

برهان مفهوم‌گرایی بر اثبات وجود خدا

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی*

چکیده

یکی از تقریرهای برهان جهان‌شناختی بلبرهان مفهوم‌گرایی شناخته می‌شود. این برهان با تکیه بر فرضیه صدق در دلالت‌شناسی منطق موجهات، بر آن است تا به اثبات وجود خدا بپردازد. با توجه به اینکه گزاره برآیند ذهن است و بدون ذهن گزاره‌ای وجود نخواهد داشت، طرفداران این برهان بر این عقیده اند که وجود گزاره‌های صادق در همه جهان‌های ممکن، نشان‌دهنده وجود خداست؛ زیرا با توجه به اینکه در همه جهان‌های ممکن، ذهن انسانی و مانند آن وجود ندارد، پس باید ذهن الوهی وجود داشته باشد تا گزاره‌های صادق بدان وابسته باشند. نویسنده علاوه بر نقل تقریرهای مختلف این برهان، هر یک از آن‌ها را نیز نقد و بررسی کرده است و در پایان با استناد به دیدگاه‌های فیلسوفان مسلمان در باره وحدت جهان، آن را بی‌اعتبار دانسته و به سبب پرهیز از به درازا کشیده شدن بحث و نیز بی‌ارتباطی با موضوع این نوشتار، دلایل وحدت جهان را مطرح نکرده و تنها بدان ارجاع داده است.

واژگان کلیدی

مفهوم‌گرایی؛ فعلیت‌گرایی؛ جهان‌های ممکن؛ جهان واقع؛ صدق؛ ضرورت.

m_shahrudi@yahoo.com

* استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

برهان مفهوم‌گرایان بر وجود خدا

«برهان مبتنی بر مفهوم‌گرایی»، برهان مشهوری است که از خانوادهٔ براهین جهان‌شناختی، غایت‌شناختی^۱ و هستی‌شناختی^۲ به حساب می‌آید و تا اندازه‌ای به انواع برهان‌های جهان‌شناختی همانند است و بسا برخی از تعابیرش با آن همانند باشد، ولی قطعاً هم از جنبهٔ مقدمات و ساختار منطقی و هم از جنبهٔ نتایج آن، تفاوت‌های بسیاری با آن‌ها دارد. جا دارد این برهان را تقریر دیگری، البته کاملاً متفاوت، از «برهان امکان و وجوب» بدانیم که به جهان‌های ممکن نیز نظر دارد. نتیجهٔ این برهان از این قرار است که اگر بتوانیم به پیوند دقیق میان واقع‌گرایی و مفهوم‌گرایی دست یابیم، مسیر تفکر و استدلال ما به نوعی الهیات می‌انجامد که از آن به «الهیات آنسلمی» تعبیر شده است، یعنی به این نتیجه می‌انجامد که خدا نه تنها در جهان بالفعل وجود دارد بلکه در هم‌ه جهان‌های ممکن^۳ نیز وجود دارد. برای تبیین دقیق این برهان، نخست باید اشاره‌ای هرچند کوتاه به مسئلهٔ «جهان‌های ممکن» داشته باشیم.

اصطلاح جهان‌های ممکن از آرای لایب‌نیتس^۴ گرفته شده است. وی در بیان تفاوت میان حقایق عقل^۵ و حقایق واقع^۶ دسئف‌نخست را گزاره‌هایی می‌داند که در هم‌ه جهان‌های ممکن صادق‌اند، اما گزاره‌های دسئف‌دوم این‌گونه نیستند. (رک. لایب‌نیتس، ۱۳۷۲، ص ۱۷۶). وی در الهیات نیز برای تبیین مسئلهٔ شرور از این مفهوم استفاده می‌کند. به گفت‌وی، خدا از میان بی‌نهایت جهان ممکن، این جهان را که از جهان‌های دیگر کامل‌تر بوده، آفریده است (Leibnitz, 1988. p.416).

در دوران اخیر، این مفهوم در دلالت‌شناسی منطق موجهات^۷ نقش قابل توجهی یافته است. در این حوزه گزاره‌هایی وجود دارد که جهت آن‌ها ضرورت یا امکان است. بسیاری از گزاره‌های کاذب با افزوده شدن جهت امکان متصف به صدق می‌شوند، چنان‌که بسیاری از گزاره‌های صادق با افزوده شدن جهت ضرورت، متصف به کذب می‌گردند. تبدیل حکم قضیه از صدق به کذب و بوعکس، این پرسش را مطرح می‌سازد که چه چیزی سبب این صدق و کذب ثانوی شده است؟

بر اساس نظریهٔ دلالت گزاره‌های ممکن، جهان‌های دیگری غیر از جهان فعلی، گرچه وجود بالفعل ندارند، وجود بالامکان دارند و در آن جهان‌ها صدق یا کذب چنین

گزاره‌هایی ممکن است. جهان ممکن در برابر جهان واقع قرار دارد. مقصود از جهان واقع^۱ جهانی است که شامل همه مراتب و قلمرو هستی یا همه آنچه که وجود دارد، می‌شود (Broadly, 1988, pp.4-8). مقصود از جهان یا جهان‌های ممکن، جهانی با اوضاع و احوالی غیر از آن چیزی است که اینک وجود دارد و به لحاظ ذهنی ممکن است آن را تصور کرد.

در باره جهان‌های ممکن دو دسته نظریه وجود دارد: ۱. فعلیت‌گرایی یا واقع‌گرایی؛ ۲. امکان‌گرایی که از آن به رئالیسم نیز تعبیر می‌شود. بر اساس امکان‌گرایی، سایر جهان‌های ممکن نیز به اندازه جهان واقع وجود دارند (Inwagen, 1986, p.186). طرفداران جهان‌های ممکن مانند دیوید لویس که توانایی ما بر بازتعبیر گونه‌های مختلف برای اشیاء به وسیله زبان طبیعی، دلیلی بر وجود آن جهان‌ها و موجودتی است که از آن گونه که در جهان بالفعل هستند، متفاوت‌اند (Lewis, 2001, p.84). به نظر وی جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، تفاوت اساسی با جهان‌های ممکن ندارد. تنها تفاوت آن در این است که ما در آن زندگی می‌کنیم. در واقع، هر جهان برای ساکنان آن، جهانی بالفعل است (Lewis, 2001, p.94) و عبارت‌هایی مانند «واقعی» یا «بالفعل» که سبب تمایز افراد بالفعل از افراد ممکن می‌شود، عبارت‌هایی نسبی است که در مورد افراد و جهان‌ها به کار می‌روند (Lycan, 1999, p.15).

به نظر فعلیت‌گرایان، جهان بالفعل تنها جهانی است که وجود دارد و چیزی نیست که وجود داشته باشد، ولی در جهان بالفعل وجود نداشته باشد. ممکن است اوضاع و احوال متعدد و مختلفی را بتوانیم به جای وضعیت موجود تصور کنیم، ولی اگر آن اوضاع و احوال وجود می‌داشتند، در همین جهان بالفعل وجود می‌داشتند، نه در جهانی دیگر (Adams, 1981, p.7) بلکه وجود جهان‌های متعدد را که صورتی از جهان‌های ممکن باشند، محال دانسته‌اند، گرچه هر یک از جهان‌های ممکن نسبت به خود و به طور نسبی بالفعل است. پلاتینگا، جهان‌های ممکن را به گزاره‌های کاذب تشبیه می‌کند که کذب آن‌ها به معنای نبود آن‌ها نیست (Plantinga, 1982, pp.45-47).

با همین اشاره کوتاه به جهان‌های ممکن، اینک به برهان مفهوم‌گرایی می‌پردازیم: مفهوم‌گرایی ناظر به گزاره‌ها، این نظریه است که گزاره‌ها ضرورتاً آثار علل ذهنی

هستند و تا ذهنی وجود نداشته باشد، گزاره نیز وجود ندارد؛ در واقع، نسبت میان گزاره و ذهن، همانند نسبت میان فعل و فاعل و معلول و علت است. همان گونه که وجود فعل بدون وجود فاعل و وجود معلول بدون وجود علت ممکن نیست، وجود گزاره بدون وجود ذهن نیز ممکن نیست. ضرورتاً صادق است که اگر X یک گزاره است، X اثر رهیافت گزاره‌ای است و اثر رهیافت گزاره‌ای بدون مبدأ و منبع قابل تصور نیست تا چه رسد که قابل وجود یافتن باشد. در واقع، می‌توان گفت که ادراک یک گزاره، امری است که گزاره را پدید می‌آورد و آن را نگه می‌دارد (Smith, 1984, pp.38-49). به گونه‌ای که بدون آن ادراک، نه گزاره‌ای به وجود می‌آید و نه دوام خواهد یافت و چون ادراک فعل ذهن است، نه وجود ادراک، بدون وجود ذهن ممکن است و نه وجود گزاره بدون وجود ادراک امکان‌پذیر است. گزاره‌ای که نتیجه ادراک نباشد و ادراکی که نتیجه ذهن نباشد، تبیین‌پذیر نیست.

در واقع، این نظریه که علت پیدایش و دوام وجود گزاره‌ها، قوای ادراکی است، پیش‌فرض یا مبنای برهان مفهوم‌گرایان است. البته آرای دیگری نیز وجود دارد که به نوبت خود تبیین دیگری را برای این مسئله ارائه می‌کنند و می‌توان آن‌ها را در منابع مربوط به خودشان جست.^۹

برهان مفهوم‌گرایان یا تقریر مفهوم‌گرایان از برهان امکان و وجوب، خود تعبیرها و تقریرهای متعدد و متفاوتی دارد که به قرار زیر است:

تقریر یکم

الف. بر اساس واقع‌گرایی و پذیرش جهانی واقعی که یا انگاره‌ها، تصورات و تصدیقات ذهنی ما براین و باز نمود آن است، یا ملثر از آن و یا دست کم، آن جهان، مستقل از انگاره‌های ذهنی ماست، امکان، گزاره است و گزاره بازتاب شرایط مستقیم عینی یا برایندهای ذهنی ناظر به واقعیت و یا دست کم، نثرات و انفعالات کم و بیش مربوط به واقعیت است و بر اساس مفهوم‌گرایی، گزاره، نتیجه علل ذهنی است، به گونه‌ای که اگر ذهنی نباشد، گزاره معنابل وجود نخواهد داشت. مقصود از گزاره بودن امکان یکی از این معانی است:

۱. گزاره‌هایی به وصف امکان وجود دارد که ذهن ما آن‌ها را به همراه وصفشان درک می‌کند، بنابراین، چون امکان بخشی از یک گزاره یا قید و وصف آن است، به صورت تبعی و از باب «تسمیة الشئ باسم جزئه»، خودش نیز گزاره است.

۲. ما درک و تصویری ذهنی از امکان داریم و چون تصورات و ادراکات ما خواه در قالب‌های زبانی مطرح شود و خواه مطرح نشود، قابلیت فروریزش در قالب‌های زبانی و گزاره‌ای را دارند، امکان نیز از چنین قابلیت برخوردار است و هر چه که قابلیت بیان در شکل گزاره‌ای را داشته باشد، هم به لحاظ صورت و هم به لحاظ محتوا گزاره است و این معنای دیگری از گزاره بودن امکان است.

۳. دست‌کم ما درکی از امکان داریم و چون ادراکات ما با واسطه یا بی واسطه به واقعیت‌های عینی بازمی‌گردد، بنابراین، امکان نیز با واسطه یا بی‌واسطه به واقعیت عینی بازمی‌گردد؛ یا خود امری عینی و واقعی است و یا دست‌کم، منشأ انتزاعی عینی و واقعی دارد؛ بنابراین، امکان نیز بازنمود واقع است و این تعبیر دیگری از گزاره‌ای بودن امکان است.

ب. با توجه به اینکه ذهن بدون ارتباط به جهان واقعی به یکی از صورت‌های پیش‌گفته، هیچ‌گونه فعل و انفعالی نخواهد داشت و در غیر این صورت، ذهن نخواهد بود و این خلاف فرض است و تناقض، بنابراین، وجود هر گزاره‌ای نشان‌دهنده تعامل میان ذهن و عین است.

تنها موردی که ممکن است نقضی بر ارتباط و پیوند ضروری میان ذهن و عین باشد، وجود اعتباریات و موهوماتی مانند غول و سیمرغ و مانند آن است که بدون ارتباط به واقعیت، ممکن است در ذهن وجود داشته باشند. ولی از آنجا که بر فرض که در چنین مواردی پیوند میان ذهن و عین نفی گردد، باز هم اشکالی بر این برهان وارد نمی‌شود؛ بدین سبب که امکان که یکی از نکات اساسی آن است، از این نوع ادراکات اعتباری و موهوم نیست. از این گذشته، مفاهیم موهوم و اعتباری یادشده نیز چندان از واقعیت بی‌بهره نیستند؛ زیرا مفاهیم یادشده ترکیبی از مفاهیمی است که بی‌واسطه یا باواسطه از واقعیت به چنگ آمده است.

ج. تردیدی وجود ندارد که برخی از گزاره‌ها در هر شرایطی صادق و برخی دیگر نیز در هر شرایطی کاذب هستند. به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی وجود دارند که صدق یا کذب ضروری دارند و نیز گزاره‌هایی وجود دارند که صدق یا کذب آن‌ها امتناع دارد و در غیر این صورت باید، سفسطه را هر چند به صورت موجباً جزئی پذیرفت و پذیرش آن با حکم به بطلان همه صورت‌های علمی و نیز گزاره‌های ذهنی برابر خواهد بود. در این صورت می‌توانیم بدون هر گونه ابهامی به وجود برخی از گزاره‌های صادق (و یا کاذب) در همه شرایط و همه جهان‌های ممکن، حکم کنیم یا چنین گزاره‌هایی را ادراک کنیم.

د. ادراک یا حکم به وجود چنین گزاره‌هایی به پیوند و ارتباط ذهن ما با جهانی واقعی که این گزاره‌های صادق ما بدان مربوط است، بستگی دارد، در غیر این صورت، اولاً این گزاره‌ها صادق نخواهند بود و این خلاف فرض است و محال، و ثانیاً مربوط به آن جهان نخواهد بود و این هم خلاف فرض است و محال. به هر حال، صدق برخی از گزاره‌ها در همه شرایط و همه جهان‌های ممکن و فرضی بدون پذیرش ارتباط ذهنی که چنین گزاره‌هایی را ادراک می‌کند، با واقعیتی که آن گزاره‌ها از آن حکایت می‌کنند، یعنی با جهان واقعی، ممکن نیست (Smith, 1984, pp.38-49).

پس از سویی، ما در آن جهان‌های فرضی ممکن نیستیم تا بتوانیم با آن‌ها تعامل و ترابط داشته باشیم و در نتیجه به تدوین و تقریر گزاره‌های صادق مربوط به آن جهان‌ها اقدام کنیم و از دیگر سو، چنین گزاره‌هایی وجود دارند و چنان که گفته شد، گزاره‌ها نتیجه‌لثیری و لثیری و ترابط عللی ذهنی هستند، پس به این نتیجه دست می‌یابیم که در هر جهان ممکن، هر گزاره‌صادقی، اثر ذهنی یک ذهن است و تا ذهنی وجود نداشته باشد، چنین گزاره‌هایی نیز وجود نخواهند داشت و چون اذهان امکانی در چنین جهانی نه بدیهی است و نه می‌توان بر آن استدلال کرد و یا چنین احتمالی بسی ناآشناست و در نتیجه بین و مبین نیست، پس چنین گزاره‌هایی اثر ذهن الوهی است؛ پس می‌توان گفت خدایی وجود دارد که این گزاره‌ها اثر ذهن اوست. اگر خدا وجود نداشته باشد، از طرفی انسان یا موجودات امکانی نیز در چنین جهان‌های ممکن و فرضی وجود ندارد، فرض چنین گزاره‌ها و نیز ادراک آن‌ها به تناقض می‌انجامد.

این برهان را می‌توان به گونه دیگری که روشن‌تر و مختصرتر باشد نیز ارائه کرد که از این قرار است:

تردیدی وجود ندارد که برخی از گزاره‌ها صدق ضروری و مطلق دارند و در صادق بودن وابسته به هیچ شرطی نیستند؛ مانند گزاره‌های اولی و ام‌القضایا. تردیدی نیست که گزاره یا ساختگی ذهن است و یا نتیجه تعامل دوسویه آن با واقع و از آنجا که کسی می‌تواند چنین گزاره‌های را تدوین و ارائه کند که به همه عوالم ممکن و شرایط فرضی آن‌ها عالم باشد، پس تدوین چنین گزاره‌هایی از توان اذهان ممکن بیرون است؛ بنابراین، باید ذهنی الوهی وجود داشته باشد که این گزاره‌ها نتیجه فعالیت یا تعامل ذهن او باشد و او کسی غیر خدا نمی‌تواند باشد.

به هر حال، این برهانی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است و آن را «برهان مفهوم‌گرایان» یا برهان استوار بر مفهوم‌گرایی نامیده‌اند. این برهان چنان که اولین تقریر آن ملاحظه شد، سه مقدمه دارد: مفهوم‌گرایی؛ واقع‌گرایی و مقدمه‌ای هم مربوط به بی‌همتایی ضروری برخی از گزاره‌ها که می‌توان از آن به بی‌همتایی ضروری برخی از صفات خدا تعبیر کرد. از دیدگاه بسیاری از فیلسوفان دین مقدمات یادشده یا صدق پیشین دارد و یا امری مدلل است. البته کسانی مانند هیوم، فلو، راسل و مکی با آن موافق نیستند.

این تقریر نیز همانند تقریرهای بعدی قابل نقد و بررسی است که به سبب مشترک بودن انتقادهای مربوط به آن با نقدهای مربوط به تقریر دوم، به صورت یکجا بررسی خواهد شد.

تقریر دوم برهان مفهوم‌گرایان

اگر واقع‌گرایی صادق است، پس در همه عوالم ممکن، گزاره‌هایی وجود دارد؛ زیرا وجود واقعیت با صورتبندی آن ناسازگار نیست و محال نیست که جهان واقع که موجودات واقعی نیز دارد، در قالب گزاره‌هایی بیان گردد. این امر از این واقعیت به دست می‌آید که امکان، تعبیر دیگری از گزاره‌های بالامکان صادق است. به تعبیر دیگر، اگر واقع‌گرایی و مفهوم‌گویی، هر دو صادق هستند، این نتیجه به دست می‌آید که اولاً

وجود گزاره‌ها در آن ممکن است و ثانیاً وجود گزاره‌های بالامکان صادق از لوازم وجود گزاره است و سرانجام، در هر جهان ممکن، ذهنی وجود دارد. اگر جهان ممکنی به نام W وجود داشته باشد که هیچ ذهنی در آن وجود نداشته باشد یا یک گزاره‌های موجود در جهان W اثر ذهن نیستند و یا دو امکان در جهان W گزاره نیست که با واقع‌گرایی تناقض دارد و یا سه امکانی در جهان W وجود ندارد که با این فرض که W ممکن است، تناقض دارد.

البته تنها این مقدمه که در هر جهان ممکنی ذهنی وجود دارد (Smith, 1984, pp.38-49)، این نتیجه را در پی ندارد که در هر جهان ممکنی، خدا وجود دارد. حتی این نتیجه را ندارد که خدا واقعاً وجود دارد؛ زیرا ممکن است در جهان‌های متفاوت، اذهان متفاوتی وجود داشته باشند، ولی در عین حال، ممکن است ذهن الوهی وجود نداشته باشد و محتمل است که تنها اذهان انسانی و حیوانی و مانند آن وجود داشته باشند.

بر این اساس، باید این مقدمه را نیز به این برهان افزود که دست کم یک گزاره وجود دارد که تنها و تنها می‌تواند اثر ذهن الوهی باشد و ممکن نیست اثر یکی یا دسته‌ای از اذهان حیوانی یا انسانی یا مانند آن باشد، به تعبیر دیگر، گزاره‌ای وجود دارد که تنها و تنها ممکن است نتیجه ذهنی باشد که عالم مطلق است و هیچ ذهن محدودی در پیدایش و تولید چنین گزاره‌ای نه تنها نقشی ندارد بلکه ممکن نیست چنین گزاره‌ای فراورده ذهن انسانی و مانند آن باشد؛ به این دلیل که جهان واقعی مجموعه به غایت به هم پیوسته همه گزاره‌های صادق است، نه تنها مجموعه آن‌ها. چنین جهانی با چنین گزاره‌های، تنها نتیجه ذهنی است که عالم مطلق باشد (Smith, 1984, pp.38-49). پس ذهنی که عالم مطلق باشد، وجود دارد و چون ذهنی که عالم مطلق باشد، همان ذهن الوهی یا خدایی است که همگان کم و بیش آن را می‌فهمند و ممکن نیست که غیر خدا از چنین ذهنی برخوردار باشد، پس این برهان به اثبات وجود خدا می‌انجامد.

نقد و بررسی

۱. اشکال نخست این است که می‌توان به جای ذهنی که عالم مطلق است، اذهان بی‌شماری را لحاظ کرد که در عین حال که هیچ یک از آن‌ها عالم مطلق نیستند، ولی به سبب بی‌شماری یا نامتناهی بودن تعداد آن‌ها، می‌توانند نقش ذهنی را که عالم مطلق است، داشته باشند؛ بنابراین با این برهان نمی‌توان به اثبات ذهن الوهی یا خدا دست یافت.

پاسخ این است که این اشکال، ترکیب و به‌هم‌پیوستگی گزاره‌های صادق را نادیده گرفته و آن را صرفاً مجموعه گزاره‌ها پنداشته است. مجموعه گزاره‌ها یک اثر است و این چیزی غیر از این است که تک‌تک گزاره‌ها هر کدام یک اثر هستند؛ بوی‌ای مثال، اینکه «سرخ‌ی یک رنگ است»، اثر ذهن اسماعیل است و «سبزی یک رنگ است»، اثر ذهن ابراهیم است، این نتیجه را به دنبال ندارد که «سرخ‌ی یک رنگ است و سبزی یک رنگ است»، اثر یک ذهن است.

۲. گرچه گزاره‌های ممکن در عوالم ممکن، امری ممکن است، وجود آن‌ها قطعی و ضروری نیست؛ از این‌رو، حداکثر چیزی را که اثبات می‌کند، امکان وجود خداست، نه ضرورت و قطعیت وجود او.

۳. چنان که در پایان خواهیم گفت، وجود عوالم ممکن نه تنها امری مدلل نیست بلکه از خردپذیری هم برخوردار نیست.

۴. بر فرض وجود گزاره‌هایی که در عوالم شناخته‌شده مصداق ندارد و بر اساس منطق موجّهات باید در عوالم دیگری وجود داشته باشد تا متصف به صدق گردد، هیچ دلیلی وجود ندارد که اولاً تعداد این گزاره‌های نامتناهی باشد تا نتیجۀ ذهنی نامتناهی باشد و ثانیاً هیچ امتناعی ندارد که در برابر هر یک یا هر دسته از این گزاره‌ها در جهان‌های ممکن یک یا یک دسته ذهن موجودات ممکن وجود نداشته باشد تا گزاره‌های نامتناهی فرضی یادشده، فراورده تک‌تک آن‌ها یا مجموعه آن‌ها باشد. به تعبیر دیگر تناظر یک به یک گزاره‌های یادشده با اذهان ممکن در عوالم ممکن نه منع عقلی دارد و نه تجربه‌ای علمی بر نفی آن‌ها وجود دارد.

تقریر سوم

هر جهان ممکن، بیشترین پیوستگی گزاره‌هاست، به گونه‌ای که هر گزاره یا نفی آن، متغیر تابع منطقی W است. هر جهان صرفاً ممکن چون W به گونه‌ای است که در صورتی ممکن است واقعی باشد که W واقعی بوده باشد، پس W تنها توابع متغیر منطقی صادق را در بر دارد. نتیجه این می‌شود که (بر فرض پذیرش مفهوم گرای) در صورتی W ممکن است واقعی باشد که نتیجه و اثر ذهنی باشد که عالم مطلق است (Smith, 1984, pp.38-49).

به تعبیر دیگر، با توجه به این که هیچ تجربه علمی بر موجودات ممکن در جهان‌های ممکن در دست نیست و هیچ دلیل عقلی یا اطمینان‌بخشی نیز بر واقعی بودن آن‌ها وجود ندارد، چاره‌ای نیست جز آنکه هر گزاره‌ای متغیر تابع منطقی W باشد و نیز نفی و سلب آن هم همین گونه باشد و چون صادق بودن گزاره‌ها فرع و نتیجه صدق و واقعی بودن متغیر تابع منطقی W است، بنابراین، رابطه‌ای ناگسستنی میان واقعی بودن W و صدق متغیر تابع منطقی آن وجود دارد که نتیجه آن اثبات وجود ذهنی است که گزاره‌های مربوط به W و نیز متغیر منطقی آن برآیند آن ذهن باشد و چون گزاره‌های یادشده نامتناهی جمعی است، نه مجموعی و بنابراین، ممکن نیست فرآورده اذهان نامتناهی باشد، پس باید ذهنی وجود داشته باشد که عالم مطلق باشد تا بتوان وجود گزاره‌های نامتناهی یادشده را تبیین کرد و او کسی جز خدا نیست.

نقد و بررسی

۱. نقدهایی که بر تقریر پیش وارد بود، با تفاوت اندکی بر این تقریر نیز وارد است.
۲. بیشترین پیوستگی گزاره‌ها که از لوازم هر جهان ممکن است، تغییر اساسی در مسئله ایجاد نمی‌کند؛ زیرا اولاً پیوستگی گزاره‌ای ممکن امری کاملاً ذهنی است و حرکت از ذهن به عین، گرچه در بسیاری از موارد امری ضروری است، همیشه این گونه نیست. بسا بتوان نهاده‌ها و گزاره‌هایی را در ذهن داشت که پل و پیوندی به جهان خارج نداشته باشد و در نتیجه هیچ استلزام هستی‌شناسانه‌ای نیز نداشته باشد. از این گذشته متغیر تابع منطقی W بودن هر گزاره یا نفی آن به این معنی نیست که میان نهاده یا

گزاره ذهنی که هیچ مصداقی در جهان‌های شناخته‌شده ندارد، با وجود عینی و واقعی در جهان دیگر تلازم وجود دارد.

۳. متغیر تابع منطقی W بودن هر گزاره یا نفی آن به معنای تناظر یک به یک گزاره‌ها و ذهن‌ها نیست تا به دلیل ناممکن بودن چنین تناظری، نتیجه منطقی آن وجود ذهنی همه‌دان و همه‌توان در عوالم ممکن دیگر باشد. هم می‌توان تناظر یک به یک را انکار و هم می‌توان اصل چنین گزاره‌هایی در عوالم ممکن را نفی کرد و هم متغیر تابع منطقی W بودن را و چون هیچ یک از دعاوی یادشده (انکار وجود چنین گزاره‌هایی در عوالم ممکن، تناظر یک به یک و متغیر تابع منطقی W بودن) امتناع منطقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی ندارد، پس چنین دلیلی به اثبات وجود خدا نمی‌انجامد. ۴. این تقریر بر فرض‌هایی بنا شده است که نه بدیهی هستند و نه دلیل کافی دارند و بیشترین چیزی که می‌توان در باره آن‌ها گفت، این است که فرض‌هایی ممکن هستند، همین و بس. فرض‌های ممکن بر فرض که مقدمه استدلال باشد، به نتیجه ممکن می‌انجامد نه به نتیجه ضروری (ابن‌سینا، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۴۸) و چنان که در جای خود گفته شده است، نتیجه ضروری تنها از برهانی به دست می‌آید که همه مقدمات آن ضروری باشند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۵۸) و چون کمترین ضرورتی که خدا باید داشته باشد، ضرورت ذاتی است، (با توجه با اینکه ضرورت خدا ازلی است (شیرازی، صدرالدین، ۱۳۶۸، ج ۱، صص ۹۴، ۱۲۳ و ۱۸۶)، ضرورت ذاتی کمترین حد ضرورت لازم برای وجود خداست)، بنابراین، مقدمات دلیلی که به اثبات وجود خدا می‌پردازد نیز باید دست‌کم ضرورت ذاتی داشته باشند؛ در حالی که هیچ یک از مقدمات یادشده چنین ویژگی را ندارند. اگر مقدمات یادشده به صورت درست و دقیق منطقی بیان شود، جهت هر یک از آن‌ها حداکثر امکان خاص است و نه حتی امکان عام تا چه رسد به ضرورت و اقسام آن.

تقریر چهارم

تعبیر دیگر از برهان مفهوم‌گرایان را می‌توان به گونه‌ای ارائه کرد که بر قضیه شرطیه مبتنی نباشد؛ مقدمه نخست آن از این قرار است: جهان یا جهان‌های ممکن وجود دارد

که از اذهان ممکن تهی است. مقصود از آن، جهانی است که یا هیچ گونه ذهنی در آن وجود ندارد و یا اگر ذهن یا اذهانی در آن وجود دارد، ذهن یا اذهان موجود در آن، اذهانی ممکن نیستند بلکه اذهان ضروری‌اند.

این مقدمه را می‌توان به گونه دیگری نیز بیان کرد و یا آن را بر مقدمه یا مقدمات دیگری استوار ساخت؛ بهای نمونه، می‌توان آن را تعبیر دیگری دانست که ممکن است بر این مقدمه استوار باشد که جهان‌های ممکن وجود دارند که اذهان ممکن در آن وجود دارند. چنین اذهانی تنها در برخی از زمان‌ها در آن‌ها وجود دارند، نه در همه زمان‌ها.

تفاوتی وجود ندارد که گفته شود جهان‌های ممکن وجود دارد که هیچ ذهن ممکن در آن وجود ندارد یا جهان‌های ممکن وجود دارد که گرچه اذهان ممکن در آن‌ها وجود داشته یا دارند، وجود آن اذهان در جهان‌های یادشده، همیشگی و پیوسته نیست بلکه موقتی و دارای پیشینه و پسینه عدمی است و به تعبیر دیگر، هم‌ه ظرف زمان را پوشش نداده و تنها قطعه‌ای از آن را اشغال کرده است.

مقدمه دوم این است که از آنجا که برخی از گزاره‌ها یا زمانمند نیستند و فارغ از زمان وجود دارند و یا اگر هم زمانمند هستند، در همه زمان‌ها وجود دارند و در واقع تمام ظرف زمان را پوشش داده‌اند، پس زمانی وجود دارد که گزاره‌ها در آن زمان وجود دارند، ولی اثر اذهان ممکن نیستند.

نتیجه اینکه از آنجا که گزاره‌ها باید اثر یک ذهن باشند، پس این نتیجه به دست می‌آید که در هر زمانی که گزاره‌ها وجود دارند، باید ذهنی وجود داشته باشد؛ ولی از آنجا که بر حسب فرض، ذهن ممکن وجود ندارد، این گزاره‌ها اثر و فعل و فرآورده یک ذهن ضروری هستند، نه یک ذهن ممکن (Smith, 1989, pp.307-30; Smith, 1990, pp.279-82).

به تعبیر دیگر، گزاره‌هایی مانند اولیات، بدیهیات و مسلمات وجود دارند که حتی اگر صدق ضروری هم نداشته باشند، صدق دائمی دارند و ممکن نیست زمانی صادق باشند و در زمان دیگری صادق نباشند. پیداست که اولاً چنین گزاره‌هایی هم‌ه ظرف زمان را پر کرده‌اند و به همین سبب صدق دائمی دارند و ثانیاً علاوه بر وجود چنین

گزاره‌هایی، صدق آن‌ها نیز بستگی به این دارد که ذهنی آن‌ها را ایجاد کرده باشد و آن‌ها نتیجه و فعل ذهن یادشده باشند.

ناگفته پیداست که تکمیل این تقریر از برهان همانند سایر تقریرها، به این گزاره بستگی کامل دارد که ذهن ضروری با خدا برابر است و محال است چیزی وجود داشته باشد به گونه‌ای که یا ذهن ضروری باشد و یا ذهن ضروری داشته باشد و در عین حال خدا نباشد؛ وجود ذهن ضروری و نفی خدا پارادوکس محال است؛ چون ضرورت و خدا از جنبه‌های متعددی با یکدیگر نوعی تلازم دارند. در نتیجه می‌توان گفت، تنها یک ذهن (یا یک نوع ذهن) ضروری وجود دارد که این گزاره‌ها فعل و اثر و فرآورده آن هستند و این ذهن، همان خداست.

تعبیر اخیر این استدلال به مقدمه یا گزاره دیگری وابسته است و آن مقدمه یا گزاره به نوعی پیش‌فرض این استدلال است و آن این است که در جهان ممکنه که یاد شد، گزاره‌ها در زمان وجود دارند. اگر گزاره‌ها در زمان وجود نداشته باشند، نمی‌توان گفت، گزاره یا گزاره‌هایی وجود دارد که در همه زمان‌ها وجود دارند و تمام ظرف زمان را پوشش داده‌اند و در نتیجه، زمانی وجود دارد که گزاره‌ها در آن زمان وجود دارند، ولی اثر اذهان ممکن نیستند.

ممکن است این اشکال مطرح شود که مقدمه یا پیش‌فرض یادشده که دلالت بر زمان‌مندی گزاره‌ها دارد و شرط لازم درستی تقریر اخیر است، بخشی از این استدلال به حساب می‌آید و باید همانند مقدمات خود برهان از صدق برخوردار باشد و حال آن که بنا بر برخی از تعاریف زمان، نادرست است؛ بهای نمونه، بر اساس تعریف انیشتین از زمان که نتیجه‌اش این است که تنها چیزی در زمان قرار دارد که یا رخدادی فیزیکی باشد و یا به یک رخداد فیزیکی ارتباط داشته باشد، زمانمندی گزاره‌های درست نیست. این اشکال چندان اهمیت ندارد؛ زیرا با توجه به اینکه تعاریف آزادتری از زمان وجود دارد که نتیجه‌اش با زمانمندی گزاره‌ها و اینکه گزاره‌ها در زمان وجود دارند، سازگار است، می‌توان استدلال یادشده را تکمیل کرد و از این جهت آن را ناتمام ندانست.

علاوه بر این، می‌توان استدلال کرد که شرط لازم و کافی وجود داشتن در زمان ارتباط به فیزیکی بودن یک رخداد ندارد بلکه تنها شرط آن این است که گزاره یا هر چیز دیگری فعل یک فاعل باشد (Smith, 1989, pp.307-30; Smith, 1990, pp.279-94) همین و بس. به تعبیر دیگر، ویژگی فعل بودن چیزی برای فاعل نه تنها این است که در زمان پدید آمده باشد بلکه ویژگی جدایی‌ناپذیر آن این است که هم‌زمان را نیز پر نکرده باشد و پیشینه و پسینگی عدمی داشته باشد؛ مانند آنچه که بسیاری از متکلمان (Hartshorne, 1983; Ford, 1983, pp.205-213; Craig, 1995, p.187) و فیزیک دانان (Hoyle, 1975, p.658; Ramey, 1995, p.86; Schlegel, 1968, p.511)، در باره پدیده بودن جهان می‌گویند.

با توجه به این تعریف از فعل بودن چیزی، می‌توان نتیجه گرفت که گزاره‌ها در جهان مورد بحث، در زمان وجود دارند و نیازمند به فاعلی هستند که یا ذهن محض باشد و یا ذهن نیز داشته باشد و تنها ذهنی که ممکن است گزاره‌ها نتیجه آن باشند، تنها ذهن خداست. بر این اساس می‌توان این تعبیر از برهان مفهوم‌گرایان، درست و تمام دانست.

نقد و بررسی

این تقریر بر چند فرض استوار است که تردید در یکی از آنها مانع از نتیجه‌بخشی این استدلال است:

۱. جهان یا جهان‌های ممکن وجود دارد.
۲. جهان یادشده از اذهان ممکن تهی است.
۳. گزاره‌هایی وجود دارد که یا زمانمند نیستند و یا در همه زمان‌ها وجود دارند. تنها وجه خردپذیری فرض یکم یا موجه‌ترین آن‌ها تبیین صدق گزاره‌هایی است که نه مطابق خارجی دارند و نه مطابق ذهنی. چنان که در پایان در مورد فرض جهان‌های ممکن خواهیم گفت، تبیین صدق آن‌ها متوقف بر فرض جهان‌های ممکن نیست؛ بنابراین، فرض یادشده تنها یک احتمال جایگزین‌پذیر است.

فرض دوم حتی به اندازه فرض یکم نیز خردپذیری ندارد؛ زیرا تهی بودن جهان یادشده از اذهان ممکن، نه بدیهی است و نه استدلال خردپذیری دارد. فرض سوم هم این اشکال را دارد که ممکن است صدق گزاره‌های یادشده به دلیل وجود اذهان ممکن در جهان واقعی باشد و اگر ذهن یا دستگاه شناسایی از نوع ممکن آن همانند اذهان بشری وجود نداشته باشد، هیچ داوری در باره چنین گزاره‌های به ظاهر زمانمندی وجود نخواهد داشت تا نیاز به فاعل ضروری داشته باشد. این اشکال بر همه تقریرهای برهان یادشده با تفاوت اندکی وارد است.

تقریر پنجم

در تعبیر پیشینیان نیز نکاتی و تعبیری وجود دارد که می‌توان آن را برهان مفهوم‌گرایی نامید؛ بنای نمونه به این عبارت آکویناس^۱ توجه کنید:

حتی اگر عقل انسانی وجود نداشت، از آنجا که حقایق و واقعیت‌ها با عقل الهی پیوندی ناگسستنی دارند، بدون وجود عقل انسانی نیز می‌توان حقایقی وجود داشته باشد، ولی اگر بر فرض محال، هیچ ذهن و عقلی وجود نداشته باشد و در واقع، اگر عقل الوهی وجود نداشته باشد و تنها چیزی که وجود دارد، اشیاء باشند، در این صورت، چیزی به نام حقیقت و صدق وجود نخواهد داشت (Aquinas, 1976, Q. 1. A.6. Responsio).

این تعبیر به مفهوم‌گرایی اشاره دارد و می‌توان آن را یکی از تقریرهای برهان مفهوم‌گرایی دانست، گرچه به سبب کوتاهی آن نمی‌تواند به وضوح و صراحت بیانگر برهان مفهوم‌گرایان بر وجود خدا باشد (Smith, 1984, pp.38-49).

این تقریر نیز همانند تقریرهای پیشین اشاره به صدق ضروری برخی از گزاره‌ها دارد که به دلیل صدق ضروری آنها نمی‌توان آنها را زمانمند دانست و به دلیل پدیده بودن اذهان ممکن و انسانی نمی‌توان آنها را فعل اذهان ممکن و انسانی دانست. به همین سبب، نقد و بررسی آن نیز همانند تقریرهای پیشین است.

تقریر ششم

تعبیری در منادولوژی^{۱۱} لایب‌نیتس نیز وجود دارد که می‌توان آن‌ها را تقریر دیگری از برهان مفهوم‌گرایان دانست. لایب‌نیتس از طریق واقعیت امکان بر وجود خدا استدلال می‌کند. به گفتگوی، اگر واقعیتی در میان ماهیات یا امکان‌ها، و یا در حقایق ابدی وجود داشته باشن، این واقعیت باید بر یک وجود ضروری یا بالفعل استوار باشد، وجود یا واقعیتی که یا ذاتاً وجود داشته باشد و یا ذاتاً عین فعلیت باشد... بدون وجود خدا در عالم امکان، هیچ واقعیتی وجود ندارد. نه تنها هیچ چیزی موجود نخواهد بود بلکه هیچ چیزی ممکن هم نخواهد بود (Leibniz, 1934, sec. 44, p.10). اگر حرف «یا» در گزاره ماهیات یا امکان‌ها را اشاره به این نکته بدانیم که ماهیات همان امکان‌ها هستند، چنان که در جای دیگر لایب‌نیتس چنین تعبیری دارد (Leibniz, 1934, sec. 43, p.10)، در این صورت، برهان یادشده بدین قرار است:

ماهیت همان امکان است؛

واقعیت و فعلیت امکان، بر چیزی که بالفعل باشد، بستگی دارد؛

پس، واقعیت ماهیت، مستلزم فعلیت موجودی ضروری، یعنی خداست.

این تقریر را به دو گونه می‌توان تصویر و فهم کرد:

۱. مقصود از واقعیت داشتن امکان و ماهیت، همان وجود داشتن آن باشد. در این صورت این تقریر کم و بیش همان تعبیر متعارف برهان امکان و جوب است که از وجود ماهیت به وجود موجود ضروری می‌توان رسید و ارتباط روشنی با برهان مفهوم‌گرایی ندارد.

۲. مقصود از واقعیت، وجود نباشد بلکه ذات بودن مورد نظر باشد. در واقع، این استدلال در پی آن است که چیزی را اثبات کند که به تعبیر عربی «مذوّت الذات» نام دارد؛ یعنی ذات و ماهیت در ذات بودن و ماهیت بودن نه در وجود داشتن، نیاز به فاعل دارد و به تعبیر دیگر، ماهیت و امکان خواه وجود خارجی داشته باشد و خواه نداشته باشد، به سبب وجود ذه‌نی نیز به موجود بالفعل وابسته هستند. شاید اشکالی که ایمانوئل کانت^{۱۲} بر برهان امکان و جوب مطرح کرده است (Kant, 1998, A606; Smart, & Haldane, 1996, pp.36-8)، مربوط به همین تقریر از برهان امکان و جوب باشد که

مورد توجه مفهوم‌گرایان قرار دارد. البته از آنجا که تقریرهای متعدد مفهوم‌گرایی خود تقریری از برهان امکان و وجوب است، می‌توان اشکال کانت را بر هم‌ه تقریرها وارد دانست.

نقد و بررسی

اگر مقصود از این تقریر فهم نخست آن باشد، به روشنی به درک متعارف از برهان امکان و وجوب بازمی‌گردد و اشکالات مشهور آن (Hume, 1977, p.175; Hick, 1964, p.175; Hume, 1909, p.14; Kant, 1998, A606; Smart, & Haldane, 1996, pp.36-8)، بر این تقریر نیز وارد خواهد بود؛ ولی اگر مقصود از آن فهم دوم باشد، هم اشکال کانت وارد است و هم اشکالات تقریر برهان هستی‌شناختی آنسلم و هم تقریر دکارت.

علاوه بر این، ذات بودن ذات و امکان بودن امکان، امری ذهنی است و نیاز به ذهن واجب ندارد بلکه با اعتبار ذهن وجود مفهومی دارد و با قطع اعتبار، وجود ذهنی هم نخواهد داشت تا چه رسد به اینکه نیازی به فاعل ضروری داشته باشد.

در آثار فیلسوفان دین در دوران معاصر نیز می‌توان اشاراتی به برهان مفهوم‌گرایان را یافت. برای نمونه، در آثار کسانی مانند الوین پلانینگا (Plantinga, 1982, pp.47-70)، کریستوفر منز (Menzel, 1986, pp.46.2; Menzel, 1989, pp.307-30; Menzel, 1990, pp.279-82)، توماس موریس (Morris & Menzel, 1985, pp. 353-62) و برین لفتو (Leftow, 1989, pp.135-55)، نکاتی می‌توان یافت که اشاره یا تصریح به برهان مفهوم‌گرایی دارد.

تقریر هفتم برهان مفهوم‌گرایان

پلانینگا دیدگاه مفهوم‌گرایان را چنین ارائه می‌کند: چگونه ممکن است واقعیت‌ها بی‌وجود داشته باشند که کلاً وابسته به اذهان یا افراد باشند؟ چگونه ممکن است گزاره‌هایی وجود داشته باشند که هیچ ذهنی آن را درک و تصور نکرده باشد؟ (Plantinga, 1982, p.67).

پلانتینگا این برهان خداگرایانه را در قالب یک تز^{۱۳}، آنتی تز^{۱۴} و سنتز^{۱۵} ارائه می‌کند. به گفتگوی تز این است که حقیقت و صدق نمی‌تواند از فعالیت ذهنی مستقل باشد، آنتی تز این است که صدق باید از فعالیت ذهنی ما مستقل باشد و سنتز این است که صدق از فعالیت عقلی ما مستقل است، ولی از فعالیت عقلی خدا مستقل نیست (Plantinga, 1982, p.68).

مقصود پلانتینگا از تز این است که صدق از احکام مربوط به گزاره‌هاست و به تبع گزاره‌ها از کارکردهای ذهن به شمار می‌رود. اگر ذهنی وجود نداشته باشد که تصویری یا حکمی داشته باشد و اگر ذهن در پی تطبیق تصویر یا حکم ذهنی خود با مطابق خارجی نباشد، صدق معنا نخواهد داشت؛ بنابراین، صدق امری ذهنی است (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۵).

مقصود وی از آنتی تز هم این است که گرچه صدق از فعالیت‌های ذهن است، ولی برخی از مصداق صدق به گونه‌ای هستند که ممکن نیست از فعالیت‌های آن به شمار روند؛ بهای نمونه از طرفی، برخی از گزاره‌ها به طور مطلق و بدون وابستگی به زمان و مکان خاصی صادق هستند و از دیگر سو، اذهان انسانی این گونه نیستند بلکه وجودشان امری زمانمند و مکانمند است؛ پس جایی یا زمانی را می‌توان تصور کرد که گزاره‌های یادشده که صدق آن‌ها ضروری است، وجود دارند، ولی هیچ ذهن انسانی وجود ندارد تا آن گزاره‌ها از فعالیت‌های آن‌ها به حساب آیند، پس صدق از لوازم ذهن (یعنی ذهن انسانی) نیست.

نتیجه که همان سنتز است، از این قرار است که به این دلیل ذهنی که صدق و گزاره‌های دائم‌الصدق از لوازم آن‌ها باشند، پیوسته وجود ندارد، پس ذهنی وجود دارد که این گزاره‌های دائم‌الصدق از لوازم آن هستند و این ذهن که همانند گزاره‌های دائم‌الصدق همیشگی هستند، خداست.

گرچه پلانتینگا یک واقع‌گراست، واقع‌گرایی در این برهان وی نقشی ندارد. نه تنها این بهمان بدون اعتقاد به واقع‌گرایی قابل تبیین است بلکه با اعتقاد به ضد آن نیز می‌توان آن را تبیین کرد. پلانتینگا «ضد واقع‌گرایی»^{۱۶} را آموزه‌ای می‌داند که کم و بیش

با مفهوم‌گرایی همانند است؛ از این رو به عقیده وی، اگر درک عمیقی داشته باشیم، برهان مفهوم‌گرایی یادشده یا چیزی مانند آن را تأیید خواهیم کرد. به نظر برخی، گاهی این درک در پوشش استدلالی خیالی نمایان می‌شود. این امر تا اندازه‌ای به این سبب است که امروزه، نیاز به برهان برای کسب اعتبار، امری فراگیر شده است، ولی این برهان، کارآمد نیست و آنچه که اینجا اهمیت دارد، دقیقاً درک همین انگیزه‌گرایی به ضد واقع‌گرایی است (Plantinga, 1982, p.67).

نقد و بررسی

۱. بسیاری مانند اسمیت، برهان مفهوم‌گرایان را خواه به شکلی که مورد نظر لایب‌نیتس بوده، خواه به صورتی که پلاتینگا بدان پرداخته است، قابل پذیرش می‌دانند، ولی آن را الزام‌آور نمی‌دانند.

البته این گونه نقدها بر هر برهانی که وارد باشد، از اعتبار لازم برخوردار نیست؛ زیرا در صورتی برهانی قابل پذیرش است که مقدمات آن صادق باشد و در صورت صدق مقدمات نتیجه آن به طور ضروری صادق است (طوسی، ۱۳۷۱، ص ۹۸) و پذیرش یا عدم پذیرش امر ضروری، امری دلخواهانه نیست بلکه یا ضروری است و یا محال. اگر مقدمات برهان صادق باشند، صدق نتیجه ضرورت دارد و اگر مقدمات آن صادق نباشند، جز در برخی از موارد، نتیجه نیز کاذب خواهد بود (طوسی، ۱۳۷۱، ص ۱۸۰) و پذیرش نتیجه کاذب نیز امری دلخواهانه نیست. البته همان مواردی نیز که کذب مقدمات به صدق نتیجه می‌انجامد، به دلیل صدق ضروری گزاره‌ای است که بر حسب صورت، نتیجه مقدمات کاذب است، ولی در واقع، نتیجه مقدمات دیگری است که از صورت مسئله پاک شده است.

۲. بسیاری از فیلسوفان بر این عقیده‌اند که مقدمه کلیدی که برای نتایج بخش بودن برهان مفهوم‌گرایان لازم است، این مقدمه است که مفهوم‌گرایی صادق است. مفهوم‌گرایانی مانند جان مک‌داول^{۱۷} و بیل بریور^{۱۸} بر این باورند که ساختار ذهن و تجربه همسان است و بنابراین، آن دو بیانگر یک واقعیت هستند و هر آنچه در ذهن تحقق می‌یابد، دقیقاً همان چیزی است که در واقع و تجربه نیز وجود دارد. بر این

اساس، مفهوم‌گرایی امری صادق است و می‌توان آن را مقدمه هر برهانی مانند برهان اثبات وجود خدا قرار داد.

مخالفان مفهوم‌گرایی مانند کریس پیکوک^{۱۹} و جوز برمودز^{۲۰} بر این باورند که محتوای ذهن و تجربه با هم یکی نیستند؛ بنابراین، صدق تجربه، صدق مفهوم‌گرایی را در پی ندارد. با قطع ارتباط میان ذهن و تجربه، مفهوم‌گرایی واقعیت‌نما نیست و از این رو، ارزش صدق ندارد و از ترکیب آن برهان بر اثبات امور واقعی به وجود نمی‌آید.

۳. نقد مشترکی که بر همه تفریرهای برهان مفهوم‌گرایان وارد می‌گردد، ناتمامی مبنای مشترک آنهاست. این برهان بر نظریه صدق و آن هم بر فرضیه جهان‌های ممکن استوار است و از آنجا که نظریه صدق به گونه‌های دیگر نیز قابل طرح است و نیز از آنجا که فرضیه جهان‌های ممکن مدلل نیست، بنابراین، این برهان نیز توانایی اثبات چیزی را ندارد. به منظور تبیین این دو نکته چنان که پیشتر وعده داده شد، به اختصار، به بررسی فرضیه جهان‌های ممکن و نظریه صدق می‌پردازیم.

بررسی فرضیه جهان‌های ممکن

چنان که در آغاز این نوشتار گفته شد، هم در الهیات و هم در منطق موجهات، مسئله جهان‌های ممکن مطرح شده است. طرح آن در الهیات، جنبه هستی‌شناسانه دارد و در منطق موجهات جنبه معرفت‌شناسانه و همین جنبه اخیر است که به برهان مفهوم‌گرایی ارتباط دارد. برای بررسی بیشتر آن باید به معانی امکان و تعدد جهان و نیز علت طرح چنین فرضیه‌ای اشاره کنیم.

با توجه به این که این برهان به جنبه معرفت‌شناسی و دلالت منطق موجهات ارتباط دارد، امکان مربوط به آن نیز امکان منطقی است، نه فلسفی. امکان منطقی به معنای سلب ضرورت است؛ خواه ضرورت جانب مخالف و خواه سلب ضرورت از دو جانب (طوسی، ۱۳۷۱، صص ۶۲-۶۳). آن‌گاه که گفته می‌شود جهان ممکن است، مقصود از امکان آن سلب امتناع و ضرورت از آن است؛ یعنی هیچ حکمی که موجه به امکان شده باشد، برای جهان نه ضرورت دارد و نه امتناع؛ اگر حکم به وجود آن شود،

چنان که پیش فرض این برهان است و در عین حال، موجه و متصف به امکان شود، نه معدوم بودن جهان ضرورت دارد و نه موجود بودن آن. در واقع، هیچ یک از وجود و عدم برای جهان ضرورت ندارد. بر فرض که وجود جهان های متعدد مورد نیاز دلالت‌شناسی منطق موجّهات، ممکن باشد، این دلیلی بر وجود آنها نخواهد بود.

از این گذشته، نه تنها دلیلی بر وجود جهان‌های ممکن ارائه نشده بلکه دلایلی بر امتناع تعدد جهان که تعبیر دیگری از امکان جهان است، ارائه شده است. مهم‌ترین دلیل آن این است که تعدد جهان قابل تصور نیست و چیزی که قابل تصور نباشد، به مرتبه حکم و داوری نمی‌رسد تا مورد تصدیق قرار گیرد. فرض دو جهان متوقف بر یکی از این دو فرض است: یک. حد و مرز هر یک از دو یا چند جهان ممکن، اعتباری و قراردادی باشد؛ مانند حد و مرز کشورها، در این صورت، تعدد جهان نیز امری اعتباری و قراردادی خواهد شد که با فرض وحدت جهان تفاوتی ندارد؛ دو. حد و مرز هر یک از آنها عدم محض باشد به این معنی که یکی از جهان‌ها به پایان برسد و عدم آن را احاطه کند، آن‌گاه جهان دیگری آغاز گردد. این فرض هم قابل تصور نیست و بر فرض تصورپذیری، فرضی محال است؛ چون بر مکان‌مندی جهان متوقف است که آن هم نادرست است (طباطبایی، بی‌تا، صص ۱۵۰-۱۵۲).

البته جهان ممکن دو معنا دارد: یکی جهانی که جدای از جهانی باشد که ما کم و بیش آن را می‌شناسیم و قوانین یکسان دارد و اجزای آن به یکدیگر ارتباط منطقی به همراه کنش و واکنش دارد؛ یعنی جهانی فراتر از همه کیهان‌ها و فضا و مکانی که برای ما قابل تصور است؛ جهانی که قوانین و احکام آن با آنچه ما می‌شناسیم، کاملاً متفاوت باشد. معنای دیگر جهان، محدودتر از معنای پیش گفته است؛ یعنی کره ای از کرات همین منظومه یا منظومه دیگر که ذهن ممکن در آن وجود نداشته باشد.

گرچه جهان ممکن، بیشتر به معنای نخست اطلاق می‌شود، ولی معنای دوم نیز برای نتیجه‌بخشی این برهان بسنده است؛ زیرا گزاره‌هایی وجود دارد که صدق آنها به جهانی که ما در آن زندگی می‌کنیم، محدود نیست بلکه در هر بخشی از جهان، حتی اگر ذهن ممکن وجود نداشته باشد که این گزاره کارکرد آن به حساب آید،

صادق است؛ بنابراین، باید ذهنی وجود داشته باشد که چنین گزاره‌هایی نتیجه عملکرد آن باشد.

تعابیر بسیاری از کسانی که در باره جهان‌های ممکن بحث و بررسی کرده‌اند، نشان می‌دهد که مقصود از جهان‌های ممکن، همان معرایی نخست است؛ بوی نمونه، برخی آن را در برابر جهان واقع، مطرح کرده‌اند و مقصودشان از جهان واقع، «همه قلمرو هستی و همه آن چیزی است که تحقق یافته»، است (Broadly, 1988, pp.4-8). (شکل‌ها و صورت‌های دیگری که ممکن بود جهان و اشیای آن باشند، ولی اینک در جهان ما آن گونه نیستند» (Lewis, 2001, p.84).

بر همین اساس است که برخی از فیلسوفان، فرضیه جهان‌های ممکن را ناسازگار دانسته‌اند (Stalnaker, 1970, p.66) و تأکید می‌کنند که بر اساس این فرضیه ملاکی برای تمایز میان امور واقعی و افسانه‌ای وجود نخواهد داشت (Stalnaker, 1970, pp.68-70). برخی دیگر چنین فرضیه‌ای را زمینه ساز نسبیت اخلاقی می‌دانند (Adams, 1974, pp.215-16).

علت طرح چنین فرضیه‌ای چنان که گفته شد، تبیین صدق گزاره‌های ممکن است و حال آن که صدق آن‌ها را می‌توان به گونه دیگر نیز تبیین کرد.

از این‌ها گذشته، فیلسوفان مسلمان دلایلی بر وحدت جهان ارائه کرده‌اند که فرضیه تعدد جهان و در نتیجه برهان مفهوم‌گرایی را نفی می‌کند؛ بوی نمونه، می‌توان به منابع مربوط به آن مراجعه کرد (شیرازی، ۱۳۶۰- الف، ص ۳۴؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۹۸؛ همو، ۱۳۶۰- ب، ص ۴۶ و ص ۴۶۰، همو، ۱۳۵۴، ص ۶۱؛ سبزواری، ۱۴۱۳ق، ص ۵۲۲).

یادداشت‌ها

1. teleological
2. ontological
3. possible worlds
4. Leibnitz
5. truth of reason
6. truth of fact
7. semantics of modal logic

8. actual world

۹. برای نمونه رک.

.Stalnaker, 1979, pp.225-234; Hintikka, 1979, pp.122-123; Plantinga, 1974

10. Aquinas
11. Monadology
12. Immanuel Kant
13. thesis
14. antithesis
15. synthesis
16. anti-realism
17. John McDowell
18. bill brewer
19. Chris Peacocke
20. Jose Bermudez

کتابنامه

- ابن سینا (بی‌تا)، شرح الاشارات و التنبیها، دفتر نشر الکتاب، چاپ دوم.
- همو (۱۴۰۴)، شفا (برهان)، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قم: مکتبه آئی‌الله المرعشی النجفی.
- سبزواری، هادی (۱۴۱۳ق)، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده، تهران: نشر ناب، چاپ اول، ج ۳.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۵۴)، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- همو (۱۳۶۰- الف)، اسرار الآیات، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- همو (۱۳۶۰- ب)، الشواهد الربوبیه، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
- همو (۱۳۶۸) الحکمة المتعالیه، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۶۲)، نه‌ایة الحکمة، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- همو (بی‌تا)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم: انتشارات صدرا.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۱)، الجوهر النضید، تصحیح محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدارفر، چاپ پنجم.

- لایب نیتس، گوتفريد ويلهلم (۱۳۷۲)، *مونادولوژی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.

- Adams, R. M. (1974), "Theories of Actuality", *Nous*, vol. 8.
- Id. (1981), *Actualism and Thisness, synthese*, Ithaca: Cornell University Press.
- Aquinas, Thomas (1976), "Quedtions Disputate de Veritate", in: *Opera Omnia*, ed. Leonine, Tomus, 22, vol. 3.
- Broadly, Raymond (1988), *Possible Worlds*. Hackett Publishing.
- Craig, William Lane (1995), "Did Jesus Rise from the Dead?", in: *Jesus Under Fire*, ed. J. P. Moreland and Michael Wilkins, Grand Rapids, Mich.: Zondervan.
- Ford, Lewis S. (1983), "An Alternative to Creatio Ex Nihilo", *Religious Studies*, Vol. 19.
- Hartshorne, Charles (1983), *Creative Synthesis and Philosophic Method*, Lanham, UP of America.
- Hick, John (ed.), (1964), *The Existence of God*, New York: Macmillan.
- Hintikka, Jaakko (1979), *The Modes of Modality*, Ithaca: Cornell University Press.
- Hoyle, Fred (1975), *Astronomy and Cosmology: A Modern Course*, San Francisco: W. F. Freeman & Co.
- Hume, David (1909), *Enquiry Concerning Human Understanding*, The Harvard Classics.
- Id. (1977), "Dialogues Concerning Natural Religion", *Classics of Western Philosophy*. Edited by Stephen M. Cahn. Indianapolis, in: Hackett Publishing, 2nd edition.
- Inwagen, Peter (1986), "Two Concepts of Possible World", in: *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XI.
- Kant, Immanuel (1998), *Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leftow, Brian (1989), "A Leibnizian Cosmological Argument", *Philosophical Studies*, Vol. 57.
- Leibniz, G.F. (1934), "Monadology", in: Leibniz, *Philosophical Writings*, trans. Mary Morris, New York: E. P. Dutton & Co.

- Id. (1988), *Teodicy*, Open Court Publishing.
- Lewis, David (2001), *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell.
- Lycan, William (2000), *Philosophy of Language*, London: Routledge.
- Menzel, Christopher (1986), "On Set Theoretic Possible Worlds", *Analysis*, vol. 46.2
- Id. (1990), "Time and Propositions", *Philosophia*, vol. 20.
- Patrick Grim (1986), "On Sets and Worlds: A Reply to Menzel", *Analysis*, vol. 46.4.
- Plantinga, Alvin (1974), *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press.
- Id. (1982), "How to be an Anti-Realist", *APA Proceedings and Addresses*, Vol. 56, No. 1, pp.47-70.
- Id. (1987), "Two Concepts of Modality", *Modal Realism and Modal Reductionism Perspectives*, vol. I.
- Ramey, B. (1995), *The Kalam Cosmological Argument*. New York: Oxford University Press.
- Schlegel, Richard (1968), "Time and Thermodynamics", in *The Voices of Time*, ed. J. T. Fraser, London: Penguin Press,.
- Selmer, Bringsjord (1985), "Are There Set Theoretic Possible Worlds?", *Analysis*, vol. 45.1.
- Smart, J.J.C. and J.J. Haldane (1996), *Atheism and Theism*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Quentin (1984), "The Conceptualist Argument for God's Existence", *Faith and Philosophy*, vol. 11, no. 1.
- Id. (1989), "A New Typology of Temporal and Atemporal Permanence", *Nous*, vol. 23.
- Id. (1990), "Time and Propositions", *Philosophia*, vol. 20.
- Stalnaker, Robert (1970), "Possible Worlds", *Nous*, vol. 19.
- Id. (1979), "Possible Worlds", in *The Possible and the Actual*, ed. M. Loux, Ithaca: Cornell University Press.
- Morris, Thomas and Menzel, Christopher (1985), "Absolute Creation", *American Philosophical Quarterly*, vol. 22.