

برهان وجودی از منظر علامه جعفری و علامه جوادی آملی

مختار علی^۱

چکیده

یکی از مسائل مهم الهیات بالمعنی لأخص اثبات وجود باری تعالی است. برهان وجودی (هستی‌شناختی) یکی از براهین اساسی در الهیات است که برای اثبات وجود حق تعالی 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؛ از این‌رو اهمیت فراوانی در مجامع علمی و فرهنگی دارد. بدین‌ترتیب بررسی دیدگاه این دو دانشمند در مورد این برهان، بسیار مهم است. مسئله پژوهش حاضر بیان دیدگاه این دو دانشور معظم با روش توصیفی - 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 تأیید: ۱۴۰۳/۷/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۸

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه اسلامی مجتمعه 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»؛ از این رو انکار وجود او به تناقض منطقی منجر می‌شود. به عبارت دیگر برهان وجودی، برهانی است که در آن بر اساس «مفهوم ذهنی خدا» یا به تعبیر دقیق‌تر بر اساس «تعریف خدا» و لوازم ذهنی و منطقی آن، وجود خدا استنتاج می‌شود (افضلی، ۱۳۹۶، ص ۱۰). یکی از مهم‌ترین بخش‌های فلسفه اسلامی، الهیات بالمعنی الأخص است و اجزای مهم و اشرف آن براهین اثبات واجب تعالی هستند و به همین دلیل جز 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 از این رو مزیت دارند؛ از جمله 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 حق تعالی را به اثبات رساند؛ بر همین اساس این برهان را هم اندیشوران مغرب‌زمین و هم اندیشه‌وران مشرق‌زمین - از جمله علامه جعفری و علامه جوادی آملی - 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. بدین ترتیب 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 به دلیل نقدهای فلسفی خاص، آن را رد می‌کند.

در مورد 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 پایان نامه به نام «برهان وجودی از نظر چهار متفکر ایرانی معاصر» نوشته خانم زهرارضایی است که به موضوع مقاله حاضر نزدیک می باشد، ولی مقاله حاضر نسبت به مقاله مذکور این امتیاز را دارد که اولاً، مقاله حاضر از جهت موضوع، اخص است؛ ثانیاً، در مقاله اشاره شده در تبیین 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 می باشد.

۱. طبقه بندی براهین اثبات خدا

برخی دانشوران براهین اثبات وجود خدا را به برهان های مخلوق محور، موجود محور و مفهوم محور (عبودیت، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۸) و برخی آنها را باتوجه به کامل و ناقص بودن طبقه بندی کرده اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۶-۱۷)، اما براهین اثبات خدا را بدین شکل می توان طبقه بندی کرد: براهین اثبات خدا، یا مفهوم محورند یا واقعیت محور. براهینی را که صرفاً از طریق مفهوم، وجود خدا را اثبات می کنند، براهین وجودی می گویند؛ مانند برهان آنسلم و برهان محقق اصفهانی، ولی براهینی که بر اساس متن واقعیت، وجود خدا را اثبات می کنند، یا مبتنی بر اصل واقعیت اند یا مبتنی بر واقعیت خاص اند. براهینی را که بر اساس اصل واقعیت، وجود خدا را اثبات می کنند، براهین صدیقین می گویند، اما براهینی که بر اساس واقعیت خاص، وجود خدا را اثبات می کنند، آن واقعیت خاص یا یک واقعیت درونی انفسی است که با علم حضوری درک می شود و به این نوع براهین، براهین انفسی می گویند؛ 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 می شود که به آن براهین آفاقی می گویند؛ مانند برهان نظم، برهان حرکت و برهان حدوث.

۲. سیر تاریخی برهان وجودی

تاریخچه برهان وجودی را در فلسفه غرب، به سه دوره می توان تقسیم کرد: دوره اول، نخستین بار به وسیله آنسلم (افضلی، ۱۳۹۶، ص ۳۶-۳۱) با تدوین کتاب **پروسلوگیون (گفت و گو با غیر)**

آغاز می‌شود و با نقد گونیلو (ایلخانی، ۱۳۸۳، ص ۲۰۵-۲۰۶) و توماس آکوئیناس (کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۴۳۳) همراه است. دوره دوم با طرح مجدد آن به وسیله دکارت (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۷۴) آغاز شده و فیلسوفانی مانند اسپینوزا (اسپینوزا، ۱۳۶۴، صص ۱۶، ۲۱ و ۲۲) و لایب نیتس (کاپلستون، ۱۳۸۴، ج ۴، ص ۴۱۱-۴۰۷) آن را مورد توجه خود قرار می‌دهند، اما در مقابل کانت (کانت، ۱۳۸۹، ص ۶۱۶-۶۲۴) و راسل (راسل، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۸۰۹) به صورت جدی آن را مورد نقد قرار می‌دهند، ولی موفق نمی‌شوند به طور کامل پایه‌های آن را فرو بریزند. سپس در دوره سوم به وسیله فیلسوفانی همچون نورمن مالکوم (افضلی، ۱۳۹۶، ص ۵۷۹-۶۰۲)، چارلز هارتشورن (جانانان، ۱۳۸۶، ص ۵۳-۵۴) و الوین پلاتینگا (پلاتینگا، ۱۳۷۶، ص ۱۵۰-۱۵۱) دوباره طرح و بررسی می‌شود و آن را به عنوان 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 بی تفاوت نگذشته‌اند. بعضی از آنها مانند ملامهدی نراقی (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۸۴) و محمدحسین غروی اصفهانی (غروی اصفهانی، ۱۳۷۷، ص ۷۱) به ابتکار خود و بی اطلاع از برهان آنسلم، برهانی را با همان ویژگی اصلی برهان وجودی (تکیه بر مفهوم ذهنی خدا) اقامه کرده‌اند. علاوه بر اینها 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، ج ۱۴، ص ۴۰-۱۸)، مهدی حائری یزدی (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۷-۳۷۰) موافق و علامه طباطبایی (جوادی آملی، ۱۳۸۶، الف، ج ۶، ص ۱۱۸)، شهید مطهری (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۶، ص ۹۹۲) و علامه جوادی آملی (جوادی آملی، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۰۲) از منتقدان این برهان‌اند و چون موضوع پژوهش حاضر، بررسی برهان مزبور از دیدگاه علامه جعفری و علامه جوادی آملی است، در ادامه 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 به وجودی و وجوبی

در فلسفه غرب، نخستین مرتبه کانت از این برهان به «برهان وجودی» تعبیر کرده است و به نظر می‌رسد علت این نام‌گذاری در ارتباط با تقریر دکارت از این برهان و مشکلات آن همچون محمول حقیقی نبودن 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، در صورتی که محور استدلال وجود نیست، بلکه وجوب است (آیت‌اللهی، ۱۳۷۶، ص ۴۱۳)؛ بنابراین

علامه جعفری با دقت و تیزبینی می‌گوید: با نظر به حقیقت این برهان که مستند به دریافت مفهوم کامل مطلق، بی‌نیاز از همه چیز 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 صدر المتألهین و مانند ایشان پذیرفته‌اند (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۲۵، ص ۱۶). 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: «فالنظر الصحيح إلى الوجود يفضي إلى حقيقة المطلوب» 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 به اثبات رساند (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۸۱). باتوجه به این ویژگی برهان وجودی، تفاوت آن با دیگر براهین به خصوص برهان صدیقین نیز روشن می‌شود؛ زیرا در برهان صدیقین، اصل واقعیت را به عنوان بدیهی اولی فرض می‌گیریم و سپس به دنبال اثبات این مطلب هستیم که این وجود یا واقعیت خداست؛ پس تصدیق به وجود خارجی یا واقعیت عینی، از مبادی تصدیقی برهان صدیقین است، اما در برهان وجودی هیچ ادعائی به وجود یا واقعیتی در خارج نمی‌شود، بلکه قرار است بدون هیچ پیش فرض متافیزیکی از وجود و لوازم در خارج، به اثبات وجود یا واقعیتی در خارج به عنوان خدا برسیم و آن را ثابت کنیم (پویان، ۱۳۹۹، ص ۸۶).

۵. ریشه برهان وجوبی از منظر علامه جعفری

الف) علامه جعفری معتقد است برهان وجوبی، خاستگاه و ریشه در متون دینی دارد. امیر مؤمنان علی علیه السلام در دعای صباح در نیاش با ذات حق می‌فرماید: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ: اَيُّ كَسَى كَهْ بِهَوَسِيلِهِ ذَاتَ خُودِشْ بِرِ ذَاتِشْ دِلَالَتْ وَ هِدَايَتْ مِي نَمَايَدِ». امام سجاد علیه السلام در دعای ابو حمزه ثمالی در نیاش با ذات حق می‌فرماید: «بِكْ عَرَفْتُكَ وَ اَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيكَ وَلَوْلَا اَنْتَ مَا اَدْرِي مَا اَنْتَ: اَيُّ خُودِ! تُو رَا بِهَوَسِيلِهِ تُو شَنَاخْتَمِ وَ تُو خُودَتْ بُوْدِي كَهْ مَرَا بِهَوَسُوِي خُودَتْ رَاهَنَمَايِي كَرْدِي. اِگَر تُو

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، ج ۱۴، ص ۱۹). به نظر می‌رسد قیاس برهان وجودی با فقرات مزبور ادعیه، قیاس مع الفارق است؛ زیرا آنچه در فرازهای پیشین آمده است، ناظر به ذات یا حقیقت حق تعالی می‌باشد و ذات و حقیقت حق تعالی 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. به علاوه 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، ص ۷۳) و پس از ایشان، دومین اندیشمندی که برهان وجودی (وجوبی) را مطرح می‌کند، ملامهدی نراقی است (نراقی، ۱۳۸۱، ص ۸۴) و می‌توان دومین ریشه برهان وجوبی را بیان ایشان دانست، ولی به نظر علامه جعفری، دومین ریشه برهان وجوبی در ابیات غروی اصفهانی یافت می‌شود:

مَا كَانَ مَوْجُودًا بِذَاتِهِ بِلاَ	حَيْثُ هُوَ الْوَاجِبُ جَلًّا وَ عَلاَ
وَ هُوَ بِذَاتِهِ دَلِيلٌ ذَاتِهِ	أَصْدَقُ شَاهِدٍ عَلَى اثْبَاتِهِ
يُقْضَى بِهَذَا كُلِّ حَدْسٍ صَائِبٍ	لَوْ لَمْ يَكُنْ مُطَابِقٌ لِلْوَاجِبِ
لَكَانَ أَمَّا هُوَ لَامْتِنَاعِهِ	وَ هُوَ خِلَافُ مَقْتَضَى طِبَاعِهِ
أَوْ هُوَ لِإِفْتِقَارِهِ إِلَى السَّبَبِ	وَالْفَرْضُ فَرْذِيَّتُهُ لِمَا وَجَبَ
فَالنَّظَرُ الصَّحِيحُ فِي الْوُجُوبِ بَحِثٌ	يُقْضَى إِلَى حَقِيقَةِ الْمَطْلُوبِ أَصْدَقُ

(غروی اصفهانی، ۱۳۷۷، ص ۷۱).

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، در صورتی که دکارت در برهان وجوبی، وجوب را مطرح می‌کند و وجود

را از آن نتیجه می‌گیرد (جعفری، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۲۰). افزون‌براین برهان لمّی عرفا و متصوفه، خدایی غیر از خدای تمامی ادیان استنتاج کرده است، در صورتی که برهان دکارتی، خدای موافق اصول ادیان را نتیجه می‌گیرد (همو، ۱۳۷۷، ص ۴۷).

۷. تقریر برهان وجوبی از منظر 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 از آنها را برهان محدود و بی‌نهایت و دیگری را برهان وجوبی نامیده است (جعفری، ۱۳۸۶ الف، ج ۲، ص ۶۰۷) 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. به عبارت دیگر مقصود او از کلمه «خدا»، ذات کامل مطلق است که او (دکارت) و همه اشیا را خلق کرده است (دکارت، ۱۳۶۹، ص ۴۹)؛ پس خدا از نظر 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 دژه. همان‌گونه که کوه بدون دژه نمی‌تواند باشد، کامل مطلق نیز بدون وجود نمی‌تواند باشد؛ چون وقتی چیزی کامل مطلق فرض شد و درعین حال موجود نباشد، این «سلب‌الشیء عن نفسه» است و سلب‌الشیء عن نفسه، محال است؛ پس کامل مطلق نمی‌تواند موجود نباشد. رنه دکارت در این باره 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 به اندازه یقینی که نسبت به حقایق ریاضی که

مربوط عدد و شکل و صور هندسی است، باید باشد؛ بنابراین وقتی دقت بیشتری می‌کنم، به صورت آشکارا می‌فهمم و درمی‌یابم که وجود خداوند از ماهیت و ذاتش به قدر جدایی‌ناپذیر است که مساوی بودن سه زاویه با دو قائمه از ماهیت و ذات مثلث یا تصور مفهوم کوه از دژه، غیرقابل جدا شدن و غیرقابل انفکاک است؛ پس تصور و تعقل کردن مفهوم کامل مطلق که موجود نباشد، یعنی فاقد وجود (کمال) باشد؛ مثل تعقل کردن و تصور کردن کوه بدون دژه و تعقل کردن کوه منهای دژه ممکن نیست و مطرود ذهن است (همو، ۱۳۶۹، ص ۷۴).

همان‌گونه که تصور دژه 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 به عبارت 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 تحقیقی ندارد، چه رسد به اینکه کمال مطلق باشد (جعفری، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۳۵۷).

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، ج ۵، ص ۵۶۵).

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

وجود خدا»، «فاقد بودن علت وجودی برای آن» و «وجود مانع» استناد کند، ولی تاکنون احدی با هیچ دلیل و برهانی نتوانسته است موجود بودن خدا را نفی نماید و عدم وجود و تحقق او را ثابت کند. همچنین فقدان علت وجودی یا وجود مانع با کامل ترین بودن سازگاری ندارد (همو، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۲۶۰). به عبارت دیگر این هر سه احتمال با واجب بودن و کامل ترین بودن و بی نیازترین بودن سازگاری ندارند؛ بنابراین توجه و تصور کامل مطلق یعنی خدا برای اثبات و تحقق او در خارج کافی است؛ بنابراین هرکس کامل مطلق را به خوبی دریابد، هستی اش را کاملاً بدیهی حتی بدیهی تر از یک اصل ریاضی می پذیرد؛ زیرا قضایای ریاضی به دو تصور اجمالی و تفصیلی تقسیم می شوند و تفاوت شان در همین اجمال و تفصیل است، ولی قضیه «خدا موجود است»، محمول عین موضوع می باشد؛ بنابراین صرف توجه به مفهوم واجب الوجود، اثبات کننده وجود آن است؛ بر همین اساس ایشان معتقد است هدف این استدلال این نیست که از بیرون و خارج از ذهن انسان، چیزی را برای او ثابت نماید، بلکه می خواهد انسان چیزی را که در درون خود دارد، به وسیله این برهان دریابد؛ همانند لذت که ما آن را می یابیم، ولی نمی توانیم آن را تعقل و تصور نماییم؛ پس هدف این برهان صرفاً تنبیه و توجه دادن انسان به فطرت اصلی آن است.

به نظر می رسد بیان علامه جعفری ناتمام است؛ زیرا نخستین اشکال، چگونگی عبور از ذهن به عین است که همچنان باقی می باشد و نیازمند برهان یقینی است. دوم اینکه تشبیه این برهان به مثلث که در کلمات دکارت نیز آمده است، خالی از اشکال نیست؛ زیرا سه ضلعی بودن مثلث جزء ذاتیاتش است و هیچ کس در این امر تردیدی ندارد که تصور یک شیء مستلزم تصور ذاتیاتش می باشد، ولی با تصور مثلث، نمی توان به این نتیجه رسید که مثلث در خارج موجود است و علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی نیز دارد (موسی وند، ۱۳۸۸، ص ۱۸). سوم اینکه به نظر می رسد در این استدلال، مصادره به مطلوب صورت گرفته است؛ زیرا ایشان نخست، وجود خارجی واجب الوجود را فرض می گیرد، سپس علت داشتن، ممتنع الوجود بودن و مانع داشتن را از او سلب می کند و در نتیجه منجر به اثبات او می شود، درحالی که بحث بر سر مفهوم واجب الوجودی است که در ذهن تحقق دارد و چون این موجود ذهنی است، هم ممکن الوجود بوده، هم علت دارد، هم امتناع برایش محال نیست و هم می تواند مانع داشته باشد. به عبارت دیگر این فرمایش علامه جعفری که وجود نداشتن خدا در خارج را باید یا به ممتنع بودنش 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 چیزی است که محقق اصفهانی در نقیض تالی بیان می‌کند؛ براین اساس 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، درحالی که شما هنوز مصداق را ثابت نکرده‌اید، ولی اگر مقصود شما حمل اولی ذاتی است، دراین صورت 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؛ برهمین اساس این برهان از یک مقدمه تشکیل شده است؛ لذا سیستم برهان وجوبی غیر از سیستم قیاسی ارسطو می‌باشد. ایشان در این باره می‌نویسد:

نظام برهان وجوبی غیر از نظام برهانی ارسطویی است؛ چون که در نظام قیاسی و برهانی ارسطویی دو مقدمه لازم و ضروری هستند، درحالی که 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 به‌عبارت دیگر درک وجود خدا روشن‌تر والا تر و ریشه‌دارتر از درک ذات من و

توجه به من است؛ چون که برای ادراک ذات من به یه سری مقدمات نیاز است، درحالی که توجه به واجب تعالی در هر حالت روانی که برای انسان مفروض شود، کاملاً روشن و پیراسته از پدیده‌ها و ساختارهای روانی ممکن است (همو، ۱۳۶۲، ج ۱۴، ص ۳۸-۴۰).

به نظر 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، درحالی که شما خود می‌گویید یک مقدمه دارد؛ بنابراین نباید این را برهان گفت. افزون بر این شما خودتان می‌گویید هدف این برهان صرفاً متوجه ساختن بشر به فطرت اصلی اش است و فطرت، متضمن نوعی معرفت است که بدون واسطه می‌باشد، ولی هر برهانی معرفت با واسطه است؛ پس نباید این را برهان بگویید؛ زیرا چیزی که در سیستم ارسطویی نگنجد، برهان مصطلح نیست.

۱۰. برهان وجودی از منظر علامه جوادی آملی

پس از طرح دیدگاه علامه جعفری در مورد 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 به خصوص در کتاب *سرچشمه اندیشه* و کتاب *تبیین براهین اثبات خدا* و در مقاله «تحفة الحکیم» به صورت مفصل 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 باطل نمودن نقیض مطلوب، نتیجه آن استنتاج می‌شود؛ چون اگر خدا به عنوان «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 بالاتر و برتر نبودن او تناقض و باطل است؛ پس موجود نبودن خدا باطل است و چون ارتفاع نقیضین محال است، پس از بطلان تحقق نداشتن خدا، نقیض آن یعنی موجود بودن او استنتاج می‌شود.

در حقیقت خدا به عنوان عالی‌ترین و کامل‌ترین موجود تحقق دارد. دلیل ملازمه میان تحقق نداشتن و کامل نبودن از همه چیز، این است که عدم تحقق یعنی موجود نبودن، نقص است و چیزهایی که تحقق دارند، از چیزهایی که تحقق ندارند، کامل‌تر خواهند بود؛ بنابراین باری تعالی نیز اگر موجود نباشد، چیزهایی که تحقق دارند، از او کامل‌تر خواهند بود؛ در نتیجه او کامل‌ترین چیزی که اندیشه و تعقل می‌شد، نخواهد بود (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۱۹۹-۲۰۰).

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، ص ۱۶) 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؛ در نتیجه نمی‌توان از عنوان واجب‌الوجود به حمل اولی، وجود خارجی آن را به حمل شایع نتیجه گرفت؛ بنابراین ایشان برای نشان دادن این خلط که در برهان محقق غروی اصفهانی رخ داده است و یکی از ادله مورد استسهاد علامه جعفری نیز هست، می‌نویسد:

أَنَّهُ خَلَطَ بَيْنَ الْحَمْلِ الْأُولَى وَالشَّائِعِ؛ لِأَنَّ الْوَاجِبَ وَاجِبَ بِالْحَمْلِ الْأُولَى
لَا بِالشَّائِعِ؛ لِأَنَّهُ مَفْهُومٌ ذَهْنِي قَدْ أَنْشَأَ النَّفْسُ، وَحَيْثُ إِنَّ غَيْرَ وَاحِدٍ
مِنَ الْمَفَاهِيمِ لَا يَحْمِلُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ، كَالْجُزْئِي، وَالشَّخْصِ،
وَالْفَرْدِ وَنَحْوِ ذَلِكَ، فَمِنْ الْمُحْتَمَلِ أَنْ لَا يَكُونُ عُنْوَانُ الْوَاجِبِ الْمَحْمُولِ عَلَى
نَفْسِهِ بِالْحَمْلِ الْأُولَى، وَاجِباً بِالْحَمْلِ الشَّائِعِ، وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ صَرْفَ
حَمْلِ الْوَاجِبِ عَلَى عُنْوَانِ وَ صَدَقَهُ عَلَيْهِ لَا يَكْفِي فِي الْجُزْمِ بِتَحَقُّقِهِ الْعَيْنِي
(همان، ج ۶، ص ۱۱۸ / همو، ۱۳۷۷، ص ۸۴).

آیت‌الله 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 هم‌سنگ باشد و این دو در یک وعاء تحقق یابند، درحالی که 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، درحالی که 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، ص ۸۴/ همو، ۱۳۸۴، الف، ج ۳، ص ۴۸۸). به عبارت دیگر واجب‌الوجودی که در ذهن تصور می‌شود، تنها یک مفهوم است که نفس آن را ایجاد کرده است؛ از این رو عنوان «واجب» به حمل اولی و عنوان «ممکن» به حمل شایع بر آن صدق می‌کند؛ چون این مفهوم به وسیله نفس موجود شده، علت می‌خواهد و ممکن است؛ پس جمع میان وجوب و امکان در اینجا 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 هر دو 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، ص ۸۵).

ایشان در جای دیگر در نقد این برهان می‌نویسد:

اعتراض بنیادی دلیل آنسلم به علت مغالطه‌ای است که به دلیل خلط میان مفهوم هستی و مصداق آن رخ داده است. باتوجه به در نظر گرفتن 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 کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجود بودن از آن به حمل اولی از او سلب شود، درحالی که اگر باری تعالی در خارج موجود نباشد یعنی وجود و هستی به حمل شایع از او سلب شود، سلب مفهوم هستی و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی از او استنتاج نمی‌شود (همو، ۱۳۸۴، الف، ص ۲۰۲).

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 ممکن ان ینتقل الذهن من معنی واحد مفرد إلی تصدیق شیء»؛ یعنی از اندیشه و تصور نمی‌توان به تصدیق شیء رسید؛ چرا که اندیشه و تصور، تأمین‌کننده علل قوام است و علل قوام، کاری به علل

وجودی ندارند (همو، ۱۳۸۶ ب، ص ۴۵۴). همچنین ایشان می‌گویند 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، ص ۲۰۲-۲۰۴).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه جوادی آملی جای تأمل دارد؛ زیرا:

(الف) در بیان علامه طباطبائی فقط از خلط حملین سخن به میان آمده است، ولی سخنی از خلط مفهوم و مصداق نشده، اما در بیان علامه جوادی آملی علاوه بر خلط حملین، از خلط مصداق و مفهوم نیز سخن به میان آمده است و این دو مسائل یکی پنداشته شده، درحالی‌که منظور از حمل اولی در اینجا مفهوم و منظور از حمل شایع، معناست، نه مصداق؛ بنابراین اشکال خلط حملین قاعداً باید غیر از اشکال خلط میان مفهوم و مصداق باشد، ولی ایشان این دو را یکی در نظر می‌گیرند (نبویان، ۱۴۰۰، ص ۴۴۶).

(ب) اینکه ایشان می‌فرمایند 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، ص ۶۱۶-۶۲۴).

(ج) برای کشف مغالطه مزبور نیازی به طرح تمایز حملین و مبنا قرار دادن 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، ص ۱۰۳-۱۰۴) 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، ص ۱۰۹).

(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؛ بدین طریق که در برهان وجودی، نخست از مفهوم واجب‌الوجود به سوی 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 در انتها به مصداق خارجی آن می‌رسیم، ولی در این میان، مقدماتی هستند و مفهوم واجب‌الوجود با ضم شدن به آنها مصداق خارجی واجب‌الوجود را نتیجه می‌دهد. این چیز از نظر عقل هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا اگر به طور مسقیم از مفهوم واجب، مصداق خارجی آن اثبات می‌شد، پذیرفتنی نبود و از نظر عقل مشکل داشت، اما اگر با روش غیرمستقیم و در چند مرحله به مصداق خارجی آن برسیم، هیچ مانع و مشکل عقلی ندارد؛ براین اساس این مدعا که هر مفهومی فقط با مفهوم ملازمه دارد، نه با مصداق، نمی‌تواند به طور مطلق درست باشد؛ چراکه اگر مقصود از ملازمه، ملازمه مستقیم باشد، این مدعا صحیح خواهد بود؛ زیرا هر مفهوم به نحو 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، به صورت غیرمستقیم و با سپری کردن چند مرحله با مصداق خارجی خود ملازمه داشته باشد و این امر نیز هیچ اشکال عقلایی ندارد (نبویان، ۱۳۷۷، ج ۳، ص ۴۷۸).

به نظر می‌رسد سخن ایشان نیز تام نیست؛ زیرا ایشان نخست میان معنا، مفهوم، فرد و مصداق تفاوت قائل می‌شود و سپس از طریق معنا، برهان وجودی را اثبات می‌کند، ولی ما می‌گوییم این معنایی که شما در باب برهان وجودی مطرح می‌سازید و به عنوان 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، اول الکلام و مصادره به مطلوب 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.

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

به حمل اولی واجب الوجود است و بر خودش حمل می‌شود، ولی به حمل شایع ممکن الوجود است؛ زیرا مفهومی است که نفس آن را ایجاد کرده است؛ پس نمی‌توان از عنوان واجب الوجود، 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؛ از این رو واجب الوجود به حمل اولی، مفهوم واجب الوجود و واجب الوجود به حمل شایع، معنای واجب الوجود است، ولی از آنجا که حکایت هر مفهوم از معنای خود حکایتی بالذات و بالفعل است و با آن ملازمه دارد، مفهوم واجب الوجود نیز از معنای واجب الوجود حکایت می‌کند و با آن ملازمه دارد و این نوع ملازمه یعنی ملازمه مفهوم و معنا، امری ضروری و ذاتی است؛ از این رو واجب به حمل اولی (مفهوم واجب الوجود) با واجب الوجود به حمل شایع (معنای واجب الوجود)، ملازمه ذاتی دارد و صحیح است (همو، ۱۴۰۰، ص ۴۴۷-۴۴۸).

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

(و) مقایسه مفهوم واجب الوجود 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، ج ۳، ص ۴۸۰-۴۸۱).

ز) این فرمایش حضرتعالی که می‌فرمایید «لازم و ملزوم باید طرف و وعاء 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، ج ۱، صص ۲۸۲، ۴۵۴ و ۴۵۶) نیز پذیرفته شده است که مفهوم عام وجود معقول ثابته فلسفی، انتزاعی است و جایگاهی جز ذهن ندارد، ولی همین مفهوم وجود لازم 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 (حائری‌یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷)، مطرح می‌کند و می‌کوشد با نشان دادن مصادیق نقضی، ثابت کند اگر این برهان درست باشد، بر اساس این نوع برهان باید بتوان نتیجه گرفت شریک‌الباری نیز موجود است؛ یعنی بر مبنای مقیاس برهان آنسلم، باید موجود بودن شریک‌الواجب را بپذیریم؛ چون شریک‌الواجب در همه ویژگی‌ها با واجب‌الوجود مشارکت دارد. بدین جهت عدم وجود آن با تعریف آن سازگاری ندارد؛ بنابراین باید وجود داشته باشد، درحالی‌که طبق براهین محکم و متقن عقلی و نقلی، تحقق داشتن شریک‌الباری از امور محال و ممتنع 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 به دلیل ممتنع‌الوجود بودن است، درحالی‌که این خلاف مقتضای طبعش است، یا معدوم‌بودنش به خاطر 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، ص ۱۲۱/ همو، ۱۳۷۷، ص ۸۶).

به نظر می‌رسد این نقد، وارد نیست؛ زیرا سرایت دادن احکام حق تعالی به شریک‌الباری و مقایسه آن دو با یکدیگر نادرست و یک قیاس کاملاً باطل و مع الفارق است؛ چراکه در مفهوم واجب تعالی، وجوب وجود که مستلزم نامحدود و غیرمتناهی بودن است، مأخوذ شده، بی‌آنکه مفهوم مذکور یعنی واجب تعالی متضمن تناقض باشد. برعکس مفهوم شریک‌الباری یک مفهوم تناقض آمیز 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. به همین دلیل نمی‌توان شریک‌الباری را با واجب‌الوجود مقایسه کرد و صحت برهان وجودی را با شریک‌الباری نقض کرد (نبویان، ۱۳۹۷، ج ۳، ص ۴۶۲).

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

مرحوم حائری یزدی در فصل سیزدهم کتاب **کاوش‌های عقل‌نظری**، ذیل عنوان خداشناسی تطبیقی، با امتیازنهادن بین ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی برای تأیید برهان وجودی، برهانی اقامه می‌کند (حائری یزدی، ۱۳۸۴، ص ۲۹۷-۳۷۰)، ولی علامه جوادی آملی معتقد است استدلال با امتیازنهادن میان ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی، 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 به صورت ضرورت ازلیه صادق می‌باشد، ولی تردید در موجودبودن مصداق عینی برای آن است و مفهوم هستی مطلق که به صورت وجود ذهنی در عقل و ذهن تحقق دارد، به هیچ عنوان

قدرت دفع کردن و ازمیان بردن این شک را ندارد؛ چرا که در صورت نبودن و فاقد بودن مصداق جهت وجود مطلق، مفهوم وجود مطلق را می شود به وسیله وجود و موجودهای مشروط و مقید به صورت تجرید، به دست آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف، ص ۲۱۶).

۱۴. عدم امکان توجیه پذیری دلیل آنسلم با مبنای مثل افلاطونی

اکنون ممکن است این پرسشی به ذهن آید که می شود برهان وجودی آنسلم را با پذیرش مبنای مثل افلاطونی توجیه کنیم یا خیر؟ علامه جوادی آملی در این باره می نویسد:

هرگز دلیل آنسلم با پذیرش مبنای مثل افلاطونی حل نمی شود [و این توجیه ناتمام است و] سر ناتمام بودن این توجیه آن است که گرچه مثل افلاطونی حق هست، ولی هرگز با به تنهایی تمثیل چند تصور و مفاهیم مرتبط با یکدیگر نمی شود یقین کرد که تمام این تصورات از آن یک وجود مجرد و بسیط شده اند؛ چون احتمال دارد به سبب و خاطر عملکرد برخی قوای نفسانی، مفاهیم متعددی که به یکدیگر وابسته اند، به شکل «موجود برترین و کامل ترین که کامل تر از آن قابل اندیشه نیست» در عقل و ذهن ظاهر شود...؛ بنابراین برای رد کردن هر نوع دخالت احتمالی قوای نفس و سلامت فاهمه لازم است تمام یافته های 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 می آید صرف تمثیل مفهوم تام و مجرد هرچیز، دلیل قاطع بر وجود عقلی آن چیز باشد که درست نیست؛ بدین جهت با تمسک به مثل افلاطونی نمی توان برهان مزبور را توجیه کرد (همان، ص ۴۸۴).

نتیجه

پژوهش حاضر بر آن بود که برهان وجودی را از منظر علامه جعفری و علامه جوادی آملی مورد بررسی قرار دهد. بررسی ها بیانگر آن است که علامه جعفری، برهان وجودی را از راه محقق اصفهانی و به خصوص دکارت مورد بررسی قرار می دهد و با تحویل آن از وجودی به وجوبی، آن را به عنوان برهان تام برای اثبات وجود باری تعالی می پذیرد و روشن تر از دیگر براهین و مستقیم تر از اصل ریاضی می داند. او معتقد است این برهان، جنبه عقلی و خاستگاه روایی دارد، بر برهان صدیقین برتری دارد، بر اساس «قضایای قیاساتھا معها» پی ریزی 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 واقعیت داشتن اوست و هدف آن صرفاً متوجه ساختن 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 امتیاز نهادن 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، شر؛ 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 نهج البلاغه؛ ج ۲ و ۱۲، ۹، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۹. —؛ ب؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ ج ۲۵، ۷، تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۱۰. —؛ مبدأ اعلی یا پشتیبان نهایی بشر؛ [بی‌جا]: چاپخانه حیدری، ۱۳۷۷.
۱۱. —؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۵، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۷۹.
۱۲. —؛ تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی؛ ج ۱۴، ۹، تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله؛ الف؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ ج ۴، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۴. —؛ ب؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۵. —؛ ج؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۳، ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۴.
۱۶. —؛ الف؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۶، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۷. —؛ ب؛ رَحِیقِ مَخْتوم؛ ج ۱، ۳، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۸. —؛ ج؛ رَحِیقِ مَخْتوم؛ ج ۱، قم: نشر اسراء، ۱۳۸۶.
۱۹. —؛ الف؛ رساله تحفة‌الحکیم در آموزگار جاوید؛ قم: نشر مرصاد، ۱۳۷۷.

۲۰. حائری یزدی، مهدی؛ کاوش های عقل نظری؛ چ ۴، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴.
۲۱. —؛ التعليقات على تحفة الحکیم محمدحسین الإصفهانی؛ مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ تهران: مرکز نشر علوم اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۲. دکارت، رنه؛ تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ چ ۲، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
۲۳. راسل، برتراند؛ تاریخ فلسفه غرب؛ چ ۲، ۵، ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر پرواز، ۱۳۶۵.
۲۴. عبودیت، عبدالرسول؛ درآمدی به نظام حکمت صدرایی؛ چ ۲، ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.
۲۵. غروی اصفهانی، محمدحسین؛ تحفة الحکیم؛ تحقیق محمدرضا مظفر؛ قم: نشر مؤسسه آل البيت، ۱۳۷۷.
۲۶. فخری، ماجد؛ فارابی و برهان وجودی؛ ترجمه محمدسعید حنایی؛ تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی، ۱۳۶۸.
۲۷. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ترجمه غلامرضا اعوانی؛ چ ۴، ۴، تهران: شرکت انتشارات علوم و فرهنگ، ۱۳۸۸.
۲۸. —؛ تاریخ فلسفه؛ چ ۲، 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؛ چ ۶، ۹، قم: انتشارات صدرا، ۱۳۸۳.
۳۱. موسی وند، محسن؛ «ارزیابی فلاسفه اسلامی از برهان وجودی»، ماه فلسفه؛ ش ۲۴، شهریور ۱۳۸۸، ص ۱۵-۲۳.
۳۲. نبویان، سیدمحمد مهدی؛ جستارهای در فلسفه اسلامی؛ چ ۳، ۲، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۳۹۷.
۳۳. —؛ نگاهی نو به فلسفه اسلامی؛ چ ۲، قم: انتشارات حکمت اسلامی، ۱۴۰۰.
۳۴. نراقی، محمد مهدی؛ جامع الأفكار و ناقدالأنظار؛ تصحیح مجید هادی زاده؛ چ ۱، تهران: نشر حکمت، ۱۳۸۱.
۳۵. واعظی، اصغر؛ برهان وجودی از آنسلم تا کانت؛ تهران: نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.