

مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

دوره دوم، شماره سی و چهارم و سی و پنجم

پاییز و زمستان ۱۳۸۲، صص ۱۷۲ - ۱۵۱

برهان جهان‌شناختی

محسن جوادی*

چکیده

برهان جهان‌شناختی مفهومی عام است و تقریرهای مختلفی از برهان وجود خدا را در برمی‌گیرد. ویژگی مشترک تقریرهای برهان جهان‌شناختی پسینی بودن و استناد به یکی از جنبه‌های آشکار و متعارف تجربه بشری است. این مقاله به بررسی تقریرهای مهم این برهان در طول تاریخ اندیشه می‌پردازد. برهان‌های حرکت، علیت و امکان آکویناس که سه راه اول از پنج راه معروف وی به‌شمار می‌روند، برهان کلامی که متکلمان مسلمان مطرح کرده‌اند، برهان لایب‌نیتز و کلارک و بالاخره برهان سینوی در این مقاله بررسی شده‌اند. مؤلف در این مقاله ضمن نقد تقریرهای پیش‌گفته از برهان جهان‌شناختی بر اصالت و اعتبار برهان سینوی تأکید می‌ورزد.

واژه‌های کلیدی

برهان جهان‌شناختی، پنج راه آکویناس، برهان کلامی، برهان لایب‌نیتز و کلارک و برهان سینوی.

مقدمه

«برهان جهان‌شناختی» مفهومی خاص نیست، بلکه برای اشاره به هر برهانی است که با شروع از مقدمه‌ای کلی درباره‌ی عالم و با استفاده از اصول فلسفی مانند اصل جهت کافی یا اصل علیت، به اثبات وجود خدای واحد می‌پردازد. پس در واقع ما براهین جهان‌شناختی متعددی داریم. (7 / P. 28)

برهان جهان‌شناختی برهانی پسینی (a posteriori) است، زیرا لاقلاً یکی از مقدمات آن حقیقتی درباره‌ی عالم است، که از راه تجربه برای انسان مکشوف می‌شود؛ بر خلاف برهان وجودشناختی که پیشینی (a priori) است و همه‌ی مقدمات آن غیر تجربی است. برهان جهان‌شناختی با برهان غایت‌شناختی در پسینی بودن مشترک‌اند، اما در سه جهت مختلف‌اند. (Ibid / P. 4)

۱- مقدمه‌ی اول برهان جهان‌شناختی بسیار ساده و قابل فهم است:

«براهین جهان‌شناختی از حقیقتی روشن و کلی، اما پسینی درباره‌ی جهان آغاز می‌شوند؛ یعنی از این حقیقت که مثلاً موجودات ممکن وجود دارند، یا اشیاء حرکت می‌کنند و یا دگرگونی می‌پذیرند.» (25 / V. 4, P. 86)

در حالی که مقدمه‌ی برهان غایت‌شناختی به روشنی و سادگی آن نیست.

۲- الگوی استنتاج در برهان جهان‌شناختی قیاس است، در حالی که در برهان غایت‌شناختی استقرا است و مقدمات آن در صورت صدق فقط به کار تأیید وجود خداوند می‌آیند و نمی‌توانند وجود خدا را مبرهن کنند.

۳- برهان جهان‌شناختی درصدد اثبات خدای واحدی است که قائم به ذات است، در حالی که برهان غایت‌شناختی فقط بر وجود کسی دلالت دارد که حکیم است ولی دلالتی بر وجوب ذاتی او ندارد.

افلاطون و ارسطو نخستین فیلسوفانی بودند که تقریرهایی از برهان جهان‌شناختی ارائه کردند.^۱ پس از ترجمه آثار فلسفی یونانی به زبان عربی و رونق گرفتن بحث‌های فلسفی در جهان اسلام، تقریرهای متعددی از برهان جهان‌شناختی در جهان اسلام مطرح شد. هرچند برخی از فیلسوفان معاصر که در زمینه برهان جهان‌شناختی تحقیق می‌کنند توجهی به این برهه از تاریخ تطور برهان جهان‌شناختی نکرده و نقش عالمان مسلمان در تنسیق تقریرهای مختلف این برهان را نادیده گرفته‌اند،^۲ اما برخی از آنان به اهمیت این موضوع پی برده و به بررسی تقریرهای عالمان مسلمان از برهان جهان‌شناختی پرداخته‌اند.^۳

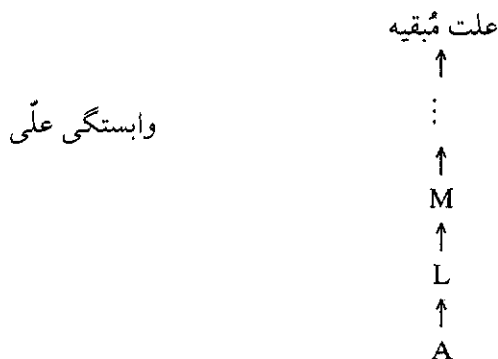
در قرن بیستم گفت‌وگوهای زیادی دربارهٔ این برهان صورت گرفته که هنوز ادامه دارد و کسانی مانند ریچارد تیلور، بروس رایشنباخ، ویلیام کریگ و ریچارد سوئین‌برن هرکدام از تقریر خاصی از برهان جهان‌شناختی دفاع می‌کنند. البته این برهان و تقریرهای مختلف آن همواره مورد نقد و ایراد بوده است و در میان منتقدان آن کسانی چون هیوم و کانت و اخیراً برتراند راسل را می‌توان دید.^۴

فیلسوفان دین معمولاً برای سهولت بحث، براهین جهان‌شناختی را به دسته‌های مختلف تقسیم می‌کنند، اما مبنای مشترکی برای این تقسیم وجود ندارد. ویلیام رو آنها را به دو دستهٔ بزرگ تقسیم می‌کند: یکی تقریرهایی که مبتنی بر اصل امتناع تسلسل بی‌نهایتی علل است و دیگر تقریرهایی که بر اصل مذکور مبتنی نیستند. (26 / P. 331) چارلز تالیفرو تمام براهین جهان‌شناختی را مبتنی بر اصل امتناع تسلسل می‌داند، ولی آنها را در دو دسته به شرح زیر رده‌بندی می‌کند. (8-354 / P. 29)

الف - براهینی که مبتنی بر حدوث زمانی عالم است. منشأ نیاز عالم به خداوند در این براهین پدید آمدن عالم در بستر زمان است. بدین ترتیب الگوی استدلال به صورت افقی است. تالیفرو این دسته را «horizontal» می‌خواند و ابستگی علی

A ← B ← C ← ... ← علت اولی

ب - براهینی که مبتنی بر نیازمندی همیشگی معلول به علت است حتی اگر معلول دائمی و غیرزمانی باشد. منشأ نیاز به علت در این براهین پدید آمدن شیء در زمان نیست. الگوی استدلال در اینجا به صورت عمودی «vertical» است.



الوین پلاتینگا به تبع ویلیام کریگ، براهین جهان‌شناختی را به سه گروه تقسیم می‌کند: تقریرهای کلامی، تقریرهای آکویناس که اساس بسیاری از تقریرهای اخیر است و بالاخره تقریر لایب‌نیتز و کلارک. (25 / P. 86-7)

روال طبیعی ترتیب مباحث این مقاله آن است که از نخستین تقریرهای این برهان در آثار افلاطون و ارسطو شروع کرده، به تطورات تاریخی آن در جهان اسلام و مسیحیت پردازیم اما برای رعایت اختصار و پرهیز از بازگویی مطالب، بحث را با براهین سه‌گانه آکویناس که معروف‌ترین تقریرهای برهان جهان‌شناختی است، آغاز می‌کنیم. در ضمن توضیح این تقریرها به خاستگاه آنها در اندیشه‌های فیلسوفان یونان اشاره خواهیم کرد. افزون بر این به تقریرهای مشابه در میان فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن‌سینا ارجاع خواهیم داد تا پیشگامی و احیاناً تأثیر تقریرهای آنان در توماس آکویناس معلوم گردد.

در بخش دوم مقاله، به بررسی برهان کلامی که در میان متکلمان مسلمان رواج داشته و احیاناً موجب توجه برخی از محققان معاصر شده است، خواهیم پرداخت.^۵

در بخش سوم به توضیح تقریرهای لایب‌نیتز و ساموئل کلارک و تقریر ابن‌سینا از برهان وجوب و امکان (که با توضیحی که خواهیم داد آن را با تسامح جزء براهین جهان‌شناختی می‌آوریم) خواهیم پرداخت.

اندک تأملی در تاریخ فلسفه و کلام نشان می‌دهد که گاهی یک تقریر این برهان با تغییرات جزئی که معمولاً لفظی است به صورت‌های مختلف در مکتوبات فلسفی و کلامی آمده است، که برای رعایت اختصار از بیان آنها صرف‌نظر و در صورت نیاز ارجاع داده خواهد شد.

براهین آکویناس

توماس آکویناس (حدود ۱۲۲۵ تا ۱۲۷۴) معتقد بود که برای یقین یافتن به وجود خداوند به دلیل و برهان نیاز است زیرا خداوند بدیهی نیست.

آکویناس پنج راه برای کسب یقین به وجود خداوند مطرح کرد که به نام «پنج راه» (Five ways) در فلسفه دین معاصر مورد توجه است. سه راه اول در واقع تقریرهای

مختلفی از برهان جهان‌شناختی اند که در اینجا مورد بحث‌اند.^۶

۱- برهان حرکت

«هر چیزی که حرکت می‌کند به وسیله چیز دیگری به حرکت درآمده است. اینکه برخی چیزها مانند خورشید در حرکت‌اند محسوس و آشکار است. بنابراین آن به وسیله چیز دیگری که آن را به حرکت درمی‌آورد، حرکت می‌کند. حال خود این محرک متحرک است یا نه؟ اگر نه، پس ما به نتیجه رسیده‌ایم، که اثبات یک محرک غیرمتحرک است. این همان است که خدا می‌نامیم. [اما] اگر متحرک است، پس به وسیله چیز دیگری به حرکت درآمده است. بالتبع ما یا به تسلسل لایتناهی گرفتار می‌شویم یا باید به محرک غیرمتحرک برسیم. اما سلسله بی‌نهایت ممتنع است، پس باید پذیریم محرک اولی که غیرمتحرک است، وجود دارد.» (20 / V 19, P. 12-13)

تحلیل برهان آکویناس چنین است:

- ۱- شیء متحرک و متغییری وجود دارد (مثلاً خورشید)
 - ۲- هر حرکت و تغییری در شیء، مستند به چیز دیگری است.
 - ۳- سلسله حرکت‌ها به صورت بی‌نهایت ادامه دارد یا محرک غیرمتحرک وجود دارد.
 - ۴- وجود سلسله بی‌نهایت حرکت‌ها ممتنع است.
 - ۵- پس محرک غیرمتحرک وجود دارد.
- آکویناس خود معترف است که مقدمه دوم و چهارم بدیهی نیست و محتاج بیان و استدلال است. وی برای اثبات مقدمه دوم سه استدلال از ارسطو می‌آورد که قابل توجه‌ترین آنها عبارت است از:

«شیء واحد نمی‌تواند در یک زمان از یک جهت هم بالقوه و هم بالفعل باشد. اما هر چیزی که حرکت می‌کند از آن جهت بالقوه است زیرا حرکت فعلیت چیزی است که بالقوه است از آن جهت که بالقوه است، در حالی که آنچه حرکت می‌دهد، از آن جهت بالفعل است، زیرا هیچ چیزی فعالیت ندارد مگر از آن جهت که بالفعل است. بنابراین نسبت به یک حرکت هیچ چیزی نمی‌تواند هم محرک باشد و هم متحرک، پس هیچ چیزی خود را به حرکت در نمی‌آورد.» (5 / ص ۳۵۵-۷؛ "257a 39" VIII, 5 / 21)

آکویناس برای اثبات مقدمه چهارم یعنی امتناع تسلسل بی‌نهایتی حرکت‌ها، سه برهان از ارسطو می‌آورد که قابل توجه‌ترین آنها عبارت است از:

«اگر محرک اول نباشد یا از حرکت دادن دست بردارد، هیچ‌یک از محرک‌های دیگر [وسط] نه خود به حرکت درخواهند آمد و نه دیگری را به حرکت واخواهند داشت، زیرا محرک اول علت حرکت همه آنهاست. حال به فرض اگر محرک‌ها و متحرک‌هایی باشند که به صورت زنجیره بی‌نهایت منظم گردند، هیچ‌یک محرک اول نخواهد بود و همگی محرک‌های وسط خواهند بود. در این صورت هیچ کدام از آنها نمی‌توانند چیزی را به حرکت درآورند و نباید حرکتی در عالم باشد.» (21 / 5 "256a 12")

برهان حرکت از داده‌های تجربه متعارف شروع می‌شود «نزد حواس ما آشکار و مسلم است که در جهان، بعضی چیزها در حرکت‌اند» اما با استفاده از اصول فلسفی مانند اصل امتناع تسلسل به فراسوی تجربه متعارف رهنمون می‌شود و محرکی را ثابت می‌کند که خود غیرمتحرک است و از این روی فعلیت محض است و همان خدایی است که در صدد اثبات آن بودیم.

آنتونی کنی به استناد قانون دوم نیوتن «اصل لختی یا ماند»، مقدمه دوم برهان را نادرست دانسته است، زیرا «در هر زمان مفروض حرکت یکنواخت مستقیم‌الخط جسم را می‌توان به وسیله اصل لختی [یا اینرسی] براساس حرکت قبلی خود جسم و بدون توسل به عامل دیگری تبیین کرد.» (۸ / ص ۶۶)

کیث یندل این اشکال را مبتنی بر تفسیری فیزیکی از مقدمه دوم آکویناس می‌داند در حالی که مقدمه مذکور مبتنی بر تحلیل فلسفی حرکت (تغییر از قوه به فعل) است و منافاتی با قانون فیزیکی ندارد. (30 / P. 187)

ضربه یا تکانه‌ای که جسم را به حرکت درمی‌آورد از لحاظ فیزیکی برای توجیه استمرار حرکت کافی است (قانون ماند) اما از دیدگاه فلسفی که حرکت را فعلیت بالقوگی‌ها می‌داند ضربه اولیه نمی‌تواند توجیه مناسب برای استمرار این تبدل مدام بالقوگی‌ها به فعلیت باشد. (۷ / ص ۱۶-۲۱۴)

اشکالاتی به اصل علیت و اصل امتناع تسلسل لایتناهی علل شده است که چون مشترک الورد بر براهین دیگر است در پایان براهین جهان‌شناختی طرح می‌گردد.

ابن سینا هم مانند آکویناس و به تبع ارسطو ابتدا به اثبات این نکته می‌پردازد که حرکت هر جسمی، علتی خارج از ذات آن می‌طلبد و سپس به اثبات امتناع تسلسل لایتناهی علل محرک می‌پردازد:

«از این برهان‌ها آشکار شد که حرکت هر جسم متحرکی مستند به خارج از ذات آن است. اینک می‌گوییم سلسله علل محرک در علتی که غیرمتحرک است پایان می‌یابد.» (۳ / ص ۳۸)

و بدین ترتیب به اثبات وجود خدا می‌پردازد.

ابن‌سینا که برهان ابداعی خود (برهان وجوب و امکان) را با نام صدیقین بر هر راه دیگری برای اثبات وجود خدا ترجیح می‌دهد و آن را شبیه‌ترین استدلال به برهان لمّی می‌داند، در مرتبه دوم بیشترین توجه خود را معطوف همین برهان حرکت کرده و به تفصیلی خارج از حدّ متعارف در کتاب المبدأ و المعاد خود به بررسی آن پرداخته است و آن را مشهورترین استدلال فلسفی یا برهان ائی (دلیل) می‌داند. (۳ / ص ۳۳-۳۴)

۲- برهان علتی

آکویناس در راه دوم مجدداً از اصل علتی بهره می‌گیرد، اما علت وجود، نه علت حرکتی که در شیء موجود رخ می‌دهد:

«راه دوم برگرفته از ذات علتی است. در جهان محسوس علل در زنجیره‌هایی یافت می‌شوند. ما هرگز چیزی را ندیده‌ایم و نخواهیم دید که علت خودش باشد، زیرا این مستلزم تقدم شیء بر خودش است که ممکن نیست. این زنجیره‌های علی باید در جایی متوقف شوند، زیرا در یک زنجیره علتی متقدم وسط را ایجاد می‌کند و وسط (یکی باشد یا بیشتر) آخری را. حال اگر علتی حذف شود معلول آن هم حذف می‌شود، بنابراین اگر علت اولی [متقدم] حذف گردد نه وسط خواهند ماند نه طرف اخیر... پس لاجرم باید فرض کرد علت اولی هست که مردم آن را خدا می‌نامند.» (20 / P. 13)

ویلیام رو راه دوم را بدین صورت نظم و نسق داده است.

۱- چیزی هست که وجودش معلول است.

۲- هر چیزی که معلول است، علت آن چیز دیگری است.

۳- وجود سلسله‌ای بی‌پایان از علل که شیء معلول مورد بحث از آن پدید آمده باشد، محال است.

بنابراین

۴- علت اولی برای هستی وجود دارد.

ویلیام رو می‌گوید دو مقدمه اصلی برهان حرکت و علیّت مشابهند زیرا مقدمه اول می‌گوید: هیچ چیز نمی‌تواند خود را به حرکت درآورد (راه اول) یا به وجود آورد (راه دوم) و مقدمه سوم می‌گوید: وجود سلسله بی‌پایان از علل محرک (راه اول) یا علل ایجادی (راه دوم) ناممکن است. آنها به علاوه در این جهت که از یک داده تجربی متعارف یعنی حرکت (در راه اول) و پدید آمدن (در راه دوم) شروع می‌کنند مشترک‌اند. اما یک تفاوت اساسی آن است که مقدمه دوم برهان حرکت می‌گوید: هر حرکتی که در عالم دیده شود باید چیزی آن را موجب شده باشد، در حالی که مقدمه دوم برهان علیّت نمی‌گوید هر موجودی که دیده شود باید علتی آن را موجب شده باشد. مضمون مقدمه دوم برهان علیّت این است که آنچه پدید آمده است ناگزیر پدید آورنده‌ای دارد و خودش نمی‌تواند پدید آورنده خود باشد، زیرا به گفته آکویناس تقدم شیء بر خودش پیش می‌آید. (28 / P. 21) شاید توجه به همین تفاوت اساسی است که یندل را واداشته تا صورت‌بندی برهان علیّت آکویناس را بدین صورت آورد. (30 / P. 191)

۱- اگر x در زمان t به وجود آمده باشد پس حدوث آن علت می‌خواهد.

۲- هیچ چیز نمی‌تواند منشأ پدید آمدن خود گردد.

۳- پس اگر x در زمان t پدید آمده باشد ناگزیر دیگری آن را پدید آورده است.

۴- سلسله علت‌ها بی‌پایان است و یا علت ایجادی که خود معلول نیست وجود دارد.

۵- وجود سلسله بی‌پایان علل ناممکن است.

بنابراین

۶- علت ایجادی که خود معلول نیست وجود دارد.

اساس تحلیل یندل تفسیر معنای معلولیت به پدید آمدن در گستره زمان (حدوث زمانی) است. اگر تفسیر یندل از راه دوم آکویناس درست باشد می‌توان آن را تقریری از برهان حدوث دانست که در مجموعه تقریرهای برهان کلامی می‌گنجد.

البته راه دوم آکویناس (برهان علیّت) فی نفسه تفسیر دیگری (برهان امکان) هم برمی‌تابد، ولی برداشت یندل با توجه به اینکه آکویناس راه سوم را برای بررسی برهان امکان اختصاص داده است، قرین صحت می‌نماید.

باز با تأملی در آنچه فارابی، فیلسوف بزرگ اسلامی گفته می‌توان دریافت که راه دوم آکویناس ساختار مشترکی با تقریر فارابی دارد و فضل تقدم با وی است.

«اگر هر چیزی در عالم کون و فساد ابتدا نبوده و سپس بوده شده است، پس پیش از وجودش ممکن‌الوجود بوده است، زیرا اگر متمتع بود موجود نمی‌شد و اگر واجب‌الوجود بود دائماً وجود می‌داشت و ممکن‌الوجود در هستی خود نیازمند علتی است که آن را از عدم به وجود درآورد. پس هر چیزی که وجودش از خود نیست ممکن‌الوجود است یعنی وجودش از دیگری است و آن دیگری اگر ممکن‌الوجود باشد همین مسأله در مورد آن هم صادق است، پس لاجرم باید وجود ممکن به واجب‌الوجود بالذات برسد.» (۱۶ / ص ۳)

۳- برهان امکان

«راه سوم از امکان و ضرورت اخذ شده است و بدین قرار است: ما در طبیعت چیزهایی را می‌یابیم که ممکن است باشند و [یا] نباشند؛ چرا که می‌بینیم که آنها دارای کون و فسادند و از این روی ممکن است باشند و [یا] نباشند. اما برای این چیزها محال است که همواره موجود باشند، زیرا آنچه که ممکن است نباشد، زمانی وجود ندارد. بنابراین اگر همه چیز ممکن‌العدم باشد، زمانی هیچ چیز نبوده است. اما اگر این درست بود، حتی اکنون هم چیزی وجود نمی‌داشت، زیرا آنچه که وجود ندارد، تنها به واسطه چیزی که بیشتر وجود داشته است، وجود می‌یابد. بنابراین اگر در یک زمان هیچ چیز وجود نمی‌داشت، وجود یافتن هر چیزی محال می‌بود و از این رو اکنون نیز هیچ چیز وجود نمی‌داشت، که این فرضی به وضوح کاذب است. بنابراین همه موجودات، ممکن نیستند و باید چیزی باشد که وجود او واجب باشد.»

(20 / P. 13)

وی سپس این بحث را پیش می‌کشد که آن موجود یا خود واجب بالذات است و یا براساس قاعده امتناع تسلسل بی‌نهایتی علل فاعلی، به موجودی که واجب بالذات است و ما او را خدا می‌نامیم، می‌رسد.

الوین پلاتینگا این برهان را جالب توجه ولی معماگونه می‌داند. یک اشکال به مسأله «موجود واجب» و ابهام در معنای وجوب مربوط است که خواهد آمد، اما اشکال

خاص این برهان از دیدگاه پلاتینیگا این است که اولاً این ادعا که «هرچه که بتواند موجود نباشد، در مقطعی از زمان وجود ندارد» هیچ دلیلی ندارد و چرا نمی‌توان موجود ممکنی داشت که همواره وجود داشته باشد. ثانیاً این ادعا که «اگر همه موجودات ممکن باشند آنگاه در برهه‌ای از زمان هیچ چیز وجود نداشته است» مغالطه آمیز است، زیرا از اینکه برای هر موجود ممکنی مانند B زمانی مانند T است که B در آن وجود ندارد، نمی‌توان نتیجه گرفت که زمانی مانند T هست که در آن هیچ موجود ممکنی نیست. (۹/ص ۴۳-۱۴۲)

برهان کلامی

در میان محققان مسلمان توافقی عمومی درباره تقسیم انواع براهین خداشناسی نیست، اما معمولاً گفته می‌شود که مجموعه براهین یا کلامی اند و یا فلسفی.^۷ مراد از تقریر کلامی همان برهان بر وجود خداوند از راه حدوث زمانی عالم است. اعتقاد به حدوث زمانی عالم یکی از مهمترین باورهای بحث‌انگیز کلامی است که مورد انکار فیلسوفان است. به طوری که غزالی، فیلسوفان را به علت بی‌اعتقادی به حدوث زمانی عالم، ناتوان از اثبات وجود خدا می‌داند (۱۵ / ص ۱۱۰) و ابن رشد در پاسخ، ایده حدوث زمانی عالم را متناقض و غیرقابل قبول می‌داند.

به‌رحال متکلمان مسلمان تلاش زیادی در ارائه تقریرهای مختلف از این برهان کرده‌اند به طوری که به گفته ابن میمون متکلم بزرگ یهودی، بسیاری از متکلمان یهودی و مسیحی هم به تقلید از متکلمان مسلمان به تقریر صورت‌هایی از این برهان دست زده‌اند. (۴ / ص ۱۸۲) البته در دوره متأخر کلام اسلامی و در پی نقدهای فیلسوفان بر نظریه حدوث زمانی عالم، متکلمان مسلمان معمولاً تقریرهای مختلفی از برهان امکان را جایگزین برهان حدوث کردند و یا در کنار آن آوردند.

اینک تقریر غزالی از برهان حدوث زمانی را که مورد اعتنای محققان معاصر غربی است، می‌آوریم:

«برهان وجود خدا این است که می‌گوییم هر پدیده‌ای برای پدید آمدن علت می‌خواهد و عالم پدیده است پس نتیجه می‌شود که پدیدآورنده دارد.» (۱۴/ص ۸۵)

استدلال غزالی از دو مقدمه تشکیل شده است که وی برای دفاع از آنها در برابر اشکالات بحث مفصلی دارد.

کبرای این استدلال از دیدگاه غزالی یک قضیه عقلی ضروری و اولی است و اگر کسی در آن مناقشه کند احتمالاً تصور درستی از مفردات این قضیه ندارد. زیرا اگر کسی مفهوم پدیده (حادث) را به معنای موجود پس از عدم است، درک کند و بداند که چنین چیزی پیش از آنکه موجود شود در حالت امکان است؛ یعنی نسبت به موجود شدن و یا باقی ماندن در حالت عدم، بالسویه است و از طرف دیگر مفهوم علت (سبب) را که به معنای ترجیح دهنده جانب وجود است بداند، قطعاً به این قضیه کلی اذعان خواهد کرد. اما درباره صغرای استدلال و اینکه عالم، پدیده (حادث) است باید گفت که این قضیه از اولیات عقلی نیست و باید ثابت شود. البته تردیدی نیست که در عالم حوادثی رخ می‌دهد، مثلاً حرکت به وقوع می‌پیوندد، اما اثبات حدوث کلیت عالم مسأله دشواری است.

غزالی می‌گوید عالم مجموعه اجسام و اعراض است و در اینکه عرض حادث است تردید نیست، پس در نتیجه اجسام هم که محل این حوادث است باید حادث باشد. وی بدین ترتیب نتیجه می‌گیرد که کل عالم حادث است. با نشان دادن درستی مقدمات استدلال، نتیجه یعنی وجود خداوند قطعی است، زیرا صورت استدلال معتبر است.

اما آیا واقعاً عالم فقط اجسام و اعراض آنهاست و آیا از حدوث اعراض می‌توان حدوث محل آنها یعنی اجسام را نتیجه گرفت؟ آیا اصلاً حدوث زمانی عالم امکان دارد، یعنی می‌شود زمانی فرض کرد که عالم نبوده است؟

این مشکلات، متکلمان متأخر را به سوی تقریرهایی از برهان امکان سوق داده است. آنها معمولاً با بهره‌گیری از برهان وجوب و امکان سینوی به جای حدوث عالم از ممکن بودن عالم که اثبات آن راحت‌تر است، استفاده کرده‌اند و بعضاً از صرف وجود چیز ممکن که بدیهی است، به نتیجه مطلوب می‌رسند.

ویلیام کریگ با طرح مجدد برهان حدوث زمانی که خود آن را کلامی می‌نامد و با استفاده از دستاوردهای علوم جدید درباره حدوث زمانی عالم، مجدداً این تقریر از برهان جهان‌شناختی را که به اذعان خود وی متکلمان مسلمان آن را صورت‌بندی کردند،

احیاء کرد. تقریر کریگ از برهان کلامی مورد نقد و تحسین زیاد قرار گرفته است. خلاصه برهان وی چنین است:

۱- عالم در نقطه خاص زمانی پدید آمده است.

۲- بنابراین وجود عالم مستند به علت است.

۳- این علت موجودی شخصی است.

ساختار برهان کریگ مانند غزالی است، با این تفاوت که وی این احتمال را که علت ایجادکننده عالم، خدای مورد بحث ادیان نباشد، هم در نظر گرفته است و برای رد آن استدلال می‌کند. اما نکته اصلی برهان کریگ استناد وی به نظریه علمی درباره اثبات حدوث زمانی عالم (مقدمه اول) است. این برهان از لحاظ صوری معتبر است و اگر مقدمات آن اثبات گردد، برهان درستی خواهد بود.

در کیهان‌شناسی ارسطویی معمولاً چنین تصور می‌شد که عالم، قدیم زمانی است؛ یعنی در زمانی خاص ایجاد نشده است، اما در قرن بیستم با پیدایش نظریه مهبانگ (Big Bang) در کیهان‌شناسی آن تصور ارسطویی مورد تردید قرار گرفت. جهان هستی بر اساس این نظریه چیزی در حدود پانزده یا بیست میلیارد سال پیش و بر اثر یک انفجار بزرگ از یک حالت بسیار ساده‌ای که در آن زمان و مکان به حد بی‌نهایت درهم تنیده و منقبض بودند، شروع شده است.

کریگ علاوه بر دلایل فلسفی متعارف که برای حدوث عالم مورد استناد فیلسوفان است به این نظریه علمی توسل می‌جوید و به تفصیل درباره آن بحث می‌کند. داوری درباره اینکه آیا واقعاً نظریه انفجار بزرگ (مهبانگ) حدوث زمانی عالم را ثابت می‌کند و اینکه آیا این نظریه به عنوان یک اصل مسلم علمی درآمده است، از عهده مؤلف این مقاله بیرون است. برخی از فیزیکدانان تلاش وی در اثبات حدوث زمانی عالم براساس نظریه مهبانگ را ناموفق ارزیابی می‌کنند و در مقابل کریگ به منتقدان خود پاسخ می‌دهد.^۸

کریگ در برابر این اشکال قدیمی که با فرض عدم عالم، زمان که یکی از وابسته‌های آن است نخواهد بود و بنابراین نمی‌توان گفت که عالم در زمان پدید آمده است، می‌گوید منظور از آغاز یعنی سابقه زمانی ندارد.^۹

برهان لایب‌نیتز و کلارک

گوتفرید ویلهلم لایب‌نیتز و ساموئل کلارک از دانشمندان و فیلسوفان قرن هفدهم، به‌رغم اختلاف زیاد در بسیاری از مسائل فلسفی، به‌ویژه درباره‌ی لوازم فلسفی و کلامی نظریه‌های نیوتن، که در مکاتبات معروف آنها نمود دارد، (۱۸) تقریر تقریباً مشترکی از برهان جهان‌شناختی براساس اصل جهت کافی^۱ - که مورد قبول هر دو است - دارند.

از دیدگاه لایب‌نیتز استدلالها بر دو اصل اساسی استوارند؛ اول اصل امتناع تناقض که بر حسب آن از دو قضیه‌ی متناقض یکی درست و دیگری غلط است و دوم اصل جهت کافی.

«اصل جهت کافی است که به استناد آن ما ملحوظ می‌داریم که ممکن نیست هیچ امری حقیقی یا موجود باشد و هیچ قضیه‌ای صادق، مگر جهت عقلی کافی برای اینکه باید چنان باشد و نه طور دیگر، وجود داشته باشد، هرچند که شناخت این جهت‌های عقلی غالباً برای ما ممکن نباشد.» (۱۷ / ص ۱۲۲)

البته در مورد حقایق ضروری یا به اصطلاح لایب‌نیتز حقایق استدلال ما از راه تحلیل آن حقیقت به حقیقت‌های اولیه، جهت عقلی آنها را می‌یابیم. (۱۷ / ص ۱۲۴) اما در مورد حقایق امکانی یا حقایق واقعه که ممکن به امکان خاص‌اند و مخالف آنها هم ممکن است، ما از رهگذر تحلیل آن حقیقت به حقایق جزئی‌تر نمی‌توانیم به نتیجه برسیم و جهت عقلی کافی آن حقیقت امکانی را دریابیم، زیرا؛

«تمام این جزئیات شامل نیست مگر ممکن‌های خاص قبلی یا جزء‌جزء‌تر شده را که برای تبیین هر کدام نیاز به همین تحلیل است، در این راه پیشرفتی نیست و باید که جهت عقلی کافی یا نهایی، بیرون از سلسله یا دسته‌ی این جزئیات ناضروری باشد، هر اندازه هم که ممکن است نامتناهی باشد.» (۱۷ / ص ۱۲۷)

«بدین نحو است که باید آخرین جهت عقلی اشیاء در گوه‌ری واجب باشد... و این است، آنچه ما آن را خدا می‌نامیم.» (۱۷ / ص ۱۲۸)

کلارک نیز درباره‌ی اصل جهت کافی می‌گوید:

«بدون شک، هیچ امری بدون این جهت کافی که چرا هست به جای اینکه

نباشد و چرا این گونه است نه به گونه‌ای دیگر، وجود ندارد.» (۱۸ / ص ۱۰۳)

ویلیام رو برهان لایب‌نیتز و کلارک را بدین صورت تفسیق و سپس توضیح

می‌دهد. (26 / P. 333-34)

۱- هر موجودی (که موجود می‌شود یا وجود دارد) یا موجودی وابسته است یا قائم به خود

۲- همه موجودات نمی‌توانند موجود وابسته باشند.

۳- پس یک موجود قائم به خود وجود دارد.

مقدمه اول در واقع بیان دیگری از تقسیم حقایق به ضروری و امکانی است، زیرا

مراد از حقیقت ضروری آن است که قائم به خود است و جهت عقلی کافی برای

وجودش را در خود دارد؛ اما حقایق امکانی (خاص) آنهایی هستند که وابسته‌اند، یعنی

جهت کافی وجودشان بیرون از خود آنهاست. بدین ترتیب مقدمه اول روشن است. اما

چگونه می‌توان مقدمه دوم را ثابت کرد؟ معمولاً این مقدمه با استناد به اصل امتناع

تسلسل بی‌نهایتی اشیاء ثابت می‌شود، اما با توجه به اینکه لایب‌نیتز امکان تسلسل

بی‌نهایت را می‌پذیرد، چگونه می‌توان آن را ثابت کرد زیرا با فرض امکان تسلسل، هر

موجودی جهت عقلی کافی خود را در موجود ممکن دیگر می‌یابد و بدین ترتیب نیازی

به فرض موجود قائم به خود نیست.

ویلیام رو در پاسخ به این اشکال می‌گوید از دیدگاه لایب‌نیتز و کلارک آنچه

مشمول اصل جهت کافی است فقط هویات شخصی نیست. وقتی سلسله بی‌نهایتی از

هویات شخصی وابسته به هم داریم که هر کدام جهت کافی خود را از دیگری می‌گیرند،

در واقع با این امر واقع (Fact) مواجهیم که «حقایق امکانی بی‌نهایت وجود دارد» و این

خود یک واقعیت است که طبق اصل جهت کافی باید جهت عقلی کافی داشته باشد.

چرا سلسله بی‌نهایت ممکنات وجود دارد در حالی که ممکن بود نباشد؟ البته

جهت کافی وجود این سلسله نمی‌تواند در داخل آن باشد، زیرا تقدم شیء بر نفس خود

پیش می‌آید که ممتنع است. بدین ترتیب لایب‌نیتز با استفاده از کاربرد موسع اصل جهت

کافی به طوری که چیزهایی غیر از هویات شخصی را هم دربر می‌گیرد، مقدمه دوم را

ثابت و به نتیجه مطلوب که وجود خداست می‌رسد. (همان)

برتراند راسل به این برهان اشکال می‌کند و می‌گوید با فرض پیدا کردن جهت کافی هر جزء یک مجموعه مانند عالم، دیگر جایی برای جست‌وجوی جهت کافی کل مجموعه نیست، زیرا کل مجموعه عالم وجود چیزی نیست جز همان اجزائی که بر حسب فرض هر کدام در یک سلسله نامتناهی به دیگری وابسته است.

بنا به گفته راسل وقتی در یک مجموعه متناهی مانند کلاس درس، جهت کافی وجود هر فرد معلوم شد دیگر جای پرسش از علت کل کلاس یا جهت کافی برای وجود کل کلاس نیست. و اگر امکان سلسله بی‌نهایت را بپذیریم مجموعه عالم هم مانند یک کلاس بزرگ و بی‌نهایت خواهد بود که با فرض داشتن جهت کافی برای هر جزء، دیگر جایی برای جست‌وجو و یا فرض جهت کافی برای کل عالم نیست. (27 / P. 148)

اما به نظر می‌رسد اشکال راسل نادرست است زیرا حتی در مجموعه‌های محدود تبیین جزء جزء اعضا نمی‌تواند پاسخگوی پرسش از علت تحقق این مجموعه از میان مجموعه‌های محتمل فراوان باشد. فرض کنید مجموعه انسانها از تعداد محدودی انسان تشکیل شده است. صرفاً با دانستن این نکته که هر انسانی وابسته به دیگری است، پاسخ این پرسش داده نمی‌شود که چرا در این عالم چیزی به نام انسان و نه مثلاً غول پیدا شده است؟ این حقیقت که انسان وجود دارد، جهت کافی عقلی‌یی می‌طلبد که بیرون از خود مجموعه انسانهاست (۱۲ / ص ۱۳۵-۳۶).

به هر حال به نظر می‌رسد تقریر لایب‌نیتز و کلارک با صرف نظر از ابهامی که در مورد اصل جهت کافی و تفاوت آن با اصل علیت دارد، تقریر خوب و محکمی از برهان جهان‌شناختی است که از حقایق واقعه (مثل وجود عالم) و براساس اصل جهت کافی وجود خداوند را نتیجه می‌گیرد.

برهان سینوی

ابن سینا به تقریر برهانی بر وجود خداوند پرداخت که بعدها مورد پذیرش عمومی عالمان مسلمان قرار گرفت، به طوری که برخی از آنها همین برهان را برای اثبات خدا کافی دانسته و براهین دیگر را کنار گذاشتند.

ابن سینا کوشید در این برهان از مقدماتی که بیانگر یکی از ویژگیهای عمومی عالم طبیعت است، بهره‌نگیرد. البته وی انکار نمی‌کند که از راه ویژگیهای طبیعی عالم هم

می‌توان به وجود خداوند رسید و از این روی است که برهان حرکت را می‌ستاید. اما برایش دشوار می‌نماید که صرفاً از این راه به وجود خداوند برسد و جزم دارد که راه برتری هم وجود دارد.

«برایم سخت است که بپذیرم اعتقاد به مبدأ و وحدت او بر اساس حرکت و وحدت عالم متحرک باشد.» (۳ / ص ۸۴)

با توجه به اینکه یگانه برهان مورد استناد ارسطو برای اثبات خدا همین برهان حرکت است، این موضوع بر ابن‌سینا دشوار آمده و می‌کوشد تفسیری مابعدالطبیعه‌ای از برهان حرکت ارسطو فراهم آورد تا نشان دهد آنها که برهان حرکت ارسطو را به همان معنای ظاهری حرکت می‌گیرند، آن را درست نفهمیده‌اند.

«اگر اینان اسرار کتاب مابعدالطبیعه را می‌دانستند، هرگز نمی‌گفتند ارسطو از راه طبیعی رفته است، چرا که این کتاب، ویژه راه روحانی و الهی است.» (همان)

به هر حال ابن‌سینا بیشتر مایل است که برهان وی که خاص صدیقین است، به همین نام خوانده شود. وی در توصیف این برهان می‌گوید:

«بنگرید که بیان ما در باب وجود خداوند و نیز توحید و تنزیه او از نقایص، چگونه بی‌نیاز از اعتبار مخلوق یا فعل اوست، هرچند آن نیز دلیل [دیگری] بر وجود خداست، اما راه ما استوارتر و با ارزش‌تر است. اگر ما نفس وجود را به گواهی دادن فراخوانیم، از همان جهت وجودی خود بر ثبوت خداوند گواهی می‌دهد و از رهگذر آن بر صفات او دلالت می‌کند.» (۱ / ج ۳، ص ۶۶)

هر چند بعدها صدرالدین شیرازی برهان سینوی را به رغم ارج و منزلتی که دارد، شایسته نام صدیقین ندانست، زیرا به گمان وی در برهان ابن‌سینا از مفهوم وجود استفاده شده است در حالی که برهان صدیقین باید صرفاً از حقیقت وجود به واجب‌الوجود برسد. ملاصدرا در (اسفار اربعه / ج ۶، ص ۲۶) خود دست به تقریر برهانی می‌زند که از تأمل در حقیقت وجود به وجود باری تعالی راه می‌یابد و از این روی سزاوار نام برهان صدیقین است. پس از وی در میان فیلسوفان مسلمان متأخر به‌ویژه در ایران نام برهان صدیقین برای اشاره به برهان او به کار می‌رود و برهان ابن‌سینا به نام برهان سینوی یا برهان وجوب و امکان معروف است.

پسینی و مربوط به عالم طبیعت در آن نیست. پاسخ این پرسش را پس از توضیح مختصر برهان سینوی خواهیم داد.

«هر موجودی اگر در حدّ ذات خود لحاظ شود از دو حال خارج نیست؛ یا وجود برایش ضروری است و یا ضرورت وجود ندارد. اگر وجود برایش ضروری باشد، پس واجب‌الوجود قائم به ذات ثابت است و اگر وجود برایش ضروری نیست، چون فرض کرده‌ایم موجود است ناگزیر ممتنع بالذات نیست و در نتیجه در حدّ ذات خود ممکن است.» (۱ / ص ۱۸۲۰)

پس از اینکه معلوم شد هر موجودی واجب یا ممکن است می‌بینیم که:

«اما آنچه که در ذات خود ممکن است از ناحیه ذات خود ترجیحی به سوی وجود یا عدم ندارد و اگر موجود یا معدوم شود ناگزیر برای حضور یا عدم چیز دیگری است.» (همان)

حال که هر ممکنی وابسته به موجود دیگری است، اگر آن چیز دیگر ضرورت وجود داشته باشد همان خداست و در غیر این صورت باید سلسله ممکنات به صورت بی‌نهایت ادامه یابد. اما اگر

«سلسله ممکنات به صورت غیرمتناهی ادامه یابد چون هر عضو این زنجیره در حدّ ذات خود ممکن است، سلسله هم که وابسته به این اعضاست در حدّ ذات خود ممکن خواهد بود و وجودش از ناحیه غیر آن سلسله تحقق خواهد یافت.» (همان)

و چون خارج از حلقه ممکنات فقط واجب‌الوجود است، پس وجود خداوند مبرهن می‌شود.

اینک چند نکته را در توضیح برهان سینوی می‌آوریم:

الف) برای شروع این برهان، اصل قبول یک موجود کافی است و این در واقع چیزی بدیهی و آشکار و اولین مرز جدایی از سفسطه مطلق است.

ب) مقدمه دیگر برهان، تحلیلی منطقی و حصر عقلی است که جای تردید ندارد، زیرا هر موجودی چون وجود دارد پس امتناع ذاتی ندارد و از این روی یا واجب است یا غیر واجب که با توجه به عدم امتناع آن ممکن است.

ج) بیان ابن سینا به گونه‌ای است که وی می‌پذیرد سلسله ممکنات تا بی نهایت ادامه یابد اما حتی در این فرض هم آن را محتاج واجب می‌داند، زیرا کل سلسله را یک ذات ممکن می‌داند چون از آحاد ممکن تشکیل شده است.

بدین ترتیب کل سلسله نامتناهی هم برای تحقق نیاز به علت دارد. وی بحث دقیقی در خصوص اینکه علت ایجاد کل سلسله نامتناهی ممکنات نمی‌تواند عضو یا اعضای خود سلسله ممکنات باشد دارد و نتیجه می‌گیرد که علت سلسله در خارج از حلقه امکان و همان خدای واجب‌الوجود است.

اگر برهان ابن سینا را این‌گونه تفسیر کنیم از جهت عدم ابتدای آن بر امتناع تسلسل بی‌نهایتی ممکنات، شبیه برهان لایب‌نیتز خواهد بود که قرن‌ها پیش از لایب‌نیتز صورت‌بندی شده است.

د) ابن سینا نمی‌خواهد ذات مستقلی برای مجموعه ممکنات فرض کرده، در جست‌وجوی علت آن باشد بلکه فقط تأکید دارد که صرف جمع شدن ممکنات نمی‌تواند علتی برای پدید آمدن سلسله ممکنات باشد، زیرا آحاد امکانی چیزی جز امکان بر مجموعه سلسله نمی‌افزایند و ناگزیر نیاز به علت آحاد ممکنات پابرجاست.

البته برخی شارحان ابن سینا عبارت وی را به گونه‌ای تفسیر کرده‌اند که گویی وی می‌خواهد در ضمن همین برهان، تسلسل بی‌نهایتی را هم رد کند. در واقع این برهان نه فقط وجود خداوند را ثابت می‌کند، بلکه امکان غیرمتناهی ممکنات را هم نقد می‌کند. در جهان اسلام کمتر نقد جدی بر اعتبار برهان سینوی مطرح شده است و بسیاری از فیلسوفان متأخر آن را با اندک تغییری در عبارتهای برهان پذیرفته‌اند؛ حتی بسیاری از متکلمان با اندک تغییری در آن، این را جایگزین برهان کلامی حدوث ساخته‌اند. آنها به جای شروع از حدوث عالم که مسأله‌ای بحث‌انگیز است، فرض می‌کنند که عالم طبیعت ممکن‌الوجود است و سپس مشابه برهان ابن سینا به اثبات واجب می‌پردازند. می‌توان این برهان را برهان ممکن‌الوجود نامید.

اما چگونه می‌توان نشان داد عالم طبیعت ممکن‌الوجود است؟ متکلمان معمولاً آن را بدیهی و یا به سهولت قابل اثبات می‌دانستند. بدین ترتیب تقریر آنها از برهان امکان

به روشنی جزء براهین جهان‌شناختی است، زیرا از مقدمه‌ای که به استناد تجربه حاصل شده است؛ یعنی امکان عالم شروع می‌کنند.

حال به توضیح این نکته می‌پردازیم که چرا برهان سینوی را جزء براهین جهان‌شناختی آوردیم. اول اینکه برهان وی از مفاهیم و اجزای و امکان استفاده می‌کند که معمولاً در غرب برای ساختن تقریرهای براهین جهان‌شناختی از آنها استفاده می‌کنند. دوم اینکه برهان وی اساس بسیاری از تقریرهای جهان‌شناختی است که تردیدی در اندراج آنها در مجموعه براهین جهان‌شناختی نیست و بالاخره هر چند وی از مقدمه تجربی شروع نمی‌کند، اما با پذیرش اصل وجود موجودی در عالم هستی از آنچه در غرب به نام براهین وجودشناختی موسوم است که از رهگذر تحلیل مفهومی خداوند به اثبات وجودش می‌پردازند، فاصله می‌گیرد.^{۱۰}

نتیجه‌گیری

بررسی تقریرهای متفاوت و متنوع برهان جهان‌شناختی نشان می‌دهد که برهان و اجزای و امکان به‌ویژه به روایت ابن‌سینا (تقریر سینوی) از قوت بیشتری برخوردار است و می‌تواند به عنوان براهانی قوی برای اثبات وجود خداوند به کار آید. این مقاله همچنین از رهگذر بررسی تقریرهای مختلف عالمان مسیحی و مسلمان از برهان جهان‌شناختی، شباهت‌ها و اختلاف‌های موجود در میان آنها را نشان داده است.

پی‌نوشت

۱- افلاطون و ارسطو هر دو از وجود حرکت در عالم هستی به وجود خداوند استدلال می‌کنند. افلاطون با تفکیک حرکت‌های مکانی اشیاء و حرکت‌های ارادی افراد، استدلال می‌کند که اولی همواره به دومی وابسته است. از این روی حرکات اجرام سماوی را نشانه وجود روح اراده‌کننده‌ای که خداست می‌داند. ر.ک: افلاطون، قوانین، کتاب دهم. ارسطو تقریر ماهرانه‌تری دارد که اساس برهان حرکت آکویناس و ابن‌سینا است. وی هم بهترین تبیین برای حرکات دوری افلاک را وجود خداوند یعنی محرکی که خود حرکت نمی‌کند می‌داند. ر.ک: ارسطو، ما بعدالطبیعه، کتاب دوازدهم (لامبدأ).

۲- مثلاً ویلیام رو که در گزارش اجمالی از تاریخ این برهان پس از ارسطو بدون اشاره به نقش فارابی، ابن‌سینا و متکلمان مسلمان به سراغ اسکاتس و آکویناس می‌رود.

Row, op Cit, P. 6.

۳- مثلاً ویلیام کریگ که دربارهٔ تقریرهای متکلمان مسلمان از برهان جهان‌شناختی کار کرده است و آن تقریرها را به اسم برهان جهان‌شناختی کلامی می‌نامد. ر.ک:

Craig, W, *The Kalam Cosmological Argument*, New York, Barnes and Noble, 1979.

۴- برای آشنایی با فهرست موافقان و مخالفان این برهان و نیز آثار آنها ر.ک:

Palmer, Michael, *The Question of God*, Routledge, 2001, P. 49.

۵- مفهوم تقریر یا تقریرهای کلامی این نیست که در فلسفه اسلامی طرح نشده و فقط در آثار متکلمان مطرح شده است، بلکه چنانکه خواهیم دید برخی از فیلسوفان مسلمان هم چنین تقریری دارند.

۶- برای آشنایی با الهیات فلسفی آکویناس (به‌ویژه براهین خداشناسی وی) ر.ک: الدرز، لثوچی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.

۷- مثلاً ر.ک: عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالهام، نشر بیدار، ص ۴۹۴؛ تفتازانی، شرح المقاصد، تصحیح صالح موسی، نشر شریف رضی، ج ۴، ص ۱۵؛ جرجانی، شرح المواقف، نشر شریف مرتضی، ج ۸، ص ۴.

و برای آشنایی بیشتر با انواع تقسیم‌های براهین خداشناسی ر.ک: جوادی، محسن، درآمدی بر خداشناسی فلسفی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی ۱۳۷۵، ص ۲۶-۳۸.

۸- گراهام آپبی در مقاله‌ای به بررسی پاسخ‌های کریگ به سه تن از منتقدان فیزیکدان و فیلسوف علم‌اش پرداخته است. ر.ک (23 / P. 237).

۹- کریگ علاوه بر کتاب پیش‌گفته مقالات متعددی هم در توضیح و دفاع از برهان جهان‌شناختی کلامی دارد.

۱۰- برای بررسی دقیق‌تر برهان امکان‌سنوی ر.ک: (۱۲ / ص ۱۱۳-۹۵؛ ۱۹ / ص ۷۷-۵۷).

منابع

- ۱- ابن‌سینا. الاشارات و التنبیها، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- ۲- ابن‌سینا. المباحثات، نشر بیدار، ۱۳۷۱.
- ۳- ابن‌سینا. المبدأ و المعاد، تصحیح عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
- ۴- ابن‌میمون. دلالة الحائرين، تصحیح دکتر حسین آتای، مکتبه الثقافة الدينيه.
- ۵- ارسطو. سماع طبيعي (فيزيك)، ترجمه محمد حسن لطفی، طرح نو، ۱۳۷۸.
- ۶- ارسطو. ما بعد الطبیعه، کتاب دوازدهم (لامبدأ).
- ۷- الدرز، لثو جی. الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، تهران، ۱۳۸۱.
- ۸- بریان دیویس. درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۸.
- ۹- پلانتینگا، الوین. خدا، اختیار و شر، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه طه، ۱۳۷۶.
- ۱۰- تفتازانی. شرح المقاصد، تصحیح صالح موسی، نشر شریف رضی.
- ۱۱- جرجانی. شرح المواقف، نشر شریف مرتضی.
- ۱۲- جوادی، محسن. درآمدی بر خداشناسی فلسفی، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، ۱۳۷۵.
- ۱۳- عبدالرزاق لاهیجی. شوارق الالهام، نشر بیدار.
- ۱۴- غزالی. الاقتصاد فی الاعتقاد، دارالامانه، ۱۹۶۹.
- ۱۵- غزالی. تهافت الفلاسفه، تصحیح موريس بويج، دارالمشرق، ۱۹۹۰.
- ۱۶- فارابی. شرح رساله زينون الكبير اليوناني، حيدرآباد، ۱۳۴۹ (ه.ق).
- ۱۷- لایب‌نیتز. منادولوژی، ترجمه یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی.
- ۱۸- مکاتبات لایب‌نیتز و کلارک، ترجمه علی ارشد ریاحی، مؤسسه بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
- ۱۹- یزدی، اقدس. «اثبات وجود خدا از منظر ابن‌سینا» در نامه مفید، ش ۳۰، تابستان ۱۳۸۱.

- 21- Aristotle, *physics*, VIII, 5 (257 a 39)
- 22- Craig, W, *The Kalam Cosmological Argument*, New York, Barnes and Noble, 1979.
- 23- Oppy, Graham, "professor William craig's criticism of critiques of kalam cosmological Arguments", *Faith and philosophy*, 12 (1995).
- 24- Palmer, Michael, *The Question of God*, Routledge, 2001.
- 25- Plantinga, Alvin, "God, Arguments for the Existence of", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Craig (ed.), Routledge, 1998.
- 26- Row, William, "Cosmological Argument", in *A Companion to philosophy of Religion*, Phillip, L. Quinn (ed), Blackwell, 1999.
- 27- Row, William (ed.), *Philosophy of Religion*, HBJ, 1989.
- 28- Row, William, *The Cosmological Argument*, New York, Fordham University Press, 1998.
- 29- Taliaferro, Charles, *Contemporary philosophy of Religion*, Blackwell, 1998.
- 30- Yandell, Keith E, *Philosophy of Religion*, Routledge, 1999.