

ارزیابی فلاسفه اسلامی از برهان وجودی

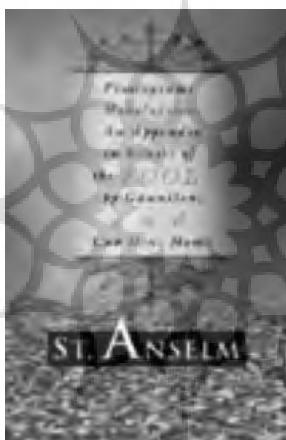
محسن موسی‌وند

این تصور یا وجود ذهنی در عالم واقعیت بیرون از ذهن یعنی در خارج نیز وجود دارد یا نه؟ آنسلم بر آن است که آری، باید وجود واقعی و خارجی هم داشته باشد، چه در غیر این صورت ما باید بتوانیم چیزی بزرگتر از «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد» تصور کنیم و این خلف است. بنابراین موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد، باید در عالم واقع وجود داشته باشد.^۴ در این برهان آنسلم از مفهوم «بزرگترین موجود قابل تصور» برای اثبات وجود خارجی واجب الوجود استفاده کرده است، زیرا به گمان فلاسفه مدرسی قرون وسطی «چیزی که منطقاً راست باشد، لاجرم بایستی در دنیای واقع صدق داشته باشد.»^۵ پس از آنسلم شخص دیگری از علمای عصر اسکولاستیک (Scholastic) به نام دنس اسکاتوس (۱۳۰۸-۱۲۶۵ م) این برهان را به عبارت دیگری تقریر کرد. پس از او برهان وجودی توسط دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰ م)، نیکلا ما لبرانش

«برهان وجودی یا هستی‌شناختی (Ontologi-cal Argument) در اثبات وجود خدا را نخست بار قدیس آنسلم (حدود ۱۰۳۳-۱۱۰۹ م) ریس دیربک و بعدها اسقف کنتربری در کتاب پروسلوگیون (خطابه) و در پاسخش به منتقد معاصرش مطرح کرد.»^۱ آنسلم در این برهان از مفهوم کمال برترین یا برترین موجود قابل تصور برای اثبات وجود خدا کمک می‌گیرد. او خود معتقد بود که «از آن رو به فلسفه پرداخته است تا ایمانش را بفهمد»^۲ استدلال‌های آنسلم در کتابی به نام مونولوگیوم (monologium) درباره وجود صانع آمده که براساس مفهوم مراتب کمال در فلسفه نوافلاطونی است.^۳ تقریر برهان آنسلم چنین است که از آنجا که ما اصولاً چنین تصویری را داریم، برمی‌آید که موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد لاقلاً در اذهان ما به صورت متعلق اندیشه وجود دارد. مسئله این است که آیا

(۱۶۳۸-۱۷۱۵م)، باروخ اسپینوزا (۱۶۳۲-۱۶۷۷م)، گوتفرد لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) با تقریرات و اصلاحاتی دوباره احیا گردید و عاقبت توسط کانت (۱۷۱۴-۱۸۰۴م) مورد انتقاد جدی قرار گرفت و سرانجام هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱م) نظریه‌ای تازه درباره این برهان ارائه کرد.

این برهان با انتقادات و ردیه‌های زیادی مواجه شده از جمله نقد گائیلو راهب معاصر آنسلم، توماس آکویناس، ایمانوئل کانت و برتر اندراسل که مجال پرداختن به این نقدها نیست^۷ ولی به طور اجمال نقد توماس آکویناس (۱۲۷۴-۱۲۲۵م) و جان هیک ذکر می‌شود. «توماس این برهان را مورد انتقاد قرار می‌دهد، ولی نامی از آنسلم نمی‌برد.»^۸ او معتقد است که «اگر بزرگترین امر قابل تصور وجود واقعی داشته باشد به لحاظ قابلیت تصور، بزرگتر از هنگامی نیست که وجود واقعی نداشته باشد. وجود و تحقق عینی یک مفهوم در خارج نقشی در بزرگتر شدن محتوای مفهومی آن ندارد.»^۹ و به عبارت دیگر توماس بر این باور است که «از حضور یک مفهوم نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که مدلول آن وجود عینی و خارجی دارد مگر آنکه از اول آن مفهوم را به طور بی‌واسطه با واسطه از عالم واقع کسب کرده باشیم.»^{۱۰} جان هیک نویسنده مقاله برهان وجودی دایرة المعارف پل ادواردز در انتقادی به این برهان می‌نویسد: «به نظر می‌رسد برهان فوق گرفتار خلط دو مفهوم از موجود واجب است... این دو مفهوم عبارت‌اند از یکی مفهوم ضرورت منطقی و دیگری ضرورت یا وجوب وجود یا واقعی. در فلسفه جدید ضرورت منطقی، مفهومی است که فقط به قضایا اطلاق می‌گردد. یک قضیه وقتی



قدیس آنسلم

منطقاً ضروری است که بر وفق معانی کلمات تشکیل دهنده آن صادق باشد و این یک اصل اساسی اصالت تجربی است که قضایای وجودی نمی‌توانند منطقاً ضروری باشند. به عبارت دیگر اینکه یک نوع موجود وجود دارد یا ندارد، مسئله‌ای مربوط به امر واقع تجربی و آزمونی است، نه تابع قواعد زبان. طبق این نظر قول به موجودی که منطقاً ضروری (واجب) باشد پذیرفتنی نیست؛ زیرا معنایش این خواهد بود که قضیه وجودیه «خدا وجود دارد» منطقاً یا طبق تعریف صادق است... به هر حال از این گفته برمی‌آید که یک موجود سرمدی در عالم واقع وجود دارد، بلکه فقط همین برمی‌آید که اگر چنین موجودی وجود داشته باشد، وجودش واجب خواهد بود.»^{۱۱}

ارزیابی فلاسفه اسلامی از این برهان

با ورود کتب فلسفی غرب به سنت فلسفه اسلامی نقدها و نظرها پیرامون اندیشه‌های فلاسفه غربی اوج گرفت و از جمله برهان وجودی آنسلم نیز مصون از این نقد و ارزیابی‌ها نماند. بعضی صاحب‌نظران فلسفه اسلامی معتقدند اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود هستی واقع شده است. کمال برتر و یا وجود و ضرورتی که در مفهوم خداوند مأخوذ است، مفهوم کمال و مفهوم وجود و ضرورت است و مفهوم کمال و یا وجود اعم از این که دارای مصداق خارجی بوده و یا فاقد مصداق باشند مفهوم خود را دارا هستند و به عبارت دیگر مفهوم کمال مطلق و یا مفهوم وجود و ضرورت اعم از آن که به حمل شایع صادق بوده و دارای مصداق باشند و یا آن که به حمل شایع کاذب بوده

برهان وجودی یا

هستی شناختی

(Ontological Argument)

در اثبات وجود خدا را

نخست بار قدیس آنسلم

(حدود ۱۰۳۳-۱۱۰۹م)

ریس دیربک و بعدها

اسقف کنتزبری در کتاب

پروسلوگیون (خطابه) و

در پاسخ به منتقد معاصرش

مطرح کرد.

و فاقد مصداق باشند، به حمل اولی ذاتی از ذات و ذاتیات خود برخوردارند؟ زیرا حمل اولی ذاتی ناظر به محدوده مفاهیم بوده و حمل شایع صناعی متوجه واقعیت و مصداق خارجی است؛ لذا «کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجود بودن از آن به حمل اولی سلب شود، در حالی که اگر خداوند

در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع وجود از آن سلب گردد، مفهوم وجود در نتیجه سلب کمال به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود.»^{۱۱} و درباره مفهوم وجود مطلق و نامتناهی می‌نویسند: «مفهوم وجود مطلق و نامتناهی را انسان می‌تواند از طریق نظر به وجودات خاصه و متناهی و از طریق تلفیق و ترکیب دیگر مفاهیم به دست آورد... پس صرف تصور مفهوم وجود مطلق، دلیل بر انتزاع آن از مصداقی نیست که دارای ضرورت ازلیه باشد و به همین دلیل اثبات مصداق برای آن نیازمند به برهان است.»^{۱۲} به بیان بعضی محققین «عمده‌ترین اشکال این است که ما چگونه می‌توانیم از ذهن به عین پلی بزیم و از تصور به تصدیق برسیم؟ آیا صرف تصویری که ما از موجود کامل در ذهن خود داریم کافیهست که ما را به تصدیق چنان موجودی ملزم سازد. نکته‌ای که در اینجا لازم است بدان توجه اکید داشته باشیم، این است که به فرض صحت دلیل آنسلم آیا از تصور به تصدیق رفتن (مانند آنچه در این برهان هست) کلیت دارد یا مخصوص همین مورد، یعنی اثبات وجود واجب است؟»^{۱۳} که درباره قسمت پایانی سخن ایشان باید گفت: سیر از تصور به تصدیق به نظر آنسلم تنها اختصاص به مفهوم «بزرگترین موجود قابل تصور» دارد.^{۱۴}

بعضی نویسندگان نقد استاد جوادی آملی را که با استفاده از حمل اولی و حمل شایع به نقد برهان آنسلم پرداخته بودند را نپذیرفته‌اند و مدعی هستند که استفاده از تمایز میان حمل اولی و شایع برای رد برهان وجودی آنسلم به کار بردن این بحث فلسفی در غیر جایگاه حقیقی آن است و ملاصدرا در مورد زوج قضایای صادقی که به ظاهر متناقض هستند از حمل اولی و شایع برای حل آنها استفاده کرده است.^{۱۵} درحالی که خود ایشان در چند صفحه قبل بحث اصالت وجود را از جمله مسائلی می‌داند که در آن از تفاوت این دو نوع حمل توسط ملاصدرا استفاده شده است.^{۱۶} سؤال ما این است که در بحث اصالت وجود چه زوج قضایای به ظاهر متناقض بوده است که ملاصدرا برای حل آن از حمل اولی و شایع استفاده کرده است؟ در واقع نقد ایشان به استاد جوادی آملی آن است که «برهان وجودی در صدد بیان این ادعا نیست که اگر وجود عینی خداوند نفی شود، لازمه‌اش آن است که مفهوم ذهنی خداوند

در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم؛ لذا برای رفع تناقض بالاچار باید نتیجه گرفت که خداوند موجود است.»^{۱۷} در حالیکه آنسلم می‌خواهد از برهان خلف و اینکه عدم وجود خارجی خدا منجر به تناقض می‌شود، به اثبات وجود خدا بپردازد و عدم وجود خدا را مستلزم آن می‌داند که کاملترین موجود تصور شده کاملترین موجود تصور شده نباشد و این تناقض است.^{۱۸}

نویسنده مذکور خود، در نقدی نقضی به برهان آنسلم از طریق تصور مفهوم شریک الباری به شیوه آنسلمی به این نتیجه می‌رسد که «اگر استنتاج وجود عینی خداوند از مفهوم آن امری جایز و تردید ناپذیر باشد، پس بالضرورة می‌توان از تصور مفهوم شریک الباری وجود خارجی و عینی آن را نتیجه گرفت؛ چرا که این مفهوم بنا بر فرض تمامی کمالات واجب تعالی و از جمله ضرورت وجود را واجد است، در نتیجه نفی وجود شریک الباری مستلزم تناقض است.»^{۱۹}

نویسنده در این اشکال نقضی به آنسلم، از تناقض تصور شریک الباری و معدوم بودن او استفاده کرده است و اگر این مطلب، وجه شبه اشکال ایشان و برهان آنسلم نباشد، هم برهان آنسلم بی‌نتیجه می‌ماند و هم نقد نویسنده بی‌اثر و قابل دفاع نیست.

همچنین ایشان در توضیح حمل اولی و شایع می‌نویسد: «گاه محمول در مرتبه ذات و ماهیت موضوع بر آن



صدق می‌کند بی‌آنکه در این صدق به مرتبه وجود نظر داشته باشیم و گاه محمول در مرتبه وجود بر موضوع صدق می‌کند خواه در مرتبه وجود خارجی و خواه در مرتبه وجود ذهنی. نوع اول حمل اولی ذاتی نامیده می‌شود و نوع دوم حمل شایع صناعی.^{۲۰} با این توضیح ظاهراً اشکال خود ایشان به سخن استاد جوادی آملی وارد نیست و دیگر تفاوتی بین عین و ذهن با حمل اولی و شایع نیست و هر دو یک معنا را افاده می‌کنند؛ زیرا حمل شایع یعنی حمل محمول در مرتبه وجود و حمل اولی یعنی حمل محمول در مرتبه ذات و ماهیت.

در بین فلاسفه اسلامی بنا بر استقصای نگارنده جز شیخ محمدحسین اصفهانی (۱۳۶۱-۱۲۹۶ ق)، آقا محمدرضا قمشه‌ای و علامه محمدتقی جعفری به نوعی خاص و با تقریراتی شبیه برهان آنسلم کسی دیگر اقبالی به برهان وجودی، نداشته است.

تقریر علامه جعفری

ایشان معتقد است که «توجه به چنین وجودی یا وصف عالی‌ترین کمال، ملازم واقعیت اوست. بدین معنا که برای اعتراف به وجود او کافی است که به مفهوم واقعی او توجه داشته باشیم؛ چنانکه به مجرد توجه به مثلث، سه ضلعی بودن آن را بایستی تصدیق نماییم... اگر بگوئیم چنین توجهی نمی‌تواند وجود واقعی او را اثبات نماید، بایستی به یکی از سه امر زیر استناد جوییم: ۱- محال بودن وجود خدا ۲- نداشتن علت ۳- وجود مانع»^{۲۱} و هر سه مورد مذکور را رد می‌کنند؛ لذا نتیجه می‌گیرند که تصور موجودی که از همه جهت بی‌نیاز و کامل است برای اثبات وجود او در خارج کافی است. بیان علامه جعفری درباره این برهان به نظر ناتمام است، زیرا اولاً اشکال چگونگی عبور و گذر از ذهن به عین همچنان مطرح است و نیازمند برهان یقینی است. مضافاً بر اینکه تشبیه این برهان به مثال مثلث که به مجرد تصور آن، سه ضلع داشتن آن هم تصور می‌شود، خالی از مناقشه نیست؛ زیرا سه ضلعی بودن مثلث، جزء ذاتیات مثلث است و هیچ کس در این مسئله تردیدی ندارد که تصور شیء لزوماً تصور ذاتیات آن است. اما آیا با تصور مثلث می‌توان به این گزاره رسید که «مثلث در خارج موجود است» و علاوه بر وجود ذهنی، وجود عینی و خارجی هم دارد؟ اشکال دیگر آن است که ایشان در این برهان از اینکه موجود بودن تصور خدا در خارج ممتنع نیست و وجود او علت ندارد و مانعی هم برای تحقق او وجود ندارد، نتیجه گرفته‌اند که خداوند در خارج تحقق عینی دارد. درحالی‌که به نظر می‌رسد در این استدلال مصادره بر مطلوب ظریفی صورت گرفته است؛ زیرا گویا ابتدا وجود خارجی واجب الوجود را فرض گرفته‌اند سپس علت داشتن و ممتنع الوجود بودن و مانع داشتن را از او سلب کرده‌اند که در نتیجه منجر به اثبات او می‌شود. در صورتی‌که بحث بر سر مفهوم واجب الوجود است که در ذهن تحقق دارد و این مفهوم از آن جهت که موجودی ذهنی است هم ممکن الوجود است و علت دارد و هم امتناع آن محال نیست و هم می‌تواند مانع داشته باشد. ضمن اینکه وجود مانع در جایی مطرح است که علت تامه موجود باشد، ولی وجود مانع نمی‌گذارد که معلول از علت صادر شود، اما چون مصداق واجب الوجود (برفرض تحقق خارجی) علت تامه‌ای ندارد، طبعاً مانعی برای وجودش هم موجود نیست، لذا گزاره «واجب الوجود مانع تحقق وجودش موجود نیست» را می‌توان به لحاظ اینکه سالبه به انتفاء موضوع است، صادق دانست، زیرا هنوز وجود خارجی واجب الوجود اثبات نشده است. این در حالی است که علامه جعفری ریشه برهان وجودی را در سخنان پیشوایان جهان تشیع مانند فقره «یا من دل علی ذاته بذاته» و فقره «بک عرفتك و انت دللتنی علیک» می‌داند.^{۲۲} اما به نظر می‌رسد که قیاس برهان وجودی با فقرات مزبور ادعیه ائمه اطهار(ع) قیاسی مع الفارق است، زیرا واسطه تصدیق موجود برترین توسط ائمه اطهار(ع) مفهوم واجب الوجود نبوده است، بلکه مصداق و حقیقت واجب الوجود می‌باشد در واقع بیانات فوق و امثال آن که در ادعیه ائمه اطهار(ع) دیده می‌شود، مشعر به این مطلب است که حقیقت حق تعالی و مصداق خداوند به قدری روشن و آشکار است که نیازی به برهان و استدلال مفهومی ندارد. هر چند که علامه جعفری می‌نویسد: «مفهوم خدا قابل توجه است، نه قابل تصور، چنانچه ما لذت را در می‌یابیم،



و گویا خود علامه جعفری به این نکته توجه داشته‌اند؛ لذا معتقدند این استدلال عبارتست از متوجه ساختن بشر به فطرت اصلی خود، نه اینکه می‌خواهد حقیقتی را از خارج، در ذهن انسان منعکس بسازد، بلکه انسان آنچه را که در نهاد خود دارد با این برهان می‌تواند دریافت نماید

ولی نمی‌توانیم آن را تصور نماییم.»^{۲۳} ولی عبارت ایشان و فرق دو مفهوم «تصور» و «توجه» در بیان ایشان روشن نیست و اگر منظور ایشان از این استدلال توجه انسان به خداوند از طریق فطرت و گرایش درونی اوست، دیگر این گرایش به بُعد عملی انسان مرتبط می‌باشد، نه به بُعد نظری او. زیرا «برهان فطرت نظر به آگاهی‌هایی که در حوزه عقل و یا حکمت عملی قرار می‌گیرند نیست، بلکه نظر مستقیماً متوجه بعد عملی انسان یعنی توجه گرایش بالفعلی است که در متن واقعیت آدمی وجود دارد.»^{۲۴} و گویا خود علامه جعفری به این نکته توجه داشته‌اند؛ لذا معتقدند «این استدلال عبارتست از متوجه ساختن بشر به فطرت اصلی خود، نه اینکه می‌خواهد حقیقتی را از خارج، در ذهن انسان منعکس بسازد، بلکه انسان آنچه را که در نهاد خود دارد با این برهان می‌تواند دریافت نماید.»^{۲۵}

تقریر شیخ محمدحسین غروی اصفهانی

بیان ایشان در کتاب تحفة الحکیم که منظومه‌ای در موضوع حکمت می‌باشد آمده است و در اشعار خود به این مطلب اشاره کرده است که اگر وجوب وجود را محور بررسی قرار بدسیم، باید تحقق عینی و خارجی واجب الوجود را هم تصدیق کنیم و بیت آخر مثنوی ایشان در باب اثبات واجب الوجود چنین است:

فالنظر الصحيح فی الوجوب یفضی الی حقیقة المطلوب

یعنی با نظر و تأمل صحیح در مفهوم وجوب به حقیقت و مطلوب مورد نظر که اثبات وجود خارجی واجب الوجود است می‌رسیم.^{۲۶} به بیان دیگر «اگر درست در معنای واجب الوجود تأمل کنیم، بدون هیچ مقدمه دیگر، همین تصور ما را به تصدیق آن مضطر خواهد کرد. به اصطلاح منطقیان ثبوت و تحقق واجب الوجود از لوازم بین بالمعنی الاخص واجب است، یعنی صرف تصور موضوع در قضیه «الواجب موجود» کافی برای تصور محمول، نسبت حکمی و تصدیق و ادغان بدان است.»^{۲۷}

می‌توان تقریر مرحوم اصفهانی را شبیه صورت دوم برهان آنسلم دانست که توسط خود او بیان شده است، به این بیان که:

- ۱- منطقاً ضروری است که هر چه برای مفهوم موجود واجب ضرورت دارد، مورد تصدیق قرار گیرد.
- ۲- وجود واقعی منطقاً برای مفهوم موجود واجب ضرورت دارد.
- ۳- بنابراین منطقاً ضروری است ادغان کنیم موجود واجب وجود دارد.^{۲۸}

در پاسخ این استدلال می‌گوییم ما کبرای این قیاس را می‌پذیریم که عناصر ذاتی و مقومات یک موضوع در یک قضیه لزوماً و ضرورتاً بر آن موضوع حمل می‌شوند و باید مورد تصدیق قرار بگیرند، اما اینکه آن موضوع، در خارج وجود عینی داشته باشد یا نه، نیاز به استدلال دارد؛ لذا در صغرای قیاس مذکور منظور آنسلم از «وجود واقعی» روشن نیست. اگر مقصود او «ضرورت مفهوم وجود برای مفهوم واجب الوجود» است که مورد قبول همه فلاسفه اسلامی نیز می‌باشد، ولی از آن گزاره، وجود خارجی واجب الوجود استنباط نمی‌شود، و اگر مقصود او از «وجود واقعی» وجود خارجی (در قبال وجود ذهنی) است - که گویا منظور او همین معناست - باید گفت که آیا وجود واقعی (مصدق وجود) می‌تواند ذاتی و مقوم یک «مفهوم» باشد؟ آیا معقول است که وجود خارجی، بر یک مفهوم از آن جهت که مفهوم است ضرورتاً حمل شود؟ آیا مقومات مفهوم و ماهیت خود، از جنس مفهوم و ماهیت نمی‌باشند؟ لذا به نظر ما صغرای این تقریر آنسلم نیز بدیهی نیست و نیازمند برهان است.

تقریری دیگر

ابوحامد محمد ترکه اصفهانی برهانی در اثبات وجود واجب اقامه کرده است که تقریباً مشابه برهان وجودی می‌باشد ایشان در کتاب تمهید القواعد چنین می‌نویسد: «إِنَّ حَقِيقَةَ مَنْ حَيْثُ هِيَ هِيَ لَا يَقْبَلُ الْعَدَمَ لِذَاتِهَا لِأَمْتِنَاعِ اتِّصَافِ أَحْدَانِ الْقِيَاسِ بِالْآخِرِ وَ امْتِنَاعِ انْقِلَابِ طَبِيعَةِ إِلَى طَبِيعَةِ الْآخِرِ؛ وَ مَتَى امْتِنَاعِ الْعَدَمِ عَلَيْهَا لِذَاتِهَا كَانَتْ وَاجِبَةً لِذَاتِهَا.»^{۲۹}

این برهان نیز از نقد و اشکال مصون نمی‌باشد؛ زیرا «برهان مزبور در صورتی می‌توان تمام باشد که برای حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است فردی ثابت شود... وقتی که اصل تحقق این معنا (وحدت شخصی وجود) اثبات نشود، احکام مربوط به آن را نمی‌توان ثابت کرد.»^{۳۰} لذا «ممکن است مفهوم واجب یا مفهوم ضرورت ازلی و یا مفهوم الموجود المطلق بما انه موجود مطلق به حمل اولی واجب یا ضروری یا موجود مطلق باشد و به حمل شایع مصداق نداشته باشد.»^{۳۱}



شیخ محمدحسین غروی اصفهانی

تقریری دیگر

عده‌ای نیز در نقد اشکال خلط ذهن و عین و در دفاع از برهان آنسلم نوشته‌اند: «نبود «موجود برترین» در خارج از ذهن ملازم با این است که مفهوم «موجود برترین» نیز از خودش سلب گردد... وقتی پذیرفته‌ایم که موجود برترین، معدوم است، معنای این گزاره آن است که دو مفهوم موجود برترین و معدوم، متحدالمصادیق‌اند؛ یعنی هر چیزی مصداق مفهوم موجود برترین است، مصداق مفهوم معدوم نیز هست... پس برای آنکه مصادیق مفهوم «موجود برترین» معدوم باشند، باید ذاتیات تشکیل دهنده این مفهوم - یعنی موجود برترین (که صدق مفهوم هر یک ناسازگار با صدق مفهوم معدوم است) - از این مفهوم تخلیه شوند تا مانع صدق مفهوم معدوم نشوند و این مستلزم آن است که مفهوم و معنای «موجود برترین» مفهوم و معنای «موجود برترین» نباشد و این خلف در مفهوم و معنای «موجود برترین» است.»^{۳۲}

خلط آشکار حمل اولی و حمل شایع در سخن فوق به وضوح قابل ملاحظه است و در سرتاسر مقاله نیز با غفلت از تفاوت این دو نوع حمل به بازسازی و دفاع از برهان وجودی پرداخته شده است که خلط ایشان را در نقد استدلال صاحب مقاله مذکور بازگو می‌نماییم. ایشان با فرض «معدوم بودن موجود برترین» و با تشکیل قیاسی اقتراعی سعی در بازسازی و دفاع از برهان وجودی را دارند. قیاس مذکور به این شکل است که: «موجود برترین معدوم است، هیچ معدومی موجود برترین نیست که نتیجه می‌دهد موجود برترین موجود برترین نیست.»^{۳۳}

در پاسخ این قیاس باید گفت؛ اولاً کلیت کبرای قیاس فوق قابل مناقشه است. زیرا می‌توان ادعا کرد، موجود برترینی که به حمل اولی کاملترین موجودات است، به حمل شایع معدوم است، مانند مفهوم پیامبری که زن باشد. مفهوم «پیامبر زن» به حمل اولی تمامی کمالات یک پیامبر همانند عصمت از گناه و خطا، ارتباط با غیب، علم غیب و... را داراست، ولی در خارج چنین پیامبری موجود نمی‌باشد. به علاوه اگر تصور «موجود برترین» برای تحقق آن درعالم عین کافی باشد، دیگر نه تنها اثبات وجود مبدأ واجب الوجود نیازی به برهان ندارد، بلکه می‌توان گفت حتی توحید واجب، صفات کمالیه او، عینیت صفات با ذات، تجرد و بساطت و بسیاری از مسائل مرتبط با واجب الوجود بی‌نیاز از برهان است و به صرف تصور مفهوم آنها باید مورد تصدیق قرار بگیرد. زیرا مفاهیمی همچون مفاهیم فوق همگی به نوعی بازگشت به وجود، اطلاق و کمال وجود، و وجوب موجود مطلق می‌کند که اگر در خارج موجود نباشند - به زعم نویسنده - تناقض لازم می‌آید. ثانیاً در این قیاس همان طور که اشاره شد اتحاد حمل در مقدمات صورت نگرفته است و خلط ظریفی واقع شده است. ما قیاس ایشان را دوباره با ذکر قیود آن تقریر می‌کنیم تا معلوم شود اشکال مطلب چه صورت است. وقتی ایشان می‌نویسد: «در فرض معدوم بودن موجود برترین...»

^{۳۴} بر طبق بیان آنسلم باید گفت منظور آن است که اگر تصور موجود برترین در خارج، موجود نباشد... پس باید چنین بیان کرد که: «اگر موجود برترین به حمل اولی، معدوم باشد به حمل شایع» زیرا هیچکس ادعا نکرده که موجود برترین به حمل شایع، معدوم است به حمل شایع. زیرا به تناقض صریح دچار شده است و گویا گفته است «انسان موجود در خارج، معدوم است.» پس صغرای قیاس چنین می‌شود: «موجود برترین به حمل اولی، معدوم به حمل شایع است» تا اینجا صغرای قیاس بدست آمد، اما در کبرای قیاس قید موضوع و محمول هر دو حمل شایع است؛ به این ترتیب که «هیچ معدومی به حمل شایع، موجود برترین به حمل شایع نیست.» زیرا صاحب مقاله قصد دارد با طرح این کبری به بیان این مطلب بپردازد که هیچ یک از مصادیق مفهوم معدوم، «موجود برترین» نیستند و معلوم است که باید مقصود از موجود برترین مصداق آن (به حمل شایع) باشد، نه مفهوم آن (به حمل اولی). پس کبرای قیاس هم بدست آمد. اکنون صغری و کبری را در یک قیاس کنار یکدیگر قرار می‌دهیم و نتیجه را دوباره بررسی می‌کنیم:

(صغری) موجود برترین به حمل اولی، معدوم به حمل شایع است.

(کبری) هیچ معدومی به حمل شایع، موجود برترین به حمل شایع نیست.

(نتیجه) موجود برترین به حمل اولی، موجود برترین به حمل شایع نیست.



با دقت در نتیجه برهان درمی‌یابیم که موضوع و محمول، دارای دو قید کاملاً متفاوت می‌باشند و لذا هیچ تناقضی پیش نمی‌آید و لزومی ندارد که مفهوم موجود برترین از ذاتیات خود تخلیه شود و طبق بیان برخی صاحب نظران قید قضیه در صغرای قیاس «حمل شایع از نوع اول» و قید قضیه در کبرای قیاس «حمل شایع از نوع دوم» است.^{۳۵}

نویسنده مذکور در بیانی دیگر قصد دارد تا نشان دهد که اگر موجود برترین معدوم باشد با چند خلف مواجه می‌شویم و در توضیح دومین خلفی که لازم می‌آید، چنین می‌نویسد: «وقتی پذیرفتیم در متن واقع موجود برترین معدوم است، باید مفهوم موجود برترین نیز از مفهوم موجود برترین تخلیه شود. زیرا مفهوم «موجود» و «برترین» به عنوان مقوم ذاتی، در درون مفهوم و معنای «موجود برترین» اخذ شده‌اند و اگر مفهوم موجود برترین از مفهوم «موجود» و «برترین» تخلیه نشود مصداق این مفهوم به خاطر اینکه مصداق ذاتیات این مفهوم نیز هست، باید مصداق مفهوم «موجود» نیز باشد (و گرنه مصداق مفهوم «موجود برترین نیز نخواهد بود) و در این صورت مصداق مفهوم «موجود برترین» با صدق مفهوم «موجود» که در این مفهوم اخذ شده است، موجود خواهند بود، نه معدوم که این خلاف فرض معدوم بودن آنهاست.»^{۳۶}

استدلال‌های آنسلم
در کتابی به نام
مونولوژیوم
در باره وجود صانع آمده
که بر اساس
مفهوم مراتب کمال
در فلسفه نوافلاطونی
است.

در جواب ایشان باید یادآور شد که اولاً کلام فوق آشکارا مصادره بر مطلوب است. زیرا این عبارت که «مصداق مفهوم موجود برترین با صدق مفهوم موجود که در این مفهوم اخذ شده است، موجود خواهند بود، نه معدوم» چیزی جز مفروض گرفتن اصل مدعا نیست و باید پرسید چگونه از اینکه مصداق موجود برترین باید ذاتیات مفهوم خود را داشته باشد، به تحقق خارجی این مفهوم می‌توان رسید؟ نهایت نتیجه‌ای که از سخن مذکور برمی‌آید آن است که «اگر مفهوم موجود برترین مصداقی داشته باشد، حتماً مصداق ذاتیات این مفهوم هم خواهد بود» اما این جمله شرطیه مانند هر جمله شرطیه دیگر مقدم خود را ثابت نمی‌کند و با عدم المصداق مقدم هم صادق است.

ثانیاً عین اشکال فوق را می‌توان درباره مفاهیمی مثل انسان و دریا مطرح کرد که نویسنده درباره این گونه مفاهیم اعتقاد دارد که «می‌تواند مصداق موجود یا مصداق معدوم داشته باشد.»^{۳۷} سؤالی که مطرح می‌شود آن است که اگر مفهوم انسان که دارای دو مفهوم حیوان و ناطق به عنوان مقوم ذاتی آن است، دارای مصداق معدومی باشد، به این معنا است که چون مصداق مفهوم انسان مصداق ذاتیات آن هم می‌باشد، باید مصداق انسان، مصداق ناطق و حیوان هم باشد، درحالی‌که چون بنابر فرض مصداق انسان می‌تواند معدوم باشد، پس مصداق انسان نه ناطق است و نه حیوان؛ و این یعنی اینکه مفهوم انسان نیز باید از ذاتیات خود تخلیه شود و سفسطه بودن این کلام بر هیچ صاحب نظری پوشیده نیست. همچنین این ادعا که «مصداق مفهوم موجود برترین (در صورتی که مصداقی داشته باشد) حتماً از سنخ موجودات است و از این رو مفهوم موجود برترین نمی‌تواند با مفهوم معدوم متحد المصداق باشد»^{۳۸} مشکلی را حل نمی‌کند. زیرا اولاً معلوم نیست منظور نویسنده از عبارت درون پرانتز - در صورتی که مصداق داشته باشد - چیست؟ زیرا آشکار و بدیهی است که نه تنها مفهوم «موجود برترین» بلکه حتی همان مفهوم انسان و دریا و هر ممکن الوجود دیگری، اگر مصداق داشته باشد، ضرورتاً از سنخ موجوداتند و این مطلبی نیست که مناقشه‌ای در آن باشد.

پس از آنسلم
شخص دیگری از
علمای عصر
اسکولاستیک
به نام دنس اسکاتوس
(۱۳۰۸-۱۲۶۵ م)

این برهان را
به عبارت دیگری
تقریر کرد.

در حقیقت نویسنده با این عبارت گویا دست از تمام ادعاهای خود در بازسازی برهان وجودی برداشته است. زیرا حتی خود آنسلم هم منکر این مطلب نبوده که اگر مفهوم کامل‌ترین موجود مصداق داشته باشد، حتماً از سنخ موجود است، نه معدوم. زیرا این قضیه توتولوژی و این همانگویی است، بلکه آنسلم قصد داشته با استفاده از «مفهوم کامل‌ترین وجود» نقبی به وجود عینی او بزند و از تصور آن، تحقیق آن را بیرون بکشد و این موضوع محل نزاع است. ثانیاً این استدلال را درباره شریک الباری هم می‌توان مطرح کرد و گفت: شد یک الباری - هر چند که بپذیریم وجود برترین نیست - اما قطعاً مفهوم وجود جزء مقومات ذات اوست پس باید موجود باشد. نویسنده در نقد اشکال شریک الباری این نقض را بر برهان آنسلم وارد نمی‌داند و می‌نویسد: «در صورت دو تا بودن موجود برترین، هر یک از آن دو علاوه بر قدر مشترک باید خصیصه‌ای مخصوص به خود داشته باشد که به وسیله آن از دیگری تمایز یابد و در این صورت هر دو مرکب از دو جزء مشترک و مخصوص خواهند بود و در نتیجه هر دو وابسته به اجزای خود و معلول خواهند بود و روشن است که حقیقت معلولی و وابسته به غیر نمی‌تواند «موجود برترین» باشد. و نتیجه می‌گیرد که «براین اساس موجود برترین دوم به خاطر وابستگی واقعاً مصداقی از مفهوم موجود برترین نیست... پس تعدد موجود برترین با موجود برترین بودن آن منافات دارد.»^{۳۹} در حالی‌که اگر با فرض «موجود برترین» هر کدام از دو «موجود برترین» مرکب و در نتیجه وابسته و معلول خواهند شد پس چرا فقط «موجود برترین دوم» با مفهوم «معدوم» متحد المصداق می‌شود در حالی‌که هر دو «موجود برترین» به خاطر ترکیب و وابستگی و معلولیت خود مصداق مفهوم «معدوم» می‌باشند و با این بیان اصل استدلال آنسلم هم مخدوش می‌شود.

دفاع دیگری که از برهان وجودی شده آن است که «آنسلم مسئله ضرورت وجود را با مسئله امتناع تناقض مقایسه کرده و از آن نتیجه گرفته است که درست به همان صورت که از مفهوم امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین به واقعی بودن آن نیز پی می‌برید، از مفهوم ضرورت وجود (برخلاف سایر مفاهیم ممکنه) به واقعیت آن می‌توانید پی برید.»^{۴۰} پاسخ این ادعا هم آن است که منظور از «واقعی بودن مفهوم اجتماع و ارتفاع نقیضین» روشن نیست و اگر منظور به قرینه سایر مفاهیم ممکنه، خارجی بودن این مفهوم است، باید گفت که قیاس اجتماع نقیضین و مفهوم محال با ضرورت، دقیق نیست. زیرا مفهوم اجتماع نقیضین داری هیچ مصداقی نیست، چه ذهنی و چه عینی و در قضیه «اجتماع نقیضین محال است» در واقع خیردادن ما به این صورت است که اگر - بر فرض محال - مفهوم موضوع (اجتماع نقیضین) دارای مصداقی بود، آن مصداق، مصداق مفهوم محمول (محال) بود و باز هم این قضیه موضوع خود را اثبات نمی‌کند.

پاسخ دیگری که به همه انواع تقریرهای برهان وجودی می‌توان داد آن است که چون در تقریر این برهان از مفهوم «کاملترین موجودی» استفاده شده که طبق تقریر علامه جعفری نیاز به علت ندارد و وجوب وجود دارد، ما در مقابل موجود ممکنی را به همراه علت تامه‌اش فرض و تصور می‌کنیم. به عنوان مثال اسب بالدار را تصور می‌کنیم به همراه علت تامه وجود آن اسب بالدار. در این فرض طبق برهان وجودی اسب بالدار هم باید محقق باشد و مصداق خارجی داشته باشد. زیرا اگر مفهوم اسب بالدار موجود نباشد، خلف لازم می‌آید، به دلیل اینکه علت تامه‌ای را که برای آن فرض کرده بودیم با عدم آن تفاوتی نخواهد داشت و علت تامه، علت تامه نخواهد بود و این تناقض است.

نظر علامه طباطبایی

هر چند اظهار نظر صریحی از علامه طباطبایی پیرامون برهان وجودی در دست نیست، اما می‌توان از برخی مطالب و نوشته‌های ایشان دیدگاه علامه را نسبت به حصول نتیجه از برهان وجودی آنسلم و موارد مشابه دریافت. مرحوم علامه در کتاب طریق الولاية دو راه را برای معرفت حق تعالی ارائه می‌دهد: سیر آفاقی و سیر انفسی، سپس سیر آفاقی را به علت حصولی بودن معرفت آن سیر ناقص می‌داند و در تعلیل مطلب می‌نویسد: «و به تحقیق، برهان اقامه شده که خداوند سبحان وجود محض است و ماهیتی برای او وجود ندارد. پس دخول او در ذهن محال است، برای اینکه هر چه که به ذهن وارد می‌شود، باید دارای ماهیت باشد و هر ماهیتی هم در

ذات خود خالی از وجود ذهنی یا وجود خارجی است تا بتواند هم در ذهن و هم در خارج موجود گردد و چنین امری در مورد خداوند مصداق ندارد پس هر چه را که ذهن وضع می‌کند و تصور آن را واجب می‌داند و به وسیله محمولاتی از اسماء و صفات بر آن حکم کند، پس البته همه اینها غیر آن خدای سبحان خواهد بود.»^{۴۱} و لذا ایشان معتقدند که بدون مشاهده شهودی خداوند «تمام توجهات ما به سوی خدا جز یک تصور ذهنی از چیزی نخواهد بود و این مفهوم تصور شده و صورت ذهنی و همچنین مصداق محدودی که برای آن پنداشته شده، غیر خداوند سبحان خواهد بود. پس معبود این چنین، مقصود حقیقی نخواهد بود.»^{۴۲} لذا از نظر علامه طباطبایی هر صورت ذهنی و مفهومی که وارد ذهن و صفحه نفس می‌شود، از آن جهت که مفهوم است موجودی ممکن الوجود است (یعنی تصور هر شیء حتی موجود برترین با تمام ذاتیات آن مفهوم، خود مصداقی از مفهوم ممکن الوجود است) لذا مفهوم وجود و عدم در ذات آن منطوقی نمی‌باشد. با این مقدمه باید پرسید: چگونه مفهومی ممکن الوجود، مرآت و نمایانگر ذاتی واجب الوجود گردیده است؟ آیا محدود، قدرت ارائه و اظهار واجب و نامحدود را دارد؟ لذا باید گفت: «بحث اثبات واجب، نه به صورت حمل اولی ذاتی مطرح است و نه به صورت ضرورت بشرط محمول تا هیچ کدام نیازی به برهان نداشته باشند... بلکه محل بحث آن است که آیا مفهوم واجب الوجود دارای مصداقی می‌باشد به صورت حمل شایع یا نه... و هرگز مفهوم عهده‌دار تحقق مصداق نیست و حمل اولی ضامن حمل شایع نخواهد بود.»^{۴۳} به بیان دیگر «اگر صرف تصور مفهوم و حمل اولی راهگشا باشد، هرگز نیازی به این همه تلاش در مسئله اثبات واجب الوجود نیست.»^{۴۴}



هر چند اظهار نظر صریحی

از علامه طباطبایی

پیرامون برهان وجودی

در دست نیست، اما می‌توان از

برخی مطالب و نوشته‌های ایشان

دیدگاه علامه را نسبت به

حصول نتیجه از

برهان وجودی آنسلم و

موارد مشابه

دریافت.

منابع و مأخذ

- ۱- آیت الهی، حمیدرضا، جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی معاصر، قم، کتاب طه، ۱۳۸۶
- ۲- ادواردز، پل، خدا در فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
- ۳- جعفری، محمدتقی، تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، [بی‌جا]، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
- ۴- _____، مجموعه مقالات، [بی‌جا]، حافظ، ۱۳۶۶.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، تبیین راهین اثبات خدا، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- ۶- _____، تحریر تمهیدالقواعد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- ۷- _____، شرح حکمت متعالیه (بخش یکم از جلد ششم)، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- ۸- عشاقی، حسین، بازسازی برهان آنسلم در اثبات هستی خدا، فصلنامه معرفت فلسفی، سال سوم، ش دوم، زمستان ۱۳۸۴، صص ۸-۱۱.
- ۹- غرویان، محسن، سیری در ادله اثبات وجود خدا، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲.
- ۱۰- طباطبایی، سیدمحمدحسین، طریق عرفان، ترجمه صادق حسن زاده، قم، بخشایش، ۱۳۸۱.
- ۱۱- گیسلر، نورمن، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت الهی، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
- ۱۲- لئوچی، الدرز، الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ترجمه شهاب الدین عباسی، تهران، وزارت فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۱.
- ۱۳- مصباح یزدی، محمدتقی، شرح نهاییه الحکمه، تحقیق و نگارش عبدالرسول عبودیت، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، ۱۳۸۳.
- ۱۴- واعظی، اصغر، برهان وجودی از آنسلم تا کانت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴.
- ۱۵- هالینگ دیل، رچ، مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، کیهان، ۱۳۷۰.

پی‌نوشت‌ها

۱. خدا در فلسفه، ص ۴۳.
۲. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۵.
۳. همان، ص ۱۲۵.
۴. خدا در فلسفه، صص ۴۳-۴۴.
۵. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۵.
۶. خدا در فلسفه، صص ۴۵-۴۸.
۷. الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ص ۱۶۰.
۸. برهان وجودی از آنسلم تا کانت، ص ۳۰.
۹. الهیات فلسفی توماس آکوئیناس، ص ۱۶۱.
۱۰. خدا در فلسفه، ص ۵۲.
۱۱. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۹۴.
۱۲. همان، ص ۲۰۲.
۱۳. سیری در ادله اثبات وجود خدا، صص ۱۷۸-۱۷۹.
۱۴. خدا در فلسفه، ص ۴۵.
۱۵. برهان وجودی از آنسلم تا کانت، ص ۱۰۹.
۱۶. همان، ص ۹۵.
۱۷. همان، ص ۱۰۹.
۱۸. مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۱۲۵.
۱۹. برهان وجودی از آنسلم تا کانت، ص ۱۱۲.
۲۰. همان، ص ۹۷.
۲۱. مجموعه مقالات، ص ۲۸.
۲۲. تفسیر و نقد و تحلی مثنوی، ص ۱۹.
۲۳. همان، ص ۲۵.
۲۴. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۸۲.
۲۵. تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی، ص ۲۷.
۲۶. سیری در ادله اثبات وجود خدا، ص ۱۵۱.
۲۷. همان، ص ۱۵۲.
۲۸. فلسفه دین، ص ۱۸۹.
۲۹. تمهیدالقواعد، ص ۵۹.
۳۰. تحریر تمهیدالقواعد، صص ۲۶۱-۲۶۲.
۳۱. همان، ص ۷۲۶.
۳۲. بازسازی برهان آنسلم در اثبات هستی خدا، فصلنامه معرفت فلسفی، ش ۲، سال سوم (زمستان ۱۳۸۴)، صص ۲۵-۲۶.
۳۳. همان، ص ۱۲.
۳۴. همان، ص ۱۷.
۳۵. شرح نهاییه الحکمه، ج ۱، ص ۲۲۲.
۳۶. همان، ص ۱۷.
۳۷. بازسازی برهان آنسلم در اثبات هستی خدا، ص ۱۳.
۳۸. همان، ص ۱۷.
۳۹. همان، ص ۲۰.
۴۰. جستارهایی در فلسفه و دین پژوهی معاصر، ص ۵۳.
۴۱. طریق عرفان (ترجمه و شرح رساله الولایه)، ص ۸۹.
۴۲. همان، ص ۹۵.
۴۳. شرح حکمت متعالیه، ص ۲۰۴.
۴۴. تحریر تمهیدالقواعد، ص ۷۲۹.