

برهان نظم

از منظر فلسفه نقادی کانت

علی فتح طاهری*

چکیده

یکی از ساده‌ترین، عمومی‌ترین و در عین حال کهن‌ترین براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده، برهان نظم یا برهان غایت‌شناختی است. اندیشمندان بسیاری در تأیید یا رد این برهان قلم‌فرسایی کرده‌اند که در این میان، نقدهای کانت شهرت فراوان دارد. موضع کانت در برابر این برهان، هم جانبدارانه است و هم منتقدانه. او برهان نظم را همواره شایسته احترام می‌داند، زیرا تنها براهنی است که راه فهم را برای اعتقاد به وجود خداوند هموار می‌سازد و به آن جهت طبیعی می‌بخشد. این برهان مدعی است که از طریق شناخت طبیعت و بدون استناد به هیچ برهان استعلایی می‌تواند وجود خدا را مبرهن سازد؛ لیکن در عمل از عهده این کار برنمی‌آید و به ناچار در مراحل از برهان از تجربه دست می‌کشد و به دو برهان دیگر یعنی برهان جهان‌شناختی و برهان وجودی پناه می‌برد. در نتیجه، برهان نظم علاوه بر نقایص خاص خود، مغالطه‌های دو برهان دیگر را نیز مرتکب می‌شود. کانت با انحصار براهین اثبات وجود خدا در سه برهان و رد هر سه، راه عقل نظری را در اثبات هستی خدا بسته می‌بیند و در نهایت مدعی است که اعتقاد به خدا را فقط بر بنیادهای اخلاقی می‌توان استوار ساخت.

کلیدواژه‌ها: کانت، خدا، برهان نظم، برهان غایت‌شناختی، عقل نظری.

* استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) fathtaheri@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۲/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۴/۱۸

۱. مقدمه

بدون تردید، اعتقاد به قادر مطلق که جهان آفریده اوست و تأمل در باب هستی او، از مهم‌ترین مسائلی است که سابقه‌ای بس دیرینه دارد. با گذشت زمان نه تنها از طراوت این مسئله کاسته نشده، بلکه تاریخ اندیشه حاکی از این است که آدمی همواره خود را نیازمند به طرح این مسئله و یافتن پاسخ مناسبی برای آن می‌داند. او، که در پی معقول‌سازی این باور اساسی است، کوشیده تا براهین متعددی برای اثبات وجود خدای عالم اقامه کند تا شاید از این رهگذر بتواند نیاز فطری خویش را در رفع جهل از یکی از اساسی‌ترین امور زندگی برطرف سازد. از همین رو است که اگرچه هر یک از این براهین از ناحیه مخالفان مورد نقدهای جدی قرار گرفته، همواره متفکران بعدی کوشیده‌اند تا نقایص آنها را برطرف سازند و برهان را به شکل کامل‌تری مطرح کنند؛ حتی، متفکری چون کانت هم که راه عقل نظری را به اقامه برهان برای اثبات وجود خدا بسته می‌بیند، می‌کوشد تا از طریق اخلاق این خلأ را جبران کند و ایمان به خدا را به نوعی معقول سازد. از جمله براهین مهمی که در این زمینه اقامه شده، می‌توان به براهین وجودی، جهان‌شناختی، نظم، درجات کمال، اخلاقی، تجربه دینی و مانند آن اشاره کرد.

در این میان، برهان نظم از ساده‌ترین و عمومی‌ترین و در عین حال از کهن‌ترین براهینی است که برای اثبات وجود خدا اقامه شده است. در میان متفکران، متکلمان اهمیت بسیاری برای این برهان قائل شده‌اند و از آن به عنوان یکی از براهین محکم برای اثبات وجود خدا استفاده کرده‌اند؛ اما فیلسوفان نظر به مشکلات و محدودیت‌های این برهان، آن را برهان قاطعی ندانسته‌اند. این برهان از جانب فیلسوفان مسلمان و غربی در معرض نقدهای جدی قرار گرفته است که در این میان نقدهای دیوید هیوم و ایمانوئل کانت شهرت دارند. از این برهان تقریرهای متفاوتی شده است که انتقادهای هیوم و کانت متوجه تقریر سنتی آن است. قبل از بیان تقریر سنتی این برهان توجه به معنای نظم ضروری است.

۲. معنای نظم و اقسام آن

نظم از نخستین اموری است که در این عالم توجه همه انسان‌ها به‌ویژه متفکران را به خود معطوف داشته است. همین نظم مشهود در جهان است که متفکران یونان باستان را بر آن

داشته تا جهان هستی را مبتنی بر اصول واحدی بدانند؛ مثلاً، یکی عالم را بر اساس اصل بنیادین آب یا هوا و یا عنصر نامتعیّن توجیه می‌کند و دیگری بر اساس ریاضیات و اعداد و سومی نظم را به عالمی برتر و بالاتر از این عالم یعنی عالم صور باز می‌گرداند. نظم را از جهتی به نظم صناعی و نظم تکوینی یا طبیعی تقسیم کرده‌اند: نظم صناعی نظم است که در مصنوعات آدمی وجود دارد مانند نظم که در یک ساعت یا یک ساختمان یافت می‌شود؛ نظم تکوینی به عالم طبیعت و آفرینش اشاره دارد مانند نظم بدن آدمی یا ستارگان و کهکشان‌ها. در بحث حاضر، محل نزاع نظم طبیعی است و در نظم صناعی اختلافی نیست. نظم را به اعتبار دیگر به نظم فاعلی، نظم زیبایی‌شناختی و نظم غایت‌شناختی تقسیم کرده‌اند. نظم فاعلی به ارتباط میان فعل و فاعل آن بازمی‌گردد که در واقع مصداقی از اصل علی و معلولی است؛ نظم زیبایی‌شناختی از هماهنگی میان اجزای یک امر مصنوعی مانند نقاشی، یا یک امر طبیعی مانند طاووس حکایت دارد که باعث تحیر و لذت آدمی می‌شود؛ نظم غایت‌شناختی عبارت است از نظم در شیئی که از انتخاب و اراده فاعل حکایت دارد، به طوری که فاعل آن می‌توانست آن شیء را به نوعی دیگر بسازد، اما در این صورت دیگر آن هدفی که از ساختن آن مورد نظر بود، حاصل نمی‌شد. بنابراین، در چنین نظمی وجود شعور و اراده در فاعل ضروری است تا بتواند هدف را تشخیص دهد و وسایل نیل به آن را بشناسد و از این طریق بتواند آنها را به گونه‌ای کنار هم قرار دهد تا به آن هدف نیل شود. اگرچه در تقریرهایی که از برهان نظم شده است، گاهی مشاهده می‌شود که این سه نوع نظم به نوعی با هم خلط شده و تفکیک درستی میان آنها نشده است، توجه به این نکته ضروری است که در این برهان محل نزاع نظم غایت‌شناختی است و به گفته استاد مطهری «آن نظمی که می‌گویند در عالم وجود دارد و دلیل بر وجود خداوند است یا اگر بخواهیم بهتر تعبیر کنیم باید بگوییم دلیل بر وجود ماوراءالطبیعه است همین نظم است» (مطهری، ۱۳۷۳ الف: ۸۰). بنابراین، کسانی که عالم را تصادفی دانسته‌اند و وجود ناظم را برای آن انکار کرده‌اند، به این معنی نیست که علت فاعلی جهان را منکرند، بلکه منکر ناظم عالم به این معنی‌اند. آلتون در توضیح نظم غایت‌شناختی می‌نویسد:

عموماً منظور از اینکه می‌گویند دسته‌ای از عناصر به نحو خاصی نظم یافته‌اند، این است که آنها چنان به هم مرتبط شده‌اند که طرح معینی را می‌سازند. البته، مفهوم طرح معین ابهام دارد؛ هر دسته‌ای از عناصر به نحوی مرتبط می‌شوند، و هر کسی ممکن است مجموعه‌ای از ارتباطات را به عنوان طرحی تفسیر کند. بعضی از طرح‌ها، به دلایلی فواید خاص دارند

و هنگامی که یکی از این‌ها ظهور می‌یابد آن مجموعه منظم نامیده می‌شود. بنابراین، وقتی عناصر به گونه‌ای طراحی شود که از ادراک آنها لذت درونی حاصل گردد، می‌توان از نظم زیبایی‌شناختی (aesthetic) سخن گفت. اما، اگر عناصری که در مجاورت مکانی - زمانی قرار می‌گیرند به نحوی رخ‌دهند که در آنها نظم و ترتیب مشخصی باشد، می‌توان نظم آن را نظم علی (causal) نامید. مشخصه نظم غایت‌شناختی (teleological)^۱ هم این است که مفهوم فرآیندها و ساختارهایی را مطرح می‌کند که به نتایج خاصی می‌انجامد (Alston, 1967: 84).

بنابراین، نظم غایت‌شناختی ناظر به نوعی هماهنگی میان اجزای یک مجموعه است که از ارتباط آنها هدف معینی تأمین می‌شود، به طوری که وجود همه آن اجزا برای حصول آن هدف ضروری است و فقدان هر یک باعث می‌شود تا آن هدف حاصل نشود.

۳. تقریر برهان نظم

برهان نظم و به اصطلاح کانت برهان طبیعی - کلامی (Physico-Theological Argument) که از آن با عناوین دیگری از قبیل برهان غایت‌شناختی و برهان اتقان صنع نیز یاد شده، به صورت‌های متفاوت تقریر شده است. برهان پنجم توماس آکوینسی در جامع‌الهیات نمونه روشنی از این برهان است. او در این برهان با اشاره به اینکه اشیای غیر آلی همواره یا در اکثر اوقات برای غایتی عمل می‌کنند، نتیجه می‌گیرد که چون آنها فاقد علم‌اند، پس هدایت آنها باید به دست یک فرد حکیم باشد. همان‌طور که تیر را تیراندازی هدایت می‌کند، موجود عاقلی نیز باید باشد تا همه موجودات طبیعی به واسطه او به سوی غایتی هدایت شوند و این را خدا می‌نامیم (کاپلستون، ۱۳۸۸: ۴۴). در دوره جدید، دیوید هیوم و ویلیام پالی روایت مأنوس‌تری از این برهان را مطرح کرده‌اند. با توجه به مشکلات اساسی این برهان، در دوره معاصر به‌ویژه اندیشمندان مسلمان کوشیده‌اند تا قرائت جدیدی از آن ارائه دهند و از طریق بناکردن برهان بر مبنای غیرتجربی، مشکلات یادشده را رفع و آن را به یک برهان قابل قبول مبدل سازند (مطهری، ۱۳۷۳ ب: ۱۳۶-۱۵۶). چون انتقادهای کانت ناظر به تقریرهای سنتی از این برهان است، لازم است به روایت‌هایی از آن اشاره شود. یکی از این تقریرها روایتی است که ویلیام پالی (William Paley) به دست می‌دهد:

اگر در عبور از غلغزاری پایم به سنگی اصابت کند و در آن حال بیرسم که آن سنگ چگونه آنجا آمده است، احتمالاً می‌توانم پاسخ دهم که تا جایی که می‌دانم این سنگ

همواره در اینجا بوده است؛ پاسخی که شاید پوچی آن را به راحتی نتوان نشان داد. اما اگر ساعتی را در آن مکان بیابم و بخواهم وقوع آن را در مکان مذکور تبیین کنم، به سختی می‌توانم همان پاسخ قبلی را مطرح کنم؛ یعنی، بگویم تا جایی که می‌دانم این ساعت در همین جا بوده است. حال چرا این پاسخ در مورد ساعت مانند سنگ مناسب نیست؟ چرا این پاسخ در مورد امر دوم مانند امر اول جایز نیست؟ زیرا وقتی ساعت را مورد بررسی قرار می‌دهم درمی‌یابم که اجزای آن برای وصول به هدفی کنار هم قرار گرفته و با هم مرتبط شده‌اند؛ مثلاً، به گونه‌ای ساخته و پرداخته شده‌اند تا حرکتی را ایجاد کنند و از این طریق ساعت روزمره را نشان دهند، به طوری که اگر اجزای آن شکل یا اندازه دیگری جز این می‌داشتند، و یا به نحو دیگری غیر از این کنار هم قرار می‌گرفتند، یا اصلاً حرکتی در این ماشین به وجود نمی‌آمد و یا حرکتی که متناسب کار فعلی باشد در آن حاصل نمی‌شد (Paley, 2006: 7).

پالی به مقایسه ساعت با جهان می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که جهان به مثابه یک ساعت بزرگ است که یک خدای خردمند و نیکخواه آن را ساخته است (Ibid: xix). اما قبل از پالی، هیوم نیز با شیوایی کلام مختص به خود بیان مشابهی از این برهان به دست داده است. وی در کتاب گفت و شنود در باب دین طبیعی این برهان را از زبان کلتانتس به خوبی تقریر می‌کند، ولی برخلاف پالی آن را نمی‌پذیرد و به نقد جدی آن می‌پردازد:

اطراف و اکناف جهان را بنگرید، و در کل و هر یک از اجزای آن اندیشه کنید، شما آن را جز ماشین بزرگی نخواهید یافت که به بی‌نهایت ماشین کوچکتر تقسیم شده است و هر یک از آنها نیز می‌توانند دوباره تقسیم شوند تا حدی که حواس و قوای انسانی نتواند آن را تعقیب و تبیین کند. همه این ماشین‌ها و حتی ریزترین اجزای آن، چنان با دقت تنظیم شده‌اند که هر انسانی را که در خصوص آنها بیندیشد به تحسین وامی‌دارد. در سرتاسر طبیعت سازگاری عجیب و ساینده با غایبات دقیقاً شبیه، ولی کاملاً برتر از، محصولات اختراعات بشر، و تدبیر، اندیشه، عقل و هوش اوست. بنابراین به دلیل شباهت معلول‌ها با یکدیگر، ما براساس قواعد تمثیل (analogy) نتیجه می‌گیریم که علل نیز شبیه به هم‌اند و خالق طبیعت چیزی شبیه به ذهن انسان است، هرچند بالنسبه با کاری که او انجام می‌دهد واجد قوای بسیار بزرگتری است. تنها با این برهان^۲ (a posteriori) است که ما وجود خدا و شباهت آن را با ذهن و هوش انسانی اثبات می‌کنیم (Hume, 2007: 19-20).

به طوری که ملاحظه می‌شود، هیوم در این برهان نظم آشکار و مشهود در طبیعت را با نظم موجود در ماشین‌هایی که انسان طراحی کرده مقایسه می‌کند و از این طریق وجود

ناظمی شبیه به مصنوعات بشری را برای جهان نتیجه می‌گیرد. مراحل برهان هیوم از این قرار است:

۱. ماشین‌هایی که آدمیان می‌سازند اجزایشان به گونه‌ای نظم یافته که نتیجه‌ای را دنبال می‌کنند (نظم غایت‌شناختی)؛ به این معنی که کل برای هدفی است، و بخش‌ها برای نیل به این هدف کنار هم قرار گرفته‌اند.

۲. جهان به عنوان یک کل از بخش‌هایی ترکیب یافته است که با هم به نتایجی می‌رسند؛

۳. بنابراین جهان شبیه ماشین است.

۴. قاعده تمثیل: معلول‌های مشابه علل مشابه دارند؛

۵. بنابراین علت جهان شبیه علت ماشین‌هاست.

۶. ماشین‌ها محصول تدبیر و هوش انسانی است؛

۷. پس جهان محصول تدبیر و هوش است.

۸. از آنجایی که هرچه معلول کامل‌تر باشد علت آن نیز کامل‌تر است، بنابراین، علت

جهان هوشمندتر از علت ماشین‌هاست؛

۹. پس خدا به عنوان علت هوشمند و حکیم جهان وجود دارد.

کانت نیز با بیان مشابهی در کتاب *نقد عقل محض* برهان نظم را این‌چنین روایت می‌کند:

جهان پیش روی ما، چه در امتداد نامتناهی‌اش و چه در تقسیم‌ناپذیری نامحدود اجزایش، آن‌چنان مرتبه بیکرانی از تنوع، نظم، هدفمندی و زیبایی را به نمایش می‌گذارد که حتی با شناختی که فاهمه ناقص ما می‌تواند به‌دست‌آورد در برابر آن چنان به حیرت می‌افتیم که زبان از بیان آن قاصر می‌ماند، اعداد توان شمارش خویش را از دست می‌دهند، عقول ما حدود خویش را گم می‌کنند و داوری ما در خصوص کل به تحیر خاموش می‌انجامد، سکوتی که به نوبه خود از هر سخنی فصیح‌تر است. ما در هر کجا سلسله‌ای از معالیل و علل، غایبات و وسایط، و نظم در ایجاد و زوال را مشاهده می‌کنیم. هیچ‌چیز به خودی خود در شرایطی که آن را می‌یابیم قدم نمی‌گذارد، بل همواره به چیز دیگری به عنوان علتش اشاره دارد؛ یا کل جهان باید در ورطه نیستی افتد و یا اینکه باید ورای سلسله ممکنات چیزی را فرض کرد که این سلسله بدان تکیه دارد، یعنی علت نخستین و قائم‌بالذاتی (self-subsistent) که هم علت حدوث آن است و هم علت بقای آن (Kant, 1983: 519).

بر اساس استدلال بالا، مراحل مهم و اساسی این برهان را می‌توان این‌گونه برشمرد:

۱. در هر کجای عالم، نشانه‌های روشنی از سازواری و انطباق با غایت معین یافت

می‌شود؛ ۲. این نظم و هماهنگی بالنسبه با اشیای جهان کاملاً بیگانه است؛ ۳. چون این نظم نمی‌تواند از عمل قوانین ماشینی و کور ناشی شود و همین‌طور بر اساس خود اشیای تبیین گردد، پس باید از ناحیه امر دیگری غیر از خود آنها بر آنها تحمیل شده باشد؛ در نتیجه باید جدای از جهان محسوس یک هستی هوشمندی باشد تا این سازواری را با اختیار و بر اساس تصورات از پیش ساخته، سامان داده باشد؛ ۴. چون در نسبت‌های متقابل اجزای جهان به عنوان بخش‌های یک عمارت واحد، وحدتی وجود دارد و چون جهان از حیث مقدار نامتناهی و از حیث تنوع پایان‌ناپذیر است، پس علت هوشمند آن باید واحد، قادر مطلق، حکیم مطلق یعنی خدا باشد (Ibid: 521).

به‌طوری‌که مشاهده می‌شود، این مراحل تقریباً متناظر با مراحلی است که هیوم آورده است؛ با این تفاوت که کانت به دلیل شباهت برخی از مراحل استدلال هیوم، آنها را حذف و در هم ادغام کرده است.^۳

۴. جایگاه خدا و برهان نظم در نظام فکری کانت

کانت مهم‌ترین کتاب خویش، *تقد عقل محض*، را متناظر با سه قوه ادراک آدمی یعنی حس، فهم و عقل به سه بخش حسیات، تحلیل و دیالکتیک تقسیم می‌کند. او در هر بخش در پی کشف داده‌های ماتقدم (a priori) شناسایی است و از این رو هر یک را با عنوان استعلایی (transcendental) که ناظر به شرایط پیشین معرفت است، مشخص می‌سازد. بخش نخست به بررسی ریاضیات، بخش دوم به بررسی علوم طبیعی و بخش سوم به بررسی مابعدالطبیعه می‌پردازد. بحث از خدا و براهین اثبات او در بخش دیالکتیک استعلایی یعنی بخشی که کانت به نقد مابعدالطبیعه سستی می‌پردازد، جای می‌گیرد. او برخلاف افلاطون واژه دیالکتیک را به معنای منفی به کار می‌برد. در نظر افلاطون، دیالکتیک در معنایی کاملاً مثبت به کار رفته و به بالاترین نوع استدلال فلسفی در باب ایده‌هایی که در بن اشیای تجربی جای گرفته‌اند، اشاره دارد. اما در نظر کانت، صور افلاطون تنها توهم شناخت و «رؤیای کمال است که فقط می‌تواند در ذهن یک اندیشنده عاقل جای داشته باشد» (Ibid:311-312)؛ آنها صرفاً محصول تلاش عقل محضی است که می‌خواهد بدون در نظر گرفتن لزوم حساسیت و محدودیت‌های آن، به معرفت دست یابد. به گفته گایر، کانت در دیالکتیک استعلایی، ادعاهای عقل محض در دستان افلاطون و تمام متعاطیان مابعدالطبیعه پس از وی، به‌ویژه پیروان اخیر آنها مانند لایبنیتس (Leibniz)، ولف (Wolff) و بومگارتن (Baumgarten) را

که می‌خواهند امور و رای حدود حساسیت، مانند خدا و نفس را بشناسند، به نقد می‌کشد (Guyer, 2006: 126). همان‌طور که کار حس، شهود و کار فاهمه حکم‌کردن است، عقل نیز به استنتاج می‌پردازد و امور ماتقدم این بخش را، که کانت تصورات عقل محض می‌نامد، از طریق بررسی اقسام قیاس به‌دست می‌آورد. استنتاج‌های قیاسی بر سه قسم‌اند: حمله، شرطی اتصالی و شرطی انفصالی. عقل در هر یک از این قیاس‌ها به دو صورت عمل می‌کند: گاه به صورت منطقی و گاه به صورت محض. در کارکرد منطقی عقل به حسب تمایل خویش همواره رو به سوی شرط اعلی و نهایی دارد و از مشروط به نامشروط می‌رود. در این کارکرد، عقل به وجود نامشروط حکم نمی‌کند، بلکه چنان عمل می‌کند که گویی نامشروط وجود دارد. اما در کارکرد محض، عقل می‌خواهد این سلسله را به پایان برساند و حکم به وجود شرط نهایی و امر نامشروط بنماید. عقل در کارکرد منطقی، چون حکم به وجود نامشروط نمی‌کند، مرتکب مغالطه نمی‌شود، اما کاربرد محض عقل موجب مغالطه است که ناشی از فرض سه قسم سلسله کامل است که هر قسم متناظر با یکی از اقسام قیاس است. شرط نهایی و پایان هر یک از این سلسله‌ها، یکی از تصورات عقل محض یعنی نفس، جهان و خداست. کانت مباحث مربوط به تصور سوم یعنی خدا را، ایدئال عقل محض می‌نامد. به نظر او، ایدئال عقل محض در مقایسه با دو تصور دیگر دورتر از واقعیت عینی است. کانت ایدئال عقل محض را با مثل افلاطونی مقایسه می‌کند و می‌نویسد:

آنچه برای ما ایدئال است برای افلاطون ایده فهم الهی بود (یعنی) متعلق متفرد شهود محض، کامل‌ترین هر نوع وجود ممکن و نمونه اولیه و اساس هر روگرفتی در حوزه پدیدار. بی‌آنکه تا بدین بلندی‌ها بالا رویم باید بپذیریم که عقل انسان نه فقط دارای تصورات، بلکه دارای ایدئال نیز است و این ایدئال هر چند مانند ایده‌های افلاطونی دارای نیروی آفریننده نیست نیروی عملی دارد و همچون اصل‌های راهنما اساس تکامل افعال است (Kant, 1983: 486).

از نظر کانت، ایدئال عقل محض تصور کل محمول‌های اثباتی ممکن است که یک چیز می‌تواند داشته باشد؛ اما این مفهوم چنان نیست که صرفاً به عنوان یک تصور ادراک شود، بلکه به عنوان یک شیء موجود تصور می‌شود؛ یعنی، عقل مابازایی برای آن قائل می‌شود، مابازایی که به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند متعلق تجربه واقع شود، زیرا هر آنچه به تجربه درمی‌آید، متعین و محدود است. به نظر کانت، ایدئال عقل محض همان خدایی است که متکلمان و فیلسوفان به اثبات آن می‌پردازند.

متعلق ایدئال عقل محض متعلقی که فقط در عقل وجود دارد- وجود نخستین نیز نامیده می‌شود و از آنجاکه هیچ وجودی برتر از آن نیست، برترین وجود نیز خوانده می‌شود و همین‌طور چون همه موجودات دیگر مشروط به اوست، وجود همه موجودات نامیده می‌شود. اما، هیچ‌یک از این واژه‌ها بیان‌کننده نسبت عینی (objective) یک شیء واقعی با اشیای دیگر نیست، بلکه تنها از نسبت یک تصور با مفاهیم دیگر حکایت می‌کند، و (با بررسی‌هایی که در این خصوص انجام می‌شود)، حاصل کار ما درباره وجود این چنین هستی‌والایی چیزی جز عدم شناخت و بی‌اطمینانی کامل نیست (Ibid: 492).

به نظر کانت، الهیون ایدئال عقل محض را صرفاً امر واجب یا علت نمی‌شمارند، بلکه آن را حقیقت مطلق می‌دانند که خالق جهان است و دارای اوصافی است که حکمای الهی و ارباب دیانت در نظر دارند. عقل در الهیات نظری در پی اثبات چنین موجودی است، اما کانت با طرح ایدئالیسم استعلایی و جایگاهی که برای تجربه قائل است، راه عقل نظری را بر این مسئله مسدود می‌بیند و حاصل آن را جز بی‌اطمینانی نمی‌داند. البته، کانت راه عقل را بر نفی آن نیز بسته می‌داند، و معتقد است که اساساً عقل نمی‌تواند در خصوص اثبات یا رد این تصور به قضاوت بپردازد. «برترین هستی برای کاربرد صرفاً نظری عقل تنها یک ایدئال باقی می‌ماند... واقعیت عینی آن از طریق عقل نظری اثبات نتواند شد، البته رد هم نمی‌تواند بشود» (Ibid:531).

کانت اگرچه بحث درباره خدا را از عهده عقل نظری بیرون می‌داند، تصور خدا را یکسره بی‌فایده نمی‌داند. این تصور دو هدف مشروع و قانونی را فراهم می‌آورد: نخست اینکه خدا برای ایمان اخلاقی ضروری است؛ ما به عنوان فاعل‌های اخلاقی، قواعدی را برای تعقیب برترین خیر تشخیص می‌دهیم، اما اهداف ما تنها در جهان طبیعت تحقق می‌یابد. بنابراین، فعل اخلاقی تنها بر اساس این فرض معنی می‌یابد که طبیعت در هماهنگی با اخلاق باشد. در نظر کانت، این مطلب دال بر این است که طبیعت مسخر یک هستی کامل متعالی است. او در درس گفتارهایی در باب تعلیم فلسفی دین^۲ و همین‌طور نوشته‌های اخلاقی خویش به‌خوبی به این مطلب می‌پردازد. علاوه بر این، تصور خدا یک کارکرد تنظیمی دارد که از این طریق به تحقیق در خصوص نظام‌های هدفمند طبیعی در دانش تجربی یاری می‌رساند. تصور خدا به عنوان تصور نظام‌بخش، تحقیق تجربی را ارتقا می‌بخشد. کانت این نقش تصور خدا را در نقد قوه حکم به تفصیل مورد بحث قرار می‌دهد. اما در نقد عقل محض، هدف عمده او به نقد کشیدن مفروضات الهیات عقلانی و انکار شناخت عقلانی خداست (Buroker, 2006: 264). از همین رو است که در مقدمه این کتاب مدعی است که

می‌خواهد شناخت را پس‌زند تا جایی برای ایمان باز کند (Kant, 1983: Bxxx). البته، از این عبارت کانت نباید نتیجه گرفت که او به ستیز با شناخت برمی‌خیزد و ایمان را امری نامعقول می‌داند. او همواره بر معقولیت ایمان صحنه می‌گذارد؛ در نظر او ایمان یک اعتقاد بی‌مبنا نیست، اما مبانی آن را باید در اخلاق و عقل عملی جست‌وجو کرد.

کانت برای نیل به این هدف و توجیه اینکه عقل نظری از اثبات وجود خدا عاجز است، به بررسی دلایلی می‌پردازد که در طول تاریخ برای اثبات وجود خدا اقامه شده است. او طرق مختلف اثبات وجود خدا را منحصر در سه طریق می‌داند، زیرا عقل «یا از تجربه‌ای معین و ساختار خاص جهان حسی که از طریق حس شناخته می‌شود آغاز می‌کند و بر طبق قانون علیت به علت برتری خارج از این جهان می‌رسد؛ و یا از تجربه‌ای صرفاً نامعین یعنی از تجربه موجود به طور کلی آغاز می‌کند، و یا اینکه هرگونه تجربه‌ای را کنار می‌گذارد و به طور کاملاً مقدم بر تجربه از مفاهیم محض به وجود علت برتر استدلال می‌کند» (Ibid: 499). او طریق اول را برهان طبیعی - کلامی یا همان برهان نظم و برهان غایت‌شناختی، طریق دوم را برهان جهان‌شناختی و طریق سوم را برهان وجودی می‌نامد. وی در توجیه حصر این طرق، به بیان اقسام خداشناسی می‌پردازد. کار خداشناسی یا الهیات شناخت نخستین هستی است. این هدف می‌تواند از دو طریق حاصل شود: یا از طریق عقل و یا از طریق الهام و مکاشفه (revelation). طریق نخست الهیات عقلانی و طریق دوم الهیات وحیانی نامیده می‌شود. بدیهی است که اگر کسی بخواهد خدا را با قطع نظر از وحی اثبات کند، باید به براهین انتزاعی متافیزیکی روی آورد. الهیات عقلانی متعلق خویش را یا از طریق عقل محض و به واسطه مفاهیم استعلایی مانند اصیل‌ترین وجود (ens originarium)، حقیقی‌ترین وجود (ens realissimum) و وجود همه وجودها (ens entium) به اندیشه می‌آورد و یا اینکه آن را به‌عنوان برترین هوش از طریق مفاهیمی می‌اندیشد که از طبیعت وام می‌گیرد. اولی را الهیات استعلایی و کسانی که فقط این نوع الهیات را می‌پذیرند دئیست، دومی را الهیات طبیعی و قائلان به آن را تئیست می‌نامند. دئیست می‌پذیرد که ما می‌توانیم وجود خدا و نخستین هستی را از طریق عقل اثبات کنیم، ولی مفهومی که از او داریم صرفاً یک مفهوم استعلایی است؛ به این معنی که او را واجد هر واقعیتی می‌دانیم، اما چیستی آن را بیش از این نمی‌توان معین کرد. در صورتی که تئیست عقل را در وضعی می‌داند که می‌تواند متعلق خویش را از طریق مقایسه آن با طبیعت دقیق‌تر معین کند. از این رو آن را موجودی می‌داند که با فهم و اراده خویش جهان را خلق کرده است. بنابراین،

در حالی که در دئیسم خدا صرفاً علت جهان است، در تئیسم خدا خالق جهان می‌باشد. در خداشناسی استعلایی وجود نخستین هستی به دو طریق اثبات می‌شود: یا از طریق تجربه به طور کلی و بدون اینکه دربارهٔ جهانی که تجربه می‌شود چیزی بگوییم و یا از طریق مفاهیم محض و بدون یاری‌گرفتن از هر گونه تجربه‌ای؛ طریق نخست در برهان جهان‌شناختی و طریق دوم در برهان وجودی به‌کار بسته می‌شود. خداشناسی طبیعی هم صرفاً از طریق نظم موجود در جهان به اثبات وجود خالق جهان می‌پردازد، اما نظم بر دو گونه است: نظم طبیعی و نظم اخلاقی. از این رو با توجه به دو نوع نظم، دو نوع خداشناسی طبیعی خواهیم داشت: خداشناسی طبیعی مبتنی بر طبیعت و خداشناسی طبیعی مبتنی بر اخلاق. در هر دو شاخهٔ الهیات طبیعی خدا از طریق مفهوم برترین هوش که منشأ همهٔ کمالات طبیعی و اخلاقی است، اندیشه می‌شود (Ibid: 525-526). کانت در درس گفتارهایی در باب تعلیم فلسفی دین همین تقسیم‌بندی را با مختصر اختلاف بیان می‌کند. او اگرچه این تقسیم را کاملاً منطبق با قواعد منطقی می‌داند، به منظور رعایت اختصار پیشنهاد می‌کند که الهیات عقلانی را به سه بخش استعلایی، طبیعی و اخلاقی تقسیم کنیم. در الهیات استعلایی خدا علت (cause) جهان، در الهیات طبیعی خالق (author) جهان، یعنی خدایی زنده و مرید که جهان را با ارادهٔ خویش و بدون هیچ‌گونه اجبار و اضطرار وجود بخشیده، و در نهایت در الهیات اخلاقی به عنوان حاکم (ruler) جهان ظاهر می‌شود، زیرا او می‌تواند اشیا را با ارادهٔ آزاد خویش و بدون اینکه غایت دیگری پیش رو داشته باشد ایجاد کند؛ البته، در اینجا او را قانون‌گذار جهان بالنسبه با قوانین اخلاقی در نظر می‌گیرند (Kant, 1996: 346-347).

کانت در کتاب *نقد عقل محض*، نقد خویش را با برهان وجودی آغاز می‌کند، زیرا در نظر او اهمیت این برهان بیش از دو برهان دیگر است؛ به علاوه، در هر یک از این دو برهان علاوه بر ایرادهای خاص خود ایرادهای برهان وجودی نیز یافت می‌شود، زیرا این دو برهان به نوعی به برهان وجودی بازمی‌گردند. کانت پس از آنکه مغالطه‌آمیز بودن دو برهان وجودی و جهان‌شناختی را نشان می‌دهد، به برهان نظم اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«اگر نه مفهوم اشیا به‌طور کلی و نه تجربهٔ هیچ وجودی به‌طور کلی نمی‌تواند آنچه را که مورد نیاز است فراهم کند، تنها راهی که می‌ماند این است که ببینیم آیا یک تجربهٔ معین یعنی تجربهٔ اشیا جهان حاضر و ساختار نظم آنها نمی‌تواند اساس یک برهان را فراهم آورد و به ما یاری رساند تا به اعتقاد محکمی در باب برترین هستی دست یابیم» (Kant, 1983: 518).

طبیعتاً، اگر این طریق نیز قرین موفقیت نباشد، این نتیجه حاصل می‌شود که هیچ برهان رضایت‌بخشی برای اثبات وجود یک موجودی که مطابق با تصور استعلایی ما باشد وجود ندارد؛ در واقع، این نتیجه‌ای است که کانت در نهایت به آن می‌رسد. بنابراین، کانت در این بخش نیز مانند بخش‌های پیشین که مقولات را به انواع حکم، و صور را به انواع قیاس محدود می‌ساخت، می‌کوشد تا تمام براهین اثبات وجود خدا را نیز منحصر در سه برهان و در نهایت همه آنها را نیز به برهان وجودی بازگرداند. موضع کانت در برابر برهان نظم هم بسیار منتقدانه است و هم بسیار جانبدارانه. او اگرچه این برهان را بیش از دو برهان دیگر مشتمل بر مغالطه می‌داند، از آن همواره با احترام یاد می‌کند، زیرا این برهان قدیمی‌ترین، روشن‌ترین و برای فهم همگانی انسان‌ها مناسب‌ترین برهان است. این برهان درست همان‌طور که وجودش از مطالعه طبیعت ناشی می‌شود، به مطالعه آن نیز حیات می‌بخشد. این برهان غایات و اهداف را در جایی که مشاهده ما به خودی خود نمی‌تواند آنها را دریابد، مطرح می‌کند و شناخت ما را از طبیعت به یاری وحدت خاصی که اصل آن خارج از طبیعت است گسترش می‌دهد. این برهان به جنبه‌ای از جهان اشاره دارد که عقیده به برترین خالق را تقویت می‌کند و آن را به یک اعتقاد محکم مبدل می‌سازد. عقل با نظر اجمالی به شگفتی‌های طبیعت و عظمت جهان، از دودلی و تردید هر اندیشه‌ی مالیخولیایی و وسواسی رهایی می‌یابد، آن‌چنان‌که از خواب بیدار می‌شود. بنابراین، تلاش برای کاستن اعتبار این برهان نه تنها ما را آرام نمی‌سازد، بلکه کاملاً بیهوده است (Ibid: 520). به نظر او، اعتقاد به خالق فرزانه و بزرگ عالم فقط از طریق نظم عالی و زیبایی و تدبیری که در سرتاسر طبیعت آشکار است می‌تواند فراهم شود، مشروط به اینکه فیلسوفان انتظار بینشی بیشتر و گسترده‌تر از آنچه وظیفه عمومی انسان‌هاست نداشته باشند و خود را فقط به مبانی براهینی محدود سازند که عموماً فهم‌پذیرند و برای مقاصد اخلاقی به‌کار می‌روند (Ibid: Bxxxiii). کانت در دوره قبل از نقادی تا حدودی این برهان را می‌پذیرد و در یکی از نوشته‌های مهم این دوره، یعنی *تنها برهان ممکن* که در سال ۱۷۶۳ می‌نویسد، آن را به تفصیل مطرح می‌کند. او در بخش دوم این اثر اگرچه تقریر سستی از این برهان را به دلیل اینکه در آن کوشش می‌شود تا بسیاری از پدیدارها برحسب وابستگی مستقیم آنها بر انتخاب خداوند تبیین شود مورد نقد قرار می‌دهد، خود تقریر جدیدی از این برهان ارائه می‌دهد که در آن نیاز به مداخله الهی حذف می‌شود. او در این بخش می‌کوشد تا بر اساس وحدت مکان، بساطت و ضرورت قوانین طبیعت و سازگاری و هماهنگی

طبیعت به عنوان یک کل، برهان طبیعی - کلامی را به نوعی اصلاح کند و خود برهانی انسی فراهم آورد (Kant, 1992: 164-177). وی در این اثر تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید برهان نظم اگرچه فاقد دقت ریاضی است، توان آن مسلماً به حدی است که هیچ عاقلی، اگر قواعد فهم مشترک را به‌کاربندد، لحظه‌ای هم درباره‌ی آن تردید نخواهد کرد (Ibid: 198). کانت این برهان را بیش از براهین دیگر متقاعدکننده می‌داند، اما همان‌طور که کمپ اسمیت اشاره می‌کند، مقاومت‌ناپذیری و متقاعدکنندگی این برهان ناشی از ضرورت منطقی درونی آن نیست، بلکه به این جهت است که چنان موفقیت‌آمیز به احساس متوسل می‌شود که عقل را خاموش و ساکت می‌سازد (Smith, 2003: 538). کانت در تنها برهان ممکن، روش برهان نظم را به جهاتی ستودنی می‌داند: اولاً اعتقادی که از این طریق حاصل می‌شود، به‌شدت به حواس متکی است و در نتیجه بسیار شفاف و متقاعدکننده است؛ از این رو سهل‌الوصول و حتی برای فهم عامیانه نیز معقول است؛ دیگر اینکه این روش بسیار طبیعی‌تر از روش‌های دیگر است، زیرا بدون تردید با این برهان است که هر کسی ابتدائاً آغاز می‌کند؛ سوم برهان یادشده مفهومی شهودی و بی‌واسطه از فرزاندگی عظیم، مشیت و حتی قدرت موجودی که شایسته‌ی پرستش ماست فراهم می‌آورد. به علاوه، این روش حتی از نگاه فیلسوفان نیز کاربردی‌تر و عملی‌تر از هر روش دیگر است. این برهان اگرچه تیقن ریاضی ندارد، تیقن اخلاقی دارد (Kant, 1992: 159).

۵. انتقادهای کانت به برهان نظم

به‌طور کلی، کانت در دوره‌ی قبل از نقادی موضعی دئیستی دارد و بر آن است که می‌توان وجود خدا را اثبات کرد. او حتی در این دوره برهانی لمی برای اثبات وجود خدا اقامه می‌کند، هر چند از روایت سنتی برهان وجودی فاصله می‌گیرد و آن را مورد نقد قرار می‌دهد.^۵ اما، در دوره‌ی نقادی تمام براهین اثبات وجود خدا را مغالطه‌آمیز می‌داند و می‌خواهد نشان دهد که ایمان به خدا نمی‌تواند متکی به براهین اثبات او باشد (Holzhey and Mudroch, 2005: 132). کانت به‌رغم اعتراض‌های جدی به تمام براهین اثبات وجود خدا، در دوره‌ی نقادی نیز از برهان نظم جانبداری می‌کند و معتقد است که اگر برهانی عقلی برای اثبات وجود خدا ممکن باشد، سراسرترین آنها همین برهان است. این برهان، اگرچه در میان براهین دیگر جایگاه بهتری دارد، به این معنی نیست که فاقد مشکل است؛ به اعتباری می‌توان گفت ایرادهای آن بیش از براهین دیگر است. از این رو، کانت به

نوبه خود از این برهان نیز خرسند نبود و آن را نامعتبر می‌دانست، لیکن چون «احساس می‌کرد که این برهان یک بیان حقیقی از احساس قلبی درباره وجود خالق است، کوشید تا تقریر کاملاً بدیعی از آن ارائه دهد، اما نه از دیدگاه نخستین نقد بلکه از منظر سومین نقد» (اسکروتن، ۱۳۷۵: ۱۱۱).

کانت در آثار هر دو دوره پیش از نقادی و نقادی به تحلیل این برهان می‌پردازد و نقدهایی را بر آن وارد می‌سازد. او در تنها برهان ممکن، نقایصی را برای روش الهیات طبیعی و برهان نظم برمی‌شمارد که به اختصار از این قرارند:

۱. برهان طبیعی - کلامی وجود هرگونه کمال، زیبایی و هماهنگی عالم طبیعت را امری ممکن و عارضی تلقی می‌کند و آنها را ناشی از تدبیر یک حکیم می‌داند، در صورتی که بسیاری از این امور از ضروری‌ترین قواعد طبیعت ناشی می‌شوند. در اینجا چون عامل ممکن و عارضی بودن کمال طبیعت برای برهان لازم تلقی می‌شود، در نتیجه هر کجا که هماهنگی میان اشیا به نحو ضروری باشد نه ممکن، برهان با خطر مواجه می‌شود.

۲. این روش نه تنها فلسفی نیست، بلکه مانعی جدی برای بسط معرفت فلسفی فراهم می‌آورد، زیرا به محض مفید دانستن قوانین طبیعت، به دو دلیل تمایلی در ما حاصل می‌شود که آن را بر حسب خواست و مشیت الهی تبیین کنیم: یا در ذهن ما چنین جا افتاده است که حوادث طبیعی صرفاً از طریق عام‌ترین قوانین طبیعت نمی‌تواند چنان هماهنگی و نظامی را ایجاد کند، و یا اگر بپذیریم که طبیعت چنان رفتار می‌کند، این بدان معنی است که کمال جهان را به تصادف کور نسبت دهیم و در نتیجه خالق الهی را کنار بگذاریم. کانت می‌خواهد بگوید که لزوماً این گونه نیست؛ یعنی، هم می‌توان نظام طبیعت را ناشی از قوانین ضروری خود آن دانست و هم خدا را کنار نگذاشت، همان‌طور که نیوتن چنین کرد.

۳. بر اساس روش الهیات طبیعی، تنها می‌توان وجود خالق ارتباطها و ترکیب‌های مصنوعی را اثبات کرد و نه خالق خود ماده و همین‌طور منشأ و اصل اجزای سازنده جهان را (Kant, 1992: 159-164).

کانت در نقد عقل محض با تفصیل بیشتری به نقد این برهان می‌پردازد. به‌طور کلی، نقدهای او را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: بخشی از آنها تقریباً همان نقدهایی است که پیش از او هیوم نیز بر این برهان وارد می‌دانست؛ و بخش دیگر که اساسی‌ترین نقدهای کانت را تشکیل می‌دهد، به او اختصاص دارد. او در بخش اخیر می‌خواهد نشان دهد که برهان طبیعی - کلامی برخلاف ادعایش قادر نیست خدا را صرفاً بر اساس امور طبیعی

اثبات کند و در این راه به براهین استعلایی پناه می‌برد و به‌ناگزیر از تصورات استعلایی استفاده می‌کند. نقدهای کانت را می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

۱. کانت پیش از آنکه نقدهای خویش را بر برهان نظم مطرح کند، تکلیف آن را از قبل معلوم ساخته است. به نظر او، هیچ استدلالی از تجربه معین جهان نمی‌تواند وجود خدا را آن‌گونه که در فلسفه تعریف می‌شود اثبات کند، زیرا از هیچ تجربه‌ای نمی‌توان به چیزی که مطابق با تصور استعلایی یک هستی ضروری و کافی مطلق (all-sufficient) باشد، دست یافت. تصور وجود ضروری چنان بی‌حد و اندازه بزرگ است که نمی‌تواند از طریق امور تجربی که همواره مشروط‌اند به دست‌آید. اگر برترین هستی خود یکی از حلقه‌های سلسله مشروط است، پس خود نیز مشروط و نیازمند تبیین است؛ و اگر خارج از این سلسله است، چگونه می‌توان از امور مشروط به امر نامشروط پل زد؟ بنابراین، حتی پیش از هرگونه بررسی بیشتر می‌توان به قطع اعلام کرد که هیچ براهانی که بر اساس تجربه بنا شود، نمی‌تواند از عهده چنین کاری برآید (Kant, 1983: 518).

۲. یکی از ایرادهای اساسی برهان نظم بهره‌گیری از روش تمثیل است. همان‌طور که در روایت‌های گوناگون برهان نظم مشاهده شد، در همه صورت‌های آن صنع الهی با مصنوعات بشری مقایسه می‌شود و به دلیل شباهت‌های آنها حکم یکی به دیگری تسری می‌یابد. به نظر کانت، الهیون طبیعی وقتی که می‌خواهند از مرحله دوم استدلال که در بالا به آن اشارت رفت به مرحله سوم بروند، یعنی از وجود نظم هدفمند در طبیعت وجود یک علت هوشمند را نتیجه بگیرند، بر تمثیل تکیه می‌کنند (Kant, 1983: 521). پیش از کانت، هیوم به تفصیل به نقد روش تمثیل پرداخته و ایرادهای فراوانی بر آن وارد دانسته است؛ مثلاً، ما در مورد امور طبیعی، برخلاف اموری که ساخته دست انسان است، فقط معلول آن را تجربه کرده‌ایم و هیچ تجربه‌ای از علت آن نداریم تا شباهت آنها را دریابیم. به علاوه، اگر معلول‌های طبیعی را شبیه مصنوعات بشری بدانیم، به‌ناچار سازنده یا سازندگان طبیعت باید بسیار شبیه انسان‌ها باشند که در این صورت با مشکل انسان‌واری خداوند مواجه می‌شویم؛ چیزی که با سنن دینی منافات دارد. کانت نیز نقدهایی شبیه هیوم بر این شیوه وارد می‌داند، اما در خرده‌گیری از آن به حد هیوم افراط نمی‌کند و این شاید به سبب اهمیتی است که او برای روش تمثیل قائل است. به نظر او، ما نمی‌توانیم درباره نظم جهان و منشأ آن جز از طریق تشبه آن به انسان اندیشه کنیم. علم با این تفکر هدایت می‌شود که طبیعت محصول هوش مدبری است که می‌توان تدابیر او را دریافت (Byrne, 2007: 39). هرچند این نوع

استدلال نمی‌تواند در برابر حادترین نقدهای استعلایی دوام بیاورد، در اینجا نیازی نیست تا عقل طبیعی را به سبب نتیجه‌ای که به دلیل شباهت برخی محصولات طبیعی با فرآورده‌های انسانی و مقایسه آنها می‌گیرد، و امور اول را نیز مانند امور دوم فراهم‌آمده از عقل و اراده (هر چند فراتر از عقل و اراده انسانی) می‌داند چندان مؤاخذه کرد، زیرا اساساً اگر در پی تعیین علت هستیم راهی مطمئن‌تر از تشبیه به فرآورده‌های هدفمندی که ما تنها با علت و نحوه عمل آنها آشنا می‌شویم، در پیش روی ما نیست (Kant, 1983: 522).

۳. از کجا معلوم که در این جهان نظم وجود دارد تا از مقایسه آن با افعال انسان بتوان حکیم و مرید بودن فاعل آن را نتیجه گرفت؟ ما هیچ‌وقت تجربه‌ای از کل جهان نداشته‌ایم تا بتوانیم از هماهنگی اجزای آن برای رسیدن به یک هدف معین سخن بگوییم. مضاف بر این، وجود شرور و نقایص در عالم تصور بی‌نظمی عالم را تقویت می‌کند.

۴. به فرض اینکه در عالم نظم وجود دارد، اما به چه دلیل باید آن را بر اساس وجود ناظمی بیرون از عالم تبیین کرد؟ چرا طبیعت را چیزی ندانیم که خود از طریق نیروی فعالیت کورکورانه خویش نظم را به خود بخشیده است؟ آیا واقعاً می‌توان اثبات کرد که طبیعت هنری از قبیل هنرهای انسانی مانند ساعت و ساختمان است؟ در واقع، هیوم و کانت هر دو متقاعد شده بودند که منطقی‌تر می‌توان نظم را ناشی از طبیعت خود اشیا دانست؛ از این رو، پیش‌کشیدن یک موجود مدبر تنها طریق تبیین نظم عالم نیست. همان‌طور که کمپ اسمیت متذکر می‌شود، کانت در کتاب *نقد عقل محض* به این مطلب نمی‌پردازد، اما آثار دیگر او به خوبی گویای این مطلب است. به نظر کانت، حتی ماده به اصطلاح مرده و فاقد جنبش نیز صرفاً خستی و بی‌تأثیر نیست؛ همین ماده با نیروی گرانش درونی خود می‌تواند عجیب‌ترین صور را به وجود آورد. کانت در رساله *تاریخ طبیعی عمومی و نظریه سماوات*^۶ که به بررسی نحوه ساختمان جهان و منشأ مکانیکی عالم بر اساس اصول نیوتن می‌پردازد، مدعی است که نظام سیارات به خوبی می‌تواند از عمل کورکورانه قوانین ناشی شود. حال اگر ماده بی‌روح چنین خاصیتی دارد، طبیعت زنده، که براهین نظم بیشتر ناظر به آنهاست، به طریق اولی سزاوار چنین نظم‌بخشی است و در نتیجه، بی‌کفایتی برهان غایت‌شناختی را بهتر نشان می‌دهد. بنابراین، اگر طبیعت زنده و ارگانیسم را چیزی شبیه صناعات بشری بدانیم، ماهیت آن را به نادرستی تفسیر کرده‌ایم، زیرا با فرض عامل بیرونی که باعث پیوند آنها شده، قدرت خودبسندگی درونی آن را نادیده گرفته‌ایم. هیوم نیز در *گفت‌و شنود در باب دین طبیعی* اعلام کرده بود که امور آلی در تأیید نکردن برهان

غایت‌شناختی نه تنها مطابق با امور غیرآلی نیستند، بلکه در تعارض آشکار با آنهایند (Smith, 2003: 539-40). انتشار نظریه داروین نیز به این مطلب کمک کرد و از آن زمان به بعد، برهان غایت‌شناختی اهمیت خود را در میان دانشمندان بیشتر از دست داد، زیرا بر اساس آن فرضیه به نظر می‌رسید که دیگر نیازی به تبیین امور طبیعی از طریق برهان غایت‌شناختی و فرض عاملی بیرون از طبیعت نیست (هاسپرس، ۱۳۷۹: ۵۱۷).

۵. حال برای پیشرفت برهان فرض کنیم که جهان منظم است و نظم آن مانند مصنوعات انسانی ناشی از یک عامل بیرونی است. آیا با این فرض، برهان نظم از مشکلات رهایی می‌یابد؟ این فرض نیز کمکی به برهان نظم نمی‌کند، زیرا از این طریق تنها می‌توان نشان داد که جهان هستی را معماری است که ماده از پیش موجود را نظم بخشیده، نه اینکه جهان خالقی دارد که ماده را نیز او به وجود آورده است. برهان نظم از امکان صورت‌های معینی از ماده منظم آغاز می‌شود نه از امکان خود ماده. به عبارت دیگر، از امکان صورت نمی‌توان امکان ماده را نتیجه گرفت. بنابراین، نامخلوق بودن ماده عالم هیچ تعارضی با برهان نظم ندارد (Kant, 1983: 522). قول به اینکه جهان ناظمی دارد و اینکه این ناظم خالق جهان است، دو مسئله متفاوت‌اند که حل آنها مستلزم اصول و مبانی مجزاست. در حل مسئله نخست می‌توان از مبانی تجربی یاری جست، اما برای پاسخ به مسئله دوم باید از مبانی تجربی و برهان طبیعی - کلامی فراتر رفت و به نوعی برهان ماتمقدم روی آورد (Cousin, 1854: 133)؛ اثبات امکان خود ماده و پیدایش آن از طریق برهان نظم ممکن نیست. بنابراین، به فرض اینکه برهان نظم بتواند صانع را برای عالم اثبات کند، این صانع محدود به ماده است و نمی‌تواند همان خدای دینداران باشد که خالق همه چیز است. مشکل وجود ماده با فرض وجود یک هوش فراانسانی حل‌کردنی نیست، زیرا می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا این ماده به جای اینکه اصلاً نباشد، وجود دارد.

۶. خدای دین‌باوران خدایی است واحد، همه‌دان و همه‌توان، اما از طریق برهان نظم حتی اگر بتوان حکیم‌بودن صانع را اثبات کرد، نمی‌توان علم و قدرت مطلق و همچنین وحدت او را اثبات کرد. گذر از قدرت بزرگ به همه‌توانی و از حکمت عظیم به همه‌دانی، چیزی نیست که بتوان بر اساس مبانی تجربی تبیین کرد. جهان آن‌گونه که ما می‌یابیم اثبات نخواهد کرد که معمار آن قادر مطلق است (Kant, 1983: 523) و فقط بیانگر این است که او واجد قدرت بزرگی است؛ یعنی، قدرتی که قیاس‌ناپذیر است، اما قیاس‌ناپذیر بالنسبه با قدرت من که بسیار محدود است (Kant, 1996: 353). از طریق تمثیل و با استناد به وجود

تدبیر در افعال انسان‌ها نمی‌توان به یک معمار کامل نامتناهی استدلال کرد، زیرا تجربه ما محدود است و این تجربه محدود هیچ مبنایی برای حکم در خصوص کمال نظم در جهان فراهم نمی‌کند. به گفته کانت، تجربه ما از جهان چنان محدود است که به ما اجازه استنتاج برترین واقعیت را از آن نمی‌دهد (Ibid:354). به علاوه، انسان‌ها معمولاً کارهای خود را از طریق آزمون و خطا انجام می‌دهند؛ از کجا معلوم که نظم جهان نیز این‌چنین حاصل نشده باشد؟ طبیعی است که اگر پیدایش جهان هم محصول آزمون و خطا باشد، خالق آن را نمی‌توان واجد علم و قدرت مطلق دانست. به نظر کانت، از توالی وسایط و غایات طبیعت نیز نمی‌توان همه‌دانی و همه‌توانی خدا را نتیجه گرفت، زیرا از طریق تجربه نمی‌توان دلیل کافی برای هماهنگی وسایط و غایات به‌دست آورد. به علاوه، خدای دینی خدایی است واحد، درحالی‌که از طریق برهان نظم نمی‌توان وحدت او را اثبات کرد. مصنوعات بشری، که ما صنع الهی را شبیه به آن می‌دانیم، در بسیاری از موارد محصول تلاش مشترک انسان‌هاست؛ شاید جهان را نیز تعدادی از مدیران و طراحان ناقص طراحی کرده باشند نه برترین هستی. بنابراین، به قطع نمی‌توان حکم کرد که خدای جهان واحد است.

۷. آیا این همه ایرادهای برهان نظم را می‌توان برطرف کرد و از آن امید داشت که بتواند وجود خدای همه‌دان و همه‌توان را اثبات کند؟ به نظر کانت، این برهان فقط در صورتی می‌تواند از این مشکلات رهایی یابد که به دامن براهین جهان‌شناختی و وجودی پناه ببرد. نقص برهان نظم فقط در صورتی رفع می‌شود که بتوان نشان داد اولاً خدا همان‌طور که معمار جهان است، علت آن نیز است؛ دیگر اینکه او نه تنها یک وجود بسیار کامل، بلکه ضروری‌ترین وجود است؛ و سوم این وجود ضروری همان حقیقی‌ترین وجود یعنی خداست. اما، اینها فقط از براهین جهان‌شناختی و وجودی برمی‌آید و بدون به‌کارگرفتن این دو برهان، برهان طبیعی - کلامی به خودی خود از انجام آن عاجز است. در برهان جهان‌شناختی اثبات می‌شود که خدا علت جهان است و این علت، وجودی است که مطلقاً ضروری است و در برهان وجودی این هستی ضروری با حقیقی‌ترین وجود یا خدا یکسان دانسته می‌شود.

از آنجایی که این نقد مهم‌ترین نقد کانت بر برهان نظم است، شایسته است بیشتر تأمل کنیم و نحوه وابستگی آن را به دو برهان دیگر توضیح دهیم. همان‌طور که آمد، در الهیات طبیعی هدف اثبات وجود خداست. مفهوم خدا مفهوم حقیقی‌ترین و کامل‌ترین چیز است. این مفهوم را نمی‌توان از تجربه به‌دست آورد، زیرا به دلیل محدودیت تجربه، کامل‌ترین

هرگز در آن به ما داده نمی‌شود. از طریق تجربه فقط می‌توان به مفهوم وجودی دست یافت که بسیار کامل است و واجد علم و قدرتی است که قابل مقایسه با ما نیست. همان‌طور که بیان شد، با استناد به طبیعت و شیوه تمثیل فقط می‌توان نشان داد که این قدرت برتر تنها می‌تواند معمار جهان و واهب‌الصور باشد. اما، صنعتگر و معمار فقط می‌تواند صورت را در ماده‌ای که از پیش موجود است ایجاد کند. در این صورت سؤالی که مطرح می‌شود، این است که ماده جهان از کجا آمده است؟ طبیعی است که اعطای این صور بدون وجود ماده امکان‌پذیر نیست. اثبات امکان ماده و علتی برای آن، همان کاری است که فقط از برهان جهان‌شناختی برمی‌آید. اساس برهان جهان‌شناختی این است که هر وجود ممکن نیازمند علتی است و چون عقل از پذیرش سلسله‌علت‌ها تا بی‌نهایت امتناع می‌کند، به‌ناچار به علتی می‌رسد که واجب و از این رو بی‌نیاز از علت است. همان‌طور که باروکر مطرح می‌کند، برهان جهان‌شناختی دو مرحله دارد: در مرحله نخست از امکان جهان، وجود یک هستی مطلقاً ضروری را به عنوان علت آن نتیجه می‌گیرد؛ کانت این مرحله را چنین تقریر می‌کند: «اگر چیزی هست پس وجود مطلقاً ضروری هم باید باشد؛ اما حداقل من هستم؛ پس وجود مطلقاً ضروری هم هست» (Kant, 1983: 508). در مرحله دوم استدلال می‌شود که این وجود مطلقاً ضروری باید همان حقیقی‌ترین وجود باشد، و این کاری است که از طریق برهان وجودی انجام می‌شود. اگرچه کانت به مرحله اول نیز انتقادهایی وارد می‌سازد، حمله اصلی او به مرحله دوم است. به نظر او، اعتبار این مرحله منوط به اعتبار برهان وجودی است و چون قبلاً برهان وجودی رد شده، پس این مرحله از برهان جهان‌شناختی هم بی‌اعتبار است. کانت استدلال مرحله دوم را چنین بیان می‌کند:

وجود ضروری را تنها از طریق یک جفت محمول‌های متقابل ممکن می‌توان معین ساخت. بنابراین، تعین کامل آن تنها به واسطه مفهوم ممکن است. حال فقط یک مفهوم ممکن وجود دارد که شیء را به نحو کاملاً ماتقدم معین می‌سازد و این همان مفهوم حقیقی‌ترین هستی است. بنابراین، مفهوم حقیقی‌ترین هستی تنها مفهومی است که به واسطه آن می‌توان مفهوم هستی ضروری را به اندیشه درآورد، و به عبارت دیگر هستی متعالی بالضروره وجود دارد (Ibid).

بر اساس این استدلال، فرض کانت بر این است که هستی ضروری تنها می‌تواند از طریق یک مفهوم ماتقدم تعین یابد، زیرا همه مفاهیمی که از واقعیت به‌دست می‌آیند، مفاهیمی هستند که منطقاً ممکن و در نتیجه محدودند (Buroker, 2006: 275-76). این همان

کاری است که در برهان وجودی انجام می‌شود؛ یعنی، استنتاج وجود یک چیز از صرف مفهوم آن. کانت برهان نظم را نیز مشتمل بر دو بخش می‌داند: بخش نخست حاکی از این است که علت جهان یک موجود حکیم و مدبر است، و بخش دوم این علت را با خدا یا حقیقی‌ترین هستی یکی می‌داند. به نظر او، استنتاج بخش دوم این برهان نیز منوط به درستی برهان وجودی است. در نتیجه «بدون برهان وجودی، حتی اگر می‌توانستیم وجود واجب‌الوجود را اثبات کنیم، هیچ راهی برای تعیین ماهیت آن نداشتیم ... و نمی‌توانستیم هیچ تصویری از چیستی و ماهیت واجب‌الوجود داشته باشیم و بنابراین هیچ دلیل و مبنایی نداریم که آن را خدا بدانیم (یونینگ، ۱۳۸۸: ۲۸۵).

برخی وابستگی برهان جهان‌شناختی و برهان نظم را به برهان وجودی به شیوه دیگری تبیین کرده‌اند. همان‌طور که گفته شد، ماهیت برهان وجودی چیزی جز عبور از تصور به وجود نیست؛ این ویژگی در هر دو برهان جهان‌شناختی و طبیعی - کلامی نیز یافت می‌شود. در برهان جهان‌شناختی استدلال می‌شود که برای آغاز سلسله علی و معلولی، علت نخستینی باید باشد و این علت نخستین همان خداست. به عبارت دیگر، سلسله علی بدون این علت نخستین تبیین‌کردنی نیست. در این استدلال از تصور سلسله علی و معلولی، وجود علت نخستین نتیجه می‌شود. در برهان غایت‌شناختی نیز همین معنی یافت می‌شود؛ در این برهان سخن از هماهنگی و سایط با غایات است، اما این هماهنگی را بدون در نظر گرفتن یک ذهن آگاه و هوشمندی که در بن آن قرار دارد، نمی‌توان توجیه کرد. در نتیجه، هر دو برهان از تصور صرف سلسله علی و معلولی یا سایط و غایات وجود خدا را نتیجه می‌گیرد (Prasad, 2005: 49). این تبیین اگرچه نسبت به بیان بالا ساده‌تر است، به نظر ناقص می‌رسد، زیرا به مسئله اصلی این دو برهان یعنی یکی دانستن علت نخستین یا موجود هوشمند با حقیقی‌ترین هستی یا خدا هیچ اشاره‌ای ندارد؛ در صورتی که در هر دو برهان سخن از مفهوم خدایی است که در دین مطرح است نه خدایی که صرفاً علت یا هوشمند است. همان‌طور که کانت اشاره می‌کند، چنین مفهومی را از خدا تنها به شیوه برهان وجودی و به واسطه تحلیل صرف مفهوم می‌توان به دست آورد، که البته در این توجیه به این نکته مهم هیچ اشاره‌ای نشده است.

از مطالب بالا آشکار می‌شود که طرفداران برهان نظم با مسئله‌ای ذوحدین مواجه‌اند: یا می‌توانند برهان خویش را بر اصول تجربی محض برگرفته از استدلال تمثیلی بنا کنند و در نتیجه از نقدهای جدی وارد بر دو برهان دیگر در امان بمانند، که در این صورت قطعاً از

وصول به هدف کلامی خویش یعنی اثبات خدای دینی قاصرند؛ و یا اینکه با توسل به انجای غیر تجربی یا استعلایی برهان این نقیصه را برطرف سازند، که در این صورت در معرض نقدهای جدی وارد بر آنها قرار می‌گیرند (Strawson, 1993: 225). پس مدعیان این برهان برخلاف ادعای خویش نمی‌توانند با استناد به طبیعت و بدون یاری جستن از عقل محض وجود خدا را اثبات کنند و به‌ناچار باید به براهین استعلایی پناه ببرند. بنابراین، آنان «هیچ دلیلی ندارند تا نسبت به برهان استعلایی این چنین اهانت‌آمیز برخورد کنند و با گرفتن قیافه طبیعت‌شناسان روشنفکر آن را همچون محصول تصنعی اندیشه‌ورزان تاریک خوی بدانند» (Kant, 1983: 524).

۶. ارزیابی نقدهای کانت

۱. توجه ویژه کانت به برهان نظم و ترجیح آن در میان برهان‌های دیگر محل تأمل است. این برهان اگرچه مورد نقدهای جدی قرار گرفته، هنوز هم به‌عنوان یکی از براهین پرطرفدار مطرح است. به نظر می‌رسد که این برهان به دلیل دوربودن از مفاهیم دشوار فلسفی و ارتباط نزدیک با جهان محسوس انسان‌ها، بیش از براهین دیگر توانسته در حصول اعتقاد محکم به خداوند مؤثر بیفتد. شاید از همین رو است که در متون مذهبی و دینی این برهان با تأکید بیشتری مطرح شده است.

۲. بدون تردید اگر مانند کانت برهان نظم را یک برهان تجربی محسوب کنیم، بسیاری از انتقادهای مطرح‌شده بر این برهان وارد است و در نتیجه آن را نمی‌توان برهانی قاطع و یقینی برای اثبات خدا دانست. از همین رو است که متفکران مسلمان نیز اذعان داشته‌اند که این برهان فقط می‌تواند ما را تا مرز ماوراءالطبیعه بالا ببرد، اما نمی‌تواند از آن سوی ماوراءالطبیعه خبر دهد؛ از راه مطالعه طبیعت حداکثر بر ما معلوم می‌شود که طبیعت مسخر و مقهور قوه یا قوه‌های مدیر و مدبر است، اما اینکه خود آن قوه از جایی آمده یا خیر و یا واحد است یا کثیر، بسیط است یا متجزی، جامع همه صفات کمال است یا خیر و علم و قدرتش متناهی است یا نه، هیچ‌یک از این طریق معلوم نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۲۷-۲۸). در نتیجه، اندیشمندان ما متذکر شده‌اند که این برهان به‌تنهایی کافی نیست و فقط با قرارگرفتن براهین یقینی دیگر در کنار این برهان است که می‌توان وجود خدای دینی را اثبات کرد. اینان روش تمثیل را، که اساس این برهان را تشکیل می‌دهد، مورد نقد قرار داده و به دلایلی که ذکر کرده‌اند روشی یقینی نمی‌دانند. اما همان‌طور که پیش از این اشاره شد،

در این میان اندیشمندانی هم هستند که کوشیده‌اند تا به نوعی برهان نظم را از طریق تحویل به مبانی عقلی به برهانی قابل قبول تبدیل کنند. به هر حال، نقدهای کانت در صورتی قابل اعتنا است که این برهان را نوعی برهان تجربی محض بدانیم.

۳. کانت همه طرق اثبات وجود خدا را منحصر به سه طریق می‌داند و با طرح مشکلات هر سه نتیجه می‌گیرد که راه عقل نظری بر اثبات خدا بسته است. اما، این حصر او مورد اعتراض واقع شده و به گفته کورنر «از مغالطه آمیز بودن این براهین لازم نمی‌آید که برهان نظری دیگری وجود نداشته باشد، مگر آنکه براهین سه‌گانه فوق به راستی کلیه شقوق ممکن را دربرگیرد و شق دیگری نباشد» (کورنر، ۱۳۸۰: ۲۶۵). اگرچه کانت تصور می‌کند منحصر در سه شق بودن براهین را اثبات کرده است، درستی ادعای او قابل تأمل است.

۴. کانت برهان طبیعی - کلامی را بر اساس این ادعا رد می‌کند که از طریق مبانی این برهان نمی‌توان به مفهوم معینی از خدا دست یافت. «برهان طبیعی - کلامی نمی‌تواند هیچ مفهوم معینی از برترین علت به دست دهد، و در نتیجه نمی‌تواند به عنوان شالوده الهیات که این نیز به نوبه خود اساس دین را تشکیل می‌دهد به کار رود» (Ibid: 523). از این رو، برای تعیین این مفهوم به‌ناچار به برهان وجودی توسل می‌جوید و از این طریق مفهوم خدا را به عنوان مفهوم حقیقی‌ترین هستی در نظر می‌گیرد. با توجه به این مطلب، به نظر می‌رسد همان‌طور که پیتربایرن توجه داده کانت نتوانسته برهان نظم را مطلقاً از اعتبار ساقط کند، بلکه ارزش و اعتبار ردیه او محدود است. انتقاد او در مقابل آن دسته از الهیون طبیعی که مفهوم خدا را به عنوان مفهوم حقیقی‌ترین هستی در نظر نمی‌گیرند، و تفکر آنها از وجود الهی رنگ و بوی تجسیم (anthropomorphism) می‌دهد، مؤثر نمی‌افتد (Byrne, 2007: 39).

۷. نتیجه‌گیری

کانت در فصل آخر تحلیل استعلایی، جایی که از تقسیم اشیا به فنومن و نومن سخن می‌گوید، سرزمین فهم را به جزیره‌ای تشبیه می‌کند که با اقیانوسی طوفانی محصور شده است. در این اقیانوس توده‌هایی از مه و تکه‌هایی از یخ وجود دارد که به دروغ سرزمین‌های جدیدی را نوید می‌دهد و ملاحان را به وسوسه کشف آنها به دریای پرتلاطم می‌کشاند. این حوزه همان حوزه عقل محض و این سرزمین‌ها همان تصوراتی است که عقل به وسوسه شناخت آنها خطر غرق شدن را به جان می‌پذیرد. طبیعی است که قبل از به‌دریازدن باید محاسبه کرد که آیا این سرزمین‌ها واقعی، و دستیابی به آنها ممکن است. کانت از سه

تصور یاد می‌کند که تلاش برای شناخت آنها جز به توهم نمی‌انجامد: نفس، جهان و خدا. او در سه بخش دیالکتیک استعلایی می‌کوشد تا نشان دهد که عقل نظری را یارای شناسایی اینها نیست و در نتیجه نمی‌تواند ثبوتاً و نفیاً به آنها پردازد و احکامی درباره آنها صادر کند. بررسی براهین اثبات وجود خدا نیز به همین منظور انجام می‌شود. آخرین براهانی که او به نقد آن می‌پردازد براهان نظم است. همان‌طور که در متن مقاله به تفصیل آمده، او این براهان را که مدعیان آن می‌کوشند تا از طریق مطالعه در طبیعت، وجود خدا را اثبات کنند، به دو دلیل محکوم می‌سازد: اولاً لزومی ندارد که نظم و نظام مشهود در طبیعت با توسل به ناظمی بیرون از جهان تبیین شود؛ و دیگر اینکه ما حق نداریم از اموری که تجربه می‌کنیم به یک هستی نامشروط که خارج از سلسله علت و معلول طبیعی است، یعنی به چیزی مانند خدای الهیات استدلال کنیم؛ اساساً مشروط بودن هر شیء تجربی مانع از هرگونه امیدی برای استنتاج وجود خدا از تجربه می‌شود. کانت دلایلی هم برای انکار براهین دیگر می‌آورد و در نهایت راه عقل را بر این موضوع بسته می‌بیند.

آیا آن‌طور که برخی از مفسران کانت گفته‌اند، می‌توان از این مباحث الحاد کانت را نتیجه گرفت؟ به نظر نگارنده، هدف کانت از طرح این مباحث به هیچ‌وجه انکار خدا و پذیرش نظریه الحادی نبوده است. اگرچه شاید به حسب ظاهر بتوان نوعی تفکر الحادی را به کانت نسبت داد، با تأمل دقیق‌تر به خوبی می‌توان دریافت که او ملتزم به الحاد نیست. همان‌طور که اسکروتین مطرح می‌کند کانت ملحد نبود و حتی از مطالعه کتاب گفت‌وشنود در باب دین طبیعی هیوم نیز برآشفته شد (اسکروتین، ۱۳۷۵: ۱۱۰). او صرفاً مدعی است که برای اثبات یا نفی خدا هیچ براهانی نمی‌توان اقامه کرد و این امر لزوماً ربطی به باور و اعتقاد به خدا ندارد. او به زعم خود می‌خواهد با طرح این مباحث و خارج کردن اموری مانند خدا و نفس از حوزه عقل نظری، پای این مسائل مهم را از مناقشات اهل مابعدالطبیعه بیرون بکشد و به قول خود جایی برای ایمان باز کند، البته ایمانی معقول. از این رو می‌کوشد تا از طریق مبانی اخلاقی پایگاه محکمی برای اعتقاد به خدا بنا کند. البته، اینکه آیا او در انجام این کار موفق بوده یا خیر، مسئله دیگری است.

پی‌نوشت

۱. این واژه برگرفته از واژه یونانی telos به معنای غایت (end) یا هدف (purpose) است.
۲. واژه‌های انی و لمی در قرن ۱۸ معانی ثابت و معین نداشتند و به معانی متفاوت به کار می‌رفتند.

اما در نظر هیوم، برهان یا استدلال انی استنتاج محتملی است در باب وقایعی که منطقیاً ممکن‌اند (contingent) و این استنتاج مبتنی بر شواهد (evidence) تجربه یا مشاهده‌اند، درحالی‌که براهین لمی عبارت‌اند از: استنتاج‌های برهانی (demonstrative) یا یقینی که مبتنی‌اند بر مقدماتی که بدیهی (self-evident) یا مقدماتی که منطقیاً ضروری‌اند (necessary) (← Hume, 2007: 20, note).

۳. ترجمه آلمانی کتاب گفت و شنود در باب دین طبیعی زمانی منتشر شد و به دست کانت رسید که نقد عقل محض آماده چاپ بود؛ بنابراین، ظاهراً کانت بدون اطلاع از عقاید هیوم این مباحث را مطرح کرده بود.

4. Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion

۵. برای آشنایی با این برهان ←

The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, Sections. 1 and 3.

6. Universal Natural History and Theory of the Heavens (1755).

منابع

- اسکروتن، راجر (۱۳۷۵). کانت، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم، با مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، ج ۵، تهران: صدرا.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه، ترجمه ابراهیم دادجو، ج ۲، تهران: علمی و فرهنگی.
- کورنر، اشتفان (۱۳۸۰). فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ الف). توحید، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۳ ب). علل گرایش به مادیگری، تهران: صدرا.
- هاسپرس، جان (۱۳۷۹). درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه موسی اکرمی، تهران: طرح نو.
- یوئینگ، ای. سی (۱۳۸۸). شرحی کوتاه بر نقد عقل محض، تهران: هرمس.

Alston, William P (1967). "Teleological Argument for the Existence of God", In *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, ed. by Paul Edwards, New York: Macmillan.

Buroker, Jill Vance (2006). *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*, New York: Cambridge University Press.

Byrne, Peter (2007). *Kant on God*, Burlington: Ashgate Publishing Company.

Cousin, Victor (1854). *The Philosophy of Kant*, trans. from the French by. A. G. Henderson, London: Lincoln's Inn Fields.

Guyer, Paul (2006). *Kant*, New York: Routledge.

- Holzhey and Mudroch (2005). *Historical Dictionary of Kant and Kantianism*, Maryland: Scarecrow Press.
- Hume, David (2007). *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, ed. by Dorothy Coleman, New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1983). *Critique of Pure Reason*, trans. by Norman Kemp Smith, London: Macmillan.
- Kant, Immanuel (1992). *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans and ed. by David Walford, New York: Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel (1996). *Religion and Rational Theology*, trans and ed. by Allen W. Wood and George Di Giovanni, New York: Cambridge University Press.
- Kemp Smith, Norman (2003). *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New York: Macmillan.
- Paley, William (2006). *Natural Theology or Evidence of the Existence and Attributes of the Deity, collected from the appearances of nature*, Edited with an Introduction and Notes by Matthew d. Eddy and David Knight, New York: Oxford University Press.
- Prasad, Sachinanda (2005). *The Concept of God in the Philosophy of Kant*, New Delhi: Classical Publishing Company.
- Strawson, P.F (1993). *The Bounds of Sense*, London: Routledge.

