برهان وجودی در الاهیات پویشی هارتسهورن

فهرست عناوین مبینی محمد علی

ترجمه و مقدمه: محمدعلی مبینی \*

چکیده

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

کلیدواژه‌ها

آنسلم، برهان وجودی، خدا، ضرورت، کمال.

الف) مقدمة مترجم

برهان وجودی (ontological proof ) یکی از براهین معروف برای اثبات وجود خداست که آنسلم قدیس (1033 - 1109)، متأله مسیحی، آن‌را حدود سال 1070 میلادی ارائه کرد. این برهان تاکنون با طرفداران و مخالفان زیادی روبه‌رو شده است. چارلز هارتسهورن ( 1897 - 2000) از متفکران برجستة الاهیات پویشی (process theology ) معتقد است که تا زمان او تقریباً هیچ‌کدام از طرفداران و مخالفان برهان وجودی آنسلم نتوانسته ‎اند برهان اصلی آنسلم را درک کنند. از این رو، نه تأیید طرفداران و نه مخالفت منتقدان این برهان، بر مبنای فهمی صحیح از برهان وجودی آنسلم نبوده است.

هارتسهورن در کتابش، کشف آنسلم: بررسی دوبارۀ برهان وجودی برای وجود خدا[1] ، به‌طور مفصل برهان وجودی را بررسی می ‎کند. این کتاب از دو بخش تشکیل شده است: بخش اول، به تبیین صحیح برهان آنسلم می ‎پردازد و بخش دوم، انتقادهای واردشده بر برهان وجودی را با توجه به این تبیین بررسی می ‎کند. آنچه در پی می ‎آید، ترجمة قسمت ‎هایی از بخش اول کتاب است که برخی اصول مهم دیدگاه هارتسهورن در آن بیان می ‎شود؛ اما قبل از ارائة این ترجمه، لازم است مطالبی را با استفاده از مطالب هارتسهورن در ابتدای اثر یاد شده (ص 4 - 25) ذکر کنیم تا چشم ‎انداز روشنی برای فهم بهتر دیدگاه هارتسهورن فراهم شود.

ابتکار بزرگ آنسلم از دیدگاه هارتسهورن

به گفتة هارتسهورن، در برهان وجودی آنسلم هم خطا وجود دارد و هم کشف و ابتکار. منتقدان و حتی بهترین مدافعان او، برخی جهات مسئله را روشن ساخته ‎اند، اما متأسفانه نتوانسته ‎اند کشف و ابتکار آنسلم را در این برهان فهم کنند. او ابتکار آنسلم را این‌گونه بیان می ‎کند:

با فرض برخی پیش ‎فرض ‎های معنایی (meaning postulates ) دربارۀ مفهوم (import ) «خدا» نتیجه می ‎گیریم که وجود خدا، یک حقیقت منطقی یا تحلیلی است.

این پیش ‎فرض ‎های معنایی را می ‎توان انکار کرد، اما نتیجه ‎ای که به دست می ‎آید الحاد (atheism ) (به‌معنای تجربی آن[2] ) نیست، بلکه پوزیتیویسم (positivism ) است؛ یعنی این دیدگاه که وجود خدا منطقاً محال است. بنابراین، کاری که آنسلم کرده است آن است که مسئله را صرفاً منطقی می ‎کند: یا وجود خدا ضرورتاً صادق است، یا منطقاً محال. و دو شق دیگر (الحاد تجربی و خداباوری تجربی) را بیرون می ‎کند. از این‍رو، مؤمن یا ملحدی که شواهد تجربی له یا علیه وجود خدا می ‎آورد و در عین‌حال معتقد است که مفهوم خدا به‌گونه ‎ای است که هم می ‎تواند مصداق خارجی داشته باشد و هم نداشته باشد، معلوم است که اصلاً معنای خدا را درست نفهمیده ‎ است وگرنه، صرف درک درست مفهوم خدا، مستلزم اثبات وجود یا عدم وجود خداست. مسئله مربوط به واقعیت یا حقیقت امکانی نیست؛ بلکه مسئلة معناست. یکی از دو طرف، وجود یا عدم خدا، به‌لحاظ معنا و مفهوم دارای مشکل است و معنای محصلی ندارد. این نتیجه، اگر درست باشد در فلسفه و دین اهمیت زیادی خواهد داشت، چه آن‌که آنسلم جایی را نشان می ‎دهد که در آن از تحلیل صرفاً مفهومی به نتیجة وجودی می ‎رسیم.

شکل اصلی برهان آنسلم

یکی دیگر از محورهای کار هارتسهورن در این اثر، حملات کوبنده‌اش علیه تقریباً همة کسانی است که به برهان وجودی آنسلم پرداخته ‎اند. وی با تأسف فراوان اعلام می ‎کند که در طول یک دورة هزارساله، هم منتقدان و هم طرفداران آنسلم، با شتاب و عجله قبل از آن‌که برهان اصلی آنسلم را از لابه‌لای آثارش بیابند، به نقد آن پرداخته ‎اند. این متفکران، مقدمة اساسی برهان آنسلم را این دانسته ‎اند که خدایی که وجود خارجی داشته باشد، برتر است از خدایی که وجودی صرفاً ذهنی دارد. بنابراین، از آن‌جا که خدا چیزی است که برتر از آن قابل تصور نیست، پس باید در خارج موجود باشد. اما مقدمة اصلی برهان آنسلم از دیدگاه هارتسهورن این است: وجودی که نتوان عدمش را تصور کرد، برتر از وجودی است که عدمش قابل تصور باشد. تنها چنین وجودی است که تفوق ‎ناپذیر (unsurpassable ) بوده و معرف خداست. هارتسهورن معتقد است که در بسیاری از آثار فلسفی مهم که از برهان وجودی آنسلم بحث شده به این نکته توجه نشده است. این در حالی است که خود آنسلم این نکته را بارها، به صراحت یا به‌طور ضمنی، بیان کرده است.

به گفتة او، آنسلم برهانش را در بیش از بیست صفحه ارائه کرده و به دفاع از آن پرداخته است: سه صفحه و نیم در کتاب خطابه (Proslogium )، فصل ‎های دو تا پنج، و هفده صفحه در پاسخ به گانیلو (Gaunilo ). اکثر کسانی که مدعی‌اند این برهان یک سفسطة محض است، به‌نظر می ‎رسد فقط یک یا دو صفحة اول (یعنی فصل دو) یا دست‌کم شرحی از این صفحه را در تاریخ، خوانده ‎اند و شاهدی بر این‌که بیش از این خوانده‌اند وجود ندارد. برخی ممکن است انتقادهای گانیلو به آنسلم را نیز خوانده باشند، اما به پاسخ دقیق و روشن آنسلم به این انتقادها توجه نکرده ‎اند. به قول کویره (Koyre ) و بارت (Barth ) بخش اعظم جهان فلسفه، نظر گانیلو را با تمام سهو و قصورها و عدم توانایی ‎اش در فهم ظرافت ‎های دیدگاه آنسلم پذیرفته است.

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

هارتسهورن می ‎گوید: نکتة جالب توجه این است که نه تنها آکویناس و تمام کسانی که به این برهان اشکال گرفته ‎اند، از گانیلو تبعیت و فصل دو خطابه را تعیین‌کننده قلمداد کرده ‎اند، بلکه لایبنیتس، هگل و بسیاری کسانی که با این برهان همدلی نشان داده ‎اند نیز، به این سهل ‎انگاری تن داده ‎اند. در واقع، این فرض که فقط فصل دو خطابه اهمیت دارد به مدت قرن ‎ها پابرجا ماند، و از همین‌جا بود که شکلی تقریباً استوار از برهان تثبیت شد. هارتسهورن اکثر کتاب‌هایی را که در فلسفة دین نوشته شده ‎ و از برهان وجودی آنسلم بحث کرده ‎اند، دارای این وجه مشترک می ‎داند که به نکته‌های مهمی که آنسلم در فصل ‎های سه و چهار خطابه بیان و بارها در پاسخ به گانیلو تکرار کرده است هیچ توجهی نکرده ‎اند، و فقط به استدلالی پرداخته‌اند که در فصل دو آمده است. (نظر هارتسهورن در مورد دکارت این است که او خودش به قرائتی از شکل دوم برهان دست یافته است، که این را فقط در پس ‎اندیشه (after thought ) ارائه کرده است؛ منتها با او نیز به همان شیوه برخورد و شکل دوم برهان او مورد غفلت واقع شده است).

ضرورت از دیدگاه هارتسهورن

یک راه برای کوچک نشان ‎دادن کار آنسلم این بوده که گفته شده است: «وجود داشتن بالضروره» - که یک اصطلاح غیر آنسلمی است - فقط به این معناست که «اگر اصلاً وجودی داشته باشد، آن‌گاه وجودش بالضروره خواهد بود.» بنابراین، «خدا وجود دارد» اگر صادق باشد چه‌بسا ضروری باشد، اما ممکن است اصلاً صادق نباشد. یک قضیه اگر صادق نباشد به‌طور مسلّم نمی ‎توان گفت بالضروره صادق است. بنابراین، به یک‌معنا در مورد یک قضیه می ‎توانیم بگوییم: «اگر صادق باشد، آن‌گاه ضروری خواهد بود».

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

تفسیر دیگری از «اگر صادق باشد، آن‌گاه ضروری خواهد بود» وجود دارد: «اگر به امکان خاص صادق باشد که خدا وجود دارد، آن‌گاه به امکان خاص صادق خواهد بود که خدا بالضروره وجود دارد». در این‌جا «امکان خاص» یک جهت منطقی است و «بالضروره» یک جهت وجودی (تفاوت میان de dictu و de re ). هارتسهورن معتقد است: با این تفسیر هم نمی ‎توان کار آنسلم را ناچیز جلوه داد؛ زیرا اولاً، به مسئله ‎ای تن می ‎دهیم که انتقادهای مهمی به آن وارد است؛ یعنی ناچاریم که بگوییم هیچ ارتباطی میان جهت وجودی و جهت منطقی نیست و این مورد اشکال است. ثانیاً، خود آنسلم از اصطلاحات «ضرورت» و «امکان» استفاده نکرده است و تمایز میان «de re » و «de dictu » را نیز نمی ‎توان به‌روشنی در مورد کار واقعی آنسلم به‌کار برد. آنسلم میان موجودی که عدمش قابل تصور نیست و موجودی که عدمش قابل تصور است مقایسه می ‎کند و معتقد است که اولی باید برتر از دومی باشد. او از این‌جا نتیجه می ‎گیرد که «آن چیزی که برتر از آن قابل تصور نیست» باید به‌معنای «آن چیزی که عدمش قابل تصور نیست» باشد و از‌ آن‌جا که مسئلة تصورپذیری، مسئله ‎ای منطقی است نه مسئله ‎ای مربوط به امر واقع، لذا کشف آنسلم همچنان بر سر جای خود باقی است. الحاد تجربی حذف می ‎شود و فقط پوزیتیویسم به‌عنوان رقیب خداباوری باقی می ‎ماند. در نتیجه، تلاش برای کوچک نشان دادن کشف بزرگ آنسلم ناکام باقی مانده است.

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

انتقاد هارتسهورن به آنسلم

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

با وجود این، به‌نظر هارتسهورن کاری که آنسلم کرده آن است که او الحاد و خداباوری تجربی را از صحنه بیرون و مسئلة محوری دین را به مسئله ‎ای صرفاً منطقی تبدیل کرد؛ یعنی او از چهار شق قابل تصور (الحاد تجربی، خداباوری تجربی، پوزیتیویسم و خداباوری) دو مورد را بیرون و امر را دائر مدار دو شق باقیمانده (پوزیتیویسم و خداباوری) کرد و این، کار بزرگی است که آنسلم انجام داده است. البته، موفقیت کامل برهان آنسلم به این است که آن شق دیگر (پوزیتیویسم) نیز رد شود و در این‌جاست که آنسلم نتوانسته است وظیفة خود را تکمیل کند؛ اما این امر از ارزش کار آنسلم نمی ‎کاهد.

خدای فلسفة یونانی و خدای الاهیات پویشی

هارتسهورن معتقد است: خدایی که آنسلم در پی اثبات آن بود، خدای فلسفة یونان است که دچار تناقض و ناسازگاری است و نمی ‎توان وجود چنین خدایی را با هیچ برهانی ثابت کرد. اشکال کار از این‌جا ناشی می ‎شود که آنسلم می ‎خواست وجود خدایی را ثابت کند که از هر جهت مطلق و کامل است و هر ارزشی را در نهایی ‎ترین درجة آن داراست. این در حالی است که به‌نظر هارتسهورن، بسیاری از ارزش ‎ها را نمی ‎توان در حد کمال داشت. او معنای «تفوق ‎ناپذیری» را با معنای «کمال» (perfection ) یکی نمی ‎داند. به گفتة هارتسهورن، این دکارت بود که با جای‌گزینی اصطلاحاتی مانند «کامل» به‌جای «تفوق ‎ناپذیر» - که اصلاً معادل اصطلاح قبلی نیست - یکی از بهترین ویژگی ‎های اصطلاح ‎ آنسلمی را نادیده گرفت. این‌که چیزی به‌طور مطلق تام (complete ) باشد، یا در نهایت درجه قرار داشته باشد و یا ارزش ‎ ممکنی را در نهایی ‎ترین حد دارا باشد، به‌طور قطع با تفوق ‎پذیر بودن (surpassability ) ناسازگار است؛ اما آیا از آن طرف، تفوق ‎ناپذیری ضرورتاً با عدم تمامیت ناسازگار است؟ یعنی آیا چیزی را نمی ‎توان تصور کرد که تام نباشد، ولی تفوق ‎ناپذیر باشد؟

فرض کنید ارزش ‎هایی وجود دارند که حد نهایتی نداشته باشند و بنابراین، نمی ‎توان آنها را در نهایی ‎ترین حد دارا بود. آیا در این‌صورت تفوق ‎ناپذیری هم امکان ندارد؟ به‌نظر هارتسهورن، تفوق ‎ناپذیری چیزی جدای از تمامیت و کمال است و می ‎توان مواردی را تصور کرد که در عین‌حال که تام و کامل نیستند، تفوق ‎ناپذیرند. برای مثال، فرض کنید یک کارخانة تولید خودرو، همیشه از کارخانه ‎های دیگر جلوتر بوده و در میان خودروهای تولیدشده، بهترین خودرو از آنِ این کارخانه است. در این‌صورت، می ‎توان گفت: خودرو ‎های تولیدشدة این کارخانه تفوق ‎ناپذیرند، اما نمی ‎توان گفت که این خودرو ‎ها کامل بوده و بیشترین خوبی ممکن را دارند؛ زیرا هر خودرویی را با هر خوبی ‎ای که دارد در نظر بگیریم، باز خودروی بهتر و کامل ‎تر از آن قابل تصور است. پس «کمال» نمی ‎تواند معنای تفوق ‎ناپذیری را به‌طور کامل برساند.

بنابراین، هارتسهورن انتقادهای معمول را در انکار برهان آنسلم موفق نمی ‎داند، اما معتقد است که آنسلم نتوانسته است دلیل معتبری برای شکل موردنظر خودش از خداباوری ارائه کند؛ زیرا اگر منظور از تفوق ‎ناپذیری را تمامیت و دارا بودن حد نهایی ارزش ممکن بدانیم، آن‌گاه می ‎توان استدلال قانع ‎کننده ‎ای آورد مبنی بر این‌که نه این برهان و نه هیچ برهان دیگری نمی ‎توانند این نظریه را اثبات کنند. در عین‌حال، او می ‎گوید: آنسلم کشف بزرگی به عمل آورده است؛ کشفی که می ‎تواند نوع دیگری از خداباوری را تأیید کند که این نوع خداباوری نه تنها در برابر الحاد قرار دارد، بلکه در برابر خداباوری خود آنسلم نیز است. در این‌جاست که هارتسهورن، استدلال آنسلم را برای اثبات خدا، آن‌گونه که در الاهیات پویشی فهم می ‎شود، به‌کار می ‎گیرد. به‌نظر او، استدلال آنسلم نه تنها وجود خدا بلکه ماهیت خدا را هم آشکار می ‎سازد؛ فقط لازم است تصوری جدید از مفهوم «الوهیت» داشته باشیم. گفتنی است هارتسهورن در این اثر، فقط می ‎کوشد مفهوم جدیدی از خدا ارائه دهد که تناقض ‎های ادعایی موجود در مفهوم آنسلمی خدا در آن نباشد؛ اما دیگر به این نمی ‎پردازد که آیا این مفهوم جدید دچار تناقض ‎های دیگری خاص خودش است یا خیر. بنابراین، او مدعی اثبات وجود خدا، به‌معنای واقعی اثبات نیست، حتی اگر مفهومی پویشی از خدا داشته باشیم.[3]

آنچه برهان وجودی آنسلم در پی اثبات آن است

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

به‌نظر هارتسهورن، کشف آنسلم ظریف‌تر و پیچیده‌تر از آن چیزی است که در بالا گفته شد. کشف او را می‌توان این‌گونه بیان کرد: کسانی که اعتقاد به وجود خدا دارند، در صورتی که فهمی از این اعتقاد خود داشته باشند، آن‌گاه اینها یگانه کسانی هستند که معنای اعتقاد به خدا را واقعاً می‌فهمند. بقیة افراد، چه کسانی که اعتقاد به خدا دارند، ولی آن‌را نمی‌فهمند و چه کسانی که اصلاً اعتقادی ندارند، معنای روشنی از اعتقاد به خدا ندارند. شاید کسانی مانند پوزیتیویست‌ها در دفاع از خود بگویند: نه تنها ما بلکه هیچ‌کس دیگر هم معنای خدا را نمی‌فهمد، زیرا اصولاً «خدا» معنای روشنی ندارد؛ اما اگر کسانی ادعا کنند که به‌معنایی تجربی ملحدند یعنی معتقد باشند که معنای روشنی از خدا در ذهن دارند و در عین‌حال، ضرورت وجود خدا را انکار کنند، در این‌صورت آنسلم می‌گوید: چنین کسانی خودشان را گول می‌زنند. معنایی که اینها از «خدا» در ذهن دارند، نمی‌تواند همان معنایی باشد که یک مؤمن فهیم در ذهن دارد.

آن‌گونه که هارتسهورن می ‎گوید، متأسفانه این تمام داستان نیست. آنسلم و بیشتر مؤمنانی که کوشیده‌اند ایمان خود را بفهمند، فقط به موفقیتی نسبی دست یافته‌اند. در نوشته‌های آنسلم، می‌توان نوعی ناسازگاری دربارة آنچه او دربارۀ خدا می‌گوید، مشاهده کرد. در عین‌حال، این مطلب صادق است که مشکل اصلی، صرف داشتن یا نداشتن ایمان و یا عدم توجه به واقعیت‌های مناسب نبوده، بلکه خلط مفاهیم بوده است. هیچ واقعیتی نمی‌تواند پاسخ‌گوی پرسشی باشد که درست تعریف نشده است، به‌ویژه اگر این پرسش مثل سؤال مانحن‌فیه، پرسشی باشد که اگر خوب فهمیده شود، پاسخش در خودش نهفته باشد (یعنی خودپاسخ‌گر (self - answering ) باشد). مادام که این مسئله خودپاسخ‌گر باشد، پاسخ دادن به آن، مسئله‌ای است صرفاً مربوط به بینش منطقی و نه مربوط به ایمان. همچنین - همان‌گونه که آنسلم در جاهای متعددی می‌کوشد آن‌را بیان کند - بینش منطقی می‌تواند برای نشان دادن ارزش منطقی مسئله مؤثر واقع شود. شاید گفته شود که مسئلة مهم در فلسفه این است که آیا برهان وجودی برای ملحدان ارزش و فایده‌ای دارد یا خیر، و اگر بنا باشد برای فهم برهان ناچار باشیم که قبل از آن مؤمن باشیم، دیگر این برهان نمی‌تواند برای ملحد اهمیت و اعتباری داشته باشد. هارتسهورن در پاسخ می ‎گوید:

اولاً، حرکت در این سمت‌وسو باعث می‌شود که از مهم‌ترین کارکرد فلسفه که روشن‌ساختن آن مسئلة دینی است، چشم بپوشیم. فهم عملی متعارف (practical common sense ) و علم (science ) تقریباً مراقب خود هستند، اما انسان در مواجهه با زندگی، مرگ و امور ازلی و ابدی، در خطر بزرگ ایمان متعصبانه و کورکورانه از یک‌سو و ناامیدی مطلق از جانب دیگر قرار دارد. انسان باید دربارة این موضوعات تا آن‌جا که ممکن است خردمندانه فکر کند و برای این‌کار باید با دیگران - با قطع‌نظر از هرگونه باوری که دارند - تشریک مساعی داشته باشد و به نقد و انتقاد دو سویه با آنها بپردازد. این نقادی دو طرفه وظیفة اصلی فلسفه است. از این‌رو، چالش آنسلم مسئله‌ای است که نباید از آن غفلت شود.

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

ب) ترجمة متن (صفحة 25 ـ 49)

4. تعریف خدا: مسئله‌ای غامض

مطلب بعدی که باید روشن شود، مربوط به شیوة استعمال واژة خداست؛ زیرا یکی از مقدمات استدلال این است که «احمق»ی که خدا را انکار می‌کند، معنای این کلمه را می‌داند و یا فکر می‌کند که می‌داند. و به‌واسطة همین معناست که خطای او نشان داده می‌شود؛ اما معنای این کلمه چیست؟ پاسخ آنسلم به سادگی هر چه تمام‌تر این بود: خدا بودن یعنی بودن به‌گونه‌ای که «هیچ بزرگ‌تری قابل تصور نباشد». و اگر از معنای «بزرگ‌تر» سؤال کنید، جواب آنسلم این خواهد بود: x بزرگ‌تر است از y مادام که x چیزی باشد «که بودنش از نبودنش بهتر است»، و y چنین چیزی نباشد. بنابراین، بزرگ‌تر به‌معنای برتر، عالی‌تر و قابل تحسین و احترام بیشتر است. چرا آنسلم این تعریف را اتخاذ می‌کند؟ به گمان من، به این جهت است که او مسلّم می‌گیرد که مراد از«خدا» آن است که مورد پرستش همگان قرار می‌گیرد، و اگر خدا می‌توانست برتر از خود داشته باشد، آن‌گاه فقط فرد نادان و خرافی می‌توانست او را بپرستد - نه همة مخلوقات و نه هیچ موجود عاقلی. آنها ممکن بود از او حساب ببرند و یا او را بستایند، اما نمی‌توانستند به‌معنای واقعی، او را دوست داشته باشند و عشقی بی‌قید وبند - که همان پرستش است - به او داشته باشند.

حال اگر کل یک نظام فکری - همان‌گونه که آنسلم کمتر از این را نمی‌خواهد - مبتنی بر یک تعریف واحد - که نشان‌دهندة ایمان است - باشد، آیا نباید این تعریف را با دقت هر چه بیشتر موشکافی کرد، تا حتی‌الامکان مشخص شود که آیا این تعریف (الف) واقعاً نشان‌دهندة ایمان است، (ب) خالی از ابهام است، و (ج) دچار تناقض نیست؟ به‌نظر نمی‌رسد که آنسلم دربارۀ مسئله، این‌گونه فکر کند. لازمة پرستش این است که متعلق آن نسبت به هر رقیب ممکنی، برتری مطلق و بی قید و بند داشته باشد و فقط این و تنها این (به‌نظر او) مفاد این تعریف است. چگونه ممکن است مشکلی وجود داشته باشد؟ و اگر تناقضی در کار بود، ایمان می‌بایست کاملاً نامعقول می‌شد، که این خودش، به‌نظر آنسلم، نامعقول است. در عین‌حال، مشکلاتی وجود دارد: هم خطر جدی ابهام یا تناقض و هم به همین میزان، خطر جدی عدم توانایی در نشان دادن ایمان.

اگر آنسلم این خطرها را بسیار نادیده گرفت، منتقدان شتاب‌زدة او نیز، کسانی نبودند که این خطرها را به روشنی ببینند؛ منتقدانی که برای تکذیب آنسلم چنان دستپاچه و عجول بودند که نتوانستند درنگ کنند و حتی آن چهار صفحة خطابه II - IV را بخوانند که اصل استدلال آنسلم در آن‌جا ارائه شده بود؛ بلکه این لایبنیتس بود که به‌عنوان مدافع استدلال (هر چند در شکل دکارتی آن و یا شاید به شکلی که توماس آن‌را از خطابه، فصل 2، نقل کرده است)، احتمال تناقض در «بزرگ‌ترین امر قابل تصور» را مطرح کرد، و نیز او بود که بهترین نقطة شروع را برای روشن کردن ابهام موجود فراهم کرد.

هر عدد قابل تصوری را در نظر بگیرید، بزرگ‌تر از آن قابل تصور است. از کجا می‌دانیم که این مسئله در مورد «موجودات» صادق نیست؟ برای امکان تناقض همین اندازه کافی است. نتیجه‌ای که لایبنیتس گرفت این بود که «بزرگ‌ترین» را باید به‌معنای منتها درجة کیفی گرفت و نه کمّی. یا به تعبیر خود او، فقط صفاتی را می‌توان به خدا نسبت داد که (بر خلاف کمیت) مصداق حداکثری را بپذیرند. صفات دیگر مطلقاً به‌کار نمی‌روند. بنابراین، ابهام در «بزرگ» را باید به صرف خارج کردن کمیت حل کرد. بالاخره در میان طرفداران افلاطون (از ارسطو گرفته تا فیلون، فلوطین و آگوستین) این عقیده رایج بود که الوهیت از هر بزرگی‌ای فراتر است. آنسلم، این مسئله را مسلّم می‌گیرد. خدا بزرگ است؛ به این‌معنا که او «هر آن چیزی است که بهتر است باشد تا نباشد». و بهتر از هر اندازه‌ای یا هر تعداد اجزائی، این است که به‌صورت مجرد، بسیط و تغییرناپذیر باشد.

مسئله‌ای که در این‌جا به قدر کافی مورد توجه قرار نگرفته این است که کمیت هم بالاخره ممکن است ارزشی داشته باشد که بدون آن به‌دست نمی‌آید. در خطابه، فصل 18، سه بند آخر، این مسئله رد نشده و فقط نادیده گرفته شده است. آن خصلت یونانی - که در افلوطین ظاهر است - در این‌جا کاملاً آشکار است که بر وحدت محض تأکید و به آن مباهات می‌شود (چنان‌که گویا عدم تمایز به قدر ابهام آزاردهنده نبود). این عقیده که هر چیز دارای اجزا باید فسادپذیر باشد، مطابق با برخی استدلال‌های الحادی علیه ضرورت خداست که آنسلم باید آن استدلال‌ها را رد کند. منتقدان آنسلم می‌گویند: همة موجودات ممکن الوجود هستند. همچنین، هر ترکیبی قابل تجزیه و متلاشی‌شدن است. آنسلم در هر دو مورد باید می‌گفت: قانون واقعی به این سادگی نیست. این بسته به آن است که چیزی که وجود دارد، از چه نوع است و وجود متناسب با آن چیست، یا بسته به این‌که با چه نوع ترکیبی روبه‌رو هستیم. اگر یک نحوة وجود ضروری و برجسته بتواند تحقق یابد، چرا نحوه‌ای برجسته از ترکیب نتواند تحقق پیدا کند؟ و ما خواهیم دید که، به یک معنا، خدا می ‎تواند مطلقاً هیچ جزئی نداشته باشد؛ در حالی‌که به‌معنای دیگر بیش از هر موجود دیگری دارای اجزاست. روش‌های سرکوب‌گرانة گذشته در متافیزیک باید اصلاح شوند. همانند وجود، گونه‌های زیادی از ترکیب هم وجود دارد. این‌گونه نیست که عدم ترکیب و جزء نداشتن ارزش آشکاری داشته باشد، بلکه یکی از شیوه‌های معمول در ارزشیابی این است که درجات ترکیب و پیچیدگی اجزاء را با یک‌دیگر مقایسه می‌کنند. زیبایی همة انواع به وحدت در تنوع است و هر چه ترکیب و تنوع بزرگ‌تر باشد، ارزش آن واحد نیز بالاتر است. موسیقی آکورد به اندازة موسیقی سمفونی، یک چیز واحد و یک‌پارچه است، اما چون پیچیده نیست و اجزاي چندانی ندارد، ارزش خیلی محدودی دارد. با وجود این، از سوی دیگر، «بزرگ‌ترین ترکیب و تنوع قابل تصور» چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ معنایش باید این باشد که تمام ترکیبات و تنوعات ممکن را باید دارا باشد؛ و اگر چنین چیزی می‌بایست وحدت و یک‌پارچگی یابد تا تشکیل دهندة «زیبایی‌ای که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» باشد، آن‌گاه به مشکل می‌افتیم. «همة تنوعات ممکن» اصلاً تنوع معینی نیست، بلکه به‌هم‌ریختگی و آشفتگی دارد و پر از ناسازگاری‌ها و تغایرهای دو جانبه است؛ زیرا چنان‌که لایبنیتس می‌گوید: « این‌گونه نیست که همة ممکن‌ها با هم ممکن (compossible ) باشند‌‌». بنابراین، «زیبایی مطلق» - رؤیای بزرگ افلاطونی - آن‌گونه که از ظواهر امر پیداست، یک تناقض است.

5. راه‌حل نوکلاسیک برای حل این محظور

مشکل این شد که «بزرگ‌ترین کمیت قابل تصور» محال است و بزرگ‌ترین کیفیت قابل تصور که عاری از کمیت باشد نیز، تا آن‌جا که ما می‌توانیم ببینیم، محال است. آیا راه گریز از مشکل وجود دارد؟ خوش‌بختانه وجود دارد و برای یافتن این راه حل، نیازی نیست که از تعریف آنسلم از خدا دست بکشیم. فقط لازم است به ابهامی که در مسئلة زیر است توجه کنیم.«هیچ بزرگ‌تری قابل تصور نیست»، می‌تواند به‌معنای «هیچ فرد بزرگ‌تر» یا «هیچ چیز یا عین (entity ) بزرگ‌تر» باشد. اگر منظور دومی باشد، آن‌گاه نه تنها هیچ فرد بزرگ‌تر دیگری قابل تصور نیست، همان فرد را هم نمی‌توان در مرتبه‌ای بالاتر از آنچه هست تصور کرد؛ یعنی مطابق با تعریف، هرگونه فزونی و افزایشی از الوهیت خارج است. این در واقع همان استدلال قدیمی افلاطونی است: موجود کامل، در حالی که تام است یا حداکثر ارزش را دارد، فقط می‌تواند به سوی چیز بدتری تغییر یابد؛ اما از آن‌جا که قابلیت داشتن برای چنین تغییری یک نقص محسوب می‌شود، موجود کامل اصلاً قابل تغییر نیست. این استدلال و استدلال‌هایی نظیر آن، که همگی خصیصة یونانی دارند، تقریباً متناسب با خدای واقعی فیلسوفان مسیحی بود. آنسلم این آموزة یونانی را می‌پذیرد؛ اما در این‌صورت، دیگر تضمینی وجود نخواهد داشت که این تعریف نشان‌دهندة ایمان باشد. در این‌صورت، ما داریم فلسفة یونانی را بیان می‌کنیم، نه ایمان را. در واقع، پرستیدن خدا ‌‌‌برتر قرار دادن خداست از هر رقابتی که ممکن است از ناحیۀ افراد دیگر به عمل آید؛ آنها نباید در تصور ما قادر باشند که از خدا پیشی بگیرند. (لازم نیست گفته شود که «نباید قادر باشند که در ردیف او قرار گیرند و هم‌تراز او گردند»، زیرا «دو موجود هم‌تراز که پیشی گرفتن آنها از هم‌دیگر قابل تصور نباشد» منجر به تناقضاتی می‌شود.) در این وضعیت، همه می‌توانند خدا را محترم شمارند و او را بپرستند؛ اما اگر خدا از خدا پیشی بگیرد، این به خودی خود به‌معنای آن نیست که فرد دیگری می‌تواند از او پیشی بگیرد.

اگر خدا تفوق‌‌پذیر باشد، هرچند فقط به‌واسطة خودش، آن‌گاه او می‌تواند دارای کمیت در کیفیت‌اش باشد؛ بدون آن‌که این کمیت آن چیز احتمالاً ناممکن، یعنی کمیتی تفوق‌‌ناپذیر باشد. کمیت الاهی تفوق‌پذیر خواهد بود، اما فقط توسط خود خدا. اکنون ما با هیچ‌کدام از آن تناقض‌هایی که درباره‌اش نگران بودیم، روبه‌رو نیستیم. لازم نیست خدا آن محال آشکار باشد؛ یعنی کیفیتی کاملاً جدا از کمیت، و نه آن محال دیگر؛ یعنی کمیتی تفوق‌ناپذیر. همچنین، لازم نیست او هر ارزش ممکنی را بالفعل دارا باشد. با وجود این، او هنوز می‌تواند کاملاً سزاوار پرستش باشد، زیرا از هر رقیبی که برای او بتوان تصور کرد برتر است.

من این راه حل را به دلیل آن ابهام دوگانه‌ای که در تعریف برتری و بزرگی (greatness ) نهفته است، «خداباوری نوکلاسیک» (neoclassical theism ) می‌نامم (زیرا این راه‌حل به‌عنوان یک نظریة فنی، تا حد زیادی حاصل چهار قرن گذشته است)، حال آن‌که راه‌حل ذاتاً یونانی آنسلم (یا آگوستین یا فیلون) متناسب با نام «خداباوری کلاسیک» (classical theism ) است. من بر این باورم که مسائلی را که آنسلم مطرح کرده است، روشن نمی‌شوند مگر این‌که میان این دو نوع خداباوری مقایسه شود.

چه شکلی از خداباوری ایمان را به بهترین نحو نشان می‌دهد؟ به‌طور قطع، شکل کلاسیک آن به‌شدت یونانی است. دست‌کم طراحان آن همگی از مکتب افلاطونی سیراب گشته بودند. این به‌تنهایی نشان نمی‌دهد که این نظریه با ایمان ناسازگار است، اما احتمال ناسازگاری را رد نمی‌کند. و دلایل محکمی وجود دارد که چنین احتمالی را بپذیریم. خدایی که، حتی از سوی خودش، تفوق‌ناپذیر باشد یک «مطلق» محض است که اصلاً به عالم توجهی ندارد، یا به آن بی‌اعتناست. او چیزی غیر از خدای محبت است؛ البته اگر «خدا» در این کاربرد حتی کمترین معنایی داشته باشد. ما نتایج ناخوشایند یونانی‌مآبی آنسلم را (جایگزین کردن مطلق فلسفی به‌جای خدای دین) در سرتاسر نظریه‌‌اش خواهیم دید. نقص اساسی‌اش در این‌جا بود و نه در خود برهان. کاملاً درست است که آنسلم و فیلون الاهیات یونانی را ورای افلاطون، ارسطو و رواقیون پیش بردند، اما این پیشبرد فقط در مسیری انجام شد که از قبل تعیین شده بود. آنچه لازم بود، مسیری جدید بود.

اختراع جسورانة آنسلم در استدلالش دارای دو جنبه بود: 1. او اولین کسی می‌بود که از تعریف خدای ایمان نه فقط وجود خدا را نتیجه می‌گرفت، که اگر این‌طور بود، بسیار ناچیز بود (زیرا ایمان به موجود آن‌چنان مهم و مورد پرستش برای همه، دست‌کم به‌معنای ایمان به موجودی است که وجود دارد)، بلکه وجوب وجود و بنابراین، بی‌همتایی او در این نحوه از وجود (خطابه، فصل 3)، یعنی قابل تصور نبودن عدمش را اثبات می‌کرد. 2. آنسلم همچنین می‌خواست از همین تعریف تمام صفات قابل شناخت خدا را نتیجه بگیرد. هیچ خداباور فلسفی‌ای، طرحی روشن‌تر و اصیل‌تر ارائه نکرده بود. (البته خوب، نباید کسی را با کوچک شمردن دیگران تمجید کنیم.) مشکل این است که ابهام تعریف - و تناقضی که در راه‌حل یونانی آنسلم برای این ابهام نهفته است - از آغاز تا انتهای کار باید گریبان‌گیر آنسلم باشد. در عین‌حال، در آن زمان افراد ناچار بودند که کار فلسفی‌‌شان شکل عمدتاً یونانی داشته باشد. آنسلم کاری کرد که می‌توانست انجام دهد. و همین طرح او، با تفسیر فیلسوفانی که تحت چنان اجباری نبوده‌اند، می‌تواند با برخی تغییرات اندک، بیان‌گر دیدگاهی کمتر یونانی و بیشتر مسیحی و - تا آن‌جا که تاکنون نشان داده شده است - دیدگاهی منسجم باشد.

منابع و مآخذ خداباوری کلاسیک به خوبی شناخته شده‌اند: خداباوری آنسلم در ابتدا به آگوستین استناد می‌یابد. قبل از آگوستین، افلوطین و قبل از افلوطین نیز فیلون قرار دارد و در نهایت، این خداباوری به افلاطون ختم می‌شود. الاهیات سلبی - که خداباوری کلاسیک نمی‌تواند به‌گونه‌ای سازگار، خود را از آن جدا گرداند - در فیلون به نحو معقولی کامل شده است. این طرح را فیلون برای مدت زمان زیادی تقریباً تثبیت کرد؛ تبعیت دین از شکل یونانی عرفان، در مدتی بیش از هزار سال پا برجا ماند. درست است که فیلون احساسات دینی را که یونانی نبودند به این سنت اضافه کرد، و حتی قول به اختیار الاهی و انسانی را که چیزی نسبتاً جدید بود مطرح ساخت، اما قالب منطقی هنوز یونانی است. خارج کردن کمیت و تغییرپذیری از خدا، مسئله‌ای تعیین‌کننده و سرنوشت‌ساز است. بیشترِ مسائل فنی و تخصصی از این راه‌ حل‌وفصل شده‌اند؛ آنچه باقی مانده است، بیشتر اختلاف‌های عاطفی و احساسی است. همچنین، اگوستین نظریه‌ای تقریباً یونانی‌تر از فیلون دربارة اراده مطرح ساخت؛ دیدگاه جالب فیلون دربارة خلاقیت در خدا و انسان، در مسیحیت به‌جای آن‌که روشن‌تر شود، کم‌رنگ شد. یک نظام «فلسفة پویشی» در مورد خلقت جهانی، ناچار بود 1500 سالی صبر کند و در انتظار فرصتی برای خودش بنشیند.

با ملاحظة این برهان و آن دو شکل خداباوری، مهم است بفهمیم که این دو شکل از خداباوری صرفاً متفاوت یا مخالف با یک‌دیگر نیستند، قلمرویی از تداخل و هم‌پوشانی وجود دارد که در آن‌جا آنها کاملاً موافق با یک‌دیگرند؛ زیرا آن‌گونه که لایبنیتس گفته است - و نوکلاسیک‌ها هم کمتر از این نمی‌توانند بگویند - آن صفاتی که نهایت‌پذیرند، باید در خدا در حد نهایت خود وجود داشته باشند (و گرنه او بزرگ تفوق‌ناپذیر نمی‌بود). اما شکل جدیدتر خداباوری تأکید و شکل قدیم‌تر انکار می‌کند که صفات نهایت‌ناپذیر هم باید در خدا وجود داشته باشند؛ به شرط آن‌که آنها بتوانند شکلی را به خود بگیرند که فقط تفوق‌پذیر در ذات باشند، که در این شکل، آنها نیز توصیف‌گر خدایند. بنابراین، خدا در هر مورد که ممکن باشد مطلقاً تفوق‌ناپذیر است. در این‌جا توافق وجود دارد. او در هر موردی که تفوق‌ناپذیری انحصاری در ذات ممکن باشد، آن‌گاه در ذات خود به‌گونه‌ای انحصاری تفوق‌ناپذیر است (تفوق‌ناپذیر نیست) - این تنها اختلافی است که میان آن دو شکل خداباوری موجود است.

ما خواهیم دید که آن قلمروی «تداخل» که از آن سخن گفتیم، برای توجیه ادعای آنسلم کفایت می‌کند؛ یعنی این ادعا که ضرورت وجود، جزء ذاتی تعریف بزرگی است. این در حالی است که اگر بپذیریم در خدا ویژگی‌های غیر حداکثری، اما صرفاً تفوق‌پذیر در ذات وجود دارند، آن‌گاه قوی‌ترین اشکال به برهان وجودی آنسلم پایة خود را از دست می‌دهد؛ این اشکال که یک مفهوم محض نمی‌تواند مستلزم وجود واقعی باشد.

ذکر این نکته نیز مهم است که در «قلمروی تداخل» این دو نوع خداباوری، تقریباً تمام توصیفات آنسلم از خدا وجود دارد. در واقع، در او - در جنبه‌های تفوق‌ناپذیرش - هیچ جزء، عرض، تغییر، یا شور و هیجان وجود ندارد؛ بلکه تمام چیزهایی که می‌تواند داشته باشد، در جنبه‌های تفوق‌پذیری در ذاتش است. بنابراین، ما می‌توانیم به حکمت پیشینیان خود که برای همیشه به سلبیات یا انتزاعیات عرفان فلسفی یونانی زنجیر نشده است افتخار کنیم؛ حکمت و اندیشه‌ای که به‌نظر آنها می‌بایست به‌طور کامل در مورد خدا به‌کار گرفته شود.

6. آیا وجود یک محمول است؟

نکتة بعدی دربارة شأن منطقی «وجود دارد» است. آیا «وجود داشتن»، به‌طور عام، جزئی از توصیف یک چیز قرار می‌گیرد؛ یعنی یکی از «محمول‌ها»ی آن است، یا چیزی است کاملاً متفاوت از محمول؟ اگر یک محمول(predicate ) باشد، در این‌صورت توصیفات فرضی (hypothetical descriptions ) ناقص خواهند بود. «انسانی در این جزیره است.» «چه نوع انسانی، انسانی موجود یا انسانی ناموجود؟» خیر، ما معمولاً اشیای موجود را، نوع خاصی به حساب نمی‌آوریم. هر نوع چیزی که بتوانیم تصور منسجمی از آن داشته باشیم، می‌توانیم وجود آن‌را هم تصور کنیم، با قطع‌نظر از این‌که چه چیزهای دیگري در مورد آن صادق است. در عین‌حال، آن گونه که آنسلم در ابتدا برهانش را مطرح کرده است، گویا او اشیای موجود را نوعی متفاوت و برتر به حساب می‌آورد. از این‌روست که آن چیزی که نمی‌توان برتر از آن‌را تصور کرد، باید موجود باشد. این، همان شکلی از برهان است که بسیاری از افراد، طی یک دوران طولانی، آن‌را پیروزمندانه انکار کرده‌اند؛ با این فرض که این همان شکل اصلی برهان است. این کار آنها این توجیه را دارد که نه تنها آنسلم، در اولین تنسیقی که از برهان به عمل آورد (فصل 2) به‌نظر می‌رسد به همان سبک فوق استدلال کرده است؛ بلکه دکارت نیز در اولین تنسیقش همین‌گونه استدلال کرده است (دکارت فقط در جوابیه‌ها (Replies ) وقتی به انتقادها پرداخت، از این تنسیق دست برداشت).

7. شکل دوم و قوی برهان

در عین‌حال، هم آنسلم و هم دکارت شکل دومی از برهان ارائه کرده‌اند که نیازی نیست فرض کنیم وجود به‌طور عام، یک «محمول واقعی» است؛ علاوه بر این، آن وجودی که در مورد خدا به‌عنوان یک محمول در نظر گرفته می‌شود، صرفاً وجود به‌معنای عام نیست؛ بلکه شکل یا نحوة خاص و برتری از وجود است. این شکل برتر عبارت است از وجود ضروری، یا وجود بدون آن‌که بتوان بدیل عدم وجود برای آن تصور کرد. این وجود را، همچنین می‌توان «وجود بالذات» (self - existence ) یا «وجود از طریق خود» (existence through itself ) نامید (خطابه، 12، 22) یا آن‌گونه که فیلون مطرح کرده است «وجود بر اساس ذات» (according to essence ). از جمله بیانات آنسلم این است: «وجود تو آن‌قدر حقیقی است که عدم تو را نمی‌توان تصور کرد.» یا در جایی دیگر می‌گوید: «تو از چیزی غیر از خودت نیستی.» به عبارت دیگر، وجود معمولی شکل پست‌تر یا در مقایسه با وجود فوق، شکل «غیر حقیقی» از وجود است؛ وجودش از طریق خود نیست، بلکه از طریق دیگری است، و لذا همیشه در معرض این تهدید است، یا این بدیل برایش قابل تصور است، که وجود خود را از دست بدهد، یا هرگز وجودی نداشته باشد. وجود هر چیز، جز خدا، وجودی مشروط و عارضی است و بنابراین، در وجودش پست‌تر از آن چیزی است که به‌طور ذاتی وجود دارد و در وجودش به هیچ شرط و شانسی وابسته نیست. این است استدلال اصلی و بسیار عالی آنسلم. شاهد بر این ادعا،آن است که این استدلال به شیوه‌های گوناگونی تکرار می‌شود (ر.ک: خطابه‌، فصل‌های 3 و 4؛ جوابیه[4] ، فصل‌های 1، 5 و 9) و همگی آنها با تفسیر رایج از آنسلم ناسازگار است، تفسیری که می‌گوید: آنسلم برای اقامة برهانش باید به یک اصل عامی متوسل شود که بر اساس آن، اشیای موجود نوع خاصی از شئ قلمداد می‌شوند. نکته تقریباً این است: اگر می‌شد عدم خدا را تصور کرد، آن‌گاه او می‌بایست چیزی می‌بود که: «حتی اگر وجود داشت»، کمتر از «چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» می‌بود؛ زیرا (ادعا می‌شود که) ما می‌توانیم چیزی را تصور کنیم به‌گونه‌ای که عدمش قابل تصور نباشد و این‌گونه بودن، بهتر است از آن‌گونه که عدم شئ قابل تصور باشد. بنابراین، آن چیزی که برتر از او قابل تصور نیست باید به‌گونه‌ای باشد که عدمش قابل تصور نباشد. کسی که بگوید چنین چیزی را تصور می‌کند، اما معتقد است که این چیز وجود ندارد، یا می‌تواند وجود نداشته باشد، تناقض‌گویی کرده است؛ زیرا او می‌گوید که چیزی را به‌عنوان امر ممکن تصور می‌کند و در عین‌حال، می‌گوید هیچ کس نمی‌تواند آن‌را به‌عنوان امر ممکن تصور کند.

اساس این استدلال - که بی‌شک از نبوغ آنسلم است ‌‌- در جمله‌های دوم، سوم، و چهارم خطابه، فصل 3، طی هفت سطر روشن و گویا نهفته است. اشكال‌كنندگان به آنسلم که نتوانستند - و چه بسیاری که نتوانستند - این عبارت کوتاه (یا یکی از عبارت‌های شبیه آن که در ادامه آمده است) را نقل قول، یا در قالبی دیگر مطرح کنند، و یا آن‌را در اشکال‌های خود در نظر داشته باشند، ممکن است تمرین‌های خوب و جالبی انجام داده باشند؛ اما اگر بخواهیم درست سخن بگوییم، اینها اشکال‌هایی به آنسلم تلقی نمی‌شوند.

مؤلف ما مدت‌ها پیش - همانند نویسندة این کتاب - بدیهی می‌یابد که وقتی بزرگی و عظمت برتر (Supreme Greatness ) (که ما گاهی به صورتی ساده می ‎گوییم، «بزرگی») را در نظر می‌گیریم، تصور عدم باید در مورد آن به‌صورت پیشین خارج شود. او می‌کوشد به‌گونه‌های مختلفی - که نیازی به گفتن نیست که معمولاً نادیده گرفته شده‌اند - این شهود خود را بیان کند. بزرگ‌ترین چیز قابل تصور، اگر در عالم واقع صرفاً موجود بود، یا به‌گونه‌ای موجود بود که تحقق عدمش به‌جای آن قابل تصور بود، چنین چیزی بزرگ‌ترین نبود؛ زیرا این نحوه از وجود، که در مقابل شبح نیستی خودش قرار دارد، بدترین عیبی است که، برای مثال، وجود خود ما به آن مبتلاست. این مستلزم عدم ضرورت مطلق است؛ وجود می‌توانست شامل من نشود. بنابراین، وجود من کاملاً اقتباسی است و به سبب یک شانس خوب، یا به سبب انتخاب کسی دیگر است که من موجود هستم. بنابراین، وجود داشتن یک نقص یا محدودیت است. نحوة برتر وجود «بدون بدیل قابل تصور» خواهد بود. از این‌رو، امکان (contingency ) امر کیفی (qualitative ) و یک محمول محض است، هر چند وجود ممکن، در مقایسه با عدم ممکن، (به یک معنا و به جهت اهدافی که در این بحث دنبال می‌کنیم) به‌لحاظ کیفی بی‌طرف و خنثی است.

از جمله استدلال‌های تکمیلی که آنسلم برای تأیید دیدگاه خود می‌آورد، استدلال زیر است. به‌نظر او، هر جا که عدم و وجود با هم قابل تصور باشند، انتقال از اولی به دومی نیز باید قابل تصور باشد. (جوابیه، فصل‌های 1، 4 و 7) اما هر وجودی که ناشی از این انتقال باشد، با مقام الوهیت ناسازگار است. لازمة این وجود آغاز زمانی، وابستگی به علت‌ها، شرایط، و نظیر آن می‌باشند که همة اینها نقص‌اند. همچنین، آنچه وجود امکانی دارد از عناصری حاصل آمده است که از قبل، شاید با ترتیب و ترکیب دیگری، وجود داشته‌اند.

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

8. مالکوم و فیندلی: سرآغازی نو؟

این شبیه معجزه است که در طول قرن‌های متمادی ظاهراً کسی متوجه این حقیقت نشد که آنسلم به‌جای یک برهان، دست‌کم دو برهان وجودی ارائه و دکارت هم این مسئله را دنبال کرده بود. نویسندة این کتاب، شاید اولین کسی بود که بر این تمایز تأکید ورزید[1] و سپس در نوشته‌های دو نویسندة مذکور همه چیز روشن گشت.

با وجود این، فلینت (Flint ) این مسئله را راجع به دکارت مطرح کرده بود و بارت، این را در مورد آنسلم به خوبی دیده بود. اخیراً نورمن مالکوم (Norman Malcolm ) (نک: کتاب‌نامه بخش 1) نیز به این مطلب پی برده است و آن‌قدر با مهارت آن‌را بیان کرده که توجه زیادی را برانگیخته است. (نک: قسمت 23).

چند سال قبل از مقالة مالکوم، فیندلی (Findlay ) (نک: بخش 2، قسمت 17 و کتاب‌نامه بخش 1) این دیدگاه را مطرح کرد که آنسلم در واقع، در این اعتقادش بر حق بود که خدا را باید به‌گونه‌ای فرض کرد (اگر اصلاً فرض شود) که بالضروره موجود است؛ زیرا وجودی که شایستة پرستش باشد، نمی‌تواند این نقص را داشته باشد که وجود خودش ممکن باشد، و گرنه بدیل و جانشین برایش قابل تصور خواهد بود. فیندلی می‌گفت: با وجود این، آنسلم، با اشاره به این شرط، در واقع وجود خدا را انکار کرد، چه برسد به آن‌که اثبات کند؛ زیرا تحلیل منطقی جدید نشان می‌دهد که هیچ وجودی نمی‌تواند ضروری باشد. وجود واقعی و فعلی (actual ) یا عینی (concrete ) نمی‌تواند از صرف یک محمول، یا تعریف انتزاعی (abstract ) نتیجه شود. بنابراین، کمال الاهی محال است.

به عقیدة من، این انتقاد از همة انتقادهای کلاسیک شدیدتر است. یک وجود صرفاً ممکن سزاوار پرستش نیست؛ زیرا ما حداکثر یک امر عارضی (accident ) بزرگ و شگفت‌انگیز را مقدس می‌شماریم و برایش حرمت قائل می‌شویم [اما نمی‌پرستیم]. در عین‌حال، از طرف دیگر، این‌که یک مفهوم انتزاعی صرف مثل «قابل پرستش برای همه» (all - worshipful ) بتواند یک فعلیت عینی را ضرورت بخشد، به‌لحاظ منطقی نامعقول است. من این معضل را پارادوکس یا معمای فیندلی می‌نامم. هر دو طرف این معما به‌نظر غیر قابل قبول می‌نماید. در عین‌حال - چنان‌که غالباً این‌گونه است - ممکن است این یک معمای سه وجهی باشد؛ یک وجه سومی هم می‌تواند وجود داشته باشد. آیا ما باید بین این دو چیز یکی را برگزینیم: یا برای خدا وجود امکانی قائل شویم و یا «وجود ضروری» را به‌معنای ضرورت یک فعلیت خاص یا عینی بدانیم؟ آنسلم، تا آن‌جا که من می‌توانم ببینم، این معضل را نادیده می‌گیرد و نمی‌تواند راه گریز از آن‌را به ما نشان دهد. این اشکال اصلی اوست و چنان‌که خواهیم دید از نوافلاطونی‌گری او ناشی می‌شود؛ اما به‌نظر می‌رسد منتقدان او نیز، در این غفلت او سهیم شده‌اند. آنها هرگز روی این نکتة حقیقی تمرکز نکرده‌اند؛ یعنی در این فرض که وجود یک فرد، باید عینی و خاص باشد و در هیچ حالتی نمی‌تواند انتزاعی و کلی باشد.

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

آیا این بدیهی نیست وجودی که از یک تعریف انتزاعی قابل استنتاج است \_ مانند آن چیزی که آنسلم استفاده می‌کند \_ باید خودش نیز انتزاعی باشد؟ یک مفهوم انتزاعی همیشه نسبت به آن واقعیت عینی خاص که در آن فعلیت می‌یابد یا می‌تواند فعلیت یابد، حالتی بی‌طرفانه دارد و این، در خود معنای «انتزاعی» و «عینی» نهفته است. بنابراین، یا حقیقت خدا کاملاً انتزاعی است یا فعلیت عینی خاصی دارد که دارای جنبة امکانی است؛ اما اگر آن واقعیت عینی که الوهیت را به فعلیت می‌رساند ممکن باشد، به چه معنا می‌توان گفت که وجود خدا ضروری است؟ پاسخ - که نمی‌توان آن‌را در آنسلم و هیچ یک از معروف‌ترین منتقدانش یافت - چنین است: وجود داشتن، همواره به‌معنای نحوه‌ای فعلیت‌یافتن در قالب یک واقعیت مناسب عینی (ممکن) است و این، معنای کلی وجود است؛ اما این در حالی است که در مصادیق معمولی وجود، نه تنها آن واقعیت عینی خاص جنبة امکانی دارد، بلکه این هم جنبة امکانی دارد [و ضروری نیست] که واقعیتی عینی برای تجسم بخشیدن به محمول وجود داشته باشد. اما در مورد خدا تصور ما باید این باشد که محمول، به ناچار به‌گونه‌ای، یعنی در قالب یک واقعیت عینی، فعلیت یافته است. بنابراین، امکان دو شکل دارد: یا 1. هم اصل این‌که محمول فعلیت یا عینیت یافته است، حالت عارضی (accidental ) دارد، و هم این‌که چگونه و به چه نحو فعلیت یا عینیت یافته است؛ یا 2. فقط نحوه و چگونگی، حالتِ عارضی دارد، اما اصل فعلیت‌یافتنِ آن ضروری است. وجود به‌طور عام وهمیشه به‌معنای نحوه‌ای فعلیت یافتن در یک شکل عینی ممکن است و این‌که به چه شکلی یا چگونه فعلیت یابد، هرگز ضرورت ندارد. بر این اساس، وجود در شکل برتر آن یا شکل الوهی، به این معناست که آن ذات انتزاعی (قابل پرستش بودن یا غیر ممکن بودن یک چیز برتر) در یک شکل عینی ممکن مناسب به نحوی فعلیت یافته است؛ اما در این‌جا فقط نحوة فعلیت‌یافتن، یعنی آن واقعیت عینی خاص، حالت امکانی دارد، نه اصل این‌که یک فعلیت مناسبی هست.

البته این راه‌حل «نوکلاسیک» مستلزم (آن چیزی است که کل سنت مدرسی انکار می‌کند، یعنی مستلزم) «عوارض» یا خاصه‌های امکانی، به همراه خاصه‌های لازم و بنیادین، در خداست. در عین‌حال، درک این مطلب سخت نیست که آنسلم واقعاً به این تمایز، نه تنها برای برهانش، بلکه برای مقاصد دیگرش نیاز دارد. بنابراین، او می‌گوید (خطابه، 6، 8) که خدا باید یک خدای رحیم باشد؛ زیرا رحیم بودن بهتر از رحیم نبودن است؛ یعنی بهتر از بی‌رحم بودن یا بی‌تفاوت بودن به رنج و آلام مخلوقات است. از سوی دیگر، از آن‌جا که هیچ چیز ممکنی نباید وجود داشته باشد، و بنابراین، هیچ «شور و احساسی» (passion ) در خدا نیست، لذا او واقعاً نمی‌تواند به‌واسطة اموری که برای ما اتفاق می‌افتد، تغییر کند. راه‌حل آنسلم این بود که رحیم بودن خدا فقط از لحاظ تأثیراتی است که بر مخلوقات می‌گذارد، نه از لحاظ واقعیت خودش. وقتی سود و بهره‌هایی به ما می‌رسد، شاید فکر کنیم که این به خاطر آن است که خدا نگران حال ماست و با دیدن بدبختی و بیچارگی ما متأثر و غمگین شده است؛ اما واقعاً در او هیچ تغییری اتفاق نمی‌افتد و به‌معنای واقعی کلمه بی‌تفاوت است، یا در حالت ثابت و یکسانی از لذت و خوشی قرار دارد، حال هر چه برای مخلوقات می‌خواهد اتفاق بیفتد. این شکلی از نظریة «گو اینکه» (as if doctrine ) است؛ «گو اینکه» خدا ما را به‌معنای روشنی دوست دارد، اما واقعاً همة آن‌چیزی که می‌توان گفت این است که سود و بهره‌هایی از او به ما می‌رسد. می‌توان این دیدگاه در مورد محبت خدا را دیدگاه «سود ماشینی» (benefit‌ -machine view ) نامید. آفتاب موجب تولید محصولات کشاورزی می‌شود، گو این‌که آفتاب نگران گرسنگی ما بوده و به دنبال سیر کردن ماست؛ اما این نگرانی را ندارد. خدا هم همین‌گونه است. آیا این دیدگاه رضایت‌بخش است؟

اگر تمایز میان این‌که چیزی ضرورتاً «نحوه‌ای فعلیت» پیدا کند و این‌که «نحوه»ی فعلیت‌یافتن آن بالامکان باشد، بپذیریم، آن‌گاه خدای بالضروره موجود می‌تواند حقیقتاً رحیم باشد و هر دو پارادوکس مذکور، یعنی پارادوکس مربوط به یک فعلیت ضروری و در عین‌حال ممکن و نیز پارادوکس مربوط به خدایی که صرفاً «گویا» رحیم است، در یک اقدام از بین می‌روند.

از آنچه ذکر شد، نتیجه می‌گیریم که در یک دوران هزارساله، بیشتر این دوران بدون آن‌که منطق طرح آنسلم به درستی کشف شود، سپری شده است. هیچ‌کس آن‌طور که باید و شاید مایل نبود بپذیرد که شاید دیدگاه‌های قبلی او برای کشف آزادانه مسئلة آنسلم از اساس اشتباه باشد. هر کس می‌خواست به طریقی ساده، برهان را بپذیرد یا انکار کند و سپس، کار فلسفی خود را ادامه دهد؛ چنان‌که قبلاً در جهاتی دیگر این کار را کرده بود. اما کشف آنسلم اساسی‌تر از آن بود که این داوری‌های سطحی را در نهایت قابل دفاع سازد. آنچه آنسلم کشف کرده بود، یا تقریباً کشف کرده بود، این بود که وجود و فعلیت (یا عینیت) اصولاً متمایزند، و دو نوع افراد را می‌توان تصور کرد: افرادی که وجود و فعلیت‌شان، هر چند متمایز از یک‌دیگرند، هر دوی آنها جنبة امکانی دارند وافرادی\_ یا فردی \_ که فعلیت‌شان جنبة امکانی دارند، ولی وجودشان نه. این نوع دوم، برتر از همة افراد دیگراند. بر اساس این دیدگاه، هر فردی، با قطع‌نظر از این‌که چه‌قدر برتری دارد، وجودش به سبب وضعیت‌های عینی ممکن است؛ اما در حالی‌که دربارة من و شما همیشه این امکان وجود دارد که اصلاً هیچ‌کدام از آن وضعیت‌ها وجود نداشته باشد، دربارة خدا، هر چند هر یک از این وضعیت‌ها حالت امکانی دارند، اصل این‌که یکی از این وضعیت‌ها وجود داشته باشد، ضروری است.

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

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

اگر آنچه گفتیم درست باشد، آنسلم مسئلة بسیار مهمی را کشف کرده است؛ هر چند - چنان‌که غالباً این‌گونه است - او فقط به بخشی از ماهیت این کشف پی برده است. منتقدان او، معمولاً چیزهایی را دیده‌اند که او ندیده است، اما به بهای از دست دادن بخشی از آنچه او کشف کرده بود. آنها فهمیدند که هیچ چیز عینی، یا به آن معنا فعلی، نمی‌تواند ضروری باشد. مالکوم به‌طور مطمئن این را رد می‌کند، با این بیان که، این تنها در صورتی معتبر است که «عینی» را صرفاً به‌معنای «ممکن» بگیریم، اما چنین نیست؛ زیرا ضرورت را باید به‌معنای انتزاعی بگیریم. اکنون به‌طور مشخص‌تر خواهیم دید که چرا.

9. ضرورت، انتزاعی است

یک قضیة ضروری، قضیه‌ای است که صدق آن در صدق هر قضیة دیگری نهفته است و صدق هر قضیه‌ای، شامل صدق قضیة ضروری هم می‌شود؛ زیرا اگر چنین نبود، می‌بایست ممکن بود که قضایای دیگر، در حالی‌که قضیة ضروری کاذب بود، صادق باشند. اما فرض این است که قضیة ضروری تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند کاذب باشد؛ زیرا یک چیز ضروری را تصدیق می‌کند. بنابراین، به این‌معنا - چنان‌که لوئیس (C. I. Lewis ) متذکر شده است - یک قضیة ضروری لازمة هر قضیه‌ای است. [2] این را یک پارادوکس نامیده‌اند. چه ارتباطی میان قضیة «امروز این‌جا باران بارید» و قضیة «دو به اضافة دو مساوی است با چهار» وجود دارد؟ باز مشکل بیشتر شاید وقتی باشد که توجه کنیم خیلی از مسائل بسیار پیچیدة حساب آن‌قدر دشوارند که تلاش‌های درازمدت بسیاری از ریاضی‌دانان برای حل آنها ناکام مانده است. اگر مقدمه‌ای به‌سادگی آنچه در بالا گفته شد، مستلزم پاسخ به همة پرسش‌های مربوط به حقیقت ضروری باشد، عجیب است که نمی‌توانیم این پاسخ‌ها را به راحتی استخراج کنیم؛ اما در این‌صورت، هیچ‌کس باور نخواهد کرد که لوازم قابل استنتاج همیشه استنتاج‌شان واقعاً راحت است. علاوه بر این، هر استنتاجی مستلزم قواعد یا اصول منطقی است، و حساب «نهایی» (finitary arithmetic ) دست کم، به‌نظر می‌رسد جزء لاینفک این قواعد است. آنچه از یک مقدمه نتیجه می‌شود چیزی است که انسانی دارای قدرت منطقی قوی، می‌تواند با فهم آن مقدمه، به آن برسد. حال یک انسان کاملاً منطقی، می‌تواند از یک قضیه، مثلاً p ، قضیة p V q را نتیجه بگیرد. از این‌رو، او همچنین می‌تواند p V ~p را نتیجه بگیرد. به همین شیوة مذکور و البته معمولاً با دشواری بیشتر، هر حقیقت ضروری، هر چه‌قدر هم پیچیده باشد، باید قابل دست‌رسی باشد. تمام کاری که باید انجام دهیم، این است که در آن قضیة اولیه، عناصری را که بار منطقی نامربوطی دارند، تضعیف یا خنثی و دربارۀ نتایج آنها استدلال کنیم. در این فرآیند، باید بر دو مشکل غلبه کرد. ما باید بتوانیم از امور نامربوط جدا شویم، آن‌طور که باید و شاید بدیل‌های ممکن را از کار بیندازیم، و در عین‌حال، روی باقی‌مانده‌ای که به شدت محدود و کوچک شده است متمرکز شویم؛ و در برخی موارد، ما باید عملیات بسیار پیچیدة منطقی اجرا کنیم (چنان‌که در بیشتر مسائل دشوار نظریة اعداد چنین می‌کنیم).

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

در این‌جا پیشاپیش می‌توانیم بگوییم که در این کتاب چگونه قرار است آن انتقاد معروف آنسلم که ضرورت مسئله‌ای مربوط به قضایاست و نه اشیا، یا یک امر«de dicto » است نه یک امر«de re »، پاسخ داده شود. اگر واقعیت، اساساً فرآیند خلاق با جنبه ‎ای از آینده و عدم تعین جزئی (partial indeterminacy )، باشد (چنان‌که ساسینوس (Socinus )، لی‌کوایر (Lequier )، فیچنر (Fechner )، برگسون (Bergson )، پیرس (Pierce )، منتاگوئه (Montague )، و برخی دیگر از فیلسوفان «نوکلاسیک» می‌اندیشند)، آن‌گاه ضرورت عینی و آفاقی، صرفاً چیزی است که تمام امکان‌های واقعی به‌طور مشترک دارند‌‌؛ یعنی آن عنصر خنثایی‌ که در آنهاست، و با قطع‌نظر از این‌که چه جریانی ممکن است آن فرآیند خلاق طی کند، به فعلیت خواهد پیوست. این عنصر خنثی، خلاقیت در بعد اساسی‌اش یا بعد تحلیل‌ناپذیرش است که چیزی جداناپذیر از جنبة ضروری خداست. به‌طور قطع، نمی‌توان قائل شد که آنسلم فهمی کافی از این نظریة مربوط به جهت را داشته است. هیچ نوافلاطونی‌ای نمی‌توانسته است چنین فهمی داشته باشد؛ اما برهان آنسلم در صورتی که لوازم این برهان را با قاطعیت لازم استخراج کنیم، می‌تواند ما را به چنین نظریه‌ای راهنمایی کند.

خوانندة کتاب ممکن است فکر کند که ادعای راجع به وجود خدا را نمی‌توان با ضرورت‌هایی نظیر«pV~p » مقایسه کرد، زیرا در این‌گونه ضرورت‌ها، بر خلاف مسئلة خدا، فقط «ثوابت منطقی» (logical constants ) وجود دارند و آنچه به شکل کار منطقی نیست، باید تجربی باشد و فقط به‌صورت پسین توجیه شود. اگر منطق معاصر یک نظام کامل و مرز آن به‌روشنی مشخص بود، و چنان‌چه ثابت می‌شد که اصل مرزبندی آن مطابق با مرزبندی میان پیشین و پسین بود،آن‌گاه همه چیز نظم می‌یافت؛ اما چه کسی جرأت دارد مدعی شود که مسئله از این قرار است؟ این‌که حتی یک نظریة معین تا کجا صرفاً «منطقی» است، یک پرسش حل‌ناشده است؛ اما بالاتر از این، من معتقدم که نظریة پیشین استنتاج عقلی باید بیانی از دو چیز داشته باشد: نظریة نهایی یا کاملاً عام دربارۀ امور عینی، از آن حیث که عینی‌اند - که از آنها تمام امور انتزاعی به شکلی اخذ می‌شوند - و نظریة نهایی یا کاملاً عام دربارۀ علم داشتن، تجربه کردن، یا آگاهی، از جمله یک نظریه دربارة«givenness » دربارۀ این‌که تجربه کردن یک چیز به چه معناست. نظریة استدلال چگونه می‌تواند قبل از برآورده شدن این دو شرط کامل باشد؟ منطق آن‌گونه که پیرس می‌گوید (می‌توان هوسرل را در این‌جا ذکر کرد)، باید شامل یک نظریة عام(یا nonpsychological Erkenntnistheorie )، دربارة معرفت از آن حیث که معرفت است، باشد. اما این[امر] بدون یک نظریه دربارة واقعیت، از آن حیث که واقعیت است، یعنی دربارة چیزی که قابل شناخت است، ممکن نیست. وقتی ما چنین منطق تکمیل‌شده‌ای، یا نظریه‌ای دربارۀ پیشین، داشته باشیم، خواهم گفت که مفهوم خدا جزء اساسی آن است؛ زیرا این مفهوم را می‌توان فقط با مفهوم تعمیم‌یافتة واقعیت به‌عنوان چیزی که قابل شناخت است، تعریف کرد و به چیزی بیش از این نیاز نیست. خدا Xای است که پیشی‌گرفتن از آن به هر شیوة مقولی قابل تصور نیست؛ این شیوه‌های مقولی همگی مساوی هستند؛ به‌گونه‌ای که هر یک از آنها برای تعریف خدا کفایت می‌کند. بنابراین، این‌که علم خدا قابل پیشی گرفتن (توسط فرد دیگر) نباشد، برای تمیز دادن او از هر چیز دیگری کافی است. اگر A بداند که p و B نداند که p ، آن‌گاه A از B به‌لحاظ شناختی در این جهت فراتر است. بنابراین، تفوق‌ناپذیری A توسط دیگران به این معناست که A به هر چیز قابل شناختی که وجود دارد عالم است، یا اینکه«p مستلزم آن است که A علم به p داشته باشد». با این حساب، ما خدا را با اصطلاحاتی صرفاً عام یا پیشین تعریف کرده‌ایم؛ زیرا برای شکل دادن مفهوم خود علم به کدام واقعیت تجربی نیاز است؟ برای داشتن این مفهوم فقط باید علم به چیزی، هر چیز که باشد، داشته باشیم و بدانیم که به آن علم داریم؛ اما در این‌صورت برای تمیز دادن خدا از هر چیز دیگری فقط باید سور کلی آورد. تنها خداست که دارای یک نسبت عام میان علم و اشیاست. افراد معمولی در حالی‌که به برخی امور علم دارند و به بعضی امور دیگر جهل، تفاوت‌شان با یک‌دیگر از این‌جا ناشی می‌شود که ممکن نیست در هر موردی بدون اشاره به واقعیت‌های خاص تجربی مرز مشخص میان علم و جهل معرفی کرد. اما در جایی که همه چیز معلوم باشد و جهلی وجود نداشته باشد فقط باید گزارة عامی را ذکر کرد؛ صرف‌نظر از هر واقعیتی که ممکن است وجود داشته باشد، خدا تنها Xای است که به همة آنها علم دارد. بنابراین، شاید این‌گونه باشد: Э x (z) Kxz . این فرمول محتوای خاص تجربی ندارد. در عین‌حال، این فرمول خدا را تعریف می‌کند. (احتمالاً این فرمول برای این‌که مناسب باشد، باید در قالب منطق موجهات (modal logic ) باشد و نه منطق مصداقی (extensional logic )).

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

از آن‌جا که «خدا بالضروره وجود دارد» (بر اساس اصل لوئیس) به این معناست که حکم به وجود او باید از هر واقعیتی قابل شناخت باشد، نتیجه می‌شود که نه تنها مسلم است که خدا به هر چیز قابل شناختی که وجود دارد عالم است، بلکه همچنین او معلوم همة نفوسی است که قدرت کافی تأمل و تعمق برای تعبیر مناسب تجربه‌هایشان دارند. او به این‌معنا عالم به همه و معلوم همه است. عین همین تقابل (conversion ) می‌تواند به‌واسطة تأثیر علّی به وجود آید: نه تنها خدا تنها Aای است که در همه چیز مؤثر است، بلکه خدا همچنین تنها Aای است که از همه چیز تأثر می‌پذیرد. بنابراین، ما تا حالا چهار راه برای تمیز خدا بر اساس چهار مفهوم صرفاً عام یا پیشین ارائه کرده‌ایم و راه‌های دیگری هم امکان دارد؛ لذا من به این ادعا باز می‌گردم که وجود خدا لازمة هر واقعیت یا حقیقتی است و به اندازة «pV~p » پیشین است. و در واقع، مفهوم خطاناپذیری (infallibility ) به‌معنای این است که p مستلزم این است که خدا به p علم دارد و p ~ مستلزم آن است که خدا به p ~ علم دارد؛ به‌گونه‌ای که «pV~p » و «خدا می‌داند که p یا خدا می‌داند که p ~» معادل هم هستند. آنها به‌طور یکسان در اساسی‌ترین معنا غیر تجربی یا «صوری» هستند. اگر غیر از این فرض کنیم، میان علم مخلوق که بسته به رتبه‌اش تابع شانس و اتفاق، شرایط، و امکان است و علم خالق که حقیقتش به صورتی خطاناپذیر تضمین شده است، خلط کرده‌ایم.

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

البته، اصطلاح «منطق» یا «منطق صوری» (formal logic ) را می‌توان در معنای محدودی به‌کار برد که امروزه غالباً رایج است و شاید هم، همین به صلاح باشد. اما در این‌صورت واژة «تجربی» نیز باید تعریف دقیقی شود و نباید آن‌قدر وسیع و مبهم به‌کار برد که مطابق با «فرامنطقی» شود؛ زیرا دست‌کم به همان اندازه که اهمیت دارد معنای روشنی از «صوری» داشته باشیم، داشتن معنایی روشن از «تجربی» نیز اهمیت دارد و پوپر معنای «تجربی» را توضیح داده است. اما مطابق با این توضیح، اصطلاح «تجربی» نمی ‎تواند مطابق با «فرامنطقی» باشد، البته اگرمنظور از «منطقی» همان معنای رایج محدودش باشد. علاوه بر این، تا موقعی که مسائل مربوط به منطق جهت و منطق وظیفه ‎شناختی (deontological ) بهتر از وضعیت کنونی‌‌شان تنظیم نشده ‎اند، این جزم ‎اندیشی (dogmatism ) - اگر نگوییم دانش ‎ستیزی و تاریک‌اندیشی (obscurantism ) - خواهد بود که بخواهیم آنچه را که به طرز پیشین قابل شناخت است، طبق یکی از دیدگاه ‎های رایج دربارة تحلیل صوری تعریف کنیم.

حال توجه شما را به نتیجة بحث فوق جلب می ‎کنم که مورد غفلت بسیاری - و وسوسه می ‎شوم که بگویم مورد غفلت همه - قرار گرفته است. این‌که «هر قضیه ‎ای مستلزم حقایق ضروری است»، خودش مستلزم این است که هر قضیه ‎ای با قطع‌نظر از این‌که چقدر انتزاعی است مستلزم چنین حقایقی باشد. به علاوه، از آن‌جا که در استنتاج امر ضروری عناصر عینی همگی ‎شان بیرون قرار می ‎گیرند، می ‎توان نقطة شروع را یک مقدمة انتزاعی قرار داد. بنابراین، به‌جای این‌که استدلال کنیم «این جهان وجود دارد؛ بنابراین خدا، به‌عنوان موجود ضروری وجود دارد»، می ‎توانیم مقدمه را این‌گونه بیان کنیم که «چیزی وجود دارد». زیرا اگر قرار است نتیجه مطلقاً ضروری باشد (و گرنه موجود ضروری چیزی جز ضروری به‌لحاظ شرطی نخواهد بود و این چیزی نیست که برهان در پی اثبات آن است)، آن‌گاه نتیجه باید درست به همان صورت از مقدمة انتزاعی ‎تر اتخاذ شود. و بنابراین، «خدا بالضروره وجود دارد»، اگر صادق باشد، باید از «چیزی وجود دارد» استنتاج شود - آری، حتی از «یا چیزی وجود دارد یا چیزی وجود ندارد». (این شکل درست برهان جهان ‎شناختی (cosmological argument ) است، که چنان‌که می‌بینیم، اگر برهان وجودی معتبر باشد، آن هم باید معتبر باشد.) اما چنان‌که منطقاً بدیهی است، از یک قضیۀ انتزاعی صرف فقط قضایای انتزاعی می ‎توانند نتیجه شوند؛ زیرا یک قضیه هر چه عینی ‎تر باشد، به‌لحاظ منطقی غنی ‎تر است، یا مطلب بیشتری بیان می ‎کند. علاوه بر این، قضیه ‎ای کم ‎مایه ‎تر و ضعیف ‎تر از «چیزی وجود دارد»، نمی ‎توان یافت. بنابراین، «خدا وجود دارد» که از این قضیه گرفته می ‎شود، چنان‌که از هر قضیة دیگری گرفته می ‎شود، باید به همین صورت انتزاعی و کم ‎مایه باشد. علاوه بر این، هر قضیة ضروری که دربارۀ خدا صادق است باید در همین سطح انتزاعی باشد. قضیة «خدا می ‎داند که من و شما وجود داریم» را در نظر بگیرید. این قضیه محتوای عینی دارد و نمی ‎تواند ضروری باشد؛ و نیز نمی ‎تواند از قضیة «خدا، به‌عنوان موجودی که عالم مطلق است، وجود دارد» گرفته شود؛ زیرا حتی در صورتی که صادق نبودکه من و شما وجود داریم، این قضیه می ‎توانست صادق باشد، و روشن است که آنچه کاذب است کسی حتی - یا به ویژه - خدا علم به صدق آن ندارد. بنابراین، اگر آنسلم درمی ‎یافت که وجود ضروری خدا باید در واقع از واقعیت عینی یا حقیقی ‎اش بسیار متفاوت باشد، آن‌گاه ذهنش را برای تفکر و تأمل آزاد می ‎کرد؛ بدون آن‌که دربارة معنای ضرورت خدا واهمه یا دلبستگی ‎ای داشته باشد. ضرورت خدا آن است که چنان ویژگی ‎ها یا «کمالات»ی نظیر «علم به هر چیز قابل شناختی که وجود دارد» باید در شکلی عینی، با نظر به جهانی عینی متشکل از امور قابل شناخت، تحقق یابد، اما نه ضرورتاً در شکل و جهانی که بالفعل محقق است.

10. به چه معنا برهان وجودی منتج نیست؟

فرض کنید آنچه تاکنون گفتیم درست باشد؛ آیا نتیجه می ‎شود که خدا اثبات گشته است؟ نه اصلاً. توماس آکویناس و روشن ‎تر از او، لایبنیتس دلیل آن‌را ذکر کرده ‎اند: ما نشان نداده ‎ایم که کمال الاهی چیزی بیش از یک امر زبانی (verbal ) یا به قول لایبنیتس اسمی (nominal ) است. به این تعریف توجه کنید: «مربع ‎ ‏ْ‌دایرة بالضروره موجود». انکار وجود این به تناقض می ‎انجامد؛ زیرا لازم می ‎آید که بگوییم امر بالضروره صادق هنوز کاذب است. در عین‌حال، حکم به وجودش نیز تناقض ‎آمیز است؛ زیرا لازم می ‎آید که بگوییم آنچه دایره است، از همان حیث دایره نیست. راه خروج از این مشکل این است که تعریف پیشنهادشده را انکار کنیم؛ چرا که شکل نادرستی دارد و نه می ‎تواند صادق باشد نه کاذب. آنسلم نیز ما را با این مسئله مواجه می ‎کند که آیا تعریف او از خدا می ‎تواند هیچ چیز قابل تفکری را توصیف کند یا خیر. و از آن‌جا که - چنان‌که دیده ‎ایم - تعریف ابهام دارد و معنایش یا «هیچ بزرگ‌تری جز خودش» یا «هیچ بزرگ‌تری به‌طور مطلق» (simpliciter ) می ‎باشد، پرسش ما حالتی دو وجهی می‌یابد. آنسلم شق دوم را اراده می ‎کند و ما اشاره کردیم که این، تناقض ‎آمیز است. یک مفهوم تناقض ‎آمیز نمی ‎تواند مبنایی برای یک استدلال محکم بر صدق آن مفهوم فراهم کند. این‌که آیا آن برداشت دیگر از تعریف می ‎تواند از این تناقض ‎ها در امان بماند بدون آن‌که به تناقض ‎های دیگر خاص خودش دچار شود، پرسشی است که خارج از حیطة این نوشتار است؛ اما دیدیم که این برداشت دوم با تناقض ‎های موجود در برداشت آنسلمی روبه‌رو نیست.

یادداشت ‎های نویسنده

[1] C. Hartshorne ، “The Formal Validity and Real Significance of the Ontological Argument ، ” Philosophical Review ، 53 (1944) ، 225 - 45 ، esp. p. 234 n.

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

N. R. Hanson ، “A Budget of Cross - Type Inferences ، ” The Journal of Philosophy ، 58 (1961) ، 449 - 70.

[من برهان را به شکل cross - type مشاهده نمی‌کنم؛ نه مقدمات جنبة امکانی دارند و نه نتیجه. در عین‌حال، هانسون اشاره می‌کند که او برهان را رد کرده است.]

برای دیدن دیدگاه لوئیس، نک:

A Survey of Symbolic Logic (Berkeley ، 1918), p. 336 - 339;

و نیز

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

یادداشت ‎های مترجم

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

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

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

[1]. Charles Hartshorne, Anselm’s Discovery: A Reـ examination of the Ontological Proof for God’s Existence (LaSalle, Illinois: Open Court Publishing Company, 1965).

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

[3] . ویلیام آلستون (William P. Alston ) در مقالة “Hartshorne and Aquinas A Via Media” (1984) تجدید چاپ‌شده در W. P. Alston, Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology (Ithaca, NY: Cornell, 1989) به نقد دیدگاه پویشی هارتسهورن در مورد خدا پرداخته است. ترجمه‌ای ‌نه چندان دقیق از این مقاله در مجلة هفت آسمان، با مشخصات زیر آمده است: امیرعباس علیزمانی، «هارتشورن و آکویناس، راهی میانه»، هفت آسمان، شمارة 6، تابستان 1379، ص 65 ـ 96.

[4] . منظور پاسخ آنسلم به گانیلو است که هارتسهورن از آن با عنوان جوابیه (the Reply ) نام می ‎برد.