

بسم الله الرحمن الرحيم

## برهان های اثبات وجود خداوند

مقدمه

موضوع برهان اثبات وجود خداوند از مباحثی بوده است که علی رغم افت وخیز در توجه به آن همواره برای انسان مطرح بوده است. این بحث از مردم عادی گرفته تا اندیشمندان تیزبین را به خود مشغول نموده است. زیرا تاثیر عمیقی که پاسخ به این پرسش دارد تمامی جوانب حیات انسانی را در بر می گیرد. گرچه راه وصول به خداوند با بحث نظری درباره اثبات وجود خداوند متفاوت است و اعتقاد یا بی اعتقادی به خداوند ارتباط تامی با اثبات وجود خداوند ندارد، ولی اغلب افراد در شرایط جغرافیایی و تاریخی متفاوت با این پرسش مواجه شده اند و به نوعی درصدد بوده اند که موضع نظری خود را نسبت به این مساله روشن نمایند.

از آنجا که بحث نظری در باره اثبات وجود خداوند بحثی است که تابع نگرش های فکری است که معمولاً در فلسفه مطرح می شود لذا به دلایلی به عنوان بحثی فلسفی مطرح شده است. گرچه برخی از فیلسوفان نه برهانی برای اثبات وجود خداوند آورده و نه به رد بعضی از آن براهین پرداخته اند اما به نحوی با موضوعی به نام برهان آوری بر وجود خداوند سرو کار داشته و موضعی در این باره اخذ کرده اند، لذا در تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی را می توان پیدا کرد که به نحوی سلبی یا ایجابی در برابر موضوعی به نام برهان وجود خداوند موضع نگرفته باشد.

از حدود اوایل قرن بیستم که موضوع «ارزیابی عقلانی گزاره های بنیادین دینی» در یک نظام فلسفی منسجم گردید و شاخه ای از فلسفه به نام «فلسفه دین» بطور متمرکز بر این موضوع پرداخت، مساله اثبات وجود خداوند یکی از مباحث اصلی فلسفه دین گردید. علی رغم این که موضوعات مطرح در فلسفه دین در طول حیاتش متنوع بوده است و زمانی برخی موضوعات بیشتر مورد توجه بوده اند و زمانی دیگر عناوینی دیگر و حتی برخی عناوین از دامنه بحث خارج شده و برخی عناوین جدیدتری اضافه شده اند ولی نمی توان مجموعه منتشره ای از فلسفه دین یافت که موضوع اثبات وجود خداوند را مطرح نکرده باشد.

موضوع اثبات وجود خداوند در جریان اندیشه ورزی اسلامی نیز همواره مورد توجه بوده است. این موضوع هم در علم کلام و هم در فلسفه بحث شده است. اما برهان آوری بر وجود خداوند در تاریخ اندیشه اسلامی با این جریان در اندیشه غربی متفاوت است؛ بگونه ای که می توان گفت از قرن شانزدهم میلادی تا اواسط قرن بیستم این دو جریان، بطور مستقل از هم، راههای متفاوتی را پیموده اند. در قرون وسطی تاثیر فلسفه اسلامی مخصوصا اندیشه سینوی را بر این موضوع در آثار اندیشمندانی همچون آکویناس می توان مشاهده نمود و در قرن بیستم نیز تاثیر برهان نظم را بر اندیشمندان مسلمان می یابیم. البته در بیست سال اخیر به علت افزایش تبادلات فرهنگی و فلسفی، تعامل فکری خوبی را بین دو جریان اندیشه اسلامی و اندیشه غربی می یابیم.

### برهان آوری بر رد وجود خداوند و بررسی علت اعتقاد به خداوند

تا قبل از قرن بیستم موضوع اعتبار یا بی اعتباری برخی برهانهای اثبات وجود خداوند موضوع مهم در این حوزه بود. بدیهی است که با اثبات بی اعتباری برهانهای اثبات وجود خداوند نمی توان نتیجه گرفت که خداوند وجود ندارد. بلکه باید به حالت «لاداری» باقی ماند. برتراند راسل به خوبی متوجه این موضوع بوده است و در مناظره مشهور خود با فردریک کاپلستون درباره اثبات وجود خداوند که بطور زنده از شبکه رادیویی بی بی سی پخش شد، در قبال کاپلستون که از وجود خداوند دفاع می کرد موضعی لاداری و نه موضعی مبنی بر رد وجود خداوند گرفت. اما در قرن بیستم تلاشهایی نیز برای اثبات عدم وجود خداوند یا رد خداوند بکار رفته است که از آن میان به نوشته های ج. ال. مکی می توان اشاره کرد. در این میان معتقدان به وجود خداوند نه تنها تلاشهایشان را معطوف به اثبات وجود خداوند بلکه به رد اینگونه برهانها متوجه ساختند.

تلاش الحادی دیگر که بیشتر در اواخر قرن نوزدهم متمرکز بود بجای تلاش برای رد دلیل های اثبات وجود خداوند، به زیر سوال بردن علت اعتقاد به وجود خداوند بود. از آن میان می توان به تحلیل مارکس از دین به عنوان افیون توده ها، فوئرباخ از خداوند به عنوان فرافکنی آرزوهای بشر، فروید به عنوان عقده ادیپ و یا توتنم برای قوام یک جامعه نام برد. این تقلاها بیشتر جنبه های روان شناختی یا جامعه شناختی و یا مردم شناختی اعتقاد به خداوند را زیر سوال می بردند. بدیهی است علت اعتقاد به خداوند نمی تواند به موضوعی هم چون بررسی دلایل اثبات خداوند خدشه وارد کند. چه اگر برای رد دلایل وجود خداوند علت اعتقاد به آن را زیر سوال ببریم گرفتار «مغالطه خلط علت و دلیل» خواهیم شد. لذا در

این نوشتار برآن نیستیم که در قبال تحلیل هایی که علت اعتقاد به خداوند را ناموجه می دانند موضع بگیریم. این مباحث بیشتر ناظر به تحلیل های روانشناختی و یا جامعه شناختی است نه تحلیل های منطقی و فلسفی که در ارزیابی دلایل اثبات وجود خداوند باید بکار رود.

### انواع برهان های اثبات وجود خداوند

در جریان تفکر غربی برهان های متعددی بر اثبات وجود خداوند عرضه شده است. اما ظاهراً اولین بار کانت آنها را در سه دسته عمده تقسیم بندی نمود. این سه دسته عبارتند از: برهان های وجودی<sup>۱</sup>، برهان های جهان شناختی<sup>۲</sup>، برهانهای نظم<sup>۳</sup> که او از آن به برهان طبیعی-الهیاتی<sup>۴</sup> تعبیر می کند و الان در سنت فلسفه دین به برهان غایت شناختی<sup>۵</sup> نیز تعبیر می شود. در برهان های وجودی سعی می شود با بررسی مفهومی یک تصور عقلی از خداوند، وجود واقعی او را نتیجه گرفت. در برهان جهان شناختی تلاش می گردد تا با تاکید بر واقعیتی عینی از جهان (همچون امکان، حرکت، حدوث و...) بر وجود خداوند قوام بخش آن واقعیت استدلال کرد. در برهان نظم در نظر است از نظم و هماهنگی بین موجودات عالم بر وجود ناظم باشعوری (فرا تر از طبیعت فاقد شعور) دلیل آورد.

کانت بر اساس مبانی فلسفی خود سعی می کند نشان دهد که راه نظری بر اثبات وجود خداوند بسته است. او تدقیق های مهمی را در کلیه برهان های اثبات وجود خداوند می کند ولی با بستن راه نظری بر اثبات وجود خداوند تلاش می کند تا از مسیر عقل عملی مسلم بودن خداوند را نتیجه بگیرد. در نظر او ضرورت اخلاق، خداوند و معاد را به عنوان اصل مسلم عمل اخلاقی موجه می سازد. گرچه او این دیدگاه خود را در قالب نظری ارائه نمی کند ولی پس از او اندیشمندانی سعی نمودند تا این موضوع را در قالب برهانی نظری بر اثبات وجود خداوند عرضه کنند که از آن به برهان های اخلاقی<sup>۶</sup> تعبیر می گردد.

پس از کانت که وصول نظری به خداوند را زیر سوال برده بود اقدامات دیگری برای ارائه راههای دیگری برای وصول به خداوند مطرح گردید. اشلایر ماخر از «تجربه دینی» به عنوان راهی برای تبیین واقعیت الوهی استفاده نمود. پس از او متفکران دیگری نیز سعی نمودند واقعیت تجربه دینی را در قالب

---

<sup>1</sup> - Ontological Arguments

<sup>2</sup> - Cosmological Arguments

<sup>3</sup> - Arguments from Design

<sup>4</sup> - Physico-theological Argument

<sup>5</sup> - Teleological Arguments

<sup>6</sup> - Moral Arguments

برهانی بر اثبات وجود خداوند عرضه کنند که اینگونه برهان ها به برهان های تجربه دینی<sup>۷</sup> شهرت یافتند.

غیر از برهان های ذکر شده برهان های دیگری نیز بر اثبات خداوند مطرح شده است که از آن میان می توان به «برهان درجات کمال»<sup>۸</sup>، «برهان اجماع عام»<sup>۹</sup>، «برهان های مردم پسند»<sup>۱۰</sup>، «برهان معجزه»<sup>۱۱</sup> و «برهان سودمندی» اشاره کرد.

از میان ۱۰ برهان ذکر شده در سنت غربی، پنج برهان اخیر چندان محور بحث های نظری در فلسفه دین نبوده است، چرا که در اتقان اولیه آنها تشکیک هایی شده است. اما پنج برهان اولیه محور بحث های بسیاری قرار گرفته و مطالب مفصلی در اثبات یا رد آنها بیان شده است؛ لذا در این نوشتار، محور بررسی در فلسفه غرب، بر این برهان ها متمرکز خواهد شد؛ یعنی: برهان های وجودی، جهان شناختی، نظم یا غایت شناختی، اخلاقی و تجربه دینی.

در سنت اندیشه اسلامی معمولاً برهان های وجود خداوند در عرض یکدیگر قرار نمی گرفتند بلکه در یک جریان طولی تحولی به دنبال یکدیگر بودند. علی رغم آن که برخی از این برهان ها مشابهت هایی را در تفکر غربی دارند ولی تعابیر اسلامی آن تفاوت هایی را با آن برهان ها در غرب دارد. در یک دسته بندی کلی می توان این برهان ها را در «برهان حدوث» که بیشتر مورد توجه اهل کلام بوده است، «برهان امکان و وجود» و نهایتاً «برهان صدیقین» دسته بندی نمود. البته برهان های دیگری همچون «امکان فقری»، «علیت»، «حرکت و حرکت جوهری»، «وجوبی» و «غایت الغایات» نیز نام برده شده است که برخی به نحوی به برهان های قبلی باز می گردد و بعضی نیز برهان های فرعی قلمداد می شود.

در این نوشتار بیشتر به پنج برهان اول غرب و سه برهان اصلی فلسفه اسلامی پرداخته خواهد شد و اعتبار یا بی اعتباری آن ها مورد تجزیه و تحلیل قرار خواهد گرفت. همچنین سعی خواهد شد نسبت بین برهان ها، مخصوصاً بین فلسفه اسلامی و فلسفه غربی، بیان گردد.

برهان وجودی (یا وجوبی)

<sup>7</sup> - Arguments from Religious Experience

<sup>8</sup> - Arguments from Degrees of Perfection

<sup>9</sup> - Common Consent Argument

<sup>10</sup> - Popular Arguments

<sup>11</sup> - Argument from Miracles

مُبدع اولیه این برهان «آگوستین» بوده است، ولی در تاریخ فلسفه به علت آنکه «آنسلم اسقف کلیسای کانتربری» (۱۱۰۹ - ۱۰۳۳ میلادی) آن را تدوین و مطرح کرده، نام این برهان با «آنسلم» (Anselm, 1962, ch. II-IV) گره خورده است، مخصوصاً از این حیث که در زمان خود مورد نقد و پاسخگویی، از جمله در برابر گانیلو قرار گرفته است. از آن زمان تاکنون نیز این برهان مورد قضاوت‌های بسیاری واقع شده است، گرچه این برهان به همین صورت مستقل در شرق اسلامی کمتر طرف توجه جدی بوده، ولی در غرب به صورت یکی از سه طریق اساسی، برای اثبات وجود خداوند قلمداد شده است، پرونده این برهان بسیار جنجال برانگیز بوده و تا سالیان اخیر نیز این مناقشات ادامه یافته است.

«ریچارد تایلور» این برهان را چنین توصیف می‌کند:

برهان وجودی درصدد است که صرفاً از مفهوم خداوند در قالب «موجود اعلی»، اثبات کند که وجود خداوند نمی‌تواند عقلاً توسط هر کس که چنین مفهومی از او درک می‌کند، مورد شک قرار گیرد؛ بنابراین برهانی کاملاً ماتقدم است، به عبارت دیگر، برهانی است که به هیچ واقعیتی از تجربه توسل نمی‌جوید، بلکه فقط با استلزامات مفاهیم سروکار دارد و در اینجا با مفهوم خداوند. (Taylor, 1965, p. VII)

بعضی این برهان را بسیار دشوار و شگرف و خیره کننده می‌دانند، «آنسلم معتقد است که حتی فردی احمق هم به آن معترف خواهد بود؛ لذا برهانش را خطاب به فردی احمق می‌نویسد. (Anselm, 1962, ch. II)

«دکارت» درباره برهان وجودی خود می‌گوید: «آن گونه که برای من آشکار شده است، به خوبی جرئت می‌کنم از یافتن استدلالی بر وجود خداوند به خود ببالم، استدلالی که نهایتاً آن را رضایتبخش یافته‌ام و به واسطه آن می‌دانم که خداوند وجود دارد، با اطمینانی بیشتر از آنکه حقیقت هر قضیه هندسی را می‌دانم.» (نک: دکارت در نامه‌ای به مرسن، ۲۵ نوامبر، ۱۶۳۰ میلادی، در Descartes, 1927, p. 33.)

برخی همچون «آرتور شوپنهاور» (۱۸۶۰-۱۷۸۸م) (Schopenhauer, 1897) آن را فکاهی فریبنده یا نوعی تردستی وجودی می‌دانند، زیرا در تعریف خدا وجود خدا را مفروض می‌گیرند و سپس وانمود می‌کنند که در نتیجه به آن رسیده‌اند. «خرگوش در تمام مدت در کلاه بوده است.» یا اگر مثال خود «شوپنهاور» را به کار بریم، «جوجه قبلاً در تخم مرغی که خداشناسان جوجه را از آن بیرون آورده‌اند، بوده است.»

بعضی نیز همچون «کانت» علی‌رغم آنکه این برهان را رد می‌کنند، معتقدند که هر برهان عقلی دیگری که بر وجود خداوند اقامه شود، باید به نحوی مبتنی بر این برهان باشد؛ لذا در میان براهین اثبات وجود خداوند، این برهان شایان بیشترین توجه است.

جلوه این برهان بیشتر از این لحاظ است که در اثبات وجود خداوند، دست نیاز را به واقعیتی از جهان مادی دراز نمی‌کند تا این واقعیت (همچون امکان، نظم، حرکت و غیره) که خود جلوه‌ای از ذات باری تعالی است بخواهد او را به ما نشان دهد و روشنگر وجود او باشد. در این برهان تمسک واقعی به خود مفهوم «واجب الوجود» یا «وجود اکمل» است که به قول «آنسلم» یا «دکارت» مستلزم وجود واقعی آن است. «آنسلم» در عباراتی شیرین در مقدمه این برهان تلاش خویش را این‌گونه تصویر می‌کند:

*«ای پروردگار، من سعی نمی‌کنم که به مقام رفیع تو دست یابم، زیرا به هیچ وجه نمی‌توانم درک و فهم خود را با آن مقایسه کنم، بلکه من دورتر از آنم که حقیقت تو را تا اندازه‌ای بفهمم، حقیقتی که قلب من به آن اعتقاد داشته و عشق می‌ورزد، زیرا من در جستجوی آنچه را که ممکن است باور داشته باشم بفهمم نیستم، بلکه من باور دارم، برای اینکه بفهمم. - به همین لحاظ است که اعتقاد دارم - که اگر اعتقاد نمی‌داشتیم، نباید می‌فهمیدم.» (Anselm, 1962, Preface)*

تاریخ تحولات این برهان نکته شایان توجهی است. پس از «آگوستین» اولین بار «آنسلم» بیان خویش را از این برهان با این عنوان مطرح کرد که: حقیقتاً خدایی وجود دارد، اگرچه احمق در دل خویش بگوید خدایی وجود ندارد؛ سپس برهان او مورد نقد «گانیلو» راهب معاصرش قرار گرفت و در پاسخ «آنسلم» با کمی بازسازی صورت دومی از برهان خویش را تدوین کرد و ضمن آن به ایرادهای «گانیلو» پاسخ داد. (Plantinga, 1965, pp. 3-27) چندی بعد «توماس آکوئیناس» (Thomas Aquinas, 1911, qtd. Plantinga, pp. 28-30) (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵ م) که بیشتر «ارسطویی» فکر می‌کرد تا «افلاطونی» ایرادهایی به برهان «آنسلم» وارد کرد که بیشتر ناشی از تفاوت مبدأ هستی‌شناسی او (تجربه) و مبدأ آنسلم (فکر) بوده است.

این برهان در سیر تحول خویش به «دکارت» (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ م) می‌رسد. این فیلسوف نیز دو صورت از برهان عرضه کرد. (Descartes, 1996, pp. 44-50). ابتدا از مفهوم موجود مطلق کامل برگرفته شده است سپس با دقت در ضرورت وجود واقعی، از مفهوم واجب‌الوجود نشأت گرفته است. «دکارت» نیز همچون «آنسلم» با اعتراض کشیش معاصرش «کاتروس» (Plantinga, 1967, pp. 35-37) و همچنین عده‌ای از متکلمان همزمان خود (p. 41) و «پی‌یرگاسندی» (p. 45) شکاک مواجه شد. «دکارت» در برابر هر سه دسته اعتراض، پاسخهایی داد که خود به درک عمیق‌تر برهان دکارت کمک شایانی کرد.

پس از «دکارت»، «بندیکت اسپینوزا» (۱۶۷۷ - ۱۶۳۲ م) نیز برهانی وجودی مطرح ساخت (Spinoza, 1901, pp. 181-2). او با این باور که وجود خداوند به نحو ریاضی اثبات شدنی است، نوشت: ما نمی‌توانیم اطمینان از وجود چیزی بیش از وجود موجود مطلقاً کامل یا بی‌نهایت، یعنی خدا داشته باشیم. ولی نتیجه برهان «اسپینوزا» خدای

«دکارت» و «آنسلم» نیست؛ بلکه نوعی همه‌خدایی است، زیرا وجود نامتناهی مطلق واحد است، علاوه بر آن تعدادی جواهر یا مخلوقات متناهی وجود ندارد، آنچه را که خداشناسان، مخلوقات می‌نامند در دیدگاه «اسپینوزا» فقط حالات یا صفات این جوهر واحد نامتناهی، یعنی خداست. (گیسلر، ۱۳۷۵، ص ۲۰۴)

«لایب نیتس» (۱۷۱۶ - ۱۶۴۶ م) نیز با دقت در اینکه برای عرضه برهان وجودی کامل، ضرورت دارد عدم تناقض در مفهوم خدا مستدل شود، بیان مجددی از این برهان عرضه کرد. (Leibniz, 1949)

مهمترین واکنشها، علیه این برهان در بیان «دیوید هیوم» (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱ م) و «ایمانوئل کانت» (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴) (Kant, 1967, pp.300-302) دیده می‌شود، این دو با نقدهای سیستماتیک، اعتبار برهان را مخدوش اعلام کردند این نقدها آن‌گونه در تاریخ این برهان اهمیت یافته‌اند که معمولاً هرگونه ایرادی که بعداً به این برهان گرفته شده است، ریشه در بررسیهای نقادانه «هیوم» و مخصوصاً «کانت» داشته است؛ «کانت» با بررسی فیلسوفانه در قضایای وجودی به نتایجی معتقد شد که با برهان وجودی تعارض می‌یافت. بدینوسیله او راه عقل نظری را در پی‌ریزی برهانی عقلی برای وجود خداوند بسته می‌دید؛ پس از کانت، «آرتور شوپنهاور» (۱۸۶۰ - ۱۷۸۸ م) (Schopenhauer, 1897) نیز نقدهایی همانند «کانت»، ولی در بیانی فهم‌پذیرتر علیه این برهان عرضه کرد و نحوه طرح این برهان را نوعی تردستی و شعبده‌بازی نامید.

دیدگاههای معاصر درباره برهان وجودی، جریان این مناقشات را تا به امروز زنده نگه داشته است، ولی به هر حال در غالب دیدگاههای معاصر با رویه‌هایی بر این برهان مواجه می‌شویم.

«جی.ای. مور» (۱۹۵۸ - ۱۸۷۳ م) با بررسی دیگر در باب وجود محمولی، آن را به نقد کشیده و در نتیجه، استفاده برهان وجودی از آن را نابجا دانسته است.<sup>۲</sup> «ویلیام آستون» (۱۹۲۱ م) (Alston, 1960, pp.41-62) نیز نقدی دیگر بر آن داشته است، این نقدها تا بدانجا پیش رفت که جریان برهان کاملاً برعکس شد. «فایندلی» (۱۹۰۳ - Findlay, 1963) م) نه تنها برهان وجودی را نامعتبر دانست، بلکه از آن در قالب برهانی در رد وجود خداوند استفاده کرد. گرچه به دیدگاههای او چندین ایراد وارد است، ولی نوع کار او صورتی جدید از عکس‌العمل در قبال این برهان است؛ کلیه مدافعات و حملات در له و علیه این برهان، «چارلز هارت شورن» (۲۰۰۲ - ۱۸۹۷ م) (Hartshorne, 1941, qtd. Plantinga, p.123-6) را به تقریری جدید از برهان رسانده است. او با دقت در تمامی نقدهای گذشته صورتی از این برهان را مطرح کرد و سپس به بررسی نقدهایی که بر برهان وجودی وارد شده است پرداخته است. وی تمامی آنها را علیه برهان خویش کارگر ندانسته و پاسخهای جامعی به این ایرادها داده است. (نک: گیسلر، ۱۳۷۵، صص ۲۱۹-۲۱۲)

بیست سال پس از «هارت شورن»، «نورمن مالکولم» (۱۹۱۱ م) احیای مجددی از برهان، مخصوصاً در حیطه فلسفه تحلیلی فراهم آورد. (Malcolm, 1960, qtd. Plantinga, pp.136-159) او معتقد بود که صورت اول برهان «آنسلم» که وجود را یک کمال مفروض کرده، در نتیجه قائل به وجود محمولی است با نقدهایی که «کانت» به وجود محمولی کرده، بی‌اعتبار شده است، ولی صورت دوم برهان «آنسلم» که در آن به وجود واجب‌الوجود تکیه شده

است و از مفهوم وجوب وجود به وجود واقعی آن نائل شده، در معرض نقدهای کانت قرار نگرفته است. ماحصل برهان «مالکولم» در صورت قیاس استثنایی زیر می‌تواند عرضه شود:

- ۱ - اگر برای واجب‌الوجود امکان داشته باشد که موجود باشد. پس برای او ضروری است که موجود باشد (زیرا تنها طریقی که واجب‌الوجود می‌تواند وجود داشته باشد، وجود داشتن بالضروره است)
- ۲ - این امکان وجود دارد که واجب‌الوجود بتواند موجود باشد (هیچ تناقضی در اذعان به وجود یک واجب‌الوجود نیست)
- ۳ - بنابراین، واجب‌الوجود بالضروره باید باشد.

این طرح متکامل‌تر برهان وجودی نیز به همت «آلوین پلانینگا» (۱۹۳۲ م) نقد شد و وی کاربرد لغت امکان را توسط «مالکوم» دو پهلوی و دارای ایهام دانست. (Plantinga, 1965, pp. 160-171) چرا که بین امکان منطقی و امکان وجودی تمایز لازم را قائل نشده است. پس از وی «نورمن گیسلر» معتقد شد که اگر بخواهیم برهان وجودی معتبری عرضه کنیم، باید از محدوده مفاهیم ذهنی که برهان را در قالب برهانی ماتقدم درمی‌آورد، به محدوده جهان شناختی «ماتاخیر» پاکداشت و صرف برهان ماتقدم نمی‌تواند بدون توسل به بعضی واقعیات «ماتاخیر» توان لازم برای طرح استدلال بر وجود خداوند، داشته باشد. (Geisler, 1974, pp.194-196)

#### تقریرهای برهان وجودی و نقد و تبیین آنها

اولین قالب برهان که توسط آنسلم ارائه شده است ناظر به این است اگر کسی به مفهوم "چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد" بیندیشد ناگزیر از اقرار به وجود واقعی آن خواهد بود. چرا که این مفهوم می‌تواند هم در ذهن باشد و هم امکان دارد که در خارج از تصورات ما هم وجود داشته باشد و از آنجا که بدیهی است که چیزی که هم در ذهن باشد و هم در ورای ذهن - یعنی عالم واقع - از چیزی که فقط در ذهن باشد بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد" نخواهد بود. در نتیجه به محض تصور "چیزی که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد" اقرار به وجود خارجی آن نیز کرده ایم. و بدیهی است که همه از این عنوان تصویری دارند پس باید همه به وجود آن به محض تصور آن اعتقاد داشته باشند. اگر کسی این موضوع را نفهمد - همچون احمق است که - علی‌رغم اقرار به امری از استلزامات منطقی آن اجتناب کند. این انکار نیز ناشی از آن است که استلزامات حرف و تصور خود را متوجه نمی‌شود، در حالی که هر شخصی - حتی فرد احمق نیز - تصویری از این مفهوم دارد.

همانگونه که گفته شد در قبال آنسلم گانیلو که خود یک راهب بود ایرادهایی به استدلال او می‌گیرد و در مقابل آنسلم به اشکالات او پاسخ می‌دهد. گانیلو با این ادعای آنسلم که همه مردم از "آن چه که نتوان بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد" تصویری دارند مخالف بود. او تاکید می‌ورزد که اغلب مردم از این عبارت چیز زیادی در ذهن خود ندارند. در پاسخ باید توجه داشت بین مفهوم بودن یک عبارت و تصویری در قالب صورت ذهنی داشتن از آن فرق است. اگر چه مردم



صورت ذهنی - در قالبی خیالی - از این مفهوم ندارند اما صرف این که این عبارت را می فهمند یا برای آنها مفهوم است نشان از آن دارد که مفهومی از این عبارت دارند، چراکه اگر آن را رد کنند حتما می دانند چه چیزی را رد می کنند و همین دانستن برای داشتن مفهوم از آن کفایت می کند.

گانیلو ایراد دیگری می گیرد مبنی بر اینکه اگر باید صرف تصور "آنچه بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد" موجب وجود خارجی آن شود پس باید از تصور "جزیره ای که بزرگ تر از آن را نتوان تصور کرد" وجود چنین جزیره ای را نتیجه گرفت. در پاسخ او آنسلم بیان می کند که وجود یک جزیره نمی تواند ناشی از تصور آن باشد، زیرا چنین چیزی موجودی واجد کمال مطلق نیست که نتواند فاقد چیزی باشد. تصور جزیره ممکن است فاقد وجود باشد، اما موجود واجد کمال مطلق نمی تواند فاقد هیچ چیز، مخصوصا وجود، باشد.

اما آنچه بعدها، در پاسخ به این ایراد گانیلو، با دقت بیشتر مورد توجه لایب نیتس قرار گرفت پاسخ مناسب تری می تواند باشد. در پاسخ به این ایراد می توان گفت، عبارت "جزیره ای که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد" مفهومی خود متناقض همچون مثلث چهار ضلعی است. زیرا جزیره لاجرم به چیزی محدود دلالت دارد و گرنه جزیره نیست و بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد به چیزی که نامحدود است، یعنی از تصور چیزی که هم محدود است و هم نامحدود می خواهیم وجود واقعی آن را نتیجه بگیریم و این محال است در صورتی که در باره خداوند این موضوع صدق نمی کند. پس قبل از بررسی وجود خارجی چنین عبارتی - چیزی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد - باید اثبات کنیم که این مفهوم خود متناقض نیست؛ سپس انتاج وجود خارجی را از آن بحث کنیم؛ و این همان بود که لایب نیتس در تکامل برهان انجام داد. او مقدمه دیگری به برهان اضافه نمود مبنی بر اینکه در مفهوم کمال مطلق تناقضی صریح یا ضمنی وجود ندارد؛ سپس بقیه برهان را آورد.

صرف نظر از اعتبار یا بی اعتباری پاسخ آنسلم، چند نکته در این پاسخ او وجود دارد. اولاً، او به جای چیزی که بزرگ تر از آن را نتوان تصور کرد عبارت کمال مطلق را بکار می برد و این نشان می دهد که ابهامهایی را که در لغت "بزرگتر" وجود دارد می توان با جایگزینی عبارت کمال مطلق کاهش داد. این تغییر همان است که دکارت در برهان اول وجودی خود با آن شروع نموده است. ثانیاً، بجای کلمه "چیزی که"، کلمه "وجودی که" به کار برده است و این موضوع نیز مسیر برهان او را عوض می کند و او را به تقریر دومی از برهان می رساند که مبتنی بر تحلیل مفهوم "واجب الوجود" است.

در تقریر دوم آنسلم از برهان، او به سراغ مفهوم واجب الوجود می رود و استدلال می کند که از صرف مفهوم واجب الوجود می توان به وجود خارجی او رسید. همانگونه که در برهان دکارت دیده خواهد شد، تقریر اول برهان آنسلم با اشکالاتی مواجه خواهد شد که تقریر دوم از آن ایرادها مبرا خواهد بود.

برهان وجودی با رویکرد ابتکاری و متمایز دکارت در فلسفه در میانه بحث های فلسفی وارد شد. از آنجا که دکارت درصدد بود نشان دهد که اثبات وجود خداوند مقدم بر اثبات وجود جهان خارج است و از صرف تامل در مفاهیم ذهنی

خود بدون استناد به عالم خارج می توان وجود خداوند را نتیجه گرفت توجه ویژه ای به برهان وجودی نمود. او در کتاب *تاملات* در تامل پنجم برهان خود را مطرح می کند (البته در اصول فلسفه قبل از طرح بحث خطا تقریری مشابه از این برهان ارائه کرده است). گرچه ظاهر برهان دکارت نشان از این دارد که او فقط یک تقریر از برهان را ارائه کرده است ولی در بیان او می توان همانند آنسلم دو تقریر متفاوت از برهان را استخراج کرد.

در تقریر اول دکارت استدلال می کند که با تامل در تحلیل مفهوم کمال مطلق که همه آن را بنحوی می فهمند به این نکته واقف خواهیم شد که تمامی کمالات باید به این مفهوم استناد داده شود. از آنجا که «وجود خارجی داشتن» نیز خود یک کمال است لذا باید کمال مطلق واجد وجود خارجی باشد.<sup>۱</sup>

تقریر دوم دکارت تقریباً مشابه تقریر مجدد آنسلم است. او در این تقریر بجای استفاده از مفهوم کمال مطلق، از مفهوم «واجب الوجود» در کبرای قیاس خود استفاده می کند. در این تقریر بیان می شود که باید هرچه ذاتی یک مفهوم است به آن استناد داده شود. همانگونه که استناد سه ضلع داشتن به مفهوم مثلث ضروری است و عدم این استناد موجب تناقض می گردد باید هرچه که به ذات مفهوم واجب الوجود (چیزی که وجود خارجی داشتن برای آن ضروری باشد) تعلق دارد به آن استناد داد. یکی از ذاتیات مفهوم واجب الوجود، وجود خارجی داشتن آن است. در نتیجه واجب الوجود باید وجود خارجی داشته باشد وگرنه دچار تناقض خواهیم شد. بدیهی است در وهله اول کمی عجیب بنظر می رسد که چگونه از یک مفهوم بلافاصله وجود خارجی آن تصدیق می گردد. دکارت سعی می کند با پاسخ به برخی ایرادهای مفروض از استعجاب این امر بکاهد. او بیان می کند که این استنباط وجود از یک مفهوم در مورد هیچ یک از مفاهیم دیگر قابل اعمال نیست و تنها مفهومی که می تواند واجد این خصوصیت باشد واجب الوجود است چرا که وجود بخش ذاتی هیچ مفهوم دیگری نیست و مفاهیم دیگر ذاتی آنهاست. وجود برای سایر مفاهیمی که ماهوی هستند جنبه عرضی دارد. استعجاب از آنجاست که ما توقع داریم همانگونه که درباره سایر مفاهیم نمی توان از صرف مفهوم به وجود خارجی آنها نایل شد در خصوص واجب الوجود نیز باید اینگونه باشد، در حالی که واجب الوجود در این خصوص متفاوت با دیگر مفاهیم است.

برهان های دکارت مورد نقدهای متعددی مخصوصاً از جانب هیوم و کانت قرار گرفته است ولی علی رغم قوت و ضعف از این نقدها، مهم ترین و دقیق ترین نقدها مربوط به کانت است که سه نقد مهم او شاید بنیادی ترین نقد در این باره به حساب آید:

### ۱- وجود کمالی همانند سایر کمالات نیست.

کانت به دقت بین وجود و سایر کمالات تمایز قائل می شود، همان مسأله ای که یکسانی آن دو مبنای برهان وجودی دکارت بوده است :

۱. هرچه که چیزی را به مفهوم یک ماهیت نیفزاید جزئی از آن ماهیت نیست.

۲. وجود چیزی را به مفهوم یک ماهیت نمی افزاید. (یعنی بالحاظ ماهیت به عنوان واقعی به جای خیالی هیچ خصوصیتی به یک ماهیت اضافه نمیگردد، یک دلار واقعی هیچ خصوصیتی که دلار خیالی فاقد آن باشد ندارد).

۳. بنابراین، وجود بخشی از ماهیت نیست. (یعنی کمالی که بتواند محمول چیزی واقع شود نیست)

بر اساس انتقاد کانت صغرای قضیه غلط است، وجود، کمالی که امکان حملش به هر چیز باشد نیست، وجود، یک خصوصیت نیست بلکه نمونه آوردنی از یک خصوصیت یا شیئی است. ماهیت تعریف را می دهد و وجود، نمونه و مثالی را از آنچه که تعریف شده است فراهم می آورد. ماهیت در به تصور آوردن چیزی داده می شود. وجود چیزی به این قابلیت تصور نمی افزاید بلکه فقط عینیت یافتن آن را فراهم می آورد. بنابر این، وجود نه چیزی به مفهوم موجود مطلقاً کامل می افزاید و نه چیزی را از آن می کاهد. صد دلار واقعی پیش از صد دلار ممکن در بر ندارد، زیرا چون صد دلار ممکن بر مفهوم دلالت میکند، و صد دلار واقعی مابازاء و وضع آن فی نفسه است؛ در آنجا که متعلق و مابازاء چیزی بیشتری نسبت به مفهوم در خود در بر داشته باشد دیگر مفهوم من کل ما بازاء را بیان نخواهد کرد.

این ایراد کانت دقت درستی درباره تفاوت مفهوم وجود و سایر مفاهیم کمالی است. در فلسفه اسلامی نیز ماهیت از آن جهت که ماهیت است در جهان خارج و در ذهن یکی است. ماهیت گاهی در کسوت وجود خارجی تحقق می یابد و زمانی نیز بصورت وجود ذهنی محقق می گردد، لذا خارجیت ماهیت آنرا بزرگتر یا متفاوت با صورت ذهنی آن نمی گرداند. نسبت وجود و ماهیت نسبت یک امر اصیل و یک امر اعتباری است و وجود را نمی توان بخشی از ماهیت دانست. در ماهیت مفهوم کمال مطلق نمی توان وجود را به عنوان بخشی از حقیقت آن در نظر گرفت و در نتیجه وجود نمی تواند یک کمال باشد که ضرورت داشته باشد به ذات کمال مطلق استناد داد. با این ایراد کانت استدلال دکارت (و آنسلم)، در تقریر اول او از برهان وجودی، اعتبار خود را از دست می دهد.

## ۲- نفی واجب الوجود به همراه وجود آن مستلزم تناقض نیست.

ایراد منطقی دیگری که کانت مطرح می کند این است که: اگر هم مفهوم و هم وجود واجب الوجود را رد کنیم، دچار هیچ تناقضی نمی شویم. درست همانطور که با انکار هم مثلث و هم سه زاویه اش هیچ تناقضی رخ نمی دهد، تناقض فقط در نتیجه انکار یکی بدون دیگری است.

او برای تبیین این مسئله می گوید:

اگر در حکمی این همانی من محمول را رد کنم و موضوع را باقی گذارم تناقض رخ خواهد داد و بنابر همین مطلب است که می گویم اولی [محمول] ضرورتاً متعلق به دومی [موضوع] است. ولی اگر موضوع را به همراه محمول با هم رد کنیم هیچ تناقضی رخ نمی دهد زیرا چیزی نیست که بتواند تناقض داشته باشد. پذیرفتن یک مثلث و در عین حال انکار سه ضلعش تناقض است، ولی اگر مثلث را همراه سه زاویه آن یکجا منکر شویم، دیگر تناقضی رخ نمی دهد. درست همین مسئله در مورد موجود مطلقاً ضروری نیز صدق می کند. اگر شما وجود واقعی چنین موجودی را انکار کنید، یعنی آن را با تمام محمولهایش از میان برداشته اید. پس تناقض ناممکن

خواهد بود. هیچ چیزی در خارج وجود ندارد که موجب تناقض شود، زیرا این شیء معنایی از ضروری را در بیرون ندارد؛ در درون نیز دیگر چیزی وجود ندارد که به تناقض بینجامد، زیرا شما با رفع خود شیء، در همان هنگام هر گونه عنصر درونی را نیز از میان برداشته‌اید. اگر بگویید: خداوند قادر مطلق است، این یک حکم ضروری است؛ زیرا اگر الوهیتی را بپذیرید که موجود نامتناهی است، دیگر نمی‌توانید قدرت مطلق را از او رفع نمایید ولی اگر بگویید: خدا نیست، در این صورت نه قدرت مطلق به او داده شده و نه هیچیک از دیگر محمولها. زیرا همه آنها همراه با موضوع رفع شده‌اند، و در این اندیشه کوچکترین تناقضی در کار نیست. (Kant, 1966, p.399)

کانت به مفهوم ضرورت مخصوصاً در کاربرد منطقی آن توجه و دقت دارد. این دقت در مقید بودن ضرورت، در قضایای دارای ضرورت منطقی است. در هر یک از این قضایا محمول وقتی برای موضوع ضرورت دارد که در اصل موضوعی باشد و اگر از اساس موضوعی نباشد، دیگر ضرورت معنی ندارد. و از این در اصطلاح حکمت متعالیه به ضرورت ذاتی منطقی تعبیر می‌شود. در حکمت متعالیه نیز این نظر کانت پذیرفته شده است. یعنی در قضایای ضروری منطقی از نظر فلسفی همواره یک شرط وجود دارد و آن شرط بقای موضوع است؛ یعنی اگر برای مثال مثلث، مثلث بودنش حفظ شود، سه ضلع داشتن برای آن ضروری است. کانت به صراحت به این مطلب چنین اشاره می‌کند:

«قضیه فوق (مثلث سه ضلعی است) نمی‌گوید که سه ضلع داشتن مطلقاً ضروری است، بلکه اینکه تحت شرط وجود یک مثلث، سه ضلع داشتن بالضروره مفروض است.» (Ibid)

این تیزی در میان فیلسوفان اسلامی هم بوده است که اگر ضرورتی که به واجب الوجود نسبت می‌دهیم از نوع ضرورت های منطقی باشد دچار این ایراد خواهیم شد لذا نمی‌توان به خداوند ضرورت منطقی نسبت داد و باید از نوعی دیگر از ضرورت صحبت نمود. آنها ضرورت دیگری تعریف نمودند بنام ضرورت ذاتی فلسفی که متمایز از ضرورت ذاتی منطقی است که در قضایای تحلیلی به کار می‌رود. در حکمت متعالیه نیز قضیه «واجب الوجود قادر مطلق است» می‌تواند دارای ضرورت ذاتی منطقی باشد، و در نتیجه، این قضیه نیز مقید به این شرط است که «اگر واجب الوجودی باشد». بنابراین در نفی موضوع و محمول باهم در این قضیه هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد. ولی اگر قضیه‌ای در نظر گرفته شود که ضرورت آن دارای این شرط نیز نباشد، این ضرورت دیگر ضرورت منطقی نخواهد بود. قضیه‌ای که بخواهد به قید «اگر ذات موضوع موجود باشد» مقید نباشد جز قضیه‌ای وجودی که وجود آن ضرورت داشته باشد نخواهد بود. در این صورت دیگر این قید معنی نخواهد داشت و سلب موضوع و محمول با هم نمی‌تواند مطرح گردد. به این نوع قضیه که محمول که جز وجود نیست برای موضوع در تمامی شرایط ضرورت داشته باشد و نتوان وضعیتی را تصور کرد که این ضرورت در آن معنی نداشته باشد در اصطلاح حکمت متعالیه ضرورت ذاتی فلسفی گفته می‌شود که ملازم با ازلیت و ابدیت موضوع و ضرورت محمول برای آن است. از این رو از آن به ضرورت ازلی نیز تعبیر شده است. پس ضرورت ازلی یعنی موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد، و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد، یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس باشد. حال اگر در خصوص واجب الوجود بحث از اثبات ضرورت منطقی وجود برای آن نباشد دیگر این اشکال کانت محل طرح نخواهد داشت (حائری یزدی، ۱۳۶۰، صص ۱۷۹-۲۲۰). بدیهی است که این به معنای اثبات برهان وجودی نیست بلکه فقط به این نکته توجه داده می‌شود که اگر بخواهیم به واجب

الوجود ضرورتی را نسبت دهیم نمی توان از ضرورت ذاتی منطقی سخن گفت چرا که گرفتار ایراد درست کانت خواهیم شد؛ بلکه برای واجب الوجود باید ضرورت ذاتی فلسفی یا ضرورت ازلی را اثبات کرد. این قول به تمایز بین ضرورت ذاتی منطقی و فلسفی فقط مورد توجه حکمای اسلامی بوده است و کانت نتوانسته است به این تمایز دست یابد، در نتیجه توقع ضرورت ذاتی منطقی داشته در حالی که بدرستی ضرورت منطقی قابل استناد به خداوند نیست. اشکال عمده کانت در بی توجهی به این تمایز و دیدن تمامی ضرورتها تحت همان ضرورت منطقی است.

البته باید توجه داشت که کانت در صدد است این استدلال دکارت را که با نفی وجود از واجب الوجود محمولی را از آن سلب کرده ایم که در ذات آن است و در نتیجه دچار تناقض خواهیم شد به چالش بکشاند و شرایطی را بیان کند که در آن این تناقض رخ نخواهد داد.

### ۳. ضرورت قیدی منطقی است نه وجودی؛ در نتیجه نمی توان از وجودی دارای ضرورت وجودی سخن گفت.

این ایراد کانت شاید مهم ترین ایرادی باشد که به براهین اثبات وجود خداوند شده باشد. کانت درصدد است با این ایراد هرگونه تشکیل مفهومی بنام واجب الوجود را غیر ممکن نشان دهد. بدیهی است با این ایراد نه تنها برهان وجودی که از مفهوم واجب الوجود می خواهد به وجود واقعی آن پی برد بلکه برهان های جهان شناختی که از وجود ممکن الوجودها به وجود واجب الوجود نایل می شود نیز مخدوش خواهد گردید. یا به تعبیری دیگر مفهومی بنام واجب الوجود قابل تشکیل نیست و محتوایی ندارد تا بتوان در برهانی برای وجود آن اثبات آورد.

او می گوید ضرورت خود را وقتی نشان می دهد که در یک قضیه تحلیلی محمول به موضوع استناد داده شود مثل این که «مثلث دارای سه ضلع است بالضرورة». در این نوع قضایا استناد محمول به موضوع فقط با تحلیل موضوع فراهم می آید و مفاد اینهمانی است. در این نوع قضایا شما چیزی را بر مفهوم شیء نیفزوده‌اید و چیزی را اثبات نکرده‌اید بلکه صرفاً یک توتولوژی است و برای صدق آن نیازی به تفحص در عالم خارج ندارید. محمول در تمامی قضایای تحلیلی که با تنبه ذهنی حاصل می گردد به موضوع بصورت ضروری نسبت داده می شود. این نوع رابطه موضوع و محمول صرفاً بصورت منطقی است و ربطی به عالم خارج ندارد. در قضایا مربوط به عالم تجربه نیز باید با بررسی آن عالم به صدق قضیه پی برد و در این حالت نیز نمی توان هیچ دلیلی ارائه کرد که نسبت محمول به موضوع بگونه ای ضروری باشد که سلب آن ما را به یک تناقض یا محالی بکشاند. اگر بگوییم خورشید فردا از مشرق طلوع نخواهد کرد به محالی اقرار نکرده ایم بلکه صرفاً از لحاظ تجربی می دانیم چنین اتفاقی -حتی اگر چه محال نیست- رخ نخواهد داد. با این توضیح ما فقط ضرورت را در عالم ذهن می توانیم استناد بدهیم و در نتیجه ربطی به عالم وجود ندارد تا بتوانیم از واجب الوجود یا وجود خارجی ضروری سخن بگوییم.

در نظر کانت این مساله به نحو دیگری نیز می تواند مطرح گردد. حتی اگر ضرورت را از مقولات فاهمه بدانیم که استنادش به نحو ترکیبی پیشینی باشد تمامی مقولات فاهمه قالب هایی برای پدیدارهای گذر کرده از مقولات حس

هستند و در صورت استنادش به امری غیر پدیداری - مثل واجب الوجود - یک جهش غیر مجاز به عالم اشیاء فی نفسه نموده ایم که خطاست.

با این ایراد، کانت برای بررسی های بیشترش بجای اصطلاح واجب الوجود از اصطلاح «برترین واقعیت» استفاده می کند تا بتواند بدون گرفتار شدن در این چالش مسیر های دیگر را در این مبحث دنبال کند.

این موضوع نیز به نحوی دیگر توسط فیلسوفان اسلامی واکاویده شده و مشکل فلسفی کانت پاسخ یافته است. فیلسوفان اسلامی ما را توجه می دهند که ضرورت و وجوب ابتدا از قضایای منطقی، یا به تعبیر کانت تحلیلی، فهمیده نمی شود که در کاربرد آن درباره واقعیت فی نفسه دچار مشکلاتی باشیم. اینکه کانت در قضایای تحلیلی مفهوم ضرورت را می بیند دال بر این نیست که منشأ انتزاع این مفاهیم نیز قضایای تحلیلی هستند. یعنی اینگونه نیست که با توجه به چندین قضیه تحلیلی مفهومی را بنام ضرورت از آنها انتزاع کرده باشیم؛ بلکه ضرورت را در قضایای تحلیلی کشف می کنیم که خود نشان می دهد ما از قبل با معنای ضرورت آشنا بوده ایم و سپس در قضایای تحلیلی مصداقهایی از آن را یافته ایم. بنابر نظر حکمت متعالیه انسان ابتدا معنای بسیط و بدیهی ضرورت را در واقعیت و فلسفه می شناسد، همچون ضرورت علی بین اراده و افعال آن، سپس آن را قابل اعمال در منطق می یابد (که حوزه اش ذهن و مفاهیم است). مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع آن چنان بدهتی دارند که نمی توان بر ای آنها تعریف حقیقی کرد و در منطق و فلسفه به یک معنا هستند. لذا ضرورت معنایی اعم از منطق و فلسفه دارد که هم میتواند قیدی منطقی وهم می تواند قیدی وجودی باشد و حتی به تعبیری ابتدا در عالم وجود خود را نمایانده است؛ سپس در عالم ذهنی منطق مصداق یافته است. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۳)

اگر قضایای ترکیبی در اصطلاح کانت را معادل محمول بالضمیمه در حکمت متعالیه فرض کنیم، آنگاه قضایای تحلیلی اخص از محمول من صمیمه در حکمت متعالیه است. محمولهایی همچون وجود، وحدت و تشخیص محمولهایی نیستند که در قالب تحلیلی به معنای کانتی آن قرار گیرند ولی واقعاً از حاقّ یک شیء اخذ می شوند. کانت کمابیش متوجه آن بوده است که استناد وجود به شیء در قضیه ای که مفاد هل بسیطه است با سایر محمولها تفاوت دارد، به گونه ای که نمی توان آن را ترکیبی از دو مفهوم قلمداد کرد و وجود چیزی بیش از آن را می رساند، ولی نحوه استناد آن که در حکمت متعالیه از آن به محمول من صمیمه تعبیر شده است مورد دقت او قرار نگرفته است. بنابراین، نمی تواند قضایای وجودی را نه در قالب ترکیبی و نه در قالب تحلیلی تجزیه و تحلیل کند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، صص ۶۲-۱۵۶).

با این تعبیر استفاده از مفهوم واجب الوجود هم در برهانهای وجودی و هم در برهانهای جهان شناختی بدون اشکال خواهد بود.

### برهان وجودی در معرض ارزیابی فیلسوفان اسلامی

برهان وجودی با آن سابقه مفصلی که در غرب از «آنسلم» به بعد داشته است، در میان متفکران مسلمان زیاد جدی گرفته نشده است، گرچه بعضاً براهینی بر وجود خداوند عرضه می شده که تشابه زیادی با برهان وجودی داشته است،

ولی با این عنوان به صورت برهانی مستقل مطرح نشده است، از زمانی که ترجمه متون فلسفی اروپایی در ایران گسترش یافت، کم‌کم به این برهان به صورت مستقل نگریسته و ارزیابی شد.

«استاد مطهری» در پاورقی کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، جلد پنجم، برهان «آنسلم» را مورد نقد قرار داده و آن را معتبر نمی‌شمارد. وی پس از توضیحاتی درباره اشکالات وارد بر تقریر «آنسلم» می‌گوید (مطهری، ۱۳۵۰، صص ۷-۸۶):

« بدیهی است در این تقریر وجود به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیا فرض شده است، یعنی برای اشیا (و در مانحن فیه برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، آنگاه گفته شده است که وجود لازمه ذات بزرگتر است... تفکیک ذات اشیا از وجود در ظرف خارج، و توهم اینکه وجود برای اشیا از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیا قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند؛ اینکه ذهن برای اشیا ذات و ماهیتی انتزاع می‌کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می‌کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است و بس.»

اشکالی که استاد در این بیان به برهان «آنسلم» وارد کرده است، ناظر به صورت اول برهان وی به‌شمار می‌رود که وجود را کمال فرض کرده و آن را بر مفهوم ذات اکمل حمل می‌کند، این ایراد مشابه ایرادی است که «کانت» به برهان «آنسلم» می‌گیرد، او نیز وجود را کمالی همچون سایر کمالات مثل علم، قدرت نمی‌داند.

استاد مطهری سپس می‌گوید: «دکارت» و «لایب‌نیتس» و «اسپینوزا» برهان آنسلم را با تغییرات مختصری که هر یک در آن داده‌اند، پذیرفته‌اند و بر سخن هر یک از آنها نظیر ایرادی که بر «آنسلم» وارد کردیم، وارد است. «کانت» هم به حق، بیان آنها را ناقص دانسته است... (ص ۸۸)

استاد «جوادی آملی» نیز برهان «آنسلم» را دارای اشکال می‌داند؛ ایشان در کتاب *تبیین براهین اثبات وجود خداوند*، می‌گوید:

*اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است.* (جوادی آملی، ص ۱۹۴)

به بیان دیگر با توجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع، خلط و خطای برهان «آنسلم» آشکار می‌شود، زیرا کاملترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود، که مفهوم هستی و مفهوم موجود بودن از آن، به حمل اولی سلب شود در حالی که اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع، وجود از آن سلب شود، سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال، به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود.

«علامه جعفری»، برهان وجودی یا وجوبی:

«علامه محمد تقی جعفری» در جلد دوازدهم شرح مثنوی به تبیین و توضیح این برهان می‌پردازد (ج ۱۲، صص ۴۰-۱۸) و آن را از آنسلم، «دکارت» و «لایب‌نیتس» نقل می‌کند. دقت جالبی که ایشان در این برهان کرده‌اند، که

نگارنده در تاریخ «فلسفه غرب»، کسی را متوجه این نکته نیافته، همان اشکال تسمیه این برهان است. اولین بار «کانت» از این برهان به برهان وجودی (ontological argument) تعبیر کرده است و گویا در آن با دقت در وجود به اثبات وجود خداوند یا واجب‌الوجود می‌توان رسید، در صورتی که این بحث وجود نیست که در این برهان محور استدلال است، بلکه وجوب آن است که تکیه اصلی استدلال قرار گرفته است؛ در برهان «آنسلم» از معنای وجوب وجود (نه مفهوم وجود) به حقیقی بودن آن استدلال می‌شود.

«علامه جعفری» بر خلاف سایر فیلسوفان با دقت و تیزبینی تعبیر برهان وجوبی را به کار برده است و از برهان «دکارت» با نام «برهان وجوبی دکارت» یاد می‌کند. این دقت ایشان می‌تواند ناشی از نحوه طرح این برهان در میان اندیشمندان مسلمان باشد. ایشان در «شرح مثنوی»، تقریری در قالب شعر از برهانی مشابه «آنسلم» را از «آقا شیخ محمد حسین اصفهانی» نقل می‌کنند، که باین بیت پایان می‌پذیرد:

فالنظر الصحیح فی الوجوب      یفضی الی حقیقه المطلوب (ص ۲۰)

که نظر صحیح در «وجوب» ما را به حقیقت مطلوب می‌رساند. این همان نظری است که «کانت» اشتباهاً به جای «وجوب» به «وجود» تعبیر کرده است و از آن پس چنین نامگذاری برای این نوع برهان مرسوم شده و متاخران وی همه از آن، به وجودی تعبیر کرده‌اند و در این مقاله نیز به تبعیت از اصطلاح خودشان، از آن به وجودی یاد شد. همانگونه که دیده می‌شود علامه جعفری با استنباط خاصی که از بیان دارند این برهان را معتبر می‌شمرند. استاد «مهدی حائری یزدی» نیز در کتاب کاوشهای عقل نظری استدلالی نظیر آن را عرضه داشته‌اند.

در نهایت به نظر می‌رسد در قالب خاصی از برهان بتوان برهان وجودی را معتبر در نظر گرفت. این اقلب نه آن است که دکارت اظهار داشته است استناد وجود به واجب‌الوجود ضرورت دارد و الا دچار تناقض می‌شویم. بلکه در قالب تعبیر «آقاشیخ محمد حسین اصفهانی» می‌توان از آن دفاع کرد.

چالش اصلی برهان با نحوه پرش از ذهن به عالم خارج از طریق واکاوی یک مفهوم است. این پرسش اصلی است که چگونه می‌توان با صرف تامل ذهنی در یک معنا می‌توان وجود خارجی آن را نتیجه گرفت. در پاسخ می‌توان متذکر شد که همانگونه که با صرف تصور مثلث چهار ضلعی - امور محال - نه تنها نتیجه می‌گیریم که چنین امری در عالم خارج نیست بلکه اذعان می‌کنیم که در هیچ ظرفی نه در آینده و نه در گذشته و نه در مکانی دیگر یقیناً چنین مثلی نمی‌تواند وجود داشته باشد به همان صورت نیز می‌توان با تامل در معنای ضروری‌الوجود نه تنها در ذهن که در هر ظرفی مکانی یا زمانی نیز وجود آن ضروری خواهد بود. علی‌رغم آنکه اصل عدم تناقض مفهومی ذهنی است که ذهن به آن اذعان دارد، ولی خود این اذعان ذهنی، ما را به این حقیقت می‌رساند که حقیقتاً و واقعاً نیز اصل عدم تناقض در عالم خارج صحت داشته و حاکی از حقیقتی خارجی است. در صورتی که اغلب مفاهیم ذهنی به خودی خود دال بر واقعیت خارجی خود نیست (مفاهیم ممکنات). مسئله ضرورت وجود را می‌توان با مسئله امتناع تناقض (همان ضرورت عدم) مقایسه کرده و از آن نتیجه گرفت که درست به همان صورت که از مفهوم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین به واقعی بودن آن نیز پی می‌برید از مفهوم ضرورت وجود (برخلاف سایر مفاهیم ممکنه) به واقعیت آن می‌توانید پی ببرید. با این تعبیر، بجای استدلال دکارتی، صرفاً با تامل در معنای واجب‌الوجود می‌توان واقعیت آن را نتیجه گرفت.



## برهان های جهان شناختی

همانگونه که قبلاً گفته شد این برهان ها نه از تحلیل مفهوم واجب الوجود یا کمال مطلق و نه از مشاهده نظم و هماهنگی موجود در عالم بلکه از یک ویژگی عالم همچون حرکت یا امکان آغاز می کند تا بدین وسیله خداوند را اثبات نماید. این برهان، از سنت طولانی برخوردار است بطوری که اشکال و صورتهایی از آن را می توان در کتاب تیمائوس قوانین و فایدروس افلاطون ( که براساس اشیاء متحرک دلیلی بر اثبات محرک اولای عالم می آورد) (هیگ، ۱۳۷۶، ص ۵۸) و نیز کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۴۷۹) و پس از آن در سنت مسیحی در نزد کسانی مانند آگوستین، آنسلم و توماس آکوئیناس، دونس اسکاتس و اُکام یافت. پس از آن در دوره جدید، تقریری از این برهان در آراء دکارت دیده می شود و جان لاک و بارکلی نیز از صورت هایی از آن جانبداری کرده اند. اما در دوران جدید این برهان با تقریر جدید لایب نیتس از آن که مبتنی بر اصل جهت کافی بود مسیری متفاوت یافت بگونه ای که در تاریخ فلسفه دین غربی، تقریر لایب نیتس را می توان نقطه عطفی برای این برهان به حساب آورد.

در دوران جدید دیوید هیوم و امانوئل کانت با نقدهای جدی که بر این برهان نمودند اعتبار آن را زیر سوال برده و از چند جنبه آن را مورد نقد قرار دادند. نقدهای اساسی کانت و هیوم که مبتنی بر دیدگاه های فلسفی دوران مدرن و خود این فیلسوفان بود این برهان را تا کنون در غرب در معرض قضاوت های له و علیه نموده است.

## بررسی برهان جهان شناختی در تحول تاریخی آن

اولین دوران برای برهان جهان شناختی به یونان بر می گردد که طی آن افلاطون حرکت را مبنای خویش برای این برهان قرار می دهد. او از حرکات موجود در عالم و نیاز به محرک و نهایتاً محرک نامتحرک برای اثبات خداوند استدلال می کند خداوندی که باید محرک نامتحرک کل عالم باشد. برهان او همچنین وجود یک صانع یا دمیورژ را برای آنکه عالم را بر اساس خیر اعلی و در یک مجموعه منظم شکل دهد اثبات می کند (Plato, 1941, p.27). پس از او ارسطو این برهان را با استفاده از تبیین فلسفی قوه و فعل در قالبی دیگر به محرک نامتحرک می رساند (Aristotle, 1941, Metaphysics XII, ch.8).

در قرون وسطی با آشنایی فیلسوفان غربی با اندیشه های فلسفی از طریق آراء متکلمان و فیلسوفان اسلامی، برهان آوری برای اثبات وجود خداوند تحت تاثیر دو جریان عمده اسلامی قرار گرفت. از یک سو دیدگاه های متکلمان همچون غزالی محور اندیشه ورزی آنها در استدلال های دینی گردید و از سوی دیگر تفکر ارسطویی بوعلی سینا محور اندیشه فلسفی آنها شد. اما در این مسیر، آنچه در دین پژوهی آنها غلبه داشت تفکر کلامی اسلامی بود که تحلیل علت آن از حوصله این مقال خارج است. حتی اندیشه فلسفی سینوی که چند قرن در تفکر فلسفی غرب در قرون وسطی

موثر بود نیز در برخی موارد از منظر متکلمان اسلامی نگریسته می شد. یکی از این موارد برهان های اثبات وجود خداوند بود. اندیشمندان قرون وسطی همچون آکویناس از طریق بوعلی با برهان وجوب و امکان و علیت آشنا شدند ولی -همانگونه که توضیح داده خواهد شد- این وجوب و امکان در تقریر سینوی آن مورد توجه فیلسوفان قرون وسطی قرار نگرفت بلکه آن را در تقریری کلامی اخذ کردند و به بسط آن پرداختند. توماس در این برهان به یحیای دمشقی ارجاع می دهد اما علاوه بر یحیای دمشقی که ژیلسون به آن اشاره دارد، امیل برهیه در تاریخ فلسفه اش به ابن رشد و کتاب دوم طبیعیات ارسطو نیز اشاره کرده است (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۷).

اندیشمندان قرون وسطی برهان های چندی در قالب برهان جهان شناختی ارائه کردند که تفاوت عمده آنها در صغرای بود که هریک به شرح ذیل برای برهان خویش بکار می بردند:

آگوستین: «حقایقی بی زمان و تغییر ناپذیر وجود دارد» (Augustine, 1968, II pp.1-5)

۱- «اشیاء خوب وجود دارند»

۲- «برخی موجودات کامل تر از دیگران هستند»

۳- «چیزی در عالم وجود دارد» (Anselm, 1962, chs.1-3)

آکویناس: ۱- «اشیاء حرکت دارند»

۲- «علل فاعلی ای در جهان وجود دارند که معلول ها را بوجود می آورند»

۳- «موجوداتی وجود دارند که پا به عرصه هستی می گذارند یا به دیار عدم می شتابند که ممکن الوجود هستند.»

۴- «در میان موجودات درجات مختلف کمال وجود دارد»

۵- «اشیاء منظمی در عالم دیده می شود.» (Thomas, 1948, chs.1-3)

دونس اسکاتس: «برخی موجودات حادث هستند و پا به عالم هستی می گذارند» (Scutus, 1962, pp. 39-56)

اما برهان جهان شناختی در قرون وسطی با آکویناس و «پنج طریق او» شناخته می شود. این برهان محور بسیاری برهان های جهان شناختی پس از آن قرار گرفته است. در خصوص برهان های آکویناس ملاحظات چندی وجود دارد که برای تبیین تاریخچه این برهان در غرب اهمیت دارد:

۱- برهان های آکویناس و سایر اندیشمندان قرون وسطی -به تبع اندیشمندان مسلمان- در جهت اثبات خداوند ادیان توحیدی است. لذا این براهین اثبات خالق بودن خداوند (برخلاف ارسطو) و اثبات موجد بودن او را (بر خلاف افلاطون) هم در استدلال خود دارد.

۲- از آنجا که تمامی برهان‌های جهان شناختی اصل علیّت را پیش فرض خود دارند و از تبیین علی در برهان خود استفاده می‌کنند و این علیّت فاعلی است لذا ذکر یک برهان خاص به عنوان برهان برگرفته از علل فاعلی در برهان‌های آکویناس آن را برهانی متمایز از دیگر برهان‌های او نمی‌کند. اینکه پنج طریق مشهور آکویناس واقعاً پنج راه متفاوت برای اثبات وجود خداوند باشد محل تردید جدی است. به همین جهت معتبر بودن هر یک از استدلال‌های او نیز محل بحث است.

۳- همانگونه که در راه سوم آکویناس دیده می‌شود او امکان اشیاء را از طریق حدوث آنها بحث نموده است. اگر چه یکی از دلایل ممکن الوجود بودن اشیاء حدوث آنهاست ولی مناط نیاز این اشیاء به علت نه حدوث که امکان آنهاست. همان که بوعلی سینا بخوبی بیان نموده است و نیاز ممکن را به واجب نه در حدوث که در امکان آن می‌داند، در نتیجه نیاز آن را به واجب بلکه در هر لحظه دانسته است و علیّت مبقیه الهی را نیز اثبات کرده است.

۴- بیان آکویناس از نیاز ممکن الوجودها به واجب برخاسته از نیاز معلول به علت خویش است. در نظر او چون در جهان می‌بینیم اشیاء بوجود آمده (حادث) برای حدوثشان نیاز به علت دارند پس ممکن الوجودها نیز نیازمند علتی هستند و چون سلسله علل تا بی نهایت نمیتواند پیش رود لذا نیاز به واجب اثبات می‌گردد. بدیهی است این نوع نگاه به علیّت که از تجربه اخذ می‌شود با علیّت حقیقی که ابن سینا با تحلیل عقلی خویش به آن می‌رسد تفاوت اساسی دارد. چه، این نوع علیّت فراتر از علیّت معده نمی‌رود و ضرورت نیاز نیز از طریق دائمی الوقوع بودن نیاز در عالم تجربه (که متفاوت با ضرورت عقلی است) اثبات می‌شود (به مثال‌های او همچون نیاز فرزند به پدر توجه فرمایید). این همان نقطه ضعف این نوع برهان‌های جهان شناختی است که هیوم و کانت بدرستی بر روی آن انگشت گذاشته‌اند. همانگونه که دیده می‌شود علی رغم استفاده آکویناس از امکان و وجوب در برهان خویش ولی این برهان در قالب برهان اهل کلام ارائه شده است. البته ویلیام اُکام (۱۳۵۰-۱۲۹۰ م) قرن‌ها پیش از هیوم، نکته مذکور را تشخیص داده و انتقاداتی بر آن وارد ساخته است (Ockham, 1964, pp.129ff). از نظر اُکام از یک سو برهان جهان شناختی مبتنی بر ضروری بودن ارتباط بین علت و معلول است و از دیگر سو در تجربه هیچ مبنایی برای ارتباط ضروری میان علت و معلول وجود ندارد. (گیسلر، ۱۳۸۴، ص ۲۶۹).

۵- از آنجا که در برهان‌های امکان و وجوب بر وجود نهایی یک واجب الوجود که وجود برای آن ضرورت دارد استدلال می‌شود و همچنین رابطه علت و معلول ضروری تلقی می‌شود، تبیین فلسفی ضرورت علی در عالم خارج اهمیت بسیاری دارد.

۶- در برهان‌های آکویناس از محال بودن تسلسل نیز در مقدمات برهان استفاده شده است ولی علی رغم تاثیر پذیری او از ابن سینا در این مساله، استدلال‌های محکمی در رد تسلسل استفاده نمی‌کند. از آنجا که تسلسل علل معده عقلاً محال نیست (البته شاید عملاً ناممکن به نظر برسد همانگونه که برخی چنین استدلال کرده‌اند) لذا برهان او در برابر امکان تسلسل چندان قدرت دفاعی ندارد. هپ برن در این باره می‌گوید «حتی اگر ممکن را به معنای موجودی بگیریم که واقعاً در لحظه‌ای از زمان به وجود می‌آید این امکان را نفی نکرده ایم که ممکن است جهان متشکل از سلسله نامتناهی موجودات متکرر زمانی باشد» (هپ برن، ۱۳۷۲، ص ۷۰). ظاهراً منشا استدلال توماس در این وجه اخیر، استدلال فارابی در بطلان تسلسل است. ضمناً به نظر می‌رسد که منشا اصلی آکویناس در این برهان، قرائت ابن میمون برهان ابن سینا باشد (مجتهدی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۴).

۷- آکویناس در برهان های خود از امکان یا معلولیت اشیاء بر اثبات خداوند دلیل می آورد و نه در خصوص کل جهان آنگونه که برهان های سپس تر به این مساله تمسک جسته اند.

### برهان جهان شناختی در عصر جدید

لاک و بسیاری از متکلمان کاتولیک رومی از جمله مدافعان دوره جدید این برهان می باشند و هیوم، کانت، میل و راسل نیز از منتقدان این برهان هستند ( هپ برن ، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

در عصر جدید دکارت صورت دیگری را از برهان جهان شناختی عرضه کرد که با نوع فلسفه او متناسب بود. صغرای برهان دکارت چنین بود: «من واجد مفهومی در ذهن خود از کمال مطلق نامتناهی هستم». او نیز با پیش فرض گرفتن علیت، علت این مفهوم را خداوندی واقعی که حداقل به اندازه این مفهوم واجد کمال باشد دانست و در نتیجه وجود واقعی خداوند را استدلال نمود. دکارت با فلسفه خود نه تنها مسیر فلسفه را به سمت تبیین سوپراکتیویستی از عالم تغییر داد بلکه اثبات وجود خداوند را با کنکاش در مفاهیم ذهنی به سمت نوعی تعابیر ذهن گرایانه سوق داد (Descartes, 1996, pp.35-39). البته این برهان او دیگر نیازی به تبیین ضرورت و رد تسلسل نداشت.

اما با استدلال جهان شناختی لایب نیتس که با استفاده از اصل جهت کافی ارائه شد برهان جهان شناختی مسیری دیگر یافت که مدافعان نوتوماسی برهان جهان شناختی در عصر حاضر این تقریر را محور استدلال خود قرار داده اند (Leibniz, 1965, pp. 32-39).

برهان لایب نیتس در قالب زیر قابل طرح است (گیسلر، ۱۳۸۴، صص ۲۷۱-۲۷۳):

۱. کل جهان (مورد مشاهده) در حال تغییر است.
  ۲. هرچه تغییر کند، فاقد دلیل فی نفسه برای وجود خودش است (اگر دلایلش در خودش می بود باید همیشه این تغییر مستدام می بود).
  ۳. دلیل کافی برای هر چیز باید وجود داشته باشد، یا در خودش یا در وراثش.
  ۴. پس باید علتی وراثی این جهان برای توجیه وجودش، وجود داشته باشد.
  ۵. این دلیل یا دلیل کافی خویش است یا جهتی وراثی خود دارد.
  ۶. تسلسل بی نهایی از جهات کافی نمی تواند وجود داشته باشد. (زیرا ناتوانی از رسیدن به یک تبیین، خود یک تبیین نیست. ولی بالاخره باید یک تبیینی وجود داشته باشد).
  ۷. پس باید علت اولایی برای جهان وجود داشته باشد، علت اولایی که هیچ دلیلی وراثش نیست و خود علت کافی خویش است (یعنی علت کافی در خودش است و نه در وراثش).
- تعبیر نهایی او از این برهان چنین است:

و چون تمام این جزئیات شامل نیست مگر ممکن های خاص قبلی یا جزء جزء تر شده را که برای تبیین هر کدام نیاز به همین تحلیل است، در این راه پیشرفتی نیست؛ و باید که جهت عقلی کافی یا نهایی، بیرون از سلسله یا دسته این جزئیات نا ضروری باشد، هر اندازه هم ممکن است نامتناهی باشد. و بدین نحو است که باید آخرین جهت

عمقی اشیا در گوهری واجب باشد که در آن جزء جزء تغییرات جز به نحو عالی و فائق نباشد، چنانکه در سرچشمه چنین است و این است، آنچه را ما خدا می نامیم. باری، این گوهر چون جهت عقلی کافی تمام این جزئیات است که در همه جا به هم متصل می باشند، فقط یک خدا هست و این خدا کافی است (لایب نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷).

تقریر لایب نیتسی برهان، تفاوت هایی را با برهان های قبلی دارد که تحت تاثیر جریان های فلسفی در دوران جدید در صدد بود تا از برخی نقد های این دوران مصون بماند. ویژگی های این تقریر او را می توان چنین دسته بندی کرد:

**۱- بکار گیری دلیل بجای علت:** تبیین علیّت مخصوصا نزد تجربه گرایانی همچون لاک، بارکلی و هیوم نمی توانست راهی با ابتدای بر تجربه به سمت ضرورت علی بیابد. بارکلی با عبارت مشهور خویش که «وجود داشتن همان مدرک بودن است»، تبیین اشیا عالم را صرفا بر اساس صور ادراکی آنها بیان می نمود. و چون بین صورت های ادراکی، رابطه نیاز وجودی به یکدیگر معنا ندارد لذا در نظر او رابطه علیّت بین اجسام در خارج به رابطه دلالت تبدیل گردید. چرا که رابطه علیّت به رابطه بین صور ادراکی آنها تبدیل شده بود و صرفا به ترتب ادراک ها بر اساس نحوه عرضه آنها بر ذهن ما توسط خداوند حکایت می کرد بگونه ای که از یک تمایل یکنواخت اغلبی الهی و نه لزومی او حکایت می نمود. چه فقط یک واقعه می تواند نشانه و دالی ذهنی بر واقعه ای دیگر باشد. بدین ترتیب علیّت وجودی خارجی که رابطه ای در مقام ثبوت است به دلالت ذهنی که رابطه ای در مقام اثبات است تبدیل گردید.

هیوم نیز با تبیین دقیق تجربه و تلاش برای استخراج تمامی مفاهیم فلسفی از تجربه، نشان داد نمی توان از طریق تجربه به ضرورت علی خارجی دست یافت. او تنها راه را برای تبیین علیّت را همان تداعی معانی که نوعی رابطه بین تصورات و در ذهن است دید.

این نکات همانهایی بودند که لایب نیتس هم توجه نموده بود و نمی توانست به ضرورت در خارج از ذهن و یا در تجربه دست یابد. به همین دلیل برهان جهان شناختی دیگر نمی توانست بر علیّت وجودی تکیه نماید. بنا بر این برهان در قالب اصل «دلیل کافی» که امری ذهنی است ریخته شد و سعی شد به این طریق برهان قابل دفاع باشد.

این تغییر نگرش متناسب با دوران جدید است که تفکر سوپژکتیویستی بر آن حاکم بود و لذا اقتضا می کرد که راه حلی در این فضا برای برهان جهان شناختی عرضه گردد.

**۲- نفی تسلسل در توجیه ذهنی بجای نفی تسلسل در رابطه وجودی:** برهان لایب نیتسی تسلسل را نیز نفی می کرد ولی تسلسل بی نهایت را مساوی عدم تبیین ذهنی قلمداد می کرد و آن را مردود می دانست. اینگونه رد تسلسل چندان قوی نبود و توسط برخی دیگر مقبول قرار نگرفت. از این گذشته این برهان، خداوند را تبیین نهایی می دانست. البته آیا برهان در این تقریر خود توانسته است تبیین نهایی بودن خداوند را اثبات کند یا اینکه می توان این تبیین نهایی را خود عالم دانست موضوع محل بحثی است که در مناظره مشهور فردریک کاپلستون با برتراند راسل (راسل، ۱۳۴۹، صص ۱۹۹-۲۴۲)، چالشی در این خصوص دیده می شود.

۳- اثبات خداوند برای تبیین کل عالم نه تبیین هر شیئی ممکن الوجود: تقریر لایب نیتسی برهان جهان شناختی در صدد اثبات خداوند برای توجیه کل عالم است در حالی که نیاز هریک از موجودات به خداوند از این برهان استنباط نمی شود. گویی خداوند فاعلیت خود را بر کل نظام طبیعت اعمال می کند و در خصوص فاعلیت او برای تحولات عالم باید سراغ عوامل دیگری همچون قوانین حاکم بر عالم رفت که آن هم توسط خداوند از ابتدا در نظام طبیعت گذاشته شده است ولی در جریان هر لحظه عالم نقش مستقیمی نمی توان برای خداوند در نظر گرفت.

۴- بی نیازی از اثبات ضرورت وجودی خداوند: یکی از مهم ترین نقد های کانت به برهان جهان- شناختی ابتدای این برهان بر برهان نامعتبر (در نظر کانت) وجودی است که در آن ضرورت وجودی خداوند یا وجوب ذاتی او اثبات می شود. از آنجا که در نظر کانت هیچ قضیه وجودا ضروری نمی توان داشت و ضرورت، قیدی منطقی و نه وجودی است لذا تلاشهایی که برای اثبات واجب الوجود می شود از ابتدا عقیم است. همانگونه که در تقریر لایب نیتسی دیده می شود اثبات وجود خداوند به معنای اثبات واجب الوجود نیست و او از وجوب ذاتی او استفاده نمی کند. این رویکرد لایب نیتس می تواند از این نقد کانت مصون بماند.

### محور نقد های برهان جهان شناختی

برهان جهان شناختی توسط هیوم و کانت نقد های اساسی گردید. دیوید هیوم اغلب انتقادهای زیربنایی را به برهان جهان شناختی پایه گذاری کرده است (Hume, 1980, sec.7). او هفت ایراد ذیل را مطرح می نماید:

۱. از معلول های متناهی، علتی متناهی نتیجه می شود (سنخیت علت و معلول). و چون معلول (جهان)، متناهی است پس در بهترین شرایط، تنها خدایی متناهی از این برهان به دست می آید.
۲. هیچ قضیه ای درباره وجود، نمی تواند منطقاً ضروری باشد. کلمات «واجب الوجود» معنای سازگاری ندارند. همیشه تصور هر چیزی حتی خدا، به عنوان ناموجود ممکن است و هرچه که امکان عدم وجودش باشد لزومی به وجود آن نیست.
۳. اگر «واجب الوجود» فقط به معنای «نابود نشدن» باشد، در آن صورت ممکن است خود عالم، واجب الوجود باشد.
۴. زنجیره بی نهایت، امکان دارد. زنجیره ازلی نمی تواند علتی داشته باشد؛ زیرا علت، مستلزم تقدم زمانی است. اما هیچ چیز نمی تواند در زمان، مقدم بر زنجیره ازلی باشد. بنابراین زنجیره ازلی امکان دارد.
۵. هیچ راهی برای برقراری اصل علیت نیست. تجربه هیچ حکایتی از ارتباط ضروری میان علت و معلول ندارد.
۶. جهان به عنوان یک کل، نیازی به علت ندارد، فقط اجزاء چنین هستند.
۷. براهین خداشناسی فقط آنهایی را که علاقمند به مطلق اندیشی هستند قانع می کند.

شکاکیت هیوم با قوانین لا ادری گرانه کانت دنبال شد. وی علاوه بر انتقادات هیوم بر برهان جهان شناختی، معتقد است که: (Kant, 1969, A606)

۱. برهان جهان شناختی، مبتنی بر برهان نامعتبر وجودی است. به منظور کسب نتیجه ای منطقی ضروری، برهان جهان شناختی، محدوده تجربه را که با آن آغاز شده بود رها ساخته است و مفهوم واجب الوجود را از محدوده ای غیر از تجربه به عاریت گرفته است. بدون این پرش از ما تاخر به ما تقدم، برهان جهان شناختی نمی تواند وظیفه خویش را به انجام رساند. این پرش، ضروری است ولی اعتباری ندارد.
  ۲. گزاره های وجودی، ضروری نیستند. ضرورت تنها خصوصیتی از آن فکر است نه وجود. فقط قضایا ضروری هستند نه اشیاء یا موجودات.
  ۳. یک علت نومن (مربوط به عالم وجود خارجی)، نمی تواند از معلولی فنومنی (مربوط به عالم ذهن و پدیدار)، به دست آید. علت، تنها مقوله ای از ذهن است که بر واقعیت تحمیل شده است، نه چیزی که تشکیل دهنده واقعیت است.
- محور های اصلی نقد های کانت و هیوم حول سه محور اصلی قرار دارد: نحوه تبیین ضرورت وجودی، نحوه تبیین علیت در جهان خارج و محال نبودن تسلسل. تجزیه و تحلیل این سه محور را در تبیین برهان امکان و وجوب بررسی خواهیم کرد.

## برهان جهان شناختی در عالم معاصر

برهان جهان شناختی پس از لایب نیتس توسط اندیشمندانی همچون کریستین ولف، ریچارد تایلور و نوتوماسیانی همچون کاپلستون در قالب تقریر لایب نیتسی تا دوران معاصر پیگیری شد. آنچه در این دوران اهمیت پیدا کرد تقریری دیگر از برهان جهان شناختی توسط ویلیام لین کریگ بود که عنوان کتاب او نیز قرار گرفت. او برهان خویش را «برهان جهان شناختی کلام» نام می گذارد که تبیینی جدید از برهان متکلمان مسلمان همچون کندی و غزالی بر اساس نظریات معاصر کانتور در ریاضیات و نظریه فیزیکی «مهبانگ» است (Craig, 1979). او سعی می کند بدین وسیله حدوث زمانی عالم و نیاز به خداوند به عنوان علت محدثه را اثبات نماید.

در سنت فلسفی اسلامی نیز جریان های برهان آوری بر اثبات وجود خداوند مسیر متفاوت از غرب را پیموده است. بگونه ای که آن دسته بندی های رایج در غرب را نمی توان برای آن بکار برد. از آنجا که برخی برهان های اثبات وجود خداوند در عالم اسلامی همانند برهان های جهان شناختی از یک واقعیت عینی نتیجه گرفته شده است، در نظر برخی این برهان ها نیز جهان شناختی قلمداد گردیده است. درست است که با آن تعریفی که از برهان جهان شناختی شد شاید بتوان این برهان ها را هم برهان جهان شناختی به حساب آورد، اما جریان برهان آوری بر اثبات خداوند در عالم اسلامی تفاوت بسیاری با این جریان در تاریخ فلسفه غرب دارد. در برخی برهان های جهان شناختی غربی نیز از امکان و وجوب استفاده شده است اما برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی، مخصوصا تقریر سینیوی آن، تفاوت های اساسی با آنچه در غرب به عنوان برهان جهان شناختی معرفی شده است دارد. در این مقاله با تبیینی از محورهای برهان های جهان شناختی غربی و سپس با باز نمودن عناصر اساسی برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی، در نظر است تفاوت های این دو برهان را بیان کنیم. این تفاوت ها ناشی از دقت های فلسفی است که در برهان امکان و

وجوب شده است و آن را نسبت به نقدهای سیستماتیک علیه برهان های جهان شناختی مخصوصا تقریر لایب نیتسی آن مصون نموده است.

## برهان امکان و وجوب در عالم اسلامی

این برهان در فلسفه اسلامی، از دو مقدمه تشکیل یافته است که یک مقدمه آن (کبرای قیاس) صرفا با تحلیل عقلی وجود حاصل می شود و در مقدمه دوم (صغرای قیاس) تحلیل واقعیت های فراروی ما از جهت مصداق آن تحلیل های عقلی بدست می آید:

کبرای قیاس: اگر ممکن الوجودی وجود پیدا کند حتما واجب الوجودی وجود داشته است که هر لحظه ممکن الوجود را در هستی پابرجا می دارد. این موضوع نیز از تحلیل حقایق عقلی ذیل بدست می آید:

۱- وجود در تحلیل عقلی می تواند یا وجود امکانی باشد یا وجود ضروری.

۲- اگر وجودی امکانی باشد همواره نیاز به علتی دارد تا وجود را برای آن پایدار سازد و این علت نیز نمی تواند به غیر از وجود ضروری (واجب الوجود) باشد

صغرای قیاس: حداقل یک شیئی ممکن الوجود در عالم وجود دارد (گرچه هر یک از اشیاء فراروی ما در عالم اینگونه هستند)

نتیجه: یقینا در عالم، موجودی که وجود، ضرورت ذاتش باشد (واجب الوجود) وجود دارد.

سپس استدلال می گردد که: این واجب الوجود تمامی خصوصیات خدای ادیان توحیدی را داراست.

اغلب مشاهده شده است که در تبیین برهان، بین کبرا و صغرای قیاس خلط می شود. باید توجه داشت که کبرای قیاس بدون لحاظ واقعیت باید تبیین گردد. هرگونه مثال آوردن در این مرحله، برهان را دچار بدفهمی خواهد نمود. برای تبیین کبرای قیاس گفته می شود: امکان یعنی خلو ذات شیء از هستی و نیستی که مستلزم تساوی نسبت آن به وجود و عدم است. شیئی که هستی و نیستی در ذات او مأخوذ نیست و نسبت آن با وجود و عدم یکسان است، به ذات خود نمی تواند موجود یا معدوم شود. پس هر ممکن الوجودی برای موجود یا معدوم شدن نیازمند مرجح است. این مرجح نمی تواند خود ممکن الوجود باشد، زیرا امری که خودش تساوی نسبت با وجود و عدم دارد شیء دیگری را که متساوی النسبه به وجود و عدم است از حد تساوی خارج نمی نماید. بلکه هر متساوی النسبه به وجود و عدم، برای خروج از حد تساوی، نیازمند به غیر متساوی النسبه است. ماهیت ممکن برای پا گذاشتن به اقلیم هستی، نیازمند به «غیر» و معلول آن است. آن «غیر» که عهده دار ایجاب است هرگز امر ماهوی (متساوی النسبه به وجود و عدم)، نیست.



صاحب الشوارق از خواجه نصیر الدین طوسی در نفی اینکه علت وجود ممکن، می تواند یک شیء ممکن باشد، این دو قاعده را نقل می کند: «الشیء ما لم یجد لم یوجد و ما لم یوجد لم یوجد» شیء تا از وجود بهره مند نباشد موجود نمی شود و شیء تا زمانی که موجود نشده باشد، به ایجاد نمی پردازد. حاصل دو قاعده این است که ذات ممکن چون از وجود بی بهره است موجود نیست و چون موجود نیست ایجاد نیز از او ساخته نمی باشد. در صحنه ایجاد، ممکن تنها در صورتی می تواند به کاری دست زند که به غیر خود تکیه کند و آن غیر، هرگز نمی تواند ممکن باشد. پس وجود و ایجاد تنها در صورتی برای ممکن متصور است که ممکن به غیری که نسبت به آن، هستی و نیستی یکسان نبوده و ضروری الوجود باشد، اعتماد و قیام نموده باشد.

مطالب فوق استدلال برای کبرای برهان امکان و وجوب را تشکیل می دهد. صغرای برهان این است که هر یک از اشیاء موجود در عالم ممکن الوجود هستند و در نتیجه معلول. اگر این صغرا اثبات گردد به همراه کبرا نتیجه می دهد که هر یک از اشیاء عالم تا واجب الوجودی نباشد موجود نمی گردیدند و چون الان موجود شده اند پس واجب الوجودی وجود دارد. برای اثبات اینکه اشیاء ممکن الوجود هستند استاد جوادی آملی سه راه مطرح می کنند:

۱- از آنجا که اشیاء موجود در عالم، سابقه نیستی دارند لذا نشان می دهد که ممکن الوجود هستند. یعنی حدوثشان دال بر امکانشان است. توجه داشته باشید که در اینجا صرفا حدوث برای اثبات امکان یک شیء موجود در عالم است و این حدوث در سایر بخش های استدلال همانند استدلال متکلمان وارد نمی شود.

۲- در ملاحظه ذات هر یک از اشیاء خارجی با وجود دیده می شود که وجود با تحلیل عقلی (نه استنباط تجربی) یکی از ذاتیات شیء نیست پس شیء نسبتش با وجود و عدم متساوی است پس نشان از این دارد که ممکن الوجود است.

۳- اینکه هر واقعیت خارجی که ذات و ذاتیات آن به ادراک حصولی تعقل گردد، «ممکن» است، زیرا شیئی که ذات و ذاتیات آن به وجود ذهنی موجود می شود، به دلیل استحاله و امتناع انتقال هستی و واقعیت خارجی به ذهن، معلوم می شود که هستی و واقعیت خارجی عین ذات آن نبوده و خارج از محدوده آن است. امری که واقعیت خارجی و وجود عینی برای آن ضرورت داشته باشد و از آن انفکاک ناپذیر نباشد هرگز به ذات خود به ذهن منتقل نمی شود. زیرا موجود عینی، منشاء اثر است و موجود ذهنی بی اثر. هرگز شیئی واحد که عین منشاء اثر بودن است، بی اثر نخواهد بود. لذا هیچگاه ذهن، کنه ذات و نفس حقیقت آن چیز را درک نمی کند. بلکه نفس تنها می تواند پس از ادراک حضوری، مفهومی از آن را اتخاذ نموده و از طریق آن مفهوم که می تواند در نهایت بداهت نیز باشد، از آن واقعیت خارجی - که در غایت خفا است - حکایت کند.

برهان جهان شناختی غربی حتی در استدلال برای اثبات امکان عالم فقط به مرحله اول استدلال های سه گانه فوق برای صغرای قیاس که با تجربه هم قابل حصول است دست یافت. در حالی که محور اصلی استدلال سینوی استدلال عقلی و نه تجربی دوم بوده است. اما به برکت اصالت الوجود صدرایی استدلال بر امکان عالم و هر یک از اجزاء عالم، از طریق استدلال دقیق و عمیق و روشن سوم میسر گردیده است که برهان جهان شناختی بسیار دور تر از آن است که به آن دست یابد.

در این برهان موضوعی بنام اعطای وجود از ناحیه واجب الوجود به ممکن الوجود مطرح می شود که متأسفانه دیده شده است با مثالهایی غلط، برای این نوع اعطای وجود، مثال هایی مثل ساخت صندلی توسط نجار یا نسبت پدر و پسر یا مرغ و تخم مرغ آورده می شود که کاملاً بدور از قالب برهان است. شاید بهترین مثال، نسبتی است که ما با صورت خیالی که می سازیم باشد. اگر در خیال خود یک سیب را تصور کنید شما به نحوی وجود را به آن سیب عطا کرده اید که تا مادامی که این اعطای شما وجود داشته باشد یعنی آن سیب را تصور می کنید سیب وجود خواهد داشت. وقتی در این برهان از تسلسل علل وجودی صحبت می شود اشاره به زنجیره مرغ و تخم مرغی بدترین مثال است. شاید بهترین مثال آن است که شما در خیال خود فردی را تصور می کنید که او نیز در خیال خود فرد دیگری را تصور می کند و او نیز به همین ترتیب تا نهایتاً فرد آخری یک سیب را تصور می کند. نسبت سیب تصور شده با فرد آخری و هریک از افراد با فرد قبلی خود مثال بهتری برای تبیین نحوه اعطای وجود از ممکنی به ممکن دیگر و زنجیره ای از علل وجودی و هستی بخش است.

در نظر استاد جوادی آملی، برهان امکان و وجوب در تقریر فوق بدون نیاز به اثبات محال بودن دور و تسلسل و استناد به آن، ابتداءً به اثبات وجود واجب می پردازد و از آن پس ضرورت تناهی سلسله ممکناتی را اثبات می کند که واسطه در ایجاد قرار می گیرند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، صص ۸-۱۴۳).

قابل توجه است نیاز ممکن به غیر خود، یک قضیه حقیقیه و موجه کلیه است و به همین دلیل این نیاز متوجه به مجموع عالم نیست (چنانکه در تقریر فلسفه غربی از برهان، مجموع عالم مطرح بود) تا از ذهنی بودن وجود مجموع سخن گفته شود. بلکه متوجه به هر امری است که نسبت آن با هستی و نیستی یکسان باشد اعم از این زمین، این فرد و حتی همین نوشتار.

در برداشت آکویناس و اتباع او از برهان ابو علی سینا، اشتباهی رخ داد و یا در واقع بازگشتی به نوع نگاه ارسطویی به علّیت صورت گرفت؛ نگاهی که در آن، در طبیعت و با چشمان حسی به دنبال علّیت بود. حال آنکه ابن سینا، علت را به وجود موجود می برد نه به طبیعت شیء. او «امکان ماهوی» را لازم ذات ماهیت شیء می دانست که هرگز از آن منفک نمی شود؛ اینکه این شیء، یعنی مثلاً همین نوشتار، ممکن الوجود است، بدان معناست که ذاتش اقتضای وجود ندارد. لذا چیزی است که لحظه به لحظه وجود باید به آن افاضه شود. به زبان فلسفی آن که ماهیت در حالی که به لحاظ غیر، از استواء نسبت خارج می شود، با نظر به ذات خود همچنان از تساوی نسبت به وجود و عدم برخوردار بوده و متصف به امکان است. زیرا در این حال نیز وجود در حریم ذات و ذاتی ماهیات ممکن راه نمی یابد و به همین خاطر هیچگاه نیاز ممکن به غیر، قطع نشده و پایان نمی یابد.

نکته مهم و اساسی دیگر آن است که علت هستی بخش در فلسفه اسلامی تنها در سَرسلسله عالم قرار نمی گیرد. یعنی از این دید نه تنها کل جهان و آغاز آن، نیاز به علت هستی بخش دارد که هر چیزی که فرا روی ما است، از آن جمله خود ما، به علت هستی بخش نیاز دارد. این علت هستی بخش، تنها واجب الوجود است. وساطت و سببیت ممکنات نسبت به یکدیگر، به گونه ای نیست که در طول یکدیگر قرار بگیرند و فرجام این حلقه، خداوند باشد. زیرا

هیچ یک از ممکنات به لحاظ ذات خود واسطه در انتقال فیض (ایجاد هستی)، نیستند و همه آنها به لحاظ قیامی که به واجب دارند، در مجرای فیض قرار می گیرند، یعنی مبدا بی نیاز در متن وساطت و سببیت آنها نیز حضور و احاطه قیومی دارد.

خلاصه آنکه، این برهان در سنت اسلامی اولاً مبتنی بر بطلان تسلسل و دور نبوده و بحث از آنها (در برخی تقاریر این برهان)، تنها جنبه تعلیمی و تأییدی نسبت به آن را دارد. ثانیاً تسلسل علل وجودی که دارای سه شرط کثرت، ترتب و اجتماع در وجود می باشند محال است، در حالی که تسلسل نامتناهی علل معدّه محال نیست. ثالثاً اینکه گاهی بین برهان امکان و وجوب با چیزی به عنوان برهان علیّت، تفکیک قائل شده اند، ناصواب است. زیرا علیّت، اصل مشترکی است که در همه براهین و از جمله برهان امکان و وجوب، مورد استفاده قرار می گیرد. لذا هرگز اصل علیّت، برهان مستقلی را تشکیل نمی دهد که در عرض دیگر براهین باشد (اگر اصل علیّت، مورد تردید قرار گیرد، در آن صورت دیگر رابطه ضروری میان دو مقدمه و نتیجه استدلال، مشکوک خواهد بود و بدینگونه راه استدلال و برهان بسته خواهد گردید).

استاد جوادی آملی اشکال هیوم به برهان جهان شناختی را (که عیناً این ایراد را راسل به کاپلستون می گیرد) که مجموع چیزی جز اجزاء نیست و نیاز به علتی غیر از علت اشیاء ندارد وارد دانسته اند؛ ولی درباره برهان امکان و وجوب می فرمایند که این استدلال از امکان ماهوی وجود مجموع عالم - آنگونه که در فلسفه غربی متداول است - استفاده نموده است. قضیه مستنده در اینجا «ممکن بدون استفاده از غیر، هرگز موجود نمی شود»، قضیه ای حقیقیه است که بر هریک از ممکنات و نه مجموع آنها صادق است. زیرا مجموع، اصلاً وجود ندارد و چون وجود ندارد، نه واجب است و نه ممکن. لذا قهراً نیازی به غیر ندارد و این عدم نیاز از باب سالبه به انتفاء موضوع است. مجموع ممکنات، یک مفهوم ذهنی است و وجود خارجی ندارد. ولی بر فرض وجود مجموع ممکنات و بر فرض استفاده از آن در برهان، باز باید افزود که امکان و نیاز آن از لوازم ذاتی مجموع بوده که توسط عقل، دریافت شده و فهم آن محتاج به مشاهده و تجربه نیست.

بنای مستحکم برهان امکان و وجوب مبتنی بر مقدمات فلسفی است که طی قرون متمادی توسط فیلسوفان اسلامی استحکام خود را بیشتر یافته است لذا سه محور نقد به برهان جهان شناختی که پیشتر متذکر شدیم - نحوه تبیین ضرورت وجودی، نحوه تبیین علیّت در جهان خارج و محال نبودن تسلسل - در فلسفه اسلامی توسط خود فیلسوفان اسلامی به جدیت پیگیری شده و با دقت تحلیل شده است.

پیرامون نقد کانت و هیوم به تبیین ضرورت در عالم خارج (یا امکان صحبت از واجب الوجود در عالم خارج) که مهم ترین نقد به برهان های وجودی و جهان شناختی مبتنی بر اثبات واجب الوجود است تدقیق های بسیاری شده است که در تحلیل برهان وجودی به تفصیل بیان شد.

در خصوص تبیین علیّت در برهان امکان و وجوب باید گفت اگر همانند هیوم بخواهیم علیّت را صرفاً با تجربه حسی تبیین کنیم راهی جز مسیر قلبی سوبژکتیویستی غربی نخواهیم داشت و نهایتاً آن را باید با تداعی معانی تبیین کنیم یا امری گزارفی همچون مقولات فاهمه در نظر کانت باید مطرح کرد. مختصراً باید گفت در فلسفه اسلامی با معقول ثانی دانستن اصل علیّت، تبیینی عقلی از آن ارائه می شود که در عالم تجربه باید مصادیق آن مفهوم بدیهی عقلی را یافت. اینگونه نیست که علیّت از تجربه اخذ شود سپس مفاهیم عقلی با آن سنجیده گردد. مشکل تبیین علیّت، علی رغم پیشینی دانستن آن توسط کانت، مشکلی است که برهان های جهان شناختی را آسیب پذیر کرده است. به همین دلیل بود که علیّت ذهنی یا دلیل در تقریر های سپس تر برهان جهان شناختی (مثل اصل دلیل کافی) به جای علیّت وجودی نشست. آنچه در نظر هیوم علیّت به حساب می آید و یا در بادی امر در عالم خارج علت فرض می شود همان علت معده در فلسفه اسلامی است. تحلیل دقیق تر علیّت، و بررسی همه جانبه علت یک امر ما را به معنایی جامع تر از علیّت که نزدیک شدن به علت تامه است می رساند. در تحلیل بازهم دقیق تر علیّت و بررسی نسبت وجودی معلول با امری که علت می تواند باشد (همچون سببی که در صورت خیالی خود به آن می اندیشیم و در نتیجه وجودی خیالی به آن می دهیم) بازهم علیّت معنایی موسع تر و فراگیر تر می یابد. حال اگر در تحلیل عقلی علیّت، معنایی از علیّت را لحاظ کنیم که تمامی وجوه و سطوح علیّت را در برداشته باشد این نوع علیّت مدار بحث برهان امکان و وجوب است و دیگر گرفتار مشکل هیوم و کانت نمی گردد. بدیهی است در این معنای فراگیر از علیّت که با تحلیل عقلی و به عنوان معقول ثانی فلسفی شناخته می شود، بین علت و معلول ضرورت وجود خواهد داشت. اما از آنجا که به علت محدودیت قوای ما امکان شناخت تمامی ابعاد علیّت در یک مصداق خارجی ممکن نیست درک ضرورت آن نیز دچار مشکل می شود. به تعبیر دیگر اگر علیتی تامه تحقق پیدا کند ضرورتاً معلول محقق خواهد شد ولی با وسعت یافتن دامنه درک عوامل دخیل در یک امر مخصوصاً توسط علم متوجه می شویم که همواره شناخت تمامی اجزاء علت تامه از طریق تجربه ممکن نبوده و صرفاً در مسیر درک عواملی بیشتر از علت تامه قدم برمی داریم. پس ناتوانی از درک ضرورت از طریق تجربه به ضعف قوای ادراکی ما بر می گردد نه به نفی ضرورت بین علت و معلول.

در خصوص دیدگاه کانت و هیوم که معتقدند تسلسل بی نهایت در خصوص علل محال نیست حق با آنهاست، چرا که نمی توان برهانی آورد که محال بودن تسلسل علل معده را به اثبات برساند. اغلب دلایلی که در این خصوص آورده می شود در صدد است که آن را عملاً امری غیر قابل قبول (نه محال) نشان دهد. این امر نیز از آنجا ناشی می شود که سیر قهقراپی زمانی علل معده ما را به زمان بینهایت می رساند که در نظر بعضی غیر قابل قبول است. این همان مساله قدیم بودن زمانی عالم است. همانگونه که می دانیم برخی از فیلسوفان اسلامی به علت ضرورت دوام فیض الهی به قدیم بودن زمانی عالم معتقد هستند و لذا نه تنها آنگونه تسلسل بی نهایت را محال نمی دانند که معتقدند عالم باید زماناً قدیم باشد ولی ذاتاً حادث است. البته همانگونه که دیده شد در برهان امکان و وجوب صحبت از تسلسل علل معده نیست. و اگر تسلسلی مطرح می شود منظور تسلسل علل هستی بخش است که محال بودن آن قابل اثبات است.

## تفاوت های برهان جهان شناختی غربی و برهان امکان و وجوب

با توضیح های فوق تقریباً تفاوت های این دو برهان که از دو سنت متفاوت برخاسته است معلوم گردید که ذیلاً این تفاوت ها بر شمرده می شود:

۱- برهان های جهان شناختی، برای تبیین علیّت مورد نیاز خود، از تجربه مدد می جویند لذا از آن در حد علیّت معده استفاده می کنند. در حالی که در برهان امکان و وجوب مبنای علیّت عقل است و علیّت مورد نظر علیّت حقیقی است.

۲- از آنجا که تسلسل علت های معده ذاتاً محال نیست لذا در رد تسلسل در برهان های جهان شناختی نقد های کانت و هیوم می تواند وارد باشد. ولی در برهان امکان و وجوب یا اصلاً نیازی به رد تسلسل نیست یا اگر هم نیاز باشد به علت آنکه علیّت حقیقی مد نظر است رد تسلسل علل، عقلاً قابل اثبات است.

۳- برهان های جهان شناختی (در تقریر های غیر لایب نیتسی) در تبیین ضرورت وجودی برای اثبات واجب الوجود دچار مشکل است چرا که با تجربه نمی توان به این نوع ضرورت دست یافت. در حالی که برهان های امکان و وجوب، ضرورت را به عنوان معقول ثانی فلسفی در نظر گرفته و مساله ای نفس الامری می داند که اعم از ذهن و عالم خارج است لذا برای تبیین آن ایراد های کانت نمی تواند وارد باشد.

۴- در برهان های جهان شناختی مخصوصاً بعد از لایب نیتس علیّت که رابطه ای در مقام ثبوت است جای خود را به دلیل که رابطه ای در مقام اثبات است داد. همچنین علیّت با تبیین های سوپژکتیویستی مواجه شد در حالی که چنین امری در برهان های امکان و وجوب رخ نداد.

۵- برهان های جهان شناختی بخصوص تقریر های لایب نیتسی آن در صدد است وجود خداوند را برای تبیین کل عالم اثبات کند چرا که اجزاء عالم می توانند یکدیگر را تبیین نمایند. ولی برهان امکان و وجوب وجود خداوند را برای هر موجود ممکن ضروری می داند، در نتیجه به ربوبیت خداوند برای هر یک از اجزاء عالم نیز ناظر است در حال که در برهان های جهان شناختی این ربوبیت به کل عالم در کلیتش ناظر است.

۶- در برهان های جهان شناختی خداوند به عنوان علت محدثه مورد توجه قرار می گیرد در حالی که در برهان های امکان و وجوب خداوند هم علت محدثه است و هم علت مبقیه.

## برهان صدیقین

شاید در تبیین برهانهای قبلی توجه شده باشد که تحلیل وجود با تحلیل سایر مفاهیم ماهوی تفاوت یافت (بیاد آوریم گفته کانت را که وجود کمالی همانند سایر کمالات نیست). در برهان امکان و وجوب نیز تحلیل عقلی وجود نیز مفاهیم دیگری را همچون ضرورت و علیت را از زاویه ای عمیق تر مورد بررسی قرار داده بود. علیتی که در عالم تجربه به عاملی که تغییری را در شیئی دیگری ایجاد می کند به علتی که وجود داشتن یک موجود را تحلیل می کند تحول یافت. حال اگر بخواهیم علیت های وجودی را بررسی کنیم (همانند سببی که در خیال خود به آن وجود بخشیده ایم) احکامی برای آن بار خواهد شد که با تحلیل های دیگری که در نسبت بین اشیاء وجود دارد فرق خواهد نمود. مثلاً در بیان پیشین دیدیم که در اینگونه معنای دقیق علیت، علت و معلول معیت زمانی خواهند داشت و بین علت و معلول ضرورت برقرار خواهد بود و علیت به معنای واقعی علیت مبقیه خواهد بود نه صرفاً علیت محدثه.

با این مسائلی که تحلیل وجود پیدا نمود، فیلسوفان اسلامی تدقیق های فراتری را نمودند. ملاصدرا به برکت برخی توجهاتی که عرفا دادند به مساله ای بنام اصالت وجود رسید. او توجه نمود که در نظر اولیه ما وقتی می گوییم چیزی وجود دارد گویا امری مثل وجود را بر آن حمل کرده ایم. یعنی چیزی داریم که می تواند حامل وجود باشد یا نباشد. اصلاً وقتی درباره وجود بحث می کنیم از چه چیزی بحث می شود؟ در تحلیل اولیه بنظر می رسد همانگونه که تمامی اجسام مادی در امری بنام جسم بودن مشترک هستند، اگر دامنه بحث را به موجودات بیشتری سرایت دهیم امری که در تمامی آنها مشترک است وجود است. پس گویا وجود امری است که از موجودات مختلف انتزاع شده است. اما ملاصدرا توجه نمود که در اینگونه استنباط ها گویی وجود با سایر اشیاء ماهوی یکسان فرض شده و همان توقعاتی که در خصوص سایر اشیاء وجود دارد درباره وجود نیز سرایت می دهیم. یعنی وجود را مفهومی کلی در نظر می گیریم که اشیاء یا ماهیات می توانند واجد آن باشند یا نباشند.

او در تدقیق های خود به مقصود واقعی از وجود و هستی توجه عمیق نمود. او پرسید وقتی می گوییم هستی یا وجود منظورمان چیست. هستی در معنای واقعی اش یعنی تحقق داشتن. اگر بگوییم چیزی هست، این هست بودن چیزی جز هستی خارجی معنا نمی دهد و هستی خارجی همان تحقق داشتن است. با این دقت، این هست ها هستند که عالم را فراگرفته اند؛ پس هستی حقیقی آن معنایی که با انتزاع از موجودات بدست آورده ایم نیست بلکه تحقق داشتن هستومندهاست. با این تعبیر بجای آنکه بگوییم در عالم اشیائی داریم باید به وجود هستومندها اشاره داشته باشیم. در ضمن متوجه می شویم که این هستومندها در هستی خود محدود هستند و فقط تکه ای از هستی هستند و از بسیاری هستی ها محروم هستند. حال با این تعبیر از هستی و وجود که حقیقت اصلی همان هستی می شود پس آنچه که ما به عنوان اشیاء می شناسیم مثل میز، انسان، درخت و غیره تحققشان به چه صورت است؟ بالاخره ما برداشتی از اشیاء داریم که آنها را واقعی می دانیم. ملاصدرا ما را توجه می دهد که تحقق اشیاء به خاطر شیئی بودنشان نیست. بلکه بخاطر برداشتهایی است که ما از هستی های محدود متفاوت در ذهن خود داریم. پس اشیاء همان برداشتهای ذهنی ما از هستی های محدود شده است. صرفاً برای تقریب ذهن، گویی این اختلاط هستی های بیرونی با نیستی (اختلاط

وجود و عدم) محدودیتی برای موجودات ایجاد می کند که ذهن ما از آن تعبیر به شیئیت یا ماهیت می کند. البته پر واضح است این تعبیر اختلاط نمی تواند درست باشد چرا که نیستی چیزی نیست که بتواند مخلوط با هستی گردد. از این توجه ملاصدرا به اصالت وجود تعبیر می گردد. تفتن به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت تغییری اساسی در تحلیل فلسفی واقعیت های عالم ایجاد می کند که زاویه دید را کاملا عوض می کند. دیگر از مناسبات بین اشیاء از حیث شیئی بودنشان صحبت نخواهیم کرد بلکه مناسباتی که بین موجودات محدود متفاوت از حیث حقیقتشان که همان هستومند بودنشان است بحث خواهیم نمود.

با این نگاه جدید، بیایید دوباره موضوعی مثل علیت را بررسی کنیم. در تعابیر قبلی دیدیم علت حقیقی آن علتی است (مثل الف) که هستی را به معلول (مثل ب) می دهد و معلول در هستی خود به آن محتاج است. بنظر می آید بررسی ما در اینجا بررسی نسبتی است که بین دو چیز مختلف مثل الف و ب وجود دارد. در این بررسی ما سه چیز داریم و دو عمل. شیئی مثل الف داریم که علت نامیده می شود و شیئی مثل ب داریم که معلول نامیده می شود و چیزی که علت به معلول می دهد یعنی وجود. دو عمل نیز یکی دادن وجود است از طرف علت و دیگری گرفتن وجود است توسط معلول از ناحیه علت.

اما اگر با نگاه اصالت الوجودی نگاه کنیم معلول قبل از افاضه علیت از جانب علت اصلا چیزی نیست و وجودی ندارد تا بخواهد چیزی را از علت بگیرد و فعل گرفتن تحقق پیدا کند و پس از آنکه «چیزی» شد یعنی موجود گردید دیگر نیازی ندارد که علت بخواهد برطرف کند. پس در این نوع علیت، ما دوطرف نداریم که رابطه علیت را بین آنها تحلیل کنیم. یا به تعبیری نسبت این دو نسبتی مقولی بین دو شیئی نیست. بلکه معلول همان تجلی خاصی از علت است و این اضافه را اشراقی نام گذاشته اند.

با این تحلیل وقتی از نیاز ممکن الوجود به واجب الوجود سخن می گوئیم معنایش نمی توان این باشد که شیئی داریم بنام ممکن الوجود و چیز دیگری داریم بنام واجب الوجود که چیز سومی بنام وجود را به ممکن الوجود اعطا می کند. بلکه اصلا قبل از افاضه وجود از ناحیه واجب الوجود هیچ چیزی نداریم که در مقابل آن قرار گرفته و وجود را پذیرا باشد. یا ممکن الوجود معلول چیزی نیست که نیازی داشته باشد بلکه عین نیاز است. لذا با تدقیق اصالت الوجود صدرا بی تعابیر ممکن الوجود و واجب الوجود به حقیقت آن دو اشاره نمی کند. در نتیجه تعبیر از آن دو به فقر وجودی (یا مسامحتا امکان فقری) و غنی بالذات اصطلاحات دقیقتری خواهند بود.

بیان مطالب فوق برای آن بود تا دیده شود اگر بخواهیم با تدقیقهای فلسفی ملاصدرا سخن بگوئیم جلوه برخی از مباحث تغییر خواهد کرد و حقیقت عالم بگونه ای دیگر خواهد بود. در ضمن، بحث فوق تمرینی خواهد بود برای درک عمیق تر از اصالت الوجود.

با این تحلیل، واقعیت عالم را نباید چیزی جز وجود بدانیم، و توجه داشته باشیم که هستی اصل واقعیت عالم را تشکیل می دهد، و «چیز بودن» اشیاء همان تعابیر ذهنی ماست از انواع محدودیت هایی که این «هست» ها دارند. حال به تدقیق دیگری پردازیم و آن اینکه:

آیا هستی که عین هست بودن است می تواند در بردارنده نیستی -مسامحتا- باشد؟ یعنی آیا هستی می تواند محدود باشد؟ اگر هستی محدود گردد جای سوال خواهد بود که چه عاملی باعث شده که هستی محدود گردد؟ فقط برای تقریب به ذهن مثالی زده می شود: فرض کنید که در عالم فقط یک منبع نورانی داشته باشیم. بنظر شما این منبع نورانی در چه جهتی نور خود را منتشر می کند؟ مگر نه این است که توقع داریم در تمامی جهات نور منتشر کند؟ آیا اصلا جای این پرسش است که چرا در تمامی جهات نور منتشر می کند؟ حال اگر ببینیم نوری داریم که فقط در جهت خاصی انتشار دارد یا به شکل یک مثلث نور از آن منتشر می شود آیا در اینجا جای این پرسش نیست که چرا نور دارای محدودیت شد و در تمامی جهات انتشار ندارد؟ با این تعبیر انتشار محدود نور جای سوال دارد و باید دنبال علتی برای آن بگردیم که چگونه شد این محدودیت پیش آمد ولی بدیهی می دانیم که نور در تمامی جهات و بدون محدودیتی از این جهت باید انتشار یابد.

بازگردیم به هستی، توجه عمیق به هستی در ما این توقع حقیقی و درست را ایجاد می کند که هستی بایست نامحدود و بی قید و شرط و غیر مشوب به عدم باشد. ولی جای این سوال باقی است که علی رغم آن که هستی باید چنین باشد چرا آنچه که ما در عالم با آن مواجه هستیم هستی های محدود هستند؟ این سوالی است که باید جواب داده شود ولی سوال از اینکه چرا هستی نامحدود است در ذات خود هستی نهفته است و اصلا جای سوال ندارد که هستی چرا نامحدود است آنچه که جای سوال دارد این است که هستی که عین لاحدی است چرا محدودیت یافته است.

با این تدقیق ها به محض توجه به حقیقت هستی یقین خواهیم داشت که هستی بطور نامحدود و بی قید و شرط هست و اصلا معنا ندارد بگوییم چرا هست و آیا می توان تصور کرد که هستی نباشد؟ هستی عین بودن است و لاغیر. ولی جای این سوال هست که چرا با اینکه هستی لا یتناهی است چرا در بسیاری از مواردی که ما با آن مواجه می شویم محدود است و مشوب به عدم است (یا مسامحتا مخلوط با عدم است). پس صرف توجه به اصالت الوجود، ما را به وجود داشتن هستی مطلق که همان غنی بالذات و صرف وجود و همان خداست می رساند و از آنجاست که باید دنبال دلایلی بگردیم که چرا این هستی در برخی موارد محدود شده است نه چرا خدا وجود دارد. بدیهی است که این موضوع فراتر از استدلال است و آن را نمی توان استدلالی در عرض سایر استدلالها قرار داد بلکه برای وصول به این معرفت فقط تنبه و توجه دقیق و تعمق در حقیقت هستی لازم است؛ و این تدقیق نیز ما را ابتدا به خدا می رساند و سپس با سایر هستومنها آشنا می کند.

این نوع وصول به خداوند شاید همانی باشد که در آیه قرآن به شرح ذیل آمده است:

اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید.



آیا همین بر حضور پروردگارت کفایت نمی کند که او بر همه چیز گواه است

همانگونه که دیده می شود این اشیاء نیستند که بر وجود خداوند گواهی می دهند بلکه این خداوند است که دلیل حضورش همان گواه بودن او بر سایر چیزهاست. یعنی ما ابتدا با خداوند مواجه می شویم سپس معرفت به او شاهی می شود بر هر چیزی در این عالم. یعنی تقدم معرفتی خداوند بر سایر موجودات. ابن سینا در کتاب اشارات خود این نوع وصول به حق را نوع تقرّب افرادی می داند که در نظر او صدیق هستند یعنی در معرفتشان هیچگونه شائبه ای غیر از راستی و صدق نیست. به همین دلیل او این برهان تنبّه‌ی را به «برهان صدیقین» نام گذاشته است. این نوع تقرّب به خداوند در برخی از دعاهایی که از ائمه معصومین رسیده است نیز تاکید شده است. علی علیه السلام در دعای صباح می فرماید: یا من دل ذاته بذاته. «ای کسی که خودش دلیل بر خودش است» یا در انتهای دعای عرفه امام حسین علیه السلام آمده است:

کیف یستدلّ علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک؟ ای کون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟  
متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک؟

چگونه با آن چه که خود در هستی اش نیازمند توست می توان بر تو استدلال آورد؟ آیا غیر از تو جلوه و ظهوری دارد که تو نداشته باشی تا آن غیر بتواند تورا جلوه دهد و ظاهر سازد؟ چه هنگام غایب بوده ای تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو استدلال کند؟

ابن سینا در انتهای نبط چهارم کتاب اشارات خود می گوید:

تأمل کن که چگونه بیان ما درباره ثبوت اولّ تعالی و وحدانیت او در برائتش از نقصها نیازمند به چیزی جز تأمل در نفس وجود نبود و به بررسی مخلوقات و افعال او نیازی نبود؛ اگرچه آنها نیز دلیلی براو هستند ولی این نوع استدلال محکمتر است و مقام بالاتری دارد. یعنی وقتی حال وجود را در نظر بگیریم، خود وجود از آن جهت که وجود است، ابتدا بر وجود واجب و سپس بر سایر موجودات شهادت می دهد؛ ..... سپس کتاب خدا چنین می فرماید: «آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست؟» این گونه حکم و استدلال از آن صدیقین است که خدا را بر وجود خداگواه می گیرند نه غیر خدا را بر وجود او. (۲)

برهان صدیقین به صورتی که بیان شد قالبی صدرایی داشت که تقریر مطرح شده تقریر حاج ملاهادی سبزواری از برهان است. اولین بار این نوع برهان آوری توسط ابن سینا ارائه شد ولی ملاصدرا با تطفن در اصالت وجود برهان را در قالبی محکمتر و مختصرتر و شریفتر بیان کرد. البته از آنجا که او می خواست از این برهان نه تنها وجود بلکه صفات و افعال خداوند را نیز اثبات کند لذا در مقدمات برهان خود از مطالب فلسفی دیگری غیر از اصالت الوجود، همچون تشکیک وجود، ربط علت و معلول در پرتو اصالت الوجود نیز استفاده نمود. حاج ملاهادی سبزواری چون دید برهان فقط در صدد اثبات باریتعالی است سعی نمود سایر مقدماتی که در اثبات ذات ضرورت ندارد جداسازد و برهان را فقط با تدقیق در اصالت الوجود بیان دارد. نوع بیانی که از برهان گردید در قالبی بود که او ارائه کرده بود. پس از او

علامه طباطبایی سعی نمود که برهان را در قالبی دیگر ارائه کند که حتی به تنها مقدمه فلسفی برهان یعنی اصالت الوجود نیز نیاز نباشد. او اصل واقعیت را در نظر می گیرد و ما را به توجه عمیق به معنای واقعی بودن می کند. او می گوید ما بسیاری امور داریم که بهره ای از واقعیت دارند ولی خود واقعیت نیستند چرا که در شرایطی امکان دارد که غیر واقعی بشوند و از واقعی بودن بیفتند. اما آن چه که واقعیت باشد

برخی شباهتهایی بین برهان صدیقین در سنت فلسفه اسلامی و برهان وجودی در سنت فلسفه غربی دیده اند و تصور نموده اند این دو برهان صورت های متفاوتی از یک برهان هستند، در حالی که این دو برهان از اساس با یکدیگر متفاوت هستند. مهم ترین تفاوت این دو برهان آن است که در برهان وجودی با مفهوم کمال مطلق یا ضروری الوجود شروع می شود سپس سعی می شود نشان داده شود که این مفهوم حقیقت عینی دارد. در حالی که در برهان صدیقین اصل برهان با حقیقت وجود آغاز می شود و صورتهای مفهومی در نظر نیست. گویا هرم هستی در برهان وجود در عالم ذهن بنا نهاده شده است و سپس سعی می گرد نشان داده شود که راس آن در عالم خارج است، در حالی که در برهان صدیقی این هرم از اساس در خارج مورد توجه قرار می گیرد.

## برهان نظم

برهان دیگری که پیشینه آن در سنت فکری غرب است برهان اتقان صنع یا نظم یا غایت شناختی است. در سنت تفکر اسلامی نظم به عنوان برهانی بر اثبات وجود خداوند به کار نرفته است، بلکه بیشتر از آن برای درک حکمت الهی و متقن بودن صنع او استفاده شده است. در قرن هفدهم میلادی با پیشرفت علم و شکستن سد مخالفت های کلیسا با وصول به یافته های علمی، نوعی دلزدگی نسبت به کلیسا در میان اندیشمندان بوجود آمده بود ولی از طرف دیگر همانها نمی توانستند تمایلات دینی خود را نادیده بگیرند و حتی این اعتقادات را با جدیت دنبال می کردند لذا درصدد برآمدند تا خارج از حیطه دین رسمی کلیسا وصول به خداوند را تجربه نمایند. این دسته دئیست نامیده شدند. در نظر آنها نه تنها علم، اعتقاد دینی را زیر سوال نمی برد بلکه خود می تواند دلایلی بر اعتقاد به خداوند تدارک بیند. همین انگیزه باعث شد که آنها برهانی را در قالب نظم برای اثبات وجود خداوند ارائه کنند. با ورود علم در معنای غربی آن به ایران و حجیت یافتن علم در کشور بخاطر توانمندی هایش، علم گرایان متدینی همچون مهدی بازرگان نیز این نهضت را در کشور دنبال کردند و در نتیجه این موضوع به عنوان برهانی خاص برای اثبات وجود خداوند در سنت فکری جامعه ما مطرح گردید.

این برهان با افت و خیزهای بسیاری مواجه بوده است و به صورتهای مختلفی اعتبار آن به زیر سوال رفته است. گرچه با هر بار چالش صورتی دیگر از این برهان سر برآورده است ولی بالاخره همواره در چالش با مسائل علمی بوده است.

این برهان نیز از دو مقدمه تشکیل گردیده است:

کبرای قیاس: هر نظمى ناظم باشعورى وراى آن را مى خواهد.

صغرای قیاس: در عالم طبیعت نظم های فراوانی یافت می شود.

نتیجه: پس ناظم باشعورى وراى عالم وجود دارد.

این صورت ساده ای از برهان است. بدیهی است که هریک از دو مقدمه باید اثبات گردد و در قبال نقدهای وارده بر آنها پاسخگو باشد. همچنین باید در نهایت ثابت گردد که این ناظم باشعور همان خدای ادیان توحیدی است.

در ابتدا لازم است معانی لغاتی همچون نظم را روشن کنیم تا بدانیم در این برهان چه عناصری برای استدلال وجود دارد. آنچه که مهم است این است که در معنای نظم برخی بی دقتی ها شده است که همان باعث گردیده است صورت دقیق برهان دانسته نشود. در مرحله اول باید بدانیم نظم در این برهان به چه معنایی نیست:

۱- نظم در این برهان به معنای به یک صورت عمل کردن طبیعت نیست. یا همان که در نظام علت و معلولی جهان رخ می دهد. در نظر نیست که گفته شود طبیعت همواره بطور منظم از یک سری قوانین تبعیت می کند. مثلا همواره می بینیم که ریشه ها به سمت پایین و ساقه به سمت بالا حرکت می کند.

۲- نظم به معنای زیبایی و تناسب زیبای بین عناصر نیست. اگر دیده می شود که گلها در یک تناسب خیره کننده از رنگ و اندازه یک مجموعه زیبایی را تشکیل می دهند این نظم در برهان مورد نظر نیست، چرا که می توان در اینگونه زیبایی ها امر زیبایی را امری سوپراکتیو قلمداد کرد که به نحوه درک قوای ادراکی ما بر می گردد.

۳- نظم به معنای کنار هم قرارگرفتن مجموعه ای از اشیاء در یک ترکیب کاملا مرتب نیست. مثلا در تشکیل بلور از برخی عناصر دیده می شود تمامی عناصر این بلور در یک ترتیب دقیق هندسی کنار هم قرار گرفته اند. بلور نمک طعام به شکل مکعب مستطیل در می آید و هرگونه شکستی در آن بازهم اجزای باقیمانده را به شکل مکعب مستطیل های مختلف تشکیل می دهد. این ترتیب دقیق اجزاء در برهان نظم مدنظر نیست.

۴- می توان نظم را به دو صورت نظم صناعی و نظم طبیعی تقسیم کرد. در این برهان منظور نظم طبیعی است.

در هریک از موارد فوق نظم مطرح شده فی نفسه اقتضای ناظم با شعوری را نمی کند. نظم مطرح در برهان نظم اولاً مربوط به یک مجموعه است که دارای اجزایی باشد. ثانیاً، اجزاء مجموعه نسبت به هم آگاهی نداشته باشند. مثلاً در یک رژه نظامی اجزاء رژه انسانهایی هستند که نسبت به یکدیگر آگاهی دارند و هریک خود را با دیگران تنظیم می کند و در نهایت یک مجموعه منظمی تشکیل می دهند. این نوع نظم نیز مدنظر نیست بلکه باید اجزاء نسبت به هم وقوف نداشته باشند. مثل اجزاء یک ساعت یا یک ماشین که هر جزء چون آگاهی از جزء دیگر ندارد ناظمی وراى سیستم می طلبد. ثالثاً باید بین اجزاء هماهنگی برقرار باشد. یعنی چند جزء یک مجموعه بگونه ای تغییرات داشته

باشند که تغییرات هر جزء با تغییرات اجزاء دیگر به نحوی هماهنگ باشد. این عنصر از تعریف نظم مهم ترین عنصر آن است، بگونه ای که بهتر آن است که بجای نظم از لغت هماهنگی استفاده کنیم. رابعاً، هماهنگی اجزاء باید برای برآوردن غایتی و رای مجموعه و اجزای آن باشد. به همین دلیل است که برخی نیز بجای برهان نظم از اصطلاح برهان غایت شناختی استفاده می کنند. نهایتاً تعریف نظم در این برهان به شکل ذیل خواهد گردید:

«هماهنگی بین اجزاء یک مجموعه ای که اجزاء آن نسبت به هم وقوف ندارند و غایتی و رای مجموعه را برآورده می سازند.»

با توجه به این تعریف، از آنجا که اجزاء مجموعه نسبت به هم وقوف ندارند پس اولاً، خود نمی توانند در هماهنگ کردن خود با دیگر اجزاء مجموعه نقش داشته باشند. ثانیاً، هیچیک از اجزاء مجموعه از غایتی که رای مجموعه است نیز آگاهی ندارد. در نتیجه ضرورت دارد شعوری و رای مجموعه باشد که اولاً غایتی را و رای مجموعه در نظر داشته باشد؛ ثانیاً نسبت بین اجزاء را بخوبی بشناسد؛ ثالثاً توان هماهنگ کردن اجزاء را برای برآوردن آن غایت داشته باشد. چنین موجودی حتماً واجد شعوری و رای سیستم خواهد بود که هم بخوبی حساسگر است و هم توانا برای برقراری سیستم.

اگر این دقتها را داشته باشیم می توان گفت کبرای قیاس به اثبات رسیده است. یعنی «هرنظمی ناظم باشعوری و رای آن را می خواهد». اما این کبرای از جهات چندی مورد نقد قرار گرفته است که برخی از آنها بخاطر نحوه تقریر برهان توسط مدافعان آن است و برخی دیگر جنبه های دیگری را در پیشرفتهای علمی مدنظر دارند. ابتدا به دیدگاههای مختلف و مهمی که در طرح برهان نظم در تاریخ اندیشه عرضه شده است می پردازیم.

یکی از مردم پسندترین صورت های استدلال توسط ویلیام پیلی ۱۲ (۱۸۰۵-۱۷۴۳) معاون اسقف کارلیسل ۱۳ عرضه شده است. پیلی تاکید دارد که اگر کسی ساعتی را در صحرائی خالی بیابد، به درستی چنین نتیجه می گیرد که این ساعت به خاطر طراحی آشکاری که دارد ساعت سازی داشته است. درست همینطور وقتی کسی به تدبیر پیچیده تر عالمی که در آن زندگی می کنیم می نگرد، نمی تواند جز این نتیجه بگیرد که طراح بزرگی در پشت آن قرار گرفته است.

در کتاب گفتگوهای درباره دین طبیعی ۱۴، نوشته دیوید هیوم، کلینتس ۱۵ خداشناس، صورت مشابهی از برهان اتقان صنع را مطرح می کند. او تاکید می کند که برهان اتقان صنع، برهانی بر پایه تمثیل است، چرا که معلول های مشابه علل مشابه دارند.

---

۱۲. William Paley ۱۸۰۵-۱۷۴۳ فیلسوف و الهی دان انگلیسی است. م

۱۳. Carlisle

۱۴. Dialogues Concerning Natural Religion

۱۵. Cleanthes

جان استوارت میل (۱۸۰۶-۷۳) به استدلال پیلی از آن جهت که با تمثیل ساخته شده است، ایراد می‌گیرد و مطرح می‌کند که این نوع استدلال تمثیلی وقتی که عدم مشابهت‌ها بزرگ‌تر باشند ضعیف‌تر می‌گردد. و چون عدم مشابهت مهمی وجود دارد این استدلال ضعیف می‌گردد. میل استدلال می‌کند که ساعت از آنجا دال بر ساعت‌ساز است که ما با تجربه قبلی، می‌دانیم ساعت به وسیله ساعت‌ساز ساخته شده است و نه به وسیله چیزی در ذات خود ساعت. اما در مورد عالم ما صانعی را ندیده ایم تا از آن بطور مشابه بتوان نتیجه گرفت که صانع با شعوری برای آن وجود دارد.

بدیهی است که اگر همچون پیلی، کلینتس یا میل بخواهیم کبرای قیاس را از طریق تمثیل جهان با ساعت اثبات کنیم این اشکالات بوجود خواهد آمد؛ در حالی که استدلال مطرح شده برای کبرای قیاس از هیچ تمثیلی برنخاسته است و صرف با بررسی اجزائی که نسبت به هم بیگانه هستند و به یکدیگر وقوف ندارند می‌توان به شعوری ورای مجموعه پی برد.

#### شانس و اتفاق بدیلی برای ناظم باشعور در کبرای قیاس:

هیوم نقدی را به برهان غایت‌شناختی در دهان فیلون ۱۷ شکاک می‌گذارد، اگرچه برخی بر آنند که این دیدگاه خود هیوم است. فیلون وجود طرح و تدبیر را در عالم فرض نمی‌گیرد. او استدلال می‌کند ممکن است جهان بر اساس شانس و اتفاق برپاشده باشد. همانگونه که در جهان نظم‌های بسیاری وجود دارد ولی بی‌نظمی‌های بسیاری نیز وجود دارد همچون کوهها و دریاها و غیره. این احتمال وجود دارد جهان طی تغییرات متمادی در اثر اتفاق به مجموعه‌هایی منظم رسیده باشد و بدون وجود شعور می‌تواند مجموعه‌های منظم طبیعی بوجود آمده باشد. این احتمال وجود دارد که تغییرات مداوم تصادفی، مجموعه‌های منظمی مثل بدن انسان را ساخته باشد. درست است که اجزای بدن نسبت به هم بیگانه هستند ولی این احتمال وجود دارد تغییرات تصادفی باعث هماهنگی شده باشد. گرچه این احتمال بسیار جزئی است ولی امکان دارد.

پس از چندی نظریه تکامل مهم‌ترین ضربه خویش را به کبرای برهان وارد نمود. داروین با شواهد تجربی که بدست آورد نظریه ای داد مبنی بر اینکه انواع مختلف طبیعی طی میلیون‌ها سال از نوعی به نوع دیگر متحول شده‌اند. در نظریه او کره زمین دهها میلیون سال قبل با توجه به ذخیره‌های عظیم اکسیژن، هیدروژن و کربن ترکیب‌های معدنی بسیاری را بر پهنه خود واجد شد. از این ترکیبها به علت وجود کربن رفته رفته طی میلیون‌ها سال ترکیب‌های آلی بوجود آمدند و از ترکیب‌های آلی طی میلیون‌ها سال دیگر موجودات تک سلولی بوجود آمدند و در زمانهای طولانی دیگر از ترکیب موجودات تک سلولی موجودات پر سلولی و از آنها در اثر تغییرات اتفاقی بسیار، ماهیها و سپس دوزیستان و بتدریج سایر موجودات حیوانی و نهایتاً از تکامل آنها نیز انسان با این تناسب اجزاء بوجود آمد. اما در اینجا این پرسش قابل طرح است که این تغییرات چرا به سمت نظم‌های برتر و یا پیچیدگی‌های بیشتر و یا موجوداتی متکامل‌تر تطور یافت. پاسخ مهم این نظریه مهلک‌ترین ضربه علیه برهان نظم بود: اصل انتخاب طبیعی اصلح در اثر تنازع بقاء.

۱۶. John Stuart Mill ۱۸۰۶-۷۳، فیلسوف تجربه‌گرا و اصلاح‌طلب اجتماعی سودگرای انگلیسی است. - م.

این اصل به این معناست که در اثر تغییرات کور وبدون هدف موجودات متفاوتی بوجود آمده اند که برخی واجد خصوصیات برتری بودند و برخی برعکس. اما چون بطور طبیعی آن موجوداتی که خصوصیات برتری داشتند شانس بیشتری برای بقا داشتند و موجوداتی که پست تر بودند از شانس کمتری برخوردار بودند بتدریج موجودات پست تر در تنازعی که با موجودات برتر داشتند شکست خورده و از دور بقا خارج می شدند و بطور طبیعی موجودات برتر باقی می ماندند و همین سلسله تغییرات دوباره موجوداتِ بازهم برتر را باقی می گذاشت و پس از هزاران سال موجودات رفته رفته بهتر و متکامل تر می گردیدند تا آنکه پس از میلیونها سال در اثر این تنازع بقا انسان با حداکثر هماهنگی اجزاء و تکامل بر روی زمین پدیدار شد. پس نهایتاً آنکه اصل تنازع بقاء برای انتخاب اصلح، بدون حضور شعور و رای سیستم و بطور طبیعی، خود بخود می تواند موجودات پیچیده ای همچون انسان را بوجود آورد و در این صورت دیگر برای هماهنگی بین اجزاء نیازی به شعور و رای سیستم نیست.

با این تحلیل علمی عالم، نظریهٔ تصادف و شانس تقویت شد و توانست بخوبی بدیلی برای شعور الوهی و رای سیستم های منظمی همچون وجود انسانی باشد. در قبال این نقد اساسی موضعهای متفاوتی گرفته شد.

۱- اولین موضع به زیر سوال بردن نظریه تکاملی داروین یا همان اصل بقای اصلح در اثر تنازع بقاست. نظریه های دیگری همچون اصل سازگاری طبیعی موجودات با شرایط محیطی نیز به نحو دیگری این تطور را توضیح می داد. این سازگاری دخالت الوهی را برای سازگاری با محیط لازم می دانست. در نظریه ای دیگر جهش های ژنتیکی نیز در نظریه بدیلی برای تطور انواع بود. گرچه این جهش های می توانست به نحوی دخالت شعور را برای جهش در جهت بهتر شدن نشان دهد ولی نظریه تصادف در جهش های ژنتیکی کور می توانست تقویت گردد.

۲- در اقدامی دیگر که سالیان متمادی ادامه داشته است سعی شد شواهد تجربی بسیاری برای رد نظریه بقای اصلح ارائه گردد و مواردی نشان داده شود که این تکامل تدریجی بر خلاف قاعده مزبور رخ داده باشد و در نتیجه آن نظریه باطل نشان داده شود.

۳- در اقدامی دیگر سعی شد که نظریه داروین بصورت بخشی مورد قبول واقع شده ولی در خصوص برخی موارد، مخصوصاً چگونگی بوجود آمدن **اولا حیات و ثانيا شعور انسانی** در اثر تکامل، نظریه ناتوان نشان داده شود. با این ترتیب احتمال داشت که جریان بوجود آمدن انسان جریانی جداگانه باشد، مخصوصاً که نظریه داروین با معضلی بنام «حلقه گمشده» در شواهد تجربی برای بوجود آمدن انسان نیز مواجه بود.

ذیلاً به یکی از این گونه پاسخها از زبان تیلور به روایت گیسلر اشاره می شود:

تیلور و طرح و تدبیر پیش‌نگرانه<sup>۱۸</sup> کاملاً واضح است که حیات برهان غایت‌شناختی به توانایی‌اش در چیره شدن بر بدیل‌های تکاملی و شانس، وابسته است. این دقیقاً همان است که تیلور امیدوار است با استدلالش، که مبتنی بر برنامه‌ریزی پیشرفته و آشکار در طبیعت است، آن را به انجام رساند. بگذارید استدلالش را چنین خلاصه کنیم (۷):

۱. طبیعت نظم پیش‌نگرانه‌ای را نشان می‌دهد؛ به این معنا که برای حفظ خودش برنامه‌ریزی دارد.

الف. دستگاه تنفسی انسان، نیاز بدن به اکسیژن را پیش‌بینی کرده و آن را برطرف ساخته است.

ب. بسیاری حشرات تخم‌های‌شان را در جایی انباشته می‌کنند که غذا برای فرزندان‌شان قابل دسترس باشد.

ج. حرکات گربه به نحو قابل انتظاری منطبق با گرفتن شکارش است.

۲. برنامه‌ریزی پیشرفته طبیعت را نمی‌توان فقط با قوانین فیزیکی توجیه کرد، زیرا مسیرهای بی‌شماری برای الکترون‌ها است که امکان حرکت در آنها را دارند، اما آنها فقط متناسب با برنامه‌ریزی پیشرفته جهت حفظ ارگانیزم در حرکت هستند.

الف. این مطلب در ارگانیزم‌های سالم و غیرسالم (نگاه کنید به پادتن‌ها) صحت دارد.

ب. براساس صرف قوانین فیزیکی، ناسازواری به همان اندازه محتمل است که سازواری.

ج. باید چیزی بیش از قوانین فیزیکی باشد تا بتواند استلزام امور بسیار بسیار نامتحمّل را توجیه کند، مگر آنکه دست به توجیه‌های نامعقول بزنیم.

۳. عقل یا شعور، تنها وضع شناخته شده‌ای است که می‌تواند این امور نامتحمّل را برای بوجود آمدن حیات — به رغم نامتحمّل بودن‌شان — توجیه کند.

۴. ذهن یا شعور را که خود سازواری پیش‌نگرانه را تبیین می‌کند، نمی‌توان به عنوان نتیجه تکامل تبیین کرد، زیرا:

الف. ذهن، آن نیروی حیاتی نیست که ناشی از تکامل باشد و سپس فراتر آمده و ماده بی‌جان را در تصرف گرفته باشد (زیرا برنامه‌ریزی پیشرفته که باعث بروز ذهن شده است، فقط می‌تواند به عنوان نتیجه‌ی ذهن تبیین و توجیه شود).

ب. ظهور و دوام گونه‌ها بدون سازواری پیشین محیط، امکان‌پذیر نیست.

(۱) با تجزیه و ترکیب‌های مختلف شیمیایی، حیات امکان‌پذیر نبوده است.

(۲) با تجزیه و ترکیب‌های شیمیایی درست و با شرایط متفاوت، حیات امکان نخواهد یافت.

ج. بنابراین یا سازواری آینده‌نگر، بی‌معنی است یا اینکه شعوری ورای انسان هست که کل فرآیند را هدایت می‌کند.

۵. انتخاب طبیعی داروین نمی‌تواند برنامه‌ریزی پیشرفته و آشکار را در طبیعت تبیین کند، زیرا

الف. گزینش [طبیعی] ضرورتاً بهترین نیست؛ احمق‌ترین اشخاص بعضاً زنده می‌مانند؛ مثلاً، یک دائم‌الخمر در یک تصادف.

ب. حتی جهش و دگرگونی نیز حاکی از طرح و تدبیر است، زیرا برای آنکه تکامل اثرگذار باشد، جهش باید

(۱). تصادفی و بی‌جهت نباشد بلکه جهت‌دار باشد، و حاکی از طرح و تدبیر باشد.

(۲). کوچک و تدریجی نباشد، بلکه بزرگ و ناگهانی باشد، و حاکی از طرح و تدبیر.

ج. داروینیسم حیات را بر اساس آمادگی با شرایط محیط تبیین نمی‌کند، بلکه صرفاً چنین چیزی را پیش‌فرض می‌گیرد.

د. ذهن انسان را نمی‌توان با قانون بقای اصلح یا سازواری با محیط‌اش تبیین کرد، زیرا:

(۱) هیچ دلیلی وجود ندارد که این سازگاری‌ها در انسان آینده‌نگری به وجود آورده باشند.

(۲) ذهن انسان با محیط سازگار نیست بلکه آن را دگرگون می‌سازد.

ه. بنابراین، اگر ذهن تماماً توسط طبیعت ساخته نشده باشد، باید خود در ساخت طبیعت فعال باشد (زیرا طبیعت نشان از برنامه‌ریزی پیشرفته‌ای دارد که صرفاً با عقل قابل تبیین است).

۴- برخی همچون جان استوارت میل تاکید می‌کنند برخی همسازی‌های سیستم‌های یکپارچه، همچون چشم، نمی‌توانسته است از طریق تکامل بوجود آمده باشد. میل به جای آنکه از جنبه‌های مکانیکی طبیعت آغاز کند با جنبه‌های ارگانیکی آن شروع کرده است:

۱. در بین عناصر گوناگون چشم انسان، همکاری و توافق خیره‌کننده‌ای وجود دارد.

۲. امکان ندارد که انتخاب تصادفی اینها را فراهم آورده باشد.

۳. روش توافق، مستدل می‌سازد که [عناصر متنوع] چشم باید علت مشترکی داشته باشد.

۴. این علت، علتی غایی (هدفدار) بوده است و نه علتی فاعلی (مولد).



۵- در اقدامی دیگر برخی به حساب احتمالات روی آوردند و سعی کردند با حساب احتمالات نشان دهند که امکان اینکه در اثر تصادف مثلا از یک ترکیب تصادفی کربن و اکسیژن و تیدروژن بتوان حتی یک ملکول پروتئین را بدست آورد (چه رسد به یک موجود تک سلولی) آن قدر کم است که نظریه تکامل تصادفی نمی تواند توفیق داشته باشد. احتمال اینکه عالم بر اثر تصادف به وجود آید تقریباً به اندازه احتمال این است که لغتنامه وبستر از انفجاری که در یک چاپخانه اتفاق افتاده به وجود آمده باشد یا در اثر تاپ بی اختیار یک بچه در طی مدت زمانی پدید آمده باشد. در این زمینه آر. دی. کلارک با استفاده از قوانین ترمودینامیک و اف. آر تنانت نیز با تاکید بر انواع توافق هایی که در طبیعت وجود دارد سعی نمودند به نحوی تصادف کور را نا توان از توجیه عالم نشان دهند.

### رد استدلالهای مبتنی بر احتمالات

در دورانی از جریان دفاع از برهان نظم همانگونه که گفته شد برخی درصدد برآمدند با استفاده از قوانین حساب احتمالات نشان دهند که جهان فعلی با حساب احتمالات بسیار بسیار کمی دارد که در اثر تصادف بوجود آمده باشد. اما استدلالهای آنها درچار خلل های زیر خواهد بود:

۱- حساب احتمالات از این جهت بکار می رود که توقعات ذهنی ما را توجیه کند. وقتی تاسی انداخته می شود می گوئیم احتمال آمدن عدد ۳ یک ششم است به این معناست که چون ما از نیروهای پیچیده ای که تاس را بر روی یک طرف آن قرار می دهد اطلاع نداریم پس می توانیم توقع داشته باشیم احتمال آن یک ششم باشد. اینگونه احتمالات نه حاکی از واقعیت بلکه وسیله ای برای نحوه توقعات ما برای عمل دارد. با دانستن دقیق نیروهای موثر در جریان افتادن تاس و نحوه عمل آنها می توان دقیقاً عددی که تاس می افتد بدانیم. در این صورت احتمال افتادن تاس بر روی یک عدد مشخص صد در صد و احتمال اعداد دیگر صفر خواهد بود. مثلاً گفته شده است احتمال آن که شخصی در اثر سانحه هوایی کشته شود فرضاً یک در صد هزار است. اگر درباره شخصی که در یک سانحه هوایی کشته می شود این امر را بگوئیم او می تواند اعتراض کند چرا در این احتمال کم نوبت به من رسید. واقعیت این است که هوایمایی که او سوار بوده است حتماً با احتمال صددرصد سقوط خواهد کرد ولی ما از این امر اطلاع نداریم لذا از حساب احتمالات استفاده می کنیم. کلیه وقایعی که در طبیعت روی می دهد بر اساس نحوه عمل نیروهای موجود در طبیعت قطعی است و احتمالات در وقوع آن دخلی ندارد تا بدین ترتیب آن را نا محتمل بدانیم. همین امر را به نحوی دیگر می توان مورد توجه قرار داد. اگر احتمال هریک از جهان های ممکن مقدار بسیار اندکی باشد این احتمال برای همه جهانهای ممکن یکسان است و اگر با این احتمال کم هیچیک از جهانهای ممکن احتمال رخ دادن نداشته باشند پس نباید هیچیک از جهانهای ممکن تحقق می داشت در حالی که یکی از آنها که جهان فعلی است اتفاق افتاده است.

۲- درست است که احتمال آمدن عدد ۳ در یک بار انداختن یک ششم است اما اگر این تعداد انداختن تاس بیشتر شود این احتمالات بیشتر می گردد. از آنجا که تعداد تحولات عالم طبیعی پس از میلیونها سال بسیار زیاد است لذا احتمال رخ دادن مجموعه ای منظم در اثر تکرار بسیار قوی تر می گردد. احتمال اینکه یک جرم آسمانی به مقدار لازم

اکسیژن و هیدروژن و کربن داشته باشد که در اثر فعل و انفعالات در آن موجودات زنده بوجود آیند بسیار اندک است اما از آنجا که میلیونها کهکشان و ستاره در عالم وجود دارد احتمال آن که یکی از آنها دارای آن خصوصیت شود بسیار بالا می رود. چون تعداد اجرام آسمانی زیاد است و از طرفی زمان بسیار زیادی نیز طول کشیده است لذا با حساب احتمالات، طبیعی است که زمین با وضعیت فعلی تحقق پیدا کند.

۳- اگر تاس مکعب شکل یکسان باشد احتمال هر عدد یک ششم خواهد بود، اما اگر یک طرف تاس لایه ای از سرب سنگین پوشانده شود بدیهی است دیگر احتمال تمامی اعداد یکسان نخواهد بود. برخی اعداد با احتمال بیشتر و برخی با احتمال کمتر رخ خواهد داد. حساب احتمالات وقتی قابل ارزیابی است که رخ دادن تمامی حالات یکسان باشد. در نظام طبیعت با بقای اصلح در اثر تنازع بقا، احتمال رخ دادن برخی شرایط بیشتر از شرایط دیگر (غیر متکامل یا غیر اصلح) خواهد بود؛ لذا این اصل می تواند بخوبی احتمال رخ دادن حالت فعلی را بخوبی بالا برده و توجیه مناسبی برای وضعیت متکامل فعلی باشد.

این سه دلیل نشان می دهد اتکاء به حساب احتمالات نمی تواند برای نجات برهان نظم توفیق داشته باشد.

### **تجدید حیات برهان نظم در قالب برهان آنتروپیک و تنظیم دقیق**

برهان نظم در اواخر قرن بیستم در قالبی جدید ارائه شد که می توانست حتی با قبول نظریه تکامل داروین بازهم بخوبی اعتبار منطقی خود را داشته باشد. قبل از این که به این قالب جدید پردازیم دو مقدمه قابل ذکر است:

۱- نحوه اعمال شعور الهی در برهان نظم: یکی از مهم ترین مسائلی که موجب بدفهمی در برهان نظم گردیده است این است که اگر قرار باشد شعوری الهی فرآیند نظم را باعث شده باشد این فاعلیت الوهی چگونه است؟ اگر تمثیل ساعت و ساعت ساز از جهتی می تواند برهان نظم را مفهوم کند اما از جهتی دیگر ما را از شعور الهی در عالم بدور می سازد. اگر توقع داشته باشیم ناظم عالم همانند ساعتساز به کار نظم عالم باشد توقع خواهیم داشت که همانند ساعتساز مباشر انجام عمل باشد و به نحوی این مباشرت ملاحظه شود. همچنین توقع خواهیم داشت که کار او یکبار انجام شود (مثل اول عالم خلقت) و همانند ساعتساز دیگر در جریان کار نیازی به حضور او نباشد. بازهم توقع خواهیم داشت که او دلخواهی از انواع مختلفی که می تواند تصمیم بگیرد یکی را انتخاب کند و در مورد دیگر نوع دیگر، در نتیجه بتواند ثبات کار خود را تغییر دهد.

در صورتی که این برداشت غلط و برآورده نشدن آن در برخی موارد مانع درک دقیقتری از برهان نظم می شود. آن نحوه اعمال اراده الهی که باید در برهان نظم مورد اثبات قرار گیرد به این صورت است که: خداوند با وضع قوانین ثابت بین موجودات در جهان و نظارت مداوم برای ثبات قوانین همواره در کار تحول در عالم است. اگر باران می بارد این ریزش باران تحت قوانین تبخیر آب از دریاها و قوانین بادهای و قوانین تبرید بخار ابرها و غیره است (که آنها هم هریک از قوانین دیگری همچون نحوه جاذبه های ملکولی برخاسته اند) و کلیه این قوانین لحظه به لحظه تحت نظارت الهی است و در نتیجه کلیه اعمال اتفاق افتاده مستند به فعل الهی است. این نحوه فاعلیت الهی بلا تشبیه شبیه

آن است که موجوداتی را در ذهن خود در نظر بگیریم که وجود آنها را ما به آنها بخشیده ایم. سپس بین آنها قوانینی وضع کنیم. مثلاً گلوله‌هایی را تصور کنیم که هر وقت یکی به دیگری برخورد می‌کند دومی نصف می‌شود. بدیهی است این قانون تا زمانی که در خیال خود به آن بقاء می‌دهم جریان خواهد داشت لذا من هم واضع قانون در مورد آن گلوله‌ها و هم حافظ آن قوانین هستم. این قوانین ثابت که تحت نظارت مداوم الهی است اگر لحظه‌ای از عنایت خداوند غایب شوند دیگر نه قانونی برقرار است و نه تغییری. برهان نظم باید در اثبات چنین شعور الهی بگردد. و اثبات کند که در جریان تحولات عالم (فیزیکی، شیمیایی، زیستی، انسانی) شعوری ورای آنهاست. بدیهی است که اثبات این که خداوند علت بوجود آمدن و بقاء این قوانین است مساله‌ای مربوط به برهان نظم نیست. چرا که این نوع برهان آوری در محدوده برهان جهانشناختی (مثل علیت) یا امکان و وجوب خواهد بود. در برهان نظم از نوع روابط موجودات می‌خواهیم اثبات کنیم شعوری ورای عالم، بر این مناسبات حاکم است و به علت وجود روابط توجه نداریم.

۲- شعور ورای سیستم‌های خودکار: اگر دستگاهی مثل یک اتومبیل بینیم چگونه‌ای اجزایش کنار هم قرار گرفته است که بین اعضای آن هماهنگی برای برآوردن هدفی مثل راه رفتن برقرار باشد چون اعضای آن نسبت به هم آگاهی ندارند معتقد خواهیم شد که شعوری همچون یک یا چند انسان ورای این مجموعه باید وجود داشته باشد که توانا نیز بوده است تا اجزاء را بخوبی کنارهم گردآورده و آنها را در جهت برآوردن هدفی بکار گرفته است. حال اگر کارخانه‌ای طراحی شود که از لحظه وصول درخواست خرید اتومبیل تا برنامه ریزی و ساخت آن توسط روباتها و سپس حتی حمل و انتقال آن به مقصد تماماً خودکار انجام شود و طی یک برنامه ریزی کامپیوتری دقیق کلیه این اعمال انجام پذیرد بدون آنکه اصلاً شعوری در تمامی این جریان درکی از کار داشته باشد و اصلاً شخصی متوجه اعمالی که انجام می‌شود نباشد آیا یقین نخواهیم داشت که بازهم شعوری ورای مجموعه وجود داشته است که یقیناً نسبت به حالت قبل از شعور فوق‌العاده تری برخوردار است و این سیستم را منظم خودکار نموده است؟ لذا بین برنامه ریزی برای انجام اعمال و مشاهده حضور شعور و مباشرت فیزیکی او در فرآیند کار تفاوت وجود دارد. در موردی اینچنینی یقیناً شعور ورای سیستم که از اول چنین نظم و تدبیری را طراحی و به اجرا درآورده است به مراتب برتر از حالت قبلی است. بدیهی است اگر در کنار این کارخانه اتوماتیک و در هر مرحله زوایدی وجود داشته باشد هیچگونه تغییری در داشتن شعور ورای سیستم نمی‌کند. در برهان نظم در نظر است بیشتر این نوع مدبر اثبات گردد تا مدبر مباشری مثل حالت اول که شخصی با شعور ساعتی را می‌سازد.

۳- تحویل‌گرایی در علم جدید: اگر کلیه تغییر و تحولات در عالم را در نظر بگیریم این تحولات در سه دسته کلی می‌توان تقسیم نمود: اول، تغییراتی که در میان مواد و عناصر عالم وجود دارد، دوم، تغییراتی که در میان اجزای موجودات زنده همچون گیاهان، جانوران و بدن انسانها و خلاصه در سلولهای اولیه حیاتی آنها وجود دارد، سوم، تغییراتی که در روابط انسانی بین انسانها وجود دارد که اغلب به روابط انسانی تعبیر می‌شود. در تغییرات نوع اول کلیه آنها تحت قوانین فیزیک و شیمی اتفاق می‌افتد، تغییرات شیمیایی هم تحت تاثیر نیروهای بین عناصر و ملکولها رخ می‌دهد یعنی بنحوی تغییرات شیمیایی نهایتاً به تغییرات فیزیکی قابل تحویل است. در قوانین فیزیکی هم آنچه باعث تغییرات می‌گردد وجود نیروهای بین اشیاء مادی و یا اجزاء و عناصر آنها باعث تغییرات می‌گردد. کلیه نیروهای

شناخته شده طبیعت هم در چهار نیرو خلاصه می شود که عبارتند از: نیروهای جاذبه، نیروهای الکترومغناطیسی، نیروهای هسته ای ضعیف و نیروهای هسته ای قوی. با این تعبیر می توان گفت هرگونه تغییر فیزیکی یا شیمیایی در عالم باید تحت تاثیر یکی از این چهار نیرو باشد.

تغییرات نوع دوم تحت قوانین زیستی است که در اینگونه موارد نیز قوانین زیستی توجیه گر کلیه این تحولات می گردند. درست است که این تحولات زیستی در ترکیبات آلی رخ می دهند و ترکیبات آلی به نحوی بر اساس نوعی ترکیبات شیمیایی قابل تحلیل هستند اما بالاخره نحوه رفتارهای زیستی متفاوت از رفتارهای مادی صرف در نظر گرفته می شد. از نیمه قرن بیستم با کشفیات زیست شناسی ملکولی مخصوصا نحوه ترکیبات ژن ها و پی بردن به DNA برخی را به این نظر رساند که کلیه فعالیت های زیستی را می توان به نحوی به تغییرات شیمیایی فرو کاست و در نتیجه تغییرات زیستی نیز از نظر نوع چیزی غیر از همان نوع تغییرات اولی که در ماده بیجان عالم رخ می دهد نیست. البته اینکه آیا این تغییرات قابل فروکاسته شدن به تغییرات فیزیکی و شیمیایی است محل بحث و نزاع است.

تغییرات نوع سوم که به تغییرات انسانی تعبیر شد فقط در محدوده انسانی رخ می داد. این تغییرات در دو محدوده روانشناسی و جامعه شناسی قابل دسته بندی است. با تحقیقاتی که در تاثیر ترکیبات شیمیایی در واکنش های انسانی شد برخی را بر این واداشت که تغییرات روانی انسان نیز قابل فروکاسته شدن به واکنش های شیمیایی در مغز انسانی است. تغییرات اجتماعی انسانها نیز قابل تحویل به واکنش های فردی افراد آن جامعه است. در نتیجه آنچه که به عنوان تحولات انسانی نام برده می شود چیزی جز تغییرات شیمیایی و آنها هم در اثر نیروهای فیزیکی است. این ادعا نیز محل بحث های زیادتری است که در این بخش از آنها صرف نظر می شود.

با این تعبیر کلیه تحولات اجتماعی قابل تحویل به تغییرات روانشناختی است و آنها نیز به نوبه خود قابل تقلیل به تغییرات زیستی است و تغییرات زیستی نیز قابل فروکاهش به تغییرات شیمیایی است و نهایتا تغییرات شیمیایی نیز به تغییرات فیزیکی عناصر و ملکولهای مواد است و تغییرات فیزیکی نیز تحت تاثیر چهار نیروی اساسی طبیعت رخ می دهد. به این نوع تحلیل، تحویل گرایی گفته می شود:

جامعه شناسی ← روانشناسی ← زیست شناسی ← شیمی ← فیزیک ← چهار نیروی اصلی طبیعت

همانگونه که گفته شد اعتبار این نوع تحویل گرایی ماتریالیستی محل مناقشه بسیار است که در این بخش از آن صرف نظر می شود. حال با فرض قبول تکامل و تحویل گرایی آیا می توان از برهان نظم دفاع کرد؟ آیا وجود نظم عالم باید توسط شعوری و رای مجموعه عالم فراهم آمده باشد؟ برهان تنظیم دقیق و آنتروپیک در صدد است این ضرورت را نشان دهد.

**تبیین برهان تنظیم دقیق:** اگر کلیه تحولات جهان براساس نیروهای چهارگانه پدید آمده باشد می توان در نحوه این نیروها تدقیق کرد. مثلا نیروی جاذبه به جرم دو جسم و فاصله دوجسم از هم بستگی دارد. هرچقدر جرم هریک از

دو جسم بیشتر باشد نیروی جاذبه بیشتر است و هرچقدر که فاصله دو جسم بیشتر باشد نیروی جاذبه کمتر خواهد بود؛ بگونه ای که نیروی جاذبه با حاصل ضرب مقدار جرم دو جسم تقسیم بر مجذور فاصله آنها نسبت مستقیمی دارد.

اما این مقدار نیرو چقدر خواهد بود؟ برای این کار می توان دو جرم یک کیلوگرمی را در نظر گرفت که فاصله آنها نیز یک متر باشد در این حالت مقدار نیروی جاذبه ای که بدست می آید ( ) به عنوان ضریب رابطه می توان در نظر گرفت و رابطه را به صورت کامل به شکل زیر نوشت:

احتمال داشت مقدار نیرویی که بین دو جسم یک کیلو گرمی و با فاصله یک متری کمی بیشتر و یا کمی کمتر از این مقدار باشد، یعنی ضریب فرمول فوق کمی بیشتر و یا کمی بیشتر باشد در آن صورت باید دید چه اتفاقی رخ می داد؟ عین همین موضوع در مورد نیروهای الکتریکی و مغناطیسی هم صادق است در آنجا ضریب رابطه عدد خواهد بود که برابر است. در خصوص نیروهای هسته ای قوی و ضعیف نیز چنین امری می تواند رخ دهد.

فیزیکدانان در صدد برآمدند که بررسی کنند اگر مقادیر این ضرایب ثابت بیشتر و یا کمتر می بود چه اتفاقی رخ می داد. آیا فرآیند تکامل با تحویلگرایی مادی می توانست نهایتاً به موجود بسیار منظمی مثل انسان منجر شود؟ آیا پس از مهیابانگ امکان بوجود آمدن عناصر سنگین تر از هیدروژن مثل اکسیژن و کربن که لازمه تکامل است بوجود می آمد؟ با محاسباتی که انجام دادند به این نتیجه رسیدند که اگر ضرایب نیروهای چهارگانه مقدار جزئی از این مقدار فعلی کمتر یا بیشتر بود امکان تحولات عالم و از آنجا بر اثر تکامل، رسیدن به موجود کاملاً منظمی همچون انسان، امکان پذیر نبود. این امر نشان می دهد که برای این تحولات، تنظیم دقیقی بین نیروهای طبیعت انجام شده است که با این تنظیم دقیق در فرآیندی طولانی رفته رفته تکامل رخ داده و از آنجا انسان بوجود آمده است. این تنظیم دقیق نمی توانسته در اثر تکامل کور رخ داده باشد بلکه حتماً ناظم با شعوری ورای عالم، این تنظیم را انجام داده است و روابط بین اجسام را طراحی کرده است. بدیهی است شعوری که فقط با این تنظیم دقیق کلیه جریان منظم عالم را طراحی کرده باشد از شعوری که فقط برای تنظیم اجزاء گیاه او را به عنوان ناظم بشناسیم بسیار بالاتر خواهد بود. همانگونه که شعور ورای یک سیستم خودکار بوجود آورنده موجودات متعدد منظم، بسیار بالاتر از آن شعوری است که فقط یک دستگاه منظم را بوجود آورده باشد. این برهان از آنجا که به تنظیم دقیق برای بوجود آمدن انسان ناظر است به برهان آنتروپیک (انسانی) نامیده شده است و با موضوع آنتروپی در فیزیک رابطه ای ندارد.

همانگونه که دیده می شود در این برهان علت قوانین عالم مورد استناد قرار نگرفته است بلکه شعور تنظیم آن مورد توجه است.

**نقاط قوت و ضعف برهان نظم:** بر برهان نظم غیر از اشکالات پیشین اشکالات دیگری نیز مطرح شده است که مهم ترین آنها توسط کانت گفته شده است. این اشکالات محدوده برهان نظم را مورد توجه قرار می دهد نه اعتبار برهانی آن را. این محدودیت های برهان نظم شرح ذیل است:

۱- برهان نظم فقط شعوری و رای اجزاء عالم یا خود عالم را اثبات می کند نه خداوند کامل را. اگر در صغرای برهان نظم نظم موجود در یک جزء از جهان مثل یک درخت را در نظر بگیریم برهان نظم تنها می تواند اثبات کند و رای مجموعه اجزاء هماهنگ درخت، شعوری غیر مادی وجود دارد. این شعور غیر مادی معلوم نیست خداوند باشد. همانگونه که برخی فیلسوفان قائل هستند که کار تنظیم اجزاء درخت را نفس نباتی درخت بعهدہ دارد.

اگر در صغرای برهان نظم موجود در کل جهان را در نظر بگیریم اولاً اثبات این نظم به عنوان امری تجربی مشکل است و ثانیاً بازهم شعوری و رای عالم به اثبات می رسد که ضرورتاً خداوند نیست بلکه می تواند عقل مدبر فلک در نظر برخی فیلسوفان باشد. ولی به هرحال این برهان خود اتکاء نبودن سیستم جهان مادی را به اثبات می رساند.

۲- برهان نظم نمی تواند اثبات کند شعور و رای عالم، خالق عالم هم هست. همانگونه که قبلاً نیز گفته شد ناظم باشعور و رای یک مجموعه اولاً دارای شعور و قدرت برنامه ریزی است و ثانیاً توانایی به انجام رساندن آن برنامه را نیز دارد. اما این اثبات دیگر قادر نیست به اثبات برساند که آفریننده آن مجموعه و اجزای آن هم هست. در نتیجه برهان نظم تا اثبات خداوند مورد اعتقاد ادیان توحیدی فاصله دارد. در تعبیر کانت، اگر چه برهان غایت‌شناختی، خالق را به اثبات نمی‌رساند اما دال بر وجود یک معمار برای عالم است.

۳- از آنجا که صغرای برهان امور تجربی است و امور تجربی نمی توانند قطعیت و یقین عقلی ایجاد کنند لذا جنبه برهانی برهان غایت‌شناختی می تواند محل تردید باشد. اما می توان برای آن ارزش جدلی قائل شد و یا از جنبه های خطابی بهره مند گردد.

اما برهان نظم یا غایت‌شناختی مزایایی را نسبت به برهان های دیگر دارد. مهم ترین مزیت برهان نظم سادگی و قابل درک بودن آن برای کسانی است که قدرت تحلیل های فلسفی را ندارند. نگرش غالب مردم ظاهری است و با امور ملموس بیشتر خو گرفته اند، در نتیجه با اینگونه استدلال آوری بیشتر مانوس خواهند بود. حتی اگر چه ارزش برهانی آن کمتر است اما جنبه اقناعی آن می تواند راحت تر و ساده تر باشد. به همین دلیل است که در آموزه های قرآنی از آن به «آیه یا نشانه» تعبیر می شود. با اینکه «نشانه» قطعیت عقلی ندارد ولی به راحتی قابل دستیابی است. به همین دلیل برخی اندیشمندان بجای اصطلاح برهان نظم، از «راه نظم» استفاده نموده اند. جنبه تنبیهی راه نظم می تواند بسیار بیشتر از سایر برهانها باشد.

## برهان تجربه دینی

با دیدگاههای کانت مبنی بر بسته بودن راه عقل نظری برای اثبات وجود خداوند و اصل مسلم دانستن وجود خداوند در عقل عملی و اخلاق، اشلاپرماخر دو چالش در این رویکرد کانت یافت. اولاً اشلاپرماخر به این که کانت دین را به اخلاق فروکاسته است اعتراض داشت. ثانیاً او از این که اصلاً باید راههای نظری و عملی برای مواجهه با خداوند جست دلخور بود. او به وجه دیگری از حضور الوهی توجه نمود و آن احساس درونی بشر از اتکاء به موجودی لایزال

بود. او این احساس را تجربه دینی نام گذاشت. بنابراین در نظر او چه برهان بتواند و چه نتواند او را به اثبات برساند هیچگاه آن تجربه ای که بشر از حضور امر الوهی در درون خود می کند نخواهد شد. برای وصول به معرفت الوهی نیازی به دلیل نیست بلکه باید در تجربه درونی خود حضور او را یافت و در این صورت دیگر نیازی به استدلال نیست و این نوع معرفت و قبول خداوند قابل رد نیست. با این تعبیر تجربه اخلاقی را امری مجزا از تجربه دینی دانست و در نتیجه برای دین هویت منحصر به خود قائل شد. این استقلال تجربه دینی از تجربه اخلاقی پاسخی به تحویل گرایی کانت بود.

گرچه غرض اشلاپرماخر اثبات امر الوهی نبود ولی در نظر داشت با تجربه دینی به تثبیت آن بپردازد. پس از او موضوع تجربه دینی محل بحث در زمینه های مختلف مخصوصا روانشناسی دین قرار گرفت و برخی را برآن داشت که از تجربه دینی برای اثبات خداوند نیز استفاده کنند. این استدلال در سه قالب متفاوت مطرح شد:

۱- کسی که واجد تجربه دینی است خود بطور حضوری وجود خداوند را احساس می کند و این نوع مواجهه حضوری هیچ تردیدی در وجود خداوند باقی نمی گذارد.

۲- همانگونه که شما در تجربه عرفی حسی، با درک حسی امری مثل مشاهده یک میز یا شنیدن صدا قبول دارید که مابازایی در خارج برای آن امر محسوس وجود دارد (خود میز، یا خود منشا صدا) به همان صورت نیز وقتی مواجهه ای حضوری با خداوند داشته باشید باید داشتن مابازاء برای آن مواجهه (یعنی خدا) را قبول داشته باشید. این استدلال را ویلیام آلتون مطرح کرده است.

۳- از آنجا که تمامی انسانها از نوعی احساس دینی در خود حکایت کرده اند که نشان می دهد تمامی آنها به نحوی تجربه ای از امر متعالی داشته اند لذا باید متعلق تجربه آنها وجود داشته باشد.

استدلال اول معمولا با این نقدها مواجه است که **اولا** موارد زیادی اتفاق می افتد که از امر موهومی تجربه مواجهه ای داریم و خیال می کنیم که آن امر حقیقت دارد ولی بعد از تفحص متوجه می شویم عوامل روانی بسیاری در بوجود آوردن آن تلقی غلط موثر بوده و مابازایی برای آن امر وجود ندارد. این نقد مخصوصا با تحلیل های دیگری که از علت داشتن این تجربه شده است (مثل فرافکنی آرزوهای بشری، ضرورت توتم در جامعه و غیره) مورد چالش واقع شده است. **ثانیا** تفاوت و تعارض حکایتیهایی از خداوند توسط افرادی که از مواجهه های خود و استنباط خود سخن گفته اند آن چنان زیاد است که اگر چنان استدلالی صحیح باشد لازم است به تعداد افراد، خدا باویژگی های متفاوت وجود داشته باشد. به این نقدها پاسخهایی داده شده است که ذکر جریان نقدها و پاسخها به بررسی تفصیلی تر موکول می شود.

در استدلال دوم که بیشتر بر دیدگاه فلسفی مبتنی بر فهم عرفی استوار است آلتون سعی می کند مشابهت تجارب حسی را با تجارب دینی از حیث ناظر بودن به یک مابازاء نشان دهد. او سعی می کند هرگونه تفاوت تجارب حسی و تجارب دینی را غیر دخیل در مشابهت آنها از حیث مابازاء نشان دهد. او این تفاوتها را در مواردی اینچنینی می داند:

تجربه حسی بسیار عام است ولی تجربه دینی همه انسانها را در بر نمی گیرد؛ تجربه حسی اطلاعات بسیار زیادی میدهد در حالی که تجربه دینی اطلاعات اندکی را از مابازايش می دهد؛ همه انسانها استعداد تجربه حسی دارند ولی تجربه دینی اینچنین نیست؛ و مواردی دیگر. او سعی می کند با تمایز بین اوصاف عینی و اوصاف پدیداری نشان دهد هیچکدام از این خصوصیات تجربه حسی در مابازاء داشتن آن دخیل نیست. در نتیجه به همان صورت می توان استنباط معقولی از وجود خداوند داشت. این دیدگاه آلتون با واقعیت متفاوت بودن برداشت افراد مختلف (مخصوصا بین ادیان توحیدی و ادیان شرقی مثل بودایی) از خداوند مورد چالش قرار می گیرد. از طرف دیگر تاثیر عوامل مختلف در نوع تجربه افراد که از لحاظ معرفت شناسی مستدل است ما را به این نظر می رساند که تجربه بدون تفسیر وجود ندارد. این تفاسیر نیز در بستر های مختلف تغییر می کند. در نتیجه نمی توانیم متوجه شویم که مابازاء تجربه دینی واقعا چیست مگر آن که بتوان با نقد و تحلیلهای مفهومی سره را از ناسره نشان داد که این نیز به نوعی عدول از استدلال می گردد.

استدلال سوم نیز با پرسش هایی مشابه پرسش های پیشین مواجه است. درست است که اغلب افراد از نوعی تجربه دینی حکایت کرده اند اما آنچنان متعلق آنها متفاوت است که نمی توان به وجه جامعی برای مفهوم خداوند پیدا کرد. به این ترتیب نمی توان به اصالت یکی از این مفاهیم حکم نمود. آنچه که از مجموع این تجربیات بدست می آید آن است که فقط می توان تا این حد استنباط کرد که تمامی این تجربیات ناظر به امری متعالی است که در خدای تمامی ادیان هریک به نحوی وجود دارد. به این ترتیب می توان وجه جامع تمامی تجربیات دینی را «احساس وابستگی غایی به امری متعالی» دانست. حتی اگر این استدلال درست باشد تا اثبات خداوند مورد اعتقاد خداواری راه زیادی باقی است. پس استدلال سوم محتوای معرفتی کمی دارد و برای اثبات وجود خداوند کفایت لازم را ندارد.

نتیجه گیری: اما این به این معنا نیست که از تجربه دینی نتیجه خاصی نمی توان گرفت. از واقعیت تجربه دینی بشر می توان دو نتیجه گرفت: اولاً، تمامی انسانها به داشتن نوعی تجربه دینی، علی رغم اختلافهای محتوایی، اعتراف دارند. ثانياً، این تجربه نوعی احساس پرستش یا علقه غایی به امری متعالی است که با امور متعالی دیگر مثل اخلاق و زیبایی متفاوت است و ناظر به وجود امری متعالی است. حال از آنجا که تمامی احساسهای درونی بشر همچون خوردن، آشامیدن، تمایل جنسی، زیبایی و محبت مابازائی در خارج داشته اند بسیار بعید است که این احساس فراگیر بشری مابازائی نداشته باشد. همانگونه که اگر پسری تنها در یک جزیره دورافتاده به سن بلوغ برسد تمایل جنسی او، برای او مسلم می دارد که باید جنس مخالفی وجود داشته باشد و تشنگی ما را به این باور می رساند باید آبی در جهان وجود داشته باشد به همان صورت این تمایل وابستگی نیز ما را به وجود امری متعالی که متعلق این تمایل است می رساند. بدیهی است که این بیان از برهان تجربه دینی دیگر برهانی در قالب برهانهای معمول نیست بلکه استدلالی توفعی است که برای اتمام آن نیاز به دستگاہهای مفهومی و یا هدایتیهای بیرونی هستیم. به این طریق در سنت اسلامی با استدلالی مشابه مواجه می شویم که محدودیتهای استدلال مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار گرفته است. شهید مطهری مهم ترین عرضه کننده این استدلال است. استدلال او با عنوان فطرت شناخته می شود. از آنجا که در این بیان جنبه برهانی وجود ندارد ایشان آن را در قالب «**راه فطرت**» نام گذاری کرده اند. این بدین معنی



است که اگرچه جنبه برهانی آن چندان قوی نیست ولی خود می تواند راهی برای وصول به خداوند قلمداد شود. تفاوت ظریفی که بین اندیشه شهید مطهری و قالب غربی مسیحی آن است این است که شهید مطهری از فطرت به عنوان مفهوم یا ایده یا تصور فطری تلقی ندارند بلکه فطرت را نوعی گرایش و تمایل درونی می دانند. همین امر باعث شده است که مشکلات معرفت شناسی که از تصور فطری دانستن خداوند پیش می آید دیگر در مسیر نباشد. همچنین علی رغم آن که گرایش فطری در همه انسانها وجود دارد ولی ضرورتاً به یک امر ثابت به عنوان متعلق آن گرایش، ناظر نیست. چه بسا انسانهایی که در یافتن مابازاء این گرایش دچار انحراف شده باشند. گرایش نشان نمی دهد که حتماً باید به غایت رسید. با این تعبیر گرایش فطری انسان نشان می دهد که بالاخره یک مابازائی برای این گرایش باید وجود داشته باشد ولی صرف این گرایش ویژگی این مابازاء را نشان نمی دهد و برای درک آن باید از چهارچوب های مفهومی یا هدایت‌های وحیانی کمک گرفت. بنظر می رسد از تجربه دینی فقط در همین حد بتوان استفاده استدلالی کرد.

## برهان اخلاقی

همانگونه که قبلاً گفته شد، کانت تمامی برهانهای نظری بر اثبات وجود خداوند را بررسی می کند و براساس مبانی معرفت شناسی اش نشان می دهد که این برهانها اعتبار لازم را ندارند. اما خود معتقد است که راه عقل را برای وصول به خداوند مسدود نشان داده تا راه ایمان را باز کند. برای این کار پس از بحث در عقل عملی و اخلاق نتیجه می گیرد که قوانین اخلاقی وجود خداوند را مسلم می دارد. او دین را چنین تعریف می کند: «شناخت همه وظایف اخلاقی به عنوان اوامر الهی». دین استعداد اخلاقی برای دیدن همه وظایف به عنوان اوامر الهی است. دین به سه چیز نیاز دارد: اولاً، وظایفی داشته باشیم، ثانیاً مفهوم خدا را به عنوان پیش فرض لحاظ کنیم، وثالثاً، انجام این وظایف را به عنوان خواست و اراده خدا در نظر داشته باشیم.

همانگونه که دیده می شود کانت وجود خداوند را اصل مسلم عقل عملی می داند ولی آن را در قالب استدلالی بر وجود خداوند بکار نمی گیرد، چرا که در چالش های عقل نظری گرفتار می شویم. پس از کانت عده ای بر آن شدند تا از ثبات و عینیت قوانین اخلاقی، نیاز آن را به معطی قوانین نشان دهند و در نتیجه در قالب استدلال نظری برهانی دیگر بر اثبات وجود خداوند بیاورند. برهانی که بر این اساس بنا نهاده شده باشد برهان اخلاقی نامیده می شود. در این گونه برهان آوری بر اثبات وجود خداوند سعی می شود نشان داده شود که قوانین اخلاقی باید عینیت داشته باشند یعنی باید جایی در جهان خارج بیرون از ذهن انسانها وجودی متمایز و ثابت داشته باشد و در نتیجه باید برای آن علتی اندیشید تا هم وجود وهم ثبات آن را تضمین کند و این علت همان خداست.

پیش از این که در خصوص برهان اخلاقی سخن بگوییم مناسب است شبیه استدلال بر عینیت اخلاق را که افلاطون برای اثبات عالم مُثُل یا ایده ها مطرح می کرد بیاوریم تا موضوع عینیت اخلاق روشن تر شود. افلاطون در بررسی

مفاهیم کلی چند ویژگی در این مفاهیم دید. اولاً مفهوم کلی ای همچون «اسب» که در اذهان انسانهای مختلف وجود دارد تماماً به یک امر دلالت می کنند؛ وگرنه معنای مشترکی از آن فهمیده نمی شد و گفتگو غیر ممکن بود و مفاهیم نیز برقرار نمی گردید. این معنای مشترک نه در ذهن من است و نه در ذهن تک تک انسانهای دیگر بلکه اذهان ما به آن وقوف می یابد. ثانیاً، این مفهوم در تمامی اسب ها یافت می شود ولی هیچیک از اسبها آن معنای کلی نیست بلکه مفهوم امری و رای آنها ست که در تمامی آنها صدق می کند. ثالثاً، اگر هر یک از انسانها بمیرند هنوز آن مفهوم وجود داشته است که بقیه آن را تصور کرده اند؛ همچنین قبل از وجود یافتن ما این مفهوم بوده است و ما بعد ها به آن وقوف پیدا کرده ایم در نتیجه مستقل از اذهان تک تک ماست. رابعاً، اگر تمامی اسبها هم از بین بروند باز مفهوم اسب وجود دارد. پس همانگونه که اشیاء عینی با این که در اذهان انسانها مفهوم دارند اما مستقل از اذهان افراد در عالم خارج وجود دارند و وابسته به وجود انسانها نیستند همانگونه نیز ایده ها یا مثالهای کلی باید مستقل از افراد در جایی وجود داشته باشند بگونه ای که تک تک مصادیق آن مفاهیم کلی، روگرفتی از آن معنای ثابت و عینی در عالم مُثُل باشند. این ثبات و استقلال از اذهان انسانها افلاطون را به این ایده رساند که باید عالمی بنام مُثُل وجود داشته باشد که وجود منحاز تک تک ایده های کلی در آن عالم وجود داشته باشد.

اگر عین همین استدلال را درباره قوانین ثابت اخلاقی کنیم باید به این نتیجه برسیم که باید حقایق اخلاقی همچون «راستگویی خوب است» و «ترس بد است» وجودی مستقل داشته باشند. چرا که این حقایق علی رغم حضورشان در ذهن تمامی انسانها اما در میان آنها مشترک است و وجود و عدم انسانها در حقیقت داشتن آنها خللی وارد نمی کند. در نتیجه باید مستقل از انسانها عینیت داشته باشند. اما از آنجا که عالم مادی نمی تواند بوجود آورنده این حقایق باشد پس باید ذهنی متعالی وجود داشته باشد تا این حقایق را ثبات و دوام وجودی ببخشد.

در جهت پروراندن این استدلال افرادی تلاشهایی داشته اند. هاستینگز رشدال<sup>۱۹</sup>، با شروع از عینیت قانون اخلاقی، مستدل ساخت که باید یک ذهن مطلقاً (صد در صد) کامل اخلاقی، وجود داشته باشد. چرا که یک آرمان مطلقاً کامل اخلاقی وجود دارد. او معتقد بود اگر قانون اخلاقی، عینی و مستقل از اذهان فردی باشد، پس باید در ذهنی مطلق جای داشته باشد که مستقل از اذهان متناهی انسانی، موجود باشد. عقلاً ضرورت دارد چنین ذهنی را مسلم بگیریم تا وجود عینی قانون اخلاقی را تبیین کنیم.

از آنجا که برهان اخلاقی، به شدت مبتنی بر عینیت قانون اخلاقی است ویلیام سورلی<sup>۲۰</sup> سعی نمود چنین موضوعی را محور استدلال خود کند. او بیان داشت، قانون عینی اخلاقی ای مستقل از آگاهی انسانها نسبت به آن و علی رغم عدم پیروی انسانها از آن وجود دارد و شواهدی نیز بر آن می آورد. پس از او التون تروبلاد<sup>۲۱</sup> ابعاد دیگری به برهان

۱۹. Hastings Rashdall (۱۸۵۸-۱۹۲۴) فیلسوف، الهی دان، تاریخ دان و ایده آلیست شخصی انگلیسی است. - م

۲۰. W[illiam] R. Sorley (۱۸۵۵-۱۹۳۵) فیلسوف ایده آلیست مخالف ناتورالیسم اسکاتلندی است. - م

اخلاقی می‌افزاید. نهایتاً در سال‌های اخیر قانون اخلاقی پذیرش و مقبولیت گسترده‌تری را با نوشته‌های سی. اس. لوئیس ۲۲ پیدا کرده است. خلاصه استدلال او از قرار ذیل است:

۱- باید قانون اخلاقی فراگیری وجود داشته باشد، در غیر این صورت: اولاً، اختلاف نظرها هیچ معنایی نخواهند داشت (آنطور که ما فرض می‌کنیم معنایی دارند). ثانیاً، همه انتقادهای بی‌معنی خواهند بود (مثلاً، «قتل افراد بیگناه خطاست»). ثالثاً، وفای به عهد و پیمان ناضروری خواهد بود. رابعاً، نباید به خاطر شکستن قانون اخلاقی معذرت بخواهیم.

۲- این قانون اخلاقی نمی‌تواند ناشی از غرایز ۲۳ حیوانی باشد، چرا که اولاً، همیشه وسوسه قوی‌تر پیروز می‌شود، که چنین نیست (زیرا قانون اخلاقی در بعضی شرایط طرفدار انگیزش ضعیف‌تر است). ثانیاً، ما همیشه از روی غریزه عمل می‌کردیم، که چنین نیست. ما بعضاً خلاف غریزه عمل می‌کنیم تا قدرت ضعیف‌تر را نگاه داریم (مثلاً به کسی که گرفتار است کمک می‌کنیم). ثالثاً، بعضی غرایز همیشه صحیح می‌بودند، که چنین نیستند (حتی عشق مادر و وطن‌پرستی در بعضی شرایط اشتباه است).

۳- این قانون اخلاقی نمی‌تواند قرارداد صرف باشد،

۴- قانون اخلاقی را نمی‌توان با قانون طبیعت یکی دانست، زیرا، قانون اخلاقی «هست» توصیفی نیست، بلکه «باید» دستوری است.

۵- قانون اخلاقی نمی‌تواند پندار ۲۴ محض باشد، زیرا، نمی‌توانیم از آن خلاصی یابیم، حتی اگر بعضاً به این رهایی علاقمند باشیم. همچنین ما آن را نساخته‌ایم؛ این قانون از بیرون بر ما تأثیر می‌گذارد. و همچنین، داوری ارزشی بدون آن بی‌معنا خواهد بود.

۶- انسان کلید فهم این قانون اخلاقی است. او اطلاعاتی درونی دارد که بیش از توصیف صرف است («باید» دستوری نمی‌تواند از «است» توصیفی صرف ناشی شده باشد). سرمنشأ این قانون اخلاقی باید بیشتر شبیه انسان (ذهن) باشد تا طبیعت (قانون). قوانین اخلاقی از اذهان ناشی می‌شوند، نه از ماده. سرمنشأ قانون اخلاقی نمی‌تواند صرفاً جزئی از جهان (توصیفی علمی) باشد، همان‌گونه که یک معمار نمی‌تواند جزئی از ساختمانی باشد که آن را می‌سازد.

۷- بنابراین، قدرت مطلقاً کاملی بیرون از بشر وجود دارد که از همه چیزهایی که می‌شناسیم بیشتر شبیه ذهن است تا چیز دیگر. این منشأ قوانین اخلاقی هم به ما دستورات اخلاقی می‌دهد، و هم علاقه بسیاری به رفتار ما دارد (یعنی، به حفظ این اوامر). اگر خیر مطلق نبود، در آن صورت همه تلاش‌های اخلاقی در جریان طولانی‌شان پوچ و بیهوده

---

۲۲. C[live Staples] Lewis (۱۸۹۸-۱۹۶۳) منتقد ادبی، رمان‌نویس و نویسنده مدافعه‌گر مسیحی انگلیسی است. - م

۲۳. instinct

۲۴. fancy

می‌بودند. نهایتاً، این سرمنشأ هر «درستی» باید خیر مطلق باشد، زیرا معیار هر خیری نمی‌تواند کمتر از خیر کامل باشد.

نقد برهان اخلاقی: برهان اخلاقی نتوانست مقبولیت پیدا کند. مهم‌ترین دلیل، آن بود که اگر خداوند را خالق قوانین اخلاقی بدانیم در بیان نسبت خداوند و قوانین اخلاقی دچار مشکلاتی خواهیم شد. اولین مساله آن است که افعال الهی خود نمی‌تواند در معرض قضاوت اخلاقی قرار گیرد و نمی‌توانیم خداوند را عادل، کریم، مهربان، آمرزنده بدانیم از این جهت که این صفات از لحاظ اخلاقی خوب هستند؛ زیرا قوانین از او باید ناشی شود و نمی‌تواند بر او جریان داشته باشد و نمی‌توان او را در معرض آن قوانین قرار داد. این موضوع مساله ای بوده است که نحله‌های کلامی بسیاری در قبال آن بوجود آمده است. معتزله و شیعه که قائل به حسن و قبح عقلی این امور هستند لازم نمی‌بینند که خداوند را جاعل به معنای خالق این قوانین بدانند؛ بلکه از نظر شیعه این قوانین از جنس وجود نیستند (همانند اصل عدم تناقض) که نیاز به معطی وجود داشته باشند. اگر اینگونه باشد دیگر قوانین اخلاقی نیازی به معطی ندارند و در نتیجه برهان اخلاقی برای اثبات وجود خداوند نمی‌تواند اعتبار داشته باشد. تفصیل نسبت خداوند با اخلاق و یا نسبت دین و اخلاق در مباحث دیگر قابل پیگیری خواهد بود.

پی نوشتها

۱. این مقاله اولین بار در کتاب «شریعه خرد»، یادنگار نکو داشت منزلت علمی استاد علامه محمد تقی جعفری» در سال ۱۳۷۶ از صفحات ۴۰۳ تا ۴۱۵ منتشر گردیده است.

- ارسطو ( ۱۳۷۸ ) *مابعدالطبیعه*. ترجمه محمد حسن لطفی . تهران: انتشارات طرح نو
- افلاطون (۱۳۳۶) " تیمائوس " در *مجموعه آثار افلاطون* . ج ۳ . ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
- جعفری، محمد تقی، *شرح و تفسیر مثنوی مولوی*، جلد دوازدهم
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴) *تبیین براهین اثبات خدا*. قم : مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲) *تحریر تمهید القواعد*. تهران: انتشارات الزهراء.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰) *کاوشهای عقل نظری*، تهران؛ شرکت سهامی انتشار.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۱) *کاوش های عقل نظری*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دکارت ، رنه (۱۳۶۱) *تاملات در فلسفه اولی*. ترجمه احمد احمدی .تهران:مرکز نشر دانشگاهی.
- راسل، برتراند (۱۳۴۹) *عرفان و منطق*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: کتاب های جیبی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۵۰). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* . ج ۵ . قم:انتشارات صدرا.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲) *سنجش خرد ناب*، ترجمه دکتر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران؛ امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- گیسلر، نورمن (۱۳۸۴) *فلسفه دین*، ترجمه حمید رضا آیت اللهی، تهران؛ حکمت.
- گیسلر، نومن، (۱۳۷۵)، *فلسفه دین*، ترجمه حمید رضا آیت اللهی، تهران: حکمت.
- لایب نیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵) *منادولوژی*. ترجمه یحیی مهدوی . تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- مجتهدی، کریم (۱۳۷۹) *فلسفه در قرون وسطی*. تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۷۳). *ترجمه و شرح برهان شفاء*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۰) «پاورقی ها» در طباطبایی، محمد حسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، قم: دارالعلم.
- هپ برن، رونالد (۱۳۷۲). " برهان وجوب و امکان " در *خدا در فلسفه*. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی .تهران:موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

هیک، جان (۱۳۷۶) *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین المللی الهدی.

- Alston, William, (1960) "The Ontological Argument Revised" in *The Philosophical Review* Vol. LXIX.
- Anselm (1962) "Monologion" in *Anselm: Basic Writings*. Translated by S.N. Dean. La Salle, Illinois: Open Court Publishing Co.
- Anselm, (1962) "Proslogion and Monologion" in *Anselm's Basic Writings*, Translated by S. N. Deane. Open Court Publishing Company.
- Aristotle. (1941) *Basic Works of Aristotle*. Edited with an Introduction by R. McKeon. New York: Random House.
- Augustine. (1968) "On Free Will" in *The Fathers of the Church: The Retractions*. Vol. 60. Translated by Sister M. I. Bogan. Washington, D.C. Catholic University of America Press.
- Craig, William Lane (1979) *The Kalam Cosmological Argument*. New York: Barnes & Noble.
- Descartes, Rene (1927) *Selections*. Edited by R. M. Eaton. New York: Charles Scribner & Sons.
- Descartes, Rene (1996) *Meditations on First Philosophy*. Translated and Edited by John Cottingham. Cambridge: Cambridge University Press.
- Findlay, J.N. (1963) *Language, Truth and Value*. New York: Humanities Press.
- Geisler, Norman L. (1974) *Philosophy of Religion*, Michigan: The Zondervan Corporation Grand Rapids.
- Hartshorne, Charles (1941) *Man's Vision of God* London: Harper & Row, Inc., Publishers.
- Hume, David (1980) *Dialogues Concerning Natural Religion*. Indianapolis: Hckett.
- Kant, Immanuel (1969) *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. New York: St. Martin's Press.
- Leibniz, G.W. (1949) *The new Essays Concerning Human Understanding*, trans. A.G.Langley. Open Court Publishing Company.

- Leibniz, Gottfried (1965) *Monadology and Other Philosophical Essays*. Translated by Paul and Anne Schrecker. Indianapolis, Indiana: Bobbs-Merrill.
- Malcolm, Norman (1960) "Malcolm restatement of Anselm's Ontological argument" in *The Philosophical Review* Vol. LXIX.
- Ockham, William (1964) *Philosophical Writings*. Translated with Introduction by P. Boehner. Indianapolis, Indiana: Bobbs-Merrill.
- Plantinga, Alvin. (1965) *The Ontological Argument, from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Books Doubleday & Company, Inc.
- Plato (1941) *Collected Dialogues*. Edited by E. Hamilton and H. Cairns. New York: Pantheon Books.
- Schopenhauer, Arthur. (1897) *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason*, trans. by Mme. Korl Hillebrand: Goegrge Bel and sons.
- Scutus, John Duns. (1962) *Philosophical Writings*. Indianapolis, Indiana: Bobbs-Merrill.
- Spinoza, Benedict (1901) *Improvement of the Understanding, Ethics, and Gorrespondence of Benedict de Spinosa*, translated by R. H. M. Elwes. London: M. W. Dunne.
- Taylor, Richard. (1965) "introduction" in Plantinga, Alvin. *The Ontological Argument, from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. New York: Anchor Books Doubleday & Company, Inc.
- Thomas Aquinas (1948) *Summa Theologica*. Translated by English Dominican Fathers. Chicago: Benzingers Brothers.
- Thomas Aquinas, (1911) *Summa Theologica*, Trns. Laurence Shapcote. London: O. P. Benzinger Brothers.

---

<sup>1</sup> - توجه داشته باشید که در این برهان در مقدمه برهان نباید از مفهوم خدا استفاده کرد تا در دام برخی نقدهای معمول نیفتیم. او در این برهان از واژه «کمال مطلق» بجای «خدا» استفاده می کند و از آن نتیجه می گیرد که باید کمال مطلق وجود داشته باشد. او پس از این، استدلال می کند که «کمال مطلق» همان «خدا» ست. در تقریر دوم نیز لغت خدا در مقدمه برهان استفاده نشده است و فقط مفهوم «واجب الوجود» مقدمه قرار گرفته است و سپس مطرح می شود که این واجب الوجود همان خداست.