

# خدا در فلسفه

ترجمه

بهاء‌الدین خرمشاهی



پیشگامان فلسفه

# خدا در فلسفه

(برایانهای فلسفی اثبات وجود باری)

ترجمه

بهاء الدین خرمشاهی



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

تهران، ۱۳۸۲

خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری) / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. — تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.  
۱۸۹ ص.

ISBN 964-426-240-9

این کتاب ترجمه مقالاتی از The Encyclopedia of philosophy ویراسته پل ادواردز است.  
پشت جلد به انگلیسی:  
B. Khorramshahi. God in philosophy.  
چاپ قبلی: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۱.  
فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.  
چاپ سوم.  
کتابنامه.

۱. خدا — اثبات — مقاله‌ها و خطابه‌ها. الف. خرمشاهی، بهاءالدین، مترجم، ۱۳۲۴ —  
ب. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ج. عنوان.

خ/۲/۱۰۲ BT

۱۳۸۳

۹۳۹۵-۸۳ م

کتابخانه ملی ایران



## خدا در فلسفه

ترجمه بهاءالدین خرمشاهی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: (صمت‌الله) صمت‌پور

چاپ اول: ۱۳۷۰. چاپ دوم: ۱۳۷۱

چاپ سوم: ۱۳۸۳

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

ناشر چاپ: سیدابراهیم سجیدی

چاپ و صحافی: چاپ فرشته

ردیف انتشار: ۸۴-۶

حق چاپ برای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی محفوظ است.

ISBN 964-426-240-9

شابک ۹۶۴-۴۲۶-۲۴۰-۹

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۶۴۱۹-۱۴۱۵۵، تلفن: ۳-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۸۰۳۶۳۱۷

## فهرست مطالب

۱۹	تعاریف و مفاهیم خدا
۴۱	برهان وجودی (هستی‌شناختی)
۵۵	برهان وجوب و امکان (جهان‌شناختی)
۷۷	برهان اتقان صنع [= هدف‌شناختی]
۹۵	برهانهای اخلاقی بر اثبات وجود خداوند
۱۱۱	برهانهای تجربه‌دینی بر اثبات وجود خداوند
۱۳۱	برهانهای اجماع عام بر وجود خداوند
۱۶۳	برهان درجات کمال بر اثبات وجود خداوند
۱۷۳	برهانهای مردم‌پسند بر اثبات وجود خداوند

بسم الله الرحمن الرحيم

## پیشگفتار

در این کتاب از برهانها یعنی دلایل و استدلالهای فلسفی ای که در طول تاریخ فلسفه و کلام غرب برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است بحث می‌شود. یعنی عین انواع برهانها و ارزیابی و نقد آنها عرضه می‌گردد. بسیاری از اهل فلسفه و اهل کلام بر آنند که این برهانها کلاً یا جزئاً، یعنی جمعاً یا بعضاً یا یکایک آنها اتقان فلسفی و استحکام منطقی نهائی کمال مطلوب را ندارد. عملاً هم از همان عصر تدوین، هر یک از این برهانها با انواع نقدها و نقضها مواجه شده و طبق داوری ناظران بیطرف، یا رأی و نظر خوانندگان امروزی آنها، غالب این ادله به نوعی آشکار یا پنهان، خدشه و خلل دارند یا در مواجهه با نقد جدی و دز کوره حدادی نقادی خدشه و خلل بر می‌دارند.

غالباً ادله به برهان و وجوب و امکان [=جهانشناختی] بر می‌گردد که آن نیز خود نهایتاً بر نفی تسلسل لایتناهی یا بیفرجام مبتنی است. اما این دلیل ذات خداوند را با

صفاتی که برای او می‌شناسیم (حیات، علم، اراده و غیره) ثابت نمی‌کند، بلکه وجود علت یا علت‌العلل یا علت اولی را ثابت می‌کند که ممکن است موجودی باشد («خود آفرین»)، و نه مطابق با خدای ادیان. ممکن است مبدائی ثابت شود که علم و حیات ندارد، حتی اراده ندارد، خودآگاهی ندارد و نظایر آن. یا برهان وجودی که از وجود ذات علت می‌خواهد به آن پی ببرد، به سادگی همان‌گونه است، یعنی توتولوژیک است. از وجود موجودی، به وجود او پی بردن، مشاهده و شهود است، ایمان و تصدیق است، اما برهان و تحقیق نیست. وقتی که وجود او محرز است، دیگر اثبات این امر محرز، فقط تحصیل حاصل خواهد بود.

منتقدان از این‌گونه ایرادها و تشکیکها وارد کرده‌اند، و چنانکه خواهیم دید کمتر برهانی در تاریخ فلسفه و کلام غرب، و طبعاً در این کتاب که هشت برهان از انواع برهان غربیان را طرح و ترجمه کرده است، یافت می‌شود که چندین و چند (گونه) نقد و رد بر آن وارد نکرده باشند. شبهه را قوی می‌گیریم. اگر یکایک ادله و تمامی برهانهای اثبات وجود خداوند هم به نوعی خدشه دار باشد و نهایتاً راه به اثبات وجود او نبرد، در این صورت باید گفت بدا به حال ادله. یعنی خدشه‌ای اگر هست در ماهیت دلیل است، نه در وجود مدلول. و چنین نیست که وجود مدلول (خداوند) در عالم واقع تابع ادله باشد. زیرا ذات باری و وجود او حالت منتظره و استوای بین وجود و عدم ندارد که تابع عقل و منطق و فلسفه و کلام بشری باشد، تا اگر منطق و فلسفه به وجود او راه داد یا راهبر شد، وجود داشته باشد، و اگر راه نبرد، پس وجود نداشته باشد. چه به حصر دو وجهی عقلی می‌توان گفت ذات باری، یعنی ذاتی با صفاتی که بشر برای باری تعالی قائل است، یا وجود دارد، یا ندارد. حال آنکه بر این هشت - ده گانه و «ضد برهانهای» هشت - ده گانه یا نشان می‌دهند که خداوند وجود دارد، یا نشان می‌دهند که ندارد. به تعبیر دیگر و بدتر از آن هم نشان می‌دهند وجود دارد و هم نشان می‌دهند که وجود ندارد. یعنی دو گونه تصویر دارند یکی از بودن او و یکی از نبودن او. لذا است که می‌گوئیم بدا به حال ادله. چه در هر حال نفس‌الامریکی است و لایتغیر است. حال آنکه ادله نهایتاً دو گونه اقتضا

دارند.

همین است که بسیاری از متکلمان و فلاسفه اصولاً اشتغال به برهان آوری و احتجاج در باب وجود باری - عزّ شأنه - را خوش نمی‌دارند، یا مضمحل نمی‌شمارند و یا حتی نظیر بل تیلیخ متکلم معاصر، برهان آوردن بر وجود او را نه فقط خلاف اقتضای ادب شرع، بلکه الحاد آمیز تلقی می‌کنند.

جای تأمل است که در ادیان مخصوصاً در کتب آسمانی سه دین بزرگ توحیدی و ابراهیمی، یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام دلیلی از نوع براهین معهود فلسفی و منطقی بر اثبات وجود خداوند اقامه نشده است. در قرآن مجید گفته می‌شود از در و دیوار وجود، وجه الهی هویدا است: *فاینما تولّوا فثمّ وجهُ الله* (بقره، ۱۱۵) یا *وجود خداوند مسلم و تشکیک ناپذیر گرفته می‌شود: افی اللّٰه شکّ فاطر السموات والارض (ابراهیم، ۱۰) یا حتی وجود او از موجودات دیگر واضح‌تر و مقدم‌تر انگاشته می‌شود که به قول ابن سینا و سایر حکمای اسلامی به نوعی شبیه به برهان صدیقین است که خود نوعی برهان وجودی است: اولم یکف برتک انّه علی کل شیءٍ شهید (فصلت، ۵۳) اگر وجود خداوند را که عنقاوار در قاف قدم و غیب عما و غیب الغیوب نهان است، نتوان به اثبات منطقی - فلسفی یعنی برهانی رساند، چندان جای شگفتی نیست. شاید محسوس‌تر و آشکارتر از همین جهان محسوس و آشکار بیرونی، موجودی نباشد. و اصولاً احساس واقعیت داشتن آن، مبنای اندیشه و قول به واقعی و غیر واقعی را در ذهن بشر تشکیل می‌دهد. ولی عظیمترین و هنر و رسوائی فلسفه در طول بیش از دوهزار و پانصد سال تاریخ، از فلاسفه پیش از سقراط تا پس از آیر این است که تاکنون کسی نتوانسته است برهانی بر وجود خارجی یعنی واقعی داشتن جهان یا جهان خارج، اقامه کند. ادوارد جی مور هم که در این باب به عقل عرف متوسل شد و هنگام سخنرانی در این باب ابتدا یک دستش را دراز کرد و گفت این یک دست، و سپس دست دیگرش را و گفت این هم دست دیگر، در واقع فقط برای تفریح خاطر خوب است. این شوخی «یدی» در واقع فقدان برهان را نشان داد. و گرنه در عالم ثبوت، و در عالم احساس و اجماع بشری*

بلکه حیوانی، ما و حتی حیوانات همه می‌دانیم و به طرزی شبه‌ناپذیر در می‌یابیم که جهان خارج در خارج از ما و ذهن ما وجود دارد. هر اشکالی که هست در عالم اثبات و اقامه برهان است.

حتی اگر تا پایان جهان هم، همه فلاسفه و متکلمان شرق و غرب نتوانند برهانی خدشه‌ناپذیر در اثبات وجود باری عرضه کنند باکی نیست. چرا که در ادیان و عرفان به جای اثبات وجود خدا، احساس وجود او را داریم و شهود و وجدان قلبی و حس دینی را.

اصولاً پیداست که نگاه و زبان دینی انسان با نگاه و زبان فلسفی او فرق دارد. حس و ذوق دینی که اینهمه در دل و دماغ آدمی ریشه دارد، حسی است مستقل. همان طور که حس و ذوق هنری، یا فلسفی، یا علمی، هم مستقل است. فقط حس اخلاقی به اندازه حس دینی در دل و درون انسان ریشه دارد. دین با عرفان و اخلاق، جوهر و ریشه‌های مشترک و مشابه دارد، اما با فلسفه ندارد.

در عالم واقع و تجربه هم حتی یک در هزار از مردم مؤمن و دیندار را نمی‌توان یافت که بر اثر اقناع عقلی و فلسفی ایمان آورده باشند. یا به طریق عکس، شاید یک در هزار از مؤمنان را نتوان با قوی‌ترین ادله به ترک ایمان واداشت. پس راه دین - با آنکه از راه عقل جدا نیست - از راه عقل ورزی افراطی و حرفه‌ای و علوم عقلی و فلسفی جداست.

بین عقل و علم و ایمان رابطه مستقیمی نیست، به طوری که هر کس عاقلتر یا عالتر باشد لزوماً مؤمن‌تر و دیندارتر باشد. البته بعضی از عرفا و متکلمان رمانتیک قدیم و جدید، عقل را شیطانی یا دنیازده یا حتی گمراه‌کننده و غفلت‌آور می‌شمارند و تصور می‌کنند باید علی‌رغم عقل و بوالفضولیه‌های او دین داشت. تجربه و تاریخ نشان می‌دهد که نا مؤمنان و بی‌اعتقادان نیز عاقلند، و از همین عقل عرفی و سطوح مختلف علمی برخوردارند. در اینجا کاری با مراتب و تقسیم‌بندی‌های عقل چنانکه در عرفان و فلسفه قدیم معمول بوده است نداریم. منظور از عقل همین قوه عاقله و تمیز و استدلال و محاسبه است که به قول دکارت بین انسانها از همین چیز عادلانته‌تر



تقسیم شده است، زیرا هیچکس سهم خود را از آن اندک نمی‌شمارد! نقش محیط، ابتدا خانواده و سپس اجتماع را، در دین یعنی دینی یا غیر دینی بار آمدن انسانها نباید نادیده یا دست کم گرفت. از سوی دیگر بعضی این نقش را منفی ارزیابی می‌کنند و بر آنند چون اغلب مؤمنان و دینداران مؤمن و دیندار پرورده شده‌اند، پس دین و ایمانشان تقلیدی، جزمی، آمیخته به تعصب و خالی از نقادی و ارزیابی بیطرفانه و آزاد اندیشانه است. این شبهه و تخطئه وارد نیست. اکثریت عظیم و بلکه قاطبه انسانها شاخه‌های دیگر فرهنگ را نیز در محیط می‌آموزند و علم و هنر و اخلاق را از محیط و غالباً از خانواده می‌گیرند. تاکنون کسی شبهه نینداخته و نفی حکمت نکرده است که چون آدمیان از کودکی اصول و عوالم اخلاقی را در خانواده و در محیط فرا می‌گیرند، پس اخلاق آنها اعتبار ندارد. ما زبان و منطق را نیز در محیط می‌آموزیم، ولی به این دلیل نه زبان بی‌اهمیت می‌شود و نه منطق. فقط حی بن یقظان یا روبنسون کروزو و چند شخصیت افسانه‌ای دیگر هستند که تنها و تک افتاده بار می‌آیند، یا در انزوای خواسته یا ناخواسته می‌گذرانند. انسانها مولکولی زندگی می‌کنند، نه اتمی. در کودکی آموختن حس دینی، حاکی از رسوخ گیرنده‌ها و حماسه‌های نهانی انسان است. یکی از تجربه‌های ساده و در عین حال ژرف و تکان‌دهنده‌ای که اینجانب، البته بدون استقصای تام، داشته‌ام این است که دیده و تجربه کرده‌ام که اندیشه وجود خدا، از سنین بسیار پایین در حد سه - چهار سالگی یا حداکثر چهار - پنج سالگی برای خردسالان مطرح و معنی‌دار است. و گویی این اندیشه یا استعداد جزو استعدادهای فطری انسان است و آموزش و بحث و فحص و غیره بعداً به کار می‌آید. اندیشه فطری وار دیگری نیز در خردسالان هست و آن واکنش آنها در قبال مرگ، و مرگ عزیزان و اطرافیان است که بسیار ژرف و جدی و توأم با حساسیت است و فقط ناشی از احساسات نیست. و گرنه بچه‌ها با آنها سر به هوایی و غفلت زدگی کودکانه نمی‌بایست این قدر در باره مرگ تمرکز و شناخت بلافصل و ماقبل تجربی و به تعبیر اینجانب حساسیت و واکنش فطری داشته باشند. به بحث اصلی بازگردیم. باید دید حال که در ادیان یعنی در کتب آسمانی به وجود

خداوند استدلال و برای اثبات آن احتجاج نشده است، و نگاه و زبان دینی نیز استقلال دارد، و دین؛ و دینداری با عقل و عقل‌ورزی رابطه مستقیم ندارد، پس چرا در حوزه‌های فلسفی و کلامی شرق و غرب در طی بیش از بیست قرن تاریخ فلسفه و کلام، برهان‌هایی برای اثبات وجود خداوند تألیف شده است؟ پاسخش این است که انسان بالفطره عقل‌ورز و برهان‌ساز است. انسان در همه زمینه‌های فکر و فرهنگ و فعالیت‌های ذهن و زبان و زندگی خود از ریاضیات گرفته تا انواع علوم و معارف و فلسفه و همه فعالیت‌های علمی و عقلی خود، حتی در تدبیر منزل و تأمین معاش، مدام عقل می‌ورزد و با تحلیل و توجیه سروکار دارد، و تبیین و تحلیل و توجیه و تعلیل، خواه و ناخواه از احتجاج یعنی حجت‌آوری و برهان‌پروری خالی نیست. فیلسوفان نیز که بنیاد کار و بارشان بر عقل‌ورزی است و بی‌آنکه لزوماً هوا و هوس تغییر دادن جهان را داشته باشند - و خود به خوبی می‌دانند که این کار با فلسفه‌ورزی انجام نمی‌گیرد - در صدد تفسیر آن بوده‌اند، همواره کوشیده‌اند عقل را جهانی و جهان را عقلانی کنند. از سوی دیگر دینداران نیز دوست ندارند که گفته شود معتقداتشان صرفاً بر مبنای تقلید و تبعیت آبا و اجدادی بوده، و خود دلیل و برهانی بر اثبات صدق یا احتمال صدق مدعیات و معتقدات خود ندارند، لذا بحث و جدل و مباحثه و مناظره و محاجه پا می‌گیرد.

بعد از علم کلام که خود تاریخی به قدمت ادیان دارد، در اعصار جدیدتر «فلسفه دین» و «دین‌پژوهی» نشأت می‌گیرد و بحث از خداوند و وجود او و صفات او جزو نخستین مقالات و مقولات فلسفه دین است.

نگارنده این سطور در ایامی که به ترجمه مقالات مربوط به برهان‌های اثبات وجود باری، از دایرةالمعارف فلسفه (ویراسته پل ادواردز) اشتغال داشت، خود برهانی تألیف و تلفیق کرد و آن را برای بهره‌مندی از نقد و نظر صاحب‌نظران به سه تن از اعزّه و افاضل دوستان خود عرضه داشت. اینک ابتدا آن برهان را و به دنبال آن نقد و نظرهای دوستان را که همه عالمانه و هوشمندانه است نقل می‌کند.

## چرا جهان هست به جای آنکه نباشد

(بیانی تازه بر اثبات وجود باری)

صورت مسأله: ۱) «چرا جهان (یا به طور کلی چیزی) هست به جای آنکه نباشد» ۲) حال آنکه «اصل عدم است» و ۳) «ترجیح بلا مرجح محال است» ۴) ناگزیر حال که جهان وجود دارد، لاجرم مرجحی در کار بوده است.

حال تفصیل هر یک از این گزاره‌ها را بررسی می‌کنیم. گزاره اول با آنکه به ذهن بسیاری از کسان رسیده است و می‌رسد، ولی بیان کوتاهش به این شکل، منسوب به لایب‌نیتس است. هیچ اندیشه‌وری نیست که بارها، و لا اقل یک بار، در پرتگاه حیرت‌زا و ژرفا ژرف این پرسش نیفتاده باشد. غالباً حتی کودکان می‌پرسند و ما هم در کودکی از پدر و مادر یا از خود پرسیده‌ایم که ما از کجا آمده‌ایم. این جوانه آغازین همین پرسش مهیب است. غالب ما از جسم داشتن، یعنی از اینکه دارای تنی هستیم هم گاه و بیگاه تعجب کرده‌ایم. در مقابل دریائی که خروشان گسترده است، یا سلسله کوههائی که چون قافله شتران از پس یکدیگر آرمیده‌اند هر خردمندی از خود می‌پرسد اینهمه آب، یا اینهمه سنگ «از کجا» آمده است.

اخیراً فیلسوفانی پیدا شده‌اند که این پرسشهای غریزی و این حیرتهای فطری را بی‌ارزش می‌شمارند و برآنند که «از کجا» سؤال نابجائی است. و این اختلال زبانی است که به صورت اختلال فکری درآمده است. اما تا زمانی که ما مالک یا مملوک زبانیم از این پرسشها، و لاجرم از کوشش در جهت پاسخ‌یابی برای آنها چاره نیست. حافظ می‌گوید:

چيست اين سقف بلند ساده بسيار نقش

زين معما هيچ دانا در جهان آگاه نيست

و پس از او کانت از آسمان پرستاره حیرت کرده است؛ و کیست که حیرت نکرده باشد.

به قول سعدی:

اینهمه نقش عجب بر درو دیوار وجود هر که حیرت نکند نقش بود بر دیوار

جهان، همین جهان مادی، حساب دارد، همچنین هندسه دارد. آب به کجا می‌رود، باد از کجا می‌آید، آب چگونه روان است، باد چگونه وزان است. سنگ اینهمه سنگینی را از کجا آورده است؟ رنگ آمیزی و نظم جهان به کنار، اینهمه جرم از کجا آمده است؟ سخن از برهان نظم یا اتقان صنع نیست. حتی اگر جهان آشوبناک و بی‌نظم و درهم و برهم بود باز جای این سؤال بود که: «چرا جهان هست به جای آنکه نباشد؟». زیرا بودن بسی خرج و زحمت دارد. در شرایط مساوی، یعنی بدون دخالت هیچ عامل یا فاعل یا علت یا مرجح، اصل این است که جهان و هیچ چیز دیگر وجود نداشته باشد. زیرا اصل عدم است.

## ۲) اصل عدم است

آری نبودن نه چرا دارد، نه چطور، نه خرج، نه معمار، نه مهندس، نه جرم، نه ابعاد، نه حرکت، نه رنگ. اصل عدم است. چرخش الکترونها زور دارد. انرژی می‌خواهد. مدار و مقصد و مبدأ و منتها می‌خواهد. راحت‌تر یعنی بی‌دلیل‌تر و بی‌توجیه‌تر از همه این است که هیچ چیز نباشد. چون در نبودن هیچ عامل و فاعل خارجی، خواب شیرین عدم، چه برای اعیان ثابت، چه برای عدمهای مطلق و مضاف بسیار گوار است. یعنی نبودن، حیرت ندارد. جای هیچ سؤال و استیضاحی هم ندارد. هیچکس هم نیست که پرسش مقدر کند که چرا چیزی نیست. عدم، دلیل و علت نمی‌خواهد به قول حکمای قدیم: عدم العلة، علة العدم. یعنی در غیاب هر گونه علتی، معلولی یا محصولی جز عدم نمی‌توان داشت.

اگر کسی از روی جدل بگوید از کجا معلوم که «اصل عدم است» ممکن است «اصل وجود باشد» یعنی مرادش این باشد که خود جهان قدیم است یا ماده اولیه ازلی است. به این شبهه چند پاسخ می‌توان داد: (۱) در مورد ماده قدیم و ازلی انواع سؤالها جایز است چه شکل است؟ بسیط است یا مرکب؟ صورت دارد یا هیولای بیشکل است، جرم دارد؟ حجم دارد؟ تقسیم‌پذیر است؟ لایتجزاست؟ و دهها سؤال دیگر هر یک و مجموعه این سؤالها اصل موضوع، یعنی مفروض اولیه را از

بدهت بیرون می‌آورد یعنی نمی‌گذراد گزاره «اصل، وجود است» بدیهی باشد. حال آنکه گزاره «اصل، عدم است» بدیهی است، یا بدیهی می‌نماید از همه این پرسشها گذشته باز جای همان پرسش سماجت آلود هست که چرا ماده اولیه ازلی هست، به جای آنکه نباشد؟

۲) جواب دیگر این است که جهان که به قول قدما متغیر و لذا حادث بود، در علم جدید مجموعه رویدادهاست و تلفیقی از جرم و انرژی قابل تبدیل به یکدیگر است و کیهان‌شناسی جدید که به جای فلسفه قدیم متکفل تحقیق در آغاز و پیدایش جهان است، قول به ازلی و قدیم بودن کیهان را بحثی بی‌پایه و از مقالات اثبات‌ناپذیر حکما یا حکمت اسکولاستیک می‌داند.

۳) ولو ثابت شود که جهان ازلی یا قدیم زمانی است، یعنی آغاز زمانی نداشته است، هنوز بی‌نیاز از علت یا فاعل یا خالق نمی‌گردد. زیرا قدیم زمانی، نیاز به علت دارد و قدیم ذاتی یا بالذات است که بی‌نیاز از علت یا خالق است. اگر بگویند جهان و ماده قدیم بالذات است و خود آفرین و بی‌علت است؛ در این صورت جهان و موجود ممکن را واجب شمرده‌اند و این، مدعای ما را بیشتر ثابت می‌کند تا مدعای آنها را. بعد مرتکب خرق اجماع علمی و فلسفی و عرفی شده‌اند. زیرا در علم و حکمت قدیم و جدید جهان ممکن الوجود است، نه واجب الوجود.

حاصل آنکه اگر بگویند چرا اصل وجود نیست؟ در پاسخ باید گفت چون وجود، علت وجودی می‌خواهد. لذا به همان پرسش دشوار و جاویدان باز خواهیم گشت که چرا فلان چیز هست به جای آنکه نباشد. اگر بگویند اصل وجود است، ولی بدون علت. در آن صورت چنانکه کرا را گفته‌ایم جای این پرسش هست که چرا چیزی بدون علت وجود دارد. اما در مورد «اصل، عدم است» این مشکل را نداریم. چرا چیزی وجود ندارد؟ - برای اینکه دلیلی یا علتی یا مرجحی قدم پیش نگذاشته است. آری مرجحی در کار نبوده است و ترجیح بلا مرجح هم محال است.

### ۳) ترجیح بلامرّج محال است

این یکی از اصول و قواعد قدیمی در حکمت اسلامی است و غالب حکما آن را بدیهی و ضروری تلقی کرده‌اند. بعضی از حکما این قاعده را به صورت ترجیح بلامرّج، به صیغه لازم، بیان کرده‌اند و می‌گویند ترجیح بلامرّج از آن روی محال است که نیاز به علت غائی دارد، و ترجیح بلامرّج از آن روی محال است که نیاز به علت فاعلی دارد. راه دور نرویم، صدق و ضرورت قاعده ترجیح (یا ترجیح) بلامرّج محال است دائر مدار قاعده علیت عمومی است. اگر کسی بگوید ترجیح بلامرّج محال نیست، بلکه جایز و ممکن است، درست مانند این و برابر با این است که کلیت اصل علیت را منکر شود. با انکار این قاعده، دیگر سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. ممکن است هر چیز شرط هر چیز قرار گیرد یا برعکس هیچ چیز شرط هیچ چیز نباشد. محض تفریح خاطر می‌توان گفت اگر کسی ثابت کند که ترجیح بلامرّج ممکن، و از آن قوی‌تر، حتی واجب و ضروری است، در این صورت خود را و همین اصل خود را انکار کرده است زیرا به او خواهیم گفت از آنجا که شما ثابت کرده‌اید که ترجیح بلامرّج جایز است، لذا طبق همین اثبات و روایت شما، ما به خلاف آن یعنی به عکس آن، معتقد می‌شویم، یعنی قول قبلی خودمان را بدون هیچ مرجّحی به قول جدید شما، ترجیح می‌دهیم!

پس اعتبار اصل «ترجیح...» تابع اعتبار اصل علیت است. اگر کسانی باشند که از روی جدل مدعی شوند که با تحقیقات فیزیک و مکانیک کوانتوم و اصل عدم قطعیت، خدشه در حتمیت این اصل افتاده است، در پاسخ خواهیم گفت: اولاً این تحقیقات به نهائی‌ترین حد ممکن خود نرسیده است. ثانیاً معلوم نیست که به خارج از حوزه ذرات اتمی، قابل اطلاق باشد. ثالثاً اینکه علم و فلسفه و عرف عقلای دیروز و امروز جهان هنوز قائل به ضرورت و کلیت اصل علیت است. اگر اصل علیت خدشه دار شد یا از بین رفت منطق و فلسفه و علم بشری، چیزی جز این که هست خواهد شد. و معلوم نیست که اصولاً در چنان جهانی یا چنان شرایطی، «استدلال» امکان‌پذیر است یا نه.

کلام آخر و نتیجه سه گزاره قبلی چنین است:

پس حال که جهان هست - و می توانست نباشد - و اصل هم عدم جهان است، پس ترجیح وجود به عدم، نیاز به مرجح و مبدأ خارجی داشته است و آن وجود واجب است.

نقد و نظر اول (نوشته آقای کامران فانی)

«۱» چرا جهان (یا هر چیزی) هست به جای آنکه نباشد، سؤال به ظاهر ساده و معصومانه - و البته ژرف و حیرت زایی - است. ولی به نظر من بی مبناست و تاب تحلیل دقیق را ندارد، و اصلاً چنین سؤالی را نمی توان مطرح کرد، و اگر مطرح کنیم، غرضمان چیز دیگری است که پشت این سؤال پنهان شده. وجود، چیزی نیست (چیستی یا ماهیتی نیست) که بتواند باشد یا نباشد، یعنی بودن و نبودن برایش علی السویه باشد. می گوئید این چوب کبریت هست، در حالی که می توانست نباشد، ولی چوب کبریت نمی تواند اصلاً نباشد، می تواند تبدیل به زغال شود، خاکستر شود، دود شود ولی نمی تواند اصلاً نباشد. ما هرگز نه در خارج و نه حتی در ذهن تصورش را نمی توانیم بکنیم که شیء، لا شیء بشود و برعکس. می تواند شیشی به شیء دیگر تبدیل شود (و می شود و علت و مرجح می خواهد). وقتی می گوئیم یک چیز، یک چوب کبریت، یعنی یک چیز مرکب که اجزاء اش می تواند تغییر کند و ظاهر و شکل و صورت شیء را هم تغییر دهد. وقتی هم که می گوئیم این شیء نیست، یعنی تغییر و تبدیل پیدا کرده و چیز دیگری شده، نه اینکه اصلاً نیست شده. وجود یافتن و هست شدن هم همینطور است. صورت تازه یافتن را با وجود یافتن یکی می گیریم. مشکل دوم مربوط به جهان یا کل جهان است. حکم درباره کل جهان با حکم درباره یک چیز خاص فرق می کند؛ و اگر کل جهان را در حکم یک چیز خاص بگیریم، ناگزیر باید جهانهای دیگر تصور کنیم و در مقابل این جهان قرار دهیم که باز هم مجموعه این جهان یک جهان می شود. جهان یک چیز خاص نیست، و حتی اگر سؤال در مورد هستی تک تک چیزها یا اشیاء مطرح باشد و علت

آن را جویا شویم، طرح چنین سؤالی دربارهٔ کل جهان ممکن نیست و اگر هم طرح کنیم، مقصودمان چیز دیگری است و دقیقاً نمی‌دانیم چه می‌گوئیم.

(۲) اصل عدم است، معنی محصلی ندارد. اصل و اصالت در فلسفهٔ ما یعنی اولویت و منشأ اثر خارجی داشتن. طبیعی است که برای عدم چنین صفتی نمی‌توان قائل شد، و اگر قائل شویم به آن وجودی داده‌ایم که از هر وجود دیگری شدیدتر است، و این دیگر عدم نیست، مگر آنکه مقصود از «اصل» چیز دیگری باشد.

(۳) ترجیح بلا مرجح محال است، حرف درستی است و همان اصل علیت است، نهایت اینکه علیت در اینجا به معنی علیت وجودی نیست، علیت صوری است که باعث تغییر صورتها می‌شود و اشیاء به یکدیگر بدل می‌شوند، نه اینکه چیزی از کتم عدم وجود می‌یابد و یا نابود می‌شود.

(۴) مرجح همان ذات باری است. در اینجا باید پاسخ این شبههٔ برتر اندر اسل و پیش از او جان استوارت میل را بدهید که می‌گویند ناگزیر این سؤال همواره مطرح می‌شود که علت وجود ذات باری چیست و چرا وجود واجب هست؟ اگر بگوئیم چون واجب است پس باید باشد، پس نمی‌تواند نباشد، نوعی توتولوژی است و تعریف را با استدلال یکی گرفته‌ایم، و ناگزیر ذهن را راضی نمی‌کند.

اصولاً اعجاب و حیرت و شگفتی حالت اصیل انسانی است. با پاسخهای ساده و صریح این حال ژرف از میان می‌رود. پرسش عمیق جهان چرا هست؟ همواره باید به صورت پرسش باقی بماند و حیرت و شگفتی ایجاد کند. باید از هر پاسخی فراتر رود و مدام انسان را به ژرف اندیشی بیشتر وادارد. تأمل و تفکر دربارهٔ جهان، زایندهٔ چنین حیرت ژرفی است. البته قدما و عرفا همین حیرت و شگفتی و اعجاب را دربارهٔ ذات باری می‌کردند. در وجود او تفکر و تأمل می‌کردند که هست و قابل شناخت نیست و از شناخت هر دم فراتر می‌رود و گسترده‌تر می‌شود.

نکتهٔ آخر اینکه گفته‌اید اینهمه سنگ و خاک و آب از کجا آمده، از عدم که نمی‌تواند بیاید، عدم اینهمه ذخایر از کجا آورده است؟ در پاسخ این سؤال بسیاری از عرفا می‌گویند خالق از وجود خود فیض بخشیده و جهان را بر آورده است، نه از



عدم معدوم. این سخن ناگزیر قول به وحدت وجود، لا اقل وحدت وجود تشکیکی است، و چون وجود الهی واجب و قدیم است، پس سؤال در باره اینکه چرا جهان هست، سؤالی بی معنی است. تنها سؤال مجاز شاید این باشد که چرا جهان به این شکل و گونه که اکنون هست، هست نه به شکل و گونه ای دیگر، والله اعلم.»

نقد و نظر دوم (نوشته آقای دکتر عبدالکریم سروش)

«به نام خدا. ابداع و بل اشکالی که در این استدلال به نظر می رسد، همان اصل است که می گوید «اصل، عدم است». این اصل ابهام دارد و گویی در تأسیس آن، از علم اصول و بناءات عقلا پیروی شده است. علی ای حال پرسیدنی است که اصل در چه چیز عدم است؟ اصل در ممتنعات عدم است، اصل در واجبات، وجود است، و اصل در ممکنات، نه وجود است نه عدم. بلکه اصل آن است که مرجح حکم می کند. می بینیم که قضیه «اصل عدم است» به سه قضیه منحل می شود و هر کدام مفادی دارند.

حال اگر در استدلال یاد شده به جای اصل، عدم است، بگذاریم: «اصل در ممتنعات عدم است و یا «اصل در واجبات وجود است» آن استدلال عقیم خواهد ماند و نتیجه نخواهد داد.

و اگر به جای آن، بگذاریم که «اصل در ممکنات همان است که مرجح می گوید» در آن صورت این اصل با اصل بعدی که می گوید «ترجیح بلا مرجح محال است» یکی می شوند و دیگر استدلال از نو بودن خارج می شود و صورت برهان امکان و وجوب قدما را به خود می گیرد (گو اینکه از دقایق و ظرایف آن خالی است). پس در یک صورت این استدلال درست است (و البته بی دقت) و در آن صورت دیگر بدیع نیست و در دو صورت اصلاً منتج نیست. والحمد لله اولاً و آخراً.»

نقد و نظر سوم (نوشته آقای حسین کمالی)

۱) سوال «چرا چیزی هست به جای آنکه نباشد؟» در ظاهر بیشتر ناظر به علت غایی وجود چیز می‌نماید، حال آنکه پرسشهایی مانند «این چیز از کجا آمده است» بیشتر به علت فاعلی برمی‌گردد. البته اگر «چرا» به معنی «چه شد که...» منظور باشد، دیگر این اشکال مطرح نخواهد شد؛ شاید بیان این نکته بی‌وجه نباشد.

۲) به نظر می‌رسد طرح سؤال «چرا جهان هست به جای آنکه نباشد؟» به قصد اثبات وجود باری، خواه ناخواه پیوند محکمی با طرح اتقان صنع باری یا وجود نظم در جهان پیدا می‌کند، و لاجرم معضلات بی‌جوابی که مثلاً برهان نظم را منطقیاً عقیم ساخته‌اند در برابر این سؤال هم قد علم خواهند کرد.

۳) «بودن بسی خرج و زحمت دارد»، این سخن حکمت‌آمیز جنابعالی بسیار ارزش دارد. از قضا کسانی که می‌کوشند از دل تئوری ریاضی اطلاعات نتایج فلسفی بیرون بکشند نیز مدام به این نکته تأکید می‌ورزند. اینان می‌گویند برخورداری از اطلاعات و انجام گزینشهای هدفدار، همان «خرج» لازم در برابر قانون انتروپی است که همه جهان را یکسر به سمت آشوب و همگنی پیش می‌برد.

۴) قاعده «اصل عدم است» تنها یک قاعده است؛ البته قاعده‌ای به دردخور. اگر کسی زیر بار قبول کردنش نرود (یعنی از اول «سادگی» را مرجح نداند) آیا ایرادی به او می‌توان داشت؟ خصوصاً اینکه «عدم» در واقع معدوم است؛ و تنها مفهومی است بر ساخته در برابر وجود و از این حیث شاید مسبوق به وجود. به عبارت دیگر عدم هیچ شأن مصداقی ندارد. با این حال در خود قاعده خردپسند «اصل عدم است» ایرادی نمی‌یابم.

۵) استدلال مقاله تا اندازه زیادی متکی است بر انکار ترجیح بلا مرجح (یا ترجیح بلا مرجح). به نظر می‌رسد که اشکال قبول ترجیح بلا مرجح از مشکلات انکار آن چندان کمتر نباشد. این قاعده یا حکم «ترجیح بلا مرجح محال است» چگونه تصدیقی است؟ ظاهراً به دو نحو می‌توان این قاعده را معنا کرد:

(الف) اینکه گفته شود هر جا گزینشی در میان باشد، می‌توان گزینشگری برای آن در نظر گرفت. در این صورت قاعده «هر گزینشی گزینشگر دارد» همانا گزاره‌ای همانگویانه و فاقد مضمون شناختاری خواهد بود؛ و به عبارت دیگر هیچ خبری در بر نخواهد داشت.

(ب) و یا اینکه گفته شود هر گزینشی به واقع گزینشگری دارد. حال باید پرسید این حکم آیا بدیهی عقلی است؟ تجربی و استقرائی است؟ یا وحیانی است؟ بدیهی عقلی که حتماً نیست. استقراء هم اگر حجیت نداشته باشد (که گمان می‌کنم در نظر جنابعالی هم ندارد)، لابد قبول داریم که وحیانیات هم در بحث استدلالی جایی ندارند، و معلوم نیست که این حکم تألیفی را چگونه می‌توان صادق دانست.

#### پاسخ و توضیحی کوتاه

با آنکه نمی‌خواهم وارد بحث و پاسخگویی مفصل به این انتقادات ارزنده و باریک بینانه دوستان بشوم، ولی گویا یک نکته را باید روشن کنم و آن این است که دو نفر از سه نفر منتقد گفته‌اند که «اصل عدم است» بی اعتبار است یا معنای محصلی ندارد. به نظر اینجانب این گزاره معنای محصل و حتی بدیهی دارد. منظور از «اصل عدم است» این است که در شرایط مساوی و قبل از دخالت هر فاعلی یا هر عاملی یا هر مبدائی، در شرایط صفر، برای عالم هستی، یعنی جهان یا کیهان (بدون خداوند که ذات واجب است) به صرفه‌تر، محتمل‌تر، و به اقتصاد فکر و منطق نزدیک‌تر این است که این جهان (جهان ممکنات) وجود نداشته باشد، مگر اینکه خلافش ثابت شود و مرجح وجودی داشته باشد. اگر اصل عدم نبود، چرا آن حیرت دوهزار ساله به فلاسفه و اهل نظر و مردم عادی دست داده و می‌دهد که می‌گویند یا می‌اندیشند که چرا جهان (و اصولاً) چیزی هست به جای آنکه نباشد؟ اگر اصل وجود بود این حیرت فطری و اصیل دست نمی‌داد. با بیان این حیرت معلوم می‌شود که این اندیشه در ذهن انسان مفطور و مرکوز است که جهان قاعداً بایستی نباشد یا نبایستی باشد، حال چه شده است که جهان هست به جای آنکه

نیاشد؟

دلیل دوم اینجانب این است که ما در اندیشه الهی و دینی قائل به آفرینش یعنی آفریده شدن جهان و ماسوی الله هستیم و به خلق از عدم اعتقاد داریم. در این اندیشه نیز اصل عدم است. اگر منکر اصل عدم است بشویم، منکر خلقت شده ایم. و جهان ممکنات یا ماسوای را قدیم و نامخلوق دانسته ایم که حتی فکر علمی و فلسفه غیر دینی امروز نیز نمی پذیرد که جهان مادی، قدیم و بلا اول و ازلی و بدون مبدأ باشد.

\* \* \*

ترجمه مقالات مجموعه حاضر جزوی از یک طرح علمی برای ترجمه امهات مقالات دایرةالمعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز با مشخصات زیر است:

*The Encyclopedia of Philosophy*. Edited by Paul Edwards. 8 vols .

New York, Macmillan Co.; London, Collier - Macmillan Publishers, 1967.

که در سال ۱۳۶۹ هیئت علمی انجمن فلسفه، وابسته به مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی عهده دار انجام آن شدند و قرار بر آن شد که در ۵ - ۶ زمینه اصلی فلسفه (از جمله فلسفه علم، معرفت شناسی، منطق و معناشناسی، فلسفه تاریخ، هستی شناسی و مابعدالطبیعه، و فلسفه دین) بهترین مقالات این دایرةالمعارف انتخاب و ترجمه شده ابتدا در مجموعه ای به صورت یک کتاب عادی و سرانجام پس از تکمیل طرح در یک یا دو مجلد بزرگ به طبع برسد.

سهم اینجانب ترجمه مقالات عمده ای در زمینه برهانهای اثبات وجود خداوند بود. کل این برهانها در این دایرةالمعارف بالغ بر هشت فقره است. همه آنها ترجمه شد. نیز برای آنکه خطوط و سیماهای اصلی خداشناسی غربیان معلوم شود، مقاله «تعاریف و مفاهیم خدا» نیز از همان دایرةالمعارف ترجمه و در آغاز مجموعه حاضر قرار گرفت.

گفتنی است که دایرةالمعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز، یکی از بهترین دایرةالمعارفها فلسفه در عصر حاضر و به ارزیابی نگارنده این سطور بهترین دایرةالمعارف فلسفه به زبان انگلیسی است. و از سال ۱۹۶۷ که نخست بار انتشار

یافت، تاکنون بارها، عیناً تجدید طبع یافته، و تجدید نظر و تکمیل آن، یعنی افزودن مقالات زندگینامه‌ای یا موضوعاتی که در دو دهه اخیر در تاریخ فلسفه جهان اهمیت یافته است، به آسانی میسر نیست، مگر آنکه فقط تکمله‌ای در پایان آن افزوده شود. به عبارت دیگر این اثر عظیمتر از آن است که به آسانی و فقط با گذشتن ۲۰ سال، قابل تجدید نظر و دگرگونسازی اساسی باشد. و سایر کارهای مرجع اعم از دایرةالمعارف و فرهنگ که در همین زمینه در جهان انگلیسی زبان منتشر شده، از نظر عمق و گسترش و وثاقت علمی مقالات قابل مقایسه با دایرةالمعارف پل ادواردز نیست. و اهمیت چندگانه آن را بهتر از پیش نمایان کرده است. ذیلاً کتابشناسی دقیق مقالات نه‌گانه این مجموعه عرضه می‌گردد.

۱. فصل اول «تعاریف و مفاهیم خدا» ترجمه مقاله «Concepts of God» نوشته ه. پ. آون H.P. Owen در دایرةالمعارف فلسفه، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۴۸، است.

۲. فصل دوم «برهان وجودی [= هستی‌شناختی]» ترجمه مقاله

((Ontological argument for the existence of God))

نوشته جان هیک John Hick، در همان دایرةالمعارف، ج ۵، ص ۵۳۸-۵۴۲، است.

۳. فصل سوم «برهان وجوب و امکان [= جهان‌شناختی]» ترجمه مقاله

((Cosmological argument for the existence of God))

نوشته رونالد و. هپ برن Ronald w. Hepborn در همان دایرةالمعارف، ج ۲، ص ۲۳۲-۲۳۷، است.

۴. فصل چهارم «برهان اتقان صنع [= هدف‌شناختی]» ترجمه مقاله

((Teleological argument for the existence of God))

نوشته ویلیام پ. آلستون William P. Alston در همان دایرةالمعارف ج ۸، ص ۸۴-۸۸، است.

۵. فصل پنجم «برهانهای اخلاقی بر اثبات وجود خداوند» ترجمه مقاله

((Moral arguments for the existence of God))

نوشته رونالد وهپ برن [نویسنده مقاله سوم در همین مجموعه]، در همین دایرة المعارف، ج ۳، ص ۳۸۱-۳۸۵، است.

۶. فصل ششم مقاله «برهانهای تجربه دینی بر وجود خداوند» ترجمه مقاله

((Religious arguments for the existence of God))

نوشته رونالد و. هپ برن [نویسنده مقاله های سوم و پنجم در همین مجموعه] در دایرة المعارف فلسفه، ج ۷، ص ۱۶۳-۱۶۸، است.

۷. فصل هفتم «برهانهای اجماع عام بر وجود خداوند» ترجمه مقاله

((Common Consent arguments for the existence of God))

نوشته پل ادواردز Paul Edwards [ویراستار کل دایرة المعارف فلسفه] در همان دایرة المعارف، ج ۲، ص ۱۴۷-۱۵۵، است.

۸. فصل هشتم «برهان درجات کمال بر اثبات وجود خداوند» ترجمه مقاله

((Degrees of Perfection, argument for the existence of God))

نوشته دیوید سنفورد David Sanford در همان دایرة المعارف، ج ۲، ص ۳۲۴-۳۲۶

۹. فصل نهم «برهانهای مردم پسند بر اثبات وجود خداوند» ترجمه مقاله

((Popular arguments for the existence of God))

نوشته سی. جی. نرلیک C.G. Nerlich در همان دایرة المعارف ج ۶، ص ۴۰۷-۴۱۱، است.

□

در پایان سپاس قلبی خود را از همکاریهای ارزنده رئیس مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، رئیس انجمن فلسفه، و مدیر انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی که تسهیلاتی در امر تدوین و ترجمه و طبع و نشر این اثر ارزانی داشتند، عرضه می دارم. ولله الحمد فی الآخرة والاولی

بهاءالدین خرمشاهی

۲۷ اسفند ماه ۱۳۶۹

تعاريف و مفاهيم خدا

## تعاریف و مفاهیم خدا

به دست دادن تعریفی از خدا که فراگیرنده تمامی کاربردهای این کلمه و معادلهای آن در زبانهای دیگر باشد بسیار دشوار و شاید غیرممکن است. حتی این تعریف که به طور کلی بگوئیم «خدا موجودی است ماوراء انسان و ماوراء طبیعت که جهان را اداره می‌کند.» نارساست. قید یا صفت «ماوراء انسان»، با پرستش رومیان از امپراطوران خدا انگاشته یا به مقام الوهیت رسانده، منافات دارد. صفت ماوراء طبیعت یا ماوراء طبیعی با تعریف اسپینوزا که بین خدا و طبیعت معادله برقرار می‌کند، و قید «اداره کردن» با انکار اپیکوریها از تأثیر خدایان در زندگی انسان، همخوان نیست. بنابراین تعریف فوق، با آنکه سلسله وسیعی از کاربردهای کلمه خدا وفاق دارد، به نحو جامع و مانع قابل اطلاق نیست.

این مقاله به پنج مسأله می‌پردازد: ۱) استعلا [= تنزه]<sup>۱</sup> و حلول<sup>۲</sup> خداوند، ۲) رابطه او با جهان، ۳) صفات اصلی او (۴) میزان تشخیص او و ۵) راههای شناخت او. برای بحث و فحص این مسائل، ژرفکاوی در داده‌ها و دستیافته‌های دین و فلسفه



لازم است. ولی داده‌های دینی محض، (که با تأملات کلامی مبتنی بر آنها فرق دارند) فقط وقتی یاد می‌شوند که ربطی به درک فلسفی داشته باشند.

### (۱) استعلا [=تنزه] و حلول:

خدا در یهودیت و مسیحیت بدون چون و چرا استعلا و تنزه از ماسوا دارد. او نسبت به جهانی که آفریده است، «به کلنی دیگر» است. تأکیدی که در این باره در یهودیت هست با منع و نهی از بت پرستی، تعالیم صریح اشعیاء نبی، باب چهارم، آیات ۱۲ تا ۲۶، قدس و حرمت یهوه (که باید از او با اسماء و صفاتی چون رب و الوهیم سخن گفت، نه با اسم ذات او: یهوه)، و اندیشه‌های فیلون<sup>۲</sup> که طبق مشرب افلاطون خدا را چنین معرفی می‌کند: «ذهن محض و منزّه جهان، فضیلت متعال، علم متعال، نیز خیر متعال.» عهد جدید در تأیید عهد قدیم و در تخطئه دعاوی عرفان یونانی مآب بر آن است که «کسی هرگز خدا را ندیده است.» (انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱۸) و همه شناخت ما از او همانند تصویری تیره و تار در آئینه است (نامه اول پولس به قرنتیان، فصل ۱۳، آیه ۱۲). این رهیافت اهل کتاب (یهود و نصارا) تا حدودی بر اثر نفوذ مکتب نوافلاطونی، و تا حدودی بر اثر تجربه عرفا (مخصوصاً دیونوسیوس آریا پاگوسی معروف به دیونوسیوس کاذب)<sup>۳</sup> تقویت شد. لذا آکوئیناس<sup>۴</sup> در کتاب کلیاتی در ردّ زنادقه<sup>۵</sup> (کتاب اول، ص ۱۴) می‌گوید «ذات الهی با عظمتی که دارد، از صور عقلیه ما فراتر است.» لذا ما با آنکه می‌توانیم علم پیدا کنیم که خدا هست (بی به وجود او می‌بریم) نمی‌توانیم بدانیم او چیست (بی به ماهیت او نمی‌بریم). در اعصار جدیدتر، کی‌یرکگور<sup>۶</sup> و بارت<sup>۷</sup>، برخلاف کوششهای هگلی‌مشریان که در هوای دریافتی عقلانی و همه‌جانبه از حاق واقع یا واپسین حقیقت هستند، استعلا یا تنزه الهی را مورد تأکید قرار داده‌اند. رودولف اوتو<sup>۸</sup> در کتابش امر قدسی<sup>۹</sup> (ماربورگ، ۱۹۱۷) متعلق پرستش انسان را رازی مهیب و جذاب، که بر قوه فراعقلانی روح آشکار می‌گردد، توصیف کرد.

متکلمان مسیحی بر آنند که از این خدای متعال و منزّه از ماسوی، یا سلباً (به

شیوه تنزیهی) یا ایجاباً (به شیوه ثبوتی و تشبیهی) می‌توان سخن گفت. طبق شیوه سلبی با کاربرد صفاتی چون «غیر جسمانی» و «نامخلوق»، داشتن صفات را از خداوند نفی می‌کنیم. بدینسان معرفت او را با دانستن اینکه او جهان‌نیست آغاز می‌کنیم. ولی ما ایجاباً یا به شیوه ثبوتی هم از خداوند سخن می‌گوئیم ( فی المثل با نسبت دادن خیر با حکمت به او). آکوئیناس منکر این امر بود که صفات ثبوتی بر وقف صفات سلبی، قابل تعریف باشد. همچنین منکر بود که این صفات صرفاً به خدا به عنوان علت نامتین خصوصیات متناهی اشاره داشته باشد. به نظر او این صفات، به شیوه‌ای ثبوتی یا ایجابی، از طریق «قیاس تناسب» به خداوند نسبت داده می‌شود. بدینسان خیر به نحوی ممتاز و متمایز - متناسب با وجه وجود نامتناهی او - در خداوند وجود دارد. آکوئیناس امیدوار است به مدد این نظریه اسناد قیاسی، راه میانه‌ای بین تشبیه [= انسان‌وارانگاری]<sup>۱۱</sup> - که مبتنی بر نسبت دادن صفات تک‌معنایی - و بین تعطیل [= توقف]<sup>۱۲</sup> - که مبتنی بر نسبت دادن صفات دو‌معنایی است - پدید آورد.

طبق سنت اصلی اندیشه مسیحی، خداوند، حال<sup>۱۳</sup> هم شمرده می‌شود. اوگوستین بر آن بود که نور حضور خداوند در ضمیر انسان او را قادر به تشخیص حقیقت ابدی می‌سازد. آکوئیناس در عین حال که نظریه اشراقی اوگوستینی را نمی‌پذیرفت، با صراحت هر چه تمامتر حضور همه‌جائی<sup>۱۴</sup> خداوند را تأیید می‌کرد. «خدا در همه چیز هست، نه به صورت جزئی از ماهیت آنها یا به صورت یک صفت، بلکه به شیوه‌ای که علت فاعلی<sup>۱۵</sup> در معلول خود حضور دارد. بدینسان خدا در هر چیز حضور و احاطه قیومی دارد.» ( کلیات الهیات، 1، 8، Ia). به همین ترتیب عرفا هم بر آنند که خدای منزّه و متعال (حتی هنگامی که نسبت به حضورش التفات نباشد) در سرشت یا ذروه روح حاضر است. ولی بعضی از فیلسوفان جوهر یا ذات خداوند را، کلاً یا بعضاً با جهان یکسان و همسان انگاشته‌اند. صریح‌ترین طرفدار این برداشت در تفکر غرب، اسپینوزاست که متحد انگاشتن او خدا و جهان را، مثل اعلا‌ی وحدت وجود<sup>۱۶</sup> است. فیلسوفان متأخری چون ادوارد کیرد<sup>۱۷</sup> و سرهنری

جونز<sup>۱۸</sup> که خدای مسیحی را با مطلق هگلی برابر گرفته‌اند، به درجات مختلف به وحدت وجود نزدیک شده‌اند. بسیاری از متکلمان جدید نظیر بارت و بولتمان<sup>۱۹</sup> که در قول به استعلا و تنزه خداوند پیرو کی‌یر کگور بوده‌اند، حلول<sup>۲۰</sup> او را انکار کرده یا نادیده انگاشته‌اند.

پاول تیلیخ<sup>۲۱</sup> یک استثنای قابل توجه است. او در عین حال که به شیوه اگزستانسیالیستی خدا را متعلق «واپسین پروای» ما می‌داند، بر آن است که خدا را بدون «شرکت» در وجود او نمی‌توانیم بشناسیم.

## ۲) خدا و جهان

میزان استعلا [=تنزه] یا حلول او بستگی به نظرگاهی دارد که در مورد رابطه او با جهان اتخاذ می‌گردد. در این باب لا اقل پنج نظر و نظرگاه وجود دارد.

الف) خداوند به عنوان علت غائی. خدا را می‌توان علت غائی<sup>۲۲</sup>، و نه علت فاعلی جهان دانست. ارسطو قائل به این نظر بود. طبق نظر او خدا «محرک اول»<sup>۲۳</sup> جهان است. او جهان را به حرکت درمی‌آورد، بدین معنی که از طریق یک سلسله محرکها یا «عقول» تابعه، صورت ساختار مادی جهان را می‌پرورد، یعنی به آنها الهام می‌کند که به او (خدا) به عنوان غایت یا هدف جهان، عشق بورزند. مع الوصف ارسطو صریحاً منکر آفرینش جهان است، او ماده را نامخلوق و سرمدی می‌داند.

ب) جهان به منزله فیض صادر از خدا. جهان را می‌توان به نحوی، فیض صادر از خدا یا تجلی او دانست. این نظر سه صورت یا روایت عمده دارد.

طبق نظر افلوپین «احد» یا «خدای اول» فراتر از اندیشه وجود است. اگر قرار بود جهان، بخشی از «احد» باشد، صرافت و بساطت او از بین می‌رفت. و اگر با عمل اراده، جهان را می‌آفرید، تغییرناپذیری او از دست می‌رفت. بنابراین افلوپین نظریه صدور<sup>۲۴</sup> خویش را پرداخت. نفس و جهان مادی از «احد» فیضان و صدور می‌یابد (همچنانکه اشعه از خورشید صادر می‌شود) بی‌آنکه قیومیت او

خدا شده دار گردد.

طبق نظریه اسپینوزا جهان خداست (تنها جوهر)؛ یعنی در ظل صفت اندیشه و امتداد او واقع است. همه چیز طبق ضرورت منطقی از ذات او جریان می‌یابد. «ممکن نبود اشیاء به صورتی و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند. همه اشیاء از همان ضرورت طبیعت الهی ناشی شده‌اند و از ضرورت طبیعت او به وجه معینی به وجود و به فعل موجب شده‌اند...» (اخلاق، بخش اول، قضیه ۳۳ - بر گرفته از ترجمه فارسی به قلم دکتر محسن جهانگیری). منتقدان اسپینوزا مدام گوشزد کرده‌اند که بر مبنای این مقدمات اثبات سه چیز دشوار می‌گردد: الف) فردیتی که به نظر می‌رسد انسانها دارند، ب) اختیار آشکار آنها، که اسپینوزا در جای دیگر می‌کوشد آن را تجزیه و تحلیل کند، و پ) واقعیت وجود شر مخصوصاً در صور اخلاقی‌اش.

هگل نیز قائل به همین نوع رابطه بین خدا و جهان بود. برخلاف افلوپین، او خدا یا مطلق را فی حد ذاته وحدتی جوای تنوع و تکثر می‌انگاشت. برخلاف اسپینوزا تجلی خدا را یک جریان پویا می‌دانست که در رویدادهای تاریخی باز یافته می‌شود. اندیشه هگل خالی از ابهام نیست. گاه از خدا به عنوان حقیقتی که مستقلاً موجود است سخن می‌گوید ولی نظر نهائی و مشخص او این است که «روح مطلق» نمی‌تواند جدا از ارواح انسانی‌ای که در آنها مدام کمال می‌یابد، وجود داشته باشد. ب) جهان همچون ماده‌ای سابق الوجود که نظم یافته است. سومین نظری که در باب رابطه خدا با جهان بیان شده، از آن افلاطون است که در رساله تیمائوس شرح داده است. طبق این مکالمه (30 - 29E) خدا از یک سو مقید به جهان صور<sup>۲۵</sup> و از سوی دیگر مقید به ماده سابق الوجود<sup>۲۶</sup> است. نقش او این است که صور را بر ماده برافکند و بدینسان یک کل معقول و منظم پدید آورد. او از آنجا که خیر محض است، و لذا از بخل و حسد فارغ است، می‌خواهد که همه چیز مانند خود او (خدا) باشد. لذا موجود هوشمند برتر از موجود ناهوشمند است، و همین است که هوش نمی‌تواند در موجودی که فاقد روح است پیدا شود. «او هوش را در روح و روح را در بدن

نهاد، تا آفریننده کاری باشد که بالطبع بهترین است.» (افلاطون در جمهور، ۵۹۷، تلویحاً می گوید که خداست که صور را می آفریند، ولی این نظرگاه متعارف و معهود او نیست).

ت) خلق از عدم. برخلاف همه آراء و اندیشه هائی که برשמردیم، خداپرستان مسیحی از اوگوستین به بعد قائل به نظریه خلق از عدم<sup>۲۷</sup> بوده اند. این نظریه، ردکننده دو نظر است: نخست این اندیشه که جهان فیض یا صدور ضروری طبیعت (ذات) خداست، دوم این اندیشه که ماده، سابق بر فعل آفرینش او بوده باشد. یا این نظر که جهان را با انتخابی غیر مسبوق به اراده [به صورت فاعل موجب] به وجود آورده است. او به جهان نیاز ندارد تا طبیعت (ذات) او را تکمیل کند، چه به کلی غنی بالذات و قیوم است. او مواجه با یک ضرورت بیگانه نبوده است، زیرا او علت فاعلی هر چیزی است که وجود دارد.

مفهوم این رابطه بین آفریدگار و آفریده از طریق بیان تقابل بین موجود واجب و ممکن روشن تر می شود. خداوند واجب الوجود است، یعنی بالضروره وجود دارد. در او ماهیت و وجود متحد است. او به شیوه ای منحصر به فرد و درنیافتنی بذاته و لذاته موجود است. از سوی دیگر، آفریدگان موجوداتی ممکن الوجودند. ماهیت آنها در عین آنکه در علم الهی، سابق الوجود است، اگر لطف مختارانه خداوند به آنها تعلق نمی گرفت، به هستی مستقل نایل نمی گردیدند. بنابراین در عین حال که از طریق ذات و لطف به خداوند تعلق دارند هرگز شأن مخلوقیت از آنها زایل نمی گردد. اینها را می توان در همان حدود متناهی شان تأکید کرد یعنی به مقام الوهیت رساند (چنانکه آباء یونانی می کردند) ولی هرگز به معنائی که شریک در غنا و قیومیت مطلق خداوند باشند، جنبه الوهی نمی یابند.

طبق آموزه تمام و کمال مسیحی، عمل خلاقانه خداوند، محدود و منحصر به به حرکت انداختن چرخه فلک و کارخانه کیهان نیست. همه چیز هستی خود را مستمراً به قدرت او مدیونند. در نظام وجود - و نه در نظام زمان - او نخستین علت یا علت اولی است، و برتر از زمان است. لذا این مسأله بی ارتباط با الهیات است که آیا

جهان آغاز زمانی داشته یا نداشته است. آکوئیناس بر آن بود که هر چند به چنین آغاز در وحی و تنزیل کتاب مقدس تصریح شده است، آن را به طریقه عقلی نمی‌توان اثبات کرد. عقل فقط این را می‌داند که خدا سرمدی، همیشه حاضر، و مبدأ خلاق هر چیزی است که وجود دارد یا می‌تواند داشته باشد. خلق و حفظ و بقای مخلوقات، در واقع یک چیز است.

باری، در عین آنکه هیچ آفریده‌ای من عند نفس وجود ندارد، هر آفریده‌ای بذاته یا فی ذاته وجود دارد. جوهرهای خلق شده، استقلال نسبی یا نوعی خودمختاری مکتسب دارند. این تعبیرات متناقض نما برای تأیید این حقیقت لازم است که مخلوقات در عین آنکه وجود خود را از خداوند دارند که علت اولای آنهاست، بر طبق علل و اسباب ثانویه‌ای که متناسب با طبایع آنهاست عمل می‌کنند. فرق نهادن بین این دو نوع علت برای ارزیابی رابطه بین علم و الهیات ضرورت دارد.

از آنجا که اشیاء متناهی بذاته وجود دارند، علل ثانویه آنها بدون امداد ایمان، قابل بازیابی است. اما کشف علل ثانویه، بدون امداد یک استنتاج غیر علمی، یا مشهود، اعتقاد به علت اولی یعنی خدا را تجویز یا منع نمی‌کند.

مع الوصف خدا، به عنوان علت اولی، می‌تواند برای اجرای اراده خویش، علل ثانویه را تعلیق کند یا تغییر دهد. وقتی که چنین کاری کند، عمل او معجزه نام دارد. معجزه تخطی از طبیعت یا خرق قوانین طبیعت نیست. بلکه نمونه‌ای از عملکرد طبیعت است که از طریق عمل خاص همان قدرت خلاقه که در جریانهای عادی در کار است و می‌تواند در ذیل قوانین علمی مندرج گردد، به نحوی غیر عادی عمل می‌کند. اگر ماهیت موجود متناهی متکی بر اراده خدا باشد (و در ارتباطش با او قوه تابعه داشته باشد) اعمال معجزه‌وار یا معجزات، از اعمال غیر معجزه، کمتر طبیعی نیستند. ولی در عین آنکه خصلت غیر عادی یک رویداد، تجرباً تحقیق پذیر است، خصلت اعجازی یا معجزه‌وارانه آن، به عنوان عملی صادر از خداوند، فقط به مدد ایمان قابل قبول است. (بسیاری از متکلمان منصفانه اذعان کرده‌اند که لا اقل

بعضی از ایرادات شکاکانه هیوم، در بادی نظر، چندان بی وجه نمی نماید).  
 متکلمان به تفصیل در باب رابطه بین علیت الهی و اراده انسانی بحث کرده اند. قول به سرنوشت یا تقدیر ازلی، در روایت خشک اگوستینی اش، آشکارا با اختیار انسانی ناسازگار می نماید. مع الوصف حتی متکلمانی که این نظر یعنی ناسازگاری را رد می کنند، ناچار با مسأله چگونگی عملکرد اراده خداوند بر انسان از طریق طبیعت (یعنی از طریق مشیت عام او) و از طریق لطف یا عنایت (از طریق فیض فراطبیعی روح القدس) رو در رو هستند. کوششهای مختلفی به عمل آمده است تا فعل الهی را از فعل انسانی جدا کند، و فی المثل قائل بدان شود که در هنگام انتخاب یک امر صرفاً اخلاقی، اراده انسانی کاملاً مختار گذاشته شده است. بسیاری از متکلمان (در عصر جدید د. م. بیلی<sup>۲۸</sup> و ا. م. فارر<sup>۲۹</sup>) بر مبنای کتاب مقدس و تجربه، تأکید می ورزند که اراده الهی و انسانی در طی حیات مسیحی، همزمان عمل می کنند ولی چگونگی همکنشی آنها یک معما یا رازی است «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را».

ث) خدا به عنوان غایت قصوای سیر کیهانی. سموئیل الگزندر<sup>۳۰</sup> قائل به این نظر عجیب و غریب شد که خدا یا الوهیت، نه مبدأ سیر کیهان، بلکه (به نحوی آرمانی) منتها یا غایت قصوای آن است. سیر تکاملی جهان از زمان - مکان، و از طریق ماده و حیات، به سوی حصول ذهن یا آگاهی است. خدا کاملاً و کلاً در جهان وجود دارد، و جهان به منزله «جسم» اوست، ولی او هنوز به الوهیت نرسیده است (یعنی همچون موجودی نامتناهی و منزّه و متعال). علاوه بر این، او هرگز چنین وجودی (وجود الهی) نخواهد داشت. الوهیت، که حد کمال نامتناهی است، غایتی است که جهان (یا خدائی که به صورت جهان جلوه گر است) مدام در جهت و در طلب آن سیر می کند، ولی غیر قابل حصول است.

بعضی از فیلسوفان دویا چند نظر از نظرهای پیشگفته را تلفیق کرده اند. بدینسان آن. وایتهد در عین حال که این اندیشه را که خداوند علت فاعلی جهان است، رد می کند، همانند ارسطو بر آن است که او علت غائی است و (مانند خدای

افلاطون) با تأمین عناصر و اسطقتسات اشیاء ابدی (که به هر حال مستقلاً وجود ندارد)، در قلمرو سیالۀ زمانی، به جهان نظم و انتظام می‌بخشد. و ایتهد در این مورد هم با الگزاندر شباهت و قرابت پیدا می‌کند که می‌گوید قول به اینکه جهان خدا را آفریده است، همانقدر صادق است که قبول به اینکه خدا جهان را آفریده است.

### ۳) اسماء و صفات الهی

در اغلب نظامهای دینی و فلسفی، خدا دارای خصوصیتیهائی است که او را از سایر صور هستی متمایز می‌گرداند.

الف) نامتناهی: نامتناهی بودن خداوند در روایتیهائی که از استعلا و تنزه و قدرت خلّاقه او عرضه شد، مستتر است، و در اغلب نظامها، لاتناهی خداوند، او را - به درجه اگر نگوئیم به نوع - لا اقل از بعضی محدودیتیهای انسانی آزاد می‌دارد. ولی او را نمی‌توان دقیقاً نامتناهی دانست، مگر اینکه در همه وجوه و ساحات وجودش، بی حد و نهایت باشد. همچنین او فقط به شرطی کلاً بی حد و نهایت است که غنی و مکتفی بالذات و از همین روی قیوم باشد. اگر (چنانکه هگل می‌اندیشید) خداوند به جهان به عنوان عرصه استکمال خویش نیاز داشته باشد یا (چنانکه افلاطون می‌اندیشید) عالم صور (یا قلمرو مثل) مستقل را تقلید و باز آفرینی کند، در همین حد محدود می‌گردد. او فقط در صورتی دقیقاً نامتناهی است که به قول آکوئیناس ماهیت و وجودش یکی باشد. آکوئیناس این نظر را وقتی عرضه کرد که می‌گفت متناسب‌ترین نام برای خدا همان است که طبق متن سفر خروج بر موسی (ع) منکشف شد، یعنی: من آنم که هستم. بدینسان اگر خداوند نامتناهی باشد، باید بی هیچ قید و شرط چنین صفات یا خصوصیتیهائی را نیز دارا باشد: باید واحد، بسیط، غیر جسمانی، لایتغیر، تأثرناپذیر یا رنج‌ناپذیر، سرمدی، خیر، عالم مطلق (علام الغیوب، عالم به همه چیز) و قادر مطلق باشد. یکایک این صفات را به تفصیل بیشتر بررسی می‌کنیم.

الف) وحدت. فیلسوفان یونانی در اینکه «خدا» و «خدایان» را به صورت



مترادف به کار برند، آسانگیر و لاقید بودند (چنانکه فی‌المثل در نوامیس 905-900 و محاورات ایسکتتوس 1,3,1 مشهود است). ولی در یهودیت این عقیده که یهوه تنها خدا و خدای یگانه است، شعاری بی‌چون و چرا شد و از آنجا به مسیحیت به ارث رسید و آکوئیناس در اثبات آن چنین اقامه حجت کرد که اگر دو خدا وجود داشت، چه بسا یکی از آنها واجد چیزهائی بود که دیگری فاقد آن بود، و بدینسان هیچکدام کامل مطلق نبودند (کلیات الهیات 1a,11,3) به همین ترتیب مسلمانها هم اولین اصل ایمان و رکن اعتقادشان این است که «خدائی جز الله نیست» ولی مسیحیان از این نظر با یهود و مسلمانان فرق دارند، زیرا معتقدند که خدای یگانه به صورتی سه‌گانه (تثلیث) یعنی اب، ابن و روح القدس وجود دارد. در او جوهری است واحد، سه شخص یا سه اقنوم.

ب) بساطت. طبق نظرگاه مسیحیت و مکتب افلاطونی، خدا به این معنا واحد است که مطلقاً بسیط است، زیرا تمایزاتی (نظیر آنچه بین ماهیت و وجود، و جوهر و اعراض هست) و یک موجود متناهی را مرکب می‌سازد، بر او قابل اطلاق نیست. افلوپین این بساطت را هویت محضه می‌نامید. ولی آکوئیناس هم قائل به این بود که خدا بالفعل دارای کمالاتی هست که ما به او نسبت می‌دهیم و هم قائل به این بود که این صفات در وحدتی غیر قابل تصور و درنیافتنی، فراهم آمده‌اند. هر یک از صفات خدا، تمایز و تعینی مستقل دارد ولی هر یک حاکی از کل ذات اوست.

پ) غیر جسمانی بودن. فیلسوفانی که جهان را وجهی از خدا یا انکشاف ذات او می‌دانند، لاجرم دربارهٔ او مادی می‌اندیشند، بدینسان رواقیان او را با عناصر اساسی طبیعت یعنی هوا و آتش یکسان می‌انگاشتند. به همین ترتیب اوگوستین هم از آئین مانی چنین آموخته بود که خدا جوهری نورانی و بس لطیف است. ولی افلاطونیان و مسیحیان همواره بر تجرد و یا غیر مادی بودن خداوند تأکید داشتند و دلیلشان هم این بود که ماده مبدأ و منشأ محدودیت است، و لذا با کمال الهی منافات دارد.

ت) لایتغیر بودن. افلاطون و عهد عتیق تأکید داشتند که ذات خدا نمی‌تواند

تغییر کند (زیرا تغییر مستلزم نقص است). متکلمان مسیحی، مخصوصاً اوگوستین هم قائل به همین نظر بودند.

ث) تأثر ناپذیری. اگر مراد از تأثر ناپذیری این باشد که خداوند نمی‌تواند از علل بیرونی یا درونی متأثر باشد، در این صورت معادل و مترادف با تغییر ناپذیری است. ولی این معنا نیز از آن مراد می‌شود که خداوند از درد و رنج برکنار است. و بین این معنای اخیر و توصیفات کتاب مقدس از مهر و شفقت خداوند، تعارضی آشکار وجود دارد. بعضی از متکلمان قائلند (و بعضی دیگر منکراند) که هر چند مسیح از جنبه طبیعت انسانی اش رنج کشید، خداوند درد و رنجی در خود نمی‌یابد، چه کمال محض و سرور و بهجت محض است.

ج) سرمدیت. در کتاب مقدس سرمدیت خداوند به معنای برخورداری از زمان جاوید و بی‌پایان است. در تفکر متأخر مسیحی (از طریق نفوذ مکتب افلاطون)، سرمدیت به معنای «بی‌زمانی» بود. تعریف مشهور بوئتیوس<sup>۳۱</sup> از آن چنین است: «برخورداری کامل و همزمان از حیات ابد». همچنین گفته‌اند که خداوند کامل نیست، مگر اینکه کل وجود او همزمان متحقق باشد.

چ) خیر. نظام اخلاقی را گاه به شیوه غیر توحیدی، به مفاهیم انتزاعی ای نظیر ریثا<sup>۳۲</sup> در (هند)، تائو<sup>۳۳</sup> (در چین) و دیکه<sup>۳۴</sup> (در یونان) تعبیر کرده‌اند. خدایان مشرک<sup>۳۵</sup> یونانی- رومی، چنانکه شهره آفاق است، ضداخلاقی و بی‌اخلاق بودند. ولی در تفکر مسیحی، تأکید افلاطون بر اینکه خدا خیر محض است (جمهوریت، ۳۷۹) با شهود عبرانی در باب درست‌کرداری بیهوه، آمیخته شد. از همین روی، آکوئیناس این نکته را مسلم گرفت که «خدا خیر محض است، حال آنکه سایر موجودات برخوردار از نوعی خیر هستند که مناسب با طبایع آنهاست.»

(5. *In Boethium de Hebdomadibus*).

ح) علم مطلق. علم مطلق<sup>۳۶</sup> در نامتناهی بودن خدا مستتر است. ولی این ملاحظه که خدا هم‌اکنون اعمال مختارانه و آزادانه آینده انسان را می‌داند، مسأله خاصی به بار آورده است. کسانی که طرفدار این نظر هستند چنین احتجاج می‌کنند

که خداوند از آنجا که بیزمان است، این تعبیر در مورد او درست نیست که بگوئیم رویدادها را از پیش می‌داند. همچنین حتی اگر این تعبیر جایز باشد (و ما از نظرگاه متناهی و محدود خود سخن بگوئیم) لازم نیست تصور کنیم که عمل انسان، چون از پیش دانسته شده یا پیش‌بینی شده، لذا خداوند یا عامل دیگری خارج از اراده او، آن را تعیین کرده است. قول به اینکه عمل انسان علی‌الاصول قابل پیش‌بینی است، برابر با این نیست که بگوئیم عامل آن (یعنی انسان) بر عمل خود تسلط ندارد، یا عامل حقیقی نیست و مسؤولیت کاری را که کرده است بر عهده ندارد. به هر حال این برداشتی از عمل و عملکرد انسان است که بسیاری از فیلسوفان در عصر حاضر طرفدار آند. ولی سایر اندیشه‌وران موحد (از همه برجسته‌تر جیمز وارد<sup>۳۷</sup> و ف. ر. تننت<sup>۳۸</sup>) این را متناقض می‌دانند که عمل آزادانه و مختارانه کسی، پیش از فعلیت یافتن، قابل دانستن یا پیش‌بینی باشد. آنان قاطعانه معتقدند که خداوند نسبت به اعمال اختیاری در آینده انسان، علم ندارد و این «علم نداشتن» محدودیتی است که خداوند عالماً و عامداً برای محفوظ داشتن حریم آزادی انسان، برای خود برگزیده است.

ج) قدرت مطلق. قدرت مطلق<sup>۳۹</sup> نیز در نامتناهی بودن خداوند مستتر است. این نکته شایان اهمیت است که در معتقدات رسمی مسیحیت فعال مایشاء<sup>۴۰</sup> و قادر مطلق<sup>۴۱</sup> متضمن این معناست که خداوند حاکم بر همه چیز است، نه اینکه می‌تواند هر کاری بکند.

خداوند عملی بر خلاف حکمت و اخلاق انجام نمی‌دهد. ولی توضیح وجود شرّ در جهانی که آفریده خدائی است که قدرت نامتناهی و خیر نامتناهی دارد، به غایت دشوار است. البته توضیحات و توجیهاات گوناگونی در این باب عرضه شده است. بدینسان سابقه شر را تا هبوط نخستین انسان یا روح جهانی (نفس کلی) پیش برده‌اند. همچنین گفته شده است که خداوند رنج و مصائب ناسزاوار را به عنوان وسیله‌ای جهت تهذیب روح برای حیات ابد، جایز دانسته ولو اینکه آن را تعییناً بر سر شخص خاصی نازل نکرده است. ولی بسیاری از متکلمان تلویحاً با

فریدریک فون هوگل<sup>۳۲</sup> همدلند که بالصراحه بر آن بود که هیچیک از توجیحات مسأله وجود شر، چندانکه باید و شاید خشنودکننده نیست. بنابر این نباید چندان تعجب کرد که بعضی فیلسوفان (از جمله جان استوارت میل) کوشیده‌اند با قول به اینکه خداوند هم از نظر علم و هم از نظر قدرت، متناهی است، مسئولیت آشکاری را که وجود شر، متوجه خداوند می‌گرداند، از او دفع کنند. مسیحیان معتقدند که خداوند قدرت مطلقه خویش را با غلبه بر شر، از طریق خدمت مسیح آشکار ساخته است. ولی اثبات این عقیده مستلزم مطالعه در آموزه‌های تجسد<sup>۳۳</sup> [حلول لاهوت در ناسوت] و فدیة<sup>۳۴</sup> است.

#### ۴) تشخیص خدا

بخشهای پیشین چنین فحوانی در برداشت که خداوند متشخص<sup>۳۵</sup> است. این فرض مبتنی بر این واقعیت است که در مراحل ابتدائی ادیان، او را نیمه‌متشخص می‌انگاشته‌اند، و فیلسوفان (مخصوصاً در غرب) همواره ذات خداوند را تا حدودی با قیاس به نفس و شخصیت انسان توصیف کرده‌اند. بدینسان، طبق نظر افلاطون، ارسطو و اسپینوزا، خدا دارای «قوای ذهنی» است. ولی اگر قرار است خداوند کاملاً متشخص باشد، باید دو شرط احراز گردد. نخست اینکه باید سخن گفتن از او به عنوان دوستدار یا غمخوار نوع انسان جایز باشد. دوم اینکه سخن گفتن از او، با تعبیرات و تمثیلات متخذ از حیات انسانی، ممکن باشد. برداشتهای ارسطویی و اسپینوزائی از او فاقد شرط اول است. محرک اول ارسطو در عین حال که به خویشتن علم دارد و در درون خود می‌اندیشد، هیچگونه علمی به جهان ندارد. بنابراین، همانند خدای اسپینوزا، او نیز نمی‌تواند متقابلاً به انسانی که به او مهر می‌ورزد، مهر بورزد.

شرط دوم نیز کما هو حقه احراز نگردیده است. بعضی متفکران کوشیده‌اند بین فلسفه و دین وساطت کنند و بگویند کاربرد تعبیرات و تمثیلات عینی در مورد خداوند، برای درک و دریافت حقیقتی که فراتر از شخصیت و تشخیص [انسان‌گونه]

است نارساست. بدینسان هگل بر آن بود که «روح مطلق» فقط به مدد کاوشهای عقل نظری، چندانکه باید و شاید، شناخته می‌شود. بالنتیجه هنگامی که از «مطلق» به عنوان «خدا» سخن می‌گویند، مرادش از خدا (همانند ارسطو) «اندیشه متأمل در خویش» بود. خدای متشخص در سنت خداشناسی توحیدی<sup>۲۶</sup>، باز نمونِ مقدّم بر عقل و ناقص «مطلق» است. در جدول متعالی حقیقت، دین مقامی بینابین هنر و فلسفه را اشغال کرده است.

این تقابل بین دین و فلسفه، در آنجا که «مطلق» با وحدت فراعقلی برابر انگاشته می‌شود، باز هم حادثتر می‌شود. در این مورد، توازی غربی بین وحدت انگاری<sup>۲۷</sup> هندی و اندیشه ف. ه. برادلی<sup>۲۸</sup> وجود دارد.

بعضی متون مقدس هندو (از جمله بهاگاوادگیتا) خدا را موجودی متشخص، وصف می‌کنند که پروردگار جهان است و «لطف» او مستلزم «خلوص عاشقانه» پرستندگان اوست. گیتا اهمیت خاص دارد. در تجلی<sup>۲۹</sup> ای که در فصل یازدهم وصف شده است، گیتا اعلام می‌دارد که کریشنا (خدای تجسدیافته و دوست آرجونا) «حتی بیشتر از برهمن ستوده می‌شود». ولی سنکارا، که پیرو صبغه غیرثنوی دراویا نیشادهاست، بر آن است که تنها حقیقت، مطلق نامتشخص (برهمن) است که روح با او اتحاد عددی دارد. برداشتهای متشخص از مطلق، متعلق به حوزه پندار (مایا) است. اینها صورتهائی است که «واحد» با آنها بر اذهان ناآشنا و ناآموخته، جلوه می‌کند. به همین ترتیب ف. ه. برادلی بر آن است که چون حقیقت، غیرنسبی است، خدای متشخص «چیزی جز یک جلوه نیست و معنایی جز نمودی از مطلق ندارد.» (نمود و بود، آکسفورد، ۱۹۳۰، ص ۳۹۷).

هر چه هست، مسیحیان طبق وحی و تنزیل ملزم اند که «مطلق» را با خدا یکی بدانند، خدائی که هم فی حدنفسه متشخص است و هم در کار و بارش با نوع انسان. تصویرها و تمثیلهای کهنی که از خدا عرضه شده و او را «پدر» «پادشاه» و «دوست» انگاشته‌اند، در واقع توصل به شناختی است که نمی‌خواهد دستخوش تفکر انتزاعی قرار گیرد.

در طی این قرن، سرشتِ تشخص‌گرای اعتقاد دینی با عبارات گوناگون، مورد تأکید نویسندگان و متفکرانی چون ویلیام تمپل<sup>۵۰</sup>، جان او من<sup>۵۱</sup>، جان بیلی<sup>۵۲</sup>، کارل بارت، امیل برونر<sup>۵۳</sup>، مارتین بوبر<sup>۵۴</sup>، و آگزیستانسیالیست‌هایی چون سورن کی‌یر کگور، رودولف بولتمان و گابریل مارسل<sup>۵۵</sup> قرار گرفته است.

فرق‌گذاری بوبر بین رابطهٔ «(من - تو)» و «(من - شیء)»، و تقابل کی‌یر کگور بین ذهنیت و عینیت، برای بیان تفاوت بین رهیافت متشخص و غیر متشخص به خداوند، قبول عام یافته است. در عین حال، بسیاری از متکلمان آگاهند که اطلاق لابشرط و نسجیدهٔ مقولات شخصی به خداوند به انسان‌وارانگاری منتهی می‌گردد. تشخص یا شخصیت الهی، به کلی فراتر از قرینهٔ متناهی انسانی است. تشخص او هم از نظر این واقعیت که ماهیت و وجود او یکی است، و هم از این نظر که نقش مرموزی در تثلیث دارد، بی‌همتا است.

### ۵) شناخت خدا

سه راه یا وسیله برای شناخت خدا وجود دارد: عقل، وحی<sup>۵۶</sup>، و تجربهٔ دینی. افلاطون و ارسطو بر آن بودند که عقل می‌تواند به معرفت یقینی وجود و طبیعت (ذات) خدا نایل گردد. بسیاری از متکلمان مسیحی این مدعا را تأیید کرده‌اند. بدینسان قدیس اوگوستین که در سنت افلاطونی قلم می‌زد تأکید کرد که عقل انسانی بالطبع در «حقیقت» سرمدی سهیم است یا شرکت دارد. علاوه بر این بسیاری از متکلمان قائل به این بوده‌اند که وجود خدا را می‌توان اثبات کرد. این برهانها به دو نوع تقسیم می‌گردد، اول استدلال لقی [=پیشینی]<sup>۵۷</sup> از ذات خدا به وجود او، دوم استدلال اتی [=پسینی]<sup>۵۸</sup> از تجربهٔ متناهی [و از روی معلولات] به وجود او. نخستین نمونه از برهان نوع اول، همانا برهان وجودی [=هستی‌شناختی]<sup>۵۹</sup> که نخستین تدوین و تنسیق آن از قدیس آنسلم<sup>۶۰</sup>، و روایت دیگر آن از دکارت است. روایت آنسلمی آن به اختصار از این قرار است. تصور خدا تصویری چیزی است که از آن بزرگتر نتوان به اندیشه درآورد. موجودی که وجود دارد بزرگتر از موجودی

است که وجود ندارد؛ بنابراین خدا وجود دارد. امروزه در پرتو انتقادهائی که (مخصوصاً آکوئیناس و کانت) از این برهان کرده‌اند، متکلمان و فلاسفه این برهان را نامعتبر می‌دانند. بهترین تنسیق کهن برهانهای آئی از آن آکوئیناس است.

اوپنج برهان بر مبنای واقعیاتی چون حرکت، علّیت، حدوث، کمال نسبی، و طرح و تدبیر (انتقان صنع) تدوین کرد. (اولین، دومین و سومین برهانهای این «پنج طریقه» در واقع صور مختلف برهان وجوب و امکان [=جهان‌شناختی] است<sup>۶۱</sup> و قائل به این است که جهان و آنچه در اوست، حاکی از اتکاء آن به موجودی قائم به ذات است.) کانت هر پنج دلیل یا برهان را که مبتنی بر «عقل نظری» بود رد کرد. ولی بر آن بود که «عقل عملی» ملزم به مسلم‌انگاشتن وجود خدا و بقای روح است.

از جنگ اول جهانی به این سو الهیات طبیعی [=عقلی]<sup>۶۲</sup> دستخوش حملات شدیدی هم از سوی کارل بارت و هم از سوی فیلسوفانی که منکر امکان متافیزیک [=دانش مابعدالطبیعه] هستند، بوده است. از سوی دیگر، بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم (مخصوصاً توماسی‌های کاتولیک رومی، و نیز دیگرانی نظیر آ. ا. تیلور<sup>۶۳</sup>) بر آن هستند که برهانهای آئی [=پسینی] را می‌توان به شیوه‌ای مُقنع مطرح کرد.

آکوئیناس بر آن بود که علاوه بر معرفت طبیعی (فطری) خدا، معرفتی فراطبیعی هم وجود دارد که مسیح آشکار کرده و از طریق ایمان می‌تواند بدان نایل شد. چیزی که هست، عقل می‌تواند به این حقیقت راه ببرد که خدا، آفریدگار جهان است، ولی نمی‌تواند کشف کند یا پی ببرد که او ثالثِ ثلاثه است. لاک در کتاب جستار درباره فهم انسان<sup>۶۴</sup> (کتاب چهارم، فصل هجدهم) بین این دو امر تفاوت نهاد ولی در کتاب دیگرش معقولیت مسیحیت<sup>۶۵</sup> راه را برای دئیستها [=موخدان غیردیندار] هموار کرد که می‌گویند انجیل صرفاً حقایق اساسی دین طبیعی [=عقلی]<sup>۶۶</sup> و اخلاق را «بازگو» می‌کند. بعدها هگلیانی که مسیح را والاترین نمونه حضور فراگیر و جهانی «مطلق» در عالم انسانی می‌انگاشتند، خصلت فراطبیعی<sup>۶۷</sup>

وحی را انکار کردند.

فیلسوفان دینی از افلاطون به بعد ادعا کرده‌اند که داشتن شناخت مستقیم از حقیقت الهی ممکن است. در میان متفکران مسیحی، بعضی بر آنند که این شناخت یا معرفت برای هر انسانی (ولو به صورت مبهم و مغشوش) حاصل است. بعضی از متفکران، این معرفت را فقط مخصوص مخاطبان وحی کتاب مقدس می‌دانند. بعضی آن را عالیترین فعالیت قوای ذهنی عادی می‌شمارند. بعضی دیگر آن را به قوه یا توانش خاصی از روح نسبت می‌دهند. بعضی آن را توصیف عقلی می‌کنند و آن را بصیرت<sup>۶۸</sup> یا شهود<sup>۶۹</sup> می‌دانند. بعضی بر خصلت ارادی آن تأکید می‌کنند و آن را لقاء یا مواجهه<sup>۷۰</sup> می‌نامند. قطع نظر از این اختلافات، لازم است بین تجربه‌ای که با واسطه است و تجربه‌ای که بیواسطه<sup>۷۱</sup> است فرق گذارد. چنانکه بسیاری از محققان و متکلمان اخیر تأکید کرده‌اند (علی‌الخصوص ویلیام تمپل، جان او من، و ه. د. لوئیس<sup>۷۲</sup>)، تجربه دینی معمولاً با وساطت تجربه غیردینی، از جمله آنهائی که در مقدمه‌های برهانهای آئی [=پسینی] مندرج است، انجام می‌گیرد. بدینسان ما از طریق امکان و حدوث اشیاء محدود و متناهی، از سرمدیت (ازلی و ابدی و بی‌زمان بودن) خداوند آگاه می‌شویم، یا از طریق لوازم قانون اخلاقی، به قدسی بودن او پی می‌بریم. (حتی جنبه الوهی مسیح، در درجه اول از طریق تأمل در حیات انسانی او و تأثیری که بر حواریونش گذارده است، تجربه می‌گردد).

ولی یک نوع تجربه کاملاً روحانی و بیواسطه نیز وجود دارد که «عرفانی<sup>۷۳</sup>» نامیده می‌شود. عرفای مسیحی و غیرمسیحی غالباً اصطلاحات یکسانی را به کار می‌برند، ولی مسیحیان (اگر ارتدوکس باشند) با بسیاری از عرفای دیگر در دو نکته اختلاف دارند. نخست اینکه آنان تأکید می‌کنند که خداوند هم متعال و منزّه است و هم حال. دوم اینکه، در نتیجه قول اول، قائل به این هستند که سالک در الوهیت، غرقه و فنا نمی‌گردد، بلکه به اتحادی از عشق و اراده نایل می‌گردد که در آن تمایز بین آفریدگار و آفریده، همواره ملحوظ و محفوظ است.



## پانوشتها

1) Transcendence

2) immanence

۳) فیلون (= فیلن) اسکندرانی معروف به فیلن یهودی حدود ۳۰ ق م - حدود ۴۰ ب م. از فلاسفه بزرگ یهود یونانی. . . (دایرة المعارف فارسی)

۴) دیونوسیوس آریویاگوسی (حدود ۵۰۰ م) Pseudo Dionysius = Dionysius The Areopagite متکلم عارف مشرب مسیحی

۵) توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م) Thomas Aquinas متکلم دومینیکی ایتالیانی، قدیس مسیحی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی (نیز دایرة المعارف فارسی)

6) Summa Contra Gentiles

۷) سورن اوپوکیر کگاراد [= کی یر کگور] (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) Soren Aabye Kierkegaard فیلسوف و متکلم و نویسنده دانمارکی که بنیانگذار اگزیستانسیالیسم است (دایرة المعارف فارسی)

۸) کارل بارت (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸) متکلم پروتستان سوئیسی، از بزرگترین متکلمان قرن بیستم (دایرة المعارف دین).

۹) رودولف اوتو (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) Rudolf Otto متکلم مسیحی آلمانی، پژوهنده تاریخ ادیان و پدیدارشناسی ادیان (دایرة المعارف دین، ویراسته ییاده)

10) Das Heilige

11) anthro pomorphism

12) agnosticism

13) immanent

14) Omnipresence

15) efficient Cause

16) Pantheism

۱۷) ادوارد کیرد (۱۸۳۵ - ۱۹۰۸) Edward Caird فیلسوف و متکلم اسکاتلندی.

۱۸) سر هنری جونز (۱۸۵۲ - ۱۹۲۲) Sir Henry Jones فیلسوف بریتانیایی، متولد ویلز شمالی.

۱۹) رودولف بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶) Rudolf Bultmann متکلم مسیحی آلمانی، پژوهشگر عهد جدید (انجیل) (دایرة المعارف دین).

20) immanence

۲۱) پاول تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) Paul Tillich متکلم و فیلسوف آلمانی - آمریکایی. (دایرة المعارف

- 22) Final Cause (دين)
- 23) Prime Mover
- 24) emanation
- 25) Forms
- 26) Pre - existent
- 27) Creation ex nihilo
- 28) داندل مڪفرسون بيلي (۱۸۸۷ - ۱۹۵۴) Donald Macqheron Baillie متكلم اسكاتلندي.
- 29) آستين فارر (۱۹۰۴ - ۱۹۶۸) Austin Farrer متكلم انگليسي.
- 30) سموئيل الگزاندر (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸) Samuel Alexander فيلسوف برتانيائي (دايرة المعارف فارسي).
- 31) بوٿيوس، نام كاملش آنيكيوس مانليوس سورينوس بوٿيوس Boethius حدود ۴۷۵ - ۵۲۵م، فيلسوف رومي، صاحب كتاب تسلي فلسفه (دايرة المعارف فارسي).
- 32) Rta = Rita مبدأ اخلاقي - كيهاني نظم كه در سنت ودائي كه نظم و راستي و درستي را در جهان مستقر مي دارد.
- 33) Tao... در معني وسيع خود عبارت است از راهي كه امور طبيعي با خلاقيت خودبه خود و فعاليت منظم بر آن جريان دارند. . . دايرة المعارف فارسي.
34. Dike
- 35) Paganism
- 36) Omniscience
- 37) جيمز واژد (۱۸۴۳ - ۱۹۲۵) James Ward فيلسوف و روانشناس انگليسي.
- 38) فردريك رابرت تننت (۱۸۶۶ - ۱۹۵۷) Frederick Robert Tennant متكلم و علم شناس انگليسي، استاد آكسفورده، و شاگرد جيمز وارد.
- 39) Omnipotence
- 40) Pantocrator
- 41) Omnipotens
- 42) بارون فردريك فون هوگل (۱۸۵۲ - ۱۹۲۵) Frederick Von Hugel نجيب زاده اي متولد فلورانس (ايتاليا) و پرورده اتريش و انگلستان، از متفكران طراز اول مذهب كاتوليك رومي.
- 43) Incarnation
- 44) Atonement
- 45) Personal
- 46) Theism
- 47) monism

۴۸) فرانسیس هربرت بردلی [=برادلی] (۱۸۴۶ - ۱۹۲۴) Francis Herbert Bradley فیلسوف انگلیسی... اثر عمده‌اش نمود و بود است (دایرة‌المعارف فارسی).

49) Theophany

۵۰) ویلیام تمپل (۱۸۸۱ - ۱۹۴۴) William Temple متکلم و روحانی عالیمقام انگلیسی.

۵۱) جان وود اومن (۱۸۶۰ - ۱۹۳۹) John Wood Oman متکلم اسکاتلندی.

۵۲) جان بیلی (۱۸۸۶ - ۱۹۶۰) John Ballie متکلم اسکاتلندی.

۵۳) امیل برونر (۱۸۸۹ - ۱۹۶۶) Emil Brunner متکلم پروتستانی سوئیسی.

۵۴) مارتین بوبر (۱۸۷۸ - ۱۹۶۵) Martin Buber فیلسوف و آموزشگر و عارف یهودی.

۵۵) گابریل مارسل (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳) Gabriel Marcel نویسنده و فیلسوف فرانسوی.

56) Revelation

57) a Priori Reasoning

58) a Posteriori Reasoning

59) Ontological argument

۶۰) قدیس آنسلم (=آنسلم) ۱۰۳۴-۱۱۰۹ Anselm اسقف اعظم کنتربری، مجتهد مسیحی، متولد ایتالیا... (دایرة‌المعارف فارسی).

61) Cosnological argument

62) natural theology

۶۳) آلفرد ادوارد تیلور (۱۸۶۹ - ۱۹۴۵) Alfred Edward Taylor فیلسوف انگلیسی.

64) Essay Concerning Human Understanding

65) Reasonableness of Christianity

66) natural religion

67) Supernatural

68) insight

69) intuition

70) encounter

71) immediate

72) H.D. Lewis

73) mystical

برهان وجودی

## برهان وجودی (هستی‌شناختی)

برهان وجودی یا هستی‌شناختی<sup>۱</sup> در اثبات وجود خدا را نخست بار قدیس آنسلم (حدود ۱۰۳۳-۱۱۰۹م) رئیس دیریک<sup>۲</sup> و بعدها اسقف کنتربری، در کتاب پرسولوژیون (خطابه) (فصل دوم تا چهارم) و در پاسخش به منتقد معاصرش مطرح کرد.

او این برهان را (در خطابه، فصل دوم) با مفهوم خدا به عنوان «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» و تعبیرهای دیگری از همین معنا آغاز کرد. پیداست که مراد آنسلم از «بزرگتر» همان «کاملتر» است (البته گاه از تعبیر «برتر») به جای بزرگتر استفاده می‌کند، از جمله: خطابه، ص ۱۴ و ۱۸). از آنجا که ما اصولاً چنین تصویری را داریم، برمی‌آید که «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد»، لااقل در اذهان ما، به صورت متعلق اندیشه، وجود دارد.

مسأله این است که آیا این تصویر یا وجود ذهنی، در عالم واقعیت بیرون از ذهن، یعنی در خارج نیز وجود دارد یا نه. آنسلم بر آن است که آری باید وجود واقعی و خارجی هم داشته باشد، چه در غیر این صورت، ما باید بتوانیم چیزی بزرگتر از «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» تصور کنیم، و این خلف است. بنابراین «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» باید در عالم واقع وجود داشته باشد.

آنسلم در فصل سوم خطابه می‌افزاید که «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» به نحوی احق و اعلی وجود دارد. زیرا در حالی که می‌توان تصور کرد که چیزهای دیگر وجود نداشته باشند (چرا که وجود امکانی دارند) نمی‌توان صورت بست «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» وجود نداشته باشد (ولذا به نحو ضروری یا واجب وجود دارد) زیرا آنچه نمی‌توان صورت بست که وجود نداشته باشد، بزرگتر است از آنچه می‌توان صورت بست که وجود ندارد. و بنابراین فقط آنچه نمی‌توان صورت بست که وجود نداشته باشد، لایق وصف مطلوب ماست، یعنی «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد.»

آنسلم در «پاسخش به منتقد» توضیح می‌دهد که مراد او از موجودی که نمی‌توان صورت بست که وجود نداشته باشد، موجودی است سرمدی، به این معنا که آغاز و انجام ندارد و همواره تام الوجود است، یعنی وجودش در مراحل متوالی نیست. و سپس احتجاج می‌کند اگر چنین موجودی، به تصور آید، باید وجود هم داشته باشد. زیرا تصور یک موجود سرمدی که یا دیگر وجود ندارد یا هنوز به وجود نیامده است، متناقض با خویش است.

صرف تصور موجود سرمدی، هر دو این احتمالات را دفع می‌کند. این بحث اخیر در روزگار ما از نو جان گرفته است. (شرحش خواهد آمد).

بسیاری از دستنویسهای کهن خطابه (پروسلوگیون) نقد یکی از معاصران آنسلم را (که در دو نسخه به گونیلوا هل مارموتیر<sup>۲</sup> نسبت داده شده است) همراه با

پاسخ آنسلم در بر دارد. این نقد که ماحصل آن در تمثیل جزیره بیان شده، بر ضد برهان آنسلم که در فصل دوم خطابه آمده، مطرح شده است. گونیلو چیزی را که قرینه برهان وجودی می‌انگارد، یعنی تصور وجود جزیره‌ای که کاملترین جزیره شناخته شده هست، پیش می‌نهد: چنین جزیره‌ای باید وجود داشته باشد، چه در غیر این صورت، از جزیره‌های شناخته شده دیگر، کمتر کامل خواهد بود، و این خلف و خلاف فرض است. آنسلم در پاسخ استدلالی به میان می‌آورد که در واقع فصل سوم خطابه را تشکیل می‌دهد. احتیاج او به جزیره‌ها یا هر چیز دیگری که ناموجود بودنش (عدمش) قابل تصور باشد، قابل اطلاق نیست. زیرا هر آنچه که بتوان صورت بست که وجود ندارد، به همین جهت فروتر است از «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد». فقط از این مفهوم اخیر است که (طبق نظر آنسلم) می‌توان استنتاج کنیم که در عالم واقع، باید چیزی ما بزاء آن وجود داشته باشد.

شاید ارزشمندترین ویژگی برهان آنسلم، تنظیم و تنسیق مفهوم مسیحی خدا باشد. اوگوستین در کتاب آزادی اراده<sup>۴</sup> (بخش دوم، ۶، ۱۴) خدا را چنین تعریف کرده است: «[آنچه یا آنکه] برتر از او هیچ نیست». برهان وجودی نمی‌تواند بر پایه این مفهوم استوار گردد، زیرا هر چند، طبق تعریف درست است که کاملترین موجودی که وجود دارد، موجود است، ولی تضمینی در کار نیست که این موجود همان خدا باشد، یعنی موضوع و متعلق پرستش انسان. آنسلم به هر حال خدا را کاملترین موجودی که هست، تعریف نمی‌کند، بلکه او را موجودی می‌داند که کاملتر از او حتی نمی‌توان به تصور درآورد. این نظرگاه، تکامل نهائی مفهوم توحیدی را عرضه می‌دارد. خدا رساترین موضوع قابل تصور پرستش است؛ امکان ندارد که موجودی برتر از او باشد، که خدا نسبت به او کهتر و فروتر یا تابع و دست‌نشانده باشد، و بدینسان آن موجود، مخاطب و پذیرای سزاوارتری برای عشق و احترام انسان باشد. بدینسان حدّ اعلائی متافیزیکی و حدّ اعلائی اخلاقی با هم یکی هستند. آن طور که انسان می‌تواند بپرسد که علت اولی، واجب‌الوجود، محرک غیرمتحرک

یا مدبر جهان (با فرض اینکه وجود دارد) آیا انسان باید او را بپرستد، نمی‌تواند بپرسد که همین کار را در بارهٔ کاملترین موجود قابل تصور، هم باید انجام دهد. در اینجا نیاز و ضرورت دینی، که از شرک به شبه توحید و از آنجا به توحید اخلاقی می‌رسد، به پایان منطقی‌اش رسیده است. و اعتباری که باید برای آنسلم قائل شد به خاطر این است که این هستهٔ کانونی و افسین مفهوم الوهیت را برای نخستین بار تنظیم و تنسیق کرده است.

### برهان دکارت

آکوئیناس برهان آنسلم را به قصد تقویت برهان وجوب و امکان [=جهانشناختی] رد کرد، و بالنتیجه برهان وجودی در بقیهٔ روزگار قرون وسطی، تا حدود بسیاری مغفول ماند. تا اینکه بار دیگر دکارت در قرن هفدهم به آن اقبال کرد، و اغلب بحثهای بعدی مبتنی بر روایت دکارت از این برهان است. دکارت تصریح کرد که در پیشفرض این برهان، «وجود» یک صفت یا محمول است که مانند سایر محمولات، می‌تواند به نحو معنی‌داری به موضوعی حمل یا از آن سلب شود. او چنین احتجاج می‌کرد که درست همان‌طور که تصور یک مثلث بالضروره در میان سایر صفات حدی و تعریف‌کنندهٔ مثلث، این راه هم که دوزاویهٔ داخلی‌اش برابر دوزاویهٔ قائمه می‌شود، دربر دارد، به همین ترتیب تصور یک موجود متعالی کامل بالضروره شامل صفت یا محمول وجود هم هست (این روایت متفاوتی از روایت آنسلم است). بالنتیجه ما نمی‌توانیم، بدون تناقض، به موجودی که کمال متعالی دارد، بیندیشیم که فاقد وجود باشد، همان‌طور که نمی‌توانیم بدون تناقض به مثلثی بیندیشیم که فاقد سه ضلع باشد.

دکارت متوجه ایرادی به این شرح هست: از این واقعیت که یک شکل برای مثلث بودن باید سه ضلع داشته باشد، بر نمی‌آید که فی الواقع چنین مثلثهائی وجود دارد، این حقیقت در بارهٔ موجود کامل متعال هم صادق است. پاسخ او به این ایراد چنین است: در حالی که تصور یا ماهیت یک مثلث شامل صفت (محمول) وجود



نیست، ولی تصور یا ماهیت موجود کامل متعال شامل صفت (محمول) وجود هست. و در این یک مورد خاص ما ملزمیم وجود را از یک مفهوم (تصور) استنباط کنیم.

### انتقاد کانت

روایت دکارت از برهان وجودی با مخالفت منتقدان معاصرش از جمله گاسندی<sup>۵</sup> و کاتروس مواجه شده است، ولی انتقاد کلاسیک، از آن ایمانوئل کانت است. انتقاد کانت دو وجه دارد. نخست اینکه، پیشفرضهای برهان را موقتاً دست‌نخورده می‌گذارد، و پیوند تحلیلی‌ای را که دکارت بین مفهوم خدا و وجود قائل است می‌پذیرد. در گزاره «موجودی کامل وجود دارد» ما نمی‌توانیم بدون تناقض، موضوع (موجودی کامل) را تأیید، و محمول (وجود دارد) را انکار کنیم. ولی به نظر کانت، می‌توانیم بدون تناقض چنین کاری بکنیم که موضوع را همراه با محمول تأیید نکنیم. البته می‌توانیم کل مفهوم موجود کامل را انکار کنیم.

دوم اینکه کانت این مدعا را که وجود، یک محمول حقیقی است، رد می‌کند. اگر وجود، یک محمول حقیقی، و نه دستوری (نحوی)، بود، لاجرم باید جزء تعریف خدا بود. آنگاه قول به اینکه خدا هست، حقیقتی تحلیلی (ضروری - بدیهی) می‌بود. ولی قضایای وجودی، (قضایائی که وجود چیزی را تأیید می‌کنند) همواره ترکیبی هستند، یعنی به عنوان یک امر واقع (تجربی) صادق یا کاذب‌اند، نه اینکه داخل در تعریف باشند. اینکه چیزی از نوع خاص، وجود دارد، فقط به مدد آزمونهای تجربی قابل تعیین است. نقش «هست» یا «وجود دارد» قابل افزایش بر محتوای یک مفهوم نیست، بلکه وضع یک شیء را در قبال یک مفهوم تعیین می‌کند. بدینسان، امر یا شیء واقعی، چیزی بیشتر از امر یا شیء ممکن ندارد (صد دلار واقعی، عدداً برابر با صد دلار خیالی است) تفاوت در این است که در یک مورد (صد دلار واقعی) مفهوم، چیزی به عنوان ما بازاء در عالم واقعیت دارد، و در مورد دیگر (صد دلار خیالی) ندارد.

## تحلیل راسل

درست همین نکته را - تا آنجا که بر برهان وجودی اثر می‌گذارد - برتراند راسل در قرن بیستم، در نظریه توصیفاتش بیان کرده است. به این شرح که تحلیل گزاره‌های وجودی سالبه و موجبه نشان می‌دهد که تأیید اینکه «جیم»ها وجود دارند به معنای تأیید این امر است که چیزهائی هستند که مطابق توصیف «جیم» هستند و انکار وجود «جیم‌ها»، انکار وجود چنین چیزهائی است. به این ترتیب، نقش عبارت «وجود دارد» تأیید مصداق داشتن یک مفهوم است. «گاوها وجود دارند» گزاره‌ای درباره‌ی گاوها نیست، به این معنا که دارای محمول «وجود داشتن» باشند، بلکه در باب مفهوم یا توصیف «گاو» است، به این معنا که دارای نمونه و مصداق است. به این ترتیب، مسأله کلامی (الهیاتی) خاص و مانحن فیه این نیست که آیا یک موجود کامل، برای آنکه کامل باشد، باید همراه با سایر صفات یا محمولاتش، محمول وجود را هم داشته باشد؛ بلکه این است که آیا مفهوم یا تصویر یک موجود کامل، نمونه واقعی و مصداق خارجی دارد یا خیر. این مسأله را به طور پیشینی یا ماقبل تجربی، چنانکه برهان وجودی، مدعی آن است، صرفاً با واریسی تصویر یا مفهوم خدا، نمی‌توان تعیین کرد. ماهیت اندیشه از یک سو، و ماهیت جهان خارج از ذهن از سوی دیگر، و تفاوت بین آنها، به نحوی است که هیچ نوع استنتاج معتبر از اندیشه یک نوع موجود معین، به وجود واقعی و خارجی آن، ممکن نیست. این ایراد منطقی اصلی برهان وجودی است.

## کاربرد هگلی این برهان

پیش از کانت، اسپینوزا و لایب‌نیتس برهان وجودی را به کار گرفته‌اند. پس از کانت، صورتی از برهان که مورد بحث او بود، در هاله‌ای از غبار غلیظ انتقاد فرو رفت. هگل و مکتب او این برهان را به طرز کمابیش متفاوتی به کار بردند. به تعبیر خود هگل «در مورد موجود متناهی، وجود، با «تصور» تناظر و تطابق ندارد، اما از سوی دیگر، در مورد نامتناهی که تعین ذاتی دارد، واقعیت باید با «تصور» تطابق

داشته باشد. این همان «ایده» است یعنی اتحاد عالم و معلوم. « (فلسفه دین، ج ۲، ص ۴۷۹). به بیان دیگر صرف الوجود یا مطلق، همانا مسلم انگاشتن هر وجود و هر اندیشه‌ای است. اگر موجودات متناهی وجود دارند، «(وجود مطلق)» یا صرف الوجود هم وجود دارد. وقتی که موجودات [جزئی و متناهی] می‌اندیشند، وجود یا موجود مطلق به خود آگاهی می‌رسد، و طبق استدلال برهان وجودی، اندیشه متناهی، از منشأ غائی خود، آگاه است، و واقعیت آن را عقلاً نمی‌توان انکار کرد.

عیب این برهان این است که نتیجه آن یا جزئی یا به غایت مبهم است. یعنی هنگامی نتیجه جزئی می‌شود که واقعیت وجود یا موجود مطلق، مترادف با وجود سرجمع موجودات متناهی باشد؛ از سوی دیگر از آن روی بسیار مبهم است که اگر موجود مطلق، عبارت از یک کمیت متافیزیکی باشد که تمایزش از سرجمع کل موجودات متناهی، قابل توضیح و تبیین نباشد چندان لطف و جاذبه‌ای ندارد. کاربرد این برهان در اوایل قرن بیستم در فلسفه تأملی فرانسه، شباهتهائی با کاربرد هگلی دارد.

### بحنهای معاصر

بحث از برهان وجودی در سراسر عصر جدید ادامه داشته است و شاید در عصر جدید هم به اندازه هر وقت دیگری از روزگاران گذشته، رایج بوده است. زیرا جاذبه جاودانه‌ای در چنین استدلالی نهفته است که مفاهیمی چنین اساسی را به کار می‌گیرد و چنین با ظرافت آنها را با هم جفت و جور می‌کند و سرانجام در صدد به دست دادن نتیجه‌ای شگرف است.

در میان متکلمان کوششهایی به عمل آمده است که ارزش این برهان را، نه به عنوان دلیلی بر وجود خدا، بلکه نشانه‌ای از درک و دریافت مسیحی از خدا، حفظ کنند. از این روی، کارل بارت این برهان را به مثابه کشف اهمیت جلوه‌نمایی خداوند به عنوان واحدی که مؤمنان او را نباید کمتر از والاترین واقعیت متصور بیندیشند،

ملاحظه می‌کند. طبق این نظرگاه، برهان آنسلم در صدد آن نیست که خدا شناسان را به راه ایمان بیاورد، بلکه در طلب آن است که ایمان متحقق و شکل گرفته مسیحی را به درک عمیقتر موضوعش رهنمون شود. همچنین پل تیلیخ براهین توحیدی را همچون جلوه‌هایی از مسأله خدا که در تنگنای ذات انسانی محدود ما نهفته است، تلقی می‌کند. این برهانها در جنبه‌های گوناگون وضع بشری کندوکاو می‌کنند تا نشان دهند که چگونه اشارت به خدا دارد. بدینسان برهان وجودی «نشان می‌دهد که آگاهی نسبت به نامتناهی، در جنب آگاهی انسان از متناهی آشیانه دارد.» «تعبیر اخیر ناظر به کاربرد هگلی از این برهان است.

### هارتسورن و مالکوم

در همین روزگاران، بعضی از فیلسوفان معاصر - مخصوصاً چارلز هارتسورن<sup>۷</sup> و نورمن مالکوم<sup>۸</sup> - برهان دومی، یا روایت دومی از این برهان را که در فصل سوم خطابه آنسلم و پاسخش به گونیلو پیدا شده است، از نوزنده کرده‌اند. بازسازی آنان از این برهان چنین است که برهان با این مقدمه شکل می‌گیرد که تصور یا مفهوم خدا به عنوان موجود سرمدی و قائم به ذات چنان است که این سؤال که آیا خدا وجود دارد نمی‌تواند یک مسأله امکانی باشد، بلکه باید ضرورت یا امتناع منطقی باشد. موجودی که وجود دارد، ولی در باره او این تصور می‌رود که ممکن است وجود نداشته باشد، کمتر از خداست؛ زیرا فقط موجودی که وجودش ضروری یا واجب است - و نه ممکن - می‌تواند آن موجودی باشد که چیزی از آن بزرگتر قابل تصور نیست. ولی اگر چنین موجود واجبی وجود نداشته باشد، باید این یک واقعیت ضروری (واجب) باشد، نه یک امر ممکن که او وجود نداشته باشد. وجود خدا یا منطقاً واجب است، یا منطقاً ممتنع. به این شرح که مفهوم چنین موجودی ثابت نشده است که متناقض با خود باشد، و بنابراین ما باید نتیجه بگیریم که خدا بالضروره یا به نحو واجب وجود دارد.

هارتسورن این برهان را به شرح ذیل تدوین و تنسیق می‌کند:

- «اصل آنسلم»: کمال نمی‌تواند به نحو ممکن وجود داشته باشد  $(1) q \rightarrow Nq$
- طرد شق ثالث (منع خلوت)  $(2) Nq \vee \sim Nq$
- شکل اصل بیکر (وضع و مرتبهٔ موجه همیشه ضروری است)  $(3) \sim Nq \rightarrow N \sim Nq$
- استنتاج از (2,3)  $(4) Nq \vee N \sim Nq$
- استنتاج از (1): بطلان ضروری تالی دلالت دارد بر بطلان مقدم (شکل موجه رفع تالی)  $(5) N \sim Nq \rightarrow N \sim q$
- استنتاج از (5,4)  $(6) Nq \vee N \sim q$
- اصل موضوع شهودی (یا نتیجه‌گیری از سایر برهانهای توحیدی) کمال ممتنع نیست.  $(7) \sim N \sim q$
- استنتاج از (7,6)  $(8) Nq$
- اصل موجه  $(9) Nq \rightarrow q$
- استنتاج از (8,9)  $(10) q$
- در این فرمول‌بندی  $q$  برابر است با  $(\exists x) Px$  («وجود کاملی وجود دارد») یا «کمال وجود دارد»  $N$  یعنی صدق تحلیلی، یعنی صدق بالضرورهٔ معانی اصطلاحاتی که به کار رفته است. و علامت — دلالت بر استلزام اکید دارد.

### انتقاد

به نظر می‌رسد برهان فوق‌گرفتار خلط دو مفهوم مختلف از موجود واجب است. فرق گذاردن این دو، برای روشن شدن معنای خدا مهم است و نمایانگریکی از مواضعی است که مطالعهٔ برهان وجودی، با تکیه بر آن می‌توان مفید و مثمر باشد، ولو اینکه خود برهان نهایتاً بر کرسی قبول ننشیند. این دو مفهوم عبارتند از یکی مفهوم ضرورت منطقی، و دیگری ضرورت یا وجوب وجود یا واقعی. در فلسفهٔ جدید، ضرورت منطقی، مفهومی است که فقط به قضایا اطلاق می‌گردد. یک قضیهٔ وقتی منطقیاً ضروری است که بر وفق معانی کلمات تشکیل‌دهندهٔ آن صادق باشد. و این یک اصل اساسی اصالت تجربی است که قضایای وجودی، نمی‌توانند منطقیاً

ضروری باشند. به عبارت دیگر اینکه یک نوع موجود وجود دارد یا ندارد، مسأله‌ای مربوط به امر واقع تجربی و آزمونی است، نه تابع قواعد زبان. طبق این نظر، قول به موجودی که منطقیاً ضروری (واجب) باشد، پذیرفتنی نیست. زیرا معنایش این خواهد بود که قضیه وجودیه «خدا وجود دارد» منطقیاً یا طبق تعریف صادق است. در هر حال، اصل آنسلم، که به عنوان مقدمه اول در برهان هارتشورن به کار رفته است، این نبود که خدا موجودی است که منطقیاً ضروری است (به معنای جدید این تعبیر)، بلکه این بود که خدا از نظر وجودشناسی یا به عنوان امر واقع و تجربی، موجودی واجب است. زیرا چنانکه پیشتر هم اشاره شد، آنسلم آشکارا تصریح می‌کرد که مراد او از موجودی که عدمش قابل تصور نیست، موجودی است که بی‌آغاز و انجام وجود دارد و تام و کامل است. (و این تحقیقاً برابر است با مفهوم *ascity* در حکمت مدرسی به معنای قیومیت که مشتق از *Se esse* به معنای قائم بالذات بودن است، یعنی وجود سرمدی و مستقل). می‌گویند «برای خدا، وجود داشتن، همانا وجود داشتن به نحو ضروری یا واجب است» (گزاره ۶)، بدین ترتیب ما به نحوی معتبر از آن استنتاج می‌کنیم که وجود خدا از نظر وجودشناسی یا واجب است یا ممتنع (گزاره ۶). زیرا اگر یک موجود سرمدی وجود داشته باشد، نمی‌تواند نظر به مفهوم سرمدیتش، وجودش را از دست بدهد. بدینسان وجود او واجب است. و اگر چنین موجودی وجود نداشته باشد، نمی‌تواند نظر به مفهوم سرمدیتش به وجود آید. بدینسان وجودش ممتنع است.

به هر حال، از این گفته بر نمی‌آید که یک موجود سرمدی در عالم واقع وجود دارد، بلکه فقط همین بر می‌آید که اگر چنین موجودی وجود داشته باشد، وجودش واجب خواهد بود، و اگر چنین موجودی وجود نداشته باشد، وجودش ممتنع خواهد بود. برهان هارتشورن فقط با قبول یک نکته می‌تواند از گزاره ۶ تا نتیجه‌اش پیش برود، و آن نکته این است که وجود خدا (نه - یا نه فقط - از نظر وجودشناسی، بلکه) از نظر منطقی واجب یا ممتنع است. آنگاه بر این مینا می‌تواند شق اخیر را منتفی کند (گزاره ۷)، و نتیجه بگیرد که خدا بالضروره وجود دارد (گزاره ۸) و

از همان است که وجود دارد (گزارهٔ ۱۰). به این ترتیب، در گزاره‌های ۱ تا ۶ «ضروری» یا «واجب» به معنای «از نظر وجودشناسی، واجب» است، و در گزاره‌های ۶ تا ۱۰ معنایش این است که «از نظر منطقی واجب» است. و خود گزارهٔ ۶، نقطه‌ای است که این خلط و اغتشاش در آنجا صورت می‌گیرد. (همین جا به جایی غیر مجاز بین مفاهیم ضرورت وجودشناختی و منطقی، در روایت مالکوم از همین برهان نیز مشهود است.)

نتیجه‌ای که باید بگیریم این است که برهان وجودی، که به عنوان برهان منطقی اثبات وجود خدا، عرضه شده است، از درجهٔ اعتبار ساقط است. در هر دو صورتی که آنسلم از آن به دست داده است، و امروزه هم ارزش بحث و فحص دارند، خللی که در برهان هست این است که هر چند احراز می‌کند که مفهوم یا تصور خدا، مستلزم مفهوم یا تصور وجود اوست، و در واقع مستلزم وجود واجب (به معنای سرمدی) اوست، نمی‌تواند گام بعدی را بردارد و محرز گرداند که این تصور موجود سرمدی، در عالم واقع مصداق دارد.

### پانوشتها

1) Ontological argument

۲) یک Bec دیر ویرانه‌ای در شهر لویک - الوئن، ولایت اور، در شمال غربی فرانسه... در دورهٔ قدیس آنسلم از مراکز فرهنگی بود... (دایرةالمعارف فارسی).

3) Gaunilo of Marmouties

4) *De Libero Arbitrio*

۵) بی‌یرگاسندی (۱۵۹۲ - ۱۶۵۵) Pierre Gassendi فیلسوف و دانشمند فرانسوی.

6) Caterus

۷) چارلز هارتشورن (متولد ۱۸۹۷) Charles Hartshorne فیلسوف امریکائی.

8) Norman Malcolm

برهان وجوب و امکان



## برهان وجوب و امکان [=جهانشناختی]

«برهان جهانشناختی» نام کلی است برای گروهی از برهانهای مرتبط با هم که بر مبنای مقدمه‌هایی که خور مبتنی بر عام‌ترین واقعتهای مربوط به جهان از جمله ممکن یا حادث بودن آن، در صدد اثبات وجود خدا هستند.

این برهان، برخلاف برهان وجودی، نمی‌کوشد که وجود خدا را از تحلیل ذات ماهوی او اثبات کند، یا از جلوه‌های خاص نظم یا طرح و تدبیر مشهود در ساختار جهان، به وجود یک طراح یا مدبّر الوهی استدلال نمی‌کند. همین کافی است که جهانی وجود دارد - جهانی آکنده از اشیاء و رویدادهای مشروط. کشف شرط و مشروطیت آنها باعث پی‌بردن به چیزی نامشروط می‌گردد. آگاهی از سلسله علل واقعه در پشت یک رویداد معین، همانا آگاه شدن به این امر است که همه آنها علت نخستینی دارند. پی‌بردن به امکان<sup>۱</sup> [=حدوث] اشیاء در جهان، لاجرم به اذعان

موجودی که وجود - انحصاراً و لا غیر - واجب<sup>۲</sup> است، می‌انجامد. این مبدأ نامشروط [=لا بشرط] و واجب وجود جهان با خدایی که در توحید دینی از او سخن می‌گویند، یکسان و یگانه انگاشته می‌شود.

فهرستی از نام بعضی از مدافعان و مخالفان برهان وجوب و امکان [=جهانشناختی]، چه بسا نمایانگر اهمیت آن در تاریخ آراء و اندیشه‌های کلامی و فلسفی، و مقاومت فوق‌العاده آن در برابر انتقاد است. از جمله مدافعان آن عبارتند از افلاطون، ارسطو، توماس آکوئیناس، دکارت، لایب‌نیتس، لاک، و بسیاری از متکلمان کاتولیک رومی معاصر. بعضی از منتقدان آن عبارت از هیوم، کانت، و جان استوارت میل هستند و مخالفان معاصر، از جمله راسل و براود<sup>(۴)</sup>، اغلب مهمات منطقی خود را از میل وام گرفته‌اند. خود کانت به اهمیت ماندگار این برهان برای همه مکاتب الهیات طبیعی (عقلی) شهادت می‌دهد: «این برهان نخستین خطوط کلی همه برهانهای الهیات طبیعی را، در بر دارد، خطوط کلی‌ای که هر قدر بر آن آرایه و پیرایه زائد ببندند یا جامه‌اش را مبدل کنند، همواره متبع بوده است و خواهد بود.» (نقادی عقل نظری، B 632, A 604)

متکلم طبیعی یا عقلی مشرب، که از برهان وجودی [=هستی‌شناختی] سرخورده است، چرا که این برهان هرگز از دایره مفاهیم یا تصورات بیرون نمی‌رود، چه بسا به این صرافت بیفتد که برهان اثبات وجود خداوند باید با مقدمه‌های تجربی آغاز گردد. انتظار او این است که چنین برهانی اثبات کند که جهان فقط با فرض وجود خداوند می‌تواند وجود داشته باشد.

حتی اگر کار خود را با برهان اتقان صنع برای تبیین وجود یک مدبر در کائنات، آغاز کند، انگیزه پرس و جوی او در طلب تبیین کامل، مطمئناً او را به چنین پرسشی می‌کشاند «چرا اصولاً جهانی وجود دارد؟»، و با طرح این پرسش سر از حوزه برهان وجوب و امکان درمی‌آورد. بیشک هنوز شکاف و فاصله‌ای بین علت اولی و حافظ و نگهدارنده جهان از یک سو، و خدای مسیحیت و یهودیت از سوی دیگر وجود دارد. مع الوصف، این شکاف آنقدرها وسیع نیست، که شکاف

بین مدبر یا طراح یا معمار محض و خدای ادیان هستند. اما اگر شخص متکلم طبیعی یا عقلی مشرب نباشد چه طور؟ بسیاری از متکلمان پروتستان انتقادهای هیوم و کانت، و نیز امتناع وجود براهین فلسفی برای اثبات وجود خداوند را می‌پذیرند، و فقط به وحی اعتماد دارند. اما از این نحوه نگرش، بر نمی‌آید که نظامهای کلامی یا الهیتهای آنان در برابر انتقادهائی که بر برهان وجوب امکان شده، آسیب ناپذیر است. بعضی از این انتقادهای، معقولیت اندیشه توحیدی را به طور کلی به چون و چرا می‌کشند. و نه فقط این نکته را که آیا بدون عقل مؤید می‌توان به توحید راه برد یا نه. هر متکلم توحیدگرا باید بتواند به نحوی معنی دار از موجودی الوهی سخن بگوید که به کلی منزّه و متعالی از جهان است و در عین حال به نحوی به جهان به عنوان واپسین دلیل و منشأ وجود آن، ارتباط دارد. ولی دقیقاً معناداری این زبان است که در بعضی از انتقادهای برهان وجوب و امکان، مورد انکار و تخطئه قرار می‌گیرد.

### برهانهای وجوب و امکان

#### افلاطون

افلاطون در کتاب نوامیس یا قوانین، (کتاب دهم) این پرسش را پیش می‌کشد که مبنای وجود حرکت در جهان چیست. و حرکتها به دو نوع متمایز تقسیم می‌شوند. یکی حرکتی که از سایر اشیا به شیء خاص منتقل می‌شود، دیگر حرکت خودزا. به نظر افلاطون، فقط موجودات زنده‌اند. یعنی موجودات ذیروح - که می‌توانند حرکت‌زا باشند. حرکت عارضی، نهایتاً بر حرکت خودزا مبتنی است. از این رو افلاطون بر آن است که همه حرکتهای جهان سرانجام ناشی از فعالیت روح است. پژوهشهای علمی (به ویژه اخترشناسی) خبر از حرکات منظم در کیهان می‌دهد و می‌توان نتیجه گرفت که روح مسلط بر کیهان و نگهدارنده جهان باید کاملاً خردمند و خیر خواه باشد. (افلاطون آگاه است که بی‌نظمی نیز، به درجه‌ای کمتر، در جهان وجود دارد. در الهیات نوامیس این امر ناشی از فعالیت روح دیگر یا سایر ارواح

دانسته شده است.)

### ارسطو

ارسطو در کتاب مابعدالطبیعه (= متافیزیک) (کتاب دوازدهم) در تلاشش برای توضیح حرکت و در درجه اول حرکت مستدیر افلاک - یک نوع برهان وجوب و امکان (جهانشناختی) به کار می برد. او فکر می کرد که تنها تبیینی که عقل را راضی می کند، قول به وجود محرکی است که خودش متحرک نیست، و نیز انتقال دهنده حرکتی که از سایر منابع اخذ می شود، نیست. از آنجا که هر چه حرکت می کند، همچنین اشیاء حرکت دهنده، میانجی هستند، لاجرم باید چیزی باشد که اشیاء را به حرکت در آورد، بدون آنکه خودش بجنبد. این چنین موجودی باید سرمدی، و جوهر و فعلیت باشد. ولی محرک نامتحرک، یعنی الوهیتی که ارسطو بدینسان به وجود او قائل شد، افلاک را بالمباشره به حرکت در نیاورده بود (زیرا تحریک بالمباشره و طبیعی، مستلزم تماس متقابل بود، و متحرک بر روی محرک اثر می گذاشت) بلکه چون موضوع و متعلق شوق آنها بود، آنها را به حرکت انداخته بود. از آنجا که ارسطو ماده را ازلی می دانست، برهان جهانشناختی او ناظر به مبدأ جهان یعنی آفرینش آن نبود. الوهیت متعال افلاطون همچون موجودی دارای قصد و غرض و طرح و تدبیر و فعال رودر روی جهان تصویر شده است، ولی الوهیت متعال ارسطو برخوردار از فعالیتی متأمل (در واقع متأمل در خویش) است.

### توماس آکوئیناس

آکوئیناس در کتاب کلیات الهیات (کتاب اول، ۲، ۳) پنج «طریقه» یا رهیافت عقلی برای اعتقاد به خداوند، پیش می نهد. از این پنج طریقه، سه فقره اول، صورتها یا روایت‌هایی از برهان وجوب و امکان است. طریقه اول بر مبنای تغییر یا حرکت، طریقه دوم بر مبنای علیت فاعلی، و طریقه سوم بر مبنای امکان (حدوث)، به وجود خدای واجب الوجود احتجاج می کند.

(۱) اگر چیزی که حرکت را به چیز دیگر منتقل می‌کند، خودش متحرک باشد، لامحاله باید به مدد چیز دیگر به حرکت افتاده باشد، و به همین ترتیب، تسلسل بی‌نهایت هم مردود است. زیرا جز به شرط وجود یک محرک اول، محرکهای دیگر وجود نخواهند یافت.

(۲) «در میان پدیده‌ها، سلسله‌ای از علل فاعلی می‌یابیم.» تسلسل هر علتی پیش از هر علت دیگر نمی‌تواند نامتناهی باشد، زیرا اگر علت فاعلی نخستینی در کار نبود، علل متوسطه (میانین) صورت وجود نمی‌یافت.

(۳) اشیائی که در معرض تجربه ما هستند، می‌توانند باشند یا نباشند. یعنی وجود آنها وجوب یا ضرورتی دربر ندارد. اینها کون و فساد پیدا می‌کنند. اگر در دار وجود، همه چیز از این دست بود «چه بسا هیچ چیز در آغاز وجود پیدا نمی‌کرد» و لذا «حتی اکنون هیچ چیز وجود نمی‌داشت.» بنابراین باید چیزی در کار باشد که وجودش واجب (ضروری) باشد «واقعیت واجب، همواره متحقق است؛ یعنی در استوای بین وجود و عدم نیست.» وجوب موجودات واجب، نمی‌تواند در هر مورد، معلول موجود دیگر باشد؛ بنابراین باید موجودی وجود داشته باشد که «فی نفسه وجوب داشته باشد» و آن همان خداوند است.

### دکارت

دکارت در «تأمل سوم» از کتاب تأملات می‌پرسد: اگر خدائی نباشد «من از که و چگونه وجود خود را اخذ کرده‌ام؟». «بقای یک جوهر، در هر لحظه از دوامش، همان قدرت و عملی را می‌خواهد که برای ایجاد آن لازم بوده است...» تا آنجا که می‌دانم قدرتی در اختیار ندارم که به مدد آن مطمئن شوم که وجود من از لحظه‌ای تا لحظه دیگر خواهد پایید؛ و بنابر این «می‌دانم که متکی به موجودی هستم که از من متفاوت است»، از آنجا که علت باید همانند و هم اندازه معلولش «واقعیت داشته باشد» این علت آغازین باید یک «موجود اندیشنده» و باید دارای «همه علم و کمالاتی که من به الوهیت نسبت می‌دهم» باشد.

## لاک

لاک این برهان را چنین تدوین و تنسیق کرد: «اگر . . . ما بدانیم که موجودی واقعی وجود دارد، و عدم نمی‌تواند هیچ موجودی واقعی ایجاد کند، آشکار است که باید چیزی از ازل وجود داشته باشد؛ چرا که چیزی که ازلی نباشد، آغازی دارد، و هر چه که آغازی دارد، باید به توسط موجودی دیگر به وجود آید.» به علاوه، بعضی موجودات، نظیر خود ما «عالم و هشیار» هستند. «و محال است که چیزهایی که به کلی فاقد علم‌اند . . . موجودی عالم پدید آورند. . .» جستار در زمینه فهم بشر، کتاب چهارم، فصل دهم) و به این ترتیب این برهان، وجود خدا را استنتاج می‌کند.

## نومدرسیان

متکلمان نومدرسی (اسکولاستیک نوین) اعتماد و اتکای بسیاری به «پنج طریقه» توماس آکوئیناس داشتند. و بر طریقه سوم، که برهان از طریق امکان بود، تأکید خاص می‌کردند. در هر حال گرایش نیرومندی وجود دارد که در طریقه‌های چندگانه آکوئیناس نقطه قوتی پیدا کنند که گویای این امر باشد که جهانی که ما تجربه می‌کنیم طبیعی «متکی» و «مشتق» دارد، و در عین حال از سوی دیگر توجه را معطوف به وجهی به کلی متفاوت از وجود خدا کنند که (بالضروره) نگاه‌دار جهان است. به نظر بعضی از مدافعان، این برهان قدرت یک استدلال قطعی و منتج را دارد. ولی به نظر دیگران این برهان به منزله تمهیدی است برای شهود تعالی و تنزه. شهود یا بصیرتی که نمی‌تواند چنانکه باید و شاید به صورت یک برهان تفصیلی و گام به گام، به بیان درآید.

## انتقادهای برهانهای جهان‌شناختی

## افلاطون

روایت افلاطون از برهان جهان‌شناختی به انواع و انحاء مختلف مورد جرح و مناقشه قرار گرفته است. آسیب‌پذیرترین فرض آن این است که حرکت و سکون را به

یک اندازه طبیعی یا اصیل نمی‌گیرد. به این معنی که قائل به این است که وجود حرکت، به نحوی نیاز به توضیح و تبیین دارد که وجود سکون ندارد. چنانکه با ذکر چند مثال روشن خواهد شد، امکان یک سلسله نامتناهی از رویدادهای پیشین، یعنی قول به این امکان که حرکت، آغازی نداشته است، در واقع به زیان اکثریت برهانهای جهانشناختی تمام می‌شود. در روزگار خود افلاطون، دموکریتوس [= ذیمقراطیس] که قائل به وجود ذرات صغار (اتم) بود، منکر آن بود که حرکت از روح یا چیز دیگر گرفته شود. به نظر او، حرکت ازلی (و ابدی) بود.

### ارسطو

جهانشناسی و برداشت ارسطو از محرک نامتحرک چندان از علم و متافیزیک عصر ما مهجور و دوراند که روایت او از این برهان برای ما تا حدودی دور از ذهن و غیر مقنع به نظر می‌رسد. خدای متافیزیک ارسطو نه جهان را ایجاد کرده و نه باقی می‌دارد. او فقط در جهان حرکت برمی‌انگیزد. او علمی به جهان ندارد و نمی‌توان گفت اراده‌ای بر آن اعمال می‌کند. اهمیت ارسطو در سیر تدوین و تکمیل برهان جهانشناختی عمدتاً در بازسازیهای مسیحیانهٔ توماس آکوئیناس، از این برهان نهفته است.

### دکارت

قولهایی که از دکارت نقل شد، دو نکته قابل بحث دارد. نخست اینکه باید دید که این مدعا که چون اشیاء از خود قدرتی ندارند، باید چیزی باشد که آنها را «حفظ و ابقا کند»، این مدعا صرفاً شیوه‌ای از جلب توجه به وابستگی متقابل علی اشیاء است. و در این صورت، پایداری یا سقوط این مدعا به طور کلی، تابع امکان برهانهای علی بر اثبات وجود خداست. همچنین چه بسا اعیان و موجودات زنده، بدون تصریح و به صورت ارسال مسلم، به نحوی مفرط - و از نظر فلسفی مشکوک - به صورت موجودات «متکی» یعنی تبعی و ظلّی ملحوظ گردد. چنانکه یک آهنگ وابسته به

دمیدن نی‌زن در نی است، یا یک سایه یا تصویرهای یک فیلم، وابسته به برقراری تابش نور است. ولی ما هیچ دلیلی نداریم که معتقد باشیم همه موجودات از این قرارند، و همه آنها برای موجودیتشان، وابسته به فعالیتهای مداوم و پشت صحنه هستند. تغییر و تحولات محیط، چه بسا تغییراتی در احوال موجوداتی که در حیطة آن هستند به بار آورد. ولی حتی تغییر و تحولات نمایان - فی‌المثل مرگ موجود زنده - برابر با از دست دادن مطلق وجود نیست.

دوم اینکه سیر برهان از علت اولی یا واجب‌الوجود، به خدای متشخص مسیحی، یک سیر پیچیده و متنازع‌فیه است. مدافعان برهان جهانشناختی گاهی به ناحق این سیر را کوتاه کرده‌اند و میان‌بر زده‌اند، چنانکه دکارت در منقولاتی که از او عرضه داشتیم، ولاک نیز با رفتاری مشابه، چنین کرده‌اند. دکارت می‌گفت: «علت باید لااقل به اندازه معلولش واقعیت داشته باشد» و لاک بر آن بود: «محال است که چیزهائی که به کلی فاقد علم‌اند... موجودی عالم پدید آورند.»

می‌توان پاسخ به این مدعیات را از قول جان استوارت میل داد. میل می‌نویسد: «چه دلیلی بر این ادعا وجود دارد که می‌گویند هیچ چیز جز ذهن (عالم) نمی‌تواند ذهن (عالم) دیگر پدید آورد؟» (میل این پرسش را در مقاله «خداشناسی توحیدی»<sup>۴</sup> در کتاب سه مقاله در باب دین<sup>۵</sup> طرح می‌کند و چنین ادامه می‌دهد: «ما جز بر مبنای تجربه، از چه طریقی می‌توانیم بدانیم که چه چیز، چه چیزی را ایجاد می‌کند، یا چه عللی با چه معلولاتی مناسب‌اند؟»). همو با این اصل که می‌گویند: «هیچ علتی نمی‌تواند نوعی اعلی و اشرف از خود پدید آورد» مخالفت می‌کند. علم ما به طبیعت، برخلاف این مدعا شهادت می‌دهد. به این معنی که موجودات زنده‌عالیتر از موجودات زنده‌پست‌تر پدید می‌آید. از روزگار میل تاکنون، اندیشه ما درباره طبیعت، به طرز مداومی کمتر مکانیستی و انسانمدارانه، و به طرز ژرف‌تر تکامل‌گرا شده است. و هم از این روی، وظیفه مدافع‌گران در اینکه برای «علت نخستین» قائل به حیات و علم شوند، دشوارتر شده است.



## تحلیل برهان وجوب و امکان [=جهانشناختی]

برهان جهانشناختی دو مفهوم کلیدی دارد: وجوب و علیت. در صورت روایتهای گوناگون این برهان، یا مفهوم اول یا دوم غلبه دارد، یا ممکن است هر دوی آنها به یک اندازه نقش و اهمیت داشته باشند. هر یک از این سه امکان را به نوبت بررسی می‌کنیم.

## وجوب

چنین احتجاج می‌کنند که اگر «موجود ممکن»<sup>۶</sup> وجود داشته باشد، باید موجود واجب یا «واجب الوجود»<sup>۷</sup> نیز وجود داشته باشد. باید دید واجب به چه معنی؟ اگر واجب را به معنای «واجب علی» بگیریم، دیگر احتمال چه معنایی دارد؟ یک شق دیگر که سوسه‌گر و محتمل است، «وجوب منطقی» است. ولی هیوم، کانت و پیروان آنها، انتقادهای شکننده‌ای بر آن وارد کرده‌اند. وجوب (یا ضرورت) به معنای منطقی، صنعت متمیزه موجودات نیست، بلکه مختص گزاره‌هاست. سخن گفتن از «واجب الوجود» (به معنای منطقی) یک اشتباه مقوله‌ای ابتدائی است، درست مانند سخن گفتن از «کشتی متناقض» یا «ماهی تابه بدیهی». و دلیل نادرستی هر دو، یکسان است. آیا ما نمی‌توانیم با این حکم موافقت کنیم و گزاره «خدا هست» را بالضروره صادق بدانیم؟ دشواری از اینجا برمی‌خیزد که این یک گزاره وجودی است، نه گزاره تأیید کننده روابط بین مفاهیم؛ و بسیار دشوار است که راهی پیدا کنیم که چگونه چنین گزاره وجودی می‌تواند منطقیاً واجب یا ضروری باشد. اگر ناگزیر بودیم آن را به مثابه چیزی که ناظر به روابط بین مفاهیم است، تلقی کنیم، مجبور بودیم وجود را محمول بگیریم. در این صورت گزاره حکم می‌کرد که در میان عناصری که مفهوم پیچیده الوهیت را می‌سازد، وجود نیز بالضروره داخل است. و این تلقی گزاره «خدا وجود ندارد» را متناقض، و گزاره «خدا وجود دارد» را منطقیاً واجب می‌کرد. ولی این کار متأسفانه منطقی وجود را مغشوش می‌کرد. ما می‌توانیم موجودی را به خوب، قادر و حکیم وصف کنیم، ولی اگر به فهرستمان

صفت «موجود» را هم بیفزائیم، در واقع توصیفمان را منتفی کرده‌ایم، و نمی‌توانیم صفات دیگر را به میان آوریم، و عملکردمان از نظر منطقی به کلی فرق خواهد کرد. و ما با گفتن اینکه «آن موجود چنین می‌نماید» و «چنین موجودی وجود دارد» توصیف خود را متوقف کرده‌ایم. شیوه کانت در توضیح مشکلات این نوع استدلال یا برهان، این بود که برهان وجوب و امکان [= جهان‌شناختی] را متهم به این می‌کرد که باطناً بر برهان وجودی تکیه دارد، گویانکه ادعا کرده‌اند، که برهان وجوب و امکان، برهان مستقلی در اثبات وجود خداست. انتقاد کانت علی‌الاصول وارد است، هر چند احتجاج او متضمن لغزشهای منطقی خاصی است.<sup>۸</sup>

هیوم قاطعانه می‌گوید: «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.» (گفت و گوهای درباره‌ی دین طبیعی، بخش نهم). اگر ما خود را فقط به مسأله ضرورت یا وجوب منطقی محدود کنیم و از خودمان بیرسیم «آیا عدم خدا قابل تصور است؟» پاسخش به سادگی این است که «آری». فرض کنیم منتقدی در انکار این بحث چنین بگوید: «عدم خدا قابل تصور نیست. اگر خدائی نبود، جهانی نبود، تا کسی باشد و چنین تصویری کند.» در پاسخ این ایراد، می‌توان گفت این نحو نگرش، پای بحث از علت و معلول را به میان می‌کشد که عجالتاً کنار گذاشته شده است. حتی اگر عدم خدا، مستلزم عدم جهان باشد، ما می‌توانیم به نحو معنی‌داری از عدم هر دو سخن بگوئیم. (با این کار، دیگر مجبور نیستیم که این امکان را به تصور یا تخیل در آوریم، یعنی به نیابت از موجودی ذی‌شعور آن را به تجربه یا تصور در آوریم). چنانکه مارتین در کتاب اعتقاد دینی<sup>۱</sup> خاطر نشان می‌کند «اگر ما بخواهیم بگوئیم که گزاره چیزی وجود نداشته و نخواهد داشت بی‌معنا یا متناقض است... [مجبوریم حکم کنیم که گزاره چیزی وجود داشته و خواهد داشت] هم یا بی‌معنی است یا همانگونه.» حال آنکه هیچ‌کدام متناقض و بی‌معنی نیست.

## علیت

بسیاری از مدافعان جدید برهان جهانشناختی، قبول دارند، که «واجب الوجود» هر معنائی که داشته باشد (یعنی وجوبی که به وجود خدا تعلق می‌گیرد)، این وجوب، نمی‌تواند وجوب یا ضرورت منطقی باشد. در این صورت، امکانات یا شقوق دیگر باقی می‌ماند، یعنی وجوب یا ضرورت علی، یا وسیعتر از آن انواع گوناگون ضرورت واقعی - تجربی. می‌توان زوج متقابل یعنی دو اصطلاح «ممکن» و «واجب» را بدون هیچ اشاره یا ارجاعی به وجوب یا ضرورت منطقی، مطرح کرد. «ممکن» همانا متناهی است. یعنی چیزی که آغاز زمانی دارد. «واجب» چیزی است مستقل، فسادناپذیر و فناپذیر. موجودی نامشروط است، به این معنی که هیچ رویداد قابل تصویری نمی‌تواند وجود او را منتفی یا دیگرگون کند. او همچنین شرط وجود هر چیز دیگر است، یعنی همه چیزهای ممکن و وابسته<sup>۱</sup>. اکنون جای این پرسش است که آیا می‌توان با استفاده از ضرورت واقعی - تجربی، یک برهان جهانشناختی معتبری تدوین کرد؟

توماسیان به این برهان، ظاهر تجربی داده‌اند: «بر حواس ما آشکار است که بعضی از اشیاء در حرکت‌اند.» جهانی که ما می‌شناسیم، ترکیبی از اشیاء است که به همدیگر وابستگی علی دارند، و هیچیک از آنها از نظر وجودی قائم بالذات نیستند. حال، صرف امتداد زنجیره وابستگی علی، حتی نظر نمی‌تواند، مؤدی به تبیین رضایت بخشی از وجود هر شیء بشود. بنابراین باید فکر دیگری کرد، یعنی قائل به وجود یک موجود شد که از نظر هستی شناختی قائم بالذات و مبدأ و محافظ کار و بار جهان باشد.

منتقدان که این بار هم از هیوم و کانت نکته آموخته‌اند، بحث می‌کنند که اگر ما سخن از علیت می‌گوئیم، در این صورت بحث و فحص ما باید محدود به حوزه‌ای باشد که فقط در قلمرو آن مفهوم علت، نقش و معنا دارد، یعنی ارتباط رویداد به رویداد در جهان زمانی - مکانی تجربه. اگر این مفهوم (علیت) در خارج از متنی که در آن معنی دارد، به کار رود، آنچه بگوئیم مهملات رازورانه است. و این امر دقیقاً

وقتی رخ می‌دهد که بگویند روند علی نیازمند به آغازگری یا نگهدارنده‌ای است که خودش رویداد یا رویدادهائی در جهان تجربه نیست. حتی اگر همه رویدادها در طبیعت علت داشتند، این امر ایجاب نمی‌کرد که قائل به یک علت ناطبعی برای کل طبیعت یا برای هر رویدادی در طبیعت بشویم. چنانکه کانت در نقادی عقل محض می‌گوید: «این اصل که بر مبنای آن از موجود ممکن، وجود یک علت را استنتاج کنیم... فقط قابل اطلاق به جهان محسوسات است، و در خارج از حیطه آن هیچ معنائی ندارد.» برهان جهانشناختی نه فقط مسلم می‌گیرد که ما می‌توانیم به وجود یک نوع «علت اولی» احتجاج کنیم، بلکه بر آن است که می‌توان در «فراسوهای این جهان در حیطه‌ای که در آن زنجیره علی را نمی‌تواند گستراند» در طلب آن برآمد.

اگر کسی می‌خواهد تجربه‌گرایی را سخی باشد، باید اذعان کند که جهان، یعنی سر جمع اعیان و اشیاء، هرگز و ارسی نشده و معلوم گردانیده نشده است که علت اولائی دارد یا ندارد.» در این معنا که لفظ «جهان» به کار می‌برده می‌شود، لاجرم فقط یک جهان وجود دارد و امکان بر این استقرائی مبتنی بر مشاهده‌های جهانهای دیگر - جز جهان ما - وجود ندارد.<sup>۱۱</sup>

در اینجا ممکن است کسی نخواهد که بیش از این تجربه‌گرایی یا کانتی باشد، ولی قائل به این اصل باشد که هر چیز باید علتی داشته باشد، یعنی طبق یک بصیرت مابعدالطبعی، به عنوان ایجاب و اقتضای عقل، چنین عقیده‌ای پیش بگیرد. این اصل باید کاملاً عام باشد، یعنی بتواند خود جهان و رویدادهای جزئی واقع در آن را دربر بگیرد. حال باید دید با وجود این اصل، به خدا چگونه می‌توان اندیشید. آیا از این قرار آیا خداوند خود نیاز به علتی ندارد؟ نه خدا نه هیچ موجود دیگری نمی‌تواند با اطلاق این اصل، جلوی تسلسل علل را بگیرد. مگر اینکه طبق تعریف قرار باشد که خدا چنین کاری بکند، که در این صورت، راه حلی صرفاً لفظی و دلخواهانه است.

جان استوارت میل مشکل مشابهی در ملاحظه متفاوت خود از برهان علت

اولی یافت. طبق نظر او «علت هر تغییر و تحول، خود لا محاله تغییر و تحولی است سابق، و جز این هم نمی تواند باشد؛ چه اگر مقدم یا سابق نویسی در کار نباشد، تالی یا لاحق نویسی در کار نخواهد بود.» بنابر این تا آنجا که تجربه ما قد می دهد «علتها، همچنین معلولها، آغاز زمانی دارند و خودشان معلولند... تجربه ما به جای ترتیب دادن برهانی برای علت اولی، به آن بدین است.»

یکی از خطرهای خللهای عمده ای که در کمین برهان علی بر اثبات وجود خداوند است، این امکان است که روند علی خود نامتناهی باشد، یعنی آغاز زمانی نداشته باشد. آکوئیناس کوشید که این خلل را دفع کند. او منکر این شد که بتوان «علل فاعلی را تا بی نهایت ادامه داد. زیرا در یک سلسله منظم، علت نخستین، همانا علت فقره میانین است، و فقره میانین علت فقره واپسین است.» «اگر علت را بردارید، معلول نیز به تبع آن زائل می شود. بنابر این اگر در میان علل فاعلی، علت اولائی نباشد، نه علل میانین در کار خواهد بود و نه معلول واپسین.»

حال باید دید اگر علت اولی را برداریم و به جایش یک سلسله متوالی و نامتناهی از علل و معلولها بگذاریم، دقیقاً چه کار کرده ایم. هیچ علت خاصی نیست که وجودش یا منشأیت اثرش، به عنوان یک علت، رفع شود. یعنی هیچ پدیده نیست که بتوان علتش، و از همین روی وجودش را از او گرفت. ما حاصل آنچه در این باره می توان گفت این است که هر پدیده ای که یاد کنید، آن پدیده علتی خواهد داشت که خود آن هم علتی دارد. اصرار و ورزیدن در اینکه باید علت اولائی در کار باشد، روشن تر ساختن عقلانی روند علی نیست. بلکه برعکس وارد کردن عنصر ابهام و تیرگی در آن است. زیرا کلام آخرش این است که موجودی هست که برای وجودش هیچ تبیین و توضیحی نمی توان یافت. ولی کسی که معتقد به سلسله علل نامتناهی است می تواند ادعا کند که در قول او هیچ پدیده ای نیست که نظراً بدون تبیین و توجیه مانده باشد. منتقد و معترض خواهد گفت «اصولاً چنین سلسله ای چگونه آغاز شده است؟» در پاسخ او خواهند گفت: «آغاز یعنی چه؟»، «این سلسله آغازی ندارد.» «آغازی در کار نبوده است.» اگر این جواب نامفهوم به نظر آید، می توان

پاسخی لا اقل افناعی<sup>۱۲</sup> به خداپرستان داد. و آن این است که خود آنها هم چیزهای مشابهی در باره خداوند می‌گویند [و ادعاهای مشابه با کسی که قائل به سلسله نامتناهی علل است، در میان می‌آورند.]<sup>۱۳</sup>

توماس آکوئیناس، در طریقه سوم از طریقه‌های پنجگانه‌اش چنین بحث و احتجاج می‌کند: «همه چیز نمی‌تواند ممکن‌الوجود باشد، زیرا چیزی که می‌تواند نباشد، به یک تعبیر می‌توان آن را ناموجود نامید، و اگر همه چیز از همین قرار باشد، اصولاً چیزی وجود پیدا نمی‌کند...» و بدین ترتیب «هیچ چیز نمی‌بایست آغاز شده باشد.»

منتقدان بر آنند که هر چند موجودی «می‌تواند که نباشد» ولی از آن چنین بر نمی‌آید که همه آنها در آن واحد از این جواز [= «می‌توانند نباشند»] استفاده کرده باشند. حتی اگر «ممکن» را به معنای موجودی بگیریم «که واقعاً در لحظه‌ای از زمان به وجود می‌آید» این امکان را نفی نکرده‌ایم که ممکن است جهان متشکل از سلسله نامتناهی موجودات متکرر زمانی باشد. چنانکه هیچ نوع زنده‌ای از موجودات، متشکل از اعضا و اندامهای بیمارگ یا نامیرا نیست، مع‌الوصف، آن نوع پایدار و ماندگار است، یا اگر هم از بین برود، صرفاً به این علت نیست که «ممکن‌الوجود» بوده است. لاک چنین احتجاج کرده است که چون «عدم نمی‌تواند هیچ موجودی واقعی ایجاد کند، این امر حجتی آشکار است بر اینکه چیزی از ازل وجود داشته است آری «چیزی» ولی نه لزوماً همواره یک چیز و همان چیز<sup>۱۴</sup>.

حتی اگر ناگزیر شویم در این جهت - یعنی عقب رفتن در زمان - «تابی نهایت پیش رویم» کسی که مدافع این برهان است همین امکان را برای جهت دیگر که بسیار هم مهم است، انکار خواهد کرد. یعنی در جهتی که ما در جست و جوی شرایطی هستیم که به موجودی امکان باقی بودن یا در حالتی از وجود بودن را می‌دهد، یا به رویدادی اجازه می‌دهد که اکنون رخ دهد. این قول مستلزم تسلسل در گذشته نیست، بلکه واگشت به سلسله مراتبی از عوامل علی همزمانی است که برای وجود یک موجود یا رویداد لازم و کافی اند. فی‌المثل تبیین رگباری که بز فراز لندن

بیارد، می‌تواند نظر به ابر، باد و شرایط دما باشد. اینها خود بر وفق نظامهای بزرگتر از جمله فشار جو، که به نوبه خود وابسته به حرکات هوا در طبقات بالای جو است، قابل تبیین است. برای تبیین حرکات هوا، همچنان به عوامل گسترده‌تر نظیر تأثیر گردش زمین، موقعیت آن نسبت به خورشید، و نظایر آن می‌توان استناد کرد. با این حساب یا باید یک علت اولای موجود و فعال در کار باشد تا همه این فعل و انفعالات ممکن شود، یا باید دید علل وابسته، خود چگونه عمل می‌کنند.

باز به همان شیوه می‌توان پاسخ داد. هر یک از این عوامل علی لازم و همزمان را در نظر بگیرید. اگر کسی انکار کند که در اینجا علت اولائی در کار است، منکر آن نیست که این عوامل علی وجود دارند، نیز علل لازم برای حفظ این پدیده را انکار نمی‌کند.

در این مرحله معقول است که مدافع این برهان تأمل کند که آیا ضرورت واقعی - تجربی<sup>۱۵</sup> باید به عنوان ضرورت علی<sup>۱۶</sup> تعبیر شود. پیشتر دیده‌ایم که چگونه روایت‌های علی، خرده‌ای بهتر از روایت‌های مبتنی بر ضرورت منطقی<sup>۱۷</sup>، تاب انتقاد می‌آورند. ولی همچنان ملاحظاتی دیگری هست که ما را به جست و جوی شق و امکان سوم وامی‌دارد.

اگر خداوند به عنوان علت فاعلی، با جهان ارتباط داشته و آغازگر و حفظ کننده روندهای علی آن باشد، این امر به طرز خطیری به منزله خلع او از غیریت<sup>۱۸</sup> الهی تمام می‌شود. اینکه هر عضوی از سلسله علل و معلولات در طبیعت بتواند با خدا یا فعالیت‌های خدا یگانه انگاشته شود، از شأن او به عنوان موجودی که به کلی متعال و مترفع از طبیعت است، کاسته می‌شود. یک مشکل عمده در راه توحید عالی و علمی این است که نظریه استعلا و تنزه خداوند، یکسره امکان رابطه معقول و مفهوم بین خدا و جهان را نفی می‌کند. ولی این مسأله‌ای است دامنگستر که در مقاله حاضر مجال پرداختن به آن نیست. همینقدر کافی است یادآور شویم که چه بسا ایرادهای دینی و فلسفی نسبت به این مسأله که خدا را علت جهان بینگارند، وجود دارد.

آنچه ما پیش می‌نهمیم این است که رابطه بین خدا و جهان (که اسمش را می‌گذاریم رابطه جهانشناختی) رابطه‌ای است به کلی بی‌همتا، که با رابطه‌های گوناگون وابستگی که بین اشیاء و رویدادهای جهان برقرار است، تا حدودی مشابهت مبهم دارد، ولی در میان آنها مصداق ندارد. صفاتی چون «علت اولی»، «آفریدگار»، «مبدأ»، و سایر این گونه مفاهیم، فقط اشارت گونه‌ای به این رابطه وابستگی وجودی فراگیر که کاملاً به قالب مفاهیم دزنی‌آید، دارد. اگر برهانی برای اثبات وجود خدا بر این فرض استوار گردد که او باید، به معنای صریح و لفظی کلمه، علت باشد، البته با بن‌بست مواجه خواهد شد. این بن‌بست، فقط نشان دهنده این امر است که آن رابطه جهانشناختی (ارتباط خدا و جهان)، درست به اندیشه درنیامده است. اکنون اگر کسی قائل شود که شهود یا مشاهده می‌کند که جهان در واقع به این نحوه فراگیر و بی‌همتا به خداوند وابسته است، آیا برهان بر له یا علیه مدعای او وجود دارد؟ بر له این برهان، می‌توان چنین احتجاج کرد که بعضی تجربه‌های اساسی دینی - تجربه مینوی<sup>۱۹</sup>، و تجربه ستر مهیب و جذاب - همواره، ولو به زبانی الکن، چنان توصیف شده‌اند که دقیقاً با مدعای مربوط به رابطه خدا و جهان، همخوان است. تجربه مینوی، احساس وجود داشتن موجودی است که به کلی «دیگر» است و لذا به ادراک ما در نمی‌آید، ولی بیشک موجودی است که در برابر او، وابستگی و فقر ما، به شیوه‌ای عمیق و مرموز، احساس می‌شود.

ولی به عقل شکاک و بیعلاقه، هیچ اجباری را تحمیل نمی‌توان کرد. تجربه مینوی علی‌الاصول در برابر تبیینهایی که گرایش اصالت طبیعی یا غیر معرفت بخش داشته باشند، مصون نیست. جای این پرسش هست که آیا ما دلایل کافی برای این عقیده داریم که این رابطه به اصطلاح فرارجهانشناختی، آیا فی الواقع یک رابطه است، و نه شبح روابطی چون علت و معلول، صانع و مصنوع، والدین و فرزندان که ما در طی کوشش نو میدانه‌مان برای اطلاق آن به خدا و جهان، آنها را تا حد هیچ کاهش داده‌ایم؟ چه بسا ما نباید رابطه جهانشناختی را تا این جد باریک می‌کردیم، ولی گویا در قلق و بی‌تابی‌ای که داشته‌ایم این رشته باریک را گسسته‌ایم. یک مشکل



دست ویاگیر دیگر این است که هر چند برهان علی صریح درباره اثبات وجود خدا به روشنی انگیزه تجربی داشته است، این سخن در باره روایت تجدید نظر شده آن که مورد بحث ماست، صادق نیست. اگر رابطه جهان‌شناختی به کلی بی‌همناست، ما دیگر با سلسله‌ای از مفاهیم آشنا که توسط یک رابطه آشنا به هم پیوند یافته باشند، و سرانجام با مفهوم یا تعریف نهائی به خدا برسند، سروکار نداریم. به نظر می‌رسد که ما در آن واحد نمی‌توانیم دو نقطه ضعف را بر طرف کنیم. به این شرح که یا اساس و انگیزه تجربی را در حذب این نقطه ضعف داریم که خدا به کلی شبیه بخش غیر اسرار آمیزی از طبیعت می‌گردد، یا اینکه می‌توانیم این راز و بیان ناپدیری آن را حفظ کنیم و قوت و صلابت تجربی را از دست بدهیم.

### وجوب (ضرورت) و علیت

بسیاری از روایتها یا عرضه داشته‌های این برهان هست که در آن رشته‌های ضرورت (وجوب) و علیت در هم تنیده‌اند. انگاره کلی آنها از این قرار است. ما در مطالعه طبیعت، در جست و جوی ساختار مفهوم و معقول هستیم. هنگامی که موفق می‌شویم رویدادها را در ذیل قوانین طبیعی بگنجانیم، درجه معینی از مفهومیت و معقولیت حاصل شده است، و ما چه بسا این قوانین را دوباره ذیل قوانین عام‌تر می‌گنجانیم. ولی حتی عام‌ترین قوانینی که ما می‌شناسیم، از این نظر عقلاً رضایت‌بخش نیستند که صرفاً گزاره‌ها و گزارشهایی هستند از اینکه امور در واقع چگونه رخ می‌دهند. هیچ ضرورت ذاتی در آنها نیست. با وجود این در طلب توضیح و تبیین بیشتر می‌سوزند. گام آخر این است که بگوئیم تبیین نهائی باید تبیینی باشد که همه این رویدادهای صرف را رفع می‌کند. یعنی تبیینی است که نشان می‌دهد چگونه همه رویدادهای صرف از یک «ذهن» و ذات کاملاً عقلانی (یا فراعقلانی) الوهی نشأت می‌گیرد. چنین تبیین نهائی باید نظراً ممکن باشد؛ در غیر این صورت حتی تبیینهای جزئی نیز بی اعتبار خواهد شد.

ابتدا نکته اخیر را بررسی می‌کنیم. دلیلی که علیه آن می‌توان اقامه کرد این

است که بگوئیم معیارهای سنجش یک تبیین موفق متعددند؛ همچنین این معیارها از یک حوزه تحقیق تا حوزه دیگر تفاوت بسیار دارند. و سراسر است تر از همه اینکه تبیین همواره تسلسل نامتناهی به بار نمی آورد.

اگر یک تبیین، نهائی یا از نظر جهان‌شناسی فراگیر نیست، لزوماً نباید تبیینی ناموفق شمرده شود. هنگامی که مسأله خاصی که تبیین لازم دارد، حل شده باشد، سلسله تبیین (ها) به پایان طبیعی می‌رسد. فرض کنید فی‌المثل ماشین تحریر من ناپدید شود. اگر همسر من به خاطر من بیاورد که من به یکی از همکارانم اجازه داده‌ام که همان روز آن را به امانت بگیرد، تبیینی عرضه شده، و من نباید جست‌وجوی خود را بیشتر ادامه دهم. من فقط در صورتی به جست‌وجوی بیشتر نیاز دارم که بفرنجی، یعنی یک مشکل جدید، رخ بنماید، و آن اینکه آن همکار من انکار کند که ماشین تحریر را به امانت گرفته است.

در اینجا تواریخهای مهمی با مسأله معنای حیات نهفته است. خداپرستان گاهی چنین می‌انگارند، یا احتجاج می‌کنند، که اگر زندگی یک فرد معنا یا هدف جامعی نداشته باشد (مخصوصاً هدفی خداپسندانه)، در این صورت زندگی سراپا بیمعنی و بیهوده است. ولی یک فرد می‌تواند زندگیش را سرشار از انواع و اقسام هدفهای جزئی و تکراری کند، و بدینسان زندگیش را مشخصاً هدفدار سازد، هر چند معنا یا هدف جامع و فراگیری نداشته باشد. به همین ترتیب، تبیینهای محدود می‌توانند در پرداختن به مسائل عمل و نظر ارزش شایانی داشته باشد، هر چند که هیچ گونه تبیین جامع و فراگیر در باب جهان، قابل حصول نباشد.

آرمان تبیین جامع، اگر به معنای طارِد هر چیز مگر حقایق ضروری در نظر گرفته شود، قطعاً یک آرمان کاذب است. این آرمان از قاطعیت عقلی نظامهای منطقی و ریاضی که چنین خصیصه و ساختاری دارند، اخذ شده است. ولی چنین نظامهایی، بدبختانه، گزارشگر جهان نیستند. مادام که خدا را با سر جمع کل اشیاء یکسان نگرفته باشیم (یعنی از توحید به وحدت وجود پرداخته باشیم) همواره با این مسأله مواجهیم که وجود خدا امری است که نمی‌تواند واجب (ضروری) تلقی شود.

بیشتر ملاحظه کردیم که هیچ گزاره وجودی، چه درباره جهان، چه درباره خدا - یا هر دوی آنها اگر یکسان انگاشته شوند - نمی‌تواند منطقاً ضروری باشد.

با این حساب، وحدت وجود نیز واقعاً در موقعیت بهتری نیست. بعضی از زیرکسارترین منتقدان برهان وجوب و امکان - به یادماندنی‌تر از همه کانت - به گردنکشی فوق‌العاده این برهان، حتی هنگامی که اغتشاشات منطقی‌اش بر ملا شده، شهادت داده‌اند. کانت می‌نویسد:

ضرورت (وجوب) لا بشرط، که ما اینچنین ناگزیرانه به عنوان واپسین نگهدارنده همه چیز، به او نیازمندیم، برای عقل انسانی، هاویه‌ای واقعی است. ابدیت، با همه علو رعب انگیزش... هرگز چنین تأثیر هائلی بر ذهن نمی‌گذارد. زیرا آن فقط دوام و تداوم اشیاء را اندازه می‌کند، آنها را نگه نمی‌دارد، نمی‌توانیم این اندیشه را طرد کنیم یا همچنین تحمل کنیم که موجودی - که ما در میان همه چیزهای ممکن، او را متعالی می‌دانیم، با خود چنین حدیث نفس کند: «من از ازل تا ابد می‌پایم، و بیرون از من، چیزی نیست، جز آنچه اراده من به آن تعلق گیرد، ولی من از کجا هستم (آمده‌ام)؟» در اینجا ما هیچ پشتیبانی نداریم...» (نقادی عقل نظری، A 613; B 641)

شور ما بعدالطبیعی، و لحن مؤثر این برهان فرآورده عوامل بسیاری است، که بعضی فلسفی‌اند و بعضی دینی. از یک سو در برابر اینکه اصولاً جهانی وجود دارد، به انسان حیرت و اعجاب وجودی دست می‌دهد. از سوی دیگر ما نظریه وابستگی فردی و بی‌اعتباری مان و اینکه در میانه وجود و عدم سرگردانیم، و نظریه آگاهی سرگیجه‌آورمان از محدودیت‌های اندیشه، دچار اضطراب وجودی هستیم. از سوی دیگر عناصری از تجربه دینی که اعتقاد به یک الوهیت منزّه و متعالی و مینوی به‌بار می‌آورد، می‌تواند سهم خاصی در آن داشته باشد. اینها همه عوامل نیرومندی

هستند؛ حضور همگی آنها در فکر و تأمل در جنبه جهان‌شناختی برهان، بیشک [به قول کانت:] «علو رعب‌انگیز»ی دارد. همه این عوامل، کار ارزیابی خونسردانه فلسفی را بس دشوار می‌سازد.

### پانوشتها

1) Comtingency

2) necessary

۳) چارلی دونباربراد (۱۸۸۷-۱۹۷۱) Charlie Dunbar Broad فیلسوف انگلیسی.

4) theism

5) *Three Essays on Religion*

6) *Contingent being*

7) *necessary being*

8) see J. J. C. Smart "The Existence of God" in *New Essays in Philosophical Theology*, London, 1955, pp. 28ff.

9) C. B. Martin, *Religious Belief*, Ithaca, N. Y., 1959.

10) C. B. John Hick, "God as Necessary Being" and T. Pendel hum, "Divine Necessity"

11) See Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. XI; also: A. G. N. Flew, *Hume's Philosophy of Belief* London, 1961, Ch.9.

12) *ad hominem*

13) Paul Edwards, "The Cosmological Argument" in *The Rationalist Annual*, London, 1959, pp. 63 ff.

14) J. F. Ross and C. J. F. Williams, "God and logical Necessity", *Philosophical Quarterly*, Vol 11, 1961, 22 ff; 356 ff.

15) Factual necessity

16) Causal necessity

17) Logical necessity

18) Otherness

19) numious

برهان اتقان صنع

## برهان اتقان صنع [=هدفشناختی]

برهان اتقان صنع برای اثبات وجود خدا، یکی از براهین ثلاثه کلاسیک است. آن دوی دیگر عبارت است از برهان وجودی [=هستی شناختی] و برهان وجوب و امکان [=جهانشناختی]. بیان بسیار فشرده آن از این قرار است: جهان نمایانگر نظم هدفمند (طرح و تدبیر، انطباق) است. بنابراین، باید پدیدآورنده طراح هوشمند یا مدبر حکیم باشد.

برای درک این برهان، باید ابتدایی بیریم که نظم هدفمند چیست.

### نظم هدفمند

به طور کلی اگر بگوئیم گروهی از عناصر به نحو خاصی منظم شده‌اند، به این معنی است که چنان با هم ربط متقابل دارند که انگاره یا الگوی معینی می‌سازند. اما مفهوم «الگوی معین» مبهم است. هر سلسله‌ای از عناصر به یک نحو ربط و ارتباط درونی و متقابل دارد، نه به نحو دیگر. و هر کس هر مجموعه‌ای از ربط و ارتباطات متقابل

را «الگوی معین» تعبیر می‌کند. الگوهای خاص به یک دلیل یا دلیل دیگر، فایده خاص دارند، و هنگامی که یکی از اینها آشکار می‌گردد، معمولاً گفته می‌شود که آن مجموعه نظم دارد. به این وصف، هنگامی که عناصر مختلف، الگویی می‌سازند که ما از درک آن، لذت نهانی می‌بریم، می‌توانیم از نظم زیبایی شناختی یا استحسانی سخن بگوئیم. هنگامی که در نحوهٔ رخداد بعضی عناصر در مجاورت زمانی — مکانی، انتظامهای مشخصی باشد، می‌توانیم از نظم علی سخن بگوئیم. مشخصهٔ عمدهٔ نظم هدفمند [=ته لئولوژیک، مشتق از تئوس یونانی به معنای غایت یا هدف] این است که مفهوم روندها و ساختارهایی را که به نحوی با هم تناسب یافته‌اند که نتیجهٔ خاصی را به بار آورند، پیش می‌کشد.

نمونه‌های عادی نظم هدفمند، در ارگان‌سیسمهای زنده است. این جزو مشاهدات همگانی است که ساختارهای کالبدی و فعالیت‌های غریزی جانوران، غالباً به خوبی با برآوردن نیازهایشان متناسب است. چنانکه فی‌المثل گوشهای جانوران گوشتخوار شکارگر، نظیر سگ و گرگ، به جلو خم می‌شود تا صداهائی را که از شکارش برمی‌خیزد، جمع و دریافت کند. حال آنکه گوشهای جانوران گیاهخوار و شکارشونده نظیر خرگوش و آهو، به عقب خم می‌شود تا صداهائی را که از شکارگران و دنبالگیران آنها برمی‌خیزد، بهتر گردآوری و متمرکز کند.

نمونه‌هایی که از رفتار غریزی مشاهده می‌شود، از این هم چشمگیرتر است. یک نوع سوسک، بر روی جسد یک جانور کوچک تخم می‌گذارد و هر دورا با کثافت می‌پوشاند، و بدینوسیله از تخم محافظت می‌کند تا حشرهٔ نوزاد وقتی که سر از تخم به درمی‌کند، ذخیرهٔ کافی از گوشتی — که دیگر بعید است تازه باشد — در دسترس خود بیابد.

اگر می‌خواهیم بین نظم هدفمند و نظم علی فرق بگذاریم، باید این اصل مسلم مسکوت مانده را روشن کنیم که نتیجه‌ای که قرار است ساختار یا روند مورد نظر، آن را به بار آورد، ارزشمند است. در غیر این صورت هر رابطهٔ علت و معلولی، خود موردی از نظم هدفمند خواهد بود. و در این صورت گفتن اینکه باد برای این مناسب

است که گرد و غبار و خاک و خاشاک را به هوا برانگیزد، همانقدر درست است که گفتن اینکه ساز و کار چشم برای بینائی مناسب است. باید مورد دوم را نمونه‌ای از «طرح و تدبیر»<sup>۱</sup> (اتقان) به شمار آوریم، حال آنکه، مورد اول را نه، زیرا ما بینائی را چیزی می‌دانیم که داشتنش مهم است، در صورتی که به هوا بلند شدن خاک و خاشاک معمولاً هیچ ارزشی ندارد. این سخن این معنای ضمنی مهم را نیز در بردارد که مادام که به دست دادن یک معیار عینی برای «ارزش» ناممکن باشد، دیگر این امر یک امر مسلم عینی نیست که نظم هدفمند در یک وضع خاصی از امور، پدیدار هست یا نیست.

تذکار این نکته مهم است که اصطلاح «طرح و تدبیر» (اتقان) که در شرح و بسط این برهان به کار می‌رود، طبق تعریف مستلزم وجود طراح یا مدبر نیست. اگر بود، دیگر اقامه برهان اتقان صنع برای اثبات وجود خداوند وجهی نداشت. یعنی ما باید می‌دانستیم که پدیده‌های مورد بحث، پیش از آنکه آنها را نمونه‌های طرح و تدبیر بشماریم، اثر صنع یک طراح یا مدبر هستند. ما باید «طرح و تدبیر» را به نحوی تعریف کنیم که مسأله منشأ آن را آزاد بگذاریم. و فقط با طرح و تدبیر به معنای مورد نیاز این برهان وقتی مواجهیم که اشیاء چنان نظم یافته باشند که در جهت به بار آوردن یک نقش یا کارکرد ارزشمند عمل کنند. به تعبیر دیگر وقتی می‌توان گفت اشیاء نظم دارند که گویی موجودی آگاه و عالم آنها را طرح و تدبیر کرده باشد. ولی با این قول ما نمی‌خواهیم خود را متعهد به این قضیه کنیم که عملاً موجودی عالم و هوشمند آنها را به طرح و تدبیر خویش پدید آورده است. اصطلاحات مترادف و معادل دیگر یعنی «انطباق»<sup>۲</sup> و «نظم هدفمند»<sup>۳</sup> متضمن چنین سوء تفاهمی نیستند.

بعضی برهانهای اثبات وجود خدا هستند که بر انواع دیگری از نظم - جز نظم هدفمند - بنا شده‌اند. ترغیب به اینکه از ملاحظه آسمانهای پرستاره به وجود خدا معتقد شویم، حاکی از گرایش به نظم زیبایی شناختی یا استحسانی است. گاه ادعا می‌شود که ما برای تبیین نظم و انتظامی که در عملکرد منظومه



شمسی هست، باید به وجود یک آفریننده هوشمند قائل شویم. در این مورد، پای نظم علی در میان است. برهانهای نظیر اینها، از برهانهای مبتنی بر نظم هدفمند که در دنباله بحث توجه خود را معطوف به آنها خواهیم کرد، غالباً تمایز روشنی ندارند.

### برهانهای مبتنی بر مواردی خاص از طرح و تدبیر (اتقان)

ساده‌ترین شکل برهان این است که ما از موارد خاصی از طرح و تدبیر آغاز و چنین احتجاج می‌کنیم که آنها را فقط با فرض اینکه ساخته و پرداخته موجودی هوشمند هستند، می‌توان به قدر کفایت تبیین کرد. چنانکه ویلیام پیللی<sup>(۴)</sup>، فیلسوف قرن هجدهم، در تدوین و تنسیق کهنی از این برهان توجه خود را به چشم انسان به عنوان نمونه‌ای از طرح و تدبیر یا اتقان صنع معطوف ساخت، و بر راههایی که اجزاء مختلف چشم به شیوه پیچیده‌ای که برای ایجاد بینائی همکاری می‌کنند، تأکید کرد. بحث او این بود که فقط به شرط مسلم گرفتن وجود یک مدبّر فراطبیعی، می‌توانیم این نحو انطباق و سائط را با هدف تبیین کنیم. حاق برهان هدفشناختی همین است - یعنی این مدعا که انطباق فقط بر وفق وجود یک طراح یا مدبّر قابل توضیح است. این برهان همواره، به تصریح یا به تلویح بر تمثیل با ساخته‌های دست انسان، استوار است. چنانکه پیللی چشم را با ساعت قیاس می‌کرد و چنین احتجاج می‌نمود: اگر کسی در جزیره برهوتی یک ساعت پیدا کند، حق دارد چنین بیندیشد که موجودی هوشمند آن را ساخته است. به همین ترتیب (یعنی نظر به انطباق و سائط با غایات یا اهداف) انسان حق دارد که با واریسی ساختمان و سازو کار چشم انسان، نتیجه بگیرد که ساخته و پرداخته موجودی هوشمند است.

اگر ایراد کنند که ما چرا باید ساخته‌های دست انسان را مدل خود بگیریم، پاسخ این است که مصنوعات انسانی، بیشک نمونه‌هایی از طرح و تدبیر است. فی‌المثل در ساعت، ساختار آن متناسب با ایفای یک نقش ارزشمند یعنی نشان دادن وقت است. با نظر به مصنوعات انسانی است که برخلاف نمونه‌های طبیعی طرح و تدبیر، نسبت به چیزی که باعث انطباق و سائط با غایت (هدف) است، دید

پیدا می‌کنیم. ما از آن جهت آن را درک می‌کنیم که می‌توانیم ببینیم که این انطباق، طبق قصد آگاهانهٔ صانع که می‌خواسته است مصنوع را قادر به ایفای این نقش کند، چگونه از عمل خلاقانهٔ او نشأت می‌گیرد. به همین ترتیب، در مورد نمونه‌های طبیعی انطباق که منشأ سازگاری روشن نیست، هیچ چاره‌ای نداریم جز تمسک به تنها شیوه‌ای که برای سر در آوردن از یک پدیده و معقول انگاری آن داریم، یعنی آن را ناشی از یک طرح و نقشهٔ آگاهانه شمردن. و از آنجا که آشکارا طراح یا مدبّری در کار نمی‌بینیم، باید قائل به وجود طراح و مدبّر نامرئی در پشت صحنه بشویم.

### انتقادات

مقایسه با مصنوعات انسانی، در کتاب گفت و گوهائی در بارهٔ دین طبیعی مورد حملهٔ دیوید هیوم قرار گرفت. او در این تخطئه بر آن بود که ایجاد مصنوعات به مدد طرح و برنامه‌ریزی انسان، به هیچ وجه مفهوم‌تر یا معقول‌تر از ایجاد ارگانیسمها بر اثر تولید مثل زیستی نیست. پرسش هیوم این بود که ما چرا اولی - و نه دومی - را مدل آفرینش جهان می‌گیریم؟ حتی اگر بپذیریم که جهان نمایانگر طرح و تدبیر و اتقان صنع است، چرا حق نداشته باشیم فکر کنیم که جهان از وصلت جنسی و لقاح دو جهان پدر و مادر تولید شده، حال آنکه حق داریم فکر کنیم که آفریدهٔ یک ذهن یا ذات دانا و بر طبق طرح و برنامه است؟ در پاسخ هیوم، می‌توان چنین بحث کرد که قول به آفرینش، تبیین کاملتر و رضایت بخش‌تری از قول به تولیدمثل عرضه می‌دارد. زیرا تولیدمثل عبارت است از بازسازی چیزی از یک نوع قبلی [یعنی همان نوع پدر و مادر] و لذا پای موجود دیگری را به میان می‌کشد که وجود او همان اشکالات را دارد و همان سؤالها را برمی‌انگیزد. اگر ما از اول متحیر باشیم که چرا خرگوش دارای اندامهائی است که به خوبی با ارضاء نیازهای او وفق دارد، فایده‌ای ندارد که به ما بگویند، این از آن جهت است که این خرگوش از خرگوشهای دیگر پدید آمده که دقیقاً همان ویژگیهای انطباقی و سازگارانه را دارند. حال آنکه، اگر بتوانیم ملاحظه کنیم که خرگوش از روی قصد و عمد به این نحو درست شده است تا

نیازهایش برآورده شود، گامی به پیش برداشته‌ایم. پاسخ مقدر هیوم به سخن ما می‌تواند این باشد که ذهن یا ذات طرح و مدبّر هم نیاز به تبیین دارد. چرا باید طراح و مدبّر، ذهن یا ذاتی داشته باشد که اینهمه برای طرح و تدبیر مناسب است؟ بدینسان این تبیین نیز مسائل را معلق نگه می‌دارد، ولی این قدر هست که مسائل جدید، عیناً همان مسائل قدیم نیستند. [اما پاسخ اصلی ما این است که] اگر قرار بود هر تبیینی را که مسائل تازه به بار می‌آورد، طرد و تخطئه کنیم، ناگزیر بودیم که کل علم را کنار بگذاریم.

### نظریه داروینی تکامل

ظهور نظریه داروینی تکامل، راه را برای امکان یک شق دیگر و یک بدیل<sup>(۵)</sup> جدی‌تر در برابر تبیین توحیدی باز کرد. طبق این نظریه، ساختارهای ارگانیکی امروز بر اثر فرایندهای صرفاً طبیعی، از بطن ارگانیسمهای بسیار ساده‌تر، برآمده‌اند. در این نظریه (به نحوی که از زمان داروین به بعد، عرضه شده است) دو عامل هستند که نقش عمده ایفا می‌کنند: جهش<sup>۶</sup> (موتاسیون)، و فراوانی جمعیت. جهش یا موتاسیون وقتی رخ می‌دهد که یک جانور نوزاد در موردی با پدر و مادرش فرق پیدا می‌کند، به نحوی که این فرق را به زاد و رود خویش هم منتقل می‌سازد، و آنها هم آن را به دیگران انتقال می‌دهند و قس علی‌هذا. به عبارت دیگر، جهش یعنی تغییر ژنتیک نسبتاً پایدار.

می‌توان با ملاحظه یکی از نمونه‌های انطباق که پیشتر به آن اشاره شد، نحوه عملکرد این عوامل را بهتر توصیف کرد. اگر نیاکان بسیار دور یک سگ را در نظر بگیریم، به نسلی می‌رسیم که دارای گوشهای متمایل به جلو نبوده است. حال فرض می‌کنیم جهشی صورت گرفته که عبارت بوده است از تمایل گوشها به سمت جلو، بیش از حد متعارف. با قبول این نکته که ارگانیسمها تمایل به تولید مثل به میزانی بیشتر از حد حمایت محیط دارند، و از آنجا که رقابت معتنا بهی بر سر ذخیره غذایی موجود، در کار است، لاجرم این نتیجه برمی‌آید که هر نوع ویژگی هر ارگانیسمی که

به او در قبال هموعانش در کسب غذا، یا پرهیز از طعمه دیگر قرار گرفتن، امتیازی ببخشد، به او امکان بقای بیشتر می‌دهد، و باعث می‌شود که آن ویژگی را به زادورودش منتقل کند. بدینسان در طول چند نسل، می‌توانیم انتظار داشته باشیم که سگهای پیشتازی که گوشهای متمایل به جلو دارند، جای دیگران را بگیرند، و یک‌هتاز میدان شوند. از آنجا که جهشها گاه به گاه رخ می‌دهند، و از آنجا که بعضی از آنها مطلوبند، لذا با یک سلسله عوامل صرفاً طبیعی مواجهیم که جهان جانوران با عملکرد آنها، می‌تواند مدام در جهت انطباق بیشتر و بیشتر دگرگون شود.

همهٔ هم و غم نظریهٔ داروین این است که فقط توضیح دهد چگونه ارگانیسمهای پیچیده‌تر از دل ارگانیسمهای ساده‌تر برمی‌آیند. و هیچ سخنی در باب منشأ و مبدأ ساده‌ترین ارگانیسمها هم ندارد. و بر آن است که قطع نظر از میزان سادگی ارگانیسم، ساختار آن باید با برآوردن نیازهایش متناسب باشد، و گرنه بقائی نخواهد یافت. بنا بر این، نظریهٔ داروینی، [حاوی] تبیین کاملی از وجود نظم هدفمند در جهان نیست؛ این نظریه صرفاً به ما می‌گوید که چگونه بعضی اندامها و ارگانیسمها از تحول و تکامل بعضی دیگر به بار می‌آید. لذا خود به تنهایی علی‌البدل یا بدیلی در برابر تبیین توحیدی نیست، ولی علی‌الاصول دلیلی ندارد که با افزایش نظریه‌ای زیست - شیمیائی در باب نشأت یافتن حیات از مادهٔ بیجان، تکمیل نشود. هنوز چنین نظریه‌ای به تمام و کمال عرضه و احراز نگر دیده است ولی گامهائی در جهت نیل به آن برداشته شده است. در صورتی و به شرطی که چنین کاری انجام بگیرد، طبعاً تبیینی در باب طرح و تدبیر ارگانیسمهای زنده به دست خواهد داد که پشتوانهٔ تجربی دارد، و از آن پس نمی‌توان ادعا کرد که اندیشهٔ توحیدی تنها تبیین واقعی از چنین چیزها یا امور را عرضه می‌دارد.

### حاصل برهان

نقص عمدهٔ دیگر در روایت پبلی از این برهان این است که حتی اگر معتبر باشد، نمی‌تواند تا آنجا پیش برود که وجود خدائی را که در اندیشهٔ توحیدی هست، ثابت

کند. حداکثری که می‌توان در نتیجه‌گیری از آن برهان، تضمین کرد، این است که هر مورد از طرح و تدبیر در جهان طبیعی، ناشی از فعالیت یک طراح یا مدبّر هوشمند است. همچنین این نکته هم اثبات نشده است که همه نمونه‌های طرح و تدبیر ناشی از طراح یا مدبّر واحدی باشد. بلکه این برهان با قول به چند خدائی یا مبادی اهریمنی که فی‌المثل قائل به طراح یا مدبّری فوق طبیعی برای مگسها، و مدبّری برای ماهیها و قس علی‌هذاست، نیز جور در می‌آید. حتی اگر یک مدبّر و فقط یک مدبّر در کار باشد، ثابت نشده است که این موجود به کلی خیر است، و نه شر. همچنین اثبات نشده است که علم و قدرت او بی‌منتهاست، و در این صفات محدود نیست. البته اهل توحید می‌توانند در صدد ضمّ و تکمیل این برهان به مدد برهانهای دیگر برآیند، ولی این برهان به تنهائی، تاب آنچه را که بر آن بار می‌کنند ندارد.

### برهان آوردن از جهان به عنوان یک کل

هیچ برهانی، نظیر برهان اتقان صنع [= هدفشناختی] که چنان طرح شده که نشان دهد واقعیات موجود در طبیعت نیازمند به تبیین خاص هستند، نمی‌تواند وجود یک موجود الوهی را که قدرت، علم یا هر صفت بی‌منتهای دیگر داشته باشد، محرز گرداند. ما می‌توانیم از رهگذر چنین استدلالی فقط همین را استنتاج کنیم که وجود علت برای ایجاد معلول لازم است. این نقیصه برطرف شدنی نیست. در هر حال، راه ساده‌ای برای دفع ادعاهای علمی رقیب وجود دارد، و آن این است که بحث را درباره جهان به عنوان یک کل آغاز کنیم و نه از نمونه‌های جزئی طرح و تدبیر در داخل جهان. این کار را به شیوه‌های گوناگون می‌توان انجام داد. هم می‌توان کل جهان را به منزله ابزاری در جهت نیل به یک هدف متعالی تصور کرد، هم آن را به منزله یک نظام واحد از ساختارهایی که تعادل متقابل و اتکای انطباقی متقابل دارند.

قول به اینکه کل جهان به منزله ابزاری در جهت نیل به هدفی متعالی است، قوی‌ترین برهان را برای ما به بار خواهد آورد، زیرا در این مورد شباهت و قیاس با

مصنوعاتی که آگاهانه طراحی شده‌اند از همه بیشتر است. یک چیز مصنوع، نظیر خانه، کشتی یا ساعت، برای برآوردن اهدافی که خارج از نقش و کارکرد درونی آن است، طرح شده است. قصد از ساختن آن این است که در خدمت به چیزی باشد. بنابراین اگر قیاس با مصنوعات، پشتوانه اصلی این اندیشه است که جهان نتیجه طرح و برنامه آگاهانه است، آن پشتوانه وقتی قوی‌تر از همیشه می‌بود که دلایلی عرضه گردد که بر مبنای آن بتوان اندیشید که جهان به منزله یک کل برای آنکه در خدمت «چیزی» به کار رود، بسیار مناسب است. و اگر این «چیز» دارای حد اعلا‌ی ارزش می‌بود، در آن صورت مبنائی داشتیم که خیر اعلی را به طراح یا مدبّر آن نسبت دهیم.

در هر حال این شق را به سختی می‌توان پذیرفت، زیرا تعیین نامزد مناسب برای آن دشوار است، یعنی نامزد برای «آن حادثه الوهی والا و دوردست، که کل آفرینش به سمت اورهسپار است» (به قول تنیسون). متعارف‌ترین پیشنهاد این است که بگویند آن امر الوهی و والا و دوردست، جلال هر چه بیشتر خداوند، و کمال شخصیت اخلاقی است. اما در باب پیشنهاد اول، هیچکس نمی‌تواند فی الواقع دریابد که برای خدائی که کمال سرمدی دارد، [دریافت] جلال بیشتر چه معنائی دارد، و در مورد پیشنهاد دوم، حتی اگر ما بتوانیم بر شک و شبهه مان غلبه کنیم که کمال اخلاقی به کل کاروبار کیهان می‌ارزد، به نظر غیر ممکن می‌آید که بتوان برای این قول دلایل کافی پیدا کرد که هر چه در سراسر زمان و مکان صورت می‌گیرد، به این کمال مدد می‌رساند.

تعبیر و تفسیر دوم، یعنی اینکه جهان یک نظام واحد از ساختارهایی است که تعادل متقابل و اتکای انطباقی متقابل دارند، نیز غالباً مطرح گردیده است. بر مبنای این تفسیر، برهان ما به این صورت در خواهد آمد.

(۱) جهان نظام واحدی از انطباقهاست.

(۲) ما فقط با فرض اینکه جهان توسط یک موجود هوشمند مدبّر طبق طرح و برنامه آفریده شده است، می‌توانیم تبیین مفهوم و معقولی از این واقعیت به دست

دهیم.

۳) بنابراین، معقول این است که بپذیریم جهان توسط یک موجود مدبر آفریده شده است. تدوین معروف این برهان در کتاب گفت و گوهای هیوم، تمثیل و قیاسی را آشکار می‌سازد که تعبیر دوم بر آن استوار است. تدوین و تنسیق هیوم که اساساً مطابق بیان بالا است، از این قرار است:

۱) جهان شبیه یک ماشین است.

۲) ماشینها طبق طرح و برنامه، توسط موجودات انسانی ساخته می‌شوند.

۳) معلولهای مشابه، علل مشابه دارند.

۴) بنا بر این، جهان احتمالاً وجودش را مدیون موجودی شبیه انسان است که با طرح و برنامه کار می‌کند.

### انواع انطباق

اگر کسی چنین بیندیشد که کل جهان به منزله یک نظام از انطباقهای مربوط به هم است، باید انواع انطباقها را - جز آنچه در تناسب ارگانیسمها با شرایط زندگی، جلوه‌گر است - ملحوظ بدارد. همین یک نوع انطباق، به تنهایی، نمی‌تواند پاسخگو و متحمل آنچه بدان حمل می‌کنیم باشد. ف. ر. تننت<sup>۷</sup> که قوی‌ترین عرضه داشت اخیر برهان اتقان از اوست و در کتاب الهیات فلسفی<sup>۸</sup> ارائه شده، از شش نوع انطباق بحث می‌کند:

۱) مفهوم بودن جهان. جهان و ذهن انسان به نحوی به هم ارتباط دارند که ما می‌توانیم، بدون حد و مرزی هر چه بیشتر و بیشتر بیاموزیم.

۲) انطباق ارگانیسمهای زنده به محیطشان. این نوعی است که ما در این مقاله به آن توجه خاص داشته‌ایم.

۳) راههایی که جهان غیر آلی سر از ظهور و حفظ حیات درمی‌آورد. حیات فقط از آن روی ممکن است که میزان دما از حدود معینی تجاوز نمی‌کند، یا انواع خاص فرایندهای شیمیائی رخ می‌دهد، و نظایر آن.

۴) ارزش زیبایی شناختی طبیعت. طبیعت نه فقط برای ژرفکاوی عقل، مناسب است، به نحوی ساخته شده که واکنشهای زیبایی شناختی ارزشمندی در انسان برمی‌انگیزد.

۵) راههائی که جهان بدان شیوه‌ها، به حیات اخلاقی انسانها، مدد می‌رساند. فی‌المثل انسان از آنجا که مجبور است چیزی از همسانها و همناختیها در کاروبار طبیعت بیاموزد، مجبور است، که هوشش را پیورود، و این امر مقدمه‌لازمی برای تکامل اخلاقی است. و فضایل اخلاقی در طی کوشش برای کنار آمدن با درشتیها و دشواریهای محیط طبیعی فرد، به دست می‌آید.

۶) ارتقائی بودن فراگیر کل فرایند تکامل

تننت اذعان می‌کند که هیچیک از این صور انطباق، دلیل کافی به نفع فرضیه توحیدی نیست، ولی بر آن است که اگر شیوه‌های جفت و جور آمدن آنها را با یکدیگر ملاحظه کنیم، خواهیم دید که قول به توحید، معقول‌ترین تعبیر و تفسیر است. بدینسان، سازگاری ارگانسیمهای ساده با محیط، وقتی که به عنوان صحنه‌ای در فرایند تکاملی که به انسان ختم می‌شود، ملحوظ گردد، واجد اهمیت بیشتری است. و تکامل انسان نیز به نوبه خود، هنگامی که به راههائی بیندیشیم که طبیعت سیر تکمیلی اخلاقی، عقلی و استحسانی حیات انسان را ممکن می‌سازد، اعجاب‌انگیزتر می‌نماید.

وقتی که برهان این شکل را پیدا کند، دیگر دستخوش رقابت از سوی تبیینهای علمی راجع به همین واقعیات، واقع نمی‌شود. اگر داده اساسی ما وضع و هیأت خاص جهان به عنوان یک کل باشد، نظر به طبیعت موضوع، علم نمی‌تواند تبیینی عرضه دارد. علم می‌کوشد انتظامها و سامانهائی در مجموعه اجزاء مختلف یا صحنه‌ها یا جنبه‌های [اشیاء و امور] در داخله جهان طبیعی پیدا کند. در باب سؤالهائی از این دست که چرا جهان به طور کلی وجود دارد، یا به این شکل است و نه به شکل دیگر، خاموش است. نهایتاً اینکه علم، متعهد به ملاحظه سؤالهائی است که به شیوه تجربی می‌تواند بررسی و پژوهیده شود. می‌توان از مشاهده برای



تعیین اینکه آیا دو موقعیت در داخل جهان با هم ربط منتظم دارند یا نه، استفاده کرد (فی‌المثل ربط بین افزایش دما و جوشیدن)، اما برای مشاهده پیوندهای بین جهان طبیعی، به عنوان یک کل، و چیزی در خارج از آن، راهی وجود ندارد. بنابراین، پاسخ توحیدی به این مسأله که «چرا جهان یک نظام واحد از انطباقهاست»، قرینه و بدیل علمی ندارد.

### تبیینهای بدیل در باب انطباق

باید دید چه بدیل‌هایی برای تبیین توحیدی انطباق، وجود دارد؟ در منابع و متونی که در این زمینه هست غالباً به این مدعا برمی‌خوریم که جهان زاده تصادف و اتفاق است. اگر تصور جانمند انگارانه<sup>(۹)</sup> تصادف - به عنوان یک عامل مرموز - را کنار بگذاریم، این مدعا که جهان زاده تصادف است، تا حد امتناع از جدی گرفتن سؤال [در باب منشأ جهان] سقوط می‌کند. ممکن است گفته شود که این واقعیت که جهان به عنوان یک کل، حاکی از نظم هدفمند است، چیزی نیست که نیاز به تبیین داشته باشد. دشوار بتوان برای این قول توجیهی یافت، مگر تمسک به این اصل که مشاهده حسی تنها منبع علم یا معنی است.

[در پاسخ باید گفت که] انسان نمی‌تواند به مدد حواس هیچگونه رابطه بین جهان طبیعی، به عنوان یک کل، یا هر نوع ویژگی آن، و بین چیزی در خارج آن که جهان یا رابطه مبتنی بر آن باشد، پیدا کند. لذا طبعاً صورت افراطی اصالت تجربه، سؤالی را که برهان اتقان صنع پیش می‌نهد، عبث یا حتی بی‌معنی می‌شمارد. از سوی دیگر اگر سؤال جدی گرفته شود، لاجرم هر پاسخی که به آن داده شود، همانقدر متافیزیکی خواهد بود که پاسخ توحیدی هست. زیرا در واقع سؤالی است در باب اینکه چه صفات مشخصه‌ای باید به علت (یا علل) جهان نسبت داده شود. آیا واقعیات فیربط راجع به جهان، قویاً از این موضع توحیدی که علت جهان یک موجود مشخص کاملاً خیراندیش است که جهان را برای اظهار نیت خیر آفریده است، پشتیبانی می‌کند؟ یا نظرگاههای دیگری هست که به همین اندازه یا بیشتر از

حمایت شواهد برخوردار است؟ مانویان بر آنند که جهان طبیعی یا مادی ساخته و پرداخته یک مبدأ شر یا شریر است و انسان برای فرار از این قدرت اهریمنی و اتصال با مبدأ خیر مینوی باید از تخته‌بند تن، رهایی یابد. همچنین در بسیاری از ادیان، این عقیده شایع است که جهان محصول مشترک دو یا چند مبدأ الوهی است که صفات آنها تفاوت‌های آشکاری با یکدیگر دارد. در آئین زردشت بر آنند که جهان عرصه نبرد بین مبدأ خیر (اهورا) و مبدأ شر (اهریمن) است و وضع واقعی امور و اشیاء، نشان از هر دو دارد. فلسفه دینی هندی، نوعاً بر آن است که جهان نتیجه جلوه بی اختیار و بی هدف، یا فیض و صدور یک وحدت مطلق است که به هیچ وجه مشخص [صاحب هویت و شخصیت] نیست.

### میزان انطباق در جهان

برای ارزیابی برهان اتقان صنع در پرتو تبیینهای رقیب، باید بینیم آیا میزان انطباق و سازواری در جهان، برای تضمین نتیجه‌گیری توحیدی کافی است، یا خیر. چنانکه هیوم در کتاب گفت و گوها... همین مسأله را تدوین و تنسیق کرده است، آیا بین جهان و ماشین [مصنوع بشر] شباهت دقیق و کافی وجود دارد؟ لازمه جواب این مسأله، داوری در باب میزان نسبی ویژگیهای انطباقی (سازوار) نسبت به ویژگیهای ناانطباقی (ناسازوار) یا بدسازوار است. علاوه بر به حساب آوردن محاسبه تننت در باب اینکه شکل اشیاء، به صور مختلف، در خدمت تحقق اهداف ارزشمند است، ما باید جانب دیگر این تصویر را نیز بنگریم و بکوشیم که تأمل کافی در باب این مسائل نیز به عمل آوریم (۱) مواردی که شکل اشیاء، خنثی یا بیطرف است، نه استعداد و آمادگی برای خیر دارد، و نه برای شر. (۲) مواردی که شکل اشیاء، جست‌وجوی ارزش را، بی نتیجه و ناکام می‌گذارد.

در باب مورد (۱) چنانکه می‌توانیم مشاهده کنیم، اگر به دو مورد بدون انتخاب خاص نظر کنیم، توزیع ماده و تنوع عناصر شیمیائی در جهان، می‌توانسته است بدون اینکه امکانات زندگی رضایت‌بخش موجودات زنده و حساس را کاهش دهیم،

به کلی متفاوت از آنچه هستند باشد. در باب مورد (۲) کمابیش وارد حوزه مسأله شر شده‌ایم، جز اینکه ما به رنج و ناکامی نه به عنوان ادله مخالف اندیشه توحید نظر می‌کنیم، بلکه به عنوان موضوعی که بر کفایت برهان اتقان صنع برای اثبات وجود خدا، تأثیر می‌گذارد. سازمان جهان، به طرق عدیده، در حوزه حیات انسانها و سایر مخلوقات زنده، گرایش به نفی ارزش دارد، و نه جلب ارزش. فقط کافیسست که سرچشمه‌های گوناگون بیماری، ظهور زاد و ولد معلول، دشواری کسب شرایط مطلوب برای پرورش شخصیت‌های سالم، و اهمیت تمایلات ضداجتماعی در سرشت انسان را یاد کنیم. البته این امر کاملاً ممکن است که همه چیزهایی که عوارض نامطلوب جهان حاضر به نظر می‌رسند، جزو عناصر ضروری و لوازم بهترین جهان ممکن باشند. اگر ما فی‌الجمله معتقد باشیم که جهان آفریده مبدأ الهی کاملی است، این اعتقاد نیز در آن مستتر است که شرور ظاهری نیز وجودشان لازم است، حتی اگر ما از این امر سردرنیاوریم. در هر حال، اگر ما در صدد احراز وجود یک مبدأ الهی کامل باشیم، باید بحث خود را بر مبنای آنچه می‌توانیم دید آغاز کنیم. و از آنجا که - طبق مشاهده‌ما - اگر عوارض نامطلوب نامبرده در بالا، تغییر می‌کردند، جهان ما جهان بهتری بود، لذا نمی‌توانیم احتجاج کنیم که وضعیت انطباق و سازواری در جهان مستلزم تبیینی است بر وفق وجود یک مبدأ الهی کاملاً خیر خواه و قادر مطلق. ولی، پیشتر بر مبنای دلایل دیگر ملاحظه کردیم که برهان اتقان صنع نمی‌تواند برای اثبات وجود موجودی که از هر لحاظ صفات بی‌منتھائی داشته باشد، به کار رود.

مسأله جدی‌ای که باقی مانده است این است که آیا تصویر کلی انطباق و سوء انطباق، تا آنجا که ما نمونه‌های آن را ملاحظه کرده‌ایم، پشتوانه کافی برای این فرضیه می‌دهد که جهان نمایانگر لااقل کاربرد ناقص طرح و برنامه‌ای است که در آن لااقل غلبه با خیر باشد. برای حل این مسأله باید عوامل مخالف را بسنجیم و وارد داوری نهائی در باب اهمیت نسبی آنها شویم. متأسفانه سررشته راهنمایی کننده‌ای برای این امر در دست نیست. هیچکس نمی‌داند چه اندازه از انطباق، در

جنب سوء انطباق، چنین نتیجه‌ای را تضمین خواهد کرد. و اگر هم بداند، نمی‌داند که برای سنجش آنها چه واحدی را باید به کار گیرد. چه چیز را باید فی‌المثل یک «واحد» انطباق شمرد؟ آیا باید هر «فرد» را جداگانه به حساب آوریم یا هر «نوع» یک واحد به شمار می‌آید؟ چگونه می‌توان ارزش مثبتی چون علم و معرفت انسان را با ضد ارزش یا ارزش منفی «مرض» مقایسه کرد؟ به نظر می‌رسد که در این زمینه، برمبنای عواملی که خارج از خود شواهد هستند، می‌توان موضوعهای مختلفی گرفت.

پانوشتها

- 1) design
- 2) adaptation
- 3) teleological order

۴) ویلیام پالی (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵) William Paley متکلم و فیلسوف انگلیسی.

- 5) alternative
- 6) mutation
- 7) F.R. Tennant
- 8) Philosophical Theology
- 9) animistic

برهانهای اخلاقی بر وجود خداوند

## برهانهای اخلاقی بر وجود خداوند

از زمان کانت تا عصر حاضر، کوششهای بسیاری به عمل آمده است که براهین اثبات وجود باری را نه بر صرف این واقعیت که جهانی وجود دارد، یا بر نظم و سامانمندی کلی ای که از آن برمی آید، بلکه بر ویژگی خاصی از جهان استوار کنند، یعنی بر تجربه اخلاقی انسان. درک مردم پسندی برهانهای اخلاقی دشوار نیست. هیوم و کانت انتقادهای نیرومند و کمرشکنی بر برهانهای سنتی الهیات طبیعی یا عقلی وارد کرده بودند، انتقادهائی که در در هر نوع برهانی که می کوشد وجود خداوند را دستمایه تبیین وجود جهان بگرداند، کاری و مؤثر به نظر می رسید. هیوم هیچ گونه برهان توحیدی علی البدلی نداشت که عرضه کند، و تا آنجا که به استدلال و عقل نظری مربوط می گردد، کانت نیز برهانی در چنته فکر و فلسفه خود نداشت. ساختار فلسفه اخلاقی کانت، امتیازاتی برای «عقل عملی» قائل بود که عقل نظری فاقد آن بود. اگر قرار بود که اندیشه خدا، جایی در نظم فلسفی کانت پیدا کند، لازم بود که تکیه گاه دفاعیه پردازی اش را از عقل نظری به عقل عملی تغییر دهد

و فحسواهای موقعیت اخلاقی انسان را کشف کند. در فاصله بین روزگار کانت و میانه قرن بیستم، شکاکیت اهل نظر نسبت به برهانهای عقلی و نظری، شدیدتر و عمیق تر شده است، نه خفیف تر. لذا کم نیستند مدافعه‌گران و متکلمان دینی که در «راه اخلاقی» ای که کانت برای اثبات وجود خداوند، ایجاد کرده است، سیر و سلوک کنند.

دلیل دیگر مردم‌پسندی برهان اخلاقی، بیشتر دینی است، تا فلسفی. حتی اگر برهان‌های «علت اولی» یا «وجود واجب» معتبر بودند، این مفاهیم از الوهیت بیشتر پابند تخیل دینی است تا پر پرواز آن. این برهانها یک وجود یا مافوق وجود الهی به ما عرضه می‌دارند، حال آنکه نیاز دین این است که خدا را در درجه اول همچون یک شخص یا موجود مشخص [و انسانوار] بشناسند. برهان اخلاقی به ما امیدواری می‌دهد که بر آن خصلت بیرونی و بیگانه و شیء وار غلبه کنیم. و این اطمینان را به بار می‌آورد که مفاهیم و تعاریف وجود خداوند، از همان آغاز، مفاهیم مشخصی باشد.

### برهانهای نمونه‌وار اخلاقی

در میان انواع و اقسام برهانهای اخلاقی، برهان زیر هم از نظر تاریخی مهم است هم الگوهای مداوم و مکرری دارد. و چند فقره از آنها را در آثار یک نویسنده واحد پیدا می‌شود.

اگر احکام اخلاقی را به صورت «امر» تلقی کنیم، می‌توان از این «امر» به وجود «امر» استدلال کرد. این امر نمی‌تواند یک فرد اخلاقی انسانی باشد. زیرا آنچه من امروز امر اخلاقی می‌شمارم که باید به آن گردن بگذارم، چه بسا فردا به آن گردن نگذارم. تکالیف اخلاقی مطلق فقط در صورتی در جامعه بشری رخ می‌نماید که خدائی وجود داشته باشد و آنها را مقرر داشته باشد. از آنجا من تکالیف اخلاقی مطلق و قطعی و بتی دارم، لاجرم باید خدا وجود داشته باشد.

روایت دیگری از این برهان اخلاقی که مختصری با آن تفاوت دارد، بر آن است که اگر ما قائل به وجود مرجعیت اخلاقی هستیم، باید طبق همین واقعیت، قائل

به وجود خدا باشیم، که فقط او می‌تواند آن مرجع را اعطا و امضا کند. ما حکم می‌کنیم که قانون اخلاقی مرجعیت و وثاقت خود را، اعم از اینکه بعضی اراده‌های جزئی انسانی، زمانی حاکمیت و اصول آن را بپذیرد، یا نه، حفظ می‌کند. بنابراین منبع و منشأ این مرجعیت و وثاقت باید به کلی بیرون از آن اراده‌های انسانی باشد. دیگر اینکه مفهوم «قانون اخلاقی» فی‌نفسه بدون ارجاع و استناد به خدا، ناقص و ناتمام است، زیرا قانون، متضمن و مستلزم «مقنن» است یعنی شارع یا قانونگذار الهی. بنابراین صرف همین اذعان به وجود قانون اخلاقی، مستلزم قول به توحید است.

همچنین گفته شده است که میزان معتنا بهی از وفاق در میان احکام و قضاوت‌های اخلاقی‌ای که انسانها در گستره فرهنگ‌های مختلف و متفاوت و ادوار تاریخی، دارند، برقرار است. بسیاری از عدم وفاقها را می‌توان به تفاوت سلیقه‌ها و عقیده‌های مردم حمل کرد، که چندان اساسی و تعیین‌کننده نیست. این مایه و میزان مؤثر از وفاق، به نظر طرفداران برهان اخلاقی، فقط با قبول این نکته که خداوند این قانون را در سرشت و ودل انسانها نگاشته است، قابل درک و توجیه است.

بعضی از جذاب‌ترین و مؤثرترین برهانهای اخلاقی، بخشی از محتوای قانون اخلاقی را، به عنوان مقدمه قیاسها و احتجاجات خود می‌گیرند. ما احساس الزام اخلاقی می‌کنیم که در تکمیل و استكمال نفس خود و کسب «خیر اعلی» - که آشکارا پیدا است که در شرایط زندگانی‌ای که در اینجا و اکنون در بند آنیم، حصول‌ناپذیر است - بکوشیم. ما به خوبی می‌توانیم سلسله‌جنبان و آغازگر سلوک اخلاقی باشیم که خود مستلزم شرایط کاملاً متفاوت برای نیل به کمال است. ولی از آنجا که سلوک کامل، به عنوان وظیفه از ما خواسته شده است، لامحاله باید قابل حصول باشد. بدینسان خدا و جاودانگی (بقای روح) در تجربه اخلاقی بالفعل ما مسلم گرفته شده است.

#### تجزیه و تحلیل برهانهای اخلاقی

بهتر است بار دیگر به اختصار هر یک از انواع برهانهای اخلاقی را مورد مذاقه قرار



دهیم و بکشیم که نقاط ضعف و قوت آنها را ارزیابی کنیم.

در باب آمری که در برهان اخلاقی مطرح است می‌توان به حق پرسید: آیا مفهوم امر در اخلاق اساسی است؟ بی‌شک امر اخلاقی، به معنای امر نظامی در میدانهای سان و رژه نیست، یعنی مانند فرمانهایی نیست که منفعلانه دریافت، و بدون اندیشه به اجرا درآید. چنین اطاعتی از قصد و اراده و قضاوت اخلاقی بسیار دور است. یک فرد انسانی که از نظر اخلاقی ناپخته و نابالغ باشد، ممکن است وظایفش را (فی‌المثل امر و نهی والدین را) امر و فرمان بیرونی تلقی کند، ولی نشانه پختگی و بلوغ قضاوت اخلاقی همانا تعهد درونی نسبت به خط مشی‌ای هست که با علم و آگاهی انتخاب شده است. این خط و مشی یا سلوک ممکن است با امر و نهی کسی هماهنگ باشد یا نباشد؛ در هر حال، اعتبارش تابع صرف امر و نهی نیست. ممکن است کسی احساس وظیفه اخلاقی کند و بگوید «من در اینجا ایستاده‌ام» یا «می‌ایستم» و این سخن او بیانگر یک تصمیم آگاهانه و سنجیده باشد. بی‌آنکه یک روز عزمش جزم و روز دیگر فسخ شود.

حتی اگر محرز شود که یک موجود غیبی، یک سلوک خاص را بدون تغییر و تردید، به عنوان یک تکلیف، و به معنای مطلق و جازم، امر کند، تغییر و تردید نداشتن امر او فی‌نفسه، تضمینی برای مطلقیت تکلیف نیست. زیرا لا اقل از نظر منطقی ممکن است که این موجود غیبی الزامی ندارد که امرهایش را بدون تغییر و تبدیل عرضه بدارد. بلکه اگر به آنچه درست و شایسته و الزامی است امر بدهد، این گونه امر، شایان شکر است؛ ولی کمتر کسی از یک صدق منطقی شاکر است. نباید «بی‌تغییر و تبدیل بودن» را با «لجوجانه بودن» یا «عدم بصیرت اخلاقی مزمن» برابر گرفت. چنین ارزیابی‌هایی در حوزه توحید مسیحی نمی‌گنجد. ولی این امر در مورد مانحن‌فیه بی‌اثر است، به این شرح که مطلقیت، بر وفق بی‌تغییر و تبدیل بودن امر قابل تحلیل نیست. به علاوه، مسیحیان آرزو مند هستند که حکم یا قضاوت اخلاقی بسیار مهمی داشته باشند، حکمی که مطلقیتش را از امر الهی دریافت نمی‌کند، یعنی این حکم که خداوند از نظر اخلاقی کامل مطلق است. ولی منتقدان

می‌گویند اگر انسان می‌تواند بدون امر الهی، چنین حکم یا قضاوت اخلاقی‌ای داشته باشد، چرا نتواند در سایر موارد هم به همین گونه عمل کند؟

انتقادهای مشابهی نیز می‌توان بر این برهان که می‌گوید مرجعیت یا وثاقت قانون اخلاقی نیاز به منشأ الهی برای وثاقتش دارد، وارد کرد. تقریر صریح این ایراد از این قرار است: این جزو سرشت و ماهیت اصلی یک حکم یا قضاوت بنیادین اخلاقی است که باید بر مبنای هیچ وثاقتی جز وثاقت عامل یا فاعل اخلاقی استوار نگردد. شک نیست که مواردی هست که من می‌توانم اعتقاد داشته باشم که شخص دیگری بصیرت و الاتری نسبت به وضع و موقعیتی که من به آن دچارم و باید دست به عمل بزنم، داشته باشد. در این صورت من به درستی حکم او را به جای حکم خود می‌پذیرم. حال برای آنکه این امر، ترک و تفویض اخلاقی قابل ملامتی نباشد، من باید دلایل خوب و محکمه‌پسندی برای اعتماد کردن به مرجع همانند و همزمان خویش داشته باشم: به عبارت دیگر باید قضاوتم این باشد که او از نظر اخلاقی قابل وثوق و اعتماد است. ولی خود این کار - یعنی این قضاوت و این وثوق - خودش یک حکم اخلاقی است، حکمی که من بدون وثوق به هیچکس، مگر خودم، انجام می‌دهم. یا اگر بر مبنای وثاقت دیگری باشد، در این صورت این شخص دیگر باید طبق وثاقت خود من، قابل وثوق تشخیص داده شده باشد. تمسک مشروع به وثاقت یا مرجعیت، مسبوق به این است که قضاوتهای مستقل و خودمختارانه‌ای انجام گرفته باشد. بحث و احتجاج ما این است که ما باید خداوند را وثاقت‌بخش احکام یا قضاوتهای اخلاقی خود تلقی کنیم - در غیر این صورت این احکام به هیچ وثاقت یا مرجعیتی تکیه نخواهند داشت. بلکه برعکس ما درمی‌یابیم که خداوند فقط در صورتی نقش مرجعیت و وثاقت را ایفا می‌کند که ما قادر باشیم بدون تمسک به هیچ مرجعیت بیرونی، از هر قبیل که باشد، احکام یا قضاوتهای اخلاقی معینی داشته باشیم.

روایت سوم برهان اخلاقی بر این است که مفهوم «قانون اخلاقی» جز با قبول این فرض که خداوند قانون‌گذار است، ناقص و نارسا است. «قانون» کلمه‌ای است

که فحواهای معنایی مختلف دارد، و فقط با نادیده گرفتن بعضی از فحواهای آن است که این برهان پذیرفتنی به نظر می‌رسد. گفتن اینکه بعضی یا گروهی از اشخاص قوانین مثبت‌ه‌ای وضع کرده‌اند، فی‌المثل قواعد برای یک جامعه که مجازات‌های کیفری نیز پشتیبان آن است، کاملاً معقول است. وجود مجموعه پیشرفته‌ای از این گونه قوانین، طبعاً دلالت بر وجود قانونگذاران یا واضعان قانون دارد. ولی سخن گفتن از اینکه کسی و موجودی الوهی یا انسانی خود قانون اخلاقی را «وضع کرده است» چیزی دیگر (و نه چندان معقول و مفهوم) است. قوانین، قواعد و مقررات دارای نوع و سنخ منطقی سرراستی هستند که یا بر وفق یا برخلاف قانون اخلاقی وضع می‌شوند. ولی خود قانون اخلاقی، از آن نوع چیزهایی نیست که نیاز داشته باشد، یا اصولاً از نظر منطقی ممکن باشد که توسط کسی وضع و نشر یابد. بدون محال‌گویی نمی‌توان داستانی راجع به انسانها یا خدایان یافت که وضع یا فسخ قانون اخلاقی را توصیف کند. ممکن است امرها و فرمانهایی از غیب شنیده شود، یا الواحی به طرز معجزه‌آسا پدیدار می‌گردد، ولی همواره این سؤال - بی‌آنکه جزئی یا همانگویانه باشد - مطرح است که «آیا فی‌الواقع این فرمانها از نظر اخلاقی الزامی و الزام آورده است؟» وثاقت اخلاقی ممتاز یک قاعده و یا قانون در اعتبار یا قدرت کسی که آن را پیش می‌نهد، یا در اوضاع و احوال ظهور آن نیست.

غالباً در زمینه اخلاقی عینیت‌گرا، یا هدفدار بحث تقارب قوانین اخلاقی پیش کشیده می‌شود. به این شرح که وجود کیفیتهای اخلاقی عینی که انسانها در ازمنه و امکان به کلی متفاوت و مختلف، «مشاهده» یا «شهود» می‌کنند، جز با قول به وجود خدائی که آفریننده و هدایتگر اخلاقی باشد، نامفهوم و بی‌توضیح می‌ماند. حتی اگر در زمینه اخلاق ذهنیت‌گرا مطرح شود، این بحث و برهان قوی‌تر به نظر می‌رسد، یا لا اقل ضعیف‌تر نمی‌نماید. ف. ر. تننت<sup>۱</sup> (در مصاحبه‌ای با ر. ب. بریت ویت<sup>۲</sup>) بحثی در همین زمینه کرده است که به آن اشاره می‌کنیم. او بر آن است که با قطع نظر از هرگونه خاصه یا روابط اخلاقی، به حس و عیان می‌توان ملاحظه کرد که میزانی معتناهی از همگونگی و تقارب در میان احکام یا تصمیمهای اخلاقی وجود

دارد، و این میزان تا به حدی است که به فعالیت و دخالت الهی اشاره دارد. مع الوصف این بحث و برهان جامع و مانع نیست. فرضیه ماوراءالطبیعی که او پیش می‌نهد، تنها فرضیه‌ای نیست که پاسخگوی این داده‌ها باشد. و عیب و ایراد آنها در این است که از نظر تجربی یا در عالم تجربه، قابل اثبات یا قابل ابطال نیست. برهانهایی که ناظر به ثبات نسبی نیازهای اساسی انسانها و پسند و ناپسند آنهاست، یا ناظر به شیوع پرخاش و انگیزه‌های اجتماعی در شخصیت انسانهاست، رقبای نیرومندی برای این برهان هستند. چه بسا خود اینها به تنهایی، توضیح دهنده و فاقهای بالفعل در حوزه قضاوت و احکام اخلاقی بشر باشد و نیازی به دامن زدن به مسأله بحث‌انگیز علیت الوهی نباشد.

#### فرض وجود خیر اعلی

آخرین گروه از بحث و برهانهای ما سرآغازش در فلسفه جدید به عبارتی از کانت می‌رسد که می‌گوید: «مفهوم خیر اعلی برای انسان روشن نیست... مع الوصف هر انسانی این وظیفه را در دل خود می‌یابد که در جهت این غایت بکوشد. از همین روی خود را ملزم به اعتقاد به یاری و تدبیر و هدایت یک حاکم اخلاقی می‌یابد، که فقط به مدد او می‌توان به این هدف نایل شد.» (دین صرفاً در محدوده عقل).

کانت صلابت و متانت فلسفه اخلاقش را، از دست ننهاد و محفوظ داشته است. او برای رفتار اخلاقی، انگیزه‌های دینی قائل نبود. او با وضوح هر چه تمامتر برای کسی که اعمال «وظیفه‌وار»ش - در هوای تأمین و تحصیل سعادت اخروی است، ارزش اخلاقی قائل نیست. بلکه تمام تأکید او معطوف به معقولیت و معناداری نیاز اخلاقی انسان است. این مسأله برای او غیر قابل تصور و غیر ممکن بود که امر جازم و قطعی اخلاقی، ندای کاذبی باشد که از یک سو بار تکلیف را بر دوش ما بگذارد و از سوی دیگر منکر اوضاع و احوال و زمینه‌ای بگردد که فقط در آن حوزه، تکالیف برآورده می‌شود. بعضیها ادعا کرده‌اند که کانت در زمانی که کتاب *Opus Postumum* را می‌نوشت این برهانهای اخلاقی را رها کرده بود، ولی کسانی که منکر و مخالف این ادعا هستند دلایل قوی‌تری ارائه کرده‌اند.<sup>۳</sup>

قوت برهان اخلاقی کانت به روشنی مبتنی بر قوت کل نظریه اخلاقی اوست. اینکه او توانست از احکام اخلاقی به عنوان اساسی برای تبیین نیازها و مطالب الهیاتی استفاده قابل قبول و موجه بنماید، صرفاً از آن جهت بود که او حکم یا قضاوت اخلاقی را کاریا کارکرد عقل عملی تلقی کرد، (نه به عنوان چیزی که از واکنشها یا پاسخهای عاطفی ناشی شده باشد.) هر انتقاد اساسی از اخلاق کانتی، لاجرم الهیات او را نیز به خطر می اندازد.

همچنین اگر این نکته را منکر شویم که ما مکلفیم برای کسب خیر اعلی و استکمال نفس خود بکوشیم، و بگوئیم ما فقط مکلف به این هستیم که در جهت این اهداف تحقق ناپذیر، سیر کنیم، این برهان را نیز به خطر انداخته ایم. می توان بحث و برهان کانت را بدین ترتیب معکوس کرد: ما از ملاحظه [کارویار] جهان به این نتیجه می رسیم که خیر اعلای استکمال اخلاقی ما حصول ناپذیر است؛ بنابراین تکلیفی برای کسب آن نداریم، ولی فقط این تکلیف را داریم که در جهت نیل به آنها بکوشیم. می توانیم این حالت یا این تلقی را به اصطلاح خود کانت «قانونمند» بنامیم.<sup>۴</sup>

قائل شدن به وجود خدا و بقای روح (جاودانگی) برای حل تعارض احکام یا حکم جدلی الطرفین<sup>۵</sup> است. یعنی مفهوم و معقول ساختن چیزی که بدون این قول یا اصل، غیر قابل توضیح یا نامفهوم می ماند. ولی آیا فی الواقع قائل شدن به وجود خدا، باعث مفهوم و معقول شدن و حل معما و کشف راز می گردد؟ یا به تعبیر دیگر آیا در خود این اصل (قول به وجود خداوند) راز بیشتری نهفته نیست که نهایتاً معما را عمیقتر می سازد، نه اینکه آن را روشن می گرداند؟ اگر استقلال، اختیار و آزادی برای عملکرد عامل یا فاعل اخلاقی لازم باشد، همان اختیار نیز برای قول به وجود جهان آخرت همانقدر لازم است که برای این جهان، جهان اینجا و اکنون. ولی این اصل یا قول به وجود خداوند و بقای روح به هیچ وجه تضمین نمی کند که فی الواقع غایات اخلاقی قابل حصول است، حتی اگر تضمین کند که حصول آنها علی القاعده حصول پذیر است.

نظریه کانت در باب زمان که آن را «صورت حساسیت» می‌نامد، سایه سنگینی از شک بر این نکته می‌اندازد که آیا او توانسته است به نحو معنی‌دار از سیر تکاملی مداوم اخلاقی و حصول خیر اعلی در آخرت، سخن گفته باشد. با قبول اینکه او منکر همه بصائر نظری در باب چگونگی چنین وجودی هست (و این میزان از لادریگری یا توقف جزو لاینفک قائل شدن به اصل یا وضع هر «اصل موضوع»، در مقایسه با «برهان» است)، مع الوصف مفهوم زمان همچنان از لوازم بحث و برهان اخلاقی کانت است. اگر ما توانیم در چنین زمینه‌ای به آن معنا دهیم، لاجرم برهان او آسیب خواهد دید.

می‌توان بعضی از احتیاجات تفضیلی کانت را رد کرد ولی یک برهان اخلاقی که کاملاً به سبک و نوع برهان کانتی باشد، پیش نهاد. و این امر را سورلی در کتاب ارزشهای اخلاقی و مفهوم خدا<sup>۲۱</sup> و تیلور در کتاب ایمان اخلاقگرا<sup>۲۲</sup> انجام داده‌اند. هیچیک از این محققان بر آن نیستند که برهان اخلاقی یک برهان جامع و مانع توحیدی است، ولی بر آن هستند که بدون نظر به آن، موضع دفاع از توحید گرفتار ضعف و تشکیک می‌گردد. سورلی ابتدا می‌کوشد ثابت کند که «نظام اخلاقی یک نظام عینی و معتبر است که ارزشهای اخلاقی آن به ذات واقعیت تعلق دارد.» و نیز می‌گوید: «تاریخ سیر جهان با تحقق این نظام تناسب و هماهنگی دارد.» اگر ما تصور می‌کردیم که هدف سیر جهان، همانا تحقق سعادت است، دلایل و شواهد تجربی سنگینی، بر ضد ما بود. ولی در مورد ارزش و خیر اخلاقی، وضع فرق می‌کند. اوضاع و احوال و شرایطی که بر ضد سعادت عمل می‌کنند، چه بسا بر وفق، نه بر خلاف تکوین، و آزمون بافت اخلاقی عمل کنند. «همین نقض و ناکامل بودن جهان، خود بر صحت نگرش و استدلال توحیدی دلالت دارد.» مع الوصف هنوز شکافی بین این مدعا که جهان به سوی غایت و مقصد اخلاقی سیر می‌کند و این مدعا که خدا وجود دارد، هست. سورلی این شکاف را با این احتجاج پر می‌کند که عقیده به خدا در عقیده به وجود یک نظام اخلاقی عینی که «اعتبار جاودانه» دارد، نهفته است. اگر «قانون اخلاقی، جاودانه معتبر است، و اعم از اینکه ما آن را

باز شناسیم یا نه اعتبار دارد» باید دید «چرا این اعتبار جاودانه، به طور مجرد و جدا افتاده باقی مانده، و تجسم مادی نیافته و اذهان جزئی انسانها هم آن را در نمی‌یابند، مگر اینکه ذهن یا علم ابدی‌ای باشند که اندیشه و اراده او در اعتبار بخشیدن به آن تجلی یافته باشد.»

ما به آسانی می‌پذیریم که جهانی که می‌بینیم بیشتر منزلگاهی هست برای پرورش روح، تا آنکه تفرجگاه لذت پرستانه باشد. ولی همچنان در باب نظرگاه قائل به «پرورش روح» نیز مشکلاتی هست. بعضی رنجهای انسانی (از جمله رنج ناسزاواری را که فی‌المثل بعضی از کودکان می‌کشند) نمی‌توان به نحوی پذیرفتنی دستمایه تکوین بافت اخلاقی دانست، یا به عنوان تحقق‌دهنده به ارزش اخلاقی دیگر. محیط طبیعی را می‌توان ویرانگر شخصیت اخلاقی، یا همچنین حافظ و پرورنده آن تصور کرد. ادامه بحث و برهان سورلی، یعنی رسیدن از اعتبار قانون به وجود ذهن یا علم ابدی، بی‌شبهه متضمن خلط امر اخلاقی با امر روانشناختی است. سؤالات و مسائل مربوط به اعتبار و صدق، منطقاً از سؤالات و مسائل گزاره‌ها که در ذهن انسان تحقق و تکوین می‌یابد، جداست. اینکه شخصی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد که از «پ» سخن بگوید یا به آن بیندیشد، تأثیری در صدق نفس‌الامری «پ» ندارد (منظور از «پ» فی‌المثل اصل اخلاقی است که ربطی با الزام یا اعتبار آن به معنای ذی‌ربطش ندارد).

تیلور بر آن بود که حیات اخلاقی صرفاً سازگاری با چند اصل و قاعدهٔ راکد و جامد نیست، بلکه رهنمای عامل اخلاقی (انسان) در مسیر معین استکمال نفس است. آرمانهای اخلاقی هم تحول و تکامل می‌یابند. «ما فردا درمی‌یابیم که آرمان امروزیمان معنای بیشتری از آن داشت که ما به آن نسبت می‌دادیم.» گاه همچنانکه ما به هدفی نزدیک می‌شویم، دگرگون می‌شود. ما هر چه بیشتر در طلب خیر انسانی باشیم، کمتر می‌توانیم معنای آن را بر وفق فحوای اینجهانی و دنیوی خالص آن دریابیم. همچنین در آگاهی ما از زمان هم تحول و تکامل راه دارد. فعالیت هدفدار و ارزشمند «زمان حال آگاهانه» ما را گسترش می‌دهد. و ما را از کسالتباری «توالی

چیزی بعد از دیگری» فارغ می‌گرداند. این محدودیت را بوئیتوس در روایت و برداشتش از ابدیت به خوبی به دست داده است: «باروری زندگانی به نحو کامل و همزمان بدون حد و مرز.»

تیلور سپس ادعا می‌کند که «می‌توان از وجود یک وظیفه یا کارکرد بر واقعیت وجود محیطی که آن وظیفه بتواند ایفا شود، برهان آورد.» ولی هیچ‌گونه نگرشی از جهان، نمی‌تواند کمال‌یابی این نحوه تحولات را که تیلور شرح می‌دهد، تضمین می‌کند، تا چه رسد به جهان‌بینی توحیدی.

ارج و اعتبار برهان تیلور، به عنوان یک برهان، هر چه باشد، کتاب ایمان اخلاق‌گرای او گزارش مؤثر و فصیح از اخلاق دینگراست. باری در باب اعتبار این برهان انتقادهای محققانه‌ای به قلم ج. د. برآود<sup>۸</sup> در نقدش بر این کتاب در مجله مایند (۱۹۳۱) مطرح شد. تیلور بعضی از احکام اخلاقی و بعضی از تحولات رخ داده در تجربه ما از «ارزش» را به عنوان مقدمه‌های برهان خود برگزیده است. سپس این سؤال را مطرح کرده است که فحوای ضمنی این مقدمه‌ها چیست. فحوای آنها هر چه باشد، به عقاید راستین ما راجع به جهان می‌افزاید. برآود چنین بحث و احتجاج می‌کند که برای پرهیز از گرفتار شدن به دور باطل، ما باید مطمئن شویم که مقدمه‌های ما به نحو مضمحل دربردارنده یا مسلم‌گیرنده نتیجه توحیدی نیست. ما باید بدانیم که وظایف و آمالی داریم، بی‌آنکه وجود خدا یا جاودانگی را از پیش مسلم بگیریم. فقط بدین شیوه است که وجود خدا و جاودانگی می‌تواند نتیجه طبیعی برهان ما باشد. اطمینان از اینکه چنین ارزشگذاریها و آمال و آرزوها نتیجه مضمحل اندیشه پیشین توحیدی نیست، دشوار است. یک نکته دیگر را نیز باید افزود: فقط چنین اندیشه پیشاپیشی توحیدی، یا توحیدگرایی نهانی ما را بر آن می‌دارد که همانند تیلور - و چنانکه او گفت - بگوئیم: «می‌توان از وجود یک وظیفه یا کارکرد بر واقعیت وجود محیطی که آن وظیفه بتواند ایفا شود، برهان آورد.» (یا اگر این تعریف برای «وظیفه» درست باشد، فقط چنین توحیدگرایی می‌تواند چنین ارزش‌جوئیها را به عنوان «وظیفه» توجیه کند.) بار دیگر باید افزود که جهت‌های



تکامل اخلاقی، هر چند به طور کلی در نیافتنی است، می‌تواند آماج‌های تقریبی‌های هر چه بیشتر باشند. اینکه می‌توان این آماجها را بدین نحو تلقی و به آنها تقرب کرد، بر ضد برهان تیلور است، زیرا او منکر این امر بود که ما می‌توانیم در باب اینها اخلاقاً جدی و سختکوش باشیم، مگر اینکه تحقق کامل آنها ممکن باشد.

نظریه‌های اخلاقی‌ای که در نیمه قرن بیستم مطرح و غالب بود، به نحو طبیعی منتهی به برهانهای اخلاقی در باب اثبات وجود خداوند نشد. به هر حال آنها در بریتانیای کبیر و ایالات متحده آمریکا خصلتاً اینجهانی بودند. ولی استثنائاتی هم در کار بود. آستین فارر<sup>۱</sup> در نخستین فصل کتاب ایمان و منطق<sup>۲</sup> اگر نگوئیم یک برهان اخلاقی، باید بگوئیم لا اقل یک «ترغیب» اخلاقی ناظر به توحید طرح کرد، که عنوانش «سرآغازی برای بررسی فلسفی عقاید کلامی» بود. بحث و برهان او از این قرار است که ما بدون چون و چرا این تکلیف را داریم که هم‌نوع خود را دوست داشته باشیم به این معنی که کمال حرمت را برای او قائل باشیم و اگر هم‌نوع ما شخصی دوست‌داشتنی باشد، این امر غیرممکن نیست. حال اگر هم‌نوع ما گهگاه از خوبی و محبوبیت به دور افتد یا عدول کند، ما همچنان می‌توانیم، حالت و شخصیت عادی و متعارف او را - هر چند گهگاه غباری آن را فرامی‌گیرد، به هر نحو که شده دوست بداریم. اما اگر کار به آنجا بکشد که مدام و به نحوی خشن از خوبی عدول کند، چگونه می‌توانیم دوستش داشته باشیم؟ در چنین حالتی دوست‌داشتن او، دوست‌داشتن یک افسانه یا شخصیت موهوم است. حال آنکه ما باید اشخاص واقعی را دوست داشته باشیم نه موهومات را. فارر بر آن است که مسیحیت یک شیوه مفید و یگانه به دست می‌دهد، که بر مبنای آن می‌توانیم هم‌نوع نامحسوب خود را نظاره کنیم، کژیها و کاستیهای او را بپذیریم و همچنان به دوست داشتن او توفیق یابیم. ما در دعا کردن برای هم‌نوعمان، نظر و برداشتمان از او را با کردار خداوند منطبق می‌گردانیم. یعنی این کردار خداوند در آفرینش هم‌نوعمان و غفران مداوم و ارجمند او را در حق هم‌نوع فریاد می‌آوریم. فارر بر آن است که اگر این تأملات به قابلیت قبول یعنی قبول خاطر و مطلوبیت نظر گاه مسیحی مدد برساند، در این صورت

نباید آنها را صرفاً نوسازی دعاوی نیرومند کانت در جهت اثبات وجود خداوند تلقی کرد.

به نظر می‌رسد که فارر ظرفیت این نوع برهان را بسیار واقع‌بینانه‌تر از کسانی که پیش از او عمل کرده‌اند، ارزیابی و بازبینی کرده است. اگر ما حکم کنیم که بعضی رهیافتها یا ارزش‌گذارها، ارزشی عالی در فی‌المثل تحقق این امر دارند «که باید به نهایت درجه حرمت مردم را نگه داشت» در این صورت معقول، بلکه واجب است که در برگرفتن هر گامی که به وظیفه ما در تحقق آنها مدد برساند، بکوشیم. در مثال مورد بحث ما، باید بر ملاحظاتی که هم‌نوع ما را در معرض نوری احترام‌انگیز قرار می‌دهد، تأمل کنیم. البته شرایطی را نیز باید در میان آورد. فی‌المثل ما در توصیف زمینه یا اوضاع و احوالی که هم‌نوع دوستی را دامن می‌زند، نباید تناقض و اضطراب منطقی وجود داشته باشد، در غیر این صورت، آنچه را که نور و زمینه‌ی پرورش آن مهر و دوستی [نامیدیم، فقط احساسی زودگذر و شبه‌زیبائی شناختی خواهد بود. برای راهبرد به مسیحیت سنتی باید مورد مثال ما بتواند در تعدادی از گزاره‌های معنی‌دار در باب واقعیت بگنجد. شرط آشکار دیگر این است که مقدمه‌ها، باید بدون خلل باشد. به این شرح که ما باید مکلف به این باشیم که کمال حرمت و احترام را برای هم‌نوع خود قائل باشیم، و همه شیوه‌های غیر مسیحی ملاحظه هم‌نوع باید کارائی کمتری از شیوه مسیحی داشته باشد. دقیقاً بر مبنای مقدمه‌های دوم است که باید برهان اخلاقی ما متمرکز گردد.

پانوشتها

1) F.R. Tennant

2) R.B. Braithwaite

3) G. A. Schrader, "Kant's Presumed Repudiation"

4) John R. Silber, "Kant's Conception of Highest Good"

5) antinomy

6) Moral Values and the Idea of God

7) The Faith of a Moralist

8) C.D. Broad

9) Austin Farrer

10) Faith and Logic

برهانهای تجربه‌دینی،  
بر اثبات وجود خداوند

## برهانهای تجربه دینی، بر اثبات وجود خداوند

برهانهایی که بر مبنای تجربه دینی اقامه شده تنوع و تفاوت‌های قابل ملاحظه‌ای دارد (الف) از لحاظ انواع تجربه‌ای که به عنوان «داده» در برهان به کار می‌رود (ب) از لحاظ ساختار استنتاج و (پ) از لحاظ نتیجه‌گیری که آیا به وجود یک حضور مبهم، یک وجود لایتناهی، یا خدای سنت مسیحی راهبر می‌گردد.

ذیلاً بعضی از روایات برهان را مطرح می‌کنیم.

«در زمانها و مکانهای بسیار مختلف، عده عظیمی از انسانها گفته‌اند که وجود خدا را احساس یا تجربه کرده‌اند؛ تصور اینکه همه آنها فریب خورده‌اند یا توهم کرده‌اند، نامعقول است.»

«برهان واقعی بر وجود خداوند همانا احساس افراد انسان از حضور خدا و آگاهی از اراده او در تعارض با اراده خود آنان [تقریباً برابر با فسخ العزائم] است و نیز احساس آرامشی که به دنبال پذیرفتن امر الهی دست می‌دهد.»

«تجربه‌های دیدار یا درک یا لقای خدا خود بنفسه معتبرند. و متضمن هیچ

سلسله‌ای از استنتاجهای بی‌اعتبار، یا سبک - سنگین کردن فرضیه‌ها نیستند. آنها بی‌اعتقادی را عقلاً مهمل می‌گردانند.»

«تجربهٔ دینی، فی‌نفسه نه توحیدی است، نه وحدت وجودی، نه مسیحی، نه بودائی. همهٔ این تفاوتها از تعبیر و تفسیرهای تجربه برمی‌خیزد. تجربهٔ دینی، فی‌نفسه بر چیزی شهادت می‌دهد که کمتر روشن است اما در عین حال بی‌نهایت ارزشمند است، و حاکی از نارسائی همهٔ مکتبهای اصالت مادی و اصالت طبیعی است.»

اگر این برهانها را با برهانهای وجودی، وجوب و امکان [=جهانشناختی]، هدف‌شناختی [=برهان اتقان صنع] مقایسه کنیم به آسانی تفاوتهای مهمی که در منطق و تاریخچهٔ آنها هست شناخته می‌شود. برهانهای مبتنی بر تجربهٔ دینی، به روشنی، برخلاف برهان وجودی، ماتقدم یا پیشینی، نیستند. برهان وجوب و امکان و هدف‌شناختی بر مبنای مقدمه‌هایی هستند که خود متکی بر واقعیات کلی در باب جهان است (از جمله اینکه جهان وجود دارد و نظم و نظام هدفداری دارد) ولی برهانهای مبتنی بر تجربهٔ دینی چندان متکی‌تر بر مقدمه‌های جزئی و مشخص و فرّار نیست. نه همهٔ انسانها تجربه‌های دینی مشخص و متمایز دارند (یا از تجربه‌هایشان آگاهی روشن ندارند) و گاه کسانی که این تجربه‌ها را دارند، تجربه‌هایشان گذرا است و همانند برق خاطف متشکل از یک سلسله رویدادهای فرّار است که از نظر همگانی مشاهده‌پذیر نیستند.

برهانهای مبتنی بر تجربهٔ دینی، با وجود لغزنده‌بودنشان، اذهان متکلمانی را که در باب «دلایل» عقلی‌تر، شکاک هستند، جلب کرده است. در قرن هجدهم، این دلایل با انتقادهای شکنندهٔ کانت و هیوم مواجه شدند. ثابت شد که برهان وجودی اساساً مبتنی بر خلط منطق «وجود» است و (طبق بحث کانت) برهانهای وجوب و امکان و اتقان صنع خود مبتنی بر برهان وجودی‌اند. مهمتر آنکه کانت و هیوم اطمینان بشر را به اینکه ملاحظهٔ جهان مشهود (از جمله به قول کانت «آسمان پرستارهٔ بالا») بتواند مقدمه‌های نیرومندی برای احتجاج به وجود الوهیتی

نامتناهی، لا بشرط و خیر مطلق به دست دهد، به کلی تضعیف کردند. لذا کانت به تجربه «درونی» یعنی به آگاهی ما از قانون اخلاقی روی آورد و چنین بحث و استدلال کرد که جز با مسلم گرفتن وجود خداوند و بقای روح، حیات اخلاقی ما نامفهوم و درنیافتنی است.

هر چند عده‌ای از محققان در احتجاج از تجربه اخلاقی درونی از کانت پیروی کردند، بسیاری از محققان دیگر، در عین قبول گذار از بیرون به درون، استدلال‌هایشان را بر طبقه مشخصی از تجربه‌های دینی استوار کردند. اگر به طور کلی این گذار را حرکتی یا تحولی از عینی به ذهنی، یعنی از ملاحظه جهان به قصد کسب شواهد وجود خدا، به تمرکز و عطف توجه به امر شخصی و وجودی وصف کنیم، باید گفت این گذار، بسیار ذی‌اهمیت بود و هنوز و همچنان فضای فکری کلامی معاصر ما را تعیین می‌کند. این برهانها می‌گویند ما انسانها نه ستاره‌ایم، نه الکترون، و نمی‌توانیم نقش ستاره یا الکترون را در «اقتصاد الوهی» حدس بزنیم. بلکه ما فرد بشری هستیم وهمه (یا بعضی از ما) از نوعی دیدار یا لقای شخص با شخص در تجربه دینی آگاهییم.

اگر به گذشته، یعنی دوره پس از هیوم و پس از کانت بازگردیم خواهیم دید که توجه به تجربه درونی یکی از جنبه‌های اعتراض نهضت رمانتیک در برابر عصر روشنگری بوده است؛ یعنی عنایت به ذهنیت، به حیات عواطف و نیروهای شهودی انسان. مهمترین شخصیت مؤثر و بی‌نظیر این عرصه فریدریش شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) است که شجاعانه بر الوهیت و اهمیت احساس دینی، به ویژه احساس تعلق مخلوقانه محض تأکید می‌کرد و از نظریه‌ها یا بحث و بحرانهای دینی که به صورت مشغله عقلی و فکری محض و اندیشه‌های مجرد درآمده بود، و فاقد حیات و وثاقت تجربه بود، بیزار بود.

نقد و ایراد بر این برهان

در نظر اول این امر معقول و از نظر تجربی درست می‌نماید که برهانهای ناظر

به اثبات وجود خدا بر پایه مدعای کسانی که می‌گویند واقعاً تجربه‌ای از او دارند، یا به تعبیر دیگر او را «دیده» یا به «لقای» او رسیده‌اند، یا در طی یک رابطه شخصی با او مواجه شده‌اند، بنا شود. ولی به چنین مدعاهائی از چند جهت ایراد و معارضه متوجه می‌گردد.

متکلمان سخت‌کیش (= ارتدکس) و سخت‌کیش نوین ایراد می‌کنند که محتوای تجربه دینی بسیار بیش‌کل و بی‌تعیین‌تر از آن است که معرفت روشنی از خدای مسیحیت به دست دهد. و دفاع از حریم مسیحیت نباید مبتنی بر عواطف فریبنده و فرار مردم دینی باشد. بلکه بر تنزیل و وحی کلمه‌الله، یعنی اقنوم مسیح که در کتاب مقدس آشکار شده استوار است، نه ساخته و پرداخته عواطف‌خواهان عمل روح‌القدس نمی‌تواند به تجربه احساسات خاص، حتی احساسات متعالی همبسته باشد.

ایراد معروف دیگر این است که هر چند ما واقعاً تجربه دینی داریم، نمی‌توان از آن به عنوان مقدمه برهانی بر وجود خدا استفاده کنیم. رابطه بین انسان و خدا - که به تعبیر مارتین بوبر رابطه من - تو است - رابطه‌ای شخصی است و فقط به مدد ایمان برقرار می‌گردد. تصور اینکه برهان وجود خدا را جانشین ایمان بسازند، ناشی از فراموش کردن ماهیت شخصی و تحویل‌ناپذیر مواجهه بین انسان و خداست. حتی می‌توانند از نظرگاه دینی ایراد وارد کنند که کوشش در جهت جانشین ساختن ایمان با برهان عقلی، از نظر دینی نادرست است. یا از نظرگاه منطقی ایراد کنند که خدا تشخص محض و مجرد دارد و در ذات او هیچ چیز «شیء‌وار» یا جسمانی وجود ندارد لذا به همان صورت که می‌توان نشان داد یا ثابت کرد که اشیاء وجود دارند، وجود او را نمی‌توان ثابت کرد یا نشان داد.

همچنین فرض کنید که ما برهان مبتنی بر تجربه دینی را به عنوان یک فرضیه توضیحی تلقی کنیم. در اینجا منتقد شکاک ممکن است منکر این امر شود که وجود خدا محتمل‌ترین یا ساده‌ترین یا مفهوم‌ترین تبیین این تجربه‌هاست. اگر تبیینهای بصره‌تری یا اصالت طبیعی‌تری بتوان یافت، فی‌المثل برداشتهای روانکاوانه یا



روشهایی بر طبق تلقین‌پذیری شخصی یا نفوذ انتظارات و سنت دینی، در این صورت ما عقلاً ملزم به طرح کردن وجود خدا نیستیم.

همچنین منتقد می‌تواند بر دشواریهای مفهومی و معنوی در مفهوم خدا انگشت بگذارد یا توجه کند. زیرا اگر قرار است برهان کلاً سالم و بی‌خدشه باشد نتیجه آن (: «لذا خدا وجود دارد.») باید معقول و مفهوم، و فارغ از خلف و تناقض درونی باشد. این ایراد ممکن است کسانی را که بر مبنای تجربه‌دینی برهان می‌آورند، سرگشته و سرخورده کند، زیرا به نظر آنان یکی از عمده‌ترین امتیازات آشکار این برهان این است که مستقیماً متمسک به تجربه می‌شود و از گیرودارها و بغرنجیهای منطقی و مابعدالطبیعی فرامی‌گذرد. ولی هنگامی که تجربه‌ای به عنوان مواجهه با خداوند تلقی می‌گردد، عنصری از تعبیر و تفسیر، و لذا نوعی اطلاق مفاهیم صورت می‌گیرد. هر جا که سروکار با پروردن مفاهیم است، این امکان هم هست که درست پرورده نشوند. تناقضات درونی در دعاوی مربوط به تجربه کردن وجود خداوند می‌تواند کل تجربه را بی‌اعتبار گرداند.

### ماهیت تجربه‌های دینی

باید دید تجربه‌های دینی دقیقاً چه هستند؟ توصیفهای تجربه‌های دینی چه بسا عمیقاً گرانبار از تعبیر و تفسیرهای عقیدتی یا حتی فرقه‌ای، یا برعکس به کلی فارغ از آنها باشد. تأثیر آنها ممکن است رهیافتها و ارزیابیهای صاحب تجربه را برای سراسر عمر یا فقط در برهه‌ای کوتاه تثبیت کند. ممکن است نه تنها سرخوشانه و خوشبینانه باشد، چنانکه تا بدینجا چنین تلقی‌ای از آنها داشتیم، بلکه نیز ممکن است، به همان شدت، عبوس و بدبینانه باشد. ممکن است گرایش به یک مذهب رسمی، یا روی برتافتن از آن را به همراه داشته باشد. خوب است به تجربه‌های مشروح ذیل توجه کنیم، که هیچیک از آنها همراه با تعبیر و تفسیر چندانی نیست، و هر دوی آنها به معنای ذی‌اهمیتی، دینی است. نخستین نمونه از جنگ و صلح تولستوی برگرفته شده، از جایی که پرنس آندرو در جنگ آسترلیتیز زخم برداشته

است.

چشمانش را باز کرد، بدین امید که ببیند کشاکش فرانسویان با توپچیان به پایان رسیده است... ولی چیزی ندید. بالای سر او چیزی جز آسمان نبود. آسمان رفیع، که چندان صاف نبود، اما رفعت بی اندازه داشت، و ابرهای خاکستری، در آن از سوئی به سوئی می لغزیدند. پرنس آندرو با خود اندیشید: «چه آرام، چه آرامبخش و چه متبرک است، هیچ به این نمی ماند که من تاخت و تاز کرده ام... گویی ما جنگ و گریز نکرده ایم... چه طور شده که من قبلاً این آسمان بلند را ندیده ام؟ چقدر خوشبختم که سرانجام به آن رسیده ام و آن را باز یافته ام. آری همه چیز عبث است، همه چیز کاذب است، جز آن آسمان بی انتها. هیچ چیز، هیچ چیز جز آن وجود ندارد. حتی اگر آن هم وجود نداشته باشد، در آنجا چیزی جز صلح و صفا نیست. خدایا شکر...»

نمونه دوم از زندگی نامه خودنوشت لئونارد وولف<sup>۱</sup> تحت عنوان بذرافشانی<sup>۲</sup> (۱۹۶۰) برگرفته شده است. نویسنده در این شرح حاکی از خود به دست داده می نویسد که در هشت سالگی بعد از مسافرت با قطار، در باغی نشسته بوده و هواخوری می کرده است. در آنجا چشمش به دو سمندر آبی می افتد که در آفتاب لمیده بودند:

همه چیز، از جمله زمان را فراموش کرده بودم و در آن باغ در کنار آن موجودات شگرف، زیبا که بین آسمان آبی، و آفتاب و دریای درخشان محصور بودند نشسته بودم. نمی دانم چه مدت آنجا نشسته بودم، که ناگهان ترس برم داشت. به بالا نگاه کردم. توده ابر رعد و برق زای عظیمی به وسط آسمان بالا خزیده و نیمی از آسمان را پوشانده بود. ابر سیاه خورشید را پنهان کرده بود، و به دنبال آن، سمندرهای آبی هراسان و شتابان به سوراخهای لانه شان خزیده

بودند... چیزی نیرومندتر از ترس احساس کردم و بار دیگر احساس یأس کیهانی ژرف و چاره‌ناپذیر، و ملال انسانی که تشنه خوشبختی و زیبایی و در عین حال در جنگ و جنبه جهانی دژ خود چار است.

حال به انواع تجربه‌های توحیدگرایانه باز می‌گردیم، و از همین تجربه اساسی سرگشتگی و حیرت آغاز می‌کنیم. مخصوصاً این حیرت که چرا اصولاً جهانی وجود دارد. از این احساس ممکن است به این معنا برسیم که جهان وجود و ادامه و بقایش را به چیزی («ماوراء») مدیون است. چیزی که هم ماوراء است هم بیرون از جهان. موجودی که ماهیتش به کلی با جهان فرق دارد و مع الوصف فعالیت و نیرویش در درون جهان هم، به سان حضوری خشوع‌انگیز، اضطراب‌انگیز و هائل احساس می‌شود. برداشت رودولف اوتو<sup>۳</sup> از موجود مینوی و قدسی، این عناصر راز، هیبت و جاذبه را در هم و با هم دارد و به حق بر ممتاز و متمایز بودن کیفی این تجربه و فرآوردن آن، در کتاب مفهوم امر قدسی<sup>۴</sup> اشاره دارد. هیچ تعداد از مقولات نمی‌تواند دربر دارنده آن یا حاکی از آن باشد. به این شرح که کسی که این تجربه را نکرده باشد، به ندرت و به سختی می‌تواند مدعاهای کسی را که این تجربه را داشته است، درک کند.

تجربه‌های دینی می‌توانند در اثر ادراک اشیاء خاص (فی‌المثل یک دانه شن، یک پرنده) یا با اعمال یا خاطره اعمال خاص، فی‌المثل شرح جانسوز رهسپاری عیسی به اورشلیم و مصائب او ایجاد شود. حتی عباراتی از یک استدلال فلسفی می‌تواند دربر انگیختن این تجربه مؤثر باشد، چنانکه ممکن است به نقص و نارسائی همه تبیینها و حجاب فکری و عقلی بودن کل زمان و مکان بیندیشد و همراه با احساس راز، قائل به کمال و وحدت الوهی بشود.

تجربه‌های مربوط به ناخشنودی الوهی که همچون اعلام وجود خدا و دعوت به کوشش و سلوک اخلاقی، و اذعان به گناه که لازمه احساس قدس و حرمت خداوند است، و احساس یاری خداوند در تحکیم حیات اخلاقی انسان و طبق تعالیم مسیحیت، احساس رهائی و رستگاری انسان از رهگذر عمل الهی به نیابت از

انسان، همه و همه به حوزه اخلاق نزدیک‌تراند.

ماحصل آنکه تجربه‌های دینی تنوع عظیمی دارد. اینها در واقع با تار و پود «شبهت خانوادگی» (به قول ویتگنشتاین) - شبهت رهیافتها، لحن عاطفی، همانندی محتوا - به هم متصلند. ولی اگر بپرسیم کل آنها چه وجه مشترکی دارند، پاسخش قدری ضعیف و از این قرار است: شاید فقط احساس کشف حجابی شکوهمند، و احساس اینکه حاق واقع جهان به ادراک درآمده است آنچه عملاً مشاهده شده یا به تأمل درآمده، هرگز (منطقاً) کل جهان نیست، مع الوصف کیفیت تجربه دینی به نحوی است که گویی بر چیزی راجع به کل جهان دلالت دارد.

### شان معرفت‌شناختی تجربه‌های دینی

شاید نحوه نمونه‌برداری ما از تجربه‌های دینی ما را از مخاطرات ساده‌سازی بیش از حد نجات داده باشد، ولی این امر فی‌نفسه تعیین‌کننده این حقیقت نیست که آیا برهانهای مربوط به اثبات وجود خداوند که مبتنی بر آنها هستند، معتبراند یا خیر. به بیان صریح‌تر، نه همه تجربه‌هایی که یاد کرده‌ایم می‌توانند داده‌هایی به ما عرضه دارند که به مدد آنها بتوان برهانی توحیدی تلفیق کرد. بعضیها، نظیر داستانی که پیشتر از قول لئونارد وولف نقل شد، اساساً ضد توحیدی است. ولی یک سلسله تفاوت‌های دیگری در میان آنها هست که در این مرحله باید به آنها توجه کنیم، تفاوت‌هایی که از نوع معرفت‌شناخت هستند.

هنگامی که کسی از تجربه دینی‌اش سخن می‌گوید، چه بسا کلمه «تجربه» را همان طور به کار برده است که در تعبیر از فی‌المثل «تجربه کسب و کار» تجربه راندگی یا معلمی» و غیره نیز کاربرد دارد. بدینسان او الگوی دینی زندگی را کارآ و معتابه یافته است. یعنی تعدادی از رویدادها را با مقولات آن تعبیر و تفسیر کرده است، و این مقوله‌ها ماندگاری خود را به اثبات رسانده‌اند. حاصل آنکه چنان برمی‌آید که شخصی که به این معنا تجربه دینی دارد، ایمانش را با زیستن آن در برهه معتابهی از زندگی به تأیید و اثبات رسانده است و سرانجام داده‌هایی برای تدوین

برهان کارآمد و عمل‌گرایانه (پراگماتیستی) بر وجود خداوند، تأمین کرده است. در سایر موارد تجربه‌ها، گذراتر و کم‌دوام‌تر اند. غالباً احکام یا شبه‌ادراکاتی همراه با عواطف دینی خاص، اعمال معرفت‌بخش یا شهودهایی که در آنها وجود خدا «دیده شده» و با واکنش عاطفی هم‌زمان همراه است. همچنین زبانی که به کار رفته، به زبان ادراک نزدیکتر است. چنانکه از این تجربه، به دیدن خدا تعبیر می‌کنند (و نه صرفاً دیدن اینکه خدا وجود دارد).

بعضی ادعا کرده‌اند که نوعی معرفت نسبت به خدا هست که بیشتر مبتنی بر «آشنائی و انس» است و نه «توصیف».

بعضی از موارد تجربه‌ها شبیه به چهره‌گشائی یک جنبه یا تعبیر و تفسیر است، شبیه به هنگامی که شخص آشنائی را در نور ضعیف تشخیص می‌دهیم، یا در یک تصویر، «بیرون شد» یک راه ماریج یا به اصطلاح «هزارتو» را پیدا می‌کنیم. یا به تعبیر دیگر شبیه به خواندن سریع معنا یا حالت مخصوص یک قیافه است، یعنی قیافه جهان، یا شبیه به پی بردن به معنای شعری است که از دیرباز با الفاظ و تعبیر آن آشنا بوده‌ایم. در پرتو این انکشاف یک جهت‌یابی، و سروسامان‌یابی زندگی، صورت می‌گیرد.

ممکن است در تجربه دینی احساسات و عواطف غلبه داشته باشد، ولی در این صورت هم، همواره ادراک و قضاوت در کار است. احساسات همواره احساسات متوجه به چیزی هستند و آمیخته به حدس و تخمین‌اند، و در این معنا متضمن قضاوت هستند و بهره‌معتبری از آنها را «عقیده» تشکیل می‌دهد. بخشی از داشتن عاطفه، ملاحظه و ارزیابی موقعیت شخص به شیوه خاص است («من از انجام فلان کار پشیمانم» که طبعاً متضمن این است که «من فلان کار را آزادانه انجام داده‌ام») و «آن کار از نظر اخلاقی نادرست است.») فقط، رنجها، ریشه‌ها، دردها و نظایر آنها هستند که (منطقاً) نیازی به ارزیابی آنها نیست. و اینها مقدمه‌های ضعیفی برای برهانهای توحیدگرایانه می‌سازند. رخ دادن اینها تابع علل و عوامل بسیار متعددی است که غالباً در درون خود ارگانسیم یا محیط است، و به

ندرت می‌توانند، بدون ضم و تکمیل چیزهای دیگر، انسان را مجبور به قبول علت متعالی بگردانند.

ظاهراً ساختار (و شاید اعتبار) یک برهان بر وجود خدا بر مبنای تجربه دینی، طبق نوع معرفت‌شناختی تجربه به عنوان سرآغاز برهان آوری، تنوع عظیمی دارد، و تشخیص نوع معرفت‌شناسی آنها، در منابع و متون [فلسفی و کلامی] دشوار است.

### تحقیق‌پذیری تجربه دینی

اگر کسی ادعا کند که یک چیز (=شیء) عادی را کشف کرده، درک کرده و از آن آگاه شده است، ما معمولاً می‌دانیم در باب و ارسی ادعای او چه باید بکنیم. اگر به ما بگویند وزغی در استخر فلان باغ هست، ما می‌دانیم که تأیید صدق یا کذب این امر از چه قرار است. همچنین می‌دانیم که آیا فی‌المثل کسی را که در هوای گرگ و میش دیده‌ایم اسمیت بوده است یا نه، یا هنگامی که از کشفی مطمئن شدیم، ارشمیدس وار فریاد «یافتم، یافتم» سر دهیم. ولی هنگامی که کسی ادعا می‌کند که آگاهی بی‌واسطه‌ای از خدا یافته است یا مواجهه و لقای الهی را درک کرده است، در این مورد نمی‌توانیم یک راه عملی که حتی دورادور شباهتی به موارد قبلی داشته باشد، پیشنهاد کنیم. هر چه مفهوم الوهیت از نظر الهیاتی پیچیده‌تر و پیشرفته‌تر باشد، بیشتر از چنگ چنین تحقیق‌هایی می‌گریزد.

در اوضاع و شرایط این چنینی، بعضی از منتقدان شباهت‌نگران کننده‌ای بین این ادعاهای ادراک وجود خداوند و گزاره‌های روان‌شناختی خاصی که آزمون‌پذیری همگانی ندارد نظیر اینکه: «من گویا مهمه‌ای می‌شنوم» یا «به نظر می‌رسد که چیزی ارغوانی‌رنگ می‌بینم.» برقرار می‌کنند. اگر این گونه گزاره‌ها را نمی‌توان رد کرد، صرفاً از آن جهت است که فراتر از تجربه‌های قائل آن در لحظه‌ای که از آن سخن می‌گوید، حکمی در باب آنچه وجود دارد نمی‌کنند. ولی کسی که ادعا می‌کند تجربه مستقیم و یقینی از وجود خدا دارد، در واقع می‌خواهد این ادعای بی‌چون و چرارا بکند که حکمی مهم درباره چیزی که وجود دارد، صادر می‌کند. آیا

این کار شدنی است؟ یا بحث و دفاعیه‌های پیشرفته و چندگانه‌ای لازم است که پشتوانه نیرومندی برای این‌گونه مدعیات، مخصوصاً ادعاهای مربوط به عینیت‌داشتن آنها، تامین کند؟ می‌توان به مددگردآوری سوابق و شواهد تجربه‌های متعددی که از یک سنخ‌اند، و آنها را جمعاً شاهد و ناظر بر حقیقت دعاوی مربوط به تجربه وجود خدا گرفتن، چنین پشتوانه‌ای فراهم آورد. بی‌تردید در حوزه سنت دینی یهودی و مسیحی میزان عظیمی از این‌گونه سوابق و روایات وجود دارد. سایر سنن دینی نیز می‌توانند سوابق متفاوت خودشان را، فی‌المثل از مراحل و مقامات نیل به نیروانا یا اتصال و اتحاد عرفانی با متعلق وحدت وجودی نیایش انسانی [یعنی خداوند] به دست می‌دهند.

حال باید دید که آیا این تفاوتها تعارضهای واقعی هستند، یعنی آیا اینها به انواع اصلاً متفاوتی از تجربه‌دینی مربوط‌اند؟ یا اینکه این تجربه‌ها اساساً یکی هستند که به نحو متفاوتی تعبیر و تفسیر شده‌اند؟ به این پرسش، بسیار دشوار می‌توان پاسخی مطمئن داد. بخشی از دشواری در این است که اغلب ادیان پیشرفته برداشتهای چندگانه‌ای از الوهیت دارند. فی‌المثل مسیحیت در مقام آن است که برداشتهای مینوی و عرفانی از خدا را یگانه کند: خدا «دور» و «دیگر» و در عین حال «نزدیک» است. همچنین می‌توان گفت عناصر مشترک از نظر محتوا فرق فارق ندارند و چه بسیار برخوردار از تنوع بسیاری در تعبیر و تفسیر باشند. چنانکه در یکی سخن از انکشاف یک حالت یا نیل به یک مقام (نیروانا) می‌رود و در دیگری از خدای متشخص یا فراتر از تشخص. پیشتر دیدیم که چگونه ممکن است یک تجربه تعبیر و تفسیری به حداقل - و کاملاً غیر عقیدتی - داشته باشد و در عین حال به معنای وسیع کلمه، دینی باشد. ولی از چنین تجربه‌ای به سختی می‌توان چیزی که کاملاً شبیه خدای توحیدی باشد استنتاج کرد. متأسفانه، تعبیر و تفسیرهایی که همراه تجربه یا به دنبال آن است، مفهوماً بفرنج است و دارای همان عدم قطعیت و خطاپذیری نظروریزهای فلسفی و کلامی است. در حوزه نظروریزهای فلسفی و کلامی دست ما از آرمانها و کمال مطلوبهایی چون درک بیواسطه یا مستقیم و

بداهت کوتاه است.

در چنین شرایطی اگر منتقدان بگویند به همین دلیل پیشگفته برهان مبتنی بر تجربه دینی مردود است، مرتکب قصور شده و نکته اصلی را از دست نهاده‌اند. موحدان تأکید می‌ورزند که تاکنون برداشت نسخته‌ای از «تعبیر و تفسیر» مطرح بوده است، یعنی برداشتی که به نادرستی چنین القاء می‌کند که بین داشتن تجربه و تعبیر آن فقط رابطه‌ای خارجی و دلخواهانه برقرار است.

مؤثر بودن کامل حرف و حکم توحیدگرایان فقط وقتی آشکار می‌شود که به کل سیر تاریخی تجربه دینی در مسیر توحید مسیحی نظر اندازیم. همچنانکه مفهوم الوهیت از روح اساطیری محلی به رب نامتناهی و عالم مطلق، یا از خدای قبیله یا ملت به فرمانروای طبیعت، یا از الوهیت نهفته در خیمه مقدس یا معبد، به خداوند قاهر بر همه پدیدارها تبدیل و تکامل می‌یابد تجربه دینی هم فی‌نفسه همزمان دگرگون می‌شود. یعنی نه به نحو درهم‌وبرهم، بلکه به صورتی منظم اشتداد قدسی می‌یابد، و تهذیب مدام پیدا می‌کند و از صورت بتواره خرافه‌آمیز که بر اشیاء ناسزاوار برای نیایش پرتوافکننده بیرون می‌آید و سزاوار پرستش می‌گردد. در اینجا تجربه و تعبیر به صورت وحدتی لاینفک و تجزیه‌ناپذیر است. این تحول و تکامل تاریخی مبنای بهتری برای احتجاج و برهان آوری جهت اثبات وجود خدا به دست می‌دهد. برهانی که در آن مخاطرات تخیل و ذهنیت بسیار کاهش یافته است. این نکته به واقع مهم است و حقیقت امر از همین قرار بوده است. باید توجه داشته باشیم که این منظر بیشتر ناظر به پیچیدگیهای برهان است تا ادعاهای افراد که می‌گویند تجربه مستقیم از احساس وجود خداوند دارند. اینک مسائل منطقی از چند وجه رخ می‌نماید. آیا می‌توانیم مطمئن باشیم که اشتداد تجربه الوهی و احساس قدسی، لزوماً علامت آن است که به انکشاف وافی‌تری از خدا دست یافته‌ایم، و نه صرفاً یک تصور خاشعانه‌تر از خدا پیدا کرده‌ایم؟ (این سؤالی که در باب هر نوع فلسفه دین پراگماتیک محض، تردید ایجاد می‌کند) همچنین گاه یک هنرمند، یا هنرمندان پیرو یک مکتب، موفق می‌شوند که یک درک اصیل یا بیان یک عاطفه را هر چه روشن‌تر



و شدید عرضه کنند. ولی این موفقیت (اینکه هنرمندی فلان مضمون را به وضوح هر چه تمامتر ایفا کرده است) ضرورتاً مستلزم و همبسته با پیشرفت در کشف جهان نیست. آیا ما می‌توانیم مطمئن باشیم که سیر تکاملی در آگاهی ما از الوهیت، با این مثال که در مورد هنر زدیم فرق می‌کند؟

کسی که تجربه دینی توحیدی دارد مطمئن است که فرق می‌کند. ولی احساس اطمینان، ادعای اصابت به واقع، و دیدن انوار، رهنماهای غیر قابل و ثوقی به سوی حقیقت، اعتبار، یا ارزش هستند. نه پرشورترین و توفنده‌ترین عوالم الهام شاعرانه می‌توانند تضمین کنند که یک شعر خوب، به بار می‌آید، نه هیچیک از این تجربه‌های متقاعد کننده، فی‌نفسه قضاوت‌های حاصله را اعتبار می‌بخشند. کافی است به یاد داشته باشیم که گاه قضاوت‌های متضاد در قضیه واحد با اطمینان همانند و همسان به عمل می‌آید. مع الوصف، آسان نیست که روایتی از برهان مبتنی بر تجربه دینی را که به نحو قاطع مبتنی بر احساس متقاعد شدن نیست، تدوین و تنسیق کنیم. حتی وقتی که الگوی سیر تکاملی به سوی توحید پذیرفته می‌شود، و بر مبنای سلسله‌ای از پدیده‌ها، که بسی بیشتر از تجربه یک فرد واحد است برهانی اقامه می‌گردد، همچنان مسأله عینیت - یعنی اینکه ما با خود خدا سروکار داریم، نه تصور خدا - متکی بر اطمینان خطا پذیر و در معرض توهم صاحبان تجربه است. از سوی دیگر خاطر نشان کردن این نکته، هشدار دادن در قبال این خطر است، نه اینکه با قاطعیت حکم بر خطا بودن صاحب تجربه یا صاحب برهان بدهیم. یک شخص دینی، چه بسا این میزان از خطر کردن یا ریسک را درمی‌یابد و می‌پذیرد.

آیا می‌توانیم از این مسأله عدم قطعیت این‌گونه فرار کنیم که بگوئیم تجربه اصیل احساس وجود خدا لزوماً همراه با زندگی پارسایانه است، حال آنکه تجربه‌های غیر اصیل، از آن روی شناخته و رسوا می‌شوند که حاصل عملی ندارند؟ خیر، دشوار می‌توان چنین ادعائی کرد. محتمل است همبستگی متقابل و مثبتی بین تجربه اصیل و پارسامندی و پرهیزگاری وجود داشته باشد، ولی فی‌الواقع پیوند ضروری ندارد. خطا، لغزش و شکست اخلاقی همواره به انسانها روی می‌آورد، و طبق

تعریف نمی‌توان این امکان را که کسی اخلاقاً خوب و موجه و از نظر عقیدتی ملحد باشد، منتفی کرد.

کسی می‌تواند بپرسد که آیا موقعیت انسان در برابر خدا، علی‌الاصول بدتر از موقعیت او در برابر اشیاء مادی نظیر میز و صندلی است؟ سروکار داشتن ما با آنها عبارت است از داشتن تجربهٔ بالفعل (بصری، لمسی و غیره) و نیز داشتن انتظارات منظم نسبت به آینده و تجربه‌های ممکن دیگر. آنجا که تجربهٔ ما این نوع «ساخت» را داشته باشد و بتواند مورد بحث معقول واقع شود، ما بدون چانه‌زدن به آن شأن عینیت می‌دهیم. ولی تجربهٔ توحیدی نیز قطعاً رخ می‌دهد و آن نیز «ساخت» انتظارات خاص خودش را دارد.

اگر بتوانیم تفاوت بین این موارد (مخصوصاً مشکل خاص مورد دینی) را معلوم بگردانیم، روشن‌تر از همیشه ثابت خواهیم کرد که برهان مبتنی بر تجربهٔ دینی با مسائل مربوط به منطق و معنا - مسائلی که در نظر اول با ظاهر تجربی آن بیگانه است - کنار آمده است. در مورد یک عین مادی (فرضاً یک مکعب) شیوه‌های کاملاً بفرنج اما معقولی هست که ما به نتیجه می‌رسیم که شیئی هست و در جهان خارج جای دارد. آن چیز با داشتن حدود مرزهای محسوس و با این امر که سطوح آن به دیده و لمس درمی‌آید، در خود وحدت و با دیگر چیزها پیوند می‌یابد. به علاوه ما حاکم بر قوانین مناظر و مریا هستیم و لذا انواع ادراکات خود از آن چیز را انتظار می‌بریم، چرا که به عنوان نظاره‌گر نسبت به آن موقعیتهای متفاوت و متنوع می‌گیریم. بنابراین این تنوع‌ها این یقین را از بین نمی‌برد که ما می‌دانیم که آن شیء در جهان خارج از ما وجود دارد. در مورد خدا، که یک شیء محدود مادی نیست، امکان و ارسی حدود و جوانب و سطوح وجود ندارد. و اگر بخشی از آنچه ما خدا می‌نامیم آن باشد که «موجودی که جاودانه و بی‌نهایت مهربان است» هیچ تجربهٔ معقول و متصورری، یا هیچ سلسله از تجربه‌های محدود نمی‌تواند فی‌نفسه به ما این اجازه و حق را بدهد که ادعا کنیم تجربه‌ای از این موجود داشته‌ایم. ممکن است ما گزارش کنیم که «یک نوع امنیت کامل و خوشوقتی را» تجربه کرده‌ایم. ولی از

تشدید آن نمی‌توانیم با قاطعیت بگوئیم: «بنابر این من با خدای جاودانه مهربان در تماس هستم.» از تشدید مهر انسانی نمی‌توان نتیجه گرفت «این مهر خواهد دوام یافت» و بدون دخالت دادن عقاید و نظریه‌های کمکی و تکمیلی از صفات خداوند (که خود متخذ از تجربه نباشد) نمی‌توان در مورد تجربه دینی، حقا چنین کاری کرد.

البته اشیاء مادی، گاه در شرایط نامناسب ادراکی مشاهده می‌شوند، فی‌المثل در فاصله دور، نیمه‌پنهان و نظایر آن. در این موارد تخیل باید شکافهای ادراکی را چنانکه باید و شاید پر و هموار کند، تا زمانی که شرایط دوباره مقتضی گردد. مدل‌های فکری مشابهی نیز در واقع در مبحث الهیات به کار می‌رود، ولی ارزیابی آنها مشکل خاص دارد. متکلم مسیحی طبعاً آمادگی دارد بپذیرد که ما نه ادراک و نه تخیل می‌کنیم که چگونه صفات مختلف خدا در یک موجود واحد (اگر بتوان به طور کلی او را «موجود» نامید) وحدت می‌یابد. در اینجا میزان منصفانه‌ای از لادریگری با اعتقاد مسیحی قابل جمع است. ولی با اعتماد به برهان مبتنی بر تجربه دینی به وجود خداوند، (اگر این برهان تنها ابزار جدلی و دفاعیه کلامی ما باشد) سازگار نیست. مگر اینکه اصولی که وحدت و عینیت را به بار می‌آورند، از خود تجربه‌ها گردآوری شود (که به نظر ممکن نمی‌آید)، وگرنه ما باید در جای دیگر به دنبال آنها بگردیم، و در این صورت، و از این نظر، نارسائی برهان آشکار می‌گردد. ولی در این صورت هم به کلی بیفایده نخواهد بود. زیرا اگر نتواند بدون کمک سایر منابع وجود خدا را ثابت کند، همچنان به عنوان مدرسان ضروری برای سایر برهانها، فی‌المثل برهان وجوب و امکان (جهانشناختی) انجام وظیفه خواهد کرد. با این حساب به لادریگری‌ای عمیقتر از آنچه به آن اشاره کردیم، رانده می‌شویم، یعنی عمیقتر از آنکه اصولاً چیزی در باب کانونها و آماجهای تجربه دینی اعم از شخصی یا غیرشخصی اثبات کند. مع الوصف اگر تعهد هستی‌شناختی‌اش را به حداقل برساند، می‌تواند به تجربه‌های دینی خاص ارزش بدهد و از آنها مواظبت کند. لذا کوشش برای تدوین یک تفسیر کلامی منسجم باید رها شود. این نگرش سودمند است، ولی ارزیابی اینکه چقدر می‌توان از لادریگری دینی انتظار داشت،

وظیفه دشواری است. هر چه حوزه‌ی لادریگری وسیعتر باشد، حوزه‌ی انتظارات سزاوار دینی از جمله نیل به لقای رو در رو با خداوند، یا به مدد او به شأن و شکوه والائی رسیدن، محدودتر خواهد شد. چنانکه کراراً ملاحظه کرده‌ایم، رابطه‌ی بین تجربه و تفسیر تجربه، بسیار خصوصی است و نسبت به اشخاص فرق می‌کند. چنانکه تجربه‌های یک مسیحی و یک لادری‌گوی دینی [= اهل توقف]، هر دو ارزشمند است ولی یکسان و یگانه نیست.

### تبیین‌های روانشناختی

آیا عالمانه‌تر نیست که اصولاً انکار شود که این تجربه‌ها چیزی از جهان یا در باره‌ی جهان کشف می‌کنند؟ پژوهش‌های روانشناختی، موقعیتهای بسیاری را آشکار کرده‌اند که در طی آنها رویدادهای ذهنی یا روانی به جهان بازتاب یافته یا فرا افکنده می‌شود و با احساس «موهبت» و عینیت همراه است. کسی مجبور نیست که کل روایت و برداشت فرویدی را در باب دین بپذیرد، ولی این قدر هست که ادعای اصلی او در باب اینکه روابط والدین - فرزندان، که حاکی از اتکای بنده‌وار فرزندان و احترام و حرمت او نسبت به پدر و مادر است و مجموعه‌ی متعارضی از عشق و ترس را در بر دارد، زمینه و ماده‌ی ناخودآگاهانه‌ای پدید می‌آورد که طبق آن تجربه‌های مربوط به روابط خدا - انسان شکل می‌گیرد، پذیرفتنی می‌نماید. پذیرفتن این ادعا ضرورتاً تحویل و فروکاستن دین و ایمان به پریشانی روانی و نظایر آن نیست. زیرا هم‌ردیف انگاشتن و به یک چوب راندن کسانی که برای تعارضهای روانی خود، راه حل دینی محکم می‌یابد، و کسانی که به روان‌پریشی واقعی درمی‌غلطند و انواع وسواسها و سرکوفتگیها و ترس از تعقیب و آزار دارند، عملی عبث و نادرست است. البته فروید در تبیین اصالت طبیعی‌اش از تجربه‌ی دینی از این هم پا را فراتر گذاشت و خدا را جانشین خیالبافانه و توهم‌آمیزی برای پدر و مادر انگاشت. باری این نیز ممکن است که برداشت فروید از تجربه‌ی دینی را معکوس کرد، و به جای آنکه خدا را جانشین و بدل پدر به حساب آورد، پدران انسانی را جانشینان و بدل‌های خدا شمرد و تجربه‌ی

عشق انسانی را، به منزله مشق و تمرینی برای عشق به خدا تلقی کرد. بدینسان سوءظن ما در مورد رابطه روانی بین عشق انسانی و عشق الهی، برطرف خواهد شد. همچنین می‌توان بحث کرد که تبیینهای اصالت طبیعی و مسیحی قابل جمع‌اند: چه بسا خدا در ما نسبت به وجود خودش، بدون استفاده از چیزی بجز استعدادها و امکانات طبیعی انسانی ما، نیز حواس و احساسها و آرزوها و عواطف، واکنشی نیرومند برانگیخته باشد. حتی مکانیسمهای فرا افکنی فرویدی نیز با این تعبیر قابل جمع است و می‌توان گفت در خدمت بازتافتن تصویر الوهیت است یعنی به دست دادن سمبلی موثق از خدائی که واقعاً وجود دارد. از آنچه گفتیم به روشنی برمی‌آید که روانشناسی عمقی رد و تخطئه‌ای رسا و قاطع از توحیدگرایی، به دست نداده است.

مع الوصف، روانشناسی عمقی، اغتشاش و اختلالی در برهانهای مبتنی بر تجربه دینی برای اثبات وجود خداوند، به بار می‌آورد، همچنین در کوششهایی که برای آشتی دادن آن با معتقدات مسیحی به خرج داده می‌شود، اثر منفی می‌گذارد. همچنین حاکی از این احتمال است که تجربه‌های دینی، حتی با فرض وجود نداشتن خداوند هم، به اندازه وجود داشتن او، رخ می‌دهد. به عبارت دیگر تبیینهای اصالت طبیعی، ممکن است. سخن آخر اینکه در سطح تجربی به نظر نمی‌رسد که راهی برای یکسویه کردن و تعیین تکلیف پرسشهای اصلی و حیاتی، مخصوصاً این پرسش سرنوشت‌ساز وجود داشته باشد. این پرسش که آیا در تجربه‌های توحیدی فقط با فرا افکنی محض مواجهیم، یا این فرا افکنیهای بازتاب خداوندی است که وجود عینی واقعی دارد؟

### پانوشتها

- 1) Leonard Woolf
- 2) Sowing
- 3) Rudolf Otto
- 4) The Idea of the Holy

برهانهای اجماع عام

بر وجود خداوند

## برهانهای اجماع عام بر وجود خداوند

بسیاری از فیلسوفان و متکلمان اجماع عام انسانها (*Consensus gentium*) را پشتوانهٔ بعضی عقاید و آموزه‌ها می‌شمارند. فی‌المثل ریچارد هوکر در کتابش موسوم به رساله‌ای در باب قوانین مشی کلیسایی<sup>۱</sup> در توجیه نظرش که خصلت الزامی بعضی اصول اخلاقی، به نحو بیواسطه‌ای آشکار و بدیهی است، به اجماع عام انسانها تمسک جسته است. رایج‌ترین نتایجی که از این شیوه اخذ شده، تأیید وجود خداوند و جاودانگی روح انسان است. در مقاله حاضر بحث ما محدود به برهانهای مبتنی بر اجماع عام برای اثبات وجود خداوند است.

از جمله کسانی که طرفدار برهانهای از این نوع بوده‌اند، سیسرون، سنکا، کلمنت اسکندرانی، هربرت اهل چربری، افلاطونیان کیمبریج، گاسندی و گروتیوس را می‌توان نام برد. در اعصار اخیر بسیاری از متکلمان برجستهٔ پروتستان و کاتولیک از این برهانها دفاع کرده‌اند. هگل این برهان را نپذیرفت، ولی بر آن بود که بهره‌ای از حقیقت در آن هست. رودولف آیسلر در یکی از آثارش<sup>۲</sup> این برهان را

از نظر اهمیت در میان براهین معروف اثبات وجود خدا در مرتبه پنجم قرار می‌دهد، و به نظر می‌رسد که این ارزیابی، ارزیابی دقیقی از مقام این برهان در تاریخ فلسفه است. در همان اوان، شاید جان استوارت میل هم بر حق بود که می‌گفت در «توده و قاطبه انسانها» این برهان نفوذ عظیمتری داشته است، تا برهانهای دیگری که از نظر منطقی کمتر آسیب‌پذیرند. هر چند به ندرت در عصر حاضر کمتر فیلسوف حرفه‌ای هست که برای استدلالی از این دست، قوت و صلابت منطقی قائل باشد، ولی مدافعان مردم‌پسند ادیان، وسیعاً از آن استفاده می‌کنند.

بعضی از طرفداران این برهان، ادعای نسبتاً کمتری درباره آن دارند. چنانکه رابرت فلینت<sup>۲</sup>، متکلم قرن نوزدهم، در این باب نوشته است: «هیچ روایت از برهان مبتنی بر اجماع عام را نباید یک برهان طراز اول شمرد. این برهان شاهدهی بر آن است که شواهدی هستند که دلالت مستقیم [بر وجود خداوند] دارند - و البته در جای درست خویش ارزش آن کم نیست - ولی نمی‌توان با قاطعیت آن را برهانی مستقیم و مستقل به حساب آورد.»<sup>۳</sup> کاردینال مرسیه<sup>۴</sup> نیز به همین ترتیب این برهان را «غیرمستقیم و بیرونی» تلقی می‌کرد. این برهان فی‌نفسه وجود خدا را ثابت نمی‌کند بلکه «علامت اخلاقی مطمئنی است حاکی از آنکه دلایلی بر اثبات وجود خداوند، وجود دارند.»<sup>۵</sup> پدر روحانی، برنارد بویدر<sup>۶</sup> و ج. ه. جویس<sup>۷</sup> ادعای بیشتری دارند. بویدر در کتاب الهیات طبیعی<sup>۸</sup> بر آن است که «این برهان فی‌نفسه ارزش مطلق دارد.» و می‌گوید: «اجماع عام ملل در شناخت و قبول خدا را باید ندای عقل عام که شهادت نیرومندی بر این حقیقت می‌دهد تلقی کرد.» ولی بعداً، در همان اثر چنین نظر می‌دهد که «آن برهان جامع و مانع نیست مگر وقتی که با برهان علت نخستین همراه باشد.» (همان اثر، ص ۷۵) جویس، یکی از محققان قرن بیستم که یکی از کاملترین و روشن‌ترین بیانهای یک روایت از این برهان را مدیون او هستیم، بسیار خوشبین‌تر و با حرارت‌تر است. او این برهان را، بدون قید و شرط «برهان معتبری بر وجود خداوند» می‌شمارد و نتیجه آن را برخوردار از «قطعیت کامل» می‌داند.



به ندرت فیلسوفی این برهان را به صورت استناد ساده‌ای به عامیت اعتقاد به خداوند بیان کرده است. این برهان از نظر فلسفی آشکارا نامعتبر است چنانکه بی‌یریل<sup>۱</sup> می‌گوید «نه سنت عام، نه اجماع کامل و اتفاق آرای همه انسانها نمی‌تواند رأساً و ابتدائاً به چیزی حقیقت بدهد.» «در نظر اول دلیلی ندارد که چرا نباید همه انسانها در یک مسأله نظری اشتباه کنند، حال آنکه به شهادت تاریخ در مسائل تجربی هم اشتباه کرده‌اند.» روایتهای بالفعل برهان به نحوی که فیلسوفان پیش نهاده‌اند، بسیار پیچیده‌تر است و برای تسهیل بحث به دو صنف عمده تقسیم می‌گردد. در صنف اول برهانهای داریم که در آن عامیت عقیده، به دلایل خاص ناظر به این مورد خاص، یا شاهد بر این گرفته می‌شود که این عقیده فی‌نفسه غریزی است، یا تابع نیازها و اشتیاقهای است که آنها غریزی‌اند. آنگاه نتیجه‌گیری می‌شود که به دلایل متعدد، آن عقیده باید راست و درست باشد. در گروه دوم برهانهای داریم که طبق آنها عامیت عقیده، با عطف نظر به اینکه معتقدان در پرتو عقل به این موضع رسیده‌اند، دلیل و شاهی بر وجود خدا تلقی می‌شود. ما به دلایل گروه اول با عنوان روایتهای «زیست‌شناختی» و به نوع دوم با عنوان «إحراج ضدشکاکیت» اشاره می‌کنیم. کاستیهای این برهانها هر چه باشد، نمی‌توان صرفاً به این دلیل یا بهانه که کل بشریت نیز ممکن است اشتباه کند، آنها را منتفی دانست.

هر چند بیشک بعضی از این مباحثات و مناقشات که فیلسوفان یا دیگران در این باره به راه انداخته‌اند، مهجور است و گاه به نظر انسان مدرن غرابیت محال‌گویانه دارد، اصل و اساس مسأله هنوز و همچنان برای ما مطرح است. فی‌المثل عده‌ای از فیلسوفان و روانشناسان متنفذ بر آنند که انسان «طبیعتاً» دینی است، لذا گسترش شکاکیت و الحاد، چه بسا به نتایج ناگوار بینجامد. یونگ در باره بیمارانش می‌نویسد: «با اطمینان می‌توان گفت که یک‌یک آنها از این نظر بیمار شده‌اند که سررشته آنچه را که ادیان زنده جهان در هر عصری از اعصار به پیروان خود داده‌اند، گم کرده‌اند.»<sup>۱۱</sup> حتی در عصر ما هم کوششهایی وجود دارد که می‌خواهد نشان دهد که هر انسانی «واقعاً» به خدا ایمان دارد، حال خودش هر نوع که می‌خواهد

بیندیشد. در طی ارزیابی شکل‌های مختلف «برهان اجماع عام بر وجود خداوند» فرصت خواهیم داشت که در باب این‌گونه مسائل و مباحث جدید، اظهار نظر کنیم.

### صور زیست‌شناختی برهان

اعتقاد غریزی به خدا، یک روایت مشهور از صورت زیست‌شناختی برهان اجماع عام بر وجود خدا در یکی از رسالات سنکا آمده است:

«ما بدان خوگریم که برای اعتقاد عام انسانها، اهمیت بسیار قائل شویم. ما این برهان را به عنوان برهانی متقاعدکننده پذیرفته‌ایم که خدایانی وجود دارند و ما وجود آنها را از احساسات سرشته در ذهن و ضمیر انسانها استنتاج کرده‌ایم. هیچ ملتی از مللی که تاکنون داشته‌ایم، نبوده‌اند که منکر آنان و این امر باشند. همچنین نقض چهارچوب قانون و تمدن است که منکر وجود آنان بشویم.»

سنکا ماهیت «احساسات»ی را که «سرشته در ذهن و ضمیر انسانها» است توضیح نمی‌دهد. ولی نویسندگان و محققان بعدی توضیح داده‌اند. مخصوصاً کسانی که مانند هیوم در مقام انتقاد بوده‌اند. لاک طی مناقشه‌اش بر ضد نظریه تصورات فطری، مقدمه اولی برهان را آشکارا کاذب خوانده و رد کرده است. دلایل او دوگانه است. نخست اینکه اظهار تأسف کرده است که در میان مردمان عهد باستان هم ملحد پیدا می‌شده است، و نیز در اعصار بعدتر، چنانکه می‌گوید: «دریانوردان کشف کرده‌اند که ملت‌هایی هستند که معلوم شده است در میان آنها تصور وجود خدا هم وجود ندارد.<sup>۱۲</sup>» قطع نظر از چون و چرا در باب رواج یا حتی وجود بی‌اعتقادی، پاسخ عادی به این نوع انتقاد این بوده است که بین دو معنایی که یک تصور یا عقیده، فطری یا غریزی انگاشته می‌شود، فرق بگذارند. یک معنا آن است که چنین تصور یا عقیده‌ای در هنگام تولد در ذهن انسان حاضر است. و حضورش به صورت یک مثال ذهنی یا «محتوا»ی واقعی دیگر است یا ممکن است با ادعای کمتر گفت که به صورت یک استعداد برای نیل به عقیده به هنگام مواجه شدن با اشیاء خاصی در جهان یا در درون خود انسان است. معمولاً این قول با قاطعیت گفته

می‌شود وقتی که انسان با آن اشیاء خاص مواجه می‌شود، گزیری جز ایمان آوردن به خدا ندارد. در توضیح قول دوم گفته می‌شود که اعتقاد به خداوند غریزی است و مراد از آن صرفاً معنای استعداد ذهنی است. طرفداران و مدافعان این برهان برای پرهیز از اتهام جزئی‌نگری و پرداختن به جزئیات بی‌اهمیت، برآنند که نظر به وجود این استعداد، بعدها آموزش یا تلقین لازم نیست. بدینسان چارلز هاج<sup>۱۳</sup>، که تصریح دارد که طرفدار نظریه فطری بودن اعتقاد به خدا به معنای استعدادی است، می‌افزاید: «انسانها نیاز ندارند که به آنها آموزش داده شود که خدائی وجود دارد. چنانکه نیاز هم ندارند که به آنها آموزش داده شود که چیزی به نام گناه وجود دارد.»<sup>۱۴</sup> همچنین می‌نویسد: «آدم همان لحظه که آفریده شد به خدا اعتقاد داشت، درست به همان دلیل که به جهان خارج هم اعتقاد داشت. طبیعت دینی او که بی‌حجاب و نیالوده بود، امر اول را با همان اطمینان خاطر که امر دوم را درک کرد، درک کرده بود.»<sup>۱۵</sup>

در اینجا نقد و نظرهایی لازم است. نخست اینکه این نظریه که می‌گوید اعتقاد به خدا فطری است، اگر به این صورت گفته شود، خالی از وجه نیست: از دیرباز به ما گفته‌اند که چه واقعیاتی هست که در برابر آنها موجود انسانی گزیری ندارد جز اعتقاد آوردن به وجود خدا. هنگامی که این واقعیات به صورت تطابق اورگانسیمها با محیطشان، یا تجربه‌های ما از وظیفه یا تکلیف درمی‌آید (و اینها نمونه‌هایی هستند که کرا اُیاد می‌شوند)، به نظر می‌رسد که ایراد لاک به قوت خود باقی می‌ماند. زیرا جدا از مسأله مربوط به قبایل بدوی، عده کثیری از بی‌اعتقادان در فرهنگ غرب، کاملاً در معرض این واقعیات بوده‌اند. ولی این امر تأثیر تکان‌دهنده‌ای بر طرفداران این برهان ندارد. قطع نظر از پاسخهایی که بعداً در این باب مطرح خواهیم کرد باید گفت اینان روایت‌هایشان را با چنان کلمات منعطفی بیان می‌کنند که می‌توانند که از دردسر موارد منفی بگریزند. بی‌اعتقادان چه بسا در معرض واقعیات ذی‌ربط قرار نگرفته باشند، یا به اندازه کافی قرار نگرفته باشند، یا قرار گرفته ولی طبیعت دینی‌شان چه بسا «گرفتار حجاب» یا «آلوده» بوده باشد. یا برخلاف ظاهر بیرونی،

ممکن است بی اعتقادان فی الواقع اعتقاد داشته باشند، ولی شاید اعتقادشان چندان ضعیف باشد که محسوس نباشد. هاج از شیوهٔ اخیر استفاده کرده این معنا که چون با شواهی منفی متخذ از مشاهدهٔ احوال افرادی که هم نابینا هم کر و هم گنگ بودند روبرو شد، این شیوه را به کار بست. بی اعتقادان نظیر بوختر به چند مورد مشهور از جمله مورد لورا بریجمن اشاره و استناد می کردند که یا در معرض اندیشه و مفهوم خدا قرار نگرفته بود، یا گزارش شده است که قبل از آموزش خاص، چنین اندیشه‌ای به خاطر او خطوط نکرده بود. تا آنجا که معلوم شده است این نکته محرز است که هاج هیچ مطالعه و تحقیق تجربی در مورد کرها و گنگها نداشته بوده است، ولی این امر مانع از آنکه با اطمینان خاطر پاسخ بدهد، نگردیده است. او ما را مطمئن می گرداند که «معرفت حاصله از آموزش مسیحی بسی فراتر از چیزی است که از طریق شهود حاصل می گردد.» و معرفت شهودی محض [افراد] نابینا و کر و گنگ «ناچیز و در حکم هیچ به نظر می رسد.» (پیشین، ص ۱۹۷).

در این مرحله باید این سؤالها را مطرح کرد که: در تحت کدام شرایط، یک انسان فاقد اعتقاد فطری به وجود خداست؟ به تعبیر دقیقتر فرض می کنیم شخصی باشد که واقعتهای سازگارهای اندامی و آلی را در تکامل مشاهده کرده و احساس وظیفه و تکلیف را هم تجربه کرده باشد، ولی مع ذلک در عین اخلاص و صمیمیت بر آن باشد که اعتقادی به خدا ندارد. یا تحت کدام شرایط این امر صحیح است که بگوئیم او آن واقعتهای را به قدر کافی مشاهده کرده، و در عین اینکه طبیعت دینی اش گرفتار حجاب یا آلوده نبوده، مع الوصف اعتقادی به خدا نداشته است؟ مادام که به این پرسشها پاسخ رضایت بخش داده نشده باشد، برهان زمینه و اساس درست پیدا نخواهد کرد. زیرا قرار است این برهان پایه و مقدمهٔ تجربی داشته باشد، و اگر معلوم نباشد که انسانها چگونه به انگیزه‌هایی که طبق فرض استعداد فطری اعتقاد به خدا را فعال می کنند، پاسخ می دهند، آن مقدمه تجربی نخواهد بود.

قطع نظر از این مشکل و با قبول اینکه تفاوت بین دو معنائی که اعتقاد غریزی دارد، نخستین ایراد لاک را رفع می کند؛ هنوز این برهان در معرض ایراد دوم است،

یعنی این ایراد که عامیت یک تصور، فطری بودن آن را محرز نمی‌گرداند. به نظر لاک، کاملاً ممکن است که رخداد همگانی یک تصور یا وفاق عام در باب یک مسأله، دلایل و توجیحات دیگر داشته باشد. او می‌نویسد که تصور خورشید و گرما نیز عام است، بی‌آنکه «نقش طبیعی ذهن بشر» باشد. (همان کتاب، کتاب اول، بخش دوم).

لاک که عمدتاً به منشأ تصور خدا توجه داشت و نه مسأله عامیت اعتقاد به خدا، مدعی بود که توانسته است توجیه کافی در باب اینکه چگونه این تصور در ذهن انسان نشأت گرفته، بی‌آنکه به تصورات فطری متوسل شود، به دست دهد. و جان استوارت میل بعد از او شرحی کشفی در باب اینکه چگونه ممکن است اعتقاد به خدا همگانی، ولی غیر غریزی باشد، بیان داشت. کسی که می‌خواهد فطری بودن اعتقاد به خدا را از عامیت آن استنتاج کند، باید دلایلی برای رد و تخطئه این توجیحات عرضه بدارد.

میل یکی از معدود فیلسوفان بزرگ عصر جدید است که در باب این برهان به تفضیل بحث کرده است و چندین و چند ایراد بر آن گرفته است. او می‌گوید فرض می‌کنیم یک عقیده، فطری یا غریزی باشد، از کجا این امر دلیل آن می‌شود که آن را صادق بدانیم. تنها توجیهی که میل می‌توانست برای این ادعا و انتقال پیدا کند، توجیهی بود که به علت مصاده به مطلوب بودن، کنارش گذاشت و ردش کرد و آن چنین قولی که بگویند «ذهن انسان را خدائی ساخته است که آفریدگان خویش را فریب نمی‌دهد.» (سه مقاله در باب دین، ص ۱۵۶) که طبعاً چیزی را که باید بعداً اثبات کند، قبلاً مسلم گرفته است. اعم از این که فی الواقع این تنها توجیه ممکن از استنتاج کردن فطرت یک عقیده به صدق آن باشد، یا خیر، تأمل میل در باب اینکه فطری بودن شاهد بر صدق نمی‌شود، با استقبال مواجه شده است. ولی صلابت این نکته به این دلیل خدشه‌دار می‌شود که، غالباً عقاید غریزی را پیشینی [ماتقدم، ماقبل تجربی] می‌گیرند حال آنکه این بیان [بیان میل] و بیانهای مربوط به آن و شبیه به آن دوپهل و مبهم است. در زمینه و سیاق بحث حاضر، پیشینی خواندن یک گزاره

بالصراحه به این معناست که به عنوان نتیجه آموزش [یا تعلیم و تربیت] تلقی نشده است. در سایر زمینه‌ها، و علی‌الغلب، گفتن اینکه یک گزاره پیشینی است، منطقاً دلالت بر این دارد که یک حقیقت ضروری است، و لذا مستلزم هیچ گونه تأیید تجربی نیست. این نکته باید روشن باشد که اگر گزاره‌ای، به معنای اولی که شرح دادیم، پیشینی باشد، خودبه‌خود چنین بر نمی‌آید که حقیقت یا صدق ضروری است، یا اصولاً حقیقت است. اگر یک گزاره تجربی، یا کلی‌تر بگوئیم، یک گزاره غیر ضروری، غریزاً مقبول باشد، همچنان و همانند سایر گزاره‌ها نیازمند دلیل و تأیید است، و جز عده‌ای از طرفداران برهان وجودی، معتقدان و بی‌اعتقادان دیگر، هر دو قبول دارند که گزاره «خدا هست» یک گزاره ضروری نیست.

فلینت و دیگران شکوه کرده‌اند که میل بی‌انصافی و بی‌دقتی به خرج داده است، زیرا روایت‌هایی از این برهان هست که متهم به استدلال دوری (مصادره به مطلوب) نیست. در بخش بعد روشن خواهد شد که صورت ضدشکا کانه این برهان در واقع مصون از چنین انتقادی است (و احتمالاً میل با آن آشنا نبوده است). باری، دشوار می‌توان دید که چگونه روایت برهان زیست‌شناختی که درباره آن بحث می‌کریم، می‌تواند گذار از غریزی بودن یک عقیده به صدق آن را بدون توسل به خدا به عنوان تضمین‌کننده وثاقت غریزه - عملی سازد.

#### اشتیاق فطری به خدا

روایت دیگری از برهان زیست‌شناختی هست که شاید بتواند به نحوی بیان شود که از تهمت استدلال دوری (مصادره به مطلوب) در امان باشد. این روایت امتیازات اضافه‌ای نیز نسبت به آنچه پیشتر طرح شد دارد. حاج می‌نویسد: «همه قوا و احساس‌های ذهنی و بدنی ما، موضوع و متعلق مناسب خود را دارند، و دارای این قوا بودن، پیشاپیش وجود موضوعات و متعلقات آنها را مسلم می‌گیرد» چنانکه چشم «با همین بافت و ساختی که دارد» وجود نوری را که دیده شود، مسلم می‌گیرد و گوش بدون وجود صدا «وجودش غیر قابل فهم» بود به همین ترتیب احساسات و

اشتیاقهای دینی ما وجود خدا را «ایجاب می‌کند» (همان اثر، ص ۲۰۰) به گفته چاد والش<sup>۱۶</sup>، یکی از طرفداران معاصر این برهان می‌نویسد: «اشتیاق به خدا، هر سان خدائی که باشد، دلالت بر گرسنگی خاصی که در سرشت هر یک از ما سرشته است دارد، گرسنگی و شوق شدید نسبت به چیزی بزرگتر از خودمان.» همچنین هر نوع گرسنگی دیگر، ارضای خاص خود را دارد. چنانکه این امر در مورد گرسنگی جسمانی، یا عطش و اشتیاق عشقی یا جنسی، یا گرایش ما نسبت به زیبایی هم صادق است. اگر بدینسان گرسنگی دینی ارضای خاص خویش را نداشت، دشوار بود که ملاحظه کنیم «چگونه در سرشت ما سرشته شده و در آنجا چه می‌کند، یا چه نقشی دارد.»؟ (الحاد معنای معقولی ندارد<sup>۱۷</sup>، ص ۱۰).

این روایت از برهان از یکی از مشکلاتی که دامنگیر روایت پیشین بود، فارغ است. به نحوی پذیرفتنی می‌توان احتجاج کرد که فقدان اعتقاد به خدا، حاکی از فقدان اشتیاق نسبت به او نیست؛ و در واقع بی‌شک، بی‌اعتقادانی هستند که آرزو می‌کنند کاش می‌توانستند اعتقاد داشته باشند. ولی با قبول اینکه وجود بی‌اعتقادان، ثابت نمی‌کند که آرزو و اشتیاق واقعیت داشتن خدا، عام نیست یا کلیت ندارد، مع الوصف این روایت از برهان در معرض چند ایراد کاری یا تقریباً کاری و کمرشکن هست. مقدمتاً باید گفت در اینجا نیز استثناهائی در کار است. به نظر می‌رسد مردمانی هستند که نه فقط اعتقاد به خدا ندارند، بلکه فاقد هرگونه «گرسنگی» یا اشتیاق به او هستند. به علاوه حتی اگر این گرسنگی یا اشتیاق، همگانی بود، باز مانند گذشته، امکان داشت آن را بر مبنائی جز فطرت تبیین کرد. یا به تعبیر دیگر می‌باید قبلاً به این نتیجه رسیده باشیم که پیش از حکم به فطری بودن آن، هر تبیینی را نارسا بیابیم.

از این جدی‌تر و قطع نظر از ایرادهای راجع به تمثیل بین «گرسنگی دینی» و گرسنگی جسمانی، یا داشتن اندامها و اعضائی چون چشم و گوش، باید گفت که در استنتاج از این گونه تشبیهات شک و تردید کلی هست. به این شرح که قول به اینکه ما چشم داریم زیرا در جهان خارج، نور وجود دارد، به چند وجه قابل ایراد است.

نه واقعیت‌های مشهود، نه نظریه‌های زیست‌شناختی معاصر، چنین احکامی را تضمین نمی‌کنند. ما فقط همینقدر می‌توانیم بگوئیم که ما دارای چشم هستیم و در جهان خارج هم نور وجود دارد، و چشم مفید است، چون نور هست، چنانکه با مساوی بودن سایر چیزها و شرایط، موجوداتی که چشم دارند محتمل است که بیشتر از موجودات بدون چشم، در تنازع بقا پیروز شوند. بسیاری از انواع تغییر و تحولات زیست‌شناختی به این اندازه و همانند این موارد [داشتن چشم و گوش] مفید نیستند ولی این موارد منفی به ندرت نظر طرفداران این برهان را جلب می‌کند. هنگامی که تدوین و تسیق‌های هدف‌شناختی این‌گونه مؤلفان را می‌خوانیم از جمله وقتی که به سؤال والش توجه می‌کنیم که می‌پرسد: «این اشتیاق چگونه در سرشت ما سرشته شده و در آنجا چه می‌کند و چه نقشی دارد؟» یا نظر هاج را که می‌گوید «داشتن قوای ذهنی و جسمی مستلزم وجود موضوعات و متعلقات مناسب با آنهاست» این ظن بی‌اختیار به خاطر حضور می‌کند که هر چند در مقدمه این برهان بالصراحه خدا را نیاورده‌اند، ولی این مؤلفان یا محققان به طرز مضمحل، طراح یا مدبری را در آن مقدمه می‌گنجانند که به موجودات زنده اندامها و امکاناتی می‌دهد که آنها را با محیطشان مناسب و هماهنگ بگرداند. البته ممکن است وجود یک مدبر را بر مبنای ادله دیگر ثابت کرد. ولی در زمینه ما نحن فیه، طرفداران برهان مرتکب این تقصیر شده‌اند که سر از مصادره به مطلوب و استدلال دوری در آورده‌اند، و لذا نمی‌توان پاسخگوی ایراد و نکته‌گیری جان استوارت میل باشند. اگر اشتیاق غریزی، مبنای برهانی برای جاودانگی روح، بعد از آنکه وجود یک الوهیت مهربان مستقلاً محرز گردید، قرار گیرد، البته این دور و مصادره از بین می‌رود. دوگلد استوارت<sup>۱۸</sup> در کتاب فلسفه قوای عامله و اخلاقی انسان<sup>۱۹</sup> (اوسنبورگ، ۱۸۲۸، کتاب سوم، فصل چهارم) چنین برهانی عرضه داشته و بر آن است: «هر شوقی که طبیعت در ذهن ما نهاده است... می‌توان به نحو معقول انتظار داشت که در وقت مناسب، تحت حکومت موجودی که قدرت و خوبی نامتناهی دارد، ارضاء خواهد شد.» و در این قول، استوارت مرتکب استدلال دوری نشده است، زیرا بر آن بود که



قبلاً به مدد برهان اتقان صنع، وجود خدا را ثابت کرده است.

### إحراج ضدشکاكانه

#### برهان جویس

یکی از دقیقترین و پختهترین بیانههای دومین صورت عمده برهان اجماع عام در کتاب اصول الیهیات طبیعی [=عقلی]<sup>۲۰</sup> اثر ج. ه. جویس آمده است. در این برهان سه مرحله مشاهده می‌شود: (۱) چنانکه در روایتهای زیست‌شناختی هم آمده است، همه پذیرفته‌اند که تقریباً همه انسانها را، در گذشته و حال، می‌توان معتقد به خدا به شمار آورد. از سوی دیگر انسانها شیفته آزادی عمل هستند و اقتدار مرجع عالیتر را خوش ندارند. حال با این وصف اگر تقریباً همه انسانها «کاملاً مطمئن» هستند که «مرجع و مرشد مطلق» وجود دارد، این فقط از آن جهت است که «ندای عقل» روشن و قطعی است: «همه نژادها، اعم از متمدن یا غیر متمدن بالاتفاق بر آنند که واقعتهای طبیعت و ندای وجدان ما را بر آن می‌دارد که [وجود خدا را] به عنوان یک حقیقت یقینی بپذیریم. (همان اثر، ص ۱۷۹)، (۲) اگر کل بشریت در چنین استنتاجی بر خطا بود، از آن چنین برمی‌آمد که عقل انسان، منقصتی دارد، و «جست‌وجوی انسان در طلب حقیقت امری عبث است.» در این صورت، تنها شق ممدوح و پذیرفتنی همانا شکاکیت مفرط بود. (۳) به هر حال همه ما، اگر نخواهیم تباه و بیراه باشیم، درمی‌یابیم که «عقل انسان اساساً قابل وثوق است، به طوری که هر چند بارها در این یا آن امر جزئی به دلایل تصادفی به اشتباه می‌افتد یا بیراه می‌رود، مع الوصف نفس این ابزار سالم است.» (همانجا). از آنجا که عقل اساساً قابل وثوق است، شکاکیت مفرط و همگانی، جانشین یا بدیل جدی در برابر پذیرفتن وجود خدا، از سوی تمام انسانها نیست.

بعضی از محققان، هر چند جویس جزو آنها نیست، خوش دارند این نکته را در بحق بیفزایند که مردان بزرگ تاریخ و فرهنگ، جزو زمره معتقدان هستند. جان‌هاینس هولمز<sup>۲۱</sup> می‌نویسد: «در یک سو چیزی به نام اجماع بهترین عقول [بر

وجود خدا] هست که جز با قوی‌ترین و متین‌ترین ادله و استدلال‌ات نمی‌توان به جنگ آن رفت. ۲۳»

اگر خدا و حیات اخروی در کار نبود، باز هم - به گفتهٔ جیمز مارتینو ۲۳ - انسانهای فریفته «آن موجود عظیم و مقدس را که همهٔ بشریت به آن احترام می‌گذارد» استنتاج می‌کردند؛ نیز به گفتهٔ او «اگر الهامات والاترین طبایع چیزی جز افسانه‌های زیرکانه نباشد، ما به چه کسی ارج می‌نهمیم» (همان جا).

جویس آگاه است که «اجماع عام» نوع انسان در این امر، از دو جانب با اعتراض و انتقاد مواجه شده است. او به این انتقاد که در زمان حاضر نامعتقدانی وجود دارند، و به شهادت تاریخ کشورهای غربی، نمونه‌هایی از سایر نامعتقدان نیز در گذشته وجود داشته‌اند، چنین پاسخ می‌دهد که این نامعتقدان در مقایسه با تعداد معتقدان، چندان معدوداند که «اتفاق کلمه و اجماع اخلاقی نوع انسان» را تغییر نمی‌دهند، نیز می‌افزاید که مراد او این ادعا نیست که فی‌الواقع هر کس که به دنیا آمده است و در جهان زیسته است، به وجود خدا اذعان کرده است. همو در پاسخ به این انتقاد که اقوام بدوی‌ای هستند که اعتقاد به وجود خدا، یا خدای بیگانه ندارند، می‌گوید که در واقع هیچ نژادی بدون دین نیست، و حتی در مواردی که اعتقاد به مجموعه‌ای از خدایان می‌ورزند، این امر مسلم است «که [آن دین و هر] دین به یک الوهیت برتر و متعال که حاکم بر خدایان و انسانهاست معتقد است.» (پیشین، ص ۱۸۲).

جویس اذعان می‌کند که آن الوهیت برتر که در ادیان بدوی هست، بعضی از صفاتی را که موحدان مسیحی و یهودی به خدا نسبت می‌دهند، فاقدند. ولی این نکته تأثیر چندانی بر برهان ندارد. زیرا «تصور یا برداشتی که از خدا هست، به علت نارسائی، از سگه نمی‌افتد و همچنان سزاوار اینک که حاکی از خدا باشد، هست.» (ص ۱۸۱).

اگر شخصی به «موجودی متعال، مشخص و خردمند معتقد باشد، که انسانها به او احترام و حرمت می‌نهند» قطع نظر از اینکه آیا به چیز دیگری هم غیر از آن، اعتقاد دارد، یا ندارد، عرفاً به خدا اعتقاد دارد.

## ایراد هائی به برهان جویس

این ادعا که اعتقاد به خدا عملاً در میان نوع انسان عمومیت دارد، مابه‌الاشتراک طرفداران هر دو صورت از برهان اجماع عام است. ما مشکلات چنین موضعی را تا حدودی به تفضیل در بخش بعدی مطرح خواهیم ساخت. در عین حال باید خاطر نشان ساخت که حتی اگر اتفاق کلمه اخلاقی نوع انسان در این امر، بدون چون و چرا باشد، این برهان به نحوی که جویس عرضه داشته است، در معرض دو ایراد نیرومند است. مقدمتاً باید گفت این امر به عنوان امری مسلم تلقی می‌شود که همه یا اکثریت معتقدان به خدا به مدد عقل و استدلال به این اعتقاد رسیده‌اند. و اگر چنین نباشد، در آن صورت این برهان شکست می‌خورد. و برعکس اگر عقل منشأ استنتاج اشتباه‌آمیزی نباشد، از ارج و قدر آن کاسته نمی‌شود. در عالم واقع کاملاً جای تردید هست که اکثریت انسانها برای رسیدن به اعتقاد (به خداوند)، یا حتی تحکیم اعتقادشان پس از پذیرش اولیه آن، از عقل به معنای جدی کلمه استفاده کرده باشند. در این بحث منظور از «عقل» معنای دقیق و محدود آن نیست. ممکن است کسی به معنای کاملاً مانوس و درستی، به مدد عقل به یک نتیجه‌گیری رسیده باشد، بدون آنکه هیچ‌گونه برهانهای رسمی و منطقی به کار برده باشد. به هر حال، به نظر می‌رسد که شواهد کافی و فراوانی بر این امر هست که اکثریت انسانها به مدد القاء و تلقین سنتی، اعتقاد به وجود خداوند پیدا می‌کنند. این پذیرفتنی نیست که بگویند در اصل این گونه اعتقادات محصول عقل بوده است. اگر عقل اصولاً نقشی در این کار داشته باشد، به نظر اکثریت روانشناسان معاصر، آن نقش کاملاً جنبی است. این نظر جویس که می‌گوید گرایشها و تمایلات طبیعی انسان، بیشتر به انکار اعتقاد به وجود خدا می‌کشد تا به اقرار وجود او، کاملاً مشکوک می‌نماید. اختلاف آراء بسیاری در باب مکانیسمهای دقیق روانی دخیل در مسأله اعتقاد یا عدم اعتقاد، وجود دارد، و به نظر می‌رسد که اکثریت روانشناسان بر آنند که تنهایی و درماندگی انسان، همچنین تمایلات جانمندانگاران<sup>۳۳</sup>، او را بر آن می‌دارد که به نیروهای کیهانی حمایتگر (یا متخاصم) اعتقاد پیدا کند. این امر البته بدان معنا نیست که

چنین اعتقاداتی نمی‌توانند به میزان کافی از ملاحظات عقلانی، مدد یابند، بلکه برهان جويس را از اعتبار می‌اندازد.

باید خاطر نشان کرد که نظری که در سطور بالا عرضه شد، به هیچ وجه محدود به روانشناسان ضد دین نیست. اغلب موحدان معتقد به اصالت ایمان نیز این ملاحظات را تأیید می‌کنند، چنانکه بسیاری از معتقدان هم به وجود شر و رنج در جهان اذعان دارند. در واقع اغلب طرفداران صورت زیست‌شناختی برهان اجماع عام با برداشت جويس مخالفند. به گفته چارلز هاج «آگاهی ما به ما می‌آموزد که نفس آگاهی، دلیل ایمان ما نیست. ما برای خودمان دلیل عقلی نمی‌آوریم که خدائی وجود دارد. و بسیار روشن است که به مدد جریان تعقل و ورزیدن و عقل ورزی نیست که توده مردم به این نتیجه و به این اعتقاد می‌رسند.» (همان اثر، ص ۱۹۹-۲۰۰).

به هر حال، حتی اگر این مشکل قابل رفع بود، و اگر قبول می‌کردیم که انسانها به مدد عقل و عقل ورزی به اعتقاد به خداوند نایل می‌گردند، برهان جويس هنوز و همچنان در معرض نقد و نظر بود. اگر «شکاکیت عام» عبارت از این نظر باشد که ما هرگز نمی‌توانیم پاسخ درست برای هیچ پرسشی پیدا کنیم، در این صورت نمی‌توان گفت که با انکار اعتقاد همگانی انسانها به خدا، به دامان شکاکیت عام در غلتیده‌ایم. علاوه بر «وثوق‌ناپذیری اساسی» عقل بشر، تبیین‌هایی که متکی بر «خطای عام» هستند، ممکن است رخ دهند و به آسانی قابل دفع و رفع نیستند. چنانکه فی‌المثل کانتی‌ها و پوزیتیویستهای قرن نوزدهم و طرفداران اصالت ایمان بر آنند که عقل انسان تا آنجا که با مسائل تجربی و کاملاً صوری سروکار دارد، قابل وثوق است، ولی برای حل و فصل مسائل فراتر از تجربه مناسب نیست.

در مورد ملاحظات مارتینو و هولمز چند نکته را باید در میان آورد.

از جمله اشاره مارتینو به «اجماع بهترین عقول» فقط در حوزه‌هایی که تخصص بردار است و صاحب‌نظران و خبرگانی دارد، فی‌المثل در فیزیک و دندانپزشکی قوت منطقی دارد. به این معنا، در مسأله ما نحن فیه با چنین چیزی مواجه نیستیم. یعنی چه برای متفکران مستقل چه برای کسان دیگر، در مسأله‌هایی

نظیر وجود خدا یا جاودانگی روح «اجماع بهترین عقول» در کار نیست. علاوه بر این، درست همان طور که مردان و فیلسوفان بزرگی بوده‌اند که اعتقاد به خدا داشته‌اند، مردان و فیلسوفان بزرگی هم بوده‌اند که اعتقاد نداشته‌اند. از آنجا که ممکن نیست که هر دو گروه بر حق باشند، لاجرم به این نتیجه می‌رسیم که گاه مردانی که سزاوار ارج و احترام هستند هم اشتباه می‌کنند، قطع نظر از اینکه نظرشان در این موضوع چه باشد. نکته آخر اینکه عظمت و ابعاد یک «الهام» نیست که حقیقت آن را تضمین می‌کند. مردمی که عظمتشان به این امرشان وامی‌دارد که به بهترین چیزها در حق همنوعشان اعتقاد پیدا کنند، احتمالاً همانقدر در اشتباهند که کسانی که فقدان عظمتشان بر آن می‌دارد که به بدترین چیزها در حق آنها اعتقاد داشته باشند.

### آیا اعتقاد به خدا همگانی است

اینک به بحث از ایرادهای مفصل‌تر، به این مقدمه که در همهٔ صور «برهان اجماع عام» مشترک است، یعنی این قول بازمی‌گردیم که می‌گوید همه یا عملاً همهٔ انسانها به خدا اعتقاد دارند.

### ایرادهای مردم شناختی

یک سلسله ایراد هست که مبتنی است بر آنچه از قبیله‌های بدوی و ادیانی که توحیدی نیستند، می‌دانیم، یا ادعای دانستن آن را داریم. پیشتر دیدیم که لاک بر مبنای گزارشهای عده‌ای از مسافران (دریانوردان) معتقد بود که ملت‌هایی بوده‌اند که حتی تصویری از خدا نداشته‌اند. مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن نوزدهم که بسیاری از آنان متکی به گزارش دیگران نبودند، بلکه ادوار طولانی صرف مطالعه عقاید و عادات مردمان بدوی، به طریق مستقیم کرده بودند، وسیعاً این نظر را تأیید کردند. سرجان لوباک<sup>۲۵</sup> در کتاب راهگشایش به نام زمانهٔ پیش از تاریخ<sup>۲۶</sup> همین نظر را با تفصیل قابل ملاحظه‌ای پرورش داده بود و چارلز داروین آن را بی‌چون و چرا تأیید کرده و در کتاب نسل آدمی<sup>۲۷</sup> (فصل سوم) تأییدهایی از تجربهٔ خود با قوم

فیوجی<sup>۲۸</sup> آورده بود. انکار اینکه اعتقاد به خدایک امر همگانی است، جزو موضع به اصطلاح انقلابی مردمشناسان بوده است. اینان بر آنند که [در سلوک دینی انسان] گذار و انتقال تدریجی از جانمندانگاری به بتواره پرستی (فتی شیسیم) و سپس اعتقاد به خدایان بسیار و سرانجام به خدای واحد صورت گرفته است. بعضی از این محققان کلمه «دین» را با توسع بسیار به کار برده اند تا شامل اعتقاد به هر نوع عوامل روحانی غیبی بشود، و در این معنی هم ا. ب. تیلور (مردمشناس انقلابی برجسته) و هم داروین این امر را اذعان کرده اند که اعتقاد دینی در میان قبایل کمتر متمدن، همگانی است. فیلسوفی به نام فریتس موتز<sup>۲۹</sup> که پیرو این سنت بود آراء عقاید خود را به صراحت در این مورد بیان کرده است. او در یکی از آثارش<sup>۳۰</sup>، مبلغان (مسیونرهای) مسیحی را به «خیانت در ترجمه» متهم کرده است، به این شرح که گفته است آنان این اقرار را به بومیان نسبت داده یا به اصطلاح در دهان آنها گذارده اند که به پدر آسمانی اعتقاد دارند، حال آنکه پژوهشهای دقیقتر نشان داده است که چنین مقصودی نداشته اند. همچنین به تعبیر خودش به «ترفند» دیگری از سوی طرفداران «اجماع عام» اشاره دارد که کلمه «دین» را دوپهلوی به کار می گیرند، یعنی ابتدا به معنای وسیعی که مورد نظر تیلور و داروین هم هست به کار می برند که در این معنا قول به همگانی بودن یا عامیت دین، پذیرفتنی می نماید، سپس برای پیشرفت بحث خود، آن را در معنای دقیق تر و محدودتر که دلالت بر اعتقاد به خدا یا خدایان دارد، مراد می کنند.

منتقدان این برهان همچنین تصریح کرده اند که قبال متعددی هستند که به شرک یا چندگانه پرستی [= ایزدان پرستی] معتقدند بی آنکه در الهیات آنها یک الوهیت برتر و متعال وجود داشته باشد. لذا، هر چند این برهان، به طریق دیگر صحیح باشد و صدقش ثابت شود، ولی نمی تواند وجود یک «موجود متعال» را ثابت کند.

سرانجام این ایراد را پیش کشیده اند که ادبانی هستند - در رأس همه آنها آئین بودا - که در آنها اعتقاد به خدا، به هیچ وجه مطرح نیست.

در پاسخ به انتقاد اخیر، پاسخ معهود این است که می گویند با آنکه مؤسس

چنین دینی در واقع به خدا یا خدایان اعتقاد نداشته است، پس از ترویج دین، این دین دستگاههای کلامی یا الهیات پیدا کرده است که گاه بسیار پیشرفته هستند. جويس که با این ایراد آشنا بود، مثال آئین بودا را اتفاقاً به نفع برهان خود تلقی می‌کرد. او بر آن بود که هیچ مکتب دینی یا فلسفی که اعتقاد به خدا را کنار گذاشته یا در نظر نگرفته باشد «هرگز در جلب قلوب مردم موفق نشده است.» (همان اثر، ص ۱۹۷) آئین بودا در چین رواج یافت، ولی به صورت دینی چندگانه پرست درآمد. از سوی دیگر در هند، هر چند تعالیم لادری‌گرانه اصلی آن اساساً تغییری نکرد، دوامی نیافت و جای خود را به آئین هندو که جدیدتر از آن بود داد.

البته وجود ادیان چندگانه پرست، مورد چون و چراي طرفدارن برهان اجماع عام نیست. بعضی از آنان نظیر فلینت و مرسیه اذعان می‌کنند که این برهان فی‌نفسه به نتیجه‌ای فراتر از این نمی‌رسد که خدا یا خدایان وجود دارند. ولی این واکنش متعارف همه محققان نیست. طرفداران اخیر برهان اصولاً کل طرح و برنامه مردم‌شناسان انقلابی را تخطئه می‌کنند. اینان احتجاج خود را عمدتاً بر کارهای پدر روحانی ویلهلم اشمیت<sup>۳۱</sup> (۱۸۶۸ - ۱۹۵۴) و سایر کسانی که متعلق به «مکتب الهیات» هستند استوار کرده‌اند. اینان منکر آنند که چندگانه پرستی مقدم بر یگانه پرستی باشد، و تأکید دارند که در هر دین چندگانه پرست، یک الوهیت متعال وجود دارد. طبق نظر اشمیت، ساده‌ترین مردم، همانا کهن‌ترین مردم هم هستند، و به توحیدی پاک اعتقاد دارند. خدای آنان دارای همه صفات اصلی خدای مسیحیت و یهودیت هست.

از جمله اینکه آفریننده جهان واقعیت و پدیدآورنده منشأ اخلاق است. همچنین قادر مطلق، عالم مطلق و بسیار مهربان و خیر اعلی است. همچنانکه جامعه پیچیده‌تر می‌شود، این یگانه پرستی به انواع و اقسام جانمندانگاری، چندگانه پرستی و پرستش نیاکان تبدیل می‌گردد. اشمیت حتی در این فرهنگهای متأخر «اذعان صریح به وجود موجودی متعال، و پرستش او را، که سایر موجودات فراتر از عادی، دون او تابع او هستند»، مشاهده کرده است.

در اینجا وارد شدن به مناقشات بین مکتب اشمیت و سایر مکتب‌های مردم‌شناسی بیهوده است، مخصوصاً که ایرادهائی به برهان اجماع عام وارد کرده‌اند که بدون طرفگیری در مسائل مردم‌شناختی می‌توان به ارزیابی آنها و بحث از آنها پرداخت. شاید تنها اظهار نظری که به طرحش می‌ارزد این است که در عین آنکه مردم‌شناسان معاصر مایلند برای اشمیت و سایر اعضای مکتب مردم‌شناسی الهیاتی ارج و اعتبار قائل شوند و انتقادهای سالمی از مردم‌شناسان انقلابی به عمل می‌آورند و به میزان معتنا بهی به تحقیقات عملی و میدانی نیز می‌پردازند، ولی اکثریت آنها بر آنند که نظریه‌های اساسی او با شواهد موجود، به هیچ وجه تأیید نمی‌شود.

#### نامعتقدان در جهان غرب

رد و ایراد دیگر بر این ادعا که اعتقاد به خدا همگانی است، همانا تصریح به وجود نامعتقدان در فرهنگ غرب است. این نکته پذیرفته شده است که این نامعتقدان در اقلیت هستند، ولی در پاسخ این نکته، گفته شده است که این اقلیت، گاه مهمتر از آن بوده و هستند که هیچگونه اثری بر «اتفاق کلمه اخلاقی انسانها» نگذارند این ایراد ورد و تخطئه‌های متعدد و مشابه دیگر سزاوار بحث بیشتر هستند و تاکنون چنانکه باید و شاید در باره آنها بحث نشده است.

تجدید تعریف «اعتقاد» یک راه برای نادیده گرفتن اهمیت نامعتقدان، همانا گرایش بعضی از محققان پروتستان است که «اعتقاد به خدا» یا «دین» یا هر دورا با چنان توسعی تعریف کنند که عملاً خروج یا استثنای هر انسانی از دایره شمول آن ناممکن باشد، و طبق این تعریف موسع، همگان یا معتقد به شمار می‌آیند یا دیندار. در عصر ما اینگونه محققان غالباً پیرو تعریف‌های پل تیلیخ هستند که ملحد را کسی می‌داند که معتقد است «زندگی سطحی است»، یا انسان لا مذهب را کسی می‌داند که «هدفی و غایت‌القصوائی ندارد». به هر حال کاربرد این تعریفها برای نادیده گرفتن واقعیت وجود نامعتقدان، همانا نیل به پیروزی‌ای است که به کلی خیالی



است. اکنون فی الواقع ممکن است که مردی نظیر دیدرو را معتقد و دیندار نامید. ولی به معنایی که در مناقشه در اطراف وجود داشتن یا نداشتن نامعتقدان مطرح است، یعنی در اینکه آیا کسانی وجود دارند که به وجود موجودی که عرفاً از کلمه «خدا» فهمیده می‌شود، اعتقاد ندارد، دیدرو و عدهٔ بیشماری از دیگران هستند که باید جزوردهٔ نامعتقدان شمرده شوند. به علاوه، اگر مقدمهٔ برهان اجماع عام اکنون صادق تلقی شود، و «معتقد» را در گزاره‌های آن به معنای جدید مطرح بدانیم، اگر نتیجه‌ای اتخاذ شود، آن نتیجه‌ای نیست که از آغاز، مقصود بود. این نتیجه‌گیری جدید نشان نمی‌دهد یا ثابت نمی‌کند که خدا وجود دارد بلکه طبق اصطلاح و تعاریف جدید تیلیخ بیان می‌دارد که زندگی سطحی نیست، و اهدافی به عنوان غایت القصوی وجود دارد.

قطع نظر کردن از نامعتقدان و آنها را نامتعارف نامیدن: یکی از طرفندها و تعبیرهای رایجی که برای دفاع از اجماع عام در قبال استثنایهای مزاحم و دردسرافزین به کار می‌رود، این ادعا و اتهام است که بگویند نامعتقدان از نظر اخلاقی و روانی (ذهنی) معیوب‌تر از آن‌اند که نمایندگان افکار عمومی و عرف معتقدات انسانی شمرده شوند.

غریب است که پی‌یر گاسندی<sup>۳۲</sup>، که منتقد جدی برهان هربرت اهل چربری<sup>۳۳</sup> بود، همین تاکتیک را به کار برد، و از او به خاطر استقلال رأی و اندیشه‌اش، انتظاری بهتر از این می‌رفت. گاسندی در طی توضیحش از روایت خاص خویش از این برهان تعداد و اهمیت ملحدان را تقلیل داد و آنان را یا «عجیب‌الخلقه‌های فکری» یا «کزطیع» خواند. در دورهٔ جدیدتریکی از متکلمان برجستهٔ پروتستان قرن نوزدهم، از همین شیوه استفاده کرد. او ا. ه. استرونگ<sup>۳۴</sup> نام داشت و در متنی که در حوزه‌های علمی پروتستان رایج بود، چنین نوشته بود که همان‌طور که بلوط را با فلان درخت بی‌گل و بی‌بار و عجیب و غریب قطبی نباید سنجید، همان‌طور در قضاوت در باب طبیعت بشری نباید نامعتقدان را به حساب آورد.<sup>۳۵</sup> یکی از رقبای کتاب استرونگ کتاب هاج بود که آنها هم الهیات دستگامند نام داشت. هاج شور

این کار را از حد به در نبرده بود. و مثال می‌زد که اگر دست یک انسان پینه‌بسته باشد و حس لامسه‌اش را از دست داده باشد، از این امر چنین بر نمی‌آید که «دست معمولاً اندام بزرگ و اصلی لمس نیست». به همین ترتیب ممکن است که «طبیعت اخلاقی یک فرد بر اثر فسق و فساد یا فلسفه‌های کاذب، تباه شده و در شهادتش بر وجود خداوند خاموش شده باشد.» (الهیات دستگامند، ص ۱۹۸). انسانها «بدون آنکه طبیعتشان از عقل و اخلاق فاصله گرفته باشد» نمی‌توانند اعتقاد به خدا را از دست بدهند. (ص ۲۰۱). و اعتقاد یا بلکه عدم اعتقاد چنین فرد بی‌عقل و بی‌اخلاقی، به حساب نمی‌آید.

شاید در اینجا یک نقد و اشاره اجمالی کافی باشد. نخست اینکه حاج وقتی که به «فلسفه‌های کاذب» اشاره می‌کند، مرتکب مصادره به مطلوب می‌شود؛ یعنی وقتی که می‌گوید فلسفه‌های کاذب باعث می‌شود که طبع انسان در شهادتش بر وجود خداوند خاموش بشود. اصل مسأله این است که آیا این اندیشه‌ها و فلسفه‌هایی که مورد نظر اوست واقعاً کاذب و باطل بوده است؟ اگر این نکته با قطعیت روشن بود، دیگر نیازی به برهان اجماع عام در کار نبود. دوم و مهمتر اینکه هر کس که کوچکترین آشنائی با تاریخ بی‌اعتقادی (بی‌اعتقادی به وجود خداوند) داشته باشد باید با اعتماد وطمأنینه به این ادعا اعتراض کند چرا که بسیاری از متفکران برجسته دو قرن اخیر، در بی‌اعتقادی ثابت قدم بوده‌اند. اینان نیز مانند سایر انسانهای فانی چه بسا بر خطا بوده‌اند ولی رد و تخطئه آنان با برچسب القابی چون عجیب‌الخلقه و کژطبع، یا مقایسه آنان با درختان بی‌گل و بی‌بار، یا نامیدن آنها به عنوان کسانی که طبیعتشان بر اثر فسق و فساد از عقل و اخلاق فاصله گرفته و به دور افتاده، بی‌شک پریشان‌گویی ناشی از خشم و خروش است.

بی‌اعتقادی را به عنوان فریب و توهم، رد کردن: بعضی از کسانی که نامعتقدان را نامتعارف و عجیب‌الخلقه تلقی می‌کنند شاید مایل نیستند که نمونه‌های زنده و انسانی این بی‌اعتقادی را نشان بدهند. این شاید از آن جهت باشد که بعضی از آنها ضمناً بر این هستند که همگان فی‌الواقع معتقد به خدا هستند، حتی اگر به خلاف آن

ادعا کنند، یا اعتقاد داشته باشند که به خلاف آن اعتقاد دارند. (در اینجا استراتژی با مانور مربوط به تجدید تعریف که بیشتر شرح داده شده فرق دارد). هاج دو دلیل در تأیید چنین موضعی می‌آورد. نخست اینکه بی‌اعتقادی چنان حالتی غیر طبیعی است که نمی‌تواند دوام داشته باشد: «هر آنچه طبیعت اخلاقی را برانگیزد، اعم از خطر یا رنج یا نزدیک شدن مرگ، برای لحظه‌ای هم که شده، بی‌اعتقادی را زائل می‌سازد.» (همان اثر، ص ۱۹۸). به نظر می‌رسد که گفته اخیر پاسخ روشن و سرراستی داشته باشد. درست است که نامعتقدان گاه اعتقاد پیدا کرده یا دوباره بی‌اعتقاد شده‌اند، ولی این نکته هم همینقدر درست است که کسان دیگری هم از زمره نامعتقدان هستند که تا پایان حیاتشان همچنان بی‌اعتقاد باقی مانده‌اند. به علاوه کسانی که از بی‌اعتقادی به اعتقاد روی آورده‌اند، باید قبل از این تغییر موضع واقعاً بی‌اعتقاد بوده باشند، وگرنه اعتقاد آوردنشان معنا پیدا نمی‌کرد. به این امر، این نکته را هم باید افزود که در جهت مخالف هم تغییر حال و تغییر عقیده رخ می‌دهد، و اگر کسی را که سرانجام ایمان می‌آورد، نتوان به هیچ وجه بی‌اعتقاد شمرد، در این صورت کسانی را هم که از اعتقاد به بی‌اعتقادی روی می‌آورند، باید فقط و منحصرأً بی‌اعتقاد شمرد.

دومین دلیل هاج احتمالاً جاذبه بیشتری دارد. او می‌نویسد: «به سختی قابل تصور است که انسانی در هر مرحله از مراحل تکاملش وجود داشته باشد، که فاقد احساس مسؤولیت باشد، و این احساس متضمن تصور وجود خداوند است. زیرا مسؤولیت نه در قبال خود، نه در قبال انسانها، بلکه در برابر یک موجود نامرئی، احساس می‌شود، موجودی که والاتر از خود انسان یا انسانهای دیگر است.» (پیشین، ص ۱۹۷). قطعاً هاج در این اندیشه که می‌گوید اگر شخصی، موجود اخلاقی باشد و فاقد حساسیت نباشد، در این صورت باید معتقد به خدا باشد، تنها نیست. حتی در عصر حاضر بسیاری از مردم، به شیوه پیشینی و ماقبل تجربی، منکر این امکان هستند که یک انسان خوب و مهربان و نیکوکار، می‌تواند بی‌اعتقاد به خدا باشد. یک مثال در این باب این است که ج. و. ا. داگلاس<sup>۳۶</sup> یک تقریظ تحسین آمیز

بر مجموعه‌ای از مدافعات دادگاهی کلارنس دارو<sup>۳۷</sup> تحت عنوان مدافع محکومان<sup>۳۸</sup> نوشت. دارو بارها از لادریگری خود سخن گفته و از آن دفاع کرده، و از این موضع خود عدول نکرده بود. مع الوصف داگلاس با ملاحظه اینکه دارو مردی مهربان و مشفق است گفته بود: «دارو با تعصب دینی بالصراحه مخالف بود... ولی پیداست که به خدائی نامتناهی که آفریننده کل بشریت است، اعتقاد داشت.»

در استدلال‌هایی از این دست، چندین خلط و اختلال مشهود است. نخست اینکه معیارهایی که همه ما برای ارزیابی و تعیین اینکه یک فرد مهربان است، یا فاقد حساسیت نیست، یا در مناسباتش با سایر انسانها مسؤولیت نشان می‌دهد - یا به کوتاه‌سخن یک فرد اخلاقی یا نیکوکار است - کاملاً با معیارهایی که برای ارزیابی یا تعیین اینکه او معتقد به خداست یا خیر، به کار می‌بریم، فرق دارد. دلیل ما این است که قول به اینکه همه معتقدان به خدا، و فقط معتقدان به خدا، خوب و نیکوکار هستند (چه از نظر قائلان به آن یا منکران آن) یک سخن ذی‌ربط و دارای محتوای واقعی و تجربی است، و صرفاً همان‌گونه یا تکرار مکررات نیست.

دوم اینکه این ادعا که مسؤولیت نه در قبال خود فرد، نه سایر انسانها، بلکه منحصرأ در برابر یک موجود نامرئی احساس می‌شود، بی‌اعتبار و بی‌اساس است. اگر بپذیریم که بعضی از مردم در بعضی از مواقع در برابر موجودی نامرئی احساس مسؤولیت می‌کنند، این دلیل آن نمی‌شود که در همه موارد صادق باشد و وضع بر این منوال باشد. اگر کسانی که ما را مطمئن می‌کنند که نه در برابر موجود نامرئی، ولی به طور کلی احساس مسؤولیت می‌کنند، مورد انکار ما هستند، چرا اعلام و تأکید کسانی را که می‌گویند در برابر موجود نامرئی احساس مسؤولیت می‌کنند، باید بپذیریم؟ به علاوه رهیافت همه، حتی معتقدان دیندار در وفاق با توصیف هاج نیست. اگر یک معتقد پولی از کسی قرض بگیرد و خود را مکلف به بازپرداخت آن بداند، مسلماً مانند انسانهای غیر معتقد خود را در قبال کسی که پول را به او قرض داده است مکلف و موظف می‌داند، نه در برابر دیگری. فرض کنید در چنین موقعیتی از معتقدان پرسند: «اگر یک فیلسوف خدانشناس شما را وسوسه کند که خدائی

نیست، ولی سایر جزئیات دقیقاً به همان وضع سابق باقی بماند - فی المثل شما جداً به پول احتیاج داشته باشید؛ دوست شما بدون تردید و دودلی به شما کمک کرده است؛ شما قول داده‌اید که در اولین فرصتی که بتوانید قرض خود را خواهید پرداخت - آیا باز خودتان را مکلف می‌بینید که قرض او را باز گردانید؟» هیچ معلوم نیست که جز عده‌ای معدود از معتقدان پاسخ بدهند که دیگر خود را مکلف به بازپرداخت آن قرض نمی‌دانند.

مسائلی راجع به اینکه آیا یک شخص که می‌گوید به یک گزاره اعتقاد دارد یا اعتقاد ندارد، و علی‌الظاهر دروغ نمی‌گوید، آیا واقعاً به آن اعتقاد دارد یا واقعاً ندارد، با توجه به این واقعیت که «اعتقاد» یک کلمه مبهم است، همچنان پیچیده‌تر و دشوارتر می‌شود. بدون وارد شدن به باریکناها یا کوشش برای تجزیه و تحلیل پیچیده، می‌توان پذیرفت که این قول یا وه نیست که یک شخص ممکن است صمیمانه خود را بی‌اعتقاد بداند، حال آنکه در واقع و عملاً معتقد باشد، یا برعکس. در این زمینه مفید است که بین اعتقاد بر وفق واکنشها یا پاسخهای لفظی و موضعهایی که نسبت به اعتقاد از جنبه نظری محض گرفته می‌شود، از حیث بازتاب آن در عمل و واکنشهای غیر ارادی مخصوصاً واکنش نسبت به موقعیتهای بحرانی، فرق بگذاریم. برتراند راسل این مسأله را در مقاله نامشهوری به نام «روایتگری و سلامت روانی» بحث کرده است. او می‌گوید مردمی که علی‌الظاهر با صمیمیت می‌گویند که به حیات اخروی اعتقاد دارند، همانا به اندازه کسانی که می‌گویند به حیات اخروی اعتقاد ندارند، از مرگ خودشان هراسان یا از مرگ دوستانشان متأسف هستند. او برای تبیین این «تعارض آشکار» می‌گوید، در اغلب مردم، اعتقاد به حیات اخروی «فقط در حوزه اندیشه خودآگاه است، و موفق نشده است که مکانیسمهای ناخودآگاه را تعدیل کند.» (در ستایش فراغت<sup>۴</sup>، لندن، ۱۹۶۰، ص ۱۳۳-۱۳۴). بسیاری از ما، نظیر برتراند راسل، گرایش به این داریم که معنای اخیر، یعنی معنایی را که اعتقاد در واکنشهای غیر ارادی بازتاب می‌یابد (و نه صرفاً در زمینه‌های نظری)، معنای عمیقتر بدانیم. ما عرفاً می‌گوئیم که یک فرد به یک نتیجه قطعی

رسیده است، ولی واقعاً در «عمق دلش» به خلاف یا نقطهٔ مقابل آن اعتقاد دارد. باید به طرفداران «برهان اجماع عام» گفت که مردمی هستند که به معنای لفظی و نظری بی اعتقاد هستند ولی به معنای عمیقتر به خدا اعتقاد دارند. این امر بیشتر در مورد کسانی که در خانوادهٔ دینی بار آمده‌اند و بعدها تحت تأثیر متفکران شکاک قرار گرفته‌اند، صادق است.

مع الوصف برهان اجماع عام با پذیرفتن این آراء و اقوال، تأیید بیشتری نمی‌یابد. زیرا اولاً شک معقولی در این باب وجود ندارد که عدهٔ معتناهی از مردم، به هر دو معنای بی اعتقادند. ثانیاً تعداد موارد دیگری که معتقدان، یعنی مردمانی که صمیمانه - در واکنشهای لفظی و نظری‌شان - به خدا اعتقاد دارند، و اعمالشان نشان می‌دهد که در «ته دلشان» بی اعتقادند، چندان اندک نیست. این واقعیت کلاً توسط نویسندگان دینی که بعضی از اعضای گروه خود را به عنوان «خدانشناسان عملی» توییح می‌کنند، تأیید می‌گردد.

ناچیز انگاشتن تأثیر بی اعتقادی: بعضی از طرفداران این برهان کاملاً آماده‌اند که به وجود نامعتقدان با فرهنگ و تحصیلکرده اذعان کنند. به عبارت دیگر اینان نه در باب صحت و اصالت فقدان اعتقاد، نه پایگاه فکری و فرهنگی بی اعتقادان چون و چرا نمی‌کنند. به هر حال، آنان به این امر، این واقعیت را می‌افزایند که بی اعتقادان نه کمکی به پیشرفت فرهنگ بشری کرده‌اند، و نه در آن مقام‌اند که بتوانند چنین مددی برسانند. بویدر (در اثری که پیشتر از او یاد کردم، ص ۶۸) می‌نویسد، «عدهٔ معدودی از فیلسوفان این استعداد و مهارت را دارند که در باب اعتبار اعتقاد مناقشه‌های جدی بکنند، مع الوصف، نظر به کل تودهٔ بشریت، ثابت شده است که این اعتقاد، انسجام و استحکام دارد، برهان ما بر مبنای این انسجام در میان تودهٔ انسانها - که آن را در مقابله با مخالفهای شکاکانه هم حفظ می‌کنند - استوار است.

گهگاه بین بی اعتقادان و فیلسوفانی که وجود جهان خارج یا واقعیت زمان و مکان را انکار می‌کنند، قیاس شده است که به حق با ریشخند مردم عادی که عقل

سلیمشان دست نخورده و دستکاری نشده باقی مانده است، روبرو شده است. قبول است که انسان عادی و متعارف به یک معنا در برابر فیلسوفانی که منکر واقعیت زمان هستند، برحقند ولی این قیاس به چند وجه بی پایه است. بی اعتقادی در مسائل دین، به هیچ وجه محدود و منحصر به فیلسوفان حرفه‌ای یا کسانی که عرفاً به آنها روشن‌فکر می‌گویند، نیست. به علاوه، چنانکه ج. ا. مور تصریح کرده است فیلسوفانی که می‌گویند فی المثل «زمان غیر واقعی است»، و بالفرض به یک معنا به آن اعتقاد دارند، چیزهایی می‌گویند، و نمی‌توانند نگویند، که نشان می‌دهد آنها به این قول خود اعتقاد ندارند. همین فیلسوفان که می‌گویند زمان موهوم است، مع‌ذک، از ساعت استفاده می‌کنند، و هرگاه فی المثل دانشجویان شان دیر به سر کلاس بیایند، ناراحت می‌شوند و گله می‌کنند، یا برای آینده طرح و برنامه دارند، و درست همانند انسان متعارفی که واقعیت زمان را مسلم می‌گیرد، به همان گونه فعالیتها مشغول می‌شود. در مورد بی اعتقادان به وجود خدا به عنوان یک صنف، چیزی که شباهت دورادور با مثال مورد بحث داشته باشد پیدا نمی‌شود.

به بحث و مسأله اصلی باز می‌گردیم. مسلم نیست که فیلسوفان و سایر منتقدان و مخالفان اعتقاد به وجود خدا، تأثیر معتنا بهی بر توده انسانها گذاشته باشند. به نظر می‌رسد که شواهدی برخلاف این مدعا هم وجود دارد [یعنی منکر تأثیر آنهاست] ولی حتی اگر حق از این قرار بود، و تأثیر آنها ناچیز و بی اهمیت بود، می‌توانستیم این امر را بدون این ادعا که اعتقاد به خدا ذاتی و سرشتی طبع انسان است، یا هماواز شدن با بویدر که می‌گوید اگر عقل درست به کار رفته باشد، بی شک به نتایج کلامی و الهیاتی خواهد رسید، تبیین کنیم.

آیا انسانها بالطبع خدا جو هستند؟

فیلسوفان و روانشناسان ذی نفوذی هستند که یا اصولاً به خدا اعتقاد ندارند، یا به هر حال از ماجرای تحکیم اعتقاد به خدا به ضرب «ادله» دلخوشی ندارند، ولی مع الوصف طرفدار این نظر اند که انسانها بالطبع دینی اند، و به گفتهٔ ماکس شلر

«خداجو» هستند اینان تصریح می‌کنند که این مسأله «مردم‌شناسی فلسفی» است - و نه مسأله مربوط به اعتبار برهان اجماع عام - که اهمیت و جاذبه انسانی واقعی دارد. برهان اجماع عام شاید به عنوان یک برهان برای اثبات وجود خدا، نامعتبر باشد، ولی در عین حال دربردارنده یک بصیرت مهم راجع به طبیعت انسان است. این محققان بسی بیشتر از اغلب طرفداران سنتی برهان - که نظرگاهشان در بخشهای پیشین مطرح شد - فرهیخته‌اند. اینان به هیچ وجه منکر این نیستند که به آشکارترین معنا جهان پر از انسانهای بی‌اعتقاد به خداست، ولی برآنند که عده عظیمی از این بی‌اعتقادان، احساس نیاز روانی شدید به پرستش چیزی یا کسی می‌کنند و لذا انواع و اقسام «خداگونه‌های جانشین» برای خود می‌تراشند. یونگ می‌نویسد: «خدایان و دیوهای انسان به هیچ وجه ناپدید نشده‌اند، بلکه فقط اسمهای تازه به خود گرفته‌اند. به قول او نامونو «کسانی که به خدا اعتقاد ندارند، یا اعتقاد دارند که اعتقاد ندارند، مع‌ذکب به خدای جیبی یا شیطانکی از آن خویش باور دارند.» شلر می‌نویسد: «لاادریگری دینی، یک واقعیت روانی نیست، بلکه خود فریبی است... این یک قانون بنیادین است که هر روح متناهی یا به خدا اعتقاد دارد یا به بت. این بتها بسیار گوناگون‌اند، آنهایی که به اصطلاح بی‌اعتقادند، چه بسا دولت، یا زن، یا هنر یا علم یا تعدادی از چیزهای دیگر را همچون خدا تلقی کنند.<sup>۳۱</sup>» «شلر می‌افزاید آنچه نیازمند تبیین است، اعتقاد به خدا نیست، که اصیل و طبیعی است، بلکه بی‌اعتقادی یا اعتقاد به بت است. این وضع را بعضی اوقات با غریزه جنسی و آنچه از تبعات سرکوب آن می‌دانیم، مقایسه کرده‌اند. اگر غریزه جنسی، ارضای طبیعی‌اش را پیدا نکند، کارائی‌اش از بین نمی‌رود، بلکه به طرف مجاری ناخوشایند منحرف می‌گردد. می‌گویند پرستش نهادها و خدایان بشری شبیه به همین پدیده آسیمندانه است.

ارزیابی این موضع به نحوی که منجر به تأیید نظریه غریزه دینی، بدون اسنتجاج وجود خدا از آن شود، در اینجا ممکن نیست زیرا مستلزم بحثهای پیچیده‌ای در زمینه روانشناسی کودک و پدید آمدن روان‌پریشی و از خودبیگانگی است. در اینجا فقط



می‌توان گفت که به عقیده بسیاری از متفکران معاصر، دلیلی در دست نیست که انسان را «بالتبع» دینی بینگاریم. به عقیده آنان گرسنگی یا اشتیاق شدید به خدا، به معنای جدی قدیم و معانی جدیدتری که جاننشین آن شده‌اند، غالباً نتیجه محرومیت‌های خاص و تجربه‌های تکان‌دهنده است. کسانی که از تماس ناکافی با دیگر انسانها رنج می‌برند، و جهان طبیعی را خشنودکننده نمی‌یابند، و دچار درد اشتیاق به چیزی فراطبیعی می‌شوند، یا احساس نیاز می‌کنند که به انسانهای عادی صفات ماوراءالطبیعی ببخشند. بعضی از این محققان پا را فراتر نهاده ادعا می‌کنند که دین سنتی، از طریق اخلاقیات زاهدانه و منکر زندگی و محرمات نامعقولش بیش از هر چیز باعث وجود آن نوع شخصیت می‌شود که گرسنگی یا اشتیاق شدید به خدا نشان می‌دهد. فروید که چنین موضعی داشت بر آن بود که کسانی که به تعبیر او این «سم تلخ، یا تلخ شیرین» - یعنی دین - در سنین کودکی و نوجوانی وارد خونشان شده، در سنین بالاتر نمی‌توانند بی‌آن سر کنند. و این امر درباره کسانی که هشیاران‌تر بار آمده‌اند صادق نیست. «اینان چون از روان‌نژندی (نوروز) رنج نمی‌برند، احتیاج به مخدري برای تسکین آن ندارند».

### پانوشتها

- 1) *Treatise on the Laws of Ecclesiastical Polity*
- 2) *Worterbuch der Philosophischen Begriff*
- 3) Robert Flint
- 4) *Theism*, P.349.
- 5) Mercier
- 6) *A Manual of Modern Scholastic Philosophy*
- 7) Bernard Boedder
- 8) G.H.Joyce

- 9) *Natural Theology*
- 10) Pierre Bayle
- 11) *Modern Man in Search of a Soul*
- 12) *Essay Concerning Human Understanding*, Book I. Sec. IV.
- 13) Charles Hodge
- 14) *Systematic Theology*, Vol 1, P, 199.
- (۱۵) پشین ص ۲۰۰-۲۰۱.
- 16) Chad Walsh
- 17) Atheism Doesn't Make Sense
- 18) Dugald Stewart
- 19) *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*
- 20) *The Principles of Natural Theology*
- 21) John Haynes Holmes
- 22) "Ten Reasons far Believing in Immortality ", in Paul Edwards and Arthur Pap, eds., *A Modern Introduction to Philosophy*
- 23) James Martineau
- 24) animistic
- 25) Sir John Lubbock
- 26) *Prehistoric Times*
- 27) *Descent of Man*
- 28) Fuegians
- 29) Fritz Mauthner
- 30) *Der Atheismus und Seine Geschichte in Abendlande*
- 31) Wilhelm Schmidt
- 32) Pierre Gassendi
- 33) Herbert of Cherbury
- 34) A.H. Strong
- 35) *Systematic Theology*, Vd.1, P.56.
- 36) Justice William O. Douglas
- 37) Clarence Darrow

38) *Attorney for the Damned*

39) *Stoicism and Mental Health*

40) *In Praise of Idleness*

!1) *Gesammelte Werke*, Vol. V, PP. 261 - 262.

برهان درجات کمال  
بر اثبات وجود خداوند

## برهان درجات کمال بر اثبات وجود خداوند

برهان اثبات وجود خداوند بر مبنای درجات کمال، گاه برهان هنولوژیک<sup>۱</sup> خوانده می‌شود، و بهترین بیانش همانا چهارمین طریق، از طریقه‌های پنجگانه<sup>۲</sup> توماس آکوئیناس در کتاب کلیات الهیات اوست<sup>۳</sup> که ذیلاً تمامی آن را نقل می‌کنیم: «طریقه<sup>۴</sup> چهارم مبتنی بر درجات تشکیکی است که در اشیاء مشاهده می‌شود. بعضی چیزها، خوبتر، راستین‌تر، نجیب‌تر و خلاصه بیشتر واجد یک صفت به نظر می‌رسند، و بعضی کمتر. صفات تفصیلی درجات تقرب و نزدیک شدن به صفات عالی را بیان می‌کنند، چنانکه فی‌المثل، گرم و گرم‌تر در جهت نیل به گرمترین معنی دارد. بنابراین این چیزی هست که واقعی‌ترین و خوب‌ترین و نجیب و شریف‌ترین، و لذا تام‌الوجودترین موجودات است، چه ارسطو می‌گوید واقعی‌ترین چیزها، آن موجوداتی هستند که وجود تمامتری دارند. حال می‌گوئیم که هنگامی که بسیاری چیزها، خاصه یا خاصیتی را مشترکاً واجد باشد، آنکه بیش از همه واجد آن است، آن را به دیگران تسری می‌دهد. طبق مثال خود ارسطو، آتش که گرمترین چیزهاست،

چیزهای دیگر را گرم می‌کند. بنابراین موجودی هست که باعث وجود سایر چیزها می‌شود، و همینطور باعث خیر و خوبی و سایر کمالات آنها، و ما این موجود را خدا می‌نامیم.»

### صفات تفضیلی و عالی

ویژگی ممتاز «طریقه چهارم» از طریقه‌های پنجگانه آکوئیناس، این اصل است که «صفات تفضیلی درجات تقرب و نزدیک شدن به صفات عالی را بیان می‌کنند.» فی‌المثل «سفیدتر از» یک صفت تفضیلی است. این حکم که کاغذِ نامه از کاغذ روزنامه سفیدتر است، به بیان وافی‌تر چنین است که «رنگ کاغذِ نامه، به سفید محض نزدیک‌تر است تا رنگ کاغذِ روزنامه». صفت تفضیلی جدید یعنی «نزدیک‌تر به» (یعنی شبیه‌تر به) وقتی به کار می‌رود که هیچیک از دو شیء مورد اشاره، صفت تفضیلی نباشند، و همان کار تشبیه را انجام می‌دهد. چنانکه وقتی می‌گوئیم «رنگ کاغذِ نامه به رنگ کاغذِ روزنامه نزدیک‌تر است تا رنگ کاغذِ روزنامه به رنگ لیمو» و در اینجا عبارت «نزدیک‌تر است به» بیانگر درجه تقرب به سفید محض نیست. اگر عبارت «نزدیک‌تر به» برای مقایسه رنگها به کار می‌رفت، در آن صورت بیانگر درجات تقرب به یک صفت عالی بود، و آن صفت عالی باید بزرگترین شباهت ممکن بین رنگها باشد، یعنی هویت کمتی رنگها. با این حساب شاید بتوان حکم اول را به چنین صورتی بیان کرد «شباهت بین رنگ کاغذِ نامه و سفید محض، به بزرگترین شباهت ممکن نزدیک‌تر است، تا شباهت بین کاغذِ روزنامه و سفید محض.» ولی در اینجا هم هنوز یک عبارت تفضیلی وجود دارد یعنی «نزدیک‌تر به» که برای مقایسه شباهتهای بین رنگها به کار می‌رود. به نظر می‌رسد که تعریف یک صفت تفضیلی به مدد یک صفت تعالی، بدون استفاده از صفت تفضیلی دیگر غیر ممکن است، و در این راه با تسلسل بی‌فراجم روبرو هستیم. اگر همه صفات تفضیلی بیانگر درجاتی از تقرب به یک صفت عالی باشند، در این صورت هر حکم مبتنی بر صفت تفضیلی تلویحاً به بسیاری صفات عالی اشاره و ارجاع دارد.

ولی شاید تمامی صفات تفضیلی بیانگر درجات تقرب به یک صفت عالی نباشند. چنانکه فی‌المثل صفت تفضیلی «نزدیکتر به» - وقتی که برای مقایسه رنگها به کار رود - به یک صفت عالی را بیان نمی‌کند و بنابر این تسلسل بی‌فیرجام پیش نمی‌آید. در این صورت «نزدیکتر به» می‌تواند برای تعریف «سفیدتر از» به کار رود، و این تعریف لزوماً به سفید محض یا هیچ صفت عالی دیگری اشاره و ارجاع ندارد. این دلیل آن است که انکار کردیم «سفیدتر از» بیانگر درجه‌ای از تقرب به یک صفت عالی نیست. تعریف ما از این قرار خواهد بود:

ابتدا فرض می‌کنیم که رنگ B سفیدتر از رنگ A است. B لزومی ندارد که سفید محض یا سفیدترین باشد. در این صورت هر رنگ x اگر فقط اگر هم x به A نزدیکتر از A به B باشد، و هم x به B نزدیکتر از B به A باشد، بین A و B است. اگر x بین A و B باشد، در این صورت x از A سفیدتر است و B از x سفیدتر است. اگر x هم با A و هم با B فرق داشته باشد و بین A و B نباشد در این صورت: (۱) اگر فقط اگر x نزدیکتر به B باشد تا نزدیکتر به A، x از B سفیدتر است. (۲) اگر فقط اگر x نزدیکتر به A باشد تا نزدیکتر به B، A از x سفیدتر است. دورنگ x و y، به دو صورت در نسبت با سفیدی قابل مقایسه‌اند: (۱) با مقایسه x با دورنگی که پیشتر مطرح و درباره آنها بحث شد، و (۲) به همین ترتیب مقایسه y با هر یک از زوجهای A و x یا B و x.

صفات عالی به مدد صفات تفضیلی آسانتر تعریف می‌شوند، تا صفات تفضیلی به مدد صفات عالی. فی‌المثل «کاغذهای بند x، اگر فقط اگر بند x سفیدتر از سایر کاغذهای نامه باشد، سفیدترین کاغذ نامه است.» یا «کاغذهای بند x، اگر فقط اگر هیچ کاغذ نامه سفیدتر از کاغذهای بند x نباشد، سفیدترین کاغذهای نامه است.» در تعریف دوم چه بسا بیش از یک سفیدترین کاغذ نامه وجود داشته باشد. طبق تعریف اول، فقط یک سفیدترین کاغذ نامه وجود دارد، و لذا ممکن است که هیچ مصداقی برای تعریف اول پیدا نشود. نوع صفت عالی تعریف شده هر چه باشد، امکان رخ نمودن این گونه تعریفهای فاقد ما بازاء وجود دارد. هر دوی

تعریفهای فوق یک صفت عالی نسبی را تعریف می‌کنند. «سفیدترین» نظر به یک طبقه خاص، یعنی طبقه کاغذهای نامه، تعریف شده است. از آنجا که سفید بودن منحصر به کاغذهای نامه نیست، هیچیک از دو تعریف این امکان را نفی نمی‌کند که چیزی جز کاغذهای نامه از سفیدترین کاغذهای نامه هم سفیدتر باشد. یک صفت عالی کلی با نظر به هر چیز که صفت تفضیلی متناظرش قابل پیش‌بینی باشد، تعریف می‌شود. فی‌المثل اگر و فقط اگر هیچ چیز سفیدتر از  $x$  نباشد،  $x$  سفیدترین چیز است» در اینجا هم صفات عالی نسبی و کلی می‌توانند صفات عالی مطلق باشند. یک صفت عالی مطلق به مدد اصطلاحی از منطق موجّهات، نظیر «ممکن» یا «می‌تواند» تعریف می‌شود. «اگر و فقط اگر ممکن نباشد که چیزی سفیدتر از  $x$  باشد، در این صورت  $x$  سفید محض است. به تعداد معانی ذی‌ربط «ممکن»، برای صفت عالی مطلق، معنا وجود دارد.

برای بعضی صفات عالی، می‌توان هر صفت تفضیلی را به کار برد. فی‌المثل عبارت «بزرگتر از» می‌تواند برای تعریف «بزرگترین عدد اول» به کار رود:  $n$  اگر و فقط اگر  $n$  یک عدد اول باشد، و هیچ عدد اولی بزرگتر از آن نباشد، در این صورت بزرگترین عدد اول است. ولی ثابت شده است که بزرگترین عدد اولی در کار نیست، یعنی وصف یا محمول «بزرگترین عدد اول»، به درستی بر هیچ عددی حمل نمی‌گردد. این نکته، یک مسأله عام را پیش می‌کشد: ما چگونه می‌توانیم بدانیم که یک صفت عالی خاص، می‌تواند به درستی بر چیزی حمل شود؟ در عالم تعریف می‌توان گفت: «سفید محض»، ولی این امر تضمین نمی‌کند که امکاناً چیزی وجود داشته باشد که سفید محض باشد. شاید ما وقتی که راجع به «سفید محض» سخن می‌گوئیم، نمی‌دانیم که راجع به چه چیزی سخن می‌گوئیم. زیرا ممکن است چیزی نتواند باشد که بتوان از آن یا درباره آن سخن گفت، درست همان طور که وقتی که از «بزرگترین عدد اول» سخن می‌گوئیم، چیزی و مابازائی وجود ندارد و نمی‌تواند وجود داشته باشد که در باب آن سخن بگوئیم. باید هر صفت عالی، مورد این سوءظن باشد که چه بسا به واقع نتواند چیزی را به وصف و حمل بر خود بگیرد، مگر



آنکه خلافتش به دلیل ثابت شود، و چنین دلیلی فقط ناشی از این واقعیت نیست که صفت عالی می‌تواند به مدد یک صفت تفضیلی کاملاً مفهومی تعریف شود.

چنین دلیلی، گاه به هنگامی که یک صفت عالی بدون استفاده از صفت تفضیلی یا عالی متناظرش، قابل تعریف است، پدیدار و تأمین می‌گردد. تعریفهایی از این دست، معمولاً، و شاید همیشه، یک سور کلی به کار می‌برند. فی‌المثل «یک چیز (مطلقاً) طلای ناب است، اگر و فقط اگر همه اتمهایش، اتمهای طلا باشد. یا یک بازتابنده کامل، آن است که همه نورهای افکنده بر آن را بازتاباند». تعریفهایی نظیر اینکه «چیزی خالص است به شرط آنکه و فقط به آن شرط که هیچ ناخالصی نداشته باشد». یا چیزی کامل است، به شرط آنکه و فقط به آن شرط که هیچ ناخالصی نداشته باشد». یا چیزی کامل است، به شرط آنکه و فقط به آن شرط که هیچ نقصی نداشته باشد» فی‌نفسه چیزی را جا به جا نمی‌کنند و کارائی ندارند. و صفها و تعبیراتی نظیر «هیچ ناخالصی نداشته باشد» و «هیچ نقصی نداشته باشد» به اندازه صفات عالی‌ای که تعریف می‌کنند، بحث‌انگیز و بلا تکلیف‌اند، و فقط وقتی بدون ابهام و شبهه می‌شوند که بتوانند مستقل به کار روند. «شوریای مطلقاً خالص» را می‌توان به این صورت تعبیر کرد: «شوریائی که به کلی بدون ناخالصی است». ولی چاره‌ای نیست جز اینکه فهرستی از ناخالصیهای ممکن داشته باشیم. فی‌المثل رنگهای جوهری یا شیمیائی، جزو ناخالصیها به حساب می‌آیند. بنابراین نظر به داشتن یا نداشتن مواد رنگی، بعضی پخته‌های شوریا از بعضی دیگر خالص‌تر اند. ولی اغلب فهرستهای ناخالصیها ناکامل‌اند، و ظاهراً برای تعیین فهرست کامل، چاره‌ای جز توافق و قرارداد دلخواهانه وجود ندارد. و به نظر می‌رسد که «شوریای مطلقاً خالص» فقط با توافق و قرارداد معنا پیدا می‌کند. ولی برای آنکه بتوانیم درباره بعضی از پخته‌های شوریا اظهار نظر کنیم که فی‌المثل یکی از دیگری خالصتر است، لازم نیست که این توافق را کاملاً روشن و معنای آن را معلوم کنیم.

صفت تفضیلی غالباً روشن‌تر از صفت عالی متناظر با آن است. به این شرح

که انسان می‌تواند بدون آنکه بداند صفات عالی متناظر را چگونه باید به کاربرد، صفات تفضیلی را به کار ببرد. لذا معقول‌تر آن است که این ادعا را نفی کنیم که می‌گوید چنین صفات تفضیلی بیانگر درجاتی از تقرب به یک صفت عالی هستند.

### کمال

آکوئیناس اصل مورد نظر خود را در این برهان، بسیار کلی بیان کرده است. ولی می‌توان حدس زد که مایل بوده است که آن را با تخصیص روشن‌تر سازد. خود او بحث می‌کند که هیچ چیز نیست که بتواند اندازه نامحدودی داشته باشد ( کلیات الهیات، Ia، ۷، ۳). و او به نحو معقولی منکر این امر است که فی‌المثل صفت تفضیلی «بلندتر از» لزوماً بیانگر درجات تقرب به یک صفت عالی است (یعنی بلندترین). «برهان درجات کمال» به نتایج کفرآمیزی نظیر اینکه خدا سفید محض یا سرخ محض است نمی‌انجامد. همچنین به چنین تمحلاتی که خدا هم سفید محض و هم سرخ محض است یا خدا هم در حد کمال مستدیر و هم در حد کمال مثلث است نمی‌کشد. بلکه این برهان فقط ناظر به کمالاتی است که حمل آنها بر خداوند، مستلزم اهانت یا منقصت نیست. زیرا اگر چیزی سفید باشد، باید ممتد باشد و اگر ممتد باشد، باید قابل تقسیم باشد، و اگر قابل تقسیم باشد، باید قابل از بین رفتن باشد. نابودی پذیری یک نقص و منقصت است، و لذا سفیدی، نظیر اعراضی که در موجودات یا اجرام ممتد پدید می‌آیند، فقط در موجوداتی که کمال مطلق ندارند، پیدا می‌شود. کمالاتی که مطلقاً مستلزم هیچ منقصتی نیستند، گاه «کمالات متعالی» نامیده می‌شود. فهرست سنتی این گونه کمالات عبارت است از وجود، وحدت، حقیقت، خیر، شرافت و گاه زیبایی و هوشمندی. آکوئیناس فکر می‌کرد هر چیز، که عضو یک جنس است، و خداوند، که عضو هیچ جنسی نیست، می‌تواند این کمالات را داشته باشد. از نظر برهان آکوئیناس اصل مقایسه، لزوماً فقط در باب کمالات متعالی صادق است.

اصل مقایسه، به طور کلی مشکوک است، مخصوصاً در مورد کمالات

متعالی. فی‌المثل خیر یا خوبی، فقط هنگامی که موجودی جزو یک نوع باشد، قابل حمل است. کسی که حکم می‌کند که فلان چیز خوب است، باید همواره آماده پاسخ دادن به این پرسش باشد که «چه چیز است که خوب است؟» بعضی چیزهای وابسته به یک نوع، نظر به بعضی ویژگیها خوبند و چیزهای وابسته به نوع دیگر، نظر به بعضی ویژگیهای دیگر. بدینسان اگر مقایسه‌های خوبی بیانگر درجات تقرب به یک صفت عالی اند، در این صورت مقایسه ناظر به هر یک از ویژگیهای متفاوت، پذیرای درجاتی هستند که طبق آنها، انواع مختلف اشیائی که خوبند یابد همچنین بیانگر درجاتی از تقرب به یک صفت عالی باشند. محدودسازی اصل مقایسه به کمالات متعالی، قید بیجائی نیست. کسانی که با مابعدالطبیعه تومائی (وابسته به توماس آکوئیناس) یا نظایر آن موافقت ندارند، دلیلی بر این نمی‌یابند که بپذیرند اصل مقایسه کمالات بیانگر درجات تقرب به یک صفت عالی است. عجیبی نیست که فلسفه آکوئیناس مواد کافی برای ترکیب برهانهای برای اثبات وجود خدا، بیش از آنهایی که بالصراحه مطرح کرده است، دارد. بعضی از اینها پشتوانه برهان طریقه چهارم است. فی‌المثل الهیات فلسفی آکوئیناس از تمایزی که ارسطو بین فعل و قوه گذارده است، استفاده بسیاری می‌برد. «هر چیز نظر به فعل، کامل است، و نظر به قوه، ناقص.<sup>۳</sup>» علاوه بر این، چیزی که فعلیتش کامل نیست، معلول چیزی است که لااقل همان اندازه فعلیت داشته باشد.<sup>۴</sup> با در نظر داشتن این دو اصل، برهان بر مبنای درجات کمال را می‌توان به این صورت بازگو کرد. «چنین پیدا است که بعضی چیزها، از چیزهای دیگر کاملتر اند. بدینسان بعضی چیزها، از کمالی فروتر از حد عالی برخوردارند. از آنجا که کمال یک چیز همانا فعلیت اوست، این چیزها از کمالی کمتر از درجه عالی فعلیت بهره‌مند هستند. چیزی که فعلیت او کمتر از حد کمال است، باید معلول چیزی باشد که حداقل همان اندازه فعلیت داشته باشد. سلسله مراتب حاصله علل، نمی‌تواند نامتناهی باشد، لذا باید علت اولائی وجود داشته باشد که فعلیتش کامل باشد، که فعل محض باشد، و از همه کمالات در درجه عالی برخوردار باشد، و این چنین موجود همان است که ما خدا می‌نامیم.» طریقه

چهارم، با این تدوین و تنسیق مجدد، به طریقه اول شباهت می‌یابد که برهان بر مبنای علیت فاعلی است، و نیز به طریقه دوم که برهان بر مبنای تغییر است. و لذا در معرض همان نوع ایرادات معروفی است که در برابر آن طریقه‌ها برانگیخته و عرضه داشته‌اند. این ایرادات، ممکن است وقتی که بر ضد طریقه چهارم عرضه می‌گردد، کم‌زورتر از همانها که علیه برهانها و طریقه‌های دیگر ارائه می‌شود، به نظر آید. بعضی از خوانندگان امروز که اشکالی در مفهوم سلسله نامتناهی علل فاعلی نمی‌یابند، می‌توانند در قبال مفهوم سلسله مراتب نامتناهی کمال افزاینده، نیز تاب بیاورند. و کسی که مدعی است برهان بر مبنای علت اولی، وجود خدا را ثابت نمی‌کند، چه بسا بپذیرد که برهانی بر مبنای مفهوم موجودی مطلقاً کامل، وجود او را اثبات می‌کند. در هر حال این تلقی باعث نمی‌شود که برهان بر مبنای درجات کمال متقاعدکننده‌تر از سایر ادله باشد. این برهان مدتهای مدیدی است که مغفول مانده است، و محتمل نیست که بی‌اعتقادان عصر جدید، چندان تحت تأثیر آن قرار گیرند. زیرا مقدمه‌های آن برهان فقط برای کسی که اصول و مبانی مابعدالطبیعی [تومائی] را می‌پذیرد، پذیرفتنی است که این گونه اصول هم به نوبه خود فقط برای کسانی قابل پذیرش است که پیشاپیش اعتقاد به وجود خدا دارند.

بازگویی طریقه چهارم که پیشتر عرضه گردید، ربط بین اصول مقایسه و صفات عالی را با سایر اجزاء نظام فلسفی آکوئیناس، آشکار می‌سازد. یکی از آموزه‌های اساسی الهیات فلسفی آکوئیناس این است که خدا فعلیت محض است، و قوه در او راه ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. حتی اگر مسلم بگیریم که از مقتدایانی چون ارسطو و آکوئیناس آموخته‌ایم که بعضی چیزها را از نظر عمل و فعل با هم مقایسه کنیم، این دلیل نمی‌شود که تصور کنیم تعبیر صفت عالی «فعل محض» [= ناب‌ترین فعل]، مفهوم است، یا امکان دارد که به چیزی اطلاق گردد.

بر اثبات وجود خدا  
برهانهای مردم‌پسند

## برهانهای مردم پسند بر اثبات وجود خدا

برهان راجع به اثبات وجود خدا، نادر [مؤثر] است، زیرا در جامعه ما پشتیبان عقاید دینی، اموری هستند که اساساً عقلی نیستند، غالباً در پاسخ این سؤال که «چرا شما مؤمنید؟» به لحن و لفظ یا فحوا و سیاق پاسخ می‌دهند که «زیرا من این طور بارآمده‌ام» که دلایل و نه علل، اعتقاد را عرضه می‌دارد. حتی این هم رایج است که در باب ایمان به خدا چنان سخن می‌گویند که گویی دلایل ویژه نیرومندی بر این اعتقاد دارند و از آن مهمتر اینکه چنان می‌نمایند که گویی این دلایل مصون از انتقاد منطقی هستند. باری ایمان صرفاً عزم و آهنگ اعتقاد است، و از رهگذر عقل و استدلال نمی‌گذرد. ما در این مقاله به ملاحظه منابع و متون بسیاری که توجیه‌گر اعتقاد هستند نمی‌پردازیم. علی‌رغم کنارگذاشتن بخش اعظم آثار مردم پسند و آنچه می‌توان فرهنگ عامه (فولکلور) شفاهی دین نامید، میزان معتناهی از مواد و مطالب باقی می‌ماند که می‌توان آنها را بحثی و احتجاجی نامید. پس از حذف مجدد بسیاری از احتجاجات بیهوده‌ای که در میان برهانها هست، لازم است به شیوه‌ای کما بیش

دلخواهانه آنچه را که برای بررسی لازم است برگزید، و ادعای استقصای تام هم نمی‌توان کرد.

### بحثی در کلیات

اغلب برهان‌هایی که در میان منابع و متون مردم‌پسند هست، به یک اعتبار روایتها و تعبیرات دیگری از برهان‌های فلسفی نظیر برهان جهان‌شناختی [= وجوب و امکان] و برهان هدف شناختی [= اتقان صنع]، یا برهان‌های مبتنی بر اخلاق یا اجماع عام است. این تعبیرات و روایات عمدتاً از آن جهت مردم‌پسند هستند که آمیخته به ظن و گمان و احتمال‌اند، و نه برهان معتبر. یعنی به صورت برهان‌هایی که مقدمه‌های آنها در بردارنده نتیجه‌هایشان باشد، عرضه نشده‌اند. تقریباً همه آنها از یک طبقه‌اند و کما بیش از این قراراند که «جهان‌ویزگیهای حیرت‌آوری (طرح و تدبیر و اخلاقیات عینی) دارد. وجود خدا، تبیین‌کننده این ویژگی است، و هیچ فرضیه شناخته شده‌ای نمی‌تواند این کار را انجام دهد، بنابر این خدا وجود دارد.» اینکه همه این برهانها کمابیش این صورت را دارند، مسأله بی‌اهمیتی نیست؛ زیرا بر کل این مسأله که چگونه ایرادی ممکن است بر این برهان‌های مردم‌پسند وارد باشد، اثر می‌گذارد. مراد ما اثبات بی‌اعتباری چنین برهان‌هایی نیست؛ هر چند در تقریباً اغلب موارد، نشان دادن بی‌اعتباری آنها آسان است. در هر حال، بحث و فحص در این مورد کاملاً بجا و ذی‌ربط است که روشن شود چگونه وجود خدا، وجود آن ویژگیهای حیرت‌آور و معنائی را تبیین می‌کند (به همین ترتیب، قوت واقعی تمسک به تسلسل بیفرجام در رد برهان‌های وجوب و امکان و علت اولی این است که ناکامی این برهان را در تأمین تبیین موعود، ثابت می‌کند. این برهانها فقط تبیین را به تأخیر می‌اندازند و یک مرحله به عقب می‌برند. اینکه ذات الهی مرموز است فی‌نفسه توضیح روشن‌گری نیست) بر این مبنا برهان‌های مردم‌پسند، کاملاً ناخشنود کننده‌اند، و غالباً زبان حالشان این است که بگویند اولاً همه چیز برای خداوند ممکن است و ثانیاً خدا که خود رازی متعالی است، انتظار می‌رود هر کار که بکند علی‌القاعده و عملاً مفهوم

است. این مبنای محکمی برای تبیین نیست. نیز جای این سؤال هست که آیا نیاز به تبیینی هست که ویژگیهای یگانه و ممتازی داشته باشد، و آیا تبیینهای بدیل، ناشناخته و کشف نشده‌اند، یا دلیل و مصلحتی هست که وجود آنها نادیده گرفته شود.

### برهان برمبنای اجماع عام

برهان برمبنای اجماع عام، برهانی مردم‌پسند و کهن است که مدام در دوره‌های مختلف، رخ می‌نماید<sup>۵</sup>. این برهان به میزان زیادی محتمل‌الصدق و پذیرفتنی است، حال آنکه از نظر صوری و منطقی نامعتبر است. زیرا شواهد عظیمی هست که اکثریت مردم، طرفدار این برهان هستند. فی‌المثل اگر اکثریت عظیمی از تماشاگران یک بازی فوتبال معتقد باشند که فلان تیم بازی را برده است، این خود دلیل بسیار معقولی است که این تیم در واقع برنده بازی است، و نارضائی اقلیت را باید به چیزهائی دیگر از جمله علاقه و تعصب نامعقول نسبت به تیم شکست خورده، حمل کرد. به هر حال در این موارد نسبت تعداد اکثریت به اقلیت، تنها و به هیچ وجه مهمترین عامل در چنین موقعیتی نیست. این نکته نیز تعیین کننده است که آیا اکثریت صلاحیت قضاوت در باب برد و باخت را دارد یا خیر. در مورد نتیجه بازیهای فوتبال اکثریت تماشاگران در مقام و موقعیتی هستند که قضاوت کنند، ولی در مورد اهمیت و چون و چند بعضی تجربه‌های علمی، اکثریت چنین صلاحیتی را ندارد. آشکار است که سیر و سلوک کل بشریت در گذشته و حال، در موقعیت مناسبی نبوده است و نیست که در باب وجود یا عدم الوهیت اظهار نظر کند. این امر مستلزم ممارست و مهارت در استدلال منطقی در زمینه مسائل بسیار انتزاعی و قدرت بر ارزیابی شواهد پیچیده است و اکثریت مردم دارای آن مهارت و این قدرت نیستند، لذا آراء آنها در این باب وزنی ندارد.



### برهان بر مبنای اخلاقیات

برهانی که مخصوصاً مبشران و مبلغان مسیحی برای مردم عادی طرح می‌کنند، برهان بر مبنای مفهوم و معقول بودن اخلاقیات است (ا.ا. تیلور در سطح علمی‌تر از این برهان در کتاب ایمان یک اخلاقگر<sup>۱</sup> بحث کرده است.) بسیاری از کسانی که این برهان را قبول دارند در ذهنشان تصویر علمی - فلسفی روشنی از آن ندارند بلکه مبهماً به سخنان ساده‌دلانه‌ای متوسل می‌شوند نظیر اینکه: «ولی اگر خدا نیست، چرا دست به قتل و غارت نمی‌زنی؟» و «اگر خدا وجود ندارد، در این صورت اخلاق فقط باید به این بیردازد که، چه کارهائی خوش داریم انجام بدهیم.» [نه اینکه وظیفه و تکلیف اخلاقی ما چیست]. بحث پخته‌تر و پیشرفته‌تر در همین زمینه باید کمابیش این باشد که: اخلاقی (یا غیر اخلاقی) نامیدن یک عمل، در درجه اول عبارت است از پیدا کردن انگیزه برای انجام (یا ترک) آن عمل. در مرحله دوم، ادعای اینکه یک عمل، اخلاقی است می‌تواند موضوع و معروض بحث عقلی باشد که ایجاب می‌کند این ادعا صرفاً یک قول ذهنی مبدل در باب ذوق و سلیقه قائل آن نباشد. وجود خدا، این دو ویژگی را برمی‌آورد [هم منشأ و انگیزه و هم عینیت عمل اخلاقی را نشان می‌دهد]، لذا خدا وجود دارد.

چنانکه پیشتر اشاره شد، سؤال باید این باشد که «آیا وجود خدا، تبیین کننده این ویژگیهای قول و فعل اخلاقی هست؟» اگر این سؤال که آیا فلان عمل اخلاقی است هم ارز با این سؤال باشد که آیا آن عمل با امر الهی همسو است، در این صورت مسائل اخلاقی صرفاً ذهنی نیست. از سوی دیگر این مسأله مشکوک است که آیا نظریه پردازی در باب مسائل اخلاقی، کفایت می‌کند. طبق فرضیه، امر الهی باید تحکمی<sup>۲</sup> باشد. چنین نیست که او با چیزی ماوراء اراده خویش مشورت کرده باشد، به طوری که آن مبدأ یا منبع خارجی، سرچشمه اخلاق و خدا صرفاً مفسر و اعلام کننده آن باشد، و نه آفریننده آن. در هر حال، استدلال اخلاقی مستلزم دانش

تجربی از افراد دیگر و کل جهان است، و برای آنکه استدلال رضایت بخش باشد، نیاز به هوشمندی بسیار است. معلوم نیست که فرضیه [منشأ اخلاق] اجازه دخیل دانستن نقش هوشمندی و دانش را در باب نتایج اخلاقی بدهد. از سوی دیگر، به صراحت گفته نشده است که به شرط قبول فرض وجود خدا، برای رفتار اخلاقی، چه انگیزه‌ای تعیین شده است. نمی‌توان گفت که ما وظیفه اخلاقی داریم که از اوامر الهی اطاعت کنیم، زیرا کل نکته تبیین پیشنهاد شده این است که اوامر او منشأ و مبدأ همه وظایف اخلاقی است. این ادعا نیز قابل طرح است که ترس از مجازات و اشتیاق به پاداش انگیزه‌های کامل و کافی برای اطاعت از آن اوامر است. در هر حال، علی‌رغم کارائی بی‌چون و چرای این انگیزه‌ها، به ندرت می‌توان آنها را دلایل کافی دانست، زیرا آنها چنانکه باید و شاید برابر با چیزی نیستند که ما به عنوان انگیزه‌هایمان در رفتار اخلاقی بازمی‌شناسیم. رضایت بخش‌ترین پیشنهاد در مورد انگیزه مربوط به این فرضیه این است که انسان به خاطر عشقی که به خدا دارد اوامر او را اطاعت می‌کند.

حاصل آنکه، روشن نیست که چگونه فرضیه ویژگیهای لازم احکام اخلاقی را به صراحت تبیین می‌کند. به علاوه، به نظر کاملاً ممکن می‌رسد که فرضیه اخلاقی را بدون تعهد به بینش توحیدی توجیه کرد. زیرا اگر عشق به خدا انگیزه کافی برای رفتار اخلاقی باشد، چرا نباید عشق به هم‌نوع نیز انگیزه‌ای کافی باشد؟ و اگر هست، در این صورت به مثابه یک هدف تجربی خواهد بود که در طی عمل غایات مطلوب و عام را برای ادامه حیات انسان نظیر تأمین غذا و سرپناه و آزادی از زور و خشونت، همچنین اهداف اساسی و معنوی‌تر را که برای ارتقاء تفاهم اجتماعی لازم است، در برمی‌گرفت.

برهانهای هدف شناختی [= اتقان صنع]

روایتهای مختلف برهان هدف شناختی [اتقان صنع] کلاسیک، مردم پسندترین

برهانهای مردم پسند است. انواع تغییراتی که این مضمون کهن در مورد مقدمه‌هایش به خود دیده است، بسیار وسیع است، چنانکه از مثالهای کوتاه زیر نیز برمی‌آید. ریزی زن انسان چنانکه ا. سی. موریسون<sup>۸</sup> دربارهٔ آن تحقیق کرده است، توجیهی ندارد، جز آنکه دست طرح و تدبیر خداوند در کار است، یا همچنین عظمت سرعتِ مدارای الکترونها. یکی از غریب‌ترین این گونه اظهار نظرها این است «این جهان کهن، سه برابر خاک، آب دارد و از اینهمه آب، با اینهمه جهش و چرخش و سرعت، قطره‌ای به درون فضا نمی‌باشد».<sup>۹</sup>

و اینکه گردش سالانهٔ زمین بر دور خورشید، هر چند بسیار سریع است، بسیار هموارتر و بی‌تکان‌تر از پیشرفته‌ترین هواپیماهای جتی است که تاکنون ساخته شده است. هر چند بسیار مشکل است که سردرآوریم این ملاحظات و تأملات چه چیزی را می‌خواهند برسانند، شاید گرفتار این خلط مبحث هستند که بین دو چیز، به اشتباه رابطه برقرار می‌کنند نخست این استنتاج شرطی که اگر این چیزها طرح و تدبیر [الهی] دارند، در این صورت تکنولوژی تولید آنها بسی فراتر از امکانات و دستاوردهای امروزی ماست؛ دوم اینکه این بحث بی‌اعتبار که صرفاً ادعا می‌کنند که این چیزها طرح و تدبیر [الهی] دارند.

یک روایت غریب که شفاهاً شنیده شده و هنوز چاپ نشده است این ادعا را که روانشناسی فریدی می‌گوید اعتقاد به خدا طبق یک مکانیسم روانی، از فشارهای سرکوفتهٔ جنسی که در رابطهٔ نوزاد با پدرش هست، برخاسته، وارونه کرده و از آن نتیجهٔ عکس گرفته است. به این شرح که می‌گوید این مکانیسم، نه فقط نشان نمی‌دهد که اعتقاد به خدا، آسیب‌مندان (پاتولوژیک) و نامعقول است، بلکه ثابت می‌کند که خداوند به مخلوقات و بندگانش عشق و علاقه دارد زیرا مکانیسمی روانی در وجود آنها تعبیه کرده که به تشکیل اعتقاد و ایمان، دامن بزند و بدینسان از محکوم و ملعون شدن آنها به واسطهٔ زندیق و کافر شدن جلوگیری کرده است. این مدعا به این نکته و ایراد پاسخ نمی‌دهد که چنین اعتقادی چون از فشارها و اضطرابات

روانی نشات گرفته، نامعقول و اسیبمندانانه است (البته اعتقادات نامعقول و اسیبمندانانه هم احتمال عقلی و منطقی دارد که درست و راست باشند).

### برهان بر مبنای علوم

در اینجا فقط بحث و برهانهای جدیدی که از علوم زیست‌شناختی و فیزیکی برگرفته شده مطرح می‌گردد. نخست، بحث و برهان کلی‌ای در باب نفس وجود علم، یا به تعبیر دیگر بر مبنای مفهوم بودن طبیعت مطرح است<sup>۱</sup>. احساس می‌شود که اگر قرار است علم - با کاربرد منطق و ریاضیات - بتواند جهان را بفهمد، لازم است که جهان، معقول و عقلانی باشد. ولی منطق و ریاضیات در هوای اشتقاق و اتخاذ بعضی گزاره‌ها و فرمولها از بعضی گزاره‌ها و فرمولهای دیگر هستند. در این حوزه نتایج یا مقدمات نیستند که به درستی معقول و خرد پذیر نامیده می‌شوند، بلکه جریان و روند استنتاج از مقدمه‌هاست که چنین وصفی دارد. این روند، بازتابنده هیچ روند معقولی در طبیعت نیست. شاید دقیقتر این باشد - و لو نه بسیار دقیق - که این امر را یک روند زبانی بنامیم. ما می‌توانیم چنین قضیه‌ای بسازیم که «اگر برق وجود داشته باشد، در این صورت رعد هم همراه آن است»، و از این گزاره که «حال برق هست» - به توسط «وضع مقدم» به این نتیجه برسیم که «رعد هم هست». ولی معقول نیست که تصور کنیم «وضع مقدم» یک روند طبیعی فیزیکی است که به مدد آن برق، رعد را تولید می‌کند. ممکن است دانشمندان معادله مهمی را کشف کنند که نشان می‌دهد سرعت سقوط یک جسم برابر با مجذور زمان سقوط آن است. آنها ممکن است معادله‌ای بسازند به صورت  $v = t^2$  و به وسیله آن نشان بدهند که سرعت جسم ثابت است. معادله سازی یک روند ریاضی و مشتق‌گیری است. ولی معقول نیست که بگوئیم جسم یا میدان گرانشی که جسم در حوزه آن قرار می‌گیرد چنین روند ریاضی را از سر می‌گذراند یا قرینه غیر ریاضی آن را.

برهانهای زیست‌شناسی. لوکنت دونوئی<sup>۲</sup> و تیار دوشاردن<sup>۳</sup> بحث کرده‌اند که

الگوی تکامل چنانکه زیست‌شناسی نوین نشان می‌دهد، نشانه‌های روشنی از دخالت یک دست‌طراح و مدبّر می‌نمایاند. و می‌گویند جهت تکامل به طرف پیدایش صور هوشمندتر حیات است و بدینسان شوق آفریدگار (و به تعبیر تیار دوشاردن‌امگا) را برای پدید آوردن موجوداتی نظیر خویش نشان می‌دهد. این مدعا بسیار مشکوک است. به قول، نقدی که مداوار<sup>۱۲</sup> نوشت تیار دوشاردن وقتی که به این واقعیت اشاره می‌کند که گیاهان و حشرات به هیچ وجه در این جهت سیر نمی‌کنند و تکامل ندارند، «گویی سکندری می‌خورد». لوکنت دونویی مشکل را با تعریف موارد متنازع‌فیه به اینکه آنها سازگاری و انطباق است، نه تکامل، حل کرد. جهت سازگاری یا انطباق به طرف فایده‌مندی یا مفیدیت است و جهت تکامل به طرف آزادی. لذا این مدعا را کاملاً، ولو به طرز سطحی، مصون نگه داشت. حتی اگر وضع از این قرار باشد، باز مشکلی باقی می‌ماند و آن اینکه اگر طرح و تدبیری در کار است چرا خداوند وضع مطلوب را بلافاصله و دفعتاً واحده پدید نمی‌آورد و به جای آن با این سیر کند و پرمشقت که اینهمه اسراف عظیم به بار می‌آورد، به هدف نزدیک می‌شود؟ ظاهر پاسخ لوکنت دونویی این است که چون خداوند موجودی ابدی و سرمدی است، آنچه به نظر ما موجودات زمانی و فانی، دهر دراز آهنگ و اسراف عظیم زمان به نظر می‌رسد، از نظر او لمحّة البصری است. بی‌ارتباطی این پاسخ، به آن ایراد، به قدر کافی آشکار است. در هر حال اسراف، اسراف است. و وجود بی‌جهت آنهمه دایناسور (که وجود و حیات آنها هیچ نقشی در تکامل آینده ندارد) بعید است که از چشمان تیزبین او که به سقوط گنجشگی نیز توجه می‌کند، دور مانده باشد. یک برهان شایع که عده‌ای از جمله موریسون پیش‌نهاده‌اند، مبتنی بر شرایط مناسب و پذیرائی سیاره زمین از انواع پیچیده جانداران است. از جمله می‌گویند که درجه حرارت نه چندان زیاد و نه چندان کم است. آب و اکسیژن به میزان بسیاری وجود دارد. و قشری از جو در برابر مقدار مهلک تشعشعات کیهانی، قرار دارد. ولی این برهان وضع و موقعیت واقعی را

معکوس جلوه داده است. ما اکنون دلایل کافی (از نوع داروینی) داریم که معتقد باشیم که جانداران بقا یافته و جان به دربرده، آنهائی هستند که با محیط، سازگاری یافته‌اند، نه اینکه آنهائی هستند که نگهدارنده و پرورنده خیر خواهی، محیط را برای آنها سازگار کرده است. تا آنجا که دانسته شده است، از هر ۹ سیاره بزرگ مربوط به ستاره کوچک ما، (زمین) یکی مناسب و پذیرای صور پیچیده حیات است. شگفت آور بود اگر هر سیاره‌ای مربوط به هر ستاره، سلسله شرایط لازم و مفصلی را که برای حیات مناسب است، بر آورده می‌کرد و بدینسان حیات در اکثر (نه همه) سیاره‌های ما امری شایع و رایج می‌شد. ولی حالا که فقط یک سیاره دارای چنین موقعیتی هست (حیات جانداران)، عجیبی نیست که برای تبیین این امر متوسل به موجودات یا مقولات متافیزیکی بشویم.

برهانهای مشابه بر مبنای عدم احتمالات ادعائی، در حوزه زیست‌شناسی نیز پیدا شده است. لوکنت دونوئی و دیگران ادعا کرده‌اند که حیات با قانون دوم ترمودینامیک ناسازگار است. این قانون می‌گوید که آنتروپی [= کهولت انرژی، هرزش] افزایش می‌یابد که کمابیش به این معناست که در هر سیستم جداگانه‌ای، انرژی، از صور مختلف که برای انجام کار مفید است، به حالت بی‌اختلاف و حرارت یکنواخت درمی‌آید. در ترمودینامیک آماری، افزایش آنتروپی به مثابه افزایش پیرشانی<sup>۱۳</sup> سیستمها، یعنی حرکت آنها به سوی صور محتملتر تعریف می‌شود. ولی می‌گویند اورگانیسیمهای زنده، در طی رشدشان کاهش آنتروپی پیدا می‌کنند یعنی صور مختلف (اختلاف‌دار) انرژی را می‌سازند و لذا ساختارهای نامحتملی هستند.

باری، باید گفت که پدیده‌های حیات با این قانون کاملاً سازگاراند، زیرا اورگانیسیمهای زنده از نظر ترمودینامیکی، سیستمهای یگانه و جداگانه‌ای هستند. حیات به هر صورت که نامحتمل باشد، به هیچ معنائی که آن را با ترمودینامیک آماری ناسازگار بگرداند، نامحتمل نیست.

مدعای دوم و پذیرفتنی‌تر از این نوع این است که حتی یک مولکول پروتئین ساده، یک ساختار بسیار نامحتمل است، چندان نامحتمل که به کلی باورنکردنی است که بر اثر تصادف [بخت و اتفاق] صرف به وجود آمده باشد. طبق محاسبه‌ای که و. ه. موترم<sup>۱۴</sup> نقل کرده است احتمال پدید آمدن یک پروتئین بر حسب تصادف و اتفاق برابر با  $۱۰^{۱۶۰}$  در قبال (۱) است، که به هر معیار احتمال بسیار ناچیزی است. موترم همچنین مدعی است که  $۱۰^{۳۳}$  سال وقت لازم است که چنین رویدادی در این سیاره رخ دهد (زمانی که بسیار درازتر از عمر زمین از زمان سرد شدن قشر بیرونی آن است) و به سکتیلیون<sup>۱۵</sup> (عددی با ۲۱ صفر در سنت امریکائی، و با ۳۶ صفر در سنت انگلیسی) ضربدر سکتیلیون ضربدر سکتیلیون بار به موادی بیشتر از کل موادی که در کیهان هست، نیازمند است. یک محاسبه دیگر نشان می‌دهد که احتمال پدید آمدن چنین مولکولی بر اثر دستکاری اتفاقی از اسیدهای آمینه (که آنها نیز ساختارهای پیچیده‌ای دارند) برابر با  $۱۰^{۲۸} \div ۱$  است که فوق‌العاده نامحتمل است.

شیوه‌های بحث و برهانهای آماری چنانکه مشهور است بسیار بفرنج است. باید پرسید «در قیاس با کدام مفروضات به این اعداد احتمالی رسیده‌اند؟» این نکته را موترم روشن نکرده است. در عالم تصور می‌توان خیال کرد که لااقل آنها با انواع و اقسام و صفها و شکلهائی که ممکن است به خود بگیرند در یک بازآرایی دراز آهنگ رخ می‌نمایند، یعنی بازآراییهائی که به اندازه آرایشهای دیگر محتمل است.

البته امکان چنین آرایش مجددی، بسیار مشکوک است. حتی شیمی ابتدائی به ما می‌گوید که بعضی ترکیبها ممکن نیست. فی‌المثل ممکن نیست که پنج اتم هیدروژن با یک اتم کربن اتصال و ترکیب پیدا کند. شاهدهی در دست نیست که چنین گروهی از رده احتمالات مساوی که در عرضه آمار فوق به کار رفته، استثناء شده است. اگر پیوندها و ترکیبهای مختلف گروههای پیچیده‌تری که در آن فی‌المثل پنجاه اتم از یک گروه با پنجاه اتم از گروه دیگر تلفیق شود، در نظر گرفته شود، تعداد

ترکیبات شیمیائی ممکن، بسیار اندک است. ولی در به دست دادن آمار فوق امکان تشکیل نیافتن چنین ترکیبهایی را منها نکرده‌اند، زیرا ما از امکانات شیمیائی در چنین سطحی، علمی و اطلاع کافی نداریم. طرفداران اندیشه‌های خداپرستانه در این مورد مرتکب این مغالطه شده‌اند که برای مواردی که ما از آنها و درجه احتمال و امکانشان، علم و اطلاع محصلی نداریم، درجه احتمالات متساوی قائل شده‌اند.

یک لیتر هیدروژن را که فی‌المثل  $10^{23}$  اتم دارد در نظر بگیرید. اگر بکوشیم تعداد انواع و اقسام آرایشهای این اتمها را تصور کنیم، به عدد و احتمال عظیمی می‌رسیم. و در عین حال این هم ممکن است که این اتمها به صورت مولکول هیدروژن به تعداد  $10^{23} \times 5/$  زوج در آیند که بی‌نهایت به همدیگر نزدیک و فشرده یا چسبیده‌اند. احتمال ناپذیری این امر هم که خود حاصل یک آرایش اتفاقی اتمها است بسیار زیاد است و بسیار بزرگتر از هر عددی است که موثرم نقل کرده است، و این مع ذلک شاهد و دلیلی به نفع طرح و تدبیر شمرده نمی‌شود. بدون اطلاع کافی در باره محاسبه موثرم و توجیه فرضهای آن، به آن نمی‌توان چندان اعتماد کرد.

### بحث و برهان بر مبنای فیزیک

حتی شاید بیشتر از زیست‌شناسی، فیزیک جدید به پیدایش تعدادی از بحث و برهانهای رایج دامن زده باشد که می‌گویند علی‌رغم این امر که خداوند در محاسبات فیزیکدانها جایی ندارد، فیزیک جدید از وجود خداوند جانبداری می‌کند و خواهان طرح چنین بحثی است.

هر چند بسیاری از اهل کلام در این امر اتفاق نظر دارند که آراء و نظره‌های یک دانشمند در خارج از حوزه تخصص او چندان اعتبار و وثاقت ندارد، ولی این امر مانع از آن نمی‌شود که مطالب بسیاری از فیزیکدانهایی که در ساعات فراغتشان درباره یافته‌های علمی‌شان فلسفه بردازی کرده‌اند، نقل کنند. نظر گاهی که همه این نویسندگان پذیرفته‌اند و شاید سرآرتور ادینگتون<sup>۱۶</sup> و سر جیمز جینز<sup>۱۷</sup> بهتر از



دیگران بیان کرده‌اند، این است که فیزیک جدید ذهنی بودن همه انواع معرفت را ثابت کرده است و واقعیت، امری ذهنی و روانی است، نه مادی، و غالباً سر از این نتیجه‌گیری درمی‌آورند که فیزیک ثابت کرده است که جهان ناعقلانی است و درباره آن نمی‌توان بحث و برهانهای روشن منطقی عرضه داشت.

می‌گویند نظریه‌های نسبیّت نشان داده است که همه معرفتها ذهنی هستند و این نظر پروتاگوراس را تأیید کرده است که انسان معیار و میزان همه چیز است. ولی نظریه نسبیّت خاص با روابط بین سیستمهای اینرسی دار سروکار دارد (مفهومی که به کلی در محدوده دینامیک عینی معنی دارد). و به هیچ وجه به هیچ مشاهده‌گری که در داخله این سیستمها فی‌المثل ساعتی را می‌خواند یا ابزارهای اندازه‌گیری را به کار می‌برد نمی‌پردازد. نظریه نسبیّت عام فقط نتایج نسبیّت خاص را تا آنجا گسترش می‌دهد که روابط بین سیستمها را در یک طبقه وسیعتر، دربرگیرد. هیچیک از نظریه‌ها، ذهن‌گرایانه یا ذهنیت‌گرایانه نیست.

یک نمونه دیگر از این نوع تاریک اندیشیهای غیرلازم به شأن والائی مربوط می‌شود که به مفهوم انرژی در ذیل مقوله نسبیّت داده‌اند. یعنی در این مورد که جرم (ماده) ممکن است به انرژی تبدیل شود یا بالعکس. فقط عده معدودی از ما ممکن است به درستی بدانند که انرژی چیست، و هنگامی که دانشمندی نظیر ا. ج. بینگ<sup>۱۸</sup> به ما می‌گوید که همه چیز انرژی است، و می‌تواند به صورت امواج الکترومغناطیس درآید، و محمل اندیشه جهانی یا عام است (که خود مفهومی گزاف و زاید است)، همه مایلیم فکر کنیم که در عین آنکه نمی‌دانیم فی‌الواقع اینها چه هستند و چه معنائی مراد اوست، ولی در عالم مبهم اندیشی خیال می‌کنیم که همه چیز اندیشه است و لذا در ذهن یا علم خداوند جای دارد. ترویلاد<sup>۱۹</sup> از ترمودینامیک برداشت توحیدی کرده است. و بر آن است که قانون دوم ترمودینامیک نشان می‌دهد که پریشانی ترمودینامیک کل جهان در حال افزایش است و ذخیره‌های انرژی مختلفش را که برای انجام کار لازم است، منتشر می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که چون ما طبق همین قانون رد تاریخ گذشته جهان را بگیریم، به وضع حداقل انرژی

می‌رسیم که در حکم سرآغاز زمانی جهان است. ولی این امر، به هیچ وجه مددی به فرضیه توحیدی نمی‌رساند. بلکه معنایش صرفاً این است که این قانون ما را به نقطه‌ای می‌رساند و فراتر از آن راه نمی‌برد. و هیچگونه تضمینی برای این نتیجه‌گیری در بر ندارد که وضعیت حداقل آنتروپی، یک علت ماوراءالطبیعی داشته است.

بیشترین بحث‌ها و بزهانها را از حوزه دشوار و بغرنج و معماوار مکانیک کوانتوم بیرون کشیده‌اند. می‌توان اجمالی از واقعیت امر را در فیزیک، طبق دو خصیصه بیان کرد. ۱) معادله موجی شرودینگر، که در فیزیک کوانتوم اساسی است، در بردارنده تابع پلاست. مجذور این تابع، این احتمال است که فی‌المثل یک الکترون یک موقعیت زمانی - مکانی خاص است. این ویژگی به این نتیجه می‌انجامد که وضعیتهای دقیق بعدی الکترونها، حتی با داشتن گزارشهای دقیق از وضعیتهای سابقش، غیر قابل پیش‌بینی است. ۲) پرتوهای تشعشعات یا الکترونها حاکی از خاصیت ذره‌ای است، ولی سایر ویژگیها حاکی از خاصیت موجی است، و خاصیت ذره‌ای و موجی با یکدیگر ناسازگار و غیر قابل جمع است.

از ویژگی دوم این نتیجه تحریف‌آمیز را گرفته‌اند که «اگر یک الکترون بتواند مجموعه دو چیز ناسازگار باشد، بعید است که این امر جز به طرح و تدبیر خداوند باشد.» البته الکترون، نه مجموعه دو چیز ناسازگار است، نه می‌تواند باشد. و قاعده دوم بیانگر این امر نیست. ولی این ادعا، نظر به منتفی شدن این مدعای لاپلاسی که می‌گفت با دردست داشتن وضعیت مکانیکی کامل جهان در هر لحظه، می‌توان هر وضعیت مربوط به گذشته یا آینده را با دقت هر چه تمامتر و با تمام جزئیات استنتاج کرد، همچنان مورد نظر بعضی از مدافعه‌گران دینی است. البته عده معدودی از این مدافعه‌گران، ادعا می‌کنند که فیزیک کوانتوم عملاً شواهدی بر وجود خدا به دست می‌دهد. چیزی که هست این است که در فیزیک کوانتوم، جبرانگاری مکانیکی، منتفی شده است، و از روندهای کوانتومی که خود تعبیر و تفسیر رسانی از فرمالیسم ریاضی این نظریه است، تصویر مکانیکی‌ای وجود ندارد.

از نظر مدافعه‌گران دینی، چنین می‌نماید که این واقعیات مجالی برای دخالت علل غیر فیزیکی ناشناخته و غیبی فراهم می‌آورد و مانع درک معقول یا عقلانی از این پدیده است. به نظر می‌رسد که آنها احساس می‌کنند که بهترین دفاع و دستاویز آنها با واژگون شدن مسند عقل به دست می‌آید.

در چنین گرایشی نسبت به قبول دخالت علل غیبی یا از نظر فیزیکی ماوراء تجریمی، جا برای این گونه بحثها باز می‌شود که به عادت بد بعضی از فیزیکدانها استفاده بکنند که از جهشهای پیش‌بینی‌ناپذیر الکترونها، به «انتخاب» فلان یا بهمان وضعیت انرژی تعبیر می‌کنند. ا. ج. بینگ نوشته است «بهرتر است روشن‌تر سخن بگوئیم. گفتن اینکه یک الکترون فلان چیز را «انتخاب می‌کند» همانا نسبت دادن اختیار و اراده به الکترون است». نظریه علمی تضمینی برای آنکه این تعبیر استعاری را به معنای ساده و عادی و انسانی‌اش بگیرند، به دست نمی‌دهد. هیچ روشن نیست که معنای واقعی کلماتی چون «انتخاب» و «اختیار»، در وقتی که از حوزه جانداران به حوزه جمادات تسری پیدا می‌کند، چیست. چنین گسترش دادنها و تعمیمها فقط به خلط مبحث می‌انجامد. بعضی از فیزیکدانان (از جمله جینز) دارای این عادت نامناسب مشابه بوده‌اند که از معادله موجی شرودینگر در بحث از رفتار ذرات دون اتمی، به عنوان «امواج معرفت» تعبیر کرده‌اند. این شاید از آن جهت است که معادله شرودینگر، که بیانگر رفتار است، معادله موجی است و تابعی دارد که مجذور آن احتمال است. ظاهراً آنان احتمال را به نوعی از مقوله معرفت می‌دانند و بدینسان تصور می‌کنند که در جهان کوانتوم یک اصل ذهنی یا روانی نهانی در کار است. این پیشنهادها نظر موافق فیزیکدانان کوانتومی صاحب‌نظری چون نیلزبور و ورنر هایزنبرگ را که بیش از دیگران و با قوت و قاطعیت بسیاری بر عدم قطعیت فیزیک کوانتوم تأکید کرده‌اند، جلب نکرد. برداشت آنان این نیست که پدیده‌های کوانتومی علل غیبی (یعنی فی‌المثل الکترونها دارای اختیار هستند) یا علل ناشناخته دارند، بلکه بر آنند که اصلاً علت ندارند. هر چند بسیاری از دانشمندان برجسته، از جمله اینشتاین بر آن بوده‌اند که ممکن است در آینده نظریه‌ای

کاملاً علی در باب جهان دون اتمی داشته باشیم، ولی آنان همگی این امر را مسلم گرفته‌اند که چنان نظریه‌ای فقط علل فیزیکی را به حساب خواهد آورد.

### پانوشتها

- 1) Henological Argument
- 2) *Summa Theologiae* , Ia,2,3.
- 3) *Summa Contra Gentiles* .I,28,6
- 4) *Ibid*, I,28, 7
- 5) See: J.A.O'Brien, *God: Can We Find Him*
- 6) *The Faith of a Moralist*
- 7) arbitrary
- 8) A. C. Morrison
- 9) *Ebony Symposium*, November 1962, p. 96.
- 10) *Le Comte du Nouy*
- 11) *Teilhard de Chardin*
- 12) *Medawar*
- 13) randomness
- 14) V.H. Mottram
- 15) *Sextillion*
- 16) *Sir Arthur Eddington*
- 17) *Sir James Jeans*
- 18) *E. J. Bing*
- 19) *Trueblood*

# God in Philosophy

(Arguments for the Existence of God)

Selected and Translated

by

**B. Khorramshahi**



Institute for Humanities  
and  
Cultural Studies

Tehrān, 2005