

فلسفه دین، دوره ۱۵، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۷
صفحات ۵۴۳-۵۴۹

براهین سه گانه محقق خفری بر اثبات وجود خداوند و ارزیابی اشکالات

صدر المتألهین بر آن

حسین عشاقی^{*}، روح الله فروغی^۲

۱. استادیار، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران

۲. استادیار، دانشگاه ادیان، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۷؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۲/۲۳)

چکیده

محقق خفری از زمره فیلسوفانی بود که چندین برهان بر اثبات خداوند اقامه کرد و این براهین را دارای ویژگی‌های براهین صدیقین دانست. در این براهین با استفاده از اموری همچون حقیقت وجود و مجموعه موجودات، واجب‌الوجود اثبات شده است. ملاصدرا این براهین را ناتمام می‌داند، زیرا به عقیده وی میان فرد و طبیعت خلط صورت گرفته یا از راه وجود مجموعه موجودات استدلال شکل گرفته است، در حالی که تنها افراد مجموعه دارای وجود حقیقی هستند. در مقاله حاضر براهین خفری را به تفصیل تقریر و تبیین می‌کنیم و اشکال‌های ملاصدرا بر آن، ارزیابی قرار خواهد شد. نتیجه اینکه براهین خفری درست است و اشکالات ملاصدرا بر آن وارد نیست.

واژه‌های کلیدی

حقیقت وجود، مجموعه موجودات، مفهوم وجود، ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

ویژگی اصلی براهین صدیقین این است که واسطه اثبات حقیقتی هستند که مصداقاً با واجب‌الوجود تغیری ندارد و با اثبات آنها، واجب‌الوجود نیز اثبات می‌شود. تقریرهای مختلفی برای این براهین اقامه شده است (عشاقی، ۳۹۳). برخی بزرگان به اقامه تقاریر موفقی از چنین براهینی دست پیدا کرده‌اند و محقق خفری (ساعتچیان، ۱۳۸۷: ۶۸) نیز سه برهان به این شیوه اقامه کرده است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۶). ملاصدرا سخن محقق خفری را نمی‌پذیرد و براهین فوق را فاقد اتصاف به برهان صدیقین می‌داند و این براهین را نقد می‌کند. مرحوم علامه در تعلیقه خویش بر این عقیده است که طبق تفسیری از کلام خفری، این براهین نیز برهان صدیقین هستند و از این نظر ناقد دیدگاه ملاصدر است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱). نوشتار حاضر نخست به بیان و تبیین برهان‌های مذکور از سوی محقق خفری اختصاص یافته است و سپس نقدهای ملاصدرا بر این براهین بازگو می‌شود و سپس به ارزیابی آنها خواهیم پرداخت.

برهان اول: استلزام دور

اگر موجودات منحصر در ممکنات باشند، مستلزم دور است و دور باطل خواهد بود، پس باید واجب‌الوجودی نیز باشد (خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۶).

توضیح این برهان به بیان دو مقدمه وابسته است که در تبیین رابطه میان طبیعت و فرد وجود دارد. مقدمه نخست اینکه کلی طبیعی که آن را طبیعت نیز می‌نامند، همان ماهیت است که نسبت بر هر قید و شرطی و رای ذات خویش لایشراط است و حتی وجود و عدم نیز در آن نهفته نیست؛ بنابراین می‌تواند موجود یا معدوم شود. طبیعت یا همان کلی طبیعی دارای افرادی است که بر آنها صدق می‌کند، مثلاً انسان یک کلی طبیعی است که افراد بسیاری دارد که بر همه آنها انسان صدق می‌کند. طبیعت انسان در ضمن افراد خویش وجود می‌یابد یعنی هر گاه فرد انسان در خارج موجود شود، طبیعت انسان هم موجود گشته است. اما در اینجا سؤالی وجود دارد که آیا طبیعت برای وجود یافتن خویش نیازمند به فرد است یا مسئله بر عکس بوده و فرد برای وجود یافتن نیازمند به طبیعت است؟ به

تعبیر دیگر برای اینکه انسانی در خارج موجود شود، لازم است که ابتدا زید وجود یابد تا در پرتو تحقق زید، طبیعت انسان نیز محقق شود یا اینکه نخست طبیعت وجود می‌یابد و زید نیز به سبب داشتن بهره‌ای از این حقیقت، به صورت انسان موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که اگر ابتدا طبیعت موجود نشده باشد، فرد نیز موجود نخواهد بود.

در پاسخ به این سؤال دو دیدگاه مطرح شده است: دیدگاه فیلسوفان و دیدگاه عرفا.

بر اساس دیدگاه فلاسفه، هر طبیعتی در وجود خویش وابسته به وجود فرد است و تا فرد وجود پیدا نکند، طبیعت نیز موجود نخواهد شد (میرداماد، ۱۳۸۱: ۴۹؛ یزدی، ۱۴۱۲: ۴۹) به این دلیل که فرد حقیقتی به غیر از طبیعت به همراه عوارض مشخصه ندارد و کلی با وصف کلیت در خارج موجود نیست، بلکه برای موجود شدن به فرد نیاز دارد تا در ضمن فرد موجود شود. پس هنگامی که اولین انسان موجود می‌شود، کلی انسان نیز با موجود شدن آن موجود می‌شود و با وجود هر فرد دیگری از انسان، کلی دیگری در ضمن فرد جدید وجود می‌یابد؛ پس وجود طبیعت به وجود فرد وابسته است و بدون آن، طبیعت موجود نخواهد شد.

اما دیدگاه عرفا این است که وجود فرد وابسته به طبیعت است و ابتدا طبیعت انسان تحقق می‌یابد تا در سایه وجود آن، فرد نیز موجود شود؛ نه اینکه طبیعت در وجود یافتن نیازمند به فرد باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۹). این دیدگاه چنین استدلال می‌کند که ملاک اینکه زید فرد انسان است، این خواهد بود که طبیعت انسان در زید وجود یافته یا زید بهره‌ای از این طبیعت برده که فرد انسان شده است؛ پس طبیعت باید حقیقتی موجود باشد تا فرد از آن بهره‌مند شود و به تعبیر دیگر، هویت زید را طبیعت و عوارض شخصی او تشکیل داده‌اند و اجزای یک شیء می‌باید پیش از آن شیء وجود داشته باشند و به تعبیر دیگر اگر طبیعت مقدم بر افراد نباشد، فرد طبیعت، ملاک فرد بودن برای طبیعت را دارا نیست، چون ملاک فرد بودن این است که طبیعت بر او صدق کند و مادامی که طبیعت نیامده است، چگونه می‌توان این فرد را فرد برای طبیعت دانست؟ پس اگر طبیعت پیش از فرد نباشد، فرد نیز نخواهد بود. در سخن عرفا نیز به تقدم طبیعت بر فرد و نیازمندی فرد به طبیعت تصریح شده است و بر مدعای خویش ادله‌ای را اقامه کرده‌اند.

توجه به این مقدمه براهین خفّری را کامل می‌کند و دو برهان نخستین ایشان بر پایه همین مقدمه اقامه شده است.

با توجه به این نکته، در تقریر برهان می‌توان گفت: اگر موجود منحصر در ممکن باشد، پس اگر «موجودمّا» (موجودی) وجود داشته باشد، این موجود وابسته به «ایجادمّا» (ایجاد) است و این ایجاد نیز چون نیاز به ذات موجدی (ایجادکننده) دارد که نقش ایجاد را بر عهده بگیرد، خود نیازمند «موجودمّا» است و این به دور منجر می‌شود.

توضیح اینکه مقصود از موجودمّا در اینجا، «موجود ممکن غیر معین» است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۸، تعلیقۀ سبزواری). چنین موجودی چون ذاتاً ممکن است، نیازمند علت خواهد بود و از آنجا که این موجود فردی از افراد طبیعت «موجود» است، بر طبق مقدمۀ مذکور باید ابتدا طبیعت «موجود» تحقق یابد تا زمینه تحقق فرد، ایجاد شود. پس «موجودمّا» نیازمند وجود یافتن طبیعت «موجود» یعنی نیازمند موجودیت حقیقت لاشرط است. پس حقیقت لاشرطی «موجود» می‌باید قبل از «فرد غیر معین» موجود باشد. وجود این طبیعت نیز چون ممکن بالذات است، باید در پرتو ایجاد باشد و ایجاد نیز چون فردی از طبیعت «ایجاد» است، طبق مقدمۀ مفروض باید پیش از آن، طبیعت «ایجاد» وجود یافته باشد. به این ترتیب طبیعت «موجود» که ممکن بالذات است، وابسته به ایجاد خواهد بود و ایجاد که فرد است، وابسته به طبیعت «ایجاد» می‌شود، لذا طبیعت «موجود»، وابسته به طبیعت «ایجاد» است. از سوی دیگر طبیعت «ایجاد» چون ممکن بالذات است نیز، وابسته به موجودی است و موجودمّا طبق مقدمه، وابسته به طبیعت «موجود» می‌شود؛ پس طبیعت «ایجاد» نیز وابسته به طبیعت «موجود» است؛ بنابراین هر یک از دو طبیعت به دیگر وابسته است و این دور محسوب می‌شود.

روشن است که این دور، صرف‌نظر از افراد و بلکه در میان خود طبایع حاصل می‌شود. مقدمۀ دوم اینکه طبیعت لاشرط با تعدد افراد خویش متعدد نمی‌شود، بلکه بیش از یک طبیعت لاشرط برای افراد وجود ندارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۸۴). پذیرش این مقدمه برهان خفّری را کامل می‌کند و اگر این مقدمه پذیرفته نشود و طبیعت‌ها به تعداد افراد،

متعدد باشند؛ آنگاه با تعدد طبیعت‌ها، متوقف و متوقف‌علیه، با یکدیگر اختلاف دارند و دور برقرار نخواهد شد، اما در طبیعت نامتعدد چنین مفّری وجود ندارد (عشاقی، ۱۳۹۳: ۱۸۴).

نتیجه اینکه هیچ موجودی امکان تحقق ندارد، زیرا تحقق آن مستلزم دور است. تنها راه باقیمانده این خواهد بود که وجود واجب‌الوجود پذیرفته شود که در این صورت طبیعت ایجاد، وابسته به واجب یا طبیعت واجب است و طبیعت واجب، عین فرد واجب است و دیگر نیازمند علتی نیست تا ایجاد، نیازمند به وجود و وجود، نیازمند به ایجاد باشد؛ بلکه ایجاد محتاج به حقیقت واجب است و واجب از هر شیئی بی‌نیاز خواهد بود.

نقد بر برهان اول: نبود دور مستحیل

ملاصدرا بر استدلال فوق اشکال می‌گیرد و می‌گوید: دوری که در این استدلال ادعا شده است، دور باطل نیست؛ چون گرچه طبیعت ایجاد بر طبیعت وجود و طبیعت وجود بر طبیعت ایجاد وابسته است و ظاهراً دور است؛ این دور مصطلح باطل نیست، بلکه در واقع تسلسل غیرمحال است.

توضیح اینکه وقتی گفته می‌شود طبیعت الف، وابسته به طبیعت ب و طبیعت ب وابسته به طبیعت الف است، در حقیقت فردی از طبیعت الف، متوقف بر فردی از طبیعت ب خواهد بود و آن فرد طبیعت ب، متوقف بر فرد دیگری از طبیعت الف است؛ پس شخص متوقف و متوقف‌علیه متفاوتند؛ گرچه می‌توان گفت طبیعت الف به طبیعت ب و طبیعت ب به طبیعت الف، وابسته است؛ اما از آنجا که طبیعت در وجودش، وابسته به فرد خویش است، توقف اساساً در میان افراد واقع می‌شود. مثل اینکه گفته می‌شود مرغ بر تخم مرغ و تخم مرغ بر مرغ توقف دارد، اما این دور لفظی محسوب می‌شود و نه حقیقی؛ زیرا طبیعت به وجود فرد وابسته است، یعنی باید فردی باشد تا طبیعتی محقق شود پس فردی به فرد دیگر متوقف است و آن فرد نیز به فردی دیگر توقف دارد؛ لذا توقف شیء بر وجود خویش (توقف الشیء علی نفسه) را به‌دنبال نخواهد داشت.

ملاصدرا به شبیه چنین مغالطه‌ای که برای شهرستانی پیش آمده است، اشاره می‌کند. شهرستانی برای رد دیدگاهی که عالم را دارای ابتدای زمانی نمی‌داند و معتقد است که امتدادی بی‌نهایت وجود دارد، به این مسئله استناد می‌کند که در میان مرغ و تخم‌مرغ بالأخره باید از یکی از آنها شروع شده باشد، والا مستلزم دور خواهد بود؛ یعنی یکی از این دو طبیعت باید محقق شود تا شروع از جانب او باشد، والا اگر همواره بر هم متوقف باشند، هیچ‌گاه طبیعت مرغ یا تخم‌مرغ وجود نخواهد یافت (طوسی، ۱۴۰۵: ۱۶۹). خطای شهرستانی در این بوده که گمان کرده است، طبایع بر یکدیگر توقف دارند در حالی که افرادند که بر یکدیگر متوقف هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۹).

ارزیابی نقد بر برهان اول: وجود دور در میان طبایع

این اشکال ملاصدرا بر محقق خفری ناتمام است. در توضیح برهان خفری گفته شد که وجود طبیعت متوقف بر وجود فرد نیست، بلکه فرد، متوقف بر وجود طبیعت است و اگر قرار است فردی موجود شود باید در رتبه متقدم، طبیعت موجود شده باشد، لذا طبیعت‌ها هستند که بر هم تقدم دارند و دور در میان طبیعت‌ها وجود دارد. محقق خفری بر اساس مشی عرفانی خویش (شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۶۳؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷، تعلیقه طباطبایی) و با تکیه بر مبنای فوق، وجود طبیعت را مقدم بر فرد دانسته و استدلال خویش را بر این اساس پی‌ریزی کرده است. بنابراین می‌توان برهان او را نتیجه‌بخش دانست، زیرا همواره وجود طبیعت بر وجود فرد تقدم دارد و در استدلال فوق طبیعت «موجودما» و طبیعت «ابجادما» بر یکدیگر توقف دارند؛ بدون اینکه سخن از فرد این دو طبیعت در میان باشد و روشن است که چنین دوری محال خواهد بود، پس باید لااقل موجودی باشد که او نیازمند به هیچ موجود دیگری نباشد و این همان واجب‌الوجود است.

برهان دوم محقق خفری

تقریر اول: استحاله تقدم شیء بر خود

تقریر اول از برهان دوم ایشان این است: «موجود مطلق» یعنی «طبیعت موجود بدون هیچ قید و خصوصیت» (نه مطلق به معنای مقید به اطلاق) نیازمند به علت نیست، والا مستلزم تقدم شیء بر

خود است که محال خواهد بود، چون اگر طبیعت موجود، ممکن باشد، نیازمند علت است و این علت، یا خود همین طبیعت موجود است که مستلزم تقدم بر خویش می‌شود، یا فردی از این طبیعت است که از آنجا که طبق مقدمه اول مذکور در برهان قبل، فرد، وابسته به طبیعت است؛ پس طبیعت با یک واسطه، وابسته به خود می‌شود و باز هم تقدم شیء بر خود به میان می‌آید، زیرا باید آن طبیعت، موجود باشد تا فرد تحقق یابد و سپس فرد، همان طبیعت را محقق کند. محقق خفری این استدلال را مستحق این می‌داند که طریقه صدیقین نامیده شود، زیرا در آن از خود واجب به او استدلال شده است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۶).

به تعبیر گویاتر برهان محقق خفری را می‌توان به این صورت بیان کرد:

مقدمه اول اینکه «موجود مطلق موجود است» و مراد از موجود مطلق موجودی است که از هر گونه قید حتی قید اطلاق رهاست و لفظ مطلق در اینجا برای بیان عدم تقید «موجود» است به هر قیدی، نه اینکه خود قیدی باشد. بنابراین موجود مطلق به معنای موجود است، بر این اساس گزاره «موجود مطلق موجود است» به این معنا خواهد بود که طبیعت کلی موجود که از هر گونه قیدی و حتی قید اطلاق رهاست، موجود خواهد بود و نه معدوم. بر این اساس گزاره «موجود مطلق موجود است» گزاره درستی است، زیرا اگر این گزاره درست نباشد، باید نقیض آن که «موجود مطلق معدوم است» درست باشد، والا اگر هر دو کاذب باشند، ارتفاع نقیضین خواهد بود و اگر گزاره دوم درست باشد، عکس مستوی آن نیز درست است که «برخی معدوم‌ها موجود مطلق هستند» و بدیهی است که این گزاره نادرست خواهد بود، زیرا معنایش این است که برخی چیزهایی که معدوم هستند، موجود هستند و این عین تناقض است، پس گزاره «موجود مطلق معدوم است» نیز نادرست محسوب می‌شود، بنابراین نقیض آن که «موجود مطلق موجود است» درست است.

مقدمه دوم این است که طبیعت کلی هر موجودی، پیش از افراد آن وجود دارد، نتیجه اینکه موجود مطلق که هستی آن در مقدمه اول ثابت شد، علتی برای هستی خود ندارد، زیرا علت هستی آن، یا خود موجود مطلق است که مستلزم تقدم شیء بر خود است یا علت آن یکی از افراد خواهد بود که وجود فرد متوقف بر وجود طبیعت است، پس طبیعت

کلی موجود به دو مرتبه قبل از خود موجود شده است که محال محسوب می‌شود، پس علتی برای موجود مطلق وجود ندارد و چنین موجودی واجب‌الوجود بالذات است، زیرا هم موجود است و هم در وجودش نیازمند به علتی نیست (عشاقی، ۱۳۹۳: ۱۸۲).

نقد بر برهان دوم: عدم ورود اشکال در واحد بالعموم

ملاصدرا استدلال دوم خفری را مشتمل بر مغالطه می‌داند. به نظر وی یکی از شرایط تناقض این است که موضوع آن، واحد شخصی باشد، وگرنه در واحد بالعموم تناقض جاری نخواهد بود. به همین دلیل تقدم یک فرد بر خودش محال است، اما طبیعت می‌تواند قبل از خودش وجود داشته باشد به اینکه یک فرد آن، مقدم و فرد دیگر متأخر باشد. در این صورت از آنجا که طبیعت بر هر دو فرد صادق است، می‌توان گفت که طبیعت بر خود مقدم شده، اما این نحوه تقدم طبیعت بر خود، بدون اشکال است، زیرا طبیعت با دو فرد مختلف، مقدم و مؤخر می‌شود و در حقیقت، فردی از طبیعت بر فرد دیگر تقدم یافته و طبیعت به تعدد افراد متعدد است. اما اگر فردی باشد که خودش بر خودش تقدم داشته باشد، این تناقض و محال است (شیرازی، ۱۴۲۲: ۳۳۲). در اینجا نیز موجود صادق بر علت (در این فرض که علت را یکی از موجودات خاص بدانیم) شخصاً همان موجودی که معلول است، نیست؛ بلکه این دو موجود فقط در عنوان عام «موجود» مشترکند و وحدت بالعموم دارند، نه اینکه شخصاً یکی باشند، بنابراین از فرض مذکور تناقضی لازم نمی‌آید تا بتوان با بطلان تالی، بطلان مقدم را نتیجه گرفت (عشاقی، ۱۳۹۳: ۱۸۴). به همین جهت برهان خفری تمام نیست.

ارزیابی نقد دوم: ورود اشکال در طبایع

اشکال دوم بر اساس مبانی مشهور در رابطه فرد و طبیعت استوار است، اما بر اساس مقدمه نخستین که طبیعت را اصل، و فرد را نیازمند به او می‌دانست، اشکال ملاصدرا ناتمام است، زیرا «طبیعت موجود» باید وجود داشته باشد وگرنه نیازمند علت است و این علت یا خود طبیعت خواهد بود که به تقدم شیء بر خودش منتهی می‌شود یا علت، فرد طبیعت است که چون طبیعت پیش از فرد موجود است، باز هم طبیعت مقدم بر خود شده است که به تناقض منجر می‌شود.

قیصری نیز استدلالی شبیه به استدلال خفری اقامه کرده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۹۱) و حقیقت وجود را بدون علت می‌داند؛ چه در غیر این صورت تقدم شیء بر خود لازم می‌آید (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۷ - ۱۹). ملاصدرا در تعلیقه بر حکمه‌الاشراق، گویا سخن قیصری را پذیرفته است (شیرازی، بی‌تا: ۳۰۴) که معنایش بازگشت از اشکال خویش است.

تقریر دوم: عدم تقید طبیعت به علت

تقریر دوم از برهان دوم این است: موجودات از آن جهت که موجودند و بدون توجه به خصوصیات فردی، موجودند و دارای مبدأ فاعلی نیستند، زیرا ملاک نیاز به فاعل، رابطه امکانی است، اما ثبوت موجودیت برای موجود، ضروری خواهد بود، زیرا هر شیئی برای خود ضرورتاً ثابت است و رابطه ضروری بی‌نیاز از فاعل خواهد بود. از سوی دیگر مصداق «موجودات از آن جهت که موجودند» طبیعت موجود است که مقید به خصوصیتی نیست؛ و موجودیت برای موجود ضروری است، بنابراین این حقیقت، بدون علت موجود شده و بالتبع واجب‌الوجود بالذات است (خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۶).

برهان سوم محقق خفری: وجوب وجود مجموعه موجودات

مجموع موجودات از آن جهت که موجودند، محال است که معدوم باشد، به گونه‌ای که هیچ موجودی محقق نباشد. اما مجموعه ممکنات محال نیست که معدوم باشند. پس مجموعه موجودات، ممکن نیستند، پس واجب‌الوجودی در آنهاست (خوانساری، ۱۳۷۸: ۲۶).

توضیح اینکه صغرای برهان مذکور این است که مجموعه موجودات از آن جهت که وجود دارند، موجودند پس معدوم نیستند، زیرا اگر موجودات، از آن حیث که موجودند، معدوم باشند، معنایش این است که موجود معدوم باشد، چون مصداق موجودات از آن جهت که موجودند، طبیعت موجود است و معدوم بودن چنین طبیعتی تناقض آشکار است. قید «از آن جهت که موجودند» اساس این برهان است، چون اگر موجودات از جهت موجودیت، موجود نباشند، پس امکان معدومیت موجود، هست؛ اما امکان معدوم بودن موجود نیز، محال است، زیرا معنایش این می‌شود که موضوع یعنی «موجودات از جهت

موجود بودن» با محمول یعنی معدوم، متحدالمصداق باشند و این اجتماع نقیضین است. ممکن است اشکال شود که اگر برای مفهوم وجود، مصداق موجودی وجود داشته باشد، در این صورت معدوم بر او حمل نمی‌شود، اما ما مطمئن نیستیم که مفهوم وجود حتماً مصداق خارجی داشته باشد و قبل از اثبات مصداق برای آن، نمی‌توان سخن از تناقض به میان آورد. اثبات تناقض در ساحت مفهوم نیز فایده ندارد و مدعا را اثبات نخواهد کرد، پس این استدلال مصادره به مطلوب خواهد بود. این اشکال در سایر براهین صدیقین نیز وارد شده است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۶۱).

پاسخ اینکه در این براهین هیچ خلطی میان مصداق و مفهوم صورت نگرفته است و اصلاً بحث بر سر امتناع مفهوم نیست، بلکه مفهوم، مرآت و حاکی از محکی خویش است و انطباق مفهوم بر مصداق بالذات خود، قهری و ضروری خواهد بود. شاید محکی، مصداقی در خارج نداشته باشد، زیرا مصداق داشتن اعم از موجود بودن است و لازم نیست اگر شیئی دارای مصداق باشد، این مصداق، موجود نیز باشد تا ادعای مصادره شود، مانند محالات که مصداق دارند اما موجود نیستند، اما در گزاره‌ای که محمول بر موضوعی به حمل شایع حمل می‌شود، عقدالوضع آن عنوانی است که حاکی از محکی خویش است و محمول نیز بر همین محکی حمل می‌شود؛ یعنی محمول، با عنوان و مفهوم موضوع متحد نمی‌شود، بلکه با محکی آن متحد می‌شود و تناقض نیز در همین مرحله شکل می‌گیرد. پس آنچه اهمیت دارد «مطابقت مفهوم» مورد بحث است. مثلاً موضوع گزاره «اجتماع نقیضین محال است» عنوان اجتماع نقیضین نیست، بلکه مطابق این عنوان است که حکم به استحالة آن شده است، اگرچه قطعاً در خارج دارای مصداق موجود نیست.

در بحث مورد نظر نیز ادعا این است که درباره مصداقی که نمی‌دانیم وجود دارد یا ندارد، تناقضی شکل گرفته است؛ زیرا این مصداق از یک سو مطابق عنوان موجودیت و از سوی مطابق و مصداق عنوان معدوم است، چون معدوم نیز بر او حمل شده است. بنابراین یک مطابق واقعی که نمی‌دانیم در خارج وجود دارد یا ندارد، مطابق موجود و معدوم شده، پس یک تناقض در وعاء مصداق شکل گرفته است و تناقض در هر وعایی که باشد محال

است. مثلاً اسب بالدار در خارج وجود ندارد، اما اگر گفته شود که «اسب بالدار بی‌بال است» این تناقض است، گرچه مصداق این مفهوم امری کاملاً فرضی است، اما این مانع از استحاله تناقض در ظرف همین مصداق فرضی نخواهد بود و تناقض در این ظرف محال است، یعنی درباره همین مصداق فرضی نیز نمی‌توان حکم کرد که هم بالدار و هم بی‌بال است. برای چنین حکمی نه تنها به وجود مصداق در عالم خارج نیاز نیست، بلکه در این مثال یقین به نبود مصداق در خارج است و با این حال تناقض لازم می‌آید.

در محل مورد بحث نیز عنوان «موجودیت» محکی و مطابق و مصداقی دارد که عنوان مذکور با آن متحد است، از سوی دیگر «معدوم» نیز محکی و مطابقی دارد که بر آن صدق می‌کند. حال اگر این دو عنوان بر مصداق واحد صادق باشند، معنای آن اجتماع وجود و عدم در مصداق واحد است که محال محسوب می‌شود. بنابراین حمل معدوم بر آن غیرممکن است پس باید «موجود» بر او حمل شود. نتیجه اینکه مجموعه موجودات از حیث موجود بودن، موجود است و امکان ندارد که معدوم باشد و این معنای وجوب وجود است. آنچه گفته شد درباره صغرای برهان بود.

اما کبرای برهان این است که همه ممکنات می‌توانند معدوم شوند، زیرا طبق فرض همه موجودات ممکن هستند و هر ممکنی می‌تواند معدوم شود.

نتیجه اینکه قیاس شکل دوم به این صورت ساخته خواهد شد: مجموعه موجودات از آن جهت که موجودند، محال است که معدوم باشند و مجموعه ممکنات از آن جهت که ممکن هستند، می‌توانند معدوم شوند؛ پس مجموعه موجودات، مجموعه ممکنات نیستند و حداقل یک فرد از مجموعه موجودات است که عدم‌ناپذیر خواهد بود و این همان واجب‌الوجود است.

نقد بر برهان سوم: این همانی مجموعه و آحاد

ملاصدرا این استدلال را نیز دچار اشکال می‌داند. به نظر وی مجموعه موجودات چیزی غیر از افراد و آحاد مجموعه نیست، بلکه فقط آحاد، وجود واقعی دارند و محتمل است که همه این

آحاد ممکن و نیازمند به علت باشند، لذا معدوم بودن آنها محال نخواهد بود. اختلاف این دو مجموعه نیز فقط اختلاف در حیثیت است که از حیثی ممکن و از حیثی موجودند. پس اگر گفته شده که مجموعه موجودات از حیث وجود محال است که معدوم شود، سخن درستی است، اما ضرورت این قضیه «ضرورت به شرط محمول» است، یعنی محال خواهد بود که «مجموعه موجودات به شرط موجود بودن» معدوم باشند، لکن در ضروریه به شرط محمول، ضرورتی برای اخذ شرط نیست و می‌توان این شرط را در نظر نگرفت که بدون چنین شرطی، امکان عدم وجود دارد. مثلاً در «الانسان کاتب بالضروره مادام کاتب» اگر چه کتابت برای انسان مادامی که کاتب است، ضرورت دارد؛ لکن اصل وصف کتابت که به‌عنوان شرط اخذ شده است، برای انسان ضرورت ندارد و می‌تواند بدون آن، اخذ شود (رازی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۹۴). پس مجموعه موجودات همان مجموعه ممکنات نیست، اما مصداقاً یکی هستند؛ یعنی همان آحاد مجموعه ممکنات، آحاد مجموعه موجودات هم هست و دلیل اقامه‌شده، بیش از این را اثبات نخواهد کرد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۰).

ارزیابی نقد بر برهان سوم: ضرورت مجموعه موجودات

مرحوم علامه در حاشیه سفر این سخن ملاصدرا را نقد کرده‌اند و این برهان خفری را شبیه به برهان خود دانسته‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۰، تعلیقه طباطبایی). از دیدگاه ایشان محقق خفری به‌دنبال ساختن یک مجموعه موجودات دارای وحدت اعتباری نیست، بلکه به نظر خفری موجوداتی که وجود دارند (خواه به شکل آحاد و خواه به شکل مجموعه) نمی‌توانند معدوم باشند، یعنی نمی‌توان چنین مجموعه‌ای را پوچ و بدون واقعیت شمرد؛ زیرا قبول چنین امری مساوی با سفسطه است. بلکه باید پذیرفت که این واقعیت در جهان هستی وجود دارد، البته تحقق این واقعیت در قالب افراد یا مجموعه، در سرنوشت استدلال تأثیری ندارد، در حالی که صدرالمتألهین، بر قالب تحقق موجودات متمرکز شده و بر آن اشکال کرده است. برهان صدیقین علامه طباطبایی نیز تا حدی شبیه به این استدلال است که از راه پذیرش اصل واقعیت، واجب‌الوجود بودن آن را اثبات می‌کند. در اینجا نیز خفری به‌دنبال تکیه بر امری اعتباری به نام

مجموعه موجودات نیست تا با تأکید بر اعتباری بودن آن، تنها به وجود آحاد بسنده شده و مجموعه از آن جهت که مجموعه است، وجود حقیقی نداشته باشد؛ بلکه استدلال خفری متکی بر اصل واقعیت موجودات است که البته در ضمن مجموعه‌ای گرد آمده‌اند، اما تکیه بر اصل وجود آنها و نه وجود مجموعه است.

اشکال ضرورت به شرط محمول نیز ناتمام است. ضرورت به شرط محمول این است که حیثیتی و رای موضوع که موضوع فاقد آن بوده است، به موضوع ضمیمه شود و چنین حکم شود که سلب این ضمیمه در حال بودن آن با موضوع، امری محال خواهد بود. مانند کتابت که وصفی زائد بر انسان است که پس از انضمام آن به انسان، حکم می‌شود که کتابت برای انسان کاتب، امری ضروری است؛ در حالی که در مورد کنونی یک «موضوع» و یک وصف «موجود بودن» نیست تا گفته شود که سلب موجودیت از موضوع، محال است. به تعبیر دیگر «موجودیت» امری اضافه بر وجود موضوع نیست تا به او ضمیمه شده باشد، بلکه از ابتدا موضوع گزاره «موجود» بوده است، یعنی فقط به جنبه موجودیت موضوع نگاه و از سایر جنبه‌ها صرف نظر کرده‌اند. موضوع این گزاره موجودیت است و چنین موضوعی نمی‌تواند معدوم باشد، والا تناقض خواهد بود، بر خلاف به شرط محمول که سلب آن امتناع ذاتی ندارد، پس در صورتی این مورد از موارد ضروریه به شرط محمول می‌شود که موجودیت، زائد بر ذات موجود باشد؛ در حالی که گزاره قضیه موجود از حیث موجودیتش است که عدم‌پذیر نخواهد بود و از اقسام ضروریه ازلیه خواهد بود.

نتیجه‌گیری

از آنچه تقریر شد، روشن می‌شود که براهین سه‌گانه محقق خفری بر وجود خداوند، براهین صدیقین به‌شمار می‌روند. برهان نخست با بهره‌گیری از استحاله دور، واجب‌الوجود را اثبات کرد و دور همان‌گونه که در واحد شخصی جاری است، در واحد نوعی نیز جاری خواهد بود؛ برهان دوم از راه بی‌نیازی موجود مطلق به علت، اثبات کرد که باید واجب‌الوجودی موجود باشد و دور مورد استناد در این برهان، گرچه دور در میان طبایع است، توقف در میان طبایع نیز مانند توقف

در میان افراد، مستلزم استحاله خواهد بود؛ در برهان سوم با استناد به وجود مجموعه موجودات و تفاوت آن با مجموعه ممکنات، به این نتیجه رسید که فردی در مجموعه موجودات وجود دارد که در میان مجموعه ممکنات جای او خالی بوده و این همان واجب‌الوجود است و امکان دست برداشتن از وصف موجودیت برای چنین مجموعه‌ای محال است. به این ترتیب با تمسک به امور مذکور می‌توان واجب‌الوجود را اثبات کرد. گمان می‌رود که اختصارگویی در بیان این براهین از سوی محقق خفری، راه را برای انتقاد بر آن گشوده است.



منابع

۱. ابن‌ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید القواعد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهرا.
۳. خوانساری (۱۳۷۸). الحاشیه علی حاشیه الخفزی علی شرح التجرید، قم: کنگره محقق خوانساری.
۴. رازی، فخرالدین (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیها، مقدمه و تصحیح از دکتر نجف‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵. ساعتچیان، فیروزه (۱۳۸۷). خفزی فیلسوف و منجم نامدار مکتب شیراز، کتاب ماه فلسفه، شماره ۱۳، سال ۱۳۸۷: ۶۸ - ۱۰۳.
۶. صدر المتألهین (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۷. _____ (۱۴۲۲ ق). شرح الهدایه الاثیریة، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۸. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی، تهران: انتشارات حکمت.
۱۰. _____ (بی‌تا). تعلیقہ علی حکمه الاشراق، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ ق). مصارع المصارع، قم: مکتبه آیه‌الله مرعشی.
۱۲. عشاقی، حسین (۱۳۹۳). برهان‌های صدیقین، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. قیصری، محمد داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
۱۴. میرداماد، محمد باقر (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. یزدی، عبدالله بن شهاب‌الدین (۱۴۱۲ ق). الحاشیه علی تهذیب المنطق، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.