

برهان وجودی با نگاهی به فلسفه اسلامی

انشاء الله رحمتی^۱

چکیده

برهان وجودی از معروف‌ترین براهین برای اثبات وجود خداوند، در فلسفه غرب است. در این مقاله پس از بیان تاریخچه مختصر این برهان، تعریف خداوند به معنای مورد نظر آنسلم که اصل مبنایی این برهان است، مورد بحث قرار گرفته و نشان داده شده است که این تعریف با مضمون قاعده‌ی «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» نزد حکیمان مسلمان تطبیق می‌کند، با این تفاوت که حکیمان مسلمان، برخلاف آنسلم در صدد اثبات وجود خدا از طریق این قاعده بر نیامده‌اند، بلکه فقط به اثبات صفات واجب از این طریق اکتفاء کرده‌اند. سپس تقریر نخست این برهان مطرح شده و اشکالات مشهور کانت به این تقریر مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. به خصوص در پاسخ به اشکالات، تأملات استاد حائری یزدی در خصوص آن اشکالات نیز تبیین و نقد شده است.

در ادامه‌ی مقاله به تقریر دوم این برهان براساس استنباط برخی نویسندگان معاصر از بخش سوم کتاب گفتگوی با غیر آنسلم، پرداخته شده است. این تقریر دوم به گونه‌ای است که اشکالات کانت به آن وارد نیست. این تقریر می‌کوشد وجود خدا را بر مبنای ضرورت وجود او اثبات کند، بدین صورت که اگر بتوان قضیه‌ی «خدا موجود است» را به عنوان قضیه‌ای ضروری الصدق تصور کرد، پس باید این قضیه در همه‌ی جهان‌های ممکن صادق باشد. در پایان تقریر ملاصدرا از قاعده‌ی «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» مورد بحث قرار گرفته و نشان داده شده است که می‌توان بیان ملاصدرا از این قاعده را به گونه‌ای تقریر کرد که با تقریر دوم برهان وجودی، منطبق باشد.

کلیدواژه‌ها

برهان وجودی، امکان عام، جهان‌های ممکن، قضایای ضروری الصدق.

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران مرکزی)

۱- تاریخچه

یکی از مشهورترین براهین عقلی برای اثبات وجود خدا، در فلسفه غرب، برهانی است که با عنوان برهان وجودی (Ontological argument) شناخته شده است. قدیس آنسلم (۱۰۳۳-۱۱۰۹) اسقف اعظم کانتربری نخستین بار در رساله‌ی گفتگوی با غیر (Proslogium) این برهان را مطرح کرد. آنسلم در این برهان و براهین دیگری که بر اثبات وجود خدا اقامه کرده است، می‌کوشد تا بدون رجوع به کتاب مقدس یا حجیت کلیسا وجود خدا را اثبات کند. بنابراین در دو اثر مشهورش با عنوان گفتگوی با خود (monologium) و گفتگوی با غیر به این وظیفه مبادرت جسته است. برخی از براهین آنسلم براهین پساتجربی (a posteriori) است ولی برهان وجودی را به عنوان برهانی پیشاتجربی (a priori) اقامه کرده است (ر.ک. به: ایلخانی، ۱۳۸۲، صص ۲۰۰-۲۰۳). او در رساله‌ی گفتگوی با غیر، اظهار می‌دارد که تقاضای برادران روحانی و پاره‌ای ملاحظات در خصوص براهین پیچیده و متنوعی که در گفتگوی با خود به روش پساتجربی اقامه کرده است، موجب شد تا بیندیشد به اینکه آیا می‌توان برهانی یافت که به خودی خود وافی به اثبات همه‌ی آن چیزی باشد که در خصوص جوهر الاهی مورد اعتقاد ماست. (کاپلستون، بی‌تا، جلد دوم، ص ۱۶۱). آنسلم معتقد است چیزی که تحت عنوان برهان وجودی اقامه کرده است، چنین شرایطی را احراز می‌کند.

پس از آنسلم بزرگانی چون جان دنس اسکوتوس، توماس آکوئیناس، رنه دکارت، باروخ اسپینوزا، گوتفرید لایبنیتس و ایمانوئل کانت هر یک به نوعی سهمی در تاریخ این برهان داشته‌اند، بدین صورت که یا ضمن قبول برهان تقریر نویی از آن به دست داده‌اند و یا اینکه در نقد و رد آن سخن گفته‌اند. در قرن بیستم نیز شاهد تلاش نویسندگانی چون چارلز هارتسهورن، (Charles Hartshorn) نورمن ملکوم (Norman Malcom) جیمز راس

(James Ross) و آلوین پلنتینگا (Alvin Plantinga) در جهت احیای این برهان و ارائه‌ی تقریرهای نوینی از آن هستیم. (ر.ک. به: کوئین و تالیا فرو، ۱۹۷۷، ص ۳۲۳)

۲- تعریف خدا

آنسلم می‌خواست برهانی بر وجود خدا اقامه کند که بدون هیچگونه مقدمات تصویری و تصدیقی نظری وجود خدا را به کرسی اثبات بنشانند. او معتقد بود که برهانی که در گفتگو با غیر اقامه کرده است، چنین برهانی است و حتی برای ابله مذکور در کتاب مزامیر نیز قانع‌کننده است. در مزامیر آمده است که ابله در دل می‌گوید که خدایی نیست (کتاب مزامیر، زمور چهاردهم). ولی به اعتقاد آنسلم حتی ابله نیز پس از اقامه‌ی این برهان در می‌یابد که خدا باید موجود باشد و دست از انکار بر خواهد داشت (ر.ک. به: پیترسون و همکاران، ۱۳۷۶، ص ۱۳۶). بنابراین گویی برهان آنسلم می‌تواند برای هر انسانی که فقط از سلامت عقل برخوردار است، قانع‌کننده باشد. آنسلم خدا را چنین تعریف می‌کند: «موجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست». این تعریف از خدا، صرف‌نظر از اینکه برهان وجودی قانع‌کننده است یا نه، در حد ذات خود تلاشی در خور اهمیت است. و جان هیک به حق گفته است که شاید ارزشمندترین ویژگی این برهان آنسلم، تنظیم و تنسیق مفهوم مسیحی [در باره‌ی] خدا باشد، آگوستین در کتاب آزادی اراده (بخش دوم ۶ و ۱۴) خدا را چنین تعریف کرده است: «آنچه یا آنکه] برتر از او هیچ نیست»، (خرمشاهی، ۱۳۷۰، ص ۴۵).

آنسلم این تصور از خداوند را تصویری بدیهی می‌داند و معتقد است که منکران خداوند نیز فقط منکر وجود مصداقی برای این تصور در عالم خارج‌اند. بنابراین همانطور که معتقدان به خدا به چنین خدایی باور دارند، منکران خدا نیز در عین درک این تصور، وجود مصداقی برای آن را انکار می‌کنند.

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا نزد فیلسوفان مسلمان سابقه‌ای از این بحث وجود دارد یا اینکه اصولاً چنین بحثی برای آنان مطرح نشده است. به نظر می‌رسد که

هر چند منطوق و نص این تعریف نزد فیلسوفان مسلمان دیده نمی‌شود، ولی مفهوم و مضمون آن نزد آنان نیز مطرح شده است. قاعده‌ی «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحيثيات» (از این پس به اختصار «قاعده‌ی واجب الوجود»)، همان معنای تعریف آنسلم در باره‌ی خدا را دارد. مفاد تعریف آنسلم نیز چیزی جز این قاعده نیست. می‌دانیم که در تعریف آنسلم «بزرگترین موجود قابل تصور» به معنای «کامل‌ترین موجود» است و کامل‌ترین موجود نیز به معنای موجودی است که در هیچ مرتبه‌ای، هیچ گونه جهت کمالی را فاقد نیست. و قاعده‌ی «واجب الوجود» [آنچه یا آنکه] نیز بیانگر آن است که خداوند تمامی جهات و حیثیات کمالی را وجوباً واجد است. اما آیا «وجوب وجود» یا همان قاعده‌ی «واجب الوجود» تصویری بدیهی است یا نظری.

ابن‌سینا در الهیات کتاب شفاء مفاهیم سه‌گانه‌ی وجوب، امکان و امتناع را مفاهیمی اولی‌التصور می‌داند، زیرا برای تعریف این مفاهیم هیچ مفهومی روشن‌تر از خود آنها نمی‌یابیم و در نتیجه برای تعریف هر یک از آنها ناگزیر باید از دیگری کمک گرفت. مثلاً در تعریف ممکن گفته‌اند، چیزی است که ضروری نیست و در عین حال وجود آن در هر زمان مفروضی در آینده محال نیست. و از طرف دیگر در تعریف ضروری گفته‌اند چیزی است که ممکن نیست آن را معدوم فرض کرد یا چیزی است که محال است به گونه‌ی دیگری فرض شود. و در تعریف ممتنع نیز گفته‌اند چیزی است که ضروری العدم است یا چیزی است که نمی‌تواند موجود باشد (ر.ک. به: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۰). و این نشان می‌دهد که تصور این معانی به صورت بدیهی برای ذهن حاصل است و برای درک آنها به واسطه‌ی دیگری نیاز نیست. به تعبیر خواجه‌ی طوسی «تعریف وجوب و امکان و امتناع از تعریفات بود که ظن افتد که دوری است. و حق آن است که تصور این سه معنی در بدایت عقول مرکوز باشد» (انوار، ۱۳۷۵، ص ۱۰۴). ابن‌سینا پس از اولی دانستن این مفاهیم سه‌گانه، مفهوم «واجب» را اولی‌تر از دو مفهوم دیگر می‌داند: علی أن أولى هذه الثلاثة فی أن يتصور اولاً

هو الواجب و ذالك لأن الواجب يدل على تأكيد الوجود و الوجود أعرف من العدم لأن الوجود يعرف بذاته و العدم يعرف بوجه من الوجوه، بالوجود. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶).

تقدم تصور «واجب» نسبت به «ممتنع» از آن جهت است که «واجب» مفهومی وجودی است و «ممتنع» مفهومی عدمی. و چون عدم حتی در تصور نیز تابع وجود است بنابراین تصور واجب بر تصور ممتنع تقدم دارد. در مورد تقدم واجب بر ممکن می‌توان گفت اگر وجود بر عدم تقدم داشته باشد، مفهومی که حاکی از تأکد و شدت وجود است بر مفهومی که نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، تقدم خواهد داشت.

با این توضیح معلوم می‌شود که مفهوم «واجب الوجود» مفهومی اولی‌التصور است. ولی وقتی این مفهوم را مورد توجه قرار می‌دهیم می‌بینیم که مصداق چنین مفهومی باید از هر جهت ضرورت داشته و هیچ جهت فقدانی در آن راه نداشته باشد. به عبارت دیگر نفس تصور «واجب الوجود» مستلزم قاعده‌ی «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» است، درست همانطور که از نظر آنسلم تصور خدا مستلزم تصور موجودی است که بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد. البته در حالی که آنسلم این تعریف از خداوند را بدیهی می‌داند، فلاسفه‌ی اسلامی فقط مفهوم «واجب الوجود» را بدیهی دانسته‌اند و برای اثبات قاعده‌ی «واجب الوجود بالذات واجب من جمیع الجهات» برهان اقامه کرده‌اند، گو اینکه برهان آنها را باید نوعی تنبیه دانست نه برهان به معنای دقیق کلمه. به هر حال صرف نظر از اینکه قاعده‌ی «واجب الوجود» بدیهی است یا نظری، قدر مسلم این است که این تعریف از «واجب الوجود» با تعریف آنسلم از خدا تفاوتی ندارد. حال تقریر نخست برهان وجودی را بر اساس عبارت خود آنسلم مورد بحث قرار می‌دهیم.

۳- تقریر نخست برهان وجودی

آنسلم در گفتار دوم، رساله‌ی گفتگو با غیر می‌نویسد:

بنابراین حتی اگر ابله نیز بپذیرد که چیزی لااقل در ذهن (فهم) موجود است که بزرگتر از

آن نمی‌توان تصور کرد... و یقیناً چیزی که بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد، نمی‌تواند فقط در ذهن موجود باشد، زیرا فرض کنید فقط در ذهن موجود باشد، در آن صورت می‌توان وجود آن در متن واقع را نیز تصور کرد که این نوع وجود بزرگتر [از آن وجود قبلی] است.

بنابراین اگر آن موجود، یعنی موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد، فقط در ذهن موجود باشد، همان وجود که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد، چیزی است که بزرگتر از آن می‌توان تصور کرد. ولی بدیهی است که چنین چیزی محال است. بنابراین تردیدی نیست که موجودی هست که بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد و آن موجود هم در ذهن وجود دارد و هم در متن واقعیت (به نقل از: کریگ، ۱۹۹۸، جلد چهارم، ص ۸۷).

این تقریر را، به لحاظ منطقی، می‌توان به صورت نوعی برهان خلف (به معنای عام کلمه) تحلیل کرد. بدین صورت که می‌خواهد از فرض نقیض مطلوب، لوازمی تناقض‌آمیز استخراج کند و در نتیجه از ابطال نقیض مطلوب، خود مطلوب را نتیجه بگیرد. آلون پلنتینگا، از فیلسوفان دین معاصر، بر همین مبنا، برهان آنسلم را چنین تحلیل می‌کند:

(۱) بزرگترین موجود ممکن (موجودی که بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد) در ذهن وجود دارد (یعنی ما تصویری از آن داریم).

(۲) وجود داشتن در متن واقعیت بزرگتر از وجود داشتن در ذهن به تنهایی است.

(۳) بنابراین اگر بزرگترین موجود ممکن فقط در ذهن وجود داشته باشد و در متن واقعیت موجود نباشد، کوچکتر از موجودی است که در متن واقعیت نیز موجود است.

پلنتینگا از این برهان چنین نتیجه می‌گیرد که چون محال است بزرگترین موجود ممکن کوچکتر از بزرگترین موجود ممکن باشد، بنابراین چنین موجودی هم در ذهن موجود است و هم در متن واقعیت. و بدیهی است که چنین موجودی خدا است (همان، ص ۸۸).

می‌توان برهان آنسلم را در قالب قیاس استثنایی رفع تالی نیز تقریر کرد:

اگر بزرگترین موجود فقط در ذهن موجود بوده و در خارج موجود نباشد، در آن صورت موجودی بزرگتر از بزرگترین موجود قابل تصور است. لیکن موجودی بزرگتر از بزرگترین موجود ممکن قابل تصور نیست. بنابراین چنین نیست که بزرگترین موجود فقط در ذهن موجود بوده و در خارج موجود نباشد (یعنی بزرگترین موجود هم در ذهن موجود است و هم در خارج) دلیل ملازمه: اگر بپذیریم که موجودیت یک شیء در ذهن همراه با کمالات آن، حکایت از کمال آن شیء دارد و در این صورت حالت آن برتر از وقتی است که آن شیء اصولاً در ذهن تصور نمی‌شود یا آراسته به کمالی نیست، می‌توان گفت که همین معنا در مورد موجودیت شیء در عالم خارج نیز صدق می‌کند. موجودیت در عالم خارج برای یک شیء موجب کمال آن شیء می‌شود یا به عبارت دیگر برای آن شیء کمال آفرین است. پس شیء با وصف وجود خارجی کاملتر از حالتی است که فقط در ذهن تصور می‌شود. دلیل استحاله: در باره‌ی ابطال تالی باید گفت موجودی که در خارج موجود نباشد نمی‌تواند بزرگتر از موجودی باشد که در خارج موجود است، حال آنکه ما آن را بزرگترین موجود فرض کردیم و این تناقض‌گویی است.

۴- برهان بر قاعده "واجب الوجود"

همانطور که ملاحظه کردیم در اسفار اربعه آورده است، برهان معروفی که فیلسوفان مسلمان بر این قاعده اقامه کرده‌اند، مبتنی بر این است که از نفی این قاعده لازم می‌آید که واجب الوجود نیازمند به غیر باشد، و حال آنکه نیاز به غیر با مفهوم واجب الوجود منافات دارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد اول، ص ۱۲۳). اثیرالدین ابهری، به بیانی موجز، برای اثبات قاعده چنین استدلال می‌کند که: «اگر ذات واجب‌الوجود برای داشتن صفتی از صفات کافی نباشد، در آن صورت صفتی از صفات او ناشی از غیر او خواهد بود و در نتیجه حضور آن غیر علت وجود آن صفت و غیبت آن غیر علت عدم آن خواهد بود و در این صورت ذات

واجب چنان نخواهد بود که به خودی خود و بدون هیچ قید و شرطی وجود برایش ضروری باشد و اگر وجود بدون هیچ قید و شرطی برایش ضروری نباشد، واجب بالذات نخواهد بود، و این خلاف فرض است.» (به نقل از: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶، جلد دوم، ص ۶۰۰).

۵- دستاورد برهان وجودی و قاعده‌ی "واجب‌الوجود"

تا به اینجا دیدیم که تصور آنسلم از خداوند و تصور فلاسفه‌ی اسلامی از «واجب‌الوجود» مشابه هم است و نوع استدلالی نیز که هر یک برای اثبات تصور خویش اقامه کرده‌اند، بی‌شباهت به هم نیست. ولی تفاوت اصلی میان آنها، تفاوت در ثمرات بحث است. آنسلم از این تعریف در باره‌ی خداوند، وجود او را نتیجه می‌گیرد ولی فلاسفه‌ی ما اصولاً بحث وجود خدا را مطرح نمی‌کنند، بلکه می‌کوشند تا از این طریق وجوب صفات واجب برای ذات او را اثبات کنند. حال آنکه آنسلم بحث صفات خدا را مطرح نمی‌کند و توجه او به مسأله‌ای مهمتر، یعنی مسأله‌ی اثبات واجب، مانع از آن شده است که به اثبات مسأله‌ی فرعی صفات بپردازد و گویی این مسأله را مفروض گرفته است.

در فلسفه‌ی اسلامی، چون مسأله صفات خداوند و به خصوص نحوه‌ی اتصاف خداوند به صفات کمال، همواره میان متفکران محل اختلاف بوده است، بنابراین قائلان به این قاعده پس از اثبات آن، نتایج و لوازم آن را نیز استخراج کرده‌اند. حاج ملاهادی سبزواری در تعلیقه‌اش بر اسفار می‌نویسد: این قاعده‌ی «واجب‌الوجود»، با قاعده‌ی عینیت صفات واجب با ذات او مترادف نیست زیرا اشاعره هم که صفات واجب را زائد بر ذات او می‌دانند با این قاعده موافق‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد ۱، ص ۱۲۳). همو در شرح منظومه می‌نویسد که این قاعده اثبات می‌کند که واجب‌الوجود، «واجب‌العلم، واجب‌القدره و مانند آن» نیز هست. هرچند این قاعده با نظریه‌ی اشاعره درباره‌ی زیادت صفات بر ذات سازگار است، ولی نظریه کرامیه براساس این قاعده ابطال می‌شود. کرامیه گروهی از متکلمان مسلمان هستند که به تعبیر سبزواری «نغمه‌ی حدوث را ساز کرده و برخلاف فطرت عقل بشر» در

عین اعتقاد به صفات حقیقی برای خداوند، این صفات را حادث می‌دانند. پیداست که حدوث صفات با وجود ذاتی منافات دارد. (سیزوری، ۱۳۶۸، ص ۳۳)

اما چرا فلاسفه‌ی اسلامی، برخلاف آنسلم، به فکر اثبات وجود واجب از طریق این قاعده نیفتاده‌اند. همانطور که در ادامه‌ی بحث خواهیم دید، نقد مهمی که از سوی کانت و دیگران به برهان وجودی وارد شده است بر این اساس مبتنی است که وجود «محمول واقعی» نیست و بنابراین نمی‌توان آن را در عداد کمالات (صفات) قرار داد. شاید بتوان گفت فلاسفه‌ی اسلامی نیز به این موضوع عنایت داشته و به همین دلیل در صدد اثبات وجود خداوند از طریق این قاعده بر نیامده‌اند.

۶- نقادی کانت

مهمترین اشکالاتی که به این برهان شده است، اشکالاتی است که بیان کانت از آنها به صورت بیانی جا افتاده مشهور است. برای فهم اشکالات کانت می‌توان اساس برهان وجودی را به صورت قیاسی بسیط، چنین خلاصه کرد:

وجود کمال است (صغری)

هیچ کمالی از واجب مفقود نیست (کبری)

بنابراین وجود از واجب مفقود نیست (نتیجه)

کانت در نقد عقل محض در فصلی تحت عنوان «درباره‌ی امتناع برهان وجودی بر اثبات خداوند»، به نقادی این برهان می‌پردازد. نقد کانت به این برهان را می‌توان در قالب دو اشکال تنسیق کرد.

اشکال نخست: این اشکال، اشکالی کبروی است. از نظر کانت کبرای قیاس فوق به یک معنا ضرورتاً صادق است ولی به معنای دیگر صدق ضروری ندارد. اگر آن را به صورت قضیه‌ای تحلیلی در نظر بگیریم، قضیه‌ای صادق است ولی فقط در وعاء ذهن. لیکن اگر

بخواهد به نحو ترکیبی صادق باشد، دیگر صدق آن به صورت مطلق ضروری نیست، بلکه اگر هم ضروری باشد، به نحو مشروط ضروری است.

از نظر کانت قضیه‌ی تحلیلی، قضیه‌ای است که محمول آن با تحلیل نفس موضوع قضیه به دست می‌آید و بدیهی است محمول‌هایی که از تحلیل موضوع به دست می‌آیند، همیشه در مورد آن موضوع صادق‌اند و بنابراین حمل آنها بر موضوع همواره ضروری است. مثلاً «سه زاویه داشتن» برای مثلث، محمولی است که با تحلیل مفهوم مثلث به دست می‌آید و همواره در مورد مثلث صادق است. ولی این ضرورت مطلق فقط در جایی برقرار است که وجود آن قضیه در ذهن مورد بحث باشد ولی اگر مسأله‌ی وجود خارجی مطرح شود، صدق این محمول بر آن موضوع، مشروط به وجود موضوع خواهد بود. بنابراین به لحاظ وجود خارجی، ضرورت همه‌ی قضایای تحلیلا صادق ضرورت مشروط است، نه ضرورت مطلق، و شرط آن نیز تحقق موضوع است. کانت می‌نویسد:

همه‌ی مثال‌های فوق‌الذکر [برای قضایا تحلیلا صادق]، بدون استثناء از قضاوت‌ها مأخوذ است نه از اشیاء. ولی ضرورت نامشروط یک حکم عین ضرورت مطلق یک شیء نیست. به عکس ضرورت مطلق یک حکم فقط ضرورت مشروط یک شیء یا ضرورت مشروط محمول در حکم است. قضیه‌ی فوق‌الذکر [یعنی «مثلث سه زاویه دارد»]، نمی‌گوید که سه زاویه بالضروره موجود است، بلکه می‌گوید به شرط آنکه مثلث موجود باشد، سه زاویه باید بالضروره- در آن مثلث- موجود باشد. (کانت، ترجمه انگلیسی، ۱۹۹۶، ص ۱۸۰، ترجمه فارسی، ص ۱۶۵۸).

کانت در ادامه می‌نویسد که این ضرورت منطقی می‌تواند منشأ بزرگترین توهم‌ها و مغالطه‌ها باشد. وقتی به صورت پیشا تجربی مفهوم وجود را در تصورمان از یک شیء می‌گنجانیم، با خیال راحت نتیجه می‌گیریم که «چون وجود ضرورتاً به موضوع آن تصور تعلق دارد... پس وجود آن شیء نیز بالضروره اثبات می‌شود و بنابراین وجود آن مطلقاً

ضروری است - صرفاً به این دلیل که وجود آن در این تصور به اندیشه در آمده است.» (همان) می‌توان گفت مغالطه‌ای که در اینجا صورت می‌گیرد، خلط میان ضرورت ذاتیه و ضرورت ازلیه است. ضروریه ذاتیه قضیه‌ی موجه‌ای است که در آن به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع به شرط دوام وجود ذات موضوع حکم می‌شود، مثلاً اگر بگوئیم مثلث دارای سه زاویه است، صدق این حکم در عالم خارج مشروط به آن است که مثلث در عالم خارج موجود باشد. در مقابل، ضروریه ازلیه قضیه موجه‌ای است که در آن به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع یا سلب محمول از موضوع بدون هیچ قید و شرطی حتی شرط دوام وجود موضوع حکم می‌شود. منطق‌دانان مسلمان همه‌ی قضایایی را که موضوع آنها واجب الوجود است، نمونه‌هایی از این نوع قضیه می‌دانند (ابن سینا، ۱۴۰۳، جلد ۱، ص ۱۴۵). سخن کانت این است که بالاترین ضرورتی که عالم خارج تحقق می‌تواند یابد، ضرورت ذاتی است و چون ضرورت ذاتی، مشروط به دوام وجود موضوع است، چنین قضیه‌ای، قضیه بتیه نیست و بنابراین همیشه به صورت یک قضیه‌ی شرطی است. مثلاً وقتی گفته می‌شود «مثلث دارای سه زاویه است بالضروره»، این ضرورت بدان معناست که «ضرورتاً چنین است که اگر مثلثی موجود باشد، آن مثلث دارای سه ضلع است». سپس او با کمک این تحلیل چنین نتیجه می‌گیرد که:

اگر در یک حکم ناظر به این همانی، من محمول را در اندیشه حذف و موضوع را حفظ کنم، نتیجه این نوعی تناقض گویی است. و از این رومی گوئیم محمول بالضروره متعلق به موضوع است. ولی اگر هم موضوع و هم محمول هردو را در فکر از میان بردارم، هیچ تناقضی پدید نمی‌آید. زیرا اصولاً هیچ چیز در میان نیست و بنابراین به هیچ وجه تناقضی هم در کار نیست (کانت، ترجمه انگلیسی ۱۹۹۶، ص ۱۸۰، ترجمه فارسی، ص ۶۵۸).

حال در مورد همان مثال فوق‌الذکر می‌توان گفت اگر وجود مثلث را به عنوان موضوع بپذیریم و محمولی چون «سه ضلع داشتن» را از آن نفی کنیم، چنین چیزی تناقض است،

ولی اگر اصولاً مثلثی در میان نباشد، نفی مثلث همراه با نفی سه زاویه برای آن، هیچ تناقضی در بر ندارد. می‌توان گفت اصولاً چنین قضیه‌ای «سالبه‌ی به انتفاء موضوع» است و نه تنها تناقض‌آمیز نیست، بلکه در هر شرایطی نیز صادق است.

اشکال دوم. این اشکال، اشکال صغروی است. در اینجا مسأله این است که اصولاً وجود به معنای واقعی محمول نیست. کانت در این اشکال می‌خواهد بگوید صورت ظاهری قضیه نوعی توهم در ذهن ما ایجاد می‌کند و همین ما را به طرفی استنتاجی غلط سوق می‌دهد. این توهم مولود شکل منطقی قضایا است. ولی از نظر کانت، هر چند ممکن است، شکل منطقی (صوری) قضایا یکسان باشد ولی این یکسانی در صورت قضایا را نمی‌توان دلیل بر آن گرفت که همه قضایای دارای شکل منطقی یکسان، حکم واقعی واحدی دارند. شکل منطقی دو قضیه‌ی «الف موجود است» و «الف عالم است»، یکسان است. ممکن است تصور شود که با توجه به این یکسانی، باید نتیجه گرفت که «موجود» و «عالم» همانطور که جایگاه منطقی واحدی دارند، باید جایگاه واقعی واحدی نیز داشته باشند. ولی جایگاه واقعی این دو متفاوت است. «عالم» هم محمول منطقی است و هم محمول واقعی، ولی «وجود» فقط محمول منطقی است و محمول واقعی نیست. کانت می‌نویسد:

هر چیزی می‌تواند محمول منطقی قرار بگیرد، حتی خود موضوع نیز می‌تواند محمول خودش قرار بگیرد. زیرا منطق [چون به صورت حکم اهتمام دارد]، هیچ اهمیتی به محتوا [یا ماده‌ی] حکم نمی‌ورزد. ولی تعین یک تصور، محمولی است که به آن تصور افزوده می‌شود و آن را توسعه می‌دهد. لذا این تعین نباید در آن تصور مندرج باشد (همان، ترجمه انگلیسی، ص ۱۸۱، ترجمه‌ی فارسی ۶۶۲).

بر این اساس نتیجه می‌گیرد که وجود محمول واقعی نیست، یعنی محمولی نیست که بتواند به تصور شیء افزوده شود و توسعه‌ای در آن ایجاد کند. وجود فقط عبارت از ثبوت یک

شیء یا ثبوت پاره‌ای از تعین‌های (صفات) آن است. بدین معنا وجود چیزی بیش از تحقق شیء نیست و به تعبیر کانت «وجود صرفاً رابط حکم است.»

با استفاده از مثالی که خود کانت ذکر کرده است می‌توان مطلب را روشن‌تر ساخت. میان صد دلار خیالی و صد دلار واقعی هیچ تفاوتی نیست، جز اینکه صد دلار واقعی در عالم خارج موجود است. زیرا اگر تفاوتی بیش از این میان آنها وجود داشته باشد، صد دلار واقعی نمی‌تواند ما به ازای صد دلار خیالی (ممکن) باشد، زیرا چیزی بیش از صد دلار خیالی خواهد داشت.

کانت سپس این تحلیل را در مورد خداوند به عنوان موضوعی که محمول وجود بر آن حمل می‌شود، به کار می‌بندد و نتیجه می‌گیرد که «وجود» در قضیه‌ی «خدا موجود است» فقط محمول منطقی است و محمول واقعی نیست. به عنوان مثال اگر گفته شود «خدا قادر مطلق است»، موضوع و محمول قضیه هر دو می‌توانند ما به ازایی در عالم خارج داشته باشند و بنابراین محمول «قادر مطلق» چیزی را به موضوع قضیه اضافه می‌کند ولی «خدا موجود است» به این معناست که «خدا است/ هست» و این «است/ هست» چیزی به مفهوم خدا نمی‌افزاید.

اینک اگر من موضوع (خداوند) را با همه‌ی محمول‌های آن (که قدرت مطلق از آن جمله است)، در نظر بگیرم و بگویم خدا هست یا خدایی وجود دارد، در این صورت هیچ محمول تازه‌ای به مفهوم خدا نمی‌افزایم، بلکه موضوع را فی‌نفسه با همه‌ی محمول‌هایش یکجا وضع می‌کنم - یعنی شیء را در ارتباط با تصور خودم، وضع می‌کنم (همان، ترجمه انگلیسی ص ۱۸۱، ترجمه‌ی فارسی ۶۶۳).

پیش از کانت نیز پیرگاسندی (۱۵۹۲-۱۶۵۵) همین نقد را به برهان وجودی وارد کرده است. گاسندی در مورد برهان وجودی دکارت، اشکال کرد که وجود نه در خدا و نه در هیچ چیز دیگری کمال نیست، بلکه چیزی است که در غیابش هیچ کمالی وجود ندارد. شما در احصای کمالات خدا، نباید وجود را در زمره‌ی آن کمالات قرار دهید و از آن نتیجه

بگیرد که خدا وجود دارد، زیرا در این صورت مصادره به مطلوب می‌کنید (دبیرس، ۱۳۷۸، صص ۵۴-۵۵).

تحلیل فلسفه‌ی اسلامی از وجود نیز از جهتی با تحلیل کانت منطبق است. فیلسوفان ما، از جمله صدرالدین شیرازی، برآنند که میان «وجود» و سایر محمول‌هایی که بر یک موضوع حمل می‌شود، تفاوت اساسی وجود دارد. قضایایی که محمول آنها وجود است در پاسخ به پرسش از طریق «هل بسیطه» ذکر می‌شوند، حال آنکه همه‌ی قضایای دیگر (قضایایی که محمولی غیر از وجود دارند) در پاسخ به پرسش از طریق «هل مرکبه» می‌آیند. به عبارت دیگر مفاد محمول «وجود»، «ثبوت الشیء» است، حال آنکه مفاد دیگر محمول‌ها «ثبوت الشیء للشیء» است. به تعبیر صدرالدین شیرازی «ان الوجود نفس الثبوت الماهیه، لا ثبوت شیء للماهیه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد اول، ص ۴۴). حال اگر وجود نفس ثبوت ماهیت باشد، بدیهی است که نمی‌توان وجود را افزوده‌ای برای ماهیت قلمداد کرد و از این لحاظ با سایر محمول‌ها متفاوت است. وقتی گفته می‌شود «انسان عالم است» مفاد آن «انسان همراه با علم» است و بدیهی است که «انسان همراه با علم» چیزی بیش از «انسان صرف است، حال آنکه مفاد «انسان موجود است»، «انسان همراه با وجود» است و همراهی وجود با ماهیت انسان چیزی به آن ماهیت اضافه نمی‌کند.

ولی از سوی دیگر در پاسخ به این سؤال اگر «موجودیت» با سایر محمول‌ها متفاوت است، پس چه جایگاهی در قضیه دارد، دیدگاه فلاسفه‌ی ما با دیدگاه کانت متفاوت است. همانطور که گذشت کانت «وجود» را فقط یک «نسبت» یا «رابط» در قضیه می‌داند. به عبارت دیگر از نظر کانت میان «است» و «هست» فارسی تفاوتی وجود ندارد. همانطور که در قضیه‌ی «انسان عالم است»، «است» فقط رابط قضیه است، در قضیه‌ی «انسان موجود است» نیز لفظ «موجود است» که به «است/ هست» ترجمه می‌شود، همین معنای رابط را دارد. ولی در فلسفه‌ی ما میان وجود رابط و وجود نفسی فرق گذاشته شده است.

وجودرابط همان نسبت میان دو طرف قضیه (یعنی موضوع و محمول) است و بدون تصور موضوع و محمول تصور نمی‌شود. این نوع وجود را وجود «حرفی» نیز گفته‌اند. در مقابل، وجود مستقل، وجودی است که به صورت فی نفسه و صرف نظر از هر یک از دیگر اجزاء قضیه تصور می‌شود، و آن را وجود نفسی یا اسمی نیز می‌گویند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۸). بنابراین از نظر فلسفه‌ی اسلامی وجود، همیشه رابط نیست.

حال هر چند که می‌توان با کانت موافقت کرد که وجود رابط، محمول واقعی نیست و کمالی برای موضوع محسوب نمی‌شود ولی باید دید که آیا در مورد وجود نفسی نیز چنین است. به عبارت دیگر درست است که حمل وجود بر یک موضوع عین وجود آن موضوع در عالم خارج است و چیزی اضافه بر آن نیست، ولی آیا می‌توان گفت این خود کمالی برای موضوع محسوب نمی‌شود. به نظر می‌رسد که نمی‌توان وجود را به یک رابط صرف تقلیل داد. دکارت در کتاب «اعتراضات در پاسخ به اشکالی شبیه به اشکال کانت، می‌نویسد:

اما من انکار نمی‌کنم که وجود امکانی در تصور مثلث کمال است درست همانطور که وجود ضروری (واجبی) در تصور خداوند کمال است. زیرا این واقعیت موجب می‌شود که تصور مثلث برتر از تصور امور موهوم باشد که نمی‌توان فرض وجود برای آنها کرد (دکارت، ۱۹۸۸، ص ۱۳۶)

گویی شهوداً پیدا است که نمی‌توان انکار کرد که وجود افزایشی برای یک شیء محسوب می‌شود. ولی تبیین مطلب چیست. استاد حائری یزدی، کوشش در خوری برای تبیین این مطلب به عمل آورده است. ایشان میان مفهوم وجود و حقیقت وجود فرق می‌گذارد و معتقد است آنچه باعث شده کانت گرفتار چنین خطایی شود (یعنی وجود را رابط صرف تلقی کند)، نادیده گرفتن این تمایز است. اگر صرفاً به مفهوم وجود نظر داشته باشیم، بدیهی است که مفهوم وجود افزایشی در شیء ایجاد نمی‌کند. ولی اگر حقیقت وجود را در نظر بگیریم، مسأله متفاوت می‌شود. ماحصل بحث ایشان چنین است.

در جایی که حقیقت وجود (فرد حقیقی) موضوع بحث است، وجود، رابط قضیه نیست، بلکه یا موضوع قضیه است یا محمول آن. در قضایای شخصیته مانند «سقراط انسان است»، موضوع قضیه، وجود است، البته به صورت متعین. موضوع قضایای شخصیته همواره جزئی حقیقی است و جزئی حقیقی یک امر متعین است. و در فلسفه اسلامی وجود و تعین (تشخص) مساوق با هم‌اند. پس موضوع قضیه‌ی شخصیته که یک مفهوم جزئی حقیقی است، همیشه دلالت بر یک وجود متعین دارد که در نتیجه باید گفت موضوع قضیه وجود است:

سقراط... و تمام اشیاء، چه گوهر و چه پدیده‌های عینی و چه پدیده‌های ذهنی، همه از نقطه نظر فلاسفه‌ی ما، افراد و مصادیق وجود به شمار می‌روند، و ما این حقایق را به علت آنکه جزئی و مشخص می‌باشند، مورد اشاره‌ی حسی... قرار می‌دهیم و همینکه مورد اشاره‌ی حسی واقع شدند، موضوع قضیه‌ی شخصیته به وجود آمده است؛ آنگاه مفاهیم آنها را تنها به سبب آنکه کلی و اعم از موضوعات و مصادیق خود هستند بر آن موضوعات حمل می‌کنیم و مثلاً می‌گوئیم «سقراط انسان است»، یعنی این وجود که ما با او آزمایش و برخورد حسی داریم، در طبقه انسان قرار دارد. (حائری یزدی، ۱۳۶۱، ص ۲۱۷).

و در مورد قضایایی هم که محمول آنها وجود است، هیچ تفاوت اساسی دیده نمی‌شود، جز اینکه همان وجود که در قضیه‌ی شخصیته به صورت متعین و مشخص لحاظ می‌شد، در اینجا با تجرید عقلانی و با قید کلیت در نظر گرفته می‌شود، مثلاً در مورد سقراط، تنها عنوان موجودیت آن را ملاحظه می‌کنیم و سایر مشخصات آن را نادیده می‌گیریم:

در این صورت است که باید آنها را از جانب موضوع به طرف محمول رانده و محمول قرارداد و موضوع دیگری که اخص از وجود محمولی است برای چنین محمول عام و مجردی فرض نمود. در این مرحله است که دیگر جایی برای قضیه‌ی شخصیته باقی نمانده و ما بدین طریق دارای موضوع و محمول کلی شده‌ایم. در این حال است که به جای «سقراط انسان است» می‌توانیم بگوئیم

«انسان موجود است». اما این وجود معمولی همان سقراط است که در قضیه‌ی شخصی به علت تشخص و فردیت و بالاخره به جرم کوچک بودن، موضوع قضیه‌ی شخصی را تشکیل می‌داد و اکنون همان حقیقت وجود به صورت مفهوم کلی و عام وجود بیرون آمده و چون با مقایسه به ماهیت انسان، مفهوم وجود اعم و اشمال است، محمول قضیه، قرار گرفته است. (همان، ص ۲۱۷-۲۱۸).

می‌توان با بخشی از این تحلیل موافقت کرد و نتیجه گرفت که حکم کلی کانت مبنی بر اینکه مفهوم وجود، «رابط» قضیه است، نقض می‌شود، زیرا دیدیم که این مفهوم در قضایای مورد بحث می‌تواند چیزی جز رابط قضیه باشد. ولی سؤال اینجاست که اگر وجود نقش رابط ندارد، پس چه نقشی می‌تواند داشته باشد. نظر استاد حائری یزدی این است که وجود «در این قضایا یا موضوع است یا محمول... در قضیه‌ی شخصی حقیقت وجود موضوع قضیه است و در قضیه‌ی کلیه مفهوم وجود محمول قضیه است» (همان)

ولی به نظر می‌رسد که اگر وجود را به معنای واقعی در نظر بگیریم، وجود نمی‌تواند محمول قضیه باشد، زیرا بر طبق تحلیل خود ایشان در مورد قضیه‌ای مانند «انسان موجود است»، برخلاف آنچه در صورت منطقی قضیه دیده می‌شود، باید گفت این قضیه تا آنجا که به «وجود» مربوط است، هیچ تفاوتی با قضیه‌ی شخصی‌ای چون «سقراط انسان است»، ندارد. بنابر تحلیل فلسفه‌ی صدرایی همانطور که مفهوم حقیقی قضیه‌ی «سقراط انسان است» این می‌شود که «وجود متعین (که همان سقراط باشد) انسان است»، مفهوم حقیقی قضیه‌ی «انسان موجود است» نیز این می‌شود که «وجود انسان است». به همین دلیل می‌توان گفت قضایایی که محمول آنها وجود است، از نوع عکس‌العمل اند.

بنابراین هر چند تحلیل ایشان حکم کانت را در مورد اینکه «وجود رابط صرف است» نقض می‌کند و نشان می‌دهد که وجود در همه قضایا معنای حرفی ندارد، بلکه معنای استقلال، نفسی یا اسمی نیز دارد، ولی اصل مبنایی اشکال کانت را مبنی بر اینکه

«وجود محمول واقعی نیست»، نقض نمی‌کند. تحلیل ایشان نهایتاً نشان می‌دهد که وجود موضوع واقعی قضیه قرار می‌گیرد ولی «محمول واقعی بودن» آن را اثبات نمی‌کند.

۷- تقریر دوم برهان وجودی

حتی اگر بپذیریم که وجود، محمول واقعی نیست، سؤال این است که آیا می‌توان برهان وجودی را طوری تقریر کرد که در معرض این اشکال کانت قرار نگیرد. این موضوع به طور طبیعی نوید بخش یافتن راه حلی برای خروج از بن‌بستی است که اشکال کانت بر سر راه برهان وجودی ایجاد می‌کند. به تعبیر کیث یندل «اگر بتوان این برهان را بدون استناد به مفهوم کمال تقریر کرد، بسیار بهتر است.» (یندل، ۱۹۹۹، ص ۱۷۶). همانطور که گفتیم برخی فیلسوفان معاصر مانند چالر هارتسهورن و نورمن ملکوم تقریر دیگری از برهان وجودی مطرح کرده‌اند و معتقدند این تقریر در واقع احیای بیان دومی از برهان وجودی است که خود آنسلم در فصل سوم رساله گفتگو با غیر آورده است. با دقت در این تقریر، معلوم می‌شود که هیچ یک از دو اشکال کانت به آن وارد نیست. زیرا نه ضرورت قضیه‌ی «خدا موجود است» را ضرورت مشروط فرض می‌کند و نه نیاز به آن دارد که وجود را محمول تلقی کند. ویلیام واین رایت در فلسفه دین، بیان روشنی از این تقریر به دست می‌دهد:

(۱) در مورد هر قضیه P اگر ممکن باشد که P بالضروره صادق است، پس P بالضروره صادق است.

(۲) بالضروره، اگر خدا موجود است، بالضروره صادق است که خدا موجود است.

(۳) ممکن است که خدا موجود باشد.

(۴) اگر ممکن است که خدا موجود باشد در آن صورت ممکن است بالضروره صادق باشد که خدا موجود است (بر مبنای مقدمه‌ی دوم و این اصل که وقتی یک قضیه بالضروره مستلزم قضیه‌ی دیگر است و قضیه‌ی نخست ممکن است، قضیه دوم نیز ممکن خواهد بود.)

(۵) اگر ممکن باشد که بالضروره صادق است که خدا موجود است آنگاه بالضروره صادق است که خدا موجود است (براساس مقدمه‌ی ۱)

(۶) اگر ممکن باشد که خدا موجود است، آنگاه بالضروره صادق است که خدا موجود است (براساس مقدمات ۴ و ۵)

(۷) بالضروره صادق است که خدا موجود است (براساس مقدمات ۳ و ۶)، بنابراین:

(۸) خدا موجود است (براساس مقدمه ۷ و این اصل که هر چیزی که بالضروره صادق باشد، پس صادق است). (واین رایت، ۱۹۹۹، ص ۳۶)

برای بحث در باره‌ی اعتبار این تقریر از برهان می‌توان آن را به صورت یک قیاس استثنایی وضع مقدم، در قالب اصطلاحات منطق اسلامی، چنین خلاصه کرد:

اگر صادق باشد که «خدا موجود است» (بالامکان العام) آنگاه «خدا موجود است» (بالضروره الازلیه).

صادق است که «خدا موجود است» (بالامکان العام).

پس: خدا موجود است (بالضروره الازلیه).

دلیل ملازمه: همانطور که منطق‌دانان مسلمان گفته‌اند، جهت امکان عام به معنای نفی ضرورت از طرف مقابل است، مثلاً وقتی گفته می‌شود الف موجود است (بالامکان العام)، معنای این سخن آن است که طرف مقابل یعنی «موجود نبودن الف»، ضرورت ندارد یا محال نیست. و به علاوه امکان عام یا به معنای نفی ضرورت از طرف ایجاب است یا به معنای نفی ضرورت از طرف سلب. در حالت نخست هم با ماده‌ی وجوب قابل جمع است و هم با ماده‌ی امکان (که به معنای جهت امکان خاص است). و در حالت دوم نیز هم با ماده‌ی امتناع قابل جمع است و هم با ماده‌ی امکان (که باز هم به معنای جهت امکان خاص است). حال اگر امکان عام را به معنای نفی ضرورت از طرف سلب در نظر بگیریم، ماده‌ی قضیه‌ی ما یا وجوب خواهد بود یا امکان خاص (ر.ک. به: انوار، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸). ولی در

هر دو صورت آنچه مسلم است این است که وقتی ماده‌ی قضیه یعنی نسبت میان موضوع و محمول، نسبت وجوبی یا نسبت امکانی (به معنای امکان خاص) باشد، هیچ تغییری در این ماده ایجاد نمی‌شود. اگر ماده‌ی قضیه‌ای وجوب باشد، این وصف برای آن قضیه همواره ثابت است و هرگز از دست نمی‌رود. مثلاً اگر صادق است که «مثلث دارای سه زاویه است» و صدق آن ضروری است، این ضرورت هرگز به لاضرورت مبدل نمی‌شود. به عبارت دیگر در قضایایی که جهت آنها امکان عام و ماده‌ی آنها وجوب است، صدق آن قضایا همواره ضروری است. فقط کافی است که بتوان این قضایای ضروری الصدق را ممکن (به امکان عام) فرض کرد. و در مورد قضیه‌ی خدا موجود است، این معنا صدق می‌کند.

فیلسوفان دین معاصر این مطلب را بر مبنای موضوع «جهان‌های ممکن» (Possible Worlds) تبیین کرده‌اند. باید توجه داشت که هدف فیلسوفان معاصر از طرح بحث «جهان‌های ممکن» به طور کلی، این است که با کمک آن امکان‌ها و حالت‌های متعددی را برای عالم در نظر بگیرند و بدین وسیله راه حلی برای بسیاری از مفاهیم و مسائل مشکل‌آفرین پیدا کنند. به عبارت دیگر مسائل عقلی همواره با نوعی انتزاع و فاصله گرفتن از واقعیت انضمامی همراهند و مبحث جهان‌های ممکن، روشی مفید برای مدون سازی این شیوه در بحث از مسائل مختلف است. گو اینکه در خصوص تبیین جهان‌های ممکن و ارائه تعریفی منطقی از جهان ممکن، آن هم تعریفی که از خود واژه‌ی امکان در آن استفاده نشده باشد، نقد و نظرهای فراوانی مطرح است.

اما صرف نظر از نقد و نظرهایی که پیرامون موضوع «جهان‌های ممکن» وجود دارد، در اینجا، برای پیشرفت بحث، عجلتاً می‌توان گفت که موضوع «جهان‌های ممکن» در واقع همان امکان عام به معنای نفی ضرورت از طرف ایجاب است. وقتی همه‌ی حالات متصور (حالات ممکن به امکان عام) برای عالم را در نظر می‌گیریم، می‌توان از هر یک از

آن حالات به یک «جهان ممکن» تعبیر کرد. حال می‌توان جهان‌های ممکن بسیاری فرض کرد ولی یکی از آن جهان‌های ممکن، جهان بالفعل ماست. هر جهان دیگری که به‌عنوان جهانی متفاوت با جهان بالفعل (صرف نظر از میزان تفاوت آن) بتوان فرض کرد، یک جهان ممکن است. بنابراین ممکنات به امکان عام، هم شامل جهان بالفعل می‌شود و هم شامل جهان‌هایی که بالفعل محقق نشده‌اند ولی امکان فعلیت یا وجود دارند.

قضایای ممکن به امکان خاص، قضایایی هستند که می‌توانند در برخی جهان‌های ممکن تحقق داشته باشند و در برخی دیگر محقق نباشند. مثلاً این قضیه که «چمن سبز است» در جهان بالفعل ما (که یک جهان ممکن نیز هست) قضیه‌ی صادقی است ولی می‌توان جهان ممکن‌تری داشت که در آن جهان قضیه‌ی «چمن سرخ است» صادق نیست. زیرا جهت این قضیه امکان (به معنای امکان خاص) است. در مورد همه‌ی قضایای ممکن الصدق، این معنا صدق می‌کند. ولی قضیه‌ی ضروری الصدق، قضیه‌ای است که در همه‌ی جهان‌های ممکن، اعم از جهان بالفعل صادق است. زیرا صدق این قضیه با وصف ضرورت همراه است و نمی‌توان در هیچ جهان ممکن‌تری آن را کاذب فرض کرد. حال اگر قضیه «خدا موجود است» چنین قضیه‌ای باشد، یعنی بتوان آن را به‌عنوان قضیه‌ای ضروری الصدق، ممکن دانست پس در همه‌ی جهان‌های ممکن اعم از جهان بالفعل صادق است.

دلیل استثناء: حال سؤال این است که آیا می‌توان گفت «خدا موجود است» (بالامکان‌العام). امکان صدق چنین قضیه‌ای به دو شیوه پساتجربی *a posteriori* و پیشاتجربی *a priori* قابل بحث است.

شیوه‌ی پساتجربی: با مطالعه‌ی ملل و نحل مختلف در طول تاریخ و در دوران معاصر، می‌بینیم که انسان‌ها در مسأله‌ی اعتقاد به خدا سه گروهند: ملحدان، ملحدان و لادریان. ولی هر سه گروه عموماً قبول دارند که قضیه «خدا موجود است» به نحو امکان عام صادق است. ملحدان و لادریان در عین قبول امکان صدق این قضیه، در باره‌ی تحقق آن در عالم

بالفعل یا توانایی تشخیص صدق یا کذب بالفعل آن، با موحدان اختلاف نظر دارند. هر چند این شیوه پساتجربی می‌تواند به عنوان مؤیدی برای امکان قضیه‌ی «خدا موجود است» مورد استفاده قرار بگیرد ولی نمی‌شود آن را در یک بحث برهانی دلیل بر اثبات مدعا گرفت. زیرا با این همه احتمال آن هست که انسان‌ها در مورد تصور خدا دچار خطا شده و مفهومی محال را ممکن فرض کرده باشند. حال که نمی‌توان با استفاده از این شواهد پساتجربی، موضوع را فیصله داد، باید دید که آیا صرف نظر از تصور انسان‌ها درباره‌ی خداوند، منطقیاً چنین مفهومی ممکن است.

شیوه پیشاتجربی: این شیوه بدان معناست که مقدم بر هر گونه ملاحظه‌ی شواهد تاریخی، تحقیق کنیم که آیا قضیه‌ی «خدا موجود است» (بالامکان العام)، قضیه‌ای صادق است. یک قضیه در صورتی به عنوان قضیه ممکنه عامه، صادق است که نه خود آن قضیه، قضیه‌ای تناقض‌آمیز باشد و نه لوازمی تناقض‌آمیز داشته باشد. برای مثال این قضیه که «دایره مربع وجود دارد» قضیه‌ای تناقض‌آمیز است و بنابراین هر چند قضیه‌ای معنادار است ولی قضیه‌ای ممکن‌الصدق (به امکان عام) نیست. به عبارت دیگر در هیچ‌جهان ممکن‌ی وجود دایره‌ی مربع قابل تصور نیست. این مفهوم خود نوعی جمع نقیضان است. ولی مثلاً قضیه‌ای چون «شریک الباری موجود است» (بالامکان العام)، بنا به اعتقاد موحدان، هر چند خودش تناقض‌آمیز نیست ولی لوازمی تناقض‌آمیز دارد. از طرف دیگر قضیه‌ای چون «دایره موجود است» نه تناقض‌آمیز است و نه لوازمی تناقض‌آمیز دارد و بنابراین آن را قضیه‌ای ممکن‌الصدق می‌دانیم.

در مورد قضیه «خدا موجود است»، باید گفت این قضیه تناقض صریحی در بر ندارد. هیچ شباهتی میان آن و قضیه‌ای چون «دایره‌ی مربع وجود دارد» نیست. ولی برخی فیلسوفان دین در قرن بیستم گفته‌اند قضیه «خدا موجود است»، لوازمی تناقض‌آمیز دارد به طوری که قبول این قضیه با قضایای دیگری که صدق‌شان برای ما مسلم است، ناسازگار است. به

عنوان مثال جان مکی (John Macke) در مقاله‌ی «شر و قدرت مطلق» بر آن است که با تحلیل مسأله سنتی شر نه فقط می‌توان نشان داد که باورهای دینی فاقد تکیه‌گاه عقلانی‌اند، بلکه می‌توان به صورت بنیادی‌تر نشان داد که اصولاً این باورها غیرعقلانی‌اند. «به این معنا که برخی از اجزای این نظریه (یعنی خداباوری) با اجزای دیگرش ناسازگاری دارد و ناسازگاری اجزاء نیز چنان نیست که متأله بتواند به آنها همچون یک کل معتقد باشد. مگر اینکه از عقل فاصله‌ی بیشتری بگیرد.» (سلطانی و نراقی، ۱۳۷۴، صص ۱۴۵-۱۴۶). هر چند چنین اشکالی در مورد دیگر اجزاء مفهوم «خدا» مانند «خدا عالم است»، «خدا قادر است» و... قابل طرح است، ولی قوی‌ترین اشکال همان است که جان مکی مطرح کرده است.

لیکن با توجه به پاسخ‌هایی که به اشکالاتی از این دست داده شده است و بحث‌های مستمری که در این زمینه در جریان است، می‌توان گفت منتقدان در اثبات مدعای خویش کامیاب نبوده‌اند. هر چند در اینجا نمی‌توان به ریز مباحثی وارد شد که موافقان و مخالفان این بحث اظهار داشته‌اند، ولی قدر مسلم این است که همینکه، به عنوان مثال، مدافعان مسأله‌ی شر، اغلب نوع اشکالات خویش را تغییر داده و تقریرهای نوتری از مسأله عرضه کرده‌اند و تقریرهای جدید آنها بر ناسازگاری باورهای دینی مبتنی نیست، نشان می‌دهد که پروژه‌ی اثبات ناسازگاری باورهای دینی کامیاب نیست و در نتیجه قضیه «خدا موجود است» امتناعی در بر ندارد. بنابراین همانطور که واین رایت می‌نویسد، می‌توان نتیجه گرفت که «امکان منطقی وجود خداوند، شهوداً برای بسیاری از ما بدیهی می‌نماید. و این هم که کسی قضیه‌ای منطقاً محال از خدا موجود است استنتاج نکرده و بنابراین محال بودن این قضیه را نشان نداده است، تأییدی برای شهودهای ماست.» (واین رایت، ۱۹۹۹، ص ۳۷).

۸- اشکالات این تقریر

اشکال نخست: اشکال کرده‌اند که هر چند اطلاق ضرورت و امکان در مورد قضایا موجه و معقول است، ولی هیچ وجهی برای اطلاق این اوصاف در مورد موجودات نداریم. زیرا

ضرورت و امکان وصف قضایا است نه وصف موجودات (ر.ک. به: تالیا فرو، ۱۳۸۲، ص ۶۱۳). به عبارت دیگر وصف «ضروری الصدق» وصفی موجه است و در مورد قضایا اطلاق می‌شود، ولی توجیهی برای تعمیم وصف ضرورت به موجودات و اطلاق وصف «ضروری الوجود» یا واجب الوجود در مورد موجودات، نداریم.

در پاسخ گفته شده است که «اگر تصور صدق ضروری در مورد قضایا معقول باشد، تحکمی و گزاره‌آمیز خواهد بود که تصور وجود ضروری را علی‌القاعده در مورد موجودات، محل اشکال بدانیم» (همان). در صورتی می‌توان از تعمیم وصف ضرورت به موجودات جلوگیری کرد که میان صدق ضروری و وجود ضروری تفاوتی مربوط وجود داشته باشد به طوری که نتوان حکم یکی را به دیگری تعمیم داد. ولی چنین تفاوتی میان آنها وجود ندارد، بلکه به عنوان مثال اگر صادق باشد که «الف عالم است بالضروره» یا «الف موجود است بالضروره» از این نتیجه می‌شود که «الف ضروری العلم است» یا «الف ضروری الوجود است». بنابراین می‌توان محمول قضیه را همراه با جهت آن که ضرورت است تبدیل به اسم ذات کرد و مفهومی چون «ضروری العلم» یا «ضروری الوجود» به دست آورد، کما اینکه اگر جهت قضیه امکان خاص یا امتناع باشد می‌توان به مفاهیمی چون «ممکن الوجود» یا «ممتنع الوجود» دست یافت.

اشکال دوم: از جمله اشکالات دیگر، که تاریخی به بلندی تاریخ خود برهان وجودی دارد، این اشکال است که برهان وجودی منحصر به فرد نیست و همانطور که برای اثبات وجود خدا کار آمد است، برای اثبات انواع و اقسام موجودات کامل، نه فقط موجودات کامل خنثی (لا بشرط از خیریت و شرارت)، بلکه حتی برای اثبات موجودات کامل شریر نیز کارآیی دارد. این اشکال را ابتداء راهبی به نام گونیلو (Gaunilo)، از معاصران آنسلم، در اثرش با عنوان به نمایندگی از ابله (که مرادش همان ابله مذکور در مزامیر است) پیش کشید. او استدلال کرد که می‌توان تصویری از جزیره‌ای که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، در ذهن

داشت و در نتیجه به حکم برهان آنسلم باید چنین چیزی در خارج نیز موجود باشد، حال آنکه چنین نتیجه‌ای نامعقول است. گونیلو می‌نویسد: «نمی‌دانم کدامیک را باید ابله‌تر بدانم: باید خودم را ابله‌تر بدانم که بنا به فرض این برهان [یعنی برهان وجودی آنسلم] را می‌پذیرم یا او را، اگر فرض کند که با حظی از یقین این جزیره را اثبات کرده است» (به نقل از: کریگ، ۱۹۹۸، جلد ۴، ص ۸۸). گونیلو می‌خواهد بگوید که اثبات خداوند از طریق برهان وجودی، همانقدر از عقل و منطق به دور است که اثبات جزیره‌ی کامل با استفاده از برهانی شبیه آن. در آثار اخیر فلسفه‌ی دین تقریرهای پیچیده‌تری از این اشکال ارائه شده است. سه مفهوم مختلف، از میان انواع موجودات مختلف، مثلاً سه مفهوم «جزیره‌ی کامل»، «شیطان کامل» و «موجودی قریب به الوهیت» (near God) را در نظر می‌گیریم. حال «اگر این مفاهیم، منسجم باشند (یعنی مستلزم هیچ محالی نباشند)، اموری منطقاً ممکن‌اند و مفاهیم آنها حاوی وجود ضروری است. بنابراین باید موجود باشند.» (همان) پیداست که این استدلال نیز منطقاً شبیه برهان وجودی است ولی در هر سه مورد نتیجه‌ای نامعقول را اثبات می‌کند. و همین کافی است برای اینکه برهان وجودی را نیز نامعقول بدانیم، زیرا برهان صحیح، برهانی است که نتوان با استفاده از الگوی آن نتایج نامعقول گرفت، به عبارت دیگر برهانی است که راه سوء استفاده‌ی از آن بسته باشد.

در پاسخ می‌توان گفت که هر چند در هر دو مورد یعنی هم در برهان وجودی و هم در مورد تقلیدهای آن، صورت برهان واحدی مورد استفاده قرار گرفته است، ولی تقلیدهای این برهان به لحاظ مادی بی‌عیب و ایراد نیست. برخلاف قضیه «خدا وجود دارد» که نشان دادیم به نحو امکان‌عام، صادق است، در مورد هیچیک از سه مفهوم فوق نمی‌توان چنین کرد. به عبارت دیگر قضایایی چون «جزیره کامل موجود است»، «شیطان کامل موجود است» و... هیچیک به نحو امکان‌عام صادق نیست. با فرض صدق هریک از این قضایا،

قضایایی ناسازگار با آنها لازم می‌آید. پس اگر بتوان نشان داد که صدق این قضایانا ممکن یا مستلزم تناقض است. بی‌نظیر بودن برهان وجودی اثبات می‌شود.

در مورد جزیره‌ی کامل باید گفت، جزیره چیزی است که ضرورتاً وجودش وابسته به بسیاری چیزهای دیگر است. مثلاً وجود جزیره به آب، خاک، صخره و مانند آن وابسته است، ولی اینها اموری ممکن‌الوجود هستند. ممکن است در برخی جهان‌های ممکن تحقق نداشته باشند و قهراً همین معنا در مورد جزیره‌ای که وجودش قائم به وجود آنها است، صدق می‌کند. بنابراین ممکن نیست یک جزیره‌ی کامل بالضروره موجود باشد و چنین مفهومی ممتنع است. در مورد شیاطین نیز می‌توان گفت، مفهوم «شیطان کامل» مفهومی تناقض‌آمیز است. زیرا شیطان موجودی شریر است و شرارت معلول جهل و نقصان است نه معلول کمال.

مفهوم خدای قریب به الوهیت نیز هر چند با دو مفهوم قبلی متفاوت است ولی این نیز دستخوش نوعی تناقض منطقی است. زیرا «موجود قریب به الوهیت»، هر چند از همه‌ی کمالات الوهی برخوردار است ولی به هر حال آن صفات را به صورت مطلق واجد نیست. حال می‌توان پرسید، چرا چنین موجودی از آن صفات کمال در حد بسیار بالایی برخوردار است ولی آن صفات را به صورت مطلق واجد نیست. دلیل این محدودیت چیست؟ چرا مثلاً این موجود به همه‌ی گذشته و حال علم دارد ولی برخلاف واجب‌الوجود به اعمال اختیاری بشر، عالم نیست. بدیهی است که این محدودیت‌ها نمی‌تواند معلول خودش باشد. زیرا اگر این محدودیت‌ها معلول ذات خودش باشد، اصولاً نمی‌توان نام محدودیت بر آن نهاد و چنین موجودی محدود نخواهد بود و در این صورت او همان واجب‌الوجود است (که این خلاف فرض است). و به علاوه می‌توان پرسید مبنای ذاتی آن محدودیت چیست. اگر نتوان مبنایی ذاتی برای آن محدودیت تشخیص داد، باید چنین محدودیتی را وابسته به غیر بدانیم. بدین ترتیب آن موجود نمی‌تواند قائم بالذات و در نتیجه نمی‌تواند موجود کاملی باشد.

بنابراین مفهوم موجود قریب به الوهیت نیز مفهومی تناقض آمیز است و نمی‌توان آن را ممکن فرض کرد.

۹- مقایسه با قاعده «واجب الوجود»

دیدیم که تقریر فیلسوفان مسلمان از قاعده‌ی «واجب الوجود»، با برهان وجودی آنسلم منطبق بود، با این تفاوت که فیلسوفان مسلمان از این طریق فقط صفات کمال خداوند را اثبات می‌کردند. هم تفسیری که ملاصدرا از این قاعده دارد و هم برهانی که بر اثبات آن اقامه می‌کند، به گونه‌ای است که با تقریر دوم برهان وجودی منطبق است. ملاصدرا معتقد است که نباید این قاعده را بدان معنا گرفت که واجب الوجود حالت منتظره ندارد. حالت منتظره نداشتن یک موجود بدین معناست که همه‌ی کمالات آن به صورت بالفعل برایش حاصل است. ولی این حالت مختص واجب الوجود نیست، بلکه در مورد هر موجود مفارق نیز صدق می‌کند. زیرا موجودات مفارق نیز هر کمالی را که بتوانند در مرتبه‌ی خود واجد باشند، به صورت بالفعل دارا هستند ولی این بدان معنا نیست که همه‌ی کمالات را دارند و هیچ حالت امکانی (به معنای امکان خاص) در آنها راه ندارد. حالت منتظره نداشتن به معنای نفی امکان استعدادی است نه امکان خاص.

از نظر ملاصدرا وقتی گفته می‌شود، «واجب الوجود بالذات از همه‌ی جهات واجب است» معنایش این است که هیچگونه جهت امکانی و بنابراین هیچگونه جهت عدمی در ذاتش راه ندارد:

المقصود من هذا أن واجب الوجود ليس له جهة مكانية فان كل ما يمكن له بالامكان العام فهو واجب له. و من فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة منتظره (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، جلد اول، ص ۱۲۲).

در این عبارت هیچ اشاره‌ای به ضرورت صفات نشده است، بلکه به طور کلی می‌گوید در واجب جهت امکانی راه ندارد. واجب الوجود، موجودی است که با هیچ جهت امکانی

تصور نمی‌شود. تصور ما از واجب الوجود تصور موجودی است که هم وجودش و هم همه صفات دیگرش ضروری است. حال فقط کافی است که چنین موجودی را قابل تصور (یا ممکن به امکان عام) بدانیم.

برهان ملاصدرا بر اثبات این مدعا چنین است: «اگر واجب تعالی نسبت به صفات کمال، به حسب ذاتش... جهت امکانی داشته باشد، لازمه‌اش ترکیب در ذات خواهد بود... بنابراین نتیجه می‌شود که جهت اتصاف واجب به آن صفت مفروض به صورت وجوب و ضرورت است و نه به صورت امکان و جواز» (همان، ص ۱۲۳).

این برهان، برخلاف برهان فوق‌الذکر دیگر حکیمان مسلمان، نمی‌گوید اگر صفتی از صفات واجب، برایش وجوباً حاصل نباشد، واجب نیازمند غیر خواهد بود و این با وجوب وجود منافات دارد. بلکه مبنای برهان این است که اصولاً در مورد واجب هیچ‌گونه جهت عدمی قابل فرض نیست. هر چند ملاصدرا خواسته است وجوب صفات را از این برهان نتیجه بگیرد، ولی مانعی برای تعمیم آن به وجوب ذات وجود ندارد، زیرا اگر واجب الوجود، از هر جهت عدمی عاری است، معنایش این است که هیچ‌گونه عدمی نه به حیث ذات و نه به حیث صفات در او راه ندارد. وجودی که اصولاً حیثیت امکانی ندارد، ضرورت وجودش ضرورت ازلی است و به عبارت دیگر عدم او در هیچ جهان ممکنی قابل فرض نیست. بدین ترتیب تصور ملاصدرا از قاعده «واجب الوجود» را می‌توان، در راستای تقریر دوم برهان وجودی، شرح و بسط داد به طوری که صفات ذاتی خداوند از این طریق اثبات شود. از طریق بیان ملاصدرا نه فقط نظریه‌ی کرامیه (قول به حدوث صفات واجب الوجود)، بلکه نظریه معتزله نیز که قائل به نیابت ذات از صفات هستند، ابطال می‌شود. (متکلمان معتزلی در مورد صفات واجب تعالی برآند که ذات نائب مناب صفات است به این معنا که مثلاً خصوصیت علم همانا اتقان فعل و انجام شدن آن از روی بصیرت است و این خصوصیت از خود ذات خداوند ناشی می‌شود نه از صفت علم آن.

بنابراین لازم نیست صفات حقیقتاً در مرتبه‌ی ذات حضور داشته باشند، تا آنگونه که مورد اعتقاد اشاعره است، زیادت صفات بر ذات و در نتیجه قول به «قدمای ثمانیه» یعنی «هشت صفت قدیم برای خداوند» و در نتیجه قول به تعدد قدماء لازم نیاید. به علاوه، همانطور که گفتیم، می‌توان این ضرورت را به وجود خداوند نیز تعمیم داد و وجود خداوند را نیز ضروری دانست (هر چند که خود ملاصدرا اشاره‌ای به این موضوع نکرده است)، ولی با توجه به مقدماتی که تمهید کردیم، وجود ضروری، وجودی است که حتی فرض عدم در مورد آن نمی‌توان کرد.

۱۰- نتیجه‌گیری

هر چند صاحب این قلم، با توجه به بضاعت اندک خویش اذعان دارد که نتوانسته است حق یک بحث تطبیقی در باره‌ی برهان وجودی و مباحث فیلسوفان مسلمان در خصوص قاعده‌ی «واجب الوجود» را ادا کند، ولی امیدوار است که عملی بودن چنین تطبیقی را نشان داده باشد. در مورد تقریر اول برهان وجودی دیدیم که فیلسوفان مسلمان هر چند چنین برهانی بر اثبات وجود خدا اقامه نکرده‌اند، ولی نوع مباحثی که در آثار ایشان پیرامون «قاعده‌ی واجب الوجود» آمده است، زمینه‌هایی برای یک بحث تطبیقی در این خصوص فراهم می‌کند. به علاوه دیدیم که چگونه استاد حائری یزدی کوشیده است با استفاده از تحلیل همین فیلسوفان در باره‌ی مفهوم وجود به اشکال کانت مبنی بر اینکه "وجود محمول نیست"، پاسخ بگوید. در مورد تقریر دوم برهان وجودی دیدیم که احیاءکنندگان این برهان، تقریر خویش را حاصل تأملاتشان در آثار آنسلم می‌دانند، و جالب این است که توانسته‌اند مباحث آنسلم را به صورتی طرح کنند که در آخرین گفتگوهای تفکر دینی سهم در خوری داشته باشند، به نظر می‌رسد که بسیاری از مباحث فلسفه‌ی اسلامی نیز قابلیت چنین حضوری در فضای فکری جهان معاصر را دارند و می‌توانند پاسخگوی بسیاری از

پرسش‌های کلامی و فلسفی انسان امروز باشند. فقط لازم است افرادی هم آشنا با فلسفه‌ی اسلامی و هم آشنا با فکر و فلسفه معاصر، به اثبات این امر همت کنند.

منابع و مآخذ:

- ایلخانی محمد (ر.ک. به: کریگ، ۱۹۹۸، جلد ۷، صص ۵۷۰ به بعد)، تاریخ فلسفه در دوران قرون وسطی و رنسانس، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- ادواردز، پل (ویراستار)، خدا در فلسفه، برهان‌های فلسفی اثبات وجود خدا ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۰.
- ابن سیناء، المهیات شفاء، تصحیح ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول، ۱۳۶۳.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، جلد دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۶۶.
- ابن سیناء، الاشارات و التبیهاات، الجزء الاول فی المنطق، دفتر النشر الکتتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳
- انوار، سیدعبدالله، تعلیقه بر اساس الاقتباس خواجه نصیر طوسی، متن اساس الاقتباس، تهران، نشر مرکز، چاپ اول، ۱۳۷۵.
- تالیافر و چالز، فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ترجمه انشاء... رحمتی، تهران، انتشارات سهرودی، چاپ اول، ۱۳۸۲.
- حائری یزدی، مهدی، کادش‌های عقل نظری، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ دوم، ۱۳۶۱.
- دیویس براین، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۸.
- سبزواری، حاج ملاهادی، شرح منظومه حکمت (المهیات بالمعنی الاخص)، به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸.

- سلطانی ابراهیم و نراقی احمد (ترجمه)، کلام فلسفی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، چاپ اول، ۱۳۷۴.
- شیرازی، صدرالدین، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، جلد اول، بیروت، چاپ دوم، ۱۹۸۱.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، نهایت‌الحکمه، قم، موسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
- کانت، ایمانوئل منجش خردناب، ترجمه دکتر میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، انتشارات امیرکبیر، چاپ اول، ۱۳۶۲.
- مایکل پترسون و همکاران، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، چاپ اول، ۱۳۷۶.
- Copleston Fredrick, S. J., *A History of Philosophy*, Vol.I
- Craig Edward(ed.), *Routledge Encyclopedia of philosophy*, (1998), Lonson and New York, Routledge, Vols.4 and 7.
- Descartes, *Selected Philosophical Writing* (1988), trans. John Cottinghamand et al. Cambridge University Press.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. J. M. D. Meiklejohn, in Great Book, (39), *Kant*, (1996), Encyclopaedia Britanica, Inc.
- Quinn Philip L. and Taliaferro Charls (ed.), *A Companion to Philosophyof Religion* (1997), Blackwell Publishers Ltd.
- Yandell Keith E., *Philosophy of Religion* (1999), London and New York:Routledge.