

علی ربانی گلپایگانی
 بحث‌های آیت الله سبحانی

برهان امکان و وجوب در اندیشه پژوهشگران

قطعاً واقعیت داشتن برای آن ممتنع نمی باشد، زیرا فرض این است که دارای واقعیت هستی است، پس واقعیت داشتن آن به لحاظ ذاتش و با قطع نظر از غیر، نه واجب است و نه ممتنع و این همان امکان ذاتی است.

(کل موجود اذا التفت الیه من حیث ذاته، من غیر التفت الی غیره فاما ان یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه اولاً یکون، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القیوم وان لم یجب لم یجز ان یقال: انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً. . . فیکون باعتبار ذاته الشئی الذی لایجب ولا یمتنع و هو الامکان) (۲).

۳- آنچه به لحاظ ذات خود نسبت به وجود و عدم مساوی است، موجود شدن آن بر موجود نشدن او هیچ گونه اولویت و رجحانی ندارد، پس اگر بخواهد موجود شود احتیاج به مرجح و علت دارد.

(ما حقه فی نفسه الإمکان، فلیس یصیر موجوداً من ذاته، فانه لیس وجوده من ذاته اولی من عدمه من حیث هو ممکن، فان صار احدهما اولی فلحضور شیء او غیبه، فوجود کل ممکن الوجود من غیره) (۳).

این مقدمه اشاره به اصل علیت است که از بدیهیات عقل نظری بشمار می رود، و به خاطر بدیهی بودن، مسلم گرفته شده است.

۴- موجودی که علت و پدید آورنده وجود ممکن

یکی از روشن ترین و استوارترین براهین اثبات وجود خداوند، برهان امکان است که از اندیشه های ابتکاری شیخ الرئیس بشمار می رود، پس از وی برهان مزبور پیوسته مورد توجه فلاسفه الهی - به ویژه فلاسفه اسلامی - بوده و بیانات مختلفی در تقریر آن ذکر گردیده است. تقریرات مختلف این برهان در شماره ۹ آذرماه ۱۳۷۱ مجله «برهان» مورد نقد قرار گرفته و اشکالاتی از زبان مخالفان ترحید و اعتقاد به وجود خدای تعالی بر آن وارد شده است، قبل از آنکه به بررسی این شبهات پردازیم تقریر روشن برهان را با استناد به کلمات مبتکر آن یادآور می شویم:

مقدمات برهان

۱- در اینکه وجود، امری واقعیت دار و محقق است و پنداری و ساختگی ذهن نیست، شکی نیست (لاشک ان هنا وجوداً) (۱) قبول این اصل، نخستین گامی است که انسان را از ورطه شک و سفسطه نجات می دهد و به وادی فلسفه وارد می سازد.

۲- هر موجود با توجه به ذات آن و بدون در نظر گرفتن موجودی دیگر، از دو حالت بیرون نیست، یا واقعیت داشتن برای آن واجب و ضروری است (واجب الوجود بالذات) و یا اینکه واجب و ضروری نیست، ولی

طریق وجود مخلوق و خواص آن بر وجود واجب الوجود بالذات استدلال نشده است، گفته است: «حتی اگر حکمای الهی وجود عالم محسوس را هم مشاهده نکرده بودند، اعتقاد آنان در مورد وجود خداوند و صفات و کلیات افعال او غیر از اعتقادی که هم اکنون دارند، نبود» (۵).

نقدها یا اشکالات

اینک به نقل و بررسی اشکالاتی که بر برهان امکان وارد شده است، می پردازیم:

۱- اشکال تناقض: گفته شده است فلاسفه اسلامی در مورد ماهیت گفته اند: «الماهية من حيث هي ليست الا هي، لا موجودة ولا معدومة» بنابراین، ماهیت به خودی خود با وجود و عدم نسبت مساوی دارد، درحالی که آنان در تبیین اصطلاحات واجب و ممکن گفته اند: «هرماهیتی را که در نظر آوریم و آن را موضوع قرار دهیم و سپس وجود را به عنوان محمول به آن نسبت دهیم از سه حال خارج نیست، یا رابطه وجود با آن ماهیت وجوبی است، یا رابطه وجود با آن ماهیت امتناعی است و یا آنکه رابطه وجود با آن ماهیت امکانی است، قسم اول را واجب الوجود، و قسم دوم را ممتنع الوجود و قسم سوم را ممکن الوجود می نامند، علیهذا واجب الوجود ماهیتی است که موجودیت از حاق ذاتش انتزاع می شود، نتیجه این می شود که ماهیت از آن حیث که ماهیت است هم نسبتش به وجود و عدم مساوی است (لا موجودة ولا معدومة) و هم گاهی ضرورت وجود دارد (واجب الوجود) و گاهی ضرورت عدم دارد (ممتنع الوجود) و این تناقض آشکاری است.

پاسخ:

شبهه تناقض از این جا ناشی شده که توهم شده است مقصود از ماهیت در جمله معروف «الماهية من حيث هي ليست الا هي» با لفظ ماهیت در بحث مواد

است، از دو حال بیرون نیست، یا واجب الوجود بالذات است، و یا ممکن الوجود بالذات، در صورت دوم نیازمند موجود دیگری است که علت و پدید آورنده آن باشد و آن نیز اگر ممکن الوجود بالذات باشد، به علت دیگری محتاج است، و هرگاه به واجب الوجود بالذات منتهی نگردد، تسلسل غیرمتناهی علل و معالیل لازم می آید.

(اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة ايضاً و تجب بغيرها) (۴).

در عبارت فوق از سه شق تردید (دور، تسلسل، منتهی شدن به واجب الوجود بالذات) فقط تسلسل ذکر شده است، و علت عدم ذکر دو شق دیگر - همان گونه که محقق طوسی یادآور شده - این است که شق اول بدیهی البطلان است و شق اخیر نیز مطلوب می باشد که با بطلان دو شق دیگر اثبات می گردد. به همین جهت شیخ پس از آن به اقامه برهان بر بطلان تسلسل پرداخته است. بنابراین برهان امکان بر پایه چهارمقدمه استوار است:

۱- قبول اصل واقعیت و هستی.

۲- تقسیم عقلی هستی به واجب و ممکن.

۳- قبول اصل علیت (نیازمندی وجود ممکن به

علت).

۴- بطلان دور و تسلسل درعلیت.

همان گونه که ملاحظه می شود در برهان فوق، از طریق مطالعه حالات و صفات موجودات از قبیل حرکت و حدوث، برائیات واجب الوجود بالذات استدلال نشده است، تکیه گاه این برهان، «وصف امکان» است ولی وصف مزبور از طریق مشاهده موجودات به دست نیامده است، بلکه مانند «وصف وجوب» از طریق تحلیل عقلی وجود به دست آمده است، بدین جهت، صدرالمتهلین پس از نقل کلام شیخ، در مورد ویژگی این برهان که از

اشکال دوم: انکار اصل علیت، مستلزم تناقض نیست؛ یکی از مقدمات برهان امکان این است که هر ممکن الوجودی برای موجود شدن نیازمند به علتی است که آن را به وجود آورد، اگر مقصود از ممکن الوجود مطلق حادثه باشد باید اثبات شود که هیچ حادثه ای بدون علت واقع نمی شود، و اگر مراد از آن «ماهیت نیازمند مرجح» است در این صورت، این مقدمه نیز چیزی بیش از یک راستگو (توتولوژی) نیست، زیرا مفاد آن این است که هر ماهیت نیازمند به مرجحی، برای موجود شدن، نیازمند مرجح (=علت) است (۱۰) و لذا اینکه حکیمانی چون ملاصدرا و علامه طباطبائی در اسفار و اصول فلسفه مدعی شده اند که انکار اصل علیت مستلزم تناقض است، به خطا رفته اند، بنابراین، اذعان به وقوع حادثه بی علت مستلزم هیچ گونه تناقضی نیست و در نتیجه، منطقاً ممکن است.

پاسخ:

این اشکال در واقع ناظر به دو مطلب است:

۱ - انکار نیازمندی ممکن به علت، مستلزم تناقضی نیست.

۲ - براهینی که بر اثبات آن اقامه شده است، از قبیل مصادره به مطلوب می باشد.

ولی هر دو اشکال کاملاً سست و بی مایه است، اینک ما هر دو را بررسی می کنیم:

انکار نیازمندی ممکن به علت، مایه تناقض است. محققان می گویند، انکار نیاز ممکن به علت، مایه تناقض است، زیرا چیزی که ما در باره آن سخن گفته و می گوئیم که هرگز بدون عامل خارجی که رفع نیاز از آن بنماید، تحقق نمی پذیرد، وجود امکانی و موجود ممکن است و معنی آن این است که از درون، فاقد هستی بوده و وجود آن از درون نمی جوشد و در آن کوچک ترین گرایش به هستی و واقعیت داری نیست.

مطلب دیگر: هرگاه دیدیم که دارای واقعیت

ثلاث، يك چیز است، ولی چنین توهمی از نا آگاهی نسبت به اصطلاحات فلسفی ناشی گردیده است، زیرا مقصود از ماهیت در جمله معروف همان است که در جواب «ماء حقیقیه» و در تعریف هستی های امکانی بکار می رود.

ما قبل في جواب ما الحقیقة مهية والذات والحقیقة ولی مراد آنان از ماهیت در بحث مواد ثلاث، مفاهیم کلیه است، بدین جهت، گاهی به جای کلمه «ماهیت»، واژه «مفهوم» یا «معقول» را بکار می برند، چنانکه محقق طوسی گفته است: «کل معقول علی الإطلاق اما ان يكون واجب الوجود لذاته، او ممتنع الوجود لذاته او ممکن الوجود لذاته» (۶).

و صدر المتألهین گفته است: «ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشئ الى هذه المعانی الثلاثة نظروا الى حال الماهیات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم، فوجدوا ان لا مفهوم كلياً الا وله الانصاف بأحد منها» (۷) و نیز گفته است: «قسمة المفهوم بحسب المواد الثلاث الى الواجب والممكن والممتنع قسمة حقیقیة . . .» (۸).

جالب این است که در مدرکی که ناقدان، سخن خود را از آنجا نقل کرده اند نیز، به جای کلمه ماهیت، لفظ «مفهوم» و «معنی» بکار رفته است، عبارت چنین است:

«فلاسفه که بحثشان در باره وجود است، می گویند: «هر معنی و مفهومی» را که در نظر بگیریم و موضوع قرار دهیم و وجود را به عنوان محمول، به آن نسبت دهیم، از یکی از سه قسم خارج نیست . . .» (۹).

در پایان یادآور می شویم، اگر کسی اطلاع کمی از فلسفه اسلامی داشته باشد، می داند که جمله معروف حکماء در باره ماهیت، مربوط به ماهیات امکانی است، و ممتنع، به حکم اینکه وجود ندارد، ماهیت ندارد (مالا وجود له لا ماهیه له) و واجب الوجود بر اثر سعه وجود، مافوق ماهیت است.

صدد اثبات اصل قانون علیت بوده است و این خود گواه بر این است که وی اصل علیت را غنی از برهان می دانسته است.

و کلامی که از علامه طباطبائی در این باره نقل شده است (۱۶) با توجه به کلام قبلی وی، از قبیل وجوه تنبیهی و شرح يك اصل بدیهی است، و نه اثبات يك مطلب نظری.

اشکال سوم: بکار بردن مفهوم علیت در غیر جهان محسوسات بی معنی است!

در این اشکال، اصرار ورزیده شده است که ما مفهوم علیت را از امور محسوس به دست می آوریم، و جایگاه اثر گذاری و اثر پذیری، پدیده های حسی است و به کار بردن آن به دور از معنائی که همگی در زندگی روزانه به آن معتقدیم و شاهد آن هستیم، صحیح نیست.

به عبارت دیگر، علیت يك معنا بیش ندارد و آن اینکه پدیده ای مقدمه پدیده دیگر باشد همچنان که جریان در تمام فعل و انفعال های مادی چنین است و اما علیت به این معنا که موجودی چیزی را از عدم به وجود آورد و در سایه این تفسیر به موجودی اطلاق گردد که خود از نظر مقام وجودی ماوراء طبیعت باشد و کل جهان طبیعت را بیافریند، با معنای شناخته شده سازگار نیست و از کار برد رایج علیت خارج می باشد، این مقصود اشکال کننده است؛ اینک عبارت مجمل او را می آوریم:

«اگر ما از علیت سخن می گوئیم، باید بحث ما محدود به محدوده ای باشد که مفهوم علیت در آنجا معنی دارد، یعنی ارتباط رویدادی با رویداد دیگری در جهان زمانی، مکانی تجربه، اگر مفهوم علیت در خارج از متنی که در آن معنی دارد به کار رود، آنچه بگوئیم مهملات است، با آن که مراد حکیمان از علل - که تسلسل آن را محال می دانند - علل فاعلی یا علل موجد است، نه علل معده».

برای روشن شدن پاسخ اشکال، دو مطلب را

وهستی گردیده و فرض این است که عاملی از خارج از آن رفع نیاز نکرده، ناچار به حکم نبودن واسطه میان رفع نیاز یا از برون و یا از درون باید بگوئیم او خود هستی بخش خویش گردیده و هستی اش از متن ذات او سرچشمه گرفته است، و حال آنکه فرض این است که موجود یاد شده ممکن الوجود بالذات است و به لحاظ ذات خود فاقد هستی است و وجود او از درون او نمی جوشد، پس موجود مفروض، هم نیازمند به غیر نیست و هم نیازمند به غیر هست، هم به لحاظ ذات خود فاقد هستی است و هم واجد آن، چه تناقضی از این آشکارتر؟!

به همین جهت، از دیدگاه حکیمان اسلامی، اصل نیازمندی ممکن به علت، از بدیهیات اولیه است که تصور صحیح آن، عقل را به تصدیق و اذعان به آن فرا می خواند، چنانکه محقق طوسی گفته است: «والحکم بحاجة الممكن ضروری و خفاء التصدیق لخفاء التصور غیر قادح» (۱۱) و حکیم سبزواری گفته است:

قد لزم الامکان للمهية وحاجة الممكن اولية (۱۲)
 علامه طباطبائی در بدایة الحکمة گفته است: «حاجة الممكن الى العلة من الضروريات الاولية التي مجرد تصور موضوعها و محمولها كاف في التصديق بها» (۱۳) نامبرده در اصول فلسفه نیز گفته است: «از جمله بدیهیاتی که ما کوچکترین شك و تردیدی در آن روا نداشته و مؤثرترین سلاح علمی خود می دانیم، قانون علیت و معلولیت است (هر حادثه علتی دارد) (۱۴).

عبارتی که در کلام ناقدان از صدر المتألهین به عنوان برهان بر اثبات اصل علیت نقل شده است، مربوط به مسأله «وجوب بالقیاس» در باب علیت است و نه راجع به اصل علیت، عنوان فصل چنین است: «في وجوب وجود العلة عند وجود معلولها وفي وجوب وجود المعلول عند وجود علته» (۱۵) در حقیقت سبزواری با مسلم گرفتن قانون علیت و معلولیت، از آن به عنوان برهان بر وجوب بالقیاس علت و معلول استدلال کرده است، نه اینکه در

یادآور می شویم:

۱ - حقیقت علیت چیست؟

۲ - منشأ انتقال انسان به این اصل چیست؟

الف - حقیقت علیت:

حقیقت علیت در تمام اذهان بامراتبی که در درك مفاهیم عمومی دارند، جز این نیست که واقعیتی سرچشمه واقعیت دیگر گردد، مثلاً هنگامی که انسان عصا را با دست خود حرکت می دهد در زمان واحد هم دست حرکت می کند و هم عصا، این دو حرکت در عین اینکه هم زمان هستند، انسان یکی را از آن دیگری می داند و می گوید، چون دست حرکت می کند عصا حرکت می کند، یعنی حرکت عصا را نتیجه حرکت دست می داند و عکس آن را نادرست می شمارد» (۱۷).

این چیزی است که نوع بشر از معنی علیت درك می کند و در اصطلاحات روز مره نیز بکار می برد و هیچ حکیم الهی نیز از کاربرد این اصطلاح در قلمرو خویش جلوگیری نمی کند، ولی آنگاه که حکیم الهی برکرسی تحلیل می نشیند، علت را به دو نوع تقسیم می کند، و هر يك را به گروهی نسبت می دهد و هیچ يك را در نامگذاری تخطئه نمی کند.

۱ - علت معطی الوجود، چیزی که معلول خود را از عدم به وجود آورده و به آن هستی بخشیده است؛ علت به این معنا را «فاعل الهی» نیز می نامند، آنگاه آن را به فاعل الهی بالذات و فاعل الهی بالغیر تقسیم می کنند، یعنی هرگاه در وجود و ایجاد مستقل باشد به آن فاعل بالذات می گویند، و این نوع از فاعل، مصداقی جز علت اولی (واجب الوجود بالذات) که آفریدگار همه هستی است ندارد و هرگاه در وجود و ایجاد وابسته به علت اولی باشد، به آن فاعل بالغیر می گویند، و یکی از مصادیق آن نفس انسانی است که در قلمرو خود، مبدء يك رشته امور روحی و خلاق صور علمی از عدم است و از این جهت، انسان را «فاعل الهی» نیز می گویند.

۲ - علت به معنی مبدء حرکت و مقدمه پیدایش

چیز دیگر؛ این همان علل طبیعی است که در عالم طبیعت برای همگان مشهود است و فیلسوف نیز به آن اذعان دارد، جهان آفرینش از واقعیت های به هم پیوسته تشکیل شده که میان آنها ارتباط دائم برقرار است، و برخی مقدمه پیدایش برخی دیگر است، مسلماً میوه رنگین و شیرینی را که از درخت می چینیم، معلول يك رشته فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی است که در آب، زمین، درخت، هوا و انرژی خورشیدی صورت می پذیرد، در اینجا دانشمند طبیعی به مناسبت موضوع بحث خود، هر يك از آب و تنه درخت، نورخورشید و... را علت پیدایش میوه می شناسد، ولی در حقیقت علت در این جا به معنی پدید آورنده و دهنده وجود نیست، بلکه به معنی مبدء حرکت است، یعنی ماده، تحت شرائطی به صورت دیگری تبدیل شده است برای اینکه متعلم هر دو مصداق را يك جا آموزش ببیند حکیمان اسلامی چنین می گویند، علیت به معنای عام، نوعی رابطه است میان دو شیء و آن رابطه عبارت است از توقف وجودی يك واقعیت بر واقعیت دیگر، واقعیت متوقف علیه را علت، و واقعیت متوقف را معلول می نامیم (۱۸).

ب - منشأ ادراك علیت

تا این جا با مفهوم علیت و کاربرد آن در دو قلمرو آشنا شدیم، ولی مسأله مهم، مسأله دیگری است و آن اینکه مبدء انتقال بشر به این مفهوم چیست؟ آیا مبدء آن، جریانهای روزمره زندگی است و در نتیجه آشنایی انسان با علیت از طریق مشاهده فعل و انفعالات طبیعی بوده است و یا منشأ انتقال دیگری داشته است.

حکیم الهی می گوید، آنچه او را به این واقعیت منتقل ساخته است، مشاهده فاعلیت های الهی است که انسان در درون خود مشاهده می کند و هرگز جریانهای زندگی نمی تواند او را به مفهوم علیت واقعی آشنا سازد،

و تجربه دانسته اند قانون علیت را مورد تردید قرار داده و آن را رابطه ذهنی که از تداعی معانی سرچشمه می گیرد تفسیر کرده اند، سردسته آنان «هیوم»، دانشمند حس گرای انگلیسی است (۲۱).

گروهی از فلاسفه عقل گرای اروپایی نیز علیت و معلولیت را از ادراکات عقلی و ذاتی نفس می دانند که بدون هیچگونه حس و احساسی از درون یا برون، برای عقل حاصل می گردد؛ از کسانی که علیت و معلولیت را جزء معقولات فطری می داند، کانت می باشد.

ولی از نظر فلاسفه اسلامی نظریه مزبور نیز صحیح نیست. از کسانی که در این باره به شیوه ای عمیق و بدیع به بحث پرداخته و نادرستی هردو نظریه مزبور را اثبات نموده است، علامه طباطبائی در اصول فلسفه است، وی، نخست این اصل معرفت شناسی مهم را یادآور شده است که تا ذهن و نفس انسان، نمونه ای از واقعیت شیئی رانیابد، نمی تواند تصویری از آن بسازد، خواه آنکه آن نمونه را در داخل ذات نفس بیابد و یا آنکه از راه حواس خارجی به آن نائل شود (هر علم حصولی مسبوق به علم حضوری است) و از این جا نادرستی نظریه عقلیون که گمان کرده اند پاره ای از تصورات ذاتی نفس و عقل است و برای درک آنها هیچگونه احساسی در باطن و یا خارج لازم نیست، روشن می گردد.

بنابراین، ادراک علیت (حتی در علل طبیعی) نه از ادراکات حسی است (چنانکه حسیون می پندارند)، و نه از ادراکات فطری و عقلی (چنانکه عقلیون پنداشته اند)، بلکه منشأ ادراک علیت، ادراک حضوری است که نفس نسبت به خود و افعال و آثار درونی خود مانند اندیشه و تفکر، اراده و نظائر آن دارد، زیرا این افعال و آثار را متعلق الوجود و وابسته به واقعیت خود می یابد و این نحو درک کردن، عین ادراک معلولیت است، یعنی نفس، واقعیت دهنده، و آثار و افعال، واقعیت یافته به واسطه نفس می باشد، و این همان علت فاعلی است (۲۲).

زیرا امور زندگی، جز «تعاقب دو حادثه» چیز دیگری را نمی آموزد و این غیر از معنی علیت به هردو معنی یاد شده است، بلکه برای انتقال بشر به مفهوم علیت، منشأ دیگری درکار بوده است.

گروهی از فلاسفه غربی که طرفدار منطق حس می باشند، منشأ ادراک علیت را مشاهدات حسی بشر از تعاقب و توالی حوادث طبیعی دانسته اند، که از آن جمله «جان لاک» انگلیسی می باشد، چنانکه گفته است: «چون تبدلهایی همواره یکسان در احوال چیزها مشاهده می کنیم و چیزهای دیگری را می بینیم که همواره آن تبدلها را می دهد، پس آن تبدلها را معلول و چیزهایی که این تبدلها را می کند، علت می نامیم». (۱۹) فلاسفه مادی نیز طرفدار این نظریه اند.

نادرستی این نظریه روشن است، زیرا آنچه قابل درک حسی است، چیزی جز تغییرها و تبدلها نیست، و با درکی که از زمان داریم تعاقب و تقارن آنها را نیز درک می کنیم، ولی تأثیر گذاری و تأثیر پذیری و توقف وجودی پدیده ای بر پدیده دیگر به هیچ وجه قابل درک حسی نیست و به اصطلاح آنچه حس و تجربه درک می کند، فقط تعاقب دو حادثه است که یکی پس از دیگری می آید و این غیر از معنی علیت است که در آن مسأله دهندگی و گیرندگی است، از این جهت کسانی که بخواهند قانون علیت و معلولیت را از طریق مشاهده های حسی و تجربی اثبات کنند، جز به تقارن که غیر از علیت است دست نمی یابند.

شیخ در الهیات شفاء آنجا که پیرامون موضوع فلسفه اولی بحث کرده، به مناسبتی نادرستی نظریه مزبور را یادآور شده و گفته است: «و اما الحسن فلا یؤدی الّا الی الموافاة و لیس اذا توفی شیتان و یجب ان یکون أحدهما سبباً لآخر» (۲۰).

برخی از فلاسفه حسی نیز، این حقیقت را دریافته اند ولی از آنجا که طریق معرفت را منحصر در حس

**اشکال چهارم: جهان طبیعت واجب الوجود
وقدیم (۲۳) است!!**

اشکال کنندگان گفته اند، یکی از مقدمات برهان امکان این است که جهان را ممکن فرض کرده و آن را نیازمند به علت فاعلی به معنی «معطی الوجود» دانسته اند و سرانجام به این نتیجه رسیده اند که باید علت فاعلی جهان در نقطه ای متوقف گردد و به صورت سلسله علل نامتناهی پیش نرود، زیرا تسلسل در علل فاعلی محال است، ولی هرگاه ما جهان را قدیم و واجب الوجود بدانیم در این صورت، نیازی به فرض علت به معنی «معطی الوجود» نخواهیم داشت تا در باره انقطاع و عدم انقطاع آن سخن بگوییم؛ آنگاه اشکال کننده در بیان بی نیازی جهان طبیعت از علت به معنی معطی الوجود چنین می گوید، ماده اصلی جهان که دائماً در تغییر و تحول است، واجب الوجود است و هرگز معدوم نمی شود، تمام تغییراتی که ما در طبیعت مشاهده می کنیم، در واقع تغییراتی است که در داخل ارگانیسم جهان رخ می دهد، و لذا وجود این تغییرات به هیچ وجه بر اعتقاد به ازلی وابدی بودن ماده اصلی جهان خدشه ای وارد نمی سازد.

پاسخ:

برای آنکه بتوانیم پیرامون واجب یا ممکن الوجود بودن جهان ماده قضاوت کنیم، لازم است با یک تحلیل عقلی ویزگی های واجب را به دست آوریم.
واجب الوجود بالذات از نظر براهین عقلی ویزگی هایی دارد که برخی را یاد آور می شویم:

۱- واجب الوجود ماهیت ندارد.

یکی از ویزگی های واجب الوجود بالذات این است که ماهیت ندارد، زیرا ماهیت آن است که به خودی خود نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم، و این معنا

از این جا معلوم شد که اولاً: اصل علیت و معلولیت به رویدادهای مربوط به جهان زمانی مکانی تجربه (جهان محسوسات) اختصاص ندارد، زیرا واقعیت نفس و ادراکات آن، مجرد از ماده است و از واقعیت های ماوراء الطبیعی است.

ثانیاً: نخستین معنائی که انسان با درک حضوری از علیت می یابد، همان علت فاعلی است و اطلاق آن بر ماده، صورت و اجزاء و شرائط، در مراحل بعد انجام می گیرد و با توجه به دونکته مزبور، نادرستی شبهه سوم، کاملاً روشن گردید و معلوم شد که استعمال علیت در علل ایجادی که مورد ادعای الهین است، بی معنی نیست و نیز نادرستی سخن کانت که ناقدان، به آن استناد کرده اند، روشن گردید، آنجا که گفته است:

« این اصل که بر مبنای آن از موجود ممکن، وجود يك علت را استنتاج کنیم... فقط قابل اطلاق به جهان محسوسات است و در خارج از آن هیچ معنائی ندارد»
زیرا بیان گردید که نخستین خواستگاه علیت، نفس و افعال و پدیده های نفسانی است که ورای جهان محسوسات می باشد، بنابراین، همانگونه که واقعیت اندیشه و اراده و دیگر افعال نفسانی، کاشف از واقعیت نفس می باشد. اگر چه علم حضوری انسان به نفس، مقدم بر علم او به اندیشه و اراده است. واقعیت های امکانی و از آن جمله واقعیت نفس انسان، بر وجود آفریننده ای ماوراء الطبیعی دلالت می کند که به مقتضای امتناع تسلسل علل، به واجب الوجود بالذات منتهی می گردد.

آنچه بیشتر مایه تبلور این شبهات شده، استقبال از فلسفه غربی و پذیرش بی چون و چرای اندیشه های «کانت» و امثال او است و اگر، فلسفه را به طور عمیق از اساتید فن فرا می گرفتند، این شبهات در نظر آنان بی ارزش جلوه می کرد.

با واجب الوجود بالذات بودن منافات دارد، بنابراین، هر موجودی که مرکب است، ممکن الوجود خواهد بود. موارد فوق از بارزترین نشانه های هستی واجب و ممکن می باشد، اکنون اگر به جهان طبیعت مراجعه کنیم همه نشانه های امکان را در پیشانی آنها می بینیم، همه آنها دارای ماهیت بوده، محدودیت و تعین وجودی دارند و نیز مرکب می باشند، در این صورت، چگونه می توان ماده و طبیعت را واجب الوجود خواند؟ و چون مسأله صرفاً جنبه عقلی دارد نه تجربی، طبعاً از براهین عقلی صرف، بهره گرفتیم.

حدوث ماده گواه بر امکان است.

براهین فلسفی و تجربی، حدوث عالم ماده و مسبوق بودن آن را به عدم اثبات کرده اند، بدیهی است حادث و مسبوق بودن چیزی به وجود، روشن ترین دلیل بر ممکن الوجود بودن آن است.

برهان فلسفی حدوث ماده و طبیعت، همان اصل حرکت جوهری است که با دلایل مختلف به اثبات رسیده است و چون تبیین این براهین به مقدماتی نیاز دارد که ذکر آنها در حوصله این نوشتار نیست، از ورود در این بحث معذوریم، ولی آنچه باید بدان توجه داشت، این است که بر مبنای این اصل فلسفی، جهان طبیعت با ماده، صور و اعراض خود در سیلان، تجدد و حرکت دائمی است و هیچگونه قرار و ثباتی ندارد، این حکم به عناصر و مرکبات اختصاص ندارد بل اتم ها و اجزاء تشکیل دهنده آنها را نیز دربر می گیرد، در این صورت، فرض ازلیت، قدم و واجب الوجود بودن برای چیزی که واقعیتش عین حرکت و خروج از قوه به فعل، و در نتیجه مسبوق بودن به عدم است، تناقض آلود و نامعقول است (۲۶).

انتروبی جهان و حدوث ماده

در علم فیزیک نظریه ای مطرح شده است که از آن

ملازم با امکان است « قد لزم الإمكان للمهية » زیرا معنی امکان نیز چیزی جز سلب ضرورت وجود و عدم نیست، بنابراین، آنچه دارای ماهیت است ممکن است و عکس نقیض آن این است که آنچه ممکن نیست ماهیت ندارد (۲۴).

۲- عدم تعین و محدودیت وجودی

از طرفی، ماهیت، بیانگر محدودیت و تعین وجودی شیء است و به همین جهت در تعریف اشیاء بکار می رود و آنها را تحدید می کند. و مفاد آن دو چیز است: یکی اثبات کمال وجودی برای معرّف و محدود، و دیگری سلب کمالات وجودی موجودات دیگر، از آن، وقتی می گوئیم، انسان حیوان ناطق است یعنی او دارای نفس ناطقه است و فاقد نفس صاهله و ناهقه و مانند آن، بدین جهت، گفته اند: « التعریف للماهية وبالماهية » و نیز « مالا ماهية له لاحد له ».

بنابراین، واجب الوجود بالذات که ماهیت ندارد هیچگونه محدودیت و تعین وجودی نیز ندارد، یعنی فاقد هیچگونه کمال وجودی نیست تا اینکه ذهن با ملاحظه آن جنبه فقدان، از او ماهیت انتزاع نماید و هستی او را به واسطه آن تعریف و تحدید کنند، به همین جهت است که معرفت های مفهومی و حصولی در مورد صفات واجب الوجود بالذات، ناقص و نارسا است و تنها معرفت شهودی تمام عیار است که متناسب با کمالات وجودی او است، آن هم با توجه به تفاوت مرتبه ناقص و کامل « سبحان الله عما يصفون الا عباد الله المخلصين » (صافات، آیه ۱۶۰) (۲۵).

۳- بساطت ذات

واجب الوجود بالذات، از هرگونه ترکیبی پیراسته است، زیرا هر مرکبی در تحقق خود به اجزاء تشکیل دهنده اش نیازمند است، و بدیهی است که نیازمندی،

وشکسته شدن است و به این ترتیب برای جهان عمر محدودی خواهد بود که بافرا رسیدن آن، تمام اتم‌ها تجزیه و شکسته خواهد شد. و این گواه بر این است که این جهان نه تنها پایانی دارد بلکه آغازی نیز داشته است، زیرا اگر برای جهان، زمانی بی نهایت گذشته باشد، باید پایان جهان و تجزیه اتم‌های آن تا به امروز صورت گرفته و امروز چیزی به نام ماده وجود نداشته باشد، اگر امروز می بینیم چراغ نفت سوزی روشن است، حتماً می دانیم که از ازل در يك زمان بی نهایت روشن نبوده است، اگر از ازل روشن باشد، با توجه به اینکه مقدار نفت آن محدود است، باید ازمدها قبل خاموش شده باشد، و همچنین است اتم‌های جهان، زیرا طبق اصل «انتروپی» (کهولت و پیری)، این جهان پیوسته رو به کهولت و پیری می رود و اتم‌های آن دائماً در حال فرسایش است و روزی فرا خواهد رسید که همه انرژی‌های آن به صورت غیر فعال در خواهد آمد، زیرا انرژی‌ها مانند نیروی حاصل از حرکت آب از نقطه بلندی به نقطه پائین تر است، اگر آب موجود در مخزن از نظر کمیت محدود باشد، سرانجام روزی فرا خواهد رسید که در میان آنها تساوی سطوح برقرار شده و انرژی حاصل از ریزش آب پایان پذیرد.

بنابراین، اگر این جهان ازلی بود، باید از مدت‌ها قبل تمام انرژی‌های آن از صورت فعال و مؤثر خارج شده باشد و دنیا را سکوت مطلق و یکنواختی و در حقیقت يك نوع مرگ و نیستی فرا گرفته باشد.

از آنچه بیان شد نتیجه گرفته می شود که اولاً این جهان آغازی دارد و ثانیاً پایان داشتن آن گواه روشنی بر این است که هستی و آثار وجودی از ذات او نمی جوشد و به عبارت روشن تر، خاصیت ذات او نمی باشد، زیرا اگر ذاتی می بود از او جدا نشده و فنا و پایان نمی پذیرفت و بطلان تالی این شرطیه، دلیل بر نادرستی مقدم آن می باشد، و نتیجه این می شود که هستی و صفات

به «قانون دوم ترمودینامیک» یاد می شود و مفاد آن این است که جهان، پیوسته رو به وضعی روان است که در آن تمام اجسام به درجه حرارت پست مشابهی می رسد و انرژی‌های مواد، متعادل و یکسان خواهد شد و در نتیجه حرکتی رخ نخواهد داد و شعله حیات طبیعی خاموش خواهد شد. آقای «کارکالیتس»، مهندس شیمی پس از نقل فرضیه ازلت مواد اولیه جهان می گوید: «قانون ترمودینامیک» (حرارت و نیرو) دلیل محکمی است بر این که دنیا ابتدائی داشته است، این قانون که همه مشاهدات فیزیکی ما آن را تأیید می کند، می گوید، «انتروپی جهان رو به تزاید است» و معنی این تعبیر این است که وقتی فرا خواهد رسید که حرارت تمام اجسام، درجهان مساوی خواهد شد. اگر ماده و انرژی، ازلی و ابدی می بود و جهان ابتدائی نداشت، ساعت شمار «انتروپی» نمی توانست صادق باشد (۲۷).

«فرانک آلن»، استاد فیزیک زیستی نیز، پس از یاد آوری قانون مزبور گفته است: «خورشید سوزان و ستارگان و زمین آکنده از زندگی، گواه صادق است بر اینکه جهان در زمان، اتفاق افتاده و لحظه ای خاص از زمان، آغاز پیدایش آن بوده، بنابراین، نمی تواند جز آفریده باشد» (۲۸).

«جان کلونداکوثرن»، عالم ریاضی دان و شیمیدان، می گوید، «در شیمی این مطلب به دست آمده که ماده، روزی نابود می شود، منتهی نابودی پاره ای از مواد، بی اندازه کند است و نابودی پاره ای دیگر بی اندازه تند، بنابراین، وجود ماده، ازلی نیست و از این قرار، ناچار آغاز داشته است، شواهدی از شیمی و علوم دیگر نشان می دهد که این آغاز، کند و تدریجی نبوده، بلکه ناگهانی صورت گرفته و حتی دلائل، زمان تقریبی پیدایش آن را نیز نشان می دهد» (۲۹).

حاصل سخن این که این قانون علمی به ما می گوید، تمام اتم‌های جهان تدریجاً در حال تجزیه

وجودی، ذاتی ماده نیست، تا ماده واجب الوجود بالذات باشد. نکته قابل توجه اینکه «برتراند راسل»، فیلسوف مادی گرا نیز بر دلالت قانون یادشده بر حدوث جهان ماده اعتراف نموده است، نامبرده نخست این قانون را به عنوان «گرایش به تعادل» تعریف کرده، آنگاه گفته است: «این جریان يك طرفه و برگشت ناپذیر است و می باید توزیع انرژی در گذشته نابرابرتر از امروز بوده باشد».

نامبرده استدلال بروجود آفریدگار را بر پایه قانون مزبور، به عنوان «فرضیه عملی» ترمودینامیک خوانده و گفته است: «این یکی از استنتاجهایی است که هیچ فرار منطقی از آن نیست و فقط از این حیث ضعیف است که باور نکردنی است، زیرا دلیلی وجود ندارد که جهان به خودی خود ایجاد نشده باشد جز اینکه این امر به نظر عجیب می نماید، اما در طبیعت هیچ قانونی وجود ندارد دال بر اینکه چیزهایی که به نظر ما عجیب باشند نباید روی دهند» (۳۰).

راسل به اینکه ماده اصلی جهان ازلی نبوده و حادث است اعتراف کرده و نیز به اینکه منطق عقلی، انسان را به اعتقاد به وجود آفریدگار فرا می خواند اذعان نموده است ولی از آنجا که منطق عقلی را معتبر ندانسته و تنها معرفت تجربی را صحیح می داند می گوید: «دلیلی وجود ندارد که جهان به خودی خود ایجاد نشده باشد»، با توجه به اینکه نفی منطق عقلی و منحصر نمودن طریق معرفت به حس و تجربه باطل است، داوری وی فاقد ارزش منطقی است.

اشکال پنجم: تسلسل علل محال نیست و یا فاقد موضوع است!

ناقدان برهان امکان، در نقد یکی از مقدمات آن که همان امتناع تسلسل است، چنین اظهار نظر می کنند که تسلسل علل فاعلی به این معنی که علتی طبیعت را بوجود آورد، هرچند ممکن است محال باشد، ولی علت

پاسخ:

این اشکال، حاوی نکته جدیدی نیست و حقیقت آن همان بی معنی دانستن اصل علیت به معنی فاعل در اصطلاح حکیمان الهی و منحصر دانستن آن در فاعلهای طبیعی است، گویا در صفحه هستی، فاعل به معنی معطی الوجود وجود ندارد تا در باره امتناع تسلسل آن بحث کنیم، ولی اولاً: نادرستی این پندار در بحثهای گذشته روشن گردید و اثبات شد که انسان در روشن ترین درك خود از علیت (درك حضوری)، علت فاعلی به معنی پدید آورنده و معطی الوجود را می شناسد، آنگاه بر پایه ملاك توقف وجودی معلول بر علت که در علت فاعلی به صورت حدوث و بقاء تحقق دارد، اصل علیت را بر همه مواردی که ملاك یادشده وجود دارد - هرچند فقط در حدوث معلول - اطلاق می نماید، و بر این اساس، شرائط و معدات را نیز علت می نامد.

ثانیاً: با اثبات تجرد نفس و صور علمی، فرضیه مادیون که وجود را مساوی با ماده می دانند، از اساس فرو می ریزد، آنگاه دلائل عقلی، وجود هستی های مجرد دیگری را اثبات می نماید، و بدیهی است که این هستی های مجرد از ماده را نمی توان بر پایه علیت حاکم بر جهان طبیعت تفسیر نمود، زیرا در جهان مجرد، از ماده، قوه و حرکت، اثر و نشانی نیست، تا اینکه آنها را محکوم

و مشمول قوانین عالم ماده و حرکت بدانیم.

ثالثاً: در گذشته، ممکن الوجود بودن عالم ماده و طبیعت را اثبات نمودیم، و بدیهی است، هستی امکانی که حقیقتش وابستگی و تعلق به غیر است بدون وجود غیر که تکیه گاه هستی او بشمار می رود، تحقق نخواهد یافت.

بنابراین، موجودات عالم طبیعت و نیز نفوس و عقول مجرده، ممکن الوجود و محتاج به علت پدید آورنده می باشند، و به حکم امتناع تسلسل علل به واجب الوجود بالذات منتهی می گردند (۳۲).

تفسیر جهان طبیعت بر پایه فرضیه مکانیسم (۳۳)

ناقدان برهان، برای تبیین حرکت و پیدایش پدیده های جهان طبیعت به فرضیه مکانیسم پناه برده اند اگر چه با صراحت از آن نام نبرده اند، در بخشی از سخنان خود چنین یادآور شده اند: «اشیاء مادی اگر در مسیر حرکت خود از یکدیگر تأثیر می پذیرند و بر هم اثر می گذارند و در نتیجه به حالت های مختلف در می آیند در تغییر این احوال به یکدیگر محتاجند، اما در وجود خود اصولاً هیچگونه اتکائی بر غیر ندارند، ماده اصلاً نه بوجود می آید و نه از بین می رود، اما به اشکال مختلف در می آید، آنچه منطقاً مجاز هستیم در باره جهان طبیعت بگوییم این است که این شیء مادی یعنی توده اتم که قبلاً ترکیب خاصی داشته است که آن ترکیب خاص موجب می شده است که ما صورت خاصی را از آن انتزاع کنیم، اینک ما صورت میز یا کتاب یا امثال آن انتزاع می کنیم، بنابراین، چه جای آن است که از مسبوقیت ترکیب خاصی از اتم ها به ترکیب دیگری، مسبوقیت آن مجموعه مرکب را به عدم ذاتی نتیجه بگیریم».

تحلیل این نظریه

در تحلیل این نظریه، دو مطلب را یادآور می شویم:

۱- نیاز هر پدیده به پدیده دیگر و این که تا شرائط پیشین نباشد، پدیده پسین پدید نمی آید، گواه بر امکان خود آن پدیده است نه مجموع جهان طبیعت، بلکه امکان مجموع جهان طبیعت از طرق دیگر اثبات می شود که در پاسخهای پیشین بیان گردید.

۲- تفسیر جهان طبیعت و حرکت عمومی و پیدایش صور نوعیه و تبیین رستاخیز جلوه های وجود با درجات مختلفی که دارد، از طریق فرضیه مکانیسم، بسان این است که بزرگترین زلزله های جهان را با فرو ریختن يك طاق چوبی در گوشه ای از جهان توجیه کنیم، یا عظیم ترین آتش فشانی ها را نتیجه انفجار کمیت کوچکی از گاز در دل زمین بدانیم.

این فرضیه از همان روز های نخست پیدایش، مورد مخالفت شدید برخی از دانشمندان چون «لایب نیتس»، «امیل بوترو» و «برگسون» قرار گرفت، و حتی دکارت که خود از پایه گذاران این فرضیه بود، نفس انسانی را از این قانون استثناء کرد. اینک قسمتی از سخنان امیل بوترو (۱۹۲۱-۱۸۴۵) را در نقد نظریه مکانیسم می آوریم:

«موجودات جهان، همه یکسان نیستند و آنها را نمی توان يك رشته پیوسته به یکدیگر فرض نمود، جمادات حکمی دارند و نباتات حکم دیگر و حیوانات با آن هردو متفاوتند و انسان هم برای خود خصایصی دارد، چنان که از قدیم به این نکته برخورد کرده بودند که در گیاه حقیقتی زاید بر آنچه در جمادات است، هست و آن را نفس نباتی نام نهاده بودند و آن مایه حیاتست، و هر قدر بخواهیم احکام خواص مادی، یعنی قوانین فیزیکی و شیمیایی بر آن جاری کنیم، سرانجام چیزی می ماند که احکام جمادی بر آن احاطه ندارد، انسان هم یقیناً در مدارک و مشاعرش چیزی هست که خواص حیوانیت بر آن مترتب نیست و قوانین هر یک از این مراحل وجود، با مراحل دیگر فرق دارد و بر آنها احاطه ندارد، چنان که اصول جان شناسی را نمی توان از قواعد فیزیکی و شیمیایی در

محاسبه و اندازه گیری در ترکیب اتمها، نشانه دخالت فاعلی است که از روی شعور و خرد کار کرده است وگرنه، ترکیب مختلف اجزاء جهان ماده می تواند میلیونها صورت داشته باشد که فقط یکی از آنها مایه این تجلی ها است.

درست است که جمله «سقراط پزشک بود» زائیده ترکیب دوازده حرف است اما نه هرترکیب بلکه ترکیب حساب شده، که در خود حروف، توانایی چنین تنظیم و محاسبه نیست.

گواهی دادن انسجام و هماهنگی و محاسبه و اندازه گیری در ترکیب اجزاء جهان بردخالت فاعل آگاه، يك برهان عقلی است نه تجربی. و «هیوم» آن را تجربی اندیشیده، آنگاه گفته که این برهان در عالم طبیعت آزمون نشده است، او از واقعیت برهان بی اطلاع بوده است.

در برخی از آیات قرآن، اشارتی به این محاسبه و اندازه گیری هست که یاد آور می شویم:

«وانبتنا فیها من کل شیء موزون» (حجر، ۱۹).

«وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر، ۲۱).

همان گونه که یادآور شدیم، داوری عقل در این مورد روشن است، از دیدگاه عقل، قانون و نظم و محاسبه و انسجام و هدفداری جز از طریق علم، قدرت و حکمت قابل تفسیر نیست، توضیح این مطلب از هدف و رسالت این نوشتار بیرون است، و مربوط به برهان نظم است، ولی از آنجا که در کلمات اشکال کنندگان، برکافی بودن مواد تشکیل دهنده جهان و حرکت دائمی آنها بسیار تأکید شده است، یادآوری مطلب فوق را ضروری دانستیم (۳۵).

این بود عصاره پاسخ به اشکالاتی که بر برهان امکان وارد کرده اند علت اینکه در برخی مراحل از اصطلاحات فلسفی و علمی بدون توضیح بهره گرفتیم، این است که این نوع نوشتارها جنبه فنی و صنفی داشته و فرض بر این است که مخاطبان، آشنا به اصطلاحات می باشند.

یادآور می شویم که اشکال کنندگان، دو تقریر دیگر از برهان امکان را از دو حکیم بزرگوار مرحوم حکیم

آورد، و قوانین روانشناسی هم با اصول جان شناسی مبیانت دارد» (۳۴).

تصادف است یا تدبیر عقلی بی پایان؟

در تکمیل این بحث یادآور می شویم، در اینکه جهان طبیعت از نظم و قانون دقیق پیروی می کند که جلوه هائی از آن در پرتو علوم طبیعی آشکار گردیده است، در مطلب جای تردید نیست، همان گونه که در اینکه مواد و ذرات مختلف تشکیل دهنده موجودات مادی آثار مختلفی دارد و ترکیب های آنها مایه آثار مختلف می گردد نیز جای تردید نیست، اکنون می گوئیم در تفسیر آفرینش و نظم و قوانین شگفت آور آن دو احتمال قابل فرض است:

۱- همه چیز معلول تصادف و ترکیبات خود به خودی ماده است و به اصطلاح، تنها علت مادی برای پیدایش حوادث و نظم شگفت آور آنها کافی است و به علت محاسب و اندازه گیر نیازی نیست.

۲- آفرینش و قوانین دقیق و ثابت آن معلول اراده، علم، قدرت و حکمتی برتر است و او مبدع فاعلی عالم است و وراء اتمها و ترکیب آنها، محاسب و اندازه گیرنده ای وجود دارد.

فرض نخست، مورد قبول مادیگرایان و فرض دوم مورد قبول خدا پرستان است. اکنون باید عقل و اندیشه را به داوری فراخواند تا میان دو فرض پیشین قضاوت و داوری نماید، اینجا دیگر نمی توان با تجربه و آزمایش و ابزارهای علمی به کاوش و تحقیق پرداخت، یگانه ابزاری که در این مورد می تواند کار پژوهش و تحقیق را انجام دهد، عقل سلیم و فطرت نیالوده و ضمیر پیراسته از تعصب و لجاجت است.

به دیگر سخن، آثار گوناگون در طبیعت، مربوط به ترکیبات مختلف اتمها است ولی باید دانست هرترکیبی مایه این جلوه نیست، بلکه ترکیب های حساب شده ای که در آن انسجام و هماهنگی کاملاً رعایت شده باشد؛

- مرحله ۷، فصل ۱.
- (۱۹) سیرحکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۲۳.
- (۲۰) الهیات شفاء، مقاله اولی فصل اول.
- (۲۱) سیرحکمت در اروپا، ج ۲، ص ۱۵۱-۱۵۲.
- (۲۲) در این باره به اصول فلسفه، ج ۲، ص ۶۲-۵۷ رجوع شود.
- (۲۳) در کلام ناقد، هردو قید آمده است، از این جهت این نقد از هردو نظر مورد بررسی قرار می گیرد، هم از نظر وجوب وجود وهم از نظر قدیم بودن، از این جهت خواننده گرامی نباید در شگفت باشد که ما به بیان ویژگیهای واجب الوجود پرداختیم و به اثبات حادث بودن ماده بسنده نکردیم.
- (۲۴) نهایت الحکمة، مرحله ۴، فصل ۳.
- (۲۵) به میزان، ج ۱۷، ص ۱۷۴ رجوع شود.
- (۲۶) در باره حرکت جوهری ماده کتابها و رساله های بسیاری نوشته شده است، علاقمندان می توانند از آن جمله به کتاب «الله خالق الکلون» ص ۵۵۵-۵۲۵ رجوع نمایند.
- (۲۷) اثبات وجود خدا، ص ۲۰۲-۳۰۰.
- (۲۸) همان مدرک، ص ۱۹-۱۸.
- (۲۹) همان، ص ۴۴.
- (۳۰) جهان بینی علمی، ص ۱۱۴-۱۱۱.
- (۳۱) لازم به یادآوری است ما در این جا عصاره مقصود ناقد یا ناقدان را آورده ایم و هرگز به نقل سخنان طولانی آنان نپرداختیم اصولاً تکرار غیر لازم در این نقد، بسیار به چشم می خورد.
- (۳۲) از آنجا که در کلمات ناقدان مطلبی دال بر انکار امتناع تسلسل در علل فاعلی (فاعل در اصطلاح حکیمان الهی) مشاهده نمی شود از نقل براهین امتناع تسلسل خودداری نمودیم.
- (۳۳) نظریه مکانیسم به اختلاف ماهوی اشیاء و صور نوعیه قائل نیست، و معتقد است همه اشیاء از یک سلسله اجزاء مادی تشکیل شده اند و تفاوتهای آنها فقط مربوط به کمیت و کیفیت تشکیل آنها از مواد می باشد و اگر در باره هر یک از آنها با کلمه ماهو؟ سؤال شود جواب این است: انبوهی از ذرات با فلان نظم و فلان مکانیسم، در این باره به اصول فلسفه، ج ۴، ص ۱۳۲-۱۲۳ رجوع شود.
- (۳۴) سیرحکمت در اروپا، ج ۳، ص ۲۵۱-۲۴۹.
- (۳۵) در این باره به کتاب «اثبات وجود خدا» به قلم چهل تن از دانشمندان، ترجمه احمد آرام، و کتاب حیات و هدفداری، ترجمه دکتر عباس شیبانی، رجوع شود.

میرزا احمد آشتیانی و مرحوم علامه طباطبائی نقل و نقد نموده اند که به علت طولانی شدن مقاله، از بررسی آنها صرف نظر می کنیم، پاسخ آن اشکالات را به ضمیمه بررسی نکات دیگری در این باره به مقاله مجزای این واگذار می کنیم.

- (۱) مبده و معاد، مقاله اول.
- (۲) شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۸.
- (۳) همان مدرک، ص ۱۹.
- (۴) همان مدرک، ص ۲۰.
- (۵) شرح الهدایة الأثریة، ص ۲۸۳.
- (۶) کشف المراد، ط مصطفوی، ص ۲۶.
- (۷) اسفار، ج ۱، ص ۸۴.
- (۸) همان مدرک، ص ۹۱. همچنین به بدایة الحکمة مرحله ۴ مراجعه شود.
- (۹) آشنایی با علوم اسلامی، ج ۱، ص ۱۹۴.
- (۱۰) وبه اصطلاح فلسفی این قضیه از قبیل ضرورت بشرط محمول است مانند زید القائم، قائم بالضرورة والممكن المحتاج الی مرجح محتاج الی المرجح بالقطع والضرورة، وبه تعبیر دیگر مصادره به مطلوب است و در پاسخ روشن خواهد شد که مسأله نه از قبیل ضرورت بشرط محمول است و نه مصادره به مطلوب.
- (۱۱) کشف المراد، ص ۵۳.
- (۱۲) غرر الفرائد، مقصد اول، فریده دوم، غرر فی ابحاث متعلقة بالإمكان.
- (۱۳) بدایة الحکمة، مرحله ۴، فصل ۸. نیز به نهایت الحکمة، مرحله ۴، فصل ۶ رجوع شود.
- (۱۴) اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۰۶.
- (۱۵) اسفار، ج ۲، ص ۱۳۱.
- (۱۶) اصول فلسفه، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۰.
- * لازم به یادآوری است که آنچه در اشکال آمده است بخشی از نقد آقای جان هاسپرز بر برهان علی (علت و معلول) در کتاب فلسفه دین است و ما انشاءالله در فرصتی دیگر به نقادی نقد وی خواهیم پرداخت.
- (۱۷) اصول فلسفه، ج ۲، ص ۵۷.
- (۱۸) الموجود المتوقف علیه فی الجملة هو الذی نسیمه علته والماهیة المتوقفة علیه فی وجودها معلولة له. (بدایة الحکمة،