

بررسی نقد بنت بر ردیه کانت بر براهین اثبات نظری خداوند

آروین آزرگین^۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۲/۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۳/۲۰

چکیده

کانت به طور کلی براهین نظری دال بر وجود باری را در سه دسته براهان وجودی، جهان‌شناختی و نظم جای می‌دهد. در نگاه او، چون وجود یک محمول واقعی و تعیین‌بخش نیست، نمی‌تواند در تعریف شیء حاضر باشد و بنابراین براهان وجودی عقیم است. این مقاله، همگام با کانت و بنت، می‌کوشد تا نشان دهد که وجود نه مایه کمال و نه محمولی تعیین‌بخش است. نیز بر خلاف نظر بنت، که دلایل کانت را ناکافی می‌داند، ادعا می‌شود که کانت مغالطه بنیادینی را که در براهان وجودی نهفته است پیدا و هویدا کرده است. به زعم کانت، خطای براهان جهان‌شناختی وابستگی آن به براهان سست‌بنیان وجودی است. بنت به درستی، ابهام و سستی این وابستگی را مورد توجه قرار می‌دهد. با این حال، کانت در فرصتی دیگر، با نقدی قوی، استدلال جهان‌شناختی را از اعتبار ساقط می‌کند. در مرحله آخر، کانت با همه دلستگی‌ای که به براهان نظم دارد، آن را مبتنی بر براهان معیوب جهان‌شناختی توصیف می‌کند. نقد بنت در این مرحله، از ارتباطی ذاتی که میان براهان جهان‌شناختی و نظم وجود دارد غفلت می‌ورزد.

کلیدواژه‌ها

کانت، بنت، براهان وجودی، براهان جهان‌شناختی، براهان نظم

۱. دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (avn_azargin@yahoo.com).

۱. مقدمه

کانت در سال ۱۷۶۳ در مقاله «تنها مبانی ممکن برای اثبات وجود خدا»^۱، وجود باری را از طریق شبیه به برهان وجودی، به عنوان وجود ضروری و مبنایی برای هر امر ممکن، استدلال کرد. اما در سال ۱۷۸۱ در کتاب نقد عقل محض از موضع خود عقب نشست و برهان نظری اثبات خداوند را استنتاجی جزئی معرفی کرد (Helmut & Vilem 2005, 133). وی پس از آن که تناقضات ناشی از فراروی‌های عقل محض در مورد نفس و جهان‌شناسی را بیان می‌کند، به مفهوم خدا می‌پردازد. از نظر او کلیه براهین نظری اثبات وجود خدا در سه مقوله می‌گنجد (Kant 1929: 499). این سه عبارت‌اند از برهان وجودی^۲، برهان جهان‌شناختی^۳ و برهان طبیعی-خداشناختی^۴ (نظم). کانت مفاهیم سه‌گانه عقل محض از جمله خدا را قابل شناخت یا استدلال نظری نمی‌داند. چه شناخت از نظر او به امری تعلق می‌گیرد که در قالب‌های پیشینی زمان، مکان و مقولات فاهمه جای گیرد. بنابراین وی می‌کوشد تا خلل‌ها و خطاهای براهین را نمایان سازد و راه را برای استدلال عقل عملی هموار سازد (مجتهدی ۱۳۷۸، ۹۵). در این مقاله سعی بر آن است تا نقد بنت بر خرده‌گیری‌های کانت از براهین نظری مورد بررسی قرار گیرد.

جانانان بنت، متولد ۱۹۳۰ در نیوزیلند، استاد فلسفه در دانشگاه کمبریج است که در دو کتاب جداگانه دیدگاه‌های کانت را در معرفت‌شناسی مورد بررسی و نقدهای قابل ملاحظه قرار داده است.

۲. برهان وجودی

۲-۱. نگاه منطقی به محمول وجود

در ابتدا بنت برهان وجودشناختی را توصیف می‌کند. اگر خدا را موجودی تعریف کنیم که تمامی صفات نیکو را در حد اعلا برای آن متصور شویم، آن وقت اگر کسی بگوید خدا توانای مطلق نیست، یا سخنی متناقض بر زبان رانده، یا خدا را در معنای اصلی آن به کار نبرده است. حال خدا را این‌گونه معنا می‌کنیم: «موجودی که باشند، توانای مطلق، فرزانه مطلق، بخشنده و... است.» زیرا وجود داشتن نیز از صفات نیکو است و، بنا بر تعریف اخیر، هر آن که وجود خدا را نفی کند یا مرتکب تناقض شده یا منظورش از خدا چیزی دیگر بوده است (Bennett

(1974, 228).

بنت به نگاه متفاوت کانت به محمول وجود توجه دارد. کانت وجود را یک محمول منطقی می‌داند، نه یک محمول حقیقی یا تعیین‌بخش، که بتواند مانند دیگر محمول‌ها چگونگی موضوع یا عضویت آن را در یک نوع نشان دهد. به عبارت دیگر، باشندگان را نمی‌توان یک نوع منطقی پنداشت:

هر آنچه ما با محمولات و ویژگی‌های گوناگون یک چیز را تصور کنیم - حتی اگر به طور کامل آن را معین و مشخص کنیم - وقتی می‌گوییم آن چیز وجود دارد، ذره‌ای به [معنای] آن نیفزوده‌ایم. در غیر این صورت، آنچه وجود دارد دقیقاً چیزی نیست که تصور شده است، بلکه چیزی است بیشتر از آن مفهومی که ما اندیشیده‌ایم. در این حالت نمی‌توان گفت مفهوم دقیق مورد نظر ما وجود دارد. (Kant 1929, 505)

وجود داشتن اگرچه یک فعل است، اما به این مفهوم نیست که موجودات از آن جهت که موجودند دائماً در حال انجام دادن کاری هستند. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «اسب‌های تک‌شاخ وجود ندارند»، شاید از نظر دستور زبان یا حمل منطقی، به نظر برسد که می‌گوییم تک‌شاخ‌ها یک کار خاص را انجام نمی‌دهند، اما در واقع چنین نیست. یک محمول تعیین‌بخش به مفهوم موضوع خود اضافه می‌شود و آن را بسط می‌دهد. بر این اساس، واضح است که وجود یک محمول واقعی نیست، چون نمی‌تواند چیزی به مفهوم شیء بیفزاید. عوامل تعیین‌بخش شیء ویژگی‌ها و کیفیات آن است، حال آن شیء می‌تواند موجود یا ناموجود باشد (سیف ۱۳۸۵، ۱۲).

بنت به پیشینه بحث برهان وجودی و مجادله کانت و گاسندی اشاره می‌کند. دکارت، که حامی برهان وجودی است، محمول وجود را در تعریف خدا وارد می‌کند، زیرا باور دارد که خدا یعنی چیزی دارای تمامی کمالات، و وجود نیز یکی از کمالات است. دکارت می‌گوید همان طور که مفهوم مثلث اقتضا می‌کند که مجموع زوایای آن دوقائمه باشد، تصور مفهوم خداوند نیز مستلزم وجود اوست (دکارت ۱۳۸۷، ۸۶). از سوی دیگر، منتقد او گاسندی وجود را یک کمال یا حتی نوعی از ویژگی یا کیفیت نمی‌داند. گاسندی در پاسخ به دکارت می‌گوید آنچه وجود ندارد نه کمالی و نه عیبی نمی‌توان برای آن متصور شد. با این حال، آنچه وجود دارد، اگرچه کمالاتش از طریق وجود متحقق شده است، ولی خود وجود

از کمالاتش نیست. اما متأسفانه دکارت همچنان اصرار دارد تا وجود و هر آنچه بر موضوعی حمل می‌شود را زیر مجموعه کیفیات و ویژگی‌ها قرار دهد. او این‌گونه و با تمسک به حمل‌زبانی و منطقی‌چنین نتیجه می‌گیرد که وجود هم مانند دیگر ویژگی‌ها یک محمول تعین‌بخش و حقیقی است.

در تأیید دیدگاه کانت، بنت به مثال جالبی از مور^۹ اشاره دارد. مور می‌گوید دو عبارت الف و ب را در نظر بگیرید: (الف) ببرهای رام وجود دارند؛ و (ب) ببرهای رام خرخر می‌کنند. این دو، در نگاه اول، از جهت حمل یکسان می‌نمایند، اما تفاوت عمیقی میانشان برقرار است. مثلاً در گزاره (ب) می‌توان پرسید همه آنها یا برخی از آنها خرخر می‌کنند. شاید محمول خرخرکننده بر همه ببرهای رام، بعضی از آنها یا فقط یکی از آنها قابل حمل باشد. اما روشن است این پرسش که «آیا همه ببرهای رام وجود دارند یا بعضی از ببرهای رام؟» مضحک است!

«آیا ببر وجود دارد؟» اگر بر خلاف نظر کانت، وجود را محمولی حقیقی بدانیم، هرگز نمی‌توان یک پاسخ ایجابی روشن به این پرسش داد. با فرض حقیقی بودن محمول وجود، گویی چنین اظهار می‌شود که چیزی نه تنها مصداق ببر که مصداق مفهوم غنی‌تر ببرهای باشنده نیز هست. به بیان بهتر، مفهوم وجود با مفهوم ببریت محدوده اشتراکی دارند. در این صورت پاسخ مثبت به سؤال مذکور باید حاوی اطلاعات اضافی باشد و به چیزی بیشتر از وجود داشتن ببر اشاره کند. مثلاً گفته شود: «بله، ببرهای راه‌راه وجود دارند.» یا «بله، ببرهای چاق وجود دارند.»

در اینجا بنت از دو جهت استدلال کانت را مردود می‌شمرد. نخست این که در پاسخ به سؤال «آیا ببر وجود دارد؟» می‌توان گفت: «بله، ببر باشنده وجود دارد.» در این حالت پاسخ حاوی توضیحات اضافی نخواهد بود. مورد دوم این که کانت ادعا می‌کند انسان می‌تواند تمامی جزئیات شیء را متصور شود. حال اگر وجود، چیزی به معنای شیء بیفزاید، هیچ‌گاه نمی‌توان ادعا کرد آنچه در بیرون موجود شده، همان است که در ذهن متصور شده است. اما بنت به اختصار می‌گوید این استدلال کانت نادرست است، چون کافی است کسی شیئی را با تمام جزئیات بیندیشد و سپس تصور وجودش را نیز به آن ضمیمه کند (Bennett 1974, 230).

بنت اگرچه کانت را در ارائه براهین قاطع شکست خورده می‌داند، ولی با این عقیده فراگیر همراه است که در سخنان کانت چیزی مهم و البته درست وجود دارد. کانت می‌گوید که هر عبارت وجودی یا هر جمله‌ای که وجود در آن محمول واقع می‌شود، صرفاً گزارش می‌دهد که مفهومی دارای مصداق است، نه این که چیزی وجود هم دارد. مثلاً «ببرها وجود دارند» به ما می‌گوید که مفهوم ببر مصداق خارجی دارد و متحقق شده است، نه این که بپنداریم چیزی هست که هم مفهوم ببریت و هم مفهوم وجود در آن مشارکت دارند.

به زعم بنت، نظریه کانت در قرن هجدهم طلایه‌دار دیدگاه تحول‌برانگیز فرگه در قرن بیستم شد. بر اساس نظر فرگه، تمامی جملات وجودی را لزوماً باید بتوان به این صورت اتمی بازنویسی کرد: «وجود دارد الف، به طوری که الف معادل است با یک محمول تعیین‌بخش یا حقیقی.» بنابراین با نگرشی که می‌توان آن را میان کانت و فرگه مشترک دانست، جمله «ببرها وجود دارند» با جمله «ببرها خرخر می‌کنند» اساساً متفاوت خواهد بود. با توجه به آنچه پیش‌تر گفته شد، اگر قبول کنیم که دلایل کانت برای اثبات این نظریه ناکافی است، باز هم بی‌انصافی است اگر نپذیریم که او حداقل در جهت روشن ساختن و توضیح این مسئله و خطای ذهنی موفق بوده است. بنت دیدگاه کانت-فرگه را می‌پذیرد. نه به دلیل درستی و بی‌اشکال بودن آن، بلکه چون آن را یک زیربنای زنده و نیرومند می‌داند.

۲-۲. ارزیابی نقد بنت در نگاه منطقی به محمول وجود

نخست، به نظر می‌رسد تعریف بنت از برهان وجودشناختی، کلی و نادقیق است. البته این مورد ناشی از عدم توجه کانت است که تقریر خود از برهان را به روشنی بیان نکرده است. زیرا تقریرهای گوناگونی از آن وجود دارد که ممکن است به هر یک نقدهای متفاوتی وارد باشد (پترسون و دیگران ۱۳۹۳، ۱۳۴-۱۴۱). ولی به هر صورت، خللی در اصل کار وارد نیست. زیرا کانت به درستی محور و اساس همه صورت‌بندی‌های رایج برهان را هدف قرار می‌دهد. تفکیکی که او در مورد مفهوم و وجود (مصداق) انجام می‌دهد و بنت هم روی آن تأکید دارد، درست و بخردانه است و ما را از خلط وجود و ماهیت بازمی‌دارد. البته ناگفته نماند که بنت به نحوی دسته‌بندی مضمحل در نگاه کانت و تقریرهای متفاوت برهان را با تفکیک تصور «وجود» و «وجود ضروری» لحاظ کرده است.

نظر گاستدی درست می‌نماید که وجود یا عدم به خودی خود خوب یا بد یا مایه کمال

و نقص نیست. اما شاید بتوان ادعا کرد که وجود به شرط خیر، خوب است. یعنی وجود چیزهای خوب، خوب و وجود چیزهای بد، بد است. پس چنین می‌نماید که در مورد تصور خدا، از آن جهت که خیر مطلق است، وجودش بهتر از عدم است، و بنابراین وجود برای خدا کمال محسوب می‌شود. اما در واقع چنین نیست. فرض کنید من گرسنه‌ام و غذای سالم برای من خوب است. وجود غذای سالم بهتر است از عدم آن. اما ویژگی وجود برای غذای سالم مایه کمال آن نیست. یا مثلاً آرمان‌شهر تصور خوب و ایدئالی است، و البته وجود ندارد. اما نمی‌شود گفت وجود داشتن برای آرمان‌شهر کمال محسوب می‌شود. آرمان‌شهر از نظر مفهومی کامل است. مسئله مهم این است که خیر و کمال آرمان‌شهر فقط در صورتی است که یا در واقع وجود داشته باشد (که ندارد) یا به منزله یک هدف و مفهوم ذهنی مطرح شود و راهنمای راه سعادت بشر قرار گیرد. و هیچ یک از این دو شق اثباتگر وجود آرمان‌شهر نیست. بنابراین با این مقایسه روشن می‌گردد که خدا فقط در صورتی خوب هست، وجودش بهتر از عدمش است و درد مرا دوا می‌کند (که دغدغه اصلی انسان نیز همین است) که یا وجود داشته باشد، یا صرفاً مفهومی باشد که در ارضای نیاز پرستش یا جهت‌گیری اخلاقی مورد استفاده قرار گیرد. و هیچ یک از این دو شق مثبت وجود او نیست. با توجه به این مثال‌ها، در مورد خوبی خداوند می‌توان به دو گونه سخن گفت: «خدا مفهومی است که خیر مطلق است» یا «خدا اگر وجود داشته باشد، خیر مطلق است». این ادعا با توضیح روشن کانت مطابقت دارد که می‌گوید هر آنچه من شیئی را با تمام جزئیاتش بیندیشم، هستی آن، اندک چیزی به آن نمی‌افزاید.

حتی اگر ما بخواهیم با دکارت و مدافعان دیگر همدلی کنیم، حداکثر می‌توانیم بپذیریم که وجود چیزهای خوب، خوب است، نه وجود چیزهای بد. حال اگر به دلیلی قوه تشخیص نیک و بد در من واژگونه باشد، یعنی نیک را بد و بد را نیک بشمارم، می‌توانم مفهوم خدای شر مطلق (و از نظر خودم خیر مطلق) را تصور کنم. سپس ادعا کنم که چون وجود او از نظر من خوب است، پس باید وجود هم داشته باشد. در این صورت، وجود خداوند شر مطلق (اهریمن) نیز اثبات می‌گردد و وجود خدای شر مطلق در کنار خدای خیر مطلق ضرورت می‌یابد. و این هیچ به کام یکتاپرستان خوش نمی‌آید!

کانت ادعا می‌کرد که اگر کسی تمامی جزئیات شیء را تصور کند، و سپس آن تصور

هستی باید و وجود آن شیء چیزی به معنای آن بیفزاید، نمی‌توان مدعی شد آنچه در بیرون موجود شده همان است که در ذهن متصور شده است. بنت نشان داد این به عنوان یک دلیل عقیم است و من با او هم‌رأی هستم. ولی، این اشتباه، استدلال اصلی کانت را متزلزل نمی‌کند.

در مورد تأثیر غیرمستقیم دیدگاه کانت بر منطق جدید نیز احتمالاً حق با بنت است. چنان که راسل نیز با طرح نظریه وصف‌ها، مغالطه‌ای که در برهان وجودشناختی پنهان بود را هویدا و تأکید کرد که این استدلال از پیش فرض می‌گیرد که وجود یک محمول منطقی است (استرول ۱۳۸۷، ۲۸).

بنت از یک سو کانت را در ارائه براهین قاطع شکست خورده می‌داند، و از سوی دیگر به موضع او دلبستگی نشان می‌دهد و آن را دارای زیربنایی زنده و نیرومند توصیف می‌کند. البته ویژگی زنده و نیرومند بودن مبهم است، ولی می‌توان عامل دلپذیری نقد کانت را، همان طور که پیش‌تر گفته شد، برملا ساختن مغالطه برهان وجودی در خلط وجودشناسی و شناخت‌شناسی یا به تعبیر دیگر خلط احکام ذهن و عین دانست (احمدی ۱۳۸۸، ۱۸۶) که این خود نقدی بنیادین و درست است.

۲-۳. تمایز «وجود» از «وجود ضروری»

بنت از نرم‌مالکوم^۱ نقل می‌کند که باید میان دو شکل برهان وجودی تفکیک قائل شد. یکی از آن دو به شکست منجر می‌شود، اما دیگری می‌تواند به اثبات وجود خدا بینجامد. برهانی که تاکنون مورد بحث واقع شد، همان است که به گفته مالکوم نامعتبر است. زیرا بر این پایه نادرست بنا شده که وجود یک کمال است. مالکوم همچنین بر ایراد کانت از این شکل برهان صحه می‌گذارد. در تنسیق دیگری که مالکوم از آن پشتیبانی کرده و عقیده دارد که اشکالات کانت بر آن وارد نیست، کلمه «وجود» جای خود را به «وجود ضروری» می‌دهد.

این که وجود یک محمول واقعی است، با استدلال قابل رد است. اما با آن استدلال نمی‌توان ثابت کرد که وجود ضروری نیز یک محمول واقعی نیست. اگر بخواهیم از وجود به عنوان یک محمول تعیین‌بخش استفاده کنیم تا نشان دهیم مفهوم وجود به اشیای یک نوع خاص اشاره می‌کند، چنین کاربردی پوچ و بی‌معنا خواهد بود. مثلاً کسی از شما می‌خواهد یک چایی برایش بیاورید، سپس اضافه می‌کند: یک چایی داغ. داغ در اینجا یک محمول واقعی

است و جمله معنادار است. اما اگر پس از درخواست بگویند یک چایی موجود بیآور، چیزی به مفهوم آن نیفزوده است؛ زیرا چایی موجود همان است که قرار بود بیآورید. پس حضور این محمول در اینجا بیهوده است. اما بحث اینجاست که نمی‌توان با صراحت گفت چیزهای «بالضروه موجود» در یک نوع منطقی قرار نمی‌گیرند. اگر شخص پس از سفارش چایی بگوید یک چایی بالضروه موجود، شما نمی‌توانید فرضاً با آوردن یک چایی تازه دم یا پررنگ خواسته او را برآورید. این محمول جدید در جمله، انجام درخواست را بسیار سخت و حتی غیرممکن می‌سازد. به عبارت دیگر، با این روش نشان داده می‌شود موجود یک محمول واقعی نیست ولی درباره «بالضروه موجود» نمی‌توان چنین ادعایی کرد (Bennett 1974, 232-3). مالکوم به درستی اشاره می‌کند که برخلاف وجود، وجود ضروری یک کمال است (Malcolm 1960, 46). دست کم می‌توان گفت یک ویژگی است که داشتن آن خوب است. وی می‌گوید در زبان دینی سنتی «وجود ضروری» بخشی از مفهوم خداوند است. او بالضروه موجود را به طور تحلیلی یک کمال به حساب می‌آورد و چون خدا هم به طور تحلیلی دارنده تمامی کمالات است، پس او را می‌توان ضرورتاً موجود دانست. همچنین برخی سؤال‌ها مانند «آغاز خدا از چه زمانی بوده است؟»، «پایان خدا کی خواهد بود؟» یا «چه چیزی خدا را به وجود آورده است؟» در ادبیات دینی بی‌معنا هستند. این بی‌معنایی مشروط به این است که وجود خدا را از نظر منطقی درست بدانیم یا به بیان دیگر او را بالضروه موجود بینگاریم. در پارادایم دینی، رویکرد مالکوم پذیرفتنی و امیدوارکننده می‌نماید. با این همه، بنت مژده می‌دهد که این راهکار را نیز با شکست مواجه خواهد کرد.

کانت در مقام جدل با چنین برداشت‌های تحلیلی از مفهوم خدا، می‌گوید که هر محمولی را در نظر بگیریم که ضرورتاً باید بر خدا حمل شود، تنها به این معنا است که اگر خدایی وجود داشته باشد دارای آن ویژگی خواهد بود:

اگر در یک گزاره این‌همانی، من محمول را نفی اما موضوع را حفظ کنم، تناقض رخ خواهد نمود... اما اگر هر دوی موضوع و محمول را نفی کنم، تناقضی در کار نخواهد بود؛ چرا که اصلاً چیزی نیست که بخواهد مورد تناقض قرار گیرد. فرض یک مثلث و در عین حال نفی سه زاویه‌ای بودن آن تناقض است، اما اگر مثلث را با سه زاویه‌ای بودنش توأمان نفی کنیم، دیگر تناقضی در کار نیست. این حالت در مورد مفهوم یک باشنده ضروری نیز صادق است: اگر وجود نفی گردد، ما خود شیء را با تمامی محمولاتش نفی کرده‌ایم، و البته هیچ تناقضی

هم پدیدار نخواهد شد. (Kant 1929, 502)

بنابراین استدلال مالکوم حداکثر می‌تواند ثابت کند که اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه وجودش ضروری است. در واقع «خدا بالضروره موجود است» با «خدا وجود ندارد»، «ضروری نیست که خدا وجود داشته باشد» و «خدا ضرورتاً وجود ندارد» ناسازگار نیست. مالکوم بیان می‌کند که عبارت «خدا بالضروره وجود دارد» یک قضیه تحلیلی است. استدلال وی فرض می‌گیرد که گزاره «خدا بالضروره وجود دارد» متضمن این گزاره است که «ضروری است که خدا وجود داشته باشد». اما این نتیجه‌گیری بحث‌برانگیز است. بنت می‌گوید اگر منظور ضرورت منطقی باشد او دعوی بر سر این استنباط ندارد، و به نظر می‌رسد وقتی مالکوم می‌گوید چون خدا ضرورتاً وجود دارد، پس برخی سؤال‌ها بی‌معنا می‌نمایند، منظورش ضرورت منطقی است. اما وقتی ادعا می‌کند وجود ضروری از کمالات به شمار می‌رود، گویی نه ضرورت منطقی، بلکه ضرورت علی را مد نظر دارد. زیرا وجود ضروری را با فناپذیری معادل گرفته است. پس باید گفت برهان مالکوم اعتبار خود را از دست می‌دهد، زیرا «خدا فناپذیر است» در هیچ یک از معانی ضرورت با جمله «ضروری است که خدا وجود داشته باشد» معادل نیست. بنابراین در صورتی که دیدگاه مالکوم بر اساس ضرورت علی تفسیر شود، این نتیجه به دست می‌آید که اگر خدایی وجود داشته باشد آنگاه او فناپذیر است. تا اینجا بنت به زعم خود تأویل ضرورت علی را عقیم شمرده و تنها بخت برهان مالکوم را توسل به ضرورت منطقی می‌داند.

کانت برهان وجودی را از سوی دیگری هم مورد حمله قرار می‌دهد. به زعم وی، تمامی قضایای وجودی تألیفی^۷ هستند (Kant 1929, 504). در واقع، از هیچ گزاره تحلیلی منطقی گزاره ترکیبی حاصل نمی‌شود (کورنر ۱۳۶۷، ۲۶۴). با چنین فرضی، استدلال مالکوم که تلاش می‌کرد وجود خداوند را به طور تحلیلی اثبات کند، از اعتبار ساقط می‌شود. ولی چون کانت برای مدعای خود دلیل قاطعی ارائه نکرده است، مالکوم از پذیرش شکست سرباز می‌زند.

اما اگر چیزی «بالضروره الف» باشد، تعریف آن همچنان الف است. یعنی جمله‌ای که تعریف‌کننده الف است باید در معرف حضور داشته باشد. یعنی یک شیء نمی‌تواند فی نفسه «ضرورتاً الف» باشد. اشیاء در سلسله انواع تعریف و دسته‌بندی می‌شوند. مثلاً آدم‌خواران

بالضروره گوشت خوارند. با این حال نمی‌توان گفت که هر آدم‌خواری بالضروره گوشت‌خوار است، بلکه می‌توان گفت یک آدم‌خوار راستین، یا یک آدم‌خوار از آن جهت که آدم‌خوار است ضرورتاً گوشت‌خوار است (Bennett 1974, 234-5). پیشینه این نکته به لاک برمی‌گردد، جایی که او ویژگی‌های ضروری را نیز چونان ماهیات به شمار می‌آورد (Locke 1999, 427). کانت نیز این مطلب را به شکلی فشرده بیان کرده است: «ضرورت مطلق حکم [وجودی] تنها یک ضرورت مشروط برای شیء است» (Kant 1929, 501). این گونه وی بر عدم وجود یک ضرورت منطقی تحلیلی برای محمول وجود و نیز بر ترکیبی بودن گزاره‌های وجودی تأکید می‌ورزد. لذا با در نظر گرفتن نکته ارزشمندی که لاک و کانت بیان کردند، چنین حاصل می‌شود که صورتی مانند «بالضروره الف» نمی‌تواند در تعریف ظاهر شود. می‌دانیم که یک تعریف آزمونی را ارائه می‌دهد که شیء چنانچه با معرفت مطابقت داشته باشد، از آن آزمون موفق بیرون می‌آید. اما برای هیچ مقداری از الف نمی‌توان آزمونی تعیین کرد تا مشخص کند که آیا یک شیء بالضروره الف است یا خیر.

بنت سپس عبارت «بالضروره موجود» را از آن جهت که موجب شده طرح سؤال‌های کلامی درباره آغاز و انجام خدا ناسازگار جلوه کند، مورد مذاقه قرار می‌دهد. آن که فکر می‌کند این عبارت به راستی باعث ناسازگاری شده است، باید یک شرح ثبوتی از «بالضروره موجود» ارائه کند. همان طور که کانت می‌گوید:

انسان‌ها همواره از موجودی مطلقاً ضروری سخن گفته‌اند. ... این که یک تعریف لفظی از مفهوم ارائه دهیم البته کار دشواری نیست. یعنی، چیزی که نبود آن غیرممکن است. اما این بیان ما را از آن شرایطی آگاه نمی‌سازد که بالضروره موجب می‌شود نبود چنین شیئی کاملاً غیرقابل اندیشه گردد. به راستی این همان شرایطی است که ما خواهان دانستنش هستیم، تا بدانیم با توسل به آن مفهوم، اصلاً چیزی را اندیشه می‌کنیم یا نه. (Kant 1929, 501)

پرسش «آیا الف ب است؟» اگر آشکارا نابجا یا خود گویا یا پاسخش بدون اطلاعات اضافی باشد، به این دلیل است که معنای الف به گونه‌ای شامل معنای ب می‌شود. حال اگر این مورد را به سؤال اصلی سرایت دهیم که چگونه «بالضروره موجود» مانع طرح پرسش کلامی می‌شود، خواهیم داشت: «گفتن این که چیزی بالضروره موجود است، گفتن این است که وجود به طور تحلیلی در تعریف آن حضور دارد.» در نتیجه یک چیز بالضروره موجود، ظاهراً باید

چیزی باشد که به واسطه تعریف موجود است. اما حتی مالکوم هم پیش‌تر پذیرفته بود که «وجود» یک محمول واقعی نیست و جایز نیست تا در تعریف حضور داشته باشد. چون «وجود» نمی‌تواند در تعریف بیاید، پس به تبع آن «ضرورتاً موجود» هم نمی‌تواند جایی در تعریف پیدا کند. این استدلال از آن کانت است. او به جای مفهوم کامل‌ترین موجود، مفهوم واقعی‌ترین موجود^۱ را در نظر می‌گیرد. وی این واژه را حامل سنتی تصور وجود ضروری می‌داند. با این جایگزینی می‌توان از مشکلی که به واسطه اندیشه وجود ضروری پدید آمده، رهایی یافت:

هنگامی که صورت مسئله به منزله یک برهان در حوزه امر واقع مطرح می‌شود با چالشی دیگر مواجه می‌شویم. ... یعنی وقتی که گفته می‌شود یک مفهوم و تنها یک مفهوم وجود دارد که در ارتباط با آن، نبود یا نفی موضوع آن فی‌نفسه متناقض خواهد شد، و آن مفهوم واقعی‌ترین موجود است. ... پاسخ من این است که وقتی مفهوم وجود را - تحت هر پوششی - در مفهوم شیئی که می‌خواهیم به آن منحصرأ از جهت امکانش بیندیشیم مطرح می‌کنیم، از پیش دچار تناقض شده‌ایم. (Kant 1929, 523)

این هسته ردیه دوم بنت بر مالکوم است. در این ادعا که خداوند بالضروره موجود است، مالکوم مفهوم وجود را به شکلی پنهانی وارد مفهوم شیء کرده است. برای فرار از این برهان، مالکوم باید شرحی ثبوتی از «بالضروره موجود» ارائه کند، طوری که وجود در تعریف آن نیامده باشد؛ و در عین حال، وجود ضروری خدا، هم برای ممانعت از سؤال‌های ممنوعه و هم برای تضمین این که او به ضرورت باید وجود داشته باشد، کفایت کند. در حالی که این دو شرط با لحاظ کردن یک مفهوم واحد از عبارت «بالضروره موجود» برآورده نمی‌شود (Bennett 1974, 236).

۲-۴. ارزیابی نقد بنت در تمایز «وجود» از «وجود ضروری»

کانت پس از آن که نشان داد اگر در یک حکم، موضوع و محمول توأمان نفی شوند، هیچ تناقضی رخ نخواهد داد، این احتمال را در نظر گرفت که مدعی از موضوع غیرقابل رفع یعنی ضرورتاً موجود یا واقعی‌ترین موجود سخن بگوید (Kant 1929, 503). بنابراین بنت هم به درستی به سراغ نقد استدلال مالکوم می‌رود و بر مبنای اندیشه کانت هر دوره‌گریز او را سد می‌کند. او برای ابطال ادعای مالکوم، نخست ثابت کرد هیچ موضوعی نیست که عبارت

«بالضروره الف» به درستی در تعریف آن جای داشته باشد. دوم این که «بالضروره موجود» هیچ جایی نمی‌تواند به درستی قرار داده شود. اما چرا بنت ادعا می‌کند «بالضروره موجود» هیچ جایی نمی‌تواند به درستی قرار داده شود؟ ضرورت از مواد ثلاث است که در فلسفه پذیرفته شده و معنادار است. شاید منظور بنت این باشد که ضرورت وجودی جایی در تعریف شیء ندارد و این امر ناشی از آن است که اصلاً وجود را در تعریف شیء راهی نیست. تفکیک بنت در مورد ضرورت علی و ضرورت منطقی هوشیارانه است. ضرورت منطقی در تحلیل منطقی موضوع نهفته است و حکم تحلیلی مثبت وجود نیست. ضرورت علی نیز به شرطی کارگر می‌شود که متعلق آزمون‌پذیر و تجربی باشد. به تعبیر دیگر، حکم وجود خدا یا تحلیلی است یا تألیفی. حکم تحلیلی به شکست می‌انجامد، زیرا وجود از تحلیل مفهوم موضوع مستخرج نمی‌شود. همان طور که کانت نیز توضیح می‌دهد که مفهوم یک متعلق اندیشه هر چه هم که در خود بگنجانند، برای ارزانی داشتن وجود به آن مفهوم، باید از آن برون شویم. و اگر حکم تألیفی باشد، متعلق امری حسی است که وجودش از طریق دریافت‌های حسی و بر مبنای قوانین تجربی آشکار گردد. اما راهی برای آزمون هستی-عدم متعلق‌های اندیشه محض یا ایده در کار نیست، چرا که این‌ها امری تجربی نیستند (Kant 1929, 506).

پس، نه وجود، که مفاهیم واقعی معیار معنابخشی هستند. بر اساس تحلیل مفهوم نمی‌توان به وجود چیزی پی برد و قضایای وجودی را نیز باید از زمره گزاره‌های تألیفی دانست. به زعم برخی فلاسفه، این که مردم هنوز پرسش‌های شکاکانه درباره خداوند مطرح می‌کنند، نشان از عدم تناقض منطقی در این امر دارد.

افزون بر انتقاد بنت باید گفت برهان وجودی از زمانی که آنسلم آن را برای اولین بار مطرح کرد، همواره مورد انتقاد متفکرین بوده است. پلانتینگا مدعی می‌شود که این برهان به ظاهر سحرآمیز، بسیاری از اندیشمندان را مجذوب خود ساخته، ولی هرگز نتوانسته است نقش قابل ملاحظه‌ای در تقویت ایمان دینی داشته باشد. وی می‌افزاید، با این که برهان در نگاه اول کاملاً نادرست به نظر می‌رسد، در این که فلاسفه توانسته باشند آن را به طور قطعی ابطال کنند، تردید وجود دارد (Plantinga 1975, 26-7).

طرح این برهان در تاریخ فلسفه اسلامی سابقه نداشته است. شاید یکی از دلایلی که

مانع رسوخ این اندیشه در فلسفه ما بوده، تمایز وجود از ماهیت است. چون ماهیت، از آن حیث که ماهیت است، مستلزم عدم یا وجود خود نیست، تنها سلب ذاتیات آن متضمن تناقض است؛ و سلب وجود چون مندرج در ماهیت نیست مایه تناقض نخواهد بود (احمدی ۱۳۸۸، ۱۸۴). در سال‌های اخیر برخی مانند آیت‌الله جوادی آملی با برهان وجودی مخالفت ورزیده‌اند، اما بعضی مانند آیت‌الله حائری یزدی و علامه جعفری از آن پشتیبانی کرده‌اند (پیکانی ۱۳۸۶، ۳۱؛ حائری یزدی ۱۳۶۰، ۷). همچنین نظر ملاصدرا مبنی بر این که «واجب‌الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» با تقریری از برهان وجودی مطابقت داده شده است (رحمتی ۱۳۸۵، ۲-۸۱).

۳. برهان جهان‌شناختی

۳-۱. نقد بنت بر نگاه کانت به برهان جهان‌شناختی

بنت ابتدا به تقریر آکوئیناس از برهان جهان‌شناختی، که سومین برهان او در کتاب الهیات است (Aquinas 1981, 15)، اشاره و آن را به چند مرحله استنتاج منطقی تفکیک می‌کند. او به درستی، خطای موجود در چند مرحله از استنتاج‌ها را نشان می‌دهد. چون در اینجا هدف بررسی نقد بنت بر کانت است، از تشریح و نقد برهان آکوئیناس صرف نظر می‌شود. بنت سپس در جریان نقد کتاب کانت، یک عقب‌گرد انجام می‌دهد و به شکلی از برهان جهان‌شناختی اشاره می‌کند که در استدلال برنهاد تعارض چهارم ظاهر شده است. کانت وجود امکانی شیء را به وجود مشروط آن ربط می‌دهد. یعنی این که از معلول بودن و پیش شرط داشتن چیزی بتوان به وجود یا امکانش پی برد. کانت نظریه‌ای دارد که می‌گوید قوه فاهمه ما را بر آن می‌دارد که برای همه امور مشروط منبع یا بنیادی نامشروط در نظر بگیریم و وجود آن را مسلم بینگاریم. با این نظریه و نیز ارتباط امر «ممکن» با «مشروط» و امر «ضروری» با «نامشروط» استخوان‌بندی استدلالی شکل می‌گیرد که نتیجه می‌دهد موجودی مطلقاً ضروری وجود دارد. در حالی که برابرنهاد ادعا دارد: «واجب‌الوجود به منزله علت جهان، نه درون آن و نه خارج از آن وجود ندارد» (Kant 1929, 415).

به عقیده بنت، دیدگاه کانت در تعارضات، درباره استلزام عقلانی امر نامشروط قانع کننده نیست و برهان کانت در برنهاد فاقد روال استنتاج منطقی است. او تعارض چهارم را

بیشتر مایه ابهام می‌داند تا روشنگری. اشکالاتی در این تعارض نهفته است. این که بر نهاد و برابر نهاد خودشان را با «امکان دگرگونی» پیوند داده و به این می‌پردازند که آیا هیچ تغییری ضرورت دارد؟ (Bennett 1974, 241) گویی نسخه‌ای مجازی از تعارض سوم (بحث علیت) دوباره مطرح شده است. یعنی باز هم مسئله این است که آیا سلسله علل می‌تواند یا باید به علتی که خود معلول نباشد، منتهی گردد؟ بنابراین تعارض چهارم چیزی بر سومی نمی‌افزاید، یعنی در عوض ضرورت منطقی بر جنبه علی تأکید دارد.

به زعم بنت، استدلال کانت در ردّ بر نهاد نادرست است. چون کانت فرض می‌کند که نمی‌توان از امکان تجربی به امکان عقلی رسید؛ یعنی از «الف به طور علی ممکن است» نمی‌شود «الف به طور منطقی ممکن است» را استنتاج کرد. در حالی که این استنتاج هیچ اشکالی ندارد. در جهت دفاع از ادعای بنت، می‌توان گفت امکان منطقی اعم از امکان تجربی است؛ یعنی هر ممکن تجربی، ممکن منطقی نیز هست.

بنت بر آن است که هدف کانت از تمایز میان برهان تعارض و خداشناسی، عرضه بر نهادی ساختگی و غیرقابل قبول بوده است و در مجموع، در تعارض چهارم، وی نمی‌تواند یک تناقض به تمام و کمال را به نمایش بگذارد (Bennett 1974, 243). بنابراین بنت بهتر می‌بیند توجه خود را به برهان جهان‌شناختی که در بخش خداشناسی آمده است معطوف کند. از نظر من نیز کانت در تعارضات تلاش نکرده است که یک تعارض و جدال تمام‌عیار و واقعی را به نمایش بگذارد، بلکه صرفاً خواسته است نشان دهد که هر یک از طرفین دعوا برای خود برهانی به ظاهر عقلانی دارند.

برهان جهان‌شناختی که در بخش خداشناسی آمده از انسجام بیشتری نسبت به تعارض چهارم برخوردار است. به این شرح که اگر ما چیزی را به سان باشنده بپذیریم، باید قبول کنیم که در پایان زنجیره علت‌ها و معلول‌ها علت‌العللی هست که به طور نامشروط ضروری و توجیه‌گر هستی باشندگان دیگر است (Kant 1929, 496). کانت ختم سلسله ممکنات به واجب‌الوجود را به دو گونه توجیه کرده است. اولی بر رد امکان تسلسل مبتنی است که پیشینه طولانی در فلسفه دارد. فلسفه اسلامی و غربی به روش‌های گوناگون امکان وجود نامتناهی بالفعل را منتفی دانسته‌اند (Craig 2009, 103). اما کانت کمال^۹ مجموعه علت‌ها را مشروط به تناهی با علتی مطلقاً ضروری می‌داند (Kant 1929, 508). به عقیده بنت، فرض نیاز

مجموعه به کمال مرهون نظریه غریب علیت کانت است. بر این اساس، وی استدلال کانت را ناموجه و خطا ارزیابی می‌کند. او بیان پسندیده‌تر کانت را جایی می‌داند که از محال شمردن تسلسل درمی‌گذرد و به جای تبیین اجزاء به تبیین کلیت جهان می‌پردازد. یعنی این که جستجوی علت هر شیء ما را به پرس‌وجوهای بعدی وامی‌دارد، به طوری که مافوق این زنجیره ممکنات باید چیزی باشد خودبنیاد و پشتیبان و تکیه‌گاه مجموعه (Kant 1929, 519). اما «این قاعده تنها در جهان محسوس کاربرد دارد، خارج از این جهان هیچ معنایی ندارد. ... در حالی که در اثبات جهان‌شناختی این امر دقیقاً باید به ما کمک کند تا به ورای جهانی که آن را به کار بسته‌ایم، فرارویم» (Kant 1929, 511).

از نظر کانت، هدف اقامه‌گر برهان جهان‌شناختی، در گام اول، اثبات موجودی ضروری است، و در گام دوم اثبات این که چنین باشنده‌ای همان واقعی‌ترین موجود یا به قولی همان خداست، مفهومی که در هیچ حالتی با «واجب‌الوجود» ناسازگار نباشد (Bennett 1974, 248). اما برهان گام دوم بر حقیقت آشکار مفهوم «واقعی‌ترین موجود» استوار است و آن مفهومی اشباع از تمامی خصلت‌های نیکو است. این مفهوم همان طور که کانت نیز اشاره دارد شامل مفهوم واجب‌الوجود است (Kant 1929, 509). کانت تلاش می‌کند نشان دهد چگونه می‌توان از امر ضروری به واقعی‌ترین موجود رهنمون شد. به باور او خرد نه از مفاهیم، که از تجربه عادی آغاز می‌کند و اگر این بنیاد بر صخره ناجنبنده امر مطلقاً ضروری استوار نباشد، خود فرومی‌رود. اما اگر فراتر و زیر امر مطلقاً ضروری نیز تهی باشد، یعنی اگر در واقعیت خود بیکران نباشد، بدون تکیه‌گاه و معلق خواهد بود (Kant 1929, 495-6).

بنت این استدلال را ناکارآمد دانسته، معتقد است وقتی در محتوای آن دقت کنیم، متقاعدکنندگی و افسون استعاری آن رنگ می‌بازد. کانت نمی‌تواند برای وصول از واجب‌الوجود به واقعی‌ترین موجود، برهان منسجمی ارائه دهد.

به هر صورت، اگر درستی این برهان، وابسته به تحلیل مفهومی واقعی‌ترین موجود و استخراج وجود ضروری از آن باشد، برهان گرفتار همان مسائلی می‌شود که برهان وجودی با خود داشت؛ به عبارت دیگر، اقامه‌گر برهان جهان‌شناختی به کمک برهان وجودی از مفهوم واجب‌الوجود به مفهوم واقعی‌ترین موجود می‌رسد. کانت برهان جهان‌شناختی را همان برهان وجودی در لباسی مبدل می‌داند. با این همه، بنت موضع کانت را مستحکم نمی‌داند و عقیده

دارد که انسان هر آنچه تخیل خود را آزاد بگذارد نمی‌تواند این دو برهان را یکی بداند. با این حال، مطالب بنیادینی که کانت مطرح کرده بنت را یاری می‌دهد تا انتقادی محکم تر از او ارائه دهد. اگرچه کانت در شروع بحث از برهان جهان‌شناختی تفسیری علی از آن ارائه داده، اما گویی ضرورت را از گونه علی به منطقی تبدیل می‌کند. از این گذشته، کانت عقیده دارد هیچ چیز جز ضرورت منطقی برای این برهان بسنده نیست. چنان که می‌گوید: «خرد فقط چیزی را چونان مطلقاً ضروری می‌شناسد که بر پایه مفهومش ضروری باشد» (Kant 1929, 513). همچنین شناخت ضرورت مطلق یک چیز فقط می‌تواند بر اساس مفاهیم پیشینی باشد، نه با مفروض دانستن آن به سان علی در رابطه با وجودی که تجربه به ما داده است (Kant 1929, 527).

در اینجا هسته انتقاد بنت از برهان جهان‌شناختی شکل می‌گیرد، این که در استنتاج برهان از مفهوم موجودی استفاده می‌شود که وجودش را مرهون ضرورت منطقی است، باشنده ای که وجودش به وسیله تعریف و مفهوم تضمین می‌شود. حال اگر انتقاد کانت از برهان وجودی درست باشد، پس این مفهوم نیز منطقی نادرست است و برهان جهان‌شناختی فرومی باشد. بنت مدعی است که این انتقاد اساسی تر از چیزی است که کانت مطرح کرده است. زیرا نقادی بنت برهان را به کلی زیر سؤال می‌برد.

به نظر می‌رسد کانت خودش در این راستا گام برمی‌دارد که انتقاد بنیادین را مطرح کند. زیرا می‌گوید این برهان باعث باور به وجود یک هستنده بایسته می‌شود. «چون امر ضروری باید نامشروط و پیشینی مسلم باشد، خرد به ناچار پی مفهومی می‌گردد که تا حد امکان چنین طلبی را برآورده ساخته و از چنین وجودی شناختی پیشینی به ما بدهد» (Kant 1929, 507). اما کانت در ادامه به جای این که انتقاد بنیادین بنت را پیش کشد و فاش کند که استنتاج جهان‌شناختی به منطق نادرست برهان وجودی آلوده گشته است، بر رجحان این برهان بر برهان وجودی تأکید می‌ورزد.

۳-۲. ارزیابی نقد بنت بر نگاه کانت به برهان جهان‌شناختی

بنت حق دارد که تأکید کانت بر ارتباط میان واجب‌الوجود و واقعی‌ترین موجود را سست و ساختگی بداند، ارتباطی که نقش کلیدی در انتقاد کانت دارد و به او امکان می‌دهد تا اساس برهان کیهان‌شناختی را بر برهان معیوب وجودی قرار دهد. لزوم هستی واقعی‌ترین موجود، به

قصد یافتن بنیادی برای واجب‌الوجود، عجیب و نامستدل می‌نماید. حتی این ادعا در بیان خود کانت از برهان نیز حضور ندارد! پس متکی دانستن برهان جهان‌شناختی بر هستی‌شناختی ناموجه و غیر ضروری است.

شایسته بود کانت، در عوض جنجالی که به پا کرده و راه‌کار ضعیفی که پیش کشیده، همان طور که بنت هم اشاره کرده، بر موضع فلسفی خویش پافشاری می‌کرد. یعنی این که مدافع برهان جهان‌شناختی باید دلیل روشن و قانع‌کننده‌ای ارائه کند تا نشان دهد چگونه به کمک ایده‌های محض، می‌تواند از همه تجربه‌های مقدور فرارود (Kant 1929, 529). در واقع خود کانت، نه در تحلیل برهان جهان‌شناختی، که در نقد برهان نظم، ساده و خلاصه، اشکال استدلال جهان‌شناختی را عیان کرده است. به این صورت که اگر علت نهایی عضوی از زنجیره علل (و امری تجربی) باشد، پس خودش هم نیازمند علت خواهد بود. اما اگر جدای از این زنجیره (و به بیان دیگر فراتجربی) باشد، خرد نمی‌تواند به آن دست یابد و علیت تجربی را به آن مربوط سازد (Kant 1929, 519).

افزون بر نقد بنت، لازم به توضیح است که تبیین کانت تنها گونه‌ای از براهین جهان‌شناختی است. انواع دیگر این برهان عبارت‌اند از برهان حرکت از افلاطون، قوه و فعل از ارسطو، امکان و وجوب از ابن‌سینا، علیت مثلاً بر اساس اصل جهت کافی لاینیتس و برهان حدوث که متکلمان مسلمان مطرح کردند و کریگ آن را دوباره بر سر زبان‌ها انداخت (Bobier 2013, 593). به زعم برخی، بیان‌های دیگر برهان جهان‌شناختی مانند برهان امکان و وجوب که به جای علیت معده از علیت حقیقی بهره می‌جوید از حملات کانت مصون است (آیت‌اللهی ۱۳۸۵، ۱۰۰؛ کاپلستن ۱۳۸۷، ۳۰۷).

۴. برهان نظم

۴-۱. نقد بنت بر نگاه کانت به برهان نظم

آخرین روشی که کانت برای اثبات نظری خدا به آن می‌پردازد، برهان ناشی از طرح^{۱۱}، طبیعی-خداشناختی^{۱۱}، گیتی-خداشناختی^{۱۲} و یا همان برهان نظم است. همان طور که برهان وجودی بر این مبنا که «مفهومی هست که عدم وجودش محال است» و برهان جهان‌شناختی بر این قضیه که «دست‌کم چیزی وجود دارد» استوار شده بود، در اینجا هم استدلالی مطرح است

که از حقایق جزئی مشابهت در جهان بهره می‌جوید (Bennett 1974, 255):

در سرتاسر جهان از نظمی که با هدف معینی هماهنگی دارد نشانه‌های روشنی می‌یابیم ... این نظم هدفدار برای اشیای جهان بیگانه و به طور تصادفی به آنها پیوسته است. ... بنابراین یک (یا چند) علت والا و فرزانه وجود دارد که باید علت جهان باشد. (Kant 1929, 521)

مسئله دیگری که کانت در ادامه به آن اشاره می‌کند این است که در برهان نظم، میان محصولات طبیعی با محصولات مصنوعی ساخته انسان، مانند کشتی و ساعت، تشابهی فرض شده است. این پیشفرض چالشی را برمی‌انگیزد که بحث مفصلی را می‌طلبد. اما کانت می‌گوید در اینجا فعلاً نیازی نیست تا برهان از این جهت مورد نقد قرار بگیرد.

به هر صورت، برهان طبیعی-خداشناختی، با تعمیم قواعدی که در انواع خاصی از اشیاء صادق‌اند به تمامی جهان، از این شباهت بهره می‌جوید. مثلاً کشتی‌ها و ساعت‌ها جز با دخالت یک فراست زمینی ایجاد نمی‌شوند؛ و همچنین چیزهایی شبیه کشتی‌ها و ساعت‌ها هم مگر با دخالت یک فراست محتمل فرازمینی خلق نمی‌شوند. این دیدگاه، به ویژه با جنگ افزارهای کانتی، در برابر حمله، بی‌دفاع و آسیب‌پذیر است؛ ولی کانت فقط به این بیان ملایم اکتفا می‌کند که «این نوعی از استدلال است که شاید در برابر یک سنجش زیرک استعلایی تاب نیاورد» (Kant 1929, 522). همچنین مدعیان نباید آن را چونان امری «یقینی برهانی»^{۱۳} بدانند و لحن‌شان باید تا حدی متواضعانه باشد که گویی دارند چیزی ایمانی را نه از برای اطاعت نامشروط و یقین، که برای دلگرمی و آرامش بخشیدن نسبت به وجود باری اظهار می‌کنند.

به گمان بنت، گویی کانت می‌خواهد از برهان طبیعی محافظت کند. زیرا نگاه به جهان به سان اثر یک طراح فراانسان را می‌پذیرد. اما دلیل دیگری هم برای آسان‌گیری او وجود دارد. کانت می‌خواهد برهان را نه از طریق کارکرد داخلی آن، که از جهت دیگری مورد حمله قرار دهد. وی می‌گوید حتی اگر این استدلالی بی‌نقص باشد، باز هم وجود یک خالق را اثبات نمی‌کند، چه رسد به هستی یک «واقعی‌ترین موجود»:

این برهان، حداکثر می‌توان یک معمار جهان را ثابت کند، که همواره با انعطاف‌پذیری مصالحی که به کار می‌برد محدود می‌شود، نه یک جهان‌آفرین که همه چیز تابع نظر اوست. و این به هر جهت برای هدف ارجمندی که ما در پیش داریم، یعنی اثبات یک قادر مطلق

ازلی کافی نیست. (Kant 1929, 522)

بنابراین کانت می‌گوید برهان طبیعی لازم دارد تا به برهان جهان‌شناختی بازگردد. برهانی که وی پیش‌تر آن را (از نظر بنت)، با بی‌دقتی، فقط یک برهان وجودی با لباس مبدل معرفی کرده بود. کانت مدافعان برهان طبیعی را لاف‌زنانی می‌داند که ادعا می‌کنند نقطه آغازین برهان‌شان جزئیاتی است که در شباهت جهان با مصنوعات دیده می‌شود، نه این که مانند دو برهان پیشین بر قضایایی شکننده استوار باشد. اما کانت باور دارد برهان طبیعی نیز سرانجام به برهان جهان‌شناختی و در نتیجه به برهان وجودی باز می‌گردد.

به زعم بنت، اگر بخواهیم از برهان نظم، تنها وجود یک معمار فرابشر را نتیجه بگیریم، کسی که توانمندی، بخشایش و فراستش را در کار خود به نمایش گذاشته است، موضع کانت مانعی پیش روی ما نمی‌گذارد. چنان که بیان می‌کند برهان نظم به راستی می‌تواند ما را به جایی برساند که بزرگی، خرد و توانایی بانی جهان را بستاییم (Kant 1929, 523). اما کانت فرض می‌کند که انسان فقط در صورتی دل‌بسته این برهان می‌شود که از این طریق، وجود یک قادر مطلق ازلی یعنی خدا یا همان واقعی‌ترین موجود برایش اثبات شود. بنت با این نظر کانت مخالف است و مدعی است که او اغلب نمی‌تواند میان برهان جهان‌شناختی و برهان طبیعی به درستی تمایز قائل شود:

ما همه جا زنجیره‌ای می‌بینیم از علت‌ها و معلول‌ها، هدف‌ها و وسیله‌ها، و روشمندی در پیدایش و نابودی. هیچ چیز خودبه‌خود در حالتی که ما آن را می‌یابیم گام نهاده است و همواره به چیز دیگری به سان علت خویش اشاره دارد. آنگاه آن چیز ما را بر آن می‌دارد که باز علتش را جستجو کنیم. بنابراین سراسر گیتی در ژرفای نیستی فرو خواهد رفت، چنانچه فوق تمام این ممکنات چیزی را به منزله پشتیبان آن فرض نگیریم، چیزی اصیل و مستقلانه برقرار، چیزی به مثابه علت آغاز عالم که هم‌زمان حافظ تداوم آن نیز هست. (Kant 1929, 519)

در این عبارت، کانت به گونه‌ای مبهم به برهان طبیعی اشاره دارد. مثلاً با عبارات «هدف‌ها و وسیله‌ها» و «روشمندی» و همچنین در جمله آخر که از تضمین تداوم در حرکت گیتی سخن می‌گوید. نیز شاید منظور از «حالتی که ما در آن چیزها را می‌یابیم» برهان طبیعی باشد که از جزئیات جهان آغاز می‌کند. اما باقی مانده قطعه مستقیماً به برهان جهان‌شناختی اشاره دارد.

این گواه دیگری است که نشان می‌دهد کانت در اینجا نمی‌خواسته ذهنش را درگیر خود برهان طبیعی کند. بنت به طعنه می‌گوید در این بخش که کانت به ظاهر با برهان طبیعی دست و پنجه نرم می‌کند، برهان جهان‌شناختی را در معرض انتقاد درست درونی قرار می‌دهد؛ اما در بخش پیشین که باید در جای خودش به نقد آن می‌پرداخت، با پیوند برهان جهان‌شناختی به برهان وجودی، خودش را گمراه و از راه درست خارج کرد! (Bennett 1974, 257)

۴-۲. ارزیابی نقد بنت بر نگاه کانت به برهان نظم

همان طور که بنت نیز اشاره دارد، دل‌بستگی کانت به این برهان بسیار مشهود است. نقد بنت از این جهت که کانت در اینجا به انتقاد بنیادین از برهان جهان‌شناختی پرداخته، وارد است. چنین می‌نماید که کانت اگرچه پیش‌تر میان برهان جهان‌شناختی و نظم تمایز قائل شده بود، اما در این مرحله آن دو را خلط کرده است. با این همه، موضوعی که بنت باید به آن توجه می‌داشت این است که برهان نظم، در کارکرد ذاتی خود، یعنی در استنتاج صانع از نظم حاکم در مصنوع، به نوعی به قاعده علیت رجوع می‌کند. پس کانت چندان هم بی‌راهه نرفته است. نیز این ادعا که برهان نظم از اثبات واجب‌الوجود ناتوان است درست به نظر می‌رسد. افزون بر این، کانت می‌توانست نقدهای هیوم بر این برهان را نیز در نظر آورد (پترسون و دیگران ۱۳۹۳، ۱۵۳).

۵. نتیجه‌گیری

جای شگفتی ندارد که اشتیاق شدید کانت به سامانه‌سازی و نظم باعث شده باشد تا او به این شکل دومینویی فروپاشی براهین سه‌گانه علاقه‌مند شود. یعنی برهان طبیعی را بر برهان جهان‌شناختی و برهان جهان‌شناختی را بر برهان وجودی مبتنی بداند؛ و چون با اقتدار برهان وجودی را به مثابه پایه اصلی سرنگون می‌کند، دیگر سنگ‌های دومینو هم واژگون می‌شوند. پس باید گفت پایه خداشناسی نظری کانتی همان برهان وجودی یا در واقع مفهوم «واقعی‌ترین موجود» است. کانت بدین سان، به زعم خویش، راه‌های نظری اثبات باری را نافرجام و عقیم شمرده و راه شناختی را که از «آسمان پرستاره» توقع داشت و بدان دست نیافت، سرانجام در «درون خویش» پیدا می‌کند (مجتهدی ۱۳۷۸، ۹۵). همان طور که کانت و بنت

عقیده دارند و در این مقاله نیز با ذکر مثال نشان داده شد، وجود مایه کمال نیست. بر خلاف خرده‌گیری‌های بنت، باید کانت را ستود. زیرا (اگرچه غیرمستقیم) مغالطه‌ای را که در تمام تقریرهای برهان وجودشناسی قرار دارد و مفهوم و مصداق را خلط می‌کند، عیان می‌سازد. در ارتباط با برهان جهان‌شناختی، موضع بنت در مورد ساختگی بودن ارتباطی که کانت میان واجب‌الوجود و واقعی‌ترین موجود برقرار کرده برحق است. اما کانت بر مبنای اصول فلسفه خودش، به هنگام نقد برهان نظم، خطای برهان جهان‌شناختی را روشن ساخته است. در مورد نقد برهان نظم، نکته‌ای که بنت آن را از نظر دور داشته، وابستگی ذاتی این برهان، به مفهوم علیت یا گونه‌ای از برهان جهان‌شناختی است.

کتاب‌نامه

- استرول، اورام. ۱۳۸۷. فلسفه تحلیلی در قرن بیستم. ترجمه فریدون فاطمی. تهران: مرکز. احمدی، احمد. ۱۳۸۸. بن‌لایه‌های شناخت. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۳۸۵. «تحلیلی از برهان‌های جهان‌شناختی و مقایسه آن با برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی». قیسات ۴۱.
- پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ بازیجر، دیوید. ۱۳۹۳. عقل و اعتقاد دینی. ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی. تهران: طرح نو.
- پیکانی، جلال. ۱۳۸۶. «براهین اثبات خدا». علامه ۱۴.
- حائری یزدی، مهدی. ۱۳۶۰. «خدا در فلسفه کانت». مقالات و بررسی‌ها ۳۵-۳۶.
- دکارت. ۱۳۸۷. تاملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- رحمتی، انشاءالله. ۱۳۸۵. «برهان وجودی با نگاهی به فلسفه اسلامی». برهان و عرفان ۸.
- سیف، سید مسعود. ۱۳۸۵. «بررسی نقد کانت بر برهان وجودی اثبات وجود خداوند». پژوهشنامه فلسفه دین ۷.
- کاپلستن، فردریک. ۱۳۸۷. تاریخ فلسفه، ج ۶ (از ولف تا کانت). ترجمه اسماعیل سعادت و منوچهر بزرگمهر. تهران: علمی-فرهنگی و سروش.
- کانت، امانوئل. ۱۳۹۱. سنجش خرد ناب. ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی. تهران: امیرکبیر.

کورنر، اشتفان. ۱۳۶۷. فلسفه کانت. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
مجتهدی، کریم. ۱۳۷۸. فلسفه نقادی کانت، تهران: امیرکبیر.

- Aquinas, Thomas. 1981. *Summa Theologica*, Available online at: <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.html>
- Bennett, Jonathan. 1974. *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press.
- Bobier, Christopher Alan. 2013. "God, Time and the Kālām Cosmological Argument." in *Sophia* 52.
- Craig W. L. and Moreland J. P. (eds.), 2009, *The Blackwell Companion to Natural Theology*, Wiley-Blackwell.
- Kant, Immanuel. 1929, *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan.
- Locke, John. 1999. *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania State University (ebook).
- Malcolm, N. 1960. "Anselm's Ontological Arguments." in *Philosophical Review* 69.
- Plantinga, Alvin. 1975. *God and Other Minds (A Study of the Rational Justification of Belief in God)*. Cornell University.

یادداشت‌ها

1. The Only Possible Basis of Proof for a Demonstration of God's Existence
2. ontological argument
3. cosmological argument
4. physico-theological argument
5. Moore
6. Norman Malcolm (1911-1990)
7. synthetic
8. ens realismum
9. completeness
۱۰. به تعبیر بنت: the argument from design
۱۱. ترجمه آقای فولادوند از متن کورنر.
۱۲. ترجمه آقای ادیب سلطانی.
13. apodictic certainty