



<https://ui.ac.ir/en>

**Journal of Comparative Theology**

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 1, No.25, Spring & Summer 2021. pp.19-20

Received:01/08/2016 Accepted: 24/10/2020

## **A Critique of the Existential Argument Based on the Prediction Difference by One of the Commentators of Sadr al-Mutallahin**

**Mohammad Meshkat\***

\*Corresponding author: Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran  
mohammad.meshkat@yahoo.com

### **Abstract**

The existential argument in contemporary Islamic philosophy has been criticized on the basis of one of the initiatives and innovations in this philosophy. This innovation is about discussing propositions and their division and the condition of contradiction. This critique is more concerned with Anselm's argument. But it also includes other narratives of the existential argument, especially Descartes. Javadi Amoli, one of the commentators and followers of Sadr al-Muta'allehin of Shiraz, made a relevant criticism. The main aim of the present study is to analyze Javadi Amoli's critique of the existential argument, in addition to the author's critique and evaluation. One of the authors' critiques and evaluations has also been proposed and criticized by the author of this study. Although the aim of this study apparently has two components: the author's evaluation from Javadi Amoli's point of view and the author's evaluation of one of the author's critique of Javadi Amoli, this duality is purely apparent and the research problem is the same. The study confirms Javadi Amoli's critique of the existential argument based on the difference between the two predictions. As a result of this evaluation, the extent to which this critique needs to be reviewed and, at the same time, its resilience to criticism is explained.

**Keywords:** Predication, Primary and Essential Predictions, Common Technical Predication, Existential Argument, Javadi Amoli.

### **References**

- Cottingham, J. (Ed.) (1996). *Descartes' Meditations on First Philosophy*. London: Cambridge University Press.
- Davies, B., & Evans, G. R. (Ed.) (1998). *The Major Works of Anselm*. Oxford: Oxford University Press.
- Fallahi Assadollah, et al. (2010). The First and Common Connotation in terms of the Case and in terms of Subject and Reduction of the Second Meaning in the First Meaning. *Qom University Research Quarterly*, 4(3), 27-5.
- Hairi Yazdi, M. (1992). Introduction to the Book of Asfar. *Journal of Iranology*, 16, 707-712v

- Hojjati, M. A., & Zaraatpisheh, M. (2011). Essential Primary Predication and Technical Common Predication Devoted to Subject and Proposition. *Journal of Metaphysics*, 9(10), 33-46.
- Javadi Amoli, A. (1993). *Writing the Rules*. First Edition. Qom: Al-Zahra Publication.
- ————. (1996). *Rahiq Makhtoum*. First Edition. Qom: Esra Publishing Center.
- ————. (1999). *Explanation of Proofs of God*. Third Edition. Qom: Esra Publishing Center.
- ————. (2007). *Sarcheshmeh Andisheh*. First Edition. Qom: Esra Publishing Center.
- Mirbagheri, M. (2001). A Study of the issue of Prediction in Islamic Philosophy. *Matin Research Journal*, 11(12), 176-143.
- Modarres Zanozi, A. (1984). *Hamaleh Treatise*. First Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company.
- Motahari, M. (1989). *The Detailed Description of the System*. Fifth Edition. Tehran, Hekmat Publication.
- Plantinga, A. (2002). *God, Freedom, and Evil*. The United States of America: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Sadr al-Muta'allehin (n.d). *Al-Hikma al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-Aqliya al-Arba'a*. First Edition. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi,
- ———— (n.d). *Al-Hikma al-Muta'aliyyah fi al-Asfar al-Aqliya al-Arba'ah*. First Edition. Beirut: Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi,
- ———— (n.d). *Al-Shawad al-Rabubiyya*. Fourth Edition. Qom: Book Garden Publishing Center.
- ———— (n.d). *Kitab al-Masha'ir*. Second Edition. (n.p). Tahoori Publication.
- Tabatabai, M. H. (1983). *The End of Wisdom*. First Edition. Qom: Islamic Publishing Foundation for the Association of Teachers.
- , ———— (1985). *The Beginning of Wisdom*. Qom: Islamic Publishing Foundation for the Association of Teachers.
- Vaezi, A. (2003). Analytical Study of Anselm's Existential Argument. *Shenakht Journal of Shahid Beheshti University*, 40, 160-129e
- ———— (2005). *Existential Argument from Anselm to Kant*. First Edition. Tehran: Islamic Culture Publishing Office.
- Zaraatpisheh, M. (2014). *The First and Common Carry of a Historical Approach*. First Edition. Tehran: Research Institute of Iranian Wisdom and Philosophy.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و پنجم، بهار و تابستان ۱۴۰۰

ص ۸۵-۹۶

تاریخ وصول: ۱۳۹۵/۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۸/۳

## تحلیل و ارزیابی نقدِ برهان وجودی بر مبنای تفاوت حملین توسط یکی از شارحان صدرالمতألہین

محمد مشکات<sup>۱</sup>، دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

mohammad.meshkat@yahoo.com

### چکیده

برهان وجودی در فلسفه اسلامی معاصر، بر مبنای یکی از ابتکارات و نوآوری‌های موجود در این فلسفه، نقد شده است. این نوآوری مربوط به بحث گزاره‌ها و تقسیم آنها و شرط تناقض است. این نقد، بیشتر ناظر به برهان وجودی آنسلم است؛ اما سایر روایت‌های برهان وجودی، به ویژه دکارت را نیز در بر می‌گیرد. جوادی آملی، یکی از شارحان و پیروان صدرالمتألہین شیرازی، نقد مزبور را انجام داد. مسئله اصلی این تحقیق، تحلیل و ارزیابی این نقد است. برای ارزیابی دقیق‌تر نقد جوادی آملی بر برهان وجودی، علاوه بر نقد و ارزیابی نگارنده، نقد و ارزیابی یکی از نویسندگان نیز مطرح و از سوی نگارنده نقد و ارزیابی شده است. مسئله این پژوهش هرچند به ظاهر دارای دو جزء ارزیابی نگارنده از دیدگاه جوادی آملی و نیز ارزیابی نگارنده از نقد یکی از نویسندگان بر جوادی آملی است، این دوگانگی صرفاً ظاهری است و مسئله تحقیق واحد است: تحلیل و ارزیابی نقد جوادی آملی بر برهان وجودی بر مبنای تفاوت دو حمل. در نتیجه این ارزیابی، میزان نیازمندی این نقد به بازبینی و در عین حال، پایداری آن در برابر انتقادهای برآمده تبیین می‌شود.

### واژه‌های کلیدی

حمل، حمل اولی ذاتی، حمل شایع صناعی، برهان وجودی، آنسلم، جوادی آملی

<sup>۱</sup>مسئول مکاتبات

## مقدمه

مانند پلنتینجا این بار استدلالی متفاوت را تجربه می‌کنند و به همین دلیل، شاید این بار نظر آنها درباره‌ی وجه ابطال دگرگون شود؛ دوم آنکه آنها با ظرفیت‌های جدیدی در تفکر فلسفی آشنا می‌شوند.

نکته‌ی دیگر اینکه صرف نقد جوادی آملی هدف اصلی نیست؛ بلکه به‌طور خاص، میزان استحکام و پایداری آن در برابر ارزیابی‌های نگارنده و برخی از نویسندگان معاصر مدنظر است. چنانکه خواهد آمد نگارنده انتقاد یا اصلاحیه‌ی خود را بر بیان جوادی آملی وارد می‌داند؛ اما انتقادهای نویسندگان مدنظر را ناوارد می‌داند و به نقد این انتقاد خواهد پرداخت. بدیهی است نقد این انتقاد می‌تواند استحکام و پایداری نقد جوادی آملی را بر برهان وجودی آشکارتر سازد.

## پیشینه

آثار و مقالات درباره‌ی برهان وجودی بسیارند؛ اما از میان آنها دو مقاله‌ی ذیل به موضوع مقاله‌ی حاضر در حدودی که بیان خواهد شد، نزدیک‌ترند؛ البته مقاله‌ی حاضر دارای وجوه امتیاز و تفاوت‌هایی است که آن را از آن دو متمایز می‌سازد.

براساس جستجوی انجام‌شده آثار مشابه با موضوع این مقاله از این قرارند:

مقاله‌ی اول: افضل‌ی، علی، بررسی دیدگاه آیت‌اله جوادی آملی، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره دوم ص ۱۹-۱.

این مقاله با مقاله‌ی حاضر، باوجود تشابه تقریبی اسمی، دست‌کم از سه نظر متفاوت است؛ نخست اینکه مقاله‌ی نامبرده در بخشی از خود به تبیین چند تقریر از برهان وجودی می‌پردازد؛ اما در مقاله‌ی حاضر، هدف، تبیین تقریرهای مختلف برهان وجودی نیست. دوم اینکه مقاله‌ی نامبرده به اجزای بیان جوادی آملی شامل تفاوت حملین و بحث شریک‌الباری پرداخته است؛ اما در مقاله‌ی حاضر صرفاً بر تفاوت حملین تمرکز شده است. پس مقاله‌ی حاضر از این دو نظر نسبت به مقاله‌ی نامبرده اخص است. تفاوت سوم و مهم‌ترین تفاوت این است که مقاله‌ی نامبرده رویکرد صرفاً انتقادی و سلبی به دیدگاه جوادی آملی دارد؛ در حالی که در مقاله‌ی حاضر، هرچند به نقد و

نخست باید به اهمیت تداوم بررسی این برهان، با وجود سابقه‌ی طولانی، اشاره شود؛ زیرا در غیر این صورت، ارزش تحقیق در این باره نامشخص می‌ماند. اهمیت این بررسی از چند جنبه است:

اهمیت نخست، آشنایی با رویکردهای نوین در بررسی این برهان است. اهمیت دوم در این است که - چنانکه آلوین پلنتینجا نیز گفته است - برهان وجودی سبب شده است بسیاری از مسائل فلسفی مانند محمول یا صفت بودن وجود و ... به‌طور عمیق بررسی شوند (نگاه کنید به Plantinga, 2002, p:85). اینک بررسی برهان وجودی، با رویکردهای نوین - گذشته از مواردی که پلنتینجا در ارجاع یادشده اشاره کرده است - می‌تواند مسایل جدید و عمیقی را مانند مباحثی نوین در باب حمل در گزاره‌ها و بازنگری در شرایط منطقی تناقض، برای دنیای غرب به بحث بگذارد. اهمیت سوم آنکه به نظر می‌رسد با توجه به اینکه اندیشه‌ی غربی به مسئله‌ی تفاوت حملین، یکی از نوآوری‌های فلسفه‌ی اسلامی، دست نیافته است، تعیین دقیق وجه نادرستی برهان وجودی در این اندیشه دشوار شده است؛ اما در فلسفه‌ی اسلامی به دلیل برخورداری این نوآوری، امکان تعیین دقیق وجه نادرستی آن فراهم شده است. پلنتینجا در بیان یکی از دلایل توجه و جذابیت این برهان می‌افزاید گرچه این برهان در نگاه اول نادرست به نظر می‌رسد، تعیین دقیق وجه نادرستی آن بسیار دشوار است. او می‌گوید من باور ندارم زمانی فیلسوفی توانسته باشد برای برهان وجودی در صور گوناگونش، ابطالی قاطع و نهایی ارائه کرده باشد (Plantinga, 2002, p: 86).

اکنون اگر ما بتوانیم با تکیه بر فلسفه‌ی اسلامی (در اینجا براساس) یکی از شارحان فلسفه‌ی صدرایی، جوادی آملی، وجه ابطال جدیدی را بر مبنای مطالب اشاره‌شده در فلسفه‌ی اسلامی نشانی دهیم و ضمن نقد آن، از آن دفاع کنیم، می‌توان حدس زد برای خواننده‌ی غربی و برای کسانی که با فلسفه‌ی اسلامی آشنایی کافی ندارند، از دو نظر قابل مطالعه و جذاب خواهد بود: نخست آنکه افرادی

از یک لحاظ با هم متحد باشند؛ در حالی که از لحاظی دیگر مختلف‌اند» (طباطبایی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۱). صدرا در *شواهد الربوبیه* گوید «در وحدت نحوه‌ای از کثرت هست؛ چنانکه در کثرت نحوه‌ای از وحدت وجود دارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۱۸۱)؛ البته باید توجه داشت در واقع، هوهویت و حمل همان اتحاد است؛ اما لحاظ مغایرت فقط برای آن است که تا نحوه‌ای دوگانگی در کار نباشد، سخن گفتن از این همانی ممکن نمی‌شود.

تفاوت حملین: یکی از ابتکارات فلسفی پدیدآمده در فلسفه اسلامی، مسئله تفاوت حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است. با توجه به آنچه در ذیل عنوان قبلی گفته شد، هرگاه موضوع و محمول در مفهوم و ماهیت، این‌همانی اتحاد داشته باشند و اختلافشان صرفاً اعتباری باشد، چنین حملی، اولی ذاتی است. اختلاف اعتباری مانند اختلاف به اجمال و تفصیل، مانند انسان حیوان ناطق است یا مانند جایی که توهم مغایرت و انسلاب هست؛ مانند انسان انسان است. وجه نامگذاری این حمل به حمل اولی ذاتی این است که از لحاظ اینکه برای تصدیق این حمل صرفاً کافی است موضوع و محمول تصور شود، اولی نامیده‌اند و از لحاظ اینکه محمول در واقع همان ذات موضوع است، آن را ذاتی نامیده‌اند. یا به تعبیر صدرا چون صدق و کذب آن از اولیات است، اولی نامیده شده و چون فقط درباره ذاتیات صادق است و کاربرد دارد، ذاتی نامیده می‌شود (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۸۷) و در مقابل، هرگاه موضوع و محمول در وجود، این‌همانی و اتحاد داشته باشند، اما در مفهوم و ماهیت مغایر باشند، چنین حملی، حمل شایع صناعی نام می‌گیرد. این حمل نیز از لحاظ شیوع کاربرد آن در میان مردم، شایع و از لحاظ کاربرد آن در علوم و صنایع، صناعی نامیده شده است. نکته مهم در اینجا - که در نقد برخی از انتقادهای بر جوادی آملی سودمند واقع می‌شود - این است که وقتی می‌گوییم در حمل شایع صناعی اتحاد موضوع و محمول در وجود است، مراد از این وجود اعم از وجود خارج از ذهن و وجود ذهنی است؛ یعنی هرگاه موضوع و محمول در وجود خارجی یا در وجود ذهنی وحدت داشته باشند، اما از لحاظ مفهومی متغایر باشند، این حمل، حمل شایع صناعی است.

ارزیابی برهان جوادی آملی پرداخته شده، صرفاً به وجه انتقادی بسنده نشده و در نهایت رویکرد ایجابی و دفاعی به این برهان شده است؛ به همین علت، نقدهایی از این قبیل ارزیابی و ابطال شده‌اند؛ البته در اینجا روی سخن چندان با نویسنده نامبرده و امثال او نخواهد بود؛ زیرا عمده استدلال او در نقد، چنانکه خود او اشاره کرده، مسبوق به نویسنده کتاب *برهان وجودی از آنسلم تا کانت* است و در مقاله حاضر به طور مستقیم، آن مؤلف مدنظر قرار گرفته است. چنانکه به تناسب، باز هم به نویسندگانی که در جزئی از انتقاد با نویسنده کتاب یادشده مشابه‌اند، اشاره شده است.

مقاله دوم: موسی وند، محسن، ۱۳۸۸، نقد و بررسی ارزیابی فلاسفه اسلامی از برهان وجودی، کتاب ماه فلسفه، شماره ۲۴.

موضوع این مقاله نیز چنانکه آشکار است، نسبت به موضوع مقاله حاضر بسیار اعم است؛ البته این مقاله در بخشی بسیار کوتاه به انتقاد از نقد نویسنده کتاب *برهان وجودی از آنسلم تا کانت* اشاره داشته است. اینک بعد از مقدمه و پیشینه، ابتدا باید درباره سه عنوان بحث کنیم: حمل، تفاوت حملین و مصداق و مفهوم.

### حمل و اقسام آن

بحث را در این قسمت باید در ضمن چند نکته شایان توجه قرار داد.

حمل یا هوهویت یا این‌همانی: در بسیاری از متون فلسفی اسلامی، بحث هوهویت یا این‌همانی یا حمل مطرح شده است. در هر حملی یک جهت وحدت یا اتحاد لازم است و یک جهت کثرت یا اختلاف؛ زیرا در غیر این صورت، حمل چیزی بر چیزی ممکن نیست و معنا نخواهد داشت. فلاسفه اسلامی این بحث را معمولاً در مبحث وحدت مطرح می‌کنند؛ چنانکه بحث غیریت یا این‌نه‌آنی در مبحث کثرت می‌آید (نگاه کنید به: صدرالمتألهین، ۲۰۰۲، ج ۲: ۶۹، صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۱۸۱، طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۴۱ و طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۰۱). در *بدایه آمده است* «هوهویت عبارت است از آنکه دو چیز

و میرداماد نیز سراغ یافته‌اند.<sup>۱</sup>

۱. یکی دیگر از معاصرین نیز تفاوت حملین و اعتبار وحدت حمل را در شرایط تناقض از ابتکارات صدرا شمرده است؛ ضمن اینکه او نیز مانند مطهری، هرچند به تعبیر کلی تر، بدون آنکه متعرض مسئله تمایز حملین شود، اظهار داشته است ابتکار همه‌جا به آن معنی نیست که آرا و نظریات نویسنده کاملاً بی‌سابقه است؛ بلکه ممکن است در مسائلی آرای دیگران را با تصرفاتی آورده باشند و تنها ابتکار او در لواحق است که بر آنها می‌افزاید (حایری یزدی، ۱۳۷۱: ۵۷).

دیگری از نویسندگان معاصر ایرانی نیز اصطلاح حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی را از ابتکارات صدرا می‌داند؛ ضمن آنکه تصریح می‌کند چنان نیست که در عبارات گذشتگان اشاره‌ای هم به آن دو نتوان یافت و آنگاه به عباراتی از ابن‌سینا اشاره می‌کند که بدون آنکه نامی از این دو حمل برده باشد، به معنای آن دو اشاره شده است (میرباقری، ۱۳۸۰: ۲-۱۵۱). او در بخش دیگری از مقاله از صدرا به‌عنوان نخستین شخصی یاد می‌کند که برای تناقض علاوه بر وحدت‌های هشت‌گانه، شرط وحدت حمل را نیز می‌افزاید (همان: ۱۷۰).

اما برخی دیگر از نویسندگان معاصر ایرانی، گامی بیشتر برداشته‌اند و گفته‌اند: از زمان صدرا یا اندکی پیش از آن، فلاسفه با تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، سعی داشتند تعارضات موجود در برخی مسائل فلسفی را حل کنند (حجتی و زراعت‌پیشه، ۱۳۹۰: ۳۴). این دو نویسنده در قسمت دیگری از مقاله، تنها بیان رسمی آن را متعلق به صدرا دانسته‌اند (حجتی و زراعت‌پیشه، ۱۳۹۰: ۴۳)؛ اما یکی از دو نویسنده مزبور بعد از انگلیسی‌نگاری مقاله یادشده و ارسال آن برای یک مجله انگلیسی، در اثنای داوری آن متوجه می‌شود پیشینه تاریخی این بحث برای آن مجله اهمیت بسیار دارد؛ از این روی بر آن می‌شود رساله خود را به تحقیق در این امر اختصاص دهد. او با ارجاعات دقیق، کاربرد این دو اصلاح را در محققان پیش از صدرا از قبیل محقق دوانی و میرداماد نشان می‌دهد؛ ضمن آنکه کثرت استعمال این دو حمل را در آثار صدرا نسبت به اسلاف او مشخص ساخته و گوناگونی اسامی این دو حمل را نیز در آثار صدرا نسبت گذشتگان برملا کرده است. از نظر این نویسنده، انتساب این تمایز حملین به صدرا تنها به این دلیل موجه است که تا مدت‌ها پس از او، تحت تأثیر شهرت او و استفاده فراوانش از تمایز حملین، چنین گمان شده که او مبدع این تمایز است (حجتی و زراعت‌پیشه، ۱۳۹۳: ۲۴-۹).

تحقیق نویسنده مزبور بسیار ارزشمند است، اما صرفاً با لحاظ این نکته کوچک که چنان که در اقوال یاد شده در اینجا ملاحظه می‌شود بسیاری از افراد حتی کسانی که این تمایز را از ابتکارات صدرا می‌دانند ظاهراً تا حدودی و البته با تفاوت درجه، متوجه وجود پیشینه بوده‌اند، هرچند این توجه در غالب موارد- تا حد اطلاع نگارنده - در حدی که در کار نویسنده محترم دیده می‌شود نبوده است. به ویژه برخی از نویسندگان فوق از طرف نویسنده محترم با ذکر نام و به طور مشخص مورد داوری قرار گرفته است در حالی که چنان که در بالاتر گفته شد آن نویسنده به وجود پیشینه در ابن‌سینا البته نه در نام گذاری بلکه در معنا اشاره کرده است (نگاه به زراعت‌پیشه، ۱۳۹۳؛ پانوشت ص ۱۲). ثانیاً چنان که نویسنده محترم گفته است نباید از یاد ببریم که صدرا نسبت به اسلاف خود از دو حمل و تفاوت آنها بسیار زیاد استفاده می‌کند و سوم آن که طبعاً صدرا به موازات این کثرت کاربرد نسبت به گذشتگان خود معضلات بیشتری را با توجه به تفاوت حملین گره گشایی می‌کند.

البته این دو حمل در آثار دوانی، میرداماد و صدرا اسامی متعددی یافته‌اند؛ به‌طور مثال، حمل شایع در اسفار (صدرالمتألهین، ۲۰۰۲، ج ۱: ۲۸۶) و مشاعر حمل متعارف نام گرفته‌اند و حمل اولی ذاتی در مشاعر (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۱۰) اولی غیر متعارف نامیده شده‌اند. برخی از پژوهشگران، اسامی مختلف این دو حمل را در بسیاری از آثار سه فیلسوف مزبور جستجو کرده‌اند (زراعت‌پیشه، ۱۳۹۳، پانوشت: ۱۹-۱۷). آقا علی مدرس زنوزی نیز در رساله حملیه اسامی متعددی با ذکر وجه نامگذاری برای حمل شایع آورده است (مدرس زنوزی، ۱۳۶۳: ۱۰).

تاریخچه تفاوت حملین: تمایز حملین و موارد کاربرد آن، در خارج از فلسفه اسلامی سابقه ندارد؛ اما آیا در حوزه فلسفه اسلامی این از ابتکارات صدرا است یا پیش از او سابقه داشته است. اهمیت این پرسش چیست و ارتباطش با مسئله این مقاله کدام است. اهمیت و ارتباط این پرسش این است که با روشن شدن این پاسخ معلوم می‌شود پاسخ جوادی آملی به آنسلم از لحاظ تاریخ فلسفه بر مبنای کدام فرد یا بر مبنای کدام افراد یا کدام مقطع از دوره‌های فلسفه اسلامی انجام می‌شود. به‌علاوه اینکه به کمک این تاریخچه می‌توان برخی از انتقادهای متوجه به نقد جوادی آملی را دفع کرد.

بعد از صدرا غالباً گمان بر این بوده است که تمایز حملین از ابتکارات صدراست. مطهری، یکی از شارحان مهم صدرا گفته است تا جایی که جستجو کرده، این تمایز را در سخنان دیگران نیافته است. او می‌افزاید صدرا این را از ابتکارات خودش شمرده است؛ هرچند از سخنان او در تعلیقه حکمه الاشراف ممکن است استنباط شود واقعاً کسی غیر از او از این تمایز سخن نگفته است؛ البته مطهری در انتها می‌افزاید اگر هم در سخنان دیگران مواردی یافت شود، در حد زمینه‌های بالقوه بوده و صدرا آن را به فعلیت رسانده است (مطهری، ۱۳۶۷، ج ۱: ۳-۳۷۲). بسیاری با این دیدگاه موافق و برخی نیز مخالف‌اند؛ زیرا کاربرد آن را در گذشتگانی از قبیل دوانی

### تقریر جوادی آملی از برهان وجودی

چنانکه می‌دانیم آنسلم در کتاب پروسلگیون در فصول دوم و سوم دو تقریر از برهان وجودی خود ارائه کرده است (Anselm, 1998, p: 87-8). دکارت نیز از جمله موافقان این برهان است که البته آن را به تفاوت (با تکیه بر مفهوم کمال به جای مفهوم بزرگ‌تر) تقریر کرده است (Descartes, Rene, 1996, p:45-9). مسلماً ما در اینجا درصدد بیان این تقریرها و تفاوت آنها با هم نیستیم. آنچه مورد نیاز ماست، به مناسبت موضوع مقاله، بیان تلقی جوادی آملی از این برهان است.

تقریر جوادی آملی از برهان آنسلم چنین است «تعریف آنسلم از خداوند موجودی است که بزرگ‌تر از آن تصورشدنی نیست و در تعریف بعدی، خداوند را موجودی تعریف می‌کند که کامل‌تر از آن قابل اندیشه نیست و با توجه به اینکه مراد از بزرگی خداوند، برتری در کمال است، تعریف اول به تعریف دوم تحویل‌پذیر است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

به نظر می‌رسد درباره این قسمت از بیان جوادی آملی، دو ملاحظه لازم است: نخست آنکه مقصود او از تعریف اول و دوم، همان دو تعریف در دو فصل دوم و سوم پروسلگیون است. ملاحظه دوم اینکه به نظر می‌رسد تعریف دوم بدون آنکه دقیقاً با دکارت مطابقت داشته باشد، تا حدی به دکارت نزدیک است؛ زیرا دکارت به جای مفهوم بزرگ‌تر از مفهوم کمال استفاده می‌کند؛ از این رو، نقد جوادی آملی دکارت را نیز فرا می‌گیرد. او برهان آنسلم را در قالب قیاس خُلف یا خُلف تقریر می‌کند که از نوع قیاس غیرمستقیم است. نامگذاری به خُلف «از این نظر است که در آن، از ورای مطلوب، یعنی با ابطال نقیض مطلوب به نتیجه دست می‌یابند و خُلف‌بودن آن از این نظر است که خُلف به معنای باطل است و از این قیاس، باطل لازم می‌آید. صورت قیاس این است که اگر خداوند موجود نباشد، امور موجود، از او کامل‌تر خواهند بود؛ یعنی اگر خدا موجود نباشد،

کامل‌ترین موجود تصورشدنی نخواهد بود و کامل‌ترین نبودن خداوند - که کامل‌ترین بودن در مفهوم آن مأخوذ است - تناقض است. آنگاه از ابطال موجودنبودن خداوند، به دلیل استحاله ارتفاع نقیضین، نقیض آن، یعنی موجودبودن خداوند نتیجه گرفته می‌شود.

دلیل ملازمه بین موجودنبودن و کامل‌ترین نبودن این است که معدوم‌بودن نقص است و موجوداتی که وجود دارند، از امور معدوم کامل‌ترند و خداوند نیز بر همین قیاس، اگر معدوم باشد، اموری که وجود دارند، از او کامل‌ترند و در نتیجه، او کامل‌ترین امر تصورشدنی نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

جوادی آملی سپس نقد گونیلون را نقل و در راستای تقویت و تکمیل آن کوشش می‌کند (نگاه کنید به جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۳).

### نقد جوادی آملی بر برهان وجودی

پیش از پرداختن به نقد جوادی آملی بر برهان وجودی باید یادآور شد وجود در فلسفه صدرایی در دو سطح مفهومی و مصداقی مدنظر قرار گرفته است. صدرالمُتألّهین در مواقع مختلف، این اصل را در نظر داشته است؛ به طور مثال، در بحث وجود ذهنی، برای اثبات وجود ذهنی ادله مختلفی می‌آورد؛ آنگاه می‌افزاید آنچه مفاد دلایل وجود ذهنی است، وجود مفهومی و معنایی آنهاست، نه وجود مصداقی و خارجی‌شان؛ یعنی نهایت دلالت این ادله این است که مفاهیم و ماهیات ذهنی در ذهن با این احکام و اوصاف موجودند، نه آنکه از وجود ذهنی این احکام بتوان وجود مصداقی و خارجی آنها را نتیجه گرفت؛ به طور مثال، اگر بگوییم دریایی از جیوه بارد است، مفهوم دریای جیوه و حکم به برودت آن در ظرف ذهن است. از این مفهوم و حکم ذهنی نمی‌توانیم وجود مصداقی و خارجی را نتیجه بگیریم. صدرالمُتألّهین می‌گوید در غیر این صورت، خلاف فرض خواهد شد؛ زیرا فرض ما این بود که از وجود ذهنی دریای جیوه

سخن می‌گوییم و ادله ما بر وجود ذهنی نیز وجود ذهنی موجودات ذهنی را نشان داد، نه وجود خارجی آنها را (صدرالمتألهین، ۱۳۸۶: ۱۵۴).

از نظر جوادی آملی «اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۴)؛ البته چنانکه پیش از این اشاره شد به نظر می‌رسد اشکال ایشان بر آنسلم، هم به لحاظ نوع استدلال و هم به لحاظ تقریر ایشان از برهان آنسلم که بر مفهوم کامل‌ترین موجود متصور (کمال مطلق) نیز تکیه شده است، اختصاص به آنسلم نمی‌یابد؛ بنابراین، نقد او برهان وجودی را خواه در صورت آنسلمی و خواه در صورت دکارتی در بر دارد و به تناسب سایر صورت‌های برهان وجودی، تطبیق و بازخوانی‌پذیر در آن موارد نیز هست. «کمال برتر یا وجود و ضرورت مأخوذ در مفهوم خداوند، مفهوم کمال و مفهوم وجود و ضرورت است و این واژه‌ها به لحاظ مفهومی همچنان دارای مفهوم خود هستند، خواه به لحاظ خارجی مصداق داشته باشند یا نه. به عبارت دیگر، مفهوم این واژه‌ها به حمل اولی ذاتی، از ذات و ذاتیات خود برخوردارند، خواه به حمل شایع صناعی مصداق داشته باشند یا خیر؛ زیرا حمل اولی ذاتی ناظر به محدوده مفاهیم بوده و حمل شایع صناعی متوجه واقعیت و مصداق خارجی است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۴). از نظر جوادی آملی، کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند در صورتی مخلوش می‌شود که مفهوم هستی از خدا به حمل اولی سلب شود؛ ولی اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی اگر به حمل شایع وجود از آن سلب شود، لازم نیست مفهوم وجود و کمال به حمل اولی ذاتی از آن سلب شود.

«بنابراین، آنسلم باید مقصود خود را از کلمه موجود در عبارت "اگر خداوند موجود نباشد" روشن کند. اگر مراد او موجود به حمل اولی باشد، حق با اوست؛ زیرا سلب مفهوم هستی از خداوند، با تعریفی که از او به عنوان کامل‌ترین کمال تصورپذیر می‌شود، تناقض دارد و اما از موجودیت خداوند به حمل اولی نمی‌توان موجودیت به

حمل شایع را برای خدا نتیجه گرفت و اما اگر مراد آنسلم از وجود، مصداق هستی و موجودیت به حمل شایع باشد، ملازمه‌ای بین سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم خداوند نخواهد بود و در نتیجه، تناقضی لازم نمی‌آید تا از این طریق نقیض مطلوب، یعنی موجود نبودن خداوند، ابطال و مطلوب، یعنی موجودیت خداوند به حمل شایع، اثبات شود. کامل‌ترین تصور، یعنی تصور وجود نامحدود و نامتناهی، اگر فاقد مصداق باشد، تناقض و خلف لازم نمی‌آید؛ زیرا از شرایط تناقض وحدت حمل است و تصور ذهنی وجود نامحدود مفهومی است که به حمل اولی، وجود کامل و نامحدود است و به حمل شایع، یک مفهوم ذهنی است که به وجود ظلی و ذهنی موجود است و نبودن مصداق از برای آن نیز هیچ محذوری را برای تصور آن پدید نمی‌آورد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵-۱۹۴)؛ زیرا بر فرض آنکه در خارج از ذهن مصداق نداشته باشد، فقط یک مصداق و فقط یک واقعیت وجودی خواهد داشت و آن یک واقعیت و وجود ذهنی است که قائم به ذهن ماست؛ بنابراین، به حمل شایع، فقط و فقط یک مفهوم ذهنی است که موجودیت ذهنی دارد؛ هرچند به حمل اولی، ذاتی کامل‌ترین تصور، یعنی تصور وجود نامحدود است.

جوادی آملی، سپس می‌گوید «مؤید این مطلب این است که شریک خدا به حمل اولی شریک خدا است؛ یعنی به لحاظ مفهومی، در تصور ما دقیقاً از همه کمالات متصور برای خدا برخوردار است؛ اما در عین حال، هیچ مصداقی ندارد؛ زیرا بهره‌ای از وجود (خارجی) ندارد، و اگر صرف تصور برای اثبات خدا کافی بود، شریک او نیز به دلیل اینکه تصور می‌شود، به برهان خلف اثبات می‌شد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۵)؛ «بنابراین اگر مفهومی [مانند مفهوم خدا یا مفهوم شریک خدا] به حمل اولی واجد یک کمال [به‌طور مثال، وجود] است، اما به حمل شایع صناعی فاقد آن باشد، تناقض و خلفی لازم نمی‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۵)؛ زیرا از جمله شرایط تناقض وحدت حمل است.



### تحلیل‌هایی انتقادی بر نقد جوادی آملی

به نظر می‌رسد اصل انتقاد جوادی آملی از برهان وجودی، تبدیل‌شدنی به دو انتقاد جداگانه از برهان وجودی است؛ نخست، خلط مفهوم و مصداق و دیگر بی‌توجهی به تفکیک حملین و در نتیجه، بی‌توجهی به شرط وحدت حمل در تناقض؛ بنابراین، در همین جا زمینه یک انتقاد به جوادی آملی فراهم می‌شود. به نظر می‌رسد در بیان جوادی آملی، این دو در مجموع، یک اشکال به حساب آمده‌اند؛ در حالی که واقعیت این است که باید آن دو را از هم تفکیک کنیم؛ زیرا هرچند توجه به تفاوت حملین مستلزم توجه به تفاوت مفهوم و مصداق است، عکس آن درست نیست؛ یعنی چنین نیست که توجه به تفاوت مفهوم و مصداق، مستلزم توجه به تفاوت حملین و توجه به شرط وحدت حمل در تناقض باشد؛ زیرا چنانکه خواهیم دید ممکن است کسی متوجه تفاوت مفهوم و مصداق باشد، اما متوجه مسئله تفاوت حملین و شرط وحدت حمل به‌عنوان یکی از شرایط تناقض نباشد. بنابراین، بهتر است در انتقاد از برهان وجودی، دو انتقاد مجزا مطرح شود؛ نخست آنکه در برهان وجودی، خلط مفهوم و مصداق شده و دوم آنکه تفاوت حملین و شرط وحدت حمل به‌عنوان یکی از شرایط تناقض مدنظر واقع نشده است.

اگر گفته شود این فقط یک تغییر بیان جزئی است و شاید جوادی آملی استنکافی از آن ندارد، پاسخ ما این است که او تصریح کرده که تمایز حملین مبنا برای کشف مغالطه ناشی از خلط مفهوم و مصداق است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۰۱). چنانکه می‌بینیم این بیان نشان می‌دهد در مواردی که او مغالطه خلط مفهوم و مصداق و تمایز حملین را در کنار هم ذکر می‌کند، آن دو را دو اشکال مجزا نمی‌داند.

انتقاد دیگر به تقریر جوادی آملی این است که او در قسمتی دیگر گفته است «اشکال فوق‌گرفته از دید منتقدان غربی برهان مزبور مخفی مانده، شایان توجه

بنابراین، «امتیاز مفهوم و مصداق و تفاوت دو نوع حمل، یعنی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی مایه تزلزل استدلال یاد شده است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۵). جوادی آملی در انتها می‌گوید «اشکال فوق‌گرفته از دید منتقدان غربی برهان مزبور مخفی مانده، درخور توجه حکمای اسلامی قرار گرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴-۱۹۱).

جوادی آملی در دیگر آثار خود نیز به لزوم تفکیک بین مفهوم و مصداق و لزوم امتیاز بین حمل اولی و شایع توجه داده است؛ به‌طور مثال، ازجمله این موارد در شرح تمهید القواعد است که البته در اینجا روی سخن او با آنسلم نیست؛ بلکه با اهل عرفان است (نگاه کنید به جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۲۷-۷۲۲).

در رحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول نیز به تناسب این بحث که از تصور نمی‌توان کسب تصدیق کرد، گوشزد می‌کند که حتی آنسلم نیز چنین ادعایی ندارد؛ بلکه مدعای او این است که این تصور، زمینه تصدیق به آن را فراهم می‌سازد. او سپس در این اثر نیز به نقد آنسلم به‌گونه یادشده، یعنی خلط حمل اولی ذاتی و شایع صناعی، اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۶-۴۵۴).

در کتاب سرچشمه اندیشه نیز در بحثی با عنوان «حول برهان لاثبات واجب الوجود للحکیم المتاله محمد حسین الغروی الاصفهانی» به لزوم این تفکیک و غفلت از آن توسط این حکیم اشاره شده است. گفتنی است از بیان جوادی آملی در اینجا به دست می‌آید که این خلط را استاد او علامه طباطبایی برملا ساخته که شاگرد حکیم غروی اصفهانی بوده است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۱۱۹-۱۱۸). چنانکه پیداست در اینجا نیز سخن از آنسلم و برهان او نیست؛ اما به هر حال، نقدی که بر لزوم تفکیک یادشده استوار است، واحد و مشترک است. نکته خاص نیز در اینجا این است که مأخذ اندیشه جوادی آملی در نقد برهان وجودی از بیان او در سرچشمه اندیشه معلوم می‌شود؛ بنابراین، جوادی آملی در نقد خود بر آنسلم در اصل از استاد خود علامه طباطبایی متأثر بوده است.

حکمای اسلامی قرار گرفته است» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۵)؛ اما در غرب کسانی از قبیل آکوئیناس و کانت بوده‌اند که به آنچه ما انتقاد اول نامیدیم، توجه داشته‌اند؛ به‌طور مثال، کانت در کتاب *نقد عقل محض* انتقادهای متعددی به برهان وجودی دارد که حاصل تعدادی از آن، این است که با مفهوم نمی‌توان وجود خدا را اثبات کرد. طرح مطالب این منتقدان، خارج از موضوع مقاله حاضر است و در این مجال نمی‌گنجد. برخی از نویسندگان معاصر ایرانی، عبارات این دو فیلسوف را نقل و بررسی کرده‌اند (نگاه کنید به واعظی، ۱۳۸۴: ۳۰-۲۷ و ۵۳-۴۰).

بنابراین، با توجه به این مطالب، به نظر می‌رسد نقد جوادی آملی از حیث یادشده انتقادپذیر است؛ اما به نظر می‌رسد برخی نقدهای دیگر برخی از نویسندگان معاصر به نقد ایشان، دچار اشکال‌اند؛ زیرا به نظر می‌رسد دیدگاه جوادی آملی در برابر این انتقادهای قابل دفاع است.

یکی از نویسندگان ایرانی، بعد از گزارش نقد جوادی آملی، این چنین به انتقاد از آن پرداخته است «به نظر می‌رسد برای کشف مغالطه مزبور نیازی به طرح تمایز حملین و مبنا قرار دادن آن نیست؛ زیرا به صرف تکیه بر تفاوت احکام ذهن و عین می‌توان خلط مفهوم و مصداق را که ریشه در تسری حکم ذهن به عین دارد، کشف کرد». این نویسنده سپس می‌افزاید «این به آن دلیل است که شاهرکار فلسفی مرحوم صدرا برای حل برخی از معضلات فلسفی با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی و حمل شایع فقط موارد خاصی را شامل می‌شود و نمی‌توان آن را به نمونه‌هایی چون برهان وجودی آنسلم تعمیم داد. نگاهی گذرا به موارد کاربرد بحث حمل در *اسفار* برای حل معضلات فلسفی نشان می‌دهد تمایز حملین صرفاً درباره قضایای ظاهراً متناقض صادق است که دو محمول کاملاً متناقض بر یک موضوع واحد - یعنی بر یک مفهوم ذهنی واحد - حمل شده‌اند. معضل فلسفی از آنجا پدید می‌آید که هر یک از این دو قضیه چیزی را درباره یک مفهوم ذهنی واحد - از آن نظر که مفهوم ذهنی است -

اثبات می‌کند که در تناقض با دیگری است؛ به‌طور مثال، دو قضیه مفهوم جزئی جزئی است و مفهوم جزئی کلی است را در نظر می‌گیریم. معضل فلسفی این است که مفهوم جزئی به‌عنوان یکی از مفاهیم ذهنی، جزئی است یا کلی؟ همچنین، مفهوم کلی به‌عنوان یکی از مفاهیم ذهنی، کلی است یا جزئی؟ روشن است مفهوم کلی، کلی است؛ زیرا بر موارد متعددی صادق است؛ اما مفهوم جزئی دارای چه وضعیتی است؟ مسلماً با توجه به اصل هوهویت و اینکه هر چیزی خودش خودش است و با توجه به اینکه سلب چیزی از خودش محال است، باید گفت مفهوم جزئی، جزئی است؛ اما مفهوم جزئی بر موارد متعدد صادق است؛ زیرا کلیه اعلام و اسامی خاص نظیر اسامی شهرها، کشورها و اشخاص را شامل می‌شود؛ پس باید گفت مفهوم جزئی، کلی است. شاهرکار فلسفی صدرا آن است که نشان می‌دهد با بهره‌گیری از تمایز حملین می‌توان نشان داد هر دو قضیه، صادق است و تناقضی در کار نیست»<sup>۱</sup> (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۳).

این نویسنده بعد از ذکر دو نمونه دیگر از معضلاتی که صدرا با این شیوه از آنها رفع تناقض ظاهری می‌کند، می‌افزاید «با در نظر گرفتن مواردی که صدرا با استمداد از تمایز حملین معضلات فلسفی را حل کرده است، چنین می‌نماید که انتقاد جوادی آملی به برهان آنسلم با

۱. صدرا نشان می‌دهد «در عالم ذهن مفاهیمی نظیر مفهوم جزئی وجود دارند که در آن واحد و توأمان واجد دو خصوصیت‌اند. از یکسو مفهومی ذهنی است که از خاصیت حکایت‌گری برخوردار است و از سوی دیگر، یک واقعیت و یک موجود نفسانی است که در عین ذهنی بودن خود مرتبه‌ای از مراتب خارج است (چون ذهن هم به هر حال، نوعی واقعیت و خارجیت و تحقق دارد). ذهن آدمی دارای این قابلیت است که می‌تواند چنین مفاهیمی را به دو اعتبار لحاظ کند و بر طبق هر یک از اعتبارات ملحوظ‌شده قضیه‌ای بسازد. ذهن گاه یک مفهوم را از این حیث که یک مفهوم ذهنی است و جنبه حکایت‌گری دارد، در نظر می‌گیرد و حکمی را درباره آن صادر می‌کند که نتیجه‌اش یک قضیه به حمل اولی است؛ یعنی مفهوم جزئی، جزئی است به حمل اولی و گاه آن را از حیث واقعیت موجود در ذهن و تحقق در نظر می‌گیرد؛ یعنی مفهوم جزئی کلی است به حمل شایع؛ زیرا به‌عنوان یک واقعیت موجود در ذهن، مصداقی از مصداق کلی است؛ زیرا این واقعیت متحقق در ذهن بر اسامی متعددی صدق‌پذیر است (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۰۶-۱۰۵).

که ابداع و ابتکار فلسفی صدرا در طرح تمایز حملین و حل معضلات فلسفی توسط آن، چیزی به مراتب بیشتر از این را شامل می‌شود» (واعظی، ۱۳۸۴: ۱۱۱-۱۰۹).

او همچنین در اثر دیگر خود، گفته است «نگاهی گذرا به موارد کاربرد بحث حمل در اسفار برای حل معضلات فلسفی اثبات می‌کند تمایز فوق صرفاً درباره قضایای به ظاهر متناقض ذهنی صدق‌پذیر است؛ به گونه‌ای که در عین وحدت موضوع، دو محمول کاملاً متناقض بر همان موضوع واحد - یعنی یک مفهوم ذهنی - حمل می‌شود. به بیان دیگر، معضل فلسفی از آنجا پدید می‌آید که هر یک از این دو قضیه چیزی را درباره یک مفهوم ذهنی واحد - از آن نظر که مفهوم ذهنی است - اثبات می‌کند که در تناقض با دیگری است» (واعظی، ۱۳۸۲: ۲-۱۵۱).

#### استحکام نقد جوادی آملی در برابر این نقد

بر این نقد انتقادهای متعددی وارد می‌شود که در نتیجه آن‌ها نقد جوادی آملی بر برهان وجودی از نقد و ارزیابی نویسنده مزبور در امان می‌ماند.

انتقاد نخست: به نظر می‌رسد نویسنده در این مطلب بر حق است که کشف مغالطه خلط مفهوم و مصداق متوقف بر تمایز حملین نیست؛ اما به نظر می‌رسد بتوان از نظر دیگر، نیازمندی به تمایز حملین را نشان داد. نکته محوری و کلیدی در تقریر جوادی آملی از برهان آنسلم، تناقض است. آنسلم بر آن است که اگر وجود خارجی خداوند را نپذیرید، مرتکب تناقض می‌شوید و تناقض محال است، پس خداوند وجود خارجی دارد. اینک شما چگونه می‌خواهید این حربه را از دست آنسلم بگیرید! اگر در پاسخ به او فقط روی تفاوت مفهوم و مصداق تکیه کنید، نمی‌توانید عدم تناقض را به او نشان دهید؛ زیرا او دقیقاً می‌خواهد از مفهوم به مصداق برسد و از این کار نه تنها ابا ندارد، تمام تلاش خود را همین می‌داند. شما با این پاسخ فقط مدعای آنسلم را تکرار کرده‌اید. آنسلم و همه طرفداران برهان وجودی از جمله دکارت می‌گویند ما می‌خواهیم با تکیه بر مفهوم و تصور ذهنی خداوند به

بهره‌گیری از تمایز حملین موجه نباشد؛ زیرا آنسلم میان وجود ذهنی و وجود عینی خداوند تلازم برقرار کرده و برای رد استدلال او و آشکارکردن مغالطه نهفته در آن کافی است نشان داده شود چنین تلازمی مخدوش است و نمی‌توان از وجود ذهنی یک شیء مستقیماً پلی به وجود عینی آن زد؛ اما با انتقاد از آنسلم بر مبنای تمایز حملین، این بحث بدیع فلسفی را در غیر جایگاه حقیقی آن به کار برده‌ایم؛ زیرا چنانکه گفتیم صدرا این تمایز فلسفی را تنها درباره زوج قضایای صادقی به کار می‌برد که به ظاهر متناقض‌اند و موضوع آنها یک مفهوم واحد ذهنی است که دو محمول متناقض به اعتبار دو نوع حمل بر آن اطلاق می‌شود؛ اما برهان وجودی آنسلم درصدد بیان این ادعا نیست که اگر وجود عینی خداوند نفی شود، لازمه‌اش آن است که مفهوم ذهنی خداوند در آن واحد هم موجود باشد و هم معدوم و بنابراین، به‌ناچار باید برای رفع تناقض نتیجه گرفت که خداوند موجود است؛ بنابراین، در یک جمع‌بندی نهایی باید گفت آن دسته از پیروان حکمت متعالیه که تلاش می‌کنند با بهره‌گیری از تمایز حملین مغالطه پنهان در برهان وجودی را نمایان کنند، به راه صواب نرفته‌اند؛ زیرا همچنان جای طرح این سؤال باقی است که آیا مقصود آنها از کاربرد حملین همان کاربرد خاصی است که صدرا در جای‌جای اسفار آن را ملحوظ داشته و با آن بسیاری از معضلات فلسفی را حل کرده است یا به توسعه و تعمیمی در کاربرد این دو اصطلاح قائل شده‌اند. براساس آنچه گفتیم احتمال اول به کلی منتفی است؛ اما چنانکه کاربرد تعمیم‌یافته حملین مقصود آنها باشد، با طرح تفاوت حملین صرفاً به بیان این مطلب بسنده کرده‌اند که نفی وجود عینی خداوند به عالم واقع مربوط می‌شود و قیدکردن وجود در مفهوم خداوند به عالم ذهن مربوط است و درواقع آنها چیزی بیشتر از این مقدار نگفته‌اند که احکام ذهن به عالم ذهن مربوط است و احکام عین به عالم عین و نمی‌توان به صرف تکیه بر یک مفهوم ذهنی، پلی از آن به عالم خارج زد؛ اما نکته مهم این است

وجود خارجی او برسیم و شما صرفاً همین را به آنها بر می‌گردانید؛ یعنی می‌گویید شما می‌خواهید از مفهوم به مصداق برسید و آنها نیز می‌گویند آری ما دقیقاً می‌خواهیم از مفهوم به مصداق برسیم. به عبارت دیگر، ما دقیقاً می‌خواهیم بگوییم مفهوم خدا برای اثبات وجود عینی آن کافی است. در واقع شما با برجسته کردن مغالطه خلط مفهوم و مصداق، اشکال آنسلم را برای دیگران و برای خودتان روشن می‌سازید؛ اما نمی‌توانید آنسلم را در آنچه دغدغه اوست، یعنی معضل تناقض، متقاعد کنید. اینجاست که اهمیت توجه به تفاوت حملین و در نتیجه، شرط وحدت حمل برای تناقض مشخص می‌شود. با تکیه بر این تمایز است که به آنسلم و کسانی که مانند او دغدغه تناقض دارند، می‌گوییم نگران نباشید. به فرض، هرگاه وجود را به حمل شایع از خداوند سلب کنیم، لازم نمی‌آید کمال یا بزرگ‌ترین موجود متصور از مفهوم خداوند سلب شود تا از این طریق، نقیض مطلوب، یعنی موجود نبودن خداوند، ابطال و مطلوب، یعنی موجودیت خداوند به حمل شایع، اثبات شود.

انتقاد دوم: مطالب فوق به گونه‌ای متفاوت چنین بیان می‌شود: نگارنده مزبور اظهار داشت که «به نظر می‌رسد برای کشف مغالطه مزبور نیازی به طرح تمایز حملین و مبنا قرار دادن آن نیست؛ زیرا به صرف تکیه بر تفاوت احکام ذهن و عین می‌توان خلط مفهوم و مصداق را که ریشه در تسری حکم ذهن به عین دارد، کشف کرد»؛ اما چنانکه در انتقاد نخست گفته شد به صرف تکرار مدعای آنسلم و طرفداران برهان وجودی نمی‌توان راز خطا را در مدعایشان برملا ساخت. به بیان دیگر، نگارنده محترم در این نقد خود بر جواد آملی به تفاوت قید موضوع و قید گزاره توجه نکرده است. توضیح آنکه در آنجا که حمل اولی یا شایع قید موضوع باشد، هدف این است که صرفاً در دایره موضوع به تفاوت مفهومی و مصداقی توجه شود. به عبارت دیگر، قید حمل اولی در این صورت نشان می‌دهد موضوع در سطح مفهومی مدنظر است و قید به حمل شایع در این صورت نشان می‌دهد موضوع در سطح

مصداقی مدنظر است؛ اما در آنجا که حمل اولی یا شایع قید گزاره است، هدف این است که در صورت حمل اولی، اتحاد مفهومی و در صورت حمل شایع، اندراج موضوع در محمول تفهیم شود. به عبارت دیگر، قید حمل اولی در این صورت نشان می‌دهد موضوع و محمول از لحاظ مفهومی متحدند و قید حمل شایع در این صورت نشان می‌دهد موضوع از افراد و مصداق محمول است.

بنابراین، برای برملا ساختن راز خطای آنسلم و طرفداران برهان وجودی می‌گوییم دلیل متفی بودن تناقض این است که موضوع مقید به حمل اولی و قضیه مقید به حمل شایع است؛ یعنی خدای به حمل اولی ممکن است به حمل شایع معدوم باشد؛ یعنی خدا که به حمل اولی موجود است یا به عبارت دیگر با موجود اتحاد مفهومی دارد، می‌تواند از افراد و مصداق خارجی موجود نباشد. بی‌شک چنین بیانی تناقض‌آمیز نیست.

نظیر این انتقاد را برخی از نویسندگان معاصر به نویسنده مقاله برهان مفهومی از دیدگاه آنسلم و محقق اصفهانی وارد کرده‌اند؛ هرچند این نگارندگان خواسته‌اند دومی را به اولی فرو بکهند (نگاه کنید به فلاحی اسدالله و دیگران، ۱۳۸۹: ۲۰).

انتقاد سوم: نویسنده یادشده تمایز حملین را شاهکار صدرا شمرده است؛ در حالی که در مباحث گذشته نشان داده شد چنین نیست؛ زیرا در اسلاف صدرا، یعنی در دوانی و میرداماد نیز سابقه دارد. ارتباط این انتقاد (و نیز انتقادهای چهارم، پنجم و ششم) با مسئله مقاله، یعنی نقد و ارزیابی نقد جواد آملی، این است که بر اساس این نکته می‌توان یکی از نقاط نقد واعظی را بر جواد آملی ارزیابی کرد و مردود دانست. او برای نقد جواد آملی، بر صدرا و موارد کاربرد دو حمل در اسفار تکیه می‌کند. با این نکته می‌توان گفت اساساً برای تعیین موارد کاربرد دو حمل تکیه بر موارد کاربرد صدرا یا آن چیزی را اثبات یا نفی نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر مناط، شخص کاربر یا موارد کاربرد باشد - که نمی‌تواند باشد - مدعای واعظی در این زمینه کافی و کامل نیست. انتقاد دیگر این است که حتی

### نتیجه

مسئله این تحقیق، تحلیل و ارزیابی نقد جوادی آملی بر برهان وجودی است. به نظر می‌رسد اینک در پرتو نوآوری یادشده در فلسفه اسلامی، یعنی بحث تمایز حملین، وجه نادرستی برهان وجودی که برای برخی از فلاسفه غربی - از قبیل پلنتینجا - تعیین دقیق آن دشوار بوده است، تبیین دقیق یافته باشد. همچنین، به نظر می‌رسد اینک برخلاف برخی - از قبیل فیلسوف نامبرده - فلسفه اسلامی، ابطال نهایی این برهان را مشخصاً ارائه کرده است. جوادی آملی با توجه به تفاوت حملین نشان داد تناقض ادعایی آنسلم بی‌وجه است؛ زیرا از شرایط تناقض، وحدت حملین است؛ اما جوادی آملی زمانی می‌تواند برای منتقدان غربی مدعی نبودن نقد خود بر برهان آنسلم شود که کانون ادعای خویش را بر تفاوت حملین متمرکز سازد؛ در حالی که چنانکه گفته شد در نقد جوادی آملی تفاوت مفهوم و مصداق و تفاوت حملین در مجموع یک اشکال به حساب آمده و چون تفاوت مفهوم و مصداق از نظر منتقدان غربی دور نمانده است، محل دقیق نوآوری مزبور آشکار نمی‌شود؛ اما این اشکال برخی از نویسندگان، به جوادی آملی متوجه نیست که گفته شود او حتماً باید در کاربرد حملین خود را محدود به کاربرد صدرا کند؛ زیرا حملین بر اساس معیارهای خاص خود جواز کاربرد می‌یابند، نه بر اساس موارد کاربرد کاربر (صدرا یا دیگری)؛ به‌طور مثال معیار خاص حمل شایع، اتحاد وجودی است، خواه این اتحاد در عرصه ذهن باشد یا در خارج. حال اگر صدرا کاربرد خود را فقط به عرصه ذهن اختصاص داده باشد که نشان دادیم چنین نکرده است؛ این دلیل نمی‌شود دیگران نیز خود را در کاربرد محدود سازند؛ گذشته از آنکه کاربرد حملین در انحصار صدرا نبوده و اگر قرار است کاربردهای کاربران، ملاک تعیین مرزهای حملین باشند، باید به سابقه آن نیز پرداخته می‌شد. همچنین، این قضاوت نیز درست به نظر نمی‌رسد که گفته شود پیروان حکمت متعالیه با طرح تفاوت حملین، در نهایت به بیان این مطلب پرداخته‌اند که نفی وجود عینی خدا به عالم تحقق اشاره دارد و قید وجود در مفهوم خدا به عالم ذهن مربوط است. دلیل

اگر موارد کاربرد صدرا برای دو حمل، مناط و ملاک کارایی این دو حمل باشد - که چنانکه خواهیم گفت نمی‌تواند ملاک باشد - با چنین فرضی، تکیه بر اسفار صدرا برای اثبات چنین مدعایی ناقص است؛ زیرا بدیهی است در چنین فرضی باید همه آثار صدرا تفحص شوند.

انتقاد چهارم: اگر قرار شود همه آثار صدرا جستجو شوند، صدرا در مشاعر، برخلاف ادعای نویسنده مزبور، حمل شایع را دلیل اصالت وجود و بطلان اصالت ماهیت دانسته است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۱۳-۱۲).

جالب این است که این نویسنده محترم در بحث حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی چنین اظهار کرده است «او [صدرا] با بهره‌گیری از تمایز میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، نه تنها برخی از معضلات فلسفی نظیر مشکل وجود ذهنی را حل کرده، از آن برای اقامه دلیل و اثبات پاره‌ای از ابداعات فلسفی خود نظیر «اصالت وجود» بهره برده است» (واعظی، ۱۳۸۴: ۹۵).

انتقاد پنجم: اینکه چون خود او، تمایز حملین را از ابتکارات صدرا می‌دانسته، به‌طور ضمنی مسلم گرفته است که جوادی آملی نیز این تمایز را از ابتکارات صدرا می‌داند؛ در حالی که اگر جوادی آملی بر این باور باشد، دست‌کم ما در این گفتارش و در آثار مشابه یادشده او چیزی دال بر این باور نیافتیم.

انتقاد ششم: این است که قواعد منطقی مانند قواعد ریاضی تابع موارد کاربرد آن توسط مبتکران نیستند؛ بلکه تابع میزان قدرت منطقی آن قواعدند. باید دید یک قاعده منطقی چه مفادی دارد، نه آنکه کاربرد آن توسط مبتکرش چه دلالتی دارد.

انتقاد هفتم: ملاک حمل شایع، اتحاد وجودی است، خواه این وجود، ذهنی باشد یا خارجی. پس هیچ دلیلی ندارد ما خود را محدود به مواردی کنیم که اتحاد صرفاً در وجود ذهنی است.

حاصل اینکه نقد جوادی آملی بر برهان وجودی، دارای استحکام کافی است و انتقادهای برخی از نویسندگان معاصر نمی‌تواند از استحکام و پایداری آن بکاهد.

الاسفارالعقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۱۱- صدر المتألهین، (۲۰۰۲)، الحکمه المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.

۱۲- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، نهایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر السلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ اول.

۱۳- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۴)، بدایه الحکمه، قم، مؤسسه النشر السلامی التابعه لجماعه المدرسین، چاپ اول.

۱۴- فلاحی اسدالله، و...، (۱۳۸۹)، «حمل اولی و شایع به قید قضیه و به قید موضوع و فروگاهی معنای دوم به معنای اول»، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم، شماره ۳ و ۴، صص ۲۷-۵.

۱۵- مدرس زنوزی، علی، (۱۳۶۳)، رساله حملیه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.

۱۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۷)، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، تهران، انتشارات حکمت، چاپ پنجم.

۱۷- میرباقری، مرتضی، (۱۳۸۰)، «بررسی مسئله حمل در فلسفه اسلامی»، پژوهشنامه متین، شماره ۱۱ و ۱۲، صص ۱۷۶-۱۴۳.

۱۸- واعظی اصغر، (۱۳۸۲)، «بررسی تحلیلی برهان وجودی آنسلم»، شناخت، دانشگاه شهید بهشتی، شماره ۴۰ و ۳۹، صص ۱۶۰-۱۲۹.

۱۹- واعظی، اصغر، (۱۳۸۴)، برهان وجودی از آنسلم تا کانت، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، چاپ اول.

20- Anselm, (1998), *The Major Works*, Edited an Introduction by Brian Davies and G.R. Evans, Oxford University Press.

21- Descartes, Rene, (1996), *Meditations on First Philosophy*, Translated and Edited by John Cottingham, Cambridge, University Press.

22- Plantinga, Alvin, (2002), *God, freedom, and evil*. Printed in the United States of America, by Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

نادرستی این قضاوت این است که تفاوت حملین می تواند عدم جواز رسیدن از مفهوم به مصداق را نیز اثبات کند. به عبارت دیگر، آنسلم و طرفداران برهان وجودی از اینکه از مفهوم به مصداق برسند، ابایی ندارند؛ بلکه اساساً مدعای آنها دقیقاً همین است؛ یعنی آنها می گویند برای اجتناب از تناقض، ناگزیرید این مدعای برهان وجودی را بپذیرید و ما برای آنکه نشان دهیم چنین تناقضی لازم نمی آید، بر تفاوت حمل تکیه می کنیم. به عبارت دیگر، شرط تناقض وحدت حمل است و به توضیحی که در متن مقاله گذشت، چنین وحدتی در اینجا در کار نیست. پس نمی توان به بهانه تناقض، لزوم رسیدن از مفهوم به مصداق را اثبات کرد.

#### منابع

۱- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، تحریر تمهیدالقواعد، قم، انتشارات الزهراء، چاپ اول.

۲- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، ریحیق مختوم، بخش پنجم از جلد اول، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۳- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۸)، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ سوم.

۴- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، ج ۶، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ اول.

۵- حایری یزدی، مهدی، (۱۳۷۱)، «درآمدی به کتاب اسفار»، نشریه ایران شناسی، شماره ۱۶، صص ۷۰۷-۷۱۲.

۶- حجتی، محمدعلی و محمود زراعت پیشه، (۱۳۹۰)، «حمل اولی و حمل شایع به عنوان قید موضوع و قید گزاره»، مجله متافیزیک، شماره ۹ و ۱۰، صص ۳۳-۶۶.

۷- زراعت پیشه، محمود، (۱۳۹۳)، حمل اولی و شایع رهیافتی تاریخی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.

۸- صدر المتألهین، (۱۳۶۳)، کتاب المشاعر، بی جا، طهوری، چاپ دوم.

۹- صدر المتألهین، (۱۳۸۶)، الشواهد الربوبیه، قم، بوستان کتاب، چاپ چهارم.

۱۰- صدر المتألهین، (۲۰۰۲)، الحکمه المتعالیه فی