

بررسی و سنجش برهان وجودشناختی بر مبنای دو نظریه معقولات ثانیه و نفس الامر در فلسفه اسلامی

مهدی عباسزاده*

چکیده

برهان وجودی یا وجودشناختی به دسته‌ای از استدلال‌های عقلی بر اثبات وجود خدا در فلسفه غرب اطلاق شده است که در آن‌ها کوشش می‌شود از خود مفهوم خدا یا واجب‌الوجود در ذهن انسان، و نه از ویژگی‌های مخلوقات خارجی، مستقیماً وجود خارجی خدا نتیجه گرفته شود. طرح برهان وجودی به معنای دقیق کلمه، با آنسلم در قرون وسطای مسیحی آغاز شد. این برهان با تقریراتی از سوی برخی از متفکرین غربی همراه بوده است. همچنین متفکران غربی دیگری این برهان را به چالش کشیده‌اند. در جهان اسلام نیز نقض و ابرام‌هایی در باب برهان وجودی انجام شده است. در نوشتار حاضر، دو تقریر دکارت از برهان وجودی مطرح خواهد شد. کانت بر دو تقریر این برهان، سه نقد وارد ساخته است. آیت‌الله جوادی آملی ضمن نقد و رد نقدهای سه‌گانه کانت، مهم‌ترین نقد را بر برهان وجودی وارد کرده و نهایتاً آن را مغالطه دانسته و رد کرده است. به نظر می‌رسد تقریر اول برهان وجودی، قابل رد است، باین حال می‌توان با اتکا به نظریه معقولات ثانیه و نظریه نفس‌الامر در فلسفه اسلامی به نحوی از تقریر دوم این برهان دفاع کرد.

کلیدواژه‌ها: خدا، واجب‌الوجود، برهان وجودشناختی، دکارت، کانت.

۱. مقدمه

برهان وجودی یا به تعبیر دقیق‌تر، برهان وجودشناختی (Ontological argument) به

* عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی mehr_1777@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۳

دسته‌ای از استدلال‌های عقلی برای اثبات وجود خدا در فلسفه غرب اطلاق شده است که در آن‌ها کوشش می‌شود از خود وجود مفهوم خدا یا واجب‌الوجود در ذهن انسان، و نه از ویژگی‌های مخلوقات خارجی، مستقیماً وجود خارجی خدا نتیجه گرفته شود. پس این براهین، به نحوی ماتقدم (A priori) هستند، چون مسبق به فرض وجود مخلوقات نیستند، یعنی در مقدمات این براهین اساساً از وجود مخلوقات و داده‌های تجربی انسان استفاده نمی‌شود.

برهان وجودی در قرون وسطای مسیحی در افکار اوگوستینوس ریشه دارد، اما طرح دقیق این برهان با آنسلم آغاز شد، با این حال این کانت بود که نخستین بار این برهان را «وجودشناختی» نام نهاد. این برهان با تقریراتی از سوی برخی از متفکرین غربی همراه بوده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: آنسلم، دکارت، لایب‌نیتس، اسپینوزا، هارتسهورن و مالکولم. همچنین متفکران دیگری این برهان را به چالش کشیده‌اند که مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: گونیلو، آکوئیناس، کاتروس، گاسندی، هیوم، کانت، شوپنهاور، مور، آلتون، فاینللی و پلاننتینگا.

اگرچه در عالم غرب، برخی از افراد، برهان وجودی را تأیید و برخی دیگر رد می‌کنند، اما فلاسفه دین معاصر غربی همچنان با دیده تردید به برهان وجودی می‌نگرند:

روشن است که بسیاری از افراد در خصوص اعتبار این برهان همچنان اختلاف نظر دارند. کسانی معتقدند که برهان وجودی آشکارا مغالطه‌آمیز است؛ زیرا از [تحلیل] یک تصور نمی‌توان حکمی درباره واقعیت خارجی داد. عده‌ای دیگر این برهان را معتبر می‌دانند، اما معتقدند که شاید نتوان تقریر فوق‌الذکر [از برهان جودی] را اثبات به‌شمار آورد؛ زیرا [در آن] بدون علم به صدق نتیجه برهان نمی‌توان به صدق مقدمات آن پی برد [و این به منزله توقف مقدمات این برهان بر نتیجه آن است!]» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶: ۱۴۱).

اما در جهان اسلام نیز نقض و ابرام‌هایی در باب برهان وجودی انجام شده است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به نظرات و دیدگاه‌های استاد مطهری، آیت‌الله جوادی آملی و دکتر مهدی حائری یزدی اشاره کرد.

در نوشتار حاضر، به دلیل رعایت ایجاز و اختصار، صرفاً به تقریر دکارت از برهان وجودی، نقدهای سه‌گانه کانت بر برهان وجودی، و سپس به نظرات آیت‌الله جوادی آملی و تا حدی به دیدگاه استاد مطهری و دکتر حائری یزدی درباره نقدهای سه‌گانه کانت، و سرانجام نقد اصلی آیت‌الله جوادی آملی بر برهان وجودی، خواهیم پرداخت و نقد اخیر را

مورد تحلیل و ارزیابی قرار خواهیم داد و سعی می‌کنیم به نحوی از تقریر دوم برهان وجودی دفاع کنیم.

دکارت در برخی از آثار خویش مانند اصول فلسفه و به‌ویژه رساله تاملات در فلسفه اولی می‌کوشد صورت‌بندی خاصی از برهان وجودی ارائه دهد که متفاوت با صورت‌بندی فلاسفه قبلی به‌ویژه آنسلم از این برهان باشد و دچار مشکلات خاص آن نشود. می‌توان همین صورت‌بندی دکارت از برهان وجودی را با دو تقریر متفاوت و البته مکمل مطرح کرد. کانت در کتاب تأثیرگذار نقد عقل محض مجموعاً سه نقد بر دو تقریر از برهان وجودی وارد کرده است: یک نقد بر تقریر اول و دو نقد بر تقریر دوم.

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب تبیین براهین اثبات خدا ضمن نقد و رد نقدهای سه‌گانه کانت، مهم‌ترین نقد را بر برهان وجودی وارد می‌کند و نهایتاً آن را از سنخ مغالطه می‌داند و رد می‌کند. باین حال به نظر می‌رسد اگرچه تقریر اول برهان وجودی، از طریق نقد کانت، رد می‌شود، ولی می‌توان ضمن تحلیل و ارزیابی نقد اصلی آیت‌الله جوادی آملی بر برهان وجودی، با اتکا به نظریه معقولات ثانیه فلسفی و نظریه نفس‌الامر در فلسفه اسلامی، به نحوی از تقریر دوم این برهان دفاع کرد و آن را در اثبات وجود خدا هم‌چنان معتبر دانست. درباره برهان وجودی، آثار و مقالاتی در داخل و خارج کشور وجود دارند و هر یک از منظری به دفاع یا رد آن پرداخته است. نوشتار حاضر می‌کوشد با اتکای به این دو نظریه محوری و مهم در فلسفه اسلامی (معقولات ثانیه فلسفی و نفس‌الامر) نگاهی متفاوت به برهان وجودی افکند، و در تقابل با ایرادات کانت و آیت‌الله جوادی آملی بر آن، به‌نحوی از تقریر خاصی از آن دفاع کند.

۲. تقریر اول برهان وجودی

تقریر اول برهان وجودی به نحو زیر از سوی دکارت در رساله تاملات در فلسفه اولی مطرح شده است:

من پیش از این کاملاً مبرهن ساختم که هر چیزی را که با وضوح [و تمایز] بشناسم حقیقت دارد ... حال اگر تنها از همین که می‌توانم مفهوم شیئی را از ذهن خودم بگیرم، این نتیجه به‌دست آید که هر چیزی را که با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم، درواقع به آن تعلق دارد، آیا از همین نمی‌توانم براهانی برای اثبات وجود خدا به‌دست آورم؟ به‌یقین من مفهوم او، یعنی مفهوم وجود کامل مطلق را در ذهن خود از هیچ شکل یا هیچ عددی

کم‌تر نمی‌یابیم؛ هم‌چنین علم به این‌که وجود [بالفعل] و سرمدی به ذات او تعلق دارد، از علم به این‌که هر چیزی که بتوانم برای شکل یا عددی اثبات کنم، درواقع به آن شکل یا عدد تعلق دارد، از حیث وضوح و تمایز کم‌تر نیست ... بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان‌قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۶-۸۵).^۲

گیسلر در کتاب *فلسفه دین* می‌کوشد تقریر اول دکارت از برهان وجودی را به نحو زیر صورت‌بندی کند:

۱. هر آنچه به نحو واضح و متمایز در باب چیزی فهمیده شود، حقیقت دارد.
۲. ما به نحو واضح و متمایز می‌فهمیم که مفهوم موجود مطلقاً کامل، مستلزم وجود چنین موجودی است؛ زیرا:
 - الف. تصور موجود مطلقاً کاملی که فاقد چیزی باشد، ناممکن است.
 - ب. اگر موجود مطلقاً کامل وجود نداشته باشد، فاقد چیزی (وجود) خواهد بود (و لذا دیگر مطلقاً کامل نخواهد بود).
 - ج. پس روشن است که موجود مطلقاً کامل، مستلزم وجودش است.
 ۳. بنابراین، این‌که موجود مطلقاً کامل نمی‌تواند فاقد وجود باشد، حقیقت دارد (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۰۸-۲۰۷).

در تقریر اول برهان وجودی، از «کمال» خداوند و این‌که وجود یک کمال است، به «وجود» او پی برده می‌شود.

۳. تقریر دوم برهان وجودی

تقریر دوم برهان وجودی به نحو زیر از سوی دکارت در رساله تأملات در فلسفه اولی مطرح شده است:

وقتی با دقت بیشتر درباره خداوند می‌اندیشم با وضوح می‌بینم که وجود از ماهیت خداوند به همان اندازه انفکاک‌ناپذیر است که تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه از ماهیت مثلث، یا مفهوم کوه از دره غیر قابل انفکاک است و بنابراین تصور خدایی (یعنی ذات کامل مطلق) که فاقد وجود (یعنی فاقد کمالی) باشد همان‌قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم ... از این‌که من نمی‌توانم کوهی را بدون دره تصور کنم، لازم نمی‌آید که کوه یا دره‌ای وجود داشته باشد، بلکه فقط لازم می‌آید که کوه و دره،

خواه موجود باشند و خواه موجود نباشند، انفکاکشان از یکدیگر به هیچ‌روی ممکن نیست. اما [فقط] از همین که نمی‌توانم خدا را بدون وجود تصور کنم، لازم می‌آید که وجود از خدا قابل انفکاک نباشد و بنابراین، خدا واقعاً وجود داشته باشد؛ البته ذهن من نمی‌تواند این نوع وجود را تحقق بخشد، یا ضرورتی بر اشیا تحمیل کند، بلکه به‌عکس، ضرورت مندرج در خود شیء، یعنی ضرورت وجود خداوند است که [ذهن] مرا وامی‌دارد تا به این طریق بیندیشد (دکارت، ۱۳۸۱: ۸۷-۸۶).^۳

گیسلر می‌کوشد تقریر دوم دکارت از برهان وجودی را به نحو زیر صورت‌بندی کند:

۱. هر آنچه برای ماهیت یا تعریف یک مفهوم، ذاتی است، منطقیماً ضروری است که برای آن تصدیق شود (مانند سه زاویه داشتن یا تساوی مجموع سه زاویه با دو قائمه برای مثلث).
۲. وجود، بخش منطقیماً ضروری مفهوم واجب‌الوجود است؛ زیرا در غیر این صورت، نمی‌توانست به عنوان واجب‌الوجود تعریف شود.
۳. پس منطقیماً ضروری است که تصدیق شود واجب‌الوجود، موجود است (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۰۷).

در تقریر دوم برهان وجودی، از مفهوم «واجب‌الوجود» و ضرورت مندرج در آن به «وجود» او پی برده می‌شود.

۴. نقدهای سه‌گانه کانت بر برهان وجودی و مطالعات فلسفی

کانت برهان وجودی را مجموعاً یک گذار غیرمجاز از ذهن (eidos) به عین (ontos) می‌داند (همان: ۲۱۹) و سه ایراد را بر دو تقریر برهان وجودی وارد می‌سازد که یک ایراد به تقریر اول و دو ایراد دیگر به تقریر دوم بازمی‌گردند.

۱.۴ نقد کانت بر تقریر اول برهان وجودی

نقد کانت بر تقریر اول برهان وجودی به نحو زیر در کتاب *نقد عقل محض* مطرح شده است:

وجود [Being] به طور آشکار محمول واقعی نیست، یعنی مفهومی از چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء اضافه شود. وجود، صرفاً عبارت است از فرض یک شیء، یا

برخی تعینات فی نفسه در آن. در کاربرد منطقی، وجود منحصرأ عبارت است از رابط یک حکم (judgment). گزاره: خداوند قادر مطلق است، دو مفهوم را در خود دارد، که موضوعات خود را دارند، یعنی: خداوند، و قادر مطلق بودن. واژه کوچک: است/ هست [is] به سادگی یک محمول نیست، بلکه فقط چیزی است که محمول را در ارتباط با موضوع فرض می‌گیرد. حال اگر من موضوع (خداوند) را با همه محمولات آن (که قادر مطلق بودن نیز در شمار آنها است) یک جا با هم بگیرم و بگویم: خدا هست، یا: خدایی موجود است، آن وقت من هیچ محمول تازه‌ای را به مفهوم خداوند اضافه نمی‌کنم، بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمولاتش یک جا فرض می‌کنم، و البته موضوع را در ارتباط با مفهوم خودم. هر دو باید یک چیز را در خود متعین کنند، و بنابراین به مفهومی که صرفاً امکان را بیان می‌کند، به آن دلیل که من موضوع آن را به مثابه مطلقاً داده شده تعقل می‌کنم (با کاربرد اصطلاح: او/ آن هست)، چیز بیش تری نمی‌تواند اضافه شود (کانت، ۱۳۸۹: ۶۲۱).^۴

بدین سان به نظر کانت، وجود، یک محمول نیست؛ به گونه‌ای که بتواند یک کمال یا صفتی باشد که درباره موضوعی یا چیزی، یعنی ماهیتی مورد تصدیق قرار گیرد. وجود کمالی از یک ماهیت نیست، بلکه وضعی از آن ماهیت است (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۲۰-۲۱۹).
اما ادامه نقد فوق از زبان کانت:

به این ترتیب، امر واقعی هیچ چیز بیش تری را از امر صرفاً ممکن در بر ندارد. صد تالر [=دلار] واقعی پیشیزی هم بیش از صد تالر ممکن در خود متعین نمی‌کند؛ زیرا چون صد تالر ممکن، نشان‌گر مفهوم، و صد تالر واقعی، به معنای موضوع و فرض آن است فی نفسه، پس در موردی که موضوع چیز بیش تری را در خود متعین کند از مفهوم، دیگر مفهوم من کل موضوع را بیان نخواهد کرد؛ و بنابراین دیگر مفهوم متناسب با آن موضوع نخواهد بود. و اما حالت دارایی من بر اثر صد تالر واقعی، چیزی بیش تر خواهد بود تا بر اثر مفهوم محض صد تالر (یعنی امکان صد تالر)؛ زیرا موضوع در واقعیت خود، صرفاً به طور تحلیلی در مفهوم من متعین نشده است، بلکه به طور ترکیبی به مفهوم من (که یک تعیین حالت من است) است، اضافه می‌شود، بی آن که از طریق این وجود، در خارج از مفهوم من، صد تالر مورد بحث خود به کمترین میزانی اضافه شود (کانت، ۱۳۸۹: ۶۲۲-۶۲۱).

درواقع، به باور کانت، وجود اساساً نمی‌تواند چیزی به مفهوم یک ماهیت بی‌افزاید. اگر یک ماهیت مفروض (مانند ماهیت یک صددلاری) بما هی ماهیت و بدون هیچ چیز دیگری لحاظ شود وجود نمی‌تواند هیچ چیزی به آن ماهیت بی‌افزاید؛ هیچ تفاوتی میان ماهیت یک صددلاری واقعی (که وجود خارجی دارد) و ماهیت یک صددلاری خیالی (که صرفاً در

ذهن است) نمی‌توان تصور کرد؛ زیرا اگر بین صددلاری خارجی و صددلاری ذهنی امتیازی باشد، یعنی اضافه‌کردن مفهوم وجود به صددلاری، چیزی بر ارزش آن بیفزاید، در این صورت، مفهوم صددلاری، حکایت و دلالتی نسبت به مصداق خارجی صددلاری نخواهد داشت یا صددلاری خارجی، مصداقی برای صددلاری ذهنی نخواهد بود.

استاد مطهری در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم برهان وجودی را نامعتبر لحاظ می‌کند، چون این نقد کانت را بر تقریر اول برهان وجودی وارد می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۶: ۱۲۵).

اما آیت‌الله جوادی آملی، اگرچه همانند استاد مطهری، چنان‌که خواهیم دید، برهان وجودی را نامعتبر لحاظ می‌کند، برخلاف وی، این نقد کانت را بر تقریر اول برهان وجودی وارد نمی‌داند و چنین استدلال می‌کند:

مفهوم هستی [وجود] با صرف نظر از مباحثی نظیر اصالت وجود یا ماهیت، دارای معنای مختص به خود است و این معنا با قطع نظر از مصداق یا راهایی که برای شناختن مصداق یا مصادیق آن وجود دارد، به حمل اولی [ذاتی] معنا و مفهوم خود را داراست و به همین دلیل، هرگاه بر خود یا بر موضوعی که مشتمل بر آن است [مثلاً بر یک ماهیت مفروض] حمل شود، قضیه‌ای تشکیل خواهد داد که در مدار همان حمل، یعنی حمل اولی، بالضروره صادق خواهد بود [پس برخلاف نظر کانت، وجود می‌تواند چیزی بر ارزش آن ماهیت بیفزاید] و این مقدار که در برهان آنسلم [برهان وجودی] نیز از آن استفاده شده است، به شرحی که بیان شد، علی‌رغم آنچه که برخی از متفکران مسلمان [مانند استاد مطهری] پنداشته‌اند، از اشکالی که کانت نموده است مصون است (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۰۶).

۲.۴ نقدهای کانت بر تقریر دوم برهان وجودی

کانت دو نقد را بر تقریر دوم برهان وجودی وارد می‌کند:

۱. نقد اول کانت بر تقریر دوم برهان وجودی به نحو زیر در کتاب *نقد عقل محض* مطرح شده است:

اگر من در یک قضاوت این‌همان، محمول را رد کنم و موضوع را نگه دارم، از این کار یک تناقض به‌وجود خواهد آمد. بنابراین می‌گوییم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلق می‌گیرد. اما اگر موضوع را همراه با محمول یک‌جا از بین ببرم، آن‌گاه هیچ نوع تناقضی ایجاد نخواهد شد؛ زیرا دیگر چیزی موجود نیست که با آن مخالفت شود. اگر مثلاً را فرض کنیم، اما

هم‌زمان سه زاویه آن را انکار کنیم، این متناقض است. اما اگر هم‌زمان مثلث و سه زاویه آن را یک‌جا منکر شویم، این دیگر به‌هیچ‌وجه متناقض نیست. درست همین امر درباره مفهوم یک موجود مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند. اگر شما وجود چنین موجودی را انکار کنید، آن‌گاه شما این موضوع را همراه با همهٔ محمولاتش از بین می‌برید؛ پس دیگر، تناقض از کجا زاده خواهد شد؟ در خارج چیزی وجود ندارد که با آن مخالفت شود؛ زیرا این موضوع نباید در خارج ضروری باشد. در درون نیز چیزی وجود ندارد که با آن مخالفت شود؛ زیرا شما با انکار خود شیء، هم‌زمان هر نوع عنصر درونی آن را نیز از میان برده‌اید. اگر بگویید: خداوند قادر مطلق است، این یک داوری ضروری است. برای آن‌که اگر شما یک وجود خدایی، یعنی یک موجود نامتناهی را فرض کنید که با مفهوم‌ش، مفهوم قادر مطلق بودن این همان باشد، پس، نمی‌توان قادر مطلق را از میان برداشت. اما اگر بگویید: خدا وجود ندارد، آن‌وقت نه قادر مطلق بودن او داده شده است، نه هیچ‌یک از دیگر محمولاتش؛ زیرا بعداً همهٔ آن‌ها همراه با موضوع، انکار شده‌اند، و در این تفکر کوچک‌ترین تناقضی خود را نشان نمی‌دهد (کانت، ۱۳۸۹: ۶۱۸).^۶

بدین‌سان به نظر کانت، اگر هم مفهوم و هم وجود واجب‌الوجود را با هم رد کنیم، دچار هیچ تناقضی نخواهیم شد. دقیقاً همان‌طور که در انکار هم مثلث و هم سه زاویه‌اش با هم هیچ تناقضی وجود ندارد. تناقض، نتیجهٔ انکار فقط یکی از این دو بدون دیگری است (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۱۹).

در حقیقت، به باور کانت، هنگامی یک محمول برای یک موضوع ضرورت دارد که اساساً موضوعی در میان باشد و اگر هر دو با هم رفع شوند، هیچ تناقضی پدید نخواهد آمد؛ به‌عبارت‌دیگر ضرورت حمل و اسناد یک محمول بر یک موضوع، مقید به قید «مادام ذات الموضوع» است؛ محمول، مادامی که دارای موضوعی است، می‌تواند بر آن حمل شود، پس اگر نه محمولی باشد و نه موضوعی، تناقضی پدید نخواهد آمد.

در پاسخ به این ایراد کانت بر تقریر دوم برهان وجودی، دکتر حائری یزدی بیان داشته است که کانت بین ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ذاتی فلسفی (ازلی) تفاوت قائل نشده است؛ ایراد کانت هنگامی وارد است که ضرورت منطقی در میان باشد؛ زیرا در این صورت است که می‌توان موضوع را گاهی اوقات سلب و رفع کرد، اما اگر ضرورت در جایی ضرورت ازلی باشد، آن‌طور که در مورد واجب‌الوجود چنین است، سلب و رفع موضوع اساساً امکان‌پذیر نیست؛ چون خداوند ازلی است و به‌هیچ‌وجه قابل سلب و رفع نیست؛ لذا نقد اول کانت بر تقریر دوم برهان وجودی، وارد نیست

(ر.ک: حائری یزدی، ۱۳۸۴: ۳۶۹-۳۶۸).

آیت‌الله جوادی آملی بر آن است که پاسخ دکتر حائری یزدی، این ایراد کانت بر تقریر دوم برهان وجودی را رد نمی‌کند؛ زیرا این پاسخ صرفاً به ما می‌گوید که ضرورت، در مورد واجب‌الوجود باید ضرورت فلسفی یا ازلی باشد، حال آن‌که برهان وجودی اساساً به دنبال اثبات ضرورت ازلی واجب‌الوجود نبوده است:

امتیاز میان ضرورت ذاتی و ازلی نقد کانت را از بین نمی‌برد؛ زیرا این دو ضرورت درحقیقت به دو نوع مصداقی که برای وجود متصور است، مربوط هستند. واقعیت عینی و خارجی وجود که مصداق مفهوم واقعیت و هستی است، اگر محدود باشد، از ضرورت ذاتی منطقی، و اگر نامحدود باشد از ضرورت ازلی بهره‌مند است و مفهوم وجود و ماهیتی که وجود محدود مصداق آن‌هاست و همچنین مفهوم وجود مطلق از جهت حکایتی که نسبت به فرد و مصداق خود دارد، هر یک به حمل شایع [صناعی] و به لحاظ مصادیق خود، به ضرورت ذاتی منطقی یا ازلی متصف می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۰۰).

با این حال آیت‌الله جوادی آملی نیز با این‌که، چنان‌که خواهیم دید، برهان وجودی را نامعتبر لحاظ می‌کند، اما این ایراد کانت را بر تقریر دوم برهان وجودی وارد نمی‌داند و رد می‌کند:

امر متصوری که وجود و تحقق، جزء یا عین مفهوم آن است [واجب‌الوجود]، برخلاف مثلث و دیگر مفاهیم ماهوی، معنایی است که چون ذاتی آن بر آن حمل شود، انکار وجود و تحقق موضوع آن تناقض‌آمیز می‌باشد و به همین دلیل راهی برای تشکیل قضیه سالبه به انتفای موضوع نیز برای آن باقی نمی‌ماند (همان).

۲. نقد دوم کانت بر تقریر دوم برهان وجودی به نحو زیر در کتاب *نقد عقل محض* مطرح شده است:

اگر شما در مفهوم شیئی که می‌خواستید آن را منحصرأ به لحاظ امکان‌ش تعقل کنید، مفهوم وجود آن را، تحت هر اسم پنهانی هم که باشد، وارد سازید، آن‌گاه مرتکب یک تناقض شده‌اید. البته اگر این را برای شما مجاز بدانیم، آن‌وقت شما به‌ظاهر بازی را برده‌اید، اما درواقع هیچ‌چیز نگفته‌اید؛ زیرا شما مرتکب یک همان‌گویی محض شده‌اید. من از شما می‌پرسم: آیا گزاره زیر: این یا آن شیء (که من آن را، هرچه هم که باشد، به سود شما به مثابه ممکن اذعان می‌کنم) وجود دارد، گزاره‌ای است تحلیلی یا ترکیبی؟ اگر تحلیلی باشد، پس شما از طریق وجود شیء، به تعقل خود از شیء، هیچ‌چیز اضافه نکرده‌اید؛ اما در این حال، یا باید تفکری که در شما است، خود شیء باشد؛ یا شما وجودی را به مثابه متعلق به

امکان، از پیش فرض کرده‌اید، و بعداً وجود را ظاهراً از امکان درونی نتیجه گرفته‌اید، و این چیزی نیست جز یک همان‌گویی رقت‌انگیز. واژه واقعیت، که در مفهوم شیء طنبی دیگری دارد تا وجود در مفهوم محمول، در این‌جا مشکل را حل نمی‌کند؛ زیرا اگر شما همچنین هر نوع فرض کردن را (حال هر چه را هم که بخواهید فرض کنید) واقعیت نام بگذارید، پس شما دیگر خود شیء را همراه با همه محمولات آن در مفهوم موضوع گذاشته‌اید و به مثابه واقعی فرض کرده‌اید؛ چنان‌که در محمول، فقط این را مکرر می‌گویید. اما اگر بپذیرید، همچنان که منصفانه هر انسان عاقل باید اذعان کند، که هر گزاره وجودی، ترکیبی می‌باشد، پس چگونه می‌خواهید حکم کنید که محمول وجود، بدون تناقض [یعنی به نحو ضروری] انکار نمی‌شود؟ زیرا این امتیاز [ضرورت] به‌ویژه فقط متعلق است به گزاره‌های تحلیلی که ویژگی آن‌ها درست بر این پایه [یعنی بر پایه ضرورت] قرار دارد. البته من می‌توانستم امید داشته باشم که این بهانه‌گیری ظریفانه را بدون هر نوع پیچ‌وخم، به وسیله یک تعریف دقیق مفهوم وجود، نابود کنم؛ اما در عمل می‌بینم که توهم فریب‌آلود که زاده درهم‌آمیختن یک محمول منطقی با یک محمول واقعی (یعنی با تعین یک شیء) است، کمابیش هر نوع آموزشی را طرد می‌کند. هر چیزی که بخواهیم، می‌تواند به منزله محمول منطقی خدمت کند، حتی خود موضوع [= Subject] می‌تواند عیناً محمول خویش قرار داده شود؛ زیرا منطق هر نوع محتوا را انتزاع می‌کند. اما تعین عبارت است از محمولی که به مفهوم موضوع اضافه می‌شود و آن را بزرگ‌تر می‌سازد. بنابراین نباید در خود مفهوم موضوع متعین شده باشد (کانت، ۱۳۸۹: ۶۲۱-۶۱۹).^۷

بدین‌سان به نظر کانت، ضرورت، قیدی منطقی است و جایگاه منطق و قضایای منطقی در ذهن است و لذا هیچ امر خارجی را نمی‌توان یافت که از ضرورت برخوردار باشد. قضایا بر دو قسم‌اند: تحلیلی و ترکیبی.^۸ قضیه «خدا واجب‌الوجود است» (خدا دارای وجود ضروری است)، اگر تحلیلی باشد که ذهنی است و ربطی به عالم خارج ندارد و اگر ترکیبی باشد که کاذب است؛ زیرا تجربه، هیچ ضرورتی را در وجود خارجی به ما نشان نمی‌دهد. درحقیقت به باور کانت، ضرورت برای وجود و امور وجودی کاربرد ندارد، بلکه فقط در قضایا مورد استفاده قرار می‌گیرد. بنابراین، ضرورت، قیدی منطقی است، نه وجودی. هیچ قضیه‌ای را نمی‌توان یافت که به لحاظ وجودی ضروری باشد. هر چه به وسیله تجربه (که یگانه طریق معرفت به اشیا موجود است) به لباس شناخت درآید همواره می‌تواند به‌گونه‌ای دیگر نیز باشد (گیسلر، ۱۳۸۴: ۲۱۹).

آیت‌الله جوادی آملی با این‌که، چنان‌که پس از این ملاحظه خواهد شد، برهان وجودی را نامعتبر لحاظ می‌کند، به این ایراد کانت پاسخ می‌دهد و آن را این‌گونه رد می‌کند: قضیه

«خدا واجب‌الوجود است»، نه تحلیلی است و نه ترکیبی، بلکه «محمول من صمیمه» است. توضیح این‌که قضایا در فلسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند: محمول بالضمیمه و محمول من صمیمه. در قضایای محمول بالضمیمه، انتزاع و استخراج محمول از موضوع، نیازمند انضمام یک ماهیت و واقعیت خارجی به ماهیت و واقعیت موضوع است (مانند این قضیه که «برف، سفید است»)، اما در قضایای محمول من صمیمه، محمول از صمیم و حاق موضوع استخراج و انتزاع می‌شود. قسم دوم (قضایای محمول من صمیمه) به نوبه خود بر دو قسم‌اند: قضایای تحلیلی به معنای مورد نظر کانت که محمول در آن‌ها از ذات موضوع انتزاع و استخراج می‌شود (مانند این قضیه که «جسم، دارای بُعد است») و قضایای معقولات ثانیه فلسفی که محمول این قضایا، یکی از «معقولات ثانیه فلسفی»^۹ است که از صمیم و حاق و واقعیت موضوع انتزاع و استخراج می‌شود و مصداقی جدا از واقعیت موضوع خودش ندارد (مانند این قضیه که «خدا واجب‌الوجود- یا داری وجود ضروری- است»)^{۱۰}؛ درحقیقت، ضرورت یکی از همین محمول‌هاست که از این قاعده مستثنا نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۲۰۳). بنابراین، به باور آیت‌الله جوادی آملی، ضرورت، خصوصیت وجودی و واقعی یا به معنای دقیق‌تر، «نفس‌الأمر»^{۱۱} دارد و امری صرفاً منطقی و ذهنی نیست (اگرچه این به معنای جواز انتقال از ضرورت منطقی و ذهنی به ضرورت وجودی و واقعی در مورد خدا نیست).

۵. نقد اصلی آیت‌الله جوادی آملی بر برهان وجودی

علی‌رغم رد هر سه ایراد کانت بر تقریرات اول و دوم برهان وجودی، آیت‌الله جوادی آملی با استدلال خاص خویش، برهان وجودی را مجموعاً رد می‌کند و آن را از سنخ مغالطه می‌داند. ایراد اصلی وی بر برهان وجودی به این شرح است:

اشکال اساسی برهان آنسلم [برهان وجودی] از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است ... با توجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع، خلط و خطای برهان آنسلم آشکار می‌شود ... بنابراین آنسلم باید مراد خود را از موجود در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد» روشن کند؛ اگر مراد او موجود به حمل اولی باشد، حق با اوست، یعنی سلب مفهوم هستی و وجود از خداوند، با تعریفی که از او به عنوان کامل‌ترین کمال قابل تصور، می‌شود تناقض دارد ... و اگر مراد آنسلم از موجود بودن، مصداق هستی و موجودیت به حمل شایع باشد [که مراد او دقیقاً

همین است]، در این حال ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود و در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید (جوادی آملی، ۱۳۷۴: ۱۹۵-۱۹۴).

در حقیقت، به باور آیت‌الله جوادی آملی، اگر مفهوم «موجود نامتناهی» (واجب‌الوجود)، فاقد مصداق خارجی باشد، هیچ تناقضی پدید نخواهد آمد. این بدان دلیل است که یکی از شروط تناقض، وحدت در حمل است. مفهوم موجود نامتناهی صرفاً به حمل اولی ذاتی موجود نامتناهی (واجب‌الوجود) است، اما به حمل شایع صناعی چیزی بیش از یک مفهوم ذهنی (همانند دیگر مفاهیم ذهنی انسان) نیست، مفهومی که فقط دارای وجود ذهنی و ظلی است و هیچ ایرادی ندارد که فاقد مصداق خارجی باشد. از این دست است، مفهوم شریک‌الباری؛ چه این مفهوم به حمل اولی ذاتی دارای همه خصوصیات مفهوم باری تعالی است، اما همین مفهوم به حمل شایع صناعی چیزی بیش از یک مفهوم ذهنی نیست و هیچ بهره‌ای از کمال و وجود ندارد؛ پس اگر صرف تصور باری تعالی برای اثبات وجود خارجی او کفایت کند، صرف تصور شریک‌الباری نیز برای اثبات وجود خارجی آن کفایت خواهد کرد، در حالی که از طریق برهان می‌دانیم که وجود خارجی برای شریک‌الباری، ممتنع است (همان: ۱۹۵).

خلاصه نقد آیت‌الله جوادی آملی این است که در این قضیه که «واجب‌الوجود بالضروره وجود دارد»، ضرورت به حمل اولی ذاتی است، اما چنین حملی ناظر به مقام ذهن و مفهوم است و از عالم خارج هیچ‌گونه حکایتی ندارد؛ لیکن به حمل شایع صناعی که ناظر به مقام عین و مصداق خارجی است، واجب‌الوجود می‌تواند وجود نداشته باشد، بدون این که هیچ تناقضی پدید آید. بر این اساس، اصل نقد وی بر نحوه انتقال انسان از ذهن به عین است.

۶. بررسی و نقد

در این بخش سعی می‌کنیم دو تقریر برهان وجودی، با توجه به نقدهای سه‌گانه کانت و ملاحظات انتقادی متفکران اسلامی به‌ویژه آیت‌الله جوادی آملی، بررسی و ارزیابی شوند. الف) نقد کانت بر تقریر اول برهان وجودی چنین عنوان شد: وجود، یک محمول نیست؛ به‌گونه‌ای که بتواند کمال یا صفتی باشد که درباره موضوعی یا ماهیتی مورد تصدیق قرار گیرد. وجود، کمالی از یک ماهیت نیست، بلکه وضعی از آن کمال (ماهیت) است. پیش‌تر ملاحظه شد که آیت‌الله جوادی آملی این نقد کانت را رد می‌کند، اما استاد

مطهری آن را وارد می‌داند. به نظر می‌رسد که در این مورد، نظر استاد مطهری درست است و نقد کانت بر تقریر اول برهان وجودی وارد است: وجود، صفت یا کمالی برای ماهیتی نیست و چیزی به مفهوم آن ماهیت نمی‌افزاید، بلکه وجود، صرف مصداق خارجی داشتن است و بس. می‌توان گفت، وجود، نه یک کمال، بلکه زمینه و شرط تحقق هرگونه کمالی است، یعنی ابتدا باید چیزی (ماهیتی) وجود داشته باشد تا بتواند واجد کمالاتی شود. بنابراین، اگر این تقریر برهان وجودی، قصد اثبات وجود خارجی خدا را داشته باشد، که در واقع این قصد را دارد، و صرفاً در حمل اولی ذاتی و عالم ذهن باقی نماند و به حمل شایع صناعی و عالم خارج نظر داشته باشد، که در واقع همین‌گونه است، ایراد کانت بر آن وارد است و لذا تقریر اول برهان وجودی به این طریق، رد می‌شود.

ب) نقد اول کانت بر تقریر دوم برهان وجودی این‌گونه مطرح شد: اگر هم مفهوم و هم وجود واجب‌الوجود را رد کنیم، دچار هیچ تناقضی نشده‌ایم؛ دقیقاً همان‌طور که در انکار هم مثلث و هم سه زاویه‌اش (به نحو یک‌جا) هیچ تناقضی وجود ندارد. تناقض، نتیجه انکار فقط یکی بدون دیگری است.

پیش‌تر پاسخ دکتر حائری یزدی به این نقد را ملاحظه کردیم، و دیدیم که آیت‌الله جوادی آملی پاسخ وی را نمی‌پذیرد و خود به نقد ایراد کانت می‌پردازد و پاسخی به آن می‌دهد که درست و دقیق به نظر می‌رسد و لذا طبق آن، نقد اول کانت بر تقریر دوم برهان وجودی وارد نیست و این تقریر هم چنان معتبر است.

ج) نقد دوم کانت بر تقریر دوم برهان وجودی نیز به این شرح مطرح شد: ضرورت برای وجود کاربرد ندارد، بلکه فقط در قضایا استفاده می‌شود. ضرورت، قیدی منطقی نه وجودی است. هیچ قضیه‌ای که به لحاظ وجودی ضروری باشد، وجود ندارد. هرچه با تجربه شناخته شود، می‌تواند به گونه‌ای دیگر نیز باشد.

این نقد کانت بر تقریر دوم برهان وجودی هم قابل پذیرش نیست. گذشته از پاسخ درست و دقیق آیت‌الله جوادی آملی به شرحی که پیش‌تر از نظر گذشت، می‌توان با استمداد از برخی اصول و مبانی فلسفه اسلامی توضیح داد که فرق است میان مقام کشف و مقام انتزاع. ضرورت، در قضایای تحلیلی کشف می‌شود، نه این‌که از آن‌ها انتزاع شود. پیش از این‌که ضرورت در قضایای تحلیلی کشف شود، انسان آن را به صورت وجودی در درون خویش می‌یابد (فی‌المثل، از طریق مشاهده رابطه نفس خویش با افعالش، یعنی این‌که نفس انسان «ضرورتاً» علت افعال اختیاری‌اش است)؛ سپس مفهوم‌سازی

(انتزاع) می‌کند و آن را در قضایای تحلیلی می‌بیند و کشف می‌کند. پس ضرورت به مثابه یکی از معقولات ثانیه فلسفی، نه فقط در ذهن، بلکه در عالم خارج نیز ساری و جاری است، همانند دیگر معقولات ثانیه فلسفی که دارای خصوصیت نفس‌الأمری هستند و لذا هم در ظرف ذهن و هم در عالم خارج جریان دارند. بنابراین، ضرورت، یک قید وجودی (مربوط به عالم خارج) است که در منطق (در ظرف ذهن) صرفاً کشف می‌شود (عباس‌زاده، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۰).

د) اما نقد اصلی آیت‌الله جوادی آملی بر برهان وجودی اجمالاً چنین عنوان شد: اگر مفهوم «موجود نامتناهی» (واجب‌الوجود)، فاقد مصداق خارجی باشد، هیچ تناقضی پدید نخواهد آمد. یکی از شروط تناقض، وحدت در حمل است. مفهوم موجود نامتناهی صرفاً به حمل اولی ذاتی موجود نامتناهی (واجب‌الوجود یا موجود ضروری) است، اما به حمل شایع صناعی چیزی بیش از یک مفهوم ذهنی (همانند دیگر مفاهیم ذهنی انسان) نیست، مفهومی که فقط دارای وجود ذهنی و ظلی است و لذا هیچ ایرادی ندارد که فاقد مصداق خارجی باشد.

اما به نظر می‌رسد می‌توان به نقد فوق چنین پاسخ داد که بر اساس نظریه معقولات ثانیه فلسفی و نظریه نفس‌الامر در فلسفه اسلامی، انسان در مواردی نه تنها می‌تواند و مجاز است بلکه کاملاً ضروری است که از ذهن به عین منتقل شود: برای نمونه، از انکار مفهوم «مثلث دارای چهار زاویه» در ظرف ذهن، ضرورتاً انکار وجود خارجی آن نیز نتیجه گرفته می‌شود؛ یعنی همان‌طور که نمی‌توان پذیرفت در ذهن بتوان مثلثی را یافت که چهار زاویه داشته باشد، در خارج نیز نمی‌توان چنین چیزی را، در هیچ زمانی و در هیچ مکانی، یافت. پس یک حکم ذهنی این‌سان به جهان خارج نیز تسری می‌یابد. به‌گونه‌ای بنیادی‌تر، اصل عدم تناقض (جمع میان دو امر نقیض محال است) نیز حکمی ذهنی است، اما انسان از همین حکم ذهنی می‌تواند به واقعیت خارجی این اصل پی ببرد، یعنی دریابد که این اصل در عالم خارج نیز ضرورتاً جریان دارد، چه همان‌طور که نقیضین نمی‌توانند در ظرف ذهن با هم جمع شوند، در ظرف خارج نیز نمی‌توانند با هم جمع شوند. این در حالی است که در مقابل این نمونه‌ها (ضروریات عقلی)، انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند از صرف مفهوم ممکنات، وجود خارجی آن‌ها را نتیجه بگیرد و این تفاوتی مهم میان این نمونه‌ها (ضروریات عقلی) و مفاهیم ممکنات است (آیت‌اللهی، بی‌تا: ۱۶).

بنابراین، «ضرورت» به مثابه یکی از معقولات ثانیه فلسفی، دارای چنین حکمی است:

اگر ضرورت در ذهن اثبات شود، حتماً در عالم خارج نیز ثبوت خواهد داشت. در مورد مفهوم واجب‌الوجود نیز که ضرورتی ذهنی است، انسان می‌تواند به عالم خارج منتقل شود و وجود خارجی چنین مفهومی را هم ضروری بدانند. بدین‌سان، ضرورت، یک امر «نفس‌الامر»ی است. نفس‌الامر، اعم از ظرف ذهن و عالم خارج است؛ پس ضرورت نیز اعم از «در ذهن» و «در خارج» است. مجموعاً از این قبیل، دو مفهوم را می‌توان نام برد: ضروری‌العدم که نباید در خارج موجود باشد (مانند مثلث دارای چهار زاویه) و ضروری‌الوجود که باید در خارج موجود باشد (مانند باری تعالی). انسان در هر دو مورد، نه‌تنها می‌تواند و مجاز است، بلکه ضروری است که از ذهن به خارج منتقل شود (عباسزاده، ۱۳۸۹: ۲۱-۲۰).

پیش‌تر ملاحظه شد که آیت‌الله جوادی آملی برای اثبات مدعای خود، مفهوم «شریک‌الباری» را مثال می‌آورد. طبق توضیح وی، این مفهوم به حمل اولی ذاتی دارای همه خصوصیات مفهوم باری تعالی (موجود نامتناهی یا واجب‌الوجود) است، اما همین مفهوم به حمل شایع صناعی چیزی بیش از یک مفهوم ذهنی نیست و هیچ بهره‌ای از کمال و وجود ندارد؛ لذا اگر صرف تصور باری تعالی برای اثبات وجود خارجی او کفایت کند، صرف تصور شریک‌الباری نیز برای اثبات وجود خارجی آن کفایت خواهد کرد، درحالی‌که از طریق برهان می‌دانیم که وجود خارجی شریک‌الباری، ممتنع است (شریک‌الباری فقط دارای وجود ذهنی یا مفهومی است و وجود خارجی یا عینی ندارد).

اما به‌نظر می‌رسد، مثال فوق قابل نقد است و این مطلبی است که چندان که باید به آن پرداخته نشده است؛ برخلاف فرض مطرح شده در مثال فوق، مفهوم شریک‌الباری، حتی به حمل اولی ذاتی نیز دارای همه خصوصیات و اوصاف مفهوم باری تعالی (موجود نامتناهی یا واجب‌الوجود) نیست، بلکه تفاوت‌هایی با آن دارد. توضیح این‌که مفهوم باری تعالی و دیگر مفاهیمی که با آن هم‌ارز یا مساوق‌اند و در تفکر فلسفی غالباً از مفهوم باری تعالی یا واجب‌الوجود نیابت می‌کنند، از قبیل مفاهیم «موجود نامتناهی» یا «موجود مطلقاً کامل»، هرکدام اگر در ظرف ذهن شریکی داشته باشد و دو تا شود، در این صورت، دو مفهوم خواهیم داشت: یکی مفهوم باری تعالی (موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل) و دیگری مفهوم شریک آن (شریک‌الباری). اما نفس وجود مفهوم دوم یا خود همین داشتن شریک ولو در ظرف ذهن، باعث می‌شود مفهوم نخست (باری تعالی یا موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل) از ابتدا دارای خصوصیت یا وصف نامتناهی یا کمال مطلق نبوده باشد؛ زیرا

لازمه عدم تناهی و کمال مطلق چیزی این است که آن چیز نامتناهی مطلق یا کامل‌ترین چیز است، اما اگر مفهوم نخست، ولو در ظرف ذهن شریکی داشته باشد و دو تا شود، مفهوم نخست (باری‌تعالی یا موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل) از ابتدا دارای خصوصیت یا وصف نامتناهی یا کمال مطلق نبوده و انسان قبلاً در مقام تصور آن دچار خطا شده است، چون چیز نامتناهی یا کامل‌ترین چیز لزوماً باید حتی در مقام تصور یا در حد مفهوم صرف نیز واحد (یکی) بوده باشد و اگر بتوان در مقام تصور یا مفهوم صرف نیز شریکی برای آن فرض کرد و آن را قابل دو تا شدن دانست، دیگر نمی‌توان آن را چیز نامتناهی یا کامل‌ترین چیز دانست: چیزی که شریکی داشته باشد، دیگر نامتناهی نیست، چون به وسیله شریکش محدود و لذا متناهی شده است؛ طبعاً چنین چیزی کامل‌ترین چیز هم نخواهد بود، چون شریکش هم به اندازه او کامل است. روشن است این‌که مفهوم باری‌تعالی یا موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل، مفهوم موجود نامتناهی یا کامل‌ترین موجود نباشد تناقض است. بدین‌سان، مفهوم باری‌تعالی یا موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل، یک مفهوم یگانه، واحد، بی‌نظیر و بی‌مانند است، یعنی حتی در مقام مفهوم و تصور صرف نیز واحد است و شریکی ندارد، اما مفهوم شریک‌الباری، در همان مقام مفهوم و تصور صرف نیز دست‌کم یک نظیر و یک مانند (بلکه یک نظیر و مانند برتر از خویش) دارد و آن مفهوم باری‌تعالی یا هر یک از مفاهیم هم‌ارز آن است.

بر این اساس، به نظر می‌رسد، برخلاف فرض مطرح در مثال فوق، مفهوم شریک‌الباری، برخلاف مفهوم باری‌تعالی یا واجب‌الوجود، در همان حمل اولی ذاتی نیز هیچ‌گونه ضرورتی ندارد، ولی مفهوم باری‌تعالی یا واجب‌الوجود دارای ضرورت مطلق (به حمل اولی ذاتی و به حمل شایع صناعی یا در ظرف ذهن و در ظرف خارج) است و لذا بر اساس نظریه معقولات ثانیه فلسفی و نظریه نفس‌الامر می‌توان بلکه لازم است که در مورد او از ذهن به خارج منتقل شد و از مفهوم او وجود خارجی او را نتیجه گرفت، اما در مورد شریک‌الباری هیچ‌گاه نمی‌توان چنین عمل کرد، یعنی نمی‌توان از مفهوم آن، وجود خارجی آن را نتیجه گرفت.

در حقیقت، پرسش اصلی این است که آیا مفهوم شریک‌الباری دقیقاً واجد همه خصوصیات مفهوم باری‌تعالی (یا واجب‌الوجود یا موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل) است یا نه؟ به نظر می‌رسد، پاسخ به این پرسش منفی است؛ زیرا اگرچه مفهوم شریک‌الباری واجد اکثریت اوصاف مفهوم باری‌تعالی (مانند فاعلیت و علیت مطلق، علم مطلق، اراده

مطلق، قدرت مطلق و ...) است، لیکن مفهوم باری تعالی دارای دو صفت مهم است که مفهوم شریک‌الباری فاقد آن دو است: یکی وجود ضروری و دیگری وحدت ضروری. این بدان معناست که وجود داشتن و واحد بودن، ضرورتاً در ذات مفهوم باری تعالی نهاده شده است و از آن انفکاک‌ناپذیر است، برخلاف مفهوم شریک‌الباری که چنین ضرورتی ندارد.

اکنون اگر باری تعالی (یا واجب‌الوجود یا موجود نامتناهی یا موجود مطلقاً کامل) حتی در مقام مفهوم و تصور صرف نیز واحد است و شریکی ندارد، پس مفهوم شریک‌الباری که این همه از آن سخن به میان می‌آید، از کجا پدید آمده است؟ می‌دانیم که فلاسفه و متکلمین اسلامی بر وحدت باری تعالی برهان می‌آورند و استدلال می‌کنند که شریک‌الباری صرفاً مفهومی در ذهن انسان و فاقد وجود خارجی است، و لذا آنان به وجود شریک‌الباری در ظرف ذهن یا به نحو مفهومی قائل‌اند، ولی وجود خارجی یا مصداقی آن را از طریق برهان رد می‌کنند؛ اصطلاحاً گفته می‌شود شریک‌الباری، به حمل اولی ذاتی شریک‌الباری است، نه به حمل شایع صناعی، بلکه شریک‌الباری به حمل شایع صناعی، مخلوق‌الباری است (یعنی مفهومی است در کنار دیگر مفاهیم موجود در ذهن انسان به مثابه مرتبه‌ای از واقعیت و لذا بالمآل مخلوق باری تعالی است) (مطهری، ۱۳۹۰: ۶۰۹).

با این حال، به نظر می‌رسد انسان صرفاً می‌تواند مفهومی اجمالی و مبهم از شریک‌الباری در ذهن خویش ایجاد کند (فلاسفه و متکلمین اسلامی نیز به وسیله برهان، وجود و مصداق خارج از ذهن را برای همین مفهوم اجمالی و مبهم شریک‌الباری یا واجب‌الوجود دوم رد می‌کنند)، لیکن انسان فاقد مفهومی دقیق از شریک‌الباری است، یعنی نمی‌تواند مفهومی جامع و مانع از شریک‌الباری در ذهن خود ایجاد کند. به عبارت بهتر، «شریک‌الباری» به معنای دقیق کلمه، تا حدی صرفاً یک لفظ (نام) است، لفظی که فاقد مرجع و مدلول عینی و حتی ذهنی است. همان‌گونه که مثلث دارای چهار زاویه و اجتماع نقیضین، دو لفظ فاقد مرجع و مدلول عینی و حتی ذهنی هستند، شریک‌الباری به معنای دقیق کلمه نیز تا حدی یک لفظ فاقد مرجع و مدلول عینی و حتی ذهنی است. روشن است که انسان هیچ‌گاه نمی‌تواند صورتی از مثلث دارای چهار زاویه یا اجتماع نقیضین (مثلاً جمع شدن روز و شب در زمان و مکان واحد) را حتی در ذهن و عقل خویش تصور کند، بلکه صرفاً می‌تواند این دو را به زبان آورد و وجودی لفظی از این دو ایجاد کند. در مورد شریک‌الباری به معنای دقیق کلمه نیز تا حدی وضع به همین منوال است؛ یعنی اگر انسان تصور درست و دقیقی از باری تعالی یا واجب‌الوجود داشته باشد، شاید حتی در مقام تصور و مفهوم نیز نتواند به

معنای دقیق کلمه «شریک»ی برای آن در نظر گیرد و او را دو تا فرض کند (چه رسد به ظرف عین و عالم خارج). ظاهراً انسان نمی‌تواند مفهومی از شریک‌الباری ایجاد کند که دقیقاً واجد همه خصوصیات و اوصاف ایجابی و سلبی باری تعالی یا واجب‌الوجود باشد؛ زیرا هر مفهومی از شریک‌الباری در ذهن انسان، چنان‌که پیش‌تر بیان شد، فاقد دو صفت مهم باری تعالی یا واجب‌الوجود خواهد بود: وجود ضروری و وحدت ضروری، و لذا چنین مفهومی هیچ‌گاه واجد همه خصوصیات باری تعالی یا واجب‌الوجود نخواهد بود، پس چنین به نظر می‌رسد که مفهومی دقیق از شریک‌الباری هیچ‌گاه در ذهن انسان شکل نخواهد گرفت.

حال اگر باری تعالی یا واجب‌الوجود، نه در مقام تصور و مفهوم و نه به طریق اولی در ظرف عین و عالم خارج از ذهن، ضرورتاً شریکی ندارد و دوتا نمی‌شود، پس در این صورت به نظر می‌رسد بتوان از صرف مفهوم باری تعالی یا واجب‌الوجود، وحدت خارجی او را نیز نتیجه گرفت، همان‌طور که در برهان وجودی، از صرف مفهوم او وجود خارجی او نتیجه گرفته شد. درحقیقت، اگر اعتبار برهان وجودی در اثبات وجود خدا پذیرفته شود و لذا اذعان شود که می‌توان از صرف مفهوم باری تعالی یا واجب‌الوجود، وجود خارجی او را نتیجه گرفت، در این صورت به نظر می‌رسد بر مبنای نظریه معقولات ثانیه فلسفی و نظریه نفس‌الامر در فلسفه اسلامی، انسان عقلاً مجاز باشد که اعتبار استنتاج وحدت واقعی و خارجی باری تعالی یا واجب‌الوجود را نیز از صرف مفهوم او بپذیرد، چه «وحدت» نیز همانند «وجود»، از معقولات ثانیه فلسفی و دارای خصوصیت نفس‌الامری است و لذا دارای همان احکامی است که بر وجود مترتب است.

بنا بر مجموع مطالب فوق، به نظر می‌رسد اگرچه تقریر اول برهان وجودی از طریق نقد کانت رد می‌شود، اما می‌توان به نحوی به نقدهای متفکران غربی و اسلامی بر تقریر دوم برهان وجودی پاسخ گفت و از آن دفاع کرد و آن را در اثبات وجود خدا هم‌چنان معتبر دانست.

۷. نتیجه‌گیری

در برهان وجودی یا وجودشناختی، تلاش می‌شود از خود وجود مفهوم خدا یا واجب‌الوجود در ذهن انسان، و نه از ویژگی‌های مخلوقات خارجی، مستقیماً وجود

خارجی خدا نتیجه گرفته شود. دو تقریر برهان وجودی و نقدهای سه‌گانه کانت بر این دو تقریر، از نظر گذشت. همچنین ملاحظه شد که آیت‌الله جوادی آملی ضمن نقد و رد نقدهای سه‌گانه کانت، مهم‌ترین نقد را بر برهان وجودی وارد کرده و نهایتاً آن را مغالطه دانسته و رد کرده است. در مجموع، به نظر می‌رسد تقریر اول برهان وجودی از طریق نقد کانت رد می‌شود، لیکن می‌توان ضمن پاسخ به نقد اصلی آیت‌الله جوادی آملی، با اتکا به نظریه معقولات ثانیه فلسفی و نظریه نفس‌الامر در فلسفه اسلامی به نحوی از تقریر دوم این برهان دفاع کرد و آن را در اثبات وجود خدا معتبر دانست.

پی‌نوشت

۱. در نوشتار حاضر، ملاحظه خواهد شد که نظر دسته نخست، نادرست است، چه در شرایطی خاص می‌توان از تحلیل یک مفهوم به واقعیت خارجی منتقل شد و حکمی درباره آن صادر کرد؛ نظر دسته دوم نیز غیر قابل پذیرش است، چه مقدمه‌های این برهان، توفقی بر نتیجه آن ندارند، بلکه برعکس، در این برهان نیز همانند دیگر براهین اثبات وجود خدا، نتیجه آن متوقف بر مقدمات است و لذا این برهان نیز یک اثبات به شمار می‌آید.
۲. برای مطالعه متن انگلیسی ر.ک: Descartes, 1986: 45-46.
۳. برای مطالعه متن انگلیسی ر.ک: Descartes, 1986: 45-46.
۴. برای مطالعه متن انگلیسی ر.ک: Kant, 1998: 567.
۵. حمل بر دو قسم است: اولی ذاتی و شایع صناعی. حمل اولی ذاتی آن است که موضوع و محمول، هم به لحاظ وجود خارجی و هم به لحاظ مفهوم ذهنی یکی باشند چنان‌که در جمله «انسان، انسان است» چنین است. حمل شایع صناعی آن است که موضوع و محمول صرفاً به لحاظ وجود خارجی یکی باشند اما به لحاظ مفهوم ذهنی دو چیز مختلف، مانند موضوع و محمول در جمله «آب، آن است که در حرارت صد درجه جوش می‌آید» (خوانساری، ۱۳۷۱: ۶۰). ملاحظه می‌شود که حمل اولی ذاتی، بیش‌تر ناظر به ظرف ذهن و مفهوم است، اما حمل شایع صناعی، به عالم خارج و مصداق نظر دارد.
۶. برای مطالعه متن انگلیسی ر.ک: Kant, 1998: 565.
۷. برای مطالعه متن انگلیسی ر.ک: Kant, 1998: 566-567.
۸. در قضیه تحلیلی، محمول از تحلیل موضوع به‌دست می‌آید و در موضوع نهفته است یا با آن این‌همانی دارد، مانند «جسم، دارای بُعد است»، اما در قضیه ترکیبی، محمول از ذات موضوع، خارج است یا با آن این‌نه‌آنی دارد، مانند «جسم، سنگین است». قضایای تحلیلی، ربطی به تجربه

ندارند، بلکه به مدد اصول ذهن یا عقل و بدون مدد تجربه اثبات می‌شوند، اما همه قضایای ترکیبی، تجربی هستند و فقط به مدد تجربه اثبات می‌شوند (نقیب‌زاده، ۱۳۷۴: ۱۶۷-۱۶۶).

۹. معقولات در فلسفه اسلامی بر دو قسم هستند: اولی و ثانیه. معقولات اولی عبارت‌اند از مفاهیمی که مستقیماً از اشیای خارجی انتزاع می‌شوند و مصادیق خارجی دارند، یعنی مفهوم آن‌ها ذهنی اما مصادیق آن‌ها خارجی است، و لذا هم عروض آن‌ها بر موضوع خارجی است و هم اتصاف آن‌ها به موضوع، مانند انسان و حیوان. اما معقولات ثانیه کلیاتی هستند که از مفاهیم ذهنی یا همان معقولات اولی انتزاع می‌شوند و منشأ ذهنی دارند، مانند کلیت (به معنای منطقی آن) و علیت، که در ذهن بر مفهوم انسان و حیوان حمل می‌شود. معقولات ثانیه بر دو قسم‌اند: منطقی و فلسفی. معقولات ثانیه منطقی آن دسته از محمول‌هایی هستند که عروض آن‌ها بر موضوع و اتصاف موضوع به آن‌ها هر دو ذهنی است، مانند کلیت و جزئیت (به معنای منطقی آن دو)، برخلاف معقولات ثانیه فلسفی که عروض آن‌ها بر موضوع ذهنی اما اتصاف موضوع به آن‌ها خارجی است، مانند وجود، ضرورت (به معنای فلسفی و نه منطقی)، علیت و وحدت. البته این تعاریف در فلسفه اسلامی با مناقشات فراوانی روبه‌رو بوده است (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۶: ۲۰۱-۱۹۸).

۱۰. واقع یا نفس‌الامر در فلسفه اسلامی صرفاً معادل عالم خارج نیست، بلکه اعم از خارج، ذهن و نفس است. برای توضیح این نکته باید به اقسام گزاره‌ها توجه کرد. اقسام گزاره‌ها به لحاظ ظرف تحقق موضوع آن‌ها عبارت‌اند از: ۱. گزاره ذهنی، گزاره‌ای است که موضوع آن، ذهنی است و در آن حکم بر امری ذهنی می‌شود، مانند این‌که «انسان، کلی است» و در این‌جا منظور از انسان، انسان ذهنی (مفهوم انسان) است، نه انسان خارجی؛ ۲. گزاره خارجی، گزاره‌ای است که موضوع آن در خارج است و در آن حکم بر امر خارجی می‌شود، مانند این‌که «تهران پایتخت ایران است» و در این‌جا منظور از تهران، واقعیت خارجی آن است؛ و ۳. گزاره حقیقی، گزاره‌ای است که موضوع آن اعم از امر موجود در خارج به صورت بالفعل یا غیربالفعل است، یعنی مطلق مصادیق محقق‌الوجود یا مقدرالوجود، مانند این‌که «مثلث، شکل دارای سه زاویه است» که در این‌جا هرگونه مثلثی در هر زمان و هر مکانی که موجود شده باشد یا موجود شود، چنین حکمی خواهد داشت. بنابراین ۱. واقع یا نفس‌الامر در گزاره‌های ذهنی، خود ذهن است، چون ذهن در مقایسه با بیرون ذهن، ذهنی است، اما فی‌نفسه یک امر کاملاً عینی است، همانند دیگر امور عینی؛ زیرا در درون انسان و در مقابل عالم خارج، تحقق و ثبوت دارد. پس ذهن نیز فی‌نفسه مرتبه‌ای از مراتب واقعیت و عین است. همان‌گونه که وجود عینی مجموعه‌ای از احکام دارد، وجود ذهنی نیز مجموعه‌ای از احکام دارد. پس در گزاره ذهنی، مطابقت گزاره با خودش مطرح نیست، بلکه مطابقت حاکی با محکی مطرح است اگرچه محکی در این قسم گزاره، ذهن است که

فی نفسه یک امر عینی و لذا واقعی است؛ ۲. واقع یا نفس الامر در گزاره‌های خارجی، عین و عالم خارج است؛ ۳. واقع یا نفس الامر در گزاره‌های حقیقی، ظرف بالفعل یا غیر بالفعل تحقق موضوع آن‌هاست. اما گذشته از این سه قسم گزاره، گزاره‌های نفسانی نیز وجود دارند، مانند این گزاره که «من اکنون گرسنه هستم». نفس و گرسنگی، اموری نفسانی هستند. در این گزاره‌ها نفس الامر همان نفس انسان است، لیکن آن گونه که ممکن است گمان شود، نفس و گرسنگی را نمی‌توان ذهنی دانست؛ زیرا نفس و گرسنگی فی نفسه یک امر ذهنی نیست، بلکه کاملاً عینی است، چه نفس فی نفسه مرتبه‌ای از مراتب واقعیت و عین است. بنابراین، نفس و امور نفسانی اگرچه ذهنی یا خارجی نیستند، اما عینی و واقعی هستند (ر.ک: دهباشی، ۱۳۷۳: ۳۸-۳۷).

منابع

- آیت‌اللهی، حمیدرضا (بی تا). ارزیابی «برهان‌های اثبات وجود خداوند در تفکر غربی و اسلامی»، قابل دسترس در: <https://www.academia.edu: Hamidreza Ayatollahy>
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۶). *عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه دین*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- خائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل نظری*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۴). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: مرکز نشر اسراء.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۱). *منطق صوری*، ج ۲، تهران: آگاه.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دهباشی، مهدی (۱۳۷۳). «تشکیک در نظریه مطابقت در صدق و کذب قضا یا از دیدگاه فلاسفه اسلامی»، فصلنامه معرفت، ش ۸، قم: مؤسسه پژوهشی آموزشی امام خمینی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۶). *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، جلد پنجم، مقدمه و پاورقی از مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- عباسزاده، مهدی (۱۳۸۹). «علیت در مکتب تجربی و فلسفه اسلامی»، *مجله ذهن* (فصلنامه تخصصی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط)، ش ۴۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۹). *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، کرمانشاه: باغ نی.
- گیسلر، ثرمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). *آموزش فلسفه*، ج ۱، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (شرکت چاپ و نشر بین الملل).
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۰). *شرح مبسوط منظومه (مجموعه آثار، ج ۹)*، تهران: انتشارات صدرا.
- نقیب‌زاده، میرعبدالحسین (۱۳۷۴). *فلسفه کانت؛ بیماری از خواب دگماتیسم*، تهران: آگاه.

Descartes, Rene (1986). *Meditations on First Philosophy*, Translated and edited by: John Cottingham, First published, Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (1998). *Critique of Pure Reason*, Translated and edited by: Paul Guyer & Allen W. Wood, First published, Cambridge: Cambridge University Press.

