پژوهش‌نامه حکمت و فلسفه اسلامی
س۱۲، ش۲۴، بهار و تابستان ۱۴۰۴
صفحات ۹۹ تا ۱۲۰

Bi-quarterly Journal of Hikmat & Islamic Philosophy
Vol.12, No.24, Spring & Summer 2025

برهان وجودی ازمنظر علامه جعفری و علامه جوادی آملی

مختار علی[۱]

چکیده

یکی از مسائل مهم الهیات بالمعنی‌لأخص اثبات وجود باری‌تعالی است. برهان وجودی (هستی‌شناختی) یکی از براهین اساسی در الهیات است که برای اثبات وجود حق‌تعالی با تکیه بر مفهوم «بزرگ‌ترین موجودی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» یا «کامل‌ترین موجودی که کامل‌تر از آن قابل تصور نباشد»، برای اثبات خدا اقامه شده است. علامه جعفری به‌عنوان اندیشمندی مسلمان و ایرانی، در معرفت دینی، گرایش عقلی و شهرت بین‌المللی دارد و در میان متفکران غربی شناخته شده است. در مقابل علامه جوادی آملی بقیه‌السلف مکتب معرفتی فلسفی تهران و قم است؛ ازاین‌رو اهمیت فراوانی در مجامع علمی و فرهنگی دارد. بدین‌ترتیب بررسی دیدگاه این دو دانشمند درمورد این برهان، بسیار مهم است. مسئله پژوهش حاضر بیان دیدگاه این دو دانشور معظم با روش توصیفی ـ تحلیلی در برهان وجودی می‌باشد. برآیند تحقیق آن است که علامه جعفری معتقد است این برهان، جنبه عقلی و خاستگاه روایی دارد و آن را به‌عنوان برهان تام برای اثبات وجود می‌پذیرد، ولی در مقابل علامه جوادی آملی بر مبنای تمایز حملین با طرح نقد اساسی که عبارت‌اند از خلط میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع و خلط میان مفهوم و مصداق، آن را به‌عنوان برهان نمی‌پذیرد.

واژگان کلیدی: برهان وجودی، آنسلم، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، علامه جعفری، علامه جوادی آملی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۲/۱ تاریخ تأیید: ۱۴۰۴/۳/۲۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۶/۳۱

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامي مجتمع حکمت و مطالعات ادیان، مدرسه عالی فلسفه و عرفان اسلامی (maj1252514@gmail.com).

مقدمه

برهان وجودی (هستی‌شناختی یا بودشناختی) آنسلم، برهانی مفهومی است که بر پایه تصور موجود برترین یا تعریف ذهنی خدا شکل گرفته است. این برهان بیان می‌کند که خداوند، موجودی است که «بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست» یا «کامل‌تر از آن متصور نیست»؛ ازاین‌رو انکار وجود او به تناقض منطقی منجر می‌شود. به‌عبارت‌دیگر برهان وجودی، برهانی است که در آن بر اساس «مفهوم ذهنی خدا» یا به‌تعبیر دقیق‌تر بر اساس «تعریف خدا» و لوازم ذهنی و منطقی آن، وجود خدا استنتاج می‌شود (افضلی، ۱۳۹۶، ص۱۰). یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه اسلامی، الهیات بالمعنی‌الأخص است و اجزای مهم و اشرف آن براهین اثبات واجب تعالی هستند و به‌همین‌دلیل جزِ اشرف، کل فلسفه را الهیات گفتند. براهین اثبات واجب تعالی نیز اقسامی دارد؛ برخی از آنها متفرع بر ابطال تسلسل است که خود یک مسئله پیچیده است، ولی برخی متفرع بر ابطال تسلسل نیست و ازاین‌رو مزیت دارند؛ ازجمله آنها یکی برهان صدیقین است و دیگری برهان مفهومی یا وجودی (برهان وجودشناختی). این نوع براهین چون مبتنی بر ابطال تسلسل نیست، خود یک مزیت برای این براهین است؛ بنابراین اگر برهان مفهومی تمام باشد، با آن می‌توان وجود حق‌تعالی را به اثبات رساند؛ برهمین‌اساس این برهان را هم اندیشوران مغرب‌زمین و هم اندیشه‌وران مشرق‌زمین ـ ازجمله علامه جعفری و علامه جوادی آملی ــ به کاوش گرفته‌اند. علامه جعفری یک اندیشمند مشهور مسلمان در قرن اخیر است. این دانش‌آموخته حوزه کهن نجف اشرف با اینکه در معرفت دینی گرایش عقلی دارد، از ساختار شایع فلسفه اسلامی که در چهارچوب حکمت متعالیه است، صددرصد تبعیت نمی‌کند و درواقع به‌نوعی ایشان را باید یک اندیشمند عقل‌گرای مستقل تلقی کنیم که شهرت ایشان فراتر از مرزهای ایران و جهان اسلام بوده و در میان متفکران غربی شناخته شده است. در مقابل علامه جوادی آملی بقیه‌السلف و پرورش‌یافته مکتب حکمی تهران و مکتب حکمی قم است که اهمیت ایشان در مجامع علمی و فرهنگی بر کسی پوشیده نیست. بدین‌ترتیب باتوجه به جایگاه تحلیل و دیدگاه این دو متفکر در مجامع علمی و فرهنگی، بررسی دیدگاه ایشان در باب برهان وجودی بسیار اهمیت دارد. اینکه دیدگاه و تحلیل علامه جعفری﵀ و علامه جوادی آملی درباره برهان وجودی چیست؟ پرسش اصلی این تحقیق است. فرضیه این است که علامه جعفری﵀ برهان وجودی را معتبر می‌داند، ولی علامه جوادی آملی به‌دلیل نقدهای فلسفی خاص، آن را ردّ می‌کند.

درمورد برهان وجودی، گرچه کار بسیاری صورت پذیرفته است، ولی بر پایه کاوشی که درباره موضوع تحقیق (دیدگاه علامه جعفری و علامه جوادی آملی درباره برهان وجودی) صورت پذیرفت، فقط یک پایان‌نامه به‌نام «برهان وجودی ازنظر چهار متفکر ایرانی معاصر» نوشته خانم زهرا رضایی است که به موضوع مقاله حاضر نزدیک می‌باشد، ولی مقاله حاضر نسبت به مقاله مذکور این امتیاز را دارد که اولاً، مقاله حاضر ازجهت موضوع، اخص است؛ ثانیاً، در مقاله اشاره‌شده در تبین مطالب پیرامون موضوع، تبیین دقیقی صورت نگرفته است، اما در تحقیق حاضر سعی شده علاوه بر تحلیل و تبیین دقیق، با بیان نقدهای گوناگون در دفاع و ردّ برهان وجودی، بررسی دیدگاه این دو اندیشمند صورت پذیرد و همین امر جنبه جدید و نوآوری این برهان می‌باشد.

۱. طبقه‌بندی براهین اثبات خدا

برخی دانشوران براهین اثبات وجود خدا را به برهان‌های مخلوق‌محور، موجودمحور و مفهوم‌محور (عبودیت، ۱۳۸۸، ج۲، ص۱۵۸) و برخی آنها را باتوجه به کامل و ناقص‌بودن طبقه‌بندی کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص۱۶-۱۷)، اما براهین اثبات خدا را بدین‌شکل می‌توان طبقه‌بندی کرد: براهین اثبات خدا، یا مفهوم‌محورند یا واقعیت‌محور. براهینی را که صرفاً ازطریق مفهوم، وجود خدا را اثبات می‌کنند، براهین وجودی می‌گویند؛ مانند برهان آنسلم و برهان محقق اصفهانی، ولی براهینی که بر اساس متن واقعیت، وجود خدا را اثبات می‌کنند، یا مبتنی بر اصل واقعیت‌اند یا مبتنی بر واقعیت خاص‌اند. براهینی را که بر اساس اصل واقعیت، وجود خدا را اثبات می‌کنند، براهین صدیقین می‌گویند، اما براهینی که بر اساس واقعیت خاص، وجود خدا را اثبات می‌کنند، آن واقعیت خاص یا یک واقعیت درونی انفسی است که با علم حضوری درک می‌شود و به این نوع براهین، براهین انفسی می‌گویند؛ همچون برهان فطرت، برهان استکمال نفس، برهان تجربه دینی و برهان اخلاقی، یا آن واقعیت خاص یک واقعیت بیرونی و آفاقی است که با علم حصولی بدان پی برده می‌شود که به آن براهین آفاقی می‌گویند؛ مانند برهان نظم، برهان حرکت و برهان حدوث.

۲. سیر تاریخی برهان وجودی

تاریخچه برهان وجودی را در فلسفه غرب، به سه دوره می‌توان تقسیم کرد: دوره اول، نخستین‌بار به‌وسیله آنسلم (افضلی، ۱۳۹۶، ص۳۶-۳۱) با تدوین کتاب **پروسلوگیون (گفت‌وگو با غیر)**

آغاز می‌شود و با نقد گونیلو (ایلخانی، ۱۳۸۳، ص۲۰۵ـ۲۰۶) و توماس آکوئیناس (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج۲، ص۴۳۳) همراه است. دوره دوم با طرح مجدد آن به‌وسیله دکارت (دکارت، ۱۳۶۹، ص۷۴) آغاز شده و فیلسوفانی مانند اسپینوزا (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص۱۶، ۲۱ و ۲۲) و لایب نیتس (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج۴، ص۴۰۷ـ۴۱۱) آن را مورد توجه خود قرار می‌دهند، اما در مقابل کانت (کانت، ۱۳۸۹، ص۶۲۴ـ۶۱۶) و راسل (راسل، ۱۳۶۵، ج۲، ص۸۰۹) به‌صورت جدی آن را مورد نقد قرار می‌دهند، ولی موفق نمی‌شوند به‌طور کامل پایه‌های آن را فرو بریزند. سپس در دوره سوم به‌وسیله فیلسوفانی همچون نورمن مالکوم (افضلی،۱۳۹۶، ص۵۷۹ـ۶۰۲)، چارلز هارتشورن (جاناتان،۱۳۸۶، ص۵۳ـ۵۴) و الوین پلانتینگا (پلانتینگا، ۱۳۷۶، ص۱۵۰ـ۱۵۱) دوباره طرح و بررسی می‌شود و آن را به‌عنوان یکی از براهین اثبات وجود خدا مطرح می‌کنند، ولی در حوزه فلاسفه اسلامی نیز اندیشه‌وران اسلامی نسبت به این برهان خالی‌الذهن نبوده یا از آن بی‌تفاوت نگذشته‌اند. بعضی از آنها مانند ملامهدی نراقی (نراقی، ۱۳۸۱، ص۸۴) و محمدحسین غروی اصفهانی (غروی اصفهانی، ۱۳۷۷، ص۷۱) به ابتکار خود و بی‌اطلاع از برهان آنسلم، برهانی را با همان ویژگی اصلی برهان وجودی (تکیه بر مفهوم ذهنی خدا) اقامه کرده‌اند. علاوه‌براینها عده‌ای با علم به دلیل وجودی آنسلم و تقاریر آن، درباره آن نظر داده‌اند و همچون غربی‌ها دو گروه موافق یا مخالف و منتقد شده‌اند. علامه جعفری (جعفری، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص۱۸ـ۴۰)، مهدی حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص۲۹۷ـ۳۷۰) موافق و علامه طباطبایی (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ج۶، ص۱۱۸)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۳، ج۶، ص۹۹۲) و علامه جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص۲۰۲) از منتقدان این برهان‌اند و چون موضوع پژوهش حاضر، بررسی برهان مزبور از دیدگاه علامه جعفری و علامه جوادی آملی است، درادامه تلاش خواهیم کرد اولاً، دیدگاه علامه جعفری و سپس دیدگاه علامه جوادی آملی را درباره برهان مزبور بیان و بررسی نماییم.

۳. تسمیه برهان آنسلم به‌وجودی و وجوبی

در فلسفه غرب، نخستین مرتبه کانت از این برهان به «برهان وجودی» تعبیر کرده است و به‌نظر می‌رسد علت این نام‌گذاری در ارتباط با تقریر دکارت از این برهان و مشکلات آن همچون محمول حقیقی‌نبودن وجود است که مورد توجه کانت قرار گرفته است؛ بنابراین او فکر کرده است اگر این برهان را برهان وجودی تعبیر کنیم، می‌توانیم با دقت در وجود، به اثبات وجود خدا برسیم، درصورتی‌که محور استدلال وجود نیست، بلکه وجوب است (آیت‌اللهی، ۱۳۷۶، ص۴۱۳)؛ بنابراین

علامه جعفری با دقت و تیزبینی می‌گوید: با نظر به حقیقت این برهان که مستند به دریافت مفهوم کامل مطلق، بی‌نیاز از همه‌چیز است، نام آن را باید «برهان وجوبی» یا «برهان کمالی» نهاد، نه برهان وجودی که عده‌ای از متفکران شرق و غرب گمان کرده‌اند. آنچه شایسته اصطلاح «برهان وجودی» است، «برهان صدیقین» بوده که صدرالمتألهین و مانند ایشان پذیرفته‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ج۲۵، ص۱۶). این دقت و تیزبینی علامه در تغییر تعبیر از وجودی به وجوبی، می‌تواند برگرفته از چگونگی نگاه وی به طرح این برهان در میان اندیشمندانی چون غروی اصفهانی باشد که ایشان تقریری را در قالب اشعاری که با این بیت: «**فالنظرالصحیح إلی‌الوجوب یفضی إلی حقیقةالمطلوب**» پایان می‌پذیرد، ارائه داده‌اند.

۴. تفاوت برهان وجودی با برهان صدیقین

ویژگی مهم برهان وجودی آن است که از خود مفهوم واجب‌الوجود یا مفاهیم آن نظیر آن، وجودی خارجی خداوند اثبات می‌شود؛ بنابراین نیازی به چیز دیگری نیست، بلکه فقط با یک مفهوم می‌توان وجود خارجی خداوند را به‌اثبات رساند (نبویان،۱۳۹۷، ج۳، ص۴۸۱). باتوجه به این ویژگی برهان وجودی، تفاوت آن با دیگر براهین به‌خصوص برهان صدیقین نیز روشن می‌شود؛ زیرا در برهان صدیقین، اصل واقعیت را به‌عنوان بدیهی اولی فرض می‌گیریم و سپس به‌دنبال اثبات این مطلب هستیم که این وجود یا واقیعیت خداست؛ پس تصدیق به وجود خارجی یا واقعیت عینی، از مبادی تصدیقی برهان صدیقین است، اما در برهان وجودی هیچ اذعانی به وجود یا واقعیتی در خارج نمی‌شود، بلکه قرار است بدون هیچ پیش‌فرض متافیزیکی از وجود و لوازم در خارج، به اثبات وجود یا واقعیتی در خارج به‌عنوان خدا برسیم و آن را ثابت کنیم (پویان، ۱۳۹۹، ص۸۶).

۵. ریشه برهان وجوبی ازمنظر علامه جعفری

الف) علامه جعفری معتقد است برهان وجوبی، خاستگاه و ریشه در متون دینی دارد. امیر مؤمنان علی‌ؑ در دعای صباح در نیاش با ذات حق می‌فرماید: «**یا مَنْ دلَّ عَلی ذاتِهِ بِذاتِهِ**: ای کسی که به‌وسیله ذات خودش بر ذاتش دلالت و هدایت می‌نماید». امام سجادؑ در دعای ابوحمزه ثمالی در نیاش با ذات حق می‌فرماید: «**بِک عَرَفْتُک وَ اَنْتَ دَلَلْتَنی عَلَیک وَلَوْلا اَنْتَ ما اَدْرِ ما اَنْتَ**: ای خدا! تو را به‌وسیله تو شناختم و تو خودت بودی که مرا به‌سوی خودت راهنمایی کردی. اگر تو

نبودی، من نمی‌توانستم بدانم تو کی هستی». در روایت دیگری نقل شده است: «اگر خدا وجود نداشت، نمی‌بایست برای او مفهومی در ذهن بشر وجود داشته باشد» (جعفری، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص۱۹).

به‌نظر می‌رسد قیاس برهان وجودی با فقرات مزبور ادعیه، قیاس مع‌الفارق است؛ زیرا آنچه در فرازهای پیشین آمده است، ناظر به ذات یا حقیقت حق‌تعالی می‌باشد و ذات و حقیقت حق‌تعالی از سنخ مفهوم نیست تا این فرازها قابل انطباق بر برهان مزبور باشد. افزون‌براین احتمال دارد فقرات مذکور در مقام اقامه دلیل عقلی برای اثبات وجود خدا نباشند، بلکه بیان‌کننده معرفت‌های خاص همچون معرفت‌های شهودی باشند. به‌علاوه برهان وجودی از سنخ علم حصولی است که تناسبی با مقام دعا که موقف دریافت حضور حق است، ندارد.

ب) اگرچه گفته می‌شود در جهان اسلام، نخستین کسی که برهان وجودی را مطرح کرده، فارابی (فخری، ۱۳۶۸، ص۷۳) و پس از ایشان، دومین اندیشمندی که برهان وجودی (وجوبی) را مطرح می‌کند، ملامهدی نراقی است (نراقی، ۱۳۸۱، ص۸۴) و می‌توان دومین ریشه برهان وجوبی را بیان ایشان دانست، ولی به‌نظر علامه جعفری، دومین ریشه برهان وجوبی در ابیات غروی اصفهانی یافت می‌شود:

ماکانَ مَوْجُوداً بِذاتِهِ بِلا — حَیث هُوَالْواجِبُ جلَّا وَ عَلا
وَ هُوَ بِذاتِهِ دَلیلُ ذاتِهِ — اَصْدَقُ شاهِدٍ عَلی اِثْباتِهِ
یقْضی بِهذا کلُّ حَدْسٍ صائِبِ — لَوْ لَمْ یکنْ مُطابَق لِلواجِبِ
لَکانَ أما هُوَ لِإمْتِناعِهِ — وَ هُوَ خِلافُ مقْتَضی طِباعِهِ
اَوْ هُوَ لِإفْتِقارِهِ إِلَی‌السَّبَبْ — وَالْفَرْض فَرْدِیتُهُ لِما وَجَبْ
فَالنَّظَرُ الصَّحیحُ فِی‌الوُجُوبِ بحیث — یفْضی إِلی حَقیقَةِالْمَطْلوُبِ أصدق

(غروی اصفهانی، ۱۳۷۷، ص۷۱).

۶. برتری برهان وجوبی بر برهان وجودی صدرالمتألهین

علامه جعفری معتقد است برهان وجوبی بر برهان وجودی برتری دارد؛ زیرا مطالب برهان وجوبی دکارت، غیر از برهان وجودی صدرالمتألهین است؛ بنابراین اعتراضاتی که به برهان وجودی او گرفته‌اند، در برهان وجوبی وجود ندارند؛ چراکه مرحوم صدرا در برهان وجودی، وجود را مطرح کرده و وجوب را نتیجه گرفته است، درصورتی‌که دکارت در برهان وجوبی، وجوب را مطرح می‌کند و وجود

را از آن نتیجه می‌گیرد (جعفری، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص۲۰). افزون‌براین برهان لمّی عرفا و متصوفه، خدایی غیر از خدای تمامی ادیان استنتاج کرده است، درصورتی‌که برهان دکارتی، خدای موافق اصول ادیان را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۳۷۷، ص۴۷).

۷. تقریر برهان وجوبی ازمنظر علامه جعفری

مرحوم علامه جعفری از طرفداران جدی برهان وجودی است و آن را برهانی معتبر و خالی از نقص می‌داند. ایشان در توضیحات مربوط به برهان وجودی، به‌طور عمده به تقریر محقق غروی اصفهانی به‌خصوص برهان وجودی دکارت نظر دارد و کاملاً با دکارت موافق است؛ بنابراین برهان وجودی را بیشتر از راه دکارت بررسی کند و معتقد است دکارت، دو برهان مهم برای اثبات خدا بیان کرده و یکی آز آنها را برهان محدود و بی‌نهایت و دیگری را برهان وجوبی نامیده است (جعفری، ۱۳۸۶ الف، ج۲، ص۶۰۷) و چون او با دکارت موافق است، ابتدا تقریر برهان وجوبی دکارت را بیان می‌کنیم، سپس توضیحات ایشان را مطرح خواهیم کرد.

۸. تقریر برهان وجوبی(کمالی) دکارت

گفتنی است برهان وجودی دکارت، بر تعریف و مفهوم خدا مبتنی است و مقصود او از لفظ خدا، یک جوهر نامحدود است که قائم بنفسه، غیرمتغیر، عالم و قادر مطلق می‌باشد. به‌عبارت‌دیگر مقصود او از کلمه «خدا»، ذات کامل مطلق است که او (دکارت) و همه اشیا را خلق کرده است (دکارت، ۱۳۶۹، ص۴۹)؛ پس خدا ازنظر دکارت یعنی کامل مطلق و هرآنچه کامل مطلق است، باید وجود داشته باشد، وگرنه لازم می‌آید که کامل مطلق، کامل مطلق نباشد؛ زیرا وجود از کمالات است همچون کوه و درّه. همان‌گونه که کوه بدون درّه نمی‌تواند باشد، کامل مطلق نیز بدون وجود نمی‌تواند باشد؛ چون وقتی چیزی کامل مطلق فرض شد و درعین‌حال موجود نباشد، این «**سلب‌الشیء عن نفسه**» است و **سلب‌الشیء عن نفسه**، محال است؛ پس کامل مطلق نمی‌تواند موجود نباشد. رنه دکارت دراین‌باره می‌گوید:

> بی‌شک یقیناً تصور و مفهوم آن یعنی کامل مطلق را در عقل و ذهنم کمتر از تصور و مفهوم هیچ شکل هندسی یا عددی نمی‌یابم؛ پس قطعیت وجود خداوند برای ذهنم دست‌کم به‌اندازه یقینی که نسبت به حقایق ریاضی که

> مربوط عدد و شکل و صور هندسی است، باید باشد؛ بنابراین وقتی دقت بیشتری می‌کنم، به‌صورت آشکارا می‌فهمم و درمی‌یابم که وجود خداوند از ماهیت و ذاتش به‌قدر جدایی‌ناپذیر است که مساوی‌بودن سه زاویه با دو قائمه از ماهیت و ذات مثلث یا تصور مفهوم کوه از درّه، غیرقابل جداشدن و غیرقابل انفکاک است؛ پس تصور و تعقل‌کردن مفهوم کامل مطلق که موجود نباشد، یعنی فاقد وجود (کمال) باشد؛ مثل تعقل‌کردن و تصورکردن کوه بدون درّه و تعقل‌کردن کوه منهای درّه ممکن نیست و مطرود ذهن است (همو، ۱۳۶۹، ص۷۴).
>
> همان‌گونه که تصور درّه بدون کوه مستلزم تناقض و محال است؛ پس تصور کامل مطلق یعنی خدا هم بدون تحقق و وجود او، مستلزم تناقض و محال است؛ پس کامل مطلق یعنی خدا وجود دارد (همان).

علامه جعفری برهان وجوبی دکارت را در عبارتی این‌گونه بیان می‌کند:

> اگر مفهوم خداوند واقعاً دریافت شود، وجود او اثبات خواهد گشت؛ زیرا خدا موجودی است که دارای همه کمالات و بی‌نیاز از وابستگی و علت و مافوق حرکت و سکون و به‌عبارت مختصرتر، خدا دارای کمال مطلق است. اگر کسی این مفهوم را دریافت کند، باید به وجود او معتقد شود؛ زیرا اگر چنان مفهوم اعلا دارای وجود واقعی نباشد، یک تصور خیالی خواهد بود که تحققی ندارد، چه رسد به اینکه کمال مطلق باشد (جعفری، ۱۳۸۶ ب، ج۱۲، ص۳۵۷).

علامه جعفری معتقد است برهان وجوبی دکارت بر اساس «قضایای قیاساتها معها» پی‌ریزی شده است. او از قضیه «من، موجودی بی‌نیاز مطلق و دارای همه کمالات را درمی‌یابم؛ پس آن موجود واقعیت دارد»، دریافت کمال مطلق را اثبات‌کننده واقعیت آن می‌داند (همو، ۱۳۷۹، ج۵، ص۵۶۵).

همچنین ایشان می‌گوید دکارت در برهان وجوبی، مطالبی این‌گونه اظهار کرده است: دلیلی بر نبودن خدا وجود ندارد و همه انسان‌ها درحال اعتدال روانی، توجه به مفهوم خدا دارند و مفهومی که به‌عنوان خدا برای مغزهای رشدیافته مطرح است، کامل‌ترین حقیقت، بی‌نیازترین وجود و تواناترین موجود می‌باشد و صِرف تنبّه به کامل‌ترین موجود، ملازم با حقیقت و تحقق‌داشتن آن است؛ بدین‌معناکه برای اذعان و اقرار به اینکه او موجود است و تحقق دارد، کافی است به معنا و مفهوم کامل‌ترین موجود توجه شود؛ مثل تنبّه صِرف به مثلث که سه‌گوشه‌بودن آن را باید تصدیق کرد و پذیرفت و اگر کسی منکر این چیز باشد، باید در ادعایش به یکی از این سه چیز یعنی «ممتنع‌بودن

وجود خدا»، «فاقدبودن علت وجودی برای آن» و «وجود مانع» استناد کند، ولی تاکنون احدی با هیچ دلیل و برهانی نتوانسته است موجودبودن خدا را نفی نماید و عدم وجود و تحقق او را ثابت کند. همچنین فقدان علت وجودی یا وجود مانع با کامل‌ترین‌بودن سازگاری ندارد (همو، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص۲۰-۲۶). به‌عبارت‌دیگر این هر سه احتمال با واجب‌بودن و کامل‌ترین‌بودن و بی‌نیازترین‌بودن سازگاری ندارند؛ بنابراین توجه و تصور کامل مطلق یعنی خدا برای اثبات و تحقق او در خارج کافی است؛ بنابراین هرکس کامل مطلق را به‌خوبی دریابد، هستی‌اش را کاملاً بدیهی حتی بدیهی‌تر از یک اصل ریاضی می‌پذیرد؛ زیرا قضایای ریاضی به دو تصور اجمالی و تفصیلی تقسیم می‌شوند و تفاوت‌شان در همین اجمال و تفصیل است، ولی قضیه «خدا موجود است»، محمول عین موضوع می‌باشد؛ بنابراین صِرف توجه به مفهوم واجب‌الوجود، اثبات‌کننده وجود آن است؛ برهمین‌اساس ایشان معتقد است هدف این استدلال این نیست که از بیرون و خارج از ذهن انسان، چیزی را برای او ثابت نماید، بلکه می‌خواهد انسان چیزی را که در درون خود دارد، به‌وسیله این برهان دریابد؛ همانند لذت که ما آن را می‌یابیم، ولی نمی‌توانیم آن را تعقل و تصور نماییم؛ پس هدف این برهان صرفاً تنبّه و توجه‌دادن انسان به فطرت اصلی آن است.

به‌نظر می‌رسد بیان علامه جعفری ناتمام است؛ زیرا نخستین اشکال، چگونگی عبور از ذهن به عین است که همچنان باقی می‌باشد و نیازمند برهان یقینی است. دوم اینکه تشبیه این برهان به مثلث که در کلمات دکارت نیز آمده است، خالی از اشکال نیست؛ زیرا سه‌ضلعی‌بودن مثلث جزء ذاتیاتش است و هیچ‌کس در این امر تردیدی ندارد که تصور یک شیء مستلزم تصور ذاتیاتش می‌باشد، ولی با تصور مثلث، نمی‌توان به این نتیجه رسید که مثلث در خارج موجود است و علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی نیز دارد (موسی‌وند، ۱۳۸۸، ص۱۸). سوم اینکه به‌نظر می‌رسد در این استدلال، مصادره به‌مطلوب صورت گرفته است؛ زیرا ایشان نخست، وجود خارجی واجب‌الوجود را فرض می‌گیرد، سپس علت‌داشتن، ممتنع‌الوجودبودن و مانع‌داشتن را از او سلب می‌کند و درنتیجه منجر به اثبات او می‌شود، درحالی‌که بحث بر سر مفهوم واجب‌الوجودی است که در ذهن تحقق دارد و چون این موجود ذهنی است، هم ممکن‌الوجود بوده، هم علت دارد، هم امتناع برایش محال نیست و هم می‌تواند مانع داشته باشد. به‌عبارت‌دیگر این فرمایش علامه جعفری که وجودنداشتن خدا در خارج را باید یا به ممتنع‌بودنش یا به نداشتن علت یا به وجود مانع مستند نماییم، ناظر به

برهان محقق اصفهانی می‌باشد.

محقق اصفهانی معتقد است اگر واجب‌الوجود بالذات در خارج نباشد، لازم می‌آید واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالذات نباشد، ولی واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالذات است؛ پس واجب‌الوجود بالذات در خارج موجود است، ولی سخن و اشکال ما در کبرای این قیاس (واجب‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالذات است) می‌باشد؛ یعنی اشکال ما بر آن چیزي است که محقق اصفهاني در نقیض تالي بیان مي کند؛ براین‌اساس از ایشان می‌پرسیم آیا منظور شما از این قضیه، حمل شایع است یا حمل اولی ذاتی؟ اگر مقصود شما حمل شایع است، این مصادره به‌مطلوب است؛ چراکه بحث روی مصداق رفته، درحالی‌که شما هنوز مصداق را ثابت نکرده‌اید، ولی اگر مقصود شما حمل اولی ذاتی است، دراین‌صورت تلازمی میان مقدم و تالی وجود ندارد؛ زیرا هر مفهومی در حوزه و فضای خودش به حمل اولی خودش، خودش است؛ چه در خارج موجود باشد و چه در خارج موجود نباشد؛ یعنی واجب‌الوجود بالذات به حمل اولی واجب‌الوجود است؛ چه در خارج موجود باشد یا در خارج موجود نباشد.

۹. برهان وجوبی و نظام قیاسی ارسطویی

علامه جعفری معتقد است برهان وجوبی همانند دیگر قضایای بدیهی مانند دو دوتا چهارتا، تصور موضوع و محمول در قضیه «کامل‌ترین ذات وجود دارد»، به‌تنهایی برای تصدیق آن کافی است؛ برهمین‌اساس این برهان از یک مقدمه تشکیل شده است؛ لذا سیستم برهان وجوبی غیر از سیستم قیاسی ارسطو می‌باشد. ایشان دراین‌باره می‌نویسد:

> نظام برهان وجوبی غیر از نظام برهانی ارسطویی است؛ چون‌که در نظام قیاسی و برهانی ارسطویی دو مقدمه لازم و ضروری هستند، درحالی‌که در برهان وجوبی، حقیقتاً بیشتر از یک مقدمه نیست و دیگر مطالب و مباحث صرفاً جهت توجه‌دادن عقل و ذهن انسانی به آن مقدمه واحد (یعنی موجود کامل مطلق، قابل دریافت است) می‌باشد. دریافتن موجود کامل مطلق، یک گزاره‌ای است که دریافتن این گزاره یعنی آن موجود کامل مطلق، موجود است را در خودش دارد، بلکه با دقت کم خواهیم یافت که برهان وجوبی اصیل‌تر و مستقیم‌تر از یک اصل ریاضی است ... همچنین با کمی توجه خواهیم فهمید که ادراک وجود خدا حتی از ادراک ذات خود من به‌عبارت‌دیگر درک وجود خدا روشن‌تر والاتر و ریشه‌دارتر از درک ذات من و

> توجه به من است؛ چون‌که برای ادراک ذات من به یه سری مقدمات نیاز است، درحالی‌که توجه به واجب‌تعالی در هر حالت روانی که برای انسان مفروض شود، کاملاً روشن و پیراسته از پدیده‌ها و ساختارهای روانی ممکن است (همو، ۱۳۶۲، ج۱۴، ص۳۸ـ۴۰).

به‌نظر می‌رسد این فرمایش علامه جعفری، تام نیست؛ زیرا وقتی شما خودتان می‌گویید این برهان یک مقدمه دارد و نمی‌توان در قالب و سیستم قیاسی ارسطویی ریخت؛ پس چرا به این برهان می‌گویید! چون برهان یعنی چیزی که در آن دو مقدمه لازم است، درحالی‌که شما خود می‌گویید یک مقدمه دارد؛ بنابراین نباید این را برهان گفت. افزون‌براین شما خودتان می‌گویید هدف این برهان صرفاً متوجه‌ساختن بشر به فطرت اصلی‌اش است و فطرت، متضمن نوعی معرفت است که بدون واسطه می‌باشد، ولی هر برهانی معرفت باواسطه است؛ پس نباید این را برهان بگویید؛ زیرا چیزی که در سیستم ارسطویی نگنجد، برهان مصطلح نیست.

۱۰. برهان وجودی ازمنظر علامه جوادی آملی

پس از طرح دیدگاه علامه جعفری درمورد برهان وجودی، اکنون زمان آن است که دیدگاه علامه جوادی آملی را مورد بحث قرار بدهیم. وی جزء منتقدان این برهان است و در کتب گوناگون به‌خصوص در کتاب **سرچشمه اندیشه** و کتاب **تبیین براهین اثبات خدا** و در مقاله «تحفة‌الحکیم» به‌صورت مفصّل این برهان را بررسی کرده است.

۱۱. برهان وجودی در قالب قیاس خلف

علامه جوادی آملی معتقد است برهان وجودی آنسلم در قالب قیاس خلف بوده که در آن با باطل‌نمودن نقیض مطلوب، نتیجه آن استنتاج می‌شود؛ چون اگر خدا به‌عنوان «موجودی که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد» یا «موجودی که کامل‌تر از آن قابل تصور نیست»، تحقق نداشته باشد، چیزهایی که تحقق دارند، از آن بی‌شک کامل‌ترند؛ یعنی اگر او (خدا یا کامل‌ترین موجود) در عین (خارج) دارا وجود و تحقق نباشد، والاترین و برترین هستی که بتوان تصور کرد، نخواهد بود و والاتر و برترنبودن او تناقض و باطل است؛ پس موجودنبودن خدا باطل است و چون ارتفاع نقیضین محال است، پس از بطلان تحقق‌نداشتن خدا، نقیض آن یعنی موجودبودن او استنتاج می‌شود.

درحقیقت خدا به‌عنوان عالی‌ترین و کامل‌ترین موجود تحقق دارد. دلیل ملازمه میان تحقق‌نداشتن و کامل‌نبودن از همه‌چیز، این است که عدم تحقق یعنی موجودنبودن، نقص است و چیزهایی که تحقق دارند، از چیزهایی که تحقق ندارند، کامل‌تر خواهند بود؛ بنابراین باری‌تعالی نیز اگر موجود نباشد، چیزهایی که تحقق دارند، از او کامل‌تر خواهند بود؛ درنتیجه او کامل‌ترین چیزی که اندیشه و تعقل می‌شد، نخواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص۱۹۹ـ۲۰۰).

۱۱. انتقاد تحلیلی علامه جوادی آملی بر برهان آنسلم

علامه جوادی آملی معتقد است برهان وجودی آنسلم، یک برهان معیوب و فاقد شروط یقین است و از درون فاسد و پوسیده بوده و اصلاً برهان نیست (همو، ۱۳۸۴ الف، ص۱۶) و برهان وجودی که محقق اصفهانی مطرح کرده است، تام نیست؛ زیرا در این برهان، میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، خلط شده است. واجب‌الوجود اگرچه به حمل اولی واجب‌الوجود بوده، ولی به حمل شایع، ممکن‌الوجود است؛ زیرا یک مفهوم ذهنی است که نفس آن را ایجاد می‌کند؛ بنابراین نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد و همین مطلب در مفاهیم دیگری همچون جزئی و شخصی نیز جریان دارد که به حمل اولی، جزئی و شخصی‌اند، اما به حمل شایع، جزئی و شخصی نیستند؛ درنتیجه نمی‌توان از عنوان واجب‌الوجود به حمل اولی، وجود خارجی آن را به حمل شایع نتیجه گرفت؛ بنابراین ایشان برای نشان‌دادن این خلط که در برهان محقق غروی اصفهانی رخ داده است و یکی از ادله مورد استسهاد علامه جعفری نیز هست، می‌نویسد:

> **أنّه خلط بین‌الحمل الأولی والشائع؛ لأنّ الواجب واجب بالحمل الأولی لابالشائع؛ لأنه مفهوم ذهنی قد أنشأه النفس، و حیث إنّ غیر واحدٍ من‌المفاهیم لایحمل علی نفسه بالحمل الشائع، کالجزئی، والشخص، والفرد و نحو ذلک، فمن المحتمل أن لایکون عنوان الواجب‌المحمول علی نفسه بالحمل الأولی، واجباً بالحمل الشائع، و من‌المعلوم أن صرف حمل‌الواجب علی عنوان و صدقه علیه لایکفی فی‌الجزم بتحققه‌العینی**
> (همان، ج۶، ص۱۱۸/ همو، ۱۳۷۷، ص۸۴).

آیت‌اللّه جوادی آملی در توضیح اشکال علامه طباطبایی بر برهان وجودی محقق اصفهانی می‌گوید: هر مفهوم فقط لازمه مفهومی دارد و هر وجود خارجی فقط لازمه وجودی؛ پس مفهوم نمی‌تواند لازمه خارجی داشته باشد و وجود خارجی نیز لازمه مفهومی ندارد؛ زیرا هر لازمی باید با

ملزوم خود هم‌سنخ باشد و این دو در یک وعاء تحقق یابند، درحالی‌که مفهوم و وجود خارجی سنخیت ندارند. اشکال اصلی برهان وجودی خلط میان مفهوم (حمل اولی) و مصداق (حمل شایع) است. در این برهان از مفهوم واجب، وجود خارجی آن نتیجه گرفته می‌شود، درحالی‌که از یک مفهوم نمی‌توان وجود خارجی را نتیجه گرفت؛ چون مقدمه برهان مفهومی است؛ نتیجه نیز باید مفهومی باشد، نه عینی؛ بنابراین نمی‌توان از مفهوم واجب‌الوجود، مصداق خارجی واجب را ثابت کرد (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص۸۴/ همو، ۱۳۸۴، الف، ج۳، ص۴۸۸). به‌عبارت‌دیگر واجب‌الوجودی که در ذهن تصور می‌شود، تنها یک مفهوم است که نفس آن را ایجاد کرده است؛ ازاین‌رو عنوان «واجب» به حمل اولی و عنوان «ممکن» به حمل شایع بر آن صدق می‌کند؛ چون این مفهوم به‌وسیله نفس موجود شده، علت می‌خواهد و ممکن است؛ پس جمع میان وجوب و امکان دراینجا اشکالی ندارد. اگر این مفهوم در خارج موجود نشود، یا ممتنع بالذات است که با طبع مفهوم منافات ندارد، یا ممتنع بالغیر است، یعنی نیازمند علت است. در هردو صورت، محذور اندراج واجب تحت ممکن پیش نمی‌آید؛ زیرا واجب در ذهن، واجب حقیقی نیست، بلکه ممکن است؛ بنابراین از مفهوم وجوب نمی‌توان وجود خارجی واجب را نتیجه گرفت (همو، ۱۳۷۷، ص۸۵).

ایشان در جای دیگر در نقد این برهان می‌نویسد:

> اعتراض بنیادی دلیل آنسلم به‌علت مغالطه‌ای است که به‌دلیل خلط میان مفهوم هستی و مصداق آن رخ داده است. باتوجه به درنظرگرفتن تفاوت میان مفهوم هستی با مصداق آن و باتوجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع، خلط و خطای دلیل وجودی آنسلم روشن می‌شود؛ چون کامل‌ترین‌بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجودبودن از آن به حمل اولی از او سلب شود، درحالی‌که اگر باری‌تعالی در خارج موجود نباشد یعنی وجود و هستی به حمل شایع از او سلب شود، سلب مفهوم هستی و درنتیجه سلب کمال به حمل اولی از او استنتاج نمی‌شود (همو، ۱۳۸۴ الف، ص۲۰۲).

علامه جوادی آملی معتقد است آنسلم حکم مفهوم را به مصداق سرایت داده و از وجود ذهنی، وجود خارجی را نتیجه گرفته است. این مسئله درست نیست؛ زیرا: «**لیس یمکن ان ینتقل‌الذهن من معنی واحد مفرد إلی تصدیق شیء**»؛ یعنی از اندیشه و تصور نمی‌توان به تصدیق شیء رسید؛ چراکه اندیشه و تصور، تأمین‌کننده علل قوام است و علل قوام، کاری به علل

وجودی ندارند (همو، ۱۳۸۶ ب، ص۴۵۴). همچنین ایشان می‌گوید نقد مذکور، گرچه از نگاه ناقدان برهان وجودی مغرب‌زمین پوشیده و مورد غفلت واقع شده، ولی مورد توجه حکمای اسلامی قرار گرفته است (همو، ۱۳۸۴ الف، ص۲۰۲ـ۲۰۴).

به‌نظر می‌رسد دیدگاه علامه جوادی آملی جای تأمل دارد؛ زیرا:

الف) در بیان علامه طباطبایی فقط از خلط حملین سخن به‌میان آمده است، ولی سخنی از خلط مفهوم و مصداق نشده، اما در بیان علامه جوادی آملی علاوه بر خط حملین، از خلط مصداق و مفهوم نیز سخن به میان آمده است و این دو مسائل یکی پنداشته شده، درحالی‌که منظور از حمل اولی دراینجا مفهوم و منظور از حمل شایع، معناست، نه مصداق؛ بنابراین اشکال خلط حملین قاعدتاً باید غیر از اشکال خلط میان مفهوم و مصداق باشد، ولی ایشان این دو را یکی درنظر می‌گیرد (نبویان، ۱۴۰۰، ص۴۴۶).

ب) اینکه ایشان می‌فرماید اشکال مذکور از دید ناقدان غربی مخفی مانده نیز درست نیست؛ زیرا در غرب کسانی بوده‌اند که بدان توجه داشته‌اند؛ مثلاً کانت در کتاب **نقد عقل محض**، انتقادهای متعددی به برهان وجودی دارد که حاصل آن این است که با مفهوم نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد (کانت، ۱۳۸۹، ص۶۱۶ـ۶۲۴).

ج) برای کشف مغالطه مزبور نیازی به طرح تمایز حملین و مبنا قراردادن آن نیست، بلکه صرفاً با اعتماد بر تفاوت احکام ذهن (عقل) و عین (خارج) می‌شود اشتباه و خلط مغالطه میان مصداق هستی و مفهوم هستی را نشان داد؛ زیرا ابتکار و نوآوری صدرالدین شیرازی برای حل و فصل برخی مشکلات و معضلات فلسفی با استفاده از امتیاز میان حمل اولی و حمل شایع صرفاً شامل موارد خاصی می‌گردد؛ بنابراین به مواردی همچون برهان آنسلم نمی‌توان آن را تعمیم داد (واعظی،۱۳۸۴، ص۱۰۳ـ۱۰۴) و اگر بخواهیم با بهره‌گیری امتیاز حمل اولی و حمل شایع دلیل آنسلم را نقد نماییم، یک بحث نو فلسفی را در غیر مقام اصلی و حقیقی آن استفاده کرده‌ایم که درست نیست (همان، ص۱۰۹).

د) یکی از حکمای معاصر (استاد فیاضی) می‌گوید: این اشکال که در برهان وجودی از مفهوم واجب‌الوجود، مصداق آن نتیجه گرفته شده است، صحیح نیست و نمی‌تواند برهان وجودی را خدشه‌دار کند؛ زیرا ما در برهان وجودی مسقیماً از مفهوم واجب‌الوجود به مصداق آن نرفتیم، بلکه

مفهوم واجب‌الوجود فقط نقطه آغاز آن است و با گذراندن چند مرحله، به مصداق واجب‌الوجود می‌رسیم و وجود خارجی آن را اثبات می‌کنیم؛ بدین‌طریق که در برهان وجودی، نخست از مفهوم واجب‌الوجود به‌سوی معنای واجب‌الوجود سیر می‌شود و سپس با قیاس استثنایی اثبات می‌شود که معنای واجب‌الوجود، در خارج دارای مصداق و فرد است؛ بنابراین وجود خارجی واجب‌الوجود با گذراندن چند مرحله و از راه معنای واجب‌الوجود اثبات می‌شود. در این روش،گرچه ما با مفهوم واجب‌الوجود آغاز و درانتها به مصداق خارجی آن می‌رسیم، ولی در این میان، مقدماتی هستند و مفهوم واجب‌الوجود با ضم‌شدن به آنها مصداق خارجی واجب‌الوجود را نتیجه می‌دهد. این چیز ازنظر عقل هیچ مشکلي ندارد؛ زیرا اگر به‌طور مسقیم از مفهوم واجب، مصداق خارجی آن اثبات می‌شد، پذیرفتني نبود و ازنظر عقل مشکل داشت، اما اگر با روش غیرمستقیم و در چند مرحله به مصداق خارجی آن برسیم، هیچ مانع و مشکل عقلی ندارد؛ براین‌اساس این مدعا که هر مفهومی فقط با مفهوم ملازمه دارد، نه با مصداق، نمی‌تواند به‌طور مطلق درست باشد؛ چراکه اگر مقصود از ملازمه، ملازمه مستقیم باشد، این مدعا صحیح خواهد بود؛ زیرا هر مفهوم به‌نحو مستقیم فقط با مفاهیم دیگر و با معنای خود ملازمه دارد، اما اگر مقصود از ملازمه، ملازمه غیرمستقیم باشد، این مدعا قابل قبول نخواهد بود؛ زیرا ممکن است مفهومی همچون مفهوم واجب‌الوجود، به‌صورت غیرمستقیم و با سپری‌کردن چند مرحله با مصداق خارجی خود ملازمه داشته باشد و این امر نیز هیچ اشکال عقلایی ندارد (نبویان، ۱۳۷۷، ج۳، ص۴۷۸).

به‌نظر می‌رسد سخن ایشان نیز تام نیست؛ زیرا ایشان نخست میان معنا، مفهوم، فرد و مصداق تفاوت قائل می‌شود و سپس ازطریق معنا، برهان وجودی را اثبات می‌کند، ولی ما می‌گوییم این معنایی که شما در باب برهان وجودی مطرح می‌سازید و به‌عنوان حد وسط برای برهان وجودی مطرح می‌کنید، آیا به وجود ذهنی موجود است یا به وجود عینی؟ یا شاید به وجود ذهنی موجود است، نه به وجود عینی! اگر بگویید به وجود ذهنی موجود است، اشکال علامه جوادی آملی پابرجاست و اگر بگویید این معنا به وجود عینی موجود است، اول‌الکلام و مصادره به‌مطلوب لازم می‌آید؛ چراکه هنوز وجود خداوند در خارج اثبات نشده است و اگر بگویید نه به وجود ذهنی و نه به وجود عینی، این امر مستلزم ارتفاع نقیضین بوده و محال است.

هـ) اینکه استاد فیاضی می‌گوید «این اشکال علامه جوادی آملی که عنوان واجب‌الوجود اگرچه

به حمل اولی واجب‌الوجود است و بر خودش حمل می‌شود، ولی به حمل شایع ممکن‌الوجود است؛ زیرا مفهومی است که نفس آن را ایجاد کرده است؛ پس نمی‌توان از عنوان واجب‌الوجود، وجود خارجی آن را نتیجه گرفت» نیز نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا مقصود از حمل اولی و شایع، در برهان وجودی، کاربرد دوم آن است. بر اساس کاربرد دوم، حمل اولی و حمل شایع، قید مفرد (موضوع تنها یا محمول تنها) است، نه قید کل قضیه. منظور از حمل اولی در این کاربرد، مفهوم است و منظور از حمل شایع، معناست؛ ازاین‌رو واجب‌الوجود به حمل اولی، مفهوم واجب‌الوجود و واجب‌الوجود به حمل شایع، معنای واجب‌الوجود است، ولی ازآنجاکه حکایت هر مفهوم از معنای خود حکایتی بالذات و بالفعل است و با آن ملازمه دارد، مفهوم واجب‌الوجود نیز از معنای واجب‌الوجود حکایت می‌کند و با آن ملازمه دارد و این نوع ملازمه یعنی ملازمه مفهوم و معنا، امری ضروری و ذاتی است؛ ازاین‌رو واجب به حمل اولی (مفهوم واجب‌الوجود) با واجب‌الوجود به حمل شایع (معنای واجب‌الوجود)، ملازمه ذاتی دارد و صحیح است (همو، ۱۴۰۰، ص۴۴۷ـ۴۴۸).

به‌نظر می‌رسد این سخن ایشان نیز خالی از نقص نیست؛ زیرا اگرچه واجب‌الوجود به حمل اولی خودش خودش است و موجود هم هست، اما از ثبوت برای واجب‌الوجود به حمل اولی، وجود خارجی لازم نمی‌آید؛ زیرا هر مفهومی به‌لحاظ صرافت مفهومیت در مقام تحلیل ذهنی خودش خودش است؛ اعم از اینکه در خارج موجود باشد یا نباشد، ممکن‌الوجود باشد یا واجب‌الوجود یا ممتنع‌الوجود باشد، ولی اگر بگویید واجب‌الوجود به حمل شایع موجود است، اول‌الکلام است و شما هنوز ثابت نکرده‌اید و با این حرف، مصادره به‌مطلوب لازم می‌آید. به‌عبارت‌دیگر ما در مقابل تقریر مرحوم محقق اصفهانی که می‌گوید: اگر واجب‌الوجود موجود نباشد، آنگاه واجب‌الوجود، واجب‌الوجود نخواهد بود، یا باید ممتنع‌الوجود باشد یا باید ممکن‌الوجودی باشد که علتش در خارج موجود نیست، درحالی‌که طبیعت واجب‌الوجود از این ابا دارد. ما در مقابل می‌پرسیم که این واجب‌الوجود بالذاتی که شما در جمله جزا آوردید، مفهوم واجب‌الوجود است یا مصداق واجب؟ اگر مفهوم واجب باشد، آنگاه تلازمی میان مقدم و تالی نخواهد بود؛ یعنی واجب‌الوجود چه در خارج موجود باشد یا نباشد، واجب‌الوجود خودش خودش است، ولی اگر بگویید واجب‌الوجودی که در آن آمده، مصداق آن است، این مصادره به‌مطلوب می‌باشد؛ زیرا هنوز ثابت نکردید در خارج موجود است.

و) مقایسه مفهوم واجب‌الوجود با مفهوم جزئی و شخصی صحیح نیست؛ زیرا مفهوم جزئی و

شخصی (به حمل اولی)، از معنای خودش (به حمل شایع) حکایت می‌کند و جزئی و شخصی به حمل شایع نیز قطعاً جزئی و شخصی است؛ چراکه جزئی و شخصی به حمل شایع، محکی مفهوم جزئی و شخصی می‌باشد و از این نظر با آن ملازمه دارد، اما اینکه مصداق جزئی و شخصی در خارج نیز جزئی و شخصی است یا خیر، امر دیگری است که با جزئی و شخصی به حمل اولی و شایع ارتباطی ندارد، ولی مفهوم جزئی و شخصی در این مسئله، با مفهوم واجب‌الوجود کاملاً متفاوت است؛ زیرا مفهوم واجب‌الوجود افزون بر آنکه با معنای واجب‌الوجود ملازمه دارد، با مصداق خارجی آن نیز ملازمه دارد؛ بنابراین مقایسه مفهوم واجب‌الوجود با مفهوم جزئی و شخصی، مقایسه درستی نخواهد بود (همو، ۱۳۹۷، ج۳، ص۴۸۰ـ۴۸۱).

ز) این فرمایش حضرتعالی که می‌فرمایید «لازم و ملزوم باید طرف و وعاءِ وجودی‌شان یکی باشد؛ یعنی اگر لازم به لزوم ذهنی است، ملزوم نیز باید ذهنی باشد و اگر لازم به لزوم خارجی و عینی است، ملزوم نیز باید خارجی و عینی باشد»، نقض دارد و مطلقاً همه‌جا این‌گونه نیست. همه‌جا لازم نیست ظرف وجودی لازم و ملزوم یکی باشد؛ چنان‌که در سخنان ایشان (ر.ک: جوادی آملی، ۱۴۱۷، ج۱، صص۲۸۲، ۴۵۴ و ۴۵۶) نیز پذیرفته شده است که مفهوم عام وجود معقول ثانیه فلسفی، انتزاعی است و جایگاهی جز ذهن ندارد، ولی همین مفهوم وجود لازمه تمامی حقایق وجودات خارجی و تمامی حقایق وجودی و هویت خارجی و عینی است و این هویت‌ها که ظرف تحقق‌شان خارج است، لازم‌شان که مفهوم وجود است، در ذهن می‌باشد؛ پس اینجا ظرف تحقق وجودی لازم و ملزوم یکی نیست و لازم نیست همه‌جا ظرف وجودی لازم و ملزوم یکی باشد.

۱۲. انتقاد نقضی علامه جوادی آملی بر برهان وجودی

علامه جوادی آملی برای نقد برهان وجودی آنسلم، علاوه بر انتقاد تحلیلی، انتقاد نقضی هم که اصلش از دکتر مهدی حائری‌یزدی است (حائری یزدی، ۱۳۸۰، ص۲۰۷)، مطرح می‌کند و می‌کوشد با نشان‌دادن مصادیق نقضی، ثابت کند اگر این برهان درست باشد، بر اساس این نوع برهان باید بتوان نتیجه گرفت شریک‌الباری نیز موجود است؛ یعنی بر مبنا و مقیاس برهان آنسلم، باید موجودبودن شریک‌الواجب را بپذیریم؛ چون شریک‌الواجب در همه ویژگی‌ها با واجب‌الوجود مشارکت دارد. بدین‌جهت عدم وجود آن با تعریف آن سازگاری ندارد؛ بنابراین باید وجود داشته باشد، درحالی‌که طبق براهین محکم و متقن عقلی و نقلی، تحقق‌داشتن شریک‌الباری از امور محال و ممتنعات است.

علامه جوادی آملی در توضیح این نقد می‌نویسد:

> اگر استنباط از وجوب به وجود تام باشد، لازم می‌آید که شریک واجب هم موجود باشد؛ چون اگر معدوم باشد، این معدوم‌بودنش یا به‌دلیل ممتنع‌الوجودبودن است، درحالی‌که این خلاف مقتضای طبعش است، یا معدوم‌بودنش به‌خاطر این است که نیازمند سبب است و آن سبب مفقود است، ولی این هم منافی فرض است؛ چون مفروض این است که آن فرد واجب است؛ پس واجب می‌شود، نه ممکن (جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف، ص۱۲۱/ همو، ۱۳۷۷، ص۸۶).

به‌نظر می‌رسد این نقد، وارد نیست؛ زیرا سرایت‌دادن احکام حق‌تعالی به شریک‌الباری و مقایسه آن دو با یکدیگر نادرست و یک قیاس کاملاً باطل و مع‌الفارق است؛ چراکه در مفهوم واجب‌تعالی، وجوب وجود که مستلزم نامحدود و غیرمتناهی‌بودن است، مأخوذ شده، بی‌آنکه مفهوم مذکور یعنی واجب‌تعالی متضمن تناقض باشد. برعکس مفهوم شریک‌الباری یک مفهوم تناقض‌آمیز است و مثل مربع دایره چون که شریک‌الباری یعنی مصداق دوم واجب و مصداق دوم تنها برای چیزی قابل تصور است که متناهی باشد؛ بنابراین بازگشت مفهوم شریک‌الباری به یک مفهوم مشتمل بر تناقض است؛ زیرا شریک به دومین اشاره دارد و باری به نامتناهی اشاره دارد و نامتناهی، دوم‌بردار نیست. به‌همین‌دلیل نمی‌توان شریک‌الباری را با واجب‌الوجود مقایسه کرد و صحت برهان وجودی را با شریک‌الباری نقض کرد (نبویان، ۱۳۹۷، ج۳، ص۴۶۲).

۱۳. عدم امکان تأیید دلیل آنسلم با امتیازنهادن میان ضرورت ذاتی و ازلی

مرحوم حائری یزدی در فصل سیزدهم کتاب **کاوش‌های عقل نظری**، ذیل عنوان خداشناسی تطبیقی، با امتیازنهادن بین ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی برای تأیید برهان وجودی، برهانی اقامه می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص۲۹۷ـ۳۷۰)، ولی علامه جوادی آملی معتقد است استدلال با امتیازنهادن میان ضرورت ذاتی و ضرورت ازل، اگرچه در مقام و جایگاهش درست و کامل است، ولی هیچ‌گاه متکفل اثبات تحقق مصداق برای مفهوم هستی مطلق نیست. شکی نیست اگر مفهوم وجود مطلق، مصداق عینی و خارجی داشته باشد، صدق مفهوم وجود بر آن، مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی به‌صورت ضرورت ازلیه صادق می‌باشد، ولی تردید در موجودبودن مصداق عینی برای آن است و مفهوم هستی مطلق که به‌صورت وجود ذهنی در عقل و ذهن تحقق دارد، به‌هیچ‌عنوان

قدرت دفع‌کردن و ازمیان‌بردن این شک را ندارد؛ چراکه درصورت نبودن و فاقدبودن مصداق جهت وجود مطلق، مفهوم وجود مطلق را می‌شود به‌وسیله وجود و موجودهای مشروط و مقید به صورت تجرید، به‌دست آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص۲۱۶).

۱۴. عدم امکان توجیه‌پذیری دلیل آنسلم با مبنای مثل افلاطونی

اکنون ممکن است این پرسشی به ذهن آید که می‌شود برهان وجودی آنسلم را با پذیرش مبنای مثل افلاطونی توجیه کنیم یا خیر؟ علامه جوادی آملی دراین‌باره می‌نویسد:

> هرگز دلیل آنسلم با پذیرش مبنای مثل افلاطونی حل نمی‌شود [و این توجیه ناتمام است و] سرّ ناتمام‌بودن این توجیه آن است که گرچه مثل افلاطونی حق هست، ولی هرگز با به‌تنهایی تمثّل چند تصور و مفاهیم مرتبط با یکدیگر نمی‌شود یقین کرد که تمام این تصورات از آنِ یک وجود مجرد و بسیط شده‌اند؛ چون احتمال دارد به‌سبب و خاطر عملکرد برخی قوات نفسانی، مفاهیم متعددی که به یکدیگر وابسته‌اند، به‌شکلِ «موجود برترین و کامل‌ترین که کامل‌تر از آن قابل اندیشه نیست» در عقل و ذهن ظاهر شود ...؛ بنابراین برای ردّکردن هرنوع دخالت احتمالی قوای نفس و سلامت فاهمه لازم است تمام یافته‌های ذهنی با میزان عقل مبرهن ارزیابی شود و پس از آن به حکم و استدلال پرداخته شود که این امر درباره برهان آنسلم محقق نیست، وگرنه لازم می‌آید صرف تمثل مفهوم تام و مجرد هرچیز، دلیل قاطع بر وجود عقلی آن چیز باشد که درست نیست؛ بدین‌جهت با تمسک به مثل افلاطونی نمی‌توان برهان مزبور را توجیه کرد (همان، ص۴۸۴).

نتیجه

پژوهش حاضر بر آن بود که برهان وجودی را ازمنظر علامه جعفری و علامه جوادی آملی مورد بررسی قرار دهد. بررسی‌ها بیانگر آن است که علامه جعفری، برهان وجودی را از راه محقق اصفهانی و به‌خصوص دکارت مورد بررسی قرار می‌دهد و با تحویل آن از وجودی به وجوبی، آن را به‌عنوان برهان تام برای اثبات وجود باری‌تعالی می‌پذیرد و روشن‌تر از دیگر براهین و مستقیم‌تر از اصل ریاضی می‌داند. او معتقد است این برهان، جنبه عقلی و خاستگاه روایی دارد، بر برهان صدیقین برتری دارد، بر اساس «قضایای قیاساتها معها» پی‌ریزی شده است، دارای یک مقدمه بوده و در سیستم قیاسی

ارسطویی نمی‌گنجد. وی باور دارد که این برهان جنبه ضروری دارد و صرفاً توجه به مفهوم موجود کامل مطلق، ملازم با واقعیت‌داشتن اوست و هدف آن صرفاً متوجه‌ساختن بشر به فطرت اصلی آن می‌باشد، ولی در مقابل علامه جوادی آملی برهان وجودی را از نوع قیاس خلف می‌داند و معتقد است اشکال اساسی برهان وجودی آنسلم این است که آنسلم میان حمل اولی ذاتی و شایع صناعی خلط کرده و حکم مفهوم را به مصداق سرایت داده است. ایشان معتقد است برهان آنسلم با امتیازنهادن میان ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی یا با پذیرش مبانی همچون مبانی افلاطونی نمی‌توان آن را توجیه و از آن دفاع کرد.

منابع

۱. آیت‌اللهی، حمیدرضا؛ برهان وجودی یا وجوبی، در شریعه خرد؛ ویراستار علی‌اکبر رشاد؛ تهران: فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. افضلی، علی؛ برهان وجودی در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۶.
۳. ایلخانی، محمد؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۳.
۴. اسپینوزا، باروخ؛ اخلاق؛ ترجمه محسن جهانگیری؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
۵. بارنز، جاناتان؛ برهان وجودی؛ ترجمه احمد دیانی؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۶. پلانتینگا، آلوین؛ فلسفه دین، خدا، اختیار، شرّ؛ ترجمه محمد سعیدی‌مهر؛ قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
۷. پویان، مرتضی؛ برهان وجودی بر مبنای حکمت متعالیه و عرفان؛ قم: مؤسسه بوستان کتاب، ۱۳۹۹.
۸. جعفری، محمدتقی؛ الف؛ ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه؛ ج۲ و ۱۲، چ۹، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۹. ـــــ ؛ ب؛ ترجمه و تفسیر نهج‌البلاغه؛ ج۲۵، چ۷، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۰. ـــــ ؛ مبدأ اعلی یا پشتیبان نهایی بشر؛ [بی‌جا]: چاپخانه حیدری، ۱۳۷۷.
۱۱. ـــــ ؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج۵، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۲. ـــــ ؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج۱۴، چ۹، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ الف؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ چ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۴. ـــــ ؛ ب؛ سرچشمه اندیشه؛ ج۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. ـــــ ؛ ج؛ سرچشمه اندیشه؛ ج۳، چ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۶. ـــــ ؛ الف؛ سرچشمه اندیشه؛ ج۶، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۷. ـــــ ؛ ب؛ رحیق مختوم؛ ج۱، چ۳، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۸. ـــــ ؛ ج؛ رحیق مختوم؛ ج۱، قم، نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۹. ـــــ ؛ الف؛ رساله تحفة‌الحکیم در آموزگار جاوید؛ قم: نشر مرصاد، ۱۳۷۷.

۲۰. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش‌های عقل نظری؛ چ۴، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۱. ـــــ ؛ التعلیقات علی تحفةالحکیم محمدحسین الإصفهانی؛ مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۲. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۲۳. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ ج۲، چ۵، ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ ج۲، چ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۵. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ تحفةالحکیم؛ تحقیق محمدرضا مظفر؛ قم: نشر مؤسسه آل‌البیت، ۱۳۷۷.
۲۶. فخری، ماجد؛ فارابی و برهان وجودی؛ ترجمه محمدسعید حنایی؛ تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۷. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه غلامرضا اعوانی؛ ج۴، چ۴، تهران: شرکت انتشارات علوم و فرهنگ، ۱۳۸۸.
۲۸. ـــــ ؛ تاریخ فلسفه؛ ج۲، ترجمه ابراهیم دادجو؛ تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۷.
۲۹. کانت، ایمانوئل؛ نقد عقل محض؛ ترجمه بهروز نظری؛ کرمانشاه: باغ نی، ۱۳۸۹.
۳۰. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج۶، چ۹، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۳۱. موسی‌وند، محسن؛ «ارزیابی فلاسفه اسلامی از برهان وجودی»، ماه فلسفه؛ ش۲۴، شهریور ۱۳۸۸، ص۱۵ـ۲۳.
۳۲. نبویان، سیدمحمدمهدی؛ جستارهای در فلسفه اسلامی؛ ج۳، چ۲، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۷.
۳۳. ـــــ ؛ نگاهی نو به فلسفه اسلامی؛ چ۲، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۴۰۰.
۳۴. نراقی، محمدمهدی؛ جامع‌الأفکار و ناقدالأنظار؛ تصحیح مجید هادی‌زاده؛ ج۱، تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۱.
۳۵. واعظی، اصغر؛ برهان وجودی از آنسلم تا کانت؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.