

## اقامه برهان بر اثبات وجود خداوند، امکان یا امتناع؟

عباس یزدانی\*

### چکیده

آیا می‌توان با اقامه برهان منطقی وجود خدا را اثبات کرد؟ برخی فیلسوفان معتقدند اثبات وجود خدا با اقامه برهان منطقی امکان‌پذیر است؛ در مقابل، برخی دیگر بر این باورند که اثبات وجود خدا با برهان منطقی امتناع دارد؛ اما گروه سومی هستند که هرچند اثبات وجود خدا را ممتنع نمی‌دانند، تلقی طرف‌داران الهیات طبیعی سستی از برهان را رد و شرایط جدیدی را برای برهان پیش‌نهاد می‌کنند. اینان بر این باورند که هرچند برخی از استدلال‌های مخالفان براهین کلاسیک الهیات طبیعی در اثبات وجود خدا قابل نقد است و می‌توان به نحوی از اثبات‌پذیری وجود خدا دفاع عقلانی کرد، تلقی مدافعان الهیات طبیعی سستی از مفهوم برهان و شرایط آن و یقینی بودن براهین کلاسیک اثبات وجود خدا برای همگان قابل دفاع نیست. با پذیرش پارادایم‌های جدید معرفت‌شناختی و بازسازی مفهوم برهان به عنوان برهان وابسته به شخص، می‌توان از برخی براهین اثبات وجود خدا دفاع کرد و تلقی جدیدی از عقلانیت باور به خدا ارائه کرد.

**کلیدواژه‌ها:** برهان منطقی، الهیات طبیعی، وجود خدا، اثبات، عقلانیت.

### ۱. مقدمه

آیا اثبات وجود خدا فایده‌ای برای زندگی ما انسان‌ها خواهد داشت؟ پاسخ به این سؤال چندان دشوار نیست. با اندک تأملی می‌توان دریافت که مسئله وجود یا عدم وجود خدا چگونگی اندیشه ما درباره جهان خارج از وجود خودمان را تعیین می‌کند و می‌تواند در چگونه زیستن ما تأثیر بسزایی داشته باشد. بنابراین، باور به وجود خدا از چنان اهمیتی در

\* دانشیار فلسفه دین، دانشگاه تهران a.yazdani@ut.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۴/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱

زندگی انسان برخوردار است که نه تنها در چگونه اندیشیدن انسان، بلکه در چگونه رفتار کردن انسان تأثیرگذار خواهد بود. البته ممکن است کسی بگوید بی تردید باور به وجود یا عدم وجود خدا در زندگی انسان تأثیرگذار است، اما ضرورتی به اثبات فلسفی آن نیست؛ چون از راه‌های دیگر نیز می‌توان به وجود خدا باور پیدا کرد. انسان می‌تواند خدا را به صورت شهودی و از راه دل بشناسد؛ همان‌طور که پاسکال می‌گفت «ایمان شناخت خدا با دل است نه با عقل، دل دلایل خاص خود را دارد که عقل آن دلایل را نمی‌شناسد» (Penelhum, 2010: 381). راه‌های مختلفی برای شناخت وجود خدا ادعا می‌شود که انکارشدنی نیستند، اما موضوع بحث در این نوشتار بررسی راه عقل و فلسفه خصوصاً امکان یا امتناع اقامه برهان منطقی بر اثبات وجود خداوند است.

در این نوشتار، ابتدا به استدلال منطقی، استدلال وجودشناختی، استدلال روان‌شناختی و استدلال معرفت‌شناختی قائلان به امتناع اقامه برهان عقلی بر اثبات وجود خدا و سپس به ماهیت برهان، شرایط اعتبار برهان و مفهوم اثبات از دیدگاه فیلسوفان دین جدید خواهیم پرداخت. اینان هرچند اثبات وجود خدا را ممتنع نمی‌دانند، تلقی طرفداران الهیات طبیعیستی از برهان را به چالش می‌کشند و شرایط جدیدی را برای برهان پیش‌نهاد می‌کنند و تلقی مدافعان الهیات طبیعیستی از براهین اثبات وجود خدا را قابل دفاع نمی‌دانند.

## ۲. استدلال قائلان به امتناع اقامه برهان عقلی بر اثبات وجود خدا

برخی فیلسوفان و الهی‌دانان بر این باورند که اثبات وجود خدا از راه برهان منطقی امتناع دارد. البته باید توجه داشت که همه اینان از ره‌یافت واحدی تبعیت نمی‌کنند. در این جا به استدلال برخی از این اندیشمندان پرداخته می‌شود.

### ۱.۲ استدلال منطقی بر امتناع اثبات عقلی وجود خدا

هیوم بر این باور است که اثبات وجود هیچ موجودی امکان‌پذیر نیست، زیرا هر چه را بتوان وجودش را اثبات کرد عدمش را نیز می‌توان اثبات کرد. وی می‌گوید:

هیچ چیزی را نمی‌توان شک‌زدایانه مبرهن ساخت، مگر آنچه خلافش متضمن تناقضی باشد. هیچ چیزی که به گونه متمایز تصورپذیر باشد متضمن تناقض نیست. هر آنچه چونان تصورش می‌کنیم می‌توانیم چونان معدوم هم تصور کنیم. بنابراین، هیچ هستی‌ای نیست که عدمش متضمن تناقض باشد. در نتیجه، هیچ هستی‌ای نیست که وجودش را بتوان شک‌زدایانه مبرهن کرد (هیوم، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۴).

بنابراین، به نظر هیوم اثبات منطقی وجود خدا امکان‌پذیر نیست و او تلاش‌های فیلسوفان از این ره‌گذر را مفید فایده نمی‌داند. از آن‌جا که برخی فیلسوفان واجب و ضروری را وصف قضایا می‌دانند، نه وصف موجود خارجی، منکر وجود ضروری و واجب در خارج‌اند؛ بر این اساس، اقامه برهان بر اثبات وجود خدا را ممتنع می‌دانند.

درباره این استدلال هیوم که:

(الف) هیچ چیزی اثبات‌پذیر نیست، مگر آن‌که نقیض آن مستلزم تناقض باشد؛

(ب) هیچ چیزی که به طور متمایز تصورپذیر باشد مستلزم تناقض نیست؛

(ج) هر چیزی را که موجود تصور کنیم می‌توانیم غیرموجود تصور کنیم؛

(د) پس موجودی نیست که عدم وجود آن مستلزم تناقض باشد؛

(ه) در نتیجه موجودی نیست که وجودش اثبات‌پذیر باشد.

برخی در پاسخ به هیوم گفته‌اند: ...

نمی‌توان گفت هر چیزی را موجود تصور کنیم می‌توانیم آن را معدوم نیز تصور کنیم، برای این‌که اگر مراد از چیزی اعم از وجود باشد نمی‌توان وجود را معدوم تصور کرد و گفت: وجود معدوم است، زیرا نه تنها مستلزم تناقض است، بلکه خود یک تناقض است. از طرف دیگر، در مواد ثلاث گفتیم هر چیزی یا وجود برای آن ضروری است یا ممتنع است و یا ممکن. بنابراین، نمی‌توان وجود را نسبت به بعضی از اشیا تصور کرد، مانند اشیای ممتنع، اما غیرممتنع‌ها را می‌توان موجود تصور کرد. حال این سؤال مطرح است که آیا همه اشیا غیرممتنع را می‌توان معدوم نیز تصور کرد؟ با توجه به مواد ثلاث روشن می‌شود که چنین نیست. وجود ضروری وجودی است که عدم‌پذیر نباشد، چرا که اگر عدم‌پذیر بود دیگر وجود ضروری نخواهد بود و حال آن‌که علی‌الفرض باید ضروری باشد. پس تنها غیرممتنع‌هایی که نسبت به موضوع ممکن خاص باشند وجود و عدم برای آن‌ها امکان دارد. بنابراین، واجب‌الوجود را نمی‌توان معدوم تصور کرد (سلیمانی، ۱۳۸۸: ۱۷۷).

همان‌طور که هیوم وجود ضروری و واجب را انکار کرده است، بعدها راسل نیز در مناظره با کاپلستون در ۱۹۴۸ ضرورت عینی را انکار کرد و بر این باور بود که کلمه واجب فقط در صورتی مفید معناست که به قضایا اطلاق شود و آن هم به قضایای تحلیلی؛ یعنی قضایایی که نفی آن‌ها موجب تناقض باشد. اطلاق واجب به اشیا خارجی بی‌معناست. (← راسل، ۱۳۸۴: ۱۶۷ به بعد).

اما شایان توجه است که منظور از قضایای تحلیلی قضایایی است که مفهوم محمول عین یا جزء مفهوم موضوع باشد و منظور از قضایای ضروری قضایایی است که محمول از

موضوع سلب‌شدنی نباشد. با توجه به این تعاریف، قضایای ضروری اعم از تحلیلی‌اند. در قضایای ضروری، ضرورت مربوط به نسبت بین موضوع و محمول در قضیه است. ضرورت از معقولات ثانیه فلسفی است که ما به ازای خارجی ندارد، اما منشأ انتزاع خارجی دارد؛ لذا به خارج نسبت داده می‌شود و بر خارج اطلاق‌پذیر است. این ضرورت و وجوب فلسفی است، نه ضرورت و وجوب منطقی.

## ۲.۲ استدلال وجودشناختی بر امتناع اثبات عقلی وجود خدا

یکی از استدلال‌های مدافعان برهان‌ناپذیری وجود خدا مبتنی بر این باور کانت است که وجود محمول واقعی نیست. اینان استدلال می‌کنند که برهان نمی‌تواند اثبات کند که «خدا موجود است»، زیرا وجود واقعاً محمول نیست تا بتواند برای خدا اثبات شود، بلکه وجود رابط حکم است.

توضیح این‌که: قضایای حملیه به دو قسم هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می‌شوند. هلیه بسیطه قضیه‌ای است که محمول آن موجود یا وجود باشد. در تقسیم دیگری، قضیه حملیه به دو قسم تحلیلی و تألیفی تقسیم می‌شود: تحلیلی قضیه‌ای است که مفهوم محمول عین یا جزء مفهوم موضوع باشد؛ تألیفی قضیه‌ای است که محمول از نظر مفهوم غیر از موضوع و اجزای آن باشد. از ویژگی‌های قضایای تحلیلی این است که محمول چیزی را بر موضوع نمی‌افزاید. بر این اساس، قضیه «واجب‌الوجود موجود است» قضیه تحلیلی است، زیرا محمول جزء مفهوم موضوع است، چون واجب‌الوجود به معنای موجود ضروری است.

از طرف دیگر، یکی از قواعد فلسفه اسلامی قاعده فرعیه است: ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له؛ یعنی، در قضایای موجهه، حمل محمول بر موضوع فرع بر وجود سابق موضوع است. با توجه به قاعده فرعیه، اشکالی که در قضایای هلیه بسیطه که محمول آن وجود است پیش می‌آید این است که موضوع باید قبل از وجود محمولی دارای وجود باشد و قاعده فرعیه در خصوص خود آن وجود هم مطرح می‌شود که لازمه‌اش تسلسل در وجود خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۰۲).

برای حل این مشکل، برخی مانند ملاصدرا قاعده فرعیه را در هلیات بسیطه استثنا کردند و گفتند قاعده فرعیه درباره ثبوت شیء برای شیء دیگر است، در صورتی که مفاد هلیه بسیطه ثبوت شیء است؛ یعنی در هلیه بسیطه وجود محمول واقعی نیست. این همان چیزی است که کانت ادعا کرده است.

بنابراین، از نظر فلاسفه اسلامی، نسبت وجود به ماهیت در هلیات بسیطه از قبیل ثبوت الشیء است نه ثبوت شیئی برای شیئی و نظر کانت هم همین است. اما اگر دقت کنیم می‌بینیم در گزاره «X وجود دارد» که وجود محمول قضیه است، گرچه این محمول چیزی به موضوع نمی‌افزاید، در واقع بین مفهوم X و خارج نوعی ارتباط برقرار می‌کند؛ یعنی این مفهوم در خارج مصداق دارد و شاید درباره این گزاره که «خدا وجود دارد» نیز بتوان چنین ادعا کرد که مفهوم خدا در خارج مصداق دارد و همین نیز می‌تواند براهین اثبات وجود خدا را توجیه کند.

هاسپرس در کتاب *درآمدی بر تحلیل فلسفی* به این نکته اذعان می‌کند و می‌گوید:

اگر ما بگوییم که اسب یک یال و یک دم و چهار پا و سم دارد، صفاتی را به اسب نسبت داده‌ایم؛ اما اگر بگوییم اسب وجود دارد، صفت دیگری را اضافه نکرده‌ایم؛ می‌گوییم این شیئی را که با آن صفات دانستیم نیز وجود دارد. ما به مفهوم آن شیء چیزی اضافه نکرده‌ایم، بلکه رابطه‌ای را میان مفهوم و خارج اظهار کرده‌ایم (Haspers, 1990: 428).

در واقع، آنچه را کانت انکار می‌کند محمول بالضمیمه بودن وجود است که از آن به محمول واقعی تعبیر می‌کند. بنابراین، اشکال کانت ناظر به برهان وجودی است؛ مانند برهان وجودی آنسلم که در آن وجود صفتی برای خدا لحاظ می‌شود، مانند سایر صفاتی که برای خدا لحاظ می‌شود. اگر وجود را صفتی برای شیئی بدانیم، به معنای محمول بالضمیمه خواهد بود که در خارج چیزی بر موضوع می‌افزاید و کانت و دیگران این را انکار می‌کنند. به عبارت دیگر، کانت محمول بالضمیمه بودن وجود یا، به تعبیر دیگر، محمول واقعی بودن وجود را انکار کرده است. در این صورت، از این نکته نمی‌توان نتیجه گرفت که به طور عام هر برهانی بر اثبات وجود خدا مردود است.

## ۳.۲ استدلال روان‌شناختی بر امتناع اثبات عقلی وجود خدا

کواستنباوم (Peter Koestenbaum) در کتاب *دین از منظر فلسفی و فرهنگی* برخی از ایرادها به دلایل عقلی بر اثبات وجود خدا را چنین بیان می‌کند:

دلایل عقلی اقناع درونی و روانی ایجاد نمی‌کنند. افرادی مانند ویلیام جیمز بر این باورند که عواطف و احساسات تأثیر گذارتر از عقل و منطق‌اند. بنابراین، قوه عقلانی انسان پس از آن‌که احساساتش تأثیر بپذیرد تأثیر می‌پذیرد. به عبارت دیگر، اقناع روانی مقدم بر اقناع عقلی است (James, 1911: 72-73). استدلال‌های عقلی سرد و بی‌روح‌اند و نمی‌توانند عامل

تحرک و عمل باشند. اینان نتیجه می‌گیرند که حتی اگر استدلال‌های عقلی معتبر هم باشند، ضروری نیستند، چون کارایی عملی چندانی ندارند (Koestenbaum, 1967: 178). در پاسخ به این ایراد می‌توان گفت که این حکم کلی نیست؛ در برخی انسان‌ها احساسات قوی‌تر از عقل عمل می‌کند، اما نمی‌توان این را به همه انسان‌ها تعمیم داد. البته این مطلب صحیح است که دلایل به‌تنهایی اعتقادآور نیستند، اما این به معنای بی‌اعتباری دلایل نیست، بلکه برای اعتقاد داشتن به اراده نیز نیاز است. اعتقاد نداشتن برخی انسان‌ها می‌تواند علت‌های متعددی داشته باشد و فقط در برخی موارد می‌تواند به سبب کافی ندانستن دلایل باشد. علت اعتقاد نداشتن می‌تواند عامل روانی، اجتماعی، رفاهی یا عوامل دیگر باشد. به علت عوامل مختلف، انسان سرسپردگی و اعتقاد به خدا را اراده نمی‌کند.

## ۴.۲ مصادره به مطلوب بودن براهین اثبات وجود خدا

استدلال‌های عقلی بر اثبات وجود خدا از نظر منطقی نیز دارای اعتبار نیستند. والتر کافمن در کتاب تقد دین و فلسفه می‌گوید: آیا می‌توانیم وجود خداوند را با برهانی معتبر که در آن خداوند در هیچ‌یک از مقدمات ظاهر نشود به اثبات برسانیم؟ زیرا روشن است که اگر خداوند در هیچ‌یک از مقدمات ظاهر نشود، در نتیجه هم ظاهر نخواهد شد. اگر ظاهر شود برهان باید بی‌اعتبار باشد (Kaufmann, 1961: 169).

چون روشن است که نتیجه نمی‌تواند فراتر از مقدمات باشد، اگر خداوند در مقدمات باشد مصادره به مطلوب خواهد بود.

## ۵.۲ استدلال معرفت‌شناختی کانت بر امتناع اثبات عقلی وجود خدا

اشکال معرفت‌شناختی بر استدلال‌های عقلی از زمان کانت به این سو به طور گسترده مطرح شده است که با استفاده از مفاهیم نمی‌توان موجودات ماورای طبیعی را اثبات کرد (Kant, 1956: 502). کانت با تفکیک نومن و فنومن بر این باور بود که آنچه متعلق معرفت انسان قرار می‌گیرد فنومن و جنبه پدیداری شیء است، نه نومن و شیء فی‌نفسه. بنابراین، نمی‌توان برهانی بر اثبات وجود خدا چونان موجود فی‌نفسه اقامه کرد. به عبارت دیگر، نمی‌توان از عالم پدیدارها به عالم وجود فی‌نفسه رسید. لذا اقامه برهان بر اثبات وجود خدا ممکن نیست (کانت، ۱۳۳۷: ۶۰، ۶۲، ۹۱). کانت نتیجه می‌گیرد که معرفت ما محدود به پدیدارهاست. البته کانت انکار نمی‌کند که ورای پدیدارها واقعیاتی هست، بلکه بر این باور

است که ما به حقیقت فی نفسهُ اشیا معرفت نداریم و معرفت ما به جنبهٔ پدیداری اشیا تعلق می‌گیرد. اما پرسش جدی در این جا این است که آیا بر مبنای خود کانت می‌توان با قاطعیت حکم کرد که ما به واقعیت اشیا راه نداریم؟ تا زمانی که ما واقعیت را ندانیم چگونه می‌توانیم ادعا کنیم این شناخت ما مطابق با واقعیت نیست؟ بنابراین، نمی‌توانیم به طور مستدل این ادعا را مطرح کنیم که همهٔ براهین اثبات وجود خدا از نظر معرفت‌شناسی ناقص‌اند.

علاوه بر اشکال معرفت‌شناختی بر استدلال‌های عقلی، ادعا شده است که استدلال‌های عقلی اثبات وجود خدا به نحو وجودی نیز ناکافی‌اند. این اشکال که از مبنای معرفت‌شناختی کانت نشئت می‌گیرد می‌گوید حتی اگر کسی بتواند استدلال عقلی بر اثبات وجود خدا عرضه کند به معنای این نیست که خدا واقعاً وجود دارد، زیرا همیشه ممکن است که آنچه عقلاً گریزناپذیر است وجود واقعی نداشته باشد. برای دفاع از این قضیه که آنچه عقلاً گریزناپذیر است وجوداً نیز چنین است، خدا باور باید بتواند اثبات کند که اصل عدم تناقض که زیربنای تمامی براهین عقلی است ضرورتاً در واقعیت نیز صحت دارد.

بنابراین، با توجه به اشکالات ذکر شده، کانت از دلایل عقلی برای اثبات وجود خدا به استدلال اخلاقی انتقال یافت. وی بر این باور است که فرض وجود خدا برای ادای وظایف اخلاقی لازم است. بنا بر این مبنای وظایف اخلاقی در باور به وجود خدا ارزش اولی را داراست و ارزش براهین عقلی در بهترین شرایط به نحو ثانوی نگریسته می‌شود (گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۳۱-۱۳۸). کانت در کتاب *نقد عقل محض* معتقد است باور به خداوند پشتوانهٔ اصول اخلاقی است:

من حتماً به وجود خداوند اعتقاد دارم و مطمئنم که هیچ چیز نمی‌تواند چنین اعتقادی را به لرزه درآورد، زیرا در غیر این صورت اصول اخلاقی‌ام مضمحل خواهد شد و من نمی‌توانم آن‌ها را بدون آن‌که ناسازگاری‌شان را در برابر چشمانم ببینم از خود سلب کنم (Kant, 1956: 650).

بنابراین، از مجموع استدلال‌های کانت بر امتناع اثبات وجود خدا استنباط می‌شود که کانت، با توجه به مبانی معرفت‌شناختی خود، استدلال‌های عقلی بر اثبات وجود خدا را عقیم و راه برهان برای اثبات وجود خدا را فاقد اعتبار معرفت‌شناختی می‌داند.

## ۶.۲ دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی بر برهان‌ناپذیری وجود خدا به علت عدم ماهیت

ابن‌سینا در کتاب *الهیات شفا* بر این باور است که چون خداوند ماهیت ندارد و به تبع آن

فاقد عرض ذاتی است، لذا اثبات وجود خداوند برهان‌ناپذیر است. وی می‌گوید: «فان الاول لاجنس له و لا ماهیه له ... و انه لاحد له و لا برهان علیه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۸، ۳۵۴).

ابن‌سینا براهین را به لمّی و ائی تقسیم می‌کند و بیان می‌کند برهان ائی یقین‌آور نیست، چون ممکن است یک معلول علت‌های متفاوت داشته باشد؛ لذا نمی‌توان با علم به وجود معلول به وجود علت پی برد. از طرف دیگر، اقامه برهان لمّی بر خداوند امکان‌پذیر نیست، چون در برهان لمّی از طریق علم به علت به وجود معلول پی می‌بریم، در صورتی که خداوند علت ندارد؛ او نتیجه گرفت که اقامه برهان بر خداوند امکان‌پذیر نیست. ابن‌سینا می‌گوید: «ان واجب الوجود لا برهان علیه و لا يعرف الا من ذاته ... لا برهان علیه انه لا عله و لذلك لا لم له».

استدلال مذکور یک قیاس دووجهی است که پذیرفتن هریک از دو وجه محذوری را به دنبال خواهد داشت. در پاسخ به چنین استدلالی یا باید یکی از دو وجه را پذیرفت و به محذور ادعاشده پاسخ داد و یا دووجهی بودن آن را انکار کرد. افرادی مانند ابن‌سینا دووجهی بودن آن را انکار و وجه سوم را نیز بیان کرده‌اند که از آن به برهان شبه لمّ تعبیر می‌کنند. برهانی که نه لمّی و از علت به معلول است و نه ائی و از معلول به علت است، بلکه حد وسط یک نوع وجود خاص است که با وجود خدا ملازمه دارد و از علم به یک ملازم به وجود ملازم دیگر پی می‌بریم. از حالت خاص وجود که ممکن‌الوجود است به حالت خاص دیگر وجود که واجب‌الوجود است و ملازم آن پی می‌بریم (ممکن‌الوجود بالضروره با واجب‌الوجود ملازمه دارد). وجود واحد و بسیط است، اما همین وجود دارای مراتبی است که مرتبه نازل آن ممکن و مرتبه عالی آن واجب است؛ بنابراین، در این برهان، استدلال به خود واجب‌الوجود است. این برهان به برهان صدیقین معروف است، چون این برهان از نظر افاده یقین مشابه برهان ائی است آن را شبه لمّی می‌گویند. این نام را ابن‌سینا در کتاب مبدأ و معاد طرح کرده است: «فالاول لیس علیه برهان محض لانه لا سبب له بل کان قیاساً شبيهاً بالبرهان» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۳۳).

اما برخی گفته‌اند باید بین دو نوع برهان ائی تفاوت قائل شویم؛ گاهی معلولی علت‌های متفاوت دارد، مانند حرارت که می‌تواند بر اثر علت‌های متفاوت حاصل شود؛ در این جا با علم به حرارت نمی‌توان به طور قطع حکم به وجود آتش کرد، اما در جایی که معلول علت منحصر دارد می‌توان از علم به معلول به طور قطع به وجود علت پی برد و این نوع دوم برهان ائی یقین‌آور است.

همان‌طور که پیش‌تر بیان شد، موافقان و مخالفان برهان‌پذیری اثبات وجود خدا که تا بدین جا از آن‌ها سخن گفته شد برهان را در معنای خاص خود، که در الهیات طبیعی



کلاسیک متداول بود، مد نظر داشتند که دارای شرایط حداکثری بود. پرسش مهمی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا لزوماً برهان باید در معنای خاص و حداکثری خود، که در الهیات طبیعی کلاسیک متداول بود، به کار رود؟ برای پاسخ به این پرسش، اکنون در این جا به ماهیت برهان و دو تلقی متفاوت از آن پرداخته می‌شود.

### ۳. ماهیت برهان

آیا دلایل عقلی‌ای وجود دارند که همه انسان‌ها ملزم شوند که بپذیرند با چنین دلایلی می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟ طرف‌داران عقلانیت حداکثری بر این باورند که برهان معتبر برهانی است که یقینی بودن مقدمات آن و استنتاج نتیجه از مقدمات آن را همه عقلاً تصدیق کنند. اما به‌راستی برهان چیست؟ چه شرایطی در تعریف برهان باید مد نظر باشد تا بتواند منتج باشد؟

خواجه نصیر طوسی در *تجرید الاعتقاد* و علامه حلی در شرح آن در کتاب *الجواهر النضید* در تعریف برهان گفته‌اند که: «البرهان قیاس مؤلف من یقینات ینتج یقیناً بالذات اضطراراً؛ یعنی برهان قیاسی است که از مقدمات یقینی تشکیل شده باشد که به طور ذاتی و بالضرورة منتهی به نتیجه یقینی شود (طوسی، ۱۳۶۳: ۹۹).

یقین عبارت است از تصدیقی که مقارن است با امتناع نقیض آن. بنابراین، تصدیق به «الف ب است» زمانی یقینی خواهد بود که مقارن باشد با این که «محال است الف ب نباشد». بر این اساس، قضیه یقینی باید یا بدیهی باشد یا قضیه نظری‌ای که منتهی به قضیه بدیهی شود. منظور از یقین در برهان یقین روان‌شناختی نیست، بلکه منظور یقین منطقی است؛ یعنی احتمال خلاف منطقیاً ممتنع باشد.

بر اساس تعریف مذکور از مفهوم برهان و یقین، مدافعان الهیات طبیعی سنتی ادعا می‌کنند که وجود خداوند عقلاً با برهان اثبات‌پذیر است. پلنتینگا پروژه‌های متکلمان طبیعی سنتی را این گونه خلاصه می‌کند:

آنچه را که الهی‌دان طبیعی در جست‌وجوی آن است نشان دادن این است که بعضی از باورهای اصلی خداگرایی به صورت قیاسی یا استقرایی از گزاره‌هایی به دست می‌آید که به‌وضوح درست‌اند یا تقریباً هر انسان معقولی آن را می‌پذیرد (مانند بعضی از اشیا حرکت می‌کنند) به همراه گزاره‌هایی که بدیهی اولی‌اند یا ضرورتاً صحیح‌اند. از این طریق، او تلاش می‌کند نشان دهد که باورهای محوری دین (مخصوصاً وجود خداوند و جاودانگی روح) عقلاً توجیه‌پذیرند (Plantinga, 1967: 4).

اما، در مقابل، گروهی دیگر این تعریف افراطی از اثبات را مردود می‌دانند. اینان می‌گویند به‌ندرت می‌توان چنین برهانی را برای اثبات چیزی یافت.

#### ۴. شرایط اعتبار برهان از دیدگاه الهی‌دانان جدید

برخلاف مدافعان الهیات طبیعی سنتی که اقامه برهان منطقی بر اثبات وجود خدا را ممکن می‌دانند و برهان را نیز در معنای اصطلاحی خاص خود به کار می‌گیرند، برخی الهی‌دانان جدید شرایط حداکثری برهان را که مدافعان الهیات طبیعی سنتی ادعا می‌کردند رد و تلقی جدیدی از برهان را ارائه کردند که اشکالات برهان در الهیات طبیعی سنتی را ندارد. اینان شرایطی را برای اعتبار برهان بیان کردند که در این جا آن‌ها را توضیح می‌دهم: برهان باید معتبر باشد؛ یعنی، الف) مقدمات آن صادق باشند (به معنای این که ماده قیاس صادق باشد) و ب) بدون نقض قواعد صوری استدلال، نتیجه از آن مقدمات استنتاج شود (به عبارت دیگر، صورت قیاس نیز صحیح باشد).

باید یادآوری کنیم که در اصطلاح فلسفه اعتبار مفهومی است که برای استدلال‌ها و براهین به کار گرفته می‌شود، نه برای قضایا و گزاره‌ها. گزاره‌هایی مانند «باران می‌بارد»، «انشتاین کاشف امریکاست» و « $2+2=4$ » صادق یا کاذب‌اند، اما معتبر یا فاقد اعتبار نیستند. بنابراین، صدق و کذب گزاره‌ها ارزیابی می‌شود، اما در خصوص استدلال‌ها، اعتبار و فاقد اعتبار بودن آن‌ها ارزیابی می‌شود. استدلال معتبر استدلالی است که اگر مقدمات آن صادق باشند، نتیجه باید صادق باشد. به استدلال زیر توجه کنید:

الف)

(۱) اگر هوا بارانی باشد، چمن مرطوب است؛

(۲) هوا بارانی است؛

(۳) پس، چمن مرطوب است.

به‌وضوح این استدلال معتبر است. مسلماً اگر گزاره‌های (۱) و (۲) صادق باشند، نتیجه

باید صادق باشد.

اکنون استدلال دیگری را در نظر بگیرید:

ب)

(۱) اگر هوا بارانی باشد، در آن صورت چمن مرطوب است؛

(۲) چمن مرطوب است؛

(۳) پس، هوا بارانی است.

استدلال ب استدلالی فاقد اعتبار است. به رغم آن که گزاره‌های (۱) و (۲) هر دو صادق‌اند، نتیجه می‌تواند کاذب باشد و آن در صورتی است که زمین با استفاده از یک آب‌پاش مرطوب شده باشد. بنابراین، معتبر نبودن این استدلال به علت رعایت نشدن قواعد صوری استدلال است. اکنون به استدلال زیر توجه کنید:

(ج)

(۱) اگر به جورج واشنگتن سلاح شیمیایی اصابت کرده باشد، در آن صورت او مرده است؛

(۲) سلاح شیمیایی به جورج واشنگتن اصابت کرد؛

(۳) پس، جورج واشنگتن مرده است.

استدلال ج دقیقاً شبیه استدلال الف است. از این رو، استدلال ج استدلالی معتبر است. نتیجه ضرورتاً از مقدمات ناشی می‌شود، اما در استدلال ج رخنه‌ای وجود دارد: در حالی که صورت استدلال صحیح است، مقدمه دوم آن کاذب است؛ بنابراین، استدلال ج نادرست است.

شرط دوم برهان این است که اعتبار برهان باید به تصدیق شخصی که برهان اقامه می‌کند مستند باشد، نه تصدیق همه عقلا؛ بنابراین، شخص به اعتبار براهین باید علم داشته باشد (یعنی برهان وابسته به شخص است).

هیچ‌یک از براهین سنتی الهیات طبیعی در اثبات وجود خدا قضایایی را به کار نمی‌گیرند که همه انسان‌ها ملزم به پذیرش آن‌ها باشند، بلکه پذیرش قضایای مهم از سوی انسان تا حدودی تابعی از اعتقاد او به خداست.

بنابراین، مفهوم برهان مفهومی وابسته به شخص است. چون تأثیر پیش‌فرض‌های بنیادین انسان بر باورهایش تردیدپذیر نیست. به عبارت دیگر، تعهدات پیشین انسان بر باقی اعتقادات او تأثیر می‌گذارد.

و سرانجام شرط سوم این است که برهان باید موجب بسط معرفت ما شود؛ به این معنا که تصدیق مقدمات بدون مراجعه به نتیجه صورت گیرد و از مقدماتی که برای ما معلوم است به نتیجه هدایت شویم، نه آن‌که تحصیل حاصل و دوری باشد.

با توجه به آنچه گفته شد، نباید انتظار داشت که براهین اثبات وجود خدا زمانی براهین معتبری باشند که همه عقلا آن‌ها را تصدیق کنند. آنچه در درجه اول اهمیت قرار دارد این است که این براهین برای خود اقامه‌کننده معتبر، مقنع و قاطع باشد و تصدیق آن از سوی دیگران در درجه دوم اهمیت قرار دارد.

البته باید توجه داشت که براهین خدانشناسی باید مطابق ضوابط پذیرفته شده دست‌کم پاره‌ای از افراد جامعه باشند. در غیر این صورت، مقبولیت برهان تردیدپذیر خواهد بود (← کلارک، ۱۳۸۸: ۷۷ به بعد).

جرج ماورودس در کتابش با عنوان *باور به خدا* بر این باور است که برهانی که همه انسان‌ها ملزم به پذیرش آن باشند وجود ندارد و چنین برهانی ظاهراً هنوز ابداع نشده است. البته ابداع چنین برهانی شگفت‌انگیز خواهد بود؛ درست مانند دارویی که همه بیماری‌ها را درمان می‌کند. اما دلایل زیادی وجود ندارد برای باور به این که چنین برهانی امکان‌پذیر است (Mavrodes, 1970: 46).

از این رو، می‌توان ادعا کرد که بسیاری از استدلال‌های سنتی الهیات طبیعی برهان‌اند، اما نه در معنایی که مدافعان الهیات طبیعی سنتی به کار می‌گیرند، بلکه مفهوم برهان مفهومی وابسته به شخص است. پس مفهوم برهان آن‌گونه که در این جا تفسیر شد [به مثابه یک امر وابسته به شخص] این حقیقت را بیان می‌کند که هیچ علمی این گونه نیست که همگان در آن متفق باشند.

بنابراین، پذیرش تلقی طرف‌داران براهین کلاسیک الهیات طبیعی بر یقینی بودن این براهین برای همه انسان‌ها قابل دفاع نخواهد بود. با وجود این، آن‌ها می‌توانند دلایل یا براهین وابسته به شخص را برای وجود خدا بنا نهند. این نوع برهان می‌تواند برای عقلانیت باور به خدا به کار گرفته شود. نتیجه آن که تلقی ما از برهان باید متفاوت با تلقی مدافعان الهیات طبیعی سنتی لحاظ شود.

## ۵. اثبات وجود خدا از دیدگاه جان هیک

شاید در این جا این پرسش برای بحث ما مهم باشد که مفهوم اثبات به چه معناست و چه شرایطی را باید دارا باشد؟ اثبات وجود خدا به چه معنا باید تلقی شود؟ جان هیک در مقاله «اثبات‌پذیری گزاره‌های دینی» بر این باور است که واژه اثبات کردن معنای بسیار گسترده‌ای دارد، اما ویژگی مشترک همه آن‌ها می‌تواند چنین باشد که اثبات موضوعی مانند P (اعم از این که یک نظریه باشد، یا فرضیه، یا پیش‌بینی یا حکمی ساده) آشکار کردن صدق P با رفع زمینه‌های شک معقول است. بر اساس این تلقی از اثبات، در سخن گفتن از اثبات گزاره‌های دینی، چون فرد انسان نقش دارد، مفهوم اثبات بیش‌تر مفهومی منطقی - روان‌شناختی در نظر گرفته می‌شود تا مفهومی صرفاً منطقی. واژه اثبات از یک

تجربه حکایت می‌کند: تجربه آشکار شدن صدق یک گزاره یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها. برای اثبات یک امر، تحقق شروط منطقی و روان‌شناختی، هردو، لازم است. از این حیث اثبات کردن شبیه دانستن است که به فرد انسان اسناد داده می‌شود.

اثبات غالباً به معنای اثبات پیش‌بینی‌هاست و پیش‌بینی‌ها نیز غالباً مشروط‌اند. بنابراین، اثبات مستلزم تحقق شرایط خاص است.

نکته دیگر این‌که همیشه میان اثبات و ابطال نسبت متقارن وجود ندارد. در برخی موارد اثبات ممکن است، اما ابطال ممکن نیست. تداوم زندگی انسان پس از مرگ که با مسئله اعتقاد به خدا ارتباط دارد در این دنیا ابطال‌پذیر نیست.

نکته مهم دیگر این‌که منظور ما از اثبات اثبات حقایق منطقیاً ضروری نیست، بلکه اثبات گزاره‌هایی است که درباره امر واقع‌اند. بنابراین، اثبات منطقی یا اقامه برهان منطقی منظور نیست؛ رفع شک معقول درباره امور واقع را نباید معادل با رفع احتمال منطقی خطا یا توهم دانست.

جان هیک نتیجه می‌گیرد که اثبات این ادعای محوری دین که خدا وجود دارد واجد همه ویژگی‌های مذکور است:

۱. اثبات یعنی رفع زمینه‌های شک معقول درباره صدق برخی گزاره‌ها؛
۲. این سخن به معنای رفع شک معقول از ذهن افراد است؛
۳. ماهیت تجربه‌ای که زمینه‌های شک معقول را مرتفع می‌کند بستگی به موضوع مورد بررسی دارد؛

۴. اثبات غالباً به معنای اثبات پیش‌بینی‌هاست و پیش‌بینی‌ها نیز غالباً مشروط‌اند؛

۵. ممکن است نسبت میان اثبات و ابطال نامتقارن باشد؛

۶. اثبات یک گزاره درباره امر واقع معادل اقامه برهان منطقی نیست (← هیک،

۱۳۷۴: ۹۵-۱۲۹).

اما اقتضای ذاتی مفهوم اثبات این نیست که همه انسان‌ها باید این اثبات را تصدیق کنند. بنابراین، شرایط حداکثری مدافعان الهیات طبیعی سستی برای براهین اثبات وجود خدا نه تنها قابل دفاع نیست، بلکه اگر قابل دفاع هم بود کارایی بسیار اندکی داشت؛ همان‌طور که پاسکال ما را به این نکته توجه می‌دهد که: براهین مابعدالطبیعی وجود خدا خیلی دور از ذهن و پیچیده‌اند و تأثیر کمی خواهند داشت.

در پایان، باید به این نکته توجه داشت که اولاً، براهین یا ادله اثبات وجود خدا همیشه ضرورتاً اعتقادآور نیستند. براهین یا ادله اگر از استحکام کافی برخوردار باشند می‌توانند این

اعتقاد را برای انسان به دنبال داشته باشند که خدایی وجود دارد؛ اما ضرورتاً این نتیجه را ندارند که انسان باید معتقد و پای‌بند به وجود خدا شود. ممکن است، به رغم وجود براهین و ادله کافی بر اثبات وجود خدا، انسان مطیع و تسلیم خداوند نشود. ثانیاً، از طرف دیگر، بی‌اعتقادی نیز همیشه ناشی از بی‌دلیلی نیست. به عبارت دیگر، فقدان باور دینی برخی افراد ضرورتاً به معنای ضعف دلایل عقلانی نیست، زیرا باور دینی صرفاً موضوعی عقلانی محسوب نمی‌شود، بلکه به همان اندازه امری ارادی نیز هست. بر این اساس، بی‌اعتقادی در موارد زیادی نتیجه انتخاب ارادی اشخاص است. زمانی برهان و دلیل می‌تواند اعتقاد به خدا را به دنبال داشته باشد که بین اراده و فکر هماهنگی و هم‌پاری باشد. اگر انسان اراده اعتقاد به خدا را داشته باشد، حتماً با برهان یا دلیل کافی در زمره باورمندان قرار خواهد گرفت (← گیسلر، ۱۳۸۴: ۱۴۱). از این نکته می‌توان نتیجه گرفت که براهین اثبات وجود خدا نه شرط ضروری برای باور به خداوند و نه شرط کافی، بلکه می‌توانند در بعضی شرایط تأثیرگذار و مفید باشند.

## ۶. نتیجه‌گیری

با پیش‌رفت دانش معرفت‌شناسی در دوره جدید، پارادایم‌های سنتی معرفت‌شناختی، که مدافعان الهیات طبیعی سنتی نیز آن را پذیرفته بودند، مورد تشکیک قرار گرفت و، در مقابل، معرفت‌شناسان دینی جدید پارادایم‌های جدیدی برای مفاهیمی چون برهان، اثبات، عقلانیت و نظایر آن ارائه دادند که با اقبال الهی‌دانان مواجه شد. بر این اساس، لازم است مدافعان الهیات طبیعی هم در براهین اثبات وجود خدا و هم در شرایط اعتبار برهان یا اثبات عقلانیت بازنگری جدی داشته باشند و از تلقی افراطی از این مفاهیم دست بکشند و تلقی جدیدی ارائه دهند تا عقلانیت باور به خدا را تأمین کنند. نتیجه دیگری که از این پژوهش به دست می‌آید این است که دفاع از تلقی طرف‌داران براهین کلاسیک الهیات طبیعی، که بر یقینی بودن براهین برای همه انسان‌ها تأکید داشتند، به‌غایت دشوار به نظر می‌رسد و باید به تلقی جدیدی از برهان روی آوریم که برهان را وابسته به شخص می‌داند و یقینی بودن برای همه انسان‌ها را شرط معتبر بودن آن نمی‌داند.

## منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۳). *المبدأ و المعاد*، تحقیق عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکه‌گیل، شعبه تهران با هم‌کاری دانشگاه تهران.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). *الشفاء، الهیات، با تصحیح و مقدمه ابراهیم مدکور، لبنان: بیروت.*
- راسل، برتراند (۱۳۸۴). *عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، تهران: ناهید.*
- سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۸). *نقد برهان ناپذیری وجود خدا، قم: مؤسسه بوستان کتاب.*
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۴). *بدایه الحکمه، تصحیح و تدقیق غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.*
- طوسی، خواجه نصیر (۱۳۶۳ق). *الجواهرالنضید، با شرح علامه حلی، قم: بیدار.*
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۷). *تمهیدات، ترجمه غلامعلی حداد عادل، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.*
- کلارک، کلی جیمز (۱۳۸۸). *بازگشت به عقل، ترجمه عباس یزدانی، زنجان: دانشگاه زنجان.*
- گیسلر، نرمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.*
- هیک، جان (۱۳۷۴). *اثبات گزاره‌های دینی در کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.*
- هیوم، دیوید (۱۳۸۸). *گفت‌وگوهای در باب دین طبیعی، ترجمه حمید اسکندری، تهران: نشر علم.*

- Barnes, Jonathan (1972). *The Ontological Argument*, London: Macmillan.
- Haspers, John (1990). *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge.
- James, William (1911). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902, Longmans, Green, and Company.
- Kant, Immanuel (1956). *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kaufmann, Walter (1961). *Critique of Religion and Philosophy*, New York: Doubleday and Co.
- Koestenbaum, Peter (1967). 'Religion in the Tradition of Phenomenology', in Feaver, J. C. and Horosz, W. (eds.). *Religion in Philosophical and Cultural Perspective*, D. Van Nostrand Company INC.
- Mavrodes, George (1970). *Belief in God*, New York: Random House.
- Penelhum, Terence (2010). 'Fideism', *A Companion to Philosophy of Religion*, Taliaferro, Ch., Draper, P. and Quinn, P. L. (eds.), UK and USA: Blackwell Publishing Ltd.
- Pike, Nelson (1965). *The Ontological Argument*, Garden City, New York: Anchor Books.
- Plantinga, Alvin (1967). *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press.