

امتناع برهان صدیقین بدون پیش فرض فلسفی در منطق جدید

اسد الله فلاحی*

استادیار گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه زنجان

(تاریخ دریافت: ۸۸/۸/۳؛ تاریخ تصویب: ۸۹/۳/۲۰)

چکیده

آخرین و کوتاه‌ترین تقریر از «برهان صدیقین» از علامه طباطبایی است که استاد جوادی آملی درباره آن ادعا کرده‌اند که هیچ پیش فرض فلسفی ندارد و از این رو، می‌تواند به عنوان اولین مسأله فلسفی مطرح شود. این ادعا بحث‌هایی را پدید آورده و مورد تأیید و انکار برخی از معاصران قرار گرفته است. در مقالات متعددی که در این زمینه به نگارش درآمده است، این ادعا به صورت موردی بررسی و نقد شده است. در این مقاله، ادعای استاد جوادی آملی را به صورت کلی و بدون توجه به برهان علامه طباطبایی بررسی می‌کنیم و می‌خواهیم ببینیم که آیا اثبات وجود خدا بدون کمک پیش فرض فلسفی اصولاً ممکن است یا خیر؟ در این مقاله، با صورت بندی «موجود بودن خدا» در منطق مرتبه دوم هنکین (که با ادات‌های وجهی ترکیب شده است) و با استناد به اثبات‌ناپذیری آن در این منطق، نشان داده‌ایم که اثبات این مفهوم بدون پیش فرض فلسفی امکان ندارد.

واژگان کلیدی

وجود، وجوب، برهان صدیقین، منطق وجهی، منطق مرتبه دوم.

مقدمه

در سه دهه اخیر، برهان صدیقین توجه بسیاری از محققان را به خود مشغول داشته و مقالات بسیاری در این زمینه به مرحله نشر رسیده است. چنان که خواهیم دید، بیش تر این آثار نگاهی فلسفی به این برهان داشته‌اند و کم تر، این برهان را از نظرگاه منطقی، و به ندرت، از منظر منطق جدید، مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند. در این مقدمه، با نظر به آثار یاد شده، چهره صرفاً فلسفی بیش تر این آثار و معدود موارد نگاه‌های منطقی در میان آنها را نشان می‌دهیم. اما در ابتدا، تعریفی از برهان صدیقین را از یکی از فیلسوفان معروف معاصر ذکر می‌کنیم که بنا به آن، برهان صدیقین به یک برهان صرفاً منطقی فرو می‌کاهد: استاد عبدالله جوادی آملی برهان صدیقین را برهانی برای اثبات وجود خدا می‌داند که از هیچ اصل فلسفی کمک نمی‌گیرد: «برهان صدیقین آن گونه که آیه «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» بر آن اشعار دارد، باید برهانی باشد که اصلاً نظر به غیر واجب نداشته و در نتیجه، بدون استعانت از اصول فلسفی به عنوان اولین مسأله فلسفی مطرح شود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵) (تأکید از ماست).

بر پایه این تعریف، می‌توان وجود خدا را تنها به کمک چند تعریف و چند اصل منطقی مانند اصل تناقض و اصل این‌همانی و غیر آن اثبات کرد. در این صورت، وجود خدا، یکی از قضایای منطق خواهد بود! جوادی آملی معتقد است که بیش تر برهان‌های صدیقین از این ویژگی برخوردار نبوده‌اند:

۱. مقصود نگارنده از «اصل منطقی» و «اصل غیرمنطقی» گزاره‌های «قابل اثبات» و «غیرقابل اثبات» در منطق جدید است. برای نمونه، گزاره‌های «اگر خدا هست خدا هست»، «چنین نیست که خدا هم هست و هم نیست»، «خدا همان خدا است» و «بالضروه، خدا همان خدا است» و مانند اینها، نمونه‌جانشین‌هایی از گزاره‌های قابل اثبات زیر در منطق جدید است:

$$p \rightarrow p, \sim(p \wedge \sim p), a = a, \square(a = a)$$

اما گزاره‌هایی مانند گزاره‌های زیر هیچ کدام منطقی نیستند: «خدا خالق غیر خود است»، «دو بزرگ‌تر از یک است»، «اگر آب را گرم کنید، بخار می‌شود»، «زمین می‌گردد»، «افزایش تقاضا سبب افزایش قیمت می‌شود» و ... این گزاره‌ها «غیرمنطقی» هستند یعنی «فلسفی»، «ریاضی»، «فیزیکی»، «نجومی»، «اقتصادی» و ... هستند، دلیل این مسأله آن است که صورت‌بندی آنها در منطق جدید بدون کمک سایر علوم قابل اثبات نیست:

$$\forall x (x \neq a \rightarrow Kax), 2 > 1, \forall x (Ax \rightarrow (Gx \rightarrow Bx)), Gz, \square (At \rightarrow Ag)$$

بنابراین، فلسفی نبودن اصل عدم تناقض و اصل این‌همانی به معنای این است که این دو اصل، جزء گزاره‌هایی هستند که تنها به کمک اصول موضوعه منطق جدید اثبات می‌شوند و این البته هیچ منافاتی ندارد که فیلسوفان نیز درباره آن سخنی گفته باشند و آن را تایید کرده باشند.

«صدر المتألهین ... برهان دیگری را که خودش مصداق از برای شیوه صدیقین می‌نامد، ارایه می‌کند، در برهانی که صدر المتألهین اقامه می‌کند ... به اصول فلسفی چندی نظیر اصالت، بساطت و تشکیک در وجود مبتنی است. بعد از او برخی از حکمای متأله برای کوتاه کردن برخی از مقدمات آن کوشش نمودند و «حکیم سبزواری» با استفاده از امکان فقری از مقدمات برهان کاست (شرح منظومه، ص ۱۴۶) ولیکن، با وجود همه این تلاش‌ها در هر یک از این براهین از فقر و نیاز مراتب دانی حقیقت مشککه هستی و از هستی فقیرانه وجودات امکانی بهره گرفته می‌شود و این استعانت و کمک مانع از ادراک مستقیم و بی‌واسطه واجب تعالی می‌باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۵).

به نظر استاد جوادی آملی، تنها برهان صدیقین کامل و دقیق، از آن علامه طباطبایی است: «علامه طباطبایی (ره) در حاشیه اسفار و در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم، برهانی را بر اثبات واجب اقامه می‌کنند که با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق می‌تواند، بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی به عنوان اولین مسأله فلسفه الهی، مصداق کامل از برای برهان صدیقین شمرده شود (طباطبایی، بی‌تا، ص ۱۴). اولی بودن مسأله به معنای بی نیازی آن از مبادی تصدیقیه است و متکی نبودن به مبادی تصدیقی، منافاتی با اعتماد به برخی از مبادی تصویری ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۱۶) (تأکید از ماست).

در این مقاله، می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا می‌توان وجود خدا را «بدون استعانت از اصول فلسفی» و تنها به کمک اصول منطقی، مانند اصل تناقض، اثبات کرد یا خیر.

برهان صدیقین در ادبیات فلسفی فارسی؛ تقریرها و نزاع‌ها

در آثار فلسفی به زبان فارسی، در چند سال اخیر، توجه ویژه‌ای به برهان صدیقین و تقریرهای گوناگون آن شده و در درستی یا نادرستی این تقریرها بحث‌های مختلفی در گرفته است که به صورتی گذرا به آنها اشاره می‌کنیم تا ببینیم آیا نگاهی از زاویه منطق به این برهان معطوف شده است یا خیر.

حسن عبدی با بررسی پنج ملاک ادعا شده برای برهان صدیقین، تنها دو ملاک را به عنوان ارکان اصلی برهان صدیقین می‌پذیرد و دو ملاک دیگر را جزء مزیت‌های برهان صدیقین به شمار می‌آورد (عبدی، ۱۳۸۷، صص ۱ و ۳۰).

علی آخوند زاهد در رساله دکتری خود، مفهوم وجود و واقعیت را در برهان علامه طباطبایی و در فلسفه‌های وجودی یاسپرس و هایدگر (اگزیستانسیالیسم) مورد بحث و بررسی قرار داده است (آخوند زاهد، ۱۳۸۳، ص ۱۳).

حمید پارسا نیز نمونه‌های برهان صدیقین پس از ابن‌سینا و پیش از صدرالمتهین (از قرن ششم تا قرن دهم) را به صورت مقایسه‌ای تحلیل کرده است (پارسا، ۱۳۸۴، صص ۶۳ و ۷۴). مهدی حاجیان برهان صدیقین علامه طباطبایی را دارای دو مغالطه «خلط مطلق وجود با وجود مطلق» و «خلط ضرورت معرفت‌شناختی و ضرورت وجودشناختی» می‌داند (حاجیان، ۱۳۸۵، صص ۲۳۲ و ۲۳۴).

حسن معلمی نیز برهان صدیقین علامه طباطبایی را دارای مغالطه خلط «واقعا» با «واقعیت» و «وجود» می‌داند، زیرا واژه «واقعا» در برهان علامه طباطبایی «اعم از وجود و عدم است و با این واژه، هیچ واقعیاتی اثبات نمی‌شود» (معلمی، ۱۳۸۶، ص ۸۵).

محمود مروارید نیز ادعای استاد جوادی آملی در بی‌نیازی برهان صدیقین علامه طباطبایی از اصول فلسفی را مردود دانسته و بر این باور است که اصول فلسفی نهفته در ورای برهان صدیقین علامه در حقیقت نادرست هستند (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۲).

عسکری سلیمانی امیری، در پاسخ به معلمی و مروارید، به «پیراستگی برهان علامه طباطبایی» از هر گونه پیش‌فرض فلسفی تأکید ورزیده و به چند روش مختلف، برهان علامه را صورت‌بندی کرده تا نشان دهد که این برهان درست است و نیز هیچ اصلی فلسفی در این برهان پیش‌فرض گرفته نشده است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، صص ۲۵۶ و ۲۶۶).

مروارید در پاسخ، با تعدیل نظر سابق خود، تعداد پیش‌فرض‌های فلسفی برهان علامه را از ۳ اصل به ۲ اصل کاهش می‌دهد (مروارید، ۱۳۸۸، ص ۱۴۶). این ۲ اصل عبارتند از «نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود» و «نظریه وحدت شخصی وجود». نظریه نخست، نظریه‌ای درجه دوم و فرافلسفی و مربوط به معرفت‌شناسی یا فلسفه زبان است، اما نظریه دوم، در قلب متافیزیک و هستی‌شناسی فلسفی قرار دارد.

رضا اکبریان و علی‌فجر دزفولی با مقایسه برهان صدیقین صدرالمتهین و برهان وجودی آنسلم و دکارت، به این نتیجه رسیده‌اند که نقد کانت بر برهان وجودی وارد است، اما بر برهان صدیقین وارد نیست (اکبریان و دزفولی، ۱۳۸۶، صص ۴۳ و ۴۵).

جعفر شاه‌نظری و نفیسه اهل‌سرمدی، با تطبیق برهان صدیقین ابن‌سینا، صدرالمتهین و علامه طباطبایی بر روایات، بر این باورند که ریشه برهان علامه در برهان ابن‌سینا وجود دارد (شاه‌نظری و اهل‌سرمدی، ۱۳۸۷، صص ۷۷ - ۸۰).

چنان که دیده می‌شود، در این آثار، برهان‌های صدیقین تنها از منظر فلسفی مورد نقد و بررسی و نقض و ابرام واقع گشته‌اند و به جنبه‌های منطقی آنها پرداخته نشده است. با وجود

این، نقض و ابرام‌های نقص شده، نشانگر وجود مغالطاتی منطقی در یکی از طرفین نزاع است و شایسته است که با نگاهی منطقی به این برهان‌ها و نزاع‌ها نگریم. از این رو، در بخش بعد، مباحث منطقی طرح شده برای برهان‌های صدیقین و دیگر برهان‌های وجود خدا را به اختصار گزارش می‌کنیم تا ببینیم چه میزان از آنها مستقیماً به برهان صدیقین و صورت‌بندی آنها در منطق جدید ناظر است.

برهان‌پذیری وجود خدا در منطق قدیم

درباره مطلق گزاره‌های مربوط به خداوند بحث‌های منطقی و رد و اثبات‌هایی انجام شده است؛ برای نمونه، بحث انی، لمی یا شبه‌لمی بودن براهین وجود خدا و مفید یا غیرمفید بودن این براهین توجه مقالات بسیاری را به خود جلب کرده است که چند نمونه را در زیر می‌آوریم: عسکری سلیمانی امیری از انی و مفید یقین بودن براهین وجود خدا دفاع کرده و تعبیرهایی چون «برهان شبه‌لمی»، «برهان بالعرض»، «برهان بالذات»، «برهان محض» و «شبه برهان» را مسامحه از سوی منطق‌دانان دانسته است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، صص ۲۰۲، ۲۰۴ و ۲۷۳؛ همان، ۱۳۸۵، ص ۵۷).

حسن علی رحیق، ابتدا، انی بودن براهین وجود خدا را می‌پذیرد، اما در پایان، برهان بودن این براهین را انکار کرده، وجود خدا را بدیهی و بی‌نیاز از برهان می‌داند و همه آن براهین را براهین تنبیهی می‌شمارد (رحیق، ۱۳۸۱، صص ۴۹ و ۶۸).

سیدعلی علم‌الهدی و احد فرامرز قراملکی در مقاله‌ای مدعی شده‌اند که اثبات صفات خداوند (از جمله «وجود» و «وجوب وجود») امکان‌پذیر نیست و برای مدعای خویش به مباحثی از منطق مانند برهان لمی و انی و عرض ذاتی متوسل شده‌اند: «از آن جا که در گزاره‌های حاصل از قیاس برهانی، محمول، منطفاً عرض ذاتی موضوع است، بنابراین، برهان‌پذیری گزاره‌های ضروری ازلی مشروط بر آن است که محمول، در این نوع گزاره‌ها، عرض ذاتی موضوع باشد. اما از سوی دیگر، چون خداوند در نزد حکیمان مسلمان صرف الوجود (وجود مطلق) است، به همین دلیل، ماهیت ندارد و جنس و فصل و عرض ذاتی برای وی متصور نیست» (علم‌الهدی و فرامرز قراملکی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۵).

نویسندگان، که برهان لمی و انی بر وجود خداوند را، به پیروی از فیلسوفان مسلمان، نامعتبر می‌دانند، پیشنهاد علامه طباطبایی بر شبه‌لمی بودن براهین وجود خدا را نمی‌پذیرند، زیرا

براهین شبه‌لمی در حقیقت ترکیبی از برهان لمی و انی هستند و از این رو، اشکالات هر دو برهان لمی و انی بر آنها وارد است (همان، ص ۱۲۳).

محمدحسن قدردان قراملکی، در اعتراض به این رویکرد، میان ذات و ذاتی از یک سو و میان براهین وجود خداوند و براهین دیگر صفات تمایز قایل شده و برهان انی و شبه‌لمی را مفید یقین می‌داند (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴، صص ۱۸۹-۱۹۳). فرامرز قراملکی، در پاسخ، به شش موضع از مغالطات منطقی رخ داده در این مقاله اشاره می‌کند (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۵) و قدردان قراملکی نیز به تفصیل در ۲۲ صفحه به رد این پاسخ‌ها می‌پردازد (قدردان قراملکی، ۱۳۸۵، صص ۱۸۱ و ۲۰۱).

محمدتقی کرمی و سیدحسن سعادت مصطفوی نیز درباره لمی یا انی بودن برهان صدیقین بحث کرده و نتیجه گرفته‌اند که این برهان انی است (کرمی و سعادت مصطفوی، ۱۳۸۷، صص ۵ و ۲۴). اما از آنجا که یقین‌آور بودن برهان انی را بسیاری از فیلسوفان مردود شمرده‌اند و نوی‌سندگان سخنان ابن‌سینا را در این زمینه متعارض یافته‌اند، ناگزیر شده‌اند با شک و تردید به رفع تعارض از سخنان ابن‌سینا و پاسخ به مخالفان پردازند (همان، ص ۵).

سعیده سادات نبوی آخرین کسی است که در زمینه برهان شبه‌لمی، تا زمان نگارش این مقاله، سخن گفته است. به باور او، میان تعریف سینوی و صدرایی از برهان شبه‌لمی می‌توان تمایز قایل شد: ابن‌سینا برهان صدیقین را برهان از وجود به واجب الوجود (یا از مطلق وجود به وجود مطلق) می‌داند، در حالی که ملاصدرا، این برهان را برهان از علت به خودش تعریف می‌کند (نبوی، ۱۳۸۸، ص ۱۴۱).

با وجود اینکه مباحث یاد شده (یعنی ذاتی و عرضی و اقسام برهان)، از نظرگاه منطق قدیم، مباحثی منطقی به شمار می‌آیند، از نظرگاه منطق جدید، هیچ کدام از این بحث‌ها بحث منطقی نیستند! امروزه، منطق را تنها شامل بحث قضایا و استدلال‌های قیاسی می‌دانند و مباحث تصورات از یک سو و مباحث استدلال‌های استقرایی و تمثیلی و مباحث صناعات خمس از سوی دیگر، خارج از قلمرو منطق محض به شمار می‌روند و علم‌های مستقلی مانند معرفت‌شناسی، فلسفه منطق، فلسفه علم، نقد ادبی، جنگ روانی، مهندسی فکر، تفکر نقدی، منطق کاربردی و علوم دیگر عهده‌دار این مباحث هستند (درست مانند فلسفه باستان که امروزه به علوم بسیاری مانند متافیزیک، ریاضیات، فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی، روان‌شناسی،

جامعه‌شناسی، علوم سیاسی، مدیریت و مانند آن تجزیه شده است و امروزه اصطلاح «فلسفه» تنها برای شاخه نخست به کار می‌رود).

بنابراین، باید ببینیم که آیا درباره برهان صدیقین، بحثی منطقی (در اصطلاح منطق جدید) در گرفته است؟

صورت‌بندی برهان صدیقین در منطق قدیم

عبدالرسول عبودیت برهان صدیقین صدرالمتالهین را به دو بیان مختصر و تفصیلی صورت‌بندی کرده است که به ترتیب، ۱۵ و ۴۱ گزاره را شامل می‌شود (عبودیت، ۱۳۸۶، صص ۳۶-۳۷ و ۵۰-۵۴). حسن عبدی، نیز، برهان‌های ابن‌سینا و صدرالمتالهین را، به ترتیب، در ۱۰ و ۱۶ سطر صورت‌بندی می‌کند (عبدی، ۱۳۸۷، صص ۲۲-۲۵).

صورت‌بندی برهان صدیقین در منطق جدید

مهدی حایری یزدی نخستین کسی است که تلاش کرده برهان صدیقین را به زبان منطق جدید اثبات کند؛ او برهان خود را بلافاصله پس از مقدمه خود در کتاب هرم هستی آورده است (حایری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۹). برهان حایری ۱۶ سطر دارد و در حقیقت، چیزی نیست جز اثبات صورت‌برهان ساده و پیش پا افتاده زیر در منطق گزاره‌ها:

قیاس انفصالی - شرطی: $p \vee q, q \rightarrow p \vdash p$

این صورت برهان می‌گوید وجود یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات؛ اگر وجود، ممکن بالذات باشد، واجب بالذات است؛ پس وجود، واجب بالذات است. برهان حایری یزدی، در حقیقت، کاری جز این نمی‌کند که تمام سنگینی برهان صدیقین را بر دوش مقدمه دوم می‌افکند که اگر وجود ممکن بالذات باشد، واجب بالذات است، در حالی که این مقدمه کاذب است! شرطی‌ای که مقدم و تالی آن مانع الجمع هستند، چگونه می‌تواند صادق باشد؟ البته حایری یزدی مقدمه دوم را به صورت زیرکانه‌ای تفسیر می‌کند تا این ایراد وارد نباشد: «اگر وجود ممکن بالذات باشد، مستلزم واجب بالذات است». اما با این تفسیر، فرمول p دیگر به معنای «وجود، واجب بالذات است» نخواهد بود، بلکه به معنای «وجود، مستلزم واجب بالذات است» خواهد بود! اینکه حایری یزدی چگونه توانسته است، این دو را یکی بگیرد برای نگارنده آشکار نیست.

حایری یزدی در همان کتاب هرم هستی و نیز در کتاب‌های متافیزیک و جستارهای فلسفی

تلاش کرده تا برهان صدیقین را با جدول ارزش نیز بیان کند. او جدول زیر را پیشنهاد داده است:

p	q	$[(p \vee q) \wedge (q \rightarrow p)]$	\rightarrow	p
1	1	0	0	1
1	0	1	1	1
0	1	1	0	1
0	0	0	0	1

حایری نماد \vee را در اینجا به معنای «انفصال حقیقی» گرفته است، هرچند انفصال مانعة الخلو نیز برای استدلال او کفایت می‌کرد. وی در ادامه گفته است: «به طوری که در آخرین ستون جدول فوق ملاحظه می‌کنید، زیر قضیه p که به معنی «واجب الوجود موجود است» تماماً علامت صدق ترسیم شده و بنابراین در این جدول، صدق منطقی برهان صدیقین ثابت و بلکه با منطق تجربی محسوس است (حایری یزدی، ۱۳۶۰، ص ۴۶؛ همان، ۱۳۶۰ و ۱۳۸۴، ص ۸۲).

علیرضا قائمی‌نیا به مغالطه‌ای که در بیان حایری یزدی رخ داده، توجه کرده است و آن این است که ستون یک‌ها مربوط به p نیست، بلکه مربوط به ادات شرط (\rightarrow) است که حایری یزدی به اشتباه به p و گزاره «واجب الوجود موجود است» نسبت داده است (قائمی‌نیا، ۱۳۷۲، صص ۱۲۵ و ۱۲۶).

عبدالرسول کشفی در پایان نامه ارشد خود تلاش کرده است تا تقریر حاج ملاحادی سبزواری را به زبان منطق قدیم و جدید صورت‌بندی کند. وی این برهان را شامل ۱۲ مقدمه فلسفی یافته و ابتدا به اثبات آنها با مقدمات دیگر فلسفی در منطق قدیم و جدید پرداخته است (کشفی، ۱۳۷۳، صص ۹۰ و ۱۱۸). او سپس وجود واجب الوجود را بر پایه این ۱۲ مقدمه در منطق قدیم و جدید اثبات می‌کند. برهان این استدلال ۴۵ سطر طول دارد (همان، صص ۱۲۲ و ۱۲۳). ما، در اینجا، تنها صورت‌برهان او را نقل و نقد می‌کنیم:

1. $\square A$
 2. $\square B$
 3. $\square [(A.B) \supset C]$
 4. $\square [C \supset (E \vee F)]$
 5. $\square [(E \vee F) \supset G]$
 6. $\square [\sim E \supset H]$
 7. $\square \{H \supset [(I \vee J) \vee (K \vee L)]\}$
 8. $\square [(I \vee J) \supset M]$
 9. $\square (\sim M)$
 10. $\square (K \supset N)$
 11. $\square \sim N$
 12. $\square (L \supset F)$
- ∴ $\square G$

اگر اصول فلسفی و غیرمنطقی را که عبد الرسول کشفی در اثبات مقدمات صورت برهان بالا به کار گرفته است، در نظر بگیریم، تعداد مقدمات این صورت برهان از عدد ۱۲ بسیار فراتر می‌رود. از سوی دیگر، برهان‌های کشفی همگی برهان‌هایی در منطق گزاره‌ها هستند که به صورت کاملاً تصنعی، ادات ضرورت به مقدمات و نتایج آنها افزوده شده است و بی‌جهت، طول برهان‌ها را افزایش داده است. کشفی می‌توانست به آسانی همه برهان‌ها را در منطق گزاره‌ها اثبات کند و سپس با استفاده از قاعده فرعی زیر در منطق K به صورت موجهاتی استدلال بالا برسد:

$$A_1, \dots, A_n \vdash B$$

$$\Box A_1, \dots, \Box A_n \vdash \Box B$$

برهان کشفی، در حقیقت، برهانی بر «وجود خدا» در منطق گزاره‌ها و برهانی بر «ضرورت وجود خدا» در منطق موجهات است. بنابراین، می‌بینیم که برهان کشفی بر «وجود خدا» بی‌نیاز از منطق موجهات است. اثبات وجود خدا تنها به کمک منطق گزاره‌ها کمی شگفت می‌نماید، زیرا این منطق، منطق بسیار ضعیفی است که نمی‌توان از آن انتظار چندانی داشت و اثبات مسأله پیچیده‌ای مانند «وجود خدا» در این منطق نسبتاً شگفت‌انگیز است. این شگفتی وقتی بیش‌تر می‌شود که برخی برهان‌ها بر «برهان آنسلم» نیازمند یک منطق وجهی قوی مانند S5 یا منطق محمول‌ها و سورهای مرتبه دوم است. بنابراین، مناسب است، نگاهی به صورت‌بندی‌های ارایه شده برای «برهان آنسلم» در منطق جدید بیندازیم.

برهان وجودی آنسلم در منطق جدید

در راستای تحلیل براهین اثبات وجود خدا به کمک منطق جدید در زبان فارسی، کارهای بسیار اندکی انجام شده که همه آنها (به جز پایان نامه کشفی) اولاً، گزارش کارهای اندیشمندان غربی است و ثانیاً، برهان وجودی آنسلم را تحلیل می‌کنند و نه برهان صدیقین را. در زیر، به چند نمونه از این کارها اشاره می‌کنیم:

سید مجید ظهیری در نشریه قبسات شماره ۴۱ مقاله‌ای دارد با عنوان «منطق جدید و الهیات (کاربرد سیستم‌های منطقی جدید در حل مسایل الهیاتی)». ظهیری، در این مقاله، برهان

موجهاتی چارلز هارتسهورن^۱ ضرورت وجود خدا را گزارش و شرح کرده است (ظهیری، ۱۳۸۵، صص ۲۱۸ و ۲۲۱). بر پایه این برهان، اگر صرفاً بپذیریم که وجود خداوند، ممکن به امکان عام (یعنی غیرممتنع) است، و نیز بپذیریم که خداوند، در صورت وجود، واجب الوجود است می‌توان نتیجه گرفت که خداوند واجب الوجود است، صورت‌بندی این برهان به صورت زیر است:

$$\Diamond G, \Box(G \rightarrow \Box G) \vdash_{SS} \Box G$$

در منطقی معروف و مقبول S5، این استدلال به سادگی قابل اثبات است. اگر کسی خداوند را ممکن الوجود (به امکان عام) بداند و وجود او را مستلزم وجوب وجودش بشمارد، ناگزیر خداوند را واجب الوجود خواهد دانست.

هادی و کیلی، در همان شماره از قبسات علاوه بر برهان هارتسهورن، برهان کورت گودل را نیز تقریر کرده است^۲ (وکیلی، ۱۳۸۵، صص ۱۶۹-۱۷۳ و ۱۸۲-۱۸۴).

احمد دیانی در سال ۱۳۸۶ کتاب برهان وجودی از جان‌تاتان بارنز را ترجمه کرده است. این کتاب صورت‌بندی این برهان به زبان منطق جدید را در ۲۸ سطر ارائه کرده است (بارنز، ۱۳۸۶، صص ۱۷۰ و ۱۷۱). شگفتی این کتاب نشان دادن تلاقی دو علم منطق و کلام (یا الهیات) است: در این کتاب به خوبی نشان داده شده است که بررسی درستی یا نادرستی برهان وجودی، نیازمند موضع‌گیری در نزاع‌های متعددی میان منطق قدیم و جدید مانند قاعده فرعیه، قاعده تداخل، سورهای وجودی، جهان‌های ممکن و بسیاری از امور دیگر است. بارنز که تقریرهای وجهی از برهان وجودی آنسلم را نادرست می‌داند، به نقد برهان‌های هارتسهورن و گودل می‌نشیند (بارنز، ۱۳۸۶، صص ۵۵-۶۴) و بر این باور است که برهان آنسلم را باید در منطق محمول‌ها صورت‌بندی کرد. تقریر بارنز از برهان وجودی چنین است:

خدا آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست.

آن احمق خدا را درک می‌کند.

هر که چیزی را درک کند، آن چیز در ذهن او هست.

1. Hartshorne

در مقاله ظهیری این نام با تلفظ (هارتشورن) آمده؛ اما درست آن (هارتسهورن) است.

۲. این مقاله، عیناً، ترجمه بخش‌های ۱-۵، ۷-۸ و ۱۱ از مقاله Small 2003 است. برای تقریر تفصیلی از برهان

گودل و حرف و حدیث‌های مربوط به آن می‌توان به Sobel 2004 pp. 116-167 مراجعه کرد.

هر که چیزی در ذهنش باشد، می تواند وجود آن را تصور کند.
 هر موجودی از هر معدومی که در ذهن کسی باشد، بزرگ تر است.
 اگر گزاره‌ای مستلزم گزاره‌ای باشد، هر که اولی را بتواند درک کند. دومی را نیز می تواند درک کند.
 اگر کسی بتواند تصور کند که چیزی خاص صفتی را دارد، می تواند تصور کند که چیزی آن صفت را دارد.

پس خدا وجود دارد

صورت بندی بارنز به صورت زیر است:

$a = \exists x \sim \exists y \exists z (Gzx)$	a	=	خدا
Uba	b	=	آن احمق
$\forall x \forall y (Uxy \rightarrow Mxy)$	Ex	=	x موجود است
$\forall x \forall y (Mxy \rightarrow Ix(Ey))$	Gxy	=	x از y بزرگ تر است
$\forall y ((\exists x Mxy \wedge \sim Ey) \rightarrow \forall z (Ez \rightarrow Gzy))$	Ixp	=	x p را تصور می کند
$\forall p \forall q ((p \rightarrow q) \rightarrow \forall x (Ixp \rightarrow Ixq))$	Mxy	=	x در ذهن y است
$\forall x \forall y \forall F (Iy(Fx) \rightarrow Iy(\exists z Fz))$	Uxy	=	y x را می تواند درک کند

Ea

این استدلال، در منطق مرتبه دوم با کمی دشواری و حتی بدون مقدمه آخر قابل اثبات است. مقدمه آخر، صورت فرمولی شده قاعده‌ای است که بارنز با نام *RImag* ذکر کرده و به نظر می رسد که از مقدمه پیش از آن استنتاج می شود و از این رو، قابل حذف است. بارنز در پایان به صورت بندی متفاوت روبرت مریهيو آدامز (ادمز) اشاره می کند که پس از فرستادن دست نویس بارنز برای چاپ منتشر شده است (آدامز، ۱۹۷۱، صص ۲۸ و ۵۴).

جدیدترین تقریر از برهان وجودی به زبان منطق جدید در آثار فارسی از آن پلنتینگا^۱ است، که فاطمه نام‌آور و عبدالرسول کشفی در مقاله‌ای معرفی کرده‌اند (نام‌آور و کشفی، ۱۳۸۸، ص ۴۶ و ۴۷). شگفتی این برهان آن است که ۳۴ مقدمه و ۸۳ سطر دارد.

به گمان نگارنده، ایرادی که به همه این برهان‌ها وارد است، این است که در هیچ کدام از این برهان‌ها، به معانی متعدد «وجود» در فلسفه و صورت‌بندی‌های گوناگون آن در منطق جدید توجه نشده است. از این رو، برای رسیدن به برهانی برای «وجود خدا»، ابتدا باید معانی وجود را تحلیل کرد.

معانی وجود

وجود در فلسفه به دو معنا به کار رفته است: وجود رابطی و وجود محمولی. وجود رابطی با نام‌های دیگری نیز شناخته می‌شود مانند: «هلیه مرکبه»، «کان ناقصه»، «است»، «ایجاب»، «حمل»، «اتحاد» و «این‌همانی». وجود محمولی نیز با نام‌هایی مانند «هلیه بسیطه»، «کان تامه»، «هست» و «هستی» بیان می‌شود. وجود رابطی، در حقیقت، مبحثی منطقی است، در حالی که وجود محمولی، موضوع بحث‌های داغ فلسفی بوده و هست.

از آنجا که وجود رابطی، موضوعی منطقی است، بحث از آن در منطق جدید امری طبیعی است، اما شاید به نظر برسد که وجود محمولی، به دلیل فلسفی بودن، نباید در منطق جدید مورد واکاوی قرار گرفته باشد. اما حقیقت امر خلاف این است و منطق‌دان‌های جدید به تفصیل به این موضوع کاملاً فلسفی پرداخته و با ارایه تعریف‌ها و اصول موضوعه‌ای سعی کرده‌اند تا قواعد و قوانین منطقی وجود محمولی را به دست دهند.

نگارنده در دو مقاله دیگر خود، پنج معنا برای وجود را ذکر کرده است که منطق‌دانان جدید در طی سالیان به دست آورده‌اند (فلاحی، ۱۳۸۸، ص ۵۷ و ۱۳۸۹، ص ۴۰):

- ۱-۱. صفت یک شیء بودن (موصوف داشتن) $E!_F = \text{تع } \exists x Fx$
- ۲-۱. اتصاف به یک صفت (موصوف بودن) $E!_m = \text{تع } \exists F Fm$
- ۳-۱. اتصاف به صفتی ممکن $E!_m = \text{تع } \exists F (Fm \wedge \sim \square Fm)$
- ۴-۱. اتحاد با یک شیء $E!_m = \text{تع } \exists x (x = m)$
- ۵-۱. اتحاد با خود $E!_m = \text{تع } m = m$

در مقاله نخست، مبدعان این تعریف‌ها معرفی شده‌اند (همان، صص ۵۳ و ۵۶). بر طبق این معانی، پنج معنا برای «واجب الوجود» به دست خواهیم آورد:

- ۱-۱. ضرورت صفت یک شیء بودن (موصوف داشتن) $\Box E!_F = \text{تع} \quad \Box \exists x Fx$
- ۲-۱. ضرورت اتصاف به صفت (موصوف بودن) $\Box E!_m = \text{تع} \quad \Box \exists F Fm$
- ۳-۱. ضرورت اتصاف به صفتی ممکن $\Box E!_m = \text{تع} \quad \Box \exists F (Fm \wedge \sim \Box Fm)$
- ۴-۱. ضرورت اتحاد با یک شیء $\Box E!_m = \text{تع} \quad \Box \exists x (x = m)$
- ۵-۱. ضرورت اتحاد با خود $\Box E!_m = \text{تع} \quad \Box (m = m)$

اکنون، باید ببینیم که کدام یک از این معانی می‌توانند مفهوم «واجب الوجود» را که در فلسفه اسلامی کاربرد دارد به خوبی بیان کند.

تعریف اول

معنای نخست، وجوب وجود را به صفات نسبت می‌دهد، نه به اشیاء. در این معنا، صفتی را واجب الوجود می‌دانیم که ضرورتاً مصداق داشته باشد. در منطق جدید، صفاتی مانند همانی، عدم اجتماع نقیضین و عدم ارتفاع نقیضین، به این معنا، واجب الوجود هستند، زیرا داریم:

- $$\begin{aligned} \vdash \quad & \Box \exists x (Fx \rightarrow Fx) \\ \vdash \quad & \Box \exists x \sim (Fx \wedge \sim Fx) \\ \vdash \quad & \Box \exists x (Fx \vee \sim Fx) \end{aligned}$$

اگر محمول‌های همانی، عدم اجتماع نقیضین و عدم ارتفاع نقیضین را به کمک ادات محمول‌ساز λ تعریف کنیم:

- $$\begin{aligned} G &= \text{تع} \quad \lambda x (Fx \rightarrow Fx) \\ H &= \text{تع} \quad \lambda x \sim (Fx \wedge \sim Fx) \\ I &= \text{تع} \quad \lambda x (Fx \vee \sim Fx) \end{aligned}$$

در این صورت، واجب الوجود بودن آنها را بهتر می‌توان نشان داد:

- $$\begin{aligned} \vdash \quad & \Box \exists y \lambda x (Fx \rightarrow Fx)y & \vdash \quad & \Box \exists y Gy & \vdash \quad & \Box E!_G \\ \vdash \quad & \Box \exists y \lambda x \sim (Fx \wedge \sim Fx)y & \vdash \quad & \Box \exists y Hy & \vdash \quad & \Box E!_H \\ \vdash \quad & \Box \exists y \lambda x (Fx \vee \sim Fx)y & \vdash \quad & \Box \exists y Iy & \vdash \quad & \Box E!_I \end{aligned}$$

آشکار است که مقصود از «واجب الوجود» در فلسفه اسلامی، چنین معنای عامی که شامل هر گونه ضرورت منطقی باشد نیست؛ «واجب الوجود فلسفی» معنایی بسیار خاص‌تر از «ضروری منطقی» است.

دلیل دیگری بر اینکه این معنا را نمی‌توان معادل «واجب الوجود» فلسفی گرفت این است که برخی از امور که حتی ضرورت منطقی ندارند، بر پایه این معنا، واجب الوجود خواهند گشت؛ برای نمونه، محمول‌های «استلزام اتصاف کلی» و «استلزام از اتصاف جزئی» را در نظر بگیرید:

استلزام اتصاف کلی: $J = \lambda x (Fx \rightarrow \forall y Fy)$

استلزام از اتصاف جزئی: $K = \lambda x (\exists y Fy \rightarrow Fx)$

برای درک این دو محمول، ابتدا به این دو مثال توجه کنید: ۱. اگر X سرخ باشد، همه چیز سرخ است. آشکار است که این محمول یک‌موضوعی، ضرورت منطقی یا فلسفی ندارد، زیرا سرخ بودن X ضرورتاً مستلزم سرخ بودن همه چیز نیست. اینک، مثال دوم: ۲. اگر چیزی سرخ باشد، X سرخ است. آشکار است که این محمول یک‌موضوعی نیز ضرورت منطقی یا فلسفی ندارد، زیرا سرخ بودن چیزی ضرورتاً مستلزم سرخی X نیست. با وجود این، قضایای زیر را در منطق جدید داریم:

$\vdash \Box \exists x (Fx \rightarrow \forall y Fy)$

$\vdash \Box \exists x (\exists y Fy \rightarrow Fx)$

و بنابراین:

$\vdash \Box \exists z \lambda x (Fx \rightarrow \forall y Fy)z$ $\vdash \Box \exists z Jz$ $\vdash \Box E!_J$

$\vdash \Box \exists z \lambda x (\exists y Fy \rightarrow Fx)z$ $\vdash \Box \exists z Kz$ $\vdash \Box E!_K$

این نشان می‌دهد که تعریف نخست «واجب الوجود» نمی‌تواند همان «واجب الوجود فلسفی» باشد، زیرا واجب الوجود فلسفی، حتماً ضرورت منطقی دارد و در حقیقت، قوی‌تر از آن است، در حالی که دیدیم تعریف نخست «واجب الوجود»، حتی ضرورت منطقی ندارد و در حقیقت، ضعیف‌تر از آن است.

تعریف دوم

معنای دوم، درست به عکس معنای اول، وجوب وجود را به اشیا نسبت می‌دهد، نه به صفات. در این معنا، یک شیء را واجب الوجود می‌دانیم، اگر ضرورتاً صفتی داشته باشد. این معنا، نسبت به معنای نخست، ایراد بزرگ‌تری دارد، زیرا در این معنا، هر چیزی واجب الوجود است! در منطق جدید، فرمول زیر قضیه است:

$$\vdash Fm \vee \sim Fm$$

که نتیجه می‌دهد:

$$\vdash \lambda x(Fx \vee \sim Fx)m$$

و بنابراین، داریم:

$$\vdash \exists F Fm$$

$$\vdash \Box \exists F Fm$$

$$\vdash \Box E!m$$

برای رفع این ایراد، می‌توان به جای منطق مرتبه دوم استاندارد، از منطق مرتبه دوم هنکین استفاده کرد. در منطق مرتبه دوم هنکین، استنتاج سه فرمول اخیر از دو فرمول پیشین مجاز نیست، زیرا در منطق مرتبه دوم هنکین، مقصود از صفت در «هر صفت» و «برخی صفت‌ها» تنها صفات بسیط است و صفات مرکب مانند صفت «F بودن یا نبودن» مورد نظر نمی‌تواند باشد. بنابراین، هرچند در منطق مرتبه دوم استاندارد، از اینکه m صفت «F بودن یا نبودن» را دارد می‌توان نتیجه گرفت که m صفتی دارد، اما در منطق مرتبه دوم هنکین، چنین استنتاجی مجاز نیست، زیرا مقصود از «صفت» «صفت بسیط» است، نه مطلق «صفت» که شامل صفات بسیط و مرکب هر دو باشد.

اکنون، می‌توان گفت که معنای دوم، در منطق مرتبه دوم هنکین، ایرادهای معنای اول را ندارد، زیرا در این منطق، هیچ شیء نیست که به این معنا ضرورت منطقی داشته باشد. به عبارت دیگر، در منطق مرتبه دوم هنکین، به ازای هر نام m داریم:

$$\nVdash \exists F Fm$$

$$\nVdash \Box \exists F Fm$$

$$\nVdash \Box E!m$$

جاناناتان بارنز برای رفع ایراد گفته شده، روشی دیگر را پی گرفته است. به نظر او، بهتر است

به پیروی از جان لاک، «وجود» را به معنای «در جایی بودن» و/یا «در زمانی بودن» در نظر بگیریم (بارنز، ۱۳۸۶، صص ۱۲۸ و ۱۳۱). این پاسخ با آموزه‌های دین اسلام و اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان که خدا را خالق زمان و مکان می‌دانند در تعارض است.

تعریف سوم

آشکار است که معنای سوم، «ضرورت اتصاف به صفتی ممکن»، نمی‌تواند معنای واجب‌الوجود در فلسفه اسلامی را پوشش دهد، زیرا در فلسفه اسلامی، اصل بر این است که واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است و این به معنای آن است که واجب‌الوجود هیچ صفت امکانی و غیرضروری ندارد. بنابراین، ناگزیریم این معنا را کنار بگذاریم.

تعریف چهارم و پنجم

این دو معنا نمی‌توانند معنای مناسبی برای واجب‌الوجود فلسفی باشند، زیرا در این دو معنا، هر چیزی واجب‌الوجود خواهد گشت. به عبارت دیگر، در منطق جدید، دو قضیه زیر را به ازای هر نامی داریم:

$$\vdash \square \exists x (x = m)$$

$$\vdash \square (m = m)$$

بنابراین، ناگزیریم این دو معنا را نیز کنار بگذاریم. پس آنچه باقی می‌ماند تعریف دوم است، مشروط به اینکه منطق مرتبه دوم هنکین را به کار ببریم، نه منطق مرتبه دوم استاندارد را. از این پس، «واجب‌الوجود» را در معنای دوم و به همراه منطق هنکین به کار می‌بریم.

ضرورت بالذات و بالغير

در تقریرهای برهان صدیقین، غالباً آنچه اثبات می‌شود، وجود «واجب‌الوجود» است و حتی در برهان علامه طباطبایی که از مطلق واقعیت به واقعیت مطلق می‌رسد، این پیش‌فرض وجود دارد که واقعیت مطلق، «واجب‌الوجود» است؛ و گرنه اثبات واقعیت مطلق که ممکن‌الوجود است، ارزشی ندارد. از این رو، ناگزیریم مفهوم کلیدی «واجب‌الوجود» را مورد بررسی قرار داده، تحلیل آن را در منطق جدید بیان کنیم.

اصطلاح «واجب‌الوجود» دست کم به سه معنا به کار می‌رود: «واجب‌الوجود بالذات»، «واجب‌الوجود بالغير» و «واجب‌الوجود اعم». می‌دانیم که مقصود از «واجب‌الوجود» در براهین اثبات وجود خدا، معنای نخست است. اکنون، سؤالی که مطرح است، این است که در

منطق‌های وجهی جدید، نماد \square به کدام یک از این سه معنی به کار می‌رود؟ اگر این نماد، به یکی از دو معنای اخیر (یعنی واجب الوجود بالغیر یا واجب الوجود اعم) به کار رفته باشد، هیچ یک از معانی پنج‌گانه که در بخش‌های قبل مورد بررسی قرار دادیم، مناسب بحث اثبات وجود خداوند نخواهند بود!

برای بررسی منطق وجهی مناسب با معنای «واجب الوجود بالذات»، نظری به منطق‌های وجهی جدید بیفکنیم. در میان منطق‌های وجهی نرمال، منطق K ضعیف‌ترین منطق و منطق‌های Triv و Ver قوی‌ترین منطق‌ها هستند. در این میان، منطق‌های بسیاری مانند S4, B, T, D و S5 وجود دارد. از میان همه این منطق‌های نرمال، منطق S5 مقبول‌ترین منطق میان فیلسوفان و منطق‌دانان است، هر چند سایر منطق‌ها نیز هواداران خود را دارند. با وجود این، منطق Triv شایسته توجه جدی است:

به گمان نگارنده، منطق Triv با فلسفه اسلامی مناسبت بیش‌تری دارد. در فلسفه اسلامی قاعده‌ای داریم که می‌گوید «الشیء ما لم یجب لم یوجد». بنا به این قاعده، هر موجودی، برای موجود شدن، ابتدا، باید به مرحله وجوب وجود برسد و آنگاه موجود شود. این قاعده در مورد ممکنات، به این نکته توجه می‌کند که تا هنگامی که علت تامه یک شیء ممکن به وجود نیامده و آن ممکن را به مرحله وجوب نرسانده باشد، محال است که آن ممکن به وجود بیاید. بر پایه این قاعده، هر موجودی واجب الوجود است و هر واجب الوجودی موجود است. این نکته، همان است که در منطق Triv به صورت اصل موضوع مطرح می‌شود: یک گزاره صادق است، اگر و تنها اگر ضروری باشد. البته شکی نیست که در اینجا، مقصود از «واجب الوجود» همان «واجب الوجود بالذات» نیست، بلکه معنای اعم از «بالذات» و «بالغیر» اراده شده است (زیرا وقتی می‌گوییم «هر موجودی واجب الوجود است» مقصودمان این است که «هر موجودی، واجب الوجود بالذات یا بالغیر است» یعنی «هر موجودی، واجب الوجود اعم است»). بنابراین، می‌توان گفت که منطق Triv منطق «واجب الوجود اعم» است.

برای واجب الوجود بالذات، دیگر نمی‌توان گفت «هر موجودی، واجب الوجود بالذات است» و باید به این گزاره بسنده کرد که «هر واجب الوجود بالذاتی، موجود است». بنابراین، منطق مناسب با منطق «واجب الوجود بالذات» ضعیف‌تر از منطق Triv و دست کم شامل منطق T است. اما، آیا می‌توان منطق واجب الوجود بالذات را همان منطق T دانست؟ نگارنده در مقاله دیگری بر این باور بود که «منطق حاکم بر ضرورت بالذات، منطق S5 است» (فلاحی، ۱۳۸۸، ص

۱۰۴؛ اما اینک آن باور چندان صحیح نمی‌نماید. تفاوت منطق T و S5 در دو اصل موضوع 4 ($\Box p \rightarrow \Box \Box p$) و 5 ($\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$) است که به منطق T افزوده می‌شود و منطق S5 را نتیجه می‌دهد. اکنون، به بررسی این دو اصل در ارتباط با وجوب بالذات می‌پردازیم:

به نظر می‌رسد که اصل موضوع 4 برای این وجوب برقرار باشد: اگر چیزی واجب الوجود بالذات باشد، وجوب وجودش نیز واجب الوجود بالذات است. از آنجا که همه صفات واجب الوجود با ذات آن عینیت و وحدت دارند، می‌توان گفت که وجوب وجود او نیز وجوب وجود بالذات دارد. بنابراین، منطق «واجب الوجود بالذات» دست کم شامل منطق S4 است.

درباره اصل موضوع 5 چه می‌توان گفت؟ آیا هر ممکن الوجود بالذات، امکان وجودش واجب الوجود بالذات است؟ چنان که گفتیم، پاسخ نگارنده به این مسأله در گذشته مثبت بوده است؛ اما اکنون، به نظر می‌رسد که این پاسخ، از استحکام لازم برخوردار نیست. چنین می‌نماید که ممکنات، هیچ صفتی را به صورت واجب الوجود بالذات نداشته باشند. (این جمله مقبول فیلسوفان اسلامی است که اگر یک شیء از جهتی واجب الوجود بالذات باشد از جمیع جهات واجب الوجود بالذات است). بنابراین، می‌توان گفت که منطق «واجب الوجود بالذات» ضعیف‌تر از منطق S5 و دست کم شامل منطق S4 است.

همانند واجب الوجود بالذات و بر خلاف واجب الوجود اعم، برای واجب الوجود بالغیر، نیز، نمی‌توان گفت «هر موجودی، واجب الوجود بالغیر است» و باید به این گزاره بسنده کرد که «هر واجب الوجود بالغیری، موجود است». بنابراین، منطق مناسب با منطق «واجب الوجود بالغیر» ضعیف‌تر از منطق Triv و دست کم شامل منطق T است. اما، آیا می‌توان منطق واجب الوجود بالغیر را همان منطق T دانست؟

به نظر می‌رسد که اصل موضوع 4 برای این وجوب برقرار باشد: اگر چیزی واجب الوجود بالغیر باشد وجوب وجودش نیز واجب الوجود بالغیر است. از آنجا که ممکنات هیچ صفتی را به صورت وجوب بالذات ندارند، می‌توان گفت که وجوب وجود ممکنات نیز وجوب وجود بالغیر است. بنابراین، منطق «واجب الوجود بالغیر» دست کم شامل منطق S4 است.

درباره اصل موضوع 5 چه باید گفت؟ اگر بپرسیم «آیا هر ممکن الوجود بالغیری امکان بالغیرش واجب الوجود بالغیر است؟» این «ممکن» که «ممکن عام» است با «ممکن خاص» خلط می‌شود و این ایراد وارد می‌گردد که «ممکن الوجود بالغیر مفهومی متناقض است». بنابراین، برای جلوگیری از این خلط، مناسب است که فرمول رایج این اصل، یعنی $\Diamond p \rightarrow \Box \Diamond p$ را به

صورت معادل $\sim p \rightarrow \sim p$ بازنویسی کنیم و بررسی کنیم که آیا هر چه ممتنع الوجود بالغير نباشد، ممتنع الوجود بالغير نبودنش واجب الوجود بالغير است؟ در این جا، نیز، این اصل صادق نیست، زیرا واجب الوجود بالذات یکی از چیزهایی است که ممتنع الوجود بالغير نیست، اما این ممتنع الوجود بالغير بودن نمی تواند واجب الوجود بالغير باشد، زیرا واجب الوجود بالذات همه صفات خود را به صورت واجب الوجود بالذات دارد. بنابراین، می توان گفت که منطق «واجب الوجود بالغير» ضعیف تر از منطق S5 و دست کم شامل منطق S4 است.

اکنون که معلوم شد منطق وجوب بالذات و بالغير، هر دو، میان S4 و S5 است، این سؤال طرح می شود که تفاوت منطق دو نوع وجوب دقیقا چیست؟ در منطق وجهی، نظام های بسیاری میان S4 و S5 مانند S4.1، S4.2، S4.3، S4.4، ... و نیز نظام هایی میان هر دو مورد از آنها کشف شده است. اینکه کدام یک از این منطق ها مناسب وجوب بالذات و کدام یک مناسب وجوب بالغير است و اصولا، آیا منطق مورد نظر در میان آن نظام های کشف شده است یا نظام دیگری را برای وجوب بالذات و بالغير باید ساخت، پرسش های باز است که نگارنده، هم اکنون، پاسخی به آنها ندارد و به نظر می رسد که پژوهش بیش تری در این زمینه نیاز است و مقاله یا مقالات جداگانه ای درباره آنها باید نگاشته شود.

چکیده بحث تا اینجا این شد که منطق مناسب با «واجب الوجود بالذات»، «واجب الوجود بالغير» و «واجب الوجود اعم»، با کمی مسامحه، به ترتیب، برابر است با S4، S4 و Triv. از آنجا که در براهین اثبات خدا، «واجب الوجود» به معنای «واجب الوجود بالذات» است، مناسب ترین منطق، همانا منطق S4 است. از همین جا می توان نتیجه گرفت که دو برهان هارتسهورن و گودل که منطق S5 را به کار گرفته اند وجوب اعم را برای خداوند اثبات کرده اند و نه وجوب بالذات را.

وجود واجب الوجود

در دو بخش پیشین دیدیم که اولاً، تنها معنای مناسب برای «واجب الوجود» در براهین اثبات خدا، معنای دوم از معانی پنج گانه وجود است: مطالعات فلسفی

ضرورت اتصاف به صفت $\exists F F_m$ تع $\exists! m$

ثانیا، منطق مناسب برای سوره های موجود در این تعریف، منطق مرتبه دوم هنکین است و

ثالثاً، منطق مناسب برای ادات ضرورت در این تعریف، منطق S4 است.

اکنون، نوبت آن فرارسیده است که «وجود واجب الوجود» را صورت‌بندی کنیم. وقتی می‌خواهیم «وجود خدا» را صورت‌بندی کنیم، این سؤال پیش می‌آید که باید این قضیه را شخصیه بگیریم یا قضیه مهمله که در حکم جزئیه است؟ قضیه جزئیه ادعای وضعی فتراز قضیه شخصیّه است و از آن

نتیجه می‌شود. برای درک تفاوت این دو قضیه، به دو فرمول‌بندی زیر توجه کنید:

اگر قضیه «خدا موجود است» شخصیه باشد: $\Box \exists Fg$ و یا $\Box E!g$

اگر این قضیه، مهمله و در حکم جزئیه باشد: $\exists x \Box \exists Fx$ و یا $\exists x \Box E!x$

ما گمان می‌کنیم که در براهین اثبات وجود خدا، غالباً یک قضیه جزئیه و نه شخصیه اثبات می‌شود، زیرا در براهین اثبات خدا، ما وجود خدا را اثبات می‌کنیم و نه وجود خداوند را، وجود اله را اثبات می‌کنیم و نه وجود الله را، و وجود یک god را اثبات می‌کنیم و نه وجود God را. در براهین اثبات وجود خدا، ما تنها وجود یک شیء را اثبات می‌کنیم که برای نمونه، صفت «واجب الوجود بالذات» بودن را داشته باشد، اما اثبات اینکه این «واجب الوجود بالذات» همان «خداوند»، «الله» و «God» است که پیامبران از او خبر داده‌اند و متدینان او را می‌پرستند، نکته‌ای است که بلافاصله، بعد از اثبات واجب الوجود ذکر می‌شود. برای این کار، صفاتی که دین برای خداوند برشمرده است برای «واجب الوجود بالذات» اثبات می‌شود.

بنابراین، در مرحله اثبات وجود خدا کافی است، ثابت کنیم که «چیزی وجود دارد که واجب الوجود است»؛ به عبارت صوری:

$\exists x \Box E!x$ و یا $\exists x \Box \exists Fx$

توجه کنید که در اینجا، واژه «وجود» در عبارت «وجود واجب الوجود» به دو معنای متفاوت به کار رفته است که یکی با نماد « $\exists x$ » و دیگری با نماد « $E!$ » یا « $\exists F$ » به نمایش در آمده است. این دو معنا، به ترتیب، معنای اول و دوم از معانی پنج‌گانه وجود است که قبلاً به آن اشاره کرده بودیم. دلیل این تفاوت، همان است که در آغاز این بخش به آن اشاره کردیم و آن اینکه ما در بحث اثبات وجود خدا، وجود «خدا» و نه وجود «خداوند» را می‌خواهیم اثبات کنیم. از آنجا که «خدا» یک مفهوم کلی و صفتی از صفات است و نه شیء‌ای از اشیاء، بنابراین، وجود مربوط به آن، نیز از قبیل وجود صفات است نه از قبیل وجود اشیا.

برهان صدیقین

در مقدمه، نقل قول‌هایی از استاد جوادی آملی را ذکر کردیم که بر پایه آن، برهان صدیقین، نیازی به اصول فلسفی ندارد و در نتیجه می‌توان آن را برهانی در منطق دانست. هم‌چنین، اشاره کردیم که محمود مروارید این سخن را مقبول نمی‌داند. عبارت خود او به این شرح است: «برهان علامه طباطبایی گرچه تقریری جدید و ابداعی است، اما با اشکالات قابل توجهی روبرو است، به گونه‌ای که برای بر طرف کردن آنها، به ناچار باید دست کم سه پیش فرض فلسفی را پذیرفت و بدان اذعان نمود. بر این اساس، به هیچ روی نمی‌توان برهان علامه را بی‌نیاز از اصول فلسفی دانست، و مهم‌تر این که برخی از آن پیش فرض‌ها کاملاً مناقشه‌آمیز هستند (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۲).

مروارید در استدلال برای مدعای خود، سه اصل فلسفی نهفته در ورای برهان صدیقین علامه طباطبایی را نشان می‌دهد. اگر سخن مروارید درست باشد، تاکنون هیچ برهان صدیقینی ارایه نشده است که صرفاً منطقی باشد و مقاله حاضر را شاید بتوان نخستین تلاش در جهت حرکت به سوی چنین برهانی (در صورت وجود) دانست. اینکه کدام قضیه منطقی دلالت بر وجود خدا و وجود واجب الوجود دارد مسأله مهمی است که این مقاله در صدد یافتن آن بوده است.

در بخش قبلی فرمولی یافتیم که به معنای «وجود واجب الوجود» در منطق مرتبه دوم هنکین گسترش یافته به کمک قواعد منطق S4 بود. اگر آن فرمول، در این منطق مرتبه دوم وجهی، قضیه باشد، می‌توان گفت که برهان آن قضیه در آن منطق برهان صدیقین است. اما متأسفانه فرمول یاد شده در منطق وجهی و مرتبه دوم هنکین قضیه نیست! البته این فرمول در منطق وجهی و مرتبه دوم استاندارد قضیه است و برهان دارد، اما باید توجه کرد که در آن منطق، این فرمول دیگر به معنای «وجود واجب الوجود بالذات» نیست، بلکه به معنای «وجود واجب الوجود اعم»، یعنی «وجود یک موجود» است که امری بدیهی و بی‌نیاز از برهان است.

نتیجه

از مجموع آنچه گفته شد، چنین برمی‌آید که این سؤال همچنان به قوت خود باقی است که آیا اثبات واجب الوجود تنها به کمک اصل عدم تناقض ممکن است یا خیر؟ و به عبارت دیگر، آیا برای اثبات وجود خدا، برهان صدیقین کامل وجود دارد یا نه؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، آنگاه این سؤال پیش می‌آید که این برهان چیست؟ چنان

که دیدیم، تلاش این مقاله برای اثبات وجود خدا درون منطق‌های موجود به شکست انجامید. از این رو، یافتن یک فرمول برای بیان «وجود واجب الوجود» و یک منطق که آن فرمول قضیه‌ای از آن باشد مسأله‌ای باز است که نیاز به کار پژوهشی بیش‌تر دارد.

اگر پاسخ آن سؤال منفی است و اثبات واجب الوجود تنها به کمک اصل تناقض ممکن نیست، پس نیاز به اصول موضوعه فلسفی داریم که با افزودن آنها به منطق، بتوان وجود خدا را اثبات کرد. در این صورت، برهان صدیقین به معنای دقیق کلمه وجود نخواهد داشت و ما ناگزیریم برهان‌هایی برای خداوند ارایه کنیم که به مقدمات و اصول موضوعه ویژه‌ای مبتنی باشند.

اما برهان‌های غیرصدیقین و برهان‌های صدیقین غیرکامل، یک ایراد عمده و مشترک دارند و آن اینکه همواره این امکان وجود دارد که منکران وجود خدا مقدمات آن برهان‌ها و اصول موضوعه آنها را نیز انکار کنند. آشکار است که منکران اصول موضوعه مربوطه را نمی‌توان به وجود خداوند متقاعد ساخت. به گمان نگارنده، از این رو، بهتر است در پی یک برهان صدیقین به معنای دقیق کلمه باشیم، برهانی منطقی برای خداوند که همه طرفداران منطق جدید را ملزم به پذیرش سازد. در این صورت، منطق جدید، همان‌طور که امروزه، بنیانی استوار برای ریاضیات و علم امروزی به شمار می‌رود، پایه‌ای مستحکم برای الهیات نیز خواهد بود.



منابع و مأخذ:

۱. آخوند زاهد، علی (۱۳۸۳)، "مقایسه مفهوم واقعیت در برهان صدیقین (با تقریر علامه طباطبایی) با مفهوم وجود در فلسفه اگزیستانس (با تأکید یاسپرس و هایدگر)"، رساله دکتری به راهنمایی دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات.
۲. اکبریان، رضا و علی فجر دزفولی، (۱۳۸۶)، "برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت"، پژوهش‌های فلسفی، سال ۵۰، شماره ۲۰۲، پاییز و زمستان، صص ۱۷-۵۸.
۳. بارنز، جانان (۱۳۸۶)، "برهان وجودی"، ترجمه احمد دیانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۴. پارسانیا، حمید (۱۳۸۴)، "برهان صدیقین در فلسفه و کلام اسلامی (از قرن ششم تا دهم)"، فصل نامه انجمن معارف اسلامی ۴، پاییز، صص ۶۳-۷۴.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، "تبیین براهین اثبات خدا"، قم، انتشارات اسراء.
۶. حایری یزدی، مهدی (۱۳۶۰)، "هرم هستی"، چ اول، تهران مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (چاپ دوم، ۱۳۶۱، چ سوم ۱۳۸۵، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران).
۷. _____ (۱۳۶۰ ب)، "متافیزیک"، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، نهضت زنان مسلمان.
۸. _____ (۱۳۸۴)، "جستارهای فلسفی (مجموعه مقالات)"، به اهتمام عبدالله نصری، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. حاجیان، مهدی (۱۳۸۵)، "نقد تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین"، قبسات ۴۱، پاییز، صص ۲۲۳-۲۳۶.
۱۰. رحیق، حسن علی (۱۳۸۱)، "بررسی شبهه برهان ناپذیری خدا"، رواق اندیشه ۹، مرداد و شهریور، صص ۴۹-۶۸.
۱۱. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۰)، "نقد برهان ناپذیری وجود خدا"، قم، بوستان کتاب.

۱۲. _____ "امکان یا امتناع برهان لمی و انی بر وجود خدای متعالی"، قیسات ۴۱، پاییز، صص ۳۵-۵۸.
۱۳. _____ "پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی"، نقد و نظر، ش ۴۷ و ۴۸، پاییز و زمستان، صص ۲۵۴-۲۷۲.
۱۴. شاه نظری، جعفر و نفیسه اهل سرمدی (۱۳۸۷)، "تأملی بر برهان صدیقین سینوی و صدرایی در چشم انداز روایات"، پژوهش های اسلامی ۲، صص ۷۷-۹۱.
۱۵. ظهیری، سید مجید (۱۳۸۵)، "منطق جدید و الهیات (کاربرد سیستم های منطقی جدید در حل مسایل الهیاتی)"، قیسات ۴۱، پاییز، صص ۲۱۱-۲۲۲.
۱۶. عبدی، حسن (۱۳۸۰)، "بررسی ملاک در برهان صدیقین"، پایان نامه کارشناسی ارشد، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۱۷. _____ (۱۳۸۷) "بررسی ملاک در برهان صدیقین"، اندیشه دینی ۲۸، پاییز، صص ۳۰-۱.
۱۸. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶)، "تقریری از برهان صدیقین صدرایی"، معارف عقلی ۶، صص ۳۵-۵۵.
۱۹. علم الهدی، سیدعلی و فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۲)، "برهان پذیری گزاره های ضروری ازلی"، نامه حکمت شماره ۲، ۱۳۸۲، پاییز و زمستان، صص ۱۰۵-۱۲۸.
۲۰. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۵)، "مواضع تبکیت در نقد نظریه برهان ناپذیری گزاره ضرور ازلی"، قیسات شماره ۴۱، پاییز، صص ۲۳۷-۲۴۴.
۲۱. فلاحی، اسدالله (۱۳۸۸)، "صورت بندی قضایای خارجی با محمول وجود"، معرفت فلسفی، ۲۳، صص ۵۱-۷۶.
۲۲. _____ (۱۳۸۸ب)، "ابهام زدایی از قضایای حقیقیه، خارجی، معدولیه و سالبه المحمول"، معارف عقلی شماره ۱۳، صص ۹۱-۱۲۱.
۲۳. _____ (۱۳۸۹)، "قضیه حقیقیه و خارجی در منطق حذف این همانی و منطق مرتبه دوم هنکین"، معرفت فلسفی ۲۸، تابستان، صص ۳۹-۵۶.

۲۴. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۷۲)، "نگاهی نو بر مبانی منطقی ریاضی"، کیهان اندیشه شماره ۴۷، صص ۱۱۶-۱۲۶.
۲۵. قدردان قراملکی، محمد حسن (۱۳۸۴)، "نقد نظریه برهان ناپذیری وجود خدا"، قبسات شماره ۳۵، بهار صص ۱۸۱-۲۰۱.
۲۶. _____ (۱۳۸۵)، "تبکیت در تبکیت (پاسخ نقد نظریه برهان ناپذیری گزاره ضروری ازلی)"، قبسات شماره ۴۱، پاییز، صص ۲۴۵-۲۶۶.
۲۷. کرمی، محمدتقی؛ سعادت مصطفوی، حسن (۱۳۸۷)، "انیت و یقین آور بودن برهان صدیقین سینوی"، نامه حکمت، سال ۶، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۵-۲۴.
۲۸. کشفی، عبد الرسول (۱۳۷۳)، "روش اصل موضوعی و کاربرد آن در فلسفه اسلامی"، پایان نامه کارشناسی ارشد به راهنمایی غلامحسین ابراهیمی دینانی و لطف اله نبوی، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
۲۹. مروارید، محمود (۱۳۸۶)، "تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی"، نقد و نظر ۴۵ و ۴۶، بهار و تابستان، صص ۲-۲۴.
۳۰. _____ (۱۳۸۸)، "باز هم برهان صدیقین علامه طباطبایی"، نقد و نظر شماره ۵۳، بهار، صص ۱۴۵-۱۸۶.
۳۱. معلمی، حسن (۱۳۸۶)، "تأملی در یک برهان (بررسی برهان علامه طباطبایی بر واجب بودن اصل واقعیت)"، معارف عقلی شماره ۶، تابستان، صص ۸۵-۹۴.
۳۲. نام آور، فاطمه و عبدالرسول کشفی، (۱۳۸۸)، "روش اصل موضوعی و روایت پلانتینگا از برهان آنسلم"، اندیشه دینی شماره ۳۳، زمستان، صص ۲۳-۵۰.
۳۳. نبوی، سعیده سادات (۱۳۸۸)، "ملاک برهان صدیقین"، نقد و نظر شماره ۵۳، بهار، صص ۱۲۴-۱۴۴.
۳۴. وکیلی، هادی (۱۳۸۵)، "برهان وجود شناختی کورت گودل"، قبسات شماره ۴۱، پاییز، صص ۱۶۳-۱۸۸.

35. Adams, Robert Merrihew, (1971), "The logical structure of Anselm's arguments", *Philosophical Review* 80, pp. 28-54.

36. Small, Christopher G., (2003), "*Reflections on Gödel's Ontological Argument*", *Klarheit in Religionsdingen*, edited by Wolfgang Deppert and Michael Rahnfeld, *Grundlagen unserer Zeit Band III*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig, 109-144. Available online at:
37. <http://www.stats.uwaterloo.ca/~cgsmall/Godel.final.revision.pdf/>.
38. Plantinga, Alvin, (1998), "*God, Arguments for the Existence of*", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 4, London: Routledge.
39. Sobel, Jordan Howard, (2004), "*Logic and Theism, Arguments for and against Beliefs in God*", Cambridge, Cambridge University Press.

