

تحلیل شیوه مواجهه فیلسوفان مسلمان با نقد راسل به براهین جهان‌شناختی

خدایچه شهیدی^۱

چکیده

براهین جهان‌شناختی دسته مهمی از براهین اثبات خدا را تشکیل می‌دهد که مقبولیت زیادی نزد موحدین دارد. مدعای همه این براهین آن است که «جهان نیازمند پدیدآورنده و آفریدگار است». این براهین با رد و نقدهایی از جانب مخالفان مواجه شده است. یکی از تأثیرگذارترین این نقدها در فلسفه دین معاصر، اشکال راسل به این براهین است. وی می‌گوید بعید نیست که تک‌تک اجزاء جهان، ممکن‌الوجود و نیازمند علت باشند، اما مجموعه جهان نیازمند علت نباشد؛ چون تسری دادن حکم از تک اجزاء به کل، مغالطه است. سوالی که این مقاله درصدد پاسخگویی به آن می‌باشد این است که با توجه به اهمیت براهین جهان‌شناختی در فلسفه اسلامی، مواجهه حکمای مسلمان با این اشکال چگونه بوده است؟ با کنکاش در تاریخ فلسفه اسلامی درمی‌یابیم که فیلسوفان مسلمان به این اشکال توجه داشته و از آن برحذر داشته‌اند و در براهین جهان‌شناختی خود تلاش کرده‌اند با استفاده از راه‌های جایگزین به اثبات آفریدگار جهان بپردازند که این راه‌ها عبارتند از: تسری حکم اجزاء به کل به‌نحو مشروط؛ استدلال مستقیم بر نیازمندی مجموعه جهان؛ اعتباری دانستن وجود و وحدت مجموعه جهان و استدلال بر آفریدگار از طریق آحاد ممکنات؛ وحدت درعین کثرت مجموعه جهان.

واژگان کلیدی: براهین جهان‌شناختی، برتراند راسل، کل، اجزاء، آفریدگار

۱. مقدمه

مساله اثبات وجود خداوند، بنیادی‌ترین دغدغه فکری بشر بوده است. در این میان، براهین جهان‌شناختی جایگاه ویژه‌ای در اثبات وجود خداوند نه فقط نزد فیلسوفان و متکلمان بلکه نزد عموم متدینان داشته‌اند. این براهین بر پایه ملاحظه جهان و استنتاج علت و آفریدگار برای آن با اصل علیت استوارند و تلاش می‌کنند تا وجود خداوند را به‌عنوان آفریدگار جهان و علت نخستین اثبات کنند.

این براهین از زمان طرح اولیه خود تا به امروز با نقدهایی مواجه بوده‌اند. یکی از تأثیرگذارترین برجسته‌ترین نقدها در فلسفه دین معاصر، نقدهایی است که از سوی فیلسوف انگلیسی برتراند راسل^۱ ارائه شده است. وی با رویکردی تحلیلی- انتقادی، بنیادهای منطقی و فلسفی این براهین را به چالش می‌کشد. راسل معتقد است تسری دادن اصل علیت که قاعده‌ای در باره اجزاء جهان و ممکنات است، به کل جهان، مشروعیت منطقی ندارد و خداباوران در این براهین مرتکب مغالطه ترکیب^۲ شده‌اند. ضربات او بر پیکره این براهین، موجب شکسته شدن اعتبار این براهین، در میان متفکران غربی شد.

در تاریخ فلسفه اسلامی براهین جهان‌شناختی نقش برجسته و محوری در میان انواع براهین اثبات خدا داشته‌اند. این جایگاه باعث می‌شود که مواجهه فیلسوفان مسلمان با نقد راسل به براهین جهان‌شناختی اهمیت ویژه‌ای یابد. از این‌رو بررسی چگونگی مواجهه اندیشمندان مسلمان با چنین انتقادی می‌تواند تصویری روشن از دقت، عمق و گستره تلاش فکری فلاسفه اسلامی در تبیین مبانی عقلی دین ارائه دهد.

علی‌رغم اهمیت این موضوع، پرداخت جامع و نظام‌مند به مواجهه فیلسوفان مسلمان با چنین نقدی که به‌صورت خاص به اشکال تسری حکم اجزاء به کل در براهین جهان‌شناختی اشاره داشته باشد، خود موضوعی درخور بررسی عمیق است. مطالعات موجود یا با محوریت براهین اثبات خداوند به این مسئله پرداخته‌اند و در نتیجه تلاششان بر ارائه براهین به‌صورتی است که اشکالات گذشتگان بر آن وارد نباشد، مانند تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه) عبدالله جوادی آملی و یا تنها به گزارش نقدهای واردشده بر براهین اثبات خدا پرداخته‌اند مثل درآمدی به تحلیل فلسفی جان‌هاسپرس^۳. آثار کمی وجود دارد که هم به براهین و هم به نقدها پرداخته باشند، همچون

1. Bertrand Russell
2. Fallacy of composition
3. John Hospers

درآمدی بر خداشناسی فلسفی محسن جوادی یا خدا در فلسفه بهاء‌الدین خرمشاهی که آنها نیز به‌نحو مختصر به این اشکال پرداخته‌اند. بنابراین نیاز است پژوهشی به‌صورت تطبیقی به بررسی تفصیلی مواجهه فیلسوفان مسلمان به نقد راسل به براهین جهان‌شناختی بپردازد. این مقاله با هدف پرکردن این خلأ پژوهشی به بررسی، تحلیل و دسته‌بندی انواع مواجهه‌های فیلسوفان مسلمان با نقد برتراند راسل بر براهین جهان‌شناختی می‌پردازد. در این پژوهش سوالات زیر مورد توجه قرار می‌گیرند:

مهم‌ترین اشکالات راسل به براهین جهان‌شناختی چیستند؟

مواجهه فیلسوفان مسلمان با نقد راسل بر براهین جهان‌شناختی چگونه بوده‌است و چه پاسخی به آن داده‌اند؟

گستره این رویکردها را چگونه می‌توان در چند دسته کلی تقسیم‌بندی کرد؟

شباهت‌ها و تفاوت‌های این رویکردها در چیست؟

اما سوال اصلی در این میان آن است که فیلسوفان مسلمان در مواجهه با اشکال راسل به براهین جهان‌شناختی از چه رویکردها و راهکارهایی بهره برده‌اند؟

روش پژوهش حاضر تحلیلی-توصیفی با ماهیت فلسفی است که از طریق مطالعه کتابخانه‌ای متون اصلی فلسفه اسلامی و آثار مرتبط با دیدگاه راسل انجام خواهد گرفت. تحلیل‌ها بر پایه استدلال‌های منطقی و مفاهیم فلسفی استوار خواهند بود و با استناد به متون اصلی فیلسوفان برجسته مسلمان در ادوار مختلف، شیوه‌های مواجهه آنان با این نقد، تحلیل و طبقه‌بندی می‌شود.

ساختار این مقاله به‌شرح زیر است: در بخش اول، به معرفی اجمالی براهین جهان‌شناختی پرداخته خواهد شد. در بخش دوم، نقد راسل به این براهین شرح داده می‌شود. در بخش سوم، به بررسی و تحلیل مواجهه فیلسوفان مسلمان با این اشکال اختصاص دارد که خود شامل دو زیربخش است: اول، توجه فیلسوفان مسلمان به مغالطی بودن تسری حکم اجزاء به کل؛ دوم، راه‌های جایگزین برای اثبات آفریدگار جهان که عبارتند از ۱. تسری حکم اجزاء به کل به‌نحو مشروط؛ ۲. استدلال مستقیم بر نیازمندی مجموعه جهان؛ ۳. اعتباری دانستن وجود و وحدت مجموعه جهان و استدلال بر آفریدگار از طریق آحاد ممکنات؛ ۴. وحدت درعین کثرت مجموعه جهان. و نهایتاً، در بخش چهارم با جمع‌بندی یافته‌ها و ارائه نتایج، چارچوبی برای درک بهتر این مواجهه ارائه می‌گردد.

۲. براهین جهان‌شناختی

کانت^۱ در کتاب نقد عقل محض، براهین اثبات وجود خدا را به سه دسته غایت‌شناختی،

1. Immanuel Kant

جهان‌شناختی و وجودشناختی تقسیم کرده است (کانت، ۱۳۹۰، ص ۶۱)؛ تقسیمی که مورد قبول اغلب فلاسفه قرار گرفت. در این تقسیم، فراگیرترین دسته را براهین جهان‌شناختی به خود اختصاص می‌دهند.

برهان‌های جهان‌شناختی دسته مهمی از براهین اثبات وجود خدا در فلسفه‌اند که خداوند را به عنوان علت و دلیل اصلی وجود جهان یعنی به‌عنوان «آفریدگار جهان» اثبات می‌کنند. این براهین از مقدمه «چیزهایی در جهان وجود دارد» آغاز می‌شود و چنین فرضی را بدیهی در نظر می‌گیرد. سپس با محور قرار دادن نیازمندی جهان آفرینش به آفریدگار درصدد اثبات وجود خداوند هستند. وجه اهمیت این دسته از براهین لیست بلند فیلسوفان برجسته غربی و شرقی است که تقریرهای متنوعی از این برهان ارائه داده‌اند؛ علاوه بر اینکه مخالفان و منتقدان این نوع براهین نیز به اهمیت جایگاه آن اقرار دارند. (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۵۸)

اگر بخواهیم با دقت بیشتری به تعریف براهین جهان‌شناختی پردازیم باید بگوییم برهان جهان‌شناختی نام گروهی از براهین اثبات خداوند است که با تکیه بر عام‌ترین اوصاف واقعی مربوط به موجودات جهان به اثبات آفریدگار جهان می‌پردازند؛ اوصاف عامی که تعدد آنها باعث تعدد براهین جهان‌شناختی شده است. نمونه‌هایی از مهم‌ترین این اوصاف عبارتند از امکان، حدوث، حرکت، معلولیت، وابستگی، مشروط و وجود ربطی بودن. این اوصاف علاوه بر اینکه عام بوده و ادعا می‌شود که همه موجودات جهان آفرینش را شامل می‌شوند، صفاتی هستند که اشیاء اطراف ما بالبداهه آنها را واجدند (عبودیت، ۱۴۰۰، ج ۳، ص ۱۷۵)، ولذا مقدمات این استدلال به‌سادگی مورد پذیرش همگان قرار می‌گیرد.

عموماً شکل کلی این براهین به این صورت بیان می‌شود: جهان آکنده از پدیده‌ها و اشیائی است که همگی دارای صفت x^1 هستند. چنین پدیده‌هایی نشانگر وجود موجودی است که پدیدآور و آفریدگار جهانی است که چنین صفتی دارد، پس آفریدگار جهان وجود دارد.

از میان براهین جهان‌شناختی، برهانی که با استفاده از صفت حدوث و آغازمندی جهان، به اثبات خداوند به عنوان علت آغاز جهان می‌پردازد، به برهان جهان‌شناختی کلامی شهرت یافته است؛ زیرا اغلب طرفداران آن متکلمین هستند و فلاسفه عمدتاً جزء منتقدینش به‌شمار می‌روند.

براهین جهان‌شناختی در غرب گرچه بسیار متعددند و از ارسطو و افلاطون تا لایبنیتس و دکارت و حتی فلاسفه معاصر تقریرهایی از آن ارائه داده‌اند، اما شاخص‌ترین تقریرها، براهینی است که

۱. هریک از صفات امکان، حدوث، حرکت، معلولیت، وابستگی، مشروط و وجود ربطی بودن.

توسط توماس آکوئیناس^۱ فیلسوف قرون وسطی، تحت تأثیر فلاسفه یونان و نیز فلاسفه مسلمان معرفی شده است. وی سه تقریر از برهان جهان‌شناختی ارائه کرده؛ (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۴۹۰) یکی بر مبنای صفت تغییر و حرکت، دومی بر مبنای صفت معلولیت و سومی بر مبنای امکان، که دوتای آخر، متداول‌ترین اشکال برهان جهان‌شناختی در غرب هستند و به نام برهان جهان‌شناختی توماسی شناخته می‌شوند.

توماس آکوئیناس در تقریر برهان مشهور به علیت جهانی بیان می‌کند که پدیده‌های جهان همگی معلول‌اند و از آنجایی که اولاً هیچ چیز در جهان نمی‌تواند علت خودش باشد، چون در این صورت باید پیش از خودش موجود باشد که این تناقض است، و ثانیاً اگر علت چیزی در جهان، خود معلول باشد، این زنجیره نمی‌تواند نامتناهی باشد، زیرا که تسلسل نامتناهی علل غیر ممکن است؛ پس تنها یک فرض باقی می‌ماند و آن اینکه جهان علتی در خارج از خودش دارد که معلول هیچ علتی نیست و این علت نخستین، همان خدا است (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳۷).

تقریر دیگر توماس آکوئیناس که به برهان امکان شناخته شده، آن است که موجودات جهان به وجود می‌آیند و از بین می‌روند و این نشان می‌دهد که می‌توانند باشند و می‌توانند نباشند، یعنی ممکن‌الوجودند و نه ضروری‌الوجود (اگر ضروری‌الوجود بودند همواره بودند و نه به وجود می‌آمدند و نه از بین می‌رفتند). جهان ممکن‌الوجود بالبداهه موجود است، پس حتماً موجود ضروری‌الوجودی بوده و هست که علت به وجود آمدن جهان است؛ واجب‌الوجودی که اگر نمی‌بود هیچ ممکنی نیز نمی‌بود (فردریک کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳۷).

به‌طور خلاصه ماحصل استدلال‌های جهان‌شناختی توماس چنین است: پدیده‌های جهان ممکن و معلول‌اند و بنابراین نیازمند علت‌اند، و پدیدآورنده جهان موجودی است که خود ضروری و بی‌علت باشد که او همان خداست.

۳. نقد راسل

یکی از مهم‌ترین انتقادات وارد بر براهین جهان‌شناختی «ناروایی بلکه بی‌معنا بودن سخن گفتن از علت جهان است». برتراند راسل، فیلسوف بریتانیایی شک‌گرا و منتقد براهین اثبات خدا در مناظره زنده تلویزیونی با کاپلستون، کشیش مدافع براهین جهان‌شناختی، بیان می‌کند به عقیده او حتی طرح مسئله «علت جهان» هم درست نیست (راسل، ۱۳۹۴، ص ۱۳۰؛ ۱۳۹۵، ص ۲۰۸)، بلکه بی‌معناست و نمی‌پذیرد که کل جهان هم علتی داشته باشد (راسل، ۱۳۹۴، ص ۱۳۵؛ ۱۳۹۵، ص ۲۰۳). دلیل او آنست که نمی‌توان هر وصفی را که اجزاء یا افراد یک مجموعه به آن موصوف‌اند به کل

1. Thomas Aquinas

سرایت داد. وی این را نمونه‌ای از مغالطه «کُنه و وجه» می‌نامد (پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱) که بعدها به صورت مغالطه‌ای مستقل با عنوان مغالطه جزء و کل (خندان، ۱۳۹۶، ص ۳۱۶) و یا مغالطه ترکیب (محسن جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۸) نیز نام‌گذاری شده است. با این توضیح که آنچه ممکن و معلول است هریک از پدیده‌ها و موجودات خارجی جزئی جهان هستند، نه کل جهان. جهان درواقع یک نام کلی و اسم جمع برای مجموعه همه این پدیده‌ها و اشیاء است. آنچه به فرض، علت دارد و ممکن است تک تک این جزئیات هستند، و نمی‌توان از این مقدمه نتیجه گرفت که کل جهان من حیث المجموع ممکن باشد و علتی نیاز داشته باشد.

هاسپرز (هاسپرس)^۱ منتقد براهین اثبات خدا می‌گوید سخن از آفریدگار جهان بر این انگاره استوار است که «کل جهان» علتی و رای علل هریک از اجزاء نیاز داشته باشد، درحالی که جهان تنها مجموعه‌ای از رویدادها و پدیده‌های متعامل است که هریک علتی در میان دیگر اجزاء دارد و لذا سخن گفتن از علت جهان بی معناست (شاکرین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶).

این اشکال و مغالطه را با استفاده از منطق ریاضی می‌توان به این شکل توضیح داد: مغالطه براهین جهان‌شناختی آن است که عبارت «ب» را نتیجه «الف» دانسته‌اند درحالی که چنین نیست. با این توضیح که:

عبارت الف: $\forall x \exists y xCy$

بیانگر آن است که هر چیزی (سور عموم) در جهان یک علتی دارد و این یعنی به‌ازای هر X, Y وجود دارد که X معلول Y است.

سپس نتیجه می‌گیرد که این یعنی عبارت ب.

عبارت ب: $\exists y \forall x xCy$

بیانگر آن است که یک علتی هست که علت همه چیز در جهان است؛ یعنی Y وجود دارد که به ازاء هر X, X معلول Y است.

به‌طور خلاصه در اینجا از اینکه «هر چیزی علت دارد» نتیجه می‌گیرند که همه چیزها یک علت واحد دارند و آن خداست، درحالی که از عبارت «الف»، عبارت «ب» نتیجه نمی‌شود و این یک مغالطه است.

فیلسوفان غربی مدعی هستند که منطق ریاضی با شفاف‌سازی در سور استدلال‌های فلسفی توانست این مغالطه پنهان در براهین جهان‌شناختی را کشف و بر ملا کند (پریست، ۱۳۸۶، ص ۴۳ و ۴۴).

این اشکال در فلسفه دین معاصر غرب اهمیت فراوانی یافت و بسیاری آن را وارد دانستند که به‌طور خلاصه این‌گونه بیان می‌شود: «جست‌وجوی علت برای کل جهان، خلط بین افراد مجموعه (اعضا آن) با مفهوم انتزاعی کل یا مجموعه است.» (جوادی، ۱۳۷۵، ص ۱۱۹)

برای ساده‌تر شدن فهم این اشکال، مطرح‌کنندگان آن از مثال‌های متعددی کمک گرفته‌اند که به بیان چند نمونه از آنها اکتفا می‌کنیم. مثالی که خود راسل از آن استفاده می‌کند این است که اگر کسی استدلال کند از آنجایی که هریک از افراد بشر مادر دارد پس باید بشریت هم یک مادر داشته باشد دچار همین مغالطه شده که در براهین جهان‌شناختی رخ می‌دهد و استناد مادر به بشریت به‌عنوان یک کل بی‌معناست. (راسل، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶؛ ۱۳۹۵، ص ۲۰۴) پل ادوارد^۱ در دفاع از راسل می‌گوید در یک جنگل (جنگل دارای هویتی انضمامی است)، هر درختی دارای ریشه است. آیا می‌توان گفت که جنگل هم یک ریشه دارد؟! (ملکیان، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۲۷)

مثال دیگر اینکه اگر کسی با دانستن اینکه همه آجرهای به‌کاررفته در دیواری کوچک‌اند نتیجه بگیرد پس این دیوار کوچک است دچار این مغالطه شده زیرا که ممکن است دیوار بسیار بزرگی از آجرهای کوچک ساخته شده باشد. پس چیزی که درباره اجزاء صدق می‌کند الزاماً درباره کل صادق نیست (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱).

هیوم^۲ گرچه مانند راسل علت داشتن کل جهان را بی‌معنا نمی‌داند اما معتقد است بیان علت تک‌تک اجزاء، خودش وجود کل را تبیین می‌کند و نیاز به چیز دیگری نیست و بعد از آن، غیرمعقول است که کسی سؤال کند علت کل چیست؟ وی مثال می‌زند که اگر یک گروه پنج‌نفره از اسکیموها در نیویورک ببینیم و از هرکدام درباره علت آمدنش به نیویورک پرسیم و جواب دریافت کنیم، وقتی دانستیم چرا هرکدام به نیویورک آمده‌اند حال اگر کسی پرسد این گروه من‌حیث‌المجموع چرا به نیویورک آمده‌اند سؤال بی‌موردی است، چون گروه چیزی جز همان پنج نفر نیست و ما توضیح دادیم که چرا هریک از آنها در نیویورک هستند. پس تبیین کل در گرو تبیین اجزاء است و بس. با روشن شدن اینکه هریک چرا آمده‌اند در حقیقت توضیح داده‌ایم که گروه چرا آنجاست (هاسپرس، بی‌تا، ص ۳۲ و ۳۳).

با توجه به این مطالب، منتقدین براهین جهان‌شناختی چنین استدلال می‌کنند: از آنجایی که نسبت دادن حکم اجزاء به کل محل اشکال و مغالطی است، نمی‌توان امکان و نیازمندی اجزاء جهان به علت را به کل جهان نسبت داد و سپس برای آن، وجود علتی به‌نام آفریدگار جهان را اثبات

1. Paul Edwards
2. David Hume

کرد. و از این طریق براهین جهان‌شناختی با چالش جدی مواجه شده و از درجه اعتبار ساقط خواهند شد.

۴. رویکرد فیلسوفان مسلمان به نقد راسل

براهین جهان‌شناختی بخش بزرگی از براهین مطرح‌شده در تاریخ فلسفه اسلامی برای اثبات وجود خدا را شامل می‌شوند. از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا همین امروز، فلاسفه اسلامی تقریرهای متعددی از این برهان را ارائه کرده‌اند که بعضی از این تقریرات از معتبرترین براهین جهان‌شناختی دانسته شده است. با توجه به این مطلب، ضروری است به این سوال پردازیم که آیا نقد و اشکال راسل به براهین جهان‌شناختی در طول تاریخ فلسفه اسلامی، مورد توجه حکمای مسلمان هم بوده است؟ در ادامه مقاله به بررسی رویکرد فلاسفه اسلامی به این اشکال می‌پردازیم. در بخش اول، شواهد متعددی ارائه شده که نشان می‌دهد فلاسفه مسلمان به مغالطی بودن تسری حکم اجزاء به کل توجه داشته‌اند. در بخش بعدی نشان می‌دهیم چگونه فیلسوفان مسلمان با توجه به این مسئله، براهین جهان‌شناختی‌ای ارائه داده‌اند که مغالطه جزء و کل دام‌گیر آنان نشود.

۴-۱. مغالطه جزء و کل از نظر فیلسوفان مسلمان

فلاسفه مسلمان از دیرباز به مغالطه‌آمیز بودن تسری دادن حکم اجزاء به کل (مغالطه جزء و کل) توجه داشته‌اند، البته نه با این نام. شهاب‌الدین سهروردی وقتی انواع مغالطه را برمی‌شمرد این نوع مغالطه را به‌طور جداگانه مورد بحث قرار می‌دهد. نکته جالب آنکه با وجود اینکه فلاسفه غرب کشف این نوع مغالطه را از نتایج منطق ریاضی در رفع ابهام سور جملات در منطق می‌دانند، شیخ اشراق چند قرن قبل، این نوع مغالطه را مغالطه ناشی از سور قضیه دانسته و بیان می‌کند «و قد يقع الغلط بسبب سور» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۱۴۲) و سپس در ادامه بیان می‌کند که گاهی لفظ «کل» باعث غلط می‌شود، چون کل گاهی به معنای «هر یک» به کار برده می‌شود که همان سور قضیه است و گاهی به معنای جمیع (کل مجموعی) به کار می‌رود که در این صورت دیگر سور نیست. مثلاً «کل انسان‌ها را یک نان، سیر می‌کند»، به این معنا که «هر یک از انسان‌ها را یک نان سیر می‌کند» صحیح است اما «کل انسان‌ها را یک نان سیر می‌کند» به این معنا که «تمام مردم، همه با هم را فقط با یک نان می‌توان سیر کرد» غلط است. اگر این دو «کل» با هم اشتباه گرفته شود این نوع مغالطه روی می‌دهد.

البته فلاسفه مسلمان علاوه بر اشاره به مغالطی بودن کافی دانستن علم به حکم اجزاء برای کشف حکم کل و تسری دادن حکم تک‌تک اجزاء به کل (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۵۷)، تصریح دارند که نتیجه چنین تسری‌ای گاهی غلط است و نه همیشه. ملاصدرا بیان می‌کند که حکم به

تسری، حکم قوه حدس و وهم است زیرا چه بسا در مواردی حکم کل، مخالف آحاد باشد (همان، ج ۲، ص ۱۶۴). بهمنیار هم ضمن اشاره به این نوع غلط بیان می‌کند غلط در آن ناشی از حکم موجبه کلیه دادن است، به این صورت که «همواره حکم کل، حکم اجزاء است»؛ درحالی‌که این به نحو موجبه کلیه صحیح نیست، چون گاهی حکم کل، حکم اجزاء است و گاهی هم نیست (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۴۸). پس چنین نیست که صحت حکم کل واحد (تک تک موارد) همواره برای مجموع، لازم بوده و مستلزم صحت حکم برای مجموع باشد (آملی، بی تا، ج ۱، ص ۳۸۵). لذا می‌توان گفت از آنجایی که وقتی حکمی درباره اجزاء صحیح باشد، آن حکم گاهی درباره کل صحیح هست و گاهی درباره کل صحیح نیست، نمی‌توان به صورت یک قاعده کلی بیان کرد که همواره از اینکه اجزاء حکمی را واجدند، نتیجه گرفته می‌شود که کل هم واجد همان حکم خواهد بود. و اگر کسی گمان کند چنین قاعده‌ای وجود دارد دچار مغالطه شده است و حتی در موارد صحیح نیز این تسری دادن از نظر منطقی موجه نیست.

این نکته که در برخی موارد، کل، حکم اجزاء را دارد، مطلب مهمی است که برخی متفکران غربی نیز پس از طرح اشکال راسل به آن توجه نشان داده‌اند (مایکل پترسون و دیگران، ۱۳۷۹، ص ۱۵۱)، گرچه خود راسل نیز در گفت‌وگو با کاپلستون که مدعی است تسری دادن حکم اجزاء به کل بلااشکال است و مجموع بی نهایت شکلات، همچنان شکلات است و نه گوسفند، این دلیل را برای حکم به اینکه کل جهان هم باید علتی داشته باشد، کافی نمی‌داند (راسل، ۱۳۹۴، ص ۱۳۶-۱۳۵؛ ۱۳۹۵، ص ۲۰۴-۲۰۳). پس نتیجه تسری همواره غلط نیست. به عنوان نمونه دیوار تشکیل شده از آجر، حتماً یک دیوار آجری است اما دیوار تشکیل شده از آجرهای ده سانتی، یک دیوار ده سانتی نیست. مواردی که حکمای اسلامی به غلط بودن تسری حکم اجزاء به کل استناد کرده‌اند معمولاً جایی است که استدلال کننده‌ای به اشتباه گمان کرده همه جا حکم اجزاء را می‌توان به کل نسبت داد و این را به عنوان یک قاعده و حکم کلی دانسته و کبرای استدلال قرار داده تا صحت حکمی را برای یک کل از طریق اجزایش اثبات کند و فلاسفه در نقد آن به مغالطه بودن این برداشت که «همواره کل، دارای حکم اجزاء است» تصریح می‌کنند. مواردی از این قبیل عمدتاً در نقد دلایل متکلمین بر اثبات حدوث عالم برای اثبات خداوند بیان شده (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۴۹؛ مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۸۷۵) که از براهین جهان‌شناختی کلامی هستند، گرچه محدود به این براهین هم نبوده و در بعضی براهین ابطال تسلسل (ابن کمونه، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱) همچون دلیل حیثیت (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۵۱) و برخی تقریرات برهان طرف و وسط و نیز در استدلال متکلمین بر بدایت داشتن زمان (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۳۶) هم مشاهده می‌شود؛ زیرا در همه این موارد، گروهی از مقدمه «هر حکمی که برای اجزاء است واجب است که برای کل

هم باشد» به عنوان یک قاعده کلی استفاده کرده اند تا مدعا را صرفاً با استناد به آن اثبات کنند؛ خواه آن مدعا «جهان ممکن است» باشد یا «عالم حادث است» یا «سلسله علل، متناهی است» یا «زمان، ابتدا دارد». نتیجه اینکه فلاسفه اسلامی عموماً متوجه این اشکال بوده‌اند و از آن احتراز می‌کردند و این همان اشکالی است که با منطق ریاضی، وجه مغالطی بودن آن بیان شد. تا اینجا مشخص شد این گمان غلطی این است که «همواره کل، حکم اجزاء را دارد»، و در نتیجه نمی‌توان از این گزاره به عنوان کبرایی برای حکم به تسری در موارد خاص من جمله حکم به امکان و معلولیت جهان از طریق امکان و معلولیت اجزایش استفاده کرد و به وسیله آن، به اثبات آفریدگار جهان پرداخت، زیرا کل گاهی حکم اجزاء را دارد و گاهی ندارد.

۴-۲. راه‌های اثبات آفریدگار جهان از نظر فیلسوفان مسلمان

مهم‌ترین سوالی که در این مرحله باید پاسخ داده شود آن است که با توجه به معلول و ممکن بودن اجزاء جهان، آیا کل جهان از مواردی است که در آن، کل، حکم اجزاء را دارد یا نه؟ و سوال شگاکانه راسل که باید به آن پرداخته شود آن است که از کجا معلوم کل جهان از مواردی که کل، حکم اجزاء را ندارد، نباشد؟ چه دلیلی وجود دارد؟ در مواجهه با این پرسش، فلاسفه مسلمان پاسخ‌های متعددی داده‌اند. اولین گروه نیازمندی کل جهان را از موارد صحیح دانسته‌اند که در آن، کل، حکم اجزاء را دارد؛ چون دارای شرط لازم برای صحت تسری است. اما دیگران چون این مطلب را نپذیرفته‌اند، از راه‌های دیگری برای اثبات آفریدگار جهان استفاده کرده‌اند که در ادامه به تفصیل بیان خواهد شد.

۴-۲-۱. تسری حکم اجزاء به کل به نحو مشروط

تا اینجا دانستیم که تصور اینکه دانستن حکم اجزاء برای دانستن حکم کل کافی است تصویری اشتباه و مغالطی است، حال به عنوان مقدمه پاسخ به سؤال اصلی، باید به این سوال پاسخ داده شود که از چه راهی می‌توان حکم کل را به دست آورد؟

گروهی از حکما معتقدند گرچه دانستن حکم اجزاء برای دانستن حکم کل کافی نیست اما در صورتی که اطلاعات دیگری نیز داشته باشیم، با استفاده از آنها در بعضی موارد می‌توان حکم اجزاء را به کل سرایت داد، و آن اینکه حکم در اینجا چگونه حکمی است؟ میرداماد از این گروه است (میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۲۲۹). وی بیان می‌کند که احکام دو گونه‌اند: یا احکامی هستند که موضوع، آنها را به صرف ذات دارد نه مشروط به شرطی. اگر اجزاء یک کل (هریک از آحاد سلسله) حکمی را در همه شرایط چه در صورتی که به تنهایی باشد، چه با دیگری و در اجتماع، داشته باشد، یعنی به نحو لا بشرط و علی‌ای حال، آنگاه مجموع (کل) هم آن حکم را خواهد داشت. مثلاً اگر اجزاء یک مجموعه همگی

سفید باشند، کل مجموعه هم سفید خواهد بود. اما اگر حکمی است که موضوع، آن را بشرط لا دارد؛ یعنی این جزء تنها وقتی که به تنهایی لحاظ شود این حکم را دارد، دیگر در صورت اجتماع با اجزاء دیگر این حکم را نخواهد داشت. برای این قسم، مثال‌های متعددی بیان می‌شود؛ مثلاً اینکه هریک از افراد انسان با یک نان سیر می‌شوند (یعنی یک انسان به تنهایی) اما اگر همراه با او انسان دیگر و همه انسان‌ها را لحاظ کنیم دیگر با این نان سیر نمی‌شوند (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۲۳۶؛ خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۴۵ و ۳۴۶). مثال دیگری که برای این حالت زده می‌شود مثال اجزاء یک ذرع است. اجزاء یک ذرع همگی کمتر از یک ذرع هستند اما نمی‌توان از این نتیجه گرفت که پس یک ذرع نیز کمتر از یک ذرع است. این تناقضی آشکار است. «کمتر از یک ذرع بودن» صفت هریک از اجزاء ذرع به تنهایی است، نه در کنار جزء دیگر و بقیه اجزاء (لاهیجی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۲۳۴).

همین مطلب را سبزواری در حاشیه اسفار به گونه‌ای دیگر بیان کرده و می‌گوید گاهی حکم جزء در واقع حکم طبیعت و ذات آن است و در این صورت حکم هریک از اجزاء و حکم کل، همان حکم طبیعت خواهد بود. مثلاً وقتی اجزاء هریک کم متصل باشند، مجموع و کل هم، کم متصل خواهد بود و حکم اجزاء را می‌توان به کل سرایت داد، مگر اینکه آن ویژگی با خصوصیت کل مجموعه ناسازگار باشد؛ مثلاً خصوصیت جزء بودن تک تک اجزاء که به کل نسبت داده نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۵۷).

اکنون باید به پرسش اصلی بازگردیم و آن اینکه حکم امکان برای کل جهان از کدام نوع است؟ سبزواری در شرح منظومه پس از بیان مطلب میرداماد از قبسات و نیز در حاشیه اسفار، به عنوان مثال برای نوع اول که می‌توان در آن، حکم اجزاء را به کل تسری داد بیان می‌کند مانند حکم به امکان بر همه ممکنات (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۴۵۱) و محمدتقی آملی در درالفوائد توضیح می‌دهد که دلیل این بیان سبزواری آن است که هر ممکنی چه تنها در نظر گرفته شود یا همراه ممکن دیگر، ممکن است (آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۸۶) و لذا به نظر می‌رسد ایشان معتقدند تسری حکم امکان اجزاء به کل، از موارد صحیح و بلااشکال تسری حکم جزء به کل است.

امام خمینی علیه السلام پس از توضیح این دو نحوه حکم، برای دسته دوم که نمی‌توان حکم اجزاء را در آن به کل نسبت داد، به وجوب مثال می‌زنند و بیان می‌کنند که اگر حکم افراد مجموعه‌ای وجوب بالذات باشد، لازم نمی‌آید که کل مجموعه هم واجب بالذات باشد، چون افراد در این حکم مدخلیت دارد (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۴۶).

آنچه تاکنون بیان شد مواردی بود که حکماء امکان عالم را با استفاده از تسری حکم اجزاء به کل به نحو مشروط و نه به صورت مطلق و کلی اثبات کرده‌اند.

۴-۲-۲. استدلال مستقیم بر نیازمندی مجموعه جهان

بعضی دیگر از حکمای اسلامی امکان و نیازمندی مجموعه جهان را با استدلالی مستقل و بدون توجه به رابطه جزء و کل اثبات می‌کنند.

به‌عنوان نمونه، فخر رازی در استدلال اول خود بر رد تسلسل، اثبات می‌کند که جمیع ممکنات منتهی به واجب است. وی در این استدلال تصریح می‌کند که ممکن بودن مجموعه ممکنات را نه از این طریق که مجموعه، حکم آحاد را دارد، پذیرفته، بلکه از این جهت می‌پذیرد که مجموع، متوقف بر آحاد است و متوقف بر چیزی محال است واجب باشد؛ پس ممکن خواهد بود (حال اگر متوقف علیه هم ممکن باشد، به طریق اولی ممکن خواهد بود) و ممکن نیازمند سبب و علت است. پس جهان ممکنات نیازمند علت است. و در ادامه اثبات می‌کند این علت، به‌ناچار خارج از مجموعه ممکنات و واجب خواهد بود (فخر رازی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۷۰ و ۴۷۱).

نمونه‌ای دیگر، بیانی از ابن سینا است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲) که علاوه بر آثار مختلف وی در سخنان دیگران نیز تکرار شده است (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۹۶). خلاصه این دلیل چنین است اگر یک معلول را در نظر بگیریم، سلسله علل ممکن این معلول یک مجموعه است. این مجموعه^۱ یا ممکن الوجود بالذات است یا واجب الوجود بالذات. از آنجایی که این سلسله، از افراد ممکن الوجود قوام پیدا کرده و قیام بالغیر دارد، محال است واجب الوجود بالذات باشد؛ پس ممکن الوجود است، لذا علت نیاز دارد. سپس با استدلال‌هایی به این نتیجه می‌رسد که آن علت باید خارج از سلسله و واجب بالذات باشد. تقریری که علامه حلی از استدلال چهارم محقق طوسی بر ابطال تسلسل ارائه می‌دهد نیز مطابق با برهان بوعلی است (علامه حلی؛ نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۹).

و یا ملا عبدالله زنوزی در توضیح استدلال خواجه طوسی در امور عامه تجرید در ابطال تسلسل بیان می‌کند که سلسله ممکنات، خواه متناهی یا نامتناهی، در صورتی که حلقه‌ها و آحاد آن معدوم شوند، معدوم خواهد شد، و این یعنی عدم سلسله ممکنات جایز است. آنچه عدم برای او جایز است، ممکن است و تا وقتی که همه انحاء عدم در او سد نشود موجود نمی‌شود (زنوزی، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

شیخ اشراق نیز در اثبات ذات واجب بیان می‌کند همان‌گونه که هر کدام از ممکنات محتاج علت‌اند، جمیع ممکنات نیز محتاج علت است؛ به این دلیل که جمیع معلول آحاد است، پس

۱. «تلك الجملة بما هي تلك الجملة» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲)

نیازمند علتی است خارج از خود سلسله و آن علت ممکن نیست چون اگر ممکن بود در سلسله بود، پس واجب است. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۳)

چنانچه مشاهده می‌شود، در همه این بیانات که توسط حکمای متعددی طرح شده، بر اینکه مجموعه ممکنات (یعنی جهان) خودش یک ممکن و نیازمند علت است استدلال شده، بدون اینکه از تسری حکم اجزاء به کل استفاده شده باشد.

۴-۲-۳. اعتباری دانستن وجود و وحدت مجموعه جهان و استدلال بر آفریدگار از طریق آحاد ممکنات

دو دسته نخست از جانب گروه سوم از حکماء به شدت مورد نقد واقع شده‌اند. تفتازانی دلایلی را که از راه‌های مختلف درصدد اثبات نیازمندی مجموعه جهان و سلسله ممکنات به علت هستند را مورد انتقاد قرار می‌دهد، و نمی‌پذیرد که علاوه بر آحاد، سلسله و مجموعه نیز، ممکن و نیازمند علت باشد. وی معتقد است سلسله در صورتی می‌تواند نیازمند علت باشد که وجودی مستقل و مغایر با آحادش داشته باشد، درحالی‌که چنین چیزی محال است^۱، و نه تنها سلسله، یک موجود ممکن نیست بلکه اینکه کسی بگوید «سلسله ممکن الوجود است» عبارتی بی‌معنا است. سلسله درواقع همان آحاد و موجودات ممکن است که هرکدام علت خود را دارند. سپس مثال می‌زند همان‌گونه که ده مرد نیاز به علتی غیر از علت هریک از آن مردها ندارند، سلسله نیز نیاز به علتی زائد ندارد. و در نهایت تأکید می‌کند اینکه بگوییم برای کل، وجودی غیر از وجود افراد است کلامی خالی از معنایی محصل است. (تفتازانی، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۲۰)

عبارت فوق شباهت بسیار زیادی با اشکال هیوم بر براهین جهان‌شناختی دارد که در ابتدای این مقاله بیان شد. برخی معتقدند که مراد راسل نیز از اینکه سخن گفتن از علت جهان بی‌معناست درواقع اشاره به همین اشکال است (شاکرین، ۱۳۸۵، ص ۱۸۶).

ملاصدرا مهم‌ترین شخصیتی است که این دیدگاه را برگزیده است. وی در ضمن نقل دلایل استحاله تسلسل، به شدت دیدگاه کسانی را که برای «کل» وجودی حقیقی در نظر گرفته و آن را ولو با دلیل، متصف به امکان و معلولیت و ... می‌کنند مورد انتقاد قرار داده است. از نظر وی، در این مسئله تفاوتی بین کسانی که قائل به تسری حکم اجزاء به کل به صورت کلی یا مشروط هستند با کسانی که با استدلال مستقیماً امکان کل جهان را اثبات می‌کنند، نیست، زیرا همه اینها در یک اشتباه مشترک‌اند و آن اینکه کل را دارای وجودی حقیقی دانسته‌اند، درحالی‌که چنین نیست.

۱. یکی از دلایل بر این مطلب آن است که اگر سلسله ممکنات خودش یک موجود ممکن باشد، در این صورت خودش نیز به اعضاء مجموعه ممکنات اضافه خواهد شد و در این صورت، مجموعه جدیدی به وجود می‌آید که آن هم موجود ممکن است و ... و تا بی‌نهایت مجموعه لازم می‌آید که محال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۹۸)

استدلال ملاصدرا بر این مطلب آن است که وجود، مساوق وحدت بلکه عین آن است و لذا کل به عنوان کثیر بما هو کثیر وجودی ندارد مگر تک تک افرادش. مجموعه زید و عمرو چیزی جز این دو نفر نیست و چیز سومی از آن متحقق و موجود نمی شود مگر به اعتبار محض (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۰).

وی یک دلیل نقضی را نیز در رد نظر شیخ الاشراق در مطارحات که معتقد به ممکن الوجود بودن مجموعه ممکنات است، بیان می کند و آن اینکه براساس نظر شما، اگر مجموعه ای را در نظر بگیریم که شامل همه موجودات من جمله واجب باشد، این مجموعه نیز ممکن الوجود است چون نیازمند افرادش هست و بنابراین نیاز به علتی خارج از مجموعه دارد، در حالی که هیچ موجودی خارج از مجموعه موجودات وجود ندارد که علت این مجموعه باشد (همان، ج ۶، ص ۳۱).

جمع بندی سخنان وی که عمدتاً ذیل نقد براهین ابطال تسلسل و به صورت پراکنده بیان شده چنین است: مجموعه ای مانند مجموعه ممکنات یا جهان، دارای وحدتی اعتباری است، یعنی این سلسله (مجموعه) مرکب حقیقی یا صناعی^۱ نیست، بلکه یک مرکب اعتباری با وحدتی اعتباری است. از طرفی براساس مبانی حکمت متعالیه اثبات شد که وحدت با وجود مساوق است. لازمه این مطلب آن است ترکیب اعتباری که وحدت حقیقی ندارد، وجود حقیقی هم ندارد و آنچه حقیقتاً وجود ندارد، به اوصاف مختص وجود من جمله وجوب و امکان، یا علیت و معلولیت متصف نمی شود. پس جهان حقیقتاً نه ممکن است و نه معلول و نیازمند علت. پس از طریق مجموعه جهان ممکنات به صورت یک موجود ممکن نمی توان برای جهان آفریدگاری اثبات کرد. گرچه از آنجایی که مجموعه یک عنوان اعتباری و ذهنی برای اشاره به تک تک افراد و آحاد است، با وجود مغایرت مفهومی، در خارج وجودی مغایر با آحاد ندارد، و درواقع از همان آحاد انتزاع شده است، پس به دلیل تحقق حقیقی افرادش در خارج، در خارج تحقق بالعرض دارد و لذا هر حکمی را تک تک افراد حقیقتاً داشته باشند، می توان به مجموعه و سلسله هم بالعرض و المجاز نسبت داد. پس همه احکامی را که افراد و آحاد حقیقتاً واجدند را می توان به کل و مجموعه هم نسبت داد به اعتبار و نه حقیقتاً، یعنی با حیثیت تقییدیه. بنابراین وقتی می گوییم جهان یا کل ممکنات نیازمند علت هستند، درواقع یعنی هریک از موجودات جهان (یا هر ممکنی) نیازمند علت است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۸، ص ۲۲-۱۴۵).

۱. مرکب سه گونه است ۱. حقیقی: که با ترکیب حقیقی یک صورت نوعیه جدید پدید می آورد مانند ترکیب عناصر و مثلاً تشکیل الماس. ۲. صناعی: مرکب صناعی، صورت نوعیه جدید ایجاد نمی کند اما هیئت اجتماعی جدید پدید می آورد مانند صندلی یا ماشین. ۳. اعتباری: مرکبی که حقیقتی مغایر با آحاد خود ندارد؛ مثلاً ده انسان.

بنابراین از نظر ملاصدرا در حیطهٔ براهین جهان‌شناختی تنها جایز است از طریق امکان، نیازمندی و افتقار «هریک از موجودات جهان» بر وجود پروردگار جهان استدلال اقامه کرد و نه مجموعه جهان به عنوان یک حقیقت. البته ایشان در برهان ابداعی خودشان که آن را حقیقتاً برهان صدیقین نامیده‌اند، نحوه بیان متفاوتی را برگزیده‌اند.

با این دیدگاه درباره براهین جهان‌شناختی، ملاصدرا در مقابل تمام کسانی قرار می‌گیرد که به هر نحوی مجموعه جهان ممکنات را به عنوان یک موجود حقیقی در استدلال خود مورد استفاده قرار داده‌اند و از نظر سبزواری این یعنی قرار گرفتن ملاصدرا مقابل اغلب فلاسفه دیگر پیش از او (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۱)؛ گرچه براهین جهان‌شناختی براساس نیازمندی تک تک ممکنات، منحصر به ملاصدرا و پیروان او نیست و حکماء پیش از وی نیز استدلال‌هایی از این دست ارائه داده‌اند که مورد تأیید ملاصدرا قرار گرفته است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۶۶).

نکته‌ای که لازم است در اینجا بیان شود آن است که فلاسفه اسلامی گاهی در بیان این قسم استدلال‌های جهان‌شناختی، از عبارت «سلسله در حکم یک حلقه است» استفاده می‌کنند. ممکن است تصور شود مراد از این عبارت همان تسری حکم افراد به کل سلسله است درحالی‌که این برداشتی خطاست چون حکمای اسلامی به مغالطه بودن این تسری توجه داشته‌اند. استاد عبودیت این عبارت کوتاه را حاوی یک استدلال مفصل می‌داند؛ استدلالی که در آن اثبات می‌شود در اینکه «اگر علت ممکن بالذات موجود نباشد، ممکن بالذات موجود نیست» (یعنی توقف وجود ممکن بر وجود علتی پیش از خودش) حکم حلقه‌های متعدد ممکن بالذات سلسله علی و معلولی، همانند حکم یک حلقه ممکن بالذات است؛ یعنی هر دو نیازمند به علتی پیش از خودشان هستند. از ظاهر این عبارت به نظر می‌رسد که در آن سلسله ممکنات به عنوان یک کل مورد نظر است درحالی‌که این نیز برداشت صحیحی نیست. با مراجعه به استدلال استاد عبودیت برای اثبات این مسئله می‌بینیم که ایشان به تک تک حلقه‌های سلسله نظر دارند. ایشان در صورت‌بندی مقدمات استدلال چنین بیان می‌کنند: اگر سلسله‌ای علی معلولی دارای n حلقه ممکن بالذات a_1 تا a_n فرض کنید، اگر علتی مانند a_{n+1} پیش از a_1 تا a_n موجود نباشد a_n موجود نیست و اگر a_n موجود باشد a_{n+1} نیز موجود نیست و اگر a_{n+1} موجود نیست و... و اگر a_2 موجود نباشد a_1 موجود نیست. پس اگر علتی مانند a_{n+1} پیش از a_1 تا a_n موجود نباشد، هیچ‌یک از a_1 تا a_n موجود نیست و این یعنی سلسله موجود

۱. بعضی در حواشی اسفار، ملاصدرا را مورد انتقاد قرار داده‌اند که فارابی هم در برهان أسدّ آخسر دچار همان اشتباهاتی شده که دیگران مرتکب شده‌اند و ملاصدرا آنان را مورد انتقاد شدید قرار داده است؛ اما ملاصدرا برهان فارابی را می‌ستاید. آقاعلی مدرس بیان می‌کند استدلال فارابی براساس معتبر دانستن مجموع نیست بلکه در آن از تک تک افراد استفاده شده (زنوزی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۲۴).

نیست. پس با استدلال ثابت شد همان گونه که یک ممکن بالذات همچون a_1 متوقف بر وجود علتی پیش از خودش است، سلسله علّی معلولی a_1 تا a_n نیز متوقف بر وجود علتی پیش از خودش است و حکما از این تعبیر می کنند به اینکه «سلسله در حکم یک حلقه است». ایشان بیان می کنند که این مطلب در برهان اُسَدّ اُخْصَر فارابی و برهان طرف و وسط ابن سینا مورد تصریح قرار گرفته است. (عبودیت، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰-۱۲۲)

۴-۲-۴. وحدت درعین کثرت مجموعه جهان

علامه طباطبایی با نظر ملاصدرا درباره اعتباری محض بودن کل و مجموعه مخالفت جدی دارد. به نظر ایشان آنچه توده مردم را با سوال از وجود آفریدگار جهان مواجه کرده، پاسخ به سوال فطری چیستی علت جهان به عنوان یک کل است و الا آنها برای بسیاری از حوادث جهان به صورت تک تک علت هایی می شناختند.

علامه طباطبایی در راستای حل این مشکل، تبیین جدیدی ارائه می دهند که شکل سازگارتر و دقیق تری از مسئله کل و جزء را بر اساس حقیقت وحدت و کثرت در حکمت متعالیه به تصویر می کشد.^۱

ایشان در چند تعلیقه بر کتاب اسفار بیان می کنند گرچه ملاصدرا به درستی تأکید می کند وجود مساوق بلکه عین وحدت است، اما از طرف دیگر در مباحث وحدت و کثرت، وجود مطلق به واحد و کثیر تقسیم می شود. پس همان گونه که واحد موجود است، کثیر هم موجود است و لذا نمی توان آن را معدوم یا اعتباری محض دانست. از طرف دیگر چون موجود فی نفسه مساوق وحدت است، هر موجودی خواه واحد یا کثیر، از آن جهت که موجود است وحدت دارد، و کثیر و واحد بودنش در قیاس بعضی به بعض دیگر است نه فی نفسه. درواقع یک وحدت عام داریم که مساوق وجود عام است و مقابلی ندارد مانند خود وجود و همه موجودات چنانچه وجود دارند حده مایی هم دارند، و یک وحدت دیگر هم داریم که وحدت خاص است و مقابل کثیر است. این کثرت از اقسام وجود است. سر اینکه چگونه وجودات درعین اینکه همگی وحدت دارند می توانند کثیر هم باشند آن است که وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب است؛ قوی و ضعیف و خالص و مشوّب دارد. حقیقت وجود فی نفسه در تمام مصادیق و مراتب، وحدت و فعلیت دارد و منشأ آثاری است اما در مقایسه بعضی مراتب با بعضی دیگر، ضعیف، چیزی را فاقد است که در قوی هست. نتیجه

۱. شهید مطهری معتقد است درباره این مسئله گرچه در مسئله زمان جرقه های درستی در ذهن ملاصدرا زده شده اما توانسته آن را براساس مبانی حکمت متعالیه درباره جهان کاملاً مدلل و منظم کند و علامه طباطبایی تنها کسی است که موفق به این کار شده اند.

اینکه وحدت عارض می‌شود بر هر چیزی که نحوه‌ای از وجود را داشته باشد حتی کثیر بما هو کثیر، با این تفاوت که وحدت در بعضی (مثل کثیر) ضعیف‌تر و در بعضی دیگر قوی‌تر است و به همین ترتیب هم همه اینها منشأ آثاری هستند که متناسب با درجه و رتبه وجودی تشکیکی آنهاست. فلذا هر کل و مجموعی به تناسب شدت یا ضعف وجودی‌اش دارای وحدت شدید تا ضعیف است و اثری از آن ناشی می‌شود که به تناسب ممکن است قوی یا ضعیف باشد، ترکیب حقیقی اتحادی، یک وجود شدید را تشکیل می‌دهد که شیء حاصل از آن آثار وجودی خاص یک نوع جدید را دارد که در هیچ‌یک از اجزاء به‌تنهایی نبود و لذا این آثار را از آنها نگرفته است؛ اما ترکیب اعتباری در حالت مرکب و جمعی، وحدت و وجود ضعیفی دارد که می‌تواند اثر ضعیفی داشته باشد غیر از اثر اجزاء (طباطبایی، ۱۴۰۳، ص ۸۹ و ۱۰۳).

علامه براساس این دیدگاه بدیع، بر وجود بسیاری از کل‌ها و مجموعه‌ها اصرار دارند و یکی از این موارد، جهان به عنوان مجموعه همه ممکنات و مخلوقات است. ایشان در اصول فلسفه رئالیسم بیان می‌کنند اجزاء جهان با یکدیگر ارتباط وجودی دارند، یک ارتباط واقعی و مستقل از اعتبار ذهن ما؛ و در اثر این ارتباط، جهان با همه اجزاء خود یک واحد خارجی است، یک واحد خارجی که در وجودش متغیر و متحول است. (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۲۸-۱۳۳)

شهید مطهری در تأیید این سخنان بیان می‌کند که جهان طبیعت به عنوان یک سلسله نه فقط در حکم یک واحد و حلقه است، بلکه واقعاً یک واحد است؛ یعنی همه عالم طبیعت درعین کثرت‌هایی که در آن است از یک وحدت واقعی برخوردار است. و تنها کسی که در آثار خود بر این مطلب تصریح کرده و آن را مدلل به دلایل فلسفی کرده علامه طباطبایی است؛ (مطهری، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۲۲۱ و ۲۲۲) گرچه که دیگران هم گاهی به پیروی از ارسطو در اثبات وحدت اله، به وحدت شخصی عالم استناد کرده‌اند.^۱

علامه طباطبایی معتقدند کسانی که مجموعه جهان را امر اعتباری دانستند، یا از ارتباط وثیق

۱. شهید مطهری در حواشی اصول فلسفه ج ۵، ص ۹۱ بیان می‌کنند که مسئله وحدت شخصی عالم، نظریه‌ای منتسب به ارسطو در اثبات وحدت صانع است که حکمای مسلمان هم ذیل مباحث توحید از آن استفاده کرده و دلایلی نیز بر آن اقامه کرده‌اند. در این دلائل گاهی از ارتباط و افتقار میان اجزاء عالم با یکدیگر به مثابه اجزاء بدن یک انسان و وحدت حاکم بر آن به‌خاطر وحدت صورت انسانی یاد شده است که اشاره به وحدت حقیقی داشتن عالم با وجود اجزاء دارد، و گاهی برای اثبات وحدت عالم از نفی عالم‌های متعدد در عرض هم استفاده می‌کنند؛ چنانچه مشاهده می‌شود نظر خاص علامه طباطبایی در اینجا آن است که اجزاء این عالم با هم یک ترکیب و واحد حقیقی را ایجاد می‌کنند، فارغ از اینکه در عرض این عالم واحد، عوالم دیگری وجود داشته باشند یا خیر. لذا باید توجه داشت اینها دو مسئله متمایزاند (همان‌گونه که در بحث وحدت صانع به مساله عدم شریک و عدم ترکیب به صورت جداگانه پرداخته می‌شود). و می‌توان پژوهش مستقلی را بدان اختصاص داد.

میان اجزاء جهان غفلت کرده‌اند و آن را مجموعه متفرقات دانسته‌اند و یا اگر به آن توجه داشته‌اند، از اینکه چنین ارتباطی مستلزم یک واحد حقیقی است غفلت کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۳۶-۱۳۵).

در آخر اینکه اگر فیلسوفان غربی که قائلند سخن گفتن درباره کل جهان ممکنات و معلول بودن آن معقول نیست چنین دلیل بیاورند که ما معلول بودن تک تک ممکنات را آزموده‌ایم اما هرگز کل جهان را نیاز موده‌ایم که ببینیم علت می‌خواهد یا نه، پس نمی‌توان درباره کل عالم سخن گفت (هاسپرس، ۱۳۷۹، ص ۴۹۳). پاسخ اول فلاسفه مسلمان این است که علیت و معلولیت با تحلیل عقلی برای هر چیزی اثبات می‌شود نه با آزمایش و تجربه (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۶۲)؛ و پاسخ دوم براساس فلسفه رئالیسم و دیدگاه علامه طباطبایی این است آنچه واقعیت دارد برعکس مطلبی است که گفته‌اند درواقع شما هرگز هیچ پدیده‌ای را تنها و خارج از جهان ممکنات نیاز موده‌اید و این یعنی تمام آنچه آزموده‌اید و نتایج حاصل از آن در حالتی بوده است که این پدیده در مجموعه جهان و در ارتباط با دیگر پدیده‌های جهان بوده است.

۵. نتیجه‌گیری

ضربات نقد راسل بر براهین جهان‌شناختی که باعنوان مغالطه ترکیب یا مغالطه جزء و کل شناخته می‌شود آن قدر در مغرب زمین تأثیرگذار بود که بسیاری از فلاسفه، براهین جهان‌شناختی را ناتوان از اثبات آفریدگار جهان به حساب بیاورند و در نتیجه، در وجود خداوند تردید کنند. اما مواجهه فیلسوفان مسلمان با همین اشکال ثابت کرد که عکس‌العمل فلسفه غرب به این اشکال عجولانه و نابجا بوده است، زیرا گرچه تسری حکم اجزاء به کل، مغالطی و مردود است، اما این تنها راه براهین جهان‌شناختی برای اثبات آفریدگار جهان نیست تا به واسطه مغالطه بودن این مقدمه تمام براهین جهان‌شناختی مورد مناقشه و تردید واقع شود.

دقت و تلاش فیلسوفان مسلمان اثبات کرد که راه‌های متعدد دیگری نیز برای اثبات آفریدگار جهان از طریق براهین جهان‌شناختی وجود دارد که هیچ‌یک از آنها وابسته به تسری دادن حکم امکان و معلولیت اجزاء به کل جهان نیست. پس همچنان می‌توان به براهین جهان‌شناختی به‌عنوان یکی از معتبرترین انواع براهین اثبات خداوند تکیه کرد.

راه‌های گوناگونی را که فیلسوفان مسلمان درباره اثبات آفریدگار جهان با براهین جهان‌شناختی طی کرده‌اند می‌توان در سه دسته کلی تقسیم‌بندی کرد: الف) کسانی که مجموعه جهان را دارای وحدت حقیقی می‌دانند. این گروه با دو شیوه به اثبات نیازمندی جهان به آفریدگار می‌پردازند: دسته اول با استفاده از اینکه احکام لابشرط اجزاء که منافاتی با کلیت کل ندارند را می‌توان به کل تسری

داد و دسته دوم با استفاده از تحلیل عقلی خود کل و بدون توجه به حکم اجزاء، بر نیازمندی جهان به علت استدلال اقامه می‌کنند. ب) گروه دیگر، جهان و کل ممکنات را صرفاً دارای وحدت اعتباری و ذهنی می‌دانند و نه یک وجود واحد حقیقی که متصف به امکان یا وجوب، علیت یا معلولیت و ... شود و اگر هم حکمی به آنها نسبت داده می‌شود، چیزی جز همان احکام اجزاء که به مجاز و بالعرض به کل سلسله نسبت داده شده نیست. این گروه و بسیاری دیگر از حکمای اسلامی، براهین جهان‌شناختی‌ای طرح کرده‌اند که تمرکز آن بر روی تک‌تک موجودات جهان است و نه مجموعه و کل جهان. ج) گروه سوم معتقدند اینکه «کل ممکنات» یک مفهوم اعتباری صرف باشد و هیچ‌گونه وحدت و وجود حقیقی نداشته باشد، براساس اصل تشکیک وجود قابل قبول نیست. از نظر علامه طباطبائی می‌توان با اصل تشکیک وجود، بین دیدگاه‌های مختلف حکمای اسلامی درباره وحدت داشتن یا نداشتن «کل جهان» براساس مبانی حکمت متعالیه جمع و توافقی ایجاد کرد و به وحدت درعین کثرت و کثرت درعین وحدت مجموعه جهان قائل شد.

منابع

۱. آملی، محمدتقی (بی تا). درر الفوائد مع مقدمة تبحت عن نبذه من حياة المؤلف و تألیفاته المنیفة (ج ۱). قم: اسماعیلیان.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه تهران - دانشگاه مکیل.
۳. ابن کمونه، سعد بن منصور (۱۳۸۷). الکاشف (الجدید فی الحکمة). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۴. بهمنیار، بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ.
۵. پترسون، مایکل؛ هاسکر، ویلیام؛ رایشنباخ، بروس؛ بازینجر، دیوید (۱۳۷۹). عقل و اعتقادات دینی. ترجمه احمد نراقی، ابراهیم سلطانی. چاپ سوم. تهران: طرح نو.
۶. پرسیت، گراهام (۱۳۸۶). منطق. مترجم بهرام اسدیان. تهران: نشر ماهی.
۷. تفتازانی، مسعود بن عمر (۱۴۱۲ق). شرح المقاصد (ج ۲). قم: الشریف الرضی.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). رهیق مختوم: شرح حکمت متعالیه (ج ۸). قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۴). تبیین براهین اثبات خدا (تعالی شأنه). تحقیق حمید پارسانیا. چاپ چهارم. قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جوادی، محسن (۱۳۷۵). درآمدی بر خداشناسی فلسفی. قم: امور اساتید و دروس معارف اسلامی.
۱۱. خرمشاهی، بهاءالدین (مترجم) (۱۳۷۰). خدا در فلسفه. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی (ج ۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۳. خندان، علی اصغر (۱۳۹۶). مغالطات. چاپ سیزدهم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۴. راسل، برتراند (۱۳۹۵). چرا من مسیحی نیستم و مقالاتی دیگر درباره دین. گردآوری پل ادواردز. ترجمه امیر سلطانزاده. چاپ چهارم. تهران: نشر علم.
۱۵. _____ (۱۳۹۴). عرفان و منطق. ترجمه نجف دریابندری. چاپ دوم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان (۱۳۸۱). لمعات الهیه. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

۱۷. زنوزی، علی بن عبدالله. (۱۳۷۸). مجموعه مصنفات حکیم موسس آقا علی مدرس طهرانی (ج ۱). تهران: اطلاعات.
۱۸. سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۶۹). شرح منظومه (ج ۲). تعلیقات حسن‌زاده. تهران: نشر ناب.
۱۹. سهروردی، یحیی بن حبیب (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ الاشراق (ج ۱). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۵). براهین اثبات وجود خدا در نقدی بر شبهات جان هاسپرز. تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (ج ۲ و ۳ و ۶). قم: مکتبة المصطفوی.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۰۳). تعلیقات علی الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة. تهران: انتشارات ذکرا.
۲۳. _____ (۱۳۷۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۵). تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول (۱۴۰۰). در آمدی به نظام حکمت صدرائی (ج ۳). تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی (سمت).
۲۵. _____ (۱۳۸۹). اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی. چاپ سوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. علامه حلی، حسن بن یوسف؛ نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳ق). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. تحقیق حسن‌زاده. قم: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم. مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۷. فخررازی، محمد بن عمر (بی‌تا). المباحث المشرقیة (ج ۱). قم: بیدار.
۲۸. قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۹۲). حکمت الاشراق. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۹. کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۸۷). تاریخ فلسفه (ج ۲). از آوگوستینوس تا اسکوتوس. ترجمه ابراهیم دادجو. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. کانت، امانوئل (۱۳۹۰). نقد عقل محض. ترجمه بهروز نظری. کرمانشاه: انتشارات باغ نی.
۳۱. لاهیجی، عبدالرزاق بن علی (۱۴۲۵ق). شوارق الإلهام فی شرح تجرید الکلام (ج ۱). قم: مؤسسه الامام الصادق علیه السلام.

۳۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۳ و ۱۲). تهران: صدرا.
۳۳. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۷۴). القیسات. تهران: دانشگاه تهران مؤسسه انتشارات و چاپ.
۳۴. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۰۴ق). شرحی الاشارات (ج ۱). قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی.
۳۵. هاسپرز، جان (بی تا). فلسفه دین (نقدی بر براهین اثبات وجود خدا به روش تحلیل فلسفی). ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. قم: بی جا.
۳۶. هاسپرز، جان (۱۳۷۹). درآمدی به تحلیل فلسفی. ترجمه موسی اکرمی. تهران: طرح نو.