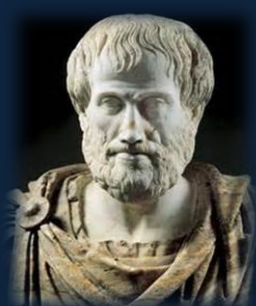
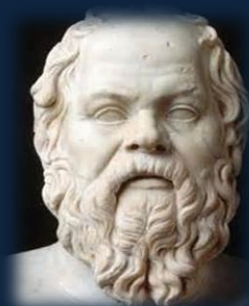


درآمدی بر خداشناسی فلسفی



محسن جوادی

فهرست عناوین

پیش گفتار	<u>۵</u>
دیباچه	<u>۸</u>
فصل اوّل : کلیات	<u>۱۱</u>
انسان و خدا	<u>۱۱</u>
راه های خداشناسی	<u>۱۲</u>
ارزش براهین اثبات وجود خدا	<u>۱۲</u>
جای گاه برهان وجوب و امکان در مجموعه براهین	<u>۱۶</u>
تقسیم بندی براهین وجود خدا در فرهنگ مسیحی	<u>۲۱</u>
تاریخچه برهان وجوب و امکان	<u>۲۳</u>
فصل دوم : مبادی و پیش فرض ها	<u>۲۵</u>
بررسی مفهوم وجوب و امکان	<u>۲۵</u>
تبیین اصل و مفهوم علیت	<u>۳۰</u>
مفاد اصل علیت	<u>۳۴</u>
۱ - کلیّت	<u>۳۴</u>
۲ - ضرورت	<u>۳۴</u>
۳ - مسانخت	<u>۳۶</u>
منشأ اصل علیت	<u>۳۸</u>
بدیهی یا استدلالی بودن اصل علیت	<u>۴۰</u>
ملاک احتیاج به علّت	<u>۴۱</u>
دور و امتناع آن	<u>۴۳</u>
تسلسل و امتناع آن	<u>۴۴</u>
۱ - برهان وسط و طرف	<u>۴۵</u>
۲ - برهان تطبیق	<u>۴۷</u>
۳ - برهان اسد و اخصر فارابی	<u>۴۸</u>
۴ - برهان علامه طباطبایی	<u>۴۹</u>
۵ - برهان خلف	<u>۵۰</u>

چند نکته	<u>۵۱</u>
منکران اصل علیت	<u>۵۳</u>
۱ - اشاعره	<u>۵۳</u>
۲ - هیوم	<u>۵۴</u>
۳ - علیت و فیزیک جدید	<u>۵۵</u>
الف - عدم قطعیت، محصول جهل انسان	<u>۵۶</u>
ب - عدم قطعیت، ویژگی شناخت انسان	<u>۵۷</u>
ج - عدم قطعیت، ویژگی خود طبیعت	<u>۵۸</u>
پی آمدهای انکار علیت (یا ضرورت آن)	<u>۵۹</u>
۱ - تردید در واقعیت خارجی	<u>۵۹</u>
۲ - بی اعتباری ادراک حسّی	<u>۶۰</u>
۳ - بی اعتباری علوم مبتنی بر تجربه	<u>۶۱</u>
۴ - بی اعتباری هرگونه استدلال و استنباط	<u>۶۲</u>
۵ - نامعقول بودن هر اقدامی	<u>۶۳</u>
۶ - نادرستی استدلال بر وجود خدا	<u>۶۴</u>
فصل سوم : برهان وجوب و امکان در جهان اسلام	<u>۶۵</u>
درآمد	<u>۶۵</u>
برهان ابن سینا (صدیقین)	<u>۶۸</u>
مقدمه اوّل	<u>۶۹</u>
مقدمه دوم	<u>۷۲</u>
مقدمه سوم	<u>۷۳</u>
اشکال و اعتراض	<u>۷۶</u>
الف - ناسازگاری اعتقاد به قدمت عالم و اثبات خدا	<u>۷۷</u>
ب - ناسازگاری اصل امتناع تسلسل و اصول دیگر حکمت مشا	<u>۷۹</u>
ج - اشکال امام فخر رازی	<u>۸۱</u>
د - اشکال ابن رشد	<u>۸۲</u>
هـ - اشکال اوّل ملاصدرا	<u>۸۳</u>
و - اشکال دوم ملاصدرا	<u>۸۴</u>
چند نکته درباره برهان ابن سینا	<u>۸۵</u>
تقریرهای دیگر برهان وجوب و امکان	<u>۸۶</u>

برهان امکان متکلمان	<u>۸۶</u>
برهان شیخ اشراق	<u>۸۷</u>
برهان خواجه طوسی	<u>۸۹</u>
اشکال مغالطه کل و فرد	<u>۹۱</u>
برهان ملاصدرا	<u>۹۴</u>
فصل چهارم : برهان وجوب و امکان در غرب	<u>۹۵</u>
درآمد	<u>۹۵</u>
برهان امکان آکویناس	<u>۹۷</u>
برهان امکان لایب نیتز	<u>۹۹</u>
اشکال های برهان لایب نیتز	<u>۱۰۱</u>
۱- اشکال راسل	<u>۱۰۲</u>
۲- اشکال هیوم	<u>۱۰۴</u>
کتاب نامه	<u>۱۰۶</u>

پیش‌گفتار

بی‌تردید خداشناسی فلسفی به معنای خردورزی درباره مبدأ هستی، همزاد آدمی است و قدمتی به بلندای تاریخ اندیشه بشری دارد. اندیشه در باب خداوند عالم، جزء لاینفکی از حیات انسانی است و الهیات عقلانی، عهده دار این وظیفه خطیر است که با بهره‌گیری از روش تعقلی و به‌کارگیری ادله‌ای پر مایه و متقن، نیاز آدمی را به اندیشه‌ورزی در باب مقولات دینی به بهترین وجه پاسخ گوید و تأملات دینی او را سمت و سویی مناسب بخشد. از این روست که در کنار الهیات وحیانی، بخش قابل‌توجهی از تلاش فیلسوفان و متکلمان متأله، مصروف تدوین و پردازش یک نظام جامع الهیات عقلانی شده است.

برای مثال، فیلسوفان مسلمان در مبحث الهیات خاص به صورتی مستقل و مستوفای به بحث از واجب‌تعالی و اوصاف و افعال او پرداختند، و اهل معرفت نیز به تناسب بحث از وجود مطلق به بررسی احکام و مراتب ذات حق و تحقیق درباره‌ی اسما و صفات او، به شیوه بحثی و مطابق با سنت اهل نظر، همت گماردند. در کلام نیز افزون بر تحلیل و تفسیر ادله نقلی خداشناسی، کم و بیش دامنه‌ی بحث به استدلال و احتجاج کشانده می‌شد. در این میان کلام شیعی، به ویژه پس از خواجه طوسی، رنگ و بویی فلسفی‌تر یافت، به گونه‌ای که مرزبندی بین مسائل مشترک کلام و فلسفه دشوار می‌نمود.

در کارنامه فیلسوفان و متکلمان غربی نیز سهم عمده‌ای به خداشناسی فلسفی اختصاص یافته است. پس از ژرف‌کاوی‌های یونانیان در این باب، قرون وسطا تحت سیطره آرای متکلمان بزرگی چون آگوستین، نظاره‌گر حاکمیت نسبی ایمان بر عقل می‌شود. تا آن‌که با ظهور بزرگ‌ترین شارح ارسطو یعنی ابن رشد اصالت عقل فلسفی، جان تازه‌ای می‌گیرد. سرانجام در سده‌های اخیر قرون وسطا، توماس آکویناس کوشید تا از طریق تبیین دقیق قلمرو عقل و ایمان، انگاره‌ای از سازگاری این دو ارائه کند که در آن حق هر یک به انصاف ادا شود. در قرون اخیر، علی‌الخصوص پس از رنسانس علمی در غرب، مکتب اصالت عقل با نظر به یافته‌های علوم تجربی حیات‌نویسی را آغاز کرد که ره آورد آن در مباحث دینی به تقویت الهیات عقلی انجامید.

باری، تلاش در جهت معقول ساختن باورهای دینی و هم‌داستان کردن ایمان و خرد، علاوه بر مواجهه با جریان‌های مخالف الحادی، با یک واکنش جدی در درون جامعه دینی رو به رو بوده است. در تاریخ ادیان الهی، همواره متألهانی بوده‌اند که خردورزی درباره مقولات دینی - به ویژه

مسائل مربوط به خداوند - را نکوهش کرده و حتی گروهی به ممنوعیت آن فتوا داده اند. فی المثل خرد ستیزی حاد اشاعره و گرایش شدید آنان به ترویج ظواهر متون دینی بر یافته های عقل بشری، بر کسی پوشیده نیست.

در میان مسیحیان نیز متکلمانی بوده اند که با جداسازی متعلق ایمان و عقل، می اندیشیده اند که وحی آمده است تا جای گزین همه معارف بشری، حتی فلسفه و ما بعد الطبیعه، گردد. در نظر متکلمانی چون ترتولیانوس و قدیس برنارکبیر، تعارض میان مسیحیت و فلسفه، حل ناشدنی است.

به هر تقدیر، واکنش اخیر و معارضة آن با مدافعان الهیات فلسفی، منشأ طرح مسائل مهمی هم چون رابطه عقل و وحی، یا ایمان و خرد شده است؛ مسائلی که به رغم قیل و قال های فراوان، هنوز تأملات و تحقیق بیشتری را طلب می کند. به نظر می رسد اساسی ترین گام در این عرصه، آن باشد که به دور از هر گونه یک سو نگر، افراط و زیاده روی، به بازشناسی دقیق ماهیت ایمان دینی و خردورزی فلسفی و قلمرو هر یک همت گماریم.

بی تردید با نقد و سنجش مداوم دستگاه عقل بشری و کارکردهای آن، می توان به آگاهی دقیق تر و عمیق تری از قابلیت ها و محدودیت های آن دست یازید و از این ره گذر تصویر روشن تری از حوزه اقتدار و اعتبار عقل و استعداد آن در خدمت به دین و ایمان دینی ارائه داد. چه بسا شناخت عقلانی خداوند شرط کافی برای حصول درجه مطلوبی از ایمان نباشد، لیکن تصور همراهی ایمان دینی با شک عقلی نیز تصور خامی است...

از مباحث نظری در باب رابطه عقل و دین و توجیه جای گاه خدانشناسی فلسفی که بگذریم، این واقعیت قابل انکار نیست که امروزه ذهنیت حاکم بر فضای معارف اسلامی در کشور، به گونه ای است که نه تنها مباحث عقلی در باب اعتقادات دینی را برمی تابد، بلکه آن را گرامی شمرده، به کارآمدی آن باور دارد. از همین روست که بخش قابل توجهی از محتوای کتاب معارف اسلامی دانشگاه ها از صبغه ای فلسفی برخوردار است و این واقعیت ضرورت آشنایی عمیق مدرسان معارف را با مباحثی از این دست دو چندان می کند.

با توجه به واقعیت یادشده، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی پس از انتشار درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید و درآمدی بر تاریخ و کلام مسیحیت، سومین دفتر از مجموعه معارف را به بررسی ره یافت های شاخص فلسفی در باب خدا و اثبات عقلانی هستی او اختصاص داده است. این دفتر، با عنوان درآمدی بر خدانشناسی فلسفی، حاصل تلاش مجدانه فاضل گرانقدر

جناب آقای محسن جوادی است که اینک در اختیار علاقه مندان به الهیات عقلانی - به ویژه مدرّسان محترم دروس معارف اسلامی در دانشگاه ها - قرار می گیرد، با امید به این که بتواند نقشی در تقویت ایمان و باور دینی مخاطبان خود ایفا کند.

مدیریت آموزش و پژوهش

دیباچه

انس و آشنایی آدمی با خداوند، بیش و پیش از آنکه محصول خردورزی وی باشد، از اعماق وجدان و روان او مایه می‌گیرد. احساس مخلوقیت که وابستگی او را به خالق نامحدود می‌نمایاند، در جوهر جان او آشیانه دارد و همین احساس است که مفهوم تقدس را در مواجهه با خالق در اندیشه انسان زنده می‌کند.

اما خرد آدمی که رکنی از ارکان وجودی اوست نباید از حظّ انس و الفت با خداوند بی‌نصیب بماند. از حسن قضا چنین هم نیست و چه توفیق‌ها که از رهگذر تلاش خردمندان فرا چنگ آمده است.

تردیدی نیست که انگیزه‌ی خردورزی پیرامون خداوند فقط ارضای کنجکاوی ذهنی درباره‌ی متعلق احساس وابستگی آدمی نیست، بلکه کشیدن حصاری محکم برگرد باور به وجود خداوند، نیز در این میان نقش و سهم دارد.

از آغاز تاریخ مکتوب خردورزی، که گزارش احوال یونانیان است، تامل و اندیشه درباره‌ی وجود خداوند، جایگاه خاص و ممتازی در مجموعه تاملات به خود اختصاص داده است. تاریخ اندیشه گواه تلاش انسان در پرتوافکنی عقلی بر آن چیزی است که همواره احساس و وجدان او را به خود مشغول داشته است.

اگر چه در آغاز راه، کسانی چون تالس، آن نامخلوق را به خطا در میان همین مخلوقات می‌جستند و مثلاً آب را مبدأ و منشاء هستی، و همه چیز را وام‌دار او می‌دانستند(۱)، اما سیر خردورزی آدمی شاهد نضج خدانشناسی فلسفی است؛ ارسطو که از حرکت‌های مشهود، سراغ محرکی نامشهود و فارغ از حرکت و زوال را می‌گرفت، نمونه خوبی از دوره پختگی فلسفه است.

۱ - البته بر حسب تفسیر ارسطو از تالس و اما برخی کلام تالس را کنایی دانسته و معنای معقولی برای آن ذکر می‌کنند. ر.ک: دکتر شرف‌الدین خراسانی (شرف)، نخستین فیلسوفان یونان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ص ۱۲۷.

مسأله استدلال فلسفی و عقلی بر وجود خدا و اندیشیدن در صفات او، آنگاه که وارد فضای ایمانی جهان اسلام شد، جان تازه ای گرفت و در پرتو تعالیم دین مقدس اسلام مسیر روشن تری را پیمود.

خداشناسی فلسفی نه فقط ذهن فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا را به خود مشغول داشت، بلکه اهل کلام را هم به میدان کشید و از رهگذر تلاش آنان براهین متعددی سامان یافت.

برهان وجوب و امکان اگر چه تنها طریق خداشناسی فلسفی نیست، اما مهمترین آنهاست و به دلیل همین اهمیت، به سرعت در شرق و غرب عالم مورد قبول قرار گرفت.

ایمانوئل کانت این برهان را ضمن این که ساده و قابل فهم همگان می داند، در عین حال دارای بیشترین درجه اقناع دانسته، و آن را اساس تمام برهان های خداشناسی طبیعی که به صورت های مختلف عرضه شده می شمارد.(۱)

با توجه به نقش کلیدی برهان وجوب و امکان در خداشناسی فلسفی، طبیعی است که کتابی با عنوان درآمدی بر خداشناسی فلسفی، توجه اصلی خود را معطوف آن کند. و چون در میان روایت های مختلف این برهان، تقریر ابن سینا(۲) از قوت و اعتبار و نیز شهرت فراوان برخوردار است، شایسته بذل توجهی بیش از تقریرهای دیگر آن است.

۱- ر.ک: ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر، ص ۶۶۷.

۲- اگر برهان وجوب و امکان، عبارت از هر استدلالی باشد که وجود ممکن یکی از مقدمات آن است، اطلاق آن بر برهان ابن سینا نادرست است، زیرا وی به هیچ وجه در استدلال خود از وجود ممکن استفاده نمی کند. اما اگر مراد از آن هر استدلالی باشد که در آن به نحوی از مفهوم امکان (امکان ماهوی) استفاده می شود، در آن صورت برهان ابن سینا یکی از اشکال متعدد برهان وجوب و امکان خواهد بود. تتبع تاریخی بیشتر تلقی اول را تأیید می کند، زیرا در آثار حکیمان و متکلمان قدیم، برهان ابن سینا به نام برهان وجوب و امکان نامیده نشده است، اما در آثار معاصران تلقی دوم بیشتر به چشم می خورد.

ر.ک : عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، مرکز نشر اسراء، ص ۱۵۳، و ص ۱۶۲. و کتاب معارف اسلامی تألیف گروهی از نویسندگان، انتشارات سمت، فصل دوم.

این کتاب اگرچه بیشتر شرح برهان وجوب(۱) و امکان و بررسی نقدهای آن است اما با طرح برخی مطالب عام که در براهین دیگر فلسفی هم به کار می آیند جنبه درآمد بودن بر خدانشناسی فلسفی را ملحوظ داشته است.

فصل اول : کلیات

انسان و خدا

مسأله وجود خداوند یکی از اصلی ترین مسائل انسان است؛ چرا که پاسخ مثبت یا منفی به آن نه فقط جهان بیرون را برای آدمی متفاوت می سازد، افزون و مهم تر از آن، خود انسان هم در پرتو پاسخی که به این پرسش می دهد، جلوه و معنایی دیگر می یابد. جهان با فرض وجود خداوند، حکیمانه و مدبرانه است و هر کاری در آن بر اساس غایت و غرضی صورت می گیرد؛ در حالی که جهان بی خدا تراکمی از رخدادهای تصادفی است. نکته مهم آن است که خود آدمی با فرض وجود خدا، موجودی با اعتماد، هدف دار و جاوید است؛ در حالی که بدون آن فرض، انسان نیز یکی از هزاران اتفاق کور طبیعت است که اعتمادی به عالم هستی ندارد، و هر لحظه در انتظار حادثه ای است که هستی بی هدف او را پایان بخشد.

این نکته اساسی در طول تاریخ دراز آهنگ زندگی انسان، دائماً ذهن او را به مسأله وجود خدا معطوف ساخته است. این سخن شهید مطهری کاملاً درست است که اگر نگوئیم اعتراف به وجود خداوند جزء فطرت انسان است، لاقلاً باید بپذیریم که دغدغه وجود خدا و پرسش از آن برای انسان امری فطری است. (۱)

آدمی نه فقط در ساحت اندیشه خود با وجود خدا رویاروست، بلکه قبل از این نظریه پردازی و نگرش استدلالی، در عمق احساس خود نیز با آن مواجه است. احساس، علاقه، محبت، کینه، نفرت و خلاصه همه هستی انسان به همراه عقل و اندیشه اش با این سؤال اساسی درگیرند. این درگیری یک چالش وجودی است که تمام زوایای جان آدمی را برمی آشوبد، و هم از این روست که هم سخنی و نجوا با خداوند و ارتباط با او از طرق مختلف ممکن و میسر است: یکی با تعقل، دیگری با تجربه، سومی با وجدان خود، و بالاخره هر کسی از طریقی به سوی او راهی می گشاید.

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست / همه جا خانه عشق است چه مسجد چه کنشت (۲)

1- مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، انتشارات حکمت، ج ۲، ص ۲۳۱

2- دیوان حافظ، تصحیح قزوینی، غزل ۷۹.

راه های خداشناسی

معمولاً مجموعه متنوع و متعدد راه های خداشناسی را به دو طریق اصلی تقسیم می کنند: استدلالی یا نظری؛ کشفی یا عملی. (۱) در عرصه کشف و شهود، استدلال و استنتاج عقلی جایی ندارد، بلکه آنجا تهذیب و ریاضت است که آدمی را آماده مشاهده خداوند می کند. لقاءالله که در قرآن و روایات از آن سخن رفته، شاید حاصل همین سیر و سلوکی باشد که نیمه عملی عرفان اسلامی را تشکیل می دهد. نهایت سیر و سلوک عرفانی آن است که انسان ها جز خدای را نبینند؛ به هر جایی که بنگرند تنها وجه او را مشاهده کنند، و در جذبۀ عشق او قرار گیرند، که البته این همان مقام فناء فی الله است. در ارج و منزلت راه شهود به شرط طی آن در پرتو راهنمایی امامان معصوم (ع) که خود پیران این طریقتند، تردیدی وجود ندارد. لیکن از آنجا که این نوشتار به قصد توضیح یکی از راه های نظری و استدلالی خداشناسی تدوین شده است، به بررسی تفصیلی راه شهودی و ثمرات و احیاناً آفات آن نمی پردازد.

ناگفته نماند کشف و شهود گاه خود مقدمه استدلال بر وجود خداوند قرار می گیرد؛ مثلاً از مجموعه گزارش عارفان و سالکان درباره شهود قلبی خداوند، استدلالی بر وجود او ترتیب داده می شود. ماجرای ملاقات عارف با خداوند که برای خود او جای تردید و استدلال نمی گذارد، ممکن است در ساحت اندیشه و نظرپردازی دیگران مقدمه استدلال قرار گیرد، که در آن صورت ماهیت شهودی خود را از دست داده، به یک روش استدلالی تغییر ماهیت می دهد. معمولاً آنچه در غرب به نام براهین تجربه دینی موسوم است، از همین قبیل است. (۲)

ارزش براهین اثبات وجود خدا

درباره فایده براهین اثبات وجود خدا، و از آن جمله برهان وجوب و امکان، بحث های فراوانی صورت گرفته است. در فضای مباحثات اسلامی، نزاع دیرپای عرفا و حکما بر سر منزلت استدلال، نمونه ای از آن هاست. در قرون وسطای (۳) مسیحی نیز نزاع پیروان آگوستین قدیس با پیروان آکویناس فیلسوف بر سر تقدم ایمان بر عقل، نمونه دیگری از بحث های مربوط به

۱ - الامام فخر الدین الرازی، المطالب العالیة، تحقیق: دکتر احمد حجازی، دارالکتب العربی، ج اول، ص ۵۳.

۲ - پل ادواردز، خدا در فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۱۱۲

۳ - معمولاً قرون وسطای مسیحی را بین سال های ۴۷۶ میلادی تا ۱۴۵۰ میلادی می دانند.

اهمیت و یا بی ثمری برهان و استدلال در باب خداست.

در دوران جدید نیز مسائل مشابهی از سوی فیلسوفان اگزیستانسیالیست طرح شده است؛ از جمله سورن کرگگور، پدر این نحله فلسفی، معتقد است که استدلال فلسفی به هدر دادن توانایی و فرصت عبودیت خداوند است، زیرا آدمی را به آنچه بی ثمر است مشغول می دارد و از آنچه پرثمر است (عبادت) باز می دارد. استدلال برای آنهایی که با عمق جان خود در دریای محبت و عشق الهی مستغرقند و در فضای ایمان به خدا زندگی می کنند، چه سودی خواهد داشت؟ از طرفی ملحدان و کینه توزان به ساحت ربوبی هم که با این استدلال ها روی به وادی ایمان نخواهند نهاد. موضع کرگگور تقریباً مانند عارفان مسلمان چون مولوی است:

جز به مصنوعی ندیدی صانعی بر قیاس اقترانی قانعی.

می فزاید در وسایط فلسفی از دلایل، باز بر عکسش صفی.

این گریزد از دلیل و از حجیب از پی مدلول، سر برده به جیب.

گر دخان او را دلیل آتش است بی دخان ما را در آن آتش خوش است.

خاصه این آتش که از قُرب و وِلا از دخان نزدیک تر آمد به ما(۱).

کرگگور و پیروان او بر بی ثمری براهین اثبات وجود خدا اصرار داشتند اما در فلسفه دین(۲) کسانی از معاصران غربی می گویند که برهان و استدلال بر اثبات وجود خدا نه فقط بی ثمر، که اساساً ممتنع است. دعوی بی ثمری از سوی کرگگور در فضای بحث های معاصر فلسفی دین، به ادعای امتناع اثبات عقلی وجود خداوند انجامید.

۱ - مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون، دفتر پنجم، بیت ۵۶۸. (حجیب، در بیت سوم همان حجاب است در حالت اماله الف).

۲ - منظور از فلسفه دین، نگرش و تأمل عقلانی در خصوص دعاوی دینی است. از این رو فیلسوف دین، ملحد نیز می تواند باشد؛ یعنی بر اساس نگرش عقلی خود دعاوی دینی و از جمله توحید و یا اصل وجود خدا را انکار کند.

مولوی و دیگر عارفان مسلمان، معمولاً در پرتو تعالیم اسلام به صورت مطلق عقل را انکار نکرده، از این جهت با کرگور و پیروان او تفاوت دارند. مولوی استدلال را فقط برای آنان که در محضر خداوند هستند و در کام جان خود، شاهد وجود او را دریافته اند، بی فایده خوانده است. اما سخن آن است که ایمان آورندگان تنها این گروه اندک نیستند، و مولوی و دیگر عارفان اسلامی برای خیل عظیم انسان ها نه فقط استدلال را تجویز می کنند، که خود به لزوم آن فتوا می دهند:

چشم اگر داری تو، کورانه میا و ننداری چشم، دست آور عصا.

آن عصای حزم و استدلال را چون ننداری دید، می کن پیشوا(۱)

خطای کرگور در این است که رکن و اساس ایمان را اعتراف غیرمبتنی بر عقل و استدلال می داند، در حالی که کرنش عقل و خرد آدمی در برابر حق، نقش قابل توجهی در ایمان دارد.

آری سلوک عقلی به تنهایی نمی تواند آدمی را به مقصد ایمان برساند، اما در این هم نمی توان تردید داشت که بسیاری از سالکان وادی عقل و استدلال در نهایت به مقصد ایمان رسیده، و بسا در قوت ایمان از سالکان راه تهذیب و سلوک عملی هم گوی سبقت ربوده اند. حکم به بی ثمری استدلال در ایمان آدمی حکمی درباره افرادی خاص از انسان ها، و نادیده گرفتن جریان ایمان آوری گروه بی شماری از آنهاست.

ما اینک در مقام بررسی تفصیلی موضع عارفان مسلمان یا اگزیستانسیالیست ها یا نحله های جدید فلسفه دین نیستیم، و فقط به اجمال به این نکته اشاره کردیم که عارفان مسلمان با استدلال عقلی برای بسیاری از انسان ها نه فقط مخالفتی ندارند، بلکه خود آن را توصیه می کنند. ولی کسانی چون کرگور عقلورزی در باب خدا را کاملاً بی فایده و بلکه زیان بار می دانند و تجربه گرایانی مانند آلستون و جان هیک اساساً عقل را در اثبات وجود خدا عاجز و ناتوان می بینند.

عقل و استدلال نه فقط در دعوت به ایمان کارآمد است و هر گاه عقل آدمی تابع و خاضع چیزی شد، معمولاً قلب او نیز به آن گرایش می یابد، بلکه نقش مهم دیگری هم دارد که آن پیش گیری از تردیدهای ایمان برانداز است؛ یعنی اگر ایمان سازی از او برنیاید، ایمان سوزی را هم برنمی تابد.

آن که بدون استدلال و نظریردازی، ایمان آورده، به عبادت خدا می پردازد، ایمان وی شکننده تر از ایمان کسی است که نخست عقل خود را قانع کرده و تردیدها و شک های مربوط به وجود خدا را برطرف ساخته است، سپس به عبادت خدا روی می آورد. بنابراین عقل در دفاع از ایمان مؤمن هم نقشی اساسی و انحصاری دارد.

ایمان مبتنی بر عواطف و احساسات زودتر دست خوش تغییر می شود، و آسیب پذیرتر از ایمانی است که در حصار عقل و نظر، قرار یافته است. حاصل آنکه ما ضمن قبول این نکته که افرادی بدون استدلال و در اثر قرار گرفتن در فضای عاطفی دین به آن متمایل شده و ایمان می آورند، اعتقاد داریم که استدلال و نظر در جذب افراد بسیاری به وادی ایمان نقش مهمی دارد، و افزون بر آن در دفاع از ایمان هر مؤمنی - حتی اگر ایمان او از سر استدلال و نظر نباشد - نقش انحصاری دارد. به قول یکی از منتقدان کرگور، ایمان کسی که خود به معقولیت آن اعتقاد دارد بسیار جالب تر و ماندگارتر از ایمان کسی است که به معقولیت ایمان خود، اعتقادی ندارد و گاهی ایمان را ضد عقل هم می داند.

اهمیت عقل در فرهنگ اسلامی بدان پایه است که بسیاری از متکلمان فتوا به نادرستی و بی فایدهگی ایمان غیر مستند به استدلال و نظر، داده اند.

به نظر می رسد دلیل بی اعتنایی به عقل و استدلال در فرهنگ مسیحی تا حدی به مبانی دینی آنان برمی گردد؛ مثلاً چون قبول تثلیث بر اساس اصول عقلی مشکل می نمود، از این رو برای گشودن این گره به طرد عقل و استدلال پرداختند؛ نه طرد و رد آنچه با عقل منافی می نمود.

سزاوار آن است که آدمی هم در طهارت باطن بکوشد تا جلوه خداوندی را در درون جان خود بنگرد و هم از عقل و نظر غفلت نرزد. در این خصوص نقل سخن امام فخر رازی، که خود از پیشتازان عقلورزی و نظروری است، نیکو می نماید:

توفیق قرین آنهایی است که هم در وادی سلوک و ریاضت گام نهاده و خدا را می بینند و هم با عقل و خرد خود آنچه را که دیده اند اثبات و تأکید می نمایند، چرا که اگر فقط سیر و سلوک باشد و نظر و اندیشه آن را حمایت نکند آدمی گرفتار خلط خواطر شیطانی با الهامات ربانی می شود و اگر فقط خرد و عقل باشد در آن صورت جان آدمی از حلاوت دیدار خداوند بی بهره می ماند.

جای گاه برهان و اجسام در مجموعه براهین

درباره تقسیم براهین اثبات وجود خدا اتفاق نظر وجود ندارد. معمولاً در کتاب های کلامی می گویند استدلال یا کلامی است و یا فلسفی، و استدلال فلسفی هم یا به طریقه حکمای طبیعی است و یا به شیوه حکمای الهی.

راه کلامی مبتنی بر حدوث است و البته منظور از حدوث هم حدوث زمانی است؛ یعنی شیء در زمانی به جامه هستی درمی آید. این حدوث نشانه نیازمندی به مُحدَث تلقی شده، از این طریق بر وجود خداوند استدلال می شود. البته در این که حدوث چه چیزی مقدمه استدلال قرار گیرد، میان متکلمان اختلاف است. گروهی از حدوث اجسام و جواهر شروع می کنند، و گروه دیگر از حدوث اعراض که آشکارتر است آغاز کرده اند، و هر کدام برای خود دلایلی فراهم آورده اند. به علاوه در کیفیت اثبات حدوث مورد نظر هم اختلاف دارند، عده ای آن را مشهود و آشکار می دانند، ولی گروهی بر اثبات حادث بودن جواهر و اجسام یا اعراض اقامه برهان می کنند.

استدلال کلامی در اطراف همین مسأله حدوث دور می زند و این نکته به اندازه ای مهم تلقی شده است که ابن میمون می گوید: نه فقط متکلمان اسلامی از راه حدوث به اثبات خدا می پردازند، بلکه مقلدان یهودی و مسیحی آنان هم از همین روش استفاده می کنند. البته معنای این که روش کلامی مبتنی بر استفاده از حدوث است، آن نیست که آنان اصلاً به مقوله امکان در استدلال توجه ندارند، چرا که بعضی از آنها در اثبات وجود خدا از حدوث و امکان اشیا استفاده می کنند؛ ولی همان طور که حاشیه نگار کتاب شرح مواقف تذکر می دهد، استفاده از مقوله امکان، نقش مهم و کلیدی در استدلال کلامی ندارد و بیشتر به عنوان تأکیدی بر همان حدوث زمانی به کار می رود.

اهمیت مسأله حدوث برای متکلمان چنان است که گویی با نفی حدوث زمانی عالم، دیگر راهی برای اثبات وجود خدا باقی نمی ماند. غزالی، ارسطو و تابعان او را که به قِدَم زمانی عالم قائلند به ناتوانی در استدلال بر وجود خدا متهم می کند، چرا که در نظر او و دیگر متکلمان، این حدوث عالم است که می تواند به کار استدلال بر وجود خدا بیاید. انکار قدمت عالم از سوی بسیاری از متکلمان بیشتر به جهت پی آمدهای مهم آن به خصوص ناتوان شدن از اثبات وجود خدا بر فرض قدیم بودن عالم است. به هر حال در کتب کلامی پیش از ابن سینا، اصولاً امکان مطرح نیست، ولی در آثار کلامی متأخر امکان نقش مهمی پیدا کرده است. تا آنجا که برخی از متکلمان فقط به طرح برهان وجوب و امکان پرداخته و از برهان حدوث چشم پوشیده اند. و این البته ره آورد نقد و انتقادهای فارابی، ابن سینا و ابن رشد بر برهان حدوث متکلمان است.

این گروه از فیلسوفان نشان دادند که منشأ نیازمندی شیء به علت چیزی فراتر از حدوث زمانی آن است؛ یعنی حتی اگر شیئی قدیم نیز باشد، نیاز به علت را هم چنان می تواند همراه خود داشته باشد، چراکه خاستگاه این نیاز ذات اوست. از همین جا بود که اصطلاح حدوث ذاتی و امکان ذاتی بر سر زبان ها افتاد.

متکلمان در استدلال خود نخست حدوث جهان را اثبات کرده، سپس به اثبات لزوم مُحدَث می پرداختند. و این با توجه به این که اثبات حدوث زمانی جهان خود یکی از مشکلات تفکر فلسفی است، راه ناهمواری است.

گروهی از ایشان برای آن که از اثبات حدوث زمانی جهان، گریزی یابند، از اثبات حدوث زمانی شیء خاصی، آغاز کردند، و البته حدوث زمانی شیء خاص امری روشن و واضح است.

ابن رشد، به حق بر این گروه از متکلمان خرده گرفت: به گفته او سیر استدلال کلامی وجود یک قدیم زمانی را الزام می دارد تا حوادث زمانی بر او تکیه دهند. و حال آن که این قدیم زمانی ممکن است خود مخلوق، و به اصطلاح ممکن باشد. اگرچه سعی متکلمان بر آن است که با حصر قدیم زمانی در خدا، استدلال خود را از اشکال برهانند، اما همان گونه که ابن رشد گفته است تلاش آنان حتی اگر موفقیت آمیز هم باشد، راه را طولانی تر و دشوارتر خواهد کرد.

گفته آمد که حکما یا مسلک طبیعی دارند، یا مشرب الهی. ارسطو در آثار متکلمان اسلامی به عنوان حکیمی طبیعی که می کوشد از طریق امور طبیعی، چون حرکت به اثبات وجود خدا بپردازد، قلمداد شده است. استدلال ارسطو در فلسفه اسلامی، بسیار روشن و گسترده طرح و بررسی شده است. لیکن این تلقی از روش استدلالی ارسطو، بر ابن سینا و ملا صدرا گران آمد، زیرا آنان شأن علمی و منزلت فکری ارسطو را بالاتر از آن می دانستند که وی بخواهد از مجرای امور طبیعی به اثبات وجود خدا بپردازد.

ابن سینا می گوید:

برایم بسیار سخت است که بپذیرم اعتقاد به مبدأ و وحدت او بر اساس حرکت و وحدت عالم متحرک باشد. چنین گمان شده که در کتاب ما بعد الطبیعه [ای ارسطو] این گونه مشی شده است. این گمان البته از نوآموزان شگفت نیست، اما از بزرگان این فن جای بسی شگفتی است. اگر اینان اسرار کتاب مابعدالطبیعه را می دانستند، هرگز نمی گفتند ارسطو از راه طبیعی رفته است، چرا که این کتاب، ویژه راه روحانی و الهی است.

به اعتقاد صدرالمتألهین، برهان حرکت ارسطو در واقع بیان نمادینی از همان برهان وجوب و امکان است.

معلم اول در اثولوجیا از وجوب بالذات به سکون و از وجوب بالغير [ممکن] به حرکت تعبیر کرده است و سرّ آن همین است که مرتبه موجودیت ماهیات [در برابر وجود] متأخر از مرتبه ماهیات من حیث هی هی است و گویی ماهیات از لیسیت به ایسیت منتقل شده اند، اما واجب تعالی گویا بر آنچه بوده است مستقر مانده است.

وی آن گاه به ذکر طریق حکمای طبیعی می پردازد و می گوید آنان از طریق حرکت اجسام فلکی که نه طبیعی و نه قسری، بلکه نفسانی و از سر شوق است، به وجود غایت حرکت، یعنی همان خداوند می رسند.

اما اگر از این حسن ظنّ حکمای اسلامی به ارسطو بگذریم، باید گفت روش وی همان استناد به حرکت برای اثبات محرّکی که خود متحرک نیست، می باشد.

راه دیگر فلسفی، طریق حکمای الهی است؛ یعنی حرکت از ممکن الوجود، به سوی واجب الوجود.

این برهان تقریرهای گوناگونی دارد که یکی از قدیمی ترین و نیز معروف ترین آنها برهان ابن سیناست. البته تعبیر به این که حکمای الهی از ممکن به واجب می رسند، تعبیری مسامحی است، زیرا خواهد آمد که یکی از گونه های اصلی برهان حکمای الهی از هستی آغاز شده، به واجب الوجود می رسد.

این تقسیم که استدلال بر وجود خدا یا کلامی است (برهان حدوث) و یا فلسفی، و آن خود بر دو قسم طبیعی (برهان حرکت ارسطو) و الهی (برهانی که از مفهوم امکان استفاده می کند، اعم از این که ممکن الوجود را مقدمه استدلال قرار دهد یا هم چون برهان صدیقین ابن سینا از خود موجود شروع کند) است، در اکثر کتاب های کلامی ذکر شده است، ولی برخی از دانشمندان معاصر، برای انواع استدلال خدانشناسی تقسیم دیگری را پیش نهاد کرده اند.

طبق این تقسیم بندی، استدلال یا از نوع علمی است و یا از نوع فلسفی. استدلال علمی از روش رایج در علوم استفاده می کند. روش علمی مبتنی بر مشاهده و ارائه یک فرضیه در تبیین مشاهدات متنوع است، سپس بررسی فرضیه های جایگزین و بالاخره ارزیابی احتمال هر یک از این فرضیه ها. رکن استدلال علمی مشاهده و ارزیابی فرضیه است. در باب خدانشناسی، استدلال

علمی به این صورت خواهد بود که ما با مشاهده نظم و هدف مندی مخلوقات، فرضیه وجود ناظم آگاه را پیش نهاده، آن گاه به بررسی این فرضیه و مقایسه آن با فرضیه رقیب، می پردازیم، و بالاخره یکی از دو فرضیه را می پذیریم.

در حالی که در استدلال فلسفی، روش استدلال از نوع قیاسی و بدون احتیاج به فرضیه و آزمون است؛ مثلا از حدوث یا امکان یا حرکت اشیا به وجود خداوند استدلال می شود. شهید صدر و نیز شهید مطهری از این تقسیم بندی جانب داری می کنند.

بر این اساس باید تمام براهین موجود در کتاب های کلامی و فلسفی را که به نحوی از حدوث یا امکان سخن می گویند، در شمار استدلال های فلسفی دانست. تنها آن دسته از براهین که بر اساس محاسبه احتمال تصادف و دخالت نداشتن تدبیر الهی در کار خلقت به وجود خداوند می رسند، خارج از حوزه استدلال فلسفی قرار می گیرند؛ هرچند این نوع استدلال جز در کتب دانشمندان معاصر دیده نمی شود. به نظر می رسد این نوع استدلال (استدلال علمی) در پی آشنایی با نوشته های دانشمندان غربی، در آثار حکیمان معاصر راه یافته است.

روشن است که استدلال علمی، محدودیت هایی دارد که خود این اندیشمندان نیز بر آنها واقفند. ولی به قول شهید صدر، وقتی که مخاطب بر صحت انحصاری این روش اصرار دارد، چرا ما استدلال بر وجود خداوند را در قالب آن روش ارائه نکنیم. به هر حال آنچه امروزه از آن به برهان نظم یاد می شود، معمولا به صورت یک استدلال علمی طرح می شود. البته برهان نظم به صورت های مختلفی در آثار حکیمان مسلمان چون ابن رشد دیده می شود که ماهیت استدلال به کار گرفته شده در آنها فلسفی است، نه علمی.

زیرا گاهی گفته می شود نظم موجود در عالم، تقاضاگر ناظمی است که آگاه و حکیم باشد، اما علت این لزوم و اقتضا این نیست که احتمال وجود نظم در عالم بر اساس تصادف بسیار ناچیز و اندک است، بلکه سر به دامان این اصل فلسفی دارد که نظم به عنوان یک معلول تنها از علتی می تواند موجود شود که خود حکیم باشد. (فاقد شیء نمی تواند مُعطی آن باشد) در این صورت برهان نظم یک برهان فلسفی به حساب می آید. شهید مطهری خود به این نکته تذکار داده اند.

لیکن به نظر می رسد تقسیم بندی پیشین مناسب تر است، چرا که تمام استدلال های فلسفی رایج در حکمت و کلام اسلامی را پوشش می دهد و فقط نوعی برهان که ملا صدرا آن را برهان صدیقین نامیده است، می ماند، که یک استدلال فلسفی است اما نه از نوع براهین حکمای الهی قبل از ملا صدرا که در آن به نوعی از مفهوم امکان، استفاده شده است.

برهان ملاصدرا و آنچه ابن سینا بیان کرده است در این جهت مشترکند که از وجود ممکن آغاز نمی‌کنند؛ اما ابن سینا از مقوله امکان ذاتی در استدلال خود به نحو دیگری استفاده می‌کند و به همین جهت ذیل برهان وجوب و امکان قرار می‌گیرد. بنابر این می‌توان همه براهینی را که در آثار کلامی و فلسفی اسلامی طرح شده است به شکل زیر طبقه بندی کرد:

کلامی : برهان حدوث

براهین خداشناسی برهان حکمای طبیعی : برهان حرکت

فلسفی تقریرهای غیرسینوی

وجوب و امکان

برهان تقریر ابن سینا

حکمای الهی

صدیقین به تقریر ملاصدرا

تقسیم بندی براهین وجود خدا در فرهنگ مسیحی

در فرهنگ فلسفی و کلامی مسیحی هم در باب تقسیم براهین خداشناسی وحدت رویه وجود ندارد و مجموعه براهین اثبات وجود خدا بر اساس معیارهای مختلفی دسته بندی می شوند. ولی شاید تقسیم کانت، فیلسوف معروف آلمانی، یکی از مقبول ترین روش های تقسیم براهین مذکور باشد. وی بر این باور بود که تنها سه نوع برهان بر وجود خدا می توان اقامه کرد، و بازگشت هر برهان دیگری، در تحلیل نهایی به یکی از این سه است:

۱ - دسته اول، براهینی هستند که از تجربه ای خاص و معین از سرشت جهان محسوس شروع می کنند و با استفاده از اصولی هم چون علیت به اثبات وجود خدا می پردازند. کانت نام گیتی - یزدان شناختی بر این دسته از براهین نهاد؛ ولی پس از او نام غایت شناختی یا برهان نظم جای گزین شد. می دانیم که کانت با سود جستن از اصل علیت، تقریری فلسفی از برهان نظم ارائه داد، تقریر معروف احتمالاتی یا علمی برهان نظم، در تلقی کانت، اساساً از مجموعه براهین خردورزانه خارج بوده، نمی توان نام برهان بر آن گذاشت.

۲ - دسته دوم از براهین، نیازی به تجربه ای خاص چون مشاهده نظم، یا غایت و هدف مندی خلقت ندارند، بلکه فقط از پذیرفتن اصل وجود چیزی (تجربه ای نامعین) شروع کرده، با تحلیل فلسفی آن به نتیجه مطلوب می رسند. چنین پذیرشی که شرط خروج از ایده آلیسم و ورود در حوزه رئالیسم است، برای شروع این برهان کافی است، زیرا پس از آن است که باید به این پرسش پاسخ داد که آیا آن وجود، ذاتی قائم به خود دارد، یا در اصل وجود خود محتاج به دیگری است؛ به این صورت بر وجود خدا استدلال می شود. کانت این برهان را جهان شناختی می خواند.

۳ - پاره ای از براهین از هیچ تجربه ای (معین و نامعین) آغاز نمی کنند، بلکه از تحلیل مفاهیم به وجود واجب بار می یابند. در این روش نه نیازی به اثبات نظم یا حدوث و امکان چیزی است، و نه اصل وجود چیزی شرط درستی آن است، بلکه ما از تحلیل مفهوم خدا یعنی ذات پاک کاملی که کامل تر از او قابل تصور نیست، به وجود آن پی می بریم. کانت این برهان را وجود شناختی نام گذاری کرد.

این جدول، کمابیش مقبول افتاد، ولی این دعوی که تمام براهین فلسفی، لاجرم در حصار این سه دسته قرار می گیرند، بی چند و چون نبوده است. به عبارت دیگر اصل تقسیم کانت مورد قبول همگان است، اما این که حصر وی، عقلی است یا استقرایی است جای سخن بسیار است.

اگر بخواهیم برهان وجوب و امکان را با برهان جهان شناختی کانت بسنجیم، خواهیم دید که برهان جهان شناختی کانت تنها بر تقریر سینوی آن در فلسفه اسلامی، و تقریر لایب نیتزی آن در فلسفه غرب منطبق است، زیرا فقط این دو فیلسوفند که از اصل وجود شروع کرده، به واجب الوجود می‌رسند. اما در تقریرهای دیگر از برهان وجوب و امکان نخست وجود ممکن خاصی را در عالم، ثابت و یا مفروض گرفته، از طریق آن وجود خدا ثابت می‌شود؛ به طوری که تعریف جهان شناختی کانت بر این براهین منطبق نیست.

هم چنین براهین بسیاری است که به جهان شناختی شهرت دارند، ولی تعریف کانت بر آنها منطبق نیست. از این رو امروزه فیلسوفان دین، برهان جهان شناختی را بسیار گسترده تر از آنچه کانت تعریف کرده بود، تعریف می‌کنند؛ یعنی: هر برهانی که فارغ از تحلیل مفهومی است و مبتنی بر وجود غایت و هدف در عالم طبیعت و انسان نباشد، جزء براهین جهان شناختی است. بنابراین برهان حرکت، حدوث و امکان همگی جزء براهین جهان شناختی به شمار می‌آیند.

پس می‌توان تمام براهین سنتی فلسفه اسلامی را جزء برهان های جهان شناختی، در این معنای پر دامنه، قرار داد، زیرا در همه آنها اصل وجود و یا شئون و حیثیت های معقول آن مانند حدوث و امکان نقطه آغاز است. حتی برهان صدیقین ملا صدرا هم در همین شمار است، زیرا:

برهان جهان شناختی نامی است برای گروهی از برهان های مرتبط با هم که بر مبنای مقدمه هایی دال بر واقعیتی بسیار کلی و مربوط به جهان، از جمله امکان آن، درصدد اثبات وجود خدا هستند.

البته برهان هایی که بر مشاهده عنایت و دستگیری الهی در زندگی انسان ها (برهان عنایت ابن رشد) مبتنی است، در عداد براهین جهان شناختی قرار نمی‌گیرند. (۲۰)

در این رساله منظور از براهین جهان شناختی، معنای عام آن است که نوعی از آن برهان وجوب و امکان است.

تاریخچه برهان وجوب و امکان

این برهان در بستر فلسفه اسلامی شکل گرفت و از طریق ترجمه آثار فیلسوفان و متفکران اسلامی، به خصوص ابن سینا، غزالی و ابن رشد، به عالم مسیحی وارد و به ویژه در آثار توماس آکویناس ظاهر شد.

برخی از متفکران بین برهان جهان شناختی و برهان وجوب و امکان، تفاوتی نگذاشته تاریخچه آن را به ارسطو و افلاطون برگردانده اند. در حالی که برهان وجوب و امکان همان گونه که در غرب هم برخی بدان توجه کرده اند، نوع خاصی از براهین جهان شناختی است و میان آن دو عموم و خصوص مطلق است، نه تساوی.

برهان حرکت ارسطو، نوع دیگری از براهین جهان شناختی است که بسیار پیش از برهان وجوب و امکان طرح شد. در حالی که اولین گزارش از برهان وجوب و امکان در آثار توماس آکویناس دیده می شود. وی پس از خدشه در برهان وجودشناختی آنسلم، به براهینی روی آورد که در آنها از تحلیل مفهومی برای اثبات خدا اثری نبود، بلکه اساس استدلال وی بر واقعیت هستی و یا جلوه های خاصی از آن قرار گرفت.

آکویناس، پنج استدلال پیش رو نهاد که بعدها به پنج راه (Five.Ways) شهرت یافت؛ سه فقره از آنها در شمار براهین جهان شناختی است: برهان حرکت، برهان معلولیت، برهان امکان.

بی تردید آکویناس از فلاسفه اسلامی، به خصوص آرای ابن رشد، متأثر بوده است. از این رو می توان او را در برهان وجوب و امکان، و حتی برهان معلولیت، وام دار فلاسفه اسلامی دانست. سپس از زبان و قلم وی، برهان یاد شده به جهان مسیحی راه یافت.

در درون فلسفه اسلامی، در آثار کندی که جزء اولین گروه از فیلسوفان اسلامی است، سخن از برهان وجوب و امکان دیده نمی شود؛ ولی در آثار فارابی که یکی از برجسته ترین فلاسفه مشایی در جهان اسلام است، زمینه سازی و تمهید آن برهان به چشم می خورد. سرانجام ابن سینا بود که برهان وجوب و امکان را به صورت جامع سر و سامان داد. ابن رشد، ضمن اعتراف به پیش گامی ابن سینا در این پرداخت، می گوید او در تنظیم آن متأثر از نگرش علمای کلام بوده است، ولی توضیح نمی دهد که آن متکلمان چه کسانی اند. به نظر می رسد بی اعتقادی ابن رشد به این برهان که بدان اشاره خواهد شد، اساس انتساب آن به نحله های کلامی است، و چندان پایه و اساس تاریخی ندارد.

البته تأثیر برهان وجوب و امکان بر متکلمان متأخر چنان است که اغلب آنان در باب اثبات وجود خدا بدان روی می آورند.

فصل دوم : مبادی و پیش فرض ها

بررسی مفهوم وجوب و امکان

مفهوم از آن جهت که از چیزی حکایت می کند، به دو دسته جزئی و کلی تقسیم می شود: اگر محکمی یک مفهوم، امری شخصی و غیرقابل تعدد باشد، آن را جزئی، و اگر امری عام و قابل تعدد باشد آن را کلی می نامند. مفهوم کلی گاهی دارای مصادیق بالفعل و متعدد است، مانند مفهوم انسان که افراد فراوانی دارد. و گاهی به علت خاصی، فرد منحصری از آن تحقق دارد، مثل مفهوم واجب الوجود که از جهت مفهوم، کلی است؛ زیرا قابلیت انطباق بر افراد متعدد را داراست، اما به گواهی براهین توحید، فقط یک فرد از آن واقعیت دارد.

مفاهیم کلی به طور سنتی در فلسفه اسلامی به دو بخش معقولات اولی و ثانوی تقسیم می شوند:

معقول اول به آن دسته از مفاهیم کلی اطلاق می شود که محکمی آنها وجود منحازی دارد. و از آنجا که در سنت فلسفه اسلامی - به تبع ارسطو - موجودات همه در یکی از ده مقوله معروف ماهوی قرار می گیرند، معقول اولی را می توان مفاهیم ماهوی هم نامید.

انسان، رنگ و اندازه که به ترتیب جوهر، کیف و کم هستند، همگی از اموری حکایت می کنند که به نحوی وجود منحاز دارند؛ اگرچه یکی در دیگری تحقق داشته باشد (عرض). و اول نامیدن آنها ظاهراً بدان جهت است که قوه انتزاع ذهن در حصول آنها نقش ندارد.

معقول ثانی به آن دسته از مفاهیم کلی گفته می شود که محکمی آنها از وجود منحاز محرومند و حصول آن در ذهن فرآورده تعمل و انتزاع عقلی است.

علت، واجب، ممکن، کلی، جزئی، عدم و وجود مثال هایی از معقولات ثانی هستند. معقولات ثانی از ذاتیات شیء به حساب نمی آیند. (ذاتی باب ایساغوجی)

در مقام فرق بین معقول اول و ثانی گاهی گفته می شود که در اولی عروض در خارج است، به خلاف معقول ثانی که عروض آن در ذهن است. مثلاً: وقتی گفته می شود این سفید است سفیدی چیزی است که در خارج عارض جسم و منضم به آن می شود. اما وقتی گفته می شود این علت

است، علیت چیزی نیست که مثل سفیدی منضم به شیء شود، بلکه مفهومی است که ذهن آن را به مدد توانایی های خود انتزاع می کند.

معقول ثانی نیز به دو دسته فلسفی و منطقی تقسیم می شود. معقول ثانی فلسفی اگرچه در خارج منضم به شیء نمی شود، اما از آن جهت که شیء خارجی را وصف می کند، خارجی است. به زبان فلسفی گفته می شود: معقولات ثانی فلسفی عروض ذهنی، ولی اتصاف خارجی دارند. علت در جمله این علت است چیزی نیست که عارض شیء شود، اما همین شیء خارجی است که جامه علیت را بر تن می کند؛ یعنی متّصف به علیت می شود.

معقول ثانی منطقی در مقابل نوع فلسفی آن قرار دارد؛ یعنی نه فقط در خارج عارض شیء نمی گردد، بلکه شیء خارجی هم به آن متّصف نمی شود. از این جهت گفته می شود هم عروض و هم اتصاف معقولات ثانی منطقی در ذهن است. کلی در مثال این مفهوم کلی است نه عارض شیء خارجی می شود و نه حتی شیء خارجی را توصیف می کند، اما به توصیف مفاهیم ذهنی تواناست.

مفاهیم وجوب و امکان و امتناع، جزء معقولات ثانی فلسفی به شمار می آیند؛ یعنی به نحوی شیء را توصیف می کنند. مفاد وجوب، آن است که شیء مورد نظر چنان تاكّد وجودی دارد که فرض عدم بر آن ناروا و ممتنع است. مفاد ممکن، آن است که شیء مورد نظر بر حسب ذات خود نسبت به وجود و عدم مساوی است، و وجود یا عدم آن تابع وجود یا

عدم علت است. (در جای خود ثابت شده است که عدم، تقاضای علت ندارد، بلکه عدم العلة خود علت عدم شیء است)

ممتنع نیز اشاره به ذاتی دارد که فرض تحقق خارجی آن نامعقول است. پس این مفاهیم سه گانه، کلی هستند؛ اگرچه یکی از آنها مصادیق بی شمار دارد(ممکن)؛ و دیگری فقط یک مصداق دارد(واجب) و سومی اصلا مصداق خارجی ندارد(ممتنع).

تقسیم شیء به واجب، ممکن و ممتنع از ابتکارات فلسفه اسلامی است و نخستین بیان روشن آن در آثار فارابی دیده می شود. شیء، یعنی همان مفهوم ذهنی، در سنجش با وجود می تواند یکی از سه حالت یاد شده را داشته باشد، زیرا یا رابطه آن با وجود ناگسستنی است که در آن صورت واجب الوجود است، و یا آنکه رابطه آن قابل گسست است که ممکن الوجود خواهد بود، و یا اصلا ارتباطی ندارد و نمی تواند موجود شود که در آن صورت ممتنع الوجود خوانده می شود.

این مطلب به بیان های مختلف در آثار فیلسوفان و متکلمان اسلامی راه یافته است؛ مثلاً می گویند هر شیئی با قطع نظر از غیر آن اگر اقتضای وجود داشته باشد، واجب الوجود است، و اگر اقتضای عدم داشته باشد ممتنع الوجود، و چنانچه اقتضای هیچ یک را نداشت ممکن الوجود خواهد بود.

اساس این تقسیم، تفکیک وجود از ماهیت است که از مسائل مهم فلسفی به شمار می آید و فلسفه اسلامی در این جهت و در خصوص نتایج این تفکیک و صحت آن گام های بلندی برداشته است.

درباره تقسیم وجود، به واجب و ممکن هر از گاهی به ابن سینا و دیگران اشکال می شود که آنان ممکن الوجود را طوری تعریف کرده اند که گویا پیش از وجودش از نوعی تقرر و تحقق بهره مند است، زیرا به گفته اینان، ممکن آن است که وجود خود را از دیگری می گیرد، و این بدان معناست که قبل از وجودش دارای نوعی هستی است که می تواند قابل و پذیرای وجود از دیگری شود.

اما به نظر می رسد که ابن سینا و هم فکران او این تقرر پیش از وجود را که بعضاً به برخی از بزرگان معتزله نسبت داده می شود، نپذیرفته و باور ندارند که ذات ممکن قبل از وجود دارای شیئیت و ثبوت است و همین ثبوت قبلی است که او را آماده وجود می کند. مراد ابن سینا آن است که عقل به هنگام تحلیل اشیای موجود آنها را گاه طوری می یابد که از وجود تفکیک پذیر نیستند و هستی، حیثیت ذاتی آنهاست (واجب الوجود)، و گاهی طوری می یابد که وجود قابل زوال است و شیء موجود می توانست معدوم باشد؛ یعنی از عروض عدم بر او محالی لازم نمی آید. (ممکن الوجود)

به همین بیان می توان اشکال دیگری را که به ابن سینا کرده اند، پاسخ گفت؛ برخی گفته اند:

بنگر تناقض واضحی را که در کلام ابن سیناست، چون او می گوید هر موجودی یا واجب است یا ممکن ... اگر چنان که او می گوید چیزی موجود باشد لاجرم وجود بالفعل دارد و در آن صورت محال است که ممکن باشد. زیرا ممکن در نظر وی آن است که اگر غیرموجود فرض شود محال لازم نیاید در حالی که موجود بالفعل اگر معدوم فرض شود محال لازم می آید.

نااستواری این اشکال از آنجاست که ابن سینا نمی گوید شیء با قید وجود بالفعل اگر معدوم فرض شود محال نیست، بلکه این همان وجوب به شرط محمول است که خود ابن سینا و دیگران متوجه آن بوده اند. مقصود ابن سینا لحاظ شیء به خودی خود و با صرف نظر از قید وجود فعلی

آن که منشأ ضرورت است، می باشد. بنابراین می توان بر تعریف وی از ممکن صحه گذاشت؛ زیرا موجودی که بدون تقیّد به وجود فعلی خود و فقط بر حسب ذات، قابل عدم باشد، ممکن است.

واجب الوجود، عنوان موجودی است که حیث وجودی آن مغایر با حیث ذات او نیست؛ از همین رو از ماهیّت مبرّاست. در حالی که ممکن الوجود اشاره به وجودی دارد که حیث وجودی او قابل تفکیک از ذات آن است؛ به همین جهت ناگزیر از ماهیّت است.

از آنجا که حیث وجودی ممکنات از غیر ذات آنها اخذ می شود، بی نیاز از علت نیستند، و این جهت در تمام مراحل وجود ممکن پابرجاست و بیان گر آن است که شیء علاوه بر حدوث خود در بقا نیز محتاج علت است.

بحث و بررسی تفصیلی وجوب و امکان و اقسام هر یک، خارج از حوصله این نوشتار است. اهل تحقیق می توانند در بخش مواد ثلاث کتب کلامی و فلسفی و حتی برخی کتاب های منطقی آن را بررسی و ملاحظه کنند. اما اشاره اجمالی به اقسام واجب، لازم می نماید.

واجب بالذات اشاره به ذاتی است که از غیر خود مستغنی است، و از فرط تاكّد وجود، چنان است که فرض عدم در آن، فرضی است محال؛ یعنی محذور منطقی در پی دارد.

واجب بالغیر عنوان ذاتی است که خود محتاج غیر است، اما وجود موهبتی از جانب علت، آن را بی نیاز و مستغنی از دیگری کرده است. به عبارت دیگر واجب بالغیر اگرچه ذاتاً ممکن است،

اما با سرمایه ای که از جانب غیر، نصیب او شده است بی نیاز و مستغنی می شود.

واجب بالقیاس اشاره به رابطه استدعای یکی نسبت به دیگری دارد. مثلاً وجود فوق مستدعی وجود تحت است، یا وجود متقدّم وجود متأخّری را می طلبد. در اصطلاح فلسفی گفته می شود هر یک از مفاهیم فوق نسبت به مفاهیم دیگر واجب بالقیاس است؛ یعنی وجود هر یک ضرورتاً وجود دیگری را هم در پی دارد. مثلاً: گفته می شود علت و معلول، وجوب بالقیاس دارند؛ یعنی هر جا که علت است، معلول نیز حضور دارد و هر جا معلولی است، علتی حاضر است.

فرق ضرورت بالغیر با ضرورت بالقیاس در این است که در اوّلی خود شیء بعد از اخذ وجود از غیر، به صورت مستقل ملحوظ است، حال آنکه در ضرورت بالقیاس، هر یک با دیگری لحاظ می شود. به عبارت دیگر در ضرورت بالغیر، غیر، یک حیث تعلیلی است، و در وجوب بالقیاس الی الغیر، غیر، یک حیث تقییدی است.

برخی به این بهانه که واجب الوجود یعنی آنچه که حتماً هست و چنین چیزی نیازی به اثبات ندارد، بحث از اثبات وجود واجب را بیهوده دانسته اند. اما باید توجه داشت که بحث در این است که آیا آنچه که اگر باشد ضروری الوجود و واجب است، وجود دارد یا خیر؟ به بیان دیگر سخن این است که آیا موجودات هستی به گونه ای هستند که مقتضی واجب الوجود باشند یا نه؟ آیا موجودی که منشأ انتزاع مفهوم واجب الوجود باشد، وجود دارد؟ یا این که این مفهوم بدون منشأ انتزاع و غیر واقعی است؟

تبیین اصل و مفهوم علیت

اعتقاد به اصل علیت، پیشینه ای موازی با تاریخ بشر دارد. انسان های اولیه در پی هر حادثه ای، مبدأ و منشأ آن را جست و جو می کردند و در این کاوش، گاه به مبدأ طبیعی برای حادثه دست یافته، آرام می گرفتند، و گاه مبدأ طبیعی آن را نیافته، برای توضیح علت وقوع آن به اموری چون سحر و جادو و یا خدایان خیالی پناه می بردند. این جست و جو خود گواه رسوخ اصل علیت در ذهن بشر است.

در آثار مکتوب فلسفی فرهنگ غرب، می توان گفت افلاطون پیشگام طرح مباحث علیت است؛ وی تأکید داشت که هر رخ دادی لاجرم علتی دارد، و نیز بین علت طبیعی و علت مختار - که از روی قصد و آگاهی و اراده، فعلی را انجام می دهد - فرق می گذاشت.

ارسطو را باید اولین کسی دانست که نظریه علیت را به عنوان یک اصل کلی و جامع طرح، و اقسام آن را ذکر نمود. به اعتقاد وی هیچ حادثه ای بی علت نیست، و علت هم چهار نوع است:

(۱) علت فاعلی؛

(۲) علت مادی؛

(۳) علت صوری؛

(۴) علت غایی.

ارسطو لزوم وجود علت های چهارگانه را برای هر شیء مادی بر اساس تعمیمی که از مشاهده مصنوعات آدمی به دست آورده بود، بیان کرد؛ به این صورت که مثلاً میز، لاجرم سازنده ای دارد (علت فاعلی)، و البته ماده ای هم می طلبد تا عمل ساختن بر آن واقع شود (علت مادی)، و نقشه ای و شکلی که میز بر اساس آن ساخته می شود (علت صوری)، و بالاخره هدف و قصدی از انجام این کار (علت غایی).

البته ارسطو دلیلی بر حصر علل در این چهار نوع ندارد، و ظاهراً بنای این تقسیم بر استقرا و مشاهده باشد، نه تحلیل عقلی.

نظریه علت های چهارگانه ارسطو از طریق ترجمه آثارش به عالم اسلام منتقل شد. حکمای اسلامی، به خصوص ابن سینا، مباحث دقیقی درباره آنها طرح کردند، مثلاً از رابطه این علت ها با یکدیگر سخن گفتند و این که علت غایی خود علت مستقلى نیست و در ضمن علت فاعلى در وجود معلول نقش آفرینی می کند، و به اصطلاح حکما شریک علت فاعلى و متمم فاعلیت فاعل است. و یا این بحث که مبدأ اول (خداوند) چه نوع علتی است، آیا علت فاعلى است یا علت صوری یا علت غایی و یا مادی. ابن سینا نشان می دهد که مبدأ اول، علت فاعلى است و مباحثی چون تفکیک علل وجود از علل ماهیت و به تبع آن، انکار علت مادی و صوری در عالم مجردات، نیز از ابتکارات ابن سیناست.

آثار و انظار حکمای اسلامی از طریق ترجمه به مغرب زمین وارد شد و شدیداً مطمح نظر قرار گرفت. حتی می توان گفت غرب، فلسفه ارسطویی را نخست به روایت شارحان اسلامی چون ابن سینا و ابن رشد، دریافت. در طول قرون وسطا، اندیشه ارسطو و به خصوص علل چهارگانه بر اذهان اروپاییان سیطره داشت و اینان نه فقط در تحلیل های فلسفی از آن مدد می گرفتند، بلکه حتی در تحلیل حوادث طبیعی هم بدان چشم داشتند.

با آغاز دوره رنسانس و ترجیح علم بر فلسفه، به مرور توجه به علت غایی و مادی کم رنگ شده، تبیین علمی به تبیین فاعلى منحصر می شود. (۳۵) علم در جست و جوی مبدأ پیدایش یک حادثه است، نه غرض و هدف از پیدایش آن؛ که البته اصل اعتقاد به آن - هدف مندی آفریدگان - به مرور مورد انکار عالمان قرار گرفت. سیطره اصل علیت در دوران بالندگی علم محفوظ ماند، لیکن برخی از انواع علت از سر زبان ها افتاد.

هم در دوران باستان و هم در قرون وسطا کسانی بودند که در اصل علیت مناقشه داشتند، اما نخستین تردیدهای جدی در استواری این اصل از سوی مکتب فکری - کلامی اشاعره در فضای جهان اسلام گسترش یافت.

اشاعره و مهم ترین آنان، غزالی از سر ارادت به ساحت ربوبی بر آن شدند که مقام قدرت الهی را چنان دست نیافتنی و بلند تصویر کنند که بدون علت خاص می تواند معلولی را بیافریند و یا با فرض وجود علت، معلول را به عرصه هستی راه ندهد.

غزالی گمان می برد که اعتقاد به رابطه ضروری میان علت و معلول که میراث افلاطون و ارسطوست، با نگرش توحیدی تناسب ندارد، زیرا خدای دین چنان گشاده دست است که می تواند بدون آتش، حرارت، و فارغ از آب، آبادانی بیافریند، و یا از آتش، سوزاندگی را سلب نماید؛

در حالی که عقیده مندی به ربط ضروری میان علت و معلول این تلقی را بر نمی تابد. افزون بر این اگر گفته شود رابطه علت و معلول ضروری است، ناگزیر باید رابطه خدا و آفریدگان را ضروری دانست؛ یهمی با فرض وجود علت (خدا)، معلولات (مخلوقات) به ضرورت موجود خواهند شد.

عقیده اشاعره و غزالی در انکار علیت ارسطویی، مورد انتقاد جدی فیلسوفانی چون ابن رشد قرار گرفت. به اعتقاد ابن رشد انکار علیت، پی آمدهای ناروایی را در پی دارد که بعید است غزالی و یا هر اندیشمند دیگری بدانها ملتزم شود. وی در پاسخ به شبهه های غزالی، اعلام کرد که انکار علیت، حتی اگر از سر تمایل به تنزیه الهی و به قصد دفاع از اقتدار مطلق او باشد، در نهایت از ورطه شک و تردید عقلانی نسبت به وجود خداوند سر در خواهد آورد.

گویا تمایل غزالی به مشرب عرفانی و توجه به سیر و سلوک معنوی و اجتناب از دفاع عقلانی، موجب انکار این اصل شده است؛ اصلی که رکن اصلی هر استدلال فلسفی بر وجود خداست.

مالبرانش با اثرپذیری از آرا و نظریات غزالی، متمایل به انکار اصل علیت شد و مکتب اکازیونالیسم یا تقارن انگاری را پی ریزی کرد. ادعای وی دقیقاً همان سخن غزالی است که می گفت آتش علت سوزاندن نیست - چون اساساً علیتی در کار نیست - بلکه این دو حادثه مقارن یک دیگرند و مبدأ این تقارن هم سنت خداوند است. مالبرانش هم به قصد دفاع از اقتدار مطلق الهی جهان را از علیت تهی کرد. به اعتقاد اشاعره و مالبرانش خدا فاعل مختار است، نه علت که در بطن خود مفهوم وجوب و اضطرار را دارد. از طرفی در میان مخلوقات هم رابطه علیت برقرار نیست، پس اساساً علیت واقعیت ندارد.

دیوید هیوم که فیلسوفی تجربه گرا و اصالت حسّی بود، بر اساس مبانی خود و متأثر از آرای غزالی به اینجا رسید که علیت امری واقعی نیست، زیرا ضرورت ادعایی میان علت و معلول، مشهود نیست و در نتیجه مقبول نخواهد بود. هیوم که برخلاف غزالی و مالبرانش از پیش به خدا اعتقاد و ایمان نداشت، متوجه شد که با انکار اصل علیت دیگر راهی برای اثبات وجود خدا نمی ماند، زیرا استدلال های فلسفی از مجرای اصل علیت - به بیان های مختلف آن - بود که وجود خدا را ثابت می کرد. هیوم به پی آمدهای انکار علیت بیش از دیگران وفادار ماند و صریحاً اعلام کرد که در باره خدا به شک و تردید گرفتار آمده است. هیوم، تصدیق پیش بینی ابن رشد بود که می گفت: سرانجام انکار علیت شکاکیت است.

بعد از هیوم ایمانوئل کانت، کوشید تا ضرورت را به علیت برگرداند؛ ولی تلاش وی در نهایت وضع را پیچیده تر کرد. زیرا او اگرچه رابطه علت و معلول را ضروری دانست، اما بر اساس مبانی

او اصل علیت یکی از مقولات فاهمه است که فقط در حوزه پدیدارها (اموری که با گذر از صافی مکان و زمان به ذهن رسیده اند) و نه در عالم واقع، یا به اصطلاح خود او نومنھا، جاری است. کانت بر این اساس که عرصه اصل علیت فقط پدیدارهاست و هرگاه بخواهیم آن را بر چیزی که پدیدار نیست و از طریق برچسب زمان و مکان در ذهن ما مشخص نشده و به عبارت دیگر امری غیر زمانی و مکانی است تطبیق کنیم، دچار تناقض خواهیم شد، به ردّ استدلال های فلسفی وجود خدا پرداخت؛ چراکه در همه آنها علیت را بر خدایی که بری از زمان و مکان است اطلاق کرده اند.

آخرین چالش با علیت از سوی فیزیک جدید صورت گرفت، و برخی از فیزیک دان ها بر اساس اصل عدم قطعیت هایزنبرگ به نفی علیت پرداختند؛ توضیح آن خواهد آمد.

مفاد اصل علیت

اصل علیت به بیان ساده، یعنی: هر ممکنی علّتی دارد که وجودش متوقف بر آن است، به طوری که فقدان علت، فقدان ممکن است، و نیز وجود معلول حاکی از وجود علّت آن است. علیت همان رابطه وابستگی میان دو شیء است، و البته خود این وابستگی اشکال مختلفی دارد؛ مثلاً: وابستگی وجودی چیزی به چیزی دیگر (علّت معطی الوجود یا فاعل الهی) و یا وابستگی چیزی در حرکت و سیروورت خود به چیز دیگر (علّت حرکت یا فاعل طبیعی).

رابطه علیت، قابل مشاهده و تجربه نیست، و اصولاً این رابطه یک ما بازای مستقل در خارج ندارد و مانند مفاهیم وجوب و امکان، جزء معقولات ثانوی فلسفی به شمار می آید. علّت، وصف وجود عینی است و علیت علّت مثل وحدت یا شیئیت و یا فعلیت آن عین وجود آن است.

تعریف فنی علیت را بیان های مختلفی بر عهده گرفته اند، لیکن به خاطر پیچیدگی و کثرت نقض و ابرام های وارد بر آنها از پرداختن تفصیلی به آنها صرف نظر کرده، به همان تعریف ساده بسنده می کنیم. تعریف علّت به معطی الوجود از همه روشن تر بوده و مورد نظر ما در بحث برهان وجوب و امکان هم می باشد.

در فهم مفاد اصل علیت گاهی از سه نکته به عنوان احکام علیت یاد می شود، ولی به اعتقاد برخی اصلاً قوام علیت به آنهاست؛ آن احکام از این قرار است:

۱ - کلیت

نظام علّی و معلولی چنان فراگیر است که شیئی از گستره آن خارج نیست. در جهان هستی نمی توان نقطه ای را انگشت گذاشت که نه علّت باشد و نه معلول؛ همان طور که نمی توان موجودی را یافت که نه ممکن باشد، نه واجب. البته اجتماع علت و معلول در شیء واحد ممکن است، منتها علّت برای چیزی و معلول برای چیز دیگری.

کلیت اصل علیت، معنای دیگری هم دارد و آن این که ترتب معلول بر علّت تامه خود، کلی است و هیچ استثنایی ندارد و در هر زمان و مکانی با وجود علّت تامه، معلول هم خواهد بود. دوام اصل علیت، محصول ضروری بودن آن است؛ هر چند عین آن نیست.

۲ - ضرورت

معنای ضروری بودن رابطه علّت و معلول این است که امکان تخلف وجود ندارد. اگر معنای کلی بودن رابطه یاد شده آن است که تخلف واقع نمی شود، ضرورت گواهی می دهد که امکان تخلف

هم وجود ندارد. این نکته بر بسیاری از مخالفان علیت گران آمد، زیرا آن را با قدرت الهی ناسازگار می دیدند. حکمای اسلام معمولاً تأکید می کنند که شیء تا هنگامی که ضرورت نیافته، نمی توان انتظار وجود آن را داشت و اساساً در اینجا اصل علیت مورد ندارد.

در مبحث اولویت، متکلمان آن را به دو قسم ذاتی و غیرتی تقسیم می کنند: اولویت ذاتی آن است که شیء به خودی خود از حالت تساوی بین وجود و عدم به جانب یکی از آن دو متمایل شود. کسی در امتناع اولویت ذاتی تردید ندارد، زیرا این اولویت مخالف اصل علیت و بداهت است. حتی کسانی مانند غزالی که علیت در نظام طبیعت را منکرند این را می پذیرند که شیء به خودی خود و بدون مبدأ از کتم عدم به ساحت وجود راه نمی یابد. ولی سخن اینان در آن است که مبدأ مذکور، فاعل مختار است نه علت ضروری.

امکان و وقوع نوع دیگر اولویت - غیرتی - محل بحث و گفت و گو است: عده ای برآنند که معلول بدون رابطه ضروری با علت، می تواند به خاطر ترجیحی که علت به او می دهد، موجود شود؛ به عبارت دیگر یک شیء پس از دریافت اولویت اعطایی پذیرنده وجود می شود؛ هرچند این اولویت به حدّ وجوب و حتمیت نرسد. معتقدان به این نوع از اولویت نمی گویند شیء به خودی خود موجود می شود، بلکه به زعم آنان شیء در اثر رجحان اعطایی، تحقق یافته است.

حکمای اسلامی به شدت با این نگرش مخالفند، و بر ضروری بودن رابطه علت و معلول به عنوان جزء مقوم مفهوم علیت پای می فشارند، و در ردّ اولویت غیرتی چنین استدلال می کنند: اگر تخلف معلول از علت را بپذیریم، جای پرسش از علت وجود آن معلول باقی است، و می توان پرسید که این شیء علی رغم آن که می توانست نباشد، چگونه وجود یافته است؟ در حالی که اگر به رابطه ضروری بین علت و معلول باور داشته باشیم، دیگر جایی برای آن پرسش باقی نمی ماند؛ زیرا با وجود علت، معلول ضرورتاً موجود می شود. بنابراین تا نگوییم معلول در ارتباط با علت خود لزوم و ضرورت می یابد، جای سؤال از علت تحقق معلول باقی می ماند.

برخی از معاصران بر این استدلال خرده گرفته، آن را مصادره به مطلوب دانسته اند؛ زیرا معتقدان به اولویت غیرتی می توانند در دفاع از خود، علت تحقق معلول را اولویت اعطایی از غیر قلمداد کنند؛ به عبارت دیگر همین رجحان برانگیخته از سوی علت، برای تحقق معلول کافی است.

خود ناقد، استدلالی در ردّ اولویت غیرتی اقامه می کند به این ترتیب که: لازمه قول به اولویت غیرتی آن است که شیء واحد (معلول) از جهت واحد، یعنی انتساب به علت، هم به گونه ای باشد

که وجود از او انتزاع شده، جواز موجودشدن را داشته باشد، و هم جواز معدوم بودن. زیرا بر حسب فرض، معلول به حدّ ضرورت نرسیده و علی رغم وجود علّت می تواند معدوم باشد. این اجتماع جواز وجود و عدم به لحاظ انتساب به علّت، ناممکن است و شیء واحد از جهت واحد تنها می تواند باشد، و یا نباشد؛ نه این که هم باشد و هم نباشد.

کسانی چون شهید مطهری اصرار دارند که اگر اصل علّیت را از ضرورت، عاری کنیم، در واقع آن را انکار کرده ایم.

۳ - مسانخت

مقتضای این اصل آن است که هر چیزی نمی تواند علّت برای هر چیز دیگری باشد؛ رابطه علّیت بر اساس نوعی هم سنخی بین علّت و معلول استوار است و علّت فقط آنچه را که خود به صورت کامل تر دارد، می تواند به معلول عطا کند. اگر کسی علّیت را بدون مسانخت بپذیرد خواهد گفت که امور و حوادث جهان، اموری جدا و بی ارتباط نیستند، اما هر چیزی می تواند علّت برای دیگری باشد و از این جهت قید و شرطی وجود ندارد.

گاهی بر لزوم مسانخت دلیل استقرایی اقامه می شود؛ مثلاً گفته می شود که با کنار هم نهادن مشاهدات مختلف نتیجه می گیریم که در همه موارد بین علت و معلول مسانخت برقرار است، و این مطلب به تمام موارد علی و معلولی قابل تعمیم است. اما دلیل اصلی لزوم مسانخت این است که اگر علّت، فاقد کمالات وجودی معلول باشد، نخواهد توانست آنها را به معلول اعطا کند؛ یعنی همان قاعده فلسفی معروف: فاقد شیء نمی تواند معطی آن باشد.

اعتقاد به مسانخت، معلول را آینه علّت، و طبیعت را مظهر خدا می کند و الهیات طبیعی را ممکن می سازد؛ الهیاتی که از رهگذر نگرش عقلانی به طبیعت به خداوند می رسد.

در خصوص مفاد اصل علّیت و اقسام آن بحث های بسیاری شده است که مجال برای طرح همگی آنها نیست. اما یکی از معروف ترین آنها تقسیم علّت به تامه و ناقصه است. علّت تامه آن است که با وجود آن معلول بی هیچ وقفه ای تحقق می یابد. علت ناقصه آن است که با وجود آن معلول لزوماً تحقق نمی یابد، بلکه متوقف است بر سایر شرایط و اجزا. می توان گفت علّت تامه مانند شرط لازم و کافی در ریاضی عمل می کند، و علّت ناقصه مانند شرط لازم. توجه به این نکته لازم است که کسانی هم چون جان استوارت میل که علّیت را به شرط لازم یا لازم و کافی ارجاع داده و محتوای خاصی برای آن باور ندارند به خطا رفته اند، زیرا در مفهوم علّیت اعطا و بخشیدن چیزی وجود دارد، در حالی که شرط چنین معنایی ندارد، چون هر شرط لازمی علّت نیست؛ مثلاً

اکسیژن برای شعله ور شدن کبریت لازم است، اما علت آن نیست. در فرهنگ فلسفی اسلامی بحث های دقیقی در تفکیک شرط از علت وجود دارد، و ما فقط به قصد تقریب به ذهن علیت را به شرط لازم و کافی در ریاضی تشبیه کردیم، نه به قصد تفسیر اصل علیت.

در خصوص مفاد علیت در فلسفه تحلیلی نیز بحث هایی صورت گرفته است و عموماً چون ضرورت را نپذیرفته اند و آن را امری مربوط به نسبت مفاهیم در ذهن می دانند؛ اصل علیت را به گونه ای فاقد معنای ضرورت بیان می کنند. در نگاه ایشان ضرورت فقط در ذهن وجود دارد، آن هم در نسبت بین یک مفهوم با خودش، مثل انسان، انسان است یا بین مفهوم و اجزایش، مثل انسان ناطق است، ولی در خارج و مثلاً بین علت و معلول وجود ندارد. به تعبیر دیگر می توان گفت نزد فیلسوفان تحلیلی هم چون راسل، ضرورت منطقی که وصف گزاره باشد مقبول است اما ضرورتی که مربوط به عالم خارج (Factual) باشد، آن مقبولیت را فاقد است. البته این روح غالب در فلسفه تحلیلی آشکارا متأثر از آرای ایمانوئل کانت است.

در دوران اخیر کسانی چون کریپ کی و الوین پلانتینجا از درون همین سنت فلسفه تحلیلی به دفاع از وجود ضرورت در واقع و خارج از ذهن روی آورده، به نحوی آن را اثبات می کنند. هرچند تلاش آنان مصروف اثبات

اصل واقعی بودن ضرورت است و نه خصوص ضرورت علی، ولی این تلاش ها زمینه مساعدی است برای درک ضروری بودن رابطه علت و معلول، و جلوه معقولانه آن.

منشأ اصل علیت

آیا اصل علیت به عنوان یک اصل کلی حاصل مشاهده و ناشی از تعمیم استقرایی است، یا این که ماهیتی غیر تجربی داشته، امری عقلی و تحلیلی است؟

فیلسوفان مسلمان معمولاً برآنند که اصل علیت عقلانی است، و کسانی چون ابن سینا بر آن تأکید فراوان دارند. در میان معاصران نیز اعتقاد به عقلی بودن اصل علیت رواج دارد، و کمتر کسی را می توان یافت که آن را تجربی بداند.

برخی از عبارات علامه طباطبایی موهم این است که انسان اصل کلی علیت را بر اثر تکرر مشاهده درونی و بیرونی درمی یابد، ولی همان طور که شهید مطهری توضیح می دهند نمی توان چنین رأیی را پذیرفت و به حتم علامه نیز این گونه نمی اندیشیدند. زیرا خواهیم دید که هر تعمیمی بر قانون علیت استوار است و بدون قبول آن، علم و حس فاقد ارزش می شوند؛ بنابراین نمی توان آن را اصلی علمی یا حسّی دانست.

اما بسیاری از کسانی که در غرب، مانند هیوم، به انکار اصل علیت پرداخته اند، در واقع یک تلقّی تجربی از آن داشتند، و در پی آن بودند که علیت را در ساحت تجربه و حس آشکار کنند، و چون این انتظار برآورده نشد، به انکار آن روی آوردند.

به هر حال این سخن درستی است که قبول یا ردّ اصل علیت با دیدگاه معرفت شناختی فیلسوف گره خورده است، زیرا اگر فیلسوفی حس گرا باشد، دلیلی بر اصل علیت و ضرورت آن نخواهد یافت؛ در حالی که یک عقل گرا به راحتی می تواند آن را پذیرا باشد. البته خواهیم دید که انکار علیت، خود مبنای حس گرایی را از اعتبار ساقط می کند.

حق با برگسن فیلسوف عارف مسلک فرانسوی است که می گوید: ما علیت را پیش از آنکه بیندیشیم احساس می کنیم. وایتهد فیلسوف و ریاضی دان معروف بر هیوم خرده می گیرد که چرا علیت را در عالم خارج یا طبیعت سراغ می گیرد، و مثلاً آن را در میان گوی بیلیارد و توپ آن می جوید! حال آنکه در درون آدمی به راحتی و وضوح می توان علیت و مظاهر آن را یافت. در قلمرو وجود انسان علیت دیده و مشاهده می شود و در خارج آن علیت نیست. منظور وی این است که رابطه علیت در میان فاعل مختار و فعل او برقرار است، نه میان اشیای طبیعی.

البته، در این که هیوم بر خطا بود، حق با وایتهد است، اما خطای هیوم در این نیست که در قلمرو اشیا به جست و جوی علیت می پردازد، بلکه خطای وی در روش جست و جوی علّت است. علّت در حوزه اشیا وجود دارد و اشیا به صورت علّت و معلول در هم تنیده اند، اما این زنجیره علّی و معلولی هرگز به دام حسّ یا تجربه در نمی آید، بلکه عقل فلسفی و تحلیل گر آدمی است که می تواند آن را به نظاره بنشیند. بر همین اساس ما با این سخن موافقیم که حتی در درون انسان و ارتباط آدمی با حالات روحی خود هم علیت امری قابل مشاهده نیست و به عبارت دیگر نه فقط حسّ بیرونی آدمی نمی تواند علیت را دریابد، بلکه حسّ درونی هم از دریافت آن ناتوان است. آنچه آدمی را به دیده می آید چه در بیرون و در ارتباط با اشیا و چه در درون و در ارتباط حالت های ذهنی چون علم و خیال و اضطراب با نفس، چیزی جز دو طرف نسبت نیست، و وابستگی ضروری آنها امری است مبتنی بر تحلیل عقلی. بنابر این اصل علیت یک اصل عقلی است و خواهیم دید از آن دست اصول عقلی است که هم چون امتناع اجتماع نقیضین، رکن اصلی هرگونه معرفت نسبت به عالم خارج است.

در جهان غرب، کانت به خوبی متوجه ماهیت غیر تجربی این اصل شد و آن را اصل عقلی قلمداد کرد؛ هرچند که وی بر اساس مبنای معرفت شناختی خود گستره آن را به عالم پدیدارها (امور زمانی و مکانی) محدود کرد.

حال که معلوم شد اصل علیت عقلانی است، باید دید آیا از نوع اصول بدیهی عقل است، یا اصول استدلالی آن.

بدیهی یا استدلالی بودن اصل علیت

اصل علیت که گاهی به نیازمندی هر معلول به علت و سبب و گاهی به نیازمندی هر ممکن به علت مرجح از آن تعبیر می شود، در نظر بسیاری از دانشمندان امری بدیهی و بی نیاز از استدلال است.

بدهت در اینجا می تواند به معنای تحلیلی (apriori) باشد؛ یعنی محمول آن مأخوذ از تحلیل موضوع است. هم چنین می تواند به معنای حقیقتی که بی نیاز از اثبات بوده، بلکه خود اثبات متوقف بر قبول آن است، باشد. در هر صورت، اصل علیت اصلی انکار ناپذیر است، زیرا انکار آن به صورت جدی آدمی را از فضای رئالیسم و واقع گرایی به سفسطه و تردید در باب وجود عالم خارج می کشاند. به بیان دیگر حتی اگر اصل علیت را یک اصل غیر قابل اثبات بدانیم و آن را به صورت یک پیش فرض قلمداد کنیم، باید متوجه این نکته باشیم که این اصل از آن دست پیش فرض هایی است که بدون آن اصل فهم و علم و ادراک انسانی مختل می شود؛ چه، چارچوب فهم و درک انسانی بر اساس اصل علیت بنا شده است.

در مقابل قائلان به بدهت اصل علیت، عده ای معتقدند علیت یک اصل عقلی - نظری و قابل استدلال است. به زعم ایشان انکار اصل علیت به خلف و تناقض می انجامد، زیرا ممکن بودن چیزی به معنای مساوی بودن نسبت آن به وجود و عدم است، در حالی که اگر بنا شود آن چیز بدون علت موجود شود، معنایش این است که نسبت آن به وجود و عدم مساوی نبوده و این تناقض است.

البته کسانی مانند فخر رازی، بر این استدلال خرده گرفته و گفته اند: رفع تناقض به این است که بگوییم شیء که در زمان اول نسبتش به وجود و عدم مساوی بود، در زمان بعد به اولویت ذاتی جانب وجود را ترجیح می دهد؛ یا اصلاً بدون علت به جانب وجود متمایل می شود، و این موجب تناقض نیست. و اگر بگویید امکان ندارد به خودی خود به جانب وجود متمایل شود، می گوییم این اول کلام و اصل مدعاست که باید به کرسی قبول نشانند.

بنابراین حق آن است که اصل علیت را از اصول بدیهی عقل، و بی نیاز از اثبات بدانیم.

ملاک احتیاج به علت

به اعتقاد برخی از فیلسوفان معاصر طرح این بحث مختص حکیمان مسلمان است، و در فلسفه غرب بدان توجه نشده است. همین امر برهان وجوب و امکان، و احیاناً براهین دیگری مثل برهان حدوث و حرکت را در پرده ابهام برده است. اشکال کسانی مانند راسل که می گفتند اگر هر چیزی علتی دارد، پس چرا خدا علت ندارد، در واقع به خاطر این است که از ملاک احتیاج به علت غافل بودند.

در میان حکیمان مسلمان از یک سو، و متکلمان از سوی دیگر بحث های درازدانی در باب ملاک نیازمندی معلول به علت و اساساً دلیل احتیاج صورت گرفته است. متکلمان معمولاً هر چیز حادثی را به خاطر حدوث آن، محتاج علت می دانند؛ یعنی دلیل نیازمندی شیء به علت، آن است که زمانی نبوده است و الان هست؛ این هستی بعد از نیستی (حدوث زمانی) ملاک و موجب احتیاج او به علت است. به اعتقاد متکلمان اگر چیزی دارای حدوث زمانی نباشد، محتاج علت نخواهد بود، زیرا چیزی اتفاق نیفتاده است که از علت آن سراغ بگیریم. بر این اساس نتیجه می گرفتند که فقط خداوند قدیم است و بقیه موجودات حادث زمانی اند.

در مقابل متکلمان، فلاسفه بر آن بودند که حدوث نمی تواند مناط احتیاج به علت باشد. زیرا خود حدوث از سه مؤلفه تشکیل یافته است: عدم سابق، وجود لاحق و مسبوقیت وجود به عدم. (سابق بودن عدم بر وجود) حال اگر این سه مؤلفه را بررسی کنیم خواهیم دید که عدم، نیاز به علت ندارد و چیزی نیست تا علتی بخواهد و از طرف دیگر وجود نیز موجود است و مستغنی از علت است، زیرا احتیاج هستی به علت، در هستی خود، تحصیل حاصل است. اما سابق بودن عدم بر وجود و یا به عبارت دیگر مسبوق بودن وجود به عدم، امری تبعی و از لوازم وجود بعد از عدم است و نیازمند علت نیست. افزون بر آن حدوث، صفت وجود و فرع آن است و خود وجود فرع ایجاد است و ایجاد فرع بر احتیاج و احتیاج فرع بر امکان شیء است، زیرا شیء تا نخست ممکن نباشد، حادث نمی شود؛ از این رو نمی توان حدوث را علت نیازمندی به علت شمرد.

ملا صدرا با توجه به مبنای اساسی خود در باب اصالت وجود، بر این باور بود که امکان وجودی یا فقر موجود ممکن است که مناط نیاز به علت است، نه امکان ماهوی و تساوی نسبت آن به وجود و عدم که حکیمان پیشین گفته اند. بنابر این، اگر بگوییم هر چیزی علت می خواهد سخن به تسامح گفته ایم، زیرا مفاد دقیق اصل علیت این است که هر ممکنی یا هر موجود فقیر و غیر

مستقلی نیازمند علّت است، و امر مستقل و واجب الوجود از شمول این اصل بیرون است (۵۳).
این نکته با کلیّت اصل

علیت منافات ندارد؛ زیرا خداوند علّت است، اما معلول نیست، پس یکی از دو مفهوم علّت یا معلول بر او صادق است و دیگری صادق نیست. پس برخی از امور فقط علتند و گرد معلولیت بر چهره آنها نمی نشیند - ذات پاک ربوبی - و برخی فقط معلولند - آخرین مرتبه وجود - و برخی دیگر هم علّت و هم معلولند؛ به هر حال هر موجودی به نحوی مشمول اصل علیت است.

دور و امتناع آن

دور عبارت است از این که شیء بی‌واسطه یا با واسطه علت خود باشد و یا معلول معلول خود باشد. اگر الف محتاج ب باشد، و ب خود محتاج الف باشد، آن را دور مصرّح یا بی‌واسطه می‌گویند، و اگر الف محتاج ب، و ب محتاج ج، و ج خود مبتنی بر الف باشد، آن را دور مضمّر یا باواسطه می‌خوانند.

امتناع دور یکی از احکام سلبی علت و معلول است، زیرا بیان می‌دارد که رابطه علت و معلولی نمی‌تواند به صورت دوری باشد. و دلیل امتناع آن اجتماع نقیضین است: شیء برای علت بودن باید حظّی از وجود داشته باشد تا بتواند دیگری را ایجاد کند، در حالی که مطابق فرض، وجود خودش متوقف بر وجود دیگری است، پس باید هم باشد چون علت است، و هم نباشد چون معلول است.

بیان دیگر در امتناع دور آن است که دور مستلزم تقدّم شیء بر خود است. در دور مصرّح این طور است که شیء باید به یک مرتبه مقدم بر خود باشد، زیرا چون علت است باید در مرتبه مقدّم بر معلول که خودش است، باشد و از طرفی چون معلول است باید در رتبه مؤخّر از علت خود باشد، و این بدان معناست که هم در مرتبه علت است و هم در مرتبه معلول؛ به عبارت دیگر بر خود تقدّم دارد.

این بیان هرچند مورد تأکید برخی از بزرگان است، اما به نظر می‌رسد بیان مستقلّی نیست. زیرا در نهایت دلیل محال بودن تقدّم شیء بر نفس همان لزوم اجتماع نقیضین است.

ملا صدرا به بیان سومی در خصوص امتناع دور اشاره می‌کند، و آن این که در هر دوری نوعی تسلسل نهفته است، و با توجه به ادّله فراوانی که در بطلان تسلسل وجود دارد، دور نیز محال است. به عبارت دیگر هرچند ذات علت و معلول در دور محدود است، اما تسلسل به لحاظ وصف علیت و معلولیت صورت می‌گیرد، و نحوه لزوم تسلسل در هر دوری از این قرار است که وقتی الف علت ب باشد، و ب علت الف، سؤال از علت، پایان نمی‌پذیرد و دائماً در پاسخ از علت یکی به دیگری ارجاع داده می‌شود. همین طور تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و این همان تسلسل است که دلایل امتناع آن خواهد آمد.

به نظر می‌رسد در بطلان دور نیازی به بسط کلام نیست، زیرا کمتر کسی در آن تردیدی روا داشته است.

تسلسل و امتناع آن

تسلسل عبارت است از ترتب امور غیر متناهی؛ یعنی چیزی علّت چیز دیگر و خودش معلول دیگری باشد تا بی نهایت. برخی ادعا کرده اند که امتناع ترتب علل بی نهایت، بدیهی و بی نیاز از دلیل است اما در کتاب های کلامی و فلسفی دلایل متعددی بر بطلان آن عنوان شده است.

پذیرش اصل علیت، ما را بدین پرسش رهنمون می شود که آیا زنجیره علّت ها می تواند بدون توقف تا بی نهایت ادامه یابد؟ اصل علیت بیش از ضرورت وجود علّت برای هر پدیده ای دعوی ندارد، اما این که سلسله علل باید در جایی خاتمه یابد، مطلبی است غیر از مفاد اصل علیت، که خود محتاج بررسی جداگانه ای است. البته تسلسلی که در فلسفه مطمح نظر است غیر از تسلسل ریاضی است که از تکرار اعداد به دست می آید و ممکن است نامتناهی نیز باشد. زیرا در میان اعداد رابطه علی و معلولی برقرار نیست، در حالی که اجزای یک سلسله فلسفی هر یک علّت حلقه بعدی و معلول حلقه پیش از خود می باشند؛ این همان شرط تسلسل، یعنی ترتب علی حلقه ها بر هم دیگر است.

بی نهایت در ریاضی بدین معناست که سلسله اعداد در جایی پایان نمی یابد و هر نقطه ای که گمان رود پایان سلسله است می تواند با افزودن عددی از نقطه پایانی به نقطه میانی تبدیل شود، بنابراین آنچه از اعداد بالفعل تحقق دارند محدود و دارای نهایت هستند. بی نهایت، در آنجا به معنای توان و قابلیت ادامه است؛ در حالی که در سلسله علّت ها به حکم اصل علیت اجزای آن باید همگی فعلی و در زمان واحدی مجتمع باشند، بنابراین نمی توان با استناد به وجود مجموعه های بی نهایت اعداد مانند مجموعه اعداد طبیعی یا حقیقی، جواز تسلسل فلسفی را صادر کرد. در تسلسل فلسفی بحث در این است که آیا علّت های یک پدیده می توانند تا بی نهایت ادامه یابند یا نه؟ اگر الف معلول ب و ب معلول ج و ج معلول د و ... است این رابطه تا کجا می تواند ادامه یابد؟ آیا این توالی نباید در جایی آرام گیرد، و اگر باید، به چه دلیل؟

عقل آدمی در نگاه نخستین در می یابد که محدود بودن سلسله علّت ها برای تحلیل و توضیح حوادث مفیدتر است؛ از این رو به این فرض گرایش دارد. اما این گرایش که بر اساس اقتصاد فکر صورت گرفته به تنهایی نمی تواند دلیل بطلان تسلسل باشد. از این رو دلایل متعددی در خصوص امتناع تسلسل ذکر کرده اند که به برخی از معروف ترین آنها اشاره می شود.

۱ - برهان وسط و طرف

این برهان از یک مجموعه محدود علت و معلول به عنوان مدل شروع می کند و ضمن تحلیل آن به اثبات این نکته می پردازد که سلسله علت و معلول نمی تواند بی نهایت باشد. مثلاً در یک مجموعه سه عضوی، یک معلول داریم که علت دیگری نیست و یک علت داریم که معلولیت ندارد، و سومی از یک جهت علت است و از یک جهت معلول.

الف) (علت تنها)

ب) (علت و معلول)

ج) (معلول تنها)

در مجموعه بالا ب به دلیل این که هم علت است و هم معلول، باید دو طرف داشته باشد تا علت یکی و معلول دیگری باشد. (با توجه به این که دور محال است و شیء نمی تواند به یک نسبت هم علت باشد و هم معلول) حال تعداد مجموعه را اضافه می کنیم و مثلاً د را هم به آنها می افزاییم. خواهیم دید که این بار د طرف مجموعه و الف و ب در وسط آن قرار می گیرند. هر تعداد که بر مجموعه مذکور افزوده شود، تا وقتی که این مجموعه محدود باشد، ویژگی مذکور یعنی داشتن وسط و طرف در آن دیده می شود. این بدان جهت است که نمی توان وسطی فرض کرد که طرف نداشته باشد. حال آنکه در یک سلسله غیرمتناهی وسط هایی خواهیم داشت بدون طرف. زیرا همه اجزای آن سلسله، هم علت برای چیزی و هم معلول چیزی خواهند بود. (غیر از ج که فقط معلول است و طرف معلولیت را نشان می دهد) و این یعنی وسط بودن همه اجزا بدون طرف، که خود امری است محال. برهان وسط و طرف به اعتقاد گروهی از فیلسوفان مهم ترین دلیل بطلان تسلسل است.

ممکن است بر این برهان اشکال شود که ادعای امتناع وسط بدون طرف آیا بدیهی است یا نظری؟ اگر بدیهی است در آن صورت امتناع خود تسلسل که همان تحقق وسط بدون طرف است، نیز بدیهی می شود و احتیاج به استدلال و برهان ندارد. اما اگر محال بودن وسط بدون طرف بدیهی نبوده و بر اثر استدلال و نظر حاصل شده است، بحث از دلیل خود این حکم پیش می آید.

اگر منشأ حکم مذکور ملاحظه مجموعه های محدود باشد، ممکن است اشکال شود که در هر مجموعه سه یا چهار عضوی مطلب چنان است که برخی از اعضای آنها وسط و دو عضو آن هم اطراف مجموعه اند، اما تسری حکم به مجموعه های نامحدود درست نیست و اگر امکان تصور مجموعه نامحدود را بپذیریم در آن صورت حکم به لزوم وجود طرف برای آن مصادره به مطلوب

خواهد بود. زیرا اصلاً بحث در این است که آیا می توان مجموعه ای بدون حد و طرف داشت یا خیر؟ دلیل حکم به لزوم طرف برای هر مجموعه ای، انس ذهن با مجموعه های محدود است و تبدیل مجموعه محدود به نامحدود خود منشأ بر هم خوردن معادله است. اگر در مجموعه سه عضوی الف - ب - ج ، ب وسط است، به خاطر آن است که از پیش، الف و ج را اطراف آن فرض کرده ایم و اگر دوباره بخواهیم از وسط بودن ب لزوم طرف داشتن مجموعه مذکور را استفاده کنیم، این خود دوری آشکار است. تسلسل یعنی مجموعه بالفعلی از بی نهایت عضو، که در آن صورت اصلاً وسطی نخواهد بود تا از وجود آن لزوم طرف را استفاده کنیم.

و اگر برهان لزوم طرف برای وسط این باشد که هر معلولی علّت می خواهد و وسط های مجموعه به حکم آنکه خود معلولند محتاج طرف یا علّتند، در آن صورت باید گفت آنچه که مفاد اصل علیت است، صرفاً داشتن علّت برای هر پدیده است و اما بحث از ماهیت آن علّت که آیا فقط علّت است یا معلول چیز دیگری هم هست، خارج از مفاد اصل مذکور است. به عبارت دیگر آنچه اصل علیت می گوید این است که هر وسطی یک طرف می خواهد، اما این که آیا خود این طرف هم یک وسطی است که احتیاج به طرف دیگر دارد یا نه، خارج از مفاد اصل مذکور و محتاج دلیل است. در مجموعه سه عضوی الف - ب - ج اصل علیت می گوید ج باید معلول ب باشد و ب معلول الف ولی آیا الف معلول چیز دیگری به نام د است یا نه، به خود اصل مذکور مربوط نیست و بستگی دارد به ماهیت الف که اگر قائم بالذات است، محتاج علّت نیست و اگر قائم بالذات نیست محتاج علّت است و همین طور در اعضای بی شمار یک مجموعه. حاصل آنکه توقّف در یک عضو سلسله از خود اصل علیت استفاده نمی شود.

۲- برهان تطبیق

مفاد این برهان آن است که اگر سلسله ای را بی نهایت فرض کنیم، و تعداد محدودی از حلقه های آن را حذف کنیم، این سؤال پیش می آید که آیا سلسله مفروض قبل از حذف برخی حلقه های آن، با سلسله ای که بعد از حذف به وجود آمده، برابرند یا نه. اگر پاسخ مثبت باشد برابری کل و جزء پیش می آید که محال است (سلسله بعدی جزئی از سلسله قبلی است، زیرا با حذف برخی حلقه های آن به وجود آمده است، اما اگر پاسخ منفی باشد در آن صورت باید گفت سلسله اول که بی نهایت فرض شده بود، محدود و متناهی است، زیرا سلسله ای که تنها یک یا چند عضو اضافه بر یک مجموعه متناهی (مجموعه دوم) دارد خود نیز باید متناهی باشد.

این برهان به اعتقاد برخی از اندیشمندان مهم ترین برهان امتناع تسلسل است، و براهین دیگر هم در اصل به آن بازمی گردد.

نقضی که بر این برهان خاطر نشان شده، این است که مجموعه اعداد به گونه ای است که هر مقدار هم از آنان حذف کنیم، هم چنان نامتناهی است. برخی در پاسخ گفته اند: بحث در حلقه های یک سلسله علی و معلولی است، نه سلسله ریاضی مانند مجموعه اعداد. اما این پاسخ با این مشکل روبه روست که برهان، عام است و باید هر گونه سلسله ای را دربر گیرد؛ اتفاقاً مورد اصلی آن همان سلسله های عددی است. (یعنی این برهان مبتنی بر مقایسه تعداد اعضای دو مجموعه است، خواه اعضای آنها علت و معلول باشند یا غیر آن)

حق این است که برهان تطبیق ناتمام است و در مجموعه های بی نهایت، کاستن مقداری محدود از آن مستلزم متناهی و محدود شدن آن نیست. از طرفی در دو مجموعه بی نهایت لازم نیست حلقه ها و اعضای آنها برابر باشند و اصولاً مفهوم برابری و تساوی در مجموعه های محدود کاربرد دارد.

۳ - برهان اسد و اخصر فارابی

در یک سلسله گردآمده از علّت و معلول، هر یک از حلقه ها فقط به شرط وجود حلقه پیش از خود پای به عرصه هستی می گذارد. مثلاً در سلسله الف - ب - ج ، ج در صورت تحقق ب، و ب در صورت تحقق الف، محقق خواهد شد. این ویژگی در تک تک اعضای سلسله های علی و معلولی وجود دارد، مگر این که سلسله مذکور محدود و دارای نهایت باشد که در این صورت آخرین، و یا به تعبیری اولین عضو سلسله برای تحقق خود محتاج وجود چیزی نخواهد بود. حال که هر یک از حلقه های سلسله نامتناهی در تحقق خود محتاج وجود حلقه پیش از خود است، مجموع آنها هم این ویژگی را خواهد داشت و بدون تحقق چیزی بیرون از این مجموعه نمی توانند محقق شوند.

البته مجموع چیزی غیر از خود حلقه ها نیست؛ ولی ملاحظه همگی آنها مورد نظر است. (مجموع آحاد بالاسر) و در واقع مقصود بیان این نکته است که همگی آنها در وصف مشروط بودن به وجود چیزی بیش از تحقق خود مشترکند، در این صورت باید چیزی که خود جزء آنها نیست وجود داشته باشد تا اینها بتوانند محقق شوند و آن باید مسبق به دیگری نبوده، قائم بالذات باشد.

فارابی از تحلیل ویژگی حلقه های زنجیره علی به این نتیجه می رسد که این حلقه ها نمی توانند تا بی نهایت پی در پی باشند، لاجرم باید پایانه ای بر آنها در نظر گرفت.

۴ - برهان علامه طباطبایی

در جای خود ثابت شده که جعل و علّیت رابطه ای وجودی بین موجودات است. (نه میان معدومات و یا ماهیات؛ چنانچه در آنها از تعبیر علّیت استفاده شود، مجازی است) نیز معلوم شده که وجود معلول در قیاس با علّت خود، وجود رابط است و علّت همان وجود نفسی است که معلول به آن قائم است. حال اگر سلسله علّی بی نهایت باشد، لازمه آن تحقق وجودات رابطی خواهد بود که برخی متعلّق به برخی دیگرند، اما یک وجود نفسی که تمام اینها قائم به آن باشند، وجود ندارد و این امری محال است. بله هر حلقه ای می تواند قائم به حلقه قبلی باشد و حلقه قبلی نوعی استقلال نسبی نسبت به حلقه بعدی دارد. اما از آنجا که رابطه یاد شده بین علّت و معلول یک رابطه حقیقی است، استقلال نسبی چاره ساز نیست و باید موجودی با استقلال مطلق در میان باشد.

لیکن استدلال مذکور در صورتی تمام است که مجموع حلقه هایی که نوعی استقلال نسبی نسبت به هم دارند، به حکم معلولیت هم چنان وجود رابط و محتاج یک وجود نفسی باشند. در این صورت تفاوتی با برهان اسد و اخصر فارابی نخواهد داشت، مگر در تحلیل علّیت که در برهان فارابی از آن به وابستگی و نیاز حلقه ها به علّت تعبیر شده و در برهان علامه طباطبایی از آن به وجود رابط یاد می شود.

۵ - برهان خلف

برخی از براهین امتناع تسلسل در هیأت برهان خلف اقامه شده است که به یک مورد از آنها اشاره می شود:

ابن سینا می گوید اگر سلسله ای را فرض کنیم که اعضای آن همگی وصف معلولیت داشته باشند (یعنی یک سلسله نامتناهی که هر عضوی از آن در عین علت بودن معلول هم باشد) فرض آن مستلزم نتایج باطل است: زیرا مجموع این سلسله، یا علتی دارد و یا بدون علت است. فرض بدون علت بودن با معلولیت و نیازمندی آنها تنافی دارد، پس این سلسله باید علتی داشته باشد. حال این احتمالات قابل طرح است: تجمع اعضا خود علت تحقق سلسله باشد، (کل مجموعی علت باشد) که فرضی غیر ممکن است، زیرا اجتماع اعضا، چیزی افزون بر خود اعضای سلسله نیست، و شیء نمی تواند علت خودش باشد. دیگر این که تک تک اعضا بالاستقلال علت تحقق مجموع سلسله باشند؛ یعنی هر عضو سلسله، نقش علی در تکون کل سلسله داشته باشد. (در اصطلاح به این نوع از مجموع، کل استغراقی می گویند) این فرض هم نادرست است، زیرا هر واحدی فقط علت اعضای پس از خود است؛ نه علت سلسله که خود آن واحد را هم شامل می شود. به طوری که اگر هر عضو، علت کل سلسله باشد، باید علت خود هم باشد که غیر ممکن است. و اگر فرض کنیم عضو یا اعضایی خاص علت سلسله اند، در آن صورت علاوه بر اشکالی که در فرض قبلی اشاره شد، گرفتار ترجیح بلامرّج خواهیم شد، زیرا همگی اعضا در داشتن وصف علیت و معلولیت مشترک هستند (به جز آخرین عضو که فقط معلول است)، در نتیجه این احتمال هم غیر ممکن است. بنابراین، طبق برهان خلف نتیجه ای که به دست می آید این است که فرض بی نهایت بودن سلسله موجب این توالی فاسد شده و باید از آن دست برداشت و برای سلسله علی نقطه انتهایی خارج از خود آن در نظر گرفت که خود او معلول نبوده، علت کل سلسله است.

براهین مشابهی به صورت خلف در ردّ تسلسل اقامه شده است که در آثار متکلمانی چون فخر رازی، غزالی و طوسی دیده می شود.

چند نکته

الف - برخی از براهین امتناع تسلسل خود برهانی مستقل برای اثبات واجب الوجودند. مفاد امتناع تسلسل، حکمی سلبی است و فقط بیان می دارد که حلقه های زنجیره علل نمی توانند به صورت بی نهایت استمرار یابند، لاجرم باید جایی پایان پذیرد، اما این که نقطه پایانه کجاست، آیا واجب الوجود است یا نه، در امتناع تسلسل مورد نظر نیست. برخی از براهین امتناع تسلسل نتیجه ای جز همین حکم سلبی دربر ندارد، مثلاً برهان تطبیق که مورد اشاره قرار گرفت، کاربردی جز ردّ تسلسل نداشته، اشاره ای به لزوم وجود واجب الوجود در آن دیده نمی شود. و براهین اثبات وجود خدا از قبیل برهان وجوب و امکان در روند استدلال خود اصل امتناع تسلسل را به عنوان یک مقدمه مورد استفاده قرار می دهند.

اما برخی از دلایل اقامه شده در ردّ تسلسل چنانند که قبول آنها به معنای قبول وجود خداوند است، و نیازی به پیوست مقدمه دیگری نیست؛ مانند برهان اسد و اخصر فارابی و یا برهان خلف ابن سینا. این نکته موجب شده تا برخی از متفکران دو مسأله امتناع تسلسل و اثبات واجب را یک جا طرح کرده، با یک استدلال واحد به اثبات آن دو بپردازند.

ب - پیش از این گفته آمد که تسلسل در سلسله های علّی که حلقه های آن بر یکدیگر ترتب دارند، ممتنع است، و نیز اشاره شد که علّت با معلول خود تقارن زمانی دارد، و اجتماع حلقه های مترتب بر هم نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد. فرض مسأله آن بود که نقطه ای به عنوان معلول که دیگر خود علّت نیست، آخرین حلقه زنجیره است؛ مثلاً الف که فقط معلول است، محتاج علّتی است که هم زمان با آن تحقق داشته، بالفعل با هم مجتمع باشند و این نیز خود محتاج علّت دیگری است و همین طور تا بی نهایت. در اصطلاح به این نوع زنجیره ها که حلقه آغازین دارند، سلسله های تصاعدی گفته می شود.

ملا صدرا به نقل از استاد خود میرداماد می گوید: براهین امتناع تسلسل فقط در فرض سلسله های تصاعدی جاری است؛ یعنی در مواردی که ما از یک نقطه خاص شروع کنیم، مثلاً سنگ و خاک را موضوع قرار داده، علّت آن را جويا شویم و نیز از علّت علّت آن و...

در سلسله تصاعدی از آنجا که علّت ضرورتاً در رتبه معلول تحقق دارد، به اقتضای براهین امتناع تسلسل نمی توان بی نهایت حلقه علّی فرض کرد که همگی بالفعل تحقق داشته، و در رتبه معلول موجود باشد.

اما اگر فرض آن باشد که از یک علّت محض که معلول نیست شروع کرده، و از معلول او و نیز معلول معلول او و ... سؤال کنیم، جایی برای براهین یادشده نمی ماند. در اصطلاح به این نوع زنجیره ها، سلسله تنازلی می گویند و علّت عدم جریان براهین مذکور در آنها، این است که ذات معلول لزوماً با علّت مجتمع نیست و در رتبه او تحقق ندارد؛ درحالی که شرط امتناع تسلسل، اجتماع بالفعل حلقه هاست. بنابر این فیض الهی که از طریق وسایط، جاری و نامتناهی است، با امتناع تسلسل منافات، ندارد. زیرا مورد امتناع، سلسله های تصاعدی است که در آنها از علّت چیزی جست و جو می شود، نه سلسله های تنازلی که با فرض وجود علّت در مقام احصای معلول های آنیم.

ج - وقتی می گوییم حلقه های سلسله ممکنات باید در جایی خاتمه یابند و نیاز به علّت نمی تواند بی پایانه باشد، مراد این نیست که چون در ساحت معرفت و تبیین نمی توان تا بی نهایت پیش رفت، پس بر اساس الزامی معرفت شناختی و یا مصلحتی معرفت شناسانه کار تبیین و تحلیل را باید در جایی متوقف نمود. بلکه لزوم تناهی و توقف، لزومی هستی شناختی است؛ به این معنا که عقل انسان درمی یابد که در عالم واقع و هستی، افراد سلسله ممکنات نمی توانند به صورت پایان ناپذیر به یک دیگر وابسته باشند، لاجرم باید به وجودی غیروابسته منتهی شوند.

زیر نشینِ عِلْمَتِ کائنات ما به تو قائم، چو تا قائم به ذات.

منکران اصل علیت

۱ - اشاعره

اگر اصل علیت را به معنای ارتباط ضروری بین دو چیز (علت و معلول) تفسیر کنیم، می توان گفت اولین منکران آن در میان دین باوران بوده (چه اسلامی و چه مسیحی) و قصدی دینی و توحیدی داشته اند. در نظر اینان چنین می نمود که قبول رابطه ضروری بین مثلا آتش و حرارت به این معنا است که با وجود آتش، از حرارت گریزی نیست، حتی اگر خداوند بخواهد که چنین نباشد؛ یعنی تحدید قدرت الهی.

در جهان اسلام، اشاعره متوجه این نکته شدند که قبول اصل علیت با قدرت مطلقه خداوند، که مورد اعتقاد همه ادیان آسمانی است، تنافی دارد، و این اولین انگیزه آنها در انکار علیت بود. البته آنچه ایشان انکار می کردند ارتباط و پیوستگی ضروری میان علت و معلول بود، ولی نوعی ارتباط را بین آنچه که علت و معلول خوانده می شود قبول داشتند، و این ارتباط همان بود که آن را عادت الهی می خواندند. به عبارت دیگر آنان می پذیرفتند که با دیدن آتش باید در انتظار حرارت بود، و این اندیشه چنان در ذهن ها رسوخ کرده است که آدمی می پندارد رابطه آنها ضروری است، ولی در واقع منشأ این اندیشه، عادت و سنت الهی است که حرارت را در پی آتش، خلق می کند. فاعلیت الهی در امور به صورت مستقیم است، و این تنها فاعلیت مورد قبول اشاعره، بود. آتش تأثیری در ایجاد حرارت ندارد، بلکه حرارت نیز مانند خود آتش محکوم مشیت و خواست خداوندی است، و تقارن این دو مشیت و خواست، مبدأ تصور اصل علیت شده است. از این رو اشاعره معمولا برای اشاره به مبدأ بودن خدا نسبت به عالم، از واژه فاعل استفاده می کنند و خداوند را علت نمی نامند، بلکه فاعل مختار می خوانند. نتیجه آن که ضرورت از عرصه هستی زدوده می شود، زیرا در میان اشیا و عناصر مخلوق و طبیعی ضرورتی نیست و از طرفی در ارتباط خدا با مخلوقات هم که رابطه ضرورت حکم فرما نیست و آنجا جای گاه اختیار است نه ضرورت.

غزالی در این جهت پیشگام تمامی کسانی است که امروزه در فلسفه تحلیلی وجود ضرورت علی را انکار کرده و هرگونه ضرورتی را به ساحت فکر و ذهن برمی گردانند؛ با این تفاوت که امروزه حتی ضرورت های غیر علی مانند ضرورت وجود خدا را هم انکار کرده، آن را امری ذهنی می دانند؛ در حالی که غزالی واجب الوجود را به عنوان موجودی ضروری که عدم در او راه ندارد، می پذیرد.

۲ - هیوم

هیوم که با آثار غزالی و مالبرانش آشنایی داشت، از موضعی کاملاً غیر دینی به انکار اصل علیت پرداخت. وی این قسمت از کلام مالبرانش و غزالی را که چون رابطه ضروری بین علت و معلول دیده نمی شود، پس وجود ندارد؛ قبول کرد اما ره یافت وی با آنچه آنان دریافته بودند، فرق می کرد. اگر غزالی با انکار اصل علیت می خواست دست قدرت الهی را در حوزه مخلوقات بازتر کند، در مقابل، هیوم با انکار اصل علیت نتیجه گرفت که اصلاً نمی توان خدایی را اثبات کرد و به ورطه شکاکیت فرو غلتید. به هر حال انکار هیوم بر اساس مبنایی است که او اختیار کرده است و آن تجربه گرایی و اصالت حس است، که لازمه قهری آن همین انکار اصل علیت بود.

کسانی مانند هیوم باید توجه می کردند که اصل علیت امری حسی نیست تا از طریق حواس به ذهن درآید. بنابراین اگر کسی جز حس، ابزاری برای معرفت آدمی شناسند، چاره ای جز تشکیک در آن ندارد. هیوم می گوید حس ما فقط تقارن یا توالی دو پدیده را نشان می دهد؛ نه چیزی به نام ضرورت و علیت. وی از خود می پرسد پس مفهوم علیت از کجا وارد ذهن انسان ها شد. آن گاه خود پاسخ می دهد که مبدأ آن تداعی معانی است، یعنی تکرار مشاهده آتش همراه با حرارت باعث شده تا به محض دیدن آتش ذهن در انتظار حرارت باشد، و گرنه ارتباطی بین آتش و حرارت به صورت علی و ضروری وجود ندارد. علیت یک برساخته ذهنی بر اساس مشاهده مکرر توالی و تقارن امور بوده، ریشه در واقعیت ندارد. ما نمی توانیم بگوییم آتش است که ضرورتاً می سوزاند، بلکه فقط می توانیم بگوییم ذهن ما با دیدن آتش، سوزندان را انتظار می کشد، و بین این دو سخن تفاوت بسیار است.

با انکار رابطه علت و معلولی میان اشیا نمی توان وجود خداوند را اثبات کرد. عقل انسان با فرو ریختن اصل علیت از اثبات خدا ناتوان است، و از نظر معرفت عقلی جز شک و تردید باقی نمی ماند. ما اینجا در صدد نقد و بررسی آرای هیوم نیستیم، زیرا این امر نیازمند به بسط مقال بوده، و از ظرفیت نوشتار حاضر بیرون است؛ تنها به چند اشکال اشاره و اکتفا می کنیم:

نخست این که اگر مبدأ و اساس علیت، مشاهده مستمر توالی دو چیز است، چرا ذهن از این همه تکرار تعاقب و توالی شب و روز به اینکه یکی علت دیگری است رهنمون نشده است، ولی از تکرار مشاهده توالی حرکت گوی بلیارد و حرکت توپ نتیجه گرفته است اولی علت دومی است؟ و یا چگونه است که ذهن انسان از یک بار تأثیر چاقو در دست خود درمی یابد که درد دست، معلول زخم چاقوست، هر چند که برای اول بار این تجربه به او دست می دهد؟

دیگر آنکه به اعتقاد کسانی، مانند راسل و وایتهد، هیوم در همین استدلالی که بر نفی اصل علیت می آورد، خود ناچار از آن سود جسته است، زیرا وی پس از انکار علیت، در پی علت شیوع اعتقاد به علت است! سؤال از مبدأ و منشأ پیدایش اصل علیت در ذهن انسان، تن دادن به قبول اصل علیت و استفاده از آن است. برای منکر علت، باید پذیرفتن اینکه مفهوم علیت بی علت در ذهن ها جا خوش کرده است، آسان باشد و دیگر جست و جوی مبدأ و منشأ آن را بر خود لازم نداند.

۳- علیت و فیزیک جدید

یکی از مسائلی که فیزیک کوانتومی به چالش با آن پرداخت - دست کم گمان بسیاری چنین بود - مسأله حتمیت و ضرورت به عنوان یکی از نتایج اصل علیت و بلکه عین مفاد آن است. هایزنبرگ در قالب یک اصل فیزیکی نشان داد که ادعای لاپلاس که می گفت همه حوادث آینده با شناخت وضع کنونی آنها قابل پیش بینی است، نادرست است، زیرا بعضی پارامترهای مزدوج متغیر چنان هستند که دقت در اندازه گیری یکی از آنها در جهان میکروسکوپی (اتمی و درون اتمی) موجب از دست دادن دقت اندازه گیری در متغیر دیگر می شود. بنابراین نمی توان به دقت یکسانی مثلاً هم مکان و هم سرعت یک الکترون را تعیین کرد. تصویری که اصل عدم قطعیت یا اصل عدم تعیین هایزنبرگ از اشیای ریز نشان می دهد بر خلاف اشیای درشت، به گونه ای است که امکان پیش بینی قطعی و حتمی وضع آینده، در آن وجود ندارد، و تنها پیش بینی احتمالی در مورد آنها ممکن است. ظاهر این اصل با اصل علیت تعارضی ندارد، اما برخی تفسیرهای آن ضرورت واقعی بین علت و معلول را که رکن اصل علیت است، نفی می کند.

اصل عدم قطعیت سه تفسیر عمده دارد که به قرار زیر است:

الف - عدم قطعیت، محصول جهل انسان

آلبرت اینشتاین و بوم، معتقد بودند که پیش بینی احتمالی درباره مثلاً وضع هوا صرفاً نمایان گر جهل بشر در زمینه عوامل دخیل در وضعیت هوای آینده است. وقتی می‌گوییم احتمال اینکه در پرتاب سگه، شیر بیاید فلان مقدار است، این بدان خاطر است که ما وضعیت تأثیرگذاری هوا و فشار و جاذبه را بر سکه ای که معلق در هواست نمی‌دانیم، ولی اگر اطلاعات کافی در خصوص آنها داشتیم قاطعانه از آمدن شیر یا خط خبر می‌دادیم. خلاصه اینکه واقع خارجی امری جبری و ضروری است که تابع علل خود می‌باشد، و احتمال، تنها یک مقوله معرفت شناختی و ناشی از عدم اطلاع ماست.

اینشتاین می‌گوید:

...اعتقاد راسخ من این است که سرانجام بشر می‌تواند به نظریه ای دست یابد که در آن مصادیق عینی که بر اثر وجود قوانین با یک دیگر ارتباط یافته اند، احتمالات نباشند بلکه امر واقع و قابل ادراک باشند.

و دیوید بوهم می‌نویسد:

عدم قطعیت در هر ساحتی با تحلیل قوانین دقیق تر ساحت فروتر، برطرف می‌شود و خلاصه عدم قطعیت در هر مرحله ای حاکی از وضع موقت جهل انسان است.

در این تفسیر اصل علیت و ضرورت آن مورد تأکید قرار گرفته و اصل عدم تعین هایزنبرگ به عدم تعین معرفت شناختی تفسیر شده است، نه عدم تعین واقعی و وجود شناختی.

ب - عدم قطعیت، ویژگی شناخت انسان

در این تفسیر ضمن آنکه اصل حتمیت در طبیعت انکار نمی شود و از این جهت مانند تفسیر پیشین است، اما از آنجا که طبق این تفسیر توانایی ادراک انسان و قابلیت معرفتی او آن مایه را ندارد که در عالم اشیای ریز به صورت قطعی داوری کند، با تفسیر قبلی مخالف است. از این رو برای انسان دیگر امیدی نیست که روزی بتواند به صورت قطعی درباره اشیای خرد و روند آتی آنها داوری کند. عدم تعین در داوری بر اساس این تفسیر به محدودیت های ادراکی و اجتناب ناپذیر بشر برمی گردد نه به جهل موقت او.

این دو تفسیر، عدم تعین را معرفت شناختی می گیرند، با این تفاوت که در تفسیر نخست این فقدان موقتی اطلاعات است که مانع شناخت رابطه ضروری در عالم اشیای ریز است؛ در حالی که بر اساس تفسیر دوم، محدودیت گریزناپذیر ادراک آدمی منشأ عدم قطعیت است.

ج - عدم قطعیت، ویژگی خود طبیعت

گروهی از این تفسیر جانب داری می کنند که منشأ عدم قطعیت نه نقص اطلاعات و نه محدودیت دانایی بشر، بلکه خود طبیعت اشیای ریز است. طبق این تفسیر روی دادهای اتمی به نحو غیر ضروری با روی دادهای پیش از خود ارتباط دارند، نه به نحو ضروری. همین تفسیر است که ضرورت علی را انکار کرده، می گوید: علت فقط مجموعه ای از احتمالات و استعدادها را خلق می کند. هایزنبرگ خود در آغاز از این تفسیر دفاع می کرد، ولی ظاهراً بعدها از آن دست برداشت.

به نظر می رسد که اصل هایزنبرگ، ربط ضروری بین علت و معلول را نقض نمی کند و می تواند با قانون علیت کنار آید؛ یعنی حق با تفاسیر قبلی این نظریه است.

پی آمدهای انکار علیت (یا ضرورت آن)

انکار ضرورت علی و معلولی، آثار ویران گری در اندیشه آدمی دارد. به همین جهت اعتقاد عمومی دانشمندان تاریخ بر تأیید و پذیرش آن بوده است. اشارت به برخی از پیامدهای این انکار، ضروری است:

۱ - تردید در واقعیت خارجی

بنیان آگاهی های انسان از جهان خارج بر اساس علیت است، زیرا این تأثیر واقع خارجی بر قوای ادراکی انسان است که به او امکان می دهد متوجه واقعیت خارجی شود. کسانی چون ایمانوئل کانت که عینی و واقعی بودن اصل علیت را انکار و آن را به عالم پدیداری محصور کرده اند، در باب اصل قبول واقعیتی بیرون از ذهن انسان که اساس هر فلسفه رئالیستی است، سخت دچار مشکل شده اند. کانت می خواست فلسفه خود را واقع گرایانه قلمداد کند و از بند ایده آلیسم و پندارگرایی رها شود، اما با انکار عینیت اصل علیت دچار مشکل شد و تلاش کرد که به نوعی واقع خارجی را مسلّم تلقی کند؛ مثلاً از این طریق که نمودهای ذهنی، سایه بودههای خارجی هستند و یا مرزبندی نمودهای ذهنی و قبول محدوده ای برای آنها مستلزم قبول چیزی بیرون از این محدوده است که همان واقع خارجی است، به اثبات واقعیت خارجی پرداخته، خود را رئالیست بنمایاند.

بی آنکه بخواهیم درباره آرای او به تفصیل تن دردهیم، به سهولت می توان دید که او هم در نهایت به نحوی از اصل علیت برای اثبات واقع خارجی استفاده می کند؛ یعنی انتقاد و ایتهد از هیوم که در ردّ علیت از خود علیت استفاده کرده بر کانت هم وارد است، چرا که وی علی رغم اعتقاد به عدم تطبیق اصل علیت در ساحت هستی های خارجی در نهایت برای قبول اصل همین هستی های خارجی به نحوی پوشیده از همان اصل علیت سود می برد.

۲ - بی اعتباری ادراک حسّی

ما اصل واقع نمایی ادراک حسّی را فی الجمله می پذیریم، و مشی عملی و نیز نظری زندگیمان گواه این مطلب است. دیدن یک شیء معمولاً جای تردیدی در وجود آن باقی نمی گذارد و همین طور در مورد ادراکات حسّی دیگر؛ این نیست مگر بر اساس قبول تأثیر و تأثر علی و معلولی. انکار اصل علیت به معنای آن خواهد بود که صورت حسّی در ذهن آدمی، هیچ نشانی از واقع خارجی ندارد، چرا که ممکن است بدون جهت در ذهن پدید آمده باشد. در قبول واقع نمایی ادراکات حسّی خود به طور ضمنی اعتبار اصل علیت را گردن نهاده ایم؛ مثلاً وقتی سوزش حرارت را در دست خود احساس می کنیم، بی درنگ متوجه آتش می شویم و این تأییدی بر اصل علیت است. حتی می توان گفت حیوانات هم که بر اساس ادراکات حسّی خود عمل می کنند، نوعی درک ابتدایی از علیت دارند و بر همین اساس مدرکات حسّی خود را واقع نما می دانند، هرچند از مفهوم علّت هستی بخش تصویری ندارند.

۳ - بی اعتباری علوم مبتنی بر تجربه

احساس و آزمایش همواره به موارد جزئی تعلق گرفته، سپس آدمی مجموعه مشاهدات خود را تعمیم می دهد؛ بر اساس این تعمیم ها علوم مختلف گسترش می یابند. اما این تعمیم مبتنی بر قبول اصل مشابهت است؛ به این معنا که طبیعت در شرایط مساوی به صورت مشابه عمل می کند. این اصل تشابه است که ما را مجاز می دارد تا مشاهدات اندک خود را به قانون های کلی تبدیل کنیم. و اصل تشابه طبیعت چیزی جز سنخیت علی و معلولی نیست؛ یعنی اینکه علت های معین همواره معلول های معینی را در پی دارند. خلاصه اینکه صحت قانون کلی تجربی بر قبول اصل تشابه طبیعت یا سنخیت علت و معلول متوقف است. گذشته از این، خود احساس جزئی و تجربه خاص هم متوقف بر علیت است. بنابراین قانون علمی نه تنها در تعمیم خود، بلکه از همان آغاز تجربه جزئی و خاص، مبتنی بر علیت است.

۴ - بی اعتباری هرگونه استدلال و استنباط

هر استدلالی در واقع مبتنی بر ربط علی مقدمه ها و نتیجه است. و هر تبیینی مبتنی بر بیان علت و چرایی یک امر است. بنابراین هیچ استدلال و تبیینی بدون پذیرش اصل علیت، صورت نمی بندد. انکار اصل علیت، استلزام را که اساس هر قیاس و استدلالی است بر نمی تابد. استلزام خود تعبیر دیگری از همان اصل علیت، و ربط مقدمه با نتیجه یکی از مصادیق بارز اصل علیت است. پس هرگونه تفکر تجربی و عقلی بر اصل علیت متوقف است. به تعبیر شهید مطهری انکار این اصل نه فقط علوم تجربی را متزلزل می کند، بلکه اساس فلسفه را که مبتنی بر استدلال و قیاس است در هم می شکند.

۵ - نامعقول بودن هر اقدامی

کسی بین افعال خود و غایات مورد نظر رابطه ضروری علی و معلولی نبیند، توجیهی برای اقدام به انجام هیچ کاری نخواهد داشت. این اصل علیت است که اقدامات و افعال آدمی را موجه و معقول می‌سازد. به قول مرحوم علامه طباطبایی:

اگر چنانچه انسان و هر ذی شعور دیگر به علیت و معلولیت در میان کار خود و انجام یافتن آرمان و مقصد خود باور نداشت، هرگز کم‌ترین حرکت و فعالیت از خود بروز نمی‌داد و هرگز چیزی را پیش بینی نکرده و در انتظارش نمی‌نشست.

۶ - نادرستی استدلال بر وجود خدا

گذشت که اگر علیت انکار شود، اصل استدلال بی معنا خواهد شد، و اصولاً هر دلیل از علیت مایه می‌گیرد. اما صرف نظر از این اشکال خود اصل علیت به عنوان یکی از مقدمه‌های اصلی مصرّح یا مضمّر استدلال‌های خداشناسی مطرح است. همه براهین فلسفی و کلامی به نحوی از این اصل استفاده می‌کنند:

یکی به این بیان که هر حادثی محتاج محدث است (برهان حدوث) و دیگری به این طریق که هر ممکنی نیازمند به واجب الوجود است. (برهان وجوب و امکان) حتی در برهان صدیقین ملا صدرا هم اصل علیت مورد استفاده قرار می‌گیرد، زیرا تشکیک مراتب وجود و تقوّم و وابستگی مرتبه فروتر به مرتبه بالاتر چیزی جز مفاد اصل علیت نیست. تمام تقریرهای برهان وجوب و امکان نیز متضمن استفاده از همین اصل است. برخی گمان کرده‌اند که با انکار علیت و یا دست کم با نادیده گرفتن آن هم می‌توان استدلالی بر وجود خدا آورد، اما حق با هیوم است که تردید در علیت به تردید در اثبات وجود خدا می‌انجامد.

توالی مذکور چنان مهمّند که نادیده انگاشتن آنها و اصرار بر انکار علیت، امری نامعقول می‌نماید، و به تعبیر ابن رشد، نفی علیت نفی عقل است.

عقل و معرفت چیزی جز شناخت و ادراک موجودات بر اساس اسباب آنها نیست، و اگر کسی سببیت را انکار کند، در واقع عقل و معرفت را انکار کرده است.

طرح اصل علیت با دو مؤلّفه ضرورت و سنخیت، موجب طرح پرسش‌هایی می‌شود که اطلاع بر پاسخ آنها در هنگام طرح مسأله علیت لازم است. اینک به اشاره‌ای به برخی از آن سؤال‌ها بسنده می‌کنیم، چراکه تفصیل هر یک و نیز پاسخ آنها تحقیق مستقلی می‌طلبد.

الف - به نظر می‌رسد سیطره اصل علیت با اختیار انسان منافات دارد، زیرا اراده آدمی نیز خود معلولی است که علّتی آن را ضروری می‌کند. و این سخن با اختیار انسان منافات دارد. (مسأله جبر و اختیار)

ب - اعتقاد به ضرورت علّی به معنای محدود کردن قدرت الهی است، به این معنا که بر اساس این ضرورت خدا نمی‌تواند آتش را از سوزاندن باز دارد و یا بدون آتش بسوزاند. (اوصاف الهی)

ج - اعتقاد به علیت با معجزه منافات دارد. (مسأله اعجاز)

د - علیت که مبتنی بر مسانخت و مشابهت علّت و معلول است، با مسأله تنزیه الهی از هرگونه مشابهتی با مخلوقات در تنافی است. (مسأله زبان دین)

فصل سوم : برهان وجوب و امکان در جهان اسلام

درآمد

از برهان وجوب و امکان تقریرهای فراوانی در آثار حکیمان و متکلمان مسلمان دیده می شود، ولی بیشترین آنها قابل ارجاع به چند صورت اصلی است که مورد بحث قرار خواهیم داد. (۷۵) وجه جامع تمام تقریرها، استفاده از امکان در جریان استدلال است. اما پیش از نقل آنها، ذکر چند نکته بایسته است:

۱ - تقریرهای متعدد برهان وجوب و امکان در ذیل یکی از این دو نوع قرار می گیرند:

الف - برخی از پذیرش وجود چیزی در عالم شروع و بر اساس تحلیل آن به لزوم وجود واجب می رسند. در این قسم از استدلال قبول وجود ممکن، برای شروع استدلال لازم نیست، و ما فقط بر اساس تحلیل موجودی که مسلم گرفته ایم (هرچه که باشد) به اثبات مدعا می پردازیم.

مبتکر این نوع استدلال ابن سیناست و این بیان به نام خود او معروف است. (برهان سینوی)

ب - قسم دیگر از تقریرهای برهان وجوب و امکان، نخست وجود ممکن را پذیرفته، بر اساس اصول فلسفی هم چون نیازمندی ممکن و معلول به علت اثبات مدعا را پیش رو می نهند. پذیرش ممکن الوجود نزد برخی بر اساس بداهت آن است، و برخی بر تحقق آن اقامه برهان می کنند.

امتیاز تقریر ابن سینا، مقدمات کمتر آن است؛ هم چنین به ملاحظه حال ممکنات (مخلوقات) و استشهاد از آنها برای اثبات وجود واجب نیاز ندارد. برتری تقریرهای دیگر این برهان در آن است که چون ابتدا امکان عالم اجسام یا عالم ماده و... را ثابت کرده، سپس به اثبات وجود خدا می پردازد، افزون بر اثبات واجب، مغایرت او با عالم ماده و اجسام و... را هم به کرسی قبول می نشاند.

تقریر ابن سینا، ضمن موجز بودن، اساس بسیاری از تقریرهای برهان وجوب و امکان نیز هست، لذا جا دارد که توجه بیشتری بدان کنیم.

۲ - تقریرهای برهان وجوب و امکان در ارتباط با اصل امتناع تسلسل به دو دسته تقسیم می شوند:

الف . گروهی اصل امتناع تسلسل را به عنوان مقدمه لازم استدلال بر وجود خدا، طرح می کنند؛ حال خود اصل امتناع تسلسل را بدیهی و بی نیاز از استدلال و یا نظری و محتاج استدلال در جای خود می دانند.

ب . برخی برآنند که برهان وجوب و امکان، مبتنی بر اثبات و یا قبول امتناع تسلسل به عنوان یک امر لازم، نیست.

ادعای عدم ابتدای برهان وجوب و امکان بر اصل امتناع تسلسل می تواند به دو صورت تفسیر شود:

یکی اینکه برای صحت و تمامیت برهان وجوب و امکان، لزومی به آوردن اصل امتناع تسلسل در جریان استدلال نیست و می توان بدون طرح آن، برهان را اقامه کرد. این دعوی البته بدان معنا نیست که در فرض جواز تسلسل هم بتوان برهان را اقامه کرد، بلکه فقط بیان گر آن است که ما برای تمامیت استدلال از آن بی نیازیم.

دیگر اینکه گفته شود برهان وجوب و امکان حتی با فرض جواز تسلسل هم، قابل طرح و دفاع است. خواهیم گفت که برهان وجوب و امکان با فرض جواز تسلسل، ناممکن است. اساساً مدعیان عدم ابتدای برهان بر اصل امتناع تسلسل، چنین ادعایی ندارند و فقط معنای اول را اراده کرده اند؛ یعنی می توان برهان را به گونه ای تنظیم کرد که محتاج استفاده از اصل امتناع تسلسل نباشد، و این غیر از طرح آن در صورت جواز تسلسل است. سخن مدعیان بی نیازی از اصل امتناع تسلسل، جاری بودن استدلال در صورت جواز تسلسل نیست، زیرا بسیاری از آنان ادعان دارند که برهان اثبات واجب در ضمن خود امتناع تسلسل را هم اثبات می کند. به عبارت دیگر آنها برهانی اقامه می کنند که علاوه بر اثبات واجب، امتناع تسلسل را هم نشان می دهد. این بیان گر آن است که آنان این گونه نمی اندیشند که حتی بر فرض جواز تسلسل، برهانشان تمام است. اگر راه بر جواز تسلسل باز شود، برای اثبات وجود خدا راهی باقی نمی ماند.

به نظر می رسد دعوی اقامه برهان وجوب و امکان بدون نظرداشتن به اصل امتناع تسلسل، سخن درستی باشد. اما این هم سخن پذیرفته ای است که تمام تقریرهای برهان وجوب و امکان لاجرم مبتنی بر اصل امتناع تسلسل است. زیرا به یک معنا از ابتدا، می توان گفت برهان وجوب و امکان (لااقل برخی تقریرهای آن) مبتنی بر اصل امتناع تسلسل نیست. اما به معنای دیگر ابتدا،

یعنی عدم امکان برهان در صورت جواز آن، بنیان تمام تقریرهای برهان وجوب و امکان بر امتناع تسلسل نهاده شده است.

۳ - شیوه استدلال در برخی تقریرها، مستقیم است یعنی در آنها دلایلی جهت اثبات مطلوب (وجود خداوند) آورده می شود. در برخی دیگر، استدلال به صورت غیرمستقیم و در هیأت برهان خلف است که به جای اقامه دلایلی جهت اثبات مطلوب به اقامه دلیل بر امتناع نقیض مطلوب (عدم خدا) می پردازد. به بیان دیگر برخی از تقریرها می گویند بر حسب فلان دلیل، خدا وجود دارد، و برخی دیگر می گویند اگر خدا نباشد - و همه موجودات ممکن باشند - فلان محال لازم می آید، و چون محال، ممتنع است، پس ریشه آن (فرض عدم خدا) نیز نادرست و ناپذیرفتنی است.

برهان خلف در منطق جزء قیاس های مرگب به حساب می آید و هرچند دانشمندان در تحلیل ماهیت آن اختلاف دارند، لیکن از جهت منطقی ارجح و اعتبار زیادی دارد.

برهان ابن سینا (صدیقین)

ابو علی سینا، حکیم بزرگ مسلمان، بیان خاصی از برهان وجوب و امکان دارد که بعدها به نام برهان سینوی شهرت یافت و تأثیر بسیاری در حکیمان و متکلمان پس از خود، به جای گذارد. وی این برهان را در چند اثر خود مطرح کرده، اما صورت تفصیلی آن را در الاشارات و التنبيهات طی چند فصل آورده است. نام گذاری این برهان به صدیقین در کتاب یاد شده، کنایت از استواری و جلالت آن است. این برهان مبتنی بر مقدماتی است که به ترتیب مورد بحث قرار می گیرند.

مقدمه اول

نقطه شروع برهان، قبول واقعیتی در جهان است؛ پذیرش اینکه جهان هستی سراسر خواب و خیال نیست و لاقلاً برخی از امور واقعیت دارند. شاید اولین جرقه تردید در واقعیت، در یونان باستان به هنگام تأمل در خصوص معرفت آدمی زده شد. وقتی خود علم و معرفت موضوع تأمل و بحث قرار گرفت، معلوم شد بسیاری از آنچه را که آدمی واقعیت می‌شمارد، پنداری بیش نیست. آگاهی از این نکته که در مجموعه علم و معرفت انسان، خطاهای فراوان وجود دارد و چه بسیار پندارها که لباس واقعیت پوشیده اند، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه باستان است.

این سخن راست - وجود خطا در ادراکات - موجب خطاهای فراوان شد، و کسانی به دلایل مختلف شعله ای را که روشن گر بود به آتشی ویران گر بدل ساختند، و تمام علم و معرفت آدمی را در میان شعله های آن سوزاندند. به تعبیر علامه طباطبایی:

همان اندازه که اصل واقعیت پیش ما روشن است، وجود این اغلاط و تصادف با این اشتباهات نیز روشن است و تردید در وجود خطا و غلط فکری از تردید در اصل واقعیت که آن را سفسطه می‌خوانیم، دست کمی ندارد. زیرا سفسطه با کشتن واقعیت، حقیقت را که گرامی ترین دوست ما بود از بر ما می‌گرفت و نفی خطا و غلط نیز پندار غلط را در بر ما می‌گنجاند و در هر دو حال حقیقت از بر ما ربوده می‌شود.

به هر حال شکاکان یا سوفسطایی‌ها با انکار و یا تردید در مطلق هستی و واقعیت، اساس علم و معرفت را بر هم زدند، به طوری که انتظار گردن نهادن در برابر خدا از سوی آنان، انتظاری بیهوده شد. شکاکیت البته صورت های مختلفی دارد که حادث ترین آن تردید در همه چیز، حتی در وجود خود شخص تردید کننده است. صورت دیگر آن انکار و یا تردید در ارزش علم حصولی است؛ به این معنا که شخص، وجود خود و اندیشه هایش را می‌پذیرد (معلومات حضوری) اما اینکه خارج از وجود او چیزی باشد، مورد انکار و یا تردید قرار می‌گیرد.

صورت دوم بیشتر به پندارگرایی (ایده آلیسم) شهرت دارد تا سفسطه. اگرچه در آثار حکیمان مسلمان هر دو، سفسطه خوانده می‌شوند، در آثار حکیمان مغرب، دسته اول (تردید در همه چیز حتی خود شخص) به عنوان سوفسطایی و دسته دوم که واقعیت خود و اندیشه هایش را می‌پذیرد، اما در چیزهای دیگر شک و تردید می‌کند، ایده آلیست یا پندارگرا خوانده می‌شوند. با توجه به این زمینه تاریخی، ابن سینا اصل پذیرش واقعیت را به عنوان پایه استدلال خود عنوان می‌کند. برای شروع استدلال کافی است بپذیریم چیزی وجود دارد، تا از حادث ترین صورت

سفسطه اجتناب کرده باشیم؛ به بیان دیگر برای استدلال حتی می توان هم چون یک ایده آلیست با پذیرش واقعیت هستی خود، شروع کرد. پس می توان گفت اگر کسی سوفسطایی مطلق نباشد، مورد خطاب برهان ابن سیناست.

اما چرا باید پذیرفت که واقعیتی وجود دارد، و جهان سراسر پندار و خیال نیست؟ حکیمان مسلمان و بسیاری از حکیمان مسیحی قرون وسطا، معتقد بودند که تمام اذعان و تصدیق های انسان به دو دسته تقسیم می شوند: بدیهی و نظری. در تصدیق های نظری، جست و جوی دلیل و برهان مطلوب است و قبول یک رأی نظری بدون اقامه دلیل و برهان نارواست؛ در حالی که در تصدیق های بدیهی، بداهت خود گواه بی نیازی از دلیل و برهان است. اصل وجود واقعیت در جهان، امری بدیهی و بی نیاز از استدلال است، و خود این تصدیق و اذعان است که دلیل آوردن را ممکن می سازد، چراکه اقامه دلیل برای رسیدن به حقیقت است و حقیقت هم پای واقعیت است. اگر کسی مطلق واقعیت را انکار و یا در آن تردید کند، دیگر مجال استدلال نخواهد داشت.

اصل اذعان به واقعیت نظیر اصل امتناع اجتماع نقیضین، در شمار اصولی است که استدلال، خود متوقف بر قبول آنهاست و نمی توان گفت که خودشان محتاج استدلالند. (۸۵) درست به همین خاطر است که با سوفسطایی مطلق (کسی که در همه چیز تردید دارد) نمی توان احتجاج کرد، زیرا حجت آوردن مسبوق به پذیرش اصولی چون امتناع اجتماع نقیضین و اصل وجود واقعیت (رنالیسم) است که او بدانها تن در نمی دهد. استدلال فقط با چاشنی قبول واقعیت ممکن است و اگر کسی در همه چیز تردید کند دیگر نمی تواند با استدلال و تعقل دوباره آنچه را که با تردید از دست داده، به کف آرد.

در غرب، دکارت فیلسوف بلندآوازه فرانسه، مصداق روشن این ادعاست، زیرا او با تردید (شک دستوری) در همه چیز، می خواست از نو کاخ معرفت انسان را بنیان نهد، (۸۶) و این آرزویی است که هرگز تحقق نخواهد یافت. زیرا اگر کسی تمام ابزارهای تعقل (اصول و حقایق عقلی) را از عقل گرفته، آتش تردید در آنها افکند، چگونه می تواند شعله های تردید در معرفت انسان را خاموش کند. اندیشمندان مغرب زمین از تلاش بی حاصل دکارت بهره ها گرفتند و هم اینک رأی مقبول در معرفت شناسی جدید آن است که نمی توان همه چیز را مدلل، مبرهن و مستدل کرد، بلکه باید پذیرفت که پاره ای از اصول و حقایق، فارغ از استدلال، قطعی و واقعی اند، و بلکه هر استدلالی بر پایه آنها، استوار است.

مبناگرایی (Foundationalism) و دلیل گروی (Evidentialism) از مباحث آموزنده معرفت شناسی معاصر است؛ در آنجا نشان داده می شود که نه فقط اصل وجود عالم، بلکه اعتقاد

به معلومیّت آن برای انسان و نیز ده ها حقیقت دیگر، همگی واقعی و در عین حال بی نیاز از استدلالند. در اصطلاح معرفت شناسی از آنها به باورهای پایه تعبیر می شود.

گمان نمی رود در عصر حاضر کسی در مطلق واقعیت، تردیدی داشته باشد، و نیز بداهت اصل رئالیسم، ما را از تفصیل بیشتر بی نیاز می گرداند.

مقدمه دوم

پس از پذیرش وجود چیزی، ابن سینا آن را موضوع یک بررسی فلسفی قرار می دهد و با استفاده از اصول بدیهی منطق به استدلال می پردازد. بدین ترتیب که هر موجودی به حکم عقل یا قائم به ذات خود و مستغنی از دیگری است (واجب الوجود) و یا اینکه هستی خود را از غیر گرفته و به غیر خود قائم است (ممکن الوجود) و هیچ موجودی را نمی توان یافت که از دو سوی این معادله خارج باشد. ویژگی تقسیم منطقی که همواره بین نفی و اثبات، صورت می گیرد شمول آن است. هرگاه طرفین تقسیم، متناقض باشند و مثلاً گفته شود شیء یا وابسته است یا غیر وابسته در آن صورت هر چیزی بالاخره در یکی از دو طرف این حصر قرار می گیرد، زیرا خارج بودن از دو سوی تقسیم عقلی، به معنای امکان ارتفاع نقیضین است. در اصطلاح منطقی می توان گفت تقسیم به واجب و ممکن که اشاره به وجود مستغنی و وجود غیر مستغنی دارد، منفصله حقیقیه است.

موجود مفروض و مسلّم ما هم لاجرم یا واجب الوجود است، یا ممکن الوجود. اگر موجود مورد بحث، واجب الوجود باشد، مطلوب حاصل و نیازی به ادامه استدلال نیست، چراکه غرض از استدلال، اذعان به وجود واجب است و این در همان آغاز حاصل شده است. اما اگر ممکن الوجود باشد در آن صورت استدلال باید ادامه یابد.

مقدمه سوم

اگر شیء مورد نظر که واقعیت آن مورد قبول است، ممکن الوجود باشد با توجه به تعریف و تحلیل مفهوم امکان، وجود ممکن باید علّتی داشته باشد. زیرا ممکن یعنی آن که نسبتش به وجود و عدم مساوی است و موجود یا معدوم شدن آن محتاج علّت است. (البته آنچه واقعاً علّت می خواهد وجود ممکن است و عدم آن فقط مستند به فقدان علّت است، نه اینکه علّت جداگانه ای بخواهد؛ یعنی همان اصل فلسفی که می گوید: علّت عدم، عدم علّت وجود است)

بنابر اصل علیت، تحقق و هستی ممکن باید مستند به علّت باشد، پس ممکن الوجود مفروض هم باید علّتی داشته باشد. در باره علّت ممکن الوجود مفروض، احتمال های متعددی وجود دارد که باید بررسی شود:

احتمال اول این که، وجود ممکن مستند به ذات خودش باشد؛ یعنی علّت تحقق ممکن، خودش است. این فرض که شیء ممکن بدون هیچ واسطه ای، معلول خودش باشد در اصطلاح فلسفی دور مصرّح نامیده می شود.

احتمال دوم این که، هستی ممکن مفروض از ممکن الوجود دیگری باشد، اما خود آن ممکن دوم هستی خود را از ممکن مفروض اوّل گرفته باشد. در اینجا ذات ممکن بی واسطه علّت تحقق خود نیست، بلکه وجود ممکن، معلول ممکن دیگری است که خود آن ممکن، معلول اوّلی است. در اصطلاح فلسفی به این نوع از استناد شیء به خودش که با واسطه است دور مضمّر گفته می شود.

در این دو احتمال، شیء علّت وجود خودش است: در اوّلی بی واسطه و در دومی از طریق معلول خود. بطلان دور مصرّح و مضمّر چنان آشکار است که ابن سینا در الاشارات و التنبیهاات خود را از طرح آن به عنوان یک احتمال معقول در توجیه و تبیین هستی ممکن الوجود مفروض، فارغ دانسته است. شیء نمی تواند علّت وجود خودش باشد، زیرا مستلزم تقدّم شیء بر نفس خود است، زیرا علّت بر معلول مقدم است، و اگر شیء هم علّت و هم معلول خود باشد، لازم می آید از حیث علّت بودن مقدم بر خودش که معلول است باشد، و این نیز مستلزم اجتماع نقیضین است.

احتمال سوم این است که وجود ممکن مفروض، معلول ممکن دیگری باشد که خودش معلول ممکن سومی است، و همین طور، سومی معلول چهارمی و... بدون اینکه ترتّب علی و معلولی ممکنات بر یکدیگر در جایی آرام گیرد. در این فرض، وجود ممکن مورد بحث، معلول بی واسطه

(دور مصرّح) یا باواسطه خود (دور مضمّر) نیست، بلکه یکی معلول دیگری است و آن دیگری هم معلول ممکن دیگر. در اصطلاح فلسفی این گونه ترتّب ممکنات بر یک دیگر را تسلسل می‌گویند.

ابن سینا فرض تسلسل را برخلاف دور با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده است. برهانی که وی در ردّ تسلسل می‌آورد، همان برهان خلف است؛ یعنی نشان می‌دهد فرض قبول تسلسل، مستلزم محال است.

خلاصه برهان وی، این است که ما وقتی کل ممکنات بی نهایت را در نظر می‌گیریم، از دو حال خارج نیست: یا برای تحقق آنها علّت لازم است یا نیست. فرض عدم احتیاج به علّت نادرست است، زیرا کل ممکنات همان مجموع تک تک آنهاست که همگی معلول و محتاج علّتند و صرف ملاحظه جملگی آنها دلیل بی نیازی از علّت نیست. حال که کل ممکنات باید علّتی داشته باشد، علّت آن نمی‌تواند خود کل یا اجزا و افراد آن باشد، زیرا مستلزم دور باطل است. از طرفی با فرض تسلسل، یعنی هرچه هست ممکن است و چیزی خارج از عالم امکان وجود ندارد، نمی‌توان علّتی در خارج مجموعه برای آن جست و جو کرد. پس قبول تسلسل به معنای پذیرش یکی از دو محال (وجود کل بدون علّت، یا دور) است. آنچه ما را به پذیرش محال، ملزم می‌سازد، قبول تسلسل علی حلقه‌های ممکنات است که باید از آن به خاطر استلزام محال، دست برداشت.

احتمال چهارم این است که ممکن فرضی، بی‌واسطه یا باواسطه معلول واجب الوجود باشد و این همان احتمال معقول و موجّهی است که ابن سینا درصدد اثبات آن بود. وی با مذاقه درممكن مفروض، بر اساس اصول علیت و امتناع دور و تسلسل، برهان خود را بر وجود واجب، سامان می‌دهد.

دست مایه ابن سینا در این برهان امور بدیهی و یا قریب به بداهت است. پذیرش واقعیت و اینکه چیزی وجود دارد (مقدمه اول) بدیهی است؛ اصل علّیت نیز بدیهی است؛ امتناع دور هم قریب به بداهت است و نیاز چندانی به استدلال ندارد؛ اصل امتناع تسلسل هم با ادله فراوانی مبرهن شده است. از آنجا که مقدمات این استدلال بدیهی و در عین حال اندک است، به عقیده ابن سینا برازنده نام برهان صدیقین شده است.

بنگرید که بیان ما در باب وجود خداوند و نیز توحید و تنزیه او از نقایص، چگونه بی نیاز از اعتبار مخلوق یا فعل اوست، هرچند آن نیز دلیل [دیگری] بر وجود خداست، اما راه ما استوارتر و باارزش تر است. اگر ما نفس وجود را به گواهی دادن فراخوانیم، از همان جهت وجودی خود بر

ثبوت خداوند گواهی می دهد و از ره گذر آن بر صفات او دلالت می کند. در کتاب الهی به این برهان ما اشاره شده است: ما نشانه های خود را در آفاق و انفس به آنان نشان می دهیم تا معلوم شود که خداوند حق است. این سخن البته درباره گروهی [دیگر] است و آن گه اشاره شده که آیا کفایت نمی کند که خداوند بر هر چیزی گواه است و این شیوه خاص گروه اهل یقین است؛ یعنی خدا را شاهد بر هر چیز دیگر می گیرند نه اینکه چیز دیگری را دلیل بر وجود خدا بگیرند. (۹۱)

اهمیت برهان صدیقین ابن سینا تا آنجاست که اکثر حکیمان و متکلمان متأخر آن را پذیرفته اند و برخی از آنها در آثار خود به ذکر همین برهان بر وجود خداوند، بسنده کرده اند. (۹۲) و این نشان ارج و منزلت والای این برهان در نظر آنهاست. اصطلاح برهان صدیقین که بعدها با نام حکیم شیراز (ملاصدرا) پیوند بیشتری یافت، اشاره به روشی است که در آن نفس وجود و واقعیت بدون درمیان آوردن پای مخلوقات بر وجود خداوند گواهی می دهد.

اشکال و اعتراض

اشکالات مطرح شده در سنت فلسفی - کلامی اسلامی علیه برهان ابن سینا، دو گونه است: برخی از آنها متوجه صحت و درستی استدلال است و پاره ای به ادعاهای ابن سینا در مورد برهان خود برمی گردد. به بیان دیگر برخی از منتقدان، برهان را ناتمام می دانند اما عده ای از ایشان علی رغم آن که بر برهان وی صحه می گذارند، ادعای او را در مورد ویژگی های برهان نمی پذیرند.

الف - ناسازگاری اعتقاد به قدمت عالم و اثبات خدا

امام محمد غزالی منتقد معروف ابن سینا، می گوید کسانی چون وی که معتقد به قدم عالم هستند، راهی برای اثبات واجب ندارند. زیرا پذیرش قدیم بودن عالم (عدم حدوث آن در زمانی از زمان ها) ناسازگار و متناقض با جست و جوی علت و مبدأ برای آن است.

توضیح اشکال غزالی این است که حکیمان مسلمان هم چون ابن سینا، فارابی و ملاصدرا، معمولاً بعضی از ساحت ها و عوالم هستی را منزّه از حدوث زمانی می دانند. عالم عقول و یا حتی خود هیولی و ماده المود عالم طبیعت که زمان در اثر حرکت آن ایجاد می شود، در باور این حکیمان اموری بری از زمانند. و اعتقاد به قدمت عالم نشان گر تأثیر اندیشه نوافلاطونی بر حکیمان مسلمان است. نظریه فیض فلوطین که مورد پذیرش حکیمان مسلمان قرار گرفت، در فضای تفکر اسلامی به شواهد دینی هم آراسته و تأیید شد. یکی از نقاط مهم حمله غزالی به فلسفه، همین نظریه فیض است که بر طبق آن عالم هستی، فیض لایزال و بی زمان خداوند است.

غزالی می گوید موضع فلاسفه که ضمن پذیرش قدمت عالم درصدد یافتن علت برای آن هستند، نامعقول تر از سخن ملحدان است، زیرا آنان به صراحت منکر وجود مبدأ برای عالم هستند (که امری باطل ولی معقول است)، اما فلاسفه با پذیرش قدمت عالم - که در ضمن خود بی نیازی از علت را دارد - هم چنان در پی علت برای آن هستند که امری نامعقول است.

ابن رشد در پاسخ غزالی گفته است که وی قدیم زمانی را از قدیم ذاتی تمیز نداده است؛ دعوی حکما نفی زمانمندی عالم است، نه نفی وابستگی آن. گویا در نظر غزالی پدید آمدن فقط در بستر زمان معنا دارد (ظاهراً متأثر از ساخت زبانی فعل که به نحوی متضمن معنای صیوروت و زمان است) غافل از اینکه معنای پیدایش اعم از پدیدارهای زمانی است، و حتی عالم عقول و خود ماده المود (هیولی) را هم شامل می شود. باید دانست که بی نیازی از زمان به معنای بی نیازی از علت نیست. آنچه نامعقول می نماید پذیرش قدمت ذاتی، یعنی استغنا و بی نیازی از علت برای عالم ممکنات است، که البته با جست و جوی علت برای آن ناسازگار خواهد بود.

راه حکیمان مسلمان، به اعتقاد ابن رشد، معقول ترین راه است. زیرا از طرفی فیض الهی را دائمی و غیرمحدود به زمان دانسته و از ره گذر آن وصف جود و بخشندگی را برای خداوند نامحدود می دانند، و از طرفی تمام عالم هستی را وابسته به ذات باری تفسیر می کنند. شگفت آنکه غزالی، علی رغم تأکید و تصریح فارابی و ابن سینا بر اینکه قدیم بودن زمانی عالم، موجب استغنا از علت نمی شود، غفلت کرده است.

سنت فلسفی اسلامی، در پاسخ به غزالی و هم فکran او بحث معیار نیازمندی به علت را طرح و تدوین کرده است. خطای غزالی در آن بود که گمان می کرد ملاک نیاز به علت، حدوث زمانی اشیاست و اگر شیء، حادث نباشد، محتاج به علت نیست و نشان دادن علت برای آن ارتکاب تناقض است. در حالی که سرّ نیاز به علت، امکان آن (نزد حکیمان مشای مسلمان) و فقر وجودی آن (نزد ملاصدرا و تابعان او) است. و این امکان یا فقر وجودی همواره با ممکن است؛ چه ممکن زمانمند باشد (حادث) و چه بی زمان (قدیم).

این اشکال که از طریق امکان و بدون توجه به حدوث اشیا نمی توان بر وجود خدا استدلال کرد، اساس برهان ابن سینا را هدف قرار داده است.

ب - ناسازگاری اصل امتناع تسلسل و اصول دیگر حکمت مشا

غزالی اصل امتناع تسلسل را که یکی از مقدمات برهان ابن سینا بود، مخالف و منافی با اصول فلسفی مقبول حکمت مشا می داند. زیرا یکی از باورهای فلسفی مشا - که ابن سینا نماینده بارز آن است - نامتناهی بودن سلسله حوادث است؛ یعنی هیچ حادثه ای را نمی توان یافت که پیش از آن حادثه دیگری واقع نشده باشد؛ به بیان دیگر نمی توان زمانی را یافت که در آن حادثه ای رخ نداده باشد.

اما در پاسخ به این اشکال می توان گفت قیاس سلسله حوادث زمانی به سلسله علت و معلول ها مع الفارق است. زیرا آنچه که ممتنع است اجتماع بی نهایت حلقه علت و معلول در زمان واحد است، نه بی نهایت بودن حادثه ها که عدم هر یک شرط و یا زمینه ساز حدوث دیگری است و اجتماع بالفعل در زمان واحد ندارند. فیلسوفان می پذیرند که هر حادثه ای مسبوق به حادثه ای دیگر است، اما نمی پذیرند که هر معلول ممکن، مسبوق به معلول ممکن دیگری باشد. زیرا در اولی اجتماع بالفعل اجزا وجود ندارد، درحالی که در دومی به دلیل معیت و همراهی علت با معلول، تمام حلقه های زنجیره علی و معلولی، در همان زمان وجود معلول اخیر، مجتمع و بالفعل موجودند.

غزالی مورد دیگری از معتقدات فلسفی ابن سینا را به عنوان مناقض اصل امتناع تسلسل می آورد که در آن اجتماع تمام آحاد و اعضا به صورت بالفعل، وجود دارد. و آن اعتقاد به نامتناهی بودن نفوس آدمی است که علی رغم تقدّم و تأخّری که در حدوث آنهاست، اما به دلیل جاودانگی آنها، همگی الان بالفعل موجودند. به اعتقاد غزالی اگر تسلسل ممتنع باشد این مورد سزاوارتر است به امتناع، زیرا ترتّب نفوس بر هم یک تربت واقعی زمانی است؛ یعنی تقدیم و تأخیر آنها غیر از تقدم و تأخّر رتبی علت و معلول است که به تحلیل عقل انتزاع می شود. اگر تسلسل در نفوس مترتب بر هم (ترتب زمانی) ممکن است، چرا در تسلسل علت و معلول روا نباشد که هر ممکنی معلول ممکن دیگر باشد و این سلسله حلقه در حلقه ادامه یابد. بر حسب این اشکال، اصل تسلسل از ره گذر تنافی آن با معتقدات فلسفی سنتی، مخدوش شده، برهان ابن سینا ناتمام می ماند.

به نظر می رسد ناسازگاری این دو مبنا (اصل تناهی نفوس و اصل امتناع تسلسل) به صورت ضروری نتیجه نمی دهد که اصل امتناع تسلسل نادرست است، بسا که اصل عدم تناهی نفوس

نادرست باشد. ناسازگاری این دو اصل به معنای نادرستی یکی از آن دوست، و تعیین آن محتاج بررسی ادله آنهاست. ما در بحث ادله امتناع تسلسل درستی و صحت برخی از آنها را نشان داده ایم، بنابراین بر فرض ناسازگاری دو مبنای مذکور (که خود این ناسازگاری مورد بحث و تردید است) باید عدم تناهی نفوس را انکار و یا به گونه ای تعبیر کرد که منافی اصل امتناع تسلسل نباشد.

ج - اشکال امام فخر رازی

فخر رازی بر این ادعای ابن سینا که او از ممکن الوجود (مخلوق و فعل خدا) در استدلال بر وجود خدا یاری نگرفته، از تحلیل خود وجود به واجب الوجود می رسد، معترضانه می گوید: بالاخره ابن سینا با کنار گذاشتن این فرض که موجود مفروض، واجب باشد، بحث را معطوف ممکن الوجود کرده و بر اساس امتناع تسلسل، لزوم وجود واجب برای تحقق ممکن ها و از جمله ممکن مفروض الوجود را نتیجه گرفته است.

پاسخ این اعتراض روشن است، زیرا ابن سینا مدعی است که برهان او متوقف بر پذیرش ممکن الوجود و طرح آن به عنوان مقدمه استدلال نیست، و اگر در جریان استدلال از ممکن الوجود سخن می رود به عنوان یکی از طرفین قضیه منفصله است؛ به این صورت که اگر موجود مفروض ممکن باشد، باید منتهی به واجب شود. و از طرفی می دانیم که صدق جمله شرطی موقوف به صدق مقدمه آن نیست.

د - اشکال ابن رشد

ابن رشد، فیلسوف مسلمان اندلسی (غرب جهان اسلام) که در میان دانشمندان اروپایی ارج و منزلتی بیش از ابن سینا و دیگر حکیمان مسلمان دارد، به سخن شیخ الرئیس خرده گرفته می گوید: تقسیم موجود به واجب و ممکن که مقدمه استدلال ابن سیناست، نادرست است. زیرا موجود یعنی چیزی که وجود دارد و آنچه هست نمی تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد (ممکن باشد).

به اعتقاد ابن رشد وجود همواره مساوق وجوب است و موجود نمی تواند ممکن باشد. اگرچه وجوب وجود گاهی بالذات و گاهی بالغیر است اما بالاخره هر موجودی واجب است. به یقین مساوق بودن وجود و وجوب، نکته ای نیست که از چشم ابن سینا دور مانده باشد. مراد او از این که موجود یا واجب است یا ممکن، تقسیم از حیث وجود نیست، زیرا از این جهت هر موجودی واجب است و اساساً شیء تا واجب نشود موجود نمی شود. (مفاد قاعده فلسفی الشیء مالم یجب لم یوجد) آنچه در اندیشه ابن سینا می گذشت آن بود که هر موجودی در تحلیل عقلی، دو گونه است: یا هیچ گونه حیث ماهوی و غیر وجودی در آن متصور نیست و هر چه هست وجوب است، که واجب الوجود خوانده می شود. و یا موجودی است که عقل با تحلیل خود یک حیث ماهوی از جنبه محدودیت و مرزهای آن انتزاع می کند که ماهیت خوانده می شود، و همین ماهیت است که نسبت به وجود و عدم مساوی بوده، موجود یا معدوم شدن آن علت می خواهد. به موجودی که ماهیت، قابل انتزاع از آن باشد و ذات آن به تصور و تعقل آید، ممکن الوجود اطلاق می شود.

همین برداشت از کلام شیخ (ملاحظه ذات و ماهیت در تقسیم به وجوب و امکان؛ نه ملاحظه خود وجود) در آثار ملاصدرا دیده می شود. از این روست که ملاصدرا، تقسیم موجود به واجب و ممکن را نوعی اصیل انگاشتن ماهیت می داند. زیرا وقتی موجود خارجی به خاطر داشتن ماهیت، به امکان متصف می شود، معنایش این است که ماهیت، واسطه در عروض امکان بر وجود است و به اصطلاح فلسفی حیثیت تقییدی است؛ یعنی: وصف امکان اساساً و واقعاً به ماهیت تعلق دارد و اسناد آن به موجود، اسنادی مجازی و عرضی و به سبب اتحاد وجود و ماهیت در خارج است. اگر ماهیت، حیثیت تقییدی است و هموست که متصف به امکان می گردد، پس ماهیت در خارج وجود دارد، زیرا در خارج است که ماهیت سبب اتصاف وجود به امکان می شود. (۱۰۳) ملاصدرا برای اجتناب از هر گونه تسری اصالت به ماهیت، تقسیم موجود به واجب و ممکن را به تقسیم موجود به غنی و فقیر، یا مستقل و وابسته، برمی گرداند.

هـ - اشکال اول ملاصدرا

ملاصدرا استدلال ابن سینا را به دلیل آنکه پای مفهوم وجود در آن به میان آمده است، برهان صدیقین نمی داند. زیرا مفهوم وجود غیر از حقیقت وجود است که برهان صدیقین صرفاً از طریق آن وجود خدا را اثبات می کند؛ به اعتقاد ملاصدرا برهان ابن سینا، برخلاف ادعای خود او، بر تحلیل نفس وجود استوار نیست.

در پاسخ این اشکال، حاجی سبزواری گفته است:

در برهان ابن سینا، مفهوم وجود از جهت مشیر بودن به حقیقت وجود مورد استفاده قرار گرفته، نه از آن جهت که مفهومی از مفاهیم و امری ذهنی است.

از آنجا که در عبارت خود ابن سینا اشاره ای به مفهوم وجود نیست و وی همه جا از حقیقت وجود و واقع بحث می کند، اشکال ملاصدرا مبهم و نامفهوم به نظر می رسد. شاید وی می خواهد بگوید که ابن سینا با تقسیم موجود به واجب و ممکن، پای مفهوم وجود را از آن جهت که مشیر به خود موجود است به میان آورده است، چراکه صرف وجود، بدون لحاظ حیثیت دیگر قابل تفکیک به واجب و ممکن نیست. آنچه که می تواند به واجب و ممکن تقسیم شود نفس وجود نیست که خود معیار وجوب و استغناست، بلکه مفهوم موجود از جهت اشاره به موجودی که می تواند ماهوی یا غیر ماهوی باشد، است. اگر آنچه ملاصدرا بر آن انگشت نقد نهاده، این باشد، پاسخ حاجی سبزواری راه به جایی نمی برد.

این اعتراض اگر وارد باشد، ضرری به اصل برهان و صحت آن نمی زند و تنها متوجه ادعای عنوان آن است. ملاصدرا خود برهان ابن سینا را قبول کرده، آن را نزدیک ترین راه به برهان صدیقین واقعی می داند، و در برخی از کتاب هایش به آن استناد می کند.

و - اشکال دوم ملاصدرا

حکیم شیراز، برهان ابن سینا را از نوع براهین آنی که نمی تواند یقین آور باشد، می داند؛ نه برهان لمّی که مفید یقین است. می دانیم که برهان که نوعی قیاس منطقی مولّف از مقدمات یقینی است به دو شکل آنی و لمّی سامان می پذیرد. حدّ وسط در برهان لمّی علاوه بر اینکه علّت اثباتی (علت معلولیّت) نتیجه است، علّت ثبوتی (علّت تحقق و ثبوت حد اکبر برای حد اصغر) هم است. در برهان آنی حدّ وسط اگرچه علّت اثباتی است، اما خود، معلول یا ملازم معلول ثبوت حد اکبر برای حد اصغر است. اغلب منطق دانان بر این باورند که چنین برهانی از افاده یقین (علی رغم یقینی بودن مقدمات آن) ناتوان است.

بررسی تفصیلی تقسیم برهان به لمّی و آنی و تحقیق درستی و نادرستی ادّعای ناتوانی برهان آنی از افاده یقین، از حوصله این تحقیق خارج است، اما ذکر نکاتی به اجمال لازم می نماید. (۱۰۸)

نخست اینکه اگر مبنای ادّعای ناتوانی برهان آنی از افاده یقین، این قاعده فلسفی باشد که می گوید ذوات الاسباب لا تُعرّف الا بها؛ امور معلول جز از راه علّت و سبب خود قابل شناسایی نیستند، باید گفت که مسأله ما (ذات باری تعالی) از موضوع این حکم خارج است، زیرا معلول و مسبّب نیست.

ثانیاً همان گونه که بعضی از فیلسوفان گفته اند، هرچند امکان که حد وسط برهان ابن سیناست، وصف ماهیّت و معلول واجب است، اما می توان گفت در مقام ثبوت هم آنچه علّت احتیاج ممکنات به واجب الوجود است همین امکان آنهاست. به تعبیر دیگر مقصود از علّت که حد وسط برهان لمّی است، علّت حقیقی (رابطه وجودی) نیست، بلکه علّت نفس الامری است؛ بنابراین امکان هم می تواند علّت چیزی باشد، و برهان ابن سینا را می توان از این جهت یک برهان لمّی دانست.

ثالثاً می توان گفت در برهان ابن سینا از یکی از لوازم وجود (ممکن بودن بعضی افراد آن) به لازم دیگر (واجب بودن فردی از آن) استدلال می شود، و این نوعی از برهان است که شبه لمّ خوانده شده، و مفید یقین و جزم است؛ هرچند حد وسط در آن، علّت واقعی نیست و فقط ملازم نتیجه است. مرحوم علامه طباطبایی از این مطلب دفاع کرده، بسیاری از استدلال های فلسفی را از این دست می دانند.

چند نکته درباره برهان ابن سینا

الف - برهان ابن سینا از نوع استدلال مستقیم و مبتنی بر اصل علّیت، و امتناع دور و تسلسل است.

ب - اصل علّیت (نیازمندی هر معلول به علّت) و اصل امتناع دور، بدیهی اند.

ج - ابن سینا در ردّ تسلسل، از نوعی برهان خلف استفاده می کند که می توان آن را به عنوان برهانی بر اثبات واجب دانست؛ به تعبیر دیگر برهان امتناع تسلسل ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیّهات ضمن نفی تسلسل، وجود واجب را لازم می نمایاند.

د - برهان ابن سینا یکی از بهترین براهین فلسفی اثبات وجود خداست و از استحکام منطقی برخوردار است.

تقریرهای دیگر برهان وجوب و امکان

برهان امکان متکلمان

برهان وجوب و امکان در آثار حکیمان و متکلمان بیشتر به برهانی گفته می شود که نخستین مقدمه آن موجود ممکن است، برخلاف برهان ابن سینا که از مطلق موجود آغاز می کرد؛ نه موجود ممکن. از این تفاوت که بگذریم، می توان استدلال متکلمان را کاملاً شبیه کار ابن سینا دانست. زیرا بعد از پذیرش واقعیت موجود ممکن، اقتضای اصل علّیت آن است که باید علّتی برای وجود ممکن باشد، و این علّت نمی تواند خود آن ممکن باشد (امتناع دور) و نیز نمی تواند سلسله ای از ممکن ها باشد. (امتناع تسلسل) پس باید واجب الوجودی باشد تا این وجود مذکور، هستی خود را از آن دریافت کرده باشد. اما اصل اینکه ممکن الوجود هست، یا به خاطر بدیهی بودن آن مورد پذیرش است، و یا اگر تردیدی در آن وجود دارد بر اساس دلایلی پذیرفتنی می شود.

عبدالرزاق لاهیجی وجود ممکن را بدیهی دانسته، استدلال خود را چنین مطرح کرده است:

شک نیست در وجود ممکن الوجودی و وجود ممکن محتاج است به مرجّحی و علّتی که موجود باشد در وقت وجود او، و آن علّت نیز اگر ممکن الوجود باشد محتاج خواهد بود به علّتی دیگر و علّت این علّت اگر ممکن اوّل باشد دور صریح لازم می آید و اگر ممکن ثالثی باشد نقل کلام در علّت آن می کنیم و در هر مرتبه اگر علّت [به دیگر ممکنات] رجوع کند دور صریح یا مضمّر لازم آید و اگر در هیچ مرتبه رجوع نکند، تسلسل لازم آید و امتناع دور و تسلسل به برهان قطعی ثابت شد پس واجب باشد انقطاع سلسله علّیت به علّتی واجب الوجود که وجودش به نفس خود باشد.

هستند متکلمانی که وجود ممکن را نظری و نیازمند به علت دانسته اند؛ مثلاً ترکّب اشیای محسوس و بدیهی را نشان گر امکان آنها می دانند و از این طریق امکان را در آنها نتیجه می گیرند.

برهان شیخ اشراق

شیخ اشراق تقریری از برهان وجوب و امکان دارد که به نام تقریر صاحب تلویحات (تلویحات نام کتاب اوست) معروف گردید. برهان وی به صورت برهان خلف است؛ یعنی بعد از فرض اینکه همه موجودات ممکن الوجودند، نشان می دهد که این فرض مستلزم محال، و در نتیجه باطل است.

تقریرهای برهان وی چنین است:

الف - اگر فرض بر این باشد که تمام موجودات، امکانی هستند، در آن صورت کل و مجموع گرد آمده از آنها، ممکن خواهد بود. حکم به ممکن بودن مجموعه نه از آن روست که حکم جزء را به کل یا حکم فرد را به مجموعه سرایت داده ایم، که مغالطه ای رایج و اجتناب پذیر است، زیرا امکان آنکه اجزای یک کل و یا افراد یک مجموعه ویژگی خاصی داشته باشند و کل یا مجموعه فاقد آن باشد، وجود دارد. توسعه امکان تا آنجا که حتی کل و مجموعه را نیز در بر گیرد، بدان خاطر است که مجموعه متشکل از افراد ممکن، ممکن خواهد بود، و اجتماع دو یا چند ممکن، نمی تواند برای مجموع صفت وجوب به ارمغان آورد. و این کل ممکن، به دلیل امکانش - مانند هر ممکن دیگر - نیازمند علت است (اصل علیت)، و علت آن نمی تواند ممکن باشد، زیرا بر حسب فرض تمام افراد ممکن داخل همان مجموعه هستند و نمی توانند علت تحقق مجموعه ای باشند که خود در آن عضویت دارند. ناگزیر علت این کل ممکن، باید واجب الوجود و خارج از مجموعه ممکنات باشد. (مطلوب مسأله)

روشن است که این برهان با آنچه ابن سینا در ردّ تسلسل اقامه کرده، همانندی دارد؛ لیکن در اینجا برهانی مستقل بر اثبات واجب قلمداد شده است.

ب - قاضی ایجی در کتاب خود برهان صاحب تلویحات را به گونه دیگری طرح می کند: وی ابتدا فرض می کند ممکن الوجودی هست، سپس در تحلیل آن می گوید: اگر علتش ممکن باشد و همین طور علت آن هم ممکن بوده، سلسلهوار ادامه یابد، کل آن ممکنات را مورد سؤال قرار داده، علتش را جويا می شویم، و علت آن نمی تواند عضوی از مجموعه ممکنات باشد، بلکه باید در خارج از آن جست و جو شود. تقریر قاضی ایجی از برهان صاحب تلویحات فقط در مقدمه اول که پذیرش ممکن الوجود است، با برهان ابن سینا فرق می کند. از این رو تلقی استقلال برای آن دشوار است.

در تعبیرات شیخ اشراق گاه گفته می شود : چون هر ممکنی محتاج است، پس جمیع آنها نیز محتاج است، زیرا جمیع خود معلول آحاد ممکنه است . این گفته خود منشأ اشکال است، زیرا کل، امری اعتباری است و نمی تواند در شمار موجودات حقیقی - اعم از علت یا معلول - قرار گیرد. از طرف دیگر اگر کل، امری اعتباری است، حکم به امکان و احتیاج آن به علت چگونه است؟

برهان خواجه طوسی

تقریر دیگری از برهان وجوب و امکان در دست است که به تقریر خواجه طوسی معروف است. البته خود وی آن را در مقام ردّ تسلسل طرح می کند، ولی پس از او به صورت برهان مستقلی بر اثبات واجب طرح شده است. فشرده آن، از این قرار است:

به مقتضای اصل علیت، هر ممکنی پیش از وجوب از وجود محروم است (الشیء ما لم یجب، لم یوجد) و تا اندک احتمالی برای معدوم بودنش باقی است، در ورطه عدم می ماند. فقط در صورت رفع آن احتمال و نیل به مرتبه وجوب است که می تواند پا به عرصه وجود گذارد.

هر یک از افراد ممکن از ناحیه فرد دیگر تهدید به عدم می شوند، بدان معنا که اگر فرد دیگر نباشد، اولی هم نخواهد بود، اما فرض این است که ممکن دوم موجود است و از این جهت ممکن اول تهدید نمی شود و به اصطلاح فلسفی از این جهت سدّ عدم شده است. اما از آنجا که همه حلقه ها ممکن الوجودند، سلسله نیز ممکن و نسبت به وجود و عدم مساوی است. پس احتمال معدومیت آن به افراد هم سرایت می کند و تا چیزی نباشد که کل را به حد وجوب برساند و در آن، احتمال عدم راه داشته باشد، احتمال مذکور به تمام افراد کل هم سرایت کرده و همین مقدار از احتمال عدم، موجب می شود تا هیچ یک از افراد نتوانند جامه وجود بر تن کنند. زیرا شرط وجود، وجوب است که اینها نداشته، از ناحیه فقدان و عدم کل، مورد تهدید عدم هستند. در اصطلاح به این نوع از احتمال عدم برای افراد، عدم رأسی گفته می شود؛ یعنی عدمی که فرد را در ضمن کل در بر می گیرد، برخلاف قبلی که فرد را فقط در ارتباط با عضو دیگر معدوم می ساخت.

این برهان به بیان های دیگری هم آمده است و عصاره آنها این است که ممکن نمی تواند ممکن دیگر را موجود کند، زیرا ایجاد هم فرع و متوقف بر ایجاب است، و ممکن که خود وجوبی ندارد نمی تواند ایجاب و ایجاد داشته باشد؛ مگر آن که از ناحیه غیر به او وجوب، عنایت شود. بنابراین پس از وجوب و واجب است که می توان برای ممکنات سخن از وجود و ایجاد گفت. (۱۱۸)

برهان صاحب تلویحات و برهان خواجه که به صورت های مختلف بازسازی و اقامه شده است، از مفهوم کلیدی کل ممکنات استفاده می کنند. این نوع براهین مبتنی بر اثبات و یا قبول قبلی اصل امتناع تسلسل نیستند، بلکه خود امتناع تسلسل را در ضمن برهان اثبات واجب، مستدلّ و ثابت می کنند. البته همان طور که گذشت این بدان معنا نیست که حتی با فرض جواز تسلسل براهین اثبات واجب صحیح و تمام است، بلکه فقط توقّف برهان اثبات واجب بر اصل امتناع تسلسل را

نفی می کند. ابن سینا در مورد ردّ تسلسل از برهان خلف که مفهوم کل ممکنات در آن نقش کلیدی دارد، استفاده کرده است. اصولاً می توان گفت در برهان خلفی که بر اثبات واجب و یا امتناع تسلسل اقامه می شود، ناچار مفهوم کل یا مجموعه ممکنات باید در نظر باشند.

در برهان های مذکور (صاحب تلویحات و خواجه و نیز برهان خلف ابن سینا در ردّ تسلسل) کل یا مجموعه ممکنات لحاظ می شوند، چه این سلسله ممکنات متناهی و محدود باشد و چه نامتناهی و نامحدود، و از آنجا که کل مذکور خود ممکن الوجود است از علت آن نیز می توان جو یا شد.

اما استفاده از مفهوم کل یا مجموعه در برهان اثبات واجب و ردّ تسلسل با اشکال مواجه است:

اشکال مغالطه کل و فرد

الف - یکی از این اشکال ها، مربوط به اطلاق اسم کل یا مجموعه بر سلسله های نامتناهی است. زیرا عنوان مجموعه به معنای محدود بودن اعضای آن است. استناد به مجموعه یا کل ممکنات، برای اثبات وجود خدا یا امتناع تسلسل، مصادره به مطلوب است؛ یعنی آنچه را که در صدد اثباتش هستیم، به عنوان مقدمه استدلال خود کرده ایم زیرا محدود بودن ممکنات را که مطلوب است در ضمن همان مجموعه یا کل ممکنات پذیرفته، آن را مقدمه استدلال قرار داده ایم.

این اشکال که توسط فخر رازی به ابوعلی سینا مطرح شده، از سوی خواجه طوسی پاسخ داده شده است. به عقیده خواجه این گونه اشکال ها لفظی است، زیرا مقصود این سینا از کل یا مجموعه ممکنات، اشاره به سلسله ممکنات است؛ خواه متناهی باشد و خواه نامتناهی (۱۲۰). آنچه مستلزم محدود بودن است، تصور تفصیلی کل افراد سلسله است که البته منظور این سینا نیست، و آنچه مقصود است تصور اجمالی سلسله و اشاره به آن با لفظ کل یا مجموعه است، که البته مستلزم محدودیت نخواهد بود.

ب - اشکال مهم تر، مربوط به تطبیق اصل علیت بر کل یا مجموعه است. جست و جوی علت برای کل ممکنات مستلزم این است که آن خود یک موجود حقیقی باشد، و از آن رو که چنین فرضی بدان معناست که کل یا مجموعه، فردی از افراد ممکنات است کاری نادرست است. آنچه که در مجموعه توپ ها محتاج علت است حرکت هریک از آنهاست و وقتی گفته می شود کل توپ ها حرکت کرد، نباید درصدد یافتن علت برای حرکت کل برآمد، چراکه کل، توپ نیست تا متحرک باشد و حرکتش محتاج علت.

این اشکال در فلسفه دین معاصر غرب، اهمیت فراوانی یافت و بسیاری آن را وارد دانسته اند و به نام اشکال برتراندراسل معروف است، و مفاد آن این است که جست و جوی علت برای کل خلط بین افراد مجموعه یا اعضای کل، با مفهوم انتزاعی کل یا مجموعه است.

در پاسخ به این اشکال، حکیمان مسلمان به بررسی انواع کاربردهای مفهوم کل پرداخته اند. کل گاهی اشاره به مرکب حقیقی دارد؛ یعنی مرکبی که حاصل آن آثار و ویژگی های خاصی است که اعضایش فاقد آن هستند. مثلاً حاصل ترکیب حقیقی اکسیژن و هیدروژن، آب است که خود یک موجود خاص و دارای آثار است. کل به معنای مرکب حقیقی هم دو نوع است: یکی اینکه از ترکیب اعضا یک صورت نوعی جدید حاصل آید، مانند مثال بالا؛ دیگر آنکه بدون حصول صورت نوعی جدید، شیء مرکب واقعاً دارای ویژگی های ممتازی از اعضای خود باشد. مثل این که خانه از

مجموع سنگ و آجر و... برپا می شود و خود، البته بدون این که صورت نوعی جدیدی بگیرد، آثار خاص دارد. معمولاً مصنوعات بشری از این قبیلند.

وقتی گفته می شود کل ممکنات، آیا منظور این است که از ترکیب افراد ممکن، یک هویت جدیدی با صورت نوعی جدید، یا بدون صورت نوعی جدید اما با آثار خاص جدید، حاصل می آید؟ اگر از ترکیب ممکنات، شیء جدیدی حاصل شد، چون از ترکیب اعضای ممکن حاصل شده، ممکن و معلول خواهد بود؛ و جست و جوی علت برای آن لازم است. اما به نظر می رسد قائلان به امکان کل ممکنات، نمی خواهند بگویند که یک ممکن جدیدی که عبارت از کل ممکنات باشد پیدا شده است. همین نکته است که مشکل را مضاعف می کند، زیرا علی رغم آن که می پذیرند کل ممکنات خود یک مرکب حقیقی و موجود مستقل نیست که بتوان علتش را یافت، باز درصدد تبیین و تعلیل آن هستند.

کل، گاهی به معنای انتزاعی و اعتباری به کار می رود؛ یعنی اشاره به خود افراد دارد و در واقع نامی است بر شماری از اشیا. مثلاً وقتی گفته می شود مجموعه یا کل صندلی های کلاس درس، مقصود این نیست که یک شیء جدیدی از ترکیب آنها به دست آمده است، بلکه فقط اشاره به افراد صندلی است. خود کل در معنای اعتباری آن به دو صورت استعمال می شود: کل مجموعی، که اشاره به افراد و اعضای خود با قید اجتماع و همراهی آنها دارد. کل استغراقی، که همان است بدون قید اجتماع؛ یعنی شرط نشده که اعضا، به صورت مجتمع باشند.

می توان گفت وقتی در برهان اثبات واجب، یا امتناع تسلسل، سخن از کل ممکنات به میان می آید، معنای اعتباری آن در نظر است. اما وقتی کل ممکنات یک موجود غیرحقیقی و کاملاً اعتباری است، جست و جوی علت برای آن چه معنایی می تواند داشته باشد؟ آیا علت موجود اعتباری چیزی جز اعتبار و انتزاع است؟

حکیمان مسلمان بر این باورند که کل ممکنات، اعتباری است، و هدف، یافتن علت برای آن کل اعتباری نیست، بلکه یافتن علت است برای مشارالیه آن که تمام افراد و اعضای سلسله اند، و البته آنها اموری حقیقی و نیازمند به علت می باشند.

گاهی از علت وجود الف پرسش می شود و پاسخ بر اساس وجود ب داده می شود، و همین طور علت ب که وجود ج است، تا بالاخره با فرض قبول واجب بر همه پرسش ها نقطه پایان گذاشته می شود. گاه از کل افراد یک جا سؤال می شود، البته بدون تصور تفصیلی آنها که به دلیل نامحدود بودن به تصور در نمی گنجد. در این صورت نمی توان وجود همگی افراد را مستند به فرد دیگری

دانست، زیرا بر حسب فرض، خود آن فرد داخل در همین افراد مورد سؤال است. پس در هر دو صورت آنچه علت می خواهد، فرد است؛ ولی نحوه طرح مسأله و روش برخورد با آن متفاوت است. به بیان دیگر در روش اول درباره هر فرد از منظر جزئی پرسش می شود، اما در روش دوم افراد از منظر کل مورد سؤالند.

برهان ملاصدرا

برهان وجوب و امکان در حکمت متعالیه به صورتی مناسب با مبانی آن نظم و سامان یافته است: ملاصدرا که تقسیم شیء را به وجوب و امکان با مبنای اصالت وجود خود سازگار نمی دید، در مقام تقریر برهان از اصطلاح دیگری استفاده کرد. وی می گوید موجود یا غنی و بی نیاز است و یا فقیر و محتاج، و موجود محتاج بدون غنی نمی تواند تحقق داشته باشد. خود برهان هم یا به صورت مستقیم و بر اساس امتناع تسلسل است، و یا به صورت غیرمستقیم و همراه با این دعوی که اگر همه چیز محتاج و فقیر باشند، اصلاً موجودی تحقق نخواهد یافت. زیرا کثرت فقر، ثروت و بی نیازی نمی آورد و تا غنا و بی نیازی در میان نباشد، موجودات محتاج و فقیر، حظی از وجود نخواهند داشت.

ملاصدرا و پیروان او، روح برهان ابن سینا را در قالب اصالت وجودی آن دمیدند، (۱۲۴) و در این بازآفرینی خود را از بند تقسیم موجود به واجب و ممکن که آب به جوی اصالت الماهوی ها می ریخت، رها کردند.

فصل چهارم: برهان وجوب و امکان در غرب

درآمد

برهان امکان (The Argument from contingency) در آثار اندیشمندان غربی، جزء براهین جهان شناختی (Cosmological Arguments) است. از میان تقریرهای متعددی که این برهان در غرب به خود اختصاص داده است، دو تقریر آکویناس و لایب نیتز شهرت فراوانی دارند؛ ما نیز به بررسی همان دو فقره بسنده می‌کنیم. اما پیش از آن باید به نکته‌ای که کار مقایسه برهان امکان در سنت اسلامی و غربی را آسان می‌سازد، اشاره کرد.

در آثار اندیشمندان مسلمان برهان امکان از ره گذر اصل علیت به اثبات وجود خدا می‌پردازد. در منظر ایشان علیت یکی از مقدمه‌های برهان امکان است، زیرا بر این اساس است که به جستجوی علت برای اشیای ممکن می‌پردازند؛ به بیان دیگر در جهان اسلام برهان امکان، مستقل از اصل علیت نیست و به تصریح متکلم برجسته مسلمان، امام فخر رازی اصلاً تقریر استواری از برهان امکان بدون استفاده از اصل علیت صورت نمی‌بندد، بلکه اصلاً استدلال عقلی، بر وجود خداوند فقط از همین ره گذر ممکن است. اصل علیت در صورت‌های مختلف استدلال عقلی، هم چون برهان محرک اول ارسطو، برهان حدوث متکلمان و برهان وجوب و امکان، مورد استفاده است و نمی‌توان گفت برهان خاصی به نام علیت مستقل از برهان حدوث یا امکان یا ... وجود دارد.

اما در فضای اندیشه غربی مسأله متفاوت است، زیرا برهان علیت در عرض برهان امکان قرار گرفته است، اگرچه تعداد انگشت شماری هم چون ساموئل کلارک این تمایز را نادیده گرفته، برهان علیت را مستقل از برهان امکان ندانسته‌اند.

توماس آکویناس، بزرگ‌ترین حکیم مسیحی قرون وسطا، یکی از راه‌های پنج‌گانه معروف خود در اثبات وجود خدا را (راه دوم) برهان علیت نامیده و همواره را به اسم برهان امکان خوانده است. آنچه وی آن را برهان بر مبنای علیت می‌نامد به اختصار چنین است:

۱ - ما در عالم مادی زنجیره‌های علل فاعلی را می‌بینیم. (یعنی شاهد به وجود آمدن چیزی از چیز دیگر هستیم)

۲ - چیزی که خودش علت فاعلی خود باشد، محال است.

۳ - امتداد زنجیره علل فاعلی تا بی نهایت محال است، زیرا اگر زنجیره علل، نقطه آغازین نداشته باشد، فاقد وسط و نقاط میانی است، در حالی که وجود حلقه های میانی زنجیره علل آشکار است. پس سلسله فاعلی بی نهایت نبوده، به علت اولی که همان خداوند است، منتهی می شود.

بررسی راه دوم آکویناس نشان می دهد که ساختار آن از برهان ابن سینا وام گرفته شده، هرچند در ارائه آن اندک تغییری صورت گرفته است. مثلا آکویناس به جای استناد به اصل وجود چیزی در عالم (مقدمه اول برهان ابن سینا) به وجود مصداق خاصی که سلسله علل فاعلی است، استناد می کند. برهان آکویناس در ردّ تسلسل همان برهان وسط و طرف ابن سیناست. تنها تفاوت عمده، در استفاده از مفهوم امکان در برهان ابن سینا و مفهوم معلول در برهان آکویناس است. ولی اهل نظر به راحتی درمی یابند که اندیشه ابن سینا به مفهوم پایه ای امکان معطوف است، که در تحلیل عقلی، علّت و اساس معلول بودن است. درحالی که آکویناس از مفهوم امکان غفلت کرده، به مفهوم معلول که خود در ساحت تحلیل عقلی معلول امکان شیء است می پردازد.

به هر حال تفکیک برهان امکان از علّیت در مغرب زمین هرچند امری نادرست بود، اما این امتیاز را داشت که برهان امکان را از چنگ اشکال های مربوط به اصل علّیت و یا امتناع تسلسل علل، رها می کرد. برخی برهان علّیت را به دلیل ابتدای آن بر اصل تسلسل، ردّ کرده، بی نهایت بودن سلسله علل را مجاز می دانند. اما اشکال هایی از این دست بر برهان امکان وارد نمی سازند، زیرا معتقدند برهان امکان لایب نیتز وام دار اصل علّیت نیست. از این رو در این بخش ما اشکال های مربوط به اصل علّیت را طرح نخواهیم کرد، زیرا آنها به اعتقاد ناقدان متوجه برهان امکان نیست؛ به علاوه اینکه در قسمت قبلی آنها را از نظر گذرانیم.

برهان امکان آکویناس

راه سوم آکویناس برای اثبات وجود خداوند به اختصار چنین است :

- ۱ - بعضی چیزهایی که در حال حاضر وجود دارند، می توانستند نباشند.
- ۲ - همه موجودات نمی توانند چنین باشند، زیرا هر چه که این وصف را داشته باشد می تواند در زمانی معدوم بوده باشد.
- ۳ - در آن صورت باید زمانی باشد که هیچ چیز موجود نبوده است.
- ۴ - اگر در زمانی همه چیز معدوم بوده الان هم چیزی نباید وجود داشته باشد، زیرا معدوم جز از طریق شیء موجود لباس هستی بر تن نمی کند.
- ۵ - اما اینک چیزهایی هستند، پس این که همه چیز ممکن است، پذیرفتنی نیست.
- ۶ - لاجرم وجود یا وجودهایی باید ضروری باشند.
- ۷ - اگر علت وجود آن ضروری الوجود چیز دیگری باشد، به دلیل امتناع تسلسل نمی تواند تا بی نهایت ادامه یابد، بلکه باید به یک وجود ضروری و مبرای از علت، پایان پذیرد.

فقرات این استدلال بارها مورد نقد و اعتراض قرار گرفته است، اما می توان گفت اشکال اصلی این است که آکویناس می خواهد از ممکن بودن اشیا نتیجه بگیرد، آنها در زمانی معدوم بوده اند. درحالی که این استنتاج درست نیست، زیرا ممکن بودن شیء می تواند با قدیم بودن آن سازگار باشد، و از امکان یک چیز نمی توان حادث بودن و عدم زمانی آن را نتیجه گرفت. افزون بر این آنچه اعتقاد به امکان همه امور را در پی دارد، عبارت است از معدوم بودن هریک از آنها در زمانی خاص (بر فرض قبول سخن آکویناس) و این نشان نمی دهد که همه چیز به صورت کل در یک زمان معین نبوده اند، و آنچه رکن استدلال آکویناس است، دومی است؛ یعنی معدوم بودن کل امور در زمان خاص، نه معدوم بودن هرچیز در یک زمان مشخص (اولی). به سخن دیگر ممکن است هرچیزی در یک زمان معدوم باشد، اما زمانی وجود نداشته باشد که هیچ چیز در آن نباشد.

این اشکال، استدلال آکویناس را در همان گام اول متوقف می کند. اما اگر منظور آکویناس از ممکن بودن اشیا، چیزی جز حادث بودن آنها نباشد، اشکال مذکور وارد نخواهد بود، زیرا واقعاً اگر همه چیز حادث است، اینک نباید چیزی موجود باشد. چنانچه منظور آکویناس از امکان شیء همان حدوث آن باشد، در آن صورت برهان او چیزی بیش از برهان قدیمی حدوث متکلمان فایده نمی دهد، و فقط اثبات می کند چیز یا چیزهایی که حادث و زمانی نیستند باید موجود باشند. اما از این نقطه تا اثبات وجود خداوند راه دراز و دشواری در پیش است. زیرا خود زمان امری نیست که در بستر زمان به وجود آمده باشد و نمی توان گفت زمانی بوده که زمان در آن نبوده است و بنابر این حادث نیست، ولی بی تردید خدای جهانیان هم نیست.

متکلمان بزرگی هم چون غزالی سعی داشتند تا قدم زمانی را منحصر در خود خداوند بدانند، به همین خاطر قدیم بودن هرچیز دیگری را انکار می کردند. دشواری اثبات این ادعا بر کسی پوشیده نیست، و ابن رشد فیلسوف بلندآوازه قرن ششم به خوبی از عهده ابطال سخن غزالی برآمده است.

آکویناس برای رفع مشکل فوق راه دیگری را می پیماید: وی می پذیرد که چیزهایی غیر از خداوند هم قدیمند اما آنها را در قدمت و پایداری وام دار غیر معرفی می کند، و این جریان وام گیری نمی تواند تا بی نهایت ادامه یافته، در جایی باید پایداری و قدیم بودن، به ذات آن چیز برگردد. و این همان خدای ادیان است که هر دوام و ثباتی رهین اوست، اما ثبات و بقای او از کسی و یا چیزی جز ذات ربوبی خود او نیست.

به هر حال برهان آکویناس اگرچه قابل دفاع است، اما نمی توان آن را به اسم برهان امکان خواند، بلکه ترکیبی از برهان حدوث متکلمان و علّیت خود اوست. بی جهت نیست که فردریک کاپلستون، مورخ برجسته تاریخ فلسفه علی رغم دل بستگی فراوان به توماس آکویناس، برهان امکان آکویناس را کنار گذاشته، از برهان امکان لایب نیتز به عنوان بهترین برهان فلسفی بر وجود خدا جانب داری می کند.

برهان امکان لایب نیتز

لایب نیتز، برهان خود را بر اساس آنچه اصل جهت کافی می نامد، بنا کرده است: مفاد این اصل لزوم تبیین (explanation) برای هر موجود است. هر آنچه لباس هستی دارد، باید تبیینی برای وجود خود داشته باشد. البته موجودات در دو گروه جای می گیرند: بیشتر آنها بر اساس چیز دیگری غیر از ذات خود تبیین می شوند؛ یعنی مَبیین (explanans) آنها چیز دیگری است. ولی ممکن است چیزی باشد که تبیین آن در ذات خودش نهفته، و معرف و مَبیین آن خودش باشد. لایب نیتز اصطلاح وابسته یا ممکن را برای اموری به کار می برد که تبیین آنها خارج از ذات خودشان است، و اصطلاح مستقل یا واجب را برای چیزی که خود تبیین (self-explanation) است.

نکته مهم در فهم برهان امکان لایب نیتز، درک سخن او درباره اصل جهت کافی است. برخی هم چون ساموئل کلارک تفاوت جوهری بین این اصل و اصل علّیت نمی گذارند و مفاد آن را لزوم وجود علّت برای هر چیزی می دانند که البته علّت وجود بیشتر امور خارج از ذات آنهاست، ولی علّت وجود واجب ذات خود اوست. اما بسیاری از نویسندگان غربی هم چون جان هیک و کاپلستون و برخی دیگر، اصل جهت کافی لایب نیتز را به عنوان یک اصل معرفت شناختی تلقی کرده اند، نه یک اصل وجودشناختی؛ یعنی لایب نیتز نمی خواهد بگوید که هر چیزی باید در عالم خارج علّتی داشته باشد، و چون ترتب علل تا بی نهایت محال است، پس باید علّت اولی در کار باشد؛ آنچه او می گوید تنها در ارتباط با معرفت و شناخت انسان ها معنا می یابد.

بحث در این است که معقول بودن وجود هر چیزی در گرو تبیین آن است و تا چیزی تبیین نشود معقول نیست. و نیاز عقلانی آدمی به معقول کردن عالم هستی، اساس اصل جهت کافی لایب نیتز است. تفاوت این دو بیان از اصل مزبور بسیار اساسی است، زیرا اگر اصل جهت کافی همان اصل علّیت باشد، برهان لایب نیتز همان برهان ابن سینا خواهد بود، با این تفاوت که تعبیر به لزوم وجود تبیین (علّت واقعی) برای هر چیز - که در کلام لایب نیتز آمده - مسامحی است؛ چه، فقط ممکن ها نیازمند علت هستند. تعبیر مناسب آن است که بگوییم هر ممکن الوجودی برای هستی خود محتاج تبیین (علّت واقعی) می باشد و واجب الوجود به این معنا از تبیین - ذکر علّت - نیاز ندارد و فقط محتاج دلیل و علّت در مقام علم و اثبات است.

اما اگر منظور از اصل جهت کافی، همان علّیت نباشد (چنان که اطلاق آن به ذات باری تعالی و سخن از لزوم وجود تبیین برای هستی او گواه آن است) در آن صورت برهان لایب نیتز استدلالی

ممتاز از برهان امکان ابن سینا و یا دیگر تقریرهای برهان وجوب و امکان است و جای بحث و بررسی دارد. برهان امکان به روایت لایب نیتز چنین است :

۱ - هر موجودی وابسته یا مستقل است؛ وابستگی یعنی لزوم تبیین آن با استناد به وجود چیز دیگری هم چون علت آن، و استقلال به معنای بی نیازی از نظر داشت غیر در تبیین آن.

درستی این مقدمه با فرض قبول اصل جهت کافی لایب نیتز جای تردید ندارد، زیرا اگر بناست هر موجود تبیینی داشته باشد، به حصر عقلی این تبیین یا در ذات خود آن شیء است و یا خارج از آن. اما صحت و درستی خود اصل جهت کافی، اگر آن را بیان گر نکته ای غیر از اصل علیت بدانیم - که می دانیم - بی چند و چون نخواهد بود، زیرا تبیین، یک مقوله اثباتی و معرفتی است و در عالم معرفت، مسأله دو وجهی نیست، بلکه احتمال سومی در کار است و آن اینکه چیزی باشد که اصلاً تبیین ندارد. به عبارت دیگر موجودات در عالم ذهن و تبیین به سه دسته تقسیم می شوند: وابسته ها؛ مستقل ها و آنهایی که اصلاً تبیینی برای وجودشان نداریم، و این به جهل انسان برمی گردد و امری کاملاً ممکن است.

جان هیک بر این نکته پافشاری می کند و لزوم وجود تبیین برای هر چیزی را ادعایی گزاف به حساب می آورد که از سلطه عقلانیت و معقول ساختن همه چیز ناشی شده است.

آری در عالم واقع و نفس الامر هر چیزی یا قائم به ذات خود است و یا وابسته به دیگری، اما در ساحت تحلیل ذهنی و معرفت شناسی، مسأله متفاوت است و بسا موجودی که برای ما مبیّن نیست و تبیینی نه در ذات خود و نه در غیر خود ندارد. این اشکال جان هیک و دیگران، برهان امکان لایب نیتز - با فرض اینکه اصل جهت کافی غیر از اصل علیت است - را در همان آغاز با شکست مواجه می سازد. چراکه منکران وجود خدا می گویند چرا باید هر چیزی معقول باشد و تبیینی برای آن داشته باشیم. جهان هست اما ما درباره تبیین آن دچار شک و تردیدیم و این جز فرآورده جهل آدمی نیست و استناد به لزوم رفع این جهل برای اثبات وجود خدا بنیانی سست دارد.

۲ - یا موجود مستقلی وجود دارد و یا همه موجودات وابسته اند؛

۳ - همه موجودات نمی توانند وابسته باشند؛ این نکته بدیهی نیست و باید اثبات شود. در استدلال بر آن می گویند اگر هر چیزی دلیل وجود خود را در دیگری بجوید - وابسته باشد - در آن صورت سلسله تبیین ها بی نهایت می شود. چه، اگر بی نهایت نباشد و سلسله وابسته ها در جایی ختم شود که خود آن هم وابسته باشد، خلف فرض لازم می آید. زیرا موجود وابسته آخر،

جهت و دلیل کافی برای وجود خود ندارد، چراکه بر حسب فرض وابسته است؛ بدان معنا که دلیل وجودش در ذات او نمایان نیست. از طرف دیگر چون آخرین حلقه است، غیری وجود ندارد تا آن را تبیین کند، و این یعنی نقض اصل جهت کافی و استلزام محال. پس فرض پایان گرفتن سلسله وابسته ها در یک موجود وابسته، نادرست و ممتنع است.

اما اگر سلسله ای بی نهایت باشد و هر عضوی تبیین خود را در دیگری بیابد، خود سلسله به عنوان یک کل، موجودی محتاج تبیین است. (اصل جهت کافی) اما اگر همه هستی را منحصر در همین سلسله موجودات وابسته فرض کنیم، پس تبیین سلسله مذکور نمی تواند با استناد به چیزی خارج از خود سلسله باشد. (زیرا در خارج آن چیزی نیست) از طرف دیگر خود او از تبیین خودش تهی است، زیرا او همان حلقه های موجودات وابسته است که همگی برای تبیین خود به غیر نیاز می برند. ناگزیر باید فرض نامتناهی بودن سلسله را کنار گذاشت و پذیرفت که:

۴ - موجود مستقلی هست که پایانه حلقه های موجودات وابسته است.

۵ - آن موجود مستقل همان واجب الوجود است که هستی او ضروری و منزّه از عدم است.

اشکال های برهان لایب نیتز

در میان اشکال های مختلفی که بر برهان لایب نیتز شده است، دو اشکال برتراندراسل و دیوید هیوم از شهرت و اعتبار بیشتری برخوردارند. البته این نقدها تنها متوجه روایت لایب نیتزی برهان امکان نبوده، بر اکثر تقریرهای آن واردند و به همین دلیل مورد بحث قرار می گیرند.

۱- اشکال راسل

اگر چه دیوید هیوم به لحاظ تاریخی مقدم بر راسل است و سزاوار است که اشکال او پیشتر طرح شود، اما از آنجا که اشکال راسل، جایی برای طرح اشکال هیوم باقی نمی گذارد و اساس برهان را درهم می کوبد، نخست آن را به بحث می گذاریم.

به اعتقاد راسل جست و جوی علت برای کل کائنات امری نامعقول و بی معناست. آنچه علت دارد فلان حادثه خاص و رخداد مشخص است نه مجموعه حادثه ها و رخدادها. بی معنایی جست و جوی علت برای کل کائنات، به مثابه جست و جوی مادر، برای همه انسان هاست. آنچه عقل آن را بر می تابد جست و جوی مادری برای هر فرد انسانی است. وی بر آن نیست که با شناختن مادر هر فردی، مادر انسان ها را شناخته ایم. بلکه ادعای او بی معنایی اسنادِ مادر به کل انسان هاست.

در پاسخ راسل گفته اند که تفاوت جزء با کل یا فرد با مجموعه قابل انکار نیست. ما به یک شیء خاص اوصافی هم چون بالا یا پایین بودن را اسناد می دهیم، در حالی که این اوصاف فقط در مقایسه اجزا با هم دیگر قابل اسنادند و اسناد آنها به کل موجودات بی معناست. چون نمی توان گفت همه هستی بالا و یا پایین است. اما تفاوت جزء و کل نباید موجب خطای نادیده گرفتن وجوه اشتراک آنها شود. مثلا هر جزء مجموعه میزها دارای وزنی بیش از یک کیلو گرم است و آیا نمی توان گفت مجموعه میزها وزنی بیش از یک کیلوگرم دارد؟

پس به صرف آنکه وصفی را به جزء یک مجموعه نسبت می دهیم نباید نتیجه گرفت آن وصف قابل اسناد به کل مجموعه نیست.

در خصوص علت داشتن کل کائنات هم مسأله جای تأمل است و نمی توان از این واقعیت که هر مخلوقی دارای علت است، نسبت به اسناد علت به کل، تأیید یا تکذیبی گرفت. حاصل کلام آنکه بدون بررسی مسأله نمی توان ادعا کرد اسناد علیت به کل مغالطه است. اما برای تحقیق مطلب لازم است معنای کل روشن شود.

کل، گاهی به معنای یک هویت عینی و انضمامی (Concrete) است که در آن صورت اسناد بیشتر اوصاف اجزا به آن درست و معنا دار است. مثلا اسناد وزن داشتن، حجم داشتن و... به مجموعه میزهای کلاس کاملا با معنا و درست است. اما کل، گاه به معنای یک هویت انتزاعی غیر عینی (abstract) است که در آن صورت اسناد اکثر اوصاف اجزا به آن نادرست و حتی بی معناست، با این حال اسناد برخی اوصاف اجزا به آن معنا دار و حتی درست است.

در مورد مسأله ما که جست و جوی علت برای کل کائنات است، حق آن است که کل، یک معنای اعتباری انتزاعی دارد و بسیاری از اوصاف اجزای خود را فاقد است.

اما داشتن تبیین برای کل بی معنا نیست، زیرا پرسش از اینکه چرا کل کائنات موجودند و یا چرا چنین وجودی دارند از سوالات اساسی هر فرد اندیشمندی است. آنچه دغدغه و اهتمام این قلم است اثبات معنا داری چنین سؤالی است که راسل منکر آن است.

فرض کنید مجموعه انسان ها به جای مجموعه کائنات مورد بحث است. آیا معنی ندارد پرسیم چرا این مجموعه تحقق یافته است و علت و مبدأ تحقق آن چیست؟ چرا این مجموعه فقط آدم ها را دارد و چرا چنین آدم هایی را داراست؟

اگر از اصطلاح منطق جدید کمک بگیریم سؤال این است که یکی از عوالم ممکنه آن است که مجموعه انسان ها هیتلر و استالین را نداشته باشد و یکی دیگر از عوالم ممکنه آن است که اصلا انسانی نباشد و مجموعه آدم ها تهی باشد. حال این پرسش مطرح است که چرا از میان عوالم ممکنه فراوانی که برای مجموعه انسان ها متصور است، این مجموعه خاص فعلی محقق شده است.

چنین سوال هایی در مورد کل کائنات نه فقط معنا دارند، بلکه ضروری و پرسیدنی هم هستند. چرا کائنات موجودند؟ چرا چنین وجودی دارند؟ اینها همان مسائلی است که لایب نیتز و دیگران در صدد پاسخ آند. حال که معلوم شد سؤال از علت هستی کائنات معنا دار است، پس اسناد علت به آن هم خردمندانه و بلکه چنان که خواهد آمد بایسته است.

سرّ خطای راسل آن است که از پیش، هستی را منحصر به مخلوقات کرده، آن گاه معنایی برای جست و جوی علت مخلوقات نمی بیند، زیرا چیزی در ورای آنها نمی یابد. سپس بر اساس این پیش فرض حکم به بی معنایی اسناد علت به کل می کند، که به واقع مصادره بر مطلوب است.

اگر راسل اندکی احتمال برای وجود آنچه که مومنان با جزم و قطع از او (خدا) سخن می گویند باقی می گذاشت، می توانست به مدد براهین خداشناسی به وجود خداوند اذعان و اعتراف کند. اما از آنجا که بنای او بر انکار و نفی است، هر استدلالی را برای وجود خدا بی معنا و لغو می داند.

۲- اشکال هیوم

هیوم بر خلاف راسل معتقد است پرسش از علت کل کائنات و تبیین آن، از معنا بهره دارد. ولی بر لایب نیتز و دیگران خرده می گیرد که جواب چنین سوالی در تعلیل و تبیین وجود اجزای آن است. فرض کنید مجموعه ای سه یا چهار عضو محدود دارد، حال اگر وجود هر یک از آنها تبیین شود وجود کل مجموعه تبیین و تقلیل شده است. هر چه اعضای این مجموعه زیاد شود و حتی به بی نهایت برسد، صورت مسأله فرق نمی کند و تبیین کل در گرو تبیین جزء جزء آن است.

اگر اعضای کائنات بی نهایت باشند، تبیین کل کائنات به این است که بدانیم علت وجود هر مخلوقی چیست و تا چنین دانشی فراهم نیامده است، ما فقط به صورت اجمالی می دانیم که کل کائنات تبیینی دارد، زیرا می دانیم هر جزء آن علتی دارد ولی اطلاع تفصیلی از آن در دسترس نیست.

در پاسخ هیوم باید گفت اگر چه گاهی تبیین اعضای یک مجموعه ما را مستغنی از تبیین کل می کند، اما همواره چنین نیست. فرض کنید ما مجموعه انسان ها را پیش رو داریم و از طرفی می دانیم هر انسانی پدر و مادری دارد که از آنها متولد شده است، اما آیا با این اطلاع دیگر پرسشی درباره کل انسان ها برای ما باقی نمی ماند و وجود کل انسان ها مبین و معلل شده است؟ آیا جای این سوال نیست که بالاخره این مجموعه چگونه و چرا به وجود آمده است؟ چرا به این صورت و با افراد خاص محقق شده است؟ و چندین سوال دیگر که همگی پاسخ می طلبند و صرف داشتن علت وجود افراد برای پاسخ آنها کافی نیست.

این واقعیت (Fact) که آدمی همواره بوده و وجود خود را در جریان وقوع در سلسله علّی و معلولی از دیگری وام گرفته، نمی تواند مبین این باشد که چرا وجود آدمی یک واقعیت است و نه عدم او.

به علاوه اینکه هیوم در ادعای خود بین مجموعه های محدود و نامحدود خلط کرده است و آنچه را به نظر او در مجموعه های محدود درست است، - تبیین کل از طریق تبیین اجزا - به مجموعه های نامتناهی هم تسری داده که جای اشکال است. زیرا مثلا در دو مجموعه محدود اگر یکی از آنها اعضایی به غیر از اعضای دیگری داشته باشد، بین آنها تناظر یک به یک منتفی است، در حالی که در دو مجموعه نامتناهی این طور نیست؛ مثلا مجموعه اعداد طبیعی، تمام اعداد زوج را دارد، ولی افزون بر آن اعداد فرد را هم در بر می گیرد، اما باز بین مجموعه اعداد طبیعی و مجموعه اعداد زوج تناظر یک به یک است.

بنابراین از این که در مجموعه محدود، تبیین کل از طریق تبیین جزء است نمی توان نتیجه گرفت که در مجموعه های نامتناهی هم چنین است.

جان کلام آنکه ما منکر امکان تبیین کل از طریق اجزای آن نیستیم، ولی هر تبیینی برای اجزا را کافی برای تبیین کل نمی دانیم. اگر کسی وجود هر حادثه و یا چیزی را در جهان با استناد به مشیت خداوندی تبیین کند، این تبیین اجزا، برای تبیین کل کائنات وافی است و وجود کل کائنات را موجّه و معلل می سازد. اما اگر در تبیین وجود هر مخلوقی به دیگری استناد کند، در آن صورت وجود کل سلسله محتاج تبیین است.

در خاتمه، اشاره ای به اشکال ایمانوئل کانت به برهان امکان (به خصوص برهان لایب نیتز) شایسته می نماید: اساساً مفهوم واجب الوجود یا ضروری الوجود، مفهوم متناقض و ناسازگار است، زیرا وجوب یا ضرورت وصف قضایای ذهنی است نه اعیان خارجی هم چون خداوند.

برای پاسخ به این اشکال که بر اساس مبنای خاصی در مقولات فلسفی طرح شده، نیازی به تفصیل نیست و ذکر این نکته کافی است که مفهوم ضرورت در مورد خداوند اشاره به فنا ناپذیری ذات الهی و استقلال وجودی او دارد، و مفهومی کاملاً معقول است و بر این نکته حتی منتقدان برهان امکان چون جان هیک و جی ال مکی هم صحه گذشته اند.

سبحانه و تعالی عمّا یصفون

کتاب نامه

- ۱- آن فرمانتل، عصر اعتقاد، ترجمه احمد کریمی، امیرکبیر.
- ۲- آیت حسن (جشن نامه بزرگ داشت استاد حسن زاده آملی) پژوهشگاه علوم انسانی.
- ۳- ابن رشد، تهافت التهافت، تصحیح موريس بويج، دارالمشرق.
- ۴- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، دفتر نشر کتاب.
- ۵- ابن سینا، المباحثات، نشر بيدار.
- ۶- ابن سینا، النجاه، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.
- ۷- ابن سینا، شفا (الهیات)، مکتبه المرعشی.
- ۸- ابوحامد محمد الغزالی، الاقتصاد فی الاعتقاد، دار الکتب العلمیه.
- ۹- ابوحامد محمد الغزالی، تهافت الفلاسفه، تصحیح موريس بويج، دارالمشرق.
- ۱۰- ايان باربور، علم و دین، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، مرکز انتشارات دانشگاهی.
- ۱۱- ایمانوئل کانت، سنجش خرد ناب، ترجمه میر شمس الدین ادیب سلطانی، امیرکبیر.
- ۱۲- پل ادواردز، خدا در فلسفه، ترجمه بهاءالدين خرمشاهی، موسسه مطالعات فرهنگی.
- ۱۳- جان هیگ، فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی.
- ۱۴- جیرارجهامی، مفهوم السببیة بین المتکلمین والفلاسفه، دارالمشرق.
- ۱۵- جی مور تیمر آدلر، چگونه درباره خدا بیندیشیم، ترجمه احمد آرام، نشر انقلاب اسلامی.
- ۱۶- خواجه طوسی، تلخیص المحصل، دار الاضواء.
- ۱۷- دائره المعارف بزرگ اسلامی، موسسه دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- ۱۸- دیوان حافظ، تصحیح قزوینی.
- ۱۹- ژانوال، مابعدالطبیعة، ترجمه یحیی مهدوی، خوارزمی.

- ۲۰- سعد الدين تفتازانى، شرح المقاصد، تصحيح صالح موسى، نشر شريف رضى.
- ۲۱- سه رساله از شيخ اشراق، تصحيح نجفلى حبيبي، انجمن حكمت و فلسفه.
- ۲۲- سيد محمد باقر الصدر، المرسل و الرسالة، دار التعارف.
- ۲۳- سيد محمد باقر صدر، فلسفتنا، مجمع علمى شهيد صدر.
- ۲۴- سيد محمد حسين طباطبايى، اصول فلسفه و روش رئاليسم، نشر صدرا.
- ۲۵- سيد محمد حسين طباطبايى، نهايه الحكمة، جامعه مدرسين.
- ۲۶- سيد مرتضى علم الهدى، الذخير، تحقيق سيد احمد حسيني، مركز نشر اسلامى.
- ۲۷- شرح برهان منطق شفا، دروس استاد مصباح، تنظيم محسن غرويان، اميركبير.
- ۲۸- شرف الدين خراسانى(شرف)، نخستين فيلسوفان يونان، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامى.
- ۲۹- شيخ طوسى، الاقتصاد فى ما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء.
- ۳۰- صدرالدين الشيرازى، الاسفار الاربعه، داراحياء التراث.
- ۳۱- صدرالدين الشيرازى، الشواهد الربوبيه، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، دانشگاه فردوسى.
- ۳۲- صدرالدين الشيرازى، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين آشتياني، انتشارات انجمن فلسفه.
- ۳۳- طوسى و رازى، شرحى الاشارات، مكتبة المرعى.
- ۳۴- عبدالرحمن بدوى، مذاهب الاسلاميين، دارالعلم للملأين.
- ۳۵- عبدالرزاق لاهيجى، سرمايه ايمان، تصحيح صادق لاريجاني، الزهراء.
- ۳۶- عبدالرزاق لاهيجى، شوارق الالهام، نشر بيدار.
- ۳۷- عبدالرزاق لاهيجى، گوهر مراد، تصحيح زين العابدين قربانى، نشر وزارت ارشاد.
- ۳۸- عبدالله جوادى آملی، تبیین براهین اثبات خدا، مركز نشر اسراء.
- ۳۹- عبدالله جوادى آملی، شرح حكمت متعاليه، انتشارات الزهراء.

- ۴۰- علامه حلّی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، جامعه مدرسین.
- ۴۱- علی مقدادی اصفهانی، نشان از بی نشان ها، انتشارات آداب مشهد.
- ۴۲- غلامحسین دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلام، نشر موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۴۳- فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیه، تصحیح محمد البغدادی، دارالکتاب.
- ۴۴- فخر الدین الرازی، المحصل، تصحیح دکتر حسین آتای، مکتبه دارالترتیب.
- ۴۵- فخر الدین الرازی، المطالب العالیه، تحقیق دکتر احمد حجازی، دارالکتاب العربی.
- ۴۶- فخر الدین الرازی، شرح عیون الحکمه، تحقیق احمد سقا، موسسه الصادق.
- ۴۷- کاپلستون، از ولف تا کانت، ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر، انتشارات سروش.
- ۴۸- کاپلستون، فیلسوفان انگلیسی، ترجمه امیر جلال الدین اعلم، سروش.
- ۴۹- ماجدفخری، ابن رشد فیلسوف قرطبه، دارالمشرق.
- ۵۰- ماکس پلانک، تصویر جهان در فیزیک جدید، مرتضی صابر، امیرکبیر.
- ۵۱- مثنوی معنوی، تصحیح نیکلسون.
- ۵۲- مجله حوزه و دانشگاه.
- ۵۳- مجله کیهان اندیشه.
- ۵۴- مجله مشرق.
- ۵۵- مجله نور علم.
- ۵۶- مجموعه آثار شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، انجمن حکمت.
- ۵۷- محمد تقی مصباح، تعلیقہ علی نہایہ الحکمه، موسسه در راه حق.
- ۵۸- محمد تقی مصباح، دروس فلسفه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۵۹- محمد تقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه، سازمان تبلیغات اسلامی، معاونت فرهنگی.

- ۶۰- محمدرضا المظفر، المنطق، دارالتعارف.
- ۶۱- مرتضی مطهری، توحید، نشر صدرا.
- ۶۲- مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، انتشارات حکمت.
- ۶۳- مرتضی مطهری، مقالات فلسفی، انتشارات حکمت.
- ۶۴- معارف اسلامی، گروهی از نویسندگان، انتشارات سمت.
- ۶۵- ملا عبدالله زنوزی، لمعات الهیه، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۶۶- منی احمد ابوزید، التصور الذری فی الفکر الفلسفی، المؤسسة الجامعیة.
- ۶۷- موسی بن میمون القرطبی، دلالة الحائرين، تصحيح دکتر حسین آتای، مكتب الثقافة الدينيه.
- ۶۸- مهدي گلشنی، دیدگاه های فلسفی فیزیک دانان معاصر، امیرکبیر.
- ۶۹- مهدي محقق، آرام نامه، انتشارات انجمن استادان زبان.
- ۷۰- میرچالیاده، دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، موسسه مطالعات فرهنگی.
- ۷۱- میرزا مهدي آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه، دانشگاه تهران.
- 72- میرسید شریف جرجانی، شرح المواقف (ایجی)، شریف مرتضی.
- ۷۳- نظامی، مخزن الاسرار.
- ۷۴- هری اوسترین ولفسن، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی.

John Hick- An interpretation of Religion. University Yale

Basil an introduction to contemporary Epistemology – Jonatan Dancy – Blackwell

Dictionary Of Philisiohy – W.L.Reese

Encyclopedia Of Philisophy – Paul Edwards

Encyclopedia of Islam .llirB .J .E Lieden ,

J.L Macki – The Miracle of Theisn , Clarendon Press

Philosophy of Religion (an Anthology) – Louis P.Pojman . Wadsworth

Philosophy of Religion . H.B.J.Ros.L Willian

Norman Kretzman . Aquinas , Cambridge