

# برهان وجودی آنسلم

منصور نصیری\*

## چکیده

برهان وجودی، از بحث‌انگیزترین براهینی است که اندیشمندان غربی پس از طرح آن از سوی آنسلم به بحث و بررسی آن و مسائل مربوط به آن پرداخته‌اند. جذابیت آن چندان است که حتی در عصر حاضر نیز بحث درباره آن در میان اندیشمندان، رایج است و برخی با ارائه تقریرهای جدید، آن را تأیید کرده‌اند. در مقاله حاضر، سعی شده تا به اختصار دیدگاه الاهی‌دانان و فیلسوفان برجسته غرب درباره این برهان، در قالب سیر تاریخی، تبیین و بررسی شود. از آنجا که در تاریخ اندیشه، گونیلو نخستین کسی است که نسبت به این برهان واکنش نشان داده و آن را رد کرده است، ابتدا به نقدهای گونیلو اشاره شده و سپس پاسخ آنسلم به وی آورده شده است. در ادامه به نقدهای آکویناس و دیدگاه‌های دکارت، اسپینوزا، لاینیتس و نقدهای کانت، فیلسوفان زبان و دیدگاه مدافعان معاصر این برهان همچون مالکوم پرداخته شده است و در نهایت نیز دیدگاه خود درباره این برهان را مطرح و به مقایسه و بیان وجه تفاوت اساسی آن با برهان صدیقین اشاره کرده‌ایم.

## کلید واژه‌ها

برهان، برهان وجودی، وجود، کمال، خدا.



فکر

سال چهاردهم / شماره اول، ۲

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

## مقدمه

به طور معمول، متفکران غربی براهین اثبات وجود خدا را در سه دسته کلی قرار می دهند: (۱) برهان های وجودی؛ (۲) برهان های جهان شناختی؛ (۳) برهان های غایت شناختی. راز این دسته بندی نیز روشن است: همچنان که آکویناس می نویسد: هر استدلالی در دو دسته کلی قرار می گیرد: (۱) پیشینی و (۲) پسینی. استدلال پیشینی (پیش از تجربه) استدلالی است که نیازی به مقدمه تجربی ندارد و تنها با توسل به مقدمات به کار رفته در استدلال به نتیجه مورد نظر می رسد؛ برای مثال  $2+2=4$  را می توان بدون نیاز به هیچ مقدمه تجربی و خارج از مقدمات آن و تنها با تحلیل مقدمات به کار رفته در آن اثبات کرد. صدق این برهان نیازی به مشاهده یا تجربه خارجی ندارد. همین طور است گزاره هایی که در آنها محمول از تحلیل موضوع به دست می آید. برای مثال، برای اثبات گزاره «مجرد، غیرمتأهل است» تنها کافی است که موضوع (مجرد) را تحلیل کنیم تا محمول (غیرمتأهل) برای ما اثبات شود. در نقطه مقابل این استدلال، استدلال های پسینی قرار دارند که استدلال هایی هستند که در آنها دست کم یک مقدمه تجربی به کار رفته است و برای اثبات نتیجه، ناگزیر از به کار گرفتن تجربه هستیم. این استدلال ها را از آن جهت پسینی می خوانند که پس از تجربه است و نمی توان بدون توسل به تجربه مطلوب را اثبات کرد؛ برای مثال، برای اثبات گزاره «زید فاضل است» یا «جهان دارای نظم است» چاره ای جز توسل به تجربه و مشاهده بیرونی نداریم. این تقسیم بندی در مورد برهان های اثبات خدا نیز جاری است؛ یعنی برهان هایی که برای اثبات خدا آورده می شود، به لحاظ منطقی یا به گونه ای است که نیازی به تجربه بیرونی و تجربی ندارد و یا به گونه ای است که نیازمند تجربه بیرونی است. بر اساس تلقی متفکران غربی، برهان وجودی آنسلم<sup>۱</sup> در دسته اول قرار دارد؛ چرا که تنها در صدد آن است که با تحلیل مفهوم خدا و بدون مدد گرفتن از تجربه بیرونی، خدا را اثبات کند و دیگر برهان ها در دسته دوم جای می گیرند؛ زیرا با تأمل در جهان مخلوق یکی از ویژگی های آن (نظیر نظم و یا امکان) را اخذ کرده و در یکی از مقدمات برهان به کار می گیرند. البته، درباره تقسیم پیش گفته، بحث هایی مطرح است که در این جا مجال پرداختن به آنها نیست و تنها به تبیین و بررسی برهان وجودی آنسلم که یکی از پرآوازه ترین براهین اثبات وجود خدا در تفکر غرب است - در قالب سیر تاریخی آن - خواهیم پرداخت.

### ۱. تقریر نخست برهان وجودی آنسلم

سنت آنسلم (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹م) نخستین کسی بود که به طور رسمی این برهان را در غرب مطرح



تقریر

سال چهارم / شماره اول، ۳

کرد؛ اما نام برهان وجودی از آن او نیست و نخستین کسی که این نام را بر این گونه برهان‌ها اطلاق کرد، ایمانوئل کانت بود.

به هر حال، آنسلم شهرت خود را بیشتر مدیون همین برهان است که آن را در کتاب *Proslogion* مطرح کرده است. وی در مقدمه کتاب خود یادآور شده که در جست‌وجوی برهان بی‌بدیلی برای اثبات خدا بوده که نه تنها وجود خدا را اثبات کند، بلکه خدا را به مثابه خیر برین بیان کند و بر هیچ مقدمه تجربی دیگری جز مفهوم خدا مبتنی و متکی نباشد. وی در این کتاب، دست کم دو تقریر از برهان وجودی را مطرح می‌کند که هر دو تقریر بر تحلیل مفهوم و تعریف ویژه خدا مبتنی هستند. تقریر اول چنین است:<sup>۲</sup>

... بنابراین، حتی احمق نیز متقاعد شده که دست کم در فاهمه خود چیزی وجود دارد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ چرا که وقتی که وی این عبارت را می‌شنود آن را می‌فهمد و هر چه که فهم شود، در فاهمه وجود دارد. و به یقین آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، نمی‌تواند فقط در فاهمه وجود داشته باشد؛ زیرا بر فرض اگر فقط در فاهمه وجود داشته باشد، می‌توان تصور کرد که آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست در واقعیت (خارج) وجود داشته باشد که در این صورت این موجود، بزرگ‌تر خواهد بود؛ بنابراین، اگر آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، فقط در فاهمه وجود داشته باشد، همان چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چیزی خواهد بود که بزرگ‌تر از آن قابل تصور است. اما بی‌شک این امکان‌پذیر نیست؛ از این رو، بی‌شک چیزی وجود دارد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست و هم در فاهمه و هم در واقعیت (خارج) وجود دارد.



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۴

اگر بخواهیم این بیان را به صورت یک استدلال منطقی ارائه کنیم، می‌توانیم به صورت زیر بیاوریم:

(۱) خدا بزرگ‌ترین چیز قابل تصور است (و به بیان آنسلم، خدا چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست)؛

(۲) حتی کسی که منکر خداست (و به تعبیر آنسلم، حتی احمق) می‌تواند بفهمد که خدا بزرگ‌ترین چیز قابل تصور است؛

(۳) (بر اساس آنچه که در مزامیر ۱۴ و ۵۳ آمده) احمق (منکر خدا) می‌گوید در واقع،

خدایی وجود ندارد؛

(۴) (با توجه به مقدمه (۲) و (۳) احمق معتقد است که خدا، یعنی بزرگ‌ترین چیز، فقط در ذهن ما وجود دارد و نه در واقعیت خارجی.

(۵) وجود هم در ذهن و هم در خارج، بزرگ‌تر است از وجود داشتن فقط در ذهن؛

(۶) (با توجه به مقدمه (۵)) بزرگ‌ترین موجود قابل تصور، اگر حقیقتاً بزرگ‌ترین باشد، باید هم در ذهن و هم در خارج وجود داشته باشد؛

(نتیجه مقدمه (۱) و (۶)) بنابراین، خدا هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد.

اگر بخواهیم از زبان آنسلم، علت احمق خواندن منکر خدا را در کتاب مقدس تبیین کنیم، باید بگوییم علت این امر روشن است؛ چرا که منکر خدا از یک سو خدا را بزرگ‌ترین چیز قابل تصور می‌داند و از سوی دیگر فقط به وجود ذهنی آن باور دارد و منکر وجود خارجی آن است؛ در حالی که با صرف تصور بزرگ‌ترین وجود، بی‌درنگ باید وجود خارجی آن را نیز تصدیق کند و گرنه بزرگ‌ترین وجود نخواهد بود. بنابراین، منکر وجود خداوند یا مفهوم خدا را درک نکرده و یا این که متوجه سخن اش نیست.

همچنان که روشن است، در برهان آنسلم دو نکته بسیار مهم‌اند: نخست، تعریف خدا به عنوان بزرگ‌ترین موجود قابل تصور و دوم، این فرض که وجود در خارج (و در ذهن) بزرگ‌تر است از وجود در ذهن تنها. بدین ترتیب، اگر بخواهیم برهان آنسلم را به طور خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم که هسته مرکزی برهان آنسلم از دو مقدمه اصلی و یک نتیجه، به صورت زیر تشکیل شده است:

(۱) خدا بزرگ‌ترین موجود قابل تصور است؛

(۲) وجود در ذهن و خارج، بزرگ‌تر است از وجود در ذهن تنها؛

نتیجه: بنابراین خدا (بزرگ‌ترین وجود قابل تصور) باید هم در ذهن و هم در خارج وجود داشته باشد.

همان‌طور که پیداست این برهان به صورت یک قیاس خلف بیان شده است؛ همان‌گونه که می‌دانیم در قیاس خلف، نخست نقیض مطلوب یا نتیجه مورد نظر خود را تصور می‌کنیم و آن‌گاه نشان می‌دهیم که اگر این نقیض درست باشد، مستلزم تناقض یا امر محال دیگری خواهد شد و سپس نتیجه می‌گیریم که چون نقیض مطلوب ما مستلزم تناقض یا امر محال دیگری است باید خود مطلوب درست باشد. با این توضیح صورت‌بندی برهان آنسلم در قالب قیاس خلف صریح،



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۵

به صورت زیر خواهد بود:

- ۱) انسان می تواند تصویری داشته باشد از «وجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست»؛ (مقدمه)
  - ۲) فرض می کنیم که خدا (یا همان وجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست) فقط در ذهن موجود است و در خارج وجود ندارد؛
  - ۳) وجود در ذهن و در خارج بزرگ تر است از وجود در ذهن تنها؛ (مقدمه)
  - ۴) وجود در ذهن و در خارج قابل تصور است؛ (مقدمه)
  - ۵) اگر خدا در خارج وجود می داشت، بزرگ تر از آنچه که هست می بود؛ (نتیجه از ۲ و ۳)
  - ۶) بر اساس مقدمه (۴)، می توان تصور کرد موجودی وجود داشته باشد که بزرگ تر از وجودی است که بزرگ تر از آن نمی توان تصور کرد؛ یعنی بزرگ تر از همان خدایی است که در مقدمه (۲) فرض کردیم؛
  - ۷) با تأمل در مقدمه (۶) و (۲) به یک تناقض می رسیم و آن این که می توان موجودی را تصور کرد که بزرگ تر از بزرگ ترین موجود قابل تصور است!
  - ۸) اکنون می گوئیم منشأ این تناقض همان فرضی است که در مقدمه (۲) در نظر گرفتیم؛ بنابراین با توجه به این که این فرض (یعنی فرض این که بزرگ ترین موجود قابل تصور یا همان خدا) مستلزم تناقض است (که امر محالی است)، نتیجه می گیریم که این فرض درست نیست و در نتیجه نقیض آن درست است و نقیض آن همان مطلوب ماست؛ یعنی بزرگ ترین موجود قابل تصور (خدا) هم در ذهن و هم در خارج موجود است. البته، می توان برهان آنسلم را به صورت قیاس مستقیم هم صورت بندی کرد و چنین گفت:
    - ۱) خداوند بر حسب تعریف، وجودی است که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست؛
    - ۲) وجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست، به ناگزیر، هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد؛ (و گرنه بزرگ ترین موجود قابل تصور نخواهد بود)نتیجه: پس، خدا هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد.
- این قیاس به صورت شکل اول است و در صورت آن هیچ خدشه ای نمی توان وارد کرد؛ از این رو، اشکالات احتمالی باید در ماده آن مطرح باشند.
- پس از آن که تقریر اولیه این برهان از سوی آنسلم مطرح شد، مورد توجه اندیشمندان مختلف



فهرست

قرار گرفت. در زیر به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها دربارهٔ برهان وجودی آنسلم اشاره خواهیم کرد:

## ۲. نقد گونیلو

گونیلو، یکی از راهبان مسیحی معاصر آنسلم، نخستین کسی است که به برهان آنسلم واکنش نشان داد. وی در رساله‌ای با نام از سوی احمق در صدد نقد برهان آنسلم برآمد. نقدهای وی را می‌توان در دو نکته خلاصه کرد:<sup>۳</sup>

۱) نقد نخست وی، ناظر به ردّ مقدمهٔ اول (از تقریر استدلال بر اساس ۸ مقدمهٔ فوق) است. گونیلو تصریح کرد که مقدمهٔ نخست این برهان کاذب است و در واقع، نمی‌توان موجودی را تصور کرد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد؛ چرا که این موجود که خدا نامیده شده، به هیچ چیز دیگری شبیه نیست. ما با شنیدن مفاهیم دیگر، نظیر انسان به معنا و مدلول آن پی می‌بریم؛ چرا که پیش‌تر دربارهٔ آن تجربه‌ای داشته‌ایم؛ اما مشکل این‌جاست که در تعبیر «موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»، هرچند معنای یکایک واژه‌ها قابل فهم است، موجودی که مدلول آن است قابل درک نیست. گونیلو در رسالهٔ «از سوی احمق» این اشکال را به‌طور ضمنی اشاره کرده است و شاید از همین روست که برخی<sup>۴</sup> آن را نادیده گرفته و تنها به اشکال دوم وی پرداخته‌اند؛ اما باید گفت نقد گونیلو مشتمل بر دو اشکال است. وی پس از تمثیل جزیرهٔ کامل و بیان ویژگی‌های آن، اشاره می‌کند که اگر کسی بگوید که چنین جزیره‌ای وجود دارد، کلمات و سخن وی را به آسانی درک می‌کنیم؛ اما اگر در قالب یک استدلال منطقی این بیان را ادامه دهد و بخواهد از وجود آن در ذهن به وجود خارجی‌اش برسد یا باید این کار او را مزاح بدانیم یا مردد بمانیم که چه کسی را احمق بدانیم: خود را (در صورت پذیرش استدلال وی) یا او را (در صورتی که بپندارد که یقیناً وجود جزیرهٔ فوق را اثبات کرده است)!

به هر حال، اشکال نخست گونیلو به اصل امکان تصور خدا باز می‌گردد.

۲) دومین اشکال گونیلو این است که اگر برهان آنسلم را تام بدانیم، می‌توانیم با استفاده از آن وجود بسیاری از امور نامعقول و وهمی را اثبات کنیم؛ تنها کافی است که هر چه را که دوست داریم اثباتش کنیم، به‌عنوان بزرگ‌ترین چیز، در ذهن تصور کنیم و سپس به آسانی به اثبات وجود خارجی آن برسیم. مثالی که خود گونیلو می‌آورد، تصور کامل‌ترین جزیره است. فرض کنید که ما کامل‌ترین جزیره را در ذهن خود تصور کنیم و به معنای آن هم پی ببریم. در این صورت، باید



تذکره

سال چهاردهم / شماره اول، ۷

بتوانیم با استفاده از صورت برهان آنسلم اثبات کنیم که این جزیره در خارج هم وجود دارد؛ چراکه اگر این جزیره فقط در ذهن ما باشد، دیگر کامل‌ترین نخواهد بود (زیرا، وجود در ذهن و خارج کامل‌تر از وجود فقط در ذهن است).

### ۳. تقریر دوم آنسلم از برهان وجودی

آنسلم در پاسخ به نقد گونیلو عمدتاً بر اشکال دوم و تبیین خطای گونیلو در برداشت و تلقی از خدا تمرکز می‌کند. پاسخ اشکال نخست روشن است. آنسلم مدعی نیست که ما می‌توانیم خدا را آن‌گونه که باید و آن‌گونه که هست، یعنی همان‌گونه که خود خدا خود را می‌شناسد، بشناسیم، بلکه مقصود وی این است که شناخت ما از خدا چنان است که دست کم می‌دانیم که او باید موجودی باشد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست.<sup>۵</sup> آنچه که این نکته را تأیید می‌کند، اعتراف همگان، حتی منکر خدا، بر این مطلب است؛ یعنی همه انسان‌ها این ویژگی را دست کم ویژگی خدا می‌دانند که برای خدا بودن باید داشته باشد.

آنسلم در پاسخ به اشکال دوم گونیلو، تقریری از برهان وجودی را مطرح کرد که در آن بر ضروری بودن وجود خدا تأکید کرد و این که نمی‌توان تصور کرد که خدا وجود نداشته باشد. جوهره این پاسخ این است که گونیلو خدا را با امور دیگر خلط کرده است. آنچه که آنسلم درباره آن به بیان برهان پرداخته عبارت است از «موجودی که بزرگ‌تر/کامل‌تر از آن قابل تصور نیست» و آنچه که گونیلو در نقد آنسلم در نظر گرفته «بزرگ‌ترین اشیای موجود» یا «کامل‌ترین چیز موجود» می‌باشد. مفهومی که گونیلو در نظر دارد مطلق نیست و به تعبیر دیگر در اضافه شدن کمالات بر آن «حد نهایی» یا «حد یقف» ندارد، بلکه همواره می‌توان ویژگی کمال‌بخش دیگری بر آن افزود. از این رو، آنچه که گونیلو در نظر آورده (کامل‌ترین جزیره، با اوصافی نظیر نرمی خاک و ماسه‌هایش، ذخایر غنی بسیار و...) هیچ نقطه و حد مشخصی ندارد که به منزله وضعیت کمال مطلق باشد؛ از این رو، همواره می‌توان کامل‌تر از آنچه که پیش‌تر کامل‌ترین دانسته‌ایم، تصور کرد؛ در حالی که مفهوم مورد نظر آنسلم، با اوصاف کمال‌بخشی همچون علم و قدرت و... حد نهایی دارد؛ حدی که بتوان آن را نهایت کمال تلقی کرد.

برخی معتقدند که پاسخ آنسلم فقط درباره مثال گونیلو درست است، ولی در اصل مطلب قانع‌کننده نیست؛ یعنی اگر گونیلو مثالی را ذکر می‌کرد که ویژگی‌های ذاتی آن حد یقف داشت،



فهرست

می توانست با همان صورت برهان آنسلم وجود خارجیش را اثبات کند؛ برای مثال، اگر وی به جای مثال «کامل ترین جزیره» از مثال «اسکناس ده هزار دلاری» استفاده می کرد، می توانست به درستی استدلال کند که چنین اسکناسی باید در خارج وجود داشته باشد؛ چرا که وصف ذاتی این اسکناس (یعنی ده هزار دلاری بودن آن و قدرت اقتصادی مشخصی که دارد) حد یقف دارد و بنابراین باید بر اساس صورت برهان آنسلم، وجود خارجی داشته باشد. از همین روست که گفته اند: «شاید گونیلو در رأی خود صائب بود، اما فقط مصداق نادرستی (جزیره) را برگزیده بود.»<sup>۷</sup>

اما شاید بتوان گفت که مقصود آنسلم فراتر از چیزی است که این پژوهشگران پنداشته اند؛ در واقع، وی می خواهد به تمایز ذاتی و اساسی تری میان خدا و دیگر مفاهیم اشاره کند. مفهوم خدا به اصطلاح فلسفی به یک واجب الوجود بالذات اشاره می کند، در حالی که سایر مفاهیم از جمله مفهوم کامل ترین جزیره به یک ممکن الوجود اشاره می کند. آنسلم تأکید می کند که جزیره مورد اشاره گونیلو، تفاوت ذاتی با مفهوم خدا دارد؛ این جزیره به گونه ای است که به آسانی می توان تصور کرد که نباشد؛ اما مفهوم مورد نظر خودش به گونه ای است که نمی توان آن را ناموجود تصور کرد؛ چرا که فرض نبودش مستلزم تناقض است. خدا یا «چیزی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست»، ضرورتاً در خارج هست و تصور نبودش در خارج مستلزم تناقض است. اگر کسی خدا را (به عنوان چیزی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست) تصور کند، چیزی را تصور کرده که ناموجود پنداشتن آن ممکن نیست.<sup>۸</sup> در واقع، تصور گونیلو این بود که می توان تصور کرد که خدا وجود نداشته باشد، و پاسخی که آنسلم با ارائه تقریر دوم مطرح می کند این است که این پاسخ گونیلو خطاست و وی در واقع نتوانسته است درک کند که خداوند برخوردار از وجود ضروری یا واجب الوجود است؛ یعنی وجودی که نمی توان عدم آن را تصور کرد.

با این توضیح به تقریری از برهان وجودی آنسلم نزدیک می شویم که برخی از معاصران (نظیر نورمن مالکوم)<sup>۹</sup> در عین رد تقریر اول برهان آنسلم، به شدت از تقریر دوم آن دفاع کرده اند. این که این تقریر قانع کننده و منتج است یا نه، در بخش پایانی مقاله بررسی خواهیم کرد.

#### ۴. نقد آکویناس

تامس آکویناس (۱۲۲۵ - ۱۲۷۴م) یکی از متکلمان تأثیرگذار مسیحی - که برخی وی را نابغه قرون وسطی نامیده اند - در بحث از طرق پنج گانه ای که برای اثبات خدا مطرح می کند برهان



تقریر:

سال چهاردهم / شماره اول، ۹





فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۰

وجودی آنسلم را رد می‌کند. وی پس از بیان برهان وجودی آنسلم، متذکر این نکته می‌شود که یک چیز به دو طریق می‌تواند بدیهی باشد: نخست بدیهی فی نفسه (هرچند که برای ما بدیهی نباشد)؛ دوم، بدیهی فی نفسه و برای ما. یک گزاره بدان جهت بدیهی است که محمول در ذات موضوع نهفته است؛ برای مثال، «انسان، حیوان است» بدیهی است؛ زیرا محمول (حیوان بودن) در ذات انسان نهفته است؛ اما اگر کسانی باشند که موضوع و محمول در نظر آنها مجهول باشند، گزاره مورد نظر ما فقط بدیهی فی نفسه خواهد بود؛ اما برای آنها که نسبت به معنای موضوع و محمول علم ندارند، بدیهی نخواهد بود؛ از نظر وی برهان آنسلم این شرط را ندارد:

از این رو، همچنان که بوئیوس (Boethius) می‌گوید برخی از مفاهیم ذهنی هستند که تنها برای تحصیل کرده‌ها بدیهی هستند... بنابراین، من می‌گویم که قضیه «خدا وجود دارد» فی نفسه بدیهی است؛ چرا که محمول آن عین موضوعش است؛ زیرا همان‌طور که اثبات خواهد شد، خدا همان وجود خودش است. [اما] از آن‌جا که ما به ذات خداوند علم نداریم، این گزاره برای ما بدیهی نیست و باید به وسیله امور و مقدماتی که برای ما شناخته شده‌تر هستند...، یعنی از طریق آثار و مخلوقات خدا، اثبات شود.<sup>۱۰</sup>

البته، آکویناس می‌پذیرد که از طریق آثار و مخلوقات خدا، نمی‌توانیم خدا را کاملاً و آن‌گونه که هست، بشناسیم. در واقع، از معلول‌های ممکن‌الوجود که تناسبی با خدا ندارند، نمی‌توان خدا را به‌طور کامل شناخت؛ اما با این حال، از طریق هر معلولی می‌توان وجود علت را آشکارا اثبات کرد.<sup>۱۱</sup>

## ۵. برهان وجودی دکارت

تا چند قرن پس از آکویناس، توجه جدی‌ای به برهان وجودی آنسلم نشد. برخی<sup>۱۲</sup> احتمال داده‌اند که دلیل این امر موفقیت‌آمیز بودن برهان جهان‌شناختی آکویناس بوده است. رنه دکارت (۱۵۹۶ - ۱۶۵۰م) نخستین متفکری بود که پس از آکویناس به‌طور جدی، به برهان وجودی توجه کرد. وی در رساله تأملات در فلسفه اولی، در صدد پایه‌ریزی معرفت قطعی و شک‌ناپذیر برآمد و برهانی را مطرح کرد که بسیار شبیه به برهان آنسلم است. خلاصه راهی که وی در این فرایند طی می‌کند به این صورت است:

الف) وی در گام نخست همه باورها و شناخت‌های خود درباره جهان را مورد تردید و شک قرار

می‌دهد؛ یعنی با شک فراگیر در همهٔ امور، حتی وجود خود، آغاز می‌کند. دکارت فایده این کار را بسیار زیاد می‌داند؛ آن هم به این دلیل که این کار «ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس و ارهاند»<sup>۱۳</sup> علاوه بر آن، این کار «سرانجام باعث می‌شود که هرگز نتوانیم در اموری که یک‌بار صحت آنها را به‌دست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم».<sup>۱۴</sup>

ب) دکارت در گام بعد، از راه وجود همین شک، منطقاً محال می‌یابد که در همان حال خودش وجود نداشته باشد و بدین ترتیب، وجود خود (نفس شک‌کننده) را اثبات می‌کند و در نتیجه به این شناخت می‌رسد که خودش وجود دارد؛ دکارت تأکید می‌کند که این هم منفعتی بسیار بزرگ است؛ چرا که ذهن از این راه، به آسانی می‌تواند میان امور متعلق به خودش، یعنی امور متعلق به طبیعت عقلانی، و امور مربوط به جسم تفاوت نهد.<sup>۱۵</sup> وی در ادامهٔ این کار و عمدتاً در تأمل دوم، به اثبات بقای نفس می‌پردازد که در بحث کنونی ما چندان تأثیرگذار نیست.

ج) در گام سوم می‌خواهد شناخت‌های بیشتری به‌دست آورد و برای به‌دست آوردن شناخت‌های بیشتر بر آن می‌شود که اگر بتواند وجود خدا را اثبات کند، اساس و مبنایی مطمئن برای باورهای خود دربارهٔ جهان به‌دست خواهد داد (چرا که خدا به‌دلیل دارا بودن صفاتی نظیر خیر مطلق و علم مطلق و... هرگز در صدد فریب انسان برنخواهد آمد و بنابراین، شناخت‌هایی که انسان از طریق حواس و قوای خود به‌دست می‌آورد، باید درست و واقعی باشند و گرنه لازم می‌آید که خدا ما را فریفته باشد که این نیز امری است محال)؛ از این‌رو، در گام بعد و عمدتاً در تأمل سوم و پنجم، در صدد اثبات خدا بر می‌آید:

د) اما از آن‌جا که او همهٔ امور و همهٔ شناخت‌ها را در گام نخست زیر سؤال برده است، نمی‌تواند برای اثبات خدا به حواس خود اعتماد کند و از این‌رو، همهٔ براهین اثبات خدا که به‌نحوی پسینی خدا را اثبات می‌کنند، در نظام فکری اولیه او، ناکارآمد و عقیم خواهند بود؛ بنابراین تنها براهانی مفید خواهد بود که وجود خدا را بدون کمک گرفتن از تجربه و مشاهده اثبات کند و این همان براهان وجودی است. بدین ترتیب، دکارت به براهانی متوسل می‌شود که آن را براهان وجودی (ontological argument) می‌خواند.

و) دکارت در گام بعد سعی می‌کند همهٔ شناخت‌های انسان را بر همین شناخت، یعنی اثبات وجود خدا، مبتنی کند؛ وی معتقد است که:



قرن:

سال چهارم / شماره اول، ۱۱

با وضوح تمام درمی یابیم که قطعیت و صحت هر علمی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد؛ به طوری که تا او را نشناخته باشم، نمی توانم نسبت به هیچ چیز دیگری معرفت کامل پیدا کنم و اکنون که او را شناخته ام، وسیله ای در دست دارم تا نسبت به اشیاء بی شماری معرفت کامل پیدا کنم. این معرفت نه تنها امور مربوط به خداوند [و حقایق عقلی دیگر]، بلکه امور مربوط به طبیعت جسمانی را نیز - از آن حیث که موضوع برهان های هندسه دان هاست، که با وجودش کاری ندارند - دربرمی گیرد.<sup>۱۶</sup>

از نظر وی، اگر ندانیم که خدا وجود دارد یا نه، به آسانی می توانیم در شناخت های دیگر خود تردید کنیم؛ چرا که ممکن است به این باور برسیم که سرشت ما به گونه ای است که حتی در اموری که معتقدیم آنها را در حد اعلا ی بداهت و یقین ادراک می کنیم، به آسانی به خطا می افتیم؛ به ویژه که بارها به مطالبی یقین پیدا کرده و بعدها به دلایل دیگری آنها را باطل دانسته ایم. شناخت خدا از آن رو پایه محکمی برای شناخت های دیگر ماست که خدا همه کمالات را داراست و هرگز ما را فریب نمی دهد؛ اکنون که به چیزی علم داریم باید آن چیز باشد و تخیلی و موهوم نباشد و گرنه لازم می آید که خدا ما را فریفته باشد که بی شک، امری محال است.



فایده

هرچند بعید به نظر می رسد که دکارت از برهانی که آنسلم مطرح کرده، خبر نداشته است،<sup>۱۷</sup> ولی از او و برهانش ذکری به میان نیاورده است. با این حال، برهانی که دکارت مطرح می کند بسیار شبیه به برهان آنسلم است. تفاوت مهم برهان وی با برهان آنسلم این است که وی به خلاف آنسلم که در مفهوم خدا «بزرگ ترین موجود قابل تصور» را به میان می کشد، از مفهوم «کامل ترین موجود» استفاده می کند. پرواضح است که مقصود آنسلم نیز از «بزرگ ترین موجود» معنای ظاهری آن نیست، بلکه همان کامل ترین موجود، مورد نظر او بوده است. البته، دکارت در پاسخ به نقد یکی از معاصران خود به مقایسه برهان خود با برهان و تقریر آکویناس می پردازد و تقریر خود را بر آن ترجیح می دهد. به هر حال، دکارت وجود خدا را ملازم با تصور خدا می داند و تصور خدا (یعنی ذات کامل مطلق) را که بی بهره از یکی از کمالات یعنی «وجود» باشد، به همان میزان مطرود می داند که تصور کوهی بدون دره و یا تصور مثلث بدون تساوی مجموع سه زاویه مثلث با دو زاویه قائمه: «آشکارا می بینیم که وجود از ماهیت خدا، به همان اندازه انفکاک ناپذیر است که

تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از مثلث.<sup>۱۸</sup>

وی چنین نتیجه می‌گیرد که از این واقعیت که نمی‌توانم خدا را بدون وجود داشتن تصور کنم، نتیجه می‌شود که وجود قابل انفکاک از او نیست و بنابراین، خداوند در واقع وجود دارد.<sup>۱۹</sup> بر این اساس می‌توان برهان وی را به این شکل، صورت‌بندی کرد:

(۱) خدا موجودی است که در حد اعلای کمال است؛

(۲) وجود (بسان علم مطلق، قدرت مطلق، خیر مطلق و...) کمال اعلی است؛

نتیجه: بنابراین، خداوند (موجودی که در حد اعلای کمال است) وجود دارد.

روشن است که نقطه محوری و مورد اتکای دکارت نیز همانند آنسلم، تعریف ویژه او از خداست. او خدا را به «کامل‌ترین موجود» تعریف می‌کند و سپس از تحلیل این تعریف به وجود خدا می‌رسد؛ چرا که از نظر وی وجود داشتن نیز کمال است و بنابراین، کامل‌ترین موجود باید آن را دارا باشد. در واقع، وجود داشتن بهتر از وجود نداشتن است؛ از این رو خدایی که همه صفات را به همراه وجود داراست کامل‌تر از خدایی است که به‌رغم داشتن همه صفات بی‌بهره از وجود است. هم دکارت و هم آنسلم به یک شیوه در جمله «خدا وجود دارد» می‌توانند از تحلیل موضوع (خدا، که همه کمالات را داراست) محمول (وجود دارد) را نتیجه بگیرند؛ چرا که موضوع در ذات خود متضمن «وجود داشتن» است.

دکارت در واجب‌الوجود (ضروری) دانستن خدا نیز با آنسلم هم‌عقیده است. از نظر دکارت تصور خدا بدون وجود داشتن به همان‌سان محال است که تصور «سراشویی» بدون «سرپایینی». همان‌طور که مثلث در ذات خود متضمن معنای سه زاویه داشتن است، در ذات مفهوم خدا نیز وجود داشتن نهفته است. به تعبیر دیگر، وجود خدا بخش جداناپذیر ماهیت او به‌عنوان کامل‌ترین موجود است: از آن‌جا که خدا کامل‌ترین موجود است، محال است که موجود نباشد و به دیگر بیان، خدا بالضروره موجود است. اما اشکالی که مطرح می‌شود این است که از این که مثلث بودن، ضرورتاً مستلزم سه ضلع داشتن است، نتیجه نمی‌شود که در واقع و در خارج نیز مثلث وجود دارد. این امر در مورد موجود کامل هم صدق می‌کند. پاسخ دکارت به این اشکال این است که تصور یا ماهیت مثلث دربردارنده صفت وجود نیست، اما ماهیت موجود کامل دربردارنده صفت وجود هست.

جی. ال. مکی، تقریر دکارت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «واژه «خدا» بر حسب تعریف، وجود



تقریر



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۴

را بسان بخشی از معنای خود دربردارد؛ به گونه‌ای که اگر بگوییم «خدا وجود ندارد» معنایش این می‌شود که «چنین چیزی که وجود دارد، وجود ندارد». روشن است که این جمله و در نتیجه، جمله اول هم به تناقض درونی مبتلا است؛ بنابراین، باید آن را انکار کرده و به‌ناگزیر نقیض آن (یعنی خدا وجود دارد) را بپذیریم.<sup>۲۰</sup>

کاتروس<sup>۲۱</sup> کشیش معاصر دکارت، و گروهی از فیلسوفان و الهی‌دانان قرن هفده و همچنین گاسندی<sup>۲۲</sup> نقدهایی بر برهان دکارت وارد کردند که البته، چندان مورد توجه قرار نگرفت.. برهان دکارت از سوی معاصرانش نیز نقد شد و دکارت نیز به آنها پاسخ داد که در این جا به‌اختصار به برخی از این نقدها اشاره می‌کنیم.

## ۶. اسپینوزا

اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷م)، که به شدت تحت تأثیر دکارت بود،<sup>۲۳</sup> در مهم‌ترین کتاب خود، اخلاق، به شیوه‌ای هندسی و با اتکا به قضایا و اصول متعارف خاصی، به تبیین و استنتاج مطالب پرداخته و برهانی ارائه کرده که هرچند در قالب اصطلاحاتی متفاوت ارائه شده، اما تفاوت اساسی با برهان دکارت ندارد.

اصولی را که در عبارات وی آمده و از مجموع آنها می‌توان به اثبات خدا - از نظر وی - رسید، به‌صورت زیر می‌توان دسته‌بندی کرد:<sup>۲۴</sup>

اول، جوهر را چیزی تعریف می‌کند که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست. این تعریف مشتمل بر دو بخش است: نخست آن که جوهر قائم به ذات است و وجودش به وجود دیگری وابسته نیست؛ دوم آن که جوهر «متصور بالذات» است؛ یعنی تصورش هم به تصور دیگری وابسته نیست.<sup>۲۵</sup>

دوم، در تبیین مقصودش از خدا می‌گوید: مقصودم از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است؛ یعنی همان جوهری که قوام‌یافته به صفات نامتناهی‌ای است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی‌اند.<sup>۲۶</sup>

سوم، در یکی از قضایای مورد بحث‌اش (قضیه ۷) اثبات می‌کند که وجود به طبیعت جوهر، متعلق و مرتبط است و ممکن نیست جوهری از شیء دیگری به‌وجود آید؛<sup>۲۷</sup>

چهارم، جوهر را منحصر در خدا می‌داند (در قضیه ۱۴) و می‌نویسد «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد یا به تصور آید».<sup>۲۸</sup> و بدین ترتیب، با توجه به این قضیه و نیز عبارات دیگر وی، به صراحت خدا را همان جوهر می‌داند.

پنجم، در اصل متعارف (شماره ۷) می‌گوید: «ذات شیئی که امکان دارد «لاموجود» تصور شود، مستلزم وجود نیست.» (چرا که اگر ذاتش مستلزم وجود می‌شد، واجب‌الوجود می‌بود و در نتیجه امکان نداشت که «لاموجود» تصور شود).<sup>۲۹</sup>

بدین ترتیب، نتیجه می‌گیریم که اسپینوزا خدا را موجودی می‌انگارد که اگر اساساً وجود دارد، با نظر به ماهیتش موجود است و وجودش را از چیزی خارج از ذاتش نمی‌گیرد. خدا، با چنین برداشت و تصویری، نمی‌تواند وجود نداشته باشد و نمی‌توان تصور کرد که به وجود آمده باشد یا وجودش را از دست بدهد. از سوی دیگر، وی خدا را که موجودی ضروری و قائم‌بالذات تلقی کرده، با «جوهر»، یعنی با خود واقعیت یکی می‌داند و معتقد است هر چیزی که وجود دارد صرفاً در خدا وجود دارد و نمی‌تواند جدا از خدا، وجودی داشته باشد. وی پس از آن که در قضیه ۱۱ خدا یا همان جوهر را بالضروره موجود می‌داند در ارائه برهان بر این سخن می‌نویسد: چرا که اگر فرض کنیم خدا موجود نیست، در این صورت (با توجه به اصل متعارف ۷) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود؛ اما این امر با توجه به قضیه ۷ نامعقول است؛ بنابراین، خدا بالضروره موجود است.<sup>۳۰</sup>

بر این اساس می‌توان این برهان اسپینوزا را به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

(۱) خدا همان جوهر است؛

(۲) ماهیت جوهر، مشتمل بر وجود است؛

(۳) تصور جوهر بدون وجود، نامعقول است؛

نتیجه: تصور خدا بدون وجود داشتن نامعقول است؛ پس، خدا وجود دارد.

البته، اسپینوزا براهین دیگری هم در اثبات خدا مطرح می‌کند که در این جا مجال پرداختن به آنها نیست.

## ۷. لاینیتس

پس از اسپینوزا، لاینیتس برجسته‌ترین اندیشمندی بود که به برهان وجودی توجه کرد. البته، به طور کلی، برهان‌هایی که لاینیتس برای اثبات خدا مطرح کرده چندان تازگی ندارد و معمولاً



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۵

همان برهان‌هایی هستند که پیشینیان مطرح کرده‌اند؛ اما تقریر وی از برهان وجودی دربردارنده قید جدیدی است که از نظر خود وی نقص و ضعف موجود در تقریر دکارت را رفع می‌کند؛ در واقع، لاینیتس تقریر خود از برهان وجودی را بر تقریر دکارت مبتنی می‌کند و تقریر خود را تکمیل‌کننده آن می‌داند. وی در آغاز بحث از برهان وجودی، در عین تمجید از برهان وجودی دکارت، آن را ناقص می‌شمارد و می‌گوید: «برهان وجودی‌ای که دکارت از آنسلم گرفته زیبا و به‌واقع ماهرانه است، اما دچار رخنه‌ای است که باید پُر شود.» از این‌رو، در صدد بر می‌آید که پس از شناسایی شکاف و نقص موردنظر به رفع آن پردازد. عبارات لاینیتس درباره تقریر خود از برهان وجودی در موارد مختلفی از آثارش آمده است.<sup>۳۱</sup> در زیر دیدگاه وی را با توجه به شرح و تبیینی که رابرت آدمز - یکی از شارحان برجسته فلسفه لاینیتس - از عبارات وی ارائه کرده، مطرح خواهیم کرد:

لاینیتس، عمدتاً در اواخر دهه ۱۶۷۰ بر برهان دکارت تمرکز کرد. خط سیری که لاینیتس درباره برهان وجودی دارد، در جاهای مختلف آثار وی به چشم می‌خورد. این خط سیر سه نکته دارد: نخست آن که لاینیتس متذکر می‌شود که برهان دکارت ناقص است؛ چرا که آنچه این برهان اثبات می‌کند، این است که اگر وجود خدا ممکن باشد، در این صورت خدا وجود دارد؛ دکارت در این برهان بدون هیچ‌گونه برهانی مفروض می‌گیرد که وجود خدا ممکن است و این نکته‌ای است که می‌توان در آن تردید کرد؛ دوم آن که باید مفروض بگیریم که وجود خدا ممکن است، مگر آن که محال بودن آن اثبات شود. پس تا وقتی که محال بودن وجود خدا اثبات نشود باید ممکن بودن آن را مفروض بگیریم. این فرض، در کنار برهان دکارت توجیهی برای خداآوری فراهم می‌کند؛ اما اثبات و برهان برای آنها نیست؛ سوم آن که می‌توان این برهان را تکمیل کرد؛ یعنی می‌توانیم اثبات کنیم که وجود خدا ممکن است. هنگامی که لاینیتس برهان پیشینی در تأیید و حمایت از نکته سوم خود می‌آورد به نکات و مسائلی درباره وجود می‌رسد که ساختار منطقی فلسفه او هستند.<sup>۳۲</sup>

لاینیتس برای تکمیل تقریر خود از برهان وجودی دو نوع برهان برای اثبات امکان وجود داشتن خدای واجب‌الوجود (ضروری) مطرح می‌کند. یکی از آنها که در دهه ۱۶۹۰ و سال‌های آغازین قرن بعد ارائه کرد از برهان جهان‌شناختی اتخاذ شده است. در واقع، لاینیتس همان برهان جهان‌شناختی را که فیلسوفان دیگر برای اثبات اصل وجود خدا مطرح کرده بودند برای اثبات



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۶

ممکن بودن فرض وجود خدا به کار گرفت. لاینیتس مدعی است که اگر وجود ممکنات ممکن است، باید وجود خدای واجب هم ممکن باشد؛ چرا که بنابر اصل جهت کافی<sup>۳۳</sup> (تنها به واسطه فعل خداست که می‌توانیم وجود این موجودات ممکن را تبیین کنیم؛ پس چون وجود داشتن این ممکنات در جهان وابسته به وجود داشتن خداست، پس احتمال این که خدا باشد، ممکن است (نه ممتنع). آنچه که در این جا اثبات می‌شود، امری شرطی است؛ اما نتیجه آن بسیار مهم است و آن این که «اگر واجب‌الوجود، ممکن است (یعنی احتمال وجودش ممتنع نیست) پس حتماً وجود دارد.» لاینیتس معتقد است که با این گام، شکاف و رخنه موجود در برهان دکارت را پر کرده است:

این برهان مستحکم است و کسانی که می‌گویند از مفاهیم، تعاریف یا ذوات ممکن هرگز نمی‌توان به تنهایی به وجود بالفعل خدا رسید، بازگشتشان به انکار امکان «وجود از خود» (وجود فی نفسه)<sup>۳۴</sup> است، ولی توجه کنید که روش غیرمستقیم ما نشان می‌دهد که اشتباه می‌کنند و در نهایت با نشان دادن اشتباه آنها شکاف مزبور (در برهان دکارت) پُر می‌شود؛ زیرا اگر «وجود فی نفسه» محال باشد در این صورت همه وجودهای بالغیر<sup>۳۵</sup> (یعنی وجودهایی که از چیز دیگری وجود یافته‌اند) هم باید محال باشند؛ چرا که آنها فقط از «وجود فی نفسه» سرچشمه گرفته‌اند؛ بنابراین، با انکار وجود فی نفسه، هیچ چیز دیگری وجود نخواهد داشت. این استدلال ما را به یک قضیه مهم دیگر می‌رساند که اهمیت آن به اندازه قضیه قبلی است و در کنار آن قضیه قبلی، برهان دکارت را تکمیل می‌کند. می‌توان این قضیه را چنین بیان کرد:

«اگر واجب‌الوجود نباشد، در این صورت هیچ ممکن‌الوجودی نخواهد بود.»<sup>۳۶</sup>

لاینیتس بر این برهان خود می‌بالد و آن را بی سابقه می‌داند.<sup>۳۷</sup> اما همچنان که رابرت آدمز هم متذکر شده،<sup>۳۸</sup> حتی اگر این برهان وی نتیجه‌بخش هم باشد، باز همه آنچه را که لاینیتس به دنبال آن بود تأمین نمی‌کند و خود وی هم به آن بسنده نکرد. علت این امر هم روشن است؛ چرا که برهانی که وی آورد، برهان پسینی، یعنی با توسل به معلول‌ها و مخلوقات است؛ از این رو، خود لاینیتس در صدد ارائه برهان دیگری برآمد. وی در سال ۱۶۷۶ و ۱۶۷۸ به ارائه این برهان دوم پرداخت. اما کامل‌ترین نوشته وی در این باره همان نامه‌ای است که در سال ۱۶۷۶ لاینیتس آن را به اسپینوزا هم نشان داد و اسپینوزا آن را «مُتقن» دانست. این برهان چند گام و مرحله دارد:<sup>۳۹</sup>



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۷



(۱) تعریف کمال: کمال کیفیت بسیطی است که مثبت و مطلق است و هیچ محدودیتی ندارد؛  
(۲) بیان و اثبات این که همهٔ این کمالات، از آنجا که بسیطاند، غیرقابل تحلیل یا غیرقابل توصیف و تعریفاند؛

(۳) بیان این که همهٔ کمالات با یکدیگر سازگاراند؛ یعنی می‌توانند در یک موضوع و در یک متعلق باشند؛

(۴) اثبات گام (۳)؛ زیرا این گزاره را در نظر بگیرید: «الف و ب سازگار نیستند».  
(۵) بدیهی است که اثبات گزارهٔ مورد اشاره در گام (۴) (الف و ب سازگار نیستند) بدون تحلیل دو کمال الف و ب، ممکن نیست. در واقع، اگر بگوییم که الف و ب سازگار نیستند در این صورت، باید اثبات شود که ضرورتاً در یک موضوع و متعلق نیستند و این تنها در صورتی قابل اثبات است که الف و ب، قابل تحلیل باشند؛

(۶) اما فرض ما (در گام ۲) این بود که الف و ب (به‌عنوان کمال محض) قابل تحلیل نیستند.  
(۷) بنابراین نمی‌توان ناسازگاری آنها را اثبات کرد؛ زیرا  
(۸) همهٔ قضایایی که ضرورتاً صادق‌اند یا باید بدیهی باشند یا بتوان آنها را اثبات کرد و  
(۹) قضیهٔ مربوط به ناسازگاری کمالات (الف و ب سازگار نیستند) بدیهی نیست؛ لاینیتس از گام (۸) و (۹) نتیجه می‌گیرد که:

(۱۰) قضیهٔ «الف و ب سازگار نیستند» تنها در صورتی قابل اثبات است که صادق باشد؛ بنابراین باید بتوان برای اثبات آن برهانی آورد. و چون اثبات و ارائهٔ برهان هم ممکن نیست، نتیجه می‌گیریم که:

(۱۱) گزارهٔ مزبور صادق نیست. در نتیجه،  
(۱۲) همهٔ کمالات سازگاراند. بنابراین، ممکن است موجودی که همهٔ کمالات را داراست (خدا) وجود داشته باشد و این نتیجه‌ای است که رخنهٔ موجود در برهان دکارت را پُر می‌کند. خلاصهٔ برهان لاینیتس این است که برای اثبات این که ممکن است موجودی که همهٔ کمالات را داراست، وجود داشته باشد، نخست می‌گوئید واجب‌الوجود (خدا) چیزی است که همهٔ کمالات را دارد. سپس نشان می‌دهد که ممکن است موجودی وجود داشته باشد که همهٔ کمالات را دارد. برای اثبات این امر نشان می‌دهد که چنین نیست که کمالات با یکدیگر ناسازگار باشند؛ یعنی دو یا چند تا از آنها نتوانند در یک متعلق وجود داشته باشند. و برای اثبات این امر می‌گوید اگر بخواهیم ناسازگار بودن کمالات را صادق بدانیم، یا باید بدیهی باشد یا بتوان آن را اثبات کرد. و



فایده

چون هیچ کدام از این دو شق ممکن نیست، نتیجه می‌گیریم که ممکن است که موجودی که همه کمالات را دارد وجود داشته باشد و این همان چیزی است که رخنه موجود در برهان دکارت را پر می‌کند و ما در صدد اثبات آن بوده‌ایم.

## ۸. نقد کانت

امانوئل کانت مدعی رد قاطعانه برهانی است که آنسلم و دکارت مطرح کرده‌اند.<sup>۴۰</sup> وی در نقد عقل محض، اصطلاح «برهان وجودی» را برای اشاره به این برهان، وضع کرد. وی دو نقد عمده بر این استدلال مطرح می‌کند: نخست آن که حتی در صورتی که «وجود» وصف و ویژگی ضروری خدا باشد، مستلزم آن نیست که خدا در واقع هم وجود داشته باشد؛ دوم آن که وجود اساساً وصف نیست و نمی‌توان آن را وصف و ویژگی خدا یا هر چیز دیگری دانست. در زیر این دو نقد را به اجمال بررسی خواهیم کرد:

### الف) نقد نخست کانت

کانت، در نقد نخست خود، این دیدگاه دکارت را که وجود بخشی از معنای خداست موقتاً می‌پذیرد؛ به تعبیر دیگر، موقتاً می‌پذیرد که گزاره «خدا بالضروره موجود است» بر حسب تعریف، صادق است؛ یعنی گزاره‌ای تحلیلی است. اما معتقد است از این امر که این گزاره بر حسب تعریف صادق است، نتیجه نمی‌شود که خدا در واقع هم موجود است. از نظر کانت، می‌توانیم گزاره‌ای را تحلیلی و بر حسب تعریف صادق بدانیم، ولی با این حال وجود موضوع آن را در خارج نپذیریم. توضیح آن که دیوید هیوم<sup>۴۱</sup> و کانت هر دو معتقدند که یک گزاره در صورتی بالضروره صادق است که بارده محمول آن تناقض پدید آید؛ برای مثال گزاره «مجرد، غیر متأهل است» بالضروره صادق است؛ چرا که اگر ما محمول آن را رد کرده و معتقد شویم که «مجرد، متأهل است» (یا مجرد، غیر متأهل نیست)، گرفتار تناقض گویی شده‌ایم. اما به باور این دو، نمی‌توان گزاره‌ای را که محمولش «وجود داشتن» است، بالضروره صادق دانست؛ چرا که همواره می‌توان بدون دچار شدن به تناقض وجود داشتن چیزی را انکار کرد. بنابراین، اگر موضوع و محمول گزاره «مجرد، غیر متأهل است» را با هم انکار کنیم تناقضی پیش نمی‌آید؛ به تعبیر خود کانت، اگر خود مثلث را اثبات کنیم و در عین حال سه زاویه داشتن آن را انکار کنیم، تناقض پیش می‌آید؛ اما در رد وجود مثلث همراه با سه زاویه آن هیچ گونه تناقضی وجود ندارد؛ چرا که در این جا وجود مثلث، نفی و



فهرست

انکار می‌شود و با این نفی در واقع وجود شیء همراه با همهٔ محمول‌هایش نفی شده و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که تناقض پیش آید؛ نه چیزی خارج از آن هست که نقض شود (چرا که فرض نمی‌شود که ضرورت شیء از چیزی خارج از آن به دست آید) و نه چیزی درونی وجود دارد که نقض شود (چرا که با نفی ذات شیء همهٔ اوصاف درونی آن هم نفی شده‌اند). دربارهٔ گزاره‌های مربوط به خدا نیز همین نکته صادق است. اگر بگوییم «خدا قادر مطلق است»، حکمی ضروری را بیان داشته‌ایم. و نمی‌توان قادر مطلق بودن را از خدا نفی کرد؛ چرا که این دو مفهوم این‌همانی دارند و قادر مطلق بودن، در ذات خدا نهفته است. اما در قضیهٔ «خدا وجود ندارد» نه قدرت مطلق مفروض گرفته شده و نه هیچ وصف دیگری از اوصاف خدا؛ چرا که همهٔ آنها به‌همراه موضوع نفی و انکار شده‌اند و از این‌رو، هیچ‌گونه تناقضی در این گزاره وجود ندارد.<sup>۴۲</sup>

بدین ترتیب اگر بگوییم «خدا وجود ندارد»، مرتکب تناقضی نشده‌ایم و این بدان معناست که گزارهٔ «خدا وجود دارد» گزارهٔ ضرورتاً صادق نیست. در گزارهٔ «اسب تک‌شاخ، شاخ دارد»، شاخ داشتن، بخشی از تعریف اسب تک‌شاخ است و از همین‌رو، انکار آن مستلزم تناقض است؛ اما از این واقعیت نمی‌توان نتیجه گرفت که در واقعیت هم اسب تک‌شاخ، وجود دارد. بنابراین، این‌گونه قضایا تنها بیان‌گر آن هستند که «اگر اسب تک‌شاخ وجود داشته باشد، ضرورتاً شاخ دارد.» همان‌طور که روشن است در قضایایی که بر حسب تعریف صادق‌اند و کانت از آنها با عنوان «گزاره‌های پیشینی» یاد می‌کند، جدا ساختن محمول از موضوع، غیرممکن و مستلزم تناقض است و این دربارهٔ گزاره‌هایی که محمول آنها وجود داشتن است، صادق نیست؛ چرا که در این‌گونه قضایا می‌توانیم بدون آن که تناقضی پیش آید، محمول را از موضوع جدا کنیم. قضیهٔ «خدا وجود دارد» نیز همین وضعیت را دارد. ممکن است همگام با دکارت و آنسلم بپذیریم که وجود بالضروره یا واجب‌الوجود بودن (از آن جهت که نوعی کمال است) بخش جدانشدنی تعریف خدا را تشکیل می‌دهد؛ اما این امر نشان نمی‌دهد که خدا در واقع نیز هست؛ چرا که می‌توانیم بدون پیش آمدن هیچ‌گونه تناقضی، منکر وجود خدا در واقعیت شویم. در این گزاره نیز حداکثر نکته‌ای که می‌توانیم از آن نتیجه بگیریم این است که اگر خدا در واقع وجود داشته باشد، وجودش بالضروره خواهد بود.

خلاصه آن که کانت در این جا استدلال می‌کند که هیچ قضیهٔ وجودی، یعنی قضیه‌ای که وجود را برای چیزی اثبات می‌کند، بالضروره صادق نیست و دلیل این امر را آن می‌داند که نفی این



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۲۰

گزاره‌ها (که در واقع همان نقیض قضیه سالبه بسیطه است)، مستلزم تناقض نخواهد بود.

### ب) نقد دوم کانت

نقد دوم کانت بسیار ریشه‌ای‌تر است. وی در نقد نخست از باب مماشات موقتاً پذیرفت که وجود بخشی از تعریف خدا باشد؛ اما در نقد دوم اساساً منکر آن می‌شود که «وجود» بخشی از تعریف خدا باشد. وی برای طرح این نقد تلاش می‌کند تا اثبات کند که «وجود» را نمی‌توان وصف خدا دانست؛ چرا که «وجود» اساساً وصف نیست:

روشن است که «وجود» محمول واقعی نیست. .... «استن» از نظر منطقی، صرفاً رابط یک حکم است. در واقع، گزاره «خدا قادر مطلق است» در بردارنده دو مفهوم است که هر کدام متعلق خاص خود را دارند؛ خدا و قدرت مطلق. واژه «است» هیچ محمول جدیدی را اضافه نمی‌کند، بلکه تنها محمول را بر موضوع حمل می‌کند. باری اگر موضوع (خدا) را با همه محمول‌های آن (و از جمله، قادر مطلق بودن) در نظر بگیریم و بگوییم «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد»، هیچ محمول جدیدی را به مفهوم خدا نیفزوده‌ایم، بلکه فقط آن را به عنوان موضوعی که در ارتباط با تصور من است، وضع کرده‌ایم. ....<sup>۴۳</sup>



تذکره:

سال چهاردم / شماره اول، ۲۱

برای آن که این نقد کانت روشن‌تر شود به مثال زیر توجه کنید:

- ۱) کتابی را تصور کنید؛
- ۲) آن را در ذهن خود ترسیم کنید؛ موضوع آن چیست؟ ناشر آن کیست؟ جلد آن چه رنگی دارد؟ چند صفحه دارد؟ و به چه زبانی نوشته شده است؟
- ۳) اکنون ویژگی‌های زیر را به آن اضافه کنید:  
برخی از صفحات این کتاب پاره شده‌اند؛  
در پشت جلدش نوشته شده که این کتاب برنده جایزه جهانی شده است؛  
عبارت‌های آن روان است؛  
این کتاب وجود دارد.
- ۴) کدام یک از ویژگی‌هایی که در مرحله (۳) به آن اضافه کردید باعث تغییر در تصویر ذهنی شما از این کتاب شد؟



فایده:

سال چهاردهم / شماره اول، ۲۰

روشن است که ویژگی‌هایی چون پاره‌بودن برخی از صفحات آن، روان بودن عبارت‌های آن و برنده جایزه شدن، باعث فربه‌تر شدن مفهوم کتاب تصور شده در ذهن شما می‌شود؛ اما آیا ویژگی آخر، یعنی وجود داشتن هم چنین تأثیری دارد و تفاوتی در تصور اولیه شما ایجاد می‌کند؟ پاسخ کانت به این پرسش، منفی است؛ او معتقد است که محمول حقیقی، محمولی است که به واقع شیء مورد بحث را توصیف کند و مفهوم مورد نظر را فربه‌تر کند و «وجود» این کار را نمی‌کند؛ به تعبیر دیگر «وجود داشتن» چیزی را به مفهومی که از موضوع داریم نمی‌افزاید و از این رو نمی‌تواند محمول حقیقی باشد. در واقع، با انضمام «وجود داشتن» به تصویری که از یک شیء داریم چیزی به ویژگی‌های آن افزوده نمی‌شود. تصویری که از یک چیز داریم، همچون مومی است که بار شدن اوصاف بر آن، آن را شکل می‌دهد؛ هر چه این اوصاف بیشتر شود، موم مورد نظر واضح‌تر و متکامل‌تر می‌شود؛ برای مثال اگر به مجسمه‌ساز بگویید که موم مورد نظر را به شکل پرنده درآورد، تنها وصف «پرنده‌بودن» را خواهد داشت و از این‌رو، وی می‌تواند از آن شکلی بسازد که قابل صدق بر کبوتر، گنجشک، پرستو و دیگر پرندگان باشد؛ اکنون اگر وصف دیگری (برای مثال، تیزچنگ بودن) را بر آن اضافه کنید، برخی از پرنده‌ها نظیر گنجشک و کبوتر از دایره شمول آن خارج می‌شوند؛ به همین شیوه و با افزوده شدن ویژگی‌های دیگر، دایره صدق و انطباق شیء مورد نظر تنگ و تنگ‌تر و مفهوم مورد نظر از آن آشکارتر خواهد شد؛ به گونه‌ای که مجسمه‌ساز در نهایت به یک پرنده خاص می‌رسد و موم را به شکل آن در خواهد آورد. در این جا پرسش مهم این است که آیا «وجود داشتن» در تعیین تکلیف مجسمه‌ساز و رسیدن او به یک حیوان مشخص، تأثیری دارد؟ به نظر می‌رسد که چنین تأثیری ندارد. کانت دلیل این امر را این می‌داند که وجود اساساً یک وصف نیست تا در تعیین و مشخص شدن تصور مورد نظر ما تأثیرگذار باشد. این نکته‌ای است که کانت بر آن تأکید می‌کند و وصف بودن وجود را انکار می‌کند.

بدین ترتیب، کانت به این نتیجه می‌رسد که از آن‌جا که نمی‌توان وجود را یکی از ویژگی‌های خدا دانست، برهان وجودی غیرمنتج است.

دیدگاه کانت شبیه دیدگاهی است که فیلسوفان مسلمان، همچون ابن‌سینا در بحث وجود و ماهیت مطرح می‌کنند؛ چرا که بنابه یک تفسیر از سخن کانت، مقصود کانت از این‌که وجود نمی‌تواند محمول شود، این است که بر اساس دیدگاه ابن‌سینا بگوییم که وجود جزو ماهیت نیست؛ کانت می‌گوید در مفهوم یک چیز، وجود نهفته نیست. ابن‌سینا نیز معتقد است در ذات

ماهیت، وجود نخوایده است؛ بلکه وجود امری زاید بر ماهیت است و هرگز نمی‌توان از ماهیت یک چیز به وجود داشتن آن پی برد. برای نمونه، این سخن ابن سینا را که: «و اما الوجود فلیس بماهیة لشیء و لا جزء من ماهیة شیء؛ أعنی الاشیاء التی لها ماهیة، لایدخل الوجود فی مفهوماها، بل هو طارئ علیها.» با این سخن از کانت مقایسه کنید که می‌گوید: «در صیرف مفهوم یک چیز نمی‌توان ویژگی وجود داشتن آن را پیدا کرد؛ زیرا حتی اگر آن مفهوم چندان کامل باشد که همه ویژگی‌های لازم برای تصور یک چیز همراه با همه تعینات درونی آن را دارا باشد، باز هم وجود هیچ ارتباطی با همه اینها ندارد.»<sup>۴۴</sup>

به هر حال، نقطه محوری در برهان وجودی این است که «وجود» بخشی از چیزی باشد که ما از خدا در نظر داریم. در حالی که از نظر کانت، وجود وصف و محمول حقیقی نیست و وقتی که وجود محمول حقیقی نباشد، دیگر جزئی از تعریف خدا نیست و در نتیجه، برهان مزبور از اساس ناکام می‌ماند. به تعبیر دیگر، قضایای وجودی هیچ‌گاه تحلیلی نیستند، بلکه ترکیبی و پسینی هستند و صادق بودن آنها منوط به مشاهده و تجربه است.

طبق این نقد می‌توان برداشت کانت از برهان وجودی را به صورت زیر بیان کرد: آنسلم در برهان وجودی مدعی است که:

(۱) خدا بزرگ‌ترین شیء قابل تصور است؛

(۲) بزرگ‌ترین شیء باید همه اوصاف مورد نظر در بزرگ‌ترین بودن را داشته باشد؛

(۳) وجود، وصفی است که در بزرگ‌ترین بودن مورد نظر است؛

نتیجه: خدا باید وصف «وجود» را داشته باشد؛ (و بنابراین، باید در واقع وجود داشته باشد).  
مخالفت کانت با آنسلم در مقدمه (۳) برهان مزبور است؛ به واقع، کانت وصف بودن وجود را انکار می‌کند.<sup>۴۵</sup>

## ۹. نقد فیلسوفان زبان بر برهان وجودی

همان گونه که برخی<sup>۴۶</sup> گفته‌اند، کانت با طرح نقد دوم، در واقع مسئله‌ای را که فیلسوفان زبان در نیمه نخست قرن بیستم بیان کرده‌اند، از پیش مطرح کرد. فیلسوفانی همچون گوتلوب فرگه (۱۸۴۸ - ۱۹۲۵م) و برتراند راسل (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰م) بر آنند که میان ساختار ظاهری (سطحی) زبان و ساختار منطقی درست آن که زیربنای آن را تشکیل می‌دهد تفاوت واقعی وجود دارد و ما باید از



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۳۳



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۲۰۱۰

خلط این دو پرهیزیم. برای مثال، جمله انگلیسی «nothing matters» را در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد که این جمله ساختار موضوع - محمولی آشکاری دارد؛ اما با تأمل و دقت در آن روشن می‌شود که واژه nothing به چیزی اشاره نمی‌کند و در واقع موضوع حقیقی نیست. بنابراین، گاه می‌توان با تحلیل بیشتر نشان داد که آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد که موضوع (یا محمول) است، موضوع (یا محمول) منطقی حقیقی نیست.

از نظر فیلسوفان زبان تحلیلی، این ترفند زبانی در عبارت «وجود دارد» نیز صادق است. در واقع، به نظر می‌رسد که عبارت «وجود دارد» محمولی بسان دیگر محمول‌های معمولی و حقیقی و فعلی است که پس از موضوع آمده است؛ از این رو، «خدا وجود دارد» همان شأنی را دارد که «زید فاضل است» یا «خدا مهربان است». اما فرگه و راسل، در چارچوب فلسفه زبان و همگام با کانت، معتقدند که «وجود دارد» محمول حقیقی نیست؛ چرا که ویژگی‌ای از ویژگی‌های موضوع را توصیف نمی‌کند. فرگه معتقد است «وجود دارد» در واقع، صرفاً صورت کوتاه‌شده این جمله است که «چیزهایی در جهان هستند که این مفهوم به آنها اشاره می‌کند»؛ به بیان دیگر، این جمله که «شیر وجود دارد» مساوی با این جمله است که «در جهان چیزی هست که مفهوم «شیر» بر آن منطبق است». و هرگز این معنا را نمی‌رساند که شیر ویژگی خاصی دارد که از آن به وجود تعبیر می‌شود. در واقع، نقش عبارت «وجود دارد» تأیید مصداق داشتن مفهوم مورد نظر ماست؛ «شیر وجود دارد» گزاره‌ای درباره شیر نیست؛ یعنی به این معنا نیست که شیر محمول «وجود داشتن» را داراست، بلکه به تأیید مصداق مفهوم مورد نظر ناظر است. به تعبیر راسل، «به یقین، وجود محمول نیست». <sup>۴۷</sup> وقتی که می‌گوییم «مار کُشنده بزرگ، وجود دارد»، به این معنا نیست که «مار حیوان کُشنده‌ای است که بزرگ است و وجود دارد»، بلکه کل آنچه که با این جمله ابراز می‌داریم این است که توصیف «مار کُشنده بزرگ» بر چیز و متعلق در جهان واقعی منطبق است. این نکته درباره جمله «خدا وجود دارد» هم صادق است و از این رو، وجود اساساً وصف خدا نیست تا ضروری و صادق تلقی شود.

### ۱۰. برهان وجودی در میان متفکران معاصر

برخی اندیشمندان معاصر همچون هارتسهورن و نورمن مالکوم - با توجه به برخی از عبارات آنسلم - تقریری از برهان وجودی وی ارائه کرده‌اند که از نظر آنها، به دور از اشکال و اثبات‌کننده وجود

خداست؛ تفاوت اصلی تقریر جدید با تقریر مرسوم از برهان آنسلم، در چگونگی برداشتی است که از «وجود داشتن» می‌شود؛ برای مثال، هارتسهورن<sup>۴۸</sup> در تقریر خود این سخن منتقدان را می‌پذیرد که نمی‌توان همیشه «وجود» را صفت دانست؛ اما این بدان معنا نیست که هیچ‌گاه نتوان وجود را صفت دانست. وی با استفاده از عبارات آنسلم تأکید می‌کند که «وجود صرف»، صفت نیست؛ اما «وجود ضروری» صفت است؛ بنابراین، اگر از میان دو چیز، یکی از آنها بالضروره وجود داشته باشد و دیگری از چنین وجودی برخوردار نباشد (یعنی به وجود امکانی موجود باشد)، در این صورت، اولی بزرگ‌تر و برتر از دومی خواهد بود. نتیجه آن‌که اگر وجود خدا ممکن باشد، در این صورت موجودیت‌اش محکوم به بخت و اتفاق محض یا مسبوق به برخی از علل خواهد بود و در نتیجه، دیگر بزرگ‌ترین یا برترین موجود قابل تصور نخواهد بود؛ اما خداوند، موجودی است که وجودش ضروری است و چون به لحاظ منطقی محال نیست، منطقیاً ضروری است.<sup>۴۹</sup>

نورمن مالکوم<sup>۵۰</sup> نیز شبیه همین استدلال را مطرح کرده است. وی ضمن پذیرش مغالطه آمیز بودن برهان وجودشناختی آنسلم، با تقریر اولیه تأکید می‌کند که در فصل سوم از کتاب *Proslogion* عبارتی دارد که نشان‌دهنده تقریر دیگری از این برهان است و البته، یادآور می‌شود که دلیلی نداریم که بگوییم خود آنسلم هم می‌پنداشته است که دو برهان متفاوت را ارائه کرده است). آنسلم در فصل سوم کتاب می‌گوید:

اگر آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چیزی باشد که بتوان عدم آن را تصور کرد، در این صورت آن چیزی نیست که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. اما این یک تناقض ناسازگار است؛ بنابراین، حقیقتاً چیزی وجود دارد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ چیزی که حتی نمی‌توان تصور کرد که وجود نداشته باشد؛ و این موجود، تو هستی ای! پروردگار و خدای ما.<sup>۵۱</sup>

مالکوم معتقد است که آنسلم در این عبارت در صدد بیان دو نکته است: نخست آن‌که موجودی که عدم آن به لحاظ منطقی ناممکن است، بزرگ‌تر از موجودی است که عدمش منطقیاً ممکن است (و از همین رو، موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست باید موجودی باشد که عدمش منطقیاً ناممکن است)؛ دوم آن‌که خدا همان موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. بدین ترتیب، مقصود آنسلم از تعبیر «موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»، بیان یک



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۲۵



حقیقت ضروری منطقی است؛ از این رو، مقصود وی این نیست که «وجود» (به طور مطلق) یک کمال یا وصف کمالی است؛ تا اشکال کسانی چون کانت بر آن وارد باشد، بلکه مقصود وی این است که «امتناع منطقی عدم وجود» یا همان «وجود ضروری و واجب» یک کمال است. بدین ترتیب، بیان نخست آنسلم بر این مبناست که هر چیزی، در صورتی که وجود داشته باشد، بزرگ تر از هنگامی است که وجود نداشته باشد؛ اما بیان دوم او بر این اصل مبتنی است که هر چیزی اگر واجب الوجود باشد، بزرگ تر از وقتی است که واجب الوجود نباشد. مالکوم در ادامه توضیح می دهد که واجب الوجود بودن خدا از این اصل سرچشمه می گیرد که خدا، به خلاف مخلوقات که ممکن الوجوداند، از هر گونه وابستگی به غیر مطلقاً آزاد و بی نیاز است. و اساساً ازلی و ابدی دانستن خدا نتیجه همین نکته است که وجود خدا مطلقاً نامحدود است. مالکوم برای تأیید تقریر خود به عباراتی از آنسلم اشاره می کند که - به نظر وی - آنسلم در آنها در صدد بیان این نکته است که خدا باید منطقیاً واجب یا منطقیاً ممتنع باشد و چون منطقیاً ممتنع نیست، به ناگزیر باید منطقیاً واجب باشد:



فایز

چرا که هیچ کسی که وجود چیزی را که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست انکار کند یا در وجود آن تردید کند، این امر را انکار نمی کند و یا در آن تردید نمی کند که اگر آن چیز وجود داشت، عدم وجود آن، خواه در عالم واقع یا در فاهمه (ذهن) ناممکن می شد؛ زیرا در غیر این صورت، [خلاف فرض اولیه می شد و دیگر] این چیز، وجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نباشد، نمی بود.... بنابراین، اگر موجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست، حتی قابل تصور باشد، لاجرم نمی تواند غیر موجود باشد.<sup>۵۲</sup>

سال چهاردهم / شماره اول، ۲۶

آنچه که آنسلم در این عبارت اثبات می کند این است که مفهوم «وجود ممکن» نمی تواند در مورد خدا صادق باشد، بلکه وجود او باید منطقیاً واجب یا منطقیاً ممتنع باشد؛ شق نخست تنها هنگامی می تواند محقق شود که مفهوم مربوط به چنین وجودی متناقض یا به گونه ای منطقیاً پوچ و بی معنا باشد و با فرض رد این احتمال، نتیجه می شود که خدا وجود بالضروره (واجب) دارد.

بر اساس این تقریر، وجود ضروری برای خدا، همانند قدرت مطلق ضروری و علم مطلق ضروری، از اوصاف و اعراض خاص است. مالکوم تصریح می کند که هر چند دکارت در این که آیا وجود از ویژگی ها و اوصاف اشیاء موجود است یا نه، تردید داشت، اما خود او وجود ضروری

را از اوصاف خدا می دانست. و خودش این نکته را در پاسخ به گاسندی بیان کرده است: «...وجود ضروری در مورد خدا نیز، به دقیق ترین معنای کلمه، ویژگی حقیقی است؛ چرا که به خدا تعلق دارد و بخشی از ذات او را به تنهایی تشکیل می دهد.»<sup>۵۳</sup>

طبق نقل مالکوم،<sup>۵۴</sup> خود آنسلم در جای دیگری از «ضرورت وجود» (the necessity of existence) به عنوان تاج کمالات یاد می کند که بدون آن نمی توان خدا را درک کرد. همچنین تأکید می کند که وجود ضروری تنها به «موجود مطلقاً کامل»، اطلاق می شود.

اما آیا با این تقریر، برهان آنسلم نتیجه بخش می شود؟ به نظر می رسد که اشکال اساسی تری بر آنسلم وارد است که حتی در این تقریر هم نادیده انگاشته شده است. اشکال اساسی آنسلم - حتی به تقریر مالکوم - در تمرکز بر مفهوم خداست، در حالی که وی در صورتی می توانست موفق شود که به جای تمرکز بر مفهوم و تصور مفهوم خدا، با تمرکز بر «وجود» پیش می رفت و این همان راهی است که برخی از اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، در «برهان صدیقین» پیموده اند. تفاوت اصلی و بنیادین برهان صدیقین با برهان وجودی آنسلم در واسطه اثبات است. همان گونه که دیدیم، در برهان وجودی واسطه اثبات، مفهوم کامل ترین یا بزرگ ترین موجود است و این وجود، در واقع وجودی ذهنی است؛ اما در برهان صدیقین، واسطه اثبات، وجود و به تعبیر دقیق تر، «حقیقت وجود» است که با حقیقت واجب الوجود متحد و یکسان است؛ بنابراین، معیار برهان صدیقین آن است که حقیقت یا واسطه اثباتی که در صدد اثبات واجب الوجود از طریق توسل به آنیم، حقیقتی است که عین ذات اوست، بر خلاف معیار در برهان وجودی آنسلم که حقیقت مزبور از دایره مفاهیم بیرون نیست و از این رو بیگانه با ذات واجب الوجود است؛ در واقع، آنچه در برهان صدیقین به دنبال آنیم، چیزی نیست جز اثبات و روشن کردن اتحاد این حقیقت (که بدان یقین داریم و در برهان، واسطه اثبات قرار گرفته است) با ذات خدا؛ بنابراین، روشن می شود که چرا می توان گفت که برهان وجودی آنسلم، یقین آور و منتج نیست؛ اما برهان صدیقین یقین آور است. با توجه به این توضیح، علت این امر روشن است. در واقع، برهان صدیقین، برهانی «لمی» است و در آن از طریق خود خدا به خدا می رسیم؛ همان طور که ملاصدرا درباره برهان صدیقین می نویسد: «احدها الطريق المأخوذ من ذاته إلى ذاته و هي طريق الصدّيقين الذين يستشهدون به عليه...».<sup>۵۵</sup> این در حالی است که برهان وجودی آنسلم، برهانی «آئی» است که در اعتبار بسیار پایین تر از برهان «لمی» است.



قرن:

سال چهاردم / شماره اول، ۲۷

ممکن است برخی بخواهند از راه‌های دیگری به دفاع از برهان وجودی بپردازند:<sup>۵۶</sup> نخستین راه، دفاع از این برهان بر اساس مبنای وحدت ذهن و عین است. بر این اساس، از آن‌جا که ذهن و عین یکی‌اند، آنچه در ذهن تصور می‌شود، همان عین است؛ اما باید گفت این مبنا از اساس نادرست است و وحدت ذهن و عین، پنداری بیش نیست. دومین راه، دفاع از طریق مُثُل افلاطون است. بر این اساس، از آن‌جا که تمثیل ذهنی از خارج برمی‌خیزد و اگر حقیقت عینی نبود، صورت ذهنی هم نخواهد بود، اکنون که صورت ذهنی هست، روشن می‌شود که حقیقت خارجی هم هست؛ به تعبیر دیگر، از تمثیل چنین صورتی (بزرگ‌ترین یا برترین موجودی که بزرگ‌تر و کامل‌تر از آن قابل تصور نیست) روشن می‌شود که این حقیقت وجود عینی و خارجی دارد. اشکال این دفاع این است که اولاً، اصل مبنا دچار اشکال است و انگاره مُثُل افلاطونی بسیار بحث‌انگیز است؛ ثانیاً، با فرض پذیرش این مثل افلاطونی باز می‌توان گفت که با صرف تمثیل چند مفهوم به هم وابسته، نمی‌توان یقین کرد که همه این مفاهیم از آن موجود مجرد واحد و بسیط گرفته شده‌اند؛ چرا که ممکن است در اثر تصرف برخی از قوای نفس که در تحلیل و ترکیب صورت‌ها و معانی توانمندند، مفاهیم متعددی که از موجودهای متعددی انتزاع شده و یا با مشاهده آنها به دست آمده، به هم مرتبط شده باشند و در ذهن به صورت «بزرگ‌ترین موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» تمثیل یافته باشند. از همین روست که گفته می‌شود که برای رفع هر گونه احتمال دخالت قوه متخیله یا واهمه و احراز سلامت فاهمه از پندارهای مجعول نیروهای ترکیب و تحلیل‌کننده، لازم است همه یافته‌ها یا بافته‌های ذهنی با معیار عقل مبرهن ارزیابی شوند.



فایده:

## پی‌نوشت‌ها

1. Anselm
2. see St. Anselm, *Proslogion, with a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*, trans. M. J. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1965), Chapter 2.
۳. دسترسی نگارنده به عبارات گونیلو از طریق کتاب‌های زیر بوده که عین عبارات این دو را از رساله‌هایشان آورده‌اند:  
*The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Edited by Alvin Plantinga (New York: Anchor Books, 1965) & *The Existence of God*, John Hick (ed.), (New York: Macmillan, 1964)
۴. نظیر نوشته زیر:  
Gerald Jones, Daniel Cardinal and Jeremy Hayward, *Philosophy of Religion* (London Hodder Murray), 2005, p. 32 - 33.
۵. مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶، ص ۱۳۷.
۶. همان، ص ۱۳۷.
۷. همان.
8. see Anselm, Chapter 5. & *Ontological Argument*, p. 20 - 21.
9. Norman Malkolm
10. *Summa Theologica*, 1: 2: 1
۱۱. نک: لئو، جی. الدرز، ال‌هیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱، ص ۱۶۸.
12. see *Philosophy of Religion*, p. 35.
۱۳. رنه دکارت، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱، ص ۳۰.
۱۴. همان.
۱۵. همان.
۱۶. همان، تأمل پنجم، ص ۱۱۱.
۱۷. لاینیتز در بحث خود درباره برهان وجودی به این نکته اشاره می‌کند که دکارت این برهان را از آنسلم گرفته است؛ نک: *The Ontological Argument*, p. 54



تذکره

سال چهارم / شماره اول، ۲۹

۱۸. تأملات در فلسفه اولی، تأمل پنجم، ص ۱۰۵.
۱۹. نک: تأملات در فلسفه اولی، تأمل پنجم، ص ۱۰۶.
20. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism*, (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 42.
21. Catusus
22. Gassendi
۲۳. نک: ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵ - ۱۴۲.
۲۴. نک: باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، (مباحث اسپینوزا درباره خدا در بخش اول، ص ۱ - ۶۴ آمده است).
۲۵. اسپینوزا، همان، ص ۴.
۲۶. همان، ص ۷.
۲۷. همان، ص ۱۷.
۲۸. همان، ص ۲۸.
۲۹. همان، ص ۱۳.
۳۰. همان، ص ۲۳.
۳۱. در مورد بحث لاینیتز درباره برهان وجودی، نک:
- Robert Merrihew Adams, *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, (NewYork & Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 135 - 217 & *The New Essays Concerning Human Understanding*, translated by A. G. Langley, 3rd edition, 1949, In: Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (NewYork: Anchor Books, 1965), pp. 54 - 56.
32. see *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, p. 135.
33. sufficient reason
34. Being - from - itself
35. (beings - by - another)
36. Ibid., p. 141.
37. Ibid., p. 141.
38. Ibid., p. 141.
39. Ibid., p. 141 - 148.



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۳۰

40. see Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 500.
41. see *Dialogues Concerning Natural Religion* (Oxford University Press, 1998), p. 91. (from Gerald Jones, Daniel Cardinal and Jeremy Hayward, *Philosophy of Religion* (London, Hodder Murray, 2005), p. 227.
42. *Critique of Pure Reason*, see also *The Miracle of Theism*, pp. 43- 44.
43. *Critique of Pure Reason*, p. 504.
44. *Critique of Pure Reason*, A225/B272.

۴۵. مکی، نکات کانت را با توضیح بیشتر در قالب چهار نقد آورده است. نک:

Maqki, J. L. *The Miracle of Theism*, pp. 43 - 45.

46. see Gerald Jones, Daniel Cardinal, Jeremy Hayward, *Philosophy of Religion*, p. 40.
47. Bertrand Russell, *Why I am not a Christian*, Routledge, 1996, p. 137.
48. see Charles Hartshorne, "What Did Anselm Discover?" in Hick and Arthur C. McGill (eds.), *The Many Faced Argument* (New York: Macmillan, 1967), pp. 321 - 333.

(خلاصه دیدگاه هارتسهورن در این مقاله، در کتاب عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۳۹- ۱۴۰ آمده است.)

۴۹. عقل و اعتقاد دینی، ص ۱۴۰.

50. see Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Anchor Books, 1965) pp. 136- 159. & Hick and Arthur C. McGill (eds.), *The Many Faced Argument*, (New York: Macmillan, 1967), pp. 301- 320 & *The Existence of God*, John Hick (ed.), (New York: Macmillan, 1964), pp. 55- 74.
51. see Plantinga (ed.) *The Ontological Argument...*, p. 4 - 5
52. see Anselm, *Proslogion*, (chapter 1) in Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Anchor Books, 1965) p. 14.
53. see Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Anchor Books, 1965), p. 147.
54. see Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, p. 147.



نظر

سال چهارم / شماره اول، ۳۱

۵۵. صدرالدین محمد الشیرازی، مفاتیح الغیب، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹. البته، ملاصدرا در برخی از عبارات از واسطه اثبات در برهان صدیقین با تعبیر «حقیقت وجود» تعبیر می‌کند؛ برای مثال، می‌نویسد: «اما طریق الصدیقین الذین یلاحظون حقیقة الوجود المطلق و یصلون إلی شهود الحق فیفضل علی سائر الطرق» (نک: صدرالدین محمد الشیرازی، مجموعه رسائل فلسفی؛ الشواهد الربوبیه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵، ص ۳۱۴). اما از آن جا که در نهایت مقصود و مصداق حقیقت وجود همان واجب الوجود است، تفاوتی با تعبیر نخست نمی‌کند.

۵۶. نک: عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۸، ص ۵۴ - ۵۶.



تذکره

سال چهاردهم / شماره اول، ۳۲

## کتابنامه

۱. اسپینوزا، باروخ، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
۲. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
۳. جوادی آملی، عبدالله تبیین براهین اثبات خدا، قم، نشر اسراء، چاپ سوم، تابستان ۱۳۷۸.
۴. الدرزی، لئو، جی، الاهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۱.
۵. دکارت، رنه، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۶. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ هشتم، ۱۳۶۹.
۷. صدرالدین محمد، الشیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، الشواهد الربوبیه، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
۸. \_\_\_\_\_، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، ۱۳۶۳.
9. Adams, Robert Merrihew, *Leibniz, Determinist, Theist, Idealist*, New York & Oxford: Oxford University Press, 1994,
10. Anselm, St., *Proslogion, with a Reply on Behalf of the fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo*, Trans. M. J. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1965).
11. Aquinas, Tomas, *Summa Theological*, 1: 2: 1.
12. *Critique of Pure Reason*, translated by Norman Kemp Smith, (New York: Macmillan & Company, Ltd.) 1929.
13. Hartshorne, Charles, "What Did Anselm Discover?" in Hick and Arthur C. McGill (eds.), *The Many Faced Argument* (New York: Macmillan, 1967),
14. Hick, John (ed.), *The Existence of God* (New York: Macmillan, 1964)
15. \_\_\_\_\_ (ed.), *The Existence of God* (New York: Macmillan, 1964).
16. Jones, Gerald, Daniel Cardinal, Jeremy Hayward, *Philosophy of Religion* (London Holder Murray), 2005.
17. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, tr. and ed. by Paul Gayer and Allen





- W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
18. Mackie, J. L., *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 42.
  19. Malcolm, Norman, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Anchor Books, 1965).
  20. Plantinga, Alvin (ed.), *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Anchor Books, 1965).



فصل

سال چهاردهم / شماره اول، ۳۴