

برهان جهان شناختی در فلسفه غرب

دکتر عبدالرزاق حسامی فرا^۱

برهان مورد نقض و ابرام بوده است. کسانی چون اسوینبرن^۲، تسیلر^۳، مینل^۴، رایشنباخ^۵ و روه^۶ آن را پذیرفته‌اند و گروهی همچون فلوی^۷، مارتین^۸، مکی^۹، راسل و برود^{۱۰} با آن به مخالفت پرداخته‌اند.^(۱) در این مقاله امکان استقصای تمام آراء بیان شده درباره این برهان نیست از اینرو بخشی از آنها را در قلمرو فلسفه غرب مطرح نظر قرار می‌دهیم.

افلاطون

افلاطون در کتاب دهم قوانین، در بحث میان کلیناس و مهمان آنتی، برهان حرکت را ذکر می‌کند. روند بحث باینصورت است که مهمان آنتی پس از بحث درباره انواع مختلف حرکت، مسئله متحرک نخستین را مطرح می‌کند و می‌گوید که سلسله امور متحرک باید منشأ نخستینی داشته باشد و چون چیزی که حرکت و دگرگون شدن خود را از چیزی دیگر دارد نمی‌تواند منشأ نخستین حرکت و دگرگونی چیزهای دیگر باشد، پس منشأ نخستین حرکت باید متحرکی باشد که با نیروی خود، خود را به حرکت در آورده است. حرکت متحرک نخستین، کسبه‌ترین و نیرومندترین همه حرکتها و دگرگونیهاست و دگرگونی ناشی از چیز دیگر در مرتبه دوم قرار دارد. مهمان آنتی در ادامه می‌گوید اگر ما حرکت متکی به ذات را در چیزی ببینیم (خواه آن چیز زمین یا آب یا هوا یا امر دیگری باشد)، می‌گوییم که آن چیز دارای حیات است. البته ما چیزی را که روح دارد نیز زنده می‌نامیم و تعریف روح نیز این است: «متحرکی که خود، خود را به حرکت در می‌آورد». مهمان آنتی سپس نتیجه می‌گیرد که با این سخن، دلیل کافی آورده است بر اینکه روح، علت همه

یک بعد فطری بشر پرستش خداوند است و الحاد و رویگردانی از خدا در تاریخ بشر سابقه چندانی ندارد. انسان پیوسته جهان را بدون یک حقیقت برتر، فاقد معنا می‌دانسته است؛ هر چند تلقی او از آن حقیقت برتر و راهی که وی را به او می‌رساند، در طول تاریخ و در فرهنگهای مختلف، متفاوت بوده است، چنانکه گویند «الطرق الی الله بعدد انفس الخلائق».

یکی از تلاشهای عقلانی انسان، اثبات این حقیقت برتر بوده است و در میان براهینی که فیلسوفان و متألهان در طول تاریخ فلسفه و الهیات بر وجود خدا اقامه کرده‌اند، دست کم سه برهان شهرت بیشتری یافته‌اند: برهان وجودی؛ برهان جهان شناختی و برهان غایت شناختی یا نظم. در این مقاله هدف، بحث درباره برهان جهان شناختی است و نگارنده می‌کوشد با طرح و تحلیل اندیشه اندیشمندان و فیلسوفان غرب در این باب، تا حدودی بواطن این برهان را بکاود و زمینه آشنایی بیشتر با آن را فراهم آورد.

* * *

برهان جهان شناختی نام مجموعه‌ای از براهین است که در آنها با تکیه بر نیاز موجودات ناقص به یک موجود کامل و با استناد به امتناع تسلسل، وجود آن موجود کامل ثابت می‌شود. بعضی از صور این برهان عبارتند از: برهان حرکت، برهان علیت و برهان امکان و وجوب، که در هر سه، از نقص شیء متحرک، معلول و ممکن، وجود محرک نامتحرک، علت نامعلول و واجب الوجود بالذات ثابت می‌شود.

برهان جهان شناختی در فلسفه غرب موافقان و مخالفانی داشته است. بعضی از قائلان به این برهان عبارتند از: افلاطون، ارسطو، توماس آکویناس، دکارت، لاک و لایب نیتز؛ و برخی از منتقدان آن نیز عبارتند از: هیوم، کانت و جان استوارت میل. در قرن بیستم نیز این

۱ - اسنادیار گروه فلسفه دانشگاه بین المللی امام خمینی

2 - Swinburne

3 - Taylor

4 - Meynell

5 - Reichenbach

6 - Rowe

7 - Flew

8 - Martin

9 - Mackie

10 - Broad

دگرگونیهاست و روح ما پیش از تن وجود داشته و فرمانده اوست و چون روح کهنتر از تن است پس هر چیزی که جنبه روحی و معنوی داشته باشد کهنتر از هر چیز جسمانی است و لذا اخلاق، خرد، اراده و اندیشه مقدم بر جسمند و از سوی دیگر، چون روح، علت و منشأ همه چیزهاست پس روح، علت و منشأ خوبی و بدی، زیبایی و زشتی، عدالت و ستمگری است، و از آنجا که روح در همه امور متحرک، ساری است پس باید گفت که بر آسمان و همه جهان حکم می‌راند.

مهمان آتنی در ادامه می‌پرسد که یک یا چند روح وجود دارند و پاسخ می‌دهد که به هر حال وجود کمتر از دو روح را نمی‌توان پذیرفت تا یکی منشأ خوبی و دیگری منشأ بدی باشد. روح با حرکات خود بر آسمان و زمین و دریاها فرمان می‌راند. حرکت روح نامهای گوناگون دارد از جمله خواستن، سنجیدن، شور کردن، پندار درست و پندار نادرست، شادمانی و غم، دلیری و ترسوئی، عشق و نفرت، همه این حرکات، اصلی و نخستینند و سبب حرکات نوع دوّمند. اگر روح در کار رهبری جهان، خردمندانه عمل کند جهان را بسوی سعادت سوق خواهد داد و اگر بیخردی و رزد نتیجه کارش خلاف آن خواهد بود. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که کدامیک از آن دو روح را باید فرمانروای جهان دانست. روح دارای دانش و فضیلت یا روح بیبهره از آن دو؟ پیداست که بدلیل وجود نظم در جهان باید روح نیک را فرمانروای جهان دانست.

مهمان آتنی در نهایت نتیجه می‌گیرد که گرداننده آسمان و همه اجرام آسمانی، اعم از خورشید و ماه و ستارگان، روحهایی هستند که در هر یک از آنها قرار دارند. این روحها را البته با حواس جسمانی نمی‌توان ادراک کرد و تنها با دیده درون و به کمک اندیشه می‌توان شناخت. این ارواح همان خدایانند و بنابراین کائنات پر از خدایان است.^(۲)

بهررو همچنانکه ملاحظه شد افلاطون با استناد به حرکت موجود در عالم، وجود خدایان را به اثبات می‌رساند. آنچه درباره استدلال او می‌توان گفت یکی این است که در آنچه از محاوره کلینياس و مهمان آتنی نقل شد، مهمان آتنی اگر چه گاه گرداننده امور جهان را یک یا چند روح ذکر می‌کند اما از کلام او بر می‌آید که نه به وجود یک خدا بلکه به وجود چندین محرک نخستین و خدا معتقد است؛ دوم اینکه سیر استدلال، کاملاً عقلی و بهم پیوسته نیست و در خلال استدلال مطالبی در میان می‌آید که حجتی بر آنها اقامه نشده است. فی المثل می‌توان پرسید که چرا وجود کمتر از دو روح را نمی‌توان پذیرفت و یا چرا روح، مقدم بر جسم است. آیا تقدم حرکت روح

بر حرکت جسم مستلزم تقدم روح بر جسم است؟ چرا نمی‌توان جسم را پیش از تأثیر روح، ثابت تلقی کرد؛ سوم اینکه این مسئله که حرکت باید منشأ نخستینی داشته باشد و نمی‌توان سلسله محرکها را نامتناهی دانست پیشفرض برهان قرار گرفته است بدون اینکه به اثبات رسیده باشد؛ چهارم اینکه افلاطون محرکهای نخستین را متحرک می‌داند در حالی که فیلسوفان بعدی در برهان حرکت، محرک اول را نامتحرک معرفی می‌کنند.

ارسطو

برهان جهانشناختی در اندیشه ارسطو بصورت برهان محرک نخستین مطرح می‌شود و با برهان افلاطون تفاوتهایی دارد. از نظر ارسطو جهان از ازل وجود داشته است و خدا خالق جهان نیست بلکه صورت بخش و منشأ حرکت آن است. هر حرکتی انتقال از قوه به فعل است و نیازمند مبدئی بالفعل است و چون حرکت اشیاء متحرک در جهان، ناشی از خود آنها نیست پس باید محرک نخستینی وجود داشته باشد که اگر چه می‌تواند واحد یا کثیر باشد اما هم ازلی است و هم فی نفسه نامتحرک است.

ازلی بودن او از آنروست که حرکت در جهان ازلی است، و نامتحرک بودن او بدین جهت است که در غیر اینصورت حاجت به محرک می‌داشت. این «محرک نامتحرک» اولاً نامتناهی است، زیرا یک محرک متناهی نمی‌تواند علت حرکتی باشد که در زمانی نامحدود قرار دارد، ثانیاً بی بُعد است چرا که تمام اشیاء ممتد، دارای مقدار متناهیند و نمی‌توانند مقادیر نامتناهی را تولید کنند. دیگر آنکه محرک اول، فعلیت محض است زیرا اگر قوه‌ای داشته باشد دستخوش تغییر خواهد بود. بنابراین خدا آسمان اول را مستقیماً بحرکت در می‌آورد و این حرکت، علت گردش روزانه ستارگان به دور زمین است. محرک اول بحکم آنکه غیر مادی است نمی‌تواند هیچ فعل جسمانی انجام دهد. فعالیت او باید روحانی و عقلانی محض باشد لذا فعالیت او فعالیت فکر است از اینروست که ارسطو خدا را فکر فکر می‌خواند، یعنی فکر قائم به ذات که همیشه بخود می‌اندیشد.

واحد یا کثیر بودن محرک نامتحرک در آثار ارسطو چندان مشخص نیست و در واقع او به هر دو معنا اشاره کرده است. وی در فیزیک از کثرت محرکهای نامتحرک سخن می‌گوید و در (فصل هشت لاندای) مابعدالطبیعه نیز از کثرت خدایان سخن می‌گوید و به پنجاه و پنج سپهر و محرک متعالی اشاره می‌کند،^(۳) در حالی که در فصول هفت و نه لاندای از یک محرک نامتحرک سخن می‌گوید.

افلوپین بعدها بر ارسطو خرده گرفت که رابطه محرکهای متعالی را با محرک اول در ابهام باقی گذاشته است. وی پرسید که اگر، چنانکه ارسطو می‌گوید، ماده مبنای فردیت است پس چگونه است که تعداد کثیری از محرکهای نامتحرک می‌توانند وجود داشته باشند. بهر رو، تحت تأثیر نگرش کثرت‌گرایانه ارسطو، این نظریه در قرون وسطا مطرح شد که افلاک را عقول یا ملائکه، به حرکت در آورده‌اند. (۴)

یکی از انتقاداتی که بر برهان ارسطو وارده شده است این است که چگونه محرک نامتحرک بدون اینکه خود دارای حرکت باشد می‌تواند اشیاء دیگر را به حرکت در آورد. چنانکه گویند:

ذات نایافته از هستی، بخش

کی تواند که بود هستی بخش
پس آنچه به شیء دیگر حرکت می‌بخشد خود باید
ابتدائاً دارای حرکت باشد و اگر این معنا پذیرفته شود
بیدرنگ این پرسش در میان می‌آید که علت حرکت خود
او کیست.

پاسخی که به این انتقاد داده شده این است که حرکت بخشی خداوند به اشیاء، نه از طریق وارد کردن نیرو بر آنها بلکه از این طریق است که خداوند غایت حرکت آنهاست و جذبه‌ای که کمال وجودی او دارد آنها را به سمت او سوق می‌دهد و موجب حرکت آنها می‌شود. بنابراین نسبت میان اشیاء و خدا نسبت میان عاشق و معشوق است؛ به این معنا که معشوق از طریق جذبه‌ای که دارد عاشق را شیفته خود می‌سازد و او را به حرکت وا می‌دارد، بنابراین تأثیر عالمی محرک اول از طریق متعلق میل قرار گرفتن و انگیزش شوق در متحرک است. ارسطو در *مابعدالطبیعه* می‌گوید:

علت غائی نامتحرک همانگونه محرک است
که معشوق، محرک است؛ در حالی که هر محرک
دیگر چون خود به حرکت آورده می‌شود اشیاء
دیگر را نیز به حرکت می‌آورد. (۵)

توماس آکویناس

توماس آکویناس برای اثبات وجود خدا پنج برهان اقامه می‌کند که عبارتند از براهین حرکت، علیت، امکان و وجوب، درجات کمال و نظم. از میان این براهین سه برهان نخست، تعابیر و تقریرهایی از برهان جهان شناختیند. وی با برهان وجودی مخالف است. آکویناس در مقام بیان برهان حرکت ابتدا می‌گوید:

حواس ما گواهی می‌دهد که بعضی از اشیاء در
عالم در حال حرکتند. اما آنچه حرکت می‌کند

شیء دیگری آن را به حرکت در آورده است؛ زیرا هیچ شیئی حرکت نمی‌کند مگر اینکه مستعد آن چیزی باشد که به سمت آن حرکت می‌کند؛ در حالیکه شیء آن اندازه که فعلیت دارد حرکت می‌کند. زیرا حرکت خروج از قوه به فعل است. وی سپس به دو نکته در باب نسبت میان محرک و متحرک اشاره می‌کند:

اما چیزی از قوه به فعل در نمی‌آید مگر
بواسطه چیزی که فعلیت داشته باشد. بنابراین
آنچه چون آتش، بالفعل گرم است، چوب را که
بالقوه گرم است، بالفعل گرم می‌کند و از این طریق
باعث حرکت و تغییر آن می‌شود. اما محال است
که شیء واحدی از یک حیث بالفعل و از همان حیث
بالقوه باشد مگر آنکه از دو لحاظ اینگونه باشد.
و بالاخره نتیجه می‌گیرد که:

بنابراین محال است که یک شیء از یک حیث
هم محرک و هم متحرک باشد یعنی خود را به
حرکت در آورد بنابراین هر متحرکی باید حرکت
خود را از دیگری گرفته باشد و اگر محرک آن، خود
متحرک باشد نیازمند محرک دیگری خواهد بود
که آن نیز به محرک دیگری نیاز خواهد داشت اما
محال است که این سلسله، نامتناهی باشد، زیرا در
آن صورت نه محرک اولی وجود خواهد داشت و
نه محرک لاحق. به این دلیل که محرکهای بعدی
تنها تا آنجا که بوسیله محرک اول به حرکت در
می‌آیند حرکت می‌کنند، درست همانطور که
حرکت عصا وابسته به حرکت دست است.
بنابراین باید به محرک اولی قائل شد که چیزی آن
را به حرکت در نیاورده است و هر کسی می‌فهمد
که این محرک اول خداست. (۶)

توماس در برهان دوم، یعنی برهان علیت، می‌گوید که
در جهان اشیاء محسوس، سلسله‌ای از علل فاعلی دیده
می‌شود. پیداست که هیچیک از این علل نمی‌تواند علت
خود باشد زیرا تقدم شیء بر نفس لازم می‌آید. دیگر آنکه
این سلسله نمی‌تواند نامتناهی باشد زیرا در سلسله علل
فاعلی، علت سابق، علت وسط و علت وسط، علت
لاحق است؛ فرق نمی‌کند آن علت وسط یکی باشد
یا بیشتر. حال اگر علت نخستین میان علل فاعلی وجود
نداشته باشد، در آن صورت وجود علت وسط و علت
لاحق منتفی می‌شود و اگر سلسله علل فاعلی نامتناهی
باشد در آن صورت وجود هر سه علت منتفی می‌شود و
ایسن البسته باطل است؛ پس بساید به یک علت

فاعلی نخستین قائل شد. (۷)

دیگری لازم آید.

سوم اینکه، در تقریر یاد شده برخلاف مدعا سلسله علل، در واقع متناهی فرض شده است و پیداست که اگر سلسله متناهی از وسطها وجود داشته باشد باید طرفی داشته باشند اما اگر سلسله نامتناهی فرض شود در آنصورت چنین استلزامی در کار نخواهد بود؛ درست همانطور که نمی توان یک خط متناهی را بدون دو طرف فرض کرد اما در مورد یک خط نامتناهی این سخن صادق نیست.

چهارم اینکه، سلسله علی از سمت معلول هنوز به پایان نرسیده است و نمی توان در مورد آخر آن، از یک طرف محض سخن گفت که بهیچ روی وسط نباشد زیرا هر معلولی بجهت داشتن فعلیت، دارای اثر است و این آثار، بدلیل تداوم حرکت جوهری جهان، متوقف نمی شود. بنابراین اگر طرف پایان مخدوش باشد بر طرف آغاز نیز می توان خدشه وارد کرد. بیان دیگر اگر سلسله وسطها از سمت معلول طرفی ندارد چرا از سمت علت نتواند بیطرف باشد و چنانچه گفته شود در سمت معلول طرف نسبی وجود دارد در مورد سمت علت نیز این سخن گفته می شود و این با نامتناهی بودن سلسله علی سازگار است. البته تقریری کامل و متقن از این برهان را می توان در شفا ی ابن سینا ملاحظه کرد. استاد شهید مرتضی مطهری در جلد دوم درسهای الهیات شفا، نکات مندرج در تقریر شیخ الرئیس را بدین قرار آورده و شرح کرده اند: معیت علت و معلول؛ علت مطلقه بودن علت اولی (علة للجمیع)؛ در حکم یک واسطه بودن همه واسطه ها؛ معلول مطلقه بودن معلول اخیر (معلول للجمیع). بنابراین برهان وسط و طرف را باید بر این مبانی مبتنی کرد تا قابل دفاع باشد.

برهان سومی که توماس آورده برهان امکان و وجوب است. وی می گوید که ما در طبیعت، اشیایی را می یابیم که امکان وجود و عدم دارند. اگر همه اشیاء اینگونه باشند در آن صورت هیچ موجودی وجود نخواهد داشت زیرا آنچه وجود ندارد بوجود نمی آید مگر بواسطه چیزی که قبل از او وجود دارد. بنابراین اگر در زمان معینی هیچ چیز وجود نداشته است اکنون نیز نباید چیزی وجود داشته باشد و این البته باطل است. پس باید شیء واجب الوجودی موجود باشد. حال این واجب الوجود اگر وجوب وجود را از دیگری گرفته باشد، براساس آنچه در برهان قبل گفته شد، این سلسله نمی تواند نامتناهی باشد پس باید به یک واجب الوجود بالذات قائل شد. (۹)

توماس در این برهان، تناهی سلسله علل و معلولها را بر اساس برهان وسط و طرف ثابت می کند. اما تقریر او از این برهان، نظیر تقریر کسانی چون ملاحادی سیزواری^(۸)، قابل خدشه است. در تقریر ایشان گفته می شود که در سلسله علی، هر یک از افراد سلسله، میان علت سابق و معلول لاحق قرار می گیرد. حال اگر این سلسله نامتناهی باشد و همه افراد آن از یک جهت علت و از جهت دیگر معلول باشند لازم می آید مجموع این سلسله، وسط باشد، در حالیکه وسط نمی تواند بدون طرف باشد. بنابراین وجود طرف ثابت می شود. البته در تعبیر حاجی کل سلسله، معلول آحاد لحاظ شده است. این تقریر از برهان با چند اشکال مواجه است.

برهان جهان شناختی نام مجموعه ای از براهین است که در آنها با تکیه بر نیاز موجودات ناقص به یک موجود کامل و امتناع تسلسل، وجود آن موجود کامل ثابت می شود. بعضی از صور این برهان عبارتند از: برهان حرکت، برهان علیت و برهان امکان و وجوب که در هر سه، از نقص شیء متحرک، معلول و ممکن، وجود محرک نامتحرک، علت نامعلول و واجب الوجود بالذات ثابت می شود.

نخست اینکه در این برهان با اطلاق تعبیر وسط بر تمام افراد سلسله علی، وجود طرف استنتاج شده است، با این استدلال که: وسط یعنی آنچه بالضروره دارای طرف است. اما این ما را حداکثر به یک گزاره همانگونه می رساند: آنچه بالضروره دارای طرف است دارای طرف است. دوم اینکه، هر یک از آحاد سلسله علی، بر اساس آنچه در تقریر آمده است، از یک حیث و سطنند و از حیث دیگر طرف، بنابراین چنین نیست که ما با مجموعه ای از وسطها مواجه باشیم و این مقتضی وجود طرف باشد بلکه همان وسطها در عین حال طرفند، پس حتی اگر سلسله، نامتناهی باشد وجود طرفی که وسط نیست ثابت نمی شود بیان دیگر در این سلسله، وسط و طرف اوصاف نسبی افراد سلسله اند و هیچیک از آنها وسط یا طرف محض نیست تا وجود

یکی از منتقدان برهان اول توماس، کالوین پینچن است. وی ابتدا برهان را در چند بند خلاصه می‌کند (۱۰):

۱ - بعضی از اشیاء در حال حرکتند.

۲ - هر متحرکی را شیء دیگری به حرکت در آورده است.

۳ - آن شیء دیگر یا متحرک است یا نا متحرک (همانگویی).

۴ - اگر متحرک نیست پس محرک نامتحرک است.

۵ - اگر متحرک است شیء دیگری آن را به حرکت در آورده است.

۶ - سلسله متحرکها نمی‌تواند تا بینهایت ادامه یابد.

۷ - پس محرک نامتحرک وجود دارد.

۸ - همه آن محرک را خدا می‌دانند.

پس از آن می‌گوید که توماس برای اثبات گزاره ششم استدلال دیگری می‌آورد بدین قواری:

الف) فرض کنید سلسله محرکهای متحرک تا بینهایت ادامه یابد.

ب) اگر چنین باشد نباید محرک نخستینی وجود داشته باشد.

ج) محرکهای دیگر صرفاً در صورتی می‌توانند علت حرکت باشند که خود بوسیله یک محرک نخستین به حرکت در آمده باشند.

د) بنابراین محرکهای دیگری نیز وجود ندارد.

ه) پس در کل هیچ محرکی وجود ندارد.

و) اما ما می‌دانیم که برخی اشیاء در حال حرکت هستند.

پذیرش گزاره «الف» ما را ناگزیر می‌سازد گزاره «د» را

پذیریم که بطلان آن آشکار است در مورد گزاره «ج» یک مسئله مطرح می‌شود و آن اینکه صدق آن بدیهی نیست.

آنچه بدیهی است این است که محرکهای دیگر تنها در صورتی باعث حرکت می‌شوند که بوسیله یک محرک

مقدم به حرکت در آمده باشند. حال این سؤال پیش می‌آید که آیا آن علت مقدم، خود متحرک است یا نه. پس

اگر این مدعای ضعیفتر در استدلال، جایگزین گزاره «ج» شود توماس به نتیجه مورد انتظار نمی‌رسد.

البته اگر صدق گزاره «ج» بدیهی نباشد کذب آن نیز بدیهی نیست. بنابراین جا دارد پرسیم که چگونه می‌توان

صدق و کذب این گزاره را مشخص کرد. پیداست که مشاهده تجربی مشکل را حل نمی‌کند. چرا که اگر یک

محرک نامتحرک را در آغاز یک سلسله علی بیابیم نمی‌توانیم ادعا کنیم که تنها آن سلسله وجود دارد و در

واقع بررسی همه سلسله‌های علی خارج از توان ماست. و اما از سوی دیگر ابطال این گزاره نیز از طریق تجربه ممکن نیست چرا که سلسله هر اندازه به سمت عقب ادامه یابد باز امکان تداوم آن هست.

پینچن در ادامه به بررسی لوازم اثبات یا نفی گزاره «ج» می‌پردازد. وی نخست به دو نوع سلسله علی در اندیشه توماس اشاره می‌کند. یکی سلسله‌ای که دارای نظم و ترتیب ذاتی است و دیگری سلسله‌ای که دارای نظم و ترتیب عرضی است. در سلسله نوع نخست وضع بدین قرار است که اگر مثلاً «ب» معلول «الف» و علت «ج» باشد تأثیری که بر «ج» خواهد گذاشت همان تأثیری خواهد بود که از «الف» پذیرفته است. مثالی که توماس می‌آورد این است که شخصی با عصایی که در دست دارد سنگی را به حرکت در آورد، حرکتی که در عصا هست و علت حرکت سنگ است از دست گرفته شده است. و اما در سلسله نوع

توماس آکویناس برای اثبات وجود خدا پنج برهان اقامه می‌کند که عبارتند از براهین حرکت، علیت، امکان و وجوب، درجات کمال و نظم از میان این براهین سه برهان نخست، تعابیر و تقریرهایی از برهان جهان شناختینند.

دوم وضع چنین است که اگر مثلاً «ب» معلول «الف» و علت «ج» باشد تأثیری که از «الف» می‌پذیرد تفاوت دارد با تأثیری که بر «ج» می‌گذارد. فی المثل مولد بودن یک مرد نه بجهت مولود بودن او بلکه بجهت مرد بودن اوست. پس، از یک جهت مولود پدر خود است و از جهت دیگر والد فرزند خود است.

در برهان اول، مراد آکویناس نوع نخست سلسله علی است. از نظر او یک سلسله علی که دارای نظم و ترتیب ذاتی است نمی‌تواند تا بینهایت سیر بازگشتی داشته باشد و این یک محال منطقی است. اما البته سلسله علی نوع دوم می‌تواند تا بینهایت ادامه یابد. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چرا سلسله نوع نخست نمی‌تواند تا بینهایت ادامه یابد؟ پاسخ این پرسش بر دو

ادعای آکویناس متکی است. نخست اینکه درباره هر حادثه‌ای باید بتوان در باب علت آن حادثه سخن گفت. دیگر آنکه رابطه علی در یک سلسله دارای نظم و ترتیب ذاتی، انتقالی است. بر این اساس آکویناس معتقد است که اگر سلسله، به محرک نامتحرکی منتهی نشود رابطه علی میان اجزاء سلسله جاری نخواهد شد. بنابراین اگر علت نخستین نفی شود اصل علیت منتفی می‌شود.

پسینچن سپس به نقد نظر آکویناس می‌پردازد و می‌گوید که بر خلاف نظر آکویناس چنین نیست که یک تبیین ممتنع در مورد یک حادثه، حتماً باید به علت نامعلول منتهی شود بلکه می‌توان با صرف توجه به یک پدیدار، معلول یک حادثه را تبیین کرد. وی آنگاه در مورد گزاره «۲» (هر آنچه در حرکت است بوسیله امر دیگری به حرکت در آمده است) می‌گوید که آکویناس این نظر را از ارسطو گرفته است. بر طبق این نظر، تغییر از هر نوعی که باشد، همواره انتقال خاصیتی است از یک شیء به شیء دیگر، و نیز علل مشابه، معلولهای مشابه تولید می‌کنند. بدین ترتیب حرکت تنها بوسیله امر متحرک حادث می‌شود. اما پسینچن بر آن است که این قول صدق ضروری ندارد و می‌توان آن را با قانون ماند نیوتن مقایسه کرد. این قانون می‌گوید که هر جسمی مادام که نیرویی در آن تأثیر نگذارد در حالت سکون یا حرکت باقی خواهد ماند. آکویناس حرکت جسم متحرک را ناشی از تأثیر محرک می‌دانست. اما بنظر نیوتن این یکی از پاسنخهای ممکن است. بر اساس قانون ماند، حرکت را می‌توان بر حسب حالت قبلی جسم و عدم تأثیر عامل بیرونی بر حرکت آن توجیه کرد. بنابراین برای توجیه حرکت جسم به چیزی جز خود جسم متحرک نیاز نداریم. پسینچن با در میان آوردن قانون ماند، در صدق گزاره «۲» تشکیک می‌کند و آن را مغایر مفاد گزاره «۲» می‌داند. در حالیکه بنظر می‌رسد دو معنا را با هم خلط کرده است: یکی مسئله منشأ حرکت که گزاره «۲» درباره آن است و دیگری مسئله دوام حرکت و ثبات که قانون ماند از آن سخن می‌گوید. از آنجا که قانون ماند متضمن هیچ سخنی در باب منشأ حرکت نیست از اینرو با گزاره «۲» تعارضی ندارد.

بهر حال، پسینچن برهان اول آکویناس را رد می‌کند با این دلیل که می‌توان گزاره «ج» را رد کرد و با نفی آن، گزاره «۶» از برهان اصلی را اثبات نشده باقی گذاشت. دیگر آنکه گزاره «۲» از برهان اصلی را می‌توان نپذیرفت.

وی سپس نقد هیوم را بر برهان آکویناس بیان می‌کند، و می‌گوید که در یک سلسله علی، هر جزء، معلول جزء قبلی و علت جزء بعدی است و جستجوی یک علت نخستین برای کل سلسله، امر گزارفی است چرا که سلسله

چیزی جز اجزاء سلسله نیست و در واقع آنچه نیاز به توجیه و تبیین دارد اجزاء سلسله است نه کل سلسله. قرار دادن اجزاء در یک کل مانند این است که استانهای مختلف را در یک کشور و یا اندامهای متعدد را در یک بدن وحدت ببخشیم. پس این وحدت بخشی، یک عمل ارادی ذهن است و نباید بدنبال مابازای خارجی آن بود. هیوم می‌گوید اگر من علل جزئی هر فردی از یک مجموعه بیست عضوی را به شما نشان بدهم در آنصورت نامعقول خواهد بود اگر از من پرسید علت کل مجموعه بیست تایی چیست؟ زیرا چیزی جز آن بیست عضو وجود ندارد.

پسینچن نقد هیوم را نقد محکمی می‌داند که پاسخ به آن دشوار است اما بر خلاف نظر وی پاسخی که می‌توان به نقد هیوم داد این است که آنچه منظور نظر قائلان به برهان علیت است این است که سلسله علل بدلیل امتناع تسلسل باید به یک علت نامعلول منتهی شود. بنابراین آنچه مبنای استدلال ایشان است امتناع تسلسل است نه اینکه کل سلسله، جدای از اجزاء، باید علتی داشته باشد.

نقد جان هاسپرس^{۱۲}

یکی دیگر از منتقدان براهین آکویناس، جان هاسپرس است وی در کتاب درآمدی به تحلیل فلسفی^(۱۱) می‌گوید که رایجترین تقریر از برهان جهان شناختی، برهان دوم آکویناس یعنی برهان علیت است، بر طبق این برهان چون هر چیزی علتی دارد پس جهان نیز باید علتی داشته باشد و علت جهان خداست.

وی در مقام انتقاد از این برهان می‌گوید تعبیر درست این است که گفته شود هر حادثه و پیشامدی (و نه هر شیئی) علتی دارد و البته پیداست که عالم نه یک شیء است و نه یک حادثه یا فرآیند، عالم سر جمع کل اشیاء، حوادث و فرآیندهایی است که رخ می‌دهند و بنابراین به علتی مستقل از علت اجزاء خود نیاز ندارد. دیگر آنکه اگر هر چیزی علتی دارد جا دارد پرسیم علت خدا چیست؟ بیشتر مردم متوجه این معنا نیستند؛ چرا که بتعبیر شوپنهاور آنها برهان علیت را مانند استفاده از تاکسی بکار می‌برند، یعنی همچنانکه تاکسی سوار می‌شوند تا به مقصد برسند و پس از پیاده شدن توجه ندارند چه رخ خواهد داد. در مورد برهان علیت نیز غرضشان رسیدن به خداست و توجه ندارند که خدا نیز مشمول اصل علیت خواهد بود. پس بهتر است تعبیر را اصلاح کنیم و بگوییم هر چیزی جز خدا، علت دارد. پیداست که خدا نمی‌تواند علت خود باشد چون مستلزم تقدم شیء بر نفس است.

بهررو اگر ناگزیر هستیم سلسله علل را در یکجایی متوقف کنیم، چرا اینکار را زودتر انجام ندهیم، و تعبیر هیوم چه اشکالی دارد که ما سلسله را در عالم طبیعی متوقف کنیم و بگوییم عالم طبیعی علتی ندارد.

هاسپرس سپس به نقدی از کانت بر این برهان اشاره می‌کند بدین قرار که لفظ علت را تنها باید در قلمرو عالم طبیعت بکار برد و تجربه ما قادر به درک علت در مورد خارج از قلمرو عالم طبیعت نیست، و می‌پرسد که آیا نمی‌توان جهان را مانند سلسله نامتناهی اعداد بی‌آغاز دانست؟ آیا نمی‌توان قائل شد به اینکه جهان دوازده بیلیون سال پیش با یک انفجار بزرگ آغاز نشده است و جهان حتی با یک خلق الهی نیز آغاز نشده است؛ جهان همیشه بوده است؛ گو اینکه البته فیزیکدانان و ستاره‌شناسان فی الحال ظاهراً موافق با نظریه انفجار بزرگ در باب آغاز جهان هستند.

شکل دیگری از برهان جهان شناختی که آکویناس مطرح کرده و هاسپرس به بررسی آن می‌پردازد، برهان اتکا و وابستگی یا برهان امکان و وجوب است. تقریر او از این برهان این است که هر شیئی در دنیا یک موجود وابسته است، یعنی از لحاظ وجودی متکی بر دیگری است. پس ما در جهان، زنجیره‌ای از امور وابسته را ملاحظه می‌کنیم. این زنجیره امور وابسته، باید به یک موجود قائم بذات منتهی شود. وی در مقام انتقاد از این برهان بار دیگر به این معنا متوسل می‌شود که زنجیره امور وابسته، چیزی جدای از اعضای آن نیست. پس پرسش در باب مرکز اتکای آن بیوجه است. بقول راسل این حقیقت که هر انسانی مادری دارد نشان نمی‌دهد که نژاد بشر بطور کلی مادری دارد. انتقاد دیگر او این است که می‌گوید به اعتقاد برخی از فیلسوفان، حقایق در عالم وجود دارند که تبیین پذیرند و حقایقی هستند که تبیین ناپذیرند. مثالی که می‌توان برای حقایق نوع نخست نشان داد این گزاره است که قوانین ترمودینامیک بوسیله قوانین مکانیک و قوانین ترکیبهای شیمیایی بوسیله نظریه اتمی قابل تبیین هستند اما شاید

بتوان قانون‌گرانش را در شمار حقایق نوع دوم دانست اگر چه شاید تئوری میدان واحد، گرانش را بر حسب یک امر اساسیتر بیان می‌کند که در این صورت تئوری میدان واحد، یک حقیقت تبیین‌ناپذیر خواهد بود.

مثال دیگری که هاسپرس بیان می‌کند این است که وقتی یک بسامد معین از امواج نور با چشم من برخورد می‌کند، یک پرتو جزئی رنگ را می‌بینم که آن را زرد می‌نامم. داشتن آن احساس بر اثر تحریک طبیعی، امری است که تبیین‌پذیر نیست. گروهی دیگر از فیلسوفان معتقدند که در موارد یاد شده، جستجوی تبیین، بیوجه است؛ چرا که تبیین قرار دادن یک چیز است در یک مضمون و وسیعتری از قوانین و نظریات، و چون چیزی فراتر از جهان نیست پس جهان تبیین‌ناپذیر است و تلاش در راه تبیین آن بیثمر است.

بهرحال نقد هاسپرس بر برهان علت نیز قابل مناقشه است. تکیه اصلی او در نقد بر این است که اولاً عالم، امری فراتر از اجزاء خود نیست تا حاجتمند علتی باشد. ثانیاً برخی از حقایق جهان تبیین ناپذیرند و تلاش برای تبیین آنها گراف و بیهوده است، جهان نیز مشمول این معناست و بنابراین نباید در پی تبیین آن بود. پاسخی که می‌توان به او داد این است که اولاً، در برهان علت آنچه بیشتر مطمح نظر است حلقه نخست زنجیره علل است؛ ثانیاً، در علم همواره تلاش این است که فرآیند تبیین ادامه یابد و تبیین‌گرها خود نیز تبیین شوند. بهمین دلیل است که بسیاری از تبیین ناپذیرهای قدیم علم امروز تبیین‌پذیر شده‌اند. پس نمی‌توان گفت آنچه تا امروز تبیین نشده در آینده نیز تبیین نخواهد شد. وانگهی برخی از فیلسوفان علم معتقدند که توسل به تبیین نهایی در علم، سدی بر سر راه پیشرفت علم ایجاد می‌کند؛ ثالثاً، تبیین جهان در برهان علت، نه تبیین علمی بلکه تبیین فلسفی است.

نقد جان هیک

یکی دیگر از کسانی که براهین آکویناس را مورد بحث

دکارت در فلسفه خود ابتدا از طریق کوگیتو، وجود نفس خود را اثبات می‌کند. سپس براهینی بر وجود خدا می‌آورد. یکی از این براهین تقریری از برهان جهان شناختی است. وی در تأمل سوم کتاب تأملات می‌گوید: «مراد من از کلمه خدا، جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم بذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری موجود باشد) آفریده و پدید آورده است.»

قرار داده است، جان هیک است. او در کتاب فلسفه دین ضمن اشاره به براهین آکویناس برای اثبات وجود خدا، براهین دوم و سوم (علیت و امکان و وجوب) را مورد بررسی قرار می‌دهد.^(۱۲) وی در مورد برهان علیت به تفسیر جدید برخی از توماسیان معاصر از این برهان اشاره می‌کند بدین قرار که سلسله‌ای بیپایان از تبیینات را محال می‌انگارند و از لزوم وجود حقیقتی که فی نفسه واضح و بینیا از توضیح باشد سخن می‌گویند و بر آنند که اگر چنین حقیقتی وجود نداشته باشد، در آنصورت جهان پدیده‌ای اساساً نامعقول و بیمعنا خواهد بود. اما بنظر هیک این تفسیر با دو مشکل مواجه است. نخست اینکه چگونه می‌فهمیم که این عالم اساساً نامعقول و بیمعنا نیست؟ این برهان در واقع به نوعی حصر دو وجهی می‌انجامد. «یا علت نخستین وجود دارد یا عالم در نهایت نامعقول است». اما این حصر پذیرفته نیست و ما ناچار نیستیم یکی از این دو شق را بپذیریم.

دیگر آنکه این برهان بر دیدگاهی در باب علیت مبتنی است که مورد تردید است. آن دیدگاه این است که شرایط علی یک حادثه، موجب معقول گردانیدن آن حادثه است. اما در این خصوص دیدگاههای دیگری نیز وجود دارد. از جمله دیدگاه علم جدید که قوانین مربوط به علیت را بیان احتمالات آماری می‌داند یا نظر هیوم که علیت را تعاقب امور تلقی می‌کند و بالاخره دیدگاه کانت که مناسبات علت و معلولی را فراقکنیه‌های ساختار ذهن بشر معرفی می‌کند. توجه به این دیدگاهها برهان تومیستی را نامعتبر می‌سازد.

جان هیک در باب برهان امکان و وجوب می‌گوید: نقدی که امروزه بر این برهان وارد می‌شود این است که تنها می‌توان در مورد احکام و قضایا از ضرورت منطقی سخن گفت و استفاده از این مفهوم در مورد اشیاء و موجودات، حاکی از کاربرد نادرست زبان است پس تعبیر «وجود واجب» نامفهوم و نامعقول است. وی این انتقاد را ناشی از نوعی بد فهمی می‌داند چرا که وجوب مورد نظر در برهان، وجوب منطقی نیست، وجوب حقیقی است که در مورد خداوند مساوق و برابر است با قائم بذات بودن. به این دلیل، تصور واجب بودن خدا را نباید با این نظر که قضیه «خدا وجود دارد» یک حقیقت ضروری منطقی است، برابر دانست.

جان هیک در عین حال، انتقاد وارد شده بر برهان قبل را بر این برهان نیز وارد می‌داند و می‌گوید مبنای این برهان نیز یک حصر دو وجهی است؛ یا یک وجود

واجب وجود دارد یا جهان در نهایت نامعقول و فاقد معناست و اعتبار برهان در گرو ابطال شق دوم است. اما چگونه می‌توان آن را مردود شمرد در حالیکه موضع فلسفی شکاکان بر پایه همین شق استوار است.

دکارت

دکارت در فلسفه خود ابتدا از طریق کوگیتو، وجود نفس خود را اثبات می‌کند. سپس براهینی بر وجود خدا می‌آورد. یکی از این براهین، تقریری از برهان جهان شناختی است. وی در تأمل سوم کتاب تأملات می‌گوید: «مراد من از کلمه خدا، جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم بذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری موجود باشد) آفریده و پدید آورده است.»^(۱۳) و در مقام اقامه برهان، به وجود خود اشاره می‌کند و می‌پرسد منشأ وجود من کیست؟ پیداست که من خود نمی‌توانم علت وجود خود باشم زیرا «پدید آمدنم از نیستی بسیار صعبت است از تحصیل علوم و معارف درباره چیزهای فراوانی که نسبت به آنها جاهلم» و چون بر دومی قادر نیستم بطریق اولی بر اولی نیز قادر نخواهم بود. علت وجود من موجود دیگری است که وجود و بقای من قائم به اوست و چون «کاملاً پدیده‌ای است که واقعیت علت دست کم باید به اندازه واقعیت معلول باشد»، بنابراین از آنجا که من می‌اندیشم و مفهومی از خدا و کمالات او دارم پس آن علت نیز باید اندیشنده و واجد همه آن کمالاتی باشد که به ذات خداوند نسبت می‌دهم.

دکارت سپس می‌گوید اگر خود این علت، قائم بذات باشد، فهو المطلوب، و وجود خدا ثابت شده است و چنانچه معلول علت دیگری باشد، درباره این علت، سؤال تکرار می‌شود. پیداست که این سلسله نمی‌تواند تا بینهایت ادامه یابد زیرا بحث بر سر علت مبقیه است نه علت محدثه. بنابراین سلسله علل باید به علتی نهایی منتهی شود که همان خداست.^(۱۴)

جان لاک

لاک در فصل دهم رساله درباره فهم انسانی درباره معرفت ما به وجود یک خدا بحث می‌کند. وی در ابتدا می‌گوید:

اگر چه خداوند هیچ تصور فطریی از خود به ما نداده و هیچ ویژگی اساسی را در ذهن ما منطبع نکرده است تا بتوانیم از طریق آنها به وجود او آگاهی یابیم، با وجود این، ما را به قوایی که به ذهن ما عطا کرده، مجهز ساخته است و چنین

نیست که آیت و نشانه‌ای بر وجود خود نگذاشته باشد (۱۵).

وی در ادامه می‌گوید که خداوند ابزار کشف و شناخت خود را به ما بخشیده است زیرا این مسئله به مرگ و سعادت ما مربوط می‌شود و اگر چه این حقیقت روشترین حقیقتی است که عقل موقف به کشف آن شده و بداهت آن، هم ارز یقین ریاضی است، با این حال، در خور تفکر و توجه است. از نظر او برای آنکه نسبت به وجود خدا یقین پیدا کنیم باید از معرفت تردید ناپذیری که به وجود خود داریم، مدد بگیریم. لاک در بند بعد می‌گوید که انسان تصور واضحی از وجود خود دارد و بدنبال آن در بند سوم فصل یاد شده برهان خود را بر وجود خدا می‌آورد:

انسان به یقین شهودی می‌داند که عدم نمی‌تواند هیچ موجود واقعی را بوجود آورد... بنابراین اگر بدانیم موجودی واقعی وجود دارد و عدم نمی‌تواند هیچ موجود واقعی بوجود آورد، همین را برهان روشنی خواهیم یافت براینکه چیزی از ازل وجود داشته است؛ زیرا آنچه از ازل وجود نداشته باشد، آغازی دارد و آنچه آغازی دارد باید چیز دیگری آن را بوجود آورده باشد. (۱۶)

لاک در بند بعد استدلال خود را ادامه می‌دهد و می‌گوید: پیداست که آنچه وجود و آغاز او از دیگری است باید تمام آنچه در او هست و بوجود او تعلق دارد از دیگری باشد. تمام توانهایی که دارد باید آنها را از منبعی دیگر گرفته باشد پس این منبع ازلی هر موجود، باید همچین منبع و منشأ هر توانی باشد و بنابراین باید تواناترین باشد. (۱۷)

لاک سپس از وجود علم در انسان، وجود علم الهی را استنتاج می‌کند، زیرا آنکه فاقد علم است نمی‌تواند موجودی را پدید آورد که دارای علم است.

لایب نیتز

تقریر لایب نیتز از برهان جهان شناختی بر اصل دلیل (یا جهت) کافی او مبتنی است. وی از این اصل استفاده می‌کند تا بر اساس حقایق واقعی یا حدوثی، وجود خدا را اثبات کند. او در این برهان می‌گوید که حقایق واقعی یا حدوثی که عبارتند از سلسله‌اشیاء موجود در سراسر عالم مخلوقات، مشمول اصل دلیل کافیند. بطوری که دلیل کافی وجود هر یک از افراد این سلسله را می‌توان بر اساس فرد یا افراد دیگری از آن سلسله توضیح داد اما از آنجا که

هر یک از افراد این سلسله باز به تحلیل مشابهی نیاز دارد که دلیل وجودیش را توضیح دهد بنابراین پیشرفتی حاصل نمی‌شود و در نتیجه دلیل کافی یا آخرین دلیل این سلسله امور حادث جزئی، هر قدر هم که سلسله نامتناهی بنظر آید، باید در خارج از این سلسله باشد.

پس دلیل نهایی اشیاء باید در جوهری واجب قرار داشته باشد که ما او را خدا می‌نامیم و البته بیش از یکی نیست. (۱۸)

لایب‌نیتز در مقاله‌ای بنام مبدأ نهایی اشیاء، این استدلال را بصورت دیگری آورده است، که آن را از کتاب تاریخ فلسفه کاپلستون نقل می‌کنیم. لایب‌نیتز در مقاله یاد شده می‌گوید که حقایق واقعی، ضروری و مشروطند^{۱۳}، بدین معنا که حالت بعدی عالم را، حالت قبلی آن معین می‌کند. «دنایای کنونی دارای ضرورت فیزیکی یا مشروط و نه ضرورت محض و مابعدالطبیعی، است». (۱۹) البته از نظر لایب نیتز تمام حقایق واقعی یا گزاره‌های وجودی، بجز گزاره «خدا هست»، دارای امکانند و ضرورت مابعدالطبیعی ندارند. بنابراین مبدأ نهایی سلسله حالات یا سلسله‌های اشیاء را که مجموعه آنها جهان را تشکیل می‌دهد، باید بیرون از آن سلسله‌ها جستجو کرد. از نظر او ما باید «از ضرورت فیزیکی یا فرضی که حالات بعدی عالم را بوسیله حالات قبلی معین می‌کند، منتقل شویم به چیزی که دارای ضرورت محض یا مابعدالطبیعی است و نمی‌توان دلیل آن ضرورت را نشان داد». (۲۰)

کاپلستون پس از نقل استدلال لایب نیتز درباره سخن آخر او می‌گوید:

مراد لایب نیتز از سخن آخر این است که هیچ دلیل (یا علتی) نمی‌توان برای وجود خدا نشان داد. وجود ضروری [واجب الوجود بالذات] خود دلیل کافی خود است. اگر مراد از دلیل، علت باشد [می‌توان گفت] خدا علتی ندارد و ذات او دلیل کافی وجود اوست. (۲۱)

نقد جان گاسکین

یکی از منتقدان برهان لایب نیتز، گاسکین است. وی در مقاله‌ای بنام «فلسفه وجود خدا» ابتدا درباره سابقه برهان امکان و وجوب می‌گوید این برهان را می‌توان در آثار ابن سینا یافت، این برهان بنحو مبسوط و بمنزله سومین برهان در کتاب *دلالة الحائرين* ابن میمون آمده است و آکویناس آن را از او برگرفته و بعنوان سومین برهان خود آورده است. بعدها این برهان در اندیشه لایب نیتز

منعکس شده است. وی سپس به تقریر آکویناس از این برهان اشاره می‌کند و نقد هیوم را بر آن ذکر می‌کند که پیش از این به آن اشاره شد. سپس برهان لایب نیتز را بیان می‌کند و در مقام نقد آن می‌گوید که می‌توان سلسله تبیینها را در همین دنیا تمام کرد و برای یک حادثه، قائل به تبیین نهایی شد. این ایراد که با نام بایل^{۱۴} و هیوم شناخته می‌شود تحت عنوان «الحاد استراتونی» از آن یاد می‌شود. اصطلاح استراتون مربوط به استراتونی لامپساکوس^{۱۵} یکی از پیروان ارسطوست که در سال ۲۶۹ ق.م از دنیا رفت.

انتقاد دیگر آنکه اگر اصل دلیل کافی به عالم طبیعت محدود نشود و تا فراتر از این قلمرو ادامه یابد در آنصورت از دلیل کافی خدا سؤال خواهد شد. اگر گفته شود اعتبار این اصل محدود به این عالم است پس نمیتوان از آن به مفهوم خدا رسید. (۲۲)

نقد رونالد هپ‌برن

رونالد هپ‌برن در مقاله‌ای که درباره برهان جهان شناختی در دایرة المعارف فلسفی ویراسته پل ادواردز نوشته است، ابتدا تقریرهای مختلف از این برهان را نقل و نقد می‌کند و پس از آن به تحلیل دو مفهوم عمده در برهان امکان و وجوب یعنی مفاهیم وجوب و علیت می‌پردازد. در خصوص وجوب می‌گوید که مفهوم وجوب منطقی را نمی‌توان در مورد موجودات بکار برد بلکه مختص گزاره‌هاست بنابراین تعبیر واجب الوجود مانند تعابیر «کشتی متناقض» یا «ماهیتابه بدیهی» تعبیر نادرستی است. و اما اگر گفته شود گزاره «خدا هست» بالضرورة صادق است، پاسخ این است که این گزاره وجودی است نه گزاره تأییدکننده روابط بین مفاهیم، پس نمی‌توان برای آن ضرورت صدق قائل شد. هیوم می‌گفت هیچ موجودی نیست که وجودش برهانی و قابل اثبات باشد و هر چه را که ما موجود تصور کنیم می‌توانیم معدوم یا ناموجود هم تصور کنیم. بر طبق این سخن، عدم خدا نیز قابل تصورات پس وجود او ضروری نیست.

هپ‌برن درباره علیت می‌گوید که بسیاری از مدافعان جدید برهان جهان‌شناختی قبول دارند که وجوب واجب الوجود، وجوب منطقی نیست بلکه وجوب یا ضرورت علی، یا وسیعتر از آن، وجوب واقعی - تجربی است. بنابراین در تعریف ممکن و واجب می‌توان گفت ممکن، امری است متناهی که آغاز زمانی دارد و واجب امری است مستقل، فسادناپذیر و فناپذیر؛ موجودی نامشروط

که شرط وجود هر چیز دیگر یعنی تمام چیزهای ممکن و وابسته است. اکنون جای این پرسش است که آیا می‌توان با استفاده از ضرورت واقعی - تجربی یک برهان جهان شناختی اقامه کرد.

توماسیان به این برهان، ظاهر تجربی داده‌اند و می‌گویند بر طبق گواهی حواس، جهانی که ما می‌شناسیم ترکیبی از اشیاء است که به یکدیگر وابستگی علی دارند و هیچیک از آنها از نظر وجودی قائم بذات نیست. برای اینکه تبیین رضایت بخشی از وجود هر شیء ارائه شود باید زنجیره معلولها به یک هستی قائم بذات منتهی شود. انتقادی که بر این قول وارد شده این است که این برهان مفهوم علت را در مورد قلمرو خارج از طبیعت بکار می‌برد در حالی که این مفهوم را تنها در مورد اجزاء عالم طبیعت و نه کل عالم طبیعت می‌توان بکار برد. از این گذشته اگر کسی بخواهد یک تعبیر عقلی و ما بعد الطبیعی و نه تجربی از برهان ارائه کند و بمنزله یک اصل عقلی بگوید هر چیزی علتی دارد، نقصی که در برهان حاصل می‌شود این است که در آن صورت خدا نیز باید علتی داشته باشد. (۲۳)

آنچه در مورد انتقادات هپ‌برن می‌توان گفت این است که بخش اول انتقاد او متوجه برهان وجودی است نه برهان جهان‌شناختی؛ زیرا در برهان جهان‌شناختی، وجود خدا، از کمال ذات او استنتاج نمی‌شود. دیگر آنکه هپ‌برن ضرورت وجود را بمعنای امتناع فرض عدم می‌داند در حالی که در برهان یاد شده اینگونه نیست. تنها در برهان وجودی این حکم جاری است، در حالیکه در برهان جهان‌شناختی، منظور از ضرورت وجود، تحقق داشتن است؛ بطوری که سایر موجودات نیز در این وصف با خدا مشترکند. البته با این تفاوت که وجوب وجود خداوند قائم به ذات اوست و وجوب وجود سایر موجودات ناشی از علت آنهاست. بخش دوم انتقاد او نیز (همچون بخش اول) مبتنی بر نظام فلسفی کانت است که در آن کاربرد مقوله علیت محدود به داده‌های تجربی است؛ بنابراین پذیرش آن در گرو پذیرش آن مبناست. و بالاخره در مورد بخش آخر انتقاد او نیز باید گفت آنچه در برهان علیت منظور نظر است و مبنای استدلال واقع می‌شود این است که هر حادثی و هر معلولی (نه هر چیزی) علتی دارد. از اینرو وجود الهی از دایرة شمول این اصل خارج می‌شود.

- شرف الدین خراسانی، نشر گفتار، ۱۳۶۷.
- ۲ - ارسطو، مابعد الطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، ۱۳۷۸.
- ۳ - افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۴ - خرمشاهی، بهاء الدین (مترجم)، خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.
- ۵ - دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
- ۶ - کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم)، ترجمه سید جلال الدین مجتبی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۶۸.
- ۷ - لایبنتز، گوتفرد ویلهلم فون، مونا دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲.
- ۸ - مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفا، جلد دوم، انتشارات حکمت، ۱۳۷۰.
- ۹ - هیک، جان، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد [بهزادسالکی]، ویراسته بهاء الدین خرمشاهی، انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲.
- 10 - Bunnin, Nicholas and Tsui-James, E.P., *the Blackwell Compinion to Philosophy*, Blackwell, 1996.
- 11 - Copleston, Frederick, *A History of Philosophy*, vol. 4, Search Press, London, 1971.
- 12 - Hospers, John, *An Introduction to Philosophical Analysis*, third edition, Routledge, 1990.
- 13 - Loke, John, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. Peter H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1990.
- 14 - Parkinson, G. H. R. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, Routledge, 1989.
- 15 - Pinchin, Calvin, *Issues in Philosophy*, Macmillan, 1991.
- 16 - Stumpf, Samuel Enoch, *Philosophy, History and Problems*, McGraw - Hill, forth edition, 1989.
- ۱ - خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری)، ص ۵۸ و:
- Bunnin, N. and Tsui-James, E.P. (ed.), *The Blockwell Compinion to Philosophy*, p. 470.
- ۲ - دوره آثار افلاطون، ج ۴، ص ۲۳۵۵ - ۲۳۶۲.
- ۳ - ارسطو، متافیزیک (مابعد الطبیعه)، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، ص ۴۰۶.
- ۴ - کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱ (یونان و روم) ص ۳۵۹ - ۳۶۱ و:
- Parkinson, G.H.R. (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy*, p.335.
- ۵ - ارسطو، مابعد الطبیعه (متافیزیک)، ترجمه محمد حسن لطفی، ص ۴۸۱.
- 6 - Stumpf, S.E., *Philosophy, History and Problems*, pp. 864 - 5.
- 7 - *Ibid.*, p. 865.
- ۸ - مطهری، مرتضی، درسهای الهیات شفا، جلد دوم، ص ۳۴.
- 9 - Stumpf, S.E., *op. cit.*, p.865.
- 10 - Pinchin, C., *Issues in Philosophy*, pp.155- 162.
- 11 - Hospers, J., *An Introduction to Philosophical Analysis*, pp. 290 - 5.
- ۱۲ - هیک، جان، فلسفه دین، ص ۵۳ - ۵۹.
- ۱۳ - دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ص ۷۶.
- ۱۴ - همان، ص ۸۰ - ۸۳.
- 15 - Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding*, p. 619.
- 16 - *Ibid.*, p. 620.
- 17 - *Ibid.*
- ۱۸ - لایبنتز، گوتفرد ویلهلم، مونا دولوژی و چند مقاله فلسفی دیگر، ص ۱۷۲ - ۱۷۳.
- 19 - Copleston, F., *A History of Philosophy*, vol. 4, p. 325.
- 20 - *Ibid.*
- 21 - *Ibid.*
- 22 - Parkinson, G.H.R. (ed.), *op. cit.*, pp. 336 - 9.
- ۲۳ - خدا در فلسفه، ص ۶۵ - ۶۸.

* * *

منابع

۱ - ارسطو، متافیزیک (مابعد الطبیعه)، ترجمه دکتر