

خدادرفلسفه

(برهانی فلسفی اثبات وجودباری)

ترجمه

بخاراء الدین خرم‌شایی



پندتیکا، نلام انسانی و مطالعات فلسفی

تهران، ۱۳۸۴

خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات وجود باری) / ترجمه بهاءالدین خرمشاهی. – تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴. ۱۸۹ ص.

ISBN 964-426-240-9

این کتاب ترجمه مقالاتی از The Encyclopedia of philosophy ویراسته پل ادواردز است.
پشت جلد به انگلیسی:

B. Khorramshahi. God in philosophy.

چاپ قبلی: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۱.

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیبا.

چاپ سوم.

کتابنامه.

۱. خدا – اثبات – مقاله‌ها و خطاب‌ها. الف. خرمشاهی، بهاءالدین، مترجم، ۱۳۲۴ –

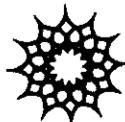
ب. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج. عنوان.

BT102/خ۴

۱۳۸۴

کتابخانه ملی ایران

م۸۳-۹۲۹۵



خدا در فلسفه

ترجمه بهاءالدین خرمشاهی

ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مدیر نشر: همت‌الله (همت‌پور)

چاپ اول: ۱۳۷۰، چاپ دوم: ۱۳۷۱

چاپ سوم: ۱۳۸۴

تیراژ: ۱۵۰۰ نسخه

ناکر چاپ: سیدابراهیم سیدعلی

چاپ و صحافی: چاپ فرشیده

ردیفه انتشار: ۶-۸۴

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

ISBN 964-426-240-9

شابک ۹۶۴-۴۲۶-۲۴۰-۹

نشانی: تهران، صندوق پستی: ۱۴۱۵۵-۶۴۱۹، تلفن: ۰۲۱-۸۰۴۶۸۹۱، فاکس: ۰۲۱-۸۰۳۶۲۱۷

فهرست مطالب

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

بسم الله الرحمن الرحيم

پیشگفتار

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

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

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

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

دارند.

همین است که بسیاری از متكلمان و فلاسفه اصولاً اشتغال به برهان آوری و احتجاج در باب وجود باری - عزشانه - را خوش نمی دارند، یا مثمر نمی شمارند و یا حتی نظیر پل تیلیخ متكلم معاصر، برهان آوردن بر وجود اورانه فقط خلاف اقتضای ادب شرع، بلکه العاد آمیز تلقی می کنند.

جای تأمل است که در ادیان مخصوصاً در کتب آسمانی سه دین بزرگ توحیدی و ابراهیمی، یعنی یهودیت و مسیحیت و اسلام دلیلی از نوع براهین معهود فلسفی و منطقی بر اثبات وجود خداوند اقامه نشده است. در قرآن مجید گفته می شود از در و دیوار وجود، وجه الهی هویداست: فَإِنَّمَا تُولَوَا فَتْمَ وَجْهُ اللَّهِ (بقره، ۱۱۵) یا وجود خداوند مسلم و تشکیک ناپذیر گرفته می شود: إِنَّ اللَّهَ شَكُّ فاطر السموات والارض (ابراهیم، ۱۰) یا حتی وجود او از موجودات دیگر واضح تر و مقدمتر انگاشته می شود که به قول ابن سينا و سایر حکماء اسلامی به نوعی شبیه به برهان صدیقین است که خود نوعی برهان وجودی است: أَوْلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت، ۵۳) اگر وجود خداوند را که عنقاوار در قاف قدم و غیب عما و غیب الغیوب نهان است، نتوان به اثبات منطقی - فلسفی یعنی برهانی رساند، چندان جای شکفتی نیست. شاید محسوس تر و آشکارتر از همین جهان محسوس و آشکار بیرونی، موجودی نباشد. و اصولاً احساس واقعیت داشتن آن، مبنای اندیشه و قول به واقعی و غیر واقعی را در ذهن بشر تشکیل می دهد. ولی عظیمترین وهن و رسولائی فلسفه در طول پیش از دوهزار و پانصد سال تاریخ، از فلاسفه پیش از سقراط تا پس از آیر این است که تاکنون کسی نتوانسته است برهانی بر وجود خارجی یعنی واقعی داشتن جهان یا جهان خارج، اقامه کند. ادوارد جی مورهم که در این باب به عقل عرف متول شد و هنگام سخنرانی در این باب ابتدایک دستش را دراز کرد و گفت این یک دست، و سپس دست دیگر را و گفت این هم دست دیگر، در واقع فقط برای تفریح خاطر خوب است. این شوخی «یدی» در واقع فقدان برهان را نشان داد. و گرنه در عالم ثبوت، و در عالم احساس و اجماع بشری

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

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

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

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

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

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

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

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

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

چرا جهان هست به جای آنکه نباشد

(بیانی تازه بر اثبات وجودباری)

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

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

اخیراً فیلسوفانی پیدا شده‌اند که این پرسش‌های غریزی و این حیرتهاي فطری را بی‌ارزش می‌شمارند و برآورده که «از کجا» سؤال نابجایی است. و این اختلال زبانی است که به صورت اختلال فکری درآمده است. اما تازمانی که ما مالک یا مملوک زیانیم از این پرسشها، ولاجرم از کوشش در جهت پاسخ‌یابی برای آنها چاره نیست. حافظ می‌گوید:

چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش

زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست

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

به قول سعدی:

اینه نفشن عجب بر درو دیوار وجود هر که حیرت نکند نقش بود بر دیوار

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

۲) اصل عدم است

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

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

بداهت بیرون می‌آورد یعنی نمی‌گذرد اگر از «اصل، وجود است» بدیهی باشد. حال آنکه اگر از «اصل، عدم است» بدیهی است، یا بدیهی می‌نماید از همه این پرسشها گذشته باز جای همان پرسش سماحت‌الود است که چرا ماده اولیه از لیست، به جای آنکه نباشد؟

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

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

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

۳) ترجیح بلا مرجع محال است

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

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

کلام آخر و نتیجه سه گزاره قبلی چنین است:
پس حال که جهان هست - و می توانست نباشد - و اصل هم عدم جهان است، پس
ترجیح وجود به عدم، نیاز به مرجح و مبدأ خارجی داشته است و آن وجود واجب
است.

نقد و نظر اول (نوشتۀ آقای کامران فانی)

«۱) چرا جهان (یا هر چیزی) هست به جای آنکه نباشد، سؤال به ظاهر ساده و
معصومانه - و البته زرف و حیرت‌زایی - است. ولی به نظر من بی‌مبنایست و تاب
تحلیل دقیق را ندارد، و اصلاً چنین سؤالی را نمی‌توان مطرح کرد، و اگر مطرح
کنیم، غرضمان چیز دیگری است که پشت این سؤال پنهان شده. وجود، چیزی
نیست (چیستی یا ماهیتی نیست) که بتواند باشد یا نباشد، یعنی بودن و نبودن برایش
علی‌السویه باشد. می‌گویید این چوب کبریت هست، در حالی که می‌توانست نباشد،
ولی چوب کبریت نمی‌تواند اصلاً نباشد، می‌تواند تبدیل به زغال شود، خاکستر
شود، دود شود ولی نمی‌تواند اصلاً نباشد. ما هرگز نه در خارج و نه حتی در ذهن
تصورش را نمی‌توانیم بکنیم که شیء، لا شیء بشود و برعکس. می‌تواند شیئی به
شیء دیگر تبدیل شود (و می‌شود و علت و مرجع می‌خواهد). وقتی می‌گوییم یک
چیز، یک چوب کبریت، یعنی یک چیز مركب که اجزاء‌اش می‌توانند تغییر کند و
ظاهر و شکل و صورت شیء را هم تغییر دهد. وقتی هم که می‌گوییم این شیء
نیست، یعنی تغییر و تبدیل پیدا کرده و چیز دیگری شده، نه اینکه اصلاً نیست شده.
وجود یافتن و هست شدن هم همین‌طور است. صورت تازه یافتن را با وجود یافتن
یکی می‌گیریم. مشکل دوم مربوط به جهان یا کل جهان است. حکم در باره کل
جهان با حکم در باره یک چیز خاص فرق می‌کند؛ و اگر کل جهان را در حکم یک
چیز خاص بگیریم، ناگزیر باید جهان‌های دیگر تصور کنیم و در مقابل این جهان قرار
دهیم که باز هم مجموعه این جهان یک جهان می‌شود. جهان یک چیز خاص
نیست، و حتی اگر سؤال در مورد هستی تک تک چیزها یا اشیاء مطرح باشد و علت

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

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

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

۴) مر جح همان ذات باری است. در اینجا باید پاسخ این شبّهه برتراندراسل و پیش از او جان استوارت میل را بدھید که می‌گویند ناگزیر این سؤال همواره مطرح می‌شود که علت وجود ذات باری چیست و چرا وجود واجب هست؟ اگر بگوئیم چون واجب است پس باید باشد، پس نمی‌تواند نباشد، نوعی توتولوزی است و تعریف را با استدلال یکی گرفته‌ایم، و ناگزیر ذهن را راضی نمی‌کند.

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

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

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

نقد و نظر دوم (نوشته آقای دکتر عبدالکریم سروش)

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

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

و اگر به جای آن، بگذاریم که «اصل در ممکنات همان است که مرجع می‌گوید» در آن صورت این اصل با اصل بعدی که می‌گوید «ترجیح بلا مرجع محال است») یکی می‌شوند و دیگر استدلال از نوبودن خارج می‌شود و صورت برهان امکان و وجوب قدم را به خود می‌گیرد (گو اینکه از دقایق و ظرایف آن خالی است). پس در یک صورت این استدلال درست است (والبته بی‌دقت) و در آن صورت دیگر بدیع نیست و در دو صورت اصلاً منتج نیست. والحمد لله اولاً و آخراً.»

نقد و نظر سوم (نوشته آقای حسین کمالی)

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

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

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

(۴) قاعدة «اصل عدم است» تنها یک قاعدة است؛ البته قاعدة‌ای به درد خور. اگر کسی زیربار قبول کردنش نمود (یعنی از اول «садگی» را مرجح نداند) آیا ایرادی به او می‌توان داشت؟ خصوصاً اینکه «عدم» در واقع معدوم است؛ و تنها مفهومی است بر ساخته در برابر وجود و از این حیث شاید مسبوق به وجود. به عبارت دیگر عدم هیچ شأن مصادقی ندارد. با این حال در خود قاعدة خردپسند «اصل عدم است» ایرادی نمی‌یابم.

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

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

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

پاسخ و توضیحی کوتاه

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

نباشد؟

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

* * *

ترجمة مقالات مجموعة حاضر جزوی از یک طرح علمی برای ترجمة امهات مقالات دایرة المعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز با مشخصات زیر است:

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

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

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

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

گفتی است که دایرة المعارف فلسفه ویراسته پل ادواردز، یکی از بهترین دایرة المعارفها فلسفه در عصر حاضر و به ارزیابی نگارنده این سطور بهترین دایرة المعارف فلسفه به زبان انگلیسی است. و از سال ۱۹۶۷ که نخست بار انتشار

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

۱. فصل اول «تعاریف و مفاهیم خدا» ترجمه مقاله (Concepts of God) نوشته

ه.پ. آون H.P. Owen در دایرةالمعارف فلسفه، ج ۳، ص ۳۴۴-۳۴۸، است.

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

((Ontological argument for the existence of God))

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

۵۴۲، است.

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

((Cosmological argument for the existence of God))

نوشته رونالد و. هپ برن Ronald w. Hepburn در همان دایرةالمعارف، ج ۲، ص

۲۳۲-۲۳۷، است.

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

((Teleological argument for the existence of God))

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

۸۸، است.

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

((Moral arguments for the existence of God))

نوشته رونالد و هب برن [نویسنده مقاله سوم در همین مجموعه]، در همین دایرة المعارف، ج ۳، ص ۲۸۱-۲۸۵، است.

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

((Religious arguments for the existence of God))

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

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

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

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

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

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

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

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

((Popular arguments for the existence of God))

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

□

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

بهاء الدین خرمشاهی

۱۳۶۹ ماه ۱۲۷

تعاريف و مفاهيم خدا

تعاریف و مفاهیم خدا

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

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

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

۱) استعلا [=تنزه] و حلول:

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

متکلمان مسیحی برآتند که از این خدای متعال و منزه از ماسوی، یا سلباً (به

شیوه تنزیه‌ی) یا ایجاداً (به شیوه ثبوتی و تشیبی) می‌توان سخن گفت. طبق شیوه سلبی با کاربرد صفاتی چون «غیر جسمانی» و «نامخلوق»، داشتن صفات را از خداوند نفی می‌کنیم. بدینسان معرفت او را با دانستن اینکه اوجه‌های است آغاز می‌کیم. ولی ما ایجاداً یا به شیوه ثبوتی هم از خداوند سخن می‌گوئیم (فی المثل با نسبت دادن خیر با حکمت به او). آکوئیناس منکر این امر بود که صفات ثبوتی بر وقف صفات سلبی، قابل تعریف باشد. همچنین منکر بود که این صفات صرفاً به خدا به عنوان علت نامتعین خصوصیات متناهی اشاره داشته باشد. به نظر او این صفات، به شیوه‌ای ثبوتی یا ایجادی، از طریق «قياس تناسب» به خداوند نسبت داده می‌شود. بدینسان خیر به نحوی ممتاز و متمایز - متناسب با وجه وجود نامتناهی او - در خداوند وجود دارد. آکوئیناس امیدوار است به مدد این نظریه انسان‌ساز قیاسی، راه میانه‌ای بین تشیبی [= انسان‌وارانگاری]^{۱۳} - که مبتنی بر نسبت دادن صفات تک معنائی - و بین تعطیل [= توقف]^{۱۴} - که مبتنی بر نسبت دادن صفات دو معنائی است - پدید آورد.

طبق سنت اصلی اندیشه مسیحی، خداوند، حال^{۱۵} هم شمرده می‌شود. او گوستین بر آن بود که نور حضور خداوند در ضمیر انسان او را قادر به تشخیص حقیقت ابدی می‌سازد. آکوئیناس در عین حال که نظریه اشرافی او گوستینی را نمی‌پذیرفت، با صراحة هر چه تمامتر حضور همه جانی^{۱۶} خداوندر اثاید می‌کرد. «خدا در همه چیز هست، نه به صورت جزئی از ماهیت آنها یا به صورت یک صفت، بلکه به شیوه‌ای که علت فاعلی^{۱۷} در معلول خود حضور دارد. بدینسان خدا در هر چیز حضور و احاطه قیومی دارد.» (کلیات الهیات، Ia, 8, 1). به همین ترتیب عرفان هم برآنند که خدای منزه و متعال (حتی هنگامی که نسبت به حضورش التفات نباشد) در سرشنست یا ذروه روح حاضر است. ولی بعضی از فیلسوفان جوهری‌ای ذات خداوندرا، کلاً یا بعضاً با جهان‌یکسان و همسان انگاشته‌اند. صریحت‌ترین طرفدار این برداشت در تفکر غرب، اسپینوزاست که متعدد انگاشتن او خدا و جهان را، مُتل اعلای وحدت وجود^{۱۸} است. فیلسوفان متأخری چون ادوارد کیرد^{۱۹} و سرهنری

جونز^{۱۸} که خدای مسیحی را با مطلق هگلی برابر گرفته‌اند، به درجات مختلف به وحدت وجود نزدیک شده‌اند. بسیاری از متکلمان جدید نظریه بارت و بولتمان^{۱۹} که در قول به استعلا و تنزه خداوند پیرو کی بکوچک بوده‌اند، حلول^{۲۰} اورا انکار کرده یا نادیده انگاشته‌اند.

پاول تیلیخ^{۲۱} یک استثنای قابل توجه است. او در عین حال که به شیوه اگنستیانیستی خدارا متعلق «واپسین بروای» مامی داند، بر آن است که خدارا بدون «شرکت» در وجود اونمی توانیم بشناسیم.

۲) خدا و جهان

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

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

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

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

خدشیدار گردد.

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

هگل نیز قائل به همین نوع رابطه بین خدا و جهان بود. برخلاف افلوطین، او خدا یا مطلق را فی حد ذاته وحدتی جویای تنوع و تکثر می‌انگاشت. برخلاف اسپینوزا تجلی خدارا یک جریان پویا می‌دانست که در رویدادهای تاریخی بازیافته می‌شود. اندیشه هگل خالی از ابهام نیست. گاه از خدا به عنوان حقیقتی که مستقل از موجود است سخن می‌گوید ولی نظر نهائی و مشخص او این است که «روح مطلق» نمی‌تواند جدا از ارواح انسانی ای که در آنها مدام کمال می‌یابد، وجود داشته باشد. ب) جهان همچون ماده‌ای سابق الوجود که نظم یافته است. سومین نظری که در باب رابطه خدا با جهان بیان شده، از آن افلاطون است که در رساله *تیمائوس* شرح داده است. طبق این مکالمه (30 - 29E) خدا از یک سو مقید به جهان صور^۵ و از سوی دیگر مقید به ماده‌ای سابق الوجود^۶ است. نقش او این است که صور را بر ماده برآفکند و بدینسان یک کل معقول و منظم پدید آورد. او از آنجا که خیر محض است، ولذا از بخل و حسد فارغ است، می‌خواهد که همه چیز مانند خود او (خدا) باشد. لذا موجود هوشمند برتر از موجود ناهوشمند است، و همین است که هوش نمی‌تواند در موجودی که قادر روح است پیدا شود. «او هوش را در روح و روح را در بدن

نهاد، تا آفرینش‌کاری باشد که بالطبع بهترین است.» (افلاطون در جمهور، ۵۹۷ تلویحاً می‌گوید که خداست که صور را می‌آفریند، ولی این نظرگاه متعارف و معهود او نیست).

ت) خلق از عدم. برخلاف همه آراء و اندیشه‌هایی که برشمردیم، خدای پرستان مسیحی از او گوستین به بعد قائل به نظریه خلق از عدم^{۷۷} بوده‌اند. این نظریه، ردکننده دو نظر است: نخست این اندیشه که جهان فیض یا صدور ضروری طبیعت (ذات) خداست، دوم این اندیشه که ماده، سابق بر فعل آفرینش او بوده باشد. یا این نظر که جهان را با انتخابی غیرمسبوق به اراده [به صورت فاعل مُوجَب] به وجود آورده است. او به جهان نیاز ندارد تا طبیعت (ذات) او را تکمیل کند، چه به کلی غنی بالذات و قیوم است. او مواجه با یک ضرورت بیگانه نبوده است، زیرا اولت فاعلی هر چیزی است که وجود دارد.

مفهوم این رابطه بین آفریدگار و آفریده از طریق بیان تقابل بین موجود واجب و معکن روشن‌تر می‌شود. خداوند واجب الوجود است، یعنی بالضروره وجود دارد. در او ماهیت وجود متعدد است. او به شیوه‌ای منحصر به فرد و درنیافتنی بذاته و لذاته موجود است. از سوی دیگر، آفریدگان موجوداتی معکن الوجودند. ماهیت آنها در عین آنکه در علم الهی، سابق الوجود است، اگر لطف مختارانه خداوند به آنها تعلق نمی‌گرفت، به هستی مستقل نایل نمی‌گردیدند. بنابراین در عین حال که از طریق ذات و لطف به خداوند تعلق دارند هرگز شان مخلوقیت از آنها زایل نمی‌گردد. اینها را می‌توان در همان حدود متناهی شان تأکید کرد یعنی به مقام الوهیت رساند (چنانکه آباء یونانی می‌کردند) ولی هرگز به معنایی که شریک در غنا و قیومیت مطلق خداوند باشند، جنبه الوهی نمی‌یابند.

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

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

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

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

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

بعضی از ایرادات شکاکانه هیوم، در بادی نظر، چندان بی وجه نمی نماید). متكلمان به تفصیل در باب رابطه بین علیت الوهی و اراده انسانی بحث کرده‌اند. قول به سرنوشت یا تقدیر ازلی، در روایت خشک اگوستینی اش، آشکارا با اختیار انسانی ناسازگار می‌نماید. مع الوصف حتی متكلمانی که این نظر یعنی ناسازگاری را رد می‌کنند، ناچار با مسأله چگونگی عملکرد اراده خداوند بر انسان از طریق طبیعت (یعنی از طریق مشیت عام او) و از طریق لطف یا عنایت (از طریق فراطبیعی روح القدس) رو در رو هستند. کوششهای مختلفی به عمل آمده است تا فعل الهی را از فعل انسانی جدا کند، و فی المثل قائل بدان شود که در هنگام انتخاب یک امر صرفاً اخلاقی، اراده انسانی کاملاً مختار گذاشته شده است. بسیاری از متكلمان (در عصر جدید د.م. بیلی^۶ و ا.م. فارر^۷) بر مبنای کتاب مقدس و تجربه، تأکید می‌ورزند که اراده الهی و انسانی در طی حیات مسیحی، همزمان عمل می‌کنند ولی چگونگی همکنشی آنها یک معمای رازی است «که کس نگشود و نگشاید به حکمت این معما را».

ث) خدا به عنوان غایت قصوای سیر کیهانی. سموئیل الگزندر^۸ قائل به این نظر عجیب و غریب شد که خدا یا الوهیت، نه مبدأ سیر کیهان، بلکه (به نحوی آرمانی) مرتباً یا غایت قصوای آن است. سیر تکاملی جهان از زمان - مکان، و از طریق ماده و حیات، به سوی حصول ذهن یا آگاهی است. خدا کاملاً و کلّاً در جهان وجود دارد، و جهان به منزله «جسم» اوست، ولی او هنوز به الوهیت نرسیده است (یعنی همچون موجودی نامتناهی و منزه و متعال). علاوه بر این، او هرگز چنین وجودی (وجود الوهی) نخواهد داشت. الوهیت، که حد کمال نامتناهی است، غایتی است که جهان (یا خدائی که به صورت جهان جلوه‌گر است) مدام در جهت و در طلب آن سیر می‌کند، ولی غیرقابل حصول است.

بعضی از فیلسوفان دویا چندنظر از نظرهای پیشگفته را تلفیق کرده‌اند. بدینسان آ.ن. وايتهد در عین حال که این اندیشه را که خداوند علت فاعلی جهان است، رد می‌کند، همانند ارسطو بر آن است که او علت غایی است و (مانند خدای

افلاطون) با تأمین عناصر و اسطقسات اشیاء ابدی (که به هر حال مستقلأ وجود ندارد)، در قلمرو سیاله زمانی، به جهان نظم و انتظام می‌بخشد. وايتهد در این مورد هم با الگز اندر شباہت و قرابت پیدا می‌کند که می‌گوید قول به اینکه جهان خدارا آفریده است، همانقدر صادق است که قبول به اینکه خدا جهان را آفریده است.

۳) اسماء و صفات الهی

در اغلب نظامهای دینی و فلسفی، خدادارای خصوصیتهایی است که او را از سایر صور هستی تمایز می‌گرداند.

الف) لاتناهی: نامتناهی بودن خداوند در روایتهایی که از استعلا و تنزه و قدرت خلاقه او عرضه شد، مستتر است، و در اغلب نظامها، لاتناهی خداوند، او را - به درجه اگر نگوئیم به نوع - لااقل از بعضی محدودیتهای انسانی آزاد می‌دارد. ولی اورانمی توان دقیقاً نامتناهی دانست، مگر اینکه در همه وجوه و ساحتات وجودش، بی حد و نهایت باشد. همچنین او فقط به شرطی کلابی حد و نهایت است که غنی و مکتفی بالذات و از همین روی قیوم باشد. اگر (چنانکه هگل می‌اندیشید) خداوند به جهان به عنوان عرصه استكمال خوش نیاز داشته باشدیا (چنانکه افلاطون می‌اندیشید) عالم صور (با قلمرو مُثُل) مستقل را تقلید و بازآفرینی کند، در همین حد محدود می‌گردد. او فقط در صورتی دقیقاً نامتناهی است که به قول آکوئیناس ماهیت وجودش یکی باشد. آکوئیناس این نظر را وقتی عرضه کرد که می‌گفت متناسبترین نام برای خدا همان است که طبق متن سفر خروج بر موسی (ع) منکشف شد، یعنی: من آنم که هستم. بدینسان اگر خداوند نامتناهی باشد، باید بی هیچ قيد و شرط چنین صفات یا خصوصیاتی را نیز دارا باشد: باید واحد، بسیط، غیرجسمانی، لا يتغیر، تأثرناپذیر یا رنجناپذیر، سرمدی، خیر، عالم مطلق (علام الغیوب، عالم به همه چیز) قادر مطلق باشد. یکایک این صفات را به تفصیل بیشتر بررسی می‌کنیم.

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

متراض به کاربرند، آسانگیر و لاقد بودند (چنانکه فی المثل در نوامیس ۹۰۵-۹۰۰ و محاورات ایسکتتوس ۱,۳,۱ مشهود است). ولی در یهودیت این عقیده که یهود تنها خدا و خدای یگانه است، شعاری بی‌چون و چرا شد و از آنجا به مسیحیت به ارت رسید و آکوئیناس در اثبات آن چنین اقامه حجت کرد که اگر دو خدا وجود داشت، چه بسا یکی از آنها واجد چیزهایی بود که دیگری فاقد آن بود، و بدینسان هیچکدام کامل مطلق نبودند (کلیات الهیات ۳, ۱, ۱۱, ۱a) به همین ترتیب مسلمانها هم اولین اصل ایمان و رکن اعتقادشان این است که «خدائی جز الله نیست» ولی مسیحیان از این نظر با یهود و مسلمانان فرق دارند، زیرا معتقدند که خدای یگانه به صورتی سه‌گانه (تلیث) یعنی اب، ابن و روح القدس وجود دارد. در او جوهری است واحد، سه شخص یا سه اقوم.

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

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

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

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

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

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

ج) خیر. نظام اخلاقی را گاه به شیوه غیرتوحیدی، به مفاهیم انتزاعی‌ای نظری ریتا^{۳۲} در (هندریک)، تانو^{۳۳} (در چین) و دیکه^{۳۴} (در یونان) تعبیر کرده‌اند. خدایان شرق^{۳۵} یونانی- رومی، چنانکه شهره آفاق است، ضد اخلاقی و بی‌اخلاق بودند. ولی در تفکر مسیحی، تأکید افلاطون بر اینکه خدا خیر محض است (جمهوریت، ۳۷۹) با شهود عبرانی در باب درست‌کرداری یهوه، آمیخته شد. از همین روی، آکوئینیاس این نکته را مسلم گرفت که «خدا خیر محض است، حال آنکه سایر موجودات برخوردار از نوعی خیر هستند که مناسب با طبایع انهاست.» (In Boethium de Hebdomadibus, 5).

ح) علم مطلق. علم مطلق^{۳۶} در نامتناهی بودن خدا مستتر است. ولی این ملاحظه که خدا هم اکنون اعمال مختارانه و آزادانه‌اینده انسان را می‌داند، مسأله خاصی به بار آورده است. کسانی که طرفدار این نظر هستند چنین احتجاج می‌کنند

که خداوند از آنجا که بیزمان است، این تعبیر در مورد او درست نیست که بگوئیم رویدادها را از پیش می‌داند. همچنین حتی اگر این تعبیر جایز باشد (وما از نظرگاه متناهی و محدود خود سخن بگوئیم) لازم نیست تصور کنیم که عمل انسان، چون از پیش دانسته شده یا پیش‌بینی شده، لذا خداوند یا عامل دیگری خارج از اراده او، آن را تعیین کرده است. قول به اینکه عمل انسان علی‌الاصول قابل پیش‌بینی است، برابر با این نیست که بگوئیم عامل آن (یعنی انسان) بر عمل خود تسلط ندارد، یا عامل حقیقی نیست و مسؤولیت کاری را که کرده است بر عهده ندارد. به هر حال این برداشتی از عمل و عملکرد انسان است که بسیاری از فیلسوفان در عصر حاضر طرفدار آنند. ولی سایر اندیشه‌وران موحد (از همه برجسته‌تر جیمز وارد^{۳۷} و ف. ر. تنت^{۳۸}) این را متناقض می‌دانند که عمل آزاده و مختارانه^{۳۹} کسی، پیش از فعلیت یافتن، قابل دانستن یا پیش‌بینی باشد. آنان قاطعانه معتقدند که خداوند نسبت به اعمال اختیاری در آینده انسان، علم ندارد و این «علم نداشتن» محدودیتی است که خداوند عالم‌آ و عالم‌آ برای محفوظ داشتن حریم آزادی انسان، برای خود برگزیده است.

ج) قدرت مطلق. قدرت مطلق^{۴۰} نیز در نامتناهی بودن خداوند مستتر است. این نکته شایان اهمیت است که در معتقدات رسمی مسیحیت فعال مایشاء^{۴۱} و قادر مطلق^{۴۲} متنضم این معناست که خداوند حاکم بر همه چیز است، نه اینکه می‌تواند هر کاری بکند.

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

فریدریک فون هوگل^{۲۲} هدلند که بالصراحه بر آن بود که هیچیک از توجیهات مسأله وجود شر، چندانکه باید و شاید خشنود کننده نیست. بنابراین باید چندان تعجب کرد که بعضی فیلسوفان (از جمله جان استوارت میل) کوشیده‌اند با قول به اینکه خداوند هم از نظر علم و هم از نظر قدرت، متناهی است، مسئولیت آشکاری را که وجود شر، متوجه خداوند می‌گرداند، از او دفع کنند. مسیحیان معتقدند که خداوند قدرت مطلقه خویش را با غلبه بر شر، از طریق خدمت مسیح آشکار ساخته است. ولی اثبات این عقیده مستلزم مطالعه در آموزه‌های تجسد^{۲۳} [حلول لاهوت در ناسوت] و فدیه^{۲۴} است.

۴) تشخّص خدا

بخشهای پیشین چنین فحوانی دربرداشت که خداوند متشخص^{۲۵} است. این فرض مبتنی بر این واقعیت است که در مراحل ابتدائی ادیان، اورانیمه متشخص می‌انگاشته‌اند، و فیلسوفان (مخصوصاً در غرب) همواره ذات خداوند را تا حدودی با قیاس به نفس و شخصیت انسان توصیف کرده‌اند. بدینسان، طبق نظر افلاطون، ارسطو و اسپینوزا، خدادارای «قوای ذهنی» است. ولی اگر قرار است خداوند کاملاً متشخص باشد، باید دو شرط احراز گردد. نخست اینکه باید سخن گفتن از او و به عنوان دوستدار یا غمخوار نوع انسان جایز باشد. دوم اینکه سخن گفتن از او، با تعبیرات و تمثیلات متخذ از حیات انسانی، ممکن باشد. برداشت‌های ارسطوئی و اسپینوزائی از او فاقد شرط اول است. محرك اول ارسطو در عین حال که به خویشن علم دارد و در درون خود می‌اندیشد، هیچ‌گونه علمی به جهان ندارد. بنابراین، همانند خدای اسپینوزا، او نیز نمی‌تواند متقابلاً به انسانی که به او مهر می‌ورزد، مهر بورزد.

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

است نارساست. بدینسان هگل بر آن بود که «روح مطلق» فقط به مدد کاوش‌های عقل نظری، چندانکه باید و شاید، شناخته می‌شود. بالنتیجه هنگامی که از «مطلق» به عنوان «خدا» سخن می‌گوید، مرادش از خدا (همانند ارسسطو) «اندیشه متأمل در خویش» بود. خدای متشخص در سنت خداشناسی توحیدی^۷، بازنمون مقدم بر عقل و ناقص «مطلق» است. در جدول متعالی حقیقت، دین مقامی بینایین هنر و فلسفه را اشغال کرده است.

این تقابل بین دین و فلسفه، در آنجا که «مطلق» با وحدت فراغتی برابر انگاشته می‌شود، باز هم حادتر می‌شود. در این مورد، توازی غریبی بین وحدت انگاری^۸ هندی و اندیشه ف. ه. برادلی^۹ وجود دارد.

بعضی متون مقدس هندو (از جمله بهاگاوا دیگتا) خدارا موجودی متشخص، وصف می‌کنند که پروردگار جهان است و «لطف» او مستلزم «خلوص عاشقانه» پرستندگان اوست. گیتا اهمیت خاص دارد. در تجلی^{۱۰} ای که در فصل یازدهم وصف شده است، گیتا اعلام می‌دارد که کریشنا (خدای تجسدياافتہ و دوست آرجونا) «حتی بیشتر از بر همن ستد و می‌شود». ولی سنکارا، که پیرو صبغة غیرثنوی در اوپا نیشادها است، بر آن است که تنها حقیقت، مطلق نامتشخص (بر همن) است که روح با او اتحاد عددی دارد. برداشت‌های متشخص از مطلق، متعلق به حوزه پندار (ماپا) است. اینها صورتهایی است که «(واحد) با آنها بر اذهان نا آشنا و نا آموخته، جلوه می‌کند. به همین ترتیب ف. ه. برادلی بر آن است که چون حقیقت، غیرنسبی است، خدای متشخص «چیزی جزیک جلوه نیست و معنایی جز نمودی از مطلق ندارد.» (نمود و بود، آکسفورد، ۱۹۳۰، ص ۲۹۷).

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

در طی این قرن، سرشت تشخص‌گرای اعتقاد دینی با عبارات گوناگون، مورد تأکید نویسندگان و متفکرانی چون ویلیام تمبل^{۵۰}، جان اومن^{۵۱}، جان بیلی^{۵۲}، کارل بارت، امیل برونز^{۵۳}، مارتین بویر^{۵۴}، و آگزیستنسیالیستهای چون سورن کی بر کگور، رودولف بولتمان و گابریل مارسل^{۵۵} قرار گرفته است.

فرق گذاری بویر بین رابطه «من-تو» و «من-شیء»، و تقابل کی بر کگور بین ذهنیت و عینیت، برای بیان تفاوت بین رهیافت متشخص و غیر متشخص به خداوند، قبول عام یافته است. در عین حال، بسیاری از متکلمان آگاهند که اطلاق لابشرط و نسبتی مقولات شخصی به خداوند به انسانوارانگاری منتهی می‌گردد. تشخص با شخصیت الهی، به کلی فراتر از قرینه متناهی انسانی است. تشخص او هم از نظر این واقعیت که ماهیت وجود او یکی است، و هم از این نظر که نقش مرموزی در تثبیت دارد، بی‌همتاست.

۵) شناخت خدا

سه راه یا وسیله برای شناخت خدا وجود دارد: عقل، وحی^{۵۶}، و تجربه دینی. افلاطون و ارسسطو بر آن بودند که عقل می‌تواند به معرفت یقینی وجود و طبیعت (ذات) خدا نایل گردد. بسیاری از متکلمان مسیحی این مدعای را تأیید کردند. بدینسان قدیس اوگوستین که در سنت افلاطونی قلم می‌زد تأکید کرد که عقل انسانی بالطبع در «حقیقت» سرمدی سهیم است یا شرکت دارد. علاوه بر این بسیاری از متکلمان قائل به این بوده‌اند که وجود خدا را می‌توان اثبات کرد. این برهانها به دو نوع تقسیم می‌گردد، اول استدلال لئی [=پیشینی]^{۵۷} از ذات خدا به وجود او، دوم استدلال آتی [=پسینی]^{۵۸} از تجربه متناهی [واز روی معلومات] به وجود او. نخستین نمونه از برهان نوع اول، همانا برهان وجودی [=هستی شناختی]^{۵۹} که نخستین تدوین و تسيق آن از قدیس آنسلم^{۶۰}، و روایت دیگر آن از دکارت است. روایت آنسلمی آن به اختصار از این قرار است. تصور خدا تصوری چیزی است که از آن بزرگتر نتوان به اندیشه درآورد. موجودی که وجود دارد بزرگتر از موجودی

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

او پنج برهان بر مبنای واقعیاتی چون حرکت، علیت، حدوث، کمال نسبی، و طرح و تدبیر (اتقان صنع) تدوین کرد. (اولین، دومین و سومین برهانهای این «پنج طریقه» در واقع صور مختلف برهان وجوب و امکان [=جهان‌شناختی]^۴ است و قائل به این است که جهان و آنچه در اوست، حاکی از اتکاء آن به موجودی قائم به ذات است.) کانت هر پنج دلیل یا برهان را که مبتنی بر «عقل نظری» بود رد کرد. ولی بر آن بود که «عقل عملی» ملزم به مسلم انگاشتن وجود خدا و بقای روح است.

از جنگ اول جهانی به این سو الهیات طبیعی [=عقلی]^۵ دستخوش حملات شدیدی هم از سوی کارل بارت و هم از سوی فیلسوفانی که منکر امکان متافیزیک [=دانش مابعدالطبیعه] هستند، بوده است. از سوی دیگر، بسیاری از فیلسوفان قرن بیستم (مخصوصاً توماسی‌های کاتولیک رومی، و نیز دیگرانی نظیر آ.ا.تیلور^۶) بر آن هستند که برهانهای اتی [=پسینی] را می‌توان به شیوه‌ای مُقنع مطرح کرد.

آکوئیناس بر آن بود که علاوه بر معرفت طبیعی (فطري) خدا، معرفتی فراتطبیعی هم وجود دارد که مسیح آشکار کرده و از طریق ایمان می‌تواند بدان نایل شد. چیزی که هست، عقل می‌تواند به این حقیقت راه ببرد که خدا، آفریدگار جهان است، ولی نمی‌تواند کشف کنده یا پی ببرد که او ثالث ثلاثه است. لای در کتاب جستار در باره فهم انسان^۷ (کتاب چهارم، فصل هجدهم) بین این دو امر تفاوت نهاد ولی در کتاب دیگر ش معقولیت مسیحیت^۸ راه را برای دنیستها [=موحدان غیردیندار] هموار کرد که می‌گویند انجیل صرفاً حقایق اساسی دین طبیعی [=عقلی]^۹ و اخلاق را («بازگو» می‌کند. بعدها هگلیانی که مسیح را والاترین نمونه حضور فرآگیر و جهانی («مطلق» در عالم انسانی می‌انگاشتند، خصلت فراتطبیعی^{۱۰}

و حی را انکار کردند.

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

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

پانوشتها

1) Transcendence

2) immanence

(۳) فیلون (=فیلن) اسکندرانی معروف به فیلن یهودی حدود ۳۰ قم - حدود ۴۰ ب.م. از فلسفه‌بزرگ یهود یونانی... (دایرةالمعارف فارسی)

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

(۵) توماس آکوئیناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴ م) Thomas Aquinas متکلم دومینیکی ایتالیائی، قدیس مسیحی، بزرگترین شخصیت فلسفه مدرسی (بیز دایرةالمعارف فارسی)

6) Summa Contra Gentiles

(۷) سورن اوبرکیر کارد [=کی برکگور] Soren Aabye Kierkegaard (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) فیلسوف و متکلم و نویسنده دانمارکی که بینانگذار اگزیستانسیالیسم است (دایرةالمعارف فارسی)

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

(۹) رودولف اوتو (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) Rudolf Otto متکلم مسیحی آلمانی، پژوهشمند تاریخ ادیان و پدیدارشناسی ادیان (دایرةالمعارف دین، ویراسته الیاده)

10) Das Heilige

11) anthropomorphism

12) agnosticism

13) immanent

14) Omnipresence

15) efficient Cause

16) Pantheism

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

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

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

20) immanence

(۲۱) پاول تیلیخ (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) Paul Tillich متکلم و فیلسوف آلمانی - آمریکائی. (دایرةالمعارف

22) Final Cause

دین)

23) Prime Mover

24) emanation

25) Forms

26) Pre - existent

27) Creation ex nihilo

(۲۸) دانلد مکفرسون بیلی (۱۸۸۷ – ۱۹۵۴) Donald Macpherson Baillie متكلم اسکاتلندی.

(۲۹) آستین فارر (۱۹۰۴ – ۱۹۶۸) Austin Farrer متكلم انگلیسی.

(۳۰) سموئیل الگزاندر (۱۸۵۹ – ۱۹۳۸) Samuel Alexander فیلسوف بریتانیائی (دایرة المعارف فارسی).

(۳۱) بوئیوس، نام کاملش آپیکیوس مانلیوس سورینوس بوئیوس Boethius حدود ۴۷۵ – ۵۲۵ م، فیلسوف

رومی، صاحب کتاب تسلی فلسفه (دایرة المعارف فارسی).

(۳۲) Rita = Rta مبدأ اخلاقی - کیهانی نظم که در سنت و دانی که نظم و راستی و درستی را در جهان مستقر می دارد.

(۳۳) Tao ... در معنی وسیع خود عبارت است از راهی که امور طبیعی با خلاقيت خود به خود و فعالیت منظم بر آن جريان دارند... دایرة المعارف فارسی.

34. Dike

35) Paganism

36) Omniscience

(۳۷) جیمز وازد (۱۸۴۲ – ۱۹۲۵) James Ward فیلسوف و روانشناس انگلیسی.

(۳۸) فردریک رابرт تننت (۱۸۶۶ – ۱۹۵۷) Frederick Robert Tennant متكلم و علم شناس انگلیسی، استاد آکسفورد، و شاگرد جیمز وازد.

39) Omnipotence

40) Pantocrator

41) Omnipotens

(۳۹) بارون فردریک فون هوگل (۱۸۰۷ – ۱۹۲۵) Frederick Von Hugel نجیبزاده‌ای متولد فلورانس (ایتالیا) و پروردۀ اتریش و انگلستان، از متفکران طراز اول مذهب کاتولیک رومی.

43) Incarnation

44) Atonement

45) Personal

46) Theism

47) monism

۴۸) فرانسیس هربرت بردلی [=برادلی] (۱۸۴۶—۱۹۲۴) Francis Herbert Bradley فیلسوف انگلیسی،... اثر عمدۀ اش نمود و بود است (دایره المعارف فارسی).

49) Theophany

۵۰) ویلیام تمبل (۱۸۸۱—۱۹۴۲) William Temple متكلّم و روحانی عالی‌مقام انگلیسی.

۵۱) جان وود اومن (۱۸۶۰—۱۹۳۹) John Wood Oman منکلم اسکاتلندي.

۵۲) جان بیلی (۱۸۸۶—۱۹۶۰) John Ballie منکلم اسکاتلندي.

۵۳) امیل برونر (۱۸۸۹—۱۹۶۶) Emil Brunner متكلّم پروتستانی سوئیسی.

۵۴) مارتین بویر (۱۸۷۸—۱۹۶۵) Martin Buber فیلسوف و آموزشگر و عارف یهودی.

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

56) Revelation

57) a Priori Reasoning

58) a Posteriori Reasoning

59) Ontological argument

۶۰) قدیس آنسلم (=انسلم) Anselm اسقف اعظم کتربری، مجتهد مسیحی، متولد ایتالیا... (دایره المعارف فارسی).

61) Cosniological argument

62) natural theology

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

64) Essay Concerning Human Understanding

65) Reasonableness of Christianity

66) natural religion

67) Supernatural

68) insight

69) intuition

70) encounter

71) immediate

72) H.D. Lewis

73) mystical

برهان وجودی

برهان وجودی (هستی‌شناختی)

برهان وجودی یا هستی‌شناختی^۱ در انبات وجود خدار اخست بار قدیس آسلم (حدود ۱۰۳۳ – ۱۱۰۹م) رئیس دیریک^۲ و بعدها اسقف کنتربری، در کتاب بروسلوگیون (خطابه) (فصل دوم تا چهارم) و در پاسخش به متقد معاصرش مطرح کرد.

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

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

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

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

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

بسیاری از دستنویسهای کهن خطابه (پرسلوگیون) نقديکی از معاصران آنسلم را (که در دونسخه به گونیلو اهل مارموتیر^۳ نسبت داده شده است) همراه با

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

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

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

برهان دکارت

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

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

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

انتقاد کانت

روایت دکارت از برهان وجودی با مخالفت منتقدان معاصرش از جمله گاسنדי^۵ و کاتروس مواجه شده است، ولی انتقاد کلاسیک، از آن ایمانوئل کانت است. انتقاد کانت دو وجه دارد. نخست اینکه، پیشفرضهای برهان را موقتاً دست نخورده می‌گذارد، و پیوند تحلیلی ای را که دکارت بین مفهوم خدا و وجود قائل است می‌پذیرد. در گزاره «موجودی کامل وجود دارد» مانند توانیم بدون تناقض، موضوع (موجودی کامل) را تأیید، و محمول (وجود دارد) را انکار کنیم. ولی به نظر کانت، می‌توانیم بدون تناقض چنین کاری بکنیم که موضوع را همراه با محمول تأیید نکنیم. البته می‌توانیم کل مفهوم موجود کامل را انکار کنیم.

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

تحلیل راسل

درست همین نکته را - تا آنجا که ببرهان وجودی اثر می‌گذارد - برتراند راسل در قرن بیستم، در نظریه توصیفاتش بیان کرده است. به این شرح که تحلیل گزاره‌های وجودی سالبه و موجبه نشان می‌دهد که تأیید اینکه «جیم»‌ها وجود دارند به معنای تأیید این امر است که چیزهایی هستند که مطابق توصیف «جیم» هستند و انکار وجود «جیم‌ها»، انکار وجود چنین چیزهایی است. به این ترتیب، نقش عبارت «وجود دارد» تأیید مصدق داشتن یک مفهوم است. «گاوها وجود دارند» گزاره‌ای درباره گاوها نیست، به این معنا که دارای محمول «وجود داشتن» باشد، بلکه در باب مفهوم یا توصیف «گاو» است، به این معنا که دارای نمونه و مصدق است.

به این ترتیب، مسأله کلامی (الهیاتی) خاص و مانحن فیه این نیست که آیا یک موجود کامل، برای آنکه کامل باشد، باید همراه با سایر صفات یا محمولاتش، محمول وجود را هم داشته باشد؛ بلکه این است که آیا مفهوم یا تصور یک موجود کامل، نمونه واقعی و مصدق خارجی دارد یا خیر. این مسأله را به طور پیشینی یا ماقبل تجربی، چنانکه برهان وجودی، مدعی آن است، صرفاً با وارسی تصور یا مفهوم خدا، نمی‌توان تعیین کرد. ماهیت اندیشه از یک سو، و ماهیت جهان خارج از ذهن از سوی دیگر، و تفاوت بین آنها، به نحوی است که هیچ نوع استنتاج معتبر از اندیشه یک نوع موجود معین، به وجود واقعی و خارجی آن، ممکن نیست. این ایراد منطقی اصلی برهان وجودی است.

کاربرد هگلی این برهان

پیش از کانت، اسپینوزا ولاپنیتس برهان وجودی را به کار گرفته‌اند. پس از کانت، صورتی از برهان که مورد بحث او بود، در هاله‌ای از غبار غلیظ اتفاق افتاد. هگل و مکتب او این برهان را به طرز کمایش متفاوتی به کار بردنده. به تعبیر خود هگل «در مورد موجود متناهی، وجود، با (تصور) تمازن و تطابق ندارد، اما از سوی دیگر، در مورد نامتناهی که تعیین ذاتی دارد، واقعیت باید با (تصور) تطابق

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

عیب این برهان این است که نتیجه آن یا جزئی یا به غایت مبهم است. یعنی هنگامی نتیجه جزئی می‌شود که واقعیت وجود یا موجود مطلق، متراffد با وجود سر جمع موجودات متناهی باشد؛ از سوی دیگر از آن روی بسیار مبهم است که اگر موجود مطلق، عبارت از یک کیتیت متفاوتیکی باشد که تماییش از سر جمع کل موجودات متناهی، قابل توضیح و تبیین نباشد چنان‌طف و جاذبه‌ای ندارد. کاربرد این برهان در اوایل قرن بیستم در فلسفه تأملی فرانسه، شbahته‌های با کاربرد هگلی دارد.

بحثهای معاصر

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

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

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

هارتشورن و مالکوم

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

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

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

انتقاد

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

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

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

از همان است که وجود دارد (گزاره ۱۰). به این ترتیب، در گزاره‌های ۱ تا ۶ «ضروری» یا «واجب» به معنای «از نظر وجودشناسی، واجب» است، و در گزاره‌های ۷ تا ۱۰ معنایش این است که «از نظر منطقی واجب» است. و خود گزاره ۶، نقطه‌ای است که این خلط و اغتشاش در آنچا صورت می‌گیرد. (همین جابه‌جایی غیرمجاز بین مفاهیم ضرورت وجودشناسی و منطقی، در روایت مالکوم از همین برهان نیز مشهود است.)

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

پانوشتها

1) Ontological argument

۲) بک Bec دیر ویرانه‌ای در شهر لویک - الون، ولایت اور، در شمال غربی فرانسه... در دوره قدیس آنسلم از مراکز فرهنگی بود... (دایرة المعارف فارسی).

3) Gaunilo of Marmoutiers

4) *De Libero Arbitrio*

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

6) Ceterus

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

8) Norman Malcolm

برهان وجوب وامکان

برهان وجوب و امکان [=جهانشناختی]

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

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

موجودی که وجود-انحصراؤ لاغیر-واجب^۲ است، می‌اجامد. این مبدأ نامشروع [=لاشرط] و واجب وجود جهان با خدایی که در توحید دینی از او سخن می‌گویند، یکسان و یگانه انگاشته می‌شود.

فهرستی از نام بعضی از مدافعان و مخالفان برهان وجود و امکان [=جهانشناختی]، چه بسانایانگر اهمیت آن در تاریخ آراء و اندیشه‌های کلامی و فلسفی، و مقاومت فوق العاده آن در برابر انتقاد است. از جمله مدافعان آن عبارتند از افلاطون، ارسسطو، توماس آکویناس، دکارت، لاپنیتس، لاک، و بسیاری از متکلمان کاتولیک رومی معاصر. بعضی از منتقدان آن عبارت از هیوم، کانت، و جان استوارت میل هستند و مخالفان معاصر، از جمله راسل و براؤد^(۳)، اغلب مهمات منطقی خود را از میل وام گرفته‌اند. خود کانت به اهمیت ماندگار این برهان برای همه مکاتب الهیات طبیعی (عقلی) شهادت می‌دهد: «این برهان نخستین خطوط کلی همه برهانهای الهیات طبیعی را، در بر دارد، خطوط کلی ای که هر قدر بر آن آرایه و پیرایه زاند بینند یا جامه‌اش را مبدل کنند، همواره متبع بوده است و خواهد بود.» (نقادی عقل نظری، B 632، A 604)

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

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

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

برهانهای و جوب و امکان

افلاطون

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

(دانسته شده است.)

ارسطو

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

توماس آکوئیناس

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

- (۱) اگر چیزی که حرکت را به چیز دیگر منتقل می‌کند، خودش متحرک باشد، لامحاله باید به مدد چیز دیگر به حرکت افتاده باشد، و به همین ترتیب. تسلسل بی‌نهایت هم مردود است. زیرا جز به شرط وجود یک محرك اول، محركهای دیگر وجود نخواهد یافت.
- (۲) «در میان پدیده‌ها، سلسله‌ای از علل فاعلی می‌یابیم.» تسلسل هر علتی پیش از هر علت دیگر نمی‌تواند نامتناهی باشد، زیرا اگر علت فاعلی نخستینی در کار نبود، علل متوسطه (میانین) صورت وجود نمی‌یافتد.
- (۳) اشیائی که در معرض تجربه ما هستند، می‌توانند باشند یا نباشند. یعنی وجود آنها وجوب یا ضرورتی در بر ندارد. اینها کون و فساد پیدا می‌کنند. اگر در دار وجود، همه چیز از این دست بود «چه بسا هیچ چیز در آغاز وجود پیدانمی‌کرد» و لذا «حتی اکنون هیچ چیز وجود نمی‌داشت.» بنابراین باید چیزی در کار باشد که وجودش واجب (ضروری) باشد «واقعیت واجب، همواره متحقق است؛ یعنی در استوای بین وجود و عدم نیست.» وجود موجودات واجب، نمی‌تواند در هر مورد، معلول موجود دیگر باشد؛ بنابراین باید موجودی وجود داشته باشد که «فی نفسه وجود داشته باشد» و آن همان خداوند است.

دکارت

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

لاک

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

نو مدرسیان

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

انتقادهای برهانهای جهانشناختی

افلاطون

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

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

ارسطو

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

دکارت

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

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

دوم اینکه سیر برهان از علت اولی یا واجب‌الوجود، به خدای مشخص مسیحی، یک سیر پیچیده و ممتاز ^۴ فی است. مدافعان برهان جهان‌نشاختی گاهی به ناحق این سیر را کوتاه کرده‌اند و میان بُر زده‌اند، چنانکه دکارت در منقولاتی که از او عرضه داشتیم، ولاک نیز با رفتاری مشابه، چنین کرده‌اند. دکارت می‌گفت: «علت باید لااقل به اندازه معلومش واقعیت داشته باشد» و لاک بر آن بود: «محال است که چیزهایی که به کلی فاقد علم‌اند... موجودی عالم پدید آورند.»

می‌توان پاسخ به این مدعیات را از قول جان استوارت میل داد. میل می‌نویسد: «جه دلیلی بر این ادعا وجود دارد که می‌گویند هیچ چیز جز ذهن (عالی) نمی‌تواند ذهن (عالی) دیگر پدید آورد؟» (میل این پرسش را در مقاله «خداشناسی توحیدی»^۵ در کتاب سه مقاله در باب دن طرح می‌کند و چنین ادامه می‌دهد:) «ما جز بر مبنای تجربه، از چه طریقی می‌توانیم بدانیم که چه چیز، چه چیزی را ایجاد می‌کند، یا چه عللی با چه معلوماتی مناسب‌اند؟». همو با این اصل که می‌گویند: «هیچ علتی نمی‌تواند نوعی اعلى و اشرف از خود پدید آورد» مخالفت می‌کند. علم ما به طبیعت، برخلاف این مدعای شهادت می‌دهد. به این معنی که موجودات زنده عالیتر از موجودات زنده پست‌تر پدید می‌آید. از روزگار میل تاکنون، اندیشه‌ما درباره طبیعت، به طرز مداومی کمتر مکانیستی و انسانمدارانه، و به طرز ژرف‌تر تکامل‌گرا شده است. و هم از این روی، وظیفه مدافعه‌گران در اینکه برای «علت نخستین» قائل به حیات و علم شوند، دشوارتر شده است.

تحلیل برهان و جوب و امکان [=جهانشناختی]

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

وجوب

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

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

هیوم قاطع‌انه می‌گوید: «هیچ موجودی نیست که وجودش برهانی و قابل اثبات باشد.» و «هر چه را که ما موجود تصور کنیم، می‌توانیم معدهم یا ناموجود هم تصور کنیم.» (گفت و گوهانی درباره دین طبیعی، بخش نهم). اگر ما خود را فقط به مسأله ضرورت یا وجود منطقی محدود کنیم و از خودمان بپرسیم «آیا عدم خدا قابل تصور است؟.» پاسخش به سادگی این است که «آری». فرض کنیم منتقدی در انکار این بحث چنین بگوید: «عدم خدا قابل تصور نیست. اگر خدائی نبود، جهانی نبود، تا کسی باشد و چنین تصوری کند.» در پاسخ این ایراد، می‌توان گفت این نحو نگرش، پایی بحث از علم و معلول را به میان می‌کشد که عجال‌الائمه‌گذاشته شده است. حتی اگر عدم خدا، مستلزم عدم جهان باشد، ما می‌توانیم به نحو معنی‌داری از عدم هر دو سخن بگوئیم. (با این کار، دیگر مجبور نیستیم که این امکان را به تصور یا تخیل درآوریم، یعنی به نیابت از موجودی ذی شعور آن را به تجربه یا تصور درآوریم). چنانکه مارتین در کتاب اعتقاد دینی^۹ خاطرنشان می‌کند «اگر ما بخواهیم بگوئیم که گزاره چیزی وجود نداشته و نخواهد داشت بی‌معنا یا متناقض است... [مجبوریم حکم کنیم که گزاره چیزی وجود داشته و خواهد داشت] هم یا بی‌معنی است یا همانگونه.» حال آنکه هیچ‌کدام متناقض و بی‌معنی نیست.

علیت

سیاری از مدافعان جدید برهان جهانشناختی، قبول دارند، که «واجب الوجود» هر معنایی که داشته باشد (یعنی وجوبی که به وجود خدا تعلق می‌گیرد)، این وجوب، نمی‌تواند وجوب یا ضرورت منطقی باشد. در این صورت، امکانات یا شقوق دیگر باقی می‌ماند، یعنی وجوب یا ضرورت علی، یا وسیعتر از آن انواع گوناگون ضرورت واقعی-تجربی. می‌توان زوج متقابل یعنی دو اصطلاح «ممکن» و «واجب» را بدون هیچ اشاره یا ارجاعی به وجوب یا ضرورت منطقی، مطرح کرد. «ممکن» همانا متناهی است. یعنی چیزی که آغاز زمانی دارد. «واجب» چیزی است مستقل، فسادناپذیر و فناناپذیر. موجودی نامشروط است، به این معنی که هیچ رویداد قابل تصوری نمی‌تواند وجود او را منتفی یا دیگرگون کند. او همچنین شرط وجود هر چیز دیگر است، یعنی همه چیزهای ممکن و وابسته^{۱۰}. اکنون جای این بررسی است که آیا می‌توان با استفاده از ضرورت واقعی-تجربی، یک برهان جهانشناختی معتبری تدوین کرد؟

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

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

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

اگر کسی می‌خواهد تجربه‌گرای راسخی باشد، باید اذعان کند که جهان، یعنی سر جمع اعيان و اشياء، هرگز وارسی نشده و معلوم گردانیده نشده است که علت اولانی دارد یا ندارد.» در این معنا که لفظ «جهان» به کار می‌برده می‌شود، لاجرم فقط یک جهان وجود دارد و امکان برآهین استقراری مبتنی بر مشاهده‌های جهانهای دیگر - جز جهان ما - وجود ندارد.^{۱۱}

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

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

اولی یافت. طبق نظر او «علت هر تغییر و تحول، خود لامحاله تغییر و تحولی است سابق، و جز این هم نمی‌تواند باشد؛ چه اگر مقدم یا سابق نوینی در کار نباشد، تالی یا لاحق نوینی در کار تخواهد بود.» بنابر این تا آنجا که تجربه ما قدمی دهد «علتها، همچنین معلومها، آغاز زمانی دارند و خودشان معلومند... تجربه ما به جای ترتیب دادن برهانی برای علت اولی، به آن بدین است.»

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

حال باید دید اگر علت اولی را برداریم و به جایش یک سلسلة متوالی و نامتناهی از علل و معلومها بگذاریم، دقیقاً چه کار کرده‌ایم. هیچ علت خاصی نیست که وجودش یا منشأیت اثرش، به عنوان یک علت، رفع شود. یعنی هیچ پدیده نیست که بتوان علتش، و از همین روی وجودش را از او گرفت. ماحصل آنچه در این باره می‌توان گفت این است که هر پدیده‌ای که یاد کنید، آن پدیده علتی خواهد داشت که خود آن هم علتشی دارد. اصرار ورزیدن در اینکه باید علت اولانی در کار باشد، روشن‌تر ساختن عقلانی روند علی نیست. بلکه بر عکس وارد کردن عنصر ابهام و تیرگی در آن است. زیرا کلام آخرش این است که موجودی هست که برای وجودش هیچ تبیین و توضیحی نمی‌توان یافت. ولی کسی که معتقد به سلسلة علل نامتناهی است می‌تواند ادعا کند که در قول او هیچ پدیده‌ای نیست که نظر آبدون تبیین و توجیه مانده باشد. منتقد و مفترض خواهد گفت: «اصولاً چنین سلسله‌ای چگونه آغاز شده است؟» در باسخ او خواهد گفت: «آغاز یعنی چه؟»، «این سلسله آغازی ندارد.» «آغازی در کار نبوده است.» اگر این جواب نامفهوم به نظر آید، می‌توان

پاسخی لااقل اقناعی^{۱۲} به خدای پرستان داد. و آن این است که خود آنها هم چیزهای مشابهی درباره خداوند می‌گویند [و ادعاهای مشابه با کسی که قائل به سلسله نامتناهی علل است، در میان می‌آورند].^{۱۳}

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

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

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

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

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

در این مرحله معقول است که مدافع این برهان تأمل کند که آیا ضرورت واقعی - تجربی^{۱۵} باید به عنوان ضرورت علی^{۱۶} تعبیر شود. پیشتر دیده ایم که چگونه روایتهای علی، خرده‌ای بهتر از روایتهای مبتنی بر ضرورت منطقی^{۱۷}، تاب انتقاد می‌آورند. ولی همچنان ملاحظات دیگری هست که مارابه جست و جوب شق و امکان سوم و امی دارد.

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

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

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

دست و پاگیر دیگر این است که هر چند برهان علی صریح درباره اثبات وجود خدابه روشی انگیزه تجربی داشته است، این سخن درباره روایت تجدیدنظر شده آن که مورد بحث ماست، صادق نیست. اگر رابطه جهانشناختی به کلی بی همتاست، ما دیگر با سلسله ای از مفاهیم آشنا که توسط یک رابطه آشنا به هم پیوند یافته باشند، و سرانجام با مفهوم یا تعریف نهائی به خدا برستند، سروکار نداریم. به نظر می رسد که ما در آن واحد نمی توانیم دونقطه ضعف را بطرف کنیم. به این شرح که یا اساس و انگیزه تجربی را در حذب این نقطه ضعف داریم که خدابه کلی شبیه بخش غیر اسرارآمیزی از طبیعت می گردد، یا اینکه می توانیم این راز و بیان ناپدیری آن را حفظ کنیم و قوت و صلابت تجربی را از دست بدھیم.

وجوب (ضرورت) و علیت

بسیاری از روایتها یا عرضه داشتهای این برهان هست که در آن رشته های ضرورت (وجوب) و علیت در هم تنیده‌اند. انگاره کلی آنها از این قرار است. ما در مطالعه طبیعت، در جست و جوی ساختار مفهوم و معقول هستیم. هنگامی که موفق می شویم رویدادها را در ذیل قوانین طبیعی بگنجانیم، درجه معینی از مفهومیت و معقولیت حاصل شده است، و ما چه بسا این قوانین را درباره ذیل قوانین عامتر می گنجانیم. ولی حتی عامترین قوانینی که ما می شناسیم، از این نظر عقلارضایت‌بخش نیستند که صرفاً گزاره‌ها و گزارش‌هایی هستند از اینکه امور در واقع چگونه رخ می دهند. هیچ ضرورت ذاتی در آنها نیست. با وجود این در طلب توضیح و تبیین بیشتر می سوزند. گام آخر این است که بگوئیم تبیین نهائی باید تبیینی باشد که همه این رویدادهای صرف رارفع می کند. یعنی تبیینی است که نشان می دهد چگونه همه رویدادهای صرف از یک «ذهن» و ذات کاملاً عقلانی (یا فراغلانی) الوهی نشأت می گیرد. چنین تبیین نهائی باید نظرآممکن باشد؛ در غیر این صورت حتی تبیینهای جزئی نیز بی اعتبار خواهد شد.

ابتدانکته اخیر را بررسی می کنیم. دلیلی که علیه آن می توان اقامه کرد این

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

اگر یک تبیین، نهانی یا از نظر جهانشناسی فرآگیر نیست، لزوماً نباید تبیینی ناموفق شمرده شود. هنگامی که مسأله خاصی که تبیین لازم دارد، حل شده باشد، سلسله تبیین (ها) به پایان طبیعی می رسد. فرض کنید فی المثل ماشین تحریر من ناپذید شود. اگر همسر من به خاطر من بیاورد که من به یکی از همکارانم اجازه داده ام که همان روز آن را به امانت بگیرد، تبیینی عرضه شده، و من نباید جست و جوی خود را بیشتر ادامه دهم. من فقط در صورتی به جست و جوی بیشتر نیاز دارم که بغيرجی، یعنی یک مشکل جدید، رخ بنماید، و آن اینکه آن همکار من انکار کند که ماشین تحریر را به امانت گرفته است.

در اینجا توازیهای مهمی با مسأله معنای حیات نهفته است. خدا پرستان گاهی چنین می انگارند، یا احتجاج می کنند، که اگر زندگی یک فرد معنا یا هدف جامعی نداشته باشد (مخصوصاً هدفی خدا پرستانه)، در این صورت زندگی سراپا یعنی و بیهوده است. ولی یک فرد می تواند زندگیش را سرشار از انواع و اقسام هدفهای جزئی و تکراری کند، و بدینسان زندگیش را مشخصاً هدفدار سازد، هر چند معنا یا هدف جامع و فرآگیری نداشته باشد. به همین ترتیب، تبیینهای محدود می توانند در برداختن به مسائل عمل و نظر ارزش شایانی داشته باشد، هر چند که هیچ گونه تبیین جامع و فرآگیر در باب جهان، قابل حصول نباشد.

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

بیشتر ملاحظه کردیم که هیچ گزاره وجودی، چه دریاره جهان، چه دریاره خدا – یا هر دوی آنها اگر یکسان انگاشته شوند – نمی‌تواند منطقاً ضروری باشد. با این حساب، وحدت وجود نیز واقعاً در موقعیت بهتری نیست. بعضی از زیرکسارتین منتقادان برهان وجود و امكان – به یادماندنی‌تر از همه کانت – به گردنکشی فوق العاده این برهان، حتی هنگامی که اغتشاشات منطقی اش بر ملا شده، شهادت داده‌اند. کانت می‌نویسد:

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

شور ما بعد الطبيعی، ولحن مؤثر این برهان فراورده عوامل بسیاری است، که بعضی فلسفی اند و بعضی دینی. از یک سو در برابر اینکه اصولاً جهانی وجود دارد، به انسان حیرت و اعجاب وجودی دست می‌دهد. از سوی دیگر مانظر به وابستگی فردی و بی‌اعتباری مان و اینکه در میانه وجود و عدم سرگردانیم، و نظر به آگاهی سرگیجه‌آورمان از محدودیتها اندیشه، دچار اضطراب وجودی هستیم. از سوی دیگر عناصری از تجربه دینی که اعتقاد به یک الوهیت منزه و متعالی و مبنی بر می‌آورد، می‌تواند سهم خاصی در آن داشته باشد. اینها همه عوامل نیرومندی

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

پانوشتها

1) Contingency

2) necessary

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

4) theism

5) *Three Essays on Religion*

6) *Contingent being*

7) *necessary being*

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

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

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

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

12) *ad hominem*

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

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

15) Factual necessity

16) Causal necessity

17) Logical necessity

18) Otherness

19) *numinous*

برهان اتقان صنع

برهان اتقان صنع [=هدفشناختی]

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

برای درک این برهان، باید ابتدا پی ببریم که نظم هدفمند چیست.

نظم هدفمند

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

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

نمونه‌های عادی نظم هدفمند، در ارگانیسمهای زنده است. این جزو مشاهدات همگانی است که ساختارهای کالبدی و فعالیتهای غریزی جانوران، غالباً به خوبی با برآوردن نیازهایشان متناسب است. چنانکه فی المثل گوشهای جانوران گوشتخوار شکارگر، نظیر سگ و گرگ، به جلو خم می‌شود تا صداهای را که از شکارش بر می‌خیزد، جمع و دریافت کند. حال آنکه گوشهای جانوران گیاهخوار و شکارشونده نظیر خرگوش و آهو، به عقب خم می‌شود تا صداهای را که از شکارگران و دبالگیران آنها بر می‌خیزد، بهتر گردآوری و متراکز کند.

نمونه‌هایی که از رفتار غریزی مشاهده می‌شود، از این هم چشمگیرتر است. یک نوع سوسک، بر روی جسدیک جانور کوچک تخم می‌گذارد و هر دوراً با کنافت می‌پوشاند، و بدینوسیله از تخم محافظت می‌کند تا حشره نوزاد وقتی که سر از تخم به درمی‌کند، ذخیره کافی از گوشتی – که دیگر بعید است تازه باشد – در دسترس خود بیابد.

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

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

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

بعضی برهانهای اثبات وجود خدا هستند که بر انواع دیگری از نظم - جز نظم هدفمند - بنا شده‌اند. تر غیب به اینکه از ملاحظة آسمانهای پرستاره به وجود خدا معتقد شویم، حاکی از گرایش به نظم زیائی شناختی یا استحسانی است. گاه ادعای شود که ما برای تبیین نظم و انتظامی که در عملکرد منظومة

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

برهانهای مبتنی بر مواردی خاصی از طرح و تدبیر (اتفاق)

ساده‌ترین شکل برهان این است که ما از موارد خاصی از طرح و تدبیر آغاز و چنین احتجاج می‌کنیم که آنها را فقط با فرض اینکه ساخته و پرداخته موجودی هوشمند هستند، می‌توان به قدر کفايت تبیین کرد. چنانکه ویلیام پیلی^(۴)، فیلسوف قرن هجدهم، در تدوین و تنسیق کهنه از این برهان توجه خود را به چشم انسان به عنوان نمونه‌ای از طرح و تدبیر یا اتفاق صنع معطوف ساخت، و بر راههایی که اجزاء مختلف چشم به شیوه پیچیده‌ای که برای ایجاد بینائی همکاری می‌کنند، تأکید کرد. بحث او این بود که فقط به شرط مسلم گرفتن وجود یک مدبر فراتر از طبیعتی، می‌توانیم این نحو انطباق و سائط را با هدف تبیین کتیم. حاقد برهان هدف‌شناختی همین است – یعنی این مدعای که انطباق فقط بر وفق وجود یک طراح یا مدبر قابل توضیح است. این برهان همواره، به تصریح یا به تلویح بر تمثیل با ساخته‌های دست انسان، استوار است. چنانکه پیلی چشم را با ساعت قیاس می‌کرد و چنین احتجاج می‌نمود: اگر کسی در جزیره برهوتی یک ساعت پیدا کند، حق دارد چنین بیندیشید که موجودی هوشمند آن را ساخته است. به همین ترتیب (یعنی نظر به انطباق و سائط با غایایات با اهداف) انسان حق دارد که با وارسی ساختمان و سازو کار چشم انسان، نتیجه بگیرد که ساخته و پرداخته موجودی هوشمند است.

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

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

انتقادات

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

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

نظریه داروینی تکامل

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

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

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

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

حاصل برهان

نقض عده دیگر در روایت پیلی از این برهان این است که حتی اگر معتبر باشد، نمی‌تواند تا آنجا پیش برود که وجود خدائی را که در اندیشه توحیدی هست، ثابت

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

برهان آوردن از جهان به عنوان یک کل

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

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

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

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

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

(۱) جهان نظام واحدی از انتباقهای است.

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

دهیم.

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

۱) جهان شبیه یک ماشین است.

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

۳) معلولهای مشابه، علل مشابه دارند.

(۴) بنابراین، جهان احتمالاً وجودش را مديون موجودی شبیه انسان است که با طرح و برنامه کار می‌کند.

أنواع انطباق

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

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

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

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

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

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

۶) ارتقائی بودن فرایند تکامل

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

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

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

تبیینهای بدیل در باب انتظام

باید دید چه بدیلهایی برای تبیین توحیدی انتظام، وجود دارد؟ در منابع و متونی که در این زمینه هست غالباً به این مدعای خوریم که جهان زاده تصادف و اتفاق است. اگر تصور جانمند انگارانه^(۱) تصادف - به عنوان یک عامل مرموز - را کنار بگذاریم، این مدعای که جهان زاده تصادف است، تا حد امتناع از جدی گرفتن سؤال [در باب منشأ جهان] سقوط می کند. ممکن است گفته شود که این واقعیت که جهان به عنوان یک کل، حاکی از نظم هدفمند است، چیزی نیست که نیاز به تبیین داشته باشد. دشوار بتوان برای این قول توجیهی یافت، مگر تمسک به این اصل که مشاهده حسی تنها منبع علم یا معنی است.

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

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

میزان انطباق در جهان

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

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

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

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

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

پانوشتها

- 1) design
- 2) adaptation
- 3) teleological order
- 4) ویلیام پلی (William Paley) (۱۷۴۳-۱۸۰۵) متکلم و فیلسوف انگلیسی.
- 5) alternative
- 6) mutation
- 7) F.R. Tennant
- 8) Philosophical Theology
- 9) animistic

برهانهای اخلاقی بر وجود خداوند

برهانهای اخلاقی بر وجود خداوند

از زمان کانت تا عصر حاضر، کوشش‌های بسیاری به عمل آمده است که برآهین اثبات وجود باری را نه بر صرف این واقعیت که جهانی وجود دارد، یا بر نظم و سامانمندی کلی ای که از آن بر می‌آید، بلکه بر ویژگی خاصی از جهان استوار کنند، یعنی بر تجربه اخلاقی انسان. درک مردم‌پسندی برهانهای اخلاقی دشوار نیست. هیوم و کانت انتقادهای نیرومندو کمرشکنی بر برهانهای سنتی الهیات طبیعی یا عقلی وارد کرده بودند، انتقادهایی که در رد هر نوع برهانی که می‌کوشد وجود خداوند را دستمایه تبیین وجود جهان بگرداند، کاری و مؤثر به نظر می‌رسید. هیوم هیچ‌گونه برهان توحیدی علی‌البدلی نداشت که عرضه کند، و تا آنجا که به استدلال و عقل نظری مربوط می‌گردد، کانت نیز برهانی در چنین فکر و فلسفه خود نداشت. ساختار فلسفه اخلاقی کانت، امتیازاتی برای «عقل عملی» قائل بود که عقل نظری قادر آن بود. اگر قرار بود که اندیشه خدا، جانی در نظم فلسفی کانت پیدا کند، لازم بود که تکیه‌گاه دفاعیه بردازی اش را از عقل نظری به عقل عملی تغییر دهد.

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

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

برهانهای نمونه‌وار اخلاقی

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

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

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

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

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

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

تجزیه و تحلیل برهانهای اخلاقی

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

دهیم و بکوشیم که نقاط ضعف و قوت آنها را ارزیابی کنیم. در باب أمری که در بر هان اخلاقی مطرح است می توان به حق پرسید: آیا مفهوم امر در اخلاق اساسی است؟ بی شک امر اخلاقی، به معنای امر نظامی در میدانهای سان و رژه نیست، یعنی مانند فرمانهای نیست که منفعانه دریافت، و بدون اندیشه به اجرا درآید. چنین اطاعتی از قصد و اراده و قضاوت اخلاقی بسیار دور است. یک فرد انسانی که از نظر اخلاقی ناپخته و نابالغ باشد، ممکن است وظایفش را (فی المثل امر و نهی والدین را) امر و فرمان بیرونی تلقی کند، ولی نشانه پختگی و بلوغ قضاوت اخلاقی همانا تعهد درونی نسبت به خط مشی ای هست که با علم و آگاهی انتخاب شده است. این خط و مشی یا سلوک ممکن است با امر و نهی کسی هماهنگ باشد یا نباشد؛ در هر حال، اعتبارش تابع صرف امر و نهی نیست. ممکن است کسی احساس وظيفة اخلاقی کند و بگوید «من در اینجا ایستاده‌ام» یا «می‌ایstem» و این سخن او بیانگر یک تصمیم آگاهانه و سنجیده باشد. بی‌آنکه یک روز عزمش جزم و روز دیگر فسخ شود.

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

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

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

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

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

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

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

فرض وجود خیر اعلی

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

کانت صلابت و متناسب فلسفه اخلاقش را، از دست نهاده و محفوظ داشته است. او برای رفتار اخلاقی، انگیزه‌های دینی قائل نبود. او با وضوح هر چه تمامتر برای کسی که اعمال «وظیفه‌وار» شد - در هوای تأمین و تحصیل سعادت اخروی است، ارزش اخلاقی قائل نیست. بلکه تمام تأکید او معطوف به معقولیت و معناداری نیاز اخلاقی انسان است. این مسأله برای او غیرقابل تصور و غیرممکن بود که امر جازم و قطعی اخلاقی، ندای کاذبی باشد که از یک سوبار تکلیف را برد دوش ما بگذارد و از سوی دیگر منکر اوضاع و احوال و زمینه‌ای بگردد که فقط در آن حوزه، تکالیف برآورده می‌شود. بعضیها ادعا کرده‌اند که کانت در زمانی که کتاب Opus Postumum را می‌نوشت این برهانهای اخلاقی را رها کرده بود، ولی کسانی که منکر و مخالف این ادعا هستند دلایل قوی تری ارائه کرده‌اند.^۲

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

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

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

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

می‌توان بعضی از احتیاجات تفضیلی کانت را رد کرد ولی یک برهان اخلاقی که کاملاً به سبک و نوع برهان کانتی باشد، پیش نهاد. و این امر را سورلی در کتاب ارزش‌های اخلاقی و مفهوم خدا^۶ و تیلور در کتاب ایمان اخلاقی^۷ انجام داده‌اند. هیچیک از این محققان بر آن نیستند که برهان اخلاقی یک برهان جامع و مانع توحیدی است، ولی بر آن نیستند که بدون نظر به آن، موضع دفاع از توحید گرفتار ضعف و تشکیک می‌گردد. سورلی ابتدا می‌کوشد ثابت کند که «نظام اخلاقی یک نظام عینی و معتبر است که ارزش‌های اخلاقی آن به ذات واقعیت تعلق دارد.» اگر ما می‌گوییم: «تاریخ سیر جهان با تحقق این نظام تناسب و هماهنگی دارد.» اگر ما تصور می‌کردیم که هدف سیر جهان، همانا تحقق سعادت است، دلایل و شواهد تجربی سنگینی، بر ضد ما بود. ولی در مورد ارزش و خیر اخلاقی، وضع فرق می‌کند. اوضاع و احوال و شرایطی که بر ضد سعادت عمل می‌کنند، چه بسا بر وفق، نه بر خلاف تکوین، و آزمون بافت اخلاقی عمل کنند. «همین نقض و ناکامل بودن جهان، خود بر صحت نگرش واستدلال توحیدی دلالت دارد.» مع الوصف هنوز شکافی بین این مدعای که جهان به سوی غایت و مقصد اخلاقی سیر می‌کند و این مدعای که خدا وجود دارد، هست. سورلی این شکاف را با این احتجاج بر می‌کند که عقیده به خدا در عقیده به وجود یک نظام اخلاقی عینی که «اعتبار جاودانه» دارد، نهفته است. اگر «قانون اخلاقی، جاودانه معتبر است، و اعم از اینکه ما آن را

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

پانوشتها

- 1) F.R. Tennant
- 2) R.B. Braithwaite
- 3) G. A. Schrader, "Kant's Presumed Repudiation"
- 4) John R. Silber, "Kant's Conception of Highest Good"

- 5) antinomy
- 6) Moral Values and the Idea of God
- 7) The Faith of a Moralist
- 8) C.D. Broad
- 9) Austin Farrer
- 10) Faith and Logic

برهانهای تجربه دینی،
بر اثبات وجود خداوند

برهانهای تجربیه دینی، بر اثبات وجود خداوند

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

نقد و ایراد بر این برهان

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

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

متکلمان سخت‌کیش (=ارتکس) و سخت‌کیش نوین ایراد می‌کنند که محتوای تجربه دینی بسیار بی‌شکل و بی‌تعین تراز آن است که معرفت روشنی از خدای مسیحیت به دست دهد. و دفاع از حریم مسیحیت نباید مبتنی بر عواطف فریبینده و فزار مردم دینی باشد. بلکه بر تنزیل وحی کلمه الله، یعنی اق том مسیح که در کتاب مقدس آشکار شده استوار است، نه ساخته و پرداخته عواطف هوای خواهان عمل روح القدس نمی‌تواند به تجربه احساسات خاص، حتی احساسات متعالی همبسته باشد.

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

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

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

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

ماهیت تجربه‌های دینی

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

است.

چشمانش را باز کرد، بدین امید که ببیند کشاکش فرانسویان با توبیچیان به پایان رسیده است... ولی چیزی ندید. بالای سر او چیزی جز آسمان نبود. آسمان رفیع، که چندان صاف نبود، اما رفعت بی اندازه داشت، و ابرهای خاکستری، در آن از سوئی به سوئی می‌لغزیدند. پرس آندره با خود اندیشید: «جه آرام، جه آرام بخش و جه متبرک است، هیچ به این نمی‌ماند که من تاخت و تاز کرده‌ام... گویی ما جنگ و گریز نکرده‌ایم... چه طور شده که من قبل‌این آسمان بلند را ندیده‌ام؟ چقدر خوشبختم که سرانجام به آن رسیده‌ام و آن را بازیافت‌هام. آری همه چیز عبث است، همه چیز کاذب است، جز آن آسمان بی‌منتها. هیچ چیز، هیچ چیز جز آن وجود ندارد. حتی اگر آن هم وجود نداشته باشد، در آنجا چیزی جز صلح و صفا نیست.

خدایا شکر...»

نمونه دوم از زندگینامه خودنوشت لونارد وولف^۱ تحت عنوان بذر افشاری^۲ (۱۹۶۰) برگرفته شده است. نویسنده در این شرح حاکی از خود به دست داده می‌نویسد که در هشت سالگی بعد از مسافرت با قطار، در باغی نشسته بوده و هوای خود را می‌کرده است. در آنجا چشمش به دو سمندر آبی می‌افتد که در آفتاب لمیده بودند:

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

بودند... چیزی نیرومندتر از ترس احساس کردم و بار دیگر احساس یأس کیهانی زرف و چاره‌ناپذیر، و ملال انسانی که تشنۀ خوشبختی و زیبائی و در عین حال در چنگ و چنبره جهانی دژ خود چار است.

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

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

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

انسان، همه و همه به حوزه اخلاق نزدیکتراند.

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

شأن معرفت شناختی تجربه‌های دینی

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

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

برهان کارآمد و عملگرایانه (پرآگماتیستی) بر وجود خداوند، تأمین کرده است. در سایر موارد تجربه‌ها، گذرا تر و کم‌دومتراند. غالباً احکام یا شبه‌ادراکاتی همراه با عواطف دینی خاص، اعمال معرفت بخش یا شهودهایی که در آنها وجود خدا («دیده شده») و با واکنش عاطفی همزمان همراه است. همچنین زبانی که به کار رفته، به زبان ادراک نزدیکتر است. چنانکه از این تجربه، به دیدن خدا تعبیر می‌کند (ونه صرف‌آ دیدن اینکه خدا وجود دارد).

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

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

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

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

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

تحقیق‌پذیری تجربه دینی

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

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

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

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

بداهت کوتاه است.

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

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

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

کسی که تجربه دینی توحیدی دارد مطمئن است که فرق می‌کند. ولی احساس اطمینان، ادعای اصابت به واقع، و دیدن انوار، رهنمایی غیرقابل وثوقی به سوی حقیقت، اعتبار، یا ارزش هستند. نه پرشورترین و توفنده‌ترین عوالم الهام شاعرانه می‌توانند تضمین کنند که یک شعر خوب، به بار می‌آید، نه هیچیک از این تجربه‌های متقادعه کننده، فی‌نفسه قضاوت‌های حاصله را اعتبار می‌بخشند. کافی است به یاد داشته باشیم که گاه قضاوت‌های متضاد در قضیه واحد با اطمینان همانند و همسان به عمل می‌آید. مع‌الوصف، آسان نیست که روایتی از برهان مبتنی بر تجربه دینی را که به نحو قاطع مبتنی بر احساس متقادع شدن نیست، تدوین و تنسيق کنیم. حتی وقتی که الگوی سیر تکاملی به سوی توحید پذیرفته می‌شود، و بر مبنای سلسله‌ای از پدیده‌ها، که بسی بیشتر از تجربه یک فرد واحد است برهانی اقامه می‌گردد، همچنان مسأله عینیت – یعنی اینکه ما با خود خدا سروکار داریم، نه تصور خدا – متکی بر اطمینان خطاب‌پذیر و در معرض توهّم صاحبان تجربه است. از سوی دیگر خاطرنشان کردن این نکته، هشدار دادن در مقابل این خطر است، نه اینکه با قاطعیت حکم بر خطاب‌بودن صاحب تجربه یا صاحب برهان بدھیم. یک شخص دینی، چه بسا این میزان از خطر کردن یا ریسک را در می‌باید و می‌بذیرد.

آیا می‌توانیم از این مسأله عدم قطعیت این‌گونه فرار کنیم که بگوئیم تجربه اصیل احساس وجود خدا زوماً همراه با زندگی پارسایانه است، حال آنکه تجربه‌های غیراصیل، از آنروی شناخته ورسوامی شوند که حاصل عملی ندارند؟ خیر، دشوار می‌توان چنین ادعائی کرد. محتمل است همبستگی متقابل و مثبتی بین تجربه اصیل و پارسامنی و پرهیزگاری وجود داشته باشد، ولی فی الواقع پیوند ضروری ندارد. خطاب، لغتش و شکست اخلاقی همواه به انسانها روی می‌آورد، و طبق

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

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

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

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

البته اشیاء مادی، گاه در شرایط نامناسب ادراکی مشاهده می‌شوند، فی‌المثل در فاصله دور، نیمه پنهان و نظایر آن. در این موارد تخیل باید شکافهای ادراکی را چنانکه باید و شاید پر و هموار کند، تا زمانی که شرایط دوباره مقتضی گردد. مدل‌های فکری مشابهی نیز در واقع در مبحث الهیات به کار می‌رود، ولی ارزیابی آنها مشکل خاص دارد. متکلم مسیحی طبعاً آمادگی دارد پذیرد که ما نه ادراک و نه تخیل می‌کنیم که چگونه صفات مختلف خدا در یک موجود واحد (اگر بتوان به طور کلی اورا «موجود» نامید) وحدت می‌باید. در اینجا میزان منصفانه‌ای از لاادریگری با اعتقاد مسیحی قابل جمع است. ولی با اعتماد به برهان مستقیم بر تجربه دینی به وجود خداوند، (اگر این برهان تنها ابزار جدلی و دفاعی کلامی ما باشد) سازگار نیست. مگر اینکه اصولی که وحدت و عنیت را به بار می‌آورند، از خود تجربه‌ها گردآوری شود (که به نظر ممکن نمی‌آید)، و گزنه ما باید در جای دیگر به دنبال آنها بگردیم، و در این صورت، واز این نظر، نارسانی برهان آشکار می‌گردد. ولی در این صورت هم به کلی بیفایده نخواهد بود. زیرا اگر نتواند بدون کمک سایر منابع وجود خدارا ثابت کند، همچنان به عنوان مدرسان ضروری برای سایر برهانها، فی‌المثل برهان وجوب و امکان (جهانشناختی) انجام وظیفه خواهد کرد.

با این حساب به لاادریگری ای عمیقتر از آنچه به آن اشاره کردیم، رانده می‌شویم، یعنی عمیقتر از آنکه اصولاً چیزی در باب کانونها و آماجهای تجربه دینی اعم از شخصی یا غیرشخصی اثبات کند. مع الوصف اگر تعهد هستی‌شناختی اش را به حداقل برساند، می‌تواند به تجربه‌های دینی خاص ارزش بدهد و از آنها مواظبت کند. لذا کوشش برای تدوین یک تفسیر کلامی منسجم بایدرها شود. این نگرش سودمند است، ولی ارزیابی اینکه چقدر می‌توان از لاادریگری دینی انتظار داشت،

وظیفه دشواری است. هر چه حوزه‌لا ادراگری و سیعتر باشد، حوزه انتظارات سزاوار دینی از جمله نیل به لقای رود روبا خداوند، یا به مدد او به شان و شکوه والائی رسیدن، محدودتر خواهد شد. چنانکه کراراً ملاحظه کرده‌ایم، رابطه بین تجربه و تفسیر تجربه، بسیار خصوصی است و نسبت به اشخاص فرق می‌کند. چنانکه تجربه‌های یک مسیحی و یک لا ادراگوی دینی [=اهل توقف]، هر دو ارزشمند است ولی یکسان و یگانه نیست.

تبیینهای روانشناسی

آیا عالمانه‌تر نیست که اصولاً انکار شود که این تجربه‌ها چیزی از جهان یا در باره جهان کشف می‌کنند؟ پژوهش‌های روانشناسی، موقعیتهاي بسیاری را آشکار کرده‌اند که در طی آنها رویدادهای ذهنی یا روانی به جهان بازتابته یا فرا افکنده می‌شود و با احساس «موهبت») و عینیت همراه است. کسی مجبور نیست که کل روایت و برداشت فرویدی را در باب دین پذیرد، ولی این قدر هست که ادعای اصلی او در باب اینکه روابط والدین - فرزند، که حاکی از اتکای بندۀ وار فرزند و احترام و حرمت او نسبت به پدر و مادر است و مجموعه متعارضی از عشق و ترس را در بر دارد، زمینه و ماده ناخودآگاهانه‌ای پدید می‌آورد که طبق آن تجربه‌های مربوط به روابط خدا - انسان شکل می‌گیرد، پذیرفتني می‌نماید. پذیرفتن این ادعا ضرورتاً تحويل و فروکاستن دین و ایمان به پریشانی روانی و نظایر آن نیست. زیرا همدیف انگاشتن و به یک چوب راندن کسانی که برای تعارضهای روانی خود، راه حل دینی محکم می‌باید، و کسانی که به روان‌پریشی واقعی درمی‌غلتند و انواع وسوسه‌ها و سرکوفتگیها و ترس از تعقیب و آزار دارند، عملی عیث و نادرست است. البته فروید در تبیین اصالت طبیعی اش از تجربه دینی از این هم پارافراتر گذاشت و خدارا جانشین خیال‌بافانه و توهمندی برای پدر و مادر انگاشت. باری این نیز ممکن است که برداشت فروید از تجربه دینی را معکوس کرد، و به جای آنکه خدارا جانشین و بدل پدر به حساب آورد، پدران انسانی را جانشینان و بدل‌های خدا شمرد و تجربه

عشق انسانی را، به منزله مشق و تمرینی برای عشق به خدا تلقی کرد. بدینسان سوء ظن ما در مورد رابطه روانی بین عشق انسانی و عشق الهی، بر طرف خواهد شد. همچنین می‌توان بحث کرد که تبیینهای اصالت طبیعی و مسیحی قابل جمع‌اند: چه بسا خدا در مانسبت به وجود خودش، بدون استفاده از چیزی بجز استعدادها و امکانات طبیعی انسانی ما، نیز حواس و احساسها و آرزوها و عواطف، واکنشی نیرومند برانگیخته باشد. حتی مکانیسمهای فرا افکنی فرویدی نیز با این تعبیر قابل جمع است و می‌توان گفت در خدمت بازتابتن تصویر الوهیت است یعنی به دست دادن سمبلی مونق از خدائی که واقعاً وجود دارد. از آنجه گفته شده روشنی برمی‌آید که روانشناسی عمیقی رد و تخطیه‌ای رسا و قاطع از توحیدگرائی، به دست نداده است.

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

پانوشتها

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

برهانهای اجماع عام
بر وجود خداوند

برهانهای اجماع عام بر وجود خداوند

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

از جمله کسانی که طرفدار برهانهای از این نوع بوده‌اند، سیسرون، سنکا، کلمنط اسکندرانی، هربرت اهل چریری، افلاطونیان کیمبریج، گاسنده و گروتیوس رامی توان نام برد. در اعصار اخیر بسیاری از متکلمان بر جسته پروتستان و کاتولیک از این برهانها دفاع کرده‌اند. هگل این برهان را پذیرفت، ولی بر آن بود که بهره‌ای از حقیقت در آن هست. رودولف آیسلر در بیکی از آثارش^۲ این برهان را

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

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

به ندرت فیلسفی این برهان را به صورت استناد ساده‌ای به عامیت اعتقاد به خداوند بیان کرده است. این برهان از نظر فلسفی آشکارا نامعتبر است چنانکه پی‌بر بیل^{۱۰} می‌گوید «نه سنت عام، نه اجماع کامل و اتفاق آرای همه انسانها نمی‌تواند رأساً و ابتدائاً به چیزی حقیقت بدهد.»، «در نظر اول دلیلی ندارد که چرا باید همه انسانها در یک مسأله نظری اشتباه کنند، حال آنکه به شهادت تاریخ در مسائل تجربی هم اشتباه کرده‌اند.» روایتهای بالفعل برهان به نحوی که فیلسفان پیش نهاده‌اند، بسیار پیچیده‌تر است و برای تسهیل بحث به دو صنف عمدۀ تقسیم می‌گردد. در صنف اول برهانهایی داریم که در آن عامیت عقیده، به دلایل خاص ناظر به این مورد خاص، یا شاهد بر این گرفته می‌شود که این عقیده فی‌نفسه غریزی است، یا تابع نیازها و اشتیاقهایی است که آنها غریزی‌اند. آنگاه نتیجه‌گیری می‌شود که به دلایل متعدد، آن عقیده باید راست و درست باشد. در گروه دوم برهانهایی داریم که طبق آنها عامیت عقیده، با عطف نظر به اینکه معتقدان در پرتو عقل به این موضع رسیده‌اند، دلیل و شاهدی بر وجود خدائلقی می‌شود. ما به دلایل گروه اول با عنوان روایتهای «زیست‌شناختی» و به نوع دوم با عنوان «احراج ضدشکاکیت» اشاره می‌کنیم. کاستیهای این برهانها هر چه باشد، نمی‌توان صرفاً به این دلیل یا بهانه که کل بشریت نیز ممکن است اشتباه کند، آنها را منتفی دانست.

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

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

صور زیست‌شناختی برهان

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

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

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

می‌شود وقتی که انسان با آن اشیاء خاص مواجه می‌شود، گزیری جز ایمان آوردن به خدا ندارد. در توضیح قول دوم گفته می‌شود که اعتقاد به خداوند غریزی است و مراد از آن صرفاً معنای استعداد ذهنی است. طرفداران و مدافعان این برهان برای پرهیز از اتهام جزئی نگری و پرداختن به جزئیات بی‌اهمیت، برآند که نظر به وجود این استعداد، بعدها آموزش یا تلقین لازم نیست. بدینسان چارلز هاج^{۱۲}، که تصریح دارد که طرفدار نظریه فطری بودن اعتقاد به خدا به معنای استعدادی است، می‌افزاید: «انسانها نیاز ندارند که به آنها آموزش داده شود که خدائی وجود دارد. چنانکه نیاز هم ندارند که به آنها آموزش داده شود که چیزی به نام گناه وجود دارد.^{۱۴}» همچنین می‌نویسد: «آدم همان لحظه که آفریده شد به خدا اعتقاد داشت، درست به همان دلیل که به جهان خارج هم اعتقاد داشت. طبیعت دینی او که بی‌حجاب و نیالوده بود، امر اول را با همان اطمینان خاطر که امر دوم را درک کرد، درک کرده بود.^{۱۵}»

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

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

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

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

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

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

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

بالصراحه به این معناست که به عنوان نتیجه آموزش [یا تعلیم و تربیت] تلقی نشده است. در سایر زمینه‌ها، و علی‌الاغلب، گفتن اینکه یک گزاره پیشینی است، منطقاً دلالت بر این دارد که یک حقیقت ضروری است، ولذا مستلزم هیچ‌گونه تأیید تجربی نیست. این نکته باید روش باشد که اگر گزاره‌ای، به معنای اولی که شرح دادیم، پیشینی باشد، خود به خود چنین برنمی‌آید که حقیقت یا صدق ضروری است، یا اصولاً حقیقت است. اگر یک گزاره تجربی، یا کلی تربیکوئیم، یک گزاره غیر ضروری، غریزتاً مقبول باشد، همچنان و همانند سایر گزاره‌های نیازمند دلیل و تأیید است، و جز عده‌ای از طرفداران برهان وجودی، معتقدان و بی اعتقادان دیگر، هر دو قبول دارند که گزاره «خدا هست» یک گزاره ضروری نیست.

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

اشتباق فطري به خدا

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

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

این روایت از برهان از یکی از مشکلاتی که دامنگیر روایت پیشین بود، فارغ است. به نحوی پذیرفتی می‌توان احتجاج کرد که فقدان اعتقاد به خدا، حاکی از فقدان اشتیاق نسبت به او نیست؛ و در واقع بی‌شك، بی‌اعتقادانی هستند که آرزو می‌کنند کاش می‌توانستند اعتقاد داشته باشند. ولی با قبول اینکه وجود بی‌اعتقادان، ثابت نمی‌کند که آرزو و اشتیاق واقعیت داشتن خدا، عام نیست یا کلیت ندارد، مع الوصف این روایت از برهان در معرض چند ایراد کاری یا تقریباً کاری و کمرشکن هست. مقدمتاً باید گفت در اینجا نیز استثناهایی در کار است. به نظر می‌رسد مردمانی هستند که نه فقط اعتقاد به خدا ندارند، بلکه فاقد هرگونه «گرسنگی» یا اشتیاق به او هستند. به علاوه حتی اگر این گرسنگی یا اشتیاق، همگانی بود، باز مانند گذشته، امکان داشت آن را بر مبنای جز فطريت تبيين کرد. یا به تعبير دیگر می‌باید قبل از این نتیجه رسیده باشيم که پيش از حکم به فطري بودن آن، هر تبييني را نارسا يابيم.

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

نه واقعیتهای مشهود، نه نظریه‌های زیست‌شناختی معاصر، چنین احکامی را تضمین نمی‌کنند. ما فقط همینقدر می‌توانیم بگوئیم که ما دارای چشم هستیم و در جهان خارج هم نور وجود دارد، و چشم مفید است، چون نور هست، چنانکه با مساوی بودن سایر چیزها و شرایط، موجوداتی که چشم دارند محتمل است که بیشتر از موجودات بدون چشم، در تنازع بقا پیروز شوند. بسیاری از انواع تغییر و تحولات زیست‌شناختی به این اندازه و همانند این موارد [داشتن چشم و گوش] مفید نیستند ولی این موارد منفی به ندرت نظر طرفداران این برahan را جلب می‌کند. هنگامی که تدوین و تنسیقهای هدف‌شناختی این‌گونه مؤلفان را می‌خوانیم از جمله وقتی که به سؤال والش توجه می‌کنیم که می‌پرسد: «(این اشتیاق چگونه در سرشت ما سرشته شده و در آنجا چه می‌کند و چه نقشی دارد؟)» یا نظر هاج را که می‌گوید «(داشتن قوای ذهنی و جسمی مستلزم وجود موضوعات و متعلقات مناسب با آنهاست)» این ظن بی اختیار به خاطر حضور می‌کند که هر چند در مقدمه این برahan بالصراحه خدارانی‌آورده‌اند، ولی این مؤلفان یا محققان به طرز مضمرا، طراح یا مدبری را در آن مقدمه می‌گنجانند که به موجودات زنده اندامها و امکاناتی می‌دهد که آنها را با محیط‌شان مناسب و هماهنگ بگردانند. البته ممکن است وجود یک مدبر را بر مبنای ادلۀ دیگر ثابت کرد. ولی در زمینه ما نحن فیه، طرفداران برahan مرتكب این تقصیر شده‌اند که سر از مصادره به مطلوب و استدلال دوری درآورده‌اند، ولذا نمی‌توان پاسخ‌گوی ایراد و نکته‌گیری جان استوارت میل باشند. اگر اشتیاق غریزی، مبنای برahanی برای جاودانگی روح، بعد از آنکه وجود یک الوهیت مهریان مستقلًا محرز گردید، قرار گیرد، البته این دور و مصادره از بین می‌رود. دو گلد استوارت^{۱۶} در کتاب فلسفه قوای عامله و اخلاقی انسان^{۱۷} (اوینبورگ، ۱۸۲۸، کتاب سوم، فصل چهارم) چنین برahanی عرضه داشته و بر آن است: «هر شوقی که طبیعت در ذهن ما نهاده است... می‌توان به نحو معقول انتظار داشت که در وقت مناسب، تحت حکومت موجودی که قدرت و خوبی نامتناهی دارد، ارضاء خواهد شد.» و در این قول، استوارت مرتكب استدلال دوری نشده است، زیرا بر آن بود که

قبل‌آب مدد برهان اتقان صنع، وجود خدارا ثابت کرده است.

ازراج ضدشکاکانه

برهان جویس

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

بعضی از محققان، هر چند جویس جزو آنها نیست، خوش دارند این نکته را در بحق بیفزایند که مردان بزرگ تاریخ و فرهنگ، جزو زمرة معتقدان هستند. جان‌هاینس هولمز^۳ می‌نویسد: «در یک سو چیزی به نام اجماع بهترین عقول [بر

وجود خدا] هست که جز با قوی‌ترین و متنین‌ترین ادله و استدلالات نمی‌توان به جنگ آن رفت.^{۲۲})

اگر خدا و حیات اخروی در کار نبود، باز هم – به گفته جیمز مارتینو^{۲۳} – انسانهای فریفته «آن موجود عظیم و مقدس را که همه بشرت به آن احترام می‌گذارد» استنتاج می‌کردند؛ نیز به گفته او «اگر الهامات والاترین طبایع چیزی جز افسانه‌های زیرکانه نباشد، ما به چه کسی ارج می‌نهیم» (همانجا).

جویس آگاه است که «اجماع عام» نوع انسان در این امر، از دو جانب با اعتراض و انتقاد مواجه شده است. او به این انتقاد که در زمان حاضر نامعتقدانی وجود دارند، و به شهادت تاریخ کشورهای غربی، نمونه‌هایی از سایر نامعتقدانی نیز در گذشته وجود داشته‌اند، چنین پاسخ می‌دهد که این نامعتقدان در مقایسه با تعداد معتقدان، چندان معدوداند که «اتفاق کلمه و اجماع اخلاقی نوع انسان» را تغییر نمی‌دهند، نیز می‌افزاید که مراد او این ادعا نیست که فی الواقع هر کس که به دنیا آمده است و در جهان زیسته است، به وجود خدا اذعان کرده است. همودر پاسخ به این انتقاد که اقوام بدی ای هستند که اعتقاد به وجود خدا، یا خدای یگانه ندارند، می‌گوید که در واقع هیچ نژادی بدون دین نیست، و حتی در مواردی که اعتقاد به مجموعه‌ای از خدایان می‌ورزند، این امر مسلم است «که [آن دین و هر] دین به یک الوهیت برتر و متعال که حاکم بر خدایان و انسانهاست معتقد است.» (پیشین، ص ۱۸۲). جویس اذعان می‌کند که آن الوهیت برتر که در ادیان بدی ای هست، بعضی از صفاتی را که موحدان مسیحی و یهودی به خدا نسبت می‌دهند، فاقدند. ولی این نکته تأثیر چندانی بر برهان ندارد. زیرا «تصور یا برداشتی که از خدا هست، به علت نارسانی، از سگه نمی‌افتد و همچنان سزاوار اینکه حاکی از خدا باشد، هست.» (ص ۱۸۱). اگر شخصی به «موجودی متعال، متشخص و خردمند معتقد باشد، که انسانها به او احترام و حرمت می‌نهند» قطع نظر از اینکه آیا به چیز دیگری هم غیر از آن، اعتقاد دارد، یا ندارد، عرفاً به خدا اعتقاد دارد.

ایرادهایی به برهان جویس

این ادعا که اعتقاد به خدا عمل‌آور میان نوع انسان عمومیت دارد، مابه الاشتراک طرفداران هر دو صورت از برهان اجماع عام است. ما مشکلات چنین موضوعی را تا حدودی به تفضیل در بخش بعدی مطرح خواهیم ساخت. در عین حال باید خاطر نشان ساخت که حتی اگر اتفاق کلمه اخلاقی نوع انسان در این امر، بدون چون و چرا باشد، این برهان به نحوی که جویس عرضه داشته است، در معرض دو ایراد نیرومند است. مقدمتاً باید گفت این امر به عنوان امری مسلم تلقی می‌شود که همه با اکثریت معتقدان به خدا به مدد عقل و استدلال به این اعتقاد رسیده‌اند. و اگر چنین نباشد، در آن صورت این برهان شکست می‌خورد. و بر عکس اگر عقل منشأ استنتاج اشتباه‌آمیزی نباشد، از ارج و قدر آن کاسته نمی‌شود. در عالم واقع کاملاً جای تردید هست که اکثریت انسانها برای رسیدن به اعتقاد (به خداوند)، یا حتی تحکیم اعتقادشان پس از پذیرش اولیه آن، از عقل به معنای جدی کلمه استفاده کرده باشند. در این بحث منظور از «عقل» معنای دقیق و محدود آن نیست. ممکن است کسی به معنای کاملاً مأнос و درستی، به مدد عقل به یک نتیجه‌گیری رسیده باشد، بدون آنکه هیچ‌گونه برهانهای رسمی و منطقی به کار بردۀ باشد. به هر حال، به نظر می‌رسد که شواهد کافی و فراوانی بر این امر هست که اکثریت انسانها به مدد القاء وتلقین ستّی، اعتقاد به وجود خداوند پیدا می‌کنند. این پذیرفتنی نیست که بگویند در اصل این گونه اعتقادها محصول عقل بوده است. اگر عقل اصولاً نقشی در این کار داشته باشد، به نظر اکثریت روانشناسان معاصر، آن نقش کاملاً جنبی است. این نظر جویس که می‌گوید گرایشها و تمایلات طبیعی انسان، بیشتر به انکار اعتقاد به وجود خدا می‌کشند تا به اقرار وجود او، کاملاً مشکوک می‌نماید. اختلاف آراء بسیاری در باب مکانیسمهای دقیق روانی دخیل در مسأله اعتقاد یا عدم اعتقاد، وجود دارد، و به نظر می‌رسد که اکثریت روانشناسان برآئند که تنها نی و درماندگی انسان، همچنین تمایلات جانمندانگارانه^{۲۲}، اور ابر آن می‌دارد که به نیروهای کیهانی حمایت‌گر (یا متخاصم) اعتقاد پیدا کند. این امر البته بدان معنا نیست که

چنین اعتقاداتی نمی‌توانند به میزان کافی از ملاحظات عقلانی، مددیابند، بلکه برهان جویس را از اعتبار می‌اندازد.

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

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

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

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

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

آیا اعتقاد به خدا همگانی است

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

ایرادهای مردم شناختی

یک سلسله ایراد هست که مبتنی است بر آنچه از قبیله‌های بدوى و ادبیانی که توحیدی نیستند، می‌دانیم، یا ادعای دانستن آن را داریم. پیشتر دیدیم که لاک بر مبنای گزارش‌های عده‌ای از مسافران (دریانوردان) معتقد بود که ملتهانی بوده‌اند که حتی تصوری از خدا نداشته‌اند. مردم‌شناسان و جامعه‌شناسان قرن نوزدهم که بسیاری از آنان متکی به گزارش دیگران نبودند، بلکه ادوار طولانی صرف مطالعه عقاید و عادات مردمان بدوى، به طریق مستقیم کرده بودند، وسیعاً این نظر را تأیید کردند. سر جان لویاک^۵ در کتاب راهگشايش به نام زمانه‌پیش از تاریخ^۶ همین نظر را با تفصیل قابل ملاحظه‌ای پرورش داده بود و چارلز داروین آن را بی‌چون و چرا تأیید کرده و در کتاب نسل آدمی^۷ (فصل سوم) تأییدهایی از تجربه خود با قوم

فیوجی^{۲۸} آورده بود. انکار اینکه اعتقاد به خدا یک امر همگانی است، جزو موضع به اصطلاح انقلابی مردمشناسان بوده است. اینان برآنند که [در سلوک دینی انسان] گذار و انتقال تدریجی از جانمندانگاری به بتواره برستی (فتی شیسم) و سپس اعتقاد به خدایان بسیار و سرانجام به خدای واحد صورت گرفته است. بعضی از این محققان کلمه «دین» را با توسع بسیار به کار برده‌اند تا شامل اعتقاد به هر نوع عوامل روحانی غیبی بشود، و در این معنی هم ا.ب. تیلور (مردمشناس انقلابی برجسته) و هم داروین این امر را اذعان کرده‌اند که اعتقاد دینی در میان قبایل کمتر متبدن، همگانی است. فیلسوفی به نام فریتس موتنر^{۲۹} که پیر و این سنت بود آراء عقاید خود را به صراحت در این مورد بیان کرده است. او در یکی از آثارش^{۳۰}، مبلغان (میسیونرهای) مسیحی را به «خیانت در ترجمه» متهم کرده است، به این شرح که گفته است آنان این اقرار را به بومیان نسبت داده یا به اصطلاح در دهان آنها گذارده‌اند که به پدر آسمانی اعتقاد دارند، حال آنکه پژوهش‌های دقیقت‌نیشان داده است که چنین مقصودی نداشته‌اند. همچنین به تعبیر خودش به «ترفند» دیگری از سوی طرفداران «اجماع عام» اشاره دارد که کلمه «دین» را دویه‌لو به کار می‌گیرند، یعنی ابتدا به معنای وسیعی که مورد نظر تیلور و داروین هم هست به کار می‌برند که در این معنا قول به همگانی بودن یا عامیت دین، پذیرفتشی می‌نماید، سپس برای پیشرفت بحث خود، آن را در معنای دقیق‌تر و محدود‌تر که دلالت بر اعتقاد به خدا یا خدایان دارد، مراد می‌کنند.

متقدان این برهان همچنین تصریح کرده‌اند که قبل متعددی هستند که به شرک یا چندگانه پرستی [=ایزدان پرستی] معتقد‌ند بی‌آنکه در الهیات آنها یک الوهیت برتر و متعال وجود داشته باشد. لذا، هر چند این برهان، به طریق دیگر صحیح باشد و صدقش ثابت شود، ولی نمی‌تواند وجود یک «موجود متعال» را ثابت کند.

سرانجام این ایراد را پیش کشیده‌اند که ادیانی هستند - در رأس همه آنها آئین بودا - که در آنها اعتقاد به خدا، به هیچ وجه مطرح نیست.
در پاسخ به اعتقاد اخیر، پاسخ معهود این است که می‌گویند با آنکه مؤسس

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

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

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

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

نامعتقدان در جهان غرب

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

تجدد تعریف «اعتقاد» یک راه برای نادیده گرفتن اهمیت نامعتقدان، همانا گرایش بعضی از محققان بروتستان است که «اعتقاد به خدا» یا «(دین)» یا هر دورابا چنان توسعی تعریف کنند که عملاً خروج یا استثنای هر انسانی از دایرة شمول آن ناممکن باشد، و طبق این تعریف موضع، همگان یا معتقد به شمار می‌آیند یا دیندار. در عصر ما این‌گونه محققان غالباً پیرو تعریف‌های پل تیلیخ هستند که ملحد را کسی می‌داند که معتقد است «(زندگی سطحی است)»، یا انسان لامذهب را کسی می‌داند که «(هدفی و غایت القصوائی ندارد)». به هر حال کاربرد این تعریف‌ها برای نادیده گرفتن واقعیت وجود نامعتقدان، همانا نیل به پیروزی ای است که به کلی خالی

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

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

غريب است که بی‌پر گاسندي^{۳۴}، که منتقد جدی برهان هربرت اهل چربری^{۳۵} بود، همین تاکتیک را به کار برد، و از او به خاطر استقلال رأی و اندیشه‌اش، انتظاری بهتر از این می‌رفت. گاسندي در طی توضیحش از روایت خاص خویش از این برهان تعداد و اهمیت ملحدان را تقلیل داد و آنان را یا «عجب‌الخلقه‌های فکری» یا «کز طبع» خواند. در دوره جدیدتری کسی از متکلمان بر جسته پروستان قرن نوزدهم، از همین شیوه استفاده کرد. او ا.ه. استرونگ^{۳۶} نام داشت و در منتهی که در حوزه‌های علمیه پروستان رایج بود، چنین نوشتند بود که همان طور که بلوط را با فلان درخت بی‌گل و بی‌بار و عجیب و غریب قطبی نباید سنجید، همان طور در قضایت در باب طبیعت بشری نباید نامعتقدان را به حساب آورد.^{۳۷} یکی از رقبای کتاب استرونگ کتاب هاج بود که آنهم الهیات دستگاه‌مند نام داشت. هاج شور

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

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

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

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

دومین دلیل هاج احتمالاً جاذبیت‌بیشتری دارد. او می‌نویسد: «به سختی قابل تصور است که انسانی در هر مرحله از مراحل تکاملش وجود داشته باشد، که قادر احساس مسؤولیت باشد، و این احساس متضمن تصور وجود خداوند است. زیرا مسؤولیت نه در قبال خود، نه در قبال انسانها، بلکه در برابر یک موجود نامرئی، احساس می‌شود، موجودی که والتر از خود انسان یا انسانهای دیگر است.» (پیشین، ص ۱۹۷). قطعاً هاج در این اندیشه که می‌گوید اگر شخصی، موجود اخلاقی باشد و قادر حساسیت نباشد، در این صورت باید معتقد به خدا باشد، تنها نیست. حتی در عصر حاضر بسیاری از مردم، به شیوه پیشینی و ماقبل تجربی، منکر این امکان هستند که یک انسان خوب و مهربان و نیکوکار، می‌تواند بی‌اعتقاد به خدا باشد. یک مثال در این باب این است که ج. و. ا. داگлас^{۲۶} یک تقریظ تحسین‌آمیز

بر مجموعه‌ای از مدافعت دادگاهی کلارنس دارو^{۳۷} تحت عنوان مدافع محکومان^{۳۸} نوشت. دارو بارها از لادریگری خود سخن گفته و از آن دفاع کرده، و از این موضع خود عدول نکرده بود. مع الوصف داگلاس با ملاحظه اینکه دارو مردی مهریان و مشق است گفته بود: «دارو با تعصب دینی بالصراحت مخالف بود... ولی پیداست که به خدائی نامتناهی که آفرینش کل بشریت است، اعتقاد داشت.»

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

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

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

مسائلی راجع به اینکه آیا یک شخص که می‌گوید به یک گزاره اعتقاد دارد یا اعتقاد ندارد، و علی‌الظاهر دروغ نمی‌گوید، آیا واقعاً به آن اعتقاد دارد یا واقعاً ندارد، با توجه به این واقعیت که «اعتقاد» یک کلمه مبهم است، همچنان پیجیده‌تر و دشوارتر می‌شود. بدون وارد شدن به باریکنایا یا کوشش برای تجزیه و تحلیل پیجیده، می‌توان پذیرفت که این قول یاوه نیست که یک شخص ممکن است صمیمانه خود را بی‌اعتقاد بداند، حال آنکه در واقع و عملأً معتقد باشد، یا بر عکس. در این زمینه مفید است که بین اعتقاد بر وفق واکنشها یا پاسخهای لفظی و موضوعهایی که نسبت به اعتقاد از جنبه نظری محض گرفته می‌شود، از حیث بازتاب آن در عمل و واکنشهای غیر ارادی مخصوصاً واکنش نسبت به موقعیتهای بحرانی، فرق بگذاریم. برتراند راسل این مسأله را در مقاله‌نامشهوری به نام «رواقیگری و سلامت روانی» بحث کرده است. او می‌گوید مردمی که علی‌الظاهر با صمیمیت می‌گویند که به حیات اخروی اعتقاد دارند، هماناً به اندازه کسانی که می‌گویند به حیات اخروی اعتقاد ندارند، از مرگ خودشان هراسان یا از مرگ دوستانشان متأسف هستند. او برای تبیین این «تعارض آشکار» می‌گوید، در اغلب مردم، اعتقاد به حیات اخروی «فقط در حوزه اندیشه خودآگاه است، و موفق نشده است که مکانیسمهای ناخودآگاه را تعديل کند.» (در ستایش فرات،^۴ لندن، ۱۹۶۰، ص ۱۳۳-۱۳۴).

بسیاری از ما، نظری برتراند راسل، گرایش به این داریم که معنای اخیر، یعنی معنائی را که اعتقاد در واکنشهای غیر ارادی بازتاب می‌باید (ونه صرفاً در زمینه‌های نظری)، معنای عمیقتر بدانیم. ما عرفان می‌گوییم که یک فرد به یک نتیجه قطعی

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

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

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

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

سلیمان دست نخورده و دستکاری نشده باقی مانده است، روپرورد شده است. قبول است که انسان عادی و متعارف به یک معنا در برابر فیلسوفانی که منکر واقعیت زمان هستند، بر حقدن ولی این قیاس به چند وجه بی‌بایه است. بی‌اعتقادی در مسائل دین، به هیچ وجه محدود و منحصر به فیلسوفان حرفه‌ای یا کسانی که عرفابه آنها روشنفکر می‌گویند، نیست. به علاوه، چنانکه ج. ا. مور تصریح کرده است فیلسوفانی که می‌گویند فی المثل «زمان غیرواقعی است»، وبالفرض به یک معنا به آن اعتقاد دارند، چیزهایی می‌گویند، و نمی‌توانند نگویند، که نشان می‌دهد آنها به این قول خود اعتقاد ندارند. همین فیلسوفان که می‌گویند زمان موهم است، مع ذلک، از ساعت استفاده می‌کنند، و هرگاه فی المثل دانشجویانشان دیر به سر کلاس بیایند، ناراحت می‌شوند و گله می‌کنند، یا برای آینده طرح و برنامه دارند، و درست همانند انسان متعارفی که واقعیت زمان را مسلم می‌گیرد، به همان‌گونه فعالیتها مشغول می‌شود. در مورد بی‌اعتقادان به وجود خدا به عنوان یک صنف، چیزی که شباهت دورادر با مثال مورد بحث داشته باشد پیدا نمی‌شود.

به بحث و مسأله اصلی بازمی‌گردیم. مسلم نیست که فیلسوفان و سایر منتظران و مخالفان اعتقاد به وجود خدا، تأثیر معتبرانه بر توده انسانها نگذاشته باشند. به نظر می‌رسد که شواهدی برخلاف این مدعاهم وجود دارد [یعنی منکر تأثیر آنهاست] ولی حتی اگر حق از این قرار بود، و تأثیر آنها ناجیز و بی‌اهمیت بود، می‌توانستیم این امر را بدون این ادعا که اعتقاد به خدا ذاتی و سرشنی طبع انسان است، یا هماواز شدن با بودی در که می‌گوید اگر عقل درست به کار رفته باشد، بی‌شک به نتایج کلامی و الهیاتی خواهد رسید، تبیین کنیم.

آیا انسانها بالطبع خدا جو هستند؟

فیلسوفان و روانشناسان ذی‌نفوذی هستند که یا اصولاً به خدا اعتقاد ندارند، یا به هر حال از ماجرای تحکیم اعتقاد به خدا به ضرب «ادله» دلخوشی ندارند، ولی مع الوصف طرفدار این نظراند که انسانها بالطبع دینی‌اند، و به گفته ماسکس شلر

«خداجو» هستند اینان تصریح می‌کنند که این مسأله «مردمشناسی فلسفی» است – و نه مسأله مربوط به اعتبار برهان اجماع عام – که اهمیت و جاذبه انسانی واقعی دارد. برهان اجماع عام شاید به عنوان یک برهان برای اثبات وجود خدا، نامعتبر باشد، ولی در عین حال در بردارنده یک بصیرت مهم راجع به طبیعت انسان است.

این محققان بسی بیشتر از اغلب طرفداران سنتی برهان – که نظرگاهشان در بخش‌های پیشین مطرح شد فرهیخته‌اند. اینان به هیچ وجه منکر این نیستند که به آشکارترین معنا جهان پر از انسانهای بی‌اعتقاد به خداست، ولی برآنند که عده عظیمی از این بی‌اعتقادان، احساس نیاز روانی شدید به پرستش چیزی یا کسی می‌کنند ولذا انواع و اقسام «خداؤنده‌های جانشین» برای خود می‌تراشند. یونگ می‌نویسد: «خدایان و دیوهای انسان به هیچ وجه ناپدید نشده‌اند، بلکه فقط اسمهای تازه به خود گرفته‌اند. به قول او نامونو «کسانی که به خدا اعتقاد ندارند، یا اعتقاد دارند که اعتقاد ندارند، مع ذلک به خدای جیبی یا شیطانکی از آن خویش باور دارند.» شلر می‌نویسد: «لا ادریگری دینی، یک واقعیت روانی نیست، بلکه خود فربی است... این یک قانون بنیادین است که هر روح متاهی یا به خدا اعتقاد دارد یا به بت. این بتها بسیار گوناگون‌اند، آنهایی که به اصطلاح بی‌اعتقادند، چه بسا دولت، یا زن، یا هنر یا علم یا تعدادی از چیزهای دیگر را همچون خدا تلقی کنند.^۴

«شلر می‌افزاید آنچه نیازمند تبیین است، اعتقاد به خدا نیست، که اصیل و طبیعی است، بلکه بی‌اعتقادی یا اعتقاد به بت است. این وضع را بعضی اوقات با غریزه جنسی و آنچه از تبعات سرکوب آن می‌دانیم، مقایسه کرده‌اند. اگر غریزه جنسی، ارضای طبیعی اش را پیدا نکند، کارائی اش از بین نمی‌رود، بلکه به طرف مجاری ناخوشایند منحرف می‌گردد. می‌گویند پرستش نهادها و خدایان بشری شبیه به همین پدیده آسیممندانه است.

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

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

پانوشتها

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

- 9) *Natural Theology*
- 10) Pierre Bayle
- 11) *Modern Man in Search of a Soul*
- 12) *Essay Concerning Human Understanding*, Book I, Sec. IV.
- 13) Charles Hodge
- 14) *Systematic Theology*, Vol 1, P, 199.

۱۵) پشین ص ۲۰۱-۲۰۰

- 16) Chad Walsh
- 17) Atheism Doesn't Make Sense
- 18) Dugald Stewart
- 19) *Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*
- 20) *The Principles of Natural Theology*
- 21) John Haynes Holmes
- 22) "Ten Reasons far Believing in Immortality ", in Paul Edwards and Arthur Pap, eds., *A Modern Introduction to Philosophy*
- 23) James Martineau
- 24) animistic
- 25) Sir John Lubbock
- 26) *Prehistoric Times*
- 27) *Descent of Man*
- 28) Fuegians
- 29) Fritz Mauthner
- 30) *Der Atheismus und Seine Geschichte in Abendlande*
- 31) Wilhelm Schmidt
- 32) Pierre Gassendi
- 33) Herbert of Cherbury
- 34) A.H. Strong
- 35) Systematic Theology, Vd.1, P.56.
- 36) Justice William O. Douglas
- 37) Clarence Darrow

-
- 38) *Attorney for the Damned*
 - 39) Stoicism and Mental Health
 - 40) *In Praise of Idleness*
 - !!) *Gesammelte Werke*, Vol. V, PP. 261 - 262.

برهان درجات کمال
بر اثبات وجود خداوند

برهان درجات کمال بر اثبات وجود خداوند

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

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

صفات تفضیلی و عالی

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

كمال

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

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

متعالی. فی المثل خیر یا خوبی، فقط هنگامی که موجودی جزویک نوع باشد، قابل حمل است. کسی که حکم می‌کند که فلان چیز خوب است، باید همواره آماده پاسخ دادن به این پرسش باشد که «چه چیز است که خوب است؟» بعضی چیزهای وابسته به یک نوع، نظر به بعضی ویژگیها خوبند و چیزهای وابسته به نوع دیگر، نظر به بعضی ویژگیهای دیگر. بدینسان اگر مقایسه‌های خوبی بیانگر درجات تقریب به یک صفت عالی‌اند، در این صورت مقایسه ناظر به هر یک از ویژگیهای متفاوت، پذیرای درجاتی هستند که طبق آنها، انواع مختلف اشیائی که خوبند باید همچنین بیانگر درجاتی از تقریب به یک صفت عالی باشند. محدودسازی اصل مقایسه به کمالات متعالی، قید بیجانی نیست. کسانی که با مابعدالطبيعة تومانی (وابسته به توماس آکوئیناس) یا نظایر آن موافقت ندارند، دلیلی بر این نمی‌باشد که پذیرند اصل مقایسه کمالات بیانگر درجات تقریب به یک صفت عالی است. عجبی نیست که فلسفه آکوئیناس مواد کافی برای ترکیب برهانهای برای اثبات وجود خدا، بیش از آنهایی که بالصراحت مطرح کرده است، دارد. بعضی از اینها پشتونه برهان طریقه چهارم است. فی المثل الهیات فلسفی آکوئیناس از تمایزی که ارسطوین فعل و قوه گذارده است، استفاده بسیاری می‌برد. «هر چیز نظر به فعل، کامل است، و نظر به قوه، ناقص.^۳» علاوه بر این، چیزی که فعلیتش کامل نیست، معلول چیزی است که لااقل همان اندازه فعلیت داشته باشد.^۴ با درنظر داشتن این دو اصل، برهان بر مبنای درجات کمال را می‌توان به این صورت بازگو کرد. «چنین پیداست که بعضی چیزها، از چیزهای دیگر کاملتراند. بدینسان بعضی چیزها، از کمالی فروتر از حد عالی بخوردارند. از آنجا که کمال یک چیز همانا فعلیت اوست، این چیزها از کمالی کمتر از درجه عالی فعلیت بهره‌مند هستند. چیزی که فعلیت او کمتر از حد کمال است، باید معلول چیزی باشد که حداقل همان اندازه فعلیت داشته باشد. سلسله مراتب حاصله علل، نمی‌تواند نامتناهی باشد، لذا باید علت اولانی وجود داشته باشد که فعلیتش کامل باشد، که فعل محض باشد، و از همه کمالات در درجه عالی بخوردار باشد، و این چنین موجود همان است که ما خدامی نامیم.» طریقه

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

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

**بر اثبات وجود خدا
برهانهای مقدم پسند**

برهانهای مردم پسند براثبات وجود خدا

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

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

بعشی در کلیات

اغلب برهانهایی که در میان منابع و متون مردم پسند هست، به یک اعتبار روایتها و تعبیرات دیگری از برهانهای فلسفی نظری برهان جهانشناختی [= وجوب و امکان] و برهان هدف شناختی [= اتقان صنع]، یا برهانهای مبتنی بر اخلاق یا اجماع عام است. این تعبیرات و روایات عمدتاً از آن جهت مردم پسند هستند که آمیخته به ظن و گمان و احتمال اند، و نه برهان معتبر، یعنی به صورت برهانهایی که مقدمه‌های آنها در بردارندهٔ نتیجه‌هایشان باشد، عرضه نشده‌اند. تقریباً همه آنها از یک طبقه‌اند و کما بیش از این قرار اند که «جهان ویژگیهای حیرت‌آوری (طرح و تدبیر و اخلاقیات عینی) دارد. وجود خدا، تبیین کنندهٔ این ویژگی است، وهیچ فرضیهٔ شناخته شده‌ای نمی‌تواند این کار را انجام دهد، بنابر این خدا وجود دارد.» اینکه همه این برهانها کمایش این صورت را دارند، مسأله‌ای اهمیتی نیست؛ زیرا بر کل این مسأله که چگونه ایرادی ممکن است بر این برهانهای مردم پسند وارد باشد، اثر می‌گذارد. مراد ما اثبات بی‌اعتباری چنین برهانهایی نیست؛ هر چند در تقریباً اغلب موارد، نشان دادن بی‌اعتباری آنها آسان است. در هر حال، بحث و فحص در این مورد کاملاً بجا و ذی ربط است که روش شود چگونه وجود خدا، وجود آن ویژگیهای حیرت‌آور و معماً را تبیین می‌کند (به همین ترتیب، قوت واقعی تمسک به تسلسل بیفرجام در رد برهانهای وجود و امکان و علت اولی این است که ناکامی این برهان را در تأمین تبیین موعود، ثابت می‌کند. این برهانها فقط تبیین را به تأخیر می‌اندازند و یک مرحله به عقب می‌برند. اینکه ذات الهی مرموز است فی نفسه توضیح روشگری نیست) بر این مبنای برهانهای مردم پسند، کاملاً ناخشند کننده‌اند، و غالباً زبان حالشان این است که بگویند اولاً همه چیز برای خداوند ممکن است و ثانیاً خدا که خود را زی متعالی است، انتظار می‌رود هر کار که بکند علی القاعده و عملًا مفهوم

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

برهان بر مبنای اجماع عام

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

برهان بر مبنای اخلاقیات

برهانی که مخصوصاً مبشران و مبلغان مسیحی برای مردم عادی طرح می‌کنند، برهان بر مبنای مفهوم و معقول بودن اخلاقیات است (۱.۱. تیلور در سطح علمی تر از این برهان در کتاب ایمان یک اخلاقگر^۶ بحث کرده است). بسیاری از کسانی که این برهان را قبول دارند در ذهنشان تصویر علمی-فلسفی روشنی از آن ندارند بلکه مبهم‌آ به سخنان ساده‌دلانه‌ای متول می‌شوند نظری اینکه: «ولی اگر خدا نیست، چرا دست به قتل و غارت نمی‌زنی؟» و «اگر خدا وجود ندارد، در این صورت اخلاق فقط باید به این بپردازد که، چه کارهایی خوش داریم انجام بدھیم.» [نه اینکه وظیفه و تکلیف اخلاقی ما چیست]. بحث بخته‌تر و پیشرفت‌تر در همین زمینه باید کما بیش این باشد که: اخلاقی (یا غیر اخلاقی) نامیدن یک عمل، در درجه اول عبارت است از پیدا کردن انگیزه برای انجام (یا ترک) آن عمل. در مرحله دوم، ادعای اینکه یک عمل، اخلاقی است می‌تواند موضوع و معروض بحث عقلی باشد که ایجاد می‌کند این ادعا صرفاً یک قول ذهنی مبدل در باب ذوق و سلیقه قائل آن نباشد. وجود خدا، این دو ویژگی را بر می‌آورد [هم منشأ و انگیزه و هم عینیت عمل اخلاقی را نشان می‌دهد]، لذا خدا وجود دارد.

چنانکه پیشتر اشاره شد، سؤال باید این باشد که «آیا وجود خدا، تبیین کننده این ویژگیهای قول و فعل اخلاقی هست؟» اگر این سؤال که آیا فلان عمل اخلاقی است هم ارز با این سؤال باشد که آیا آن عمل با امر الهی همسواست، در این صورت مسائل اخلاقی صرفاً ذهنی نیست. از سوی دیگر این مسأله مشکوک است که آیا نظریه‌پردازی در باب مسائل اخلاقی، کفایت می‌کند. طبق فرضیه، امر الهی باید تحکمی^۷ باشد. چنین نیست که او با چیزی ماوراء اراده خویش مشورت کرده باشد، به طوری که آن مبدأ یا منبع خارجی، سرچشمه اخلاق و خدا صرفاً مفسر و اعلام کننده آن باشد، و نه آفریننده آن. در هر حال، استدلال اخلاقی مستلزم دانش

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

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

برهانهای هدف شناختی [= اتقان صنع]

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

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

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

یک روایت غریب که شفاهای شنیده شده و هنوز چاپ نشده است این ادعای که روانشناسی فرویدی می‌گوید اعتقاد به خدا طبق یک مکانیسم روانی، از فشارهای سرکوفته جنسی که در رابطه نوزاد با پدرش هست، برخاسته، وارونه کرده و از آن نتیجه عکس گرفته است. به این شرح که می‌گوید این مکانیسم، نه فقط نشان نمی‌دهد که اعتقاد به خدا، آسیبمندانه (باتولوژیک) و نامعقول است، بلکه ثابت می‌کند که خداوند به مخلوقات و بندگانش عشق و علاقه دارد زیرا مکانیسمی روانی در وجود آنها تعییه کرده که به تشکیل اعتقاد و ایمان، دامن بزند و بدینسان از محکوم و ملعون شدن آنها به واسطه زندیق و کافر شدن جلوگیری کرده است. این مدعایه این نکته و ایراد پاسخ نمی‌دهد که چنین اعتقادی چون از فشارها و اضطرابات

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

برهان بر مبنای علوم

در اینجا فقط بحث و برهانهای جدیدی که از علوم زیست‌شناختی و فیزیکی برگرفته شده مطرح می‌گردد. نخست، بحث و برهان کلی ای در باب نفس وجود علم، یا به تعبیر دیگر بر مبنای مفهوم بودن طبیعت مطرح است.^۱ احساس می‌شود که اگر قرار است علم—با کاربرد منطق و ریاضیات—تواند جهان را بفهمد، لازم است که جهان، معقول و عقلانی باشد. ولی منطق و ریاضیات در هوای اشتراق و اتخاذ بعضی گزاره‌ها و فرمولها از بعضی گزاره‌ها و فرمولهای دیگر هستند. در این حوزه نتایج با مقدمات نیستند که به درستی معقول و خردپذیر نامیده می‌شوند، بلکه جریان و روند استنتاج از مقدمه‌های است که چنین وصفی دارد. این روند، بازتابنده هیچ روند معقولی در طبیعت نیست. شاید دقیقترا این باشد—لوونه بسیار دقیق—که این امر را یک روند زبانی بنامیم. ما می‌توانیم چنین قضیه‌ای بسازیم که «اگر برق وجود داشته باشد، در این صورت رعد هم همراه آن است»، و از این گزاره که «حال برق هست»—به توسط «وضع مقدم» به این نتیجه برسیم که «رعد هم هست». ولی معقول نیست که تصور کنیم «وضع مقدم» یک روند طبیعی فیزیکی است که به مدد آن برق، رعد را تولید می‌کند. ممکن است دانشمندان معادله مهمی را کشف کنند که نشان می‌دهد سرعت سقوط یک جسم برابر با مجدوثر زمان سقوط آن است. آنها ممکن است معادله‌ای بسازند به صورت $v = g t$ ^۲ و به وسیله آن نشان بدهنند که سرعت جسم ثابت است. معادله سازی یک روند ریاضی و مشتق‌گیری است. ولی معقول نیست که بگوئیم جسم یا میدان گرانشی که جسم در حوزه آن قرار می‌گیرد چنین روند ریاضی را از سر می‌گذراند یا قرینه غیر ریاضی آن را.

برهانهای زیست‌شناسی. لوکنت دونوئی^۳ و تیاردو شاردن^۴ بحث کرده‌اند که

الگوی تکامل چنانکه زیست شناسی نوین نشان می‌دهد، نشانه‌های روشنی از دخالت یک دست طراح و مدیر می‌نمایاند. و می‌گویند جهت تکامل به طرف پیدايش صور هوشمندتر حیات است و بدبینسان شوق آفریدگار (وبه تعییر تیاردوشاردن امگا) را برای پدید آوردن موجوداتی نظری خوش نشان می‌دهد. این مدعای بسیار مشکوک است. به قول، نقدی که مداوار^{۱۲} نوشت تیاردوشاردن وقتی که به این واقعیت اشاره می‌کند که گیاهان و حشرات به هیچ وجه در این جهت سیر نمی‌کنند و تکامل ندارند، «گویی سکندری می‌خورد». لوکنت دونوی مشکل را با تعریف موارد متنازع فیه به اینکه آنها سازگاری و انطباق است، نه تکامل، حل کرد. جهت سازگاری یا انطباق به طرف فایده مندی یا مفیدیت است و جهت تکامل به طرف آزادی. لذا این مدعای اکاملاً، ولو به طرز سطحی، مصون نگه داشت. حتی اگر وضع از این قرار باشد، باز مشکلی باقی می‌ماند و آن اینکه اگر طرح و تدبیری در کار است چرا خداوند وضع مطلوب را بلافاصله و دفعتاً واحده پدید نمی‌آورد و به جای آن با این سیر گند و پرمشقت که اینهمه اسراف عظیم به بار می‌آورد، به هدف نزدیک می‌شود؟ ظاهرآ پاسخ لوکنت دونوی این است که چون خداوند موجودی ابدی و سرمدی است، آنچه به نظر ما موجودات زمانی و فانی، دهر دراز آهنگ و اسراف عظیم زمان به نظر می‌رسد، از نظر او لمحه البصری است. بی ارتباطی این پاسخ، به آن ایراد، به قدر کافی آشکار است. در هر حال اسراف، اسراف است. وجودی جهت آنهمه دایناسور (که وجود و حیات آنها هیچ نقشی در تکامل آینده ندارد) بعید است که از چشمان تیزبین او که به سقوط گنجشگی نیز توجه می‌کند، دورمانده باشد. یک برهان شایع که عده‌ای از جمله موریسون پیش نهاده‌اند، مبتنی بر شرایط مناسب و پذیرائی سیارة زمین از انواع پیچیده جانداران است. از جمله می‌گویند که درجه حرارت نه چندان زیاد و نه چندان کم است. آب و اکسیژن به میزان بسیاری وجود دارد. و قشری از جو در برابر مقدار مهلك تشبعات کیهانی، قرار دارد. ولی این برهان وضع و موقعیت واقعی را

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

برهانهای مشابه بر مبنای عدم احتمالات ادعائی، در حوزه زیست‌شناسی نیز پیدا شده است. لوکنت دونوئی و دیگران ادعا کرده‌اند که حیات با قانون دوم ترمودینامیک ناسازگار است. این قانون می‌گوید که آنتروپی [=کهولت انرژی، هرزش] افزایش می‌یابد که کمابیش به این معناست که در هر سیستم جداگانه‌ای، انرژی، از صور مختلف که برای انجام کار مفید است، به حالت بی اختلاف و حرارت یکنواخت درمی‌آید. در ترمودینامیک آماری، افزایش آنتروپی به مثابة افزایش پرشانی^{۱۲} سیستمها، یعنی حرکت آنها به سوی صور محتملتر تعریف می‌شود. ولی می‌گویند اور گانیسمهای زنده، در طی رشدشان کاهش آنتروپی پیدا می‌کنند یعنی صور مختلف (اختلاف‌دار) انرژی را می‌سازند ولذا ساختارهای نامحتملی هستند.

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

مدعای دوم و پدیرفتی‌تر از این نوع این است که حتی یک مولکول پروتئین ساده، یک ساختار بسیار نامحتمل است، چندان نامحتمل که به کلی باورنکردنی است که بر اثر تصادف [بخت و اتفاق] صرف به وجود آمده باشد. طبق محاسبه‌ای که و. ه. موترم^{۱۴} نقل کرده است احتمال پدید آمدن یک پروتئین بر حسب تصادف و اتفاق برابر با 10^{16} در قبال (۱) است، که به هر معیار احتمال بسیار ناچیزی است. موترم همچنین مدعی است که 10^{33} سال وقت لازم است که چنین رویدادی در این سیاره رخ دهد (زمانی که بسیار درازتر از عمر زمین از زمان سرد شدن قشر بیرونی آن است) و به سکستیلیون^{۱۵} (عددی با ۲۱ صفر در سنت امریکانی، و با ۲۶ صفر در سنت انگلیسی) ضربدر سکستیلیون ضربدر سکستیلیون بار به موادی بیشتر از کل موادی که در کیهان هست، نیازمند است. یک محاسبه دیگر نشان می‌دهد که احتمال پدید آمدن چنین مولکولی بر اثر دستکاری اتفاقی از اسیدهای امینه (که آنها نیز ساختارهای پیچیده‌ای دارند) برابر با 10^{28} است که فوق العاده نامحتمل است.

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

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

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

یک لیتر هیدرزن را که فی المثل^۷ ۱۰۰ اتم دارد در نظر بگیرید. اگر بکوشیم تعداد انواع و اقسام آرایش‌های این اتمها را تصور کنیم، به عدد و احتمال عظیمی می‌رسیم. و در عین حال این هم ممکن است که این اتمها به صورت مولکول هیدرزن به تعداد $10^{۳۰} \times 5/0$ زوج درآیند که بسیار نهایت به هم‌دیگر نزدیک و فشرده‌یا چسبیده‌اند. احتمال ناپذیری این امر هم که خود حاصل یک آرایش اتفاقی اتمها است بسیار زیاد است و بسیار بزرگتر از هر عددی است که موتزم نقل کرده است، و این مع ذلک شاهد و دلیلی به نفع طرح و تدبیر شمرده نمی‌شود. بدون اطلاع کافی درباره محاسبه موتزم و توجیه فرضهای آن، به آن نمی‌توان چندان اعتماد کرد.

بحث و برهان بر مبنای فیزیک

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

هر چند بسیاری از اهل کلام در این امر اتفاق نظر دارند که آراء و نظرهای یک دانشمند در خارج از حوزه تخصص او چندان اعتبار و وثاقت ندارد، ولی این امر مانع از آن نمی‌شود که مطالب بسیاری از فیزیکدانها نی که در ساعات فراغت‌شان درباره یافته‌های علمی‌شان فلسفه پردازی کرده‌اند، نقل کنند. نظر گاهی که همه این نویسنده‌گان پذیرفته‌اند و شاید سرآرتو رادینگتون^{۱۶} و سرجیمز جینز^{۱۷} بهتر از

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

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

یک نمونه دیگر از این نوع تاریک اندیشه‌های غیر لازم به شأن والاتی مربوط می‌شود که به مفهوم انرژی در ذیل مقوله نسبیت داده‌اند. یعنی در این مورد که جرم (ماده) ممکن است به انرژی تبدیل شود یا بالعکس. فقط عدد محدودی از ما ممکن است به درستی بدانند که انرژی چیست، و هنگامی که دانشمندی نظری را. ج. بینگ^{۱۸} به ما می‌گوید که همه چیز انرژی است، و می‌تواند به صورت امواج الکترومغناطیس درآید، و محمل اندیشه جهانی یا عام است (که خود مفهومی گزاف و زاید است)، همه مایلیم فکر کنیم که در عین آنکه نمی‌دانیم فی الواقع اینها چه هستند و چه معنائی مراد اوست، ولی در عالم مبهم اندیشه خیال می‌کنیم که همه چیز اندیشه است ولذا در ذهن یا علم خداوند جای دارد. تروبلاد^{۱۹} از ترمودینامیک برداشت توحیدی کرده است. و بر آن است که قانون دوم ترمودینامیک نشان می‌دهد که بریشانی ترمودینامیک کل جهان در حال افزایش است و ذخیره‌های انرژی مختلفش را که برای انجام کار لازم است، منتشر می‌کند. همچنین نشان می‌دهد که چون ما طبق همین قانون رد تاریخ گذشته جهان را بگیریم، به وضع حداقل انرژی

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

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

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

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

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

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

پانوشتها

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

God in Philosophy

(Arguments for the Existence of God)

Selected and Translated

by

B. Khorramshahi



Institute for Humanities
and
Cultural Studies

Tehrān, 2005