

نقد براهین وجود خدا

نویسنده: اشکان بابادی



نقد برآهین وجود خدا

نویسنده: اشکان بابادی (سال)

فهرست

۱	پیشگفتار
۵	تقسیم معرفت
۶	تقسیم گزاره‌ها
۶	گزاره تجربی
۷	گزاره تحلیلی
۱۰	برهان علیت
۱۰	واکاوی علیت
۱۷	بحث پایانی
۲۰	برهان امکان و وجوب
۲۲	ممکن الوجود
۲۵	اصل این همانی
۲۵	اصل اجماع نقیضین یا اصل امتناع تناقض
۲۷	اصل طرد شق ثالث یا ارتفاع اجماع نقیضین

۳۵هیوم و واجب الوجود
۳۹برهان وجودی آنسلم
۴۱برهان نظم
۴۲غایت نگری و داروین
۴۸تقریر برهان نظم
۵۴خدا و تبیین جهان
۵۹منابع

پیش‌گفتار

بخش عمده‌ی کتابی که در دست دارید را حدود چهارسال پیش به نگارش درآوردم، پس از انتشار این جستار، در این سال‌ها به مراتب دانش من درباب براهین وجود خدا افزایش یافت؛ از این رو تصمیم گرفتم که کتاب را بار دیگر بازبینی کنم، بخش‌هایی را به آن بیفزایم و برخی از براهین را با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار دهم. بااین‌حال، دلیلی برای تغییر در پیشگفتار اولیه‌ی کتاب ندیدم.

« در این جستار همه‌ی تلاش من این است که به نقد براهین وجود خدا بپردازم. من از روش‌شناسی فلسفه تحلیلی و سنت تجربه‌گرایی در این جستار بسیار بهره بردم. باید اذعان کنم که برای رد براهین وجود خدا از فیلسوفان انگلیسی به ویژه «دیوید هیوم» بسیار آموختم، سنت تجربه‌گرایی انگلستان، و به‌ویژه فلسفه‌ی هیوم، ابزاری فراهم می‌آورد که به مدد آن می‌توان به بررسی و نقد الهیات پرداخت. بخشی از این ابزارها تأکید بر پرهیز از پیچیده‌گویی و به دور انداختن تکلف‌زبانی، پافشاری بر وضوح مفاهیمی است که در بحث به کار گرفته می‌شوند. شاید این پرسش مطرح شود که چرا این جستار را نوشتم و چه هدفی را دنبال می‌کنم؟ بر این باورم که آدمی به مثابه‌ی انسان خردمند باید به

پرسش‌های بنیادی پردازد، زیرا که پاسخ بدین پرسش‌ها نگرش ما را نسب به جهان پیرامون دگرگون می‌کند؛ دوم اینکه این جستار گزاره‌های بنیادین الهیات را هدف گرفته و در این دوره که الهیات سرزمین مادری‌ام ایران را رو به نابودی می‌برد، این را بسان رسالتی می‌بینم که در حد توانم در نقد الهیات قلم بزنم. تا آنجا که توانستم از نگارش فنی پرهیز کردم؛ البته اگر ناچار به استفاده و اشاره به مفاهیم فنی شدم، تا آنجا که در حد توانم بود با توضیح دادن آنها را ساده کرده‌ام تا مخاطبان دچار سردرگمی نشوند. گاهی برای یک موضوع چندین مثال متفاوت آورده‌ام، تا مطمئن شوم مباحث برای خوانندگان روشن می‌شود. اگر به کتابی ارجاع داده‌ام به عین عبارت نویسنده یا مترجم را نگارش کردم تا که خطایی در فهم و بازنویسی صورت نگیرد. جا دارد اشاره کنم جستارهایی که در زمینه‌ی فلسفی نگارش می‌شود، نیاز به بازبینی و تکرار دارند. گاهی می‌بایست در جستارهای دیگر کاوش کرد تا بد فهمی روی ندهد. از این رو، به خوانندگان توصیه می‌کنم که کتبی در زمینه‌ی تاریخ فلسفه مطالعه کنند. آشنایی با سیر تطور اندیشه‌های فلسفی، نه تنها درک بهتری از مباحث مطرح شده در این جستار به دست می‌دهد، بلکه امکان ارزیابی دقیق‌تری از براهین وجود خدا را نیز فراهم می‌آورد. بخش نخست این جستار شاید نقطه خوبی برای شروع پژوهش فلسفی باشد. پیشنهاد دیگر من این است که برای براهین وجود خدا به مناظره راسل و کشیش کاپلستون نگاهی داشته باشید. ترجمه این مناظره در "کتاب عرفان و منطق" و "چرا من مسیحی نیستم" نوشته راسل آورده شده. به طور کل بر این باورم که فرض وجود خدا بی‌اساس و بی‌مایه است و بار اضافی بر دوش

بشر می گذارد. هنگامی که با گفت و گو می توان مسائل بشری را حل کرد به خدا و خدایان هیچ احتیاجی نیست و من هیچ دادگاهی بهتر از طبیعت برای تایید نظریه ها و حدس هایمان نمی شناسم. و مقدمه را با گفته ی جان لاک فیلسوف بلند آوازه ی انگلیسی به پایان می برم.»

«من دلایل خودم را در صحت باورهایی که دارم، خواهم آورد. تا آن دلایل در صورتی که اشتباه کرده باشم، عذر من باشند. و آن را به قضاوت آنان که مایل اند حقیقت را هر جا که هست بیابند و بپذیرند، واگذار خواهم نمود.»

اشکان بآبادی (سال)

برلین ، ژانویه ۲۰۲۵

پیشکش به زکریای رازی
که از او بسیار آموختم

هرگاه از اهل دین دلیل بخواهند، بد می گویند و خشمگین می
شوند، خون سوال کننده را هدر می دانند. از این جهت حق به
سخت ترین نوع مدفون شده و پنهان مانده است، به سخت ترین
وضع پنهانی.^۱

^۱ به نقل از کتاب مناظره زکریای رازی با ابوحاتم رازی برگ ۱۰۵

تقسیم معرفت

برای نقطه آغازین بهتر باشد که از یک مبنای معرفتی شروع کنم تا که مبحث از انسجام مشخصی برخوردار باشد. از دیر باز در فلسفه، معرفت یا شناخت بشری را به دو بخش تقسیم می‌کردند معرفت پیشینی و معرفت پسینی.

معرفت پیشینی (A priori)

به آن نوع شناختی گفته می‌شود که مستقل از تجربه بوده و بدون وابستگی به چگونگی وضع امور و اشیا، قابل دستیابی است. این نوع معرفت مبتنی بر اصولی است که صرفاً از طریق استدلال عقلی به دست می‌آید و نیازی به تأیید تجربی ندارد.

معرفت پسینی (a posteriori)

به آن نوع شناختی گفته می‌شود که از طریق تجربه کسب می‌شود و وابسته به چگونگی وضعیت جهان است. به عبارت دیگر، این نوع معرفت تنها پس از مواجهه‌ی حسی با واقعیت حاصل می‌شود. منظور از پسینی این است که شناخت، پس از فرآیند تجربه به دست می‌آید.

تقسیم گزاره‌ها

یک "گزاره" جمله‌ای خبری است که توصیفی از حالت‌های جهان را در خود جا داده و می‌تواند دو ارزش صدق یا کذب داشته باشد. درست بودن و یا غلط بودن آن را می‌شود مشخص کرد. با توجه به دو نوع معرفتی که در بالا به اشاره رفت؛ ما می‌توانیم گزاره‌ها را در دو دسته طبقه بندی کنیم: **گزاره‌های مشاهداتی یا تجربی (synthetic) و گزاره‌های تحلیلی یا عقلی (analytic).**

گزاره تجربی

گزاره‌های مشاهداتی در بخش معرفت پسینی ما قرار می‌گیرند. برای تعیین صدق و کذب گزاره‌های تجربی ناچاریم به بررسی توصیفشان از جهان بپردازیم، یا باید برای تعیین شرط صدق یا راستی آزمایی آنان به گزاره‌های دیگر رجوع کنیم، تا مشخص شود که گزاره مذکور درست است یا خیر. از دل مجموعه‌ای از اینگونه گزاره‌ها دانش بشری پدید می‌آید. دانشمندان همیشه در پی آزمایش یا پژوهش در باب این گزاره‌ها هستند. فرضیات و نظریه‌های ما همه از گزاره‌های مشاهداتی تشکیل شده‌اند.

نمونه‌هایی از گزاره‌ها را در زیر آورده‌ام:

❖ برف سفید است.

❖ ماهیان آبشش دارند.

❖ زمین گرد است.

❖ در سلول گیاهان کلروفیل وجود دارد.

گزاره تجربی ابزاریست برای کسانی که در صدد بررسی بخشی از جهان باشند، تا پی به درستی و نادرستی ببرند و همچنین امر واقعی را بازنمایی کنند. تجربه‌گرایان بر این باورند که شناخت انسان با این مدل گزاره‌ها آغاز می‌شود. بر خلاف تجربه‌گرایانی چون «هیوم»، «راسل» و «کارناپ» الهی‌دانان به طور عام بر این باورند که می‌توان به نحو خاصی در باب جهان پیرامون نظر داد و از گزاره‌های مشاهداتی استفاده نکرد. بخش زیادی از گزاره‌هایی که ما در الهیات یا کلام می‌بینیم که همواره توصیفی از جهان‌اند، اما بر پایه‌ی گزاره‌های تجربی بنا نشده‌اند، به عبارت دیگر با اینکه گزاره‌های بکار برده شده در الهیات بخشی از جهان را توصیف می‌کنند ولی هیچگونه معیار تجربی برای تعیین صدق یا کذبشان وجود ندارد.

گزاره تحلیلی

دسته‌ی دیگر گزاره‌ها، یعنی گزاره‌های تحلیلی یا عقلی، گزاره‌هایی هستند که شرط صدق آن‌ها درون خودشان نهفته است، یا به عبارت دیگر، گزاره به گونه‌ای خودبسنده، محتوای خود را توصیف می‌کند. این را باید در نظر گرفت که گزاره‌هایی که شرط صدقشان درون خودشان است توان توصیف جهان را ندارند. چیزی به شناخت انسان نمی‌افزایند و شرحی از چگونگی جهان نمی‌دهد.

می‌توان سه ملاک مشخص برای این سنخ گزاره‌ها آورد:

۱. اینکه محمول^۲ در موضوع به کار رفته.

^۲ محمول شرایطی را توصیف می‌کند که اشیا و متغیرها ممکن است آن را برآورده کنند، و در صورتی که این شرایط

برقرار باشد، گزاره‌ی مذکور صادق خواهد بود. مثلاً گزاره‌ی «همه انسان‌ها فانی‌اند» در این گزاره «فانی بودن»

۲. فارغ از چگونگی جهان می تواند صدق این گزاره‌ها را مشخص کرد.

۳. ضرورت صدق دارند. به عبارتی همواره صادق‌اند.

اهل کلام و الهیات علاقه وافری به این مدل از گزاره‌ها دارند. چیزی که ما به عنوان اثبات عقلی وجود خدا می‌شناسیم بر مبنای اعوجاج و سو برداشت شناخت پیشینی حاصل می‌گردد. نکته‌ی مهمی که نباید فراموش کرد و بیشتر بدان اشاره رفت، این است که شناخت پیشینی «توان تبیین جهان پیرامون را ندارد» زیرا خبری از جهان نمی‌دهد. ریاضیات و منطق و بخشی از هندسه جز این شناخت محسوب می‌شوند. برای روشن شدن موضوع چند نمونه می‌آورم:

♣ مثلث سه ضلع دارد.

♣ اسب تک شاخ، اسب است.

♣ مادران زن هستند.

♣ دو به علاوه دو، برابر با چهار است.

گزاره‌های تحلیلی شرط صدقشان در درون خودشان است. اگر بدین گزاره‌ها خوب توجه کنید می‌بینید که مبتنی بر تعریف‌اند. برای مثال «مثلث» به فضای محصور در سه ضلع تعریف می‌شود. حال در گزاره مذکور تعریف در موضوع آورده شده و همچنین در محمول که «سه ضلع» باشد هم آورده شده؛ در واقع، این گزاره می‌گوید که «مثلث، مثلث است» یا به عبارتی چیزی که «محصور در سه ضلع است، سه ضلع دارد». کلید حل مسائل مربوط به الهیات در چرایی تفاوت بین این دو سنخ از شناخت است. الهیات گزاره‌هایی را در

محمول است که شرطی را برای «انسان‌ها» به عنوان موضوع توصیف می‌کند. این گزاره هنگامی صادق است که این

شرط را برای تمامی انسان‌ها برآورده کند

خود جا می‌دهد که از رویی با تجربه قابل بررسی نیستند و از سوی دیگر تحلیلی نیستند، یعنی نمی‌توان با بررسی خود گزاره به صادق بودنش پی برد. کوتاه سخن آنکه بسیاری از بحث‌های الهیات نزاع بر سر مفاهیمی هستند که به اشتباه استعمال شده‌اند و الاهی‌دانان همانند شعبده‌بازانی هستند که با واژه‌ها شعبده می‌کنند. روش الهیات بر این مبتنی است که واژه‌ها را صرف معنی‌دار بودن کنار یکدیگر قرار دهند تا گزاره‌هایی از این واژگان پدید آیند و از مجموعه این گزاره‌ها نتایجی می‌رسند که بی‌اساس و باطل است. حال که مراد از این دو سنخ شناخت، یعنی پیشینی و پسینی مشخص شد به تحلیل و واکاوی براهین وجود خدا می‌پردازم^۳

^۳ کواین، یکی از فلاسفه به نام سده‌ی بیستم، مخالفت‌های بسیاری با تمایز بین این دو شناخت یعنی پیشینی یا پسینی دارد. برای اطلاعات بیشتر نگاه کنید به دو حکم جزمی تجربه‌گرایی ترجمه منوچهر بدیعی، ارغنون شماره ۷ و ۸ سال ۱۳۷۴

برهان علیت

دلیلی که باعث شد در ابتدا به برهان علیت پردازم این است که، به طور کلی، بنیان بسیاری از استدلال‌هایی که برای اثبات وجود خدا ارائه شده‌اند، بر رابطه‌ی علت و معلول استوار است.

در کتاب اندیشه اسلامی، نوشته‌ی جعفر سبحانی چنین آمده است: "از راه‌های اثبات وجود خدا برهان علت و معلولی است که از گذر معلولیت عالم به وجود خدا پی می‌بریم. این برهان را به گونه‌ی مختصر می‌توان چنین بیان کرد: جهان معلول است و هر معلولی نیازمند علت است. بنابراین جهان نیازمند علتی است که آن علت یا خدا است یا در نهایت به خدا می‌رسد. از این رو، خدا وجود دارد."

واکاوی علیت

بهتر است ابتدا علیت را مورد تحلیل قرار دهیم تا از میزان پیچیدگی‌های زبانی کاسته شود و بتوانیم به شکلی روشن‌تر به نقد این برهان پردازیم. سپس به این برهان می‌پردازم که چه اشتباهاتی در آن وجود دارد.

نخست باید پرسید، ما به چه چیزی علت و معلول می‌گوییم؟ و چه معیاری برای علت بودن و معلول بودن در دست داریم؟ مراد از اینکه می‌گوییم «الف علت ب است چیست؟». علت و معلول همواره نسبتی میان دو شیء است. هنگامی که ما با دو شیء حائز اشتراکاتی از نظر زمانی و مکانی یا وابستگی مواجه هستیم، از نسبت یا رابطه علیت استفاده می‌کنیم. هنگامی که می‌گوییم «الف علت ب است» یعنی هر کجا که «الف» رخ دهد لزوماً «ب» رخ می‌خواهد داد. چهار ویژگی اساسی را در رابطه علیت می‌توان دید:

۱. باید تغییرناپذیر و یکنواخت باشد. یعنی جهت رابطه مذکور باید ثابت بماند؛ اگر «الف علت ب است» نباید در یک شرایط مشابه رابطه تغییر کند.

۲. رویدادها باید از نظر فاصله‌ی زمانی و مکانی در مجاورت هم باشند. یعنی «ب» باید بلافاصله بعد از «الف» رخ دهد.

۳. باید دارای ویژگی زمانی باشد. بدین معنا که «الف» باید پیش از «ب» رخ دهد. اگر ابتدا «ب» رخ دهد دیگر «الف» نمی‌تواند علت باشد.

۴. رابطه‌ی علی باید جابه‌جایی‌ناپذیر باشد. بدین صورت که اگر «الف علت ب است» دیگر «ب» نمی‌تواند علت «الف» باشد.

به موشکافی برهان علیت باز گردیم، اینکه آقای سبحانی ادعا دارد جهان معلول است برآستی یک گزاره بی‌اساس است، زیرا که این نیاز به صدق تجربی دارد تا مشخص شود که به راستی جهان معلول است.

دوم اینکه جهان واژه‌ایست به مفهوم کل. ما هیچگاه توانایی تجربه جهان به مفهوم کل را دارا نیستیم، ما فقط می‌توانیم اجزا جهان را مشاهده کنیم. برای نمونه «نسل بشر» واژه‌ای به مفهوم کل است، کسی این ادعا را نمی‌تواند بکند که نسل بشر را تجربه کرده. اگر بخواهم به صورت خلاصه بگویم گزاره نخست راهی برای توجیه‌اش نیست. البته نویسنده

در کتاب اندیشه اسلامی چونکه می دانسته راهی برای توجیه این قضیه نیست، برای معلول بودن جهان این توضیح را می آورد:

"از آنجا که ملاک احتیاج معلول به علت، ضعف وجودی اوست، هر موجودی فقیر و ضعیف نیازمند علت است..... موجودی که تغییر می پذیرد بی گمان فقر وجودی دارد در نتیجه معلول است؛ چرا که تغییر علامت فقدان و کمبود است و روشن است که موجود دارای نقص و کمبود خود می تواند کمبود خویش را مرتفع سازد، بلکه محتاج علتی است که آن را از قوه به فعل برساند"^۴

در این بخش نویسنده با یک ادعای جدید می خواهد ادعای پیشین خود را صادق جلوه دهد «ملاک احتیاج معلول به علت ضعف وجودی او است. هر موجود فقیر و ضعیف نیازمند علت است.» سستی شناخت مبتنی بر الهیات را می توان در همین بازی با واژه‌ها دید. هیچ پیدا نیست که نویسنده چگونه پی به ضعف و فقر اجزای این جهان برده؟ و اینکه چه توجیهی برای این در دست می باشد که هر چه ضعیف است دارای علت است؟ ما چه تعریفی از معلول در دست داریم؟ بهترین تعریفی که من از معلول می توانم به دست بدهم این است که چیزی «علت دارد»

معلول بر وزن "مفعول" به چیزی اطلاق می شود که دارای «علت است». در نحو فارسی برای چیزی که مفعول قلمداد می شود از واژه ی "شدن" یا "شده" یا "دار" می توان استفاده کرد. برای نمونه «آفریدن» برابر است با «خلق»، «آفریننده» برابر است با «خالق»، «آفریده شده» برابر است با «مخلوق». نمونه‌های زیادی می توان برای این قضیه آورد مانند الزام و ملزوم یا قاتل و مقتول. در براهین وجود خدا عموماً به گزاره‌ای بر می خوریم که اساس برهان علیت بر آن بنا شده «هر معلولی علت دارد»، یا «هر معلولی نیازمند به علت است» با توجه به تحلیل بالا از واژه "معلول" این گزاره‌ها می گویند که "هر علت دارنده‌ای، علت دارد" یا به عبارت دیگر «هر چیزی که علت دار است، علت دارد». این گزاره‌ها دارای

صدق ضروری‌اند. یعنی جز شناخت پیشینی ما قلمداد می‌شوند و چیزی از جهان پیرامون نمی‌گویند، تنها چیزی که می‌گویند این است که هرآنچه را که ما علت دار (معلول) قلمداد می‌کنیم دارای علت است. حال دوباره به استدلال بالا رجوع کنیم. توضیحی که در باب معلول بودن جهان آورده شده یک توضیح دوری است؛ بدین معنا که نویسنده از علت داشتن جهان این نتیجه را گرفته که فقیر است و از فقیر بودن جهان این گونه قلمداد کرده که علت دارد. ولی باید در نظر داشت این توضیحات اضافه‌اند زیرا که خود معلول فرض کردن جهان یعنی پذیرفتن اینکه جهان دارای علت است.

دومین ایرادی که در معلول فرض کردن جهان وجود دارد در دو سطح جزئی و کلی بودن مفاهیم نهفته است. جهان به مفهوم کل، به مجموعه‌ای که ما از اجزای آن را می‌شناسیم اطلاق می‌شود. در برهان علیت از جزء به کل می‌رسند، و ویژگی‌های جزء را به کل نسبت می‌دهند. برای روشن شدن بحث بگذارید مثال ملموس‌تری بزنم. این تقریباً برای هر کس پذیرفتنی است که «هر انسان روی کره زمین مادری دارد»؛ آیا می‌توان از این گزاره نتیجه گرفت که نسل بشر دارای مادر است؟ البته که خیر. نسل بشر را، ما به مثابه‌ی یک کلیت به کار می‌بریم و ویژگی‌های جزء قابل تعمیم به یک مفهوم کلی نیست. اینکه اعضای مجموعه‌ای به نام جهان دارای علت یا علت‌هایی هستند، این نتیجه را به دست نمی‌دهد که خود جهان دارای علت باشد.

ایراد سوم که از چشم خیلی از منتقدین دور مانده، این است که در برهان علیت تلاش بر اثبات «وجود» چیزی است، که خارج از این جهان موجودیت یا به اصطلاح تحقق دارد، ولی رابطه علت و معلولی دارای بار اثبات موجود بودن چیزی نیست. هنگامی که ما می‌گوییم «الف علت ب است» برای وجود «الف» و «ب» دلایل مشخصی داریم. سپس رابطه علی را برقرار می‌کنیم. در واقع ما هم میدانیم «الف» موجود است و هم میدانیم «ب» موجود است و هم به کیفیت و رابطه‌ی آنها واقفیم. سپس آن رابطه را علی یا تابع علیت میدانیم.

نه آنکه به شیوه‌ی متداول در اثبات وجود خدا بخواهیم وجود را با ربطه‌ی علیت توجیه کنیم.

البته ارنست کسیرر در اثر فاخر خود یعنی فلسفه صورت‌های سمبلیک به دو نوع علیت اشاره دارد یکی علیت در اندیشه اسطوره‌ای و دیگری در اندیشه علمی.
در علم علیت رابطه بین خود اشیاء نیست بلکه رابطه بین تغییرات اشیاء است^۵ ولی در اسطوره علیت مولد و زاینده اشیاء است.

اهل کلام فراموش کرده‌اند که نخست باید توجیه کنند که خدایی با تعریف و مصداق مشخص در ورای عالم موجودیت دارد، آنگاه توجیهی برای این بیاورند که این تعریف و مصداق مشخص علیت به وجود آمدن جهان است. جهانی که ما می‌شناسیم مجموعه‌ای است که نمیتواند برای آن علیتی متصور شد، زیرا که نسبت همیشه بین دو چیز برقرار میباشد. چیزی خارج از مجموعه جهان اثبات نشده (شاهدی ندارد) که بخواهد علیت جهان شمرده شود. بگذارید مثال روشنتری بزنم: هنگامی که فرزندی در یک خانواده تک فرزندی باشد؛ نسبت برادری یا خواهری برای او برقرار نمی‌شود، زیرا که او تنها است. اگر بخواهیم این نسبت را برقرار کنیم (مثلا خواهری)، نخست باید توجیه کنیم که پدر و مادر او دارای دختری شدند، تا این نسبت برقرار شود. آنچه در ادامه خواهد آمد چکیده‌ای از همه براهین علی است. در پایان این بخش به چند نمونه از نسبت‌هایی که می‌توان از آنها به نفع وجود خدا استدلال آورد اشاره می‌کنم و اشتباهات منطقی آنها را نشان خواهم داد.

الف: هر معلولی علیت دارد.

ب: زنجیره‌ی علی، به یک تسلسل یا دور منتهی می‌شود.

ت: دور و تسلسل محال است

نتیجه:

^۵ ارنست کسیرر، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، برگ ۱۲۷

چیزی هست که علت است، اما معلول نمی تواند باشد (علت العلل)

در این برهان با سور کلی «هر» قاعده ای وضع شده که هر چیزی ویژگی معلول بودن را دارا باشد، در نتیجه ویژگی علت بودن هم دارا است. مشکل همه‌ی این براهین این است که مقدمه سوم مقدمه نخست را نقض می کند. در ابتدای این امر را می پذیریم که این قاعده به دور و تسلسل می رسد و این باطل است، ولی به جای اینکه به تصحیح مقدمه بر آییم دست به نتیجه گیری می زنیم. استدلالی که مقدمات یکدیگر را نقض می کنند معتبر نیست. به بیان روشنتر الهی دان‌ها می پذیرند که نخست نسبتی بین دو چیز برقرار است. و این همواره درست است و قابل نقض نیست. آنان پیوسته قبول می کنند این نسبت‌ها به دور و سلسله‌ای می رسند که امکان پذیر نیست. به عبارتی قبول می کنند «هر معلولی علت دارد» دچار اشکال است و به جای اینکه این گزاره را مورد بازبینی قرار دهند با شتاب دست به نتیجه گیری می زنند. اما نتیجه گیری در حالی می باشد، که مقدمات در تایید یکدیگر که نیستند چه بسا در تناقض و حتی رد یکدیگرند. پرسش اساسی اینجا است که نقش محال بودن «دور و تسلسل» در استدلال چیست؟ آنگونه که من در می یابم، دور و تسلسل در اینگونه براهین صرفاً می تواند بگوید که گزاره، «هر معلولی علتی دارد» چونکه به دور و تسلسل می رسد پس محال است یا دست کم کاذب است.

به تحلیل صوری این برهان بصورت منطقی نگاه کنید:

الف: به ازای هر چیزی که N را داشته باشد M برقرار است.

ب: اینکه به ازای هر چیزی که N را دارد M برقرار باشد باطل است. (دور و تسلسل علت

ها محال است)

نتیجه:

الف کاذب است.

به هیچ عنوان علت العلی از این برهان نتیجه نمی‌شود. در این برهان فقط با وارد کردن محال بودن دور و تسلسل می‌توان کاری از پیش برد. البته استفاده از دور و تسلسل قضیه را دشوارتر می‌کند. در همه براهین علی محال بودن دور و تسلسل جز لاینفک استدلال است. بگذارید با گزاره‌ای دیگر این بحث را روشتر کنم تا گرفتاری‌ها کمتر شود.

الف. هر مخلوقی خالق دارد. (گزاره تحلیلی)

ب. زنجیره‌ی خالق و مخلوق باید به جایی ختم شود زیرا دور و تسلسل محال است.

نتیجه:

یک خالق کل وجود دارد.

در این برهان رابطه‌ای به مانند علیت بین دو شیء برقرار شده مخلوق و خالق آنهم به واسطه‌ی گزاره‌ای که صدق ضروری دارد "هر چیزی که آفریده شده آفریننده‌ی دارد" حال به ناچار این رابطه در جایی باید قطع شود و بتوان فرضی که از قبل گرفته شده یعنی وجود خدا را در نتیجه آورد باید محال بودن دور و تسلسل را وارد بر مقدمات کرد. که همانگونه که در بالا گفتم باید نقضی بر مقدمه الف ایجاد کرد تا بتوان نتیجه را صادق جلوه داد.

به برهان زیر توجه کنید که دقیقاً از این قسم براهین است:

الف. هر دارای محدودیتی دارای حد زننده است.

ب. هر حد زننده‌ی که محدود است، لاجرم باید به نامحدود ختم شود و الا دور و تسلسل است.

نتیجه: حد زننده‌ای موجود است که نامحدود است

در مقدمه ب اساس مقدمه‌ی الف زیر سوال می‌رود زیرا با رجوع به دور و تسلسل ادعا می‌شود که نسبت هر دارای محدودیتی دارای حد زننده‌ی است در مواردی نقض می‌شود. یا به عبارتی اینکه رابطه‌ی حد زننده و محدود بودن همیشه برقرار باشد شدنی نیست و از

این رو که این نسبت یعنی "هر محدود شده ای، محدود کننده ای دارد" ایراد دارد نتیجه برای وجود نامحدودی می گیرد.

بحث پایانی

گذشته از توضیحات بالا باید این را خاطر نشان کرد چیزی که ما به عنوان رابطه‌ی علیت می‌شناسیم در یک بستری مبتنی بر فضا-زمان معنا دارد. همانگونه که کانت در نقد برهان اثبات وجود خدا توسط توماس آکویناس به زیبایی به این موضع اشاره دارد. توماس آکویناس در مدخل الهایت استدلال خود را اینچنین تقریر می کند:

در جهان مشهود علت‌هایی یافت می‌شوند که در مجموعه‌هایی نظم و ترتیب یافته‌اند. ما هرگز مشاهده نمی‌کنیم، و هرگز نمی‌توانیم مشاهده کنیم که چیزی علت خود باشد، زیرا این معنای آن است که مقدم بر خود است و این امر ممکن نیست. اما چنین رشته‌ای از علت‌ها باید جایی متوقف شوند؛ زیرا در آن عضوی قدیمی‌تر عضو میانی و عضو میانی عضو آخری را بوجود می‌آورد (خواه این عضو میانی واحد یا بسیار باشد). حال اگر علتی را حذف کنیم معلولش را نیز حذف کرده‌اید و در نتیجه نمی‌توانید آخرین علت و نیز علت میانی را داشته باشید، مگر این که علت اولیه را داشته باشید. اما اگر رشته‌ی علت‌ها تا بینهایت ادامه داشته باشد؛ و علت اولیه وجود نداشته باشد، آن‌گاه نه علت‌های میانی وجود خواهند داشت و نه علت نهایی، که این آشکارا خطاست. بنابراین، ضروری است که وجود علت اولیه را بپذیریم؛ چیزی که همگی آن را «خدا» می‌نامند.^۶

«کانت» در شاهکار خود یعنی «نقد عقل محض» تاکید به عدم امکان استدلال آوری برای وجود خدا دارد؛ و بکارگیری عقل برای اثبات خدا را کاری بیهوده می‌داند. او می‌نویسد: من ثابت می‌کنم که عقل نه از طریق تجربی موفقیتی به دست می‌آورد و نه از طریق دیگر

^۶ به نقل از تاریخ فلسفه‌ی راتلج جلد ششم؛ برگ ۱۱۰

(از طریق استعلایی)؛ و اینکه عقل بیهوده بال‌های خود را باز می‌کند تا به وسیله‌ی قدرت محض نظری بر فراز جهان حسی به پرواز در آید.^۷

«من قبلاً گفتیم که در این برهان کیهانشناختی (Kosmologisches Argument) لانه‌ای پر از ادعاهای دیالکتیکی پنهان شده است که نقد استعلایی (متعالی)، به آسانی می‌تواند کشف کند و نابود سازد. این اصل استعلایی که به آن وسیله از امر تصادفی، یک علت نتیجه‌گیری شود؛ اما این اصل فقط در جهان حسی معنا دارد، و خارج از جهان حسی کاملاً بی‌معنا است. زیرا مفهوم صرفاً عقلی امر تصادفی، نمی‌تواند هیچ نوع گزاره‌ی ترکیبی را مثل گزاره‌ی علیت تولید کند. این اصل هیچ معنایی ندارد، و هیچ نشانه‌ی کاربرد خود را ندارد، مگر فقط در جهان حسی. اما در برهان کیهانشناختی، اصل علیت فقط باید به آن منظور استفاده شود که از جهان حسی فراتر برویم»^۸

ذهن آدمی اینرا می‌پذیرد که همواره علت قبل از معلول می‌آید و همواره بعد زمانی بر علیت حاکم است. اگر علیت قابل تعریف در یک شرایط فضا-زمان باشد دیگر استفاده از آن در شرایطی که فضا-زمان جایی ندارد، قابل توجیه نیست. ادعای اساسی اهل کلام این است چیزی که در پی اثبات آن هستند، در وضعیتی فراتر از فضا-زمان وجود دارد و این وجود خود علت جهان می‌باشد. گمان نمی‌کنم صحبت از علیت بدون پیش فرض فضا-زمان امکان‌پذیر باشد یا دست کم زبان طبیعی ما این اجازه را بدهد ما از علیت بدون فضا-زمان صحبت کنیم و آن ادعا صادق باشد.

نکته دیگر آنکه آنها تلاش دارند معلول را به چیزی واحد فرو بکاهند که در نتیجه به علت العلل واحد ختم شود، البته خود واحد در نظر گرفتن علت العلل جای بحثی بسیار دارد.

^۷ نقد عقل محض، برگ ۶۱۵، بند ۶۱۹ B

^۸ نقد عقل محض، برگ ۶۲۹، بند ۶۳۷ B

کانت به تاثیر از دیوید هیوم علیت را گزاره‌ی ترکیبی می‌داند، از این رو فهم ما از علیت و معلول را فقط در عالم حسی توجیه پذیر می‌داند.

فرض براهینی که با استفاده از علیت تقریر شده همواره بر این بوده که همه چیز را با واحد بودن شروع کنند. ما در تجربه‌ی با معلول‌های بسیار مواجهیم که علت‌های بسیاری دارند. برای مثال علت من مادر و پدر من هستند و مشخصاً قبل از من وجود داشته‌اند. در اینجا معلول که من باشم دارای دو علت هستم که هر دو قابل تمایز از یکدیگراند. تعدد علت‌ها و معلول‌ها بنا به فرض اهل کلام ما را به سلسله‌های علی^۹ می‌رساند؛ که اگر بفرض بشود به واسطه این مقدمات دست به نتیجه‌گیری زد نمی‌توان به علت العَلَل واحد رسید.

الف: اجزای درون جهان دارای علت‌ها و معلول‌هاست.

ب: علت‌ها و معلول‌ها به دورها و تسلسل‌ها ختم می‌شوند.

نتیجه: علت و العلل‌هایی وجود دارند.

در صورتی و تنها در صورتی که ما فرضاً بپذیریم استدلال بالا معتبر است، هیچگاه وجود خدای واحد از آن نتیجه نمی‌شود. گمان نمی‌کنم کسی مخالف این باشد که جهان برای پدید آمدن نیاز به علت‌هایی دارد یا به عبارت دقیق‌تر تغییراتی در بنیادهای جهان هستی صورت گرفته که به این گونه در آمده. اما نکته اینجاست که ما بدون تناقض می‌توانیم این را بپذیریم که تغییراتی درون خود جهان رخ داده و جهان به مثابه‌ی کل، علت یا علی بیرون از خودش ندارد.

^۹ منظور زنجیره‌هایی از علت و معلول است.

برهان امکان و وجوب

یکی از معروف‌ترین براهین اثبات وجود خدا، برهان امکان و وجوب است. متکلمان مسلمان این برهان را از قطعی‌ترین ادله برای اثبات وجود خدا می‌دانند. آن‌ها ادعا دارند که می‌توانند صرفاً از طریق عقل و بدون نیاز به تجربه، یعنی به واسطه‌ی گزاره‌هایی منطقی و پیشینی، وجود خدا را به اثبات برسانند.

اما پیش از آنکه به تقریرهای این برهان و نشان دادن نقص‌های استدلالی در آن پردازیم، بهتر است ابتدا به اشتباه بنیادی این ادعا توجه کنیم: اینکه بتوان وجود خدا را از طریق شناخت عقلی و بدون نیاز به هیچ تجربه‌ای اثبات کرد. این نقد، بخش مهمی از ادعای این شعبده‌بازان و اثره‌ها را از اساس رد می‌کند. ادعای بی‌اساس این است که این افراد گمان می‌کنند که به راستی می‌شود، با گزاره‌هایی که صدقشان بدیهی یا ضروری است؛ چیزی را در عالم واقع اثبات کرد. این گروه از گزاره‌ها، همانطور که در بالا اشاره کردم، هیچ سنخیتی با واقعیت‌ها ندارند. از همین رو ابطال پذیر نیستند؛ یا به عبارتی نقض کردن آنها ما را دچار تناقض می‌کند. الهی‌دانان هیچگاه توضیح نمی‌دهند که چرا این گزاره‌های عقلی صادق‌اند. اگر ادعا این باشد که خدایی در جهان خارج یعنی ورای ذهن ما تحقق دارد، پس باید بتوان آن را با گزاره‌های تجربی توجیه کرد. گرچه بسیار بدیهی‌ست، ادعای وجود خدا چون که در ورای محدوده تجربه انسان‌هاست، به چنگ تجربه ما در

نمی‌آید. هر تلاش برای توجیه یا اثبات وجود خدا به صورت تجربی به شکست می‌انجامد، زیرا که تلاش آنان بر این است که پا را از حدود شناخت آدمی فراتر بگذارند؛ در نتیجه چیزی جز اشتباه به بار نمی‌آورند. از این رو هر فرضیه یا برهان درباب وجود خدا به محض تماس با سنجش تجربی انسان‌ها اشتباه از آب در می‌آید.

ابن سینا، دانشمند بزرگ ایرانی، برهان امکان و وجوب را در کتاب *اشارات و تنبیهات* این‌گونه تقریر می‌کند:

"موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب ثابت است؛ و اگر ممکن‌الوجود باشد، به دلیل اینکه دور و تسلسل محال است، باید به واجب‌الوجود منتهی شود".

مشکل بنیادین این دسته‌بندی آن است که هیچ دلیل موجهی برای تقسیم موجودات به این دو دسته ارائه نمی‌شود. اینکه برخی موجودات ممکن‌الوجود باشند و تنها یک موجود واجب‌الوجود. چرا باید این تقسیم‌بندی را بپذیریم؟ چرا نمی‌توان تصور کرد که همهی موجودات ممکن‌الوجود باشند یا اینکه واجب‌الوجود بیش از یکی باشد؟

علاوه بر این، بنیان این برهان کاملاً بر شانه‌های رابطه‌ی علت و معلول استوار است. توضیحی که برای ممکن‌الوجود ارائه می‌شود، در حقیقت یک توضیح تجربی است: برهان از مشاهده‌ی پدیده‌های جهان آغاز می‌کند و ملاک «ممکن‌بودن» را معلول‌بودن در نظر می‌گیرد، اما این همان برون‌رفت از حوزه‌ی شناخت پیشینی و ورود به تجربه است. چیزی که متکلمان مدعی استقلال از آن بودند. در واقع، این برهان درحالی که ادعای استدلال عقلی محض دارد، در عمل به مشاهده‌ی تجربی متوسل می‌شود، اما این تجربه را با مفاهیمی دیگر بازتعریف می‌کند.

الف: شیئی که وجود و واقعیت خارجی برای آن ضروری باشد، واجب‌الوجود.

ب: شیئی که عدم برای آن ضروری باشد، ممتنع‌الوجود است.

پ: شیئی که وجود یا عدم برای آن ضروری نباشد، ممکن الوجود است^{۱۰}

در این توضیح نقل شده به سه نمونه از وجود یعنی واجب، ممتنع و ممکن اشاره دارند. البته باید بگوییم، مراد از واژه «وجود» در الهیات به هیچ عنوان روشن نیست. در نقل بالا واقعیت خارجی و وجود باهم آورده شده. روشن نیست که نسبت وجود و واقعیت خارجی چه می تواند باشد. وجود می تواند به معنی تحقق یک شیء در جهان بکار رود. یا به عبارتی واقعیت خارجی داشتن یک شیء نشانه «وجود داشتن» آن است. اما در فضای الهیات بین وجود و موجود فرق اساسی می گذارند. گویی می شود چیزی موجود باشد ولی وجود نداشته باشد یا برعکس.

ممکن الوجود

مفهوم این واژه را می تواند چنین توضیح داد: شیء می تواند وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، یعنی ضرورتی برای وجود داشتن آن نمی توان در نظر گرفت. تصور نبودنش ما را دچار تناقض نمی کند. ممکن الوجود با معلول بودن ارتباط تنگاتنگی دارد. اهل کلام جهان و اجزایش را ممکن الوجود می دانند. صندلی ها، انسان ها، زمین و کائنات بنا بر آنچه از مفهوم این واژه فهم می شود، ممکن الوجود تلقی می شوند؛ یا به اصطلاح وجود امکانی دارند. اگر بخواهم ساده تر بگویم امکان آن هست که وجود داشته باشند و همچنین امکان آن هست که وجود نداشته باشند.

صورت کلی برهان امکان و وجوب این چنین است:

^{۱۰}. تبیین براهین وجود خدا برگ ۱۴۷

الف. اشیاء یا ممکن الوجود اند یا واجب الوجود .

ب. اگر اشیاء ممکن الوجود اند؛ مجموعه ای از ممکن ها باید به واجب ختم شوند؛ زیرا که دور و تسلسل محال است .

نتیجه:

وجودی هست که موجودیتش واجب است. (واجب الوجود)

تقریر مفصل این برهان به این صورت است، گمان می‌کنم برای یک نقد اساسی این تقریر گزینه‌ی خوبی باشد.

۱. هر موجودی یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات.
۲. ممکن‌الوجود به سبب اینکه ذاتاً وجودش بر عدمش ترجیحی ندارد، برای وجودش نیازمندعلتی است.
۳. یا علّت ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود یا منتهی به واجب‌الوجود است یا نیست.
۴. اگر علّت ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود یا منتهی به واجب‌الوجود باشد، مطلوب که وجود واجب است، حاصل است.
۵. اگر علّت ممکن‌الوجود مفروض، واجب‌الوجود نباشد و به واجب‌الوجود هم منتهی نشود، سلسله‌ای نامتناهی از علل و معالیل ممکن‌الوجود خواهیم داشت. چنین سلسله‌ای ممکن‌الوجود است؛
۶. چون تمام آحاد سلسله ممکن‌اند و سلسله هم وابسته به آحاد آن است.
۷. چون این سلسله ممکن‌الوجود است، نیازمندعلتی است.
۸. هر سلسله‌ای که همه‌ی آحاد آن معلول است، علّتی خارج از آحادش می‌طلبد. زیرا:
۹. آن سلسله یا نیازمندعلّت است یا بی‌نیاز از علّت.
۱۰. سلسله‌ی متشکل از ممکنات بی‌نیاز از علّت نیست.

۱۱. حال که سلسله نیازمند علت است، آن علت یا داخل سلسله است و یا خارج از آن.
۱۲. اگر علت سلسله داخل سلسله باشد، آن علت یا مجموع اعضای سلسله است یا هر یک از اعضا و یا تعداد معینی از اعضا.
۱۳. علت سلسله مجموع اعضای سلسله نمی تواند باشد؛ زیرا در این صورت سلسله، علت خود می شود که [این دور و] مستلزم تناقض است.
۱۴. علت سلسله تک تک اعضای سلسله هم نمی تواند باشد؛ چون در این صورت هر عضو سلسله علت کل سلسله و از جمله علت خودش می شود؛ پس به تعداد اعضای سلسله [دور و] تناقض لازم می آید.
۱۵. علت سلسله برخی از اعضای سلسله هم نمی تواند باشد؛ زیرا از آنجا که همه ی اعضای سلسله معلول اند، هر عضوی از اعضا که بخواهد علت سلسله باشد، خود علتی دارد که آن علت به علت سلسله بودن اولی است.
۱۶. بنابراین، علت سلسله داخل آن نمی تواند باشد؛ پس خارج از آحاد سلسله است و به دلیل اینکه همه ی ممکنات داخل در سلسله اند، چیزی که خارج از سلسله باشد واجب الوجود است. پس ثابت شد که سلسله ی ممکنات باید به واجب الوجود منتهی شود^{۱۱}

بهبتر از برای نقد این برهان در ابتدا از مقدمه شماره ۱ شروع کنم که آورده شده :

هر موجودی یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات.

^{۱۱} به نقل از مقاله ی تحلیل انتقادی برهان وجوب و امکان ابن سینا و نقد ملاصدرا بر آن. نوشته ی شاکر لوائی و طیبه رضایی.

اگر بگوییم که تمام چیزی که متکلیمن اسلامی گفته‌اند مبتنی بر قوانین سه گانه تفکر بوده^{۱۲} همچین حرف بی راهی نزده‌ایم. نه آنکه به راستی از محتوای این قوانین تفکر با خبر باشند بلکه تمام تقریرهای خود را به واسطه این سه اصل منطقی آورده‌اند؛ بدون اینکه بدانند این قوانین همانگویی هستند. شاید بهتر باشد این قوانین را در اینجا توضیح دهد تا بحث روشن شود.

اصل این همانی (law of identity)

نخستین اصلی که در قوانین سه گانه تفکر از آن یاد می‌شود اصل این همانی است. این اصل می‌گوید که گزاره «الف» برابر است با گزاره «الف». یا به قولی صدق گزاره «الف» با خودش هم ارز می‌باشد. برای همه‌ی الف: الف = الف

اصل اجماع نقیضین یا اصل امتناع تناقض (law of non-contradiction)

اگر با کسانی که دلبستگی به کلام اسلامی دارند، درباره‌ی براهین اثبات وجود خدا صحبت کنید، تقریباً بعید است که به اصل امتناع تناقض اشاره نکنند. این اصل، که بیان می‌کند: «یک گزاره و نقیض آن نمی‌توانند هم‌زمان صادق باشند.» چنان جایگاهی در نظام فکری متکلمان دارد که گویی سنگ‌بنای استدلال‌هایشان است.

^{۱۲} laws of thought

با این حال، پرسش این است که این اصل تا چه حد در براهین اثبات وجود خدا کارآمد است؟ آیا صرف اتکا به امتناع تناقض می‌تواند مقدمات لازم را برای اثبات "واجب‌الوجود" فراهم کند؟

این اصل که خود مبتنی بر اصل این همانی است. می‌گوید که سلب و ایجاب گزاره نمی‌تواند در یک زمان صادق باشد. بهتر است مثالی بزنم:

آسمان آبی است. این گزاره یک گزاره ایجابی است. اگر ما بپذیریم که این گزاره صادق است در نتیجه باید بپذیریم که گزاره آسمان آبی نیست. نمی‌تواند صادق باشد. اگر بپذیریم که هر دو گزاره صادق اند و بگوییم "آسمان آبی است و آسمان آبی نیست" بنا بر این اصل، تناقض‌گویی کرده‌ایم. به عبارتی ارزش صدق یک گزاره که به صورت سلبی و ایجابی درآمده در عین حال نمی‌تواند که این همان باشد الف \neq نه الف^{۱۳}

$$\neg (A \wedge \neg A)$$

در بالا فرم صوری اصل امتناع تناقض را آورده‌ام. باید خاطر نشان کنم که این اصل یک اصل همانگویی می‌باشد که چیزی از عالم خارج نمی‌گوید و البته ربطی به عالم خارج ندارد. شاید این حرف برای کسانی که کلام اسلامی را دنبال می‌کنند عجیب و چه بسا ناراحت کننده باشد.

^{۱۳} «نه الف» منظور گزاره سلبی است به عبارت منطقی \neg الف

اصل طرد شق ثالث یا ارتفاع اجماع نقیضین (law of excluded middle)

این اصل در تقریر براهین اثبات وجود خدا از اهمیت بیشتری برخوردار است . حتی در مقدمه نخست ابن سینا از این اصل استفاده شده، شاید بهتر باشد در باب این اصل توضیح بیشتری داشته باشیم . اصل طرد شق ثالث بدین معناست که یک گزاره یا صادق است یا کاذب و صورت دیگری در کار نیست.

بر خلاف اصل امتناع تناقض که ترکیب عطفی^{۱۴} استفاده شد؛ این اصل از ترکیب فصلی استفاده می کند. بهتر است به مثال آسمان برگردیم ، در اصل پیشین اشاره شد که " آسمان آبی است و آسمان آبی نیست " متناقض است. حال برای طرد شق ثالث باید بگوییم "آسمان آبی است یا آسمان آبی نیست" یا اگر بخواهم صوری تر بگویم **یک چیز الف هست یا الف نیست**. این را باید خاطر نشان کنم که این سه اصل با محتوای گزاره‌ها مربوط نیستند و چگونگی محتوای گزاره دخل و تصرفی در کل ترکیب ندارد. فقط صرفاً با سلب و ایجاب و از سویی دیگر با صدق و کذب گزاره کار می کند. بنابر این اگر من بگویم "غوژها یا می غوژند یا نمی غوژند" یک گزاره ترکیبی با ارزش صادق گفته‌ام. شاید جای تعجب باشد که چرا «اصل ارتفاع اجماع نقیضین» یا «طرد شق ثالث» همان‌گویی یا توتولوژیست و ربطی به تجربه ندارد. بهتر است با توجه به جدول صدق و کذب این مسئله را روشنتر کنم^{۱۵}.

^{۱۴} ترکیب عطفی یعنی گزاره‌ای مرکب که از دو گزاره تشکیل شده با حرف " و " یا " AND " به هم مربوط شده

اند

^{۱۵} Paul Tomassi, logic ,Routledge Year: ۱۹۹۹ P ۱۴۲ and P ۱۲۴

برای اطلاعات بیشتر به کتاب بالا رجوع کنید

P	$\neg P$	$\neg P \vee P$
T	F	T
F	T	T

اگر به جدول بالا توجه کنید برای هر ارزشی که به دو گزاره P و نه P داده شده، ارزش کلی گزاره درست بوده^{۱۶}. هنگامی که نتیجه یک اصل تحت هر شرایط و تفسیری به صادق بودن منجر شود آن اصل همان گویی قلمداد می شود.

حالا پرسش اینجاست که این سه اصل بالا چه ربطی به برهان امکان و وجوب دارد؟ کافیسست که دوباره به گزاره‌های ۱،۳،۹ در تقریر برهان ابن سینا نگاه کنید تا متوجه شوید که چگونه در الهیات با توجه به گزاره‌های همانگویی در تلاش‌اند که ذهن آدمی را جادو کنند. مقدمه این برهان به جای استفاده از گزاره‌ای که در مورد جهان باشد از گزاره‌ی زیر استفاده کرده که همواره صادق است:

هر موجودی یا واجب‌الوجود بالذات است یا ممکن‌الوجود بالذات.

واژه «واجب‌الوجود» مفهومی را در خود جا داده که وجود برایش ضروری است، یعنی به هیچ رو نمی شود وجود نداشته باشد. می توان گفت تقریباً با واژه‌ی «علت‌العلل» که در بحث پیشین به اشاره رفت، هم مفهوم است. برای تحلیل این واژه بگذارید گفته پیشین را به تفصیل بیان کنم. بین مفهوم و مصداق یک واژه، نسبت ویژه‌ای برقرار است. مفهوم می تواند مصداق یا شرط صدق یک واژه را در دل یک گزاره نشان دهد. همچنین مفهوم، به معنای کلی و انتزاعی یک واژه اشاره دارد، در حالی که مصداق، نمونه‌ای عینی از آن مفهوم در جهان خارج است. گاهی هم مصداقی می تواند منجر به ساختن مفهوم شود. «اسب

^{۱۶} T برابر است با صدق و F برابر است با کذب

تکشاخ» دارای یک مفهوم مشخصی است؛ یعنی چیزی که از سنخ اسب هاست و یک شاخ دارد. اما این سوال که آیا این اسب دارای مصداق است؟ یا اصلاً وجود دارد؟ از دل مفهوم آن بیرون نمی آید. یا نمونه ای دیگر "شترگاوپلنگ جانوری است که بال دارد" شاید واژه « شترگاوپلنگ » مفهوم عجیبی برای فارسی زبانان داشته باشد؛ ولی اگر من مراد خودم را مشخص کنم و مصداقی بیاورم همه ی کج فهمی ها بر طرف می شود. مثلاً بگویم منظور از این واژه جانوری است که چشمان درشتی دارد، پاهای بلندی دارد، تخم می - گذارد ، با وجود اینکه بال دارد، اما توان پرواز ندارد. (منظور من از واژه شترگاوپلنگ، شتر مرغ است)

در باب «واجب الوجود» ما به پیچیدگی خاصی مواجه ایم زیرا کلمه ی «وجود» را در خود جا داده و می تواند به راحتی ما را سردرگم کند. اشتباهی که در اغلب جستارهای اهل کلام دیده می شود، عدم تمایز بین مصداق و مفهوم واژه هاست. نقد اساسی ای که بر مقدمات این براهین می توان گرفت، به ویژه برهان صدیقین ابن سینا، این است که الهی دان ها مفهوم و صرف تعریف کردن یک چیز را برابر با وجود داشتن و تحقق آن در جهان پنداشته اند. بگذارید نمونه ای روشن بیاورم تا که بحث ساده شود. اگر من بگویم "اسب تکشاخی که موجود است وجود دارد" یا "اسب تکشاخ الموجود وجود دارد" گزاره ای با ارزش صدق ضروری گفته ام دقیقاً به ارزش صدق گزاره «واجب الوجود وجود دارد» یا «چیزی که وجودش واجب است وجود دارد». گزاره های ذکر شده ظاهراً بدیهی اند و جزء شناخت پیشینی ما محسوب می شود، زیرا نخست خبری از عالم خارج نمی دهد و دوم اینکه کسی نمی تواند بگوید اینها کاذب اند. دو چیز را تکرار می کنند. «هرچه وجود

دارد وجود دارد»^{۱۷}. ولی نتیجه گیری اشتباه در این جا است که من با استناد بدین گزاره- های همانگویی که چیزی از جهان پیرامون نمی گویند، بخواهم نتیجه بگیرم که برآستی «اسب تکشاخ» یا «واجب الوجود» واقعیته در جهان دارند. این همان تردستی اهل کلام با واژگان است. اهل الهیات هنگامی که با هیجان زیاد، بحث اثبات وجود خدا به واسطه واجب الوجود را پیش می کشند، دقیقاً این نتیجه را می خواهند بگیرند. آنها به اشتباه، گمان می کنند که می توان مفهوم یک چیز را برابر با مصداق داشتن آن قلمداد کرد. نمونه‌ای دیگر می آورم که مبحث روشنتر شود. اگر من بگویم "بزرگترین عدد طبیعی" مفهوم مشخصی را بکار برده‌ام؛ ولی اگر بخواهم ارزش یا عدد این مفهوم را نشان بدهم نمی توانم، زیرا که مصداقی برایش در دست نیست، چونکه در ریاضیات بزرگترین عدد طبیعی وجود ندارد.

خرده‌ای دیگر که می توان به این مفهوم گرفت این است که ضرورت یا واجب یک مفهوم منطقی است نه یک مفهوم شناختی. استفاده از امکان و واجب برای حمل بر اشیاء ما را دچار تناقض‌هایی می کند که تلاش دارم به آنها در ادامه اشاره کنم.

اینکه «عدد چهار زوج است» ضرورت^{۱۸} صدق دارد یا به عبارتی می توان گفت ضرورتاً زوج بر چهار محمول می شود. به عبارت دیگر اگر بگوییم که «عدد چهار نمی تواند زوج باشد» حرف متناقضی زده‌ایم، چونکه که ما در اصل موضوع یا آکسیوم گفته‌ایم

الف: زوج عددی است که بر دو بخش پذیر است.

^{۱۷} بیشتر مثل این می ماند که من بگویم «الف الف است». موضوع و محمول در یکدیگر تکرار شده اند.

به بخش نخست این جستار نگاه کنید .

^{۱۸} من واجب و ضرورت را به یک معنا به کار می برم.

ب: عدد چهار بر دو بخش پذیر است.

پ: عدد چهار زوج نیست. (فرض)

نتیجه: یکی از مقدمات بالا کاذب است.

در مثال بالا با توجه به مقدمه الف نسبت بین «چهار» و «زوج» واجب یا ضروری است. در الهیات مفاهیمی چون امکان و واجب فراتر از آن می روند؛ یعنی به جای مشخص کردن رابطه بین دو شیء یا دو مفهوم، خودش حمل بر اشیاء یا مفاهیم می شود. از همین رو است که واژه ای پدید می آید که مصداق و حتی می توان گفت مفهوم مشخصی ندارد.

ابن سینا در این برهان تلاش دارد، ضرورت یا ممکن را ویژگی خاصی از اشیاء بداند. حتی خود اهل کلام تحلیل هایی که در مورد ممکن بودن می آورند به علت و معلول منتهی می شود و حتی می توان گفت در یک تحلیل نهایی رابطه علی که نسبت بین دو شیء است را ویژگی آن شیء می دانند و از این ویژگی، ممکن را نتیجه می گیرند. در برهان ابن سینا و تقریر جدید آن دیدیم که از دور و تسلسل استفاده شده. یعنی اینکه زنجیره هایی از ممکن ها باید به واجبی ختم شود تا دور و تسلسل پیش نآید. دگرباره به برهان بازگردیم، و نگاهی به فقره ۵ و ۶ داشته باشیم:

اگر علت ممکن الوجود مفروض، واجب الوجود نباشد و به واجب الوجود هم منتهی نشود، سلسله ای نامتناهی از علل و معالیل (معلول ها) ممکن الوجود خواهیم داشت. چنین سلسله ای ممکن الوجود است؛ ۶. چون تمام آحاد سلسله ممکن اند و سلسله هم وابسته به آحاد آن است.

شاید با استفاده از تصویر بهتر بتوانم بند پنجم و ششم استدلال را توضیح دهم. این دو بند می گویند که بلاخره «ممکن الوجود» فرضی ما هر چه می خواهد باشد، باید به واجب الوجود برسد، زیرا اگر به واجب نرسد، زنجیره ای از اشیاء ممکن داریم که تا بی نهایت پیش می رود یا به عبارتی زنجیره ای از علت ها و معلول ها بدون داشتن حدی پیش می روند.

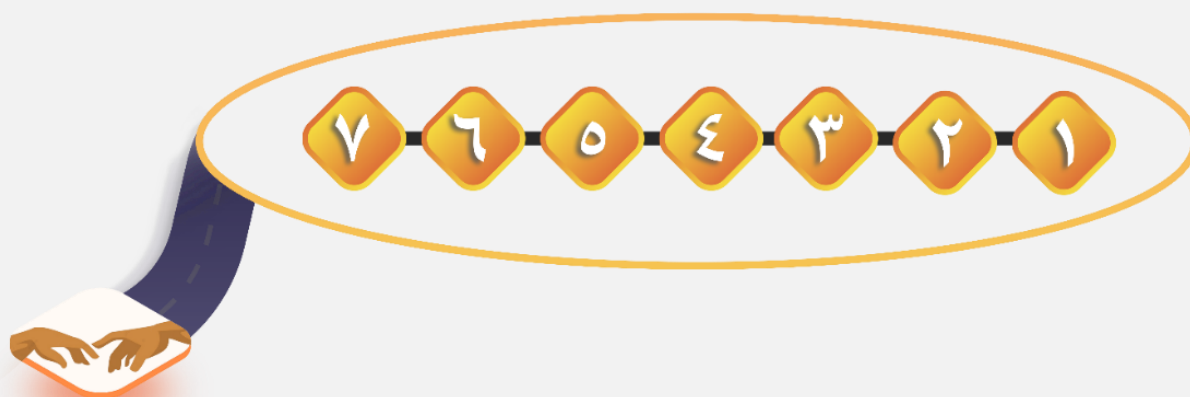
من به جای ممکن الوجود در شکل بالا از مربع‌های شماره‌گذاری شده استفاده کردم که شبیه به زنجیرند. حال ادعای دیگری که در جمله شماره ۵ وجود دارد خود سلسله است؛ یعنی همه‌ی «ممکن الوجودها» در سلسله‌ای جمع شده‌اند که خود این سلسله یا به اصطلاح مجموعه ممکن الوجود است، زیرا که اعضای آن را ممکن الوجودها تشکیل داده‌اند. در تصویر بالا با خط نارنجی مجموعه را نشان دادم.

۷. چون این سلسله ممکن الوجود است، نیازمندعلتی است.

۸. هر سلسله‌ای که همه‌ی آحاد (یک به یک) آن معلول است، علتی خارج از آحادش می‌طلبد. زیرا:

۹. آن سلسله یا نیازمندعلت است یا بی‌نیاز ازعلت.

۱۰. سلسله‌ی متشکل از ممکنات بی‌نیاز ازعلت نیست.



در چهار بند بالا اشاره دارد دسته‌ای از ممکن الوجودها که کنار هم آمدند؛ باید علتی داشته باشد و این علت باید خارج از اعضای آن باشد. در شکل بالا من با خط نارنجی که دور مربع‌ها کشیده شده تلاش دارم این موضوع را نشان دهم. در پایان خط نارنجی که

اعضایی را در خود جا داده به شکل دو دست ختم می‌شود که نشان از واجب الوجود می‌دهد^{۱۹}.

یکی از نقدهای که می‌شود به این تقریر جدید از برهان این سینا داشت، این است که چرا باید سلسه‌ی «ممکن الوجود» خود ممکن باشد؟ هیچ پاسخ مشخصی برای این وجود ندارد. آیا ویژگی‌های اعضای یک مجموعه قابل تعمیم به خود مجموعه است؟ راسل در مناظره معروف خود با کشیش کاپلستون این چنین استدلال می‌کند:

"از اینکه هر آدمی مادری دارد، نمی‌شود به این نتیجه رسید که نسل بشر مادری دارد"

برای یک اینکه سخن راسل روشنتر شود بهتر است مثال دیگری بزنم. اگر بتوان از اعضای ممکن در یک مجموعه، چنین نتیجه گرفت که خود مجموعه یا سلسله باید ممکن باشد. چرا جنگل را داری ریشه ندانیم هنگامی که اعضای آن یعنی درختان دارای ریشه هستند؟ از این رو من برهان ابن سینا را معتبر نمی‌دانم، زیرا که هیچ توجیهی برای نیازمندی سلسله-ی ممکن الوجود به علت نداده (خط نارنجی دورهمه مربع‌ها). ایراد دیگری که به این برهان دارم عدم وضوح مفهوم سلسله است. اگر قرار باشد که ما سلسله‌ای از ممکن الوجودها متصور شویم، باید اینرا بپذیریم که ضرورتی بین اعضا آن برقرار است؛ اگر بخواهم به زبان متکلمان بگویم باید این را بپذیریم که اعضای این سلسله گذشته از ممکن الوجود بودن باید واجب الوجود هم باشند تا که این سلسله بخواهد شکل بگیرد. در صورت پذیرش این امر ما با تناقض مواجه می‌شویم، بدین معنا که اعضا هم واجب الوجود اند و هم ممکن الوجود. بهتر است این گفته‌ها را با مثالی روشن کنم. اگر به شکل بالا نگاه کنید هر مربع برای تحقق نیاز به مربع قبل از خود دارد، اگر یک مربع نباشد مربع مذکور شکل نمی‌گیرد؛

^{۱۹} بر گرفته شده از نقاشی آفرینش آدم، اثر میکلا آنتز

از این رو من می‌توانم این نتیجه را بگیرم که مربع‌های نارنجی برای اینکه سلسه باشند نیاز به «واجب بودن» هم دارند.

چگونه است که برای شروع این سلسه ما به ضرورت نیاز به واجب الوجودی داریم، ولی برای ادامه آن نیاز به واجب نیست؟ البته ما به گونه‌ای ضرورت یا وجوب رابطه‌ی علیت را می‌پذیریم، یعنی قبول داریم که علت نمی‌تواند بعد از معلول بیاید و به همین نحو معلول قبل از علت.

برای ایراد آخر، باید در نظر گرفت که ممکن‌ها یک مجموعه‌ی ذهنی هستند، یا به عبارتی دیگر مبتنی بر مفهوم‌اند؛ به کار بردن دور و تسلسل برای مفاهیم کاری بیهوده است. البته همانطور که در بخش برهان علیت نشان دادم نقش دور و تسلسل چیزی نیست جز اینکه بگوید جایی از مقدمات ما مشکل دارد. در بخش دیگر نگاهی به نقدهای دیوید هیوم به برهان امکان و وجوب دارم.

هیوم و واجب الوجود

در کتاب گفتاری درباب دین طبیعی، دیوید هیوم از زبان کلیانتس که بار شکاکیت فلسفی هیوم راه به همراه دارد ایرادی اساسی به برهان واجب الوجود می‌گیرد که جایز می‌دانم در این بخش به آن اشاره کنم و توضیحی درباب نظر هیوم بدهم. البته همانطور که پیشتر اشاره داشتم در نقد برهان واجب الوجود از این گفته هیوم بسیار بهره بردم.

«کلیانتس گفت: دمیا، نشان دادن ضعف این دلیل آوری مابعدالطبیعی را به فیلو نخواهم سپرد. این دلیل آوری به چشم من چنان آشکارا کژبنیاد است و در عین حال برای دین و پارسایی راستین پیامدی چنان اندک در بر دارد که خود جسارت خواهم ورزید تا مغلطه‌اش را نشان دهم. با اظهار این نکته شروع خواهم کرد که یاوگی پیدایی هست در ادعای مبرهن ساختن شک زدایانه‌ی یک امر واقع توسط حجتی پیشینی (گزاره‌های تحلیلی). هیچ چیزی را نمی‌توان شک زدایانه مبرهن ساخت مگر آنچه خلافش متضمن تناقضی باشد. هیچ چیزی که به گونه‌ی متمایز تصورپذیر باشد، متضمن تناقض نیست. هر آنچه چونان موجود تصورش می‌کنیم، می‌توانیم چنان معدوم هم تصور کنیم؛ بنابراین هیچ هستی نیست که عدمش متضمن تناقض باشد؛ در نتیجه هیچ هستی نیست که وجودش را بتوان شک زدایانه مبرهن ساخت. مدعی‌اند که ایزد یک هستی ضرورتاً موجود است و می‌کوشند این ضرورت وجودش را با مسلم کردن این نکته تبیین کنند که اگر ما کل ذات

یا طبیعتش را بشناسیم حتماً عدم او را آنقدر ناممکن می‌یابیم که دو ضرب در دو چهار نشود. لیکن پیداست تا وقتی که قوه‌های ما همین‌ها که اکنون هستند باقی مانند این هرگز نمی‌تواند روی دهد، برای ما همچنان ممکن خواهد بود که در هر زمان عدم چیزی را تصور کنیم که پیشتر موجود تصورش کرده‌ایم، ذهن هم نمی‌تواند تحت ضرورتی باشد برای فرض بقای همواره یک شیء در هستی (ذهن ما هیچ ضرورتی برای چیزهای تجربی قائل نیست)، به همانگونه که تحت ضرورتی هستیم تا همواره دو ضرب در دو را چهار چهار تصور کنیم بنا بر این عبارت وجود ضروری هیچ معنایی ندارد یا به دیگر سخن هیچ معنایی ندارد که سزاوار باشد.^{۲۰})

این گفته‌ی هیوم را می‌توان در چند بند جمع بندی کرد:

۱. there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any arguments a priori.

این ادعا آشکارا بی اساس است که بخواهیم امر واقع‌ای را به گونه‌ی پیشینی اثبات کنیم.

۲. Nothing is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction.

هیچ چیز ثابت نمی‌شود مگر آنکه خلافش به تناقض منجر شود یا به تناقض دلالت کند.

۳. Nothing, that is distinctly conceivable implies a contradiction we conceive as existent, we can also conceive as non-existent.

هیچ چیز نیست که به طور مشخص تصور کردن اش به تناقض منجر شود. ما می‌توانیم

یک چیز را به صورت موجود تصور کنیم و همچنین به صورت ناموجود تصور کنیم.

^{۲۰} مکالمات در باب دین طبیعی، ترجمه حمید اسکندری برگ ۱۷۰

۵. There is no being, therefore, whose non-existence implies a contradiction.

بنابر این، هستی ای نیست که ناموجود بودنش ما را به تناقض منجر کند.

۶. Consequently there is no being, whose existence is demonstrable.

در نتیجه، هستی وجود ندارد که اینچنین اثبات پذیر باشد.

هیوم در نقد «هستی ضرورتاً موجود» یا «واجب الوجود» باور دارد، اگر ادعا می کنند خدایی خارج از ذهن ما وجود دارد و آن یک امر واقع است، پس باید این خدا را با گزاره‌هایی توجیه کرد که صدق این گزاره‌ها را بتوان به محک تجربه زد. از آن رو که خدا تجربه پذیر نیست، پس ادعای اینکه چیزی غیر تجربی در جهان خارج است که می توان آنرا به صورت پیشینی (پیش از تجربه^{۲۱}) اثبات کرد؛ بیشتر یاوه و سخن بیهود است. البته می توان این خرده را به همه الهیات وارد دانست که بخواهیم در باب جهان خارج از گزاره‌هایی بهره بگیریم که چیزی را از جهان خارج توصیف نمی کنند. در ایراد دیگر هیوم اشاره دارد که ذهن ما در باب عالم خارج دارای هیچ ضرورتی نیست که بخواهد همواره یک شیء را موجود تصور کند. جی ای آیر در اثر خود گفته‌ای از هیوم نقل می کند که گمان می کنم برای فهم بهتر هیوم کمک می کند:

هر چه معقول و مستقلاً قابل تصور باشد، متضمن هیچگونه تناقضی نیست و به نحو پیشینی و با هیچ استدلال روشنگر یا دلیل انتزاعی، نمی توان نادرستی اش را ثابت کرد^{۲۲}.

هیوم برای روشن شدن این موضوع می گوید می توان به راحتی تصور کرد که جسمی از هر سو شبیه به «برف» است، ولی در عین حال طعم «نمک» و حس «آتش» دارد. برای نمونه اگر من بگویم که «ماه وجود ندارد» هیچگاه دچار تناقض منطقی نشده‌ام البته «ماه

^{۲۱} به بخش نخست این جستار نگاه کنید: معرفت پیشینی

^{۲۲} هیوم، نوشته جی ای آیر ترجمه ابوالفضل رجبی برگ ۹۴

وجود ندارد» گزاره‌ای کاذب است. بگذارید مثالی از تناقض منطقی بزنم تا مراد هیوم بهتر مشخص شود. تناقض منطقی در معرفت پیشینی ما صورت می‌گیرد. برای نمونه «مثلث چهار ضلع دارد» این گزاره دارای یک تناقض است، مثلث که تعریفش برای ما چیزی می‌باشد که «سه ضلع» دارد، اما در گزاره مذکور با محمول «چهار ضلع» آورده شده که این دو به هیچ عنوان سازگاری با یکدیگر ندارند. از این رو واجب الوجود یا هستی که وجودش ضروری باشد و همواره تحقق‌ی در عالم خارج داشته باشد، بی‌معنی است؛ زیرا که ما نمی‌توانیم چیزی را بشکل «ضرورتاً موجود» در عالم خارج بدانیم؛ یعنی تصور نبود آن، ما را با تناقض منطقی مواجه کند.

برهان وجودی آنسلم

یکی از مشهورترین براهین در جهان مسیحی برهان وجودی قدیس آنسلم است که تاثیر ژرفی بر الهیات مسیحی داشته. در تاریخ فلسفه کشیش کاپلستون این برهان اینچنین تقریر شده:

۱. خدا آنچیزی است که بزرگتر از آن قابل تصور نباشد.
۲. اما چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نباشد باید نه تنها در ذهن به صورت مفهوم، بلکه در خارج از ذهن وجود داشته باشد.
۳. بنابراین، خدا نه تنها در قالب مفهوم و تصور، به طور ذهنی، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد.
۴. کجرا فقط مفهوم خدا را ارائه می دهد، تصویری که انسان از خدا دارد، حتی اگر وجود خدا را انکار کند.
۵. صُغراً روشن است، زیرا اگر چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نباشد فقط در ذهن وجود داشت، نمی توانست آنچیزی باشد که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، زیرا چیزی بزرگتری قابل تصور می بود؛ موجودی که هم در خارج از ذهن وجود داشت و هم در ذهن به صورت تصور.^{۲۳}

^{۲۳} کاپلستون جلد دوم برگ ۲۰۸

اشتباه آشکار این برهان در بند نخست و دوم نهفته است. آنسلم با تعریف خدا یعنی «آنچیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست» این نتیجه را می‌گیرد که باید تغییری^{۲۴} در عالم خارج یا جهان برای آن باشد. همانگونه که در بالا نشان دادم، صرف تعریف یک چیز دلیل بر مصداق داشتن آن نیست یا به عبارت دیگر مفهوم و تعریف نمی‌تواند وجود یک چیز را توجیه کند. اینکه «کوهی از طلا قابل تصور است» و مفهوم مشخصی برای ما دارد. دلیل بر این نیست که «کوهی از طلا» تحقق در عالم خارج می‌تواند داشته باشد. آنهم بدین شرط که چون مفهوم دارد و تصور پذیر است. آنسلم کاملاً بر خطا بود؛ زیرا باور داشت که می‌توان تصور خدا را معادل با وجود خدا در عالم خارج دانست.

^{۲۴} اگر بخواهم فنی بگویم؛ صرفاً به واسطه‌ی مفهوم نمی‌توان نشان داد که ویژگی خاصی از جهان دارای یک مصداق مشخص است.

برهان نظم

ما در اینجا دل نگران بیم‌ها و امیدها نیستیم. ما فقط نگاهمان به حقایق است تا آن اندازه که خردمان اجازه می‌دهد آنها را کشف کنیم.
چارلز داروین

برهان نظم، در مقایسه با دیگر براهین اثبات وجود خدا، برهانی عامیانه‌تر به‌شمار می‌آید. شاید بتوان گفت این برهان به درازای شناخت بشری عمر دارد. با اینکه این برهان از ضعیف‌ترین براهین اثبات وجود خدا محسوب می‌شود، اما همچنین بسیاری از دستگاه‌های الهیاتی، چه در گذشته و چه در دوران معاصر از آن بهره گرفته‌اند.

گونه مدرن آنرا می‌توان در فرضیه طراحی هوشمند^{۲۵} یافت که بار علمی بود را به دوش می‌کشد. حتی در عرفان‌های مدرن که ردای گشاد علم را بر تن می‌کنند (البته در تن آنها زار می‌زند) از این برهان بهره می‌گیرند^{۲۶}. برهان نظم از جمله براهین پسینی یا به اصطلاح تجربی برای اثبات وجود خدا محسوب می‌شود. در این برهان تلاش شده، تا سازمندی و کارکردهای پیچیده‌ی جهان را به وجود یک معمار یا طراح نسبت دهند. مطابق این دیدگاه، نظمی که در اطراف خود مشاهده می‌کنیم، باید از سوی یک طراح پدید آمده

^{۲۵} Intelligent design

^{۲۶} نگاه کنید به کتابی که در نقد عرفان حلقه نگارش کردم زیرفرنام «ولنگاری و حقه در عرفان حلقه» منشتر شده از

باشد. شاید بشود گفت تنها برهانی که در قرآن بدان استناد شده این برهان است^{۲۷}. من این برهان را نتیجه اسطوره‌مندی ذهن بشری می‌دانم، انسان‌ها در گذشته جایگاه خود را در مرکز جهان می‌دیدند و تلاش می‌کردند با شخصیت بخشیدن به رخدادها و متغیرهای پیرامونشان، دست به ساده‌سازی بزند تا درک بهتری از محیط خود داشته باشند. با تلاش - های فلسفی دیوید هیوم در قرن هجدهم و نظریه داروین در قرن نوزدهم، نگرش فلسفی و علمی ما دستخوش دگرگونی‌های عظیمی شد و نقش این برهان را در فضای فلسفی و علمی به ویژه در زیست‌شناسی کنار رفت.

غایت‌نگری و داروین

هنگامی که این جستار را مرور می‌کردم با خود گفتم که بهتر است بخشی را به «نظریه داروین» اختصاص دهم. بار نخستی که این جستار را نگارش کردم، تقریباً اشاره‌چندانی به چارلز داروین نداشتم. به باور من نتیجه فلسفی نظریه داروین برای رد برهان نظم بسیار کاراست. در ادامه تا آنجا که به موضوع این جستار بر می‌گردد به توضیح ایده داروین می‌پردازم. نگاه عمومی پیش از داروین به طبیعت نگاه مبتنی بر ماهیت باوری بود. اندیشه‌ای که توسط افلاطون و فیثاغورثیان وارد فضای فکری فلسفه و علم شد. به نظر آنان جهان از تعداد محدودی طبقه و صورت تشکیل شده و تنها ماهیت یا ذات آنها واقیت دارد، این صورت‌ها حالت ابدی دارند و قابل تغییر نیستند مگر به خواست خدا.

^{۲۷} سوره انعام آیه ۹۶ «هموست که شکافنده صبح است، و شب را برای آرامش و خورشید و ماه را وسیله حساب

قرار داده. این اندازه‌گیری آن توانای داناست.»

«خرگوش‌ها همیشه خرگوش‌اند و تا ابد خرگوش خواهند ماند». خرگوش‌هایی که ما می‌بینیم سایه‌ای از خرگوش در جهان مثل است که هر چه به گذشته برگردیم به جز خرگوش چیز دیگری نمی‌بینیم.

داروین پیش از سفر با کشتی بیگل نگاه‌ی مبتنی بر ذات‌گرایی^{۲۸} داشت. ولی بعد از خواندن کتاب اصول زمین‌شناسی چارلز لایل^{۲۹} از این نظر دست کشید و با توجه به قدمت بالای زمین، بدین باور رسید که گونه‌های جانوری می‌توانند از یکدیگر نشأت گرفته باشند یا به اصطلاح وحدتی در بین گونه‌های جانوری وجود دارد. هر چه قدر به عقب بازگردیم ممکن است چیزی ببینیم که خرگوش نباشد ولی از بعضی جهات شبیه به خرگوش باشد^{۳۰}. دلیل دنت در کتاب «از باکتری تا باخ» در مورد این رویکرد می‌نویسد:

داروین نشان داد که گونه‌های مختلف از نظر تاریخی با زنجیرهایی از اشکالی متنوع به هم مرتبط‌اند و این اشکال چنان تفاوت تدریجی با یکدیگر دارند که اساساً هیچ راهی برای مرزبندی دایناسورها در یک سو و پرندگان در سوی دیگر، به عنوان نمونه، وجود ندارد.

اما نباید فراموش کرد که در سوی دیگر میدان افرادی هستند که به ثبات گونه‌ها معتقد‌اند و آفرینش را یک امر الهی قلمداد می‌کنند. آنها نوعی هدف (غایت) برای شکل‌گیری گونه‌ها قائل‌اند و پهنه‌ی حیات را همانند نردبان می‌بینند که غایت آن رسیدن به اشرف مخلوقات یعنی انسان است. موجودات زنده، همانطور هستند که توسط آفریدگار خلق شده‌اند؛ یعنی خداوند

Essentialism^{۲۸}

Charles Lyel^{۲۹}

^{۳۰} برای دریافت‌های بیشتر نگاه کنید به باشکوه‌ترین نمایش روی زمین، نوشته‌ی ریچارد داوکینز برگ ۳۵

گربه، انسان، اسب، فیل را به صورت مجزا و منحصر به فرد خلق کرده. به این نظر آفرینش گرایی (creationists) می گویند. آفرینش گرایی را می توان در چهار بند خلاصه کرد:

۱. گونه های جانوری جدا از هم پدید آمده اند.
۲. این گونه ها به یکباره پدید آمدند.
۳. غایت یا هدفی در پشت پدید آمدن گونه ها وجود دارد.
۴. جانداران به دست طراحی هوشمند به دقت طراحی شده اند.

در آفرینش گرایی (خلقت گرایی) طبیعت این نقشه شکوهمند الهی به شدت غایتمند تلقی می شود. وجود جانداران به طور مثال اسبها، گوسفندان و... از پیش برای انسان ها مقدر شده. در قرآن سوره ابراهیم آیه ۳۲ اشاره ای هست که شاید در فهم خلقت گرایی کمک کند:

خداست که آسمانها و زمین را آفرید و از آسمان آبی فرستاد و به وسیله آن از میوه ها برای شما روزی بیرون آورد و کشتی را برای شما رام گردانید تا به فرمان او در دریا روان شود و رودها را برای شما مسخر کرد.

اگر به این آیه با دقت نظر کنیم، مشخصا دیدگاه غایت گرایانه را می توان دید، نوعی تقدیر که از عاملیت و اراده خدا نتیجه شده. در یک نگاه کلی انسان در مرکز هستی قرار دارد که از باران گرفته تا دریاها و رودخانه ها برای زندگانی او تعبیه شده اند و در هر کدام تدبیر الهی قرار گرفته. همه چیز به واسطه خدا می تواند تبیین شود؛ از شب و روز گرفته تا اندام جانداران. زیرا آنان را موهبتی از سوی خالق می دانند که به انسان ارزانی شده.

اما دنیای داروین به شدت در ناسازگاری با خلق گرایی به سر می برد. طبیعت برای داروین صحنه کشمکش برای بقا، کور و بی هدف، همراه با بی رحمی و حراست از تغییرات توسط انتخاب

طبیعی بود^{۳۱}. هر چه که خلقت گرایان بر سر هدفمندی در طبیعت تاکید دارند. داروین هدفمندی در طبیعت را کنار می‌گذارد و با نظریه انقلابی خود یعنی «انتخاب طبیعی»^{۳۲} سعی دارد طبیعت جانداران را به نحوی توضیح دهد که هدفمندی در آن جایی نداشته باشد، البته که او بسیار موفق می‌شود.

«گرچه تفاوت‌های فردی برای متخصص طبقه بندی جانداران اهمیت اندکی دارند و آثار تالیف شده پیرامون تاریخ طبیعی با کم اهمیت شمردن این اختلافات از کنارشان بی‌اعتنا گذر می‌کند. من برای تفاوت های فردی ارزش والایی قائلم، چه همین ها نخستین اثرات و ابتدائی ترین طرح‌های پیدایش اصناف کوچک اند. من گمان میکنم اصناف اندک تحول یافته و به اصناف تحول یافته و ثابت دیگری مبدل می‌شوند»^{۳۳}.

یکی از پایه‌های نظریه داروین تفاوت‌های بین فردیست، اینکه هر فرد با فرد دیگر از نظر توانایی، ظاهر و.. متفاوت است. توانایی‌هایی که که جاندار بدست می‌آورد می‌تواند سبب تطبیق یا برتری او در طبیعت شود، هنگامی که این توانایی‌ها از طریق ژن به نسل بعد منتقل شوند در جانداران بعدی تثبیت می‌شوند. این تغییرات و تحولات کوچک‌اند که طی چندین نسل باعث به وجود آمدن جانواران جدیدی می‌شوند که در تاریخ حیات بی‌سابقه‌اند. داروین انتخاب طبیعی را اینچنین توضیح می‌دهد:

«هنگامی که دگرگونی‌ها و تحولات سودمندی در جانداران پدید می‌آید، افراد واجد آن در تنازع بقا و دوام، بخت بیشتری خواهند داشت و طبق توارث، بازماندگانی با همان

^{۳۱} نگاه کنید به جریان شناسی طراحی هوشمند تالیف حسین مسیگل، سیده رکسانا طاهری، برگ ۱۴۶

^{۳۲} Natural selection

^{۳۳} منشا انواع نوشته داروین، ترجمه نورالدین فرهیخته، برگ ۶۱

ویژگی‌ها از آنها زاده میشود. من این حراست از دگرگونی‌های مفید و بقای اصل را
انتخاب طبیعی می‌نامم»^{۳۴}.

انتخاب طبیعی صرفاً مکانیسمی است که تغییرات فردی را تثبیت میکند. انتخاب طبیعی برچسبی است که دلالت بر عواملی دارد که سبب ثبات تغییرات در جانداران میشود، البته میتوان آن را وارونه کرد و به شکل دیگر نشان داد. چه عواملی منجر به حذف و یا کاهش شانس زاد و ولد جانداران میشود؟ عوامل بسیار زیادی را می‌توان متصور شد. وجود دشمنان، تغییرات جوی، اختلالات ژنتیکی، عدم دسترسی به مواد غذایی، مهاجرت، شکست در رقابت درون گروهی و... حال اگر جاندارانی باشند که بتوانند از این عوامل جان سالم به در ببرند نمیتوانند زاد و ولد بیشتری داشته باشند و ویژگیهایی که باعث زنده ماندن آنان شده به نسل بعد انتقال پیدا کند؟

۱. اگر و فقط اگر بپذیریم، تفاوت بین فردی درون یک جمعیت وجود دارد.

و هیچ فردی درون یک جمعیت یکسان نیست.

۲. اگر و فقط اگر بپذیریم، صفات ویژگیهای ارثی به نسل بعد انتقال داده میشود.

۳. اگر فقط اگر بپذیریم، که بعضی از ویژگی‌ها باعث سازگاری جانداران میشوند.

پاسخ بدین پرسش بالا الزماً مثبت خواهد بود.

دلیل دنت در کتاب از باکتری تا باخ به شروط زیر برای انتخاب طبیعی اشاره می‌کند:

هرگاه این سه شرط صادق باشند انتخاب طبیعی صورت می‌گیرد.

a. وجود تنوع در صفتهای اعضای جمعیت،

b. که به نرخ تولیدمثل متفاوت منجر میشود،

^{۳۴} منشا انواع نوشته داروین، ترجمه نورالدین فرهیخته، برگ ۱۲۵

c. و تنوع مذکور به ارث میرسد.^{۳۵}

گیرایی نظریه داروین در اینجاست که توانست بدون دخالت دادن عوامل غیبی مثل خدا، مکانیسمی را کشف کند که سبب ایجاد پیچیدگی‌های جاننداری شده، در علم همیشه خلأیی برای توضیح گوناگونی جانواران وجود داشت، الهی‌داناها از این خلأ برای جا انداختن نوعی غایت‌شناسی همراه با دخالت خدا استفاده می‌کردند، اما نظریه داروین به شدت پایه‌های دستگاہ‌های نظری آنان را لرزاند. درست است که ما طرحی در شکل‌گیری جانداران می‌بینیم که اینطور به نظر می‌رسد هدفی را دنبال می‌کنند؛ ولی هنگامی که انتخاب طبیعی را درک کنیم، می‌فهمیم که این طرح نتیجه مکانیسم‌های کور و بی‌هدف است. به عبارتی طرح می‌تواند بدون وجود طراح شکل بگیرد. صرفاً قوانین طبیعت‌اند که بر حسب تصادف اینچنین طرحی را پدید آوردند. بهتر است این بخش را با اشاره به هاکسی به پایان ببرم. کشیش سمیوئل ویلبرفورس در مناظره درباب نظریه هم‌تباری انسان و میمون به توماس هاکسلی می‌گوید: شما با توجه به قیاس از روی پدر بزرگ یا مادر بزرگ خود ادعا دارید که هم‌تبار میمون‌ها هستید؟

هاکسلی جواب می‌گوید.

از اینکه میمونی نیای من باشد شرمنده نیستم، فقط از این شرمنده‌ام که با کسی روبه‌رو شده‌ام، که استعدادش را برای پوشاندن حقیقت به کار می‌گیرد.

^{۳۵} از باکتری تا باخ، نوشته دنیل دنت، ترجمه دکتر عطا‌کالیبراد برگ ۱۵۲. ترجمه دیگر این کتاب توسط امیر منبعی صورت

تقریر برهان نظم

بہتر است برای روشن شدن محتوای این برهان دوباره به دیوید ہیوم بازگردیم، شاید یکی از نقاط قوت ہیوم گذشته از انتقادهای وی به براہین وجود خدا، این نکته باشد کہ نظریہی حریف را پیش از نقد کردن با ظرافت مثال زدنی ارائه می‌دهد. آنہم برهان نظم کہ تلاش داشته آنرا بہ مسلخ ببرد.

«کلیانتس بہ دمیا رو آورد و چنین گفت نباید زمان را ہدر داد با درازگوی ہا چہ رسد با پاسخ دادن بہ سخنوری‌های خداترسانہی فیلو چکیدہ تبیین میکنم کہ تصورم از این مطلب چگونہ است. بہ جہان اطراف بنگر: در کل و ہر جزء آن ژرف بیندیش آن را چیزی نخواہی یافتن مگر دستگاہی عظیم کہ بہ شماری نامتناہی از دستگاہهای کوچک تر قسمت شدہ است و اینہا نیز تقسیم‌های فرعی می پذیرند. بہ درجہای فراسوی آنچه حس‌ها و قوہ‌های آدمی میتوانند پی گیرند و تبیین کند. ہمہی این دستگاہ‌های گوناگون و حتی خردترین اجزای آنہا، بہ چنان سختی با ہم تنظیم شدہ‌اند کہ مسحور میکند و آنگاہ بہ آفرین گویی وا می‌دارد، جملگی آدمیانی را کہ در آنہا اندیشہ‌ای ژرف کردہ‌اند. سازگار کردن شگرف وسیلہ‌ها با غایت‌ها، در سرتاسر طبیعت، دقیقاً همانند ساختن‌های ابتکار و طرح و اندیشہ و حکمت و ہوش آدمی ست، گرچہ از آن ساختن‌ها بسی در می‌گذرد. پس از آنجا کہ معلول‌ها همانند ہستند بر پایہ ہمہی قاعدہ‌های تمثیل بدین نتیجہ رہ میابیم کہ علت‌ها نیز همانند یکدیگرند و بہ اینکہ نگارندہی طبیعت کم و بیش شبہت دارد بہ ذہن آدمی ہر چند بہ تناسب عظمت کاری کہ اجرا کردہ است

صاحب قوه‌هایی بس گسترده‌تر است. با این حجتِ پسینی و با همین حجت تنها، هر آینه همزمان وجود یک ایزد و شباهتش را به ذهن و هوش آدمی اثبات میکنیم^{۳۶}»

هیوم از زبان کلیانتس برهان نظم را اینگونه بیان می‌کند:

الف: جهان همچون یک دستگاه از اجزائی تشکیل شده که عقل انسان توان تبیین آنها را ندارد.

ب: اجزای جهان به دقت زیادی تنظیم و سازگار شدند.

پ: اهداف و وسیله‌ها در جهان قابل مقایسه با طرح و هوش انسان‌ها می‌باشد.

ج: معلول‌های مشابه علت‌های مشابه دارند.

در نتیجه

ثابت می‌شود طراح طبیعت مانند انسان دارای هوش و ذهن است، البته قوی‌تر.

مراد هیوم از گزاره‌ی "معلول‌های مشابه علت‌های مشابه دارند" این است که وقتی از استدلال تمثیل^{۳۷} بهره می‌گیریم می‌پذیریم که «الف و ب» به سبب وجود اشتراکاتی که از چند جهت دارند، نتیجتاً از جهات دیگر هم با یکدیگر تشابه دارند، به عبارتی وقتی در طرح و ساخت یک خانه می‌بینیم که معمار دخالت داشته و دارای ذهن خلاقانه‌ای بوده، در باب درخت‌ها، کوه‌ها و جنگل‌ها که طرحی و هدفی در آنها وجود دارد می‌توانید

^{۳۶} مکالمات در باب دین طبیعی ترجمه‌ی حمید اسکندری برگ ۴۸- همچنین بنگرید به ایده خطرناک داروین، نوشته دنیل

دنت، ترجمه دکتر احسان شاه‌قاسمی، برگ ۲۶

بپذیریم طراحی داشته‌اند. در ادامه تلاش دارم تا آنجا که امکان دارد به نقد برهان نظم پردازم.

مقدمه ای این برهان از یک شیء ساخت دست بشر آغاز می شود. بهتر است برای روشن شدن بحث با تمثیل خانه شروع کنیم، ما با دیدن یک خانه به این موضوع پی می‌بریم که بی شک باید معماری این خانه را طراحی کرده باشد. در نتیجه با دیدن جنگل‌ها و رودها می‌توان گفت که طبیعت هم دارای معمار یا طراحی بوده.

مثال دیگر:

«کامپیوتر که ابزار بسیار پیچیده‌ای است دارای طراح بوده در نتیجه مغز انسان بدین پیچیدگی دارای طراح است»

۱. به طور کل، ایراد منطقی این برهان این است که از مقدمات تجربی نتایجی گرفته می‌شود که فراتر از محسوسات ما می‌رود. مقدمات و نتایج در این برهان از دو سنخ متفاوتی هستند. هیچ دلیل منطقی در دست نیست که ما بتوانیم از مشاهده‌ی یک شیء (مثلاً خانه) که قابل تجربه است نتیجه برای اثبات موجودی (خدا یا طراح) فرا تجربی بگیریم.

۲. دومین ایراد این برهان در این است مراد خدا باوران را توجیه نمی‌کند، آنها بر این باورند که یک خدا وجود دارد یا به عبارتی «خدا واحد است» ولی این مقایسه بین کامپیوتر و مغز یا بین خانه و جنگل نمی‌تواند واحد بودن طراح را توجیه کند. برای ساخت یک خانه یا کامپیوتر افراد زیادی دخیل‌اند. یعنی ما با مجموعه‌ای از خالقان مواجهیم، اگر به فرض بپذیریم این مقایسه هیچ اشتباه منطقی ندارد ما می‌توانیم طراحان زیادی برای طبیعت و این جهان فرض کنیم. به طور کل برهان نظم در بهترین حالت نمی‌تواند وجود یک خالق را اثبات کند.

۳. در ساخت ابزار دست بشر مانند کامپیوتر، هواپیما یا خانه گذشته از اینکه افراد زیادی دخیل بودن عموماً با آزمون و خطا شکل گرفته‌اند؛ عموماً اشتباهاتی در طراحی آنها صورت گرفته و اصلاح شده. با این تمثیل، آیا می‌توان نتیجه گرفت که خدا با آزمون و خطا دست به آفرینش زده است؟ البته خیر. خدا باوران به هیچ رو چنین ادعایی ندارند؛ اتفاقاً آنان باورند که خدا دانای مطلق است و هیچ خطایی در آفرینش او وجود ندارد.

آیت الله وحید خراسانی در توضیح المسائل خود این برهان را با یک آزمون ذهنی شرح می‌دهد:

اگر در بیابانی ورقی پیدا شود که حروف الفبا بر آن به ترتیب از الف تا یاء نوشته شده باشد، ضمیر هر انسانی شهادت می‌دهد که نقش حروف و ترتیب آنها، اثر ادراک و فهم است و اگر تألیف کلمه را از آن حروف، و تألیف کلام را از کلمات ببیند، به نسبت دقت تألیف و ترکیب، به دانش و بینش نویسنده، ایمان می‌آورد، و از نظم و دقت گفته و نوشته بر علم و حکمت گوینده و نویسنده استدلال می‌کند. آیا ترکیب یک گیاه از عناصر اولیه آن، از جمله بندی یک سطر کتاب که دلیل غیرقابل انکار بر علم نویسنده است کمتر است؟^{۳۸}

چیزی که نویسنده به طور خلاصه اظهار دارد این است که اگر ما در بیابانی با برگ کاغذی مواجه شویم که تمام حروف الفبا به ترتیب روی آن نوشته شده باشند؛ بر این اظهار می‌کنیم که نویسنده‌ای بوده که این حروف را بر کاغذ نگارش کرده، در نتیجه وقتی با گیاهان روبه رو می‌شویم که از عناصری به وجود آمدند؛ می‌توانیم بگوییم نویسنده‌ای یا طراحی اینها را کنار هم چیده، همانگونه حروف الفبا را شخصی کنار یکدیگر چیده است. یا به

^{۳۸} وحید خراسانی، توضیح المسائل برگ ۱۹

عبارتی هنگامی که از دیدن یک برگ کاغذ نوشته شده، نگارنده یا فاعلی را نتیجه می-گیریم، چگونه می توانیم با دیدن حیوانات و گیاهان به این نتیجه دست نزنیم که فاعلی اینها را به وجود آورده؟

در این نوع استدلال یا آزمون ذهنی اشتباهات اساسی وجود دارد. آیت الله خراسانی و افرادی که این چنین استدلال می کنند. طبیعت و اشیاء ساخت دست بشر را از یک سنخ گرفته اند، به عبارت دیگر فرض کرده اند شرایط حاکم بر اشیاء ساخت بشری با اشیاء طبیعی مثل گیاهان و حیوانات یکسان است و گمان برده اند که با مقایسه این دو می توان به مراد خویش یعنی وجود خدا برسند. بهتر است برای روشن شدن مبحث بین یک کاغذ نوشته شده و یک گیاه تحلیل قیاسی به دست دهم:

الف: کاغذ نوشته شده از اختراعات دست بشر است و دارای قواعدی برای نگارش و قراردادهای نشانه گذاری شده است که همه از طرف انسان ها مورد تایید است (ما می-پذیریم نگارش یک متن یک چیز تماما بین انسانی است)

ب: ما در تجربه و تکرار دیده ایم که کاغذ به نگارش در آمده را کسی یا چیزی به نگارش در آورده و خودمان در زندگی شخصی بارها و بارها نوشتن را تجربه کرده ایم.

حال به گیاهان یا حیوانات بازگردیم

الف: اینها تابع هیچگونه قرار داد یا وضع انسانی نیستند. به عبارت دیگر انسان هیچ دخالتی در بوجود آمدن اینها ندارد.

ب: گیاهان و حیوانات موجودات زنده اند و قوانین حاکم بر آنها بسیار متفاوت از قوانین نگارشی است.

پ: نکته ی مهم قضیه در اینجاست که گیاهان و حیوانات دارای ویژگی زاد و ولد هستند یعنی مکانیسم مهمی را در خود دارند که سبب تکثیرشان می شود.

با نگاه به بندهای بالا می توان دید که مقایسه بین سازه های دست بشر و موجودات طبیعی ما را به نتایج صحیحی نمی رساند، زیرا که ساز و کار این دو سنخ از اشیاء تفاوت های بنیادی با یکدیگر دارند. یکی از عواملی که سبب این شده، این چنین موجودات طبیعی یعنی جانداران پا به عرصه زندگی بگذارند، زاد و ولد آنها بوده. با این مثال شاید بحث روشنتر شود. اگر در کوهستان با غار یا حفره ای در دل کوه روبه شویم. آیا پدید آمدنش را نتیجه فعالیت های انسانی می دانیم؟ بی شک خیر. اولین دلیلی که به ذهن می رسد این است که این غار به سبب مسیردشوار و غیر هموار نمی تواند سرپناه خوبی برای انسان باشد. البته انسان ها در گذشته دوره ی غارنشینی را تجربه کرده اند. غارهای خود را تزیین می کردند، روی دیوارها نقاشی می کشیدند، شاید در هنگام رعد و برق در گوشه ای از غار کز می کردند. اما غارها را انسان ها پدید نیاورده اند. آنها از این حفره ها به مثابه ی سرپناه استفاده می کردند. عوامل جوی و زمین شناسی بسیاری دست به دست هم داده اند تا که غاری شکل بگیرد. چه هدفی را می توان برای پدید آوردن غارها در کوهستان فرض کرد؟ با توجه به توضیحات بالا من هیچ هدفی را قابل فرض نمی دانم. طبیعت غایتی در سر نداشته تا که غار و حفره از خود به جا بگذارد. هر انسانی بی گمان به واسطه ی عقل سلیم می پذیرد؛ نظم و ترتیبی که سبب شده غارها پدید بیایند حاصل میلیون ها سال تغییرات زمین بوده و تابع هیچگونه هدف مشخصی نیست.

خدا و تبیین جهان

در بلند مدت آرمانی علم کمال یافته توصیف راستین واقعیت است. نه حقیقت دیگری می ماند و نه واقعیت دیگری. پاتریشیا چرچلند

انسان همچون مفسر طبیعت است، لاجرم فقط تا حدودی که میتواند از آن سر دریاورد که نظم آن را در عمل و یا نظر مشاهده کرده باشد، فرا تر از این دو نه چیزی می داند و نه چیزی می تواند. فرانسیس بیکن، نو ارغنون

اگر به ساحل دریا نگاه کنیم سنگ های کنار ساحل همیشه با نظم خاصی روی هم قرار گرفته اند یا کنار هم چیده شده اند. چه عواملی باعث این می شود که چنین نظمی بین سنگ ها برقرار باشد؟ اگر بعد از طوفان به جنگل برویم خواهیم دید که بیشتر درختان شکسته شده به یک جهت به زمین افتاده اند. آیا برای تبیین (توضیح) این نظم نیاز است که پا را از تجربه فراتر بگذاریم؟ بی شک پاسخ منفی است. با توجه به متغیرهایی مثل وزن سنگ ها و نیرویی که موج دریا به همراه دارد، می توان توضیح داد چرا سنگ های کوچکتر یک جا جمع شده اند و سنگ های بزرگتر در یک نقطه متمرکز شده اند و با توجه به جهت باد می توان توضیح داد که چرا درختان شکسته شده همه به یک سو افتاده اند. بهترین تبیین

آن تبیینی است که فرضیات کمتری در خود جا دهد تا بتواند از پیچیدگی و ابهام مسئله بکاهد. در زندگی روزمره ما همیشه به این شکل عمل می‌کنیم؛ هیچ انسان عاقلی اگر نیمه شب متوجه شود یخچال خانه خالی شده اینرا اینچنین تبیین نمی‌کنند که فضایی‌ها یا موجودات ماورایی یخچال را خالی کرده و همه خوراک‌ها را برده‌اند. به احتمال قوی اینچنین توضیح می‌دهد که یکی از اهالی خانه نیمه شب از شدت گرسنگی ناچار به خوردن خوراکی‌ها شده یا به احتمال کمتر دزد به یخچال دستبرد زده. چرا عقل سلیم ما دو احتمال اخیر را راحت‌تر می‌پذیرد؟ پاسخ کاملاً روشن است؛ موجودات فضایی و ماورایی فرض‌های بسیار بزرگی هستند که به راحتی تایید نمی‌شوند. حتی اگر فرد بدین‌ها باور داشته باشد. فرض وجود خدا دقیقاً از این قسم است، خدا مفروضی است که به جای اینکه بتواند چیزی را تبیین کند، بلعکس بر ابهامات می‌افزاید. هنگامی که لاپلاس دانشمند شهیر فرانسوی در برابر ناپلئون قرار گرفت، ناپلئون به وی گفت "من شنیده‌ام کتاب عظیمی در باب سیستم کیهانی نگارش کرده‌ای، بدون اینکه نامی از خالق بیاوری. لاپلاس در پاسخ گفت: «عالیجناب، من بدین فرضیه احتیاجی ندارم». این دانشمند فرزانه به درستی می‌گفت که نیازی بدین فرضیه نیست. فرض خدا همیشه فرضی اضافی در تبیین و توصیف جهان پیرامون است، زیرا که برای هر رخدادی می‌توان آنرا به کار گرفت. چه طاعون سیاه در اروپا و چه سیل در ایران. از این رو چنین فرضیه‌ای که می‌تواند همه چیز را توضیح دهد مشخصاً توان توضیح چیزی را ندارد، زیرا که روابط بین متغیرها را روشن نمیکند، فقط بار اضافی بر دوش مسئله می‌نشانند. برای هر رخدادی چه مثبت و چه منفی می‌توان خواست خدا و یا نقشی برای خدا فرض کرد. هیچ الهی‌دانی توضیح نمی‌دهد که چگونه خدا این حجم گونه‌های زیستی را پدید آورده. از چه مکانیسم‌ها و عواملی کمک گرفته؟ این افراد فقط در کلیت خدا را بازیگر صحنه طبیعت می‌دانند؛ ولی هیچگاه نقش این بازیگر را توضیح نمی‌دهند. کار الهی‌دان‌ها بسیار ساده است، نخست از پیچیدگی‌های طبیعت

تعجب می کنند و به هیجان می آیند، سپس همه این شگفتی ها را به خدا نسبت می دهند و در گوشه ای نشسته اند تا طبیعت دانی پیدا شود و دست به توضیح این شگفتی بزند، آنگاه آن توضیح را با فرض وجود خود در هم می آمیزند و به خود می بالند که چنین اکتشافات ژرفی داشته اند. البته اینها اکتشاف نیست، اینها توهمات و پشت هم اندازی هایی است که به نام الهیات تمام می شود.

الهیات در تاریخ علم، تاریخ فلسفه و تاریخ جامعه مدنی تاثیر مثبتی نداشته است. همه کاری که کرده اند چیزی نبوده جز وصله پینه کردن عبارتهای بی معنی برای توجیه گفته های کتب مقدس. براندازی حق برده داری، حقوق بشر، برابری زنان و مردان، حقوق حیوانات، رواداری و بردباری در برابر مخالفان، طبقه بندی علوم، اخلاق، روش های حکومت داری، نظام های جزایی، انسان گرایی و غیره را ببینید. خواهید دید الهی دانها نقش مثبت بسیار کم رنگی در آنها داشته اند، اگر دخالتی هم داشته باشند بی گمان منفی بوده. از آن رو که علم شیادی عرفا و الیهیون را بر ملا می کند، این دو قشر که البته نزدیکی معرفتی زیادی با یکدیگر دارند، علم را دشمن دکان خود می دانن، با آن به ستیز می پردازند. علم نظامی است که بر واقعیت ها بنا شده و همه ی تلاشش این است که واقعیت ها را کند و کاو کند تا به درک صحیحی از آنها برسد. اما دو نظام پیشین یعنی عرفان و الهیات که من این دو را زیر مجموعه دین می دانم، گمان می کنند واقعیت ها و حقایق را بهتر از هر نظام دیگری می شناسند و ابزاری در دست دارند که علم از آن بی خبر است. حال این چه ابزاری است؟ هیچ، جز توهمات و هذیان های کودکانه که نتایجی برای بشریت در بر ندارند. ده ها قرن از عمر این دو نظام می گذرد در کجا سبب آرامش بشریت شده اند؟ چه دردی از بشریت کم کرده اند؟ به چه نظریه حقوقی و جزایی دست یافته اند؟ چه فهم بهتری از کهکشان ها داشته اند؟ تاریخ بشری پر است از ریخته شدن خون مردمان بی گناه، فقر و فلاکت، گرسنگی و اسارت؛ کی و کجا عارفان و صوفیان و ملایان آمدند با دعا

یا شهود، باری از دوش مردمان بی گناه بردارند. آنهایی که با نفس گُشی خود را مملو از حق و حقیقت می دانند کجایند که ما را از حقایق آگاه سازند؟ به همان میزان که ما از این توهمات عرفانی و الهی دور شدیم گرفتاری هایمان کمتر شده؛ مرگ از گرسنگی و مرگ از بیماری های همه گیر بسیار کمتر شده؛ آنهم به واسطه علم و فهم درست جهان.

محل نزاع علم و دین از آن جایی شروع می شود که دین پایش را در کفش دانش می کند و به توهمات خود رنگ تقدس زده و با این اوصاف می خواهد تبیینی از جهان به دست دهد و با زور آنرا بر مردم و جامعه انسانی بخوراند. نگاه فرازیستی به انسان و طبیعت، اصل بنیادی همه ی ادیان است. اینکه الوهیتی در طبیعت جریان دارد یا انسان دارای روح است؛ شعوری در پهنه ی جهان جاری و ساری شده. بگذارید کمی به سرشت این جهان بینی نظر داشته باشیم؛ نخست رابطه علیت در این جهان بینی شخصی و غیر واقعی است و هیچ وابستگی تجربی بین علت و معلول نیست، مثلاً گناهان یکی از اعضای خانواده علت مرگ یکی دیگر از اعضای خانواده می شود. در این نوع نگاه خدا می تواند علت همه چیز قلمداد شود. در نگاه دینی صفات یا ویژگی های انسانی به موجودات فراطبیعی نسبت داده می شود، روح می تواند مریض شود، خدا خشمگین می شود یا حسادت می ورزد.

دوم اینکه استعاره جنبه واقعیت به خود می گیرد. داستان های اساطیری، واقعی قلمداد می شوند. فردی با خر بالدار به آسمان می رود. کسی که مریضان را شفا می داده خود به صلیب کشیده می شود و با کره ای حامله می شود. کسی به هر چه دست بزند طلا می شود. اما در علم داستان به گونه ی دیگری است، همه چیز در سطح قابل مشاهده می ماند. تحلیل و نقادی در دستور کار قرار می گیرد. در جهان بینی علمی رابطه علیت پیوند ویژه ای با تجربه دارد. مشاهدات و تکرار در مشاهده به تعمیم منجر می شود. راز ورزی در علم جایی ندارد و هیچ نظریه ای بدون شفافیت قابل پذیرش نیست. انسان نظام علم را در سیه روزی یافت به آن تمسک کرد و از آن روز، زندگی با تکنولوژی رو به بهبود گذاشت.

انگاره خدا سبب کاهلی فکر در اعصار پیشین شد و چه بسا تا به امروز ادامه دارد، اندیشه انسانی می‌بایست با طی کردن فراز و نشیب‌های بسیار دست آخر خط بطلان بر این فرضیه می‌کشید. در این چشم انداز راه برون رفتی نبود جز با به فراموشی سپردن مفاهیم الهی تا راه برای عقل و تجربه باز شود، داروین چه زیبا در اثر فاخر خود می‌نویسد:

«پنهان کردن جهل در زیر سرپوشی از اصطلاحات چون طرح آفرینش آسان است و می‌توان با تکرار چنین واژه‌هایی اینگونه فرض کرد که هر بار پدیده‌ی تازه‌ای را مورد کنکاش قرار داده‌ایم»

هر بار که اندیشه آدمی را از نظر باور به خدا و مفاهیم اینچنینی پویش کنیم، در یک تحلیل نهایی در می‌یابیم مفهوم خدا صرفاً بهانه‌ای برای پنهان کردن نادانی خودمان است، شاید این نتیجه از نخوت و خودستایی ما در طول تاریخ بوده که به جای اینکه با فروتنی اعتراف به عدم شناخت پدیده‌ها کنیم، به دفعات در تلاش بودیم که جهل خویش را با به میان انداختن «خدا» تبدیل به دانایی کنیم و خود را فریب دهیم. اما حاصل این تکبر، دست یازیدن به شناختی شد که از درون مایه تهی بود. به کارگیری تکبرآمیز چنین مفاهیمی، چنان آدمی را دگرگون ساخت که به بندگی و خاکساری وی در برابر خدا منتهی شد. هر چند تلخ و مسخره به نظر می‌رسد، ولی گویی طبیعت برای این نخوت همراه با افتادگی در برابر خداوند، که به عدم درک از چگونگی سازوکار طبیعت منجر شد، در طول تاریخ از انسان‌ها انتقام گرفته؛ اما با برجسته شدن نقش عقلانیت در زندگی انسان‌ها انتقام جویی طبیعت به مراتب کم‌رنگ شده.

پایان

منابع

- جستاری در فهم بشر، نوشته ی جان لاک، مترجم دکتر رضا زاده شفق ۱۳۸۰
- کاوشی در خصوص فهم بشری، نوشته ی دیوید هیوم، ترجمه کاوه لاجوردی، چاپ دوم
- گفت و گوها در باب دین طبیعی، نوشته ی دیوید هیوم، مترجم حمید اسکندری ۱۳۹۶
- هیوم، نوشته جی.ای آیر، ترجمه ابوالفضل رجبی، نشر فارسی
- نقد عقل محض، نوشته ایمانوئل کانت، ترجمه بهروز نظری. کرمانشاه:باغ نی، ۱۳۸۹
- فریدریک چارلز کاپلستون، تاریخ فلسفه، جلد دوم، مترجم ابراهیم دادجو
- براهین اثبات وجود خدا، نوشته ی محمد محمدرضایی، نشر ۱۳۸۵
- اندیشه ی اسلامی ۱، نویسندگان آیت الله جعفر سبحانی و محمد محمد رضایی ۱۳۸۵
- تسین براهین اثبات خدا، نوشته ی آیت الله جوادی آملی ۱۳۸۴
- پیدایش فلسفه ی علمی، نوشته ی رایشنباخ، ترجمه موسی اکرمی ۱۳۹۳
- تاریخ فلسفه ی راسل، مترجم نجف دریابندری

- تاریخ طبیعی دین، نوشته ی هیوم، مترجم حمید عنایت ۱۳۸۷
- عرفان و منطق، نوشته ی برتراند راسل، مترجم نجف دریابندری
- مقدمه ای بر فلسفه علم، نوشته ی رودولف کارناپ، مترجم یوسف عفیفی ۱۳۹۳
- ساعت ساز نابینا، نوشته ی ریچارد داوکنیز، مترجم محمود بهزاد و شهلا باقری
- باشکوه ترین نمایش روی زمین، نوشته ی ریچارد داوکنیز، ترجمه محمد طهماسبی، نشر از پروژه ترجمه
- فلسفه صورت های سمبلیک، نوشته ارنست کسیرر، ترجمه یدالله موقن، ۱۴۰۰
- تاریخ فلسفه راتلج، جلد ششم عصر ایده آلیسم آلمانی، سولومون و هیگینز، ترجمه مرتضوی
- به ایده خطرناک داروین، نوشته دنیل دنت، ترجمه دکتر احسان شاه قاسمی ۱۴۰۰
- منشا انواع، نوشته داروین، ترجمه نورالدین فرهیخته ۱۳۸۰