

## بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره براهین اثبات وجود خداوند

حمیدرضا آیت‌اللهی\*

### چکیده

براهین اثبات خداوند تاریخ پرماجری داشته و به مرور تطور پیدا کرده است؛ اما کمتر کسی را می‌توان یافت که در آن نوآوری‌های بسیار داشته و با تکیه بر بحث‌های تاریخی در این زمینه توانسته باشد به خوبی دیدگاه‌های بدیعی را درباره اعتبار یا بی‌اعتباری برهان‌های تاریخی طرح کند. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب ارزشمند «تبیین براهین اثبات خدا» و سایر کتاب‌هایشان تمامی این نوآوری‌های فلسفی را نشان داده‌اند. این مقاله در نظر دارد این دیدگاه‌های قدرتمند فلسفی ایشان را که مشحون از دقت و نوآوری است، بررسی کند. این دیدگاه‌ها فقط درباره برهان‌های اثبات خداوند نیست، بلکه نشانگر تعمق فلسفی ایشان در فلسفه غرب و به رخ کشیدن توانایی‌های فلسفه اسلامی در این زمینه است. در این مقاله نکته‌سنجی‌های گوناگون فلسفی ایشان نشان داده می‌شود.

**کلیدواژه‌ها:** برهان اثبات خدا، جوادی آملی، برهان نظم، برهان جهان‌شناختی، برهان وجودی، برهان صدیقین، برهان وجوب و امکان، برهان فطرت.

\* استاد فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی. (hamidayat@gmail.com)

تاریخ دریافت: ۹۶/۱۱/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۴/۰۶

بیان مطالب فلسفی کاری است که اغلب فلسفه‌دان‌ها می‌توانند در آن قلمفرسایی کنند؛ اما تعمق در مطالب فلسفی وقتی آشکار می‌شود که یک مسئله فکری در معرض ارزیابی فلسفی قرار گیرد. کسانی که نتوانسته‌اند به عمق اندیشه‌های فلسفی چنان دست یابند که معضلات فکری را حل کنند، معمولاً به لفاظی‌هایی می‌پردازند که وقتی این معضلات به صورت جدی‌تری مطرح شود، توان تبیین با یک ایده‌نو را نخواهند داشت. متأسفانه بسیاری از دست‌اندرکاران فلسفه اسلامی با این نقیصه مواجهند؛ اما دیدگاه عمیق فلسفی استاد جوادی آملی وقتی روشن می‌شود که نوع پاسخ‌های ایشان به معضلات موجود فلسفی در میان سایر فیلسوفان مخصوصاً فیلسوفان غربی مورد دقت و موشکافی قرار می‌گیرد؛ در این صورت، به‌خوبی درمی‌یابیم که ایشان در درک و تبیین مطالب فلسفی بسیار برتر از دیگران هستند.

داشتن روحیه کاملاً فلسفی وقتی روشن می‌شود که یک اندیشمند نشان دهد که معضلات را به‌خوبی درک کرده و آزاداندیشی فلسفی داشته باشد و فارغ از دغدغه‌های دینی و فرهنگی‌اش مطالب را به‌خوبی بشکافد. اگر تاکنون دغدغه‌مندان دین او برای دفاع از اندیشه مبنایی راهی را به اشتباه رفته‌اند، به آن اقرار کند و به‌خوبی آن اشتباه را نشان دهد. در تاریخ فلسفه کمتر فیلسوفی را با این آزاداندیشی می‌توان دید و به‌حق یکی از مهم‌ترین جلوه‌های این‌گونه فلسفیدن را باید در کارهای فلسفی استاد جوادی آملی دید. کتاب ارزشمند ایشان با عنوان «تبیین براهین اثبات خدا» اثر فلسفی بسیار ارزنده‌ای است که نه تنها مملو از نوآوری و تعمق فلسفی است، بلکه به‌خوبی آزاداندیشی فلسفی ایشان را نشان می‌دهد. ایشان در این کتاب اگر برهانی را نامناسب دیده‌اند، اشکال آن را نشان داده‌اند و اگر برهانی را (همانند برهان نظم) که در فضای فرهنگی دینداری، جلودار دفاع از دین بوده، ناکافی دانسته‌اند، بر عدم کفایت آن تأکید کرده‌اند.

این کتاب شاهکاری از قدرت فلسفه اسلامی در برابر فلسفه غرب است. با این کتاب می‌توان به‌خوبی برخی از ابعاد اندیشه‌های غربی را فهم کرد و یاد گرفت که چگونه می‌توان در برابر آن کاری فلسفی کرد. حتی می‌توان گفت اگر کسی بخواهد ژرفای فلسفه اسلامی را بفهمد، باید از این کتاب بسیار کمک بگیرد. می‌توان از این کتاب آموخت که چگونه می‌توان به ارزیابی و پاسخ‌گویی به مسائل جدید فلسفی با تکیه بر اندیشه پیشین فلسفی پرداخت.

### برهان‌های اثبات خداوند در تفکر اسلامی و غربی

استاد جوادی آملی برهان‌های اثبات خداوند را به گونه‌ای دسته‌بندی کرده‌اند که در تفکر اسلامی سابقه نداشته است. ایشان سایر تلاش‌ها برای اثبات وجود خداوند در غرب را در این دسته‌بندی بررسی کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: فهرست و دسته‌بندی کتاب). ایشان در اولین تقسیم‌بندی، به تنوع برهان‌های اثبات وجود خداوند در تفکر اسلامی به‌خوبی توجه کرده‌اند و دسته‌بندی جدید و مناسبی از آن عرضه کرده و در تاریخ اندیشه اسلامی برهان‌های اثبات وجود خداوند را در برهان‌های حرکت و حدوث، امکان و وجوب، امکان فقری، انواع صدیقین و فطرت دسته‌بندی کرده‌اند. به‌رغم آن‌که شایع‌ترین برهان برای اثبات وجود خداوند در سده اخیر، برهان نظم بوده، ایشان به‌خوبی توجه کرده‌اند که برهان نظم در تفکر اسلامی سابقه نداشته است، بلکه این نوع استدلال‌آوری از تفکر غربی که تجربه و پیشرفت‌های علمی اهمیت داشته، به فضای فرهنگ اسلامی وارد شده است. ایشان برهان‌های غربی در اثبات وجود خداوند را به برهان‌های وجودی، تجربه دینی، نظم، معجزه و اخلاقی تقسیم کرده‌اند و برهان جهان‌شناختی را تبیین ناقص و ناکارآمدی از برهان امکان و حدوث دانسته‌اند. این نشان می‌دهد که برخی برهان‌های دیگر را که برای اثبات وجود خداوند در غرب مطرح شده، برهان‌های قابل‌اعتنا برای رد و اثبات ندانسته‌اند.

در مقدمه باید توجه کنیم که ایشان برهان‌های حرکت و حدوث را کامل نمی‌دانند، برهان‌های وجودی را نیز دارای اشکال فلسفی می‌دانند، اشکال تکامل را بر برهان نظم

قابل طرح می‌دانند و نقض‌های کانت بر این برهان را می‌پذیرند. برهان‌های تجربه‌دینی و اخلاقی و معجزه را آن‌گونه که در غرب مطرح شده، برهان‌های عقیم دانسته‌اند. برخی ایرادهای کانت و هیوم را بر برهان‌های جهان‌شناختی با تقریرهای غربی مثل تقریرهای آکویناس و متأخران وارد دانسته‌اند و این نوع برهان‌آوری بر اثبات خداوند را که بیان ناقص و معوجی از برهان امکان و وجوب مشائی و صدراپی است، موفق ندانسته‌اند. در مقابل، برهان‌های امکان و وجوب در تفکر اسلامی را دقیق و منتج دانسته‌اند و برهان‌های امکان فقری و انواع برهان‌های صدیقین را نیز برهان‌هایی قطعی در اثبات وجود خداوند بیان کرده‌اند. برهان فطرت را نیز با تقریری ویژه (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۸۱-۲۹۱) تا حدودی موفق ارزیابی کرده‌اند و برخی تقریرهای موجود از آن را خالی از اشکال ندانسته‌اند. بنابراین موضع ایشان این نیست که از سر ناچاری هرگونه برهانی بر اثبات وجود خداوند را به گونه‌ای توجیه کنند که مقصد و مقصود خویش را از دفاع دینی به انجام برسانند. بسیاری از ایرادهایی که ایشان به برهان‌های غربی گرفته‌اند، در تفکر غربی سابقه نداشته است. ایشان دیدگاه‌های کانت و هیوم را منصفانه بیان کرده و در مواردی که لازم بوده، با آنان همدلی کرده‌اند. متأسفانه در تاریخ اندیشه معاصر اسلامی تحلیل‌های غلطی از برهان‌ها شده است؛ اما ایشان مشکلات این‌گونه تحلیل‌ها را در عین ایجاز به‌خوبی نشان داده‌اند؛ لذا نقدهای ایشان صرفاً به تفکر غربی نیست، بلکه آنچه در سنت اسلامی نامناسب بیان شده، از تیغ نقد ایشان مصون نمانده است. آراء اندیشمندان معاصر اسلامی نیز ارزیابی شده و بعضاً مورد رد ایشان بوده است.

همچنین این کتاب نمونه‌الایی از «ادب و اخلاق نقد» است که متأسفانه در جامعه ما این‌گونه ادب در کارهای نقادی کمتر دیده می‌شود؛ چراکه ایشان به علت قوت والای تعقل فلسفی، نمونه‌الایی از خضوع در قبال حقیقت هستند.

کتاب تبیین براهین اثبات خدا مجموعه منسجم و همه‌جانبه‌ای از برهان‌های اثبات وجود خداوند است؛ اما بخشی از بحث‌های دقیق فلسفی ایشان در این زمینه، در

سطحی بالاتر در جلد ششم کتاب ارزشمند شرح ایشان بر حکمت متعالیه (اسفار) آمده است.

### برهان وجودی

برهان وجودی در غرب از آنسلم آغاز شد و دکارت آن را بسط داد و در فلسفه خویش به تبیین آن پرداخت. آنسلم و دکارت نحوه برهان‌آوری خود را در این برهان، در یک بیان پیگیری نکرده‌اند؛ ولی مفسران بعدی و استاد جوادی آملی دو تقریر متفاوت از آن را در برهان‌آوری دکارت و آنسلم تشخیص داده‌اند. آنسلم و دکارت در برابر ایرادهایی که به برهان آن‌ها شده بود، رفته‌رفته و ناخودآگاه تقریر جدیدی از برهان را بیان کرده‌اند که «تقریر دوم» نامیده می‌شود. در تقریر اول آنسلم چنین استدلال می‌شود که با تجزیه و تحلیل مفهوم ذهنی «آنچه بزرگتر از آن نتوان تصور کرد» به این نتیجه می‌رسیم چون آنچه فقط در ذهن وجود داشته باشد کوچکتر از آن چیزی است که هم در ذهن و هم در جهان خارج وجود داشته باشد، باید نتیجه گرفت که درک این مفهوم ما را به پذیرش وجود خارجی آن ناگزیر می‌کند (Anselm, 1962: ch. II-IV). در تقریر اول دکارت گفته می‌شود که تجزیه و تحلیل مفهوم ذهنی «کمال مطلق» نمی‌تواند از هیچ‌یک از کمالات خالی باشد و چون داشتن وجود خارجی یک کمال است، پس صرف مفهوم کمال مطلق ما را به اذعان به وجود خارجی کمال مطلق که در نظر او همان خداست، مجبور می‌کند (گیسلر، ۱۳۹۱: ۱۹۷-۲۰۳).

آنسلم و دکارت در پاسخ به ایرادهای متعددی که به برهان‌شان گرفته می‌شد، قالب برهان را به گونه‌ای جدید بیان کردند که از برخی ایرادها مصون باشد. آن‌ها در ادامه به جای مفاهیم «چیزی که بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد» و «کمال مطلق»، مفهوم «واجب‌الوجود» یعنی چیزی که وجودش ضروری است، به کار آوردند، با این استدلال که صرف درک مفهوم واجب‌الوجود ضروری می‌سازد آنچه ذاتی آن است، به آن نسبت دهیم؛ و چون داشتن وجود خارجی یکی از ذاتیات واجب‌الوجود است، نمی‌توان آن را بدون وجود در نظر گرفت؛ لذا صرف تصور واجب‌الوجود مساوق

است با وجود خارجی داشتن او. دکارت به خوبی توجه کرد که این استنتاج از ذهن به جهان عینی را نمی‌توان برای هیچ امر ذاتی دیگری مثل مثلث در نظر گرفت، بلکه چون فقط وجود در واجب‌الوجود می‌تواند امر ذاتی باشد، پس صرفاً تصور واجب‌الوجود است که مستلزم وجود خارجی آن است (Descartes, 1996: pp. 44-50).

همان‌گونه که دیده می‌شود، برای تجزیه و تحلیل فلسفی این برهان، باید به دقت در وجود و احوال و عوارض ذاتی آن و بررسی نسبت آن با ماهیت پرداخت. احکامی که بر ماهیت حمل می‌شود، نمی‌تواند بر وجود که سنخی متمایز از آن است، حمل شود؛ لذا با این تدقیق‌ها در معنای وجود می‌توان به ارزیابی این برهان پرداخت. گذشته از نقدهایی که گانیلو، گاسندی و دیگران به این برهان کرده‌اند، کانت کم‌وبیش متوجه بود که برخی از اشکالات، از ناحیه بار کردن احکام ماهیت بر وجود است؛ لذا در نظر او وجود داشتن چیزی جز تعیین خارجی یافتن نیست و نمی‌توان آن را همچون کمالی در عداد کمالات دیگر در نظر گرفت (Kant, 1967: pp. 300-302). از آنجا که قسمت عمده حکمت متعالیه به تدقیق مباحث وجود می‌پردازد، این ارزیابی‌ها در حکمت متعالیه بسیار مفصل‌تر و عمیق‌تر انجام شده است. در این زمینه آیت‌الله جوادی آملی دقت‌های ارزشمندی کرده‌اند که کانت نتوانست به آن دست یابد. ایشان به‌رغم آن‌که زیادت وجود را در تحقق عینی آن‌که کانت مطرح کرده بود، می‌پذیرند، ولی سایر احکامی را که کانت در این زمینه به دست داده، مورد نقد قرار می‌دهند. در نتیجه، ایشان نیز همچون کانت، کمال بودن وجود را برای واجب‌الوجود همچون سایر کمالات ماهوی نمی‌پذیرند؛ و از این رو، برهان اول دکارت و آنسلم را به طور ضمنی مردود اعلام می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۰۶).

اما برهان وجودی که با موضوع واجب‌الوجود آغاز می‌شود، مورد قبول و رد فیلسوفان معاصر اسلامی قرار گرفته است. مرحوم حائری یزدی با نقدی که بر کانت می‌کنند، این برهان را معتبر تلقی می‌کنند (حائری یزدی، ۱۳۶۱: ۱۷۵). علامه جعفری نیز در شرح مثنوی این برهان را ذکر می‌کنند و به نحوی آن را می‌پذیرند. علامه

جعفری اولین کسی بودند که بر خلاف همه نامگذاری‌ها در غرب، به این نکته توجه کردند که این برهان را نباید وجودی بلکه باید «وجوبی» نامید؛ چراکه قوت این برهان، نه وجود که وجوب است؛ یعنی از ضرورت است که می‌خواهیم به وجود واقعی واجب‌الوجود پی ببریم. ایشان در پایان، شعری از آقا شیخ محمدحسین اصفهانی نقل می‌کنند که مضمون آن را با برهان وجودی متناسب می‌دانند (جعفری، ۱۳۷۳: ۱۲/۴۰-۱۸). اما از متأخران، شهید مرتضی مطهری و آیت‌الله جوادی آملی برهان وجودی را معتبر نمی‌دانند. عدم اعتبار آن در بیان شهید مطهری مستدل نشده است (مطهری، ۱۳۵۰: ۷-۸۶)؛ ولی آیت‌الله جوادی آملی استدلالی جدید در عدم اعتبار این برهان طرح می‌کنند که هیچ‌کس در فلسفه غرب به آن توجه نکرده است.

دکارت گفته بود اگر وجود خارجی را که بخش ضروری واجب‌الوجود است، به آن نسبت ندهیم، دچار تناقض خواهیم شد؛ چراکه ذاتی یک شیء را از آن سلب کرده‌ایم. استاد جوادی آملی در نقد دکارت می‌فرماید دکارت در اینجا خلطی در نوع حمل کرده است؛ چراکه سلب وجود از واجب‌الوجود مستلزم تناقض می‌شود، ولی این وقتی است که این سلب به حمل اولی ذاتی انجام پذیرد و نه به حمل شایع صناعی. سلب وجود از واجب‌الوجود به حمل شایع صناعی ما را دچار تناقض نمی‌کند؛ چون واجب‌الوجود می‌تواند به حمل شایع صناعی ممکن‌الوجود باشد. با این تعبیر، استدلال دکارت را وافی به مقصود نمی‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۴). در پاسخ به این ایراد می‌توان گفت اگر مدار اثبات برهان وجودی در قضیه «واجب‌الوجود حتماً دارای وجود است بالضروره» نگاه کنیم، استدلال ایشان می‌تواند پذیرفتنی باشد. اما وجود و ضرورت از معقولات ثانیه فلسفی است و التفات به آن‌ها به حقیقی بودن آن‌ها اقرار می‌آورد و حقیقت آن‌ها اعم از ذهن و خارج خواهد بود؛ همان‌گونه که توجه به محالات (ضروری‌العدم) اقرار می‌آورد که این عدم، اعم از ذهن و جهان خارج است. حال اگر به مفهوم «واجب‌الوجود» توجه کنیم (نه در قالب استدلال دکارت) از آنجا که این مفهوم از معقولات ثانیه فلسفی نشأت گرفته، نمی‌تواند صرفاً

مفهوم باشد، بلکه باید حقیقت داشته باشد و در نتیجه، صرف تصور واجب‌الوجود ما را به عینیت داشتن آن نیز می‌رساند. توجه شود که اگر به جای آن‌که برهان در قالب قضیه طرح شود، می‌تواند در قالب یک مفهوم مطرح شود و در این صورت، از اشکال آیت‌الله جوادی آملی مصون خواهد ماند. لذا اگر برهان وجودی در قالب شعری که آقا شیخ محمدحسین اصفهانی آن را بیان کرده (جوادی آملی، ۱۳۷۲) ابراز شود، دیگر در معرض این ایراد آیت‌الله جوادی آملی قرار نمی‌گیرد:

فالنظر الصحيح في الوجوب      يفضي الى حقيقة المطلوب

کانت نقدهای فلسفی دقیق دیگری به برهان وجودی می‌گیرد که بیشتر ناظر به مفهوم ضرورت و وجوب است. با این‌که کانت این نقدها را به برهان وجودی وارد کرده است، آن‌ها به هر برهانی که در آن ضروری‌الوجود به کار رود نیز وارد خواهند بود؛ یعنی برهان جهان‌شناختی یا برهان امکان و وجوب هم در معرض این نقدها قرار دارند. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *تبیین براهین اثبات خدا* به خوبی نشان داده‌اند که به نقدهای کانت کاملاً توجه کرده‌اند و با تدقیق‌های فلسفی خود این اشکالات را پاسخ داده‌اند. متأسفانه برخی فیلسوفان اسلامی در مواجهه با اشکالات فلسفه غرب دچار سوءفهم شده‌اند و در نتیجه، پاسخ‌هایی را مطرح کرده‌اند که اصلاً ناظر به اشکالات طرح شده نیست؛ اما آیت‌الله جوادی آملی نشان داده‌اند که تقریباً تمامی برهان‌های اثبات وجود خدا در غرب و ایرادهای وارد به آن را (چه برهان جهان‌شناختی چه برهان نظم و چه برهان‌هایی مثل تجربه دینی) به خوبی توجه کرده‌اند و با دقت‌های فلسفی برخی ایرادها را وارد دانسته و برخی دیگر را پاسخ داده‌اند.

کانت در ایراد دیگری می‌گوید که وجود یا قدرت برای مفهوم واجب‌الوجود، جزو ذاتیات آن به شمار می‌آید و نفی آن مستلزم تناقض خواهد شد، اما اگر در قضیه «واجب‌الوجود بالضروره موجود است» هم موضوع و هم محمول را نفی کنیم، دچار تناقض نخواهیم شد. این عبارت کانت ناظر به این است که وجود برای واجب‌الوجود ضرورت دارد، به شرط آن‌که واجب‌الوجودی موجود باشد (Kant, 1966: 399). کانت



اشکال را به خوبی متوجه شده است، ولی در قالب تحلیل دقیق فلسفی نتوانسته آن را بیان کند. این اشکال همان است که در منطق گفته می‌شود در برخی قضایای ضروریه، استناد محمول به موضوع مشروط به یک قید است؛ مثل زمان خاص یا شرط خاص و یا قیدی دیگر. اما در قضایایی که استناد محمول به موضوع به قیدی مشروط نباشد، مثل استناد ذاتیات یک شیء به آن، به نظر می‌آید در هر حال این استناد ضروری است؛ درحالی‌که در منطق در سنت اسلامی، این استناد را به شرط دیگری مشروط می‌دانند که آن هم وجود موضوع است. به عبارت دیگر، استناد ضروری محمول به موضوع مشروط به بقای موضوع است، وگرنه از دایره ضرورت خارج خواهد بود. این مطلب به گونه‌ای دیگر همان اشکال کانت است که به استدلال دکارت گرفته است. مهدی حائری یزدی در کتاب *کاوش‌های عقل نظری* خویش این موضوع را از منظر فلسفه اسلامی به خوبی شکافته بود. او بیان کرد که این اشکال قبل از کانت توسط خود فیلسوفان اسلامی مورد توجه قرار گرفته بود و آن‌ها متوجه بودند که این گونه استناد وجود به واجب‌الوجود در قالب قضیه ضروریه مطلقه (یا ضرورت ذاتی منطقی) اشکالی شبیه اشکال کانت به دنبال خواهد داشت؛ ولی این امر باعث نشد که کار را تمام‌شده قلمداد کنند، بلکه توجه کردند که ضرورت را برای واجب‌الوجود باید به گونه‌ای دیگر مطرح کنند. آن‌ها تعریفی از یک نوع ضرورت دیگر بیان کردند و آن را «ضرورت ذاتی فلسفی» نامیدند؛ و ضرورت مطلقه را ضرورت ذاتی منطقی نام نهادند. ضرورت ذاتی فلسفی به ضرورتی گفته می‌شود که محمول برای موضوع ضرورت داشته باشد، ولی به قید «مادام ذات الموضوع موجوداً» مقید نباشد. این ضرورت در همه حال و در همه ظروف وجودی برقرار است؛ لذا به آن «ضرورت ازلی» نیز گفته می‌شود.

مهدی حائری یزدی در کتاب خویش به خوبی توجه کرده که کانت نتوانسته است این نوع ضرورت را درک کند و در نتیجه آن اشکال را وارد کرده است؛ یعنی اگر به جای اثبات ضرورت ذاتی منطقی، ضرورت ازلی را برای واجب‌الوجود اثبات کنیم، دیگر در معرض اشکال کانت قرار نمی‌گیریم. این بیان حائری یزدی به گونه‌ای مطرح

شده است که گویا با رد این اشکال کانت، برهان وجودی مصون از ایراد می‌شود و قابل دفاع خواهد بود (حائری یزدی، ۱۳۶۰: ۱۷۵). آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه متذکر می‌شوند که با رد این ادعای کانت هنوز اعتبار برهان اثبات نشده است، بلکه این بیان فیلسوفان اسلامی فقط می‌رساند که اگر بخواهیم برای واجب‌الوجود ضرورتی را اثبات کنیم، نمی‌توانیم ضرورت ذاتی منطقی را اثبات کنیم، بلکه باید ضرورت ازلی واجب‌الوجود را به اثبات برسانیم و نشان دهیم که باری تعالی به ضرورت ازلی وجود دارد؛ یعنی ادعای مصاب بودن برهان که در بیان حائری یزدی آمده، وجاهت لازم را ندارد. این دقت آیت‌الله جوادی آملی کار را برای اثبات وجود خداوند از جهتی مشکل‌تر می‌کند و آن این‌که در هرگونه اثباتی از خداوند که وجوب وجود لحاظ می‌شود (حتی برهان امکان و وجوب) نه تنها باید ضروری بودن وجود خارجی آن را اثبات کنیم، بلکه باید اثبات کنیم که وجود به صورت ضرورت ازلی به او استناد داده می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۸-۲۰۱).

اشکال دیگر کانت به برهان وجودی که به برهان امکان و وجوب هم ناظر است، این است که «ضرورت قیدی منطقی است و نه وجودی». کانت در تحلیل معنای ضرورت اشاره می‌کند که ضرورت صرفاً در جایی مطرح است که قضیه شما قضیه‌ای تحلیلی باشد؛ یعنی محمول مندرج در موضوع باشد و ما خود یا بخشی از موضوع را به موضوع استناد دهیم. مثلاً وقتی می‌گوییم مثلث دارای سه ضلع است، «دارای سه ضلع بودن» همان «مثلث» است و از آنجا که بر طبق «اصل هوهویت» سلب هر چیز از خودش محال است، پس این قضیه ضروری خواهد بود. به عبارت دیگر، وقتی قضیه ضروری خواهیم داشت که سلب محمول از موضوع، مستلزم محالی عقلی شود. کانت اضافه می‌کند که برای درک صحت این‌گونه قضایا دیگر لازم نیست به کندوکاو در عالم واقع بپردازیم و ببینیم که آیا در واقع هم این‌گونه است یا خیر، بلکه صرف تأمل در موضوع و محمول و بدون رجوع به عالم خارج، این استناد و ضرورت آن را (چه صراحتاً و چه به صورت ضمنی) درک می‌کنیم. اما برخی قضایا هستند که با صرف

التفات به موضوع و محمول نمی‌توان به صدق آن‌ها گواهی داد، بلکه باید به عالم خارج مراجعه کرد و صدق آن را بررسی کرد. کانت این قضایا را قضایای ترکیبی نام می‌گذارد. اما کانت نوع دیگری از قضایا را مطرح می‌کند تا بتواند قوانین قطعی علمی را توجیه کند. او معتقد بود که فنومن‌ها (پدیدارها) در قالب‌بندی فاهمه در برخی قالب‌ها مثل علیت، ضرورت، وجود، کلیت و جزئیت و غیره درک می‌شوند. لذا می‌توان بین فنومن‌ها ضرورت را نسبت داد که در حقیقت همان قطعیت فیزیکی است. این نوع ضرورت نیز با ضرورت در قضایای تحلیلی متفاوت است و نفی آن مستلزم تناقض نیست. این نوع قضایا را هم ترکیبی پیشینی نام گذاشت (Kant, 1966: 399).

کانت معتقد بود اگر ضرورتی که سلب آن مستلزم محال است، فقط در قضایای تحلیلی باشد، این بدین معناست که این نوع ضرورت فقط در قضایای منطقی مورد توجه خواهد بود و نمی‌توان در قضایای خارج از منطق یا خارج از استلزامات ذهنی آن‌ها را نسبت داد. این بدان معناست که ضرورت منطقی را نمی‌توان با وجود ترکیب کرد و معنایی به نام ضروری الوجود استنباط کرد. ضرورت به وجود راه ندارد. به عبارت دیگر، آیا قضیه «واجب الوجود وجود دارد» ترکیبی است یا تحلیلی؟ اگر تحلیلی باشد، اطلاعی درباره جهان خارج به ما نمی‌دهد و اگر درباره عالم خارج باشد، هیچ قضیه ترکیبی ضروری نیست. آن ضرورتی که در مقولات فاهمه است نیز بین پدیدارهاست، درحالی‌که در قضایای مستند به واجب الوجود، هیچ پدیداری نیز نداریم. این اشکال فلسفی کانت هرگونه برهان‌آوری برای وجود خداوند را که با مقدمه‌ای شامل واجب الوجود باشد، مردود اعلام می‌کند. این نقد بنیادین کانت تقریباً ده‌ها سال این‌گونه برهان‌آوری بر وجود خداوند را مسدود کرد و در این زمینه در فلسفه غرب یأس ایجاد کرد (Ayatollahy, 2008: 81-91).

این موضوع نیز مورد تدقیق‌های فلسفه اسلامی قرار گرفته است. کانت تصور کرده است که ما معنای ضرورت را از قضایای تحلیلی «انتزاع» می‌کنیم؛ گویی به تجربه، نسبتی بین موضوع و محمول بسیاری قضایای تحلیلی دیده‌ایم و پس از آن مفهوم

ضرورت را از آن‌ها «انتزاع» کرده‌ایم. درحالی‌که ما ضرورت را در قضایای تحلیلی «کشف» می‌کنیم؛ یعنی ضرورت را از قبل می‌دانستیم و در قضایای تحلیلی می‌یابیم که این نسبت از پیش شناخته شده در تمامی قضایای تحلیلی وجود دارد. آیت‌الله جوادی آملی توجه داده‌اند که ضرورت از معانی بدیهی است که قبل از قضایای ترکیبی و تحلیلی با آن آشنا بوده‌ایم و سپس در قضایای تحلیلی آن را یافته‌ایم. ایشان بدین منظور نشان می‌دهند که نسبت بین مقدمات یک قضیه و نتیجه آن هم علیت است و هم ضرورت؛ با این حال، این نسبت در قضایای تحلیلی نیست؛ یعنی قضیه ضروریه فقط منحصر به قضایای تحلیلی نیست. ایشان از این هم فراتر رفته و مطرح کرده‌اند که ما وقتی بین وجود خودمان و وجود افعالمان توجه می‌کنیم، می‌بینیم رابطه علیت میان آن‌ها برقرار است و این رابطه نیز ضروری است؛ یعنی ضرورت، ابتدا در این گونه قضایا شهود می‌شود و سپس معنای خود را می‌یابد و پس از آن در قضایای تحلیلی نمونه‌های دیگری از آن را می‌بینیم. پس ضرورت ابتدا قیدی و جودی است که پس از درک، آن را قیدی منطقی می‌یابیم. در مورد علیت هم موضوع از این قرار است که پس از این به آن پرداخته می‌شود (Ibid).

آیت‌الله جوادی آملی اشکال کانت را در تقسیم‌بندی او از قضایا به تحلیلی و ترکیبی (پسینی و پیشینی) می‌دانند. این تقسیم‌بندی در سنت فلسفه اسلامی به «محمول بالضمیمه» و «محمول من صمیمه» تقسیم می‌شود. ایشان می‌فرمایند شاید بتوانیم قضایای ترکیبی پسینی را همان قضایای محمول بالضمیمه بدانیم، اما نمی‌توانیم قضایای تحلیلی را معادل محمول من صمیمه بدانیم، اگرچه آن‌ها را هم در بر می‌گیرد. قضیه «وجود واحد است» با تحلیل موضوع به دست نمی‌آید و ترکیبی هم نیست که از تجربه به دست آمده باشد. این نوع قضایا جایی در تقسیم‌بندی کانت ندارد. به همین جهت با عنایت به حاق معنای وجود، وحدت را می‌یابیم که امری غیر از وجود است. پس قضایای واجد محمول‌های من صمیمه هم قضایای تحلیلی کانت را در بر می‌گیرد و هم نسبت‌هایی که در احکام ناظر به معقولات ثانیه فلسفی همچون وجود، وحدت،

علیت، تشخیص و ضرورت وجود دارد. این انحصار قضایا به تحلیلی و ترکیبی در تفکر کانت است که او را از درک نسبت‌های دیگر قضایا محروم ساخته است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ۱۵۷-۱۶۴). آیت‌الله جوادی آملی به‌خوبی مشکل کانت را فهمیدند و توجه دادند که اشکال کانت در کجاست. بحث محمول من صمیمه در آثار متقدمان فلسفه اسلامی آمده است، ولی ظاهراً کسی جز ایشان به نسبت آن با اشکال کانت نپرداخته است.

### برهان‌های جهان‌شناختی

در سنت اندیشه فلسفی - دینی غرب، در مسیر اثبات وجود خداوند، در دسته‌بندی اولیه کانت از این براهین به یک دسته، عنوان برهان‌های جهان‌شناختی گذاشته شده است. این برهان‌ها نه از تحلیل مفهوم واجب‌الوجود یا کمال مطلق و نه از مشاهده نظم و هماهنگی موجود در عالم، بلکه از یک ویژگی عالم همچون حرکت یا امکان آغاز می‌کند تا از این راه خداوند را اثبات کند. این برهان، سنت طولانی‌ای داشته است؛ به گونه‌ای که اشکال و صورت‌هایی از آن را می‌توان در کتاب تیمائوس، قوانین و فایدروس افلاطون (که بر اساس اشیاء متحرک دلیلی بر اثبات محرک اولای عالم می‌آورد) (هیگ، ۱۳۷۶: ۵۸) و نیز کتاب دوازدهم مابعدالطبیعه ارسطو (ارسطو، ۱۳۷۸: ۴۷۹) و پس از آن در سنت مسیحی نزد کسانی مانند آگوستین، آنسلم و توماس آکویناس، دونس اسکاتس و اکام یافت. پس از آن در دوره جدید، تقریری از این برهان در آراء دکارت دیده می‌شود و جان لاک و بارکلی نیز از صورت‌هایی از آن جانب‌داری کرده‌اند. اما در دوران جدید این برهان با تقریر جدید لایب‌نیتس از آن‌که مبتنی بر اصل جهت کافی بود، مسیری متفاوت یافت به گونه‌ای که در تاریخ فلسفه دین غربی، تقریر لایب‌نیتس را می‌توان نقطه عطفی برای این برهان به حساب آورد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۱۲).

در دوران جدید دیوید هیوم و امانوئل کانت با نقدهای جدی که بر این برهان کردند، اعتبار آن را مخدوش کرده و از چند جنبه آن را نقد کرده‌اند. نقدهای اساسی

کانت و هیوم که مبتنی بر دیدگاه‌های فلسفی دوران مدرن و خود این فیلسوفان بود، این برهان را در غرب در معرض موضع‌گیری‌های له یا علیه آن قرار داده است.

در سنت فلسفه اسلامی نیز جریان‌های برهان‌آوری بر اثبات وجود خداوند، مسیر متفاوتی از غرب پیموده است؛ به گونه‌ای که آن دسته‌بندی‌های رایج در غرب را نمی‌توان برای آن به کار برد. از آنجا که برخی برهان‌های اثبات وجود خداوند در عالم اسلامی همانند برهان‌های جهان‌شناختی از یک واقعیت عینی نتیجه گرفته شده است، در نظر برخی این برهان‌ها نیز جهان‌شناختی قلمداد شده‌اند. شاید با تعریف ذکر شده از برهان جهان‌شناختی، این برهان‌ها را هم بتوان برهان جهان‌شناختی به شمار آورد، اما جریان برهان‌آوری بر اثبات خداوند در عالم اسلامی تفاوت بسیاری با این جریان در تاریخ فلسفه غرب دارد. در برخی برهان‌های جهان‌شناختی غربی نیز از امکان و وجوب استفاده شده است؛ اما برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی، مخصوصاً تقریر سینوی آن، با آنچه در غرب به عنوان برهان جهان‌شناختی معرفی شده تفاوت‌های اساسی دارد.

اندیشمندان قرون وسطا همچون آکویناس از طریق بوعلی با برهان وجوب و امکان و علیت آشنا شدند؛ ولی - همان‌گونه که توضیح داده خواهد شد - این وجوب و امکان در تقریر سینوی آن، مورد توجه فیلسوفان قرون وسطا قرار نگرفت، بلکه آن را با تقریری کلامی طرح کردند و به بسط آن پرداختند.

برهان جهان‌شناختی در قرون وسطا با آکویناس و «پنج طریق او» شناخته می‌شود که صغراهای متفاوتی به این شرح دارد:

- اشیاء حرکت دارند؛
- علل فاعلی‌ای در جهان وجود دارند که معلول‌ها را به وجود می‌آورند؛
- موجوداتی وجود دارند که پا به عرصه هستی می‌گذارند یا به دیار عدم می‌شتابند که ممکن‌الوجود هستند؛

- در میان موجودات، درجات مختلف کمال وجود دارد؛

- اشیاء منظمی در عالم دیده می‌شود (Aquinas, 1948: chs. 1-3).

این برهان محور بسیاری برهان‌های جهان‌شناختی پس از آن قرار گرفته است. در خصوص برهان‌های آکویناس چند ملاحظه وجود دارد که برای تبیین تاریخچه این برهان در غرب اهمیت دارد (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۹۵-۱۱۲):

از آنجا که تمامی برهان‌های جهان‌شناختی اصل علیت را پیش‌فرض خود دارند و از تبیین علی در برهان خود استفاده می‌کنند و این علیت فاعلی است، لذا ذکر یک برهان خاص به عنوان برهان برگرفته از علل فاعلی در برهان‌های آکویناس آن را از دیگر برهان‌های او متمایز نمی‌کند. این که پنج طریق مشهور آکویناس واقعاً پنج راه متفاوت برای اثبات وجود خداوند باشد، محل تردید جدی است. به همین جهت، معتبر بودن هر یک از استدلال‌های او نیز محل بحث است.

همان‌گونه که در راه سوم آکویناس دیده می‌شود، او امکان اشیاء را از طریق حدوث آن‌ها بحث کرده است. یکی از دلایل ممکن‌الوجود بودن اشیاء حدوث آن‌هاست، ولی مناط نیاز این اشیاء به علت نه حدوث که امکان آن‌هاست؛ همان که بوعلی سینا به‌خوبی بیان کرده است و نیاز ممکن را به واجب نه در حدوث که در امکان آن می‌داند؛ در نتیجه، نیاز آن را به واجب، در همه لحظات دانسته است و علیت مبقیه الهی را نیز اثبات کرده است.

بیان آکویناس از نیاز ممکن‌الوجودها به واجب، برخاسته از نیاز معلول به علت خویش است. در نظر او چون در جهان می‌بینیم اشیاء به‌وجودآمده (حادث) برای حدوثشان به علت نیاز دارند، پس ممکن‌الوجودها نیز نیازمند علتی هستند و چون سلسله علل تا بی‌نهایت نمی‌تواند پیش رود، نیاز به واجب اثبات می‌شود. بدیهی است این نوع نگاه به علیت که از تجربه اخذ می‌شود با علیت حقیقی که ابن‌سینا با تحلیل عقلی خویش به آن می‌رسد، تفاوت اساسی دارد؛ چه، این نوع علیت فراتر از علیت معده نمی‌رود و ضرورت نیاز نیز از طریق دائمی‌الوقوع بودن نیاز در عالم تجربه (که متفاوت با ضرورت عقلی است) اثبات می‌شود (به مثال‌های او همچون نیاز فرزند به

پدر توجه کنید). این همان نقطه ضعف این نوع برهان‌های جهان‌شناختی است که هیوم و کانت به درستی بر آن انگشت گذاشته‌اند. همان‌گونه که دیده می‌شود، به‌رغم استفاده آکویناس از امکان و وجوب در برهان خویش، این برهان در قالب برهان اهل کلام طرح شده است.

از آنجا که در برهان‌های امکان و وجوب، بر وجود نهایی یک واجب‌الوجود که وجود برای آن ضرورت دارد، استدلال می‌شود و همچنین رابطه علت و معلول ضروری تلقی می‌شود، تبیین فلسفی ضرورت در عالم خارج بسیار اهمیت دارد. در برهان‌های آکویناس از محال بودن تسلسل نیز در مقدمات برهان استفاده شده است؛ ولی به‌رغم تأثیرپذیری او از ابن‌سینا در این مسئله، از استدلال‌های محکمی در رد تسلسل استفاده نمی‌کند. از آنجا که تسلسل علل معده عقلاً محال نیست (البته شاید عملاً ناممکن به نظر برسد همان‌گونه که برخی چنین استدلال کرده‌اند)، برهان او در برابر امکان تسلسل، قدرت دفاعی چندانی ندارد.

همان‌گونه که دیده می‌شود، مهم‌ترین محورهای اصلی نقدهای کانت و هیوم به برهان‌های جهان‌شناختی حول سه محور اصلی قرار دارد: نحوه تبیین ضرورت وجودی؛ نحوه تبیین علت در جهان خارج؛ و محال نبودن تسلسل. تجزیه و تحلیل این سه نقد را در تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی بررسی خواهیم کرد. اما با استدلال جهان‌شناختی لایب‌نیس که با استفاده از «اصل جهت کافی» بیان شده، برهان جهان‌شناختی مسیری دیگر یافت که مدافعان نوتوماسی برهان جهان‌شناختی در عصر حاضر، این تقریر را محور استدلال خود قرار داده‌اند (Leibniz, 1965: 32-39).

برهان لایب‌نیس در قالب زیر قابل طرح است:

- کل جهان (مورد مشاهده)، در حال تغییر است؛

- هرچه تغییر کند، فاقد دلیل فی‌نفسه برای وجود خود است؛

- دلیل کافی برای هر چیز باید وجود داشته باشد، یا در خود یا در ورای آن؛

- پس باید علتی ورای این جهان برای توجیه وجود جهان وجود داشته باشد؛



- این دلیل یا دلیل کافی خویش است یا جهتی و رای خود دارد؛  
- تسلسل بی‌نهایت از جهات کافی نمی‌تواند وجود داشته باشد (زیرا ناتوانی از رسیدن به یک تبیین، خود یک تبیین نیست؛ ولی بالاخره باید تبیینی وجود داشته باشد)؛

- پس باید علت اولایی برای جهان وجود داشته باشد؛ علت اولایی که هیچ دلیلی و رای آن نیست و خود علت کافی خویش است (یعنی علت کافی در خودش است و نه در رای آن) (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۷۱-۲۷۳).

تقریر لایب‌نیستی برهان، تفاوت‌هایی با برهان‌های قبلی دارد که تحت تأثیر جریان‌های فلسفی در دوران جدید در صدد بود از برخی نقدهای این دوران مصون بماند. ویژگی‌های این تقریر را می‌توان چنین بیان کرد:

**الف) به‌کارگیری دلیل به جای علت:** تبیین علت مخصوصاً نزد تجربه‌گرایانی همچون لاک، بارکلی و هیوم نمی‌توانست راهی با ابتدای بر تجربه به سمت ضرورت علی بیابد. اما بین صورت‌های ادراکی، رابطه‌ی نیاز وجودی به یکدیگر معنا ندارد؛ لذا در نظر آن‌ها رابطه‌ی علت بین اجسام در خارج، به رابطه‌ی دلالت تبدیل شد؛ چراکه رابطه‌ی علت به رابطه‌ی بین صور ادراکی آن‌ها تبدیل شده بود و صرفاً به ترتب ادراک‌ها بر اساس نحوه‌ی عرضه‌ی آن‌ها بر ذهن ما حکایت می‌کرد؛ چراکه یک واقعه فقط می‌تواند نشانه و دالی ذهنی بر واقعه‌ای دیگر باشد. بدین ترتیب، علت وجودی خارجی - که رابطه‌ای در مقام ثبوت است - به دلالت ذهنی - که رابطه‌ای در مقام اثبات است - تبدیل شد.

این نکات همان نکاتی بود که لایب‌نیستس هم بدان‌ها توجه داشت و نمی‌توانست به ضرورت در خارج از ذهن و در تجربه دست یابد. به همین دلیل، برهان جهان‌شناختی دیگر نمی‌توانست بر علت وجودی تکیه کند؛ بنابراین برهان در قالب اصل «دلیل کافی» که امری ذهنی است، ریخته شد و سعی شد از این طریق برهانی قابل دفاع شود.

ب) نفی تسلسل در توجیه ذهنی به جای نفی تسلسل در رابطه وجودی: برهان لایب‌نیستی تسلسل را نیز نفی می‌کرد؛ ولی تسلسل بی‌نهایت را مساوی عدم تبیین ذهنی قلمداد می‌کرد و آن را مردود می‌دانست. این گونه رد تسلسل چندان قوی نبود و برخی دیگر آن را نپذیرفتند. از این گذشته، این برهان خداوند را تبیین نهایی می‌دانست. البته این موضوع محل بحث بوده است که آیا این برهان در این تقریر توانسته است تبیین نهایی بودن خداوند را اثبات کند یا این که می‌توان این تبیین نهایی را خود عالم دانست؛ این بحث در مناظره مشهور فردریک کاپلستون با برتراند راسل طرح و بررسی شده است (راسل، ۱۳۴۹: ۱۹۹-۲۴۲).

ج) اثبات خداوند برای تبیین کل عالم نه تبیین هر شیء ممکن الوجود: تقریر لایب‌نیستی برهان جهان‌شناختی، در صدد اثبات خداوند برای توجیه کل عالم است؛ درحالی که نیاز هر یک از موجودات به خداوند از این برهان استنباط نمی‌شود.

د) بی‌نیازی از اثبات ضرورت وجودی خداوند: یکی از مهم‌ترین نقدهای کانت به برهان جهان‌شناختی، ابتدای این برهان بر برهان نامعتبر وجودی (در نظر کانت) است که در آن، ضرورت وجودی خداوند یا وجوب ذاتی او اثبات می‌شود. از آنجا که در نظر کانت هیچ قضیه وجوداً ضروری نمی‌توان داشت و ضرورت، قیدی منطقی و نه وجودی است، تلاش‌هایی که برای اثبات واجب‌الوجود می‌شود، از ابتدا عقیم است. همان‌گونه که در تقریر لایب‌نیستی دیده می‌شود، اثبات وجود خداوند به معنای اثبات واجب‌الوجود نیست و او از وجوب ذاتی او استفاده‌ای نمی‌کند. این رویکرد لایب‌نیست می‌تواند از این نقد کانت مصون بماند.

همان‌گونه که دیده شد، قالب اول برهان جهان‌شناختی در معرض سه نقد کانت و هیوم ناظر به ضرورت، علّیت و تسلسل قرار گرفت و در دوران جدید نیز راسل نقدهای دیگری بر تقریر کاپلستون از این برهان وارد کرد.

آیت‌الله جوادی آملی برخی از این نقدها را به برهان جهان‌شناختی وارد می‌دانند؛ مثلاً ایشان نیز معتقد است تسلسل مورد استفاده در برهان جهان‌شناختی، تسلسل علل

معدّه بوده است. همان گونه که هیوم و کانت متذکر شده‌اند، اگر تسلسل را با چنین علّتی بپذیریم، هیچ گونه محالی مرتکب نمی‌شویم تا بگوییم تسلسل محال است. این نوع تسلسل، تسلسل زمانی است که بازگشت زمانی ابتدایی را برای سلسله در نظر می‌گیرد که همان خداست. اگر نظر ملاصدرا را بپذیریم که عالم، قدیم زمانی است و حادث ذاتی (چراکه ضرورت دوام وجود برای خداوند اقتضا می‌کند عالم همواره بوده باشد) در نتیجه باید بپذیریم که این تسلسل زمانی باید تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد و حتی ضرورت داشته باشد که تسلسل زمانی وجود داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۵۱).

اما همان گونه که بعداً گفته خواهد شد، تسلسل در علّت هستی‌بخش را که دارای سه شرط کثرت، ترتب و اجتماع در وجود باشد، محال می‌دانند و این همان برهان متفاوت امکان و وجوب در نظر ایشان است (همان: ۱۴۶).

آیت‌الله جوادی آملی تقریر لایب‌نیتسی برهان را - که در آن برای کل عالم به دنبال توجیه است - از این جهت که هر یک از اجزای عالم نیازمند علّتی است، و در نتیجه، باید برای کل آن نیز علّتی باشد، درست نمی‌دانند و همان گونه که راسل و هیوم متذکر شده‌اند، مجموع را دارای هویتی و رای اجزا نمی‌دانند و این مجموعه را اعتباری دانسته، نیازمند علّتی نمی‌دانند (همان: ۱۵۶).

ایشان معتقدند برهان امکان و وجوب بر تحلیل ذهنی مفاهیم و ماهیات تصور شده متکی نیست، به صورتی که اصل جهت کافی در صدد اثبات آن است، بلکه به تحلیل عقلی واقعیاتی مبتنی است که در خارج موجودند. با این تعبیرات، ایشان برهان‌های جهان‌شناختی چه در قالب تومیستی و چه در قالب لایب‌نیتسی را معتبر نمی‌دانند.

در مورد تبیین علّیت در برهان جهان‌شناختی باید گفت که اگر همانند هیوم بخواهیم علّیت را صرفاً با تجربه حسی تبیین کنیم، راهی جز مسیر قبلی سوپترکتیویستی غربی نخواهیم داشت و نهایتاً آن را باید با تداعی معانی تبیین کنیم. به بیان مختصر باید گفت که در فلسفه اسلامی با معقول ثانی دانستن اصل علّیت، تبیینی

عقلی از آن طرح می‌شود که در عالم تجربه باید مصادیق آن مفهوم بدیهی عقلی را یافت. این‌گونه نیست که علّیت از تجربه اخذ شود و سپس مفاهیم عقلی با آن سنجیده شوند. مشکل تبیین علّیت، به‌رغم پیشینی دانستن آن توسط کانت، مشکلی است که برهان‌های جهان‌شناختی را آسیب‌پذیر کرده است. به همین دلیل بود که در تقریرهای بعدی برهان جهان‌شناختی علّیت ذهنی یا دلیل (مثل اصل دلیل کافی) به جای علّیت وجودی نشست (آیت‌اللهی، ۱۳۸۵: ۸۵-۱۹۲).

متأسفانه در دهه‌های چهل تا شصت، اکثر اندیشمندان اسلامی در ایران نیز برهان امکان و وجوب را در قالب برهان‌های جهان‌شناختی طرح کرده‌اند. در استدلال آن‌ها از پدیده و پدیدآورنده صحبت می‌شود و نیاز پدیده به پدیدآورنده و عدم امکان تسلسل بی‌نهایت و در نتیجه، لزوم وجود یک پدیدآورنده نهایی (خدا) مبنای استدلال‌های آن‌ها برای اثبات وجود خداوند بوده است و این در سنت درسی مدارس ما نیز جریان داشته است. این ضعف برهان‌ها ناشی از بی‌دقتی‌های فلسفی این اندیشمندان بوده است. تأسف‌بارتر آن‌که هنوز نیز در کلاس‌های معارف، این برهان در همین قالب کج و معوج بیان می‌شود.

### برهان امکان و وجوب

آیت‌الله جوادی آملی به‌خوبی به این اشکالات توجه کردند و برای پرهیز از آن کج‌اندیشی‌ها این برهان را به گونه‌ای نو طرح کردند که در نحوه طرح آن سابقه‌ای نداشته است. ایشان دو بخش برهان را به‌خوبی از هم متمایز می‌کنند. در بخش اول، ایشان بدون ارجاع به عالم واقع و با تحلیل عقلی بیان می‌کنند که اگر نسبت وجود را با ضرورت در نظر بگیریم، از دو حال خارج نیست: یا ممکن‌الوجود است یا واجب‌الوجود. این تقسیم با تحلیل عقلی به دست می‌آید و در این مرحله اصلاً ناظر به واقعیات عالم نیست. پس از این تحلیل عقلی، نسبت ممکن‌الوجودی که به وجود آمده باشد را با واجب‌الوجود در نظر می‌گیریم. تحلیل عقلی باز هم به ما می‌گوید ممکن‌الوجود در وجود خود نیازمند علّتی است که یا واجب‌الوجود است یا

ممکن الوجود؛ و اگر ممکن الوجود باشد، باز برای وجود آن علت نیز باید وابسته به یک ممکن الوجود یا واجب الوجود باشد. در نتیجه، چون این نوع تسلسل در علت‌های وجودی محال است، پس نهایتاً باید واجب الوجودی وجود داشته باشد. توجه شود که تاکنون تمامی این مباحث، تحلیل عقلی بوده است و هنوز ناظر به واقعیت بیرونی نیست. این تحلیل همچنین ما را به آنجا می‌رساند که نیاز ممکن الوجود به واجب به علت امکان آن است، نه به دلیل حدوث وجود آن؛ و تا هنگامی که این امکان برقرار باشد، نیاز به واجب الوجود نیز برقرار است؛ یعنی باید موجود ممکن الوجود، در هر لحظه وجود خود را از افاضه واجب الوجود به دست آورد.

ایشان دقت ارزشمند دیگری نیز در نحوه علیت وجودی واجب کرده، بیان می‌کنند که ممکن الوجود در این حالت هیچ‌گونه هویت مستقلی ندارد، بلکه عین ربط به واجب است و اگر موجود شود، اصلاً نمی‌تواند بدون واجب وجودی داشته باشد؛ در نتیجه، دیگر نیازی به ابطال تسلسل نیز نیست. ایشان متذکر می‌شوند که رد تسلسل، جنبه تعلیمی دارد، و گرنه به رد تسلسل نیازی نیست. ایشان نکته بدیع دیگری نیز مطرح می‌کنند که در سخنان پیشینیان به آن پرداخته نشده است و به نظر می‌رسد از کشفیات فلسفی خود ایشان است؛ و آن این که نه تنها ممکن الوجود در وجود بلکه در ایجاد نیز به واجب نیاز دارد. در برهان‌های قبلی امکان و وجوب گفته می‌شود اگر ممکن الوجودی موجود باشد، باید وجودش را مرهون موجودی دیگر باشد که یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند ممکن الوجود نمی‌تواند خود ممکن الوجود دیگری را ایجاد کند و برای این ایجاد نیز به واجب نیاز دارد. در نتیجه، هویت تعلقی ممکن الوجود ما را به قبول واجب ناگزیر می‌کند (همان: ۱۴۷).

برای آن که این مطلب کمی روشن‌تر شود و بتوان با مثالی این بحث عقلی را به ذهن نزدیک‌تر کرد، می‌توانیم ایجاد صور خیالی انسان را نمونه‌ای از علیت وجودی در نظر بگیریم؛ و الا در عالم خارج نمی‌توان مثالی دیگر برای آن پیدا کرد؛ و هرگونه تمثیل دیگری از عالم خارج ما را از بحث عقلی دور می‌کند. بدیهی است که صور

خیالی ما نسبت به ما هویت تعلق محض دارند و نه تنها هر لحظه برای وجودشان به ایجاد ما نیاز دارند، بلکه بدون عنایت ما نیز نمی‌توانند ایجاد کنند؛ یعنی در ایجاد نیز به ما متکی‌اند. برای آن‌که این نوع تسلسل از تسلسل‌های پیش از این متمایز شود، می‌توان این مثال را طرح کرد که اگر در ذهن خود انسانی را تخیل کنید که او نیز در ذهن خود انسان دیگری را تصور کند و او نیز به همین صورت و در نهایت پس از چند مرحله، انسان آخر یک سبب را تصور کند، وابستگی هر یک به قبل از خودش را می‌توان همان وابستگی علی وجودی در نظر گرفت. بدیهی است که هویت تعلق هر یک از معلول‌های ذهنی، ضرورت یک علت وجوددهنده را که ما باشیم، معین می‌کند (آیت‌اللهی، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

توجه شود که تا اینجا بحث صرفاً تحلیل‌های عقلی داشتیم و اصلاً دربارهٔ عالم خارج بحث نکردیم. با تحلیل عقلی به این رسیدیم که اگر ممکن‌الوجودی وجود داشته باشد، باید حتماً واجب‌الوجودی نیز در کار باشد. آیت‌الله جوادی آملی به خوبی توجه داده‌اند که مقدمهٔ دیگری که برای اثبات واجب نیاز داریم، این است که اثبات کنیم در جهان خارج ممکن‌الوجودهایی وجود دارند؛ یعنی باید اثبات کنیم هر یک از اشیاء بیرونی، از نوع ممکن‌الوجودهای موجودند. این مقدمه از مقدمات قبلی کاملاً متمایز است. ایشان برای اثبات این امر سه استدلال می‌آورند:

اول این‌که اشیائی که در عالم هستند، سابقهٔ نیستی دارند؛ و هرچه سابقه نیستی داشته باشد، نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد؛ در نتیجه، فقط می‌تواند ممکن‌الوجودی باشد که وجود خارجی نیز دارد. در نتیجهٔ بحث‌های عقلی پیشین، باید واجب‌الوجودی موجود باشد. متأسفانه چون در این قسمت برای امکان شیء از حدوث دلیل می‌آوریم، برخی تصور کرده‌اند حدوث، علت نیاز به علت است، درحالی‌که در اینجا حدوث علامت ممکن‌الوجود بودن یک شیء است، نه مناط نیاز به علت. این بی‌توجهی، برهان‌های جهان‌شناختی را در مسیر نامناسب قرار داده است. دلیل دوم از استدلال مشائیان ناشی می‌شود و آن این‌که اگر به یک شیء در عالم

خارج نگاه کنیم، می‌بینیم که نسبت وجود و عدم به ذات آن متساوی است؛ پس این شیء باید ممکن‌الوجود باشد.

دلیل سوم که از تدقیق‌های اصالة‌الوجودی ناشی می‌شود، ناظر به آن است که چون ما از اشیاء بیرونی تصویری داریم، در نتیجه، آن‌ها ماهیتی دارند. هرچه ماهیتی داشته باشد که از حدود وجودی آن استنباط می‌شود، نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد؛ زیرا در جای خود اثبات شده که اگر چیزی واجب‌الوجود باشد، نمی‌تواند حدود وجودی داشته باشد. لذا صرف داشتن صورت ذهنی، دال بر آن است که ممکن‌الوجود است (همان: ۱۴۴).

آیت‌الله جوادی آملی با این‌گونه قالب‌بندی برهان امکان و وجوب، برهان را در مدار واقعی خود قرار می‌دهند و آن را کاملاً از برهان جهان‌شناختی و برهان حدوث متمایز می‌کنند. همان‌گونه که دیده می‌شود، این نوع برهان‌آوری بر وجود خداوند دیگر در معرض دو انتقاد کانت و هیوم یعنی «تسلسل علل زمانی محال نیست» و «ضرورت، قیدی منطقی است و نه وجودی که بتوان معنای واجب‌الوجود را درست کرد» قرار نمی‌گیرد و مسیر دیگری را می‌پیماید. اشکال دیگر کانت ناظر به تبیین علیت است. کانت در بررسی مقولات فاهمه در نظر خود بیان می‌کند که علیت رابطه‌ای بین فنومن‌ها یا پدیدارهاست که فاهمه آن را در نسبت بین آن‌ها درمی‌یابد و از عالم خارج نمی‌توان ضرورت علی را استنتاج کرد. او ایراد می‌گیرد که در برهان جهان‌شناختی که از علیت استفاده می‌شود، علیت که مربوط به فنومن‌هاست، به امری غیرفنومنی مثل خدا نسبت داده شده است و این استفاده نابجاست؛ در نتیجه، اصلاً نمی‌توان علیت را به خداوند به عنوان امری نومن نسبت داد. این ایراد کانت نیز پاسخی همچون پاسخ به تبیین ضرورت دارد. آیت‌الله جوادی آملی می‌فرمایند علیت از معقولات ثانیة فلسفی است.

آیت‌الله جوادی آملی اصل علیت را اصلی بر مبنای تجربه نمی‌دانند، بلکه آن را اصلی بنیادین می‌دانند که بدون آن اصلاً هیچ‌گونه استدلالی (مثلاً علیه علیت) معنا

نخواهد داشت؛ چراکه تا علّیت دو مقدمه استدلال را برای نتیجه قبول نداشته باشیم، نمی‌توانیم از آن دو، نتیجه را استنباط کنیم. کانت تحت تأثیر عمیق فیزیک نیوتونی به دنبال آن بود که علّیت را بین اشیاء طبیعی تبیین کند؛ اما او علّیتی را که از رابطه‌های فیزیکی اخذ شده، منشأ «انتزاع» علّیت دانسته بود و این نیز چیزی جز رابطه بین پدیدارها نبود. درحالی‌که علّیت، امری بدیهی است که انسان از قبل با آن عجین شده است و سپس آن را در ارتباطات تجربی «کشف» می‌کند. در نظر آیت‌الله جوادی آملی علّیت یک معقول ثانی فلسفی است که در عالم ماده نیز لاجرم باید صادق باشد. این رابطه را هم انسان به صورت شهودی و وجودی درک می‌کند (مثلاً بین خود و افعالش) و همچنین موضع دیگری را نیز می‌یابد و آن این‌که علّیت واقعیتی فراگیر است، چه در ذهن و چه در عین؛ چه در عالم ماده و چه در عوالم دیگر. همان‌گونه که امتناع وجود نقیضین را در خود می‌یابد، ولی به همه عالم چه حال چه آینده و چه هر مکانی نسبت می‌دهد.

### برهان نظم

در تجزیه و تحلیل‌های استاد جوادی آملی برهان نظم سرنوشت جالبی دارد. به‌رغم غلبه جریان ده‌ها ساله برهان نظم در تفکر دینی ما و دفاع‌هایی که از آن شده و مبنایی محکم برای اثبات خداوند در نظر گرفته شده است، آیت‌الله جوادی آملی تجزیه و تحلیل نو و تازه‌ای از این برهان به دست می‌دهند و محدودیت‌های آن را نیز متذکر می‌شوند. مهم‌ترین نکته‌ای که ایشان در آغاز بحث متذکر می‌شوند، این است که این برهان سابقه‌ای در اندیشه اسلامی نداشته است؛ یعنی برهانی است که از تفکر غربی وارد شده است. با توجه به موفقیت‌های زیادی که علم جدید پیدا کرد، برخی از اندیشمندان غرب به این فکر افتادند که چگونه می‌توان از یافته‌های علمی دلیلی بر وجود خداوند عرضه کرد؛ در نتیجه، پس از پیشرفت‌های علوم جدید، چنین برهانی طرح شد و موضوع بحث قرار گرفت (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

ایشان نواقصی که کانت برای این برهان در نظر گرفته، می‌پذیرند. کانت بر آن بود



که برهان نظم صرفاً وجود ناظمی باشعور را برای جهان اثبات می‌کند، ولی نمی‌تواند اثبات کند که این ناظم، خالق عالم نیز هست؛ یعنی شاید در حد اثبات دمپورژ افلاطون که از ماده‌ی ازلی عالم دست به صنع عالم می‌زند، مفید واقع شود، ولی اتکای وجودی عالم به او را اثبات نمی‌کند (همان: ۲۳۳).

ایشان بسیاری از تقریرهایی را که از این برهان می‌شود، نادرست و نامنتج می‌دانند؛ به گونه‌ای که در مسیر استدلال نمی‌توان از این تقریرها استفاده کرد. ایشان در ابتدا نشان می‌دهند که بسیاری از تعابیری که از «نظم در عالم» شده، در برهان نظم قابل استفاده نیست؛ لذا ضمن رد این گونه برداشت‌ها، معنای دقیق آن را که در این برهان قابل استفاده است، نشان می‌دهند. ایشان بیان نظم را در مدار یکسانی معلول از یک علت را به سنخیت علت و معلول راجع دانسته‌اند و متذکر می‌شوند که آنچه طرح‌کنندگان این برهان از نظم مدنظر داشته‌اند، این گونه یکنواختی افعال طبیعت نیست. ایشان تمایز نظم صناعی (همچون ساعت و ساعت‌ساز) و نظم تکوینی را می‌پذیرند و نظر هیوم را که استدلال از نظم صناعی بر نظم تکوینی در قالب استدلال تمثیلی است، قبول می‌کنند؛ و لذا برهانی بودن این نوع استدلال را محل بحث می‌دانند. بنابراین دلیلی وجود ندارد که این تمثیل را درست بدانیم (همان: ۲۲۸).

ایشان نظم را به عنوان زیبایی اجزای یک مجموعه نیز خارج از برهان نظم می‌دانند؛ این تعبیر خود می‌تواند مدار استدلالی دیگر غیر از نظم باشد. در نظر ایشان «نظم موردنظر در برهان نظم، همان هماهنگی بین اجزا است؛ به گونه‌ای که اگر در مجموعه‌ای متشکل از اجزای فاقد شعور دیده شود که این اجزا در به وجود آوردن غایتی و رای غایت هر یک از اجزا با یکدیگر هماهنگ باشند، ضرورت دارد ناظمی باشعور که هم علم دارد و هم قدرت نظم‌بخشی، و رای آن مجموعه وجود داشته باشد». سپس ایشان برهان نظم را متشکل از یک صغرا و یک کبرا می‌دانند. صغرای آن این است که در میان اجزای بخشی از عالم یا اجزای تمامی عالم هماهنگی‌ای وجود دارد. کبرای قیاس را هم این می‌دانند که «هر نظمی دلیل بر وجود ناظمی باشعور و رای

آن است». ایشان در تحلیل صغرای قیاس می‌گویند اگر بتوان نظم را در بخشی از اجزای عالم نشان داد، این نظم فقط دال بر وجود ناظمی در محدوده آن بخش است که می‌تواند امری مجرد غیر از خدا باشد. از طرف دیگر، اگر بخواهیم نشان دهیم که در کل عالم نظم وجود دارد، این امر قابل اثبات تجربی نیست و نمی‌تواند ناظر به نظم گذشته و آینده و در تمامی اجزای عالم باشد؛ لذا صغرای قیاس صرفاً می‌تواند اثبات وجود امر باشعوری و رای بخشی از عالم باشد که با اثبات باری تعالی فاصله دارد (همان: ۲۳۰).

در تحلیل کبرای قیاس همان‌گونه که دیدیم، با تمایز بین نظم صناعی و تکوینی، استدلال تمثیلی از وجود ناظم‌های باشعور در نظم‌های صناعی بر وجود ناظم‌های باشعور در نظام تکوینی را کامل نمی‌دانند؛ چراکه امکان به وجود آمدن این نظم‌ها از راه تصادف هست. مسئله توجیه نظم از راه تصادف را هیوم مطرح کرد ولی هیوم نتوانست توجیهی مناسب برای امکان تصادف در برآوردن این نظم داشته باشد. صد سال پس از او داروین با طرح مسئله «تنازع برای بقا» نشان داد که تکامل موجودات و نظم فعلی آن‌ها با حذف طبیعی موجودات کم‌نظم‌تر به سمت موجودات منظم‌تر می‌تواند بدون نیاز به ناظم باشعور به خوبی تبیین شود.

در پاسخ به ادعای هیوم برخی سعی کرده‌اند با استفاده از حساب احتمالات نشان دهند که احتمال به وجود آمدن نظم در اثر تصادف بسیار بسیار کم است و نمی‌توان از تصادف برای توجیه نظم استفاده کرد. آیت‌الله جوادی آملی استدلال این افراد را ناکافی می‌داند و اشکال این گونه توجیه احتمالاتی را از لحاظ منطقی یک به یک نشان می‌دهند؛ یعنی برخی از اشکالات مخالفان برهان نظم بر استدلال احتمالاتی را می‌پذیرند و در صدد نیستند که از هر استدلال ضعیفی حتی اگر از سوی خداپاوران باشد، دفاع کنند. این نشان می‌دهد قدرت فکری ایشان چنان است که دیگر نیاز نمی‌دانند از هر دفاع ضعیفی جانبداری کنند.

ایشان سه نقد بر کسانی که برای رد تصادف از احتمالات استفاده می‌کنند، طرح

کرده‌اند: احتمالات ناظر به اوصاف حقیقی و واقعی پدیده نیست، بلکه از اعتبارهای ذهنی و عملی انسان است؛ لذا از آن برای استدلال‌های واقعی نمی‌توان استفاده کرد؛ دوم آن‌که احتمال وقوع تصادفی هیئت موجود یا نظام فعلی احسن با احتمال وقوع هر یک از حالت‌های ممکن و یا متصور تفاوتی نخواهد داشت؛ و سوم آن‌که اگرچه احتمال برخی وقایع بسیار اندک است، در زمان‌های بسیار زیاد و با انتخاب طبیعی، این احتمالات بالا می‌رود (همان: ۲۳۴-۲۳۵).

در نهایت ایشان مدل جدیدی برای برهان نظم پیشنهاد می‌کنند که ناظر به «غایت‌الغایات» در افعال طبیعت است. در توضیح مختصری که ایشان داده‌اند، برهان در این صورت بر مدار علت غایی سازمان می‌یابد و به نظم چند امری که در عرض هم قرار دارند و یا تشبه وابسته خواهد بود و به حساب احتمالات نیز تمسک نخواهد کرد (همان: ۲۴۰).

### برهان صدیقین

یکی از شاهکارهای آیت‌الله جوادی آملی در تبیین و تنسیق بحث اثبات وجود خدا برهان صدیقین است. درباره این برهان مطالب بسیاری گفته شده، ولی پراکنده بوده و نسبت آن‌ها با یکدیگر تحلیل نشده است. ایشان در «شرح حکمت متعالیه، اسفار اربعه» بخش یکم از جلد ششم به تفصیل در این باره بحث می‌کنند. درباره برهان صدیقین ابهام‌ها و خلط‌های متعددی انجام شده و نسبت انواع تقریرها با هم نیز سنجیده نشده است. آیت‌الله جوادی آملی به خوبی تحول این برهان و نسبت انواع تقریرات آن را بیان کرده‌اند.

یکی از مطالبی که درباره برهان صدیقین مشهور بوده، این است که برهان‌های دیگر اثبات وجود خدا «براهین انئی» هستند که از معلول به علت پی برده می‌شود؛ ولی برهان صدیقین برهانی لمی است. ایشان توضیح می‌دهند که در برهان لمی از علت به معلول پی برده می‌شود؛ و اگر این‌گونه گفته شود، باید از علت باری به وجود باری پی برد که چنین معنی ندارد؛ بلکه از نفس حقیقت وجود به ضرورت ازلیت آن و

لاحدی و بی شرطی آن پی برده می شود. این گونه برهان را ایشان برهان ائی می دانند، ولی نه از معلول پی به علت که از احدالمتلازمین به دیگری پی برده می شود؛ مثل موقعی که شما از وجود یک معلول، به وجود معلول دیگری از علت آن معالیل پی ببرید (البته در اینجا این دو، معلول نیستند) (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۲/۲۷۵؛ و جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۱۶/۶-۱۱۷).

ایشان متذکر می شوند که نخستین بار ابن سینا این نوع برهان آوری را صدیقین نامید و به دقت او در کتاب *الاشارات و التنبيهات* اشاره می کنند که دو نوع برهان آوری را برای خداوند طرح کرده است (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۱۲). بوعلی راه اول را با سیر در آفاق و انفس، و استدلال از موجودات ناقص بر خداوند در حد اعلائی کمال می داند. او می گوید این راه، واصل به مقصود است، ولی راه افرادی است که صرفاً توان محدودی داشته اند و برهانی با ارزش محدود به کار برده اند. او برای استدلال آوری به این آیه اشاره می کند که: «سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَفِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت/۵۳)؛ و سپس با اشاره به ادامه آیه «اَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ اَنَّهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» راه وصول به خداوند را برای آنان که راه و اندیشه شان صدق محض است و شائبه نقص ندارند، بر مبنای این آیه می داند. در این آیه از این که خداوند بر هر چیز گواه است، بر وجود خداوند استدلال شده است؛ یعنی از خداوند بر خود خداوند استدلال آورده می شود، نه از مخلوقات او بر او (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳/۶۶).

بوعلی چنین برهان می آورد که اگر به حقیقت وجود توجه کنیم، این حقیقت نمی تواند از این دو حال خارج باشد: یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود. حال بدون نظر به عالم موجودات، برهان می آورد: اگر وجود واجب باشد که واجب اثبات است؛ و اگر وجود ممکن باشد، لازم است واجب الوجودی باشد؛ چراکه وجود جزء ذات و ماهیت آن نیست و برای وجود داشتن باید به موجودی دیگر وابسته باشد که اگر آن نیز ممکن باشد، باید نهایتاً به واجب الوجود برسیم. توجه شود که در این نوع استدلال آوری، صرف تأمل و تعمق در حقیقت وجود، بدون ارجاع به واقعیتهای ناقص از

جهان خارج، به وجود محض شهادت داده می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی ضمن تأیید این برهان، محدودیت آن را در دو چیز می‌داند؛ این‌که اولاً این برهان مبتنی بر ابطال تسلسل است؛ و ثانیاً در قالب اصالة‌الماهیه طرح شده است؛ همان‌که در بیان ملاصدرا نیز آمده است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۳۵).

ایشان سپس برهان صدیقین ملاصدرا را بیان می‌کنند. برای برهان صدرا چند مقدمه را لازم می‌دانند: اصالة‌الوجود، تشکیک وجود، ربطی بودن معلول نسبت به علت وجودی یا تقسیم وجود به غنی بالذات و فقیری که فقر ذاتی دارد و عین‌الفقر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۱۴/۶-۱۶). سپس بیان می‌کنند که با تأمل در حقیقت وجود (نه معنای آن) و درک آن می‌یابیم که حقیقت وجود، عین لاحدی و نامشروط بودن و بسیط محض بودن است و ذاتاً نمی‌تواند هیچ‌گونه حدی را برای آن در نظر گرفت. اما اگر با وجودی مواجه شدیم که مقید و محدود و مرکب باشد، متوجه می‌شویم که حقیقت وجود نیست، بلکه جای این سؤال هست که چرا با این‌که حقیقت وجود باید نامحدود باشد، این موجود، محدود و مقید است؟ این بدان معناست که لاحدی حقیقت وجود، ذاتی آن است؛ ولی محدودیت آن باید دلیلی داشته باشد. لذا درک عمیق اصالة‌الوجود ما را مستقیماً به خداوند که حقیقت بی‌قید و بی‌نهایت و بسیط است، می‌رساند و سپس در پی دلیلی برای دیگر موجودات برمی‌آید.

ملاصدرا سپس با تشکیک وجود و رابطه «غنی بالذات» و «وجود فقیر» نشان می‌دهد که این وجودهای فقیر به دلیل معلولیت، دچار محدودیت شده‌اند و این معلولیت، آن‌ها را دچار فقر ذاتی کرده است. در نتیجه، سایر موجودات، افعال آن غنی بالذات و معلول او خواهند بود. ملاصدرا مشعوف از این برهان جدید، می‌گوید مشاهده کنید که چگونه این برهان نه تنها وجود خداوند که وحدت او و صفات او را نیز به اثبات رسانده است. ملاصدار اشاره می‌کند که مزیت برهان من بر برهان ابن‌سینا این است که اولاً به ماهیت اصالت داده نشده است؛ و ثانیاً در طرح برهان از تسلسل استفاده نشده است، بلکه برهان صدیقین، خود دلیلی است بر ابطال تسلسل. ملاصدرا

برهان خود را «اسد» و «اخصر» می‌داند یعنی هم مستحکم‌تر است و هم مختصرتر از برهان بوعلی.

آیت‌الله جوادی آملی ضمن تأکید بر این دو مزیت برهان صدیقین ملاصدرا بر برهان صدیقین بوعلی آن را دارای مرتبه‌ای بالاتر و به‌نوعی برهان صدرا را برهان صدیقین واقعی می‌داند. ایشان متذکر می‌شوند که پس از ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری توجه کرد که صرف قبول اصالة الوجود برای اثبات خداوند کفایت می‌کند و سایر مقدماتی که ملاصدرا آورده، برای احدیت و صفات باری تعالی لازم بوده است؛ لذا حاج ملاهادی برهان را با تأکید بر یک مقدمه فلسفی یعنی اصالة الوجود برای اثبات باری تعالی بیان می‌کند و می‌گوید برای اثبات خداوند به دیگر مقدمات نیاز نیست. آیت‌الله جوادی آملی تأکید می‌کنند که حاج ملاهادی سبزواری برهان را ساده‌تر کرده است و از این جهت، نسبت به برهان ملاصدرا مزیت دارد (همان: ۲۱۵).

برهان صدیقین ملاصدرا با دقت نظر علامه طباطبایی جلوه‌ای دیگر یافت. علامه طباطبایی در پاورقی اسفار، برهان خویش را طرح کرده‌اند و بیان ساده‌تر آن را در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم آورده‌اند. اما این تمایز مورد توجه قرار نگرفته بود تا آن‌که آیت‌الله جوادی آملی به تبیین و بسط نظر علامه طباطبایی پرداختند. ایشان بدون تعریض به شهید مطهری متذکر می‌شوند که پاورقی شهید مطهری بر استدلال علامه طباطبایی در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم، بازگویی ساده‌شده برهان صدیقین ملاصدرا است و ایشان به تفاوت مهمی که بین تقریر علامه طباطبایی و ملاصدرا وجود دارد، نپرداخته‌اند؛ و لذا این پاورقی (مطهری، ۱۳۵۰: ۸۵) ناظر به دیدگاه علامه طباطبایی نبوده است. قبل از آیت‌الله جوادی آملی کسی را نمی‌یابیم که توانسته باشد نوع استدلال علامه طباطبایی را به‌خوبی فهم و تقریر کرده باشد.

علامه طباطبایی به جای آن‌که از وجود و اصالة الوجود که بحثی فلسفی است و تدقیق‌های جدی برای فهم آن لازم است، استفاده کنند، از واقعیت و یا واقع بودگی برای استدلال خود بهره برده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی متذکر می‌شوند که در برهان

علامه، تحلیل واقعیت، بدون کاوشی فلسفی و بر اساس دیدگاه قابل فهم برای همه، ما را به اثبات خداوند می‌رساند؛ لذا مزیت برهان علامه را در آن می‌دانند که دیگر حتی به همان یک مقدمه فلسفی هم که در برهان حاج ملاهادی استفاده شده، نیازی نیست. علامه طباطبایی متذکر می‌شوند که اگر کسی سوفسطایی نباشد و بپذیرد واقعیتی هست، می‌یابد که آنچه که در واقعیت است، اموری‌اند که دارای واقعیت هستند؛ لذا بین «واقعیت» و «دارای واقعیت» (ذوواقعیت) تمایز است. سپس بیان می‌کنند که واقعیت، قابل نفی شدن نیست و هرگونه انکار آن منجر به اثبات آن می‌شود. به نظر ایشان اگر بگوییم در زمانی هیچ واقعیتی نبوده است و یا نباشد، باز هم در آن صورت، واقعی بودن زمان را اثبات کرده‌ایم. اگر بگوییم تحت شرایطی (نه زمانی) واقعیت نفی شود، باز هم آن شرط واقعی خواهد بود. حتی اگر هر واقعیتی حتی زمان و شرط را انکار کنیم و بگوییم واقعیت بلاشرط انکار شود، باز هم جای سؤال است که آیا واقعاً واقعیت نفی شده است یا امری ذهنی؛ اگر ذهنی باشد که واقعیت ذهن ثابت می‌شود و اگر واقعاً نفی شده باشد، دوباره واقعیت اثبات می‌شود. اما از آنجا که هیچ‌یک از امور واقعی خود واقعیت نیستند و ذوواقعیت هستند، لذا هیچ‌یک نمی‌توانند همان واقعیت انکارناپذیر باشند؛ پس واقعیتی محض هست و قابل انکار نیز نیست که همان خداوند است که حتی انکارش مستلزم اثبات اوست (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲۲۱).

آیت‌الله جوادی آملی از آنجا که این برهان را ساده‌ترین تقریر برهان صدیقین می‌دانند، نسبت به برهان‌های صدیقین قبلی، مزیت‌هایی برای آن قائلند.

### برهان امکان فقری

تقریر برهان صدیقین توسط برخی دیگر از اندیشمندان جامعه ما، به گونه‌ای دیگر مطرح شده است. آیت‌الله مصباح این برهان را در قالب مشائی و با واقعیت اصالة الوجود دیده‌اند و از امکان فقری موجودات به ضرورت وجود غنی بالذات رسیده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در کتاب تبیین برهان‌های اثبات وجود خدا برهان مبتنی بر امکان فقری را برهانی متفاوت از برهان صدیقین دانسته‌اند؛ لذا بدون اشاره به

کسانی که چنین گفته‌اند، این برهان را برهانی مجزا از برهان صدیقین به شمار آورده‌اند. در این برهان، با توجه به این که موجوداتی که فقر وجودی دارند، نمی‌توانند بدون غنی بالذات موجود باشند، لذا با رد تسلسل باید غنی بالذاتی موجود باشد که آن فقیر اکنون وجود یافته است. ایشان موجودات عالم را دارای فقر ذاتی در وجود نشان داده‌اند؛ لذا اثبات غنی بالذات را از آن نتیجه گرفته‌اند. آیت‌الله جوادی آملی این نوع برهان‌آوری را از برهان صدیقین متمایز دانسته‌اند؛ اما تأکید می‌کنند که برهان امکان فقری نسبت به برهان امکان و وجوب که اصالة‌الماهیه را پیش‌فرض گرفته، مزیت دارد؛ چراکه با اعتباریت ماهیت، استدلال‌آوری امکان و وجوب می‌تواند دچار نقص‌هایی باشد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۷۹-۱۸۸).

### سایر براهین در سنت غربی

آیت‌الله جوادی آملی برهان‌های دیگری همچون «برهان معجزه» و «برهان تجربه دینی» و «برهان اخلاقی» را در سنت غربی نیز بررسی می‌کنند.

**۱- برهان معجزه:** برخی از متکلمان غربی وجود برخی معجزات و کارهای خارق‌العاده توسط قدیسان را معیاری بر آن می‌دانند که چون جهان مادی یارای توجیه این‌گونه افعال را ندارد، لذا باید امری غیرمادی همچون خداوند وجود داشته باشد که باعث این امر خارق‌العاده شده باشد. ایشان این نوع برهان‌آوری را برای اثبات وجود خداوند صالح نمی‌دانند و اشکالات فراوانی را برای آن مطرح می‌کنند. برخی از این اشکالات، همان‌هایی است که هیوم نیز پیش از این، در باب معجزه بیان کرده بود؛ چراکه در اصل اتفاق افتادن واقعه معجزه می‌توان تردید کرد. سپس ایشان به خلطی که بین معجزه، کرامت، اعانت و اهانت شده، اشاره می‌کنند. آنچه غریبان از آن به عنوان معجزه یاد می‌کنند، چیزی جز کرامت نیست. ایشان معجزه را در حد اثبات تأکیدی بر نبوت خاصه دارای قدرت استدلال می‌دانند؛ لذا حتی معجزه را عهده‌دار اثبات مبدأ جهان نمی‌دانند (همان: ۲۴۷-۲۵۴).

**۲- برهان تجربه دینی:** برخی دیگر از اندیشمندان مسیحی غربی، تجربه دینی افراد



را که مبتنی بر تجربه ها، دریافته‌ها و شهودهای افراد نسبت به واقعیتی است که از ارزش و قداستی عمیق برخوردار است، دلیل بر امری الوهی می‌دانند که ناظر به وجود مبدئی همچون خداوند برای آن است. آیت‌الله جوادی آملی بیان می‌کنند هرگونه تجربه دینی نمی‌تواند از حقانیت برخوردار باشد؛ زیرا بسیاری از این گونه تجربیات از قوه واهمه و خیال می‌توانند منشأ گرفته باشند که برخاسته از پیشینه خیالی فرد باشد. ایشان سپس بحث عامی را مطرح می‌کنند که بسیاری از آنچه که به عنوان تجربه‌های درونی چه در بیداری و چه در خواب رخ می‌دهد مشکل حقانیت دارند. ایشان تنها مواردی را که پشتوانه عقلی لازم را داشته باشد یا با استعانت از اقوال معصومین صحت آن درک شده باشد دارای حقانیت می‌دانند. لذا خود تجربه دینی را فاقد توان استدلال بر وجود خداوند دانسته‌اند (همان: ۲۵۹-۲۶۳).

**۳- برهان اخلاقی:** برخی دیگر از متکلمان از ثبات و اطلاق قوانین اخلاقی نتیجه گرفته‌اند چون این گونه قواعد وابسته به انسان‌هاست و در محدوده زمانی خاصی نیست، پس عاملی همچون خداوند باید وجود داشته باشد تا تأمین‌کننده ثبات این قوانین باشد. آیت‌الله جوادی آملی متذکر می‌شوند که با استفاده از تجارب افراد حتی نمی‌توان اثبات کرد که این قوانین ثبات دارند؛ یعنی صغرای این قیاس که ثبات قوانین اخلاقی است، می‌تواند از جنبه‌های مختلفی محل تردید تجربی باشد؛ لذا از این جهت همواره می‌توان به نحوی در این مقدمه تردید کرد. ایشان از طرف دیگر اکتنای این برهان را بر امری صرفاً کاربردی و ظنی برای رسیدن به یقینی درباره حق محض ناتوان می‌دانند. ایشان برای این منظور به آیه «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» استناد می‌کنند. ایشان سپس بیان می‌کنند که حتی اگر ثبات قوانین اخلاقی نیز پذیرفته شود، لزومی برای وجود خالق تضمین‌کننده برای آن‌ها نیست. ایشان این گونه قوانین را برای اثبات «نفس» که امری غیر مادی است کارآمد می‌دانند. در ادامه، بحث ارزشمندی درباره ربط احکام عقل عملی و عقل نظری را مطرح می‌کنند و نحوه ارتباط آن دو را در نظریه‌ای دقیق اعلام می‌کنند (همان: ۲۶۹-۲۷۵).

## برهان فطرت

ایشان در نهایت از برهان فطرت در تفکر اسلامی یاد می‌کنند. ایشان متذکر می‌شوند که وقتی فردی در ناامیدی کامل قرار می‌گیرد مثلاً وقتی که در کشتی در حال غرق شدن است، امیدی در دل او زنده است و این امید بدون امیدبخش معنا پیدا نخواهد کرد. همچنین زمانی که انسان به امری لایتناهی احساس وابستگی و محبت می‌کند، ناگزیر باید متعلق برای آن وجود داشته باشد. اما ایشان معتقد نیستند هرگونه وابستگی و یا امیدی بتواند ما را به خداوند راهنمایی کند؛ چراکه احتمال دارد به اموری که در ذهن خود تخیل کرده‌ایم، امید بسته باشیم. ایشان متذکر می‌شوند که این آگاهی اگر از نوع علوم حصولی باشد، می‌تواند ناظر به امور فرضی یا ذهنی یا مکنون در ذهن باشد. در نظر ایشان امید یا محبتی می‌تواند ناظر به واقعیت خارجی همچون خدا باشد که هیچ تصور و مفهومی را به دنبال نداشته باشد، بلکه انسان وقتی به صورت شهودی به حقیقتی در متن وجود دست یابد، در آن صورت متعلق آن هم امری وجودی خواهد بود. ایشان به نسبت آب و تشنگی در انسان اشاره می‌کنند که تشنگی با این که امری درونی است، به وجود امری بیرونی به نام آب، ناظر است.

ایشان بسیاری از تبیین‌های قرآنی را بر این مبنا می‌دانند و می‌فرمایند قرآن از طریق احساس وابستگی یا محبتی که در بشر نسبت به امری فرابشری وجود دارد، راه وصول به حق را باز می‌کند. ایشان استدلال‌های ابراهیم علیه السلام در نفی خورشید و ماه و ستاره به عنوان پروردگار، استدلال مبتنی بر برهان‌های حرکت و حدود و امکان ماهوی نمی‌دانند، بلکه حد وسط آن را محبوب بودن و دوست داشتن می‌دانند که قالبی از این برهان است (همان: ۲۸۱-۲۹۱).

## منابع

۱. ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق)، **الاشارات و التنبیہات**، مؤسسہ نصر، تهران.
۲. ارسطو، (۱۳۷۸)، **مابعدالطبیعه**، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران.
۳. افلاطون، (۱۳۳۶)، **تیمائوس**، در **مجموعه آثار افلاطون**، ج ۳، ترجمه: محمدحسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
۴. آیت‌اللہی، حمیدرضا (۱۳۷۶) مدخل «برهان صدیقین»، **دانشنامه جهان اسلام**، **دایرةالمعارف اسلامی**، تهران.
۵. — (۱۳۷۶)، «برهان وجودی یا وجوبی» در **شریعة خرد**، یادنگار نکوداشت منزلت علمی استاد علامه جعفری، علی‌اکبر رشاد (ویراستار)، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ص ۴۰۳-۴۱۶.
۶. — (۱۳۷۸) «برهان صدیقین ملاصدرا و نقد آرای کانت و هیوم در اثبات باری تعالی»، **مجموعه مقالات کنگره جهانی ملاصدرا**، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، خرداد ۱۳۷۸.
۷. — (۱۳۸۵) «تحلیلی از برهان‌های جهان‌شناختی و مقایسه آن با برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی»، **قبسات**، فصلنامه علمی ترویجی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سال یازدهم، پاییز ۱۳۸۵.
۸. — (۱۳۹۲) **سنجه‌هایی در دین پژوهی معاصر**، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۹. جعفری، محمد تقی (۱۳۷۳)، **شرح و تفسیر مثنوی مولوی**، ج ۱۲، نشر اسلامی، تهران.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، **شرح حکمت متعالیه**، **اسفار اربعه**، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۱. — (۱۳۷۲)، **تحریر تمهید القواعد**، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۲. — (۱۳۸۴)، **تبیین براهین اثبات خدا**، مرکز نشر اسراء، قم.

۱۳. حائری یزدی، مهدی (۱۳۶۰)، *کاوش‌های عقل نظری*، شرکت سهامی انتشار، تهران.
۱۴. دکارت، رنه (۱۳۶۱)، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه: احمد احمدی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۱۵. راسل، برتراند (۱۳۴۹)، *عرفان و منطق*، ترجمه: نجف دریابندری، کتاب‌های جیبی، تهران.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *شرح حکمت متعالیه (اسفار اربعه)*، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، انتشارات صدرا، قم.
۱۸. — (۱۳۶۷)، *نهایة الحکمة*، انتشارات الزهراء، تهران.
۱۹. کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲)، *سنجش خرد ناب*، ترجمه: میر شمس‌الدین ادیب سلطانی، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۰. گیسلر، نورمن (۱۳۹۱)، *فلسفه دین*، ترجمه: حمیدرضا آیت‌اللهی، حکمت، تهران.
۲۱. لایبنیتس، گتفرید ویلهلم (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه: یحیی مهدوی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
۲۲. مجتهدی، کریم (۱۳۷۹)، *فلسفه در قرون وسطی*، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *ترجمه و شرح برهان شفاء*، انتشارات امیرکبیر، تهران.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۵۰)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم (پاورقی‌ها)*، دارالعلم، قم.
۲۵. هپبرن، رونالد (۱۳۷۲)، «برهان و جوب و امکان» در خدا در فلسفه، ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۶. هیک، جان (۱۳۷۶)، *فلسفه دین*، ترجمه: بهزاد سالکی، انتشارات بین‌المللی الهدی، تهران.

27. Anselm (1962), "Monologion" in *Anselm: Basic Writings*, Translated by S. N. Dean, La Salle, Open Court Publishing Co, Illinois.

28. Aquinas, Thomas (1948), *Summa Theologica*, Translated by English Dominican

- Fathers, Benzingers Brothers, Chicago.
29. Aristotle (1941), *Basic Works of Aristotle*, Edited with an Introduction by R. McKeon, Random House, New York.
  30. Augustine (1968), "On Free Will" in *The Fathers of the Church: The Retractions*, Vol. 60, Translated by Sister M. I. Bogan, Catholic University of America Press, Washington, D. C.
  31. Ayatollahy, Hamidreza (2008) "Divine Ontological Necessity" in hh nnnnnnnnn nnnn and Muhammad Legenhausen (eds.) *Proofs for the Existence of God: Contexts, Structure, Relevance*, Innsbruck University Press, Innsbruck, Austria, pp. 81-91.
  32. Descartes, Rene (1996), *Meditations on First Philosophy*, Trnaslated and Edited by John Cottingham, Cambridge University Press, Cambridge.
  33. Hume, David (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Hckett, Indianapolis.
  34. Kant, Immanuel (1969), *Critique of Pure Reason*, Translated by Norman Kemp Smith, St. Martin's Press, New York.
  35. Leibniz, Gottfried (1965), *Monadology and Other Philosophical Essays*, Translated by Paul and anne Schrecker, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Indiana.
  36. Ockham, William (1964), *Philosophical Writings*, Translated with Introduction by P. Bochner, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Indiana.
  37. Plato (1941), *Collected Dialogues*, Edited by E. Hamilton and H. Cairns, Panthon Books, New York.
  38. Scutus, John Duns (1962), *Philosophical Writings*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, Indiana.