

مفرت فلسفی سال دوم، شماره سوم، بهار ۱۳۸۴، ۱۶۴-۱۴۱

## ادله فلسفی اثبات کامل مطلق در یک نگاه

عباس نیکزاد



### چکیده

از باورهای مهم همه موحدان، به ویژه مسلمانان، اعتقاد به وجود کامل مطلق و وجود لایتناهی است. اذکار مبارکه «سبحان الله»، «الحمد لله»، «یا سبح، یا قدوس» و مانند آن‌ها بر کامل مطلق بودن ذات حق دلالت دارند. فلاسفه الهی به ویژه فلاسفه اسلامی در پی اثبات عقلی و برهانی این باور اساسی برآمده‌اند، و نتیجه تلاش‌های آنان ارائه و اقامه چندین برهان عقلی و فلسفی در این باب بوده است. آنچه این مقاله بدان پرداخته است از یک سو، بررسی این ادله است، و از سوی دیگر، ارائه برهان‌های دیگری که کتب فلسفی به روشنی بدان‌ها تپرداخته‌اند.

### کلید واژه‌ها:

کامل مطلق، وجود لایتناهی، واجب‌الوجود، ماهیت، ممکن‌الوجود، ضرورت، امکان، برهان عقلی.

## کامل مطلق در متون دینی

همهٔ موحدان بر این باورند که خداوند موجودی است مبرای از هر عیب و نقص و ضعف و کاستی. او کامل مطلق و هستی لایتناهی است. این عقیده از بنیادی‌ترین باورهای موحدان، و به ویژه مسلمانان است. بسیاری از او را ادعیهٔ ما به تصریح یا تلویح ناظر بر این باورند. سبوح و قدوس بودن ذات حق، به این معناست که او از هر نقص و عیب و کاستی منزّه و مبراست. هر جا از تسبیح و تقدیس او سخن به میان می‌آید همین موضوع در نظر است. از این گذشته، برخی تعبیر که دربارهٔ حمد و ستایش او آمده است، بر همین امر دلالت دارند: حمداً لا منتهی لحدّه و لاحساب لعدده و لامبلغ لغایته و لا انقطاع لأمدّه؛<sup>(۱)</sup> «خداوند را سپاس و ستایش می‌کنیم به گونه‌ای که حد آن را انتها، و عددش را شمارش، و پایانش در دسترس، و مدت آن تمام شدنی نیست.»

حمد و ثنا در برابر کمال و جمال است، و حمد بی‌پایان و مطلق بدون کمال و جمال مطلق، مفهوم ندارد. در نهج البلاغه آمده است: الحمد لله الذی لا یبلغ مدحتہ القائلون و لا یحصی نعمائہ العادون و لا یؤدّی حقّه المجتهدون الذی لا یدرک بعد اھمّ و لا ینالہ غوص الفطن الذی لیس لصفته حدّ معدود و لانتع موجود و لا وقت معدود و لا اجل معدود؛<sup>(۲)</sup> «سپاس خدایی را که سخن‌وران در ستودن او بمانند و شمارگان نعمت‌های او ندانند و کوشندگان حق او را گزاردن نتوانند؛ خدایی که پای اندیشهٔ تیزگام در راه شناسایی او لنگ است و سر فکرت ژرف، رو به دریای معرفتش بر سنگ، صفت‌های او تعریف‌ناشدنی است و به وصف درنیامدنی و در وقت ناگنجیدنی و به زمانی مخصوص نابودنی.»

این عبارت نیز بر کمال بودن ذات حق دلالت دارد. امام چهارم علیه السلام به ابو حمزه می‌فرماید: «ای اباحمه، همانا خدا به هیچ محدودیتی وصف نشود. پروردگار ما بزرگ‌تر از وصف است. چگونه به محدودیت وصف شود آن که حدی ندارد؟»<sup>(۳)</sup>

در روایتی از امام کاظم علیه السلام آمده است: «منزه است آن خدایی که حدی ندارد، و به وصف در نیاید، و چیزی مانند او نیست، و او به چیزی نماند، و او شنوا و بیناست.»<sup>(۴)</sup>

در روایتی دیگر آمده است که راوی می‌گوید: «به امام موسی علیه السلام نوشتم و درباره این جمله دعا که سپاس خدای راست تا نهایت علمش، از او نظر خواستم. حضرت به من نوشت: نگو نهایت علمش؛ زیرا علمش را نهایت و حدی نیست. بگو نهایت رضایش.»<sup>(۵)</sup>

قرآن کریم نیز بر نامتناهی بودن صفات خداوند تکیه و تأکید فراوان کرده است؛ جملاتی مانند: «ان الله على كل شيء قدير»،<sup>(۶)</sup> «ان الله بكل شيء عليم»،<sup>(۷)</sup> «ربنا وسعت كل شيء رحمة و علماً»<sup>(۸)</sup> بر این امر دلالت دارند.

به هر روی، اعتقاد ما مسلمانان این است که خداوند واجب‌الوجود و علت هستی بخش و خالق همه جهان است. بلکه او کامل مطلق و غنی من جمیع الجهات است. ذات و صفات او در مرتبه اطلاق و لاحدی است. او هستی، علم، قدرت و حیات بی‌پایان و نامتناهی دارد.

برای اثبات کامل مطلق از لابلای کتب فلسفی می‌توان ادله متعددی اصطیاد کرد. واکنش فلاسفه اسلامی در مقابل این مسئله نشان می‌دهد که آنان این موضوع را غامض و دشوار شمرده‌اند. اما حقیقت این است که اثبات فلسفی این باور چندان آسان نیست. ما گمان می‌کنیم ادله‌ای که برای اثبات این مسئله اقامه کرده‌اند خالی از خدشه و نقد نیست.

در این گفتار، بحث را در دو بخش مطرح می‌سازیم: در بخش نخست مهم‌ترین ادله فلسفی اقامه شده بر این امر را نقد و بررسی می‌کنیم و در بخش دوم به پاره‌ای ادله که به گمان ما از اتقان کافی برخوردارند اما در کتب فلسفی به روشنی بر آنها اشارت نرفته است، می‌پردازیم.

### بخش اول: نقد و بررسی ادله اثبات کامل مطلق

#### برهان اول و نقد و بررسی آن

یکی از مهم‌ترین براهین در این باره بر این گزاره استوار است که هر ماهیتی ممکن است. عکس نقیض آن این است که چیزی که ممکن نیست، ماهیت ندارد. با نظر به اینکه خداوند واجب‌الوجود (نه ممکن‌الوجود) قهراً ماهیت ندارد، و با توجه به اینکه ماهیت از حد وجود حکایت می‌کند، نفی ماهیت از واجب‌الوجود به معنای نامحدود بودن وجود اوست.<sup>(۹)</sup>

این برهان مبتنی بر اذعان به وجود واجب‌الوجود است، و با عنایت به اینکه اثبات آن در مباحث فلسفی کار دشواری نیست، وابستگی این برهان به آن مشکلی ایجاد نمی‌کند. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد این است که اثبات واجب‌الوجود، کامل مطلق بودن او را ثابت نمی‌کند؛ زیرا واجب‌الوجود، موجودی است که هستی عین ذات اوست و وجود برای او ضرورت دارد، و وجود او قائم به غیر نیست. این معنا به تنهایی دلالت بر این ندارد که هستی او نامحدود و لایتناهی است و همه کمالات را در حد اطلاق در خود دارد و ضعف و نقص را در او راهی نیست.

نقد: اولاً، این برهان بر امکان ماهوی استوار است، و امکان ماهوی نیز بر اصالت ماهیت؛ زیرا بنابر نظریه اصالت وجود، ماهیت یک امر اعتباری و پنداری و ذهنی است و همه اوصافی که به آن نسبت می‌دهند نیز به تبع آن ذهنی و اعتباری خواهد بود و انتساب ماهیت به اوصاف وجود خارجی (مانند خود ماهیت) از باب مجاز فلسفی و مسامحه است.

شهید مطهری در این باره می‌فرماید: «هم بنابه نظریه قدما و هم بنابر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت، لاقتضائیت ذات ماهیت است نسبت به موجودیت و معدومیت... لکن بنابر نظریه قدما باید به واقع نظر داشت و معنای اینکه می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد، یعنی قطع نظر از علت خارجی نمی‌تواند در واقع موجود باشد، ولی با فرض علت خارجی واقعاً موجود است. ولی بنابر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و معنای اینکه می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمی‌تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است...»<sup>(۱۰)</sup>

تذکر این نکته لازم است که این اشکال بنابر دیدگاه کسانی است که ماهیت را اعتباری می‌دانند.

ثانیاً، این اعتقاد که ماهیت از حد وجود حکایت می‌کند و به همین سبب خداوند ماهیت ندارد، از ذهنیت پنداری بودن ماهیت برمی‌خیزد، که از نظر راقم این سطور پذیرفته نیست. به نظر ما، تمام ادله اعتباری بودن ماهیت مخدوش و ناتمام است و شواهد از اصیل بودن ماهیت مانند

وجود حکایت دارد. ماهیت، آن است که در جواب «ماهو» (او چیست) گفته می‌شود. هر موجودی - حتی خداوند - چیستی دارد. فرض موجودی خاص با ویژگی‌های خاص و متمایز از موجودات دیگر، بدون داشتن چیستی، اساساً فرض نامعقولی است. مفهوم وجود از اصل وجود حکایت می‌کند و ماهیت از مرتبه و چند و چونی آن. همان‌گونه که اصل وجود، واقعیت دارد چند و چونی آن نیز برخوردار از واقعیت است.

ثالثاً، اینکه «ماهیت ممکن است» مبنای موجه و مقبولی ندارد. این گزاره از قاعده معروف: «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدومة» برخاسته است. پذیرش این قاعده بحث و بررسی و تأمل بیشتری می‌طلبد؛ زیرا باید پرسید منظور از این قاعده چیست. برخی از فلاسفه متأخر گفته‌اند: منظور از این قاعده آن است که بر ماهیت، به حمل اولی جز خود ماهیت بار نمی‌شود؛ نه مفهوم وجود بر آن بار می‌شود، نه مفهوم عدم.<sup>(۱۱)</sup>

اگر مقصود از قاعده مزبور، همین معنا باشد، اختصاص به مفاهیم ماهوی ندارد و همه مفاهیم اعم از ماهوی و فلسفی و منطقی چنین‌اند؛ زیرا درباره هر مفهومی می‌توان گفت که به حمل اولی تنها خودش بر خودش قابل حمل است نه چیز دیگر.

علامه طباطبایی در پاسخ این اشکال می‌فرماید: «این حکم از خواص ماهیت است. اگر به مفاهیم دیگر هم نسبت داده می‌شود به نحو بالعرض است؛ زیرا به دلیل انتزاع مفاهیم دیگر در ذهن از ماهیات، میان آن‌ها اتحاد برقرار است.»<sup>(۱۲)</sup>

اما همان‌گونه که برخی بزرگان فرموده‌اند، این توجیه افزون بر اینکه تکلف آشکار است، مخدوش است؛ زیرا مفاهیم فلسفی برگرفته از مفاهیم ماهوی نیست.<sup>(۱۳)</sup>

برخی محققان توجیه دیگری برای این قاعده ارائه کرده‌اند. به نظر آنان مقصود این است که مصداق ماهیت در وعاء اعتبار به وجود و عدم متصف نیست. توضیح اینکه حمل در قضیه هلیة بسیطة «الإنسان موجود» با اینکه از نوع شایع است نه اولی، ذهن باید قبل از اتصاف انسان (ماهیت) به وجود یا به تعبیر دیگر، قبل از حمل این محمول (موجود) بر انسان، برای موضوع (یعنی انسان) مصداقی را اعتبار کند تا بتواند وجود را به حمل شایع بر او بار کند. طبیعی است

مصادق اعتباری ماهیت باید به گونه‌ای باشد که بتوان هم مفهوم وجود و هم مفهوم عدم را بر آن بار کرد. بنابراین، مصادق اعتباری ماهیت در ذات خود به گونه‌ای است که نه متصف به وجود است و نه متصف به عدم.<sup>(۱۴)</sup>

به نظر ما این توجیه نیز نمی‌تواند نشان دهد که حکم در قاعده مزبور «الماهیه من حیث هی...» از مختصات ماهیت است. توجیه مزبور در هر هلیه بسیطه قابل طرح است، اعم از اینکه موضوع آن از مفاهیم ماهوی باشد و یا مفاهیم دیگر. مثلاً جمله «المعلول موجود» یا «الواجب موجود» نیز هلیه بسیطه است و عین همان توجیه در این موارد نیز قابل طرح است. نتیجه اینکه، برای قاعده مزبور توجیه مقبولی نیافتیم و بنابراین گزاره «الماهیه ممکنه» نیز اساس مقبولی ندارد.

#### نقد و بررسی برهان دوم

اگر خداوند ماهیت داشته باشد، وجود، زاید بر او و عَرَض برای او خواهد بود. می‌دانیم که هر عَرَضی معلل است، و در نتیجه، لازمه آن معلول بودن وجود خداوند است که با وجود وجود او همخوانی ندارد.<sup>(۱۵)</sup>

در نقد این برهان باید گفت: مقصود از زاید و عَرَضی بودن وجود بر ماهیت - همان‌گونه که خود فلاسفه گفته‌اند - آن است که ذهن می‌تواند حیثیت هستی را از حیثیت چیستی جدا، و یکی را بر دیگری حمل کند.

«ان الوجود عارض للماهیه بمعنی ان للعقل ان یجرد الماهیه عن الوجود فیعقلها وحدها من غیر نظر الی وجودها فلیس الوجود عینها و لاجزءها... و المغایرة کما عرفت عقلیه فلاتنافی اتحاد الماهیه و الوجود خارجاً و ذهناً.»<sup>(۱۶)</sup>

اگر مقصود از عَرَضی بودن وجود بر ماهیت، چنین معنایی باشد، اقتضا نمی‌کند که هر جا وجود بر ماهیت حمل می‌شود، وجود معلولی باشد.

از این گذشته، مقصود از قاعده «اکل عَرَضی معلل» چیست؟ اگر مقصود آن باشد که هر امر

عَرَضی معلول است و به علت خارجی نیاز دارد قطعاً نادرست است؛ زیرا این سخن تنها در مورد عوارض مفارق صادق است نه عوارض لازم ذات و نه عَرَضی باب برهان. در این موارد، عارض تابع معروض است: اگر معروض مجعول و معلول باشد عارض نیز بالتبع مجعول و معلول است، اما اگر معروض معلول نباشد عارض نیز معلول نخواهد بود.

اما اگر مقصود از قاعده مزبور این باشد که حمل عَرَضی بر معروض به دلیل و توجیه (نه علت) نیاز دارد، هر چند پذیرفته است، دلیل بر معلولیت عَرَضی نخواهد بود. بنابراین، زیادت وجود بر ماهیت در ذات واجب الوجود و حمل وجود بر ماهیت او، دلیل بر معلولیت وجود او نخواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، برهان مزبور در صورتی می‌تواند بر کامل مطلق و نامحدود بودن خداوند دلالت کند که ماهیت را امری اعتباری و حاکی از حدّ عدمی وجود بدانیم؛ زیرا در این صورت است که نفی ماهیت از خداوند مستلزم نفی محدودیت از او خواهد بود. اما چنان‌که گفتیم، ادله اعتباری بودن ماهیت و دلالت ماهیت بر حدّ عدمی وجودات مخدوش و ناتمام است. ادله دیگری نیز در فلسفه برای نفی ماهیت از خداوند اقامه شده است. این ادله نیز همانند ادله پیشین مخدوش و ناتمام‌اند و در صورت تام بودن نیز، بر کامل مطلق بودن خداوند دلالت ندارند؛ زیرا نفی ماهیت به معنای نفی محدودیت نیست.

### نقد و بررسی برهان سوم

اگر خداوند فاقد کمالات از کمالات باشد بدان معناست که ذات او مرکب از وجود و عدم (وجود ذات و برخی از کمالات و عدم کمال خاص) یا به تعبیر دیگر، مرکب از حیثیت وجدان و فقدان است؛ و با نظر به اینکه لازمه ترکیب، نیازمندی و لازمه نیازمندی امکان است، در خداوند واجب الوجود ترکیب نمی‌تواند راه داشته باشد. بنابراین، خداوند واجد همه کمالات است. (۱۷)

در نقد این برهان می‌توان گفت: در صورتی ترکیب مستلزم نیازمندی است که خارجی باشد نه ذهنی. در مرکبات خارجی (مانند آب) هر مرکبی نیازمند وجود اجزا در خارج است، و بدون

اجزا یا حتی یک جزء، تحقق نخواهد یافت. اما در مرکبات ذهنی، چنین نیست؛ زیرا هر چند مرکب ذهنی در تحقق ذهنی به تصور و تحقق اجزا در ذهن نیازمند است، این معنا مستلزم نیازمندی در خارج نیست؛ زیرا در خارج ترکیبی نیست.

#### نقد و بررسی برهان چهارم

فقدان کمالی از کمالات در خداوند مستلزم نیازمندی او به غیر خود در اتصاف به آن کمال است، و نیازمندی به غیر، مستلزم امکان وجودی است، در حالی که او واجب‌الوجود است. به بیان دیگر، نیازمندی به غیر، مستلزم آن است که خداوند به وجوب بالغیر متصف شود در حالی که او واجب بالذات است.<sup>(۱۸)</sup>

در نقد این برهان می‌توان گفت: معنای واجب‌الوجود بودن خداوند این است که ذات او در اتصاف به وجود نیازمند غیر نیست، یا به تعبیر دیگر، در وجود خود قائم به غیر نیست. هستی او عین ذات اوست. این معنا مستلزم آن نیست که او همه کمالات را به نحو مطلق داراست و هیچ ضعف و کاستی و فقری در او راه ندارد. خداوند هر چند از جهت ذات خود واجب‌الوجود است می‌تواند از جهت صفتی از صفات کمالی، ممکن باشد؛ چنان‌که می‌تواند از جهت این صفت واجب بالغیر باشد. به تعبیر دیگر، واجب بالذات بودن خداوند مستلزم آن نیست که از جهت صفت کمالی نیز واجب بالذات باشد.<sup>(۱۹)</sup>

#### نقد و بررسی برهان پنجم

مراتب تشکیکی وجود اقتضا دارد که از یک سوی، به اضعف مراتب که ضعیف‌تر از آن قابل فرض نیست ختم شود، و از سوی دیگر، به اعلی مراتب وجود که کامل‌تر از آن قابل فرض نیست ختم شود. چنین موجودی کامل مطلق و هستی بی‌نهایت خواهد بود.<sup>(۲۰)</sup>

در نقد این برهان باید گفت: مدعای مزبور نه بین است و نه مبین. تاکنون ثابت نشده است که صرف تشکیکی بودن حقیقت وجود مستلزم این است که اعلی المراتب آن کامل مطلق باشد.



تشکیکی بودن مراتب وجود به این معناست که هستی مراتب شدت و ضعف دارد و حقیقت هستی در عین وحدت دارای کثرت است. این معنا هیچ دلالتی ندارد که هستی چند مرتبه دارد؛ چنانکه دلالت ندارد که مراتب هستی از دو طرف به کجا و چه موجودی ختم می‌شود. همه این موارد نیازمند اثبات از راهی دیگرند.

البته می‌توان گفت: چون میان مراتب طولی هستی رابطه علی و معلولی برقرار است، به دلیل بطلان تسلسل، این سلسله مراتب باید به مرتبه‌ای ختم شود که معلول مرتبه دیگر نیست، و این همان واجب‌الوجود است. اما همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، اثبات واجب‌الوجود به معنای اثبات کامل مطلق نیست.

#### نقد و بررسی برهان ششم

خدای واجب‌الوجود بسیط محض است، و بسیط محض، در حد اطلاق واجد همه کمالات و بی‌نهایت است. بنابراین، خداوند کامل مطلق است.

بسیط محض بودن خداوند به دلیل این است که اگر ترکیبی در او راه داشته باشد مستلزم حاجت و نیازمندی است، و این امر با واجب‌الوجود بودن او سازگار نیست. اما اینکه بسیط محض واجد همه کمالات است از این روست که اگر فاقد کمالی از کمالات باشد لازمه‌اش این است که ذات او مرکب از دو حیثیت وجدان و فقدان باشد، و با نظر به اینکه این دو حیثیت از ذات او انتزاع شده است و واقعاً به ذات او نسبت داده می‌شود، معلوم می‌شود که این دو حیثیت واقعی و حقیقی‌اند، نه وهمی و اعتباری و مجازی. همچنین با توجه به اینکه دو حیثیت مزبور متناقض هستند قطعاً آن دو به یک چیز باز نمی‌گردند، یعنی حیثیت وجدان در خارج و واقع غیر از حیثیت فقدان است. بنابراین، لازمه فقدان صفتی از صفات کمالی در خداوند، راه یافتن ترکیب واقعی و خارجی در اوست که با فرض بساطت سازگاری ندارد.<sup>(۲۱)</sup>

در نقد این برهان باید گفت: ترکیب در صورتی مستلزم نیازمندی به علت است که خارجی و حقیقی باشد نه ذهنی. (همان‌گونه که در نقد دلیل سوم گفته شد)، و ترکیب از حیثیت فقدان و

و جدان ذهنی است نه خارجی؛ زیرا تعدد حیثیت یک شیء در ذهن، موجب تعدد یا ترکیب خارجی نیست. شاهد آنکه، ما می‌توانیم در خداوند حیثیت ذات را از حیثیت صفات جدا کنیم و به همین دلیل می‌توانیم ذات او را موصوف قرار دهیم و صفات را به او نسبت دهیم، چنان‌که می‌توانیم به تعداد صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، حیثیات مختلفی برای او منظور کنیم، یعنی حیثیت قدرت غیر از حیثیت علم است، و هر یک از این دو، غیر از حیثیت حیات و... یا مثلاً با اینکه صادر اول (عقل اول) بسیط خارجی است می‌توان هم حیثیت معلولیت نسبت به خدا را به او نسبت داد و هم حیثیت علیت نسبت به صادر دوم را.

دلیل اینکه تعدد حیثیت موجب تعدد یا ترکیب در خارج نیست این است که قوام این گونه حیثیت‌ها به لحاظ و قیاس عقلی است. عقل می‌تواند با ملاحظات و مقایسات مختلف، حیثیت‌های مختلفی را برای یک شیء منظور کند. با اینکه همه این حیثیت‌ها به شیء واحد نسبت داده می‌شود، میان آن‌ها تقابل و تناقض رخ نمی‌دهد؛ زیرا همان‌گونه که گذشت قوام آن‌ها به لحاظ عقل است.

#### نقد و بررسی برهان هفتم

حقیقت وجود با قطع نظر از هر حیثیت و جهتی که به آن ضمیمه گردد مساوی است با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و لاحدی و نوریت. اما نقص، فقر، ضعف، کوچکی، محدودیت و تعین، همه اعدام و نیست‌هایند، و یک موجود از آن جهت به این صفات متصف می‌گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس این‌ها همه از عدم برمی‌خیزند. حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و آنچه از شئون عدم است از حقیقت وجود بیرون است؛ یعنی از حقیقت وجود متفتی است و از آن سلب می‌شود.

راه یافتن عدم و شئون آن، یعنی نقص و ضعف و محدودیت و...، همه برخاسته از معلولیت است. اگر وجودی معلول، و در مرتبه متأخر از علت خویش قرار گرفته باشد طبعاً دارای مرتبه‌ای از نقص و ضعف و محدودیت است؛ زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و

نمی‌تواند در مرتبه علت باشد. معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است. (۲۲)

نقد و بررسی: اولاً، اگر مقصود از «حقیقت وجود» وجود خارجی در برابر وجود ذهنی باشد، به یقین، چنین اقتضایی ندارد؛ یعنی صرف خارجیت داشتن وجود نمی‌تواند مستلزم اطلاق و لاحدی در خارج باشد. هم‌چنان‌که مشهود است موجودات خارجی که فقیر و ناقص و محدود باشند فراوان‌اند، و اگر مقصود از حقیقت وجود حقیقت مرسله و مطلقه وجود باشد باز باید پرسید که مقصود از آن، ارسال و اطلاق و بی‌تعینی در خارج است یا در ذهن؟ اگر مقصود، اطلاق و بی‌تعینی در خارج باشد معنای جمله مزبور در برهان چنین می‌شود: حقیقت بی‌حد و تعین و مطلق وجود در خارج مساوی است با اطلاق و لاحدی.

هم‌چنان‌که پیداست، این قضیه توتولوژی است؛ زیرا حقیقت بی‌تعین و مطلق وجود در خارج، معنایی جز وجود مطلق و نامحدود ندارد، ولی می‌دانیم قضیه توتولوژی، بر وجود موضوع خود در خارج دلالت ندارد. بنابراین، اثبات موجود لایتناهی و مطلق در خارج به دلیل نیاز دارد.

همچنین اگر ارسال و اطلاق و بی‌تعینی در ذهن است، معنای جمله مزبور در برهان این خواهد بود که ذهن اگر تنها به حقیقت وجود توجه کند و تعین و تحدد و تقید آن را منظور نکند به موجود کامل مطلق و نامحدود خواهد رسید.

باز باید پرسید: آیا مقصود این است که به موجود کامل مطلق در خارج از ذهن می‌رسد، و به تعبیر دیگر، وجود چنین موجودی در خارج به اثبات می‌رسد؟ به طور قطع چنین نیست؛ زیرا به صرف تصور موجود مطلق و بی‌تعین، وجود او در خارج اثبات نمی‌شود و اگر مقصود این است که به چنین موجودی در ذهن می‌رسیم، افزون بر اینکه قضیه مزبور (حقیقت وجود در ذهن بدون منظور کردن تحدد و تقید او، مساوی است با وجود کامل مطلق و نامحدود در ذهن) توتولوژی است، مدعای اصلی که اثبات کامل مطلق و لایتناهی در خارج است اثبات نمی‌گردد. ثانیاً، این جمله که: «راه یافتن عدم و شتون آن همه از معلولیت است» به توضیح نیاز دارد. اگر

مقصود این است که هر جا معلولیت در کار است، ضعف و عدم و محدودیت نیز در کار خواهد بود سخن درستی است؛ اما اگر مقصود این است که هر جا ضعف و محدودیت در کار است قطعاً معلولیت در کار است، باید گفت: چنین ادعایی نیازمند اثبات است و در برهان مزبور چنین چیزی اثبات نشده و آنچه به اثبات کامل مطلق مربوط می‌شود همین صورت است نه صورت قبلی.

#### نقد و بررسی برهان هشتم

پس از پذیرش اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، و اینکه معلول عین ربط و فقر و تعلق به علت ایجاددی خود است و هویتی جز ربط و تعلق ندارد، باید گفت: معلولیت و وابستگی معلول، ذاتی آن است؛ چنان‌که علت برای آن ذاتی است. یعنی وجود وابسته و معلول هرگز مستقل و بی‌نیاز از علت نخواهد بود و رابطه میان علت و معلول ذاتی و ضروری و تخلف‌ناپذیر است. محال است علت و معلول جابجا شوند و وجود علت به وجود معلول خود وابسته گردد. چنان‌که محال است معلول از چیزی صادر شود که ذاتاً به آن وابستگی وجودی ندارد. به تعبیر دیگر، معلول ذاتاً عین فقر و وابستگی به علت خویش است، نه اینکه چیزی باشد که ربط و تعلق بر او عارض شده باشد. یعنی هم اصل فقر ذاتی معلول است و هم فقر و تعلق به علت خاص خویش، ذاتی معلول است. این‌گونه نیست که معلول می‌توانست به هر علتی وابسته باشد ولی یک شیء خارجی باعث وابستگی آن به علت خاص شده است. بنابراین، امکان علیت به نحو عام، مساوی با ضرورت آن است.

از سوی دیگر، این مطلب نیز مسلم است که چون معلول عین ربط و فقر به علت هستی بخش و پرتوی از آن است، از این جهت هر معلولی مرتبه ضعیفی از علت هستی بخش خود است، و علت آن نیز، به نوبه خود مرتبه ضعیفی از موجود کامل‌تری است که علت هستی بخش آن به شمار می‌آید. تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و نقص و محدودیتی در آن راه نداشته، بی‌نیاهیت کامل باشد که آن موجود دیگر معلول چیزی نخواهد بود. پس مشخصه معلولیت نسبت

به موجود دیگر (علت) ضعف مرتبه وجود، و متقابلاً مشخصه علیت نسبت به معلول، قوت و شدت مرتبه وجود است؛ چنان‌که مشخصه علت مطلق، نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است.

براساس این اصل، هر موجودی که ضعف و محدودیت دارد معلول است، و چون در جهان طبیعت، هیچ موجود نامتناهی‌ای وجود ندارد، همگی معلولِ ماورای طبیعت خواهند بود، و آن مبدأ ماورای طبیعی اگر کامل مطلق باشد قهراً واجب‌الوجود خواهد بود، و گرنه معلولِ علت هستی بخش دیگری که کامل‌تر از آن است خواهد بود تا برسد به موجود کامل مطلق و غنی که همان واجب‌الوجود است.

افزون بر این، هر موجودی که بتوان کامل‌تر از آن را فرض کرد، امکان معلولیت دارد، و با نظر به اینکه امکان معلولیت، مساوق با ضرورت آن است، معلول بودن آن ثابت می‌شود تا برسد به موجودی که کامل‌تر از او قابل فرض نباشد. این موجود چیزی جز کامل مطلق و لایتناهی نیست. (۲۳)

نقد و بررسی: هر چند این برهان نکات ارزنده و مفیدی دارد، دو نکته پایانی که برهان بر آنها قوام می‌یابد مخدوش و ناتمام است.

در برهان آمده است: براساس این اصل، هر موجودی که ضعف و محدودیت دارد، معلول است. به نظر ما از اصل سابق چنین نکته‌ای بر نمی‌آید. آنچه از اصل سابق استفاده می‌شود این است که مشخصه معلول، ضعف و فقر و محدودیت وجودی است؛ یعنی هر جا معلولیت در کار است، ضعف و محدودیت نیز هست. اما اینکه هر جا ضعف و محدودیت در کار است معلولیت نیز هست، از اصل سابق بر نمی‌آید. برای این مدعا در برهان سابق، دلیل و توجیهی ارائه نشده است، و آنچه در اثبات کامل مطلق نقش دارد همین گزاره دوم است نه گزاره اول.

همچنین گفته شده است: «هر موجودی که بتوان کامل‌تر از آن را فرض کرد امکان معلولیت خواهد داشت.» این مدعا نیز از اصول مزبور در این برهان، به دست نمی‌آید. امکان معلولیت چیزی برای چیز دیگر مساوق است با امکان علیت آن چیز دیگر. از کجا معلوم که هر کامل‌تری

(هر چند با کم‌ترین امتیاز بر موجود دیگر) امکان علیت نسبت به موجود ناقص‌تر از خود را دارد؟ علت هستی بخش باید واجد مرتبه‌ای از برتری و علو پیشین باشد که بتوان موجود ناقص‌تر را جلوه و شعاعی از آن دانست. چنین چیزی با هر نوع برتری به دست نمی‌آید. از این گذشته، در عالم، موجودات فراوانی یافت می‌شوند که از نظر کمال، درجات متفاوتی دارند، اما بین آن‌ها رابطه‌ی علی و معلولی ایجاد می‌شود و وجود ندارد.

### نقد و بررسی برهان نهم

هر کسی از موجودی که کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود است تصویری دارد. چنین موجودی حتماً باید وجود خارجی داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، کامل‌ترین و بزرگ‌ترین ذاتی که وجود خارجی داشته باشد از آن کامل‌تر و بزرگ‌تر است؛ چون آن چیزی که وجود خارجی دارد واجد وصف کمالی‌ای است (خارجیت و وجود داشتن) که آنچه وجود خارجی ندارد، واجد آن وصف نیست، و این خلف فرض ماست؛ زیرا فرض این بود که کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود را که بزرگ‌تر و کامل‌تر از آن نیست تصور کرده‌ایم. بنابراین، صرف تصور کامل مطلق ما را به وجود خارجی آن متقل می‌سازد. (۲۴)

این برهان را که به برهان وجودی معروف است، آنسلم در قرن دهم میلادی (قرن پنجم هجری) مطرح کرد و از آن زمان تا امروز جنجال‌های فراوانی برانگیخته و طرفداران و مخالفان جدی‌ای را در پی داشته است. دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتز، مالبرانش، جان لاک، هگل و هارت شورن از طرفداران آن و گونیلون، آکویناس، فرانسیس بیکن، توماس هابز، بارکلی، کانت، هیوم و راسل از مخالفان آن به شمار می‌آیند. (۲۵)

طرفداران این برهان، خود نیز تقریرهایی از آن ارائه داده‌اند که یک نمونه آن از این قرار است که دکارت مطرح کرده است:

بعضی امور جزو ذات و حقیقت بعضی چیزها نیستند و با هم تلازم دارند. مثلاً مساوی دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث، جزو حقیقت مثلث است. ذات باری نیز با وجود تلازم دارد؛ چرا که

عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست؛ چه اگر موجود نباشد کامل نخواهد بود؛ مانند اینکه کوه بدون درّه به تصور نمی‌آید، و اگر بگویند ممکن است مثلی نباشد که دو قائمه بودن زوایایش لازم آید و کوهی نباشد که وجود دره برای آن لزوم یابد، گوییم این قیاس باطل است، زیرا نسبت وجود به ذات کامل، مانند نسبت دره است به کوه؛ یعنی همچنان که کوه بی درّه نمی‌شود، ذات کامل نیز بی وجود نمی‌شود. به عبارت دیگر، وجود ذات کامل، واجب است. (۲۶)

نقد و بررسی: دانشمندان غربی و شرقی نقدهای فراوانی بر برهان مزبور وارد ساخته‌اند که از نقد و بررسی آنها صرف نظر می‌کنیم. مهم‌ترین نقد بر برهان مزبور این است که ما هرگز نمی‌توانیم از تصور چیزی به تصدیق آن در خارج از ذهن منتقل شویم. از تصور موجود کامل‌تر نمی‌توان به وجود آن در خارج منتقل شد؛ زیرا اگر موجود کامل‌تر در خارج وجود نداشته باشد خلف فرض لازم نمی‌آید. یعنی از وجود نداشتن آن لازم نمی‌آید که ما موجود کامل‌تر را تصور نکرده باشیم. ما کامل‌ترین موجود را تصور کرده‌ایم اعم از اینکه متصور ما در خارج وجود داشته باشد یا نداشته باشد.

اشکال اساسی برهان آنسلم و دکارت این است که میان مفهوم و مصداق وجود خلط کرده‌اند. برای تصور کامل‌ترین موجود لازم است همه کمالات از جمله وجود را تصور کرده باشیم. به تعبیر دیگر، در متصور ما باید مفهوم کمالات مختلف مانند قدرت و علم و حیات، و از جمله وجود منظور شده باشد. اما هرگز نمی‌توانیم از تصور مفاهیم کمالات به مصداق‌های آنها در خارج منتقل شویم. در صورتی خلف فرض پیش می‌آید که از متصور ما (کامل مطلق) مفهوم وجود سلب شود نه مصداق وجود. درست است که تصور ذات کامل بدون وجود، مانند تصور کوه بی درّه یا مثلث بی زاویه است، اما باید توجه داشت که همه این‌ها در مقام تصور است نه تصدیق. یعنی تصور ذات کامل بدون تصور مفهوم وجود و تصور کوه بدون تصور دره و تصور مثلث بدون تصور زاویه ممکن نیست. (۲۷)

#### نقد و بررسی برهان دهم

تصورات و مفاهیمی که در ذهن ما پدید می‌آیند به این دلیل که حادثند، به علت و پدید آورنده

نیاز دارند. علت آن‌ها یا نفس ما و یا موجودات دیگر است. یکی از تصورات ذهنی ما، تصور موجود کامل مطلق و نامتناهی و ابدی و ازلی است. این تصور نمی‌تواند مخلوق و معلول نفس ما باشد؛ زیرا حقیقت ذات نامحدود و نامتناهی، کامل‌تر از حقیقت ذات محدود و متناهی ماست و کامل‌تر نمی‌تواند معلول ناقص‌تر باشد. به همین دلیل، اشیای دیگر نیز نمی‌توانند علت پیدایش این تصور در نفس ما باشند. پس نتیجه می‌گیریم که علت و موجد این تصور در ما، همان ذات کامل نامحدود و نامتناهی است. از این راه وجود ذات کامل نامتناهی ثابت می‌شود. (۲۸)

این برهان یکی از براهین دکارت - فیلسوف معروف فرانسوی - برای اثبات وجود خداست. نقد و بررسی: بطلان این برهان واضح است. در این برهان میان مفهوم و مصداق خلطی صورت گرفته است: بزرگی و برتری مصداق، به مفهوم ذهنی آن سرایت داده شده است. یعنی هرچند ذات کامل و نامحدود، کامل‌تر از ذات ماست، آنچه در ذهن ما تحقق می‌یابد تصور آن است نه خود آن. برتری ذات کامل بر نفس ما، دلیل برتری تصور آن بر نفس ما نیست.

### بخش دوم: ادله مورد قبول برای اثبات کامل مطلق

#### برهان اول

این برهان مشتمل بر سه مقدمه و یک نتیجه است:

مقدمه اول: وجود داشتن کامل مطلق و نامحدود، در خارج محال و ممنوع نیست؛ زیرا محال آن است که متضمن یا مستلزم اجتماع نقیضین باشد؛ مانند استحاله دور و تسلسل، طفره، وجود معلول بدون علت، و عدم وجود معلول با وجود علت تامه. ولی می‌دانیم وجود داشتن موجود کامل مطلق چنین نیست. به تعبیر دیگر، فرض وجود داشتن موجودی در خارج که هیچ‌گونه ضعف و نقص و نیازی نداشته باشد مستلزم جمع نقیضین نیست. به تعبیر سوم، عقل هرگز حکم نمی‌کند که همه‌جا و همیشه موجود باید دارای مرز عدمی و ناقص و محدود باشد؛

مقدمه دوم: اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد، به یقین امکان علیت برای همه موجودات محدود و متناهی عالم را خواهد داشت؛ زیرا فاصله میان محدود و نامحدود و متناهی و نامتناهی



آن قدر زیاد است که به حد و حصر در نمی‌آید؛ بلکه نمی‌توان میان آن‌ها نسبت و مقایسه‌ای برقرار کرد. از این‌رو، موجودات ناقص و محدود - هر چند بالاترین درجه کمالی را که یک موجود محدود می‌تواند داشته باشد واجد باشند - امکان دارد که جلوه و رشحه و نازله‌ای از موجود نامحدود و کامل مطلق باشند. به بیان دیگر، اگر کامل مطلق و نامحدود (به فرض موجود بودن) بخواهد موجود یا موجوداتی را بیافریند که به اندازه موجودات محدود عالم کمال داشته باشند، به یقین این کار در حیطة قدرت او خواهد بود. دلیل مدعا اینکه اگر کامل مطلق مورد نظر ما در حدی نباشد که بتواند برای همه موجودات محدود، علیت داشته باشد، ناقص خواهد بود، و این خلف فرض ماست؛ زیرا فرض ما این است که او کامل مطلق و لایتناهی است.

به بیان دیگر، علیت داشتن برای همه موجودات محدود، یا به تعبیر دیگر، قدرت و شأنیت افاضه و ایجاد همه موجودات عالم، یکی از مهم‌ترین کمالات است، و نداشتن آن نقص و ضعف به شمار می‌آید. بنابراین، کامل مطلق باید واجد این کمال باشد.

مقدمه سوم: امکان علیت مساوق با ضرورت آن است، چنان‌که امکان معلولیت مساوق با ضرورت آن است. توضیح این مقدمه پیش‌تر گذشت.

نتیجه: امکان علیت هستی مطلق، برای همه عالم، و امکان معلولیت عالم برای کامل مطلق وجود دارد، و امکان علیت و معلولیت مساوق با ضرورت آن است. بنابراین، بالضروره باید جهان هستی، معلول کامل مطلق، و کامل مطلق علت جهان هستی باشد. بنابراین، بالضروره باید کامل مطلق وجود داشته باشد.

به تعبیر دیگر، امکان معلولیت جهان برای کامل مطلق وجود دارد و امکان معلولیت مساوق با ضرورت و حتمیت آن است. پس بالضروره جهان معلول کامل مطلق است، و در نتیجه باید کامل مطلق وجود داشته باشد.

## برهان دوم

این برهان نیز مشتمل بر سه مقدمه و یک نتیجه است:

مقدمه اول: وجود داشتن کامل مطلق و نامحدود، عقلاً محال و ممتنع نیست. (توضیح این مقدمه در برهان پیشین گذشت).

مقدمه دوم: هر موجود محدود و ضعیف و ناقصی، در صورت وجود کامل و اراده و مشیت او، امکان افزایش یا کاهش و بلکه انهدام و نابودی دارد؛ زیرا اگر کامل مطلق وجود داشته باشد (که بنابر فرض وجود داشتن او ممکن است) قطعاً می‌تواند تأثیرات مختلفی در موجود محدود و ناقص و ضعیف بگذارد؛ چرا که اگر نتواند خلف فرض لازم می‌آید، یعنی با کامل مطلق و نامتناهی بودن او منافات دارد. با این بیان امکان کاهش و افزایش و تغییر و تحول در موجود محدود و ضعیف ثابت می‌شود.

مقدمه سوم: موجود واجب‌الوجود بالذات در معرض تغییر و تحول و کاهش و افزایش و فناپذیری و تأثیرپذیری نیست. با اینکه این مدعا واضح است، می‌توان برای آن چنین استدلال کرد: اگر امکان تغییر و دگرگونی و فناپذیری و تأثیرپذیری در واجب بالذات وجود داشته باشد، می‌توان پرسید: چرا این امور تحقق نیافته است؟ به ناچار در پاسخ یا باید گفته شود: عوامل و مقتضیات این امور (تحول و...) در خارج پدید نیامده است، یا باید با وجود عوامل و مقتضیات، موانعی در سر راه آن‌ها پدید آمده باشد.

در هر دو صورت، خلف فرض پیش می‌آید؛ یعنی موجودی که واجب بالذات فرض کردیم واجب بالذات نخواهد بود؛ زیرا تأثیرپذیری از علل و اسباب یا موانع و مزاحمات با وجوب وجود سازگار نیست، به دلیل اینکه لازمه آن، وابستگی و مشروطیت ذات واجب، به وجود علل و اسباب خارجی و فقدان موانع و مزاحمات است، و این اوصاف با وجوب وجود سازگاری ندارد.

نتیجه: هیچ موجود محدود و ضعیفی نمی‌تواند واجب بالذات باشد، و به تعبیر دیگر، واجب‌الوجود بالذات قطعاً باید کامل مطلق و نامتناهی باشد.

یادآوری: اثبات کامل مطلق از این راه نیازمند آن است که واجب بالذات از پیش اثبات شده باشد، و این امر - همان گونه که پیش‌تر گذشت - چندان دشوار نیست. روایتی از اصول کافی،

الهام بخش این استدلال است. این روایت، ماجرای گفت و گو و مناظره میان امام صادق علیه السلام و ابن ابی العوجاء را باز می گوید:

«... ابن ابی العوجاء روز سوم به خدمت امام صادق علیه السلام برگشت و گفت: می خواهم پرسشی را مطرح کنم. امام فرمود: هر چه خواهی بپرس! گفت: دلیل بر حدوث اجسام چیست؟ فرمود: من هیچ چیز کوچک و بزرگ را نمی بینم مگر اینکه چون چیزی ماندنش به آن ضمیمه شود بزرگ تر شود. همین است نابود شدن (چیز کوچک) و انتقال از حالت اول (که کوچک بوده به حالت دوم که بزرگ گشت)، و اگر قدیم بود، نابود و متغیر نگشتی؛ زیرا آنچه نابود و متغیر می شود ممکن است پیدا شود و از میان برود. پس با بود شدنش پس از نابودی، داخل در حدوث شود و با بودنش در ازل داخل در عدم گردد (یعنی در عین اینکه ازلی است معدوم شود) و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در یک چیز جمع نمی شود.

ابن ابی العوجاء پرسید: فرض کنیم در صورت جریان حالت کوچکی و بزرگی و زمان سابق و لاحق، مطلب چنان باشد که فرمودی و بر حدوث اجسام استدلال کردی. ولی اگر چیزها همگی به کوچکی خود باقی بمانند از چه راه بر حدوث آن ها استدلال می کنید؟ امام فرمود: بحث ما روی همین جهان موجود (فعلی) است. اگر این جهان موجود فعلی را برداریم و جهان دیگری به جای آن بگذاریم خود همین فرض، یعنی نابود شدن جهان فعلی و به وجود آمدن جهان دیگر، بهترین دلیل بر حدوث این جهان است. ولی اگر باز از همین راه که فرض کردی بر ما احتیاج کنی جوابت را گویم. ما می گوئیم: اگر همه چیز پیوسته بر همان حال کوچکی باقی ماند باز در عالم فرض، صحیح و ممکن است که اگر به هر چیز کوچکی، چیزی مانند آن را ضمیمه کنیم بزرگ تر گردد و ممکن بود این تغییر آن را از قدم خارج کند و در حدوث داخل. ای عبدالکریم دیگر سخن نداری؟ ابن ابی العوجاء در مانده شد...» (۲۹)

این استدلال امام علیه السلام، استدلالی است دقیق و متقن. در این استدلال، قدیم به معنای واجب الوجود و حادث به معنای ممکن الوجود است. امام در این بیان از راه تحول پذیری موجودات این عالم و امکان کاهش و افزایش آن ها، بر قدیم و ازلی (واجب الوجود) نبودن آن ها

استدلال کرده است. از اینجا فهمیده می‌شود که در واجب‌الوجود امکان تحول‌پذیری و کاهش و افزایش راه ندارد، و این همان چیزی است که در برهان ما به منزله مقدمه سوم مطرح شده است.

#### برهان سوم

کامل مطلق بالضروره در خارج وجود دارد؛ زیرا اگر معدوم باشد به دلیل قاعده «الشیء ما لم یمتنع لم یعدم» ممتنع خواهد بود؛ ممتنع بالذات یا ممتنع بالغیر. با توجه به اینکه نه امتناع بالذات درباره کامل مطلق معقول است و نه امتناع بالغیر، نتیجه می‌گیریم کامل مطلق معدوم نیست.

دلیل ممتنع بالذات نبودن کامل مطلق این است که وجود کامل مطلق متضمن یا مستلزم تناقض نیست (چنان‌که پیش‌تر گذشت)، و دلیل ممتنع بالغیر نبودن آن این است که امتناع بالغیر درباره چیزی قابل فرض است که اگر بخواهد وجود یابد نیازمند علت و پدید آورنده است؛ زیرا در صورت وجود علت، معلول وجوب بالغیر پیدا می‌کند و در صورت عدم وجود علت، معلول امتناع بالغیر می‌یابد؛ در حالی که فرض نیازمندی کامل مطلق به علت یا به تعبیر دیگر، فرض معلولیت کامل مطلق فرضی نامعقول است؛ زیرا معلولیت مساوق است با ضعف و فقر و تأخر مرتبه وجودی، و این اوصاف با کامل مطلق بودن منافات دارد.

#### برهان چهارم

این برهان دو مقدمه دارد:

مقدمه اول: اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد یقیناً جهان معلول او خواهد بود؛ زیرا موجود نامحدود و نامتناهی، جایی برای موجودی دیگر در عرض خود باقی نمی‌گذارد. به تعبیر دیگر، نه تنها تعدد نامحدود محال است، هر وجود دیگر - چه محدود و چه نامحدود - در عرض نامحدود محال است؛ زیرا معنای وجود موجود دیگر در عرض نامحدود و نامتناهی، این است که موجود دیگر از تحت سیطره علیت و مالکیت و ربوبیت موجود کامل نامحدود بیرون است. به تعبیر دیگر، موجودی یافت می‌شود که زمام هستی و اراده و تدبیر آن در دست کامل مطلق نیست

و این با کامل مطلق بودن آن موجود سازگاری ندارد. افزون بر اینکه لازمه وجود موجودی در عرض موجود مطلق این است که موجود مطلق واجد شخص کمال آن موجود دیگر نباشد و این با کامل مطلق بودن او سازگار نیست.

«لو فرض له تعالی ثان، کان له کمال استقلالی یکون الواجب الأول فاقداً لشخصه، فیلزم ان یکون متصفاً بعدم ذلك الكمال الموجود في الواجب الآخر المفروض و هذائنا فی صرافة وجوده و عدم اتصافه بصفة عدمیه. اما الکمالات الموجودة فی مخلوقاته فلیست مستقلة و لایکون الواجب فاقداً لها حتی یلزم من ثبوتها ثان له سبحانه.»<sup>(۳۰)</sup>

با این بیان ثابت می شود که اگر کامل مطلق در جهان وجود داشته باشد، جهان ضرورتاً معلول او خواهد بود. همین امر نشان می دهد که جهان، امکان معلولیت برای کامل مطلق را دارد. مقدمه دوم: امکان معلولیت یک شیء برای شیء دیگر مساوق است با ضرورت آن (چنان که پیش تر گذشت). در نتیجه جهان ضرورتاً معلول کامل مطلق و لاینهایی است، و با عنایت به اینکه وجود معلول بدون وجود علت معقول نیست، وجود کامل مطلق در خارج اثبات می شود.

### برهان پنجم

هر شیء مفروض، یا واجب الوجود است، یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود. به تعبیر دیگر، یا ضرورت وجود دارد یا ضرورت عدم و یا نه ضرورت وجود و نه ضرورت عدم. باز به تعبیر دیگر، یا حتماً و ضرورتاً در خارج هست، یا حتماً و ضرورتاً در خارج نیست و یا ممکن است باشد و ممکن است نباشد.

کامل مطلق نیز بنابه فرض عقلی یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود. کامل مطلق ممتنع الوجود نیست؛ زیرا متضمن یا مستلزم نقیضین نیست (چنان که گذشت) و ممکن الوجود نیست، زیرا امکان مساوق با معلولیت و معلولیت مساوق با تأخر و ضعف و ابستگی و نیازمندی وجودی است، که با کامل مطلق سازگاری ندارد. پس کامل مطلق واجب الوجود است؛ یعنی وجود برای او ضرورت دارد، و به تعبیر دیگر، ضرورتاً در خارج

موجود است.

نکته مهمی که در این مقام باید بدان اشاره کرد این است که اعتقاد به وجود کامل مطلق، یا به تعبیر دیگر، اعتقاد به کامل مطلق بودن خدا، هر چند از باورهای اساسی موحدان و به ویژه مسلمانان است، از باورهایی نیست که انحصاراً و لزوماً باید از راه براهین عقلی اثبات شود؛ بلکه می‌توان از راه تعبد نیز آن را پذیرفت. بر این اساس، حتی اگر هیچ یک از ادله عقلی اثبات آن، تام و خالی از خدشه نباشد، باز می‌توان از راه تعبد به متون دینی آن را پذیرفت؛ زیرا پس از اثبات وجود خدا و صفات کمالی او، مانند غنا و رحمت و حکمت و قدرت (هر چند نه در حد اطلاق و لاحدی) و پس از اثبات ضرورت وحی و نبوت و نیز پس از اثبات نبوت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله از راه اعجاز او و اثبات حقانیت قرآن کریم از همین راه، و پس از آن، اثبات امامت و عصمت امامان علیهم السلام، موظفیم به تمام آموزه‌های دینی که در کتاب و سنت آمده است گردن نهیم. یکی از این آموزه‌های دینی، که در کتاب و سنت بدان تصریح شده، کامل مطلق و نامحدود بودن خداست (چنان‌که در آغاز این مقاله بدان اشارت رفت). بنابراین، این‌گونه نیست که در صورت عدم دستیابی به دلیل عقلی متقن در این باره، راه ایمان و اعتقاد به آن مسدود باشد.


## ادلة فلسفی اثبات کامل مطلق در یک نگاه □ ۱۶۳

### بی‌نوشت‌ها

- ۱- صحیفه سجادیه، دعای یکم، بند ۲۹.
- ۲- نهج البلاغه، خطبه ۱.
- ۳- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی، (تهران: دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۳)، ج پنجم، ج ۱، ص ۱۰۰.
- ۴- همان، ص ۱۰۲.
- ۵- همان، ص ۱۰۷.
- ۶- آل عمران (۳)، ۱۶۵.
- ۷- عنکبوت (۲۹)، ۶۲.
- ۸- غافر (۴۰)، ۷.
- ۹- سید محمد حسین طباطبائی، نه‌ایة الحکمة، (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۷۸)، ج ۱، ص ۲۰۴.
- ۱۰- مرتضی مطهری، مجموعه آثار، (تهران، صدرا، ۱۳۷۷)، ج ششم، ج ۶، ص ۵۵۹-۵۶۰.
- ۱۱- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ص ۲۶۹.
- ۱۲- ملاصدرا: اسفار اربعه، (قم، المکتبه المصطفویه، ۱۳۸۶ ه.ق)، ج ۲، ص ۳ (پاورقی).
- ۱۳- محمد تقی مصباح، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، (قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ ه.ق)، ج اول، ص ۱۰۳.
- ۱۴- همان، ص ۱۰۴.
- ۱۵- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ص ۲۰۴-۲۰۵.
- ۱۶- همان، ص ۶۸-۶۶.
- ۱۷- همان، ص ۲۱۸.
- ۱۸- همان، ص ۲۲۱.
- ۱۹- محمد تقی مصباح، پیشین، ص ۸۹.
- ۲۰- سید محمد حسین طباطبائی، پیشین، ص ۹۵-۹۳.
- ۲۱- ملاصدرا، پیشین، ج ۶، ص ۱۱۰-۱۱۴ / ملاعلی نوری، رسائل فلسفی، (تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۷۵)، ص ۹۰-۱۱.
- ۲۲- مرتضی مطهری، پیشین، ج ۶، ص ۹۸۹.
- ۲۳- محمد تقی مصباح، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳)، ج ششم، ج ۲، ص ۴۰-۴۳.
- ۲۴- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، (تهران، زوار، ۱۳۷۵)، ج ششم، ج ۱، ص ۱۵۲-۱۵۳.
- ۲۵- عبدالرسول عبودیت، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، (قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، ۱۳۸۲)، ج اول، ص ۵۳.
- ۲۶- محمد علی فروغی، پیشین، ص ۹۳.
- ۲۷- مرتضی مطهری، پیشین، ص ۹۹۳-۹۹۲.
- ۲۸- محمد علی فروغی، پیشین، ص ۹۲.
- ۲۹- محمد بن یعقوب کلینی، پیشین، ص ۷۷.
- ۳۰- محمد تقی مصباح، تعلیقه علی نه‌ایة الحکمة، ص ۹۳.

منابع .....

- طباطبائی، سید محمدحسین: نهاية الحكمة: (قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸)، ج ۱؛  
- عبودیت، عبدالرسول، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، (قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی، ۱۳۸۲)؛  
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، (تهران، زوار، ۱۳۷۵)، ج ششم، ج ۱؛  
- کلینی، محمدبن یعقوب، اصول کافی، (تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۶۳)، ج پنجم، ج ۱؛  
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۳)، ج ششم، ج ۲؛  
- . . . . . تعلیقه علی نهاية الحكمة، (قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ هـ.ق)؛  
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار. (تهران، صدرا، ۱۳۷۷)، ج ششم، ج ۶؛  
- ملاصدرا، اسفار اربعه، (قم، المکتبه المصطفویه، ۱۳۸۶ هـ.ق)، ج ۲.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## راهنمای اشتراک فصلنامه معرفت فلسفی

- ۱- در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب جاری ۱۰۱۲ بانک ملی شعبه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) قم (کد ۲۷۲۳) (قابل پرداخت در سراسر کشور) واریز نموده و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه برگ اشتراک و مشخصات کامل خود، به نشانی دفتر مجله ارسال نمایید.
- ۲- در صورت تغییر نشانی خود، مجله را از نشانی جدیدتان مطلع سازید.
- ۳- در کلیه مکاتبات خود، شماره اشتراکتان را نیز ذکر کنید.
- ۴- بهای اشتراک سالانه (۴ شماره) ۱۲۰۰۰ ریال (تک شماره ۳۰۰۰ ریال).  
توجه: در صورت افزایش نرخ مجله، مبلغ مزبور از موجودی شما کسر می‌گردد.  
**نشانی دفتر مجله:**

قم - بلوار امین - ۲۰ متری گلستان - کوچه ۲ - پلاک ۱۱

تلفن مشترکان: ۲۹۳۶۰۵۴ - تحریریه ۲۹۳۶۰۰۸ - شماره: ۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵۱)

## برگ درخواست اشتراک

نام و نام خانوادگی: ..... سطح تحصیلات: .....

مشترک  حقوقی  به نشانی ذیل، متقاضی دریافت مجله می‌باشم:  
حقیقی

شهرستان: ..... خیابان: .....

کوچه: ..... پلاک: ..... کد پستی: .....

صندوق پستی: ..... تلفن: ..... کد شهرستان: .....

لطفاً از شماره: ..... تا شماره: ..... مجله به نشانی فوق ارسال نمایید.

در ضمن، فیش بانکی به شماره: ..... به مبلغ: ..... ریال به پیوست

امضا

ارسال می‌گردد. تاریخ .....