

بررسی دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره برهان وجودی

علی افزلی*

چکیده

آیت‌الله جوادی آملی از جمله اندیشمندان مسلمانی است که هیچ‌یک از تقریرهای برهان وجودی فیلسوفان غربی و مسلمان را نمی‌پذیرد و آن‌ها را نوعی مغالطه می‌داند؛ وی همانند منتقدان غربی این برهان، معتقد است که از هیچ مفهومی، حتی مفهوم خدا یا واجب الوجود، نمی‌توان وجود خارجی آن را نتیجه گرفت. وی این انتقاد را با مفاهیم فلسفه اسلامی توضیح می‌دهد و اشکال اصلی این برهان را در خلط حمل اولی ذاتی و شایع صناعی می‌داند. انتقاد دیگر استاد جوادی به این برهان این است که بر اساس این برهان ما باید از مفهوم شریک الباری هم، وجود آن را نتیجه بگیریم، چراکه در مفهوم شرک الباری نیز، تمام صفات خدا، مانند وجوب وجود و کمال مطلق، گنجانده شده است. این مقاله به بررسی دیدگاه وی درباره برهان وجودی و انتقادات او به این برهان می‌پردازد.

کلیدواژه‌ها: خدا، برهان وجودی، جوادی آملی، اثبات وجود خدا.

۱. مقدمه

آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه خود درباره برهان وجودی (ontological argument) را عمدتاً در دو اثر خویش آورده است؛ یکی در کتاب *تبیین براهین اثبات خدا* که در فصل ششم آن با عنوان «برهان وجودی آنسلم» به بررسی این برهان می‌پردازد و نظرات برخی از متفکران غرب، مانند آنسلم، گونیلو، و کانت و برخی متفکران مسلمان، مانند مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای، مهدی حائری یزدی، و مرتضی مطهری را تحلیل و ارزیابی می‌کند؛ و دیگری در

* دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران ali_m_afzali@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۱/۱۳، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱/۲۳

مقاله‌ای کوتاه به زبان عربی به نام «تحفة الحکیم»^۱ که در آن به نقد و بررسی تقریر برهان وجودی از محمدحسین غروی اصفهانی (معروف به کمپانی) در منظومه *تحفة الحکیم* او پرداخته است. آیت‌الله جوادی، برهان وجودی را برهانی نامعتبر و مغالطه‌آمیز می‌داند، و معتقد است ای برهان، حمل اولی و حمل شایع را با هم خلط کرده است. با این حال هرچند دیدگاه هواداران غربی و مسلمان این برهان را به چالش می‌کشد اما برخی از انتقادات حکمای غرب و مسلمان به آن را وارد نمی‌داند. پرداختن به تمام جنبه‌های دیدگاه آیت‌الله جوادی بیش از یک مقاله را می‌طلبد، از این رو مقاله حاضر به معرفی و بررسی دیدگاه وی درباره برخی تقریرهای فیلسوفان غربی و مسلمان آن اختصاص دارد.

از آن‌جا که دو تقریر اصلی و کلاسیک این برهان در غرب متعلق به آنسلم و دکارت است و در بین حکیمان مسلمان نیز مرحوم غروی اصفهانی و دکتر حائری یزدی از جمله فیلسوفانی‌اند که تقریرهای دیگری از آن ارائه کرده‌اند، ابتدا به معرفی اجمالی برهان وجودی و تقریرهای مزبور می‌پردازیم.

۲. کلیات

۱.۲ تعریف برهان وجودی

برهان وجودی در فلسفه غرب به برهانی گفته می‌شود که در آن صرفاً از «معنا و تعریف» واژه خدا و بدون هیچ‌گونه استنادی به موجودات خارجی و ویژگی‌های آن‌ها، وجود خارجی خدا استنتاج و اثبات می‌شود. بسته به این‌که در تعریف خداوند، بر کدام یک از صفات و ویژگی‌های او تأکید شود و از آن در حد وسط برهان استفاده شود، برهان وجودی تقریرهای گوناگون پیدا می‌کند. فیلسوفانی مانند آنسلم، دکارت، و لایبنیتس با تعاریف گوناگونی از خدا، تقریرهای متفاوتی عرضه کردند. صورت کلی مقدمات و نتیجه‌گیری برهان وجودی چنین است:

(الف) خدا، x است؛

(ب) x بودن، مستلزم وجود خارجی است؛

(ج) پس خدا وجود خارجی دارد.

درواقع، فحوای برهان وجودی این است که وجود نداشتن خدا، با تعریف خدا (یعنی با مقدمه الف) در تناقض است و به بیان دیگر مفهوم «خدای معدوم» مفهومی تناقض‌آمیز و غیر قابل قبول است.

۱.۱.۲ تقریر آنسلم

اولین بار، آنسلم قدیس (۱۰۳۳-۱۱۰۹) با تعریف خدا به عنوان «بزرگ‌ترین ذات» این برهان را در فلسفه غرب مطرح کرد؛ یعنی «ذاتی که بزرگ‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد». وی در تعریف خود از خدا بر صفت «بزرگی یا عظمت» تأکید دارد و مرادش از «عظمت»، همان «کمال» و از «بزرگ‌ترین» همان «کامل‌ترین» است. تقریر وی از برهان وجودی بر همین تعریف استوار است؛

«اگر خدا فقط در ذهن موجود باشد و وجود خارجی نداشته باشد، در این صورت، دیگر «بزرگ‌ترین ذات» نخواهد بود، زیرا بزرگ‌تر از آن هم قابل تصور است، و آن وقتی است که فرض کنیم که این موجود ذهنی، وجود خارجی هم داشته باشد. بدیهی است که چیزی که هم در خارج و هم در ذهن وجود داشته باشد، بزرگ‌تر از چیزی است که فقط در ذهن وجود دارد» (Anselm, 1968: 7-10). بنابراین، دقت در معنای «بزرگ‌ترین» از آن جهت که «بزرگ‌ترین» است، نشان می‌دهد که «موجودبودن» هم در آن گنجانده شده است. به بیان دیگر مفهوم «خدای معدوم»، مفهومی تناقض‌آمیز است، زیرا در عین حال که خدا، بنا به تعریف، «بزرگ‌ترین» است، به دلیل معدوم‌بودن، «بزرگ‌ترین» نیست و این تناقض است.

۲.۱.۲ تقریر دکارت

بعد از آنسلم، به علت انتقادات کسانی مانند گونیلو و توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴)، برهان وجودی تقریباً کنار گذاشته شد تا این که دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) دوباره آن را احیا کرد و بر سر زبان‌ها انداخت؛ وی در آثار خود دو تقریر از این برهان عرضه کرد که تقریر مشهور او در «تأمل پنجم» از تأملات در فلسفه اولی، آمده است. وی در این‌جا، محور برهان خود را بر مفهوم «کمال» قرار می‌دهد و خدا را به «ذات کامل مطلق»، یعنی ذاتی که جامع جمیع کمالات است و کامل‌تر از آن ممکن نیست، تعریف می‌کند. استدلال وی را در قالب قیاس زیر می‌توان خلاصه کرد:

الف) بنا به تعریف، خدا همه کمالات را دارد؛

ب) وجود، کمال است؛

ج) پس خدا وجود دارد.

روح اصلی برهان دکارت این است که در مقابل معدوم‌بودن، وجودداشتن هم نوعی کمال است. یعنی همان‌طور که علم را، در مقابل جهل، و قدرت را، در مقابل عجز، کمال

می‌دانیم، وجود هم، در مقابل عدم، کمال است. بنابراین خدایی، یعنی ذات کامل مطلق، که وجود نداشته باشد، به معنای ذاتی است که در عین حال که همه کمالات را دارد، یک کمال را ندارد و این تناقض است. به عبارت دیگر «خدای معدوم» یعنی «کاملی که ناقص است» و این تناقضی آشکار است. پس در معنای «کمال مطلق»، «وجودداشتن» هم گنجانده شده است؛ بنابراین، خدا یا ذات کامل مطلق، حتماً وجود خارجی هم دارد (دکارت، ۱۳۸۱).

۳.۱.۲ تقریر غروی اصفهانی

آیت‌الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی در منظومه *تحفة الحکیم* تقریری از برهان وجودی عرضه کرده است و محور آن را صفت «وجوب وجود» قرار داده است. خلاصه تقریر وی این است: اگر واجب الوجود، وجود نداشته باشد، او یا باید ممکن الوجودی باشد که علتش او را ایجاد نکرده است یا ممتنع الوجود باشد. در حالی که این هر دو شق (امکان و امتناع) برخلاف تعریف واجب الوجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۷۱).

۴.۱.۲ تقریر دکتر مهدی حائری یزدی

دکتر حائری بر اساس فلسفه اسلامی و به‌ویژه حکمت متعالیه صدرایی، تقریری از برهان وجودی عرضه می‌کند که خلاصه آن چنین است:

الف) خدا، حقیقت الوجود است؛

مراد از حقیقت الوجود، وجود صرف و مطلق است که هیچ‌گونه حد و نهایتی ندارد. از سوی دیگر بدیهی است که خداوند باید چنین موجودی باشد، زیرا هرگونه محدودیتی با وجوب وجود منافات دارد.

ب) حقیقت الوجود، نه به ضرورت ذاتی، بلکه به ضرورت ازلی باید موجود باشد؛ در قضایای ضروریه ذاتیه (مانند «مثلث سه زاویه دارد» یا «وجود انسان موجود است») ضرورت موضوع برای محمول، مقید به قید مادام الوجود و نیازمند یکی از حیثیات تعلیلیه، تقییدیه، و اطلاقیه است، اما چون حقیقت الوجود از هرگونه قید و شرطی رهاست، مقید به هیچ قیدی حتی قید مادام الوجود هم نیست و بنابراین، ضرورت حمل وجود برای حقیقت الوجود، ضرورت ازلی است. در نتیجه، خداوند بالضرورة وجود دارد (برای اطلاع کامل از تقریر مرحوم دکتر حائری، ← حائری یزدی، ۱۳۸۴: فصل ۱۳).

حال به طرح دیدگاه و نقد استاد جوادی آملی درباره برخی تقریرهای برهان وجودی می‌پردازیم و در هر بخش نظرات وی را بررسی می‌کنیم.

۳. انتقادهای آیت‌الله جوادی آملی به برهان وجودی

استاد جوادی آملی انتقاداتی چند به تقریر حکمای غرب و مسلمان از برهان وجودی وارد می‌کند و بحث خود را از بررسی برهان آنسلم آغاز می‌کند. انتقادات وی را به تفکیک حکمای غرب و مسلمان و در چند فراز نقل می‌کنیم.

۱.۳ انتقادات به تقریر آنسلم

۱.۱.۳ انتقاد اول

به عقیده استاد جوادی آملی، اساسی‌ترین اشکال تقریر آنسلم و به طور کلی برهان وجودی، ناشی از مغالطه‌ای است که به علت خلط بین مفهوم و مصداق وجود واقع شده است.

ادعای طرف‌داران برهان وجودی این است که اگر مفهوم موجود کامل مطلق یا واجب الوجود، مصداق خارجی نداشته باشد مستلزم آن است که فاقد یکی از کمالات (یعنی وجود) باشد و در این صورت، دیگر مفهوم موجود کامل مطلق نخواهد بود و بنابراین سلب وجود یا کمال از خدا مستلزم تناقض است. خلاصه پاسخ استاد جوادی به این ادعا این است که مفهوم موجود کامل مطلق یا واجب الوجود، فقط از نظر ذهنی و مفهومی یا حمل اولی ذاتی، دارای وجود یا کمال است، ولی مانعی ندارد چیزی که مفهوماً موجود یا کامل است، از نظر مصداق یا حمل شایع صناعی، فاقد وجود و کمال خارجی باشد و این هم مستلزم هیچ تناقضی نیست، زیرا یکی از شرایط تناقض، وحدت حمل است و اثبات و سلب هم‌زمان یک ویژگی به شرط آن که به دو حمل متفاوت صورت گیرد، منجر به تناقض نمی‌شود؛^۳

«اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است.

کمال برتر و یا وجود و ضرورتی که در مفهوم خداوند مأخوذ است، مفهوم کمال و مفهوم وجود و ضرورت است و مفهوم کمال و یا وجود، اعم از این که دارای مصداق خارجی بوده و یا فاقد مصداق باشند مفهوم خود را دارا هستند و به عبارت دیگر مفهوم کمال مطلق و یا مفهوم وجود و ضرورت، اعم از آن که به حمل شایع صادق بوده و دارای مصداق باشند و یا آن که به حمل شایع کاذب بوده و فاقد مصداق باشند، به حمل اولی ذاتی از ذات و ذاتیات خود برخوردارند، زیرا حمل اولی ذاتی ناظر به محدوده مفاهیم بوده و حمل شایع صناعی متوجه واقعیت و مصداق خارجی است.

با توجه به امتیاز مفهوم وجود و هستی با مصداق آن و به بیان دیگر با توجه به تفاوت وجود به حمل اولی با وجود به حمل شایع، خلط و خطای برهان آنسلم آشکار می‌شود، زیرا کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجودبودن از آن به حمل اولی سلب شود در حالی که اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع وجود از آن سلب گردد سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود.

بنابراین آنسلم باید مراد خود را از کلمهٔ موجود در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد» روشن کند. اگر مراد او موجود به حمل اولی باشد، حق با اوست، یعنی، سلب مفهوم هستی و وجود از خداوند، با تعریفی که از او به عنوان کامل‌ترین کمال قابل تصور، می‌شود، تناقض دارد و ناگزیر موجودبودن و یا حتی ضرورت وجودداشتن، دو مفهومی هستند که در تصور او مأخوذ هستند و لیکن صرف این مقدار، تحقق خارجی و موجودبودن به حمل شایع را برای واجب تعالی اثبات نمی‌کند و اگر مراد آنسلم از موجودبودن، 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، موجودنبودن خداوند ابطال شده و به دنبال آن مطلوب یعنی واقعیت و وجودداشتن او به حمل شایع، اثبات گردد.

در برهان مذکور، خلف در صورتی لازم می‌آید که محور حمل در همهٔ موارد قیاس یک سان 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 و لیکن اگر مفهومی به حمل اولی واجد یک کمال و به حمل شایع فاقد آن بود، تناقض و خلفی لازم نمی‌آید.

اشکال فوق‌گرفته از دید ناقدان غربی برهان مزبور، مخفی مانده لیکن مورد توجه حکمای اسلامی قرار گرفته است. امتیاز مفهوم و مصداق و تفاوت دو نوع از حمل یعنی حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی مایهٔ تزلزل استدلال یاد شده است، چه این که از رهگذر این امتیاز و تفاوت، بسیاری از تناقضاتی که غیر قابل حل پنداشته شده، مرتفع می‌گردند و برخی از مغالطات مشابهی نیز که به آثار برخی از اهل معرفت راه یافته، از همین طریق آشکار می‌شود» (جوادی آملی، بی‌تا: ۱۹۴-۱۹۶).

استاد جوادی آملی همین اشکال مبتنی بر خلط حمل اول و حمل شایع، و به بیان دیگر

خلط مفهوم و مصداق را به دیگر تقریرکنندگان برهان وجودی هم، مانند مرحوم غروی، مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای و مرحوم حائری یزدی وارد می‌کند و با عباراتی دیگر انتقاد خود را به آنان مطرح می‌کند. در ادامه بحث به توضیح آن خواهیم پرداخت.

۱.۱.۳ بررسی انتقاد اول استاد جوادی به تقریر آنسلم

خلاصه انتقاد استاد جوادی این است که «مفهوم واجب الوجود، به حمل اول، واجب، موجود و کامل است، اما به حمل شایع ممکن است ممکن، معدوم و یا فاقد کمالات باشد»، اما این انتقاد وارد نیست یا دست کم، دقیق و مطابق اصطلاح نیست، زیرا همان طور که پیش از این اشاره شد، کاربرد اصلی تفاوت بین حمل اول و حمل شایع در مورد مفاهیم است یعنی یک مفهوم از حیث «حکایت‌گری»، که از آن به حمل اول تعبیر می‌کنیم، ممکن است. مثلاً جوهر باشد، اما از حیث «ذات خود»، که آن را حمل شایع می‌نامیم، عرض باشد. وقتی می‌گوییم «مفهوم انسان، انسان است» مرادمان این است که این مفهوم از جوهری به نام انسان حکایت می‌کند، ولی هنگامی که گفته می‌شود «مفهوم انسان، انسان نیست» بدین معناست که ذات این مفهوم به مثابه یک موجود، خودش انسان نیست بلکه از مصادیق مفاهیم است. بدین ترتیب ملاحظه می‌کنیم که اصطلاح حمل شایع، در مواردی به کار می‌رود که می‌خواهیم خصوصیتی را برای ذات یک مفهوم به مثابه موجودی در عرض سایر موجودات عالم هستی، اثبات یا نفی کنیم.

حال وقتی استاد جوادی می‌گوید «مفهوم واجب الوجود، به حمل شایع، واجب الوجود یا موجود یا کامل مطلق نیست، بلکه می‌تواند ممکن الوجود، یا معدوم یا فاقد کمال باشد»، مراد از این عبارت چیست؟ مگر کسی گفته است «مفهوم» واجب الوجود، ذاتش یعنی خودش واجب الوجود یا کامل مطلق است که ما پاسخ دهیم «خیر، این مفهوم، به حمل شایع یعنی از حیث ذات خود، واجب الوجود یا کامل محض نیست»؟ به بیان دیگر اگر طرف‌داران برهان وجودی، دو قضیه متناقض را مطرح کنند و ادعا کنند که «مفهوم خدا، واجب است و نیز همین مفهوم خدا واجب نیست» جا داشت که در پاسخ آن گفته شود «مفهوم خدا به حمل اول، واجب است، اما به حمل شایع، واجب نیست و ممکن است»، اما مگر آنان چنین ادعایی کرده‌اند؟ همچنین وقتی گفته می‌شود «مفهوم خدا، به حمل اول، موجود است، اما به حمل شایع، معدوم است» از این عبارت کاملاً پیداست که اصطلاح حمل شایع در جایگاه نادرستی به کار رفته است، زیرا مگر ممکن است ذات یک مفهوم، معدوم باشد؟ مفاهیم از حیث ذات خود، بهره‌ای هرچند اندک از وجود دارند و به تعبیر

دیگر ذواتی ضعیف الوجودند، اما معدوم محض نیستند. در واقع روشن است که مراد آیت‌الله جوادی از انتقاد مزبور و استفاده از اصطلاحات حمل اول و حمل شایع این است که «مفهوم واجب الوجود، به حمل اول یعنی از حیث حکایت‌گری، از وجوب و وجود و کمال حکایت دارد، اما ممکن است این مفهوم، مصداق و مابه‌ازای خارجی نداشته باشد». در واقع استاد جوادی اصطلاح حمل شایع را به‌جای مضمون «مصداق و وجود خارجی» به‌کار می‌برد، اما به‌کاربردن اصطلاح حمل شایع برای رساندن این مضمون، نامناسب است، زیرا درست است که این اصطلاح برای دلالت بر «مصداق»، و نه «مفهوم»، به‌کار می‌رود اما با توضیحاتی که گذشت، مراد از «مصداق» در این جا همان ذات مفهوم است نه مصداق و مابازای خارج از ذهن؛ از این رو است که وقتی می‌گوییم، مثلاً، مفهوم انسان، به حمل شایع انسان نیست، منظور این است که خود این مفهوم، یعنی ذات و هستی‌اش، مصداق انسان یا جوهر نیست نه این که مفهوم انسان، در خارج از ذهن، مصداق عینی ندارد. برخی از نویسندگان دیگر هم استفادهٔ ایشان از دو اصطلاح حمل اول و حمل شایع را در بیان انتقاد مزبور نامناسب دانسته‌اند و با بیانی دیگر همین ایراد را به سخن استاد جوادی گرفته‌اند (واعظی، ۱۳۸۴: ۸۸-۱۱۱).

۲.۱.۳ انتقاد دوم

غیر از انتقاد پیشین که انتقادی تحلیلی است و به عقیدهٔ آیت‌الله جوادی، علاوه بر ابطال تمام تقریرهای برهان وجودی، رمز باطل بودن آن را هم نشان می‌دهد و صرفاً پاسخی نقضی به این برهان محسوب نمی‌شود، وی انتقادی نقضی را هم به این برهان وارد می‌کند. استاد جوادی در این نوع انتقاد می‌کوشد که با نشان دادن مصادیقی نقضی ثابت کند که بر اساس این نوع برهان می‌توان نتیجه گرفت که بعضی چیزها در عالم خارج وجود دارند، در حالی که می‌دانیم آن‌ها وجود خارجی ندارند.

مهم‌ترین این موارد نقض، مفهوم شریک الباری است که بر اساس برهان وجودی باید به وجود آن معتقد شویم، زیرا شریک الباری در تمام اوصاف و ویژگی‌ها با واجب الوجود (خود باری تعالی) مشارکت دارد و از این رو طبق برهان وجودی باید نتیجه بگیریم که عدم شریک الباری هم با تعریف و کمالات وی، که مهم‌ترین آن وجود خارجی واجب و ضروری است منافات دارد و از این رو شریک الباری هم باید وجود داشته باشد، در حالی که به دلایل متعدد می‌دانیم که وجود ندارد و محال است وجود داشته باشد. آیت‌الله جوادی در توضیح این انتقاد می‌نویسد:

«مفهوم شریک الباری با تمام مفاهیمی که در واجب مأخوذ است مشارکت دارد و به همین دلیل، تصور عدم شریک الباری با مفاهیمی که در ذات آن مأخوذ است مناقض می‌باشد. پس شریک الباری نیز به مفاد برهانی که آنسلم اقامه نموده باید موجود باشد و حال آن‌که براین بسیاری از استحاله تحقق آن خبر می‌دهد» (جوادی آملی، بی تا: ۱۹۳).

«کامل‌ترین تصور که تصور وجود نامحدود و نامتناهی است، اگر فاقد مصداق باشد، تناقض و خلاف فرض 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 و نشانه این مطلب همان است که شریک الواجب به حمل اولی شریک واجب است یعنی از همه قداستها و کمال‌هایی که برای واجب فرض شده و یا اثبات می‌شود، برخوردار است و با این همه هیچ سهمی از وجود ندارد و از لحاظ مصداق، شریک الممتنع می‌باشد و اگر صرف تصور در اثبات اصل واجب کفایت می‌کرد، شریک او نیز به دلیل این‌که تصور می‌شود، به برهان خلف اثبات می‌گردید» (همان: ۱۹۵).

استاد جوادی آملی همین اشکال را در نقد تقریر مرحوم غروی اصفهانی و با استفاده از نحوه استدلال او تکرار می‌کند که در ادامه بحث متذکر آن خواهیم شد.

۱.۲.۱.۳ بررسی انتقاد دوم استاد جوادی به تقریر آنسلم

در بررسی این انتقاد استاد جوادی چند نکته را متذکر می‌شویم:

اولاً، در بیان این انتقاد نیز از اصطلاحات حمل اولی و حمل شایع استفاده شده است، اما همان طور که پیش از این اشاره کردیم به کارگیری این دو اصطلاح در بحث حاضر ناموجه به نظر می‌رسد.

ثانیاً، سرایت دادن احکام باری تعالی به شریک الباری و قیاس این دو با یکدیگر کاملاً نادرست و قیاسی مع الفارق است، زیرا در مفهوم باری تعالی، وجوب وجود گنجانده شده است بی آن‌که این مفهوم متضمن تناقض باشد، در حالی که مفهوم شریک الباری، مفهومی تناقض‌آمیز است چون هرچند این مفهوم متضمن مفهوم حضرت باری و در نتیجه، مستلزم مفهوم وجوب وجود است، نباید تصور کرد که از این‌جا ضرورت وجود شریک الباری اثبات می‌شود، زیرا انضمام مفهوم «شریک» به آن، مجموع مفهوم «شریک الباری» را مفهومی تناقض‌آمیز و در نتیجه، ممتنع می‌گرداند. مثلاً مفهوم «دایره مربع» مفهومی تناقض‌آمیز است، زیرا به معنای «دایره

غیر دایره» است و بنابراین از مفهوم دایرهٔ مربع، نمی‌توان تساوی شعاع‌هایش را نتیجه گرفت، زیرا درست است که دایره بودن مستلزم تساوی شعاع‌هاست، اما مربع بودنش، هم‌زمان این ویژگی را نفی می‌کند. به همین ترتیب هم حال چون لازمهٔ وجود شریک الباری یا واجب الوجود دوم، محدودیت و ترکیب و دیگر لوازم عقلی باطل برای اوست و تمام این لوازم، نشانهٔ نقص و متعارض با وجوب وجود است، پس مفهوم شریک الباری به معنای «واجب الوجود ممتنع الوجود» یا «کامل ناقص» که

۱.۲.۳ انتقاد اول

اولین انتقاد استاد جوادی به تقریر مرحوم غروی همان اشکال مربوط به خلط حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است که پیش از این توضیح داده شد.

۲.۲.۳ انتقاد دوم

انتقاد دیگر آیت الله جوادی به تقریر مرحوم اصفهانی همان انتقاد مربوط به شریک الباری است که در ضمن انتقاد به تقریر آنسلم بیان شد. یگانه نکته افزون تر در این جا این است که به عقیده وی، غیر از نحوه استدلال آنسلم، تقریر غروی را هم می توان درباره شریک الباری نیز به کار برد و وجود آن را نتیجه گرفت، به این صورت که، اگر شریک الباری موجود نباشد، یا به دلیل آن است که وجود آن ممتنع است، که در این صورت خلاف ذات آن است، زیرا فرض بر این است که شریک الباری هم مانند خود باری تعالی، واجب الوجود است و چیزی که واجب الوجود است محال است که در همان حال، ممتنع الوجود هم باشد، اما اگر موجود نبودن شرک الباری به علت آن است که او ممکن الوجودی است که به جهت نبودن علتش موجود نیست، در این صورت لازم می آید که واجب الوجود، ممکن الوجود باشد و این هم بر خلاف فرض است. آیت الله جوادی این انتقاد را چنین توضیح می دهد:

«اگر استدلال از وجوب [ذهنی و مفهومی] به وجود [خارجی] درست و کامل باشد، لازم می آید که شریک واجب الوجود هم موجود باشد، زیرا [می توان چنین استدلال کرد که] اگر معدوم باشد، [معدوم بودنش] یا به علت ممتنع الوجود بودن آن است، که در این صورت با اقتضای ذاتش [یعنی وجوب وجود] منافات دارد، زیرا شریک واجب الوجود هم در ذات خود با واجب الوجود شراکت دارد و ذات واجب الوجود هم، به زعم وی [مرحوم غروی]، مقتضی وجوب و وجود است؛ اما اگر [معدوم بودن شریک الباری] به علت آن است که او [برای موجود شدن] نیازمند علتی است که این علت، وجود ندارد، در این صورت این شق هم بر خلاف فرض است، زیرا فرض بر این است که او از مصادیق واجب الوجود است و در نتیجه او واجب الوجود است نه ممکن الوجود» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۸۶).

۱.۲.۳.۳ بررسی انتقاد اول و دوم استاد جوادی به تقریر غروی اصفهانی

انتقاد اول استاد جوادی به مرحوم غروی که مربوط به بحث حمل اول و شایع است پیش از این بررسی شد. انتقاد دوم ایشان به طور خلاصه این است که «نه تنها برهان آنسلم، بلکه

برهان غروی هم مستلزم اثبات وجود شریک الباری است، زیرا در مفهوم شریک الباری هم وجوب وجود گنجانده شده است، و در نتیجه می‌توان گفت که شریک الباری نیز نه ممکن الوجود و نه ممتنع الوجود است و در نتیجه باید از مصادیق واجب الوجود بوده و ضرورتاً وجود خارجی داشته باشد». اما همان طور که در فرازهای پیشین هم گفته شد، چون مفهوم شریک الباری متضمن دو مفهوم است که یکی وجوب وجود را اثبات و دیگری نفی می‌کند، مفهومی تناقض‌آمیز است و در نتیجه، برخلاف سخن استاد جوادی که شریک الباری را مفهوماً و به حمل اول، واجب الوجود دانسته است، شریک الباری، مفهوماً و مصداقاً ممتنع الوجود است نه این‌که مفهوماً واجب الوجود و مصداقاً ممتنع الوجود باشد و بتوان از این مفهوم، وجود خارجی آن را نتیجه گرفت.

۳.۳ انتقاد بر تقریر آقا محمدرضا قمشه‌ای

مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای نیز در اثبات واجب الوجود (هستی مطلق یا حقیقت الوجود) برهانی همانند برهان مرحوم دکتر حائری یزدی آورده است و کوشیده است از این طریق که «هستی مطلق، مقید به هیچ قیدی نیست و ذاتاً عدم را نمی‌پذیرد و در نتیجه به نحو ضروری وجود دارد» وجود و وجوب وجود آن را در خارج اثبات کند. اما استاد جوادی آملی اثبات هستی مطلق را از راه مفهوم آن، نادرست و ناشی از خلط مفهوم و مصداق یا خلط حمل اول و حمل شایع می‌داند و در نقد آن می‌گوید:

«در تاریخ اندیشهٔ اسلامی برخی از اهل معرفت که از فرق مفهوم و مصداق غافل مانده‌اند با براهینی گویاتر و کوتاه‌تر از آنچه که آنسلم بیان داشته، نه تنها اصل ذات واجب بلکه برخی از صفات او نظیر وحدت را نیز اثبات کرده‌اند. مانند این که، وجود از آن جهت که وجود است عدم‌پذیر نیست و هرچه عدم برای آن ممتنع باشد واجب است، پس وجود از آن جهت که وجود است واجب می‌باشد (تحریر تمهید القواعد: ۲۶۱).

قیاس فوق در قالب شکل اول است و صغرای آن مبتنی بر امتناع اجتماع نقیضین است، زیرا اگر وجود عدم را بپذیرد، جمع نقیضین لازم می‌آید و نتیجهٔ قیاس فوق یعنی واجب بودن وجود و هستی مطلق چون ضمیمهٔ این کبرای کلی شود که واجب تعالی واحد بوده و دارای شریک نیست قیاس مرکبی تشکیل می‌شود. با این نتیجه، وجود از آن جهت که وجود و هستی است، یعنی بدون آن‌که قید و شرطی به آن ضمیمه شود نه تنها واجب بلکه یکتا و یگانه است.

قیاس اول و قیاسات مرکب دیگری که با استعانت از قیاس نخست در اثبات تحقق صفات گوناگون واجب نسبت به هستی مطلق، اقامه می‌شود، با آن‌که با نظر مستقیم به واقعیت و هستی و در نتیجه با فاصله‌ای کوتاه‌تر از راهی که آنسلم طی نموده، به اثبات ذات واجب و صفات مربوط به آن می‌پردازد لیکن از خلط مفهوم و مصداق مصون نیست.

زیرا مفهوم هستی مطلق و وجود، از آن جهت که وجود است، به حمل اولی عدم را نمی‌پذیرد و واجب حقیقتی است که به حمل شایع استحاله عدم دارد. پس مدار حمل در صغری و کبری واحد نبوده و حد وسط در استدلال تکرار نمی‌شود و قیاس ناتمام است. پس با صرف این که مفهوم هستی مطلق به حمل اولی، هستی مطلق بوده و معدوم نمی‌باشد، مصداق و تحقق خارجی آن ثابت نمی‌شود» (جوادی آملی، بی تا: ۱۹۶-۱۹۸).

«همان‌گونه که برهان اهل معرفت، از طریق ضرورتی که هستی به حمل اولی ذاتی برای مفهوم هستی مطلق دارد، نمی‌تواند ضرورت مصداق آن را که وحدت شخصی وجود است، اثبات نماید زیرا هستی می‌تواند یک مفهوم اعتباری فاقد مصداق بوده و یا آن که مصداق آن واقعیات متعدد محدودی باشد که به تباین و یا به تشکیک، در عرض و یا در طول یکدیگر قرار دارند. در برهان آنسلم نیز از طریق ضرورتی که هستی به حمل اولی برای برترین کمالی دارد که تصور می‌شود، به تحقق مصداق برای آن نمی‌توان راه برد» (همان: ۱۹۸-۱۹۹).

بدین ترتیب آیت‌الله جوادی خطای برهان آنسلم را که ناشی از خلط حمل اول و شایع است بر برهان آقا محمدرضا قمشه‌ای هم صادق می‌داند:

«اشکالی که بر برهان آنسلم وارد است از ناحیه خلطی است که بین دو نوع حمل اولی ذاتی و شایع صناعی در گفتار او واقع می‌شود و بدین ترتیب ضرورتی که به لحاظ مفهوم برای برترین کمال متصور و یا برای مفهوم واجب الوجود و نظائر آن محقق است و اختصاص به مفهوم ذهنی آن دارد، در اثر اشتباه مزبور، به مصداق آن نسبت می‌دهد.

مغالطه مذکور همان گونه که گذشت بر بعضی از براهینی که اهل معرفت در اثبات ضرورت هستی مطلق اقامه نموده‌اند و از جمله بر براهینی که حکیم متأله، آقا محمدرضا قمشه‌ای در حاشیه بر کتاب تمهید القواعد ابن ترکه اقامه نموده است وارد است. بررسی و نقد گسترده این گونه از براهین به تفصیل در کتاب تحریر تمهید القواعد به انجام رسیده است» (همان: ۲۰۶-۲۰۷).

۴.۳ انتقاد به تقریر دکتر مهدی حائری

استاد جوادی آملی، همان انتقاد خلط و مغالطهٔ حمل اول و شایع را که به تقریر آنسلم و مرحوم آقا محمدرضا قمشه‌ای وارد کرده است به تقریر مرحوم دکتر مهدی حائری هم وارد می‌کند. در مباحث قبل گفته شد که استاد حائری، هستی مطلق را دارای ضرورت ازلی دانسته که بر خلاف ضرورت ذاتی، انتساب وجود به آن از هرگونه قید و شرطی حتی قید مادام الوجود آزاد است و بنابراین هستی مطلق، با تمام اوصاف و کمالات مربوط به آن، بالضرورة وجود دارد. انتقاد استاد جوادی به این استدلال این است که وجود و تمام کمالات، به شرطی برای هستی مطلق ضرورت دارد که مفهوم هستی مطلق، مصداق خارجی داشته باشد و در این صورت است که وجود به نحو ضرورت ازلی بر آن حمل می‌شود، اما این که هستی مطلق در خارج وجود دارد یا خیر، خودش اول کلام و محل تردید است که باید از طریق برهان اثبات شود. صرف وجود مفهوم هستی در ذهن به تنهایی برای اثبات وجود خارجی آن کافی نیست، زیرا ممکن است هستی مطلق، وجود خارجی نداشته باشد، اما ذهن ما بتواند با تجرید هستی‌های مقید و محدود از تمام قیدها و شرطها و محدودیت‌ها، مفهوم هستی مطلق را بسازد و تصور کند؛

«برخی از اندیشمندان اسلامی معاصر [مرحوم دکتر حائری] که از مغالطهٔ مزبور در برهان آنسلم غافل مانده‌اند، تحت عنوان «خداشناسی تطبیقی» در کنار برهان آنسلم، استدلالی نظیر آنچه از آقا محمدرضا قمشه‌ای در حاشیهٔ تمهید القواعد آمده است، ذکر نموده‌اند. به این بیان که هستی مطلق دارای ضرورت ازلیه بوده و مفهوم هستی از آن بدون حیثیت تقییدیه و یا تعلیلیه، یعنی با حیثیت اطلاقیه انتزاع شده و بر آن نیز حمل می‌گردد.

استدلال فوق که توضیح آن از حوصلهٔ این مختصر خارج است گرچه در محدودهٔ خود تام است و لیکن هرگز عهده‌دار اثبات مصداق برای مفهوم وجود مطلق نیست.

تردیدی نیست که اگر هستی مطلق مصداق داشته باشد، صدق مفهوم هستی بر آن بدون هیچ شرطی و به نحو ضرورت ازلیه صادق است و لیکن تردید در تحقق مصداق برای آن است و مفهوم هستی مطلق که به وجود ذهنی در ذهن موجود است هرگز توان دفع این تردید را ندارد، زیرا در صورت فقدان مصداق برای هستی مطلق، مفهوم آن را می‌توان از طریق هستی‌های مقید به تجرید تحصیل کرد» (همان: ۲۰۷).

در ابتدای مقاله گفته شد که مرحوم دکتر حائری یزدی با تفکیک ضرورت ذاتی منطقی و ضرورت ازلی، معتقد است که وجود و کمالات به ضرورت ازلی، که از قید مادام الوجود

رهاست، برای واقعیت مطلق هستی ثابت است و در نتیجه، سلب وجود از خداوند (حقیقت الوجود یا هستی مطلق) محال و تناقض‌آمیز است، برخلاف محمول‌هایی که برای موضوع خود، ضرورت ذاتی دارند (مانند ضرورت‌های ریاضی) و مقید به قید مادام‌الوجودند و از این رو سلب وجود از آن موضوعات، محال نیست.

انتقاد استاد جوادی به این استدلال مرحوم حائری این است که فرق این دو نوع ضرورت، به «مصادیق خارجی» مفهوم وجود مربوط می‌شود نه به خود مفهوم وجود؛ یعنی اگر موجود خارجی، واقعی محدود و متنهایی داشته باشد، ضرورت وجود برای آن، ضرورت ذاتی و اگر نامحدود و نامتنهایی باشد، ضرورت وجود برای آن، ضرورت ازلی است. اما این تفکیک در مورد «مفهوم» هستی مطلق صادق نیست، یعنی نمی‌توان گفت که ضرورت مفهوم وجود برای مفهوم هستی مطلق (یعنی مفهوم خدا)، ضرورتی ازلی است و مقید و مشروط به قید مادام‌الوجود نیست، زیرا هرچند به حمل اولی ذاتی، مفهوم وجود (یا دیگر اوصاف کمالیه) برای مفهوم هستی مطلق، ضروری و انکار آن مستلزم تناقض و سلب آن محال است، به حمل شایع صناعی، وجود خارجی هیچ‌گونه ضرورتی برای مفهوم هستی مطلق نداشته و سلب آن جایز است و مستلزم تناقض نیست و به بیان دیگر می‌توان در ابتدا مصداق خارجی برای مفهوم هستی مطلق را انکار یا در آن تردید کرد تا بعداً از طریق برهانی متقن وجود خارجی آن اثبات شود و تا وقتی این برهان اقامه نشود، نمی‌توان به صرف تحلیل ذهنی مفهوم هستی مطلق، وجود خارجی را برای آن ضروری دانست و در نتیجه فقط به اتکای تفاوت ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی و آن هم با افعال آن در حوزه مفاهیم نمی‌توان وجود هستی مطلق را اثبات کرد؛

«امتیاز بین ضرورت ذاتی و ازلی ... در حقیقت مربوط به دو نوع مصداقی است که برای مفهوم وجود متصور است. واقعیت عینی و خارجی وجود که مصداق از برای مفهوم واقعیت و هستی است، اگر محدود باشد از ضرورت ذاتی منطقی و اگر نامحدود باشد از ضرورت ازلی بهره‌مند است و مفهوم وجود و ماهیتی که وجود محدود، مصداق آن‌هاست و همچنین مفهوم وجود مطلق از جهت حکایتی که نسبت به فرد و مصداق خود دارد، هریک به حمل شایع و به لحاظ مصادیق خود به ضرورت ذاتی منطقی و یا ازلی متصف می‌شود.

تناقضی که آنسلم در برهان خود از آن برای ابطال نقیض مطلوب یعنی برای ابطال موجودنبودن برترین کمال متصور استفاده می‌کند، مبتنی بر استحاله سلب هستی و وجود از مفهوم خداوند است و استحاله مزبور که بر مدار حمل اولی است تنها از طریق خلط حمل اولی و شایع نتیجه می‌دهد و اگر این خلط واقع نشود و وجود و یا ضرورت به حمل شایع

از مفهوم خداوند سلب شود، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید، زیرا مفهوم وجود و حتی مفهوم وجود مطلق که اگر دارای مصداق خارجی باشد آن مصداق دارای ضرورت ازلیه بوده و مفهوم هستی از آن بدون حیثیت تقییدیه و یا تعلیلیه بلکه با حیثیت اطلاقیه انتزاع می‌شود، می‌تواند بدون مصداق باشد؛ یعنی صرف تحقق ذهنی آن مفهوم دلیل بر تحقق مصداق خارجی بر آن نیست» (همان: ۲۰۱-۲۰۲).

۱.۴.۳ بررسی انتقادات استاد جوادی به آقا محمدرضا قمشه‌ای و حائری یزدی

از آن‌جا که اساس انتقادات استاد جوادی به این دو حکیم یک‌سان است، این انتقادات را یک‌جا و در چند فراز بررسی می‌کنیم؛

الف) یکی از این انتقادات مشترک بر همان محور خلط حمل اول و شایع است که نقد و بررسی آن قبلاً گذشت.

ب) این انتقاد استاد جوادی که «از هیچ مفهومی حتی مفهوم خدا نمی‌توان وجود خارجی آن را نتیجه گرفت»، همان انتقاد قدیمی و معروف منتقدان غربی برهان وجودی است. این انتقاد بر این پایه استوار است که عالم ذهن و عالم خارج، اساساً دو عالم کاملاً متفاوت هستند و از این رو از ذهن نمی‌توان به خارج پل زد و فقط بر اساس معنا و مفهوم یک چیز، که امری ذهنی است، نمی‌توان وجود خارجی آن را نتیجه گرفت. وجود خارجی یک چیز را فقط با شواهد تجربی یا براهین عقلی می‌توان ثابت کرد». اما این ادعا به دلایل زیر صحیح نیست:

اولاً، این ادعا با مفاهیم ممتنعاتی که متضمن تناقض اند نفی می‌شود. فرق ممتنعات با دیگر معدومات ممکن (مانند اژدهای هفت‌سر) این است که ممتنعات نه‌تنها وجود ندارند بلکه اصلاً وجودشان محال است. اگر قرار باشد که از مفهوم چیزی نتوان درباره وجود خارجی‌اش قضاوت کرد، به همان استدلال درباره عدم آن در خارج هم نمی‌توان قضاوت کرد. به بیان دیگر اگر ذهن و عین دو جهان کاملاً متفاوت‌اند و قوانین خاص خود را دارند، پس نه‌تنها قضاوت درباره وجود یک چیز بلکه درباره عدم آن هم، قضاوت درباره عالم خارج است. به‌راستی ما از کجا می‌فهمیم که مفاهیم تناقض‌آمیز (مانند دایره مربع یا مثلث چهارگوش) نه این‌که فقط مصداق خارجی ندارند بلکه اساساً وجود یافتن آن‌ها غیر ممکن است؟ جست‌وجو در عالم خارج و نیافتن چیزی دلیل بر امتناع آن نیست. شواهد تجربی یا براهین عقلی، حداکثر به ما نشان می‌دهند که فلان چیز در خارج وجود ندارد؛ پس فقط با تأمل در معنا و مفهوم یک چیز است که حکم به امتناع آن می‌کنیم. از سوی دیگر، امتناع،

چیزی غیر از «ضرورت عدم» نیست. پس وقتی با بررسی مفهومی، که فقط در حوزه ذهن، و نه در حوزه خارج، صورت می‌گیرد، می‌توان ضرورت عدم چیزی را نتیجه گرفت، در نقطه مقابل آن، با همین شیوه نیز می‌توان ضرورت وجود چیزی در عالم خارج را اثبات کرد. غیر از واجب الوجود و ممتنع الوجود، ما حتی درباره ممکنات هم فقط با دقت و تأمل در مفاهیم آن‌هاست که به امکان وجودشان در خارج پی می‌بریم. مثلاً از کجا حکم می‌کنیم که وجود اموری مانند هزارضلعی یا اژدهای هفت‌سر در عالم خارج امکان‌پذیر است و به بیان دیگر کجای این مفاهیم و کدام خصوصیت آن‌هاست که ممکن‌بودنشان (به امکان خاص) را نشان می‌دهد؟ آیا غیر از این است که با صرف تأمل درباره مفاهیم آن‌ها، می‌بینیم که در این مفاهیم و اجزای تشکیل دهنده آن‌ها نه ضرورت وجود مندرج است و نه ضرورت عدم؟ بنابراین اگر قرار باشد که از مفهوم واجب الوجود نتوان به وضعیت خارجی آن پی برد، این امر درباره ممتنعات و حتی ممکنات نیز صادق است.

ثانیاً، این سخن که «اگر واجب الوجود (یا هستی مطلق) وجود داشته باشد، وجود و کمالات برایش ضروری است»، به معنای آن است که ضرورت وجود و کمالات برای خدا هم مقید به قید مادام الوجود است و این قید، تفاوت ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی را از بین می‌برد. اگر قرار باشد که ضرورت‌های مربوط به خدا هم مشروط به وجود او باشد، پس چه فرقی بین ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی وجود دارد؟

ثالثاً، سخن مزبور که «اگر واجب الوجود (یا هستی مطلق) وجود داشته باشد ...» بدین معناست که «ممکن است خدا وجود نداشته باشد». حال اگر ممکن است خدا وجود داشته و ممکن است وجود نداشته باشد، پس از سویی خدا ممکن الوجود خواهد بود و این با تعریف خدا به عنوان واجب الوجود منافات دارد و از سوی دیگر چگونه از چیزی که ذاتاً ممکن الوجود است می‌توان مفهوم واجب الوجود را انتزاع کرد؟

به بیان دیگر و در پاسخ به انتقاد مزبور، اثبات واجب الوجود از روی مفهوم آن، را می‌توان چنین تقریر کرد: آیا مفهوم واجب الوجود در خارج، مصداق دارد یا نه؟ اگر مصداق داشته باشد، پس مطلوب ما حاصل است. اما اگر مصداق نداشته باشد، آیا تحقق مصداق برایش ممکن است یا ممکن نیست و وجودش ممتنع است؟ اگر وجودش ممکن باشد پس وجود و عدم برای او ممکن است و در نتیجه او ممکن الوجود خواهد بود نه واجب الوجود. اما اگر وجودش ممتنع باشد، تناقض است که چیزی که در خارج ممتنع الوجود است، مفهومش واجب الوجود باشد و به تعبیر دیگر چیزی که مفهوماً

واجب الوجود است، از مصادیق ممتنعات باشد مگر آن که کسی اثبات کند که یا مفهوم واجب الوجود (یا ذات جامع جمیع کمالات) متضمن تناقضی مضمّر است یا به هر علت دیگری تحقق خارجی آن محال است که تا به حال، چنین براهینی اقامه نشده است.

پی‌نوشت

۱. این مقاله در کتاب *آموزگار جاوید* (یادنامهٔ آیت‌الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی) به چاپ رسیده است. مشخصات این کتاب، در فهرست منابع آمده است.
 ۲. مراد از x در این جا یکی از صفات خدا، مانند کمال مطلق و وجوب وجود، است.
 ۳. این پاسخ، شبیه همان پاسخی است که به اشکال معروف دربارهٔ وجود ذهنی داده می‌شود. اشکال این است که، مثلاً، مفهوم یا وجود ذهنی «انسان» از آن جهت که تصور «انسان» است، نه تصور اعراضی مانند کم و کیف، باید جوهر باشد نه عرض، اما از آن جهت که صورت یا وجود ذهنی است، قائم به ذهن یا نفس است و بنابراین کیف نفسانی یعنی از اعراض شمرده می‌شود و این تناقض است، زیرا یک چیز نمی‌تواند هم‌زمان، هم جوهر باشد هم عرض.
- پاسخی که حکمای مسلمان به این اشکال داده‌اند این است که صورت ذهنی انسان، به حمل اولی ذاتی یعنی مفهوماً، جوهر است، اما به حمل شایع صناعی یعنی مصداقاً، عرض است و تناقضی وجود ندارد که یک چیز، به دو حمل متفاوت در آن واحد مصداق جوهر و عرض باشد. در این جا بی‌مناسبت نیست که توضیحی تکمیلی دربارهٔ این پاسخ داده شود؛
- دکارت از جمله فیلسوفان غرب است که به این دو نوع حمل و تفاوت آن‌ها توجه کرده است؛ وی در فلسفهٔ خود از دو اصطلاح «واقعیت ذهنی» (objective reality) و «واقعیت صوری» (fromal reality) برای نشان دادن این تفاوت استفاده می‌کند. هنگامی که در فلسفهٔ اسلامی گفته می‌شود، مثلاً، مفهوم انسان به حمل اولی ذاتی، جوهر است، مراد این است که این مفهوم، نشان‌دهندهٔ یک جوهر است نه عرض و از واقعیتی جوهری (مانند انسان)، نه واقعیتی عرضی (مانند کمیت)، حکایت می‌کند. این همان چیزی است که دکارت آن را «واقعیت ذهنی» یا جنبهٔ «حکایت‌گرانه» (representataive) یک مفهوم می‌نامد یعنی آن نحوهٔ وجود و واقعیتی که یک مفهوم ذهنی از آن حکایت می‌کند و اگر آن مفهوم، مانند انسان، وجود خارجی بیابد، مصداق آن نحوهٔ وجود، مثلاً، وجود جوهری خواهد بود. اما وقتی گفته می‌شود مفاهیم، به حمل شایع صناعی، از مقولهٔ کیف محسوب می‌شوند منظور این است که این مفهوم، نه از جنبهٔ حکایت‌گرانه و بیرون‌نمایی از خود، بلکه از جنبهٔ ذات و واقعیتی که فی‌نفسه و صرف نظر از نسبت و مقایسهٔ آن با چیزهای دیگر دارد، یک وجود یا واقعیت عرضی یعنی کیف نفسانی

است و نحوه وجود و واقعیت خودش جنبه عرضی دارد. این همان است که دکارت از آن به «واقعیت صوری» مفاهیم تعبیر می‌کند و «صورت» در این جا به همان معنای ارسطویی آن، یعنی «ذات یا واقعیت یک‌چیز» به کار رفته است. مفاهیم ذهنی از این دو دیدگاه همانند تصاویری هستند که بر کاغذ نقش بسته‌اند. این تصاویر، خودشان ذاتاً ماهیتی عرضی دارند، زیرا قائم به جوهر کاغذند، اما حکایت‌گر و نشان‌گر واقعیتی هستند که اگر وجود خارجی داشته باشند، این وجود خارجی، جوهر خواهد بود نه عرض. برای اطلاع بیش‌تر از دیدگاه دکارت درباره این دو نوع واقعیت مفاهیم و مقایسه آن با تفاوت حمل اول و شایع در فلسفه اسلامی، رجوع کنید به کتاب *اعتراضات و پاسخ‌ها*، تألیف دکارت، ترجمه نگارنده، اصطلاح «واقعیت ذهنی» و «واقعیت صوری»، در فهرست موضوعی کتاب و صفحات مربوط به این دو اصطلاح به ویژه صفحات ۲۰۰-۲۰۴.

منابع

- جوادی آملی، عبدالله (بی‌تا). *تبیین براهین اثبات خدا*، قم: اسرا.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۷). «تحفة الحکیم»، در مجموعه مقالات *آموزگار جاوید، یادنامه آیت‌الله العظمی حاج میرزا هاشم آملی*، به اهتمام صادق لاریجانی، قم: مرصاد.
- حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۴). *کاوش‌های عقل‌نظری*، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- دکارت، رنه (۱۳۸۶). *اعتراضات و پاسخ‌ها*، ترجمه و توضیح علی افضلی، تهران: علمی و فرهنگی.
- غروی اصفهانی، محمدحسین (بی‌تا). *تحفة الحکیم*، با مقدمه محمدرضا مظفر، قم: مؤسسه آل‌البیت.
- واعظی، اصغر (۱۳۸۴). *برهان وجودی از آنسلم تا دکارت*، تهران: فرهنگ اسلامی.

Anselm (1986). *Basic Writings*, Trans. S. N. Deane, USA: Open Court Publishing.