

# برهان وجودی در الاهیات پویشی هارتسهورن

ترجمه و مقدمه: محمدعلی مبینی\*

## چکیده

چارلز هارتسهورن، تقریری جدید از برهان وجودی آنسلم ارائه می‌دهد که متناسب با مفهوم مورد پذیرش او از خداست. از دیدگاه او، نه طرفداران آنسلم و نه مخالفان او فهم صحیحی از برهان اصلی آنسلم نداشته‌اند. او خطای این متفکران را به جهت تبعیت از گانیلو می‌داند که فصل دوم خطابه را در تقریر برهان وجودی ملاک قرار داده و فصل سه و چهار را نادیده گرفته است. هارتسهورن اکثر کتاب‌هایی را که درباره برهان وجودی آنسلم بحث کرده‌اند، دارای این وجه مشترک می‌داند که به نکات مهمی که آنسلم در فصل‌های سه و چهار خطابه بیان کرده و بارها در پاسخ به گانیلو تکرار کرده است، توجه نکرده و فقط به استدلالی که در فصل دو آمده اکتفا نموده‌اند.

## کلیدواژه‌ها

آنسلم، برهان وجودی، خدا، ضرورت، کمال.

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی



نظر

سال چهاردم / شماره اول، ۳۵

## الف) مقدمه مترجم

برهان وجودی (ontological proof) یکی از براهین معروف برای اثبات وجود خداست که آنسلم قدیس (۱۰۳۳ - ۱۱۰۹)، متأله مسیحی، آن را حدود سال ۱۰۷۰ میلادی ارائه کرد. این برهان تاکنون با طرفداران و مخالفان زیادی روبه‌رو شده است. چارلز هارتسهورن (۱۸۹۷ - ۲۰۰۰) از متفکران برجسته‌الاهیات پویشی (process theology) معتقد است که تا زمان او تقریباً هیچ‌کدام از طرفداران و مخالفان برهان وجودی آنسلم نتوانسته‌اند برهان اصلی آنسلم را درک کنند. از این رو، نه تأیید طرفداران و نه مخالفت منتقدان این برهان، بر مبنای فهمی صحیح از برهان وجودی آنسلم نبوده است.

هارتسهورن در کتابش، کشف آنسلم: بررسی دوباره برهان وجودی برای وجود خدا، به‌طور مفصل برهان وجودی را بررسی می‌کند. این کتاب از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول، به تبیین صحیح برهان آنسلم می‌پردازد و بخش دوم، انتقادهای واردشده بر برهان وجودی را با توجه به این تبیین بررسی می‌کند. آنچه در پی می‌آید، ترجمه‌قسمت‌هایی از بخش اول کتاب است که برخی اصول مهم دیدگاه هارتسهورن در آن بیان می‌شود؛ اما قبل از ارائه این ترجمه، لازم است مطالبی را با استفاده از مطالب هارتسهورن در ابتدای اثر یاد شده (ص ۴ - ۲۵) ذکر کنیم تا چشم‌انداز روشنی برای فهم بهتر دیدگاه هارتسهورن فراهم شود.



فهرست

## ابتکار بزرگ آنسلم از دیدگاه هارتسهورن

به گفته هارتسهورن، در برهان وجودی آنسلم هم خطا وجود دارد و هم کشف و ابتکار. منتقدان و حتی بهترین مدافعان او، برخی جهات مسئله را روشن ساخته‌اند، اما متأسفانه نتوانسته‌اند کشف و ابتکار آنسلم را در این برهان فهم کنند. او ابتکار آنسلم را این‌گونه بیان می‌کند:

با فرض برخی پیش‌فرض‌های معنایی (meaning postulates) درباره مفهوم (import) «خدا» نتیجه می‌گیریم که وجود خدا، یک حقیقت منطقی یا تحلیلی است.

این پیش‌فرض‌های معنایی را می‌توان انکار کرد، اما نتیجه‌ای که به دست می‌آید الحاد (atheism) (به معنای تجربی آن<sup>۲</sup>) نیست، بلکه پوزیتیویسم (positivism) است؛ یعنی این دیدگاه که وجود خدا منطقیاً محال است. بنابراین، کاری که آنسلم کرده است آن است که مسئله را صرفاً منطقی می‌کند: یا وجود خدا ضرورتاً صادق است، یا منطقیاً محال. و دو شق دیگر (الحاد تجربی و خداباوری

تجربی) را بیرون می‌کند. از این رو، مؤمن یا ملحدی که شواهد تجربی له یا علیه وجود خدا می‌آورد و در عین حال معتقد است که مفهوم خدا به گونه‌ای است که هم می‌تواند مصداق خارجی داشته باشد و هم نداشته باشد، معلوم است که اصلاً معنای خدا را درست نفهمیده است و گرنه، صرف درک درست مفهوم خدا، مستلزم اثبات وجود یا عدم وجود خداست. مسئله مربوط به واقعیت یا حقیقت امکانی نیست؛ بلکه مسئله معناست. یکی از دو طرف، وجود یا عدم خدا، به لحاظ معنا و مفهوم دارای مشکل است و معنای محصلی ندارد. این نتیجه، اگر درست باشد در فلسفه و دین اهمیت زیادی خواهد داشت، چه آن‌که آنسلم جایی را نشان می‌دهد که در آن از تحلیل صرفاً مفهومی به نتیجه وجودی می‌رسیم.

### شکل اصلی برهان آنسلم

یکی دیگر از محورهای کار هارتسهورن در این اثر، حملات کوبنده‌اش علیه تقریباً همه کسانی است که به برهان وجودی آنسلم پرداخته‌اند. وی با تأسف فراوان اعلام می‌کند که در طول یک دوره هزارساله، هم منتقدان و هم طرفداران آنسلم، با شتاب و عجله قبل از آن‌که برهان اصلی آنسلم را از لابه‌لای آثارش بیابند، به نقد آن پرداخته‌اند. این متفکران، مقدمه‌اساسی برهان آنسلم را این دانسته‌اند که خدایی که وجود خارجی داشته باشد، برتر است از خدایی که وجودی صرفاً ذهنی دارد. بنابراین، از آن‌جا که خدا چیزی است که برتر از آن قابل تصور نیست، پس باید در خارج موجود باشد. اما مقدمه اصلی برهان آنسلم از دیدگاه هارتسهورن این است: وجودی که نتوان عدمش را تصور کرد، برتر از وجودی است که عدمش قابل تصور باشد. تنها چنین وجودی است که تفوق‌ناپذیر (unsurpassable) بوده و معرف خداست. هارتسهورن معتقد است که در بسیاری از آثار فلسفی مهم که از برهان وجودی آنسلم بحث شده به این نکته توجه نشده است. این در حالی است که خود آنسلم این نکته را بارها، به صراحت یا به‌طور ضمنی، بیان کرده است. به گفته او، آنسلم برهانش را در بیش از بیست صفحه ارائه کرده و به دفاع از آن پرداخته است: سه صفحه و نیم در کتاب خطابه (Proslogium)، فصل‌های دو تا پنج، و هفده صفحه در پاسخ به گانیلو (Gaunilo). اکثر کسانی که مدعی‌اند این برهان یک سفسطه محض است، به‌نظر می‌رسد فقط یک یا دو صفحه اول (یعنی فصل دو) یا دست‌کم شرحی از این صفحه را در تاریخ، خوانده‌اند و شاهدی بر این‌که بیش از این خوانده‌اند وجود ندارد. برخی ممکن است انتقادهای



هرگز



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۳۸

گانیلو به آنسلم را نیز خوانده باشند، اما به پاسخ دقیق و روشن آنسلم به این انتقادات توجه نکرده‌اند. به قول کویره (Koyre) و بارت (Barth) بخش اعظم جهان فلسفه، نظر گانیلو را با تمام سهو و قصورها و عدم توانایی اش در فهم ظرافت‌های دیدگاه آنسلم پذیرفته است.

هارتسهورن می‌گوید: تفاوت آشکاری میان فصل دو و سه کتاب خطابه در تبیین برهان وجود دارد. در فصل دو گفته می‌شود: آن چیزی که هم در ذهن وجود دارد و هم در عالم واقع، بزرگ‌تر است از آن چیزی که فقط در ذهن وجود دارد؛ ولی در فصل سه گفته می‌شود: آن چیزی که عدمش قابل تصور نیست، بزرگ‌تر است از آن چیزی که عدمش قابل تصور است. با وجود این، فیلسوفان زیادی - که بسیاری از آنها شهرت والایی هم دارند - به گونه‌ای عمل کرده‌اند که گویا توجه به این تمایز از حیطة توان آنها خارج بوده است. اگر در فلسفه تفاوت میان یک گزاره مربوط به جهت (نسبت به آنچه قابل تصور است) و یک گزاره مقولی صرف اهمیت نداشته باشد، پس چه چیزی دارای اهمیت است؟ گانیلو چنین غفلت بزرگی را انجام داده است و تقریباً تمام کسانی که بعد از او آمده‌اند، دچار چنین سهل‌انگاری شده و گانیلو را هم تحسین کرده‌اند که کار را برای آنها آسان کرده است.

هارتسهورن می‌گوید: نکته جالب توجه این است که نه تنها آکویناس و تمام کسانی که به این برهان اشکال گرفته‌اند، از گانیلو تبعیت و فصل دو خطابه را تعیین‌کننده قلمداد کرده‌اند، بلکه لاینیتس، هگل و بسیاری کسانی که با این برهان همدلی نشان داده‌اند نیز، به این سهل‌انگاری تن داده‌اند. در واقع، این فرض که فقط فصل دو خطابه اهمیت دارد به مدت قرن‌ها پابرجا ماند، و از همین جا بود که شکلی تقریباً استوار از برهان تثبیت شد. هارتسهورن اکثر کتاب‌هایی را که در فلسفه دین نوشته شده و از برهان وجودی آنسلم بحث کرده‌اند، دارای این وجه مشترک می‌داند که به نکته‌های مهمی که آنسلم در فصل‌های سه و چهار خطابه بیان و بارها در پاسخ به گانیلو تکرار کرده است هیچ توجهی نکرده‌اند، و فقط به استدلالی پرداخته‌اند که در فصل دو آمده است. (نظر هارتسهورن در مورد دکارت این است که او خودش به قرائتی از شکل دوم برهان دست یافته است، که این را فقط در پس‌اندیشه (after thought) ارائه کرده است؛ منتها با او نیز به همان شیوه برخورد و شکل دوم برهان او مورد غفلت واقع شده است).

### ضرورت از دیدگاه هارتسهورن

یک راه برای کوچک نشان دادن کار آنسلم این بوده که گفته شده است: «وجود داشتن بالضروره»

– که یک اصطلاح غیر آنسلمی است – فقط به این معناست که «اگر اصلاً وجودی داشته باشد، آن گاه وجودش بالضروره خواهد بود.» بنابراین، «خدا وجود دارد» اگر صادق باشد چه بسا ضروری باشد، اما ممکن است اصلاً صادق نباشد. یک قضیه اگر صادق نباشد به طور مسلم نمی توان گفت بالضروره صادق است. بنابراین، به یک معنا در مورد یک قضیه می توانیم بگوییم: «اگر صادق باشد، آن گاه ضروری خواهد بود.»

هارتسهورن در پاسخ می گوید: این «اگر ... آن گاه» در این جا چه معنایی دارد؟ آیا می توان چنین معنا کرد: اگر به امکان خاص صادق باشد که خدا وجود دارد، آن گاه بالضروره صادق خواهد بود که خدا وجود دارد؟ خیر، این تناقض است. اگر یک قضیه بالضروره صادق باشد، دیگر نمی توان گفت به امکان خاص صادق است. از سویی، قضیه ای که نمی تواند به امکان خاص صادق باشد، به امکان خاص کاذب هم نخواهد بود. بنابراین، تنها معنای معقول از «اگر صادق باشد آن گاه بالضروره صادق خواهد بود» این است که اگر بالضروره کاذب نباشد، آن گاه بالضروره صادق خواهد بود. و تنها در مورد خدا دلیل داریم که تنها شق بدیل برای ضرورت صدق قول به وجودش ضرورت کذب آن است. علاوه بر این، انتخاب یکی از این دو شق (صدق ضروری و کذب ضروری) تجربی نیست، بلکه انتخابی منطقی است. با این بیان، آنسلم کشف بزرگی کرده است و آن این که یک مسئله وجودی را به عنوان یک مسئله منطقی و پیشین معرفی کرده و از حالت تجربی بیرون آورده است. اگر این مسئله اهمیت فلسفی نداشته باشد، پس کدام مسئله اهمیت دارد؟

تفسیر دیگری از «اگر صادق باشد، آن گاه ضروری خواهد بود» وجود دارد: «اگر به امکان خاص صادق باشد که خدا وجود دارد، آن گاه به امکان خاص صادق خواهد بود که خدا بالضروره وجود دارد.» در این جا «امکان خاص» یک جهت منطقی است و «بالضروره» یک جهت وجودی (تفاوت میان *de dictu* و *de re*). هارتسهورن معتقد است: با این تفسیر هم نمی توان کار آنسلم را ناچیز جلوه داد؛ زیرا اولاً، به مسئله ای تن می دهیم که انتقادهای مهمی به آن وارد است؛ یعنی ناچاریم که بگوییم هیچ ارتباطی میان جهت وجودی و جهت منطقی نیست و این مورد اشکال است. ثانیاً، خود آنسلم از اصطلاحات «ضرورت» و «امکان» استفاده نکرده است و تمایز میان «*de re*» و «*de dictu*» را نیز نمی توان به روشنی در مورد کار واقعی آنسلم به کار برد. آنسلم میان موجودی که عدمش قابل تصور نیست و موجودی که عدمش قابل تصور است مقایسه



فهرست

سال چهاردم / شماره اول، ۳۹

می کند و معتقد است که اولی باید برتر از دومی باشد. او از این جا نتیجه می گیرد که «آن چیزی که برتر از آن قابل تصور نیست» باید به معنای «آن چیزی که عدمش قابل تصور نیست» باشد و از آن جا که مسئله تصورپذیری، مسئله ای منطقی است نه مسئله ای مربوط به امر واقع، لذا کشف آنسلم همچنان بر سر جای خود باقی است. الحاد تجربی حذف می شود و فقط پوزیتیویسم به عنوان رقیب خدا باوری باقی می ماند. در نتیجه، تلاش برای کوچک نشان دادن کشف بزرگ آنسلم ناکام باقی مانده است.

نکته دیگری که هارتسهورن در مورد «ضرورت» اشاره می کند این است که «ضرورت» به دو معنا می آید: گاهی مراد ما ضرورت مشروط (conditional necessity) است؛ یعنی ضرورت بستگی به شرایط خاصی دارد که می تواند تحقق داشته یا نداشته باشند. گاهی هم ضرورت نامشروط (unconditional necessity) را اراده می کنیم؛ یعنی در همه حال ضروری است و وابسته به شرط خاصی نیست. در معنای دوم اگر بگوییم وجود چیزی شرط وجود ضروری آن است و مراد از شرط هم امر لازمی باشد که می تواند تحقق نداشته باشد، تناقض گویی کرده ایم. از متن آنسلم به روشنی به دست می آید که ضرورتی که آنسلم درباره اش سخن می گوید، ضرورت نامشروط است و بنابراین، تأملاتی که لازمه اش ضرورت مشروط است، ربطی به بیان آنسلم ندارد.



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۴۰

### انتقاد هارتسهورن به آنسلم

هارتسهورن، در عین حال که به ارزش کار آنسلم واقف است، برهان وجودی او را برهانی موفق نمی داند؛ اما نه از آن جهت که نقصی در خود برهان نهفته است، بلکه به این دلیل که آنسلم نتوانسته است نتیجه درستی از این برهان بگیرد. آنسلم به عنوان یک پیش فرض معنایی، تصور مفهوم خدا را به لحاظ منطقی ممکن می دانست و هیچ ناسازگاری در آن نمی دید و با این فرض، او وجود خدا را اثبات کرد؛ اما موفقیت برهان آنسلم در گرو پاسخ به شبهاتی بود که در مورد ناسازگاری مفهوم خدا وجود داشت؛ برای مثال، حدود هزار سال پیش از آنسلم، کارنیاد (Carneades) دلایلی قوی برای ناسازگاری درونی مفهوم خدا ارائه کرده بود. برای اثبات یک عقیده باید نظریات رقیب را رد کرد؛ اما آنسلم به رد این دلایل و شبهات نپرداخت و سازگاری مفهوم خدا را به عنوان یک پیش فرض پذیرفت. از این رو، نمی توان گفت او وجود خدا را اثبات کرد. با وجود این، به نظر هارتسهورن کاری که آنسلم کرده آن است که او الحاد و خدا باوری

تجربی را از صحنه بیرون و مسئله محوری دین را به مسئله‌ای صرفاً منطقی تبدیل کرد؛ یعنی او از چهار شق قابل تصور (الحاد تجربی، خداباوری تجربی، پوزیتیویسم و خداباوری) دو مورد را بیرون و امر را دایره مدار دو شق باقیمانده (پوزیتیویسم و خداباوری) کرد و این، کار بزرگی است که آنسلم انجام داده است. البته، موفقیت کامل برهان آنسلم به این است که آن شق دیگر (پوزیتیویسم) نیز رد شود و در این جاست که آنسلم نتوانسته است وظیفه خود را تکمیل کند؛ اما این امر از ارزش کار آنسلم نمی‌کاهد.

### خدای فلسفه یونانی و خدای الاهیات پویشی

هارتسهورن معتقد است: خدایی که آنسلم در پی اثبات آن بود، خدای فلسفه یونان است که دچار تناقض و ناسازگاری است و نمی‌توان وجود چنین خدایی را با هیچ برهانی ثابت کرد. اشکال کار از این جا ناشی می‌شود که آنسلم می‌خواست وجود خدایی را ثابت کند که از هر جهت مطلق و کامل است و هر ارزشی را در نهایی‌ترین درجه آن داراست. این در حالی است که به نظر هارتسهورن، بسیاری از ارزش‌ها را نمی‌توان در حد کمال داشت. او معنای «تفوق‌ناپذیری» را با معنای «کمال» (perfection) یکی نمی‌داند. به گفته هارتسهورن، این دکارت بود که با جای‌گزینی اصطلاحاتی مانند «کامل» به جای «تفوق‌ناپذیر» - که اصلاً معادل اصطلاح قبلی نیست - یکی از بهترین ویژگی‌های اصطلاح آنسلمی را نادیده گرفت. این که چیزی به‌طور مطلق تام (complete) باشد، یا در نهایت درجه قرار داشته باشد و یا ارزش ممکن را در نهایی‌ترین حد دارا باشد، به‌طور قطع با تفوق‌پذیر بودن (surpassability) ناسازگار است؛ اما آیا از آن طرف، تفوق‌ناپذیری ضرورتاً با عدم تمامیت ناسازگار است؟ یعنی آیا چیزی را نمی‌توان تصور کرد که تام نباشد، ولی تفوق‌ناپذیر باشد؟

فرض کنید ارزش‌هایی وجود دارند که حد نهایی نداشته باشند و بنابراین، نمی‌توان آنها را در نهایی‌ترین حد دارا بود. آیا در این صورت تفوق‌ناپذیری هم امکان ندارد؟ به نظر هارتسهورن، تفوق‌ناپذیری چیزی جدای از تمامیت و کمال است و می‌توان مواردی را تصور کرد که در عین حال که تام و کامل نیستند، تفوق‌ناپذیرند. برای مثال، فرض کنید یک کارخانه تولید خودرو، همیشه از کارخانه‌های دیگر جلوتر بوده و در میان خودروهای تولیدشده، بهترین خودرو از آن این کارخانه است. در این صورت، می‌توان گفت: خودروهای تولیدشده این کارخانه تفوق‌ناپذیرند، اما



هرگز

نمی‌توان گفت که این خودروها کامل بوده و بیشترین خوبی ممکن را دارند؛ زیرا هر خودرویی را با هر خوبی‌ای که دارد در نظر بگیریم، باز خودروی بهتر و کامل‌تر از آن قابل تصور است. پس «کمال» نمی‌تواند معنای تفوق‌ناپذیری را به‌طور کامل برساند.

بنابراین، هارتسهورن انتقادهای معمول را در انکار برهان آنسلم موفق نمی‌داند، اما معتقد است که آنسلم نتوانسته است دلیل معتبری برای شکل موردنظر خودش از خداباوری ارائه کند؛ زیرا اگر منظور از تفوق‌ناپذیری را تمامیت و دارا بودن حد نهایی ارزش ممکن بدانیم، آن‌گاه می‌توان استدلال قانع‌کننده‌ای آورد مبنی بر این که نه این برهان و نه هیچ برهان دیگری نمی‌تواند این نظریه را اثبات کند. در عین حال، او می‌گوید: آنسلم کشف بزرگی به عمل آورده است؛ کشفی که می‌تواند نوع دیگری از خداباوری را تأیید کند که این نوع خداباوری نه تنها در برابر الحاد قرار دارد، بلکه در برابر خداباوری خود آنسلم نیز است. در این جاست که هارتسهورن، استدلال آنسلم را برای اثبات خدا، آن‌گونه که در الاهیات پویشی فهم می‌شود، به کار می‌گیرد. به نظر او، استدلال آنسلم نه تنها وجود خدا بلکه ماهیت خدا را هم آشکار می‌سازد؛ فقط لازم است تصویری جدید از مفهوم «الوهیت» داشته باشیم. گفتنی است هارتسهورن در این اثر، فقط می‌کوشد مفهوم جدیدی از خدا ارائه دهد که تناقض‌های ادعایی موجود در مفهوم آنسلمی خدا در آن نباشد؛ اما دیگر به این نمی‌پردازد که آیا این مفهوم جدید دچار تناقض‌های دیگری خاص خودش است یا خیر. بنابراین، او مدعی اثبات وجود خدا، به معنای واقعی اثبات نیست، حتی اگر مفهومی پویشی از خدا داشته باشیم.<sup>۳</sup>



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۴۲

### آنچه برهان وجودی آنسلم در پی اثبات آن است

به عقیده هارتسهورن، آنسلم مدعی نیست که می‌خواهد وجود خدا را برای هر کسی با هر پیش‌فرضی که دارد اثبات کند. بالاخره هر برهانی مبتنی بر مقدمات و پیش‌فرض‌های خاصی است. مقدمات و پیش‌فرض‌های برهان وجودی آنسلم از کجا آمده‌اند؟ یک پاسخ معمول آن است که آنها از ایمان ناشی شده‌اند، اما در این صورت این برهان عبث خواهد شد؛ زیرا برای کسانی که ایمان ندارند چیزی را ثابت نمی‌کند و برای آنهایی که ایمان دارند نیز چیز اضافی خواهد بود. در واقع، اگر این برهان صرفاً از ایمان به این که خدا وجود دارد، نتیجه بگیرد که او وجود دارد دور پیش می‌آید. آیا کشف آنسلم که این همه مورد تأکید هارتسهورن قرار می‌گیرد، همین است؟



به نظر هارتسهورن، کشف آنسلم ظریف تر و پیچیده تر از آن چیزی است که در بالا گفته شد. کشف او را می توان این گونه بیان کرد: کسانی که اعتقاد به وجود خدا دارند، در صورتی که فهمی از این اعتقاد خود داشته باشند، آن گاه اینها یگانه کسانی هستند که معنای اعتقاد به خدا را واقعاً می فهمند. بقیه افراد، چه کسانی که اعتقاد به خدا دارند، ولی آن را نمی فهمند و چه کسانی که اصلاً اعتقادی ندارند، معنای روشنی از اعتقاد به خدا ندارند. شاید کسانی مانند پوزیتیویست ها در دفاع از خود بگویند: نه تنها ما بلکه هیچ کس دیگر هم معنای خدا را نمی فهمد، زیرا اصولاً «خدا» معنای روشنی ندارد؛ اما اگر کسانی ادعا کنند که به معنایی تجربی ملحدند یعنی معتقد باشند که معنای روشنی از خدا در ذهن دارند و در عین حال، ضرورت وجود خدا را انکار کنند، در این صورت آنسلم می گوید: چنین کسانی خودشان را گول می زنند. معنایی که اینها از «خدا» در ذهن دارند، نمی تواند همان معنایی باشد که یک مؤمن فهیم در ذهن دارد.

آن گونه که هارتسهورن می گوید، متأسفانه این تمام داستان نیست. آنسلم و بیشتر مؤمنانی که کوشیده اند ایمان خود را بفهمند، فقط به موفقیتی نسبی دست یافته اند. در نوشته های آنسلم، می توان نوعی ناسازگاری درباره آنچه او درباره خدا می گوید، مشاهده کرد. در عین حال، این مطلب صادق است که مشکل اصلی، صرف داشتن یا نداشتن ایمان و یا عدم توجه به واقعیت های مناسب نبوده، بلکه خلط مفاهیم بوده است. هیچ واقعیتی نمی تواند پاسخ گوی پرسشی باشد که درست تعریف نشده است، به ویژه اگر این پرسش مثل سؤال مانحن فیه، پرسشی باشد که اگر خوب فهمیده شود، پاسخش در خودش نهفته باشد (یعنی خودپاسخ گر (self - answering) باشد). مادام که این مسئله خودپاسخ گر باشد، پاسخ دادن به آن، مسئله ای است صرفاً مربوط به بینش منطقی و نه مربوط به ایمان. همچنین - همان گونه که آنسلم در جاهای متعددی می کوشد آن را بیان کند - بینش منطقی می تواند برای نشان دادن ارزش منطقی مسئله مؤثر واقع شود. شاید گفته شود که مسئله مهم در فلسفه این است که آیا برهان وجودی برای ملحدان ارزش و فایده ای دارد یا خیر، و اگر بنا باشد برای فهم برهان ناچار باشیم که قبل از آن مؤمن باشیم، دیگر این برهان نمی تواند برای ملحد اهمیت و اعتباری داشته باشد. هارتسهورن در پاسخ می گوید:

اولاً، حرکت در این سمت و سو باعث می شود که از مهم ترین کارکرد فلسفه که روشن ساختن آن مسئله دینی است، چشم پوشیم. فهم عملی متعارف (practical common sense) و علم (science) تقریباً مراقب خود هستند، اما انسان در مواجهه با زندگی، مرگ و امور ازلی و ابدی، در



فریاد:

سال چهارم / شماره اول، ۴۳

خطر بزرگ ایمان متعصبانه و کورکورانه از یک سو و ناامیدی مطلق از جانب دیگر قرار دارد. انسان باید درباره این موضوعات تا آنجا که ممکن است خردمندانه فکر کند و برای این کار باید با دیگران - با قطع نظر از هرگونه باوری که دارند - تشریک مساعی داشته باشد و به نقد و انتقاد دو سویه با آنها پردازد. این نقادی دو طرفه وظیفه اصلی فلسفه است. از این رو، چالش آنسلم مسئله‌ای است که نباید از آن غفلت شود.

ثانیاً، به خوبی روشن است که اگر - چنان که آنسلم معتقد است - این مسئله اساسی دین خودپاسخ‌گر باشد، آن‌گاه کل نظریه ما در مورد معرفت باید تحت تأثیر این حقیقت قرار گیرد. دیگر نمی‌توان گفت که مسائل خودپاسخ‌گر به یک رشته مسائل کم‌اهمیت یا مسائل صرفاً زبانی محدود می‌شوند. مسائل متافیزیکی، موضوعاتی خواهند بود که اگر درست طرح شوند، خودپاسخ‌گرند و در عین حال، مسائلی صرفاً منطقی یا ریاضیاتی، دست کم به معنای رایج و محدودی نیستند که منطق و ریاضیات دارد. (این که آیا چنین معنای رایج و محدودی از منطق و ریاضیات درست است یا خیر مسئله‌ای مهم است که باید بررسی شود.) مسائل متافیزیکی، در واقع مسائل منطقی‌اند؛ یعنی مسائلی که اساساً درباره مفاهیم‌اند؛ منتها این که بگوییم مسائل منطقی «صرفاً» منطقی بوده و بنابراین مسائلی «درباره وجود نیستند»، این یک جزم‌اندیشی و تعصب ضد متافیزیکی است و نه یک امر بدیهی و روشن. اگر آنسلم بر حق باشد، آن‌گاه باید بگوییم: تمام مسائل منطقی (و در واقع همه مسائل) درباره وجودند؛ هر چند میزان ارتباط مسائل با وجود و میزان اهمیت آنها یکسان نیست و تفاوت می‌کند. آن مسائل منطقی که به مستقیم‌ترین وجه و مهم‌ترین نحو مرتبط با وجودند در همان حال مسائل «متافیزیکی»‌اند. آنسلم یکی از مهم‌ترین این مسائل را کشف کرد؛ یعنی این مسئله که «آیا خدا وجود دارد؟». آنچه آنسلم اثبات کرد، این بود که پاسخ منفی به این پرسش به تناقض می‌انجامد. انکار پاسخ مثبت به این پرسش به انکار خود آن پرسش می‌انجامد.



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۴۶

## ب) ترجمه متن (صفحه ۲۵ - ۴۹)

### ۴. تعریف خدا: مسئله‌ای غامض

مطلب بعدی که باید روشن شود، مربوط به شیوه استعمال واژه خداست؛ زیرا یکی از مقدمات استدلال این است که «احمق»ی که خدا را انکار می‌کند، معنای این کلمه را می‌داند و یا فکر

می کند که می داند. و به واسطه همین معناست که خطای او نشان داده می شود؛ اما معنای این کلمه چیست؟ پاسخ آنسلم به سادگی هر چه تمام تر این بود: خدا بودن یعنی بودن به گونه ای که «هیچ بزرگ تری قابل تصور نباشد». و اگر از معنای «بزرگ تر» سؤال کنید، جواب آنسلم این خواهد بود:  $x$  بزرگ تر است از  $y$  مادام که  $x$  چیزی باشد «که بودنش از نبودنش بهتر است»، و  $y$  چنین چیزی نباشد. بنابراین، بزرگ تر به معنای برتر، عالی تر و قابل تحسین و احترام بیشتر است. چرا آنسلم این تعریف را اتخاذ می کند؟ به گمان من، به این جهت است که او مسلم می گیرد که مراد از «خدا» آن است که مورد پرستش همگان قرار می گیرد، و اگر خدا می توانست برتر از خود داشته باشد، آن گاه فقط فرد نادان و خرافی می توانست او را پرستد - نه همه مخلوقات و نه هیچ موجود عاقلی. آنها ممکن بود از او حساب ببرند و یا او را بستایند، اما نمی توانستند به معنای واقعی، او را دوست داشته باشند و عشقی بی قید و بند - که همان پرستش است - به او داشته باشند.

حال اگر کل یک نظام فکری - همان گونه که آنسلم کمتر از این را نمی خواهد - مبتنی بر یک تعریف واحد - که نشان دهنده ایمان است - باشد، آیا نباید این تعریف را با دقت هر چه بیشتر موشکافی کرد، تا حتی الامکان مشخص شود که آیا این تعریف (الف) واقعاً نشان دهنده ایمان است، (ب) خالی از ابهام است، و (ج) دچار تناقض نیست؟ به نظر نمی رسد که آنسلم درباره مسئله، این گونه فکر کند. لازمه پرستش این است که متعلق آن نسبت به هر رقیب ممکن، برتری مطلق و بی قید و بند داشته باشد و فقط این و تنها این (به نظر او) مفاد این تعریف است. چگونه ممکن است مشکلی وجود داشته باشد؟ و اگر تناقضی در کار بود، ایمان می بایست کاملاً نامعقول می شد، که این خودش، به نظر آنسلم، نامعقول است. در عین حال، مشکلاتی وجود دارد: هم خطر جدی ابهام یا تناقض و هم به همین میزان، خطر جدی عدم توانایی در نشان دادن ایمان.

اگر آنسلم این خطرها را بسیار نادیده گرفت، منتقدان شتاب زده او نیز، کسانی نبودند که این خطرها را به روشنی ببینند؛ منتقدانی که برای تکذیب آنسلم چنان دستپاچه و عجول بودند که نتوانستند درنگ کنند و حتی آن چهار صفحه خطابه II - IV را بخوانند که اصل استدلال آنسلم در آن جا ارائه شده بود؛ بلکه این لاینیتس بود که به عنوان مدافع استدلال (هر چند در شکل دکارتی آن و یا شاید به شکلی که توماس آن را از خطابه، فصل ۲، نقل کرده است)، احتمال تناقض در «بزرگ ترین امر قابل تصور» را مطرح کرد، و نیز او بود که بهترین نقطه شروع را برای روشن کردن ابهام موجود فراهم کرد.



فکر:

سال چهاردم / شماره اول، ۴۵

هر عدد قابل تصویری را در نظر بگیرید، بزرگ تر از آن قابل تصور است. از کجا می دانیم که این مسئله در مورد «موجودات» صادق نیست؟ برای امکان تناقض همین اندازه کافی است. نتیجه ای که لاینیتس گرفت این بود که «بزرگ ترین» را باید به معنای متناهی درجه کیفی گرفت و نه کمی. یا به تعبیر خود او، فقط صفاتی را می توان به خدا نسبت داد که (بر خلاف کمیت) مصداق حداکثری را بپذیرند. صفات دیگر مطلقاً به کار نمی روند. بنابراین، ابهام در «بزرگ» را باید به صرف خارج کردن کمیت حل کرد. بالاخره در میان طرفداران افلاطون (از ارسطو گرفته تا فیلون، فلوطین و آگوستین) این عقیده رایج بود که الوهیت از هر بزرگی ای فراتر است. آنسلم، این مسئله را مسلم می گیرد. خدا بزرگ است؛ به این معنا که او «هر آن چیزی است که بهتر است باشد تا نباشد». و بهتر از هر اندازه ای یا هر تعداد اجزائی، این است که به صورت مجرد، بسیط و تغییرناپذیر باشد.

مسئله ای که در این جا به قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته این است که کمیت هم بالاخره ممکن است ارزشی داشته باشد که بدون آن به دست نمی آید. در خطابه، فصل ۱۸، سه بند آخر، این مسئله رد نشده و فقط نادیده گرفته شده است. آن خصلت یونانی - که در افلوپین ظاهر است - در این جا کاملاً آشکار است که بر وحدت محض تأکید و به آن مباهات می شود (چنان که گویا عدم تمایز به قدر ابهام آزردهنده نبود). این عقیده که هر چیز دارای اجزا باید فسادپذیر باشد، مطابق با برخی استدلال های الحادی علیه ضرورت خداست که آنسلم باید آن استدلال ها را رد کند. منتقدان آنسلم می گویند: همه موجودات ممکن الوجود هستند. همچنین، هر ترکیبی قابل تجزیه و متلاشی شدن است. آنسلم در هر دو مورد باید می گفت: قانون واقعی به این سادگی نیست. این بسته به آن است که چیزی که وجود دارد، از چه نوع است و وجود متناسب با آن چیست، یا بسته به این که با چه نوع ترکیبی روبه رو هستیم. اگر یک نحوه وجود ضروری و برجسته بتواند تحقق یابد، چرا نحوه ای برجسته از ترکیب نتواند تحقق پیدا کند؟ و ما خواهیم دید که، به یک معنا، خدا می تواند مطلقاً هیچ جزئی نداشته باشد؛ در حالی که به معنای دیگر بیش از هر موجود دیگری دارای اجزاست. روش های سرکوب گرانه گذشته در متافیزیک باید اصلاح شوند. همانند وجود، گونه های زیادی از ترکیب هم وجود دارد. این گونه نیست که عدم ترکیب و جزء نداشتن ارزش آشکاری داشته باشد، بلکه یکی از شیوه های معمول در ارزشیابی این است که درجات ترکیب و پیچیدگی اجزاء را با یک دیگر مقایسه می کنند. زیبایی همه انواع به وحدت در



فهرست

تنوع است و هر چه ترکیب و تنوع بزرگ‌تر باشد، ارزش آن واحد نیز بالاتر است. موسیقی آکورد به اندازه موسیقی سمفونی، یک چیز واحد و یک پارچه است، اما چون پیچیده نیست و اجزای چندانی ندارد، ارزش خیلی محدودی دارد. با وجود این، از سوی دیگر، «بزرگ‌ترین ترکیب و تنوع قابل تصور» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ معنایش باید این باشد که تمام ترکیبات و تنوعات ممکن را باید دارا باشد؛ و اگر چنین چیزی می‌بایست وحدت و یک‌پارچگی یابد تا تشکیل دهنده «زیبایی‌ای که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» باشد، آن‌گاه به مشکل می‌افتیم. «همه تنوعات ممکن» اصلاً تنوع معینی نیست، بلکه به هم‌ریختگی و آشفتگی دارد و پر از ناسازگاری‌ها و تغایرهای دو جانبه است؛ زیرا چنان‌که لایبنتیس می‌گوید: «این‌گونه نیست که همه ممکن‌ها با هم ممکن (compossible) باشند». بنابراین، «زیبایی مطلق» - رؤیای بزرگ افلاطونی - آن‌گونه که از ظواهر امر پیداست، یک تناقض است.

### ۵. راه‌حل نوکلاسیک برای حل این محذور

مشکل این شد که «بزرگ‌ترین کمیت قابل تصور» محال است و بزرگ‌ترین کیفیت قابل تصور که عاری از کمیت باشد نیز، تا آن‌جا که ما می‌توانیم ببینیم، محال است. آیا راه‌گریز از مشکل وجود دارد؟ خوش‌بختانه وجود دارد و برای یافتن این راه حل، نیازی نیست که از تعریف آنسلم از خدا دست بکشیم. فقط لازم است به ابهامی که در مسئله زیر است توجه کنیم. «هیچ بزرگ‌تری قابل تصور نیست»، می‌تواند به معنای «هیچ فرد بزرگ‌تر» یا «هیچ چیز یا عین (entity) بزرگ‌تر» باشد. اگر منظور دومی باشد، آن‌گاه نه تنها هیچ فرد بزرگ‌تر دیگری قابل تصور نیست، همان فرد را هم نمی‌توان در مرتبه‌ای بالاتر از آنچه هست تصور کرد؛ یعنی مطابق با تعریف، هرگونه فزونی و افزایشی از الوهیت خارج است. این در واقع همان استدلال قدیمی افلاطونی است: موجود کامل، در حالی که تام است یا حداکثر ارزش را دارد، فقط می‌تواند به سوی چیز بدتری تغییر یابد؛ اما از آن‌جا که قابلیت داشتن برای چنین تغییری یک نقص محسوب می‌شود، موجود کامل اصلاً قابل تغییر نیست. این استدلال و استدلال‌هایی نظیر آن، که همگی خصیصه یونانی دارند، تقریباً متناسب با خدای واقعی فیلسوفان مسیحی بود. آنسلم این آموزه یونانی را می‌پذیرد؛ اما در این صورت، دیگر تضمینی وجود نخواهد داشت که این تعریف نشان‌دهنده ایمان باشد. در این صورت، ما داریم فلسفه یونانی را بیان می‌کنیم، نه ایمان را. در واقع، پرستیدن خدا برتر قرار



هرگز

دادن خداست از هر رقابتی که ممکن است از ناحیه افراد دیگر به عمل آید؛ آنها نباید در تصور ما قادر باشند که از خدا پیشی بگیرند. (لازم نیست گفته شود که «ناید قادر باشند که در ردیف او قرار گیرند و هم تراز او گردند»، زیرا «دو موجود هم تراز که پیشی گرفتن آنها از هم دیگر قابل تصور نباشد» منجر به تناقضاتی می شود.) در این وضعیت، همه می توانند خدا را محترم شمارند و او را پرستند؛ اما اگر خدا از خدا پیشی بگیرد، این به خودی خود به معنای آن نیست که فرد دیگری می تواند از او پیشی بگیرد.

اگر خدا تفوق پذیر باشد، هر چند فقط به واسطه خودش، آن گاه او می تواند دارای کمیت در کیفیت اش باشد؛ بدون آن که این کمیت آن چیز احتمالاً ناممکن، یعنی کمیتی تفوق ناپذیر باشد. کمیت الهی تفوق پذیر خواهد بود، اما فقط توسط خود خدا. اکنون ما با هیچ کدام از آن تناقض هایی که درباره اش نگران بودیم، روبه رو نیستیم. لازم نیست خدا آن محال آشکار باشد؛ یعنی کیفیتی کاملاً جدا از کمیت، و نه آن محال دیگر؛ یعنی کمیتی تفوق ناپذیر. همچنین، لازم نیست او هر ارزش ممکن را بالفعل دارا باشد. با وجود این، او هنوز می تواند کاملاً سزاوار پرستش باشد، زیرا از هر رقیبی که برای او بتوان تصور کرد برتر است.

من این راه حل را به دلیل آن ابهام دوگانه ای که در تعریف برتری و بزرگی (*greatness*) نهفته است، «خدا باوری نو کلاسیک» (*neoclassical theism*) می نامم (زیرا این راه حل به عنوان یک نظریه فنی، تا حد زیادی حاصل چهار قرن گذشته است)، حال آن که راه حل ذاتاً یونانی آنسلم (یا آگوستین یا فیلون) متناسب با نام «خدا باوری کلاسیک» (*classical theism*) است. من بر این باورم که مسائلی را که آنسلم مطرح کرده است، روشن نمی شوند مگر این که میان این دو نوع خدا باوری مقایسه شود.

چه شکلی از خدا باوری ایمان را به بهترین نحو نشان می دهد؟ به طور قطع، شکل کلاسیک آن به شدت یونانی است. دست کم طراحان آن همگی از مکتب افلاطونی سیراب گشته بودند. این به تنهایی نشان نمی دهد که این نظریه با ایمان ناسازگار است، اما احتمال ناسازگاری را رد نمی کند. و دلایل محکمی وجود دارد که چنین احتمالی را پذیریم. خدایی که، حتی از سوی خودش، تفوق ناپذیر باشد یک «مطلق» محض است که اصلاً به عالم توجهی ندارد، یا به آن بی اعتناست. او چیزی غیر از خدای محبت است؛ البته اگر «خدا» در این کاربرد حتی کمترین معنایی داشته باشد. ما نتایج ناخوشایند یونانی مآبی آنسلم را (جایگزین کردن مطلق فلسفی به جای خدای دین) در



فهرست

سرتاسر نظریه‌اش خواهیم دید. نقص اساسی‌اش در این جا بود و نه در خود برهان. کاملاً درست است که آنسلم و فیلون الاهیات یونانی را ورای افلاطون، ارسطو و رواقیون پیش بردند، اما این پیشبرد فقط در مسیری انجام شد که از قبل تعیین شده بود. آنچه لازم بود، مسیری جدید بود.

اختراع جسورانه آنسلم در استدلالش دارای دو جنبه بود: ۱. او اولین کسی می‌بود که از تعریف خدای ایمان نه فقط وجود خدا را نتیجه می‌گرفت، که اگر این‌طور بود، بسیار ناچیز بود (زیرا ایمان به موجود آن‌چنان مهم و مورد پرستش برای همه، دست‌کم به معنای ایمان به موجودی است که وجود دارد)، بلکه وجوب وجود و بنابراین، بی‌همتایی او در این نحوه از وجود (خطابه، فصل ۳)، یعنی قابل تصور نبودن عدمش را اثبات می‌کرد. ۲. آنسلم همچنین می‌خواست از همین تعریف تمام صفات قابل شناخت خدا را نتیجه بگیرد. هیچ خدا باور فلسفی‌ای، طرحی روشن‌تر و اصیل‌تر ارائه نکرده بود. (البته خوب، نباید کسی را با کوچک شمردن دیگران تمجید کنیم.) مشکل این است که ابهام تعریف - و تناقضی که در راه حل یونانی آنسلم برای این ابهام نهفته است - از آغاز تا انتهای کار باید گریبان‌گیر آنسلم باشد. در عین حال، در آن زمان افراد ناچار بودند که کار فلسفی‌شان شکل عمدتاً یونانی داشته باشد. آنسلم کاری کرد که می‌توانست انجام دهد. و همین طرح او، با تفسیر فیلسوفانی که تحت چنان اجباری نبوده‌اند، می‌تواند با برخی تغییرات اندک، بیان‌گر دیدگاهی کمتر یونانی و بیشتر مسیحی و - تا آن‌جا که تاکنون نشان داده شده است - دیدگاهی منسجم باشد.

منابع و مآخذ خدا باوری کلاسیک به خوبی شناخته شده‌اند: خدا باوری آنسلم در ابتدا به آگوستین استناد می‌یابد. قبل از آگوستین، افلوپین و قبل از افلوپین نیز فیلون قرار دارد و در نهایت، این خدا باوری به افلاطون ختم می‌شود. الاهیات سلبی - که خدا باوری کلاسیک نمی‌تواند به گونه‌ای سازگار، خود را از آن جدا گرداند - در فیلون به نحو معقولی کامل شده است. این طرح را فیلون برای مدت زمان زیادی تقریباً تثبیت کرد؛ تبعیت دین از شکل یونانی عرفان، در مدتی بیش از هزار سال پا برجا ماند. درست است که فیلون احساسات دینی را که یونانی نبودند به این سنت اضافه کرد، و حتی قول به اختیار الاهی و انسانی را که چیزی نسبتاً جدید بود مطرح ساخت، اما قالب منطقی هنوز یونانی است. خارج کردن کمیت و تغییر پذیری از خدا، مسئله‌ای تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است. بیشتر مسائل فنی و تخصصی از این راه حل و فصل شده‌اند؛ آنچه باقی مانده است، بیشتر اختلاف‌های عاطفی و احساسی است. همچنین، آگوستین نظریه‌ای تقریباً یونانی‌تر از



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۴۹

فیلون درباره اراده مطرح ساخت؛ دیدگاه جالب فیلون درباره خلاقیت در خدا و انسان، در مسیحیت به جای آن که روشن تر شود، کم رنگ شد. یک نظام «فلسفه پویشی» در مورد خلقت جهانی، ناچار بود ۱۵۰۰ سالی صبر کند و در انتظار فرصتی برای خودش بنشیند.

با ملاحظه این برهان و آن دو شکل خدا باوری، مهم است بفهمیم که این دو شکل از خدا باوری صرفاً متفاوت یا مخالف با یکدیگر نیستند، قلمرویی از تداخل و هم پوشانی وجود دارد که در آنجا آنها کاملاً موافق با یکدیگرند؛ زیرا آن گونه که لاینیتس گفته است - و نوکلاسیک ها هم کمتر از این نمی توانند بگویند - آن صفاتی که نهایت پذیرند، باید در خدا در حد نهایت خود وجود داشته باشند (و گرنه او بزرگ تفوق ناپذیر نمی بود). اما شکل جدیدتر خدا باوری تأکید و شکل قدیم تر انکار می کند که صفات نهایت ناپذیر هم باید در خدا وجود داشته باشند؛ به شرط آن که آنها بتوانند شکلی را به خود بگیرند که فقط تفوق پذیر در ذات باشند، که در این شکل، آنها نیز توصیف گر خدایند. بنابراین، خدا در هر مورد که ممکن باشد مطلقاً تفوق ناپذیر است. در این جا توافق وجود دارد. او در هر موردی که تفوق ناپذیری انحصاری در ذات ممکن باشد، آن گاه در ذات خود به گونه ای انحصاری تفوق ناپذیر است (تفوق ناپذیر نیست) - این تنها اختلافی است که میان آن دو شکل خدا باوری موجود است.

ما خواهیم دید که آن قلمروی «تداخل» که از آن سخن گفتیم، برای توجیه ادعای آنسلم کفایت می کند؛ یعنی این ادعا که ضرورت وجود، جزء ذاتی تعریف بزرگی است. این در حالی است که اگر بپذیریم در خدا ویژگی های غیر حداکثری، اما صرفاً تفوق پذیر در ذات وجود دارند، آن گاه قوی ترین اشکال به برهان وجودی آنسلم پایه خود را از دست می دهد؛ این اشکال که یک مفهوم محض نمی تواند مستلزم وجود واقعی باشد.

ذکر این نکته نیز مهم است که در «قلمروی تداخل» این دو نوع خدا باوری، تقریباً تمام توصیفات آنسلم از خدا وجود دارد. در واقع، در او - در جنبه های تفوق ناپذیرش - هیچ جزء، عرض، تغییر، یا شور و هیجان وجود ندارد؛ بلکه تمام چیزهایی که می تواند داشته باشد، در جنبه های تفوق پذیری در ذاتش است. بنابراین، ما می توانیم به حکمت پیشینیان خود که برای همیشه به سلبیات یا انتزاعیات عرفان فلسفی یونانی زنجیر نشده است افتخار کنیم؛ حکمت و اندیشه ای که به نظر آنها می بایست به طور کامل در مورد خدا به کار گرفته شود.



فیلون

سال چهاردهم / شماره اول، ۵۰



## ۶. آیا وجود یک محمول است؟

نکته بعدی درباره‌ی شأن منطقی «وجود دارد» است. آیا «وجود داشتن»، به طور عام، جزئی از توصیف یک چیز قرار می‌گیرد؛ یعنی یکی از «محمول‌ها»ی آن است، یا چیزی است کاملاً متفاوت از محمول؟ اگر یک محمول (predicate) باشد، در این صورت توصیفات فرضی (hypothetical descriptions) ناقص خواهند بود. «انسانی در این جزیره است.» «چه نوع انسانی، انسانی موجود یا انسانی ناموجود؟» خیر، ما معمولاً اشیای موجود را، نوع خاصی به حساب نمی‌آوریم. هر نوع چیزی که بتوانیم تصور منسجمی از آن داشته باشیم، می‌توانیم وجود آن را هم تصور کنیم، با قطع نظر از این که چه چیزهای دیگری در مورد آن صادق است. در عین حال، آن گونه که آنسلم در ابتدا برهانش را مطرح کرده است، گویا او اشیای موجود را نوعی متفاوت و برتر به حساب می‌آورد. از این روست که آن چیزی که نمی‌توان برتر از آن را تصور کرد، باید موجود باشد. این، همان شکلی از برهان است که بسیاری از افراد، طی یک دوران طولانی، آن را پیروزمندانه انکار کرده‌اند؛ با این فرض که این همان شکل اصلی برهان است. این کار آنها این توجیه را دارد که نه تنها آنسلم، در اولین تنسیقی که از برهان به عمل آورد (فصل ۲) به نظر می‌رسد به همان سبک فوق استدلال کرده است؛ بلکه دکارت نیز در اولین تنسیقش همین گونه استدلال کرده است (دکارت فقط در جوابیه‌ها (Replies) وقتی به انتقادهای پرداخت، از این تنسیق دست برداشت).

## ۷. شکل دوم و قوی برهان

در عین حال، هم آنسلم و هم دکارت شکل دومی از برهان ارائه کرده‌اند که نیازی نیست فرض کنیم وجود به طور عام، یک «محمول واقعی» است؛ علاوه بر این، آن وجودی که در مورد خدا به عنوان یک محمول در نظر گرفته می‌شود، صرفاً وجود به معنای عام نیست؛ بلکه شکل یا نحوه‌ی خاص و برتری از وجود است. این شکل برتر عبارت است از وجود ضروری، یا وجود بدون آن که بتوان بدیل عدم وجود برای آن تصور کرد. این وجود را، همچنین می‌توان «وجود بالذات» (self-existence) یا «وجود از طریق خود» (existence through itself) نامید (خطابه، ۱۲، ۲۲) یا آن گونه که فیلون مطرح کرده است «وجود بر اساس ذات» (according to essence). از جمله بیانات آنسلم این است: «وجود تو آن قدر حقیقی است که عدم تو را نمی‌توان تصور کرد.» یا در جایی دیگر می‌گوید: «تو از چیزی غیر از خودت نیستی.» به عبارت دیگر، وجود معمولی شکل پست‌تر یا در



توجه:



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۵۲

مقایسه با وجود فوق، شکل «غیر حقیقی» از وجود است؛ وجودش از طریق خود نیست، بلکه از طریق دیگری است، و لذا همیشه در معرض این تهدید است، یا این بدیل برایش قابل تصور است، که وجود خود را از دست بدهد، یا هرگز وجودی نداشته باشد. وجود هر چیز، جز خدا، وجودی مشروط و عارضی است و بنابراین، در وجودش پست‌تر از آن چیزی است که به‌طور ذاتی وجود دارد و در وجودش به هیچ شرط و شانس وابسته نیست. این است استدلال اصلی و بسیار عالی آنسلم. شاهد بر این ادعا، آن است که این استدلال به شیوه‌های گوناگونی تکرار می‌شود (ر.ک: خطابه، فصل‌های ۳ و ۴؛ جوابیه<sup>۴</sup>، فصل‌های ۱، ۵ و ۹) و همگی آنها با تفسیر رایج از آنسلم ناسازگار است، تفسیری که می‌گوید: آنسلم برای اقامه برهانش باید به یک اصل عامی متوسل شود که بر اساس آن، اشیای موجود نوع خاصی از شیء قلمداد می‌شوند. نکته تقریباً این است: اگر می‌شد عدم خدا را تصور کرد، آن‌گاه او می‌بایست چیزی می‌بود که: «حتی اگر وجود داشت»، کمتر از «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» می‌بود؛ زیرا (ادعا می‌شود که) ما می‌توانیم چیزی را تصور کنیم به گونه‌ای که عدمش قابل تصور نباشد و این گونه بودن، بهتر است از آن گونه که عدم شیء قابل تصور باشد. بنابراین، آن چیزی که برتر از او قابل تصور نیست باید به گونه‌ای باشد که عدمش قابل تصور نباشد. کسی که بگوید چنین چیزی را تصور می‌کند، اما معتقد است که این چیز وجود ندارد، یا می‌تواند وجود نداشته باشد، تناقض‌گویی کرده است؛ زیرا او می‌گوید که چیزی را به‌عنوان امر ممکن تصور می‌کند و در عین حال، می‌گوید هیچ کس نمی‌تواند آن را به‌عنوان امر ممکن تصور کند.

اساس این استدلال – که بی‌شک از نبوغ آنسلم است – در جمله‌های دوم، سوم، و چهارم خطابه، فصل ۳، طی هفت سطر روشن و گویا نهفته است. اشکال‌کنندگان به آنسلم که نتوانستند – و چه بسیاری که نتوانستند – این عبارت کوتاه (یا یکی از عبارت‌های شبیه آن که در ادامه آمده است) را نقل قول، یا در قالبی دیگر مطرح کنند، و یا آن را در اشکال‌های خود در نظر داشته باشند، ممکن است تمرین‌های خوب و جالبی انجام داده باشند؛ اما اگر بخواهیم درست سخن بگوییم، اینها اشکال‌هایی به آنسلم تلقی نمی‌شوند.

مؤلف ما مدت‌ها پیش – همانند نویسنده این کتاب – بدیهی می‌یابد که وقتی بزرگی و عظمت برتر (Supreme Greatness) (که ما گاهی به صورتی ساده می‌گوییم، «بزرگی») را در نظر می‌گیریم، تصور عدم باید در مورد آن به‌صورت پیشین خارج شود. او می‌کوشد به گونه‌های مختلفی – که نیازی به گفتن نیست که معمولاً نادیده گرفته شده‌اند – این شهود خود را بیان کند.

بزرگ‌ترین چیز قابل تصور، اگر در عالم واقع صرفاً موجود بود، یا به گونه‌ای موجود بود که تحقق عدمش به جای آن قابل تصور بود، چنین چیزی بزرگ‌ترین نبود؛ زیرا این نحوه از وجود، که در مقابل شبح نیستی خودش قرار دارد، بدترین عیبی است که، برای مثال، وجود خود ما به آن مبتلاست. این مستلزم عدم ضرورت مطلق است؛ وجود می‌توانست شامل من نشود. بنابراین، وجود من کاملاً اقتباسی است و به سبب یک شانس خوب، یا به سبب انتخاب کسی دیگر است که من موجود هستم. بنابراین، وجود داشتن یک نقص یا محدودیت است. نحوه برتر وجود «بدون بدیل قابل تصور» خواهد بود. از این رو، امکان (contingency) امر کیفی (qualitative) و یک محمول محض است، هر چند وجود ممکن، در مقایسه با عدم ممکن، (به یک معنا و به جهت اهدافی که در این بحث دنبال می‌کنیم) به لحاظ کیفی بی‌طرف و خنثی است.

از جمله استدلال‌های تکمیلی که آنسلم برای تأیید دیدگاه خود می‌آورد، استدلال زیر است. به نظر او، هر جا که عدم و وجود با هم قابل تصور باشند، انتقال از اولی به دومی نیز باید قابل تصور باشد. (جوابیه، فصل‌های ۱، ۴ و ۷) اما هر وجودی که ناشی از این انتقال باشد، با مقام الوهیت ناسازگار است. لازمه این وجود آغاز زمانی، وابستگی به علت‌ها، شرایط، و نظیر آن می‌باشند که همه اینها نقص‌اند. همچنین، آنچه وجود امکانی دارد از عناصری حاصل آمده است که از قبل، شاید با ترتیب و ترکیب دیگری، وجود داشته‌اند.

از این گذشته، بزرگی، برخلاف محمول‌های دیگر، این گونه نیست که به واسطه وجود (Being) یا خیر (Goodness) به وجود آید و شکلی عارضی - که بزرگی نامیده می‌شود - به خود گیرد. خدا، صرفاً یک چیز به طور خاص خوب نیست، بلکه اصل و اساس خیر (the principle of Good) است. اگر خدا (به فرض محال) وجود نداشت، هیچ چیز خوبی نمی‌توانست وجود داشته باشد. و همان‌طور که معلم آنسلم - آگوستین - گفته است، خدا خود حقیقت و صدق (Truth) است؛ بدون او هیچ چیزی نمی‌توانست صادق و حقیقی باشد. بنابراین، «بدون او» نمی‌تواند بیان‌گر یک وضعیت ممکن باشد.

## ۸. مالکوم و فیندلی: سرآغازی نو؟

این شبیه معجزه است که در طول قرن‌های متمادی ظاهراً کسی متوجه این حقیقت نشد که آنسلم به جای یک برهان، دست کم دو برهان وجودی ارائه و دکارت هم این مسئله را دنبال کرده بود.



تذکره:

سال چهارم / شماره اول، ۵۳



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۵۴

نویسنده این کتاب، شاید اولین کسی بود که بر این تمایز تأکید ورزید [۱] و سپس در نوشته‌های دو نویسنده مذکور همه چیز روشن گشت.

با وجود این، فلینت (Flint) این مسئله را راجع به دکارت مطرح کرده بود و بارت، این را در مورد آنسلم به خوبی دیده بود. اخیراً نورمن مالکوم (Norman Malcolm) (نک: کتاب‌نامه بخش ۱) نیز به این مطلب پی برده است و آن قدر با مهارت آن را بیان کرده که توجه زیادی را برانگیخته است. (نک: قسمت ۲۳).

چند سال قبل از مقاله مالکوم، فیندلی (Findlay) (نک: بخش ۲، قسمت ۱۷ و کتاب‌نامه بخش ۱) این دیدگاه را مطرح کرد که آنسلم در واقع، در این اعتقادش بر حق بود که خدا را باید به گونه‌ای فرض کرد (اگر اصلاً فرض شود) که بالضروره موجود است؛ زیرا وجودی که شایسته پرستش باشد، نمی‌تواند این نقص را داشته باشد که وجود خودش ممکن باشد، و گرنه بدیل و جانشین برایش قابل تصور خواهد بود. فیندلی می‌گفت: با وجود این، آنسلم، با اشاره به این شرط، در واقع وجود خدا را انکار کرد، چه برسد به آن که اثبات کند؛ زیرا تحلیل منطقی جدید نشان می‌دهد که هیچ وجودی نمی‌تواند ضروری باشد. وجود واقعی و فعلی (actual) یا عینی (concrete) نمی‌تواند از صرف یک محمول، یا تعریف انتزاعی (abstract) نتیجه شود. بنابراین، کمال الاهی محال است.

به عقیده من، این انتقاد از همه انتقادهای کلاسیک شدیدتر است. یک وجود صرفاً ممکن سزاوار پرستش نیست؛ زیرا ما حداکثر یک امر عارضی (accident) بزرگ و شگفت‌انگیز را مقدس می‌شماریم و برایش حرمت قائل می‌شویم [اما نمی‌پرستیم]. در عین حال، از طرف دیگر، این که یک مفهوم انتزاعی صرف مثل «قابل پرستش برای همه» (all - worshipful) بتواند یک فعلیت عینی را ضرورت بخشد، به لحاظ منطقی نامعقول است. من این معضل را پارادوکس یا معمای فیندلی می‌نامم. هر دو طرف این معما به نظر غیر قابل قبول می‌نماید. در عین حال - چنان که غالباً این گونه است - ممکن است این یک معمای سه وجهی باشد؛ یک وجه سوم می‌تواند وجود داشته باشد. آیا ما باید بین این دو چیز یکی را برگزینیم: یا برای خدا وجود امکانی قائل شویم و یا «وجود ضروری» را به معنای ضرورت یک فعلیت خاص یا عینی بدانیم؟ آنسلم، تا آنجا که من می‌توانم ببینم، این معضل را نادیده می‌گیرد و نمی‌تواند راه گریز از آن را به ما نشان دهد. این اشکال اصلی اوست و چنان که خواهیم دید از نوافلاطونی‌گری او ناشی می‌شود؛ اما به نظر

می‌رسد منتقدان او نیز، در این غفلت او سهیم شده‌اند. آنها هرگز روی این نکته حقیقی تمرکز نکرده‌اند؛ یعنی در این فرض که وجود یک فرد، باید عینی و خاص باشد و در هیچ حالتی نمی‌تواند انتزاعی و کلی باشد.

مشکل دیگری که معمولاً بیشتر گوشزد می‌شود، وجود دارد: اگر وجود الوهی یا ضروری نوعی برتر از وجود است، چه وجه مشترکی با شکل‌های پایین‌تر دارد؟ زیرا اگر هیچ‌وجه مشترکی نداشته باشد، آن‌گاه وقتی سخن از وجود خدا می‌گوییم صرفاً یک مشترک لفظی به کار برده‌ایم و «وجود» ممکن و مطلقاً ضروری، چه وجه مشترکی می‌تواند داشته باشند؟ آنسلم، به هیچ طرز روشن یا قانع‌کننده‌ای این را به ما نمی‌گوید.

آیا این بدیهی نیست وجودی که از یک تعریف انتزاعی قابل استنتاج است \_ مانند آن چیزی که آنسلم استفاده می‌کند \_ باید خودش نیز انتزاعی باشد؟ یک مفهوم انتزاعی همیشه نسبت به آن واقعیت عینی خاص که در آن فعلیت می‌یابد یا می‌تواند فعلیت یابد، حالتی بی‌طرفانه دارد و این، در خود معنای «انتزاعی» و «عینی» نهفته است. بنابراین، یا حقیقت خدا کاملاً انتزاعی است یا فعلیت عینی خاصی دارد که دارای جنبه امکانی است؛ اما اگر آن واقعیت عینی که الوهیت را به فعلیت می‌رساند ممکن باشد، به چه معنا می‌توان گفت که وجود خدا ضروری است؟ پاسخ \_ که نمی‌توان آن را در آنسلم و هیچ یک از معروف‌ترین منتقدانش یافت \_ چنین است: وجود داشتن، همواره به معنای نحوه‌ای فعلیت‌یافتن در قالب یک واقعیت مناسب عینی (ممکن) است و این، معنای کلی وجود است؛ اما این در حالی است که در مصادیق معمولی وجود، نه تنها آن واقعیت عینی خاص جنبه امکانی دارد، بلکه این هم جنبه امکانی دارد [و ضروری نیست] که واقعیتی عینی برای تجسم بخشیدن به محمول وجود داشته باشد. اما در مورد خدا تصور ما باید این باشد که محمول، به ناچار به گونه‌ای، یعنی در قالب یک واقعیت عینی، فعلیت یافته است. بنابراین، امکان دو شکل دارد: ۱. هم اصل این که محمول فعلیت یا عینیت یافته است، حالت عارضی (accidental) دارد، و هم این که چگونه و به چه نحو فعلیت یا عینیت یافته است؛ یا ۲. فقط نحوه و چگونگی، حالت عارضی دارد، اما اصل فعلیت‌یافتن آن ضروری است. وجود به طور عام و همیشه به معنای نحوه‌ای فعلیت‌یافتن در یک شکل عینی ممکن است و این که به چه شکلی یا چگونه فعلیت یابد، هرگز ضرورت ندارد. بر این اساس، وجود در شکل برتر آن یا شکل الوهی، به این معناست که آن ذات انتزاعی (قابل پرستش بودن یا غیر ممکن بودن یک چیز برتر) در یک شکل عینی ممکن مناسب به



فهرست:

سال چهاردم / شماره اول، ۵۵

نحوی فعلیت یافته است؛ اما در این جا فقط نحوه فعلیت یافتن، یعنی آن واقعیت عینی خاص، حالت امکانی دارد، نه اصل این که یک فعلیت مناسبی هست.

البته این راه حل «نو کلاسیک» مستلزم (آن چیزی است که کل سنت مدرسی انکار می کند، یعنی مستلزم) «عوارض» یا خاصه های امکانی، به همراه خاصه های لازم و بنیادین، در خداست. در عین حال، درک این مطلب سخت نیست که آنسلم واقعاً به این تمایز، نه تنها برای برهانش، بلکه برای مقاصد دیگرش نیاز دارد. بنابراین، او می گوید (خطابه، ۶، ۸) که خدا باید یک خدای رحیم باشد؛ زیرا رحیم بودن بهتر از رحیم نبودن است؛ یعنی بهتر از بی رحم بودن یا بی تفاوت بودن به رنج و آلام مخلوقات است. از سوی دیگر، از آن جا که هیچ چیز ممکن نباید وجود داشته باشد، و بنابراین، هیچ «شور و احساسی» (passion) در خدا نیست، لذا او واقعاً نمی تواند به واسطه اموری که برای ما اتفاق می افتد، تغییر کند. راه حل آنسلم این بود که رحیم بودن خدا فقط از لحاظ تأثیراتی است که بر مخلوقات می گذارد، نه از لحاظ واقعیت خودش. وقتی سود و بهره هایی به ما می رسد، شاید فکر کنیم که این به خاطر آن است که خدا نگران حال ماست و با دیدن بدبختی و بیچارگی ما متأثر و غمگین شده است؛ اما واقعاً در او هیچ تغییری اتفاق نمی افتد و به معنای واقعی کلمه بی تفاوت است، یا در حالت ثابت و یکسانی از لذت و خوشی قرار دارد، حال هر چه برای مخلوقات می خواهد اتفاق بیفتد. این شکلی از نظریه «گو اینکه» (as if doctrine) است؛ «گو اینکه» خدا ما را به معنای روشنی دوست دارد، اما واقعاً همه آن چیزی که می توان گفت این است که سود و بهره هایی از او به ما می رسد. می توان این دیدگاه در مورد محبت خدا را دیدگاه «سود ماشینی» (machine view - benefit) نامید. آفتاب موجب تولید محصولات کشاورزی می شود، گو این که آفتاب نگران گرسنگی ما بوده و به دنبال سیر کردن ماست؛ اما این نگرانی را ندارد. خدا هم همین گونه است. آیا این دیدگاه رضایت بخش است؟

اگر تمایز میان این که چیزی ضرورتاً «نحوه ای فعلیت» پیدا کند و این که «نحوه ای فعلیت یافتن آن بالا امکان باشد، بپذیریم، آن گاه خدای بالضروره موجود می تواند حقیقتاً رحیم باشد و هر دو پارادوکس مذکور، یعنی پارادوکس مربوط به یک فعلیت ضروری و در عین حال ممکن و نیز پارادوکس مربوط به خدایی که صرفاً «گویا» رحیم است، در یک اقدام از بین می روند. از آنچه ذکر شد، نتیجه می گیریم که در یک دوران هزارساله، بیشتر این دوران بدون آن که منطق طرح آنسلم به درستی کشف شود، سپری شده است. هیچ کس آن طور که باید و شاید مایل



فایده

نمود پذیرد که شاید دیدگاه‌های قبلی او برای کشف آزادانه مسئله آنسلم از اساس اشتباه باشد. هر کس می‌خواست به طریقی ساده، برهان را بپذیرد یا انکار کند و سپس، کار فلسفی خود را ادامه دهد؛ چنان که قبلاً در جهاتی دیگر این کار را کرده بود. اما کشف آنسلم اساسی‌تر از آن بود که این داوری‌های سطحی را در نهایت قابل دفاع سازد. آنچه آنسلم کشف کرده بود، یا تقریباً کشف کرده بود، این بود که وجود و فعلیت (یا عینیت) اصولاً متمایزند، و دو نوع افراد را می‌توان تصور کرد: افرادی که وجود و فعلیت‌شان، هر چند متمایز از یکدیگرند، هر دوی آنها جنبه امکانی دارند و افرادی \_ یا فردی \_ که فعلیت‌شان جنبه امکانی دارند، ولی وجودشان نه. این نوع دوم، برتر از همه افراد دیگراند. بر اساس این دیدگاه، هر فردی، با قطع نظر از این که چه قدر برتری دارد، وجودش به سبب وضعیت‌های عینی ممکن است؛ اما در حالی که درباره من و شما همیشه این امکان وجود دارد که اصلاً هیچ کدام از آن وضعیت‌ها وجود نداشته باشد، درباره خدا، هر چند هر یک از این وضعیت‌ها حالت امکانی دارند، اصل این که یکی از این وضعیت‌ها وجود داشته باشد، ضروری است.

اگر خدا وضعیت‌های ممکن را دارا باشد، آیا نمی‌توانیم بزرگ‌تر از او را تصور کنیم، با این فرض که وضعیت یا وضعیت‌های ممکن او بزرگ‌تر از آنچه هست، بود؟ [بلی، می‌شود] اما [اگر چنین مرتبه بالاتری وجود می‌داشت] آن [مرتبه] صرفاً خود خدا بود در یک وضعیت و حالت والاتر. این که خدا می‌تواند از خودش پیشی بگیرد موجب امکان این مسئله نمی‌شود که کسی غیر از خدا بتواند از خدا پیشی بگیرد، (یا با او هم رتبه شود)؛ و فقط چنین امکانی است که با قابل پرستش بودن در تضاد است. خدا می‌تواند از خودش سبقت گیرد، اما این مسئله هیچ غرور و نخوتی را در دیگران توجیه نمی‌کند.

ممکن است اشکال شود که هنوز می‌توان موجودی بزرگ‌تر از خدا \_ آن گونه که ما او را تعریف کردیم \_ تصور کرد؛ یعنی موجودی آن چنان بزرگ که قابل پیشی گرفتن حتی توسط خودش نباشد. اما این فکر \_ چنان که دیدیم \_ به پارادوکس و مشکلات لاینحل منجر می‌شود و امور نامعقول را در پی دارد.

اگر آنچه گفتیم درست باشد، آنسلم مسئله بسیار مهمی را کشف کرده است؛ هر چند \_ چنان که غالباً این گونه است \_ او فقط به بخشی از ماهیت این کشف پی برده است. منتقدان او، معمولاً چیزهایی را دیده‌اند که او ندیده است، اما به بهای از دست دادن بخشی از آنچه او کشف



فکر:

سال چهاردهم / شماره اول، ۵۷

کرده بود. آنها فهمیدند که هیچ چیز عینی، یا به آن معنا فعلی، نمی تواند ضروری باشد. مالکوم به طور مطمئن این را رد می کند، با این بیان که، این تنها در صورتی معتبر است که «عینی» را صرفاً به معنای «ممکن» بگیریم، اما چنین نیست؛ زیرا ضرورت را باید به معنای انتزاعی بگیریم. اکنون به طور مشخص تر خواهیم دید که چرا.

### ۹. ضرورت، انتزاعی است

یک قضیه ضروری، قضیه ای است که صدق آن در صدق هر قضیه دیگری نهفته است و صدق هر قضیه ای، شامل صدق قضیه ضروری هم می شود؛ زیرا اگر چنین نبود، می بایست ممکن بود که قضایای دیگر، در حالی که قضیه ضروری کاذب بود، صادق باشند. اما فرض این است که قضیه ضروری تحت هیچ شرایطی نمی تواند کاذب باشد؛ زیرا یک چیز ضروری را تصدیق می کند. بنابراین، به این معنا - چنان که لوئیس (C. I. Lewis) متذکر شده است - یک قضیه ضروری لازمه هر قضیه ای است. [۲] این را یک پارادوکس نامیده اند. چه ارتباطی میان قضیه «امروز این جا باران بارید» و قضیه «دو به اضافه دو مساوی است با چهار» وجود دارد؟ باز مشکل بیشتر شاید وقتی باشد که توجه کنیم خیلی از مسائل بسیار پیچیده حساب آن قدر دشوارند که تلاش های درازمدت بسیاری از ریاضی دانان برای حل آنها ناکام مانده است. اگر مقدمه ای به سادگی آنچه در بالا گفته شد، مستلزم پاسخ به همه پرسش های مربوط به حقیقت ضروری باشد، عجیب است که نمی توانیم این پاسخ ها را به راحتی استخراج کنیم؛ اما در این صورت، هیچ کس باور نخواهد کرد که لوازم قابل استنتاج همیشه استنتاج شان واقعاً راحت است. علاوه بر این، هر استنتاجی مستلزم قواعد یا اصول منطقی است، و حساب «نهایی» (finitary arithmetic) دست کم، به نظر می رسد جزء لاینفک این قواعد است. آنچه از یک مقدمه نتیجه می شود چیزی است که انسانی دارای قدرت منطقی قوی، می تواند با فهم آن مقدمه، به آن برسد. حال یک انسان کاملاً منطقی، می تواند از یک قضیه، مثلاً  $p \vee q$ ، قضیه  $p \vee q$  را نتیجه بگیرد. از این رو، او همچنین می تواند  $p \vee \sim p$  را نتیجه بگیرد. به همین شیوه مذکور و البته معمولاً با دشواری بیشتر، هر حقیقت ضروری، هر چه قدر هم پیچیده باشد، باید قابل دسترسی باشد. تمام کاری که باید انجام دهیم، این است که در آن قضیه اولیه، عناصری را که بار منطقی نامربوطی دارند، تضعیف یا خنثی و درباره نتایج آنها استدلال کنیم. در این فرآیند، باید بر دو مشکل غلبه کرد. ما باید بتوانیم از امور نامربوط جدا شویم، آن طور که باید و شاید



فایده



بدیل‌های ممکن را از کار بیندازیم، و در عین حال، روی باقی مانده‌ای که به شدت محدود و کوچک شده است متمرکز شویم؛ و در برخی موارد، ما باید عملیات بسیار پیچیده منطقی اجرا کنیم (چنان که در بیشتر مسائل دشوار نظریه اعداد چنین می‌کنیم).

معنای پارادوکس مربوط به اصل لوئیس عمدتاً از این جا برمی‌خیزد که در هنگام استنتاج امر ضروری، واقعاً آن معنای مشخص (distinctive) مقدمه ممکن را به کار نمی‌بریم؛ بلکه فقط از معنای هسته‌ای نامشخص استفاده می‌کنیم. در عین حال، توجه داشته باشید که حتی در استنتاج‌های عادی، معمولاً بخشی از معنای مشخص مفاهیم و مقدماتی را که به کار می‌گیریم، کنار می‌گذاریم. بنابراین، نتیجه کامل یا تضعیف نشده قضیه «سقراط انسان است، همه انسان‌ها میرا هستند» این نیست که «سقراط میراست»، بلکه این است که «همه انسان‌ها از جمله سقراط، میرا هستند» یا «سقراط مانند همه انسان‌های دیگر میراست». در استنتاج ضروری، ما صرفاً آن فرآیند تضعیف‌سازی عادی که بر اساس آن جهات غیر مطلوب فرض‌ها را کنار می‌گذاریم، تکمیل می‌کنیم. فقط استنتاج‌های نسبتاً کم‌اهمیت نمی‌توانند این گونه تضعیف‌سازی را نمایش دهند؛ مثلاً در قضیه « $x$  مساوی  $y$  است، پس  $y$  مساوی  $x$  است» در واقع، نتیجه به اندازه مقدمات قوت دارد؛ اما این موارد استثنائی است. بنابراین، من می‌پذیرم که اساساً حق با لوئیس است و درست همان گونه که ضروری وجه مشترک همه وضعیت‌های ممکن واقعی است، به همان صورت قضایای ضروری آن عنصر معنایی در قضایای عادی را که در همه قضایا به طور مشترک وجود دارد و حالتی بی‌طرفانه دارد، تصدیق می‌کند، و بنابراین، استنتاج این عنصر صرفاً مصداق افراطی و حاد کوچک‌سازی‌ای است که معمولاً در اخذ نتایج اعمال می‌شود.

در این جا پیشاپیش می‌توانیم بگوییم که در این کتاب چگونه قرار است آن انتقاد معروف آنسلم که ضرورت مسئله‌ای مربوط به قضایاست و نه اشیا، یا یک امر «*de dicto*» است نه یک امر «*de re*»، پاسخ داده شود. اگر واقعیت، اساساً فرآیند خلاق با جنبه‌ای از آینده و عدم تعین جزئی (partial indeterminacy)، باشد (چنان که ساسینوس (Socinus)، لی کوایر (Lequier)، فیچنر (Fechner)، برگسون (Bergson)، پیرس (Pierce)، متاگوئه (Montague)، و برخی دیگر از فیلسوفان «نو کلاسیک» می‌اندیشند)، آن گاه ضرورت عینی و آفاقی، صرفاً چیزی است که تمام امکان‌های واقعی به طور مشترک دارند؛ یعنی آن عنصر خنثایی که در آنهاست، و با قطع نظر از این که چه جریانی ممکن است آن فرآیند خلاق طی کند، به فعلیت خواهد پیوست. این عنصر



فهرست:

سال چهاردم / شماره اول، ۵۹

خنثی، خلاقیت در بعد اساسی‌اش یا بعد تحلیل‌ناپذیرش است که چیزی جداناپذیر از جنبه ضروری خداست. به طور قطع، نمی‌توان قائل شد که آنسلم فهمی کافی از این نظریه مربوط به جهت را داشته است. هیچ نوافلاطونی‌ای نمی‌توانسته است چنین فهمی داشته باشد؛ اما برهان آنسلم در صورتی که لوازم این برهان را با قاطعیت لازم استخراج کنیم، می‌تواند ما را به چنین نظریه‌ای راهنمایی کند.

خواننده کتاب ممکن است فکر کند که ادعای راجع به وجود خدا را نمی‌توان با ضرورت‌هایی نظیر « $p \sim p$ » مقایسه کرد، زیرا در این گونه ضرورت‌ها، بر خلاف مسئله خدا، فقط «ثابت منطقی» (logical constants) وجود دارند و آنچه به شکل کار منطقی نیست، باید تجربی باشد و فقط به صورت پسین توجیه شود. اگر منطق معاصر یک نظام کامل و مرز آن به روشنی مشخص بود، و چنانچه ثابت می‌شد که اصل مرزبندی آن مطابق با مرزبندی میان پیشین و پسین بود، آن‌گاه همه چیز نظم می‌یافت؛ اما چه کسی جرأت دارد مدعی شود که مسئله از این قرار است؟ این که حتی یک نظریه معین تا کجا صرفاً «منطقی» است، یک پرسش حل‌ناشده است؛ اما بالاتر از این، من معتقدم که نظریه پیشین استنتاج عقلی باید بیانی از دو چیز داشته باشد: نظریه نهایی یا کاملاً عام درباره امور عینی، از آن حیث که عینی‌اند - که از آنها تمام امور انتزاعی به شکلی اخذ می‌شوند - و نظریه نهایی یا کاملاً عام درباره علم داشتن، تجربه کردن، یا آگاهی، از جمله یک نظریه درباره «givenness» درباره این که تجربه کردن یک چیز به چه معناست. نظریه استدلال چگونگی می‌تواند قبل از برآورده شدن این دو شرط کامل باشد؟ منطق آن گونه که پیرس می‌گوید (می‌توان هوسرل را در این جا ذکر کرد)، باید شامل یک نظریه عام (یا nonpsychological *Erkenntnistheorie*)، درباره معرفت از آن حیث که معرفت است، باشد. اما این [امر] بدون یک نظریه درباره واقعیت، از آن حیث که واقعیت است، یعنی درباره چیزی که قابل شناخت است، ممکن نیست. وقتی ما چنین منطق تکمیل‌شده‌ای، یا نظریه‌ای درباره پیشین، داشته باشیم، خواهیم گفت که مفهوم خدا جزء اساسی آن است؛ زیرا این مفهوم را می‌توان فقط با مفهوم تعمیم‌یافته واقعیت به عنوان چیزی که قابل شناخت است، تعریف کرد و به چیزی بیش از این نیاز نیست. خدا IX است که پیشی گرفتن از آن به هر شیوه مقولی قابل تصور نیست؛ این شیوه‌های مقولی همگی مساوی هستند؛ به گونه‌ای که هر یک از آنها برای تعریف خدا کفایت می‌کند. بنابراین، این که علم خدا قابل پیشی گرفتن (توسط فرد دیگر) نباشد، برای تمیز دادن او از هر چیز دیگری کافی است.



فایده

اگر A بداند که p و B نداند که p، آن گاه A از B به لحاظ شناختی در این جهت فراتر است. بنابراین، تفوق‌ناپذیری A توسط دیگران به این معناست که A به هر چیز قابل شناختی که وجود دارد عالم است، یا اینکه «p مستلزم آن است که A علم به p داشته باشد». با این حساب، ما خدا را با اصطلاحاتی صرفاً عام یا پیشین تعریف کرده‌ایم؛ زیرا برای شکل دادن مفهوم خود علم به کدام واقعیت تجربی نیاز است؟ برای داشتن این مفهوم فقط باید علم به چیزی، هر چیزی که باشد، داشته باشیم و بدانیم که به آن علم داریم؛ اما در این صورت برای تمیز دادن خدا از هر چیز دیگری فقط باید سور کلی آورد. تنها خداست که دارای یک نسبت عام میان علم و اشیاست. افراد معمولی در حالی که به برخی امور علم دارند و به بعضی امور دیگر جهل، تفاوت‌شان با یکدیگر از این جا ناشی می‌شود که ممکن نیست در هر موردی بدون اشاره به واقعیت‌های خاص تجربی مرز مشخص میان علم و جهل معرفی کرد. اما در جایی که همه چیز معلوم باشد و جهلی وجود نداشته باشد فقط باید گزاره‌ی عامی را ذکر کرد؛ صرف‌نظر از هر واقعیتی که ممکن است وجود داشته باشد، خدا تنها X ای است که به همه آنها علم دارد. بنابراین، شاید این گونه باشد:  $\exists x (z) Kxz$ . این فرمول محتوای خاص تجربی ندارد. در عین حال، این فرمول خدا را تعریف می‌کند. (احتمالاً این فرمول برای این که مناسب باشد، باید در قالب منطق موجهات (modal logic) باشد و نه منطق مصداقی (extensional logic)).

باز مقوله تأثیر علی را در نظر بگیرید. بدون این مفهوم، هیچ گزاره‌ای معنای کاملی ندارد، زیرا (فقط یک دلیل آن این است که) یک حکم (assertion) چیزی است که می‌توان آن را باور کرد، و باور بدون هیچ رابطه‌ای با عمل، بدون تأثیر علی، یک کلام توخالی است. اما هیچ چیز راحت‌تر از این نیست که یک ویژگی معین خدا را، بر اساس تأثیرگذاری بیان کرد. اگر A در C تأثیر داشته باشد و B در C مؤثر نباشد، آن گاه از این لحاظ A از B در نیروی علی فراتر است. بنابراین، تنها شیوه تفسیر تفوق‌پذیری علی این است که به عنوان حداقل چیز بیان کنیم که به ازای هر  $x$ ، A در  $x$  مؤثر است. نشان دادن این که فقط خدا می‌تواند این شرط را داشته باشد، سخت نیست.

از آن جا که «خدا بالضرورة وجود دارد» (بر اساس اصل لوئیس) به این معناست که حکم به وجود او باید از هر واقعیتی قابل شناخت باشد، نتیجه می‌شود که نه تنها مسلم است که خدا به هر چیز قابل شناختی که وجود دارد عالم است، بلکه همچنین او معلوم همه نفوسی است که قدرت کافی تأمل و تعمق برای تعبیر مناسب تجربه‌هایشان دارند. او به این معنا عالم به همه و معلوم همه



تأمل

است. عین همین تقابل (conversion) می‌تواند به واسطه تأثیر علی به وجود آید: نه تنها خدا تنها ای است که در همه چیز مؤثر است، بلکه خدا همچنین تنها ای است که از همه چیز تأثر می‌پذیرد. بنابراین، ما تا حالا چهار راه برای تمیز خدا بر اساس چهار مفهوم صرفاً عام یا پیشین ارائه کرده‌ایم و راه‌های دیگری هم امکان دارد؛ لذا من به این ادعا باز می‌گردم که وجود خدا لازمه هر واقعیت یا حقیقتی است و به اندازه « $p \sim V$ » پیشین است. و در واقع، مفهوم خطاناپذیری (infallibility) به معنای این است که  $p$  مستلزم این است که خدا به  $p$  علم دارد و  $p \sim$  مستلزم آن است که خدا به  $p$  علم دارد؛ به گونه‌ای که « $p \sim V$ » و «خدا می‌داند که  $p$  یا خدا می‌داند که  $p \sim$ » معادل هم هستند. آنها به طور یکسان در اساسی‌ترین معنا غیر تجربی یا «صوری» هستند. اگر غیر از این فرض کنیم، میان علم مخلوق که بسته به رتبه‌اش تابع شانس و اتفاق، شرایط، و امکان است و علم خالق که حقیقتش به صورتی خطاناپذیر تضمین شده است، خلط کرده‌ایم.

بنابراین، ما می‌بینیم که مفهوم خدا - که گویا بر اساس برخی ملاک‌های رایج، «فرامنطقی» (extralogical) است - اصلاً لازم نیست که تجربی باشد، مگر به معنایی غلط‌انداز. اگر ما ملاک پوپر را هم برای «تجربی بودن»، یعنی ملاک «قابل تصور بودن ابطال پذیری» (conceivably falsifiable) بپذیریم، باز همین نتیجه روی می‌دهد. من در کار قبلی نشان داده‌ام که خدا باوری، به همان معنایی که دارد، کاملاً خطاناپذیر است. (فیلسوفان متمایل به پوزیتیویسم استدلال می‌کنند که خدا باوری نمی‌تواند هیچ محتوای مصداقی داشته باشد؛ اما این به عنوان یک استنتاج صرفاً مصادره به مطلوب است).

البته، اصطلاح «منطق» یا «منطق صوری» (formal logic) را می‌توان در معنای محدودی به کار برد که امروزه غالباً رایج است و شاید هم، همین به صلاح باشد. اما در این صورت واژه «تجربی» نیز باید تعریف دقیقی شود و نباید آن قدر وسیع و مبهم به کار برد که مطابق با «فرامنطقی» شود؛ زیرا دست کم به همان اندازه که اهمیت دارد معنای روشنی از «صوری» داشته باشیم، داشتن معنایی روشن از «تجربی» نیز اهمیت دارد و پوپر معنای «تجربی» را توضیح داده است. اما مطابق با این توضیح، اصطلاح «تجربی» نمی‌تواند مطابق با «فرامنطقی» باشد، البته اگر منظور از «منطقی» همان معنای رایج محدودش باشد. علاوه بر این، تا موقعی که مسائل مربوط به منطق جهت و منطق وظیفه‌شناختی (deontological) بهتر از وضعیت کنونی‌شان تنظیم نشده‌اند، این جزم‌اندیشی (dogmatism) - اگر نگوئیم دانش‌ستیزی و تاریک‌اندیشی (obscurantism) - خواهد بود که



فرا:

بخواهیم آنچه را که به طرز پیشین قابل شناخت است، طبق یکی از دیدگاه‌های رایج دربارهٔ تحلیل صوری تعریف کنیم.

حال توجه شما را به نتیجهٔ بحث فوق جلب می‌کنم که مورد غفلت بسیاری - و وسوسه می‌شوم که بگویم مورد غفلت همه - قرار گرفته است. این که «هر قضیه‌ای مستلزم حقایق ضروری است»، خودش مستلزم این است که هر قضیه‌ای با قطع نظر از این که چقدر انتزاعی است مستلزم چنین حقایقی باشد. به علاوه، از آن جا که در استنتاج امر ضروری عناصر عینی همگی شان بیرون قرار می‌گیرند، می‌توان نقطهٔ شروع را یک مقدمهٔ انتزاعی قرار داد. بنابراین، به جای این که استدلال کنیم «این جهان وجود دارد؛ بنابراین خدا، به عنوان موجود ضروری وجود دارد»، می‌توانیم مقدمه را این گونه بیان کنیم که «چیزی وجود دارد». زیرا اگر قرار است نتیجه مطلقاً ضروری باشد (و گر نه موجود ضروری چیزی جز ضروری به لحاظ شرطی نخواهد بود و این چیزی نیست که برهان در پی اثبات آن است)، آن گاه نتیجه باید درست به همان صورت از مقدمهٔ انتزاعی تر اتخاذ شود. و بنابراین، «خدا بالضروره وجود دارد»، اگر صادق باشد، باید از «چیزی وجود دارد» استنتاج شود - آری، حتی از «یا چیزی وجود دارد یا چیزی وجود ندارد». (این شکل درست برهان جهان‌شناختی (cosmological argument) است، که چنان که می‌بینیم، اگر برهان وجودی معتبر باشد، آن هم باید معتبر باشد.) اما چنان که منطقیاً بدیهی است، از یک قضیهٔ انتزاعی صرف فقط قضایای انتزاعی می‌توانند نتیجه شوند؛ زیرا یک قضیه هر چه عینی تر باشد، به لحاظ منطقی غنی تر است، یا مطلب بیشتری بیان می‌کند. علاوه بر این، قضیه‌ای کم‌مایه تر و ضعیف تر از «چیزی وجود دارد»، نمی‌توان یافت. بنابراین، «خدا وجود دارد» که از این قضیه گرفته می‌شود، چنان که از هر قضیهٔ دیگری گرفته می‌شود، باید به همین صورت انتزاعی و کم‌مایه باشد. علاوه بر این، هر قضیهٔ ضروری که دربارهٔ خدا صادق است باید در همین سطح انتزاعی باشد. قضیهٔ «خدا می‌داند که من و شما وجود داریم» را در نظر بگیرید. این قضیه محتوای عینی دارد و نمی‌تواند ضروری باشد؛ و نیز نمی‌تواند از قضیهٔ «خدا، به عنوان موجودی که عالم مطلق است، وجود دارد» گرفته شود؛ زیرا حتی در صورتی که صادق نبود که من و شما وجود داریم، این قضیه می‌توانست صادق باشد، و روشن است که آنچه کاذب است کسی حتی - یا به ویژه - خدا علم به صدق آن ندارد. بنابراین، اگر آنسلم درمی‌یافت که وجود ضروری خدا باید در واقع از واقعیت عینی یا حقیقی‌اش بسیار متفاوت باشد، آن گاه ذهنش را برای تفکر و تأمل آزاد می‌کرد؛ بدون آن که دربارهٔ معنای ضرورت خدا واهمه یا



قرن:

سال

چهاردم / شماره اول، ۶۳

دلبستگی ای داشته باشد. ضرورت خدا آن است که چنان ویژگی‌ها یا «کمالات»ی نظیر «علم به هر چیز قابل شناختی که وجود دارد» باید در شکلی عینی، با نظر به جهانی عینی متشکل از امور قابل شناخت، تحقق یابد، اما نه ضرورتاً در شکل و جهانی که بالفعل محقق است.

#### ۱۰. به چه معنا برهان وجودی منتج نیست؟

فرض کنید آنچه تاکنون گفتیم درست باشد؛ آیا نتیجه می‌شود که خدا اثبات گشته است؟ نه اصلاً. توماس آکویناس و روشن‌تر از او، لاینیتس دلیل آن را ذکر کرده‌اند: ما نشان نداده‌ایم که کمال الاهی چیزی بیش از یک امر زبانی (verbal) یا به قول لاینیتس اسمی (nominal) است. به این تعریف توجه کنید: «مربع دایره بالضروره موجود». انکار وجود این به تناقض می‌انجامد؛ زیرا لازم می‌آید که بگوییم امر بالضروره صادق هنوز کاذب است. در عین حال، حکم به وجودش نیز تناقض آمیز است؛ زیرا لازم می‌آید که بگوییم آنچه دایره است، از همان حیث دایره نیست. راه خروج از این مشکل این است که تعریف پیشنهادشده را انکار کنیم؛ چرا که شکل نادرستی دارد و نه می‌تواند صادق باشد نه کاذب. آنسلم نیز ما را با این مسئله مواجه می‌کند که آیا تعریف او از خدا می‌تواند هیچ چیز قابل تفکری را توصیف کند یا خیر. و از آن جا که - چنان که دیده‌ایم - تعریف ابهام دارد و معنایش یا «هیچ بزرگ‌تری جز خودش» یا «هیچ بزرگ‌تری به‌طور مطلق» (simpliciter) می‌باشد، پرسش ما حالتی دو وجهی می‌یابد. آنسلم شق دوم را اراده می‌کند و ما اشاره کردیم که این، تناقض آمیز است. یک مفهوم تناقض آمیز نمی‌تواند مبنایی برای یک استدلال محکم بر صدق آن مفهوم فراهم کند. این که آیا آن برداشت دیگر از تعریف می‌تواند از این تناقض‌ها در امان بماند بدون آن که به تناقض‌های دیگر خاص خودش دچار شود، پرسشی است که خارج از حیطه این نوشتار است؛ اما دیدیم که این برداشت دوم با تناقض‌های موجود در برداشت آنسلمی روبه‌رو نیست.



فکر کنید

## یادداشت‌های نویسنده

[1] C. Hartshorne, "The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument," *Philosophical Review*, 53 (1944), 225 – 45, esp. p. 234 n.

[۲] برای دیدن مباحثی جالب دربارهٔ مسائلی که در این رابطه وجود دارد، نک:

N. R. Hanson, "A Budget of Cross – Type Inferences," *The Journal of Philosophy*, 58 (1961), 449 – 70.

[من برهان را به شکل type-cross مشاهده نمی‌کنم؛ نه مقدمات جنبهٔ امکانی دارند و نه نتیجه. در عین حال، هانسون اشاره می‌کند که او برهان را رد کرده است.]  
برای دیدن دیدگاه لوئیس، نک:

*A Survey of Symbolic Logic* (Berkeley, 1918), p. 336 – 339;

و نیز

*Symbolic Logic* by Lewis and C. H. Langford (New York: Dover Publications, 1932, 1959), pp. 492 – 514, esp. 511 – 514.



نظر

سال چهارم / شماره اول، ۶۵

## یادداشت‌های مترجم

1. Charles Hartshorne, *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological Proof for God's Existence* (LaSalle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1965).

۲. منظور از «الحاد» در این کتاب «الحاد تجربی» است؛ یعنی این دیدگاه که وجود خدا اشکال منطقی ندارد و تنها دلیل انکار خدا این است که شواهد تجربی به نفع خدا وجود ندارد و یا شواهدی تجربی علیه خدا وجود دارد. موضع مقابل این دیدگاه، خداباوری تجربی (empirical theism) است؛ یعنی این دیدگاه که هر چند عدم وجود خدا مشکل منطقی ندارد، اما شواهد تجربی به نفع وجود خداست.

۳. ویلیام آلستون (William P. Alston) در مقاله «Hartshorne and Aquinas A Via Media» (1984)

تجدید چاپ شده در W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language: Essays in*

*Philosophical Theology* (Ithaca, NY: Cornell, 1989) به نقد دیدگاه پویشی هارتسهورن در مورد خدا

پرداخته است. ترجمه‌ای نه چندان دقیق از این مقاله در مجله هفت آسمان، با مشخصات زیر آمده است: امیرعباس

علیزمانی، «هارتشورن و آکویناس، راهی میانه»، هفت آسمان، شماره ۶، تابستان ۱۳۷۹، ص ۶۵-۹۶.

۴. منظور پاسخ آنسلم به گانبلو است که هارتسهورن از آن با عنوان جوابیه (*the Reply*) نام می‌برد.



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۶۶