

( بندهای ۱/۱ و ۱/۲ ... شرحی هستند بر بند x. بندهای ۱/۱ x/y و ۱/۲ x/y ... شرحی بر x/y. و بهمین ترتیب در دیگر موارد.)

۱- وجود یعنی هستی داشتن، بودن.

۱/۱- سه خاصه وجود:

(الف) دگرگونی و تغییر (شدن becoming).

(ب) اثرگذاری و اثرپذیری (تأثیرمتقابل، کنش متقابل).

(ج) خودایستایی، خودتکایی یا استقلال.

وجود شامل این سه خاصه بنیادی است و آنها را دربردارد.

۱/۱۱- وقتی گفته می شود: «در این اتاق یک میز وجود دارد.» منظور آن نیست که میز این سه خاصه را دارد، زیرا هرآنچه هست این خاصه ها را دارد. منظور نسبت دادن وجود به امریست که خصوصیات و کاربردهای معینی دارد. تفاوت در خصوصیات، توصیفات و کاربردها ناشی از تفاوت در اشکال وجود است.

اشکال وجود بعلاوه تفاوت در ریشه ها، ویژگی ها، نحوه کنش و عملگری، کارکردها، ساختار، شکل و عناصر موجود است.

«گرچه هست» یعنی موجودی با خصوصیات معین وجود دارد که خودایستا است. مقصود از جمله داخل گیومه، داشتن سه خاصه وجود از سوی گرچه نیست. منظور شکلی از وجود است.

۱/۱۲- وجود بر مبنای خاصه دگرگونی، از صورتی- از وجود- به صورتی دیگر بدل می شود، که صورت دیگر آن، همان خاصه های بنیادی را داراست. اثری از وجود در هر دگرگونی قابل شناسایی است.

۱/۱۳- استقلال و خودایستایی وجود، امری اساسی است. اگر چنین نباشد، امر موجود، ثانوی و عَرَضی accidental است.

ذهن امری ثانوی است زیرا فاقد استقلال است. با از میان رفتن صاحب ذهن، اثری از آن قابل شناسایی نیست و باقی نمی ماند.

۱/۱۴- جهان هست: یعنی جهان استقلال دارد و اشکال مختلف وجود در آن واقع اند.

۱/۲- وجود در زمان واقع است، هر چند که میتواند در بی زمانی هم واقع شود: مانند حرکت با سرعت نور. فضا و زمان در جهان و باجهان اند.

۱/۳- پیش از تبیین وجود جهان، باید توجه داشت که اصل وجود جهان و موجودات حاضر در آن، قابل تردید است. انکار وجود، بالاترین شک است. چنین شکی، وجود و جهان را توهم illusion یا فریب می انگارد. تنها با گذر از این شک، مسئله تبیین وجود جهان مطرح می شود.

۱/۳۱- به اطرافمان نگاه می کنیم و سعی می کنیم با گره خوردن نگاهمان به اشیاء، رویدادها و حرکتها؛ این موارد را به ذهنمان راه ندهیم: نامها، مفاهیم، رابطه ها و تحلیلها. هر چند که این کار، فقط لحظه کوتاهی ممکن باشد.

در همان لحظات، فقط هستی گنگ و مبهم اشیاء، رویدادها و حرکتها در اطرافمان را پیش رو داریم؛ بدون هیچ نام، مفهوم، رابطه مندی و تحلیل. پیکر و هستی خود ما 'محو' می شود. جهان مقابل و پیش رو، هستی محو ما را «احاطه» می کند. البته این موضوع را پس از بازاندیشی در مورد چنین تجربه ای درمی یابیم.

آیا این دلیلی برای وجود جهان اطراف نیست؟

۱/۳۱۱- یک مقایسه: سنگی که روی زمین است، هستی محوی است که توسط اطرافش احاطه شده است. از آنجایی که سنگ فاقد حس و ادراک است، آیا اگر ما نباشیم، وجود سنگ بدلیل محوشدگی، قابل تردید است؟ آیا در ۱/۳۱ نیز وجود ما، مورد تردید قرار می گیرد؟

۱/۳۱۲- سنگ برخلاف ما، آن امر مقابل و پیش رو را ندارد. اگر دچار مرگ شویم، آن امر پیش رو را نداریم (همانند سنگ)، در این حال هم پیکر ما و هم جهان اطراف مورد تردید است.

۱/۳۱۲۱- با نبود ما، هر چیزی وضعیت آن سنگ را (۱/۳۱۱) نسبت به اطراف پیدا می کند و وجودش محومی شود: در نهایت «همه چیز» محو می شود.

۱/۳۱۳- وقتی در ۱/۳۱ وجود ما محو می شود، به چه بدل شده ایم؟ نمی دانیم. اما با خارج شدن از آن حالت، به وضعیت اولیه برمی گردیم. سنگ نیز در ۱/۳۱۱ بدون ما، وجودش محو است و غیر از آنی است که ما به شکل سنگ می بینیم.

وقتی ما سنگی را ترک می کنیم، آن فاقد هرگونه تأثرحسی- بصری در ماست. بدون این تأثرات، سنگ به چه می ماند؟ نمی توان سخنی در این مورد گفت، زیرا نمی توان از هیچ تأثر، شکل یا طرحی برای آن استفاده کرد.

۱/۳۱۳۱- وقتی در ۱/۳۱ 'محو' می شویم، دیگران ما را مشاهده می کنند. فقط وجود ما بیرون از قلمرو آگاهی مان قرار می گیرد.

۱/۳۲- وقتی در خود آنچنان غرق می شویم که جهان اطراف محومی گردد، با خروج از این حالت، اطرافمان به حالت اولیه برمی گردد.

۱/۳۳- در خواب، هم خود ما و هم جهان اطرافمان محومی شود. اما با بیدار شدن، از این وضعیت خارج می شوند.

۱/۳۴- وقتی ما در جهان اطرافمان محو می شویم، وجودمان محومی شود. و درحالتی که در خود فرومی رویم، جهان اطراف محومی شود. این دو حالت باهم قابل جمع نیستند. اما نتایج این دو حالت، در خواب یا مرگ با هم جمع می شوند.

۱/۳۵- در ۱/۳۱، ۱/۳۲، ۱/۳۳ ما پس از بازگشت به حالت اولیه، تغییری بنیادی در خودمان و یا اطرافمان مشاهده نمی کنیم.

حتی اگر در ذهنمان نیز خواستار تغییراتی باشیم یا آنها را تصور و مجسم نماییم، آنها ایجاد نمی شوند: در واقع، ما نمی توانیم آنچه را که در اطرافمان هست، تعیین کنیم. این دلیلی بر وجود جهان و نیز وجود مستقل آن از ماست. بعلاوه، خود یک چیز با تصور آن، متفاوت است.

با مرگ نیز جهان همچنان هست، هر چند نمی توان طرحی را در مورد جهان در این حالت، ارائه داد. دلیل این که با مرگ ما،

جهان نیست نمی شود آن است که اگر چنین باشد، پس هنگامی که زنده ایم، وجود جهان صرفاً تصوری یا تخیل imagination یا توهم ماست؛ اما اگر چنین باشد، پس هر چه تصور و یا تخیل کنیم می بایست وجود خارجی یابد و حال آن که چنین نیست.

۱/۳۶- خود آگاهی بدون برون آگاهی یا دگر آگاهی غیر ممکن است.

۱/۴- وجود چیست؟

تصور چیزی (یا امری) یا تصور خصوصیتی برای چیزی، منجر به ضروری شدن (یا ضرورت) وجود آن نمی شود. تجربه ی خصوصیات معین دال بر وجود است و منجر به ضرورت وجود می شود: ناتمام بودن خصوصیات واضح و آشکار و امکان کشف آنها.

وجود، عدم تمامیت یکسری خصوصیات در نزد ماست.

۱/۴۱- وجود، در خود تمامیت دارد و مقدم بر تجربه است؛ اما در نزد ما تمامیت آن آشکار نیست و همین دال بر وجود آن است: گشودگی وجود به روی تجربه ما.

۱/۴۲- تجربه یک کنش متقابل است. با تصور چیزی نمی توان کنش متقابل داشت.

موجودی را تجربه می کنیم و آن نیز متقابلاً ما را 'تجربه' می کند. اگر ما نباشیم، موجودات با یکدیگر کنش متقابل ندارند.

۲- برهانی برای گزاره ی: وجود امری ازلی eternal نیست.

با فرض ازلی بودن وجود، اگر از زمانی دربی نهایت در گذشته بسوی حال حرکت کنیم، آنگاه هرگز به وجود در حال حاضر نمی رسیم چون از بی نهایت آغاز کرده ایم. اما وجود حاضر، بالفعل است پس وجود ازلی نیست، یعنی آغازی دارد.

۲/۱- بی زمانی وجود می تواند در دوره هایی واقع شود و تا بی نهایت تکرار شود.

این مسئله خدشه ای بر استدلال فوق در رد ازلیت وجود، وارد نمی کند.

(در طرح مقابل، خطها می بایست به نیمدایره ها متصل باشند، اما محدودیت کامپیوتری اجازه نداد.)

۲/۲- نفی برهان فوق:

الف) در برهان بالا، جریان زمان خطی فرض شده است و چنین فرضی رسیدن به زمان حال را غیر ممکن می کند.

اما ازلیت وجود وابسته به زمان مطلق absolute و خطی نیست: زمان، خطی و پیوسته و مطلق نیست. اگر زمان غیر خطی یعنی نا پیوسته و منفصل باشد، با آغاز حرکت از بی نهایت گذشته، ترتیب زمانی بهم می خورد، آنگاه در نقطه ایی به وجود در زمان حاضر خواهیم رسید.

در بی نهایت هیچ امری معین نیست، ترتیب زمانی هم می تواند تعیین خود را از دست بدهد.

حتی نرسیدن به زمان حال دلیلی بر رد ازلیت وجود نیست: زمان ممکن است ازلی باشد، اما 'پرش' ها و خروج های آن به صورتی نا معین و فاقد طرح و الگو می تواند رسیدن به زمان حال را ممکن نسازد یا آن را ممکن سازد.

از مایشات تجربی نشان می دهد که در هم تنیدگی زمان-مکان (space-time continuum) واجد خمیدگی ست. زمان ممکن است همانند کلافی در هم پیچیده باشد، پس زمان حال و آینده می تواند با گذشته تلاقی نماید.

زمان نسبی است و هرامر موجود ویا رویدادی در جهان، زمان خاص خود را داراست که باید بر حسب آن سنجیده شود. بر کل جهان نمی توان

یک زمان مطلق و پیوسته را فرض کرد. از سوی دیگر، حرکت با سرعتهای بسیار زیاد، جریان زمان را کند و حتی متوقف می کند.

همچنین زمان ممکن است در یک «دور» واقع باشد و این دور همیشه بوده باشد. پس طی یک حرکت، پس از مدتی به زمان حال می رسیم و حتی با تکرار آن نیز مواجه می شویم.

علاوه بر این، با در نظر گرفتن نسبیت زمان و غیر خطی بودن آن، طرح مرتبط با ۲/۱ یعنی بی زمانی های دوره ایی وجود- به عنوان یک امکان- می تواند صورت ازلی یابد.

ب) هیچ گاه به عدم مطلق یک موجود حاضر در جهان نمی رسیم و چنین عدمی برای آن هرگز در کار- نبوده و- نیست:

یک موجود از صورتی به صورت دیگر- با حفظ خاصه های بنیادی وجود- بدل می شود یا اجزاء آن پراکنده می شوند ویا اعراض خود را از دست می دهد یا اعراض آن تغییر می کنند.

پس عدم پیشین جهان و موجودات هرگز ممکن نبوده و یک امکان نیست. بنابراین، هرگز نبوده که وجود جهان نباشد و عدم آن هرگز نبوده است، یعنی وجود ازلی ست.

از اینرو، برهان بند ۲ دلیل متزلزلی برای رد ازلیت وجود و جهان است.

۳- بررسی سه امکان دیگر: الف) وجود حاصل بوجودآورنده ایی واحد است. ب) وجود حاصل بوجودآورندگانی کثیر است.

ج) وجود حاصل پیدایش و بسطی است از یک امر مقدم بر آن.

۳/۱- امکان الف، گاهی یک دیدگاه انسان گونه انگارانه ی anthropomorphic فردی است واز آنجا برمی آید که انسان چیزی را می سازد.

امکان ب، گاهی یک دیدگاه انسان گونه انگارانه جمعی است. الف و ب مشابه اند. ب تقسیم قدرت یا تقسیم امری است که توسط الف صورت می گیرد. ماهیت بوجودآورندگان در الف و ب یکسان است، منهای میزان قدرت آنها.

اگر بتوان الف را رد کرد، ب نیز بطور مشابه رد می شود. امکان ج را بعداً بررسی خواهیم کرد.

۳/۲- اگر خدا God / Gott / Dieu را همان بوجودآورنده در الف بدانیم، آنگاه یا: ۱) وجود آن از سه خاصه بنیادی وجود (۱/۱) برخوردار است و در واقع، وجودش همانند وجود جهان و موجودات آن است.

و یا: ۲) وجود آن «متعارف» نیست و بجز استقلال و خودابستایی ادعا شده برای آن، فاقد مختصات وجود متعارف است.

خدای ادیان نیز چنین در نظر گرفته می شود، به این معنی که خدا وجودی برتر و نامتعارف است. بنظر رودلف اوتو Rudolf Otto خدا «وجودی بکلی دیگر» wholly other است. با همین استدلال، بوجودآورندگان در ب (بند ۳) نیز وجود متعارف ندارند.

۳/۲۱- اگر مورد اول (۱ از بند ۳/۲) درباره خدا صدق کند، آنگاه علت وجود آن مطرح می شود.

اگر خدا بی علت باشد، پس وجود جهان نیز که از همان خاصه های وجود برخوردار است، می تواند بی علت باشد.

اگر مورد دوم درباره خدا صدق کند، مختصات چنین وجود برتری بکلی دیگر، فقدان دگرگونی و عدم کنش متقابل است. همچنین در مکان (فضا) و زمان نیست، اما واجد خودابستایی تلقی می شود. با این حساب، وجود برتر تا چه حد ممکن است؟

بجز خودابستایی 'ادعایی'، خاصه ایجابی دیگری در خدا به عنوان وجود برتر، ارائه نمی شود که البته این ادعا نیز می بایست ثابت گردد، اما در بندهای بعدی نشان داده میشود که چنین اثباتی ممکن نیست.

از سوی دیگر، بیان خدا به عنوان پدید آورنده و علت جهان، در واقع علیت را در مورد رابطه میان خدا و جهان بکار می برد که جای بحث دارد و

به مشکلات آن خواهیم پرداخت.

۳/۲۲- خدا به عنوان وجود برتری بایست بدون علت باشد و نیز همیشه- البته بی زمان- بوده باشد. از اینرو، خدا می بایست وجودی برتر از وجود متعارف و ازلی بی زمان (به معنی همیشه بودن) باشد.

اما وجود متعارف یا جهان، در برابر خدا از برتری و نیز پیچیدگی کمتری بهره مند است، پس احتمال ازلی و بی علت بودن وجود جهان بسیار بیشتر از این موارد برای خداست!

زیرا طبق قواعد ریاضی، هر قدر برتری امری از نظر ماهیت، بیشتر باشد، احتمال وقوع - ازلی- آن کمتر خواهد بود.  
۳/۲۳- اگر خدا جهان را خلق کرده باشد، آنگاه:

(الف) یا جهان را از عدم خلق کرده، اما چگونه چنین امری ممکن است؟ زیرا از عدم چیزی بوجود نمی آید.

اگر چنین امری را به قدرت مطلق خدا نسبت دهند، پس چرا جهان را بهتر از این خلق نکرده و این با قدرت مطلق خدا منافات دارد. همچنین آفرینش از هیچ (خلق از عدم) *ex nihilo* مستلزم فعل یا فعالیت از سوی خداست و این فعل برخلاف تغییرناپذیری خداست.

از سوی دیگر، هیچ نمی تواند عدم مطلق باشد، زیرا پذیرش خدا، عدم مطلق را نفی می کند.

ممکن است گفته شود که جهان از خدا «صادر» می شود، اما این صدور *emanation* از خدا می کاهد و تغییری در آن ایجاد می کند. صدور، قسمتی از خداست که جریان می یابد و در نتیجه وحدت خدا را برهم می زند، زیرا خدا منقسم می شود!

همچنانکه نوری که از جسم به چشم می رسد، اندکی از آن جسم می کاهد و آن را تغییر می دهد، هر چند که امواج نورانی بسیار سبک باشند.

(ب) یا جهان را با «برگرفتن چیزی یا امری» خلق کرده، اما باید روشن شود که این چیز یا امر چیست؟

از سوی دیگر، مسئله ی خلق پیشین این امر مطرح می شود که وضعیت آن را همانند جهان می کند.

(ج) یا جهان را با برگرفتن جزئی از خودش خلق کرده، که دو حالت پیش می آید:

(۱) یا این جزء از خدا، واجد همان خاصه های وجود و خصوصیات جهان است، که اولاً با تعریف خدا به عنوان یک امر برتر منافات دارد و ثانیاً اگر خدا و جهان خاصه های همسانی دارند، پس اگر خدا بی علت در نظر گرفته می شود، جهان هم میتواند بی علت و بی نیاز از خدا باشد.

(۲) یا چنین جزئی متفاوت از جهان است و خدا با ایجاد تغییراتی در آن، جهان را پدید آورده است، اما در این صورت باید ویژگی ها و خصوصیات چنین جزئی و تغییرات اعمال شده بر آن روشن شود. واضح است که چنین امری، خیالی بیش نیست.

۴- درباره زمان:

زمان را از روی حس زمان و مقایسه حرکتی درمی یابیم. حس زمان ادراکی است که هر کس از گذشت زمان دارد. مقایسه حرکتی، مقایسه زمانی دو متحرک است که مسیر یکسانی را طی می کنند.

۴/۱- زمان عینی *objective* است، اما عینیت زمان همانند مکان نیست.

زمان امری ذهنی *subjective* و انتزاعی *abstract* نیست، زیرا علی رغم ادراک ذهنی آن، جسم یا متحرکی که سرعش بیشتر است،

در زمان کوتاهتری یک مسیر معین را طی می کند و زودتر به هدف می رسد.

۴/۲- واحدی که برای زمان قرار می دهیم، مثلاً ثانیه، از روی میزان جابجایی معین ثانیه شمار بر مبنای میزان دور معینی برای آن است.

به این ترتیب، زمان با جابجایی و تغییر مکان گره خورده است، البته تغییر مکان با سرعتی معین؛ که در این سرعت معین، باز هم واحد زمان مستتر است. (سرعت، میزان تغییر مکان در واحد زمان است.)

بنا بر این، واحد زمان جدای از تغییر مکان در واحد زمان نیست! پس زمان و مکان درهم تنیده اند و جدا نیستند.

۴/۳- درس عتهای بسیار بالا (نزدیک به سرعت نور)، میزان جابجایی در واحد زمان زیاد است. از سوی دیگر، درس عتهای پایین و روزمره، میزان جابجایی در واحد زمان کمتر است.

در مقایسه این دو سرعت، متوجه می شویم که ضرب آهنگ زمان در اولی کند و در دومی تند است. در واقع، واحد زمان در هر دو یکی است، اما ضرب آهنگ آن متفاوت است. به بیانی دیگر، زمان در درس عتهای بسیار زیاد، کش می آید و منبسط می شود: زمان در این حالت، کند تر می گذرد و

برای ناظری که با سرعت نور حرکت می کند، زمان متوقف می شود. بنابراین، گذر آهسته تر زمان لزوماً دال بر جابجایی کمتر نیست.

۴/۳۱- برای سنجش زمان در ساعت های معمولی، از جابجایی معین عقربه ها در صفحه ساعت کمک می گیریم؛ زیرا جابجایی مکان برای انسان عینی تر (محسوس تر) است. درس عتهای بسیار بالا، تغییر مکان ثانیه شمار به عنوان یک ثانیه، کند تر صورت می گیرد؛ اگرچه فاصله مکانی

مذکور به عنوان یک ثانیه، برای سرعتهای بالا و پایین یکسان است: در واقع، همین فاصله مکانی معین، ما را در مورد ادراک زمان در درس عتهای بسیار بالا و پایین دچار اشتباه می کند و گمان می کنیم که باید در این دو حالت، گذشت زمان بصورت یکسانی رخ دهد.

۵- مکان (فضا)، عینیتی محدود و منتهای است.

۵/۱- در بحث از فضا و مکان، دو گونه مکان مطرح است:

(۱) قرار ثابت: فضایی که یک جسم معین میتواند در آن قرار گیرد و نسبت به جسمی دیگر فاقد حرکت باشد.

(۲) قرار حرکتی: فضایی که در حرکت (جابجایی) یا ثبات نسبی یک جسم یا ماده، توسط آن اشغال گردیده و در اشغال آن است. قرار حرکتی شامل فضای حرکت است که جسم را نیز در بر می گیرد. حتی اگر اجزاء آن جسم یا ماده پاشیده و پراکنده شود، این اجزاء باز هم فضایی را در اشغال دارند، که قرار حرکتی آنهاست.

۵/۱۱- هر قرار ثابتی، یا خود قرار حرکتی ماده ای است که از ویژگی

پراکنده شدن اجزاء- در صورت قرار ثابت واقع شدن برای ماده ای دیگر- برخوردار است؛ یا حداقل بخشی از آن برآمده از (ناشی از) قرار حرکتی ماده صلب (سخت) دیگری است.

از اینرو، قرار حرکتی نسبت به قرار ثابت از اصالت و تقدم برخوردار است.

۵/۱۲- اگر هیچ قرار حرکتی ای نباشد، هیچ وجودی ممکن نیست. وجود دال بر وجود قرار حرکتی است. پدیدار شدن وجود به معنی پدیداری قرار حرکتی به همراه آن است.

۵/۱۳- آنچه متحرک است، نسبت به خود فاقد حرکت و جهت حرکت است.

۵/۲- مکان بطور نامحدود قابل تقسیم نیست و از بسته های نهایی بسیار کوچک و محدود تشکیل شده است.

۶- فضا و مکان بطور کلان، حاصل «جسمیت (مادیت) یافتن» یک نیروی عظیم یا برآیندی از نیروهاست.

۶/۱- نیروی جسمیت یافته، منجر به مکانمندی می شود. نیرو force یا باعث مکانمندی ست- که در این صورت جسمیت یافته است- یا باعث تغییر سرعت ذرات و اجسام.

۶/۲- نیروی جسمیت یافته، باعث پدید آمدن جرم می شود. نیروی جرمیت یافته، فضایی را اشغال می کند: فضایی برای حرکت آن وجود دارد که جسم در آن قرار حرکتی دارد.

۶/۳- نیروی جسمیت نیافته، انرژی نام دارد که عامل حرکت و تغییر مکان است. نیرو و انرژی خود مکانمند نیستند.

۶/۳۱- اراده will، قدرت و توانایی کنترل انرژی و توانایی کاربرد یا مهار دلخواه آن است.

۶/۴- نیروی جاذبه: شکل جریان این نیرو در فیزیک نیوتنی Newton (۱۷۲۷-۱۶۴۲) ظاهر می شود که در آن بصورت کشش و بسوی خود کشیدن، تحلیل می شود.

شکل پنهان این نیرو در فیزیک آینشتاینی Einstein (۱۹۵۵-۱۸۷۹) ظاهر می شود که در آن بصورت ایجاد انحناء و خمیدگی در فضا- زمان اطراف توسط جرم مربوطه، تحلیل می شود که هر جسمی در اطراف آن جرم، در آن انحناء حرکت می کند و کششی در کار نیست.

این دو فیزیک متفاوت، توضیح و توجیه واقعیت است، نه ارائه دلیلی برای آن.

۷- در فلسفه کانت Immanuel Kant (۱۸۰۴-۱۷۲۴)، جهان نه ازلی است و نه آغاز دارد. خدا علت جهان نیست و نمی تواند باشد، زیرا علیت causality مقوله ای ست ذهنی و پیشینی (مقدم بر تجربه) a priori که متعلق به پدیدار هاست، به و رای جهان قابل اطلاق نیست و ماورای پدیدارها صدق نمی کند. [پدیدار phenomenon]

نمی توان پرسید علت جهان و وجود چیست؟ زیرا در این صورت، مقوله علیت در و رای جهان بکار برده شده است.

اگر علیت فقط میان پدیدارهای جهان حاکم باشد، آنگاه میان خدا و جهان رابطه علی فاقد معنی ست و میان آن دو نمی تواند رابطه علی وجود داشته باشد.

۷/۱- اگر علیت را همانند هیوم David Hume (۱۷۷۶-۱۷۱۱) رد و انکار نمائیم، آنگاه پرسش از علت جهان و وجود منتفی می شود. محورهای استدلال هیوم چنین است:

مشاهده ترتیب و توالی یکسان دو رویداد بطور مکرر، این «عادت و انتظار» را در ذهن ایجاد می کند که میان این دو رویداد، رابطه ای ضروری وجود دارد. چنین عادتی کارکرد ذهن ماست.

علیت نه از مشاهده برمی آید و نه صحت و اعتبار آن بر مبنای تجربه قابل اثبات است. رابطه علی را نه مشاهده می کنیم و نه تجربه: آنچه صرفاً مشاهده می شود آن است که یک رویداد بدنبال رویداد دیگر می آید و چیزی بنام رابطه علی، بین آن دو مشاهده نمی کنیم.

از سوی دیگر، تجربه های گذشته در مورد رویدادها، دلیلی بر تکرار و وقوع آنها در آینده نیست و چگونگی تجربه ی آینده را اثبات نمی کند. نتایج و مشاهدات جزئی particular و به دفعات متناهی را نمی توان به وجه کلی و نامتناهی تعمیم داد؛ چنین تعمیمی مبتنی بر «استقراء تجربی» است، که توجیه منطقی ندارد.

۷/۱۱- برای وجود جهان آغازی فرض می کنند و با استناد به گزاره ی «هر چیز که- وجودش- آغازی دارد، ناگزیر دارای علتی است.» خدا را علت جهان تلقی می کنند؛ اما:

- ۱) از راه تجربه نمی توان این گزاره را اثبات کرد و هیچ دلیل تجربی برای این گزاره کلی وجود ندارد.
- ۲) اگر جهان بدون آغاز یعنی ازلی باشد، آنگاه فاقد علت است.
- ۳) اگر به هست آمدن چیزی، «یکپارچه» نباشد، آنگاه امر مقدم بر آن نامتعین است.
- ۴) اگر آغاز وجود، تعین پذیر نباشد یا ذاتاً نتوان زمان آغاز را معین داشت (یعنی به عنوان یک کیفیت وجود، این کار ممکن نباشد) یا عامل تعیین کننده das Moment در کار نباشد، آنگاه امر مقدم بر آن نامتعین است.
- ۵) اگر به هست آمدن چیزی، بلافاصله زمانمندی را به همراه نیاورد، باز امر مقدم بر آن نامتعین است.
- ۶) بارد علیت، ایجاد خود بخودی جهان منتفی نیست، هر چند که بعید و نامعقول است و بعداً دلایلی بر رد آن ارائه خواهد شد.

۷/۲- بنظر کانت، برقراری یک رابطه علیتی میان خدا و جهان پدیداری، معقول نیست؛ زیرا در چنین رابطه ای مقوله علیت از حیثه کاربردی و وجودی آن، یعنی تجربه انسان در مواجهه با جهان، فراتر برده شده است.

۷/۳- اگر علیت مقوله ای صرفاً در این جهان باشد، آنگاه امر اول به عنوان علت جهان، وجود ندارد و جهان به همین نحو هست که هست.

۷/۳۱- در فلسفه کانت، اصولاً این سؤال اساسی که «امر اول هست یا نیست؟» پاسخ قطعی ندارد و هر حکمی در این مورد فاقد قطعیت و حتمیت است. هر تلاش عقلی در این مورد محکوم به شکست است. بنظر کانت، حق قبول یا انکار امر اول را نداریم: و رای این جهان، خارج از دسترس است. افق پدیداری ما و جهان کنارزدنی نیست. امر اول و رای پدیدار هاست، بنابراین حکم به وجود یا عدم آن قطعیت ندارد و حکم به حالت تعلیق در می آید.

۷/۳۱۱- پاسخ به پرسش از ماهیت امر اول نیز فاقد قطعیت است.

۷/۳۱۲- فرض کنیم جعبه ای را جلوی ما قرار دهند و بپرسند آیا در آن چیزی هست یا خالی ست و در ضمن هیچ راهی برای فهمیدن و پی بردن به این امر در اختیارمان قرار ندهند. در اینجا با دو حکم مواجه ایم: ۱) درون جعبه چیزی هست. ۲) درون جعبه چیزی نیست.

با این که امکان صدور حکم وجود دارد، صدق آن را نمی توان دانست؛ اما به هر حال یکی از آن دو فی الواقع صادق است (یا امر واقع fact است)، زیرا با یک امر پدیداری و قابل شهود روبرویم.

اکنون درباره خدا با دو «حکم متافیزیکی» مواجه ایم: ۱) خدا هست. ۲) خدا نیست.

در فلسفه کانت، اصولاً ما قادر به صدور هیچ کدام از این احکام ترکیبی پیشینی synthetic a priori نیستیم، زیرا مقولات categories فاهمه understanding که شرط ضروری برای هر تجربه اند، بدون شهود intuition، نهی و فاقد ارزش اند. از آنجایی که خدا به عنوان یک غیر پدیدار تعریف می شود، لذا شهود امور غیر پدیداری و خدا ممکن نیست و به آنها شهودی تعلق نمی گیرد. بنابراین، سخن گفتن از صدق یکی از آن دو حکم، بی ارزش است.

حتی نمی توان گفت که یکی از آن دو فی الواقع صادق است (حتی اگر ما نتوانیم بدانیم)، زیرا در چنین سخنی باز هم از مقولات محض (مقوله وجود، واقعیت و سلب) در موضعی فاقد شهود استفاده کرده ایم.

از اینرو، بنظر کانت در شرایطی که ما قرار گرفته ایم، قبول هر یک از این احکام فاقد ارزش است، زیرا اصولاً نمی توان حکمی کرد. به عقیده وی، نه به وجود خدا میتوان قائل شد، نه به انکار آن.

۷/۴- کانت تمامی دلایل موجود برای اثبات خدا را با قدرت تمام رد می کند، اما اذعان می کند که نمی توان آن را انکار کرد.

۸- نقدی بر کانت:

۱) کانت استدلال می کند که جهان نه آغازی دارد و نه ازلی است. اما هر دو استدلال وی نادرست است:

او استدلال می کند که پیش از آغاز جهان، زمانی بی نهایت وجود دارد که جهانی درکار نیست. سپس می گوید این زمان ازلی هرگز به آغاز جهان نمی رسد زیرا یک بی نهایت زمانی می بایست طی گردد و چون بی نهایت پایان دار نیست، پس آغاز جهان نمی تواند پایانی برای این بی نهایت زمانی باشد؛ یعنی جهان آغازی ندارد.

اشکال این استدلال آنجاست که کانت توجه نمی کند که زمان باجهان و درجهان است و بدون جهان، زمان درکار نیست و بی معناست. همچنین استدلال کانت در رد ازلی بودن جهان همانند بند ۲ است که نفی آن در ۲/۲ ملاحظه می شود.

۲) کانت از راه تحلیل استعلا بی (برگذرنده) transcendental analytic، مقولات پیشینی ذهن (یا مفاهیم محض فاهمه) را مطرح میکند: (برای توضیح بیشتر در مورد مقولات پیشینی رجوع کنید به بند های ۲۵ الی ۲۵/۳ و شماره ۴ از ۲۵/۴)

جهت		نسبت		کیفیت		کمیت	
مقولات	احکام	مقولات	احکام	مقولات	احکام	مقولات	احکام
امکان- امتناع	ظنی	جوهر و عرض	حملی	واقعیت	ایجابی	وحدت	کلی
وجود- عدم	وقوعی	علیت	شرطی	سلب	سلبی	کثرت	جزئی
ضرورت- امکان خاص	یقینی (قطعی)	تبادل (مشارکت)	انفصالی	حصر	عدولی	تمامیت	شخصی
		] متوقف به یکدیگر، تأثیر متقابل[					

[ کمیت / quantity / کیفیت / quality / نسبت / relation / جهت / modality / احکام / judgements / مقولات / categories / کلی / universal / جزئی / particular / شخصی / singular / وحدت / unity / کثرت / plurality / تمامیت / totality / ایجابی / affirmative / سلبی / negative / عدولی / limitative / واقعیت / reality / سلب / negation / حصر / limitation / حملی / categorical / شرطی / hypothetical / انفصالی / disjunctive / جوهر و عرض / substantia et accidens / علیت / causality / تبادل / reciprocity / مشارکت / community / تأثیر متقابل / interaction / ظنی / problematic / وقوعی / assertoric / یقینی / apodictic / امکان / possibility / امتناع / impossibility / وجود / existence / ضرورت / necessity / امکان خاص / contingency ]

اما برگزندی ذهن برای پرداختن به حدود توانایی - ابزارها و مقولات- فاهمه و ذهن، با این تناقض مواجه می شود که هر تعینی برای این حدود بر مبنای برگزندی ذهن از خود، باز هم متأثر از محدودیت های همان ذهن است که اینک برگزندی یافته است. هر برگزندی ذهن از خود یا جهان پدیدارها، باز متأثر از ابزارها و مقولات فاهمه و رابطه ذهن و پدیدارهاست: گسستگی و برگزندن مطلق ممکن نیست.

۳) اندیشیدن به امری برگزنده از جهان همچون خدا بدون انتساب برخی عناصر شهودی و پدیداری به آن، یا فارغ از عملگری مقولات فاهمه بر آن، ممکن نیست. امری و یا وجودی که مطلقاً عاری از این مسئله باشد، قابل درک نیست: اندیشه ی فارغ از مقولات، بی محتوا و صرفاً یک پندار پوچ است. همین عامل آغازی برای انکار خداست.

۴) دو حالت ممکن درباره وجود: الف) وجود فقط به پدیدارها phenomena تعلق دارد. ب) وجود منحصر به پدیدارها نیست.

اگر الف درست باشد، وجود امر متافیزیکی metaphysical سخنی مهم است. وقتی وجود تنها به پدیدارها تعلق گیرد، آنگاه امور متافیزیکی و غیر پدیداری وجود ندارند. به زبان کانت، نمی توان به وجود امور متافیزیکی قائل شد، چون مقوله وجود در مورد آنها فاقد کاربرد است. در اینجا فکری فریبنده روزمی کند که چنین است:

« نفی وجود» درباره امور متافیزیکی قابل کاربرد نیست زیرا نفی وجود تنها در حیطه وجود، ممکن و معنی دار است. شهود و مقولات پیشینی ذهن به امور متافیزیکی تعلق نمیگیرد. این امور از قلمرو شهود و مقولات فاهمه خارج اند، پس وجود آنها به نحوی خاص و از نوعی دیگر، ناممکن نیست. امر متافیزیکی، وجودش از آن نوعی نیست که مقوله وجود به آن قابل اطلاق باشد: پس نمی توان آنها را انکار کرد، بلکه باید گونه ایی وجود برای آنها قائل شد.

این استدلال بقدری فریبنده است که با آنکه نظریه شناخت کانت به نبود امور متافیزیکی منجر میشود زیرا وی حالت الف را می پذیرد، اما به سبب این فریبندگی، کانت به نبود آنها تن نمی دهد و در کتاب « نقد عقل عملی Kritik der Praktischen Vernunft » برای وجود خدا و جاودانگی نفس soul اصالت قائل می شود.

اگر ب پذیرفته شود، وجود امور متافیزیکی ممکن می شود اما قابل توضیح و تبیین نیست، در نتیجه مَهْمَل است. این حالت یک توهم است. ۵) اگر برای امور متافیزیکی- چه مانند ب و چه مانند الف- وجودی قائل شویم، آنگاه این « وجود از نوع دیگر » چگونه است؟

روشن است که چنین توهماتی قابل ادراک نیستند و هیچ توضیحی در مورد آنها وجود ندارد. وجود از نوع دیگر، کاملاً مبهم است.

۶) برخلاف نظر کانت علیت، پیشینی و مقدم بر تجربه نیست، بلکه از استقراء تجربی استنتاج می شود؛ هر چند که این استنتاج بی پایه و نادرست است (بند ۷/۱). اما هم رأی با کانت، علیت رابطه ای میان پدیدارهای جهان است، لذا به ورای پدیدارها و فراسوی جهان قابل اطلاق نیست.

۹- رویدادی را در نظری می گیریم که به دو صورت، « ممکن » است رخ دهد. هر یک از آن دو صورت، یک امکان است.

پس از آنکه به یک نحو رخ داد، آن صورت دیگر واقع نشده است، نه این که از امکان ساقط شده باشد. بعد از یک رویداد خاص، نمی توان گفت که سایر امکان ها غیر ممکن بوده اند یا هستند.

۹/۱- نمی توان گفت که از ابتداء فقط واقعی، ممکن است.

۱۰- علیت، تنها 'درون' جهان صادق است. جهان علتی ندارد زیرا علیت، و رای جهان قابل اطلاق نیست و وجود ندارد. پس، خدا علت وجود جهان نیست و نمی تواند باشد.

۱۰/۱- درباره جهان اگر وجود یا عدم آن، دو صورت ممکن برای آن باشد، این دو امکان باید لزوماً بر هیچ اطلاق و از هیچ آغاز شود:

هیچ ممکن است 'باقی بماند' یا ممکن است جهان از آن برآید. عبارت دیگر، عدم غیر ممکن نبوده است.

اما از سوی دیگر، از هیچ، هیچ - چیز - بر نمی آید Ex nihilo nihil fit و اگر مداخله ای را بپذیریم، هیچ را نقض کرده ایم: پس وجود جهان یک بن بست است.

اما چنین استدلالی نادرست است:

به این دلیل که اگر رویدادی باشد، آنگاه برای برآمدن امری از آن یا برنیامدن آن (عدم آن امر) می توان امکانی قائل شد. اما عدم یک رویداد نیست، پس عدم یک امکان نیست. بنا بر این، عدم یک صورت ممکن برای جهان نیست.

با کنار رفتن عدم، ازلی بودن وجود و جهان جلوه ایی منطقی می یابد. اما فکر دیگری نیز قابل طرح است:

**شبه وجود** آن رویداد خاصی ست که امکان وجود یا عدم را فراهم می کند: یا وجود از آن برمی آید یا هیچ بر نمی آید و چون شبه وجود، وجود نیست، اگر وجود از آن بر نیاید، آنگاه شبه وجود واقع است که عدم نیست، اما به مانند عدم جلوه می کند، زیرا فاقد خاصه های وجود است.

۱۰/۱۱- درباره جهان، امکان فقط بر یک قابلیت دوسویه قابل اطلاق است: بر یک پتانسیل برای وجود و عدم.

به بیان دیگر، امکان وجود و عدم از امری که قابلیت دوسویه به هر کدام دارد، برمی خیزد. در نتیجه این قابلیت و پتانسیل، خود «نه وجود است، نه عدم».

۱۰/۱۲- این قابلیت، شبه وجود است. چنان است که اگر وجود از آن بر نیاید، جهان پا به عرصه نمی نهد و یکسره عدم است. شبه وجود، وجودی در عدم نیست. عدم مطلق هم نیست. این قابلیت، نزدیک به عدم است؛ وجودی نیست که عدم را نقض کند.

شبه وجود، شبه وجود است.

۱۰/۱۲۱- شبه وجود، شبه وجودانه، حاضر است. شبه وجود شبه وجودانه، خودش است.

۱۰/۱۲۲- شبه وجود علت جهان نیست، اگر چه منطقیاً مقدم بر جهان است.

علیت رابطه ایی بین موجودات است و بیرون از حیطه ی وجود نیست.

شبه وجود علتی ندارد، زیرا اولاً وجودی نیست؛ ثانیاً علیت فقط در رابطه با وجود است و تنها درباره رویداد ها و موجودات جهان صادق است.

۱۰/۱۲۳- شبه وجود، ازلی به معنای زمانی آن نیست. شبه وجود ازلی بی زمان است.

۱۰/۱۲۴- برای هر وجودی، نبود و فقدان آن را می توان در نظر گرفت. این امر به سه صورت است:

(۱) نفی وجود عینی: در این حالت حاصل نفی، هیچ است و اثری از آن وجود عینی بر جا نیست.

(۲) نفی وجود ثانوی (عرضی): در این حالت وجود، ثانوی است یعنی وابستگی دارد و با نفی آن پتانسیلی باقی است که نیاز به شرایطی دارد تا مجدداً برآید.

مانند نور که ثانوی ست و نفی آن، پتانسیلی را در چیزی که نور از آن برمی آید، ملحوظ می دارد.

(۳) وجود خیالی که عین هیچ است و شایسته کلمه ی وجود نیست.

۱۰/۱۲۴۱- از این سه حالت، وجود عینی اساسی و مدنظر است که نفی آن، عدم آن است. برای این که بتوان از نبود وجودی عینی سخن گفت، باید آن وجود عینی، دقیقاً «شناخته شده» باشد.

برای مثال: «روی میز، هیچ مدادی نیست.» نفی مداد در اینجا، نفی وجود امری است که دال بر مداد است و در واقع یکی از مصادیق عینی مداد است. چنین مدادی، هر مدادی به عنوان یک مصداق (instance) extension، ممکن است باشد. همین دال بر آن است که اصولاً اگر مدادی نیست، در واقع یکی از مدادهای موجود و شناخته شده در جهان، روی میز نیست.

نفی امری در یک موقعیت به این معناست که یکی از موارد آن، در موقعیتی معین حاضر نیست، اما درجایی و موقعیتی دیگر واقع است.

۱۰/۱۲۴۲- حال به تحلیل وجود خیالی می پردازیم:

«وجود خیالی در هیچ موقعیتی نیست.» در این گزاره، موقعیت بعد از کلمه هیچ، دال بر یکی از مصادیق 'موقعیت' است.

وجود خیالی در هیچ موقعیت شناخته شده ایی قرار نمی گیرد یا واقع نیست. بنا بر این، وجود خیالی با فقدان یک موقعیت شناخته شده برای آن، مرتبط می شود. وجود خیالی، خودابستایی ندارد.

همچنین، وجود غیر واقعی یا خیالی با انتساب برخی از خصوصیات وجود واقعی و عینی به آن، قابل تصور و قابل تخیل می شود.

۱۰/۱۲۴۳- به این ترتیب، هر نیستی با یک هستی و وجود رابطه دارد. از نیستی مطلق نمی توان سخن گفت و بی معنی ست:

زیرا دال بر نبود هر چیزی است که (۱) این چیزها باید شناخته شده باشند و (۲) درجایی و موقعیتی (زمانی- مکانی) باشند؛ که این دو امر، با نیستی مطلق تعارض دارند.

در مورد عدم مطلق چنین گفته می شود: «در عدم مطلق، هیچ امری یا چیزی یا موقعیتی (زمانی- مکانی) نیست.»

ملاحظه می شود که برای تبیین عدم مطلق، از فقدان هر امری یا چیزی یا موقعیتی سخن گفته می شود، که همگی وجودی هستند. پس مقدم بر تبیین عدم مطلق و پیش شرط فهم آن، وجود است.

بنا بر این، بدون فهم و ادراک وجود، عدم مطلق قابل درک و بیان نیست؛ اما وجود هر امری برای درک عدم مطلق، عدم مطلق را مهمل می کند. به بیان دیگر، سخن از عدم مطلق تالی وجود و فهم آن است و به خودی خود مهمل و ناممکن است؛ پس عدم مطلق یک توهم است.

به این ترتیب با کنار نهادن توهم عدم مطلق، وجود و عدم دو روی یک سکه اند: عدم، خود موقعیتی وجودی می طلبد و بدون آن بی معنی و پوچ و مهمل است. هر وجودی نیز با حذف و فقدان وجودهای دیگر مرتبط است.

وجود و عدم با هم اند و نیستی مطلق ناممکن است.

۱۰/۱۲۵- برآمدن جهان معادل با برآمدن وجود و عدم است: این دو درهم پیچیده اند. جهان از امری موجود بر نمی آید، زیرا هیچ موجودی

نمی تواند از موجودیت این جهانی جدا باشد. از سوی دیگر، جهان از عدم نیز بر نمی آید، زیرا چنین عدمی حاکی از نیستی مطلق و توهم است. همچنین، جهان از امری برآمده که خود حادث نیست: حدوث بر رویدادهای این جهان تعلق دارد و رابطه ای ست که بر وجود و عدم «در جهان» تعلق می گیرد. اصولاً کل جهان نیز حادث نیست، زیرا جهان مجموعه ای از رویدادهای حادث است و کل آن یک رویداد نیست.

۱۰/۱۲۶- جهان برآمده از شبه وجودی ست که وجودی نبودن آن، با فقدان موقعیتی موجود یا نبود موردی شناخته شده از آن تبیین نمی شود. اساساً شبه وجود با وجود مرتبط نیست تا فقدان مصداق، مورد یا موقعیتی زمانی- مکانی برای آن، شبه وجود را به هیچ برگرداند و آن را با هیچ موردی از آن یا هیچ موقعیتی برای آن، به عدمی بدل کند که با وجودی در ارتباط باشد و از راه آن تعیین یابد.

۱۰/۱۲۷- از کلمه شبه وجود برمی آید که وجود نیست، اما هیچ هم نیست، چرا که هیچ باید با وجود مرتبط باشد تا معنی دار شود. شبه وجود نفی کننده ی هر ارتباطی با وجود است.

۱۰/۱۲۸- شبه وجود مقدم بر وجود و عدم است، پس هیچ نیست. شبه وجود نافه هر ارتباطی با وجود، چه بصورت موردی و مصداقی و چه بصورت عدم یک موقعیت زمانی- مکانی، است.

درواقع، شبه وجود خلاصه ای برای «نا مرتبط با وجود، به هر نحو» است.

۱۰/۱۲۹- شبه وجود، نه وجودی است، نه ذهنی یا خیالی (۱۰/۱۲۴۲) و نه هیچ مطلق که مهمل است.

نمی توان وجودی را به آن نسبت داد، زیرا شبه وجودی است. همچون تلاشی برای وجود یافتن است، پس وجود به آن تعلق نمی گیرد اما عدم هم نیست. مانند جریانیه که پشت سدی در تلاطم است. همانند حیاتی در حال احتضار که با مرگ نبردی پیش بینی ناپذیر دارد.

همچون شبه خواستی برای برخاستن (برخواستن هم صدق می کند). و ظهور است، اما- پیش از برآمدن وجود و جهان- با مانعی روبروست که 'هنوز' وجود، وقوع نیافته است.

۱۰/۲- شبه وجود نقشی از خود نمی زند. پس، از یک طرف کمتر از هستی ست یا شبه وجودانه است و از طرف دیگر، از آنجا که فقدان نقش برنستی دلالت دارد، خود آن قرابت بیشتری با نیستی پیدا می کند. بنابراین از چشم انداز پدیداری، نه هستی ست و نه نیستی.

۱۱- چند امکان (و نظریه) برای تبیین وجود جهان:

(۱) جهان از هیچ پدید آمده است.

در جهان ملاحظه می کنیم که از هیچ، چیزی بر نمی آید. برتراند راسل Bertrand Russell (۱۹۷۰-۱۸۷۲) معتقد است هر چند این نظر عجیب و بعید می نماید، اما عجیب بودن آن در نظر ما، نمی تواند دلیلی برای رد آن باشد. اما نشان دادیم که هیچ مطلق یک توهم است.

(۲) خدا که برتران جهان، فاقد علت و قائم به ذات است، جهان را پدید آورده است.

پیشتر دلالی بررد این نظر ارائه شد، که باز هم به آن خواهیم پرداخت. همچنین دیوید هیوم و ایمانوئل کانت، تمامی براهین اثبات خدا را بطرز محکمی رد کرده اند.

(۳) وجود جهان ازلی است: پیش تر از این نظر دفاع نمودیم. بعداً نیز به آن می پردازیم.

(۴) جهان همان خداست.

البته این خدا با خدای مورد نظر در (۲) یکسان نیست. در اینجا نیز جهان ازلی است، اما جهان همان خدا تلقی می شود.

این گونه بیان، صرفاً بازی با واژه های جهان و خدا ست.

(۵) تنها وجود خدا اصالت دارد. جهان مستقل از آن نیست و تعلق ذاتی به خدا دارد. آنچه وجود و حضور دارد، جدای از خدا ممکن نیست. اما اگر چنین باشد، آنگاه حداقل بخشی از خدا واجد خصوصیات جهان و خاصه های وجود (بند ۱/۱) است و چنین امری برخلاف تعریف خدا به عنوان یک امر یا موجود برین است.

اختلاف این نظر با (۲) در نحوه ی تبیین رابطه خدا و جهان است.

(۶) الف- در پس جهان، امری- پنهان- است که جهان تجلی آن است: همچون اراده ای کور در تعبیری از فلسفه شوپنهاور Schopenhauer (۱۸۶۰-۱۷۸۸)؛ اراده کور به عنوان سرشت شیء فی نفسه ی (thing in itself: رجوع به بند ۲۵) کانت- و جهان و پدیدارها همچون نمود representation آن اراده.

یا جهان همان اراده ی کور است و اراده کور تجلی شیء فی نفسه است: تعبیری دیگر از فلسفه شوپنهاور.

ب- در پس جهان امری ناشناخته است که خود فاقد علت در نظر گرفته می شود.

ج- جهان بازتاب وجودی حقیقی، ابدی و بی علت است، همچون نظریه مثل ideas در فلسفه افلاطون Plato (حدود ۴۲۷ تا ۳۴۷ ق. م). در این نظریه، آنچه وجود حقیقی دارد، مثل است و جهان، وجود ظاهری ست.

این سه نظریه و نظرات مشابه آنها، امری متافیزیکی را در ورای جهان فرض می کنند. پیشتر نقدی بر امر متافیزیکی داشتیم. این نظریه ها کاملاً ایدئالیستی ست و صاحبان آنها هر یک در توضیح و تبیین این امور متافیزیکی دچار مشکلات خاص خود می شوند. کانت می گوید مقولات فاهمه (مفاهیم محض) شرط های لازم برای شناخت اند. مقولات را جزیر آنچه به شهود درمی آید، نمی توان اطلاق کرد و اگر آنها را در حیطه ایی ورای آنچه در زمان و مکان بر ما معلوم می شود، بکار بریم، دچار توهمات متافیزیکی یا استعلایی خواهیم شد. با این حال جای شگفتی ست که خود کانت هم امور متافیزیکی را قابل انکار نمی داند!

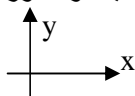
(۷) الف- بود noumenon و حقیقت جهان، وجودی غیرمادی، ازلی و فاقد علت است (مانند یک روح) که نمود appearance آن همین جهان است. ب- حقیقت جهان یک روح Geist مطلق است و این جهان بخشی از پروسه ی (روند) خود آگاهی روح مطلق است (فلسفه هگل (۱۸۳۱-۱۷۷۰) Hegel).

این دو فلسفه هم ایدئالیستی و متافیزیکی است و همه امور جهان را از طریق ایده ی روح مطلق تبیین می کند.

(۸) جهان از ذراتی ازلی و ابدی تشکیل شده است.

(۹) جهان در «مقطعی» بی زمان بوده است: جهان بی زمان فاقد علت؛ سپس زمان پدید آمده است.

اگر درستگاه مختصات دکارتی Descartes، محور x ها امور واقع matters of fact و رویدادهای جهان را بنمایاند و محور y ها زمان را نشان دهد، آنگاه در فقدان زمان، محور x ها نمایانگر «تمدید بی زمان» فاکتھا facts و رویدادهای جهان خواهد بود:



۱۰) جهان آغاز و پایانی ندارد: چرخه ایی تکرارشونده، همچون مداری بسته. آنچه هست درون جهان است و بیرون از جهان فاقد معناست. زمان تنها درون این جهان معنی دارد و بیرون از جهان وجود ندارد: بنابراین نمی توان گفت این چرخه بسته، همیشه بوده است. زیرا این همیشه بودن یک تلقی «بیرونی و مطلق» نسبت به جهانی ست که زمان در آن امری نسبی است. از اینرو، مفهوم ازلیت زمانمند در مورد آن بی معنی ست. ازلی بودن در این حالت به معنی تکراری پایانی وجود است. اما سؤال اساسی این است: وجودی که در این چرخه هست، از کجا آمده؟ اگر وجود یک «دور» باشد، آنگاه آغاز و پایان در مورد آن بی معنی و منتفی ست. وقتی آغاز امری بی معناست، آنگاه پرسش «از کجا آمده؟» که در واقع آغازی برای آن است، منتفی می گردد. همچنین حرکت دوری ممکن است متوقف شود، اما خود مدار باقی است. بنابراین، ممکن است وجود در مقطعی بی زمان بوده باشد: ازلی بی زمان و در نتیجه بی علت. (رجوع به بند ۱۱/۲۱)

۱۱) جهان برآمده از شبه وجود است. شبه وجود علت جهان نیست، زیرا علیت در ورای جهان صادق نیست. شبه وجود، مقدم بر جهان و پیش از جهان است. ۱۱/۱- در جهان، ماده (و یا ضد ماده) مقدم بر ذهن است. بی شک، جهان از ابتداء یا همیشه به همین گونه نبوده است. از اینرو، قدیمی ترین اشکال ماده و ضد ماده برکل هستی های موجود در جهان مقدم است. (واژه قدیمی ترین مطلق نیست و نسبی می باشد.) شکل و صورت پیشین ماده ممکن است کاملاً شبیه ماده ی اطراف ما (در حال حاضر) نباشد، اما به هر حال مادی ست و از نظر وجودی نیز تفاوتی نمی کند. هنگامی که از تبیین، پیدایش، منشأ یا علت پدیدار شدن جهان سخن می گوئیم، منظور از جهان همان وجود آن است. وجود امری یگانه و واجد خاصه های ثابتی است. (بند ۱/۱)

۱۱/۲- بی علت بودن امری منجر به دواستنتاج ممکن می شود: (۱) پدید آمدن از هیچ. (پدیدار شدن خود به خود) (۲) ازلی بودن. ۱۱/۲۱- در ازلیت امری، هرگونه علت برای آن امر بی معنی ست و دیگر نمی توان پرسید آن امر ازلی از کجا آمده است. بطور کلی، ازلی بودن امری یعنی: هرگز نبوده (است) که نباشد؛ همیشه بودن: که لزوماً زمانمند نیست. از این معنا دو حالت برمی خیزد (یعنی ازلیت بر دو صورت است):

الف) هرگز «زمانی» نبوده است که (آن امر) نباشد: ازلیت مبتنی بر زمان.

ب) عدم آن هرگز نبوده است. هرگز نبوده که عدم آن باشد؛ که بی ارتباط با زمان است: ازلیت بی زمان.

۱۱/۲۱۱- قضیه theorem: هر قدر برتری امری از نظر ماهیت essence، بیشتر باشد، آنگاه احتمال ازلیت آن کمتر است. در این قضیه، فاکتور علیت فقط به عنوان یک احتمال مطرح است: مقایسه مداخله علی از نظر بیشتر یا کمتر بودن احتمال این مداخله. به عبارت دیگر، هر قدر برتری امری از نظر ماهیت بیشتر باشد، احتمال بی علت بودن آن کمتر است. عدم مطلق، پایین ترین امر است. اگر صرفاً جهت روشن شدن ذهن بتوان گفت که «پیچیدگی» آن صفر است، در نتیجه احتمال ازلیت آن «یک» است که البته- این احتمال- کاملاً بی معنی ست. بنابراین، هیچ مطلق و ازلیت آن ناممکن است.

«وضعیت» شبه وجود از لحاظ برتری به سمت صفر میل می کند، در نتیجه امکان و احتمال ازلیت آن (البته ازلیت بی زمان) بسیار زیاد، یعنی بسیار نزدیک به یک است. پس از آن، وجود از لحاظ برتری قرار دارد، که احتمال ازلیت آن بسیار کمتر از شبه وجود است. خدا (و دیگر امور متافیزیکی)، چه وجودی فرض شود و چه مافوق وجودی (ورای وجود)، از آنجایی که طبق تعریف، از هر امری و از همه نظر برتر و خارق العاده بوده و این برتری بی نهایت است، بنابراین احتمال ازلیت آن (منظور ازلیت بی زمان، به این معنا که عدم آن هرگز نبوده است؛ زیرا خدا طبق تعریف زمانمند نیست و ورای زمان و مکان است.) بسیار کم خواهد بود: کمتر از هر امر دیگر و در کمترین حد ممکن یعنی بسیار نزدیک به صفر!

به عنوان یک قضیه دیگر، می توان گفت: هر قدر برتری امری از نظر ماهیت، بیشتر باشد، آنگاه احتمال و امکان وقوع actuality یا بالفعل actual بودن (فعلیت) یا واقعیت reality داشتن آن- به همان اندازه- کمتر است. (واقعیت داشتن امری، بی ارتباط با علیت است.) بنابراین، احتمال واقعیت خدا در حد صفر است.

لازم به ذکر است که هر برتری حدود معینی دارد و در مقابل هر برتری، برتر از آن را می توان در نظر گرفت؛ لذا برتری بی نهایت ممکن نیست. اگر برتری بی نهایت صرفاً یک امر فرضی باشد، آنگاه برتری بی نهایت و با قید مطلق، محال است زیرا در برابر هر برتری بی نهایتی، برتری بی نهایت. بالاتری قابل فرض است (رجوع به بند ۲۲/۵). حتی اگر «برتری مطلق» خدا یک فرض نظری تلقی گردد، آنگاه احتمال واقعیت داشتن آن (و نیز احتمال ازلیت آن) دقیقاً مساوی صفر خواهد بود.

[علیت بر شبه وجود و خدا به عنوان مافوق وجود، صدق نمی کند. از اینرو در مورد آن دو، مداخله علی مذکور در قضیه اول منتفی است. اما ازلیت در مورد آن دو با واقعیت داشتن بی زمان آنها مرتبط است. از آنجایی که بر طبق قضیه دوم، احتمال واقعیت داشتن شبه وجود بسیار بیشتر و قوی تر است، لذا ازلیت آن نیز بر این مبنا قوی تر می شود. در واقع در این مورد، قضیه دوم شامل قضیه اول است.] همچنین میان امور وجودی، قضیه زیر قابل طرح است:

هر قدر برتری امری از نظر ماهیت بیشتر باشد، احتمال ایجاد خود به خودی آن کمتر است.

۱۱/۲۱۲- از عدم شبه وجود نمی توان سخن گفت، زیرا عدم در برابر وجود معنا می یابد و شبه وجود غیر از وجود است. ازلیت بی زمان شبه وجود را نمی توان به صورت «هرگز عدم آن نبوده است» تبیین کرد: برخلاف وجود، نفی و نبود شبه وجود بی معناست. از اینرو، ازلیت و ابدیت بی زمان شبه وجود، ذاتی آن است؛ زیرا نفی و عدم در مورد آن صدق نمی کند. ازلیت شبه وجودی، امریست منحصر بفرد که نفی هر نفی بر شبه وجود است.

۱۱/۳- در جهان، هر امر حادثی و هر رویدادی، علتی مقدم بر خود دارد و آن علت نیز معلول امر دیگری ست و همینطور بصورت پایان ناپذیر. استدلال به وجود علتی برای وجود جهان که خود فاقد علت و بنابراین نامشروط باشد، نادرست است زیرا چنین علتی، خارج از زمان و مکان قرار میگیرد.

قائل شدن به چنین علتی از آنجا برمیخیزد که علت را که اعتبارش بسته به تجربه است، در (و بصورت) و رای تجربه بکار می برند، که مردود و بی معناست. از اینرو، علتی نهایی همچون خدا که خود بی علت و ضرورتاً موجود باشد، منتفی است.

پس، وجود جهان را می بایست به نحوی دیگر تبیین کرد و مجاز نیستیم برای تبیین آن، به «وجودی نامشروط و بی علت» قائل شویم.

۱۱/۳۱ - حتی اگر بپذیریم که هر امر وجودی دارای علت است، خدا به عنوان امر وجودی نمی تواند علت جهان باشد، زیرا خود نیز در صورت وجود به علت نیاز دارد و این سؤال مطرح می شود که علت وجود خدا چیست؟

از سوی دیگر، احتمال بی علت بودن وجود خدا، در حد صفر است.

پس علت جهان، خود امری وجودی نیست: این علت با 'پذیرش' این که هر وجودی و حتی جهان علتی دارد، امری شبه وجودی است.

۱۱/۳۲ - در فلسفه کانت، وی ثابت می کند که مقوله علت در و رای این جهان صدق نمی کند. پس خدا علت جهان نیست. در این صورت، شبه وجود هم علت جهان نیست، بلکه جهان طی تحولی از آن حاصل می شود.

شبه وجود پیش از جهان و مقدم بر آن است، نه علت آن.

۱۱/۳۳ - ممکن است گفته شود که خدا به عنوان علت جهان، امری وجودی نیست بلکه مافوق وجود است، لذا به علت نیاز ندارد. (باید توجه داشت که مافوق وجود، یک وجود برتر نیست؛ چون وجود برتر، وجودی- البته وجود نامتعارف- است.)

اما در این صورت، ازلیت بی زمان خدای مافوق وجودی مطرح می شود که امکان آن در حد صفر و بسیار کمتر از ازلیت شبه وجود و حتی وجود است.

همچنین مافوق وجود یا ماورای وجود یا فرا وجود، قابل درک و توصیف نیست و برخاسته از افسون زبان و یک توهم است.

۱۱/۳۳۱ - امر مافوق وجود، و رای زمان و مکان و تجربه است، در حالی که اعتبار علت بسته به تجربه و زمان و مکان است؛ لذا چنین امری نمی تواند علت جهان باشد زیرا در غیر این صورت، علت را به و رای تجربه و زمان و مکان اطلاق کرده ایم.

اساساً نمیتوان رابطه علت و معلولی، میان یک غیر پدیدار با یک پدیدار برقرار ساخت، زیرا علت رابطه ای میان پدیدارهاست.

۱۱/۳۴ - با رد علت (مانند دیوید هیوم)، یا جهان از هیچ پدید آمده و یا ازلی است؛ که اولی نادرست است، چون عدم مطلق یک توهم است (۱۰/۱۲۴۳).

۱۱/۳۵ - با پذیرش مقوله/ اصل علت، چه این مقوله در ماورای جهان صدق کند و چه صدق نکند، خدا رد می شود:

(۱) اگر بپذیریم که علت در ماورای جهان نیز صادق است، آنگاه خدا به عنوان علت جهان:

چه وجودی باشد و چه مافوق وجودی، می بایست خود بدون علت باشد (در غیر این صورت، دچار تسلسل infinite regress می شویم که مردود است)،

به عبارت دیگر، هرگز عدم آن نبوده باشد یا هرگز نبوده- است- که نباشد، یعنی ازلی باشد (البته بدون ارتباط با زمان، زیرا خدا بر طبق تعریف زمانمند نیست.)

اما اگر قراست خدا که طبق تعریف برتر از جهان است، ازلی باشد چرا جهان که ساده تر از آن است، چنین نباشد.

بدلیل پایین تر بودن جهان از نظر برتری، امکان ازلیت آن بسیار قوی تر از خداست.

این موضوع در مورد رد اراده ای با حساب و تدبیر کمتر یا یک اراده کور و نیز مثل افلاطونی (به عنوان علت جهان) صادق است.

بنابراین، ازلیت جهان منطقی تر از ازلیت خداست.

(۲) و اگر بپذیریم که علت در ماورای جهان صدق نمی کند، آنگاه جهان یا از هیچ برآمده که نادرست است و یا ازلی است.

این ازلیت می تواند فقط در مورد خود جهان و وجود ماده باشد، و یا (این ازلیت) می تواند تالی ازلیت امری شبه وجودی و ساده تر باشد که وجود جهان محصول تحول آن است.

البته روشن است که امکان ازلیت شبه وجود قوی تر از ازلیت وجود است، زیرا برتری شبه وجود کمتر از وجود است و شبه وجود ساده تر می باشد.

۱۱/۴ - منظور از ازلیت جهان، ازلیت ماده و ضد ماده antimatter است که نهایتاً جهان از آن به این صورت حاضر درآمده است. در مورد ازلیت جهان، دو امکان وجود دارد:

الف) ماده ازلی است و جهان فعلی از تغییر و تحولات آن پدید آمده است. بعبارت دیگر، وجود جهان ازلی است.

ب) جهان از تحول امری شبه وجودی که ازلی بی زمان است، پدید آمده است. وجود جهان تالی ازلیت شبه وجود است.

شبه وجود، صورت اولیه جهان است که از ماده پیشین هم ساده تر است.

روشن است که امکان دوم قوی تر و منطقی تر است، زیرا شبه وجود کمترین حد برتری را داراست و ساده ترین امر ممکن است.

ماده اولیه خود از تحول صورتی ساده تر از آن یعنی شبه وجود برآمده است؛ هر چند شبه وجود، مادی یا وجودی نیست.

۱۱/۵ - وجود همان است که در جهان هست. وجود از نوع دیگر یا وجودی بکلی دیگر، یک توهم است.

بنابراین، اگر وجود امری یگانه باشد، آنگاه وجود برتر همچون خدا منتفی است.

۱۱/۶ - کانت استدلال می کند که کاربرد مقوله علت در بیرون از قلمرو جهان، مجاز نیست. به عبارت دیگر، وی ثابت می کند که علت، مطلق نیست. بنابراین، در فلسفه کانت نمی توان گفت که جهان واجد علت است.

۱۱/۶۱ - حتی اگر علت را بطور مطلق بپذیریم، آنگاه برای «هر وجودی» علتی ضرورت دارد. از اینرو، وجود خدا به عنوان علت جهان، واجد علت خواهد بود (این امر شامل وجود پنهان در پس جهان، وجودی غیر مادی به عنوان حقیقت جهان، اراده کور و مثل به عنوان وجود حقیقی نیز میشود و آنها هم واجد علت می گردند.) و در نتیجه دچار تسلسل می شویم.

بنابراین، تقسیم بندی وجود به متعارف و برتر یا حقیقی و ظاهری، کنار گذاشته شده و رد می شود. از اینرو، باز هم وجود خدا منتفی است.

همچنین با این پذیرش مطلق، موارد ۲، ۵، ۶، ۷ و ۹ از بند ۱۱ همگی رد می شوند.

۱۱/۶۲ - حال اگر دوگانگی وجود (متعارف و برتر) را موهم بدانیم، همچنین استدلال کانت در مورد محدود بودن علت به قلمرو جهان را نپذیریم و از سوی دیگر، پدید آمدن جهان از هیچ را توهم بدانیم و ازلیت جهان را نیز نپذیریم،

در این صورت بر مبنای پذیرش مطلق علت (که منجر به رد شدن امکانهای فوق الذکر از بند ۱۱ می شود)، علت وجود جهان چیست؟

بر مبنای چنین پذیرشی، اگر علت جهان را ناشی از امری شبه وجودی در نظر بگیریم، از آنجایی که خود آن- بدلیل شبه وجودی بودن- از شمول اصل علت (یعنی هر وجودی علتی دارد) خارج است، لذا دچار مشکل (اعم از تسلسل و تناقض) نمی شویم.

اساساً یک راه حل منطقی و نیرومند برای رها شدن از شمول علیت در مورد موجودات و هرامر وجودی، پذیرش امری است که وجودی نباشد: شبه وجود این مسئله را برآورده می سازد.

ما فوق وجود یا ورای وجود نیز در چنین جایگاهی قرار می گیرد، اما در برابر شبه وجود، احتمال واقعیت داشتن و ازلیت بی زمان آن در حد صفر است.

۱۱/۶۳ - منظور از مطرح ساختن پرسش فوق آن بود که نشان داده شود حتی با پذیرش مطلق علیت نیز مشکلی برای شبه وجود بروز نمی کند. اما در واقع علیت، مطلق نیست و در ورای جهان صدق نمی کند. بنابراین، شبه وجود علت جهان نیست و صرفاً به لحاظ منطقی مقدم بر آن است. ۱۱/۷ - استدلال شده است که خدا واجب الوجود است؛ که وجودی است که انکار آن محال است.

یعنی خدا موجودی است که بالضروره وجود دارد. [واجب الوجود necessarily-existing or necessary existent] اینک پاسخ کانت، این فیلسوف نیرومند را از کتاب Justus hartnack, Kant's theory of knowledge, trans. by M.H. Hartshorne با تلخیص و تغییر در مثال ها، بیان می کنیم:

کانت پاسخ می دهد که نمی توانیم برای مفهوم «موجودی که بالضروره وجود دارد» معنایی قائل شویم. زیرا نه موضوع می تواند واجد ضرورت باشد و نه محمول. نه خدا واجد ضرورت است و نه وجود آن. برای مثال، اگر بگوییم دو قطریک مربع باهم برابرند: این حکم ضرورتاً صادق است، اما نه مربع ضرورت دارد و نه دو قطر آن. ضروری بودن صدق این حکم، امری مشروط و فرضی است. آنچه از این حکم استنتاج می شود آن است که اگر مربعی موجود باشد، آنگاه دو قطر آن باهم برابر است. اما این حکم که مربع وجود دارد، بالضروره صادق نیست. می توان گفت که، اگر موجودی که وجودش واجب است، وجود می داشت، آنگاه عدمش محال بود و انکار آن منجر به تناقض می شد. همچنین اگر بگوییم، 'چنانچه موجودی باشد که وجودش ضروری و واجب باشد، عدم آن ممکن است': باز هم تناقض گویی کرده ایم. اما اگر بگوییم، موجودی که وجودش واجب باشد، درکار نیست و وجود ندارد، دچار تناقض نمی شویم. وجود چنین موجودی، بالضروره صادق نیست.

به این ترتیب، کانت ثابت می کند که مفهوم «موجودی که بالضروره وجود دارد»، وجود ندارد: موجودی که انکار وجود آن مستلزم تناقض باشد، فاقد مفهوم است.

«برهان وجودی ontological proof» خدا، برای اثبات این که چنین مفهومی وجود دارد، بکار رفته که یک صورتبندی از آن به این شرح است:

هر موجودی واجد برخی صفات ایجابی و سلبی است که هر چه صفات سلبی آن کمتر باشد، محدودیت کمتری دارد. اما صفات سلبی را جز با صفات اثباتی مقابلشان نمی توان شناخت و تعیین بخشید. پس می توان موجودی را در نظر گرفت که کل صفات اثباتی را داراست و اساس تعیین پذیری همه موجودات است.

چنین موجودی، صفت سلبی محدود کننده ندارد، لذا قابل تجربه نیست؛ زیرا هر آنچه تجربه پذیر است، مشخص و محدود است.

مفهوم این موجود همان مفهوم خداست که حقیقی ترین وجود (ens realissimum) (the most real being) است، بالاترین وجود (وجود وجودها) ens entium که واجد صورت اعلا و واقعیت است.

از سوی دیگر، مفهوم موجودی که همه صفات ایجابی و اثباتی را داراست، صفت وجود را هم دارا خواهد بود، زیرا وجود یک صفت ایجابی است. پس انکار وجود چنین موجودی مستلزم تناقض است و در نتیجه بالضروره وجود دارد.

اما کانت پاسخ می دهد:

(۱) وجود، یک محمول predicate حقیقی نیست. وجود یک صفت نیست، بنابراین وجود، صفت خدا نیست.

اصولاً بحث بر سر آن است که آیا موجودی که واجد همه صفات ایجابی است، هیچ مابه ازاء واقعی دارد یا نه؟

اما وجود یک صفت اثباتی چنین موجودی نیست. در قضیه ی «خدا هست»، هیچ صفتی به خدا نسبت داده نشده است.

مفهوم حقیقی ترین وجود یعنی خدا، یک ایده آل استعلایی transcendental (ایده آل عقل محض pure reason) است که ما در آن،

همه محمول ها و صفات اثباتی قابل تعقل را با هم ترکیب می کنیم و آنها را در یک ایده آل، به عنوان یک وجود منفرد، محقق می سازیم که باور به وجود واقعی آن، صرفاً یک توهم از جانب عقل است.

(۲) گزاره ها propositions و قضایای theorems وجودی، ترکیبی synthetic هستند، نه تحلیلی analytic. بنابراین، انکار آنها منجر به تناقض نمی شود.

در قضایای تحلیلی، محمول از قبل در مفهوم موضوع subject مندرج است، از اینرو انکار آنها مستلزم تناقض است.

برای مثال، همه متاهلین همسر دارند، یک قضیه تحلیلی است.

قضیه ی فلان چیز وجود دارد، ترکیبی است و محمول از قبل در موضوع مندرج نیست.

انکار و عدم پذیرش «خدا هست» هیچ تناقضی ندارد، چون یک قضیه ترکیبی است و وجود از قبل در خدا مندرج نیست.

از سوی دیگر، برتراند راسل از کانت هم فراتر می رود و اظهار می دارد:

اگر در قضیه: خدا هست، هست یک محمول نیست، خدا هم یک موضوع یا اسم نیست. در این قضیه خدا هم نمی تواند موضوع حمل باشد.

حال دلایل خود را اضافه می کنیم:

(۱) از کجا معلوم که خدا واجب الوجود است؟

اول می بایست ثابت گردد که خدا وجودش واجب یا واجب الوجود است و سپس نتیجه گرفته شود که اگر چنین است، آنگاه انکار وجود آن نیز محال است.

(۲) فقط وجود عینی و حاضر در جهان، بالضروره هست و انکار وجود آن مستلزم تناقض است؛ اما خدا وجودی عینی نیست. اگر موجودی عینیت داشته باشد، وجود برای آن ضرورت است.

(۳) گفتن این که خدا واجب الوجود است، مفروض گرفتن وجود آن پیش از اثبات وجودش است.

از سوی دیگر، حتی اگر وجود صفت باشد، با گفتن این که خدا موجودی است که همه صفات ایجابی و اثباتی را داراست، در واقع وجود آن را در تعریف و مفهوم چنین موجودی از پیش مفروض گرفته اند، که چنین سخنی برای اثبات آن، بی ارزش و سفسطه است.

وگرنه، می توان تصورات و موجودات خیالی بسیاری را طوری مفهوم سازی و تعریف کرد که وجود نیز جزو صفات آنها باشد، اما آیا این موجودات وجود واقعی دارند؟! برای مثال، تابلویی که همه زیبایی ها را داراست (صورت اعلائی زیبایی)، اگر وجود نداشته باشد، زیبایی آن ناقص است و نمایان نیست. پس این تابلو وجود دارد!

یا: موجودی که همه پلیدی ها را داراست، اگر نباشد، پلیدی هایش کامل نیست و این پلیدی ها غیر ممکن و غیر عملی است، پس چنین موجودی هست!

هیولایی که قدرت مطلق دارد و اگر وجود نداشته باشد، قدرتش مطلق نیست!

اهریمنی که- در برابر خدا- جهان را آفریده؛ اگر نبود، جهان هم نبود، پس واجب الوجود است!

موجودی که واجد صورت اعلائی واقعیت است (حقیقی ترین وجود)، بالضروره وجود دارد. چون اگر نباشد، پس واقعی نیست!

دست یا امرغیبی که همه چیز را در جهان به حرکت درمی آورد و حرکت ناشی از آن است؛ اگر نباشد، حرکتی وجود ندارد. پس این «واجب لحرکه!» یا «موجودی که برای حرکت امور، واجب و ضروری است» وجود دارد!

روشن است که چنین موجوداتی با این مفاهیم و تعاریف، مهمل، یاوه، موهوم و سفسطه fallacy اند.

۱۱/۷۱- استدلال دیگر برای اثبات خدا- که در واقع با استدلال پیشین مرتبط می باشد- چنین است:

هر امری در جهان صرفاً ممکن الوجود است، پس امری که واجب الوجود است، مطلقاً ضروری می باشد تا ممکن الوجود را به هست آورد.

به بیان دیگر، اگر چیزی که ممکن الوجود است، وجود داشته باشد، آنگاه وجودی که ضرورتاً هست و وجودش واجب است نیز وجود دارد.

اما جهان هست، پس وجود مطلقاً واجب نیز وجود دارد.

این برهان به طریقی ساده تر چنین معنا می دهد: هر چیزی علتی دارد و مشروط به آن علت است، اما سلسله ی علتها یا شرطها نیاز به امری دارد که خود نامشروط باشد و این امر ضرورتاً می بایست وجود داشته باشد.

و باز هم کانت چنین پاسخ می دهد:

(۱) پیش از هر چیز این برهان مستلزم آن است که واجب الوجود، بالضروره وجود داشته باشد؛ که قبلاً ثابت کرده ایم چنین نیست.

(۲) تمامیت سلسله ی شرطها را نمی توان امری موجود تصور کرد و نمی توان آن را تا بی نهایت در توالی ندانست.

ما در عالم تجربه می توانیم علت و شرط چیزی را پیدا کنیم و آن نیز به نوبه ی خود علتی دارد و مشروط است، این سلسله همینطور ادامه دارد و بی پایان است: پس هرگز نمی توان این سلسله را با یک وجود نامشروط و واجب آغاز کرد.

(۳) در این برهان از علیت که صحت و اعتبار آن بسته به تجربه است، به صورت متعالی و استعلایی (برگزنده) transcendental استفاده شده است که روا و موجه نیست. علیت- و حتی به نظر کانت سایر مقولات categories- را جز بر آنچه به شهود درمی آید، نمی توان اطلاق کرد و تخطی از این قاعده منجر به توهم استعلایی خواهد شد.

همچنین علت هر امری در عالم تجربه، در زمان و مکان واقع است و استدلال به وجود علتی که بیرون از زمان و مکان است، کاملاً بی معنا و استفاده ای غیر مجاز و استعلایی از علیت. وابسته به تجربه است.

۱۱/۷۱- پرسش اساسی آن است که خدا یا همان واجب الوجود به عنوان علت جهان، چه رابطه ای با جهان دارد. از سه حال خارج نیست:

(الف) جزئی از جهان است. (ب) بیرون از جهان است. (ج) خود جهان است، یعنی واجب الوجود همان سلسله ی بی پایان علت و معلولهاست. اینک، هر سه مورد را با تناقض مواجه می کنیم:

(الف) جزئی از جهان است: در این حالت، از آنجایی که واجب الوجود بخشی از جهان است، پس علت نخستینی است که خود علتی ندارد. اما چون بخشی از جهان است، پس در زمان واقع است. اما هر آنچه در زمان واقع است، بر طبق قاعده ی علیت نمی تواند بدون علتی مقدم بر خود باشد، که این مغایر با علت نخستین بودن آن است.

(ب) بیرون از جهان است: در این حالت، اگر واجب الوجود بخواهد به عنوان یک علت عمل نماید، آنگاه یا فعل او در زمان است یا در زمان نیست.

اگر در زمان باشد، آنگاه جزئی از جهان است و بیرون از آن نیست.

و اگر فعل او در زمان نیست، پس معلول این علت نیز زمانمند نیست، اما هر معلولی در جهان در زمان است و این یک تناقض است.

(ج) خود جهان است: در این صورت واجب الوجود همان سلسله ی بی پایان علت و معلولهاست.

اما این به معنی آن است که سلسله ای که مرکب از اجزاء مشروط و نا ضروری است، همان وجود نامشروط و ضروری است و این یک تناقض است.

روشن است که هیچ یک از اجزاء این سلسله، واجب الوجود نیست، پس خود سلسله نیز واجد ضرورت نخواهد بود.

۱۱/۷۲- Justus Hartnack در کتاب Kant's theory of knowledge با بیانی شیوا، نکته بسیار مهمی را بیان می کند:

بنظر کانت، تصورات عقل برخاسته از صورگوناگون استنتاج inference یا قیاس syllogism است. «تصورات عقلی ideas of reason ما را به جانب توهمات متافیزیکی می رانند. تصورات به خودی خود نادرست نیستند، بلکه طرز استفاده ی از آنهاست که موجب خطا می شود.

اگر آنها را به نحو قوام بخش constitutive یعنی موقوم (پایه و اساس) وجود و واقعیت اشیاء بکار ببریم، دچار توهمات متافیزیکی خواهیم شد: اگر بپذیریم که به ازاء هر تصور، یک متعلق و یک شیء وجود داشته باشد، البته شیء و متعلق به معنای متعالی transcendent کلمه (که فرا سوی آنچه میتوانند به تجربه درآید و اندیشیده و فهمیده شود، قرار دارد) آنگاه دچار توهم شده ایم.

از کاربرد قوام بخش تصورات، این نتیجه حاصل می شود که خدا و نفس و جهان وجود دارد (البته جهان به عنوان یک کلیت و به معنی کل موجودات جهان)، که همگی برخطاست. معنای دیگر این سخن آن است که امر مطلق و امر نامشروط و امر ضروری نیز وجود دارد و حال آن که چنین نیست.

اما اگر از تصورات عقلی به نحو نظام بخش regulative یعنی تنظیم کننده ی مفاهیم ذهن استفاده کنیم، نه فقط برای ما مفید خواهند بود بلکه چاره ای جز استفاده از آنها نخواهیم داشت.

کانت در پی اثبات این مدعاست که عقل به مقتضای طبیعت خود، مقولات را در عرصه ای فراتر از آنچه در زمان و مکان بر ما معلوم می شود، بکار می گیرد و بدین سان در صدد پاسخگویی به پرسش های متافیزیکی بر می آید.

اما این پرسش های متافیزیکی، هر چند جلوه ایی از ماهیت عقل اند، ناموجه و ناروا هستند. کانت بارها و بارها تأکید کرده است که مقولات را جزیر آنچه به شهود درمی آید، نمی توان اطلاق کرد و هرگونه تخطی از این قاعده، به آنچه وی آن را توهم استعلایی می نامد، منجر خواهد شد. اما این توهم استعلایی از آنجا که ریشه در ماهیت عقل دارد، امری ناگزیر و اجتناب ناپذیر است. تشخیص این توهم البته میسر است، اما همانطور که خطاهای باصره را با علم به خطا بودن آنها نمی توان برطرف کرد، این توهم را نیز نمی توان دفع کرد.

چوبی که درآب شکسته می نماید، چه بدانیم که به واقع شکسته نیست و چه ندانیم، همچنان شکسته می نماید.»  
۱۱/۲۲۱ - کانت نشان می دهد که انسان مجاز نیست مقولات فاهمه understanding را در ورای شهود (آنچه در زمان و مکان به ما داده می شود) و تجربه بکاربرد. مقولات محض محدود به قلمرو شهود و تجربه است.  
اگر از این محدوده تخطی شود، وجود متافیزیکی سر برمی آورد، که یک توهم ناشی از این تخطی است.  
اما کانت معتقد است که موجودات متافیزیکی ممکن است درکار باشند، زیرا وجود محدودیت در کاربرد مقولات فاهمه نمی تواند دلیلی بر عدم آنها باشد.

بنابراین، اگر بخواهیم به امری یا وجودی متافیزیکی بیاوریم، ناچار نباید از مقولات کانتی و نیز مفاهیم تجربی استفاده کنیم؛ ضمن آن که شهودی هم درکار نیست.

اما اندیشه ی بدون مقولات و مفاهیم، بی محتواست. اندیشه ی بدون مقولات و مفاهیم، یک تناقض است، زیرا در چنین وضعی اساساً اندیشه ای شکل نمی گیرد: مرگ اندیشه.

پس در چنین وضعی، جز پوچ درکار نیست.

ممکن است گفته شود که:

(الف) این مسئله مربوط به ساختار اندیشه انسان یا مکانیسم فهم و اندیشه یا حد توانایی فاهمه و ذهن است و عدم توانایی یا محدودیت ما در این مورد، دلیلی بر عدم یا درکار نبودن چنین امری نیست.

(ب) بطور کلی، هر چند امری اندیشه پذیر و قابل درک نباشد (مانند وجود متافیزیکی و امر ورای وجود)، این دلیلی بر عدم آن یا درکار نبودن و انکار آن نیست.

حتی اگر کسی برای چنین سخنی، احتمالی بسیار خرد قائل گردد (زیرا احتمال بالا برای آن وجود ندارد)، چنین امری کاملاً در موضع ضعف، نامعقول، بی تکیه گاه، غیر قابل تبیین و فهم ناشدنی قرار دارند و به تعبیر بهتر امری نسیه اند:

مانند کسی که سعی می کند در هوا بود یا انتظار اندیشه ورزی از سوی کسی که دچار مرگ مغزی Brain death شده!

( همچنین رجوع کنید به بند ۲۰/۲ و ۲۰/۳ )

اما چرا چنین می گوئیم:

چون وقتی دلایل محکم و استوار و « مبتنی بر امور عینی، محسوس و نقد» یا مبتنی بر امور فهم پذیر، قابل تبیین و تصور و ادراک شدنی، قابل طرح و ارائه است، چرا آنها را رها کنیم و بسوی امری که اصولاً « هیچ اندیشه ای در مورد آن شکل نمی گیرد» و به هیچ وجه قابل درک و تبیین نیست، برویم.

چرا از لیت جهان و اصالت وجود و جهان را که دلایل آن محکم و خود نیز عینی و حاضرند، نپذیریم و در عوض به امری نامعقول و سست بنیاد همچون خدا که در مورد آن با شکل ناپذیری فکر و اندیشه مواجه ایم، معتقد گردیم:

کدام یک، منطقی تر و قوی تر است؟

۱۱/۸ - استدلال مشهور دیگری که برای اثبات خدا بیان شده، چنین است:

اشیاء، موجودات و امور عالم از نظم برخوردارند. جریان امور جهان هدفدار و بسوی غایباتی در حرکت است، پس این جهان آفریده ی وجودی است که قادر مطلق، دانای کل و واجب الوجود است.

حال چنین پاسخ می دهیم:

(۱) در جهان همه امور مبتنی بر نظم نیست. بی نظمی هایی قابل ملاحظه همچون زلزله، انسانها و موجودات ناقص الخلقه، بیماری ها، سرطان، طوفان های سهمگین، ... وجود دارد.

دومین قانون ترمودینامیک (افزایش بی نظمی یا آنتروپی entropy نسبت به زمان) از این حقیقت برآمده است که همیشه حالات بی نظم بیشتر از حالات با نظم می باشند.

از سوی دیگر در میان ذرات بنیادی، بی نظمی، تصادف chance و عدم قطعیت uncertainty حاکم است. جهش های mutations ژنتیکی و نحوه ی کنار هم قرار گرفتن و match شدن (پیوند) ژنها gene(s) در موجودات زنده تصادفی است. در کهکشانها و اجرام آسمانی نیز بی نظمی های شگفت انگیزی دیده می شود.

این همه حداقل، قدرت و دانایی مطلق خدای مفروض را زیر سؤال می برد.

(۲) بخشی از آنچه به عنوان نظم یا هدفمندی یا غایت مندی، مشاهده و ادراک می شود، برخاسته از رابطه مند سازی، برداشتها و ادراک ذهن از داده های حسی متأثر از پدیدارهای بیرونی ست و حقیقت عینی و خارجی ندارد. چنین ادراکی از ساختار ذهن ناشی می شود.

(۳) در این استدلال، « علت» نظم مطرح است، اما وجود نظم دلیلی بر خالق و یا ناظم بیرونی یا درونی نیست: چنین ادعایی، کاربرد غیر مجاز مقولات فاهمه در فراسوی جهان و استفاده نادرست از تصورات عقلی است. (بند ۱۱/۲۲)

(۴) نظم فعلی و قابل مشاهده در برخی امور نیز، از ابتداء بر این روال نبوده است. این نظم غیر عمومی، حاصل سلسله تحولات پیچیده ای است که در مدت زمانی بسیار طولانی برآمده، عناصر و پدیدارهای جهان روی داده است.

(۵) و دست آخر کانت هم چنین استدلال می کند:

حتی اگر نظم و غایبتی را برای امور جهان بپذیریم، این امر دلیل بر وجود خالق جهان نیست، بلکه حداکثر می توانیم به وجود یک معمار مقتدر قائل شویم: او باید قادر و دانا باشد؛ اما نمی توان گفت که او قادر مطلق و دانای مطلق است.

از سوی دیگر، برهان نظم نمی تواند از وجودی قادر و دانا به وجودی کامل یا حقیقی ترین وجود جهش کند.

خالق، امری نامشروط و فاقد علت است که بالضروره می باید وجود داشته باشد، اما پیش از این، امر نامشروط را در بندهای ۱۱/۳ و ۱۱/۲۱ و وجود بالضروره و واجب را در ۱۱/۷ رد کردیم.

۱۱/۸۱ - کانت خاطر نشان می کند که گزاره ی « خدا قادر مطلق است » صفتی را به خدا نسبت می دهد که از « تعریف خدا » برمی خیزد و به بیان دیگر، یک همانگویی در قالب گزاره ایی تحلیلی است.

از اینرو، این گزاره بنا به تعریف خدا، یک گزاره ی ضروری است.

اما از این گزاره، وجود خدا بر نمی آید و نمی توان از آن، گزاره ی « خدا هست » را استنتاج کرد، زیرا هستی خدا یک صفت نیست و « وجود » محمولی نیست که به موضوع، صفتی اضافه نماید.

اساساً بحث وجود خدا بر سر آن است که آیا موجودی با صفت قدرت مطلق و یا سایر اوصاف متصوره برای آن، هیچ ما بازاء واقعی دارد یا نه؟ همچنین در گزاره ی « خدایی نیست » با نفی موضوع ( خدا )، همه اوصاف و محمولات او نیز نفی شده است و لذا هیچ تناقضی در آن نیست.

۱۱/۹ - یک برهان دیگر برای اثبات وجود خدا، برهان آنسلم Anselmus ( ۱۱۰۹ - ۱۰۳۳ م ) است.

این برهان به برهان وجودی ontological argument معروف است. برهان وجودی، تصوریاً مفهوم خدا را مبدأ قرار می دهد.

آنسلم می گوید: خدا موجودی است که از آن عالی تر یا بزرگتر را نمی توان تصور یا درک کرد.

وی معتقد است این تعریف را حتی منکران خدا هم می پذیرند و درک می کنند، زیرا حتی با نفی وجود عینی خدا، مفهوم خدا در ذهن آنها وجود دارد.

یک بخش از این تعریف، خدا را موجودی فرض می کند که عالی تر از آن متصور نیست. آنسلم وجود عینی را عالی تر از وجود ذهنی می داند و این گونه استدلال می کند:

اگر خدا فقط در ذهن باشد، آنگاه می توان موجودی عالی تر را تصور کرد که خارج از ذهن باشد. اما پذیرفته بودیم که عالی تر از خدا قابل تصور نیست، ولی توانستیم موجودی عالی تر را تصور کنیم.

اما این محال است و علت این محال و تناقض، این فرض بود که خدا فقط در ذهن است و وجود عینی و خارجی ندارد. پس خدا وجود خارجی هم دارد.

در بخش دیگر این تعریف، خدا موجودی است که بزرگتر از آن قابل تصور نیست.

اگر خدا فقط در ذهن باشد، آنگاه می توان موجودی بزرگتر را تصور کرد که هم در ذهن باشد و هم خارج از ذهن.

یعنی توانسته ایم موجودی بزرگتر را تصور کنیم، اما این محال است زیرا بزرگتر از خدا قابل تصور نیست.

علت این محال و تناقض، این فرض است که خدا فقط در ذهن است. پس خدا وجود خارجی هم دارد.

برهان آنسلم به دلایل زیر مردود است:

(۱) آنچه از آن عالی تر را نمیتوان تصور یا درک کرد، قابل درک نیست.

ادعا می شود که این مفهوم بطور مطلق عالی ترین است. اما این عالی ترین قابل فهم نیست: باید پرسید 'عالی ترین' با چه خصوصیتی و از چه لحاظ؟

این مفهوم در کل بی معنی است. عالی ترین موجود چگونه می تواند وجود داشته باشد و از چه خصوصیتی برخوردار است و آیا خصوصیتی که برای آن بر شمرده می شود، هیچ ما بازاء واقعی دارد؟

گفتن این که چنین موجودی در زمان و مکان نیست، همیشه بوده و سرمدی و فنا ناپذیر، غیر مادی، ... و عالی ترین وجود است، آن را از رده موجودات عالم خارج می کند و لذا هیچ توضیحی در مورد ماهیت و چگونگی این خصوصیات وجود ندارد.

همچنین هیچ گونه شواهدی دال بر وجود چنین موجودی در دست نیست و وجود آن قابل فهم و ادراک نیست.

چنین خصوصیتی صرفاً تصورات محض و یکسری از واژه هاست: این عالی ترین باید از جنس و نوعی باشد که بتوان چیزی در مورد آن دانست و درک کرد، اما در هیچ رده ایی قرار نمی گیرد و لذا چنین مفهومی مبهم و نامشخص است.

(۲) مفهوم عالی ترین موجود، یک توهم است که فاقد معنی روشن است. عالی ترین موجود برخاسته از افسون زبان است که مفهوم آن قابل درک و تصور نیست. یک توهم غیر قابل تصور و غیر قابل فهم است.

(۳) واضح است که عالی ترین موجود نمی تواند مانند موجودات این عالم باشد، پس توصیف ناپذیر و غیر قابل شناخت است.

برای فهم تعریف آنسلم از خدا، نمی توان از موجودات عینی استفاده یا به آنها استناد کرد، زیرا در میان اعیان چیزی که شبیه خدا و قابل قیاس با آن باشد، یافت نمی شود.

حتی نمی توان وجود عینی را به خدا نسبت داد، زیرا وجود عینی در عالم از خاصه های مشخصی برخوردار است که خدا فاقد آنهاست. بنابراین، آنسلم نمی تواند ادعا کند که خدا موجودی قابل درک است.

(۴) اگر خدا مانند سایر موجودات عالم نیست، پس چگونه تعریف آنسلم از آن قابل درک و فهم است؟

و اگر مانند سایر موجودات عینی باشد، آنگاه محسوس یا حداقل قابل شناخت عینی خواهد بود و حال آن که چنین نیست.

(۵) اگر مفهوم تعریف آنسلم از خدا، مانند مفهوم موجودات غیر واقعی است، پس همانند آنها صرفاً ذهنی است و اگر مانند مفهوم موجودات واقعی است که وجود دارند، دیگر نیازی به استدلال برای اثبات وجود آن نیست.

(۶) گفتن این که خدا موجودی است که عالی تر از آن را نمی توان تصور کرد و وجود عینی عالی تر از وجود ذهنی است، در واقع

مفروض گرفتن وجود عینی خدا - پیش از اثبات آن - دروازه ی عالی ترین است.

به عبارت دیگر، آنسلم خدا را طوری تعریف می کند که وجود خارجی خدا نیز در - و مشمول - تعریف باشد و سپس وجود خدا را از این تعریف بیرون می کشد!

روشن است که چنین کاری در اثبات، فاقد ارزش و اعتبار است.

(۷) برهان آنسلم بر این پایه است که وجود عینی عالی تر از وجود ذهنی است، اما وجود ذهنی می تواند واجد خاصه های خیالی برتری باشد که وجود عینی فاقد آنهاست.

(۸) از تعریف، وجود عینی بر نمی آید. برای مثال، هیولا را چنین تعریف می کنیم: هیولا موجودی است که شرور تر از آن را نمی توان تصور کرد.

حال کسی ادعا می کند که اگر هیولا در خارج از ذهن باشد، شرور تر از هیولای ذهنی است. اگر هیولا فقط در ذهن باشد، آنگاه می توان هیولایی

شرور تر را تصور کرد که عینی و خارج از ذهن است و لذا هیولای ذهنی، شرورترین نخواهد بود؛ پس هیولا وجود خارجی دارد!

روشن است که چنین استدلال هایی چیزی بیش از یک شوخی سرگرم کننده نیست.

۹) تصور وجود چیزی یا امری ضرورتاً وجود عینی و واقعی آن را موجب نمی‌شود. میتوان مثلث را تعریف کرد، خصوصیات آن را برشمرد و گفت که اگر مثلثی باشد، از این خصوصیات برخوردار است. اما نه مثلث ضرورت دارد و نه خصوصیات آن. اگر حکم کنیم که مثلث با این تعریف و ویژگی‌ها وجود دارد، چنین حکمی بالضروره صادق نیست. وجود عینی یک چیز داخل در تصور ذهنی آن نیست. حتی اگر تصور چیزی کامل باشد، وجود عینی ضرورتاً از آن بر نمی‌آید. آنچه از تعریف آنسلم در مورد خدا برمی‌آید صرفاً این است که اگر خدا درکار باشد، در آن صورت عالی تر یا بزرگتر از آن قابل تصور نیست. این حکم یک گزاره شرطی است که صدق آن امری فرضی و مشروط است. اما این حکم که خدا وجود عینی دارد، حکمی نیست که بالضروره صادق باشد.

۱۰) عالی‌ترین موجود حتی در ذهن هم قابل تصور نیست، زیرا هر چه را در ذهن تصور کنیم، باز هم عالی‌تر از آن را می‌توان در ذهن تصور کرد. این مفهوم فاقد حد است. بنابراین، تصور چنین مفهومی در گام اول در خود ذهن با مشکل مواجه می‌شود و تا این مشکل حل نشود، نمی‌توان وارد گام بعدی در استدلال آنسلم شد.

در مورد آنچه از آن بزرگتر را نمی‌توان تصور کرد نیز چنین است: بزرگترین موجود حتی در ذهن هم قابل تصور نیست، زیرا هر چه را تصور کنیم، باز هم بزرگتر از آن را در ذهن می‌توان در نظر گرفت. بنابراین، بزرگترین موجود، وجود ذهنی هم ندارد.

به عنوان مقایسه، هر قدر عدد بزرگی را تصور کنیم، باز هم بزرگتر از آن را می‌توان در نظر گرفت، اما عدد بی‌نهایت بزرگ یا بزرگترین عدد وجود ندارد.

بطور کلی، آنچه از آن عالی‌تر یا بزرگتر متصور نیست، چه در ذهن و چه خارج از ذهن، قابل تصور نیست. زیرا در مقابل هر تصویری، یک تصور عالی‌تر یا بزرگتری می‌توان داشت و عالی‌ترین یا بزرگترین تصور، ممکن نیست.

۱۱) در مورد بزرگی، استدلال آنسلم بر این پایه است که موجودی که هم در ذهن متصور است و هم در خارج از ذهن، بزرگتر از موجود اولی است که فقط در ذهن است.

اگر این بزرگتر بودن از نظر مکانی باشد، اولاً تصورات ذهنی مکانمند نیستند و در نتیجه مقیاسی برای اندازه‌گیری آنها وجود ندارد: هم موجود اول و هم موجود دوم، هر دو یک تصورند و تصور مکانمند نیست تا بتوان با مقیاسی به مقایسه‌ی بزرگی آن دو پرداخت؛ و ثانیاً خدا بنا به تعریف در مکان نیست تا خروج آن از ذهن بر بزرگی از نظر مکانی بیفزاید.

به عبارت دیگر، آنسلم برخلاف میل خود، ناخواسته خدا را مکانمند فرض می‌کند! از سوی دیگر، حتی اگر خدا را مکانمند فرض کنیم، بزرگی بخش ذهنی موجودی که هم در ذهن و هم در خارج از ذهن است، از نظر مکانی صفاست. از اینرو، فقط بزرگی خارجی آن به حساب می‌آید.

حال این بزرگی یا مساوی با بزرگی موجود ذهنی اول است یا بزرگتر از آن است: الف) اگر مساوی باشد، آنگاه هر دو موجود بزرگی یکسان دارند و دیگر تناقضی وجود ندارد و اینک آنسلم ناچار است عینیت بخش خارج از ذهن موجود متصور دوم را به طریقی دیگر اثبات کند و دیگری نمی‌تواند جهت اثبات وجود خارجی خدا به تناقض مذکور استناد نماید.

ب) و اگر ادعا شود که بخش خارج از ذهن موجود دوم بزرگتر از اولی است، این بزرگتر بودن ممکن نیست، زیرا اختلاف آنها هر قدر باشد، برای موجود اول این اختلاف را در ذهن می‌توان از میان برداشت، زیرا در ذهن محدودیت مکانی وجود ندارد و حال آن که در خارج از ذهن، مکان محدود است.

همچنین بخش خارج از ذهن در مورد موجود دوم، بر طبق استدلال آنسلم باز هم یک تصور است، لذا پیش از پایان اثبات وجود عینی آن، نمی‌تواند صورت خارجی باید تا بتواند بر بزرگی بیفزاید!

۱۲) از وجود ذهنی چیزی یا امری نمی‌توان وجود عینی آن را نتیجه گرفت. برای مثال، می‌توان یک تابلو نقاشی را تصور کرد که زیباترین تابلو دنیا و از هر تابلویی عالی‌تر باشد. ممکن است کسی ادعا کند که این تابلو وجود خارجی دارد چون وجود خارجی عالی‌تر از وجود ذهنی است و اگر این تابلو وجود عینی نداشته باشد، تابلویی عالی‌تر از آن در خارج از ذهن وجود دارد و لذا تابلوی متصور عالی‌ترین تابلو نخواهد بود!

آیا می‌توان چنین ادعایی را پذیرفت؟

۱۳) تعریف آنسلم از خدا به عنوان «عالی‌ترین موجود»، صرفاً یک سخن پوچ و بیهوده است که حتی از یک وجود خیالی هم کمتر است، زیرا موجود خیالی حداقل قابل تصور است، مانند اسب بالدار.

موجود خیالی هر چند از نظر عینی هیچ است، اما قابل تصور است. عالی‌ترین موجود هم غیر قابل تصور و هم از نظر عینی هیچ است. (رجوع به بند ۲۰/۰۱)

۱۲- برهانی بر رد علیت:

۱) هر آنچه هست، در عالم تجربه می‌توان سلسله شرطهای علی causal آن را نیز دنبال کرد، بدون آن که به آخرین جزء آن برسیم و این سلسله بطوری پایان‌ناپذیر می‌یابد.

اما برای وجود چیزی یا امری که هست، می‌بایست بی‌نهایت شرط پیشین برآورده شده باشد: اما این محال است، زیرا ممکن نیست بی‌نهایت شرط به سرآید و به پایان رسد.

از سوی دیگر، فرض امر نامشروط به عنوان یک آغاز در این سلسله نیز نادرست، ناموجه و بی‌معناست.

پس می‌توان در این سلسله شک کرد: تنها قبول علیت، این مشکل را ایجاد کرده است.

پس می‌توان گفت که امر موجود، هیچ ربطی به شرطهای علی مفروض در مفهوم علیت ندارد: در واقع، علیت را رد می‌کنیم.

۲) هر آنچه هست، همه شرطهای آن نیز طبق قاعده‌ی علت و معلول cause and effect موجود است.

اما این صرفاً یک تصور است. تصور همه شرطها، کاربرد استعلایی قاعده‌ی علیت است زیرا در عالم تجربه نمی‌توان همه آنها را نشان داد یا بدست آورد، زیرا هرگز به آخرین حلقه نمی‌رسیم. بصورت تجربی، در یک زمان حتی نمی‌توان به بخشی کوچک از آنها دست یافت.

تصور همه شرطها مانند تصویری که بی‌نهایت بزرگ است که محال است: عدد بی‌نهایت بزرگ وجود ندارد؛ اما می‌دانیم که سلسله‌ی اعداد نامتناهی است و می‌توان از یک عدد به عدد بزرگتر رفت.

پس قاعده ی علیت نمی تواند وجود امر موجود را برآورده سازد و رد می شود.  
 [ همچنین رجوع کنید به اصل عدم قطعیت ورنر هایزنبرگ Werner Heisenberg (۱۹۷۶-۱۹۰۱) در انتهای بند ۲۵/۴ ]  
 ۱۲/۱- از بی علت بودن جهان، ازلیت آن استنتاج می شود. ازلی بودن جهان دال بر زمانندی آن است یعنی جهان در هر زمانی در گذشته بوده است. زمانندی لزوماً با علیت در رویدادهای جهان، مرتبط نیست. ازلی بودن جهان به این معنی نیست که هر وضعیتی از جهان از نظر زمانی مشروط به عللی مقدم بر آن است.  
 اگر علیت را رد کنیم، زمانندی رد نمی شود و اگر علیت را بپذیریم، این علیت در زمان است. به عبارت دیگر، علیت مشروط به زمان است ولی زمان مشروط به علیت نیست.

- ۱۳- شبه وجود نه وجود است و نه هیچ.
- ۱۳/۰۰۰۱- شبه وجود هیچ بهره ایی از وجود ندارد. شبه وجود شبه هستی دارد.
- ۱۳/۰۰۰۲- سه مقوله متقابل: وجود، شبه وجود، هیچ (عدم).  
 عدم در برابر وجود است. عدم، یک امکان نیست (بند ۱۰/۱).
- ۱۳/۰۰۰۳- شبه وجود عرصه ایی برای برون-شد وجود است. امکان های شبه وجود برای این امر بی نهایت نیست.
- ۱۳/۰۰۰۴- در شبه وجود، هستی نیست. هیچ عنصر وجودی جایی در شبه وجود ندارد. اما در عین حال، نیستی مطلق نیست. شبه وجود مملو از شبه وجودانه هاست.
- ۱۳/۰۰۰۵- سخن گفتن از وجود. شبه وجود مهمل است، زیرا شبه وجود، شبه وجود است.
- ۱۳/۰۰۰۶- در شبه وجود هیچ اثری از وجود نیست، اما این به معنی عدم نیست.
- ۱۳/۰۰۰۷- شبه وجود واقعی ست (real). شبه وجود عینیت دارد.
- ۱۳/۰۰۰۷۱- هر امر عینی و واقعی (یا واقعیت reality)، یا وجودی است یا شبه وجودی.
- ۱۳/۰۰۰۸- آنچه در شبه وجود، شبه هستی دارد، جزوی از قلمرو وجود نیست.
- ۱۳/۰۰۰۹- شبه وجود، وجودی بینابینی میان وجود و عدم نیست: چنین وجودی مهمل است. شبه وجود ' امری' بینابینی است که نه وجودی بلکه شبه وجودی ست.
- ۱۳/۰۰۱- نفی وجود، اکیداً عدم نیست: می تواند شبه وجود هم باشد.
- ۱۳/۰۰۲- ' پرده ای' از عدم بر شبه وجود است؛ کنار رفتن این پرده، پا به عرصه وجود نهادن است.
- ۱۳/۰۰۳- گریز از شبه وجود، وجود را پدید می آورد.
- ۱۳/۰۰۴- شبه وجود پیش زمینه ی وجود است. شبه وجود قالبی است که وجود در آن ممکن می شود. شبه وجود منشأ و سرچشمه ی وجود است.
- ۱۳/۰۰۵- شبه وجود نامتعیین indeterminate است.
- ۱۳/۰۰۶- شبه وجود علت وجود نیست، بلکه پیش از وجود و خاستگاه آن است. اصولاً علیت از قلمرو وجود و تجربه فراتر نمی رود.
- ۱۳/۰۰۷- شبه وجود، امر مقدم بر وجود است که از آن وجود حاصل می شود. همچنین امری که - از حیث x- وجود نیافته، اما وجود آن محتمل است، در قلمرو شبه وجود واقع است. هرگاه چنین امری وجود قطعی یافت، آنگاه دیگر از قلمرو شبه وجود خارج شده است.
- ۱۳/۰۰۸- شبه وجود، وجود نیست؛ بنابراین فاقد علت است و علتی مقدم بر آن نیست.
- ۱۳/۰۰۹- صورت خام وجود را شبه وجود معین می کند. شبه وجود شکل دهنده ی وجود است.
- ۱۳/۰۰۹۱- شبه وجود برنامه ایی از پیش تعیین شده و نهفته ندارد. ' اجزاء' شبه وجود فاقد برنامه اولیه اند.
- ۱۳/۰۰۹۲- یافتن صورت یا شکلی برای تعامل (متعلق به عرصه ی وجود)، در مرحله ی شبه وجود معین می شود.  
 بعبارت دیگر، اکتساب صورتی برای تعامل، در شبه وجود شکل می گیرد.
- ۱۳/۰۱- آیا می توان امر شبه وجودی را شناسایی یا آشکار کرد؟ یا به هیچ وجه قابل شناسایی و تجربه نیست؟
- ۱۳/۰۱۱- شبه وجود امری است که هیچ اثر و نمایی representation از خود برجای نمی گذارد. شبه وجود فاقد نمود است.
- ۱۳/۰۱۲- عناصر شبه وجود، شبه هستی دارند. شبه وجود همانند ' طرحی کم رنگ' از وجود که تالی آن است، نیست.
- ۱۳/۰۱۳- رویدادهای عرصه شبه وجود متفاوت از رویدادهای پدیداری اند. آنها صورت پدیداری ندارند، اما اتفاق می افتند.
- ۱۳/۰۲- وجود داشتن، قابلیت برای تأثیر و تأثر است. چگونه از شبه وجود قابلیت برای تأثیر و تأثر برمی آید؟
- ۱۳/۰۲۱- فراهم آوردن امکان هایی برای این امر، ویژگی شبه وجود است.
- ۱۳/۰۲۲- کنش پذیری و کنش گذاری (کنش متقابل) در قلمرو وجود صدق می کند، اما در مورد شبه وجود این دو بصورت اتفاقی (تصادفی)، ناهدفمند، نامتناسب و فقدان قانونمندی است.
- کنش در شبه وجود مطلقاً تصادفی و فاقد ضرورت است.
- ۱۳/۰۲۳- کنش متقابل در شبه وجود بسیار ضعیف است.
- ۱۳/۰۳- شبه وجود دال بر امکان وقوع وجود است. این امکان تنها یک تصادف chance است.
- ۱۳/۰۳۱- وقوع، آنچه است که پیش شرطی ندارد. وقوع بطور منطقی مقدم بر وجود است.
- ۱۳/۰۳۲- وقوع، شامل اموری ست که امکان وجود را در خود دارد. وقوع، زمینه ی امکان وجود است. وقوع یعنی «در حال وجود یافتن»، که نتیجه اش قطعی نیست.
- ۱۳/۰۴- خاصه های وجود ثابت اند (بند ۱/۱). آن همان است که در این جهان دیده می شود.
- ۱۳/۰۴۱- وجود جدا شدگی است. این جدا شدگی از نظر خاصه های وجود، یگانه است. چه- بود وجود، به چگونگی ماقبل جدا شدگی باز بسته است.
- ۱۳/۰۴۲- وجودی با خاصه های غیر از وجود این جهان، نمی تواند از شبه وجود برآید. وجود یگانه و منحصر بفرد است، همچنین شبه وجود.
- ۱۳/۰۴۳- وجود متناهی است، پس این جهان نیز متناهی است.
- ۱۳/۰۴۴- شبه وجود واقعی و عینی است. در مقایسه میان وجود و شبه وجود، از سه خاصه وجود (دگرگونی، کنش متقابل، خود ایستایی)،

شبه وجود واجد شدن و تغییر است؛ کنش متقابل در آن ضعیف است و واجد خودایستایی است.

عینیت شبه وجود مانند اعیان وجودی نیست، زیرا خاصه های آن متفاوت از وجود است.

۱۳/۰۴۴۱ - شبه وجود عینی است: نه آن عین-ی- که در تعامل با ذهن باشد؛ بلکه منظور از عینی، واقعی real است. عینیت آن شبه وجودی است.

۱۳/۰۵ - برآمدن وجود از شبه وجود تداوم ندارد.

۱۳/۰۶ - از روی شبه وجود نمی توان وجود حاصله را حدس زد یا پیش بینی نمود.

۱۳/۰۶۱ - وقتی عناصر شبه وجودی به عناصر وجودی بدل شدند، این عناصر وجودی همان عناصر اولیه در شبه وجود نیستند.

۱۳/۰۶۲ - هر 'ساختار' شبه وجودی از دینامیک سیستماتیکی همانند ساختارهای وجودی برخوردار نیست. شبه وجود فاقد هماهنگی ساختاری و تکامل یافتگی اجزاء و عناصر وجود است.

۱۳/۰۷ - بنیان های دخل و تصرف شده ی وجودی، الگویی نزدیک به شبه وجود را به دست میدهد.

«وجود دخل و تصرف یافته» نمایی از شبه وجود است؛ اما این دخل و تصرف، محدوده خاص خود و معیارهای ویژه دارد.

۱۳/۰۷۱ - شبه وجود صورت ساده تر وجود نیست، زیرا اساساً وجودی نیست. شبه وجود امری ساده تراز وجود است.

۱۳/۰۷۲ - اگر عناصر وجودی را جدا از کارویژه، عمل و نقش شان در نظر بگیریم، به فهم بخشی از صورت شبه وجود نزدیک می شویم.

۱۳/۰۷۳ - عناصر شبه وجود درحالی که کارویژه، حیطة عمل و نقش آنها به صورت وجودی تغییر کرده، در قلمرو وجود قرار دارند.

۱۳/۰۸ - هر 'طرح' شبه وجودی درواکنش به شرایط شبه وجودی زمینه ای شکل می گیرد.

۱۳/۰۹ - گزاره های (۱) شبه وجود، وجود دارد. (۲) شبه وجود، وجود ندارد. را در نظر می گیریم.

این دو گزاره به ترتیب، اطلاق و سلب وجود از امری است که وجود درباره ی آن بی ربط و بی معنی است:

شبه وجود نه وجود دارد و نه وجود ندارد.

گزاره اول، شبه وجود را امری وجودی در نظر می گیرد، در صورتی که چنین نیست. حکم دوم شبه وجود را فاقد وجود تلقی کرده و بر نبود آن حکم می کند. در صورتی که شبه وجود، شبه وجودانه می زید (یا واقع شده است). نه وجود است، نه عدم.

۱۳/۰۹۱ - به شبه وجود شهودی تعلق نمی گیرد. پدیدار نیست و فاقد هماهنگی پدیداری است. ناپیوسته و فاقد انسجام است. فاقد خصلت های وجودی است. عینیت دارد، اما در تعامل با ذهنیت قرار نمی گیرد.

عینیت آن به این سبب است که هیچ نیست، نه این که وجودی باشد.

۱۳/۰۹۲ - شبه وجود قائم به ذات و خودایستاست، بی آنکه بتوان توالی 'رویداد' های آن را معین کرد. شبه وجود قابل شناسایی نیست. نامتشکل است، نه عدم.

۱۳/۱ - واژه آلمانی bestehen به معنی موجود بودن است و das Bestehen به معنی وجود و وجود داشتن است.

bestehen «ترکیب شدن و تشکیل شدن» نیز معنا می دهد.

۱۳/۱۱ - اجزاء و برپا دارنده های وجود از شبه وجود برمی آید. اجزاء شبه وجود همانند وجود متشکل نیست، اما عدم محض هم نیست. شبه وجود فاقد ترکیب یافتگی و تشکیل یافتگی وجود است. شبه وجود شبه وجود است.

۱۳/۲ - شبه وجود و وجود هر دو خودایستا هستند، اما خودایستایی وجود از کارویژه های بیشتری برخوردار است.

۱۳/۳ - شبه وجود گذرگاهی است برای پدیدار شدن وجود. وجود از آن منتج می شود، اما خودش إنتاج شده نیست؛ بلکه گذرگاهی است برای این انتاج.

۱۳/۴ - امکان وجود داشتن (موجود بودن) با امکان وجود یافتن تفاوت دارد.

در امکان وجود داشتن: ممکن است امری یا چیزی باشد، ولی وجود آن قطعی نیست. (وجودش نه قطعاً اثبات می شود و نه قطعاً انکار.)

در امکان وجود یافتن: ممکن است امری یا چیزی هستی یابد، اما این موضوع قطعی نیست.

۱۳/۴۰۱ - در شبه وجود امکانی برای وجود یافتن هست، اما شبه وجود صرفاً یک امکان نیست.

۱۳/۴۰۲ - در شبه وجود برخی امور «در حال وجود یافتن» هستند و وقوع آنها در جریان است، اما به هست آمدن آنها قطعی نیست.

این وضعیت نسبت به امکان وجود یافتن، عینی تر است، چون عوامل شکل گیری پدیدار شده است.

۱۳/۴۰۲۱ - سکه ای را در نظر می گیریم. در هر پرتاب امکان شیر یا خط آمدن:  $\frac{1}{2}$  (یک دوم)، یک امکان صرف و ذهنی. (پرتابی صورت نگرفته، اگر پرتابی صورت گیرد، آنگاه احتمال هر کدام  $\frac{1}{2}$  (یا ۵۰ درصد) است.

حال پرتاب صورت گرفته... در حال شیر آمدن: امکان آن قابل بررسی است، زیرا عینیت آن قابل پیگیری است و سیر تأثرات را می توان در مورد سکه دنبال کرد. امکان عینی برای شیر آمدن، کمی بیشتر از  $\frac{1}{2}$  یا کمی کمتر از  $\frac{1}{2}$  است.

در حال خط آمدن: امکان عینی آن همانند فوق.

۱۳/۴۱ - شبه وجود امکانی را شامل است که عینیت دارد، زیرا وجود یافتن در آن محتمل و در جریان است.

۱۳/۴۱۱ - در شبه وجود امکان بوجود آمدن در حال شکل گیری و رخ دادن است که می توان آن را توصیف و تشریح کرد، اما نتیجه قطعی نیست.

۱۳/۴۱۲ - در شبه وجود امکان امری ذهنی نیست، بلکه فرآیند یک امکان، در جریان بوده و عینیت دارد.

۱۳/۴۲ - امری که در حال بوجود آمدن است، امکان موجودیت یافتن آن بیشتر از امکان موجودیت یافتن امری است که در چنین وضعیتی نیست.

حالت اول عینی تر است و همان است که در شبه وجود یافت می شود.

۱۳/۴۲۱ - شبه وجود امری است که امکان وجود یافتن دارد و این امکان در آن در جریان است.

۱۳/۴۲۲ - شبه وجود امری در حال انسجام است ولی نتیجه قطعی نیست.

۱۳/۴۲۳ - در شبه وجود، وجود در حال پدید آمدن است، اما قطعی نیست: نتیجه یا وجود است یا هیچ. (در این «در حال پدید آمدن» با هیچ مواجه ایم زیرا هنوز وجودی در میان نیست.)

۱۳/۴۲۴ - اگر در نهایت انسجام صورت نگیرد، هیچ وجودی در میان نیست. در واقع، با هیچ شبه وجودی مواجه می شویم زیرا شبه وجود فاقد نمود و تأثیر و تأثر است.

۱۳/۴۳ - در شبه وجود امکان وجود یافتن در جریان است. این امکان عینی است.

- یک مقایسه: (۱) این که امروز کسی به خانه ما بیاید، قطعی نیست. یعنی آمدن او غیرقطعی است.
- (۲) ممکن است کسی در حال آمدن باشد، که یا میرسد یا نمیرسد. یعنی شروع به حرکت قطعی نیست.
- (۳) در حال آمدن کسی قطعی است ولی یا میرسد یا نمیرسد. امکان آمدن در جریان است. شروع به حرکت قطعی است و احتمال رسیدن عینی است.
- حال این که از شبه وجود، وجود حاصل شود، قطعی نیست. یعنی حصول وجود غیرقطعی است، اما در حال حصول بودن آن (یا در جریان بودن چنین امری) قطعی است، که یا وجود حاصل می شود یا نمی شود: به بیان دیگر، در حال حصول بودن عینی که حصول نهایی آن یک امکان است.
- ۱۳/۵ - وجود نامتعین بود، در مواجهه با و راهیابی از میان شبه وجود تعین یافت. حداقل یکبار وجود از شبه وجود برآمده است و آن همین است که «هست».
- ۱۳/۶ - شبه وجود، همچون «شبه خواستی ضعیف» است: شبه خواست pseudo-will در حال تلاش برای برپا داشتن وجود؛ شبه خواست در تلاش برای انسجام.
- ۱۳/۶۱ - پنج خاصه شبه وجود: (۱) کنش تصادفی. (۲) حرکت ناپیوسته یا منفصل. (۳) فضا و مکان متغیر. هم مکانی (هم انطباقی مکانی) (۴) بی زمانی. (۵) امرکشسان اولیه.
- ۱۳/۷ - شبه وجود علتی ندارد، زیرا علیت تنها در دایره وجود است. مقدم بر آن نیز امری نیست. پیش از خودش عین خود آن است. بی زمان است و زمانندی در مورد آن بی معناست. شبه وجود، ازلی و ابدی (هر دو بی زمان) است. (بند ۱۱/۲۱۲)
- ۱۳/۸ - چرا به جای عدم مطلق، شبه وجود واقع است؟ این پرسش از اساس نادرست است: عدم مطلق مهمل و یک توهم است (بند ۱۰/۱۲۴). عدم مطلق فقط و فقط به واسطه ی و از طریق وجود، قابل درک است.
- شبه وجود نیم هستی است. پرسش از علت آن بی معناست، زیرا وجود نیست. هر علتی یا امری که پیش از آن «هستی» داشته باشد، غیرممکن است.
- شبه وجود زمینه ایی است برای هر هستی ممکن. شبه وجود ازلی، عدم مطلق را منتفی می کند و جایی برای آن باقی نمی گذارد.
- ۱۳/۸۱ - شبه وجود به این صورت «قابل درک» است که آن را امری (نه وجودی) حد واسط وجود و عدم مطلق تلقی نماییم، وگرنه عدم مطلق نداشته و نداریم و مهمل است.
- ۱۳/۹ - شبه وجود نوسانی است برای رسیدن به تعادلی بنام وجود.
- ۱۳/۹۱ - شبه وجود عینیتی (نه آن عینیتی که در تعامل با ذهنیت باشد) است فاقد اثر و نمایش representation که توان قیام ظهوری - حضوری ندارد.
- ۱۳/۹۲ - همه شبه وجود به وجود قائم بدل نمی شود.
- ۱۴ - وجود: تغیر، زمانندی، شبه وجود: تغیر ناپیوسته و منفصل، بی اثری متغیر (۱۴/۰۰۷)؛ ریزش و سرریز و فوران مکان، بی زمان (کش آمدگی زمان تا بی نهایت).
- [ تغیر بدون زمان، در سرعتهای بسیار بالا «مانند سرعت نور» ممکن می شود. ]
- عدم: بی اثر، بی زمان.
- ۱۴/۰۰۰۱ - خصوصیات 'عناصر' شبه وجود: (۱) کنش تصادفی. (۲) ناپایداری. (۳) رویدادهای گذرا در یکی از امکان های از پیش نامعین و پیش بینی ناپذیر؛ که میتواند حالتی «ویژه» و استثنایی هم داشته باشد. (۴) فعالیت در میدان تبادل: به عنوان یک امکان. خارج از آن منجر به فروماندن، افت، بی ثمری، بی بهره گی و ضعف می شود.
- ۱۴/۰۰۰۲ - شبه وجود بردستگاه حسی تأثیرگذار نیست، زیرا اصولاً امری وجودی نیست.
- ۱۴/۰۰۰۳ - وجود: عینی، قابل تصور، منسجم.
- شبه وجود: عینی، قابل تصور، بی انسجام، پراکنده، فاقد زمانندی، گریزان، ایستایی (به معنی بی رقابتی و در خود ماندگی)، قابلیت تغیر بالا.
- پارامترهای - اجزاء و عناصر - شبه وجودی جدا از هم اند و میان آنها پیوند یا پیوستگی برقرار نیست.
- ۱۴/۰۰۰۳۱ - فرض یا گمان وجود مقدم بر هر سخنی درباره یک موجود واقعی است.
- وجود مقدم بر هر سخنی درباره ی یک موجود واقعی است.
- ۱۴/۰۰۰۳۲ - وجود یک چیز آن چنان که بر ما ظاهر می شود: شیء یا پدیدار زمانی - مکانی.
- ۱۴/۰۰۰۳۳ - وجود پایه ایی برای امکان نسبت دادن امری به چیزی موجود است: امر نسبت داده شده، مکانی یا زمانی است.
- ۱۴/۰۰۰۳۴ - شبه وجود هم ارز است با نیمه هیچی سیال یا هیچ قابل بسط و گسترش.
- نزدیک به هیچ با تغیر بالا و انعطاف و سیالیت ویژه که از انسجام لازم برخوردار نیست.
- ۱۴/۰۰۰۳۵ - مکان در شبه وجود امری روان است: مانند فضاهای چند بعدی نیست که ابعاد بالاتر، پایین تر از خود را دربرگیرند. مکانندی، تفکیک پذیر نیست.
- زمان در شبه وجود بی معنی است، اما با توقف ریزش مکانی و آغاز تفکیک های مکانی برای برآمدن وجود، امتدادهای مستقل زمانی نیز آغاز می شوند.
- ۱۴/۰۰۰۴ - شبه وجود، 'عینیت اعلام نشده' ای است که می بایست سازمان یابی اتفاقی (تصادفی) برای از میان برداشتن موانع درونی، در آن صورت گیرد تا بصورت آشکار و وجودی درآید.

۱۴/۰۰۰۵ - نیمه هیچ را می توان متشکل از عناصر شبه وجودی متضاد و خنثی کننده ی هم در نظر گرفت که این وضعیت مانع از تجلی و تظاهر شبه وجود های متخالف می شود: (←→)؛ و یا شبه نیروهایی pseudo-forces که از صفر آغاز و با یک دور به صفر بازمی گردند؛ اما گاه بصورت گذرا این شبه وجودها را می شوند: تلاطم های هیچ قابل بسط.

وجود به مثابه «تجلی» شبه وجود های متخالف را ها شده. وجود به مثابه برآمدن از تلاطم های هیچ قابل بسط.

(تجلی در اینجا به معنی برون-شد، قیام ظهوری-حضوری، برآمدن)

۱۴/۰۰۰۶ - هیچ مطلق به معنی عدم هر واقعیت وجودی و یا شبه وجودی است. هیچ مطلق تحت هر عنوانی نبوده و نخواهد بود: دلیل اساسی آن نیز، برنیامدن هیچ وجود و یا شبه وجودی از هیچ مطلق است.

۱۴/۰۰۰۷ - وجود یافتن، مجهز شدن به ابزارهای کنش و واکنش است.

۱۴/۰۰۰۷۱ - شبه موجودی از میان امکان های شبه وجود راهی به صورتی برای تعامل می جوید. (رجوع به بند ۰۰۹۲ / ۱۳)

صورت تعاملی نهایی، امری وابسته به احتمالات است؛ اما حدود احتمال بی نهایت نیست.

۱۴/۰۰۰۷۲ - هر امری از شبه وجود، قابل وجود یافتن نیست. برای مثال، زمینه ایی که وجود در آن شکل می گیرد، خود ظرفیت وجود یافتن ندارد.

۱۴/۰۰۰۸ - آنچه که خاصه های وجود از آن پدیدار می شود، فاقد این خاصه هاست؛ عملکرد تصادفی انتقال، نظام بخشی، صورت دهی و رابطه سازی دارد، اما خود در عرصه وجود قابل ظهور نیست.

۱۴/۰۰۰۸۱ - این عملکرد ها نشان از اراده ایی هوشمند نیست. اراده و هوشمندی برخاسته از وجودند و وابسته به آن.

۱۴/۰۰۰۸۲ - شبه وجود گاه به منزله ی ضد وجود عمل می کند.

۱۴/۰۰۰۰۹ - شبه وجود عرصه ای ست برای موجودیت یافتن.

۱۴/۰۰۰۱ - شبه وجود سراسر آن امری است که اگر رویدادی وقوع یافت، می توانست همچنین به نحوی دیگر وقوع یابد. به عبارت دیگر، زمینه ی امکان وقوع رویدادهاست. این زمینه فقط یک «فضای امکان» یا احتمال است.

۱۴/۰۰۰۲ - اگر امری یا چیزی موجود نیست، یا محال است یا محتمل الوقوع.

۱۴/۰۰۰۲۱ - امری محال است که وقوع آن تحت یک شرایط خاص ممکن نباشد. محدودیت های وقوعی بنا بر ضرورت های یک وضعیت، موجب محال شدن یک امر می شود.

۱۴/۰۰۰۳ - فضای امکان بدون عناصر وجودی چگونه ممکن است؟

فضای امکان، یک امر غیرجبری است. اگر در مورد رویداد واقعی ضرورتی درکار نباشد، فضای امکان همان تعیین ناپذیری آن رویداد است. هیچ وضعی از چنین رویدادی وضع بعدی را معین نمی کند. در این حالت، فضای امکان در تمامیت خود یک امر واقعی است. بنابراین، زمینه به عنوان فضای امکان، واقعی است. چنین زمینه ایی هر قسمی از وقوع ممکن را دربردارد و خود یک رویداد واقعی است.

۱۴/۰۰۰۳۱ - بر هر امر واقعی موجود، ضرورت necessity حاکم است؛ هر چند که در برخی جنبه ها ممکن است ضرورتی حاکم نباشد. اگر بر امری هیچ ضرورتی- در هیچ جنبه ایی- حاکم نباشد، اطلاق وجود بر آن نادرست و بی معنی است.

این «عدم ضرورت مطلق»، فضای امکان را که یک پتانسیل است، بالفعل می کند و شبه وجود که همان فضای امکان است، واقعی می شود. بر عناصر عرصه ی شبه وجود هیچ ضرورتی حاکم نیست و بنابراین چنین عناصری بیرون از دایره ی وجوداند، یعنی شبه وجودی اند.

۱۴/۰۰۰۳۲ - در شبه وجود همه چیز ممکن است، بدون آن که ضرورتی در کار باشد.

۱۴/۰۰۰۳۳ - اگر ضرورتی درکار نباشد، تاثیر و کنشی وجود ندارد. تاثیر از خارج هم منتفی است. این «رها شدگی محض» متفاوت از اختیار برای جهت دهی درونی است. در نتیجه، فضای تصادف chance عینی است.

این فضای تصادف متفاوت از در نظر گرفتن فضای تصادف برای رویدادهایی است که مسیر تأثرات را در مورد آنها می توان دنبال کرد، هر چند که چنین کاری معمولاً بدلیل پیچیدگی صورت نمی گیرد.

اصولاً در مورد رویدادهای اخیر، اگر چنین مسیری دنبال شود، نیازی به فضای تصادف در مورد آنها نخواهد بود.

در صورتی که فضای تصادف در رها شدگی محض، عینی است و این فضا با تعیین ماهیت آن امر همسان است: امری که هروجه از ماهیت خود را در یک امکان از آن فضا دارا می شود.

۱۴/۰۰۰۳۴ - فضای تصادف در غیر از رها شدگی محض، نتایج حاصل از مسیرهای مشخص، ناشی از تأثرات معین را دربردارد: در واقع، نشان می دهد که فلان تأثیر چند درصد ممکن است از فلان مسیر مشخص اثر کند و آن نتیجه را بیار آورد.

چنین فضای تصادفی، ذهنی و در مورد یک امر وجودی است.

۱۴/۰۰۰۳۵ - در رها شدگی محض، نتایج مندرج در فضای تصادف، «وجه مختلف از ماهیت» آن امر است که پیش از آن نمایان نبود و حتی بالاتر از آن، پیش از آن دارا نبود.

شبه وجود، فضای تصادف و امکان به مثابه رها شدگی محض و عدم ضرورت مطلق است: هر امر و رویدادی در شبه وجود، نامتین است. پارامترهای شبه وجودی جدا از هم اند و هر یک فضای امکان خاص خود را دارند.

۱۴/۰۰۰۳۶ - فضای امکان در شبه وجود همان «تعیین ناپذیری مطلق» است: معین نیست که چه امری در آن روی دهد یا چه امری از آن برآید. صورت هستنده ی وجود از نتایج این فضای تصادف است. نتایج مختلف این فضا غیر از وجود، هرگز برون-شد ندارند، زیرا به وجود منجر نمی شوند.

۱۴/۰۰۰۳۷ - امکان های شبه وجود متعین نیستند و در جریان تعامل برای برآمدن وجود، اثری بر حسب تصادف برجای می نهند.

۱۴/۰۰۰۳۸ - فضای امکان در عرصه وجود، پتانسیل های معین یک امر یا یک رویداد است. اما این فضا در شبه وجود بالفعل است، زیرا ضرورتی درکار نیست. بنابراین، «هروجه از ماهیت شبه وجود یک امکان از آن فضا است» و لذا ماهیت مذکور نامعین است.

۱۴/۰۰۰۴ - در عرصه شبه وجود رابطه علیت وجود ندارد. این رابطه مختص عرصه وجود است.

۱۴/۰۰۰۵ - شبه وجود خود فاقد علت است، زیرا یک پدیدار وجودی نیست.

۱۴/۰۰۰۶ - شبه وجود، مادون وجود است و قابل فهم و توصیف.

۱۴/۰۰۰۶۱ - شبه وجود محدود است؛ بینهایت نیست.

- ۱۴/۰۰۶۲- شبه وجود عینیت و فعلیت دارد، اما این فعلیت از نوع وجودی نیست.
- ۱۴/۰۰۶۳- شبه وجود قابلیت است که در خود جاری است، بی نهایت نیست اما تمامیت آن بی کرانه **unbounded** است. وجود جزئیاتی برخاسته از این تمامیت است که ظهور می یابد.
- ۱۴/۰۰۷- شبه وجود در « شروع » آنچه برای وجود یافتن آغاز می شود، نمی تواند مداخله کند و این امر در واقع تصادفی است. حرکت آغازین بدون مهار و هدایت و پیش بینی ناپذیر است. اما شبه وجود بطور نامتعیّن در مراحل شکل یافتن آن تأثیر می گذارد که توأم با تغییر و تحول در سازمان امر در حال وجود یعنی « هسته آغازین » است.
- منظور از امر در حال وجود، یک موجود خاص نیست، بلکه مراحل شکل گیری ابتدایی ترین و بنیادی ترین ذرات وجود از شبه وجود است.
- ۱۴/۰۰۷۱- یک تعامل متقابل میان زنجیره ی فورانی آغازین و واکنش شبه وجود برقرار است. کنش آنچه می خواهد سر بر آورد و مقاومت آن در برابر شبه وجود، بر تأثیرات و واکنش شبه وجودی موثر است.
- ۱۴/۰۰۷۲- شبه وجود امری ایستا و مبهم است که با رویداد تضاد، آشفستگی، کشمکش و آشوب در آن، وجود از آن سر بر می آورد.
- ۱۴/۰۰۸- فوران آغازین یک « پیش وجود » است. تقابل شبه وجود و پیش وجود، امکان تحقق وجود را داراست.
- ۱۴/۰۰۸۱- امر تحقق ناپذیر فاقد پیش وجود است.
- ۱۴/۰۰۸۲- تقابل شبه وجود و امر موجود، کنش- واکنش پیش وجود است با شبه وجود و امکان تحقق وجود (از آن).
- ۱۴/۰۰۸۲۱- پس از پدید آمدن وجود، امر موجود کنشی با شبه وجود ندارد.
- ۱۴/۰۰۸۲۲- تقابل شبه وجود و امر موجود به مفهوم امکان تحقق پیش وجود در قلمرو شبه وجود و نیز مقاومت شبه وجود در برابر چنین امری است.
- ۱۴/۰۰۸۲۳- شبه وجود در بردارنده ی پیش وجود نیست تا تقابل و تأثیر بر هم آغاز شود: پیش وجود فوران می کند.
- ۱۴/۰۰۸۳- این حکم: « تغییر در چه- بود وجود مستلزم برگرفتن تقابلی دیگر در شبه وجود است. » بی اعتبار است، چرا که دال بر تعین پیش وجود و علیت است (یعنی شبه وجود به عنوان علت وجود) و علیت از دایره وجود فراتر نمی رود.
- ۱۴/۰۰۸۴- آنچه کنش- واکنش می کند، تعین نمی پذیرد و تفکیک موثرها ناممکن است، اما تمایز ممکن است رخ دهد و وجود حاصل شود.
- ۱۴/۰۰۸۵- پیش وجود بدون شبه وجود بی معناست.
- ۱۴/۰۰۸۶- وجود انعکاس حقیقی تأثیر شبه وجود بر پیش وجود است و بر عکس بصورت ادغام شده. این امر، امریست بی واسطه. یعنی شبه وجود و پیش وجود هر دو بر هم موثرند و این تأثیر قابل تفکیک نیست.
- ۱۴/۰۰۸۷- پیش وجود قابلیت است که موجودیت وجود را معین می کند.
- ۱۴/۰۰۸۸- قابلیت های شدن یک پیش وجود با قابلیت های سایر پیش وجودها وارد یک کنش تعاملی می شود. این امر تقابل شبه وجود است با آنچه صورت وجودی می یابد.
- هر شکل اساسی ای که یک جزء می یابد، خود نیاز به اجزاء متناسب با خصوصیات آن یا یک همگروهی همساز دارد تا کنش صورت گیرد.
- ۱۴/۰۰۸۸۱- پیش وجود هایی در شبه وجود برای برون- شد وجود در پیکارند که هر کدام بتوانند موانع شبه وجودی را کنار زنند، سر بر می آورند: خواستی برای برون- شد وجود.
- ۱۴/۰۰۸۹- پیش وجود بصورت پارادوکسیکال **paradoxical** در قلمرو شبه وجود واقع است. وجود از همین پارادوکس و تضاد بر می آید.
- ۱۴/۰۰۹- فاکتورها و روندهایی که منجر به فراهم ساختن امکان های کنش در شبه وجود و فوران آغازین پیش وجود در آن می شوند: ( البته این شیوه ی بیان صرفاً و کاملاً استعاری **metaphorical** است. این نوع روند ها از نوع **subjective**، آگاهانه، اراده مندی و اراده ورزانه ی انسانی نیست. این مولفه ها می بایست تعریف، فرموله و حتی به زبان ریاضی بدل و تبیین گردند.
- برای مثال، (شبه) اراده قدرت [ **(Pseudo) will to power** ] ( **Pseudo**) **Wille zur Macht** ) را می توان « آنچه که شبه نیروی غالب، معطوف به آن است و یا توان- شبه وجودی - معطوف به تأثیرگذاری (یا غالب شدن) » دانست.)
- (۱) تصادف **chance**: فاکتور اصلی و ریشه تمامی فاکتورها و روندها.
  - (۲) انفجار.
  - (۳) تحول اساسی در بخشی از شبه وجود. (۴) تعرض و برخورد تصادفی.
  - (۵) خیزش و اراده معطوف به آن. (۶) برخورد ضدین و شبکه های حاصل از آن.
  - (۷) خود جوشی. (۸) آفرینش/ خودآفرینندگی: فراهم آوردن امکان های جدید.
  - (۹) قابلیت هایی که توان بیشتری برای دربرگرفتن اجزاء گوناگون دارند.
  - (۱۰) کشف (یا پی بردن به) اراده: یافتن وضعی پایدار با ایجاد تغییرات اساسی در قلمرو خود، اثرگذاری در آن و ظاهر شدن این اراده بصورت اراده ای به حفظ آن.
  - (۱۱) فراخوان: نوعی جاذبه عینی.
  - (۱۲) پیام پراکنی: نوعی دیگر از جاذبه عینی، بر مبنای علائم و تبادلاتی که نتایج آنها قابل پیش بینی نیست.
  - (۱۳) اعمال اراده و تسلط بر راهبری آن. (۱۴) یافتن قدرت اراده برای تغییر.
  - (۱۵) اراده ی قدرت برای تغییر. (۱۶) خود راهبری: کم شدن تصادف.
  - (۱۷) خود اداره مندی: خود گردانی شبه انرژی لازم در یک وضعیت؛ فراهم شدن توازن نسبی میان شبه نیروها.
  - (۱۸) معیار شکنی/ ارزش شکنی. [ ارزش: میزان اهمیت و برتری اجزاء مختلف شبه وجود در یک وضعیت ]
  - (۱۹) ساختار شکنی. (۲۰) باز تعریف و باز شناسی: تغییر در کارکرد اجزاء و پارامترها. (۲۱) نزدیکی و همگرایی. (۲۲) واسطه ها.
  - (۲۳) باز خورد **feedback** (۲۴) خود طریقی یا خود شیوه ای: منظور نحوه و شیوه کنش متکی به خود. (۲۵) جذب.
- ۱۴/۰۱- شبه وجود در برابر امر موجود، واقع است.
- ۱۴/۰۲- وجود دارای خاصه کنش است. انواع کنش متفاوت از هم اند. کنش جزئی از عینیت وجود است.
- ۱۴/۰۲۱- کنش گذاری و کنش پذیری صحه بر موجودیت است.
- ۱۴/۰۳- تشکل- یافتن- و ضرورت مند شدن عناصر شبه وجود، وجود را بدست می دهد. هرگاه موانعی که در مقابل عناصر شبه وجودی هست، کنار رود آنگاه وجود پا به عرصه می گذارد.

- ۱۴/۰۳۱- عناصر شبه وجودی که به وجود بدل می شوند، وضعیت شبه وجودی را از دست می دهند: تنها 'اسکلنتی' از آن وضع می ماند.
- ۱۴/۰۳۲- شبه وجود عینیت و کلیتی است با 'اجزاء' خاص خود. حاصل کنش متقابل دو رده ی عام شبه وجود، وجود است. این کنش متقابل پس از بروز فاکتورها و روند های مذکور در ۱۴/۰۰۹ حاصل می شود.
- یک بخش از شبه وجود از بخشی دیگر آنچنان می کاهد و آنچنان بر آن می افزاید که حاصل امر امکانی برای تأثیر و تأثر (اثرپذیری) است.
- ۱۴/۱- آنچه در حال (در جریان) ایجاد وجود است و حرکت معطوف به آن را آغاز نموده، شبه وجود فعال active است. بخشی از شبه وجود که فعال نیست، شبه وجود غیرفعال passive است.
- ۱۴/۱۱- مواعی که در برابر حرکت شبه وجود بسوی حصول وجود قرار دارند، از شبه وجود غیرفعال است. مواعی وجود یافتن در شبه وجود: پراکندگی، عدم تشکل، فقدان فاکتورهای در هم کنش، بی تأثیری بر هم، فقدان رابطه و نسبت، فقدان «شبه نیروهای رها» (۱۴/۰۰۵) برای اثرگذاری، گریز.
- ۱۴/۲- شبه وجود متشکل از شبه نیروهایی است که از برآمدن اراده ی وجود، تحرک فعال و پایدار عناصر و از شکل گیری شبه نیروهای ضد خواست شبه وجودی جلوگیری کرده و در برابر آنها مقاومت می کند.
- ۱۴/۲۱- شبه وجود شرایطی را برای بوجود آمدن این شبه نیروها فراهم می کند و دو شبه نیروی عمده ی متقابل و متضاد در شبه وجود درگیر می شوند: یکی با توان ایجاد قرار حرکتی (بند ۵ و ۵/۲) و دیگری در جهت نفی و مقابله با آن.
- در شبه وجود حرکت، امری منفصل است؛ اما غلبه ی شبه نیروهای خواهان قرار حرکتی، پدید آورنده ی وجود و مکانندی توأم با آن است.
- ۱۴/۳- اجزاء شبه وجود همچون 'ورق' هایی پراکنده اند که هیچ رابطه ای میان آنها نیست. آنگاه که این اجزاء آغاز به کنش با هم نمایند و رابطه ها و نسبت هایی میان آنها برقرار شود، وجود پدیدار می شود.
- ۱۴/۴- قابلیت در شبه وجود یک توانایی است که در خود نامتعین است و آن صورت نهایی (یعنی وجود) که از خود بروز داده، از ابتداء نامشخص بوده است، زیرا اجزاء شبه وجود فاقد برنامه اولیه اند.
- چنین قابلیت برای فعلیت یافتن، نیاز به شرایط ویژه ای دارد که در ۱۴/۰۰۹ ذکر شد. این پتانسیل از طریق آن روندها، با جایگیری ها و رهپویی های آن، صورت بیرونی می یابد.
- ۱۴/۴۱- اجزاء شبه وجود از قابلیت های مختلفی برخوردارند و برای هر قابلیت، بی شمار جزء در بر دارنده آن از نوع شبه وجودی هست. اجزاء هم قابلیت و اجزاء توانا برای در هم کنش با یکدیگر، در عرصه شبه وجود، جدا از هم و پراکنده اند.
- ۱۴/۴۲- قابلیت اجزاء شبه وجود چنان است که با یک 'فراخوانی' آشکاری شود، اما این فراخوانی (بند ۱۴/۰۰۹) از نوع آگاهانه و اراده ورزانه نیست.
- ۱۴/۵- هماهنگی و سازمان در مورد «مقام های شبه وجودی» بی معنی است: علیت و ضرورت میانشان برقرار نیست.
- ۱۴/۶- رها شدن قابلیت های هر مقام شبه وجودی اولین مرحله از وجود یافتن است. (رهاش)
- ۱۴/۷- 'تبادلات و رویدادها' در شبه وجود بصورت خام، ضعیف، سطحی، ناپایدار، نامتمرکز، غیرقابل نمود، محدود و غیرهمه جانبه می باشد.
- ۱۴/۷۱- فعل و انفعالات عادی در قلمرو شبه وجود، وجودی را بیار نمی آورد.
- ۱۴/۸- شبه وجود برنامه ای از پیش تعیین شده و نهفته ندارد.
- ۱۴/۸۱- شبه وجودانه ها از روی تصادف به هم می رسند و از ترکیبات تصادفی آنها برنامه ای برای امر آتی حاصل می شود: این برنامه دار شدن، ورود به مرحله ی وجود است.
- ۱۴/۹- وجود از ارکانی برخوردار است که فقدان برخی از آنها همان شبه وجود است. فقدان برخی دیگر از آنها، عدم است. فقدان انسجام و هماهنگی و قانونمندی: شبه وجود. / فقدان مطلق نسبت، مکانندی و زمانندی: عدم.
- ۱۵- انسجام و یکپارچگی در شبه وجود رخ می دهد تا به وجود بدل شود. این انسجام نتیجه ی سازمان یابی و تمرکز یابی ای است که در شبه وجود اتفاق می افتد.
- ۱۵/۰۰۱- شبه وجود از هیچ ساخت یا سازمانی برخوردار نیست و اصولاً الگوی دقیقی را در مورد آن نمی توان ارائه داد. با آغاز وجود یافتن و فوران پیش وجود، 'عناصر' شبه وجودی تأثیرات متقابلی را بر هم آغاز می کنند، اما این تأثیرات هدفدار، منسجم و تعین یافته از قبل نیست.
- ۱۵/۰۰۲- دریافت آثار بیرونی از سایر عناصر- که کلیت این آثار پیش بینی ناپذیر است- همراه با پردازش آثار دریافتی، منجر به انسجام و شکل یابی برخی از عناصر شبه وجود می شود که این عناصر بصورت وجود درمی آیند.
- ۱۵/۰۰۲۱- منظور از پردازش آثار دریافتی، برخورد و واکنش به این آثار بر اساس مقتضیات کیفی است که این مقتضیات، خاص هر عنصر شبه وجودی است. این واکنش، امری آگاهانه، محاسبه گرانه یا هوشمندانه نیست (اصولاً امور سوژکتیو subjective در مورد شبه وجود بی معناست و در آن جایی ندارد)، بلکه کنار آمدن کیفی با رویدادهای تصادفی است که می تواند همراه با خلق امور، شیوه ها و گریزگاه های نو باشد که از پیش در دسترس و فراهم نبوده اند.
- ۱۵/۰۰۲۲- پردازش آثار دریافتی در همه عناصر شبه وجود رخ نمی دهد. همچنین این امر از صورت واحدی برخوردار نیست و نتیجه ی آن و حاصل امر نیز نامعین است.
- ۱۵/۰۰۳- شبه وجود پتانسیل انسجام، یکپارچگی و پایداری را دارد. بعبارت دیگر، شبه وجود قابلیت نمود را دارد. شکل گیری این موارد همراه با تعین یابی، مرز بندی و قانونمندی در شبه وجود منجر به نمود وجودی آن می شود.
- ۱۵/۰۰۳۱- این پتانسیل باید جهت یابد تا به تریاد فوق منجر شود. شکوفایی این پتانسیل تنها در محدوده خاصی از شبه وجود رخ می دهد.
- ۱۵/۰۰۴- تمرکز، سازمان یابی و لایه بندی منحصر بفردی از فزونی ها و کاستی ها در داخل سلسله پیچیده ای از تبادلات - که در «کانون های مستعد» شکل می گیرد- به بخشی از شبه وجود قابلیت نمود می دهد و در واقع، وجود از شبه وجود پدیدار می شود. این رویداد منحصر بفرد فقط در کانون های مستعدی از شبه وجود امکان پذیر است و رخ می دهد. این کانون ها نادرند.
- ۱۵/۰۰۴۱- کانون های مستعد از صورت های مختلفی برخوردارند. ویژگی این کانون ها، قدرت، قابلیت و توانایی پردازش و تحول در آنهاست.
- ۱۵/۰۰۴۲- فاکتورهای موجود در شبه وجود، طی روندهای مذکور در ۱۴/۰۰۹، با ترکیبها و نسبت های متفاوتی با هم برخورد کرده و اشکال مختلفی از کانون های مستعد را بیار می آورند. هر ترکیب و نسبتی از فاکتورهای شبه وجود، فزونی ها و کاستی های خاص خود را داراست.
- ۱۵/۰۰۴۳- در کانون های مستعد:

- ۱) حرکت کاستی ها بسوی جبران و تأمین. ۲) حرکت فزونی ها به تعدیل و توزیع. ۳) شکل گیری تعادل و توازن جدید تبادلاتی. که این سه رویداد عمده به شبه وجود قابلیت نمود می دهد. شبه وجود قابلیت نمود را کسب می کند و به این ترتیب، وجود حاصل می شود. ۱۵/۰۰۵ - شبه وجود چنان است که با هیچ وجودی که پدیدارگشته، نمی تواند کنش داشته باشد.
- ۱۵/۰۰۶ - تمامیت شبه وجود به وجود بدل نمی شود. آنچه از شبه وجود باقی است، بخشی از آن می تواند در شرایطی خاص به وجود بدل شود که این شرایط یک احتمال است.
- ۱۶ - وجود داشتن به دو معنی عینیت داشتن و دال بر امری خارجی بودن است. وجود، مقدم بر ادراک آن است.
- ۱۶/۱ - صفات و خاصه های وجودی در مورد شبه وجود صدق نمی کند. پس صفات سلبی شبه وجود نفی هر آنچه است که متعلق و منتسب به وجود است.
- ۱۶/۱۱ - صفات ایجابی شبه وجود: خوداتکالی یا استقلال / تصادف و رها شدگی محض / شبه خواست ضعیف / موازنه متغیر و ناپایدار / ازلی و ابدی / مکانمندی سیال / حرکت مندی منفصل / تاثیرگذاری نامتعیّن بر پیش وجود: تأثیری که نمی توان رد آن را گرفت. / ایستایی به معنی بی رقابتی و درخود ماندگی / وحدت ناپایدار و بی مایه / بی حد و حصری / فقدان ایده فراگیر و نهادینه.
- ۱۶/۱۱۱ - بی حد و حصری شبه وجود به این معناست: شبه وجود از حیث های مختلف، فاقد مرزبندی های منتظم، نظم و قاعده پذیری است.
- ۱۶/۲ - صرفاً برای تصور و 'تجسم' بهتر شبه وجود می توان از این دو بیان استفاده کرد:
- الف) شبه وجود، «وجود از هم گسیخته ای» است (اگر بتوان چنین امر از هم گسیخته ای را وجود تلقی کرد) که قابلیت نمود ندارد.
- ب) وجود حائز یک انسجام و تشکل یافتگی است. «وجود پاشیده» فاقد آنهاست. پس دیگر وجود نیست، اما عدم هم نیست: چنین امری شبه وجود است.
- ۱۶/۳ - وقتی در قلمرو وجود، موجودی از میان می رود، صرفاً عناصر آن پراکنده می شوند و به هیچ بدل نمی شود. از سوی دیگر، هیچ بخشی از آن به شبه وجود باز نمی گردد. اما اگر قلمرو وجود کلاً از میان برود، دیگر مسئله ی پراکنده گی عناصر وجود ندارد، بلکه بازگشت و تبدیل وجود به شبه وجود رخ می دهد.
- ۱۶/۳۱ - اگر میدان های کنشی موجود- در وجود- چنان شوند که همه چیز به نابودی و پاشیدگی سوق داده شود، آنگاه همه چیز به سکوت و خاموشی شبه وجود باز می گردد.
- ۱۶/۴ - هر شیء موجود یا هر امر واقع *matter of fact*، بر مبنای بی نهایت رابطه و نسبت از قبیل رابطه با و میان اجزاء خود، نسبت های زمانی و مکانی، روابط علی، رابطه با سایر موجودات یا امور واقع، ... قرار گرفته است. فرض از میان برداشتن یکی از آنها بدون برقراری یک نسبت یا رابطه جدید، یعنی حذف مطلق یکی از این روابط یا نسبتها، به معنی نیستی آن موجود یا امر واقع است.
- ۱۶/۵ - آیا ایده یا مفهوم اساسی یا امری هست که همه رابطه ها و نسبتها بر بنیاد آن باشد یا از آن برخیزد یا از آن قابل استنتاج باشد؟ (یک ایده فراگیر یا اصل بنیادی؟)
- ۱۶/۵۱ - در یک بخش محدود از وجود، می توان چند اصل یا رابطه را یافت که همه روابط- در آن محدوده- را از پی آورد یا از آنها برخیزد، اما در مورد کلیت وجود و رابطه ها چنین امری ممکن نیست. اصلی که همه روابط را امکان پذیر می کند خود یک رابطه است، لذا نمی تواند فراگیر و بنیادی باشد. تمامی نسبتها و رابطه ها به یکدیگر وابسته اند و هیچ کدام مستقل و برتر نیست.
- با برقرار شدن تنها یک نسبت یا رابطه، همگی روابط و نسب بالضروره از پی آن می آیند.
- وجود یک رابطه اصیل که همه روابط از آن برخیزند یا وجود رابطه ای که همه روابط دیگر، آن را فراهم سازند (و پیچیده ترین رابطه باشد) یا وجود یک اصل حاکم بر وقوع یا امکان پذیر شدن روابط را می بایست کنار گذاشت و رد کرد.
- ۱۶/۶ - وجود- رابطه ها: رابطه هایی که بین موجودات واجد آنها برقرار است یا واقع شده است، وجود- رابطه نام دارد. واقع شدگی یک رابطه یعنی خود- موجودات واجد آنها. وجود و رابطه یا نسبت، وابستگی متقابل بهم دارند. بنابراین، وجود- رابطه باین معنی نیست که یک رابطه به عنوان یک ایده باعث پدید آمدن موجوداتی شود که بین آنها چنین رابطه ای موجود یا برقرار باشد.
- ۱۶/۷ - امر اول و امر غایی: امر اول وجودی نیست، بلکه شبه وجودی است. یک امر غایی که مراحلی برای رسیدن به آن در میان باشد، ممکن نیست زیرا در چنین حالتی، خود امر غایی پایانی برای این حرکت است و حال آن که حرکت تداوم دارد.
- حتی اگر امر غایی، خود آن مرحله ی کنونی باشد، چون فراتر از آن هم قابل تصور است، بنابراین امر غایی را نقض می کند. از سوی دیگر، یک امر غایی که صرفاً یک مرحله از یک «دور» باشد، غیرممکن است: زیرا هر مرحله فرا رفتن از مراحل پیشین است و چنین امر غایی ای یک پایان بر هر گذری فراتر از خود است. نتیجه: امر غایی در کار نیست.
- ۱۶/۸ - ممکن است کسی در مورد شبه وجود چنین فرض (به عنوان یک فرض آلترناتیو و جایگزین) و تصور نماید که بر شبه وجود (به جای رها شدگی محض و فضای امکان موصوف) ضرورت و جبر شدیدی حاکم باشد و آنگاه طی فرآیند هایی، وجود از آن برآید که وجود از امکان های کنشی بیشتری برخوردار است و در آن از جبر *determination* و ضرورت شدید حاکم بر شبه وجود کاسته شده است. اما این تصور نادرست است، زیرا جبر و ضرورت شدید، نیاز به «خاصه های وجودی» دارد از جمله زمانمندی و کنش متقابل نیرومند، ... که هیچ کدام مشمول شبه وجود نیست.
- ۱۷ - انسان تنها موجودی است که قادر به تغییر نمود وجود است.
- ۱۷/۱ - انسان پیچیده ترین شکل انسجام وجودی است و بالاترین شکل انسجام و تشکل یافتگی را در حیطه وجود دار است.
- ۱۷/۲ - انسان قادر است در پارامترهای وجود دست برده و در آنها تغییراتی ایجاد نماید. انسان از این لحاظ در عالم وجود، یگانه است و همتایی ندارد.
- ۱۷/۲۱ - تغییر در اساس پارامترها ایجاد نمی شود، بلکه صورت آنها تغییر می کند.

- ۱۷/۳- انسان هستند ای است که پا به عرصه نهادن هستند های دیگری را ممکن میکند. این هستند ها نمی توانسته اند مستقیماً از وجود پا شبه وجود برآیند. انسان در این میان یک واسطه است.
- ۱۷/۳۱- انسان در هم کنش های عرصه وجود را شدیدتر و غنی ترمی کند.
- ۱۷/۴- انسان تنها موجودی است که بر امکان وجود از شبه وجود ادراک دارد.
- ۱۷/۵- تحول در شناخت و تبیین وجود، پیش شرط تغییر در نمود وجود است.
- ۱۷/۶- تغییراتی که انسان در نمود وجود ایجاد می کند، یا مادی ست یا زیستی و یا تاریخی.
- ۱۷/۷- تغییر در نمود وجود- توسط انسان- دستاورد جامعه است.
- ۱۷/۷۱- نقش انسان- در جامعه- در این تغییر بر سه گونه است:
- (۱) انسان به عنوان طراح دگرگونی. (۲) انسان به عنوان ابراز دگرگونی. (۳) انسان به عنوان زیرساخت دگرگونی.
- ۱۷/۸- انسان تنها موجودی است که از نمود خود، آگاهی دارد.
- ۱۷/۸۱- انسان تنها موجودی است که از قدرت تغییر در نمود خویش برخوردار است.
- ۱۸- ذهن وجودی مستقل نیست، وجودی ثانوی است که به وجود یک شخص وابسته است.
- ۱۸/۱- ذهن پدیده ایی وابسته به مغز است که وجود آن مانند وجود یک شیء نیست. ذهن، بخشی از کارکرد مغز است.
- ۱۸/۲- ذهن شخص در تمامیت آن متعلق آگاهی همان شخص نیست. در صورتی که تمامیت یک شیء می تواند متعلق آگاهی شخص باشد.
- ۱۸/۳- ذهن دیگری در آگاهی یک شخص قابل تصور است، اما عملکرد و ارتباط میان عناصر آن، کاملاً برای آن شخص روشن نیست.
- ۱۸/۴- ذهن یک پدیدار phenomenon است که وجودش استقلال ندارد و ثانوی است. خدا و روح، طبق تعریف، غیر پدیداری اند. بنابراین، وضع آنها همانند ذهن نیست.
- ۱۸/۵- یک تغییر خاص در ماده مغز، فکری در بردارنده ی یک تصمیم را پدید می آورد. همین تغییر، جریانی عصبی را بسوی عضلات ایجاد می کند که حرکت معطوف به آن تصمیم را موجب می شود.
- ۱۸/۶- گفته شده که خدا یک آگاهی (یا خودآگاهی) بیکران است.
- اما مفهوم آگاهی، در بردارنده ی جداگانگی میان ذهن (آگاهی) و عین است. بنابراین،
- (۱) اگر خدا بدون هیچ عینی واجد آگاهی بیکران باشد، این ممکن نیست: ایده ی وجود چنان آگاهی ای که هیچ چیزی رویاروی آن قرار نداشته باشد، مهم است زیرا لازمه ی آگاهی، ادراک عین است.
- (۲) اگر ذهن و عین باهم در خودآگاهی بیکران خدا بدون هیچ جداگانگی باشند، این متناقض و ناممکن است، زیرا ذهن و عین جدا از هم اند.
- ۱۹- هیچ بر «هیچی چیزی یا امری» دلالت می کند.
- ۱۹/۱- هیچ، یک امر تعاملی تعادلی است که بر مبنای یک امر واقع matter of fact است. گفتار از هیچ، گفتار از امر تعاملی تعادلی است که بدون ارتباط با امری واقع، غیر ممکن است.
- ۱۹/۲- هیچ به خودی خود امری اصیل نیست.
- (۱) یا بر فقدان چیزی یا امری واقعی دلالت می کند، مانند: در این اتاق هیچ گریه ای نیست. (فقدان چیزی که در حال حاضر مصداق بیرونی دارد.)
- (۲) یا بر فقدان چیزی که در حال حاضر اصلاً وجود ندارد- ولی قبلاً بوده - دلالت دارد. مانند: در عصر حاضر، هیچ دایناسوری وجود ندارد.
- (۳) یا بر فقدان موجودی افسانه ای دلالت دارد. مانند: هیچ اژدهایی وجود ندارد.
- (۴) یا به عنوان حد گذاری برای یک رویداد بکار می رود که چنین حدی واقعیت ندارد. مانند: بتدریج روز شد و هیچ اثری از شب نماند. تبدیل شب به روز، رویدادی پیوسته و یک «شدن» است؛ بنابراین «هیچ اثری» در این جمله حدی غیرواقعی برای پایان شب است، زیرا نقطه پایانی برای شب بطور دقیق و مطلق قابل تعیین نیست.
- (۵) یا بر از بین رفتن چیزی یا امری دلالت می کند. مانند: چوب کیریت سوخت و هیچ چوبی نماند.
- (۶) یا بر عدم مطلق دلالت دارد، مانند تصور هیچی و عدم مطلق پیش از پیدایش جهان.
- ۱۹/۳- با تفصیل فوق، تصور هیچ (یا کلمه هیچ) بر سه مدلول می تواند اشاره داشته باشد:
- (۱) فقدان چیزی یا امری.
- (۲) حد گذاری غیرواقعی برای فرآیند یا رویدادی که خصلت «شدن» دارد.
- (۳) عدم مطلق به عنوان یک احتمال یا امکان صرف.
- مورد دوم از این بند، غیرواقعی و ذهنی است، لذا اهمیت چندانی ندارد. موارد یک و سه بر عدم وجود دلالت دارند.
- وجود در تقابل با مورد سوم، بر وجود جهان با تمام پدیدارها و اشیاء و امور موجود در آن دلالت دارد یا به عبارتی دیگر بر «هر امر موجود» دلالت دارد: بنابراین مدلول هیچ یا عدم وجود، مدلولی است که نیست. اما فهم این مدلول، بدون داشتن فهم و ادراکی از هستننگی امکان پذیر نیست.
- ۱۹/۴- عدم مطلق تنها در ارتباط با ادراکی که از وجود داریم، قابل درک و تصور است.
- اگر وجود نداشتیم یا ادراکمان از وجود قطع شود (مانند حالت کما coma)، آنگاه مفهوم هیچی کاملاً بی معنی می شود زیرا ادراک وجود از دست می رود. بعبارت دیگر، تصور هیچ مطلق بدون درک وجود امکان پذیر نیست.
- ۱۹/۴۱- بیان عدم وجود به تنهایی، بی معناست. زیرا باید پرسید عدم وجود (یا نبود) چه چیزی یا کدام امر؟
- ۱۹/۴۲- هیچ، در جهان و با جهان قابل درک است، بدون آن اصالت ندارد.
- ۱۹/۵- مفهوم هیچ، حتی وقتی «من» ی هم در کار نیست، اصالت ندارد. زیرا جهان موجود ذاتاً خلأیی ندارد.
- فقدان چیزی یا امری صرفاً تصویری است که از ادراک وجود حاصل شده است. وجود از خصلت «پُرشدگی fulfilment» یا «پری» برخوردار است.
- ۱۹/۶- عدم مطلق یک توهم است. چنین امری اساساً قابل بیان نیست.

منظور از عدم مطلق وضعیتی است که هیچ وجودی درکار نیست، اما تصور چنین امری چگونه ممکن است درحالی که ارتباط میان آن و وجود گسسته شده است (یا وجود ندارد)؟

به هیچ مطلق فقط می توان اشاره کرد.

۱۹/۷- عدم جهان پیش از وجود آن به معنی نبود آن و برآمدن آن از شبه وجود است، نه عدم مطلق پیش از وجود آن.

عدم مطلق قابل بیان نیست و یک توهم بزرگ است. عدم مطلق پیش از پیدایش جهان یک تصور توهم آمیز است.

۱۹/۷۱- وجود و ادراک جهان، تصور فقدان پیشین آن را فراهم می کند که تصویری مهمل برخاسته از پیوستگی با ادراک مذکور است.

ازسوی دیگر، این تصور مهمل و نیز توهم عدم مطلق، با عینیت شبه وجود نقض و باطل می شود.

۱۹/۸- در عین توجه به استدلال فلسفی فوق، باید اذعان داشت که تصور فقدان چیزی یا امری (یا همان هیچی آن) برادران جهان

عمق می بخشد.

نسبتی (یا ارتباطی) که میان وجود داشتن با وجود نداشتن امری در ادراکمان برقرار است، درکمان را از جهان عمیق تر ساخته است.

۱۹/۹- ذهنی را فرض می کنیم که تنها از وجود خود آگاه است و غیر از آن از امری آگاه نیست. در چنین حالتی، تصور وجود یا

عدم جهان (هرکدام به عنوان یک امکان) حتی به ذهنش خطور نمی کند: نمی داند که این دو امکان را نمی داند و نمی داند که نمی تواند بداند.

درک این دو امکان برای چنین ذهنی غیرممکن است.

۱۹/۹۱- عدم جهان قابل تصور است و این به سبب ادراکی است که از وجود فعلی آن داریم. بدون چنین ادراکی، این تصور محال است.

ادراک جهان به عنوان امری موجود و تصور از عدم جهان، دو فرآیند پیوسته، وابسته و مرتبط بهم است.

وقتی جهان قابل درک نباشد، عدم آن هم قابل درک و تصور نیست. (کورمادزاد نور را هرگز ندیده است و نمی داند نور چیست،

پس نخواهد دانست که تاریکی چیست و قادر به درک تاریکی هم نیست.)

وقتی امری قابل درک یا تصور نیست، قابل بیان هم نیست.

۱۹/۹۲- برای ذهن فرضی مذکور، آن دو فرآیند مرتبط، بی معنی است. چنین ذهنی وجود خود را «پرکننده مطلق» می پندارد. در این حالت اگر

واقعاً جهانی باشد، این ذهن به امکان وجود یا عدم آن پی نخواهد برد و اساساً چنین بحثی درموردش بی معنی، مهمل و یاوه است، زیرا

آن دو فرآیند ارتباطی و پیوسته درکار نیست. اصولاً حتی امکان های فوق برایش مطرح نیست.

۱۹/۹۳- «حال که جهانی هست»، امکان عدم قبلی آن هم مطرح است: اگر «اکنون» بگوییم قبلاً جهانی نبوده است، چنین امری اینک

قابل بیان است.

در عبارت «عدم وجود جهان» که برای توصیف چنین امری بکار می رود از کلمه ی وجود برای توصیف آن بهره برده ایم؛ اگر وجود را

نمی شناختیم، قادر به بیان چنین امری نبودیم.

پس عدم وجود جهان به عنوان امری «در خود» قابل توصیف نیست و در خود امکانی هم محسوب نمی شود.

۱۹/۹۳۱- عدم مطلق، ممکن نیست. عدم مطلق، نامفهوم است.

۱۹/۹۳۱۱- از مجموعه استدلال های ۱۹/۳ تا ۱۹/۹۳۱، این گزاره ها حاصل می شود:

۱) اگر جهان نباشد، سخن از عدم آن هم بی معنی است. (دروازه ی «عدم جهان» نمی توان جهان را بکار برد زیرا در عدم مطلق، وجود و جهان

مفهومی ندارد. بنابراین، وقتی معلوم نیست این عدم، عدم چه چیزی ست، پس سخنی ست مهمل و یاوه.)

اگر جهان نباشد، (در این مورد) هیچ سخنی نمی توان گفت: در فقدان جهان، خاموشی باید گزید.

۲) اگر جهان نبود، عدم آن هم نبود.

۳) اگر جهان نبوده است، عدم آن هم نبوده است.

۴) اگر وجود نیست، آنگاه عدم هم نیست. (یعنی اگر وجود درکار نباشد، عدم نامفهوم و بی معنی می شود.)

۵) اگر جهان نیست، (پس) عدم آن هم نیست.

۶) اگر جهان ممکن نیست، عدم آن هم ممکن نیست.

و می توان چنین گفت: اگر جهان نیست، عدم آن هم نیست. حال که جهانی هست، نه عدم آن بوده و نه از عدم برآمده است. زیرا عدم جهان در نبود

جهان، ممکن نیست. پس هرگز عدم جهان نبوده است، یعنی جهان ازلی است.

و نمی توان چنین گفت: اگر (یا حال که) جهان هست، عدم آن هم بوده است.

زیرا اگر جهان نبود (یا نبوده)، عدم آن هم نبوده است. پس عدم جهان (یا عدم مطلق) ممکن نیست و جهان ازلی است.

۲۰- حال به یک مقایسه کوتاه می پردازیم.

احتمالات عمده درباره جهان:

۱) جهان وجود ندارد.

۲) جهان خود به خود و از هیچ به هست آمده است.

۳) خدا (وجودی یا فرا وجودی) آفریننده ی جهان است.

۴) جهان ازلی است. (مقصود آن است که وجود مواد، عناصر، اجزاء و نیروهای تشکیل دهنده جهان ازلی است.)

۵) جهان از شبه وجود (به عنوان یک امر ازلی بی زمان) که مقدم بر جهان است و نه علت آن، برآمده است.

اولی با دلایل قانع کننده و محکمی رد می شود. (به بندهای ۱/۳ و پس از آن رجوع کنید.)

دومی هم با دلایل قوی رد میشود، زیرا از هیچ، چیزی بر نمی آید و عدم مطلق نیز یک توهم است. (به بند ۱۹/۶ و ۱۰/۱۲۴۳ و دیگر بندها رجوع نمایید.)

سومی نه فقط قابل اثبات نیست، بلکه با دلایل نیرومندی نیز رد می شود.

تعریفی که برای خدا ارائه شده: خدا یک وجود لایتناهی، ابدی، غیرمخلوق و قادر مطلق است. یا خدا وجودی برتر، نامحسوس، خارق العاده،

فاقد علت و بکلی دیگر wholly other (بند ۳/۲) است. خدا باهمین اوصاف ولی به عنوان یک امر و رای وجود، فرا وجود و مافوق وجود نیز

تعریف شده است.

خدا قابل اثبات نیست. تمامی براهین مطرح برای اثبات آن متزلزل است و دربندهای متعدد پیشین برخی از این براهین را رد کرده ایم و باز هم این موضوع را بررسی خواهیم کرد.

چهارمی دلایل محکمی دارد (۲/۲، ۱۹/۹۳۱۱).

پنجمی، نه فقط دلایل محکمی دارد (۱۰/۱، ۱۰/۱۱) و قابل دفاع است، بلکه با بسط تعریف جهان و قائل شدن به مفهومی وسیعتر برای آن، مکملی برای چهارمی است (۱۱/۴، ۲۲/۴۱).

شبه وجود ازلی است، اما نه ازلی زمان محور. جهان پیش از خود صورتی ساده تر بنام شبه وجود دارد که طی فرآیند خاصی از تکامل یا تحول یا دگرگونی معطوف به پیشرفت یا تغییر معطوف به بهتر شدن یا تغییر معطوف به نمود (یا نمود یافتن یا نموداری)، وجود از آن برآمده و جهان بنا نهاده شده است.

وجود جهان ادامه ی شبه وجود است، پس جهان نیز ازلی است.

( دقیق تراست اگر بجای واژه ی تکامل ( در برابر evolution ) که کامل شدن را تداعی می کند و قدری ایراد برانگیز است، از واژه های فرگشت [ فر: برتری، بهتر شدن، والاتر، بالا] یا دگرگونی استفاده شود.)

۲۰/۰۰۱- جنبه های نامتناهی هرامر عینی، برخاسته از شیوه برخورد یا نحوه تبیین ماست. هرامر عینی، اگر چه در یک یا چند جنبه، نامتناهی و غیر قابل تصور باشد، حداقل در یک یا چند جنبه، متناهی و قابل تصور است و همین امر آن را عینی و موجود می سازد.

برای مثال: عدد گنگ (irrational number)  $\sqrt{2}$  وقتی بصورت یک رشته ی اعشاری، یعنی ...۱۴۲۱۳۵/۴ بیان می شود، این رشته، نامتناهی و غیر قابل تصور است، اما وقتی به عنوان وتر یک مثلث قائم الزاویه ی متساوی الساقین که طول هرساق آن واحد یعنی یک است، بیان می شود، کاملاً قابل تصور و عینی است.

خدا بنا به تعریف از هر نظر نامتناهی است، لذا از هیچ جنبه ای قابل تصور و قابل فهم نیست؛ بنابراین، نه وجود دارد و نه عینیت.

هر تصویری متناهی است. تصور نامتناهی وجود ندارد. نامتناهی مطلق، واقعیت و عینیت ندارد.

۲۰/۰۰۱۱- بی نهایت از امکان حرکت بی پایان یا تکرار و ادامه ی عمل یا رویدادی بطور توقف ناپذیر برمی آید.

از اینرو، بی نهایت ساخته و پرداخته ذهن است. بی نهایت وجود ندارد، زیرا هرامر موجودی، محدود و معین است.

بی نهایت یک اندیشه ی ریاضی mathematical است، نه واقعی. بی نهایت یک توهم است.

۲۰/۰۰۱۱۱- در نظریه مجموعه ها Set theory ، «مجموعه همه مجموعه ها» یا «مجموعه جهانی» Universal set مسلم فرض می شود. برتراند راسل (۱۹۷۰-۱۸۷۲) با طرح پارادوکس راسل Russell's Paradox نشان داد که مجموعه تمام مجموعه ها وجود ندارد.

به این ترتیب که، مجموعه همه مجموعه هایی که عضوی از خود نیستند، عضوی از مجموعه جهانی است: اما اگر این مجموعه عضوی از خود باشد، آنگاه عضوی از خود نیست و اگر عضوی از خودش نباشد، آنگاه عضوی از خود است. پس مجموعه جهانی بدلیل وجود این تناقض در آن منتفی است.

به عبارت دیگر، چیزی که شامل همه چیز باشد، وجود ندارد.

پارادوکس راسل برخاسته از مفهوم «همه» در مجموعه جهانی است: چنین مجموعه ای یک بی نهایت ریاضی است.

یک راه حل پیشنهادی برای این پارادوکس میتواند چنین باشد:

مجموعه همه مجموعه هایی که عضوی از خود نیستند، عضو خودش است، اما به این عضو فقط می توان اشاره کرد، زیرا عضوی پوشیده و ناپیدا است (بند ۳۲ و ۳۲/۱)؛ مانند شخصی که نقاب زده و توسط برادرش قابل شناسایی نیست اما این شخص در واقع برادر اوست.

به عبارت دیگر، عضویت خود آن صرفاً بصورت غیرمستقیم قابل اشاره است.

( برای بحث مبسوط در مورد این پارادوکس و راه حل های دیگر برای آن رجوع کنید به کتاب

«تحلیلی نو، بر پارادوکس راسل و پیوستار؛ همراه با معرفی یک هندسه جدید» از نویسنده پاره های فلسفی)

۲۰/۰۰۲- برخی استدلال نموده اند: چون خدا کاملترین وجود است، پس عدم آن ممکن نیست و وجود آن حتمی است، زیرا عدم یک نقص است. در واقع، در این بیان پیش از اثبات وجود خدا، وجود آن بصورت پیشینی در «کاملترین وجود» و در «کمال»، مفروض و مستتر شده است، پس چنین استدلالی نادرست و مردود است. همچنین کاملترین وجود، تصور ناپذیر و غیر قابل فهم است.

۲۰/۰۰۳- اگر خدا قادر مطلق باشد، پس هیچ حدی برای قدرت آن متصور نیست. اما این غیر ممکن است، زیرا در برابر هر قدرتی، قدرتی بالاتر از آن قابل تصور است و قدرت بی نهایت، امری ناممکن و بی معناست.

به عنوان یک مقایسه: سلسله ی اعداد بی پایان است، که بدین معنی است که از یک عدد می توان به عدد بزرگتر رسید، اما عدد بی نهایت بزرگ وجود ندارد و هر عددی - هر اندازه هم که بزرگ باشد- مقداری معین است.

۲۰/۰۰۳۱- پارادوکس قدرت مطلق: آیا خدا می تواند چیزی یا امری را بیافریند که خود قادر به مهار یا کنترل آن نباشد؟

۲۰/۰۰۴- یک برهان دیگر برای اثبات خدا را بررسی می کنیم:

انسان قادر به طراحی و ساختن ابزارهایی است که تدبیر و عقل انسانی در آنها بکاررفته است. در طبیعت نیز پدیده هایی هست که در آنها عوامل مختلف در جهت یک غایت مشترک همکاری دارند.

از برقراری شباهت میان این دو امر، برخی نتیجه می گیرند که چنین پدیده های طبیعی و کل طبیعت، محصول طراح و مدبری فرا جهانی (یا یک عقل فرا جهانی) بنام خداست.

این استدلال، برهان از روی طرح و تدبیر یا argument from design نامیده می شود. اما:

(۱) ما به تجربه می دانیم که انسان می تواند چیزها و ابزارهایی بسازد که واجد طرح و تدبیر هستند؛ اما هیچ تجربه ی پیشینی از اینکه خدا اعیان طبیعی را می سازد، نداریم. این بحث فقط یک تشبیه (شبه کردن) و از روی تمثیل است.

(۲) این برهان از پدیدارها به وجود یا امری فرا سوی پدیدارها رهنمون می شود و چنین جهشی قابل توجیه نیست.

(۳) این برهان مبتنی بر برقراری شباهت میان بر ساخته های بشری و برخی از پدیده های طبیعی است که منجر به استنتاج یک طراح یا مدبر برای آنها می شود. در حالی که می توان این پدیده های طبیعی را به انحاء دیگری تبیین کرد که هیچ نیازی به مدبر فرا جهانی نداشته باشند.

۴) در این برهان، هیچ توضیحی برای پدیده‌ها و اموری که در آنها بی‌نظمی و آشفتگی غیر عقلانی حاکم است، ارائه نمی‌شود. آیا این موارد خارج از تدبیر مدبر فرا جهانی هستند؟ آیا پدیده‌های شرّ اما توأم با طرح و سازمان را نیز باید به حساب تدبیرچنین مدبری گذاشت؟ آیا چنین پدیده‌های شری تدبیر محسوب می‌شوند؟

۵) این برهان فراتر از یک احتمال ضعیف به نتیجه‌ی دیگری منتهی نمی‌شود: وجود چنین مدبری را قطعی نمی‌کند و وجود واقعی آن را به اثبات نمی‌رساند.

۲۰/۰۰۵ - جان استوارت میل (John Stuart Mill) (۱۸۷۳-۱۸۰۶) استدلال می‌کند که اگر خدا را مدبر و طراح جهان بدانیم، آنگاه دیگر نمی‌توانیم برای او قائل به قدرت مطلق شویم:

زیرا طرح و تدبیر مستلزم به خدمت گرفتن و انطباق وسایل در راه یک هدف است و نیاز به استخدام وسایل، نمایانگر محدودیت قدرت است. وی می‌گوید: «هر نشانه‌ای از طرح و تدبیر design در کائنات، شاهده‌ی علیه قدرت مطلق طراح یا مدبر designer است.

میل به نکته دیگری هم اشاره می‌کند، یعنی این استدلال که ناسازگاری آشکاری بین قادر مطلق و خیر محض انگاشتن خدا وجود دارد: اگر خدا قادر مطلق باشد، می‌تواند جلوی شر را بگیرد و اگر چنین کاری نکند پس خیر و خیرخواه محض نیست.

و سرانجام این که، اگر بخواهیم قائل به نیکوکاری خدا باشیم، ناچاریم قائل به این باشیم که قدرت او محدود یا متناهی است. (یعنی فقط قادر به کارهای خیر است.)

[ برگرفته از کتاب «تاریخ فلسفه A History of Philosophy اثر فردریک کاپلستون Frederick Copleston»، جلد ۸،

ترجمه دکتر بهاء الدین خرمشاهی، بخش مربوط به جان استوارت میل]

۲۰/۰۰۶ - این که گفته شود وجود جهان اثر خداست، مردود است.

۱) نمی‌توان گفت جهان فقط و فقط اثری از خداست، چون می‌تواند اثر هر امر دیگری هم باشد، مانند اثر یک اهریمن یا یک اراده کور (شماره ۶ از بند ۱) یا ... اما همه آنها و همچنین خدا، رد می‌شوند و توهم اند.

۲) در واقع، این استدلال یعنی «اثر پی به موثر بردن» برخاسته از قاعده‌ی علیت است و کاربرد غیر مجاز علیت در ماورای جهان و بیرون از تجربه می‌باشد، که قبلاً بطور مفصل آن را تشریح و چنین کاربردی را رد کرده ایم.

در بند ۱۱/۳۵ نشان دادیم که حتی قبول علیت در ویرای جهان نیز برای اثبات وجود خدا، گره گشا نیست.

۳) ازلی بودن جهان، خدا را نفی می‌کند.

۲۰/۰۰۷ - اگر علت جهان خدا باشد، آنگاه خدا خودش می‌بایست بی‌علت باشد تا دچار تسلسل نشود.

اما اگر قرار است امری نامحسوس، غیر قابل فهم و غیر قابل ادراک و تصور، بی‌علت باشد، چرا جهان عینی، محسوس، حاضر، قابل فهم، در دسترس و قابل درک و تصور به عنوان یک 'نقد' بی‌علت نباشد.

(یعنی جهان نقد در برابر امری نسبی همچون خدا، ازلی و بی‌علت باشد.)

۲۰/۰۰۸ - گفته شده که: خدا غایت وجود، وجود غایی یا وحدت غایی وجود است.

استدلال آنان چنین است: اشیاء و موجودات جهان با هم تفاوت دارند. اما این تفاوتها بر یک وحدت بنیادین واقع شده اند و همه موجودات یک وحدت بنیادین دارند.

الف از راه نالف شناخته می‌شود، اما آن دو یک وحدت پایه‌ای دارند که اگر نبود، این ارتباط شناختی و ادراکی ممکن نمی‌شد. این وحدت بنیادین، ارتباط وجودی آنها با یکدیگر را ممکن می‌کند و در نتیجه می‌توان آن دو را از هم متمایز ساخت: «اینهمانی در این نه‌آنی»

این وحدت غایی یا غایت وجود، خداست.

ایرادات وارد بر این استدلال چنین است:

۱) ابتداء باید پرسید این وحدت بنیادین و غایی چیست و از چه خصوصیات و فاکتورهایی برخوردار است؟

هر توضیحی که در این مورد داده شود، روشن است که تقلیل reduction خدا به این وحدت بنیادین برخلاف تعریف خدا به عنوان یک امر برتر است. از سوی دیگر، وحدت بنیادین - حداقل در استدلال آنان - نامشخص و مبهم است.

۲) وحدت غایی وجود یا غایت وجود، یا بخشی از وجود است یا ویرای وجود.

از استدلال آنان چنین برمی‌آید که غایت وجود می‌بایست بخشی از وجود باشد و در این صورت خدا (یا جزئی از خدا!) به بخشی از وجود و در واقع به یکسری از فاکتورها، خصوصیات و مشترکات بین موجودات تنزل و تقلیل می‌یابد.

و اگر غایت وجود، ویرای وجود باشد، در این صورت برای چگونگی ارتباط میان آن با اشیاء و موجودات جهان، چه توضیحی وجود دارد؟ ویرای وجود چگونه وحدت بنیادین میان موجودات را برقرار می‌کند؟

از سوی دیگر، امر ویرای وجودی فهم ناپذیر است.

۳) قائل شدن به غایتی برای وجود، فرض کردن امری مبهم و پنهان در وجود است که قابل شناخت و توضیح نیست.

۴) الف ضرورتاً و همیشه از راه نالف شناخته نمی‌شود، اما معمولاً هر ویژگی را با اشاره به چیزی از «همان نوع» ولی فاقد آن ویژگی بیان می‌کنیم.

برای مثال، رنگ زرد را با رنگ قرمز (یا سایر رنگها) که زرد نیست، مقایسه می‌کنیم ولی هرگز رنگ زرد را با یک میز مقایسه نمی‌کنیم. در مورد چیزهای از یک نوع، بی‌شک وحدت و مشترکات نوعی میان آنها وجود دارد ولی در مورد چیزهایی که از یک نوع نیستند، اشتراکات و وحدت قابل قیاسی وجود ندارد تا رجوع به آنها ما را به درک و شناخت بهتر هریک برساند؛ ولی با این حال، می‌توان آنها را

از هم تفکیک و تمییز داد.

همچنین گاهی وحدت نوعی میان دو چیز، تمایز آنها را مشکل می‌کند مانند تمایز دو رنگی که شبیه و نزدیک بهم اند و گاهی نیز عدم وجود وحدت، اختلاف و تضاد را آشکارتر می‌کند و تشخیص و تمایز آسانتر می‌شود.

امکان تمایز لزوماً بر مبنای وحدت بنیادین نیست: یک خط متمایز از سنگ است، اما هیچ وحدت بنیادینی ندارند.

بنابراین، شناخت الف از طریق نالف و تفاوت آنها، لزوماً دال بر وحدت بنیادی میان آنها نیست.

همچنین برای هر رده یا نوع از موجودات می توان فهرست مشترکات خاص و جداگانه ای را ارائه داد، اما وحدت بنیادینی که در همه موجودات فراگیر باشد، فقط شامل خاصه های وجود است (بند ۱/۱) و تفاوت میان موجودات و اشیاء بدلیل کارکرد خاصه های وجود در آنهاست، که تقلیل خدا به این خاصه ها نیز بر خلاف تعریف خداست.

حتی اگر با یک چرخش در بحث ادعا شود که خدا علت غایی این خاصه ها یا هر وحدت بنیادین مفروض است، این چرخش نیز رد می شود، زیرا علیت به فراسوی وجود قابل اطلاق نیست.

(۵) وحدت غایی یا غایت وجود به عنوان خدا، خدا را جزئی از جهان- که محدود است- قلمداد می کند: یک نظریه فلسفی که خدا خود جهان- یا طبیعت- است یا برعکس، جهان خود خداست.

تقلیل و تنزل خدا به جهان امری را بر جهان نمی افزاید و صرفاً بازی با کلمات است.

همچنین این نظریه با تقلیل خدا به غایت وجود و جهان، قدرت مطلق، آگاهی بیکران و علم و کمال را که در تعریف خداست، از او سلب می کند: نه فقط خدا را نجات نمی دهد، بلکه آن را در وضعیت بدی قرار می دهد!

۲۰/۰۹- گفتن این که خدا نفس الوجود یا صرف الوجود است، وجود خدا را اثبات نمی کند و پیش فرض گرفتن یا مسلم فرض کردن وجود خدا قبل از اثبات آن است.

الف) در نفس الوجود، خدا به عنوان حقیقت وجود (یا هر امری) یا جان وجود تعریف می شود.

اما اولاً از تعریف، واقعیت امری بر نمی آید و ثانیاً وجود فاقد نفس soul یا جان است و حقیقت وجود سخنی مبهم و نامشخص است.

حقیقت وجود یا همان خاصه های بنیادی وجود است، که در این صورت خدا به این خاصه ها تقلیل می یابد و این برخلاف تعریف خدا به عنوان یک امر برین و برتر است؛ و یا این حقیقت، و رای وجود است که فاقد مفهوم و فهم ناپذیر است.

اطلاق نفس یا جان یا حقیقتی بر وجود، قائل شدن به امری پنهان، متافیزیکی و رازگونه است که هیچ کدام را نمی توان روشن ساخت و یا خصوصیات آنها را برشمرد. بنابراین چنین اطلاقی صرفاً یک توهم است.

ب) در صرف الوجود being itself، خدا به عنوان وجود محض و ناب تعریف می شود، که باز هم از چنین تعریفی وجود واقعی خدا بر نمی آید. از سوی دیگر، وجود محض فاقد مفهوم است. اگر وجود محض واجد خصوصیات برتر از موجودات واقعی در این جهان باشد، در مورد چگونگی

و امکان این خصوصیات هیچ شناخت و توضیحی وجود ندارد: وجود محض، غیر قابل فهم و درک و یک توهم است.

و اگر منظور آن باشد که وجود در جهان همان خداست، این برخلاف تعریف خدا به عنوان یک امر برتر است و خدا را به وجود جهان تقلیل می دهد.

۲۰/۰۱- بدون اژه های objects بیرونی، هیچ تصور یا تخیلی شکل نمی گیرد. هر تصویری به شرایط زمینه ای آن نیاز دارد. این زمینه کمی یا کیفی (یا هر دو) است. برای مثال، تصور اسب بالدار به قرار آن در یک فضا و شاکله ی schema آن نیاز دارد. در مورد خدا چنین زمینه ای در

ذهن ممکن نیست، پس هر تصویری از آن منتفی است: خدا قابل تصور و قابل درک نیست. ماهیت essence خدا نیز قابل توصیف و تبیین نیست.

از سوی دیگر، در مورد هر امری که قابل درک و تصور نیست، هر آنچه گفته شود صرفاً «واژه های کنار هم چیده شده» و برخاسته از افسون زبان است. بنابراین، خدا یک توهم illusion و پندار پوچ است.

۲۰/۰۱۱- در مورد خدا، علاوه بر آن که اثبات وجود واقعی آن ممکن نیست و وجود خارجی آن رد می شود، در ذهن نیز قابل تصور نیست.

ویژگی های منتسب به خدا صرفاً بصورت یک سلسله کلمات از ذهن عبور می کنند، بی آنکه قابل درک و تصور باشند. از اینرو، خدا وجود ذهنی هم ندارد.

۲۰/۰۲- مافوق وجود یا فرا وجود یا ماورای وجود، امری موهوم است، زیرا قابل درک و توصیف و قابل فهم و تصور نیست.

هر آنچه در مورد آن گفته شود، صرفاً «واژه های کنار هم چیده شده» است، که قابل درک نیست و بی ارزش است.

از اینرو، گفتن این که خدا مافوق وجود است، مهمل است. مافوق وجود برخاسته از افسون زبان است.

و نیز نمی توان گفت مافوق وجود «هست»، زیرا وجودی نیست. امر مافوق وجودی یک توهم است و واقعیت ندارد. بنابراین، خدا مافوق وجود نیست.

۲۰/۰۲۱- همچنین ازلیت بی زمان خدای مافوق وجودی مطرح می شود که احتمال آن بسیار ضعیف تر از ازلیت امور وجودی

مانند جهان است. (رجوع کنید به بند ۱۱/۲۱)

۲۰/۰۳- خدا طبق تعریف بی علت و ازلی است. (ازلی به این معنا که هرگز نبوده که نباشد، ازلی بی زمان)

اگر قرار است خدا همیشه بوده باشد، چرا جهان که نقد، عینی، محسوس sensible و در دسترس است، چنین نباشد: که امکان آن نیز بدلیل ساده تر بودن آن از خدا، بیشتر است.

ازلی بودن خدا بدلیل برتری آن (طبق تعریف، خدا موجودی برتر از جهان است). احتمال کمتری نسبت به جهان دارد. چنین احتمالی در مورد یک امر برتر، بسیار کمتر از همان احتمال برای یک امر ساده تر مانند جهان است. همچنین احتمال وقوع actuality و یا واقعیت داشتن امر برتر بسیار کمتر از امر ساده است.

۲۰/۰۴- بنابه تعریف، خدا برتر و مافوق جهان است. از اینرو، احتمال ازلی بودن آن (به معنی همیشه بودن بی زمان خدا) کمتر از جهان است. پس احتمال ازلیت جهان بیشتر و قوی تر از خداست.

۲۰/۰۴۱- ممکن است گفته شود که خواست خدا چنین بوده است که جهان پس از خلق بصورت ازلی ظاهر گردد! (یا خدا جهان را ازلی آفریده است.)

اما چنین امری متناقض می نماید، زیرا ازلی بودن جهان، خلق یا علت آن را نفی می کند، همچنین این گفته شامل بدون علت بودن جهان نمی شود: جهان بی علت بی نیاز از خدای آفریننده است. از سوی دیگر، با این گفتار خدا وصله ای ناجور و بی فایده به ازلیت جهان است زیرا

جهان ازلی نیازمند خلق یا هیچ علتی و یا هیچ خواستی در ورای خود نیست.

۲۰/۰۴۲- باز ممکن است گفته شود که خدا و جهان از نظر برتری یکسان اند، آنگاه احتمال ازلی بودن هر دو (یعنی جهان بدون هیچ ارتباطی با خدا، بدون علت باشد) یکسان خواهد بود.

بعبارت دیگر، خدا و جهان می توانند بدون ارتباط با یکدیگر (منظور آن که خدا دیگر علت جهان نباشد) هر دو ازلی یا بدون علت باشند. و یا آن که جهان همان خداست که ازلی و بی علت است (و یا برعکس، خدا همان جهان است که ازلی و بی علت است.)

در هر دو نتیجه ی حاصل از این گفتار، روشن است که در چنین وضعیتی:

۱) برتری خدا که بنا به تعریف در آفرینندگی و قدرت مطلق اوست، کنار گذاشته می شود.

۲) خدا به امری بی فایده و غیر ضروری برای جهان بدل می شود.

۳) وجود جهان نیازی به خدا پیدا نمی کند و گفتار فوق صرفاً برای نجات خداست که کاملاً بی فایده است.

۲۰/۴۳ - ارسطو Aristotle ( ۳۸۴ تا ۳۲۲ ق. م ) بر آن است که جهان ازلی است و خلق نشده است، اما علت غایی حرکت در جهان است که بواسطه میل و شوق و با الهام و القاء عشق و شوق، جهان را حرکت می دهد.

خدا خالق جهان نیست، بلکه جهان را « صورت » می بخشد و مبداء سرمدی حرکت است. ( سرمدی: آنچه آغاز و انجام برای آن نباشد.)

قاعده کلی ارسطو این است که آنچه متحرک است، بواسطه چیز دیگری متحرک است. این چیز یک محرک بالفعل است. هر حرکتی مستلزم یک علت حرکت بالفعل است؛ پس جهان مستلزم یک محرک اول است. محرک اول، متحرک نیست؛ چون متحرک مستلزم محرک است.

هیچ شیء متحرکی نمی تواند آغازگر مطلق حرکت باشد، پس محرک اول ( یا خدا )، نامتحرک است.

خدا از نظر زمانی اول نیست، چون حرکت ازلی است و آغاز یا پایان حرکت، خود مستلزم حرکت است. اول به معنای بالاتر supreme است. محرک اول، مبداء سرمدی حرکت سرمدی است.

خدا علت فاعلی فیزیکی برای حرکت جهان نیست، بلکه علت غایی برای آن است. خدا رانش فیزیکی اعمال نمی کند، زیرا چنین امری یک علت فاعلی است که موجب تغییر خود محرک نیز می شود. خدا جهان را می کشاند و علت غایی حرکت است، یعنی بواسطه میل و شوق،

جهان را حرکت می دهد. خدا متعلق میل و شوق است.

خدا فعل محض است و هیچ چیز بالقوه ندارد؛ پس غیرمادی است.

پاسخی بر استدلال ارسطو چنین است:

۱) خدای مورد نظر ارسطو، خالق جهان نیست و این برخلاف خدای مورد نظر ادیان و اکثر خدا باوران است.

۲) در این استدلال، علیت در ورای جهان و پدیدارها و در مورد امری غیرمادی بکار رفته، که چنین کاربردی ناموجه و نادرست است.

۳) محور استدلال، این قاعده است که آنچه متحرک است، بواسطه چیز دیگری متحرک است. البته ارسطو فقط در این استدلال چنین نظری دارد تا ثابت کند اولاً محرک اول ضروری است و ثانیاً نامتحرک است.

در جاهای دیگری گوید: آنچه متحرک است، یا بواسطه خودش یا بواسطه چیز دیگری، متحرک است.

اساس تفکر او این است که اگر هیچ محرکی نباشد، حرکتی وجود ندارد و همه اشیاء ساکن اند.

اما قانون اول نیوتن Newton ( ۱۶۴۲ - ۱۷۲۷ ) درباره حرکت، کاملاً برخلاف این تفکر است: هر متحرکی لزوماً نیازمند محرک نیست!

این قانون چنین بیان می شود: اگر برجسمی هیچ نیرویی وارد نشود، اگر در حال سکون باشد، ساکن می ماند و اگر در حال حرکت یکنواخت ( یعنی حرکت با سرعت ثابت ) باشد، در امتداد خط مستقیم- و بطور نامحدود- به حرکت خود ادامه می دهد.

این قانون، قانون لختی ( ل فته دار ) یا ماند inertia نیز نامیده می شود.

بنظر ارسطو، سکون حالت « طبیعی » اجسام است: صرفاً به این معنی که برای خروج جسم از حالت سکون، محرکی لازم است و برای ادامه حرکت نیز، پیوسته محرکی لازم است، وگرنه جسم بطور « طبیعی » متوقف می شود.

اما طبق این قانون، سکون یا حرکت یکنواخت، هر دو در غیاب نیرو، « طبیعی » اند.

هر محرکی واجد نیروست؛ اما باید توجه داشت که مفهوم نیرو فراگیرتر از محرک است و شامل نیروهای بازدارنده حرکت نیز می شود.

نیرو به جسم، شتاب می دهد. شتاب جسم یا ذره، میزان تغییر سرعت آن در واحد زمان است. نیرو بر حسب شتابی که یک جسم معین بر اثر آن می گیرد، تعریف می شود.

اجسام در غیاب نیرو، ساکن می مانند یا حرکت خطی یکنواخت خود را حفظ می کنند.

اگر نظر ارسطو درست باشد، آنگاه متحرکی که با سرعت یکنواخت در حال حرکت است بدلیل فقدان محرک باید متوقف شود و حال آنکه بطور نامحدود به حرکت خود ادامه می دهد، مگر آنکه نیرویی آن را از حرکت بازدارد.

اگر جسمی بطور ازلی حرکت یکنواخت داشته باشد، این امر بواسطه یک محرک نیست، بلکه دقیقاً بخاطر عدم وجود هر محرکی است.

حرکت یکنواخت ازلی، نیازی به محرک ندارد و بطور بی پایان ادامه می یابد.

بنابراین، حرکت همیشه مستلزم محرک نیست، بلکه عدم محرک نیز می تواند منجر به حرکت شود: اگر محرکی نباشد، آنگاه اجسام متحرک، با سرعت ثابت به حرکت ابدی خود ادامه می دهند.

به این ترتیب، محور استدلال ارسطو مردود است.

ممکن است اعتراض شود که:

اعتراض اول) طبق قانون ماند، در نبود نیرو، جسم یا ساکن است یا حرکت یکنواخت دارد. بنابراین، تفاوتی میان جسم ساکن و متحرک یکنواخت وجود ندارد. هر دو در غیاب نیرو « طبیعی » اند.

از اینرو اگر حرکت یکنواخت، ازلی یا سرمدی باشد، به همان دلیل، سکون هم می تواند ازلی یا سرمدی باشد؛ چون در هر دو با فقدان نیرو مواجه ایم. پس چرا حرکت ازلی است و سکون ازلی نیست؟ و چرا حرکت ازلی باشد و سکون ازلی نباشد؟

و از اینجا ممکن است چنین ادامه یابد: سکون ازلی را خدا به عنوان محرک اول ( اول به مفهوم supreme ) به حرکت یکنواخت ازلی بدل می کند. البته ارسطو نمی تواند این بخش را مطرح کند، چون بنظر او، حرکت ازلی است.

پاسخ:

الف) قوانین مکانیک کلاسیک classical mechanics، معمولاً از دید ناظری که در یک چارچوب لخت یا ماند ( فاقد دوران ) قرار دارد، بررسی می شود. ( البته در چارچوبهای نالخت نیز قابل بررسی است.)

اگر جسمی را که در یک چارچوب مرجع لخت، ساکن است در چارچوب مرجع لخت دیگری که با سرعت ثابت نسبت به اولی حرکت می کند، مشاهده کنیم، آنگاه ناظری که در چارچوب اول است، جسم را در حال سکون می بیند و ناظر واقع در چارچوب دوم مشاهده می کند که همان جسم با سرعت یکنواخت در حال حرکت است!

از سوی دیگر، اینشتاین Einstein ( ۱۹۵۵ - ۱۸۷۹ ) این اصل را مطرح می کند که قوانین فیزیک در تمام چارچوبهای لخت یکسان اند و هیچ چارچوب لخت برتری وجود ندارد.

بنابراین، حرکت نسبی است. سکون یا حرکت یکنواخت داشتن، نسبی اند. آنچه مهم است تأکید بر نبود نیرو در هر دو حالت از سوی یک ناظر است: یکسانی قانون نیوتن در تمام چارچوبهای لخت و برای تمامی ناظرها.

به این ترتیب، سکون ازلی یا سرمدی نسبت به یک چارچوب لخت، در چارچوب دیگر حرکت یکنواخت ازلی یا سرمدی است و لزومی به وارد کردن امری متافیزیکی مانند خدا برای تبدیل سکون به حرکت نیست.

(ب) اگر محرک اول یا خدا سکون ازلی را به حرکت ازلی بدل می کند، پس یا:

- 1) خدا نیرویی بر جهان وارد نمی کند: در این صورت، طبق قانون ماند، سکون ازلی به حرکت بدل نمی شود.
- 2) خدا نیرویی بر جهان وارد می کند: در این صورت، نیرو باعث شتاب می شود و حرکت شتابدار متفاوت از حرکت یکنواخت است.

در حرکت یکنواخت، شتاب صفر است و در نتیجه سرعت حرکت ثابت است. سکون و حرکت یکنواخت در «فقدان نیرو برجسم» اشتراک دارند که معنی دیگر آن صفر بودن شتاب در هر دو مورد است.

اگر در مجموع، نیرویی برجسم اثر نکند، شتاب آن صفر است و اگر در مجموع، نیرویی برجسم اثر کند، به آن شتاب می دهد و سرعت آن تغییر می کند.

این موضوع قانون دوم نیوتن نامیده می شود که بصورت  $F = ma$  بیان می شود که  $F$  جمع بُرداری تمام نیروهای وارد برجسم،  $m$  جرم جسم و  $a$  شتاب آن است. [بُردار: vector]

درواقع، قانون اول نیوتن حالت خاصی از قانون دوم است، زیرا اگر  $F = 0$ ، آنگاه  $a = 0$ . یعنی در غیاب نیرو، جسم یا ساکن است و یا با سرعت ثابت ( $a = 0$ ) حرکت می کند.

(اگر قانون دوم نیوتن را بر مبنای اندازه حرکت (مومنتم) momentum تعریف کنیم، در نظریه نسبیت آینشتاین و در نتیجه در مورد ذرات بنیادی (مانند الکترون electron و پروتون proton) هم معتبر می شود و نتایج تمامی آزمایشها نیز آن را تأیید می کند. اما این تعریف، ما را از بحث اصلی دور می کند.)

طبق قانون دوم نیوتن، برای تغییر سرعت جسم یا توقف هر حرکتی، نیروی خارجی لازم است ولی برای ادامه حرکت یکنواخت هیچ نیروی خارجی لازم نیست.

بنابراین، نیروی خدا منجر به حرکت یکنواخت نمی شود، بلکه حرکت شتابدار ایجاد می کند. اما خدا با اعمال این نیرو، عکس العملی را از سوی جهان دریافت می کند که موجب تغییر خدا می شود و این برخلاف محرک اول نامتحرک است. (قانون سوم نیوتن: برای هر عمل یا کنشی همواره یک عکس العمل یا یک واکنش مساوی و در جهت مخالف وجود دارد.)

اعتراض دوم) متحرکی که در حال حرکت یکنواخت است، اگر اول ساکن بوده باشد، طبق قانون ماند، ساکن می ماند و اگر از حال سکون خارج شود، بر اثر یک محرک است؛ پس متحرکی که در حال حرکت یکنواخت است، برای آغاز حرکت، نیاز به محرک دارد.

پاسخ:

الف) جسمی که در یک چارچوب مرجع لخت، ساکن است در چارچوب دیگر در حال حرکت یکنواخت است و بر عکس؛ پس در هر دو چارچوب نتیجه گیری می شود که نیرویی برجسم وارد نمی شود.

حرکت یا سکون هیچ جسمی مستقل نیست و به چارچوب مقایسه بستگی دارد. برای مثال، اگر مسافرتی بوسی چارچوب مقایسه باشد، صندلی مجاور، نسبت به او ساکن است، اما همین صندلی نسبت به ناظر یا درخت کنار جاده، متحرک است.

کاربرد واژه های «از اول ساکن» یا «از اول متحرک» نسبی است، زیرا سکون و حرکت، هر دو نسبی اند.

ب) جسمی که ساکن است، یا هیچ نیرویی بر آن وارد نمی شود یا برآیند نیروهای وارد بر آن صفر است.

برای مثال، در مورد جسمی که روی سطحی ساکن است، دو نیرو وجود دارد: نیروی جاذبه زمین و نیروی عکس العمل جسم بر زمین، که این نیرو بر مبنای قانون سوم نیوتن است و نیروی جاذبه زمین را خنثی می کند؛ در نتیجه برآیند یا جمع بُرداری نیروها صفر است.

اگر نیروی جاذبه نباشد و هیچ نیروی دیگری هم برجسم وارد نشود، آنگاه بدلیل فقدان هر نیرویی، فقط می توان استنتاج کرد که جسم یا ساکن است یا در حال حرکت یکنواخت: این که کدام یک وجود دارد، به دید ناظری که در یک چارچوب لخت معین واقع است، بستگی دارد.

ج) اگر در اتاق در بسته ای نشسته باشیم، هر آزمایشی از تعیین اینکه ساکن هستیم یا بطور یکنواخت حرکت می کنیم، ناتوان است. به عبارت دیگر، بین کلیه چارچوبهای لخت، نمی شود به یکی سکون یا حرکت مطلق نسبت داد ولی قوانین نیوتن، در تمامی چارچوبهای لخت یکسان است.

د) اگر محرکی برجسم ساکن نیرو وارد کند، بر طبق قانون دوم نیوتن، حرکت جسم شتابدار خواهد بود، نه یکنواخت.

اگر محرکی برجسمی که حرکت یکنواخت دارد، نیرو وارد کند، سرعت حرکت آن را تغییر می دهد و حرکت جسم شتابدار می شود.

ر) برجسمی که در حال حرکت یکنواخت است، هیچ نیرویی وارد نمی شود یا اگر نیرویی بر آن وارد می شود، برآیند این نیروها صفر است (یعنی جمع بُرداری این نیروها صفر است). نتایج این دو حالت، یکسان است.

برای مثال، اگر نیروی دست ما برجسمی، نیروی اصطکاک سطح را کاملاً خنثی کند، جسم با سرعت یکنواخت شروع به حرکت می کند. جمع برداری نیروی دست و نیروی اصطکاک که مساوی و در خلاف جهت هم اند، صفر است. نیروی جاذبه زمین برجسم نیز با نیروی عکس العمل جسم خنثی می شود. در نتیجه، با ادامه این وضع، جسم می تواند برای همیشه بطور یکنواخت حرکت کند.

در این مثال، نیروی دست به عنوان نیروی محرک، با نیروی ضد محرک بنام اصطکاک، مساوی و در خلاف جهت هم اند.

اگر در اینجا کسی نیروی محرک را به عنوان آغاز کننده حرکت، مهم تلقی کرده و بر آن تأکید ورزد، اشتباه کرده است، زیرا نیروی مساوی ضد محرک نیز به همان اندازه اساسی است تا برآیند این دو نیرو صفر شده و منجر به حرکت یکنواخت گردد.

همین مسئله در مورد چارچوب مرجع لخت نیز صادق است و نمی توان گفت چارچوب مرجعی که حرکت یکنواخت دارد، نیاز به نیروی محرک دارد: همان تأکید نادرست.

وقتی گفته می شود که در حرکت یکنواخت، برآیند نیروها صفر است، یعنی مجموع نیروهای محرک و ضد محرک وارد شده صفر است و یکدیگر را خنثی می کنند؛ در نتیجه نه نیروی محرک اضافی باقی می ماند که باعث شتاب تند شوند و نه نیروی ضد محرک اضافی باقی می ماند که باعث شتاب کند شوند گردد. (شتاب کند شونده نهایتاً منجر به صفر شدن سرعت و توقف متحرک می شود.)

اگر در مثال فوق، جسم را که در حال حرکت است، در همان حال وارد سطحی کنیم که نیروی ضد محرک اصطکاک در آن وجود ندارد، دیگر به نیروی دست ما به عنوان نیروی محرک نیاز نخواهد داشت و به حرکت یکنواخت ابدی ادامه خواهد داد، چون هر دو نیروی محرک و

ضد محرک صفر می شوند.

در مورد جسم ساکن بر یک سطح نیز، می توان نیروی جاذبه زمین را نیروی محرکی دانست که به جسم شتابی ناشی از جاذبه زمین می دهد ولی با نیروی ضد محرکی که از سوی جسم بر زمین وارد می شود، خنثی می گردد.

حال نتایج حاصل از این بررسی را چنین خلاصه می کنیم:

- 1) اگر هر دو نیروی محرک و ضد محرک صفر باشد، آنگاه جسم یا ساکن است یا در حال حرکت یکنواخت.
- 2) اگر برآیند آن دو صفر باشد، آنگاه جسم یا ساکن است یا در حال حرکت یکنواخت.
- 3) برای آغاز حرکت یکنواخت از دید ناظری که در یک چارچوب لخت معین واقع است، حداقل دو نیروی مساوی محرک و ضد محرک لازم است. و برای ادامه حرکت یکنواخت یا تساوی این دو نیرو لازم است یا صفر شدن هر دو (مانند حذف نیروی اصطکاک در مثال فوق).
- 4) در مورد جسمی که حرکت یکنواخت آن ازلی است، نیروهای محرک و ضد محرک هر دو بطور ازلی صفر است.

(ز) با اندکی دقت ملاحظه می شود که مفاهیم محرک و ضد محرک نسبی اند، زیرا:

- 1) می توان جای آنها را عوض کرد، چون مساوی اند!
  - 2) بنظر میرسد نیروها فقط هنگام بررسی وضعیت جسم در چارچوبهای مرجع لخت متفاوت، وارد عمل می شوند.
  - 3) صفر بودن برآیند آن دو نیرو، با صفر بودن هر دوی آنها نتایج یکسان دارد، اما گاهی تشخیص این دو امر ممکن نیست: فرض کنیم نیروی جاذبه زمین صفر باشد. جسم ساکن در یک چارچوب لخت، در چارچوب دیگر حرکت یکنواخت دارد. در چارچوب اول، هر دو نیروی محرک و ضد محرک صفر است. در چارچوب دوم، جمع برداری آن دو را صفر در نظر می گیریم. در چارچوب دوم، نتیجه جمع برداری، نه نیروی محرک بدست می دهد و نه نیروی ضد محرک، چون حاصل جمع صفر است؛ یعنی در نهایت هیچ کدام وجود ندارد. در چارچوب اول، هر دو از ابتدا وجود ندارد، چون هر دو صفر است. به بیان دیگر، در دومی با  $F + (-F) = 0$  مواجه ایم و در اولی با  $(F = 0, -F = 0)$ . فرمول  $F + (-F) = 0$  مقادیر  $(F = 0, -F = 0)$  را شامل می شود. اما باید توجه داشت که صفر در  $F + (-F) = 0$  با صفر در  $(F = 0, -F = 0)$  از حیث اِشْتِدَادی intensional متفاوتند! و این همان مفاهیم در نهایت صفر و از ابتدا صفر است.
- (intension) در مقابل extension یا مصداق است. برای مثال، زن و دوشیزه هر دو می توانند مصداق واحدی داشته باشند، اما از حیث اشتداد intension تفاوت دارند: در دوشیزه داده های بیشتری مندرج است.)
- بطور خلاصه، در یک چارچوب لخت، مقادیر  $F$  و  $-F$  هر دو صفر است ولی در چارچوب دیگر، مقادیر  $F$  و  $-F$  غیر صفر اما مساوی و در نتیجه مجموع آنها صفر است و این دو چارچوب در رابطه با جسمی واحد اند.
- به این ترتیب، نیرو هم نسبی است: ناظرهای واقع در چارچوبهای مرجع مختلف، مقادیر مختلفی را به نیروها نسبت می دهند ولی همه قبول دارند که مجموع نیروهای اندازه گیری شده در چارچوب خودشان صفر است.

۴) دستگاهی متشکل از  $n$  ذره (یا جسم) را در نظر می گیریم.

اندازه حرکت (یا مومنتوم) momentum یک ذره یا جسم عبارتست از حاصل ضرب جرم آن در سرعتش.

این ذرات با یکدیگر برهم کنش دارند. نیروهای داخلی وارد بر ذرات بنا به قانون سوم نیوتن یکدیگر را دو به دو خنثی می کنند، در نتیجه تغییراتی مساوی و مخالف در اندازه حرکت ایجاد می کنند.

نیروهای خارجی وارد بر دستگاه، برطبق قانون دوم نیوتن، شتاب آن را تغییر می دهند.

حال اگر هیچ نیروی خارجی بردستگاه وارد نشود، اندازه حرکت تک تک ذرات تغییر می کند، اما مجموع اندازه حرکت آنها ثابت می ماند؛ یعنی با مجموع اندازه حرکت آنها پیش از برهم کنش، برابر است.

این موضوع بر مبنای اصل بقای (پابندگی) اندازه حرکت خطی است که چنین بیان می شود:

هرگاه نیرو یا برآیند نیروهای خارجی وارد بر یک دستگاه متشکل از  $n$  ذره، صفر باشد، اندازه حرکت کل دستگاه ثابت می ماند.

اندازه حرکت کل دستگاه برابر با مجموع اندازه حرکت هر یک از ذرات آن دستگاه است.

در مورد ذرات (یا اجسامی) که حرکت دورانی دارند، هرگاه گشتاور نیروی خارجی برآیند وارد بر یک دستگاه  $n$  ذره ای صفر باشد،

اندازه حرکت زاویه ای کل دستگاه ثابت می ماند؛ که اصل بقای اندازه حرکت زاویه ای نامیده می شود.

در دوران، کمیت متناظر با نیرو را گشتاور نیرو می نامند. تعریف اندازه حرکت زاویه ای- بدلیل پیچیدگی- ما را از بحث اصلی دور می کند.

بعبارت دیگر، نیروهای خارجی اندازه حرکت کل دستگاه را تغییر می دهند؛ اما نیروهای داخلی چون مساوی و مخالف یکدیگرند، تغییراتی مساوی و مخالف در اندازه حرکت ایجاد می کنند که یکدیگر را خنثی می سازد: مجموع برداری نیروهای داخلی وارد بر تمام ذرات، صفر است.

قانون بقای اندازه حرکت خطی در فیزیک اتمی نیز صادق است. همچنین قانون بقای اندازه حرکت زاویه ای هم در فیزیک اتمی و هم در فیزیک سماوی صادق است.

اگر جهان را به عنوان یک دستگاه بزرگ از ذرات در نظر بگیریم، نتیجه حاصل از این قوانین آن است که نیرو یا محرک خارجی بر جهان وجود ندارد.

کششی که ارسطو به خدا به عنوان علت غایی حرکت نسبت می دهد یا باید نوعی نیروی خارجی باشد، که در این صورت، اندازه حرکت کل ذرات جهان را تغییر می دهد و حال آنکه این اندازه حرکت ثابت است.

و یا اصلاً نیرو نیست که در این صورت، قابل تبیین نیست و مهمل است، زیرا چنین امری بر حرکت در جهان بی تأثیر است و نمی تواند عامل یا محرکی برای حرکت باشد.

۵) هیچ نیروی محرک یا ضد محرکی، خارج از جهان وجود ندارد یا از آن خارج نمی شود، زیرا:

الف) اثر کلی یک نیرو را می توان با انتگرال  $\int F dt$  آن روی زمان، یعنی  $\int F dt$ ، که اندازه حرکت را تغییر می دهد، اندازه گیری کرد. از سوی دیگر، اندازه حرکت کل ذرات جهان ثابت است. (اصل بقای اندازه حرکت Conservation law of momentum)

ب) همچنین اثر کلی یک نیرو را می توان با انتگرال آن روی فضا، یعنی  $\int Fdx$ ، که باعث تغییر انرژی جنبشی Kinetic energy می شود، اندازه گیری کرد. از سوی دیگر، انرژی کل در جهان ثابت است. (اصل بقای انرژی)

اندازه حرکت momentum و یا انرژی جنبشی، اثر نیرو بر جسم است. ممکن است میان اجزاء مختلف جهان تبادل نیرو صورت گیرد، ولی مقدار کل هریک از این کمیت های مطلق حرکت (انرژی و اندازه حرکت)، ثابت است و این امر نشان می دهد که هیچ نیرویی از خارج بر جهان وارد نمی شود یا از آن خارج نمی شود.

۶) نیروهای وارد بر هر جسم از اجسام دیگری که محیط آن جسم را تشکیل می دهند، ناشی می شود. هر نیرو فقط یک جنبه از برهم کنش متقابل میان دو جسم را نشان می دهد.

بنابراین، وجود یک نیروی منزوی و منفرد محال است، پس وجود یک محرک منزوی و منفرد نیز محال است.

خدا نمی تواند محرک جهان باشد، زیرا نه در محیط جسم واقع است و نه کنش متقابل interaction دارد.

همچنین با: ۱) خدا یک محرک خارج از جهان است. و یا ۲) خدا یک محرک در داخل جهان است.

۱) اگر خدا یک محرک خارج از جهان باشد، از آنجایی که وجود یک محرک منفرد محال است، پس نمی تواند خارج از جهان باشد.

۲) اگر خدا یک محرک در داخل جهان باشد، پس با اجسام برهم کنش متقابل دارد، اما چنین کنشی خودش را هم دچار تغییر می کند؛ پس نمی تواند در داخل جهان باشد.

بنابراین، هر دو مورد یک تناقض است.

۷) کنش متقابل نیروهای موجود در جهان، موجب حرکت می شود که این حرکت یا شتابدار است یا یکنواخت. هیچ نیرو یا محرک اولی

خارج از جهان در کار نیست و چون وجود- در- جهان ازلی است (بند ۲/۲)، پس حرکت ازلی است.

۸) ممکن است گفته شود که ذرات جهان طبق قانون ماند می توانند به حرکت یکنواخت ازلی ادامه دهند و نیرویی برای ادامه این حرکت لازم نیست. خدا این حرکت را «برقرار» کرده است و نیرویی هم برای آن اعمال نمی کند.

باید گفت وقتی طبق یک قانون فیزیکی، حرکت قابل توجیه است، چرا باید به امری متافیزیکی متوسل شد.

چنین حرکتی به هیچ عامل یا محرک یا نیرویی نیاز ندارد، پس دیگر خدا چه نقشی دارد؟ چگونه خدا چنین حرکتی را برقرار کرده است؟

این «برقراری» قابل تبیین نیست و مفهومی ندارد.

بطور کلی، گاهی چنین بیان می شود که خدا قوانین فیزیکی را در جهان برقرار کرده یا آنها را حاکم ساخته است:

اما برای چگونگی این ادعا توضیحی ندارند یا تبیین آنها نادرست است و یا اصولاً قابل فهم نیست. همچنین پذیرش یک علت برین برای قوانین فیزیکی نارواست.

اصولاً برخی از خداپاواران عادت دارند علت حقایق- مندرج در یافته های بشری- را ناشی از خدا تلقی کنند یا هر آنچه را که بشر هنوز نمی داند، به خدا یا قدرت او منتسب سازند، اما علت و علیت در ورای جهان و تجربه، قابل اطلاق نیست و چنین اطلاقی ناموجه است.

باور به خدا همه چیز را ساده می کند. کسانی که در برابر حقایق وجود و جهان، احساس ناتوانی می کنند یا قادر به تبیین این حقایق نیستند و

در این مورد دچار سردرگمی می شوند، از روی استیصال، با اعتقاد به خدا، خود را راحت و همه چیز را «حل شده» تلقی می کنند.

اما انسان از چنان قدرتی برخوردار است که می تواند هر معمای را در مورد طبیعت و وجود- در- جهان پاسخ دهد.

برخی افراد هم قوانین را بدلیل تغییر آنها طی اکتشافات تازه تر، بیهوده تلقی یا طرد می کنند. قوانین فیزیک و سایر علوم راهی برای توضیح و تبیین پدیده هاست. اگر هم قانونی تغییر میکند، بر مبنای مشاهدات و تجربیات جدیدتر است.

حتی اگر کسی هیچ قانونی را در طبیعت نپذیرد یا هیچ قانونی حاکم نباشد، این امر تاثیری بر وجود جهان ندارد: وجود ازلی است یا از شبه وجود ازلی برآمده است، که این دو موضوع به تفصیل در این اثر بررسی شده است.

۹) ارسطو وقتی می گوید هر متحرکی مستلزم محرک است، در واقع چنین محرکی را واجد نیرو فرض می کند. اما وقتی محرک اول را

علت فاعلی فیزیکی نمی داند، نیرو را از آن سلب می کند و این تناقض است.

همچنین قائل شدن به یک محرک غیرمادی و غیر فیزیکی، نسبت دادن خصلت محرک فیزیکی به امری غیر فیزیکی است که چنین نسبتی ناموجه و نامعقول است.

۱۰) ممکن است گفته شود که عدم نیرو، بر مبنای قانون ماند، موجب حرکت است و شوق بواسطه خدا هم عدم نیرو می باشد.

پاسخ چنین است:

الف) طبق این قانون، متحرک یکنواخت، بدون نیرو، متحرک است، نه اینکه ساکن، بدون نیرو، حرکت کند. جسم ساکن، بدون نیرو،

ساکن می ماند. خدا یا محرک اولی که نیرو ندارد، نمی تواند عامل حرکت باشد و چیزی را به حرکت در آورد.

محرک اول، اگر نیرو داشت، می توانست ساکن را به حرکت در آورد ولی خودش هم با نیروی عکس العمل آن چیز، دچار تغییر می شد.

شوق (یا میل) یک نیرو نیست، بنابراین به عنوان عاملی در حرکت یکنواخت به حساب نمی آید و بی ربط است. در غیر این صورت، امور بسیاری در اطراف یک متحرک یکنواخت هست که نیرو نیستند و لابد آنها را باید تحت عنوان «عدم نیرو» در حرکت آن دخیل دانست!

ب) امری باید اصولاً نیرو باشد، تا بتوان از عدم آن نیرو یا صفر بودن مقدار آن سخن گفت. برای مثال، می توان گفت که در شرایطی معین، نیروی جاذبه زمین یا نیروی اصطکاک وجود ندارد یا مقدار آن صفر است.

اگر امری اصولاً نیرو نباشد، سخن از عدم آن یا صفر بودن مقدار آن به عنوان یک نیرو یا محرک بی معنی است. بنابراین، سخن از شوق به عنوان عدم نیرو بی معنی است، زیرا شوق اصولاً نیرو نیست.

ج) ارسطو معتقد است که خدا متعلق شوق و میل است. کشاندنی که ارسطو برای شوق و میل قائل می شود، نمی تواند کشش مادی و عینی و برای مثال مانند نیروی جاذبه میان اجسام باشد. اگر مانند نیروی جاذبه باشد، با نیروی عکس العمل جهان، خود خدا دچار حرکت و تغییر می شود و این برخلاف نامتحرک بودن خداست.

و اگر کششی غیر فیزیکی باشد، مفهومی ندارد، زیرا شوق نه نیرو است که واجد کشش یا رانش باشد و نه چنین کششی قابل توضیح است.

د) عشق و شوق و میل یک امر روانشناختی و احساسی انسانی است، نه عامل حرکت.

نسبت دادن یک احساس انسانی به خدا مغایر با تعریف خدا بعنوان وجود برتر یا امری ماورای وجود است. استفاده متافیزیکی از یک احساس

انسانی یا متافیزیکی جلوه دادن آن، نادرست است.

ر) در مجموع، اگر خدا بنظر ارسطو، فعل محض است، چگونگی فعل خدا از طریق یا بواسطه شوق قابل تبیین نیست. (۱۱) خدا یا محرک اول اگر اعمال نیرو کند، آنگاه یک علت فاعلی فیزیکی برای حرکت است، که این برخلاف نظر ارسطو و تعریف خداست و خودش هم دچار تغییر و حرکت می شود و اگر اعمال نیرو نکند، بی معنی و فاقد مفهوم محرک است و نه می تواند ساکن را به حرکت درآورد و نه سرعت متحرک را تغییر دهد یا آن را متوقف سازد.

اصولاً محرک بدون نیرو بی معنی است. چنین امری، دیگر محرک نیست.

(۱۲) ارسطو تصریح می کند که محرک نامحرک، بیش از یکی است!

از اینرو، نحوه تعامل و رابطه آنها با محرک نامحرک اول معین نیست. چنین کثرتی، عدم هماهنگی میان حرکات مستقل ناشی از آنها را پیش می آورد و به زبان ارسطو، هر کدام «صورت» متفاوتی را به جهان می دهد. ارسطو خود نیز به مشکلات این کثرت واقف بود، اما برای توجیه حرکت افلاک (آسمان اول را خدا مستقیماً حرکت می دهد) آن را مطرح کرد! اگر دیگر محرکهای نامحرک تابع محرک اول باشند، این تبعیت از چه طریقی و چگونه صورت می گیرد؟ این بار هم ارسطو ناچار است از مفهوم میل و شوق برای این تبعیت استفاده کند که پیش از این، آن را رد کردیم. (۱۳) حال به علت غایی می پردازیم.

بنظر ارسطو، هر چیزی غایتی دارد که «صورت کامل» آن است.

این صورت کامل همان علت غایی آن چیز است که آن چیز در تلاش و تکاپو برای تحقق آن است.

برای مثال، غایت یک دانه، کمال رشد آن یعنی یک گیاه کامل است. در ساختن یک خانه، علت غایی خانه، نقشه یا تصورخانه در ذهن معمار آن است.

بنظر ارسطو، خود علت غایی است که بوسیله کشش و جاذبه حرکت می دهد. خدا علت غایی حرکت هر چیزی بسوی غایت و صورت کامل آن است که با کشش و شوق و میل بسوی آن حرکت میدهد. خدا جهان را «صورت» می بخشد.

پاسخ: الف) علت غایی را می توان چنین فرمول بندی کرد:

اگر  $x$  صورت کامل  $y$  باشد، آنگاه  $x$  همان علت غایی  $y$  است که  $y$  در تلاش و تکاپو برای تحقق آن (یعنی  $x$ ) است.

حال در مورد مثال خانه می توان گفت: نقشه خانه در ذهن معمار همان علت غایی خانه است که خانه در تلاش و تکاپو برای تحقق آن (یعنی نقشه خانه در ذهن معمار) است!

ملاحظه می شود که این سخن، مهم است.

درواقع، معمار در تلاش و تکاپو برای تحقق نقشه یا تصورخانه است، نه خانه و نه ذهن معمار.

ممکن است گفته شود که صورت کامل خانه، خانه ساخته شده و نهایی است، نه نقشه یا تصورخانه در ذهن معمار. اما اگر به جای  $x$  خانه ساخته شده و به جای  $y$  خانه را قرار دهیم، باز هم سخنی مهم بدست می دهد.

از اینرو، در مورد موجودات غیر زنده، علت غایی کاملاً مهم است.

البته غایت همیشه خارجی نیست و تاکید ارسطو نیز بر غایت درونی است، که این موضوع را در بخش پ روشن می کنیم.

ب) «صورت کامل هر چیز» عبارتی تعریف نشده، نسبی و گاهی ذهنی است.

آیا می توان سنگ تراشیده را صورت کامل سنگ تراشیده، دانست؟ یا صورت کامل سنگ تراشیده، خانه یا مجسمه ای است که از سنگ تراشیده، ساخته می شود؟

باز اگر بگوییم که: خانه همان علت غایی سنگ است که سنگ در تلاش و تکاپو برای تحقق آن است؛ سخنی مهم است.

و اگر خدا را به عنوان علت غایی حرکت هر چیز بسوی صورت کامل آن، وارد فرمول کنیم و بگوییم خدا علت غایی حرکت سنگ بسوی خانه است؛ مهم تر است.

پ) با توجه به مفهوم علت غایی، چنین علتی در مورد هر چیز، در انتهای تکامل آن واقع است. برای مثال، علت غایی، دانه را به سرحد تکاملش می کشاند: بنظر ارسطو، خود علت غایی است که بوسیله کشش و جاذبه حرکت می دهد.

اما این علت غایی، یعنی صورت کامل گیاه هنوز وجود ندارد؛ بنابراین نمی تواند علت خود را اعمال کند. حتی نمی تواند علت به معنای تصور ذهنی، مانند تصور خانه در ذهن معمار باشد، زیرا دانه فاقد ذهن و تصور است.

وارد یک دیالوگ dialogue فرضی با ارسطو می شویم:

- چه چیزی دانه را به تکاپو وامیدارد؟

- گیاه که صورت کامل و علت غایی دانه است.

- به چه طریق؟

- با کشش و میل.

- اما گیاه کامل هنوز وجود ندارد، پس این میل از کجاست؟

- با ایجاد تمایل درونی.

- گیاهی که وجود ندارد، تمایل درونی ایجاد می کند؟

- نه. دانه تمایل درونی دارد.

- پس گیاه چه نقشی دارد؟

- صورت دانه، صورت گیاه در مرحله ابتدایی است.

- یعنی، صورت دانه عامل تکاپو است؟

- بله / نه!!

بنابراین، اگر ارسطو بگوید که صورت دانه، صورت گیاه در مرحله ابتدایی است که تمایلی درونی بسوی تکامل خود دارد (غایت درونی)، پس صورت گیاه در مرحله ابتدایی عامل تکاپو است، نه صورت کامل گیاه!

گذشته از این تناقض، او همچنین می بایست روشن سازد که این صورت ابتدایی گیاه، چه همانندی ها و چه تمایزاتی با صورت کامل گیاه دارد؟

اگر تمایزی وجود دارد، پس صورت ابتدایی نمی تواند به صورت کامل و غایی بدل شود و اگر هیچ تمایزی نیست، پس چرا دانه متفاوت از گیاه کامل است؟

از سوی دیگر، صورت ابتدایی از گیاه به دانه منتقل شده است و باز از دانه به گیاه. اما این یک دور است که در آن علت غایی دانه، گیاه است و علت غایی گیاه، دانه است؛ یعنی گیاه و دانه علت غایی یکدیگرند!

در این رابطه دوسویه، اگر علت غایی گیاه، تولید دانه باشد، پس یک صورت کامل بسوی یک صورت ابتدایی حرکت می کند و این برخلاف مفهوم کمال و تکامل منظور شده در علت غایی است.

به این ترتیب، قائل شدن به علت یا علت غایی، منجر به دوری می شود که مفهوم علت غایی را مخدوش و مردود می کند. (ج) اگر علت غایی را کنار بگذاریم، دانه علت بوجود آمدن گیاه (یا معلول) است ولی ارسطو با فرار به جلو، گیاه را علت رشد دانه قلمداد می کند:

جای علت و معلول را عوض می کند و در نتیجه علت غایی (گیاه)، معلول (دانه) را به خودش (یعنی علت غایی) تبدیل می کند!

ارسطو برای پر کردن خلاء ناشی از این فرار به جلو، ناچار است از مفاهیمی متفاوتی مانند صورت کامل، کشش، میل، شوق و تمایل درونی استفاده کند.

اصولاً در متافیزیک، به همه چیز از بالا نگرینده می شود: نگاه از بالا، استعلاء (بر بلندی برآمدن)؛ همه چیز از پیش معین است و همه چیز مستلزم امری بالاتر و برتر است؛ و سرانجام، نتایج چنین نگاهی، وهم و خیالی بیش نیست.

(د) اگر خدا علت غایی هر امری باشد، پس خدا صورت کامل هر چیزی در جهان است و جهان با کششی بسوی خدا حرکت می کند؛ بنابراین، جهان نهایتاً به خدا یا به جزئی از خدا بدل خواهد شد و حرکت ازلی نیز پایان خواهد یافت!

ملاحظه می کنید که این نتیجه منطقی فلسفه ارسطو و متافیزیک Metaphysics اوست.

(ر) در فلسفه ارسطو، گاهی علت فاعلی که منشأ حرکت است با علت غایی که بسوی غایت حرکت می دهد، یکسان است.

برای مثال، بنظر وی، در موجود زنده، نفس (پسوخته) psuche هم علت فاعلی است چون منشأ حرکت است و هم علت غایی چون غایت درونی موجود زنده، تحقق فردی صورت نوعی آن است. (برای مثال، فرد انسان واجد صورت نوعی انسان است و به نوع انسان تعلق دارد.)

پس در مورد نفس، منشأ و غایت حرکت، یکسان و هر دو خود نفس است! که این تناقض است.

(ز) اگر صورت کامل هر چیز زنده (یعنی علت غایی آن) در خود آن است و بسوی آن حرکت می دهد، پس نقش خدا به عنوان علت غایی و «صورت» دهنده جهان چیست؟

اگر صورت کامل هر چیزی در خود جهان است که آن چیز را می کشاند، پس دیگر کشش خدا به عنوان علت غایی برای چیست؟

اگر گفته شود که خدا به عنوان علت غایی، منشأ حرکت است و با کشاندن، حرکت ازلی و سرمدی را موجب می شود، پس نقش علت غایی خود چیزها چیست؟

و سرانجام آنکه، صورت کامل هر چیز در خداست یا در جهان!؟

(س) ارسطو می گوید، خدا هم علت فاعلی (البته نه از نوع فیزیکی) یعنی مبداء و منشأ سرمدی حرکت است و هم علت غایی، یعنی «صورت» دهنده جهان است: خدا به عنوان علت غایی، فاعل است.

اما این گفته، تناقض است؛ زیرا خدا هم منشأ حرکت و هم غایت حرکت می شود.

(ش) بر طبق فلسفه کانت، سخن از «صورت کامل» هر چیز به عنوان علت غایی آن و فرض وجود چنین صورتی پیش از تحقق آن، کاربرد قوام بخش constitutive تصورات عقل است، که منجر به توهم متافیزیکی می شود. (بند ۱۱/۷۲)

(۱۴) حرکت ازلی است. نشان دادیم که بدون هر محرک یا عاملی، حرکت ممکن است. دگرگونی و تغیر، خاصه وجود است.

[ برای بیان قوانین حرکت در این بند، از کتاب Physics, David Halliday & Robert Resnik ترجمه نعمت الله گلستانیان و محمود بهار استفاده شده است.]

۲۰/۰۵ - شبه وجود در برابر مافوق وجود (فرا وجود):

اولی امری شبه وجودی و دومی مافوق وجودی است. پس بی علت بودن هر دو قابل پذیرش است. ازلی بودن هر دو نیز بصورت بی زمان و بی نیاز از علت، قابل قبول است.

اما مافوق وجود قابل درک و توصیف نیست؛ در حالی که شبه وجود قابل درک و توصیف است.

همچنین نکته اساسی آن است که احتمال ازلیت شبه وجود بسیار بیشتر از مافوق وجود است. بر مبنای قوانین احتمالات ریاضی، هر قدر برتری امری بر امر دیگر - از نظر ماهیت - بیشتر باشد، احتمال واقعیت داشتن آن کمتر خواهد بود. (۱۱/۲۱۱)

بنابراین، شبه هستی شبه وجود قوی تر و محتمل تر از مافوق هستی مافوق وجود است.

۲۰/۰۶ - به عنوان یک مقایسه ریاضی، اگر احتمال ازلی بودن هیچ! را یک در نظر بگیریم (بدلیل آن که هیچ ' ساده ترین' است؛ البته این احتمال بی معنی است)، آنگاه احتمال ازلیت شبه وجود (که ساده ترین حالت پس از هیچ است) کمی کمتر از آن، یعنی بسیار نزدیک به یک خواهد بود.

۲۰/۰۷ - جهان برخاسته از شبه وجود است. اگر شبه وجود را صورت اولیه جهان در نظر بگیریم، آنگاه چون شبه وجود ازلی است (یعنی همواره بی زمان و بی علت بوده و هرگز نبوده که نباشد) پس می توان گفت که جهان ازلی است.

۲۰/۰۷۱ - شبه وجود علت جهان نیست. بلکه جهان از آن در نتیجه ی یک تحول برآمده است. شبه وجود «پیش» از جهان است، نه علت آن.

دلایل نفی رابطه علی میان شبه وجود و وجود: (الف) علیت قابل اثبات نیست. (ب) حتی با فرض پذیرش علیت، آن صرفاً رابطه ای در جهان است و از قلمرو وجود فراتر نمی رود: هر علت و معلولی، وجودی و زمانمند است، اما شبه وجود، وجودی و زمانمند نیست.

(ج) شبه وجود نامتعیین است. (رجوع به ۱۴/۰۰۳۶ و شماره ۴ از ۷/۱۱)

۲۰/۰۸ - وجود خدا به عنوان یک وجود برتر، خارق العاده و نامحسوس، قابل اثبات نیست. تمامی براهین مطرح در این رابطه، متزلزل است. ادیان نیز خدا را به عنوان یک وجود واقعی و عینی برتر که خصوصیات وجودی و ماهیت آن غیر از «وجود این جهانی» است، معرفی می کنند.

۲۰/۰۸۱ - خدا به عنوان یک «امر برتر» یا وجودی است یا مافوق وجودی؛ که هر دو مورد یک توهم (پندار پوچ) است.

امر برتر وجودی (وجود برتر) همانند عالی ترین وجود است که آن را در بند ۱۱/۹ رد کردیم و امر برتر مافوق وجودی در بند ۲۰/۰۲ و ۲۰/۰۲۱ رد شده است. خدا نه وجود است و نه مافوق وجود. بنابراین، خدا God / Gott / Dieu واقعیت reality ندارد.

۲۰/۰۹ - گفته اند که: خدا نه وجود است و نه لاوجود (عدم)، نه هست و نه ناهست. نه در زمان و نه نا در زمان قرار دارد.

این فیلسوفان برخلاف سایر خدا باوران theists، خدا را واجب الوجود necessary existent (بند ۱۱/۷) نمی دانند. خدا و رای وجود است، این هستی ها از او دور است، زیرا او هست کننده ی همه هستی هاست که به فرمان او ظاهر شده اند. این گونه الهیات theology با « هست کرده» آغاز می شود: خدا در مرتبه ی هست کردن است، پس خودش وجود نیست؛ زیرا پیش از وجود، فرمان و امر - خدا - به وجود است. همچنین خدا از هر تشبیه به دور است. نه اسمی دارد و نه صفتی. خدا غیر قابل شناخت، غیر قابل وصف و غیر قابل تسمیه (نامیدن) است.

پاسخ:

- ۱) گفتن این که خدا نه وجود است و نه ناوجود، برای گریز و اجتناب از استدلال هایی است که بر رد وجود آن مطرح می شود.
- ۲) اگر منظور آن است که خدا وجود نامتعارف است، می بایست کاملاً روشن گردد که وجود نامتعارف چگونه وجودی است و از چه خصوصیتی برخوردار است، اما واضح است که چنین وجودی یک توهم متافیزیکی و موهوم و برخاسته از کاربرد مفاهیم عقلی و تجربی در حیطه ای غیرشهودی، و رای تجربه و بیرون از زمان و مکان است.
- ۳) اگر منظور آن است که خدا فراتر از وجود (فرا وجود)، و رای وجود یا مافوق وجود است، چنین امری قابل فهم نیست و قبلاً نیز دلایل دیگری در رد آن ارائه داده ایم. (بندهای ۱۱/۳۳، ۲۰/۰۲، ۲۰/۰۲۱)
- در مورد و رای وجود هیچ ادراک، توصیف، توضیح، تبیین و تصویری نمی توان ارائه داد، پس صرفاً یک توهم است. اساساً کاربرد کلمات در جایگاه غیر واقعی آنها، منجر به برآمدن معانی، مفاهیم، تصورات و اندیشه های بی ارزش، واهی (سست و بی بنیان) و بی معنی می شود. کلمات و رای، فرا و مافوق در کنار واژه ی وجود، مفهوم و اندیشه ای مهمل بیار می آورد.
- ۴) نفی مطلق وجود در مورد خدا، خدا را حتی از مقام یک امر خیالی نیز فروتر می کند.
- ۵) امر غیر قابل شناخت، یک توهم است: این ادعا که خدا غیر قابل شناخت است، طفره رفتن از هر توضیح و تبیینی در مورد خدا است. خدا غیر قابل شناخت است، در نتیجه خدایی در کار نیست.
- اگر خدا غیر قابل شناخت و توصیف است، پس امر و فرمان را نیز نمی توان در مورد او بکاربرد زیرا امر و فرمان در حیطه وجود و در قلمرو انسانی است. همچنین هیچ فعلی را نمی توان به امری غیر قابل شناخت نسبت داد، زیرا نسبت دادن فعل یا امر و فرمان به خدا یک تشبیه محسوب می شود: تشبیه به موجودات واقعی و امور قابل شناخت.
- ۶) این بیان که خدا نه در زمان و نه نا در زمان است، یک تناقض آشکار است: معنی آن این است که خدا زمانمند نیست و در عین حال زمانمند است! از سوی دیگر، اگر این بیان چنین تعبیر شود که عدم خدا هرگز نبوده و او بی نیاز از زمان، همیشه بوده است، آنگاه این بیان به معنی ازلی بودن بی زمان خداست. (ازلی نا در زمان، ازلیت غیر زمانی، ازلی نازمانمند)
- اما از آنجایی که طبق ادعای آنان، خدا و رای وجود و مافوق وجود است، پس احتمال وقوع چنین ازلیتی در مورد خدا بسیار کمتر (در حد صفر) از احتمال وقوع آن در مورد امری ساده تر از آن یعنی وجود یا شبه وجود است.
- ۲۰/۱ - پنج معیار برای وجود واقعی هر موجود و برای واقعیت reality آنچه غیر وجودی است: (هر ۵ معیار می بایست صدق نماید).
  - ۱) قابل فهم و درک بودن (فهم پذیری / ادراک پذیری)
  - ۲) قابل تبیین و توضیح بودن (تبیین پذیری / توضیح پذیری)
  - ۳) قابل تصور بودن (تصور پذیری)
  - ۴) قابل توصیف بودن (توصیف پذیری)
  - ۵) تجربه عینی یا ارائه آزمون تجربی empirical برای آن (تجربه پذیری)
- ۲۰/۱۱ - واقعیت reality در برابر وهم است. هر واقعیتی واجد تمامی معیارهای بند فوق است. هر واقعیتی، عینی نیست؛ مانند واقعیت ذهن هر شخص. عین در برابر ذهن است و از آن استقلال دارد؛ اما هر عینی محسوس نیست، مانند جاذبه ی میان اجرام. واژه «فرا واقعیت» مهمل و همانند فرا وجود یا مافوق وجود، یک توهم است.
- هر واقعیتی، وجودی نیست؛ مانند شبه وجود. (برای بحث بیشتر در مورد واقعیت شبه وجود رجوع کنید به سخن نویسنده در انتهای اثر)
- ۲۰/۲ - گفته می شود که خدا بالاتر از فهم و ادراک انسان و خارج از محدوده ی عقل، فکر و تصور است. این گفته را حتی دلیلی بر وجود و واقعیت آن قلمداد کرده اند: موجودی که اندیشه به گنه (گوهر، ذات) essence آن پی نمی تواند برد.
- پاسخ: هرگاه امری قابل فهم و درک و قابل توضیح و تصور نباشد، آن امر اساساً وجود ندارد و بطور دقیق تر، واقعیت reality ندارد. خدا واقعیت ندارد، چون قابل فهم و ادراک نیست.
- خدا، چه وجودی و چه غیر آن (مافوق وجود یا و رای وجود)، قابل درک و فهم و قابل تصور نیست، در نتیجه واقعیت ندارد.
- ۲۰/۲۱ - گزاره های زیر را بررسی می کنیم:
  - ۱) خدا واقعیت دارد و - نیز - قابل فهم است.
  - ۲) خدا واقعیت دارد، هر چند که قابل فهم نیست.
  - ۳) خدا واقعیت ندارد، در نتیجه قابل فهم نیست.
  - ۴) خدا قابل فهم نیست، در نتیجه واقعیت ندارد.
- گزاره ۱ مردود است، زیرا ماهیت و ذات essence خدا قابل فهم نیست و حتی خدا باوران theists نیز بر این نکته اذعان دارند.
- گزاره ۲ همان است که خدا باوران بر آن تأکید می کنند، اما نمی توانند آن را اثبات کنند! جمله مشهور ترتولیانوس (ترتولین) Tertullien (حدود ۱۵۵ تا ۲۲۰ م): ایمان می آورم، چون نامعقول (یا مبهم) است Credo ut absurdum.
- گزاره ۳ مردود است؛ زیرا موجودات خیالی، واقعیت ندارند ولی قابل فهم اند، مانند اسب تک شاخ unicorn.
- گزاره ۴ درست و صادق است: انکار می کنم، چون قابل فهم نیست.
- خدا نه فقط قابل فهم نیست، بلکه هیچ کدام از معیارهای بند ۲۰/۱ را ندارد.
- اگرچه خدا را گاهی توصیف می کنند، اما نمی توانند این توصیفات را توضیح و تبیین نمایند و چگونگی آنها را روشن سازند. چنین توصیفات صرفاً ایده آل عقل محض pure reason و استعلایی transcendental اند.
- واقعیت فقط شامل اموری است که نه تنها قابل فهم اند، بلکه واجد تمامی معیارهای بند ۲۰/۱ می باشند. در مقابل، بنظر خدا باوران، واقعیت شامل امور غیر قابل فهم نیز می شود: اما خدا باوران هیچ سند و مدرکی بر مدعای خود ندارند، که اگر داشتند علاوه بر این که نقض غرض بود و چنین واقعیتی قابل فهم می شد، همچنین این مدرک دال بر تجربه پذیری آن واقعیت بود.
- باید افزود که، با کشف واقعیتی که هنوز کشف نشده، در واقع، آن واقعیت، قابل درک و فهم و تجربه پذیر شده است.

ممکن است استدلال شود که:

الف) خدا وجود دارد، اما ماهیت آن مافوق (یا ورای) ماهیت سایر موجودات یا وجود درجهان است.

که باز، وجود با چنین ماهیتی، قابل تبیین و قابل فهم نیست.

و یا ب) خدا وجود یا وجود برتری است که ماهیت درمورد آن صادق نیست (ماهیت ندارد) یا ماهیتش عین وجود آن است یا ماهیتش همان وجود اوست. اما باز هم خدا بعنوان این وجود یا وجود برتر، قابل فهم و تبیین نیست.

حتی ممکن است گفته شود که وجود، فاقد ذات و ماهیت است. اما در این صورت، یا خدا وجودی مانند سایر موجودات است، که این برخلاف تعریف خداست. و یا خدا، وجود برتر ولی فاقد ذات و ماهیت است: که دوباره با مشکل عدم فهم و تبیین وجود برتر مواجه می شود.

از سوی دیگر، حتی اگر وجود درجهان، فاقد ماهیت باشد، این وجود خدا نیست.

۲۰/۲۲ - ممکن است گفته شود: خود خدا قابل ادراک یا تجربه پذیر نیست؛ خدا از طریق وجود جهان، ادراک یا تجربه می شود. پاسخ: (۱) ازلیت جهان، خدا را نفی می کند.

(۲) می توان در این گفته، به جای خدا، یک اهریمن یا روح خبیث یا ... قرار داد؛ که همگی به همراه خدا مردودند.

(۳) این گفته دال بر آفرینش جهان توسط خدا و یک رابطه علی است، اما رابطه علی به فرا سوی جهان، قابل اطلاق نیست؛ و نیز برای آفرینش از هیچ، رجوع کنید به ۳/۲۳.

۲۰/۳ - همچنین گفته می شود، عقل بشر محدود است: توانایی و ظرفیت فهم و درک امور متعالی transcendent و آسمانی (به مفهوم متافیزیکی) را ندارد.

پاسخ: (۱) در عقل و تفکر بن بست نداریم، بلکه تنگنا داریم و عقل بشر قادر به عبور از این تنگناهاست. بنابراین، عقل بشر محدود نیست.

(۲) عقل بشر توانایی درک و فهم آنچه قابل درک است را دارد و آنچه قابل درک نیست، واقعیت ندارد. بنابراین، امور متعالی و آسمانی واقعیت ندارند.

(۳) خدا بالاترین امری است که قابل درک و فهم و قابل تبیین و تصور نیست، در نتیجه اساساً چنین امری درکار نیست. [واژه «درکار نیست» همه تعاریف وجودی و فرا وجودی خدا را شامل می شود].

۲۰/۳۱ - خدا را عموماً با انبوهی از وجوه سلبی ... می کنند (می خواستیم به جای ... واژه بیان را قرار دهیم، اما حقیقتاً این واژه را شایسته بیان نیافتیم!) ، مانند:

در زمان و مکان نیست. فعالیت نیست. فکر نیست. شخص نیست. جسم نیست. جوهر نیست. عرض نیست. وجود نیست. قابل وصف نیست. قابل تقسیم نیست. حیات نیست. فعل ندارد (رجوع به الف از ۳/۲۳). حرکت ندارد. تغییر ندارد. ماهیت ندارد ...

یا از پیشوندهای وراء، فوق، فرا، نا، غیر، فراسوی، ... استفاده می کنند که در اکثر موارد وجه سلبی دارد:

ورای آگاهی. ورای عقل و فهم. فوق تصور. فرا وجود. فراتر از همه. نامتناهی. غیر قابل درک. فراسوی جهان. فراسوی امکان و محال ... همه اینها، ایده آل های عقل محض، وهم و پندارپوچ است.

هرآنچه را که نشان داده می شود، قابل اطلاق به خدا نیست یا خدا را دچار تناقض می کند، فوراً با واژه سازی های غیر قابل درک و نامفهوم، از او سلب می کنند.

از سوی دیگر، برای بیان رابطه خدا و جهان یا در توضیح گفتار خود، باز از همان چیزها یا اموری که از او سلب نموده اند، استفاده می کنند! ۲۰/۴ - خدا بنا به تعریف، وجودی برتر، خارق العاده، نامحسوس، فاقد علت و بکلی دیگر wholly other است.

اما از این تعریف- ضرورتاً- وجود واقعی آن بدست نمی آید و با این تعریف، وجود واقعی و خارجی آن مسجل نمی شود.

۲۰/۴۱ - مختصات وجود برتر: در فضا و زمان نیست، فاقد دگرگونی و تأثیر متقابل است.

تمام خاصه ها و مختصات وجود برتر سلبی است. خاصه ای ایجابی در آن قابل درک و شناسایی نیست. آیا با این حساب، وجود برتر ممکن است؟ چگونگی وجود برتر فهم ناپذیر است: نه مانند موجودات غیر واقعی و ذهنی درک می شود و نه مانند موجودات عینی؛ لذا مبهم و نامشخص است.

۲۰/۵ - اگر برای امور متافیزیکی وجودی قائل می شوند، آنگاه این «وجود از نوع دیگر» چگونه است؟

وجود از نوع دیگر، قابل درک نیست و یک امر موهومی است.

پس امور متافیزیکی: یا فرا وجودی اند (مافوق وجود) که قابل فهم و ادراک نیست و واجد ایرادات دیگری هم هست که به آنها اشاره کرده ایم. و یا زیر وجود یعنی وجودی بینابینی میان وجود و عدم: که مهمل است، زیرا وجود بینابینی دیگر وجود نیست.

همچنین برای امور متافیزیکی، ویژگی ها و توانایی های برتری قائل می شوند که با مختصات وجود بینابینی تناقض دارد. روشن است که توهماتی مانند امور متافیزیکی قابل توضیح و تبیین نیست.

۲۰/۶ - علیت فقط در مورد رویدادهای جهان صادق است. در مورد وجود خود جهان و موجودیت آن صادق نیست.

نمی توان پرسید علت جهان یا علت وجود چیست؟ زیرا در این صورت، پای علیت را به بیرون از جهان یا وجود می کشانیم.

علیت در فراسوی جهان صدق نمی کند و در ماورای جهان و وجود نفی می شود، پس جهان علتی ندارد و این دلیلی دیگر برای بودن جهان است. ۲۰/۶۱ - اگر علیت را درجهان بپذیریم، اولاً جزعل وجودی، علت دیگری در میان نیست. ثانیاً علیت غایی (بند ۲۰/۴۳) و معطوف به قصد برای خود جهان یا رویدادهای آن، یک توهم است. ثالثاً، علیت به فراسوی جهان قابل اطلاق نیست.

وجود برتری بیرون از جهان نمی تواند علت جهان باشد، زیرا علت هر امری، وجودی است و از خاصه های وجود برخوردار است.

اما وجود برتر فاقد خاصه های وجود است. بطور کلی، مافوق وجود، وجود برتر، شبه وجود و غیر پدیدار نمی تواند علت وجود و پدیدارها باشد. یک امر وجودی نیز نمی تواند علت وجود جهان باشد، زیرا هیچ وجودی بیرون از موجودیت جهان و فاقد علت نیست.

۲۰/۶۲ - ممکن است گفته شود خدا ماورای علیت یا فراسوی علت و معلول است؛ در این صورت دیگر نمی توانند رابطه ای میان خدا و جهان برقرار سازند یا آن را تبیین کنند.

۲۰/۷ - اگر وجود یک «دور» باشد، آنگاه آغاز و پایان در مورد آن بی معنی است: دوری که بطور مداوم سیر و تکرار می شود. ازلیت زمانمند در این حالت بی معنی است. (رجوع به شماره ۱۰ از بند ۱۱) ازلی بودن در اینجا به معنی آن است که عدم وجود، ممکن نیست و

هرگز نبوده است.

۲۰/۸- اگر بر فرض، علیت در فراسوی جهان نیز صدق کند، در چنین صورتی جهان علتی دارد: علت جهان هر چه باشد، این علت ناگزیر خود فاقد علت خواهد بود و علیت در مورد آن صادق نیست، به عبارت دیگر یک امر اول است: در غیر این صورت، دچار تسلسل infinite regress خواهیم شد و جهان ناممکن می شود. بنابراین، امر اول یا (۱) خداست یا (۲) امری است که خدا نیست، اما جهان از آن برآمده است. حال به تحلیل می پردازیم:

الف) وجود، خاصه های خاص خود را داراست و بنابراین تعریفی که از خدا می شود، وجود خدا فاقد این خاصه هاست، از اینرو وجود در مورد خدا صدق نمی کند.

ب) اگر خدا مافوق وجود یا وجودی بکلی دیگر فرض شود، قابل فهم و ادراک نیست و نمی توان آن را تبیین کرد یا خاصه هایی برای آن ذکر کرد و با این دو فرض (یعنی مافوق وجود یا وجودی بکلی دیگر) احتمال وقوع یا واقعیت داشتن آن نیز بشدت کاهش می یابد. (در حد صفر)

ج) همچنین وجود، یگانه و منحصر به جهان پدیداری است و صحبت از وجود غیر پدیداری بی ربط و بی معناست. هر وجود دیگری فقط می تواند جزئی از وجود این جهان باشد.

به این ترتیب، خدا، روح و امور متافیزیکی مشابه هیچ کدام در کار نیستند و همگی مهمل اند. بنابراین، هیچ یک امر اول نیستند. پدیدارهایی مانند اراده will و ذهن نیز به این سبب که خود پدیدار هستند، نمی توانند امر اول باشند.

نتیجه: در صورتی که برای جهان (با فرض صدق علیت در امر اول جهان) علتی قائل شویم، آنگاه چنین علتی نه وجودی است و نه مافوق وجودی (و نمی تواند هیچ کدام باشد)؛

این علت فقط می تواند شبه وجودی باشد که قابل فهم و ادراک است: یعنی صرفاً با فرض صدق علیت در فراسوی جهان، شبه وجود علت جهان است.

۲۰/۹- وقتی پرسیده می شود، خدا از کجا آمده یا علت خدا چیست؟ گفته می شود که خدا وجود محضی است بی علت که وجود، ذاتی آن است و از امر دیگری بر نیامده است و گرنه دچار تسلسل می شویم.

در برابر چنین پاسخ متزلزلی، حال چرا این استدلال را به خود جهان برنگردانیم و نگوییم که: جهان وجودی است بی علت که وجود، ذاتی آن است و از امر دیگری بر نیامده است و گرنه دچار تسلسل می شویم!

حداقل به سه دلیل این استدلال در مورد جهان صدق می کند و درباره ی آن نیرومند تر است:

(۱) هر چند با پذیرش علیت، هیچ رویدادی در جهان فاقد علت نیست؛ اما نمی توان این موضوع را به کل آن تسری داد و آن را در مورد وجود کل جهان صادق دانست. به عبارت دیگر، وجود کل جهان (یا وجود تمامیت آن) می تواند فاقد علت باشد و چنین سخنی ناممکن نیست.

(۲) قبلاً ثابت کرده ایم که جهان ازلی است.

(۳) برگ برنده ی دیگر برای جهان آن است که عینی، حاضر و نقد است. جهان تنها امر در دسترس، محسوس و ملموس است. اما خدا نامحسوس، غیر حاضر و نسبی است؛ حال چرا این جهان نقد، خود بی علت و ازلی نباشد و نیز وجود، ذاتی آن نباشد؟!

۲۱- این سؤال که شبه وجود از کجا آمده یا از چه چیز برآمده؟ به این معناست که ابتداء نبوده و از امری دیگر حاصل شده یا از هیچ برآمده است. (۱) اما از امر دیگری نمی تواند حاصل شده باشد، زیرا شبه وجود اساساً وجودی نیست تا بواسطه ی آن امر، از نیست به هست آمده باشد.

هست و نیست در دایره ی وجود است و در ورای آن جایی ندارد.

از هیچ هم ناشی نشده، زیرا علاوه بر آن که از هیچ، هیچ بر نمی آید، هیچ مطلق یک توهم است.

(۲) این سؤال مبتنی بر علیت است و علیت در فراسوی وجود و تجربه، صادق نیست.

(۳) هیچ وجودی مقدم بر شبه وجود نمی تواند باشد، زیرا وجود خود برآمده از شبه وجود است.

(۴) شبه وجود ازلی بی زمان است و از جایی یا امری ناشی نشده است. شبه وجود محدود است و بی نهایت نیست.

۲۱/۱- واژه های وجود، هست، هستند، تنها به محدوده ای متعلق اند که اصولاً در آن می گنجند. واژه های وجود و هست را نمی توان و نباید در مورد شبه وجود بکار برد. در مورد شبه وجود می بایست واژه های شبه هست و شبه هستی بکار برده شود.

۲۱/۲- شبه هستی شبه وجود از شبه هستندگی آن است که برخاستن آن را از هیچ و یا از چیزی یا امری دیگر منتفی می کند.

۲۱/۳- ساده تر بودن قلمرو شبه وجود در برابر خدا یا جهان، امکان واقعیت و ازلیت- بی زمان- آن را بسیار قوی تر از آن دو می کند.

۲۱/۴- شبه وجود اصیل ترین عینی (یا عینیتی) است که غیر وجودی است. شبه وجود واقعیتی است قابل درک، توضیح پذیر، قابل فهم و قابل توصیف و تصور. (بند ۱۳ تا ۱۶/۳۱)

۲۱/۵- شبه وجود یک امر یا تصور متافیزیکی نیست. زیرا اصولاً امری وجودی نیست تا با کاربرد مفاهیم محض فاهمه در قلمرو بیرون از زمان و مکان آن، بخواهیم برای آن وجودی قائل شویم.

کاربرد مقولات و مفاهیم محض فاهمه (جنول بند ۸) در قلمرو و ورای زمان و مکان منجر به توهمات بصورت « قائل شدن به وجود» برای امور متافیزیکی می شود. اما مفاهیم محض فاهمه در قلمرو شبه وجود صادق نیست. خصوصیات و خاصه های شبه وجود (۱۳/۶۱، ۱۴، ۱۶/۱۱) با این مفاهیم منافات دارد: شبه وجود یک فضای امکان (یا تصادف یا تعیین ناپذیری) مطلق است. (۱۴/۰۰۳ تا ۱۴/۰۰۳۸)

شبه وجود اساساً وجود نیست. مکان نیز در شبه وجود ریزش دارد و امری روان است.

بنابراین، ایرادات کانت بر متافیزیک در مورد شبه وجود صدق نمی کند. اصولاً متافیزیک، توهمی مرتبط با وادی وجود است.

۲۲- وجود با خاصه هایی که داراست (بند ۱/۱)، متافیزیکی نیست. هیچ امر متافیزیکی نمی تواند چنین خاصه هایی را بر آورده سازد.

۲۲/۱- وجود غیرمادی immaterial بی معناست، زیرا چنین وجودی واجد هیچ نمود، اثر و نمایشی representation نیست و فاقد خاصه های وجود است. امر غیرمادی در حیطه شبه وجود هم قرار نمی گیرد، زیرا اولاً وجودی در نظر گرفته می شود و ثانیاً

چنین فرض می شود که امر غیرمادی از انسجام، تشکل و هماهنگی برخوردار است که این موارد در حیطه شبه وجود نمی گنجد.

نتیجه: امر غیرمادی در کار نیست و کلاً بی معناست.

۲۲/۱۱- با آسیب در هر بخش از مغز، بسته به آن نقاط، بخشی از ذهن، حافظه، تکلم و زبان، حرکت اعضاء و اراده بر حرکت آنها، حس اعضاء، حواس پنجگانه و حتی سیستم های کنترلی غیر ارادی انسان Autonomic regulation و بسیاری از امور نرمال دیگر، دچار اختلال و

آسیب می شود.

پس ماده مقدم بر ذهن و کارکردهای آن است.

۲۲/۱۲- یک دلیل برای نفی روح spirit : روح درکجای جسم واقع است؟

الف) هر نقص یا آسیب در بخشی از مغز یا اعصاب مرکزی Central nervous system یا اعصاب محیطی Peripheral nerves ؛ قسمتی از جسم اعم از حس و حرکت یا رفتار را مختل می کند. همچنین آسیب در بافت‌های tissues مختلف بدن، هر یک آثار و عوارض خاص خود را پدید می آورد.

پس در اینجا، دیگر سخن از روح بیجاست. زیرا اگر روح در کار باشد، پس در چنین انسان آسیب دیده ای، یک «نقص در روح!» ایجاد شده و حال چنین فردی حامل یک روح ناقص گشته است: روح افلیج!

ب) تحریک الکتریکی نقاط معینی از مغز منجر به حرکت در دستها یا پاها می شود؛ تحریک مشابهی بر روی نخاع Spinal cord و نیز اعصاب محیطی، منجر به حرکت در عضلات معینی از بدن می شود.

۲۲/۱۲۱- روان psyche به عنوان کارکرد مغز، متفاوتی نیست و متفاوت از روح spirit و نفس soul است.

۲۲/۱۲۱۱- بیماری یا اختلال روانی mental disorder ناشی از اشکال در عملکرد نرمال normal مغز و به تبع آن ذهن است، که معمولاً بعلافت فشارها یا استرس های محیطی environmental stress و اجتماعی ایجاد می شود.

در این بیماریها، ادراک، تحلیل، تفسیر و برداشت مغز و به تبع آن ذهن، از واقعیت و محیط دچار اختلال می شود: سوء تعبیر واقعیت، بی نظمی و آشفتگی تفکر، هذیان delusion، واکنش های نامتناسب، احساس های نابهنجار، ...

در نتیجه، با بروز ادراک نادرست، فرد از واقعیت دور می شود و آشفتگی های رفتاری behavioural و سایر علائم خاص را نشان می دهد.

علاوه بر آن، در این بیماریها مشکلاتی در روند پردازش اطلاعات در مغز، اختلال در فعالیت الکتریکی مغز،

تغییرات پاتولوژیک (آسیب شناختی pathologic) در بیوشیمی مغز و نورون ها (سلول های عصبی neurons)، اختلال در عملکرد سلولی و مولکولی نورون ها، اختلال در ناقل های شیمیایی عصبی transmitter substances یا پیام رسان های عصبی neuromessengers، ...

و حتی تغییرات ساختاری و آناتومیک (کالبد شناختی) anatomic در مغز و اعصاب مشاهده می شود.

همچنین، گاهی بیماریهای عضوی organic و هورمونی hormonal و حتی عفونی؛ سوء مصرف داروها؛ زمینه های ارثی؛

مواد افیونی opioids؛ مواد محرک stimulants؛ ... منجر به اختلالات روانی می شود.

کنترل علائم اختلال روانی از طریق دارو، دال بر تاثیر این مواد در بهبود «عملکرد مغز و سیستم اعصاب مرکزی» است.

بنابراین، روان، متفاوتی نیست و بخشی از کارکرد مغز است.

۲۲/۱۳- گفته شده که انسان حس زیبایی خواهی، عدالت خواهی، امید، طلب جاودانگی، ... را داراست و سرچشمه ی همه اینها از خداست.

همچنین این موارد، نشانه های استعلاء در انسان است و- به خواست خدا- انگیزه و میلی در انسان برای رسیدن به خداست؛ زیرا خدا،

تنها در بردارنده ی نامتناهی و مطلق آنها و غایت آنهاست.

و نیز گفته شده که این موارد در هیچ موجود دیگری وجود ندارد و چون انسان مخلوق برجسته ی خداست، پس خدا آنها را در «روح انسان»

قرار داده و یا روح انسان از روح خداست.

و نیز این که بدون خدا، نیاز انسان به تسلی هیچ گاه برآورده نخواهد شد.

و در نهایت از تمامی این بیانات نتیجه گیری می کنند که خدا وجود دارد.

پاسخ چنین است:

۱) قائل شدن به یک سرچشمه ی نامتناهی و ابدی برای زیبایی، عدالت، جاودانگی، علم، قدرت، ... یک فرض متفاوتی است و قائل شدن به

وجود واقعی برای چنین سرچشمه ای صرفاً یک توهم متفاوتی است که ناشی از کاربرد قوام بخش constitutive مفاهیم محض فاهمه

و ابزارهای عقلی است و همانطور که پیش از این تشریح کرده ایم، چنین کاربردی نادرست است. (بند ۱۱/۷۲)

همچنین یکی از قدیمی ترین ریشه های فلسفی چنین موهوماتی را می توان در فلسفه مثل افلاطون Plato (حدود ۴۲۷ تا ۳۴۷ ق. م)

جستجو کرد که یک فلسفه ایدئالیستی و متفاوتی است.

۲) هیچ کدام از بیانات فوق، دال بر اثبات وجود خدا نیست و وجود خدا بالضروره از آنها بر نمی آید.

۳) اصولاً انسان از نظر روان شناختی تمایل دارد هر آنچه را که ندارد و یا برایش دست نیافتنی است، به امری و رای خود فرا فکنی projection

نماید و آن را به عنوان یک اسطوره و آرمان برتر برای خود قرار دهد.

و بتدریج با شدت گرفتن این فرافکنی، این توهم برای برخی ایجاد می شود که چنین امری، وجود واقعی هم دارد.

۴) از نظر تبارشناختی genealogy، چنین توهماتی بخشی برآمده از وحشت و ترس پنهان بعضی از انسانها از طبیعت و نیروهای ناشناخته آن،

تشویش و نگرانی از اتفاقات آینده زندگی، و نیز ترس پنهان از مرگ و نیستی است که برخی را بسوی جستجوی

یک تسلی خاطر مطلق سوق می دهد.

همچنین بخشی دیگر از آن برخاسته از ضعف برخی از انسانهاست : ناتوان دانستن و خوار شمردن انسان در برابر توهمی با قدرت مطلق.

خدا باوران theists، در واقع، بت های زمینی و محسوس را به آسمان بردند و آنها را به امر واحد و نامحسوسی بنام خدا بدل کردند.

۲۲/۱۴- خروج و رهایی از جهان پدیداری ممکن نیست. چنین خروجی معادل با از دست رفتن وجود پدیداری است (وجود غیر پدیداری نیز مهمل

است) و در این وضع به پاسخی درباره وجود یا عدم وجود امر اول دست نمی یابیم.

۲۲/۱۵- خدا God / Gott / Dieu یک توهم بزرگ است. باور به خدا، خود فریبی محض است. خدا حقیقت ندارد. خدا یک دروغ (فریب)

بزرگ است: خدا به عنوان یک دلخوش کنک.

۲۲/۲- تناقض در خدا، بسیار بیشتر از تناقض در تبیین وجود و جهان است. اگر هر توضیحی در مورد منشأ وجود و جهان قانع کننده نباشد، تنها

چیزی که می توان گفت این است که «فقط جهان است و دیگر هیچ» یعنی اصالت در وجود جهان است: اصالت جهان در برابر امور ماورای آن

بدلیل نقد بودن آن.

۲۲/۲۱- وجود جهان، نقد، در دسترس و شاهدهی برخوردار است؛ در حالی که خدا نسبه است و شاهدهی بر آن نیست.

اگر- آن طور که برخی ادعا و اصرار می کنند- قرار است امری نامحسوس و غیر قابل ادراک و تصور (یعنی خدا) علت جهان باشد و آن امر

بی علت هم باشد، چرا جهان محسوس و قابل ادراک، خود بی علت نباشد؟

دلیل برتری این اندیشه آن است که جهان نقد(عینی، حاضر و ملموس) است و آن یکی نسبه!

۲۲/۲۲- الف) با قبول علیت، شاهدهی دراین جهان نیست که وجود امری بی علت باشد و مشروط به امری پیش از خود نباشد؛ و این سلسله را

می توان بطور بی پایان دنبال کرد، و هیچ نهایتی نیز برای آن وجود ندارد.

پس مجاز نیستیم این سلسله ی نامحدود را با قائل شدن به امر نامشروط و بی علتی همچون خدا، به انتها و نهایتی برسانیم.

بنابراین، وجود بی علت خدا که وجود آن ذاتی خودش باشد، منتهی است.

ب) همچنین اگر هر امری را درجهان، حادث و واجد علت بدانیم، اما این موضوع دلیلی برآن نیست که تمامیت جهان را هم حادث و واجد علت

بدانیم. کلیت و تمامیت جهان یک امر حادث نیست، پس جهان بی علت است و این مسئله از این جنبه نیز نامحتمل و ناممکن نیست.

ج) با فرض صدق علیت، سراسر وجود آکنده و «مملو» از رویدادهای علت و معلولی است، اما تمامیت وجود بی علت است، زیرا علاوه بر دلیل

مذکور در «ب»، این مملو بودن صرفاً می تواند خصلت وجود یا ذاتی آن باشد.

د) با رد و عدم پذیرش علیت، روابط علت و معلولی کنار نهاده می شود و وجود جهان نیز فاقد علت می شود. (بند ۱۲)

ه) و نیز در این جهان شاهدهی بر پدید آمدن چیزی یا امری از هیچ نداریم و از هیچ، هیچ بر نمی آید.

از سوی دیگر، قبلاً نشان دادیم که عدم مطلق ناممکن و یک توهم است. پس جهان از هیچ مطلق بر نمی آید.

ی) اصولاً آنچه که جهان از آن برمی آید، می باید هستی و نیستی هر دو را توجیه نماید (۱۰/۱۲۴۳، ۱۰/۱۲۵)؛ نه این که جهان را تالی

فقط یکی از آنها قرار دهد و شبه وجود از عهده ی چنین امری برمی آید. (رجوع به بندهای ۱۰/۱، ۱۰/۱۱، ۱۰/۱۲)

شبه وجود، امتداد بی زمان پیشین جهان است، نه علت آن.

۲۲/۲۲۱- ممکن است این اندیشه به ذهن برخی از خداباوران خطور نماید:

۱) خدا هست، اما شبه وجود را هم می پذیریم. شبه وجود نیز عینیت دارد. هم خدا و هم شبه وجود فاقد علت اند و خدا از شبه وجود آگاه است، اما

خدا جهان را آفریده؛ شبه وجود مستقل از خدا و جهان است و هیچ نقشی در این میان ندارد.

همچنین برخلاف این نظر که وجود برخاسته از شبه وجود است، وجود خدا نیازی به شبه وجود پیش از آن ندارد: خدا وجودی برتر و

از نوعی دیگر است که وجود آن به شبه وجود ماقبل، وابسته نیست.

یا مشابه با اندیشه ی فوق: خدا مافوق وجود است، پس به شبه وجود مستقل از آن، وابستگی ندارد و خدا آفریننده ی جهان است.

پاسخ: اندیشه ی فوق مبتنی برآن است که خدا وجود برتر و از نوع دیگر است و یا آن که مافوق وجود است. اما پیش از این بطلان چنین ادعاهایی

را در مورد خدا نشان داده ایم: بطور خلاصه، وجود برتر و از نوع دیگر و یا امر مافوق وجود هیچ کدام قابل درک و توضیح نیست و نیز احتمال و

امکان واقعیت آنها در برابر شبه وجود و حتی وجود جهان، در حد صفر است.

همچنین قبلاً ثابت کردیم که قائل شدن به خدا، از هر جهت رد می شود.

از اینرو در اندیشه ی فوق، هر چند خدا در برابر شبه وجود ظاهراً یک گام به پس می رود و شبه وجود به رسمیت شناخته می شود، اما دو گام به

پیش برداشته می شود تا بتواند از نیرومندی واقعیت شبه وجود بگریزد و از آن سبقت گیرد، اما این اندیشه هم با شکست مواجه می شود.

۲) و اندیشه ای دیگر در ذهن برخی خداباوران:

می پذیریم که وجود از شبه وجود پیش از آن برمی آید، پس وجود خدا یا از همان شبه وجودی است که وجود جهان از آن برآمده است و یا آن که

وجود خدا از شبه وجودی نامتجانس با شبه وجودی که منشأ جهان می باشد، برآمده است.

بنابراین، حتی ممکن است شبه وجود «دو گونه متفاوت» داشته باشد که یکی از آن دو، منشأ خداست یا خدا 'امتداد' آن شبه وجود است.

پاسخ: این اندیشه خود اذعان میدارد که وجود جهان هیچ نیازی به خدا ندارد، زیرا وجود جهان از شبه وجود است؛ از اینرو قائل شدن به خدا

دیگر فایده و حاصلی دربر نخواهد داشت.

همچنین با این اندیشه، خداباوران تعریفی را که خود از خدا ارائه می دهند، نقض می کنند و آن را کنار می گذارند، زیرا خدا را برآمده از

شبه وجود و در رده ای پایین تر از آن در نظر می گیرند.

هدف این اندیشه، صرفاً پذیرش وجود خدا حتی به قیمت از دست دادن ارزش و تعریف ادعا شده برای خداست.

این فکر علاوه برآن، با این مشکل مواجه می شود که اگر دو گونه شبه وجود را فرض می کند، می بایست آن شبه وجود مربوط به خدا را

توضیح و تبیین نماید؛ اما از آنجایی که وجود خدا قابل تبیین نیست، پاسخی هم به این مشکل وجود ندارد. در واقع، شبه وجود یگانه است.

۳) و نیز اندیشه ای دیگر به این طریق: خدا از شبه وجود برمی آید و سپس خدا آفریننده ی جهان است!

پاسخ: اولاً این تصور برخلاف تعریف ادعا شده برای خداست، زیرا خدا را واجد خاستگاه و در رده ای پایین تر از شبه وجود قرار می دهد.

ثانیاً خدا برطبق تعریف آن که امری یا موجودی بی نیاز از علت و خاستگاه، برتر و قادر مطلق است، نمی تواند از امری بسیار ساده

همچون شبه وجود برآید.

همچنین برآمدن خدای غیر قابل ادراک و توضیح از شبه وجود قابل ادراک و توصیف، غیر قابل توضیح و تبیین و کاملاً غیر منطقی است.

نتیجه: اساساً ۱، ۲ و ۳ فرض هایی توهم آلود و رویاهایی باطل برای نجات خدا محسوب می شوند. این اندیشه ها از آن رو طرح شدند که

نشان دهیم می توانند برخی تیرهای خداباوران در تاریکی باشند، اما هرگز به هدف نمی خورند.

۲۲/۲۲۱۱- شبه وجود، خدا نیست. خدا، شبه وجود نیست.

۲۲/۳- وجود یگانه است. وجودی از نوع دیگر (یا بکلی دیگر) (بند ۳/۲ wholly other) یا وجود به نحو و صورتی دیگر، اندیشه ای مهمل و

یک توهم- متافیزیکی- است. جهان خانه ی وجود است. وجود، خدا نیست.

۲۲/۴- پیش از این استدلال کردیم که جهان ازلی است (اثبات هم به صورت مستقل ۲/۲ و ۱۹/۹۳۱۱) و هم به عنوان امتداد شبه وجود ازلی؛

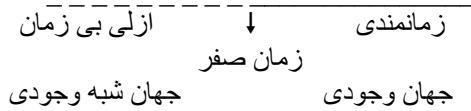
بنابراین وجود جهان یک امکان نیست: جهان ممکن الوجود نیست. به این ترتیب، واجب الوجود منتهی است.

۲۲/۴۱- در مورد جهان با دو گزینه مواجه ایم:

الف) ازلی بودن وجود را بپذیریم، آنگاه جهان فقط واجد صورت وجودی خواهد بود.

ب) ازلی بودن وجود را نپذیریم، بلکه شبه وجود را که ازلی بی زمان و وجود برآمده از آن است، بپذیریم. آنگاه جهان واجد

دو صورت شبه وجودی و وجودی خواهد بود.



- ۲۲/۵- در ریاضیات، بی نهایت و نامتناهی به آنحاء مختلف مورد مطالعه قرار می گیرد؛ اما بی نهایت یا نامتناهی مطلق در ریاضیات هم وجود ندارد و غیرممکن است.
- برای مثال، عدد اصلی Cardinal number مجموعه ی اعداد طبیعی و مجموعه ی اعداد حقیقی، هر دو نامتناهی (یا ترانمتناهی transfinite) است، اما عدد اصلی مجموعه اعداد حقیقی Real numbers بزرگتر از عدد اصلی مجموعه اعداد طبیعی Natural numbers است و اعداد اصلی بزرگتر از عدد اصلی مجموعه اعداد حقیقی نیز وجود دارند و این سلسله بطور نامحدود ادامه می یابد.
- در نتیجه، بزرگترین عدد اصلی نامتناهی transfinite وجود ندارد.
- بنابراین، این ادعا که خدا یک امر یا موجود لایتناهی «مطلق» است، مردود و غیرممکن است. این عدم امکان، هر جنبه از خدا را شامل می شود. حتی اگر خدا لایتناهی مطلق نباشد و فقط لایتناهی باشد، باز هم ممکن نیست؛ زیرا اصولاً بی نهایت در «واقعیت» ممکن نیست و یک توهم است.
- ۲۳- اراده و عمل خدا کاملاً زیرسؤال است:
- اگر خدایی در کار است که صاحب عدالت، قدرت مطلق و خیرخواه است، پس چرا قربانیان حوادث طبیعی و ظلم و ستم را رها می کند و چنین بلایی را بر سر آنها می آورد و از کمک به آنان اجتناب می ورزد؟ چرا خدا با یک زلزله، جان هزاران انسان را در زمانی کوتاه می گیرد؟ اگر برای تبرئه خدا، به عنوان مثال زلزله را با علت و معلول های طبیعی توجیه نمایند، چرا عموماً حوادث خوب را ناشی از خدا قلمداد می کنند، اما حوادث بد را به نظام علت و معلولی فرانهاده خدا در طبیعت نسبت می دهند؟
  - چرا خدا در یک حادثه مرگبار واحد، عده ای را نجات می دهد و عده ای دیگر را از بین می برد؟ چرا و چگونه این تصمیم خدا در گرفتن جان عده ای در یک حادثه، از دید او درست است و چنین تصمیم ناگواری بر چه مبناست؟
  - چرا خدا در موارد فوق و دیگر موارد مشابه، دلخواهانه عمل می کند؟ چرا خدا در کل به یکی کمک می کند و به دیگری نه؟ عمل دلخواهانه خدا به هیچ عنوان قابل توجیه نیست.
  - برخی از خداپاوران هنگامی که حادثه ای بد و ناگوار برای آنان رخ می دهد، اظهار می دارند که اگر این حادثه بد- که خواست خدا بوده- اتفاق نمی افتاد، رویدادی بدتر برای شان رخ میداد و این بد، عمل و اراده خدا برای دفع آن امر بدتر بوده است!
  - اما این عین خود فریبی است: اصلاً چرا خدا برای جلوگیری از رویدادی بدتر، حادثه بد را پیش می آورد؟ همین حادثه بد، مغایر با خیر مطلق یا خیرخواهی خداست.
  - اگر همه چیز به اراده خداست، چرا رویدادهای شر نیز در قلمرو اراده و خواست او قرار دارند و همچنین این رویدادها توسط او به وقوع می پیوندند؟
  - اگر خواست و اراده خدا خیر مطلق است، پس چرا درد و رنج و رویدادهای شر در جهان بیش از خوشی و لذت و خیر و نیکی هاست؟ چرا خدا جلوی رویدادهای شر را نمی گیرد؟ از اینرو، نه خدا خیر مطلق است و نه عمل او.
  - اظهار این که حوادث تلخ و ناگوار برای انسانها، آزمایش و امتحان خدا در مورد بندگان خویش است، به این دلایل قانع کننده نیست:
- الف) این اظهار یک توجیه خود فریبانه است.
- ب) این گفتار صرفاً برای ایجاد امید و انگیزه کاذب جهت ادامه اعتقاد به خدا از سوی خدا باوران- حتی با وجود چنین حوادثی- می باشد.
- ۷) اگر خدا قادر است در هر حادثه ای برخلاف قوانین و الزامات طبیعی دخالت نماید و حتی دست به معجزه بزند، پس چرا بندرت دخالت میکند و میزان شر بیش از نیک است؟
- با توجه به تمامی این موارد، عدالت خدا نیز بشدت زیرسؤال است.
- ۸) اگر بر طبق ادعای خداپاوران، همه امور تحت اراده خدا و به خواست و فرمان او است، دیگر اراده و اختیار انسان به هیچ عنوان قابل توجیه و پذیرش نیست.
- خداپاوران پیروزی و موفقیت خود را در هر زمینه ای به اراده و دخالت خدا نسبت می دهند. در واقع، آنان به خطا مجموعه تلاش های خود، تصادفات محض و اشتباهات رقیب را به خدا نسبت می دهند.
- ۲۳/۱- اگر خداپاوران به جای یک خدا، قائل به چند خدا می شدند، آیا آسانتر نمی توانستند چنین مواردی را توجیه نمایند؟ ، به این طریق که: اراده، تصمیم، حساب، دید و عمل چند خدا، اعمال یکدیگر را خنثی می کند و به این ترتیب، شر نیز روی می دهد و اجتناب ناپذیر است!
- ۲۳/۲- چرا خدا باید ارباب قدرتمند و انسان به عنوان بنده حقیر و زبونی قلمداد گردد که محکوم به پذیرش هر عمل و خواستی از سوی او است؟ آیا تسلیم محض انسان در برابر خدا، او را خوار و برده نمی سازد و ارجمندی را از او سلب نمی کند؟ در واقع، ارزش دادن بی نهایت به عالم واهی برین از سوی خداپاوران، جهان موجود را بی ارزش می کند.
- ۲۳/۳- گفته شده که خدا هر موجودی را برای مقصودی آفریده است؛ اما اگر هر موجودی دارای مقصود و غایت باشد، غایت و مقصود بی معنا می شود، زیرا دیگر نمی فهمیم که فقدان غایت و مقصود چه مفهومی دارد و وجه تمایز از میان می رود.
- ۲۴- وجود یگانه است: وجود از نوع دیگر یا وجود نامتعارف یا وجود برتر یا وجود بکلی دیگر wholly other (بند ۳/۲) یا وجود به هر نحو و صورتی دیگر (مانند حقیقی ترین وجود ens realissimum ، عالی ترین وجود، برترین وجود، وجود وجودها) بالاترین وجود (وجود) ens entium ، واجب الوجود (بند ۱/۷) necessary existent ، وجود تغییر ناپذیر ens parmenideum ، ... ) همگی اندیشه ای مهمل و یک توهم متافیزیکی است.
- وجود به همان صورت که در جهان هست، یگانه صورت وجود است.
- ۲۴/۰۱- وجود تنها از یک صورت برخوردار است، که واجد خاصه ها (بند ۱/۱) و «مقولات بنیادی و عینی» است.
- «صورت این جهانی» وجود، یگانه صورت وجود است.

۲۴/۰۱۱- این مقولات بنیادی و عینی متفاوت از مقولات پیشینی کانتی (جدول بند ۸) است. مقولات پیشینی a priori کانت، بنظر او، مفاهیم محض فاهمه و ذهن اند و عینیت ندارند.

۲۴/۰۲- در جهان ما، مقولاتی بنیادی و عینی وجود دارد که در مورد هر یک چند «حالت» امکان پذیر و متصور است. هر مقوله در چارچوب یکی از این حالات، در تعامل، کنش، ارتباط و ترکیب با دیگر مقولات قرار می گیرد. هر مقوله می بایست با حالتی از مقوله ای دیگر، قابلیت ترکیب و انطباق داشته باشد. نتیجه این امر، جهان و خصوصیات آن است. ۲۴/۰۲۱- مقولات بنیادی عبارتند از: مکان (فضا)، زمان، انرژی، ماده- ضد ماده، جرم mass، حرکت، نیرو، تصادف chance، عدم قطعیت uncertainty، کمیت quantity، کیفیت quality، آنتروپی، ذرات، امواج، موج- ذره wave-particle، نسبیت relativity، پیوستگی- ناپیوستگی، پایداری- ناپایداری stability-instability، تقارن- عدم تقارن symmetry-asymmetry، تعادل.

۲۴/۰۲۲- برای مثال، در مورد فضا به عنوان یک مقوله بنیادی و عینی، ۳ حالت فضای تخت flat space ( انحنای curvature صفر، مسطح)، فضای محدب ( انحنای مثبت، بیضوی elliptical)، فضای مقعر ( انحنای منفی، هذلولوی hyperbolic ) متصور است که قواعد هندسی هر یک مجزا می باشد.

۲۴/۰۲۳- مقولات بنیادی در برخورد با یکدیگر و گذراز وضعیت های ناپایدار در رابطه با حالت هر مقوله، نهایتاً به وضعیت پایداری می رسند که تعیین کننده ی حالت خاص هر مقوله است.

در چنین وضعیتی، هر مقوله بنیادی قواعد خود را بطور متقابل بر مقولاتی که با آنها تعامل دارد، تحمیل می کند. نتیجه این تعامل و کنش متقابل، ترکیبی است که حاصل می شود.

۲۴/۰۲۳۱- به عنوان مثال، برای هر یک از دو مقوله A و B سه حالت متصور را در نظر می گیریم. از نظر ریاضی- منطقی، تمامی تعاملات و ترکیبات ممکن از این قرار است:

$$\begin{array}{l} A_1, A_2, A_3 \\ \rightarrow \\ B_1, B_2, B_3 \end{array} \quad \begin{array}{l} A_1B_1, A_1B_2, A_1B_3 \\ A_2B_1, A_2B_2, A_2B_3 \\ A_3B_1, A_3B_2, A_3B_3 \end{array}$$

۲۴/۰۲۴- این که در واقعیت امر، در مورد مقولات بنیادی چه وضعیتی حاکم است، دوامکان وجود دارد:

الف) تنها یک ترکیب از مقولات بنیادی با حالتی خاص برای هر مقوله، امکان پذیر است. سایر ترکیبها در واقعیت ممکن نیست.

ب) چند ترکیب متفاوت و معین از مقولات بنیادی با یک یا چند حالت متفاوت برای هر مقوله امکان پذیر است؛ اما غیر از این ترکیبات معین، سایر موارد در واقعیت ممکن نیست.

۲۴/۰۲۴۱- بر اساس برخی شواهد موجود، بنظر میرسد ب صادق باشد: از اینرو، قاعده و قانون واحدی برای رابطه میان مقولات بنیادی و عینی وجود ندارد.

۲۴/۰۳- آنچه مسلم است وجود و خاصه های آن یگانه است. وجود بر مبنای خاصه های آن، مادی- پاد مادی ( منظور ماده- ضد ماده antimatter در فیزیک) است. همچنین، وجود در این جهان و با این جهان است.

اما معلوم نیست که آیا وجود تماماً در جهان ما متمرکز است ( یعنی جهان هم یگانه است) یا وجود در جهان های مُجزاً تمرکز یافته است؟ بنابراین، بر مبنای امکان های فوق، احتمالات زیر مطرح است:

۱) جهان یگانه است و فقط یک ترکیب از مقولات در آن وجود دارد.

۲) جهان یگانه است و در آن چند ترکیب متفاوت و معین از مقولات- هر یک در قلمرو خود- وجود دارد.

۳) جهان های متعدد و مجزا از هم وجود دارد، که در همه آنها فقط یک ترکیب یکسان از مقولات وجود دارد.

۴) جهان های متعدد و مجزا از هم وجود دارد، که در همه آنها چند ترکیب متفاوت، معین و همانند از مقولات وجود دارد.

اگر «ب» از ۲۴/۰۲۴۱ صادق باشد، آنگاه امکان های ۱ و ۳ رد می شوند. از سوی دیگر، پراکندگی وجود- با صورتی یگانه- در جهان های متعدد و مجزا را نمی توان بطور قطعی رد کرد.

۲۴/۰۴- «عالم بالا» یا «آن جهان» با وجودی از نوع دیگر و یا مافوق وجودی (یا و رای وجود)، که خدا باوران مدعی آن هستند، در کار نیست.

۲۵- طبق نظریه معرفت شناسی epistemology کانت، هر امر یا شئی که مشاهده یا ادراک perception می شود،

یک شئی در خود (شئی فی نفسه) thing in itself است که در مکان واقع نیست و غیر قابل شناخت، دست نیافتنی و متفاوت از

«شئی ادراک شده» یا «به شهود intuition درآمده» است. شئی فی نفسه، علت «شئی به شهود درآمده» در مکان است.

آنچه از راه حواس و به صورت شهودی ( یعنی در زمان و مکان) از شئی فی نفسه به ما می رسد، پس از اطلاق مقولات پیشینی ذهن ( مفاهیم

پیشینی a priori محض، مفاهیم محض فاهمه understanding، جدول مقولات در بند ۸) بر آن و قرار گرفتن آن در ذیل و قالب این

مقولات categories، قابل شناخت و ادراک می شود و به عنوان یک شئی، به شهود درمی آید.

۲۵/۱- بنظر کانت، اصولاً مقولات شرط هایی ضروری و پیشینی اند ( یعنی مقدم بر تجربه و مستقل از آن) که دریافت های حسی را بصورت

دریافت های حسی درمی آورند و آنها را با دیگر دریافت های حسی پیوند می دهند. عبارات دیگر، مقولات شرط بوجود آمدن

دریافت حسی (یا انطباق حسی) sense impression است.

این شرط ها بر حسب تقدم دارند و در واقع، مقولات شرط لازم و ضروری شناخت و تجربه اند.

۲۵/۲- بنظر کانت، شناخت مستلزم ۲ چیز است: نخست، شهود تجربی empirical intuition ( یعنی آنچه در زمان و مکان به ما داده می شود و

زمان و مکان خود صورت های پیشینی شهود اند) و دوم، اطلاق مقولات بر آنچه به شهود درآمده.

مقولات نتیجه ی تجربه نیستند و به صورت دریافت حسی نیز در نمی آیند: آنها مفاهیم محض ذهن و شرط هر تجربه اند و آنها را جز بر آنچه

به شهود درمی آید، نمی توان اطلاق کرد و اگر بر امور غیر قابل شهود و و رای تجربه اطلاق شوند، نتیجه اش

توهّمات استعلایی transcendental illusions و متافیزیکی خواهد بود.

نه از شهود محض شناخت حاصل می شود و نه از مقولات به تنهایی چنین کاری ساخته است. شهود نیز می بایست تجربی باشد یعنی برای

بدست آوردن معرفتی در مورد اشیاء و امور، مقولات می بایست بر اشیاء و اموری اطلاق شوند که تجربه ای در مورد آنها ممکن باشد. ۲۵/۳- بنابراین، بنظر کانت «شیء درخود» ابتداء در حواس تأثیر می گذارد و حاصل این تأثیر پس از متابعت از شرط های خاص پیشینی (یعنی مقولات فاهمه understanding) و صورت بندی در قالب مقولات محض، نهایتاً بصورت ابژه ی ادراکی و یک شیء محسوس بر ما ظاهر میشود.

مقولات پیشینی فاهمه @ ( حواس یا دستگاه حسی → شیء فی نفسه ) = شیء ادراکی : کانت  
( شیء به شهود درآمده و ادراک شده )  
یا

در ذیل و با متابعت  
( شیء به شهود درآمده ) → ( حواس یا دستگاه حسی → شیء فی نفسه )  
از مقولات پیشینی

به عبارت دیگر، مقولات پیشینی یک تابع function ( یا شرطی از پیش موجود در فاهمه و ذهن) است که داده ها ( یعنی دریافت های حسی) می بایست از آن متابعت نمایند. فرمول کلی هر تابع چنین است:

$$F : x \rightarrow y \text{ ( یا } x \rightarrow y \text{ ) که } x \text{ یک داده است.}$$

از اینرو، می توان چنین در نظر گرفت:

( شیء به شهود درآمده ) → ( حواس یا دستگاه حسی → شیء فی نفسه ) : F  
( مقولات پیشینی )

تنها داده موجود در اینجا، آنچه است که از راه حواس و بصورت شهود تجربی به ما می رسد. اما علت اصلی این داده یعنی شیء درخود، کاملاً غیر قابل شناخت و ورای تجربه است.

۲۵/۴- حال ایرادات وارد بر نظریه کانت از این قرار است:

(۱) کانت چگونگی و نحوه ی اثرگذاری شیء فی نفسه بر حواس را روشن نمی کند و حتی آن را بطور صریح بیان نمی کند. اگر وی چنین تأثیری را کاملاً رد و انکار نماید، آنگاه چگونه شیء فی نفسه بدون تأثیر بر حواس، می تواند مورد حس و سپس مورد اطلاق مقولات واقع شود و نهایتاً بصورت یک شیء محسوس به شهود درآید؟ اگر چنین تأثیری را انکار نماید، آنگاه نمی تواند ادعا کند که شیء درخود، علت «شیء به شهود درآمده» است. و اگر چنین تأثیری را رد نمی کند، سوالات اساسی آن است که:

الف) شیء فی نفسه چگونه بردستگاه حسی اثر می کند؟

هر تأثیری از شیء فی نفسه بردستگاه حسی، مستلزم آن است که شیء فی نفسه حداقل واجد برخی از خاصه های شیء ادراکی باشد، اما کانت هرگونه اشتراک خاصه ها میان آن دو را نفی می کند و شیء فی نفسه را کاملاً فاقد خاصه های شیء ادراکی می داند.

ب) همچنین آیا احساس و دستگاه حسی نیز بر تأثیر دریافتی از شیء فی نفسه، کنش و تأثیر متقابلی دارد یا نه؟

ج) آیا اثر شیء فی نفسه بر حواس بدون تأثیر متقابل از سوی حواس بر چنین اثر دریافتی، مورد اطلاق مقولات واقع می شوند یا نتیجه ی تعامل میان اثرات شیء فی نفسه و حواس، در ذیل مقولات صورتبندی می شوند؟

(۲) کانت وجود را نیز یک مفهوم و مقوله پیشینی a priori قلمداد می کند! و به این ترتیب، هم عینیت را از آن سلب می کند و هم کاربرد آن را صرفاً در عالم پدیدارها مجاز می داند و نه در مورد اشیاء فی نفسه. بنابراین، کانت نمی تواند وجود را به شیء فی نفسه اطلاق کند و وجود آن منتهی است، اما با اینحال آن را موجود فرض می کند.

از سوی دیگر، علیت نیز در نظر کانت یک مقوله پیشینی است و لذا در عالم اشیاء فی نفسه قابل کاربرد نیست؛ پس در اینصورت شیء فی نفسه چگونه می تواند علت آن چیزهایی باشد که ما در مکان شهود می کنیم؟!

بنابراین، شیء فی نفسه در برابر سایر نظرات کانت دچار تضاد و تناقض می شود و از آنجایی که شیء فی نفسه، غیر قابل شناخت و غیر قابل فهم و توصیف است، پس واقعیت reality ندارد و می بایست رد و کنار نهاده شود.

(۳) کانت زمان و مکان را «صورت های پیشینی شهود» می داند، که از آن این طور استنباط می شود که زمان و مکان اموری ذهنی هستند، اما زمان و مکان عینی اند، نه پیشینی و ذهنی.

(۴) بنظر کانت، شناخت از احکام عینی objective judgements حاصل می شود و تنها در این احکام است که آنچه به شهود درآمده، ادراک و فهمیده می شود.

احکام عینی از طریق مقولات categories حاصل می شوند و توسط مقولات پیشینی امکان پذیراند. بدون مقولات پیشینی ( مفاهیم محض فاهمه ) ، احکام عینی قابل صدور نیستند. فاهمه نیز قوه ی صدور احکام با استفاده از مفاهیم و مقولات است.

اما به نظر وی این مقولات و مفاهیم محض، پیشینی (مقدم بر تجربه) a priori هستند یعنی از طریق انتزاع از تجربه حاصل نشده اند و به صورت دریافت حسی در نمی آیند و قابل شهود هم نیستند.

همچنین بنظر کانت در شهود، هم مفاهیم تجربی بکار می رود و هم مفاهیم محض پیشینی (مقولات). کانت می گوید: «شهود بدون مفاهیم کوراست.» شهود کردن، درک کردن و فهمیدن آنچه شهود شده نیز هست و این فهم و ادراک توسط مفاهیم فاهمه (تجربی و یا پیشینی) صورت می گیرد.

کانت از احکام عینی، مقولات پیشینی را استنباط inference و استخراج می کند و چون احکام عینی شرایط ضروری شناخت اند، پس مقولات مندرج در آنها نیز شرایط لازم و ضروری شناخت تجربی اند:

مقولات پیشینی، پیش شرط هر تجربه اند و در آنها هیچ امر تجربی راه ندارد.

صورت هر حکم عینی نشان دهنده ی مقولات یا مفاهیم محضی است که در آنها بکار رفته اند. کانت برای هر حکمی ۴ وجه قائل می شود و برای هر وجه، سه نوع حکم مختلف در نظر می گیرد.

به این ترتیب، هر حکمی از ۴ وجه برخوردار است: کمیت *quantity*، کیفیت *quality*، نسبت *relation*، جهت *modality*.  
و در هر کدام از این وجوه، ۳ نوع حکم قابل صدور است. (جدول این تقسیم بندی در بند ۸)  
برای مثال، وی احکام را از حیث کمیت بررسی می کند و از نظر کمی، آنها را به سه نوع یعنی کلی *universal* و یا جزئی *particular* و یا شخصی *singular* تقسیم می کند.  
به عنوان مثال، اگر حکم درباره ی انسانها باشد، یا درباره همه انسانهاست یا بعضی از انسانها و یا در مورد یک انسان خاص: بنابراین، چنین حکمی یا کلی است یا جزئی یا شخصی.  
سپس از بررسی در صورت و ماهیت احکام به مقولات یا مفاهیم محض می رسد. برای مثال، با بررسی احکام از نظر کمیت، مقولات وحدت *unity*، کثرت *plurality* و تمامیت *totality* را مطرح می کند که به ترتیب متناظر با احکام کلی، جزئی و شخصی است. برای نمونه، اگر حکمی صادر شود که همه پرند ها بال دارند، یک وحدت ایجاد کرده ایم، وحدتی که بنظر کانت نه امری بدیهی است و نه از طریق تجربه ی حسی و یا مفاهیم تجربی قابل ادراک است. بلکه این وحدت ناشی از عمل فاهمه است که مستقل از تجربه و با استفاده از یک مفهوم محض یعنی «مقوله ی وحدت» صورت می گیرد و بدون این مقوله، امکان صدور چنین حکمی وجود نداشت.  
اما ایرادات وارد بر کانت در این مورد، از این قرار است:  
الف) مقولات پیشینی (وحدت، کثرت، تمامیت / واقعیت، سلب، حصر / جوهر و عرض *substantia et accidens*، علیت، تبادل (مشارکت) / امکان-امتناع، وجود-عدم، ضرورت-امکان خاص) به عنوان مفاهیم محض فاهمه و ذهن در نظر کانت، نمی توانند پیشینی یعنی مقدم بر (یا مستقل از) تجربه و مفاهیم تجربی باشند.  
برای نمونه، به عقیده کانت، احکام وقوعی (یعنی احکامی که در آنها امری بالفعل وقوع یافته است) بر مبنای مقوله ی وجود قابل صدور اند. به عبارت دیگر، توسط این مقوله است که می توانیم قائل به امری شویم که وجود دارند.  
اما اگر چنین باشد، وجود صرفاً به یک مفهوم محض ذهنی و کاملاً گسیخته از جهان و تجربه بدل می شود و به این ترتیب، هیچ تجربه ای، هیچ شیئی یا امری، وجود خارجی و عینی نخواهد داشت!  
از سوی دیگر، اگر کانت وجود را یک مفهوم محض و پیشینی فاهمه و ذهن در نظر می گیرد، دیگر چه نیازی داشت که به خود زحمت دهد و پیشینی بودن سایر مقولات را استنتاج *deduction* و اثبات نماید، زیرا سایر مقولات نیز که اساساً در وجود-و بواسطه آن- ظهور و بروز می یابند، خود بخود با پیشینی دانستن وجود، همگی پیشینی و محض و ذهنی تلقی می شوند.  
اما وجود عینی است، نه پیشینی و ذهنی.  
همچنین کانت در ذیل «نسبت» به عنوان وجهی از حکم، علاوه بر وجود، مقولات عدم، امکان-امتناع، ضرورت-امکان خاص را قرار می دهد که بجز عدم که پیش از این نشان دادیم که مفهومی وابسته به وجود است (بندهای ۱۰/۱۲۴۱ و ۱۹/۳)، همگی عینی و وابسته به مشاهده و تجربه عینی اند.  
ب) اگر بحث وجود را کنار نهیم، باز هم سایر مقولات همگی مفاهیمی برخاسته از تجربه و لذا «پسینی (مابعد تجربه) *a posteriori*» اند. مقولات وحدت، کثرت، تمامیت، ریشه ای ریاضی، استقرایی *inductive* و ریشه در تجربه حسی دارند و مفاهیمی تجربی هستند.  
مقولات واقعیت، سلب، حصر، امکان-امتناع، عدم، ضرورت-امکان خاص، از وجود و مشاهدات عینی و تجربی برمی آیند. وجود و واقعیت نیز همبستگی عینی دارند.  
مقوله جوهر کاملاً واهی است. علیت از تکرار مشاهده عینی رویدادها و رابطه مند سازی مبتنی بر استقراء *induction* تجربی (۷/۱) حاصل می شود، هر چند که بی پایه است؛ و مقوله تبادل یا مشارکت نیز از مشاهده برمی آید.  
اساساً ذهن و فاهمه بدون تجربه عینی و شهود تجربی نمی تواند به مفهوم سازی بپردازد، چه رسد به این که چنین مفاهیمی را مقدم بر تجربه در خود داشته باشد. تجربه پیش شرط هر مفهوم و مفهوم سازی است، نه آن که یکسری از مفاهیم محض پیش شرط هر تجربه ای باشند.  
مفاهیم محض از مشاهدات تجربی برمی آیند، نه این که از پیش موجود و مستقل از تجربه در ذهن باشند.  
گفتن این که مقوله قاعده ای کلی است که پیش فرض و لازمه ی استفاده از مفاهیم تجربی است، باز هم درست نیست. زیرا از مفاهیم تجربی، مقولات کانتی بدست می آیند، نه برعکس. مفاهیم تجربی پیش فرض مقولات هستند، نه برعکس.  
گفتن این که بدون مقولات نمی توان حکم عینی صادر کرد، نادرست است. حکم عینی هیچ ربطی به مقولات به عنوان یک «پیش شرط» ندارد، هر چند که از حکم عینی، مقولات استنباط می شوند.  
حکم عینی و مفاهیم محض از عملکرد های «پردازش *processing* و ارزیابی، رابطه مند سازی عینی، استنتاجی *deductive*، استقرایی، کلیت بخشی، انتزاع *abstraction*، مفهوم سازی، شبیه سازی، مقایسه، تفکیک، ترکیب، تجزیه و تحلیل، تداعی *association*، عادت مندی، معنادگی، تخیل *imagination*، حدس و گمان، حافظه، عدد سازی، کارکرد ریاضی-هندسی، ...» ذهن *mind* در برخورد با تجربیات و مشاهدات بیرونی برمی خیزد، که این نیز برخاسته از ساختار فیزیولوژیک و تخصص یافتگی زیستی مغز *brain*، نوروها *neurons* و مدارهای آن، دستگاه حسی و ارتباطات پیچیده عصبی است.  
از سوی دیگر، این قابلیت و تخصص یافتگی، محصول «تحوالات و فرآیندهای تکاملی چندین میلیون ساله؛ یادگیری تکاملی-تاریخی؛ ارتباط با ساختار پیکری انسان و بویژه فرم دستها (که امکان کار، تجربه و آزمایش بر روی اشیاء را به خوبی فراهم می کند)؛ زبانمند شدن انسان بدلیل اجتماعی بودن بسیار طولانی و تاریخی (اجتماعی بودن پیش شرط مفهوم سازی و زبانمندی است: مفهوم و زبان شخصی غیر ممکن و بی معناست)؛ انعطاف پذیری عصبی طی انتخاب طبیعی *natural selection*؛ مشاهده و آزمون» است.  
مفاهیم مندرج در مقولات نیز به همین طریق و از این مسیر حاصل شده اند و مفاهیمی از پیش موجود نبوده، نیستند و نمی توانند باشند. این مقولات و مفاهیم محض نیز در عرض دیگر مفاهیم هستند، نه در رأس آنها.  
این یک ساده اندیشی آشکار و تعجب برانگیز است که مفاهیمی چنین کلی را پیشینی *a priori* و مستقل از آزمون و تجربه قلمداد کرد. عمل ذهن به ایجاد رابطه مندی، بخشی از کارکرد تخصص یافته مغز است، نه برخاسته از مفاهیم پیشینی.  
فرآیند تکاملی مغز و سیستم عصبی از مرحله حیوانی به انسانی، منجر به دست یافتن و توانایی انسان به امکان صدور احکام عینی شده و لذا مقولات، پیشینی نیستند.

خود کانت نیز برای ارائه آنها از مفاهیم پسینی *a posteriori* و مفهوم سازی های ذهن خودش (و سایر عملکردهای مغز که در بالا برشمردیم) استفاده کرده است.

ج) اگر طبق نظر کانت، طبیعت از مقولات پیشینی فاهمه و ذهن تبعیت می کند، پس ذهن و مقولات آن باید مقدم بر قوانین طبیعت باشند، اما می دانیم که طبیعت مقدم بر ذهن است و ذهن حاصل تکامل مغز در طبیعت است.

مغز و به تبع آن ذهن، ساخته و پرداخته ی جهان خارج و قوانین طبیعت است. مفاهیم ذهنی منشأ بیرونی دارند، نه این که بیرون از ذهن منشأ ذهنی داشته باشد.

کانت می گوید دلیل این که چرا طبیعت از قوانین پیشینی تبعیت می کند، این است که طبیعت را صرفاً به توسط مقولات می توان دریافت. اما در واقع، این مقولات کانتی هستند که می بایست آنها را از طبیعت و با تجربه در آن دریافت و بدست آورد و حقیقتاً نیز این گونه استخراج شده اند. اگر نظر کانت درست بود آنگاه طبیعت و قوانین آن بقدری ساده بودند که می توانستیم آنها را از مقولات کانتی استخراج کنیم اما خود کانت هم ناچار می شود بر این ناتوانی اذعان نماید.

کانت معتقد است هر چند نمی توان قوانین تجربی و خاص طبیعت را از مقولات استخراج کرد و می باید آنها را به طریق تجربی معین ساخت، اما سازگاری و انطباق آنها با مقولات امری ضروری است.

اما قوانین طبیعت چندان با مقولات سازگار نیستند؛ برای مثال اصل عدم قطعیت (نایقینی) *uncertainty principle* در مکانیک کوانتوم و حاکمیت تصادف بر ذرات بنیادی *elementary particles* و نیز نسبیت حاکم بر طبیعت، هیچ سازگاری با محدودیت و جزمیت مقولات کانت ندارد.

اگر طبیعت و جهان خارج را با اطلاق مقولات بر شهود می توان دریافت و اگر کار مقولات تنها تجویز قوانین پیشینی صادق در مورد طبیعت است، پس چرا مقوله علیت هیچ سازگاری و انطباقی با اصل تصادف و عدم قطعیت حاکم بر ذرات بنیادی ندارد؟ علیت در رابطه با ذرات بنیادی فرومی ریزد.

چرا اصل عدم قطعیت، حکمی با دو مقوله متفاوت را یکجا جمع می کند (مقولات امکان و وجود) و با این حال ترکیب آنها ضرورت و قطعیت نیست؟ (زیرا کانت می گوید که در هر دسته از مقولات، مقوله سوم از ترکیب مقوله دوم با مقوله اول حاصل می شود: رجوع به جدول بند ۸) چرا دوگانگی موجود در موج- ذره، هیچ انطباقی با حکم انحصالی و مقوله ی تبادل (یا مشارکت) مندرج در چنین حکمی ندارد؟ اگر مقولات محض فاهمه پیش شرط و شرایط ضروری هر تجربه اند، پس چرا تجربه خلاف مقولات را در طبیعت نشان می دهد؟ چرا طبیعت در رابطه با ذرات بنیادی از مقولات کانتی تبعیت نمی کند؟ و چگونه بشر توانسته برخلاف پیش شرط ها و الزامات مقولات، به این قوانین و شناخت برسد؟!

اصل عدم قطعیت و رنرهایزبرگ *Werner Heisenberg* (۱۹۷۶-۱۹۰۱) یک واقعیت فیزیکی است که سرشت عینی دارد. این اصل نشان می دهد که کمیت های فیزیک کوانتوم به جفت هایی تقسیم می شوند که کمیت های مزدوج نام دارند و نمی توان در آن واحد، هر دوی آنها را معین کرد.

برای مثال، مکان یک ذره در لحظه ای خاص و مومنتوم *momentum* (یعنی حاصلضرب جرم ذره و سرعت آن) آن را در همان لحظه در نظر می گیریم. طبق اصل عدم قطعیت، اگر مکان ذره را دقیقاً بدانیم، مومنتوم آن را در آن واحد نمی توانیم اندازه گیری کنیم و اگر مومنتوم آن را بدانیم، دیگر نمی توانیم بدانیم که آن ذره دقیقاً کجاست.

این مسئله به معنی نقص در دستگاهها و ابزارهای اندازه گیری نیست، بلکه یک کیفیت اساسی جهان است که مبتنی بر پیشگویی ناپذیری و تصادفی بودن است.

همچنین آزمایشات نشان می دهد که هیچ عامل تعیین کننده ای وجود ندارد که چرا در عناصر رادیواکتیو *radioactive*، اتم خاصی در لحظه خاصی فروپاشیده می شود و در لحظه ی دیگری نمی شود؛ یا عاملی وجود ندارد که چرا اتمی الکترونش را در یک جهت خاص گسیل می کند و در جهت دیگری نمی کند.

به عبارت دیگر، مقوله علیت در تجارب فیزیک اتمی صدق نمی کند و در واقع، عدم موجبیت *indeterminism* حاکم است.

د) کانت صور پیشینی شهود یعنی زمان و مکان و مقوله علیت را مطلق می داند، به این نحو که آنها را شرایط پیشینی «هر تجربه ای» قلمداد می کند، اما نسبیت *relativity* آاینشتاین *Einstein* (۱۹۵۵-۱۸۷۹) و مکانیک کوانتوم *quantum mechanics* نشان می دهد که چنین نیست.

در واقع، قلمرو کاربرد این واژه ها و معنی آنها بسیار محدود است و حتی معنی آنها در فیزیک جدید تغییر می کند.

کانت نمی توانسته چنین تجربه هایی را که با تجربه های روزمره فاصله بسیار دارند، پیش بینی نماید و لذا در این مورد دچار جزمیت شده است. کانت مقولات فاهمه را پیش فرض های ضروری هر نوع فهم تلقی می کند، اما فاهمه و فهمیدن امری قاعده پذیر و قانونمند نیستند و قانونمندی کانتی بر مبنای مقولات پیشینی برای آنها، نادرست است.

فهم و نیز ساختار تفکر بشر در جریان تحول تاریخی دگرگون می شود. هر چه بیشتر تحقیق و پژوهش تجربی در مورد جهان و طبیعت پیش می رود، مقولات و مفاهیم محض کانتی مورد بازتعریف، بازنگری و تحلیل بنیادی تر قرار می گیرند و دید انسان نسبت به آنها در طول زمان تغییر می کند و روشن تر می شود. این امر نشان می دهد که این مقولات به هیچ وجه پیشینی و مقدم بر تجربه نیستند.

از اینرو، مقولات مورد نظر کانت، کاملاً پسینی اند *a posteriori*، نه پیشینی *a priori* و نه حتی نیمه پیشینی!

۲۵/۵- با آنکه پیشینی بودن مقولات فاهمه را رد می کنیم، اما کانت در موارد زیر کاملاً برحق است:

۱) مقولات کانتی را فقط در مورد آنچه به شهود و تجربه درمی آید، می توان بکاربرد و کاربرد این مقولات در قلمرو غیر شهودی (غیر واقع در زمان و مکان) و ورای تجربه منجر به توهمات استعلایی و متافیزیکی *metaphysical* می شود.

مقولات را جز بر آنچه به شهود درمی آید، اطلاق نمی توان کرد. مقولات بدون شهود، توخالی اند.

۲) گزاره های متافیزیکی به امور و ورای تجربه دلالت دارند و در عین حال از مفاهیم تجربی و مقولات کانتی در آنها استفاده می شود.

اما نمی توان از مفاهیم تجربی و مقولات در قلمرو فراتر از تجربه استفاده کرد و چنین کاربردی غیر مجاز و غیر منطقی است.

بنابراین، گزاره ها و احکام متافیزیکی بی ارزش اند.

۲۵/۵۱- پوزیتیویست های منطقی *logical positivists*، گزاره های متافیزیکی را گزاره هایی بی معنی تلقی می کنند. بنظر آنان چنین

گزاره هایی اساساً گزاره نیستند بلکه شبه- گزاره اند pseudo-assertion و ازینرو، نه صادق اند و نه کاذب.

۲۵/۵۱۱- هر چند که ممکن است برخی از گزاره های متافیزیکی بی معنی نباشند، اما قطعاً بی ارزش اند چون بر امور غیر واقعی دلالت دارند.

۲۵/۶- کانت با نسبت دادن امور واقعی و عینی همانند وجود، واقعیت و امکان به فاهمه- تحت عنوان مقولات محض پیشینی- آنها را ذهنی تلقی کرده و حتی زمان و مکان را به عنوان صور پیشینی شهود، ذهنی فرض نموده است. از اینرو، با انکار واقعیت آنها دچار اشتباه شده است. سایر مقولات پیشینی کانت هم در نتیجه ی تجربه های عینی و حسی- ادراکی و در واقع بصورت پسینی در ذهن شکل می گیرند.

از سوی دیگر، وی ارزش و واقعیت اصلی را به امری غیر قابل شناخت و دست نیافتنی بنام نومن noumenon یا شیء فی نفسه (نومن در برابر فنومن یا پدیدار phenomenon) می دهد: این اقدام، دور شدن از واقعیت reality است.

۲۶- تأثیر موجودات و واقعیت های بیرون از ما (اثر مستقیم و غیر مستقیم بر خاسته از آنها) بر سیستم حسی و نهایتاً بر مغز- که هر دو تابع همان قواعد حاکم بر موجودات و واقعیتها هستند- نتیجه اش ادراک، تحلیل و فهم ما از واقعیت های بیرونی است.

فعل و انفعالات مغز و پیش از آن سیستم حسی (که خود بخشی از سیستم عصبی است)، بر آنچه از واقعیت های بیرونی خارج می شود، اثر می گذارد و تأثیرات اولیه آن واقعیتها را تغییر می دهد.

نتیجه (یعنی شیء ادراکی) یک سنتز synthesis است: سنتز تأثیرات دست نخورده و برآمده از موجودات و واقعیت های بیرونی با فعل و انفعالات سیستم حسی- عصبی و مغز بر روی آنها.

از اینرو، می توان فرمول کلی زیر را مطرح ساخت:

عملکرد تخصص یافته مغز و به تبع آن  $\oplus$  فعل و انفعالات مغز  $\Leftarrow$  (دستگاه حسی  $\Leftarrow$  ابژه خارجی و عینی) = شیء ادراکی  
 ذهن در استفاده از مفاهیم و مقولات پسینی

به این ترتیب، شیء ادراکی واجد حداکثر «نمای» ابژه object عینی و خارجی نیست و صورت «دست نخورده» ابژه خارجی، هویدا نمی باشد! به عبارت دیگر، شیء به شهود درآمده (شیء ادراکی) چندان نزدیک به عین خارجی نیست: [ عین خارجی  $\neq$  شیء ادراکی ]  
 بنظر میرسد آنچه که بیش از هر چیز در مورد ابژه خارجی هویداست، حرکت است.  
 اما تحلیل شیء ادراکی از راه آزمایش، تجربه و استنتاج عقلی، نمای باقیمانده را روشن و حداقل، آن را قابل درک و تصور و قابل تشریح می سازد، هر چند این تصور و تشریح بصورت ریاضی- فیزیکی باشد.

۲۶/۱- چند ترکیب متفاوت و معین از مقولات بنیادی و عینی (فهرست این مقولات در بند ۲۴/۰۲۱)، هریک در قلمرو خود، بر جهان حاکم است. (رجوع کنید به بندهای ۲۴/۰۱۱، ۲۴/۰۲، ۲۴/۰۲۴، ۲۴/۰۲۴۱، ۲۴/۰۲۴۱)

این ترکیبات را می توان از راه تجربه و آزمون کشف کرد، هر چند که برخی از امور جهان خصلت پیش بینی ناپذیر دارند که ذاتی آنهاست و این موضوع جزو کیفیت جهان است.

تجربیات بشری گاهی با محدودیت حسی مواجه می شود، اما محدودیتی در فهم و ادراک بشر وجود ندارد.  
 ابعاد و جنبه های نامعلوم عین خارجی نیز، حداقل از راه تبیین ریاضی- فیزیکی، قابل شناخت و توضیح و روشنگری است.

۲۶/۲- جهان همچون «متنی» است که بر اساس نشانه های موجود در آن، می باید آن را فهمید یا معنا کرد.  
 تفاوت آن با متن های نوشتاری آن است که «ما» نیز در آن واقع شده ایم و با آن و در آن کنش داریم.

۲۶/۳- با بر انداختن متافیزیک metaphysics و مرگ خدا (به تعبیر نیچه (۱۹۰۰-۱۸۴۴) Nietzsche)، جهان پدیدارها و نظام آفرینش طبیعت نیز برمی افتد.

اینک انسان واضع نظامی جدید می شود: انسان، آفریننده و تغییر دهنده ی پدیدارها- به آن صورت که خواست اوست- می گردد.

۲۶/۳۱- انسان همان چیزی ست که می آفریند.

۲۶/۳۲- جهان نه متنی از پیش تعیین شده در برابر انسان است، بلکه انسان در تعیین این متن مداخله می کند: این بار، انسان این متن را خودش می نگارد، که این نگاهت، خود او را هم به عنوان بخشی از این متن شامل می شود.

۲۷- کارل پوپر Karl R. Popper (۱۹۹۴-۱۹۰۳)، فیلسوف علم، معتقد است که ملاک تمیز علم از غیر علم یا شبه علم pseudo science، ابطال پذیری falsifiability است: تنها احکام قابل رد، آزمون پذیرند.

بنابراین، ابطال پذیری ملاک نظریه theory علمی است.  
 همچنین بنظر او، نظریه های غیر علمی ممکن است تعدیل و آزمون پذیر testable شوند.  
 وی می گوید: «ساختن یک نظریه یا یک فرضیه، همیشه حاوی یک مرحله جزمی Dogmatic و اغلب یک مرحله انتقادی است.»  
 به عقیده او، اغلب نظریه های بزرگ از جزمهای قدیمی تری که در معرض انتقاد قرار گرفته اند، بوجود آمده است.  
 «مرحله انتقادی تحقق نمی یابد، مگر این که قبلاً یک مرحله جزمی وجود داشته باشد که در طول آن چیزی- یک انتظار، یک امر منظم در رفتار- صورت بندد تا مرحله حذف اشتباهات، ممکن و فعال گردد.»

تنها با روش انتقادی، یعنی روش حذف خطا، می توان فهمید که حدس جزمی درست بوده است یا نه.

۲۷/۰۱- قضایای کلی غیر تصادفی، مانند: هر قویی سفید است. اینجا، هر روز بارانی است.

این قضایا فقط با یک مورد مغایر با آنها، نفی و ابطال می شوند. (مثال ناقص counter example: قوی سیاه؛ یک روز غیر بارانی)  
 قضایای کلی تصادفی، مانند: اینجا، هر روز «ممکن است» باران بیاید.

این قضایا برخلاف نظر پوپر، قابل رد یا ابطال پذیر نیستند، در عین حال که متافیزیکی نیستند و آزمون پذیرند.  
 اگر یک روز، بارانی نباشد، باز این قضیه درست است؛ زیرا آمدن باران صرفاً به عنوان یک امکان است.

۲۷/۰۲- اگر تنها احکام قابل رد، آزمون پذیر باشند، آنگاه احکام متافیزیکی آزمون پذیرند چون قابل رد هستند! و حال آنکه احکام متافیزیکی آزمون پذیر نیستند و واقعیت ندارند.

اگر پوپر بگوید، آنها قابل رد نیستند، پس آزمون پذیر نیستند، قائل به قابل رد نبودن متافیزیک شده است!

۲۷/۱- مشخص گردیده است که هر نظریه علمی، واجد اصول و عناصر غیر علمی و حتی متافیزیکی (البته بصورت نظام بخش regulative، رجوع به ۱/۲۲) است. اگر چنین است، پس ملاک تمیز به چه کار می آید؟

در این صورت، ما با نظریه ای ابطال پذیر و برطبق نظر پوپر، نظریه ای علمی مواجه ایم که حاوی اصول و عناصر ابطال ناپذیر و غیر علمی است. یعنی امر ابطال پذیر واجد امر ابطال ناپذیر است!

در واقع، بر مبنای ملاک پوپر، این مخلوط را از امور غیر علمی تمیزی دهیم و این کمتر از ادعای پوپر است که مدعی تمیز امور کاملاً علمی از غیر علم است.

۲۷/۲- اگر نادرستی حدس جزمی موجود در یک نظریه با روش انتقادی معلوم گردد، آنگاه این حدس بر مبنای نظر پوپر علمی بوده است، نه جزمی و غیر علمی.

و اگر درستی آن محرز گردد، آنگاه این حدس یک اصل مطلق است که در همه حال درست است و ابطال آن بی معنی و مهمل است. بعبارت دیگر، اگر حدس جزمی علمی باشد، جزمی بودن آن منتفی است و اگر اصل مطلق باشد، پس عناصری جزمی در نظریه علمی موجود اند که ابطال آنها غیر ممکن و حتی مهمل است.

۲۷/۳- حدس جزمی تعدیل شده از راه انتقاد، دیگر حدس جزمی نیست.

۲۷/۴- اگر ابطال پذیری ملاک نظریه علمی باشد، پس علم سراسر از خطا و اشتباه تشکیل شده و وظیفه دانشمندان آن است که از یک اشتباه به اشتباه بعدی (نظریه علمی جدید) وارد شوند! و در نتیجه هر آنچه آنان مطرح می کنند اشتباه و خطاست.

۲۷/۴۱- برخلاف نظر پوپر، دانشمندان همیشه سعی می کنند با طرح آزمایشات مختلف، نظریه علمی خود را تأیید کنند، نه ابطال.

همچنین، احکام قابل تأیید هم آزمون پذیرند: گاه مشاهده ی یک آزمایش که دال بر تأیید امریست، منجر به طرح یک نظریه علمی می شود.

۲۷/۵- اگر امر ابطال پذیر، امر ابطال ناپذیر را نمی پذیرد، پس پوپر «معیاری مطلق» را وارد روش علمی یا

«منطق اکتشاف علمی \* The Logic of Scientific Discovery» می کند: به این ترتیب که دانشمندان امور ابطال پذیر را تشخیص می دهند و امور ابطال ناپذیر را به کنار می نهند و یا آنها را- با تعدیل- ابطال پذیر می کنند و به این طریق، یک نظریه علمی را طرح می کنند. بر این مبنای، هر نظریه علمی ابطال پذیر فاقد هرگونه اصول، بنیادها، پیش فرض ها یا عناصر ابطال ناپذیر است: اما این موضوع، بطور قطعی نادرست است.

از سوی دیگر، اگر امر ابطال پذیر، امر ابطال ناپذیر را می پذیرد، در آن صورت خود را نقض می کند و دچار تعارض می شود.

[ \* کتابی به همین عنوان از پوپر ]

۲۷/۶- ملاک ابطال پذیری پوپر از سه حال خارج نیست:

الف) یا اصل و معیاری مطلق است که در این صورت ابطال پذیر نیست. این به معنی آن است که معیاری مطلق و ابطال ناپذیر وارد روش علمی شده است.

ب) یا از طریق «تجربه و استقراء» اثبات پذیر است که در این صورت معیاری اثباتی و پوزیتیویستی است که در واقع، نقض غرض است، زیرا نظریه پوپر ضد پوزیتیویستی است.

ج) و یا ابطال پذیر است، که در این صورت صرفاً نظریه ای است که می بایست نظریه های بهتر یا ملاکهای قوی تر و یا آراء دیگر را جایگزین آن کرد.

۲۷/۷- از کجا (و چگونه) می فهمیم که امری ابطال ناپذیر یا آزمون ناپذیر است؟ آیا در این مورد ادراک یا معرفتی پسینی و تجربی در کار نیست؟ اگر این معرفت نیز ابطال پذیر باشد، آنگاه دیگر چگونه می توان امر ابطال ناپذیر را تشخیص داد؟

از اینرو، چنین ادراک یا معرفتی، خود ابطال ناپذیر و نتیجتاً طبق نظر پوپر آزمون ناپذیر است.

۲۷/۸- بر طبق فلسفه علم پوپر، قوانین علمی همواره غیر قطعی و ابطال پذیرند: باید بطور مستمر بدنبال آزمونها و شواهد ابطال کننده ی قوانین غیر قطعی باشیم.

بنابراین، چنین منطقی نه تنها آزمون هایی برای یافتن قوانین قطعی علمی را منع نمی کند، بلکه آنها را تشویق هم می کند!

۲۷/۸۱- قوانین علمی همواره غیر قطعی و ابطال پذیرند: همین گزاره را طبق اصل ابطال- برای اجتناب از مطلق گرایی و همسو با روش انتقادی پوپر- باید مورد ابطال قرار داد!

بنابراین، از فلسفه پوپر چنین برمی آید که باید بدنبال قوانین علمی قطعی و ابطال ناپذیر بود تا شواهدی ابطال کننده برای عدم قطعیت و ابطال پذیری باشد.

در واقع، اصل ابطال بر علیه خود برگشت می کند و خود را نیز مورد تخریب قرار می دهد! (اصل ابطال، خود- ابطال است.) به این ترتیب، منطق پوپر یعنی اصل ابطال، خود ابطال پذیر است.

۲۷/۹- به نظر پوپر، اصل ابطال در هر زمینه ی کشف علمی، نظریه ای کاملتر را بدست می دهد. اما از سوی دیگر، به عقیده وی کاملترین نظریه وجود ندارد، زیرا مغایر با ملاک ابطال پذیری اوست.

باید گفت: کامل تر شدن بدون وجود کامل ترین بی معنی است. از طرف دیگر، او از کامل تر شدن نظریه ها سخن می گوید، آیا این به معنی آن نیست که طبیعت کاملترین قوانین مطلق را در خود نهفته دارد- که پدیده های طبیعی بر مبنای آنها رخ می دهند- اگر چه آدمی هنوز به تمامی آنها شناختی ندارد؟

۲۷/۹۱- اگر انسان هنوز قادر نیست تمام قوانین مطلق طبیعت را ارائه دهد، به این معنی نیست که چنین قوانینی وجود ندارند.

طبیعت بر مبنای قوانین خاص خود عمل می کند. اگر نظریه های علمی برای توضیح پدیده های طبیعت تغییر پذیرند، قوانین عملکرد طبیعت، مطلق و ثابت اند؛ هر چند که در حال حاضر بسیاری از آنها دور از دسترس آدمی باشند.

۲۷/۹۲- آنچه تغییر می کند قوانین و نظریه های علمی بشری است، نه قوانین ثابت و مطلق طبیعت.

۲۷/۹۲۱- ضرورت اساسی آن است که تعاریف و چارچوبهای مفاهیم علمی موجود، با تعمق در آنها و یافتن نکات و جنبه های نادیده یا مستتر در آنها، گسترش یابد: یافتن مفاهیم همراه یا پنهان در مفاهیم علمی موجود و بسط این مفاهیم علمی بر مبنای آنها.

که این جستجو می بایست در سه محور فلسفی، منطقی و علمی صورت گیرد.

این ضرورت، یکی از راههایی است که منجر به گسترش علوم و حتی کشفیات و افق های جدید خواهد شد.

۲۸- هیچ اصل اساسی، روش method ویژه، فرمول معین یا منطقی برای اکتشاف علمی وجود ندارد.

- ۲۹- معنای یک کلمه دلالت آن به پدیده یا امری است که در شبکه ای از اعمال، کاربردها، روابط، تأثیرات و یا ارتباط با شرایط خاص، کیفیات و خصوصیات، اشکال و طرح ها، عینیت می یابد.
- ۲۹/۱- هر امری ممکن است واقعی یا ذهنی باشد، اما شبکه ذهنی است. از طرف دیگر، هر پدیده یا امری بدون شبکه و هر شبکه بدون آنها بی معنی است.
- ۲۹/۲- برخی از شبکه ها بدون درک تجارب انسانی، قابل فهم نیستند.
- ۲۹/۱- امری که قابل مفهوم سازی زبانی نباشد، غیر قابل فهم و بی معنی خواهد بود.
- ۲۹/۲- رابطه امور واقع matters of fact در جهان نسبت به دستگاه ادراکی انسان و چگونگی تعبیر آنها، در نحوه ترکیب کردن مفاهیم انتزاعی و کاربرد آنها و بدست دادن اندیشه های ساده و پیچیده اثرگذار است و در آنها موجودیت می یابد.
- ۲۹/۳- قرار انسان در یک موقعیت، ویژگی های کاربرد کلمات و معانی آنها را معین می کند: اعمال انسانی در یک معنی گسترده از آن، بصورت مفاهیم انتزاعی درمی آیند.
- ۲۹/۴- روابط روزمره انسانی در جامعه و روابط پیکری انسان با اشیاء و امور واقع، در چگونگی رابطه مندی معانی در جملات انتزاعی صرف، انعکاس حقیقی دارد.
- ۲۹/۵- قرار کلمات در جمله ها در رابطه با جنبه های گوناگون اشیاء، با چگونگی جزئی شدگی یک کل (و این جزئی شدگی به عنوان یک شیء) در دستگاه ادراکی، ارتباط می یابد.
- ۲۹/۶- دقت ناب در سخن فلسفی ممکن نیست، مگر آنکه چنین سخنی یک همانگویی tautology باشد.
- ۳۰- درباره تفکر:
- با فهم عمیق، تجربه عملی و تکرار مطالبی که خواننده و یاد گرفته می شود، به آنچنان مهارتی دست می یابیم که هنگام برخورد با موقعیت یا پدیده های مربوط به آنها، « بدون زبان » در مورد آنچه یاد گرفته ایم، فکری کنیم یا آنها را به کار می بندیم یا آنها را به آگاهی خود فرامی خوانیم.
- ۳۰/۱- در شرح فوق، ابتداء از طریق زبان و تجربه عینی به درک و فهم آن مطالب دست می یابیم و این امر پایه و اساس تفکر بدون زبان بعدی در مورد آنهاست.
- ۳۰/۲- وقتی در یک آن یا در برخورد با موقعیتی این حس را داریم که چیزی را می دانیم، در واقع به تفکر بدون زبان پرداخته ایم.
- ۳۰/۱- وجود زبان برای تفکر اساسی است. واحد تفکر، کلمه است. هر کلمه مفهوم و کاربردهایی دارد. هر کلمه در ارتباط و نسبت با سایر مفاهیم است. از سوی دیگر، زمینه ای که یک کلمه یا مفهوم در آن واقع می شود، نیز حائز اهمیت است.
- ۳۰/۲- در ارتباط با هر موضوعی برای تفکر، یک رده از مفاهیم کلیدی در نظر گرفته می شود. سپس ارتباط این مفاهیم با دیگر مفاهیم مرتبط، شناسایی و بسط داده می شود. این ارتباطات می بایست منطقی باشند.
- ۳۰/۳- دریافت حسی، مشاهده، تجربه عینی و شهود- ادراک ذهنی از پدیده ها، واقعیت ها و رویدادها، برای تفکر، امری اساسی است: بدون آنها تفکر ممکن نیست.
- ۳۰/۴- برای پاسخ به یک پرسش یا یافتن راه حلی برای یک مسئله، فرضیه هایی طرح می شود. هر فرضیه بر پایه مفاهیمی بنیادی است.
- ۳۰/۵- طبیعت و جهان خارج، « امکان هایی » را داراست که از راه تجربه و یا در اختیار گرفتن ابزارهای مناسب، می توان به این امکان ها پی برد و آنها یا صورت ایده آل آنها را مورد بررسی و تحلیل قرار داد و ساختار، قوانین، قواعد، نسبتها و روابط منطقی موجود یا حاکم بر آنها را معین کرد.
- برای مثال، دایره امکانی است که طبیعت فراروی ما نهاده است. هر چند که ممکن است شکلی کاملاً دایره ای در طبیعت موجود نباشد، اما با یک پرگار به عنوان ابزار مناسب، می توان به آن دست یافت و آن را مورد تحلیل قرار داد.
- همچنین بدون مشاهده ی حالات مختلف برخورد یک صفحه با سطح مخروطی، ادراک « مقاطع مخروطی conic sections » ( که دایره نیز جزو آنهاست ) عمیق نخواهد بود.
- ۳۰/۵۱- با پیشرفت ابزارهای تکنولوژیک بکاررفته بر روی پدیده ها، کشف امکان های جدید و بررسی دقیق آنها فراهم می گردد. این ابزارها فضای تفکر را گسترش می دهند.
- ۳۰/۶- تجربه عینی پیش شرط تفکر انسان است.
- ۳۰/۷- تاریخ دانش و آگاهی ( یا تجربیات و دانش قبلی ) در تفکر موثر است، اما شرط لازم نیست.
- ۳۰/۸- ذهن و تفکر، محصول حرکت و جنبش ماده در مغز است.

### ۳۱- دو خاصه « یک » : ( الف ) مجزا و متمایز بودن.

( ب ) فقدان امر دیگری که با امر مجزای مربوطه در زمان و مکان معین اشتراک دارد.

۳۲- بی نهایت یک توهم است: ادامه یا تکرار یک عمل یا یک رویداد، توهم بی نهایت را پدید می آورد. عدم تعین، یکی از خاصه های

این توهم است. به این معنا که « درون » بی نهایت نمی توان بدنبال چیزی گشت و آن را پیدا نمود؛ همچنین فرم و ترتیب واحد و مطلق ندارد.

۳۲/۱- از نظر ریاضی و هندسی، اگر روش رسیدن و یا حصول به امری، بی نهایت یا پایان ناپذیر باشد، با استناد به همین موضوع می توان وجود آن را انکار کرد. در غیر این صورت، سه حالت قابل فرض است:

( ۱ ) پذیرفته شود که این روش نامتناهی برای رسیدن به آن، وجود آن را ممکن می کند و به آن امر شکل می دهد یا

آن را می سازد. ( روش ساخت گرایی constructivism )

( ۲ ) تغییر در تعاریف اولیه یا اصول و فرض های اولیه ، وجود آن را ممکن می کند.

( ۳ ) اگر دو حالت فوق را نپذیریم، آنگاه می بایست « وجود یا نفی آن امر » به عنوان یک اصل موضوع axiom ریاضی پذیرفته شود.

۳۳- تخیل فلسفی: تخیلی که مبنای فلسفی دارد. تخیلی که تفکر فلسفی بر آن حاکم است.

مانند این تخیل در فلسفه دکارت ( Descartes ) ( ۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ ) که یک روح بد نهاد malign spirit ، دکارت را در رابطه با وجود و واقعیت جهان خارج، فریب می دهد.

دکارت بر مبنای این تخیل فلسفی به مقابله با این فریب و اثبات وجود خود و جهان خارج می پردازد.

۳۴- فلسفه تخیلی: فلسفه ایی که تخیلی است یا ریشه های آغازین آن چنین است، سپس بسط یافته و واقعی جلوه داده می شود. بدین وسیله، تخیل آغازین آن پنهان می شود. تخیل رنگ فلسفی می یابد و به عنوان حقیقت جلوه می کند، درحالی که دور از واقعیت است. برای مثال: «من» جهان را در یک وضعیت ناخودآگاه آفریدم و بتدریج با خروج از این وضع نا خود آگاه و خواب گونه، نسبت به جهان آگاهی پیدا نمودم.

به جای من می توان یک روح مطلق Geist را در نظر گرفت. بنابراین، فلسفه روح مطلق هگل (Hegel) (۱۸۳۱-۱۷۷۰) یک فلسفه تخیلی است. ۳۴/۱- تخیل فلسفی گاه منجر به پدید آمدن فلسفه تخیلی می شود و مبنای فلسفی اولیه را از دست می دهد.

۳۵- حالتی را در نظر می گیریم که در آن وضعیتی تخیلی مفروض است و سپس به تبیین فلسفی آن پرداخته می شود؛ بدون آن که این تبیین پا را از این وضعیت فراتر نهد و به کل جهان تسری داده شود.

چنین فلسفه ای فقط در چارچوب توضیح، تفسیر و چگونگی آن وضعیت باقی می ماند. این حالت متفاوت از تخیل فلسفی است، در عین حال که فلسفه تخیلی هم نیست.

برای مثال: موجودی هوشمند خود را به صورت x ادراک می کند. همچنین نمود شینی برای آن بصورت a است. از سوی دیگر، ادراک همان موجود از موجودات هوشمند دیگری از انواع یا ماهیت متفاوت، t است.

ادراک این موجودات نیز از موجود اول، z و از خودشان y است. همچنین نمود همان شیء برای موجودات دوم، بصورت b است.

وقتی موجود اول خود را برای موجودات دوم بصورت x، آن شیء را بصورت a و آنها را بصورت t توصیف می کند، باعث تعجب و حتی تمسخر از سوی آنان می شود. چگونه می توان این وضعیت را تبیین فلسفی نمود؟

۳۶- منطق فلسفی: منطقی که مبنای فلسفی دارد. مانند منطق هگل که مبنای آن فلسفه هگل است. همچنین به این معنی که هر فلسفه ای می تواند منطق خاص خودش را داشته باشد.

۳۷- فلسفه منطقی: فلسفه ای که از اصول منطقی پیروی می کند؛ یا مفاهیم و مضامین فلسفی که در قالب گزاره های منطقی بیان می شوند.

۳۸- جامعه شناسی فلسفی: شناخت جامعه از دیدگاه فلسفی. جامعه شناسی ای که مبنای فلسفی دارد، مانند جامعه شناسی مارکسیستی. این ترکیب را نباید با جامعه شناسی فلسفه اشتباه کرد که به بررسی نقش و تأثیر اوضاع و شرایط اجتماعی و تاریخی در شکل گیری یک فلسفه خاص می پردازد.

۳۹- فلسفه جامعه شناسیک (یا فلسفه جامعه شناختی): [ این ترکیب متفاوت از فلسفه جامعه شناسی است که به بررسی بنیاد های فلسفی جامعه شناسی و سایر مباحث مرتبط می پردازد. ]

الف) فلسفه ای که از منطق اجتماعی، چگونگی سازمان یابی و شکل گیری جامعه (منشأ جامعه و پیدایش سازمان سیاسی در آن)، استاتیک static و دینامیک dynamic اجتماعی، ساختار، تعاملات، ارتباطات و تحولات اجتماعی برای پاسخ به پرسش های بنیادین فلسفی ( هستی و انسان، ... ) «الگو برداری» ایده ای، فکری و مفهومی می کند و نیز از آنها بهره می برد.

ب) معمولاً جهان، وجود، انسان و سایر مسائل فلسفی را از چشم انداز فرد انسانی (فاعل شناسایی subject) مورد بررسی قرار می دهند، در حالی که فلسفه جامعه شناسیک این مسائل را از چشم انداز کل جامعه مورد تحلیل قرار می دهد. بعبارت دیگر، در برخورد با مسائل بنیادین فلسفی، رویکرد جامعه محور و جامعه شناختی دارد.

مانند: 'عین در مقابل ذهنی منفرد' در برابر 'عین در مقابل جامعه یا سطوح اجتماعی'، ذهن انسان واحد در برابر ذهنیت جامعه، آگاهی منفرد در برابر آگاهی جمعی، نقش جامعه در شکل گیری آگاهی و دانش، ...

ج) فلسفه ای که تجویز هایی را برای جامعه مطرح می کند.

۴۰- تاریخ فلسفی: تحلیل تاریخی که تفکر فلسفی بر آن حاکم است و مبنای فلسفی دارد. مانند بررسی سیر تاریخ در فلسفه مارکسیسم marxism.

۴۱- فلسفه تاریخی: فلسفه ای که از سیر تاریخی و زمانمند برخوردار است. مانند فلسفه هگل که به تعبیری، تاریخ خودآگاهی روح مطلق را بیان می کند.

۴۲- ادبیات فلسفی: ادبیاتی که فکر فلسفی در آن جاری است. مانند رمان تهوع La Nausée اثر ژان پل سارتر (Jean-Paul Sartre) (۱۹۸۰-۱۹۰۵).

۴۳- فلسفه ادبی: فلسفه ای که بیان آن سبک ادبی دارد و در آن از شیوه های مرسوم در ادبیات مانند استعاره و مجاز و سایر روشهای ادبی برای بیان ایده ها و مفاهیم فلسفی استفاده شده است. مانند سبک ادبی نیچه در «چنین گفت زرتشت Also sprach Zarathustra».

۴۴- انسان موجودی است با منشأ زمینی، راست قامت، غریزه مند، اجتماعی، ابزار ساز، زیانمند، اندیشمند cogitative و متفکر، آزاد، قدرت طلب، سیاسی، صاحب اراده و اختیار، سلطه گر - سلطه پذیر، ذاتاً شرور، خودخواه، سنجیده جو، رقابتگر، عصیان گر، تولید کننده، تاریخمند، در مسیر تکامل ذهنی و پیکری، متأثر از تحولات تاریخی، سیری ناپذیر از نظر مادی و روانی (psychic(al) (بند ۲۲/۱۲۱) و معنایی، جاودانگی طلب (رجوع به بند ۴۸ و ۴۲)، آرمان گرا، نماد پرداز، خیال پرداز، اسطوره پرداز، خلاق، جستجوگر، محاسبه گر، مکتشف، مخترع، آینده نگر، حسابگر، فلسفه پرداز، تئوری پرداز (فرضیه ساز)، انتخاب گر، هنجار ساز، صاحب فرهنگ و تمدن، هنرمند، شاعر، موسیقی دان، ... ، در حال گذار به فرا انسان transhuman، ... ، معطوف به آبرانسان Übermensch.

در هر انسانی مجموعه ای از موارد فوق شدت و ضعف دارد. ذکر مواردی محدود تر که در همه انسانها مشترک باشد، اصولی و مطلق نیست.

۴۴/۱- انسان قابل تعریف نیست. انسان موجودی است که در هیچ قید و شرط مطلق نمی گنجد.

۴۴/۲- نهاد انسان توسط روابط اجتماعی و تاریخی تعیین می شود. با اینحال، نمی توان سرشت ثابتی برای انسان قائل شد. هویت انسان متغیر است.

۴۴/۳- انسان بر دو «گونه species» است: قوی، ضعیف.

۴۴/۳۱- خاصه های انسان قوی:

۱) عمل و رفتار بر مبنای شأن انسانی، فهم و ادراک والا، بزرگ منشی و کرامت ذاتی؛ نه بر مبنای ترس و الزام به قوانین قراردادی اجتماعی یا دین و مذهب و نه بر مبنای ترس از خدا و دوزخ یا بخاطر خدا و بهشت.

- ۲) تفکر معطوف به حقیقت و تفکر در فراسوی حدود تحمیل شده ی اجتماعی، سیاسی، تاریخی، دینی و مذهبی و عرضه دستاوردهای آن به جامعه.
- ۳) تفکر درباره امور، شرایط و فرض هایی که سنت شکن، ساختارشکن، ممنوع، محال و غیرممکن و دست آخر کفرآمیز تلقی می شوند.
- ۴) اعتقاد به آزادی قلم، بیان، اندیشه، عقیده و آزادی های فردی، اجتماعی و سیاسی.
- ۵) عدم بردگی در تمامی ابعاد، عدم پذیرش سلطه توتالیتر (totalitarian) (totalitaire).
- ۶) شهامت عمل و اعتراض در عرصه سیاسی- اجتماعی.
- ۷) عصیان در برابر هرگونه قید و بند ضد بشری، اسارت، زنجیرهای درونی، فکری، اجتماعی، سیاسی، دینی، مذهبی و در برابر موانع پیشرفت مبارزه برای رهایی از زنجیرها.
- ۸) حرکت برای فراهم کردن شرایط و زمینه های پیشرفت و ترقی در راستای توانمندی گسترده انسان و جامعه.
- ۹) تلاش برای پی افکندن و رسیدن به وضعیت ابرانسان (رجوع به فلسفه نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) Nietzsche)
- ۴۴/۳۲- در هم شکستن حدود انسانی، شکافتن و خروج از «پوسته انسانی» ضرورتی است که ابرانسان را به ارمغان می آورد.
- ۴۴/۴- سه مقوله اساسی برای هر جامعه: الف) آزادی منجر به رقابت در تمامی عرصه ها.
- ب) قدرت معطوف به انسان محوری Humanism .
- ج) تفکر، اندیشه ورزی و عمل معطوف به تسخیر نیروهای مادی و حیاتی (زیستی).
- ۴۵- اگر وجود، زمان و مکان و همدارایی از جهان خارج توهم باشد، پس تئوری های تبیین جهان و کشف قانونمندی های آن نیز توهمات ماست. اما پیش بینی های درست و آزمون پذیر که این تئوری ها و نظریه ها بدست می دهند، واقعیتی بر علیه هر توهم است. بنابراین، وجود، زمان و مکان و ادراک ما از جهان خارج یک توهم نیست.
- ۴۵/۱- انسان از خلق ماده و اشیاء ناتوان است. قدرت افسونگری جادو در این است که اشیاء را از هیچ می آفریند. اشیاء را می توان در ذهن و تصور از هیچ آفرید، اما چنین اشیائی هیچ گاه به عالم واقعیت راه ندارند. اگر وجود، اشیاء، زمان و مکان و نیروهای طبیعی، اموری ذهنی بودند، آنگاه صرف تصور یک شیء در ذهن می بایست صورت خارجی و محسوس به آن میداد.
- ۴۶- از هیچ، امری حاصل نمی شود. اما می توان طریقی را برای جمع کردن، متمرکز ساختن و فشرده کردن نیروها یا انرژی های بسیار کوچک و پراکنده جستجو کرد. اگر چنین کاری ممکن گردد، نیرو و یا انرژی قابل اهمیتی از «هیچ نسبی» حاصل می شود. چنین نیرو و انرژی می تواند در شرایطی خاص، زمان و مکان محسوسی را ایجاد نماید.
- ۴۷- جهان و اشیاء را می بایست بی تعلق ارتباطی آن با هر تئوری، طرح، مدل، ... دید. (بُعد زیبایی شناسانه aesthetic)
- ۴۸- با احیاء و بازگرداندن فیزیولوژی physiology از دست رفته در جانداران مرده، مرگ به حیات بدل خواهد شد.
- ۴۹- احکام دینی و مذهبی ضروری نیستند. بشر به هر حال در هر وضعیتی راه خود را می یابد. ادیان برای بشر امروز، حرفی برای گفتن ندارند. خدا بزرگترین دروغ تاریخ است.
- ۴۹/۱- عقاید، نظرات، اندیشه ها و سنت هایی که در گذشته تاریخی بیان و تثبیت شده اند، اجباراً و الزاماً برای مقاطع بعدی حقیقت محسوب نمی شوند و پذیرش حقانیت ادعایی آنها جبری و الزامی نیست.
- ۴۹/۲- مجادله و برخورد میان انسان های عمیقاً مقید به دین و مذهب و دربند آن با ابرانسان ها، گاه در لحظات گوناگون تاریخ به یک آوردگاه بدل می شود.
- ۵۰- فهم تاریخ، اندیشه ها و جوامع گذشته، مقید به خواستها و چشم انداز زمان حاضر نیست.
- ۵۰/۱- می توان از متن زمانه و تاریخ خود، فراتر رفت و گذشته را فهمید.
- ۵۰/۲- می توان از متن زمانه و تاریخ خود، فراتر رفت و حقیقت فرا تاریخی، ابدی و مطلق را مطرح کرد.
- ۵۱- فهم و معرفت (شناخت)، مشروط و مقید به گذشته و تاریخ نیست. سنت و اثرات تاریخ شرط امکان فهم نیستند.
- ۵۱/۱- اندیشه ی انسان، غیرتاریخی است.
- همچنین، فهم و شناخت درباره انسان جبراً و لزوماً تاریخ گرایانه نیست، می تواند غیرتاریخی باشد.
- ۵۲- تاریخ، فرآیندی عقلانی نیست.
- ۵۳- هفت مقوله فراگیر در تاریخ:
- ۱) قدرت طلبی. ۲) جنگ. ۳) اسارت انسان، سلطه بر انسان. ۴) دیکتاتوری و استبداد. ۵) تسخیر و کشورگشایی.
- ۶) زیرپا نهادن اخلاق. ۷) عظمت در، برساخته های مادی و معنایی انسان.
- ۵۴- گاه تاریخ، اثرات خود را تحمیل می کند. این اثرات ریشه دار هستند.
- مکانیسم های تحمیل اثرات تاریخ:
- ۱) اعمال زور، خشونت و قدرت: پرداخت هزینه سنگین برای هر نافرمانی.
- ۲) تثبیت اثرات در- و توسط- روابط اجتماعی.
- ۳) پدیدار شدن نهادها و گروه هایی برای استمرار بخشیدن به اثرات.
- ۴) جلوه گرساختن این اثرات به عنوان حقیقت مطلق و فرا تاریخی.
- ۵) روند اجتماعی تکرار مداوم کنش وابسته به اثرات، جهت درونی سازی آنها.
- ۵۴/۱- اما همچنان می توان به اراده انسانها برای دگرگونی و رهایی، ایمان داشت ...
- ۵۵- قدرت جهان را پرمی کند.
- ۵۵/۱- سه امکان برای هر انسان: حرکت بسوی قدرت / بی تفاوتی نسبت به قدرت / حرکت برضد قدرت.
- هر سه امکان، معنای خاص خود را به زندگی می دهد. اگر قدرت بر ضد آزادی باشد، خاستگاه اولیه ی حرکت یک فرد بسوی آن، ترس است.
- ۵۵/۲- آنارشیزم anarchism فلسفی: نفی هر گونه اعمال قدرت. امری ناممکن و مخرب.
- ۵۵/۳- درسیاست، دین و اخلاق جایی ندارد و بی معنی است.

- اخلاق در رابطه با شخص است، اما کشور شخص نیست تا کشورداری و سیاست آن مبتنی بر اخلاق باشد.
- ۵۵/۴- تشکیل حکومت جهانی راهی منطقی بسوی عدالت جهانی.
- ۵۶- عمل بالاتر از هر فلسفه، نظر یا تئوری است.
- ۵۶/۱- عمل، نتیجه و محصول برخورد و تعامل پیچیده ی نیروهای درگیر است. تمامیت آنچه به عملی منتهی شده است، قابل تعین و دریافتنی نیست.
- ۵۶/۱۱- پشت هر عملی، غوغایی برپاست.
- ۵۶/۲- زبان، حیطة عمل را گسترش می دهد.
- ۵۷- حقیقت مطلق است.
- ۵۷/۱- حقیقت، مطلق، واحد وابدی است؛ حتی اگر هرگز قابل تحقق نباشد.
- ۵۷/۲- سنت tradition؛ دین و مذهب؛ اخلاق؛ رسوم، قواعد، هنجارها، نظرات، قراردادهای و توافق جامعه؛ هیچ کدام عین حقیقت نیست.
- ۵۷/۳- حقیقت مطلق absolute truth کاملاً متفاوت از عقاید و نظرات گوناگون یا کنار هم نهادن «تکه های» از آنهاست.
- ۵۷/۳۱- کنار هم نهادن تکه های از عقاید و نظرات مختلف، حقیقت را تشکیل نمی دهد؛ هر چند که آنها حقانیت نسبی داشته باشند.
- ۵۷/۴- بخشی از حقیقت مربوط و یا وابسته به وجود انسان است و بدون انسان آن حقیقت وجود خارجی (عینیت) و معنا ندارد.
- ۵۷/۵- احکام اخلاقی معمولاً وابسته به شرایط و چشم اندازها هستند و بر مبنای آنها صادر می شوند: با تغییر شرایط، حکم هم تغییر می کند. این شرایط را نمی توان از آن احکام جدا کرد و بخشی از حکم اند.
- اما حقیقت، در مورد آن احکام و در هر شرایطی واحد و مطلق است؛ هر چند که همیشه قابل تحقق نباشد.
- ۵۷/۵۱- احکام اخلاقی وابسته به چشم انداز معمولاً بر مبنای حداقل یک مقوله ی محوری صادر می شوند که آن مقوله یک حقیقت مطلق است، مانند اصل حفظ بقاء و اجتناب از مرگ.
- از اینرو، احکام اخلاقی کاملاً جدا و گسیخته از حقیقت مطلق نیستند.
- ۵۷/۵۲- وجود انسان، بالاتر از هر گونه اخلاقیات است.
- ۵۷/۶- برخی گفته اند که انسان قادر به دست یافتن به حقیقت مطلق نیست. دلایل آنها چنین است:
- (۱) محدودیت در حس و تجربه. (۲) محدودیت های عقلی و زبانی.
- (۳) حقیقت جهان و پدیده ها روشن نیست، که موانع آن عبارتند از:
- (الف) بی واسطه نبودن دریافت های حسی بدلیل اثرات سیستم عصبی و مغز بر روی آنها.
- (ب) وجود امور حس ناشدنی.
- (ج) وجود امور پیش بینی ناپذیر.
- (د) امور فاقد اثر.
- ۴) انسان تابع پیچیدگی های جهان است، زیرا انسان جزئی از جهان و مضمون آن است. با ابزارها و اموری که جهان در اختیار انسان گذاشته، نمی توان تمام گره های جهان را گشود.
- پیچیدگی های جهان، انسان و ابزارهای شناخت او را بازی می دهد و آنگاه متوجه می شویم که با امری چارچوب ناپذیر و فرار، با رابطه ها و پارامترهای پر شمار مواجه ایم.
- جهان فاقد اثری مستقیم بر انسان و ابزارهای شناخت اوست: تأثیر جهان بر انسان و ابزارهای شناخت منجر به کنش و اثری متقابل بر مبنای همان قواعد حاکم بر جهان می شود و حالت یا اصالت اولیه را از این تأثیر سلب می کند.
- (۵) آنچه از گذشته به انسان می رسد، در فهم او تأثیر عمده، اجتناب ناپذیر و ناگزیر دارد. فهم و شناخت انسان، توسط گذشته، سنت و تاریخ، مشروط می شود و نیز به چشم انداز زمان حاضر بستگی دارد. هر فهم و اندیشه ای از سوی انسان، تاریخی و در نتیجه، نسبی است.
- (۶) برای انسان موضعی بیرونی و برین transcendental نسبت به جهان ممکن نیست. خروج از محدوده جهان و نظر به جهان از ایستار مفروض، غیر ممکن است.
- و از این دلایل چنین نتیجه گیری می کنند که انسان به راهنمایی از سوی خدا، وحی revelation و عالم برین نیاز دارد.
- در واقع، به نظر آنان خدا حقیقت مطلق است و نیز حقیقت مطلق نزد اوست.
- پاسخ:
- (۱) انسان در بسیاری از امور به حقیقت مطلق دست یافته است و در موارد باقیمانده نیز به مرور زمان به حقیقت مطلق دست خواهد یافت. بدیهی است که در یک مقطع زمانی خاص، تمام حقیقت مطلق دور از دسترس بشر است.
- (۲) ثابت کردیم که خدایی در کار نیست، بنابراین نه خدا یک حقیقت مطلق است و نه حقیقت مطلق نزد اوست.
- (۳) محدودیت در حس و تجربه وجود دارد، اما پیشرفت ابزاری، تکنولوژیک و محاسباتی انسان، این محدودیت را بیش از پیش از میان بر میدارد.
- (۴) انسان هیچ محدودیتی از نظر عقلی ندارد. در عقل و تفکر محدودیت وجود ندارد، بلکه تنگنا وجود دارد و این تنگناها قابل عبور هستند: همیشه راهی برای گذر از تنگناهای فکری و عقلی وجود دارد.
- (۵) هیچ مرز و محدودیتی برای زبان وجود ندارد. آنچه را که با یک زبان نمی توان گفت، با زبانی دیگر یا با یک فرا زبان metalanguage قابل بیان است. این وضعیت نامحدود است و هر زبان یا فرا زبان نیز مشمول یک زبان بالاتر است.
- فقط امور غیر قابل درک، قابل گفتن نیستند و امری که قابل گفتن نیست، واقعیت ندارد. آنچه قابل درک و فهم و قابل گفتن نیست، یا توهم است و یا هیچ اندیشه ای در مورد آن شکل نمی گیرد (امرپوچ)؛ که هر دو تھی از واقعیت اند.
- (۶) بسیاری از حقایق جهان و پدیده ها روشن است. موارد باقیمانده نیز بتدریج روشن خواهد شد و هیچ مانع غیر قابل حلی در این میان وجود ندارد.
- (الف) بی واسطه نبودن دریافت های حسی و اثرات سیستم حسی-عصبی، مغز و ابزارهای شناخت و تکنولوژی بر آنچه از وجود و واقعیت دریافت می شود، از طریق تحلیل های عقلانی و تبیین های ریاضی- فیزیکی از میان برداشته می شود و حقیقت پدیدارها از این طریق فرموله، قابل توضیح و ادراک و روشن می گردد.

ب) امور حس ناشدنی، از راه تحلیل آثار این امور قابل ادراک اند و ابزارهای ساخت بشر این آثار را در صورت وجود، متجلی و قابل بررسی و شناخت می سازند؛ مگر آنکه چنین اموری، متافیزیکی باشند که در واقع توهم اند.

ج) اموری که در حال حاضر پیش بینی ناپذیرند، با مجهز شدن حس و ادراک به ابزارهای پیشرفته، قابل پیش بینی می شوند.

مگر آنکه این امور برخاسته از اصل عدم قطعیت باشند که پیش بینی ناپذیری مرتبط با این اصل، جزو کیفیت ذاتی جهان است.

د) امور فاقد اثر یا متافیزیکی و توهم اند و یا اموری وجودی نیستند، همچون شبه وجود. اما شبه وجود واقعی است که قابل فهم و قابل توصیف و توضیح است و متافیزیکی نیست. (رجوع به بند ۲۱/۵)

۷) درست است که انسان و ابزارهای شناخت او تابع پیچیدگی های جهان است و جهان فاقد اثر مستقیم بر انسان و ابزارهای شناخت است، اما این مسئله با استنتاج و تحلیل عقلی و پیشرفت بشر در فیزیک جدید، ریاضیات و سایر علوم از میان می رود و آنچه ظاهراً پنهان و یا مخدوش است، قابل توصیف و تشریح و حتی فرموله می گردد.

انسان می تواند تمامی گره های جهان و هستی را بگشاید، همچنان که بسیاری از این گره ها را در طول تاریخ گشوده است. پارامترهای پرشمار جهان نیز یک به یک آشکار می شوند و محدودیتی در این مورد وجود ندارد.

۸) فهم و شناخت انسان، مشروط به تاریخ نیست. هر فهم و اندیشه ای از سوی انسان، تاریخی و نسبی نیست. (رجوع به بند ۵۰ الی ۵۲)

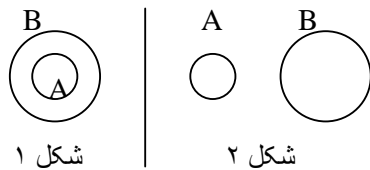
الف) اگرچه فهم و شناخت انسان در پاره ای از امور، در طول تاریخ، دچار تحول می شود، اما این مسئله در مورد همه امور، صادق نیست: در بسیاری از امور، فهم و شناختی- بوده و- هست که در تمام تاریخ و برای همه انسانها صادق است: به عنوان مثال، خواست آزادی و عدالت، فهمی ست که در تمام تاریخ بشر صدق می کند.

ب) فهم و شناخت انسان، قاعده پذیر نیست، پس هیچ شرط و قاعده تاریخی نیز بر آن حاکم نیست. بارها اتفاق افتاده که اندیشه ها و نظرات جدیدی در حیطه های مختلف، مطرح شده که فاقد زمینه های تاریخی در گذشته بوده اند.

پ) هر تحولی که در فهم و شناخت ایجاد می شود، کاملاً عاری از مفاهیم قدیمی و گذشته است. بنابراین، در فهم جدید، مفاهیم قدیم فاقد تاثیر است. در یک عرصه معین، نظرات و مفاهیم جدید، نظرات و مفاهیم قدیم را در بر ندارد، بلکه مفاهیم کاملاً معانی جدیدی یافته اند: هر چند که کلمات واحدی در هر دو «فهم» بکار رفته باشند، اما معانی متفاوتند.

به عبارت دیگر، تحول در فهم و مفاهیم، مانند شکل ۲ است، نه شکل ۱.

در شکل ۲، دیگر نمی توان گفت که B نتیجه می دهد A، زیرا A و B کاملاً مجزا و فاقد اشتراک اند.



A : نظرات و مفاهیم قدیم  
B : نظرات و مفاهیم جدید

ج) اگر فهم و شناخت، مشروط به تاریخ باشد، پس همیشه اسیر شناخت قدیم خواهیم بود و امکان تحول ناممکن است.

د) تاثیر فهم و شناخت گذشته در ایجاد فهم و شناخت جدید، بصورت استنتاجی (یعنی A نتیجه می دهد B) نیست.

نظرات و مفاهیم قدیم (thesis) و وقتی در رابطه با «برخی پدیده ها» (آنتی تز antithesis) به تناقض و ناکارآمدی می رسند، با نظرات و مفاهیم جدید (synthesis) جایگزین می شوند.

به زبان هگل Hegel، سنتز، تزقبلی را در بر ندارد، بلکه خود تزی جدید است که هیچ اشتراکی با تزقبلی ندارد.

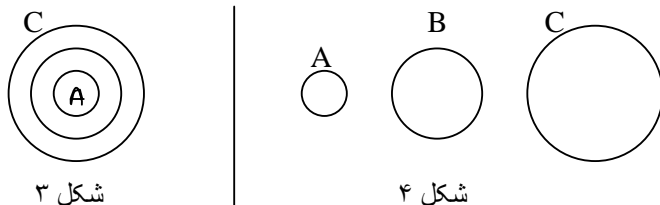
(البته باید توجه داشت که هگل معتقد است فهم و شناخت، مشروط به تاریخ است و تاریخ فرآیندی عقلانی است؛ که با هر دو مخالفیم.)

لذا تاثیر تاریخ در فهم و شناخت، جبری، خودکار و مکانیکی نیست؛ بلکه این انسان است که با یافتن آن «برخی پدیده ها»، نظرات و مفاهیم قدیمی را به چالش می کشاند.

بنابراین، انسان شرط گذاری های سنت و تاریخ را در هم می شکند و هم از اینروست که می تواند فهم و شناخت جدید را ارائه کند؛ که اگر غیر از این بود همواره اسیر قید و شرط های تاریخی بودیم و به موجودی مفلوک و فاقد شناخت بدل می شدیم!

ر) تحول فهم و شناخت، امری منفصل است، نه پیوسته.

اگر پیوسته و مشروط به تاریخ باشد، برای مثال، در شکل ۳ برای رسیدن از A به C، ناچاریم ابتداء از B بگذریم.



A و B و C : به ترتیب نظرات و مفاهیم قدیم، جدید و جدیدتر

اما بدلیل روند انفصالی تحول، می توان از A به C رسید و جبر یا لزومی به گذر از B نیست. (شکل ۴)

ز) ارائه حقیقت مطلق و ابدی، منتهای تحول فهم است و چنین حقایقی در زمینه های مختلف، بر مبنای روند انفصالی مذکور و بدون آنکه

در متن تاریخ گرفتار شویم، قابل طرح است.

لذا می توان از متن زمانه و تاریخ خود، فراتر رفت و آنها را مطرح نمود.

این روند می تواند حالت معکوس نیز بیابد، به این معنی که می توان از متن زمانه و تاریخ خود، فراتر رفت و گذشته را فهمید.

۹) موضعی برین نسبت به جهان ممکن نیست، اما این دلیلی بر عدم توانایی انسان برای دست یافتن به حقیقت مطلق نیست و راه های عقلی و تجربی مشکل گشاست. همچنین این امر دلیلی بر وجود عالم برین یا موجودات متافیزیکی نیست.

۵۷/۶۱ - خدا حقیقت مطلق نیست. حقیقت مطلق، خدا نیست. خدا حقیقت ندارد. خدا فریب (دروغ) مطلق است: خدایی درکار نیست و واقعیت ندارد.

۵۷/۶۱۱ - یکی از دلایل مهم تأکید و پذیرش خدای واحد از سوی خدایاوران این است که می خواهند چنین وانمود کنند که آنچه خدا (و در واقع خودشان) می گوید، همان حقیقت مطلق است که همه ملزم به قبول آن هستند و فقط آنچه آنها می گویند به عنوان یگانه حقیقت در نزد آنها، درست و برحق است، چرا که خدای واحد آن را گفته است!

۵۷/۶۱۲ - روش ادیان و مذاهب: از «راه نادرست» به اهداف خاص آن (که تنها تعداد کمی از این اهداف درستند) رسیدن.

۵۷/۶۱۳ - مدعیان وحی revelation و پیامبری از نوع آسمانی، خود را در باطن برتر از دیگر انسانها، اعمال خود را درستتر و خود را در هر زمینه ای درستکار قلمداد می کنند. آنها میل عظیمی به سلطه بر سایر انسانها و کسب قدرت دارند.

آنان هر خلاقی را در زندگی خود انکار یا توجیه می کنند!

۵۷/۶۱۴ - در هیچ کدام از ادیان، اندیشه پیشرفت وجود ندارد و به جای آن، اندیشه امید و انتظار واهی وجود دارد.

۵۷/۶۱۵ - اعتقاد و باور به امور متافیزیکی و آسمانی، ذهن انسانها را کند می کند.

۵۷/۶۱۶ - دین و مذهب ضرورت ندارد.

۵۷/۷ - وضعیت های فراروی انسان:

الف) از دو گزاره p و نفی آن  $\neg p$ ، فقط یکی صادق است.

ب) p و  $\neg p$  - گاهی - هر دو صادق اند: اما هیچ یک نه قابل اثبات است و نه قابل نفی. (گزاره های تصمیم ناپذیر undecidable)

چنین وضعیتی در ریاضیات و هندسه پیش می آید، مانند وضعیت اصل توافقی اقلیدس Euclid (۳۰۶ تا ۲۸۳ ق. م) در هندسه های اقلیدسی و نااقلیدسی. هر کدام از چنین گزاره هایی را می توان به عنوان یک اصل موضوع axiom پذیرفت و دستگاه های ریاضی یا هندسی مجزایی را بنا کرد که هر یک سازگار و فاقد تناقض اند.

ج) از p و نفی آن فقط یکی صادق است، اما ۱) یا همگان روی آن توافق ندارند و آن را نمی پذیرند.

۲) یا دلایل و شواهد صدق یکی و کذب دیگری، «هنوز» قطعی و قانع کننده نیست.

برخی از بنیادی ترین مسائل فلسفی، بشری و اجتماعی همین وضعیت را دارند.

اگر مورد ۱) پیش آید، آنگاه فیلسوف برحق است ولی جامعه یا دولت آن را بر نمی تابد. در نتیجه فیلسوف باید حتی الامکان حقیقت را برای خود نگهدارد و می بایست مواظب امنیت خویش باشد: در این موارد رعایت «احتیاط» برای فیلسوف ضروری است.

اگر مورد ۲) پیش آید، باید توجه داشت که اگر مواردی را که - معلوم می شود - پرسش یا صورت مسئله از اساس اشتباه است یا برخاسته از اصول ویا چارچوبهای متناقض است یا ناشی از آشفتگی ها و افسوس زبان است، کنار بگذاریم، بی شک در سایر موارد یک حقیقت قطعی وجود دارد، هر چند که برای رسیدن به آن نیاز به گذر زمان باشد.

پس چه باید کرد؟

استمرار جستجو یک ضرورت اساسی است. تفکر و پژوهش می بایست توقف ناپذیر ادامه یابد: مسلم است که در نهایت، حقیقت قطعی کشف خواهد شد.

اگر جامعه حقیقتی را نمی پذیرد و توافق جمعی روی آن نیست ویا حقیقتی برای جامعه مخرب است ویا حقیقت قطعی «فعال» دور از دسترس است، اما به هر حال در برخی موارد ارائه «پاسخی برای جامعه» حیاتی و ضروری است، آنگاه صرفاً برای جامعه، نه فیلسوف:

۱) در بعضی از موارد جانب احتیاط ضروری است.

۲) تساهل tolerance می تواند یک رویه منطقی ممکن باشد. تعصب، جزم اندیشی (dogmatism)، تحمیل، زور و اجبار، تخطئه، همگی برای جامعه زیانبار است.

۳) آزادی انتخاب برای فرد در جامعه، اصولی است.

۴) اتخاذ رویه ی «حد وسط» و معقول، قابل تأمل است.

۵) رویکرد فایده گراییه utilitarianism می تواند رویه ای سودمند باشد.

۶) گاهی و در برخی موارد ممکن است سکوت یا فراموشی یا احتیاطاً پنهان سازی یا بی اعتنایی یا بی تفاوتی (البته همه اینها ممکن است موقت باشند) اجتناب ناپذیر باشد.

۵۷/۷۱ - حقیقت ممکن است برای مردم و جامعه تحمل ناپذیر و یا مخرب باشد. برخی حقایق نباید جنبه عمومی بیابند:

انحصار حقیقت به حلقه های کوچک و بسته. [ رجوع به فلسفه لئو اشتراوس Leo Strauss (۱۹۷۳ - ۱۸۹۹) ]

۵۷/۷۱۱ - حقیقتی که صدق آن ثابت شده است، اگر برای جامعه مخرب باشد، نه پیاده کردن آن در جامعه صحیح است و نه بیان آن.

۵۷/۷۱۲ - حقیقت مطلق را تماماً نمی توان در جامعه به تحقق رسانید، زیرا منجر به توتالیتراریسم Totalitarianism و دیکتاتوری Dictatorship می شود و آزادی انتخاب و اراده را از انسان سلب می کند. آزادی انتخاب و اراده، خود یک حقیقت مطلق است و لذا نباید برای به کرسی نشاندن حقیقت مطلق دیگری - در رابطه با سایر امور - آن را قربانی نمود.

۵۷/۷۱۲۱ - اتخاذ رفتارها و کیفیت های اخلاقی متفاوت و گاه متضاد توسط یک انسان، از ملزومات اراده ورزی و جهت دهی ارادی انسان بر عقل است.

۵۷/۷۱۲۲ - دموکراسی Democracy، اصول اخلاقی متباین و انواع متفاوت زندگی را در برمی گیرد. از اینرو، دموکراسی سازگاری و انطباق چندانی با حقیقت مطلق ندارد: دموکراسی جمع اضعاف است.

- ۵۷/۷۲- اگر تمام حقیقت در یک زمان کشف می شد، بسیاری از تلاش های جستجوگرانه، تضادها، کشمکش ها و تفاوتها از میان می رفت: آیا چنین وضعی ملال آور و گاه ویرانگر نبود؟ پایان جدال ها و/یا جدل ها.
- ۵۷/۸- بخشی از حقیقت واحد و مطلق، مسئله خیر و شر است. خیر و شر، مطلق است؛ هر چند خیر مطلق همیشه قابل تحقق نباشد.
- ۵۷/۸۱- اکثریت مردم، قادر به تشخیص نیک از بد نیستند- هیچ کس را نباید دستکم گرفت.
- ۵۷/۹- نسبی گرایی relativism دچار تناقض درونی است. دو یا چند امر متفاوت نمی توانند- و ممکن نیست که- با هم حقیقت داشته باشند.
- ۵۸- لزوماً انتهای تاریخ، نقطه تجلی حقیقت مطلق نیست. (رجوع به بند ۵۰/۲)
- ۵۹- نظریه علمی بیشتر، واقعیت را توضیح می دهد تا این که دلیل آن را روشن کند.
- ۶۰- فلسفه مقید به موقعیت تاریخی و شرایط زمانه نیست.
- ۶۱- کار فلسفه: الف) جستجو و کشف حقیقت فقط برای حقیقت، به عنوان اولویت اول. ب) ارائه معرفت (شناخت)، بنیادها و راهکارهایی برای تجلی وجود اصیل و حقیقی انسان.

۶۲- بحران بی معنایی و پوچ گرایی nihilism ... جاودانگی فکری، نیک مدارانه، سیاسی، اجتماعی، علمی، هنری.

\*\*\*\*

سخن نویسنده [ در انتهای اثر درج شود. ]

این اثر حاصل بیش از ۱۰ سال تفکر و پژوهش است. این که چرا نام آن را «پاره های فلسفی» نهاده ام، از آن روست که بخش عمده ی آن را در زندان (مدت سه سال و سه ماه، بین سال های ۷۹-۸۴ شمسی، در زندان های اوین و قصر در تهران و زندان رجایی شهر (گوهردشت) در کرج، بدلیل مخالفت با استبداد و دیکتاتوری رژیم حاکم، زندانی سیاسی بوده ام.) و بصورت پاره های پراکنده نوشته ام. برای خارج کردن آنها از زندان نیز دشواری های زیادی داشته ام ...

فکر اصلی این اثر یعنی «شبه وجود» در بهمن ماه ۱۳۷۸ شمسی به ذهنم خطور کرد و سپس به بسط آن پرداختم. محورهای اصلی این کتاب، وجود، شبه وجود، خدا و عدم مطلق است. ثابت کردیم که دو مورد آخر توهم اند. ازلی بودن وجود را نشان دادیم، اما میتوان درازلیت وجود تردید کرد. چرا؟ ازلیت وجود از آن رو قابل تردید است که می توان امری ساده تر از وجود را تصور کرد: یعنی شبه وجود به عنوان امری که مقدم بر وجود و ازلی بی زمان است.

ازلیت وجود نمی تواند در بردارنده ی شبه وجود باشد، زیرا اساساً امری وجودی نیست. در واقع، وجود برآمده از شبه وجود و تالی آن است. در اینجا، ممکن است خرده گیرند که تصور امری دال بر واقعیت آن نیست. این کاملاً درست است.

اما شبه وجود صرفاً متکی بر تصور نیست. در بند ۱۰/۱ و ۱۰/۱۱ برهان فلسفی قابل تأملی برای آن ارائه شده و در بندهای دیگر نیز به توصیف و تبیین آن پرداخته ایم.

ازسوی دیگر، ازلی بودن وجود، صرف نظر از شبه وجود، از براهین نیرومندی برخوردار است (۲/۲، ۱۹/۹۳۱۱)، هر چند که اگر شبه وجود در کار باشد، امکان ازلیت آن بیشتر از وجود است (۱۱/۲۱۱).

بنابراین، فلسفه در رابطه با تبیین وجود و جهان به یک دو راهی می رسد: وجود ازلی یا شبه وجود ازلی که وجود از آن برآمده است. اگر قرار است حقیقت در این مورد روشن گردد، می بایست بدنبال راهی برای اثبات یا رد واقعی بودن شبه وجود گشت. اگر واقعیت داشتن شبه وجود رد شود، آنگاه ازلی بودن وجود تثبیت می شود؛ و اگر واقعیت آن اثبات گردد، آنگاه خاستگاه وجود است. اما شبه وجود امری وجودی نیست و به همین دلیل، راه حواس و تجربه عینی بر آن بسته است.

پس چه باید کرد؟

ازسویی، ادراک، توصیف، تصور و ارائه برهان برای امری مقدم بر وجود، ممکن است و ازسوی دیگر، «فضای امکان و عدم ضرورت مطلق» (۱۴/۰۰۳ تا ۱۴/۰۳۸) یک وجه از تبیین شبه وجود است و لذا بیان ریاضی شبه وجود، ممکن بنظر می رسد. هر چند، شبه وجود را بی واسطه نمی توان با تجربه عینی آشکار ساخت، اما این پایان داستان نیست:

اگر در عالم تجربه از 'منبعی' که فاقد چیزی ست، وجود (بصورت ذرات ماده یا ضد ماده antimatter یا انرژی) بدست آید و بررسی تجربی، هیچ امر وجودی را در آن آشکار نکند، بی تردید چنین منبعی همان شبه وجود است، زیرا عدم محض نه یک رویداد است، نه یک امکان و نه چیزی از آن برمی آید.

از اینرو، برای اثبات نهایی شبه وجود می بایست بدنبال یافته های تجربی باشیم.

بخشی از این اثر که به شبه وجود می پردازد، ممکن است ایدئالیستی تلقی گردد یا ایدئالیسمی idealism که ماسک ماتریالیسم بر چهره دارد! اما ایدئالیسم پشتوانه ی تجربی ندارد و حال آن که آزمونی تجربی برای محک شبه وجود ارائه کردیم. همچنین باید توجه داشت که شبه وجود نمی تواند متافیزیکی تلقی شود (۲۱/۵).

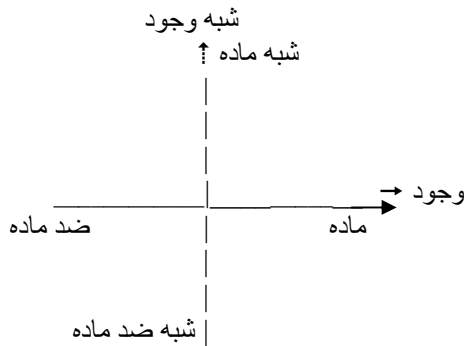
ممکن است گفته شود که منبع مذکور، ممکن نیست. چنین سخنی مبتنی بر آن است که وجود صرفاً از وجود برمی آید: این منبع، فاقد عناصر وجودی است و از عدم، وجود حاصل نمی شود.

مبنای این استدلال «ماتریالیسم وجودی existential materialism» است.

اما اگر شبه وجود pseudo-existence در کار باشد، آنگاه در شرایطی خاص، قابلیت برآمدن وجود از آن ممکن است.

اصولاً «ماتریالیسم شبه وجودی pseudo-existential materialism» یا «شبه ماده < گرایی (سودوماتریال- ایسم) pseudo-material-ism» مبتنی بر آن است که وجود صرفاً از وجود بر نمی آید، بلکه از شبه وجود هم این امکان هست.

شبه وجود از نظرگاه فلسفی، 'رویدادی' است که قابلیت دوسویه به وجود و عدم دارد (۱۰/۱، ۱۰/۱۱) و از نظر عینی، مملو از ذرات شبه ماده، شبه ضد ماده و شبه انرژی است.



از اینرو، نمی توان شبه وجود را یکسره انکار کرد، هر چند که اثبات تجربی آن ضروری است. پس از اثبات نیز در برابر ماتریالیسم وجودی قرار نمی گیرد بلکه مکملی برای آن است.

زمانی که در حال باز نویسی سوم پاره های فلسفی بودم، به نکته ای در مورد اصل عدم قطعیت در مکانیک کوانتومی (رجوع به انتهای بند ۲۵/۴) برخوردم که ممکن است کلیدی برای تجربه پذیری شبه وجود باشد.

مطابق این اصل، ذرات بنیادی elementary particles مانند الکترون ها می توانند به خودی خود همراه پاد ذراتشان antiparticles (یعنی الکترون های با بار مثبت یا پوزیترون positron) در فضای «تهی» یا خلاء ظاهر شوند.

این جفت ها انواع گوناگون دارند و اولاً آنها در هم ادغام می شوند و یکدیگر را از بین می برند چون ضد هم اند و ثانیاً مستقیماً قابل مشاهده نیستند: این ذرات به همین دلایل، ذرات مجازی virtual particles نامیده می شوند.

اما اثر آنها را بر ذرات بنیادی می توان ردیابی کرد: الکترون در ظاهر به خط مستقیم حرکت می کند، اما در واقع مسیر آن به سبب اثر جمعی میدان های الکترونیکی کوچکی که بوسیله ذرات مجازی بوجود می آیند- که پیوسته ایجاد و نابود می شوند- خمیده و پیچ در پیچ است.

این فرآیند، تغییر مکان قابل سنجشی را در ترازهای انرژی اتم نیدروژن Hydrogen ایجاد می کند که تغییر مکان لمب Lamb shift نامیده می شود. تولید و نابودی ذرات مجازی، به افت و خیز خلاء vacuum fluctuation موسوم است.

اما این ذرات virtual، انرژی حیات خود را از کجا بدست می آورند؟

پاسخ فیزیکدانان این است که انرژی برای ایجاد این ذرات لازم است، از اصل عدم قطعیت سرچشمه می گیرد که بر طبق آن، اگر دستگامی برای مدت بسیار کوتاهی وجود داشته باشد، انرژی آن ناگزیر به اندازه ای که به طول این زمان بستگی دارد، نامتین خواهد بود.

به بیان دیگر، از 'بانک' تحت کنترل اصل عدم قطعیت، برای زمان بسیار کوتاهی، 'وام' انرژی دریافت می شود.

در یک جمع بندی، در خلاء که تهی ست، جفت ذراتی خود بخود بوجود آمده و بلافاصله نابود می شوند و انرژی لازم برای ایجاد آنها از اصل عدم قطعیت نشأت می گیرد. این ذرات بر مسیر حرکت الکترون ها اثر می گذارند و این مسیر را پیچ در پیچ می کنند. این مسئله واقعیت دارد، زیرا تغییر مکان لمب، قابل سنجش است.

اما در اینجا، یک نکته اساسی وجود دارد: این اتفاق در فضای تهی رخ می دهد و در این فضا هیچ ذره ی بنیادی پیشین، وجود ندارد تا از اصل عدم قطعیت حاکم بر آنها، انرژی لازم برای پدیده افت و خیز تأمین گردد!

به همین دلیل، بنظر نگارنده، جفت ذرات متضادی که در خلاء ایجاد و بلافاصله نابود می شوند، ممکن است برآمده از شبه وجود باشند.

چنین ذراتی واقعی هستند، زیرا بر مسیر حرکت الکترون ها اثر می گذارند و انرژی لازم برای ایجاد آنها، یک شبه انرژی ست که نامتین است. بنابراین، شبه وجود ممکن است همان منبعی باشد که ذرات مذکور، از آن منتج می شوند.

در ماتریالیسم وجودی، هر امری که ورای قواعد و خاصه های حاکم بر وجود (۱/۱) باشد، مهمل و توهم است؛ مگر آنکه واجد معیارهای فهم پذیری، ادراک پذیری، تصور پذیری، توضیح و توصیف پذیری و تجربه پذیری باشد.

اما بخش اول این سخن- یعنی توهم- شامل شبه وجود نمی شود، زیرا شبه وجود واجد تمامی این معیارهاست.

بنابراین، چنین سخنی- و به عبارت دقیق تر، واقعیت- بسط می یابد و سودومتریال و شبه وجود را نیز در برمی گیرد: شبه وجود، مرزهای وجود را معین می کند و در این مرز واقع می شود. از اینرو، امر واقعی real (یا واقعیت reality)، یا وجودی است یا شبه وجودی.



(درون دایره : ماتریالیسم وجودی)



مرزهای دایره : ماتریالیسم شبه وجودی  
(سودومتریال- ایسم)

قدرت و اهمیت این «معیارها» (۲۰/۱) تا حدی است که حتی خدا باوران نیز سعی کرده اند با نسبت دادن اموری به خدا تحت عنوان معجزات، خدا را تجربه پذیر جلوه دهند! و حال آنکه چنین اموری، افسانه ای بیش نیست.

با اینحال اگر ماتریالیسم وجودی تثبیت گردد، رکن اساسی آن ازلی بودن وجود است و برای پی ریزی آن، غلبه بر «هیولای عدم مطلق!»

یک ضرورت است و چنین کاری در «پاره های فلسفی» برآورده شده است. توهم illusion و پندارپوچ عدم مطلق nihilum باعث پدید آمدن توهم دیگری بنام خدا گردیده تا بدین وسیله وجود جهان توجیه گردد. §

دکتر فرزاد حمیدی

ایران / تهران Tehran

۲۰ آبان ۱۳۸۴ شمسی / 11 November 2005

\* کلیه حقوق این اثر، محفوظ و متعلق به نویسنده است.

[www.perslit.com](http://www.perslit.com)