (2012). *Universe from Nothing*, p. 174.
- <sup>18</sup> Sober, E. (2010). Empiricism. In: Psillos, S and Curd, M, ed, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. Abingdon: Routledge, pp. 137-138.
- <sup>19</sup> Krauss, L. (2012) *A Universe from Nothing*, p. xiii
- <sup>20</sup> Ibid p. 147.
- <sup>21</sup> iERA. (2013). *Lawrence Krauss vs Hamza Tzortzis - Islam vs. Atheism Debate*. Available at: <http://www.youtube.com/watch?v=uSwJuOPG4FI> [Accessed 10th September 2016].
- <sup>22</sup> Tony Soprado. (2012). *How the Universe Came from 'Nothing'*, Richard Dawkins and Lawrence Krauss discuss. Available at: <https://youtu.be/CXGyesfHzew?t=921> [Accessed 2nd October 2016].
- <sup>23</sup> Wali-Allah, S. (2003). *The Conclusive Argument from God (Hujjat Allah al-Baligha)*. Translated by Marcia K. Hermansen. Islamabad: Islamic Research Institute, p. 33.
- <sup>24</sup> Cited in Al-Bayhaqi, A. (2006). *Kitab al-Asma was-Sifat*. Edited by Abdullah Al-Hashidi. Cairo: Maktabatu al-Suwaadi. Vol 2, p. 271.
- <sup>25</sup> This example has been taken from Green, A. R. *The Man in the Red Underpants*. 2nd Edition. London: One Reason, pp. 9-10.
- <sup>26</sup> This example has been adapted from Idris, J. (2006). *Contemporary Physicists and God's Existence (part 2 of 3): A Series of Causes*. Available at: <http://www.islamreligion.com/articles/491/> [Accessed 2nd October 2016].
- <sup>27</sup> Idris, J. (2006). *Contemporary Physicists and God's Existence (part 2 of 3): A Series of Causes*.

---

Available at: <http://www.islamreligion.com/articles/491/> [Accessed 2nd October 2016].

<sup>28</sup> Cited in Goodman, L. E. (1971). Ghazali's Argument From Creation (I). *International Journal of Middle East Studies*, 2(1), 83.

<sup>29</sup> Flew, A. (2007). *There is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind*. New York: HarperOne. 2007, p. 165.

<sup>30</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>31</sup> Cited in Al-Bayhaqi, A. (2006). *Kitab al-Asma was-Sifat*. Vol 2, p. 270.

<sup>32</sup> The Qur'an, Chapter 112, Verses 2 and 3.

<sup>33</sup> Lennox, J. C. (2009). *God's Undertaker: Has Science Buried God?* Oxford: Lion Books, p. 183.

<sup>34</sup> Hoover, J. (2004). Perpetual Creativity in the Perfection of God: Ibn Taymiyya's Hadith Commentary on God's Creation of this World. *Journal of Islamic Studies* 15(3), 296.

<sup>35</sup> The Qur'an, Chapter 42, Verse 11.

<sup>36</sup> The Qur'an, Chapter 58, Verse 7.

<sup>37</sup> This is an estimate based on the number of hydrogen atoms that are contained in the estimated total number of stars in the observable universe. The number is higher if other atoms are included.

<sup>38</sup> The Qur'an, Chapter 24, Verse 45.

<sup>39</sup> Al-Tahawi. (2007). *The Creed of Imam Al-Tahawi. Translated from Arabic, Introduced and Annotated by Hamza Yusuf*. California: Zaytuna Institute, p. 50.

<sup>40</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 20.

<sup>41</sup> Al-Qurtubi, M. (2006). *Al-Jaami' al-Abkaam al-Qur'an*. Edited by Dr. Adullah Al-Turki and Muhammad 'Arqasusi. Beirut: Mu'assasa al-Risalah. Vol 1, pp. 338-9.

<sup>42</sup> Inspired and adapted from Craig, W. L. *The coherence of Theism - part 2*. Available at: <http://www.bethinking.org/god/the-coherence-of-theism/part-2> [Accessed 13th November 2016].

<sup>43</sup> Swinburne, R. (2004). *The Existence of God. 2nd Edition*. New York: Oxford University Press, pp. 52-72.

<sup>44</sup> The Qur'an, Chapter 11, Verse 107.

<sup>45</sup> Al-Ghazali, M. (2005). *Ihya' al-Ulum al-Deen*. Beirut: Dar Ibn Hazm, p. 107.

- <sup>46</sup> Rizvi, A. (2016). *The Atheist Muslim*. New York: St. Martin's Press, p. 127.
- <sup>47</sup> The answer to this objection has been inspired by and adapted from Craig, W.L. #148 *Causation and Spacetime*. Available at: <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/causation-and-spacetime/> [Accessed 27th September 2019].
- <sup>48</sup> Huemer, H and Kovitz, B. (2003). *Causation as Simultaneous and Continuous*, *The Philosophical Quarterly*, 53 (213), 556.
- <sup>49</sup> This is example is adapted from Immanuel Kant. See Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*. Translated by N. Kemp Smith. New York: St Martin's Press, A203.
- <sup>50</sup> Wolchover, N. (2016). *Quantum Gravity's Time Problem*. Available at: <https://www.quantamagazine.org/quantum-gravitys-time-problem-20161201/> [Accessed 26th September 2019].
- <sup>51</sup> Adapted from Craig, W. and Sinclair, D. (2009). *The Kalam Cosmological Argument*. In: Craig, W. L. and Moreland, J. P. *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex: Wiley- Blackwell, p. 196
- <sup>52</sup> Wolchover, N. (2019). *Physicists Debate Hawking's Idea That the Universe Had No Beginning*. Available at: <https://www.quantamagazine.org/physicists-debate-hawkings-idea-that-the-universe-hadno-beginning-20190606/> [Accessed 26th September 2019].
- <sup>53</sup> Randhawa, S. (2011). *The Kalam Cosmological Argument and the Problem of Divine Creative Agency and Purpose*. Draft version. Available at: [http://www.academia.edu/29016615/The\\_Kal%C4%81m\\_Cosmological\\_Argument\\_and\\_the\\_Problem\\_of\\_Divine\\_Creative\\_Agency\\_and\\_Purpose](http://www.academia.edu/29016615/The_Kal%C4%81m_Cosmological_Argument_and_the_Problem_of_Divine_Creative_Agency_and_Purpose) [Accessed 22nd October 2016].

## یادداشت‌های فصل ششم

- <sup>1</sup> Many concepts of the argument presented in this chapter has been adapted from and inspired by Craig, W. L. (2011). *Contingency Argument for God*. Available at: [https://www.youtube.com/view\\_play\\_list?p=A7CE655E55212940](https://www.youtube.com/view_play_list?p=A7CE655E55212940). [Accessed 20th October 2019].
- <sup>2</sup> For an in-depth discussion on necessity please see Pruss, R. and Rasmussen, J. L. (2018). *Necessary Existence*. Oxford: Oxford University Press, pp. 11-32.

---

<sup>3</sup> This section is inspired by adapted from Craig, W. L. (2011). *Contingency Argument for God - Part 4 – William Lane Craig*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=Lb275fbEpic> [Accessed 20th October 2019].

<sup>4</sup> Analogy adapted from Wainwright, W. J. (1988). *Philosophy of Religion*. 2nd. Edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing.

<sup>5</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 97.

<sup>6</sup> The Qur'an, Chapter 35, Verse 15.

<sup>7</sup> Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-rAdbeem*. Edited by Saami As-Salaama. 2nd Edition. Riyadh: Dar Tayiba. Vol 6, p. 541.

<sup>8</sup> Hossein, S. (1993). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press, pp. 197-200.

<sup>9</sup> Al-Ghazali, M. (1964). *Fada'ib al-Batiniyya*. Edited by Abdurahman Badawi. Kuwait: Muassasa Dar al-Kutub al-Thiqafa, p. 82.

<sup>10</sup> Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. 3rd Edition. Wheaton, Illinois: Crossway Books, p. 109.

<sup>11</sup> Godwin, S. J. (no date). *Transcript of the Russell/Copleston radio debate*. Available at: [http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological\\_radio.htm](http://www.scandalon.co.uk/philosophy/cosmological_radio.htm) [Accessed 4th October 2016].

<sup>12</sup> Adapted from Craig, W. L. (2011). *Contingency Argument for God - Part 2 - William Lane Craig*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=iTCbQnVIYS0&> [Accessed 20th October 2019].

<sup>13</sup> Parts of the answer to this objection has been adapted from and inspired by Rasmussen, J. (2017). *8 best objections to the "contingency" argument (episode 10 of 20)*. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=asCqyTCaoNM>. [Accessed 20<sup>th</sup> October 2019].

<sup>14</sup> Pruss, R. and Rasmussen, J. L. (2018). *Necessary Existence*. Oxford: Oxford University Press.

<sup>15</sup> Hijab, M. (2019). *Kalam Cosmological Arguments*. Independently Published.

<sup>16</sup> Eaton, G. (2001). *Remembering God: Reflections on Islam*. Lahore: Suhail Academy, pp. 18-19.

## یادداشت‌های فصل هفتم

- <sup>1</sup> New Scientist: The Collection. The Big Questions. Vol I, Issue I, p. 51.
- <sup>2</sup> Koch, C. (2012). *Consciousness: Confessions of a Romantic Reductionist*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, pp. 23-24.
- <sup>3</sup> Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, p. 5.
- <sup>4</sup> Alter, T. (2014). Hard Problem of Consciousness. In: Bayne, T., Cleeremans, A., and Wilken, P. (ed.). *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, p. 340.
- <sup>5</sup> The following 5 points have been taken and adapted from Chalmers, D. (2010) *The Character of Consciousness*, pp. 11-13.
- <sup>6</sup> Discover Magazine. (2016). *What is Consciousness?* | DiscoverMagazine.com. Available at: <http://discovermagazine.com/1992/nov/whatisconsciousn149>. [Accessed 1st October 2016].
- <sup>7</sup> Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*. Hove, East Sussex: Psychology Press, p. 202.
- <sup>8</sup> Manzotti, R. and Moderato, P. (2014). Neuroscience: Dualism in Disguise. In: Lavazza, A. and Robinson, H. (ed.). *Contemporary Dualism: A Defense*. Abingdon: Routledge, p. 82.
- <sup>9</sup> Ibid.
- <sup>10</sup> Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*, p. 105.
- <sup>11</sup> Levine, J. (2011). The Explanatory Gap. In: Bayne, T., Cleeremans, A., and Wilken, P. (ed.). *The Oxford Companion to Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, p. 280.
- <sup>12</sup> Stoljar, D. (2016). "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward N. Zalta (ed.). Available at: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/physicalism> [Accessed 4th October 2016].
- <sup>13</sup> Jackson, F. (1986). What Mary Didn't Know. *The Journal of Philosophy*, 83, 5, pp. 291-295.
- <sup>14</sup> Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*, p. 108.
- <sup>15</sup> Ibid, p. 109.

---

<sup>16</sup> Loar, Brian. (1997). "Phenomenal Consciousness", in *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*. ed. by Ned Block et al. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

<sup>17</sup> The above discussion has been taken and adapted from the relevant lecture and seminar discussion that was held during my postgraduate degree (Masters in Philosophy). Patterson, S. (2016). *Week 6: Responses to the Modal and Knowledge Arguments*. Lecture notes distributed in Philosophy of Mind at Birkbeck College, University of London on 16th November 2016.

<sup>18</sup> Tye, Michael. (2009). *Consciousness Revisited: Materialism without Phenomenal Concepts*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, pp. 49-51.

<sup>19</sup> Demircioglu, Erhan. (2013). "Physicalism and Phenomenal Concepts." *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 165, 1.

<sup>20</sup> Polcyn, Karol. (2007) "Brian Loar on Physicalism and Phenomenal Concepts." *Diametros*, 11, pp.10-39.

<sup>21</sup> Chalmers, D. (2007). Phenomenal Consciousness and the Explanatory Gap. In: Alter, T. and Walter, S. (ed). *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. New York: Oxford University Press. A version of this essay can be found online at: <http://consc.net/papers/pceg.pdf> [Accessed 21st November 2016].

<sup>22</sup> Chalmers, D. (2010). *The Character of Consciousness*, p. 111.

<sup>23</sup> Churchland, P. (1988). *Matter and Consciousness: A Contemporary Introduction to the Philosophy of the Mind*. Cambridge: MIT Press, pp. 43-39.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Nave, Carl. HyperPhysics. Kinetic Theory. Accessed August 30, 2017. <http://hyperphysics.phy-astr.gsu.edu/hbase/Kinetic/kinthe.html>.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Jackson, Frank, Pettit, Philip and Smith, Michael, *Mind, Morality and Explanation: Selected Collaborations* (New York: Oxford University Press, 2004), p. 30.

<sup>29</sup> Ibid, 31.

<sup>30</sup> Ibid, 30.

<sup>31</sup> Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*, pp. 180-181.

- 
- <sup>32</sup> Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*, p. 21.
- <sup>33</sup> Ibid, p. 22.
- <sup>34</sup> Ibid, p. 24.
- <sup>35</sup> Lund, D. (2014) Materialism, Dualism and the Conscious Self. In: Lavazza, A. and Robinson, H. (ed.). *Contemporary Dualism: A Defense*. Abingdon: Routledge, p. 57.
- <sup>36</sup> Solomon, R. (2005). *Introducing Philosophy: A Text with Integrated Readings*. 8th Edition. Oxford: Oxford University Press, p. 416.
- <sup>37</sup> Block, N. (1980). Troubles with Functionalism. In: Block, N. (ed.). *Readings in the Philosophy of Psychology*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Vol 1, pp. 268-205.
- <sup>38</sup> Van Gulick, R. (2008). Functionalism and Qualia. In: Velmans, M. and Schneider, S. (ed.). *The Blackwell Companion to Consciousness*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 381.
- <sup>39</sup> Revonsuo, A. (2010). *Consciousness: The Science of Subjectivity*, p. 39.
- <sup>40</sup> Ibid, p. 26.
- <sup>41</sup> Ibid, pp. 29-30.
- <sup>42</sup> Ibid, p. 30.
- <sup>43</sup> Sober, E. (2010). Empiricism. In: Psillos, S. and Curd, M. *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, pp. 137-138.
- <sup>44</sup> Eccles, J. C. (1989). *Evolution of the Brain, Creation of the Self*. Abingdon: Routledge, p. 241
- <sup>45</sup> Sober, E. (2000). *Philosophy of Biology*. 2nd Edition. Boulder, CO: Westview Press, p. 24.
- <sup>46</sup> Seager, W. and Allen-Hermanson, S. (2015). "Panpsychism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Available online at: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/panpsychism/>.
- <sup>47</sup> Feser, E. (2006). *The Philosophy of Mind*. Oxford: OneWorld, p. 138.
- <sup>48</sup> Moreland, J. P. (2008). *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. Abingdon: Routledge, p. 35.
- <sup>49</sup> Ibid, p. 192.

<sup>50</sup> Taliaferro, C. (2006). Naturalism and the Mind. In: Craig, W. L. and Moreland, J. P. (ed.). *Naturalism: A Critical Analysis*. Abingdon: Routledge, pp. 148-9.

<sup>51</sup> Ibid p. 150.

<sup>52</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 255.

<sup>53</sup> The Qur'an, Chapter 67, Verse 14.

<sup>54</sup> Taliaferro, C. (2014). The Promise and Sensibility of Integrative Dualism. In: Lavazza, A. and Robinson, H. (ed.). *Contemporary Dualism: A Defense*. Abingdon: Routledge, pp. 202-203.

<sup>55</sup> The Qur'an, Chapter 17, Verse 85.

<sup>56</sup> The Qur'an, Chapter 30, Verse 8.

## یادداشت‌های فصل هشتم

<sup>1</sup> Analogy adapted from Collins, R. (2002). *God, Design and Fine-Tuning*. Adapted version. Available at: <http://home.messiah.edu/~rcollins/Fine-tuning/Revised%20Version%20of%20Finetuning%20for%20anthology.doc> [Accessed 24th October 2016]

<sup>2</sup> The Qur'an, Chapter 55, Verses 5 to 7.

<sup>3</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 190.

<sup>4</sup> The Qur'an, Chapter 16, Verse 12.

<sup>5</sup> Tibawi, A.L. (ed. and tr.). (1965). *Al-Risala al-Qudsiyya (The Jerusalem Epistle)* "Al-Ghazali's Tract on Dogmatic Theology". In: *The Islamic Quarterly*, 9:3-4 (1965), 3-4.

<sup>6</sup> Ibn Abi Al-'Izz. (2000). *Commentary on the Creed of At-Tahawi*. Translated by Muhammad 'Abdul-Haqq Ansari. Riyadh: Institute of Islamic and Arabic Sciences in America, p. 9

<sup>7</sup> Collins, R. (2009). The Teleological Argument. In: Craig, W. L. and Moreland, J. P. *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex: Wiley-Blackwell, p. 212.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> John Leslie. (2001). *Infinite Minds: A Philosophical Cosmology*. Oxford: Clarendon Press, p. 205.

- 
- <sup>10</sup> Collins, R. *The Teleological Argument*, p. 212.
- <sup>11</sup> Cited in Jammer, M. (1999). *Einstein and Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 150.
- <sup>12</sup> Dawkins, R. (1999). *Unweaving the Rainbow*. London: Penguin, p. 4.
- <sup>13</sup> Ward, P. D. and Brownlee, D. (2004). *Rare Earth: Why Complex Life Is Uncommon in the Universe*. New York, NY: Copernicus Books, p. 16.
- <sup>14</sup> *Ibid*, pp. 221-222.
- <sup>15</sup> 'No Jupiter, no advanced life?' - Evolution May Be Impossible in Star Systems without a Giant Planet. (2012). Available at: [http://www.dailygalaxy.com/my\\_weblog/2012/11/would-advanced-life-be-impossible-in-star-systems-without-a-jupiter.html](http://www.dailygalaxy.com/my_weblog/2012/11/would-advanced-life-be-impossible-in-star-systems-without-a-jupiter.html) [Accessed 2nd October 2016].
- <sup>16</sup> Rasio, F.A. and E.B. Ford. (1996). Dynamical instabilities and the formation of extrasolar planetary systems. *Science*, 274, pp. 954-956.
- <sup>17</sup> Ward, P. D. and Brownlee, D. (2004). *Rare Earth: Why Complex Life Is Uncommon in the Universe*. New York, NY: Copernicus Books, pp. 238 – 239.
- <sup>18</sup> *Ibid*, p. 227.
- <sup>19</sup> *Ibid*, p. 223.
- <sup>20</sup> *Ibid*.
- <sup>21</sup> Inspired by and adapted from Collins, R. *The Fine-Tuning Design Argument*. PowerPoint Presentation. Available at: <http://home.messiah.edu/~rcollins/Fine-tuning/Finetuning%20powerpoint%20final%20version%2010-3%2008.ppt> [Accessed 24th October 2016].
- <sup>22</sup> *Ibid*.
- <sup>23</sup> Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*, p. 161.
- <sup>24</sup> Davies, P. (1993). *The Mind of God: Science and the Search for Ultimate Meaning*. London: Penguin, p. 169.
- <sup>25</sup> Cited in Flew, A. (2007) *There is a God*, p.119.
- <sup>26</sup> *Ibid*.
- <sup>27</sup> Barnes, L. A. (2011). *The Fine-Tuning of the Universe for Intelligent Life*. Sydney Institute for Astronomy. Available at: [http://arxiv.org/PS\\_cache/arxiv/pdf/1112/1112.4647v1.pdf](http://arxiv.org/PS_cache/arxiv/pdf/1112/1112.4647v1.pdf) [Accessed 5th October 2016].

<sup>28</sup> Adapted from Collins, R. (2009). *The Teleological Argument*, pp. 262-265.

<sup>29</sup> من از همکاری ابوهیریه برای پاسخ به ایرادهای این برهان سپاسگذارم.

<sup>30</sup> Dawkins, R. (2006). *The God Delusion*, p. 158.

<sup>31</sup> Both points have been adapted from Professor William Lane Craig's treatment on the issue. Craig, W. L. (2009). *Dawkins's Delusion*. In: Copan, P. and Craig, W. L. (ed.). *Contending with Christianity's Critics: Answering New Atheists & Other Objectors*. Nashville, Tennessee: B & H Publishing Group, p. 4.

<sup>32</sup> The Qur'an, Chapter 112, Verses 1 to 4.

<sup>33</sup> Flew, A. (2007). *There is a God*, p. 111.

<sup>34</sup> Collins, R. (2002). *God, Design and Fine-Tuning*. Adapted version. Available at: <http://home.messiah.edu/~rcollins/Fine-tuning/Revised%20Version%20of%20Finetuning%20for%20anthology.doc> [Accessed 24th October 2016].

<sup>35</sup> Adapted from Collins, R. (2009) *The Teleological Argument*, p. 276.

<sup>36</sup> *Ibid.*

## یادداشت‌های فصل نهم

<sup>1</sup> Markham, I. S. (2010). *Against Atheism: Why Dawkins, Hitchens, and Harris are Fundamentally Wrong*. West Sussex: Wiley-Blackwell, p. 34.

<sup>2</sup> Pözer, Thomas. *Moral Reality and the Empirical Sciences*. New York: Routledge, 2018, pp. 2 - 4.

<sup>3</sup> The arguments presented in this chapter, including some of the ideas, have been inspired by and adapted from Craig, W. L. *Can We Be Good Without God?* Available at: <http://www.reasonablefaith.org/can-we-be-good-without-god> [Accessed 24th October 2016]; Craig, W. L. (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton, Illinois: Crossway Books, pp. 172-183.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> The Qur'an, Chapter 52, Verse 28.

<sup>6</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 28.

<sup>7</sup> Mackie, J. L. (1990). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. London: Penguin. 1990, p. 15.

<sup>8</sup> Akhtar, S. (2008). *The Qur'an and the Secular Mind*. Abingdon: Routledge, p.99.

<sup>9</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 163.

<sup>10</sup> The Qur'an, Chapter 59, Verses 22 to 24.

<sup>11</sup> Darwin, C. (1874). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. 2nd Edition, p. 99. Available at: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2300> [Accessed 4th October 2016].

<sup>12</sup> National Geographic. (1996). Sharks in Love. Available at: [http://video.nationalgeographic.com/video/shark\\_nurse\\_mating](http://video.nationalgeographic.com/video/shark_nurse_mating) [Accessed 24th October 2016].

<sup>13</sup> Cited in Linville, M. D. (2009). The Moral Argument. In: Craig, W. L. and Moreland, J. P. (ed.). *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex: Wiley-Blackwell, p. 400.

## یادداشت‌های فصل دهم

<sup>1</sup> The Qur'an, Chapter 21, Verse 22.

<sup>2</sup> Al-Mahalli, J. and As-Suyuti, J. (2007). *Tafsir Al-Jalalayn*. Translated by Aisha Bewley. London: Dar Al Taqwa, p. 690; Mahali, J. and As-Suyuti J. (2001) *Tafsir al-Jalalayn*. 3rd Edition. Cairo: Dar al- Hadith, p. 422. You can access a copy online at: <https://ia800205.us.archive.org/1/items/FP158160/158160.pdf> [Accessed 1st October 2016].

<sup>3</sup> Avveroes. (2001). *Faith and Reason in Islam*. Translated with footnotes, index and bibliography

by Ibrahim Y. Najjar. Oxford: One World, p. 40.

<sup>4</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 28.

<sup>5</sup> For more on the Divine nature of the Qur'an, please read: Khan, N. A. and Randhawa, S. (2016). *Divine Speech: Exploring the Qur'an as Literature*. Texas: Bayyinah Institute and Zakariya, A. (2015). *The Eternal Challenge: A Journey Through The Miraculous Qur'an*. London: One Reason.

<sup>6</sup> The Qur'an, Chapter 29, Verse 46.

<sup>7</sup> Narrated by Tirmidhi.

## یادداشت‌های فصل یازدهم

<sup>1</sup> برهان شر به چندین شکل متفاوت بیان شده است. بعضی از این براهین از کلمات خوب، مهربان، دوستدار و یا بامحبت را بشکل قابل تعویض استفاده نموده‌اند. باوجود استفاده از کلمات مختلف، در برهان تفاوتی به میان نمی‌آید. در عوض کلمه خوب، اصطلاحات مانند مهربان، دوستدار، بامحبت و غیره نیز استفاده شده می‌تواند. برهان شر فرض می‌کند که مفهوم سنتی خدا باید دارای صفتی باشد که به این دلالت کند، خدا نخواهد رنج و شر وجود داشته باشد. بنابراین، استفاده از کلمات جایگزین مانند مهربان، دوستدار و بامحبت بالای خود برهان تأثیر نمی‌گذارد.

<sup>2</sup> The Problem of Evil, University of Notre Damme slides. Available at: <https://www3.nd.edu/~dpattill/Courses/Intro%20Fall%2015/Slides/Problem%20of%20Evil%20Slides.pdf> [Accessed 1st October 2020].

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Shaha, A. (2012). *The Young Atheist's Handbook*, p. 51.

<sup>9</sup> این قسمت از داستان مهربانی خدا را نشان می‌دهد. تمام اطفال وارد بهشت می‌شوند، که سعادت ابدی است، بدون در نظر داشت اعمال و باورهایشان. بنابراین، الهام نمودن خدا به خضر که آن بچه را بکشد باید از چشم انداز مهربانی و شفقت دیده شود.

<sup>10</sup> The Qur'an, Chapter 18, Verses 65 to 82.

<sup>11</sup> Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'Atheem*. Vol 5, p. 181.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Ibn Taymiyyah, A. (2004). *Majmu' al-Fatawa Shaykhul Islam Ahmad bin Taymiyyah*. Vol 14, p. 266.

<sup>14</sup> Ibn Taymiyyah, A. (1986). *Minhaj al-Sunnah*. Edited by Muhammad Rashad Salim. Riyadh: Jami'ah al-Imam Muhammad bin Saud al-Islamiyah. Vol 3, p142.

<sup>15</sup> Cited in Hoover, J. (2007). *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, p.4.

<sup>16</sup> The Qur'an, Chapter 51, Verse 56.

<sup>17</sup> The Qur'an, Chapter 67, Verse 2.

<sup>18</sup> The Qur'an, Chapter 39, Verse 7.

<sup>19</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>20</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 214.

<sup>21</sup> The Qur'an Chapter 2, Verse 286.

<sup>22</sup> The Qur'an, Chapter 5, Verse 100.

<sup>23</sup> Al-Bayhaqi's *Shu'ab al-Iman*, traced back to Al-Hasan Al-Basri, who ascribes it to the Prophet Muhammad صلی الله علیه وسلم. The scholars have graded this Prophetic tradition as *hasan*; its level of authenticity is good.

<sup>24</sup> The Qur'an, Chapter 57, Verse 20.

<sup>25</sup> Narrated by Muslim.

<sup>26</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>27</sup> Narrated by Muslim.

<sup>28</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>29</sup> هر کسی که حمله انتحاری انجام می دهد و یا هم در عملیات های تروریستی دست دارد و در نتیجه آن می میرد، آن کس شهید به حساب نمی آید. تمام این اعمال شیطانی در اسلام حرام است.

<sup>30</sup> Narrated by Muslim.

<sup>31</sup> Narrated by Ahmad.

<sup>32</sup> Narrated by Muslim.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

## یادداشت های فصل دوازدهم

<sup>1</sup> Gauch, H. G, Jr. (2012). *Scientific Method in Brief*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 98.

<sup>2</sup> Farhad, A. (2013). *Richard Dawkins - science works bitches!* Available at: <https://youtu.be/0OtFSDKrq88?t=73> [Accessed 2nd October 2016].

- 
- <sup>3</sup> Russell, B. (1935). *Religion and Science*. Oxford: Oxford University Press, p. 8.
- <sup>4</sup> Adapted from DPMosteller. (2011). *Has science made belief in god unreasonable*, J. P. Moreland. Available at: <http://www.youtube.com/watch?v=TU9iiCqHxbE> [Accessed 2nd October 2016].
- <sup>5</sup> Sober, E. (2010). Empiricism. In: Psillos, S and Curd, M, ed, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, pp. 137-138.
- <sup>6</sup> Darwin, C. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. 2nd Edition, p. 99. Available at: <http://www.gutenberg.org/ebooks/2300> [Accessed 4th October 2016].
- <sup>7</sup> iERA. (2013). *Lawrence Krauss vs Hamza Tzortzis - Islam vs. Atheism Debate*. Available at: <https://youtu.be/uSwJuOPG4FI?t=4161> [Accessed 18th October 2016]
- <sup>8</sup> Johnson, R. (2013). *Rational Morality: A Science of Right and Wrong*. Great Britain: Dangerous Little Books, pp. 19-20.
- <sup>9</sup> Craig, W.L. (2011). *Is Scientism Self-Refuting*. Available at: <http://www.reasonablefaith.org/isscientism-self-refuting> [Accessed 4th October 2016].
- <sup>10</sup> McMyler, B. (2011). *Testimony, Truth and Authority*. New York: Oxford University Press, p. 3.
- <sup>11</sup> Lackey, J. (2006). Introduction. In: Lackey, J. and Sosa, E. (ed.). *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, p. 2.
- <sup>12</sup> McMyler, B. (2011). *Testimony, Truth and Authority*, p 10.
- <sup>13</sup> Coady, C. A. (1992). *Testimony: A Philosophical Study*. Oxford: Oxford University Press, p. 82.
- <sup>14</sup> See Shapiro, J. A. (2011). *Evolution: A View from the 21st Century*. New Jersey: FT Press; Pigliucci, M. and Muller, G. B. (ed). (2010). *Evolution: The Extended Synthesis*. Cambridge, MA: MIT Press; and Godfrey-Smith, P. (2014). *Philosophy of Biology*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- <sup>15</sup> Barker, G. and Kitcher, P. (2013). *Philosophy of Science: A New Introduction*. Oxford: Oxford University Press. 2014, p. 17.
- <sup>16</sup> Hume, D. (2002). Of scepticism with regard to reason. In: Epistemology: Huemer, M, ed, *Contemporary Readings*. Abingdon: Routledge, pp. 298-310. Originally published in Hume, D. (1902) Sceptical doubts concerning the operations of understanding. In: Selby-Bigge, L. A., ed, *An enquiry concerning human*

understanding. In: *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*, 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, pp. 298-310.

<sup>17</sup> Ibid, p. 305.

<sup>18</sup> Ibid, pp. 304-5.

<sup>19</sup> Rosenberg, A. (2012). *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*. New York: Routledge, p. 182.

<sup>20</sup> Okasha, S. (2002). *Philosophy of Science, A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, p. 77.

<sup>21</sup> Stewart, R. B. (2007). *Intelligent Design: William A. Dembski & Michael Ruse in Dialogue*. Minneapolis, MN: Fortress Press, p.37.

<sup>22</sup> Moreland, J. P. (2009). *The Recalcitrant Imago Dei*. London: SCM Press, p. 4.

<sup>23</sup> Todd, Scott. C. (1999). *A View from Kansas on that Evolution Debate*.

Correspondence to Nature. 401 (6752): 423, 30 Sept. Available at: <https://www.nature.com/articles/46661> [Accessed 10th May 2018].

### یادداشت‌های فصل سیزدهم

<sup>1</sup> iERA. (2013). *Lawrence Krauss vs Hamza Tzortzis - Islam vs. Atheism Debate*. Available at: [http://www.youtube.com/watch?v=uSw\]uOPG4FI#t=7247](http://www.youtube.com/watch?v=uSw]uOPG4FI#t=7247) [Accessed 2nd October 2016].

<sup>2</sup> Hume, D. (1902). *An Enquiry Concerning Human Understanding, section 88*. Available at:

<http://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm> [Accessed 4th October 2016].

<sup>3</sup> Fricker, E. (2006). Testimony and Epistemic Autonomy. In: Jennifer Lackey, J and Sosa, E, ed, *The Epistemology of Testimony*. Oxford: Oxford University Press, p. 244.

<sup>4</sup> Lehrer, K. (2006). Testimony and Trustworthiness. In: Jennifer Lackey, J and Sosa, E, ed, *The Epistemology of Testimony*, p.145.

<sup>5</sup> Ibid, p.149.

<sup>6</sup> Ibid, p.150.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid, p.151.

<sup>10</sup> Ibid, p.156.

<sup>11</sup> Ibid, pp. 156-157.

<sup>12</sup> McMyler, B. (2011). *Testimony, Truth and Authority*, p 66.

<sup>13</sup> Ibid, p 69.

<sup>14</sup> Hume, D. (1902). *An Enquiry Concerning Human Understanding, section 91*. Available at: <http://www.gutenberg.org/files/9662/9662-h/9662-h.htm> [Accessed 4th October 2016].

<sup>15</sup> Ibid, section 99.

<sup>16</sup> Lipton, P. (2004). *Inference to the Best Explanation*. 2nd ed. Abingdon: Routledge, p.56.

<sup>17</sup> Ibid, pp. 64-65.

<sup>18</sup> Harman, G. (1965). The Inference to the Best Explanation. *The Philosophical Review*, 74(1), pp. 88-95. Also available at: <http://people.hss.caltech.edu/~franz/Knowledge%20and%20Reality/PDFs/Gilbert%20H.%20Harman%20%20The%20Inference%20to%20the%20Best%20Explanation.pdf> [Accessed 4th October 2016].

<sup>19</sup> The Qur'an, Chapter 96, Verse 1.

<sup>20</sup> *The Magnificent Qur'an: A Unique History of Preservation*. (2010). London: Exhibition Islam, pp. 145-204.

<sup>21</sup> Al-Suyu ħ i. J. (2005). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Madina: Mujamma Malik Fahad, p. 1875.

<sup>22</sup> Shafi, M. (2005). *Ma'riful Qur'an*. 2nd Edition. Translated by Muhammad Jasan Askari and Muhamad Shamim. Karachi: Maktaba-e-Darul-Uloom. Vol 1, pp. 139-149.

<sup>23</sup> Usmani, M. T. (2000). *An Approach to the Quranic Sciences*. Translated by Dr. Mohammad Swaleh Siddiqui. Revised and Edited by Rafiq Abdur Rehman. Karachi: Darul Ishaat, p. 260.

<sup>24</sup> Cited in Irwin, R. (1999). *The Penguin Anthology of Classical Arabic Literature*. London: Penguin Books, p. 2.

<sup>25</sup> Ibn Khaldun, A. *The Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. Chapter 6, Section 58. Available at:

[http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch\\_6\\_58.htm](http://www.muslimphilosophy.com/ik/Muqaddimah/Chapter6/Ch_6_58.htm)  
[Accessed 9th October 2016].

<sup>26</sup> Ibn Rasheeq, A. H. (2000). *Al-'Umda fee Sina'atu al-Sh'ar wa Naqdih*. Edited by Dr. Al-Nabwi Sha'lan. Cairo: Maktabu al-Khaniji, p. 89.

<sup>27</sup> Al-Qutaybah, A. (1925) *Uyun al-Akhhbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi. Vol 2, p. 185.

<sup>28</sup> Kermani, K. (2006). *Poetry and Language*. In: Rippin, A. (ed.). *The Blackwell Companion to the*

*Qur'an*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 108.

<sup>29</sup> Abdul-Raof, H. (2003). *Exploring the Qur'an*. Dundee: Al-Makhtoum Institute Academic Press, p.64.

<sup>30</sup> Personal interview with Professor Angelika Neuwirth in German. A copy of the recording is available on request.

<sup>31</sup> Islahi, A. A. (2007). *Pondering Over the Qur'an: Tafsir of Surah al-Fatiba and Surah al-Baqarah. Vol 1*. Translated by Mohammad Saleem Kayani. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, pp. 25-26.

<sup>32</sup> Cited in Islahi, A. A. (2007). *Pondering Over the Qur'an: Tafsir of Surah al-Fatiba and Surah al-Baqarah*. Vol 1, p. 26

<sup>33</sup> Palmer, E. H. (tr.). (1900). *The Qur'an. Part I*. Oxford: Clarendon Press, p. lv.

<sup>34</sup> Draz, M. A. (2000). *Introduction to the Qur'an*. London: I. B. Tauris, p. 90.

<sup>35</sup> Zammit, M. R. (2002). *A Comparative Lexical Study of Qur'anic Arabic*. Leiden: Brill, p. 37.

<sup>36</sup> Waliyullāh, S. (2014). *Al-Fawz al-Kabir fi Uş ul at-Tafsir. The Great Victory on Qur'anic Hermeneutics: A Manual of the Principles and Subtleties of Qur'anic Tafsir*. Translated, Introduction and Annotated by Tahir Mahmood Kiani. London: Taha, p.160.

<sup>37</sup> Arberry, A. J. (1998). *The Koran: Translated with an Introduction* by Arthur J. Arberry. Oxford: Oxford University Press, p. x.

<sup>38</sup> Usmani, M. T. (2000). *An Approach to the Quranic Sciences*, p. 262.

<sup>39</sup> Al-Suyū t i. J. (2005). *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Madina: Mujamma Malik Fahad, p. 1881.

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Lawrence, B. (2006). *The Qur'an: A Biography*. London: Atlantic Books, p 8.

- 
- <sup>42</sup> Gibb, H. A. R. (1980). *Islam: A Historical Survey*. Oxford University Press, p. 28.
- <sup>43</sup> Van Gelder, G. J. H. (2013). *Classical Arabic Literature: A Library of Arabic Literature Anthology*. New York: New York University Press, pp. 31-33.
- <sup>44</sup> McAuley, D. E. (2012). *Ibn `Arabi's Mystical Poetics*. Oxford: Oxford University Press, p.93.
- <sup>45</sup> Ibid, p. 94.
- <sup>46</sup> Cited in D. E. (2012). *Ibn `Arabi's Mystical Poetics*. Oxford: Oxford University Press, p.94.
- <sup>47</sup> Bonebakker, S. A. (1984). *Hatimi and his Encounter with Mutanabbi: A Biographical Sketch*. Oxford: North Holland Publishing Company, p.47.
- <sup>48</sup> Ibid, p.15; and see Ouyang, W. (1997). *Literary Criticism in Medieval Arabic Islamic Culture: The Making of a Tradition*. Edinburgh University Press.
- <sup>49</sup> Ibid, p. 44.
- <sup>50</sup> Mabillard, A. (1999). *Shakespearean sonnet basics: Iambic pentameter and the English sonnet style*. Available at: <http://www.shakespeare-online.com/sonnets/sonnetstyle.html> [Accessed 5th October 2016].
- <sup>51</sup> Holland, P. (2013). *Shakespeare, William (1564–1616)*. *Oxford Dictionary of National Biography*. Oxford University Press. Available at: <http://dx.doi.org/10.1093/ref:odnb/25200> [Accessed 9th October 2016].
- <sup>52</sup> Cited in Abdel Haleem, M. (2005). *Understanding the Qur'an: Themes & Styles*. London: I. B. Tauris, p. 184.
- <sup>53</sup> Abdul-Raof, H. (2003). *Exploring the Qur'an*. Dundee: Al-Maktoum Institute Academic Press; Abdul-Raof, H. (2001). *Qur'an Translation: Discourse, Texture and Exegesis*. Richmond, Surrey: Curzon.
- <sup>54</sup> Abdel Haleem, M. (2005). *Understanding the Qur'an: Themes & Styles*, p. 185.
- <sup>55</sup> Ibid, p. 188.
- <sup>56</sup> Chowdhury, S. Z. (2010). *Introducing Arabic Rhetoric*. Updated Edition. London: Ad-Duha, p. 99.
- <sup>57</sup> Ibid.
- <sup>58</sup> The Qur'an, Chapter 108, Verses 1 to 3.
- <sup>59</sup> Robinson, N. (2003). *Discovering The Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*, 2<sup>nd</sup> Edition. Washington: Georgetown University Press, p. 254.

<sup>60</sup> Cited in Qadhi, Y. (1999). *An Introduction to the Sciences of the Qur'an*. Birmingham: Al- Hidaayah, p. 269. The original translation has been amended; the name Allah has been replaced with God.

<sup>61</sup> Kermani, K. (2006). Poetry and Language. In: Rippin, A. (ed.). *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Oxford: Blackwell Publishing, p. 110.

<sup>62</sup> The Qur'an, Chapter 16, Verse 103.

<sup>63</sup> Ibn Kathir, I. (1999). *Tafsir al-Qur'an al-'Atbeem*. Vol 4, p. 603.

<sup>64</sup> Vanlancker–Sidtis, D. (2003). *Auditory recognition of idioms by native and nonnative speakers of English: It takes one to know one*. Applied Psycholinguistics, 24, pp. 45–57.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Hyltenstam, K. and Abrahamsson, N. (2000). Who can become native-like in a second language? All, some, or none? *Studia Linguistica*, 54, pp. 150–166.

<sup>67</sup> Ali, M. M. (2004). *The Qur'an and the Orientalists*. Ipswich: Jam'iyat I h yaa' Minhaaj Al- Sunnah, p. 14.

<sup>68</sup> Kermani, K. (2006). *Poetry and Language*, p. 108.

<sup>69</sup> Usmani, M. T. (2000). *An Approach to the Quranic Sciences*, p. 261.

<sup>70</sup> Draz, M. A. (2001). *The Qur'an: An Eternal Challenge*. Translated and Edited by Adil Salahi.

Leicester: The Islamic Foundation, p. 83.

<sup>71</sup> Lings, M. (1983). *Muhammad: his life based on the earliest sources*. 2nd Revised Edition. Cambridge: The Islamic Texts Society, pp. 53-79.

<sup>72</sup> Islamic Awareness. (no date). *The text of the Qur'an*. Available at: <http://www.islamicawareness.org/Quran/Text/> [Accessed 1st October 2016].

<sup>73</sup> Arberry, A. J. (1967). *Poems of Al-Mutanabbi*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-18.

<sup>74</sup> For example these can include reproductions of Picasso's art. Available at: <http://www.sohoart.co/artist/Pablo-Picasso.html> [Accessed 6th October 2016].

<sup>75</sup> See Textual Integrity of the Bible. Available at: <http://www.islamic-awareness.org/Bible/Text/> [Accessed 7th October 2016].

<sup>76</sup> The Qur'an, Chapter 18, Verse 109.

## یادداشت‌های فصل چهاردهم

<sup>1</sup> The name Muhammad is mentioned four times and Ahmad (another one of his names) is mentioned once. See <http://corpus.quran.com/search.jsp?q=muhammad> and

<sup>2</sup> «محمد پدر هیچ یک از مردان شما نیست ولی فرستاده خدا و خاتم پیامبران است و خدا همواره بر هر چیزی داناست.» قرآن، سوره ۳۳، آیه ۴۰

<sup>3</sup> The Qur'an, Chapter 81, Verse 22.

<sup>4</sup> The Qur'an, Chapter 53, Verse 2-۳

<sup>5</sup> The Qur'an, Chapter 48, Verse 29.

<sup>6</sup> Lings, M. (1983). *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources*, p. 34.

<sup>7</sup> Ibid, p. 52.

<sup>8</sup> Ibid, pp. 53 – 79.

<sup>9</sup> Watt, W. M. (1953). *Muhammad at Mecca*. Oxford: Oxford University Press, p. 52.

<sup>10</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>11</sup> Narrated by Muslim.

<sup>12</sup> Narrated by Muslim.

<sup>13</sup> Zarabozo, Jamaal al-Din. Volume 1. (1999). *Commentary of the Forty Hadith of An-Nawawi*. Al- Basheer Publications and Translations, p. 270.

<sup>14</sup> Burj Khalifa. (2016). *Facts & figures*. Available at: <http://www.burjkhalifa.ae/en/thetower/factsandfigures.aspx> [Accessed 1st October 2016].

<sup>15</sup> Narrated by Ibn Abi Shaybah. The chain of this narration stops at a companion of the Prophet Muhammad صلی الله علیه وسلم. Scholars maintain that this narration is sound due to its chain of transmission and the fact that it refers to knowledge of the unseen. Some scholars maintain that, in general, a companion of the Prophet صلی الله علیه وسلم would not make a statement concerning eschatology without reference to revealed knowledge, such as the words or teachings of the Prophet صلی الله علیه وسلم himself.

<sup>16</sup> Draper, J. W. (1905). *History of the Intellectual Development of Europe*. New York and London: Harper and Brothers Publishers. Vol 1, pp. 329-330.

---

<sup>17</sup> See M. M Azami. (1978). *Studies in Early Hadith Literature*. Indianapolis, Indiana: American Trust Publications.

<sup>18</sup> Narrated by Abu Dawud and Tirmidhi.

<sup>19</sup> Narrated by Bukhari in Al-Adab al-Mufrad.

<sup>20</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>21</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Narrated by Muslim.

<sup>24</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>27</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>28</sup> Narrated by Bukhari, Muslim, Tirmidhi and Ibn Majah.

<sup>29</sup> Narrated by Muslim.

<sup>30</sup> Narrated by Ibn Hibban.

<sup>31</sup> Narrated by Ibn Majah.

<sup>32</sup> Narrated by Ahmad.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Narrated by Abu Dawud and Tirmidhi.

<sup>35</sup> Narrated by Bukhari, Tareekh al-Kabeer.

<sup>36</sup> Narrated by Tabarani.

<sup>37</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Narrated by Ahmad and Tirmidhi.

<sup>40</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>41</sup> Narrated by Bukhari, Muslim and Ahmad.

<sup>42</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>43</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>44</sup> Narrated by Muslim.

<sup>45</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Narrated by Ibn Majah.

<sup>48</sup> Narrated by Muslim.

<sup>49</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>50</sup> Narrated by Muslim.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

<sup>53</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>54</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>55</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>56</sup> Ibid.

<sup>57</sup> Ibid.

<sup>58</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>59</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>60</sup> Narrated by An-Nasai.

<sup>61</sup> Narrated by Muslim.

<sup>62</sup> Narrated by Ahmad.

<sup>63</sup> Cited in Ibn Musa Al-Yahsubi, Q. I. (2006). *Muhammad Messenger of Allah: Ash-Shifa of Qadi Iyad*. Translated by Aisha Abdarrahman Bewley. Cape Town: Madinah Press, p. 55.

<sup>64</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Narrated by Al-Bayhaqi, Ibn Hibban, Tabarani and Abu Nu'aym.

<sup>67</sup> Narrated by Muslim.

<sup>68</sup> As-Sallabee, M. A. (2005). *The Noble Life of the Prophet*. Vol 3. Riyadh: Darussalam, pp. 1707 & 1712.

<sup>69</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibn Qayyim, S. (1998). *Zaad al-Ma'ad*. Edited by Shuayb Al-Arnaout and Abdul Qadir Al- Arnaout Vol 3. Beirut: Mu'assasa al-Risalah, pp. 50-51. An online copy can be accessed at: [http://ia801308.us.archive.org/0/items/FP37672/03\\_37674.pdf](http://ia801308.us.archive.org/0/items/FP37672/03_37674.pdf) [Accessed 1st October 2016].

<sup>74</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>75</sup> Narrated by Bukhari, Muslim and Ahmad.

<sup>76</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>77</sup> Narrated by Ibn Maajah and al-Haakim.

<sup>78</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>79</sup> Narrated by Bukhari and Muslim.

<sup>80</sup> Narrated by Tirmidhi.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> The Qur'an, Chapter 5, Verse 8.

<sup>83</sup> The Qur'an, Chapter 4, Verse 135.

<sup>84</sup> The Qur'an, Chapter 90, Verses 12 to 18.

<sup>85</sup> Ibn Hisham, A. (1955) *as-Sira an-Nabawiyya*. Cairo: Mustafa Al-Halabi & Sons. Vol 1, pp. 501-504.

<sup>86</sup> Armstrong, K. (1997). *A History of Jerusalem: One City Three Faiths*. New York: Ballantine Books, p. 245.

<sup>87</sup> Cohen, A. (1994). *A World Within: Jewish Life as Reflected in Muslim Court Documents from the Sijill of Jerusalem (XVIth Century)*. Part One. Philadelphia: The Center for Judaic Studies, University of Pennsylvania, pp. 22-23.

<sup>88</sup> Tabari, M, S. (1967). *Tarikh Tabari: Tarikh ar-Rusul wal- Muluk*. Edited by Muhammad Ibrahim. Vol 3. 3rd Edition. Cairo, Dar al-Ma'aarif, p. 609. On online

---

copy can be accessed at:  
<https://ia802500.us.archive.org/21/items/WAQ17280/trm03.pdf> [Accessed 1st October 2016].

<sup>89</sup> Cited in Walker, C. J. (2005). *Islam and the West: A Dissonant Harmony of Civilisations*.

Gloucester: Sutton Publishing, p. 17.

<sup>90</sup> Narrated by Yahya b. Adam in the book of al-Kharaaj.

<sup>91</sup> Reported by Al-Tabarani in Al-Mu'jam Al-Awsat.

<sup>92</sup> Al-Qaraafi, A. (1998). *Al-Furuq*. Vol 3. 1st Edition. Edited by Khalil Al-Mansur. Beirut: Dar al- Kutub al-Ilmiyyah, p. 29. An online copy can be accessed at: [http://ia600203.us.archive.org/27/items/Forwq\\_Qarafy/Forwq\\_Qarafy\\_03.pdf](http://ia600203.us.archive.org/27/items/Forwq_Qarafy/Forwq_Qarafy_03.pdf) [Accessed 1st October 2016].

<sup>93</sup> The Qur'an, Chapter 21, Verse 107.

<sup>94</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 156.

<sup>95</sup> Cited in Walker, C. J. (2005). *Islam and the West: A Dissonant Harmony of Civilisations*, p. 17.

<sup>96</sup> Dozy, R. (1913). *A History of Muslims in Spain*. London: Chatto & Windus, p. 235.

<sup>97</sup> Arnold, T. (1896). *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Westminster: Archibald Constable & Co., p. 56.

<sup>98</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 256.

<sup>99</sup> Bonner, M. (2006). *Jihad in Islamic History*. Princeton: Princeton University Press, pp. 89-90.

<sup>100</sup> Hallaq, W. B. (2009). *Sharia: Theory, Practice and Transformations*. New York: Cambridge University Press, p. 332.

<sup>101</sup> Ibn Zanjawiyah, H, S. (1986) *Kitab al-Amwaal*. Edited by Shakir Fiyadh. Makkah: Markaz al- Malik Faisal, pp. 169-170.

<sup>102</sup> Mansel, P. (1995). *Constantinople: City of the World's desire, 1453-1924*. London: Penguin Books, p. 15.

<sup>103</sup> The Qur'an, Chapter 49, Verse 13.

<sup>104</sup> Hafiz ibn Hibban reported in al-Sahih, via his isnad, from Fadalah ibn Ubayd and Baihaqi.

<sup>105</sup> Gibb, H. A. R. (2012). *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. Abingdon: Routledge, p. 379.

<sup>106</sup> Toynbee, A. J. (1948). *Civilization on Trial*. New York: Oxford University Press, p. 205.

<sup>107</sup> Robinson, V. (1936). *The Story of Medicine*. New York: Tudor Publishing Company, p. 164.

<sup>108</sup> Sabry, W. M., & Vohra, A. (2013). *Role of Islam in the management of Psychiatric disorders*. Indian Journal of Psychiatry, 55(Suppl 2), S205–S214. <http://doi.org/10.4103/0019-5545.105534>.

<sup>109</sup> Badri, M. (2013). *Abu Zayd Al-Balkhi's Sustenance of the Soul: The Cognitive Behavior Therapy of a Ninth Century Physician*. Surrey: International Institute of Islamic Thought.

<sup>110</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>111</sup> The Qur'an, Chapter 10, Verse 24.

<sup>112</sup> The Qur'an, Chapter 96, Verses 1 to 5.

<sup>113</sup> The Qur'an, Chapter 39, Verse 9.

<sup>114</sup> The Qur'an, Chapter 88, Verses 17 to 20.

<sup>115</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verses 190 and 191.

<sup>116</sup> See Steffens, B. (2007). *Ibn Al-Haytham: First Scientist*. Greensboro, NC: Morgan Reynolds Publishing.

<sup>117</sup> Lindberg, David C. (1992). *The Beginnings of Western Science*. Chicago: The University of Chicago Press, pp. 362–363.

<sup>118</sup> Steffens, B. (2007). *Ibn Al-Haytham: First Scientist*, p. 27.

<sup>119</sup> For details see Al-Djazairi, S. E. (2005). *The Hidden Debt to Islamic Civilisation*. Oxford: Bayt Al-Hikma Press; Saliba, G. (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Massachusetts: MIT Press.

<sup>120</sup> Saliba, G. (2007). *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*. Massachusetts: MIT Press, p. 1.

<sup>121</sup> Arnold, T. (1896). *The Preaching of Islam*, p. 112.

<sup>122</sup> Hewlett Packard. (2001). *Carly Fiorina Speeches. Technology, Business and Our Way of Life: What's Next*. Available at:

<http://www.hp.com/hpinfo/execteam/speeches/fiorina/minnesota01.html>  
[Accessed 10th September 2016].

<sup>123</sup> Smith, A. (1869). *The Essays of Adam Smith*. London: Alex Murray, p. 353.

## یادداشت‌های فصل پانزدهم

<sup>1</sup> Ibn Qayyim, S. (2005). *Al-Wabil al-Sayib*. Edited by Abdullah Qaa'ir and Bakr Abu Zayd. Makkah: Dar Alim al-Fawa'id, p. 109. You can download an online copy at: <http://www.ajurry.com/vb/attachment.php?attachmentid=26489&d=1363130186> [Accessed 1st October 2016].

<sup>2</sup> The Qur'an, Chapter 47, Verse 19.

<sup>3</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 180.

<sup>4</sup> The Qur'an, Chapter 4, Verse 48.

<sup>5</sup> The Qur'an, Chapter 25, Verses 68 and 70.

<sup>6</sup> The Qur'an, Chapter 23, Verses 99 and 100.

<sup>7</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 117.

<sup>8</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 182.

<sup>9</sup> این بر اساس حدیث موثق ذیل می‌باشد، که امام احمد و ابن حبان آن را روایت کرده‌اند: «چهار گروه از کسان در روز حساب به خدا شکایت خواهند نمود: انسان کر که هیچ وقت چیزی نشنیده است، انسان دیوانه، انسان که بسیار پیر بوده و کسی که در جریان فطره (فاصله زمانی میان عصر عیسی عليه السلام و عصر محمد صلى الله عليه وسلم). انسان کر خواهد گفت، «یا خدایا، اسلام آمد اما من چیزی نشنیدم.» انسان دیوانه خواهد گفت، «یا خدایا، اسلام آمد اما اطفال در عقب من می‌دویدند و طرفم سنگ پرتاب می‌کردند.» انسان بسیار پیر خواهد گفت، «یا خدایا، اسلام آمد اما من چیز از آن نفهمیدم.» کسی که در جریان دوران فطره مرده است خواهد گفت، «یا خدایا، هیچ پیامبری از طرف تو بر من نیامد.» او تعهد اطاعت آن‌ها را خواهد پذیرفت، آنگاه بر سخن خواهد رسید که آن‌ها را به آتش بی‌اندازد. قسم به ذاتی که روح محمد در دست اوست، اگر آن‌ها داخل آن شوند، آن (آتش) برایش سرد و امن خواهد بود.» احادیث و روایات دیگر هم وجود دارد که اشاره به این می‌کند، خدا کسی را به جهنم روان نمی‌کند تا که پیام درست اسلام به او نرسیده باشد.

<sup>10</sup> Al-Ghazali, M. A. (1993). *Fayasil al-Tafriqa Bayn al-Islam wa-l-Zandaqa*. Edited by M. Bejou. Damascus, p. 84. An online copy is available at: <http://ghazali.org/books/fiyasal-bejou.pdf> [Accessed 21st November 2016].

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 113.

این آیت در مورد اهل کتاب (یهود و نصارا) نازل شده است، ولی این اصل بالای تمام مردم غیرمسلمان تطبیق می‌شود.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Narrated by Bukhari.

<sup>15</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 55.

<sup>16</sup> The Qur'an, Chapter 40, Verse 65.

<sup>17</sup> The Qur'an, Chapter, 20, Verse 14.

<sup>18</sup> The Qur'an, Chapter 2, Verse 29.

<sup>19</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 191.

<sup>20</sup> The Qur'an, Chapter 35, Verse 3.

<sup>21</sup> The Qur'an, Chapter 96, Verses 6 and 7.

<sup>22</sup> The Qur'an, Chapter 92, Verses 8 to 12.

<sup>23</sup> The Qur'an, Chapter 14, Verse 34.

<sup>24</sup> Fromm, E. (1956). *The Art of Loving*. New York: Harper & Row, pp. 58-59.

<sup>25</sup> Al-Ghazali. (2011). *Al-Ghazali on Love, Longing, Intimacy & Contentment*. Translated with an introduction and notes by Eric Ormsby. Cambridge: The Islamic Texts Society, p. 25.

<sup>26</sup> The Qur'an, Chapter 7, Verse 156.

<sup>27</sup> The Qur'an, Chapter 55, Verses 1 and 2.

<sup>28</sup> The Qur'an, Chapter 85, Verse 14.

<sup>29</sup> Narrated by Abu Dawud.

<sup>30</sup> Al-Ghazali. (2011). *Al-Ghazali on Love, Longing, Intimacy & Contentment*, p. 23.

<sup>31</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 31.

<sup>32</sup> The Qur'an, Chapter 51, Verse 56.

<sup>33</sup> اطاعت پیامبر ﷺ نتیجه‌ی اطاعت از خدا می‌باشد زیرا او امر نموده است که از پیامبر ﷺ اطاعت کنید.

<sup>34</sup> The Qur'an, Chapter 3, Verse 132.

<sup>35</sup> Al-Ghazali. (2011). *Al-Ghazali on Love, Longing, Intimacy & Contentment*, pp. 120-121.

<sup>36</sup> Ibid, p. 123.

<sup>37</sup> Mahali, J and Al-Suyuti J. (2001). *Tafsir Al-Jalalayn*, p. 302.

<sup>38</sup> The Qur'an, Chapter 11, Verses 118 and 119.

<sup>39</sup> The Qur'an, Chapter 25, Verses 43 and 44.

<sup>40</sup> Twenge JM & Kasser T. Generational changes in materialism and work centrality, 1976-2007: Associations with temporal changes in societal insecurity and materialistic role modeling. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2013, 39 (7) pp. 883-897.

<sup>41</sup> Oprea SJ, Buijzen M, & Valkenburg PM. Lower life satisfaction related to materialism in children frequently exposed to advertising. *Pediatrics*. 2012, 130 (3) pp. 486-e491.

<sup>42</sup> The Qur'an, Chapter 59, Verse 19.

<sup>43</sup> The Qur'an, Chapter 39, Verse 29.

<sup>44</sup> Cited in Riffat, H. (1968). The Main Philosophical Idea in the Writings of Muhammad Iqbal (1877– 1938). Durham theses, Durham University. Available at: [http://etheses.dur.ac.uk/7986/2/7986\\_4984-vol2.PDF?UkUDh:CyT](http://etheses.dur.ac.uk/7986/2/7986_4984-vol2.PDF?UkUDh:CyT) [Accessed 6th October 2016].

## یادداشت‌های فصل شانزدهم

<sup>1</sup> The structure and content of this chapter have been adapted from Reminders From Yusuf, H. (2016). *Best of Hamza Yusuf*. Available at: <https://youtu.be/KUzjHU-g7E0> [Accessed 24th October 2016].

<sup>2</sup> The Qur'an, Chapter 82, Verse 6.

## یادداشت‌های سخن آخر

<sup>1</sup> The Qur'an, Chapter 20, Verse 44.

<sup>2</sup> Al-Qurtubi, M. (2006). *Al-Jaami' al-Ahkaam al-Qur'an*, p. 65.

<sup>3</sup> The Qur'an, Chapter 16, Verse 125.

<sup>4</sup> Al-Zamakhshari, J. (2009). *Tafsir al-Kashshaaf 'an Haqa'iq at-Tanzil*. Edited by Khalil Shayhaa. Beirut: Darul Marefah, p. 588.

<sup>5</sup> The Qur'an, Chapter 14, Verses 24 to 27.

<sup>6</sup> The Qur'an, Chapter 41, Verse 34.