

مقایسه تقریر برهان جهان شناختی بر اثبات خدا نزد ابن سینا و سویین برن

تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۲/۲۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۵/۱

حسین شمس *

دکتر امیرعباس علی زمانی **

چکیده

تقریرهای مختلفی از براهین جهان شناختی در اثبات وجود خدا ارائه شده که یکی از معتبرترین آنها، برهان وجوب و امکان است. ابن سینا آن را در چند کتاب خود به ویژه در «اشارات و تنبیهات» به تفصیل مطرح کرده؛ و آن را برهان صدیقین نامیده است. فیلسوف دین معاصر، ریچارد سویین برن نیز در ذیل براهین جهان شناختی، این برهان را مورد اشاره قرار داده است. هر چند تقریر این دو فیلسوف از برهان مذکور دارای مبانی و پیش فرض های مشترکی است؛ از قبیل غیر بدیهی دانستن وجود خدا، اثبات پذیر دانستن آن و استفاده از یکی از ویژگی های عالم به نام امکان، اما تفاوت های عمده ای نیز میان آن دو وجود دارد: از جمله این که ابن سینا، با ارائه برهان وجوب و امکان که یک قیاس مبتنی بر بدیهیات است، وجود خدا را به صورت یقینی اثبات پذیر می داند، اما سویین برن با تکیه بر روش استقرایی و ارائه مجموعه براهین به جای یک برهان، وجود خداوند را به صورت محتمل قابل اثبات می داند. در این مقاله، با بررسی و مقایسه این دو تقریر معلوم می گردد که تقریر ابن سینا از این برهان، بر تقریر سویین برن رجحان دارد.

واژگان کلیدی

براهین جهان شناختی، برهان وجوب و امکان، قیاس، استقراء، دلیل انباشتی، ابن سینا، سویین برن

shams4747@yahoo.com

amirabbas.alizamani@yahoo.com

* دانش آموخته دوره کارشناسی ارشد فلسفه دین، دانشگاه

آزاد اسلامی - واحد علوم و تحقیقات تهران

** استادیار گروه فلسفه دین، دانشکده الهیات دانشگاه تهران

مقدمه

یکی از مسائل مهم نظری در طول تاریخ تفکر فلسفی، بحث و گفت‌وگو و استدلال له یا علیه وجود خداوند بوده و سابقه تاریخی آن، به حدود ۲۵ قرن پیش می‌رسد (نک: افلاطون، ۱۳۸۲، ص ۲۱۹۷). امروزه نیز در فلسفه دین، هیچ بحثی از حیث اهمیت، هم‌سنگ بحث درباره خدا به عنوان مبدأ هستی نیست. در میان مسائل خداشناسی، اثبات وجود خدا از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به گونه‌ای که حتی برخی از ایمان‌گرایان نیز که معمولاً پذیرش خدا را باور پایه شمرده و آن را بی‌نیاز از اثبات می‌دانند، بر وجود خدا برهان اقامه کرده‌اند (پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص ۱۴). تاریخ تفکر عقلی، کوشش شمار زیادی از فیلسوفان و متکلمان را برای اقامه برهان عقلی بر وجود خداوند شاهد بوده و حاصل این کوشش، مجموعه متنوعی از براهین است.

در این میان، از قدیمی‌ترین براهان‌های فلسفی برای اثبات وجود خدا، می‌توان براهین جهان‌شناختی^۱ را نام برد. دفاع فیلسوفانی همچون افلاطون، ارسطو، کندی، فارابی، ابن‌سینا، غزالی، فخر رازی، ابن‌رشد، آکویناس، ویلیام کریگ، ریچارد سویین‌برن و از این نوع براهین، نشان دهنده جایگاه اساسی و مهم آن‌ها در اندیشه‌های فلسفی و کلامی است. یکی از معروف‌ترین و معتبرترین انواع براهین جهان‌شناختی، برهان وجوب و امکان است، که گاه آن را «برهان امکان»^۲ نیز می‌خوانند. هر چند برخی از متفکران، بین برهان جهان‌شناختی و برهان وجوب و امکان، تفاوتی نگذاشته و تاریخچه آن را به ارسطو و افلاطون برگردانده‌اند (هپ‌برن، ۱۳۸۴، ص ۵۸)، اما باید گفت که برهان جهان‌شناختی، اسم خاص نیست؛ بلکه به هر برهانی اطلاق می‌شود که با مقدمه‌ای کلی درباره عالم شروع شده و با تکیه بر اصول فلسفی مانند اصل جهت کافی یا اصل علیت، به اثبات وجود خدا می‌پردازد (Row, 1999, p.7). بنابراین برهان وجوب و امکان، همان گونه که در غرب هم برخی بدان توجه کرده‌اند، نوع خاصی از براهین جهان‌شناختی است و میان آن دو، عموم و خصوص مطلق برقرار است، نه تساوی (آدلر، ۱۳۶۴، ص ۱۵۵).

طرح و بررسی برخی دیگر از براهین جهان‌شناختی مانند برهان حرکت، تقدم زمانی بر برهان وجوب و امکان دارد، اما قوت استدلالی این برهان، به مراتب بیشتر است (کرمی و مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۶). در واقع، فارابی مبتکر این برهان است (بدوی، ۱۴۲۹، ج ۲،

ص ۱۰۲) و در آثار او، زمینه‌سازی و تمهید این برهان به چشم می‌خورد. پس از او، ابن‌سینا این برهان را به صورت جامع، سر و سامان داد. البته باید گفت که برخی از فلاسفه مسلمان همچون ملاصدرا، برهان حرکت ارسطو را نیز بیان نمادینی از همان برهان وجوب و امکان می‌دانند (الشیرازی، ۱۳۵۴، ص ۱۵). در این میان، برخی تلاش کرده‌اند تا ابتکار این برهان را به توماس آکویناس نسبت دهند (هیک، ۱۳۷۲، ص ۶۰؛ پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۱۴۵؛ هپ‌برن، ۱۳۸۴، ص ۶۰). در حالی که بی‌تردید آکویناس از فلاسفه مسلمان، به خصوص آرای ابن‌رشد، متأثر بوده؛ و در تقریر برهان وجوب و امکان نیز وامدار فلاسفه مسلمان است (مانتل، ۱۳۵۶، ص ۱۳۶؛ آدلر، ۱۳۶۴، ص ۱۲).

اما در آثار بسیاری از اندیشمندان اسلامی و غربی،^۳ تقریرهای مختلفی از این برهان به چشم می‌خورد. از میان تقریرهای مختلف و متعدد این برهان، تقریر ابن‌سینا از همه مشهورتر بوده و اساس بسیاری از تقریرهای دیگر است. ریچارد سونین‌برن نیز تقریر خاصی از این برهان ارائه کرده که ابتکاری و مبتنی بر مبانی خاصی است. در این نوشتار، مقصود آن است که تقریر این دو فیلسوف از برهان وجوب و امکان و نقاط قوت و ضعف هر کدام را به صورت مقایسه‌ای، بررسی و تحلیل نماییم.

۱. تقریر برهان نزد ابن‌سینا

ابن‌سینا به عنوان بزرگ‌ترین چهره فلسفی دنیای اسلام و بارزترین نماینده مکتب مشاء، اهمیت ویژه‌ای برای مسئله وجود خداوند قائل شده است. او بحث و بررسی درباره وجود خدا را یکی از مسائل فلسفه اولی می‌داند؛ به گونه‌ای که هیچ علم دیگری صلاحیت بحث در این باره را ندارد. همچنین پذیرش وجود خداوند را به عنوان یک مسئله نظری و غیر بدیهی در نظر گرفته که محتاج به تأمل و تفکر است (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۳). او، در آثار فلسفی خود، با استفاده از روش قیاس برهانی، به اثبات واجب الوجود پرداخته است. از جمله استدلال‌هایی که وی برای اثبات وجود خدا ارائه داده، برهان وجوب و امکان است که در «الهیات شفا» (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۴۹-۵۵)، «الهیات نجات» (ابن‌سینا، ۱۳۸۷، ۵۶۶) و «مبدأ و معاد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۲) به اختصار؛ و در کتاب «اشارات و تنبیهات» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰-۲۷) به تفصیل آمده؛ و به نام‌های برهان سینوی و برهان صدیقین مشهور است.

وی در نمط چهارم از کتاب «اشارات و تنبیهات»، طی چند فصل پس از تمهید مقدمات، این برهان را شرح کرده است. ابتدا در فصل اول، تحت عنوان «تنبیه»، ثابت می‌کند که موجود منحصر به محسوس نیست و در ادامه بحث، اثبات می‌کند که خداوند هم موجود نامحسوس است. بدین شکل، زمینه را برای اثبات موجود مجرد از ماده و اثبات خداوند به عنوان مبدأ نامحسوس عالم فراهم می‌کند. سپس طی چند فصل، به توضیح علل چهارگانه و تفاوت میان علل وجود و علل ماهیت پرداخته و تبیین می‌کند که در نهایت، همه علل‌ها از نظر وجودی، نیازمند علت فاعلی هستند. بنابراین علت فاعلی در رأس علل‌ها قرار می‌گیرد و به همین دلیل، اگر قرار باشد برای عالم علت‌العلل اثبات شود، باید از نوع علت فاعلی باشد نه از نوع علل دیگر.

در فصل نهم این نمط، شیخ‌الرئیس وارد اصل استدلال شده و تحت عنوان «تنبیه»، تقسیم موجود به واجب و ممکن را چنین بیان می‌کند:

«هر موجودی به خودی خود و بدون توجه به غیر، یا به گونه‌ای است که وجود برای او ضروری است یا ضروری نیست. در این فرض [دوم]، عدم هم برای او ضروری نیست؛ چون برای او وجود فرض شده است؛ چنین موجودی ممکن خواهد بود. البته وصف امکان برای ممکن، با توجه به ذات و ماهیت آن و با قطع نظر از فرض وجوب بالغیر آن است و طبیعی است که اگر ماهیت موجود نباشد، به دلیل عدم علت، معدوم خواهد بود و در این صورت، ممتنع بالغیر است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸)

ابن‌سینا بعد از آن‌که در فصل نهم موجود را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند، در فصل دهم با عنوان «اشاره»، نیاز وجود ممکن به غیر را این گونه بیان می‌کند.

«اگر نسبت ممکن به وجود و عدم مساوی است، پس هیچ کدام از این دو طرف برای ممکن اولویت ندارد و اگر یکی از این دو طرف برای ممکن تحقق یابد، به سبب علت یا عدم علت است و در فرض بحث، موجود ممکن به واسطه وجود علت موجود شده است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹)

سپس در فصل یازدهم، به صورت اجمالی و با عنوان «تنبیه»، از فرض وجود ممکن و احتیاج آن به علت، برای اثبات واجب‌الوجود، چنین استفاده می‌کند:

«گفته شد که هر ممکن الوجودی به علت احتیاج دارد. حال اگر این استناد و وابستگی (معلولیت) تسلسل پیدا کند، یعنی سلسله‌ای از ممکنات محتاج و وابسته به غیر در کنار هم قرار گیرند، تمام آحاد این مجموعه و خود مجموعه، نیازمند به غیر خواهند بود که آن غیر، بیرون از مجموعه است و ویژگی این غیر، چنین است که بیرون از سلسله ممکنات است؛ پس واجب است.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰) در فصل دوازدهم، با عنوان «شرح»، ابن‌سینا به صورت تفصیلی برهان مذکور را چنین تبیین می‌کند:

«سلسله‌ای از ممکنات را (خواه به صورت متناهی و خواه نامتناهی) فرض می‌کنیم که تمام آحاد این سلسله ممکن هستند. این مجموعه، یا علت دارد یا علت ندارد. فرض اول نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا آحاد این مجموعه تماماً معلول‌اند و مجموعه هم چیزی جز آحاد نیست. در واقع، این سلسله وابسته به غیر است و نمی‌تواند واجب بالذات باشد، پس مجموعه به علت محتاج است. علت این مجموعه یا مجموع آحاد است؛ یا هر کدام از آنها به تنهایی؛ یا این که برخی از آحاد مجموعه، علت مجموعه است. اما این که آحاد به صورت مجموعی علت باشند، مستلزم آن است که مجموعه، معلول خودش باشد؛ زیرا آحاد به صورت مجموعی، چیزی جز مجموعه نیست. آحاد مجموعه به صورت جداگانه نیز نمی‌توانند علت مجموعه باشند؛ زیرا در این فرض لازم می‌آید با فرض وجود هر یک از آحاد، مجموعه تحقق یابد، در حالی که چنین نیست. اما فرض سوم نیز که بعضی از آحاد، علت مجموعه باشند، درست نیست؛ زیرا میان آحاد اولویتی نیست و تمام آحاد معلول‌اند؛ و از طرف دیگر، علت آنها، نسبت به علت برای مجموعه اولویت دارد. با رد صور فوق تنها یک فرض باقی می‌ماند و آن این که علت، خارج از مجموعه باشد.» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۲-۲۵) پس از آن که در فصل دوازدهم ابن‌سینا اثبات کرد که علت اساسی سلسله ممکنه، بیرون از سلسله است، در فصل سیزدهم با عنوان «اشاره»، بیان می‌کند:

«علت سلسله، اولاً و بالذات علت آحاد است و سپس علت سلسله؛ زیرا سلسله، وجودی و رای وجود آحاد خود ندارد. اگر علت مجموعه، علت همه آحاد نباشد، یا علت هیچ کدام از آحاد نیست و هر کدام از آحاد توسط دیگری وجود

پیدا می‌کند، پس دیگر به علت مجموعه نیازی نیست (یعنی آنچه را علت فرض کرده‌ایم، علت نیست)؛ یا این‌که علت، علت برخی از احاد نباشد که در این صورت، علت مجموعه به صورت تمام و علی الاطلاق نیست، و این هم خلاف فرض است.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۶)

در فصل چهاردهم همان نمط، باز هم ابن سینا با عنوان «اشاره»، برهان را این گونه به اتمام می‌رساند که:

«اگر مجموعه‌ای مترتب از علل و معالیل متوالی داشته باشیم و برای این مجموعه، علتی باشد که خود معلول نباشد، بالضرورة آن علت در کنار سلسله (مجموعه) بوده و طرف آن است؛ زیرا علتی که معلول نیست، اگر وسط باشد، لازم است معلول باشد و این، مستلزم تناقض است.» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷)

۱-۱. مبانی و مقدمات تقریر ابن سینا

چنان‌که ملاحظه گردید، این برهان مبتنی بر مقدمات و اصول زیر است:

۱) قبول اصل واقعیت هستی؛

۲) تقسیم عقلی هستی به واجب و ممکن؛

۳) قبول اصل علیت؛

۴) بطلان دور؛

۵) بطلان تسلسل در سلسله علل.

در مقدمه اول، بر این اصل اساسی و مهم تأکید شده است که واقعیت خارجی وجود دارد و هستی، امری پنداری و خیالی نیست. انکار این اصل، چیزی جز سفسطه یا شکاکیت نخواهد بود و با قبول سفسطه، راه هر گونه بحث و گفت‌وگو مسدود می‌شود؛ و مجالی برای اثبات یا انکار وجود خداوند باقی نمی‌ماند. با توجه به اهمیت این اصل، ابن سینا آن را پایه استدلال خود قرار داده و در فصل نهم و دهم نمط چهارم «اشارات و تنبیهات»، آن را مورد اشاره قرار داده و در کتاب‌های «نجات» (ابن سینا، ۱۳۸۷، ۵۶۶) و «مبدأ و معاد» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۲۲)، با عبارت موجز «لا شکَّ أنَّ هنا وجوداً»، به صراحت آن را بیان کرده؛ و پذیرش آن را امری بدیهی و بی‌نیاز از استدلال دانسته است. گویا بداهت این اصل، در میان بدیهیات شش‌گانه، از سنخ محسوسات است (کرمی و مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۶)؛ زیرا انسان، لااقل وجود خود را حس می‌کند

و فکر و استدلال خویش را می‌پذیرد؛ و همین امر، به منزله پذیرش اصل واقعیت خارجی است. بنابراین جهان هستی سراسر خواب و خیال نیست و لااقل برخی از امور، واقعیت خارجی دارند و به هیچ وجه نمی‌توان واقعیت را انکار کرد یا در آن تشکیک نمود.

در مباحث معرفت‌شناسی نیز نشان داده می‌شود که علاوه بر اصل وجود عالم، اعتقاد انسان به معلولیت آن و نیز ده‌ها حقیقت دیگر، همگی واقعی و در عین حال بی‌نیاز از استدلال‌اند؛ گزاره‌هایی که از آن‌ها به باورهای پایه تعبیر می‌شود (هیگ، ۱۳۷۲، ص ۱۴۷). در مقدمه دوم، به تبیین تفکیک میان واجب و ممکن پرداخته شده، و برهان بر آن استوار گردیده است. اساس تقسیم موجود به واجب و ممکن که در آثار فیلسوفان و متکلمان اسلامی راه یافته، تفکیک وجود از ماهیت است که از مسائل مهم فلسفی به شمار می‌آید. ابن‌سینا پس از قبول واقعیتی در جهان، آن را موضوع یک بررسی فلسفی قرار داده و با استفاده از اصول بدیهی منطقی به استدلال می‌پردازد. بدین ترتیب که آنچه دارای واقعیت و هستی است، از نظر عقلی از دو قسم بیرون نیست، یا این‌که واقعیت و هستی آن عین ذات اوست و در واقعیت خود به چیزی وابستگی و نیاز ندارد (واجب الوجود) یا این‌که در واقعیت و هستی خود، وامدار موجودی دیگر است (ممکن الوجود)؛ هیچ موجودی را نمی‌توان یافت که از دو سوی این تقسیم خارج باشد. قسم نخست همان است که الهیون مدعی آنند و مصداق آن را خداوند متعال می‌دانند؛ برهان وجوب و امکان نیز در پی اثبات وجود اوست.

بنابراین موجود مفروض در این برهان، ناگزیر یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود. در صورت اول، مطلوب حاصل است و نیازی به ادامه استدلال نیست؛ اما اگر ممکن الوجود باشد، استدلال ادامه می‌یابد.

در مقدمه سوم، اصل علیت تبیین گردیده و به عنوان یکی از مبانی مهم این برهان قلمداد می‌شود. از دیدگاه ابن‌سینا، اصل علیت منشأ عقلی دارد و حسن، از حکم به علیت میان دو شیء ناتوان است؛ زیرا حسن از همراهی و یا توالی دو چیز، چیزی جز همراهی و توالی را در نمی‌یابد. اصل علیت، جز در اثر حکم عقل به واسطه مشاهده و تجربه حاصل نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، ص ۸). از سخنان ابن‌سینا چنین استفاده می‌شود که وی، اصل علیت را از اصول بدیهی و از اولیات می‌داند.

پس از تقسیم موجود به واجب و ممکن، ابن‌سینا لزوم استناد ممکن به غیر را متذکر می‌شود. ممکن الوجود که در واقعیت و هستی خود نیازمند دیگری می‌باشد، معلول است و تحقق یافتن معلول بدون وجود علت محال است؛ زیرا ممکن در ماهیت و حد ذات خود، نه ضرورت وجود دارد نه ضرورت عدم، و نسبت به دو طرف وجود و عدم بی‌اقتضاست؛ لذا ترجیح یکی از دو طرف وجود و عدم را باید به عاملی بیرون از ذات ممکن نسبت داد. بنابراین اگر شیء مورد نظر که واقعیت آن مورد قبول است، ممکن الوجود باشد با توجه به تعریف و تحلیل مفهوم امکان، باید علتی داشته باشد.

در مقدمه چهارم، دور ابطال می‌گردد. علت ممکن الوجود، یا واجب الوجود بالذات است یا ممکن الوجود بالذات. در فرض نخست، مطلوب برهان ثابت و حاصل است؛ و در فرض دوم، وجود علت، معلول موجودی دیگر خواهد بود. اگر آن موجود دیگر، همان معلول باشد، یعنی علت تحقق و عدم تحقق ممکن، بدون هیچ واسطه‌ای، خودش باشد، در این صورت، دور مصرح لازم می‌آید؛ و اگر وجود ممکن، معلول ممکن دیگری باشد که خود آن ممکن، معلول ممکن اول است، دور مضمّر لازم می‌آید.

دور، چه مصرح و چه مضمّر، باطل است؛ زیرا تحقق دور بدان معناست که یک شیء، هم معلول شیء دیگر باشد و هم علت آن. شکی نیست که رتبه علت بر رتبه معلول مقدم است؛ بنابراین در فرض تحقق دور، یک چیز نسبت به چیز دیگر، هم بر آن تقدم دارد (چون علت آن است) و هم از آن متأخر است (چون معلول آن است). در نتیجه تناقض لازم می‌آید؛ و بطلان تناقض نیز بدیهی و آشکار است.

در طرح و بررسی برهان وجوب و امکان، ابن‌سینا به ابطال دور تصریح نکرده است. شارحان کلام وی، بدهات بطلان دور را دلیل عدم طرح آن توسط ابن‌سینا دانسته‌اند؛ ولی از آن‌جا که بدهات آن از قبیل اولیات نیست، استدلال بر امتناع و بطلان آن ممکن است (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۰).

در مقدمه پنجم، به بطلان تسلسل در سلسله علل پرداخته می‌شود. اگر موجودی که علت، معلول آن است، موجود دیگری غیر از معلول باشد و آن موجود نیز معلول موجود دیگری باشد، و این رشته تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ یعنی به موجودی که معلول نباشد، منتهی نگردد، در این صورت، تسلسل علت‌ها و معلول‌های نامتناهی لازم می‌آید

که از نظر عقل محال است؛ زیرا در این صورت، مجموعه موجودات، ممکن الوجود و نیازمند خواهند بود، در حالی که موجود نیازمند، بدون موجودی که به آن هستی ببخشد، موجود نخواهد شد. بنابراین لازمه تسلسل این است که هیچ موجودی تحقق نداشته باشد و این، بر خلاف مقدمه نخست همین برهان می‌باشد و باطل است. اما اگر وجود آن‌ها را مسلم بدانیم و در عین حال، وجود علتی و رای آن‌ها را انکار کنیم، اصل علت را انکار کرده‌ایم که یکی دیگر از مقدمات بدیهی و پذیرفته شده این برهان است. بنابراین فرض تسلسل معلول‌ها و علت‌های نامتناهی، مستلزم وجود معلول بدون علت خواهد بود که بطلان آن روشن است.

ابن‌سینا، فرض تسلسل را، بر خلاف دور، با تفصیل بیشتری مورد بحث قرار داده است. بیان ابن‌سینا به گونه‌ای است که وی می‌پذیرد سلسله ممکنات تا بی‌نهایت ادامه یابد، اما حتی در این فرض هم آن را محتاج به واجب می‌داند؛ زیرا کل سلسله را به دلیل این که از احاد ممکن تشکیل شده، یک ذات ممکن می‌داند. بدین ترتیب، کل سلسله نامتناهی نیز برای تحقق یافتن، به علت نیاز دارد. شیخ‌الرئیس بحث دقیقی را درباره این که علت ایجاد کل سلسله نامتناهی ممکنات نمی‌تواند عضو یا اعضای خود سلسله ممکنات باشد، طرح کرده و نتیجه می‌گیرد که علت سلسله، در خارج از حلقه امکان بوده و همان خدای واجب الوجود است.

البته برخی معتقدند اصل تقریر ابن‌سینا مبتنی بر بطلان تسلسل نبوده و استفاده از استحاله تسلسل در این برهان و تقریرهای مختلف آن، جنبه تعلیمی و تأییدی دارد (جوادی آملی، بی تا، ص ۱۵۴)؛ هر چند که امکان تسلسل، إقامة چنین برهانی را ناممکن می‌سازد (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۹۴).

بنابراین در تقریر برهان وجوب و امکان، ابن‌سینا ضمن پذیرش اصل واقعیت هستی، آن را به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند؛ و سپس بدون استفاده از مفاهیمی غیر از وجود و موجود، مانند حرکت، و صرفاً با تحلیل عقلی وجود خارجی ممکن، به اثبات واجب الوجود بالذات می‌پردازد. از این رو، می‌توان برهان وی را برهانی انسی دانست^۴ (کریمی و مصطفوی، ۱۳۸۷، ص ۱۵-۲۱). البته این بدان معنا نیست که در تقریر سینوی، اثبات واجب الوجود متوقف است بر اثبات وجود مخلوقات و ممکنات (مصباح

یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۷۰)، بلکه به این معناست که با تأمل در وجود محض یا نفس وجود، و تقسیم آن به واجب و ممکن و از طریق تحلیل عقلی وجود ممکن خارجی، واجب الوجود اثبات می‌گردد. بنابراین ابن‌سینا، نه صرفاً با تکیه بر مفهوم وجود و نه با تکیه بر وجود مخلوقات و ممکنات، به اثبات خدا می‌پردازد؛ بلکه او وجود را به لحاظ مصداق مورد توجه قرار داده و بر اساس آن استدلال کرده است؛ او مفهوم وجود را به عنوان حاکی و مرآت مصداق لحاظ کرده است. بر این مبنا می‌توان گفت که برهان وی، از برهان وجودشناختی^۵ ممتاز می‌گردد.

۲. تقریر برهان نزد سویین برن

ریچارد سویین برن، استاد ممتاز دانشگاه آکسفورد انگلستان در فلسفه دین مسیحی و از فیلسوفان دین مشهور در مغرب زمین می‌باشد که همانند توماس آکویناس، دانش روز را برای توجیه اعتقادات دینی مبنا قرار داده است. به نظر او، آکویناس بعد از ملاحظه حقایق قابل مشاهده، به این سؤال می‌رسد که «آیا خدایی هست؟»؛ و برای اثبات وجود خدا، پنج برهان یا استدلال اقامه می‌کند که به پنج راه معروف شده‌اند. سویین برن، به تدریج با مبنا قرار دادن کارهای آکویناس، بر این عقیده شد که سنت دوهزار ساله مسیحیت، با روش آکویناس سازگارتر است تا با روش ایمان‌گرایانی چون کرکگور.^۶ به عقیده وی، نظام مسیحیت و البته هر نظام خدا‌باور و توحیدی، باید بتواند باورهای خود را بر اساس دانش زمان خود توجیه کند.

سویین برن، در معروف‌ترین و اثرگذارترین اثر خود یعنی «وجود خدا»،^۷ با تمایز نهادن میان دو گونه استدلال یعنی استدلال قیاسی و استدلال استقرایی،^۸ بر جایگاه و نقش استدلال استقرایی تأکید کرده و امکان به کارگیری این نوع استدلال را در بحث‌های الهیاتی اثبات می‌نماید.^۹ وی هر کدام از استدلال‌هایی را که توسط خدا‌باوران برای اثبات وجود خدا اقامه شده، به عنوان قرینه‌ای در جهت تأیید وجود خداوند در نظر می‌گیرد. البته وی در بسیاری از این برهان‌ها، اصلاحاتی را انجام داده و آن‌ها را از قالب قیاسی به قالب استقرایی درآورده است.

سویین برن در کتاب «وجود خدا»، شش دلیل بر اثبات وجود خدا مطرح کرده و به بررسی آن‌ها پرداخته است. دلایلی که مورد توجه وی بوده، عبارت‌اند از: دلیل

جهان‌شناختی، دلیل غایت‌شناختی،^{۱۰} دلیل وجود‌آگاهی،^{۱۱} دلیل اخلاقی،^{۱۲} دلیل معجزه و وحی،^{۱۳} و دلیل تجربه دینی.^{۱۴} او، پس از بیان هر کدام از دلایل فوق، نتیجه می‌گیرد که شاهد یا دلیل ذکر شده، تأییدی بر وجود خداست؛ یعنی وجود خدا را محتمل‌تر از عدم وجود خدا می‌سازد و مجموعه دلایل یاد شده، احتمال وجود خدا را قوی‌تر از احتمال عدم وجود او می‌نماید.

یکی از دلایلی که برای تأیید وجود خداوند، مورد توجه خاص سوئین‌برن قرار گرفته، براهین جهان‌شناختی است که از نظر او، سابقه‌ای ۲۵۰۰ ساله دارند. او مقبول‌ترین براهین جهان‌شناختی را برهان دوم (برهان علیت) و سوم (برهان وجوب و امکان) از پنج راه آکویناس می‌داند (Swinburne, 1991, p.118). وی، ضمن بررسی کلی براهین جهان‌شناختی، به برهان وجوب و امکان هم اشاراتی داشته است که با استناد به آن‌ها، تقریر او را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

سوئین‌برن تلاش کرده است تا نشان دهد که هیچ‌گونه برهان جهان‌شناختی معتبری به لحاظ قیاسی وجود ندارد. او می‌گوید:

«اگر یک برهان جهان‌شناختی که از یک واقعیت خارجی به عنوان شهادی بر وجود خدا استفاده می‌کند، بخواهد یک قیاس معتبر باشد، در این صورت (بنا بر تعریف استدلال قیاسی)، فرض وجود جهان با فرض عدم وجود خدا باید ناسازگار باشد، در حالی که اگر کسی چنین ادعایی کند، یک تناقض پنهان در ادعای او وجود دارد.» (Swinburne, 1991, p.119)

«اگر فرض کنیم که جهان طبیعی وجود دارد و خداوند وجود ندارد؛ و ماده خود امورش را سامان می‌دهد و غیر از شخص انسانی، هیچ شخص دیگری وجود ندارد، چه تناقضی پیش می‌آید؟ چنان‌که ملحدان درباره جهان چنین ادعایی دارند. پس براهین جهان‌شناختی به لحاظ قیاسی معتبر نیستند. پس اگر براهین جهان‌شناختی به لحاظ قیاسی معتبر نیستند، باید مورد ملاحظه و مذاقه قرار گیرند که آیا به لحاظ استقرایی می‌توانند یک استدلال خوب و معتبر باشند یا نه، خواه این استقراء از نوع p باشد یا از نوع C.»^{۱۵} (Swinburne, 1991, p.120)

بر این اساس، سویین برن براهین جهان شناختی و به تبع آن، برهان وجوب و امکان را به لحاظ استقرایی مورد ملاحظه قرار داده است نه به لحاظ قیاسی. لذا تقریر استقرایی او از این برهان، به شکل زیر قابل صورت‌بندی است:

- (۱) جهان طبیعی وجود دارد.
- (۲) جهان طبیعی، یا حادث نیست (قدیم است) یا حادث است.
- (۳) اگر جهان طبیعی حادث نباشد، آنگاه وجود او نتیجه کارکرد قوانین طبیعی خواهد بود.
- (۴) جهان طبیعی حادث است، پس وجود او نتیجه کارکرد قوانین طبیعی نیست.
- (۵) اگر وجود جهان نتیجه کارکرد قوانین طبیعی نباشد، آنگاه جهان سلسله‌ای از اجزای بی‌نهایت خواهد داشت که هر جزئی، با توجه به جزء قبلی و قوانین طبیعی، یک تبیین تام خواهد داشت.
- (۶) چنین نیست که اگر اجزای سلسله از تبیین کاملی برخوردار بودند، سلسله هم از تبیین کاملی برخوردار باشد.
- (۷) بنابراین یا باید قوانین طبیعت همچنان تبیین‌ناپذیر باشند و یا در نهایت باید به یک تبیین ناظر به شخص برسند و مثلاً گفته شود که خداوند باعث شده است تا قوانین طبیعت بدین گونه عمل کنند.

۱-۲. بررسی مقدمات این تقریر

در مقدمه اول، وجود جهان طبیعی به عنوان یک حقیقت تجربه شده، مورد قبول قرار گرفته؛ و پذیرش وجود جهان طبیعی، به معنای نفی سفسطه و شکاکیت است. بنابراین نقطه آغازین این تقریر، حقایق تجربه شده‌ای هستند که هیچ شکئی در وجود آنها نیست و به عنوان قرینه و شاهد، مورد استفاده قرار می‌گیرند.

سویین برن معتقد است این برهان، از یک تجربه موجود مخلوق یا تجربه وجود به معنای عام آغاز می‌شود. البته وی، به جای تمرکز بر یک شیء خاص، از وجود جهان طبیعی آغاز می‌کند. از نظر سویین برن، جهان طبیعی عبارت است از یک موجود طبیعی (فیزیکی و مادی) که در بردارنده اشیا مادی دیگری است که آن اشیاء، در آن فضا و مکان با هم ارتباط فیزیکی دارند و چنین ارتباطی را با موجودات طبیعی دیگری بیرون از جهان خود ندارند. جهان طبیعی (جهان) شامل کهکشان‌ها، ستارگان، سیارات، زمین، موجودات روی آنها و گازهای موجود در میان آنها می‌شود (Swinburne, 1991, p.116).

هرچند جهان موجود، تنها جهان طبیعی‌ای است که ما آن را می‌شناسیم اما نباید آن را به گونه‌ای تعریف کنیم که جهان‌های طبیعی دیگر را به لحاظ احتمال منطقی ناممکن سازد. او، در پاسخ به افرادی مانند هیوم - که معتقدند چون جهان یک نوع و مصداق غیرقابل تکرار است، ما نمی‌توانیم به هیچ نتیجه‌ای درباره اصل سرشت جهان و تطورات آن دست پیدا کنیم - می‌گوید: وحدت، یک امر نسبی است؛ بر اساس نوع توصیفی که از یک شیء صورت می‌دهیم، می‌توانیم آن را نوع منحصر در فرد بدانیم. از دیدگاه سوئین‌برن، سرشت عالم یک شیء طبیعی است که در بردارنده اشیای طبیعی دیگر است که با یکدیگر ارتباط طبیعی دارند و این شیء طبیعی، قسم یا نوع واحد نیست. در این دیدگاه، وحدت عالم از وحدت اشیای موجود در آن بیشتر نیست (Swinburne, 1991, p.117). در این جا ممکن است گفته شود: قیاس جهان با اشیای طبیعی داخل آن، قیاس مع الفارق است؛ زیرا به هر جهت، اشیای داخل جهان، دارای ویژگی‌هایی هستند که آن‌ها را از نوع منحصر به فرد بودن خارج می‌کند. سوئین‌برن در پاسخ می‌گوید: چنین مشابهتی را می‌توان میان جهان و برخی از اشیای داخل جهان یافت (Swinburne, 1991, p.118).

به هر حال، نقطه آغاز این تقریر برای اثبات وجود خدا، پذیرش وجود جهان طبیعی است.

مقدمه دوم یک قضیه منفصله حقیقه است؛ به این معنا که جهان طبیعی، از این دو حال خارج نیست: یا قدیم است یا حادث. مراد از حدوث و قدم نیز در این جا، ظاهراً حدوث و قدم زمانی است.

مقدمه سوم بیان می‌کند که اگر جهان طبیعت قدیم باشد، آنگاه سلسله‌ای از موجودات خواهیم داشت که نتیجه کارکرد قوانین طبیعی است. یعنی هر یک از اجزای سلسله، ضرورت وجودشان را از کارکرد قوانین طبیعی دریافت می‌کنند. بنابراین پس از آن‌که وجود جهان به عنوان نقطه آغاز برهان در نظر گرفته شد، زنجیره حالت‌های^{۱۶} مختلف آن از زمان حاضر تا زمان‌های پیشین، به صورت $S_1, S_2, S_3, S_4, \dots$ قابل فرض خواهد بود. در این میان، قانون‌های^{۱۷} طبیعی‌ای وجود دارند که باعث پیدایش S_4 از S_3 و S_2 از S_3 و می‌شوند.

پس سلسله‌ای به صورت سلسله زیر وجود خواهد داشت:

$$\begin{matrix} L & L & L & L \\ < \dots S5 \rightarrow S4 \rightarrow S3 \rightarrow S2 \rightarrow S1 \end{matrix}$$

این سلسله می‌تواند متناهی یا نامتناهی باشد، که این امر بر ما مجهول است.

در مقدمه چهارم، حدوث جهان طبیعی^{۱۸} مورد پذیرش قرار گرفته است. سویین برن می‌گوید: هیچ دلیل پیشینی^{۱۹} بر این که جهان دارای آغاز است، نمی‌توان اقامه کرد ولی ممکن است بتوان نوعی دلیل پسینی^{۲۰} بر این مطلب اقامه کرد (Swinburne, 1991, p.120).

از ساختار علمی و تجربی جهان می‌توان آغاز داشتن جهان را نتیجه گرفت. اگر وضعیت کنونی جهان S باشد و قوانین طبیعت را L در نظر بگیریم، با استنباط فقهقراایی S₁ به وسیله L به حالتی خواهیم رسید که به لحاظ طبیعی ناممکن است و یا به حالتی می‌رسیم (مثلاً زمان t) که دیگر هیچ ماده‌ای وجود ندارد. پس می‌توان نتیجه گرفت که جهان بعد از زمان t به وجود آمده و حادث است.

در مقدمه پنجم، به این نکته توجه شده که اگر جهان حادث باشد، در آن صورت، وجود جهان نتیجه کارکرد قوانین طبیعی نخواهد بود؛ بلکه جهان، سلسله‌ای از اجزای بی‌نهایت خواهد داشت که هر جزئی (S_n)، با توجه به جزء قبلی (S_{n+1}) و قوانین طبیعی، یک تبیین تام خواهد داشت (Swinburne, 1991, p.122).

مقدمه ششم بیان می‌کند که نمی‌توان گفت چون اجزای سلسله از تبیین کاملی برخوردارند، پس سلسله نیز از چنین تبیینی برخوردار است (Swinburne, 1991, p.122). بنابراین همچنان این سؤال به قوت خود باقی است که چه چیزی باعث شده است تا قوانین طبیعت (L) این گونه عمل کنند؟ یا باید فرض شود که قوانین طبیعت همچنان تبیین ناپذیرند؛ و یا نهایتاً باید به یک تبیین ناظر به شخص منتهی شده و مثلاً گفته شود که خداوند، باعث شده است تا قوانین طبیعت بدین گونه عمل کنند.

کسانی همچون هیوم گمان می‌کنند که تبیین تام هر پدیده‌ای از عالم، همان تبیین کامل و مقبول در علوم تجربی است و مجموعه جهان، به عنوان سلسله‌ای از پدیده‌های بی‌نهایت مادی، احتیاجی به تبیین ندارد. وقتی اجزاء تبیین شوند، کل هم تبیین پذیر خواهد بود. بنا بر فرض، اگر ایستادن بیست نفر در یک ایستگاه به طور جداگانه، چنین تبیین شود که هر کدام از آن‌ها منتظر اتوبوس هستند، این بسیار نامعقول است که از

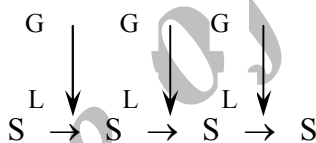
تیین کننده خواسته شود تا مجدداً تبیین کند که چرا مجموع آن بیست نفر در ایستگاه ایستاده‌اند (Hume, 1980, p.59).

سوئین برن در تبیین این مسئله، به دو نوع مجموعه قائل می‌شود: (۱) مجموعه‌ای که هر یک از اجزای آن، معلول علت تامه جداگانه‌ای هستند. در این صورت، در تبیین این مجموعه باید به مجموعه علت‌های تامه آن اجزاء اشاره کرد. مثلاً فرض کنیم 'a' علت 'b' و 'c' علت 'b' و 'c' است. برای تبیین تامه مجموعه سه عضوی (a + b + c) باید به (a' + b' + c') اشاره شود. (۲) مجموعه‌ای که علت تامه یک وضعیت، خود داخل در سلسله معالیل است. در مورد جهان که خود سلسله‌ای (مجموعه‌ای) از حالت‌هاست، وضعیت بدین شکل است. لذا در این‌جا باید از این اصل که علت تامه یک سلسله، علت تامه آحاد آن سلسله است استفاده نمود. مثلاً اگر فرض شود که b علت a و c علت b است، در این صورت، علت a و b فقط c است نه (b+c)؛ و تا کل این مجموعه تبیین کامل نیابد، اجزاء هنوز تبیین نشده باقی مانده‌اند. اگر فرض شود که مجموعه‌ای از اجزاء دارای تبیین کامل هستند و خدا هم وجود ندارد، این مجموعه همچنان تبیین نشده باقی می‌ماند تا این‌که به علتی بیرون از مجموعه استناد شود. در غیر این صورت، جای این سؤال باقی می‌ماند که چرا جهان وجود دارد و به حیات خود ادامه می‌دهد؟ (Swinburne, 1991, p.124).

سوئین برن بر این عقیده اصرار می‌کند که اگر در هر حالتی (یا پدیده‌ای) از جهان، در یک زمان خاص دارای تبیین کامل باشد، باز هم کل جهان در آن زمان خاص نیازمند تبیین است؛ و این، مطلبی است که لایب‌نیتز نیز بر آن تأکید می‌کند.^{۲۱} لایب‌نیتز می‌گوید: در هیچ کدام از آحاد سلسله و نیز در کل مجموعه یا سلسله اشیاء نمی‌توان دلیل کافی^{۲۲} هستی آن‌ها را کشف کرد. بنا بر فرض، اگر هر چاپ یک کتاب همواره از چاپ قبلی استنساخ شود، هر چند روشن است که می‌توان نسخه حاضر را از روی نسخه‌های قبلی دانست، اما هرگز نمی‌توان به بررسی کامل دست یافت؛ زیرا همیشه جای این پرسش وجود دارد که چرا این کتاب‌ها در همه زمان‌ها موجود بوده‌اند؟ یعنی اصلاً چرا کتاب‌ها به طور اعم و این کتاب به طور اخص وجود داشته‌اند؟ آنچه در مورد این کتاب‌ها صادق است، در مورد حالات گوناگون جهان نیز صادق است؛ زیرا در این‌جا نیز حالات بعدی به نحوی کپی حالات قبلی است (هر چند به واسطه برخی قوانین، تغییر

یافته باشند). هر قدر هم که به حالت‌های قبلی بازگردیم، هرگز در هیچ یا در همه آن‌ها، دلیل کامل برای آن‌که چرا جهان موجود است نه معدوم؛ و چرا جهان بدین گونه است؟ نمی‌یابیم. البته می‌توان جهان را جاویدان فرض کرد، اما آنچه به این ترتیب بیان می‌شود، جز توالی حالت‌های جهان نیست؛ نه هیچ دلیل کافی‌ای در هیچ یک از آن‌ها یافت می‌شود و نه به تحلیل منطقی و معقول جهان نزدیک خواهیم شد (Leibniz, 1934, p.31).

سویین برن، کلام لایب‌نیتز را این گونه تبیین می‌کند که جهان، چه قدیم باشد و چه حادث، تا وقتی که یک فاعل شخصی (G) به عنوان علت تامه جهان، در بیرون از مجموعه وجود نداشته باشد که وجود جهان و دوام آن را تضمین کند، جهان همچنان تبیین نشده باقی می‌ماند. لذا در هر زمان خاص، یک شخص است که باعث می‌شود قوانین طبیعت به علاوه جزء قبلی، جزء بعدی را سبب شوند (Swinburne, 1991, p.126).



بنابراین دلایل وجود جهان را باید بیرون از جهان و سلسله موجودات و حالات آن جست‌وجو کرد. و نیز باید از وجوب فیزیکی که بنا بر آن، حالت‌های بعدی جهان بر اساس حالت‌های قبلی آن تبیین می‌شوند، به وجوب متافیزیکی رسید که برای آن، هیچ دلیلی نمی‌توان آورد (Leibniz, 1934, p.127). پس از نظر لایب‌نیتز، تا چیزی به وجوب متافیزیکی نرسد، حتی اگر وجوب فیزیکی هم داشته باشد، همچنان نیازمند تبیین است. اما سویین برن قبول ندارد که یک امر منطقی ضروری مانند خدا، یک امر ممکن مانند جهان را تبیین کند. بلکه او معتقد است فرض وجود جهان بدون وجود خدا، فرضی تناقض‌آمیز و نامنسجم نیست (Swinburne, 1991, pp. 127-128).

گویا از آن‌جا که لایب‌نیتز معتقد است دلیل کافی هستی اشیاء را در هیچ کدام از آحاد سلسله و نیز در کل مجموعه یا سلسله اشیاء نمی‌توان کشف کرد، بنابراین بدون فرض وجود خدا که دلیل کافی هستی اشیاء است، نمی‌توان جهان را تبیین کرد. یعنی بین وجود خدا و تبیین جهان، ضرورت وجود دارد؛ و فرض وجود جهان بدون فرض

وجود خدا، فرضی نامنسجم و تناقض‌آمیز است؛ حتی اگر تک‌تک پدیده‌های جهان دارای تبیین فیزیکی باشند، باز هم بدون وجود خدا، جهان قابل تبیین نخواهد بود. اما از آن‌جا که این در براهین قیاسی است که می‌توان از فرض وجود جهان، وجود خدا را ضرورتاً نتیجه گرفت و بر عکس؛ یعنی از فرض وجود خدا هم می‌توان وجود جهان را نتیجه گرفت؛ و از طرفی، چون سوئین‌برن براهین قیاسی را در اثبات وجود خدا معتبر نمی‌داند و به جای آن، بر استدلال استقرایی تأکید می‌ورزد که صرفاً احتمال وجود خدا را بالا می‌برد نه ضرورت وجود او را، لذا وی معتقد است که هیچ‌گونه ضرورتی میان وجود جهان و وجود خدا نیست؛ و فرض جهانی که تمام پدیده‌های آن حادث هستند و خدایی هم وجود ندارد، فرضی کاملاً منسجم بوده و هیچ تناقضی ندارد.

سوئین‌برن، بر مبنای برهان لایب‌نیتز که تبیین جهان را تنها در پرتو تبیین همه علل یک چیز و منتهی شدن آن به وجود واجب امکان‌پذیر می‌داند، اشکال کرده و آن را «مغالطه تمامیت‌گرایی»^{۲۳} خوانده است. او می‌گوید:

«برای تبیین کافی است که وجود ممکن را از یک نظریه، به علاوه وجود آن چیزی که برای موجودیت آن موجود ممکن ضروری است، استنتاج کنیم.» (پترسون و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۱۴۹؛ Yandell, 1984, pp. 54-60).

به نظر می‌آید این اشکال سوئین‌برن وارد نیست؛ زیرا اولاً همه علل امکانی نقش واسطه‌ای دارند و بدون علت نخستین، هیچ‌یک از آن‌ها نمی‌تواند صاحب نقشی اصیل باشد. ثانیاً شاید در نگاه جزءنگر بتوان با سوئین‌برن همراه شد و به استناد علت قریب یک پدیده، به همراه یک تئوری عام و فراگیر، وجود پدیده‌ای را تبیین نمود، اما در عین حال این سؤال همچنان باقی است که اساساً چرا ممکن‌بود وجود دارد؟ جهان و کل سلسله ممکنات، چگونه تبیین و توجیه عقلانی می‌شوند؟ بنابراین تبیین‌های جزئی، هرگز پاسخ‌گوی پرسش از چرایی و چگونگی جهان و سلسله ممکنات نیستند؛ و این سؤال، جز در پرتو وجود واجب پاسخ‌یافتنی نیست.

سوئین‌برن، نه تنها در تبیین براهین اثبات وجود خدا بر استفاده از استقراء اصرار می‌ورزد، بلکه بر استفاده از ادله انباشتی نیز تأکید می‌کند؛ و این رویه فیلسوفان دین را که در مواجهه با ادله له یا علیه وجود خداوند، تمایل دارند با هر کدام از ادله به تنهایی مواجهه شوند، مورد اعتراض قرار می‌دهد. او معتقد است هر چند چنین مواجهه‌ای فی

نفسه اشکالی ندارد، اما ممکن است در بسیاری از مواقع، ادله یکدیگر را تأیید یا تضعیف کنند و باید این نکته را در مجموع ادله، در نظر گرفت. بسیاری از فیلسوفان، در برخورد با براهین اثبات وجود خدا، این گونه رفتار می‌کنند که مثلاً برهان وجودی دارای چنین اشکالاتی است، پس قابل اعتنا نیست؛ برهان جهان‌شناختی کفایت نمی‌کند، پس قابل اعتنا نیست. این دسته از فیلسوفان، در نهایت نتیجه می‌گیرند که هیچ دلیل قابل اعتنایی برای اثبات وجود خدا وجود ندارد. اما این رویه قابل قبول نیست؛ زیرا ممکن است از مجموع چند دلیل نامعتبر، به یک دلیل معتبر قیاسی دست یافت (Swinburne, 1991, p.13).

از نظر سویین برن، هر چه تعداد استدلال‌های استقرایی بیشتر شود، حمایت یا تضعیف استدلال‌ها نسبت به یکدیگر بیشتر می‌شود. مثال مناسب برای توضیح و تبیین تأثیرات تراکم ادله (دلیل انباشتی)، شگردهایی است که کارآگاهان در کشف جرایم به کار می‌گیرند؛ یعنی از مجموع قراین، به اثبات جرم می‌رسند.

۲-۲. مبانی تقریر سویین برن

از آنچه گذشت، روشن می‌گردد که تقریر سویین برن، بر مبانی و اصول زیر استوار است.

(۱) پذیرش وجود جهان طبیعی

(۲) بدیهی نبودن وجود خدا:

از نظر سویین برن، گزاره «خدا وجود دارد» بدیهی نیست؛ زیرا او نیز دلایلی را برای اثبات وجود خدا در آثارش مطرح کرده و مورد بررسی قرار داده است. این نشان می‌دهد که وی، وجود خداوند را امری بدیهی و بی‌نیاز از اثبات نمی‌داند.

(۳) معقول دانستن اعتقاد به وجود خدا:

سویین برن، اصل اعتقاد به وجود خدا را معقول می‌داند و به همین دلیل است که شیوه کسانی همچون آکویناس را بر روش ایمان‌گرایانی چون کرکگور ترجیح می‌دهد.

(۴) تکیه بر استفاده از استدلال استقرایی به جای استدلال قیاسی در اثبات وجود خدا:

از آن‌جا که سویین برن معتقد است نقطه آغاز باور، احتمال است و بین آن دو، رابطه متقابل وجود دارد؛ بدین معنا که تا احتمال صدق گزاره‌ای وجود نداشته باشد، باور به آن معقول نخواهد بود و بر عکس، تا گزاره‌ای را باور نداشته باشیم، آن را محتمل نمی‌دانیم - در مورد باور به وجود خدا هم وی معتقد است فرض وجود خدا و فرض عدم خدا،

هیچ کدام یقینی نیستند و براهین قیاسی اقامه شده برای اثبات وجود خدا، کارآمدی لازم را ندارند. لذا از نظر سوئین‌برن، بهترین روش برای اثبات وجود خدا، استفاده از استقراء است که رویه علمی دانشمندان در علوم تجربی نیز همین است. پس از نظر سوئین‌برن، در اثبات وجود خدا باید از دانش تجربی زمان خود استفاده نمود.

۵) تأکید بر دلیل انباشتی در اثبات وجود خدا:

سوئین‌برن اعتقاد دارد که شواهد و قراین، صرفاً احتمال یک گزاره را افزایش می‌دهند و آن را یقینی نمی‌سازند. لذا در اثبات وجود خدا نیز وظیفه آن است که به تجمیع شواهد و قراین اقدام شود و اقامه تنها یک استدلال و اکتفا به یک شاهد و قرینه، در اثبات وجود خدا ناکافی است. لذا او، در اثبات وجود خدا، بر دلیل انباشتی^{۲۴} تأکید داشته و معتقد است می‌توان مجموع دلایل اقامه شده بر وجود خدا را، اعم از براهین جهان‌شناختی که برهان امکان هم یکی از آنهاست و غیر از آن، با تنها دلیل اقامه شده علیه وجود خداوند یعنی مسئله شرّ مقایسه نمود؛ و به این نتیجه رسید که در مجموع، احتمال وجود خداوند، در مقایسه با عدم احتمال وجود او، بیشتر است.

۳. مقایسه تقریر ابن‌سینا و سوئین‌برن

مقایسه دیدگاه دو فیلسوفی که فضای معرفتی متفاوتی دارند، امر دشواری است اما علی‌رغم این، می‌توان با تأمل در تقریر این دو فیلسوف از برهان مذکور، نقاط اشتراک و افتراقی را فهرست کرد.

الف) اشتراکات:

۱) ابن‌سینا و سوئین‌برن، هر دو، گزاره «خدا وجود دارد» را گزاره‌ای غیر بدیهی و نیازمند به اثبات می‌دانند.

۲) هر دو فیلسوف، وجود خداوند را اثبات‌پذیر می‌دانند.

۳) هر دو در تقریر خود از این برهان، به جای تمرکز بر یک شیء خاص، از وجود جهان طبیعی یا پذیرش واقعیت خارجی شروع کرده‌اند.

ب) افتراقات:

۱) تقریر ابن‌سینا، بر تفکیک میان واجب و ممکن استوار است. در اندیشه ابن‌سینا، تقسیم موجود به واجب و ممکن، از بنیادی‌ترین تقسیمات «موجود» است. از نظر او، موجود واجب همان وجود مطلق یا خداست و تمام اشیای دیگر، موجودات ممکن

هستند. موجود ممکن به خودی خود نسبت به وجود و عدم مساوی است؛ بدین معنا که هم می‌تواند موجود باشد و هم می‌تواند موجود نباشد. لذا برای این که وجود یابد، باید وجود را از خارج به دست آورد. اما در تقریر سویین‌برن، چنین تفکیک و مبنایی به صراحت به چشم نمی‌خورد؛ هر چند که از فحوای کلام او استنباط می‌شود که مراد وی از حالت‌های مختلف جهان، همان سلسلهٔ ممکنات است که باید تبیین گردند. اما او به جای تأکید بر مفهوم وجوب و امکان، بیشتر از مفهوم حادث و قدیم استفاده نموده و ثابت کرده است که موجودات طبیعی حادث هستند؛ بنابراین وجود خدا محتمل است.

۲) مهم‌ترین تفاوتی که میان این دو تقریر یافت می‌شود این است که ابن‌سینا، برهان وجوب و امکان را به عنوان یک استدلال قیاسی به کار می‌برد که مقدمات بدیهی و یقینی دارد؛ نتیجهٔ آن نیز یقینی است و حالت منتظرهٔ دیگری وجود ندارد. از همین رو، آن را برای اثبات وجود خدا کافی می‌داند. هر چند وی برای اثبات وجود خدا، از برهان امتناع تسلسل علل در کتاب «الهیات شفا» و برهان حرکت در کتاب «مبدأ و معاد» نیز بهره برده است، اما بیشتر هم خود را در اثبات وجود خدا، به برهان وجوب و امکان معطوف نموده و آن را به تنهایی برای اثبات وجود خدا کافی می‌داند. اما سویین‌برن، بر خلاف ابن‌سینا معتقد است هیچ برهان قیاسی معتبری برای اثبات وجود خدا در میان نیست و تنها راه اقامهٔ دلیل به نفع وجود خدا، روش استقرایی است. بنابراین در بحث اثبات وجود خدا، به جای تکیه بر یک برهان، به روش تجمیع ادله و دلیل انباشتی روی آورده است. به نظر او، ممکن است هیچ کدام از براهین اثبات وجود خدا یک دلیل قیاسی معتبر نباشد، ولی مجموعهٔ آن‌ها یک دلیل استقرایی معتبر باشد. البته استقراء از نظر سویین‌برن بر دو گونه است: یا تأییدی^{۲۵} است و یا احتمالاتی^{۲۶} در هر صورت، نتیجهٔ هیچ کدام از این دو گونه استقراء یقینی نیست. در نوع تأییدی، شواهد و قرائن فقط نتیجه را تأیید می‌کنند ولی به هیچ روی آن را یقینی نمی‌سازند؛ و در نوع احتمالاتی نیز شواهد تنها احتمال نتیجه را بالا می‌برند. لذا از نظر سویین‌برن، برهان وجوب و امکان، همانند سایر دلایل، تنها تأییدی بر وجود خداوند است؛ از نظر او، برهان وجوب و امکان تنها وجود خدا را محتمل‌تر از عدم وجود خدا می‌کند و مجموعهٔ براهین اثبات وجود خدا، احتمال وجود خدا را قوی‌تر از احتمال عدم او می‌سازد. خلاصه آن که ابن‌سینا با ارائه برهان وجوب و امکان که یک قیاس مبتنی بر بدیهیات

است، وجود خدا را به صورت یقینی اثبات‌پذیر می‌داند؛ اما برخلاف او، سوئین‌برن با تکیه بر روش استقرایی و ارائه مجموعه براهین به جای یک برهان، وجود خداوند را به صورت احتمالاتی قابل اثبات می‌داند.

۳) ابن‌سینا کوشیده است تا به تبیین علی (تعلیل فاعلی)^{۲۷} ممکنات بپردازد که این امر، به بیان هستی‌شناسانه برهان وجوب و امکان بازگشت دارد؛ به عبارت دیگر، ابن‌سینا در صدد آن است که خداوند را به عنوان علت تامه و آفریننده هستی اثبات کند، اما سوئین‌برن، به تبعیت از لایب‌نیتز، تلاش می‌کند تا خدا را به عنوان راه تبیین و توضیح معقول جهان، نه علت و آفریننده او، معرفی کند؛ یعنی او، به تبیین دلیل‌گرایانه ممکنات نظر دارد.

۴) رویکرد ابن‌سینا در تقریر برهان وجوب و امکان، یک رویکرد فلسفی است. اما رویکرد سوئین‌برن در تقریر این برهان و حتی سایر براهین اثبات وجود خدا، یک رویکرد دفاعی است؛ به این معنا که وی برای دفاع جانبدارانه از یک آموزه دینی، برهان اقامه می‌کند. به همین دلیل، سوئین‌برن، همانند متکلمین، در تقریر خود از حدود زمانی عالم بهره گرفته است، اما در تقریر ابن‌سینا که یک تقریر فلسفی است، بر امکان ذاتی تکیه شده است؛ زیرا او به عنوان یک فیلسوف مشائی، ملاک نیازمندی معلول به علت را امکان ذاتی می‌داند نه حدود زمانی.

۵) ابن‌سینا قبل از اثبات وجود خدا، ثابت می‌کند که موجود، منحصر به محسوس نیست؛ بلکه موجود نامحسوس نیز تحقق دارد و خداوند هم موجود نامحسوس است. از آنجا که سروکار علوم تجربی با امور محسوس است نه امور مجرد و غیر مادی، لذا بحث درباره خدا و اثبات وجود او، از حوزه علوم تجربی خارج است. در نتیجه، خود وی به روش فلسفی و قیاسی روی آورده و از این راه، به اثبات وجود خدا پرداخته است. اما سوئین‌برن این روش را ناکارآمد دانسته و برای اثبات وجود خدا، به علوم تجربی روی آورده و از روش علمی و استقرایی استفاده می‌کند.

۶) با تقریر ابن‌سینا از برهان وجوب و امکان که متشکل است از مقدمات بدیهی و یقینی، به خوبی می‌توان چرایی و چگونگی وجود جهان و سلسله ممکنات را تبیین کرد؛ اما با تقریر استقرایی و تبیین‌های جزئی، آن گونه که سوئین‌برن معتقد است، شاید بتوان وجود پدیده‌ای را تبیین کرد، اما هرگز نمی‌توان چرایی و چگونگی وجود جهان و سلسله ممکنات را تبیین کرد.

۷) در تحلیل سلسله‌ممکنات و بررسی حالت‌های مختلف آن، ابن‌سینا بر امتناع تسلسل علل نامتناهی تصریح کرده؛ هر چند بدون ابطال تسلسل علل هم برهان او تمام است. اما سویین‌برن، متناهی یا نامتناهی بودن سلسله‌ممکنات را با تردید بیان کرده است.

نتیجه‌گیری

از مجموع آنچه در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار گرفت، می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

- ۱) تقریر ابن‌سینا از برهان وجوب و امکان، به شیوه‌ی قیاس برهانی است؛ لذا موجب یقین و اعتقاد بدون شک نسبت به وجود خدا می‌گردد.
- ۲) ابن‌سینا برهان وجوب و امکان را برای اثبات وجود خدا کافی می‌داند.
- ۳) از جمله ویژگی‌ها و نقاط قوت تقریر ابن‌سینا، کمی مقدمات و سهولت اقامه آن برای بیشتر افراد است.
- ۴) تقریر سویین‌برن بر استدلال استقرایی مبتنی است؛ لذا منجر به یقین در اعتقاد به وجود خدا نمی‌شود و صرفاً وجود خدا را محتمل می‌گرداند.
- ۵) سویین‌برن، ارائه‌ی یک برهان برای اثبات وجود خدا را کافی نمی‌داند، بلکه معتقد است در اثبات وجود خدا، باید از تراکم ادله بهره جست. بنابراین دلایل او برای اثبات وجود خدا در مقایسه با ابن‌سینا، از تنوع چشم‌گیری برخوردار است.
- ۶) آنچه سویین‌برن برای اثبات وجود خدا مطرح می‌کند، در حکم حداقل‌های اعتقاد به وجود خداست.
- ۷) در انتقاد از براهین قیاسی، سویین‌برن دلایل قوی و محکمی ارائه نداده است.
- ۸) در نهایت می‌توان گفت که تقریر ابن‌سینا از برهان وجوب و امکان، بر تقریر سویین‌برن رجحان دارد.

یادداشت‌ها

1. Cosmology arguments
2. The Argument from Contingency
۳. همچون فخررازی (رازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۴۶۷)، محقق طوسی (حلی، ۱۳۷۵، ص ۷)، شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۳۸۷)، ملاصدرا (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۶، صص ۲۵-۲۶)، علامه طباطبائی (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۳۰) و شاگردانش (جوادی آملی، بی‌تا، صص ۱۴۳-۱۴۴)

۱۶۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۳۶۵؛ مصباح یزدی، ۱۴۰۵، ص ۴۱۵) و توماس آکویناس (Aquinas, 1920, p.13) و

۴. البته تصریحات کلامی ابن‌سینا دربارهٔ اُنّی یا لَمّی بودن این برهان در آثار مختلفش، قدری متعارض است (نک: کرمی و مصطفوی، ۱۳۸۷، صص ۱۸-۲۰).

5. The Ontological Argument

6. Kier kegard

7. The exestan of God

۸. استدلال قیاسی، استدلالی است که از دو یا چند مقدمه تشکیل شده که ضرورتاً صادق است؛ به عبارت دیگر، فرض صادق بودن مقدمات و کذب نتیجه در یک قیاس معتبر، ناسازگار است. استدلال استقرایی استدلالی است که نتیجهٔ آن امری محتمل است؛ یعنی با توجه به برخی شواهد و قرائن، احتمال یک گزاره نتیجه گرفته می‌شود و هر چه قرائن و شواهد افزایش یابد، احتمال صدق آن گزاره هم بالا می‌رود (Swinburne, 1991, p.5).

۹. گفتنی است که سید محمدباقر صدر نیز برای اثبات وجود خدا، نوعی دلیل علمی (استقرایی) اقامه کرده که تا حدّ زیادی شبیه به روش سوئین‌برن در برهان استقرایی از طریق جمع‌آوری شواهد و تقویت احتمال وجود خداست. او خاطر نشان می‌کند که شیوه‌اش در اقامهٔ دلیل علمی بر اثبات وجود خداوند عبارت است از شیوهٔ دلیل استقرایی قائم بر حساب احتمالات (نک: الصدر، ۱۴۱۲، صص ۲۱-۲۹).

10. Ielogical Argument

11. Argument from Consciouness

12. Argument from Miracle and Revelation

13. Moral Argument

14. Argument from Religou Experience

۱۵. سوئین‌برن استدلال استقرایی را به دو قسم تقسیم می‌کند: (۱) استدلال استقرایی نوع p که در آن، از ارتباط و پیوند میان دو مقدمهٔ یقینی، نتیجه تقویت شده و احتمال آن بالا می‌رود؛ هر چند که نتیجه یقینی نیست. (۲) استدلال استقرایی نوع C که در آن، با مشاهدهٔ تعدادی از مصادیق یک عنوان یا مقوله، حکمی به تمام افراد یا مصادیق آن سرایت داده می‌شود. در این نوع از استقراء، شواهد و قرائن بیشتر، احتمال نتیجه را تقویت نمی‌کنند، بلکه نتیجه را صرفاً تأیید می‌کنند (Swinburne, 1991, p.5).

16. State

17. Law

۱۸. ویلیام کریگ، با استفاده از دست‌آوردهای علوم جدید دربارهٔ حدوث زمانی عالم، تقریری از برهان جهان‌شناختی ارائه داده که خلاصهٔ آن چنین است: «عالم در نقطهٔ خاص زمانی پدید آمده است. بنابراین وجود عالم، مستند به علت است؛ این علت، موجودی شخصی است». کریگ، برای اثبات حدوث زمانی عالم، علاوه بر دلایل فلسفی متعارف که مورد استناد فیلسوفان است، به نظریهٔ انفجار بزرگ (Big bang) توسل می‌جوید که بر اساس آن، جهان

هستی در اثر یک انفجار بزرگ، از یک حالت بسیار ساده‌ای که در آن، زمان و مکان به حد بی‌نهایت در هم تنیده و منقبض بودند، شروع شده است. برخی از فیزیک‌دانان، تلاش وی در اثبات حدوث زمانی بر اساس نظریه انفجار بزرگ را ناموفق ارزیابی می‌کنند و در مقابل، کریگ به منتقدان خود پاسخ داده است (Oppy, 1995, p.237).

۱۹. مراد از دلیل پیشینی، دلیلی است که در آن، مقدمات حقایق مفهومی هستند که مبتنی بر تجربه امور جهانی و یا شخصی نیستند. این حقایق اموری هستند که صرف نظر از وجود جهان مادی و یا امور غیر مادی (به جز خداوند) صادق هستند. سوئین برن، برای حقایق مفهومی به قوانین منطقی و ریاضیات اشاره می‌کند که صدق آن‌ها، مبتنی بر وجود جهان مادی نیست (Swinburne, 1991, p.9).

۲۰. دلیل پسینی به دلیلی گفته می‌شود که از تجربه بشری به عنوان زمینه‌ای برای بحث له یا علیه خدا استفاده می‌کند. تجربه بشری در استدلال‌های پسینی، یا مبتنی بر تجربه حقیقی در باب جهان و امور جهانی است و یا مبتنی بر تجربه شخصی فرد (Swinburne, 1991, p.9).

۲۱. گوتفرد ویلهلم لایبنیتز و ساموئل کلارک، بر اساس اصل دلیل کافی، تقریری از برهان وجود و امکان ارائه داده‌اند که گویا مورد قبول سوئین برن هم قرار گرفته است. مقدمات آن تقریر به روایت ویلیام رو چنین است: (۱) «هر موجودی (که موجود می‌شود یا وجود دارد) یا موجودی وابسته است یا قائم به خود». این مقدمه، در واقع بیان دیگری از تقسیم موجود به واجب و ممکن است؛ زیرا موجودی که قائم به خود باشد، واجب بوده و جهت عقلی کافی برای وجودش را در خود دارد، اما موجوداتی که وابسته‌اند، ممکن بوده و جهت کافی وجودشان بیرون از خود آن‌هاست. (۲) «همه موجودات نمی‌توانند موجود وابسته باشند». این مقدمه، با توجه به مبنای لایبنیتز که تسلسل نامتناهی را ممکن می‌داند، قابل اثبات نیست؛ زیرا با فرض امکان تسلسل، هر موجودی دلیل عقلی کافی خود را در موجود ممکن دیگر می‌یابد و بدین ترتیب، نیازی به فرض موجود قائم به خود نیست. ویلیام رو در تبیین این مقدمه می‌گوید: از دیدگاه لایبنیتز و کلارک، فقط هویات شخصی مشمول اصل جهت کافی نیستند، بلکه وقتی سلسله نامتناهی از هویات شخصی وابسته به هم وجود دارد که هر کدام دلیل کافی خود را از دیگری می‌گیرد، در واقع حقایق امکانی بی‌نهایت وجود دارد، و این خود یک واقعیت است که طبق اصل دلیل کافی، باید دلیل عقلی کافی داشته باشد. البته دلیل کافی وجود این سلسله نمی‌تواند در داخل آن باشد؛ زیرا تقلّم شیء بر نفس پیش می‌آید که ممتنع است. بدین ترتیب، لایبنیتز با استفاده از کاربرد موسّع اصل دلیل کافی به طوری که چیزهایی غیر از هویات شخصی را هم در بر گیرد، مقدمه دوم را ثابت کرده و به نتیجه مطلوب که وجود خداست دست می‌یابد. پس یک موجود قائم به خود وجود دارد (Row, 1999, pp.333-334).

۲۲. لایب‌نیتز درباره این اصل می‌گوید: «به استناد اصل جهت کافی، ملحوظ می‌داریم که ممکن نیست هیچ امری حقیقی یا موجود باشد و هیچ قضیه‌ای صادق، مگر جهت عقلی کافی برای این‌که باید چنان باشد و نه طور دیگر، وجود داشته باشد؛ هر چند که شناخت این جهت‌های عقلی، غالباً برای ما ممکن نباشد» (لایب‌نیتز، ۱۳۷۵، ص ۱۲۲).

- 23. Completist Fallacy
- 24. Cumulative Argument
- 25. C. Inductive Argument
- 26. P. Inductive Argument
- 27. Causal Explanation

کتابنامه

- آدلر. مورتیمر، جروم (۱۳۶۴)، چگونه درباره خدا بیندیشیم، ترجمه احمد آرام، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ابن‌سینا (۱۳۷۵)، الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه، چاپ اول، ج ۳.
- همو (۱۳۸۵)، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- همو (۱۳۸۷)، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.
- همو (۱۳۸۳)، المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مک‌گیل، چاپ دوم.
- افلاطون (۱۳۸۲)، «قوانین»: دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کویانی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۴۲۹)، موسوعة الفلسفة، قم: ذوی القربی، چاپ دوم، ج ۲.
- پترسون، مایکل و همکاران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، چاپ دوم.
- پلاتینگا، آلون (۱۳۷۶)، فلسفه دین (خدا، اختیار، شر)، ترجمه محمد سعیدی‌مهر، قم: انتشارات طه، چاپ دوم.
- جوادی، محسن (۱۳۷۵)، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، قم: معاونت امور اساتید و معارف اسلامی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا)، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم: نشر اسراء، چاپ اول.
- همو (۱۳۷۶)، ریحی مختوم (شرح حکمت متعالیه، جلد دوم)، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول، ج ۳.
- حلی، حسن بن یوسف (علامه) (۱۳۷۵)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، قدم له و علق علیه جعفر السبحانی، قم: مؤسسه الامام الصادق، چاپ اول.

- رازی، فخرالدین (۱۴۲۸)، *المباحث المشرقیه*، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله البغدادی، قم: انتشارات ذوی القربی، ج ۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۲)، «حکمة الاشراق»: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ج ۲.
- الشیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۴۱۰)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار الاربعه العقلیه*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ج ۶.
- همو (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت ایران.
- الصدر، سید محمدباقر (۱۴۱۲)، *الفتاوی الواضحه*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، چاپ هشتم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، *نهایه الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- کرمی، محمدتقی؛ سید حسن سعادت مصطفوی (۱۳۸۷)، «اینیت و یقین آور بودن برهان صدیقین سینوی»، *نامه حکمت*، سال ششم، ش ۲.
- لایب‌نیتز (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- مانتل، آن فر (۱۳۵۶)، *عصر اعتقاد*، ترجمه احمد کریمی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۳)، *آموزش فلسفه*، تهران: انتشارات سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ ششم، ج ۲.
- همو (۱۴۰۵)، *تعلیق علی نهایه الحکمة*، قم: انتشارات در راه حق.
- هپ‌برن، رونالد (۱۳۸۴)، «برهان وجوب و امکان [جهان‌شناسی]»: *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هیگ، جان (۱۳۷۲)، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات الهدی، چاپ اول.
- Aquinas, Tomas (1920), *Summa Theologica*, Trans. Fathers of the English Dominican Province, London: Burns Oates & Washbourne.
- Hume, David (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianapolis: Hackett.
- Leibniz, Gottfried (1934), "On the Ultimate Origination of Things": *The Philosophical Writings of Leibniz*, trans. by M. Morris, London: J. M. Dent and Sons (Everyman Library).
- Oppy, Graham (1995), "Professor William Craig's Criticism of Critiques of Kalam cosmological Arguments", by Paul Davies, Stephen Hawking, and Adolf Grunbaum, *Faith and Philosophy*, vol.12.
- Rowe, William. L (1999), "cosmological Argument": *A companion to philosophy of Religion*, phillip. L. Quinn (ed), Oxford: Blackwell.
- Swinburne, Richard (1991), *The Existence of GOD*, Oxford: Clarendon Press.
- Yandell, Keith (1984), "Christianity and philosophy", *Grand Rapids*, MI: Erdmans.