

برهان وجودی در الهیات فلسفی غرب و اسلام*

- ولی‌الله عباسی^۱
- پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده

برهان وجودی یکی از برهان‌های مهم فلسفی است که همواره در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان را مجذوب خود کرده است. مرکز ثقل دلیل وجودشناختی آن است که خداوند، به فرض وجود، از آن نوع موجوداتی نیست که اتفافی وجود پیدا کرده‌اند. این تصور درست از خداوند را می‌توان با توسل به جهان‌بینی سنتهای یهودی، مسیحی و اسلامی نشان داد و این کار از طریق بررسی تجربی و ماتأخر در نوع نگرش این سنتها نسبت به خداوند صورت می‌گیرد. برهان وجودی ابتدا توسط آنسلم مطرح شد و پس از آن گونیلو، آکویناس، هیوم و کانت آن را نقد و بررسی کردند. در فلسفه جدید، دکارت و لایبنیتس از معروفترین مدافعان برهان وجودی می‌باشند. در دوره معاصر نیز هارتشورن و مالکم تقریر جدیدی از این برهان ارائه کرده‌اند.

واژگان کلیدی: برهان وجودی، فلسفه، الهیات فلسفی، فلسفه غرب، فلسفه اسلامی.

مقدمه

اساس بسیاری از ادیان بزرگ، همچون اسلام، مسیحیت و یهودیت، ایمان به خداوند است. هرچند که این ادیان (ادیان الهی) در تصویری که از خداوند ارائه می‌دهند با یکدیگر متفاوتند، اما این نکته که ایمان بر خداوند شالوده و هسته مشترک این ادیان را تشکیل می‌دهد، تا حد زیادی به قوت خود باقی است، و لذا بخش اعظم فلسفه دین و الهیات فلسفی را «خداباوری» با روایتهای مختلف، تشکیل داده است و این بحث مرکز ثقل بحثهای فلسفی قرار گرفته است.

سرچشمه براهین وجود خدا به افلاطون باز می‌گردد. وی در کتاب «قوانین» (کتاب دهم)، برای به دست دادن براهین اثبات وجود خدا، برنامه‌ای را تدوین و افتتاح نمود و اثبات کرد که باید محرکی نخستین و ذاتاً نامتحرک وجود داشته باشد که سلسله متحرکها به آن ختم شوند.

برهان مفصل‌تر از راه حرکت را می‌توان در کتاب هفتم «ما بعد الطبیعه» ارسطو یافت. همه فیلسوفان بزرگ قرون میانه، اعم از فیلسوفان مسلمان، یهودی و مسیحی مانند ابن سینا، ابن میمون، آنسلم و آکویناس، براهین خداشناسی متعددی را ارائه کرده‌اند. بیشتر فیلسوفان جدید مانند دکارت، لایب‌نیتس و کانت - هم ادله‌ای در این خصوص آورده‌اند. این براهین در دوران معاصر نیز از جمله مسائل قابل توجه در فلسفه دین و الهیات فلسفی معاصر بوده است و آثار مهمی در این عرصه، عرضه شده است.

ایمانوئل کانت بحث و برهانهای مربوط به اثبات وجود خدا را به سه نوع برهان تقسیم‌بندی کرد (ر.ک: ۱۳۶۲: ۶۵۶):

۱- برهان جهان‌شناختی / کیهان‌شناختی^۱ که با وجود جهان محدود با شرایطی در عالم نظیر تغییر آغاز می‌شود و استدلال می‌آورد که باید علتی و رای علم باشد تا وجود این نوع جهان را تبیین کند (برهان وجوب و امکان)؛

1. Cosmological.

۲- برهان غایت‌شناختی / هدف‌شناختی^۱ که از طرح و تدبیر آشکار در عالم، بر نیاز به طراح مدبری با شعور برای عالم دلیل می‌آورد (برهان نظم / طرح / اتقان صنع)؛

۳- برهان هستی‌شناختی / وجودی^۲ که بر این تأکید دارد که مفهوم موجود مطلقاً کامل یا واجب الوجود، خود، وجود آن را اقتضا می‌کند.

برهان وجودی

بی‌شک جالب‌ترین، جذاب‌ترین و معماگونه‌ترین براهین، برهان وجودی است که همواره در طول تاریخ فلسفه، فیلسوفان را مجذوب خود کرده است. مجموعه‌ای از براهین، ذیل این عنوان قرار دارد. وجه مشترک همه آن برهانها این است که در اصل بر مبانی مفهومی مقدم بر تجربه و بی‌نیازی از تحقیقات تجربی پسین مبتنی‌اند. بنابراین، هر تقریر این برهان را چنان که تقریری کارآمد باشد، می‌توان با صرف استفاده از مفهوم خدا و برخی اصول استنتاجی مبتنی بر مفاهیم وجوب و امکان (به این معنا که این اصول به امکان و وجوب مربوط می‌شود) به کار بست. مرکز ثقل دلیل وجودشناختی آن است که خداوند، به فرض وجود، از آن نوع موجوداتی نیست که اتفاقی وجود پیدا کرده‌اند. این تصور درست از خداوند را می‌توان با توسل به جهان‌بینی سنتهای یهودی، مسیحی و اسلامی نشان داد و این کار (چنانچه اشاره شد) از طریق بررسی تجربی و ماتأخر در نوع نگرش این سنتها نسبت به خداوند صورت می‌گیرد و یا آنکه مدافع دلیل وجودشناختی معتقد است که به برکت مفهوم «موجود در حد اعلای کمال» دلیل قانع‌کننده‌ای دارد که مفهوم خداوند ناظر به موجودی واجب الوجود است. موجود در حد اعلای کمال چگونه موجودی است؟ صفت واجب الوجود را از جمله اوصاف برتری بخش خداوند (علم مطلق و قدرت مطلق) می‌شمرند. اگر درست تبیین شود، موجود در حد اعلای کمال را که واجب الوجود است، می‌توان «خدا» نامید.

تدوین و تنسيق اصلی برهان وجودی و روایتی که همچنان در طول اعصار و

1. Teleologicqal.
2. Ontological.

قرون توجه متألهان و فیلسوفان را به خود معطوف کرده است، برای نخستین بار توسط آنسلم قدیس، راهبی آگوستینی، در رسالهٔ پروسلوگیون (خطابه) او بیان شد. در دیباچهٔ این کتاب آنسلم روایت می‌کند که پس از نگارش حدیث با نفس در ذهنش برهانی ساده‌تر بر وجود خدا، خلیجان می‌کرده است. برهان مطلوب که ثمرهٔ تأمل و عبادات طولانی بود، ناگهان بر وی نمودار شد. در فصل اول همین کتاب خواننده را نیز فرا می‌خواند که خود را برای برهانی که توسط یک عابد اقامه شده است، آماده کند. وی گوشزد می‌کند که به کنه ضمیر خویش برو و هر چیزی را به جز خداوند و آنچه تو را در جستجوی خدا یاری می‌کند، از مد نظر دور بدار، با فرو بستن روزن ضمیر، او را طلب کن. از این گوشزد معلوم می‌شود که برهان جدید راه درون را که توسط قدیس آگوستین علامت‌گذاری شده است، خواهد پیمود. همچنین معلوم می‌شود که آنسلم نظیر آگوستین خدا را از روی عشق و ایمان جستجو می‌کند و سعی وی آن است بدانچه قبلاً با همهٔ وجودش باور کرده است، آگاهی یابد: «پروردگارا اعتراف می‌کنم و سپاسگزارم که تو در من انگارهٔ خویش را بیافریدی، چنانکه بتوانم تو را به خاطر بسپارم، به تو بیندیشم. اما انگارهٔ تو، آن چنان بر اثر تباهیهای معاصی مستمر تباه گشته است، آن چنان غبار گناهان آن را محجوب کرده‌اند که نمی‌تواند بر آنچه قرار است انجام دهد، عمل کند، مگر اینکه تو آن را احیا و اصلاح کنی. پروردگار من، من نمی‌خواهم به رفعت تو دست یابم چه من به هیچ وجه، فهم خودم را هم‌تراز آن نمی‌دانم؛ ولی آرزومندم حقیقت تو را به اندازه‌ای که قلبم بدان ایمان دارد و عشق می‌ورزم، درک کنم؛ زیرا من به دنبال این نیستم که ابتدا بفهمم و بعد ایمان آورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم، همچنین به این دلیل ایمان می‌آورم که مادام که ایمان نیاورم نخواهم فهمید» (ماتورر، ۱۳۷۴: ۱۱۴). آنسلم با این درآمد، برهان خود را شروع می‌کند: «تو [خداوند] آن هستی‌ای هستی که چیز بزرگتر از تو به تصور و فکر در نمی‌آید» (آنسلم، ۱۳۸۲: ۳۲). واضح است که مراد آنسلم از «بزرگتر» همان «کاملتر» است، نه بزرگتر از لحاظ حجم و مکان داشتن.

آنسلم در پی این است که تا برهان خلف موضع خود - متناقضی را نشان دهد

که با انکار خداوند به آن دچار خواهیم شد. خداوند چیزی است که بزرگتر از او (یا کاملتر از او) نمی‌تواند تصور شود. اگر ما خداوند را انکار کنیم، به طور ضمنی به این نتیجه می‌رسیم که می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد و این محال است. ما نمی‌توانیم چنین موجودی را تصور کنیم؛ پس خداوند وجود دارد (سل، ۱۳۸۲: ۳۸۴).

سؤال آنسلم این است که آیا خدا، اگر این چنین تصور گردد، وجود دارد یا نه؛ و پاسخ او به شکل برهان خلف است، یعنی برهانی که هدف او این است که نشان دهد قضیه‌ای صادق است؛ زیرا انکار آن مستلزم تناقض یا محال دیگری است.

آنسلم ابتدای مزمور ۵۲، از کتاب مزامیر را نقل می‌کند: «ابله در دل می‌گوید خدایی نیست» و می‌گوید: آن احمق چیزی که وجودش را انکار می‌کند در ک می‌کند. بنابراین او مفهوم خدا را «در فکرش» دارد. در ادامه می‌گوید: اما اگر خدا موجودی است که بزرگتر از او چیزی نمی‌توان تصور کرد آنگاه خدا باید بیش از مفهومی در فکر انسان باشد؛ زیرا در غیر این صورت او موجودی نخواهد بود که بزرگتر از او چیزی نتوان تصور کرد. آنسلم می‌گوید: پس نتیجه می‌گیریم که خدا باید علاوه بر وجود در ذهن در خارج نیز وجود داشته باشد (دیویس، ۱۳۷۸: ۴۴).

آن هنگام حتی آدم جاهل و نادان هم باید متقاعد شده باشد که وجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست حداقل در ذهن و فهم وی وجود دارد؛ چرا که وقتی این سخن را استماع می‌کند آن را می‌فهمد و هر آنچه فهم شود در فاهمه آدمی وجود دارد. اما روشن است آن چیزی که بزرگتر از آن قابل تفکر نیست نمی‌توان فقط در ذهن و فاهمه آدمی وجود داشته باشد؛ زیرا اگر واقعاً تنها در فهم وجود داشته باشد می‌شود فکر کرد که همچنین در عالم واقع نیز وجود دارد، و این بزرگتر است. بنابراین، اگر آن چیزی که بزرگتر از آن قابل فکر کردن نیست تنها در فهم و ذهن آدمی است، پس همین چیزی که بزرگتر از آن قابل فکر کردن نیست در واقع همان چیزی است که بزرگتر از آن هم [در عالم واقع] قابل اندیشیدن است. اما چنین چیزی به وضوح غیر ممکن است. بنابراین بی‌تردید چه در عالم و چه در ذهن و فهم آدمی، چیزی که بزرگتر از آن قابل فکر کردن نیست وجود دارد (آنسلم، ۱۳۸۲: ۳۳).

بنابراین این نمونه‌ای از برهان خلف است؛ زیرا نخست عدم خدا را مفروض می‌گیرد و سپس نشان می‌دهد که چنین فرضی به خلف می‌انجامد. این برهان را می‌توانیم به شکل زیر تقریر کنیم:

۱- موجودی در نهایت بزرگی (که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد) در ذهن وجود دارد (یعنی چنان است که می‌توان تصورش کرد).

۲- اگر آن در واقع باشد بزرگتر از این است که فقط در ذهن باشد.

۳- اگر موجودی در نهایت بزرگی فقط در ذهن باشد، از موجود در نهایت بزرگی، کوچکتر خواهد بود، اما محال است که موجود در نهایت بزرگی از موجود در نهایت بزرگی، کمتر باشد. بنابراین، چنین موجودی هم در ذهن خواهد بود و هم در واقعیت؛ یعنی وجود خارجی دارد و پیدا است که این ذهن موجود در نهایت بزرگی، خداست (ر.ک: پلاتینگا و دیگران، ۱۳۸۰: ۲۳؛ ادواردز، ۱۳۷۹، ۲۲).

انتقادات کلاسیک از برهان وجودی

برهان وجودی آنسلم توسط برخی از فیلسوفان مورد نقد واقع شده است. گونیلو، راهب هم‌عصر آنسلم و توماس آکویناس، فیلسوف دیگر قرون وسطایی از کسانی هستند که این برهان را نقد کرده‌اند.

نخستین نقد بزرگ را راهب معاصر آنسلم، گانیلو، در پاسخی تحت عنوان «در دفاع از نادان» به او نوشت. او کوشید اثبات کند که کاربرد استدلال آنسلم در مورد اشیای غیر از خدا که عدم وجود آنها برای ما آشکار می‌باشد، اشتباه است. او جزیره‌ای را مثال می‌زند که بزرگتر از آن جزیره‌ای ممکن نیست و چنین جزیره‌ای واقعاً وجود ندارد. اما به ادعای گانیلو، اگر استدلال آنسلم درست می‌بود می‌توانستیم نشان دهیم که چنین جزیره‌ای واقعاً وجود دارد؛ زیرا اگر وجود داشته باشد بزرگتر از آن است که وجود نداشته باشد، اگر آن گونه جزیره وجود نداشته باشد پس جزیره‌ای که بزرگتر از آن ممکن است قابل تصور خواهد بود. اما برای جزیره‌ای که بزرگتر از آن هیچ چیز ممکن نباشد، وجود جزیره بزرگتر از خود محال است. بنابراین، جزیره‌ای که هیچ جزیره‌ای بزرگتر از آن ممکن نیست باید

وجود داشته باشد. گانیلو دربارهٔ این ایراد می‌گوید:

اگر کسی بخواهد با چنین استدلالی وجود واقعی و غیر قابل تردید این جزیره را برای من اثبات کند یا باید سخن او را شوخی تلقی کرد یا او را ابله و ساده‌لوحی بزرگ نامید (رو، ۱۳۸۱: ۶۵).

بنابراین از دیدگاه گانیلو، با به کار بردن همان استدلالی که آنسلم در برهان خود به کار می‌گیرد، می‌توانیم وجود اشیایی را که نیستند اثبات نماییم. بنابراین استدلال آنسلم در اثبات وجود خدا باید اشتباه باشد. پاسخ آنسلم به گانیلو آن است که کاربرد برهان او فقط در مورد خداست و برای اثبات وجود غیر خدا نمی‌توان از آن سود جست. اما در این مورد توضیح نمی‌دهد که چرا برهان او نمی‌تواند در مورد اموری همچون جزیرهٔ گانیلو به کار رود (آنسلم، ۱۳۸۲: ۳۶).

راهب قرون وسطایی دیگری که به برهان آنسلم ایراد وارد کرده است، سنت توماس آکویناس است که برهان آنسلم را این گونه فهمیده است که:

۱- خدا بنا به تعریف چیزی است که هیچ چیز بزرگتر از او نمی‌تواند تصور شود.
۲- آنچه هم ذهناً و هم واقعاً وجود داشته باشد بزرگتر از آن است که فقط ذهناً موجود است.

۳- بنابراین، خداوند باید واقعاً وجود داشته باشد (زیرا همین که جملهٔ «خداوند وجود دارد» فهمیده شود، ملاحظه خواهد شد که قضیه‌ای بالذات بدیهی است).

آکویناس به این برهان سه نقد وارد می‌کند که عبارتند از:

۱- چنین نیست که همهٔ انسانها به طور مطلق می‌دانند که خدا وجود دارد؛ یعنی چنین نیست که لفظ «خدا» را این گونه بفهمد که «خدا آن است که هیچ چیزی بزرگتر از آن را نتوان تصور کرد».

۲- حتی اگر همه واژهٔ «خدا» را این گونه بفهمد، هنوز از این مقدمه نتیجه گرفته نمی‌شود که آنها می‌فهمند که موضوع و یا مدلول این نام در عالم واقع نیز وجود دارد، بلکه فقط می‌توانند وجود ذهنی او را باور کنند.

۳- قضیهٔ «خدا وجود دارد» به طور کلی روشن و بدیهی است، اما وجود حقیقت مطلق اولی برای ما بدیهی نیست؛ چرا که نمی‌توانیم به ذات خدا به طور مستقیم

معرفت پیدا کنیم (ر.ک: آکویناس، ۱۳۸۲: ۴۱-۴۲؛ گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۹۴؛ کاپلستون، ۱۳۸۳: ۵۵).

دیوید هیوم از دیگر فیلسوفانی است که برهان وجودی و همچنین هر برهان مطرح شده دیگر برای اثبات وجود خدا را مورد نقد قرار داده است. ایراد او، این صورت منطقی اساسی را دارد:

- ۱- هیچ چیز عقلاً قابل اثبات نیست مگر آنکه عکس آن متضمن تناقض باشد (زیرا اگر جا برای احتمالات و امکانهای دیگر باقی باشد پس این چیز ضرورتاً حقیقت ندارد).
- ۲- هر چیزی که به طور متمایز قابل تصور باشد متضمن تناقض نیست (اگر متناقض باشد به طور متمایز قابل تصور نیست و اگر غیر ممکن است، نمی تواند امکان یابد).
- ۳- هر چه را موجود تصور می کنیم، می توانیم به عنوان غیر موجود هم تصور کنیم (وجود یا لاوجود اشیا نمی تواند ذهناً حذف گردد).
- ۴- بنابراین، هیچ موجودی که لاوجودش متضمن تناقض باشد وجود ندارد.
- ۵- در نتیجه، هیچ موجودی که وجودش عقلاً قابل اثبات باشد وجود ندارد.

هیوم اساساً دلیل می آورد که هیچ برهان اثبات وجود خدایی، عقلاً گریزناپذیر نیست؛ زیرا همیشه قضایایی را در بر دارد که انکار منطقی آن ممکن است. نتایج همیشه فاقد ضرورت منطقی هستند؛ زیرا قضایا همواره امکانهای منطقی دیگر را نیز می پذیرند. هم موافق و هم مخالف برهان وجودی قبلاً پذیرفته بودند که امکانهای منطقی دیگر نیز در این برهان یافت می شود. بر این پایه، برهان وجودی در قابلیت اثبات عقلی، به معنای دقیق دچار شکست است (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۰۵).

اما مشهورترین و مهمترین اعتراض بر برهان وجودشناختی را کانت در کتاب «سنجش خرد ناب» مطرح کرده است. وی نخستین کسی بود که این برهان را برهان وجودی نامید؛ زیرا او فکر می کرد که این برهان یک گذر غیر مجاز از فضای عقل محض به واقعیت بالفعل داشته است و مشهورترین و مهمترین اعتراض بر برهان وجودی را نیز وی در کتاب «سنجش خرد ناب» مطرح کرده است. براین دیویس در کتاب درآمدی به فلسفه دین، اساس اشکال کانت به برهان وجودی را به طور خلاصه چنین بیان می کند:

۱- هیچ قضیه وجودی (هلیه بسیطه‌ای) به لحاظ منطقی ضروری نیست.

۲- «وجود» محمولی واقعی نیست (دیویس، ۱۳۷۸: ۵۱).

کانت این موضوع را در کتاب «سنجش خرد ناب» این گونه بیان می‌کند:

اگر من در یک داوری این همان، محمول را رفع کنم و موضوع را نگه دارم، از این کار یک آخشج [= پادگویی = تناقض] پدید خواهد آمد. از این رو می‌گوییم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلق دارد. ولی اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از میان برداریم، دیگر هیچ گونه آخشج ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی برجا نیست که پاد گفته آید. اگر مثلی را وضع کنیم ولی هم‌هنگام سه زاویه آن را وازنیم، این آخشج گونه [= پادگویانه = متناقض] است. ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویه آن یکجا منکر شویم، این دیگر به هیچ روی آخشج نیست. درست همین امر درباره مفهوم یک هستومند [موجود] مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند. اگر شما برجا هستی چنین هستومندی را رفع کنید، آنگاه شما این شیء را همراه با همه محمولهایش از میان برمی‌دارید. پس دیگر، آخشج از کجا زاده خواهد شد؟ در بیرون چیزی وجود ندارد که پاد گفته آید؛ زیرا شما با رفع خود شیء، هم‌هنگام هرگونه عنصر درونی را نیز از میان برداشته‌اید... من نمی‌توانم کوچکترین مفهومی از شیئی تشکیل دهم که اگر به همراه همه محمولهای خود یکجا رفع شود، آخشجی باقی گذارد (۱۳۶۲: ۶۵۹-۶۶۰).

تقریرهای دیگر برهان وجودی

برهان وجودشناختی بعد از آنسلم، مدافعان دیگری نیز (در سراسر قرون) داشته است که روایتهای قابل توجه دیگری از این برهان طرح کرده‌اند. از معروفترین مدافعان آن در فلسفه جدید، دکارت و لایبنیتس می‌باشد.

در واقع مرحله دوم این بحث و مناظره، هنگامی آغاز گردید که رنه دکارت، مؤسس فلسفه جدید، این برهان را از نو مطرح نمود و به خاطر شیوه بیان موضوع به طور گسترده توجه متفکران را به آن جلب نمود. دکارت نکته‌ای را مطرح نمود که بخش اعظم مباحثات جدید در برهان وجودی حول آن می‌گردد؛ یعنی اینکه وجود خاصه ذاتی است یا محمول. او صریحاً وجود را خاصه یا ویژگی شمرد و گفت این مسئله که آیا X واجد یا فاقد آن (وجود) است، همواره مسئله‌ای است

قابل بحث و تحقیق. ماهیت یا ذات هر نوع از اشیا، شامل صفات یا محمولات معینی است و برهان وجودی دکارت بر آن است که «وجود» می‌تواند در عداد صفات (محمولات) معرف خداوند قرار گیرد درست همان طور که در واقع برابر بودن مجموع زوایای داخلی با دو زاویه قائمه (۱۸۰ درجه) خواص ذاتی و ضروری یک مثلث است، وجود هم خاصه ضروری یا واجد یک موجود کامل مطلق و متعال است. مثلث بدون خواص ذاتی نمی‌تواند مثلث باشد و خدا هم بدون وجود، خدا نیست. تفاوت بسیار مهم این است که در مورد مثلث اساساً نمی‌توانیم به صرف تعریف آن استنتاج کنیم که وجود دارد؛ زیرا وجود جزو ذات مثلث نیست. اما در مورد وجود کامل متعال می‌توان وجود را صفت ذاتی او دانست یعنی وجود او را عقلاً استنتاج کرد؛ زیرا وجود صفت ذاتی‌ای است که بدون آن، موجود برخوردار از کمال لایتناهی، وجود نخواهد داشت (هیگ، ۱۳۸۱: ۴۹).

وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه، از ماهیت مثلث (راست گوشه) و یا مفهوم کوه از دره غیر قابل انفکاک است و بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۶).

جریان استدلال در اینجا (تأمل پنجم) فرق چندانی با اصل ۱۴ «اصول فلسفه» ندارد، آنجا که می‌گوید: *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*
در اینکه خدا وجود دارد و این قضیه فقط از اینجا مبرهن می‌شود که ضرورت وجود خدا در مفهوم کلی اندیشه ما از خدا نهفته است (دکارت، ۱۳۶۳: اصل ۱۴).

نوع مشابهی از برهان یادشده، مورد استفاده اسپینوزا و لایب‌نیتس قرار گرفته است. لایب‌نیتس این برهان را به شیوه زیر کامل می‌کند: فقط پس از آنکه معلوم شد موجود کامل امکان کامل وجود دارد، وجود خدا به نحو هندسی اثبات خواهد شد. یک موجود تا وقتی که امتناع ذاتی‌اش به اثبات نرسیده باشد، ممکن است (الدرز، ۱۳۸۱: ۶۲). وی در «منادولوژی» تلاش کرد تا نشان دهد که اندیشه (ایده) کامل‌ترین هستی قابل تصور که این برهان بر آن متکی است، ایده‌ای منسجم و منطقی و عاری

از تناقض ذاتی است (ر.ک: لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۴۸-۵۰).

بزرگترین فیلسوف ما بعد الطبیعه تابع دکارت، اسپینوزاست. خدایی که وی بدان معتقد بود، موجودی مطلقاً نامتناهی یا جوهری است که علت خویش است؛ زیرا «ماهیتش اقتضای وجود می‌کند» (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۰۲). از نظر وی، ما نمی‌توانیم اطمینان از وجود چیزی، بیش از وجود موجود مطلقاً بی‌نهایت یا کامل؛ یعنی خدا داشته باشیم (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۰۲).

تقریرهای جدید از برهان وجودی

بحث از برهان وجودی در سراسر عصر جدید ادامه داشته است و شاید در عصر جدید هم به اندازه هر وقت دیگر از روزگاران گذشته، رایج بوده است؛ زیرا جاذبه جاودانه‌ای در چنین استدلالی نهفته است که مفاهیمی چنین اساسی را به کار می‌گیرد و چنین باظرافت آنها را با هم جفت و جور می‌کند و سرانجام در صدد به دست دادن نتیجه‌ای شگرف است.

در میان متکلمان کوششهایی به عمل آمده است که ارزش این برهان را نه به عنوان دلیلی بر وجود خدا، بلکه نشانه‌ای از درک و دریافت مسیحی از خدا حفظ کنند. از این رو، کارل بارت این برهان را به مثابه کشف اهمیت جلوه‌نمایی خداوند به عنوان واحدی که مؤمنان او را نباید کمتر از والاترین واقعیت متصور بیندیشند، ملاحظه می‌کند. طبق این نظر، برهان آنسلم در صدد آن نیست که ملحدان را به راه ایمان بیاورد، بلکه در طلب آن است که ایمان متحقق و شکل گرفته مسیحی را به درک عمیقتر موضوعش رهنمون شود. همچنین پل تیلیخ براهین توحیدی را همچون جلوه‌هایی از مسئله خدا که در تنگنای ذات انسانی محدود ما نهفته است، تلقی می‌کند. این برهانها در جنبه‌های گوناگون وضع بشری کندوکاو می‌کنند تا نشان دهند که چگونه اشارت به خدا دارد، بدین سان برهان وجودی «نشان می‌دهد که آگاهی نسبت به نامتناهی، در جنب آگاهی انسان از متناهی آشیا نه دارد» (ادواردز، ۱۳۷۲: ۵۰).

در فلسفه دین معاصر برخی از فیلسوفان -مخصوصاً چارلز هارتشورن و نورمن مالکوم- برهان دومی، یا روایت دومی از این برهان را که در فصل سوم خطابه آنسلم

و پاسخش به گانیلو پیدا شده است، از نو زنده کرده‌اند و معتقدند که این برهان قانع‌کننده‌تر است. برای مثال، هارتشورن می‌گوید نسبت به برهان آنسلمی فوق‌الذکر توجه زیادی شده است، حال آنکه برهان قانع‌کننده‌تری که در خطابه آنسلم آمده تا حد زیادی مغفول افتاده است. تفاوت عمده میان این دو برهان در نحوه تلقی آنها از «وجود داشتن» است. هارتشورن با منتقدان آنسلم در این خصوص موافق است که همیشه نمی‌توان وجود را صفت تلقی کرد. اما از این مدعا نتیجه نمی‌شود که وجود هیچ‌گاه صفت نیست. «وجود» صرف، صفت نیست، اما وجود ضروری صفت است. در نتیجه اگر از میان دو چیز، یکی بالضروره وجود داشته باشد و دیگری نه (یعنی موجود به وجود امکانی باشد، به نحوی که وجود و عدمش ممکن باشد)، در آن صورت اولی بزرگتر و برتر از دومی خواهد بود.

پس نتیجه می‌شود که اگر وجود خداوند ممکن باشد، در آن صورت موجودیتش محکوم به بخت و اتفاق محض یا مسبوق به پاره‌ای علل خواهد بود و در نتیجه برترین موجود قابل تصور نخواهد بود. اما خداوند، به منزله برترین موجود ممکن، واجد وجود ضروری است. وجود خداوند، منطقاً محال نیست، لذا منطقاً ضروری است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

نورمن مالکوم مهمترین فیلسوف دین معاصر است که برهان وجودی را از نو احیا کرد. گرچه هاتشورن مشابه همان را بیست سال زودتر از مالکوم مطرح کرده بود، اما استدلال او انظار را متوجه او نکرد. مالکوم فرصت احیای مجدد مناسبی از مزایای برهان را حداقل در محدوده فلسفه تحلیلی فراهم آورد که پس از انتشار مقاله وی در یکی از مجلات فلسفی، بیش از صد مقاله به آن مجله ارسال شد (ر.ک: گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۱۹).

تقریر مالکوم از برهان وجودی با تلاش برای رفع چند اشکال شروع می‌شود. اغلب اعتراض فلاسفه درباره برهان وجودی این است که این برهان به ناحق از وجود به عنوان کمالی که اشیا می‌توانند واجد یا فاقد آن باشند بحث می‌کند. مالکوم با این انتقاد موافق است و قبول می‌کند که آنسلم در معرض این انتقاد است. به گفته مالکوم آنسلم در فصل دوم کتاب خطابه، نظریه‌ای را بسط می‌دهد مبنی بر اینکه وجود یک

کمال است و کمال بودن وجود به معنای محمول بودن آن است. اما وی معتقد است که آنسلم (در فصل سوم کتاب خود) برهان وجودی دیگری دارد که در آن قائل به کمال بودن وجود نیست. آنسلم در فصل سوم خطابه می‌نویسد:

چنانچه آن [چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست] اصلاً قابل تصور باشد، باید وجود داشته باشد. زیرا هر کسی که در وجود چیزی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست تردید و یا آن را انکار می‌کند در این نکته شك دارد و یا آن را رد می‌کند که اگر آن چیز وجود داشت عدم وجود آن، خواه در عالم واقع و یا در فهم و دریافت آدمی، غیر ممکن بود. چون که در غیر این صورت وجودی نبود که بزرگتر از آن قابل تصور نباشد. اما درباره این نکته که چیزی به تصور درآید اما وجود نداشته باشد می‌گوییم: چنانچه وجود می‌داشت عدم وجودش، در عالم واقع و یا در دریافت ذهنی، ممکن می‌بود. بنابراین اگر هستی‌ای که بزرگتر از آن قابل تصور نیست حتی امکان وجود داشته باشد [در آن صورت] باید وجود داشته باشد (مالکوم، ۱۳۸۲: ۶۹).

به عقیده مالکوم، چیزی که آنسلم در اینجا ثابت کرده این نکته است که مفهوم «وجود ممکن» یا «عدم وجود محتمل» نمی‌تواند هیچ مصداقی در مورد خداوند داشته باشد، بلکه وجود خداوند باید منطقاً واجب یا منطقاً ممتنع باشد. تنها راه منطقی رد ادعای آنسلم بر اینکه وجود خداوند لازم و واجب است این است که بپذیریم مفهوم خداوند، به عنوان وجودی که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، ذاتاً متناقض یا فاقد معناست. از دیدگاه مالکوم، آنسلم در فصل سوم خدا را موجودی در نظر می‌گیرد که اگر وجود داشته باشد خاصه و خوب وجود را داراست. اما از آنجا که موجودی که دارای این خاصه است نمی‌تواند وجود نداشته باشد پس خدا واقعاً وجود دارد.

چنانچه خداوند، هستی‌ای که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، وجود نداشته باشد در آن صورت وی نمی‌تواند به وجود آید. چرا که اگر چنین شود یا اینکه چیزی موجب به وجود آمدن او شده و یا اینکه به طور اتفاقی و یا تصادفی به وجود آمده است. به هر حال و در هر دو صورت، وی موجودی محدود خواهد بود که به واسطه درک و تصویری که ما از او داریم چنین نیست. حال، از آنجایی که وی نمی‌تواند به وجود بیاید، چنانچه وجود نداشته باشد می‌شود گفت وجود داشتنش

غیر ممکن یا ممتنع است. اگر او وجود نداشته باشد نمی‌تواند به وجود آمده باشد، و نیز اینکه نمی‌تواند از وجود داشتن باز ایستد (وجودش متوقف شود) چرا که هیچ چیزی نمی‌تواند موجب توقف وجود وی شود و یا اینکه به طور شانس‌ی و تصادفی چنین پیش بیاید که وی از وجود داشتن باز می‌ایستد. بنابراین اگر خداوند وجود داشته باشد، وجود او واجب و لازم است. از این قرار، وجود خداوند یا ممتنع و یا واجب است. صورت اول وقتی می‌تواند تحقق پذیرد که تصور ذهنی (مفهوم) چنین وجودی ذاتاً متناقض یا به نحوی منطقیاً بیهوده و بی‌معنا باشد. چنانچه فرض کنیم چنین چیزی نیست، چنین نتیجه می‌شود که وی الزاماً وجود دارد (مالکوم، ۱۳۸۲: ۷۰).

این برهان را پلانتینگا نقد کرده است (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۸۲-۱۸۵). اما پلانتینگا استدلال می‌کند که این برهان در صورتی از خطر نجات می‌یابد که به کمک مفهوم جهانهای ممکن بازگفته شود، یعنی مفهومی که از طریق نوشته‌های گروهی که معمولاً به علمای منطق موجهات مشهورند متداول شده است. جهان ممکن، به سخن غیر دقیق، نحوه‌ای است که اشیا بدان نحو ممکن بود باشند: جهان ما جهانی ممکن است. بنابراین جهانی دقیقاً شبیه به جهان ماست که در آنجا مثلاً فیله‌ها به جای یک خرطوم دو خرطوم دارند. بنابراین پلانتینگا با به کارگیری این مفهوم از جهانهای ممکن برهان مالکوم را در قالب دو قضیه تنسیق کرد:

۱. جهانی، ج، هست که در آن موجودی با نهایت عظمت وجود دارد.
 ۲. فقط در صورتی موجودی در یک جهان نهایت عظمت را داراست که در تمام جهانها وجود داشته باشد.
- بر اساس نظر پلانتینگا این استدلال ثابت می‌کند که در جهانی ممکن موجودی با حد‌اعلای عظمت وجود دارد و... جهانی که چنین موجودی را در بر دارد دارای ماهیت، م، است که مستلزم صفت «وجود داشتن در هر جهانی» است. اما به گفته پلانتینگا این استدلال ثابت نمی‌کند که موجودی وجود دارد که در جهان ما از نهایت عظمت برخوردار است؛ زیرا از قرار معلوم، برای اینکه موجودی حداکثر عظمت را دارا باشد چیزی بیشتر از صرف وجود داشتن را در همه جهانها لازم دارد و برهان مالکوم تنها نشان می‌دهد که در جهانی موجودی با نهایت عظمت وجود دارد.

اما پلانتینگا تصور می‌کند که از برهان وجودی می‌توان دفاع کرد و در این مرحله او شروع به دفاع می‌کند. اگر او در ارزیابی‌اش از استدلال مالکوم صحیح بگوید نتیجه می‌شود که جهان ممکن است که در آن موجودی عظمت حداکثر را دارد، و این مستلزم آن است که آن موجود در هر جهانی وجود داشته باشد. اما این مستلزم آن نیست که در هر جهانی این موجود بزرگتر یا کاملتر از دیگر سکنه آن جهانها باشد. بنابراین پلانتینگا مفهوم کمال حداکثر را مطرح می‌کند. کمال حداکثر با عظمت مطلق مرتبط است. «ویژگی داشتن عظمت بی‌نهایت مستلزم ویژگی داشتن کمال در هر جهان ممکن است. تفوق مطلق مستلزم علم مطلق، قدرت مطلق و کمال اخلاقی است» (به نقل از دیویس، ۱۳۷۸: ۴۷).

همه با این برهان متقاعد نشده‌اند. برخی متذکر شده‌اند که اگر بپذیریم که هیچ جهان ممکن است که در آن یک نمونه عینی از موجودی آن‌چنانی عرضه شده باشد، وجود نداشته باشد، در آن صورت دچار هیچ امر خودمتناقضی نمی‌شویم. پاتریک گریم هم در مقاله‌اش با عنوان «خدای پلانتینگا و سایر هیولاهای» ابراز داشته است که برهان پلانتینگا بسیاری از اموری را که مستدل هستند نیز اثبات می‌کند. همه انواع هیولاهایی که بزرگتر از آنها نمی‌تواند تصور شود باید در جهانهای ممکن موجود تلقی شود. علاوه بر انتقاداتی که از برهان وجودشناسی پلانتینگا شده است، به نظر خود او هم این برهان نمی‌تواند خدا باوری را منطقاً موجه گرداند (سل، ۱۳۸۲: ۳۸۹). اصولاً پلانتینگا، استدلال‌ورزی را برای دفاع عقلانی از دین راه مناسبی نمی‌داند، وی به همراه برخی دیگر از متفکران معاصر، بنیانگذار مکتبی است که «معرفت‌شناسی اصلاح‌شده» نامیده شده است که بر اساس آن «اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است»، بدون اینکه نیازی به اقامه برهان و استدلال داشته باشد (پلانتینگا، ۱۳۷۴). وی در پایان کتاب «خدا، اختیار و شر» می‌نویسد:

آیا این برهان [برهان وجودشناسی] بخش موفقی از الهیات طبیعی را تشکیل می‌دهد و آیا وجود خدا را ثابت می‌کند؟ تصور من این است که پاسخ منفی باشد.... با این حال فکر می‌کنم این مطلب روشن باشد که در پذیرش این مقدمه هیچ امری خلاف عقل یا غیر عقلانی نهفته نیست. بنابراین ادعای من درباره این

برهان این خواهد بود که مقبولیت عقلانی خداپرستی را ثابت می‌کند نه صدق آن را (پلاتنینگا، ۱۳۷۶: ۱۹۳).

علاوه بر منتقدان کلاسیک برهان وجودی، منتقدان جدید نیز بسیارند که ویلیام رو، بارنس، جی. ال. مکی از آن جمله‌اند.

دیدیم که برهان وجودی از ابتدای طرحش تا کنون، تاریخ پرفراز و نشیبی را پشت سر گذاشته است و نقدهای بسیاری را به خود دیده است. با توجه به مطالبی که پیرامون این برهان گذشت، می‌توان چندین نتیجه مهم را از تحلیل برهان وجودی در فلسفه دین غرب به دست آورد:

۱- هیچ برهان وجودی معتبری ارائه نشده است که عقلاً گریزناپذیر باشد تا بدین نتیجه منجر شود که واجب الوجود وجود دارد.

۲- از طرف دیگر، کسی ردیه و جوابی موفق ارائه نکرده است که منطقی و وجود خداوند را غیر ممکن نشان دهد.

۳- تنها راهی که انسان می‌تواند امکان اعتبار برهانی خداشناسانه را فراهم کند این است که فرض کند یا تصدیق کند که «چیزی وجود دارد یا وجود داشته است».

۴- اگر کسی استدلال کند که «چیزی وجود دارد، پس خداوند وجود دارد، او یک رهبرد وجودی صرفاً ماتقدم را رها کرده و به دامن یک رهبرد جهان‌شناختی ماتأخر در غلتیده است.

۵- اگر کسی بتواند به طریقی یک برهان خداشناسی را با تأکید بر غیر قابل انکار بودن این قضیه که «چیزی وجود دارد» و با استدلال از آن بر اینکه «چیزی بالضروره وجود دارد» اعتبار بخشد، هنوز راهی طولانی از این نتیجه تا موجود بسیط و مطلقاً کامل خداشناسی مسیحی وجود دارد. جالب توجه است در این رابطه خاطر نشان سازیم که سه خدای مختلف از نوع واحدی از برهان وجودی نتیجه شده است و دیگرانی بر این گمانند که نوع چهارمی نیز ممکن است استنباط شود:

الف) دکارت و لایب‌نیتس خداوندی توحیدی را نتیجه گرفتند.

ب) اسپینوز استدلال بر خداوندی وحدت وجودی (همه‌خدایی) کرده است.

ج) هارتسون با خداوندی همه در خدایی سخن خود را به پایان برده است.

د) هنله تأکید می‌کند که در بهترین شرایط، جدا از وارد کردن نوعی قضیه افلاطونی، برهان وجودی خداوندانی چندخدایی (مبنی بر شرک) را به دست می‌دهد. از آنجا که مواضع مختلف از دو طرف منحصر به یک نتیجه است، چنین نتیجه می‌شود که تمامی آنها نمی‌تواند صحیح باشد (گیسلر، ۱۳۷۵: ۲۲۷).

خداباوری در اندیشه اسلامی

به منظور دفاع از خداشناسی به عنوان نظریه مغایر با سایر نظریات، انسان ظاهراً باید به ورای برهان وجودی برود. چون برهان وجودی به تنهایی به طور آشکار معین نمی‌کند که کدام نوع خدا در نتیجه پایانی ظاهر خواهد شد و از اینجا است که برخی از متفکران اسلامی از جمله استاد مطهری انتقاد کانت از برهان وجودی را که معروفترین نقد این برهان است، پذیرفته و بر نارسایی آن تأکید ورزیده‌اند. از دیدگاه استاد مطهری، اشکال اساسی در این برهان این است که «وجود خداوند» و تصدیق به آن از تصور محض استنتاج می‌شود (ر.ک: مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۴). در حالی که چنین نیست که تصور شیئی الزاماً تصدیق آن را در پی داشته باشد.

گفته شد که برهان وجودی به لحاظ شکل قیاسی، از نوع برهان خلف است که در منطق معروف است. شهید مطهری پس از ذکر برهان وجودی آنسلمی، آن را از نظر انطباق با برهان خلف مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهد. برهان خلف از راه غیر مستقیم، یعنی از راه ابطال نقیض مدعا بر مدعا استدلال می‌کند و چون ارتفاع نقیضین محال است پس خود مدعا حق است. در برهان وجودی، آن چیزی که مدعا قرار می‌گیرد به دو نحو قابل تقریر است: یکی آن که مدعا، «نفس تصور ذات برتر و بزرگتر باشد، بر این اساس صورت برهان چنین می‌شود: «ما ذات بزرگتر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آنچه ما تصور می‌کنیم وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد ما ذات بزرگتر را تصور نکرده‌ایم». اگر برهان را چنین تقریر کنیم، ملازمه غلط است، یعنی لازمه وجود نداشتن آن ذات اعلی و اکمل این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگتر، تصور از ذات بزرگتر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگتر، وجود خارجی ذات بزرگتر را استنتاج

کرد. پس «شیء از تصور استنتاج نمی‌شود».

تقریر دوم آنکه مدعا «واقعیت ذات بزرگتر باشد». پس باید چنین بگوییم که ما ذات بزرگتر را در خارج در نظر می‌گیریم، آنگاه می‌گوییم: این ذات بزرگتر خارجی باید وجود هم داشته باشد والا ذات بزرگتر نیست، زیرا ذات بزرگتر موجود از این بزرگتر مفروض بزرگتر خواهد بود. پس ذات بزرگتر مفروض، ذات بزرگتر نخواهد بود.

بدیهی است که در این تقریر، وجود به منزلهٔ یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیا فرض شده است، یعنی برای اشیا (و در اینجا، برای ذات اعلی و اکمل) قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، آنگاه گفته شده است که وجود لازمهٔ ذات بزرگتر است، چه اگر ذات بزرگتر وجود نداشته باشد، ذات بزرگتر نخواهد بود؛ زیرا ذات بزرگتر موجود، از ذات بزرگتر غیر موجود بزرگتر خواهد بود.

تفکیک ذات اشیا از وجود در ظرف خارج، و توهم اینکه وجود برای اشیا از قبیل عارض و معروض و لازم و ملزوم است، اشتباه محض است. اشیا قطع نظر از وجود، ذاتی ندارند. اینکه ذهن برای اشیا ذات و ماهیتی انتزاع می‌کند و وجود را به آن ذات نسبت می‌دهد و حمل می‌کند، اعتباری از اعتبارات ذهن است (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۶). بنابراین، نتیجه‌ای که باید بگیریم این است که برهان وجودی که به عنوان برهان منطقی اثبات وجود خدا عرضه شده است، از درجهٔ اعتبار ساقط است. خللی که در برهان هست این است که هر چند احراز می‌کند که مفهوم یا تصور خدا، مستلزم مفهوم یا تصور وجود اوست، نمی‌تواند گام بعدی را بردارد و محرز گرداند که این تصور موجود سرمدی در عالم مصداق دارد (ادواردز، ۱۳۷۲: ۵۳).

در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی براهین اصلی اثبات خدا را می‌توان در دو گروه «کلامی» و «فلسفی» جای داد. عمده‌ترین برهان کلامی برهان حدوث (زمانی) است. براهین فلسفی هم به دو قسم طبیعی مانند (برهان حرکت ارسطو) و الهی که شامل براهین فیلسوفان و حکمای الهی مانند «برهان وجوب و امکان»، «برهان سینوی» و «برهان صدیقین» است تقسیم می‌شود.

بنابراین سه برهان فلسفی برای اثبات وجود خدا در الهیات فلسفی اسلامی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرند. البته چنانچه قبلاً اشاره کردیم در الهیات فلسفی

مسیحی هم براهینی برای اثبات وجود عرضه شده است اما این براهین غالباً موفق نبوده‌اند و اشکالات فراوانی برای نارسایی آنها وارد شده است. انتقاد از خدا‌باوری (مسیحی) و ادله اثبات آن در دو دوره جدید افزایش یافته و به طور کلی در فلسفه دین معاصر واکنش منفی و شکاکانه در مورد خدا‌باوری اتخاذ شده است. پترکو استنبام ماحصل بعضی از ایرادات اساسی به دلایل خداشناسانه را با چنین بیانی خلاصه می‌نماید که: «این براهین از لحاظ منطقی بی‌اعتبارند، به نحو معرفت‌شناسانه ناقصند و از لحاظ ارزشی نابه‌جا به کار برده شده‌اند» (گیسلر، ۱۳۷۵: ۱۲۰). بنابراین این‌گونه دلایل در الهیات فلسفی معاصر مسیحی هرگز ادله قاطع و قانع‌کننده نیستند به همین خاطر برخی الهی‌دانان معاصر استدلال کرده‌اند که اثبات اعتقادات دینی و جهان‌بینیها، لزوماً به معنای اقامه دلایلی که همگان را قانع کند، نیست. مفهوم «اثبات» را باید «وابسته به شخص» تلقی کنیم، یعنی ممکن است به نظر شخصی یک استدلال امری را کاملاً اثبات کند، اما همان استدلال نتواند برای دیگری چیزی را اثبات کند (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷: ۸۸). ماوردس در کتاب «باور به خدا» تلاش می‌کند مبانی معرفتی و منطقی شخصی بودن استدلال را بیان کند. آلستون فیلسوف دین معاصر- هم در کتاب «ادراک خداوند» سعی می‌کند بر اساس تجربه دینی، باور دینی (باور به خدا) را توجیه کند و یا پلانتینگا در کتاب «خدا و اذهان دیگر» پس از اینکه براهین اثبات یا نفی وجود خدا را بررسی می‌کند، تمامی آنها را ناموفق ارزیابی کرده و می‌گوید تا کنون نه کسی توانسته است وجود خدا را اثبات کند و نه عدم وجود خدا را. در واقع می‌توان گفت ناامیدی پلانتینگا در یافتن براهین موفق به نفع وجود خدا، نقطه شروع او در معرفت‌شناسی دینی گردیده و ادعا کرده است که «باور به خدا، باوری واقعاً پایه است» بدون اینکه متکی به دلایل و براهین عقلی باشد. آیا به واقع نمی‌توان هیچ برهانی برای اثبات وجود خدا اقامه کرد، آن‌گونه که در الهیات مسیحی ادعا می‌شود؟ و یا اگر هم دلیلی پیدا شود، آن دلیل شخص‌محور است؟ به نظر می‌رسد حتی اگر نتوان برهان بدون اشکالی برای خدا‌باوری اقامه کرد باز هم دلیل بر عدم وجود چنین برهانی در فرایند باورسازی ما نمی‌شود. علاوه بر اینکه توجه عقلایی باور گسترده‌تر از توجیه برهانی آن است. در عین حال برخی از

فیلسوفان مسلمان مدعی وجود براهینی قاطع برای اثبات وجود خدا شده‌اند که از مقدمات فلسفی محض تشکیل شده و هیچ نیازی به مقدمات حسی و تجربی ندارند. واضح است که در اینجا ما نمی‌توانیم این مسئله را به تفصیل بررسی نماییم، لذا تنها به یکی از این براهین یعنی «برهان صدیقین» اشاره‌ای گذرا می‌کنیم. البته قبل از تقریر این برهان، تذکر این نکته لازم است که برخی، برهان وجودی آنسلم را عیناً همان برهان صدیقین می‌دانند، در حالی که چنین نیست و تفاوت‌های زیادی با هم دارد. هرچند که به قول شهید مطهری، این دو برهان بی‌شبهت به هم نیستند.

برهان صدیقین که استاد مطهری آن را «برهان صدراپی» نیز می‌نامد، هرچند که ریشه در برخی آثار ابن سینا دارد و همو بود که این برهان را «برهان صدیقین» نامید و آن را متین‌ترین برهان دانست. اما مبتکر این برهان صدرالمآلهین است و بر مبادی فلسفه او (اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود) مبتنی است. یعنی هرچند که ابن سینا نیز «برهان وجوب و امکان» خود را به دلیل اینکه در آن از وجود مخلوق به اوصاف آن از قبیل حدوث و حرکت در وجود خالق استدلال نشده برهان صدیقین خواند (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۳؛ همو، ۱۳۷۹)، اما امروز برهان وجودی صدرا به همین نام خوانده می‌شود. صدرالمآلهین خود برهان سینوی را «شبهه برهان صدیقین» نامیده است. از این برهان چند تقریر مختلف صورت گرفته است. صدرا خود در «اسفار» و «مشاعر» این برهان را آورده است (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱؛ همو، ۱۳۷۷).

حکیم سبزواری و علامه طباطبایی نیز از طریق این برهان در صدد اثبات وجود خدا برآمده‌اند. کوتاه‌ترین تقریر از برهان صدیقین را علامه طباطبایی در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ارائه داده است: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۱۱۶).

استاد مطهری در ذیل تقریر علامه و در توضیح بیان صدرالمآلهین از این برهان، مقدمات این برهان را بیان می‌کند که در اینجا مقدمات را ذکر می‌کنیم:

الف) آنچه تحقق دارد اصالت وجود است، ماهیات موجود بالعرض و المجاز می‌باشند. (اصالت وجود)

ب) حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می‌پذیرد تشکیکی

و مراتبی است. (وحدت وجود)

د) حقیقت وجود بما هو هو، مساوی با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، احدیت و نوریت است. راه یافتن عدم و شئون آن از نقص و ضعف و محدودیت و غیره همه ناشی از معلولیت است.

نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از تعیینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۲۲).

این برهان از نظر صدرا و اتباع او برهان جامعی است که به تنهایی هم وجود خدا را اثبات می‌کند و هم وحدت او را هم اثبات وحدت صفاتی با ذات را و همین که او (تعالی شأنه) واجد همه کمالات و منزّه از همه عیوب و نواقص است، چه هر کمالی به وجود برمی‌گردد و هر نقصی به عدم، و او که مطلق و بسط است نه ثانی برایش متصور است و نه آمیختگی به عدم. جز این برهان هیچ برهان دیگری این جامعیت را ندارد. لذا برای اثبات هر یک از موارد مزبور برهان صدیقین، براهین دیگری نیز برای اثبات وجود خداوند اقامه شده است که از جمله می‌توان به «برهان نظم» اشاره کرد. از نظر شهید مطهری برهان نظم ساده‌ترین و عمومی‌ترین برهانی است که بر وجود خداوند اقامه می‌شود. گفته می‌شود که این برهان بر خلاف سایر براهین از قبیل برهان محرک اول، برهان وجوب و امکان، برهان حدوث و قدم و برهان صدیقین - که ماهیت فلسفی و عقلانی محض دارند - یک برهان طبیعی و تجربی است و ماهیت تجربی دارد، نظیر سایر براهین و استدلالاتی که محصول تجربه بشر است. ایشان کوتاه‌ترین تقریر این برهان را چنین بیان می‌کند: «نظم و سازمان اشیا دلیل بر این است که نیروی نظم‌دهنده‌ای در کار است» (مطهری، ۱۳۷۴: ۵۳۷).

دیوید هیوم، فیلسوف تجربی مسلک، در کتاب «همپرسه‌هایی پیرامون دین طبیعی» اشکالاتی را بر این برهان وارد کرده است که موجب بی‌اعتباری ادله اثبات وجود خدا، خصوصاً دلیل نظم شده است و از نظر استاد مطهری این مسئله یکی از علل گرایش به مادیگری در جهان غرب می‌باشد. ایشان در کتاب «علل گرایش به مادیگری» برخی از اشکالات هیوم بر برهان نظم را نقل و نقد و بررسی می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. آکویناس، توماس، رد برهان [وجودی]، در: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲. آنسلم، تقریر برهان [وجودی]، در: جان هیک، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۳. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
۴. همو، النجاة، تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹ ش.
۵. ادواردز، پل، تاریخ ما بعد الطبیعه، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۶. همو، خدا در فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۷. الدرزی، لئو جی، الهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۱ ش.
۸. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.
۹. پلاتینیکا، آلون، «آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟»، کلام فلسفی، تهران، صراط، ۱۳۷۴ ش.
۱۰. همو، فلسفه دین (خدا، اختیار و شر)، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۶ ش.
۱۱. پلاتینیکا، آلون و دیگران، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم، اشراق، ۱۳۸۰ ش.
۱۲. دکارت، رنه، اصول فلسفه، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، آگاه، ۱۳۶۳ ش.
۱۳. همو، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، سمت، ۱۳۸۱ ش.
۱۴. دیویس، برایان، درآمدی به فلسفه دین، ترجمه ملیحه صابری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸ ش.
۱۵. رو، ویلیام، فلسفه دین، ترجمه قربان علی، تبریز، آیین، ۱۳۸۱ ش.
۱۶. ژیلسون، اتین، خدا و فلسفه، ترجمه شهرام بازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴ ش.
۱۷. سل، آلن پی. اف.، تاریخ فلسفه دین، ترجمه آیت‌اللهی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۱۸. صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۱۹. همو، المشاعر، اصفهان، مهدوی، ۱۳۷۷ ش.
۲۰. طباطبایی، سیدمحمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۱. کاپلستون، فردریک، دیباچه‌ای بر فلسفه قرون وسطی، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس، ۱۳۸۳ ش.
۲۲. کانت، ایمانوئل، سنجش خرد ناب، ترجمه شمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.
۲۳. گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. لایبنیتس، گوتفرد ویلهلم، متادولوژی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۵ ش.
۲۵. مائورر، آرماند، آنسلم و برهان وجودی، ترجمه علی حقی، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی مشهد، ۱۳۷۴ ش.

۲۶. مالکوم، نورمن، «بحثی مربوط به زمان معاصر»، در: جان هیکن، اثبات وجود خداوند، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
۲۷. مطهری، مرتضی، «علل گرایش به مادیگری»، مجموعه آثار، ج ۱، تهران، صدرا، ۱۳۷۴ ش.
۲۸. همو، پاورقیهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
۲۹. هیکن، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، الهدی، ۱۳۸۱ ش.

