

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهارم، شماره پیاپی ۸۱/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۷، ص ۳۶-۱۱

دو تقریر از برهان جهان‌شناختی در مغرب‌زمین*

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی

استادیار دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

چکیده

برهان جهان‌شناختی یکی از مهم‌ترین برهان‌های فلسفی و کلامی در حوزه سنت دینی ادیان مختلف بوده و هست. در سنت فلسفی کلامی مغرب‌زمین، هم تعبیرهای متفاوتی از این برهان ارائه شده و هم نقدهای بسیاری بر آن وارد گشته است. در این نوشتار هم مهم‌ترین تعابیر آن ارائه شده و هم نقدهای آن مورد توجه قرار گرفته و در موارد لزوم به اندازه اعتبار نقدها اشاره شده است.

کلیدواژه‌ها: جهان‌شناختی فلسفی - دلیل کافی - علیت - علت اولی - امکان.

* . تاریخ وصول: ۱۳۸۴/۵/۲؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۵/۴/۶.

تاریخچه

اگرچه قدیمی‌ترین شکل برهان جهان‌شناختی را می‌توان در کتاب قوانین افلاطون (Plato, *Laws*, 893-6) یافت، ولی شکل کلاسیک این برهان، در طبیعت (Aristotle, *Physics*, VIII, 4-6) و مابعدالطبیعه ارسطو (Aristotle, *Metaphysics*, XII, 1-6) ریشه دارد. فلسفه اسلامی این سنت را غنی ساخت و دو نوع برهان را ارائه کرد. فیلسوفان مسلمان برهان فراطبیعی امکان را تدوین کردند و گسترش دادند و بعدها توماس آکویناس^۱ (۷۴-۱۲۲۵) آن را اخذ کرد و در «مجموعه الهیات» (*Summa Theologica*, I, q.2, a.3 & Encyclopedia Britannia, Vol. 19, 12-13) و نیز «مجموعه بر رد کافران» (*Summa Contra Gentiles* (I, 13)) مطرح ساخت.

متکلمان مسلمان شکل متعارف این برهان را با تکیه بر امتناع وجود سلسله نامتناهی گسترش دادند. به‌عنوان نمونه، غزالی، تفتازانی، ایجی و جرجانی استدلال می‌کنند که هرچه پدید آمده باشد در آغاز پیدایش، نیاز به علتی دارد. جهان از پدیده‌های جسمانی ترکیب شده است که مسبوق به پدیده‌های جسمانی دیگر است. از آن‌جا که این زنجیره از پدیده‌های جسمانی نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه یابد، پس جهان باید آغاز و علتی برای آغاز خود داشته باشد و او خدا است. (غزالی، ۸۵-۹۰؛ جرجانی، ۲-۷؛ تفتازانی، ۱۵-۲۶). این تعبیر از برهان یاد شده به‌وسیله بوناونتور^۲ (۷۴-۱۲۲۱) در کتاب "گزاره‌ها"^۳ به سنت مسیحیت وارد شد (Sentences II Sent. D.1, p.1, a.1, q.2). در دوره روشنگری نویسندگانی مانند لایبنیتز^۴، ساموئل کلرک^۵ آن را دوباره مورد تأکید قرار دادند. لایبنیتز (۱۷۱۶-۱۶۴۶ م.) به اصل استحکام یافته دلیل کافی^۶ تمسک

1. Thomas Aquinas
2. Bonaventure
3. *Sentences*
4. G.W.F. Leibniz
5. Samuel Clarke
6. sufficient reason

جست که براساس آن، هیچ واقعیتهایی نمی‌تواند تحقق یا وجود داشته باشد و هیچ گزاره‌ای ممکن نیست صادق باشد مگر آن‌که برای تحقق، وجود و صدقش دلیل کافی داشته باشد (Monadology, §32).

لایبنیتز این اصل را به این منظور به کار می‌برد که اثبات کند دلیل کافی برای زنجیره‌ای از اشیاء که در جهان پدیده‌ها، وجود دارند (Monadology, §36). باید بیرون از زنجیره پدیده‌های ممکن قرار داشته باشد و باید موجودی ضروری باشد که ما او را خدا می‌نامیم. اصل دلیل کافی را ساموئل کلرک نیز در برهان جهان‌شناختی خود به کار برده است (cf. Rowe, 1975, ch. 2, 76-82).

برهان جهان‌شناختی در قرن هجدهم هدف انتقادهای و حمله‌های جدی و پی‌درپی قرار گرفت. پیش از همه، دیوید هیوم^۱ و پس از او ایمانوئل کانت^۲ نقدهای جدی بر آن وارد ساختند.

هیوم هر دو دیدگاه مربوط به علیت را که در برهان جهان‌شناختی پیش‌فرض قرار گرفته بود، (یعنی این دو پیش‌فرض که علیت رابطه عینی یا انتزاعی میان دو شیء است) مورد نقد و تردید قرار داد (Hume, "Dialogues Concerning Natural Religion", 1977, 786-845). وی همچنین اصل علیت را که مدعی است وجود هر موجود ممکن علیتی دارد، مورد تردید قرار داد. کانت نیز ادعا کرد که برهان جهان‌شناختی که به اثبات موجود ضروری می‌پردازد، بر برهان هستی‌شناختی بنا شده است که آن هم به نوبه خود تردیدپذیر است (Kant, A606; Smart, & Haldane, 36-8).

در نیمه دوم قرن بیستم، هم خداگرایان در این برهان، تشکیک روا داشته‌اند و هم ملحدان. به‌عنوان نمونه، الوین پلنتینگا چنین نتیجه گرفته است که این بخش از الهیات طبیعی^۳ ناکارا است (cf. Plantinga, 1967, chap. 1). ریچارد گیل به شیوه کانتی

1. David Hume

2. Immanuel Kant

3. natural theology

ادعا می‌کند از آن‌جا که نتیجه همه تعابیر برهان جهان‌شناختی مستلزم نوعی امتناع است، هیچ تعبیری از این برهان را نمی‌توان نمونه‌ای از استدلال درست ارزیابی کرد (7). (cf. Gale, 1991, ch. 7). میشل مارتین نیز استدلال می‌کند که هیچ‌یک از تعابیر رایج برهان جهان‌شناختی، درست نیست (4). (cf. Martin, 1990, ch. 4) فیلسوفانی چون جان مکی (5). (cf. Mackie, 1982, ch. 5) و کوئیتین اسمیت (1993). (cf. Craig, Smith. 1993) نیز بر همین باورند.

البته در مقابل آن‌ها فیلسوفانی نیز بوده و هستند که با این دعاوی مخالفت ورزیده‌اند. به‌عنوان نمونه ویلیام لین کریگ از این برهان دفاع کرده است. ریچارد سوینبرن نیز اگرچه شکل قیاسی این برهان را رد می‌کند ولی شکل استقرایی را به‌جای آن پیشنهاد می‌کند و می‌گوید: اصلاً محتمل نیست که جهان بدون علت، پدید آمده باشد (2-131). (Swinburne, Richard. *The Existence of God*, 1979., 131-2).

به هر حال، کم نیستند کسانی که وجود خدا را بهترین تبیین برای وجود جهان می‌دانند (163). (cf. Craig, 1979, 24 & Craig and Quentin Smith, 1993, 163). به نظر دیوید هیلبرت که از بزرگ‌ترین ریاضیدانان معاصر است، نامتناهی باید وجود داشته باشد و حال آن‌که نه در طبیعت وجود دارد و نه در ذهن (151). (Hilbert, 1964, 151). به نظر بسیاری از ستاره‌شناسان و نظریه‌پردازان فیزیک نجومی، پیدایش جهان و رخداد مه‌بانگ (بیگ‌بنگ)، نمونه بزرگی از خلق از عدم است که نشان‌دهنده وجود علتی بیرون از جهان است (658). (Hoyle, 658). اگر طرفدار مه‌بانگ منکر خدا باشد، باید پیدایش آن را از عدم و به‌وسیله عدم بدانند (66). (Kenny, 1969, 66) که ممکن نیست.

دو تقریر از برهان جهان‌شناختی

برهان جهان‌شناختی در مغرب‌زمین، دست‌کم سه تقریر کم و بیش شناخته شده دارد. تقریر یکم، امکان و وجوب مشهور که آکویناس آن را به تفصیل آورده است و بر

امتناع زنجیره نامتناهی استوار است؛ تقریر دوم، جهان‌شناختی استقرایی سوبینرن که به محتمل بودن وجود خدا نظر دارد نه ضرورت آن؛ تقریر سوم که اخیراً در مغرب‌زمین نیز به برهان کلام^۱ شناخته می‌شود، بیانگر این است که به دلیل امتناع نامتناهی بالفعل، زنجیره نامتناهی جسمانی محال است.

تفاوت مهم میان تعبیر مختلف برهان جهان‌شناختی، در قالب ارتباط با زمان مطرح می‌شود. در تعبیر اول، امتناع زنجیره نامتناهی، ارتباطی با اجسام و زمان ندارد و رابطه میان علت و معلول به‌عنوان امری منطقی لحاظ شده است، نه مادی و جسمانی. از همین رو است که حتی اگر جهان ازلی هم باشد، باز تقریر یادشده از عهده اثبات ضرورت وجود خدا برآمده است. ولی تعبیر سوم، بر امتناع نامتناهی بودن اجسام و امور زمانمند تکیه دارد. با توجه به همین تفاوت، ممکن است اشکال‌هایی که بر یک تعبیر وارد باشد بر تعبیر دیگر وارد نباشد. در این مقاله به دو تقریر نخست پرداخته خواهد شد.

تقریر یکم مبنی بر علت اولی یا امکان

توماس آکوینی که از شارحان ابن‌سینا و متأثر از فیلسوفان مسلمان است، اعتقاد دارد که موجودات ممکن از جمله موجوداتی هستند که وجودشان به تبیین نیازمند است. چنین موجوداتی، به‌خاطر وجودشان، به موجودات دیگر وابسته هستند (Taylor, 99-108). برخی دیگر بر این باورند که جهان (همه چیزهایی که وجود دارند) بدین‌خاطر که ممکن هستند، به تبیین نیازمندند و چنین استدلال می‌کنند که واژه جهان به یک جوهر یا مجموعه انتزاعی و مطلق اشاره دارد، نه به یک موجود عینی. ویلیام راو می‌گوید: چرا آن مجموعه (جهان) اجزاء و افرادی دارد که می‌توانست نداشته باشد و یا غیر از آن‌ها را داشته باشد؟ (Rowe, 1975. 136) و به گفته اسمارت چرا به‌جای این‌که

1. Kalam argument

چیزی وجود نداشته باشد، وجود دارد؟ (Smart, & Haldane, 1996, 36).

پاسخ این گونه پرسش‌ها، برهان جهان‌شناختی است؛ یعنی چیزی ممکن است بدین دلیل وجود داشته باشد که موجودی ضروری وجود دارد و آن را به وجود آورده است. خلاصه تقریر یاد شده از قرار زیر است:

- ۱- یک موجود ممکن وجود دارد (موجود ممکن به چیزی گفته می‌شود که اگر وجود دارد، می‌توانست وجود هم نداشته باشد و بودن و نبودن برای آن برابر است).
- ۲- وجود این موجود ممکن، باید علت یا تبیین داشته باشد.
- ۳- علت یا تبیینگر وجود آن، موجودی ممکن نیست؛ زیرا موجود ممکن به تنهایی نمی‌تواند وجود خود یا وجود موجود ممکن دیگری را تعلیل یا تبیین کند.
- ۴- بنابراین، آنچه وجود این موجود ممکن را تعلیل یا تبیین می‌کند، باید ضرورت داشته باشد. پس یک موجود ضروری (موجودی که اگر وجود داشته باشد، محال است وجود نداشته باشد) وجود دارد.

قرن‌ها فیلسوفان نمونه‌هایی برای موجود ممکن که در مقدمه یکم آمده است، ارائه می‌کردند. به عنوان نمونه، آکویناس چنین استدلال می‌کرد که ما به تبیین علی برای اشیاء متحرک نیازمندیم. مقصود از اشیاء متحرک، اشیائی است که معلول و ممکن هستند. (*Summa Theologica I, q. 2, a 3*). دیگران مانند ریچارد تیلور و ریچارد سوینبرن می‌گفتند: موجود ممکنی که در مقدمه یکم بدان اشاره شده است همان جهان است (cf. Swinburne, *The Existence of God*, 1979). جان دون اسکات میان آن دو مثال پیوندی برقرار کرد. وی استدلال کرد که حتی اگر علل ذاتاً منظم نامتناهی باشند، مجموعه زنجیره معلول‌ها باید بر علتی پیش از خود متکی باشند (Scotus, 1962, 46).

مقدمه دوم به تعبیری از اصل علت یا اصل دلیل کافی بستگی دارد. اگر چیزی ممکن باشد، باید علتی برای تبیین وجودش تحقق داشته باشد و یا باید دلیلی بر این امر باشد که چرا به جای این که وجود نداشته باشد، وجود دارد. مقدمه سوم این است که

موجود ممکن نمی‌تواند علت وجود خودش یا چیز دیگر باشد؛ زیرا پیامد آن این است که بیشتر (به لحاظ ذاتی یا زمانی) وجود داشته باشد تا بتواند علت وجود خود یا دیگری باشد.

این مقدمه نسبت به بسیاری از انتقادهای همچون کلید این برهان است، به گونه‌ای که نقض و ابرام آن با نقض و ابرام برهان برابر است. درستی این مقدمه به توضیح و تبیین نیازمند است. براساس اصل دلیل کافی، آنچه مورد نیاز است، تبیین کامل است؛ یعنی تبیینی که تعلیل را در قالب شرایط کافی دربرداشته باشد و دربردارنده این پرسش باشد که چرا این علت، دارای آن معلول است (Swinburne, The Existence of God 1979, 24). اگر موجود ممکن مقدمه یکم جهان است، پس تبیین کامل به وسیله چیزی انجام شود که بیرون از عوامل ممکن یا اجزاء جهان باشد. چنین تبیینی به موجودی بستگی دارد که به حکم بیرون بودن از جهان، ناممکن و یا ضروری باشد.

بالاخره، در مورد نتیجه، یادآوری این نکته لازم است که اگر موجود ممکن که در مقدمه یکم آمده، جهان است، موجود ضروری که نتیجه برهان است، تبیین طبیعی آن نخواهد بود و بنابراین، موجودی در عرض آن نیست، بلکه موجودی فراطبیعی و ازلی است و از آنجا که برهان یاد شده به ملاحظات طبیعی و مادی بستگی ندارد، وجود علت اولی را که امری زمانمند باشد، پیشنهاد نمی‌کند، بلکه علت ایجادکننده و نگهدارنده نخست جهان را مطرح می‌کند و از همین رو است که به گفته آکویناس، براهین فلسفی بر وجود خدا، با ازلیت جهان نیز سازگار است.

تقریر دیگر آکویناس، برگرفته از حرکت است. بر این اساس، ممکن نیست اشیاء متحرک، خود را به حرکت درآورند، بلکه باید محرک داشته باشند. وجود زنجیره نامتناهی محرک‌ها محال است؛ پس باید محرک نامتحرکی وجود داشته باشد که همان خدا است.

به نظر برخی، نقطه ضعف برهان جهان‌شناختی این است که اگر همه اشیاء و

موجودات باید علت داشته باشند، پس خدا نیز باید علت داشته باشد و این به معنای وجود زنجیره علل بی‌نهایت است. در واقع این برهان تناقض نما است (cf. Frame, & Norman & Geisler, & Runes, Dagobert D. & Zondervan, J. D.) به همین سبب، برخی چون کانت کوشیدند نشان دهند فلسفه بدون درآمیختن به تناقض نمی‌تواند وجود خدا را اثبات کند؛ چون واقعیت فی نفسه، بیرون از حوزه تجربه و درک ما است.

نقد و بررسی

تقریر یاد شده مورد نقد و بررسی‌های متعددی قرار گرفته که مهم‌ترین آن‌ها از این قرار است:

اشکال یکم: جهان فقط وجود دارد.

برتراند راسل نیاز جهان به تبیین را انکار می‌کند و می‌گوید، جهان فقط هست. وی ادعا می‌کند از آن‌جا که مفهوم علت را از مشاهده اشیاء جزئی به‌دست آورده‌ایم، نمی‌توانیم درباره علت چیزهایی مانند جهان که تجربه آن ممکن نیست، بپرسیم. جهان فقط وجود دارد و بس. (cf. Hick, ed., 1964, 175).^۱

به گفته راسل، اگر اجزای جهان ممکن باشد، لازم نیست خود جهان نیز ممکن باشد. به گمان وی، حرکت از امکان اجزای جهان به سوی امکان جهان، سفسطه ترکیب را در پی دارد که به خطا نتیجه می‌گیرد که از آن‌جا که اجزا ویژگی‌های معینی دارند کل نیز باید همان ویژگی‌ها را داشته باشد. پس درحالی که ما می‌توانیم از اشیای جزئی پرسش کنیم، نمی‌توانیم از علت کل جهان یا مجموعه موجودات ممکن بپرسیم.

نقدی بر راسل: این سخن راسل در همه موارد درست نیست؛ زیرا اگر گفته شود: هریک از آجرهای این دیوار کوچک است، پس دیوار کوچک است، سفسطه ترکیب مطرح خواهد شد. ولی اگر گفته شد: هریک از این آجرها جرم دارند، پس

۱. نویسنده این کتاب را ترجمه کرده است.

دیوار هم جرم دارد، نه تنها درست است و سفسطه نخواهد بود، بلکه صدق ضروری نیز دارد. امکان جهان به مثال دوم شباهت دارد؛ زیرا همان‌گونه که جرم داشتن ذاتی آجر است، امکان نیز همین‌گونه است، ولی کوچک بودن نه ذاتی آجر است و نه برای آن ضرورت دارد؛ پس به کلی سرایت نمی‌کند و نمی‌توان گفت که چون آجرها کوچکند، دیوار هم کوچک است؛ چون کوچکی و بزرگی نه ذاتی آجر است و نه ذاتی دیوار و نه ضروری آن‌ها (اگر هم ضروری باشد در همه موارد نیست؛ زیرا آجر تنها ضرورت به شرط محمول دارد و نه ضرورت ذاتی). ولی جرم داشتن هم ذاتی آجر است و هم دیوار؛ پس از جرم داشتن آجر می‌توان به جرم داشتن دیوار، حکم کرد. امکان نیز همین‌گونه است، هم برای دیوار ذاتی است و هم برای آجر. در چنین مواردی، هم می‌توان حکم کل را از اجزا به دست آورد و هم حکم اجزا را از کل.

ممکن است گفته شود که با این وجود، هنوز این برهان، سفسطه‌آمیز است؛ زیرا اگرچه هیچ موجود ممکن در جهان ممکن، بدون علت پدید نمی‌آید ولی ممکن است جهان ممکن وجود نداشته باشد که فاقد موجود ممکن تبیین‌گر باشد؛ یعنی اگرچه هیچ موجود ممکن در جهان ممکن، بدون علت پدید نمی‌آید، ولی ممکن است هر جهان ممکن دست‌کم یک موجود ممکن را در خود داشته باشد که علت برای سایر موجودات باشد. راو مسابقه اسب‌دوانی را به‌عنوان مثال مطرح می‌کند. اگرچه می‌دانیم در یک مسابقه اسب‌دوانی، هیچ اسبی بالضروره، اسب برنده نیست ولی با این حال، ضروری است که یکی از اسب‌ها برنده خواهد بود (Rowe, 1975, 164).

این مثال نادرست است؛ زیرا برنده شدن دست‌کم یکی از اسب‌ها، ضرورت ندارد؛ چون ممکن است یکی از پاهای هریک از اسب‌ها بشکند و هیچ‌کدام نتوانند مسابقه را به‌پایان برسانند. درواقع، در صورتی برنده شدن یکی از اسب‌ها ضرورت دارد که دلیلی وجود داشته باشد بر این که برخی از اسب‌ها باید مسابقه را به‌پایان برسانند. همچنین اعتراض بر امکان جهان در صورتی وارد است که دلیلی بر این که وجود

یکی از موجودات ضروری است، وجود داشته باشد. دلیلی که در دفاع از این فرضیه ارائه شده این است که وجود یکی از موجودات ممکن، به خاطر عدم برخی از موجودات ممکن دیگر، ممکن است ضروری باشد. ولی با وجود این واقعیت که وجود چیزی به خاطر وجود چیز دیگری ضروری است (به عنوان نمونه وجود بچه به خاطر وجود پدر و مادر ضروری باشد)، ولی تردید وجود دارد که وجود چیزی به خاطر عدم چیز دیگری فی نفسه ضروری باشد. بنابراین، بر فرض امکان هر چیزی که در جهان وجود دارد، ممکن است جهانی وجود داشته باشد که هیچ موجود ممکن و وجود نداشته باشد. (Kenny, Anthony. *The God of the Philosophers*, 1979, 56-66.) راو دلیل دیگری ارائه کرد تا اثبات کند که جهان باید ممکن باشد. وی می گوید: ضروری است که در صورت وجود خدا، هیچ موجود مستقل دیگری وجود نخواهد داشت. پس از آنجا که خدا وجود دارد، مستقل دیگری وجود نخواهد داشت. پس جهان ممکن است.

اشکال دوم: بسندگی اجزای فردی

برخی در پی اثبات بسندگی اجزای فردی هستند. در حالی که راسل می گفت، جهان فقط وجود دارد و بس، دیوید هیوم یک گام پیش رفته و بر این گمان است که هرگاه اجزا تبیین شود، کل نیز تبیین شده است: «ممکن است بگویید که کل نیاز به علت دارد. ولی من پاسخ می دهم اتحاد این اجزاء و تبدیل به کل ... صرفاً به وسیله عمل دلخواهانه ذهن انجام شده است و بر طبیعت اشیا هیچ تأثیری ندارد. اگر علل خاص هر جزئی را در یک مجموعه بیست جزئی به شما نشان می دادم به نظرم معقول نیست که پس از آن شما برسید که علت کل بیست چیست؛ زیرا علت آن در تبیین اجزاء، روشن شده است» (Hume, 1977, part 9, 786-845).

نقد: گاهی درست است که کل در ضمن تبیین اجزای خود، به خوبی تبیین می شود، ولی همیشه این گونه نیست. در برخی از موارد ممکن است تبیین اجزا تا اندازه ای کل را تبیین کند، ولی تبیین آن کامل نباشد. آنچه بدون تبیین باقی می ماند این

است که چرا این اجزا به وجود آمده‌اند و نه اجزایی دیگر و چرا این اجزا به جای آن که وجود نداشته باشند، وجود یافته‌اند. ولی با این که این امر نشان می‌دهد که تبیین کل درضمن تبیین اجزا که هیوم آن را مطرح کرده در برخی از موارد نادرست است، ولی هنوز اثبات نمی‌کند که در موضوع بحث نیز یعنی جایی که جهان به عنوان یک دستگاه لحاظ شود، نه مجموعه اجزا، نظر او نادرست است.

فرض کنید گفته هیوم در این که تبیین اجزا برای تبیین کل بسنده است درست باشد، ولی می‌توان پرسید: چه چیزی خود اجزاء را تبیین کرده‌است؟ هریک از اجزا یا خود تبیینگرند و یا چیزی دیگر آن‌ها را تبیین کرده است. بنا بر فرض اول، اجزا یاد شده، ضروری هستند، نه ممکن. ولی برحسب فرض دوم، تمام مجموعه بدون تبیین باقی خواهد ماند؛ زیرا به گفته او، هرگاه وجود هریک از افراد مجموعه با ارجاع به یکی دیگر از افراد همان مجموعه تبیین شود، این نتیجه به دست نمی‌آید که خود مجموعه تبیین شده است؛ زیرا تبیین‌پذیری هریک از موجودات وابسته چیزی است تبیین این که چرا اصولاً چنین افراد وابسته‌ای وجود دارد، کاملاً چیز دیگری است (Rowe, 1975, 264).

ممکن است گفته شود: اگر خود اجزاء موجودات ضروری باشند، چه ایرادی خواهد داشت؟ آیا در این صورت، کل تبیین نمی‌شود؟ فرض کنید موجودات ممکن در مقدمه یکم، که باید تبیین شوند، اشیا ضروری باشند، از آنجا که این اشیا از ماده و انرژی ترکیب شده‌اند و براساس اصل بقای ماده و انرژی، این دو هرگز از میان نمی‌روند، بلکه به یکدیگر تبدیل می‌شوند. در این صورت، اولاً اجزای تشکیل دهنده جهان به واسطه همین تبدیل و تبدل، ممکن هستند. ثانیاً، بر فرض که این استدلال درست باشد، پیامدش این نیست که چیزی غیر از جهان یا اجزای تشکیل دهنده آن وجود دارد، بلکه به جای یک موجود ضروری، موجودات ضروری بسیاری وجود

خواهند داشت.

این نکته را بیشتر آکویناس در راه سوم از راه‌های پنج‌گانه در مجموعه الهیات آورده است. (*Summa Theologica* (I,q,2,a,3)). پس از آن که آکویناس نتیجه می‌گیرد که موجودات ضروری وجود دارند، این پرسش را مطرح می‌کند که آیا وجود این موجودات از خودشان است یا از دیگری گرفته‌اند. اگر از دیگری است، به تسلسل نامتناهی گرفتار خواهیم شد. پس باید چیزی وجود داشته باشد که ضرورتش معلول چیزی نباشد. آکویناس، همان‌گونه که کنی می‌گوید، این ضرورت را برحسب امتناع از میان رفتن و معدوم شدن می‌فهمد (Kenny, Anthony, *The Five Ways*, 1969, 48). البته اگرچه آکویناس این موجود ضروری نامعلول را خدا می‌داند، ولی منتقدان جدید ممکن است آن را ماده و انرژی بدانند.

بر اساس همین تبیین‌پذیری به وسیله اجزا است که ریچارد سوینبرن با طرح این نکته که براهین جهان‌شناختی سنتی برآنند که باید هر موقعیت علی ممکن را به‌منظور تبیین موجود دیگر تبیین کنیم، این الزام به تبیین را «سفسطه تمام‌گرا»^۱ می‌نامد (Swinburne, 1979, 73).

وی تصریح می‌کند که یک تبیین آن‌گاه کامل است که هرگونه کوششی برای تبیین بیشتر، چیزی بر آن نیفزاید (ibid, 1979, 86). ولی تبیین این که چرا چیزی به‌جای آن که وجود نداشته باشد، وجود دارد و چرا چیزی آن‌گونه که هست، وجود دارد نه به‌گونه‌ای دیگر، توضیحی بیشتر از این پرسش که جهان، روی‌هم‌رفته، چرا وجود دارد، در پی خواهد داشت. گیل از این نتیجه می‌گیرد که اگر باید اجزاء جهان و سلسله آن‌ها را تبیین کنیم، باید به چیزی فراتر از اجزاء تمسک جویم (Gale, 1991, 257-8).

اشکال سوم: قطعی نبودن اصل علیت

برخی از منتقدان این برهان ادعا می‌کنند که اصل علیت یا اصل دلیل کافی، مورد

1. completist fallacy

تردید هستند. به تعبیر هیوم هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان بریم اصل علیت صدق ماتقدم (*a priori*) دارد؛ زیرا می‌توانیم معلول را بدون تصور معلول بودن آن تصور کنیم (cf. *Enquiry Concerning Human Understanding*, IV) و دلیلی هم وجود ندارد که کاربرد اصل علیت در مورد جهان را بتوان از تجربه استقرایی به دست آورد. حتی اگر اصل علیت در مورد پدیده‌های جهان کاربرد داشته باشد، نمی‌توانیم شیوه کار جهان را به عنوان یک کل پیش‌بینی کنیم. (Mackie, 1982, 85).

مدافعان این برهان پاسخ می‌دهند که اصل علیت یا اصل دلیل کافی برای خردپذیر بودن جهان ضروری است و بدون چنین پیش‌فرض‌هایی علم نیز از پایه فروخواهد ریخت. منتقدان پاسخ می‌دهند که این اصل تنها توجیه روش‌شناختی^۱ را به همراه دارد و نه توجیه هستی‌شناختی^۲ را. به گفته مکی، ما حق نداریم بپذیریم که جهان با تمایزات عقلانی ما مطابق است. تنها می‌توانیم با واقعیت‌های فاقد شعور سروکار داشته باشیم.

درستی تقریر قیاسی این برهان به این بستگی دارد که اصولی مانند علیت یا دلیل کافی چیزی بیش از صدق روش‌شناختی داشته باشد و در واقع، به میزان کاربرد این اصول بستگی دارد. بررسی کوتاه آن هم از اندازه این نوشته بیرون است. علاوه بر این که نویسندگان این مسأله را در شرح *شواهد الربوبیه* آورده است.

اشکال چهارم: تناقض آمیز بودن نتیجه

ایمانوئل کانت به نتیجه برهان جهان‌شناختی مبنی بر این که موجودی ضروری وجود دارد، انتقاد کرد. او بر این گمان بود که برهان جهان‌شناختی برای اثبات این نتیجه که موجودی ضروری وجود دارد، بر وجود موجودی که عدم آن تصورپذیر نیست، استدلال می‌کند. ولی تنها موجودی که این شرط را دارد واقعی‌ترین و

1. methodological justification

2. ontological justification

متعالی‌ترین موجود است و البته همین مفهوم محور برهان هستی‌شناختی^۱ است. بنابراین، برهان جهان‌شناختی اعتبار برهان هستی‌شناختی را پیش‌فرض خود قرار داده است. ولی از آن‌جا که برهان هستی‌شناختی ناتمام است، برهان جهان‌شناختی نیز که بر آن بنا شده است، باید ناتمام باشد (Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, 1998, A606 & Smart, J.J.C. and J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, 1996, 36-8).

نقد و بررسی

این ادعا که برهان جهان‌شناختی بر برهان هستی‌شناختی بنا شده، یک اشتباه است. موجود ضروری را می‌توان به گونه‌های مختلفی تصور کرد. کانت مانند برخی از مدافعان جدید برهان هستی‌شناختی، موجود ضروری را موجودی می‌داند که وجود آن ضرورت منطقی دارد، یعنی وجودی که انکار آن منطقیاً محال است. ولی این همان معنایی نیست که موجود ضروری در برهان هستی‌شناختی، تصور می‌شود.

ضرورت، هم به معنای ضرورت هستی‌شناختی به‌کار می‌رود، هم به معنای منطقی و معرفت‌شناختی و هم به معنای متافیزیکی. موجود ضروری موجودی است که اگر وجود داشته باشد، محال است که از میان برود و متقابلاً اگر وجود نداشته باشد محال است که به‌وجود آید. از آن‌جا که چنین مفهومی، متناقض نیست، وجود موجودی ضروری ذاتاً محال نیست (cf. Reichenbach, 1972, chap. 6).

مک‌کی پاسخ می‌دهد که اگر خدا ضرورت متافیزیکی داشته باشد، وجود خدا امری ممکن خواهد بود، به‌گونه‌ای که خود وجود خدا نیز باید علتی داشته باشد؛ یعنی اگر خدا به این معنی وجود ضروری دارد که اگر وجود داشته باشد، در همه جهان‌های ممکن وجود خواهد داشت. در این صورت منطقیاً ممکن خواهد بود که خدا در هیچ جهان ممکن وجود نداشته باشد. بنابراین، خدا موجودی منطقیاً ممکن است و بنابراین

1. ontological argument

ممکن است وجود نداشته باشد. در این صورت، چرا خدا وجود دارد؟ اصل علیت یا دلیل کافی می‌توان در مورد موجود ضروری نیز به کار رود (Mackie, 1982, 84). پاسخ آن این است که اولاً اصل دلیل کافی با امکان منطقی سروکار ندارد، بلکه با امکان متافیزیکی ارتباط دارد، برای چیزی که از نظر متافیزیکی، ممکن نیست، لازم نیست دلیل ارائه شود. این بدان معنا نیست که وجود ضروری، خود تبیینگر باشد، بلکه درخواست تبیین آن، قابل تصور و مناسب نیست. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که پرسش هاوکینگ «چه کسی خدا را آفرید؟» (Hawking, 1988, 174)، خارج از بحث است. ثانیاً وی میان امکان عام و خاص درآمیخته است. نویسنده نکات دیگری را نیز در پاورقی‌های «هستی خدا» اثر جان هیک آورده است.

حاصل آن‌که مدافعان برهان جهان‌شناختی، اصل علیت یا اصل دلیل کافی را تأیید می‌کنند، ولی کاربرد آن را به موجودات ممکن اختصاص می‌دهند، درحالی‌که منتقدان این برهان، یا این اصل را مورد تردید قرار می‌دهند و یا آن را در مورد موجود ضروری نیز به کار می‌برند. (cf. ibid).

نقد هیوم بر برهان جهان‌شناختی

به نظر وی ارائه برهان ماتقدم بر وجود خدا محال است. هرچند این نقد مستقیماً بر برهان جهان‌شناختی که مشهورترین برهان ما تأخر است وارد نمی‌شود، ولی در عین حال، ادعای هیوم را می‌توان به گونه‌ای تعبیر کرد که به امتناع موجود ضروری بینجامد و در نتیجه نقدی بر همه تقریرهای برهان جهان‌شناختی، به‌ویژه تقریر اول باشد.

- ۱- ما می‌توانیم وجود خدا را تصور کنیم.
- ۲- اگر بتوانیم وجود چیزی را تصور کنیم، عدم آن را نیز می‌توانیم تصور کنیم.
- ۳- اگر بتوانیم عدم خدا را تصور کنیم، عدم او تناقض به‌دنبال ندارد.
- ۴- اگر وجود خدا ضروری باشد، عدم او تناقض به‌دنبال دارد.

۵- پس وجود خدا ضروری نیست (cf. Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, Part IX).

مقدمه چهارم مورد بحث قرار دارد. این مقدمه، دیدگاه هیوم را درباره برابری امکان با تصورپذیری نشان می‌دهد. این گفته که وجود خدا ضروری است دقیقاً با این گفته برابر است که عدم او محال است. وی تعبیری روانشناسانه درباره امتناع ارائه می‌دهد و می‌گوید: این که بگوییم چیزی محال است دقیقاً مانند این است که بگوییم تصور ما از این چیز متناقض و خودبرانداز است و یا با عقل ناسازگار است. هیوم، در یکسان‌نگاری تفاوت فراطبیعی میان امکان و امتناع با تفاوت روانشناسانه میان تصورپذیری و تصورناپذیری، برای دستیابی به نتیجه مورد نظر خودش از واقعیت اشیا به مفهوم آن‌ها گرایش پیدا می‌کند که همان دیدگاه نامگرایانه^۱ است. جایگزینی روانشناسی به جای متافیزیک نیز هیوم را به فلسفه تحلیلی^۲ و به‌ویژه با پوزیتیویسم منطقی یا تجربه‌گرایی منطقی^۳ قرن بیستم پیوند می‌زند.

نامگرایان بر این عقیده‌اند که چیزی به‌عنوان طبیعت یا ذات و ماهیت وجود ندارد؛ چیزی به‌عنوان انسانیت وجود ندارد؛ تنها چیزی که وجود دارد، افراد انسان و نام او است.

«از آن‌جا که اشیا، ذاتی حقیقی ندارند، در اشیا چیزی وجود ندارد که بتواند به‌طور قطعی وضعیتی را ممکن یا ممتنع سازد. در عوض، امکان و امتناع صرفاً فرآورده‌های کاربرد زبان و مفاهیم است. وضعیت ممتنع آن وضعیتی است که با وضعیت ناسازگاری یا ناهماهنگی تصویر ذهنی برابر است. در برابر وی، واقعیت‌گرایی چون افلاطون، ارسطو و آکویناس، بر این باورند که در میان اشیا ذات و ماهیت واقعی وجود دارد. کاربرد واژه انسان بر ماهیت مشترک انسانیت استوار است.

1. Nominalism

2. logical positivism

3. logical empiricism

مفاهیمی که ما به کار می‌بریم به لحاظ علی با این ماهیت‌های واقعی پیوند دارند. تصورپذیری و امکان یک چیز نیستند. برخی از چیزهایی که تصورپذیر هستند، واقعاً ممکن نیستند و برخی از چیزهایی که ممکن هستند، تصورپذیر نیستند و دست‌کم ما تصور اثباتی از آن‌ها نداریم.

از این گذشته، ممکن است مدافعان برهان جهان‌شناختی، مقدمه یکم را نفی کنند. به عنوان نمونه، فارابی و آکویناس بر فهم‌ناپذیری خدا تأکید می‌کنند. البته ممکن است منکر خدا بگوید میان تصورپذیری و امکان از سویی و میان تصورناپذیری و امتناع از دیگر سو، رابطه ویژه‌ای برقرار است و همان‌گونه که آنچه که تصورپذیر است، ممکن است، آنچه که تصورناپذیر است، ممتنع است. به‌عنوان نمونه مثلث چهارضلعی تصورپذیر نیست و به این سبب، ممتنع نیز هست. پس اگر وجود خدا تصورناپذیر باشد، ممتنع خواهد بود (cf. ibid). تأکید هیوم بر بی‌معنایی وجود ضروری، بر همین اساس استوار است.

برای پذیرش یا رد رابطه میان تصورناپذیری و امتناع باید دقت بیشتری روا داشت. ممکن است تصورناپذیری یک مفهوم یا گزاره دلایل متعددی داشته باشد؛ به‌عنوان نمونه:

۱- ممکن است علت آن، ناسازگاری منطقی و به تعبیر دیگر خردناپذیری آن باشد؛

۲- ممکن است علت آن این باشد که گزاره دارای یک یا چند واژه بی‌معنا باشد؛

۳- و ممکن است هیچ‌یک از این دو نباشد و درعین حال، تصورناپذیر باشد. به

عنوان مثال:

۱- ممکن است بدین سبب باشد که ما توانایی تصور یا تخیل آن را نداریم؛

۲- از طریق تفکر یا درون‌نگری، توانایی اثبات امکان آن را برای خود نداریم؛

۳- گزاره بیانگر موقعیتی باشد که ما هیچ‌گاه به‌طور مستقیم آن را تجربه نکرده‌ایم

و بدین سبب ما الگو و مثال روشنگری برای آن نداریم؛

۴- نمی‌توانیم امکان گزاره را بفهمیم و چگونگی آن را درک کنیم؛

۵- گزاره فراعقلی باشد.

اگر تصورناپذیری گزاره‌ای به واسطه ناسازگاری آن با عقل یا ناسازگاری درونی باشد، می‌توان گفت که چنین گزاره‌ای محال است. ولی در همه موارد این‌گونه نیست. علاوه‌براین، رابطه میان تصورپذیری و امکان نیز چندان دقیق نیست؛ زیرا ممکن است چیزی مانند معلول بدون علت قابل تصور باشد و درعین حال محال نیز باشد. در واقع، فرض و تصور محال، محال نیست؛ پس ممکن است چیزی درعین محال بودن، تصورپذیر هم باشد و در نتیجه، نسبت میان تصورپذیری و امکان تساوی نباشد. تصور عدم و نامتناهی نیز همین‌گونه است. چنان‌که هیوم می‌گوید، می‌توان معلول بدون علت را تصور کرد. (cf. Hume, *Treatise* (Book I, Part III, Section III)).

کانت نیز بر ناتوانی دستگاه شناسایی محدود ما از شناسایی ضرورت تأکید می‌کند. او مانند هیوم، درک‌ناپذیری را با امتناع یکی می‌داند. براساس دیدگاه کانت، اگر چنین نباشد ما معیاری (و آزمون قابل اجرایی) درباره امتناع نخواهیم داشت. بنابراین، علم به امتناع، خود، امری محال خواهد بود.

این دیدگاه خودبرانداز است. باید از کانت و هیوم بپرسیم: آیا این اصل که همه ضرورت‌ها بر ادراک‌ناپذیری بنا شده، خود اصلی ضروری است یا ممکن؟ اگر ممکن است دلیل تجربی صدق آن چیست؟ اگر ضروری است، چگونه می‌تواند این واقعیت را که دیدگاه مقابل آن (این دیدگاه که می‌توان میان امتناع و درک‌ناپذیری تفاوت نهاد) درک‌پذیر است تبیین کند.

کانت می‌گوید: از آن‌جا که وجود ضروری، فهم‌ناپذیر است، هیچ آگاهی درباره ویژگی‌های وجود ضروری نداریم. تا آن‌جا که ما می‌دانیم، یک موجود محدود نیز می‌تواند، ضروری باشد (cf. Kant, *Critique of Pure Reason*, 498).

ولی حتی اگر بپذیریم که ما هیچ دانشی درباره ویژگی‌های موجود ضروری نداریم، این نتیجه به دست نمی‌آید که نمی‌توانیم بفهمیم چه ویژگی‌هایی با وجود ضروری ناسازگار است. ما اشیای محدود بسیاری از جمله اشیای مادی را می‌شناسیم و می‌دانیم که ممکن هستند. پس می‌توانیم بفهمیم که موجود ضروری مادی نیست، آغاز ندارد، از اجزای تجزیه‌پذیر تشکیل نشده است و مانند آن. کانت در برابر این واقعیت سلبی چیزی برای گفتن ندارد. به علاوه، می‌دانیم که علت اولی، علت همه اشیای ممکن است و این آگاهی می‌تواند تا اندازه‌ای درباره علت اولی به ما آگاهی مثبت بدهد. این آگاهی اضافی از آزمودن مفهوم وجود ضروری به دست نیامده، بلکه از آزمودن علت اولی به دست آمده است.

تقریر دوم، جهان‌شناختی استقرایی به منظور اثبات احتمال، نه ضرورت

شارحان و منتقدان برهان جهان‌شناختی تقریر دیگری ارائه کرده‌اند که آن را برهان جهان‌شناختی استقرایی نامیده‌اند. به عنوان نمونه، ریچارد سوینبرن ادعا می‌کند برهان جهان‌شناختی به لحاظ قیاسی^۱ که همان تقریر نخست است، معتبر نیست. البته، اگر معتبر باشد وجود خدا را اثبات می‌کند و در این صورت، پذیرش وجود یک جهان مادی مرکب و در عین حال، ردّ وجود خدا ممکن نیست (cf. Swinburne, Richard, *The Existence of God*, 1979, 119). وی تقریر دوم را پیشنهاد می‌کند و آن را برهان جهان‌شناختی استقرایی^۲ می‌نامد.

به عقیده سوینبرن، اگر تنها تبیین‌های علمی مجاز و معتبر باشند، جهان واقعیت تبیین‌ناپذیر و ناشناخته خواهد بود. اگر جهان محدود باشد، اولین لحظه وجود آن

1. deductive

2. inductive

ناشناخته و تبیین‌ناپذیر خواهد بود، بدین دلیل که هیچ تبیین علمی نمی‌توان برای آن ارائه کرد. اگر جهان نامحدود باشد نیز هر مرحله‌ای همین‌گونه خواهد بود، زیرا اگرچه هر مرحله‌ای به وسیله شرایط علی پیش از خود، به اضافه قوانین فیزیکی مربوط به آن تبیین می‌گردد، ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا این مرحله و موقعیت درست است و نه مرحله دیگر که می‌توانست جایگزین آن باشد؛ زیرا قوانین فیزیک با موقعیت‌های مختلف سازگار است؛ یعنی اگرچه شکل‌های F جهان در زمان T به وسیله F در زمان $T/1$ به اضافه قوانین فیزیکی مربوط به L و F در زمان $T/1$ در زمان $T/2$ تبیین می‌پذیرد، در صورتی که زنجیره رخدادهای نامحدود را بپذیریم هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا F با L در زمان T/n نباید از وضعیت کنونی آن‌ها متفاوت باشد. از آنجا که F و L در زمان T/n رخدادهای ناشناخته و تبیین‌ناپذیرند، هم وضعیت F که به وسیله F و L در زمان T/n تبیین شده باشد، نیز همین‌گونه خواهد بود. در نتیجه، قطع نظر از این که جهان محدود است یا نامحدود، اگر تنها تبیین علمی روا و معتبر باشد، وجود جهان و موقعیت‌های فردی و مشخص آن، ناشناخته و تبیین‌ناپذیر خواهد بود.

از این گذشته، جهان مرکب است، در حالی که خدا بسیط است. اگر چیزی که تبیین‌ناپذیر است باید به وجود آید، محتمل‌تر آن است که چنین چیزی بسیط باشد نه مرکب. بنابراین، بر فرض که همانندی پیشین انکار خدا و جهان، بسیار بالا است، ولی امکان پیشین خدای بسیط از امکان پیشین جهان مرکب، افزون‌تر است. از دیگر سو، تمسک به خدا به عنوان تبیین وجود جهان مرکب، امری خردپذیر است؛ زیرا دلایل خوبی بر این که چرا خدا چنین جهان مرکبی را «به عنوان صحنه نمایش برای گسترش فاعل‌های محدود و آنچه را که آنان می‌طلبند، پدید آورده است» وجود دارد (ibid, 131). در نتیجه اگر باید جهان را تبیین کنیم باید به یک تبیین شخصی «بر حسب شخصی که خود بخشی از جهان نباشد و از بیرون عمل می‌کند، تمسک جوئیم. چنین چیزی

در صورتی ممکن خواهد بود که بپذیریم که چنین شخصی (خدا) جهان را در هر لحظه از زمان پدید آورده و می‌آورد» (ibid, 126). (چنین دیدگاهی به حکمت متعالیه و عرفان نزدیک است). به نظر وی، این استدلال تبیین خردپذیرتری برای جهان ارائه می‌کند که از فرض تبیین ناپذیری اش معقول‌تر است.

نکته مورد نظر سوینبرن این است که از میان نظریه‌های ممکن، باید آن را پذیرفت که بهترین تبیین را ارائه می‌کند. اینک این پرسش مطرح می‌شود که در پرتو ترکیب جهان، کدام یک از نظریه‌های ماده‌انگاری^۱، انسان‌انگاری^۲ یا خداگرایی^۳ بهترین تبیین را ارائه می‌کند.

سوینبرن چهار معیار برای تعیین بهترین تبیین ارائه می‌کند: پیش‌بینی‌پذیری، سادگی، سازگاری با معلومات پیشین و تبیین‌کنندگی بیشتر (Swinburne, *Is There a God?*, 1996, 26). به گفته وی، سازگاری با معلومات پیشین در مورد علت جهان به کار نمی‌رود؛ زیرا در این مورد، جایی که در جستجوی علت جهان هستیم، زمینه‌های مشابه تحقیق وجود ندارد. در واقع، این معیار، به بساطت که از نظر وی کلید برهان جهان‌شناختی استقرایی است، فروکاسته می‌شود. (ibid, ch.3).

تمسک به خواسته‌ها و افعال خدا، اگرچه به پیش‌بینی‌های خاص درباره این که جهان به چه چیز شباهت خواهد داشت نمی‌انجامد، ولی پدیده‌ها را از ماده‌گرایی بهتر تبیین می‌کند؛ زیرا ماده‌گرایی جهان را ناشناخته و واقعیتی غیرقابل شناخت می‌داند. وی چنین نتیجه می‌گیرد که «خداگرایی پدیده مشخصی را بسیار ممکن و محتمل نمی‌سازد، بلکه هیچ چیز دیگری نیز رخداد آن‌ها را در کمتر از حد امکان بیان نمی‌کند و آن‌ها همچنان مستدعی تبیین باقی می‌مانند. یک خداگرایی ماتقدم بسا بسیار نامحتمل‌تر باشد ولی این از هر فرض رقیبی محتمل‌تر است. از این رو، پدیده‌های جهان ما شواهد اساسی

1. materialism

2. humanism

3. theism

بر صدق خداگرایی است (Swinburne, *The Existence of God*, 1979, 290). چرا سوینبرن معتقد است که خدا بهترین تبیین یا تبیین نهایی جهان را تأمین می‌کند؟ بخشی از پاسخ این است که اصل علیت در مورد خدا یا موجود ضروری به کار نمی‌رود. از سویی، هیچ تبیین علمی‌ای درباره هستی خدا وجود ندارد؛ نه موجود پیشینی وجود دارد و نه اصول علمی‌ای که وجود خدا از آن‌ها پدید آمده باشد. از دیگر سو، اصل علیت تنها در مورد موجودات ممکن به کار می‌رود و نه در مورد موجود ضروری. تبیین تنها برای چیزی لازم است که ممکن باشد و مسأله این نیست که وجود خدا منطقیاً ضروری است، بلکه این است که اگر خدا وجود داشته باشد، محال است که وجود نداشته باشد. وی یک گام پیشتر می‌رود و می‌گوید: این خدا ازلی است و وجودش به هیچ چیزی وابسته نیست؛ دلایلی بر وجود او نیست بلکه دلایل او صفات او است (Mackie, 1982, 84).

دلیل دیگر سوینبرن این است که تبیین در صورتی می‌تواند نهایی و شخصی باشد که به اراده فاعل دارای شعور تمسک جوید. ممکن است کسی تلاش کند تا تبیینی علمی درباره این که چرا کسی اراده‌های معینی دارد ارائه کند، ولی ضرورتی ندارد که چنین تبیینی تنها تبیین ممکن و قابل دسترسی باشد. ممکن است ما با کوشش برای تبیین مادی این که اشخاص چرا چنین اراده کرده‌اند و نه غیر از آن، نتوانیم به تبیینی بهتر دست یابیم. ولی آن‌گاه که ادعا می‌کنیم چیزی بدین خاطر رخ داده است که شخصی آن را اراده کرده و بر اساس اراده خود عمل کرده است، می‌توانیم به تبیین کاملی درباره این که چرا چنان موجودی پدید آمده است دست یابیم.

علاوه بر این، تمسک به خدا به عنوان فاعل دارای شعور، ما را به تبیینی درباره جهان راهنمایی می‌کند. جهانی که دارای نظم و قابل درک است و وجود موجوداتی را که آن را درک می‌کنند تأیید می‌کند. از نظر وی، این امر با معیار پیش‌بینی‌پذیری نیز هماهنگ است. از این گذشته، سوینبرن وجه چهارمی را هم ارائه می‌کند که همان

بساطت خدا است که یا تبیین بیشتری را محال می‌سازد و یا خداگرایی را بهترین تبیین می‌داند.

مک‌کی انتقاد می‌کند که طرح امکان وجود خدا کمک چندانی نیست؛ زیرا «فرضیه آفرینش خدا امری کاملاً نامحتمل است» و در واقع کاملاً امری نامحتمل است که خدا دارای صفاتی باشد که خداگرایی سستی آن را تصویر کرده است. پاسخ سوینبرن این است که اگرچه ممکن است خداگرایی نامحتمل باشد، ولی از هر فرض دیگری مانند این که اشیا صرفاً پدید آمده‌اند بسیار محتمل‌تر است (cf, *ibid*, 100).

بالاخره، حتی اگر برهان جهان‌شناختی درست یا متقاعد کننده باشد، هنوز این فرضیه سنگین و پیچیده باقی می‌ماند که نشان دهیم این موجود ضروری که با برهان جهان‌شناختی به اثبات رسیده، همان خدای ادیان است و اگر چنین باشد، خدای کدام دین است. راو می‌گوید برهان جهان‌شناختی دو بخش دارد: یک بخش آن اثبات وجود علت اولی یا موجود ضروری و بخش دیگر آن این است این موجود ضروری، خدا است (Rowe, 1975, 6). روشن نیست که بخش دوم، بخش ضروری برهان جهان‌شناختی باشد. اگرچه آکویناس در پی آن بود که خدا را با محرک اول یا علت اولی یکی بداند، ولی چنین ادعایی فراتر از استدلال عقلی‌ای است که از این برهان به دست می‌آید. در عوض، افزودن هرگونه جوهر دینی به مفهوم موجود ضروری، نیاز به اثبات یگانگی با موجودات متعالی ادیان دارد تا سازگاری‌ها و ناسازگاری‌ها شناخته شوند. (Attfield, Robin, *The God of Religion and the God of Philosophy, Religious Studies*) 9: 1975, 1-9. ولی انطباق خدایی که نتیجه برهان جهان‌شناختی است با خدای تمام ادیان و آن هم همه تفاسیری که برای متون دینی ارائه شده است یا خواهد شد، برای اعتبار آن ضروری به نظر نمی‌رسد.

منابع

- تفتازانی، سعدالدین؛ **شرح المقاصد**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۹۸۹م.
- جرجانی، علی بن محمد؛ **شرح المواقف**، منشورات الشریف الرضی، قم، ۱۹۰۷م.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی؛ «بررسی تطبیقی هستی‌شناسی از دیدگاه کانت و سهروردی»، **مطالعات اسلامی**، شماره ۵۳-۵۴، ص ۱۹۵-۱۹۹.
- غزالی، محمد؛ **الاقتصاد فی الاعتقاد**، دارالامانه، بیروت، ۱۹۶۹م.

Aquinas, Thomas, **Summa Contra Gentiles** in the Great Books of the Western World Series, Edited by Robert Maynard Hutchins, Chicago, Ill.

—————, **Summa Theologica** in the Great Books of the Western World Series, Edited by Robert Maynard Hutchins, Chicago, Ill.

Aristotle, **Metaphysics** (XII,). The Works of Aristotle, W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1930).

—————, **Physics** (VIII, 4-6) The Works of Aristotle, ed. by W. D. Ross (Oxford: Clarendon Press, 1930).

Bonaventure, **Sentences**, Columbia University, USA *Sentences*

Craig, William and Quentin Smith. **Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology**. New York: Oxford University Press, 1993.

Craig, William, **The Kalam Cosmological Argument**, Library of Philosophy and Religion (London: Macmillan, 1979).

Frame, John, **Apologetics to the Glory of God**, P&R Publishing, Phillipsburg, New Jersey, 1994.

- Frame, John, Norman Geisler, Baker Encyclopedia of Christian Apologetics, P&P Publishing, Phillipsburg, New Jersey, 1990.
- Gale, Richard, *On the Nature and Existence of God*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Geisler, Norman, *Christian Apologetics*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1976.
- Geisler, Norman, *Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*, Baker Book House, Grand Rapids, MI, 1999.
- Hawking, Stephen, *A Brief History of Time*, New York: Bantam Books, 1988.
- Hick, John, ed., *The Existence of God*, New York: Macmillan, 1964.
- Hilbert, David, *On the Infinite, in Philosophy of Mathematics*, ed. Paul Benacerraf and Hilary Putnam (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964).
- Encyclopedia Britannica*, Vol. 19.
- Hoyle, Fred, *Astronomy and Cosmology* (San Francisco: W. H. Freeman, 1975).
- Hume, David, *Enquiry Concerning Human Understanding*, The Harvard Classics, ۱۹۰۹ - ۱۴ Kant, Immanuel, 1998, *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press., A606.
- Hume, David, Treatise (Book I, Part III, Section III).
- Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion Classics of Western Philosophy*. Edited by Stephen M. Cahn. Indianapolis, IN: Hackett Publishing, 2nd edition, 1977.
- Kant, Immanuel, 1998, *Critique of pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kenny, Anthony, *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*

(New York: Schocken Books, 1969).

Kenny, Anthony. *The God of the Philosophers*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

Leibniz, *Monadology*, in *Leibniz: Philosophical Writings*, trans. Mary Morris (New York: E. P. Dutton & Co.), 1934.

Mackie, J. L. *The Miracle of Theism*, Oxford: Clarendon Press. 1982.

Martin, Michael, *Atheism: A Philosophical Justification*, Philadelphia: Temple University Press. 1990.

Plantinga, Alvin, *God and Other Minds*, Ithaca: Cornell University Press. 1967.

Plato, *Laws*, Trans. Benjamin Jowett, University of Chicago Press.

Quentin Smith, *Atheism, Theism and Big Bang Cosmology*, Australasian Journal of Philosophy ۶۹(March ۱۹۹۱).

Reichenbach, Bruce R., *The Cosmological Argument: A Reassessment*, Springfield: Charles Thomas, 1972, chap. 6

Rowe, William, *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University Press, 1975.

Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, Edited Philosophical Library, New York, 1942.

Scotus, John Duns, 1962, *Philosophical Writings*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co.

Smart, J.J.C. and J.J. Haldane, *Atheism and Theism*, Oxford: Blackwells. 1996.

Swinburne, Richard, *Is There a God?* Oxford: Oxford University Press. 1996.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1979.

Taylor, Richard, *Metaphysics*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall. 1992.