بحث در باره بعضى از دلائل اثبات وجود خدا

دليلی در اثبات وجود خدا اقامه مى‌کنند که مفاد آن اينست: "چون هر موجودى صانعى دارد، و آن صانع هم صانعى دارد، و آن صانع هم صانعى دارد، بنابراين ناگزير صانعى هم بوده که آن آخرين صانع را ايجاد کرده‌است. "به عبارت ساده‌تر هرچيزى را کسى ساخته، بنابراين عالم را هم بايد کسى ساخته باشد وهمان را مى‌گوئيم که خداست".

به‌اين دليل ايراد مى‌گيرند که اگر هر موجودى را کسى ساخته باشد، پس خود خدا را چه کسى ساخته‌است؟ يعنى چون صانع هم وجود دارد و هر موجودى بايد موجدى داشته باشد، پس خود صانع هم بايد موجدى داشته باشد. البتّه هواداران اين دليل مى‌گويند در اينجا بايد توقّف کنيم امّا چرا بايد در اينجا توقّف کنيم؟ چرا بايد اينجا بمانيم و بگوئيم که اين صانع را کسى ايجاد نکرده‌است؟ در جواب مى‌گويند براى اينکه تسلسل باطل است. و مطالب فلسفى پيش مى‌آيد که بحث در آنها در اين مجلس موردى ندارد.

خلاصه مطلب اين است که اين دليل را اينطور نبايد آورد که هر موجودى صانعى دارد تا بگويند خود خدا هم موجود است، پس بايد صانعى داشته باشد. بلکه نحوه استدلال صحيح اين است که بگويند هر ممکن الوجودى بايد صانعى داشته باشد.

"ممکن الوجود" يعنى آن چيزى که ممکن است وجود داشته باشد و ممکن است وجود نداشته باشد. وجود داشتن و وجود نداشتن نسبت به آن علی السّويه است، بودن و نبودنش يکسان است. چنين چيزى است که صانعى دارد. چرا صانع دارد؟ براى اينکه بودنش و نبودنش يکسان است و لذا بايد جهتى باشد که بودنش را بر نبودنش ترجيح دهد. مثلاً فرض بفرمائيد بودن و نبودن اين آب در اينجا يکسان است. مى‌تواند باشد. مى‌تواند نباشد. همانطور که قبلاً نبود وحالا هست. پس بودن و نبودنش يکسان است. وقتى بود و نبودش يکسان است بايد، جهتى بودن را بر نبودن ترجيح بدهد و آن جهت اين است که مثلاً بنده ممکن است اينجا تشنه بشوم.

عالم ممکن الوجود است. چرا ممکن الوجود است؟ چرا بود و نبودش يکسان است؟ براى اينکه هرآنچه هست ممکن بود نباشد. همانطور که يک وقتى نبود. وقتى بود که آب در دنيا نبود. يک وقتى خاک نبود، يک وقتى کره زمين نبود، يک وقتى منظومه شمسى نبود، پس بود و نبود همه اينها يکسان است. بنابراين جهتى بايد باشد که اقتضاء کند که اينها همه باشد، جهتى بايد بودنش را لازم بياورد.

اينکه مى‌گويند صانع لازم دارد بدين معنى است. يعنى آن چيزى که ممکن الوجود است و به عبارت ديگر بود و نبودش يکسان است، حالا که هست، بودنش بايد جهتى داشته باشد و اين را در مورد چيزى که بود و نبودش يکسان نيست نمى‌گوئيم. مثلاً در مورد کلّ عالم من حيث‌المجموع چون نمى‌توان گفت که بود و نبودش در زمان يکسان است، بلکه مى‌بايست هميشه باشد و نمى‌توانست نباشد، لذا نمى‌گوئيم صانعى در برهه‌اى از زمان داشته، بلکه همراه با صانع موجود بوده‌است و از لحاظ زمان آغازى ندارد.

در مورد خدا هم، بذاته‌المطلق، نمى‌توان گفت که بود و نبودش يکسان است، چون بايد باشد و نمى‌تواند که نباشد، و به ذات خود آغاز ندارد. بنابراين نمى‌توانيم بگوئيم حالا که هرچيزى صانعى دارد، پس خدا هم بايد صانعى داشته باشد، براى اينکه نمى‌گوئيم هر موجودى صانعى دارد بلکه مى‌گوئيم هر ممکن‌الوجودى، يعنى آنچه بود و نبودش يکسان است، صانعى دارد که بودنش را اقتضاء مى‌کند. پس اين به خدا بر نمى‌گردد، براى اينکه خود خدا بود و نبودش يکسان نيست، بلکه بودنش اصل است، براى اينکه بتواند جهت وجود ساير چيزهائى باشد که بود و نبودشان يکسان است. اگر اينطور بگوئيم، يعنى بر آن باشيم که چيزى که بود و نبودش يکسان است، حالا که هست، پس جهتى بايد باشد که بودن آن را اقتضاء کند، آنوقت ديگر لازم نمى‌آيد که آنچه جهت براى بودن عالم است، خود آن هم جهتى لازم داشته باشد، و تسلسل از ميان مى‌رود. زيرا که اگر براى اين جهت قصوى هم جهتى قائل باشيم، آنوقت هيچ‌چيز در دنيا بودنش جهت پيدا نمى‌کند و همه‌چيز بى‌جهت وجود دارد، و همين است که عقل آن را قبول نمى‌کند، چون اگر وجود عالم بى‌جهت باشد، ديگر عقل چيست؟ فکر در کجاست؟ انسان در اين ميان براى پيدا کردن جهت وجود اشياء چه رنج بيهوده مى برد؟

اين دليل در جواب چه کسى آورده مى‌شود؟ در جواب کسى که مى‌گويد به چه جهت مى‌گوئيد که خدا وجود دارد، يعنى تصديق مى‌کند که هر چيزى بايد جهت داشته باشد. وقتى مى‌گويد به چه جهت خدا وجود دارد، قبلاً قبول دارد که هر چيزى بايد جهت داشته باشد. پس اگر چنين کسى کار را به تسلسل بکشاند و بگويد که خود خدا هم جهت حضورش چيست و اين در جائى تمام نشود، لازم مى‌آيد که هيچ‌چيز جهت نداشته باشد، و حال آنکه خود او قبول مى‌کرد که هر چيزى جهت دارد و به همين سبب بود که مى‌پرسيد جهت وجود خدا چيست.

اين دليل‌مثل همه دلائل اثبات خدا جدلی است. حضرت عبدالبهاء در کتاب "مفاوضات" پس از اينکه دلائل براى اثبات وجود خدا آوردند. فرمودند اين دلائل براى نفوس ضعيفه است والاّ کسى که عرفان او قوى باشد، وجود خدا و وجود روح را احساس مى‌کند. دليل لازم ندارد (١). دليل براى نفوس ضعيفه است. نفوس ضعيفه هم اهل جدل هستند، بنابراين خودشان را با حرف خودشان ساکت مى‌کنيم. همين که مى‌گويد به چه جهت خدا وجود دارد، تصديق مى‌کند که هر چيزى بايد جهتى داشته باشد و اگر بگوئيم اين چيز چون بود و نبودش يکسان است، پس وجودش جهت لازم داشت، بر مى‌گردد و مى‌گويد پس خود خدا هم وجودش جهت لازم دارد، مى‌گوئيم آن جهت هم جهت ديگرى را اقتضاء مى‌کند، و آن جهت هم جهت ديگرى را اقتضاء مى‌کند، و آن جهت هم جهت ديگرى را اقتضاء مى‌کند، و آن جهت هم جهت ديگرى را اقتضاء مى‌کند، و چون اين جهت‌ها هيچوقت تمام نمى‌شود، پس هيچوقت هيچ‌چيز جهت ندارد. از حرف خودش که قبول مى‌کرد هر چيزى جهتى دارد و به همين جهت از ما مى‌خواست که جهت وجود خدا را هم بگوئيم، نتيجه مى‌گيريم که اگر بخواهيم در جائى توقّف نکنيم، و اين استدلال ادامه پيدا کند. خود او مى‌رسد به جائى که قبول کند که هيچ‌چيزى نبايد جهت داشته باشد، و وقتى هيچ‌چيز نبايد جهت داشته باشد، سؤال او هم بى‌مورد است که مى‌گويد خدا به چه جهت وجود دارد. ملاحظه مى‌فرمائيد که دليلی است براى ساکت کردن طرفى که براى قبول کردن وجود خدا دليل مى‌خواهد، و اينها هستند نفوس ضعيفه.

دليل ديگرى در اثبات وجود خدا اقامه مى‌کنند، به اين ترتيب که مى‌گويند نفس محدود دليل بر وجود غير محدود است، زيرا محدود البتّه به غير محدود شناخته مى‌شود، چنانکه نفس عجز دليلی بر وجود قدرت است، چيست که دليلی بر وجود غير محدود است؟ نفس وجود محدود. شما قائل هستيد به اينکه خودتان وجود داريد، اين شىء يا آن شىء وجود دارد، و ضمناً قائل هستيد که خود شما و اين شىء يا آن شىء محدود است. اين که مى‌گوئيد محدود است يعنى چه؟ يعنى شىء نامحدودى وجود دارد که شما اين شىء را به قياس با آن شىء محدود مى‌ناميد، والاّ محدوديّت معنى نداشت. حتّى خود انسان مى‌گوئيد محدود است، قدرتش محدود است، علمش محدود است، عمرش محدود است، حياتش محدود است و هرچه مربوط به اوست محدود است. به چه دليل مى‌گوئيد محدود است؟ به اين دليل که شما حکم مى‌کنيد به وجود نامحدودى که در قياس با آن وجود، اين شىء را محدود مى‌ناميد. اگر به وجود نامحدود قائل نبوديد، محدود بودن هم برايتان معنى نداشت. يعنى خود وجود محدود دليل بر وجود غير محدود است.

طور ديگر مى‌گوئيم : ضدّين هميشه دليل بر وجود يکديگر است. وقتى شما مى‌گوئيد فلان کس ضعيف است يا فلان نيرو ضعيف است، همين دليل بر اين است که به قدرتى قائل هستيد که در قياس با آن به اين يکى ضعيف مى‌گوئيد. همين قدر که شما مى‌گوئيد که فلان کس يا فلان چيز زشت است، دليل بر اين است که به وجود جمال قائليد و در قياس با آن به اين مى‌گوئيد زشت است. همين قدر که مى‌گوئيد که اين شخص عاجز است، دليل بر اين است که به قوّتى قائليد که در قياس با آن مى‌گوئيد اين يکى عاجز است. همين قدر که مى‌گوئيد فلان کس جاهل است، دليل بر اين است که به علمى قائل هستيد که در قياس با آن به اين شخص جاهل مى‌گوئيد، هيچ چيز را شما به صفت علم نمى‌ستائيد مگر بطور محدود. علم را در هرجا سراغ مى‌کنيد محدود است. از کمال در هر جا نشان مى‌يابيد محدود است. جمال را در هر جا به نظر مى‌آوريد محدود است، و همين دليل بر اين است که شما معنى نامحدودى براى علم و عقل و جمال و هرچه فضيلت و کمال است قبول مى‌کنيد که در قياس با آن، اينها را محدود مى‌دانيد. اگر بنا بود در بين اين کائنات وجودى را پيدا مى‌کرديد که همان وجود خدا را مى‌توانستيد وجود نامحدود بدانيد، مطلب حلّ مى‌شد، امّا چون در بين کائنات مادّى شما اين را پيدا نمى‌کنيد، و از طرف ديگر به وجودش قائل هستيد، بنابراين لازم است که اين شىء غير محدود که وجودش لازمه وجود اشياء محدود عالم امکان است، خود آن به عالم امکان متعلّق نباشد.

سؤالات متفرقّه

راجع به وجود شرّ

س \_ در جائى مى‌فرمايند شرّ وجود ندارد (٢) و در جائى فرموده‌اند هرچه خير است از من است و هرچه شرّ است، از خودتان است (٣). پس چگونه شرّ وجود ندارد؟ و آن شرّى که از خود ماست، آن چيست؟

ج \_ آنجا که فرموده‌اند شرّ وجود ندارد، يا شرّ امر عدمى است، به اين معنى است که شرّ را به نقص تعبير فرموده‌اند. شرّ نقص است و نقص هم امر عدمى است، نقص يعنى چيزى که وجود ندارد. هر شرّى که هست نتيجه نقص است، نقص هم يعنى عدم امرى که کمال محسوب مى‌شد. مثلاً ميکروفون ممکن است خوب کار نکند، مى‌گوئيم نقص دارد، يعنى چيزى که بايد در آن باشد نيست. يا به دانشجوئى تکليف مى‌دهيم، مى‌نويسد و مى‌آورد. نمى‌گوئيم غلط است، مى‌گوئيم ناقص است، يعنى چيزى که بايد داشته باشد، ندارد. پس نقص به معنى نداشتن است، به معنى نبودن است، بنابراين شرّ وقتى به معنى نقص بود، به معنى نبودن است، به معنى نبودن چيزى است که بايد باشد. پس شرّ امر عدمى است، يعنى نتيجه نقصى است که لازمه خلقت است، نقصى که با خلق همراه است. چون خالق در حدّ کمال است، نقصى در او نمى‌تواند باشد. نقص در خلق است، و چون شرّ هم به معنى نقص است، بنابراين آنچه شرّ است، ناشى از ماست که ناقصيم، و هرچه خير است، ناشى از خداست که در حدّ کمال است، و به همين دليل که شرّ به معنى نقص است و نقص هم به معنى نبودن است، شرّ امر عدمى است، يعنى چيزى است که وجود ندارد.

راجع به مشيّت اوّليه

س \_ مشيّت اوّليه را چگونه تعبير مى‌کنيم؟

ج \_ اهل حقيقت وجود خدا را در سه مرتبه بيان نموده‌اند: عالم حقّ، عالم امر، عالم خلق. مشيّت اوّليه در عالم امر است. واسطه بين حقّ و خلق است. جميع کائنات آثار مشيّت اوّليه‌اند نه مظاهر هويّت غيبيّه الهيّه. مثالش را از عقل انسان مى‌زنيم تا تعبير مطلب آسان باشد. عقل انسان واسطه ظهور مصنوعات انسان از ذات انسان است. يعنى مثلاً شما که اين شىء را مى‌سازيد، عقل شما واسطه اين صنع است. خود اين شىء که اينک شما آن را ساخته‌ايد، يا بهتر بگوئيم صورتى که در اين مادّه ظاهر نموده‌ايد، اوّل در کجا بود؟ البتّه در عقل شما بود، منتهى ديده نمى‌شد. ديگران آن را در نمى‌يافتند. بعداً چون در عالم خارج به ظهور رسيد، ديگران ديدند و دريافتند. يعنى باطن اين شىء که اينک در عالم محسوس ظاهر است، ابتداء در عقل صانع بود.

حال از اين مثال به عين مطلب باز گرديم. مظهر امر مشيّت اوّليه است، عقل اوّل است. يعنى مخلوقاتى که بايد در عالم شهادت ظاهر شود، قبلاً در باطن مظهر امر مکنون است، و به واسطه همين حقيقت باطنيّه معنويّه که از آغاز بى‌آغاز تا پايان بى‌پايان وجود دارد، به عالم خلق مى‌رسد.

راجع به سوفسطائيان و رواقيان

س \_ سوفسطائيّه که در "مفاوضات" مبارکه اسمشان آمده‌است، به چه کسانى مى‌گويند؟ (٤)

ج \_ سوفسطائى گفته مى‌شود به کسانى که مى‌گفتند انسان ملاک همه‌چيز است، يعنى اشياء در خارج حقيقت واقعى ندارند، بلکه حقيقتشان همان است که انسان براى آنها قائل مى‌شود پس همه‌چيز تابع تشخيص انسان است. هيچ شىء اعتبار فى‌نفسه ندارد. مثلاً اگر من مى‌گويم عدالت وجود دارد، در واقع وجود ندارد. عدالت تابع چيست؟ عدالت تابع تشخيص انسان است. ملاک عدالت تشخيص ماست، هرطور تشخيص بدهيم همانطور معنى پيدا مى‌کند. اين در مورد اخلاقيّات است، در مورد موجودات هم همينطور مى‌گفتند، تصوّر نفرمائيد که واقعاً چيزى بزرگ و چيزى کوچک است. بسته به اينکه از من و يا از شىء ديگرى که در نظر من است بزرگتر باشد، مى‌گوئيم بزرگ است، کوچکتر باشد، مى‌گوئيم کوچک است.

اشياء را از ابتداء با يکديگر و سرانجام با خودم مقايسه مى‌کنم و حکم مى‌کنم که اينها چيست و چگونه است. پس اصل آن چيزى که وجود دارد منم (يعنى انسان است) و تشخيص من است که به همه چيز موجوديّت و حقّانيت مى‌دهد. بنابراين همه اشياء طائف حول انسان و تشخيص انسان است. خود موجودات در واقع از هيچ لحاظ حقايق نيستند. از آن لحاظ که من چگونه در حقّشان حکم مى‌کنم، حقيقت پيدا مى‌کنند. پس اين حقيقت اعتبارى است. به اين اعتبار که من چگونه آنها را مى‌يابم. گلی بوى خوش دارد، شما زکام مى‌گيريد، بوى خوش آن را حسّ نمى‌کنيد. پس معلوم مى‌شود که حال شما که تغيير کرد، بوى گل تغيير مى‌کند. از کجا معلوم که در سلامتى شما هم وضع عادى بدن در نحوه بوى آن گل تأثير نکند. يعنى واقعاً بوى خوش آن گل سرخ تابع عمل شامّه شما نباشد. همانطور که تغيير شامّه شما بوى آن را ناخوش مى‌سازد. پس به اين ترتيب اشياء حقايق نيست. اعتبارات است. و اين اعتبار را ما مى‌کنيم از آن لحاظ که با خودمان و احساسات خودمان مى‌سنجيم.

البتّه اينها طبقه‌اى خاصّ بودند که در زمان سقراط ظاهر شدند و بيشتر قصدشان از اعتبار انداختن اخلاقيّات بود. پس مى‌گفتند اخلاقيّات اعتبار ندارد. چرا؟ براى اينکه همه چيز نسبى است. حالا هم همينطور است. اغلب اين اشخاص در هر دوره‌اى هستند و وقتى به ايشان مثلاً مى‌گوئيم چرا عفيف نيستى. مى‌گويد معنى عفّت فرق مى‌کند، من عفيفم، منتهى معنى عفّت حالا که من زندگى مى‌کنم با آن زمان که تو زندگى مى‌کردى فرق کرده‌است، چون عفّت نسبى است.

يا بگوئيم چرا ظلم مى‌کنى. مى‌گويد ظلم چيست؟ ظلم نسبى است. ممکن است چيزى در نظر يکى ظلم باشد و در نظر ديگرى نباشد. وقتى که ارباب بودن را موجّه بدانند، رفتار ارباب عادلانه است، امّا وقتى اربابى از بين رفت، همان رفتار به نظر ظالمانه مى‌آيد. پس بنابراين اخلاقيّات نسبى است، اعتبار قطعى ندارد. در واقع اخلاق را با اين نوع قضاوت از اعتبار مى‌انداختند. سقراط در همين راه شهيد شد. او مبارزه را شروع کرد. بعد افلاطون ادامه داد. اين دو تن خواستند نشان دهند که همه چيز ارتباط با حقايق مطلقه دارد و نسبت به آن حقايق سنجيده مى‌شود و معنى پيدا مى‌کند. آنها در هر دوره‌اى بوده‌اند. حضرت عبدالبهاء در تعريفشان مى‌فرمايند جماعت سوفسطائيّه برآنند که موجودات عبارت از اوهامند و اين کلام با توجّه به همين مطلب است. يعنى حاکى از اين است که به قول ايشان حقايق در اشياء نيست بلکه موجودات تابع وهم انسان است. بسته به اينکه انسان چه اعتبارى براى موجودات قائل بشود. بعد مى‌فرمايند که اين معنى درست است ولی مخلوقات نسبت به حقّ اوهامند نه در حدّ وشأن خودشان. شما به آينه نگاه مى‌کنيد. عکستان در آن مى‌افتد، آيا عکس شما وجودش وهمى است يا واقعى؟ در حدّ خودش واقعى است. همانطور که در آينه ديگرى وجود ندارد. امّا نسبت به شما که سنجيده مى‌شود وجودش چون تابع وجود شماست، وهم است. نسبت به شما که وجود واقعى و خارجى داريد، وجود عکس شما غير حقيقى است، امّا در حدّ خودش موجود است. مخلوقات هم درست است که وجودشان وهمى و اعتبارى است و حقيقت مطلقه در آنها نيست، ولی اين حکم را در قياس آنها به عالم حقّ مى‌کنيم. در حدّ خودشان مثل همان سايه و مثل همان عکس وجود دارند. از همين جا اشتباه سوفسطائيان که موجب نتايج مهمّه‌اى در اخلاق و سياست و ديانت شده‌است، معلوم مى‌شود که در کجا بوده‌است.

سفسطه مصدرى است که در زبان عربى با تعريب کلمه "سوفيسطوس" يونانى جعل کرده و به معنى مغالطه در منطق به کار برده‌اند.

س \_ رواقيّون که در بعضى از کتب امرى بدانها اشاره شده‌است، چه کسانى بوده‌اند؟

ج \_ رواقيّون کسانى بودند که در دوره بعد از سقراط در قرن سوم قبل از ميلاد در يونان مى‌زيستند و از آن پس فلسفه آنان قرنها در يونان و روم ادامه يافت و به صورت يکى از آراء مهمّه در آمد. درست به عکس سوفسطائيها و شکّاکان در معتقداتشان عقايد جزمى داشتند، يعنى نسبت به رأيشان جازم و متعصّب بودند. به وحدت وجود اعتقاد داشتند. قائل به وجود خدا در طبيعت بودند، منتهى وحدت وجود مادّى، نه وحدت وجود الهى. يعنى خدا را يک نوع آتش، يک نوع حرارت، يک نوع قوّه گرم کننده موجودات در عالم وجود تصوّر مى‌کردند. ولی به وجودش قائل بودند. قائل به حلول خدا در طبيعت و وحدت خدا با اصل اشياء بودند. منتهى چنين خدائى در نظر آنان جنبه مادّى داشت. در اخلاقيّات بسيار مطلق فکر مى‌کردند. حتّى انتحار را تجويز مى‌نمودند. چرا تجويز مى‌کردند؟ مى‌گفتند کسى که کار خلاف کرده، شرفش زائل شده‌است. ديگران مى‌گويند به زندگى ادامه مى‌دهد تا اعاده حيثيّت کند. امّا اين در صورتى است که حيثيّت و شرافت را نسبى بدانيم. اگر مطلق بگيريم چون با يک عمل زائل شود. ديگر زائل شده‌است و بازگشتنى نيست. پس همچو کسى مردنى است، بايد برود، حقّ دارد که خود را بکشد. براى اينکه حيثيّتى که با عمل خلاف ما زائل شد ديگر برگشتنى نيست. چون اخلاقيّات را نسبى نمى‌دانستند و امور اخلاقى را اعتبارى نمى‌گرفتند، ناگزير بر آن بودند که چون شرف يک بار زائل شود، ديگر نمى‌توانيم بگوئيم مى‌مانم تا بهتر زندگى کنم و به نسبت بهتر شوم و اعاده حيثيّت کنم.

در نظر رواقيّون بالنّسبه خوب بودن معنى ندارد. مطلقاً بايد خوب بود. يک بار خلاف کردن امکان خوب بودن مطلق را از ما گرفته‌است و بنابراين بى‌سبب زنده‌ايم و اين قبيل مطالب ...

ملاحظه مى‌فرمائيد که جزمى و قشرى فکر مى‌کردند و امور اخلاقى را تنها به حکم عقل مى‌سنجيدند، عواطف و احساسات را هرگز در اخلاق دخيل نمى‌دانستند. يک نفر رواقى پدر خودش را وقتى که تشحيص مى‌داد که صحيح عمل نمى‌کند. مى‌کشت و پا بر سر مهر پدر و فرزندى مى‌گذاشت، چون عاطفه نمى‌بايست جلوى حکم عقل را بگيرد و اخلاق مى‌بايست به حکم عقل تعيين شود نه به حکم عواطف و احساسات. و البتّه در باره اين عقايد تفصيل زياد مى‌توان داد.

يادداشتها

١ \_ "کتاب مفاوضات" ص ٤ \_ ٥.

٢ \_ م ف ، ص ١٩٨ \_ ١٩٩.

٣ \_ م ف، ص ١٦١ \_ ١٦٤ و ١٨٧ \_ ١٨٩.

٤ \_ م ف، ص ٢٠٥.