

بررسی تحلیلی برهان وجودی آنسلم

اصغر واعظی*

دانشگاه شهید بهشتی

چکیده

مقاله حاضر دو هدف عمده را دنبال می‌کند: نخست ارائه تحلیلی دقیق و موشکافانه از برهان وجودی آنسلم و دوم تعیین مغالطه منطقی در این برهان. برای دستیابی به هدف اول و فهم درست برهان وجودی، هر دو تقریر این برهان در فصل‌های دوم و سوم کتاب پروسلوگیون آنسلم مورد بررسی قرار گرفته و به منظور ایضاح بیشتر، اعتراضات گاونیلون راهب معاصر آنسلم و پاسخ‌های آنسلم به وی مطرح شده است. در بخش دوم مقاله ضمن اشاره به انتقادات توماس اکویناس به برهان وجودی آنسلم و ارزیابی آن، تلاش شده تا با تکیه بر مبانی نظری صدرالمتهلین اشکالات موجود در این برهان و دلیل بی‌اعتباری آن بیان شود.

کلیدواژه‌ها: برهان وجودی، آنسلم، وجود ذهنی، وجود عینی، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی.

The Analysis of St. Anselm's Ontological Argument

Asghar Vaezi, Ph.D.

Assistant Professor, Department of Philosophy

Shahid Beheshti University

Abstract

This article seeks two objectives: First, to present a rigorous, meticulous analysis of St. Anselm's ontological argument and second, to determine the logical syllogism in it. The two versions of the argument as presented in the second and third chapters of St. Anselm's Proslogion have been explored in order to fulfill the first objective and get a sound understanding of the ontological argument, while objections made by Gaunilon, a contemporary monk, as well as St. Anselm's responses have been examined. The second part of the article assesses criticisms of St. Anselm's ontological argument leveled by Thomas Aquinas and seeks to show flaws in the argument and its lack of validity by drawing on the theoretical principles put forward by Sadr ol-Motalehin.

Keywords: St. Anselm, Proslogion, ontological argument, logical syllogism.

مقدمه

برای اثبات وجود خداوند سه دسته براهین عقلی اقامه شده است: براهین جهان‌شناختی (cosmological argument)، براهین غایت‌شناختی (teleological argument) و برهان وجودی (ontological proof). مورد

* دکترای فلسفه از دانشگاه تهران، استادیار گروه فلسفه دانشکده ادبیات علوم انسانی، mhm_vaezi@yahoo.com

اخری یعنی برهان وجودی از بحث برانگیزترین براهین عقلی اثبات وجود خداوند است. این برهان نخستین بار توسط سنت آنسلم اقامه شد. آنسلم سعی بر آن داشت تا با تحلیل صرف مفهوم خداوند وجود او را اثبات نماید. برهان وجودی در عین سادگی بسیاری از مسائل غامض و پیچیده فلسفی را در خود جای داده است و همین امر سبب شده تا همواره دو گروه موافقان و مخالفان را در پی خود بکشاند. ویژگی پارادوکسیکال برهان وجودی به گونه‌ای است که حتی مخالفان آن به سختی می‌توانند وجه نادرستی آن را تعیین کنند. از این رو، برهان وجودی از بدو اقامه در قرن یازدهم میلادی تاکنون راه پر فراز و نشیبی را پیموده است. دکارت فیلسوف بزرگ قرن هفدهم میلادی ضمن پذیرش این برهان، تقریری نوین از آن ارائه داد و حدود یک قرن بعد کانت شدیدترین انتقادات را متوجه آن ساخت. امواج انتقادات کانت گرچه بسیار سهمگین و مخرب بود، ولی نتوانست پایه‌های برهان وجودی را برای همیشه فرو ریزد. امروزه و به‌خصوص در سال‌های اخیر شاهد گرایش و اقبال روزافزون فلاسفه و اندیشمندان به برهان وجودی هستیم و این امر مؤید ویژگی پارادوکسیکال این برهان است.

به راستی چه خصوصیتی در برهان وجودی است که سبب شده این برهان از قرن یازدهم میلادی تاکنون معرکه‌آرای دو دسته از فیلسوفان نام‌آور باشد؟ آیا به واقع، این برهان قادر است بدون بهره‌گیری از هیچ مفهوم تجربی و صرفاً با تکیه بر مفهوم پیشینی خداوند وجود او را اثبات نماید و یا در پس این استدلال به ظاهر موجه مغالطه‌ای ظریف نهفته است؟ چنین به نظر می‌رسد که دو عامل علت اصلی توجه بسیاری از فلاسفه و متفکران به برهان وجودی است و در حقیقت این دو عامل رجوع دوباره و بازنگری در برهان وجودی را ایجاب می‌کند. عامل نخست، ارتباط تنگاتنگ برهان وجودی با بسیاری از مسائل پیچیده فلسفی است. برهان وجودی با موضوعاتی چون وجود ذهنی و خارجی، وجود محمولی و رابط و ماهیت گزاره‌های وجودی پیوند خورده است. دومین عامل آن است که برهان وجودی به‌رغم آن که در مواجهه اولی غیرمقنع و نامعتبر به نظر می‌رسد، ولی تعیین دقیق وجه نادرستی آن بسیار دشوار است و همواره این سؤال را در ذهن تداعی می‌کند که آیا این برهان بر مغالطه‌ای پنهان مبتنی است؟ و اگر چنین است آن چگونه مغالطه‌ای است؟

بدیهی است دستیابی به یک قضاوت صحیح و منصفانه درباره صحت و سقم برهان وجودی منوط به داشتن تصویری واضح و روشن از این برهان است. آنسلم خود در فصل‌های دوم و سوم کتاب *پروسلوگیون* دو تقریر متفاوت از برهان وجودی ارائه داده است. با توجه به مبهم بودن عبارات آنسلم در این دو فصل و با عنایت به آن که هر یک از این دو تقریر به دو نحو قابل تفسیر است، سایه‌ای از تردید بر فهم برهان مورد نظر آنسلم سنگینی می‌کند و همین امر نگارنده را بر آن داشت تا با بررسی تحلیلی دو تقریر ارائه شده در فصل‌های دوم و سوم کتاب *پروسلوگیون* استدلال واقعی مورد نظر آنسلم را تعیین نماید. آنچه ضرورت این تحلیل را دو چندان می‌کند آن است که بخشی از انتقادات وارد شده بر برهان وجودی آنسلم به دلیل بدفهمی استدلال مورد نظر آنسلم است. اما این بدان معنا نیست که برهان وجودی آنسلم صحیح و مصون از اشکال است. بر استدلال اقامه شده توسط آنسلم هم اشکالات حلی وارد است و هم اشکالات نقضی. در ادامه مقاله ضمن طرح اشکالات توماس اکویناس (Thomas Aquinas) و ارزیابی آن، انتقادات وارد بر برهان وجودی و مغالطه

نهفته در آن با تکیه بر مبانی نظری پذیرفته شده در حکمت متعالیه بیان گردیده و به این سؤال پاسخ داده شده است که آیا مغالطه پنهان در برهان وجودی از نوع خلط حمل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی است یا از نوع خلط مفهوم با مصداق.

اقسام براهین اثبات وجود خدا

اصولاً برای شناخت خداوند سه راه و طریق ممکن متصور است که عبارتند از: راه عقل، راه وحی و راه شهود درون^۱. از میان این سه راه، راه عقل طریقی است که عمدتاً در فلسفه مورد بحث قرار می‌گیرد. کانت از جمله فیلسوفانی است که در نقد عقل محض راه نخست را مورد بررسی قرار داده است. به اعتقاد او، کلیه براهین عقلی را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی و برهان غایت‌شناختی^۲. به تعبیر کانت برهان کلامی - طبیعی (Physico - theological proof). جای دادن کلیه براهین عقلی اثبات وجود خداوند در این سه دسته کار چندان دشواری نیست و به کمک حصر عقلی می‌توان به چنین تقسیم سه‌گانه‌ای دست یافت، زیرا برای اثبات وجود خداوند^۳ از تجربه و مقدمات تجربی آغاز می‌کنیم و^۴ صرف نظر از هر گونه تجربه ممکن و تنها با اکتفا به مفهوم پیشینی خداوند به اثبات وجود او می‌پردازیم. قسم دوم معرف «برهان وجودی» است. قسم اول نیز به نوبه خود از دو احتمال عقلی خارج نیست: ^۵ تجربه‌های «معین» را مبنای اثبات وجود خداوند قرار می‌دهیم و^۶ تجربه‌ای «نامعین» را. قسم اول «برهان غایت‌شناختی^۷ یا نظم»، و قسم دوم «برهان جهان‌شناختی» نامیده می‌شود. بنابراین، براهین عقلی اثبات وجود خداوند در سه قسم به شرح ذیل منحصر می‌گردد:

۱) برهان وجودی: برهانی است که با تحلیل صرف مفهوم خداوند، وجود او را اثبات می‌کند. این برهان از هر گونه مفهوم تجربی فراتر رفته و از این رو برهانی «پیشینی» است.

۲) برهان جهان‌شناختی: به مجموعه براهینی اطلاق می‌گردد که تجربه‌ای «نامعین»^۸، یعنی یکی از ویژگی‌های عام و کلی جهان تجربی را مبنای اثبات وجود خداوند قرار می‌دهد. براهینی نظیر برهان امکان و وجوب، برهان حدوث و قدم، یا برهان حرکت، براهینی از این دسته هستند. این که در جهان امر حادثی وجود دارد - صرف نظر از این که آن امر حادث چه موجودی و با چه مشخصاتی است - مبنای اثبات وجود خداوند از طریق «حدوث و قدم» عالم است. همچنین اذعان به وجود امری ممکن در جهان تجربی، ما را به وجود امری «واجب» در ورای عالم تجربه هدایت می‌کند. بدیهی است با توجه به آن که براهین جهان‌شناختی همواره یکی از وجوه جهان تجربی را مبنای اثبات وجود خداوند قرار می‌دهند، براهینی «پسینی» هستند.

۳ - برهان غایت‌شناختی یا کلامی - طبیعی: برهانی است که تجربه‌ای «معین»^۹ - یعنی یکی از تعینات خاص جهان تجربی - را مبنای عزیمت برای اثبات وجود خداوند قرار می‌دهد. ملاحظه نظم موجود در یک امر

۱. البته کانت پس از آن که در نقد عقل محض کلیه ادله عقلی اثبات وجود خداوند را نامعتبر می‌شمارد، در نقد عقل عملی سعی در اثبات وجود خداوند از طریق برهان اخلاقی دارد. بنابراین، اگر از صحت و سقم طریق اخلاقی برای اثبات وجود خداوند صرف‌نظر نماییم، آن‌گاه می‌توان گفت راه‌های متصور برای اثبات وجود خداوند چهار طریق است.

تجربی خاص و به عبارت دیگر هماهنگی معطوف به غایت موجود در یک امر تجربی، ذهن را متوجه یک ناظم حکیم و توانا در ورای این نظم می‌سازد. بنابراین، برهان غایت‌شناختی را که به برهان نظم نیز شهرت دارد می‌توان به شکل یک قیاسی اقترانی بیان کرد: جهان دارای نظم است (صغری)؛ هر نظمی نیاز به ناظمی حکیم و توانا دارد (کبری)؛ پس جهان دارای ناظمی حکیم و توانا است (نتیجه).

همان‌گونه که مشاهده می‌شود برهان غایت‌شناختی نیز مانند برهان جهان‌شناختی برهانی «پسینی» است، زیرا تعینات خاص جهان تجربی - یعنی اشیای منظم - را مبنای اثبات وجود خداوند قرار می‌دهد.

ما در این مقاله قصد داریم تا ضمن بیان تقریری آنسلمی برهان وجودی، اعتبار آن را مورد بحث و بررسی قرار دهیم.

برهان وجودی آنسلم همان‌گونه که پیش‌تر نیز توضیح دادیم در طی دوران پرفراز و نشیب تاریخ اندیشه، راه‌ها و شیوه‌های گوناگونی برای اثبات وجود خداوند پی‌شهاد شده است. اما به جرأت می‌توان گفت بحث برانگیزترین همه براهین و به همان نسبت پردردسرتین آن‌ها برای هر دو گروه موافق و مخالف، برهان وجودی است. این برهان نخستین بار توسط «سنت آنسلم» (St. Anselm) راهب «بک» که بعدها سراسقف کانتربری (Canterbury) گشت، در قرن یازدهم اقامه شد و به برهان وجودی شهرت یافت. آنسلم این برهان را در کتاب *پروسلوگیون* (Anselm 1965) یا خطابه به همراه پاسخ‌های خود به اعتراضات گاونیلون (Gunilon)، یکی از منتقدان معاصرش، اقامه کرده است. آرا و نظرات اندیشمندان در خصوص این برهان بسیاری متفاوت است، به‌گونه‌ای که برخی آن را فاقد ارزش و صرفاً بازی با کلمات می‌دانند و برخی دی‌گر آنسلم را به‌خاطر سادگی و بساطت برهانش ستایش می‌کنند. الوین پلانتینجا در این باره می‌نویسد: «این برهان برای اثبات وجود خدا، از زمانی که آنسلم آن را نخستین بار بیان نمود، همواره فیلسوفان را مجذوب خود کرده است. گمان می‌کنم که افراد اندکی به‌وسیله این برهان به سوی ایمان به خدا کشانده شده‌اند و نقش زیادی در تقویت و تأیید ایمان دینی ای‌فا نکرده است. در اولین نگاه، برهان آنسلم، اگر یکسره خشم‌انگیز نباشد کاملاً غیرمقنع است؛ و بسیاری شبیه یک سرگرمی خانگی و یا عبارتی سحرآمیز می‌نمایند و با این حال، تقریباً هر فیلسوف شاخصی از زمان آنسلم تاکنون چیزی برای گفتن در مورد آن داشته است. این برهان سلسله‌ای بلند و برجسته از مدافعان دارد که تا زمان حاضر تداوم یافته و در واقع سال‌های اخیر شاهد هیجان قابل توجهی از جهت توجه به این برهان در میان فلاسفه بوده است. چه علتی برای جذابیت این برهان وجود دارد؟ گمان می‌کنم علت آن اهمیت دینی آن نباشد، اگرچه این مسأله نیز بی‌تأثیر نیست. شاید برای این جذابیت دو دلیل وجود داشته باشد. نخست آن که بسیاری از پیچیده‌ترین و مشکل‌ترین مسائل فلسفه در این برهان تلاقی می‌کنند: آیا وجود یک محمول است؟ آیا قضایای وجودی، یعنی قضایای دارای صورت «x موجود است»، هیچ‌گاه بالضرورة صادق می‌شوند؟ آیا مفاد قضایای وجودی همان است که به نظر می‌رسد؟ آیا موضوعاتی هستند - به هر معنای معتبری برای [واژه] «هستند» - که وجود نداشته باشند؟ اگر چنین است، آیا آن‌ها دارای هیچ وصفی هستند؟ آیا می‌توانند با اشیایی که وجود دارند مقایسه شوند؟ این مسائل و صدها مسأله دی‌گر درباره برهان آنسلم رخ می‌نمایند. دوم آن‌که، گرچه این برهان در نگاه اول یقیناً این‌گونه

به نظر می‌آید که باید نادرست باشد، تعیین دقیق وجه نادرستی آن بسیار دشوار است. در واقع من اعتقاد ندارم که هرگز فیلسوفی ابطالی قطعی و نهایی برای این برهان، در صورت گوناگونش، ارائه داده باشد» (پلاتینجا ۱۳۷۶).

پیش از آن که به بررسی تحلیلی نحوه استدلال آنسلم در فصل‌های مختلف کتاب *پروسلوگیون* بپردازیم، ابتدا لازم است به اختصار چگونگی استدلال آنسلم در برهان وجودی و مراحل طی شده در روند اثبات وجود خدا را توضیح دهیم.

آنسلم در برهان وجودی خود برای اثبات خداوند به مفاهیم تجربی متوسل نشده است. او در این برهان مانند یک ریاضی‌دان با در دست داشتن مجموعه‌ای از داده‌ها به سوی مفاهیم قابل اثبات به پیش می‌رود و برهان خود را با تعریف خداوند که در واقع سنگ بنای برهان وجودی و بنیادی‌ترین واژه و مفهوم در این برهان است آغاز می‌کند؛ «خدا موجودی است که بزرگ‌تر (greater) از آن قابل تصور نیست». او گاه به جای واژه بزرگ‌تر واژه برتر را به کار می‌برد. به این ترتیب، وقتی درباره خدا سخن می‌گوییم، خواه مؤمن و معتقد به او باشیم و خواه ملحد و منکر او، چنین معنایی را در ذهن داریم. البته تعریف فوق‌گرفته ممکن است در بادی امر کمی گیج‌کننده به نظر آید، اما در واقع فهم شهودی ما را از مفهوم خدا بیان می‌دارد. از آن چه گفته شد دو نکته کلیدی که در حقیقت دو مقدمه از برهان وجودی آنسلم را تشکیل می‌دهند به دست می‌آید:

(۱) همه انسان‌ها حتی افراد ملحد تصویری ذهنی از خداوند دارند، چرا که انکار وجود خداوند مستلزم فهمی درون ذهنی از او است. چگونه می‌توان خدا را انکار کرد، بی‌آن که تصویری از او در ذهن داشت.

(۲) تصویری که هر انسانی، خواه مؤمن و خواه کافر، از خداوند در ذهن دارد عبارت است از: «موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست».

آنسلم بحث خود را با بررسی تفاوت میان آن چه فقط در ذهن وجود دارد و آن چه هم در ذهن و هم در خارج موجود است ادامه می‌دهد. کدام یک بزرگ‌تر است؟ او برای ارائه تصویری دقیق‌تر از مسأله به مثال نقاش متوسل می‌شود؛ از نظر یک نقاش کدام یک بزرگ‌تر است: یک نقاشی هنگامی که فقط در ذهن یک هنرمند است یا همان نقاشی وقتی هم در ذهن هنرمند و هم به عنوان یک اثر هنری عینی در خارج از ذهن او وجود دارد؟ آنسلم شق دوم را برمی‌گزیند. به این ترتیب، یک نقاشی وقتی هم در ذهن هنرمند و هم به عنوان یک اثر هنری در خارج وجود دارد بزرگ‌تر است. مطلب فوق را می‌توان به طریقی دیگر نیز توضیح داد. اگر شخصی ما را میان دریافت یک دلار که فقط در ذهن وجود دارد و یک دلار که علاوه بر ذهن، در عالم واقع هم وجود دارد مخیر سازد کدام یک را انتخاب می‌کنیم. بدیهی است شق دوم را برمی‌گزینیم. به این ترتیب، نکته کلیدی سوم و به تعبیری مقدمه سوم برهان وجودی آنسلم نیز به دست می‌آید:

آن چه هم در ذهن و هم در خارج (عالم واقع) وجود داشته باشد بزرگ‌تر از چیزی است که فقط در ذهن وجود دارد.

آنسلم با دست‌یابی به مقدمه سوم به مرحله‌ای رسیده است که می‌تواند برهان وجودی خود را اقامه کند:^۲
الف) همه انسان‌ها - حتی شخص ملحد - مفهومی از خدا در ذهن خود دارند (در مقدمه اول اثبات شد).
ب) خدا بنا بر تعریف موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست (در مقدمه دوم اثبات شد).
ج) اگر خدا هم در ذهن و هم در عالم واقع وجود داشته باشد بزرگ‌تر از هنگامی است که فقط در ذهن وجود دارد (در مقدمه سوم اثبات شد).

در نتیجه خداوند بالضروره در عالم خارج موجود است.

به این ترتیب، می‌توان از مقدمات فوق وجود خداوند در عالم واقع را به عنوان یک ضرورت متافیزیکی استنتاج کرد، چرا که اگر خداوند آن گونه که در ذهن و فاهمه است در عالم واقع وجود نداشته باشد، پس می‌توان موجودی بزرگ‌تر را تصور کرد که هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد. اما این امر بر خلاف فرض ماست، زیرا به موجب تعریف ذکر شده در مقدمه دوم، خدا موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. به این ترتیب، باید یک واقعیت برون‌ذهنی مطابق با مفهوم درون‌ذهنی ما از خدا وجود داشته باشد. استدلال آنسلم را می‌توان به صورت برهان خلف‌نی‌ز بیان کرد. در برهان خلف با اثبات محال بودن «نقیض مدعا» (آنتی‌تز)، صحت «مدعا» (تز) ثابت می‌گردد. تبیین استدلال آنسلم از طریق برهان خلف به قرار ذیل است:

از میان دو قضیه «خدا موجود است» و «خدا موجود نیست» تنها یکی صحیح است.
چنین فرض می‌کنیم که نقیض مدعای آنسلم (آنتی‌تز) - یعنی «خدا موجود نیست» - صادق است.
اگر «خداوند وجود نداشته باشد» لازم‌آش آن است که خدا - که بنا بر تعریف هیچ چیز بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست - موجودی باشد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است و این امر منطقاً محال است.
پس قضیه «خدا موجود نیست» نادرست است.
در نتیجه، خدا موجود است.

اعتراضات گاونیلون به برهان وجودی آنسلم

گاونیلون، راهب مارموتیر و یکی از معاصران آنسلم، با نوشتن رساله‌ای زیر عنوان «در دفاع از احمق» (On Behalf of the Fool) برهان وجودی آنسلم را آماج انتقادات و اعتراضات خود قرار داد که مهم‌ترین انتقادات او به شرح ذیل است:

گاونیلون در اعتراض نخست خود تعریفی را که آنسلم از خداوند ارائه می‌دهد نامعتبر می‌شمارد. به اعتقاد او، اگر خداوند «موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»، پس باید اذعان کرد که واژه خدا از دایره فهم بشری خارج است و برای ذهن آدمی کاملاً بی‌معناست. واقعیت نهفته در پس این واژه کاملاً متعالی و

۲. مقدمه اول و دوم استدلال آنسلم مورد پذیرش کلیه منتقدان اوست. اما آنچه بیش از همه ذهن منتقدان را به خود معطوف داشته و محل تردید و تأمل ایشان قرار گرفته، مقدمه سوم است. بنابراین، مخالفان برهان وجودی آنسلم عمدتاً به مقدمه سوم اشکال می‌کنند.

فراتر از معرفت بشری است. به این ترتیب، می‌توان اعتراض نخست گاونیلون را چنین خلاصه کرد: آنسلم بر آن است تا با بهره‌گیری از مفهوم خدا به عنوان «آنچه بزرگ‌تر از آن تصورپذیر نیست» وجود خارجی آن را اثبات نماید، حال آن‌که اصل وجود چنین مفهومی و فهم‌پذیر بودن آن محل تأمل و مناقشه است. اعتراض دوم به آنسلم در واقع اشکالی نقضی است؛ او معتقد است حتی اگر از اعتراض نخست صرف‌نظر کرده و فرض نماییم که مفهوم خدا به عنوان «آنچه بزرگ‌تر از آن تصورپذیر نیست» در فاهمه ما بگنجد، با این وصف هیچ دلیلی در دست نیست که ثابت کند این مفهوم واقعیت برون‌ذهنی خدا را ضرورت می‌بخشد. گاونیلون اشکال نقضی خود را با ذکر مثال جزیره توضیح می‌دهد؛^۳ می‌توان در اقیانوس جزیره‌ای را تصور کرد که همه انواع ثروت و فراوانی را دارا باشد، جزیره‌ای به غایت با شکوه که «بزرگ‌تر از آن تصورپذیر نیست». با استدلالی نظیر آن چه آنسلم در برهان وجودی ارائه می‌دهد می‌توان نشان داد که این کامل‌ترین جزیره بای‌د وجود داشته باشد. در واقع، گاونیلون با توسعه و تعمیم استدلال آنسلم نشان می‌دهد که اگر آنسلم در استدلال خود به راه صواب رفته باشد می‌توان براین متعدد وجودی را برای همه انواع اشیا اقامه کرد و به این ترتیب، وجود آن‌ها را اثبات نمود. کامل‌ترین جزیره، کامل‌ترین اسب و نظایر آن بای‌د وجود داشته باشند، چرا که در غیر این صورت کامل‌ترین نخواهند بود و این بر خلاف فرض است. گاونیلون می‌خواهد با طرح این انتقاد نشان دهد که در تصور ذهنی ما از خداوند بای‌د هر آنچه کامل‌ترین امر تصورپذیر است چیزی وجود ندارد که ما را ملزم به پذیرش وجود عینی آن کند.

پاسخ‌های آنسلم به اعتراضات گاونیلون

آنسلم (۱۹۶۵) با وقوف کامل بر انتقادهای گاونیلون، ضمن طرح انتقادات او در کتاب *پروسلوگیون*، به هر یک از آن‌ها پاسخ جداگانه‌ای می‌دهد.

انتقاد نخست گاونیلون متوجه امکان تصور خداوند است. تردیدی نیست که بحثی کامل و جامع درباره برهان وجودی مستلزم آن است که ابتدا اعتبار منطقی مفهوم پیشینی مورد نظر آنسلم از خدا را به عنوان «موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورپذیر نیست» بررسی نماییم. او در فصل پانزدهم کتاب *پروسلوگیون* از خداوند به عنوان موجودی که «چنان بزرگ است که نمی‌توان آن را تصور کرد» سخن می‌گوید.^۴ کاملاً بدیهی است که اگر آنسلم معنای مطلق و بی‌قید و شرط این عبارت را قصد کرده بود دی‌گر نمی‌توانست هیچ استدلالی را مجاز شمارد، چرا که همه اعتبار استدلال او در گروی تصویری است که انسان در ذهن خود از خدا دارد. اما تمایلات ارتدوکسی - کاتولیکی آنسلم که توأم با گرایش به اندیشه‌های نوافلاطونی است دال بر آن است که مقصود او از این بیان دراماتیکی نمی‌تواند این مطلب باشد که ما هیچ تصور معتبری از خدا نداریم، بلکه صرفاً بر این

۳. این انتقاد همراه با استدلالی از آنسلم در «پروسلوگیون» مطرح شده است (Anselm 1965).

۴. عین عبارت لاتین کتاب به شرح ذیل است: "ergo domine non solum es duo maius cogitari nequit, sed es quiddam maius quam cogitari possit." (Anselmi 1965).

نکته تأکید می‌کند که انسان فاقد تصویری است که کنه ذات خداوند را نشان دهد. آنسلم در واقع از عبارت فوق به نحو هوشیارانه‌تری همان معنایی را قصد می‌کند که بعدها توماس در کتاب «خلاصه الهیات» ذکر کرده است: «هر نامی را که در مورد خدا به کار می‌بریم خدا از معنا و مضمون آن فراتر می‌رود» (Aquinas 1989). بنابراین، همه انسان‌ها در ذهن خود تصویری از خداوند دارند، گرچه این تصور هرگز قادر نیست حقیقت ذات الهی را به‌طور کامل نشان دهد.

گاونیلون در انتقاد دوم خود سعی بر آن دارد تا با تعمیم بخشیدن به استدلال آنسلم، آن را در مورد همه انواع اشیا و از جمله کامل‌ترین جزیره به کار برد. آنسلم در مقام پاسخ ضمن بیان این نکته که گاونیلون در نقل و فهم برهان او دچار اشتباه شده است، بر این نکته تأکید می‌کند که قیاس میان خدا و جزیره قیاسی مع‌الفارق است، زیرا «وجود» برای خداوند که موجودی سرمدی و بی‌آغاز و پایان است یک «ضرورت منطقی» است، اما این ویژگی در مورد کامل‌ترین جزیره صادق نیست. از این رو، تصور خداوند مستلزم وجود عینی اوست؛ اگر موجودی سرمدی در یکی از زمان‌های سه‌گانه - یعنی گذشته، حال یا آینده - وجود نداشته باشد در آن صورت باید نتیجه گرفت که موجودی که سرمدی فرض شده است سرمدی نیست؛ به عبارت دیگر، وجود نداشتن موجودی سرمدی در یکی از زمان‌های سه‌گانه ناقض سرمدیت او است. بنابراین، وقتی می‌گوییم وجود خدا ضروری است مقصود این است که عدم وجود خداوند تصورناپذیر است. پس خداوند حقیقتاً بزرگ‌ترین موجود قابل تصور است، بر خلاف کامل‌ترین جزیره و امثال آن که حتی اگر وجود هم داشته باشند عدم آن‌ها تصورپذیر است. کاملاً بدیهی است که وقتی عدم چیزی - و از جمله عدم کامل‌ترین جزیره - قابل تصور باشد، پس می‌توان نتیجه گرفت که وجود برای آن غیرضروری است.

بررسی تحلیلی برهان وجودی آنسلم

آنسلم برهان وجودی خود را با دو تقریر متفاوت در فصل‌های دوم و سوم کتاب *پروسلوگیون* بیان کرده است. البته تقریر ذکر شده در فصل دوم از اهمیت بیشتری برخوردار است و شاید بتوان گفت این تقریر در واقع همان برهان اصلی آنسلم است. از سوی دیگر، می‌توان این تقریر را «استدلال خاص آنسلمی» نیز نامید، زیرا به‌رغم آن که کبرای قیاس ذکر شده در فصل سوم کتاب *پروسلوگیون* در قرن هفدهم توسط دکارت دستخوش تغییر و دگرگونی شده است و در حقیقت برهان وجودی عرضه شده در این قرن شکل تغییر یافته تقریر ذکر شده در فصل سوم است، تقریر بیان شده در فصل دوم این کتاب در طی دوران مختلف تاریخ فلسفه از هر گونه تغییر و دگرگونی در امان ماند. البته شارحین آنسلم تفسیرهای متفاوتی از برهان وجودی او ارائه داده‌اند، به گونه‌ای که خوانندگان آثار آنسلم گاه در بدو امر به دلیل مواجهه با دیدگاه‌های متفاوت مفسران نسبت به فهم دقیق مقصود او دچار تردید می‌شوند. با عنایت به توضیحات بالا و از آن‌جا که عبارات آنسلم در فصل‌های دوم و سوم تا حدی مبهم و القاکننده دو تقریر یا نحوه استدلال است، لازم به نظر می‌رسد ضمن تشریح این دو نحوه استدلال و بیان تفاوت آن دو، استدلال واقعی مقصود نظر آنسلم را تعیین نماییم. پس از ایضاح موارد فوق می‌توان دریافت که اولاً انتقادات گاونیلون و سنت توماس متوجه کدام یک از دو تقریر ذکر

شده در کتاب *پروسولوگیون* است و ثانیاً برهان وجودی ارائه شده در قرن هفدهم توسط دکارت چه رابطه‌ای با برهان وجودی آنسلم دارد و ثالثاً انتقادهای کانت به برهان وجودی متوجه استدلال دکارت است یا آنسلم و یا هر دو. از آن چه گفته شد این نتیجه به دست می‌آید که بررسی تحلیلی برهان وجودی آنسلم امری ضروری است و برای درک دقیق‌تر این ضرورت کافی است عباراتی کوتاه را از «گریو» - که در مقاله‌ای محققانه به بررسی برهان وجودی آنسلم پرداخته است - نقل نماییم:

«آنسلم برهان وجودی را اقامه کرد و گاونیلون و توماس آن را رد کردند، گرچه به نظر من نه دقیقاً آن چیزی را که مقصود نظر آنسلم است، یا به هر حال نه همه آن چه را که مراد اوست. توماس با رد نیمی از برهان آنسلم در واقع دکارت را رد کرد. کانت در نقدی بی‌ربط از دکارت نیم دی‌گر آنسلم را رد کرد. به این ترتیب، به جرأت می‌توان گفت که برهان وجودی آنسلم توسط فیلسوفانی رد شده است که یا فقط بخشی از مراد مقصود او را درک کرده‌اند و یا هرگز او را نفهمیده‌اند» (Grave 1952).

به کتاب *پروسولوگیون* باز می‌گردیم و تحلیل خود را از تقریر ذکر شده در فصل دوم این کتاب آغاز می‌کنیم. آنسلم برهان خود را با اشاره به «احمقی»^۵ که بنا بر مزامیر داود (مزامیر ۱۳: ۱) با خود می‌گفت «خدا موجود نیست» شروع می‌کند. به اعتقاد آنسلم، شخص احمق یا همان منکر وجود خدا تنها هنگامی می‌تواند وجود خدا را انکار کند که در ذهن خود تصویری از خداوند داشته باشد، تصویری که وقتی کاملاً اندیشیده شود مفهوم «آن چه بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست» را به ذهن القا کند. پس این تصور به عنوان یک «مفهوم» در ذهن و عقل آدمی موجود است. به این ترتیب، شخص ملحد نیز به چیزی می‌اندیشد که بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست. آنسلم خود می‌نویسد:

«اما بدیهی است موجودی که بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست نمی‌تواند فقط در ذهن موجود باشد، زیرا در واقع اگر فقط در ذهن موجود باشد در این صورت همان شیء متصور در ذهن را می‌توان به گونه‌ای که در جهان خارج نیز وجود داشته باشد تصور کرد - که [در این صورت] بزرگ‌تر است. بنابراین، اگر «آن چه بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست» فقط در ذهن موجود باشد، در این صورت همان چیزی که بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست چیزی خواهد بود که بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر است. اما این امر محال است. پس بی‌تردید آن چه بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست هم در ذهن موجود است و هم در جهان خارج» (Anselm 1965). عین عبارت آنسلم در فصل دوم کتاب *پروسولوگیون* را نقل کردیم تا نشان دهیم ابهامی که در خود کلام آنسلم به واسطه عارضه‌های زبانی وجود دارد منشأ بدفهمی و بعضاً سوءتفسیر برهان وجودی او شده است. ابهام در این جمله است: «همان شیء متصور در ذهن را می‌توان به گونه‌ای که در جهان خارج نیز وجود داشته باشد تصور کرد - که [در این صورت] بزرگ‌تر است.» از این عبارت می‌توان دو معنای متفاوت و به دنبال آن دو تقریر می‌تواند

۵. واژه Fool از متون مقدس اقتباس شده که در آن منکر خدا احمق نامیده شده است و شاید ناظر به این معنا باشد که شخص ملحد و منکر خدا از مرتبه علم و آگاهی به دور است.

۶. عبارت «که بزرگ‌تر است» بدین معناست که «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» هنگامی که در جهان خارج هم وجود داشته باشد بزرگ‌تر از وقتی است که فقط در ذهن موجود است.

استدلال متمایز را فهمید؛ آن دو معنا عبارتند از:

یک شیء واقعی نسبت به مفهوم همان شیء، «شیء بزرگ‌تری» (greater thing) است، یعنی از «شیئیت» بیشتری برخوردار است و به دیگر بیان از جهت «شیئیت» بزرگ‌تر است.

یک شیء واقعی نسبت به مفهوم همان شیء «قابل‌تصورتر» (greater conceivable) و به تعبیری دارای «قابلیت مفهومی» بیشتری است؛ یعنی وقتی متعلق یک مفهوم امری واقعی است، محتوای آن مفهوم در مقایسه با مفهومی که دارای متعلق واقعی نیست بزرگ‌تر و غنی‌تر خواهد بود.

بر اساس این دو نوع برداشت از عبارت آنسلم، می‌توان استدلال او در فصل دوم را به دو شکل ذیل تقریر نمود:

(۱) چون وجود واقعی بزرگ‌تر از وجود ذهنی است، پس اگر «بزرگ‌ترین موجود قابل تصور واقعی نباشد» در این صورت دیگر بزرگ‌ترین «شیء» نخواهد بود.

(۲) چون وجود واقعی بزرگ‌تر از وجود ذهنی است، پس اگر «بزرگ‌ترین موجود قابل تصور واقعی نباشد»، در این صورت دیگر بزرگ‌ترین «مفهوم قابل تصور» نخواهد بود.

نحوه تقریر برهان وجودی آنسلم توسط گاونیلون نشان می‌دهد که او از عبارات آنسلم استدلال نخست (شماره ۱) را برداشت کرده است:

«اگر آن چیز به جای آن که فقط در ذهن باشد دارای واقعیت عینی هم باشد بزرگ‌تر خواهد بود، و اگر فقط در ذهن موجود باشد در این صورت هر آن چه وجود داشته است، حتی در گذشته، بزرگ‌تر از آن است و بنابراین موجودی که بزرگ‌تر از همه موجودات است کم‌تر و کوچک‌تر از برخی از اشیای دی‌گر خواهد بود و [در نتیجه] بزرگ‌تر از همه نخواهد بود» (Anselm 1965: 125).

اما تقریباً یقینی است که مقصود آنسلم از استدلال خود در فصل دوم کتاب *پروسلوگیون* این تقریر (تقریر شماره ۱) نیست، دست کم پس از ملاحظه انتقادهای گاونیلون و پاسخ به آن‌ها. گاونیلون به جای عبارت اصلی آنسلم در استدلال - یعنی به جای عبارت «که بزرگ‌تر است» (which is greater) - عبارت «بزرگ‌تر از همه است» (which is greater than all) را قرار داده است. آنسلم به این نحوه تفسیر اعتراض می‌کند و می‌نویسد: این جایگزینی، برهان او را تغییر می‌دهد. از اعتراض آنسلم به گاونیلون به وضوح می‌توان دریافت که استدلال مورد نظر آنسلم در فصل دوم کتاب *پروسلوگیون*، تقریر دوم است نه تقریر اول، چرا که بدیهی است این جایگزینی نه تنها تقریر نخست را تغییر نمی‌دهد بلکه به تناقضی که بنا بر ادعا در صورت نفی وجود خدا حاصل می‌شود شدت می‌بخشد. اما برعکس این تغییر با تقریر دوم استدلال آنسلم سازگار نیست. چرا آنسلم به تقریر نخست که همان تقریر گاونیلون است اعتراض می‌کند و مدعی است این تقریر استدلال مورد نظر او را بیان نمی‌کند؟ پاسخ آن است که اساساً این تقریر قادر به اثبات وجود خداوند نیست. به موجب این تقریر، اگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود نداشته باشد در این صورت دیگر نمی‌توان گفت آن امر «بزرگ‌ترین چیز» است. اما شخص ملحد یا کسی که مخالف حجیت برهان وجودی است می‌تواند ادعا کند که: «نه، بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود واقعی ندارد» و در عین حال مرتکب تناقض نشود و این تقریباً همان انتقادی است که

گاونیلون به آنسلم دارد. انکار وجود عینی خدا با این مطلب که او بزرگ‌ترین امر تصورپذیر است هیچ تناقضی ندارد. می‌توان پذیرفت چیزی بزرگ‌ترین امر قابل تصور است و در عین حال معتقد بود که چنین چیزی وجود خارجی و عینی ندارد. این چیز از همه تصورات بزرگ‌تر است، اما از اشیایی که در عالم واقع وجود دارند بزرگ‌تر نیست،^۷ یعنی منافاتی وجود ندارد که یک چیز «بزرگ‌ترین امر تصورپذیر باشد» و در عین حال «بزرگ‌ترین چیز» نباشد. تناقض هنگامی پدید می‌آید که از یک سو بپذیریم بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود خارجی دارد و در عین حال وجود خارجی آن را انکار نماییم، که البته این فرض ربطی به تقریر نخست استدلال ندارد.

بنابراین، استدلال مورد نظر آنسلم تقریر دوم است. مفاد تقریر دوم این است که «اگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود نداشته باشد پس دیگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور نیست». حال اگر شخص ملحد یا کسی که مخالف حجیت برهان وجودی است به‌منظور رد این استدلال همصدا با گاونیلون همان ادعای فوق را مطرح سازد و بگوید: «نه، بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود عینی ندارد»، در این صورت او به‌جای رد استدلال آنسلم عملاً آن را تأیید کرده است. کسی که مخالف حجیت برهان وجودی است گرچه تلاش می‌کند تا نشان دهد که با نفی وجود «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» تناقضی پدید نمی‌آید - نظیر آن‌چه در تقریر نخست رخ داد - اما عملاً نه تنها در این کار موفق نیست، بلکه صحت استدلال را تأیید می‌کند، زیرا انکار وجود عینی «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» با «بزرگ‌ترین امر قابل تصور بودن» آن در تعارض است. در نتیجه، نفی وجود عینی «خدا» به عنوان «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» مستلزم تناقض است. به هر ترتیب، آنسلم در فصل دوم کتاب با تکرار چندین باره این نکته که آن‌چه وجود ندارد نمی‌تواند بزرگ‌ترین امر قابل تصور باشد، نشان می‌دهد که مقصود او از استدلال ذکر شده در این فصل تقریر دوم است نه تقریر اول (Grave 1952: 100).

اکنون نوبت به آن رسیده است که نگاهی نیز به استدلال آنسلم در فصل سوم کتاب پرسولوگیون داشته باشیم. آنسلم در این فصل، برهان وجودی خود را چنین بیان می‌دارد:

«می‌توان به موجودی اندیشید که عدم آن تصورناپذیر است. بنابراین، بزرگ‌ترین امر قابل تصور تنها هنگامی بزرگ‌ترین امر قابل تصور است که عدم آن غیر قابل تصور باشد» (Anselm 1965: 102).

این عبارت نیز مانند عبارت نقل شده از فصل دوم مبهم به نظر می‌رسد و از آن دو معنای محتمل را می‌توان استنباط کرد، با این تفاوت که هر دو معنای محتمل - بر خلاف احتمالات ذکر شده در مورد استدلال آنسلم در فصل دوم - می‌تواند مقصود نظر آنسلم باشد، یعنی اگر هر یک از این دو معنا را به آنسلم عرضه کنیم هر

۷. جالب توجه است که این استدلال - یعنی تقریر نخست برهان آنسلم - در برهانی که اسپینوزا برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است مشاهده می‌شود. اسپینوزا در کتاب اخلاق، بخش اول، قضیه ۱۱، برهان ۳ می‌نویسد: «پس اگر آنچه اکنون بالضروره موجود است فقط اشیای متناهی باشد، در این صورت لازم می‌آید که اشیای متناهی قدرتمندتر از موجود مطلقاً نامتناهی باشد و این بالبداهه نامعقول است. بنابراین، یا شیئی موجود نیست و یا موجود مطلقاً نامتناهی هم بالضروره موجود است» (اسپینوزا ۱۳۶۴: ۲۳).

دو را می‌پذیرد و هیچ یک را مغایر با مبانی استدلال خود نمی‌داند. این دو معنای محتمل عبارتند از:
الف) احتمال اول: اگر موجودی که به آن می‌اندیشیم عدمش تصورناپذیر باشد پس آن یک «موجود واقعی» (actual being) است. این مطلب را می‌توان در قالب یک قیاس اقترانی به شکل ذیل بیان کرد:
- بزرگ‌ترین امر قابل تصور موجودی است که عدم آن تصورناپذیر است.
- موجودی که عدم آن تصورناپذیر است یک موجود واقعی است.
نتیجه: پس بزرگ‌ترین امر قابل تصور یک موجود واقعی است.
مفاد احتمال اول و قیاس فوق را می‌توان کمی کامل‌تر و در قالب یک قیاس مرکب به شکل ذیل بیان کرد:
- من به موجودی می‌اندیشم که «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» است.
- بزرگ‌ترین امر قابل تصور موجودی است که «عدم آن تصورناپذیر» است.
- موجودی که «عدم آن تصورناپذیر است» یک «موجود واقعی» است.
نتیجه: پس من به موجودی می‌اندیشم که «واقعی» است.

البته در صورتی می‌توان احتمال اول را به استدلال آنسلم نسبت داد که همه قوت این استدلال در کبرای قیاس نهفته باشد - یعنی در عبارت «موجودی که عدم آن تصورناپذیر است یک موجود واقعی است» - و نتیجه قیاس فقط کمی بیش از آنچه در کبرای قیاس گفته شده است را مجدداً بیان دارد. اما اگر استدلال فوق را به گونه‌ای پایه‌ریزی کنیم که صغرای قیاس نیز نقشی تعیین‌کننده‌ای‌فا نماید و از بیان این مطلب نه چندان مهم که «تو به خدا نمی‌اندیشی مگر آن که به یک واجب‌الوجود می‌اندیشی» فراتر رود، در این صورت به نظر می‌رسد آنچه آنسلم در صدد بیان آن است احتمال دوم است:

ب) احتمال دوم: یک «واجب‌الوجود بالفعل» (actual necessary existent) قابل‌تصورتر از یک «واجب‌الوجود ممکن» (possible necessary existent) است، یعنی وقتی «بزرگ‌ترین امر قابل‌تصور» وجود خارجی و عینی داشته باشد به لحاظ محتوای مفهومی بزرگ‌تر و غنی‌تر از هنگامی است که فاقد وجود خارجی و عینی است. کاملاً روشن است که این احتمال همان تقریر و احتمال دوم استدلال آنسلم در فصل دوم کتاب پروسلوگیون را بیان می‌دارد.

از مجموعه مباحثی که پیرامون برهان وجودی آنسلم در فصل‌های دوم و سوم کتاب پروسلوگیون ارائه گردید می‌توان چنین نتیجه گرفت که روح برهان وجودی آنسلم در دو نکته اساسی ذیل خلاصه می‌شود:
(۱) بزرگ‌ترین امر قابل‌تصور تنها هنگامی بزرگ‌ترین امر قابل‌تصور است که وجود واقعی و بالفعل داشته باشد. این مطلب نتیجه احتمال‌ی‌ا تقریر دوم استدلال آنسلم در فصل دوم کتاب پروسلوگیون است.
(۲) مفهوم موجودی (بزرگ‌ترین امر قابل‌تصور) که عدم آن تصورناپذیر است مستلزم وجود بالفعل آن است. این مطلب نتیجه احتمال اول استدلال آنسلم در فصل سوم کتاب پروسلوگیون است.

انتقادات اکویناس به برهان وجودی آنسلم

دو قرن پس از اقامه برهان وجودی توسط آنسلم، این برهان مجدداً توسط توماس اکویناس فیلسوف بزرگ

قرن سیزدهم میلادی مورد نقد و بررسی قرار گرفت. اکویناس در کتاب «خلاصه الهیات» برهان وجودی آنسلم را به عنوان دومین دلیل از دلایل سه‌گانه‌ای که وجود خداوند را بدیهی می‌شمارند ذکر کرد، اما از همان ابتدا با بداهت وجود خداوند به مخالفت برخاست و براهین سه‌گانه نقل شده و از جمله برهان وجودی آنسلم را نامعتبر دانست. اکویناس ملاحظات انتقادی خود را با تأکید بر این مطلب آغاز می‌کند که «وجود خداوند» گرچه فی‌حد ذاته و در عالم نفس الامر بدیهی است، ولی فهم این بداهت برای ما انسان‌ها که از شناختی محدود برخورداریم و هرگز قادر به درک کنه ذات الهی نیستیم ناممکن است. به این ترتیب، از نظر اکویناس وجود خداوند برای خود خداوند که به کنه ذات خویش واقف است بدیهی است، ولی برای ما انسان‌ها که تصویری صحیح و تام از حق تعالی نداریم غیربدیهی است.

تفصیل فوق ریشه در مبنایی دارد که اکویناس در باب امور بدیهی ارائه می‌دهد؛ او امور بدیهی را به دو گروه تقسیم می‌کند: گروه نخست اموری را شامل می‌شود که هم فی‌نفسه و در ذات خویش بدیهی هستند و هم برای ما انسان‌ها. مفاهیمی چون وجود و عدم، کل و جزء و همچنین قضایایی چون «کل بزرگ‌تر از جزء است»، «اجتماع نفیضین محال است» از این قبیل‌اند. این امور هم فی‌نفسه بدیهی هستند و هم هیچ انسانی که از سلامت عقل برخوردار است و از شبهات سفسطه‌آمیز در امان باشد در بداهت آن‌ها تردید نمی‌کند. گروه دوم اموری را شامل می‌شود که گرچه فی‌حد ذاته بدیهی هستند، ولی بداهت آن‌ها بر ما معلوم نیست. نمونه بارز این امور برخی از مسائل تخصصی هر علم است که هر چند به کمک استدلال برای عالمان آن علم بدیهی شده است، ولی برای عامه مردم بدیهی نیست. به‌طور مثال می‌توان به قضیه «جوهر مجرد فاقد مکان و زمان است» اشاره کرد که تنها در نظر یک فیلسوف قضیه‌ای بدیهی است.

اکنون باید دید قضیه «خدا موجود است» به کدام یک از دو گروه فوق تعلق دارد. اکویناس معتقد است این قضیه گرچه فی‌نفسه بدیهی است، اما برای ما انسان‌ها فاقد بداهت است. بهترین گواه برای اثبات این مدعا سخن آن احمق است که در قلب خود گفت «خدایی وجود ندارد». انکار وجود خدا به‌وسیله آن احمق دال بر آن است که قضیه «خدا وجود دارد» بدیهی نیست، زیرا همان‌گونه که ارسطو در باب اصول اولیه برهان گفته است امر بدیهی برای همه انسان‌ها بدیهی است و هیچ‌کس نمی‌تواند بر خلاف آن بیندیشد. دلیل دیگری که اکویناس برای بدیهی نبودن قضیه «خدا وجود دارد» اقامه می‌کند آن است که یک قضیه هنگامی بدیهی است که محمول آن در مفهوم موضوعش اخذ شده باشد. به‌طور مثال در قضیه «انسان حیوان است» مفهوم حیوان در ذات انسان اخذ شده است. به این ترتیب، یک قضیه هنگامی برای ما بدیهی خواهد بود که اولاً ذات موضوع و محمول قضیه را بشناسیم و ثانیاً رابطه اندراج محمول قضیه در موضوع آن را. کاملاً روشن است که قضیه «خدا وجود دارد» فاقد این دو ویژگی است، چرا که عامه مردم نه تصور دقیق و کاملی از ذات الهی دارند و نه قادر به درک این مطلب‌اند که وجود خداوند عین ذات و ماهیت اوست. در نتیجه، عامه مردم هرگز قادر نیستند به صرف تصور ذات الهی حکم به ضرورت وجود عینی او کنند. پس قضیه «خدا موجود است» هنگامی برای ما بدیهی خواهد شد که ابتدا ذات و اوصاف خداوند را بشناسیم، اما برای شناخت ذات و اوصاف الهی باید به اموری متوسل شویم که قبلاً صحت آن‌ها با دلیل و برهان برای ما اثبات شده باشد، یعنی برای

شناخت ذات و صفات خداوند باید به آثار خداوند متوسل شد. معنای این سخن آن است که تنها هنگامی می‌توان عینیت ذات خداوند با وجود او را ادراک کرد که اولاً وجود عینی خداوند را اثبات نماییم و ثانیاً ثابت کنیم که وجود خداوند عین ذات و ماهیت اوست نه زاید بر آن (Aquinas 1989). به این ترتیب، اکویناس در کتاب خلاصه الهیات پایه و اساس روانشناختی مغالطه‌ای را که در برهان وجودی آنسلم نهفته است آشکار می‌سازد. این مغالطه عبارت است از تمایز نگذاشتن میان ذات مطلق خداوند که مستلزم وجود است و مفهوم و تصویری که ما انسان‌ها از خداوند داریم که مستلزم وجود نیست. اکویناس در این کتاب همانند گاونیلون برهان وجودی آنسلم را یک همانگویی (تولوژی) می‌نامد.

انتقاد بعدی توماس آکویناس به برهان وجودی آنسلم در کتاب «رد بر کفار» (Summa Contra Gentiles) مطرح شده است. او در این کتاب بر این نکته تأکید می‌کند که مفهوم موجودی که بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست گرچه مفهوم «وجود» را شامل می‌شود ولی مستلزم «وجود بالفعل» آن نیست، زیرا «در مورد شیء فقط به اندازه معنای لفظش می‌توان گفت که وجود دارد» (Aquinas 1975).^۸ نهایت چیزی که لفظ خدا به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن تصویرپذیر نیست بر آن دلالت دارد این است که مفاد و مضمون این لفظ در ذهن موجود است، ولی هرگز نمی‌توان از آن نتیجه گرفت که این لفظ در جهان خارج دارای فرد و مصداقی است. آنسلم این ادعا را مطرح ساخت که انکار برهان وجودی به تناقض می‌انجامد، زیرا اگر موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورناپذیر نیست وجود نداشته باشد پس دیگر بزرگ‌ترین موجود قابل تصور نیست چرا که تصورپذیرتر از آن، موجودی است که ضمن واجد بودن کلیه کمالات موجود نخست، دارای وجود بالفعل نیز باشد. حاصل آن که ما گمان می‌کنیم به بزرگ‌ترین موجود قابل تصور می‌اندیشیم. اما اگر آن چه به آن می‌اندیشیم یک امر واقعی نیست پس در حقیقت بزرگ‌ترین امر قابل تصور نیست. توماس در این انتقاد (انتقاد دوم) در واقع به این مطلب اشاره دارد که اگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود واقعی داشته باشد «به لحاظ قابلیت تصور» بزرگ‌تر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. وجود و تحقق عینی یک مفهوم در خارج نقشی در بزرگ‌تر شدن محتوای مفهومی آن ندارد. وجود واقعی یک مفهوم صرفاً دلالت بر تحقق عینی آن مفهوم در جهان خارج دارد، اما در محتوای مفهومی آن تغییری ایجاد نمی‌کند. پس هرگز نمی‌توان با تحلیل یک مفهوم وجود واقعی آن را اثبات کرد.

نقد برهان وجودی آنسلم از دیدگاه صدرالمتألهین

اگر بخواهیم برهان وجودی آنسلم را با تکیه بر مبانی نظری صدرالمتألهین مورد نقد و بررسی قرار دهیم باید بگوییم دو نوع اشکال به این برهان وارد است؛ یکی اشکال حلی و دیگری اشکال نقضی.

اشکال حلی به برهان وجودی آنسلم

مبدأ عزیمت آنسلم در هر دو استدلال خود در فصل‌های دوم و سوم کتاب *پروسلوگیون* تحلیل مفهوم ذهنی خداوند است. این مفهوم رکن رکن و اساس و بنیان این دو تقریر را تشکیل می‌دهد. به این ترتیب، آنسلم در

۸. "Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem"

هر دو تقریر تلاش می‌کند تا با استفاده از مفهوم ذهنی خداوند وجود خارجی و عینی او را اثبات نماید. اشکال اساسی وارد بر برهان آنسلم آن است که وی به واسطه خلط احکام ذهن و عین، حکم مفهوم را به مصداق سرایت داده است. آنسلم با تکیه بر مفهوم خداوند بر آن است تا وجود واجب و ضروری او را استنتاج نماید، غافل از آن که چنین استنتاجی جز با تسری حکم مفهوم به مصداق میسر نیست. مفهوم خداوند مفهومی است که تمامی مفاهیم و اوصاف کمالی را در خود جمع کرده است. به این ترتیب، گرچه مفاهیمی چون قدرت مطلق، سرمدیت، ضرورت و وجود در مفهوم خداوند اخذ شده‌اند، با این وصف به هیچ وجه نمی‌توان به صرف تکیه بر این مفاهیم در مورد مصداق و فرد خارجی آن‌ها سخنی گفت. جای تردید نیست که یک شیء در مقام توصیف مفهومی و ماهوی به هر وصفی متصف گردد آن اوصاف را در مقام تحقق خارجی و وجود عینی خواهد داشت. مرحوم صدرا به پیروی از اسلاف خود و در ذیل مباحثی چون مبحث وجود ذهنی بر این نکته تأکید کرده است که چنانچه ماهیتی در ذهن متحقق گردد اوصاف و احکام آن به نحو ذهنی برای آن ثابت است و اگر در خارج محقق شود اوصاف و احکام آن در عالم خارج تحقق می‌یابد. لازمه این سخن آن است که وقتی مفهوم خداوند در ذهن وجود دارد اوصاف و کمالات برای آن به نحو ذهنی محقق است. اما هرگز نمی‌توان به صرف تکیه بر مفهوم خداوند اوصاف عینی و از جمله وجود خارجی آن را نتیجه گرفت. اخذ مفهوم قدرت مطلق در مفهوم خداوند دال بر آن است که یکی از مقومات مفهوم خداوند مفهوم قادر مطلق است، اما هرگز نمی‌توان از آن چنین نتیجه‌گیری کرد که خداوند به عنوان قادر مطلق در جهان خارج موجود است. همچنین از اندراج مفهوم سرمدیت یا وجوب وجود در مفهوم خداوند نمی‌توان وجود ضروری او در عالم خارج را نتیجه گرفت، زیرا نهایت آن چه این اندراج بر آن دلالت دارد این است که مفهوم ذهنی خداوند به سرمدیت یا وجوب وجود متصف است، اما نسبت به سرمدیت و واجب الوجود بودن خداوند در جهان خارج نه نفیاً دلالتی دارد و نه اثباتاً. دلیل این امر آن است که وقتی مفهوم خداوند را مبدأ عزیمت خود قرار می‌دهیم تا زمانی که با استناد به دلیلی موجه پلی از عالم مفهوم به عالم واقع برقرار نساخته‌ایم تمامی آن چه نفیاً یا اثباتاً در مورد خداوند بیان می‌داریم صرفاً در حیطه مفاهیم باقی می‌ماند و به عالم واقع تسری نمی‌یابد. حال چنانچه بخواهیم به صرف تکیه بر مفهوم خداوند احکام مربوط به وجود خارجی و عینی او را بیان کنیم در دام مغالطه‌ای از نوع خلط احکام ذهن و عین گرفتار می‌آییم. نگاهی گذارا به استدلال‌های آنسلم در فصل‌های دوم و سوم کتاب *پروسلوگیون* به خوبی نشان می‌دهد که تلاش آنسلم برای اثبات وجود خداوند مبتنی بر مغالطه‌ای از این دست است. استدلال آنسلم در فصل دوم چنین است: «اگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور وجود نداشته باشد پس دیگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور نیست». آنسلم در این استدلال بر این نکته تأکید دارد که مفهوم خداوند هنگامی بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مفهوم است که در عالم خارج موجود باشد، یعنی اگر مفهوم خداوند فاقد مصداق عینی در عالم خارج باشد دیگر کامل‌ترین مفهوم نیست. اما آنسلم از این نکته مهم غفلت کرده است که وجود یا عدم وجود خداوند در جهان خارج هیچ تأثیری در چاق و لاغر شدن مفهوم خداوند به عنوان «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» ندارد. مفهوم خداوند بزرگ‌ترین امر قابل تصور خواهد بود، خواه فرد و مصداقی در جهان خارج داشته باشد و خواه نداشته باشد، چرا که وجود خارجی یک مفهوم و تحقق عینی آن

در جهان خارج هیچ تغییری در محتوای مفهومی آن ایجاد نمی‌کند. استدلال آنسلم در فصل سوم کتاب پرسولوژیون نیز مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع خلط احکام ذهن و عین است. استدلال او در فصل سوم چنین است: «اگر موجودی که به آن می‌اندیشم عدمش غیر قابل تصور باشد پس آن یک موجود واقعی است». آنسلم در این استدلال مفهوم خداوند را برابر با مفهومی گرفته که تصور عدم آن ناممکن است، یعنی مفهومی که «وجود» یکی از لوازم ذاتی آن است. وی با تکیه بر این مفهوم استدلال می‌کند که چون عدم وجود چنین چیزی تصورناپذیر است پس باید ضرورتاً در عالم واقع وجود داشته باشد. وی در استدلال خود از این نکته مهم غفلت کرده است که گرچه تصور مفهوم خداوند بدون تصور مفهوم وجود ناممکن است، چرا که مفهوم وجود در مفهوم خداوند اخذ شده است، اما می‌توان بی آن که به محذور تناقض گرفتار آمد مفهوم خداوند را بدون وجود خارجی آن تصور کرد، زیرا با توجه به آن که نفی وجود خارجی شیء به عالم واقع مربوط می‌شود نه قلمروی مفاهیم، پس این نفی در تعارض با هیچ چیزی که از پیش مسلم فرض شده باشد نیست. مفهوم خداوند مستلزم اندراج مفهوم وجود در آن است، نه وجود خارجی آن.

همان‌گونه که ملاحظه شد هر دو تقریر آنسلم مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع خلط احکام ذهن و عین است. اما برخی از شارحان و مفسران آثار صدرالمتهلین تلاش کرده‌اند تا ریشه مغالطه نهفته در استدلال آنسلم را با استفاده از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع نمایان سازند. استاد جوادی آملی در این باره می‌نویسد: «اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است. کمال برتر و یا وجود و ضرورتی که در مفهوم خداوند ماخوذ است، مفهوم کمال و مفهوم وجود و ضرورت است و مفهوم کمال و یا وجود، اعم از این که دارای مصداق خارجی بوده و یا فاقد مصداق باشند مفهوم خود را دارا هستند و به عبارت دیگر مفهوم کمال مطلق و یا مفهوم وجود و ضرورت، اعم از آن که به حمل شایع صادق بوده و دارای مصداق باشند و یا آن که به حمل شایع کاذب بوده و فاقد مصداق باشند، به حمل اولی ذاتی از ذات و ذاتیات خود برخوردارند، زیرا حمل اولی ذاتی ناظر به محدوده مفاهیم بوده و حمل شایع صناعی متوجه واقعیت و مصداق خارجی است. با توجه به امتیاز مفهوم وجود و هستی با مصداق آن و به بیان دیگر با توجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع، خلط و خطای برهان آنسلم آشکار می‌شود. زیرا کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجود بودن از آن به حمل اولی سلب شود در حالی که اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع وجود از آن سلب گردد سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود ... کامل‌ترین تصور که تصور وجود نامحدود و نامتناهی است اگر فاقد مصداق باشد، تناقض و خلاف فرض لازم نمی‌آید، زیرا از شرایط تناقض وحدت حمل است و تصور ذهنی وجود نامحدود مفهومی است که به حمل اولی وجود کامل و نامحدود است و به حمل شایع یک مفهوم ذهنی است که به وجود ظلی و ذهنی موجود است و نبودن مصداق از برای آن نیز هیچ محذوری را برای تصور آن پدید نمی‌آورد» (جوادی آملی ۱۳۷۸: ۱۹۵-۱۹۴).

استاد جوادی آملی در عبارات فوق در صدد بیان این نکته است که مرحوم صدرا پس از تبیین تمایز میان این

دو نوع حمل، به این نتیجه مهم دست یافت که در تناقض علاوه بر وحدت‌های هشت گانه وحدت حمل نیز شرط است. به این ترتیب، می‌توان گفت دو قضیه «خداوند موجود است» و «خداوند موجود نیست» به دلیل تفاوت در حمل متناقض با یکدیگر نیستند، چرا که حمل در قضیه نخست حمل اولی ذاتی است و در قضیه دوم حمل شایع صناعی. قضیه نخست نظر به اتحاد مفهومی موضوع و محمول دارد و قضیه دوم نظر به اتحاد مصداقی این دو. در نتیجه، مقصود از موجود در قضیه نخست موجود به حمل اولی است و بدیهی است که سلب «مفهوم وجود» از مفهوم خداوند - به مثابه بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مفهوم قابل تصور - ناممکن است، چرا که مفهوم وجود به عنوان یک قید در مفهوم خداوند اخذ شده است. از این رو، حمل مفهوم وجود بر مفهوم خداوند ضروری و سلب آن از مفهوم خداوند موجب تناقض است. لکن چنین تناقضی صرفاً در دایره مفاهیم باقی می‌ماند و نمی‌توان از آن وجود خارجی خداوند - یعنی موجود بودن به حمل شایع - را استنتاج کرد. به همین دلیل است که در عین پذیرش صحت قضیه نخست می‌توان به صحت قضیه دوم که به ظاهر در تناقض با آن است اذعان نمود. قضیه دوم موجود بودن به حمل شایع را نفی می‌کند و قضیه نخست در مقام اثبات موجود بودن به حمل اولی است. به این ترتیب، نفی وجود خارجی خداوند خدشه‌ای به مفهوم ذهنی او به عنوان بزرگ‌ترین امر قابل تصور وارد نمی‌سازد. پس چیزی وجود ندارد تا این نفی با آن در تعارض باشد. درست است که اگر وجود به حمل اولی - یعنی مفهوم وجود - از مفهوم خداوند سلب شود دیگر این مفهوم نمی‌تواند بزرگ‌ترین و کامل‌ترین مفهوم باشد، اما نفی وجود خداوند به حمل شایع - یعنی نفی وجود خارجی آن - هیچ لطمه‌ای به کمال مطلق مفهوم خداوند نمی‌زند، چرا که از سلب وجود به حمل شایع سلب وجود به حمل اولی لازم نمی‌آید.

انتقاد فوق را که با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی پایه‌ریزی شده است از نظر گذرانیم. اما به نظر می‌رسد برای کشف مغالطه مزبور نیازی به طرح موضوع تمایز میان دو نوع حمل و مینا قرار دادن آن نیست و همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم به صرف تکیه بر تفاوت احکام ذهن و عین می‌توان خلط مفهوم با مصداق را که ریشه در تسری حکم ذهن به عین دارد کشف نمود. زیرا شاهکار فلسفی مرحوم صدرا برای حل برخی از معضلات فلسفی با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع فقط مواردی خاص را شامل می‌شود و نمی‌توان آن را به نمونه‌هایی چون برهان وجودی آنسلم تعمیم داد. نگاهی گذرا به موارد کاربرد بحث حمل در اسفار برای حل معضلات فلسفی اثبات می‌کند که تمایز فوق صرفاً در مورد قضایای به ظاهر متناقض ذهنی صدق‌پذیر است، به گونه‌ای که در عین وحدت موضوع، دو محمول کاملاً متناقض بر همان موضوع واحد - یعنی یک مفهوم ذهنی - حمل می‌شود. به بیانی دیگر، یک مفهوم ذهنی واحد - بما هو مفهوم ذهنی - داریم که در قضیه نخست موضوع برای محمول الف واقع می‌شود و در قضیه دوم بر همین مفهوم با حفظ هویت ذهنی بودن آن محمول به حمل می‌گردد. پس محل صدق هر دو قضیه عالم ذهن است. معضل فلسفی از آن‌جا پدید می‌آید که هر یک از این دو قضیه چیزی را در باره یک مفهوم ذهنی واحد - از آن جهت که مفهومی ذهنی است - اثبات می‌کند که در تناقض با دیگری است.

به‌طور مثال دو قضیه «مفهوم جزئی جزئی است» و «مفهوم جزئی کلی است» را در نظر می‌گیریم. با عنایت

به این که تقسیم مفهوم به کلی و جزئی کلیه مفاهیم موجود در ذهن را شامل می‌شود و هیچ مفهومی نیست که از دایره این تقسیم خارج باشد جای طرح این سؤال است که خود مفهوم جزئی به عنوان یکی از مفاهیم ذهنی جزئی است یا کلی؟ همچنین خود مفهوم کلی به عنوان یکی از مفاهیم ذهنی کلی است یا جزئی؟ کاملاً روشن است که مفهوم کلی خود کلی است، زیرا بر موارد متعددی قابل صدق است. مفاهیمی چون حیوان، انسان، درخت، کوه، سنگ و نظایر آن همگی کلی هستند. اما مفهوم جزئی دارای چه وضعیتی است؟ در مورد مفهوم جزئی با استناد به اصل هوهویت و اینکه هر چیز خودش خودش است و سلب شیء از خود شیء محال است باید گفت: «مفهوم جزئی جزئی است». اما از سوی دیگر، مفهوم جزئی از آن جهت که خود یکی از مفاهیم ذهنی است باید در یکی از دو گروه مفاهیم کلی یا جزئی جای گیرد و با توجه به آن که این مفهوم بر موارد متعددی قابل صدق است، زیرا کلیه اعلام و اسامی خاص نظیر اسامی شهرها، کشورها و اشخاص را شامل می‌شود، پس باید گفت «مفهوم جزئی خود کلی است». به این ترتیب با دو قضیه به ظاهر متناقض مواجه می‌شویم که یکی دال بر آن است که «جزئی جزئی است» ولی قضیه دوم این حقیقت را بیان می‌دارد که همین مفهوم موجود در ذهن در عین جزئی بودن کلی است. بنابراین، معضل فلسفی این است که یک مفهوم ذهنی واحد در آن واحد متصف به دو محمول متناقض می‌شود؛ بر مفهوم جزئی به عنوان یکی از مفاهیم ذهنی هم عنوان جزئی صدق می‌کند و هم عنوان کلی. شاهکار فلسفی صدرا آن است که نشان می‌دهد با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع می‌توان ثابت کرد که هر دو قضیه در عین وحدت موضوع صادق بوده و هر دو عنوان کلی و جزئی در مورد این مفهوم واحد ذهنی انطباق‌پذیر است. او ثابت می‌کند که در عالم ذهن مفاهیمی نظیر مفهوم جزئی وجود دارد که در آن واحد و توأمان واجد دو خصوصیت است؛ از یک سو مفهومی ذهنی است که از خاصیت حکایتگری برخوردار است و از سوی دیگر یک موجود نفسانی و یک واقعیت خارجی است که در عین ذهنی بودن خود مرتبه‌ای از مراتب خارج است. ذهن آدمی دارای این قابلیت است که چنین مفاهیمی را به دو اعتبار لحاظ کرده و بر طبق هر یک از اعتبارات ملحوظ شده قضیه‌ای را صادر نماید. با این بیان، تناقض ظاهری فوق با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی مرتفع می‌گردد.

مرحوم صدرا با به‌کارگیری همین شیوه شبهه مطرح شده در باب وجود ذهنی را نیز حل می‌کند. بحث اساسی در مبحث وجود ذهنی جنبه تصویری دارد و از اینجا آغاز می‌شود که چه رابطه‌ای میان وجود ذهنی اشیا و وجود خارجی آن‌هاست. حکما و متکلمین اسلامی به سؤال فوق پاسخ‌های گوناگونی داده‌اند، اما مشهورترین پاسخ که مورد پذیرش صدرالمألهین نیز است حقیقت علم را به حضور ماهیت معلوم نزد عالم تفسیر می‌کند. پس علم عبارت است از تحقق و وجود ماهیت معلوم نزد عالم. این به آن معناست که وجود ذهنی اشیا در واقع همان ماهیت اشیا خارجی است. اما به این تفسیر دو اشکال وارد شده است که اشکال دوم در واقع شکل تعمیم‌یافته اشکال نخست است. ملخص اشکال این است که به هنگام ادراک شیء خارجی، به موجب مطابقت ضروری ذهن و عین باید همان ماهیت شیء خارجی در ذهن وجود پیدا کند. در نتیجه، وقتی شیء خارجی به لحاظ ماهوی یک کمیت است صورت ذهنی آن نیز باید به لحاظ ماهوی کمیت باشد و وقتی جوهر باشد

صورت ذهنی آن نیز باید به لحاظ ماهوی جوهر باشد و قس علی هذا. پس با توجه به آن که متعلق ادراک ما می‌تواند یکی از مقولات ده‌گانه باشد، پس صورت ذهنی آن نیز عملاً مصداق ماهوی همان مقولات خواهد بود. اما از سوی دیگر، از آن‌جا که صورت ذهنی اشیا در واقع همان علم ما به اشیا است و علم نیز از کیفیات نفسانی است، پس صورت ذهنی یکی از افراد و مصادیق کیف است. مقوله کیف نیز به نوبه خود یکی از اقسام نه‌گانه عرض است. بنابراین، به موجب انطباق ماهوی ذهن و عین، وقتی کمیتی را ادراک می‌کنیم باید صورت ذهنی ایجاد شده در آن واحد کم باشد و هم کیف. همچنین وقتی فردی از افراد مقوله اضافه را ادراک می‌کنیم باید صورت ذهنی ایجاد شده در آن واحد کم باشد و هم فردی از مقوله اضافه باشد و هم فردی از مقوله کیف و هکذا. پس انطباق ماهوی ذهن و عین مستلزم آن است که شیء واحد در آن واحد و از جهت واحد تحت دو مقوله بگنجد که چنین امری محال است، زیرا مقولات ده‌گانه متباین به‌ذات هستند.

مرحوم صدرا در مقام رفع شبهه فوق توضیح می‌دهد که این زوج قضایای به‌ظاهر متناقض در حقیقت هیچ تعارضی با یکدیگر ندارند، چرا که حمل در یکی از این زوج قضایا اولی ذاتی است و در دیگری شایع صناعی. به این ترتیب، ذهن آدمی با تصور نمودن مفهومی واحد گاه به جنبه حکایت‌گری آن نظر می‌کند و با کاربرد حمل اولی به‌طور مثال حکم به جوهر بودن، کم بودن یا اضافه بودن آن می‌کند. اما ذهن آدمی از این توانایی نیز سود می‌برد که همان مفهوم را به عنوان موجود نفسانی و یک واقعیت خارجی که در عین ذهنی بودن خود مرتبه‌ای از مراتب خارج است در نظر گیرد و به حمل شایع حکم به کیف بودن یا عرض بودن آن کند. پس یک مفهوم و صورت ذهنی واحد در آن واحد و در ذهن متصف به دو مقوله متباین می‌شود و محذور تناقض پدید نمی‌آید.

مرحوم صدرا با بهره‌گیری از این تمایز شبهه معروف به «شبهه شریک الباری» را نیز رفع می‌کند. شبهه ریشه در قضیه «شریک الباری ممتنع است» دارد. مفاد این قضیه آن است که مفهوم شریک الباری از امور ممتنع‌الوجود است که نه در جهان خارج تحقق‌پذیر است و نه در ذهن. اما چنین به نظر می‌رسد که خود این قضیه ناقض خود است، زیرا مفهوم شریک الباری موضوع قضیه واقع شده است. پس باید به عنوان موضوع قضیه به نحوی از انحا ولو به وجود ذهنی تقرر و وجود داشته باشد. صدرالمتألهین شیرازی این شبهه را نیز با تمایز گذاردن میان حمل اولی و حمل شایع رفع می‌کند؛ «شریک الباری به حمل شایع ممتنع‌الوجود و به حمل اولی ممکن‌الوجود است.

صدرالمتألهین همین رویه را در حل معضلاتی نظیر شبهه عدم جواز اخبار از معدوم مطلق و شبهه عدم جواز اخبار از مجهول مطلق نیز به‌کار برده است. ریشه شبهه در همه موارد ذکر شده آن است که چگونه مفهومی واحد از جهتی واحد و در موطن ذهن قابلیت اتصاف به دو محمول متناقض را دارد. مرحوم صدرا نیز با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع به عنوان یک ابتکار فلسفی نشان می‌دهد که تناقض متصور شده صرفاً تناقضی ظاهری است و بی‌هیچ محذوری می‌توان بر همان مفهوم ذهنی واحد دو محمول متناقض

۹. به تعبیر حکیم حاج ملا هادی سبزواری (سبزواری ۱۳۶۶: ۵۲):
فما بجمل الاولی شریک حق عدّاً بجمل شایع مما خلق

را حمل کرد.

اکنون با عنایت به مطالب فوق و تنقیح مواردی که صدرالمآلهین با استمداد از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع معضلات فلسفی را حل کرده است، چنین می‌نماید که انتقاد استاد جوادی آملی به برهان آنسلم با بهره‌گیری از تمایز فوق موجه نباشد. دلیل این امر آن است که آنسلم در استدلال خود این ادعا را مطرح ساخته است که چون «وجود» جزء مفهوم خداوند است پس باید خداوند وجود عینی داشته باشد. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود آنسلم میان وجود ذهنی و وجود عینی خداوند تلازم برقرار کرده است و برای رد استدلال او و آشکار نمودن مغالطه نهفته در آن همین مقدار کافی است که نشان دهیم چنین تلازمی مخدوش است و نمی‌توان از وجود ذهنی یک شیء مستقیماً پلی به وجود عینی آن زد. اما اگر بخواهیم با استفاده از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع استدلال آنسلم را به محک نقد زنیم در آن صورت این بحث بدیع فلسفی را در غیر جایگاه حقیقی آن به کار برده‌ایم. همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم مرحوم صدرا این تمایز فلسفی را تنها در مورد زوج قضایای به ظاهر متناقضی به کار برده است که موضوع آن‌ها یک مفهوم واحد ذهنی است و دو محمول متناقض به اعتبار دو نوع حمل بر آن اطلاق می‌گردد که هر دو قضیه صادق است. اما تأمل در برهان وجودی آنسلم نمایان‌گر آن است که این برهان مشتمل بر چنین ادعایی نیست، یعنی برهان وجودی در صدد بیان این ادعا نیست که اگر وجود عینی خداوند نفی گردد لازمه‌اش آن است که مفهوم ذهنی خداوند در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم و لذا برای رفع تناقض بالاچار باید نتیجه گرفت که خداوند موجود است. بدیهی است مدافعان برهان وجودی در صدد اثبات مفهوم ذهنی خداوند به عنوان واجب‌الوجود نیستند، اما اگر بنا بر فرض چنین ادعایی را مطرح می‌ساختند آن‌گاه جای استفاده از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع برای آشکار نمودن خلط منطقی در استدلال می‌بود.

البته اگر مقصود از طرح تفاوت میان حمل اولی و حمل شایع صرفاً بیان این مطلب باشد که نفی وجود خارجی خداوند تعارضی با وجود ذهنی آن ندارد و به تعبیری نفی وجود عینی خداوند به عالم واقع مربوط می‌شود و اخذ وجود در مفهوم خداوند به عالم ذهن، در این صورت چیزی بیشتر این مقدار نگفته‌ایم که احکام ذهن به عالم ذهن مربوط می‌شود و احکام عین به عالم عین و نمی‌توان به صرف تکیه بر یک مفهوم ذهنی پلی از آن به عالم خارج زد. اما نکته حایز اهمیت این است که ابداع و ابتکار فلسفی صدرالمآلهین در طرح تمایز میان این دو نوع حمل و حل معضلات فلسفی توسط آن چیزی بمراتب بیشتر از این را شامل می‌شود.

اشکالات نقضی به برهان وجودی آنسلم

علاوه بر اشکال فوق که اشکالی حلی است، به برهان آنسلم اشکالات نقضی نیز وارد است. اگر صرف تصور مفهوم خداوند بر وجود ضروری آن در جهان خارج دلالت داشته باشد لازمه‌اش آن است که از تصور مفهوم «کامل‌ترین جزیره موجود» بتوان وجود خارجی این جزیره را نتیجه گرفت، زیرا اگر چه تصور مفهوم «کامل‌ترین جزیره» بی آن که مقید به قید «وجود» باشد صرفاً بر ماهیت ممکن - و نه ضروری الوجود - کامل‌ترین جزیره دلالت می‌کند، اما وقتی بر این مفهوم قید وجود را نیز افزودیم و مفهوم «کامل‌ترین جزیره

قابل تصور موجود» به دست آمد دیگر نمی‌توان گفت این مفهوم به دلیل امکان ماهوی اش نه اقتضا وجود دارد و نه اقتضا عدم. اکنون قید وجود به عنوان یک رکن در دایره مفهومی تصور مورد نظر وارد شده است و در نتیجه این تصور ضرورتاً وجود مفهوم کامل‌ترین جزیره قابل تصور را اقتضا می‌کند. لازمه پذیرش صحت برهان وجودی آنسلم این است که از تصور مفهوم کامل‌ترین جزیره قابل تصور موجود، بتوان وجود ضروری کامل‌ترین جزیره در جهان خارج را استنتاج کرد. البته همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم گاونیلون با استناد به مفهوم «کامل‌ترین جزیره قابل تصور» و اینکه کامل بودن این جزیره مستلزم وجود و تحقق خارجی آن است یکی از اشکالات نقضی خود به برهان آنسلم را بیان کرد، اما آنسلم نیز در مقام رفع اشکال نقضی فوق بر این نکته تاکید کرد که قیاس مفهوم «کامل‌ترین جزیره قابل تصور» به مفهوم خداوند مع‌الفارق است، چرا که در دایره مفهومی کامل‌ترین جزیره قید وجود نهفته نیست و می‌توان این مفهوم را بدون وجود نیز تصور کرد ولی تصور مفهوم خداوند بدون قید وجود ناممکن است. پاسخ آنسلم به گاونیلون کاملاً موجه است و مورد نقض را رفع می‌کند، اما همانطور که توضیح دادیم چنانچه قید وجود را به مفهوم «کامل‌ترین جزیره قابل تصور» و یا هر مفهوم دیگری نظیر «کامل‌ترین اسب قابل تصور» و امثال آن بیافزاییم دیگر اشکال نقضی رفع‌پذیر نخواهد بود.

اشکال نقضی دیگر به برهان وجودی آنسلم مفهوم «شریک‌الباری» است. اگر استنتاج وجود عینی خداوند از مفهوم آن امری جایز و تردیدناپذیر باشد پس بالضرورة می‌توان از تصور مفهوم «شریک‌الباری» وجود خارجی و عینی آن را نتیجه گرفت، چرا که این مفهوم بنا بر فرض تمامی کمالات واجب تعالی و از جمله ضرورت وجود را واجد است. در نتیجه، نفی وجود «شریک‌الباری» مستلزم تناقض است. به این ترتیب، لازمه صحت انتقال از مفهوم به مصداق اثبات شریک برای خداوند متعال است و این ادعایی است که براهین متعددی بر امتناع آن اقامه شده و با اساسی‌ترین اصول ادیان الهی در تعارض است و طبیعتاً کلیه پیروان ادیان الهی و از جمله آنسلم به شدت با آن مخالف‌اند.

نتیجه‌ای که از اشکالات نقضی فوق به دست می‌آید این است که هرگز نمی‌توان از تصور یک مفهوم - حتی مفهوم واجب تبارک و تعالی - وجود خارجی و عینی آن را اثبات کرد.

بررسی انتقادات توماس به برهان وجودی آنسلم با بهره‌گیری از تمایز میان مفهوم و مصداق

همان‌گونه که پیش‌تر توضیح دادیم توماس در بررسی براهین اثبات وجود خداوند ضمن نامعتبر شمردن برهان وجودی آنسلم دو انتقاد به آن وارد ساخته است که در این مجال به ارزیابی آن‌ها می‌پردازیم.

(۱) بررسی انتقاد دوم توماس به برهان وجودی

خلاصه این انتقاد به شرح ذیل است: مفهوم خداوند به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست گرچه مفهوم وجود را شامل می‌شود، ولی مستلزم وجود عینی و خارجی خداوند نیست. لفظ خدا صرفاً بر وجود مفاد و مضمون آن در ذهن دلالت دارد و هرگز نمی‌توان از این لفظ وجود ما بزاء و متعلقی را برای آن در جهان خارج استنتاج کرد. توماس با طرح این انتقاد در صدد بیان این نکته است که اگر «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» وجود عینی و واقعی داشته باشد به لحاظ قابلیت تصور بزرگ‌تر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. پس وجود یا عدم وجود خداوند در جهان خارج هیچ تأثیری در سعه و ضیق مفهوم خداوند به عنوان «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» ندارد. مفهوم خداوند چه در عالم خارج فرد و مصداقی داشته باشد و چه فاقد فرد و مصداق در جهان خارج باشد همچنان بزرگ‌ترین امر تصورپذیر است، زیرا وجود خارجی یک مفهوم و تحقق عینی آن در جهان خارج هیچ تغییری در محتوای مفهومی آن ایجاد نمی‌کند. در نتیجه، هرگز نمی‌توان با تحلیل یک مفهوم - ولو مفهوم خداوند - وجود عینی آن را اثبات کرد.

همان‌گونه که ملاحظه می‌شود انتقاد توماس به برهان آنسلم همان انتقادی است که ما با استفاده از تمایز مبنائی مرحوم صدرا میان احکام ذهن و عین و تفاوت گذاردن مابین احکام مربوط به مفهوم و مصداق به این برهان وارد نمودیم. در واقع، توماس در انتقاد دوم خود برهان وجودی آنسلم را از همین منظر به نقد کشیده و اشکال اساسی خلط مفهوم با مصداق را مطرح ساخته است.

۲) بررسی انتقاد اول توماس به برهان وجودی

در بررسی‌های فوق ملاحظه کردیم که انتقاد دوم توماس به برهان وجودی انتقادی بجا و موّجه است. توماس در این انتقاد نشان می‌دهد که برهان وجودی آنسلم مبتنی بر مغالطه‌ای از نوع خلط مفهوم با مصداق است. اما عجیب آن است که توماس در انتقاد نخست خود به برهان وجودی آنسلم خود گرفتار چنین مغالطه‌ای شده است. وی در این انتقاد ابتدا میان بداهت وجود خداوند در عالم واقع و نفس الامر و بداهت آن برای ما انسان‌ها تمایز قائل می‌شود و در ادامه سخنان خود چنین استدلال می‌کند: وجود خداوند بدیهی نیست، زیرا یک قضیه تنها هنگامی بدیهی خواهد بود که محمول آن در مفهوم موضوعش مندرج باشد. در نتیجه، شرط بدیهی بودن یک قضیه آن است که اولاً ذات موضوع و محمول قضیه را بشناسیم و ثانیاً به رابطه اندراج محمول در موضوع پی برده باشیم. اما با توجه به آن که عامه مردم تصور واضح و روشنی از مفهوم خداوند ندارند قادر نیستند به صرف تصور ذات الهی حکم به ضرورت وجود عینی او نمایند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود توماس ملاک بداهت یک قضیه را قابلیت اندراج محمول در مفهوم موضوع آن می‌داند. اما کاملاً آشکار است که این ضابطه به نحو مجبیه جزئی صادق است و همه انواع قضایای بدیهی را شامل نمی‌شود، چرا که در میان قضایای بدیهی به قضایایی برمی‌خوریم که از اصول اولیه معارف بشری هستند و در عین حال بداهت آن‌ها ناشی از تحلیل مفهوم موضوع و محمول و اندراج یکی در دیگری نیست. من باب مثال، در قضیه «اجتماع نقیضین محال است» مفهوم «استحاله» در درون مفهوم «اجتماع نقیضین» مندرج نیست. از سوی دیگر، برخلاف آن‌چه توماس بیان داشته است، در تصور مفهوم خداوند هیچ‌گونه ابهامی وجود ندارد.

درست است که وجود عینی خداوند در نهایت ابهام و خفا است و هرگز نمی‌توان کنه ذات و حقیقت الهی را دریافت، اما لازمه این سخن آن نیست که حتی نمی‌توان در ذهن تصور واضح و روشنی از مفهوم خداوند به عنوان «برترین موجود» داشت. مفهوم خداوند از معانی عامه‌ای نظیر شیء، موجود، برترین، کامل‌ترین و ... تشکیل شده است که فهم هر یک از آن‌ها برای ما واضح و روشن است. در نتیجه، دلیلی در دست نیست تا بدهت مفهوم خداوند - و نه ذات و وجود عینی آن - را مخدوش سازد.

جالب‌تر آن است که توماس پس از ادعای عدم بدهت مفهوم خداوند در ادامه می‌گوید: به این ترتیب قضیه «خداوند موجود است» تنها هنگامی برای ما بدیهی خواهد بود که ابتدا ذات و اوصاف خداوند را بشناسیم و برای این کار باید اولاً وجود عینی خداوند را اثبات نمائیم و ثانیاً ثابت کنیم که وجود خداوند عین ذات و ماهیت اوست نه زائد بر آن. اما به نظر می‌رسد توماس در انتقاد نخست خود در دام مغالطه‌ای از نوع خلط مفهوم با مصداق گرفتار آمده است. سخن بر سر تصور مفهوم خداوند است. اما به چه دلیل باید برای تصور این مفهوم ابتدا با اقامه برهان، وجود خارجی آن را اثبات کرد. متوقف ساختن تصور یک مفهوم بر اثبات متعلق و مصداق برای آن در خارج حاکی از آن است که احکام مربوط به مفهوم و مصداق با یکدیگر خلط شده‌اند و عبارات توماس در انتقاد نخست وی به برهان وجودی دال بر آن است که او دچار چنین مغالطه‌ای شده است.

نتیجه

۱- به دلیل ابهامی که در عبارات آنسلم در فصل‌های دوم و سوم کتاب *پروسلوگیون* وجود دارد، دستیابی به استدلال مورد نظر آنسلم در بادی امر کمی دشوار به نظر می‌رسد. اما با تحلیل عبارات وی می‌توان روح برهان وجودی آنسلم را در دو عبارت ذیل خلاصه کرد:

الف: خدا به عنوان بزرگ‌ترین امر قابل تصور تنها هنگامی بزرگ‌ترین امر قابل تصور است که وجود عینی و خارجی داشته باشد.

ب: مفهوم خدا به عنوان بزرگ‌ترین امر قابل تصور که عدم آن تصورناپذیر است مستلزم وجود عینی و خارجی آن است.

۲- مهم‌ترین اشکال حلی وارد بر برهان وجودی آن است که در این برهان احکام ذهن و عین با یکدیگر خلط شده و حکم مفهوم به مصداق تسری داده شده است. به بیانی دیگر، این برهان سعی دارد از عالم مفهوم پلی به عالم خارج بزند، غافل از آن که احکام مربوط به مفهوم تنها در حیطه مفهومی و عالم ذهن اعتبار دارد و نمی‌توان آن را به عالم خارج توسعه داد. وقتی می‌گوییم در مفهوم خداوند همه اوصاف کمالی نظیر علم، قدرت، وجود و ... جمع شده است این بدان معناست که در تعریف خداوند در ذهن همه این عناصر به عنوان مقومات اصلی قید شده‌اند، نه آن که در جهان خارج مصداقی هست که مفهوم علم، قدرت، وجود و ... بر آن صدق می‌کند.

۳- برخی تلاش کرده‌اند با استفاده از تمایز میان حمل اولی ذاتی و شایع صناعی مغالطه نهفته در برهان

وجودی را ریشه‌یابی کنند، اما به نظر می‌رسد استفاده از تمایز میان این دو نوع حمل در مواردی نظیر برهان وجودی چندان موجه نباشد، چراکه صدرالمتألهین از تمایز فوق تنها برای حل معضلاتی استفاده کرده که منشأ آن دو قضیه به ظاهر متناقض ذهنی است، به‌گونه‌ای که در عین وحدت موضوع، دو محمول کاملاً متناقض بر همان موضوع واحد حمل شود. این درحالی است که تقریر آنسلمی برهان وجودی برای اثبات وجود خداوند، فاقد چنین خصوصیتی است.

۴- علاوه بر اشکال حلی خلط مفهوم با مصداق، اشکالات نقضی نیز بر برهان وجود آنسلم وارد است. لازمه برهان وجود آنسلم آن است که به صرف تصور مفهوم «کامل‌ترین جزیره موجود» یا مفهوم «شریک باری» وجود خارجی آن‌ها اثبات شود و این در حالی است که خود آنسلم چنین لازمه‌ای را نمی‌پذیرد.

منابع

ادواردز، پل. ۱۳۷۰. "خدا در فلسفه: برهان‌های فلسفی اثبات وجود خدا." ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، در *دائرةالمعارف پل/ادواردز*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

اسپینوزا، باروخ. ۱۳۶۴. *اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

پلانتینجا، الوین. ۱۳۷۶. *فلسفه دین*. ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر. تهران: مؤسسه فرهنگی طه.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۶. *رحیق مختوم (جلد دوم)*. تهران: مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۸. *تبیین براهین اثبات خدا*. تهران: مرکز نشر اسراء.

سبزواری، حاج ملا هادی. ۱۳۶۶. *شرح منظومه*. تهران: مؤسسه انتشارات دارالعلم.

طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۶۲. *نهایه الحکمه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

هیگ، جان. ۱۳۷۶. *فلسفه دین*. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.

Adams, R. 1971. "The Logical Structure of Anselm's Arguments." *Philosophical Review* 80: 28-54.

Anselm, Saint. 1965. *St Anselm's Proslogion*. Translated by M. J. Charlesworth. Oxford: Clarendon Press.

Aquinas, Thomas. 1975. *Summa contra Gentiles*. Translated, by A.C.Pegis, J.F.Anderson, J.Bourke, C.J.O'Neil. Notre Dame and London University of Notre Dame Press.

Aquinas Thomas. 1989. *Summa Theologiae: A Concise Translation*. Edited by Timothy McDermott. Westminster: Christians Classics.

Evans, Gillian R. 1978. *Anselm and Talking about God*. Oxford: Clarendon Press.

Grave, S.A. 1952. "The Ontological Argument of St. Anselm." *Philosophy* 27(100): 30-38.

Hutchins, Robert Maynard. 1971. *Encyclopaedia Britannica, Vol. 19*. Chicago: Chicago University Press.

Henry, Desmond Paul. 1967. *The Logic of Saint Anselm*. Oxford: Clarendon Press.

Malcolm, Norman. 1960. "Anselm's Ontological Argument." *Philosophical Review* 69(1):41-62.

Plantinga, Alvin. 1965. *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*. Garden City, New York: Doubleday.

Woltersdorf, Nicholas. 1993. "In Defense of Gaunilo's Defense of the Fool." In *Christian Perspectives on Religious Knowledge* edited by C. Stephen Evans and Merold Westphal. Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Abstract

The Analysis of St. Anselm's Ontological Argument

Asgar Vaezi, Ph.D.

Assistant Professor, Department of Philosophy
Shahid Beheshti University

This article seeks two objectives: First, to present a rigorous, meticulous analysis of St. Anselm's ontological argument and second, to determine the logical syllogism in it. The two versions of the argument as presented in the second and third chapters of St. Anselm's *Proslogion* have been explored in order to fulfill the first objective and get a sound understanding of the ontological argument, while objections made by Gaunilo, a contemporary monk, as well as St. Anselm's responses have been examined.

The second part of the article assesses criticisms of St. Anselm's ontological argument leveled by Thomas Aquinas and seeks to show flaws in the argument and its lack of validity by drawing on the theoretical principles put forward by Sadr ol-Motalehin.

Keywords: St. Anselm, Proslogion, ontological argument, logical syllogism.