

## دفاع از براهین کلاسیک اثبات خدا بر مبنای طرح ماهیت اصلاح‌شده براهان جورج ماورودس

نعیمه پورمحمدی\*

### چکیده

جورج ماورودس، فیلسوف دین و معرفت‌شناس اصلاح‌شده، تلقی جدیدی از براهان ارائه می‌کند که با کمک آن می‌توان نگاهی جدید به براهان‌های سنتی اثبات وجود خدا داشت. او در ماهیت براهان با افزودن دو شرط «قطعیت» و «قانع‌کنندگی» بر دو شرط سابق «اعتبار» و «صحت»، براهان را یک مفهوم ترکیبی یا دوبعدی تلقی می‌کند که متشکل از دو عنصر عینی (اعتبار و صحت) و دو عنصر ذهنی (قطعیت و قانع‌کنندگی) است. با فرض این توصیف از ماهیت براهان، به نظر می‌رسد می‌توان اختلاف نظر گسترده میان طرف‌داران و منتقدان براهان‌های اثبات خدا را اولاً دریافت و ثانیاً با در نظر گرفتن عناصر ذهنی در براهان، از برخی از روایت‌های محکم و استوار این براهان‌ها جانب‌داری کرد.

**کلیدواژه‌ها:** جورج ماورودس، براهین اثبات وجود خدا، تعریف براهان، عناصر عینی و ذهنی براهان.

### ۱. مقدمه

بحث براهین اثبات خداوند از دیرباز در فلسفه مورد توجه بوده است و براهین متعددی برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است. مخالفان این براهین نیز در جایگاه نقد قرار گرفته‌اند و انتقادات متعددی را بر این براهین وارد کرده‌اند. نزاع معرفتی در این مسئله سبب ایجاد تنوعی در رویکردها شده است. یکی از رویکردهای ابداعی رویکردی است که توسط ماورودس ارائه شده است. جورج ماورودس از نمایندگان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده

\* استادیار فلسفه دین، دانشگاه ادیان و مذاهب قم [naemepoormohammadi@yahoo.com](mailto:naemepoormohammadi@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۲۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۱۴

در دانشگاه میشیگان طرح ماهیت اصلاح شده برهان را عرضه کرد. او در کتاب *باور به خدا*، طرح ماهیت دوبعدی یا ترکیبی برهان را مطرح کرد، اما به گفتن این بسنده کرد که این طرح می‌تواند تأثیرات مهمی بر براهین اثبات وجود خدا و سنت برهان‌آوری بگذارد. او به تفصیل در براهین وارد نشد و تأثیر طرح خود را در براهین کلاسیک اثبات خدا نگفت. من در این مقاله می‌کوشم ابتدا به کوتاهی طرح ماهیت اصلاح شده برهان ماورودس را مرور کنم و تفاوت آن با نگاه سنتی عقلانیت حداکثری به برهان را بگویم. در این مقام روشن می‌شود که هر برهان دارای فرض‌های پنهان ارزشی و توصیفی است. سپس با پیاده‌کردن طرح ماهیت اصلاح شده برهان بر براهین کلاسیک اثبات خدا نشان دهم که این برهان‌ها در چه شرایطی همچنان می‌توانند تأثیرگذار و اقناع‌کننده باشند. براهینی که در این مقاله برای بررسی برگزیده‌ام، برهان وجودشناختی آنسلم، دکارت و ملکم، برهان جهان‌شناختی آکویناس، برهان معجزه سوینبرن و تیلیش و برهان عمل‌گرایانه پاسکال و جیمز است. همین‌طور نشان خواهیم داد که بنابر طرح ماهیت اصلاح شده برهان، اشکالات کانت، راسل، فیندلی، هیوم و فروید به برهان‌های مذکور در شرایط خاصی کارگر نیست.

## ۲. فرض‌های پنهان ارزشی و توصیفی در براهین

در همه برهان‌ها عقایدی هستند که صاحب برهان آن‌ها را مسلم می‌گیرد. این عقاید معمولاً بیان نمی‌شوند. اما در این که چرا نویسنده یا گوینده به آن نتیجه رسیده است تأثیر دارند. این عقاید به منزله پیوندهای نامرئی مهمی در ساختار برهان هستند؛ همانند چسبی که انسجام و پیوستگی کل برهان را حفظ کند. درست همان‌طور که در شعبده‌بازی، برای کشف حقه باید حقه را بازسازی کرد، در برهان‌ها هم باید ترفندهای پنهان را که همان عقاید بیان‌نشده هستند کشف کرد. این فرض‌ها هستند که برهان‌ها را از پشت پرده هدایت می‌کنند. فرض‌هایی که به عنوان مقدمات نانوشته هر استدلالی نقش بازی می‌کنند، به فرض‌های ارزشی و توصیفی تقسیم می‌شوند.

منظور از فرض ارزشی (value assumption) عقیده‌ای است که نویسنده یا گوینده درباره مطلوب‌تر بودن برخی ارزش‌ها نسبت به برخی دیگر مسلم گرفته است. مسلماً ارزش‌های گوناگونی در زندگی ما وجود دارند اما در جایگاهی که تضاد ارزشی به وجود آید یعنی دو یا چند ارزش با هم تضاد پیدا کنند، لازم است انسان ارزش‌دواری کند و

ارزشی را بر ارزشی دیگر ترجیح دهد. شدت پای‌بندی ما به برخی ارزش‌ها بیش‌تر از بقیه ارزش‌هاست. پس فرض ارزشی در واقع عبارت از ترجیح‌دادن ارزشی بر ارزشی دیگر در زمینه‌ای خاص است. دلیل این‌که انسان‌ها به مدعاهای متفاوت در یک موضوع می‌رسند وجود ارزش‌های متفاوتی است که در واقع برآمده از دیدگاه‌ها و چشم‌اندازهای متفاوت آن‌هاست.

مثلاً آزادی در برابر امنیت، انعطاف‌پذیری در برابر نظم، آسایش در برابر جسارت، آرامش در برابر حقیقت‌جویی، تساوی فرصت‌ها در برابر ممتازبودن، تشریک مساعی در برابر رقابت، استقلال رأی در برابر سازگاری، بلندپروازی در برابر خردمندی، سخاوت در برابر عدالت، وفاداری در برابر راست‌گویی، امنیت در برابر هیجان، سنت در برابر تجدد، تساهل در برابر دقت، صرفه‌جویی فردی در برابر ثبات اجتماعی، حفظ منابع طبیعی در برابر تولید بیش‌تر، حفظ حریم شخصی در برابر آسایش ملی، آزادی اقتصادی در برابر امنیت اقتصادی نمونه‌هایی از تضادهای ارزشی هستند که افراد بنا به جهان‌بینی خاص خود یک ارزش را بر دیگری ترجیح می‌دهند و اگر به نفع ادعای خاصی برهان بیاورند قطعاً آن ارزش را به عنوان پایه برهان بی آن‌که آن را در برهان آشکار سازند به‌کار می‌برند. مثلاً مناظره میان یک سوسیالیست و یک لیبرالیست را در نظر بگیرید. مبنایی‌ترین تعهدهای هر یک از دو طرف مجادله، نگرش‌های متفاوتی را درباره جهان اقتصاد به دنبال خواهد داشت. دو طرف مجادله درباره طبیعت بشر، طبیعت فرایند تاریخی و حق طبیعی بشر، مثلاً حق مالکیت، اختلاف نظر دارند. ارزش اقتصادی سوسیالیست بهره‌مندی عمومی و ارزش اقتصادی لیبرالیست امکان رشد اقتصادی فردی است. از این‌رو آن‌ها در مناظره خود فرض‌های ارزشی خود را که طرف رقیب به آن اعتقاد ندارد به‌کار می‌گیرند.

منظور از فرض توصیفی (descriptive assumption) عقیده‌ای بیان‌نشده دربارۀ چگونگی جهان است. به فرض توصیفی، فرض تعریفی (definitional assumption) هم می‌گویند. به این دلیل به آن فرض تعریفی می‌گویند که یک معنای خاص از مفهومی که می‌تواند چند معنا داشته باشد فرض گرفته شده است.

نمونه فرض توصیفی این است که کسی ادعا می‌کند که این خودروی خاص قابل اطمینان است. استدلال او این است که این مدل خودرو بیش‌تر وقت‌ها خوب کار کرده است. اما در صورتی این استدلال ما را به نتیجه می‌رساند که دو فرض توصیفی نیز به آن ضمیمه کنیم: یکی این‌که کیفیت این مدل سال تا سال تغییر نمی‌کند و دوم این‌که شخص

بناست با این خودرو همان‌طور رانندگی کند که صاحب استدلال رانندگی کرده است (نیل و کیلی، ۱۳۹۱، فصل پنجم و ششم).

مهم آن است که بدانیم برهان به‌تنهایی ما را به نتیجه یا مدعا نمی‌رساند بلکه اگر برهان به علاوه فرض ارزشی یا فرض توصیفی شود، نتیجه به‌دست خواهد آمد. فایده بحث از فرض‌های ارزشی و توصیفی در برهان‌ها این است که اول بدانیم فرض‌های ارزشی و توصیفی وجود دارند و وجود آن‌ها در برهان‌ها مسلم گرفته شده است و راه‌هایی برای کشف آن‌ها نیز وجود دارد.

دوم بدانیم که این فرض‌ها هستند که اختلاف نظر درباره یک موضوع یا دوسویه‌بودن برهان‌ها را توجیه می‌کنند. مثلاً اگر برهانی از یک‌راه به مدعایی می‌رسد و برهانی دیگر از همان مسیر به نتیجه خلاف آن می‌رسد به دلیل وجود فرض‌های ارزشی یا توصیفی مختلف است.

سوم، این‌که پس از نقد صوری و مادی برهان، این فرض‌ها هستند که راه نقد و ارزیابی برهان‌ها هستند.

چهارم، این‌که می‌توان این فرض‌ها را استخراج کرد و برهان‌ها را تحلیل و نقادی کرد. اما عوض کردن فرض‌ها و قانع کردن صاحبان برهان کار دشوار و تقریباً محالی است. این فرض‌ها نقش مبناهای برهان را تشکیل می‌دهند و به منزله اختلافات مبنایی، و نه بنایی، غالباً حل‌نشده هستند.

این ملاحظه‌ها نشان می‌دهند که مفهوم برهان، وابسته به شخص است؛ چون کسی که در تلاش برای اثبات چیزی برای کسی دیگر است، موفقیت‌اش در برهان منوط به چیزی است که فرد دوم از قبل به آن باور دارد. مسلماً یکی از این دو موضع، سوسیالیسم یا لیبرالیسم، می‌تواند صادق باشد و دست‌کم یکی از آن‌ها کاذب است و نیز ممکن است دلیل‌هایی که برای موضع صادق آورده شده‌اند، معتبر و صحیح باشند. با این حال، برای این‌که دلیل موفق باشد، باید توانایی داشته باشد که شخص را نسبت به پذیرش نتیجه خود متقاعد کند. در اقناع، عنصر روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی غیر قابل‌تحویلی وجود دارد. در برهان موفق، نه‌تنها لازم است مقدمه‌ها صادق باشند، بلکه لازم است شخص آن مقدمه‌ها را درک کند و بپذیرد. نه‌تنها در نظریه‌ای سیاسی بلکه در هر حوزه‌ای که شامل تعهدهای مبنایی است، مشکل‌هایی در اقناع برهان آشکار می‌شود: همچون مسئله‌های اخلاقی، بحث درباره آزادی و مسئولیت، اختلاف ما درباره طبیعت و حد معرفت انسان و نهایتاً وجود

خدا. اگر با استناد به برهان، نمی‌توان به این اختلاف نظرها خاتمه داد، پس طرف‌دار الهیات طبیعی که ادعا می‌کند برهان اثبات خدا باوری قدرت اقناع کامل را دارد، قطعاً به گزافه است (کلارک، ۱۳۸۹: ۳۵-۳۶).

س. س. لوئیس از تأثیر فرض‌های ارزشی و توصیفی انسان بر باورهایش عمیقاً آگاه بود. وی در بحث از معجزه‌ها می‌نویسد اگر انسان از پیش تسلیم فلسفه‌ای باشد که مانع از امری فراطبیعی است معجزه را نخواهد پذیرفت. وی مدعی است نحوه نگرش انسان به پدیده‌های به‌ظاهر معجزه‌آمیز، تابع باورهای قبلی وی به امور فراطبیعی است (Lewis 1970: 25-26، به نقل از کلارک، ۱۳۸۹: ۳۶). همین‌طور برهان‌های سنتی اثبات وجود خدا از مفاهیمی هم‌چون محرک اولی، علت غیر معلول، واجب‌الوجود، ناظر آرمانی، خیر کامل، ناظم جهانی و غیره استفاده می‌کنند که اگر شخص اقامه‌شونده برهان، تصویری روشن از آن‌ها نداشته باشد زیر بار نتیجه آن‌ها نخواهد رفت. در این شرایط می‌توان گفت اگرچه شخص خدا باور برهانی اقامه نمی‌کند که تمامی عاقلان ملزم به پذیرش آن باشند، اما «برخی» از عاقلان آن را از نظر عقلی می‌پذیرند.

جرج ماورودس در کتاب مختصر و جالب توجه خود، باور داشتن به خدا، از ماهیت برهان در مورد اثبات وجود خدا بحث می‌کند. وی بر این باور است که چشم‌انداز الهیات طبیعی، یعنی اقامه برهان‌هایی که مقدمه‌هایی را به‌کار گیرند که همه عاقلان ملزم به پذیرش آن‌ها باشند، چندان مناسب نیست:

ظاهراً چنین برهانی تاکنون ابداع نشده است. برای ابداع چنین برهانی باید مجموعه‌ای از گزاره‌ها که همگان به آن‌ها معرفت دارند، وجود داشته باشد که با رابطه‌های منطقی که باز همگان به آن‌ها معرفت دارند، مستلزم وجود خدا باشد. البته ابداع چنین برهانی درست مانند اختراع دارویی که همه بیماری‌ها را درمان کند، فوق‌العاده شگفت‌انگیز خواهد بود. اما دلیلی برای باور داشتن به این‌که ابداع چنین برهانی یا اختراع چنین دارویی ممکن است وجود ندارد (ماورودس، ۱۳۸۳: ۶۹).

ماورودس علاوه بر اعتبار و صحت، شرط سوم و چهارمی را به برهان اضافه می‌کند: **قطعیت و قانع‌کنندگی**. اگر برهانی معتبر و صحیح باشد و شخص به صحت آن باور داشته باشد، آن‌وقت آن برهان، **قطعی و قانع‌کننده برای شخص** خواهد بود. یک برهان قانع‌کننده از به‌کاربردن مقدمه‌هایی که همه عاقلان ملزم به پذیرش آن باشند، بی‌نیاز است. اگر برهانی معتبر و صحیح باشد و کسی را که آن را می‌فهمد قانع کند، برهانی قانع‌کننده

خواهد بود. برای مثال، اگر کسی اصل جهت کافی را عقلانی بداند و دلیل جهان‌شناختی را معتبر و صحیح تلقی کند، در این صورت، آن دلیل برای آن شخص برهانی برای اثبات وجود خدا خواهد بود. یا مثلاً به یقین می‌توان نشانه‌های نظم، را برهان باور داشتن به خدا دانست و آن را در یک برهان وابسته به شخص به‌کار برد. عده‌ای هستند که می‌دانند جهان دارای نظم است. اگر چنین است، چرا این معرفت برای آن‌ها در اقامه دلیلی برای وجود خدا به‌کار نرود؟ همان‌طور که ماورودس بیان می‌کند:

در این صورت چرا هر یک از ما نتوانیم معرفت شخصی خویش را به‌کار گرفته و در صورت امکان آن را با دلیل گسترش دهیم، حتی اگر احياناً همه آن را نپذیرند؟ احمقانه است که جهل دیگران را محدودکننده حیات عقلانی خویش بدانیم. به‌عکس، نباید جهل دیگران را مانعی برای هر پیشرفتی که برای ما امکان‌پذیر است، قرار دهیم. مفهوم وابسته به شخص برهان این واقعیت را در نظر می‌گیرد که چنین نیست که هر معرفتی را همگان بپذیرند. بلکه معرفت هر شخص ممکن است به شکل مناسبی مبنایی ایجاد کند که پایه پیشرفت بیش‌تر وی شود (ماورودس، ۱۳۸۳: ۷۰).

در ادامه تحقیق ماورودس، نویسندگان مشهور کتاب *عقل و اعتقاد دینی* نیز پیش از آن‌که بحث از براهین کلاسیک اثبات وجود خدا را آغاز کنند، منظور خود را از «اثبات» خدا توسط این برهان‌ها بیان می‌کنند. این‌که گفته می‌شود این براهین، ادله اثباتی هستند، منظور خاصی از اثبات در نظر گرفته شده است. مسلماً منظور از اثبات آن‌چه قائلان عقلانیت حداکثری می‌گویند نیست. یعنی منظور این نیست که ادله اثباتی براهین معتبری هستند که مورد تصدیق همه عقلا هستند. مطابق تلقی حداکثری از برهان، برهان خداشناسی به‌گونه‌ای است که هر شخص صاحب عقلی که آن برهان را به جد مورد ملاحظه قرار می‌دهد، به‌آسانی صدق مقدمات را درمی‌یابد و اعتبار استدلال را تشخیص می‌دهد و صدق نتیجه را تصدیق می‌کند. اما این تعریف افراطی از اثبات مردود است چراکه به‌ندرت می‌توان چنان برهان قاطعی اقامه کرد که مورد تصدیق عام باشد.

نویسندگان کتاب *عقل و اعتقاد دینی* به جای این تعریف افراطی از اثبات، مفهوم اثبات وابسته به شخص را که از ماورودس وام گرفته‌اند، مطرح می‌کنند. اثبات در این معنای معتدل و انتقادی وابسته به معرفت شخص به صحت برهان است. در صورتی‌که شخصی به صحت برهانی علم داشته باشد، آن برهان برای او قانع‌کننده خواهد بود و علم او را بسط خواهد داد و او را به نتیجه جدیدی خواهد رساند. اما در خصوص کسی که به مقدمات

برهان علم ندارد، انتظار بسط معرفت از راه برهان انتظار بیهوده‌ای است. نویسندگان عقل و اعتقاد دینی معتقدند با فرض این تلقی از اثبات می‌توانیم براهین خداشناسانه را ادله اثباتی بدانیم، مشروط به آن‌که انتظارات محدودی از آن‌ها داشته باشیم. البته از آن‌جا که ما در متن یک جامعه می‌اندیشیم و کار می‌کنیم و افراد آن جامعه ضوابط خاصی برای تعیین مقبولیت یک رأی دارند، اگر برهانی دست‌کم با پاره‌ای از آن ضوابط انطباق نداشته باشد و فقط شخص واحدی آن را معتبر بیندارد آن شخص باید در مقبولیت برهان خود جداً تردید کند. البته اگر عدهٔ بیش‌تری از افراد جامعه این براهین را قرینهٔ مؤید اعتقاد به وجود خدا تلقی کنند بر اهمیت آن براهین افزوده خواهد شد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۱۳۰-۱۳۴).

### ۳. تعریف سنتی برهان بر اساس معیار اعتبار و صحت

ماورودس پیش از آن‌که به اصلاح ماهیت برهان بپردازد، اشکالات تعریف سنتی از برهان را بیان می‌کند. در تعریف قدیمی و حداکثری از برهان معتقدند می‌توان مفهوم برهان را به شکل رضایت‌بخشی بر اساس صدق و منطق تعریف کرد. بنابراین هر برهانی که دارای محکم‌ترین پیوند منطقی میان مقدمات و نتیجه باشد، «شرط اعتبار»، و مقدمات آن همگی صادق باشند «شرط صحت»، آن‌گاه برهانی کافی برای اثبات نتیجه خود است.

اما این مفهوم از برهان نتیجهٔ غیرمتعارفی به دنبال دارد. اگر برهان صرفاً با دو شرط صدق مقدمات و اعتبار منطقی چپ‌پوش مقدمات حاصل شود، آن‌گاه می‌توان هر برهانی را برای کودک دبستانی دارای هوش متوسط اقامه کرد با این امید که او واقعاً آن برهان را بیاموزد و در نتیجه به اندازهٔ متخصص در آن رشته معرفت کسب کند. در این صورت، به نظر می‌رسد چندان به تربیت فیلسوف، دانشمند یا الهی‌دان نیازی نیست. در نتیجه اثبات هر مطلبی بی‌آن‌که اقامه‌کنندهٔ برهان از قبل چیزی دربارهٔ موضوع آن بداند و همچنین بی‌آن‌که به شخص اقامه‌شوندهٔ برهان کمک کند چیزی دربارهٔ موضوع آن بداند، ممکن و در واقع آسان خواهد بود. بنابراین اقامهٔ برهان از سوی شخص بی‌معرفت و ناآشنا با موضوع یا اقامهٔ برهان برای شخص بی‌معرفت و بدون آگاهی، از سر اتفاق یا از باب سرگرمی ممکن و آسان خواهد شد. آشکار است که در این صورت برهان معرفت را افزایش نمی‌دهد و ارزش معرفتی واقعی ندارد (ماورودس، ۱۳۸۳: ۴۹-۵۰).

#### ۴. اصلاح تعریف برهان بر اساس معیار قطعیت و قانع‌کنندگی

ماوردوس برای پرهیز از اشکال مکانیکی شدن برهان، یعنی این که برهان بی آن که شخص اقامه‌کننده یا اقامه‌شونده را در نظر بگیریم به صورت خودکار، فعل خود را انجام دهد و تأثیر خود را بگذارد، دو عامل جدید در تعریف برهان وارد می‌سازد. او علاوه بر معیار اعتبار و صحت، معیار «قطعیت» و معیار «قانع‌کنندگی» را از شروط برهان به‌شمار می‌آورد. برهان در صورتی قطعی است که شخص الف بداند که مقدمات برهان صادق است. بنابراین شرط قطعیت به معنای معلوم‌الصدق بودن یا قطعی بودن مقدمات برای شخص الف است که اقامه‌کننده یا اقامه‌شونده برهان است. آشکار است که در این عالم بی‌نهایت گزاره صادق یعنی گزاره‌های منطبق با واقع داریم، اما شخص الف از مجموعه گزاره‌های صادق، آن گزاره‌هایی را که صدق آن‌ها برای او محرز شده است در برهان استفاده می‌کند نه از هر گزاره‌ای که قطع نظر از رویکرد گزاره‌ای او به آن‌ها در خلأ صادق باشد. اگر قطعی بودن را نیز از شرایط برهان بدانیم آن‌گاه روشن خواهد شد که قابلیت برهان‌سازی یک استدلال لزوماً منحصر به افرادی است که به صدق مقدمات استدلال علم دارند.

ماوردوس برای اثبات شرط بودن قطعیت در برهان، این استدلال را برای نمونه می‌آورد که در محکمه‌ای که برای رسیدگی به پرونده قتل برپا شده است آورده می‌شود:

یا متهم مرتکب جنایت شده است یا باید تبریه شود.

متهم مرتکب جنایت نشده است.

پس متهم باید تبریه شود.

در صورتی این استدلال به‌کار هیئت منصفه می‌آید که صدق مقدمه دوم برای آن‌ها محرز شده باشد یا به تعبیر ماوردوس برای آن‌ها قطعی باشد. در غیر این صورت، این استدلال هیچ چیز را برای هیئت منصفه اثبات نمی‌کند و موجب افزایش معرفت آن‌ها نمی‌شود و مبنایی جهت صدور حکم آن‌ها نخواهد بود.

اما افزودن شرط قطعیت به‌تنهایی کافی نیست. افزودن شرط چهارمی به نام قانع‌کنندگی، تعریف ما را از چیستی برهان کامل می‌کند. برهان علاوه بر اعتبار، صحت و قطعیت باید قانع‌کننده نیز باشد. قانع‌کنندگی یعنی شخص الف صدق مقدمات را ازپیش از اقامه این استدلال احراز کرده باشد و صدق مقدمات برای او صرفاً از راه فرایند این استدلال و نتیجه آن معلوم نشود. ماوردوس از ما می‌خواهد این استدلال را در نظر بگیریم:



یا مشتری قمر دارد یا نیکسون جمهوری خواه است.

مشتری قمر ندارد.

نیکسون جمهوری خواه است.

فرض کنید اکثر ما می‌دانیم نیکسون جمهوری خواه است. در این صورت به اقتضای جبر مکانیکی قیاس‌های منفصله به صدق مقدمه دوم دست پیدا می‌کنیم. جبر خودکار استدلال انفصالی این است که در صورت صدق یک‌طرف، کذب طرف دیگر به دست می‌آید. در این صورت نیازی نیست در اطلاعات سابق مان چیزی درباره مشتری و قمر داشتن یا نداشتن آن وجود داشته باشد. صدق مقدمه دوم برای بیش‌تر ما از راه معرفت ما به صدق نتیجه استدلال است. بیش‌تر ما شیوه مستقلی جهت معرفت به صدق مقدمه نخست در اختیار نداریم (ماورودس، ۱۳۸۳: ۵۱-۵۵).

## ۵. ماهیت اصلاح‌شده دوبعدی یا ترکیبی برهان

ماورودس پس از آن‌که تعریف برهان را بر اساس چهار شرط اعتبار منطقی، صدق مقدمات، قطعی یا معلوم‌الصدق بودن مقدمات و قانع‌کننده بودن مقدمات اصلاح می‌کند، توضیح می‌دهد که این اصلاح ماهیت برهان باعث می‌شود برهان از ماهیتی صرفاً عینی خارج شود و به شکل ماهیتی ترکیبی عینی‌ذهنی درآید. از آن‌جا که از یک‌سو اعتبار و صحت شروطی هستند که در مجموعه مفاهیم گزاره‌ای عینی قرار دارند و از سوی دیگر قطعیت و قانع‌کنندگی در گروه مفاهیم گزاره‌ای ذهنی می‌گنجد، ماورودس برهان را که ترکیبی از این دو دسته مفاهیم عینی و ذهنی است، مفهومی ترکیبی یا دوبعدی به‌شمار می‌آورد.

منظور ماورودس از مفاهیم گزاره‌ای عینی، مفاهیمی است که هم‌چون مفهوم اعتبار منطقی یا صدق، هیچ مضمون روان‌شناختی ندارند. این‌که استدلالی معتبر باشد یا گزاره‌ای صادق باشد ربطی به رویکرد افراد گوناگون به آن ندارد. اما مفاهیم گزاره‌ای ذهنی مفاهیمی هستند که مضمون روان‌شناختی دارند یعنی هم‌چون مفهوم قطعیت یا قانع‌کنندگی، حتماً پای شخص الف در میان است که نسبت به گزاره‌ای حالت قطعی بودن و اقناع را دارد. در این صورت شخص ب هم می‌تواند وجود داشته باشد که آن گزاره برای او قطعی یا قانع‌کننده نباشد (همان: ۵۶-۶۱).

## ۶. نسبت شخصی و تنوع شخصی در ماهیت اصلاح‌شده برهان

ویژگی مفاهیم ترکیبی هم‌چون برهان آن است که نسبت شخصی و تنوع شخصی دارند. یعنی گزاره‌ای برای شخص الف مبرهن است و برای شخص ب مبرهن نیست و مبرهن بودن آن برای الف و نامبرهن بودن آن برای ب در یک زمان قابل جمع است. اما ناگفته آشکار است بنابر تعریف سنتی برهان از آن‌جا که برهان یک مفهوم مطلقاً عینی است، اولاً یک برهان یا برهان است یا نیست و بنابراین تنوع شخصی ندارد و ثانیاً یک برهان برای همه کس، در همه جا و در همه وقت برهان است و بنابراین نسبت شخصی ندارد. اما در تعریف اصلاح‌شده از برهان، همواره پرسش از «اثبات برای چه کسی و در چه زمان و مکانی» پرسش به جایی است. هیچ برهانی در خلأ برهان نیست و زمانی می‌تواند اهمیت معرفتی داشته باشد که پای شخصی در میان باشد (همان: ۶۱-۶۳).

## ۷. دفاع از اثبات وابسته به شخص براهین سنتی وجود خدا

### ۱.۷ دلیل وجودشناختی

آنسلم و دکارت در دلیل وجودشناختی، فرض تعریفی خاصی از خدا را وارد ساخته‌اند. فصل دوی کتاب آنسلم به نام «خطاب به غیر» با تعریف خاصی از خدا آغاز می‌شود: «خدا چیزی است که نمی‌توان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد» (Anselm, 1962: 158-159). آنسلم با تعیین این تعریف، به مرحله دوم دلیل خویش قدم می‌گذارد که اثبات وجود خارجی این مفهوم ذهنی است چراکه در غیر این صورت مفهوم خدا خودمتناقض خواهد شد. دکارت نیز با مفهوم موجود مطلقاً کامل آغاز می‌کند. خدا به منزله موجود مطلقاً کامل، باید دارای همه کمال‌های ممکن باشد که کمال وجود نیز یکی از آنهاست<sup>۱</sup>.

در دلیل وجودشناختی آنسلم و دکارت می‌بینیم اگر مخاطب چنین تعریفی از خدا را بپذیرد یا در داشتن تصور ذهنی خدا با آن‌ها همراهی کند، آن‌گاه برهان قانع‌کننده خواهد بود.

دفاع ملکم از دلیل وجودشناختی را نیز می‌توان از مواردی دانست که به شرط در نظر گرفتن فرض تعریفی خاصی از ضرورت، برهان ملکم کارگر خواهد بود. ملکم در دلیل وجودشناختی به جای ضرورت منطقی، ضرورت عینی را می‌نشانند و معتقد است بنابر

سنت‌های فلسفی غیرکانتی مثلاً ویتگنشتاین، می‌توان از دلیل وجودشناختی دفاع کرد. ویتگنشتاین در دوره دوم حیات فکری خود، به این فرض انتقاد می‌کند که همه گزاره‌های معنادار، یا تحلیلی باشند یا ترکیبی؛ و به جای آن، استدلال می‌کند معنای کلمه‌ها از کاربرد عینی آن‌ها در بافت‌های عادی خود، یعنی عملکردشان در یک بازی زبانی خاص، به دست می‌آید. ملکم این اصل را در دلیل وجودشناختی به کار می‌بندد. او معتقد است منظور آنسلم یا دکارت از تصور وجود ضروری خدا این است که خدا در بزرگ‌ترین حالت قابل تصور، وجود دارد؛ به عبارت دیگر تصور موجود ضروری برای این به وجود آمد که امکان عدم را که بر وجود ناپایدار یا وجود اتفاقی دلالت دارد از تصور موجود کامل خارج کند. ملکم مطابق با روش خود برای آن‌که موضع خویش را آشکار سازد، به چگونگی تغایر میان موجود ممکن و ضروری در کاربرد روزانه توجه می‌کند. او تغایر میان موجود ممکن و ضروری را با تغایر میان وابستگی و استقلال می‌سنجد. او معتقد است ما در زبان رایج، مفهوم وابستگی و استقلال را به ترتیب پست‌تر و برتر می‌دانیم. مثلاً، اگر دو دست ظرف از هر نظر شبیه به هم باشند، جز آن‌که یکی شکستنی باشد و دیگری شکستنی نباشد، ظرف شکستنی را پست‌تر می‌دانیم چراکه بقای آن به حمل محتاطانه وابسته است. به همین ترتیب، موجودهای ممکن محدودند؛ چون حدوث و بقای آن‌ها به چیزهای دیگری (مثلاً پدر و مادر و غذا) وابسته است. این نکته ثابت می‌کند که آن‌ها از موجودی که نمی‌توان تصور کرد در حدوث یا بقا وابسته به امر دیگری باشد، پست‌ترند؛ منظور آنسلم از موجود ضروری نیز فقط می‌تواند همین موجود باشد؛ یعنی موجودی که عدم آن غیرقابل تصور است و بنابراین وجودی مستقل از هر امر دیگری دارد (Malcolm, 1960: 41-62).

از نظر من نکته این‌جاست که اگر کسی هم‌چون کانت یا فیندلی از ضرورت، معنای بافت‌شناسانه برداشت نکند، بلکه معنای ضرورت منطقی را در نظر بگیرد، آن‌گاه به دلیل وجودشناختی اشکال می‌کند که چرا ضرورت منطقی به یک گزاره ترکیبی نسبت داده است. گزاره ترکیبی «خدا وجود دارد» به دلیل این‌که محمول آن وجود داشتن چیزی است وابسته به تجربه است و حمل ضرورت تحلیلی بر آن بی‌معنا و خودمتناقض است. بنابراین دلیل وجودشناختی برای شخصی هم‌چون کانت یا فیندلی که از ضرورت در برهان وجودشناختی، آن‌چه را ویتگنشتاین و ملکم می‌فهمند دریافت نمی‌کنند، کارگر نخواهد بود.

## ۲.۷ برهان جهان‌شناختی

یکی از اشکالات هیوم به دلیل جهان‌شناختی دقیقاً ناشی از فرض مخالفت با اصل جهت کافی است. آکویناس در دلیل جهان‌شناختی‌اش اصل جهت کافی را پیش‌فرض می‌گیرد. وی در پرسش دربارهٔ حرکت، علت و وجود نه‌تنها مسلم فرض می‌کند که باید تبیینی، خواه کشف شده و خواه کشف نشده، برای آن‌ها وجود داشته باشد، بلکه مسلم فرض می‌کند که این بخش عمده از تجربه‌های ما یعنی حرکت، علت و وجود، بدون تبیین، بی‌معنا خواهند بود و درنهایت وجود خدا به عنوان علت اول، محرک اول و واجب‌الوجود آن‌ها را تبیین خواهد کرد.

اما از نظر هیوم نیاز ما به یافتن تبیینی برای جهان، شرط منطقی نیست. البته ممکن است درست باشد بگوییم اصل جهت کافی، که بر اساس آن به دنبال چنین تبیینی هستیم و درواقع اقناع حسی و عقلی از آن به‌دست می‌آید، جزو طبیعت عقلانی ما است، و چندان قابل انکار نیست که توفیقی که در مطالعهٔ علوم هم چون فیزیک و علوم رفتاری به‌دست می‌آید نشان‌گر منطقی‌بودن این فرض است که معمولاً چنین تبیینی یافت خواهد شد. ولی نمی‌گوییم ضرورت منطقی دارد که چنین تبیین‌هایی حتماً در آینده یافت شود و یا مهم‌تر از آن، چنین تبیین‌هایی حتماً وجود دارد (Hume, 1947: 190-191).

اختلاف دیگری که در فرض اصل جهت کافی وجود دارد اختلاف در تعریف اصل جهت کافی میان راسل و کاپلستون است. راسل معتقد است منظور از تبیین کافی، تبیین غیر مفصل، نزدیک و ساده است، بنابراین اصل جهت کافی ما را به وجود موجود خارج از این جهان راه نمی‌برد. اما کاپلستون معتقد است تبیین کافی باید کامل و مفصل باشد و بنابراین وجود خدا برای تبیین جهان لازم است. راسل با این فرض در چالش است که هر چیز تنها اگر کاملاً تبیین شود، قابل فهم خواهد بود. از نظر راسل فراهم کردن تبیینی که کاپلستون آن را لازم می‌داند، نه‌تنها از نظر عملی غیرممکن است، چراکه هر چیز به تبیینی بازمی‌گردد که خود به تبیین نیاز دارد، بلکه به طور دقیق‌تر برای اینکه چیزی قابل فهم شود، به چنین تفصیلی نیاز نیست. از نظر راسل حتی اگر درنهایت تبیین، مفصل نباشد و صرفاً رابطهٔ میان یک چیز ممکن با چیز ممکن دیگری را توضیح دهد، بدین معنا نیست که این تبیین قانع‌کننده نیست. اما از نظر کاپلستون جهت کافی، صرفاً با ارتباط علی موجود با یک موجود ممکن دیگر حاصل نمی‌شود. او اصرار می‌ورزد تنها جهت کافی برای وجود هر

موجود ممکن، تبیین نهایی‌ای است که وجود ضروری خدا را فرض می‌گیرد (Russell, 1967: 138).

بنابراین فرض تعریفی خاصی از اصل جهت کافی، آن‌گونه که آکویناس و کاپلستون فرض می‌کنند، است که اگر به برهان جهان‌شناختی افزوده شود آن را کارآمد می‌سازد. پیداست که اگر کسی هم‌چون هیوم یا راسل از اصل جهت کافی برداشت متفاوتی داشته باشد، برهان از اثبات خدا ناکام می‌ماند.

از سوی دیگر هیوم باور به علیت را که پشتوانه دلیل جهان‌شناختی است به شیوه‌های سنتی به چالش کشیده است. بنابر اعتقاد او علیت، فرض خود ما، «فعالیت خودسرانه ذهن»، است و بر این اساس، ضرورتی منطقی در پی نخواهد داشت که هر پدیده‌ای باید علتی داشته باشد. اصل علی «تعین ذهن»، یعنی میل روان‌شناختی ما به این‌که باید رابطه‌ای واقعی میان هر پدیده با پدیده دیگر وجود داشته باشد، است. دلیل مخالفت هیوم با فرض اصل علیت این است که توجیه منطقی و معتبری برای این سخن وجود ندارد که باید نمونه‌هایی که ما تجربه‌های از آن‌ها نداشته‌ایم، همانند نمونه‌هایی باشند که آن‌ها را تجربه کرده‌ایم و همواره روند طبیعت باید این‌گونه ادامه پیدا کند. بنابراین نتیجه هیوم این است که این انتظار که تجربه‌های آینده تا حدی هم‌چون تجربه‌های گذشته باشد، با این فرض توجیه می‌شود که طبیعت، یکنواخت است؛ یعنی همان‌گونه خواهد بود که تاکنون بوده است. ولی نمی‌توان اصل یکنواختی طبیعت را ثابت کرد (Hume, 1975: 26-31).

بنابراین دلیل جهان‌شناختی در نظام فلسفی هیومی کار نمی‌کند. برای اقناع برهان جهان‌شناختی باید به اصل علیت آکویناسی نگاه کرد نه هیومی.

هم‌چنین دلیل آکویناس در صورتی کارگر است که ما با فرض استحاله تسلسل او همراهی کنیم. اما یک فرض مهم دیگر این است که زنجیره نامتناهی امکان‌پذیر است. ریاضی‌دانان همین تصور را دارند. هانس رایشنباخ تصور تسلسل را محال نمی‌داند:

نیازی نیست پدیده اول وجود داشته باشد. می‌توان تصور کرد هر پدیده‌ای مسبوق به پدیده‌های قبل از خویش است و زمان، نقطه آغازی ندارد. فهم زمان نامتناهی، در هر دو جهت [گذشته و آینده] دشوار نیست. ما می‌دانیم سلسله عددها پایانی ندارد و بزرگ‌تر از هر عددی امکان دارد. اگر عددهای منفی را نیز در سلسله عددها مندرج کنیم، عدد اول نیز وجود نخواهد داشت؛ چراکه کوچک‌تر از هر عددی امکان دارد، در ریاضیات تسلسل بدون نقطه آغاز و پایان با موفقیت بررسی شده و تناقضی در آن یافت نشده است. این

سخن که باید پدیده اول، یعنی نقطه آغازی برای زمان، وجود داشته باشد، رهیافت ذهن آموزش نیافته است. منطق درباره ساختار زمان چیزی نمی گوید، بلکه روش‌هایی عرضه می کند که برای پرداختن به هر دو نوع سلسله، یعنی تسلسل بدون نقطه آغاز و سلسله با نقطه آغاز، مناسب است. اگر بین علمی زمان نامتناهی را، که از نامتناهی آغاز شده و پیش به سوی نامتناهی می رود، تأیید کند، منطق مخالفی نخواهد داشت (Reichenbach, 1951: 207-208، به نقل از پامر، ۱۳۹۳: ۱۲۳-۱۲۴).

بنابراین اگر در فرض استحاله تسلسل علل پیرو فلسفه آکویناس باشیم می توانیم برهان جهان‌شناختی او را قابل دفاع بدانیم.

### ۳.۷ برهان از راه معجزه‌ها

هیوم با داشتن فرض‌های فلسفی خاص خود، با دلیل از راه معجزه‌ها مخالفت می کند و از این جهت می توان گفت دفاع از برهان معجزه‌ها برای کسی که با فرض‌های فلسفی هیوم موافق نیست امکان پذیر است.

اول این که هیوم در مقاله «درباره معجزه‌ها»، مخالفت خود با دلیل از راه معجزه‌ها را این گونه بیان می کند که اشکالی در دلیل جسته است که باعث می شود حکیمان و عالمان همواره این دلیل را وهم خرافی بدانند و در نتیجه تا وقتی که جهان پایدار است اشکال او مفید خواهد بود (Hume, 1975: 110). آشکار است که بنابه گفته ماورودس در طرح ماهیت اصلاح شده برهان، ادعای هیوم در جهان‌شمول بودن اشکال خودش پذیرفتنی نیست. دوم آن که هیوم با فرض یکنواختی طبیعت دلیل بر معجزه را نادیده می گیرد. او استدلال کرده است که هر اندازه شهادت به معجزه‌ها به نظر قوی برسد، باید به دلیل نامحتمل بودن ذاتی وقوع چنین نقضی در قانون طبیعی، آن را رد کرد. باید معجزه را رد کرد به این دلیل که وقتی آن را با پدیده‌های غیر قابل شمارش و یکنواخت دیگری می‌سنجیم که قانون در حکم تعمیم تجربی به آن‌ها وابسته است، آن را ذاتاً نامحتمل می‌یابیم (ibid: 124-126, 129). از این رو، یکنواختی طبیعت و نامحتمل بودن تغییر و اختلاف در طبیعت فرض فلسفی هیوم است که باعث می شود او زیر بار پذیرش مقدمات برهان معجزه‌ها نرود.

می توان تمایز فرض تجربه‌گرایانه هیوم از فرض فلسفی طرف‌داران برهان معجزه‌ها را این گونه بیان کرد که مشاهده نقض قانون طبیعی اگر با یک فرض دینی یا فلسفی که برای

امر فراطبیعی امکانی قایل هست همراه شود می‌تواند برهانی برای اثبات خدا اقامه کند اما اگر همین مشاهده نقض قانون طبیعی با فرض علمی و تجربی تبیین‌کنندگی حداکثری علم نسبت به طبیعت همراه شود، یعنی این فرض که علم با مشاهده نقض قانون، به اصلاح و تکامل خود دست می‌یابد و تنها نیروهای این عالم نیروهای طبیعی هستند و علم توانایی اندازه‌گیری و ارزیابی کل طبیعت را دارد، هرگز زیر بار قبول برهان هرچند صحیح و معتبر معجزه‌ها نمی‌رود. بینه از راه معجزه‌ها، دلیلی برای تأیید معجزه‌ها برای کسانی که میل به خدا نابآوری و لادریگری‌ای دارند، اقامه نخواهد کرد: آن‌ها چون دلیلی قوی برای باور به وجود خدا ندارند، به این فکر گرایش پیدا نخواهند کرد که بینه معجزه‌ها این باور را تأیید می‌کنند که نقض‌های قانون طبیعی در نتیجه فعل خدا است. البته متقابلاً از نظر کسانی که دلیل‌هایی قوی برای باور به وجود خدا دارند، این بینه‌های اضافی ممکن است بسیار مهم تلقی شوند: اگر جهان آفریده خداست، بسیار محتمل‌تر می‌شود که او بخواهد در جهان مداخله کند و در واقع درخواست‌های مداخله‌کردن را اجابت کند. به عبارت دیگر، معجزه‌ها در صورتی که ما به تغییرناپذیری قانون طبیعی باور داشته باشیم بسیار نامحتمل‌اند و در صورتی که به خدا باور داشته باشیم بسیار محتمل خواهند بود. این امر به برهان آوردن بر این حقیقت عام‌تر می‌پردازد که معجزه‌ها «گرانبار از نظریه»‌اند و این مسئله که آیا کسی به آن‌ها باور دارد یا خیر، صرفاً از ارزیابی بینه مبتنی بر شهادت بر نمی‌آید. باور یا انکار نمی‌تواند از سایر رویکردها و چشم‌اندازهای انسان جدا باشد و هر دو آن‌ها فرض‌های بنیادی انسان را درباره طبیعت واقعیت، در این باره که آیا مثلاً تبیین خدا باورانه قابل قبول‌تر از هر تبیین دیگری است یا خیر، مسلم می‌انگارند و آن را بیان می‌کنند (پامر، ۱۳۹۳: ۳۵۶).

از این رو می‌توان گفت بحث درباره معجزه‌ها، بیش از آن‌که بحث صحت مقدمات و اعتبار منطقی استدلال باشد، بحث میان این نقطه‌نظرهای تفسیری رقیب، جهان بینی‌های متمایز، است که آیا تنها نیروهای عالم، نیروهای طبیعی یا نیروهایی که علم تجربی به تنهایی توان اندازه‌گیری و ارزیابی آن‌ها را دارد، هستند یا خیر.

سوم آن‌که هیوم حتی پیش از آن‌که به بررسی شهادت شاهدان و ارزیابی گواهان معجزه‌ها بپردازد پیش فرضی مبتنی بر عدم اعتبار و کفایت آن‌ها دارد. هیوم در بخش دوم مقاله خود نشان می‌دهد که از نظر عملی شهادت تأییدکننده معجزه‌ها هرگز بسیار قوی نیست؛ «هرگز پدیده معجزه‌آمیزی وجود نداشته است که با بین‌های بسیار کامل ثابت شده باشد»؛ هیوم در این باره سه دلیل اقامه می‌کند:

الف) هرگز شاهدان کافی وجود ندارند که دارای «چنان شعور، آموزش و یادگیری غیر قابل تردیدی باشند که فریب نخوردن آن‌ها تضمین شود؛ یا دارای چنان صداقت تردیدناپذیری باشند که دیگران را فریب ندهند. معجزه‌ای نیز در دست نیست که چنان به طور همگانی انجام شده باشد که احتمال حقه‌بازی رد شود.

ب) بشر به طور طبیعی جذب هر چیز غیرعادی یا شگفت‌آوری می‌شود و شیفته شایعه‌سازی دربارهٔ چنین چیزهایی است. این امر به‌ویژه دربارهٔ افراد دین‌دار صادق است که اغلب داستان مربوط به معجزه را بر اساس بین‌های می‌پذیرند که در هر بافت دیگری آن را کاملاً رد کرده‌اند. در واقع بدشان نیز نمی‌آید که برای تبلیغ چیزی که به صدق اساسی آن باور دارند، دروغ بگویند

پ) از بداقبالی معجزه‌ها این است که «اصولاً در میان ملت‌های نادان و بی‌فرهنگ و تمدن به‌وفور دیده می‌شوند»؛ و هرچه مردمی تحصیل کرده‌تر شوند کم‌تر از وقوع معجزه‌ها سخن به میان می‌آید. قطعاً این نکته بیان می‌کند که باور به معجزه‌ها نتیجهٔ این واقعیت است که مردم تحصیل‌نکرده می‌توانند به راحتی فریب بخورند و به دلیل نادانی، از قانون‌های طبیعی‌ای که معجزه را به شکل دیگری تبیین می‌کند، ناآگاه‌اند (Hume, 1975: 130-136).

آشکار است که فرض توصیفی هیوم مبنی بر بی‌فرهنگی، فریب‌خوردگی یا غیر قابل اعتماد بودن گواهان و راویان معجزه نوبت را به بررسی صحت و اعتبار برهان نمی‌دهد و از اساس برهان معجزه‌ها را ناقطعی و ناقانع‌کننده می‌شمارد. این امر نشان می‌دهد که در صورتی که کسی با این پیش‌فرض هیوم موافق نباشد، می‌تواند در دسته طرف‌داران دلیل معجزه‌ها قرار بگیرد.

در نسخه‌های جدید برهان از راه معجزه‌ها، سویین‌برن فرض‌های اضافی خود را به طرز آشکاری در مقدمات برهان خود آورده است. به این ترتیب آن فرض‌های اضافه که در برهان سنتی معجزه‌ها پنهان بود، در روایت جدید به مقدمات آشکار برهان راه پیدا کرده است و می‌توان اهمیت و تأثیر آن‌ها در برهان را به وضوح مشاهده کرد. سویین‌برن معتقد است می‌توان بین‌های اضافی‌ای در این باره عرضه کرد و این بینه نه تنها برای اثبات وقوع پدیده‌های فوق‌عادی کافی است، بلکه برای اثبات این امر نیز کفایت می‌کند که آن را خدا/ ایجاد کرده است. به بیان سویین‌برن این بینه، بینهٔ مناسبی به‌شمار می‌آید که (۱) پدیدهٔ نقض، در اجابت درخواستی (دعا) واقع شود؛ (۲) درخواست به‌وضوح خطاب به فردی با نام معین بوده باشد («ای آپولون»، «ای الله»؛ (۳) پس از درخواست اغلب صدایی، نه



صدای عاملی مجسم، بیاید که دلیل بر اجابت یا رد درخواست باشد (مثلاً برای رهایی از رنج نه برای مجازات دشمنان)؛ و (۴) صدا برخی از درخواست‌ها را بستاید و مدعیان برخی دیگر از درخواست‌ها را سرزنش کند (Swinburne, 1970 : 58-59).

از نظر من سویین‌برن در سنت ماهیت اصلاح‌شده برهان، با ماورودس همراه است که برهان معجزه‌ها علاوه بر مقدمات آشکار خود، فرض‌هایی اضافی‌ای را در کار می‌آورد که بدون قبول آن‌ها برهان کارگر نیست.

هالند و تیلیش نیز چشم‌انداز شخص دریافت‌کننده معجزه و حالت جذبه‌آمیز دریافت معجزه را مهم می‌شمارند. دیدگاه آنان کاملاً هم‌سو با نظریه دخالت عناصر ذهنی در طرح اصلاح‌شده برهان است. بنابر نظر آن‌ها می‌توان معجزه‌های ممکن را اتفاق‌های فوق‌العاده نادری نامید که اگر در چهارچوبی دینی قرار گیرد، اهمیت دینی پیدا می‌کند. این پدیده‌ها همچون اتفاق‌ها پدیده‌های کاملاً طبیعی‌اند و پذیرای تبیین طبیعی نیز هستند. به عبارت دیگر، ممکن است فعل مستقیم خدا از نظر طبیعی کلاً قابل تبیین باشد و درعین حال معجزه‌آمیز انگاشته شود. هالند می‌گوید **آن‌چه باعث می‌شود مثلاً مادر کودک توقف قطار را در یک پایی کودکش که در ریل راه‌آهن مشغول بازی است، معجزه بنامد این است که او معنای خاصی را به این پدیده نسبت می‌دهد:** او آن را همانند شخص خدا ناباوری که شاهد همین پدیده بوده است صرفاً یک اتفاق نمی‌داند بلکه فعل الهی‌ای می‌داند که شکرگزاری برای آن، واکنش مناسبی است (Holland, 1965: 43-44، به نقل از پامر، ۱۳۹۳: ۳۵۷-۳۵۹).

همین‌طور معجزه از دیدگاه تیلیش در حکم پدیده نشانه‌ای، آن‌چه را تیلیش «راز وجود» می‌خواند متجلی می‌سازد که تجلی قدرت یا «منشأ وجود»، که خدا در حکم «موجود بنفسه» است، می‌باشد. این تجلی، ویژگی‌های متمایز دیگری نیز دارد: دارای «قدرتی تکان‌دهنده و دگرگون‌کننده» است و با حالت جذبه دریافت می‌شود (Tillich, 1953: 128-). 131، به نقل از پامر، ۱۳۹۳: ۳۶۱). بنابراین معجزه‌ها از قبیل چیزهای صرفاً علنی و «عینی» نیستند: معجزه‌ها صرفاً به کسانی داده می‌شوند که آن‌ها را پدیده‌های نشانه‌ای می‌دانند؛ کسانی که با حالت جذبه، آن‌ها را دریافت می‌کنند. تجربه دگرگونی شخص خداپاور است که فوق‌العاده مهم تلقی می‌شود.

از نظر من هالند و تیلیش وجه ذهنی برهان از راه معجزه‌ها را به‌خوبی نشان می‌دهند. برهان از راه معجزه‌ها از نظر آنان صرفاً امور عینی متشکل از صدق مقدمات و اعتبار منطقی برهان نیست، بلکه باورهای ذهنی و سوابق اقامه‌کننده یا اقامه‌شونده برهان بخش مهمی از

وظیفه دفاعیه‌پرداز برهان را بر دوش می‌کشد به طوری که بدون در نظر گرفتن آن، برهان نمی‌تواند برهان باشد.

## ۴.۷ برهان عمل‌گرایانه

اگر طرح ماهیت دوبعدی برهان ماورودس را بر شرطیه پاسکال پیاده کنیم به نظر می‌رسد تکیه‌گاه معقولی برای دفاع از آن فراهم می‌شود. از آغاز مهم است شرط‌بندی پاسکال را از چشم‌انداز الهیاتی خود او جدا نکنیم. فرض‌های الهیاتی پاسکال را می‌توان همان عناصر ذهنی‌ای دانست که باعث قطعیت و قانع‌کنندگی شرطیه او می‌شوند. اول این که پاسکال باور دارد دین، پاداش‌ها و مجازات‌های خاصی را به دنبال دارد؛ به بیان صریح، خدا باوران به بهشت می‌روند و خدا ناپاوران به جهنم. این فرض الهیاتی در شرط‌بندی پاسکال، تعیین‌کننده است و این امکان را به او می‌دهد که منفعت‌هایی را که عاید خدا باوران و خدا ناپاوران می‌شود، وصف کند. در این نگاه خدا انتقام‌جوست و علیه کسانی که زندگی خود را به گونه‌ای پیش می‌برند که گویی خدا وجود ندارد رفتار تندی دارد. اگر خدا این‌گونه که پاسکال وصف می‌کند انتقام‌جوست، هرگونه امکان وجود او حتی اگر امکان کمی باشد، از لحاظ عمل‌گرایانه بر هرگونه احتمال عدم او غلبه دارد و بنابراین محتاطانه است بر سر وجود خدا شرط ببندیم. اما اگر خدا آن‌گونه که پاسکال وصف می‌کند، نباشد و مجازات مورد انتظار الهی سخت‌گیری کم‌تری داشته باشد، و در واقع، اگر همان‌گونه که افراد بسیاری باور دارند، بر این باور باشیم که خدا بخشنده مطلق است و بنابراین حتی کسانی را که او را انکار می‌کنند کیفر نمی‌دهد، شرط‌بندی بیش‌تر تضعیف می‌شود تا جایی که در واقع قمار بر سر عدم خدا ممکن است از لحاظ عمل‌گرایانه، شرط‌بندی بهتری به حساب آید.

در ادامه همین فرض، به نظر می‌رسد پاسکال تعریف خاصی را از خدا در نظر گرفته است که حتی به خدا باوری ریاکارانه و مادی‌گرایانه نیز پاداش می‌دهد. در نگاه پاسکال برای خدا کافی است که فرد دین‌دار هم‌چون سیاست‌مداری باشد که سیاستی را که تردیدهای شدیدی درباره آن دارد، فقط به این دلیل دنبال می‌کند که ارتقا بگیرد (پامر، ۱۳۹۳: ۵۳۸-۵۴۳). مثلاً اگر خدا در فرضی دیگر، خدایی باشد که علاقه‌اش به شک‌گرایان یا خدا ناپاوران صادقی که به تعبیر هیوم باور خود را با بینه متناسب می‌سازد، بیش‌تر از

مادی‌گرایانی باشد که خود را گول می‌زنند نتیجه شرط‌بندی آن‌گونه که پاسکال می‌خواهد در نمی‌آید.

دوم این‌که او به وصف بشر در نمادگرایی سنتی هبوط می‌پردازد که بنا بر آن، بشر موجودی است که از رحمت خدا دور شده است و بدتر این‌که موجودی است که به این گرفتاری خود اعتنایی ندارد؛ این امر از این واقعیت پیدا است که بشر تسلیم همه نوع خوشی یا سرگرمی (ورق‌بازی، رقص، دوئل و غیره) می‌شود. بنابراین مردان و زنان مایل‌اند غرق در حالت بی‌تفاوتی باشند و در آن حالت این نکته را پذیرفته‌اند که راه‌حلی نهایی برای وضعیت آن‌ها وجود ندارد و برای یافتن راه‌حل، تلاش نمی‌کنند. پس باید شرط‌بندی را در درون متن این طرح الهیاتی درک کرد. پاسکال شرط‌بندی را طرح می‌کند تا انسان نه با تکیه بر واقعیت خدا بلکه با تکیه بر نفع شخصی که بیش‌تر از هر چیز با باور به خدا عاید او می‌شود، جست‌وجوی خدا را از سر بگیرد؛ نشان می‌دهد که در واقع جست‌وجوی دینی نه تنها واقعیت و خوشبختی نهایی را عرضه می‌کند بلکه به طور فوری‌تر و در سطح پایین‌تر، خوشی‌هایی را تضمین می‌کند که از خوشی‌های ممکن در سرگرمی‌های معمولی بیش‌تر است (همان: ۵۲۴-۵۲۵).

سوم این‌که آغاز دلیل پاسکال این چنین است که تصمیم اجتناب‌ناپذیری را پیش روی انسان می‌گذارد: انسان باید تصمیم بگیرد که آیا خدا وجود دارد یا وجود ندارد. پس همه ما ناچاریم بر سر یکی از این دو، شرط ببندیم و رأی ممتنع، ناممکن است؛ حتی اگر طوری عمل نکنیم که گویی خدایی وجود دارد، مثلاً دعا نکنیم یا خدا را شکر نگوئیم، به دلیل همه نتیجه‌های عملی که مترتب بر آن است با این برابر خواهد بود که مطابق با عدم وجود خدا عمل کنیم (Pascal, 1966: 150-151 به نقل از پامر ۱۳۹۳: ۵۲۵) مسلماً در اینجا فرض پاسکال دخیل است که انسان در جایی که هنوز بین تکمیل نشده است باز مجاز و بلکه ناگزیر است تصمیم بگیرد. این فرض را می‌توان در برابر فرض کلیفورد قرار داد که معتقد است همیشه، همه‌جا و بر همه‌کس خطاست که بر پایه بینه ناکافی به چیزی باور داشته باشند.

چهارم این‌که پاسکال معتقد است از آن‌جا که نه برهان و نه بینه تجربی نمی‌توانند تعیین کنند کدام گزینه را باید انتخاب کرد باید با ملاحظه‌های عملی تصمیم گرفت (پامر، ۱۳۹۳: ۵۲۶). آشکار است که در این‌جا باز فرض پاسکال دخیل است که الهیات عقلی، تجربی و طبیعی لزوماً شکست می‌خورند و نمی‌توان آن‌ها را برای اثبات وجود خدا برگزید.

پنجم این که اگر سودها و زیانهای خدا باوری را بنابر فرض‌ها و انتظارات فروید محاسبه کنیم، نتیجه شرط‌بندی خلاف ارزیابی پاسکال درمی‌آید و حتی شرط‌بندی بنا بر فرض‌های ارزشی فروید عدم خدا را اثبات می‌کند. فرض فروید این است که می‌توان باور داشتن به خوشبختی نامتناهی را ارزشی منفی تلقی کرد و باور نداشتن به آن را ارزشی مثبت دانست؛ در این صورت شرط‌بندی به نفع لادریگرایی و خدا باوری تمام خواهد شد. فایده‌های نبود دین بیش‌تر از ضررهایش است. این که اکنون اخلاق نهادی بشری تلقی می‌شود برای این است که به بهترین نحو در خدمت منافع جامعه باشد، نه آن که تحمیلی خارجی باشد که بر ما حکومت کند؛ و این امر باعث می‌شود نظر بهتری درباره اخلاقی عمل کردن داشته باشیم. این واقعیت که جهان دیگری وجود ندارد مردم را مجبور خواهد کرد از توانایی‌های خود استفاده کنند و بنابراین آن‌ها را ترغیب خواهد کرد نیروهای خود را به سوی بهبود موقعیت خود، جهت دهند. دست کم تصور منفعت‌های آشکاری چون اتکا به خود، صحت عقلانی، نگرانی بیش‌تر برای جامعه بشری، سلامت اخلاقی، استقلال ذهن، محبت بی‌قید و شرط به دیگران و احترام به واقعیت برای شرط‌بندی بر سر عدم خدا تصویب‌پذیر است (پامر، ۱۳۹۳: ۵۵۰-۵۵۱).

اگر ما با فرض‌های الهیاتی پاسکال موافق باشیم، یعنی اول، دیدگاه آخرت‌گرایی بهشت و جهنمی داشته باشیم، دوم، انسان را هبوط یافته و مصلحت‌اندیش بدانیم، سوم، ضد کلیفوردی باشیم و منتظر تکمیل بینه نمایم، چهارم، الهیات طبیعی و تجربی را شکست خورده بدانیم، و پنجم ضد فرویدی باشیم و فرض‌های ارزشی او را باطل بدانیم، در آن صورت می‌توانیم از سر احتیاط و عقل بنا به توصیه پاسکال بر سر وجود خدا شرط ببندیم. اما اگر در هر یک از این فرض‌ها پاسکالی نمایم، معلوم نیست با شرطیه پاسکال قانع شویم.

جیمز نیز در دلیل اراده‌گرایانه خویش، فرض‌هایی دارد که عوامل ذهنی تأثیرگذار در برهان او هستند و صرفاً اگر کسی با او در آن فرض‌ها همراه باشد، برهان او کارگر خواهد بود.

اول آن که جیمز اظهار نظر مشهور و. ک. کلیفورد ریاضی‌دان و فیلسوف برجسته دوران ویکتوریا را می‌آورد و با آن به قطعیت مخالفت می‌کند:

همیشه، همه‌جا و برای همه کس خطا است که بر پایه بینۀ ناکافی به چیزی باور داشته باشند. این باورها گناه‌کارانه‌اند؛ چون آن‌ها را با بی‌اعتنایی به وظیفۀ خود در برابر بشریت

می‌زدیم. وظیفه ما این است که همان‌گونه که خود را از طاعونی که به سرعت بر بدن ما مسلط می‌شود و سپس به سایر افراد شهر سرایت می‌کند حفظ می‌کنیم، خود را از چنین باورهایی دور نگه داریم (James, 1956: 8).

دلیل جیمز با فرض ضد کلیفوردی آغاز می‌شود. از نظر او برخلاف فرض کلیفوردی موردهایی وجود دارد که در آن‌ها شخص با آن‌که بر پایهٔ بینة ناکافی به چیزی باور دارد، از نظر اخلاقی موجه است. این نوع باور چیزی است که جیمز از آن به «فرا باور» تعبیر می‌کند؛ یعنی باوری که فراتر از بینه است. مسلماً شرایطی که در آن این به اصطلاح «فرا باور» مجاز است به وجود آید، بسیار محدود است؛ اما موردهای ایمان دینی را دربر خواهد گرفت (پامر، ۱۳۹۳: ۵۵۵).

جیمز از این منظر تمایز دیگری را پیش می‌کشد تا موضع خود را آشکارتر سازد. کلیفورد نمونه‌ای از کسانی است که جیمز آن‌ها را فیلسوفان «سخت-ذهن» می‌نامد: فیلسوفان تجربه‌گرا، ماده‌گرا و شک‌گرا. متفکرانی از این دست، واقعیت‌ها را می‌پرستند و بنابراین کل تصور جهانی فراتر از تجربهٔ محدود ما را رد می‌کنند؛ بر این اساس، تصور فرا باور را انکار می‌کنند و بنابراین اصولاً بیدی‌اند. اما فیلسوفان دیگری وجود دارند که «نرم-ذهن» هستند و به حقیقت‌هایی ضروری باور دارند که فراتر از چیزهایی است که علم باید به ما بگوید؛ بر این اساس، تصور فرا باور را می‌پذیرند و بنابراین تمایل چندانی به رد کردن فرضیة دینی ندارند (همان: ۵۵۶). جیمز خود به دلیل اراده‌گرایی و عمل‌گرایی از نرم‌ذهنان است و بنابراین نرم‌ذهنی او در برهانش حاکم است و شنونده یا خواننده برهان اگر بخواهد سخن ذهنی کند سهمی از تفکر جیمز نخواهد برد.

دوم این‌که جیمز فکر نمی‌کند دین تأیید نظری یا تجربی مسلّمی داشته باشد. این نکته دست‌کم با ناکامی دلیل‌های سنتی برای اثبات وجود خدا، خواه در دلیل‌های پیشینی و خواه در دلیل‌های پسینی، بارها به اثبات رسیده است. بنابراین در صورتی می‌توان باور دینی را حقیقت دانست که کسی که به آن باور دارد، متقاعد شده باشد که آن باور، نتیجه‌های عمل‌گرایانه و سودمندی برای او دارد. این آزمایش عمل‌گرایانهٔ صدق باور دینی است. به تعبیر مشهور جیمز «اگر فرضیة خدا عملکرد رضایت‌بخشی در جامع‌ترین معنای آن داشته باشد، صادق خواهد بود» (همان: ۵۶۰).

سوم این‌که دیدگاه جیمز دربارهٔ محتوای باور دینی همان‌طور که می‌توان انتظار داشت به تصوره‌های خاص خود او دربارهٔ خدا وابسته است. باید بگوییم سه تصور او دربارهٔ خدا

برجسته است: (۱) خدا خیر است؛ (۲) چنین خدایی میل دارد آفرینشش خیر باشد؛ و (۳) خدا هم‌چون یک «تو»، و نه یک «آن»، شخصی است. با این فرض درباره خدا، تغییر عملی‌ای که با باور به خیر بودن خدا، واقعیت می‌یابد «تعهد به داشتن زندگی خوبی است بدان گونه که شخص خدا باور با کارهای خود بتواند در برنامه خدا برای خوب بودن جهان سهیم باشد». این نتیجه‌گیری تا اندازه‌ای بر پایه این دیدگاه جیمز است که رستگاری جهان، امری قطعی نیست که خدایی قادر مطلق و خیر محض آن را ضمانت کرده باشد؛ در نتیجه بشر می‌تواند در تلاش خدا برای این که خوبی، نتیجه محتمل‌تری داشته باشد، شریک او شود. بنابراین بر اساس دلیل عمل‌گرایانه جیمز، فرضیه خدا صادق است؛ چون تغییر ملموسی در چگونگی زندگی شخص خدا باور به وجود آورده است: باور او به خدا ایجاب می‌کند **زندگی اخلاقی فعالی** را برگزیند که عبارت است از این که در برنامه خدا برای تکامل اخلاقی جهان مشارکت جوید (James, 1956: 25).

چهارم این که همان‌طور که در رابطه با شرط‌بندی پاسکال علیه وجود خدا نیز گفته شد، می‌توان با جابه‌جایی فرض‌های ارزشی که پشت برهان جیمز نهفته‌اند، از برهان او، چیزی ساخت که دقیقاً به کار اثبات خدا باور بیاید. خدا باور هم قطعاً کارکردهایی در زندگی دارد که بنابر تصور عمل‌گرایانه از صدق، ما را به حقیقت رهنمون کند. بنابراین دلیل اراده‌گرایانه ویلیام جیمز در صورتی که شخصی با فرض‌هایی که گذشت همراهی کند، قابل دفاع است.

## ۸. نتیجه‌گیری

من معتقدم طرح اصلاح‌شده ماهیت برهان جورج ماورودس از پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده برای دفاع از سنت برهان‌آوری برای وجود خدا طرح مناسبی است. هویت برهان‌های کلاسیک اثبات وجود خدا با اشکالات فیلسوفان در تاریخ الهیات و فلسفه شدیداً به چالش کشیده شد و فلسفه دین و الهیات به سراغ رویکردهای متفاوت و جدیدی برای تأیید وجود خدا از جمله تجربه دینی، بافت‌گروی دینی، نامبناگروی، پسامبناگروی و ایمان‌گرایی رفت. اما جریان الهی‌دانان پیرو معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، مایل نیستند جانب عقل‌گرایی و مبنای‌گرایی را فروگذارند. آن‌ها طرح‌های گوناگونی را برای ادامه سنت عقل‌گرایی، البته از نوع انتقادی و اعتدالی، در الهیات ارائه داده‌اند که طرح ماهیت

اصلاح شده برهان ماورودس یکی از آنهاست. ماورودس با تغییر جابه‌جایی تعریف حداکثری برهان با تعریف شخص‌محوری برهان، فضای جدیدی را برای بازگشت به سنت برهان‌آوری برای اثبات وجود خدا باز می‌کند. در این مقاله نشان دادیم که می‌توانیم به نحو معقولی از برهان‌های وجودشناختی، جهان‌شناختی، معجزه‌ها، عمل‌گرایانه و اراده‌گرایانه دفاع کنیم به شرط آن‌که چشم‌انداز و مبانی فلسفی شخصی ما از مبانی این برهان‌ها فاصله نداشته باشد. به بیان دیگر، اگر آنسلمی، دکارتی، آکویناسی، ویتگنشتاینی، پاسکالی و جیمز بیاندیشیم، آشکارا می‌توانیم برهان‌های خداشناسانه را بپذیریم. اما در صورتی که در سنت فلسفی هیومی، کانتی، کلیفوردی و فرویدی باشیم، اقناع‌نشدن ما با براهین خداشناسی معقول و بجاست و این اختلاف نظر آسیبی به اعتبار براهین خداشناسانه نمی‌زند. در این مقاله کوشیدم طرح ماهیت اصلاح‌شده برهان را بر برهان‌های خداشناسانه پیاده کنم و چگونگی دفاع مجدد از آن‌ها را نشان دهم.

اهمیت این بحث از چند جهت آشکار است: اول، همان‌طور که گفتم اعتنا به سنت درازآهنگ عقل‌گرایی، مبنای گروهی و برهان‌آوری در الهیات است، دوم، اعتنا به آن‌چه امروزه تحت عنوان «تفکر نقادانه» مطرح شده است و در ارزیابی هر ادعا، نسبت به پیداکردن فرض‌های ارزشی و توصیفی توجه می‌دهد، سوم، تبیین و تحلیل «مسئله اختلاف نظر گسترده» در باور دینی که امروزه به یکی از پرسش‌های مهم در پرونده عقل و ایمان در مسائل فلسفه دین درآمده است.

## منابع

- پامر، مایکل (۱۳۹۳). *درباره خدا*، ترجمه نعیمه پورمحمدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- جیمز کلارک (۱۳۸۹). *بازگشت به عقل، نقادی بر بینة جویی عصر روشنگری و دفاع از عقل و باورداشتن خدا*، ترجمه نعیمه پورمحمدی و مهدی فرجی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ماورودس، جورج (۱۳۸۳). *باور به خدا*، ترجمه رضا صادقی، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
- براون، ام نیل و استیوارت ام. کیلی (۱۳۹۱). *راهنمای تفکر نقادانه، پرسیدن سؤال‌های بجا*، ترجمه کوروش کامیاب، ویراسته هومن پناهنده، تهران: انتشارات مینوی خرد.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.

*Cur Deus Homo?*), translated by S. N. Deane, with an Introduction by Charles Hartshorne, La Salle, Ill., Open Court.

Descartes, René (1954) *Philosophical Writings*, translated and edited by Elizabeth Anscombe and Peter Geach, with an Introduction by Alexandre Koyré, London, Thomas Nelson & Sons.

Malcolm, Norman (1960) 'Anselm's Ontological Arguments', In *Philosophical Review*, 69 (1).

Lewis, C. S. (1970). *God in the Dock*, Grans Rapids: Eerdmans

Hume, David (1779). *Dialogues Concerning Natural Religion*, edited with an Introduction by Norman Kemp Smith, London and Edinburgh, Thomas Nelson, 1935.

Hume, David (1748). *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section IV , ed. L. A. Selby-Bigge, revised by P. H. Nidditch, Oxford, Clarendon Press, 1975.

Russell, Bertrand (with F. C. Copleston) (1948). 'The Existence of God – A Debate', BBC. Reprinted In Russell, *Why I am Not a Christian*, London, George Allen & Unwin, 1967.

Hans Reichenbach (1951). *The Rise of Scientific Philosophy*, Berkeley, University of California Press.

Swinburne, Richard (ed.) (1970). *The Concept of Miracle*, London, Macmillan.

Holland, R. F. (1965). 'The Miraculous', *American Philosophical Quarterly*, 2.

Tillich, Paul (1953). *Systematic Theology*, Vol. 1, London, James Nisbet.

James, William (1987). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York, Dover Publications, Inc., 1956.

Pascal (1966). *Pensées*, A. J. Krailsheimer (ed. and trans), London and New York, Penguin Books.