

## دَرشَنه‌های هندی و براهین اثبات وجود خدا

ابوالفضل محمودی<sup>۱</sup>

### چکیده

نظام‌های فکری و یا دَرشَنه‌های هندی را می‌توان به دو دسته الهی و یا باورمند به وجود خدا و غیرالهی و یا غیرمعتقد به خدا تقسیم کرد. از دسته اول می‌توان به دو مکتب نیایه و دانتیه اشاره کرد. در این مکاتب به‌ویژه اولی، برهان‌هایی بر وجود خداوند اقامه شده است که برخی از آنها معادل‌هایی در فلسفه اسلامی و غربی دارند و برخی دیگر نیز در زمینه خاص فرهنگ و آموزه‌های هندوی مطرح شده‌اند. این برهانها عموماً از جانب مکاتب رقیب که خود، گاه از مکاتب الهی و باورمند به خدا به شمار می‌روند، مورد نقد و بررسی‌های جدی واقع شده است. تقریر مهم‌ترین این براهین و مطرح‌ترین نقدهای آنها به منظور آشنایی خواننده مسلمان پارسی‌زبان با نوع و شیوه طرح این مباحث در اندیشه هندی، و نه درگیر شدن در خود مباحث و یا ردّ و قبول استدلال‌ها، هدف اصلی این نوشتار است.

**کلید واژه‌ها:** نیایه (Nyāya)، دَرشَنه (Darśana)، اودینّه (Udayana)، وجود خدا، علیّت، جین (Jain).

۱. استادیار گروه ادیان و عرفان تطبیقی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی تهران

## مقدمه

مقصود از دَرشَنَه (darśana) در زبان و ادبیات سنسکریت، مکاتب فکری و فلسفی هندی هستند که با توجه به جهت‌گیری و ربط و نسبت استوار دینی آنها، به تبع مکاتب و جریان‌های دینی هندی به دو دسته مکاتب آستیکه (Āstika) و مکاتب ناستیکه (Nāstika) تقسیم می‌شوند. ادیان و مکاتب دسته اول وفادار به چارچوب‌های سنتی هندی و به‌ویژه آنهایی هستند که حجیت آسمانی متون مقدس هندو یعنی ود‌ها را باور دارند و دسته دوم در خارج از این سنت‌ها و باورها قرار دارند.

دَرشَنَه‌های هندی در بیشتر مسائل اساسی و از جمله در باور و یا عدم باور به وجود خدای آفریدگارِ قادر مطلق، اختلاف دارند. معمولاً ادیان و مکاتب ناستیکه، یعنی؛ بودا، جین و چارواکه را از جریان‌های الحادی به شمار می‌آورند، گو اینکه این امر بویژه در مورد مکتب بودا جای بحث و تأمل فراوان دارد (Cf. Suzuki, pp.219-20; Geden, p.269). مکاتب ششگانه آستیکه نیز در این مورد همچون سایر موارد اساسی نظرگاه یکسانی ندارند. مکاتب ود‌انته، یگه، نیایه و وایشیشیکه، از مکاتب خدا‌باور و دو مکتب میمانسا و سانکھییه براساس تفسیر غالب از مکاتب الحادی به شمار می‌آیند. از مکاتب دسته اول، مابعدالطبیعی‌اندیش‌ترین آنها ود‌انته است که معتقد به وحدت مطلق، و مسئله اصلی آن برهمن و ارتباط آن با جهان و انسان است. اما مکتبی که به طور ویژه به مسئله وجود خدا پرداخته و کوشیده است تا براهین مدوئی برای اثبات آن فراهم آورد، مکتب نیایه است. از معروف‌ترین و معتبرترین کوشش‌هایی که در این مکتب برای رسیدن به هدف فوق‌انجام گرفته است، تدوین کتاب کوسومانجلی (Kusumāñjali) اثر اودَینِ آچاریه (Udayan-ācārya) دانشمند برجسته قرن دهمی این مکتب است. این اثر و نیز براهین مطروحه در آن در طول زمان مورد شرح و بسط پیروان و نیز نقد و بررسی فراوان مکاتب رقیب قرار گرفته است.

در نوشتار حاضر ابتدا فهرستی از براهینی که در سنت هندو برای اثبات وجود خدا

اقامه شده است (البته با محوریت براهین / اودینه) به همراه شرح اجمالی آنها، ارائه خواهیم کرد و سپس نقد و اشکالاتی را که دیگر حکیمان متأله و یا غیرمتأله هندو بر آنها وارد کرده‌اند، و احیاناً پاسخ‌هایی که به این اشکالات داده شده، مورد توجه قرار خواهیم داد. همان‌گونه که ملاحظه خواهیم کرد برخی از استدلال‌ها عام و برخی دیگر تنها در چارچوب‌های خاص سنت هندو و یا مبانی مورد قبول مکتبی خاص، معنا پیدا می‌کند.

### اودینه و براهین اثبات وجود خدا

اودینه در آغاز کتاب کوسومانجلی پیش از آنکه به بررسی و اثبات براهین اثبات وجود خدا و یا آفریدگار یگانه ایشورَه (Íśvara) که بنا بر تعلقات فرقه‌ای او را شیوه (śiva) می‌داند، پردازد، این پرسش قابل تأمل را مطرح می‌کند که: «چه تردیدی درباره وجود پروردگاری وجود دارد که آفریدگان بزرگش (همچون وداها) در همه جا حضوری آشکار دارند، تا نیاز به تحقیق و اثبات او باشد؟» ( Udayana, kusumanjali, I.1.1,p.4 ) او سپس با اشاره‌ای به متونی همچون اوپنیشدها و پورانه‌ها و نیز بسیاری از مکاتب هندی، حتی جریان‌هایی که به الحاد شهرت دارند، یادآور می‌شود که با وجود همه تنوع‌ها و تفاوت‌های ظاهری، باور به وجود خداوند به‌نوعی در میان همه آنها وجود دارد:

«انسان به دنبال هر هدفی باشد [پذیرای وجود خداوند است]، اگر پیرو اوپنیشدها باشد او را ذاتی بسیط و ذی‌شعور می‌انگارد، اگر تابع تعالیم کپیله باشد [= پیرو مکتب سانکهی] خدا را شعوری ازلی می‌داند، اگر مؤمن به پتنجلی باشد [= پیرو مکتب یگه]، خدا را وجودی می‌داند که دستخوش رنج‌ها و محنت‌های پنجگانه [مذکور در این مکتب]، و اعمال اخلاقی و غیراخلاقی و انواع سه‌گانه نتایج این اعمال و نقص و کمال نمی‌شود... اگر یک شیوایی است خدا را به عنوان شیوه و اگر یک ویشنویی است، خدا را به مثابه ویشنو عبادت می‌کند، اگر دلبسته پورانه (purāna) هاست خداوند را پدر بزرگ

و جدّ (همه موجودات) می‌انگارد، و اگر وابسته به فرقه‌های قربانی کننده است، خدا را وجودی می‌انگارد که قربانی‌ها و نذورات به او تقدیم می‌گردد، اگر او یک جین (Jain) است از فرقه دیگمبیره (Digambara)، خدا را فارق از حجاب بدن و نادانی می‌پندارد... اگر یک دانشمند نیایه‌ای است خدا را وجودی می‌داند که تنها موصوفی صفاتی است که عقلاً می‌توان آنها را به او نسبت داد... دیگر چه نیاز به سخن بیشتر درباره وجود اوست؟ و بدین‌سان چه چیزی را باید توضیح داد؟ با وجود این، نظر عقلی درباره خداوند، که همان «تفکر» (manana) است چیزی جز عبادت خدا (upāsānā) نیست، و این تفکر نتیجه استماع و مطالعه متون مقدس (śravana) درباره خداوند است. ما به حد کافی از متون مقدس... درباره خدا آموخته‌ایم اکنون نوبت تفکر درباره اوست» (Loc.cit.)

اودینه در بخش پنجم اثر خویش پس از طرح مباحث کلی همچون بحث علیّت، که می‌توان آنها را به مثابه مقدماتی برای ورود و طرح مبحث اصلی کتاب که ادله اثبات وجود خداست، در اشاره به کسانی که به زعم او، به رغم وجود دلایل روشن، آنها را انکار کرده و یا ناکافی می‌دانند می‌گوید «بدون تردید اگر شخصی نابینا عصا را مشاهده نمی‌کند تقصیر از عصا نیست» (Ibid., I.V.p.37) او سپس تعدادی از این دلایل را فهرست‌وار ارائه می‌کند:

«از معلول‌ها (ی جهان)، ترکیب و پیوند (اتم‌ها)، از حفظ و نگهداری (جهان) و غیره (= انهدام و نابودی جهان)، از (فنون کهن) کاربرد اشیاء، از حجیت (متون مقدس)، از متون مقدس، از جملات آن، و از شماره‌های خاص (همچون دوتا بودن و سه تا بودن و غیره) وجودی لایزال و عالم مطلق اثبات می‌شود. (Loc.cit.)<sup>۱</sup>

۱. این ترجمه براساس و با نظر به سه ترجمه انگلیسی رادها کریشنان ( Indian Philosophy, Vol.II, )

p.168) ان.اس.دراوید (در شرح و ترجمه: Nyāyakusumāñjali, p.374)، هیرن میه اننده

(Heritage of India, Vol.III, P.542) انجام گرفته است.

## شرح برهان‌ها

برهان اول (برهان علیت kārya). این برهان، که همان‌گونه که خواهد آمد، بیش از همه محل نقد و بررسی عالمان مکاتب گوناگون قرار گرفته، در واقع ترکیبی از برهان‌های علیت و نظم است. براساس این برهان گفته می‌شود که جهان معلول است و در ساختار خود دارای نظم و ترتیب، بنابراین دارای آفریننده‌ای است، زیرا پدیدارهای جهانی از قبیل کوه و دریا و سایر موجودات همه مرکب‌اند و از اجزای کوچکتر و از اتم‌ها تشکیل شده‌اند و همه امور مرکب معلولند و هر موجودی که معلول باشد و دارای نظم ترتیب، همچون یک کوزه سفالی علت و سازنده‌ای خواهد داشت. بدون چنین علت فاعلی، علل مادی نمی‌توانند معلول‌های خاص خود را به وجود آورند. وجود چنین علتی مستلزم داشتن آگاهی بی‌واسطه از علل مادی، خواست تحقق برخی اهداف و مقاصد، و برخورداری از قدرت اراده برای تحقق چنین قصدی است، و ایشورَه (خدا) دارای همه این اوصاف است ( CF.Dāsgupta, Vol.I, p.364-5; Hiranmayanada, p.542)

برهان دوم (برهان حرکت و پیوند āyोजना). این برهان که بی‌شبهت به برهان محرک اول نیست و گاه برهان پیوستگی نامیده می‌شود براساس جهان‌شناسی مکتب نیایه - وایشیشیکه، تنظیم شده است که بر مبنای آن همه چیز از اشیای خرد جفت، و آنها از ذرات ریز اتمها تشکیل شده‌اند. در آغاز آفرینش اولین رُخداد، پیوستگی دو اتمی است که اولین مولکول‌ها یا اشیاء خرد را به وجود آوردند. حرکت و به هم پیوستگی این دو اتم در شرایط پیش از آفرینش باید همچون هر کار دیگری علتی داشته باشد. این علت نمی‌تواند جز وجود الهی باشد، زیرا در آن شرایط همه موجودات زمانمند ناموجود بودند. (CF. Dravid, p.374.; Hiranmayananda, p.542)

برهان سوم (برهان حفظ و نگهداری dhrti). این برهان بر حفظ جهان اشارت دارد. درست همان‌گونه که نگهداری قطعه‌ای چوب در فضا نیازمند وجود پرنده و یا موجودی است که این کار را انجام دهد، به همین سان نیز جهان نیازمند نگهدارنده‌ای

است تا مانع سقوط و فروپاشی آن باشد. نیروی جاذبه و سایر نیروهایی که حافظ و انسجامبخش جهان انگاشته می‌شوند، مستلزم علتی پشتیبان و نگهدارنده‌اند. (Loc.cit.)  
برهان چهارم (برهان فنون کاربرد اشیاء padāt). همان‌گونه که امروزه نیز انتقال دانش به کارگیری اشیاء و استفاده از ابزار، نیازمند آموزگاران است که این دانش‌ها را بیاموزند، برای آموزش هنرها و فنون کهن نیز که از روزگاران بی‌انتها در میان انسانها رواج یافته است، باید آموزگاری وجود داشته باشد و او جز خدا که آگاه به همه اشیاء است نمی‌تواند باشد. (Hiranmayananda, p.543)

برهان پنجم (برهان حجیت وداها pratyayatah و تالیف و جملات vākyāt آن). این برهان که گاه خود به صورت دو و یا سه برهان مستقل مطرح می‌شود، بدین صورت تقریر می‌شود که حجیت وداها، تالیف و ابداع جملات و عبارات آن باید ناشی از منبع و مرجع معتبری باشد که بدان حجیت بخشیده باشد، با توجه به ژرفا، تعالی و علو مکانت این آثار، علت و مصدر بشری نمی‌توان برای آنها در نظر گرفت، ناگزیر باید علتی الهی داشته باشد که خداوند است. (چاترجی، ص ۳۰-۴۹، C.F.Hiranmayananda, p.542-3; Dravid, p.375)

برهان ششم (برهان متون مقدس). این برهان که به صورت‌های مختلف تقریر شده است؛ و برهان بعدی با پیش‌فرض حجیت و اعتبار قدسی وداها، مهم‌ترین متون مقدس هندو، طرح شده است. براساس این برهان مهم‌ترین دلیل وجود خداوند شهادت آیات وداها و یا شروتی śruti (= متون مسموع، و حیانی) از قبیل اوپنیشدها بر وجود اوست: «خدای یگانه در همگان نهفته، همه را فراگرفته است، نفس باطنی همگان و هدایتگر و نگهدارنده همگان است» (śvetasvatara upaniśad, 6.12) والاترین نفس جاودان، سرور همگان است، فرمانروای همگان است، پشتیبان همگان است»، «روح نازاده بزرگ، پذیرنده همه نذرها و هدایا و بخشنده همه نعمتهاست» (Brhadāranyaka upaniśad, 4.4.22, 4.24) مبنای این برهان اتکای بر تجربه شخصی پاکدلان اهل بصیرت است. (ر.ک: چاترجی - داتا، صص ۴۳۰-۴۳۵، ترجمه ناظرزاده، (Rādhakrishnan, Vol.II, p.168)

برهان هفتم (برهان شماره اتم‌ها ankhya-viśeṣāt). اساس این برهان دیدگاه مکتب نیایه - وایشیشیکه مبنی بر تحلیل و تبیین اشیای بزرگ براساس ذرات بی‌نهایت کوچک یا اتم‌های ازلی است. پیروان این مکتب در پاسخ به این پرسش که چگونه ممکن است از اجزاء و ذرات بی‌نهایت خرد موجودات خرد یا مولکول‌ها و در مرتبه بعد اشیای بزرگ به وجود آیند، نظریه‌ای را مطرح کردند که می‌تواند آن را نظریه جهش کوانتومی (quantum jump) یا افزایش ذره‌ای نام نهاد. بر مبنای این نظریه، تنها علت حجم و بزرگی مولکول‌ها و یا اولین جفت‌های اتمی و در مرتبه بعد اشیاء بزرگ، تنها این ذرات نیستند، بلکه شماره و عدد آنها، مثل دو تا بودن، است. اما عدد غیر از پیوستگی اتم‌ها، ناشی از کارکرد ذهن در انضمام موجودات کثیر به یکدیگر و بنابراین تابع ذهن است، و اگر ذهنی نباشد عدد نیز وجود ندارد. در آغاز آفرینش نمی‌توان به جز وجود یک ذهن مجرد متعالی و فراکیهانی، ذهنی را تصور کرد تا در نتیجه آن آفرینش و موجودات حجیم به وجود آیند، زیرا اذهان محدود برای وجود خود نیازمند وجود اندام روان - تنی هستند که خود مستلزم ترکیب اتم‌هاست. آن ذهن مجرد متعالی همان خداوند است. (Cf. Smart, p.162; Rādhakrishnān, Vol.II, p.168)

این شرح مختصری بود از آنچه /ودینه/ تحت عنوان براهین اثبات وجود خدا به طور فهرست‌وار در اثر برجسته خود مطرح ساخته بود. به جز این براهین، براهین دیگری نیز در آثار /ودینه/ و دیگر عالمان الهی هندو مطرح شده است که از مشهورترین آنها که خاص سنت هندو و مبتنی بر آموزه‌های اساسی آن است می‌توان از برهان کرمه (karma) و یا /دریشته (adrśta) نام برد.

برهان هشتم (برهان کرمه karma و یا /دریشته adrśta). این برهان که در واقع وجهی دیگر از برهان علیت، اما در زمینه تفکر هندوست، مبتنی بر دو آموزه مهم است؛ یکی آموزه سمساره (samsāra) و تناسخ، و دیگر آموزه کرمه. آموزه اول اعتقاد به زندگی مکرر و بی‌شمار روح در قالب‌های گوناگون است و دومی باور به قانون اثر وضعی اعمال و اندیشه‌هاست به گونه‌ای که زندگی امروز هر فرد، نتیجه اعمال و

اندیشه‌های او در زندگی پیشین، و اعمال و رفتار امروز او تعیین‌کننده اوضاع و احوال، و نیز کالبد او در زندگی دیگر خواهد بود. مفهوم سومی نیز که با این دو مفهوم مرتبط و از عناصر اصلی برهان شمرده می‌شود، مفهوم/ادریشته است. توضیح آنکه، اثر عمل نیک شایستگی یا پونیه *punya* و نتیجه عمل بد ناشایستگی یا *papa* است، و این دو با هم شکل‌دهنده/ادریشته یا استحقاق و قابلیت هستند که روح فرد واجد آن می‌شود. ادریشته در شرایط زمانی و مکانی مناسب و برحسب نوع و محتوای آن می‌تواند علت خوشی و خوشبختی و یا ناخوشی و بدبختی فرد باشد و بدین‌سان در این مکتب تداوم شایستگی و ناشایستگی و یا فضیلت و رذیلت فرد بر حسب ادریشته تبیین می‌شود. اکنون پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه ادریشته ناآگاه می‌تواند پیامد متناسب با رفتار افراد آن هم به میزان متناسب را به وجود آورد؟ به عبارت دیگر ادریشته بدون هدایت و تدبیر یک نفس و یا روح آگاه نمی‌تواند توزیع‌کننده نتایج و ثمرات اعمال باشد. نفوس محدود فردی نیز نمی‌توانند هدایتگر ادریشته باشند زیرا در آن صورت می‌توانستند سرنوشت و تقدیر ناخواسته و نامطلوب خود را تغییر دهند، که همان‌گونه که آشکار است از انجام این امر عاجزند. بنابراین عمل سرنوشت‌ساز و تعیین‌کننده ادریشته تحت هدایت و تدبیر خداوند است که عمل می‌کند. خداوند این جریان را نه ایجاد می‌کند و نه تغییر می‌دهد بلکه انجام آن را امکان‌پذیر می‌سازد. بنابراین خداوند توزیع‌کننده ثمرات اعمال ماست. (Cf. Udayana's *kusumāñjali*, I, 4-7, ) (i.9, i.19, quoted by Radhakrishnan, Vol.II, P.166-7; smart, P.162)

برهان نهم (برهان وده ویاسه *veda-vyāsa*). وده یاسه، مفسر مشهور یُگه سوتره‌ها (*yoga sutras*) اثر پتنجلی (*Patanjali*)، در شرح خود بر این اثر عباراتی دارد که گاه با عنوان پیش‌درآمدی بر برهان وجودی (*Ontological Argument*) از آن یاد شده است (Cf. Smart, P.163). این برهان آن‌گونه که در این اثر آمده است بدین‌صورت است: علو و برتری (pre-eminence) ایشورَه (*āśvarya*) (پروردگار = *Īśvara*) از جمیع جهات (و به تمام معنای کلمه) است، بدون آنکه چیزی با آن برابری کند و یا از آن پیش افتد،



زیرا، اولاً، هیچ علو و برتری نمی‌تواند از آن پیش افتد، به این دلیل که هر آنچه به نظر آید از آن فراتر می‌رود، خودش اثبات می‌کند که همان است. بنابراین همان/یشورَه‌ای است که حد نهایی علو و برتری را در او درمی‌یابیم. دیگر آنکه هیچ علو و برتری نمی‌تواند با آن برابری کند زیرا اگر یک چیز همزمان به طور همسان مورد خواست این دو (موجود فرضاً) برابر باشد... پیروزی یکی به معنای ناکامی دیگری خواهد بود و بدین‌سان پایین‌تر خواهد بود. (Vyāsa (coment), i.24, P. 49-50)

برهان دهم (برهان درجات معرفت). این برهان نیز یادآور برهان درجات کمال در فلسفه غرب است، در متون مربوط به مکتب یوگا بدین صورت مطرح شده است که: علم و معرفت دارای درجاتی است و این مستلزم وجود بالاترین حد یا علم مطلق است و آن باید به موجودی، یعنی به کاملترین موجود، تعلق داشته باشد، که همان خداست. (Cf. Smart. P.163)

### نقد براهین

به موازات طرح و تقریر براهین اثبات وجود خدا در مکاتب خداگرایی همچون نیایه، این براهین مباحث فراوانی را برانگیخت و از سوی مکاتب رقیب مورد نقد و بررسی قرار گرفت. این انتقادات را در مجموع می‌توان به دو بخش تقسیم کرد. انتقاداتی که از جانب مکاتب خداگرا مطرح شده است که نمونه بارز آن نقد مشهور و مفصل *رامانوجه*، عالم برجسته مکتب الهی *ویشیستادوایته*، بر این براهین بویژه برهان اول است؛ دسته دوم نقدهایی است که از جانب مکاتب غیرالهی مثل مکاتب جین و سانکهییه بر این براهین وارد شده است. با توجه به اینکه اساس براهین قبل، همان‌گونه که از تأمل در آنها روشن می‌شود، برهان علیت است و بیشتر براهین مطرح شده به نوعی، به همین برهان بازمی‌گردند بیشتر انتقادات و البته پاسخ‌ها نیز ناظر به این برهان است. اما نکته‌ای که در بررسی این براهین شایسته توجه بیشتر است این است که تقریباً هیچ‌کدام از براهین مذکور درصدد اثبات یک علت فاعلی که جهان را از عدم به

وجود آورده و ایجادکننده آن باشد نیست، آنچه این براهین و احیاناً برهان‌های دیگری که از ذکر آنها صرف‌نظر کردیم، می‌خواهند اثبات کنند وجود حقیقتی متعال و البته عالم و قادر است که سامان‌بخش و مدبر عالم است و شاید این یکی از تفاوت‌های مهم نقش براهین اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی و غربی با فلسفه هندی است. اکنون به ترتیب به دو دسته از این انتقادات، یعنی انتقادات رامانوجه و پیروان مکتب جین و پاسخ‌هایی که بدانها داده شده می‌پردازیم. البته برخی از این نقدها و پاسخ‌ها همان‌گونه که خواهیم دید مشترک و مشابهند.

### نقدهای رامانوجه

رامانوجه (۱۰۵۵-۱۱۳۷) دانشمند برجسته مکتب ویشیستادویته (Viśiṣṭādvaita) (وحدت‌گرایی مقید) از شاخه‌های اصلی مکتب ودانتیه است که دارای آثار متعددی است که مهم‌ترین آنها شرح او بر برهمه سوتره باعنوان شری بهاشیه (Śrī-Bhāṣya) است. نقد او به عنوان یک مدافع و یک دانشمند برجسته مشرب بهکتی (Bhakti)، که بیش از هر چیز بر عشق و خلوص و سرسپردگی صادقانه به معبود پای می‌فشرد، بر براهین اثبات وجود خدا روشی بود برای نشان دادن نارسایی‌ها و ناتوانی‌های عقل منطقی در گشودن راهی به ساحت قدسی، تا بدین‌وسیله دریچه‌ای دیگر که همانا تجربه شخصی و شهود حقیقت است، بر روی پیروانش بگشاید. ( Cf. Srinivasachari, ) (pp. 39-45)

رامانوجه در آثار خود (در نقد براهین اثبات وجود خدا) فهرستی از انتقادات را بر برهان اول وارد کرده است که همانندی قابل توجهی به نقد دیوید هیوم فیلسوف اسکاتلندی قرن هیجدهم بر برهان جهان‌شناختی دارد. نینیان اسمارت این انتقادات را به صورت ذیل تلخیص کرده است:

۱. تجربه نشان می‌دهد که اشیایی همچون یک کوزه سفالی را موجودی هوشمند ساخته است، اما نظر به اینکه از سویی علل مادی جهان ناشناخته‌اند، و از سوی دیگر

ما پدید آمدن جهان را مشاهده نکرده‌ایم منطقاً نمی‌توانیم وجود یک فاعل عاقل را استنتاج کنیم.

۲. به فرض منطقی بودن چنین استنتاجی، هیچ دلیلی وجود ندارد که جهان به وسیله فاعل یگانه به وجود آمده باشد، بلکه ممکن است به وسیله شماری از نفوس محدود و در تعامل آنها با یکدیگر به وجود آمده باشد. اما این اشکال که نفوس محدود برای به وجود آوردن جهان باید از علل مادی آن آگاهی کافی داشته باشند ولی از چنین دانشی بی‌بهره‌اند، وجهی ندارد زیرا در تجربیات خود صنعتگران فراوانی را دیده‌ایم که بدون آگاهی کامل از ماهیت ماده مورد استفاده خود، کارشان را به خوبی انجام می‌دهند.

۳. گواه و دلیلی نیز نداریم بر اینکه جهان به یکباره به وجود آمده باشد و در صورتی که جهان در مراحل مختلف به وجود آمده باشد، به نتیجه‌ای دیگر می‌رسیم، زیرا تجربه نشان می‌دهد که معلول‌هایی که در زمان‌های مختلف به وجود آمده‌اند از عوامل گوناگون ناشی شده‌اند، بنابراین در مورد جهان نیز به جای باور به آفریدگار واحد، باید آن را نتیجه عمل نفوس محدود فراوان بدانیم.

۴. ما تجربه‌ای نداریم که براساس آن وجود یک موجود عالم و قادر مطلق را استنتاج کنیم. تجربه ما فقط در حدی است که از اشیائی خاص، یعنی امور ساخته شده، فاعلی محدود را نتیجه بگیریم، بنابراین فقط می‌توانیم وجود یک نفس محدود را استنتاج کنیم که این خلاف تعریفی است که از خداوند داریم.

۵. فاعل‌هایی که ما تجربه کرده‌ایم به وسیله اندام و پیکر جسمانی عمل می‌کنند، اما اگر اندامی را به پروردگار نسبت دهیم در این صورت پذیرفته‌ایم که برخی اشیاء مرکب از اجزاء می‌توانند ازلی باشند، در این صورت چرا جهان را ازلی ندانیم؟ اما اگر گفته شود که خداوند مجرد از بدن و جهات جسمانی است، در این صورت اساس استنتاج را از بین برده‌ایم زیرا تجربه ما فقط از فاعل‌های جسمانی است.

۶. هرچه برهان قوی‌تر باشد، شباهت مفروض بین نفوس محدود و پروردگار

قوی‌تر انگاشته می‌شود، در حالی که خداوند واجد همه کمالات و خوبی‌هاست و از نظر عواطف دینی مقایسه دقیق پروردگار با موجودات ناقص این جهان کاری است ناشایست.

۷. وجود و کارکرد یک پیکره اندام‌وار، تنها مستلزم وجود رابطه‌ای درونی و خاص بین اجزاء آن است و نه وجود اصلی هوشمند برای فقط وجودیت آن.

۸. هیچ شباهت نزدیکی بین جهان و ارگانسیم‌ها وجود ندارد، مثلاً کوه‌ها تنفس نمی‌کنند. (Smart, 1972, p.163; Smart, 2000, pp.50-51)

### مکتب جین و نقد براهین اثبات وجود خدا

از جمله مکاتبی که در هند به تفصیل به نقد براهین اثبات وجود خدا پرداخته است، مکتب جین (Jain) است. بنیان‌گذار این مکتب مهاویر، و احتمالاً مربوط به قرن ششم قبل از میلاد است. این مکتب از جمله مکاتب آستیکه و دارای گرایش الحادی و منکر وجود خدای قادر مطلق است که آفریدگار جهان باشد. گوَنَه‌رَتَنَه (Gunaratna) دانشمند منطق‌دان برجسته این مکتب به تفصیل به نقد براهینی پرداخته است که /اودَیَنَه و امثال او در مکتب نیایه بر اثبات وجود خدا اقامه کرده‌اند. بخش اعظم این انتقادات ناظر به برهان علیت است که همان‌گونه که پیش‌تر نیز اشاره شد، مرجع نهایی بیشتر براهین اقامه شده است. انتقادات گوَنَه‌رَتَنَه به اختصار چنین‌اند:

۱. ابتدا باید بفهمیم که مقصود از «معلول بودن» چیست، در اینجا چهار احتمال

وجود دارد:

الف) مرکب از اجزاء بودن، و این خود چهار صورت دارد:

۱. حضور معلول در اجزای تشکیل‌دهنده

۲. به وجود آمدن از اجزای تشکیل‌دهنده

۳. داشتن قسمت و بخش

۴. متشکل از اجزاء دانسته شدن.

ب) اندراج ذاتی<sup>۱</sup> و انفکاک ناپذیر (samavāya) وجود معلول‌های از پیش ناموجود<sup>۲</sup> همچون زمین و غیره، در علل مورد نظر.

ج) نزد همگان «ساخته شده» تلقی شدن.

د) در تغییر و تحول بودن.

گونه‌رتنه سپس با تحلیل مفصل موارد فوق (که برای پرهیز از اطاله کلام ذکر آن را فرومی‌گذاریم) می‌کوشد تا نشان دهد که با توجه به مبانی مکتب نیایه هیچ‌کدام از موارد فوق نمی‌تواند معنای روشن و قابل قبولی از معلول بودن، ارائه دهد. ( Cf. Bhattacharyya, PP.128-29) او سپس و بعد از نقد مفهومی معنای «معلول بودن» به ترتیب اشکالات دیگری را بر اصل برهان وارد می‌سازد:

۱. معلول معمولاً به چیزی اطلاق می‌شود که گاه وجود دارد و گاه وجود ندارد، در این صورت جهان معلول نیست، زیرا فاقد چنین شرطی است و به عنوان یک کل (براساس مبانی مکتب جین) همیشه وجود داشته و دارد و کسی خلاف آن را تجربه نکرده است و اگر جهان معلول نباشد، فرض علتی به عنوان خدا برای آن بی‌معنا خواهد بود.

اگر گفته شود که امور موجود در جهان از قبیل گیاهان و جانوران، گاه وجود دارند و گاه موجود نیستند و تغییرات گواه بر معلول بودن جهان است، پاسخ این است که در این صورت خدا نیز معلول خواهد بود زیرا علم و اراده او نیز به اقتضای زمانها و مکانها و شرایط تغییر می‌کند.

۲. به فرض آنکه معلول بودن جهان را به عنوان یک کل بپذیریم، در آن صورت نیازمند علت خواهد بود، اما برخلاف آنچه در مورد خدا تصور می‌شود، این علت لزوماً موجودی هوشمند و یا خدا نخواهد بود، زیرا ملازمه‌ای عام میان «معلول صرف بودن»

و «علتی هوشمند داشتن» وجود ندارد. به عبارت دیگر پیروان نیایه و معتقدان به چنین ملازمه‌ای تفاوت میان دو نوع معلول را نادیده گرفته‌اند؛ معلول‌های غیرطبیعی و مصنوعی همچون کوزه و خانه که مستلزم وجود علتی هوشمند هستند، و معلول‌های طبیعی همچون گیاهان و حیوانات که مستلزم وجود چنین علت هوشمندی نیستند. نادیده گرفتن چنین تفاوتی، و تعمیم حالت اول به همه جهان، خطاست.

اگر گفته شود که جهان به عنوان یک کل با آنکه همسان و هم‌سرخ معلول‌های مصنوعی نیست اما مشابه آنهاست بنابراین نیازمند علتی هوشمند است، در آن صورت باید به صرف شباهت میان بخار آب با دود، با دیدن بخار آب، وجود آتش را نتیجه بگیریم که بطلان آن آشکار است، مضافاً بر اینکه اگر هوشمند بودن علت جهان، از قیاس با مصنوعات بشری دانسته شود، در آن صورت همچون انسانها باید ناقص پنداشته شود. تجربه و مشاهده نیز گواه بر آن هستند که موجودات طبیعی مثل گیاهان و جانوران فاقد علتی هوشمند هستند.

این سخن نیز که، حتی همین امور را هم علتی هوشمند یعنی خداوند ایجاد و تدبیر می‌کند، اما تجربه نشدن او به دلیل آن است که او ذاتاً ادراک‌ناپذیر است، غیرقابل پذیرش است زیرا ابتدا باید ادراک‌ناپذیر بودن و نادیدنی بودن او اثبات گردد، که البته امکان‌پذیر نیست، زیرا از سویی اثبات این امر با همین استدلالی که در پی اثبات وجود اوست منجر به دور باطل (cakrakadosa) می‌گردد، و از سوی دیگر اثبات آن با برهانی دیگر نیز امکان‌پذیر نیست، زیرا پیش‌فرض هر برهانی برای نادیدنی بودن او، اثبات وجود اوست.

۳. صرف‌نظر از مسئله ادراک‌ناپذیری خداوند، باز اثبات علیت خداوند بر جهان ناممکن است، زیرا هیچ تبیین موجهی که چگونگی علیت خدا را نسبت به جهان توضیح دهد وجود ندارد. اگر گفته شود که خدا صرفاً به دلیل موجود بودنش علت جهان است در این صورت یک کوزه‌گر را نیز می‌توان علت جهان دانست.

اگر گفته شود که خداوند به واسطه برخورداری از ویژگی‌هایی چون علم و اراده

و یا با «وساطت عملی»<sup>۱</sup> (vyāpāra) علم و اراده و غیره جهان را ایجاد کرده است، این نیز غیرممکن است، زیرا علم و اراده‌ای بدون وجود بدن وجود ندارد. لازمه آفرینش، حرکتی فیزیکی و یا نوعی حرکت است، که بدون وجود بدن امکان‌پذیر نیست، عالم مطلق بودن او نیز آفریدگاری فراگیر و همه جانبه او را اثبات نمی‌کند.

۴. با فرض پذیرش این امر که خدایی بدون بدن و صرفاً با خواست و عمل خود می‌تواند جهان را بیافریند، مسئله دیگر انگیزه او از آفرینش است، که در اینجا چند احتمال را می‌توان مطرح کرد: یکی اینکه میل و هوس شخصی او را بدین کار واداشت و غرض و هدف خاصی در میان نبود که در آن صورت نظم و قوانین طبیعی وجود نداشت و تجربه خلاف این امر را نشان می‌دهد؛ احتمال دیگر آن است که او تحت تأثیر اعمال اخلاقی و غیراخلاقی انسان به آفرینش پرداخت [این احتمال بر مبنای نظریه کرمه و تأثیر وضعی اعمال و اندیشه‌ها در ایجاد نوع زندگی بعدی و نیز باور به آفرینش‌های ادواری مطرح شده است]، در آن صورت او در آفرینش خود مستقل نیست و تحت تأثیر و هدایت نظامی اخلاقی عمل کرده است؛ احتمال دیگر این است که بگوییم خدا به دلیل رحمت و شفقت خود به آفرینش پرداخت، که این وجه نیز قابل دفاع نیست، زیرا در آن صورت باید همه چیز خوشایند باشد و رنج و گرفتاری در جهان وجود نداشته باشد که تجربه خلاف این را نشان می‌دهد.

ممکن است گفته شود رنج‌ها و مصایب زندگی ناشی از رفتارها و اندیشه‌های گذشته خود انسانهاست که همچون تقدیری کور عمل می‌کند، می‌توان پاسخ داد که در این صورت چنین سرنوشت کوری (adrsta) می‌تواند جای خدا را بگیرد.

احتمال دیگر در انگیزه آفرینش تفریح و بازی (līlā) و یا میل به کیفر برخی و پاداش برخی دیگر است که لازمه‌اش رفتار بی‌هدف و یا حبّ و بغض نسبت به موجودات

است که هر دو خلاف اوصافی است که باورمندان به خدا به او نسبت می دهند. و سرانجام اینکه اگر گفته شود خدا جهان را به اقتضای طبیعت و سرشت ذاتی خود (svabhāva) آفرید، در آن صورت در مورد جهان ناآگاه نیز می توان چنین تصویری داشت و معتقد بود که به اقتضای طبیعت ذاتی خود به وجود آمد و نه با عمل خداوند. نیاز خدا به آفرینش نیز نمی تواند توجیه خوبی بر انگیزه آفرینش باشد زیرا منافی با کمال ضروری او به عنوان وجود متعال است. نسبت دادن این امر به الوهیت او نیز چندان سودی ندارد، زیرا این واژه از وضوح و شفافیت معنایی کافی برخوردار نیست و بسیار مبهم است.

۵. به فرض پذیرش وجود خداوند، بسیاری از اوصافی که به او نسبت داده می شود قابل توجیه نیست از جمله اینکه آفرینش و انهدام نمی تواند نتیجه یک اراده و آگاهی لایتغیر باشد، اگر واژه آگاهی به همان معنایی که در مورد انسانها به کار می رود در مورد او به کار برده شود از ویژگی هایش تغییر است و اگر در معنایی دیگر به کار رفته که در آن صورت از وجود چنین چیزی بی اطلاعیم، علاوه بر اینکه بدون وجود هیچ عضو ادراکی، علم و ادراک چگونه ممکن می شود؟

۶. اگر وجود یک خدا پذیرفتنی باشد، وجود مجمعی از خدایان را نیز می توان پذیرفت، فرض تعارض و اختلاف خدایان متعدد نیز نادرست و حاکی از آن است که به رغم انتساب صفات حمیده و فضایل گوناگون از جانب خدا باوران به آنها، آنها را موجوداتی نامعقول می دانند، هنگامی که زنبورها و مورچگان می توانند هماهنگ عمل کنند، چرا آنها نتوانند؟ ( Cf. Bhattacharya, PP.128-31; Dāsgupta, Vol. I. PP.203-6; )  
(Rādhakrishnan, Vol.I, PP.329-31)

به جز جین ها، پیروان مکاتب سانکھییه، و میمانسا نیز انتقادات کم و بیش مشابهی را بر براهین مکتب نیایه بر اثبات وجود خدا وارد کرده اند که به دلیل مشابهت این انتقادات و پرهیز از اطاله کلام از آنها می گذریم. (ر.ک: چاترجی و دیگران، ص ۵۳۷-۵۳۹؛ Dāsgupta, Vol.I, PP.402-3)



## پاسخ نیایه

عالمان مکتب نیایه کوشیده‌اند تا به پرسش‌ها و انتقادات مکاتب رقیب پاسخ‌های لازم را بدهند، برخی از این پاسخ‌ها در ضمن انتقادات مطرح شده مورد اشاره قرار گرفت، اما نظر به اینکه بخش مهمی از این انتقادات ناظر به ردّ شباهت و قیاس جهان به مصنوعات بشری بود، پاسخ آنها را در این مورد به اختصار اشاره می‌کنیم:

تلازم میان دو چیز را باید در جنبه‌های کلی و با کنار نهادن جزئیات دو طرف در نظر گرفت، از این رو اگر ما موارد متعددی از تلازم میان دود و آتش را دیدیم (ولو در مورد آتش‌های کوچک و مثلاً در آشپزخانه) می‌توانیم نتیجه بگیریم که «هرکجا دود بود آتش هم هست» به عبارت دیگر تفاوت میان آتش کوچک موجود در آشپزخانه با مثلاً آتش عظیم ناشی از سوختن جنگل، مانع از آن نمی‌شود که با دیدن دودی عظیم در جنگل وجود آتشی عظیم را در آنجا نتیجه بگیریم، به همین سان نیز در «تلازم میان نظم و ترتیب» و «وجود آفریننده» باید به «نظم و ترتیب» در معنای عام و کلی آن نظر داشت، نه نظم و ترتیبی خاص، زیرا هر مورد خاصی ویژگی‌هایی دارد که بدان وسیله از موارد مشابه تمایز می‌یابد. در تلازم میان علت و معلول نیز مطلب چنین است و نمی‌توان گفت که مثلاً تنها معلول‌های کوچک مؤخر از علت هستند، بلکه همه معلول‌ها به نحوی نامشروط مؤخر از علت خود هستند. بنابراین در مورد جهان نیز، با آنکه نظم و ترتیب موجود در جهان، با نظم و ترتیب موجود در مصنوعات بشری متفاوتند، استنتاج وجود آفریدگار یا علت از آن نباید نامعقول باشد، اگرچه این علت نامشهود است.

در مورد گیاهان و جانوران نیز نمی‌توان به صرف نامشهود بودن علت، چنین استثنایی قائل شد، مگر آن که منتقدان بتوانند به وضوح ثابت کنند که هیچ علت نامشهودی آنها را به وجود نیاورده که تنها در این صورت نقضی برای ادعای ماست.

(Cf. Dāsgupta, Vol.I, PP. 325-6, 364)

## نتیجه‌گیری

شباهت قابل ملاحظه‌ای میان براهین اثبات وجود خدا در فلسفه هندی با براهین مطروحه در این مورد در فلسفه اسلامی و غربی وجود دارد. بخش مهمی از این براهین نهایتاً قابل ارجاع به برهان علیت هستند، نقدهایی نیز که از سوی عالمان مکاتب مختلف و در چارچوب و زمینه سنت هندی بر این براهین وارد شده است بی‌شباهت به نقدهایی که در دوره اخیر بویژه در غرب بر این براهین وارد شده نیست که از این میان می‌توان به نقدهای دیوید هیوم اشاره نمود. برخی از این براهین تنها در زمینه تفکر هندو قابل طرحند، همچنان‌که بسیاری از این انتقادات را احتمالاً بتوان بر مبنای تفکر و فلسفه اسلامی پاسخ داد.

## منابع

1. چاترجی، ساتیش چاندرا؛ داتا، دربندراموهان، معرفی مکتب‌های فلسفی هندی، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، انتشارات مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، ۱۳۸۴.
2. Dāsgupta, S., *The History of Indian Philosophy*, Motilal Banarsidass, Delhi, 1997.
3. Dravid, N.S., *Commentary on the Nyāyakusumanjali*, Munshiram Manoharlal, 1996, Delhi.
4. Geden, A.S., "God (Buddhist)", *Encyclopedia of Religion and Ethics*, James Hasting (editor), Charles Scribner's sons New York.
5. Hiranmayananda, s. "Indian Theism", *The Cultural Heritage of India*, Haridas Bhattacharyya (editor), The Ramakrishna Mission Institute of Culture, Gol Park, Calcutta, 1969.
6. N.Bhattacharyya. N., *Jain Philosophy, Historical outline*, Munshiram Manoharlal publishers, 1999.
7. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, The Macmillan, company, New York, 1958.
8. Smart, Ninian, "Indian Philosophy", *Encyclopedia of philosophy*, Paul Edwards (editor), Vol. 4., Macmillan publishing co. New York, 1972.
9. Smart, Ninian, *World philosophies*, Routledge, Taylor and Francis Group, London and New York, 2000.
10. Srinivasachari, p., *The philosophy of viśistādvāita*, madras, 1978
11. Suzuki, D.T., *Outlines of Mahayana Buddhism*, Munshiram Manoharlal publishers, New York, New Delhi, 2000.

12. *The Thirteen Principal Upanishads*, Robert, E. Hume (Translator), Oxford Universityt press, 2006.
13. Udayanācārya, *Nyāyakusumanjali*, Translated by N.S.Dravid, Munshiram Manoharlal, Delhi, 1996.
14. Vyāsa, *Commentary on the yoga sutras of patanjali*, translated and Annotated by James Haughton woods, Dover Publication, New York, 2003.