فصلنامه علمی ـ پژوهشی اندیشه نوین دینی
سال ۷، زمستان ۱۳۹۰، ش ۲۷
صفحات ۲۲۰ ـ ۱۹۷

ANDISHE-E-NOVIN-E-DINI
A Quarterly Research Journal
Vol. 7, Winter 2012, No. 27

بررسی و نقد صدق و معقولیت باور به خدا براساس براهین وجودی از دیدگاه پلانتینگا

عبدالرضا باقی*

چکیده

پلانتینگا از دو منظر به موضوع خدا توجه نموده است: بعد اثباتی و بعد توجیهی. ما در این مقاله به بعد اثباتی دیدگاه وی پرداخته‌ایم. در این بعد پلانتینگا دو گام مهم برداشته است: در گام نخست ضمن بررسی، تحلیل و نقد براهین جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و وجودشناختی، به نقد تقریرهای براهین مزبور پرداخته است؛ و در گام دوم، با ارائه تصویری نو از برهان وجودشناختی بر مبنای «منطق موجهات» کوشید نتیجه بگیرد، اگرچه این برهان، صدق اعتقاد به وجود موجودی ضروری را اثبات نمی‌کند، می‌تواند پرده از معقولیت باور به خدا بر گیرد؛ ازاین‌رو در این نوشتار، ضمن بحث و فحص در جوانب مختلف برهان وجودی از منظر پلانتینگا، در پایان به نقد برخی از زوایای نگاه او به برهان مزبور، پرداخته‌ایم.

واژگان کلیدی

براهین وجودی، منطق موجهات، صدق، پلانتینگا، معقولیت، باور.

---

*. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد شهرضا. ar_baghi88@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۹/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۹/۲۳

طرح مسئله

ازآنجاکه بحث از خدا نه‌تنها عقلانی، ایمانی نیز است، مسئله وجود خدا یکی از حوزه‌های مشترک عقل و ایمان بوده، کسانی که به این وادی گام نهاده‌اند، باید ربط و نسبت عقل و ایمان را بررسی نمایند. زیرا در همین‌جاست که ما با پرسش‌های فراوان و گوناگون مواجه‌ایم ازجمله:

۱. آیا اصولاً وجود خدا برهان‌پذیر است یا برهان‌گریز و یا برهان‌ستیز؟

۲. اگر برهان‌پذیر است با کدام استدلال برهانی می‌توان بر وجود او احتجاج نمود؛ و آیا دلیل یا ادله اقامه و ارائه شده در این زمینه، موفق بوده‌اند یا نه؟

۳. آیا باور به وجود خدا موجه است یا نه؟ اگر موجه است بهترین توجیه در این زمینه کدام است؟

۴. آیا انسان ابتدا بر وجود خدا برهان اقامه می‌کند و سپس به او ایمان می‌آورد یا ابتدا ایمان می‌آورد و سپس به مدد برهان از ایمان صیانت و حفاظت می‌کند؟

۵. اگر بپذیریم که براهین اثبات وجود خدا ناموفق بوده‌اند، اعتقاد به او امری معقول است یا نامعقول؟ به‌تعبیردیگر، آیا اعتقاد به خدا در عین معقول بودن می‌تواند وام‌دار برهان نباشد؟

یکی از مراحلی که در حیات علمی پلانتینگا، به‌طور صریح و برجسته دیده می‌شود، دفاع از معقولیت باور به خداست که وی در این راستا با نقد براهین سنتی، تقریر و روایتی جدید از برهان وجودی ارائه می‌کند. (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۱۰)

در این مرحله پلانتینگا به‌دنبال پاسخ به این پرسش است که «آیا ما می‌توانیم برهان یا براهینی بر وجود خدا داشته باشیم یا نه؟» و درهرصورت، از بین این برهان یا براهین، کدام واجد صلاحیت و ظرفیت بیشتری برای اثبات وجود خداست؟ او با نقد هر سه برهان جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و وجودشناختی، تقریری نو از برهان هستی‌شناختی ارائه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این برهان صدق اعتقاد به وجود ضروری را اثبات نکرده، اثبات می‌کند که پذیرش این اعتقاد معقول است. (plantinga, 1974: 112)

بنابراین وی با ارائه تقریری نو از این برهـان براسـاس منطـق موجهـات درصـدد اثبـات معقول بودن پذیرش این اعتقاد است. در ایـن نوشـتار تقریـر و تحلیـل پلانتینگـا از بـراهین وجودی در کانون توجه و تأمل قرار گرفته، و پس از آن، به نقدهای وارد شده بر این بـراهین به‌طور عام، و بر تقریر پلانتینگا به‌طور خاص، اشاره شده است.

براهین وجودی

برهان وجودی، برهانی پیشینی است نه پسینی؛ یعنی در اقامه آن نیازی بـه رجـوع بـه عـالم خارج نبوده، براساس آن، حتی درصورت عدم پذیرش عالم واقـع، اثبـات وجـود خـدا ممکـن خواهد بود. در این برهان وجود خدا از راه تصور مفهوم و تعریف او اثبـات مـی‌شـود؛ ازایـن‌رو برهانی مفهوم‌محور است. وجود خدا به گونـه‌ای اسـت کـه از تصـور او، علـم و تصـدیق بـه وجودش لازم می‌آید. هیچ موجودی نیست که الزامـاً از تصـورش بتـوان وجـودش را نتیجـه گرفت. در این برهان نیازی به اصل علیت نیز، نیست.

فیلسوفانی در عصر حاضر مانند هارتسهورن و نورمن ملکم سـعی کـرده‌انـد بـا تمسـک بـه منطق موجهات، تقریر و روایتی جدید از برهان‌های وجودی ارائه نماینـد. ادلـه‌ای کـه بـا تکیـه بـه ایـن منطـق اقامـه مـی‌شـود بـه «ادلـه موجهـه» معـروف‌انـد. ایـن ادلـه شـامل مفـاهیم «جهت‌دار»[1] ضرورت و امکان است. ادله‌ای که به اشکال مختلف قابل ارائه و اقامه‌انـد. اگرچـه ملکم با بازسازی و احیای مجـدد برهـان وجـودی، از ایـن برهـان صـورتی مانـدنی سـاخته، و برای خود کسب شهرت نموده است، این بازسازی و قرائت در معرض نقد و عکـس‌العمـل‌هـای زیاد و گوناگون قرار گرفت کـه پـرداختن بـه آن، خـود، موضـوع مسـتقلی اسـت کـه فرصـت دیگری می‌طلبد.

ازاین‌رو بحث از تقریر و نقدهای مربوط به ملکم را فرو نهاده، به سـراغ پلانتینگـا مـی‌رویـم؛ چراکه وی، در عین نقل و تحلیل و نقد و ارزیابی تقریر ملکـم (plantinga, 1968: 160-171) خود، تقریر دیگری از برهان ارائه نموده است. بنابراین وی یکی از کسانی است که در برخـی

1. Modal.

از آثار خود (Ibid) و در کتاب ***طبیعت ضرورت*** و کتاب ***فلسفه دین***، برهانی وجودشناختی برحسب «منطق موجهات»[1] تقریر نموده است. پیش از ارائه تقریر پلانتینگا، بررسی رسالت و راز اهمیت این برهان نزد وی ضرور است.

الف) رسالت برهان وجودی

شاید بتوان رسالت این برهان را نزد پلانتینگا، این‌گونه بیان کرد که به‌نظر وی مقدمه اصلی این برهان، یعنی «وجود یک موجودِ در حد اعلا کامل، ممکن است»، مقدمه‌ای خلاف عقل یا غیر عقلانی نیست؛ (همو، ۱۳۷۴: ۴۶) ازاین‌رو با این برهان می‌توان:

> مقبولیت عقلانی خداپرستی را ثابت نمود نه صدق را؛ و درنتیجه، حداقل (این برهان) یکی از اهداف سنت الهیات طبیعی (مقبولیت باور به خدا) را محقق می‌سازد. (Plantinga, 1968: 192)

به‌تعبیردیگر این برهان، صدق اعتقاد به وجود ضروری را اثبات نکرده، بلکه معقول بودن پذیرش این اعتقاد را اثبات می‌کند. (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۴۱) ازاین‌رو می‌توان، مقدمه اصلی این برهان را به دلیل بداهت فهمید، و آن را معقول قلمداد کرد، اما آن را نپذیرفت. حتی «مکی»[2] به‌رغم بی‌اعتبار و غیرصحیح دانستن استدلال آنسلم در کتاب ***گفت‌وگو با دیگری***، مضمون «ایمان در جست‌وجوی فهم» را معقول، و حتی گزیرناپذیر می‌بیند:

> آنسلم کار را با ایمان به خدا آغاز کرد اما امید داشت که برای این عقیده پشتوانه مستدلی بیابد و به‌گمان خودش، یافت این رویه‌ای کاملاً در خور است. (Makie, 1982: 214-215)

در اینجا، باید مقصود پلانتینگا از معقول قلمداد نمودن این برهان روشن شود.

ب) معانی عقلانیت

پلانتینگا برای عقلانیت پنج معنا برشمرده است:

---

1. Modal Logic.
2. J. Mackie.

۱. عقلانیت ارسطویی

عقلانیتی که انسان به‌واسطه آن موجودی مفهوم‌ساز، باورمند، دریابنده رابطه قضایا و اندیشنده درباره امور دور و نزدیک است.

۲. عقلانیت به‌معنای احکام عقل[1]

عقل در این دیدگاه به‌منزله قوه‌ای نگریسته می‌شود که محصولاتی دارد؛ ازجمله، قضایای بدیهی و قضایایی که مبتنی‌بر بدیهی‌اند. عقلانیت بدین‌معنا می‌تواند چنان گسترش یابد که شامل باورهای مبتنی‌بر حافظه، تجربه و حس، و قضایای خطاناپذیر و گزاره‌های ناظر به احساسات دیگران و برخی قضایای اخلاقی شود.

۳. عقلانیت وظیفه‌شناختی[2]

این نوع عقلانیت، عمل به وظیفه و تکلیف است. مطابق این معنا از عقلانیت، اعتقاد شخصی درصورتی (به این معنا) نامعقول است که در تشکیل یا تصدیق آن اعتقاد، فریضه‌ای (شرط عقلی) نقض شود.

۴. عقلانیت ابزار ـ غایتی[3]

این عقلانیت در افعال نمایان می‌شود. در عقلانیت ابزاری، انسان در پی کشف چگونگی به‌دست آوردن مطلوب‌های خود بوده، با توجه به اهداف و مطلوب‌های ویژه، افعال ویژه‌ای را برمی‌گزینند.

۵. عقلانیت به‌معنای کارکرد صحیح[4] **و به‌مثابه سلامت ذهن**[5]

در این معنا بر سلامت ذهن و فقدان پریشانی‌ها و اختلال‌های آسیب‌شناختی قوای معرفتی و عقلانی تأکید می‌شود. شرط عقلانیت در اینجا، فقط به‌هنجار یا سالم بودن و یا کارکرد صحیح قوای عقلانی است. (عظیمی دخت، ۱۳۸۵: ۱۴۰ ـ ۱۳۷؛ پیلین، ۱۳۸۳: ۱۰۶ ـ ۹۸؛ (Plantinga, 2000: 109; Ibid, 1993 a: 132-137

1. Deliverances of Rationality.
2. Dentological Rationality.
3. Means - ends Rationality.
4. Proper Function.
5. Sanity.

با توجه به معانی فوق از عقلانیت، به نظر می‌رسد گزاره «وجود یک موجود در حد اعلا، ممکن است»، هم گزاره‌ای است که واجد عقلانیت به‌معنای ارسطویی آن است؛ چراکه این مقدمه نزد پلانتینگا مقدمه‌ای بدیهی و پیشینی است؛ و هم واجد عقلانیت به‌معنای دوم بوده، می‌تواند از فراورده‌های عقل شمرده شود. ازسویی نیز، اگر اعتقادورزی را فعلی از افعال آدمی بدانیم که هدف آن دستیابی به مرتبه‌ای از ادراک خداست، تصور خدا به شکل پیش‌گفته، به‌عنوان یک اعتقاد می‌تواند واجد عقلانیت ابزاری هم باشد. و ازآن‌حیث که چنین تلقی و تصوری از خدا ناقض وظیفه‌ای از وظایف معرفتی نیز، نیست، می‌تواند واجد عقلانیت وظیفه‌شناختی نیز، باشد. اما چون برهان وجودشناختی «صدق اعتقاد به وجود ضروری را اثبات نمی‌کند، بلکه اثبات می‌کند که پذیرش این اعتقاد معقول است»، (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۴۱) می‌توان گفت، این برهان فاقد عقلانیت به‌معنای کارکرد صحیح است؛ چراکه عقلانیت به‌منزله کارکرد صحیح شرط صدق است. ازاین‌رو این برهان از نظر پلانتینگا از حیث عقلانیت با عقلانیت ارسطویی، احکام عقل ابزاری و وظیفه‌شناختی سازگار بوده، باور به خدا را تضمین نمی‌کند؛ و فقط می‌تواند حاکی از «معقولیت»[1] خداپرستی باشد نه صدق آن.

در برهان وجودشناختی تمام تلاش پلانتینگا معطوف به این نکته است که نشان دهد باور به خدا معقول است و یک متدین می‌تواند به‌نحوی معقول وجود خداوند را بپذیرد. ازاین‌رو وی در کتاب ***خدا و اذهان دیگر***[2] در پی آن است تا نشان دهد، آیا استدلالی کارآمد له یا علیه باور به وجود خداوند اقامه شده است یا نه؟ وی در دو بخش نخست کتاب مزبور، پس از بیان استدلال‌های موافق و مخالف وجود خدا، ناموفق بودن هردو دسته استدلال را نشان می‌دهد. زیرا استدلال موفق نزد او استدلالی است که:

---

۱. معقولیت در زبان فارسی، به‌لحاظ لغوی و نیز به لحاظ ریشه عربی آن تفاوت ماهوی با عقلانیت ندارد. اما در زبان انگلیسی «rationality» که به عقلانیت ترجمه می‌شود، با «reasonableness» که به معقولیت ترجمه می‌شود، متفاوت است. در معقولیت بیش‌از هرچیز، به افراطی نبودن و بیش‌ازحد، معمول و متعارف نبودن توجه شده است که این نکته در معنای عقلانیت وجود ندارد یا دست‌کم در معنای آن برجسته نیست. (صادقی، ۱۳۸۶: ۴۷)

2. God and other Minds.

اولاً، بر پایه‌هایی استوار باشد که هر انسان معقولی بپذیرد؛

ثانیاً، روش استنتاجی آن نیز، باید به گونه‌ای باشد که هر انسان معقولی آن را بپذیرد. با توجه به دو نکته مزبور، در هیچ‌یک از استدلال‌های له یا علیه وجود خدا این دو ملاک دیده نمی‌شود. (اکبری، ۱۳۸۴: ۱۸۱)

از همین رهگذر، وی باور به وجود خدا را به باور به وجود اذهان دیگر تشبیه می‌کند. سخن پلانتینگا در این زمینه را می‌توان در قالب یک استدلال به شکل زیر ارائه نمود:

۱. اگر باور من به وجود ذهن‌های دیگر معقول است؛ باور من به وجود خداوند نیز، معقول است.

۲. اما باور به وجود ذهن‌های دیگر معقول است.

۳. در نتیجه، باور من به وجود خداوند نیز، معقول است. (همان: ۱۸۲؛ مبینی، ۱۳۸۲: ۱۰ به نقل از: plantinga ،1967)

به نظر می‌رسد از همین منظر است که نزد وی برهان وجودی، برهانی معقول بوده، پذیرش آن نیز، عقلانی است. چراکه مقدمه اصلی این برهان پیشینی و ذهنی است و برخلاف دو برهان غایت‌شناختی و جهان‌شناختی نه متکی به اصل علیت است و نه مفروض و مسبوق به وجود عالم خارج؛ ازاین‌رو برهان وجودشناختی جهات ویژه‌ای دارد که به‌واسطه همین جهات از حیث اهمیت نسبت‌به دو نوع برهان دیگر، واجد جایگاه خاصی است. در اینجا به برخی وجوه اهمیت این برهان پرداخته می‌شود.

ج) راز اهمیت برهان وجودشناختی نزد پلانتینگا

در اینجا به‌دنبال پاسخ به این پرسش هستیم که چرا پلانتینگا توجه ویژه‌ای به این برهان نموده است؟ ادله اهمیت این برهان از نظر او عبارت‌اند از:

۱. سهل و ممتنع بودن؛ از نظر وی اگرچه در نگاه اول یقیناً این‌گونه به نظر می‌آید که این برهان باید نادرست باشد، تعیین دقیق وجه نادرستی آن بسیار دشوار بوده، هرگز فیلسوفی نتوانسته است برای این برهان، در صور گوناگونش، ابطالی قطعی و نهایی ارائه دهد.

۲. اهمیت موضوع و روش؛ این برهان از نظر موضوع و روش استدلال نیز بسیار مهم

است. چراکه از حیث موضوع به وجود خدا می‌پردازد و درباره مطلبی است که برای هرکس که اهل تأمل و تفکر جدی است جالب‌تر از آن، مطلبی نخواهد بود، و از حیث روش نمونه‌ای از یک دلیل فلسفی است.

۳. پیشینی بودن؛ اگر از حملات و نقادی نقادان جان سالم بدر برد برهانی خواهد بود که برای اثبات وجود خدا به هیچ مقدمه دیگری نیازمند نیست.

۴. ارزشمند بودن خاستگاه؛ این برهان خاستگاه و نقطه تلاقی بسیاری از مباحث پیچیده و اندیشه‌سوز فلسفی است که ارزش فراوانی دارند. مسائلی همچون: وجود چیست؟ وجود محمول است یا نه؟ ذاتی اشیاست یا عارض بر اشیا؟ آیا وجود کمال است یا نه؟ و مباحث فراوان دیگری ازاین‌دست که با روشن شدن آنها معضلات فلسفی فراوانی حل خواهد شد.

۵. تبیین رابطه عقل و ایمان؛ یکی از دغدغه‌های پلانتینگا نیز، همانند آنسلم، تبیین رابطه عقل و ایمان بود، و کتاب ***عقل و ایمان*** او شاهدی بر این نکته است. گرچه او عقل را در حدوث ایمان مؤثر نمی‌داند، آن را در بقاء ایمان سخت مؤثر می‌داند. ازاین‌رو این برهان می‌تواند حلقه ارتباطی میان عقل و ایمان تلقی شود؛ هرچند درباره رابطه عقل و ایمان دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد.

راب فیشر[1] پنج دیدگاه عمده درباره رابطه فلسفه و دین (عقل و ایمان) از زبان دیوید پایلین[2] به‌طور متمایز بیان می‌کند که عبارت‌اند از:

۱. فلسفه در حکم دین؛ ۲. فلسفه در حکم مستخدم دین؛ ۳. فلسفه در حکم جاباز کن برای ایمان؛ ۴. فلسفه در حکم ابزاری تحلیلی برای دین؛ ۵. فلسفه در حکم مطالعه‌ای استدلالی برای تفکر دینی.

سپس به معرفی صاحبان دیدگاه‌های فوق و توضیح دیدگاه ایشان می‌پردازد، و پلانتینگا را صاحب دیدگاه سوم معرفی کرده، یادآوری می‌کند که از این منظر «تأمل با نشان دادن محدودیت‌هایش باب امکان دین را مفتوح می‌گذارد و راه وابستگی انسان به وحی را به‌عنوان طریقی برای رسیدن به معرفت خدا هموار می‌سازد»؛ ازاین‌رو همان‌گونه که آنسلم تصریح می‌کرد

1. Rob Fisher.
2. David Pailin.

که «درصدد است باورهای ایمانی خود را فهم کند»، پلانتینگا نیز درصدد تبیین این نکته است که عقل، ایمان را در مقام بقا و تثبیت، حفظ و صیانت می‌کند و کاری می‌کند که سایه ایمان در فضای جان آدمی گسترش یابد. (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۵۰ و ۱۵۱؛ بارنز، ۱۳۸۶: ۱۳ و ۱۴؛ فیشر، ۱۳۸۵: ۲۱۷ و ۲۱۸)

۶ . با توجه به اینکه نگاه غالب در اندیشه پلانتینگا معرفت‌شناسانه است و در برهان وجودی نیز حیث معرفتی و ذهنی و ماقبل تجربی بودن برهان، بر حیث وجودی و عینی آن غلبه دارد، اهمیتی که این برهان نزد پلانتینگا دارد بیشتر از سایر براهین است؛ ازاین‌رو وی در براهین اثبات وجود خدا؛ دو حیث «معقولیت» و «صدق» را از هم تفکیک می‌کند و بر حیث معقولیت و نه صدق برهان وجودشناختی انگشت تأکید می‌نهد (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۹۲) بنابراین مراحل بعدی فکر پلانتینگا را باید در ادامه و امتداد همین نکته فهم کرد. در اینجا ابتدا تقریر و ترسیم پلانتینگا از خطوط اصلی برهان آنسلم آورده، و سپس به روایت و تقریر وی اشاره می‌شود.

د) خطوط اصلی برهان آنسلم از نظر پلانتینگا

پلانتینگا بهترین شکل تفسیر و ترسیم ارکان اصلی برهان را در قالب یک قیاس خلف دانسته و معتقد است «به برهان آنسلم می‌توان به‌عنوان تلاشی برای استنتاج یک امر محال از قضیه [خدا وجود ندارد] نگریست» (همان: ۱۵۳) او ابتدا واژه «خدا» را به‌عنوان مخفف این عبارت از آنسلم که «موجودی که چیزی کامل‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد» قرار می‌دهد و خطوط اصلی برهان را بدین شکل تقریر و ترسیم می‌نماید:

۱. فرض کنید خدا موجود نیست و صرفاً وجود او جنبه ذهنی دارد.

۲. موجود بودن از معدوم بودن بزرگ‌تر، و وجود واقعی داشتن از وجود صرفاً ذهنی داشتن کامل‌تر است.

۳. اگر خدا موجود نباشد، می‌توان موجودی بزرگ‌تر از او را تصور کرد.

۴. چنین چیزی محال است چون خدا بنا به تعریف، موجودی است که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد.

۵. چون فرض نیستی خدا (در عالم واقع) به محال می‌انجامد، پس این نتیجه کاذب است که خدا در ذهن وجود دارد ولی در واقعیت موجود نیست.

۶ . بنابراین؛ اگر خدا در ذهن وجود داشته باشد، در واقعیت نیز وجود خواهد داشت.

۷. اما در ذهن وجود دارد آن‌گونه که حتی احمق نیز، تصدیق خواهد کرد.

۸ . پس در واقعیت نیز موجود است (Plantinga, 1996: 151; Ibid, 1998: 9 / 85-93)

پلانتینگا قرائت آنسلم از برهان وجودی‌شناختی را قرائتی می‌داند که پیوسته دل‌انگیز است. (Ibid, 1998: 4 / 85-93)

ه) تأملات پلانتینگا درباره تقریر آنسلم و مفاهیم به‌کار رفته در برهان او:

۱. برهان آنسلم نمونه‌ای از برهان خلف است (آنسلم، ۱۳۸۶: ۲۰ و ۴۵؛ Adams, 2001) زیرا نخست عدم خدا را مفروض می‌گیرد و سپس نشان می‌دهد چنین فرضی به خلف (تناقض یا امور نامعقول) می‌انجامد.

۲. مقصود از اینکه موجودی در ذهن وجود داشته باشد، یعنی کسی توانسته او را تصور یا مورد تأمل قرار دهد. (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲ / ۲۱۰)

۳. اینکه می‌گوید «چیزی در واقعیت وجود دارد» یعنی موجود مزبور واقعاً وجود دارد.

۴. موجود مزبور به‌معنای منطقی عام، ممکن است و «جهان ممکنی» هست که آن موجود در آن تحقق داشته باشد.

۵. در برهان آنسلم اگر همه مقدمات آن صادق باشند، ضرورتاً صادق‌اند؛ زیرا:

قضایایی که به این شکل جهتی[1] ـ امکان عام،[2] ضرورت[3] و امکان خاص[4] ـ را به قضیه دیگر نسبت می‌دهند خود یا ضرورتاً صادق‌اند و یا ضرورتاً کاذب.

۶. اگر مقدمات برهان صادق باشند به شیوه خلف می‌توان به نقیض مقدمه اول (وجود خدا صرفاً ذهنی است) دست‌یافت و آن اینکه «خدا در واقعیت نیز موجود است». (همان)

---

1. Modality.
2. Possibility.
3. Necessity.
4. Contingency.

ز) تقریر پلانتینگا از برهان وجودی

با توجه به نکات پیش‌گفته، اینک می‌توان تقریر ویژه پلانتینگا را به شکل زیر ارائه نمود:

۱. خدا موجودی است که واجد حد اعلای کمال ممکن است؛

۲. این متصور است که موجود ممکنی در جهان دارای حد اعلای کمال باشد؛

۳. برخورداری از حد اعلای کمال مستلزم آن است که دارای بالاترین درجه فضیلت در هر جهان باشد؛

۴. بالاترین حد فضیلت مستلزم داشتن قدرت و علم مطلق و کمال اخلاقی است؛

۵. لازمه علم و قدرت و خیر مطلق، فعلیت است؛

۶ . فعلیت، بالضروره مستلزم موجودیت در جهان واقع است ؛

با توجه به «منطق موجهات[1]»[2] نتیجه می‌شود که:

> حد اعلای کمال نه فقط بالامکان تمثل یافته است، بلکه ضرورتاً درواقع هم تمثل یافته است. زیرا تمثل چنین موجودی منوط به برخورداری از حد اعلای فضیلت است. پس قضیه (۱ پیش‌گفته) بالامکان ضروری است. یعنی اگر وجود خدا ممکن باشد یا اگر حداکثر بزرگی بتواند مصداق یابد در آن صورت، خداوند بالضروره وجود دارد. (plantinga, 1974: 108-112)

پلانتینگا در کتاب ***ماهیت ضرورت*** نیز، برهان وجودشناختی را برحسب «منطق موجهات» تقریر نموده است. (اف سل، ۱۳۸۱: ۱۴۵)

پس، از نظر پلانتینگا:

۱. این ادعا که «خدا موجودی است که دارای حد اعلای کمال است و غیرممکن است موجودی کامل‌تر از او وجود داشته باشد» مدعایی بدیهی است که لازمه تصور آن تصدیق آن نیز است.

---

1. Modal logic.

۲. در منطق موجهات جهت قضایا ضرورت و امکان است. ادله موجهه را می‌توان به اشکال مختلف ارائه نمود که ساده‌ترین راه برای تشکیل دلیل جهت‌دار آن است که به جای هر مورد فعل «وجود دارد» در هر تقریر عادی این دلیل، ما عبارت «بالضروره وجود دارد» را قرار دهیم. (بارنز، ۱۳۸۶: ۵۱)

۲. وجود چه محمول باشد و چه نباشد به برهان وجودشناختی لطمه نمی‌زند.

۳. چون این برهان با تعریف خدا آغاز می‌شود و تعاریف، مبتنی‌بر مفاهیم‌اند، پس این برهان، برهانی است که نه متکی بر واقعیات تجربی است و نه مبتنی‌بر اصل علیت؛ ازاین‌رو از ایرادات هیوم و کانت مصون است.

۴. چون مقدمات دال بر فضیلت و فعلیت در حد اعلا، از نتایج مقدمهٔ نخست (پیش‌فرض اصلی برهان) شمرده می‌شوند و مقدمه نخست بدیهی، و تصدیق آن منوط به تصورش است، و اگر «مقدمات یک برهان، معتبر و ضرور باشند، نتیجه آن هم ضرور است؛ بنابراین اگر برهان وجودی پیشینی باشد، نتیجه خدایی وجود دارد نیز، ضرور خواهد بود». (بارنز، ۱۳۸۶: ۵۷) ولی ضرورت حقایق و پیشینی از نوع ضرورت منطقی متعارف است نه ضرورت عینی. (همان: ۷۲) در نقد و بررسی تقریر پلانتینگا به این نکته می‌پردازیم که آیا می‌توان از ضرورت منطقی، ضرورت وجودی نتیجه گرفت یا نه؟

۵. چون پیش‌فرض اصلی این برهان از راه تحلیل مفاهیم به‌دست آمده است و مبتنی و متکی به موجودیت جهان واقعی و عینی نیست، خواه چیزی ورای جهان امکانی ذهن موجود باشد یا نباشد؛ لطمه‌ای به آن فرض اصلی نمی‌زند و مدعا به قوت خود باقی است.

۶ . در این برهان ابتدا باید پنداشت «موجودی که کمالش مطلق است» عملاً وجود دارد؛ پس خدا وجود دارد که این، خود، نمونه بارزی است از برداشت مَدرسی‌ها از منطق و واقعیت. آنها این دو را یکی می‌پنداشتند. به‌گمان آنها چیزی که منطقاً و ذهناً صادق باشد، لاجرم بایستی در دنیای واقعی نیز، صادق باشد. (هالینگ، ۱۳۷۰: ۱۲۵)

۷. در سخنان پلانتینگا این نکته دیده می‌شود که دو جهان داریم: جهان ممکن و جهان واقعی، که لازمه واقعی بودن فعلیت است. اما جهان ممکن، اعم از ذهن و جهان واقعی است. به‌تعبیردیگر «همه جهان‌های ممکن به‌مثابه حالت‌های به غایت، کاملِ ممکن وجود دارند؛ لیکن تنها یک جهان ممکن فعلیت یافته است» و درحقیقت، خداوند آفریننده هیچ جهان ممکنی (یا حالت ممکنی) نیست؛ بلکه خداوند در نظر پلانتینگا، به‌تعبیر دقیق، فعلیت‌بخش آن جهان‌های ممکن است. حتی وی بر این باور است که «حتی حالت عدم در خدا نیز، وجود دارد؛ هرچند فعلیت نیافته است». (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۲۲۱ و ۲۲۲)

۸ . بر همین اساس، «اگر جهان ممکن مانند w باشد و بر آن فعلیت حاکم باشد، پس موجودی که قادر، عالم و خیر مطلق باشد، ضرورتاً باید موجود باشد».

۹. چنین موجودی ضروری‌الوجودی است و باید واجد این فضیلت‌ها در حد اعلا و در هر جهان ممکنی باشد.

۱۰. حال اگر از بین جهان‌های ممکن (یا دارای حالت ممکن) جهانی فعلیت یافته است، غیرممکن است چنان موجودی با اوصاف مزبور وجود نداشته باشد؛

۱۱. پس قضیه «هیچ موجود قادر و عالم و خیر مطلق (دارای کمال اخلاقی) وجود ندارد»، قضیه‌ای است متناقض، خودشکن و ممتنع؛ و «اگر قضیه‌ای حداقل در یک جهان ممکن ممتنع باشد، آنگاه در هر جهان ممکنی ممتنع خواهد بود. هیچ قضیه‌ای نیست که در عالم واقع ممکن بوده اما بتواند ممتنع هم باشد؛ و هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که در عالم واقع، ممتنع بوده، اما بتواند ممکن باشد». (همان: ۱۸۱)

۱۲. بر این اساس وجود نداشتن موجودی در حد اعلای کمال (حداکثر بزرگی) در هر جهان ممکنی، ممتنع است. در نتیجه در این جهان نیز ممتنع خواهد بود.

۱۳. اگر فقدان چنین موجودی محال است، چنین موجودی ضرورتاً وجود دارد. پلانتینگا بر این باور است که این تقریر از برهان وجودشناختی، تقریری معتبر و قابل اعتماد است. با این برهان اگر نتوان (به هر معنای مفیدی) وجود خدا را ثابت کرد، دست‌کم می‌توان، نشان داد که، «برهان آوردن بر وجود خدا امری ممکن و معقول است». ازاین‌رو در این برهان، سخن از مقبولیت یا عدم مقبولیت برهان نیست، بلکه تمام سخن در این است که «می‌توان در مقدمه اصلی این برهان ـ یعنی وجود یک موجود در حد اعلای کمال ممکن ـ تأمل نمود، هرچند در پذیرش آن نیز، هیچ امر خلاف عقل یا غیر عقلانی دیده نمی‌شود؛ بنابراین این برهان مقبولیت عقلانی این اعتقاد (خداپرستی) را ثابت می‌کند اما صدق اعتقاد به وجود ضروری را ثابت نمی‌کند». (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۹۲ ـ ۸۲؛ پترسون، ۱۳۷۶: ۱۴۱؛ (Plantinga, 1998: 4 / 85; Ibid, 1974: 91-93

در اینجا هرچند به‌اجمال، بررسی و نقد تقریر پلانتینگا از برهان وجودشناختی، لازم است.

نقد و بررسی تقریر پلانتینگا از برهان وجودشناختی

۱. لفظ خدا در این برهان اسم است یا وصف؟ اگر اسم است اسم عام است یا خاص؟ زیرا اگر این لفظ را در زبان فارسی لحاظ کنیم، گاه به‌صورت اسم خاص به‌کار می‌رود و گاه به‌صورت اسم عام؛ و خاص یا عام بودن این واژه وابسته به ساختار منطقی جمله‌ای است که این لفظ در آن به‌کار می‌رود. (بارنز، ۱۳۸۶: ۱۳۵ و ۱۳۶؛ Barnz, 1972: 68) پس اگر لفظ خدا در زبان‌های مختلف اسم خاص تلقی شود، دارای معنا و مفهومی نیست که بتوان آن را تحلیل مفهومی کرد؛ برخلاف اسامی عام که قابل تحلیل مفهومی‌اند.

اما اگر لفظ خدا اسم عام باشد، تعریف‌پذیر است و تعریف‌پذیر بودن هم، منوط به این است که اولاً معنای اسم عام بسیط نباشد؛ ثانیاً لفظ را برای مفهوم مرکب قرار داده باشند. اما اگر خاص و عام بودن آن منوط به ساختار منطقی گفتار و جمله‌ای باشد که این واژه در آن به‌کار می‌رود چه باید کرد؟ اگر مسمای این اسم، هم بسیط باشد و هم این واژه را برای مفهوم مرکب وضع نکرده باشند، آیا باز هم می‌توان از عام بودن این واژه دم زد؟ شاید در اینجا بتوان گفت، اولاً، تعریف خدا به «موجودِ در حد اعلا کمال ممکن» صرفاً یک تعریف لفظی است نه حقیقی؛ ثانیاً، این تعریف نوعی توصیف و از نوع شبه‌تعریف است و به تعاریف حدی و رسمی برنمی‌گردد و کسی که خداوند را با شهودی عرفانی، ضروری یافته است، می‌تواند او را به واجب‌الوجود یا کامل مطلق توصیف کند و لفظ خدا را بر ذات کامل وضع نموده، او را چنین توصیف کند. موضوع قضیه‌ای که به این شکل تشکیل می‌شود، اسم خاص، و محمول آن، وصفی از اوصاف ضروری خداست، نه یک قضیه تحلیلی و توتولوژیک. (سلیمانی امیری، ۱۳۸۰: ۶۳ ـ ۴۳)

نکته شایان توجه اینکه واژه خدا در برهان وجودی، گاه به‌صورت اسم خاص به‌کار می‌رود و گاه به‌صورت اسم عام، و هیچ تلاش آشکاری برای تفاوت و تمایز نهادن میان این دو انجام نشده است. (بارنز، ۱۳۸۶: ۱۳۸)

۲. بارنز معتقد است تعاریف ارائه شده از خدا دو وجه اشتراک دارند: بیش از اندازه طولانی‌اند و تعریف به توصیف و توصیف به ستایش و مدح تبدیل می‌شود؛ و تعاریف،

فوق‌العاده تنگ‌نظرانه‌اند و هرجا در تعریف با کاستی روبه‌رو شوند از اوصاف خدا در ادیان وام‌گیری می‌شود. (همان: ۱۶۲ و ۱۶۳) به نظر می‌رسد در تقریر پلانتینگا از برهان وجودی نیز تلاشی برای تمایز نهادن میان اسم عام یا خاص بودن واژه خدا صورت نگرفته است و هم در مواجهه با کاستی در تعریف مفهوم خدا از اوصاف خدا به روایت ادیان وام گرفته شده است. (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۲۲۲)

۳. همچنین بارنز در نقد برهان وجودی می‌گوید: اگر خدا را یک واژه «نوعی» بدانیم، ازآنجاکه باید میان معرِّف و معرَّف نسبت تساوی برقرار باشد، خدا به‌صورت معقول، در زیر کدام نوع عام مندرج است؟ اگر گفته شود تحت انواعی مندرج می‌شود که درکشان به‌خاطر عظمت و عمق برای ما ممکن نیست، بارنز می‌گوید، این یک ادعای بیهوده است، چون برهان وجودی درصدد اثبات خدایی است که آن را تعریف کرده است. (بارنز، ۱۳۸۶: ۱۶۲ و ۱۶۳)

۴. چگونه می‌توان از یک‌سو براساس منطق موجهات قضیه «خدا وجود دارد» را قضیه‌ای ضرور دانست، و ازسوی دیگر معتقد بود حالت عدم خدا نیز، وجود دارد، اگرچه فعلیت نیافته است و حالت عدم برای خدا ممتنع نیست! پس قضیه خدا وجود دارد نباید نزد پلانتینگا ضرور باشد؛ ازسویی نیز، پلانتینگا در جایی اظهار می‌کند:

> فعلیت‌گرایی[1] دال بر این نکته است که اشیایی که نیستند (و نمی‌توانند باشند) وجود ندارند و اشیایی که موجوداند همانا اشیایی‌اند که هستند. (پلانتینگا، ۱۳۸۰: ۲۵)

گویی در این عبارت، فعلیت شامل موجودات ضروری و غیرضروری می‌شود. ضروری اعم از اینکه ضروری‌الوجود باشد یا ضروری‌العدم و غیرضروری نیز شامل ممکنات می‌شود. زیرا در این قسمت که می‌گوید «اشیایی که موجوداند همانا اشیایی‌اند که هستند»، مشخص نیست منظور وی اشیایی که هستند و نمی‌توانند نباشند (ضروری‌الوجود) است یا اشیایی که هستند و می‌توانند نباشند. (ممکن‌الوجود)

۵. واژه دیگری که پلانتینگا در برهان خود به‌کار برده واژه «جهان ممکن» است. چون

1. Actualism.

جهان ممکن در کلام او اعم از ذهن و عین است، گویی قبل از اینکه وجود خدا اثبات شود، جهان ممکن در سخن او مفروض بوده، گویی حتی از قلمرو آفرینندگی و مخلوق بودن نیز خارج، و خداوند تنها فعلیت‌بخش آن است. (همو، ۱۳۷۶: ۲۲۱) کما اینکه تصریح می‌کند «همه جهان‌های ممکن به‌مثابه حالت‌های به غایت کامل ممکن وجود دارند؛ لیکن تنها یک جهان ممکن فعلیت یافته است». (همان)

دیدگاه پلانتینگا در ظاهر، نظیر دیدگاه منسوب به برخی مکاتب کلام اسلامی است که گستره ظرف «ثبوت» را به گونه‌ای معرفی کردند که «داری سه نوع مصداق است: معدوم ممکن؛ وجود؛ و چیزی که نه موجود و نه معدوم است و حال نامیده می‌شود». (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۶۸: ۱ / ۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱ / ۵۰۲) در این دیدگاه، ثبوت اعم از وجود است و معدوم ممکن را نیز شامل می‌شود؛ اما نکته این است که پلانتینگا حالت عدم خدا را نیز، حالتی موجود می‌داند؛ اگرچه فعلیت نیافته است. اما قائلان به نظریه ثبوت به چنین مطلبی اذعان ندارند. ازاین‌رو «قضیه خدا هست» از نظر پلانتینگا قضیه‌ای ضروری نیست. اما نزد متکلمان ضروری است (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۲۲۲) چه اینکه پلانتینگا، خود، تصریح می‌کند: «منطقاً ممکن است که هیچ‌چیزی حتی خدا، هیچ‌گاه وجود نداشته باشد» (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۳۹) ازسوی دیگر بحث جهان ممکن نزد پلانتینگا صبغه معرفتی و ذهنی دارد اما بر نظریه ثبوت، رنگ هستی‌شناسانه حاکم است.

۶ . پلانتینگا می‌گوید:

> مقصود از وجود یک شیء در جهان‌های ممکن گوناگون، نوعی وجود مشروط است. بدین‌معنا که اگر جهان مفروضی فعلیت یابد شیء مذکور موجود می‌شود. (1974: 44-51)

از این عبارت فهمیده می‌شود که موجودیت مسبوق به فعلیت‌بخشی، و فعلیت‌بخشی مسبوق و مفروض به جهان‌های ممکن است. ازاین‌رو به نظر می‌رسد جهان ممکن گویی از قلمرو مخلوقیت بیرون است. اکنون اگر موجودیت و فعلیت مزبور را درباره خدا به‌کار بریم، ظاهراً از دل کلام پلانتینگا این نکته بیرون می‌آید که موجودیت خدا تابع و مسبوق به فعلیت

او، و فعلیت او تابع بهره‌مندی وی از حد اعلای فضیلت است و لازمه حد اعلای فضیلت، قدرت، علم مطلق و کمال اخلاقی است و موجود متصف به چنین اوصافی، واجد حد اعلای کمال بوده، کامل مطلق است؛ چراکه اگر کامل بودن او را با فعلیت بفهمیم و فعلیت را با برخورداری خداوند از حد اعلای کمال فهم کنیم، نوعی مصادره به مطلوب است؛ و بر این نکته باید افزود که لازمه این تلقی پذیرش نوعی زیادت صفات بر ذات بوده، پذیرش زیادت نیز، با تعریف خدا به «موجود در حد اعلای کمال ممکن» در تعارض است.

۷. کسی که با صراحت اذعان می‌کند، «منطقاً ممکن است که هیچ‌چیزی حتی خدا هیچ‌گاه وجود نداشته باشد»، اگر حداقل اقرار کند «چیزی وجود دارد ولو اینکه آن‌چیز خود شخص باشد»، دیگر نمی‌تواند بگوید هیچ‌چیزی وجود ندارد؛ زیرا تا خود او وجود نداشته باشد نمی‌تواند به نحو سالبه کلیه بگوید: هیچ‌چیزی منطقاً ممکن است موجود نباشد. زیرا عملاً پذیرش اینکه «هیچ‌چیز وجود ندارد»، هم، غیرممکن، و هم، غیرقابل پذیرش است؛ زیرا تصدیق چنین قضیه‌ای منوط به وجود شخصی است که چنین حکمی را صادر نماید. و اگر کسی حداقل به وجود چیزی اقرار نمود و پذیرفت که «چیزی هست» و از این قضیه به وجود خدا گذر نماید، از برهان وجودی که برهانی مفهوم‌محور و مبتنی‌بر تحلیل مفاهیم است عبور نموده، به قلمرو براهین جهان‌شناختی وارد شده است. پس اگر کسی در برهان وجودی اقرار کند که «چیزی هست»، برهان او دیگر وجودی نیست و اگر اقرار نکند، نیز بدون بهره‌گیری از این قضیه نمی‌توان وجود خدا را بالامکان اثبات نمود.

۸ . در منطق، بین موضوع و محمول قضایا، خصوصیت و حالتی برقرار است که از این حالت وکیفیت به «نسبت» تعبیر می‌شود و کیفیت مزبور را «ماده قضیه» گویند. ماده قضایا از سه حال بیرون نیست: وجوب (ضرورت)، امتناع و امکان؛ اگر نماینده لفظی این ماده، صریحاً در قضیه بیان شود، جهت یا نوع نام دارد. و قضیه‌ای که این نماینده لفظی آشکار در آن درج شده باشد، قضیه موجهه خوانده می‌شود. (شهابی، ۱۳۶۴: ۱۶۲)

اگر جهت قضیه ضرورت باشد، این جهت یا ناظر به حکم است مانند «انسان نشسته، نشسته است بالضروره» یا جهت ناظر به واقع است که به محمول نسبت داده می‌شود. مانند:

«انسان نشسته ضرورتاً نشسته است» از ضرورت ناظر به حکم به ضرورت منطقی و از ضرورت ناظر به واقع به ضرورت علّی، عینی و وجودی تعبیر می‌شود. اولی وصف قضایاست و دومی صفت موجودات بوده، از ضرورت یا وجود اشیا یا موجودات سخن می‌گوید.

جان هیک می‌نویسد: «چون در سال‌های اخیر ضرورت علی و وجودی مورد انتقاد قرار گرفته و تصور وجود واجب، نامفهوم یا نامعقول معرفی شده است، پس تنها می‌توان از ضرورت منطقی احکام و قضایا گفت‌وگو کرد». (هیک، ۱۳۷۲: ۵۸) راسل نیز معتقد است: «کلمه ضرورت هنگامی معنای مفید دارد که، به قضایای تحلیلی نسبت داده شود. یعنی قضایایی که نفی آنها موجب تناقض است». (راسل ۱۳۶۲: ۲۰۲) ازهمین‌رو، در سخنان پلانتینگا نیز، آمده است: «جهت ناظر به واقع، قابل تبدیل به جهت ناظر به حکم است». (بارنز، ۱۳۸۶: ۷۱) یعنی اگر در برهان وجودی به این نتیجه می‌رسیم که جهت در قضیه «خدا وجود دارد»، ضرورت است، و ضرورت نیز ناظر به واقع بوده و ضرورتی عینی و علی است و این ضرورت قابل تحویل و تبدیل به ضرورتی است که در مقدمه اصلی برهان وجود دارد که «خدا موجود در حد اعلای کمال ممکن است»، ضرورت در این قضیه، ضرورت منطقی و ناظر به حکم است.

نکته شایان تأمل اینکه از پلانتینگا پرسیده می‌شود: منشأ انتزاع ضرورت منطقی چیست؟ ضرورتی که در نتیجه برهان است و از نوع ضرورت عینی و ازلیه و علّی است، ضرورتی است که اولاً سرمدی است؛ ثانیاً از حیث علّی از همه موجودات مستقل است، ضرورتی است که منحصر به مواردی است که موضوع قضیه، ذات حق و محمول آن، وجود یا یکی از صفات حقیقیه حق است. حال آیا واقعاً می‌توان پذیرفت که چنین ضرورتی عینی و خارجی قابل تبدیل به ضرورتی منطقی، معرفتی و ذهنی است؟ توضیح اینکه براساس نظر فیلسوفان مسلمان مفاهیم بر سه دسته‌اند:

۱. مفاهیم ماهوی یا معقولات اولی: مفاهیمی که دارای مابازاء خارجی و وجود فی‌نفسه‌اند؛ مانند: ماهیت آب و آتش. عروض و اتصاف در این‌گونه مفاهیم خارجی است؛

۲. مفاهیم منطقی یا معقولات ثانیه منطقی: این دسته از مفاهیم امور ذهنی بوده، قابل حمل بر اشیای خارجی نیستند. مفاهیمی مانند: کلی، جزئی، قضیه که درحقیقت عروض و اتصافشان ذهنی است؛

۳. مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانیه فلسفی: مفاهیمی که وجود مستقل و فی‌نفسه و مابازاء مستقل ندارند. بلکه با تحلیل عقلی از امور خارجی انتزاع می‌شوند و به وجود موضوعشان موجودانـد. مانند علت، معلول، امکان، ضرورت و ... . عروض این مفاهیم ذهنی، و اتصافشان خارجی است؛ یعنی ذهن این اوصاف را از خارج انتزاع می‌کند؛ ازاین‌رو در خارج نیز، به اوصاف مزبور متصف‌اند. این‌گونه مفاهیم، مفاهیمی بدیهی و تعریف‌ناپذیراند. (شاکرین، ۱۳۸۵: ۲۵۱ و ۲۵۲؛ جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۰۳ و ۱۰۴؛ همو، بی‌تا: ۲۸)

حال باید گفت ضرورتی که در نتیجه برهان وجودی دیده می‌شود ضرورتی است که وصف وجود است؛ آنهم وجود خارجی، و حتی ضرورت منطقی و قضایا نیز، به‌لحاظ خارج است و به ضرورت فلسفی بازمی‌گردد. اگر مراد ضرورت در بحث حاضر ضرورت بالذات باشد، عقل به عدم امکان انفکاک وجود از آن و استحاله معدوم بودن آن حکم می‌کند. ازاین‌رو باید گفت: اولاً این ضرورت منطقی است و باید به ضرورت فلسفی برگردانده شود؛ ثانیاً، چون ضرورت فلسفی با وجود متحد است و وجود نقیض عدم بوده، بطلان‌ناپذیر است، این ضرورت نیز، منطقاً از وجودی که عدمش غیرممکن است جدایی‌ناپذیر است؛ زیرا لازمه این انفکاک و جدایی آن است که گفته شود، واقعیت لاواقعیت است یا واقعیت نه موجود است نه معدوم، که درهرصورت، نتیجه تناقض‌آمیز بوده، با بن‌بست روبه‌روست؛ ثالثاً گاه جهت و ماده قضیه، با هم مخالف است؛ مثلاً: ماده واقعی «وجوب»، و جهت تصریح شده «امکان» است.

> یک حقیقت روشن درباره ضرورت منطقی این است که «بالضروره p» مستلزم «p» است؛ بنابراین «ضرورتاً خدا وجود دارد»، مستلزم «خدا وجود دارد» است؛ ولی اگر ضرورت الهی را یک ضرورت عینی فرض کنیم، به‌هیچ‌وجه روشن نیست که این استلزام صادق باشد ... اگر برهان وجودی منتج ضرورت عینی خدا باشد، ما را در مسیر اعتقاد به خدا حتی یک قدم به پیش نمی‌برد. (بارنز: ۱۳۸۶، ۷۲ و ۷۳)

۹. قرائن و شواهد موجود در کلام آنسلم نیز، حاکی از آن است که قضیه «خدا وجود دارد» اولاً، قضیه‌ای ضروری است، به گونه‌ای‌که نقیض محمول قابل تصور نیست؛ «او چندان حقیقتاً هست که نبودش حتی به اندیشه در نمی‌آید» (آنسلم: ۱۳۸۶، ۴۷) ثانیاً تصور خدا نزد وی تصوری معلوم و جزء شناخت‌های نخستین است؛ و ازاین‌رو شناختی بدیهی و

پایه است؛ چون بالضروره ما می‌توانیم همین مفهوم را که صرفاً یک معلوم تصوری و شناخت نخستین است در فکر خود درک کنیم؛ پس ما توانسته‌ایم خدا را که موضوع قضیه است به ادراک تصور خود درآوریم. گویی نزد وی مفهوم خدا جزء مفاهیم فطری است؛ یعنی از جمله مفاهیمی است که «ذهن بشر همین که به مرحله ادراک رسید بعضی مفاهیم را به اندک توجه می‌فهمد و در فهم آنها نیازمند فراگیری نیست». (جوادی آملی: ۱۳۷۲: ۸۳) و ظاهراً نزد آنسلم مفهوم خدا از این مفاهیم است.

اما اولاً معنای فطری بودن برخی مفاهیم و قضایا این نیست که این‌گونه از علوم حصولی، همراه بشر آفریده شده‌اند و انسان با آگاهی به آن علوم حصولی، متولد شده است، بلکه خارج، منشأ انتزاع تمام مفاهیم است؛ برخی را مانند معقولات ثانیه منطقی بدون واسطه ادراک می‌کند و برخی مانند معقولات ثانیه فلسفی، با واسطه ادراک می‌شوند.

ثانیاً، میان مفاهیم و حقایق فطری باید تمایز قائل شد، زیرا مفاهیم همراه با آفرینش بشر با وی نبوده‌اند اما حقایق فطری، یعنی درجات عینی وجود مشهود و قرائن خارجی معلوم، عین ذات آدمی و همراه با روح خلق شده‌اند و انسان به علم حضوری از آنها آگاه بوده، هر روح مجردی به‌اندازه تجرد خاص خود، بالفطره، دارای آن حقایق عینی است. (همان: ۷۹)

بر این اساس شالوده و مبنای ادراک مفاهیم فطری، حقایق فطری‌اند. ازاین‌رو، چون معقولات ثانی منطقی که محور مسائل منطق‌اند در اصل وجودشان وامدار فلسفه‌اند، منطق در بسیاری از مسائل معرفت‌شناسی، خود، مدیون و مرهون فلسفه است. (همان: ۸۷)

نتیجه

برهان وجودی چون برهانی است که براساس تحلیل مفاهیم بوده، سیر در آن از ذهن به عین است، برخلاف براهین جهان‌شناختی و غایت‌شناختی. این برهان با ساختار ذهن پلانتینگا به‌عنوان یک معرفت‌شناس که حرکت فکری او از ذهن به عین است، سازگارتر است؛ ازاین‌رو توجه ویژه‌ای به برهان وجودی داشته، درصدد ارائه تقریری بود که نسبت‌به سایر تقریرها و روایت‌های این برهان دفاع‌پذیرتر باشد و همین نکات است که پلانتینگا را آماده می‌کند در زمینه معقولیت باور به خدا به این سمت‌وسو، سوق یابد که «این باور مستغنی از برهان است»

و نزد متدینان باور به وجود خدا، باوری معقول و موجه است. و می‌توان آن را در جرگه باورهای پایه قرار داد و هیچ دلیل الزام‌آوری نمی‌توان ارائه داد تا نشان دهد این باور، باوری غیرپایه است. همین نکته نیز، در راه بردن پلانتینگا به این اندیشه که باور به وجود خدا مستغنی از برهان است، بی‌تأثیر نبوده است. با همه این اوصاف، همان‌گونه که برهان وجودی به تقریر آنسلم، از نقدهای جدی مصون نماند، تقریر پلانتینگا نیز، همان‌گونه که اشاره شد، در معرض نقد و ابهام‌هایی قرار گرفته است.

منابع و مآخذ

۱. آنسلم قدیس، ۱۳۸٦، *پروسلوگیون (خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا)*، ترجمه: افسانه نجاتی، تهران، قصیده‌سرا.

۲. اف سل، آلن پی، ۱۳۸۱، «مباحث وجود خدا در غرب»، *فصلنامه فلسفی ـ کلامی*، مترجم حمیدرضا آیت‌اللهی، سال سوم، شماره سوم و چهارم (۱۱ ـ ۱۲) دانشگاه قم، بهار و تابستان، ص ۱۵۷ ـ ۱٤۰.

۳. اکبری، رضا، ۱۳۸٤، *ایمان گروی*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ اول.

٤. بارنز، جاناتان، ۱۳۸٦، *برهان وجودی*، ترجمه احمد دیانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی، چ اول.

۵. پترسون، مایکل و دیگران، ۱۳۷٦، *عقل و اعتقاد دینی*، مترجمان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چ اول.

٦. پلانتینگا، الوین، ۱۳۷٤، *آیا اعتقاد به خدا معقول است؟*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی در کلام فلسفی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چ اول، ص ٤۸ ـ ۱۱.

۷. ـــــــــــ ، ۱۳۷٦، *فلسفه دین، خدا، اختیار و شر*، ترجمه و توضیح: محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه فرهنگی طه، چ اول.

۸. ـــــــــــ ، ۱۳۸۰، *براهین اثبات وجود خدا*، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده در جستارهایی در فلسفه دین، قم، دانشگاه قم، اشراق، چ اول، ص ٤۰ ـ ۱۵.

۹. پیلین، دیویدای، ۱۳۸۳، *مبانی فلسفه دین*، گروه مترجمان، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ اول.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۲، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء، چ دوم.
۱۱. ـــــــــــ، بی‌تا، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، چ اول.
۱۲. ـــــــــــ، ۱۳۷۲، *شناخت‌شناسی در قرآن*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، چ دوم.
۱۳. راسل، برتراند، ۱۳٦۲، *عرفان و منطق*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، چ دوم.
۱٤. سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۸۰، *نقد برهان‌ناپذیری وجود خدا*، قم، بوستان کتاب، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چ اول.
۱۵. شاکرین، حمیدرضا، ۱۳۸۵، *براهین اثبات وجود خدا*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، چ اول.
۱٦. شهابی، محمود، ۱۳٦٤، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام، چ هفتم.
۱۷. صادقی، هادی، ۱۳۸٦، *عقلانیت ایمان*، قم، کتاب طه، چ اول.
۱۸. صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳٦۸، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، قم، مکتبة المصطفوی، چ دوم.
۱۹. عظیمی دخت، سیدحسین، ۱۳۸۵، *معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه پلانتینگا*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. علیزمانی، امیرعباس و عبدالرضا باقی، ۱۳۸۷، «بررسی مدل آکویناس ـ کالون در باور دینی از دیدگاه پلانتینگا»، *فصلنامه اندیشه نوینی دینی*، قم، سال چهارم، شماره چهاردهم، ص ٤٤ ـ ۹.
۲۱. فیشر، راب، ۱۳۸۵، «رویکردهای فلسفی (به دین‌پژوهی)»، *فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات نقد و نظر*، ترجمه نادر شکراللهی، قم، سال یازدهم، شماره اول و دوم، ٤۱ ـ ٤۲، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ص ۲۳۹ ـ ۲۰٤.
۲۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه*، مترجم ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.

۲۳. گیلسر، نرمن، ۱۳۸٤، *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، چ اول.

۲٤. مبینی، محمدعلی، ۱۳۸۲، *عقلانیت و باور دینی از دیدگاه آلوین پلانتینگا*، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چ اول.

۲۵. هالینگ دیل، زج، ۱۳۷۰، *مبانی و تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، سازمان انتشارات کیهان، چ دوم.

۲٦. هیک، جان، ۱۳۷۲، *فلسفه دین*، ترجمه بهرام راد، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی، چ اول.

27. Adams, marilyn mccord, 2001, ***Anselm***, in Audi, Robert (ed), The cambridege dietinary of philosophy, cambridge, cambridge university press, (2nd edition).
28. Barnes, jonathan, 1972, ***The ontological Argument***, London, Macmillan.
29. Mackie. j. L, 1982, ***The Miracle of Theism***, oxford, CL, arendon press.
30. Plantinga, Alvin, 1968, ***The ontological Argument***, From. st. Anselm To contemporary philosophers, London, Macmillan.
31. _____ , 1967, ***God and other mind***, Ithaca, cornell university press.
32. _____ , 1993 a, ***warrant and proper function***, newyourk, oxford university press.
33. _____ , 1993 b, ***warrant: the current Debate***, newyourk, oxford university press.
34. _____ , 1996, ***science: Augustinian or Duhemian***, in Faith and Philosophy, vol. 13, P. 147-160.
35. _____ , 1998, ***God Arguments For the Existence of***, in Routledge Encyclopedia of Philosophy, ed Edward carig, Routledge.
36. _____ , 2000, ***warranted Christian Belief***, newyork, oxford, oxford university press.
37. _____ , 1974, ***God freedom and evil***, newyork harper & row.