

برهان وجودی آنسلم

و نقد آن بر اساس مبانی ملاصدرا*

- سیدحمید طالب‌زاده^۱
- رحمت‌الله کریم‌زاده^۲

چکیده

برهان وجودی آنسلم برهانی است پیشینی که از راه مفهوم وجود - که بر اساس دیدگاه افلاطون همراه با حقیقت وجود است - به اثبات خدا می‌پردازد. او دو تقریر از این برهان ارائه می‌دهد: نخست اینکه مفهوم خدا مفهومی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ پس باید این مفهوم در بیرون وجود داشته باشد، در غیر این صورت بزرگ‌ترین مفهوم قابل تصور نیست. دوم اینکه مفهوم خدا مفهومی ضروری است که نبود آن تصورناپذیر است؛ پس باید در خارج باشد، در غیر این صورت نبود آن قابل تصور است و این خلف است. گونیلو دو اشکال بر این برهان دارد: نخست آنکه ما از مفهوم خدا هیچ گونه تجربه‌ای نداریم، پس غیر قابل تصور است. دوم آنکه اگر این برهان درست باشد، باید بتوان وجود هر امر

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۱/۲۵ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۶.

۱. دانشیار دانشگاه تهران (talebzade@ut.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول)
(karam270@yahoo.com).

نامعقولی را در خارج اثبات کرد. اشکال عمده آکویناس آن است که آنسلم، وجود خارجی خدا را در بزرگ‌تر شدن مفهوم ذهنی خدا مؤثر می‌داند، در حالی که مفهوم بزرگ‌ترین امر قابل تصور که وجود واقعی داشته باشد، بزرگ‌تر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. تحقق عینی یک مفهوم در خارج، هیچ نقشی در بزرگ‌تر شدن محتوای مفهومی آن ندارد. اشکال اساسی برهان آنسلم بر مبنای ملاصدرا، رد دیدگاه آنسلم در باب مفاهیم کلی، درآمیختگی میان ضرورت منطقی و فلسفی، درآمیختگی بین مفهوم و مصداق، حمل اولی و شایع صناعی و سرایت حکم مفهوم به مصداق است.

واژگان کلیدی: برهان وجودی، آنسلم، ملاصدرا، تصور برترین موجود، مفهوم ذهنی، وجود عینی.

مقدمه

آنسلم در سال‌های ۱۰۷۷ و ۱۰۷۸ میلادی (Caldecott, 1904: 21) دو اثر به نام‌های مونولوژیوم^۱ و پروسلوژیوم^۲ از خود به جا گذاشت. او در کتاب نخستش به تأمل پیرامون فهم مسیحی از خدا پرداخت و در اثر دوم نیز تلاش کرد تا وجود خدا را از راه مفهوم وجود اثبات نماید (Oppy, 1995: 7). او در پروسلوژیوم یعنی «مخاطبه با دیگری»، این برهان را مطرح کرده است و در مقدمه آن یادآور شده که در جست‌وجوی برهان بی‌بدیلی برای اثبات خداست که نه تنها وجود خدا را اثبات کند، بلکه خدا را به مثابه خیر برین بیان کند و بر هیچ چیز جز مفهوم خدا مبتنی نباشد (Deane, 1962: 2). او در این کتاب، دست‌کم دو تقریر از برهان وجودی ارائه می‌کند که هر دو تقریر بر تحلیل مفهوم و تعریف واژه «خدا» مبتنی هستند (پترسون، ۱۳۷۶: ۱۳۴). او در مونولوژیوم یعنی «حدیث نفس» یا «مخاطبه با خود»، برهان وجودی را ارائه کرده و در چند جای آن می‌گوید: ممکن است خردمند در عقل بگوید خدا نیست، اما هر کس که در دل بگوید خدا نیست، دیوانه است.

در پاسخ این سخن، شخصی به نام گونیلو^۳ که معاصر آنسلم است، کتابی به نام در

1. Monologiom.
2. Prosllogiom.
3. Gaunilon.

دفاع از ابله^۱ در نقد او می نویسد؛ سپس آنسلم در پروسلوگیوم به نقد گونیلو پاسخ می دهد.

نگرش آنسلم به مسائل وجودشناختی و معرفت شناختی

پیش از بیان تقریر آنسلم از برهان وجودی، باید به مبانی و نوع نگرش او به مسئله وجودشناختی و معرفت شناختی و نیز فضای عقلانی حاکم بر آن عصر بپردازیم تا بتوانیم تقریر او از برهان وجودی را شایسته تبیین نماییم. در قرن یازدهم، میان آن دسته از متکلمان مسیحی که کلام و الهیات را اندکی بیش از تفسیر کتاب مقدس می دیدند و دسته ای که احساس می کردند برهان و تحلیل عقلی مورد نیاز است، دو تقابل اساسی به وجود آمد. دسته نخست بر آن بودند که در مورد خداوند فقط می توان آرزوی گفت و گو داشت و به زبان نمادین سخن گفت اما نمی شود از راه عقل به او دست یافت؛ ولی دسته دوم به امکان اقامه برهان عقلی بر آن قائل بودند. آثار آنسلم نشان می دهد که او در دسته دوم قرار دارد، زیرا او در آغاز پروسلوگیوم می گوید:

گناه چنان ذهن ما را تاریک و کدر کرده که نمی توان از راه ذهن به حقیقت دست یافت؛ مگر اینکه خداوند ما را به سوی حقیقت رهنمون سازد.

خداوند حقیقت را از راه وحی به ما ارائه داده و پذیرش باور به آن را به ما الهام نموده است. اگر ما حقیقت را بر این اساس بپذیریم، می توانیم امید داشته باشیم آنچه را که از راه وحی به آن ایمان پیدا کرده ایم، بر آن اقامه برهان نماییم. خداوند عاقل است و هر چه انجام می دهد عقلانی است و ما نیز از موهبت عقل - که خدا به ما ارزانی داشته - برخورداریم، پس باید دست کم به کشف عقلانی بودن کارهای خداوند توانا باشیم (Deane, 1962: 3).

آنسلم همانند آگوستین تلاش فکری خود را وقف فهم آموزه ایمان مسیحی کرد و بیان نگرش او گواه روشنی بر روحیه آگوستینی وی است. او در پیشگفتار پروسلوگیوم می گوید:

1. On behalf of the fool.

من در صدد تبیین و ارائه برهان کاملی هستم که برای تصدیق آن به چیزی نیاز نبوده و به تنهایی برای اثبات وجود خدا کافی باشد.

وی بر این باور است که به این کشف دست یافته و کشف خود را یک اشراق تلقی می‌کند:

خدایا من تلاش نمی‌کنم که به کنه ذات تو پی ببرم، زیرا عقل خود را برای آن کافی نمی‌دانم، ولی آرزویم این است که تا حدی حقیقت تو را درک کنم که از صمیم قلب به آن ایمان دارم و به آن عشق می‌ورزم، چرا که من نمی‌خواهم بفهمم برای اینکه ایمان بیاورم، بلکه ایمان می‌آورم تا بفهمم، زیرا چنین اعتقاد دارم که تا ایمان نیاورم نمی‌فهمم (Ibid.).

شعار «ایمان می‌آورم تا بفهمم» نقطه اشتراک آگوستین و آنسلم است. او از روش آگوستین که همانا «ایمان در پی ادراک» است پیروی می‌کند. استدلال آنسلم بر این نگرش افلاطون استوار است که امر «کلی» از تجلیات جزئی آن واقعی‌تر است، بنابراین مثل انسانیت، واقعی‌تر از یک فرد خاص خواهد بود (لین، ۱۳۸۰: ۱۷۵). به نوعی برهان وجودی آنسلم بر اصالت واقعیت مثالی تکیه دارد. از نگاه آنسلم خیر، حقیقت، فضیلت و مانند آن، از وجود واقعی برخوردارند و وجودی جدای از وجودهای فردی دارند؛ نه اینکه وجود آنها در وجود افراد نهفته باشد. او بر اساس این دیدگاه واقع‌گرایانه به پی‌ریزی برهان بر وجود خداوند می‌پردازد. او با این مبنا پیش می‌رود که تمام خیرهای صرفاً نسبی، دربردارنده خیری مطلق می‌باشند و آن خیر مطلق «خداوند» است. او در منولوژیوم بر نیروی عقلانی تکیه می‌کند و تمام برهان‌هایی که بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کند بر آن مبتنی است.

آنسلم همچون افلاطون یک واقع‌گراست و بر این باور است که کلیات در خارج، وجودی جدای از افراد دارند (Mayer, 1950: 384). او در منولوژیوم بر تمایز بین حس - که جزئیات به وسیله آن ادراک می‌شود - و عقل - که کلیات به وسیله آن شناخته می‌شود - تأکید می‌کند که این، زمینه را برای واقعیت‌گرایی معتدل آماده می‌کند (Turner, 1903: 273).

اصل بنیادین آنسلم آن است که شناخت و دانش باید بر ایمان مبتنی باشد، با این وجود او در صدد پی‌افکندن و نهادن دیدگاه‌های اساسی، پیرامون ایمان بر بنیان‌های عقلانی

است. نقطه آغاز برهان او این است که این واقعیت پذیرفته شده و انکارناپذیر است که در پدیده‌ها خیر وجود دارد، زیرا ما به دنبال پدیده‌هایی هستیم که آن‌ها را خیر می‌دانیم. به طبع این پرسش مطرح می‌شود که پدیده‌هایی که آن‌ها را خیر می‌دانیم از کجا آمده‌اند؟ از یک سو ما با حس تجربه می‌کنیم و از راه عقل می‌یابیم که انواع بسیار گوناگونی از خیرها وجود دارند؛ از دیگر سو می‌دانیم که این خیرها باید علتی داشته باشند، اما نمی‌دانیم که آیا هر چیز خیری علت ویژه خود را دارد یا از اساس علت یگانه‌ای برای تمام خیرها وجود ندارد. بدیهی است که تمام چیزهایی که تقریباً دارنده درجاتی از کمال‌اند، کمال خود را مرهون این واقعیت‌اند که بهره‌ای از یک اصل یگانه دارند. بنابراین از آنجا که تمام خیرهای خاص به یک اندازه خیر نیستند، آن‌ها تنها به واسطه بهره‌مندی از خیر یگانه می‌توانند خیر باشند. آن خیری که به واسطه آن، هر چیزی خیر می‌شود، تنها می‌تواند یک خیر کامل باشد و دیگر خیرها به واسطه آن خیرند و تنها او به ذات خود خیر است. به طور طبیعی خیر بنفسه، فراتر از دیگر خیرهاست و خیری ورای آن وجود ندارد؛ یعنی خیر مطلق، کامل مطلق نیز هست؛ در نتیجه یک موجود اصلی و برتر از تمام موجودات وجود دارد که آن را خدا می‌نامیم. این گفتار را در قالب وجود نیز می‌توان ارائه کرد (لین، ۱۳۸۰: ۱۷۵). با روشن شدن مبنای دیدگاه آنسلم، به تقریرهای برهان وی می‌پردازیم.

برهان وجودی آنسلم

تقریر نخست

آنسلم در پروسلوگیوم برهانی ارائه می‌هد که بر واقع‌گرایی افلاطونی مبتنی است. این برهان در تاریخ اندیشه مغرب‌زمین به برهان وجودی معروف شده است. در این برهان، وجود خدا از مفهوم او نتیجه گرفته می‌شود (Thilly, 1914: 170). او با مفهوم «موجودی کامل» آغاز می‌کند و از آن، وجود چنین موجودی را استنباط می‌نماید: ما مفهوم موجودی مطلق در خود داریم. وجود چنین مفهومی در درون ما مستلزم هستی او می‌باشد، پس خداوند وجود دارد (Weber, 1914: 217).

او با بررسی‌هایی، سرانجام برهان نوینی را کشف می‌کند که تنها پیش‌فرض آن عبارت است از شناخت کلمه «خدا». او بر اساس مبنای خود در باب مفاهیم، مبنی بر اینکه مفاهیم از وجود عقلی برخوردار بوده و وجودی جدای از وجود افراد دارند می‌گوید:

ما دست کم لفظ خدا را می‌شناسیم و مفهوم آن در عقل ما وجود دارد و حتی باور داریم که خدا وجود دارد و او موجودی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد. وجود این مفهوم در فاهمه را شخص نادان نیز قبول دارد، حتی اگر نداند که آن معنا در عالم واقع وجود دارد. پس اگر چنین چیزی در ذهن وجود دارد، باید در خارج نیز وجود داشته باشد، چرا که تحقق ذهنی و عقلی چنین مفهومی، برابر با تحقق خارجی آن است. اگر چنین نباشد تناقض لازم می‌آید؛ زیرا فرض کردیم که این مفهوم، مفهومی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، در حالی که اگر این مفهوم در خارج وجود نداشته باشد، مفاهیمی که در خارج وجود دارند، از این مفهوم بزرگ‌تر خواهند بود و این خلف است. بنابراین موجودی که بتوان بزرگ‌تر از آن را تصور کرد باید هم در ذهن وجود داشته باشد و هم در خارج (Deane, 1962: 7).

اصولی که این استدلال بر آن مبتنی است عبارت‌اند از:

۱. مفهومی از خدا که ایمان، آن را به ما بخشیده است؛
 ۲. وجود ذهنی به معنای وجود واقعی است؛
 ۳. وجود مفهوم خدا در ذهن که به گونه منطقی ایجاب می‌کند که انسان تصدیق کند که خدا در عالم خارج وجود دارد (ژیلسون، ۱۳۸۹: ۱۹۷).
- این تقریر در واقع با یک واقعیت آغاز می‌شود که وحی به انسان داده و از راه ایمان، به عقل راه می‌یابد. نقطه آغاز، یک مفهوم است و آن این است که تصور خاصی از خدا در ذهن وجود دارد. این وجود ذهنی که واقعی نیز هست، خواهان آن است که خدا در خارج نیز وجود داشته باشد. در واقع از راه سنجش وجود ذهنی و وجود عینی می‌توان به این نکته دست یافت، چرا که عقل ما را وادار می‌سازد که وجود عینی و واقعی را برتر از وجود ذهنی بدانیم (همان: ۱۹۸). باید توجه داشت که هر کس به این پیش‌فرض واقع‌گرایانه باور داشته باشد که کلیات از واقعیتی فراذهنی برخوردارند، برهان وجودی برهانی قانع‌کننده به نظر خواهد رسید (Thilly, 1914: 170).
- آنسلم در فصل دوم پروسلوگیوم می‌گوید:

و ای پروردگاری که فهم را به ایمان ارزانی می‌داری تا جایی که می‌دانی به صلاح من است، به من توفیق ده که بفهمم و دریابم که تو همان‌گونه که ما باور داریم هستی و واقعیت این است که ما معتقدیم که تو موجودی هستی که نمی‌توان چیزی بزرگ‌تر از آن تصور نمود یا آنکه چنین تصویری وجود ندارد، زیرا شخص ابله در دل خود گفته است که خدایی وجود ندارد (Deane, 1962: 7؛ هیک، ۱۳۸۲: ۳۲).

آنسلم برهان خود را به شکل قیاس خلف نیز بیان کرده است:

۱. شخص می‌تواند تصویری از «وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» داشته

باشد؛

۲. خدا (یا موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست) در ذهن موجود، ولی در

واقعیت موجود نیست (خدا موجود صرفاً ذهنی است)؛

۳. وجود در واقعیت، از وجود یگانه در ذهن، بزرگ‌تر است؛

۴. وجود خدا در واقعیت قابل تصور است؛

۵. اگر خدا در واقعیت وجود می‌داشت، آنگاه بزرگ‌تر از آنچه هست می‌بود

(نتیجه ۲ و ۳)؛

۶. این قابل تصور است که موجودی بزرگ‌تر از خدا وجود داشته باشد (نتیجه ۴ و

۵)؛

۷. این قابل تصور است که موجودی بزرگ‌تر از موجودی که بزرگ‌تر از آن را

نمی‌توان تصور کرد، وجود داشته باشد (نتیجه ۶ بر اساس مفهوم خدا).

به یقین مقدمه هفتم، محال و متناقض بالذات است، زیرا چگونه می‌توان موجودی

بزرگ‌تر از موجودی که نمی‌توان هیچ چیز بزرگ‌تر از آن را تصور کرد، تصور نمود؟

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که «این کاذب است که خدا در ذهن وجود دارد ولی در

واقعیت موجود نیست» (پترسون، ۱۳۷۶، ۱۵۳؛ پلنتینجا، ۱۳۷۶: ۱۵۳).

تقریر دوم

آنسلم در فصل سوم پرسولوژیوم این برهان را به گونه‌ای دیگر تقریر می‌کند که در این

تقریر تصور ماهیت «خدا» به گونه‌ای است که از وجود آن گرفتگی نیست. گفتنی

است که دربارهٔ برهان ارائه شده در فصل سوم این کتاب، گفت‌وگوهای فراوانی در عصرهای اخیر صورت گرفته است، برای نمونه هارتسهورن و مالکم ادعا نموده‌اند که آن‌ها به بهرانی منطقی در فصل سوم پرسولوگیوم دست یافته‌اند که با برهان ارائه شده در فصل دوم آن متفاوت و البته از آن بهتر است. ولی گراهام اُپی بر این باور است که آنسلم خود در پی تقریر نوینی از برهان وجودی در فصل سوم نبود، بلکه او یکی از صفات موجودی که در فصل دوم به اثبات آن اقدام نمود را کشف کرده و آن عبارت است از «ضرورت وجود» (Oppy, 1995: 12). با این وجود می‌توان فصل سوم را تقریر و برهان نوینی برای اثبات وجودی که عدم آن تصورناپذیر است به شمار آورد (Ibid.). عبارت آنسلم چنین است:

و این موجود (خدا) آن‌چنان وجود حقیقی‌ای دارد که عدمش قابل تصور نیست، زیرا چیزی را می‌توان تصور کرد که وجود دارد که نتوان تصور کرد وجود ندارد و این موجود از موجودی که عدمش قابل تصور باشد بزرگ‌تر است. در این صورت اگر موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، عدمش قابل تصور باشد، دیگر همان موجودی نیست که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست و این امری محال است. پس موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چنان حقیقتی دارد که نمی‌توان عدم او را تصور کرد (Deane, 1962: 8؛ هیک، ۱۳۸۲: ۳۲).

اگر واژه «خدا» را به صورت «موجودی که برتر از آن قابل تصور نیست» به کار ببریم و وجودی که برتر از آن قابل تصور نیست را وجودی بدانیم که «نمی‌توان تصور کرد که وجود نداشته باشد»، در این صورت می‌توان برهان را چنین تقریر کرد:

- شخص می‌تواند تصویری از موجودی یا چیزی داشته باشد که نمی‌توان تصور کرد معدوم باشد؛

- فرض کنید که این موجود، معدوم باشد؛

- موجودی که نتوان تصور کرد وجود ندارد، از موجودی که عدمش قابل تصور است، بزرگ‌تر است؛

- بنابراین می‌توانیم موجودی را که «نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد»،

معدوم تصور کرد؛

- اما موجودی که «نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد» نمی‌تواند معدوم باشد؛
- در نتیجه موجودی که نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد (معدوم باشد)، در واقع موجود است.

نقدهای برهان وجودی آنسلم

برهان وجودی آنسلم از دو نگرگاه قابل بررسی است: ۱. معاصران؛ ۲. فیلسوفان مسلمان به ویژه ملاصدرا. از آنجا که هدف این نوشتار نقد و بررسی برهان وجودی آنسلم از نگاه ملاصدرا است، نقدهای وارد شده بر این برهان بر اساس دیدگاه خود آنسلم را به اختصار مورد اشاره قرار می‌دهیم. این برهان از همان آغاز از سوی فیلسوفان و متکلمان هم‌عصر و غیر هم‌عصر آنسلم مورد نقد قرار گرفت. از جمله منتقدان معاصر آنسلم، گونیلو و توماس آکویناس می‌باشند.

۱. نقدهای گونیلو

نقدهای اساسی گونیلو به دو اشکال می‌انجامد. او با نگارش رساله‌ای با عنوان *در دفاع از ابله*^۱، برهان آنسلم را هم به لحاظ صغری و هم به لحاظ کبری مورد مناقشه قرار داد: **الف) نقد نخست:** این اشکال متوجه مقدمه نخست برهان وجودی آنسلم است که می‌گفت: «شخص می‌تواند تصویری از موجودی داشته باشد که بزرگ‌تر از آن متصور نیست» (Deane, 1962: 81). او می‌گوید که اصلاً نمی‌توان تصویری از خداوند داشت تا چه رسد به اینکه او را به عنوان برترین و کامل‌ترین موجودی بدانیم که نمی‌توان برتر از او تصور کرد، چرا که ما هیچ تجربه‌ای از خداوند نداریم و هیچ چیز همانند او نیست تا بتوان او را تصور کرد (Ibid.: 148). اصل وجود چنین مفهومی و فهم‌پذیر بودن آن، تأمل‌برانگیز و شک‌آفرین است؛ زیرا آنگاه که مفهوم پدیده‌ای را به ذهن می‌آوریم، پیش از آن باید آن پدیده را به گونه‌ای تجربه کرده باشیم، در غیر این صورت تصور آن امکان‌پذیر نخواهد بود (Ibid.: 151).

ب) نقد دوم: اشکال دوم، نقضی است و آن اینکه اگر برهان آنسلم تمام باشد،

1. On behalf of the fool.

می‌توان با استفاده از آن، وجود بسیاری از امور نامعقول و وهمی را اثبات کرد. گونیلو به تصور «کامل‌ترین جزیره» نمونه‌ای را می‌آورد. اگر کسی کامل‌ترین جزیره را که کامل‌تر از آن تصورنشده‌ی است در ذهن خود تصور کند، در این صورت باید بتوان با استفاده از صورت برهان آنسلم اثبات کرد که این جزیره در خارج هم وجود دارد، چراکه اگر این جزیره تنها در ذهن وجود داشته باشد، دیگر کامل‌ترین نخواهد بود (زیرا وجود در ذهن و خارج کامل‌تر از وجود تنها در ذهن است)، در حالی که تصور چنین جزیره‌ای هرگز خواهان وجود واقعی آن نیست، بلکه تنها وجود ذهنی آن را اثبات می‌کند (Ibid.: 146).

۲. نقدهای آکویناس

در قرن سیزدهم این برهان توسط توماس آکویناس نقد گردید و دو اشکال از ناحیه او مطرح شد؛ یکی در کتاب جامع‌الهیات^۱ و دیگری در رد برکافران.^۲ فلسفه آکویناس در بیشتر موارد، بازاندیشی فلسفه ارسطو به همراه تأثیرپذیری فراوان از فلسفه‌های رواقی، نوافلاطونی، آگوستینی و نیز ابن‌سیناست. او در مبحث کلیات که آیا اجناس و انواع، واقعیت‌هایی فی‌نفسه هستند یا اینکه تنها صور ذهنی می‌باشند، بر این باور است که کلیات، موضوعات نخستین فاهمه انسانی هستند. او در برابر این مسئله واقع‌گرایی اعتدالی را پیش گرفت و وجود خارجی کلیات را انکار کرد، اما بر این امر تأکید داشت که مفاهیم و احکام کلی به نوعی در واقعیت خارجی ریشه دارد؛ بدین معنا که تنها «افراد» موجود هستند، اما افراد، نوعی معین یا طبقه‌ای مشابه یکدیگرند؛ به همین دلیل می‌توان به آن‌ها به عنوان کلیتی گویای طبیعت مشترک اندیشید. وی می‌گوید: مثلاً ماهیت انسانی تنها در این یا آن انسان موجود است و کلیتی که در مفهوم انسانیت وجود دارد نتیجه انتزاع است، بنابراین می‌توان گفت که این مشارکت، مشارکتی ذهنی است؛ اما این دربردارنده باطل بودن مفهوم کلی نیست، بلکه ذهن از راه یک فعالیت غیرمادی، پدیده‌ای را مورد توجه قرار می‌دهد و صورت را که در پدیده به صورت

1. Summa theologia.
2. Summa contra gentiles.

فردگونه و مشخص موجود است انتزاع می کند (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۰۱/۲).

الف) نقد نخست: آکویناس بر اساس دیدگاهی که در باب مفاهیم کلی دارد، به نقد برهان وجودی می پردازد. وی برهان وجودی آنسلم را به عنوان دومین دلیل از دلایل سه گانه ای که وجود خداوند را بدیهی می شمارد ذکر می کند (Aquinas, 1911: 19-20)، اما از همان آغاز با بداهت وجود خداوند مخالفت می نماید و هر سه دلیل، از جمله برهان وجودی آنسلم را معتبر نمی داند. اساس این سخن ریشه در مبنایی دارد که آکویناس در باب امور بدیهی بدان قائل است:

بدیهی بودن یک پدیده به یکی از دو راه می تواند باشد: نخست اینکه شیء در ذات خود بداهت داشته، ولی برای ما بدیهی نباشد؛ دوم اینکه شیء هم بالذات، بداهت داشته باشد و هم برای ما بدیهی باشد. بدیهی بودن یک گزاره می تواند از آن جهت باشد که محمول آن در مفهوم موضوع اخذ شده است، همانند گزاره «انسان حیوان است» که حیوان در ذات انسان اخذ شده است. بنابراین اگر ذات محمول و موضوع برای همگان معلوم شد، این گزاره برای همه بدیهی خواهد بود، همان طور که اصول نخستین برهان این گونه اند.... در هر حال اگر افرادی باشند که ذات محمول و موضوع برای آن ها ناشناخته باشد، گزاره برای آن ها بدیهی نمی باشد، اما بالذات بدیهی است (Ibid.: 20-21).

او برای تأیید گفتار خود، سخنی از بوئیتوس نقل می کند که گفته است: ممکن است برخی از مفاهیم تنها برای دانشمندان بدیهی باشند، مانند اینکه «جوهر مجرد، در مکان نیستند»؛ از این روی من می گویم که گزاره «خدا هست»، در ذات خود بدیهی است، زیرا محمول و موضوع آن یکسان هستند و دلیلش این است که خداوند عین هستی خود است؛ اما از آنجا که ما ذات خداوند را نمی شناسیم، این گزاره برای ما بدیهی نیست (Ibid.: 21).

آکویناس بر این باور است که گزاره «خدا هست»، گرچه فی نفسه بدیهی است، برای ما انسان ها فاقد بداهت است و بهترین گواه برای اثبات این گفته را سخن آن نادان می داند که در قلب خود گفت: «خدایی وجود ندارد» (Ibid.: 20).

دلیل دیگری که آکویناس برای بدیهی نبودن گزاره «خدا وجود دارد» اقامه می کند، آن است که یک گزاره هنگامی بدیهی است که محمول آن در مفهوم

موضوعش اخذ شده باشد، برای مثال در گزاره «انسان حیوان است»، مفهوم حیوان در ذات انسان اخذ شده است. به این ترتیب یک گزاره هنگامی برای ما بدیهی خواهد بود که هم ذات موضوع و محمول و هم رابطه‌ی جای گرفتن محمول گزاره در موضوع آن را بشناسیم. روشن است که گزاره «خدا وجود دارد»، فاقد این دو ویژگی است، چرا که ایشان از مردم، نه تصور دقیق و کاملی از ذات الهی دارند و نه قادر به درک این مطلب‌اند که وجود خداوند عین ذات و ماهیت اوست و تنها پس از شناسایی وجود خدا به شناخت این حقیقت می‌رسند که ماهیت خدا وجود اوست؛ به گونه‌ای که حتی اگر این گزاره که «خدا وجود دارد» به طور بدیهی معلوم بالذات باشد، به طور بدیهی معلوم ما نیست (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۳/۲). آکویناس در این باره می‌نویسد:

ممکن است هر کس که لفظ خدا را می‌شنود، از آن، معنای چیزی را که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان اندیشه کرد نفهمد.... بر فرض، کسی بداند معنای لفظ خداوند چیزی است که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، با وجود این، این نتیجه به دست نمی‌آید که آنچه لفظ بر آن دلالت می‌کند در واقع وجود دارد، بلکه تنها نتیجه می‌دهد که در ذهن موجود است. همچنین نمی‌توان گفت که آن معنا در واقع وجود دارد، مگر اینکه پیش از این، وجود واقعی شیئی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد، پذیرفته شده باشد و این چیزی است که مورد قبول کسانی که منکر خداوند هستند، نیست (Aquinas: 22).

آکویناس در ادامه برای شناخت ذات خداوند شرطی قائل می‌شود که اصل برهان آنسلم را از اعتبار می‌اندازد. او می‌گوید:

برای اینکه ذات خداوند را بشناسیم، باید به وسیله آثار خداوند، او را با برهان اثبات کنیم (Ibid.).

به این ترتیب آکویناس مغالطه‌ای را که در برهان وجودی آنسلم نهفته است، آشکار می‌سازد؛ با تکیه بر عدم تمایز میان ذات مطلق خداوند که خواهان وجود است و مفهوم تصویری که ما انسان‌ها از خداوند داریم که مستلزم وجود نیست.

ب) نقد دوم: این نقد در کتاب رد برکنفاز مطرح شده است. او در این کتاب تأکید می‌کند که مفهوم موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نیست، گرچه مفهوم

«وجود» را شامل می‌شود، مستلزم وجود بالفعل آن نیست، زیرا در مورد شیء فقط به اندازه معنای لفظش می‌توان گفت که وجود دارد و نهایت چیزی که لفظ خدا به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نیست بر آن دلالت دارد، این است که مضمون این لفظ در ذهن موجود است، ولی نتیجه نمی‌دهد که مصداق و فردی برای این لفظ در جهان خارج هست. توماس در انتقاد دوم در واقع به این مطلب اشاره دارد که اگر بزرگ‌ترین امر قابل تصور، وجود واقعی داشته باشد، به لحاظ قابلیت تصور، بزرگ‌تر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. وجود و تحقق عینی یک مفهوم در خارج، نقشی در بزرگ‌تر شدن محتوای مفهومی آن ندارد. وجود واقعی یک مفهوم صرفاً دلالت بر تحقق عینی آن مفهوم در خارج دارد، اما در محتوای مفهومی آن تغییری ایجاد نمی‌کند؛ پس هرگز نمی‌توان با تحلیل یک مفهوم، وجود واقعی آن را اثبات کرد، بلکه باید از راه استدلال‌های مبتنی بر آثار آن -یعنی به طور پسینی- به آن دست یابیم (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۴/۲).

اشکالات برهان وجودی آنسلم بر اساس مبانی ملاصدرا

از آنجا که برهان وجودی آنسلم بر دیدگاه مُثُل افلاطونی و دیدگاه وی در باب کلیات و مفاهیم کلی مبتنی است، ضروری است تا دیدگاه ملاصدرا نیز در این باره روشن گردد. مُثُل افلاطونی در طول تاریخ فلسفه از بحث برانگیزترین مباحث به شمار می‌آید. این دیدگاه در میان فیلسوفان مسلمان از جمله ملاصدرا از اهمیت بسیاری برخوردار بوده است. اینکه وی آیا این دیدگاه را پذیرفته یا نه، جای بررسی دارد؛ اما می‌توان گفت که ملاصدرا در فلسفه خود، راهی کاملاً متفاوت با راه افلاطون در پیش گرفته است. او در پرتو اصولی همچون اصالت و وحدت تشکیکی وجود، تفسیر نوینی از واقعیت ارائه می‌دهد. او واقعیت را حقیقت عینی وجود می‌داند که عین خارجیت و تحقق است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۸/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۱۰؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۴). حقیقت وجود از چنان گستره و کلیتی برخوردار است که هیچ واقعیتی حتی مفاهیم و صور ذهنی یا نازل‌ترین حقایق موجود در عالم از دایره آن بیرون نیستند (همو، ۱۹۸۱: ۲۵۹/۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۸؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۳۴).

ملاصدرا برای نخستین بار وحدت و کثرت را به امری واحد برگرداند که همان حقیقت عینیّه وجود است. او فلسفه خود را بر حقیقتی بنا نهاد که به معنای دقیق کلمه، در عین وحدت کثیر و در عین کثرت واحد است. از نگاه او هر امر متحققی در خارج، پیرو حقیقت عینیّه وجود، دارای مراتب متفاوتی است که از بالاترین مرتبه آن یعنی حقیقت عقلانی - که امری کلی و ثابت است - آغاز شده و به مراتب فرودین آن یعنی حقیقت مادی که به واسطه ویژگی ذاتی اش و بنا بر اصل حرکت جوهری امری متغیر و در سیلان می باشد، می رسد. ملاصدرا به هیچ روی دسته بندی افلاطون پیرامون عالم را به دو ساحت «بودن و شدن» نپذیرفته و به جای آن به دو مرتبه از وجود یعنی «وجود ثابت و سیال» اشاره می کند (همو، ۱۳۸۳: ۲۰/۳-۲۳) و شدن را نوع و قسمی از بودن می داند نه قسم آن.

او وجود حقایق معقول را به عنوان اموری ثابت و کلی - که بالاترین مرتبه کمال انواع محسوس می باشند - نمی پذیرد (همو، ۱۹۸۱: ۶۲/۲). در نگاه وی، مُثُل در حقیقت سلسله ای از عقول عرضی هستند که در مرتبه زیرین عقول طولیه و ورای عالم ماده قرار دارند که نگه دارنده و رب النوع انواع عالم محسوس می باشند. مُثُل یا عقول عرضی، فراتر از امور محسوس بوده و از نوعی کلیت و گستردگی وجودی نسبت به این امور برخوردارند. البته کلیت این امور نیز نه به معنای کلیت مفهومی، بلکه به معنای کلیت اطلاقی و وجودی است. هر چند می توان حقایق کلی عقلی را که ملاصدرا خود، آن را پذیرفته است، از نظر مرتبه وجودی، هم رتبه مُثُل افلاطونی دانست، اما او علم پیشین نفس به این حقایق را نمی پذیرد.

او نفس انسانی را امری جسمانیة الحدوث می داند که در قوس فراز (صعود) و در اثر حرکت جوهری، می تواند به درک حقایق معقول دست یابد (همان: ۳۳۰/۸-۳۸۸). بنابراین از نظر وی شناخت از سنخ تأسیس است نه تذکر. از نظر ملاصدرا، معرفت بشری از ادراک حسی و به پیرو آن، ادراک خیالی آغاز می شود؛ اما برخلاف ارسطو و پیشینیان، نفس را نه پذیرنده و محل ادراکات و صور حسی و خیالی، بلکه فاعل و مبدأ این ادراکات می داند (همان: ۲۴/۸-۲۶). نفس با حرکت جوهری می تواند به مشاهده صور مثالی و عقلی پدیده ها پردازد؛ اما این مشاهده نه یک مشاهده پیشینی، بلکه مرحله ای

از تکامل نفس بشری در عالم ماده است. نفس از راه اتحاد وجودی به حقایق پدیده‌ها دست می‌یابد. در این مرحله، نفس از نظر وجودی با این حقایق معقول متحد می‌شود. اینجاست که دوگانگی میان عاقل و معقول (سوژه و ابژه) - که از مشکل‌های فلسفه غرب است - از بین رفته و با یکدیگر متحد می‌شوند (همو، ۱۳۸۳: ۳۱۲/۳-۳۲۶).

ملاصدرا با تمایز بین دو قوس فراز و فرود، بر این امر تأکید دارد که وجود پیشین نفس انسان، به عنوان حقیقتی کلی و عقلانی در مرتبه علل و مبادی این نفوس، نمی‌تواند شاخصی برای شناخت عقلانی نفوس بشری به عنوان افراد متعین حقیقت انسانی باشد (همو، ۱۹۸۱: ۳۴۶/۸-۳۴۷). او در قوس فراز - بر خلاف افلاطون که نفس را قدیم می‌داند - نفس انسانی را امری حادث به حدوث جسمانی می‌داند که در آغاز به عنوان صورتی مادی با بدن متحد می‌شود و بر اساس حرکت جوهری، این صورت مادی می‌تواند تا اندازه‌ای تکامل یابد که به مرتبه تجرد و عقول برسد. او عالم محسوس و معقول را دو ساحت جدا از یکدیگر نمی‌داند، بلکه هر دو را از مراتب حقیقت عینیّه واحده وجود قلمداد می‌کند. او وجود را دو قسم می‌کند: ۱. وجود ثابت؛ ۲. وجود سیال. هر دو قسم، مراتب یک حقیقت‌اند، نه دو واقعیت جدا از یکدیگر. او با تبیینی که از رابطه علیت بین مراتب طولی وجود ارائه می‌دهد، به این نتیجه می‌رسد که معلول، عین ربط به علت است و نه امری جدای از آن. به باور وی، مثل که در حقیقت مرتبه کامل انواع عالم محسوس است و در مرتبه وجودی بالاتری نسبت به امور محسوس قرار دارد، علت امور محسوس زیرین خود می‌باشد (همان: ۶۲/۲) و این امور محسوس عین ربط به علت‌اند و هیچ استقلال‌ی از خود ندارند. به طور طبیعی، سخن از رابطه مطرح نیست؛ زیرا رابطه زمانی مطرح می‌شود که دو امر مستقل وجود داشته باشند، اما امور محسوس از همان آغاز، عین ربط و تعلق به مثل و ایده‌ها به عنوان علل خود هستند. بنابراین، مثل در حقیقت علل نزدیک ایجاد حقایق و انواع عالم محسوس و نگه‌دارنده و رب النوع این انواع می‌باشند؛ هر چند که علت دور یا علت‌العلل، ذات پروردگار است که عین کمال و وجود محض است. از این روی خداوند از نظر او، بدون نیاز به هیچ انگیزه و زمینه‌ساز بیرونی، عالم را ایجاد می‌نماید و تمام آنچه که در دار هستی وجود دارد و در پیدایش خود نیازمند وی بوده، بر اساس رابطه علت و معلول، عین وابستگی

به آن وجود محض می‌باشند (همان: ۲۸۶/۲).

بنابراین هرچند ملاصدرا به طبقه‌ای از عقول عرضی که در حقیقت، کمال انواع عالم محسوس می‌باشند اشاره می‌کند و بر وجود چنین حقایقی برهان اقامه کرده و آن‌ها را هم‌تراز مُثُل افلاطونی قرار می‌دهد، ولی به هیچ روی نباید ادعا کرد که ملاصدرا دیدگاه مُثُل را پذیرفته است، زیرا مُثُل افلاطونی دارای کارکردهای معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه‌ای است که هیچ‌گاه نمی‌توان چنین کارکردهایی را برای این امور در فلسفه ملاصدرا یافت. وی برای اقامه برهان بر وجود خدا اصولی ارائه می‌کند:

الف) اصالت وجود: واقعیتی که در جهان موجود است، هستی است نه ماهیت و وجود ماهیت بالعرض است.

ب) وحدت وجود: حقیقت وجود پذیرنده کثرت تباینی نیست، بلکه در وجود اختلاف، تشکیک و مراتب است. این اختلاف یا به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود است و یا به امتدادها و اتصالاتها که نوعی تشابک وجود و عدم است. به دیگر سخن، کثرتی که در وجود متصور است کثرتی همراه با وحدت است و از نظری عین وحدت؛ یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (همو، ۱۹۸۱: ۱۴/۱).

ج) عدم‌ناپذیری حقیقت وجود: هرگز موجود از آن جهت که موجود است معدوم نمی‌شود و معدوم از آن حیث که معدوم است موجود نمی‌شود.

د) تساوی حقیقت وجود با کمال: حقیقت وجود «بما هو هو» با چشم‌پوشی از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد، با کمال و اطلاق و بی‌نیازی و شدت و فعلیت و بزرگی برابر است. عالی‌ترین مرتبه وجود و کامل‌ترین هستی که دیگر بالاتر از آن فرض نشده و نامحدود است، موجودی است که وجود، عین ذات اوست و به غیر وابستگی ندارد.

ه) حقیقت علیت: رابطه علت و معلول از نوع رابطه وجود مستقل و رابط است. وجود و ایجاد؛ وجوب، ایجاب و نیاز، اموری مغایر یکدیگر نیستند، بلکه هستی و وجود معلول، واقعیت یگانه‌ای است که عین فقر و نیاز به غیر است. واقعیت آن همانند معانی حرفی است که به تنهایی فاقد معناست و معلول عین ربط و تعلق و اضافه به

علت است و نمی‌تواند در مرتبهٔ علت باشد.

با توجه به این اصول، صدرا ملاک واجب‌الوجود بودن را علاوه بر حقیقی بودن حیثیت تقیدیه و نداشتن واسطه در عروض، بی‌نیازی از علت و حیثیت تعلیلیه نیز می‌داند. این دو حیثیت از یکدیگر جدایی‌پذیرند؛ پس واجب‌الوجود موجودی است که هم «بذاته» است و هم «لذاته». در برهان ملاصدرا، تنها به حقیقت وجود که امری عینی و واحد است نگاه می‌شود و از مشاهدهٔ آن به تحقق واجب‌الوجود پی برده می‌شود. پس مبادی برهان وجودشناختی عبارت‌اند از:

۱. وجود، حقیقتی عینی، یگانه و بسیط است که افرادش لذاته با یکدیگر اختلاف ندارند، بلکه اختلافشان یا به کمال و نقص و شدت و ضعف است و یا به امور زاید بر آن؛
۲. وجود خداوند در نهایت کمال است، به گونه‌ای که چیزی تمام‌تر از آن نیست و این وجود به غیر خود تعلق ندارد (همان: ۱۵/۶).

اکنون که مبنای ملاصدرا در باب مفاهیم کلی و حقیقت وجود روشن شد، به اشکالات مبنایی برهان وجودی آنسلم می‌پردازیم.

اشکال نخست

همان‌گونه که گفته شد، آنسلم بر اساس دیدگاه افلاطون در باب مفاهیم، به اقامهٔ برهان وجودی پرداخت. اما باید گفت که «اگر کسی دیدگاه افلاطون در باب مفاهیم و مُثُل را بپذیرد، آیا می‌تواند درستی برهان آنسلم را تأیید نماید؟» اگر وحدت عین و ذهن را بپذیریم و اینکه واقعی و رای تصور ما وجود ندارد و تصور عین واقعیت است، این نتیجه درست می‌بود؛ چرا که بر اساس دیدگاه افلاطون که برگرفته از دیدگاه پارمنیدس می‌باشد، اندیشه و حقیقت خارجی از وحدت برخوردارند و وحدت مفهوم یک شیء با حقیقت آن، می‌تواند ما را از مفهوم شیء به حقیقت آن رهنمون سازد. اما سخن این است که این دیدگاه امروزه در فلسفهٔ اسلامی مردود شمرده شده و ملاصدرا نیز آن را به بیانی که در بالا مطرح شد نمی‌پذیرد. هرچند وی به وجود حقایق کلی باور دارد، آن حقایق کلی، مفاهیم اشیا نیستند، بلکه حقایقی وجودی هستند که در عالم عقول، تحقق دارند و به طور طبیعی حقایق وجودی - که دارای اطلاق وجودی هستند - ما را به

حقیقت شیء می‌رسانند نه مفهوم و ماهیت ذهنی شیء؛ از این روی بیان آنسلم مبنی بر اینکه تصور مفهوم خداوند با تحقق خارجی آن همراه است، پذیرفتنی نیست.

اشکال دوم

اشکال دیگری که بر مبنای ملاصدرا بر آنسلم وارد است آن است که برهان او با مبنای اصالت ماهیت سازگار است. او میان ماهیت و وجود تمایزی قائل نشده و در عصر وی سخن از تمایز ماهیت از وجود مطرح نبوده است؛ در نتیجه آنسلم «مفهوم خدا» را معیار قرار می‌دهد و می‌گوید که چون مفهوم خداوند در عقل ما وجود دارد و خداوند آن را در ما به زنهار داده است، تصور آن به گونه‌ای است که از وجود خارجی جدایی‌ناپذیر است؛ پس مستلزم تحقق عینی آن می‌باشد. اما سخن صدرا این است که مفهوم نمی‌تواند حکایت‌گر واقعیت وجود باشد، چرا که یک «مفهوم»، همچون «ماهیت»، امری ذهنی و اعتباری است و از واقعیت برخوردار نیست. آنچه واقعیت دارد حقیقت وجود است و ماهیت به عرض و به پیرو وجود تحقق دارد (همو، ۱۳۶۳: ۱۰). از این روی ملاصدرا با حقیقت عینی وجود سخن را آغاز می‌کند و با این حقیقت عینی به سراغ اثبات وجود خداوند می‌رود و ضرورت وجود او را به اثبات می‌رساند.

اشکال سوم

اشکال دیگر آن است که ضرورت اثبات شده در برهان وجودی آنسلم، ضرورت منطقی است و چنین ضرورتی نمی‌تواند ضرورت وجود خداوند را که از ضرورت ازلی برخوردار است اثبات نماید. ضرورت ثابت شده و مورد نظر ملاصدرا ضرورت ازلی است؛ ضرورتی که نه حیثیت تقییدیه دارد و نه حیثیت تعلیلیه، بلکه از تمام جهات، مطلق است و سرانجام چنین نتیجه می‌شود که وجودی که هست و دارای ضرورت ازلیه، همان خداوند است. او هرگز از مفهوم خدا در ذهن، وجود واقعی او را نتیجه نمی‌گیرد. در واقع گزاره «خدا وجود دارد»، بر مبنای ملاصدرا قابلیت آن را ندارد که مقید به «اگر ذات خدا موجود شود» گردد، چرا که این گزاره، وجودی است و ضرورت محمول برای موضوع در آن ضرورت ذاتی فلسفی (ازلی) است نه ضرورت ذاتی منطقی (حائری یزدی، ۱۳۴۷: ۲۲۲).

اشکال چهارم

اشکال چهارم، درآمیختن مفهوم و مصداق وجود و انتظار داشتن آثار وجود خارجی از وجود ذهنی است. این خطا را علاوه بر آنسلم، دکارت و لایب‌نیتس در تقریرات و تصحیحات خود دچار شده‌اند و از روی غفلت از کنار آن گذشته‌اند. هیچ‌گاه نمی‌توان آثار و لوازم وجود عینی را از وجود ذهنی و برعکس درخواست کرد، بلکه این دو هر کدام ویژگی‌هایی دارند که قابل تعمیم به دیگری نیستند و اساس تقسیم دوگانه وجود نیز مبتنی بر همین ویژگی‌هاست. وجود یا نبود وجود خداوند در جهان خارج، هیچ‌گونه تأثیر افزایشی یا کاهش‌ی در مفهوم خداوند به عنوان «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» ندارد. مفهوم خداوند بزرگ‌ترین امر قابل تصور است؛ چه فرد و مصداقی در خارج داشته باشد و چه نداشته باشد، چرا که وجود خارجی یک مفهوم و تحقق عینی آن در خارج، هیچ تغییری در محتوای مفهومی آن ایجاد نمی‌کند، در نتیجه سلب وجود خارجی از خداوند، موجب تناقض در مرحله مفهوم نخواهد شد. البته اگر سلب وجود ذهنی (مفهومی) از چنین مفهومی در عالم ذهن صورت بگیرد، موجب تناقض است (واعظی، ۱۳۸۴: ۸۶-۸۸). شاید توجه کانت به این تفاوت بود که او را به نقد برهان وجودی واداشت و آشکار نمود که هر کدام از «ذهن» و «عین» قواعد و قوانین ویژه خود را دارند و هرگز نمی‌توان یکی را به پذیرش محدودیت‌های دیگری مجبور ساخت (Kant, 1998: A595/B623).

اشکال پنجم

اشکال دیگری که بر اساس مبنای ملاصدرا بر برهان وجودی وارد است، درآمیختگی حمل اولی و شایع است. برهان وجودی آنسلم و نیز دکارت، گرفتار مغالطه عدم تمایز میان حمل اولی و حمل شایع صناعی است، چرا که مفهوم کمال مطلق و یا مفهوم وجود و ضرورت - اعم از آنکه به حمل شایع دارای مصداق باشند و یا فاقد مصداق - به حمل اولی ذاتی، از ذات و ذاتیات خود برخوردارند، زیرا حمل اولی ذاتی به قلمرو مفاهیم توجه دارد و حمل شایع صناعی، متوجه واقعیت و مصداق خارجی است. توجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع که ملاصدرا آن را مطرح

کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۲/۱)، خطای این برهان را آشکار می‌سازد. کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند، آنگاه خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و موجود بودن از آن به حمل اولی سلب شود. اما اگر به حمل شایع، وجود از آن سلب گردد، سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی، از آن نتیجه گرفته نمی‌شود. بنابراین اگر مراد آنسلم از کلمه «موجود» در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد، تناقض لازم می‌آید»، موجود به حمل اولی باشد، گفتاری به حق است؛ یعنی سلب مفهوم هستی از خداوند، موجب تناقض است، ولی صرف این اندازه، تحقق خارجی و موجود بودن به حمل شایع را برای واجب تعالی اثبات نمی‌کند. اما اگر مراد آنسلم از «موجود»، مصداق هستی به حمل شایع باشد، ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود و در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید تا از این راه نقیض مطلوب (موجود نبودن خداوند) ابطال شود و در پی آن، واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات گردد؛ زیرا از شرایط تناقض، وحدت حمل است و تصور ذهنی وجود نامحدود، مفهومی است که به حمل اولی، وجود کامل و نامحدود است و به حمل شایع، یک مفهوم ذهنی است که به وجودی سایه‌وار و ذهنی موجود است و نبود مصداق برای آن نیز هیچ برآیندی را برای تصور آن پدید نمی‌آورد. گواه بر این گفته آن است که شریک خداوند به حمل اولی شریک خداوند است، اما به لحاظ مصداق، ممتنع می‌باشد و اگر صرف تصور، در اثبات اصل واجب کفایت می‌کرد، شریک او نیز به دلیل اینکه تصور می‌شود به برهان خلف اثبات می‌گردید (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۹۴-۱۹۵). پس روشن می‌شود که دو گزاره «خداوند موجود است» و «خداوند موجود نیست»، به دلیل تفاوت در حمل، متناقض نیستند، چرا که حمل در گزاره نخست «حمل اولی ذاتی» است و در گزاره دوم «حمل شایع صناعی» است.

اشکال ششم

برهان آنسلم در قالب برهان خلف ارائه شده است. یکی از پایه‌های برهان خلف امتناع ارتفاع نقیضین است. حال این برهان دو گونه قابل تقریر است. تقریر نخست در قالب تصور مفهومی است؛ بدین شکل که «ذات بزرگ‌تر (وجود کامل) را تصور می‌کنیم و

باید آنچه را تصور می‌کنیم وجود داشته باشد، چرا که اگر وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر را تصور نکرده‌ایم». ملازمه‌ای که از این تقریر به دست می‌آید ملازمه‌ای نادرست است، چرا که لازمه وجود نداشتن ذات برتر و کامل‌تر، این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگ‌تر، تصور ذات بزرگ‌تر نباشد، در نتیجه خلفی لازم نمی‌آید؛ زیرا ذات بزرگ‌تر - چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد - تصور ما از آن، تصور از ذات بزرگ‌تر است. پس نمی‌توان از تصور ذات بزرگ‌تر، وجود خارجی ذات بزرگ‌تر را استنتاج کرد (مطهری، ۱۳۶۸: ۹۹۲/۶).

تقریر دیگر در قالب واقعیت عینی است. ذات بزرگ‌تر را در خارج در نظر می‌گیریم؛ آن گونه که «ذات بزرگ‌تر خارجی باید وجود هم داشته باشد، در غیر این صورت ذات بزرگ‌تر نیست، زیرا ذات بزرگ‌تری که در خارج موجود است، از ذات بزرگ‌تر مفروض، بزرگ‌تر خواهد بود. پس ذات بزرگ‌تر مفروض اگر در خارج وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود» (همان: ۹۹۳/۶).

روشن است که «وجود» در این تقریر به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات پدیده‌ها فرض شده است؛ یعنی در این تقریر برای ذات برتر و کامل‌تر، با چشم‌پوشی از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده است، آنگاه گفته شده که وجود، لازمه ذات بزرگ‌تر است، چرا که اگر ذات بزرگ‌تر وجود نداشته باشد، ذات بزرگ‌تر نخواهد بود، زیرا ذات بزرگ‌تر موجود، از ذات بزرگ‌تر غیر موجود بزرگ‌تر است.

جداسازی ذات پدیده‌ها از وجود در ظرف بیرون و این پندار که وجود برای پدیده‌ها همچون عارض و معروض و لازم و ملزوم است، کاملاً اشتباه است؛ زیرا پدیده‌ها بدون لحاظ وجود، ذاتی ندارند تا وجود برای آن‌ها در حکم صفت و عارض خارجی به شمار آید، بلکه انتزاع ماهیت و ذات برای پدیده‌ها و انتساب وجود به آن ذات، صرفاً اعتباری از اعتبارات ذهن می‌باشد. از سویی دیگر اگر یک پدیده پیش از آنکه وجود پیدا کند دارای وجود باشد، لازمه‌اش آن است که از دو وجود برخوردار باشد و دیگر آنکه همین سخن به موجود پیشین راه می‌یابد و در نتیجه تسلسل و یا دور پدید خواهد آمد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۲-۵۵/۱). بنابراین باید گفت که برخلاف دیدگاه سوفسطاییان، حقیقتی ورای ذهن هست و آن حقیقت وجود و هستی است، نه چیزهای

دیگر که ذهن، آن‌ها را فرض می‌کند و هستی را به آن‌ها نسبت می‌دهد. در واقع، واقعی بودن هر چیز، عین بهره‌مندی آن از هستی است. هستی که خود حقیقت است، عین بزرگی، شکوه، کمال، وجوب و بی‌نیازی است؛ زیرا همه اینها امور واقعی و حقیقی هستند و اگر عین هستی نباشند، یا از سنخ نیستی‌اند که واقعی نخواهند بود و یا از سنخ ماهیات که باز هم اعتباری و غیر واقعی هستند. پس وقتی که هستی را با دیده عقل درمی‌یابیم، به چیزی جز ذات واجب‌الوجود نمی‌رسیم (مطهری، ۱۳۶۸: ۹۹۴/۶). پس روشن می‌شود که در برهان وجودی آنسلم مسئله عدم زیادت وجود بر ماهیت در بیرون، مورد غفلت واقع شده است، در نتیجه به عنوان عارض و صفت خارجی نسبت به ماهیت قلمداد شده است.

نتیجه‌گیری

آنسلم در کتاب‌های گوناگونی، دو تقریر از برهان خود ارائه کرد، اما برهان وی مورد نقدهایی از سوی گونیلو و آکویناس قرار گرفت و روشن گردید که هم نقدهای گونیلو و هم آکویناس بر برهان وجودی آنسلم وارد نیستند و عمدتاً آن‌ها پاسخ داده شد. اما نقد دوم آکویناس مبنی بر اینکه تصور مفهوم وجود مستلزم تحقق خارجی آن نیست، بر برهان آنسلم وارد است و قابل پاسخ نیست؛ در عین حال مردود بودن دیگر نقدها و وارد نبودن آن‌ها بر برهان آنسلم، به معنای درستی برهان آنسلم نیست، از این روی برهان وجودی آنسلم بر اساس مبنای ملاصدرا مورد خدشه قرار گرفت. البته اگر بتوان مفهوم وجود را به واقعیت وجود تبدیل کرد و با واقعیت وجود به اثبات واجب‌الوجود پرداخت - که همان برهان صدیقین است - تمام اشکالات یادشده پاسخ‌پذیر خواهد بود.

کتاب‌شناسی

۱. پترسون، مایکل و دیگران، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطان، ۱۳۷۶ ش.
۲. پلنتینجا، الوین، *فلسفه دین (خدا، اختیار و بشر)*، ترجمه محمد سعیدی مهر، قم، طه، ۱۳۷۶ ش.
۳. جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، اسراء، ۱۳۷۵ ش.
۴. حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۴۷ ش.
۵. ژیلسون، اتین، *تاریخ فلسفه مسیحی در قرون وسطا*، ترجمه رضا گندمی، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۹ ش.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۱ و ۲ و ۸، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م. و ج ۳، دار المعرفه، ۱۳۸۳ ق.
۷. همو، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۸۸ ش.
۸. همو، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۹. کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷ ش.
۱۰. لین، تونی، *تاریخ تفکر مسیحی*، ترجمه روبرت آسریان، تهران، فرزانه، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، قم، صدرا، ۱۳۶۸ ش.
۱۲. واعظی، اصغر، *برهان وجودی از آنسلم تا کانت*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴ ش.
۱۳. هیک، جان، *اثبات وجود خدا*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۲ ش.
14. Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, Translated by Fathers of the English Dominican Province, 1911.
15. Caldecott, Alfred, *Selections from the Literature of Theism*, 1904.
16. Deane, S.W., *Anselm Basic Writings*, 1962.
17. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, 1998.
18. Mayer, Frederick, *History of Ancient and Medieval Philosophy*, American Book Company, 1950.
19. Oppy, Graham, *Ontological Argument*, 1995.
20. Thilly, Frank, *A History of Philosophy*, Henry Holt and Company, 1914.
21. Turner, William, *History of Philosophy*, 1903.
22. Weber, Alfred, *History of Philosophy*, Translated by Frank Thilli, London, Longman, 1914.

