



Two Conflicting Objections to Anselm's Argument and Some Philosophical Reflections

Hamid Jafari-Zad (Corresponding Author)

Graduate of Level Three in Islamic Theology, Imam Sadiq Institute, Qom, Iran. hamidjafarizad99@gmail.com

Mohammad Ranjbar Hosseini

Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Theology, University of Quran and Hadith, Qom, Iran.
ranjbarhosseini@gmail.com



Citation Hamid Jafari-Zad. [Two Conflicting Objections to Anselm's Argument and Some Philosophical Reflections (Persian)]. *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2025; 30 (115): 173-198

10.22034/QABASAT.2025.725057

Received: 22 June 2024 , **Accepted:** 04 November 2024

Abstract

Anselm's Argument, one of the oldest arguments for the existence of God, has often been rejected by Muslim philosophers. Their primary reason for this rejection is the confusion between primary essential predication (al-ḥaml al-awwalī al-dhātī) and common technical predication (al-ḥaml al-shāye'). The core of their objection is that no concept can generate its instance; in other words, the mere presence of a concept does not entail its actual existence. However, a closer examination of Anselm's reasoning for the supposed entailment between "conceiving of the greatest being" and "his actual existence" may render this objection invalid. According to Anselm, the aforementioned principle has a unique exception—specifically, when existence is included within the very concept itself. Muslim philosophers neither critique Anselm's justification for this exception nor engage directly with the content of his claim; rather, they simply merely deny Anselm's claim. Kant, on the other hand, addresses Anselm's rationale for this exception. From Kant's perspective, Anselm's exception lies in treating existence as a predicate that describes external objects—an idea that Kant explicitly rejects.

Keywords: Primary Essential Predication, Common Technical Predication, Philosophical Secondary Intelligibles, Logical Secondary Intelligibles.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



دو اشکال متنافی بر برهان آنسلم

حمید جعفری زاد؛ (نویسنده مسئول)

دانش آموخته سطح سه کلام اسلامی موسسه امام صادق علیه السلام. قم. ایران. hamidjafari99@gmail.com

محمد رنجبر حسینی

استادیار گروه کلام قرآن و حدیث دانشگاه قرآن و حدیث. قم. ایران. ranjbarhosseini@gmail.com



Citation Hamid Jafari-Zad. [Two Conflicting Objections to Anselm's Argument and Some Philosophical Reflections (Persian)]. [QABASAT \(A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology\)](#). 2025; 30 (115): 173-198

doi 10.22034/QABASAT.2025.725057

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۰۲ ، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۱۳

چکیده

برهان آنسلم که یکی از دیرینه‌ترین برهان‌های اثبات خداست، بیشتر از سوی فلاسفه مسلمان رد شده است. دلیل ایشان برای رد این برهان، خلط بین حمل اولی و حمل شایع است. گزیده این اشکال، آن است که هیچ مفهومی برای خودش مصداق نمی‌سازد؛ یا به عبارت دیگر، لازمه هیچ مفهومی، مصداق داشتن نیست، اما به نظر می‌رسد دقت نظر در دلیلی که آنسلم برای ملازمه بین «تصور بزرگ‌ترین موجود» و «وجود داشتن آن» پیش چشم داشته است، این اشکال را رد کند؛ چراکه از دیدگاه آنسلم قاعده پیش گفته، یک استثنا دارد و آن در جایی است که «وجود» در «مفهوم» گرفته شده باشد. فلاسفه مسلمان نه دلیل آنسلم برای وجود این استثنا را نقد می‌کنند و نه مدعای آنسلم را نقد می‌کنند، بلکه تنها مدعای آنسلم را رد می‌کنند، اما کانت، به چرایی وجود استثناء یادشده از دیدگاه آنسلم می‌پردازد. از نگاه کانت، استثناء آنسلم به سبب آن است که او «وجود» را توصیف کننده اشیاء خارجی می‌شمارد در حالی که کانت این مطلب را نمی‌پذیرد.

واژگان کلیدی: حمل اولی، حمل شایع، وجود، معقول ثانی فلسفی، معقول ثانی منطقی



مقدمه

برهان آنسلم، یکی از دیرینه‌ترین برهان‌های اثبات وجود خداوند بلند مرتبه است که به وسیله آنسلم قدیس (۱۰۳۳-۱۱۰۹م) طراحی شده است. برهان آنسلم از نوع برهان‌های وجودشناختی است. در این نوع برهان، وجود خدا، بدون تأیید با بینه تجربی (بینه برآمده از تجربه) و تنها بر پایه تحلیل تصور خدا اثبات می‌شود (پامر، ۱۳۹۳، ص ۶). این‌گونه برهان در سنت اسلامی هم بیان شده است (رک: نراقی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۸۴ / غروی اصفهانی، بی‌تا، ص ۷۱).

بسیاری از اندیشمندان مسلمان و غربی، این برهان را باطل می‌دانند، ولی کشف مغالطه‌ای که در این برهان وجود دارد می‌تواند در سرنوشت برخی دیگر از برهان‌های اثبات وجود خدا هم کارساز باشد؛ چراکه اگر اشکال کانت بر این برهان را بپذیریم، چاره‌ای نداریم جز آنکه برهان امکان را هم مردود بدانیم و بلکه نقد کانت بر برهان آنسلم، بسیاری از مباحث فلسفه اسلامی را با چالش جدی می‌کند.

فلاسفه و اندیشمندان مسلمان، بیشتر این برهان را به سبب خلط بین مصداق و مفهوم رد کرده‌اند و در تبیین آن، از اصطلاحات حمل اولی و حمل شایع، استفاده کرده‌اند. آنها همچنین نقد کانت را که تحت عنوان «انکار وجود محمولی» بیان می‌شود، نپذیرفته‌اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، ص ۱۲۱).

از همین عنوانی که مسلمانان به اشکال کانت داده‌اند، روشن است که به گمان اندیشمندان مسلمان، کانت منکر آن شده است که «وجود» می‌تواند محمول واقع شود و در نتیجه، هلیات بسیطه را نمی‌پذیرد. این همان نکته‌ای است که نگارنده به دنبال نقد آن است. در این پژوهش، تقریبی نو از اشکال کانت ارائه شده است که در آن بر اساس ادبیات فلسفه اسلامی، نظریه کانت بازسازی شده است. از این رو، برای خواننده‌ای که در سنت فلسفه اسلامی تربیت شده است، قابل فهم شده است.

همچنین نقدی که در این مقاله از دیدگاه فلاسفه اسلامی درباره برهان آنسلم بیان شده است، نقدی سراسر ابتکاری است. البته اصغر واعظی پیش از نگارنده در کتاب برهان

دواشکال متنافی بر برهان آنسلم

وجودی از آنسلم تا کانت، با وجود درست دانستن اشکال خلط بین مصداق و مفهوم، تبیین آن را به وسیله اصطلاحات حمل اولی و حمل شایع، درست ندانسته است (واعظی، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹)، اما در پژوهش پیش‌رو، هم اصل اشکال و هم تبیین آن با اصطلاحات یادشده، نقد شده است.

پیش از ورود به اصل بحث، لازم است تقریری از برهان آنسلم ارائه شود تا جایگاه اشکال فلاسفه مسلمان و همچنین اشکال کانت، روشن شود. البته آشکار است که در این پژوهش، قصد بررسی برهان وجودی یا تقریر خاصی از این نوع برهان را نداریم. از این رو تقریرهای گوناگون این برهان را که به وسیله اندیشمندان مسلمان و غیرمسلمان مطرح شده، گسترده بررسی نمی‌کنیم، بلکه تنها به طور کوتاه، تقریر آنسلم بیان می‌شود.

تقریر برهان

آنسلم برهان را چنین بیان می‌کند:

«... باری، ما بر آنیم تو چیزی هستی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید. آیا چنین سرشتی - چنانکه سفیه در دل گوید خدا نیست - موجودیت ندارد؟ لیکن یقیناً همین سفیه چون قول مرا بشنود که گویم: «چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید»، مسموعش را ادراک می‌کند و آنچه را ادراک می‌کند در فهمش است؛ حتی اگر هستی او را ادراک نکند... بنابراین سفیه خود نیز بایستی به موجودیت چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، در فهمش اقرار کند... و نیز یقیناً آن که عظیم‌تر از آن در نظر ناید فقط در فاهمه نتواند ماند. پس اگر آن که عظیم‌تر از آن در نظر ناید صرفاً در فاهمه باشد، می‌توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت نیز باشد، امری که عظیم‌تر از آن در نظر ناید،^{۲*} چیزی است که عظیم‌تر از او در نظر آید، اما یقیناً چنین امری ناشدنی است. بنابراین شائبه‌ای نیست که آنچه عظیم‌تر

۱. یعنی اگرچه هستی چنین مفهومی در ذهنش را ادراک نکند نه هستی او در خارج از ذهن.

۲. شاید بتوان گفت مراد از جمله «می‌توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت هم باشد امری که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، چیزی است که...» آن است که «می‌توان گفت اندیشیدن در آن ماهیتی که همانا امری باشد که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، چیزی است که...».

از او نظر آید، وجود دارد؛ هم در فاهمه و هم در عالم واقع» (آنسلم قدیس، ۱۳۸۶، ص ۴۵). همان زمانی که آنسلم برهانش را بیان کرد، گونیلوی راهب انتقادی به آن مطرح کرد و آن، این بود که اگر برهان آنسلم را بپذیریم به امور بی معنایی خواهیم رسید؛ برای نمونه، می توان بزرگ ترین و کامل ترین جزیره را فرض کرد و بعد هم بگوییم اگر این جزیره وجود نداشته باشد بایسته است که ما درواقع، بزرگ ترین و کامل ترین جزیره را فرض نکرده باشیم درحالی که ما درواقع، بزرگ ترین و کامل ترین جزیره را فرض کرده ایم؛ پس بزرگ ترین و کامل ترین جزیره که ما فرض کرده ایم وجود دارد.

پاسخ آنسلم به انتقاد گونیلو آن است که بین «بزرگ ترین و کامل ترین موجود» و «بزرگ ترین و کامل ترین چیز موجود» فرق وجود دارد؛ چون بزرگ ترین و کامل ترین موجود، متصف به وجودی است که امکان عدم ندارد: «پس این [وجودی] که عظیم تر از آن در نظر ناید، چندان حقیقی است که نبودش حتی به اندیشه در نمی آید» (همان، ص ۴۷). «بازهم چنانچه کسی بگوید که فکر می کند این وجود، نیست، می گویم همین که بدان وجود بیندیشد، یا به کسی که عظیم تر از او در نظر ناید، بیندیشد و یا نیندیشد؛ چنانچه بدو نیندیشد، او جز به کسی که نبودش را ادراک نکرده است، نمی اندیشد؛ چنانچه بدو بیندیشد، مسلماً به چیزی می اندیشد که نمی تواند به مثابه نابوده ادراک شود» (همان، ص ۱۲۴).

بنابراین چنین نیست که هرگونه بزرگ ترین چیزی که تصور شود، لازم بیاید که وجود داشته باشد؛ چون بزرگ ترین موجود، از آنجا که عدمش قابل تصور نیست، از بزرگ ترین چیزها که تصور می شود، بزرگ تر است. به بیان دیگر، برهان آنسلم می گوید لازمه تصور «بزرگ ترین موجود»، آن است که وجود داشته باشد، ولی نمی گوید «هر چیزی که بزرگ ترینش را تصور بکنید» لازم است وجود داشته باشد. ممکن است گفته شود «هر چیزی که بزرگ ترینش تصور بشود»، مثل «بزرگ ترین موجود» است و با آن فرقی ندارد، ولی آنسلم پاسخ می دهد، فرق دارد چون بزرگ ترین موجود برای آنکه بزرگ ترین موجود باشد باید متصف به وجود ضروری باشد، اما چیزهای دیگر که بزرگ ترین شان تصور می شود متصف به وجود ضروری نیستند، بلکه تنها بزرگ ترین و کامل ترین در نوع خودشان هستند که وجود آنها ضروری نیست.

اشکال خلط بین مفهوم و مصداق به سبب عدم تشخیص حمل اولی از حمل شایع

بسیاری از نقدکنندگان برهان آنسلم، بر این باورند که اشکال این برهان، از آنجا ناشی می‌شود که بین حمل اولی و حمل شایع در مقدمات آن خلط شده است. خود این ناقدین به دو صورت این نقد را تقریر کرده‌اند که در ذیل تحت عنوان «الف» و «ب» بررسی می‌شود:

الف. تقریر نخست، اشکال به تالی

در برهان آنسلم گفته می‌شود: زمانی بزرگ‌ترین موجود، بزرگ‌ترین موجود است که در خارج موجود باشد والا، آنچه فرض شده است که بزرگ‌ترین موجود است، درواقع بزرگ‌ترین موجود نیست.

ما برای اختصار، به جای عبارت «بزرگ‌ترین موجود»، x قرار می‌دهیم و برهان آنسلم را به صورت یک قیاس استثنائی بازنویسی می‌کنیم:

مقدمه اول: اگر x در خارج موجود نباشد، آن‌گاه x ، x نیست.

مقدمه دوم: لکن x ، x است.

نتیجه: پس x در خارج موجود است (یوسفیان، ۱۳۸۹، ص ۶۳).

در این قیاس استثنائی از نقیض تالی، نقیض مقدم نتیجه گرفته شده است، ولی از نگاه این ناقدین، صورت‌بندی یادشده دارای اشکال است؛ چراکه اگر در تالی مقدمه اول، حمل اولی مورد نظر باشد، مقدمه اول نادرست است؛ زیرا خواه x در خارج از ذهن موجود باشد خواه نباشد، در هر صورت x ، x است؛ اما اگر از تالی در مقدمه اول، حمل شایع اراده شده باشد، مقدمه دوم را نمی‌توان به کار گرفت؛ زیرا در این صورت این مقدمه نه امر بدیهی، بلکه همان مطلوبی است که باید آن را اثبات کرد (همان، ص ۶۶).

نقد

چنانکه گذشت برهان آنسلم دو مرحله دارد: یک مرحله مربوط به پیش از انتقاد گونیلو است و مرحله بعد باتوجه به انتقاد اوست. مراد از «بزرگ‌ترین موجود» که برای اختصار به جای آن x گذاشته شد، در مرحله اول موجودی است که صفات متعددی از جمله

صفت «وجود» را دارد و مراد از آن در مرحله دوم موجودی است که صفات متعددی از جمله صفت «وجود ضروری» را دارد. در اینجا که در مقام بررسی اشکال خلط بین مصداق و مفهوم هستیم، یک بار بررسی می‌کنیم که آیا این اشکال به مرحله اول برهان آنسلم وارد است یا نه؟ و در گام بعدی بررسی می‌شود که آیا این اشکال به مرحله دوم از برهان آنسلم وارد است یا نه؟

در گام نخست می‌گوییم: به طور مسلم، مراد آنسلم از تالی در مقدمه اول، به حمل اولی است نه شایع؛ یعنی او می‌گوید: اگر x در خارج موجود نباشد، آنگاه تصور و مفهوم x ، همان تصور و مفهوم x نیست، اما این اشکال که «چه x در خارج موجود باشد یا نباشد، در هر صورت x ، همان x است» وارد نیست؛ چراکه دلیل وجود ملازمه بین مقدم و تالی از دیدگاه آنسلم، آن است که یک موجود برای آنکه بزرگ‌ترین و کامل‌ترین موجود باشد، باید ویژگی‌هایی داشته باشد. ویژگی‌هایی که یک موجود را کامل‌ترین و بزرگ‌ترین می‌کند، باید ویژگی‌هایی باشد که از مصداق خارجی، انتزاع می‌شود؛ یعنی باید ذهن در رسیدن به آن ویژگی‌ها، کاشف باشد نه مخترع.

اشتباه نشود نمی‌گوییم باید مصداق کامل‌ترین موجود، وجود داشته باشد تا بتوانیم آن ویژگی‌ها را از آن انتزاع بکنیم، بلکه می‌گوییم باید آن ویژگی‌های از نوع ویژگی‌هایی باشد که ذهن از خارج انتزاع می‌کند نه ویژگی‌هایی که خودش می‌سازد. به بیان دیگر، باید از نوع ویژگی‌هایی باشد که مصداق خارجی را توصیف می‌کند نه مفاهیم و تصورات ذهنی را. چون این، مصداق بزرگ‌ترین موجود است که در واقع، بزرگ‌ترین موجود است نه مفهوم آن. به عبارت فنی، آن ویژگی‌ها باید از معقولات ثانیه فلسفی باشند نه معقولات ثانیه منطقی (رک: مصباح‌یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۸۵).

برای مثال، بزرگ‌ترین و کامل‌ترین موجود، قادر است. قدرت، صفتی است که ذهن ما، از مشاهده کارهایی که یک شیء انجام می‌دهد، از آن شیء انتزاع می‌کند، والا مفهوم و تصویر ذهنی آن شیء، هیچ قدرتی ندارد. پس کامل‌ترین موجود باید صفاتی داشته باشد که شأن‌شان، شأن انتزاع از مصداق است یا به بیان دیگر، توصیف‌گر مصداق هستند.

دواشکال متنافی بر برهان آنسلم

آنسلم بر این باور است که یکی از این نوع صفات، صفت «وجود» است. پس x برای اینکه کامل‌ترین موجود باشد باید «عالِم» باشد، «قادر» باشد... و «موجود» باشد و اگر ما برای موجودی که فرض کرده‌ایم بزرگ‌ترین موجود است، صفت «موجودبودن» را در نظر نگیریم درواقع، بزرگ‌ترین موجود را تصور نکرده‌ایم.

چراکه بنا بر فرض «وجودداشتن» از نوع ویژگی‌هایی است که مصداق را توصیف می‌کند. مثل عالم‌بودن و قادربودن. «عالِم‌بودن»، «قادربودن» و... صفاتی هستند که از مصداق اگر وجود داشته باشد، انتزاع می‌شود. «وجودداشتن» هم صفتی است که از مصداق اگر وجود داشته باشد، انتزاع می‌شود، اما نمی‌شود بگویید: بزرگ‌ترین موجود، صفت «وجودداشتن» را دارد، ولی درعین حال وجود ندارد؛ چون تناقض است. ازاین‌رو شرط یادشده - یعنی عبارت «اگر وجود داشته باشد» در دو خط بالاتر - برای صفت «وجودداشتن»، بی‌شک محقق است، بلکه آن شرط درواقع خود همان صفت است.

به بیان دیگر، اگرچه مفهوم برای خودش مصداق نمی‌آفریند و اگرچه بین چیستی یک مفهوم و هستی آن ملازمه‌ای نیست، ولی این قانون استثناء دارد و آن، جایی است که در مفهوم مزبور، «وجود» به عنوان توصیف‌کننده اشیاء خارجی، گرفته شده باشد. اگر چنین باشد آن مفهوم هم‌بسته و ملازم با هستی و مصداق داشتن است. در اینجا، دیگر نمی‌توان اشکال کرد که بین چیستی مفهوم و هستی آن ملازمه نیست؛ چون آنسلم پاسخ می‌دهد آن قانون کلی نیست و استثناء دارد و آن، جایی است که «وجود» در مفهوم اخذ شده باشد (به دلیلی که گذشت).

در گام دوم می‌گوییم: اگر وجودی که بزرگ‌ترین موجود را توصیف می‌کند «وجود ضروری» باشد - «چنانچه آنسلم در پاسخ به گونیلو چنین ادعایی داشت» - آن‌گاه بزرگ‌ترین موجود، موجودی است که نمی‌توان تصور کرد که وجود نداشته باشد؛ اما اگر بگوییم بزرگ‌ترین موجود، وجود ندارد گرفتار تناقض شده‌ایم؛ چون به آن معناست که آنچه نمی‌توان تصور کرد وجود ندارد، وجود ندارد. ازاین‌رو، تصور بزرگ‌ترین موجود، ملازم با وجودداشتن آن در خارج است.

در اینجا هم نمی‌توان اشکال کرد «بزرگ‌ترین موجود، مصداق داشته باشد یا نداشته باشد، ضربه‌ای به تصور ما از بزرگ‌ترین موجود نمی‌زند»؛ چون آنسلم پاسخ می‌دهد اگر در مفهومی، این اخذ شده باشد که عدمش در خارج امکان‌پذیر نیست - چنانکه در مفهوم بزرگ‌ترین موجود، مأخوذ است - دیگر نمی‌توانید بگویید این مفهوم به حمل شایع وجود ندارد؛ چون گرفتار تناقض می‌شوید.

به بیان دیگر، آنسلم بر این باور است که اگر در مفهومی، «وجود» یا «وجود ضروری» اخذ شده باشد، آن مفهوم ملازم با مصداق داشتن است و استثنائی بر این قاعده که «بین مفهوم و مصداق ملازمه نیست» شمرده می‌شود. بنابراین درست نیست که به آنسلم اشکال شود «استدلال شما درست نیست؛ چون بین مفهوم و مصداق ملازمه نیست»، بلکه روش درست نقد استدلال آنسلم، آن است که بررسی شود آیا موردی که او ادعای استثنای کرده است، درست است یا نه؟

جالب آن است که فیلسوفان و متکلمان مسلمان در این عقیده که «وجود» و «وجود ضروری»، معقول ثانی فلسفی است، با آنسلم هم عقیده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۳۲ / مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۲۸۶). از دیدگاه ایشان، شیء خارجی متصف به «وجود» می‌شود نه مفهوم و تصویر ذهنی آن در ذهن؛ چنانچه از دیدگاه آن‌ها واجب‌الوجود، موجودی است که عدم در آن راه ندارد، نه مفهومی که لزوماً مصداق دارد؛ بنابراین چاره‌ای ندارند که مورد استثنای آنسلم را بپذیرند.

ب. تقریر دیگر، اشکال به مقدم

برخی دیگر از ناقدین، نقد خلط بین حمل اولی و شایع در برهان آنسلم را به گونه‌ای دیگر تقریر کرده‌اند. این ناقدین محترم نقد خود را متوجه مقدم گزاره شرطیه «اگر x در خارج موجود نباشد، آنگاه x ، x نیست» کرده‌اند برخلاف تقریر سابق که اشکال خلط حمل اولی و شایع را متوجه تالی آن گزاره کرده بود.

بیان تقریر به شرح ذیل است:

در صورتی می‌توان گفت اگر کامل‌ترین موجود در خارج موجود نباشد آن‌گاه کامل‌ترین موجود در ذهن من، کامل‌ترین موجود نیست که وجود را در مقدم به حمل اولی از آن - کامل‌ترین موجود - سلب کنیم درحالی‌که به حمل شایع سلب شده است.

به بیان روشن‌تر، کامل‌ترین موجود برای آنکه کامل‌ترین باشد، باید صفاتی داشته باشد که یکی از آن‌ها «موجودبودن» یا «وجود ضروری داشتن» است. حال اگر گفته شود «کامل‌ترین موجود به حمل اولی موجود نیست» معنا آن است که در مفهوم «کامل‌ترین موجود»، «موجودبودن» یا «وجود ضروری داشتن» وجود ندارد. در این صورت «کامل‌ترین موجود»ی که ما تصور کرده‌ایم دارای یکی از مؤلفه‌های «کامل‌ترین بودن» نیست. از این رو، به حمل اولی موجودنبودن کامل‌ترین موجود، با کامل‌ترین بودن آن موجود تنافی دارد.

اما اگر گفته شود «کامل‌ترین موجود به حمل شایع موجود نیست» دیگر محمول، کاری به مفهوم و تصویری که ما از موضوع - یعنی «کامل‌ترین موجود» - داریم ندارد، بلکه می‌گویند مصداق آن مفهوم در خارج موجود نیست، بدون اینکه هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن مفهوم بکنند. از این رو، به حمل شایع موجودنبودن کامل‌ترین موجود، منافاتی با کامل‌ترین بودن آن ندارد.

پس وقتی در مقدم از گزاره شرطیه فوق می‌گوییم: «اگر بزرگ‌ترین موجود، در خارج موجود نباشد» در واقع داریم موجودبودن را به حمل شایع از بزرگ‌ترین موجود سلب می‌کنیم. از این رو درست نیست که در تالی بگوییم: پس بزرگ‌ترین موجود، همان بزرگ‌ترین موجود به حمل اولی نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، صص ۵۱ و ۲۰۲-۲۰۳ / ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۹، ص ۲۹۵).

نقد

زمانی که ما کامل‌ترین موجود را در ذهن خود تصور می‌کنیم، در واقع داریم درباره مصداق کامل‌ترین موجود، در ذهن خود تصویرسازی یا به عبارت بهتر مفهوم‌سازی می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم اگر مصداقی در خارج از ذهن، صفات خاصی داشته باشد، آن مصداق، کامل‌ترین موجود است.

حال اگر بپذیریم صفت «موجود بودن در خارج»، یکی از صفاتی است که یک مصداق، برای اینکه کامل ترین باشد، باید داشته باشد، آن گاه اگر بگوییم «کامل ترین موجود، به حمل شایع موجود نیست»، دیگر کامل ترین موجود، کامل ترین نیست؛ چراکه حمل شایع در مورد مصداق موضوع بحث می کند نه مفهوم موضوع، برخلاف حمل اولی (مظفر، ۱۴۲۴، ص ۱۰۱).

پس وقتی گفته می شود «کامل ترین موجود، به حمل شایع موجود نیست» به این معنی است که مصداق کامل ترین موجود در خارج تحقق ندارد؛ درحالی که بنا بر فرض «کامل ترین موجود» وقتی کامل ترین موجود است که دارای صفت «در خارج موجود بودن» باشد.

به بیان دیگر، شما تصور کرده اید مصداقی را که آن مصداق، دارای صفت «در خارج موجود بودن» است؛ بنابراین وقتی می گوئید کامل ترین موجود به حمل شایع موجود نیست درواقع دارید می گوئید: «آنچه در خارج موجود است، در خارج موجود نیست».

آنچه گذشت مربوط به فرضی بود که بگوییم کامل ترین موجود به حمل شایع «در خارج» موجود نیست و نشان داده شد که اگر «وجود» را به حمل شایع از «کامل ترین موجود» سلب کنیم، آن گاه مفهومی که از «بزرگ ترین» موجود داریم، درواقع همان مفهوم «بزرگ ترین موجود» نیست.

اما باید بدانیم که برخلاف نظر ناقدین محترم، به حمل اولی موجود نبودن کامل ترین موجود هم، ضرری به کامل ترین بودن موجود ذهنی ما نمی زند؛ چه آنکه بنا بر این که صفت «در خارج موجود بودن» یکی از صفات «کامل ترین موجود» باشد اگر گفته شود «کامل ترین موجود به حمل اولی موجود نیست» ضربه ای به کامل ترین بودن «کامل ترین موجود» نمی خورد؛ چون آن مؤلفه ای که سبب کامل ترین بودن «کامل ترین موجود» است، «در خارج موجود بودن» است، نه این همانی مصداق یا مفهوم «کامل ترین موجود» با مفهوم «وجود». توضیح آنکه، عقدالوضع در قضیه «کامل ترین موجود به حمل اولی موجود نیست» یا حمل اولی است و یا شایع صناعی.

اگر در قضیه فوق، عقدالوضع، حمل اولی باشد آن گاه معنا آن است که «مفهوم» کامل ترین موجود»، همان مفهوم «موجود» نیست؛ یعنی این دو مفهوم با هم یکی نیستند؛ که این امر مسلمی است، ولی ضرری به برهان آنسلم نمی زند؛ چون یکی از مؤلفه های مفهوم «کامل ترین موجود» آن است که «کامل ترین موجود» مصداق مفهوم موجود است نه همان مفهوم موجود.

اگر عقدالوضع در قضیه فوق، حمل شایع باشد آن گاه، معنا آن است که «مصادق مفهوم «کامل ترین موجود»، همان مفهوم «موجود» نیست». این مطلب هم امر مسلمی است و همچنان ضرری به برهان آنسلم نمی زند؛ چراکه از دیدگاه آنسلم کامل ترین موجود، مصداق موجود است نه مفهوم آن. بلکه به طور اساسی، جای تعجب است که چرا ناقدین محترم پنداشته اند که اگر وجود داشتن به حمل اولی از کامل ترین موجود سلب شود، به کامل ترین موجود بودن آن مفهوم، ضربه وارد می شود، چون به طور اساسی، معنای سلب نمودن «موجود» به حمل اولی آن است که «آن مفهوم، همان مفهوم موجود نیست» نه آنکه «آن مفهوم، مشتمل بر «صفت موجود بودن در خارج» نیست»؛ چنانچه معنای حمل نمودن موجود به حمل اولی یعنی «آن مفهوم، همان مفهوم موجود است» (طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۴۹).

برای مثال، درست است که بگوییم: «آب به حمل اولی، موجود نیست»؛ یعنی مفهوم آب غیر از مفهوم موجود است (همانند این مثال موجود در: مظفر، ۱۴۲۴، ص ۷۵). همچنین درست است که بگوییم: «شیء به حمل اولی، موجود است»؛ یعنی مفهوم شیء، همان مفهوم موجود است، اما اگر گفتیم «آب به حمل اولی، موجود نیست» معنایش آن نیست که «وجود خارجی داشتن» در مفهوم آب گرفته نشده است.

آنچه تا اینجا ذکر شد، مربوط به مرحله نخست از استدلال آنسلم بود، اما در گام دوم می گوییم: آنسلم در مرحله دوم استدلالش در پاسخ به گونیلو می گوید یکی از اوصاف بزرگ ترین موجود، وجود ضروری داشتن است. اندیشمندان مسلمان با این فرض آنسلم مشکلی ندارند. آن ها هم بر این باورند که حقیقت و مصداق خداوند تعالی، متصف به وجود ضروری می شود. واجب الوجود یعنی آن موجودی که عدم در آن راهی ندارد، نه مفهومی که لازم است مصداق داشته باشد.

با این اوصاف دیگر نمی‌توان به آنسلم ایراد گرفت که «به حمل شایع موجود نبودن کامل‌ترین موجود، منافاتی با کامل‌ترین موجود بودنش در تصور ما ندارد»؛ چراکه آنسلم باور دارد این مطلب یک استثناء است. از دیدگاه آنسلم، اگر در مفهومی، وجود ضروری اخذ شود، آن مفهوم، ملازم با وجود و مصداق است. نمی‌توان گفت: «آنچه عدمش قابل تصور نیست، موجود نیست»؛ چون شما درواقع، عدم آن را تصور کرده‌اید و این خلاف فرض است؛ چراکه فرض آن بود که عدمش قابل تصور نباشد. ایراد اندیشمندان مسلمان در صورتی وارد بود که وجود ضروری در مفهوم بزرگ‌ترین موجود اخذ نشده بود، اما ایشان باور دارند «وجود ضروری» توصیف‌کننده اشیاء خارجی هست و می‌تواند با آن صفت، حقیقت یک شیء را تعریف کرد. پس امکان اخذ چنین صفتی - یعنی وجود ضروری - در مفاهیم وجود دارد و اگر اخذ شد، چاره‌ای نیست که آن را ملازم با وجود بدانند.

اشکال کانت

چنانکه مسلم است در نگاه آنسلم، بزرگ‌ترین و برترین موجود تصورشدنی، تنها زمانی بزرگ‌ترین و برترین خواهد بود که متصف به «وجود» شود و «موجود بودن» بر آن حمل شود. این نکته همان مطلبی است که کانت آن را نقد کرده است.

باید گفت «محمول»ها کلماتی هستند که به ویژگی‌های چیزها اشاره می‌کنند. برای نمونه، در گزاره «مری موبور است»، «مری» موضوع و «موبور است» محمول است. ممکن است محمول در این مثال «نوازنده است»، «ریزاندام است»، «دندان درد دارد» و... باشد. اکنون پرسش این است که آیا «وجود» محمول است؟ آیا وجود به ویژگی یا کیفیتی در چیزی اشاره می‌کند؟ پاسخ کانت این است که وقتی می‌گوییم چیزی وجود دارد، صفت خاصی به آن نسبت نداده‌ایم. از این رو، کلمه «وجود» را نمی‌توان محمول واقعی دانست (پامر، ۱۳۹۳، ص ۲۲).

از نگاه کانت، «محمول» زمانی «واقعی» است که بر مفهوم موضوع بیفزاید؛ برای مثال، وقتی می‌گوییم «زید نویسنده است»، زید هم می‌تواند نویسنده باشد و هم ممکن است نویسنده نباشد؛ یعنی نویسنده بودن یا نبودن، ذات یا ذاتی زید نیست. از این رو وقتی می‌گوییم «زید

نویسنده است» بر مفهومی که برای زید می شناختیم - که زید بودن زید را تشکیل می داد - یک مفهوم دیگر افزوده می شود.

حال پرسش آن است که آیا «وجود» یک محمول واقعی است؟ پیش از پاسخ دادن به این پرسش، لازم است توجه شود که از نگاه کانت، هرچیزی از جمله «وجود» می تواند محمول منطقی باشد، ولی ممکن نیست «وجود» محمول واقعی باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۱)، بلکه می توان خود موضوع را محمول قرار داد، اما محمول واقعی، محمولی است که بر مفهوم موضوع بیفزاید. به همین سبب، «انسان، انسان است» یک محمول واقعی نیست.

به بیان دیگر، حمل، به حمل حقیقی و حمل غیرحقیقی تقسیم می شود. در حمل حقیقی، محمول از خصوصیتی در موضوع خبر می دهد؛ یعنی تصور موضوع به خودی خود، ما را به خصوصیتی که محمول خبر از آن می دهد، نمی رساند. از این رو در قضیه حقیقی، محمول بر موضوع می افزاید، اما در حمل غیرحقیقی، لازم نیست محمول از خصوصیتی در موضوع خبر دهد. بنابراین، هرکدام از جمله های «انسان، انسان است» و «هر زوجی دارای همسر است» از لحاظ ادبی یک حمل به شمار می آیند، بلکه جمله «ب، ج است» هم یک حمل است، اما این مثال ها، حمل حقیقی شمرده نمی شوند؛ چراکه در آن ها، محمول از خصوصیتی در موضوع خبر نمی دهد، بلکه در دو مورد نخست، خود تصور موضوع برای پی بردن به آن خصوصیت کافی است و مورد اخیر هم یک قضیه تمرینی است نه واقعی.

اگر «وجود» محمول واقع شود دو صورت دارد: یا مراد از موضوع، مصداق آن است و یا مراد از موضوع، مفهوم آن است. اگر مراد از موضوع، مصداق آن باشد، در این صورت قضیه های هلیه بسیطه، قضیه هایی غیرحقیقی خواهند بود که محمول در آن ها در واقع، هیچ خبری از موضوع نمی دهد. قضیه های هلیه بسیطه در این صورت تنها شبیه قضیه هستند نه قضیه ای واقعی و حقیقی؛ چراکه اگر مراد از موضوع، مصداق آن باشد، محمول «یعنی موجود است» نمی تواند اطلاعی در مورد موضوع بدهد که تصور موضوع، بی نیازکننده از آن نباشد؛ چون امکان ندارد که مصداق موضوع هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد تا بتوان با محمول «یعنی موجود است» بیان کرد که مصداق، دارای خصوصیت

وجود است نه عدم. هستی [وجود] به طور آشکار محمول واقعی نیست؛ یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء اضافه شود (کانت، ۱۳۹۴، ص ۵۶۶).

فرض کنید به شما بگویند «یک رئیس جمهور خوب چه ویژگی هایی دارد؟». در این پرسش، به راستی از شما می خواهند که ویژگی هایی را که اگر مصداق یک رئیس جمهور داشته باشد، رئیس جمهور خوبی می شود بیان کنید. شما می توانید در پاسخ بگویید مصداق یک رئیس جمهور در صورتی که شجاع باشد، راست گو باشد، سابقه مدیریتی قوی داشته باشد و... رئیس جمهور خوبی است؛ اما پرسش آن است که آیا می توانید بگویید یکی دیگر از ویژگی هایی که سبب می شود مصداق یک رئیس جمهور، خوب باشد آن است که آن مصداق، موجود باشد؟!

بدون تردید، پاسخ منفی است؛ چراکه مصداق یک رئیس جمهور نمی تواند وجود نداشته باشد. پس «وجود»، توصیف کننده مصداق نیست. بله؛ اگر مراد از موضوع در قضیه های هلیه بسیطه، مفهوم آن باشد، آن گاه این گونه قضایا، قضایایی حقیقی خواهند بود؛ به این سبب که مفهوم موضوع هم می تواند در خارج وجود داشته باشد و هم می تواند معدوم باشد. از این رو اگر با محمول «یعنی موجود است» از آن خبر دادیم درواقع، ویژگی ای را بیان کرده ایم که تصور موضوع ما را از آن بی نیاز نمی کند. اگر در قضیه های هلیه بسیطه، مراد از موضوع، مفهوم آن باشد، با محمول «یعنی موجود است» به موضوع می افزاییم.

اما مسلم است که قضیه های هلیه بسیطه، از موضوع خبر می دهند و مثل «انسان انسان است» دوباره تکرار موضوع نیستند. همچنین مشخص است که محمول در این نوع قضیه ها از تحلیل موضوع به دست نمی آید؛ یعنی مثل «مثلث، سه ضلع دارد» و یا «مجموع زوایای مثلث، یک صد و هشتاد درجه است» نیستند که محمول به صورت بداهه و یا با استدلال و نظر از تحلیل خود موضوع به دست می آید؛ چه آنکه امکان ندارد مثلث، مثلث باشد و سه ضلع نداشته باشد و یا مجموع زاویه هایش، یک صد و هشتاد درجه نباشد، برخلاف قضیه های هلیه بسیطه که در آنها موضوع هم می تواند موجود باشد و هم معدوم. بنابراین مشخص است که قضیه های هلیه بسیطه، جزء قضیه های حقیقی هستند. پس

بی شک، مراد از موضوع در این نوع قضیه‌ها، مفهوم آن است نه مصداق آن. از این رو محمول «یعنی موجود است» در واقع، در حال بیان یکی از صفات مفهوم موضوع است نه مصداق آن. به بیان دیگر «موجود» صفت مفاهیم است نه مصادیق.

از نگاه کانت، اشکال این است که پیش فرض برهان آنسلم آن است که «مصدق» می‌تواند صفتی به نام «موجودبودن» داشته باشد، در حالی که این مطلب مردود است (پامر، ۱۳۹۳، ص ۲۱)؛ چرا که «موجودبودن» تنها صفت مفاهیم واقع می‌شود نه مصادیق؛ چون «موجود است» یعنی «دارای مصداق است» (ملکیان، ۱۳۷۸، ج ۳، ص ۱۲۹).

یک مصداق نمی‌تواند به گونه‌ای باشد که از او صفت «موجودبودن» انتزاع شود، بلکه این همیشه یک مفهوم است که می‌تواند به گونه‌ای باشد که از او صفت «موجودبودن» انتزاع شود. به این صورت که وقتی می‌بینیم در ازای یک مفهوم، مصداقی در خارج هست از آن مفهوم، موجودبودن را انتزاع می‌کنیم؛ همچنانکه وقتی می‌بینیم در ازای یک مفهوم، چند مصداق وجود دارد، از آن مفهوم، «کلی بودن» را انتزاع می‌کنیم؛ یعنی مفهومی که چند مصداق دارد، «کلی» است نه مصداق‌های آن مفهوم. همچنین مفهومی که مصداق دارد، «موجود» است نه مصداق آن مفهوم.

پس «موجودبودن»، صفتی است که با مقایسه بین مفهوم و مصداق، از مفهوم، انتزاع و به مفهوم نسبت می‌دهیم نه به مصداق؛ همچنانکه وقتی یک مفهوم چند مصداق دارد «کلی بودن» را از مفهوم انتزاع می‌کنیم و به مفهوم نسبت می‌دهیم نه به مصداق.

گواه این که «موجود»، صفت مفاهیم است نه مصادیق، توجه به عِدْلِ «موجود» - یعنی «معدوم» - است. ما صفت «معدوم» را از چه مصداقی در خارج انتزاع کرده‌ایم؟! حقیقت آن است که از هیچ مصداقی نمی‌توان «معدوم» را انتزاع کرد؛ چون به تناقض درونی گرفتار می‌شویم.

«معدوم است» یعنی «دارای مصداق نیست»؛ نه اینکه آنجا مصداقی هست که از آن عدم را انتزاع می‌کنیم. توجه شود که «وجود» و «عدم» دو مفهوم متقابل هستند. تقابل بین دو مفهوم، زمانی برقرار می‌شود که بر موضوع واحد توارد کنند (طباطبایی، ۱۴۳۰ق، ص ۱۳۳).

والا اگر دو موضوع مختلف داشته باشند که به هیچ وجه بین آن‌ها تقابلی واقع نمی‌شود؛ یعنی اگر موضوع «وجود»، مصداق باشد و موضوع «عدم»، مفهوم، به هیچ وجه باهم تقابلی پیدا نمی‌کنند. تقابل بین آن دو، زمانی روی می‌دهد که هر دو یا بر مصداق‌ها وارد شوند و یا مفهوم‌ها، اما به هیچ وجه امکان ندارد که موضوع «عدم»، مصداق باشد، بلکه بی‌شک موضوع آن، مفهوم است. پس چاره‌ای نیست که موضوع «وجود» هم مفهوم باشد. بنابراین، نتیجه آن است که:

صغری: «موجود» و «معدوم» تنها صفت مفاهیم هستند.

کبری: آنچه تنها صفت مفاهیم واقع می‌شود، معقول ثانی منطقی است.

نتیجه: «موجود» و «معدوم»، معقول ثانی منطقی هستند نه فلسفی.

پس «موجود» و «معدوم»، از صفاتی که شأن‌شان، توصیف مصادیق باشد نیست؛ درحالی که آنسلم «وجود» را از این گونه صفات می‌شمارد و صدا البته که او در این دیدگاه، تنها نیست و همه یا بیشتر فیلسوفان تا پیش از کانت، همین دیدگاه را داشتند و امروزه هم، همه فیلسوفان مسلمان همین دیدگاه را دارند. از این رو چاره‌ای ندارند که برهان آنسلم را بپذیرند؛ چرا که بنا بر دیدگاه ایشان، بزرگ‌ترین موجود، تنها زمانی بزرگ‌ترین و کامل‌ترین است که صفت وجود خارجی را داشته باشد؛ بنابراین نمی‌توان گفت که: «من تصویر چیزی را تصور کردم که دارای صفت وجود خارجی است، ولی درعین حال در خارج وجود ندارد!».

گواه دیگر آنکه قضایای هلیه بسیطه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. قضایایی که موضوع در آن‌ها یک مفهوم کلی است مثل «انسان موجود است»؛

ب. قضایای مثبت که موضوع در آن‌ها یک مفهوم جزئی است (قضایای شخصییه مثبت)؛

ج. قضایای منفی که موضوع در آن‌ها مفهومی جزئی است (قضایای شخصییه منفی).

در قضایای نوع اول که موضوع در آن‌ها یک مفهوم کلی است، به طور کامل، معلوم و مشخص است که مراد از موضوع، مفهوم آن است؛ زیرا موضوع، کلی است و کلی بما هو کلی، تنها یک مفهوم است و مصداقی ندارد. وقتی با «موجود است» از یک مفهوم کلی خبر می‌دهیم،

مراد آن است که مفهوم کلی که موضوع قضیه قرار گرفته است، دارای مصداق است.

در قضایای شخصیّه منفی، مثل «زید موجود نیست» هم به طور کامل، روشن است که مراد از موضوع، مفهوم آن است؛ چراکه اگر مراد از موضوع مصداق آن باشد قضیه، خودشکن می شود؛ چون معنای آن، این است که مصداق زید، موجود نیست درحالی که مصداق زید، نمی تواند نباشد، بلکه این مفهوم و تصور زید است که می تواند باشد یا نباشد.

تنها موردی که شاید مراد از موضوع در آن، مصداقش باشد قضایای هلیه بسیطه شخصیّه مثبت است؛ مانند «زید موجود است» که نقد کانت، به طور دقیق به این مورد وارد می شود؛ یعنی اگر مراد از موضوع در این دست از قضایا، مصداق آن باشد محمول، حقیقی نخواهد بود ولی مسلّم است که محمول در این قضایا حقیقی است؛ پس مراد از موضوع، مفهوم آن است.

اما باید توجه داشت که اگرچه کانت راه درستی در نقد برهان آنسلم پیموده است، ولی به نظر می رسد که دلیل کانت برای اثبات اینکه وجود، توصیف کننده مصادیق نیست، دچار اشکالی باشد و آن، این است که از دیدگاه کانت اگر در قضایای هلیه بسیطه مراد از موضوع، مصداق آن باشد محمول، دیگر یک محمول واقعی نیست و چیزی بر موضوع نمی افزاید. اما چرا چنین می شود؟ پاسخ کانت آن است که زیرا مصداق موضوع نمی تواند موجود نباشد. به بیان دیگر، مصداق موضوع، ضرورتاً متصف به «وجود» است. به بیان روشن تر، کانت می گوید مصداق، متصف به «وجود» نمی شود؛ چراکه ضرورتاً متصف به «وجود» هست.

به نظر نگارنده، پاسخ درست به این اشکال، آن است که اگر مراد از موضوع در قضایای هلیه بسیطه، مصداق آن باشد، چنان نیست که محمول، غیرواقعی شود و مطلب جدیدی درباره موضوع ندهد، بلکه در اساس، آن قضیه از یک جمله درست ساخت خارج می شود. به بیان دیگر، از مصداق یک شیء، به هیچ وجه نمی توان به «موجود است» خبر داد؛ چون «موجود است» به معنای «دارای مصداق است» می باشد و مسلّم است که جمله «فلان مصداق، دارای مصداق است»، همان گویی نیست بلکه در اساس

بی‌معناست. بله؛ اگر مراد از «مصدق» در عبارت «دارای مصداق است»، مصداق دیگری غیر از مصداقی که در موضوع آمده است باشد، در اینجا ما یک جمله درست ساخت داریم، ولی اگر مراد از او به‌طور دقیق همان مصداق موضوع باشد، در اینجا ما یک جمله درست ساخت نداریم؛ چراکه آن جمله، معنای محصل و معلومی ندارد؛ یعنی حتی همان‌گویی هم صورت نپذیرفته است؛ چون همان‌گویی معنا دارد؛ مثل «هر مرد متأهلی، زن دارد» یا «مثلث، سه ضلع دارد» که هر دو معنا دارند، ولی جمله مورد بحث حتی به صورت همان‌گویی هم معنا ندارد.

برخی از لوازم نظریه کانت

۱. مردود بودن اصالت وجود

بر پایه نظریه کانت، اصالت وجود باطل خواهد بود؛ چون معنا ندارد که بگوییم آنچه صفت مفاهیم است، متن خارج را پُر کرده است، بلکه حتی اگر دیدگاه خود فیلسوفان مسلمان در نظر گرفته شود، باز هم اصالت وجود مردود است؛ چون معنا ندارد بگوییم مفهومی که ذهن ما از اشیاء خارجی انتزاع می‌کند، متن خارج را پُر کرده است.

بحث اصالت وجود از اینجا می‌آید که چه چیزی متن خارج را پُر کرده است؛ بنابراین، صفت یک شیء - یعنی معقول ثانی فلسفی - نمی‌تواند خارج را پُر کند؛ همچنانکه صفت مفهوم - یعنی معقول ثانی منطقی - نمی‌تواند خارج را پُر کند. تنها مصداق مفهومی که معقول اولی است امکان دارد خارج را پُر کند. از این رو دعوای «وجود» و «ماهیت» بر سر اصالت، وقتی مطرح می‌شود که هر دو بر وزن معقول اولی بر واقعیت خارجی، صدق کنند.

معقول اولی از خارج انتزاع نمی‌شود، بلکه به‌طور مستقیم درک می‌شود؛ برخلاف معقول ثانی که از آنچه به صورت اولی درک شده است با ملاحظات انتزاع می‌شود؛ از این رو می‌توان با لحاظ‌های مختلف، انتزاع‌های متعددی از یک شیء داشت، ولی نمی‌توان بیش از یک درک مستقیم از خارج داشت. اینجاست که نزاع اصالت پیش می‌آید. آیا آنچه یک راست و بی‌هیچ ملاحظه‌ای از خارج درک می‌شود وجود است یا ماهیت؟ هیچ‌گاه بین یک معقول اولی و یک معقول ثانی بر سر اصالت، نزاعی رخ نمی‌دهد؛ چون

به طور کامل، روشن است که معقول اولی اصیل است. بله؛ بعد از اینکه بین دو معقول اولی، نزاع اصالت پیش آمد و ناچار باید بگوییم یکی از این دو انتزاعی است اگرچه در بدو امر به نظر می‌رسید اولی باشد.

از این رو نزاع اصالت بین «وجود» و «ماهیت»، وابسته به اثبات معقول اولی بودن «وجود» و «ماهیت» است. به بیان دیگر، بحث تعیین نوع مفهوم «وجود»، بر بحث اصالت وجود، مقدم است. اگر در مبحث تعیین نوع مفهوم «وجود» به این نتیجه رسیدیم که «وجود» معقول ثانی است، دیگر امکان ندارد بگوییم اصیل است. حال آنکه فلاسفه اسلامی، بیشتر «وجود» را معقول ثانی فلسفی می‌دانند و مقتضای نظریه کانت درباره «وجود» هم آن است که «وجود» معقول ثانی منطقی باشد. پس بنا بر دیدگاه فلاسفه مسلمان و بنا بر دیدگاه کانت، به هیچ وجه نزاع اصالت بین وجود و ماهیت رخ نمی‌دهد.

در اینجا شماری از فلاسفه به سبب اینکه لازمه اصالت وجود، معقول اولی بودن «وجود» است، بیان داشته‌اند که «وجود» معقول اولی است، ولی ایشان به تقدم بحث تعیین نوع مفهوم «وجود» بر بحث اصالت وجود توجه نکرده‌اند. باتوجه به این تقدم، استدلال درست در اینجا، آن است که گفته شود: لازمه اصالت وجود، آن است که «وجود»، معقول اولی باشد، ولی چنین نیست «اللازم باطل». پس وجود اصیل نیست «فالملزوم مثله».

آنچه گفته شد اشاره به نقد مدعای این نظریه بود. دوگونه نقد وجود دارد: نقد مدعا و نقد دلیل. وقتی مدعای یک نظریه باطل باشد یعنی آن نظریه نمی‌تواند درست باشد، حتی اگر دلیل‌های یادشده برای اثبات آن نظریه را نتوانیم نقد کنیم، اما وقتی نقد دلیل می‌کنیم، درواقع استدلالی که بر یک نظریه اقامه شده است، ابطال می‌شود، ولی هنوز امکان دارد آن نظریه درست باشد. با این حال، برای نمونه، یکی از براهین اثبات اصالت وجود را هم نقل و نقد می‌کنیم.

نقل: ماهیت در ذاتش از اینکه وجود بر او حمل شود یا از او سلب شود، ترسی ندارد؛ درحالی که اگر ذات ماهیت، عین وجود بود، جایز نبود که وجود از ماهیت سلب شود... و از آنجاکه هرچیزی تنها زمانی که وجود بر آن حمل شده و متصف به وجود شود واقعیت

می‌یابد، پس وجود آن چیزی است که واقعیت اشیاء را تشکیل می‌دهد، ولی ماهیت از آنجاکه با اتصاف به وجود، دارای واقعیت می‌شود و با سلب وجود از آن، باطل‌الذات می‌شود پس در ذاتش غیراصیل است و تنها با عروض وجود اصالت می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵).

نقد: به این استدلال، نقدهایی وارد است، ولی آنچه به بحث ما مربوط است، آن است که این مطلب که ماهیت، نسبتش با وجود و عدم مساوی است از پیش معلوم و مشخص بود. حتی طرفداران اصالت ماهیت هم این مطلب را می‌پذیرند. از نگاه طرفداران اصالت ماهیت، ماهیت زمانی اصیل است که وجود از آن انتزاع شود (همان، ص ۱۷). آنچه مشخص نبود این بود که آیا «وجود» فقط وصفیت دارد یا آن که شیئت هم دارد؟ به بیان دیگر، ما می‌دانیم که ماهیت متساوی‌النسبة، متصف به وجود می‌شود، اما نمی‌دانیم چطور این اتفاق می‌افتد؟ آیا وجود به او افزایه می‌شود؟ یا آنکه وجود شیئت ندارد تا به ماهیت افزایه شود و آن را موجود کند، بلکه بعد از آنکه علت او را محقق کرد، متصف به «وجود» می‌شود؟

پس، اینکه ماهیت با وجود، موجود می‌شود فرع آن است که وجود، اصیل باشد نه دلیل آن؛ چون در صورتی می‌توان گفت ماهیت با «وجود» که حیثیت ذاتش تحقق داشتن است موجود می‌شود که اثبات شده باشد «وجود» شیئت هم دارد نه فقط وصفیت. اما این مطلب هنوز اثبات نشده است، بلکه در مقام اثباتش هستیم. شما دارید از فرع اصالت وجود برای اثبات اصل آن استفاده می‌کنید، ولی این دور شمرده می‌شود، بلکه اگر وجود شیئت داشته باشد و به ماهیت افزوده شود آنچه در واقع موجود است، وجود ماهیت است نه خود ماهیت و ما «وجود» را بالعرض و المجاز به ماهیت نسبت می‌دهیم؛ مثل «جری المیزاب» که در واقع، آب درون میزاب جاری است نه خود میزاب. در اینجا هم در واقع وجود، موجود است نه ماهیت. اما این خلاف شهود ماست که وجود را به طور واقعی به خود ماهیت نسبت می‌دهیم. این یعنی، «وجود» فقط توصیف‌کننده ماهیت است.

۲. خروج بحث مواد ثلاث از فلسفه

باید گفت مواد ثلاث در فلسفه، صفات موجودات هستند؛ یعنی مدعا در فلسفه آن است که اشیاء در خارج از ذهن به گونه‌ای هستند که می‌توان از آنها مواد ثلاث را انتزاع کرد. واجب‌الوجود، یعنی آنچه وجودش به گونه‌ای است که عدم نمی‌پذیرد و ممکن‌الوجود، یعنی آنچه وجودش به گونه‌ای است که هیچ‌یک از وجود و عدم برایش ضرورت ندارد. کار ذهن در اینجا تنها کشف این واقعیت از آن موجودات است، اما بنا بر دیدگاه کانت، «واجب‌الوجود» یعنی «واجب‌المصادق»؛ یعنی مفهومی که لازم است مصداق داشته باشد نه موجودی که وجودش به گونه‌ای است که عدم نمی‌پذیرد. همچنانکه «ممکن‌الوجود» یعنی «ممکن‌المصادق»؛ یعنی مفهومی که ممکن است مصداق داشته باشد نه آنچه وجودش به گونه‌ای است که هیچ‌یک از وجود و عدم برایش ضرورت ندارد.

حتی اگر از نظریه کانت بگذریم، باز در معقول ثانی فلسفی دانستن مواد ثلاث، رخنه دیگری وجود دارد و آن اینکه شاید بتوان امکان و وجوب را از اشیای خارجی که وجودشان به نحو خاصی است، انتزاع کرد، اما معنا ندارد امتناع را از شیء‌ای که وجودش به نحو خاص دیگری است، انتزاع کرد. ممتنع‌الوجود، بیرون از ذهن، مصداقی ندارد تا بتوان از آن امتناع را انتزاع کرد. از این رو چاره‌ای نداریم جز آنکه مواد ثلاث را به مواد اثنین تقلیل دهیم و امتناع را خارج کرده و بگوییم وجود یا واجب است یا ممکن. اما بنا بر تحلیل کانت، مواد ثلاث همان مواد ثلاث باقی می‌ماند؛ چون می‌توان مفهومی را تصور کرد که ممکن نباشد مصداق داشته باشد.

۳. ابطال برهان امکان و وجوب

به تبع لازمه دومی که برای نظریه کانت بیان شد، برهان امکان و وجوب ابطال می‌شود؛ چراکه مدعای برهان امکان، آن است که وجود موجوداتی که وجود امکانی دارند، ملازم با وجود موجودی است که وجودش واجبی است، والا مسلم است که از وجود مفهوم‌هایی که ممکن است مصداق داشته باشند، لازم نمی‌آید که مفهومی هم وجود داشته باشد که لازم است مصداق داشته باشد.

نتیجه‌گیری

برهان آنسلم که از کهن‌ترین برهان‌های اثبات خداست، از همان ابتدا مورد نزاع موافقان و مخالفان بوده است. فلاسفه مسلمان، برهان آنسلم را به اشکال خلط بین مفهوم و مصداق مبتلا دانسته‌اند؛ ولی از نگاه نگارنده این اشکال نه بر مرحله اول برهان آنسلم وارد است و نه بر مرحله دوم آن.

به مرحله اول وارد نیست؛ چون در این مرحله، آنسلم وجود را توصیف‌کننده مصادیق می‌داند و می‌گوید بزرگ‌ترین موجود از آنجا که متصف به وجود است، اگر وجود نداشته باشد به آن معنا است که متصف به وجود نیست درحالی که مفروض آن است که متصف به وجود هست و این، خلاف فرض است.

به مرحله دوم وارد نیست؛ زیرا آنسلم در مرحله دوم استدلالش در پاسخ به گونیلو می‌گوید یکی از اوصاف بزرگ‌ترین موجود، وجود ضروری داشتن است. اندیشمندان مسلمان با این فرض آنسلم، مشکلی ندارند. آن‌ها هم بر این باورند که حقیقت و مصداق خداوند تعالی متصف به وجود ضروری می‌شود. واجب‌الوجود یعنی آن موجودی که عدم در آن راهی ندارد نه مفهومی که لازم است مصداق داشته باشد.

با این اوصاف دیگر نمی‌توان به آنسلم ایراد گرفت که «به حمل شایع موجودنبودن کامل‌ترین موجود، منافاتی با کامل‌ترین موجودبودنش در تصور ما ندارد»؛ چراکه آنسلم باور دارد این مطلب یک استثناء است. از نگاه وی، اگر در مفهومی، وجود ضروری اخذ شود آن مفهوم، ملازم با وجود و مصداق است؛ چراکه نمی‌توان گفت: «آنچه عدمش قابل تصور نیست، موجود نیست»؛ چون شما درواقع عدم آن را تصور کرده‌اید و این خلاف فرض است؛ چون فرض آن بود که عدمش، قابل تصور نباشد. ایراد اندیشمندان مسلمان در صورتی وارد بود که وجود ضروری در مفهوم بزرگ‌ترین موجود اخذ نشده بود، اما ایشان بر این باورند که «وجود ضروری» توصیف‌کننده اشیای خارجی هست و می‌تواند با آن صفت، حقیقت یک شیء را تعریف کرد. پس امکان اخذ چنین صفتی - یعنی وجود ضروری - در مفاهیم وجود دارد و اگر اخذ شد چاره‌ای نیست که آن را ملازم با وجود بدانید.

راه دفع مغالطه‌ای که در استدلال آنسلم نهفته است، راهی نیست که اندیشمندان مسلمان پیموده‌اند؛ چراکه ایشان به طور دقیق، همان مدعای آنسلم را انکار می‌کنند نه دلیلی که او برای مدعایش دارد. توجه شود که اندیشمندان مسلمان، نقد مدعا نمی‌کنند، بلکه فقط مدعای آنسلم را انکار می‌کنند؛ درحالی که مسیر درست نقد برهان آنسلم، این است که بررسی شود که آیا وجود اعم از ضروری و غیرضروری، جزء اوصاف اشیاء هست یا نه؟ یعنی همان راهی که کانت پیمود و به این نتیجه رسید که وجود اعم از ضروری و غیرضروری، توصیف‌کننده اشیاء نیست و نمی‌تواند بیان‌کننده حقیقت چیزی باشد و ازاین رو نمی‌توان آن را در هیچ مفهومی گرفت.

البته نقد کانت به اشکالی مبتلا است و آن اینکه، بنا بر نظر کانت، هلیات بسیطه از آن جهت همان‌گویی می‌شود که اگر مراد از موضوع در هلیات بسیطه، مصداق آن باشد به طور قطع، موضوع متصف به وجود است، درحالی که کانت به دنبال اثبات این است که مصداق به وجود متصف نمی‌شود. نگارنده پیشنهادی برای حل این مشکل داده که هنوز جای تحقیق و اندیشه‌ورزی در این امر باز است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. آنسلم قدیس (۱۳۸۶)، پروسلوگیون (خطابیه‌ای در باب اثبات وجود خدا). ترجمه: افسانه نجاتی. تهران: قصیده سرا.
۲. پامر، مایکل (۱۳۹۳). درباره خدا. ترجمه نعیمه پورمحمدی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. جوادی آملی، عبد الله (۱۳۸۶). تبیین براهین اثبات خدا. قم: اسراء.
۴. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۹). برهان‌های اثبات وجود خدا در الهیات اسلامی و مسیحی. قم: نشر رائد.
۵. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۰). نقد برهان ناپذیری وجود خدا. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۱). وجود محمولی. پژوهش‌های فلسفی کلامی. ش ۱۱. ص ۱۱۱-۱۳۹.
۷. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۶ق). نهاية الحکمة. قم: النشر الاسلامی.
۸. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۳۰ق). بداية الحکمة. قم: النشر الاسلامی.
۹. غروی اصفهانی (کمپانی)، محمد حسین (بی تا). تحفة الحکیم. قم: آل البيت.
۱۰. کانت، ایمانوئل (۱۳۹۴). نقد عقل محض. ترجمه بهروز نظری. تهران: ققنوس.
۱۱. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۷). شرح نهاية الحکمة. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله.
۱۲. مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار شهید مطهری. تهران: صدرا.
۱۳. مظفر، محمدرضا (۱۴۲۴ق). المنطق. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۱۴. ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸). تاریخ فلسفه غرب. بی جا: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
۱۶. نراقی، مهدی (۱۴۲۳ق). جامع الافکار و ناقد الانظار. تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. یوسفیان، حسن (۱۳۸۹). کلام جدید. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمه الله.