برهان وجودی آنسلم

فهرست عناوین نصيرى منصور

چکیده

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

کلید واژه‌ها

برهان ، برهان وجودی، وجود، کمال، خدا.

مقدمه

به‌طور معمول، متفکران غربی براهین اثبات وجود خدا را در سه دستۀ کلی قرار می‌دهند: 1) برهان‌های وجودی؛ 2) برهان‌های جهان‌شناختی؛ 3) برهان‌های غایت‌شناختی. راز این دسته‌بندی نیز روشن است: همچنان‌که آکویناس می‌نویسد: هر استدلالی در دو دستۀ کلی قرار می‌گیرد: 1) پیشینی و 2) پسینی. استدلال پیشینی (پیش از تجربه) استدلالی است که نیازی به مقدمۀ تجربی ندارد و تنها با توسل به مقدمات به‌کار رفته در استدلال به نتیجه موردنظر می‌رسد؛ برای‌مثال ‌4=2+2 را می‌توان بدون نیاز به هیچ مقدمۀ تجربی و خارج از مقدمات آن و تنها با تحلیل مقدمات به‌کار رفته در آن اثبات کرد. صدق این برهان نیازی به مشاهده یا تجربۀ خارجی ندارد. همین‌طور است گزاره‌هایی که در آنها محمول از تحلیل موضوع به‌دست می‌آید. برای‌مثال،‌ برای اثبات گزارۀ «مجرّد، غیرمتأهل است» تنها کافی است که موضوع (مجرّد) را تحلیل کنیم تا محمول (غیرمتأهل) برای ما اثبات شود. در نقطة مقابل این استدلال، استدلال‌های پسینی قرار دارند که استدلال‌هایی هستند که در آنها دست‌کم یک مقدمۀ تجربی به‌کار رفته است و برای اثبات نتیجه، ناگزیر از به‌کار گرفتن تجربه هستیم. این استدلال‌ها را از آن جهت پسینی می‌خوانند که پس از تجربه است و نمی‌توان بدون توسل به تجربه مطلوب را اثبات کرد؛ برای‌مثال، برای اثبات گزارۀ «زید فاضل است» یا «جهان دارای نظم است»‌ چاره‌ای جز توسل به تجربه و مشاهدة بیرونی نداریم. این تقسیم‌بندی در مورد برهان‌های اثبات خدا نیز جاری است؛ یعنی برهان‌هایی که برای اثبات خدا آورده می‌شود، به‌لحاظ منطقی یا به‌گونه‌ای است که نیازی به تجربۀ بیرونی و تجربی ندارد و یا به‌گونه‌ای است که نیازمند تجربۀ بیرونی است. بر اساس تلقی متفکران غربی، برهان وجودی آنسلم[1] در دستۀ اول قرار دارد؛ چرا که تنها در صدد آن است که با تحلیل مفهوم خدا و بدون مددگرفتن از تجربۀ بیرونی، خدا را اثبات کند و دیگر برهان‌ها در دستۀ دوم جای می‌گیرند؛ زیرا با تأمل در جهان مخلوق یکی از ویژگی‌های آن (نظیر نظم و یا امکان) را اخذ کرده و در یکی از مقدمات برهان به‌کار می‌گیرند. البته، دربارۀ تقسیم پیش‌گفته، بحث‌هایی مطرح است که در این‌جا مجال پرداختن به آنها نیست و تنها به تبیین و بررسی برهان وجودی آنسلم که یکی از پرآوازه‌ترین براهین اثبات وجود خدا در تفکر غرب است - در قالب سیر تاریخی آن - خواهیم پرداخت.

1. تقریر نخست برهان وجودی آنسلم

سَنت آنسلم (1033 - 1109م) نخستین کسی بود که به‌طور رسمی این برهان را در غرب مطرح کرد؛ اما نام برهان وجودی از آن او نیست و نخستین کسی که این نام را بر این‌گونه برهان‌ها اطلاق کرد، ایمانوئل کانت بود.

به هرحال، آنسلم شهرت خود را بیشتر‌ مدیون همین برهان است که آن را در کتاب Proslogion مطرح کرده است. وی در مقدمۀ کتاب خود یادآور شده که در جست‌وجوی برهان بی‌بدیلی برای اثبات خدا بوده که نه‌تنها وجود خدا را اثبات کند، بلکه خدا را به مثابه خیر برین بیان کند و بر هیچ مقدمۀ تجربی دیگری جز مفهوم خدا مبتنی و متکی نباشد. وی در این کتاب، دست‌کم دو تقریر از برهان وجودی را مطرح می‌کند که هر دو تقریر بر تحلیل مفهوم و تعریف ویژۀ خدا مبتنی هستند. تقریر اول چنین است:[2]

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

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

1) خدا بزرگ‌ترین چیز قابل تصور است (و به‌بیان آنسلم، خدا چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست)؛

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

3) (بر اساس آنچه که در مزامیر 14 و 53 آمده) احمق (منکر خدا) می‌گوید در واقع، خدایی وجود ندارد؛

4) (با توجه به مقدمۀ (2) و (3) احمق معتقد است که خدا، یعنی بزرگ‌ترین چیز، فقط در ذهن ما وجود دارد و نه در واقعیت خارجی.

5) وجود هم در ذهن و هم در خارج، بزرگ‌تر است از وجودداشتنِ فقط در ذهن؛

6) (با توجه به مقدمۀ(5)) بزرگ‌ترین موجود قابل‌تصوّر، اگر حقیقتاً بزرگ‌ترین باشد، باید هم در ذهن و هم در خارج وجود داشته باشد؛

(نتیجۀ مقدمۀ (1) و (6)) بنابراین، خدا هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد.

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

همچنان‌که روشن است، در برهان آنسلم دو نکته بسیار مهم‌اند: نخست، تعریف خدا به ‌عنوان بزرگ‌ترین موجود قابل تصور و دوّم، این فرض که وجود در خارج (و در ذهن) بزرگ‌تر است از وجود در ذهن تنها. بدین‌ترتیب، اگر بخواهیم برهان آنسلم را به‌طور خلاصه بیان کنیم، باید بگوییم که هستۀ مرکزی برهان آنسلم از دو مقدمۀ اصلی و یک نتیجه، به‌صورت زیر تشکیل شده است:

1) خدا بزرگ‌ترین موجودِ قابل تصور است؛

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

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

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

1) انسان می‌تواند تصوری داشته باشد از «وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»؛ (مقدمه)

2) فرض می‌کنیم که خدا (یا همان وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست) فقط در ذهن موجود است و در خارج وجود ندارد؛

3) وجود در ذهن و در خارج بزرگ‌تر است از وجود در ذهن تنها؛ (مقدمه)

4) وجود در ذهن و در خارج قابل تصور است؛ (مقدمه)

5) اگر خدا در خارج وجود می‌داشت، بزرگ‌تر از آنچه که هست می‌بود؛ (نتیجه از 2 و3)

6) بر اساس مقدمۀ (4)، می‌توان تصور کرد موجودی وجود داشته باشد که بزرگ‌تر از وجودی است که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد؛ یعنی بزرگ‌تر از همان خدایی است که در مقدمۀ (2) فرض کردیم؛

7) با تأمل در مقدمه (6) و (2) به یک تناقض می‌رسیم و آن این‌که می‌توان موجودی را تصور کرد که بزرگ‌تر از بزرگ‌ترین موجود قابل تصور است!

8) اکنون می‌گوییم منشأ این تناقض همان فرضی است که در مقدمۀ (2) در نظر گرفتیم؛ بنابراین با توجه به این‌که این فرض (یعنی فرض این‌که بزرگ‌ترین موجود قابل تصور یا همان خدا) مستلزم تناقض است (که امر محالی است)، نتیجه می‌گیریم که این فرض درست نیست و در نتیجه نقیض آن درست است و نقیض آن همان مطلوب ماست؛ یعنی بزرگ‌ترین موجود قابل تصور (خدا) هم در ذهن و هم در خارج موجود است.

البته، می‌توان برهان آنسلم را به‌صورت قیاس مستقیم هم صورت‌بندی کرد و چنین گفت:

1) خداوند بر حسب تعریف، وجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛

2) وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، به‌ناگزیر، هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد؛ (و گرنه بزرگ‌ترین موجود قابل تصور نخواهد بود)

نتیجه‌: پس، خدا هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد.

این قیاس به‌صورت شکل اول است و در صورت آن هیچ خدشه‌ای نمی‌توان وارد کرد؛ از این‌رو، اشکالات احتمالی باید در مادّه آن مطرح باشند.

پس از آن‌که تقریر اولیۀ این برهان از سوی آنسلم مطرح شد، مورد توجه اندیشمندان مختلف قرار گرفت. در زیر به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها دربارۀ برهان وجودی آنسلم اشاره خواهیم‌کرد:

2. نقد گونیلو

گونیلو، یکی از راهبان مسیحی معاصر آنسلم، نخستین کسی است که به برهان آنسلم واکنش نشان داد. وی در رساله‌ای با نام از سوی احمق در صدد نقد برهان آنسلم برآمد. نقدهای وی را می‌توان در دو نکته خلاصه کرد:[3]

1) نقد نخست وی، ناظر به ردّ مقدمۀ اول (از تقریر استدلال بر اساس 8 مقدمۀ فوق) است. گونیلو تصریح کرد که مقدمۀ نخست این برهان کاذب است و در واقع، نمی‌توان موجودی را تصور کرد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد؛ چرا که این موجود که خدا نامیده شده، به هیچ چیز دیگری شبیه نیست. ما با شنیدن مفاهیم دیگر، نظیر انسان به معنا و مدلول آن پی می‌بریم؛ چرا که پیش‌تر دربارۀ آن تجربه‌ای داشته‌ایم؛ اما مشکل این‌جاست که در تعبیر «موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»، هرچند معنای یکایک واژه‌ها قابل فهم است، موجودی که مدلول آن است قابل درک نیست. گونیلو در رسالۀ «از سوی احمق» این اشکال را به‌طور ضمنی اشاره کرده است و شاید از همین روست که برخی[4] آن را نادیده گرفته و تنها به اشکال دوم وی پرداخته‌اند؛ اما باید گفت نقد گونیلو مشتمل بر دو اشکال است. وی پس از تمثیل جزیرۀ کامل و بیان ویژگی‌های آن، اشاره می‌کند که اگر کسی بگوید که چنین جزیره‌ای وجود دارد، کلمات و سخن وی را به‌آسانی درک می‌کنیم؛ اما اگر در قالب یک استدلال منطقی این بیان را ادامه دهد و بخواهد از وجود آن در ذهن به وجود خارجی‌اش برسد یا باید این کار او را مزاح بدانیم یا مردد بمانیم که چه کسی را احمق بدانیم: خود را (در صورت پذیرش استدلال وی) یا او را (در صورتی که بپندارد که یقیناً وجود جزیرۀ فوق را اثبات کرده است)!

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

2) دومین اشکال گونیلو این است که اگر برهان آنسلم را تام بدانیم، می‌توانیم با استفاده از آن وجود بسیاری از امور نامعقول و وهمی را اثبات کنیم؛ تنها کافی است که هر چه را که دوست داریم اثباتش کنیم، به‌عنوان بزرگ‌ترین چیز، در ذهن تصور کنیم و سپس به‌آسانی به اثبات وجود خارجی آن برسیم. مثالی که خود گونیلو می‌آورد، تصور کامل‌ترین جزیره است. فرض کنید که ما کامل‌ترین جزیره را در ذهن خود تصور کنیم و به معنای آن هم پی ببریم. در این‌صورت، باید بتوانیم با استفاده از صورت برهان آنسلم اثبات کنیم که این جزیره در خارج هم وجود دارد؛ چراکه اگر این جزیره فقط در ذهن ما باشد، دیگر کامل‌ترین نخواهد بود (زیرا، وجود در ذهن و خارج کامل‌تر از وجود فقط در ذهن است).

3. تقریر دوّم آنسلم از برهان وجودی

آنسلم در پاسخ به نقد گونیلو عمدتاً بر اشکال دوم و تبیین خطای گونیلو در برداشت و تلقی از خدا تمرکز می‌کند. پاسخ اشکال نخست روشن است. آنسلم مدعی نیست که ما می‌توانیم خدا را آن‌گونه که باید و آن‌گونه که هست، یعنی همان‌گونه که خود خدا خود را می‌شناسد، بشناسیم،‌ بلکه مقصود وی این است که شناخت ما از خدا چنان است که دست‌کم می‌دانیم که او باید موجودی باشد که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست.[5] آنچه که این نکته را تأیید می‌کند، اعتراف همگان، حتی منکر خدا، بر این مطلب است؛ یعنی همۀ انسان‌ها این ویژگی‌ را دست‌کم ویژگی خدا می‌دانند که برای خدا بودن باید داشته باشد.

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

برخی معتقدند که پاسخ آنسلم فقط دربارۀ مثال گونیلو درست است‌[6]، ولی در اصل مطلب قانع‌کننده نیست؛ یعنی اگر گونیلو مثالی را ذکر می‌کرد که ویژگی‌های ذاتی آن حد یقف داشت، می‌توانست با همان صورت برهان آنسلم وجود خارجیش را اثبات کند؛ برای‌مثال، اگر وی به‌جای مثال «کامل‌ترین جزیره» از مثال «اسکناس ده‌هزار دلاری» استفاده می‌کرد، می‌توانست به‌درستی استدلال کند که چنین اسکناسی باید در خارج وجود داشته باشد؛ چرا که وصف ذاتی این اسکناس (یعنی ده‌هزار دلاری بودنِ آن و قدرت اقتصادی مشخصی که دارد) حد یقف دارد و بنابراین باید بر اساس صورت برهان آنسلم، وجود خارجی داشته باشد. از همین‌روست که گفته‌اند: «شاید گونیلو در رأی خود صائب بود، اما فقط مصداق نادرستی (جزیره) را برگزیده بود.»[7]

اما شاید بتوان گفت که مقصود آنسلم فراتر از چیزی است که این پژوهشگران پنداشته‌اند؛ در واقع، وی می‌خواهد به تمایز ذاتی‌ و اساسی‌تری میان خدا و دیگر مفاهیم اشاره کند. مفهوم خدا به‌اصطلاح فلسفی به یک واجب‌الوجود بالذات اشاره می‌کند، در حالی‌که سایر مفاهیم از جمله مفهوم کامل‌ترین جزیره به یک ممکن‌الوجود اشاره می‌کند. آنسلم تأکید می‌کند که جزیرۀ مورد اشارۀ گونیلو، تفاوت ذاتی با مفهوم خدا دارد؛ این جزیره به‌گونه‌ای است که به آسانی می‌توان تصور کرد که نباشد؛ اما مفهوم موردنظر خودش به‌گونه‌ای است که نمی‌توان آن را ناموجود تصور کرد؛ چرا که فرض نبودش مستلزم تناقض است. خدا یا «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»، ضرورتاً در خارج هست و تصور نبودش در خارج مستلزم تناقض است. اگر کسی خدا را (به‌عنوان چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست) تصور کند، چیزی را تصور کرده که ناموجود پنداشتن آن ممکن نیست.[8] در واقع، تصور گونیلو این بود که می‌توان تصور کرد که خدا وجود نداشته باشد، و پاسخی که آنسلم با ارائۀ تقریر دوم مطرح می‌کند این است که این پاسخ گونیلو خطاست و وی در واقع نتوانسته است درک کند که خداوند برخوردار از وجود ضروری یا واجب‌الوجود است؛ یعنی وجودی که نمی‌توان عدم آن را تصور کرد.

با این توضیح به تقریری از برهان وجودی آنسلم نزدیک می‌شویم که برخی از معاصران (نظیر نورمن مالکوم[9]) در عین رد تقریر اول برهان آنسلم، به‌شدّت از تقریر دوم آن دفاع کرده‌اند. این‌که این تقریر قانع‌کننده و منتج است یا نه، در بخش پایانی مقاله بررسی خواهیم کرد.

4. نقد آکویناس

تامس آکویناس (1225 - 1274م) یکی از متکلمان تأثیرگذار مسیحی - که برخی وی را نابغۀ قرون وسطی نامیده‌اند - در بحث از طرق پنج‌گانه‌ای که برای اثبات خدا مطرح می‌کند برهان وجودی آنسلم را رد می‌کند. وی پس از بیان برهان وجودی آنسلم، متذکر این نکته می‌شود که یک چیز به دو طریق می‌تواند بدیهی باشد: نخست بدیهی فی نفسه (هرچند که برای ما بدیهی نباشد)؛ دوم، بدیهی فی نفسه و برای ما. یک گزاره بدان جهت بدیهی است که محمول در ذات موضوع نهفته است؛ برای‌مثال، «انسان، حیوان است» بدیهی است؛ زیرا محمول (حیوان بودن) در ذات انسان نهفته است؛ اما اگر کسانی باشند که موضوع و محمول در نظر آنها مجهول باشند، گزاره موردنظر ما فقط بدیهی فی نفسه خواهد بود؛ اما برای آنها که نسبت به معنای موضوع و محمول علم ندارند،‌ بدیهی نخواهد بود؛ از نظر وی برهان آنسلم این شرط را ندارد:

از این‌رو، همچنان‌که بوثیوس (Boethius) می‌گوید برخی از مفاهیم ذهنی هستند که تنها برای تحصیل‌کرده‌ها بدیهی هستند ¼ . بنابراین، من می‌گویم که قضیه «خدا وجود دارد» فی‌نفسه بدیهی است؛ چرا که محمول آن عین موضوعش است؛ زیرا همان‌طور که اثبات خواهد شد، خدا همان وجود خودش است. [اما] از آن‌جا که ما به ذات خداوند علم نداریم، این گزاره برای ما بدیهی نیست و باید به‌وسیلۀ امور و مقدماتی که برای ما شناخته‌شده‌تر هستند...، یعنی از طریق آثار و مخلوقات خدا، اثبات شود.[10]

البته، آکویناس می‌پذیرد که از طریق آثار و مخلوقات خدا، نمی‌توانیم خدا را کاملاً و آن‌گونه که هست، بشناسیم. در واقع، از معلول‌های ممکن‌الوجود که تناسبی با خدا ندارند، نمی‌توان خدا را به‌طور کامل شناخت؛ اما با این‌حال، از طریق هر معلولی می‌توان وجود علت را آشکارا اثبات کرد.[11]

5. برهان وجودی دکارت

تا چند قرن پس از آکویناس، توجه جدّی‌‌ای به برهان وجودی آنسلم نشد. برخی[12] احتمال داده‌اند که دلیل این امر موفقیت‌آمیز بودن برهان جهان‌شناختی آکویناس بوده است. رنه دکارت (1596 - 1650م) نخستین متفکری بود که پس از آکویناس به‌طور جدّی، به برهان وجودی توجه کرد. وی در رسالۀ تأملات در فلسفۀ اولی، درصدد پایه‌ریزی معرفت قطعی و شک‌ناپذیر برآمد و برهانی را مطرح کرد که بسیار شبیه به برهان آنسلم است. خلاصه راهی که وی در این فرایند طی می‌کند به این‌صورت است:

الف) وی در گام نخست همة باورها و شناخت‌های خود دربارۀ جهان را مورد تردید و شک قرار می‌دهد؛ یعنی با شک فراگیر در همة امور، حتی وجود خود، آغاز می‌کند. دکارت فایده این کار را بسیار زیاد می‌داند؛ آن هم به این دلیل که این کار «ما را از هرگونه پیش‌داوری نجات می‌دهد و راه بسیار ساده‌ای پیش پای ما می‌گذارد تا ذهن عادت کند که خود را از حواس وارهاند»[13] علاوه بر آن، این کار «سرانجام باعث می‌شود که هرگز نتوانیم در اموری که یک‌بار صحت آنها را به‌دست آورده‌ایم، بار دیگر تردید روا داریم».[14]

ب) دکارت در گام بعد، از راه وجود همین شک، منطقاً محال می‌یابد که در همان حال خودش وجود نداشته باشد و بدین ترتیب، وجود خود (نفس شک‌کننده) را اثبات می‌کند و در نتیجه به این شناخت می‌رسد که خودش وجود دارد؛ دکارت تأکید می‌کند که این هم منفعتی بسیار بزرگ است؛ چرا که ذهن از این راه، به‌آسانی می‌تواند میان امور متعلق به خودش، یعنی امور متعلق به طبیعت عقلانی، و امور مربوط به جسم تفاوت نهد.[15] وی در ادامۀ این کار و عمدتاً‌ در تأمّل دوم، به اثبات بقای نفس می‌پردازد که در بحث کنونی ما چندان تأثیرگذار نیست.

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

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

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

با وضوح تمام درمی‌یابیم که قطعیت و صحّت هر علمی، تنها به شناخت خدای حقیقی بستگی دارد؛ به‌طوری که تا او را نشناخته باشم، ‌نمی‌توانم نسبت به هیچ چیز دیگری معرفت کامل پیدا کنم و اکنون که او را شناخته‌ام، وسیله‌ای در دست دارم تا نسبت به اشیاء بی‌شماری معرفت کامل پیدا کنم. این معرفت نه‌تنها امور مربوط به خداوند [و حقایق عقلی دیگر]، بلکه امور مربوط به طبیعت جسمانی را نیز - از آن حیث که موضوع برهان‌های هندسه‌دان‌هاست، که با وجودش کاری ندارند - دربرمی‌گیرد.[16]

از نظر وی، اگر ندانیم که خدا وجود دارد یا نه، به‌آسانی می‌توانیم در شناخت‌های دیگر خود تردید کنیم؛ چرا که ممکن است به این باور برسیم که سرشت ما به‌گونه‌ای است که حتی در اموری که معتقدیم آنها را در حد اعلای بداهت و یقین ادراک می‌کنیم، به‌آسانی به خطا می‌افتیم؛ به‌ویژه که بارها به مطالبی یقین پیدا کرده‌ و بعدها به‌دلایل دیگری آنها را باطل دانسته‌ایم. شناخت خدا از آن‌رو پایۀ محکمی برای شناخت‌های دیگر ماست که خدا همة کمالات را داراست و هرگز ما را فریب نمی‌دهد؛ اکنون که به چیزی علم داریم باید آن چیز باشد و تخیلی و موهوم نباشد و گرنه لازم می‌آید که خدا ما را فریفته باشد که بی‌شک، امری محال است.

هرچند بعید به نظر می‌رسد که دکارت از برهانی که آنسلم مطرح کرده، خبر نداشته است،[17] ولی از او و برهانش ذکری به‌میان نیاورده است. با این‌حال، برهانی که دکارت مطرح می‌کند بسیار شبیه به برهان آنسلم است. تفاوت مهم برهان وی با برهان آنسلم این است که وی به خلاف آنسلم که در مفهوم خدا «بزرگ‌ترین موجود قابل تصور» را به‌میان می‌کشد، از مفهوم «کامل‌ترین موجود» استفاده می‌کند. پرواضح است که مقصود آنسلم نیز از «بزرگ‌ترین موجود» معنای ظاهری آن نیست، بلکه همان کامل‌ترین موجود، موردنظر او بوده است. البته، دکارت در پاسخ به نقد یکی از معاصران خود به مقایسۀ برهان خود با برهان و تقریر آکویناس می‌پردازد و تقریر خود را بر آن ترجیح می‌دهد. به هرحال، دکارت وجود خدا را ملازم با تصور خدا می‌داند و تصور خدا (یعنی ذات کامل مطلق) را که بی‌بهره از یکی از کمالات یعنی «وجود» باشد، به‌همان میزان مطرود می‌داند که تصور کوهی بدون درّه و یا تصور مثلث بدون تساوی مجموع سه زاویۀ مثلث با دو زاویۀ قائمه: «آشکارا می‌بینیم که وجود از ماهیت خدا، به‌همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از مثلث.»[18]

وی چنین نتیجه می‌گیرد که از این واقعیت که نمی‌توانم خدا را بدون وجودداشتن تصور کنم، نتیجه می‌شود که وجود قابل انفکاک از او نیست و بنابراین، خداوند در واقع وجود دارد.[19] بر این اساس می‌توان برهان وی را به این شکل، صورت‌بندی کرد:

1) خدا موجودی است که در حد اعلای کمال است؛

2) وجود (بسان علمِ مطلق، قدرتِ مطلق، خیرِمطلق و...) کمال اعلی است؛

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

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

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

جی. ال. مکی، تقریر دکارت را این‌گونه توضیح می‌دهد: «واژۀ «خدا» بر حسب تعریف، وجود را بسان بخشی از معنای خود دربردارد؛ به‌گونه‌ای که اگر بگوییم «خدا وجود ندارد» معنایش این می‌شود که «چنین چیزی که وجود دارد، وجود ندارد». روشن است که این جمله و در نتیجه، جملۀ اول هم به تناقض درونی مبتلا است؛ بنابراین، باید آن‌را انکار کرده و به‌ناگزیر نقیض آن (یعنی خدا وجود دارد) را بپذیریم.»[20]

کاتروس[21] کشیش معاصر دکارت، و گروهی از فیلسوفان و الاهی‌دانان قرن هفده و همچنین گاسندی[22] نقدهایی بر برهان دکارت وارد کردند که البته، چندان مورد توجه قرار نگرفت..

برهان دکارت از سوی معاصرانش نیز نقد شد و دکارت نیز به آنها پاسخ داد که در این‌جا به‌اختصار به برخی از این نقدها اشاره می‌کنیم.

6. اسپینوزا

اسپینوزا (1632 - 1677م)، که به‌شدّت تحت تأثیر دکارت بود،[23] در مهم‌ترین کتاب خود، اخلاق، به شیوه‌ای هندسی و با اتکا به قضایا و اصول متعارف خاصی، به تبیین و استنتاج مطالب پرداخته و برهانی ارائه کرده که‌ هرچند در قالب اصطلاحاتی متفاوت ارائه شده، اما تفاوت اساسی با برهان دکارت ندارد.

اصولی را که در عبارات وی آمده و از مجموع آنها می‌توان به اثبات خدا - از نظر وی - رسید، به‌صورت زیر می‌توان دسته‌بندی کرد:[24]

اول، جوهر را چیزی تعریف می‌کند که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید؛ یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست. این تعریف مشتمل بر دو بخش است: نخست آن‌که جوهر قائم به ذات است و وجودش به وجود دیگری وابسته نیست؛ دوم آن‌که جوهر «متصوَر بالذات» است؛ یعنی تصورش هم به تصور دیگری وابسته نیست.[25]

دوم‌، در تبیین مقصودش از خدا می‌گوید: مقصودم از خدا موجود مطلقاً‌ نامتناهی است؛ یعنی همان جوهری که قوام‌یافته به صفات نامتناهی‌ای است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی‌اند.[26]

سوم، در یکی از قضایای مورد بحث‌اش (قضیۀ 7) اثبات می‌کند که وجود به طبیعت جوهر، متعلق و مرتبط است و ممکن نیست جوهری از شیء دیگری به‌وجود آید؛[27]

چهارم، جوهر را منحصر در خدا می‌داند (در قضیه 14) و می‌نویسد «ممکن نیست جز خدا جوهری موجود باشد یا به تصور آید».[28] و بدین‌ترتیب، با توجه به این قضیه و نیز عبارات دیگر وی، به‌صراحت خدا را همان جوهر می‌داند.

پنجم، در اصل متعارف (شماره 7) می‌گوید: «ذات شیئی که امکان دارد «لاموجود» تصور شود، مستلزم وجود نیست.» (چرا که اگر ذاتش مستلزم وجود می‌شد، واجب‌الوجود می‌بود و در نتیجه امکان نداشت که «لاموجود» تصور شود).[29]

بدین ترتیب، نتیجه می‌گیریم که اسپینوزا خدا را موجودی می‌انگارد که اگر اساساً وجود دارد، با نظر به ماهیتش موجود است و وجودش را از چیزی خارج از ذاتش نمی‌گیرد. خدا، با چنین برداشت و تصوری، نمی‌تواند وجود نداشته باشد و نمی‌توان تصور کرد که به‌وجود آمده باشد یا وجودش را از دست بدهد. از سوی دیگر، وی خدا را که موجودی ضروری و قائم بالذات تلقی کرده، با «جوهر»،‌ یعنی با خود واقعیت یکی می‌داند و معتقد است هر چیزی که وجود دارد صرفاً در خدا وجود دارد و نمی‌تواند جدا از خدا، وجودی داشته باشد. وی پس از آن‌که در قضیۀ 11 خدا یا همان جوهر را بالضروره موجود می‌داند در ارائه برهان بر این سخن می‌نویسد: چرا که اگر فرض کنیم خدا موجود نیست، در این‌صورت (با توجه به اصل متعارف 7) ذاتش مستلزم وجود نخواهد بود؛ اما این امر با توجه به قضیۀ 7 نامعقول است؛ بنابراین، خدا بالضروره موجود است.[30]

بر این اساس می‌توان این برهان اسپینوزا را به‌صورت زیر صورت‌بندی کرد:

1) خدا همان جوهر است؛

2) ماهیت جوهر، مشتمل بر وجود است؛

3) تصور جوهر بدون وجود، نامعقول است؛

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

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

7. لایبنیتس

پس از اسپینوزا، لایبنیتس برجسته‌ترین اندیشمندی بود که به برهان وجودی توجه کرد. البته، به‌طور کلی، برهان‌هایی که لایبنیتس برای اثبات خدا مطرح کرده چندان تازگی ندارد و معمولاً همان برهان‌هایی هستند که پیشینیان مطرح کرده‌اند؛ اما تقریر وی از برهان وجودی دربردارندۀ قید جدیدی است که از نظر خود وی نقص و ضعف موجود در تقریر دکارت را رفع می‌کند؛ در واقع، لایبنیتس تقریر خود از برهان وجودی را بر تقریر دکارت مبتنی می‌کند و تقریر خود را تکمیل‌کنندۀ آن می‌داند. وی در آغاز بحث از برهان وجودی، در عین تمجید از برهان وجودی دکارت، آن را ناقص می‌شمارد و می‌گوید: «برهان وجودی‌ای که دکارت از آنسلم گرفته زیبا و به‌واقع ماهرانه است، اما دچار رخنه‌ای است که باید پُر شود.» از این‌رو، در صدد بر می‌آید که پس از شناسایی شکاف و نقص موردنظر به رفع آن بپردازد. عبارات لایبنیتس دربارۀ تقریر خود از برهان وجودی در موارد مختلفی از آثارش آمده است.[31] در زیر دیدگاه وی را با توجه به شرح و تبیینی که رابرت آدمز - یکی از شارحان برجسته فلسفۀ لایبنیتس - از عبارات وی ارائه کرده، مطرح خواهیم کرد:

لایبنیتس، عمدتاً‌ در اواخر دهۀ 1670 بر برهان دکارت تمرکز کرد. خطّ سیری که لایبنیتس دربارۀ برهان وجودی دارد، در جاهای مختلف آثار وی به‌چشم می‌خورد. این خطّ سیر سه نکته دارد: نخست آن‌که لایبنیتس متذکر می‌شود که برهان دکارت ناقص است؛ چرا که آنچه این برهان اثبات می‌کند، این است که اگر وجود خدا ممکن باشد، در این‌صورت خدا وجود دارد؛ دکارت در این برهان بدون هیچ‌گونه برهانی مفروض می‌گیرد که وجود خدا ممکن است و این نکته‌ای است که می‌توان در آن تردید کرد؛ دوم آن‌که باید مفروض بگیریم که وجود خدا ممکن است، مگر آن‌که محال بودن آن اثبات شود. پس تا وقتی که محال بودن وجود خدا اثبات نشود باید ممکن بودن آن را مفروض بگیریم. این فرض، در کنار برهان دکارت توجیهی برای خداباوری فراهم می‌کند؛ اما اثبات و برهان برای آنها نیست؛ سوم آن‌که می‌توان این برهان را تکمیل کرد؛ یعنی می‌توانیم اثبات کنیم که وجود خدا ممکن است. هنگامی که لایبنیتس برهان پیشینی در تأیید و حمایت از نکتۀ سوم خود می‌آورد به نکات و مسائلی دربارۀ وجود می‌رسد که ساختار منطقی فلسفه او هستند.[32]

لایبنیتس برای تکمیل تقریر خود از برهان وجودی دو نوع برهان برای اثبات امکان وجود داشتن خدای واجب‌الوجود (ضروری) مطرح می‌کند. یکی از آنها که در دهۀ 1690 و سال‌های آغازین قرن بعد ارائه کرد از برهان جهان‌شناختی اتخاذ شده است. در واقع،‌ لایبنیتس همان برهان جهان‌شناختی را که فیلسوفان دیگر برای اثبات اصل وجود خدا مطرح کرده‌ بودند برای اثبات ممکن‌بودن فرض وجود خدا به‌کار گرفت. لایبنیتس مدعی است که اگر وجود ممکنات ممکن است، باید وجود خدای واجب هم ممکن باشد؛ چرا که بنابر اصل جهت کافی[33] ) تنها به‌واسطۀ فعل خداست که می‌توانیم وجود این موجودات ممکن را تبیین کنیم؛ پس چون وجود داشتن این ممکنات در جهان وابسته به وجودداشتن خداست، پس احتمال این‌که خدا باشد، ممکن است (نه ممتنع). آنچه که در این‌جا اثبات می‌شود، امری شرطی است؛ اما نتیجۀ آن بسیار مهم است و آن این‌که «اگر واجب‌الوجود، ممکن است (یعنی احتمال وجودش ممتنع نیست) پس حتماً وجود دارد.» لایبنیتس معتقد است که با این گام، شکاف و رخنۀ موجود در برهان دکارت را پر کرده است:

این برهان مستحکم است و کسانی که می‌گویند از مفاهیم، تعاریف یا ذوات ممکن هرگز نمی‌توان به تنهایی به وجود بالفعل خدا رسید، بازگشتشان به انکار امکان «وجود از خود» (وجود فی‌نفسه)[34] است، ولی توجه کنید که روش غیرمستقیم ما نشان می‌دهد که اشتباه می‌کنند و در نهایت با نشان دادن اشتباه آنها شکاف مزبور (در برهان دکارت) پُر می‌شود؛ زیرا اگر «وجود فی نفسه» محال باشد در این‌صورت همة وجودهای بالغیر[35] (یعنی وجودهایی که از چیز دیگری وجود یافته‌اند) هم باید محال باشند؛ چرا که آنها فقط از «وجود فی‌نفسه» سرچشمه گرفته‌اند؛ بنابراین، با انکار وجود فی‌نفسه، هیچ چیز دیگری وجود نخواهد داشت. این استدلال ما را به یک قضیۀ مهم دیگر می‌رساند که اهمیت آن به‌اندازۀ قضیۀ قبلی است و در کنار آن قضیۀ قبلی، برهان دکارت را تکمیل می‌کند. می‌توان این قضیه را چنین بیان کرد: «اگر واجب‌الوجود نباشد، در این‌صورت هیچ ممکن‌الوجودی نخواهد بود.[36]

لایبنیتس بر این برهان خود می‌بالد و آن را بی‌‌سابقه می‌داند.[37]اما همچنان‌که رابرت آدمز هم متذکر شده،[38] حتی اگر این برهان وی نتیجه‌بخش هم باشد، باز همة آنچه را که لایبنیتس به‌دنبال آن بود تأمین نمی‌کند و خود وی هم به آن بسنده نکرد. علت این امر هم روشن است؛ چرا که برهانی که وی آورد، برهان پسینی، یعنی با توسل به معلول‌ها و مخلوقات است؛ از این‌رو، خود لایبنیتس در صدد ارائۀ برهان دیگری برآمد. وی در سال 1676 و 1678 به ارائۀ این برهان دوم پرداخت. اما کامل‌ترین نوشتۀ وی در این‌باره همان نامه‌ای است که در سال 1676 لایبنیتس آن را به اسپینوزا هم نشان داد و اسپینوزا آن را «مُتقن» دانست. این برهان چند گام و مرحله دارد:[39]

(1) تعریف کمال: کمال کیفیت بسیطی است که مثبت و مطلق است و هیچ محدودیتی ندارد؛

(2) بیان و اثبات این‌که همة این کمالات، از آن‌جا که بسیط‌اند، غیرقابل تحلیل یا غیرقابل توصیف و تعریف‌اند؛

(3) بیان این‌که همة کمالات با یک‌دیگر سازگاراند؛ یعنی می‌توانند در یک موضوع و در یک متعلق باشند؛

(4) اثبات گام (3)؛ زیرا این گزاره را در نظر بگیرید: «الف و ب سازگار نیستند».

(5) بدیهی است که اثبات گزارۀ مورد اشاره در گام (4) (الف و ب سازگار نیستند) بدون تحلیل دو کمال الف و ب، ممکن نیست. در واقع، اگر بگوییم که الف و ب سازگار نیستند در این‌صورت، باید اثبات شود که ضرورتاً در یک موضوع و متعلق نیستند و این تنها در صورتی قابل اثبات است که الف و ب، قابل تحلیل باشند؛

(6) اما فرض ما (در گام 2) این بود که الف و ب (به‌عنوان کمال محض) قابل تحلیل نیستند.

(7) بنابراین نمی‌توان ناسازگاری آنها را اثبات کرد؛ زیرا

(8) همة قضایایی که ضرورتاً صادق‌اند یا باید بدیهی باشند یا بتوان آنها را اثبات کرد و

(9) قضیه مربوط به ناسازگاری کمالات (الف و ب سازگار نیستند) بدیهی نیست؛ لایبنیتس از گام (8) و (9) نتیجه می‌گیرد که:

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

(11) گزارۀ مزبور صادق نیست. در نتیجه،

(12) همة کمالات سازگاراند. بنابراین، ممکن است موجودی که همة کمالات را داراست (خدا) وجود داشته باشد و این نتیجه‌ای است که رخنۀ موجود در برهان دکارت را پُر می‌کند.

خلاصۀ برهان لایبنیتس این است که برای اثبات این‌که ممکن است موجودی که همة کمالات را داراست، وجود داشته باشد، نخست می‌گوید واجب‌الوجود (خدا) چیزی است که همة کمالات را دارد. سپس نشان می‌دهد که ممکن است موجودی وجود داشته باشد که همة کمالات را دارد. برای اثبات این امر نشان می‌دهد که چنین نیست که کمالات با یک‌دیگر ناسازگار باشند؛ یعنی دو یا چند تا از آنها نتوانند در یک متعلق وجود داشته باشند. و برای اثبات این امر می‌گوید اگر بخواهیم ناسازگاربودن کمالات را صادق بدانیم، یا باید بدیهی باشد یا بتوان آن را اثبات کرد. و چون هیچ‌کدام از این دو شق ممکن نیست، نتیجه می‌گیریم که ممکن است که موجودی که همة کمالات را دارد وجود داشته باشد و این همان چیزی است که رخنۀ موجود در برهان دکارت را پر می‌کند و ما در صدد اثبات آن بوده‌ایم.

8 . نقد کانت

امانوئل کانت مدعی ردّ قاطعانۀ برهانی است که آنسلم و دکارت مطرح کرده‌اند.[40] وی در نقد عقل محض، اصطلاح «برهان وجودی» را برای اشاره به این برهان، وضع کرد. وی دو نقد عمده بر این استدلال مطرح می‌کند: نخست آن‌که حتی در صورتی که «وجود» وصف و ویژگی ضروری خدا باشد، مستلزم آن نیست که خدا در واقع هم وجود داشته باشد؛ دوم آن‌که وجود اساساً وصف نیست و نمی‌توان آن را وصف و ویژگی خدا یا هر چیز دیگری دانست. در زیر این دو نقد را به اجمال بررسی خواهیم کرد:

الف) نقد نخست کانت

کانت، در نقد نخست خود، این دیدگاه دکارت را که وجود بخشی از معنای خداست موقتاً می‌پذیرد؛ به‌تعبیر دیگر، موقتا‌ً‌ می‌پذیرد که گزارۀ «خدا بالضروره موجود است» بر حسب تعریف، صادق است؛ يعني گزاره‌ای تحلیلی است. اما معتقد است از این امر که این گزاره برحسب تعریف صادق است، نتیجه نمی‌شود که خدا در واقع هم موجود است. از نظر کانت، می‌توانیم گزاره‌ای را تحلیلی و بر حسب تعریف صادق بدانیم، ولی با این‌حال وجود موضوع آن را در خارج نپذیریم. توضیح آن‌که دیوید هیوم[41] و کانت هر دو معتقدند که یک گزاره در صورتی بالضروره صادق است که با رد محمول آن تناقض پدید آید؛ برای‌مثال‌ گزارۀ «مجرد، غیرمتأهل است» بالضروه صادق است؛ چراکه اگر ما محمول آن را رد کرده و معتقد شویم که «مجرد، متأهل است» (یا مجرد، غیر متأهل نیست)، گرفتار تناقض‌گویی شده‌ایم. اما به باور این دو، نمی‌توان گزاره‌ای را که محمولش «وجود داشتن» است، بالضروره صادق دانست؛ چرا که همواره می‌توان بدون دچار شدن به تناقض وجود داشتن چیزی را انکار کرد. بنابراین، اگر موضوع و محمول گزاره «مجرّد، غیر متأهل است» را با هم انکار کنیم تناقضی پیش نمی‌آید؛ به‌تعبیر خود کانت، اگر خود مثلث را اثبات کنیم و در عین‌حال سه زاویه‌داشتن آن را انکار کنیم، تناقض پیش می‌آید؛ اما در ردّ وجود مثلث همراه با سه زاویۀ آن هیچ‌گونه تناقضی وجود ندارد؛ چرا که در این‌جا وجود مثلث، نفی و انکار می‌شود و با این نفی در واقع وجود شیء همراه با همة محمول‌هایش نفی شده و دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که تناقض پیش آید؛ نه چیزی خارج از آن هست که نقض شود (چرا که فرض نمی‌شود که ضرورت شیء از چیزی خارج از آن به‌دست آید) و نه چیزی درونی وجود دارد که نقض شود (چرا که با نفی ذات شیء همة اوصاف درونی آن هم نفی شده‌اند). دربارۀ گزاره‌های مربوط به خدا نیز همین نکته صادق است. اگر بگوییم «خدا قادر مطلق است»، حکمی ضروری را بیان داشته‌ایم. و نمی‌توان قادر مطلق بودن را از خدا نفی کرد؛ چرا که این دو مفهوم این‌همانی‌ دارند و قادر مطلق بودن، در ذات خدا نهفته است. اما در قضیۀ «خدا وجود ندارد» نه قدرت مطلق مفروض گرفته شده و نه هیچ وصف دیگری از اوصاف خدا؛ چرا که همة آنها به‌همراه موضوع نفی و انکار شده‌اند و از این‌رو، هیچ‌گونه تناقضی در این گزاره وجود ندارد.[42]

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

خلاصه آن‌که کانت در این‌جا استدلال می‌کند که هیچ قضیۀ وجودی، یعنی قضیه‌ای که وجود را برای چیزی اثبات می‌کند، بالضروره صادق نیست و دلیل این امر را آن می‌داند که نفی این گزاره‌ها (که در واقع همان نقیض قضیۀ سالبۀ بسیطه است)، مستلزم تناقض نخواهد بود.

ب) نقد دوم کانت

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

روشن است که «وجود» محمولِ واقعی نیست. .... «استن» از نظر منطقی، صرفاً رابط یک حکم است. در واقع، گزارۀ «خدا قادر مطلق است» دربردارندۀ دو مفهوم است که هرکدام متعلق خاص خود را دارند؛ خدا و قدرت مطلق. واژۀ «است» هیچ محمول جدیدی را اضافه نمی‌کند، بلکه تنها محمول را بر موضوع حمل می‌کند. باری اگر موضوع (خدا) را با همة محمول‌های آن (و از جمله، قادر مطلق بودن) در نظر بگیریم و بگوییم «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد»، هیچ محمول جدیدی را به مفهوم خدا نیفزوده‌ایم، بلکه فقط آن‌را به‌عنوان موضوعی که در ارتباط با تصور من است، وضع کرده‌ایم... .[43]

برای آن‌که این نقد کانت روشن‌تر شود به مثال زیرتوجه کنید:

1) کتابی را تصور کنید؛

2) آن را در ذهن خود ترسیم کنید؛ موضوع آن چیست؟ ناشر آن کیست؟ جلد آن چه رنگی دارد؟ چند صفحه دارد؟ و به چه زبانی نوشته شده است؟

3) اکنون ویژگی‌های زیر را به آن اضافه کنید:

برخی از صفحات این کتاب پاره شده‌اند؛

در پشت جلدش نوشته شده که این کتاب برندۀ جایزۀ جهانی شده‌ است؛

عبارت‌های آن روان است؛

این کتاب وجود دارد.

4) کدام‌یک از ویژگی‌هایی که در مرحلۀ (3) به آن اضافه کردید باعث تغییر در تصویر ذهنی شما از این کتاب شد؟

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

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

دیدگاه کانت شبیه دیدگاهی است که فیلسوفان مسلمان، همچون ابن‌سینا در بحث وجود و ماهیت مطرح می‌کنند؛ چرا که بنابه یک تفسیر از سخن کانت، مقصود کانت از این‌که وجود نمی‌تواند محمول شود، این است که بر اساس دیدگاه ابن‌سینا بگوییم که وجود جزو ماهیت نیست؛ کانت می‌گوید در مفهوم یک چیز، وجود نهفته نیست. ابن سینا نیز معتقد است در ذات ماهیت، وجود نخوابیده است؛ بلکه وجود امری زاید بر ماهیت است و هرگز نمی‌توان از ماهیت یک چیز به وجود داشتن آن پی‌برد. برای نمونه، این سخن ابن‌سینا را که: «و اما الوجود فلیس بماهیة لشیء و لا جزء من ماهیة شیء؛ أعنی الاشیاء التی لها ماهیة، لایدخل الوجود فی مفهومها، بل هو طارئ علیها.» با این سخن از کانت مقایسه کنید که می‌گوید: «در صِرف مفهوم یک چیز نمی‌توان ویژگی وجود داشتن آن را پیدا کرد؛ زیرا حتی اگر آن مفهوم چندان کامل باشد که همة ویژگی‌های لازم برای تصور یک چیز همراه با همة تعینات درونی آن را دارا باشد، باز هم وجود هیچ ارتباطی با همة اینها ندارد.»[44]

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

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

1) خدا بزرگ‌ترین شیء قابل تصور است؛

2) بزرگ‌ترین شیء باید همة اوصاف موردنظر در بزرگ‌ترین بودن را داشته ‌باشد؛

3) وجود، وصفی است که در بزرگ‌ترین بودن موردنظر است؛

نتیجه: خدا باید وصف «وجود» را داشته باشد؛ (و بنابراین، باید در واقع وجود داشته باشد.)

مخالفت کانت با آنسلم در مقدمه (3) برهان مزبور است؛ به‌واقع، کانت وصف بودن وجود را انکار می‌کند.[45]

9. نقد فیلسوفان زبان بر برهان وجودی

همان‌گونه که برخی[46] گفته‌اند، کانت با طرح نقد دوم، در واقع مسئله‌ای را که فیلسوفان زبان در نیمۀ نخست قرن بیستم بیان کرده‌اند، از پیش مطرح کرد. فیلسوفانی همچون گوتلوب فرگه (1848 - 1925م) و برتراند راسل (1872 - 1970م) بر آنند که میان ساختار ظاهری (سطحی) زبان و ساختار منطقی درست آن‌که زیربنای آن‌را تشکیل می‌دهد تفاوت واقعی وجود دارد و ما باید از خلط این دو بپرهیزیم. برای مثال، جمله انگلیسی« nothing matters » را در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد که این جمله ساختار موضوع - محمولی آشکاری دارد؛ اما با تأمل و دقت در آن روشن می‌شود که واژۀ nothing به چیزی اشاره نمی‌کند و در واقع موضوع حقیقی نیست. بنابراین، گاه می‌توان با تحلیل بیشتر نشان داد که آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد که موضوع (یا محمول) است، موضوع (یا محمول) منطقی حقیقی نیست.

از نظر فیلسوفان زبان تحلیلی، این ترفند زبانی در عبارت «وجود دارد» نیز صادق است. در واقع، به نظر می‌رسد که عبارت «وجود دارد» محمولی بسان دیگر محمول‌های معمولی و حقیقی و فعلی است که پس از موضوع آمده است؛ از این‌رو، «خدا وجود دارد» همان شأنی را دارد که «زید فاضل است» یا «خدا مهربان است». اما فرگه و راسل، در چارچوب فلسفۀ زبان و همگام با کانت، معتقدند که «وجود دارد» محمول حقیقی نیست؛ چرا که ویژگی‌ای از ویژگی‌های موضوع را توصیف نمی‌کند. فرگه معتقد است «وجود دارد» در واقع، صرفاً صورت کوتاه‌شدۀ این جمله است که «چیزهایی در جهان هستند که این مفهوم به آنها اشاره می‌کند»؛ به‌بیان دیگر، این جمله که «شیر وجود دارد» مساوی با این جمله است که «در جهان چیزی هست که مفهوم «شیر» بر آن منطبق است.» و هرگز این معنا را نمی‌رساند که شیر ویژگی خاصی دارد که از آن به وجود تعبیر می‌شود. در واقع، نقش عبارت «وجود دارد» تأیید مصداق‌داشتن مفهوم موردنظر ماست؛ «شیر وجود دارد» گزاره‌ای دربارۀ شیر نیست؛ یعنی به این معنا نیست که شیر محمولِ «وجود داشتن» را داراست، بلکه به تأیید مصداق مفهوم موردنظر ناظر است. به‌تعبیر راسل، «به‌یقین، وجود محمول نیست.»[47] وقتی که می‌گوییم «مارِ کُشندۀ بزرگ، وجود دارد»، به این معنا نیست که «مار حیوان کُشنده‌ای است که بزرگ است و وجود دارد.»، بلکه کل آنچه که با این جمله ابراز می‌داریم این است که توصیف «مار کشندۀ بزرگ» بر چیز و متعلقی در جهان واقعی منطبق است. این نکته دربارۀ جملۀ «خدا وجود دارد» هم صادق است و از این‌رو، وجود اساساً وصف خدا نیست تا ضروری و صادق تلقی شود.

10. برهان وجودی در میان متفکران معاصر

برخی اندیشمندان معاصر همچون هارتسهورن و نورمن مالکوم - با توجه به برخی از عبارات آنسلم - تقریری از برهان وجودی وی ارائه کرده‌اند که از نظر آنها، به‌دور از اشکال و اثبات‌کنندۀ وجود خداست؛ تفاوت اصلی تقریر جدید با تقریر مرسوم از برهان آنسلم، در چگونگی برداشتی است که از «وجود داشتن» می‌شود؛ برای مثال، هارتسهورن[48] در تقریر خود این سخن منتقدان را می‌پذیرد که نمی‌توان همیشه «وجود» را صفت دانست؛ اما این بدان معنا نیست که هیچ‌گاه نتوان وجود را صفت دانست. وی با استفاده از عبارات آنسلم تأکید می‌کند که «وجود صرف»، صفت نیست؛ اما «وجود ضروری» صفت است؛ بنابراین، اگر از میان دو چیز، یکی از آنها بالضروره وجود داشته باشد و دیگری از چنین وجودی برخوردار نباشد (یعنی به وجود امکانی موجود باشد)، در این‌صورت، اولی بزرگ‌تر و برتر از دومی خواهد بود. نتیجه آن‌که اگر وجود خدا ممکن باشد، در این‌صورت موجودیت‌اش محکوم به بخت و اتفاق محض یا مسبوق به برخی از علل خواهد بود و در نتیجه، دیگر بزرگ‌ترین یا برترین موجودِ قابل تصور نخواهد بود؛ اما خداوند، موجودی است که وجودش ضروری است و چون به‌لحاظ منطقی محال نیست، منطقاً ضروری است.[49]

نورمن مالکوم[50] نیز شبیه همین استدلال را مطرح کرده است. وی ضمن پذیرش مغالطه‌آمیز بودن برهان وجودشناختی آنسلم، با تقریر اولیه تأکید می‌کند که در فصل سوم از کتاب Proslogion عباراتی دارد که نشان‌دهنده تقریر دیگری از این برهان است و البته، یادآور می‌شود که دلیلی نداریم که بگوییم خود آنسلم هم می‌پنداشته است که دو برهان متفاوت را ارائه کرده است). آنسلم در فصل سوم کتاب می‌گوید:

اگر آنچه که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، چیزی باشد که بتوان عدم آن را تصور کرد، در این‌صورت آن چیزی نیست که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. اما این یک تناقض ناسازگار است؛ بنابراین، حقیقتاً چیزی وجود دارد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست؛ چیزی که حتی نمی‌توان تصور کرد که وجود نداشته باشد؛ و این موجود، تو هستی‌ ای! پروردگار و خدای ما.[51]

مالکوم معتقد است که آنسلم در این عبارت در صدد بیان دو نکته است: نخست آن‌که موجودی که عدم آن به‌لحاظ منطقی ناممکن است، بزرگ‌تر از موجودی است که عدمش منطقاً ممکن است (و از همین‌رو، موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست باید موجودی باشد که عدمش منطقاً ناممکن است)؛ دوم آن‌که خدا همان موجودی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست. بدین‌ترتیب، مقصود آنسلم از تعبیر «موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست»، بیان یک حقیقت ضروری منطقی است؛ از این‌رو، مقصود وی این نیست که «وجود» (به‌طور مطلق) یک کمال یا وصف کمالی است؛ تا اشکال کسانی چون کانت بر آن وارد باشد، بلکه مقصود وی این است که «امتناع منطقی عدم وجود» یا همان «وجود ضروری و واجب» یک کمال است. بدین‌ترتیب، بیان نخست آنسلم بر این مبناست که هر چیز، در صورتی که وجود داشته باشد، بزرگ‌تر از هنگامی است که وجود نداشته باشد؛ اما بیان دوم او بر این اصل مبتنی است که هر چیزی اگر واجب‌الوجود باشد، بزرگ‌تر از وقتی است که واجب‌الوجود نباشد. مالکوم در ادامه توضیح می‌دهد که واجب‌الوجود بودن خدا از این اصل سرچشمه می‌گیرد که خدا، به‌خلاف مخلوقات که ممکن‌الوجوداند، از هر گونه وابستگی به غیر مطلقاً آزاد و بی‌نیاز است. و اساساً ازلی و ابدی دانستن خدا نتیجۀ همین نکته است که وجود خدا مطلقاً نامحدود است. مالکوم برای تأیید تقریر خود به عباراتی از آنسلم اشاره می‌کند که - به نظر وی - آنسلم در آنها در صدد بیان این نکته است که خدا باید منطقاً واجب یا منطقاً ممتنع باشد و چون منطقاً ممتنع نیست، به‌ناگزیر باید منطقاً واجب باشد:

چرا که هیچ کسی که وجود چیزی را که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست انکار کند یا در وجود آن تردید کند، این امر را انکار نمی‌کند و یا در آن تردید نمی‌کند که اگر آن چیز وجود داشت، عدم وجود آن، خواه در عالم واقع یا در فاهمة (ذهن) ناممکن می‌شد؛ زیرا در غیر این‌صورت، [خلاف فرض اولیه می‌شد و دیگر] این چیز، وجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد، نمی‌بود....بنابراین، اگر موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست، حتی قابل تصور باشد،‌ لاجرم نمی‌تواند غیر موجود باشد.[52]

آنچه که آنسلم در این عبارت اثبات می‌کند این است که مفهوم «وجود ممکن» نمی‌تواند در مورد خدا صادق باشد، بلکه وجود او باید منطقاً واجب یا منطقاً ممتنع باشد؛ شق نخست تنها هنگامی می‌تواند محقق شود که مفهوم مربوط به چنین وجودی متناقض یا به‌گونه‌ای منطقاً پوچ و بی‌معنا باشد و با فرض ردّ این احتمال، نتیجه می‌شود که خدا وجود بالضروره (واجب) دارد.

بر اساس این تقریر، وجود ضروری برای خدا، همانند قدرت مطلق ضروری و علم مطلق ضروری، از اوصاف و اعراض خاص است. مالکوم تصریح می‌کند که هرچند دکارت در این‌که آیا وجود از ویژگی‌ها و اوصاف اشیاء موجود است یا نه، تردید داشت، اما خود او وجود ضروری را از اوصاف خدا می‌دانست. و خودش این نکته را در پاسخ به گاسندی بیان کرده است: «...وجود ضروری در مورد خدا نیز، به دقیق‌ترین معنای کلمه، ویژگی حقیقی است؛ چرا که به خدا تعلق دارد و بخشی از ذات او را به تنهایی تشکیل می‌دهد.»[53]

طبق نقل مالکوم،[54] خود آنسلم در جای دیگری از «ضرورت وجود» (the necessity of existence) به‌عنوان تاج کمالات یاد می‌کند که بدون آن نمی‌توان خدا را درک کرد. همچنین تأکید می‌کند که وجود ضروری تنها به «موجود مطلقاً کامل»، اطلاق می‌شود.

اما آیا با این تقریر، برهان آنسلم نتیجه‌بخش می‌شود؟ به نظر می‌رسد که اشکال اساسی‌تری بر آنسلم وارد است که حتی در این تقریر هم نادیده انگاشته‌ شده است. اشکال اساسی آنسلم - حتی به تقریر مالکوم - در تمرکز بر مفهوم خداست، در حالی‌که وی در صورتی می‌توانست موفق شود که به‌جای تمرکز بر مفهوم و تصور مفهوم خدا، با تمرکز بر «وجود» پیش می‌رفت و این همان راهی است که برخی از اندیشمندان و فیلسوفان اسلامی، در «برهان صدیقین» پیموده‌اند. تفاوت اصلی و بنیادین برهان صدیقین با برهان وجودی آنسلم در واسطة‌ اثبات است. همان‌گونه ‌که دیدیم، در برهان وجودی واسطۀ اثبات، مفهوم کامل‌ترین یا بزرگ‌ترین موجود است و این وجود، در واقع وجودي ذهنی است؛ اما در برهان صدیقین، واسطۀ اثبات، وجود و به‌تعبیر دقیق‌تر، «حقیقت وجود» است که با حقیقت واجب‌الوجود متحد و یکسان است؛ بنابراین، معیار برهان صدیقین آن است که حقیقت یا واسطۀ اثباتی که در صدد اثبات واجب‌الوجود از طریق توسل به آنیم، حقیقتی است که عین ذات اوست، بر خلاف معیار در برهان وجودی آنسلم که حقیقت مزبور از دایرۀ مفاهیم بیرون نیست و از این‌رو بیگانه با ذات واجب‌الوجود است؛ در واقع، آنچه در برهان صدیقین به‌دنبال آنیم، چیزی نیست جز اثبات و روشن‌کردن اتحاد این حقیقت (که بدان یقین داریم و در برهان، واسطۀ اثبات قرار گرفته است) با ذات خدا؛ بنابراین، روشن می‌شود که چرا می‌توان گفت که برهان وجودی آنسلم، یقین‌آور و منتج نیست؛ اما برهان صدیقین یقین‌آور است. با توجه به این توضیح، علت این امر روشن است. در واقع، برهان‌ صدیقین، برهانی «لمّی» است و در آن از طریق خود خدا به خدا می‌رسیم؛ همان‌طور ‌که ملاصدرا دربارۀ برهان صدیقین می‌نویسد: «احدها الطریق المأخوذ من ذاته إلی ذاته و هی طریق الصدّیقین الذین یستشهدون به علیه...».[55] این در حالی است که برهان وجودی آنسلم، برهانی «انّی» است که در اعتبار بسیار پایین‌تر از برهان «لمی» است.

ممکن است برخی بخواهند از راه‌های دیگری به دفاع از برهان وجودی بپردازند:[56] نخستین راه، دفاع از این برهان بر اساس مبنای وحدت ذهن و عین است. بر این اساس، از آن‌جا که ذهن و عین یکی‌اند، آنچه در ذهن تصور می‌شود، همان عین است؛ اما باید گفت این مبنا از اساس نادرست است و وحدت ذهن و عین، پنداری بیش نیست. دومین راه، دفاع از طریق مُثُل افلاطون است. بر این اساس، از آن‌جا که تمثل ذهنی از خارج برمی‌خیزد و اگر حقیقت عینی نبود، صورت ذهنی هم نخواهد بود، اکنون که صورت ذهنی هست، روشن می‌شود که حقیقت خارجی هم هست؛ به‌تعبیر دیگر، از تمثل چنین صورتی (بزرگ‌ترین یا برترین موجودی که بزرگ‌تر و کامل‌تر از آن قابل تصور نیست) روشن می‌شود که این حقیقت وجود عینی و خارجی دارد. اشکال این دفاع این است که اولاً، اصل مبنا دچار اشکال است و انگاره مُثُل افلاطونی بسیار بحث‌انگیز است؛ ثانیاً، با فرض پذیرش این مثل افلاطونی باز می‌توان گفت که با صرف تمثل چند مفهوم به هم وابسته، نمی‌توان یقین کرد که همة این مفاهیم از آن موجود مجرد واحد و بسیط گرفته شده‌اند؛ چرا که ممکن است در اثر تصرف برخی از قوای نفس که در تحلیل و ترکیب صورت‌ها و معانی توانمندند، مفاهیم متعددی که از موجودهای متعددی انتزاع شده و یا با مشاهده آنها به‌دست آمده، به هم مرتبط شده باشند و در ذهن به‌صورت «بزرگ‌ترین موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» تمثل یافته باشند. از همین روست که گفته می‌شود که برای رفع هرگونه احتمال دخالت قوۀ متخیله یا واهمه و احراز سلامت فاهمه از پندارهای مجعول نیروهای ترکیب و تحلیل‌کننده، لازم است همة یافته‌ها یا بافته‌های ذهنی با معیار عقل مبرهن ارزیابی شوند.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. اسپینوزا، باروخ ، اخلاق، ترجمۀ محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1376.

2. پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمۀ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، 1376.

3. جوادی آملی، عبدالله تبیین براهین اثبات خدا، قم، نشر اسراء، چاپ سوم،‌ تابستان 1378.

4. الدرز، لئو، جی، الاهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمۀ شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1381.

5. دکارت، رنه ، تأملات در فلسفۀ اولی، ترجمۀ احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1361 .

6. دورانت، ویل، تاریخ فلسفه، ترجمۀ عباس زریاب خویی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ هشتم، 1369.

7. صدرالدین محمد، الشیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، الشواهد الربوبیة، تهران، انتشارات حکمت، 1375.

8. ـــــــــــــــــ ، مفاتیح الغیب، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، 1363.

9. Adams, Robert Merrihew, Leibniz, Determinist, Theist, Idealist, New York & Oxford: Oxford University Press, 1994,

10. Anselm, St., Proslogion, with a Reply on Behalf of the fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo, Trans. M. J. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1965).

11. Aquinas, Tomas, Summa Theological, 1: 2: 1.

12. Critique of Pure Reason, translated by Norman Kemp Smith, (New York: Macmillan & Company, Ltd.) 1929.

13. Hartshorne, Charles, "What Did Anselm Discover?" in Hick and Arthur C. McGill (eds.), The Many Faced Argument (New York: Macmillan, 1967),

14. Hick, John (ed.), The Existence of God (New York: Macmillan, 1964)

15. \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ (ed.), The Existence of God (New York: Macmillan, 1964).

16. Jones, Gerald, Daniel Cardinal, Jeremy Hayward, Philosophy of Religion (London Holder Murray), 2005.

17. Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, tr. and ed. by Paul Gayer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

18. Mackie, J. L., The Miracle of Theism (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 42.

19. Malcolm, Norman, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers (New York: Anchor Books, 1965).

20. Plantinga, Alvin (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers (New York: Anchor Books, 1965).

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. Anselm

[2]. see St. Anselm, Proslogion, with a Reply on Behalf of the Fool by Gaunilo and the Author's Reply to Gaunilo, trans. M. J. Charles (Oxford: Clarendon Press, 1965), Chapter 2.

[3] . دسترسی نگارنده به عبارات گونیلو از طریق کتاب‌های زیر بوده که عین عبارات این دو را از رساله‌هایشان آورده‌اند:

The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers, Edited by Alvin Plantinga (NewYork: Anchor Books, 1965) & The Existence of God, John Hick (ed.), (NewYork: Macmillan, 1964)

.[4] نظیر نوشته زیر:

Gerald Jones, Daniel Cardinal and Jeremy Hayward, Philosophy of Religion (London Hodder Murray), 2005, p. 32 ـ 33.

.[5] مایکل پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمۀ احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، 1376،

ص 137.

.[6] همان، ص 137 .

.[7] همان .

[8]. see Anselm, Chapter 5. & Ontological Argument, p. 20 ـ 21.

[9]. Norman Malkolm

[10]. Summa Theologica, 1: 2: 1

[11] . نک: لئو، جی. الدرز، الاهیات فلسفی توماس آکویناس، ترجمۀ شهاب‌الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، 1381، ص‌168.

[12] . see Philosophy of Religion, p. 35.

[13] . رنه دکارت، تأملات در فلسفۀ اولی، ترجمۀ احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1361، ص 30.

[14] . همان .

[15] . همان .

.[16] همان، تأمل پنجم، ص 111 .

[17] . لایبنیتز در بحث خود درباره برهان وجودی به این نکته اشاره می‌کند که دکارت این برهان را از آنسلم گرفته است؛ نک: The Ontological Argument, p. 54

.[18] تأملات در فلسفۀ اولي، تأمل پنجم،‌ ص 105 .

.[19]نک: تأملات در فلسفه اولی، تأمل پنجم، ص 106.

[20]. J. L. Mackie, The Miracle of Theism, (Oxford: Clarendon Press, 1982), p. 42.

[21]. Caterus

[22]. Gassendi

[23] . نک: ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمۀ عباس زریاب خویی، تهران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ هشتم، 1369، ص 135 ـ 142.

[24] . نک: باروخ اسپینوزا، اخلاق، ترجمۀ محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1376، (مباحث اسپینوزا دربارۀ خدا در بخش اول، ص 1 ـ 64 آمده است.)

[25] . اسپینوزا، همان، ص 4 .

[26] . همان، ص 7 .

[27] . همان، ص 17 .

.[28] همان، ص 28 .

.[29] همان، ص 13 .

[30] . همان، ص 23 .

.[31]در مورد بحث لایبنیتز دربارۀ برهان وجودی، نک:

Robert Merrihew Adams, Leibniz, Determinist, Theist, Idealist, (NewYork & Oxford: Oxford University Press, 1994), p. 135 ـ 217 & The New Essays Concerning Human Understanding, translated by A. G. Langley, 3rd edition, 1949, In: Alvin Plantinga (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers (NewYork: Anchor Books, 1965), pp. 54 ـ 56.

[32]. see Leibniz, Determinist, Theist, Idealist, p. 135.

[33]. sufficient reason

[34]. Being ـ from ـ itself

[35]. (beings ـ by ـ another)

[36]. Ibid., p. 141.

[37]. Ibid., p. 141.

[38]. Ibid., p. 141.

[39]. Ibid., p. 141 ـ 148.

[40]. see Immanuel Kant, Critique of Pure Reason, tr. and ed. by Paul Guyer and Allen W. Wood (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), pp. 500.

[41]. see Dialogues Concerning Natural Religion (Oxford University Press, 1998), p. 91. (from Gerald Jones, Daniel Cardinal and Jeremy Hayward, Philosophy of Religion (London, Hodder Murray, 2005), p. 227.

[42]. Critique of Pure Reason, see also The Miracle of Theism, pp. 43ـ 44.

[43]. Critique of Pure Reason, p. 504.

[44]. Critique of Pure Reason, A225/B272.

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

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

[46]. see Gerald Jones, Daniel Cardinal, Jeremy Hayward, Philosophy of Religion, p. 40.

[47]. Bertrand Russell, Why I am not a Christian, Routledge, 1996, p. 137.

[48]. see Charles Hartshorne, "What Did Anselm Discover?" in Hick and Arthur C. Mcgill (eds.), The Many Faced Argument (NewYork: Macmillan, 1967), pp. 321 ـ 333.

(خلاصۀ دیدگاه هارتسهورن در این مقاله، در کتاب عقل و اعتقاد دینی، ص 139 ـ140 آمده است.)

.[49] عقل و اعتقاد دینی، ص 140.

[50]. see Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers (New York: Anchor Books, 1965) pp. 136ـ 159. & Hick and Arthur C. Mcgill (eds.), The Many Faced Argument, (New York: Macmillan, 1967), pp. 301ـ 320 & The Existence of God, John Hick (ed.), (New York: Macmillan, 1964), pp. 55ـ 74.

[51]. see Plantinga (ed.) The Ontological Argument…, p. 4 ـ 5

[52]. see Anselm, Proslogion, (chapter 1) in Alvin Plantinga (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers (NewYork: Anchor Books, 1965) p. 14.

[53]. see Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers (New York: Anchor Books, 1965), p. 147.

[54]. see Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments" in Alvin Plantinga (ed.), The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers, p. 147.

[55] . صدرالدین محمد الشیرازی، مفاتیح الغیب، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه، 1363، ص 239. البته، ملاصدرا در برخی از عبارات از واسطۀ اثبات در برهان صدیقین با تعبیر «حقیقت وجود» تعبیر می‌کند؛ برای مثال، می‌نویسد: «اما طریق الصدیقین الذین یلاحظون حقیقة الوجود المطلق و یصلون إلی شهود الحق فیفضل علی سائر الطرق» (نک: صدرالدین محمد الشیرازی، مجموعۀ رسائل فلسفی؛ الشواهد الربوبیة، تهران، انتشارات حکمت، 1375، ص 314). اما از آن‌جا که درنهایت مقصود و مصداق حقیقت وجود همان واجب الوجود است، تفاوتی با تعبیر نخست نمی‌کند.

[56] . نک: عبدالله جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، قم، نشر اسراء، چاپ سوم،‌ تابستان 1378، ص 54 ـ 56