

تقریری نوین از برهان وجودی در فلسفه اسلامی

shidanshid@rihu.ac.ir

حسینعلی شیدان شید / استادیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

shirvani@rihu.ac.ir

علی شیروانی / دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

پذیرش: ۹۳/۱۱/۲۹

دریافت: ۹۳/۲/۱۳

چکیده

برهان وجودی به آن دسته از براهین اثبات وجود خداوند می‌گویند که در آنها به نحوی کاملاً پیشین، با تمسک به صرف مفهوم و بدون استناد به هیچ امر عینی، وجود خداوند اثبات شود. این نوع برهان را در مغرب‌زمین و الهیات مسیحی آنسلم قدیس (۱۰۳۳ یا ۱۰۳۴-۱۱۰۹م) مطرح ساخت و از آن زمان تاکنون مخالفان و طرف‌داران مهمی داشته است؛ اما در فلسفه و کلام اسلامی این نوع برهان جایگاه برجسته‌ای نداشته است؛ هرچند در عبارات گذشتگان و از همه پیش‌تر فارابی می‌توان نشانه‌هایی از توجه به آن را مشاهده کرد. در عین حال در نیم قرن اخیر توجه به این نوع برهان رو به فزونی نهاده است؛ گروهی آن را پذیرفته و گروهی آن را نفی کرده‌اند. در این مقاله پس از بیان سیر اجمالی تطور این برهان در غرب، دیدگاه برخی از فیلسوفان مسلمان را درباره این برهان مطرح ساخته‌ایم و سپس با بازسازی برهان صدیقین علامه طباطبائی، تقریری جدید از برهان وجودی عرضه داشته‌ایم که از نقدهای وارد بر برهان وجودی آنسلم با روایت‌های گوناگونش مصون است.

کلیدواژه‌ها: برهان وجودی، فلسفه دین، الهیات، علامه طباطبائی، واجب‌الوجود.

درآمد

براهین گوناگون ناظر به وجود خداوند، اعم از آنکه واقعاً برهانی برای اثبات گزاره‌ای مجهول باشند یا تنبیهی برای امری بدیهی، به گونه‌های مختلفی طبقه‌بندی شده‌اند. در یک طبقه‌بندی، می‌توان این براهین را به حصر عقلی، در چهار دسته قرار داد:

۱. برهان بر بی‌نیازی از برهان: در این دسته از براهین می‌کوشند نشان دهند که یا «وجود خدا» در واقع امری بدیهی و بی‌نیاز از برهان است، و یا گزاره «خدا وجود دارد» گزاره‌ای پایه است؛ یعنی گزاره‌ای که از گزاره‌ای دیگر استنتاج نشده است؛

۲. برهان وجودی: در این نوع برهان به نحو کاملاً پیشین و با تمسک به صرف مفهوم و بدون استناد به هیچ امر عینی و واقعیت خارجی، وجود خداوند اثبات می‌شود؛

۳. برهان ناخدا محور (غیرخدا محور): در این نوع برهان برای اثبات وجود خداوند به واقعیتی غیرخداوند تمسک می‌شود؛ یعنی اولاً وجود خداوند مجهول تلقی می‌شود؛ ثانیاً برای اثبات آن به واقعیتی خارجی - و نه مفهوم صرف - استناد می‌شود و ثالثاً آن واقعیت، موجودی است غیرخداوند، مانند: موجود ممکن، موجود حادث، موجود متحرک (یا حرکت). براهینی از قبیل برهان تجربه‌دینی، برهان درجات کمال، برهان اجماع عام، برهان اخلاقی و مانند آن که در فلسفه دین غرب مطرح می‌شوند، جملگی در این دسته از براهین جای می‌گیرند؛

۴. برهان صدیقین یا موجود محور: در این دسته از براهین، وجود خداوند با استناد به اصل واقعیت عینی (که در قالب گزاره‌ای مانند «واقعیتی هست» یا «موجودی هست» بیان می‌شود) اثبات می‌گردد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۲، ص ۴۱ و ۴۲؛ همو، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۵۷ و ۱۶۰؛ همو، ۱۳۸۹، ص ۱۵۴ و ۱۵۵).

با چند تقسیم‌ثنایی در قالب منفصله حقیقی و دوران میان نفی و اثبات می‌توان حاصر بودن این تقسیم‌بندی را به این صورت نشان داد:

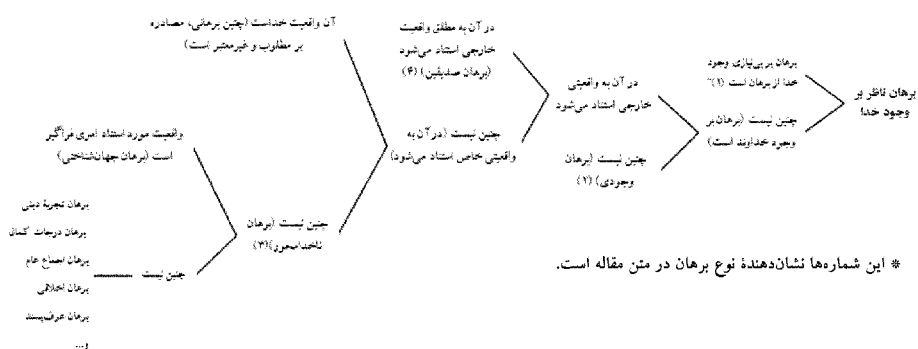
برهان ناظر بر وجود خدا یا برهان بر بی‌نیازی وجود خدا از برهان است و یا چنین نیست. قسم اول برهان بر بی‌نیازی از برهان است (شماره یک)؛

قسم دوم (براهینی که برهان بر وجود خداست) از دو حال بیرون نیست: یا برهانی است که در آن به واقعیتی خارجی استناد می‌شود و یا چنین نیست. قسم دوم برهان وجودی است (شماره دو)؛ قسم اول (برهانی که در آن به واقعیت خارجی استناد می‌شود) از دو حال بیرون نیست: واقعیت خارجی که در برهان به آن استناد می‌شود یا مطلق واقعیت خارجی است و یا چنین نیست. قسم نخست برهان صدیقین است (شماره چهار)؛

قسم دوم (برهانی که در آن به واقعیتی خاص - در برابر مطلق واقعیت - تمسک می‌شود) از دو حال بیرون نیست: یا آن واقعیت، خدا با عنوان واجب‌الوجود و مانند آن از عناوینی که اختصاص به خداوند دارد، است و یا چنین نیست. قسم نخست، برهانی غیرمعتبر است؛ زیرا در آن مغالطه مصادره به مطلوب صورت گرفته و نتیجه، بعینه در مقدمات آمده است. از این رو این قسم فاقد مصداق پذیرفتنی است؛

قسم دوم (برهانی که در آن به واقعیتی که غیرخداوند است تمسک می‌شود) برهان ناخدا محور (قسم سوم) است که خود به دو دسته تقسیم می‌شود؛ به این صورت که آن واقعیت یا امری فراگیر و شامل پدیده‌هایی گسترده است، یا چنین نیست. قسم نخست، برهان جهان‌شناختی است و قسم دوم، بسته به واقعیت مورد استناد، نامی خاص، مانند برهان تجربه‌دینی، برهان درجات کمال یا برهان اخلاقی دارد.

نمودار طبقه‌بندی براهین ناظر بر وجود خدا براساس دوران بین نفی و ایجاب



۱. معیار برهان وجودی

عنوان «برهان وجودی» (Ontological argument) را نخستین بار کانت برای اشاره به دسته‌ای از براهین به کار برد که از هیچ تجربه‌ای (معین یا نامعین) آغاز نمی‌کنند، بلکه از تحلیل مفاهیم به وجود واجب بار می‌یابند (کانت، ۱۳۹۰، ص ۶۱۱). درباره معیار این نوع برهان، دو گونه می‌توان سخن گفت:

۱. برهانی است که در آن بدون اینکه به هیچ واقعیتی خارجی استناد شود، تنها با استفاده از مفهوم، و تکیه بر اصل امتناع تناقض، وجود خدا اثبات شود؛
۲. برهانی است که در آن بدون اینکه به هیچ واقعیتی خارجی استناد شود، با تکیه بر اصل امتناع تناقض وجود خدا به اثبات رسد.

سخن کانت در نگاه نخست، معیار اول را به ذهن می‌آورد که بنا بر آن، در برهان وجودی دو امر معتبر است: الف) پیشینی بودن؛ ب) تمسک به مفهوم محض؛ اما با تأمل در نحوه تقسیم‌بندی وی برای براهین وجود خدا، درمی‌یابیم که ملاک اصلی برای وجودی به شمار آوردن یک برهان، همانا پیشینی بودن مقدمات آن، و عدم تمسک به هیچ واقعیتی خارجی - و به تعبیر کانت، به هیچ تجربه‌ای - برای اثبات وجود خداست و بنابراین استناد یا عدم استناد به مفهوم خدا یا هر مفهوم دیگری در آن موضوعیت ندارد. کانت می‌گوید:

همه راه‌های ممکن برای رسیدن به این هدف [اثبات وجود خداوند بر پایه عقل نظری]، به این ترتیب هستند: یا از تجربه‌ای معین و ماهیت مخصوص جهان حسی ما که از طریق تجربه شناخته شده، شروع می‌کنند و از آن، مطابق با علیت تا علت اعلا، که در خارج از جهان وجود دارد، بالا می‌روند؛ یا فقط تجربه‌ای نامعین، یعنی نوعی وجود را به طور تجربی در مبنا قرار [می‌دهند] یا سرانجام، هر نوع تجربه را انتزاع می‌کنند [و کنار می‌نهند] و کاملاً به نحو پیشین از مفهوم محض، وجود یک علت اعلا را نتیجه می‌گیرند. برهان اول، برهان الهیات طبیعی (برهان غایت‌شناختی) است؛ دومین، برهان جهان‌شناختی؛ و سومین، برهان

وجودشناختی. بیشتر از این برهانی در این زمینه پیدا نمی‌شود، و نمی‌تواند هم پیدا شود (کانت، ۱۳۹۰، ص ۶۱۱).

۲. برهان وجودی در فلسفه مسیحی - یهودی

در الهیات مسیحی برهان وجودی را نخستین بار آنسلم قدیس یا آنسلم کنتربری، الهی‌دان و فیلسوف مدرسی ایتالیایی تبار انگلیسی در رسالهٔ پروسلوگیون (گفت‌وگو با دیگری) در سال ۱۰۷۷ مطرح ساخت. از آن پس این برهان توجه بیشتر الهی‌دانان و فیلسوفان علاقه‌مند به مباحث هستی‌شناختی را به خود جلب کرده و موافقان و مخالفان فراوانی را به بحث واداشته است؛ تا آنجا که این برهان را می‌توان مشهورترین برهان اثبات وجود خدا در مغرب‌زمین به‌شمار آورد.

آنسلم برهان خود را در فصل دوم پروسلوگیون این‌گونه بیان کرده است:

بار الها... ما برآنیم تو چیزی هستی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید. آیا چنین سرشمتی - چنان‌که سفیه در دل گوید: خدا نیست - موجودیت ندارد؟ لیکن یقیناً همین سفیه چون قول مرا بشنود که گویم: چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، مسموعش را ادراک می‌کند و آنچه را ادراک می‌کند در فهمش است؛ حتی اگر هستی او را ادراک نکند. در واقع، چیزی را در اندیشه داشتن با ادراک هستی آن یکی نیست. ... بنابراین سفیه، خود نیز بایستی به موجودیت چیزی که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، در فهمش اقرار کند؛ چه، به محض استماع این قول آن را می‌فهمد و هر آنچه می‌فهمد در فاهمه قرار می‌گیرد.

و نیز یقیناً آنکه عظیم‌تر از آن در نظر ناید فقط در فاهمه نتواند ماند. پس اگر آنکه عظیم‌تر از آن در نظر ناید صرفاً در فاهمه باشد، می‌توان اندیشید که در همین ماهیتی که در واقعیت نیز باشد، امری که عظیم‌تر از آن در نظر ناید، چیزی است که عظیم‌تر از او در نظر آید؛ اما یقیناً چنین امری ناشدنی است.

بنابراین هیچ شائبه‌ای نیست که آنچه عظیم‌تر از او در نظر ناید، وجود دارد؛ هم در فاهمه و هم در عالم واقع (آنسلم، ۱۳۸۶، ص ۴۵).

این برهان را می‌توان این‌گونه بازسازی کرد:

۱. خدا آن چیزی است که بزر تر (کامل‌تر) از آن قابل تصور (فرض) نباشد؛
۲. آنچه بزر تر از آن قابل تصور نباشد، باید نه تنها در ذهن به صورت مفهوم، که در خارج از ذهن نیز موجود باشد (زیرا اگر آنچه بزر تر از آن قابل تصور نیست فقط در ذهن موجود باشد، نمی‌تواند آن چیزی باشد که بزر تر از آن قابل تصور نیست؛ زیرا در این صورت چیز بزر تری قابل تصور است: موجودی که هم در خارج از ذهن وجود دارد و هم در ذهن به صورت تصور)؛
۳. در نتیجه خدا نه تنها در ذهن در قالب مفهوم و تصور، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۱۰).

اگر در این برهان به جای «چیزی که بزر تر (کامل‌تر) از آن قابل تصور (فرض) نباشد»، الف قرار دهیم، آن‌گاه این برهان بدین صورت بیان می‌شود:

۱. اگر الف در ذهن موجود باشد و در خارج موجود نباشد الف، الف نخواهد بود؛
 ۲. الف، الف است؛
 ۳. در نتیجه چنین نیست که «الف در ذهن موجود باشد و در خارج موجود نباشد».
 ۴. الف در ذهن موجود است؛
- نتیجه: الف در خارج موجود است.

۳. موافقان و مخالفان برهان وجودی در غرب

چنان‌که اشاره شد، در مغرب‌زمین کمتر فیلسوف یا الهی‌دان برجسته‌ای را می‌توان نشان داد که به نحوی به برهان آنسلم نپرداخته، و موضعی مثبت یا منفی در قبالش در پیش نگرفته باشد. این برهان بلافاصله چندان مورد استقبال قرار نگرفت. در قرن ۱۳ بوناوتتورا آن را بیشتر با صبغه‌ای روان‌شناختی و نه منطقی به کار برد؛ ولی توماس آکوئیناس، همانند غالب فیلسوفان مدرسی قرون میانه آن را رد کرد (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۲۱۲ و ۲۱۳). آکوئیناس در عین حال که خداوند را واجب‌الوجود - موجودی که عدمش محال بالذات است - می‌دانست با برهان

آنسلم همدلی نشان نداد؛ چراکه معتقد بود وجود خدا امری نظری (غیربديهی) است که باید با استدلال اثبات شود؛ درحالی که حاصل سخن آنسلم آن است که وجود خدا بديهی است و نیازی به اثبات ندارد.

دکارت براساس مبانی فلسفی خود، برهانی شبیه برهان آنسلم ارائه، و از آن دفاع کرد و خود را مبدع آن دانست. دکارت معتقد بود که عقل از طریق صرف تحلیل تصورات واضح و متمایز به کشف حقایق مابعدالطبیعی دست می یابد و جز این راهی برای پاسخ به پرسش های مابعدالطبیعی وجود ندارد. بر این اساس برای اثبات وجود خدا می توان از صرف تصور خدا، به منزله موجودی بی نهایت کامل، برهانی مابعدالطبیعی اقامه کرد. برهان دکارت نیز، همچون برهان آنسلم، واکنش های منفی برخی کشیشان و فیلسوفان معاصرش را برانگیخت و او نیز همچون آنسلم در پاسخ به آنان جوابیه ای نگاشت.

اسپینوزا نیز برهانی شبیه برهان دکارت اقامه کرد. او معتقد بود خدا موجودی است که اگر وجود داشته باشد، به مقتضای ذات خود وجود دارد (موجود بالذات است نه بالغیر)؛ نه به این معنا که خودش به خودش وجود داده باشد، که این امری محال و مستلزم تقدم شیء بر خود است؛ بل بدین معنا که وجودش را از چیزی بیرون از خودش نگرفته است؛ یعنی موجودی است که دیگری آن را موجود نکرده است (موجود بالذات = موجود لا بالغیر). به باور وی، اگر خدا را این گونه تصور کنیم، دیگر نمی توانیم او را معدوم بدانیم. چنین چیزی حتماً وجود دارد و نمی تواند وجود نداشته باشد.

لا یب نیتس راه دکارت را ادامه داد و کوشید برهان او را تکمیل کند. از نظر لا یب نیتس باید نخست نشان داد که «موجود بی نهایت کامل» امری ممکن (به امکان عام و نه امکان خاص) است (وجودش محال نیست) و سپس از تصورش وجودش را نتیجه گرفت؛ کاری که دکارت به آن نپرداخته بود و آن را مفروض گرفته بود و از این رو در معرض این اشکال قرار گرفت که ما به نحو پیشین نمی دانیم که تصور خدا، یعنی تصور کمال بی نهایت و مطلق، تصور یک موجود ممکن (= غیرممتنع) است. شاید ما در این تصور تناقض نیابیم، اما نیافتن غیر از نبودن است و به تعبیری،

امکان سلبی همان امکان ایجابی نیست و نشان نمی‌دهد که واقعاً در این تصور تناقضی نیست. نبود تناقض در این تصور تنها وقتی روشن می‌شود که به نحو پسین نشان داده باشیم که خدا وجود دارد. اسکوتوس از کسانی است که این اشکال را در برهان آنسلم نشان داد و از این رو، آن را نیازمند جرح و تعدیل دانست و در عین حال، معتقد بود که ما فقط به نحو پسین می‌توانیم وجود خدا را اثبات کنیم (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۶۳ و ۶۶۴).

کانت با طرح این ادعا که «وجود محمول نیست»، نقدی اساسی بر برهان وجودی وارد ساخت که به منزله مسئله‌ای مهم در میان فیلسوفان پس از وی کانون بحث قرار گرفت. کانت می‌گفت که دکارت وجود را یک کمال به‌شمار آورده و از این رو آن را صفت خداوند و از جمله محمول‌های او دانسته است؛ درحالی‌که شیء تا موجود نباشد، نمی‌تواند صفت و محمولی داشته باشد و به همین جهت، خود وجود نمی‌تواند یک صفت و محمول در نظر گرفته شود.

هگل براساس مبانی خود، تقریری جدید از برهان وجودی عرضه کرد. از نظر او، نفس وجود یا امر مطلق پیش فرض هر گونه وجود و هر گونه تفکر است. اگر موجودات متناهی وجود دارند، پس نفس وجود نیز موجود است. وقتی موجودات تفکر می‌کنند، خود وجود به خود آگاهی می‌رسد، و هنگام تمسک به دلیل وجودشناختی، تفکر متناهی از خاستگاه نهایی خود که واقعیت آن را منطقاً نمی‌تواند انکار کند، آگاه می‌شود.

آلکستون، فیلسوف دین و معرفت‌شناس معاصر امریکایی، برهان وجودی را، هرچند نه به سبب نقدهای سنتی پیشین، بل به بیانی تازه ناتمام دانست.

چارلز هارتسهورن، فیلسوف معاصر امریکایی، برای نخستین بار، در سال ۱۹۴۱، مدعی شد که آنسلم نه یک برهان، بلکه دو برهان وجودشناختی بر وجود خداوند اقامه کرده است. به اعتقاد او آنچه در فصل دوم پروسلوگیون آمده - و فیلسوفان موافق و مخالف تنها به آن توجه کرده‌اند - پیش‌درآمدی کاملاً اشتباه با شروعی غلط و ناموفق است. برهان اصلی آنسلم، که برهانی صحیح و قابل دفاع است، در فصل سوم آمده است که دلیلی جهت‌دار بر وجود خداست. عنوان فصل دوم چنین است: «در باب اینکه خداوند حقیقتاً هست»؛ درحالی‌که عنوان فصل سوم این است:

«نمی‌توان به نبود خدا اندیشید». پس فصل سوم می‌خواهد نشان دهد که تصور نبودن خدا ممکن نیست. به اعتقاد هارتسهورن، آنسلم در فصل دوم می‌خواهد اثبات کند که خدا وجود دارد، درحالی‌که در فصل سوم و نیز چهارم می‌خواهد نشان دهد که الحاد نه تنها نادرست، بلکه ناسازگار است (ر.ک: بارنز، ۱۳۸۶، ص ۵۸).

نورمن ملکم نیز در سال ۱۹۶۰ مدعی شد برهان آنسلم در فصل دوم با برهانش در فصل سوم متفاوت است و برهان دوم نیرومندتر از برهان نخست است. برهان اول بر این پیش‌فرض مناقشه‌انگیز که «صرف وجود، یک کمال است» مبتنی است؛ درحالی‌که پیش‌فرض برهان دوم آن است که «وجود ضروری از وجود امکانی برتر است». برهان اول، شبیه برهان دکارت است که صرف وجود خدا را اثبات می‌کند، و اشکال کانت بر آن وارد است؛ درحالی‌که برهان دوم، وجود ضروری خدا را اثبات می‌کند و مصون از اشکال است.

حاصل تقریر هارتسهورن و ملکم از برهان دوم آنسلم چنین است:

۱. خدا موجودی سرمدی و قائم به خود است (واجب‌الوجود بالذات است؛ چون چیزی که وجود دارد و در عین حال عدمش ممکن باشد، رتبه‌ای فروتر از خدا دارد؛ زیرا فقط آن که وجود برایش ضروری است، کامل مطلق است و به گونه‌ای است که کامل‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد)؛
۲. چنین چیزی (امری سرمدی و قائم به خود) اگر در خارج موجود باشد، وجودش ضروری (= واجب‌الوجود) است و اگر در خارج معدوم باشد، عدمش ضروری (= ممتنع‌الوجود) است؛
۳. دلیلی بر ممتنع بودن خدا در دست نداریم، پس خدا ضرورتاً وجود دارد.

نکته اساسی در این برهان که آن را از انتقاد سهمگین کانت مصون می‌دارد، تأکید بر «وجود ضروری» (و نه صرف وجود) به منزله کمالی است که فقدان آن «کامل مطلق» را از کامل مطلق بودن ساقط می‌کند (ر.ک: هیک، ۱۳۷۰، ص ۵۰).

آلویین پلنتینگا فیلسوف دین و معرفت‌شناس امریکایی، با تقریر ملکم از دلیل وجودشناختی موافق نیست و آن را خالی از مناقشه نمی‌داند و خود تنسیقی جدید از آن عرضه می‌کند.

۴. برهان وجودی در فلسفه اسلامی

برهان وجودی در فلسفه اسلامی جایگاهی برجسته نداشته و جز در چند دهه اخیر، توجه اندیشمندان مسلمان را به خود جلب نکرده است؛ در عین حال می‌توان اشاراتی به آن را در گوشه‌های عبارات گذشتگان، و از همه پیش‌تر فارابی، یافت. وی در رساله *الدعوى القلبية* پس از تعریف واجب و ممکن و لزوم منتهی شدن سلسله ممکنات به واجب‌الوجود می‌گوید: «الواجب الوجود بذاته متى فرض غير موجود لزم منه المحال» (فارابی، ۱۳۴۹ق، ص ۳). معنای این سخن آن است که نفی وجود از واجب‌الوجود تناقض است، و چون تناقض محال است، نفی وجود از واجب، یعنی معدوم بودنش، محال است. این استدلال، کاملاً پیشین و بدون تمسک به هیچ واقعیت خارجی است و بنابراین برهانی وجودی است؛ هرچند فارابی آن را بسط نداده و روشن نکرده که چرا و چگونه معدوم بودن واجب‌الوجود محال است.

ماجد فخری در مقاله‌ای با عنوان «فارابی و برهان وجودی» شواهد دیگری نیز بر توجه فارابی به برهان وجودی آورده است؛ از جمله اینکه وی در *احصاء العلوم* درباره موجودات مفارق می‌گوید آنها موجودند و بسیارند، و دارای درجات مختلفی از کمال‌اند و از پایین به بالا هرچه پیش روند کامل‌تر می‌شوند تا اینکه در نهایت به موجود کاملی منتهی می‌شوند که کامل‌تر از آن، چیزی نمی‌تواند وجود پیدا کند و از حیث مرتبه وجودی هیچ موجودی با آن مساوی نیست:

علم الهی به سه بخش تقسیم می‌شود... سوم: این بخش از موجوداتی که جسمیت ندارند، و در اجسام نیستند بحث می‌کند؛ یعنی اول می‌پرسد که آیا این‌گونه چیزها موجود هستند یا نه؟ ... آن‌گاه بررسی می‌کند که آیا مراتب آنها در کمال یکی است یا دارای مراتب متفاوت هستند؟ سپس با برهان ثابت می‌کند که در مراحل کمال دارای مراتب متفاوت هستند. سرانجام با برهان ثابت می‌کند که این موجودات با آنکه زیاد هستند از ناقص‌ترین مرحله به سوی کامل‌ترین مرحله در حرکت هستند، و این راه را می‌پیمایند تا به آن موجود کاملی برسند که ممکن نیست موجودی از او کامل‌تر بوده باشد، و هرگز نمی‌شود که چیزی در مرتبه وجود او قرار گیرد، یا آنکه

او را نظیری یا ضدی بوده باشد.

در این بحث به اولی می‌رسد که ممکن نیست پیش از او اولی بوده باشد؛ به قدیمی می‌رسد که ممکن نیست قدیم‌تر از او چیزی بوده باشد. به موجودی می‌رسد که ممکن نیست وجود خود را از هیچ چیز دیگر گرفته باشد و این موجود همان موجود ازلی قدیم واحد مطلق است.

... آن‌گاه بیان می‌کند که موجودی که دارای این صفات است، همان کسی است که شایسته خدایی است و در مورد او باید عقیده‌مند شد که اوست خدای عزوجل که نام‌های او مقدس است. پس از این بیان، در دیگر صفات خدا دقیق می‌شود تا حق مطلب کاملاً ادا گردد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۲-۱۰۴).

به نظر فارابی ما از طریق برهان، یا ادراک نیاز به اصل موضوع قرار دادن «موجودی که کامل‌تر از آن ممکن نیست وجود پیدا کند» در رأس سلسله‌های موجودات غیرمادی، به چنین موجود کامل مطلق معتقد می‌شویم.

اینکه فارابی به اندازه قدیس آنسلم تمام توجهش معطوف [به] برهان وجودی بود، شاید بیشتر از این امر معلوم شود که او مرتباً در آثارش به مفهوم کمال مطلق با موجود اول، که در آرای اهل مدینه فاضله آن را عاری از هر گونه نقصی وصف می‌کند، می‌پردازد (فخری، ۱۳۶۸، ص ۷۰).

مطالعه آثار فارابی به خوبی نشان می‌دهد که وی، هرچند برهان جهان‌شناختی وجوب و امکان را هم ذکر می‌کند، دست‌کم می‌توان گفت به مفهوم وجوب وجود کامل مطلق نزدیک شده است و «این بی‌شک حق تقدم او را در یافتن برهانی وجودی از سنخ استدلالی که قدیس آنسلم در برهان دومش شرح می‌دهد، آشکار می‌سازد» (همان، ص ۷۳). بنابراین فارابی را می‌توان نخستین فیلسوف مسلمانی دانست که گام در عرصه برهان وجودی نهاده است و با توجه به زمان حیات او (۸۷۰-۹۵۰م) در این نظریه بر آنسلم نیز تقدم دارد. ملأ مهدی نراقی نیز با تکیه بر مفهوم واجب‌الوجود برهانی وجودی بر اثبات خدا بدین تقریر عرضه کرده است:

ومنها: انّ لواجب الوجود مفهوماً، فان كان بإزاء هذا المفهوم حقيقةً في الخارج ثبت المطلوب، وإن لم يكن بازائه شيئاً في الخارج وكان معدوماً فيه لكان عدمه إيمناً مستنداً إلى نفسه فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود، فيلزم الانقلاب؛ او مستنداً إلى الغير فيكون واجب الوجود ممكن الوجود، فيلزم الانقلاب؛ فعدم واجب الوجود لا يكون واقعاً لاستلزامه انقلاب المهية (نراقی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۸۴).

مرحوم نراقی در این برهان از آغاز بر مفهوم واجب الوجود تکیه می‌کند. لفظ «واجب الوجود» دارای مفهومی است؛ یعنی معنایی محصل از آن در ذهن داریم و همین معنا و مفهوم مقدمه نخست استدلال را تشکیل می‌دهد. آن‌گاه گفته می‌شود: واقع از دو حال بیرون نیست: این مفهوم یا مصداقی در خارج دارد و یا ندارد (قضیه منفصله حقیقیه‌ای که در آن دوران میان نقیضان است).

مفهوم واجب الوجود اگر مصداقی در خارج داشته باشد، مطلوب ما ثابت، و وجود واجب الوجود پذیرفته شده است و اگر مصداقی در خارج نداشته باشد (در خارج معدوم باشد) عدم او از دو حال خارج نیست: یا مستند به خودش است و یا مستند به غیر.

با توجه به اینکه تنها ممتنع بالذات است که عدمش مستند به خودش است و تنها ممکن بالذات (به امکان خاص) است که عدمش مستند به غیر است، بطلان هر دو شق اخیر دانسته می‌شود؛ زیرا واجب الوجود در برابر ممتنع الوجود و ممکن الوجود، و قسیم آن دو است. پس اگر واجب الوجود در خارج معدوم باشد، واجب الوجود، واجب الوجود نخواهد بود، بلکه یا ممتنع الوجود است و یا ممکن الوجود.

آیت‌الله غروی اصفهانی نیز برهانی وجودی شبیه برهان مرحوم نراقی برای اثبات واجب الوجود از طریق تأمل در مفهوم واجب بالذات اقامه کرده و ذات واجب را راست‌ترین گواه بر اثبات خودش به‌شمار آورده است. وی در ضمن منظومه‌ای آموزشی در باب فلسفه اولی به نام *تحفة الحکیم*، این برهان را در ابیات زیر سروده است:

ماکان موجوداً بذاته بلا	حيث هو الواجب جلّ وعلا
وهو بذاته دليل ذاته	أصدق شاهد على اثباته

يقضى بهذا كلِّ حدسٍ صائب	لو لم يكن مطابقاً للواجب
لكن إمّا هو لامتناعه	وهو خلاف مقتضى طبعه
او هو لافتقاره الى السبب	والفرض فرديته لما وجب
فالنظر الصحيح فى الوجوب	يفضى الى حقيقة المطلوب

(غروی اصفهانی، بی تا، ص ۷۱).

ترجمه:

آن که بدون هیچ حیثیتی [نه حیثیت تقیدی و نه حیثیت تعلیلی] به ذات خود موجود باشد، واجب جل و علاست؛

ذات واجب خودش دلیل بر خودش، و راست‌ترین گواه بر اثبات اوست؛

هر حدس درست و راستینی بدین مطلب حکم می‌کند: اگر [مفهوم] واجب‌الوجود [مصدق و] مطابقی در خارج نداشته باشد؛

یا ناشی از آن است که وجودش در خارج ممتنع است، که این با وجوب ذاتی او مخالفت دارد [و خلاف فرض است]؛

یا ناشی از آن است که وجودش در خارج نیازمند سببی است [که آن سبب تحقق نیافته و لذا او موجود نشده است. این نیز خلاف فرض است، زیرا] فرض آن بود که او مصداق واجب است؛ بنابراین تأمل درست در [مفهوم] وجوب ما را به حقیقت مطلب می‌رساند.

دکتر مهدی حائری یزدی این برهان را ناتمام می‌شمارد. از نظر ایشان، با همین دلیل می‌توان وجود شریک باری را اثبات کرد، به این بیان که بگوییم: اگر مفهوم شریک باری مصداق و مطابقی در وجوب ذاتی اش نداشته باشد، این امر یا ناشی از آن است که وجودش در خارج ممتنع است (درحالی‌که امتناع برخلاف مقتضای طبیعت شریک باری است؛ زیرا او با باری تعالی در وجوب ذاتی مشترک است) و یا ناشی از آن است که وجودش در خارج نیازمند سببی است که آن یا امکان ذاتی است که ملاک نیازمندی است و یا امکان به معنای فقر است که عین نیازمندی است، و هر دوی اینها برخلاف این فرض ماست که او مصداق و فردِ وجوب ذاتی است (حائری

یزدی، ۱۳۸۰، ص ۲۰۷). حاصل آنکه وجوب وجود در مفهوم «واجب‌الوجود دوم»، همانند «واجب‌الوجود نخست»، مأخوذ است و اگر اقتضای این مفهوم، وجود مصداقی برای آن باشد، در اینجا نیز چنین اقتضایی خواهد داشت.

ممکن است در پاسخ گفته شود: مفهوم شریک باری خودش مناط و معیار برای ممتنع بودن آن است؛ یعنی ویژگی «شریک باری بودن» او را از خود باری‌تعالی متمایز می‌کند و مانع از آن می‌شود که مقتضی وجود مصداق بوده باشد. ایشان در پاسخ به این اشکال می‌گویند: شرکت از اضافات متساوی‌الاطراف است؛ یعنی اگر الف، شریک ب باشد، ب نیز شریک الف خواهد بود. بنابراین همان‌گونه که واجب دوم، شریک واجب اول است، واجب اول نیز شریک واجب دوم خواهد بود؛ اگر «شریک» بودن با باری در وجوب مانع از اقتضای وجود مصداق و ملاک امتناع در یکی باشد، در دیگری هم خواهد بود و در نتیجه، وجود باری نیز ممتنع است، و دلیل یادشده از دلالت ساقط می‌شود (همان، ص ۲۰۸).

اشکال دیگر این دلیل آن است که در آن «فردیت واجب‌الوجود در خارج، پیش از اثبات وجودش فرض شده است؛ درحالی‌که فردیت معنایی جز وجود عینی خارجی ندارد. و این مصادره بر مطلوب است» (همان).

اشکال دیگر ایشان آن است که قضایایی مانند «واجب‌الوجود موجود است» و «شریک‌الباری ممتنع است» از قضایای لابتیه‌ای هستند که ادات شرط در عقدالوضع آنها مأخوذ است، و نه از قبیل حمله‌ها و یا شرطیه‌هایی که ادات شرط در نسبت میان مقدم و تالی مأخوذ است. مفاد چنین قضایای لابتیه‌ای آن است که «هر گاه در خارج به امکان عام یا بالفعل چیزی موجود شود که مفهوم واجب‌الوجود بر آن صادق است، آن چیز به ضرورت ذاتی متصف به موجودیت می‌شود»؛ همان‌گونه که اگر به فرض محال وجود چیزی فرض شود که مفهوم شریک باری بر آن صدق کند، موصوف به امتناع خواهد بود. روشن است که اگر فرد بودن واجب‌الوجود در خارج با شرط و فرضی که به معنای لابتیه در ثبوت است، بوده باشد نمی‌توان از این طریق وجود او را به ثبوت قطعی و بتی ثابت کرد؛ زیرا نتیجه تابع احسّ مقدمات آن است (همان).

به نظر می‌رسد بازگشت اشکال دوم حائری بر برهان آیت‌الله غروی به نقدی است که علامه طباطبائی بر برهان استاد خود دارد. نقد ایشان بنا بر گزارش آیت‌الله جوادی آملی آن است که «در این برهان، میان حمل اولی و شایع خلط شده است؛ زیرا واجب‌الوجود واجب است به حمل اولی نه به حمل شایع؛ زیرا آن، یک مفهوم ذهنی است که نفس آن را انشا کرده است، و چون بسیاری از مفاهیم به حمل شایع بر خودشان حمل نمی‌شوند، احتمال دارد عنوان واجب که به حمل اولی بر خودش حمل می‌شود، به حمل شایع واجب نباشد؛ و روشن است که صرف حمل واجب بر یک عنوان و صدقش بر آن در جزم به تحقق عینی آن کفایت نمی‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۸۴). آیت‌الله جوادی آملی این اشکال را وارد دانسته و کوشیده است آن را بسط و تفصیل دهد (ر.ک: همان، ص ۸۴-۸۶). ایشان اشکال اصلی برهان وجودی آنسلم را نیز در همین خلط میان مفهوم و مصداق می‌داند (ر.ک: جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۹۴؛ ر.ک: کاپلستون، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۶۶۳-۶۶۴). شهید مطهری به طور خاص برهان آنسلم را کانون توجه قرار داد و آن را بررسی و نقد کرد (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۹۳-۹۹۴). از نظر ایشان برهان آنسلم به دو صورت ممکن است تقریر شود: در یک تقریر به نفس «تصور ذات برتر و بزر تر» توجه می‌شود، و در دیگری به «واقعیت خارجی ذات برتر و بزر تر».

در تقریر نخست گفته می‌شود: «ما ذات بزر تر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آنچه ما تصور می‌کنیم، وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، ما ذات بزر تر را تصور نکرده‌ایم». اشکال این تقریر آن است که لازمه ادعاشده در آن صحیح نیست؛ یعنی چنین نیست که اگر ذات بزر تر یا وجود کامل در خارج تحقق نداشته باشد، ما ذات بزر تر یا وجود کامل را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزر تر، تصور از ذات بزر تر نباشد. تصور ما از ذات بزر تر، خواه این ذات در خارج وجود داشته باشد و خواه وجود نداشته باشد، تصور از ذات بزر تر است. در تقریر دوم ذات بزر تر را در خارج در نظر می‌گیریم و می‌گوییم: «اگر ذات بزر تر خارجی، وجود عینی نداشته باشد، ذات بزر تر نیست؛ زیرا ذات بزر تر موجود از این ذات بزر تر مفروض، بزر تر خواهد بود. و در نتیجه، ذات بزر تر مفروض ذات بزر تر نخواهد

بود و این تناقض و محال است». شهید مطهری این تقریر را نادرست می‌داند؛ زیرا معتقد است «در این تقریر وجود به منزله یک صفت و عارض خارجی بر ذات اشیا فرض شده است» و در آن برای ذات برتر و کامل‌تر خدا، با قطع نظر از وجود، ذات و واقعیتی فرض شده و آن‌گاه گفته شده است که وجود لازمه ذات بزرگتر است؛ زیرا اگر ذات بزرگتر وجود نداشته باشد، آن‌گاه آنچه را ذات بزرگتر فرض کرده بودیم، ذات بزرگتر نخواهد بود؛ چون ذات بزرگتر موجود، از ذات بزرگتر غیرموجود، بزرگتر است.

اشکال اساسی این استدلال از نظر شهید مطهری آن است که در آن میان ذات شیء و وجود آن در خارج تفکیک شده و این توهم پدید آمده که رابطه میان شیء و وجود آن از قبیل رابطه عارض و معروض و لازم و ملزوم است، و این کاملاً اشتباه است؛ چراکه شیء بدون وجود، اساساً ذاتی ندارد. تفکیک ذات شیء از وجود آن و سپس حمل وجود بر آن، امری است که در ذهن صورت می‌گیرد و اعتباری از اعتبارهای ذهن است. بنابراین فرض ذات بزرگتر خارجی همان فرض وجود عینی برای آن است و مفروض ما همان مطلوب ما خواهد بود و استدلال مزبور چیزی جز مصادره به مطلوب نیست.

این مسئله در فلسفه اسلامی با تعبیر «عدم زیادت وجود بر ماهیت در ظرف خارج» بررسی شده است و از اولی‌ترین و بدیهی‌ترین مسائل وجودشناسی به‌شمار می‌رود و این دقیقاً همان چیزی است که آنسلم در برهان وجودی‌اش از آن غفلت کرده است (مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۹۱-۹۹۳).

بیان شهید مطهری در بررسی برهان آنسلم را می‌توان به این صورت بازسازی کرد: آنسلم مدعی است «اگر الف (ذات برتر و بزرگتر، یا به تعبیر خود آنسلم: آنچه بزرگتر از آن تصور نمی‌شود) که ما تصویری از آن داریم در خارج موجود نباشد، آن‌گاه الف الف نخواهد بود». از آنسلم می‌پرسیم مقصود از «الف» دو چیز می‌تواند باشد: ۱. مفهوم آن؛ ۲. مصداق آن. درباره هر واژه دیگری نیز همین‌طور است. مثلاً وقتی می‌گوییم «انسان ب است»، مقصود از انسان یا مفهوم آن است و یا مصداق آن. این همان مطلبی است که با عنوان حمل اولی و حمل شایع در فلسفه

اسلامی از زمان صدرالمتألهین به بعد به آن توجه شده است. در گزاره «انسان کلی است»، مقصود از انسان، «مفهوم انسان» (انسان به حمل اولی) است که در ذهن موجود است؛ اما در گزاره «انسان نفس می‌کشد» مقصود از انسان، مصداق انسان (انسان به حمل شایع) است.

اگر در برهان آنسلم، مقصود از «الف» مفهوم آن باشد، ملازمه یادشده به این صورت درمی‌آید: «اگر مفهوم الف (مفهوم ذات برتر و بزرگتر) در خارج موجود نباشد (دارای مصداق نباشد) آن‌گاه مفهوم الف، مفهوم الف نخواهد بود». اشکال وارد بر این بیان آن است که این ملازمه به هیچ وجه صحیح نیست. مفهوم هر چیزی مفهوم همان چیز است، خواه در خارج مصداق داشته باشد، خواه نداشته باشد. «مفهوم ذات برتر» همواره «مفهوم ذات برتر» است، و وجود یا عدم وجود مصداقی برای آن در خارج تغییری در این امر پدید نمی‌آورد.

اما اگر در برهان آنسلم مقصود از «الف» مصداق آن (الف به حمل شایع) باشد، ملازمه یادشده به این صورت درمی‌آید: «اگر مصداق الف (مصداق ذات برتر و بزرگتر) در خارج موجود نباشد (در خارج محقق نباشد) آن‌گاه مصداق الف، مصداق الف نخواهد بود؛ یعنی آنچه را مصداق الف فرض کرده‌ایم، مصداق الف نیست»؛ به دلیل آنکه اگر مصداق ذات برتر موجود باشد، بزرگتر از مصداق ذات برتر تری است که موجود نیست. اشکال وارد بر این بیان آن است که در آن «وجود» صفتی از صفات شیء که در خارج - و نه فقط در ذهن - بر آن عارض می‌شود در نظر گرفته شده است و به تعبیری، وجود شیء زاید بر ذات آن و عارض بر آن در نظر گرفته شده است. به نظر می‌رسد شهید مطهری در این نقد خود، نظر به اشکال کانت بر برهان آنسلم دارد و در واقع همان اشکال را در فضای فلسفه اسلامی بازسازی می‌کند و آن را با مسئله «عدم زیادت وجود بر ماهیت» پیوند می‌زند و ضمن تأیید اشکال کانت، پیشینه آن را در فلسفه اسلامی نشان می‌دهد. کانت می‌گفت در برهان آنسلم، وجود صفتی از صفات و کمالات شیء در نظر گرفته شده است، درحالی که چنین نیست. البته این عبارت معروف کانت که «وجود محمول نیست» در فضای فلسفه اسلامی معنای قابل قبولی ندارد و شهید مطهری نیز به آن نپرداخته است.

شهید مطهری نظیر این اشکال را بر تقریرهای دکارت، لایبنیتس و اسپینوزا نیز وارد می‌داند

و با اشاره به نقد کانت می‌گوید: «کانت به حق بیان آنها را ناقص دانسته است» (همان، ص ۹۹۴). به نظر می‌رسد اگر شهید مطهری بر همان تمایز میان حمل اولی و حمل شایع تأکید می‌ورزید و بر همان اساس روند نقد را ادامه می‌داد، بیان ایشان انسجام و شاید اتقان بیشتری می‌یافت و این، دقیقاً همان شیوه‌ای است که آیت‌الله جوادی آملی در پیش گرفته است.

آیت‌الله جوادی آملی برهان آنسلم را این‌گونه تقریر می‌کند:

اگر خدا موجود نباشد کامل‌ترین موجودی که می‌توان تصور کرد، نخواهد بود و کامل‌ترین نبودن خداوند - که کامل‌ترین بودن در مفهوم آن مأخوذ است - تناقض بوده و باطل می‌باشد. از ابطال موجود نبودن خداوند، به دلیل استحاله ارتفاع نقیضین، نقیض آن، یعنی موجود بودن خداوند نتیجه گرفته می‌شود. دلیل ملازمه بین موجود نبودن و کامل‌ترین نبودن این است که معدوم بودن نقص است و موجوداتی که وجود دارند، از اموری که معدوم هستند، کامل‌تر می‌باشند و خداوند نیز بر همین قیاس اگر معدوم باشد، اموری که وجود دارند از او کامل‌تر بوده و در نتیجه، او کامل‌ترین امری که تصویر می‌شود نخواهد بود (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۹۲). ایشان در عین حال که برهان آنسلم را ناتمام می‌داند معتقد است مطالبی که تاکنون اندیشمندان غربی و متفکران مسلمان برای تبیین اشکال و خطای این برهان اظهار کرده‌اند «هیچ‌یک خالی از اشکال نیست» (همان، ص ۱۹۴). از نظر ایشان «اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است» (همان). توضیح اینکه در برهان آنسلم باید دید مراد از کلمه «موجود» در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد، کامل‌ترین موجودی که می‌توان تصور کرد نخواهد بود» چیست؟

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 ناگزیر موجود بودن و یا حتی ضرورت وجود داشتن، دو مفهومی هستند که در تصور او مأخوذ هستند؛ و لیکن صرف این مقدار، تحقق خارجی و

موجود بودن به حمل شایع را برای واجب تعالی اثبات نمی‌کند؛ و اگر مراد آنسلم از موجود بودن، مصداق هستی و موجودیت به حمل شایع باشد، 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 تا از این طریق نقیض مطلوب، یعنی موجود نبودن خداوند ابطال شده و به دنبال آن، مطلوب، یعنی واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات گردد. ... 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 محدودی را برای تصور آن پدید نمی‌آورد» (همان، ص ۱۹۴ و ۱۹۵).

برای بازسازی و تبیین نقد آیت‌الله جوادی آملی توجه به نکته‌ای سودمند است: هرگاه در یک گزاره حملی گفته می‌شود «الف ب است»، مقصود از موضوع (الف) و محمول (ب) یا مفهوم آن است و یا مصداق آن. بنابراین مقصود از این گزاره به ظاهر واحد، چهار چیز می‌تواند باشد:

۱. مفهوم الف مفهوم ب است (مانند آنجا که می‌گوییم: انسان بشر است، یا انسان حیوان ناطق است)؛

۲. مفهوم الف مصداق ب است (مانند آنجا که می‌گوییم: انسان کلی است؛ یعنی مفهوم انسان در ذهن، مصداق کلی است)؛

۳. مصداق الف مصداق ب است (مانند حیوان تنفس‌کننده است. غالب گزاره‌های متداول در علوم و نیز زندگی روزمره از این قبیل اند)؛

۴. مصداق الف مفهوم ب است (چنین گزاره‌ای در هیچ جا صحیح نیست؛ یعنی مصداق هیچ چیز، از آن جهت که مصداق آن می‌باشد، با مفهوم چیزی این‌همانی ندارد).

برای آنکه دو گزاره «الف ب است» و «الف ب نیست» نقیض یکدیگر باشند، باید هر دو به یک دسته از گروه‌های چهارگانه بالا تعلق داشته باشند؛ وگرنه آن دو گزاره نقیض یکدیگر نخواهند بود. به همین دلیل گزاره «انسان کلی است» (مفهوم انسان مصداق کلی است) و «انسان

کلی نیست» (مفهوم انسان مفهوم کلی نیست) هر دو صادق‌اند و تناقضی میان آنها نیست؛ زیرا گزاره اول متعلق به گروه دوم و گزاره دوم، متعلق به گروه اول است.

این مطلب در فلسفه و منطق اسلامی با این عبارت که «در تناقض علاوه بر وحدت در موضوع، محمول و...، وحدت در حمل نیز در دو قضیه متناقض معتبر است» کانون توجه قرار گرفته است. با توجه به مقدمه مزبور گفته می‌شود در برهان آنسلم وقتی می‌گویند: «اگر الف (آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود) در خارج موجود نباشد (یعنی مفهوم الف دارای مصداق عینی نباشد) الف نخواهد بود»، تالی این گزاره شرطی، یعنی «الف الف نیست» - که آنسلم بطلان آن را، دلیل بطلان مقدم (الف در خارج موجود نیست) دانسته است - به کدام یک از گروه‌های چهارگانه یادشده تعلق دارد؟

اگر به گروه اول تعلق داشته باشد، ملازمه ادعاشده صحیح نیست؛ یعنی چنین نیست که «اگر الف (آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود) در خارج موجود نباشد، مفهوم الف، مفهوم الف نباشد». مفهوم «آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود» در هر حال همین مفهوم است؛ خواه در خارج مصداق داشته باشد، خواه نداشته باشد. مصداق داشتن و نداشتن یک مفهوم (هر مفهومی که باشد)، تغییری در آن مفهوم پدید نمی‌آورد، و آن مفهوم همچنان همان مفهوم خواهد بود. اما اگر تالی گزاره شرطی، به گروه دوم تعلق داشته باشد، ملازمه یادشده برقرار است؛ اما تالی باطل نیست تا از بطلان آن، بطلان مقدم نتیجه گرفته شود؛ زیرا روشن است که «مفهوم آنچه کامل‌تر از آن تصور نمی‌شود» مصداق خودش نیست؛ یعنی خود این مفهوم، واقعیت عینی و خارجی خدا نیست و آنسلم همچنین اعتقاد و ادعایی ندارد. به همین دلیل، ناقدان آنسلم، از جمله شهید مطهری و آیت‌الله جوادی آملی، متعرض این فرض نشده‌اند.

اگر تالی آن گزاره شرطی به گروه سوم تعلق داشته باشد، گزاره شرطی برهان آنسلم صحیح است؛ اما بطلان تالی آن معلوم نیست؛ زیرا در فرض موجود نبودن «الف»، گزاره «مصداق الف، مصداق الف نیست» از باب سالبه به انتفای موضوع، گزاره‌ای صادق است. به تعبیر دیگر، برای صدق گزاره «موجب» «مصداق الف، مصداق الف است» باید موضوع (مصداق الف) تحقق داشته باشد؛ چراکه اگر موضوع گزاره‌ای معدوم باشد، معدوم به حمل شایع هیچ چیز نیست، حتی

خودش. از این رو گفته می‌شود ضرورت ثبوت شیء برای خودش از نوع ضرورت ذاتی است و نه ضرورت ازلی؛ یعنی مشروط به وجود و تحقق موضوع است.

آنچه بیان شد می‌توان شرحی باشد بر این عبارت آیت‌الله جوادی آملی:

در برهان مذکور، خلف در صورتی لازم می‌آید که محور حمل در همه موارد قیاس یکسان باشد؛ یعنی تصویری که به حمل اولی واجد کمالی است در همان مدار و به همان حمل، کمال خود را از دست بدهد و یا مفهومی که به حمل شایع از کمالی برخوردار است، به همان حمل فاقد آن باشد؛ ولیکن اگر مفهومی به حمل اولی واجد یک کمال و به حمل شایع فاقد آن بود، تناقض و خلفی لازم نمی‌آید (جوادی آملی، بی‌تا، ص ۱۹۵).

۵. تقریری نوین از برهان وجودی

آنچه در اینجا به منزله تقریری نوین از برهان وجودی عرضه می‌شود، بازسازی برهان صدیقین علامه طباطبائی براساس روایت آیت‌الله جوادی آملی از آن است. توضیح اینکه علامه طباطبائی در برخی آثار خویش برهانی بر اثبات وجود واجب تعالی اقامه می‌کند که پیش از ایشان سابقه شناخته شده‌ای ندارد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶ و ۱۱۷؛ طباطبائی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷ و ۱۱۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ص ۱۴ و ۱۵). کامل‌ترین تقریر این برهان در تعلیقه ایشان بر اسفار عرضه شده است. این تعلیقه را آیت‌الله جوادی آملی در آنجا بیان می‌کند که صدرالمتألهین پس از بیان مقدمه‌ای - در بیان اینکه راه‌های به سوی خدا فراوان است، ولی برخی از آنها اوثق و اشرف و انور از سایرین است و استوارترین براهین و شریف‌ترین آنها برهانی است که حد وسط در آن، در حقیقت، خود حق تعالی است و این همان راهی است که صدیقان می‌پیمایند؛ یعنی کسانی که به او استشهاد می‌کنند و نه بر او، درحالی‌که دیگران برای دستیابی به معرفت او به چیزی جز او تمسک می‌جویند - به تقریر برهان صدیقین براساس اصول حکمت متعالیه، از جمله اصالت وجود و تشکیک در وجود می‌پردازد و می‌گوید: «تقریره انّ الوجود كما مرّ حقیقة عینیة واحدة بسیطة...» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۴).

تعلیقۀ ایشان که درست بر سر «انّ الوجود كما مرّ حقيقة عينية» آمده، چنین است:

هذه هي الواقعية التي ندفع بها «السفسطة» ونجد كلّ ذي شعور مضطراً الى اثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتى أنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعية في وقت او مطلقاً كانت حينئذٍ كلّ واقعية باطلة واقعاً (أى الواقعية ثابتة). وكذا السوفسطى لو رأى الاشياء موهومة أو شكّ فى واقعيّتها فعنده الاشياء موهومة واقعاً، والواقعية مشكوكة واقعاً (أى هي ثابتة من حيث هي مرفوعة). واذ كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهى واجبة بالذات. فهناك واقعية واجبة بالذات، والاشياء الّتى لها واقعية مفتقرة اليها فى واقعيّتها قائمة الوجود بها. ومن هنا يظهر للمتأمل أنّ اصل وجود الواجب بالذات ضرورى عند الانسان، والبراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة (طباطبائى، ۱۹۸۱م، ص ۱۴ و ۱۵).

این برهان، به گونه‌های مختلفی تقریر شده است (ر.ک: جوادی آملی، بی تا، ص ۲۱۶-۲۲۴؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۲۳-۳۴۲؛ مطهری، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۹۸۲-۹۹۰؛ فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۵۷-۶۴)؛ اما به نظر می‌آید نزدیک‌ترین روایت به کلام علامه طباطبائی همان روایت آیت‌الله جوادی آملی است. براساس روایت ایشان، حاصل برهان علامه طباطبائی چنین است:

۱. واقعیتی هست؛

۲. نفی واقعیّت مطلقاً (در هر فرضی) مستلزم ثبوت آن است؛ زیرا صدق گزاره «هیچ واقعیتی نیست»، خودش واقعیتی از واقعیات است، و به همین دلیل، این گزاره هرگز صادق نخواهد بود. به تعبیر دیگر، نفی مطلق واقعیّت، خودش متضمن اثبات واقعیّت است؛ نتیجه: بنابراین واقعیّت مطلقاً (در هر شرایطی) نفی‌ناپذیر است (الواقعية لا تقبل العدم مطلقاً). در این برهان، «اصل واقعیّت» (موجود مطلق) مفروض است و آن‌گاه براساس مقدمه دوم، وجوب و ضرورت آن نتیجه گرفته می‌شود. صدیقین بودن این برهان دقیقاً به همین جهت است که اصل تحقق و واقعیّت را - این را که چیزی هست، فارغ از اینکه آن چیز، چه چیزی است - مسلم می‌انگارد و آن‌گاه براساس مقدمه دوم، وجوب و ضرورت ازلی آن را نتیجه می‌گیرد.

عَلَّامَه طَبَاطِبَائِي، همه جا به همین صورت وارد بحث می‌شود. مثلاً در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گوید: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکی نداریم؛ هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۶) و یا در شیعه در اسلام می‌نویسد:

درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است، در نخستین گامی که برمی‌دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد؛ زیرا به‌رغم آن‌ان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند و جهان هستی را خیال و پندار می‌نامند، ما می‌دانیم یک فرد انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توأم است، خود و جهان را می‌یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست. ... این واقعیت و هستی که انسان در برابر سوفسطی و شکاک اثبات می‌کند، ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۷).

از نظر عَلَّامَه طَبَاطِبَائِي، مرز میان فلسفه و سفسطه همانا پذیرش یا نفی اصل واقعیت است. ایشان معتقد است آدمی اصل واقعیت را می‌پذیرد و به آن اذعان می‌کند؛ یعنی گزاره «موجودی هست» برای او بدیهی است. بداهت این گزاره در آغاز بداهتی ثانوی به‌شمار می‌رود، نه اولی. آدمی بر پایه علم حضوری به خود و سایر آگاهی‌هایش اذعان می‌کند که خودش و نیز چیزهایی بیرون از خودش وجود دارند. البته پس از توجه به نفی ناپذیر بودن اصل واقعیت (مقدمه دوم) نتیجه دیگری به دست خواهد آمد و آن اینکه گزاره «موجودی هست» گزاره‌ای اولی است که عقل محض بدون استناد به هیچ واقعیت خارجی آن را می‌پذیرد.

نکته اصلی موردنظر در این مقاله آن است که قلب برهان عَلَّامَه همان مقدمه دوم آن است: «نفی واقعیت مطلقاً مستلزم ثبوت آن است»؛ و در صورت تمامیت آن مقدمه، برای اثبات واجب‌الوجود دیگر نیازی به مقدمه نخست نخواهد بود. عَلَّامَه از آغاز می‌تواند استدلال خود بر وجود واجب‌تعالی را این‌گونه مطرح کند: «فرض عدم و نیستی اصل واقعیت همان فرض اجتماع نقیضان است و اجتماع نقیضان ممتنع بالذات است. پس اصل واقعیت واجب‌الوجود بالذات می‌باشد».

اگر برهان عَلَّامَه به صورت پیش‌گفته بیان شود، برهانی وجودی خواهد بود؛ زیرا در آن تنها از طریق تحلیل مفهومی بر اساس بدیهیات اولیه عقلی گام برداشته‌ایم و به هیچ‌گونه واقعیت

خارجی عینی، حتی واقعیت خودمان یا چیزی دیگر، به نحو خاص و یا عام، تمسک نکرده‌ایم. مقدمات این برهان را می‌توان چنین سامان داد:

۱. صدق گزاره «واقعیتی نیست» در هر شرایطی مستلزم کذب آن است؛ چون صدق آن بدین معناست که «عدم واقعیت» واقعیت دارد. پس واقعیتی هست. اساساً صدق هر گزاره‌ای به معنای واقعیت داشتن مفاد آن است؛

۲. بنابراین، صدق «گزاره واقعیتی نیست» در هر شرایطی تناقض است؛

۳. تناقض محال است؛

۴. صدق گزاره «واقعیتی نیست» همواره و در همه شرایط محال است؛

نتیجه آنکه گزاره «واقعیتی هست» - که نقیض گزاره «واقعیتی نیست» می‌باشد - همواره و در هر شرایطی (در هر جهان ممکن) صادق است.

اینکه گزاره «واقعیتی هست» در همه فرض‌ها و در هر شرایطی صادق باشد، همان وجوب بالذات اصل واقعیت خواهد بود؛ چون واجب بالذات یعنی چیزی که بودنش مشروط به هیچ شرط و قیدی نیست. ویژگی مهم این تقریر از برهان وجودی آن است که در آن به هیچ وجه خلط مفهوم و مصداق، حمل شایع و اولی و مانند آن صورت نگرفته است و نیز ربطی به مسئله زیادت یا عدم زیادت وجود بر ماهیت یا وصف کمالی دانستن وجود و مانند آن ندارد. به طور کلی، نوع اشکال‌هایی که بر دیگر تقریرهای برهان وجودی وارد شده است، بر آن وارد نمی‌شود.

ممکن است درباره اصل برهان علامه این پرسش مطرح شود که آیا واقعیت همان وجود است یا خیر؟ اگر مقصود از «واقعیتی هست»، صدق گزاره‌ای باشد که با معدوم بودن همه چیز حتی واجب‌الوجود نیز سازگار است، به طوری که از انکار واقعیت هم وجودش نتیجه گرفته می‌شود، چگونه از آن، وجود عینی اصل واقعیت نتیجه گرفته می‌شود؟ به عبارت دیگر، انکار واقعیت در صورتی مستلزم پذیرش وجود واقعیت است که وجود واقعیت، معنایی عام شامل بی‌مصداق بودن مطلق وجود به منزله یک واقعیت نیز بشود. در این صورت چگونه مصداق داشتن وجود، ضروری خواهد بود؟!

در پاسخ به این پرسش می‌گوییم همان‌گونه که از متن سخنان علامه طباطبائی باصراحت به

دست می‌آید، مقصود ایشان از واقعیت همان چیزی است که اصالت دارد، که بنا بر اصالت وجود، وجود است و بنا بر اصالت ماهیت، ماهیت. به دیگر سخن، برهان ایشان مبتنی بر اصالت وجود نیست تا گفته شود: مراد ایشان از واقعیت همان وجود است.

از نظر علامه طباطبائی، صدق هر گزاره‌ای، هر چه باشد، مستلزم ثبوت نفس الامری محکی آن گزاره است؛ و این ثبوت نفس الامری به ثبوت اصیل و ضروری واقعیت منتهی می‌گردد؛ یعنی باید واقعیتی باشد تا گزاره مورد نظر، فارغ از محتوایش، دارای این نحوه ثبوت باشد. به دیگر سخن، اگر امری حقیقی نباشد، نفس الامری به عنوان ظرف ثبوت امور اعتباری هم در کار نخواهد بود. علامه می‌گوید: واقعیتی هست و نمی‌شود که نباشد؛ چون در فرض نبودنش باز هم هست. از نظر علامه، واقعیت‌های اعتباری هم متکی بر واقعیت اصیل و حقیقی است. پس اگر واقعیتی اعتباری را بپذیریم، چاره‌ای جز پذیرفتن واقعیت اصیل نخواهد بود.

نتیجه‌گیری

برهان علامه طباطبائی بر اثبات وجود خداوند، آن‌گونه که در بیان وی آمده و شاگردان ایشان شرح داده‌اند، از نوع برهان صدیقین بر وجود خداوند به‌شمار می‌رود و با همین عنوان (برهان صدیقین علامه طباطبائی) شهرت یافته است؛ اما با تغییری در مقدمات این برهان می‌توان آن را به صورت برهانی وجودی عرضه کرد که کاملاً با برهان وجودی آنسلم متفاوت و از اشکال‌های وارد شده بر آن توسط فیلسوفان غربی و مسلمان مصون باشد.

در تقریر رایج برهان علامه، گزاره «واقعیتی هست» نخستین مقدمه برهان را تشکیل می‌دهد و همین امر آن را در سلک براهین جهان‌شناختی درمی‌آورد؛ اما با توضیحی که در مقاله آمده است معلوم می‌شود می‌توان برهان ایشان را به گونه‌ای تقریر کرد که متوقف بر این مقدمه نباشد؛ به این صورت که گفته شود: صدق گزاره «واقعیتی نیست» در هر شرایطی مستلزم کذب آن است. بنابراین صدق گزاره «واقعیتی نیست» در هر شرایطی تناقض است، و چون تناقض محال است، صدق گزاره «واقعیتی نیست» همواره در همه شرایط محال است. نتیجه آنکه گزاره «واقعیتی هست» همواره در هر شرایطی صادق است، و این به معنای وجوب بالذات اصل واقعیت خواهد بود.

منابع

- آنسلم قدیس، ۱۳۸۶، *پروسلوگیون (خطابه‌ای در باب اثبات وجود خدا)*، ترجمه افسانه نجانی، تهران، قصیده سرا.
- بارنز، جان اتان، ۱۳۸۶، *برهان وجودی*، ترجمه احمد دیانی، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۷، *تحفة الحکیم*، در: *آموزگار جاوید*، به اهتمام صادق لاریجانی، قم، مدرسه ولی عصر (عج).
- ، بی تا، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، اسراء.
- حاتری یزدی، مهدی، ۱۳۸۰، *التعلیقات علی تحفة الحکیم*، تهران، مرکز نشر علوم اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، ج چهارم، تهران، صدرا.
- ، ۱۳۷۸، *شمیعه در اسلام*، ج سیزدهم، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- ، ۱۹۸۱م، *تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۲، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۶، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- ، ۱۳۸۹، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، تهران و قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- غروی اصفهانی، محمدحسین، بی تا، *تحفة الحکیم*، قم، مؤسسه آل‌البیت.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، ۱۳۴۹ق، *الدعای القلییة*، حیدرآباد، بی تا.
- ، ۱۳۶۴، *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیوجم، ج دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- فخری، ماجد، ۱۳۶۸، «فارابی و برهان وجودی»، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، *تحقیقات اسلامی*، سال چهارم، ش ۲۱، ص ۶۳-۷۳.
- فیاضی، غلامرضا، ۱۳۷۵، *گزیده‌های الهیات فلسفه*، تدوین رحیق متقیان (جزوه منتشر نشده).
- کاپلستون، فردریک چارلز، ۱۳۷۸، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، علمی و فرهنگی.
- کانت، ایمانوئل، ۱۳۹۰، *نقد عقل محض*، ترجمه بهروز نظری، ج دوم، کرمانشاه، باغ نی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، ج هفتم، تهران، صدرا.
- نراقی، ملّامهدی، ۱۳۸۱، *جامع الافکار و ناقد الانظار*، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت.
- هیک، جان، ۱۳۷۰، *برهان وجودی*، در: *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.