



محمد سعیدی مهر^۱ | رویکردی معناشناختی به ضرورت خدا*

چکیده

عموم فیلسوفان خداآور نه تنها به وجود خداوند باور دارند بلکه او را از وجود ضروری برخوردار می‌دانند. افزون بر این، معتقد هستند دست کم برخی از صفات خداوند هم چون علم و قدرت، صفاتی ضروری می‌باشند، به این معنا که ممکن نیست خدا فاقد این صفات باشد. از سوی دیگر برخی از دیدگاه‌های فلسفی معاصر با مفهوم ضرورت خدا به مخالفت برخاسته و آن را مفهومی غیرمعقول دانسته‌اند. با توجه به تعدد و تنوع تعبیر مختلف از مفاهیم موجه از جمله ضرورت، این پرسش به ذهن می‌رسد که آیا تعبیر و تعبیری از ضرورت وجود دارند که به کارگیری آن‌ها در مورد وجود و صفات خدا مفهومی معقول به دست دهد؟ در این مقاله کوشش می‌شود با رویکردی معناشناختی مسأله ضرورت خدا بررسی شود. نتیجه این بررسی آن است که تعبیر «ضرورت بالذات» و «ضرورت ازلی» دو تعبیر قابل قبول در میان فیلسوفان مسلمان هستند که به ترتیب در مورد ضرورت وجود و ضرورت صفات خداوند قابل اطلاق می‌باشند. هم‌چنین براساس معناشناسی منطق موجهات مبتنی بر مفهوم جهان ممکن و به کارگیری تعبیر ضرورت متافیزیکی، می‌توان از ایده ضرورت گزاره‌ای و ضرورت شیء وجود خداوند و نیز ضرورت شیء صفات خداوند دفاع کرد.

واژگان کلیدی: ضرورت خدا، صفات خدا، ضرورت بالذات، ضرورت ازلی، ضرورت منطقی، ضرورت متافیزیکی، ضرورت گزاره‌ای، ضرورت شیء.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۳/۳۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۵/۱۰

۱- عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت مدرس. saeedimehr@yahoo.com



مقدمه

در نظر عموم دینداران و خداباوران، خداوند نه تنها موجود است بلکه وجودش ضرورت دارد و عدمش ممتنع است. این تصور عمومی به ساحت فلسفه نیز راه یافته و شماری از فیلسوفان از مکاتب و سنت‌های مختلف فلسفی خداوند را به مثابه موجود ضروری (واجب الوجود) در نظر گرفته‌اند. افزون بر این، در بسیاری از دیدگاه‌ها، ثبوت (دست کم برخی از) صفات خداوند^۱ برای ذات او نیز خالی از نوعی ضرورت نیست. بر این اساس، نه تنها خداوند ضرورتاً وجود دارد بلکه ضرورتاً عالم، قادر، حی و غیره است.^۲ بنابراین، می‌توانیم «ضرورت» را صفتی (به معنای عام «صفت»^۳) برای خدا به شمار آوریم و همان‌گونه که اشاره شد بحث از ضرورت شامل دو بخش می‌شود: ضرورت وجود و ضرورت صفات. با این حال، چنان‌که در آینده اشاره خواهد شد، در نظر برخی از فیلسوفان، ایده ضرورت خدا، ایده‌ای بی‌معنا است و تفسیری معقول از ادعای ضروری‌الوجود بودن خداوند (و نیز ضرورت صفات او) وجود ندارد. این مقاله در پی یافتن تعبیر یا تعبیری معقول از ضرورت وجود خدا و صفات او است بدون آن که تلاش کند این تعبیر را اثبات کند. برای این منظور می‌کوشم با رویکردی معناشناسانه بحث را در دو بخش یادشده (ضرورت وجود و ضرورت صفات) از دیدگاه فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان معاصر غربی پیش برم.

۱- ضرورت خداوند در نظر فیلسوفان مسلمان

۱-۱: ضرورت وجود خدا

همان‌طور که می‌دانیم در میان فیلسوفان مسلمان تعبیر «واجب الوجود» دست کم در دو مبحث مهم نقشی اساسی ایفا می‌کند: نخست در مباحث امور عامه و الهیات عام، آن‌جا که از «مواد ثلاث» سخن می‌گویند و موجودات را به دو دسته واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود تقسیم و سپس از احکام و ویژگی‌های هر کدام به تفصیل بحث می‌کنند. مبحث دیگر جایی است که به طور مستقیم به مسائل خداشناسی (موسوم به الهیات خاص) می‌پردازند. در این بخش نیز فیلسوفان مسلمان از مهم‌ترین ادله فلسفی اثبات وجود خدا (هم‌چون برهان صدیقین و برهان «وجوب و امکان») برای اثبات «واجب الوجود»، یعنی موجودی که وجود او ضروری است، بهره می‌برند و از آن پس ترجیح می‌دهند که در مقام بحث از صفات و افعال الهی در کنار تعبیری دیگر چون «حق تعالی» که بار فلسفی کمتری دارند از تعبیر کاملاً فلسفی «واجب الوجود» برای اشاره به ذات خداوند استفاده کنند.



۱-۱-۱: مفهوم «واجب الوجود» (موجود ضروری)

در گام نخست باید به تحلیل آن چه که از عبارت «واجب الوجود» اراده می‌کنیم، پرداخت. پرسیدنی است که دقیقاً چه معنایی از این واژه فهم می‌شود؟ به عبارت دیگر یک موجود باید چه خصوصیتی داشته باشد که بتوان آن را واجب‌الوجود نامید؟ فیلسوفی که «واجب الوجود» را یکی از صفات خدا می‌داند، ملزم است تحلیلی دقیق از این مفهوم ارائه کند تا افزون بردفاع از معقول بودن مدعای خویش در نسبت دادن این صفت به خدا، پاسخی برای چالش مخالفانی که مدعی ناسازوار بودن این مفهوم هستند، فراهم آورد.

اما برای تحلیل این مفهوم از کجا باید آغاز کرد؟ به نظرمی رسد گام اساسی در این جا آن است که تصویری دقیق از مفهوم «ضرورت» یا «وجوب» آن‌گاه که بروجود اطلاق می‌شوند، ارائه کنیم. برای این منظور شاید لازم باشد که ابتدا کاربرد عمومی‌ترین مفهوم را روشن سازیم و سپس به سراغ اطلاق آن بروجود برویم.

مباحث مربوط به مفهوم ضرورت و مفاهیم ملازم با آن یعنی دو مفهوم امکان و امتناع، هم در منابع منطقی و هم در آثار فلسفی اندیشمندان مسلمان مطرح بوده است.^۴ منطق دانان مسلمان بحث از مفاهیم موجه (ضرورت و امکان و امتناع) را در بخش قضایای منطق (متناظر با کتاب العبارة یا باری ارمیناس ارسطو) مطرح کرده‌اند. چکیده بحث آنان این است که نسبت میان موضوع و محمول (نسبت حکمیه) در قضایای حملی به حسب نفس الامر از سه وضعیت خارج نیست: یا نسبت میان موضوع و محمول به گونه‌ای است که هرگز نمی‌تواند برقرار نباشد یا به گونه‌ای است که هرگز نمی‌تواند برقرار باشد یا به گونه‌ای است که هم می‌تواند برقرار باشد و هم می‌تواند برقرار نباشد. در حالات سه گانه بالا نسبت حکمیه به ترتیب متصف به وجوب (ضرورت)، امتناع و امکان می‌شود.^۵ به این ترتیب، مفهومی به نام «ماده» متولد می‌شود که عبارت است از: کیفیت نسبت حکمیه گزاره در نفس الامر و به حصر عقلی از سه حالت خارج نیست: وجوب، امتناع و امکان. در کنار مفهوم ماده، منطق دانان مسلمان مفهوم جهت را نیز به کار گرفته‌اند. در یک تعبیر اولیه، جهت واژه یا مفهومی است که از ماده (که وضعیتی واقعی درباره نسبت میان موضوع و محمول است) حکایت می‌کند. جهت می‌تواند موافق با ماده یا مخالف با آن باشد. لازمه این امر آن است که تعداد جهات، بیشتر از مواد باشد و از همین رو تعداد انواع قضایای موجه در منطق قدیم بیش از سه است. مخالفت جهت با ماده نیز به دو صورت است: گاه مخالفت در حدی است که صدق قضیه باقی می‌ماند و گاه تا به آن جا پیش می‌رود که قضیه را کاذب می‌گرداند. برای مثال، ماده قضیه «انسان حیوان است» ضرورت است ولی گزاره موجه «ممکن است انسان حیوان باشد» (در جایی که مقصود از امکان،

امکان عام باشد) علی‌رغم مخالفت جهت با ماده، صادق است و گزارهٔ موجه «ممکن است انسان حیوان باشد» (در جایی که مقصود از امکان، امکان خاص باشد) کاذب است.

فیلسوفان مسلمان برای بیان ضرورت وجود خداوند از مفهوم وجوب بالذات بهره می‌برند. در گام نخست بر اساس یک تقسیم‌بندی عقلی، نسبت هر مفهوم با وجود از سه حالت وجوب، امکان و امتناع خارج نیست. بنابراین هر مفهومی یا واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود یا ممتنع‌الوجود است. مفاهیم خدا، انسان و تناقض به ترتیب نمونه‌هایی از این سه قسم می‌باشند. در گام بعدی بحث از حیطة مفاهیم خارج شده به ساحت موجودات منتقل می‌شود و در نتیجهٔ این انتقال، تقسیم‌بندی قبلی از وضعیت ثلاثی خارج شده به تقسیمی ثنائی تبدیل می‌شود: وجود برای هر موجودی یا ضروری است یا برای آن ضرورت نداشته بلکه ممکن (به امکان خاص) است، بنابراین هر موجودی یا واجب‌الوجود یا ممکن‌الوجود است.^۶ ملاحظه می‌شود که در این رویکرد فلسفی نظر به قضایای هلیهٔ بسیطه (یا به تعبیر امروزیین گزاره‌های وجودی) است.

ملاصدرا نحوه‌ای دیگر از تقسیم را ترجیح می‌دهد. این تقسیم مبتنی بر مفاهیم و اصطلاحات خاص فلسفی از جمله مفهوم «انتزاع» و نیز مفهوم «حیثیت» و اقسام سه‌گانهٔ آن یعنی حیثیت اطلاق، حیثیت تعلیلی و حیثیت تقيیدی است. با بهره‌گیری از این مفاهیم گفته می‌شود که انتزاع و حمل مفهوم «وجود» بر هر موجودی از سه حال خارج نیست: الف) این انتزاع و حمل با حیثیت اطلاق است به این معنا که ملاحظهٔ نفس ذات شیء بدون ملاحظهٔ هیچ قید و شرط دیگری برای انتزاع و حمل مفهوم موجود بر آن کفایت می‌کند. ب) انتزاع و حمل مفهوم وجود بر شیء با حیثیت تعلیلی یعنی با ملاحظهٔ علت شیء است. ج) انتزاع و حمل مفهوم وجود با حیثیت تقيیدی یعنی شیء مشروط به موجود بودن مبدأ انتزاع و محمول وجود واقع می‌شود. قسم اول واجب‌الوجود است، قسم دوم موجودات ممکن هستند و قسم سوم ماهیت‌های موجود.^۷ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۸۵-۸۶).

بر پایهٔ آن چه به اختصار گذشت می‌توان گفت که بر اساس دیدگاهی شایع در میان فیلسوفان مسلمان، مفهوم واجب‌الوجود یا موجود ضروری به صورت زیر قابل تعریف است:

موجود الف واجب‌الوجود است اگر و تنها اگر گزاره وجودی (هلیهٔ بسیطه) «الف موجود است» گزاره‌ای ضروری باشد؛ یعنی جهت در این گزاره، جهت ضرورت باشد که حاکی از نسبت ضروری میان موضوع و محمول گزاره است.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود یکی از شرایط مقبولیت تعریف بالا آن است که ما گزاره‌های هلیهٔ بسیطه (یا



گزاره‌های وجودی) را گزاره‌هایی به واقع حملی بدانیم که مشتمل بر محمول وجود است. می‌دانیم که میان فیلسوفان مغرب زمین به‌ویژه پس از کانت و نقد او بر برهان وجودی آنسلم، محمول بودن وجود مورد چالش جدی واقع شد. فیلسوفان مسلمان هر چند کمابیش ویژه بودن مفهوم وجود (و موجود) و تفاوت اساسی آن را با مفاهیم و محمولات ماهوی نظیر «انسان» و «سفید» در نظر داشتند اما هیچ‌گاه صریحاً محمول بودن آن را (به معنای عام محمولیت) انکار نکرده‌اند. از نظر آنان هم گزاره‌های وجودی و هم گزاره‌هایی که محمولی غیر از وجود دارند در این خصیصه که گزاره‌ای حملی هستند، مشترک می‌باشند، هر چند گزاره‌های وجودی خصوصیتی دارند که در سایر گزاره‌های حملی یافت نمی‌شود.^۸ بنابراین گزاره‌های وجودی واقعاً و به درستی گزاره‌هایی حملی و مشتمل بر محمول وجود هستند و از این جهت هم چون سایر گزاره‌های حملی می‌توانند موجه به جهت ضرورت گردند.

بر اساس تعبیری دیگر که از تعریف منتخب ملاصدرا به دست می‌آید واجب الوجود، موجودی است که برای انتزاع مفهوم «وجود» از آن به هیچ حیثیت تقییدی یا تعلیلی نیاز نداریم برخلاف ممکن الوجود که حمل وجود بر آن نیازمند حیثیت تعلیلی یا تقییدی است. بر پایه این تعبیر می‌توان تعریف زیر را برای «واجب الوجود» در نظر گرفت:

موجود الف واجب الوجود است اگر و تنها اگر محمول وجود بدون لحاظ حیثیت تقییدی یا تعلیلی بر آن حمل شود.

۲-۱: ضرورت صفات خدا

بر پایه یک دیدگاه کمابیش شایع در میان منطقدانان مسلمان، گزاره‌های ضروری به چهار دسته تقسیم می‌شوند: ضروری ازلی، ضروری ذاتی، ضروری وصفی و ضروری وقتی. اگر بخواهیم از اصطلاحات منطقی جدید استفاده کنیم می‌توان گفت که چهار تعبیر^۹ از ضرورت وجود دارد: ضرورت ازلی، ضرورت ذاتی، ضرورت وصفی و ضرورت وقتی. آن چه در این جا برای ما اهمیت دارد، دو تعبیر نخست و تفاوت آن‌ها با یکدیگر است. ضرورت ازلی از ضرورت ثبوت محمول برای موضوع حکایت دارد بدون هیچ قید و شرطی، اما ضرورت ذاتی ضرورت ثبوت محمول برای موضوع است مشروط به وجود موضوع.^{۱۰} در نظر بسیاری از منطقدانان مسلمان قضایای ضروری به ضرورت ازلی منحصر در گزاره‌های بیان‌گر صفات (حقیقی) خداوند است مانند: ضرورتاً خدا عالم است یا ضرورتاً خدا حی است.

فیلسوفان مسلمان، هم جهت با رویکرد منطقی یادشده عموماً نمونه گزاره‌های موجه به ضرورت ازلی را گزاره‌هایی می‌دانند که موضوع آن‌ها خداوند است.^{۱۱} ملاصدرا خود، در مواضعی بر صدق ضروری گزاره‌هایی حاکی از



ثبوت صفات خدا برای ذات او به نحو ضرورت ازلی تأکید دارد و این تعبیر از ضرورت را متفاوت از ضرورت ذاتی که مقید به قید «وجود موضوع» است می‌داند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۹۲)

بر پایه دیدگاه یادشده، ضروری بودن صفتی مانند علم برای خداوند به این معنا است که گزاره «خداوند عالم است» از ضرورت ازلی برخوردار است، یعنی تحقق علم برای خداوند ضروری است به طور مطلق و بدون لحاظ هرگونه قیدی در موضوع این گزاره حتی قید وجود موضوع.^{۱۲}

براین اساس می‌توان تعریف زیر را ارائه داد:

موجود الف دارای صفت ضروری ب است اگر و تنها اگر اولاً گزاره «الف ب است» ضروری باشد و ثانیاً ضرورت این گزاره مقید به هیچ گونه قیدی در موضوع (یعنی الف) نباشد.

تا این جا مروری بر معناشناسی صفت ضرورت خداوند هم در بخش ضرورت وجود و هم در بخش ضرورت صفات از منظر فیلسوفان مسلمان داشتیم. اینک نوبت آن رسیده که نگاهی به دیدگاه‌های فیلسوفان غربی داشته باشیم.

۲- ضرورت خداوند در فلسفه غرب

در میان فیلسوفان و الهی دانان مغرب زمین نیز باور به ضرورت خدا سابقه‌ای دیرینه دارد. در قرون وسطی اندیشمندانی چون آنسلم و آکوئینی از ایده ضروری بودن وجود خداوند دفاع کردند و در دوران جدید نیز فیلسوفان عقل‌گرایی چون دکارت، لایبنیتس، اسپینوزا و غیره این ایده را احیا نمودند. شماری از فیلسوفان دین معاصر نیز ضرورت را به عنوان یکی از صفات خداوند در نظر می‌گیرند که هم در مورد اصل وجود و هم در مورد برخی از صفات خدا هم چون علم و قدرت جاری است.

برای مثال ریچارد سوینبرن می‌نویسد:

«... اما اکثر خدا باوران و یقیناً غالب الهی دانان، دو ادعای دیگر را نیز مطرح کرده‌اند... نخست آن که چنین نیست که خدا صرفاً بر حسب تصادف موجود شده باشد... [بلکه] خدا ضرورتاً موجود است. ادعای دیگر آن است که ... چنین نیست که خدا صرفاً بر حسب تصادف دارای صفاتی که دارد شده باشد... قادر مطلق بودن یا عالم مطلق بودن بخشی از سرشت و طبیعت خدا است [و برای او ضروری است].»^{۱۳} (Swinburne, 1993, 242-243)

با توجه به این که اصطلاحات «ضرورت» و «امکان» در نظر فیلسوفان غربی لزوماً دارای تعبیر یا معنایی واحد نیستند برای ارائه بحثی روشن‌تر، به نظر می‌رسد لازم است معانی مختلف را از هم تفکیک کرده، سپس بررسی کنیم



که برپایه کدام یک از این معانی می‌توان از ضرورت وجود خدا یا ضرورت صفاتی هم‌چون علم و قدرت برای خدا سخن گفت.

۱-۲: معناشناسی موجهات

امروزه در حوزه‌های مختلف بحث‌های فلسفی (متافیزیک، منطق، معرفت‌شناسی) که به نوعی با مفاهیم ضرورت و امکان پیوند می‌یابند با کاربردهایی بسیار متنوع از این مفاهیم روبه‌رو هستیم. این کاربردها معمولاً با افزودن قیدی به مفهوم ضرورت (یا امکان) از هم تفکیک می‌شوند. براین اساس، جای تعجب نیست که در متون مختلف فلسفی با اصلاحات ضرورت (یا امکان) منطقی^۴، متافیزیکی^۵، وجودشناختی^۶، واقعی^۷، معرفتی^۸، علی^۹، طبیعی^{۱۰} و غیره مواجه می‌شویم.^{۱۱} از نظر عموم خداباوران، نادرستی کاربست صحیح برخی از این تعبیرات ضرورت در مورد وجود یا صفات خداوند روشن است (مانند ضرورت علی یا طبیعی).^{۱۲} برخی دیگر از این کاربردها نیز با آن چه که عموماً در بحث از ضرورت خدا مورد نظر است بی‌ارتباط هستند (مانند ضرورت معرفتی). اما در مورد برخی دیگر نمی‌توان به راحتی و بدون درگیر شدن در بحث، تصمیمی گرفت و اتخاذ موضع کرد. نخستین کاربرد ضرورت که با بحث ما ارتباط دارد، ضرورت منطقی است.

۱-۱-۲: ضرورت منطقی

یکی از آشناترین و رایج‌ترین تعبیر «ضرورت»، تعبیری است که معمولاً به «ضرورت منطقی» شناخته می‌شود. فیلسوفان غربی در بیان این معنا از ضرورت اتفاق نظر ندارند. براساس برخی دیدگاه‌ها، گزاره‌ای از ضرورت منطقی برخوردار است که یکی از حقایق (صدق‌های) منطقی^{۱۳} نظام‌های منطقی باشد. (Plantinga, 1974, 1) یا این که: گزاره‌ای از ضرورت منطقی برخوردار است که صرفاً براساس شکل (فرم) منطقی خود صادق باشد. یا این که: گزاره‌ای از ضرورت منطقی برخوردار است که نفی آن مستلزم تناقض باشد.^{۱۴} براین اساس، گزاره‌ای^{۱۵} هم‌چون گزاره: یا حسن بیمار است یا چنین نیست که حسن بیمار است؛ از ضرورت منطقی برخوردار است، زیرا یکی از حقایق منطقی گزاره‌های متعارف به شمار می‌آید و صرفاً براساس شکل منطقی خود یعنی (P~P) صادق است. هم‌چنین نفی این گزاره به تناقض یعنی (P~P) می‌انجامد. در نظر گروهی دیگر از فیلسوفان از جمله طرفداران پوزیتیویسم منطقی؛ گزاره‌ای از ضرورت منطقی برخوردار است که تحلیلی^{۱۶} باشد.^{۱۷}

براساس این تعریف، تمام گزاره‌های تحلیلی، ضروری هستند (وبالعکس) و تمام گزاره‌های تالیفی، ممکن می‌باشند (وبالعکس).



بنابراین، گزاره‌ای چون «هر مثلثی سه ضلعی است» از ضرورت منطقی برخوردار است چرا که تحلیلی است و مفهوم محمول (سه ضلعی بودن) در مفهوم موضوع (مثلث) مندرج است.^{۲۸}

۲-۱-۱: ضرورت منطقی وجود خداوند

آیا وجود یا صفات خدا از ضرورت منطقی برخوردار است؟ به گروهی از فیلسوفان غربی خدا باور که به نوعی از ضرورت خدا دفاع کرده‌اند نسبت داده شده که از ضرورت منطقی خدا دفاع می‌کرده‌اند. طراحان نسخه‌های گوناگون برهان وجودی در این گروه جای دارند. برای مثال، آنسلم مبدع برهان وجودی در مغرب زمین در فصل سوم از کتاب خطابه می‌گوید: «حتی نمی‌توان تصور کرد که چنین موجودی [یعنی خدا] وجود نداشته باشد». (Anselm, 2000, 94) با توجه به ساختار برهان وجودی آنسلم، دست کم در نگاه اول بسیار معقول به نظر می‌رسد که مقصود او از ضرورت خدا، ضرورت منطقی باشد. به گفته او، عدم خدا تصورناپذیر است. چیزی که بدون هیچ‌گونه ملاحظه خارجی نتوان عدم آن را تصور کرد باید از نوعی ضرورت بسیار قوی برخوردار باشد و ضرورت منطقی نامزد خوبی برای چنین ضرورتی است.

البته تعیین دقیق این‌که فیلسوفان سده‌های میانه و دوران جدید چه تعبیری از ضرورت خدا را در نظر دارند پژوهش‌های متن‌شناسانه و تاریخی بیشتری می‌طلبد. حال ببینیم آیا براساس معیارها یا تعبیر پیش‌گفته برای ضرورت منطقی می‌توان از ضرورت منطقی وجود یا صفات خدا سخن گفت؟

ابتدا به بررسی ضرورت منطقی وجود خدا بپردازیم. نخستین اشکالی که در این جا رخ می‌نماید آن است که گزاره «خدا وجود دارد» هیچ یک از تعاریف پیش‌گفته برای ضرورت منطقی را ارضا نمی‌کند. این گزاره به وضوح در هیچ یک از نظام‌های منطقی، یک حقیقت منطقی به شمار نمی‌آید و نیز نمی‌توان آن را صرفاً بر پایه فرم منطقی اش صادق دانست. افزون بر این، گزاره مورد بحث (دست کم در نگاه نخست) گزاره‌ای تحلیلی نیست، زیرا مفهوم محمول (یعنی «موجود») مندرج در مفهوم موضوع (یعنی «خدا») نیست.^{۲۹} به تعبیری عام‌تر، اگر بپذیریم که مفهوم «وجود» جزئی از هیچ مفهومی نیست، آن گاه هیچ گزاره وجودی نمی‌تواند از ضرورت منطقی برخوردار باشد. هم‌چنین، گزاره مورد بحث در هیچ یک از نظام‌های منطقی که امروزه کاربرد دارد از حقایق منطقی به شمار نمی‌آید.

مطلب در مورد گزاره‌های بیان‌گر صفات خداوند نیز کمابیش از همین قرار است. گزاره‌ای مانند: خدا عالم است، نه از حقایق منطقی است و نه چنین است که صرفاً براساس فرم منطقی خود صادق باشد. البته در مورد تحلیلی



بودن این گزاره (همانند گزاره «خدا موجود است») تعریف مورد نظر ما از خدا کاملاً در سرنوشت بحث دخیل است. برای مثال، اگر کسی مفهوم علم را به گونه‌ای در تعریف خدا اخذ کند می‌توان گزاره «خدا عالم است» را گزاره‌ای تحلیلی به شمار آورده و براساس معیار اخیر آن را به ضرورت منطقی صادق دانست.

به هر تقدیر ملاحظاتی از آن دست که در مورد ضرورت منطقی گزاره «خدا موجود است» مطرح شد گروهی از فیلسوفان دین‌خدا باور را بر آن داشته است که از ادعای ضرورت منطقی وجود صرف نظر کنند.^{۳۰} جان هیک فیلسوف دین معاصر سخنی حماسی در این باب دارد که نقل آن ارزش مند است. او می‌نویسد:

«من احتجاج خواهم کرد که مفهوم ضرورت منطقی [وجود خدا] هم از جهت فلسفی و هم از جهت الهیاتی بی‌فایده است بلکه در واقع برای الهیات خطر آفرین است.» (Hick, 1963, 354)

مقصود هیک از خطر آفرین بودن ضرورت منطقی وجود خدا چیست؟ شاید نگاه هیک در این تعبیر به طراحی نوعی برهان پیشین علیه وجود خدا براساس مفهوم ضرورت منطقی از سوی فایندلی باشد.^{۳۱} فایندلی در مقاله‌ای با عنوان «آیا می‌توان وجود خدا را رد کرد؟» برهانی پیشین بر عدم خدا اقامه می‌کند. چکیده استدلال وی آن است که خدا به عنوان متعلق شایسته پرستش و ستایش آدمیان باید از مجموعه‌ای از ویژگی‌ها برخوردار باشد از جمله آن که وجود و صفاتش ضروری باشند. از سوی دیگر، معنای ضرورت در این جا چیزی جز ضرورت منطقی نباید باشد. با این حال، هیچ گزاره وجودی نمی‌تواند از ضرورت منطقی برخوردار باشد. بنابراین، خدا وجود ندارد.^{۳۲}

هیک در تحلیل خود، مقدمات استدلال فایندلی را شامل یک مقدمه فلسفی (هیچ گزاره وجودی، گزاره‌ای منطقیاً ضروری نیست) و یک مقدمه الهیاتی (خدا به عنوان متعلق شایسته پرستش باید از وجود منطقیاً ضروری برخوردار باشد) می‌داند. وی مقدمه فلسفی را می‌پذیرد ولی با مقدمه الهیاتی مخالفت می‌کند. (Ibid, 362) مخالفت وی با مقدمه الهیاتی بر این اساس استوار است که شرط لازم برای متعلق شایسته پرستش بودن نه ضرورت منطقی بلکه استقلال وجودی^{۳۳} خدا است و می‌توان نشان داد که مفهوم «موجودی که در وجود مستقل است» با مشکلات موجود منطقیاً ضروری مواجه نیست. (ibid, 362-365)

به هر تقدیر، بسیاری از فیلسوفان دین معاصر (هر چند بر پایه مبانی متفاوت) بر رد ضرورت منطقی وجود خدا اتفاق نظر دارند. ولی آیا این به معنای نفی مطلق ضرورت وجود خدا است؟

۲-۱-۲: تعابیر دیگر ضرورت

همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، جمعی از فیلسوفان دین غربی خدا باور هر چند با ضرورت منطقی وجود خدا



مخالف هستند اما معنا یا معانی دیگری از ضرورت را دربارهٔ خدا می‌پذیرند، معنایی که مشکلات ضرورت منطقی را در پی ندارد. ایدهٔ کلی در این جا آن است که هر چند وجود خدا ضرورت منطقی ندارد ولی این به معنای ممکن الوجود بودن خدا نیست چرا که معانی دیگری از ضرورت، دربارهٔ وجود خدا جاری است. البته در باب نام‌گذاری و تفسیر این معنا (یا معانی) از ضرورت اتفاق نظری دیده نمی‌شود.

پلنتینگا معنای مورد نظر از ضرورت را ضرورت منطقی موسّع^{۳۴} می‌داند و با اذعان به این که در صدد ارائهٔ تعریفی دقیق از این معنا نیست، اظهار می‌دارد که این معنا نه تنها شامل حقایق منطقی، حقایق نظریهٔ مجموعه‌ها و حقایق ریاضیات می‌شود، گزاره‌هایی مانند «هیچ کس قد بلندتر از خودش نیست» و «قرمز یک رنگ است» را در برمی‌گیرد. به باور پلنتینگا، برخی گزاره‌هایی که در این دست جای دارند به لحاظ فلسفی بسیار بحث‌انگیز بوده‌اند مانند این گزاره که «هیچ زبان خصوصی وجود ندارد» یا «موجودی هست که کامل‌تر از آن نتوان تصور کرد». به هرتقدیر، در نظری برخی گزاره‌های ضرورتاً صادق وجود دارند که ضرورت آن‌ها از نوع ضرورت منطقی به معنای مضیق نیست و گزارهٔ «خدا وجود دارد» می‌تواند از این دست باشد. (Plantinga, 1974, 2)

تعبیرهایی دیگر غیر از تعبیر «ضرورت منطقی به معنای موسّع» در مورد وجود خداوند ارائه شده است. برای مثال، جان هیک پس از نقد دیدگاه قائل به ضرورت منطقی خدا، از ضرورت واقعی^{۳۵} خدا دفاع می‌کند و آن را بر اساس استقلال وجودی خدا تفسیر می‌کند. (Hick, 1963, 369) براین دیویز ضرورت واقعی خدا را به یکی از سه معنای زیر می‌گیرد: ۱. ممکن نیست خدا موجود نباشد؛ ۲. گزارهٔ «خدا موجود است» صادق است و این امری نامنسجم است که کسی در زمانی کاری کند که این گزاره کاذب شود؛ و ۳. صدق گزارهٔ «خدا موجود است» (در صورتی که صادق باشد) به عمل هیچ عاملی غیر از خدا وابسته نیست. (Davies, 1980, 490)

دنیل واختر از تعبیر «ضرورت تألیفی»^{۳۶} (در مقابل ضرورت تحلیلی) استفاده می‌کند. ^{۳۷} به اعتقاد واختر وجود خدا از ضرورت تألیفی برخوردار است. وی این معنا از ضرورت خدا را چنین تفسیر می‌کند: خدا همواره وجود دارد و وجودش نه توسط موجود دیگری معدوم می‌شود و نه تصادفاً از بین می‌رود و نه خدا خود اقدام به معدوم ساختن خود می‌کند. (Wachter, ۲۰۰۲, ۵۱۹-۵۲۱) هم چنین شریدر از دو نوع ضرورت عمل‌شناختی و متافیزیکی سخن می‌گوید و هر دو را در مورد وجود خدا جاری می‌داند. (Schrader, 1991, 57)

۳-۱-۲: کاربست معناشناسی موجهات در بحث ضرورت خدا

همان‌گونه که ملاحظه شد، در به‌کارگیری اصطلاحات ناظر به مفاهیم موجه، فیلسوفان معاصر غربی اختلافی



فراوان با یکدیگر دارند و طبیعی است که به تبع این اختلاف، فضای معناشناختی مبهمی بر تعبیر آنان از این مفاهیم حاکم شود. من در ادامه می‌کوشم بحث را بر پایه معناشناسی مبتنی بر منطق موجّهات که از ایده جهان‌های ممکن کمک می‌گیرد، پیش برم.

مفهوم «جهان ممکن» شاید برای نخستین بار از سوی لاینیتس وارد اصطلاح‌شناسی فلسفی شد. لاینیتس بر این نکته پای می‌فشرد که خداوند از میان جهان‌های ممکن بی‌شمار، بهترین جهان ممکن را آفریده و در نتیجه، جهان کنونی ما بهترین جهان ممکن است.^{۳۸} سال‌ها بعد مفهوم جهان ممکن از سوی فیلسوفانی هم‌چون سول کریپکی برای ارائه معناشناسی صوری منطق موجّهات به کارگرفته شد. پس از ظهور رویکرد جدید منطقی به مفهوم «جهان ممکن» این مفهوم به تدریج در متافیزیک تحلیلی نیز مورد توجه قرار گرفت.^{۳۹}

آیا می‌توان برای ارائه معناشناسی ضرورت متافیزیکی از معناشناسی منطق موجّهات مبتنی بر ایده جهان‌های ممکن سود برد؟ به نظر می‌رسد که پاسخ مثبت است. ابتدا باید در نظر داشت که اکثر تعریف‌ها (یا معانی یا تعبیر) پیش‌گفته برای ضرورت منطقی تعاریفی نحوی^{۴۰} هستند که ضرورت منطقی یک گزاره را به گونه‌ای بر پایه ویژگی‌های نحوی و ساختاری آن بیان می‌کردند. برای مثال، «یکی از قضایای منطق بودن» یا بر «اساس فرم و صورت منطق صادق بودن» ویژگی‌هایی نحوی می‌باشند که بدون اعمال قواعد معناشناختی بر روی یک گزاره، مشخص می‌کنند که آیا این گزاره از ضرورت منطقی برخوردار است یا خیر. حتی ویژگی «تحلیل بودن» نیز دست کم بر اساس برخی تفاسیر یک ویژگی نحوی است.^{۴۱} با این حال، ظاهراً در مورد ضرورت متافیزیکی چنین ملاک نحوی یا ویژگی صوری در اختیار نیست.^{۴۲}

بنابراین، باید برای تعریف ضرورت متافیزیکی دست به دامان معناشناسی موجّهات شد. در بیان اولیه می‌توان گفت: گزاره‌ای از ضرورت متافیزیکی برخوردار است که در همه جهان‌های ممکن صادق باشد. اگر بخواهیم تعریف دقیق‌تر ارائه دهیم که در آن نسبت «دسترس پذیری»^{۴۳} میان جهان‌های ممکن ملحوظ باشد، می‌توان گفت:

(تعریف ۱) گزاره p در جهان ممکن w از ضرورت متافیزیکی برخوردار است اگر و تنها اگر در w و در هر جهان ممکن w به آن دسترسی دارد صادق باشد.

با این حال، ملاحظه می‌شود که این تعریف برگزاره‌های برخوردار از ضرورت منطقی نیز صادق است. بنابراین، به نظر می‌رسد که ویژگی معناشناختی فوق نمی‌تواند این دو تعبیر از ضرورت را از هم متمایز سازد.

برای ایجاد این تمایز، پیشنهاد من این است که بگوییم: گزاره‌ای از ضرورت متافیزیکی برخوردار است که تعریف



(تعریف ۱) در مورد آن صادق باشد ولی ضرورت منطقی نداشته باشد.^{۴۴}
براین اساس، ممکن است گزاره‌های زیر را دارای ضرورت متافیزیکی بدانیم:
(۱) اگر یک شیء قرمز باشد آن گاه آن شیء زنگی است.

(۲) هیچ عددی یک انسان نیست.

(۳) هیچ انسانی قد بلندتر از خودش نیست.^{۴۵}

البته ممکن است مخالفان ضرورت متافیزیکی بگویند مثال‌های بالا را از این طریق رد کنند که نشان دهند گزاره‌های یادشده تحلیلی هستند و در نتیجه از ضرورت منطقی و نه متافیزیکی برخوردار می‌باشند. برای مثال ممکن است گفته شود که مفهوم محمول «زنگی بودن» و «انسان نبودن» به ترتیب از مفهوم موضوع «قرمز» و «عدد» بیرون می‌آید همان‌گونه که به عنوان مثال مفهوم «غیرمزدوج بودن» از مفهوم «عزب بودن» استخراج می‌شود. بنابراین، گزاره‌های (۱) و (۲) هر دو تحلیلی هستند. هم‌چنین ممکن است ادعا شود که با تحلیل مفهوم «قد» و «قد بلندتر» می‌توان به صدق گزاره (۳) پی برد و از این رو، این گزاره نیز تحلیلی است.

من در این جا در صدد بررسی چنین انتقاداتی نیستم ولی به نظر می‌رسد که مثال‌هایی دیگر وجود دارند که به سختی می‌توان با ادعای تحلیلی بودن آن‌ها همراه شد. برای مثال می‌توان گزاره زیر را در نظر گرفت:
(۴) برخی گزاره‌ها صادق هستند.

به نظر می‌رسد که گزاره (۴) ضروری است یعنی در هر جهان ممکن صادق است و در عین حال، تحلیلی نیست. هم‌چنین اگر با کانت همراه شده، گزاره‌های حساب را گزاره‌ای تألیفی بدانیم، گزاره زیر از ضرورت متافیزیکی برخوردار خواهد بود:

$$(۵) ۵+۷=۱۲$$

از آن چه تا کنون گذشت می‌توان نتیجه گرفت که در کنار تعبیر ضرورت منطقی، تعبیر معقول دیگری از ضرورت هست (ضرورت متافیزیکی) که شامل برخی گزاره‌ها می‌شود که هر چند ضرورت منطقی ندارند، در همه جهان‌های ممکن صادق هستند. با پذیرفتن این تعبیر از ضرورت، می‌توان ادعا کرد که ضرورت منسوب به وجود و صفات خداوند از نوع ضرورت متافیزیکی است.

۲-۲: ضرورت گزاره‌ای و ضرورت شیء

یکی از دوگانه‌هایی که امروز در حوزه مباحث موجهات به صورت جدی مطرح است و در بحث ما تأثیر می‌گذارد



دوگانه «گزاره‌ای / شی‌ای»^{۴۶} است. این دو مفهوم به صورت متقابل به عنوان صفت برای جهات به کار می‌روند. بر این اساس می‌توان مثلاً از ضرورت گزاره‌ای در مقابل ضرورت شی‌ای یا امکان گزاره‌ای در مقابل امکان شی‌ای سخن گفت. دو گانه مورد بحث ابتدا با رویکردی منطقی بیان شد ولی پس از آن در مباحث متافیزیکی نیز به کار رفت. از این منظر و در بیانی اولیه می‌توان گفت که گاه جهات به عنوان قید یا عمل‌گری برای یک گزاره به کار می‌روند که در این صورت با جهات گزاره‌ای سروکار داریم. مثلاً در عبارت توتولوژیک «ضرورتاً هر انسانی انسان است» و نیز در عبارت «ضرورتاً هر انسانی حیوان است» یا «ضرورتاً $2+2=4$ » ضرورت از سنخ ضرورت گزاره‌ای است. در مقابل گاه جهات ناظر به نحوه اتصاف یک شی خاص به یک صفت خاص است. برای مثال فرض کنیم که انسان بودن از صفات ضروری سقراط باشد. در این صورت می‌توان ضرورت را در گزاره زیر به صورت ضرورت شی در نظر گرفت: «سقراط ضرورتاً انسان است»^{۴۷}. این گزاره به ما می‌گوید که صفت یا محمول انسان بودن برای سقراط ضروری است به گونه‌ای که ممکن نیست سقراط موجود باشد ولی فاقد صفت انسان بودن باشد. در مقابل می‌توان گفت: «سقراط بالامکان فیلسوف است» که به این معنا است که صفت فیلسوف بودن از صفات ضروری سقراط نیست بلکه ممکن است سقراط فیلسوف باشد و ممکن است فیلسوف نباشد.

از نظر بسیاری از متافیزیسن‌های معاصر پذیرش ضرورت و امکان شی‌ای به معنای قبول تمایز صفات ضروری و ممکن است به این معنا که هر شی دو گونه صفت دارد: صفت ضروری و صفت ممکن. از سوی دیگر، معمولاً صفات ضروری مساوق با صفات ذاتی و صفات ممکن مساوق با صفات عرضی در نظر گرفته می‌شوند یعنی هر صفت ضروری‌ای، صفتی ذاتی است و بالعکس و هر صفت ممکن، صفتی عرضی است و بالعکس. افزون بر این، پذیرش تمایز صفات ذاتی از صفات عرضی به معنای قبول نوعی ذات‌گرایی است، زیرا در نظر بسیاری از متافیزیسن‌های تحلیلی، ذات (به معنای معاصر آن) چیزی جز مجموعه‌ای از تمام صفات ذاتی شی نیست. بنابراین چه گفته شد، فیلسوفی که دوگانه «ضرورت شی‌ای / امکان شی‌ای» را می‌پذیرد در واقع از منظر مابعدالطبیعی خود را ملزم به پذیرش دوگانه «صفات ذاتی / صفات عرضی» و به تبع، پذیرش ذات‌گرایی کرده است و از همین جا است که برخی مخالفت‌ها با جهات شی‌ای سربرمی‌آورد. برای مثال کواین یکی از پایه‌های مخالفت خود با جهات شی‌ای را این می‌داند که پذیرش جهات شی‌ای مستلزم قبول ذات‌گرایی است و چون از نظر او ذات‌گرایی باطل است^{۴۸} جهات شی‌ای نیز امری نامعقول و غیرقابل قبول هستند.



بر اساس معناشناسی موجهات (که بر مفهوم «جهان ممکن» مبتنی است) می‌توان تمایز میان ضرورت گزاره‌ای و ضرورت شی‌ای را چنین توضیح داد: اگر گزاره «ضرورتاً الف ب است» صادق و تعبیر ما از ضرورت به کار رفته در آن ضرورت گزاره‌ای باشد، معنای آن این خواهد بود که گزاره «الف ب است» در هر جهان ممکن صادق است. در طرف مقابل، اگر گزاره «الف ضرورتاً ب است» صادق و تعبیر ما از ضرورت به کار رفته در آن ضرورت شی‌ای باشد معنای آن این خواهد بود که الف، در هر جهان ممکن که در آن وجود دارد، دارای صفت ب است.

۳- حالات مختلف ضرورت وجود خداوند

حال با فرض این که فی‌الجمله می‌توان ضرورت مربوط به خداوند را نوعی ضرورت متافیزیکی (و نه منطقی) دانست باید نسبت آن را با ضرورت گزاره‌ای و شی‌ای روشن کرد. با تفکیک میان ضرورت وجود خداوند و ضرورت صفات او در مجموع چهار حالت اولیه متصور خواهد بود^{۴۹}:

۱-۳: ضرورت گزاره‌ای وجود خداوند

فرض کنیم گزاره موجه «ضرورتاً خدا وجود دارد» بیان‌گر ضرورت گزاره‌ای وجود خداوند باشد. با توجه به معناشناسی موجهات، این گزاره در صورتی صادق است که گزاره وجودی «خدا وجود دارد» افزون بر جهان بالفعل ما در همه جهان‌های ممکن که در دسترس جهان ما است، صادق باشد. به دیگر سخن، این گزاره در صورتی صادق است که صادق باشد که خدا در جهان بالفعل موجود است و در مورد هر جهان ممکن دیگری (که در دسترس جهان ما است) اگر آن جهان به فعلیت می‌رسید، خدا از وجود برخوردار می‌بود. به نظر می‌رسد که این، تعبیری قابل فهم و معقول است.^{۵۰}

۲-۳: ضرورت شی‌ای وجود خداوند

بر اساس این احتمال، گزاره «خدا ضرورتاً وجود دارد» بیان‌گر ضرورت شی‌ای وجود خداوند است. آیا چنین محتوایی معنادار است و اگر آری، چگونه می‌توان معنای آن را برپایه معناشناسی منطقی موجهات بیان کرد؟ به یاد داریم که ضرورت شی‌ای به معنای ضرورت ثبوت یک صفت برای شی‌ای خاص بود. بنابراین گام نخست برای پاسخ به پرسش بالا آن است که به پرسش دیگری مقدم بر آن پاسخ دهیم: آیا اساساً می‌توان «وجود» را صفتی هم چون «علم» یا «قدرت» دانست؟ به نظر می‌رسد دادن پاسخ مثبت به سؤال اخیر بسیار دشوار است. در طول تاریخ فلسفه بسیاری از فیلسوفان به این حقیقت توجه کرده‌اند که بین «وجود» و صفاتی همچون سفیدی، علم و غیره تفاوتی بنیادین هست. البته اتفاق نظر چندانی در بیان دقیق این تفاوت وجود نداشته است.^{۵۱} حتی اگر از



این مشکل بگذریم و وجود را صفتی هم چون سایر صفات بدانیم در بحث حاضر مشکلی ویژه سربرمی آورد: تعبیر ضرورت شیئی از وجود خدا به این معنا می‌انجامد که «خدا، در هر جهان ممکنی که در آن وجود دارد، دارای صفت وجود است». به نظر می‌رسد که این معنا چیزی جزیک توتولوژی نخواهد بود که نه تنها در مورد خدا بلکه در مورد هر موجودی (حتی موجوداتی که به یقین موجودات ممکن الوجود به شمار می‌آیند) صادق خواهد بود.^{۵۲}

۳-۳: ضرورت گزاره‌ای صفات خداوند

گزاره «ضرورتاً خداوند عالم است» را بیان‌گر ضرورت گزاره‌ای «خداوند عالم است» در نظری می‌گیریم. بر پایه تعریف ارائه شده، این گزاره افزون بر جهان کنونی ما در هر جهان ممکنی که جهان ما به آن دسترسی دارد صادق است. به نظر می‌رسد که این معنا از ضرورت معنایی معقول و خالی از اشکال است. برای روشن‌تر شدن این مدعا می‌توان حالت ممکنی را در نظر گرفت که سه گزاره زیر صادق باشند.

الف) خداوند از ضرورت وجود برخوردار است (ضرورتاً خدا موجود است)؛

ب) خداوند موجودی ضرورتاً (یا ذاتاً) کامل مطلق است؛

ج) علم نوعی کمال است و موجود فاقد علم نمی‌تواند کامل مطلق باشد.

بر اساس این مقدمات، خداوند به دلیل برخورداری از ضرورت وجود در همه جهان‌های ممکن (در دسترس) موجود است و به دلیل آن که ذاتاً کامل مطلق است در همه این جهان‌ها کامل مطلق است و با توجه به مقدمه سوم در همه جهان‌های مزبور عالم است.

۴-۳: ضرورت شیئی صفات خداوند

فرض کنیم گزاره «خداوند ضرورتاً عالم است» بیان‌گر ضرورت شیئی صفات علم باشد. بر پایه معناشناسی موجهات، ضرورت شیئی مذکور به این معنا است که خداوند در هر جهان ممکنی که اولاً در دسترس جهان ما است و ثانیاً، در آن جهان وجود دارد، دارای صفت علم است. در صورتی که ضرورت گزاره‌ای وجود خداوند را پذیرفته باشیم می‌توان ضرورت مورد نظر را (با حذف قید دوم) به صورت خلاصه‌تر چنین بیان کرد: خداوند در همه جهان‌های ممکنی که در دسترس جهان ما هستند از صفت علم برخوردار است. دلیل امکان حذف قید دوم این است که با توجه به ضرورت گزاره‌ای وجود خداوند، خدا در همه جهان‌های ممکن در دسترس جهان ما وجود دارد.



نتیجه‌گیری

مسئله اصلی این مقاله آن بود که آیا می‌توان تعبیر یا تعبیری از ضرورت خداوند خواه در مورد وجود او و خواه در مورد صفات او ارائه داد؟ با توجه به آن چه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که هم در چارچوب فلسفه اسلامی و هم در فضای فلسفه تحلیلی معاصر می‌توان تعبیری معقول از ضرورت خدا ارائه داد. در فلسفه اسلامی تعبیر ضرورت بالذات در مورد ضرورت وجود و تعبیر ضرورت ازلی در مورد ضرورت صفات خدا تعبیری معقول و قابل فهم هستند. در فلسفه دین تحلیلی معاصر نیز هر چند دفاع از ضرورت منطقی خدا (دست‌کم بنابر تعاریف رایج از ضرورت منطقی) دشوار به نظر می‌رسد، می‌توان از معقولیت تعبیر ضرورت متافیزیکی دفاع کرد. با توجه به تفکیک میان ضرورت گزاره‌ای و ضرورت شیئی، تعبیر ضرورت متافیزیکی گزاره‌ای در مورد وجود خدا و تعبیر ضرورت متافیزیکی گزاره‌ای و شیئی در مورد صفات خدا تعبیری معقول و منسجم به نظر می‌رسند.





پی‌نوشت‌ها

۱. من در این مقاله به این مطلب که آیا همه صفات خداوند یا برخی از آن‌ها ضروری هستند نخواهم پرداخت و بحث را با این فرض حداقلی که دست کم برخی از صفات الهی ضروری هستند، پی می‌گیرم.

۲. با مروری بر منابع آشکار می‌شود که بحث از ضرورت وجود به نسبت بحث از ضرورت صفات از گستردگی و اهمیتی بیشتر برخوردار است تا آن‌جا که وقتی سخن از ضرورت خدا به میان می‌آید، بحث نخست یعنی ضرورت وجود به ذهن متبادر می‌گردد. با این حال به نظر می‌رسد برای ارائه بحثی جامع مناسب است که ذیل عنوان «ضرورت خدا» هر دو مبحث (یعنی هم بحث از ضرورت وجود و هم بحث از ضرورت صفات) در کنار هم مطرح شوند.

۳. می‌دانیم که از دید جمعی از فیلسوفان مسلمان به ویژه اصحاب حکمت متعالیه، «ضرورت» و سایر مفاهیم موجه از معقولات ثانی فلسفی به شمار می‌آیند و در کاربردی خاص از مفهوم «صفت»، معقولات ثانی از جمله صفات به شمار نمی‌آیند. به نظر می‌رسد بر پایه همین دیدگاه است که در بسیاری از متون فلسفی و کلامی، «وجود» یا «ضرورت» جایی در فهرست صفات الهی پیدا نمی‌کنند. (مطلب در مورد صفت «توحید» قابل تأمل است. هر چند در منابع کلامی کهن، توحید در مراتب مختلف آن از جمله صفات اصلی ثبوتی هفت‌گانه شمرده نشده‌اند، ولی می‌توان آن را در قالب صفات سلبی مورد بحث قرار داد.) با این حال می‌توان «صفت» را در معنایی عام‌تر به کار برد که شامل همه محمولات یک شیء شود. روشن است که در این کاربرد عام «صفت» شامل معقولات ثانی نیز خواهد شد و محمولاتی همچون «وجود» و «ضرورت» هم به این معنای عام یک صفت خواهند بود.

۴. به نظر می‌رسد عموم مباحثی که از این ویژگی برخوردار هستند یعنی هم جنبه منطقی دارند و هم جنبه فلسفی اگر نگوییم با دشواری‌هایی خاص، دست کم با پرسش‌هایی خاص روبه‌رو هستند. برای مثال، باید تکلیف این سؤال را مشخص کرد که مبحث مورد نظر اصالتاً منطقی یا فلسفی است و در هر صورت طرح آن در دانش دیگر بر چه مبنایی صورت گرفته است. برای بحثی در این باب بنگرید به: (سعیدی مهر، ۱۳۸۹)

۵. ابن‌سینا در بیان مواد ثلاث در کتاب الاشارات و التنبیهات (بخش منطقی) می‌گوید: «محمول در گزاره و آن چه شبیه آن است خواه موجه باشد یا سالبه، از سه حال خالی نیست: یا نسبت آن به موضوع نسبتی است که وجودش در نفس الامر ضروری است مانند حیوان در گزاره «انسان حیوان است» یا «انسان حیوان

نیست»؛ یا نه وجودش و نه عدمش هیچ‌کدام ضرورت ندارند مانند کاتب در گزاره «انسان کاتب است» یا «انسان کاتب نیست»؛ یا عدم آن ضروری است مانند سنگ در گزاره «انسان سنگ است» یا «انسان سنگ نیست». بنابراین مواد گزاره‌ها عبارت هستند از ماده و جوب، ماده امکان و ماده امتناع. (ترجمه از نگارنده است) (طوسی، ۱۴۰۳، ۱: ۱۴۱)

در این جا یادآوری دو نکته مفید است: نخست آن که ابن سینا در تفسیر بالا از مواد سه‌گانه، از مفهوم زمان استفاده نکرده است. با این حال وی در برخی آثار خود تفسیر زمانی از مواد ثلاث ارائه می‌کند که بر پایه آن ضرورت، ماده قضیه‌ای است که به نحو موجه در همه زمان‌ها صادق باشد و امتناع، ماده قضیه‌ای است که به نحو سالبه در همه زمان‌ها صادق باشد و امکان، ماده قضیه‌ای است که نه به نحو موجه و نه به نحو سالبه در همه زمان‌ها صادق نباشد (بلکه در برخی زمان‌ها صادق باشد) (ابن سینا؛ ۱۳۸۶، ۲۹). نکته دوم این است که نباید گمان شود منطق دانان و فیلسوفان مسلمان از طریق بیان‌هایی نظیر آن چه در متن آمد در پی بیان تعریف (به اصطلاح منطقی آن) از مواد ثلاث بوده‌اند بلکه آنان در موضعی دیگر تصریح کرده‌اند که این سه مفهوم مفاهیمی بدیهی و غیرقابل تعریف هستند که هرگونه تلاشی برای تعریف آن‌ها ما را با مشکل دوری بودن تعریف روبرو می‌سازد. از همین رو ملاحظه می‌شود تعابیری که در متن به کار رفت مانند «نمی‌تواند برقرار نباشد» یا «می‌تواند برقرار باشد» به نوعی متضمن معنای امتناع یا امکان است. بنابراین دیدگاه، به تعابیر یادشده و تعابیر مشابه صرفاً باید به عنوان تعابیری تنبیهی نگریست که معمولاً برای توجه دادن مخاطب به مفهومی بدیهی به کار گرفته می‌شوند.

۶. ابن سینا در کتاب الاشارات و التنبیهات و در ذیل تنبیهی می‌گوید: هر موجودی هرگاه از حیث ذاتش و بدون توجه به موجود دیگری مورد نظر قرار گیرد، یا به گونه‌ای است که وجود برای آن واجب است یا چنین نیست. پس اگر واجب (الوجود) باشد چنین موجودی حق بذاته و واجب الوجود بذاته است و او قیوم (و مقوم سایر موجودات) است و اگر واجب نباشد نمی‌توان آن را پس از آن که موجود فرض شده است ممتنع دانست بلکه اگر شرطی همراه با اعتبار ذاتش شود مانند شرط عدم علتش که در این حالت ممتنع خواهد بود یا شرط وجود علتش که در این حالت واجب الوجود خواهد شد و اگر شرطی همراه آن نباشد نه شرط حصول علتش و نه شرط عدم علتش برای او برحسب ذاتش حالت سومی محقق می‌شود که همان امکان است. پس به اعتبار ذاتش شی‌ای است که نه واجب و نه ممتنع است. بنابراین، هر موجودی یا واجب الوجود بالذات یا ممکن الوجود بالذات است. (طوسی، ۱۴۰۳، ۳: ۱۸)

۷. برای نقدی از این تقسیم بنگرید به همان، تعلیقۀ علامه طباطبائی (تعلیقۀ شماره ۲).



۸. برای ذکر نمونه‌ای از این احکام اختصاصی می‌توان به رأی ملاصدرا اشاره داشت که در بحث از قاعده فرعیه (قاعده ای که می‌گوید: ثبوت شیئی لثبوت لثبوت المثلث له) و شمول آن نسبت به هلیات بسیطه (گزاره‌های وجودی) مدعی می‌شود که هلیات بسیطه اساساً از حیطه این قاعده خارج هستند، زیرا مفاد چنین گزاره‌هایی «ثبوت الشیء» است نه «ثبوت شیء لشیء». ولی همان‌گونه که در متن اشاره شد چنین ادعایی مستلزم نفی محمول بودن وجود نیست. به تعبیر خلاصه، «وجود» در نظر فیلسوفانی هم‌چون ملاصدرا محمول است ولی محمولی خاص و متفاوت از سایر محمولات.

۹. Interpretation: در این مقاله، گاه به جای «تعبیر» از واژه «معنا» یا «تفسیر» استفاده می‌شود که مقصود از آن‌ها همان تعبیر است.

۱۰. در برخی آثار منطقی تمایزی میان ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی به تعریفی که در متن گفته شد گذاشته نشده است بلکه تنها از یکی از اقسام ضرورت با عنوان «ضرورت مطلق» سخن گفته شده است که تعریف آن مطابق با تعریف ضرورت ذاتی است یعنی قید «مادامی که موضوع موجود است» در آن مأخوذ است. (کاتبی قزوینی، پی‌تا، ۱۸ و مقایسه کنید با: ابن سینا، ۱۳۸۶، ۲۵؛ قطب‌الدین رازی، پی‌تا، ۱۴۷ و ۱۴۸)

۱۱. البته مثال‌های متعارف برای گزاره‌های موجه به ضرورت ازلی، هلیات مرکبه‌ای است که موضوع آن‌ها خدا و محمول آن‌ها یکی از صفات او است ولی این که ضرورت وجود خدا هم ضرورتی ازلی باشد، قابل بحث است. در واقع در این جا با مسأله‌ای کلی‌تر روبرو هستیم که در جای خود نیازمند بررسی است یعنی این که آیا اساساً یک گزاره وجودی (هلیه بسیطه) می‌تواند از ضرورت ازلی برخوردار باشد؟

۱۲. شایان ذکر است که در گزاره‌های ضروری به ضرورت ازلی، عدم تقیید موضوع به معنای تقیید موضوع به عدم نیست زیرا روشن است که معنای دوم (تقیید به عدم) بر اساس دیدگاهی که معدوم فاقد هر صفت ایجابی است به کاذب شدن گزاره مورد بحث می‌انجامد. به دیگر سخن، در گزاره‌های ضروری به ضرورت ازلی موضوع به صورت لابلشروط نسبت به وجود ملحوظ است نه به صورت بشرط لا از وجود.

۱۳. البته دیدگاه‌هایی مخالف نیز وجود دارد برای مثال، می‌دانیم که بر پایه آموزه‌های پوزیتیویسم منطقی هیچ گزاره وجودی نمی‌تواند از ضرورت برخوردار باشد و در نتیجه هیچ موجودی از ضرورت وجود برخوردار نیست.

14. Logical necessity

15. Metaphysical necessity

16. Ontological necessity

17. Factual necessity

18. Epistemic

19. Causal necessity

20. Natural or nomic necessity

۲۱. برای مثال سوینبرن در کتاب «انسجام خدا باوری» شش معیار (یا معنا) برای ضرورت را از هم تفکیک و سپس در باره امکان اطلاق هریک از این معانی بر خدا بحث می‌کند. معنای نخست و ششم از این شش معنا، به ترتیب همان ضرورت منطقی و ضرورت طبیعی هستند اما چهار معنای دیگر به راحتی قابل طبقه‌بندی تحت معانی معروف ضرورت نیستند. مثلاً معنای دوم با برخی تعابیر از «ضرورت متافیزیکی» همخوان است و معنای پنجم به معنای «دوام» نزدیک می‌شود. بنگرید به: (Swinburne, 1993, 241-262)

۲۲. در یک کاربرد رایج، ضرورت علی در مورد معلول به کار می‌رود و منظور از آن است که اگر علت (تامه) تحقق یابد معلول ضرورتاً موجود می‌شود. ضرورت طبیعی نیز عموماً بر قوانین طبیعت (Natural laws) اطلاق می‌شود.

23. Logical Truths

۲۴. برای مثال، براین لفتو گزاره‌ای را از ضرورت منطقی مضیق (Narrow Logical Necessity) برخوردار می‌داند که نقیض آن مستلزم تناقض باشد. به اعتقاد وی کریپکی (در مقاله «Naming and Necessity») و پلنتینگا (در کتاب The Nature of Necessity) بین ضرورت منطقی مضیق و ضرورت منطقی موسع (Broad) تفکیک کرده‌اند. بنگرید به: (Leftow, 2010, 141-142) به نظر می‌رسد که ضرورت منطقی موسع در این اصطلاح همان تعبیری از ضرورت است که گاه ضرورت متافیزیکی هم نامیده می‌شود.

۲۵. این گزاره، گزاره‌ای مرکب است که از ترکیب فصلی دو گزاره بسیط تشکیل می‌شود.

26. Analytic

۲۷. ریشه تمایز «تحلیلی / تألیفی» به کانت بازمی‌گردد. بر اساس معیاری که وی ارائه می‌کند، گزاره تحلیلی، گزاره‌ای است که مفهوم محمول در مفهوم موضوع مندرج است و (از این رو) نفی این گزاره به تناقض می‌انجامد. بسیاری از فیلسوفان ضرورت منطقی را با تحلیلی بودن گزاره، پیوند می‌زنند و ملاک ضرورت منطقی را تحلیلی بودن گزاره می‌دانند. سوینبرن تحلیلی بودن یک گزاره را شرط لازم و کافی برای ضرورت منطقی آن می‌داند و معیار ضرورت منطقی را چنین بیان می‌کند: یک گزاره [منطقاً] ضروری است اگر و تنها اگر تحلیلی باشد. (Swinburne, 1993, 243)

۲۸. آن دسته از فیلسوفان دین که ضرورت منطقی را بر پایه تحلیلی بودن تعریف کرده‌اند، در تفسیر تحلیلی بودن



یک گزاره اتفاق نظر ندارند و از این رو خود مفهوم تحلیلی بودن و مصادیق آن به گونه‌های مختلفی بیان می‌شود. برای مثال، رابرت آدمز گزاره‌های تحلیلی را در سه دسته جای می‌دهد: ۱. گزاره‌های شرطی‌ای که تالی آن از تحلیل کامل یا تحلیل جزئی مقدم آن به دست می‌آید؛ ۲. گزاره‌هایی که به شکل صوری از گزاره‌های دسته اول نتیجه می‌شوند؛ ۳. قضایای (Theorems) منطق صوری، وی سپس احتجاج می‌کند که گزاره‌های وجودی در هیچ یک از این سه دسته جای نمی‌گیرند و از این رو، هیچ گزاره وجودی تحلیلی نیست و ضرورت منطقی ندارد. بنگرید به: (Adams, 1983, 742)

۲۹. البته صحت این مدعا تا حدی وابسته به تعریفی است که از «خدا» در نظر می‌گیریم. اگر مفهوم وجود به نوعی در تعریف «خدا» اخذ شود آن گاه چه بسا حکم به تحلیلی نبودن گزاره «خدا موجود است» چندان روشن نباشد. مثلاً ممکن است شخص خدا باور، «خدا» را به «موجود کامل مطلق» تعریف و براین اساس ادعا کند مفهوم «موجود» (محمول) در مفهوم «خدا» (موضوع) مندرج و در نتیجه گزاره «خدا موجود است» گزاره‌ای تحلیلی است. اما این روش با مشکلاتی روبه‌رو است. از یک سو، شخص منکر خدا به راحتی می‌تواند مدعی شود که با خدا باور توافقی برسرپذیرش این تعریف از خدا ندارد. از سوی دیگر، کسانی که «خدا» را اسم خاص می‌دانند و به نظریه دلالت مستقیم باور دارند، نمی‌توانند بپذیرند که مفهوم خدا از طریق ارائه توصیفی همچون «موجود کامل مطلق» یا مانند آن قابل بیان نیست.

۳۰. ملاحظات متعدد دیگری نیز مطرح شده است. برای نمونه، برخی گفته‌اند باور به ضرورت منطقی وجود خدا و تحلیلی بودن گزاره «خدا وجود دارد» مشکلی معرفتی به دنبال دارد زیرا مستلزم آن است که ما تصویری از مفهوم خدا به عنوان یک شیء داشته باشیم و بتوانیم این مفهوم را تعریف کنیم در حالی که چنین کاری ممکن نیست. بنگرید به: (Davies, 1980, 488-489)

۳۱. و شاید از همین رو است که هیک در ادامه همان مقاله به استدلال فایندلی و نقد آن می‌پردازد.

۳۲. یک تقریر از استدلال فایندلی به این شرح است:

الف) اگر وجود خدا (به عنوان موجودی که شایسته پرستش، ستایش و غیره است) ممکن باشد آن گاه وجود خدا ضروری (به ضرورت منطقی) است؛

ب) وجود خدا ضروری (به ضرورت منطقی) نیست (چون هیچ گزاره وجودی نمی‌تواند گزاره‌ای ضروری باشد)؛ نتیجه: وجود خدا ممکن نیست.



33. Aseity

34. Broadly logical necessity

35. Factual necessity

36. Synthetic necessity

۳۷. تعریف واختراز ضرورت تألیفی چنین است: در صورتی گزاره p به ضرورت تألیفی صادق است که نه عبارت «ضرورتاً p » و نه خود P هیچ‌کدام تحلیلی نباشند. (Wachter, 2002, 518) به نظری، گزاره «هیچ چیزی نمی‌تواند تماماً قرمز و سبز باشد» از ضرورت تألیفی برخوردار است مشروط به آن‌که مفهوم سبز نبودن متضمن در مفهوم قرمز بودن نباشد. واخر به این بحث هم می‌پردازد که آیا ضرورت تحلیلی (منطقی) از ضرورت تألیفی قوی‌تر است یا بالعکس و از این ادعا دفاع می‌کند که ضرورت تألیفی قوی‌تر است.

۳۸. ملاحظه می‌شود که ایده «بهترین جهان ممکن» با ایده «نظام احسن» فیلسوفان مسلمان بسیار نزدیک است.

۳۹. البته این که یک جهان ممکن اساساً چیست و از چه جایگاه وجودشناختی برخوردار است و موقعیت جهان بالفعل ما در میان انبوه جهان‌های ممکن چیست از جمله پرسش‌های مهمی است که متافیزیسن‌ها با آن دست به‌گریبان هستند. برای شرحی از کاربردهای منطقی و متافیزیکی مفهوم «جهان ممکن» رجوع کنید به فصول اول و دوم از (سعیدی مهر، ۱۳۹۴)

40. Syntactical

۴۱. برای نمونه، به نظر می‌رسد ملاک دوم و سومی که رابرت آدامز برای تحلیلی بودن یک گزاره برمی‌شمارد، ملاک‌هایی نحوی هستند.

۴۲. شاید یکی از وجوه نام‌گذاری این تعبیر از ضرورت به «ضرورت متافیزیکی» همین نکته باشد.

۴۳. یکی از ویژگی‌های معناشناسی کریپکی برای مفاهیم موجه که آن را از معناشناسی مأخوذ از دیدگاه لاینیتس جدا می‌کند، در نظر گرفتن نسبت «دسترس‌پذیری» میان جهان‌های ممکن است. در یک تعریف اولیه، می‌توان گفت: جهان w_1 به جهان w_2 دسترسی دارد اگر و تنها اگر هر گزاره‌ای که در w_2 صادق است در w_1 ممکن (به امکان عام) باشد. برای توضیح بیشتر نسبت دسترس‌پذیری و ظرفیت‌هایی که برای معناشناسی کریپکی فراهم می‌آورد. (سعیدی مهر، ۱۳۹۴، ۷-۴۳)

۴۴. شایان ذکر است که میتوان «ضرورت متافیزیکی» را در معنایی عام‌تر به کار برد. این معنا شامل ضرورت



منطقی و ضرورت متافیزیکی به معنایی که در متن ذکر شد می شود. به نظری می رسد که پلنتینگا با به کاربردن تعبیر «ضرورت منطقی به معنای موسّع یا عام» (Broadly Logical Necessity) همین معنای عام را اراده کرده است. همچنین به نظری می رسد کریپکی نیز همین معنا از ضرورت را در کتاب نام گذاری و ضرورت مورد نظر داشته است. ۴۵. این مثال ها را پلنتینگا در (Plantinga, 1974, 4) مطرح کرده است.

46. De dicto/ de re

تعبیر *de re* و *de dicto* در اصل دو عبارت لاتینی و به ترتیب به معنای «در باره گزاره ها یا جمله ها» و «در باره اشیاء» هستند.

۴۷. همان گونه که ملاحظه می شود جهات گزاره ای و جهات شیء هر دو به عنوان بخشی از یک گزاره (یا جمله) به کار می روند. در صورت بندی های منطقی (در منطق محمولات) تمایز این دو به این صورت نشان داده می شود که جهت گزاره ای بیرون از دامنه سور و جهت شیء داخل دامنه سور قرار می گیرد. اما در زبان های طبیعی (مانند زبان فارسی) می توان بر اساس یک قرارداد، تفاوت را در مورد گزاره های حملی این گونه نشان داد که جهت گزاره ای در ابتدای جمله (قبل از موضوع و محمول) و جهت شیء پس از موضوع قرار می گیرند. بنابراین، «ضرورتاً الف ب است» بیان گر ضرورت گزاره ای و «الف ضرورتاً ب است» بیان گر ضرورت شیء است. نکته جالب توجه این است که منطق دانان مسلمان از جمله ابن سینا قرن ها پیش به چنین تمایزی توجه داشته اند. برای بحثی در این زمینه، بنگرید به (نبوی، ۱۳۷۹).

۴۸. برای ایرادات کواین بر ذات گرایی و نقد آن بنگرید به: (سعیدی مهر، ۱۳۹۴، ۲۳۵-۲۴۴)

۴۹. در این جا در صدد اثبات ضرورت خداوند به هیچ یک از احتمالات چهارگانه نیستم بلکه صرفاً در پی تفسیر این ضرورت و بررسی اولیۀ این مطلب که چگونه می توان تفسیری معقول از آن (در هر یک از این احتمالات) ارائه داد.

۵۰. شایان ذکر است که در نظریسیاری از فیلسوفان تحلیلی معاصر دامنه موجودات ضروری بسیار گسترده است زیرا همه هویات یا اشیاء انتزاعی Abstract Entities or Objects مانند گزاره ها، اعداد، صفات و غیره از ضرورت برخوردار هستند. اگر تعبیر ما از ضرورت وجود، هویات انتزاعی ضرورت متافیزیکی گزاره ای باشد آن گاه دست کم در نظر این گروه از فیلسوفان چنین تعبیری، تعبیری معقول خواهد بود که به هیچ وجه به خداوند اختصاص ندارد. برای آشنایی کلی با هویات انتزاعی بنگرید به: (Rosen, 2014) گفتنی است که اعتقاد به ضرورت وجود



هویات انتزاعی، لااقل در نگاه نخست با دیدگاه رایج در فلسفه اسلامی بسیار متفاوت می‌نماید زیرا عموم فیلسوفان مسلمان ضرورت وجود را از ویژگی‌های انحصاری خداوند به شمار می‌آورند و در ضمن براهین متعددی که در باب توحید ذاتی ارائه می‌دهند، می‌کوشند اثبات کنند واجب الوجود (ضرورتاً) یکتا است.

۵۱. برای مثال، کانت «وجود» را یک محمول واقعی یا مناسب هم‌چون سایر محمولات نمی‌دانست و فرگه قایل شد که «وجود» محمول درجه دوم است. جالب است که در بسیاری از سنت‌های الهیاتی نیز وجود به عنوان یک صفت متعارف هم‌چون علم و قدرت برای خدا در نظر گرفته نمی‌شود و فهرست صفات اصلی خداوند به ندرت با صفتی به عنوان وجود روبرو می‌شویم.

۵۲. این مشکل شاهدهی براین مطلب است که تعبیر ضرورت شیئی لزوماً در مورد ضرورت صفات معنا دارد و تسری آن به گزاره‌های وجودی به بی‌معنایی می‌انجامد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع و مآخذ

۱. ابن سینا (۱۳۸۶)، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات (دانشگاه تهران).
۲. سالرنو، جوزف (۱۳۸۹)، گوتلوب فرگه، ترجمه محمد سعیدی مهر، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
۳. سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۴)، *ضرورت، دلالت و جهان‌های ممکن*، تهران: انتشارات علمی - فرهنگی.
۴. _____ (۱۳۸۹)، «گزاره‌های موجه؛ بحثی منطقی یا فلسفی؟»، معرفت فلسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، سال هفتم، شماره سوم، ۱۳۳-۱۵۸.
۵. طوسی (خواجه)، نصیرالدین (۱۴۰۳ق)، *شرح الاشارات والتنبیها*، جلد اول، دفتر نشر کتاب، بی جا.
۶. قطب الدین رازی، بی تا، *شرح مطالع الانوار*، قم: کتبی نجفی.
۷. کاتبی قزوینی، نجم الدین علی، بی تا، *الرسالة الشمسية في المنطق*، قم: بیدار.
۸. ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، جلد اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۹. نبوی، لطف الله (۱۳۷۹)، «تمایز *Dere* و *Dedicto* در منطق سینوی و تصویر آن در معناشناسی کریپکی»، مجله مدرس، تهران، شماره ۱۴، ۱۴۹-۱۵۸.
10. Adams, Robert Merrihew (1983) 'Divine Necessity', *The Journal of Philosophy*, Vol. 80, No.
11. Eightieth Annual Meeting of the American Philosophical Association, Eastern Division, pp. 741-752.
11. Anselm (2000) *Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury*, (Jasper Hopkins and Herbert Richardson trans.), Minneapolis, Arthur J. Banning Press
12. Davies, Brian O P. (1980) 'The Concept of Divine Necessity', *New Blackfriars*, Volume 61, Issue 725, pp. 486-496
13. Findlay, J.N. (1948) 'Can God's Existence Be Disproved?', *Mind* 57, pp.176-183.
14. Hick, John H. (1961). 'Necessary Being', *Scottish Journal of Theology*, 14, pp. 353-369
15. Kenny, Anthony (1966). '**God and Necessity**', *British Analytical Philosophy*, edited by B. Williams and A. Montefiore, London: Routledge, 131151.
16. Leftow, Brian (2010), 'Swinburne on divine necessity', *Religious Studies*, vol. 46, issue. 2, pp. 141-162
17. Plantinga, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford, Oxford University Press.
18. Rosen, Gideon (2014), "Abstract Objects", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/abstract-objects/>>.



19. Schrader, David E. (1991), 'The Antinomy of Divine Necessity', *International Journal for Philosophy of Religion*, 30, pp. 45-59.
20. Swinburne, Richard, (1993), **The Coherence of Theism**, (revised Edition), Oxford, Clarendon Press.
21. Wachter, Daniel V. (2002), 'The Necessity of God's Existence', *In Argument & Analyse*, A. Beckermann & C. Nimtz (eds.), Mentis, pp. 516-525 URL= <<http://epub.ub.uni-muen>>.

