

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، پاییز ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۵

اثبات عقلی کامل مطلق و نقد و بررسی
بعضی از ادله ناکافی

تاریخ دریافت: ۸۹/۹/۲۱ تاریخ تأیید: ۸۹/۱۱/۱۰

دکتر عسکری سلیمانی امیری*

در فلسفه اسلامی ابتدا واجبالوجود اثبات می‌گردد و پس از آن به یکی از احکام کلی آن پرداخته میشود که واجبالوجود بالذات واجبالوجود من جمیع الجهات است. لازمه این قاعده آن است که او هر کمالی را به نحو وجوبی داراست و بنابراین باید کامل مطلق باشد. عرفای مسلمان نیز مستقیماً از عنوان موجود مطلق یا موجود بما هو موجود استفاده نموده، موجودیت آن را مبرهن می‌کنند که لازمه موجود مطلق، بی‌کران بودن وجود آن و لازمه بی‌کرانی وجود، دارا بودن هر کمالی به نحو بی‌کران است. همان طور که میتوان از عناوین کامل مطلق و ضرورت ازلی یا از نفی سفسطه، وجود کامل مطلق را ثابت کرد. در این مقاله، تعدادی از پرهانها بر وجود کامل مطلق تقریر میشود و در مقابل، چند دلیل ناتمام بر این مسأله بررسی میگردد.

واژههای کلیدی: واجبالوجود، کامل مطلق، ضرورت ازلی، بسیطالحقیقه، امتناع تناقض، سفسطه.

* عضو هیأت علمی مؤسسه امام خمینی رحمته الله علیه و استاد مدعو دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

طرح مسأله

غایت قصوای فلسفه، اثبات واجب و احکام ذاتی اوست. یکی از این احکام، بی‌نهایت و کامل مطلق بودن واجب است که به لسان فلسفی در قالب این قاعده بیان می‌شود: «واجب‌الوجود بالذات واجب‌الوجود من جمیع الجهات». بنابراین واجب باید جمیع کمالات را به نحو نامحدود دارا باشد که لازمه آن کامل مطلق بودن است. بنابراین او علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و وجود مطلق است؛ از این رو وجود او بی‌نهایت بوده، در او هیچ جهت امکانی راه نمی‌یابد؛ زیرا هر امکانی مستلزم محدودیت است.

اثبات کامل مطلق و بی‌نهایت بودن خدای متعال را می‌توان به طرق گوناگون اثبات کرد. یک راه این است که ابتدا واجب‌الوجود را اثبات کنیم و سپس نشان دهیم یکی از احکام واجب‌الوجود بالذات، بی‌نهایت و کامل مطلق بودن آن است. راه دیگر اینکه عنوان‌های کامل مطلق، وجود مطلق، موجود بی‌نهایت، ضرورت ازلی و... را در نظر بگیریم و مستقیماً مصداق آن را اثبات کنیم. فیلسوفان مسلمان معمولاً راه اول را پیموده‌اند و عرفاً نیز به وجود مطلق توجه نموده و از طریق همین عنوان، وجود آن را اثبات کرده‌اند.

۱. براهین مبتنی بر وجود واجب

در این دسته از براهین، واجب‌الوجود مفروض است و بر آنیم تا بگوییم یکی از احکام ذاتی آن حد نداشتن و کامل مطلق بودن اوست. تعداد این براهین فراوان است:

برهان یکم

هر دارای ماهیتی ممکن‌الوجود است. با عکس نقیض نتیجه می‌گیریم: هر چیزی که ممکن‌الوجود نباشد، دارای ماهیت نیست؛ بلکه ماهیتش عین وجود آن است. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۵۱) واجب‌الوجود ممکن‌الوجود نیست و بنابراین دارای ماهیت نخواهد بود. از آنجا که ماهیت داشتن به معنای حد وجودی داشتن است، واجب‌الوجود حد وجودی ندارد. پس واجب در وجود بی‌نهایت است و هر چیزی در وجود بی‌نهایت باشد، هر کمالی را داراست؛ زیرا اگر واجد کمالی از کمالات بالذات به نحو بی‌نهایت نباشد، از این جهت محدود است و لازمه آن، محدودیت وجودی است که با واجب‌الوجود بودن سازگار نیست؛ زیرا کمال بودن هر کمالی به وجود است. بنابراین نداشتن کمال به معنای محدود بودن وجود است.

نقد و بررسی

بر این برهان چند اشکال وارد شده است:

اولاً: این برهان مبتنی بر امکان ماهوی است و امکان ماهوی نیز بر اصالت ماهیت تکیه دارد؛ ولی بنابر اصالت وجود، ماهیت یک امر اعتباری، پنداری و ذهنی است. البته خود اشکال‌کننده ناقد اعتباریت ماهیت است. ثانیاً: ماهیت به معنای حد وجود نیست؛ به معنای «ما يقال فی جواب ما هو» است. ماهیت به معنای حد وجود از این پندار بر می‌خیزد که امری اعتباری باشد؛ در حالی که همه ادله اعتباری بودن ماهیت مخدوش است و حتی خداوند هم دارای ماهیت است.

ثالثاً: ممکن بودن ماهیت مبتنی بر قاعده «الماهية من حیث هی لیست إلا هی

لا موجوده و لا معدومه» است و فیلسوفان توجیهاتی برای درستی این قاعده ذکرده‌اند، که مقبول نیست. بنابراین قاعده مزبور مبنای مقبولی ندارد. (نیکزاد، ۱۳۸۹: ۱۷۸-۱۸۱)

درباره اشکال نخست باید گفت: آیا برهان مبتنی بر اصالت ماهیت است یا ارتباطی با اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ندارد؟ چه اصالت با وجود باشد یا نباشد، این قاعده درست است. هر چند برهان بر اساس امکان ماهوی تنظیم شده است، معنای این سخن آن نیست که اصالت با ماهیت است؛ بلکه اصالت با وجود است و آورنده برهان می‌تواند مدعی شود برهان بر اساس اصالت وجود تنظیم شده است؛ زیرا در نگاه او وجود یا واجب است یا ممکن به امکان فقری و هر ممکن به امکان فقری دارای ماهیت است. بنابراین مفاد «هر دارای ماهیت» معنای عامی دارد و هر موجود یا وجود دارای ماهیت را شامل می‌شود. البته ماهیت آن امری انتزاعی - اعتباری و مأخوذ از حد وجود آن است که امری عدمی می‌باشد. بنابراین بحث از امکان ماهوی و اخذ آن در برهان با اصالت وجود منافات ندارد؛ بلکه اخذ این عنوان، برهانی آنی بر درستی نتیجه است؛ زیرا ماهیت لازمه امکان فقری است؛ یعنی وجود واجب به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن ماهیت را انتزاع کرد؛ در حالی که وجود ممکن به گونه‌ای است که ماهیت از آن انتزاع می‌شود و حاکی از محدود بودن وجود خارجی آن است.

در اشکال دوم، اولاً تلویحاً پذیرفته می‌شود که اگر اصالت با وجود باشد، برهان تمام است؛ زیرا وقتی وجود اصیل شد، راهی نیست که ماهیت، تهی بودن همان چیزی باشد که با وجود پر شده است و معنای این سخن آن است که ماهیت حدالوجود باشد.

ثانیاً: اشکال‌کننده در مقام توضیح اصالت وجود و ماهیت مدعی می‌شود فرض موجودی خاص با ویژگی‌های متمایز از موجودات دیگر بدون داشتن چیستی فرض نامعقولی است. مفهوم وجود از اصل وجود حکایت می‌کند و ماهیت از مرتبه و چند و چون آن و این چند و چونی آن نیز از واقعیت بهره‌مند است. (همان، ۱۷۹) تمایز دو موجود به این معناست که هر کدام دارای حد وجودی هستند که دیگری در آن داخل نیست و در این صورت نمی‌توان واجب‌الوجود را به صورت کامل مطلق اثبات کرد؛ به ویژه اگر مدعی شویم خداوند وجودی دارد که در اعلا مرتبه وجود است؛ زیرا به این معناست که نه دانی را عبور از این مرز است و نه عالی را نزول به مرتبه دانی است. بنابراین طبق این دیدگاه که هر موجودی حتی واجب‌الوجود متمایز از هر موجود دیگری است، هرگز نمی‌توان مدعی بود که کامل مطلق واجب‌الوجود است و اقامه برهان بر کامل مطلق طبق این بیان ممتنع است؛ زیرا موجود کامل مطلق، موجودی بی‌کران است و موجود بی‌کران جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد تا از آنها متمایز باشد.

ثالثاً: اگر مدعی شوید خدا ماهیت و وجود دارد، ناگزیر می‌پذیرید همان‌طور که ماهیت ممکنات غیر از وجود آنهاست، در مورد خدای متعال هم چنین است. زیرا اگر ماهیت آن عین وجودش باشد، این همان مدعای فیلسوفان است که «الحق ماهیته اینته» اگر وجود آن غیر از ماهیت وی باشد، آیا هر دو واقعیت دارند یا یکی واقعیت دارد؟ اگر بگویید یکی از آن دو واقعیت دارد، خلف فرض شما خواهد بود که گفتید خداوند هم ماهیت دارد و اگر بگویید هر دو واقعیت دارند، آیا واقعیت هر دو مستقل از یکدیگر است یا وابسته به یکدیگر و یا یکی وابسته به دیگری؟ اگر هر دو مستقل باشند، پس تنها یک چیز وجود ندارد و اگر

هر دو وابسته به دیگری باشند، پس هیچ‌کدام واجب‌الوجود نیستند و اگر یکی از آن دو وابسته باشد، آن یکی دیگر واجب‌الوجود نیست. ضمن اینکه این بیان نشان می‌دهد در مورد خدا اصالت با وجود است، نه با ماهیت و این بیان خود شاهدی قوی است که اصالت حتی در ممکنات هم با وجود است.

رابعاً: درباره ممکنات ادعا می‌کنید اصالت با وجود و ماهیت (هر دو) است و مفهوم وجود از اصل وجود حکایت می‌کند و ماهیت از مرتبه و چند و چون آن. حال اگر وجود از اصل وجود شیئی حکایت می‌کند، پس هنوز شیء مورد نظر چیزی از واقعیت را داراست که این مفهوم از آن حکایت نکرده باشد و ماهیت بخواهد از آن حکایت کند یا اینکه ماهیت هم از همان چیز حکایت دارد. اگر ماهیت از همان چیزی حکایت کند که مفهوم وجود حاکی از آن است، در این صورت باید متلزم شوید مفهوم وجود با مفهوم ماهیت مورد نظر یک چیز است؛ اما اگر ماهیت از واقعیت دیگری حکایت می‌کند که مفهوم وجود از آن حکایت ندارد؛ در این صورت شیء مورد نظر شما مرکب واحدی است که از دو واقعیت تشکیل شده است و این ترکیب هم ترکیب حقیقی است که آن دو واقعیت هر کدام به تنهایی واقعیت‌اند. از سوی دیگر، طبق امر مسلم نزد اشکال‌کننده که «فرض موجودی خاص با ویژگی‌های خاص و متمایز از موجودات دیگر بدون داشتن چیستی، فرض نامعقولی است» باید هر یک از این دو واقعیت دارای چیستی باشند و از آن‌جا که اشکال‌کننده می‌پذیرد هر چیستی، واقعیت‌دار یعنی موجود است، هر یک از دو واقعیت مذکور نیز دارای دو واقعیت چیستی و هستی خواهند بود و همین‌طور تا بی‌نهایت. بدین‌سان معلوم می‌شود اگر اصالت با هر دو باشد، به تسلسل تکرری کشیده می‌شود و تسلسل تکرری بدیهی البطلان

است و لازمه این سخن آن است تحقق هر شیء، تحقق بی‌نهایت از ماهیت و وجود آن شیء باشد.

اما درباره اشکال سوم باید گفت عدم قبول توجیهاات فیلسوفان مسلمان برای قاعده «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» نتیجه نمی‌دهد که این قاعده باطل است و اثبات نمی‌کند که «هر ماهیتی ممکن است» مبنای مقبولی ندارد. ندانستن را نمی‌توان به نام نقد به رخ دیگران کشید. در مقام نقد باید نشان داد ابتننا نادرست است، نه اینکه دلیل بر درستی آن یافت نمی‌شود.

ثانیاً: چه توجیهاات فیلسوفان در مورد قاعده درست باشد، چه نادرست، بدیهی است که ماهیت غیر از وجود است. بنابراین در نهاد ماهیت، وجود و عدم نهفته نیست و اگر چنین چیزی بخواهد در خارج مصداق داشته باشد، محتاج به عامل و علتی است و این احتیاج دلیل امکان آن است. پس برای اقامه برهان بر وجود کامل مطلق مهم نیست تحقیق کرده باشیم که سلب وجود از حاق ماهیت از نوع سلب حمل اولی است یا حمل شایع.

ثالثاً: اینکه بگوییم «اگر سلب وجود و عدم از ماهیت به حمل اولی باشد، اختصاص به مفاهیم ماهوی ندارد و همه مفاهیم اعم از ماهوی، فلسفی و منطقی چنین هستند» صحیح نیست؛ زیرا اگر این مطلب در همه مفاهیم جاری باشد، اشکالی بر قاعده وارد نمی‌آورد. معنای این سخن آن است که هر چیزی این حالت را داشته باشد، ثبوت چنین محمولی در واقع محتاج علت ثبوتی است، خواه علت آن ذات موضوع باشد - مانند لوازم ذات - یا امری بیرون از ذات موضوع - مانند وجود نسبت به ماهیات. بنابراین تعمیم قاعده مانع از استفاده آن نیست.

برهان دوم

اگر واجب‌الوجود ماهیت نداشته باشد، در وجودش نامحدود خواهد بود؛
لکن واجب‌الوجود ماهیت ندارد؛
پس واجب‌الوجود در وجودش نامحدود است.
هر چیزی در وجودش محدود نباشد، بی‌کران در وجود و دارنده هر کمالی به
طور بی‌نهایت است؛
پس واجب‌الوجود در وجودش بی‌کران و دارنده هر کمالی به طور بی‌نهایت
است؛

دارنده هر کمالی به طور بی‌نهایت کامل مطلق است؛
پس واجب‌الوجود کامل مطلق است.

در این برهان باید مقدمه نخست را توضیح داد؛ زیرا همان‌طور که اشاره
کردیم، لازمه ماهیت حد داشتن است و باید اثبات کنیم واجب‌الوجود ماهیت
ندارد. در ابتدای برهان اول، دلیلی از علامه بر نفی ماهیت از واجب اقامه کردیم
و اکنون دلیل دیگری از ایشان نقل می‌کنیم:

اگر واجب‌الوجود ماهیتی جدای از وجود خاصش داشته باشد، وجودش
عارض بر آن و زاید بر آن خواهد بود؛

لیکن وجود واجب، عارض و زاید بر ماهیتش نخواهد بود؛
پس واجب‌الوجود ماهیتی جدای از وجود خاصش ندارد.

در این برهان باید مقدمه دوم اثبات شود، که علامه در اثبات آن می‌گوید: هر
عرضی‌ای معلل است و بنابراین وجود واجب باید معلول علتی باشد. اگر واجب
معلول ماهیت خودش باشد، لازمه‌اش این است که ماهیت بر وجودش بالوجود
مقدم باشد؛ زیرا هر علتی بر معلول خود تقدم وجودی دارد. حال اگر وجود

متقدم، عین وجود متأخر باشد، تقدم شیء بر نفس لازم می آید و اگر وجود متقدم، مستلزم وجود دیگری باشد، لازم می آید یک شیء بیش از یک وجود داشته باشد، آن وجود نیز زاید بر ماهیتش باشد و دیگر اینکه ماهیت در رتبه سابق موجود باشد که این مستلزم تسلسل در وجود است؛ اما اگر ماهیت واجب، معلول غیر باشد، لازم می آید واجب، معلول غیر باشد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۵۲) بنابراین فرض ماهیت داشتن واجب، مستلزم محالات متعددی است.

نقد و بررسی

برهان دوم بر نفی ماهیت واجب استوار است؛ اما کسانی براهین ماهیت نداشتن واجب را تمام نمی دانند، بدون آنکه بر ماهیت داشتن واجب برهانی اقامه کنند یا اینکه ماهیت نداشتن واجب را ابطال کنند. و تنها در مقام نقد، برهان فوق در ماهیت نداشتن واجب را نقادی می کنند و مدعی می شوند سایر براهین بر نفی ماهیت از واجب هم مخدوش است. (نیکزاد، ۱۳۸۹: ۱۸۲) تمام این مطالب، غفلت از برخی قواعد منطقی در مقام نقد را حکایت می کند؛ زیرا:

اولاً: در مقام نقد یک مدعا، تکیه کردن بر نقد یکی از ادله و واگذاشتن دلیل یا ادله دیگر ناصواب است.

ثانیاً: نفی دلیل، دال بر نفی مدعا نیست؛ زیرا ممکن است دلیل بر یک مدعا باطل باشد و آن مدعا درست باشد. بنابراین اگر همه ادله مدعا باطل باشند، از نظر منطقی نتیجه نمی دهد که مدعا باطل است.

ثالثاً: برای نفی یک مدعا باید یا نقیض آن را برهانی کرد یا تناقضی در خود مدعا نشان داد. ناقد در نقد دلیل دوم، این اصول را رعایت نکرده است. صرف نظر از این، وی سه نقد در خصوص برهان فوق دارد: نقد اول ناظر به این است

که اگر مقصود از عرضی بودن وجود بر ماهیت این باشد که ذهن می‌تواند حیثیت چیستی را از حیثیت هستی جدا نماید، در این صورت اقتضا ندارد که هر جا وجود بر ماهیت حمل شود، معلول باشد. (همان) و ناقد به صرف ادعا بسنده کرده و از آن گذشته است؛ گویا امری بدیهی بیان کرده است که همه فیلسوفان از آن غافل بوده‌اند. نقد دوم ناظر به این است که ماهیت به معنای حدالوجود نیست. (همان) این مدعا را در برهان اول بررسی کردیم و نشان دادیم که هم خود مدعا تناقض دارد و هم برهان اقامه شد که ماهیت باید به معنای حد وجود باشد. نقد سوم ناقد ناظر به این قاعده است که «هر عرضی معلل است» و در این قاعده دو احتمال مطرح شده است. یک احتمال این است که حمل عرضی بر معروض خود نیاز به دلیل دارد، نه علت و قاعده به این معنا هر چند درست است، دلیل بر معلولیت عرضی نخواهد بود. احتمال دیگر این است که حمل عرضی بر معروض به علت خارجی نیاز دارد و قاعده به این معنا نادرست است؛ زیرا این سخن تنها در مورد عوارض مفارق صادق است، نه عوارض لازم ذات و نه عرضی باب برهان. (همان، ۱۸۲ و ۱۸۳)

روشن است که مقصود از قاعده، علیت در مقام اثبات نیست؛ یعنی احتمال اول منتفی است؛ بلکه منظور علیت در مقام ثبوت است و مقصود این نیست که هر عرضی باید برهان لمی داشته باشد؛ زیرا ممکن است عرض ذاتی برای موضوع بدیهی بوده، احتیاج به اقامه برهان لمی نداشته باشد یا اینکه نظری باشد و تنها احتیاج به برهان اِنئی داشته باشد؛ چرا که ممکن است علت آن خود موضوع باشد و حد وسط تنها واسطه‌ای برای اثبات باشد؛ اما آیا مقصود از علیت در این قاعده آن است که شیء سوم بیرون از ذات معروض باید بین معروض

و عارض آن در نفس الامر واسطه شده باشد؟ از ظاهر عبارت ناقد، این قول به دست می‌آید و لذا مدعی است اگر عارض مفارق بود، باید علتی واسطه شده باشد تا معروض دارای آن عارض شده باشد؛ اما اگر عارض لازم ذات یا عرضی باب برهان بود، بستگی دارد که معروض مجعول باشد یا نباشد. در اینجا مسامحه‌ای در عبارت ناقد وجود دارد؛ زیرا عارض مفارق هم می‌تواند عرض ذاتی باشد، چه اینکه لوازم ذات نیز عرضی باب برهان هستند. (ر.ک. حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۸ و ۲۰۹)

صرف نظر از این مسامحه، قاعده همه موارد عرضی را شامل می‌شود؛ زیرا هرگاه محمول عین ذات موضوع یا از ذاتیات آن نباشد، در این صورت حاق ذات موضوع خالی از این محمول است و وقتی به ذات موضوع نظر کرده و محمول را در آن نیافته‌ایم، عقل در مقام جستجوی علت نفس‌الامری برای اتصاف موضوع به این عرضی قرار می‌گیرد. در این صورت، علت نفس‌الامری آن به حکم عقل یا در خود ذات موضوع نهفته است یا بیرون از ذات موضوع و لذا فیلسوفان به درستی گفته‌اند: «کل عرضی معلل». حال اگر واجب‌الوجود را به ماهیت و وجود تحلیل کنیم، معنای این سخن آن است که در مصداق واجب‌الوجود واقعاً دو حیثیت وجود دارد یا یکی از دو حیثیت، معلول دیگری است و یا هر دو معلول امر بیرونی‌اند و این دو با وجوب وجود سازگار نیست. وانگهی محمول که وجوب وجود است، باید معلول باشد؛ در حالی که وجوب وجود با معلولیت سازگاری ندارد.

ممکن است ناقد بگوید همان‌طور که فیلسوفان گفته‌اند جدایی ماهیت از وجود در تحلیل ذهنی است، و گرنه در خارج با یکدیگر متحدند و واجب‌الوجود هم به ماهیت و وجود تحلیل ذهنی می‌شود، نه تحلیل خارجی و

بنابراین لازم نمی‌آید ماهیت و وجود خدا در خارج، نسبت علی - معلولی داشته باشند. کلام در این است که ممکنات به دلیل اینکه محدودیت وجودی دارند، از نظر عقلی مرکب از وجود و ماهیت هستند و اینگونه نیست که تفکیک بین وجود و ماهیت، بی‌مبنا و بدون نفس الامر داشتن باشد لذا علیت یادشده در مورد وجود و ماهیت، علیت تحلیلی نفس الامر است و اگر واجب مضمول این نوع ترکیب باشد، در نفس الامر مرکب خواهد بود و در آنها علت و معلول خواهیم داشت؛ هر چند این علت بیرون از واجب الوجود نیست؛ در حالی که نفس واجب الوجود بودن نافی چنین علیتی در درون خود است.

برهان سوم

این برهان از علامه طباطبایی است. اگر واجب الوجود واجب من جمیع الجهات و ذاتاً نامحدود و کامل مطلق نباشد، در او جهت امکانی راه می‌یابد و راهیابی امکان مستلزم آن است که واجب الوجود نباشد؛ زیرا در حاق ذات واجب، کمالات نیست و نسبت به آن، جهت امکانی خواهد داشت؛ زیرا از نظر عقل، حاق ذات او دارای حیثیت وجدان و حیثیت فقدان است. بنابراین ذات واجب از نظر عقلی واقعاً مرکب از دو حیثیت است و چیزی که از نظر عقلی واقعاً مرکب باشد، واقعاً محتاج است و هر محتاجی معلول است. بنابراین ذات واجب که واجب است، در عین حالی که واجب است، باید واجب نباشد؛ بلکه ممکن باشد و این تناقض است. بنابراین تالی قضیه متصله باطل است و با نفی تالی، مقدم آن نفی می‌شود و واجب من جمیع الجهات بودن واجب بالذات و نامحدود و کامل مطلق بودن او به اثبات می‌رسد.

(طباطبائی، ۱۳۶۲: ۵۶)

نقد و بررسی

بر این برهان نیز اشکال شده که ترکیب ذهنی مستلزم نیازمندی نیست و تنها ترکیب خارجی چنین استلزامی دارد. ناقد نیازمندی مرکب را به نیازمندی اجزای آن دانسته است که اگر مرکب خارجی باشد، به اجزای خارجی اش نیازمند است و اگر مرکب ذهنی باشد، به اجزای ذهنی خود در ذهن نیاز دارد و اگر این مرکب ذهنی در خارج بسیط باشد، در این صورت محتاج و معلول نیست. (نیکزاد، همان:

(۱۸۳)

ناقد همه فرض‌های ممکن را مطرح نکرده است که یکی از آنها ترکیب خارجی به تحلیل عقلی است. چیزی که در متن واقع بسیط است، دو گونه فرض دارد: یکی آنکه این بسیط خارجی به تحلیل عقلی، در خارج مرکب است و دیگر آنکه این بسیط خارجی در تحلیل عقلی هم بسیط در خارج است. تفاوت این دو بسیط خارجی در این است که اولی در تحلیل عقل، نه فقط از نظر ذهنی و به وجود ذهنی، مرکب و محتاج به اجزای تحلیلی خود است، بلکه در خارج هم محتاج است؛ برخلاف دومی که در تحلیل عقلی بسیط است و لذا محتاج نیست. ممکن است ناقد بگوید این فرض همان مرکب ذهنی است، و گرنه در متن واقع شیء بسیط است. برای مماشات فرض می‌گیریم چنین است؛ ولی این مرکب ذهنی به درستی حاکی از نیازمندی و معلولیت آن بسیط خارجی است؛ زیرا آن بسیط در متن واقع دارای حد وجودی است؛ چرا که مفروض این است که او فاقد کمالی از کمالات است. پس این وجود بسیط از آن جهت که وجود است، مقتضی محدودیت خود و مستلزم عدم است؛ در حالی که وجود از آن جهت که وجود است، مستلزم عدم نیست. بنابراین محدودیت وجود باید از ناحیه معلول بودن آن باشد؛ یعنی چون وجود معلول است و هر معلولی به

مقتضای عقل نسبت به علت خود محدود است، بنابراین چنین بسیطی در تحلیل عقلی مرکب و محتاج به علت موجد خود است، نه نیازمند علت اجزا. علامه طباطبایی در برهان خود تصریح نکرده است که مرکب به اجزای خود نیاز دارد. بنابراین یا مدعی می‌شویم از نظر عقلی، وجود محدود در متن واقع مرکب از اجزا باشد که این مرکب به اجزای خود واقعاً محتاج است و یا مدعی می‌شویم در متن واقع بسیط است و به دلیل محدود بودن محتاج به علت است؛ زیرا وجود از آن جهت که وجود است، مقتضی محدودیت نیست؛ زیرا محدودیت همان عدم است و هیچ چیزی مقتضی نقیض خود نیست.

برهان چهارم

این برهان هم از علامه طباطبایی برگرفته شده است. اگر ذات واجب الوجود بالذات، مقتضی هر کمال ممکن به حسب ذاتش و مقتضی کمال مطلق نباشد، در اتصاف به آنها محتاج به غیر خواهد شد و احتیاج او در اتصاف به این کمالات به غیر، مستلزم آن است که ذات واجب بالذات به وجوب غیری متصف شود و این محال است. (۱۳۶۲: ۵۶)

نقد و بررسی

واجب آن است که ذاتش متصف به وجوب غیری نشود و این ادعا منافات ندارد که واجب از جهت صفتی از صفات کمالی ممکن و متصف به «بالغیر» شود. (نیکزاد، همان: ۱۸۴)

ناقد در این نقد توجه ندارد که این بیان مستلزم تناقض است؛ زیرا اگر ذات واجب از جهت اتصاف به صفات کمالی به «بالغیر» متصف شود، ادعای علامه که

وجود واجب بی نهایت است، تمام خواهد بود؛ زیرا ممکن نیست ذات واجب هم بالذات باشد و هم بالغیر؛ چرا که اتصاف شیء واحد به ضرورت بالذات و بالغیر تناقض است. ناقد این اشکال را به استاد مصباح هم نسبت می دهد؛ در حالی که ایشان دچار چنین تناقض گویی نشده است. نقد استاد مصباح بر برهان علامه این است که ذات واجب، متصف به وجوب ذاتی است و چیزی که متصف به وجوب غیری است، خود صفت کمالی است، نه ذات واجب. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۸۹) بنابراین ایشان موصوف به وجوب ذاتی را ذات واجب می داند و موصوف به وجوب غیری را خود صفت، نه خود ذات؛ اما به هر حال اشکال استاد مصباح نیز بر برهان علامه وارد نیست؛ زیرا بیان علامه این است که اگر ذات واجب در اتصاف به صفات کمالی، محتاج به غیر باشد، ذات واجب متصف به بالذات و بالغیر می شود؛ زیرا در فرض استاد مصباح ذات اصلاً متصف به صفتی نیست تا سخن از بالذات و بالغیر به میان آید؛ در حالی که مفروض آن است که ذات می تواند به صفاتی متصف شود و سخن در این است که ذات موصوف به این صفت از آن جهت که واجب است، متصف به بالذات است و از آن جهت که واجد صفت کمالی می باشد، متصف به بالغیر است. پس ذات هم ضرورت بالذات دارد و هم ضرورت بالذات ندارد (ضرورت بالغیر دارد). به تعبیر دیگر، آیا در حاق واجب که برخوردار از ضرورت بالذات است، ضرورت بالغیر هم هست یا نیست؟ اگر هست، پس اجتماع بالذات و بالغیر رخ داده است و اگر خبری از ضرورت بالغیر نیست، پس ذات واجب مقتضی همه کمالات و کامل مطلق است.

برهان ششم

این برهان را ملاصدرا در اسفار آورده است:
واجب تعالی بسیط الحقیقه و واحد من جمیع الجهات است؛
هر بسیط الحقیقه و واحد من جمیع الجهات کل الاشیاء است؛
پس واجب تعالی کل الاشیاء است؛ یعنی همه کمالات وجودی را داراست.
بنابراین کامل مطلق است.
نکته مهم در این برهان، اثبات کبرای قیاس است و ملاصدرا در اثبات آن
می گوید:

اگر بسیط الحقیقه همه کمالات را نداشته باشد، ذاتش متصل از کون شیء
و لا کون شیء است. بنابراین به حسب تحلیل عقلی، ذات آن مرکب از دو حیثیت
وجدان و فقدان است؛ در حالی که مفروض ما بسیط الحقیقه است. اگر چیزی که
بسیط است، دارای شیء الف و فاقد شیء ب باشد، در این صورت حیثیت وجود
الف عین حیثیت وجود ب نخواهد بود. و گرنه مفهوم الف و مفهوم لا ب یکی
خواهند بود و این محال است. بنابراین ممکن نیست بسیط الحقیقه متصل از
کون شیء و لا کون شیء باشد. با نفی تالی شرطیه، مقدم آن باطل می شود.
بنابراین بسیط الحقیقه همه کمالات را داراست. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۶
/ ۱۱۰-۱۱۲)

پس واجب تعالی کامل مطلق است.

نقد و بررسی

ناقد در تقریر برهان ششم، آن را به ملاصدرا نسبت می دهد و در بیان
نیازمندی مرکب را مطرح می کند؛ (نیکزاد، همان: ۱۸۵) در حالی که - همان طور که
دیدیم - تأکید ملاصدرا بر این است که اگر بسیط الحقیقه مرکب باشد - و لو به

اعتبار تحلیل عقل - مستلزم خلاف فرض است که آن را بسیط الحقیقه دانسته ایم. دلیل او این نیست که مرکب نیازمند اجزای خود است یا خیر؛ اما مسأله اینکه هر مرکبی محتاج است و احتیاج آن به اجزای خود است یا علت فاعلی، در نقد و بررسی برهان سوم گذشت.

برهان هفتم

این برهان از شهید مطهری گرفته شده است و به اختصار چنین تقریر می شود: حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، مقتضی هر کمال و لاحدی است؛ بنابراین حقیقت وجود کامل مطلق و بی نهایت است. نقص و محدودیت از اعدام هستند و لذا وجودی از آن رو به این صفات متصف می شود که وجودی توأم با عدم باشد. بنابراین وجودهای محدود معلول هستند و محدودیت از عدم برمی خیزد. (۱۳۷۷: ۹۱۹) شهید مطهری گویا این برهان را به بداهت آن واگذاشته است؛ ولی می توان برهان او را به این صورت متمیم کرد که هیچ حقیقتی از آن جهت که حقیقت خودش است، مقتضی نقیض خود نیست. بنابراین هیچ وجودی از آن جهت که وجود است، مقتضی نقیض خود (عدم) نمی باشد. بنابراین حقیقت وجود، محدود و مقتضی عدم نیست. پس وجودهای محدود به اقتضای وجودشان محدود نیستند، به اقتضای بیرون از وجودشان محدودند. بنابراین حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، نامحدود و بی نهایت و کامل مطلق است.

نقد و بررسی

در این برهان مفروض این نیست که حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت

وجود است، در خارج موجود است؛ بلکه این برهان تحلیلی عقلی و نتیجه‌اش این است که حقیقت وجود در خارج موجود است و حدی ندارد. توضیح مطلب این است که با نفی سفسطه، اصل تحقق وجود در خارج جای انکار ندارد. اکنون روی این وجودی که جای انکار ندارد، متمرکز می‌شویم. این وجود در واقع محدود نیست؛ زیرا وجود از آن جهت که وجود است، مقتضی محدودیت نیست؛ چرا که هیچ حقیقتی مقتضی عدم خودش نیست. بنابراین، چنین وجودی مقتضی عدم خود نیست. پس حقیقت وجود مقتضی محدودیت نیست و در نتیجه بی‌نهایت است. پس اگر وجود محدود باشد، به اقتضای بیرون از ذات خودش است؛ یعنی به دلیل معلول بودن محدود است، نه اینکه وجود از آن جهت که وجود است، آن را اقتضا کرده باشد.

ناقد این برهان، احتمالاتی را در حقیقت وجود مطرح کرده و هر یک از آنها را نقد نموده است و نتیجه گرفته که برهان تمام نیست.

احتمال یکم: مقصود از حقیقت وجود، وجود خارجی در برابر وجود ذهنی است و ناقد مدعی می‌شود وجود خارجی، اقتضای نامحدودیت ندارد؛ چرا که وجودهای محدود مشهود است.

احتمال دوم: مقصود حقیقت مرسله و مطلقه وجود در خارج است. حقیقت مطلقه وجود حقیقت مطلقه وجود است و این یک قضیه توتولوژی است و توتولوژی دلالتی بر وجود موضوع در خارج ندارد.

احتمال سوم: مقصود حقیقت مرسله و مطلقه وجود در ذهن است و در مقام نقد می‌گوید با صرف تصور چیزی، وجود آن در خارج اثبات نمی‌شود.

ایشان بالأخره در پایان نقد می‌گوید این قضیه که «راه یافتن عدم و شؤن آن،

همه از معلولیت است» نیاز به توضیح دارد و در مقام توضیح می‌گویید برای اثبات کامل مطلق باید دلیل آورد که هر جا ضعف و محدودیت در کار است، قطعاً معلولیت در کار است. (نیکزاد، همان: ۱۸۷ و ۱۸۸)

در میان احتمالات سه‌گانه، احتمال اول را بر می‌گزینیم و روشن کردیم که چگونه حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، مقتضی نقیض خود نیست و بنابراین معلوم شد که نقص مستلزم معلولیت است.

برهان هشتم

این برهان مأخوذ از استاد مصباح است:
 هر وجود محدودی امکان معلولیت دارد؛
 بنابراین هر وجود محدودی ضرورتاً معلول است؛
 بر اساس تشکیک در وجود، تمام وجودهای معلولی عین ارتباط به اعلا مراتب وجود هستند که معلول نیست؛
 پس اعلا مراتب وجود محدود نیست؛ زیرا اگر محدود باشد، معلول و ضرورتاً محتاج به علت است؛ در حالی که او معلول نیست. (۱۳۷۷: ۲ / ۴۰-۴۳)

نقد و بررسی

ناقد این برهان مدعی می‌شود آن چیزی که در این برهان نیاز است، آن 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 باشد، معلولیت نیز هست، از اصل سابق بر نمی‌آید و آنچه در اثبات کامل مطلق نقش دارد، دومی است. (نیکزاد، همان: ۱۹۰ / ۳ و ۱۹۱)

ادعای استاد مصباح این است که هر چیزی که محدود باشد، امکان معلولیت دارد و هر چیزی که امکان معلولیت دارد، ضرورتاً معلول است. مشکل ناقد صغرای این قضیه است و استاد مصباح به خوبی از عهده اثبات صغرای قضیه برآمده است. ادعای استاد این است هر گاه فرض کنیم شیء الف با محدودیتی موجود باشد، وجود الف از دو احتمال خارج نیست: یا سرسلسله همه وجودهای امکانی است که همه آنها از او محدودترند و او واجب است و یا او حلقه میانی است که بالاتر از او حلقه یا حلقاتی وجود دارد که آخرین آنها واجب و سرسلسله همه ممکنات است؛ ولی امکان ندارد موجود محدود، واجب و سرسلسله همه ممکنات باشد؛ زیرا فرض وجود موجود کامل تر از او معقول است و ما آن را ب می نامیم؛ زیرا هیچ تناقضی ندارد چنین وجودی موجود باشد و نیز فرض اینکه او علت همه موجوداتی باشد که از او محدودترند، معقول است؛ زیرا باز هیچ تناقضی در این فرض وجود ندارد که وجود برتری داشته باشد که علت همه موجودات محدودتر است. حال اگر این دو فرض معقول را با شیء الف بسنجیم، لازمه اش آن است که شیء الف معلول ب باشد و این خلاف فرض است. اگر چیزی واجب‌الوجود باشد، هیچ فرض معقولی نباید او را از واجب‌الوجود بودن خارج کند و او را از درجه وجوب وجود به امکان وجود ساقط نماید. به تعبیر دیگر، واجب‌الوجود آن است که ضرورت آن ازلی باشد، نه مشروط به هیچ قید و شرطی؛ در حالی که در این فرض الف در صورتی واجب‌الوجود است که موجودی بالاتر از او فرض نشود؛ اما وجودی بالاتر از الف ناممکن نیست. پس الف واجب‌الوجود علی‌الاطلاق نیست.

۲. براهین مبتنی بر کامل مطلق یا وجود مطلق

این دسته از براهین بر این پایه استوار هستند که موضوع برهان ما مفهومی است که در آن عنوان بی‌نهایت یا کامل مطلق اخذ شده است، و برهان به طور مستقیم وجود آن را اثبات می‌کند، بدون آنکه وجود دیگری را مفروض بگیرد. عرفا سعی کرده‌اند این نوع برهان را ارائه دهند:

برهان نهم

اگر وجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران معدوم باشد، معدوم بودنش به این صورت است که یا در عین موجود بودن معدوم است یا به نحو انقلاب است؛ یعنی وجود به نقیض خود قلب شود یا گاهی موجود باشد و گاهی معدوم؛

لیکن تالی به سه شق آن باطل است؛

پس وجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران معدوم نیست؛ بلکه موجود است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۲۹۵)

برای درستی نتیجه باید مقدمه دوم اثبات شود. اما مقدمه دوم بدیهی است؛ زیرا شق اول که اجتماع نقیضین وجود و عدم است، محال است و شق دوم انقلاب در ذات است که آن هم محال است؛ زیرا هیچ چیزی ممکن نیست به خودی خود به نقیض خود منقلب شود. شق سوم هم باطل است؛ زیرا لازمه موجود بودن در زمانی و معدوم بودن در زمانی دیگر، کران‌مند بودن است که با مطلق و بی‌کران بودن ناسازگار می‌باشد.

بر این برهان اشکال کرده‌اند که راه چهارمی برای معدوم بودن آن متصور است و آن اینکه وجود مطلق یک مفهوم است که هر چند به حمل اولی وجود

مطلق است و ثبوت این مفهوم برای خودش ضروری است، به حمل شایع ممکن است؛ یعنی ممکن است مفهوم وجود مطلق موجود خارجی نبوده و مصداق نداشته باشد. (همان: ۲۹۷ و ۲۹۸)

بحث بر مفهوم به اعتبار مرآتیت آن نسبت به خارج است و هر مفهومی به اعتبار محکی خود در خارج یا موجود است یا معدوم و مفهوم وجود مطلق یا در خارج موجود است یا معدوم اگر معدوم باشد، یا به نحو اجتماع با عدم است یا به نحو انقلاب و یا به این دلیل که ممکن است که گاهی باشد و گاهی نباشد و برهان نشان داد که دو حالت اول محال است و حالت سوم نیز با عنوان وجود مطلق سازگاری ندارد؛ زیرا وجود مطلق و بی‌کران با معلولیت، که مساوق با محدودیت و نقص است، سازگار نیست؛ زیرا واضح است که هر معلولی نسبت به علت خود کران‌مند است.

برهان دهم

اگر موجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران در ظرفی از ظروف ممکن، معدوم باشد، یا به این دلیل است که خود، معدوم‌کننده خود است یا به این دلیل است که معلول است و علت آن را معدوم کرده است. لیکن ممکن نیست خود شیء معدوم‌کننده خود باشد؛ زیرا هیچ چیزی مقتضی نقیض خود نیست. نیز ممکن نیست که موجود مطلق معلول باشد؛ زیرا اگر معلول باشد، کران‌مند خواهد بود.

پس موجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران در ظرفی از ظروف محتمل معدوم نیست؛ بلکه در همه ظروف موجود است. (همان: ۳۰۱)

بر این برهان هم اشکال قبلی وارد شده که استدلال فوق وقتی تمام است که

ما مصداق موجود مطلق «بما انه موجود مطلق» را در خارج ثابت کرده باشیم. همان‌طور که گفتیم، برهان درصدد بیان مصداق داشتن مفهومی است که مرآت خارج است و اگر چنین مفهومی بخواهد در خارج معدوم باشد، تنها دو راه دارد: یک راه این است که خود معدوم‌کننده خود باشد و یا علت او معدوم‌کننده او باشد و هر دو محال عقلی است؛ زیرا ممکن نیست چیزی مقتضی نقیض خود باشد و نیز ممکن نیست معلولی بی‌نهایت، بی‌کران و مطلق باشد و علت هم داشته باشد.

برهان یازدهم

اگر وجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران واجب‌الوجود نباشد، یا ممتنع‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؛ لیکن وجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود نیست؛ زیرا ممکن نیست یکی از مواد ثلاث متصف به مقابل‌های خود شود؛ پس وجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران واجب‌الوجود است. (همان: ۳۰۲ و ۳۰۳)

برهان دوازدهم

وجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران از آن جهت که مطلق و بی‌نهایت است، ذاتش عین حقیقت آن است؛ هر چیزی که ذاتش عین حقیقت آن باشد، واجب‌الوجود است؛ (زیرا ذات هر ممکن‌الوجودی عین حقیقت آن نیست؛ بلکه عین ایجاد علت است). وجود مطلق یا بی‌نهایت یا موجود بی‌کران واجب‌الوجود است. (همان: ۳۰۲)

برهان سیزدهم

موجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران غنی از غیر خود است؛ (زیرا
غیری در عرض وجود او معقول نیست)؛
هر چیزی که غنی از غیر باشد، واجب‌الوجود است؛
موجود مطلق یا بی‌نهایت یا واقعیت بی‌کران واجب‌الوجود است. (همان: ۳۰۷)
بر این سه برهان هم، مانند برهان‌های نهم و دهم این اشکال شده که موجود
مطلق اثبات نشده است و موجود مطلق به حمل اولی موجود مطلق است و شاید
به حمل شایع موجود مطلق نباشد. (همان: ۳۰۳، ۳۰۵ و ۳۰۶) به نظر می‌رسد این
اشکال بر این دسته از برهان‌ها وارد نیست و قبلاً بدان اشاره کردیم و پس از این
نیز توضیح خواهیم داد.

برهان چهاردهم

واقعیت و نفی سفسطه بالضرورة الازلیة حق است؛
هیچ یک از امور محدود بالضرورة الازلیة حق نیستند؛
واقعیتِ هیچ یک از امور محدود نیست (نه جمیع واقعیت‌های محدود، نه
جامع ذهنی آنها و نه مجموع آنها)؛ زیرا از جمیع ممکن‌های محدود یا جامع
ذهنی آنها یا مجموع آنها ضرورت ازلی به دست نمی‌آید؛
پس واقعیت نامحدود است.

این خلاصه برهان صدیقین علامه طباطبایی رحمته الله به تقریر استاد جوادی آملی
است. ایشان در توضیح مقدمه اول می‌گویند:

حق بودن اصل واقعیت، نه قابل اثبات است و نه قابل نفی و نه قابل شک؛ زیرا همه این موارد سه گانه، فرع پذیرش اصل واقعیت است؛ زیرا آن که نفی می کند واقعاً نفی می کند و آن که شک می کند واقعاً شی می کند... اگر ثبوت حق بودن برای واقعیت به نحو امکان می بود، لازم می آمد در کنار قول به «واقعیت حق است» احتمال کذب آن یعنی احتمال سفسطه روا باشد؛ در حالی که هرگز چنین نیست... و آیا این ضرورت که معروف همگان است، یک ضرورت مقید و مشروط است؟... اگر چنین فرضی تصور بشود، آنگاه باید اذعان کرد که ثبوت حق بودن برای واقعیت و جهت قضیه، همیشگی یعنی ازلی و ابدی نیست؛ بلکه ثبوت آن مقید به عدم تحقق فرضی است که جایگاه سفسطه است. (همان: ۳۲۳-۳۲۶)

ممکن است گفته شود این برهان نامحدود بودن را اثبات نمی کند، هر چند ضرورت ازلی را اثبات می کند. ضرورت ازلی ضرورتی است که موضوع ضرورتاً و بدون هیچ قید و شرطی متصف به محمول می شود. بنابراین واقعیت باید در هر ظرفی و حالتی، واقعیت دار و حق باشد. اگر واقعیت ازلی در ظرفی از ظروف و به تعبیر دیگر، جهانی از جهان های ممکن محدودیت داشته باشد، واقعیت در بیرون حد واقعاً حق نیست و باطل است؛ در حالی که در این حکم در بیرون حد، واقعیت را اثبات کرده ایم. (همان: ۳۲۳)

ولی اگر بپذیریم اصل واقعیت از بدیهیات اولیه است، باید اذعان کنیم از صرف تصور اجزای قضیه می توان تصدیق کرد که قضیه محکی ای دارد که واقعاً بر آن منطبق است و ما در این تصدیق به چیزی بیرون از قضیه نیاز نداریم. به تعبیر محقق طوسی، اجزای قضیه متضمن علت حکم هستند. بنابراین موضوع قضیه باید علت حکم باشد؛ زیرا واضح است که محمول قضیه، علت حکم و

تصدیق نخواهد بود و اگر علت قضیه، بیرون از آن باشد، آن قضیه کسبی است. (حلی، ۱۳۶۳: ۲۰۳) با این توضیح روشن می‌شود برهان‌های عرفا در اثبات مدعی آنها دچار خلط مفهوم و مصداق نشده است.

برهان پانزدهم

از نفی سفسطه و از جمله نفی اصل امتناع تناقض به نحو ضرورت ازلی می‌توان واقعیت مطلق را به ضرورت ازلی اثبات کرد؛ اصل امتناع تناقض بالضرورة الازلیة باطل است؛ پس سفسطه بالضرورة الازلیة باطل است؛ زیرا سفسطه، نفی هر نوع حقیقتی است و یکی از حقایق نیز اصل امتناع تناقض است که نفی آن بالضرورة الازلیة باطل است؛ زیرا این اصل، اولی و زیربنای هر فکری است؛ پس واقعیت مطلق در مقابل سفسطه حق است؛ واقعیت مطلق غیر از واقعیت‌های محدود و غیر از مجموع آنها و غیر از جامع انتزاعی آنهاست؛ (جوادی آملی، همان: ۳۳۳) زیرا هر یک از این امور محدودند؛ اما آن واقعیت محدود نیست؛ چرا که مجموع واقعیت‌های محدود، ضمن اینکه وجود مستقلی ندارند، نامحدود نیستند و مجموع واقعیت‌های محدود، جامع انتزاعی و وابسته به ذهن است و اگر ذهنی نباشد، انتزاع نخواهد شد و هر ذهنی هم محدود است.

برهان شانزدهم

کامل مطلق یا موجود است یا معدوم؛

کامل مطلق معدوم نیست؛ زیرا:

اگر کامل مطلق معدوم باشد، یا معدوم بالذات است یا معدوم بالغیر؛ کامل مطلق معدوم بالغیر نیست؛ زیرا چیزی ضرورتاً بالغیر است که نسبت به غیر، محدودیت و معلولیت داشته باشد؛ در حالی که کامل مطلق محدود نیست؛ و با وابستگی به غیر هم ناسازگار است؛ کامل مطلق معدوم بالذات نیست؛ زیرا چیزی معدوم بالذات است که مفهوم آن تصریحاً یا تلویحاً مشتمل بر تناقض باشد؛ لیکن در مفهوم کامل مطلق هیچ تناقضی وجود ندارد؛

پس کامل مطلق معدوم نیست؛ (نه بالذات و نه بالغیر)؛ کامل مطلق موجود است.

اگر کامل مطلق موجود باشد، یا موجود بالذات است یا موجود بالغیر؛ کامل مطلق موجود بالغیر نیست؛ زیرا کامل مطلق نامحدود است و هر بالغیری محدود و وابسته به غیر است و وابستگی با کامل مطلق ناسازگار است؛ پس کامل مطلق واجب بالذات است. (سلیمانی امیری، ۱۳۷۳)

برهان هفدهم

کامل مطلق یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود یا ممکن الوجود؛ کامل مطلق ممتنع الوجود نیست؛ زیرا متضمن یا مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست؛ کامل مطلق ممکن الوجود نیست؛ زیرا امکان وجود، مساوق با معلولیت آن است و آن هم مساوق با تأخر، ضعف، وابستگی و نیازمندی وجودی است که با کامل مطلق سازگاری ندارد.

پس کامل مطلق واجب الوجود است. (نیکزاد، همان: ۲۰۱)

برهان هجدهم

اگر کامل مطلق در خارج معدوم باشد، یا ممتنع بالذات است یا ممتنع بالغیر؛ کامل مطلق ممتنع بالذات نیست؛ زیرا متضمن و مستلزم تناقض نیست؛ کامل مطلق ممتنع بالغیر نیست؛ زیرا امکان با ضعف و محدودیت همراه است و با کامل مطلق ناسازگار می‌باشد. (همان: ۱۹۹)

تذکر این امر ضروری است که سه برهان اخیر از برهان‌های وجودی به حساب می‌آیند. حال اگر کسی برهان‌های وجودی را به این دلیل که در آن خلط بین مفهوم و مصداق صورت گرفته، معیوب بداند، از این برهان‌ها طرفی نمی‌بندد. ولی حق این است که در این جا خلطی صورت نگرفته است، و گرنه تمام براهین عقلی محض باید خدشه‌دار باشند و در آنها خلط بین مفهوم و مصداق صورت گرفته باشد؛ مثلاً اینکه می‌گوییم: «اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین بالضرورة الازلیة محال است» جز این است که دست‌مایه تصدیق ما به این قضیه اولی، مفهوم اجتماع و ارتفاع نقیضین است و همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردیم، در اولیات، صرف تصور اجزا برای تصدیق آن کافی است و وقتی این تصدیق حاصل شد، باید بر واقع و نفس‌الامر صادق باشند.

اما توجه به این نکته هم ضروری است که صدق نفس‌الامری اعم از صدق در واقع عینی است؛ از این رو قضایای نفس‌الامری دو دسته اند: هلیات بسیطه و هلیات مرکبه. در هلیات مرکبه ضروریه از آنجا که غیر وجود برای موضوع ضرورت دارد، ممکن است موضوع آن امکانی بوده، در خارج موجود نباشد. از این رو ثبوت محمول غیر وجود بر موضوع، مشروط به وجود موضوع است، مگر آنکه ضرورت محمول برای موضوع بالضرورة الازلیة باشد، که مشروط به هیچ شرطی نیست؛ اما اگر هلیه بسیطه بود، باز در صورتی که موضوع آن امکانی

نباشد، محمول وجود بر موضوعش بالضرورة الازلیة ثابت است، و گرنه ضرورت عینی ثابت نخواهد شد. بنابراین اگر توانستیم، از برهان‌های وجودی ضرورت ازلی را کشف کنیم و یا نشان دهیم موضوع از اموری است که بالضرورة الازلیة سلب‌ناشدنی است، خلط بین حقیقت نفس الامری و حقیقت عینی صورت نمی‌گیرد و از ضرورت نفس الامری، ضرورت عینی نتیجه نمی‌شود. البته این نوع خلط، غیر از خلط بین مفهوم و مصداق یا خلط بین حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی است.

ادله ناتمام

دلیل یکم

وجود داشتن کامل مطلق و نامحدود در خارج محال و ممتنع نیست؛ زیرا محال آن است که متضمن یا مستلزم اجتماع نقیضین باشد؛ مانند استحالة دور و تسلسل، طفره، وجود معلول بدون علت و عدم وجود معلول با وجود علت تامه و ...؛

اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد، امکان علیت برای همه موجودات محدود و متناهی را خواهد داشت؛ مطالعات فلسفی
پرسش‌های فلسفی و کلامی
پرتال جامع علوم انسانی
امکان علیت، مساوق با ضرورت آن است؛ چنانکه امکان معلولیت مساوق با ضرورت آن است؛

پس امکان علیت کامل مطلق برای همه عالم و امکان معلولیت عالم برای کامل مطلق وجود دارد و این امکان علیت و معلولیت، مساوق با ضرورت آنهاست؛

پس جهان هستی بالضروره باید معلول کامل مطلق و نیز کامل مطلق باید

علت جهان هستی باشد. در نتیجه کامل مطلق بالضروره باید وجود داشته باشد.
(نیکزاد، همان: ۱۹۴-۱۹۶)

نقد و بررسی

ظاهراً مستدل در مقدمه اول نشان می‌دهد کامل مطلق محال و ممتنع بالذات نیست؛ زیرا او در برهان پنجم خود گفته است کامل مطلق ممتنع بالذات نیست و برهان خود را به همین دلیل ارجاع داده است. (همان: ۲۰۱) اگر این طور باشد، این استدلال تمام نیست؛ زیرا از مقدمه‌های دوم و چهارم به قیاس اقترانی شرطی، به جای اینکه مقدمه پنجم نتیجه شود، این قضیه بر می‌آید که: اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد، جهان هستی باید بالضروره معلول کامل مطلق و نیز کامل مطلق باید علت جهان هستی باشد؛ اما مستدل در پی آن نتیجه گرفته است: پس کامل مطلق باید بالضروره وجود داشته باشد.

هرگاه در استدلالی پای متصله به میان بیاید، نتیجه یا باید به قیاس اقترانی متصله باشد یا اگر خواستیم حملی نتیجه بگیریم، باید در قیاس استثنایی، وضع مقدم یا رفع تالی کنیم. مستدل در این نتیجه هیچ یک از ضوابط منطقی را در نتیجه‌گیری رعایت نکرده است. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

ممکن است گفته شود مقدمه اول بیان می‌کند کامل مطلق محال و ممتنع نیست، خواه ممتنع ذاتی باشد، خواه ممتنع غیر. البته این احتمال در استدلال مستدل ضعیف است و اگر مقصود همین باشد، در این صورت هیچ مقدمه دیگری نیاز نیست؛ زیرا اگر چیزی ممتنع بالذات و بالغیر نباشد، به ناچار موجود است و وجود کامل مطلق تنها با همین مقدمه ثابت می‌شود. وانگهی در این صورت، بازگشت آن به استدلال دیگری از ایشان است که در برهان هجدهم ذکر

کردیم.

دلیل دوم

وجود داشتن کامل مطلق محال و ممتنع نیست؛

اگر کامل مطلق وجود داشته باشد، هر موجود محدودی در صورت اراده و مشیت او امکان افزایش یا کاهش و بلکه انهدام و نابودی را دارد؛ زیرا اگر تأثیر نگذارد، خلف لازم می‌آید!

واجب‌الوجود بالذات در معرض تغییر و تحول، کاهش و افزایش و فناپذیری و تأثیرپذیری نیست؛

پس هیچ موجود محدود ضعیفی نمی‌تواند واجب بالذات باشد و در نتیجه واجب‌الوجود بالذات قطعاً باید کامل مطلق و نامتناهی باشد. این برهان مبتنی بر این است که واجب‌الوجود را قبلاً اثبات کرده باشیم. (همان: ۱۹۶ و ۱۹۷)

نقد و بررسی

این دلیل هم نشان می‌دهد اگر کامل مطلق موجود باشد، او همان واجب‌الوجود است؛ ولی نشان نمی‌دهد کامل مطلق است.

دلیل سوم

اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد، جهان ضرورتاً معلول او خواهد بود؛ زیرا نامحدود جایی برای موجود دیگر در عرض خود باقی نمی‌گذارد؛ پس جهان برای کامل مطلق امکان معلولیت دارد. امکان معلولیت یک شیء برای شیء دیگر، مساوق با ضرورت آن است؛

جهان ضرورتاً معلول کامل مطلق و لایتناهی است؛
وجود معلول بدون علت معقول نیست؛
پس وجود کامل مطلق در خارج اثبات می‌شود. (همان: ۱۹۸)

نقد و بررسی

این دلیل مانند دو دلیل دیگر دارای ضعف استنتاج است. مستدل در بند دوم نتیجه گرفته که جهان امکان معلولیت دارد؛ در حالی که مقدمه اول شرطی است و مفاد تالی معلولیت جهان برای کامل مطلق، مشروط به وجود آن است و در نتیجه امکان معلولیت نسبت به آن مشروط به وجود اوست که هنوز در برهان احراز نشده است.

نتیجه

خداوند به عنوان کامل مطلق را می‌توان از طرق مختلف عقلی اثبات کرد. یک راه این است که ابتدا خداوند را تحت عنوان واجب‌الوجود اثبات کنیم و سپس نشان دهیم یکی از احکام عقلی آن کامل مطلق بودن است. راه دیگر این است که عناوینی را که دال بر نامحدودیت در مصداق هستند، موضوع برهان قرار دهیم و مستقیماً نشان دهیم به حکم عقل این مفهوم باید مصداق خارجی داشته باشد و همچنین می‌توان از نفی سفسطه بالضرورة الازلیة نتیجه گرفت کامل مطلق و موجود بی‌کران موجود است.

منابع

- حلی، حسن بن یوسف، ۱۳۶۳، *الجواهر النضید*، قم، بیدار.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *عین نضاح*، قم، اسراء.
- سلیمانی امیری، عسکری، ۱۳۷۵: «وجود کامل مطلق» *مجله معرفت*، ش ۱۶، بهار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱، *الحکمة المعالیة فی الاسفار العقلية الاربعة*، بیروت.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات.
- _____، ۱۴۰۵، *تعلیقة علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- نیکزاد، عباس، ۱۳۸۹، «ادله فلسفی اثبات کامل مطلق»، *مجله آیین حکمت*، سال دوم ش ۳.