

نوع مقاله: پژوهشی


## ارزیابی معرفت‌شناسانه انتقادات واردشده بر برهان وجوب و امکان

شکوه منظم / دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، ایران.

nrr@Tabriz.ac.ir

aabaszadeh@tabrizu.ac.ir

forouhi@tabrizu.ac.ir

 [orcid.org/0009-0000-2550-2793](https://orcid.org/0009-0000-2550-2793)

عباس عباس‌زاده / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، ایران.

ناصر فروهی / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تبریز، ایران.

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۲۲

### چکیده

برهان «وجوب و امکان» یکی از متقن‌ترین براهین عقلی اثبات وجود خداست. در این برهان با تکیه بر نیازمندی ممکن‌الوجود به واجب‌الوجود بالذات، بر وجود خدا استدلال می‌شود. با وجود اتقان و استواری این برهان و ابتنای آن بر مقدمات بدیهی عقلی، برخی از فلاسفه غربی و پژوهشگران شرقی انتقاداتی بر آن وارد ساخته و سعی بر آن داشته‌اند تا اعتبار و ارزش معرفتی آن را در جهت اثبات علت اولی مخدوش سازند. فهم صحیح برهان و تحلیل درست اصطلاحات فلسفی آن، اعتبارسنجی ابزارهای معرفتی در تحصیل مقدمات این برهان و شناخت قلمرو کارکرد هر یک از آنها می‌تواند ما را در پاسخگویی به بخش عمده‌ای از این اشکالات یاری رساند. این نوشتار از نگاه معرفت‌شناسی و به روش «توصیفی - تحلیلی» به بررسی اشکالات واردشده بر این برهان پرداخته و درصدد رفع و پاسخگویی به آنها با تبیین نقش و جایگاه ابزارهای شناختی در مقدمات این برهان است.

کلیدواژه‌ها: برهان وجوب و امکان، واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود، علیت، امتناع تسلسل.

یکی از مهم‌ترین و استوارترین براهینی که برای اثبات وجود خداوند اقامه شده و از ابتکارات فلاسفه اسلامی بوده، برهان «وجوب و امکان» است. این برهان که تقریرهای متفاوتی از آن در کتاب‌های فلسفی دیده می‌شود، توسط فارابی ابداع شد و ابن‌سینا آن را به کمال رساند. ابتدای این برهان بر اصول بدیهی عقلی و بی‌نیازی از حس و تجربه از خصوصیات بارز آن است. ناتوانی در فهم صحیح این برهان و اصطلاحات به کار رفته در آن و کیفیت آشنایی و انتقال ذهن با آن مفاهیم، شبهاتی را بر حجیت و اعتبار مقدمات آن وارد ساخته و ارزش معرفتی آن را در اثبات واجب‌الوجود بالذات نشانه گرفته است.

پاسخگویی به آن انتقادات در گرو آشنایی با اصطلاحات فلسفی، شناخت جایگاه ممتاز عقل در تحصیل مقدمات این برهان و قلمرو کارایی ابزارهای شناخت و تک‌ابزاری نبودن انسان برای تحصیل معرفت است. از نگاه معرفت‌شناسی عرصه کارایی حس و تجربه مختص عالم ماده بوده و خارج از آن شأنیت اظهار نظر ندارد. در نتیجه برای عوالم مافوق طبیعت باید از سایر ابزارهای شناخت مدد گرفت.

این نوشتار کوشیده است با تکیه بر تقریر سینوی برهان «وجوب و امکان»، برخی از اشکالاتی را که در اثر فهم ناصحیح مقدمات این برهان مطرح گردیده و حتی منجر به ارائه تقریرهای متفاوتی از آن گردیده است، بررسی کند و به آنها پاسخ دهد و با نگاه معرفت‌شناسانه، سستی و نقاط ضعف آن ایرادات و جایگاه این برهان در اثبات وجود خدا را آشکار سازد.

## ۱. خداپژوهی

اندیشیدن درباره خدا یکی از مهم‌ترین حوزه‌های معرفتی انسان است. بشر در طول تاریخ اندیشه، کوشیده است تا پاسخی مناسب برای این سؤال بیابد که «آیا خدایی هست؟» او در این سیر خردورزی و تفکر، پاسخ‌های گوناگونی به آن داده است. برخی با اقامه دلایل به اثبات آن پرداخته‌اند و در جانب مقابل نیز افرادی اعتبار و حجیت آن براهین را زیر سؤال برده و رویکرد انکار وجود خدا را اتخاذ کرده‌اند.

گروه سومی نیز در موضع لادری‌گری (Agnostic) قرار گرفته و دلایل اثبات یا نفی وجود خدا را ناکافی دانسته و در این حوزه «ندانم‌گویی» هستند. بر این اساس، در کتاب‌های فلسفی و کلامی شاهد بحث و گفت‌وگوی سه گروه خداپاوران، منکران وجود خدا و لادری‌گرایان هستیم.

### ۱-۱. برهان «وجوب و امکان»

معتقدان به وجود خداوند از طریق دلایل گوناگون کوشیده‌اند تا وجود موجودی ماورای عالم طبیعت را اثبات کنند و در این بین، برهان «وجوب و امکان» که گاهی به آن برهان «جهان‌شناختی» نیز می‌گویند، یکی از متقن‌ترین و مهم‌ترین براهین اقامه شده است. شهرت این برهان به حدی است که کمتر کتاب فلسفی و کلامی وجود دارد که از آن بحث نکرده باشد. ابن‌سینا این برهان را بهترین و مطمئن‌ترین برهان دانسته (ابن‌سینا، ۱۳۹۳، ص ۱۰۲) و فخر رازی آن را مورد اعتماد حکما خوانده است (فخر رازی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۴۴۸). آیاتی مانند آیه ۲۶ و ۲۷ سوره الرحمن، آیه ۸۸ سوره قصص و آیه ۹۶ سوره نحل نیز دال بر این برهان دانسته شده است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۶، ص ۹۸-۹۱).

این برهان از ابتکارات *فارابی* است و سپس توسط *شیخ‌الرئیس* مطرح گردید. بعد از او *غزالی* آن را در *مقاصد الفلاسفه و تهافت الفلاسفه* آماج انتقاد قرار داد. *ابن‌رشد* از طریق آثار *غزالی* با این برهان آشنا شد و پس از ترجمه آثار *ابن‌رشد* به زبان لاتین، این برهان در مغرب زمین در دسترس فلاسفه و اندیشمندان آنها قرار گرفت. بنا بر گفته *کاپلستون*، *آکویناس* این برهان را از *ابن‌میمون* و او از *ابن‌سینا* دریافت کرده است. اما *عبدالرحمان بدوی* معتقد است که او آن را از *فارابی* گرفته است (بدوی، ۱۹۸۴، ج ۲، ص ۱۰۲).

در جریان انتقال و نشر این برهان، مفاهیم و اصطلاحات مربوط به مقدمات آن به نحوی که مد نظر طراحان این برهان بوده، در آثار بعدی منتقل نشده و این امر زمینه‌ساز شبهات و انتقاداتی بر این برهان گردیده است.

تقریرهای متفاوتی از برهان «وجوب و امکان» در بین فلاسفه اسلامی و اندیشمندان غربی وجود دارد. تقریرهای مطرح‌شده از این برهان را در آثار فلاسفه مسلمان می‌توان در چهار دسته عمده طبقه‌بندی کرد:

۱. در برخی از تقریرها با پذیرش وجود ممکن و اثبات نیازمندی آن به واجب، وجود خدا اثبات می‌شود، ولی در برخی دیگر با قبول اصل واقعیت خارجی و با تحلیل عقل هستی به واجب و ممکن، به وجود واجب استدلال می‌شود.

۲. در برخی از تقریرها وجود خداوند به‌طور مستقیم و در برخی دیگر از طریق برهان «خلف» اثبات می‌گردد.

۳. برخی از تقریرها بر مبنای وحدت شخصی جهان بوده و برخی دیگر بر آن مبتنی نیست.

۴. در برخی استدلال‌ها استحاله تسلسل مطرح شده و در برخی دیگر ذکر نشده است.

در تقریر *سینوی* برهان وجوب و امکان صرفاً با تحلیل عقلی هستی به واجب و ممکن و با تمسک به اصل «امتناع دور و تسلسل در علیت» به وجود واجب‌الوجود بالذات استناد می‌شود. بر این اساس درخصوص ویژگی این تقریر از برهان می‌توان گفت: از طریق وجود مخلوق و خواص آن (مثل برهان نظم یا برهان حدوث) بر وجود خداوند استدلال نمی‌شود.

*ابن‌سینا* این برهان را در کتاب‌های *المبدأ و المعاد، الاشارات و التنبيهات، النجاة، دانشنامه علایی و رساله عرشیه* آورده است. هرچند در تقریرهای وی در این آثار تفاوت‌هایی به چشم می‌خورد، اما مقدمات و محورهای اساسی این برهان در آثار مذکور تقریباً یکی است. او این برهان را در کتاب *النجاة و نیز در المبدأ و المعاد* براساس مقدمات ذیل تقریر کرده است:

### ۱-۱-۱. پذیرش واقعیت هستی

او با عبارت «لا شك انّ هنا وجوداً» وجود عینی را امری واقعی قلمداد کرده که در قبول آن تردیدی وجود ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۲). این مقدمه بدیهی و بی‌نیاز از استدلال است و مانند «استحاله اجتماع نقیضین» هرگونه استدلال بر آن، مبتنی بر پذیرش آن در مرتبه قبل است. قبول اصل واقعیت، انسان را از افتادن در ورطه سفسطه و شک‌گرایی نجات می‌دهد. علامه *طباطبائی* در تعلیقه خود بر *الاسفار الاربعه*، ذیل برهان صدیقین می‌نویسد:

این همان واقعیتی است که ما به وسیله آن، سفسطه را رد می‌کنیم و هر موجود با شعور ناگزیر از اثبات آن است. این واقعیت ذاتاً زوال و عدم را نمی‌پذیرد، به‌گونه‌ای که از فرض زوال و عدم این واقعیت، ثبوت آن لازم آید؛ زیرا اگر فرض کنیم برای زمانی یا برای همیشه، اصل واقعیت زایل و باطل شود، در این هنگام، آن واقعیت واقعاً باطل خواهد بود. پس حتی در هنگام فرض بطلان و زوال واقعیت، باز واقعیتی اثبات شده است... (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴).

### ۲-۱-۱. تقسیم عقلی وجود به واجب و ممکن

هر موجودی با نظر به ذاتش یا به نحوی است که وجود برای ذات آن ضرورت دارد یا ضرورت ندارد. حالت اول همان واجب‌الوجود بالذات است که قیوم به ذات خود است. در حالت دوم، یعنی چنانچه هستی برای ذاتش ضرورت نداشته باشد به یقین می‌توان گفت: موجود شدن آن ممتنع نیست. به عبارت دیگر، به اعتبار ذات خود ممکن است.

*ابن‌سینا* در تقریر این مقدمه می‌گوید:

كُلُّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون؛ فإن وجب فهو الحق بذاته. الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم. وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: إنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً... فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع وهو الامكان (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۹۷).

این مقدمه نیز بدیهی و غیر قابل تردید بوده و مبتنی بر استحاله اجتماع و ارتفاع نقیضین است؛ زیرا تقسیم ثنایی منطقی و - به اصطلاح - منفصل حقیقی بوده و به نفی و اثبات ارجاع می‌یابد. به عبارت دیگر، واقعیت مفروض، نه جامع دو حالت وجود و عدم خواهد بود و نه خالی از یکی از این دو حالت. ویژگی تقسیم منطقی که همواره بین نفی و اثبات صورت می‌گیرد، جامعیت آن است. هرگاه طرفین تقسیم متناقض باشند و - مثلاً - گفته شود: شیء، یا وابسته است یا وابسته نیست، در آن صورت هر چیزی سرانجام در یکی از دو طرف این حصر قرار می‌گیرد؛ زیرا خارج بودن از دو سوی تقسیم عقلی، به معنای امکان ارتفاع نقیضین است. بر این اساس می‌توان گفت: تقسیم موجود به «واجب» و «ممکن» که اشاره به «وجود مستقل» و «وجود غیرمستقل» دارد، مبتنی بر اصل «متناقض» و بدیهی است.

### ۳-۱-۱. پذیرش اصل «علیت»

موجودی که امکان ذاتی دارد در حالت مساوی نسبت به وجود و عدم به سر می‌برد و هیچ‌یک از دو کفه وجود و عدم بر دیگری اولییتی ندارند. بنابراین چنانچه یکی از دو طرف وجود و عدم بر دیگری اولویت پیدا کند، به حضور یا عدم چیز دیگری نسبت داده می‌شود. پس موجود شدن آنچه ذاتاً ممکن است، از جانب امری است که با عنوان «علت» از آن یاد می‌شود. *ابن‌سینا* در این باره می‌گوید: «ما حقّه فی نفسه الامکان، فلیس یصیر موجوداً من ذاته؛ فانه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حيث هو ممکن. فإن صار أحدهما أولى فلحضور شیء أو غیبه، فوجود کلّ ممکن الوجود من غیره» (همان، ج ۲، ص ۳۴۵).

از بیانات *ابن‌سینا* چنین استفاده می‌شود که وی اصل «علیت» را از اصول بدیهی و از اولیات می‌داند. از نظر او، این اصل منشأ عقلی دارد و حس از حکم به علیت میان دو شیء نتوان است؛ زیرا حس چیزی جز همراهی و توالی دو امر را در نمی‌یابد (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۴ق، مقاله اولی، فصل اول).

#### ۴-۱-۱. بطلان تسلسل در علت

ابن‌سینا با این عبارات، محال بودن تسلسل در علت را بیان می‌کند: «أما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية، فيكون كل واحد من أحاد السلسلة ممكناً في ذاته، والجملة متعلقة بها، فتكون غير واجبه أيضاً وتجب بغیرها» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۳۴۶).

موجود پدیدآورنده دیگری (علت) از دو حالت خارج نیست: یا واجب‌الوجود بالذات است و یا ممکن‌الوجود بالذات. در حالت دوم به موجود دیگری نیازمند است و چنانچه این وضعیت تا بی‌نهایت ادامه یابد، هریک از اعضای این سلسله نامتناهی امکان ذاتی دارد و مجموع سلسله واقعی جز آحاد سلسله ندارد. پس کل این سلسله امکان ذاتی دارد و توسط موجودی غیر از آن سلسله هستی یافته و لباس وجود بر تن کرده است.

براهین قاطع متعددی در کتاب‌های فلسفی بر استحالة تسلسل اقامه شده که از جمله آنها برهان «طرف و وسط» است. این برهان علاوه بر اینکه اثبات می‌کند سلسله علل و معلولات در سلسله فاعلی نمی‌تواند بی‌نهایت ادامه داشته باشد، در سلسله علل مادی، صوری و غایی نیز جاری است. از این‌رو، شیخ‌الرئیس می‌گوید: «وهذا البیان يصلح أن يجعل بياناً لتناهی جمیع طبقات اصناف العلل، وإن كان استعمالنا فی العلل الفاعلیه» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۲۷)؛

برهان «طرف و وسط» صلاحیت آن را دارد که در تبیین همه طبقات و اصناف علل (فاعلی، غایی، مادی و صوری) قرار گیرد، گرچه ما در علل فاعلی به کار بردیم.

به سبب وضوح و اتقان این برهان، علامه حلی در *نهج‌المسترشدین* (سیوری حلی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۷۶) و *خواج‌نصیرالدین طوسی* در *تجریده‌الاعتقاد* به تقریر آن در اثبات خداوند بسنده می‌کنند؛ زیرا به اعتقاد محقق طوسی، ممکن‌الوجود بودن جهان برای اثبات صانع کافی است و نیازی به استفاده از حدوث عالم برای اثبات وجود خدا نیست، هرچند به اعتقاد او جهان حادث زمانی است (حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۸).

#### ۲. اشکالات فلاسفه غربی و پژوهشگران شرقی بر برهان «وجوب و امکان»

با وجود روشنی و استواری این برهان و ابتدائی آن بر مقدمات بدیهی و یقینی، برخی از مقدمات آن به علت تحلیل و تبیین نادرست اصطلاحات فلسفی آن و آشنا نبودن با مفاهیم آنها، از جانب برخی فلاسفه غربی یا پژوهشگران شرقی آماج انتقاد و اشکال واقع شده است. بر همین اساس می‌توان گفت: بیشتر انتقادات واردشده بر این برهان به تقریرهای متفاوتی از این برهان برمی‌گردد که مستند ناقدان بوده است. در ذیل، ابتدا به ذکر یکی از تقریرهایی که بر پایه معنای متفاوتی از وجوب و امکان فلاسفه اسلامی طرح شده، می‌پردازیم، سپس براساس دیدگاه فلسفه اسلامی، به آن و سایر اشکالات مطرح شده پاسخ می‌دهیم.

#### ۱-۲. اصل «دلیل کافی» بر پایه رفع امکان قضایا

لایبنیتس تقریری از برهان «امکان و وجوب» را بر پایه اصل «دلیل کافی» ارائه داده است. براساس این اصل، «هیچ گزاره‌ای درست نیست، مگر اینکه برای درستی‌اش تبیین و دلیل کافی وجود داشته باشد». در نتیجه می‌توان

گفت: روایت لایب‌نیتس از برهان «امکان و وجوب»، برهانی معرفت‌شناختی بوده و ناظر بر معقولیت عالم هستی است، درحالی‌که تقریر سینوی برهان «امکان و وجوب» برهانی هستی‌شناختی و ناظر بر علیت و چرایی تحقق عالم هستی است. براساس این قرائت از برهان جهان‌شناختی، باید تبیین و دلیلی کافی برای وجود هر موجود ممکنی در دست باشد. این دلیل کافی باید فعالیت خدا باشد.

لایب‌نیتس با ارائه مفهوم جدیدی از «امکان»، این برهان را با انتقادات فراوانی مواجه کرده است. در دیدگاه او «ضرورت» وصف نسبتی است که بین محمول و موضوع قضیه برقرار است و در قلمرو قضایا و در معنای حمل اولی به کار می‌رود. در دیدگاه او، «قضیه ضروری» قضیه‌ای است که محمول در تعریف و ذات موضوع و از عوارض تحلیلی آن باشد. در برخی موارد، عوارض مزبور بین و روشن هستند و در برخی موارد، با تحلیل‌های واسطه‌ای محدود مبین می‌شوند.

قضیه غیرضروری (قضیه ممکنه) در نگرش او قضیه‌ای است که مانند قضایای ضروری مبتنی بر اصل «هوهویت» است و محمول آن در معنای موضوع اخذ شده است، اما با وسایط محدود نمی‌توان اشمال موضوع قضیه را نسبت به محمول نشان داد. او این دسته قضایا را ترکیبی و ممکن می‌خواند. «امکان» در دیدگاه او وصف معرفت‌نفسانی است و از آمیختگی معرفت با جهل حکایت می‌کند. بنابراین معنایی مغایر با امکان ماهوی و نیز امکان فقری دارد. در نتیجه، براساس دیدگاه او قضایا براساس علم ما و در مقام تبیین، به انواعی تقسیم می‌شوند.

او معتقد است: قضایای ممکن که با علل و وسایطی از سنخ خودشان قابل تبیین نیستند، فقط با وجود واجب که خارج از سلسله ممکنات است، تبیین می‌شوند و حقایق خارجی را هرگز نمی‌توان با سلسله‌ای از حقایق جزئی تبیین کرد. او در این باره می‌نویسد: «...باید که جهت عقلی کافی یا نهایی، بیرون از سلسله یا دسته این جزئیات ناضروری باشد؛ هر اندازه هم ممکن باشد نامتناهی باشد. و بدین نحو است که باید آخرین جهت عقلی اشیا در گوهری واجب باشد» (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵، ص ۱۲۷).

بر این اساس راهی که لایب‌نیتس برای خروج از شک - از قضایایی که از حقایق خارجی خبر می‌دهند - پیشنهاد می‌کند، پذیرش واجبی است که مبدأ ضروری عالم است. او تقریر خود از برهان «وجوب و امکان» را به این صورت ارائه می‌دهد:

۱. هر موجودی، یا مستقل (مبیین بالذات) است یا وابسته (مبیین بالغیر).

۲. یا موجود مستقل وجود دارد و یا همه موجودات وابسته هستند.

۳. همه موجودات نمی‌توانند وابسته باشند.

۴. در رأس سلسله موجودات وابسته، موجودی مستقل وجود دارد.

۵. آن موجود مستقل، واجب‌الوجود بالذات است.

بدین‌سان با قبول واجب‌الوجودی که مبدأ صدور عالم است، ضرورتی که لایب‌نیتس هنگام خبر دادن از موجودیت حقایق خارجی به دنبال آن است، حاصل می‌شود؛ زیرا با فرض موجود واجب، صدور عالم ضروری است و تردیدی در موجود بودن آن نخواهد بود. این معنا از «وجوب» و «امکان» انتقاداتی را بر تقریر لایب‌نیتس وارد کرده است.

## ۱-۲. عدم رفع امکان قضایا با پذیرش موجود ضروری

هیوم در اعتراض خود بر این برهان، این نکته را بیان می‌کند که قضایای حاکی از خارج هیچ‌گاه نمی‌توانند ضرورت منطقی داشته باشند. در نتیجه هیچ امری - حتی پذیرش واجب‌الوجود - نمی‌تواند تردید انسان را نسبت به این‌گونه قضایا رفع کند و علم ما را به ضرورت چنین قضایایی تأمین نماید؛ زیرا وجود واجب نیز محل تردید است. او می‌گوید:

هیچ چیز قابل اقامه برهان نیست، مگر اینکه طرف مقابل آن مشتعل بر تناقض باشد. امری که به‌طور واضح قابل تصور باشد، مشتعل بر تناقض نیست. هر چه را ما به‌عنوان موجود تصور می‌کنیم، می‌توانیم به‌عنوان ناموجود و یا معدوم هم تصور کنیم. بنابراین هیچ موجودی نیست که سلب وجود آن دربردارنده تناقض باشد. من این استدلال را به‌عنوان استدلال کاملاً قطعی در نظر می‌گیرم و همهٔ جدل را بر آن قرار می‌دهم (هیوم، ۱۹۹۱، ص ۱۴۹).

هیوم در این اشکال، وجود واجب را محل تردید دانسته و معتقد است: راهی برای خبر دادن از واقعیت او نیست. در نتیجه، پذیرش آن نمی‌تواند منشأ ضرورت واقعیات عینی باشد. کانت نیز چنین اشکالی را بر تقریر لایب‌نیتس وارد کرده و معتقد است: بشر مفهوم «واجب‌الوجود» را که مفهومی مأخوذ از تجربه نیست، پس از مواجهه با قضایای تجربی به منظور تبیین آنها اخذ می‌کند.

اشکال مشترک کانت و هیوم به سبب مبانی و مقدماتی است که لایب‌نیتس در تعریف «امکان» و «وجوب» بیان داشته است؛ زیرا هیچ تمایزی میان قضیهٔ «لواجب موجود» و سایر قضایای ممکنی که از واقع خبر می‌دهند وجود ندارد و همان‌گونه که امکان تردید در آن قضایا هست، در صدق این قضیه نیز می‌توان مردد بود. با توجه به اینکه به اعتقاد آنها واجب‌الوجود انگاره‌ای برای سامان بخشیدن به قضایای تجربی و تبیین آنها بوده و برهان «وجوب و امکان» فقط درصدد رفع جهل ما نسبت به مفاد قضایای خارجی و تجربی است، این پرسش را مطرح می‌کنند که چه دلیلی می‌تواند اصل وجود خارجی واجب‌الوجود را اثبات کند؟

**پاسخ:** انتقاد هیوم بر برهان «وجوب و امکان» به آن علت است که همانند لایب‌نیتس درک درستی از معنای «امکان» در مقدمهٔ این برهان نداشته است. «امکان» در تعابیر لایب‌نیتس و هیوم وصفی است که در مقام تبیین بر نفس کسی وارد می‌شود که قصد شناخت موجودیت حقایق خارجی را دارد و با وسایط و علل همسنخ خودش قابل تبیین نیست. به عبارت دیگر، منظور آنها از «امکان» حالت تردید نسبت به مفاد گزاره‌های حاکی از خارج است و اثبات واجب‌الوجود برای خروج از تردید است. چنین معنایی از «امکان» در تقریر سینیوی برهان «وجوب و امکان» مقصود نیست، بلکه مراد از آن امکان ماهوی است که حاکی از سلب ضرورت وجود و عدم از ذات ماهیت است؛ به این معنا که ماهیت فی‌نفسه هیچ بهره‌ای از وجود و عدم نداشته، نسبت به هر دو حالت یکسان دارد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۸). این معنا از «امکان» قسیم وجوب ذاتی و امتناع ذاتی است و با قول به اصالت ماهیت سازگار است.

بر این اساس ملاصدرا صدق عنوان «صدیقین» بر این برهان را محل اشکال دانسته، می‌گوید: این مسلک نزدیک‌ترین راه‌ها به راه صدیقین است، اما راه صدیقین نیست؛ زیرا در راه صدیقین نظر به حقیقت وجود است و در این برهان نظر به مفهوم موجود است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۲۶-۲۷).

از دیدگاه او طرح امکان ماهوی، حرکت، حدوث و امثال آن مانع صدق عنوان «صدیقین» می‌شود؛ زیرا وجه تسمیه برهان «صدیقین» این است که در آن از غیر حقیقت وجود کمک گرفته نشود. در تقریر صدرایی این برهان بر مبنای اصالت وجود، امکان فقری مطرح بوده که به معنای ضعف وجودی و عین فقر و ربط بودن معلول است. به گونه‌ای که هیچ استقلالی در وجود نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۸۷)؛ همان گونه که خداوند در قرآن کریم فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر: ۱۵).

در پاسخ به اشکال ملاصدرا و انتقاداتی که این برهان را به سبب ابتدای آن بر اصالت ماهیت و امکان ماهوی فاقد اعتبار قلمداد می‌کند، می‌توان با نظریه «اصالت وجود و ماهیت» از وجهت تقریر سینوی برهان «وجود و امکان» دفاع کرد. قایل این قول آیت‌الله فیاضی در مقابل دیدگاه مشهور حکما که قایل به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت بوده، اسناد وجود به ماهیت را بالعرض می‌دانند، از واقعیت داشتن وجود و ماهیت و عینیت آن دو در خارج سخن می‌گوید. در این دیدگاه، بسیاری از پیش‌فرض‌هایی که در دیدگاه مشهور مطرح شده، مقبول واقع می‌شود؛ مانند: وجود واقعیت در خارج، انتزاع دو مفهوم «وجود» و «ماهیت» از واقعیات خارجی، زیادت مفهوم «وجود» بر ماهیت در ذهن، اختلاف نحوه حکایت مفهوم وجود و ماهیت از واقعیات، حکایت مفهوم «وجود» از «هستی» و مفهوم «ماهیت» از «چیستی»، اعتباری بودن ماهیت من حیث هی هی، و وحدت مصداقی مفهوم «وجود» و «ماهیت».

ایشان معتقد است: اگرچه مفهوم «وجود» و «ماهیت» با همدیگر تباین دارند، اما در خارج هریک از این دو مفهوم، عین یکدیگرند و هیچ‌گونه تمایزی بین این دو نیست. از این‌رو در مبحث «جعل»، همان گونه که وجود را مجموع می‌داند، ماهیت نیز مجموع است؛ زیرا ماهیت عین وجود است. بنابراین در بحث «اصالت وجود یا ماهیت» معتقد است: هر دو اصیل و دارای مصداقی واحد و بسیط هستند، نه اینکه وجود و ماهیت دو عینیت متمایز از هم باشند. ایشان معتقد است: عینیت این دو در بحث «تشکیک» اثبات می‌شود. بنا بر اصالت وجود، موجودات در عین حالی که اصیل هستند، اختلاف نیز دارند که تمایز آنها غیروجود نیست؛ زیرا غیروجود اصالت ندارد. پس تمایز آنها عین وجود است. از سوی دیگر، در بحث «اصالت وجود» گفته می‌شود: ماهیت «ماه‌الامتیاز وجود» است. بنابراین ماهیت در خارج عین وجود است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۳).

## ۲-۱-۲. ابهام در معنای «موجود ضروری»

یکی از انتقادات وارد بر برهان «وجود و امکان» که ریشه در سخنان هیوم و کانت دارد، ناظر به مفهوم «ضرورت وجود» در یکی از مقدمات این برهان است. از نگاه این دسته از ناقدان، ضرورت صرفاً وصف قضایای تحلیلی است و نمی‌توان از موجود ضروری سخن گفت. راسل می‌گوید: «من عقیده دارم کلمه «واجب» فقط در صورتی مفید معناس است که به قضایا اطلاق شود و آن هم به قضایای تحلیلی؛ یعنی قضایایی که نفی آنها موجب تناقض باشد» (راسل، ۱۳۶۲، ص ۲۰۲).

آنها با در نظر گرفتن این معنا از «ضرورت»، مقدمه چهارم برهان «وجود و امکان» را مستلزم جمع بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی می‌دانند و در توضیح اشکال می‌گویند: در مقدمه چهارم این برهان که گفته می‌شود:



«اگر ممکن‌الوجود محقق باشد به سبب امتناع تسلسل باید گفت: واجب‌الوجود بالضروره موجود است»، حمل وجود بر واجب‌الوجود حمل بسیط و بالطبع، حمل شایع صناعی است. به عبارت دیگر، این قضیه یک گزاره وجودی است، نه گزاره‌ای که مؤید روابط بین مفاهیم و از نوع حمل اولی ذاتی باشد.

بنابراین چنانچه مقصود از ضرورت وجود واجب‌الوجود در این گزاره، ضرورت منطقی و - به اصطلاح - از قسم حمل اولی ذاتی باشد، با محذور مواجه خواهیم شد؛ زیرا از یک سو به اقتضای حمل اولی ذاتی باید وجود داخل در ذات پروردگار باشد و این برداشت، گزاره «خدا وجود ندارد» را متناقض و گزاره «خدا وجود دارد» را منطقاً واجب می‌کند، ولی از سوی دیگر، حمل در این قضیه از قسم حمل شایع صناعی است و این دو حمل در یک گزاره قابل جمع نیستند. ما می‌توانیم موجودی را به «خوب»، «قادر» و «حکیم» وصف کنیم، ولی اگر به فهرستمان صفت «موجود» را هم اضافه کنیم، در واقع توصیفمان را منتفی کرده‌ایم و نمی‌توانیم صفات دیگر را به میان آوریم (ادواردز، ۱۳۸۴، ص ۶۵).

جان هیک اشکال این دسته از منتقدان را در کتاب خویش منعکس کرده، در توضیح آن می‌گوید:

نمونه بارز انتقاد فلسفی که در سال‌های اخیر علیه این برهان (برهان وجوب و امکان) اقامه گردیده، این است که تصور «وجود واجب» نامفهوم یا نامعقول است. بنا بر این قول، تنها می‌توان از ضرورت منطقی احکام و قضایا گفت‌وگو کرد، نه از ضرورت یا وجوب اشیا و موجودات، و سخن گفتن از موجودی که منطقاً ضروری است حاکی از کاربرد نادرست زبان است (هیک، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

هیچ برن معتقد است: ضرورت منحصر در دو قسم است: ۱. ضرورت علی (بالغیر)؛ ۲. ضرورت منطقی (ذاتی) که به قضایا اختصاص دارد. بنابراین سخن گفتن از «موجود ضروری» بی معنا و مبهم است. او می‌گوید: «سخن گفتن از واجب‌الوجود (به معنای منطقی) یک اشتباه مقوله‌ای ابتدایی است؛ درست مانند سخن گفتن از «کشتی متناقض» یا «ماهی تابه بدیهی» و دلیل نادرستی هر دو یکسان است» (ادواردز، ۱۳۸۴، ص ۲۳۴).

براساس گفته او ما حق نداریم اوصاف قضایا و وجودات خارجی را به یکدیگر نسبت دهیم، بلکه هریک باید در موضع خویش به کار گرفته شود.

پاسخ: به منظور پاسخگویی به این اشکال باید خاستگاه مفهوم «ضرورت» را بررسی کرد. از نگاه فلاسفه اسلامی، مفاهیم کلی به سه دسته مفاهیم «ماهوی»، «معقولات ثانیه منطقی» و «مفاهیم فلسفی» تقسیم می‌شوند. مفاهیم ماهوی دارای مابازای خارجی و وجود فی‌نفسه هستند؛ مانند ماهیت انسان. مفاهیم منطقی وصف امور ذهنی بوده و مصداقی در خارج ندارند؛ مانند مفاهیم کلی و جزئی. «مفاهیم فلسفی» به مفاهیمی گفته می‌شود که با تحلیل عقلی از مصداق خارجی انتزاع شده، بر واقعیات خارجی حمل می‌شوند.

این دسته از مفاهیم اگرچه مصداق خارجی مستقل و فی‌نفسه ندارند، اما وصف برای امور خارجی قرار می‌گیرند. مفاهیمی مانند «علت»، «معلول» و مفهوم «ضرورت» از این قسم هستند. بنابراین «ضرورت» مفهومی نیست که فقط وصف قضیه و آن هم منحصرأقضایای تحلیلی باشد، بلکه به‌مثابه عنوان یک معقول ثانی فلسفی وصف موجودات خارجی بوده و ضرورت موجود در قضایا و به تعبیر دیگر، ضرورت منطقی نیز به اعتبار ضرورتی است که در خارج وجود دارد.

ضرورت خارجی اقسامی دارد:

۱. ضرورت بالغیر: به ضرورتی گفته می‌شود که معلول در ظرف وجود علت تامه می‌یابد.
۲. ضرورت بالقیاس الی الغیر: این قسم در رابطه و نسبت بین دو چیز محقق می‌شود؛ مانند ضرورت بالا بودن سقف خانه در مقایسه با سطح زمین.

۳. ضرورت ذاتی: یعنی چنانچه نسبت چیزی را با وجود و عدم و بدون لحاظ امری دیگر بسنجیم به حکم عقل، معدوم بودن آن محال باشد (شاکرین، ۱۳۸۵، ص ۲۵۱-۲۵۳). مصداق این نوع ضرورت صرفاً ذات خداوند است و این وجوب و ضرورت، نه از غیر، بلکه از حاق ذات الهی و از قبیل محمولات من صمیمه است؛ زیرا هرچه غیر او فرض شود معلول و مخلوق اوست.

ملاصدرا در برهان صدیقین بر پایه اصالت وجود و وحدت و بساطت حقیقت آن، تباین ذاتی بین مراتب گوناگون آن را نفی کرده و از اختلاف تشکیکی افراد و مراتب آن سخن گفته است، به‌گونه‌ای مابه‌الامتیاز در افراد آن به همان مابه‌الاشتراک و مابه‌الاشتراک در آنها به مابه‌الامتیاز برمی‌گردد. براساس این تقریر، چنانچه حقیقت وجود را به صورت صرف و بدون عوارضی مانند ضعف و امکان در نظر بگیریم، مساوی وجوب و بی‌نیازی خواهد بود. از این رو حقیقت وجود در ذات خود، صرف‌نظر از تعینات خارجی ملحق به آن، مساوی با ذات لایزال حق تعالی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۶).

بنابراین اشکال مذکور ناشی از آن است که ضرورت منحصر به قضا یا و آن هم به‌طور خاص وصف قضا یا یا تحلیلی دانسته شده است. جان هیک در مقام پاسخگویی به این اشکال می‌گوید:

این انتقاد خاص بر برهان جهان‌شناختی مبتنی بر نوعی بدفهمی است؛ زیرا این برهان - در واقع - از تصور یک وجود منطقی ضروری استفاده نمی‌کند. مفهوم «وجود واجب» آن‌گونه که در سنت اصلی کلام مسیحی به کار رفته، ربطی به ضرورت منطقی ندارد، بلکه عمدتاً مربوط به نوعی ضرورت حقیقی است که در مورد خداوند مساوی و برابر با قائم به ذات بودن می‌باشد. به این دلیل، تصور واجب بودن وجود خدا را نباید با این نظر که «خدا وجود دارد» یک حقیقت ضروری و منطقی است، برابر دانست (هیک، ۱۳۷۲، ص ۵۸).

بنابراین سخن گفتن از موجود ضروری یا واجب‌الوجود بالذات هیچ ابهامی ندارد و حتی خود این دسته از ناقدان امتناع اجتماع نقیضین را پذیرفته و استحاله آن را ذاتی تلقی کرده‌اند. پس می‌توان گفت: حتی خود آنها نیز به نحوی با ضرورت ذاتی آشنا هستند؛ زیرا «استحاله ذاتی» به معنای «ضرورت ذاتی عدم» است. بنابراین می‌توان گفت: ضرورت ذاتی همان استحاله ذاتی عدم است.

### ۳-۱-۲. بی‌معنا بودن پرسش از علت مجموعه ممکنات

برتراند راسل با پذیرش امکان جهان معتقد است: وصف هر یک از اجزای عالم را نمی‌توان به مجموعه جهان نسبت داد. بنابراین پرسش از علت و یا تبیین هر یک از اجزای جهان معنادار است، اما سؤال از علت و یا تبیین جهان به‌مثابه یک کل، معنای مشخصی ندارد. بر همین اساس، او کاربرد برهان «وجوب و امکان» را در تعلیل و یا تبیین جهان گرفتار مغالطه «کنه و وجه» می‌داند (راسل، ۱۳۶۲، ص ۲۱۴).

ملاصدرا نیز با وارد کردن چنین ایرادی به تقریر سه‌روندی از برهان «وجوب و امکان» - که بسیار شبیه تقریر سینیوی است - می‌گوید: وجود مساوق وحدت است و چون سلسله یا مجموعه ممکنات کثیر است، نه واحد، بنابراین وجود ندارد، و چون موجود نیست، نه واجب است و نه ممکن؛ زیرا موجود به «واجب» و «ممکن» تقسیم می‌شود. تنها آحاد سلسله موجود و ممکن‌اند و مجموع آحاد، خود موجود نیست. پس ممکن هم نیست و به علتی نیاز ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰).

**پاسخ:** وحدت بر دو قسم است: حقیقی و اعتباری. اگر در مجموعه‌ای اعضای مجموعه چنان با یکدیگر ترکیب شوند که کل یا مجموعه خاصیتی داشته باشد که هیچ‌یک از اعضا به تنهایی آن خاصیت را نداشته باشد، آن کل دارای «وحدت حقیقی» است؛ و اگر چنین نباشد؛ یعنی ترکیب اعضا به گونه‌ای باشد که به‌ازای هر خاصیتی که مجموعه واجد آن است، دست‌کم یکی از اعضا واجد آن باشد، آن مجموعه «وحدت اعتباری» دارد. در مجموعه‌ای که دارای وحدت حقیقی است، افراد استقلال در وجود و اثر را از دست داده، مجموعاً شخص واحدی را تشکیل می‌دهند که دارای احکام خاص خودش باشد. اما اگر مجموعه‌ای وحدتش اعتباری باشد، کل چیز جدیدی نیست و وجود علی‌حده ندارد و فقط اجزا موجودند؛ و وقتی کل چیز علی‌حده نباشد، حکمی هم ندارد. برای مثال، آب ترکیبی حقیقی است از هیدروژن و اکسیژن و یک واحد حقیقی محسوب می‌شود (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۲۴۵-۲۴۶).

با توجه به اینکه مجموعه ممکنات یک واحد حقیقی است؛ یعنی خودش یک موجود خاصی نسبت به تک‌تک اعضای سلسله است، در نتیجه می‌توان آن را به ممکن بودن متصف نمود و از علت آن سؤال کرد. بنابراین اشکال ملاصدرا پذیرفته نیست؛ زیرا خود او در جاهای دیگر - مثلاً در مقام اثبات توحید واجب - به وحدت حقیقی مجموعه ممکنات تمسک می‌جوید. او تصریح می‌کند که کل عالم یک واحد شخصی است و ماسوی‌الله درست مانند یک انسان است. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که یک انسان جسمی و روحی دارد، کل عالم هم جسمی و روحی دارد که جسم آن جهان مادی و روح آن عالم عقول است و وحدت عالم (سلسله ممکنات)، وحدت اله عالم را نتیجه می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۶-۱۱۷).

پاسخ دیگری که می‌توان به این اشکال داد، این است که برهان «وجوب و امکان» حاصل نظر به مجموع ممکنات نیست. نیازمندی ممکن به واجب، قضیه حقیقیه است که بر جمیع ممکنات - و نه لزوماً بر مجموع آنها - صادق است. بنابراین حتی اگر وحدت عالم را اعتباری قلمداد کنیم، خدش‌های بر نیازمندی تک‌تک ممکنات به واجب‌الوجود وارد نخواهد شد.

#### ۴-۱-۲. نادرستی کاربرد علیت در ماورای عالم طبیعت

آنچه در این اشکال مبنا قرار گرفته، این است که آشنایی انسان با مفهوم «علیت» از طریق مشاهده تأثیر و تأثر امور محسوس و استقرا بوده و جریان اثرگذاری و اثرپذیری اختصاص به عالم مادی و محسوسات دارد. جان لاک در این باره می‌گوید: «چون تبدلهایی همواره یکسان در احوال چیزها مشاهده می‌کنیم و چیزهای دیگری را می‌بینیم که همواره آن تبدل‌ها را می‌دهند، پس آن تبدل‌ها را معلول و چیزهایی که این تبدل‌ها را می‌کند، «علت» می‌نامیم» (فروغی، ۱۴۰۰، ج ۲، ص ۱۲۳).

براساس این دیدگاه، «علیت» یک معنا دارد و آن مقدمه بودن پدیده‌ای برای پیدایش پدیده دیگر است. بنابراین کاربرد علیت مربوط به حوزه عالم طبیعت است و چنانچه این مفهوم به خارج از این محدوده تعمیم یابد و به این معنا استعمال شود که موجودی ماورای عالم طبیعت، هستی را از کتم عدم بیرون آورد و بیافریند، چیزی جز مهملات معماگونه نخواهد بود و این چیزی است که طراحان برهان «وجود و امکان» در تبیین وابستگی زنجیره‌ی علی - معلولی مطرح کرده و براساس آن، وجود علتی ماورای عالم طبیعت و مبدأ عالم را اثبات می‌کنند. براساس چنین نگرشی فعالیت موجودی مجرد و قائم بالذات نفی می‌شود؛ زیرا این کاربرد با معنای شایع و متداول علیت ناسازگار بوده و استعمال این اصل در خارج از حیطة متداول خود، بی‌معنا و فاقد اعتبار است.

پاسخ: اصل علیت از اصول بدیهی است که هر انسانی آن را درک می‌کند.

حقیقت علیت در تمام اذهان، با مراتبی که در درک مفاهیم عمومی دارند، جز این نیست که واقعیتی سرچشمه واقعیت دیگر گردد؛ مثلاً، هنگامی که انسان عصا را با دست خود حرکت می‌دهد، در زمان واحد، هم دست حرکت می‌کند و هم عصا. این دو حرکت در عین اینکه هم‌زمان هستند، انسان یکی را از آن دیگری می‌داند و می‌گوید: چون دست حرکت می‌کند عصا حرکت می‌کند؛ یعنی حرکت عصا را نتیجه حرکت دست می‌داند و عکس آن را نادرست می‌شمارد (طباطبائی، ۱۳۹۰ الف، ج ۲۲، ص ۵۷).

این معنا از «علیت» را نوع بشر درک می‌کند و حکیم الهی نیز این معنا را می‌پذیرد، اما با تحلیل آن، دو قسم برای علت در نظر می‌گیرد:

۱. علت معطی‌الوجود؛ یعنی چیزی که معلول خود را از کتم عدم خارج کرده، آن را به وجود می‌آورد. «علت» به این معنا «فاعل الهی» نامیده می‌شود که خود به دو نوع «فاعل الهی بالذات» و «فاعل الهی بالغیر» تقسیم می‌شود. «فاعل الهی بالذات» به فاعلی می‌گویند که در وجود و ایجاد مستقل باشد و مصداقی جز واجب‌الوجود بالذات ندارد. اما چنانچه در وجود و ایجاد وابسته به علت اولی باشد، «فاعل الهی بالغیر» نامیده می‌شود؛ مانند نفس انسان که در قلمرو خود، مبدأ یک رشته امور روحی و اخلاق صور علمی از عدم است؛

۲. علت به معنای مبدأ حرکت و اینکه چیزی مقدمه پیدایش چیز دیگری باشد؛ که این همان علل طبیعی است که در عالم محسوسات برای عموم مردم مشهود است (سبحانی، ۱۳۷۵، ص ۵۶).

حکمای الهی با در نظر گرفتن این دو قسم از علت، تعریف عامی را مطرح می‌کنند که جامع هر دو مصداق باشد و آن عبارت است از: نوعی رابطه که در آن واقعیتی بر واقعیت دیگر توقف وجودی دارد. واقعیت متوقف‌علیه را «علت» و واقعیت متوقف را «معلول» می‌نامند. علامه طباطبائی می‌گوید: «الموجود المتوقف علیه - فی الجملة - هو الذی نسیمه «علة» و الماهیه المتوقفه علیه فی وجودها معلولة له» (طباطبائی، ۱۳۹۰ ب، مرحله ۷، فصل ۱).

## ۱-۴-۲. منشأ ادراک علیت

خاستگاه درک مفهوم «علیت» آن‌گونه نیست که فلاسفه حس‌گرا و مادی‌نگر پنداشته‌اند و ریشه آن را مشاهده تغییر و تبدلات متوالی حوادث طبیعی و استقرا تلقی کرده‌اند؛ زیرا آنچه بشر از طریق حس دریافت می‌کند، امری جز تعاقب

و تقارن پدیده‌ها و تغییرات متوالی آنها نیست، اما تأثیر و تأثر و توقف وجودی پدیده‌ای بر پدیده دیگر به هیچ وجه قابل مشاهده حسی نیست. *ابن سینا در الهیات شفا* در این باره می‌گوید: «واما الحس فلا یؤدی الّا الی الموافاة ولیس اذا توافا شیئان وجب أن یکون أحدهما سبباً للآخر» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، مقاله اولی، فصل اول).

بنابراین چنانچه فلاسفه حس‌گرا بخواهند اصل «علیت» را از طریق حس و تجربه اثبات کنند، تنها چیزی که به آن دست می‌یابند، تقارن و تعاقب پدیده‌ها خواهد بود و این چیزی است که برخی حس‌گراها نیز به آن اعتراف کرده‌اند. این گروه چون از یک سو دریافته‌اند که احساس قادر نیست علیت و معلولیت اشیا را دریابد و از سوی دیگر براساس نگرش خود چیزی را واقعی قلمداد می‌کنند که بتوان آن را از راه حس و تجربه توجیه کرد، در اصل «علیت» و واقعیت داشتن علت و معلول تردید روا داشتند.

برای نمونه، *دبویده هیوم* فیلسوف معروف حسی با ارجاع اندیشه «علیت» به «تداعی معانی»، واقعی بودن علیت را انکار کرده است. «علیت» از نگاه او جز تقارن زمانی و مکانی دو پدیده که ما آن را «علت و معلول» می‌نامیم، چیز دیگری نیست. به گمان او، ذهن آدمی عادت کرده است که هرگاه وقوع دو پدیده را به نحو هم‌زمان در کنار هم مشاهده کند، از اصطلاح «علت و معلول» در توصیف آنها استفاده کند (هیوم، ۱۸۸۸، ص ۶۰).

او با تحلیل علیت، به این نتیجه می‌رسد که مفهوم «علیت» مسبوق به هیچ انطباعی از عالم خارج نیست و مابازای حسی ندارد و براساس اصالت حس و تجربه، فاقد محکی و بی‌اعتبار است و ضرورتی که بین دو پدیده به نام «علت و معلول» برای انسان جلوه می‌کند، حاکی از ضرورت علی در واقعیت نبوده، بلکه مولود تداعی معانی و عادت است. او معتقد است: ذهن پس از تکرار یک پدیده، آن را آشکارتر می‌یابد و حالتی در وی پدید می‌آید که با یافتن یک حادثه به حکم تداعی معانی، وقوع حادثه همانند آن را در خارج انتظار می‌برد. بنابراین مفهوم «رابطه ضروری» ناشی از آگاهی ما به این عادت است که ما به اشتباه این امر درونی و روان‌شناختی را به دنیای خارج تعمیم می‌دهیم و می‌پنداریم به درک رابطه ضروری میان امور واقع نایل شده‌ایم (کاپلستون، ۱۴۰۲ق، ص ۳۰۰-۳۰۱).

در نقد این دیدگاه می‌توان گفت: او بین واقعیت داشتن مفهوم «علیت» و نحوه پیدایش آن برای انسان خلط کرده، درحالی که نحوه آشنایی ذهن با یک مفهوم، امری جدای از واقعیت داشتن آن مفهوم است.

در مقابل تجربه‌گرایان و فلاسفه عقل‌گرای اروپایی معتقد بودند: اصل «علیت» بدون دخالت تجربه به دست می‌آید و جزو مفاهیم اولیه‌ای است که انسان آن را به‌طور فطری درک می‌کند. برای مثال، *کانت* علیت و معلولیت را از قبیل معقولات فطری می‌داند و آنها را از مقولات دوازده‌گانه خویش می‌داند که همه - براساس عقیده او - عقلی و فطری هستند.

این عقیده نیز باطل است؛ زیرا تصور هیچ امری بی‌آنکه قوه مدرکه واقعیت آن شیء را به نحوی از انحا بیابد، ممکن نیست حاصل شود و همه تصورات در ذهن انسان از راه برخورد قوه مدرکه با واقعیتی از واقعیات عارض ذهن انسان می‌گردد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۰۰).

براساس یک اصل مهم معرفت‌شناختی، «هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است» و تا ذهن نمونه واقعی شیئی را نیابد، نمی‌تواند تصویری از آن بسازد، خواه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا از راه حواس خارجی به آن نایل شود. نمونه علت و معلول را ذهن ابتدا در داخل نفس یافته و از آن تصویری ساخته و سپس موارد آن تصور را بسط داده است؛ یعنی نفس، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را؛ از قبیل اندیشه‌ها و افکار. این «یافتن» هم به طریق حضوری است، نه حصولی؛ یعنی نفس با واقعیت خود، عین واقعیت آنها را می‌یابد و چون معلولیت عین واقعیت و وجود این آثار است، پس ادراک این آثار عین ادراک معلولیت آنهاست. به عبارت دیگر، نفس به علم حضوری، هم خود را می‌یابد و هم آثار و افعال خود را و این آثار و افعال را متعلق‌الوجود به خود می‌یابد و این نحوه درک کردن، عین ادراک معلولیت است (طباطبائی، ۱۳۹۰ الف، ج ۲، ص ۷۷).

بنابراین نفس به رابطه وجودی بین خود و متعلقات خود توجه کرده، با توجه به این رابطه، مفهوم «علت» را از نفس و مفهوم «معلول» را از هریک از شئون خود انتزاع می‌نماید. روشن است که ادراکات حسی هیچ نقشی در پیدایش مفاهیم «احتیاج»، «استقلال»، «غنی»، «علت» و «معلول» ندارند و انتزاع این مفاهیم، مسبوق به ادراک حسی مصداق آنها نیست و حتی علم حضوری و تجربه درونی نسبت به هریک از آنها هم به تنهایی برای انتزاع مفهوم مربوط به آن کافی نیست، بلکه علاوه بر آن، باید بین آنها مقایسه گردد و رابطه خاصی در نظر گرفته شود و به این لحاظ است که گفته می‌شود: این مفاهیم مابازای عینی ندارند، در عین حال که اتصافشان خارجی است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۲۱۹).

این قبیل مفاهیم در فلسفه اسلامی، «معقولات ثانیة فلسفی» نامیده می‌شوند. استاد مصباح در توضیح کیفیت انتزاع این مفاهیم می‌نویسد:

دسته دیگر مفاهیم فلسفی مفاهیمی هستند که انتزاع آنها نیازمند کندوکاو ذهنی و مقایسه اشیا با یکدیگر می‌باشد؛ مانند مفهوم «علت» و «معلول» که بعد از مقایسه دو چیزی که وجود یکی از آنها متوقف بر وجود دیگری است و با توجه به این رابطه، انتزاع می‌شوند ... و اگر چنین ملاحظات و مقایساتی در کار نباشد، هرگز این گونه مفاهیم به دست نمی‌آیند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، ص ۱۹۹).

## ۵-۲. روند نامتناهی علل

یکی از اشکالات برهان «وجود و امکان» اصرار ورزیدن بر وجود علت اولایی است که زنجیره وابسته علی و معلولی از آنجا آغاز می‌گردد. اما این امر محتمل است که سیر علل نامتناهی باشد. چنانچه علت اولی را حذف کنیم و معتقد به زنجیره ممتد و نامتناهی از علل و معالیل باشیم. هیچ علت خاصی نیست که وجودش یا مؤثر بودنش به عنوان یک علت رفع شود؛ زیرا هر پدیده‌ای درحالی که مؤثر در حلقه بعد است، خود علتی ماقبل خویش دارد که از آن متأثر است، اما تأکید داشتن بر وجود مبدأ برای سلسله علی و معلولی در واقع پذیرش موجودی است که برای وجودش هیچ توجیه و تبیین عقلانی نخواهد بود (ادواردز، ۱۳۸۴، ص ۶۹).

پاسخ: فرضیه «نامتناهی بودن علل»، فرض نامعقولی است و عقل از پذیرش آن سر باز می‌زند. در فلسفه براهینی برای امتناع تسلسل مطرح شده؛ مانند برهانی که *فارابی* اقامه کرده و به برهان «اسد و اخصر» معروف شده و مفاد آن،

این است که هر واحدی از آحاد سلسله‌مترتبه موجوده بالفعل بی‌نهایت، مانند یک واحد خواهد بود. به عبارت دیگر، تمام سلسله غیرمتناهی در این حکم که هیچ‌یک از آحاد آن سلسله موجود نمی‌شوند، مگر آنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد، مساوی و مشترک‌اند. پس مجموع آنها هم موجود نمی‌شوند، مگر آنکه واحدی دیگر قبل از وجود آنها موجود باشد و آن علت محضه است و تسلسل منقطع می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۵۰).

نظیر آن، برهانی است که براساس اصولی که صدرالمتهلین در «حکمت متعالیه» اثبات نموده است و برای محال بودن تسلسل در علل هستی‌بخش اقامه می‌شود و مفاد آن، این است که اگر سلسله‌ای نامتناهی از علت‌ها و معلول‌ها داشته باشیم، وجود معلول مستند و متقوم به علت خود است و تا علت موجود نشود، معلول هم موجود نخواهد شد. وقتی در مجموعه نامتناهی به صورت تصاعدی بالا می‌رویم، می‌بینیم تمام اعضای این مجموعه همین حالت انتظار را دارند، و در صورتی که این مجموعه به نهایی منجر نشود، تمام آحاد آن در حالت انتظار می‌مانند و موجود نمی‌شوند (همان، ج ۲، ص ۱۳۹).

براساس این براهین، در دیدگاه عقل، فرض بی‌نهایت موجود وابسته مانند بی‌نهایت قضایای مشروط است که نتیجه آن تحقق نیافتن آن قضایای مشروط است؛ زیرا محقق شدن این قضایای مشروط منوط به آن است که یک قضیه مطلق و معلق‌علیه قطعی باشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۱۰۸-۱۰۹).

بنابراین اشتباه مذکور ناشی از عدم درک درست از واقعیت موجود ممکن و واجب و علت و معلول و تحلیل نادرست آن است. این افراد از «علیت و معلولیت» مفهومی جز تغییر و تبدل امور مادی در سر ندارند. در نتیجه، از نظر این دسته افراد چنانچه ترتیب امور مادی بی‌نهایت ادامه یابد، محذوری ندارد و نیاز به خالق و آفریننده نخواهیم داشت. این در حالی است که علت‌های طبیعی صرفاً مبدأ حرکت برای پیدایش یک دسته از تغییرات و تحولات در امور طبیعی و محسوس بوده و به‌مثابه شرایط و معدات، زمینه‌ساز افاضه وجود از جانب خالق و هستی‌بخش هستند. پس ابزار حس و تجربه صرفاً در عرصه عالم محسوس و طبیعت و مشاهده معدات کارایی دارد و با مشاهده آیات، می‌توان وجود صاحب آیه را استنتاج کرد، اما نمی‌توان انتظار داشت که ما را مستقیماً به وجود خالق هستی‌بخش و واجب‌الوجود برساند.

## نتیجه‌گیری

برهان «وجوب و امکان» به سبب برخورداری از مقدمات بدیهی یا قریب به بدیهی، یکی از استوارترین قیاس‌های برهانی اثبات وجود خداوند است. با وجود این، برخی از مقدمات این برهان از جانب تعدادی از فلاسفه محل اشکال واقع شده است. با تأمل و دقت نظر در مفاهیم و اصطلاحات به کار رفته در مقدمات آن و خاستگاه و کیفیت آشنایی ذهن انسان با آن مفاهیم و تفکیک حوزه‌های ابزارهای معرفتی انسان، می‌توان به قسمت عمده‌ای از این اشکالات پاسخ گفت.

ابتنای مقدمات این برهان بر عقل یکی از بارزترین ویژگی‌های این برهان است. فهم صحیح این برهان می‌تواند راهکاری مطمئن برای اثبات وجود خداوند باشد و انسان را از افتادن در ورطه بحران معرفتی که منتقدان این برهان به آن دچار گشته‌اند، نجات دهد.

## منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۹۳، *الإشارات والتبیهات*، قم، نشر البلاغه.
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۴ق، *الشفاء - الإلهیات*، قم، مکتبه آیةالله مرعشی نجفی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۶۳، *المبدأ والمعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ادواردز، پل، ۱۳۸۴، *خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری)*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- السیوری الحلّی، جمال‌الدین مقدادبن عبدالله، ۱۴۰۵ق، *ارتساده الطالبین الی نهج المسترشدین*، قم، مطبعة سیدالشهداء.
- بدوی، عبدالرحمان، ۱۹۸۴، *موسوعة الفلسفه*، بیروت، المؤسسة العربی.
- حلّی، حسن بن یوسف بن مطهر، ۱۴۱۳ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه نشر اسلامی.
- راسل، برتراند، ۱۳۶۲، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سبحانی، جعفر، ۱۳۷۵، *مدخل مسائل جدید در علم کلام*، قم، مؤسسه امام صادق.
- شاکرین، محمدرضا، ۱۳۸۵، *براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شریعت‌ها جان هاسبریز*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- مالصدر، صدرالدین محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۰ الف، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تهران، صدرا.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ ب، *بداية الحکمه*، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۶، *نهایة الحکمه*، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فخر رازی، محمدبن عمر، ۱۳۷۰، *المباحث المشرقیه فی علم الاهیات والطبیعیات*، قم، بیدار.
- فروغی، محمدعلی، ۱۴۰۰، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، نیلوفر.
- قردان، قراملکی، محمدحسن، ۱۳۸۶، *اصطیاد معارف عقلی از نصوص دینی (خدا در حکمت و شریعت)*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۴۰۲، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، علمی و فرهنگی.
- لایبنیتس، گتفرید ویلهلم، ۱۳۷۵، *موندولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، خوارزمی.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *آموزش فلسفه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.
- هیگ، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، بین‌المللی هدی.
- هیوم، دیوید، ۱۸۸۸، *رساله‌ای درباره طبیعت انسان*، ویرایش ال.ا. سلبی بیگ، آکسفورد، مطبوعات کلاردون.
- \_\_\_\_\_، ۱۹۹۱، *تفت و گوهایی درباره دین طبیعی*، لندن، روتلج.

Hume, David, 1888, *A Treatise of Human Nature*, ed. By L.A. Selby Bigge, Oxford, clarendon Press.

Hume, David, 1991, *Dialogues Concerning on Ntural Religion*, London, Routledge.