



## رحیق

فصلنامه علمی - پژوهشی

نشریه داخلی دانش پژوهان رشته تخصصی کلام اسلامی مدرسه علمیه عالی نواب

شماره ۱۰، پاییز ۸۸، ویژه نقد شبهات براهین اثبات خدا

صاحب امتیاز: مدرسه علمیه عالی نواب

سر دبیر: مهدی مقامی

اعضای هیئت تحریریه:

سید ابوالفضل کاظمی، محمد حسن شهرکی، محمد ابراهیم پیشنمازی، غلامرضا محمدزاده،

مجتبی شیدایی، مسلم گریوانی، محمد اسماعیل عبداللہی، وحید پاک عقیده، علی حسینی سی سخت

نشانی: مشهد، ابتدای خیابان شیرازی، مدرسه علمیه عالی نواب، گروه علمی کلام اسلامی، نشریه رحیق

Gmail.rahiq.navab@gmail.com

پیامک: ۳۰۰۷۶۵۰۰۱۰۴۰

صندوق پستی: ۱۱۴۳۶۳۳-۷۱۹

نمبر: ۲۲۳۰۳۶۸ - تلفن ۲۲۵۹۵۵۹-۰۵۱۱



## یادآوری

رحیق در حوزه معارف و مسائل تخصصی رشته کلام اسلامی انتشار می‌یابد.

آراء و نظریه های مندرج در رحیق، بیانگر رای و نظر نویسندگان مقالات است.

رحیق مشتاقانه پذیرای هرگونه انتقاد و پیشنهاد خیرخواهانه شماست.



## فهرست

- سر مقاله ----- ۳
- برهان حرکت در قلمرو نقد و تحلیل / محمد حسن شهرکی ----- ۷
- نقد و ارزیابی شبهات برهان حدوث / سید ابوالفضل کاظمی ----- ۳۱
- برهان امکان و وجوب، ردیّات و دفاعیات / مهدی مقامی ----- ۴۵
- تاملی در شبهات برهان صدیقین / محمد ابراهیم پیشنمازی ----- ۶۷
- نقد و بررسی شبهات برهان فطرت / غلامرضا محمدزاده ----- ۸۵
- براهین اثبات خدا در آئینه نشریات / علی حسینی سی سخت ----- ۱۱۵
- گزارش: در محضر حضرت آیت الله سبحانی (زید عزه) ----- ۱۲۷
- گزارش: برگزاری جلسات دفاعیه رشته تخصصی کلام اسلامی ----- ۱۳۱

چه‌کار می‌خواهید بکنید؟

چالش امروز روحانیت، پاسخ‌گویی به شبهات است،

پاسخ‌گویی به شبهات در حوزه باید به صورت يك جریان اصیل

دریابد.

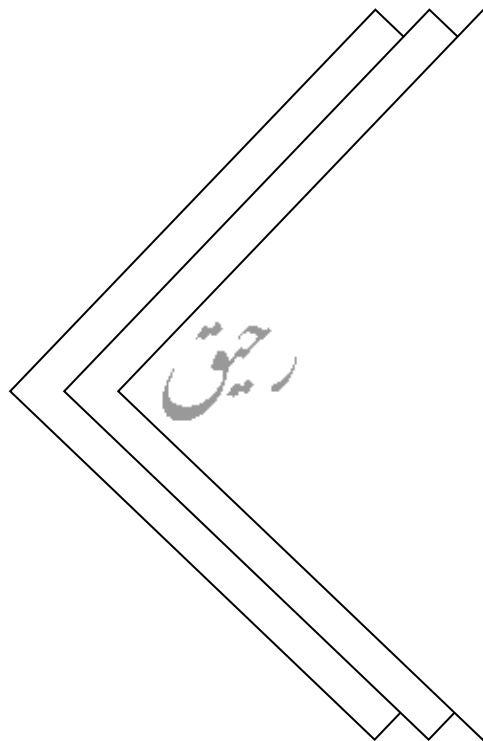
شبهات همیشه بوده، اما نوع شبهات متفاوت بوده است. در دوره‌های

مختلف، علمای بزرگ ما را ملاحظه کنید؛ یکی از مسؤلیتهای

خودشان را این می‌دانستند که با شبهات مقابله کنند. مقابله هم یا به

نحو پیشگیری است یا به نحو درمان. پیشگیری، بهتر از درمان است.

حضرت آیه الله خامنه ای (دام ظلّه العالی)





مهمترین مسأله یا یکی از مهمترین مسائل برای آدمی، مسأله وجود خدا است. اعتقاد و یا عدم اعتقاد به خدا، نقش تعیین کننده ای در زندگی انسان دارد. از اینرو انسان باید قبل از هر شناختی به این مسأله بپردازد که آیا واقعا برای انسان و عالم، خدایی وجود دارد، یا این که انسان و عالم بر اثر تصادف پدید آمده است.

امیرالمؤمنین علی علیه السلام در اهمیت مسأله توحید و خداشناسی می فرماید: معرفة الله سبحانه، اعلی المعارف<sup>۱</sup> و در جایی دیگر می فرماید: التوحید حیاة النفس<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> غرالحکم، ص ۸۱

<sup>۲</sup> همان ص ۸۴

خداشناسی، یکی از قدیم‌ترین مسائل فکری بشر به‌شمار می‌آید؛ مسأله‌ای که انسان همواره با آن زندگی کرده و کوشیده است درباره آن براهین گوناگونی با تقریرهای مختلف اقامه کند.

براهین و راه‌های اثبات و شناخت خدا را می‌توان از جهات مختلف تقسیم نمود، در یک تقسیم بندی براهین و راه‌های اثبات و شناخت خدا، به دو دسته براهین و راه‌های تبیینی مانند فطرت و براهین و راه‌های استدلالی تقسیم کرد. دسته دوم نیز یا از طریق مفهوم وجود خدا به اثبات خدا می‌پردازد؛ مانند برهان وجودی آنسلم و یا از طریق غیرمفهوم وجود. این مدل از براهین نیز یا مانند برهان صدیقین از طریق اصل وجود به اثبات خدا می‌پردازد و یا از طریق وجود معینی مانند برهان امکان، برهان نظم، برهان هدفمندی، برهان حدوث، برهان حرکت، برهان اخلاق، برهان معجزات و امداد غیبی، برهان اجماع عام، برهان درجات کمال، برهان تجربه دینی و غیره به اثبات حق تعالی اقدام می‌کنند.

براهین و راه‌های اثبات و شناخت خدا در گذر زمان مورد آماج شبهات و تشکیکات فراوانی قرار گرفته است،

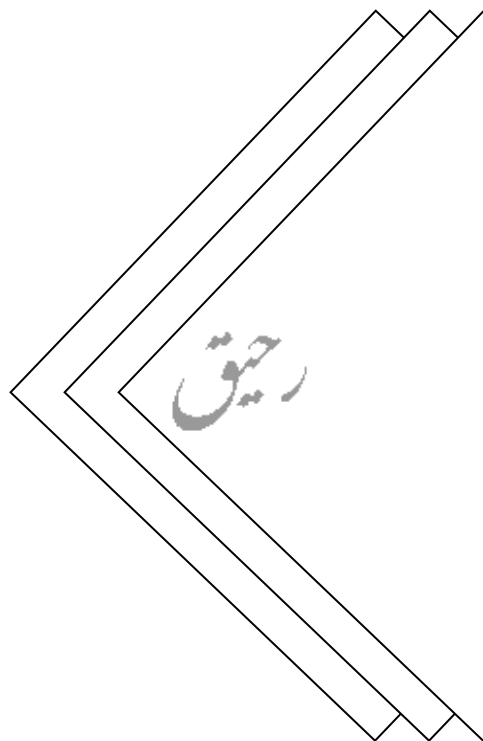
نقد و بررسی شبهات و پاسخ به سوالات دینی، براهین اثبات خدا - مقوله‌ای که شناخت آن در قله معارف و علوم قرار دارد - امری ضرور و یکی از وظایف اصلی حوزه‌های علمیه بشمار می‌رود.

شبهه در لغت عرب به معنای نوعی مخفی بودن است که ناشی از مشابهت باشد یعنی هر گاه انسان در بین چند امری که کاملاً به یکدیگر شبیه هستند نتواند حق را تشخیص دهد در این صورت شبهه گفته می‌شود.

شبهه در علم کلام به نظریات نادرستی گفته می شود که در قالب استدلال، خود را شبیه حق جلوه می دهد و به تعبیر امیرالمؤمنین علی علیه السلام **إِنَّمَا سُمِّيتِ الشُّبُهَةُ شُبُهَةً لِأَنَّهَا تُشْبِهُ الْحَقَّ**<sup>۱</sup> از اینرو افرادی که آگاهی کامل ندارند در تشخیص نظریه حق دچار مشکل شوند.

آنچه در پیش رو دارید رهاورد دانش پژوهان رشته تخصصی کلام اسلامی است، که در مدرسه علمیه عالی نواب به تحقیق و پژوهش پرداخته اند، امید است در آینده نه چندان دور، شاهد بالندگی علمی و ظهور متالهان، حکیمان و متکلمانی متعهد باشیم. انشاء الله تعالی

مهدی مقامی / بهمن ماه ۱۳۸۸



## برهان حرکت در قلمرو نقد و تحلیل

(محمد حسن شهرکی)

دانش پژوه رشته تخصصی کلام اسلامی، ورودی ۸۲

## مقدمه:

به جهان پیرامون خود که نگاه کنیم، هر لحظه با لحظه قبل و بعد از خود متفاوت است، آن به آن تغییر و تحول و شدن را مشاهده می‌کنیم، سلولهای بدن ما بنا به قول زیست‌شناسان تقریباً هر هفت سال یک بار تغییر می‌کند، نفس انسانی در حال سیروورت و شدن است، کودکی که در ابتدا چیزی نمی‌دانست و از کمالات وجودی بی‌بهره یا کم‌بهره بود، پس از اندی سال واجد فضائی می‌شود و این نفس اوست که در حال رشد و کسب درجات وجودی است، جنین انسان تا مدتی در رحم مادر، فاقد روح است، سپس واجد آن می‌شود و باز در پائیز عمر خود، روح از بدن فارغ و بی‌نیاز از آن می‌شود، رابطه و مناسبات بین جسم و نفس و روح و تاثیر اعمال و رفتار بر روی نفس و روح و هویدا شدن حالات باطنی منبعث از نفس و روح بر روی جسم و





بدن و اختصاص هر روح به کالبد و بدنی خاص نشان از آن است که روح و نفس و بدن هر یک نسبت به دیگری مَقید و مَقید هستند. بنابراین روح نیز همچون نفس و بدن از تاثیر و تغییر و شدن بی نصیب نخواهد ماند.<sup>۱</sup> منتها سیر تغییرات جسم بیشتر از نفس و سیر تغییرات بیشتر از روح و کمتر از جسم است، البته روح بیشتر نقش محرک نفس و جسم را بر عهده دارد ولی از عطر نفس و نقش اعمال جسم بی تاثیر نخواهد بود.

به آیات قرآن کریم و روایات که التقات می کنیم، متوجه می شویم که در عالم ملکوت، ملائکه دارای کثرت هستند، بعضی از آنها هم عرض با یکدیگر و عده ای در طول هم می باشند؛ لذا هر یک مَقید و مَقید یکدیگرند و وجودشان متعین و محدود می باشد و هر یک موکل کاری است، در دیدگاه مشهور ظرفیت، وجودی ملائکه ثابت در نظر گرفته می شود، بنابراین فعلیت ملائکه در حیطه ظرف وجودیشان تام خواهد بود، ولی اگر ظرفیت و تعین وجودی هر شیئی را شناور و تابع اراده همان شیئی از یک سو و متاثر از بر آیند اراده های سیستم در نظر بگیریم، ظرفیت توسعه و ضیق پیدا می کند و سپس امکان رشد فراهم می شود؛ لازم به ذکر است در حوزه علم کلام، بخشی از مسائل عقیدتی، مستقیماً توسط عقل اثبات می شوند و توسط عقل نیز تحلیل می شوند، اما مسائلی نیز وجود دارد که عقل نسبت به بودن آن موضوعات ساکت است و یا عدم استحاله آنها را به عنوان امری ممکن می پذیرد، در چنین جائی آیات قرآن و روایات با توجه به

<sup>۱</sup> بر اساس دیدگاه بعضی از متکلمین، روح و نفس و بدن همگی جسمانی هستند، با این تفاوت که نفس حد فاصل میان جسم (بدن) و روح است، نفس جسم لطیف و روح لطیف تر از این دو نفس در اثر تکامل جسم (جنین) و تحت تاثیر نفوس و روح ما در پدید آمده و روح نسبتاً مجرد در اثر نزول به بدن و کالبد خاکی به خصیصه های جسمانی نزدیک شده است.

افق دید گسترده ای که ایجاد می کنند؛ زمینه را برای عقل فراهم می سازند تا بر روی موضوعاتی که آنها، فرا روی عقل می گذارند، عقل بتواند آن موضوعات را تحیل عقلانی نماید، در مورد ملائکه نیز می توانیم با استناد به روایات و آیات قرآن در مورد ظرفیت وجودی آنها و اراده داشتن و یا مجبور بودن آنها بحث نمائیم. که در جای خاص خود در این زمینه بحث خواهیم نمود.

افلاک و کهکشانها نیز عاری از حرکت نیستند، این حرکت هر چند صرف جابه جایی است، اما نشان دهنده تغییر و تحول درونی است، این حرکت، حرکت یک مجموعه و کل محسوب می شود و حرکت کل، بدون حرکت و نقش اجزاء آن بی معناست، عالم طبیعت از مجموعه کهکشانها و سیاهچاله ها تشکیل شده و چون آنها متحرک اند، پس کل عالم طبیعت متحرک است؛ به شکل حرکت بیضوی شکل کهکشانها و منظومه ها و مدار سیاره ها که نگاه می کنیم، متوجه می شویم که مقصد و غایت حرکت آنها محدود به نقطه خاصی نیست و فرا مکانی و فرا زمانی است و به تعبیری همه جایی هست، اینکه مسیر حرکت بیضوی شکل است، مشخص می شود که مقصد حرکت هم درونی است و هم بیرونی، یعنی غایت الغایات حرکت هم در درون اشیاء است و هم بیرون از آن درونی است نه به این معنا که جزء شیئی باشد و بیرونی است نه به این معنا که از آن بریده و جدا باشد. چرا که غایت نهائی می بایست مطلق و بی نهایت باشد، البته این چرخش و حرکت، به دور غایت الغایات نیست، بلکه چرخش به دور جلوه و آیتی از آیات غایت الغایات می باشد، چرا که در حضور خود غایت الغایات دیگر شیئی ای باقی نمی ماند که حرکت و چرخش آن باقی بماند، عالم همگی جلوه ای از آثار اوست لذا فلاسفه مدعی اند که سنخیتی بین خداوند متعال (عز شانه) و ما سوای او وجود دارد و به خاطر این سنخیت، جذبه، کشش و عشقی بین عالم و

خداوند متعال وجود دارد و آنها به شوق و عشق پروردگار متعال، حرکت می کنند و چون این جذبه معشوق همه جائی است؛ لذا جهت حرکت در مسیر مستقیم قرار ندارند.<sup>۱</sup>

### تاریخچه برهان حرکت:

این برهان برای اولین بار توسط ارسطو مطرح شد، برهان حرکت ارسطو، براساس حرکت عرضی تدوین شده است. نه حرکت جوهری حرکت جوهری گرچه قبل از صدرا به این اسم مطرح نبوده است، لکن به تعبیر دیگری قبل از ارسطو تبیین شده است، مانند قول هراقلیطس، که گفته بود: انسان در یک رودخانه دوبار، نمی تواند شنا کند، چرا که هم رودخانه و هم انسان عوض می شوند، علت نیز از نظر ارسطو غیر از علت در تعابیر فلسفی یهودی و مسیحی و اسلامی است، چرا که علت در این فلسفه ها به معنای هستی بخش است، ولی نزد ارسطو به معنای محرک بوده است، فاعل نیز در فلسفه ارسطو به معنای صانع است، نه آن چیزی که سبب صدور و فیضان یا اشراق نسبت به چیزی باشد.<sup>۲</sup> در واقع تفکر فلسفی ارسطویی با تفکر عرفی از علت های چهارگانه، شباهت و هماهنگی دارد، بعدها، ملاصدرا، قائل به حرکت جوهری شد و حرکت را از اعراض به ذات اشیاء نسبت داد.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> قدما قائل بودند که افلاک چون حرکت دورانی دارند، نشان دهنده اراده آنهاست چرا که حرکت در خط مستقیم، می تواند حرکتی باشد که تابع اراده دیگری باشد، مثل اینکه کسی سنگی را به سوئی پرتاب کند، ولی حرکت دورانی نشان دهنده آن است که خود شیء با اراده های مکرر، مسیر خودش را مشخص می کند و این نشان می دهد که افلاک دارای اراده و نفوسی هستند که امور آنها را اداره و تدبیر می کند.

<sup>۲</sup> رک: جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خداوند، برداشت، مبحث برهان حرکت، و شمس، تبیین براهین اثبات خداوند (توحید ناب)

<sup>۳</sup> رک: طباطبایی، سید محمد حسین، بدایه الحکمه، مبحث حرکت جوهری

## تعریف حرکت:

حرکت با توجه به اینکه در چه مقوله ای واقع شود تعاریف متفاوتی پیدا می کند، مثلاً حرکت در مقوله های این و وضع و جدّه به معنای نوعی جا به جایی مکانی است حرکت در مقوله کم به معنای نوعی ازدیاد و رشد و یا به معنای نوعی ترکیب یا تجزیه است، حرکت در مقوله کیف نیز نوعی تغییر حالت است و حرکت در مقوله جوهر، تبدیل قابلیت ها و استعدادها به فعلیت است که یا نوعی کمال است مثل تبدیل نطفه انسان به انسان بالغ و یا نوعی انقلاب و دگرگونی است مثل تبدیل انگور به شراب و یا تبدیل شراب به سرکه، اما تمام این حرکتهای هم منعیث و برخاسته از حرکت جوهری است و هم می تواند تاثیر گذار بر روی حرکت جوهری باشد مثلاً حرکت آینی یا وضعی می تواند مقدمه حرکت در مقوله کیف باشد شاخه یک درخت به سمت خورشید حرکت می کند و این حرکت سبب تغییرات کیفی در اجزاء درخت می شود و این تغییر کیفی نیز بعد از مدتی سبب ایجاد تغییر ماهوی می گردد، یک گل در اثر تغییر کیفی به مرور تغییر ماهوی می یابد و تبدیل به میوه می شود و از آن طرف هم این حرکت جوهری است، که سایر مقولات مثل این، وضع، کیف و کم را در حرکتشان همچون عروسکهای خیمه شب بازی مدیریت می کند.

معلم اول در تعریف حرکت آورده است، حرکت کمال اول است برای رسیدن به آنچه که بالقوه می باشد: تحقق آنچه امکان حصولش برای یک شیء وجود دارد، کمالی برای آن شیء است. حرکت به چند چیز احتیاج دارد: ۱- علت فاعلی و محرک. ۲- علت قبلی و متحرک. ۳- چیزی که در آن حرکت واقع می شود. ۴- مبداء حرکت (ابتدای خروج از قوه). ۵- منتها، غایت و نهایت حرکت. ۶- زمان حرکت.

حرکت سیارات و زمین به دور خورشید، حرکت نباتات و گیاهان در رشد کمی، حرکت میوه ها در رشد کیفی مثل حرکت در رنگ و بو و طعم میوه و حرکت غیر محسوس به حس ظاهری مثل حرکت نفس ناطقه از حد عقل هیولانی و مستعد صرف و رسیدن به حد عقل بالفعل و تبدل استعداد ادراک اشیاء به فعلیت ادراک آنها، حرکت در تبدل ماهیت انگور به شراب و تبدل شراب به سرکه، تمام اینها مثالهایی بود از حرکت در عالم طبیعت در روایات نیز از تغییر و تبدل و حرکت در عالم ماورا طبیعت، صحبت شده است، مثل اینکه عده ای از مجرمین که وارد در جهنم می شوند، این امکان برای آنها فراهم می شود که بعد از پالایش از آثار گناهان، اهل نجات شده و وارد در بهشت شوند.

از دیدگاه مشهور، شرط تحقق حرکت، مادی بودن و جسمانی بودن متحرک است، ولی به نظر می رسد که حرکت محصور و محدود به عالم ماده نمی شود، شرط حرکت، مقید بودن شیئی است، یعنی همین که وجود شیئی محدود است، پس حرکت در مورد آن متصور و ممکن خواهد بود، هر چند که جسم نباشد، مگر آنکه تعین و تقید را در هر حال و شرائطی برای شیئی ثابت در نظر بگیریم که در این فرض قبلا گفتیم که در این حالت حرکت محال خواهد شد، لذا از آنجا که در خارج مشاهده می کنیم که حرکت واقع می شود، پس باید قبل از آن شرائط آن حرکت فراهم شده باشد، یعنی می بایست قبل از آن تعین اشیاء در هنگام تحقق حرکت، تغییر یابد، شاید اشکال گیرید، که اگر تعین تغییر کرد، در این حالت ذات تغییر می کند و دیگر وحدت موضوع به عنوان شرطی از شرائط حرکت، موجود نخواهد بود! در پاسخ عرض می کنم اگر ما بخواهیم ماهیت یک شیئی را تنها با دو مولفه جنس و فصل تبیین نمائیم در این حالت تغییر در تعین یعنی تغییر در

فصل و این تغییر سبب تغییر ماهوی ذاتی یک شیئی می‌شود ولی اگر به جای آنکه ماهیت یک شیئی را تنها در ذات آن جستجو کنیم، ماهیت را در نظام و سیستم مطالعه کنیم، مولفه های زیادی در تشکل و شکل دهی ماهیت شیئی دخالت می‌کنند، از اراده شیء و اراده علل طولی شیئی و اراده های اشیاء پیرامون تا جایگاه شیئی و روابط و نسبتها و چینش اشیاء پیرامون و ذاتیات یک شیئی همگی در شکل دهی ماهیت شیئی و حتی هویت و شخصیت شیئی دخالت دارند لذا اگر از طریق جدول ماتریسی این مولفه ها را بخواهیم در تعریفه یک شیئی دخالت دهیم چه بسا برای تعریف دقیق یک شیئی لازم باشد نزدیک به ۱۲۷ مولفه را در یکدیگر ضرب کنیم، تا یک شیئی تعریف شود، در نتیجه با تغییر چند مولفه محدود ذات به کلی دگرگون نمی‌شود، پس با هر تغییری در تعین شیئی لزوماً ماهیت و دلالت شیئی تبدیل و دگرگون نمی‌شود.

هر مقیدی رو به سوی اطلاق دارد و می‌خواهد با رشد و تکامل به سوی آزادی و اطلاق پیش رود، اگر که قائل شویم سنخیتی بین علت و معلول وجود دارد، آنگاه همچنانکه ذات ربوبی، اطلاق دارد، معلول هم حداقل تمایل به اطلاق را خواهد داشت.

هر چند که در دیدگاه مشهور، فلاسفه اکثراً قائل هستند که ماوراء ماده هر چه که باشد فعلیت است، لذا حرکت در مورد آنها غیر ممکن است و نشأء ثانی جهان آخرت هم فعلیت است و لذا در مورد آن هم حرکتی متصور نیست، اما دلیل آنها دو چیز است یکی اینکه تنها قابلیت و استعداد و قوه را در امور مادی و جسمانی می‌دانند و دوم ظرفیت اشیاء ماوراء ماده را فیکس و ثابت در نظر می‌گیرند.

اما در مورد اشکال اول: وقتی در فلسفه صدرائی تشکیک وجود پذیرفته می شود این تشکیک به این معناست که به هر مقدار که از راس هرم هستی به سمت قاعده هرم حرکت می کنیم، صفات کمالی وجودی کاسته شده و در عوض تقیدات و حصر و حدود بیشتر می شود، در قاعده هرم بیشترین تقیدات و حصر و حدود وجود دارد و بیشترین حرکت هم در همین قاعده محقق می شود و در راس هرم ثبات و عدم حرکت و عدم تقید محقق است، پس طبقات ما بین راس هرم و قاعده هرم نه مطلقاً عدم حرکت دارند و نه مطلقاً حرکت بلکه بین این دو قرار گرفته اند، نسبت به قاعده از حرکت کمتر و نسبت به راس ثبات کمتری دارند و اگر کاملاً بخواهیم حرکت را از تمام طبقات به غیر از قاعده نفی کنیم، تشکیک وجود را نفی کرده ایم و به تعبیری کثرات طولی را نفی کرده ایم، نمی شود به یکباره خصیصه ای در قاعده هرم پدید آید ولی در طبقات فوقانی هیچ خبری از آن خصیصه نباشد، حتی اگر بگوئید که حرکت تنها به خاطر خصیصه ماده و اجسام است در پاسخ می گوئیم، خصیصه ماده و جسم هم به یکباره در قاعده هرم به وجود نیامده است، بلکه اگر در راس هرم پروردگار متعال کاملاً از هر قید و محدودیت و نقص و ماده ای مبرا و مجرد تام و تمام هستند و در قاعده اجسام کاملاً محدود و مقید، طبقات وجودی بین این دو نه کاملاً عادی و مجرد از ماده هستند و نه کاملاً مادی و جسمانی و لذا اگر بنا به قول شما حرکت وابسته به جسم و ماده است، باز هم در این طبقات میانی حرکت محقق خواهد بود همچنانکه قبلاً گفتم، اطلاع از این طبقات میانی و عالم ملکوت و بهشت و جهنم، کیفیت حوادث معاد و .... تا حدود زیادی نیازمند تعقل بر روی نقل می باشد.

خداوند می فرماید: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ<sup>۱</sup> انس بن مالک روایت کرد، روزی رسول خدا(ص) این آیه را می خواندند، چون به اینجا رسید الا من شاء الله گفتم: یا رسول الله...، اینان کیستند؟! فرمودند: جبرئیل، میکائیل، اسرافیل و ملک الموت، چون همه خلائق را جان بستانند، این چهار کس باقی می مانند خدای متعال می فرمایند: چه کسی مانده ای ملک الموت؟ می گوید: بارخدایا تو عالم تری، ما چهار کس ماندیم. خداوند می فرماید: ای ملک الموت، جان اسرافیل را بستان و او جان اسرافیل را می گیرد. آن گه می فرماید: که ماند؟ می گوید: جبرئیل، میکائیل و ملک الموت، خداوند می فرماید: جان میکائیل را بستان، ملک الموت او را قبض روح می کند و او چون کوهی بیفتد، سپس می فرماید: که ماند؟ جواب دهد: بار خدایا، ملک الموت و جبرئیل، می فرماید: ای ملک الموت بمیر و او بمیرد، جبرئیل می ماند، خداوند متعال به جبرئیل می فرماید: که ماند؟ بار خدایا وجهک الدائم الباقی و جبرئیل المیت الفانی. خدای متعال می فرماید: ای جبرئیل، از مرگ چاره ای نیست، جبرئیل به سجده در می آید و می گوید: سبحانک ربی، تبارکت و تعالیت یا ذالجلال و الاکرام آن گاه جان می دهد و تا به جز خدا باقی نماند.<sup>۲</sup>

این روایت حاکی از آن است که در عالم ملکوت نیز تغییر و حرکت وجود دارد، اگر هم بگوئیم، بعضی از این روایات در سند آنها اشکال است و یا ظهور در این مطلب ندارند ولی

<sup>۱</sup> زمر / ۶۸.

<sup>۲</sup> رازی، ابوالفتوح، تفسیر، ج ۴، ص ۵۰۲، ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه ج ۱، ص ۵۹.



هنگامی که مجموع روایات و آیات مرتبط با ملائکه را ملاحظه می‌کنیم به این نتیجه می‌رسیم که حرکت، تغییر و .... به تواتر معنوی قابل اثبات است.<sup>۱</sup>

### تقریرات برهان حرکت :

#### تقریر اول:

جهان طبیعت دارای حرکت است، هر حرکتی به محرک و فاعل نیازمند است، جهان طبیعت به محرک و فاعل نیازمند است. محرک و فاعل حرکت، یا خودش نیز متحرک است، یا ثابت است در صورت اول که خودش متحرک باشد، خود نیز نیازمند محرک دیگری است و اگر این زنجیره ادامه پیدا کند و قطع نشود، یعنی اگر به محرک غیر متحرک نرسیم لازمه آن تسلسل و لازمه تسلسل، امتناع و محال می‌باشد پس برای تبیین حرکت، باید محرک اولیه و نخستین، خودش متحرک نباشد، از طرفی چون در خارج حرکت واقع شده است، پس ضرورت دارد سلسله علل به محرک غیر متحرک ختم شود.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> ر. ک رجالی تهرانی، علی رضا، فرشتگان ازدیدگاه آیات، روایات و عقل.

<sup>۲</sup> ر. ک فلسفتنا شهید صدر، مبحث برهان حدوث، حرکت.

<sup>۳</sup> خلاصه تقریر بالا: الف) در عالم انواع حرکات وجود دارد. ب) حرکت به متحرک، محل عروض حرکت و محرک نیاز دارد. ج) محرک باید غیر از خود متحرک باشد چرا که در غیر این صورت تقدم شیئی بر نفس خودش پیش می‌آید و از طرفی فاقد شیئی نمی‌تواند خودش معطی شئی باشد، پس چیزی که خودش فاقد یک صفت یا یک کمال وجودی است، نمی‌تواند خودش را در اثر حرکت واجد آن شود. د) تسلسل در امور مترحبه علی و معلولی محال است. نتیجه: هر حرکتی که در عالم هست، نهایتاً به محرکی که غیر متحرک و ثابت باشد نیازمند است.



نتیجه: چیزی وجود دارد که غایت، فعلیت که متحرک را به حرکت وا می‌دارد، و به سوی خودی می‌کشاند از آنجا که آن غایت مطلق و بی‌انتهاست، پس سیر و حرکت به سمت آن غایت هم بی‌انتهاست خواهد بود آن غایت مطلق کیست؟ خداست.

### تقریر چهارم:<sup>۱</sup>

حرکت در حوزه نفسانیات: نفس امری تکامل پذیر است. نفس امری مجرد است نه مادی، اما در عین مجرد بودن حرکت و خروج از قوه به فعل دارد، چرا که هر امر کمال پذیر دائماً در حال شدن، تغییر و حرکت است.

نفس در حال شدن، تغییر و حرکت است، هر چه حرکت دارد، نیازمند به فاعل و محرک است. لذا نفس نیازمند محرک و فاعل حرکت است.

فاعل حرکت نفس، یا خود نفس است، یا بدن و قوای جسمانی و یا امری مجرد و ما فوق نفس است. دو فرض اول نادرست است. از فرض اول، تقدم شیئی بر خودش لازم می‌آید، علاوه بر اینکه لازم می‌آید، نفس هم فاعل باشد و هم قابل باشد.

فرض دوم هم صحیح نیست، زیرا علت باید از معلول تام تر و کامل تر باشد، محرک نفس امری مجرد تام است چرا که رشد و تکامل برای نفس انسان حد یقفی ندارد، پس محرک نفس می‌بایست مطلق و بی‌نهایت باشد.

### تقریر پنجم:

<sup>۱</sup> رک: طباطبائی، سید محمد حسین، انسان از آغاز تا انجام، مباحث مربوط به نفس و روح، حسن زاده آملی، معرفت نفس، برداشت نگارنده.

زمان<sup>۱</sup> بعد چهارم اشیاء، محدود و مقید است، اشیاء محدود و مقید دارای حرکت هستند. چرا که زمان بعد چهارم آنهاست، جهت هر حرکتی به سوی غایت اطلاق و فعلیت تام و تمام است، غایت اطلاق و فعلیت تام و تمام همان غایت الغایات همه حرکتهاست، غایت الغایات حرکتها، منحصر در خداوند متعال است، چون حرکت، در عالم تحقق دارد، پس می بایست غایت الغایات حرکت هم وجود داشته باشد.<sup>۲</sup>

### اشکالات براهین حرکت:<sup>۳</sup>

اشکال اول:

اینکه می گوئید، جهان طبیعت دارای حرکت است مگر تمامی اجزاء عالم طبیعت را شما استقراء تام کرده اید؟ که چنین ادعایی می کنید؟!

پاسخ اشکال اول:

آن چیزی که سبب حرکت می شود در هر چیزی که باشد حرکت الزامی خواهد بود. اگر که بگوئید سبب حرکت، افتقار ذاتی است، این ملاک در همه اشیاء ما سوای پروردگار موجود است و اگر سبب حرکت را شوق و عشق و میل به غایت برتر بدانید، این مطلب هم در مورد همه اشیاء ماسوای پروردگار جاری و ساری است و اگر سبب حرکت را جسمانی و جسم بودن بدانید،

<sup>۱</sup> فاصله میان تحقق میل درونی شیء، نسبت به رسیدن به غایت تا فعلیت آن خواسته تا تحقق کمال ثانوی را زمان می گویند. به تعبیر دیگر: فاصله میان طلب شیء از علت مافوق و اهداء رزق از جانب خداوند و اتحاد آن رزق از حیث وجودی با آن شیء انتظاری را به وجود می آورد که به آن زمان می گویند.

<sup>۲</sup> تقریر نگارنده.

<sup>۳</sup> اشکالات از سایت های اینترنتی، پاسخها از نگارنده.

حداقل این علت در کل عالم طبیعت وجود دارد و اگر سبب حرکت را صرف مقید بودن هر شیء- ای دانستید، هر چیزی ما سواى پروردگار متعال است چون مقید است، دارای حرکت خواهد شد و اگر سبب حرکت را بعد چهارم اشیاء یعنی زمان مند بودن اشیاء دانستید، در این صورت هم، همه اشیاء غیر تام و مقید دارای حرکت خواهد بود.

### اشکال دوم:

ممکن است اشیاء غیر تام و مقیدی وجود داشته باشند ولی واجد فعلیت تام باشند، به این معنا که در حد ظرفیت خودشان مظهر و نشان فعلیت تام دارد، لذا با توجه به پرشدن پیمانۀ ظرفیت وجودی آنها، امکان حرکت و رشد در مورد آنها میسر نیست.

### پاسخ اشکال دوم:

اگر تعین و قیود اشیاء را ثابت در نظر بگیریم در این صورت هیچ گونه ترکیب، تجزیه، تحول، دگرگونی و رشد و تکامل ممکن نمی شود، اما در خارج مشاهده می کنیم که تغییر و تحول در اشیاء صورت می گیرد، پس تعین و قیود اشیاء شناور و غیر ثابت است تغییر در تعینات و قیود اشیاء تحت تاثیر کل مجموعه و سیستم صورت می گیرد به این معنا که شرائط در تغییر تعینات شیئی تاثیر می گذارد. لذا ظرفیت اشیاء نیز تغییر می کند و به تبع آن مظهر و نیز رشد و تکامل می یابد.

### اشکال سوم:

الف) اینکه حرکت را خروج از قوه به سوی فعل می دانند، لازمه آن این است که شیئی از دو بخش وجدان و فقدان ترکیب یافته باشد در حالی که این ترکیب نتیجه ای به غیر از خود

وجدان اولیه را ندارد، شما اگر هر عددی را با صفر جمع کنید، نتیجه آن همان عدد قبلی است نه چیزی به آن اضافه می شود و نه چیزی از آن کاسته می شود، (ب) از طرفی لازمه خروج از قوه به سوی فعل آن است که حرکت روزی به پایان برسد، چرا که بالاخره زمانی می رسد که فقدان ها و قوه ها به وجدان و فعلیت تبدیل می شود، پس می بایست حرکت جوهری ذاتی اشیاء و به تبع آن حرکت در عوارض نیز روزی به پایان برسد؟ (ج) از طرفی تعبیری چون قوه و فعل و همچون حرکت جوهری در دستگاه مفاهمه اصالة الماهية معنا می دهد، حال اگر شما مبنای اصالة الماهية را نپذیرفتید، چگونه از اصطلاحات آنها استفاده می کنید؟!

پاسخ اشکال سوم:

الف) آن چیزی که قوه نامیده می شود خودش دارای فعلیت است و اگر به آن قوه می گویند، از حیث اینکه فعلیتی است که دارای تعین شناور است<sup>۱</sup>، لذا استعداد رشد در جهت غایت خودش و تحصیل کمال ثانوی را دارد. به تعبیری، شیء از حیث اینکه تعین و ظرفیتش متغیر و شناور است و استعداد حرکت و تحول به سوی کمال ثانوی را دارد به آن قوه می گویند و از حیث وضعیت الان و حال فعلی شیء به آن فعلیت گفته می شود.

ب) چون غایت الغایات بی نهایت است و اطلاق دارد و هر مقیدی به سمت اطلاق حرکت می کند و از طرفی قیود و تعینات ثابت نیست، پس حرکت حد یقینی ندارد.

<sup>۱</sup> دامنه تغییرات یک شیء متأثر از اراده و ذات شیء و اراده مجموع سیستم و شرائط و محیط آن شیء است ولی این دامنه تغییرات مطلق و نامحدود بلکه تحت تاثیر اراده فاعل برتر قرار دارد.

ج) هر علمی، هر چند ممکن است از لغات و الفاظ مشترک استفاده کند، ولی باید دید واضح آن علم، آن الفاظ را چگونه تعریف می کند، به تعبیری کلمه ماهیت و قوه و فعل و جوهر هر چند تولدشان در دستگاه اصالت ماهیت بوده ولی وقتی در داخل فلسفه حکمت متعالیه قرار گرفتند، واضح حکمت متعالیه با توجه به مبنای خودش آنها را می بایست باز تعریف کند.

#### اشکال چهارم:

بر اساس برهان حرکت آیا ذات واجب الوجود و صفات او اثبات می گردد؟

#### پاسخ اشکال چهارم:

چون حد وسط برهان حرکت است، تنها وجود محرک غیر متحرک اثبات می شود.

سوال: آیا محرک غیر متحرک تنها خداوند متعال است؟! و یا مجردات عالم ملکوت نیز می

توانند محرک غیر متحرک باشند؟!

جواب: با توجه به نوع تقریر و همچنین مبانی مختلف، جواب متفاوت خواهد بود. الف: اگر

علت حرکت در اشیاء را قیود و تعیین آنها بدانیم و بگوئیم هر مقیدی به سمت اطلاق پیش می رود،

به شرط آنکه تعیین را هم شناور و غیر ثابت در نظر بگیریم، محرک غیر متحرک و مطلق ثابت می

شود، که تنها مصداق آن خداوند متعال است.

ب: اگر علت حرکت را شوق و میل درونی به سمت واجب تحلیل کردیم، باز هم چون همه

اشیاء عشق و ذوق به سوی معشوق دارند، همه متحرک خواهند شد. ولی هر شیئی به حسب متحرک

است، یعنی هر شیئی حرکتش به حسب ذاتش مختص خودش است و محرک غیر متحرک ثابت می

شود.

ج: اگر علت حرکت را جسم بودن و جسمانی بودن دانستیم، حداقل اشیاء مادی و یا اشیائی که مقید به ماده هستند مثل نفس متحرک خواهند بود با این توضیح که اگر قائل شویم که ملائکه، روح و ماسوای پروردگار متعال چون بین مجرد مطلق و ماده قرار دارند لذا مجرد آنها نسبی است و همین مطلب از طریق تشکیک در وجود نیز قابل اثبات است که چون در راس قاعده هرم مجرد محض و تام و تمام و عاری از هر نوع قید و محدودیت وجود دارد و از طرفی در قاعده هرم هستی تقید و محدودیت و نقص قرار دارد پس مجرد ما سوای پروردگار از ماده نسبی است بنابراین قول بعضی از متکلمین که معتقدند ما سوای پروردگار متعال جسم لطیف هستند، با مبانی فلسفه صدرائی تعارضی ندارد. و با این غرض هم می توان اثبات کرد که کل عالم به علت اینکه یا جسم اند و یا جسمانی مرتبط با جسم اند و یا وجودشان از لحاظ شدت وجودی جسم لطیف است، لذا همگی متحرکند و محرک غیر متحرک با این تقریر نیز اثبات می شود.

د: اگر علت حرکت را زمان مند بودن اشیاء دانستیم و با توجه به دیدگاه نیوتن زمان را ظرف زمانی اشیاء لحاظ کردیم، زمان از خصایص امور جسمانی خواهد بود و مابقی تقریر و توضیح شبیه به بند (ج) که در بالا ذکر شده می باشد ولی اگر زمان را بعد چهارم اشیاء دانستیم، در این فرض علت حرکت تقید و محدودیت اشیاء است و چون ما سوای پروردگار متعال، همه چیز مقید و محدود هستند، لذا همه چیز متحرک خواهند بود و محرک غیر متحرک با توجه به مبناى انیشتین و مبناى صدرا ثابت می شود.

### اشکال پنجم:

تمامی فروض فوق الذکر، آثار و کیفیات از جمله حرکت اشیاء محدود و مقید به ذات اشیاء



هستند حتی اگر تقید و تعین اشیاء را شناور در نظر بگیریم این سؤال پیش می آید که کدام عامل سبب شناور شدن تعینات اشیاء می شود، حتی اگر قائل شویم ذات اشیاء به جعل بسیط دارای یک حرکت جوهری است، چون این حرکت جوهری یک باره و به جعل بسیط انجام شده، پس حرکتش محدود به دایره تعین آن ذات است و نمی تواند تعین را تغییر دهد، ثاباً سلمنا که حرکت جوهری بتواند تعین و ظرفیت وسعه وجودی شیئی را تغییر دهد، این تغییر منوط به تغیر در علت پیدایش آن ذاتی است که دارای حرکت جوهری است و فرض این است که سلسله علل و معالیل به خداوند متعال که عاری از تغییر است منتهی می شود، پس با تحلیل ذات محورانه، نمی توان تغییرات بنیادین مثل تغییر در تعین اشیاء و یا افزایش وسعه وجودی و یا تغییر در ظرفیت اشیاء و یا تکامل شیئی و یا استحاله یک شیئی را توضیح داد؟

#### پاسخ اشکال پنجم:

آثار و کیفیت اشیاء مترتب بر اراده اشیاء می باشد آن هم نه در یک نگاه ذات محورانه، بلکه با نگاه سیستمی به کلیه اشیاء، در این فرض هم همه اشیاء ما سوای پروردگار متعال، به تبع اراده شان، متحرک خواهند بود، ولی در مورد خداوند، هر چند او نیز دارای اراده است، ولی لازمه این حرف، متحرک بودن خداوند نیست، چون ذات خدا، وجود او و صفاتش از جمله اراده ذاتی او یکی هستند و عینیت و وحدت دارند و از طرفی اسماء پروردگار متعال دارای عینیت خارجی بوده و منفک از ذات غیب الغیوب می باشند، هر چند که شئون همو می باشند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> ر.ک امام خمینی (ره)، تفسیر حمد، جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱ و ۲.

اشکال ششم:

محرک نا متحرک، امری متناقض است، به این دلیل که اگر چیزی فاعل حرکت و محرک باشد به حکم سنخیت، باید با موضوع حرکت، یا خود حرکت، سنخیت داشته و خود نیز متحرک باشد، لذا محرک بودن با متحرک بودن متلازم بوده و با متحرک نبودن تناقض دارد.

پاسخ اشکال ششم:

می توان چند فرض را مطرح ساخت:

۱- اینکه مقصود از محرک، علت غایی باشد، نه علت فاعلی، در این فرض مشکلی ندارد که محرک ثابت باشد و در عین ثبات، در اشیاء حرکت را ایجاد کند، به این گونه که غایت به خاطر تمامیت کمال و جمال خویش، در عین حال که ثابت است، قابل ها یا طالب ها را به سوی خودش جذب کند، مانند تاثیر معشوق بر عاشق.

اشکال این فرض آن است که علت غائی، از حیثیت دیگر علت فاعلی است و کار هدایت و تدبیر و استكمال، معالیل را انجام می دهد و بعضا با ولایت خویش در معالیل تصرف می کند.

۲- اینکه مراد از محرک بودن، پدید آوردن حرکت باشد، نه فاعل عروض حرکت بر اشیاء، اشکال این فرض آن است حرکت جدای از متحرک قابل تصور نیست و تحقق استقلالی ندارد.

۳- مقصود از حرکت، حرکت جوهری است، فاعلی که ماده و یا متحرک را ایجاد کرده

است، آن را با جعل بسیط به صورت متحرک ایجاد کرده است.

پاسخ های فوق کامل نیست، چون باز هم سنخیت اگر هست، می بایست متحرک محرک هر دو حرکت داشته باشند.

پاسخ صحیح آن است که بگوییم خداوند متعال تنها، صفات کمالی را دارد و حرکت نشان دهنده نقص است و به خاطر قیود و حدود و نقص حرکت ایجاد می شود، چرا که متحرک می خواهد به کمال نهائی برسد حال اگر کمال نهائی هم بخواهد به کمال برسد لازمه آن این است که کمال نهائی نباشد. این سیر هم نمی تواند تا بی نهایت پیش برود به خاطر بطلان تسلسل، پس خود کمال نهائی و غایت الغایات حرکت باید ثابت باشد.

### برهان حرکت بر مبنای اصالت ولایت

این برهان از چند مقدمه تشکیل می شود:

۱- قبلا در طول این مقاله ثابت شد که قبل از گزاره اصل استحاله اجتماع نقیضین، اصالت سیستم قرار دارد، به این معنا که نظام در عالم تکوین وجود دارد و به تبع آن ثابت می شود که ناظمی این سیستم را مدیریت می کند و حداقل ثابت می شود که نظم در عالم تکوین نهادینه شده است و قبل از آن نیز ثابت شد که می بایست اصالت تغایر (این شیء، آن شیئی نیست)، ثابت باشد چرا که تحقق یک سیستم منوط به تحقق کثرات عرضی و ثبات و حاکمیت نظم بر کثرات عرضی منوط به تحقق کثرات طولی است، از طرفی می بایست بین این کثرات ارتباط و نوعی هماهنگی و تبادل در آثار وجود داشته باشد تا وحدت سیستم و نظام عالم و قوام آن حفظ شود.

۲- با استفاده از مشاهدات بصری و مشاهدات علمی از طریق آزمایشها و آزمونهای علوم

تجربی ثابت می شود که در عالم تکوین حرکات گوناگونی وجود دارد.

- ۳- وقتی که در نظام فطری انسانی کاوش می‌کنیم، بالوجدان می‌یابیم که انسان دارای اراده و اختیار است و کلیه حرکات او تابع اراده شکل می‌گیرد.
- ۴- اگر اجزاء یک سیستم و یا حتی بعضی از این اجزاء دارای اراده و اختیار باشند می‌بایست اراده آنها توسط اراده فاعل برتر که ناظم و حاکم بر سیستم است، مقید به حدود و نقشه و برنامه‌ای به نام قضا و قدر شود، وگرنه ساختار و یا پیش‌سیستم تغییر می‌کند و یا حتی ممکن است تکرر و تفاوت اراده‌ها، باعث بی‌نظمی و ساختار شکنی و از بین رفتن سیستم شود.
- ۵- انسان می‌تواند در بسیاری از اجزاء عالم تکوین، تصرف نماید. تصرف کردن در چیزی فرع بر این حقیقت است که تعیین و تقید اجزا سیستم متغیر و شناور باشد و اگر اینگونه نبود تجزیه و ترکیب و استحاله و رشد و تحول و تکامل ممکن نبود، حال اینکه این امور در خارج واقع می‌شود.
- ۶- تنها فرض معقولی که می‌توان برای تعیین شناور طرح نمود، آن است که کلیه اجزاء سیستم و همه اشیاء دارای اراده باشند، تا بتوانند تعیین خود را تغییر دهند.
- ۷- کلیه حرکات اشیاء درون سیستم و تابع اراده اشیاء شکل می‌گیرند.
- ۸- در سیستم در اثر ارتباطات میان اجزاء، برآیندی از حرکات شکل می‌گیرد.
- ۹- برآیند حاصل از حرکات سیستم، تحت کنترل و مدیریت فاعل برتر است در غیر این صورت بی‌نظمی به وجود می‌آید.
- ۱۰- حرکات درون سیستم ناشی از نقص و محدودیت و تقید و نیاز درونی سیستم و اجزاء آن می‌باشد.



۱۱- تامین نیاز توسط اجزاء سیستم، یا از درون خود سیستم انجام می شود و یا از سیستمها و فاعل های برتر تامین می شود.

۱۲- به دلیل محدودیت و تقید ساختار سیستم، تامین مایحتاج و رزق تنها از ناحیه فاعل برتر انجام می شود و اگر تبادلاتی برای رفع حوائج از درون سیستم صورت گیرد این تبادلات به دلیل بسته بودن ظرفیت و ساختار سیستم دارای محدودیت است، پس خود سیستم نمی تواند نیاز خودش را مستقلا تامین کند و نیاز به فاعل رازق و مفیض دارد.

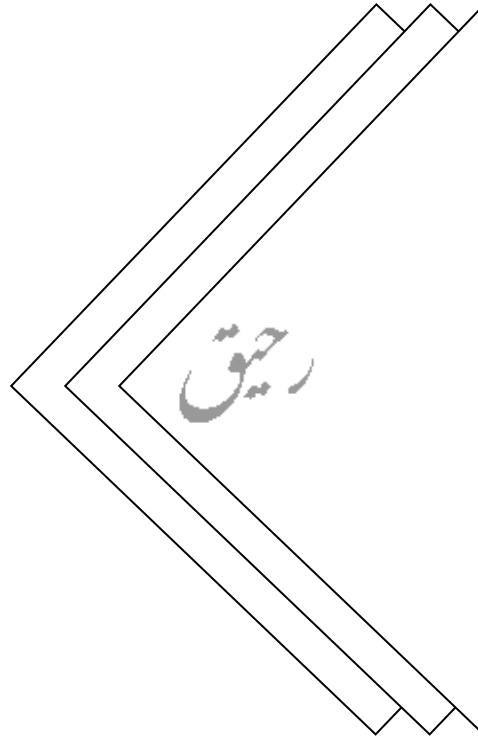
۱۳- فصل ممیز سیستم برتر بر سیستم مادون در این است که سیستم برتر دارای قوام و تعادل بیشتر و دارای تکثر عرضی کمتر و حرکات کمتر است.

۱۴- سیستم فوقانی نیز اگر دارای تکثر عرضی و برآیند حرکات اجزاء خودش باشد، آن سیستم هم نیاز به سیستم برتری دارد که تعادل و قوام آن بیشتر و تکثر عرضی آن کمتر و حرکات کمتری را دارا باشد.

۱۵- این سیر نیاز تا آنجا ادامه می یابد که تکثر عرضی به وحدت ختم شود و نهایتا تنها یک فاعل واحد که دارای وحدت احدی و صمدی باشد و تعادل و قوام ذاتی داشته باشد نیاز دیگران را تامین کند که آن فاعل برتر، حاکم بر کل هرم هستی و حاکم بر همه سیستمها و همه متحرکهاست و آن محرک غیر متحرک می باشد که تنها خداوند متعال است.

## منابع:

- ۱- بدایه الحکمه، سید محمد حسین طباطبائی، ترجمه: علی شیروانی، موسسه انتشارات دارالعلم قم، چاپ چهارم، سال ۱۳۷۷.
- ۲- آموزش فلسفه (ج ۱ و ۲)، محمد تقی مصباح یزدی، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، شرکت چاپ و نشر بین الملل چاپ اول، زمستان ۱۳۷۸.
- ۳- سلسله بحث های فلسفه دین (تبیین براهین اثبات خدا تعالی شانه) عبدالله، جوادی آملی، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۸.
- ۴- توحید ناب، بررسی ادله اثبات وجود خدا تعالی شانه، سید حسین شمس، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات، چاپ اول، ۱۳۷۹.
- ۵- فلسفه تطبیقی، ج ۲، سید محمد مهدی میرباقری، دفتر آموزش فرهنگستان علوم اسلامی قم، موسسه نشر فجر ولایت قم، سال ۱۳۸۳.
- ۶- فلسفه اصالة الربط، ج (۱، ۲، ۳) سید محمد مهدی میرباقری، دفتر آموزش فرهنگستان علوم اسلامی قم، موسسه نشر، فجر ولایت قم، سال ۱۳۸۳.
- ۷- فلسفه اصالة التعلق، ج (۱ و ۲) سید محمد مهدی میرباقری، دفتر آموزش فرهنگستان علوم اسلامی قم، موسسه نشر فجر ولایت قم، سال ۱۳۸۴.
- ۸- تحلیل ماهیت تکنولوژی آسیب شناسی علل بنیادی عقب افتادگی علمی و تکنولوژیکی جوامع اسلامی، وابسته به فرهنگستان علوم اسلامی، دکتر عبدالعلی رضائی، انتشارات مجنون، پائیز ۱۳۸۳، به سفارش جهاد دانشگاهی.



## نقد و ارزیابی شبهات برهان حدوث

(سید الوافضل کاظمی)

دانش پژوه رشته تخصصی کلام اسلامی، ورودی ۸۲



برهان حدوث در الهیات اسلامی به ویژه نزد متکلمان از اهمیت ویژه ای برخوردار است تا آنجا که به عنوان طریق ویژه متکلمان نامیده شده است.

حدوث در لغت مصدر حدث الشئ می باشد به عبارت دیگر حدوث همان «کون شئی لم یکن» است.<sup>۱</sup> اما در اصطلاح متکلمین حدوث همان بودن یک شئی است بعد از عدم و وقتی می گوئیم فلان شئی حادث است. یعنی قبلا نبود و حالا بود شد. پس حدوث یعنی مسبوقیت شئی به عدم، و قدم یعنی عدم مسبوقیت شئی به عدم. گاهی به جای لفظ قدم واژه غیر را می آورند و می گویند حدوث یعنی مسبوقیت وجود شئی به غیر خودش و قدم عبارت است از عدم مسبوقیت

<sup>۱</sup> ابن المنظور، لسان العرب، ج ۲، ص ۳۷.



وجود شئی به غیر خودش<sup>۱</sup>.

به چنین حدوثی حدوث زمانی می گویند: یعنی زمانی بود که این شئی نبود و سپس به وجود آمد که در مقابل آن قدیم زمانی می باشد. و متکلمین جهان را حادث به حدوث زمانی می دانند یعنی می گویند زمانی بود که عالم نبود و بعدا خداوند عالم را خلق کرد.

### صورت برهان حدوث

برهان حدوث به گونه های متفاوتی تقریر شده است که به عنوان نمونه به یکی از آن تقریرات اشاره می شود.

صغری: عالم یعنی مجموع ماسوی الله از سماوات و ارضین حادث است.

کبری: هر حادثی نیازمند محدث و ایجاد کننده می باشد.

نتیجه: پس عالم به محدث و ایجاد کننده نیازمند است.<sup>۲</sup>

اثبات صغری از چند طریق امکان دارد: ۱- آیات و روایات. ۲- از طریق حرکت جوهری. ۳- از طریق اثبات علوم تجربی و آزمایشگاهی.

### اثبات صغری از طریق آیات و روایات

آیات زیادی از قرآن کریم دلالت بر حدوث عالم هستی دارند که به چند نمونه از آن اشاره می کنیم.

«هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ هُوَ

<sup>۱</sup> علامه مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۲۳۱، ۲۳۲.

<sup>۲</sup> محمدی، علی، شرح کشف المراد، ص ۶۳.

بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»<sup>۱</sup> او کسی است که همه آنچه در زمین است را برای شما آفریده سپس به آفرینش عالم بالا پرداخت و آنها را هفت قسمت قرار دارد و خداوند به هر شیئی آگاه است.

«وَ اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»<sup>۲</sup>

با توجه به آیات فوق معلوم می شود که از نظر قرآن حدوث عالم امری مسلم و بدیهی است و علاوه بر حدوث عالم حدوث نفس انسان و یا حدوث آسمانها و عوالم فوقانی نیز مورد تایید قرآن می باشد.

علاوه بر آیات قرآن روایات فراوانی اشاره به حدوث عالم دارد که ما به عنوان نمونه یک روایت را ذکر می کنیم.

حضرت علی عليه السلام در خطبه ای نسبت به حدوث عالم می فرمایند.

لم يخلق الأشياء من اصول أزليّة، ولا من أوائل أبدية، بل خلق ما خلق فأقام حده، وصوّر ما صوّر فأحسن صورته، ليس بشيء منه امتناع<sup>۳</sup>.

پدیده‌ها را از مواد ازلی و ابدی نیافرید بلکه آنها را از نیستی به هستی آورد و برای هر

پدیده ای حد و مرزی تعیین فرمود و آنها را به نیکوترین صورت زیبا صورتگری کرد.

و همچنین در سایر کتب روایی شیعه از قبیل اصول کافی روایاتی در رابطه با حدوث عالم

بیان شده است.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> بقره، / ۲۹.

<sup>۲</sup> نور / ۴۵.

<sup>۳</sup> نهج البلاغه، خطبه ۱۶۳.

<sup>۴</sup> اصول کافی، ج ۱، ص ۱۲۹.

## اثبات صغری از طریق حرکت جوهری

علامه طباطبائی می فرماید: برهان متکلمین برهان حدوث است و می گویند که بر اساس حرکت جوهری متن عالم جسمانی در سیلان و حرکت است و هستی یکپارچه حرکت می کند و متحرک عین حرکت است و هر لحظه عالم حادث می شود که بر این مبنا اثبات حدوث زمانی برای عالم میسر است و عالم آن به آن نو و تازه می شود.

العالم كله اجسام و الاجسام لا تخلو عن الحركة و السكون و هما حادثان و ما لا یخلومن الحوادث فهو حادث فالاجسام كلها حادثه و كل حادث مفتقر الى محدث فمحدثها امر غیر جسم و لا جسمانی.<sup>۱</sup>

در جایی دیگر علامه طباطبائی می فرماید: هم مشاهده ابتدایی به ثبوت رسانده و هم با کنجکاوای علمی بدست می آید که اجزاء جهان با همدیگر ارتباط وجودی دارند و این ارتباط و به هم پیوستگی نه تنها در میان دسته ویژه ای از جهان می باشند بلکه تا هر جا باریک بین شده و چه بررسی بپردازیم رشته ارتباط را محکم تر می بینیم.<sup>۲</sup>

بنابراین جهان در وجود خود متغیر و متمول می باشد یعنی پس از نیستی هستی می پذیرد زیرا در هر راهی بر محاسبه حوادث جهان بپردازیم سرانجام به حرکت عمومی خواهیم رسید و حرکت، هستی است پس از نیستی و وجودی است آغشته به عدم و به مقتضای قانون علت و معلول هر موجود حادثی نیازمند علت می باشد.

<sup>۱</sup> علامه طباطبائی، محمد حسین، نه‌ایه الحکمه، ج ۴، ص ۱۲۴۹، با تعلیقه غلامرضا فیاضی.

<sup>۲</sup> علامه طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روشی رئالیسم، ج ۵، ص ۱۷-۱۸.

علامه مطهری می گویند: جهان به حکم قانون عمومی حرکت خصوصا با توجه به حرکت جوهری ذاتی دائما در حال حدوث است و چون مجموعا یک وجود خارجی است پس یک واحد حادث است البته حادثی که حدوثش تدریجی است و دائما در حال حدوث و حرکت است و هر واحد حادث نیازمند به علت محدث است پس جهان به عنوان یک واحد حادث و نیازمند به محدث و پدید آوردنده واحد است.<sup>۱</sup>

### اثبات صغری از طریق علوم تجربی

اصل دوم ترمودینامیک که از قوانین فیزیکی است گویای این واقعیت است که اگر دو جسم گرم و سرد کنار هم قرار داشته باشند گرما از جسم اول به جسم دوم انتقال می یابد و این انتقال گرما تا ایجاد تعادل بین دو جسم ادامه دارد این جریان را گرایش به تعادل نیز می نامند. فرانک آلن استاد فیزیک زیستی می گوید: قانون دوم ترمودینامیک ثابت کرده است که جهان پیوسته به وضعی روان در جریان است که در آن تمام اجسام به درجه حرارت پست مشابهی می رسند و دیگر انرژی قابل مصرف وجود نخواهد داشت و در آن حالت، آغازی دیگر برای زندگی ممکن نخواهد بود. بنابراین اگر جهان آغازی نداشت و از ازل موجود بود باید پیش از این چنین حالت مرگ و رکود حادث شده بود.<sup>۲</sup>

بنابراین با توجه به این دلایل نتیجه می گیریم که جهان متغییر و متحول است و هر آنچه متغییر و متحول باشد حادث است. پس جهان حادث است که همان مطلوب ما می باشد.

<sup>۱</sup> علامه مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۶، ص ۹۹۵.

<sup>۲</sup> کلور مونسما، اثبات وجود خدا به قلم چهل تن از دانشمندان و ترجمه احمد آرام، ص ۱۸-۱۹.

## اثبات کبری برهان حدوث

در کبری برهان گفتیم هر حادثی به محدث و ایجاد کننده نیازمند است، برای تبیین کبری احتمالاتی مطرح شده است که ما آنها را بررسی می کنیم و نتیجه صحیح را اتخاذ می نمایم.

احتمالات مطرح شده نسبت به کبری استدلال

۱- عالم هستی خودبخودی و به صورت تصادف ایجاد شده باشد.

نقد: این سخن که عالم هستی تصادفا بوجود آمده باشد خلاف قانون علیت است و همچنین

ترجیح بلا مرجح است.

۲- عالم هستی خودش آفریدگار خویش می باشد.

نقد: لازمه این سخن تقدم الشی علی نفسه می باشد یعنی چیزی که هنوز بوجود نیامده و به

تعبیری حادث نشده است چطور می تواند به خودش هستی بدهد و خویش را به وجود آورد.

۳- هر کدام از پدیده ها علت وجود پدیده دیگر باشد.

نقد: لازمه این سخن دور و تسلسل است که هر دو باطل می باشد.<sup>۱</sup>

۴- حقیقتی ماوراء جهان ماده و مادیات وجود دارد که آن حقیقت آفریدگار این حوادث

می باشد و خود قدیم است نه حادث تا لازم آید که محتاج به محدث باشد بنابراین آن حقیقت

محدث و بوجود آورنده تمام حادثات این عالم خواهد بود که این موضوع با توجه به آیات قرآن

<sup>۱</sup> محمدی، علی، شرح کشف، المراد، ص ۶۲.



و غیره اثبات می شود آن جایی که قرآن کریم می فرماید: **أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ** \*

**أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَلْ لَّا يُوقِنُونَ**<sup>۱</sup>

با توجه به آیه شریفه معلوم می شود که سه فرض نخست باطل است و فرض چهارم صحیح می باشد.

### اشکالات برهان حدوث

برهان حدوث با اشکالات اساسی روبرو شده است تا جایی که عده ای از دانشمندان معتقدند این برهان به تنهایی برای اثبات ذات باری کافی نیست و باید برهان امکان و وجوب را به آن ضمیمه نمائیم همانطور که ابن سینا به این سخن معتقد می باشد.

اشکالاتی که بر این برهان وارد است برخی بر صغری و برخی بر کبری قیاس وارد می باشد که به آنها اشاره می شود.

### اشکال اول: اشکال بر طریق روایات و حرکت جوهری:

اگر عالم را متشکل از اجزاء بدانیم چگونه می خواهید اثبات کنید که عالم و مجموع ماسوی الله متغیر و حادث است چرا که در برخی اشیاء ما حتی حرکت ظاهری آنرا نمی بینیم تا چه رسد به حرکت باطنی و درونی آنها که اصل و اساس حرکت جوهری باشد.

<sup>۱</sup> سوره طور، آیه ۳۵-۳۶.

## پاسخ از اشکال اول:

اگر ثابت کنیم که مجموع عالم یک واحد است و نه مجموعه ای از اجزاء مختلف که البته این سخن در علم تجربی نیز به اثبات رسیده است که چون اجزاء جهان با هم در ارتباطند و بر هم تاثیر و تاثر می گذارند از این حیث می توان عالم را یک واحد ارتباطی و تاثیر و تاثری دانست، لذا عالم یک واحدی است که اگر در گوشه ای از این عالم تغییری صورت پذیرد گویا کل جهان تغییر کرده است زیرا در یک وحدت جوهری و وجودی نمی توان فرض کرد که بخشی از آن متحرک باشد، و بخش دیگر غیر متحرک و ساکن باشد.

علامه مطهری می گوید: جهان به حکم عمومی قانون حرکت خصوصا با توجه به حرکت جوهری ذاتی دائما در حال حدوث است و چون این عالم مجموعا یک وجود خارجی است پس یک واحد حادث است البته حادثی که حدوثش تدریجی است و دائما در حال حدوث و حرکت می باشد و چون همه جهان یک واحد شخصی می باشد پس همه جهان یک واحد ممکن است و هر ممکنی نیازمند علت ماوراء خود است پس جهان نیازمند علت موجد است و این برهان آنگاه تمام است که این مقدمه یعنی جهان یک مجموعه واحد است ثابت شود.<sup>۱</sup>

## اشکال دوم: اشکال راسل بر قانون ترمودینامیک.

برتراند راسل با اینکه دلالت قانون فیزیکی مزبور را بر جهان می پذیرد ولی استدلال بر آن را به وجود آفریدگار نادرست دانسته است و می گوید آیا از اینجا می توانیم استنتاج کنیم که جهان بدست آفریننده ای خلق شده است؟

<sup>۱</sup> علامه مطهری، مرتضی، مجموعه آثار ج ۶، ص ۹۹۵.



راسل می گوید دلیلی وجود ندارد. که جهان به خودی خود ایجاد نشده باشد جز اینکه این امر به نظر عجیب می رسد اما در طبیعت هیچ قانونی وجود ندارد دال بر اینکه چیزهایی که به نظر عجیب باشند نباید روی بدهند بنابراین استنتاج وجود خالق مترادف است با استنتاج وجود یک علت و استنتاجات علمی در حوزه علم تنها زمانی مجاز هستند که از قوانین علی آغاز شده باشند خلقت از عدم چیزی است که به تجربه ممتنع است و تصور اینکه جهان بدست خالق آفریده شده باشد همینطور به هیچ وجه منطقی تر از فرض اینکه از عدم بوجود آمده باشد و یا اینکه بدون علت ایجاد شده باشند نیست چه اینکه هر دوی اینها خلقت از عدم یا خلقت توسط خالق و آفریدگار توسط قانون علی و معلولی که ما قادر به مشاهده آن هستیم به طور یکسان نقض می شود.<sup>۱</sup>

### پاسخ از اشکال دوم:

به طور خلاصه چندین جواب به راسل می دهیم بدین گونه که اولاً اشکال راسل ناشی از مبنای پوزیتیویستی او در معرفت شناسی است یعنی تکیه بر اصل تحقیق پذیری حسی و این که هر اندیشه ای که از طریق تجربه حسی قابل آزمایش نباشد ارزش علمی ندارد و پذیرفته نیست و این مبنا از نظر فیلسوفان علم معاصر نیز مردود است.

ثانیاً: اصل استدلال شما نیز باطل است چون می گوئید هر چه که قابل تجربه نباشد قابل اثبات نیست و ارزش علمی ندارد بنابراین همین سخن شما هم قابل تجربه و آزمایش نیست پس باطل می باشد.

<sup>۱</sup> نورانی، مصطفی، جهان بینی علمی، ص ۱۱۴-۱۱۵.



ثالثاً: یک سری اصول داریم که اصلاً قابل تجربه و آزمایش نیستند ولی مورد قبول همگان حتی شما می باشد مانند اصل تناقض اصل علیت و غیره.

### اشکال سوم:

چه اشکالی دارد این محدث که حادث نیست و قدیم است از همین عالم ماده باشد پس چرا باید این قدیم فوق طبیعی و واجب الوجود باشد.

### پاسخ اشکال سوم:

طبق حرکت جوهری می توان گفت که عالم وقتی حرکت می کند و حادث است که ماده المواد آن هم حرکت می کند و همینطور می توانیم اثبات کنیم که عالم طبیعت بالکل حادث است بنابراین آن علتی که ما به عنوان محدث اثبات می کنیم باید از ماوراء عالم طبیعت باشد، چون عالم هستی مجموعاً حادث است.

### محدوده برهان حدوث

برهان حدوث به محدثی که قدیم باشد هدایت می کند ولی عهده دار اثبات وجوب موجود قدیم نمی باشد. و محدث قدیم همان گونه که در کتب کلامی مطرح است می تواند جسم یا صورت جسمیه باشد، زیرا حدوث در نزد متکلمان مربوط به عوارض و اوصاف اجرام مادی می باشد و لذا برهان حدوث محدث را در محور همان اوصاف و عوارض ثابت می کند. بنابراین برهان حدوث اینطور تقریر می شود که عالم در عوارض و اوصاف خود متغیرات و هر چه در عوارض و اوصاف خود متغیر باشد در همان اوصاف و عوارض حادث خواهد بود.

و بر همین اساس قیاس دوم اهل کلام نیز که می گویند عالم حادث است و هر حادث نیازمند به محدث است، پس عالم محتاج به محدث است به این صورت بیان می شود که:

عالم در عوارض و اوصاف خود حادث است و هر چه در عوارض و اوصاف خود حادث باشد در عوارض و اوصافش نیازمند محدث است، پس عالم در عوارض و اوصافش محتاج به محدث می باشد و با این بیان گوهر و ذات عالم طبیعی و جسمانی همان گونه که از حرکت و تغییر و حدوث مصون می ماند از محرک و محدث نیز بی نیاز می شود.

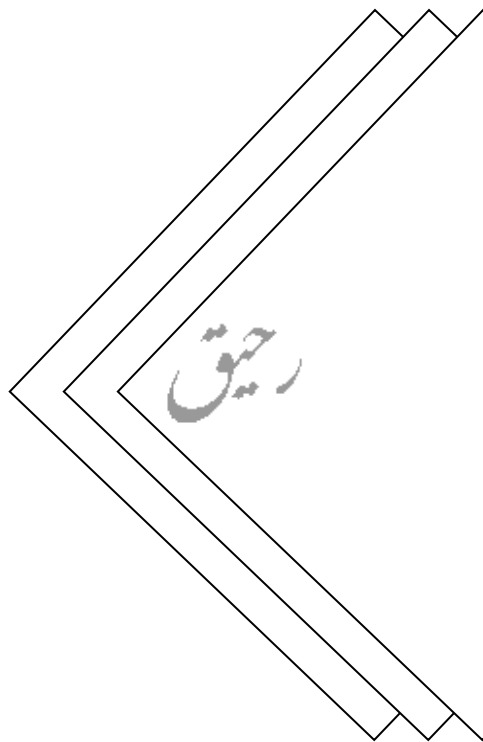
بدین ترتیب قائلین به برهان حدوث شبهه ازلیت ماده یا صورت جسمیه را نمی توانند دفع کنند زیرا جسم که مرکب از صورت و ماده است در بیرون از ذات یعنی در محور عرض یا صورت نوعیه ای که بر جسم عارض می شوند متغیر بوده و محتاج به محدث یا محرک می باشند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> آیت الله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۷۱-۱۷۹.

## منابع:

۱. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ۱۹۹۸ م
۲. جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، قم، نشر اسراء، اول، بی تا.
۳. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و تعلیقات مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی، بی تا، ج ۱، ۲، ۳.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایت الحکمه، ج ۴، ص ۱۲۴۹، با تعلیقه غلامرضا فیاضی.
۵. کلور مونسما، اثبات وجود خدا به قلم چهل تن از دانشمندان و ترجمه احمد آرام،
۶. کلینی، اصول کافی،
۷. محمدی، علی، شرح کشف المراد، ص ۶۳.
۸. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱۰، انتشارات صدرا، ۱۳۷۵ ش، ج ۳.
۹. نورانی مصطفی، جهان بینی علمی





## برهان امکان و وجوب، ردیات و دفاعیات

(مهدی مقامی)

فارغ التحصیل رشته تخصصی کلام اسلامی



### مقدمه

یکی از براهین اثبات وجود خدای متعال برهان امکان و وجوب است، اهمیت این برهان بگونه ای است که کمتر فیلسوف یا متکلمی را می توان یافت که به این برهان نپرداخته باشد. از مروری کوتاه بر کتابهای کلامی و فلسفی بدست می آید که این برهان ابتکار ابن سینا و منسوب به وی می باشد گرچه برخی از اندیشمندان مسلمان این برهان را به فارابی فیلسوف شهیر اسلامی منسوب می دانند<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> بدوی، عبدالرحمن، موسوعه الفلسفه، ج ۲، ص ۱۰۲. به نقل از کتاب عیون المسائل

این برهان، با سابقه ای هزار ساله در هر عصری مورد توجه اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان قرار گرفته و امروزه بر تارک فلسفه و تاریخ فلسفه اسلامی می درخشد.

غنی و قوت این برهان باعث شده، توجه کسانی را که سعی در مخدوش ساختن معارف اسلامی یا ناصواب جلوه دادن اندیشه های فلسفی دارند را به خود جلب نموده تا تمام توان خود را بکار گرفته، شاید بتوانند گردی بر چهره درخشان این اندیشه فلسفی کلامی باشند.

آنچه در این نوشتار به دنبال آن هستیم نقد و بررسی شبهات و اشکالاتی است که پیرامون این برهان مطرح شده است، اما قبل از طرح شبهات و اشکالات لازم است تا برخی از مهمترین تقریبهای این برهان آورده شود تا قضاوتی راحتتر نسبت به شبهات و اشکالات صورت پذیرد.

### تقریب‌های برهان امکان

#### تقریب فارابی

«موجودات دوگونه اند: یک قسم آن که وقتی ذاتش لحاظ شود، وجودش واجب نخواهد بود. این قسم، ممکن الوجود نامیده می شود. قسم دیگر، آن است که وقتی ذات آن لحاظ می شود، وجودش واجب باشد. این قسم، واجب الوجود نامیده می شود و اگر ممکن را معدوم فرض کنیم، محالی لازم نمی آید. از این رو، وجود ممکن، محتاج علت است و اگر موجود شود، وجودش بالغیر واجب می شود، در حالی که ذاتاً ممکن است، بالغیر واجب می باشد. این امکان یا همیشگی است و یا موقت. ممکنات به طور تسلسل یا دور نمی توانند علت و معلول یکدیگر باشند، بلکه باید به واجب بالذات منتهی گردند که او موجود اول است. اگر فرض کنیم که واجب، موجود

نیست، این فرض، مستلزم محال است چرا که وجود واجب بالذات، علت ندارد و وجود او به واسطه غیر نیست. او علت نخست برای هستی اشیاست»<sup>۱</sup>

### تقریب ابن سینا رحمته الله

- ۱- وجود در خارج امری انکار ناپذیر است.
- ۲- وجود در خارج یا ممکن است یا واجب.
- ۳- اگر وجود در خارج واجب است مطلوب ثابت است و اگر ممکن است باید به واجب برسد و الا دور یا تسلسل پیش خواهد آمد.<sup>۲</sup>

### تقریب عبدالرزاق لاهیجی رحمته الله

مقدمات برهان امکان از منظر لاهیجی به شرح زیر می باشد:

- ۱- موجود به واجب و ممکن تقسیم می شود و در این دو قسم، منحصر است.
  - ۲- برای ممکن، به حسب ذات خود، وجود یا عدم ترجیحی ندارند و در ترجیح یکی از آن دو، محتاج علت است.
  - ۳- همان گونه که ممکن در پیدایش، محتاج به علت است، در بقاء نیز محتاج به علت است.
  - ۴- برای ممکن، محال است که وجودش به نحو تسلسل، حاصل شود.
  - ۵- برای ممکن، محال است که وجودش به نحو دور، حاصل شود.
- این مقدمات، در محلّ خود اثبات شده است.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> همان

<sup>۲</sup> ابن سینا، الاشارات و التنبیها ج ۳، ص ۱۸-۱۹

<sup>۳</sup> لاهیجی عبدالرزاق، شوارق الالهام، ۴۹۹-۴۹۵.



تقریب صدر المتألهین شیرازی رحمته الله

«إن الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب و ممكن، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه، فلا بد له من مرجح من خارج والآ ترجح بذاته، فكان ترجحه واجباً لذاته فكان واجب الوجود بذاته و قد فرض ممكناً، و كذا في جانب العدم فكان ممتنعاً و قد فرض ممكناً هذا خلف فواجب الوجود لابد من وجوده فان الموجودات حاصله. فان كان شيء منها واجباً فقد وقع الاعتراف بالواجب والآ فوق الانتفاء اليه لبطان ذهاب السلسلة الى غيرنهاية كما مر بيانه والدور مستلزم للتسلسل فهو محال ايضاً مع انه يوجب تقدم الشيء على نفسه و ذلك ضروري البطلان»<sup>۱</sup>

تقریب علامه طباطبائی رحمته الله

بدون تردید، موجودی در جهان خارج وجود دارد، اگر آن موجود، یاشیی از آن، واجب بالذات باشد، این همان مطلوب ماست و اگر واجب بالغیر باشد، آن غیر یا واجب بالذات است که این همان مطلوب است و یا واجب بالغیر که نقل کلام می کنیم در این غیر (علت علت) که این، یا مستلزم دور است و یا تسلسل و یا این که به واجب بالذات منتهی می گردد. شق اول و دوم، محال و شق سوم، همان مطلوب است.<sup>۲</sup>

## تقریب آیه الله جوادی آملی حفظه الله

۱ - موجودات خارجی ممکن هستند زیرا نه وجود و نه عدم برای آنها به حکم عقل ضرورتی ندارد.

<sup>۱</sup> صدر المتألهین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶.

<sup>۲</sup> طباطبائی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، ص ۲۳۹-۲۳۸.

۲ - ممکن برای تحقق خود نیازمند به علت است زیرا ترجیح یکی از دو طرف عامل خارجی می خواهد .

۳ - علت ممکن نمی تواند ممکن دیگری باشد زیرا مفروض آن است که آن ممکن خود متساوی الطرفین است چیزی که خود متساوی است چگونه می تواند متساوی دیگری را از حالت تساوی خارج سازد ، این تقریر از طریق ابطال دور و تسلسل نیست .

تقریب آیه الله مصباح یزدی حفظه الله

تقریب ایشان از چهار مقدمه تشکیل شده است:

۱- هیچ ممکن الوجودی ذاتاً ضرورت وجود ندارد؛ یعنی هنگامی که عقل، ماهیتش را در نظر می گیرد، آن را نسبت به وجود و عدم، یکسان می بیند و صرف نظر از وجود علت، ضرورتی برای وجود آن نمی بیند.

۲- هیچ موجودی بدون وصف ضرورت، تحقق نمی یابد، یا ذاتاً واجب الوجود است و یا ضرورت بالغیر دارد. ممکن در صورتی تحقق می یابد که علتی آن را به سر حد ضرورت برساند، به گونه ای که امکان عدم نداشته باشد. این مقدمه نیز یقینی و غیرقابل تشکیک است.

۳- هنگامی که وصف ضرورت، مقتضای ذات موجودی نباشد، ناچار از ناحیه موجودی دیگر به آن می رسد و آن، علت تامه است که وجود معلول را ضروری بالغیر می کند.

۴- دور و تسلسل در علل، محال است. این مقدمه هم یقینی است.

با توجه به این مقدمات، برهان امکان به این صورت تقریر می شود: همه موجودات جهان با وصف ضرورت بالغیر، موجود می شوند؛ زیرا از یک سو، ممکن الوجود هستند و ذاتاً وصف

ضرورت را ندارند (مقدمه اول) و از سوی دیگر، هیچ موجودی بدون وصف ضرورت، تحقق نمی یابد. (مقدمه دوم) پس ناچار، دارای ضرورت بالغیر می باشند و وجود هر یک از آنها به وسیله علتی ایجاب می شود (مقدمه سوم). اکنون، اگر فرض کنیم که وجود آنها به وسیله یکدیگر ضرورت می یابد، لازمه اش دور درعلل است و اگر فرض کنیم که سلسله علل تابی نهایت پیش می رود، لازمه اش تسلسل در علل است، و هر دوی آنها باطل و محال می باشند (مقدمه چهارم). پس ناچار، باید بپذیریم که در رأس سلسله علتها، موجودی است که خود به خود، ضرورت وجود دارد؛ یعنی «واجب الوجود»<sup>۱</sup>.

اکنون که برخی از مهمترین تقریرات برهان امکان را از نظر گذراندیم به مهمترین شبهات و اشکالات مطرح پیرامون این برهان می پردازیم.

### شبهات برهان امکان و وجوب

شبهه اول: وجوب بکار رفته در برهان امکان وجوب منطقی است

وجوب بکار رفته در این برهان وجوب و ضرورت منطقی است. با ضرورت منطقی نمی توان از گزاره خارجی خبر داد، زیرا مقولات منطقی ذهنی محضند و ربطی به خارج ندارند، به تعبیر دیگر ضرورت منطقی وصف قضایاست. ولی ضرورت فلسفی وصف موجود است. به عنوان مثال می توان گفت گزاره بدیهی یا گزاره متناقض، ولی نمی توان گفت انسان بدیهی یا متناقض.

از این رو با مفهوم ضرورت که مهمترین مفهوم بکار رفته در برهان امکان و وجوب است

نمی توان هیچ گونه موجود عینی را اثبات کرد، چه رسد به اینکه واجب هم باشد؟

<sup>۱</sup> مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمه، ص ۴۱۵. و آموزش فلسفه، ج ۲، درس ۶۲.

## پاسخ شبهه اول:

۱- مفاهیمی چون ضرورت، امکان و امتناع، اصالتاً مفاهیمی فلسفی‌اند، این مفاهیم پس از آنکه در فلسفه از هر طریق (بدهت، تقسیم، برهان) اثبات شد منطق آن را در حوزه مفاهیم ذهنی به کار می‌برد یعنی برای این مفاهیم فلسفی مصداقهای ذهنی می‌جوید. بنابراین ضرورت تنها یک معنا دارد و آن یک معنا هم همانست که در فلسفه به عنوان امر بدیهی یا تنبیهی مورد توجه است.

۲- از آنجا که مفهوم ضرورت و امکان به صورت تقسیم عقلی می‌تواند محمول هر موضوعی قرار گیرد یعنی می‌توان گفت که وجود یا واجب است یا ممکن، ماهیت یا واجب است یا ممکن، این شیء یا واجب است یا ممکن، لذا هیچ‌کدام اختصاص به منطق ندارند.

۳- هیچ چیز بدون ضرورت تحقق نخواهد یافت، زیرا وقوع چیزی که عدمش امکان دارد، تصادف و استحاله آن بدیهی است. چنین ضرورتی اعم از ضرورت ذاتی بالغیر است.

## شبهه دوم: علیت در خارج از حوزه تجربه صحیح نیست

تقریر اول: کاربرد علیت در خارج از حوزه تجربه درست نیست. زیرا علیت از طریق تجربه اثبات شده و تجربه اختصاص به جهان طبیعت دارد؛ بنابراین اصل علیت خارج از جهان طبیعت معتبر نیست.

تقریر دوم: میان علت و معلول سنخیت وجود دارد، بنابراین هرگاه معلول متغیر باشد علت متغیر خواهد بود؛ پس معلولهای این جهانی که متغیرند علتهای این جهانی دارند.

## پاسخ شبهه دوم:

۱) علیت دوگونه است، طبیعی (ایجاد حرکت) و فراطبیعی (هستی بخش)، بر فرض که علیت فرا طبیعی در حوزه تجربه ما قرار نداشته باشد، نمی توان آنرا انکار کرد؛ چون نفهمیدن، نشناختن و درک نکردن دلیل بر نبودن نیست.

۲) مفهوم علیت از طریق حس بدست نیامده است، تا در حوزه محسوسات منحصر باشد؛ می توان علیت را از راههای دیگر<sup>۱</sup> شناخت؛ شاهد بر این مطلب، پرسش از چرایی و نفی علیت، خود دلیل غیر تجربی و غیر استدلالی بر علیت است.

۳) تجربه و مشاهده تنها دو طرف اصل علیت را ثابت می کند، اما رابطه علی و معلولی هرگز قابل مشاهده نیست، بلکه حکمی عقلی است نه حسی.

۴) منشا ادراک عقل درباره رابطه علیت، علم حضوری است. هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است، طبق این قاعده منشا حقیقی ادراک اصل علیت، در وجود خود انسان است، آنجا که علیت خود را برای صورتهای ذهنی، به علم حضوری درک می کند پس این ادراک را به جهان خارج به صورت علم حضوری تعمیم و گسترش می دهد.

۵) تفسیر علیت به تعاقب نه جامع افراد است و نه مانع اغیار، زیرا اولاً: جامع افراد نیست، زیرا در برخی موارد علیت هست ولی تعاقب نیست، بلکه تقارن است مثل حرکت دست و حرکت عصا. ثانیاً: مانع اغیار نیست، زیرا در برخی موارد تعاقب هست ولی علیت نیست. مثل تعاقب روز و شب.

<sup>۱</sup> ر.ک، جوادی آملی، تمهید القواعد

شبهه سوم: می‌توان اصل علیت را انکار کرد بدون منتهی شدن به تناقض توضیح: یکی از مقدمات برهان این بود که هر ممکنی نیاز به علت دارد، این مقدمه به یکی از این دو معنا است: هر رخدادی یا هر ماهیتی نیازمند علت است. هیچیک از این دو مقدمه قطعیت ندارد. معنای اول اثبات نشده و معنای دوم نیز مصادره به مطلوب است. با توجه به عدم قطعیت اصل علیت، این برهان قطعی نیست و مقدماتش قابل خدشه است.

پاسخ شبهه سوم:

۱. انحصار ادراکات انسان به مدرکات حسی بوسیله حس قابل اثبات نیست، ویژگی ادراکات حسی جزئی بودن آنهاست، و حال آنکه ادراکات انسان هم جزئی است و هم کلی، و حتی اصل اینکه همه ادراکات انسان حسی است، نیز جزئی نیست، بلکه کلی است و کار حس نیست.
۲. کمک گرفتن از حواس به معنای اصالت حس نیست، و همچنانکه عقل نیاز به حواس دارد، حواس هم نیازمند به عقل است. مانند ناتوانی چشم از دیدن بدون عینک است. آیا اگر عقل فعال نباشد حواس می‌توانند کاری کنند؟
۳. فهم یا ادراک علمی فراتر از حس است، یعنی عملی است که نیازمند به محاسبات دقیق، ترکیب و تحلیل دقیق می‌باشد. هیچیک از این امور، فعالیت حس نبوده و کار عقل است.

۴. علیت، یا فطری است یا بدیهی و در هر دو صورت انسان نسبت به

آن علم حضوری دارد. هر انسانی آنگاه که شیئی نوک تیزی را بر دست خود گذاشته و می‌فشارد احساس درد می‌کند با تکرار این عمل بدون شک همگان به رابطه انفکاک ناپذیر بین شیئی و درد پی می‌برند؛ آیا با فشار، مفهوم درد را احساس می‌کنیم یا خود درد را؟

۵. انکار اصل علیت، سفسطه را به دنبال دارد. به تعبیر دیگر هرگاه علیت

انکار شود اختلال ذهنی و به دنبال آن اختلال رفتاری است و سپس دوام و بقای انسان بخطر خواهد افتاد. پس از آنجا که انسانها بقا دارند معلوم می‌شود که اختلال رفتاری ندارند و از آنجا که اختلاف رفتاری ندارند معلوم می‌شود که اختلال ذهنی ندارند و از آنجا که اختلال ذهنی ندارند معلوم می‌شود که اصل علیت را قبول دارند و از آنجا که اصل علیت را قبول دارند قائل به سفسطه نیستند.

شبهه چهارم: مفاد برهان امکان و وجوب با خدای ادیان متفاوت است

مفاد برهان امکان و وجوب (علت العلل) با خدای ادیان متفاوت است، زیرا اگر خدا علت العلل باشد یعنی با موجودات دیگر رابطه علی و معلولی داشته باشد، لازمه اش اینست که از جهتی با علل دیگر مشابهت داشته باشد و حال آنکه خدای ادیان متعالی و مقدس است و نه تنها مشابهتی ندارد بلکه هیچ وصف عقلی و محدودی به او نسبت داده نمی‌شود، به تعبیر دیگر رابطه میان خلق و خدا بی همتاست و حال آنکه رابطه علت العلل یا معلولها بی همتا نیست.

پاسخ شبهه چهارم:

این درک از خدا و علت العلل، درک تمامی نیست؛ این شبهه مبتنی بر درک نادرستی از علیت است، گمان شبهه افکن اینست که علیت منحصر در علیت طبیعی است و حال آنکه رابطه خدا با معلولها رابطه خالقیت و هستی بخشی است ولی رابطه علت‌های طبیعی با یکدیگر رابطه معدّیت و زمینه سازی است.

شبهه پنجم: ممکن است حکم اجزاء غیر از حکم مجموعه باشد

ممکن است حکم اجزاء غیر از حکم مجموعه باشد بدین معنا که تک تک اجزاء عالم نیازمند باشند، ولی این نیازمندی حکم اجزاء باشد نه مجموع، مثلاً اگر ده نفر را فرض کنیم؛ تک تک افراد نمی توانند ۲۰۰ کیلوگرم آهن را از زمین بلند کنند اما مجموع آنها می توانند، به عبارت دیگر این برهان متوقف بر تساوی کل و جزء می باشد درحالی که چنین چیزی مسلم نیست.<sup>۱</sup>

پاسخ شبهه پنجم:

هرگاه حکم فرد، فقر و نداری باشد، حکم مجموع هم فقر و نداری است، ولی هرگاه حکم فرد ضعف و ناتوانی باشد. ممکن است حکم مجموع، ضعف و ناتوانی باشد یا نباشد، حکم اجزاء عالم فقر و نداری است، از این رو حکم مجموعه معلول های نظام هستی فقر و نداری است، نه ضعف و ناتوانی.

حکمای اسلامی ملاکی بیان کرده اند که هرگاه حکم تک تک اجزاء بصورت لا بشرط باشد حکم کل با حکم اجزاء یکسان است مانند مثال دوم، دانش آموز بودن هریک از ده نفر مشروط به دانش آموز بودن نفر دیگر نیست اما چنانچه حکم هر جزئی مشروط به در نظر گرفتن سایر اجزاء

<sup>۱</sup> غزالی محمد، تهافت الفلاسفة، ص ۳۳ به بعد با تصرف



باشد در این صورت حکم کل مخالف با اجزاء است مانند مثال اول قدرت برجایجائی وزنه ۲۰۰ کیلوگرمی دره‌ریک از افراد مشروط به انضمام افراد دیگر است.

حال که این ضابطه روشن شد می‌گوئیم: هنگامی که گفته می‌شود مجموعه عالم ممکن الوجود است به سراغ اجزاء عالم می‌رویم مثلاً حیوانات، گیاهان... که اجزاء عالمند آنها را بررسی می‌کنیم که آیا حکم امکان برای هر یک از این اجزاء مشروط به انضمام سایر اجزاء است یا خیر؟

ملاحظه می‌شود که امکان برای اجزاء لایشرط از انضمام اجزاء دیگر است پس باید حکم کل و اجزاء یکسان باشد و به عبارت دیگر باید گفت حکم مجموع ممکنات در این سلسله با حکم یک ممکن تفاوت ندارند.

شبهه ششم: چون کل فراتر از درک حسی و عقلی است قابل درک نیست.<sup>۱</sup> انسان با حس و تجربه تنها، توانایی شناسایی جزء را دارد نه کل را، چون کل هم فراتر از حس است، هم فراتر از عقل، بنابراین جهان شناسی نه بصورت حسی ممکن است نه عقلی. پاسخ شبهه ششم:

به دو صورت می‌توان احکام کلی یا قطعی درباره جهان ارائه کرد:

(۱) از راه فرد بالذات.

(۲) از راه حکم الامثال فی مایجوز و فی ما لایجوز واحد.

<sup>۱</sup> جان هیک، فلسفه دین ص ۳۰۰-۲۹۸

از هر یک از ایندو راه که بتوان حکمی را درباره بخشی از جهان بشناسیم، می توانیم بگوییم دیگر بخشهای جهان اینگونه است .

شبهه هفتم: برهان امکان در مورد جهان طبیعت جاری نیست.

جهان طبیعت واجب الوجود و قدیم است و مقصود از آن، ماده اصلی آن است که نه معدوم می شود نه از آن چیزی کاسته و نه به آن چیزی اضافه می شود ، پس نیاز به علت ندارد، از اینرو برهان امکان و وجوب در مورد جهان طبیعت جاری نیست.

پاسخ شبهه هفتم:

۱. این اشکال مبتنی بر اصل، - ملاک نیازمندی اشیاء به علت حدوث آن می باشد- است و حال آنکه این اصل مخدوش است، و ملاک نیازمندی اشیاء به علت امکان امکان است نه حدوث.

۲. موجودی که از خود چیزی ندارد نیازمند به علت است خواه عمرش کوتاه باشد یا بلند، هر چه عمرش طولانی تر باشد نیازمندی او بیشتر است و اگر قدیم باشد نیازمندی او قدیم است.

۳. جهان طبیعت قدیم نیست زیرا ویژگیهای موجود قدیم را ندارد. ویژگیهای موجود قدیم (واجب):

۱. فقدان ماهیت

۲. تعین و حد وجودی ندارد (محدودیت ندارد)

۳. بساطت خارجی، ذهنی و حقیقی دارد یعنی دارای اجزاء خارجی،

ذهنی، مقداری نبوده و مرکب از وجود و ماهیت و مخلوط از وجود و عدم نیست.

### شبهه هشتم: ناسازگاری اعتقاد به قدمت عالم و اثبات خدا

غزالی در توضیح این شبهه چنین ادعا می کند که شما فلاسفه از طرفی قائلید که همه ممکنات علت می خواهند و قدیم نیستند و از طرفی هم قائلید که این عالم قدیم زمانی است لذا برهان امکان و وجوبی که شما اقامه می کنید با این اعتقاد شما که موجودات قدیم زمانی هستند تعارض دارد از این جهت برهان شما مخدوش می باشد.<sup>۱</sup>

### پاسخ شبهه هشتم:

این رشد در پاسخ غزالی گفته است که وی (قدیم زمانی) را از (قدیم ذاتی) تمیز نداده است؛ دعوی حکما نفی زمانبندی عالم است نه نفی وابستگی آن. گویا در نظر غزالی (پدید آمدن) فقط در بستر زمان معنا دارد غافل از اینکه معنای پیدایش اعم از پدیدارهای زمانی است، و حتی عالم عقول و خود ماده‌المواد را هم شامل می شود. باید دانست که بی نیازی از زمان به معنای بی نیازی از علت نیست. آنچه نامعقول می نماید پذیرش قدمت ذاتی، یعنی استغنا و بی نیازی از علت برای عالم ممکنات است، که البته با جست و جوی علت برای آن ناسازگار خواهد بود.

خطای غزالی در آن بود که گمان می گرد ملاک نیاز به علت، حدوث زمانی اشیاست و اگر شی حادث نباشد، محتاج به علت نیست و نشان دادن علت برای آن ارتکاب تناقض است. در

<sup>۱</sup> غزالی، همان ص ۱۱۰

حالی که سر نیاز به علت، امکان آن (نزد حکیمان مشای مسلمان) و فقر وجود آن (نزد ملاصدرا و تابعان او) است. و این امکان یا فقر وجودی همواره با ممکن است؛ چه ممکن زمان مند باشد (حادث) و چه بی زمان (قدیم).

شبهه نهم: ناسازگاری اصل امتناع تسلسل و اصول دیگر حکمت مشاء

اومی گوید برهان امکان و وجوب متوقف برابطال تسلسل می باشد و حال اینکه فلاسفه با پذیرش قدیم زمانی تسلسل را نیز پذیرفته اند چون قدیم زمانی یعنی هر چه پیش برود ابتداء ندارد این تسلسل است که پذیرفته شده است یعنی محال نبودن تسلسل.<sup>۱</sup>

پاسخ شبهه نهم:

در رد اومی گوئیم تسلسل محال شرایطی دارد که عبارتند از (۱) تسلسلی که علی و معلولی باشد و (۲) همه معلولها بالفعل باشند

قیاس سلسله حوادث زمانی به سلسله علت و معلولها مع الفارق است. زیرا آنچه که ممتنع است اجتماع بی نهایت حلقه علت و معلول در زمان واحد است، نه بی نهایت بودن حادثه ها که عدم هر یک شرط و یا زمینه ساز حدوث دیگری است و اجتماع بالفعل در زمان واحد ندارند. فیلسوفان می پذیرند که هر حادثه ای مسبوق به حادثه ای دیگر است، اما نمی پذیرند که هر معلول ممکن، مسبوق به معلول ممکن دیگری باشد. زیرا در اولی اجتماع بالفعل اجزا وجود ندارد، در حالی که در دومی به دلیل معیت و همراهی علت با معلول، تمام حلقه های زنجیره علی و معلولی، در همان زمان وجود معلول اخیر، مجتمع و بالفعل موجودند.

<sup>۱</sup> غزالی همان، ص ۱۳۳ به بعد

شبهه دهم:

این برهان مبتنی بر اصل علیت است و ملاک نیازمندی معلول به علت حدوث است نه امکان لذا این برهان مخدوش می باشد.<sup>۱</sup>

پاسخ شبهه دهم:

ملاک نیازمندی معلول به علت امکان است نه حدوث آن، چرا که امکان حالت تساوی بین عدم و وجود است که برای خروج از این حالت به علتی نیازمند است ولی برفرض پذیرش حدوث جهان حداکثر به موجود قدیم می رسیم و چون طبق دیدگاه حکما موجود قدیم زمانی اعم از واجب و ممکن است لذا اثبات واجب از طریق حدوث نمی شود.<sup>۲</sup>

شبهه یازدهم: تعارض برهان امکان و وجوب با برخی از دیدگاههای فلاسفه

فلاسفه در تعریف ماهیت می گویند: الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه « ماهیت همیشه نه وجود و نه عدم<sup>۳</sup> برای آن ضرورتی ندارد »؛ و در تعریف وجوب گفته اند: هر گاه ماهیتی را با وجود بسنجیم و وجود عین آن باشد واجب خواهد بود. این تعریف با آن قاعده تعارض دارند، زیرا در تعریف ماهیت می گوئیم ماهیت نه وجود است و نه عدم، ولی در تعریف وجوب می گوئیم ماهیت عین وجود است.

پاسخ شبهه یازدهم:

ماهیت دومعنی دارد:

<sup>۱</sup> حلی، کشف الموارد بحث برهان امکان

<sup>۲</sup> همان

<sup>۳</sup> این وجود و عدم به حمل اولی است

۱. ما يقال فی جواب ما هو، مانند کلی طبیعی یا معقول اول .

۲. اعم از کلی طبیعی و مفهوم فلسفی.

ماهیات به معنای معقول اول، همیشه مرکب از جنس و فصل است، ولی ماهیات به معنای معقولات ثانی فلسفی بسیط بوده و جنس و فصل ندارند؛ از اینرو این دو قاعده با هم معارض نیستند زیرا ماهیت در قاعده اول به معنای معقول اول است و در قاعده دوم به معنای مفهوم و معقول ثانی فلسفی می باشد .

این قاعده - استواء ماهیت نسبت به وجود وعدم- مربوط به مرتبه لحاظ ذهنی است و برهان امکان و وجوب مربوط به مرتبه وجود عینی می باشد. ماهیت به لحاظ اعتبار ذهنی نه واجب است و نه ممتنع، و به لحاظ وجود عینی یا واجب است یا ممکن. بنابراین تعارضی وجود ندارد و قابل طرد نیست.

### شبهه دوازدهم: منع برهان تسلسل

برهان امکان و وجوب متوقف بر این است که تسلسل باطل باشد در صورتی که می توان گفت تسلسل دو نوع است .

۱. در علت‌های هستی بخش

۲. در غیر علت‌های هستی بخش

تسلسل در علت‌های هستی بخش محال است ولی تسلسل در غیر علت‌های هستی بخش محال نیست ، چه اشکالی دارد که بگوئیم عالم ماده بی نهایت علت غیر معطی الوجود دارد و علت معطی الوجود نداریم .

## پاسخ شبهه دوازدهم:

علت وجود علت‌های غیر معطی الوجود چیست؟ علت‌های مادی یا وجود دارند یا ندارند اگر وجود دارند علتی و معطی الوجودی دارند و اگر وجود ندارند انکار واقعیت کرده ایم پس تسلسل در علت‌های که معطی الوجود نیستند منجر به تسلسل در علت‌های معطی الوجود می‌شود.

## شبهه سیزدهم: تناقض تبیین جهان

پرسش از تبیین جهان تناقض آمیز است. زیرا تبیین، همواره توسط چیز دیگری انجام می‌پذیرد اما از آنجا که ما به نهایت رسیدیم پرسش از ماوراء تناقضی بیش نیست. از این رو اگر چیزی ورای این جهان نباشد که تبیین آن به شمار آید، دیگر پرسش از چند و چونی جهان تناقض است و بس.<sup>۱</sup>

## پاسخ شبهه سیزدهم:

۱. پرسش از چرایی جهان، تنها در صورتی تناقض است که جهان، واجب الوجود بالذات باشد و هیچ گونه وابستگی به غیر در آن تصور نشود و منظور از چرایی نیز علت وجود باشد. در حالی که امکان ذاتی جهان تردید ناپذیر است.
۲. مستشکل هستی را مساوی با جهان طبیعت انگاشته و نتیجه گرفته است که چون و چرا در امر جهان تناقض آمیز است، در حالی که چنین چیزی مصادره به مطلوب است و نوعی مغالطه منطقی است. به عبارت دیگر اگر جهان را همراه با ذات واجب یعنی کل هستی در نظر بگیریم حق با مستشکل است و پرسش از علتی ورای آن

<sup>۱</sup> براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات هاسپرز، ص ۲۴۶.

تناقض آمیز می‌باشد. زیرا ورای کل هستی، چیزی تصور پذیر نیست. اما اگر جهان را منهای واجب در نظر بگیریم در این صورت جهان کل هستی نیست و پرسش از ماورای آن حاوی تناقض نمی‌باشد.

### شبهه چهاردهم: تبیین خدا چیست؟

از جمله اشکالهایی که به برهان امکان وارد شده است چرایی وجود خدا است. می‌گویند: بر فرض اینکه جهان ممکنات به دلیل ممکن بودنش تنها از راه وجود واجب توجیه شود، اما همین سؤال در مورد واجب نیز تکرار می‌شود.<sup>۱</sup>

به تعبیری دیگر اگر خداوند تبیین جهان است، برای خدا چه تبیینی وجود دارد؟ اصلاً چرا خدا وجود دارد و چنان ویژگیهایی دارد؟ اگر بگویید وجود او ضروری است و تبیین او در درون خودش یافت می‌شود. چنین چیزی قابل فهم نیست، زیرا تبیین همواره به وسیله چیز دیگری است، و در این صورت دیگر او خدا نخواهد بود.

### پاسخ شبهه چهاردهم:

معیار و ملاک وجود اشیاء، همیشه بیرونی نیست، چنان که همواره ذاتی و درونی نبوده است. در مورد ممکنات که وجود، عین حقیقت و ذات آنها نیست، بلکه عارض بر آنها می‌باشد، ملاک و مناط وجودشان همان علت هستی بخش و ضرورت عینی آنها است. اما در مورد خداوند که عین حقیقت و هستی است. و وجودش عین ذات اوست هیچ گونه ملاک بیرونی تصویر پذیر

<sup>۱</sup> عسکری سلیمانی امیری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا، ص ۲۷۶.



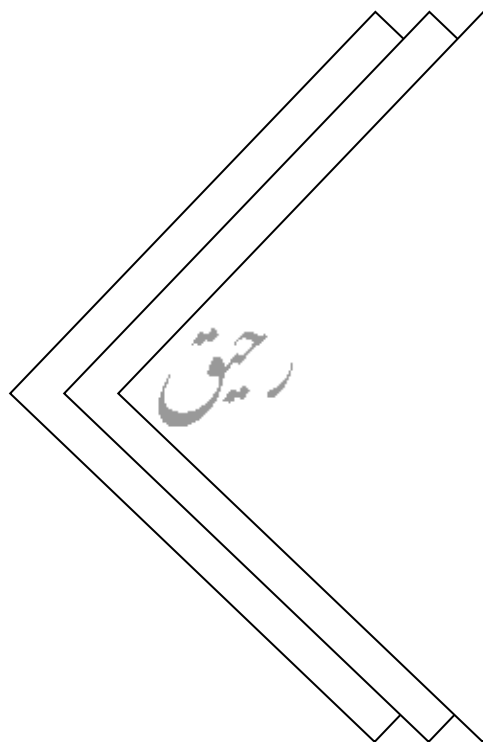
نیست. ملاک وجود او همان ضرورت ذاتی و صداقت هستی است. از همین رو گفته‌اند تبیین خداوند بالذات است و او دلیل بر ذات خویش است: یا من دل علی ذاته بذاته<sup>۱</sup>

ادعای مستشکل مبنی بر این که تبیین همواره به واسطه امر دیگری است سخنی ناپخته و ناشی از عدم توجه به گونه‌های تبیین است. آنچه دیگران در تبیین ذاتی جهان طبیعت پذیرفته‌اند در مورد خداوند صادق است، و از آنجا که جهان ممکن الوجود است، چنین ادعایی در مورد آن قابل قبول نیست.

<sup>۱</sup> دعای صباح امیرالمؤمنین(ع).

## منابع:

١. بوعلی سینا، الاشارات و التنبيهات ج ٣ قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ ش.
٢. بدوی، عبدالرحمن، موسوعة الفلسفة، ج ٢، الطبعة الاولى، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بیروت ١٩٨٤،
٣. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، ١٣٧٥ ش
٤. جان هیك، فلسفه دین ص ٣٠٠-٢٩٨
٥. حلّی حسن بن یوسف، كشف الموارد كشف المراد، با تعلیقه آیت الله سبحانی، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ششم، ١٤٢٣ ش
٦. صدر المتألهین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعة، ج ٦، (قم: چاپ مصطفوی، ١٣٦٨ هـ)،
٧. طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحكمة، مرحله ١٢، فصل دوم، (قم: دار التبلیغ)،.
٨. عسکری سلیمانی امیری، نقد برهان ناپذیری وجود خدا.
٩. غزالی محمد، تهافت الفلاسفة، المطبعة الخيرية بمصر، الطبعة الاولى، سنة ١٣١٩،
١٠. لاهیجی عبدالرزاق، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم، موسسه امام صادق صادق علیه السلام، اول، ١٤٢٥ ق.
١١. مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاية الحكمة.



## ناملی در شبهات برهان صدیقین

(محمد ابراهیم پیشنمازی)

دانش پژوه رشته تخصصی کلام اسلامی، ورودی ۸۳



### مقدمه

یکی از براهینی که از سوی اندیشمندان و حکمای مسلمان برای اثبات خدا اقامه شده است برهان صدیقین می باشد، این برهان یکی از بهترین و متقن ترین و بهتر آن است که بگوییم عالیتین برهان بر اثبات خدای متعال می باشد، پیش از پرداختن به برهان صدیقین لازم است به دو نحوه ی دسته بندی براهین خداشناسی از منظر اندیشمندان اشاره شود.

در یک تقسیم بندی براهین خداشناسی از حیث سالکان طریق معرفت، به پنج دسته تقسیم شده اند:

۱- راه متکلمان که معمولاً به حدوث زمانی عالم استدلال می کنند.

۲- راه طبیعیون که از حرکت عالم بر حرکت اولی استدلال می کنند.

۳- راه حکمای الهی که از امکان ماهوی به وجود حق می رسند.

۴- راه عرفا که همان بداهت وجود حق، نزد ایشان است.

۵- طریق حکمای متاله که با نظریه حقیقت وجود، پی به حق تعالی می برند.

در تقسیمی دیگر، براهین خدانشناسی را به سه دسته تقسیم می کنند.

۱- براهینی که در آن سالک و مسلک و مقصد از یکدیگر جدا هستند مثل برهان نظم.

۲- براهینی که در آن سالک و مسلک یکی، ولی مقصد جدا است، مانند راه طبیعیون از

طریق معرفت نفس.

۳- براهینی که در آن مسلک و مقصد واحد و سالک جدا است که همان برهان صدیقین

می باشد.<sup>۱</sup>

### امتیازات برهان صدیقین بر سایر براهین خدانشناسی

برهان صدیقین امتیازاتی دارد که آن را از دیگر براهین اثبات خدا ممتاز ساخته است. صدر

المتالیهن امتیازات زیر را برای برهان صدیقین بر شمرده است.<sup>۲</sup>

۱- برهان صدیقین محکمترین برهان بر شناخت خداوند است و در نهایت متانت و استواری

است و عالی ترین درجه جزم و یقین را افاده می کند.

۲- اگر چه برهان لمی واقعی و حقیقی در حق خداوند ممکن نیست، چون او علت العلل

۱- محقق طوسی، شرح الاشارات، صفحه ۲۱۴ ملا صدرا، اسفار صفحه ۴۴

۵- ملا صدر شیرازی، اسفار فصل دوازدهم صفحه ۲۲۰.

است و چیزی علت ثبوت هستی و یا کمالات ذاتی او نیست، ولی برای اثبات ذات مقدسش برهانی اقامه می شود که هم مانند برهان لمی قطعی و یقین آور باشد و هم مزایای آن یعنی اثبات ذات علت و صفاتش با هم را داشته باشد.

۳- این برهان شریفترین راه خداشناسی است، زیرا که با تکیه بر حقیقت وجود به واجب متعال راه می یابیم و وجود هم خیر محض و منبع سایر خیرات است، در حالی که در سایر براهین خداشناسی، مخلوقات واسطه ی در اثبات هستند و آنها آمیخته ی به عدم و نقص بوده و بلکه در جنب هستی حق، عدم محض می باشند و عدم منشأ شر و شر محض است.

۴- بسیط ترین و ساده ترین برهان است، زیرا برای اثبات شناخت واجب و صفات و افعال او نیازی به واسطه کردن غیر حق ندارد، چنان که نیازمند به ابطال دور و تسلسل نیست.

۵- برهان صدیقین به تنهایی برای شناخت ذات حق و توحید ذات و شناخت صفات حق و توحید صفات و شناخت افعال حق و توحید افعال کافی است، برخلاف براهین دیگر.

### نارسایی برهان صدیقین

درکنار امتیازاتی که برای برهان صدیقین در برابر سایر براهین ذکر شد میتوان به یک نقص در این برهان هم اشاره نمود و آن نقص این است که این برهان برای همگان امکان فهم ندارد، زیرا که انسانها به دلیل انس به مادیات و عالم طبیعت، از درک هستی محض به طور بی واسطه عاجزند و این تنها در همت و قدرت تفکر حکیم متأله، قابل تجلی است!

## تقریرهای مختلف از برهان صدیقین

برای برهان صدیقین تقریرهای مختلفی ارائه شده است، تا جائی که مرحوم آقا میرزا مهدی مدرس آشتیانی در تعلیقه اش بر شرح حکمت منظومه، برای برهان صدیقین نوزده تقریر را بیان می کند که البته اکثر آنها با تقریر صدرالمتهلین متفاوت است و برخی از آنها بر اصالت ماهیت مبتنی است.<sup>۱</sup>

در ابتدا به نظر می رسد که با اضافه شدن تقریرهای فلاسفه و حکمای معاصر به این تعداد، شمار تقریرهای موجود بسیار زیاد شود، اما به نظر می رسد بسیاری از این تقریرها را میتوان به یکدیگر نزدیک نموده، تنها چند تقریر محوری و متمایز را ارائه کرد؛ زیرا تعدد تقریر باید از راه تعدد حد وسط باشد، هر گاه حد وسط یک برهان با حد وسط دیگر متفاوت باشد آن دو برهان از یکدیگر متمایز خواهند بود.<sup>۲</sup>

## تقریرهای برهان صدیقین

## تقریر بوعلی

بوعلی در اشارات و تنبیهات بیان مفصلی راجع به تقریری که خود در نهایت آن را برهان صدیقین نامیده، آورده است، آنچه در برهان بوعلی وجودش مسلم و قطعی گرفته شده است، مطلق موجود است که نقطه مقابل آن انکار هستی به طور مطلق است، پس از آنکه در اصل وجود

۱- تعلیقه ی آشتیانی بر شرح منظومه از صفحه ۴۸۹ تا صفحه ۴۹۷ البته با توجه به این که تقریر پنجم در گفتار مرحوم آشتیانی در حقیقت دو تقریر است مجموع تقریرهای جمع آوری شده ی ایشان بالغ بر بیست مورد خواهد بود مرحوم مولی مهدی نراقی نیز در شرح الهیات شفا صفحه ۱۵۷ و ۱۵۸ به ذکر برخی تقاریر پرداخته که بالغ بر شش مورد است.

۲- برای توضیحات بیشتر رجوع کنید استاد جوادی آملی شرح اسفار اربعه

موجودات تردیدی نبود، یعنی همین قدر که سوفسطائی نشدیم یک تقسیم عقلی به کار برده است که وجود یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود، شق سوم محال است، سپس بوعلی با توجه به نیازمندی ممکن به مرجح، و بطلان دور و تسلسل نتیجه ی نهایی را می گیرد.

«فکل موجود اما واجب الوجود او ممکن الوجود بحسب ذاته، ما حقه فی نفسه الامکان فلیس یصیر موجودا من ذاته فانه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن فان صار احدهما اولی فلحضورشیء او غیبه فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره، اما ان یتسلسل ذلک الی غیر النهایه...»<sup>۱</sup>.

در توضیح استدلال شیخ باید گفت اگر در عالم موجودی هست پس یقیناً واجبی هم هست، زیرا ممکن تنها به وسیله ی واجب موجود می شود، بوعلی در استدلال بر این اصل کلی، میگوید: «در فرض این که موجودات همگی ممکن باشند ممکن یا بدون غیر محقق میشود، یا با غیر، اگر صورت اول باشد جمع بین نقیضین است و لاضروری الوجود درعین حال ضروری الوجود می شود و در صورت دوم، بنا بر فرض، آن غیر ممکن است، حال اگر آن غیر به این وجود ممکن متکی باشد، دور حاصل می شود و اگر به ممکنات دیگر تکیه کند رشته ای نیازمندی ها پایان نیافته و تسلسل پدید می آید و چون دور و تسلسل باطل است پس هستی ممکن، باید خالی از واجب الوجود نباشد»<sup>۲</sup>.

با توجه به این که در کلام شیخ هم از اولویت وجود ممکن و هم وجوب آن سخن به میان

۱- بوعلی سینا، الاشارات، ج ۳/ ۱۹.

۲- طباطبائی، نهاییه الحکمه ۲/ ۲۸۴.



آمده است می توان بیان تقریر شیخ را از برهان صدیقین به دو شکل خلاصه کرد:<sup>۱</sup>

۱- سفسطه باطل است، پس واقعیتی وجود دارد، تحقق این موجود، ملازم با ترجیح وجود آن است و ترجیح آن اگر لذاته باشد فهو المطلوب و اگر لغیره باشد باید منتهی شود به موجودی که ترجیح ذاتی دارد زیرا که دور و تسلسل باطل است.

۲- سفسطه باطل است پس واقعیتی وجود دارد، تحقق این موجود ملازم است با وجود آن، زیرا که الشیء ما لم یجب لم یوجد، پس اگر این وجوب ذاتی آن موجود باشد فهو المطلوب و اگر غیری باشد باید منتهی به موجودی که وجوب آن ذاتی است شود زیرا دور و تسلسل باطل است.

در بیان نخست از قاعده بطلان ترجیح بلا مرجح استفاده شده و در بیان دوم به قاعدهی «الشیء ما لم یجب لم یوجد» تکیه شده است.

نکته قابل توجه در این استدلال آن است که منظور شیخ از کاربرد واژه امکان، امکان ماهوی است نه امکان وجودی، زیرا امکان وجودی و فقری از کشفیات صدر المتألهین به شمار می آید.<sup>۲</sup>

### تقریر ملا صدرا رحمته اللہ علیہ

ایشان نسبتاً تقریر بوعلی سینا را از بقیه تقریرهای عصر خود بهتر می داند اما آن را هم

۳- علامه ی طباطبائی متذکر این دو بیان شده است، البته بیان نخست را به عنوان تقریر شیخ و بیان دوم را به شکل تقریری مستقل آورده است ر.ک. نهاییه الحکمه ۲/۲۸۴.

۱- مطهری مرتضی، علل گرایش به مادیگری، صفحه ۱۲۲.

دارای اشکالاتی می‌داند و معتقد است با آنکه برهان بوعلی نزدیک ترین راه ها به منهج صدیقین است ولی خود آن نیست. زیرا در برهان صدیقین استدلال از طریق حقیقت وجود است و در برهان بوعلی از طریق مفهوم وجود.<sup>۱</sup>

بعلاوه در برهان ابن سینا اگر چه آثار و مخلوقات واسطه اثبات قرار نگرفته و از این جهت بر برهان متکلمان و فلاسفه طبیعی ترجیح (قریب) دارد، ولی از جهتی دیگر مانند براهین ایشان است زیرا در واقع در آن چیزی واسطه شده است و آن امکان است که از خواص ماهیات می باشد، لذا در کتابهایش مانند اسفار اربعه و مشاعر برهانی بوعلی را در ردیف سایر براهین قرار می دهد و برهان خود را برهان صدیقین و اسرالبراهین و اشرفها می خواند و مدعی است که در آن هیچ چیز جز ذات اقدس الهی واسطه قرار نگرفته و راه به سوی مقصود عین مقصود می باشد.

در خاتمه رساله مشاعر می گوید: و غیر هولاء (الصدیقین) يتوسلون فی السلوک الی معرفته تعالی و صفاته بواسطه امر آخر غیر کجمهور الفلاسفه بالمکان والطبیعین بالحرکه للحم و المتکلمین بالحدوث للخلق او غیر ذلك وهی ایضاً ولایل و شواهد لکن هذا المنهاج احکم و اشرف.<sup>۲</sup>

در سفر سوم اسفار اربعه اظهار می دارد: و اعلم ان الطرق للمای الله کثیره لانه ذوفضائل و جهات کثیره و لکل وجهه هو مولیها<sup>۳</sup> لکن بعضها اوثق و انور من بعض و اسرالبراهین و اشرفها الیه هو الذی لا یكون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقه فیکون الطريق الی المقصود هو عین المقصود و

۱- ملاحظه، اسفار اربعه ج ۸ / ۲۶.

۲- ملاحظه، المشاعر، صفحه ۶۷.

۳- بقره / ۱۴۸.

هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به علیه ثم یستشهدون بذاته علی صفاته وبصفااته علی افعاله

واحد بعد واحد و غیر هولاء یتوسلون الی معرفته و صفاته بواسطه اعتبار امر آخر.<sup>۱</sup>

اکنون ببینیم خود صدر المتالهین برهان صدیقین را چگونه تقریر می کند؟

این برهان بر مقدماتی مبتنی است که اشاره به اهم آنها ضروری است:

۱- اصالت وجود؛ در کتب فلسفی اثبات شده است که اصالت با وجود است نه با ماهیت

یعنی آنچه تحقق دارد و تشکیل دهنده‌ی خارج و عالم عین است، وجود می باشد، ماهیات موجود بالعرض و المجاز بوده و به واسطه‌ی وجود واقعیت می یابند.

۲- وحدت وجود؛ حقیقت وجود- در مقابل مفهوم آن حقیقت واحدی است که دارای

درجات و مراتب گوناگونی است و هرگز قابل کثرت تباینی نبوده و اختلاف کثرتی را می پذیرد یا تشکیکی و مراتبی است و مربوط به شدت و ضعف وجود است که مرتبه‌ی ای از وجود غنی و واجب است و مراتب دیگر فقیر و ممکن اند و خود مراتب فقیر و ممکن از لحاظ شدت ضعف و کمال و نقص با هم متفاوتند (کثرت نورانی وجود که ما به الامتیاز مراتب عین ما به الاشتراک آنها یعنی وجود است) و یا کثرت و اختلاف مربوط است به امتدادات و اتصالات که نوعی تشابک وجود و عدم و امتزاج با ماهیت است. به هر حال هر کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که هیچ منافاتی با وحدت ندارد و وجود به اصطلاح دارای وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> ملاصدرا، اسفار اربعه ج ۸ / ۱۳-۱۴.

<sup>۲</sup> همان ج ۱ / ۷۱.

۳- حقیقت وجود، عدم را نمی پذیرد: هر گونه موجود از این جهت که موجود است معدوم نمی شود، و معدوم از این جهت که معدوم است موجود نمی شود، حقیقت معدوم شدن موجودات عبارتست از محدودیت وجودات خاصه نه این که وجود، پذیرنده ی عدم گردد به عبارت دیگر عدم نسبی است.

۴- حقیقت وجود - با قطع نظر از هر حیث وجهتی که به آن ضمیمه گردد - مساوی است با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعالیت و جلال و لاحدی و نوریت، اما نقص تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعین همه اعدام و نیستی ها می باشند و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس این ها همه از عدم ناشی می شود، حقیقت وجود نقطه ی مقابل عدم است و آنچه از شوون عدم است از حقیقت وجود بیرون است، یعنی از حقیقت وجود منتهی است و از آن سلب می شود.

۵- راه یافتن عدم و شوون آن، از نقص، ضعف و محدودیت، ناشی از معلولیت است یعنی اگر وجودی معلول شد و در مرتبه ی ضعف و محدودیت است، زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی تواند در مرتبه ی علت باشد. معلولیت و مفاض بودن عین تأخرانه علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است.

حال بعد از بیان مقدمات به تقریر خود صدر المتالهین از این برهان توجه کنید. ایشان در اسفار پس از عبارت سابق الذکر که در آن وجه شرافت و اوثقیت برهان خود را براساس براهین متذکر می شود، آنرا راه صدیقین می خواند برهان خود را چنین تقریر می کند:

تقریر: ان الوجود كما مر حقیقه عینیّه واحده بسیطه لاختلاف بین افرادها لذتها الا بالکمال والنقص والشره والضعف او با مور زائده كما فی افراد مهیه نوعیه وغایه کمالها ما لا اتم منه وهو الذی لا یكون متعلقا بغيره ولا يتصور ما هو التم منه اذکل ناقص متعلق بغيره مفتقرا الى تمامه وقد تبین فیما يتصور ما هو اتم منه ان التمام قبل النقص والفعل قبل القوه والوجود قبل العدم و بین ایضاً ان تمام الشیء هو الشیء وما یفعل علیه، فاذا الوجود اما مستغنی عن غیره واما مفتقر لذاته الی غیره فالاول هو واجب الوجود وهو صرف الوجود الذی لا اتم منه ولا یثوبه عدم ولا نقص، والثانی هو ما سواه من افعاله وآثاره ولا قوام لما سواه لا به لما مر ان حقیقه الوجود لا نقص لها وانما یلحقه النقص لاجل المعلولیه.<sup>۱</sup>

ترجمه و توضیح: همان طور که گذشت وجود حقیقتی است عینی و غیر قابل انکار، واحد و بسیط که هیچگونه ترکیبی در آن متصور و معقول نیست تفاوت و تشکیک آن یا به کمال و نقص و شدت و ضعف در مراتب آن است و یا به خاطر اموری زائد بر حقیقت وجود (به خاطر امتزاج ماهیات و جهات امکانی) مانند اختلافی که در بین افراد یک نوع وجود دارد که در حقیقت نوعیه اشتراک داشته و اختلاف آنها در عوارض است). غایت و نهایت کمال این مراتب که دیگر از آن بالاتر و کامل تر نیست آن مرتبه ای است که وابسته به غیر نبوده و از آن کامل تر قابل تصور نباشد، زیرا (چنانکه در مقدمه ی سوم گذشت) نقص، ضعف، محدودیت و غیره همه ناشی از معلولیت است.

اگر موجودی معلول شد و در مرتبه ی متأخر از علت خویش قرار گرفت طبعاً دارای مرتبه ای از نقص، ضعف و محدودیت است زیرا معلول عین ربط، تعلق و اضافه بعلت است و نمی تواند

در مراتب علت باشد، معلولیت و مفاض بودن عین تأخر از علت و عین نقص، ضعف و محدودیت است.

هر ناقصی وابسته و متعلق به کامل، و هر بالقوه ای مستلزم بالفعل، و هر وجودی طارد عدم است. و تمامیت هر چیز عبارت است از صرف و خالص آن چیز و نه چیزی اضافه.

پس در نتیجه می توان به طور کلی هستی را به دو قسم اساسی تقسیم کرد و گفت: هستی یابی نیاز از غیر است و یا وابسته به غیر؛ قسم اول همان واجب الوجود است که مساوی است با حقیقت هستی یعنی همان وجود صرف و خالصی که از آن کامل تری نبوده، و از هر گونه نقص، تقید، ضعف، امکان، محدودیت و غیره که ناشی از معلولیت و توأم شدن هستی با نیستی است منزله می باشد.

قسم دوم که هستی مقید و مثوب با نقص و عدم هستند از حقیقت هستی خارج بوده بلکه از افعال، آثار و تجلیات او می باشند و هستی آنها عین وابستگی به حقیقت هستی است. زیرا چنانچه گذشت حقیقت هستی از هر نقصی منزله است و تصور و نقص همه ناشی از معلولیت است.

مطابق برهان فوق نتیجه می گیریم که حقیقت هستی - با قطع نظر از هر نقص و تقیدی که از خارج به آن ملحق می گردد - مساوی است با ذات لایزال حق، پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می کند و بعد از اثبات وجود و صفاتش ماسوای او را به عنوان آثار و افعال او به ما می شناسد.

از این رهگذر روشن می شود که اصل هستی ذات مقدس حق در نزد هر خردمندی واضح و ضروری است و هر برهانی که به منظور اثبات آن ذات مقدس اقامه شود سخنی جز تنبیه و



یادآوری ندارد.<sup>۱</sup>

### تقریر حاج ملا هادی سبزواری رحمته الله

ایشان این برهان را در حاشیه ی اسفار چنین تقریر می کند:

«فالاسد الاخصر ان يقال بعد اثبات اصاله الوجود، ان حقیقه الوجود التي هي عين الاعيان و حاق الواقع حقیقه مرسله التي يمتنع عليها العدم واجبه الوجود بالذات مخفیة الوجود الكذائیه واجبه الوجود بالذات وهو المطلوب».

ترجمه و توضیح: راه محکمر و کوتاه تر این است که بعد از اثبات اصالت وجود گفته شود که حقیقت هستی که تشکیل دهنده ی اعیان و حقائق خارجی است حقیقتی است مطلق که عدم نیستی را نمی پذیرد زیرا که هر چیز نقیض خود را پذیرا نیست این حقیقت مطلقه ای که عدم نیستی در او راه ندارد واجب الوجود بالذات است، بنابراین حقیقت وجود این چنینی واجب الوجود بالذات است و همین مطلوب است.

این تقریر با اینکه حاجی گفته دارای مقدمات کمتر و در نتیجه سهل الوصول تر است ولی در آن جای شبهه ای است که مانع از اسد بودن آن می باشد زیرا این عبارت حاجی که حقیقه الوجود التي هي عين الاعيان و حاق الواقع - واجبه الوجود بالذات موهم این است که باید سخن عرفای وحدت وجودی به معنای باطل آن را بپذیریم که حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قهراً مساوی است با ذات حق پس به تمام معنی لیس فی الدار غیره دیار امکانی هست و نه

۱- علامه طباطبائی در حاشیه براسفار میگوید و من هنا يظهر للمتأمل ان الاصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و

البراهین المثبتة له تنبهاً بالحقیقه

ممکنی، نه علتی درکار است و نه معلولی، درحالی که در تقریر خود صدرالمتألهین که می آید حقیقت وجود مساوی با وجوب ذاتی نیست بلکه از مراتب تشکیکی آن فقط مرتبه ی عالی آن که از آن کاملتری قابل تصور نیست و بی نیاز از غیر وقائم بالذات می باشد واجب است و سایر مراتب ممکن اند و از آثار و افعال او که بدون او قابل تحقق نموده و عین ربط به او می باشند، حاج ملاحظه سبزواری در شرح حکمت منظومه نیز برهان صدیقین را به گونه ای دیگر تقریر کرده که فقط مبتنی بر اصالت وجود است و نیازی به اثبات مراتب تشکیکی وجود و سایر مقدمات ندارد که در این مختصر نگنجد فراجع.

#### تقریر علامه طباطبائی رحمته الله

مرحوم علامه طباطبائی در حاشیه ی اسفار و همچنین در اصول فلسفه و روش رئالیسم این برهان را ظاهراً به گونه ای تقریر کرده اند که بر هیچ مقدمه ای از مقدمات عقلی حتی اثبات اصالت وجود مبتنی نیست، ایشان در حاشیه اسفار می گوید:

..... و اذا كانت اصل الواقعيه اتقبل العدم والبطلان لذاتها نهی واجب بالذات فهناك واقعيه

واجبه بالذات والاشياء التي لها واقعيه نصتقره واليها في واقعيها قائمه الوجود بها.<sup>۱</sup>

و چون اصل واقعیت - (خواه وجود و خواه ماهیت) - هرگز عدم و نابودی را ذاتاً نمی پذیرد،

پس واجب بالذات است و ثابت می شود که در آنجا واقعیتی بالذات باشد و اشیاء دیگری که برای

آنها واقعیتی هست (ولی در آنها زوال دارد) در واقعیت خویش، نیازمند به آن اصل بوده و وجود

آنها وابسته به اوست.



ایشان در فلسفه و روش رئالیسم در تقریر این برهان می فرماید:

واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم (یعنی همان چیزی که موضوع حکمت الهی است خواه اصالت با وجود باشد یا با ماهیت) هرگز نفی نمی پذیرد، و نابودی بر نمی دارد.  
به عبارت دیگر:

واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط و واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیت نمی شود، و چون جهان گذرا و هر جزء از اجزاء جهان نفی را می پذیرد پس عین همان واقعیت، نفی ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است. البته نه به این معنی که واقعیت با اشیاء یکی شود و یا در آنها نفوذ یا حلول کند و یا پاره هائی از واقعیت جدا شده و به اشیاء ببینند، بلکه مانند نور که اجسام تاریک با وی روشن و بی وی تاریک میباشند؛ گر چه مثال نور در بیان مقصود خالی از مقصور نیست.<sup>۱</sup>

### اشکالات برهان صدیقین

نسبت به برهان صدیقین اشکالات و شبهات متعددی مطرح شده است که برخی از آنها بر تقریری که بوعلی از برهان صدیقین ارائه نموده است وارد است ولی بر دیگر تقریرها وارد نیست، از اینرو از طرح آن اشکالات که توسط ملاصدرا بر تقریر این سینا مطرح شده، خودداری می نماییم، دیگر اشکالات و شبهاتی که پیرامون این برهان مطرح شده به شرح زیر می باشد:

### اشکال اول:

از این برهان استفاده می شود که وجود قابل سلب از واقعیت نیست و این مسأله موجب

۱- طباطبائی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ۵/ ۷۷-۸۴.

می‌شود که وجود برای واجب ضرورت ازلی است.

ضرورت یا ذاتی است یا ازلی؛ ضرورت ذاتی یعنی محمول از ذات موضوع قابل انفکاک نیست. الانسان حیوان ناطق، شرط آن این است که مادامی که انسان موجود باشد در اینصورت حمل انسان بر انسان ضروری است؛ و ضرورت ازلی یعنی محمولی که بر حمل بر موضوع می‌کنیم نه تنها ذاتی آن است بلکه نیاز به هیچ شرطی نیست، فقط واجب الوجود است که نیاز به حیثیت تعلیله ندارد.

شما گفتید واقعیت دارای واقعیت است یا به تعبیر دیگر واقعیت قابل سلب و انکار نیست مفاد این سخن شما این است که وجود برای اصل واقعیت محمول ذاتی است، در صورتی که در واجب تعالی ازلی بودن را می‌خواهیم.

### پاسخ اشکال اول:

حمل وجود بر واقعیت ضرورت ازلی است، زیرا هیچ قید و شرطی ندارد، واقعیت بدون هیچ شرطی وجود دارد حتی در فرض انکار و سلبش باز هم وجود دارد لذا ضرورتش ازلی است.

### اشکال دوم:

اگر اصل واقعیت واجب الوجود باشد، پس تمام ممکناتی که دارای واقعیت هستند باید واجب الوجود باشند.

### پاسخ اشکال دوم:

ما یک اصل واقعیت داریم و یک موجوداتی که دارای واقعیت هستند، اصل واقعیت بدون هیچ قید و شرطی واقعیت است و زوال پذیر نیست. ولی موجودات دارای واقعیت با یک سلسله



شرائطی دارای واقعیت هستند، اصل واجب الوجود واقعیت است و قابل زوال نیست، ولی موجودات دارای واقعیت که با یک سلسله شرائطی دارای واقعیت هستند، زوال پذیر هستند .

### اشکال سوم :

در تقریر علامه طباطبائی بین مطلق واقعیت و واقعیت مطلق خلط شده است مطلق الوجود) مفهوم وجودی که شامل واجب و ممکن می شود) وجود مطلق (فقط باری تعالی را در بر می گیرد)، و چیزی که انکار ناپذیر است مطلق واقعیت است یعنی اعم از ممکنات و واجب الوجود، اما چیزی که دینداران گفته اند واقعیت مطلق است یعنی واقعیتی که هیچ نقضی بر آن وارد نیست .

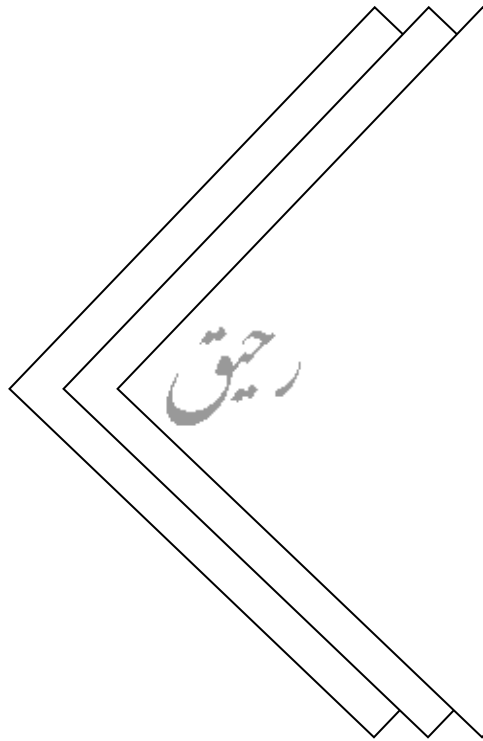
### پاسخ اشکال سوم:

نتیجه این تقریر، واقعیت مطلق است، مطلق واقعیت، شامل واجب و ممکن است و ما قبلا گفتیم که واقعیت از آنها قابل سلب است، اما در این برهان، از واقعیت مطلق صحبت شده است یعنی واقعیت که، سلبش امکان ندارد لذا شامل ممکنات نمی شود.

## فهرست منابع و مآخذ اصلی:

۱. آشتیانی، تعلیقه ی بر شرح منظومه
۲. بوعلی سینا، الاشارات و التنبيهات ج ۳ قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵ ش.
۳. شرح منظومه حکمت سیزواری چاپ سنگی
۴. صدرالمآلهین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، ج ۶، (قم: چاپ مصطفوی، ۱۳۶۸ هـ).
۵. صدرالمآلهین شیرازی، محمد، المشاعر، اصفهان، انتشارات مهدوی
۶. طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، فصل دوم، (قم: دارالتبلیغ).
۷. طباطبایی، سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و تعلیقات مرتضی مطهری، قم، انتشارات اسلامی، بی تا،
۸. طوسی، شرح الاشارات
۹. مطهری، علل گرایش به مادیگری
۱۰. نراقی، ملا مهدی، شرح الهیات شفا





## نقد و بررسی شبهات برهان فطرت

(غلامرضا محمد زاده)

فارغ التحصیل رشته تخصصی کلام اسلامی



## مقدمه

حقیقت انسان و حقیقت فطرت همان واقعیت هستی اوست، نه چیز جدای از او، چه این که ملکوت هر چیزی که بدست خداست «فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»<sup>۱</sup> همان واقعیت هستی آن چیز است نه خارج از آن، یعنی هر چیز دارای یک واقعیت است که از آن به ملکوت همان چیز یاد می‌شود و در خصوص انسان فطرت نامیده می‌شود و آن واقعیت همان است که به مبدأ مقوم خود وابسته است و شناخت آن بدون شناخت خداوند ممکن نیست، زیرا قوام واقعیت هر چیزی به خداست و همان طور که در مسائل ماهوی، شناخت هر چیزی به جنس

و فصل اوست. در مسائل وجودی نیز معرفت هر موجودی به شناخت واجب است که مقوم آن وجود می‌باشد. ملکوت هر چیزی و نیز فطرت انسان همان ربط اشراقی یک جانبه به واجب می‌باشد که ربط مزبور عین مربوط است.

فطرت و مفطور گرچه در تحلیل مفهومی از هم جدایند، یعنی مفهوم فطرت با مفهوم حقیقت انسان مفطور غیر هم‌اند چه این که از آیه « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ<sup>۱</sup> » چنین بر می‌آید که خداوند فاطر است و انسان مفطور و فطرت چیز سومی است که انسان بر آن شیء سوم که فطرت نامیده می‌شود ساخته و آفریده شده، یعنی بانی خداوند و مینا فطرت و مبنی انسان است. لکن تدبر تام در آیات قرآن کریم و نیز بررسی عمیق عقلی درباره واقعیت اشیاء ممکن به این نتیجه می‌رسیم که تغایر فطرت و مفطور مفهومی است نه مصداقی.<sup>۲</sup>

یکی از مهمترین براهین اثبات خدا برهان فطرت است، آنچه در این نوشتار در پی آن هستیم مروری بر تقریرهای برهان فطرت و نقد و بررسی شبهات و اشکالات مطرح پیرامون این برهان می‌باشد.

### تقریرات برهان فطرت

این «راه فطرت» به دو صورت قابل تبیین می‌باشد: یکی به صورت عرفانی و دیگر به صورت فلسفی.

<sup>۱</sup> روم / ۳۰

<sup>۲</sup> جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا ص ۶۱

## تبیین عرفانی:

برخی از صاحب نظران در تفسیر عرفانی فطرت خداشناسی چنین گفته‌اند: در ضمیر جان و در خمیره انسان، شناختی حضوری نسبت به خداوند نهفته و نوعی آشنایی با او از روز (الست) خفته است. آینه جان، جمال حق را همواره در خود دارد، اما زنگار معصیت و غبار غفلت، حجاب شهوندند و مانع وصول و اگر این ممانعت نباشد، معایت حتمی خواهد بود.

رفع حجاب جان در قیامت حتمی است و جبری «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكُمْ غِطَاءَكُمْ فَبَصَرُكُمُ الْيَوْمَ حَدِيدٌ»<sup>۱</sup>

در آن روز پرده‌های غفلت کنار می‌رود و حق محض بی‌هیچ قیدی ظهور می‌کند و آدمیان با همه وجود او را می‌یابند و اگر بهتر بخواهیم بگوئیم جز او چیزی نمی‌یابند.

اما این پرده دری و رفع حجاب منحصر به فردای آخرت نیست، بلکه در دنیا نیز ممکن است نصیب آدمی شود، و سبب آن گاهی یک حادثه ناخواسته و پیش‌بینی نشده است، همانند گرفتاری در امواج آب و طوفان دریا و گاه با اراده و انتخاب سالک در مسیر سلوک عرفانی و شهود باطنی، پرده‌های دل دریده و زنگارهای جان زدوده می‌شوند و حق محض در جان سالک جلوه می‌کند و او با همه وجود محو حق می‌گردد.

این یافت، یافتی حضوری است نه علمی حصولی بنابراین در این طریقت، سخن از برهان و حکمت نیست، هر چه هست وصول است و حضور است و شهود.



امام حسن عسگری علیه السلام در روایتی از امام صادق علیه السلام نقل کرده‌اند: که شخصی به حضرتش عرض کرد: مرا به الله دلالت نما، زیرا اهل جدال متحیرم کرده‌اند: حضرت صادق علیه السلام فرمودند: «آیا هرگز سوار کشتی شده‌ای؟» گفت: آری فرمودند: آیا شده که کشتی بشکند و هیچ عامل نجاتی نباشد؟ گفت: آری فرمودند: آیا دل تو متوجه قدرتی که قادر بر خلاصی تو باشد بود؟ گفت: آری فرمودند: فذلک الشیء هو الله القادر علی الانجاء حیث لامنجی و علی الاغاثه حیث لامغیث، الله قادری است که به هنگام فقدان هر نجات‌بخشی نجات می‌دهد و آن جا که هیچ فریادرسی نیست، به فریاد می‌رسد.

این بیانات، ناظر به تبیین طریق دل و تفسیر عرفانی فطرت الهی انسانهاست براساس این تفسیر، طریق فطرت به سوی خدا، راهی است شخصی، معنای طی این طریق، چشیدن و شهود است نه اندیشیدن و گفت و شنود.<sup>۱</sup>

### تفسیر فلسفی:

گروهی از حکیمان و متکلمان، فطرت خداشناسی را نیز در قالب استدلال منطقی ریخته و آن را مفید یقین همگانی و قابل انتقال و حاصل آن را علمی حصولی دانسته‌اند که در ذیل به این تقریرات اشاره می‌شود:

### ۱. تضایف مفهوم عاشق و معشوق

دو مفهوم عاشق و معشوق تقابل تضایفی دارند. همانگونه که عالم و معلوم، خالق و مخلوق، علت و معلول و ... نیز چنین هستند. از نظر منطقی، دو مفهوم متضایف با هم تصور و تعقل

<sup>۱</sup> غروی‌ان محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۵۲

می‌شوند و از دیدگاه فلسفی در امر متضایف در وجود و عدم، شدت و ضعف، قوه و فعل و ... متکافی و مساوی هستند مثلاً اگر جواد بالفعل شوهر مریم است، مریم یقیناً بالفعل همسر او خواهد بود.

براساس این مقدمات منطقی و فلسفی برخی گفته‌اند: چون انسان در فطرت خویش، عشق و کشش بالفعل نسبت به معشوق مطلق و کمال نامتناهی می‌یابد، عقلاً می‌توان استدلال کرد که آن معشوق مطلق و کمال نامحدود نیز قطعاً بایستی بالفعل موجود باشد. پس چون آن عشق و کشش بالفعل وجود دارد آن معشوق نیز بالفعل باید باشد چون امور متضایف اینگونه هستند.<sup>۱</sup>

شبهه همین تقریر را حضرت امام (رحمه الله) دارند ایشان اینطور بیان می‌کند:

یکی از فطرت‌هایی که همه آن را قبول دارند و عادات و اخلاق و مسالک آن را تغییر نمی‌دهد این مطلب است که فطرت عاشق کمال است، عشق به کمال انسانها را واداشته است که بدنبال معشوق (کمال) باشند هر چند آنها در این میان اشتباه کرده‌اند و آنچه را که کمال نیست کمال گمان کرده‌اند چون با رسیدن به آن قانع نشده‌اند و دنبال کمال دیگری می‌روند و آتش شوق آنها فرو ننشیند و روزافزون گردد و بالاخره کمال مطلق معشوق همه است. تمام موجودات با زبان فصیح یکدل و یک جهت گویند ما عاشق کمال مطلق هستیم، ما حبّ به جمال و جلال مطلق داریم و ...

پس این عشق فعلی شما معشوق فعلی می‌خواهد؛ و نمی‌تواند موهوم و خیال باشد چون موهوم ناقص است و فطرت متوجه کامل است. پس، عاشق فعلی و عشق فعلی بی‌معشوق

<sup>۱</sup> غرویان محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۵۵

نمی‌باشد. پس، لازمه عشق به کمال و کامل مطلق وجود کامل مطلق است.<sup>۱</sup>

## ۲. عشق حقیقی ذات اضافه است

برخی برهان فطرت را چنین گفته‌اند: محبت، اراده، عشق، علم، قدرت و نظایر اینها حقایق و صفاتی ذات اضافه هستند و به عبارت دیگر هر یک از این صفات متعلق می‌طلبند و هرگز بدون متعلق به وجود پیدا نمی‌کنند رابطه بین محب و محبوب همانند رابطه بین قوه و فعل یک پیوند وجودی است و همانطور که ممکن نیست استعداد بالفعل موجود باشد و مستعد له معدم محض باشد، امکان ندارد که انسان بالفعل محب و مشتاق کمال محض و محبوب نامتناهی باشد آن متعلق و محبوب بالفعل موجود نباشد.

فرق این دلیل با دلیل قبلی این است که در آن بر تضایف و معیت مفهومی و وجودی عاشق و معشوق تکیه شده بود و در این تعلق عشق به معشوق و طلبیدن محب، محبوب را.<sup>۲</sup>

## ۳. صیانت فطرت از اشتباه و خیانت

فطرت مشتاق کمال محض و دوستدار محبوب نامحدود است و از سویی چون فطرت خائن و خاطی نیست و آنچه می‌گوید موجود است، بنابراین کمال محض و نامحدود موجود است.<sup>۳</sup>

## شبهات برهان فطرت

شبهاتی که پیرامون این برهان مطرح شده است را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته اشکالات و شبهاتی که بر تقریرات فلسفی از این برهان وارد شده است و دسته دیگر اشکالاتی که

<sup>۱</sup> امام خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۱۸۲

<sup>۲</sup> همان

<sup>۳</sup> غرویان محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۵۷

بر اصل این برهان وارد می‌باشد که اشکالات دسته اول را اشکالات اختصاصی و دسته دوم را عمومی می‌نامیم.

### اشکالات اختصاصی:

شبهات وارده بر تقریر اول و دوم فلسفی

شبهه اول:

این استدلال وقتی تمام است که وجود عشق بالفعل نسبت به خداوند در همه انسانها ثابت شود در غیر اینصورت اگر کسی منکر عشق به خدا در وجود خود شد این استدلال برای او تمام نمی‌باشد.

به عبارت دیگر، این استدلال مفید علم و تعیین شخصی است و نه همگانی و بنابراین قابل تعلیم و انتقال به دیگران نمی‌باشد.

پاسخ شبهه:

این استدلال بعد از فرض اصل وجود عشق به خدا در تمامی انسانهاست یعنی پس از این که با علم حضوری اصل وجود عشق الهی را یافتیم، می‌توانیم این یافت حضوری را در قالب مفاهیم حصولی، تبیین فلسفی کنیم و نتیجه آن را همگانی و قابل انتقال و تعلیم بدانیم. اشکال عمده در این استدلال همان تعمیم درک و یافت حضوری و همگانی کردن آن است برای حل این معضل می‌توان از قاعده معروف «حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» استفاده کرد. توضیح اینکه بگوئیم عشق به خدا در من به عنوان فردی از افراد انسان ذاتاً موجود است دیگر افراد نیز همانند من انسانند، پس عشق الهی در ذات آنان نیز وجود دارد.

شبهه دوم:

هر چند که عشق و محبت از مقوله تضایف است ولی از کجا معلوم وقتی عاشق بالفعل باشد معشوق هم باید بالفعل باشد ممکن است بالفعل باشد ولی در ذهن و در خارج فعلیتی نداشته باشد.

پاسخ شبهه دوم:

تضایف به دو صورت متصور است. الف: براساس علم حضوری: در این صورت طرف مقابل باید حتماً و قطعاً وجود خارجی داشته باشد چون علم حضوری با خارج مرتبط است. ب: براساس علم حصولی: در این صورت ممکن است طرف مقابل به صورت ذهنی بالفعل باشد. عشق و محبت به خدا در انسان به نحو علم حضوری است نه حصولی بنابراین طرف مقابل (خداوند) باید وجود خارجی داشته باشد.

اشکال وارده بر تقریر سوم:

اشکال:

اینکه فطرت خطا و اشتباه ندارد باید اثبات شود و امر بدیهی و روشنی نمی باشد. پاسخ: برخی برای جواب از این اشکال از مثالهایی استفاده کرده اند مانند اینکه وقتی انسان عطش و تشنگی دارد باید آب در خارج باشد که همینطور هم است یعنی آب وجود دارد.

نقد و پاسخ: با استفاده از چند مثال نمی‌توان یک قاعده بدست آورد علاوه بر اینکه عصمت فطرت باید توسط برهان و یا استقراء تام باشد نه چند مثال که در اینجا هم برهان و استقرائی تام وجود ندارد. بنابراین نمی‌توان این تقریر را پذیرفت.<sup>۱</sup>

### اشکالات عمومی

#### اشکال اول:

این نظریه درون دینی است یعنی از متون دینی مانند قرآن و روایات گرفته شده است و بحث در منشأ دین و یا دینداری و اثبات واجب بحثی برون دینی است.

#### پاسخ اشکال اول:

شکی نیست که در کتاب و سنت آیات و روایاتی در این زمینه هست، ولی در تقریرهای مختلف این نظریه که به آنها اشاره شد تکیه بر عناصر درون دینی نیست بلکه نحوه آن برون دینی است.

#### اشکال دوم:

فطرت نظریه‌ی درباره دیندار است نه دین، یعنی روشن می‌سازد که چرا مردم دیندار شده‌اند اما بیان نمی‌کند که چرا دین بوجود آمده است.

#### پاسخ اشکال دوم:

نظریه‌ی فطرت نظریه‌ی خداگرایانه است و بنابر آن منشأ حقیقی دین خداوند متعال در پاسخ به ندای فطری و درونی دین را پدید آورده است از این رو می‌توان گفت: نظریه‌ی فطرت

<sup>۱</sup> منابع پاسخ‌ها همان منابع اصل اشکالات می‌باشد.

هماهنگی درونی انسان را با پدیده خارجی دین روشن می‌سازد.

اشکال سوم:

اگر نظریه فطرت را بپذیریم استدلال بر وجود خدا و یا حقائق دینی بی‌معنا می‌گردد زیرا استدلال برای تبدیل مجهول به معلوم است در حالی که بر اساس نظریه فطرت وجود خدا بدیهی می‌باشد.

پاسخ اشکال سوم:

استدلال بر وجود خدا حقائق دیگر دینی تنبیهی است و مراد از استدلال تنبیه و توجه‌دادن مخاطب به وجود خداست و گرنه وجود خدا و پاره‌ی از حقایق دینی از روشن‌ترین و بدیهی‌ترین امور است.

اشکال چهارم:

هنوز تقریر نهایی را نیافته‌ایم و معلوم نیست مراد از فطرت، فطرت در ناحیه شناختهاست و یا در ناحیه بینش‌ها و هر یک از فرع‌های آن نیز خود به جزئیات دیگری نیازمند است که به بدون یافتن پاسخی مناسب به اینگونه مسائل نظریه فطرت کامل نخواهد شد.

پاسخ اشکال چهارم:

تا همان مقدار و اندازه‌ی که اکنون معلوم گردیده است به اثبات واجب کمک می‌کند و امور فطری چون همگانی و قابل تغییر نیست و اینطور نیست که آنچه در آینده فهمیده می‌شود خلاف این مطالبی باشد که تاکنون معلوم و روشن است و همانطور که قبلاً گذشت فطرت هم در ناحیه

شناخته‌هاست و گرایش‌ها و هم در ناحیه بینش‌ها.<sup>۱</sup>

اشکال پنجم: عدم وجود ملاک برای فطری

یکی دیگر از اشکالاتی که بر این برهان شده است انکار اصل فطرت در سرشت انسانی و به تبع آن انکار فطرت خداشناسی است. برخی بر این رأی هستند که اصولاً در انسان امر فطری وجود ندارد؛ چرا که وجود هر امری به دلیل و ملاکی بسته است و ما نمی‌توانیم ملاک یا ملاک‌هایی را برای بازشناسی فطری از غیر فطری در انسان یا حیوان ارائه دهیم.

برای تمیز خود احکام فطری ملاکی نداریم و عملاً همیشه هر چیزی را می‌توان به نحوی فطری و یا ضد آن قلمداد نمود.<sup>۲</sup>

تحلیل و بررسی

در نقد این شبهه باید گفت که برای بازشناسی فطرت از غیر فطرت، ملاک‌هایی وجود دارد که عبارتند از: ا. عدم نیاز به جعل مستقل (عدم نیاز به عامل خارجی)؛ ب. ثبات و دوام؛ ج. کلیت و عمومیت؛ د. درک و شناخت؛ ه. قداست.

با رجوع به ضمیر درونی خود و همچنین مطالعه در انسان‌های تاریخ پیشین مشاهده می‌کنیم که خداشناسی این ملاک‌ها را دارد: خداشناسی در دل انسان‌ها بدون تعلیم و آموزش یافت می‌شود و حالت ثبات و عمومیت نیز دارد. افزون بر این، انسان‌ها با شناخت به این احساس خود، آن را مقدس و پاک می‌یابند.

<sup>۱</sup> قائمی‌نیا، علیرضا، درآمدی بر منشأ دین ص ۱۸۰

<sup>۲</sup> سروش، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، دوم، ۱۳۵۸ ش. ۲۷۰



## اشکال ششم: امکان ادعای خلاف آن

نقاط قوت و ضعف قضایای عقلی و استدلالی برای همگان قابل شناخت و بررسی است. با اثبات منطقی قضیه نمی‌توان منکر آن شد؛ اما قضایای وجدانی و فطری چون قلمرو آن به وجدان و علم حضوری خود انسان محدود است و برای دیگران قابل تجربه و آزمایش و در نتیجه قابل تأیید یا نقد نیستند هر انسانی می‌تواند درون خود هر نوع تجربه فطری را ادعا کند. در مسأله مورد بحث نیز رقیب می‌تواند عکس دلیل پیشین را مدعی باشد و ملتزم شود که با علم حضوری و وجدانی خود هیچ شناخت و معرفتی را برای خدا ندارد؛ بلکه بالاتر از آن، به نفی آن نیز علم دارد.<sup>۱</sup>

## تحلیل و بررسی

در صفحات پیشین گفته شد که امر وجدانی و فطری، خیلی هم ذوقی و سلیقه‌ای نیست؛ بلکه امر فطری، ملاک‌های مخصوص خود را دارد. به تعبیر دقیق‌تر می‌توان امر وجدانی را نوعی وجدان شخصی صاحب تجربه تفسیر کرد؛ اما امر فطری امر وجدانی با ملاک‌های خاص است که آن ملاک‌ها در صفحات پیشین گذشت.

بدین‌سان درباره ادعای فطری بودن یا نبودن خداشناسی می‌توان با مراجعه به ملاک‌های فطری نظریه درست را تشخیص داد. این که اعتقاد به خداوند، اصل همگانی و پایدار در طول تاریخ بشر بوده و اصل خداشناسی باوری بوده که کمتر طرفداری داشته و میان نسل‌های بشر

<sup>۱</sup> نراقی احمد، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، شماره ۱۲، ص ۳۳



ثابت و پایدار نمانده است، گواه بر صدق و صحت خداشناسی فطری است؛<sup>۱</sup> پس رقیب نمی تواند بدون ارائه ملاک، هر امر وجدانی خود را فطری بینگارد و اگر چنین کرد، از او ملاک طلب می شود.

### اشکال هفتم: فردی بودن و فقدان ارزش معرفتی

طراح این اشکال، از دو اشکال پیشین عقب نشینی کرده و سرانجام پذیرفته است که خداشناسی در فطرت انسان راه یافته و رقیب نیز نمی تواند خلاف آن را مدعی شود. این جا این اشکال را طرح می کند که علم حضوری و وجدانی به خداوند - چنان که از اسم و حقیقت آن نمایان است - امر فردی است و به خود مدعی اختصاص دارد. به عبارتی، فرد نمی تواند حس و درک وجدانی فرد دیگری را بشناسد و بدان علم و معرفت یابد. در واقع، برهان فطری خداشناسی فاقد ارزش معرفتی است.

به تقریر دیگر، خود معلوم نزد تجربه گر حاضر است؛ اما وقتی بخواهد علم وجدانی خود را برای دیگران نقل و تعریف کند، ناگزیر از مفاهیم ذهنی و علم حصولی و گزاره ها استفاده خواهد کرد و در این مقام، احتمال خطا و کذب در گزارش واقعیت ها منطقیاً وجود دارد.<sup>۲</sup>

### تحلیل و بررسی

۱. این که علم حضوری و وجدانی در مواجهه با آفریدگار متعالی به فرد تجربه گر متوقف است و از این حیث فردی، به شمار می آید، تردیدی نیست؛ اما با مراجعه به تجربه های خداشناسی

<sup>۱</sup> سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، ج ۱، ص ۱۸۲

<sup>۲</sup> نراقی، کیان، همان ص ۳۳

همه یا اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها، به نکات و مدعیات مشترکی برمی‌خوریم؛ برای مثال، همه انسان‌ها در مواقع احساس خطر و قطع امید از اسباب عادی در باطن خودشان به قدرت برتر و متعالی و فراطبیعت امیدوار می‌شوند و به آن دلبستگی شدید احساس می‌کنند. به تعبیر دیگر، خداشناسی فطری نوعی تجربه دینی از نوع ذاتی‌گرا است که تجربه همه انسان‌ها، ذات و هسته مشترکی دارد که برخی فیلسوفان دین متأخر و معاصر از آن جانبداری کرده‌اند.

با این نگاه به خداشناسی فطری انسان‌ها، هسته مشترک آن تجارب دینی یعنی اعتقاد به نیروی فراطبیعت و خداوند در اصطلاح ادیان آسمانی، نه امر فردی و باطنی، بلکه امر عمومی و مشترک و ملموس برای همه انسان‌ها می‌شود و گویا انسان‌ها از هسته مشترک تجارب خداشناسی دیگران اطلاع و علم دارند.

برای تقریب به ذهن می‌توان به احساس گرسنگی و تشنگی مثال زد که این احساس هر چند فردی است، چون در همه انسان‌ها یکسان و مشترک است، وقتی انسانی مدتی مثل چند روز از آب و غذا محروم باشد، به واقع ما به گرسنگی و تشنگی آن شخص علم و معرفت داریم؛ چرا که طبیعت و بیولوژی انسان یکی است. به همین شکل وقتی انسان در مخاطره‌ای مثل سقوط از هواپیما یا غرق شدن در دریا می‌افتد، ما به فطرت دل خداشناسی وی علم و معرفت داریم.

۲. اما این اشکال که نقل و گزارش امر وجدانی چون در قالب قضیه و گزاره انجام می‌گیرد، از احتمال صدق و کذب به دور نخواهد ماند، در نقد آن باید گفت گزاره‌ها و تصدیقیات نیز در منطق به بدیهی و نظری تقسیم می‌شود. در منطق، وجدانیات و فطریات خود از قسم ششگانه بدیهیات قلمداد شده و گزارش امر بدیهی چون در مقوله علم بدیهی قرار گرفته است، از واقعیت

حکایت خواهد کرد؛ اما این احتمال که صاحب تجربه خود به عمد به گزارش کذب بپردازد، هر چند منطقاً محتمل است، از آن جا که هسته مشترک تجارب و فطرت خدانشناسی در همه انسان ها مشترک است، به مجرد گزارش کذب، خطای آن بر همگان روشن می شود. افزون بر این، ما در اثبات خداوند از طریق برهان فطرت به وجود سرشت خدانشناسی و تجربه دینی خداوند در ضمیر انسان ها استدلال و اتکا می کنیم، و این وجود را با پاسخ مثبت «بلی» خواهیم یافت، اما این که اوصاف و ویژگی های آن خداوند تجربه و منکشف شده در فطرت دل چگونه است، این معرفت زایی از عهده اصل برهان فطرت خارج است.

### اشکال هشتم: انکار تصدیق عمومی

یکی دیگر از اشکالات، عدم قبول اعتقاد و باور خدانشناسی میان همگان و عموم انسان ها در طول تاریخ است. منکران فطرت مدعی اند که اعتقاد خدانشناسی اعتقاد عمومی و همگانی در طول تاریخ بشر و معاصر نبوده، و دلیل روشن آن وجود شکاکان و ملحدان در طول تاریخ است. جان لاک در غرب از این اشکال طرفداری، و استتهاد می کرد که دریانوردان کشف کردند ملت هایی هستند که معلوم شده است میان آن ها تصور وجود خدا هم وجود ندارد.<sup>۱</sup>

پل ادواردز در دائرة المعارف فلسفه خود گزارش می کند:

مردم شناسان و جامعه شناسان قرن نوزدهم، سرجان لوباک، داروین با مطالعات و تحقیقات خودشان ثابت کردند که بعضی انسان های اولیه اعتقادی به خدا نداشتند<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> خرمشاهی، بهاء الدین، خدا در فلسفه، ص ۱۳۶

<sup>۲</sup> همان، ص ۱۴۹

## تحلیل و بررسی

۱. موضوع و ملاک اصلی برهان فطری خداشناسی، نه صرف اعتقاد عام و همگانی - چنان که در غرب معروف است - بلکه بیشتر مردم در حالت عادی و همه در صورت اضطرار و قطع امید از اسباب عادی است. با توضیحی که در صفحات پیشین گذشت، روشن شد که وجود خداشناسی در علم حضوری و باطن انسان‌ها به دلیل دارا بودن ملاک‌های امر فطری، حاکی از واقعیت و معرفت‌زا است؛ اما این که در طول تاریخ، گروهی منکر خدا یا شکاک هستند، به نکته استدلال خدشه‌ای وارد نمی‌کند؛ چرا که فطری بودن خداشناسی را مورد سؤال قرار نمی‌دهد.

۲. نکته دوم در حل اشکال پیشین بازشناسی مفهوم و حقیقت فطری‌انگاری خداشناسی است. در ابتدای تحقیق در تحلیل و تبیین فطرت خداشناسی، پنج قرائت ذیل مطرح و گزارش شد:

أ. صرف استعداد و قوه؛ ب. فطری منطقی؛ ج. علم حصولی با استدلال ساده؛ د. علم عوالم پیشین؛ ه. علم حضوری.

در هیچ کدام از این قرائت‌ها اشاره نشده است که مقصود از فطرت، اعتقاد عمومی و همگانی بالفعل مردم به آفریدگار متعالی است تا با یافتن گروهی خداشناس، نظریه فطرت را نقض کرد؛ بلکه نظریه «استعداد» بر صرف استعداد تأکید دارد، نه فعلیت. روشن است که فعلیت استعداد مانند بارور شدن درخت که استعداد میوه را دارد، به تحقق شرایطی مانند آب، نور که شرایط ایجابی است و عدم مانع مانند سم و آفت بستگی دارد.

نظریه فطری منطقی، به وجود یک وسط ولو داخلی نیازمند است. مانند تصور عالم ممکن یا حادث تا در پرتو آن به وجود آفریدگار ایمان حاصل آید.

نظریه علم حصولی نیز بر استدلال ساده تأکید دارد.

نظریه علم عوالم پیشین تأکید دارد که نباید عالم ماده و آفت‌های آن بر فطرت انسانی حجاب شوند.

نظریه علم حضوری هر چند از دیگر نظریات، شرط کمتری را طرح کرده است، طرفداران آن تأکید دارند که فعلیت و شکوفایی این علم حضوری در حجاب‌های مادی امکان‌پذیر نیست؛ بدین سبب، تحقق آن به مواجهه با واقعیت‌ها و مقدماتی بستگی دارد که شکل بارز آن رخداد حالت اضطراری برای انسان است.

حاصل آن‌که طرفداران فطری‌انگاری خدانشناسی به‌ویژه در اسلام، فطری را به معنای خدانشناسی بالفعل و بدون مقدمه و شرطی تعریف نکردند تا به صرف یافتن تعدادی منکر خداوند یا شکاک، نظریه آنان جرح پیدا کند.

۳. برخی از فیلسوفان غربی مانند پل تیلیخ که خدانشناسی فطری را بالفعل تفسیر می‌کنند، برای پاسخ به اشکال، به تعمیم و تفسیر معنای ملحد و لامذهب پرداختند. تیلیخ ملحد را کسی تعریف می‌کند که معتقد است «زندگی سطحی است». لامذهب کسی است که به هدف و غایت قسوائی اعتقاد ندارد.

ضعف این پاسخ، در تعریف جدید کفر و لامذهب است. اگر مقصود از کافر و لامذهب و زندگی سطحی و غایت قسوا، انحصار عالم وجود به عالم ماده و نفی عالم مجرد و قدسی باشد، باید گفت که این تعریف، زیرمجموعه‌های بیشتری را شامل می‌شود؛ اما اگر مقصود توسعه زندگی سطحی و هدف قسوا به گونه‌ای باشد که با انکار خدا و عالم فراطبیعت سازگار باشد، باید گفت

این نه پاسخ اشکال، که تسلیم به آن است و نوعی انکار خدا و به تبع آن انکار خداشناسی فطری است.

### اشکال نهم: ابهام در قوه و فعلیت

پاسخ پیشین با برگرداندن خداشناسی به استعداد و قوه و انصراف آن از خداشناسی فعلی توانست به نوعی، الحاد و شکاکیت بسیاری را توجیه و تبیین کند و برای بارور و شکوفایی فطرت خداشناسی، مقدمات و شرایطی قائل شد.

این اشکال دقیقاً متوجه همین طرح شرایط و مقدمات است و از قائلان به فطرت می خواهد مدعیات خود یعنی میزان کم و کیف به فعلیت رسیدن فطرت خداشناسی را دقیقاً تبیین و مشخص کنند؛ چرا که در تعریف و نظریه پردازی نباید به واژگان مبهم و مجمل روی آورد. این که طرفداران فطرت تأکید کنند منکران خدا، ا. به اندازه کافی با واقعیات لازمه مواجه نشده اند؛ ب. فطرتشان آلوده است؛ ج. فطرتشان ضعیف است.

همه این توجیهاات اجمال کمی و کیفی دارند. کم و مقدار شرایط و واقعیات چیست تا سبب بیداری فطرت شود؟ میزان و ملاک آلودگی یا قوت و ضعف فطرت در چیست؟<sup>۱</sup>

### تحلیل و بررسی

۱. نکته اول در پاسخ این اشکال این است که نکته اتکای برهان فطرت نه بر اثبات وجود فطرت در عموم انسان ها بلکه اثبات آن فی الجمله و در اکثریت است که نه با استقرا بلکه با علم وجدانی و حضوری و تسری آن به دیگر انسان ها از طریق همسان سازی و آزمایش انجام

<sup>۱</sup> همان، ص ۱۳۷

می‌گیرد. توضیح این دلیل در صفحات پیشین گذشت و در صفحات پسین به تقریر و ادله دیگر نیز اشاره خواهد شد.

۲. استفاده از واژگان صریح و شفاف اصل منطقی در تعریف است؛ اما در تعریف و تبیین برخی از امور تکوینی و ذاتی به دلیل عدم شناخت کافی انسان از آن، در مقام تعریف و تبیین به ناچار به واژگان کلی و چه بسا مجمل روی می‌آورد. یکی از این واقعیات، فعلیت و به شکوفایی رساندن غرایز و امیال درونی انسان یا حیوان است. انسان‌ها ذاتاً:

أ. متفکر؛ ب. ضاحک؛ ج. متعجب؛ د. هنرمند در رشته‌های گوناگون؛ ه. شاعر و غیره هستند که اصل آن را نمی‌توان انکار کرد؛ اما برخی از این غریزه‌ها در برخی انسان‌ها پنهان مانده است و شکوفا نمی‌شود یا با مواجهه با واقعیتی مانند تماس با یک شاعر کشف می‌شود و در مدار بالندگی می‌افتد. کم و کیف آن در انسان‌ها و اقلیم‌های گوناگون، متفاوت می‌شود؛ برای مثال، غریزه جنسی در طبیعت انسان است؛ اما نمی‌توان زمان و شرایط دقیق به فعلیت رسیدن آن را مشخص کرد. انسانی با یک حرف به صورت فهقه‌ای می‌خندد؛ اما انسان دیگر با ده برابر خنده‌دارتر از آن، در خود احساس خنده نمی‌کند.

سؤال این‌جا است که آیا امور پیش‌گفته غریزه و در سرشت انسان هست یا نه. اگر هست که هست، آیا می‌توان برای فعلیت یافتن آن‌ها، ملاک، شرایط و مقدمات آن را به صورت شفاف و روشن از حیث کم و کیف مشخص کرد؟ پاسخ به طور قطع منفی است.

از این پاسخ روشن می‌شود که تعریف و تبیین مقدمات و شرایط کمی و کیفی به فعلیت رسیدن غرایز انسان که فطرت خدا شناسی نیز جزو آن‌ها است، به طور دقیق و شفاف امکانپذیر



نیست و این عدم تبیین هیچ خللی به وجود اصل غریزه وارد نمی‌کند؛ پس این که فطرت خداشناسی در برخی انسان‌ها زودتر و در بعضی دیگر دیرتر بیدار می‌شود یا اصلاً به فعلیت نمی‌رسد، به شرایط و مقدمات خاص خود بستگی دارد که تفاوت آن به اختلاف انسان‌ها و میزان تأثیرپذیری آن‌ها از محیط اطراف خود برمی‌گردد.

نکته سوم این که حداقل می‌توان به مرحله اضطراری انسان و قطع امید وی از هر وسیله عادی و مادی اشاره کرد که وی در باطن خود به نیروی ماورای طبیعت ایمان می‌یابد. این قدر متیقن، شرط به فعلیت رسیدن فطرت خداشناسی است؛ اما مراتب دیگر آن به شرایط و مقدمات گوناگونی بستگی دارد که شرحش گذشت.

#### اشکال دهم: عدم استنتاج فطرت از تصدیق عمومی

برخی از فیلسوفان غربی مانند جان لاک این اشکال را مطرح کردند که بنا به پذیرش تصدیق و ایمان خداشناسی همگانی و عمومی مردم، از این راه نمی‌توان فطرت خداشناسی را اثبات کرد. لاک به خورشید و حرارت مثال می‌زند که عام است؛ اما فطری نیست.<sup>۱</sup> پاسخ این اشکال از صفحات پیش روشن شد آن‌جا که گفتیم هسته مرکزی فطرت خداشناسی اصل وجدان و علم حضوری و تعمیم آن به دیگران از طریق یکسان‌انگاری تجربه‌های خداشناسی انسان‌ها است.

درباره مثال لاک به تصور خورشید و گرما باید گفت: علم به آن‌ها نه از طریق وجدان و حس باطنی، بلکه از طریق حواس پنجگانه صورت گرفته است. به اصطلاح منطقی آن دو - چنان

<sup>۱</sup> همان، ص ۱۳۸ و ۱۳۹



که بوعلی سینا تصریح کرده است ۱ - در گروه بدیهیات از سنخ مشاهدات قرار دارد، نه فطریات. به تعبیر دیگر، درست است که هر گردویی گرد است، اما هر گردی، گردو نیست؛ پس قیاس و مثال لاک قیاس مع الفارق است.

### اشکال یازدهم: عدم ملازمه فطرت و صدق

واپسین اشکال بر دلیل نخست فطری انگاری خداشناسی، انکار دلالت فطرت خداشناسی به وجود خداوند در عالم واقع است به این معنا که اگر از اشکالات پیشین صرف نظر شود و بپذیریم که همه انسان‌ها در فطرت و ضمیر خودشان، خداشناس و خداگرا هستند، چه دلیل و ملازمه‌ای بین این اعتقاد فطری با صدق و تطابق خارجی آن اعتقاد وجود دارد. به تعبیری، چگونه وجود خدا از صرف اعتقاد فطری و همگانی اثبات می‌شود.

### تحلیل و بررسی

نخستین نکته قابل توجه این که اشکال پیشین بین اصل فطرت (علم حضوری به خداوند در دل خود) و بین واقعیت خارجی تفاوت قائل شده است؛ مثل گزاره‌های علم اصولی مانند من علی را دیدم که در این قضیه، بین «علم» یعنی صورت ذهنی دیدن علی و بین «معلوم خارجی» یعنی مشاهده وجود خارجی علی، تفاوت وجود دارد، و ممکن است آن گزاره صادق و یا کاذب باشد؛ اما در گزاره‌هایی که انسان نه از معلوم خارجی، بلکه از معلوم درونی و وجدانیات نفس خویش خبر می‌دهد، مانند من تشنه‌ام؛ من گرسنه‌ام؛ من عاشق هنر هستم؛ علم با معلوم خارجی متحد است و عالم و وعاء خارجی غیر از نفس برای آن‌ها قابل تصور نیست تا شرط صدق آن‌ها مطابقت

<sup>۱</sup> بوعلی سینا، الاشارات، ج ۱، ص ۲۱۵

گزاره با عالم خارج باشد. بر این اساس، ادعای نظریه فطری انگاری خداشناسی، این است که انسان‌ها به ویژه در حال اضطرار، با علم حضوری و در باطن خود، آفریدگار برتر و متعالی را مشاهده می‌کنند و به آن امیدوار می‌شوند و به آن دل می‌بندند. بعد از آن خیر می‌دهند.

در علم منطق، راز و رمز صدق علم حضوری و عدم خطایی بودن آن را چنین گفته‌اند که چون معلوم در ذات عالم است، دیگر فرض و راهی برای تصور خطا نیست، مگر این که کسی در همه چیز حتی در اصل واقعیت و وجود خویش و علم به تشنگی و گرسنگی خود شک کند که آن از مکتب رئالیسم خارج شده و در دام ایده آلیسم فرو رفته است.

نکته دیگر این که صدق اعتقاد به خدا با عالم خارج را می‌توان از ادله آینده اثبات کرد که به تبیین آن می‌پردازیم.

آنچه مهم است این است که در وجود و نهاد اندرونی انسان یک سری خواست‌ها و کشش‌ها و میل‌هایی وجود دارد که انسان را به‌طور غریزی برای پاسخ مثبت به آن‌ها سوق می‌دهد. انسان گرسنه و تشنه می‌شود. انسان با آغاز دوران بلوغ در صدد ارضای آن برمی‌آید و امیال دیگر.

با نگاهی به طبیعت درمی‌یابیم که در عالم خارج متعلق و مایه تأمین امیال پیشین وجود دارد. انسان تشنه و گرسنه با دریافت آب و غذا به میل خود پاسخ مثبت می‌دهد. انسان بالغ در عالم بیرونی عامل اشباع غریزه جنسی خود را می‌یابد.

نکته قابل توجه این که به‌نظر می‌رسد انسان با رسیدن به تعلق امیال پیش‌گفته، اشباع شده، خود را قانع و نایل به مقصود می‌انگارد؛ اما امیال دیگری برای انسان وجود دارد که متعلق و مایه

تأمین آن‌ها را نه در عالم مادی، بلکه در عالم فرامادی حس می‌کند؛ مانند میل به کمال مطلق که مصداق بارز آن عشق و محبت است که حس کمال خواهی و محبت و عشق انسان به دلیل مطلق خواهی یا معشوق‌ها و محبوب‌های مادی محدود نمی‌شود و به دنبال معشوق و محبوب مطلق است و در واقع آن گمشده و متعلق واقعی، حس کمال خواهی وی است.

چنان‌که در قسم اول امیال درونی انسان پاسخ مثبت و متعلق آن در عالم خارج یافت می‌شود، در قسم دوم امیال انسان نیز باید چنین باشد؛ چرا که هر دو قسم از امیال غریزی انسان است که وصف واقع‌نما را دارد و نمی‌توان بین امیال غریزی تفاوت گذاشت. این دلیل از برهان خداشناسی در غرب را امثال حاج، چادوالش ترویج و تبلیغ می‌کنند.<sup>۱</sup>

مطالب پیشین در توضیح رابطه تضایف بین میل محبت، عشق با متعلق آن بوده است. عین این توضیحات در تبیین میل و غریزه امید به وجود قدرت برتر و متعالی در ضمیر انسان وجود دارد؛ به‌ویژه انسان در مواقع خطر و قطع امید از اسباب و امیدهای عادی و طبیعی در اعمال وجود خویش به یک قدیر و پناهگاه لایتناهی و برتر ایمان دارد و آن را با تمام وجود خویش حس می‌کند. مثال آن، هنگام غرق کشتی یا سقوط هواپیما یا تصادف دو قطار است و چون انسان امید به قدرت برتر و فراتر از طبیعی را بالفعل در خود حس می‌کند، باید نسبت دیگر آن یعنی وجود قدرت برتر در عالم خارج تحقق داشته باشد تا رابطه تضایف صدق کند.

<sup>۱</sup> خمینی، سید روح الله، چهل حدیث، ۱۱۱.

نکته دیگر در این دلیل این که ضرورت وجود خارجی بعضی احساسات و امیال باطنی انسان در عالم خارج با علم روان‌شناسی تأیید شده است که تفصیل آن در صفحات آینده خواهد آمد.

### اشکال دوازدهم: اتکا به تمثیل

طرفداران فطرت خداشناسی برای اثبات مدعای خود به قیاس و تشبیه روی آوردند و با استناد به وجود متعلق خارجی بر بعضی امیال باطنی که چند مورد جزئی است، به یک نتیجه کلی (وجود متعلق برای همه امیال باطنی) یا نتیجه جزئی دیگر (وجود متعلق برای فطرت خداشناسی)، دست یافته اند که در اصطلاح فقهی قیاس، و در اصطلاح منطقی «تمثیل» است این که متعلق غریزه جنسی انسان یا احساس گرسنگی و تشنگی در خارج وجود دارد. پس این که متعلق فطرت خداشناسی نیز در خارج باید تحقق داشته باشد، صرف تمثیل و قیاس است که نا اعتباری آن در منطق روشن است.<sup>۱</sup>

### تحلیل و بررسی:

در پاسخ به این شبهه باید به نکات ذیل توجه کرد:

۱. در نقد اشکال پیشین باید گفت که منتقد توهم کرده است اشاره طرفدار نظریه فطرت به احساس گرسنگی و تشنگی، از باب دلیل است و به تعبیری مستدل در صدد اثبات متعلق خارجی فطرت خداشناسی از وجود متعلق احساس تشنگی (برای مثال) است؛ در حالی که این توهم باطل است. استناد طرفدار نظریه فطرت به احساس گرسنگی برای تقریب به ذهن و توضیح بیشتر مدعا

<sup>۱</sup> ملکیان بی تا، ص ۵۵

است. چنان که در صفحات پیشین گذشت، نکته اتکای دلیل نظریه فطرت، وجود تجربه دینی و علم حضوری برای اصل آفریدگار متعالی برای همه انسان‌ها به‌ویژه در حالت اضطراری است. متعلق این احساس درونی در انسان‌ها هر چند می‌تواند متعدد باشد، هسته مشترک و قدر متیقن همه آن‌ها وجود قدرت و آفریدگار متعالی و برتر است.

این پاسخ از اشکال با توجه به دلیل نخست (وجدانی و علم حضوری انگاری فطرت) بود. برای پاسخ اشکال با توجه به دلیل پیشین می‌توان گفت:

۲. احساسات غریزی انسان حکم واحدی را دارند؛ برای این‌که همگی آن‌ها به انسان و غریزه و وجدان او تعلق دارد که با علم حضوری درک و احساس می‌شود.

با توجه به این نکته، در صورت احراز صفت یا امری به صورت صفت غریزی انسان، با تنقیح مناط و الغای خصوصیت، به مطابقت آن صفت با واقع و نفس‌الامر حکم می‌شود.

به دیگر سخن، چون کشف می‌کنیم که صفت خداشناسی مانند صفت احساس گرسنگی و تشنگی، امر غریزی و فطری است، و دلیل و مناط صدق احساس گرسنگی و تشنگی همان امر وجدانی و علم حضوری انسان به آن است و همین مناط را علم انسان به وجود خداوند در سرشت خود دارا است، از باب تنقیح مناط و نه صرف قیاس و تمثیل به ضرورت وجود متعلق احساس خداشناسی در عالم واقعیت حکم می‌شود.

تنقیح مناط را با مثال چنین می‌توان روشن کرد: اگر طبیب به مریض خود بگوید که آلوچه نخور، و معلوم شود که دلیل پرهیز از آن، ترش بودن آن است، بیمار باید از هر خوردنی ترش

بپرهیزد. در مورد بحث نیز دلیل صدق احساس گرسنگی، وجدانی بودن آن است که این دلیل در احساس خداشناسی نیز هست؛ پس هر دو، حکم واحد یعنی صدق را دارند.

### اشکال سیزدهم: انکار اصل احساس امید و محبت به خدا

اشکال دیگر این که اصل وجود تمایل و احساس شوق و عشق به خداوند یا امیدواری به قدرت برتر مورد تردید است یا دست کم همگانی نیست.

پاسخ این اشکال از پاسخ اشکالات دلیل اول روشن می‌شود؛ چرا که اولاً نکته استدلال وجود علم حضوری به خداوند نه در همه انسان‌ها، بلکه اکثریت انسان‌ها است که این مقدار را نمی‌توان مورد تردید قرار داد. ثانیاً امید به قدیر برتر و متعالی در حالت اضطراری و قطع امید از اسباب عادی صفت همگانی است. ثالثاً صفت اشتیاق و شوق به موجود متعالی و برتر و کامل مطلق از باب غریزه زیبا و کمال‌گرایی انسان، صفت همگانی است. نهایت امر برخی انسان‌ها متعلق آن را گم کرده و برای آن متعلق مادی و کرانمند قائل شده‌اند.

نکته چهارم این که ادعای نظریه فطری‌انگاری خداشناسی، وجود صفت امید و اشتیاق به خداوند به صورت بالقوه در سرشت انسان است که شکوفایی آن به تحقق اموری بستگی دارد؛ پس صفت اشتیاق و امید در برخی انسان‌ها به اصل استدلال خللی وارد نمی‌کند.

### اشکال چهاردهم: کفایت محبوب و قدرت ذهنی

این اشکال وجود متعلق صفت محبت و عشق و همچنین امید در عالم وجود را می‌پذیرد؛ اما مدعی است که عالم وجود اعم از وجود ذهنی و خارجی است؛ پس ممکن است شخصی در ذهن خود، وجود کامل و برتر و قادری را تصور کند که آن را مورد پرستش و پناهگاه و امید قرار

دهد؛ بنابراین، صرف وجود میل و محبوب و قدرت برتر نمی‌تواند دلیل ضرورت وجود خداوند را تبیین و توجیه کند.

در پاسخ این اشکال نیز باید گفت: اولاً - چنان که در توضیح دلیل اول و دوم گذشت - انسان با علم شهودی و وجدانی، موجود کامل برتر و متعالی را در مرحله اول می‌یابد؛ سپس در مقام ستایش، پرستش و امید به آن برمی‌آید، نه این که چون انسان در ذهن خود خواستار و طالب کمال و کمک است، برای آن متعلقی را می‌جوید که ممکن است همان مفهوم ذهنی باشد.

ثانیاً هر انسانی بین وجود ذهنی و وجود غریزی و درونی فرقی قائل است. اولی به ذهن و عقل، و دومی به دل و اعماق وجودی انسان متعلق است. آنچه انسان از حس عشق به کمال و قدرت مطلق و امید به آن در خود احساس می‌کند، از نوع احساس شهودی و باطنی نه صرف مفهوم ذهنی است.

ثالثاً در حالت اضطرار که انسان تمام امید خود را از همه محبوب‌ها و قدرت‌های عادی و ذهنی قطع کرده است و می‌داند و به تعبیر دقیق این حس را دارد که وی نه به صورت ذهنی، بلکه به یک وجود کامل و برتر به معنای حقیقی امید می‌ورزد و از آن استعانت می‌کند.

### اشکال پانزدهم: انکار فطری بودن امیال درونی

اشکال دیگر این که در صورت پذیرفتن وجود تمایلات درونی و در رأس آن تمایل به پرستش خداوند و اشتیاق به محبوب مطلق و امید به آن، محتمل است تمایلات پیشین از طریق آموزش، تربیت و تلقین از کودکی در ذهن و فکر انسان نهادینه شده باشد، نه این که آن را طبیعت و به عبارتی آفریدگار در سرشت انسان قرار داده است.



در نقد آن باید به این نکته توجه کرد: امور فطری، دارای ملاک‌های اختصاصی است که می‌توان آن را از غیر فطری تشخیص داد که به ملاک‌های آن در مطلع مقاله اشاره شد.

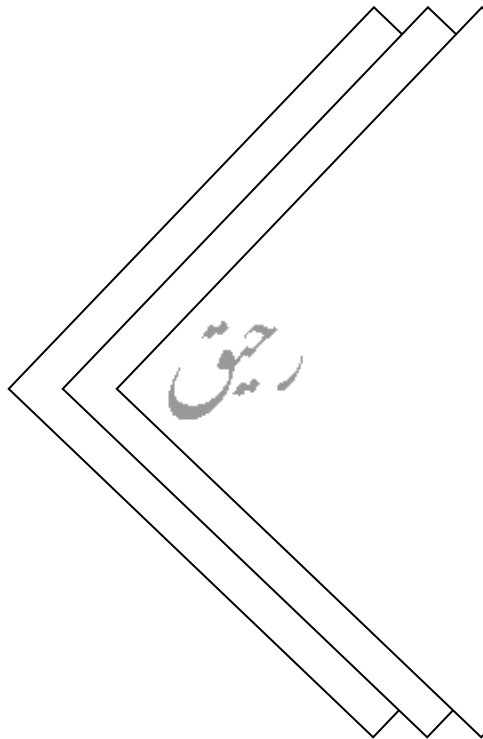
گفته شد که امور فطری، ثبات، همگانی بودن و قداست دارند؛ اما امور غیر فطری از عامل بیرونی متأثر شده، متغیرند و در مناطق و اقلیم‌های گوناگون، صورت‌های متفاوتی دارند.

با مراجعه به درون و احساس باطنی خود و همچنین تأمل در تمایلات انسان در طول تاریخ مشخص می‌شود که اشتیاق به کمال مطلق و امید به آن در همه تاریخ و در همه سرزمین‌ها به صورت همسان واقع شده است. اگر آن تحت تأثیر تعلیم و تربیت و محیط خاص بود، می‌بایست با تغییر زمان، محیط، فرهنگ و نسل‌ها آن نیز متغیر می‌شد؛ چنان‌که تمایلات غیر فطری مانند مدل لباس، ساختمان و شهرسازی تغییر می‌یابند.

نکته دوم این‌که بعضی واقعیت‌ها عکس مدعای پیشین را نشان می‌دهد؛ برای مثال، انسان کافری که مدام تحت تأثیر کفر و استدلال‌های الحادانه قرار گرفته و فطرت خدانشناسی وی مجال ظهور نیافته است، چه بسا در وقت اضطرار و قطع امید از اسباب عادی مانند غرق شدن در دریا، دل به کمال مطلق می‌سپارد و امید نجات از آن را درون خود حس می‌کند. این مسأله، مثبت وجود فطرت خدانشناسی در سرشت همه انسان‌ها است.

## منابع و مأخذ:

۱. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ۱۹۹۸ م
۲. اصفهانی، راغب، مفردات الفاظ القرآن، ذوالقربی ۱۳۸۴
۳. بوعلی سینا، الاشارات، قم، نشر البلاغ، ۱۳۷۵ ش. ج ۱،
۴. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، اسراء، ۱۳۷۵
۵. حسینی الواسطی زبیدی، سید محمد مرتضی - تاج العروس - دارالفکر ۱۴۱۴ ه ق
۶. خرمشاهی، بهاءالدین، خدا در فلسفه، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۷. خمینی، سید روح الله، چهل حدیث، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام، ۱۳۷۱ ش.
۸. سبحانی، جعفر، مدخل مسائل جدید در علم کلام، قم، موسسه امام صادق علیه السلام، ۱۳۷۵
۹. سروش، دانش و ارزش، تهران، انتشارات یاران، دوم، ۱۳۵۸ ش.
۱۰. غروی، محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۷
۱۱. قائمی نیا، علیرضا - درآمدی بر منشأ دین، عارف، ۱۳۷۹
۱۲. مطهری، مرتضی، فطرت، صدرا، ۱۳۸۲
۱۳. ملکیان بی تا،
۱۴. نراقی احمد، «مطهری و نظریه فطرت»، کیان، شماره ۱۲



## **براهین اثبات خدا در آئینه نثریات**

(علی حسینی سی سخت)

دانش پژوه رشته تخصصی کلام اسلامی، ورودی ۸۷

تبيين براهين اثبات وجود خدا، از منظر اندیشمندان مسلمان و غير مسلمان، جایگاه گسترده‌ای در بين نشریات علوم اسلامی پیدا نموده است.

این نوشتار به جستجو و استقراء براهین اثبات وجود خدا در میان نشریات علوم اسلامی پرداخته است که به ترتیب: عنوان مقاله، عنوان نشریه، سال چاپ، شماره چاپ و نام نویسنده ذکر شده است.

۱. اثبات وجود خدا در برهان اخلاقی کانت «کلام اسلامی» تابستان ۱۳۷۴ - شماره های

۱۴ و ۱۵ و ۱۶، رضائزاد، عزالدین

۲. امتیازات برهان صدیقین بر سایر براهین خدانشناسی « رشد آموزش معارف اسلامی » پاییز و زمستان ۱۳۸۲ - شماره ۵۲ « بهرام، معصومه
۳. امکان یا امتناع برهان لمی و انی بر وجود خدای متعالی « قبسات » پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۴۱ « عسکری سلیمانی امیری
۴. آنسلم و برهان وجودی « دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد » تابستان ۱۳۷۴ - شماره ۳ « آرماندا. مائورر - مترجم: حقی، سید علی
۵. بازسازی برهان آنسلم در اثبات هستی خدا « معرفت فلسفی » زمستان ۱۳۸۴ - شماره ۱۰ « عشاقی، حسین
۶. بحثی در برهان صدیقین « دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران » تابستان و پاییز ۱۳۸۰ - شماره ۱۵۸ و ۱۵۹ « عالمی، روح الله
۷. بررسی برهان وجودی آنسلم « حوزه و دانشگاه » تابستان ۱۳۷۹ - شماره ۲۳ « پارسا نیا، حمید
۸. بررسی برهان وجودی آنسلم برای اثبات وجود خدا « قبسات » پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۴۱ عبدی، توحید
۹. بررسی تحلیلی برهان وجودی آنسلم « پژوهش نامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی » پاییز و زمستان ۱۳۸۲ - شماره ۳۹ و ۴۰ « واعظی، اصغر
۱۰. بررسی شبهه برهان ناپذیری خدا « رواق اندیشه » مرداد و شهریور ۱۳۸۱ - شماره ۹ « رحیقی، حسن علی

۱۱. بررسی نقد کانت بر برهان وجودی اثبات وجود خداوند» نامه حکمت « بهار و تابستان

۱۳۸۵ - شماره ۷» سیف، سید مسعود

۱۲. برهان امکان در الهیات اسلامی معرفت «بهار ۱۳۷۵ - شماره ۱۶» حسین زاده یزدی،

محمد حسین.

۱۳. برهان امکان و وجوب در اندیشه پژوهشگران بحث های آیه الله جعفر سبحانی» کلام

اسلامی» زمستان ۱۳۷۱ - شماره ۴» ربانی گلپایگانی، علی

۱۴. برهان تجربه دینی «نقد و نظر» زمستان ۱۳۷۹ و بهار ۱۳۸۰ - شماره ۲۵ و ۲۶ «

قمی، محسن

۱۵. برهان تجربه دینی بر اثبات خداوند «بازتاب اندیشه» تیر ۱۳۸۶ - شماره ۸۷ «

غلامرضایی، زهرا - موسوی فراز، سید محمد رضا

۱۶. برهان تجربه دینی بر اثبات خداوند» اطلاعات حکمت و معرفت « سال دوم، اردیبهشت

۱۳۸۶ - شماره ۲ « غلامرضایی، زهرا

۱۷. برهان تجربه دینی» قبسات « زمستان ۱۳۷۵ - شماره ۲» براد، سی.دی - مترجم:

جوادی، سید ذبیح الله

۱۸. برهان جهان شناختی در اندیشه کانت و فلاسفه اسلامی» خردنامه صدرا « تابستان

۱۳۸۱ - شماره ۲۸» حسامی فر، عبدالرزاق

۱۹. برهان جهان شناختی در فلسفه غرب» خردنامه صدرا « بهار ۱۳۸۰ - شماره ۲۳»

حسامی فر، عبدالرزاق

۲۰. برهان جهان شناختی زبان و ادبیات» دانشکده ادبیات و علوم انسانی (دانشگاه اصفهان)»

پاییز و زمستان ۱۳۸۲ - شماره ۳۴ و ۳۵» جوادی، محسن

۲۱. برهان حدوث اجسام در قلمرو نقد و تحلیل «کلام اسلامی» زمستان ۱۳۷۵ - شماره

۲۰» سبحانی، جعفر

۲۲. برهان حدوث از دیدگاه امام علی علیه السلام «کلام اسلامی» زمستان ۱۳۸۱ - شماره ۴۴»

محمد رضایی، محمد

۲۳. برهان حرکت قرآن و حدیث «نور علم» خرداد ۱۳۶۳ - شماره ۴» جوادی آملی، عبدالله

۲۴. برهان حرکت «کلام اسلامی» بهار ۱۳۷۸ - شماره ۲۹» محمد رضایی، محمد

۲۵. برهان حرکت از دیدگاه ارسطو و ملاصدرا (یک برهان با دو نگاه) رهنمون «زمستان

۱۳۸۴ و بهار ۱۳۸۵ - شماره ۱۳ و ۱۴» رسولی شریانی، رضا

۲۶. برهان حرکت در فلسفه ارسطو و حکمت متعالیه «خردنامه صدرا» پاییز ۱۳۸۵ -

شماره ۴۵» شیخ شعاعی، عباس

۲۷. برهان حرکت «کلام اسلامی» پاییز ۱۳۷۸ - شماره ۳۱» محمد رضایی، محمد

۲۸. برهان حرکت «کلام اسلامی» تابستان ۱۳۷۵ - شماره ۱۸» سبحانی، جعفر

۲۹. برهان صدیقین کتاب ماه فلسفه «دی ۱۳۸۶ - شماره ۴» ناقد: پیرمرادی، محمد جواد

۳۰. برهان صدیقین «فروغ اندیشه» زمستان ۱۳۸۴ و بهار ۱۳۸۵ - شماره ۱۴ و ۱۵»

زینلی، روح‌الله

۳۱. برهان صدیقین از دیدگاه امام خمینی قدس سره « خردنامه صدرا » زمستان ۱۳۸۲ - شماره ۳۴ « احمدی سعدی، عباس
۳۲. برهان صدیقین از دیدگاه حکمای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه ۱ و ۲ « معرفت » زمستان ۱۳۷۳ و بهار ۱۳۷۴ - شماره ۱۱ و ۱۲ « علی زمانی، ع
۳۳. برهان صدیقین از دیدگاه عرفا و فلاسفه « کلام اسلامی » تابستان و پاییز ۱۳۷۹ - شماره ۳۴ و ۳۶ « سید حسینی، سید صادق
۳۴. برهان صدیقین از منظر صدر المتالیهین شیرازی « کتاب ماه دین » خرداد ۱۳۷۸ - شماره ۲۰ « یارسانیا، حمید
۳۵. برهان صدیقین بر وجود خدا از دیدگاه امام علی علیه السلام « کلام اسلامی » تابستان ۱۳۸۰ - شماره ۳۸ « محمد رضایی، محمد
۳۶. برهان صدیقین در حکمت متعالیه « خردنامه صدرا » پاییز ۱۳۸۴ - شماره ۴۱ « نبوی، سعیده
۳۷. برهان صدیقین در حکمت متعالیه « کیهان اندیشه » بهمن و اسفند ۱۳۷۷ - شماره ۸۲ « بدخشان، نعمت الله
۳۸. برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت « زبان و ادبیات » دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز « پاییز و زمستان ۱۳۸۶ - شماره ۲۰۲ « اکبریان، رضا - مخبردزفولی، علی



۳۹. برهان صدیقین در فلسفه و کلام اسلامی (از قرن ششم تا دهم) « معارف اسلامی » پاییز

۱۳۸۴ - شماره ۴ « پارسا نیا، حمید

۴۰. برهان صدیقین؛ تقریرات گوناگون از دیدگاه فلسفه مشاء، اشراق، عرفا و حکمت متعالیه

معرفت « فروردین ۱۳۸۳ - شماره ۷۶ » جندقی، بهروز

۴۱. برهان علامت تجاری دکارت بر وجود خدا « کلام اسلامی » زمستان ۱۳۸۳ - شماره

۵۲ « رحمانی، غلامرضا

۴۲. برهان علیت از دیدگاه امام علی علیه السلام « کلام اسلامی » پاییز ۱۳۸۱ - شماره ۴۳ « محمد

رضایی، محمد

۴۳. برهان فطرت « معرفت » بهمن ۱۳۸۱ - شماره ۶۲ « موسوی فراز، سید محمد رضا

۴۴. برهان محقق اصفهانی بر وجود خدا (تقریر، اشکالات و پاسخ ها) « نقد و نظر » پاییز و

زمستان ۱۳۸۵ - شماره ۴۳ و ۴۴ « عشاقی اصفهانی، حسین

۴۵. برهان معجزه برای اثبات وجود خدا « کلام اسلامی » تابستان ۱۳۸۱ - شماره ۴۲ «

محمد رضایی، محمد

۴۶. برهان معرفت شناختی کارکرد صحیح بر وجود خدا « پژوهش های فلسفی - کلامی »

پاییز ۱۳۸۴ - شماره ۲۵ « عظیمی دخت شورکی، سید حسین

۴۷. برهان معقولیت با احتیاط عقلی بر وجود خدا « کلام اسلامی » بهار ۱۳۸۰ - شماره ۳۷

« محمد رضایی، محمد

۴۸. برهان مفهوم گرایی بر اثبات وجود خدا» نامه حکمت « پاییز و زمستان ۱۳۸۵ - شماره ۸ « حسینی شاهرودی، سید مرتضی
۴۹. برهان مفهومی از دیدگاه آنسلم و محقق اصفهانی (کمپانی) « پژوهش های فلسفی - کلامی « بهار ۱۳۸۵ - شماره ۲۷ « ابراهیمی راد، محمد
۵۰. برهان نظم معرفت « اسفند ۱۳۸۴ - شماره ۹۹ « تراب پور، مهدی
۵۱. برهان نظم از دیدگاه امام علی علیه السلام « کلام اسلامی « بهار ۱۳۸۲ - شماره ۴۵ « محمد رضایی، محمد
۵۲. برهان نظم به حساب احتمالات « کلام اسلامی « پاییز ۱۳۷۴ - شماره ۱۵ « زمانی قمشه ای، علی
۵۳. برهان نظم در درسهای شفای بوعلی از استاد شهید مطهری « آینه پژوهش « آذر و دی ۱۳۷۲ - شماره ۲۲ « اعتصامی، محمد مهدی
۵۴. برهان نظم و حساب احتمالات « کلام اسلامی « پاییز ۱۳۷۵ - شماره ۱۹ « سبحانی، جعفر
۵۵. برهان نظم (۱) « کلام اسلامی « زمستان ۱۳۷۶ و بهار ۱۳۷۷ - شماره ۲۴ و ۲۵ « محمد رضایی، محمد
۵۶. برهان نظم « نامه علم و دین « پاییز ۱۳۸۱ و تابستان ۱۳۸۲ - شماره ۱۷-۲۰ « ویلیام دمبسکی

۵۷. برهان نظم « کلام اسلامی » بهار ۱۳۷۹ - شماره ۳۳ « پیلی، ویلیام - مترجم: نوروزی،

حسین

۵۸. برهان وجوب و امکان در آثار ابن سینا، ابن رشد و توماس آکوینی « فصلنامه فلسفی »

بهار و تابستان ۱۳۸۱ - شماره ۴ و ۵ « اعتصامی، محمد مهدی

۵۹. برهان وجود شناختی کورت گودل « قبسات » پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۴۱ « وکیلی، هادی

۶۰. برهان وجودی (انتولوژی) « ندای صادق » بهار ۱۳۷۸ - شماره ۱۳ « فلاح زاده، طیبه

۶۱. برهان وجودی (هستی شناختی) « کلام اسلامی » زمستان ۱۳۷۵ و تابستان ۱۳۷۷ -

شماره ۲۰ و ۲۶ « رضا نژاد، عزالدین

۶۲. برهان وجودی در فلسفه لایب نیتس « خردنامه صدرا » بهار ۱۳۸۴ - شماره ۳۹ « فتح

طاهری، علی

۶۳. بی نیازی واجب الوجود از برهان « کلام اسلامی » زمستان ۱۳۷۱ - شماره ۴ «

ممدوحی، حسن

۶۴. تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی « نقد و نظر » بهار و تابستان ۱۳۸۶ -

شماره ۴۵ و ۴۶ « مروارید، محمود

۶۵. تأملی در برهان نظم « معرفت فلسفی » زمستان ۱۳۸۵ - شماره ۱۴ « موسی وند،

محسن

۶۶. تأملی در یک برهان (بررسی برهان علامه طباطبایی رحمه الله بر واجب بودن اصل

واقعیت) « معارف عقلی » تابستان ۱۳۸۶ - شماره ۶ « معلمی، حسن

۶۷. تحقیقی پیرامون برهان صدیقین « کلام اسلامی » بهار ۱۳۸۳ - شماره‌های ۹ و ۵۱ و ۵۲»  
برزگر، محمد علی
۶۸. تحلیلی از برهان‌های جهان‌شناختی و مقایسه آن با برهان امکان و وجوب در فلسفه اسلامی « قبسات » پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۴۱ « آیت الهی، حمید رضا
۶۹. تقریرات و تطورات برهان صدیقین « کیهان اندیشه » مرداد و شهریور ۱۳۷۱ - شماره ۴۳ « جمال زاده، عبدالرضا
۷۰. تقریری از برهان صدیقین صدرایی « معارف عقلی » تابستان ۱۳۸۶ - شماره ۶ « عبودیت، عبدالرسول
۷۱. نفی برهان از واجب الوجود « کلام اسلامی » بهار ۱۳۷۹ - شماره ۳۳ « بهشتی، احمد
۷۲. برهان وجودی آنسلم « کلام اسلامی » پاییز ۱۳۷۹ - شماره ۳۵ « بهشتی، احمد
۷۳. درآمدی بر نظریه‌ها در برهان وجود شناختی « خردنامه صدرا » بهار ۱۳۷۹ - شماره ۱۹ « حسینی قائم مقامی، سید عباس
۷۴. دیدار مجدد از برهان وجودی (کاوشی درباره برهان وجودی: آلستون، دکارت و ابن سینا) « اطلاعات حکمت و معرفت » سال دوم، مرداد ۱۳۸۶ - شماره ۵ « همتی، همایون
۷۵. زمینه‌های طرح و تحولات برهان صدیقین در تاریخ حکمت اسلامی « خردنامه صدرا » تابستان ۱۳۸۶ - شماره ۴۸ « الله بداشتی، علی
۷۶. ساختار «برهان سینوی» و نقد و بررسی ادله آن « مقالات و بررسیها » بهار و تابستان ۱۳۸۳ - شماره ۷۵ (دفتر دوم «ذهبی، سید عباس

۷۷. شهود خدا برهان خدا « معرفت فلسفی » زمستان ۱۳۸۵ - شماره ۱۴ « عسکری

سلیمانی امیری

۷۸. شوارق الالهام و اصالت وجود: برهان صدیقین « وقف میراث جاویدان » زمستان ۱۳۷۲

- شماره ۴ « آشتیانی، سید جلال الدین

۷۹. فارابی و برهان وجودی « تحقیقات اسلامی » سال چهارم، بهار و تابستان ۱۳۶۸ - شماره

۱ و ۲ مترجم: حنایی کاشانی، محمد سعید - فخری، ماجد

۸۰. کاوشی در برهان وجودی « کیهان فرهنگی » فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸ - شماره

۱۵۱ « همتی، همایون

۸۱. گفتار در برهان صدیقین « نامه فلسفه » پاییز ۱۳۸۰ - شماره ۱۱ « صدوقی (سها)،

منوچهر

۸۲. مقایسه بین برهان صدیقین فلاسفه اسلامی و وجود شناختی فلاسفه غرب بر اثبات وجود

خدا « کلام اسلامی » پاییز ۱۳۷۶ - شماره ۲۳ « محمدرضایی، محمد

۸۳. مقایسه تقریرات ابن سینا و ملاصدرا و حکیم سبزواری و علامه طباطبائی در برهان

صدیقین « فصلنامه فلسفی » بهار و تابستان ۱۳۸۱ - شماره ۴ و ۵ « کوچنانی، قاسم علی

۸۴. نظریه تکامل زیستی موجودات زنده و برهان نظم « زبان و ادبیات » دانشکده ادبیات و

علوم انسانی (دانشگاه اصفهان) « تابستان و پاییز ۱۳۷۶ - شماره ۱۰ و ۱۱ « کلانتری، ابراهیم

۸۵. نقد تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین « قبسات » پاییز ۱۳۸۵ - شماره ۴۱ «

حاجیان، مهدی



۸۶. نقد نظریه برهان ناپذیری وجود خدا « قبسات » بهار ۱۳۸۴ - شماره ۳۵ « قدردان

قراملکی، محمد حسن

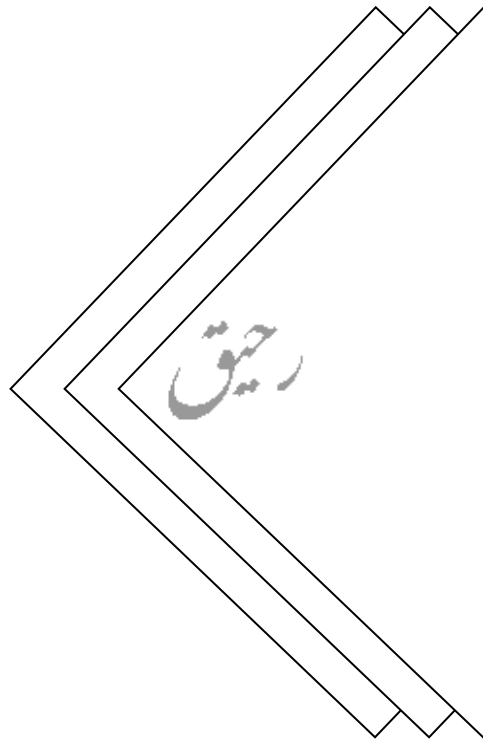
۸۷. نقد و بررسی دیدگاه کانت درباره برهان وجودی « فصلنامه فلسفی » بهار و تابستان

۱۳۸۴ - شماره ۱۰ « ناقد: افضل، علی.م

۸۸. نگرشی به برهان صدیقین صدرالمتهلین و قالب منطقی آن « پژوهش نامه دانشکده

ادبیات و علوم انسانی دانشگاه شهید بهشتی « زمستان ۱۳۸۱ - شماره ۳۶ « عماد زاده،

غلامحسین



**گزارشی از مباحث حضرت آیت الله سبحانی  
در مدرسه علمیه عالی نواب (تابستان ۸۷-۸۸)**

(مسلم گریوانی)

دانش پژوه رشته تخصصی کلام اسلامی، ورودی ۸۳



حضرت آیت الله سبحانی که از مراجع و مدرسان سطح عالی حوزه علمیه قم و از نویسندگان پرکار در عرصه های مختلف علوم دینی می باشند در چند سال اخیر به دعوت حوزه علمیه خراسان پاسخ مثبت داده و با حضور در مدرسه علمیه عالی نواب مباحث گوناگون علمی را در میان استقبال گسترده اساتید، فضلا و طلاب حوزه علمیه مشهد مورد بحث و تحلیل قرار دادند

استاد سبحانی فارغ از دروس رسمی حوزه به موضوعاتی پرداختند که امروزه در مراکز آموزشی و پژوهشی، داخل و خارج از کشور به چالش کشیده می شود

موضوعات و شبهاتی که استاد سبحانی به تبیین و نقد آن پرداختند به این قرار می باشند



الف: موضوعات کلامی

۱. انتظارات بشر از دین
۲. نقد دیدگاه دکتر سروش در مورد وحی و قرآن
۳. سکولاریسم
۴. نقد نظریه کسب اشعری
۵. عرفی شدن دین
۶. جایگاه عقل در معارف
۷. سلفی گری و نقد آن
۸. پلورالیسم یا کثرت گرایی دینی
۹. هرمنوتیک

ب: موضوعات فقهی

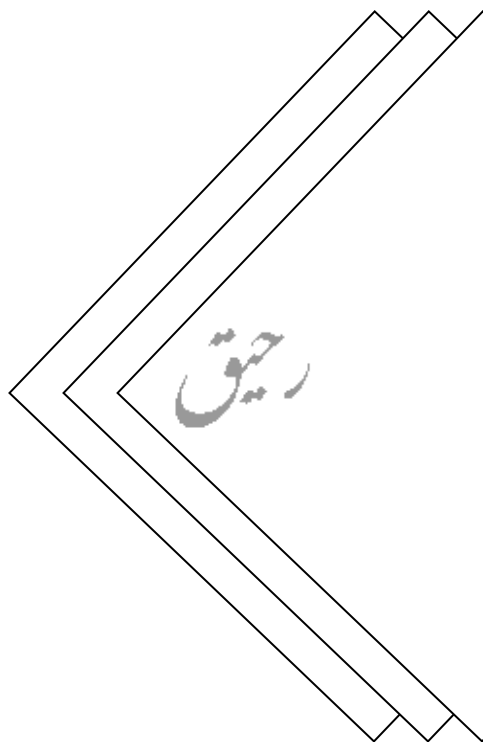
۱۰. نیازمندی علم فقه به کلام
۱۱. تاثیر تاریخ در استنباط احکام

لازم به ذکر است که مدرسه علمیه عالی نواب به جهت اهمیت مباحث و نیازمندی طلاب به

مباحث فوق، اقدام به تدوین و چاپ این موضوعات نموده است.







**گزارشی از برگزاری جلسات دفاعیه دانش پژوهان مدرسه عالی نواب**

**در رشته تخصصی کلام اسلامی**

(بلال شاکری)

مسئول پایان نامه های مدرسه علمیه عالی نواب



از ابتدای سال تحصیلی ۸۸-۸۹ تا کنون ۴ پایان نامه در رشته تخصصی کلام اسلامی دفاع و پذیرفته شده است و تا پایان سال دو پایان نامه در نوبت دفاع می باشد.

پایان نامه ها دفاع شده عبارتند از :

۱. بررسی آثار فردی و اجتماعی توحید از دیدگاه قرآن و نهج البلاغه نوشته حجت الاسلام حسن علیزاده
۲. مقایسه تطبیقی آراء کلامی شیخ مفید و شیخ صدوق نوشته آقای علی سلیمانی
۳. روند تحول اندیشه امامت از آغاز تا عصر شیخ مفید نوشته آقای جواد مقامی
۴. تکفیر شیعه؛ مدعیات، مستندات نوشته حجت الاسلام خزاعی



پایان نامه های آماده و در نوبت دفاع عبارتند از:

۱. بررسی عقائد سلفیه از دیدگاه اهل سنت ، حجت الاسلام ساجدی نیا
۲. آخرت شناسی از دیدگاه علامه طباطبایی ، حجت الاسلام صفرپور

عناوین پایان نامه هایی که در رشته تخصصی کلام اسلامی توسط دانش پژوهان مدرسه

علمیه عالی نواب در حال تدوین می باشد از قرار زیر می باشد.

ردیف	نام پژوهشگر	نام خانوادگی	عنوان پایان نامه
۱	علی	ابطحی مقدم	امامت و افضلیت
۲	علی	اسماعیلی	ولایت تشریحی امام
۳	مهدی	امیری	تحلیل و بررسی رابطه خاتمیت و امامت
۴	نعمت الله	آزموده	گستره و قلمرو ولایت اجتماعی ولی فقیه
۵	روح الله	آقایی زاده	امامت و حکومت سیاسی
۶	محمد	آل حسن	نقد و بررسی آراء نیچه در باب اخلاق
۷	محمد رضا	برزنونی	شاهدان در قرآن و حدیث
۸	مجتبی	پیری	امام و نظریه ولایت فقیه
۹	روح الله	تشکری	ماهیت مرگ از دیدگاه دانشمندان مسلمان
۱۰	علی	حیدری	بررسی تطبیقی حقیقت ایمان از دیدگاه فرق اسلامی
۱۱	حسین	سابقی	علم امام
۱۲	سیدمهدی	شبییری نسب	مقایسه جایگاه حقوقی اهل بیت در نگاه شیعه و اهل سنت

ردیف	نام پژوهشگر	نام خانوادگی	عنوان پایان نامه
۱۳	محمد حسن	شهرکی	امامت و نظریه عدالت الهی
۱۴	داوود	عباسی	فلسفه و ضرورت تداوم امامت
۱۵	عباس	عبداللهی	امامت و امت (تکالیف و مسئولیتهای متقابل)
۱۶	علی	عرب برزو	توحید عبادی در المیزان، تفسیر کبیر، کشف و کتاب توحید
۱۷	سید ابوالفضل	کاظمی	امامت و خلافت الهی از منظر قرآن و سنت
۱۸	روح الله	کمالی فر	نقشها و کارکردهای امام در عصر غیبت
۱۹	مهدی	معلم	غلو و تقصیر در شأن ائمه

