

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، بهار ۱۳۸۹، شماره مسلسل ۳

ادله فلسفی اثبات کامل مطلق

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲۳

تاریخ تأیید: ۸۹/۳/۳۰

دکتر عباس نیکزاد*

از باورهای مهم همه موحدان به ویژه مسلمانان، اعتقاد به وجود کامل مطلق و لایتناهی است. اذکار «سبحان الله»، «الحمد لله»، «یا سبحان یا قدوس» و ... بر کامل مطلق بودن ذات حق دلالت دارند. فلاسفه الهی به ویژه فلاسفه اسلامی در پی اثبات عقلی و برهانی این باور اساسی بوده‌اند که نتیجه تلاش‌های آنان، ارائه و اقامه چندین برهان عقلی و فلسفی در این باب است. آنچه این مقاله بدان پرداخته است، از یک سو نقد و بررسی این ادله و از سوی دیگر، ارایه برهان‌های دیگری است که کتب فلسفی به روشنی به آنها پرداخته‌اند.

واژه‌های کلیدی: کامل مطلق، وجود لایتناهی، واجب‌الوجود، ماهیت، ممکن -

الوجود، ضرورت، امکان، برهان عقلی.

* استادیار دانشگاه علوم پزشکی بابل و مدرس حوزه علمیه بابل

کامل مطلق در متون دینی

همه موحدان بر این باورند که خداوند، موجودی مبرای از هر عیب و نقص و ضعف و کاستی است. او کامل مطلق و هستی لایتناهی است که این عقیده از بنیادی‌ترین باورهای موحدان به ویژه مسلمانان محسوب می‌شود. قرآن کریم بر نامتناهی بودن صفات خداوند تکیه و تأکید دارد؛ آیاتی مانند: «ان الله علی کل شیء قدیر» (بقره/۲۰)، «ان الله بکل شیء علیم» (بقره/۲۳۱)، «ربنا وسعت کل شیء رحمة و علماً» (غافر/۷) و «کان الله بکل شیء محیطاً» (نساء/۱۲۶) بر این امر دلالت دارند.

بسیاری از ادعیه نیز به تصریح یا تلویح، ناظر به این باورند. سبوح و قدوس بودن ذات حق به این معناست که او از هر نقص و کاستی منزّه و مبراست و هر جا از تسبیح و تقدیس او سخن به میان می‌آید، همین معنا منظور است. همچنین برخی تعبیر که درباره حمد و ستایش خداوند آمده است، مانند «حمداً لامنتهی لحدّه و لا حساب لعدده و لا مبلغ لغایته و لا انقطاع لأمدّه»؛ [خداوند را سپاس و ستایش می‌کنیم] ستایشی که حد آن را انتها، عددش را شمارش، پایانش در دسترس و مدت آن تمام‌شدنی نیست. «(صحیفه سجادیه: دعای ۱) بر همین امر دلالت دارند. حمد و ثنا در برابر کمال و جمال است و حمد بی‌پایان و مطلق، بدون کمال و جمال مطلق مفهوم ندارد.

یا تعبیر «الحمد لله الذی لا یبلغ مدحته القائلون و لا یحصی نعمائه العادون و لا یؤدی حقّه المجتهدون الذی لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الغطن الذی لیس لصفته حدّ محدود و لا نعت موجود و لا وقت معدود و لا اجل ممدود؛ سپاس خدایی را که سخن‌وران در ستودن او بمانند و شمارگان نعمت‌های او ندانند و کوشندگان حق او را گزاردن نتوانند؛ خدایی که پای اندیشه تیزگام در

راه شناسایی او لنگ است و سر فکرت ژرف، رو به دریای معرفتش بر سنگ؛ صفت‌های او تعریف‌ناشدنی است و به وصف درنیامدنی و در وقت ناگنجیدنی و به زمانی مخصوص نابودنی. «*نهج البلاغه: خطبه ۱*» نیز بر کمال مطلق بودن ذات حق دلالت دارد.

امام چهارم علیه السلام به ابو حمزه می‌فرماید: «ای اباحمزه! همانا خدا به هیچ محدودیتی وصف نشود. پروردگار ما بزرگ‌تر از وصف است. چگونه به محدودیت وصف شود آن که حدی ندارد؟» (کلینی، ۱۳۶۳: ۱/۱۰۰) در روایتی از امام کاظم علیه السلام نیز آمده است: «منزه است آن خدایی که حدی ندارد، و به وصف درنیاید و چیزی مانند او نیست و او به چیزی نماند و او شنوا و بیناست.» (همان: ۱۰۲) شخصی می‌گوید از امام کاظم علیه السلام درباره این جمله دعا که «سپاس خدای راست تا نهایت علمش» نظر خواستم. حضرت به من نوشت: «نگو نهایت علمش؛ زیرا علمش را نهایت و حدی نیست. بگو نهایت رضایش.» (همان: ۱۰۷) به هر روی، اعتقاد ما مسلمانان این است که خداوند واجب‌الوجود و علت هستی‌بخش و خالق همه جهان است؛ بلکه او کامل مطلق و از هر جهت غنی است. ذات و صفات او در مرتبه اطلاق و لاحدی است و او هستی، علم، قدرت و حیات بی‌پایان و نامتناهی دارد.

برای اثبات کامل مطلق می‌توان از لابه‌لای کتب فلسفی، ادله متعددی اصطیاد کرد. نوع برخورد فلاسفه اسلامی با این مسئله نشان می‌دهد که آنان این موضوع را غامض و دشوار شمرده‌اند؛ اما حقیقت این است که اثبات فلسفی این باور چندان آسان نیست. ما گمان می‌کنیم ادله‌ای که آنها برای اثبات این مسئله اقامه کرده‌اند، خالی از خدشه و نقد نیست. ما بحث خود را در دو قسمت مطرح می‌-

کنیم؛ نخست مهم‌ترین ادله فلسفی اقامه شده بر این امر را مطرح و سپس نقد و بررسی می‌کنیم و در قسمت دوم، ادله‌ای را که به گمان ما اتقان کافی دارند، اما در کتب فلسفی به روشنی به آنها پرداخته نشده است طرح خواهیم کرد.

۱. نقد و بررسی ادله اثبات کامل مطلق

برهان یکم

یکی از مهم‌ترین براهین اثبات کامل مطلق بر این گزاره استوار است که هر دارای ماهیتی، ممکن‌الوجود است. عکس نقیض آن این است که هر چه ممکن‌الوجود نیست، دارای ماهیت نیست. با نظر به اینکه خداوند واجب‌الوجود است - نه ممکن‌الوجود - قهراً ماهیت ندارد و با توجه به اینکه ماهیت از حد وجود حکایت می‌کند، نفی ماهیت از واجب‌الوجود به معنای نامحدود بودن وجود او یا کامل مطلق بودن او خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۸: ۱/۲۱۴)

این برهان مبتنی بر اذعان به وجود واجب است و با عنایت به اینکه اثبات آن در مباحث فلسفی کار دشواری نیست، وابستگی این برهان به آن مشکلی ایجاد نمی‌کند. نکته‌ای که باید بدان توجه کرد، این است که اثبات واجب‌الوجود، کامل مطلق بودن او را ثابت نمی‌کند؛ زیرا واجب‌الوجود موجودی است که هستی، عین ذات اوست و وجود برای او ضرورت دارد و وجود او قائم به غیر نیست و این معنا به تنهایی دلالت نمی‌کند که هستی او نامحدود و لایتناهی است و همه کمالات را در حد اطلاق در خود دارد و ضعف و نقص را در او راهی نیست.

نقد و بررسی

اولاً، این برهان بر امکان ماهوی استوار است و امکان ماهوی نیز بر اصالت ماهیت تکیه دارد؛ زیرا بنابر نظریه اصالت وجود، ماهیت یک امر اعتباری، پنداری

و ذهنی است و همه اوصافی که به آن نسبت می‌دهند نیز به تبع آن ذهنی و اعتباری خواهد بود و انتساب ماهیت به اوصاف وجود خارجی - مانند خود ماهیت - از باب مجاز فلسفی و مسامحه در تعبیر است.

شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

هم بنا به نظریه قدما و هم بنا بر اصالت وجود، معنای امکان ذاتی ماهیت، لاقتضائیت ذات ماهیت است نسبت به موجودیت و معدومیت ... لکن بنا بر نظریه قدما باید به واقع نظر داشت و معنای اینکه می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد، یعنی قطع نظر از علت خارجی نمی‌تواند در واقع موجود باشد؛ ولی با فرض علت خارجی واقعاً موجود است؛ ولی بنا بر اصالت وجود باید نظر به اعتبار ذهن داشت و معنای اینکه می‌گوییم ماهیت به خودی خود نمی‌تواند موجود باشد، یعنی قطع نظر از اعتبار ذهن نمی‌تواند موجود باشد و با اعتبار ذهن به نحو مجاز موجود است. (۱۳۳۷: ۶/ ۱۳۵۹ و ۱۳۶۰)

تذکر این نکته لازم است که این اشکال بنا بر دیدگاه کسانی است که ماهیت را اعتباری می‌دانند.

ثانیاً، این اعتقاد که ماهیت از حد بودن وجود حکایت می‌کند و به همین سبب خداوند ماهیت ندارد، از ذهنیت پنداری بودن ماهیت برمی‌خیزد که از نظر راقم این سطور پذیرفته نیست. به نظر ما، تمام ادله اعتباری بودن ماهیت مخدوش و ناتمام است و ادله و شواهد حاکی از اصیل بودن ماهیت همانند وجود هستند. ماهیت آن است که در جواب ماهو گفته می‌شود و هر موجودی - حتی خداوند - چیستی دارد. فرض موجودی خاص با ویژگی‌های خاص و متمایز از موجودات دیگر بدون داشتن چیستی، اساساً فرض نامعقولی است. مفهوم وجود از اصل وجود حکایت می‌کند و ماهیت از مرتبه و چند و چون آن. همان‌گونه که اصل

وجود واقعیت دارد. چند و چونی آن نیز از واقعیت بهره‌مند است. (توضیح این مبنا در این مجال مقدور نیست.)

ثالثاً، جمله «ماهیت ممکن است» یا «هر دارای ماهیتی ممکن است» مبنای موجه و مقبولی ندارد. این گزاره از قاعده معروف «الماهیة من حیث هی لیست الا هی لا موجودة و لا معدومة» گرفته شده است که پذیرش آن بررسی و تأمل بیشتری می‌طلبد؛ زیرا باید پرسید منظور از این قاعده چیست؟ برخی از فلاسفه متأخر گفته‌اند منظور آن است که بر ماهیت به حمل اولی، جز خود ماهیت بار نمی‌شود و نه مفهوم وجود و نه مفهوم عدم بر آن حمل نمی‌شوند.

اگر مقصود از قاعده مزبور همین معنا باشد، اختصاص به مفاهیم ماهوی ندارد و همه مفاهیم اعم از ماهوی، فلسفی و منطقی چنین هستند؛ زیرا درباره هر مفهومی می‌توان گفت به حمل اولی، تنها خودش بر خودش قابل حمل است، نه چیز دیگر.

علامه طباطبائی در پاسخ این اشکال می‌فرماید: «این حکم از خواص ماهیت است و اگر به مفاهیم دیگر هم نسبت داده می‌شود، به نحو بالعرض است؛ زیرا به دلیل انتزاع مفاهیم دیگر در ذهن از ماهیات، میان آنها اتحاد برقرار است.» اما همان‌گونه که برخی اشاره کرده‌اند، این توجیه افزون بر تکلف آشکار آن، مخدوس است؛ زیرا مفاهیم فلسفی برگرفته از مفاهیم ماهوی نیستند. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۰۳)

برخی از محققان، توجیه دیگری برای این قاعده ارائه کرده‌اند. به نظر آنان مقصود این است که مصداق ماهیت در وعای اعتبار، متصف به وجود و عدم نمی‌شود. توضیح اینکه، حمل در قضیه هلیه بسطیه «الانسان موجود» با اینکه از

نوع شایع است نه اولی، ذهن باید قبل از اتصاف انسان (ماهیت) به وجود یا به تعبیر دیگر، قبل از حمل این محمول (موجود) بر انسان، برای موضوع (انسان) مصداق را اعتبار کند تا بتواند وجود را به نحو شایع بر او حمل کند. طبیعی است که مصداق اعتباری باید به گونه‌ای باشد که بتوان هم مفهوم وجود و هم مفهوم عدم را بر آن حمل کرد. حال آنکه مصداق اعتباری ماهیت در ذات خود به گونه‌ای است که نه متصف به وجود است و نه متصف به عدم. (همان: ۱۰۴)

این توجیه نیز نمی‌تواند نشان دهد حکم در قاعده «الماهیة من حیث هی...» از مختصات ماهیت است. توجیه مزبور در هر هلیه بسیطه‌ای قابل طرح است؛ اعم از اینکه موضوع آن از مفاهیم ماهوی باشد و یا مفاهیم دیگر؛ مثلاً جمله «المعلول موجود» یا «الواجب موجود» نیز هلیه بسیطه است و عین همان توجیه در این موارد نیز قابل طرح است.

نتیجه اینکه برای قاعده مزبور، توجیه مقبولی نیافتیم و بنابراین گزاره «هر ماهیتی ممکن است» یا «هر چیزی که دارای ماهیت است، ممکن است» مبنای مقبولی ندارد.

برهان دوم

اگر خداوند ماهیت داشته باشد، وجود او زاید بر او و عارض بر او خواهد بود. از آنجا که هر امر عرضی معلل است (کل عرضی معلل) لازمه آن معلول بودن وجود خداوند است که با وجوب وجود او همخوانی ندارد. (طباطبائی،

۱۳۷۸: ۲۰۴ و ۲۰۵)

نقد و بررسی

مقصود از زاید و عرضی بودن وجود بر ماهیت – همان‌گونه که خود فلاسفه

گفته‌اند- آن است که ذهن می‌تواند حیثیت هستی را از حیثیت چیستی جدا نماید و یکی را بر دیگری حمل کند.

*ان الوجود عارض للماهية بمعنى ان للعقل ان يجرد الماهية عن الوجود فيعقلها
وحدها من غير نظر الي وجودها فليس الوجود عينها ولا جزءها... و المعاييرة كما
عرفت عقلية فلاتنافي اتحاد الماهية و الوجود خارجاً و ذهنياً. (همان: ۶۶ و ۶۷)*

اگر مقصود از عرضی بودن وجود بر ماهیت چنین معنایی باشد، اقتضایی ندارد که هر جا وجود بر ماهیت حمل شود، معلول باشد. از این گذشته، مقصود از قاعده «کل عرضی معلل» چیست؟ اگر مقصود آن باشد که هر امر عرضی معلول است و به علت خارجی نیاز دارد، قطعاً نادرست است؛ زیرا این سخن تنها در مورد عوارض مفارق صادق است، نه عوارض لازم ذات و نه عرضی باب برهان. در این موارد، عارض تابع معروض است و اگر معروض مجعول و معلول باشد، عارض نیز بالتبع مجعول و معلول وجود خواهد بود؛ اما اگر معروض معلول نباشد، عارض نیز معلول نخواهد بود؛ اما اگر مقصود از قاعده مزبور این باشد که حمل عرضی بر معروض، نیاز به دلیل و توجیه (نه علت) دارد، هر چند پذیرفته است، دلیل بر معلولیت عرضی نخواهد بود. بنابراین زیادت وجود بر ماهیت در ذات واجب‌الوجود و حمل وجود بر ماهیت او، دلیل بر معلولیت وجود او نخواهد بود.

افزون بر آنچه گذشت، برهان مزبور در صورتی می‌تواند بر کامل مطلق و نامحدود بودن خداوند دلالت کند که ماهیت را امری اعتباری و حاکی از حد عدمی وجود بدانیم؛ زیرا در این صورت است که نفی ماهیت از خداوند، مستلزم نفی محدودیت از او خواهد بود؛ اما چنانکه گفتیم، ادله اعتباری بودن ماهیت و حکایت آن از حد عدمی وجودات، مخدوش و ناتمام است. در فلسفه ادله

دیگری نیز برای نفی ماهیت از خداوند اقامه شده که همانند ادله پیشین مخدوش هستند. البته در صورت تام بودن نیز بر کامل مطلق بودن خداوند دلالت ندارند؛ زیرا نفی ماهیت به معنای نفی محدودیت نیست.

برهان سوم

اگر خداوند فاقد کمالی از کمالات باشد، بدان معناست که ذات او مرکب از وجود و عدم (وجود ذات و برخی از کمالات و عدم کمال خاص) یا به تعبیر دیگر، مرکب از دو حیثیت وجدان و فقدان است و با توجه به اینکه لازمه ترکیب، نیازمندی و لازمه نیازمندی هم امکان است، ترکیب نمی‌تواند در خداوند واجب‌الوجود راه داشته باشد. بنابراین خداوند واجد همه کمالات است. (همان:

(۲۱۸)

نقد و بررسی

ترکیب در صورتی مستلزم نیازمندی است که خارجی باشد، نه ذهنی در مرکبات خارجی، هر مرکبی نیازمند وجود اجزا در خارج است و بدون وجود اجزا یا حتی یک جزء تحقق نخواهد یافت؛ اما در مرکبات ذهنی چنین نیست؛ زیرا هرچند مرکب ذهنی در تحقق ذهنی اش نیازمند تصور و تحقق اجزا در ذهن است، این مستلزم نیازمندی آن در خارج نیست؛ زیرا در خارج ترکیبی وجود ندارد.

برهان چهارم

فقدان کمالی از کمالات در خداوند، مستلزم نیازمندی او به غیر خود در اتصاف به آن کمال است و نیازمندی به غیر، مستلزم امکان وجودی است؛

درحالی که او واجب‌الوجود است. به بیان دیگر، نیازمندی به غیر مستلزم آن است که خداوند متصف به وجوب بالغیر شود؛ درحالی که او واجب بالذات است. (همان: ۲۲۱)

نقد و بررسی

معنای واجب‌الوجود بودن خداوند این است که ذات او در اتصاف به وجود، نیازمند غیر نیست یا به تعبیر دیگر، در وجود خود قائم به غیر نیست و هستی او عین ذات اوست. این معنا مستلزم آن نیست که او همه کمالات را به نحو مطلق داراست و هیچ ضعف و کاستی و فقری در او راه ندارد. هر چند خداوند از جهت ذات خود واجب‌الوجود است، شاید از جهت صفتی از صفات کمالی ممکن باشد؛ چنانکه محتمل است از جهت این صفت، واجب بالغیر باشد. به تعبیر دیگر، این مطلب که چون خداوند واجب بالذات است، پس باید همه صفات کمالی را دارا باشد، امر روشن و بیینی نیست. پس باید مبین شود. (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱۹)

برهان پنجم

مراتب تشکیکی وجود اقتضا دارد که از یک سو به اضعف مراتب - که ضعیف‌تر از آن قابل فرض نیست - از سوی دیگر، به اعلا مراتب وجود - که کامل‌تر از آن قابل فرض نیست - ختم شود. چنین موجودی کامل مطلق و هستی بی‌نهایت خواهد بود. (طباطبایی، همان: ۹۳-۹۵)

نقد و بررسی

مدعای مزبور نه بین است و نه مبین. تا کنون ثابت نشده است که صرف

تشکیکی بودن حقیقت وجود مستلزم این است که اعلی‌المراتب آن کامل مطلق باشد. تشکیکی بودن مراتب وجود به این معناست که مراتب هستی شدت و ضعف دارد و حقیقت هستی در عین وحدت دارای کثرت است. این معنا هیچ دلالتی ندارد که هستی چند مرتبه دارد؛ چنانکه دلالتی ندارد که مراتب هستی از دو طرف به کجا و چه موجودی ختم می‌شود. همه این موارد نیازمند اثبات جداگانه هستند.

البته می‌توان گفت چون میان مراتب طولی هستی، رابطه علی و معلولی برقرار است، به دلیل بطلان تسلسل، این سلسله باید به مرتبه‌ای ختم شود که معلول مرتبه دیگر نیست و این همان واجب‌الوجود است؛ اما اثبات واجب‌الوجود به معنای اثبات کامل مطلق نیست. از این گذشته، اثبات تشکیک طولی در خارج، احتیاج به اثبات جداگانه دارد و به صرف اثبات تشکیک عام اثبات نمی‌شود.

برهان ششم

خدای واجب‌الوجود بسیط محض است و بسیط محض در حد اطلاق، واجد همه کمالات و بی‌نهایت است. بنابراین خداوند کامل مطلق است. بسیط محض بودن خداوند به دلیل این است که اگر ترکیبی در او راه داشته باشد، مستلزم حاجت و نیازمندی است و این امر با واجب‌الوجود بودن او سازگار نیست؛ اما اینکه بسیط محض، واجد همه کمالات باشد، از این‌روست که اگر فاقد کمالی از کمالات باشد، لازمه‌اش این است که ذات او مرکب از دو حیثیت وجدان و فقدان باشد و با نظر به اینکه این دو حیثیت از ذات او انتزاع شده و واقعاً به ذات او نسبت داده شده‌اند، معلوم می‌شود این دو حیثیت واقعی و حقیقی هستند، نه وهمی، اعتباری و مجازی. همچنین با توجه به اینکه دو حیثیت مزبور متناقض

هستند، قطعاً آن دو به یک چیز باز نمی‌گردند. یعنی حیثیت وجدان در خارج و واقع، غیر از حیثیت فقدان است. بنابراین لازمه فقدان صفتی از صفات کمال در خداوند، راه یافتن ترکیب واقعی و خارجی در اوست که با فرض بساطت سازگاری ندارد. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶: ۱۱۰/۶؛ نوری، ۱۳۷۵: ۹ و ۱۰)

نقد و بررسی

ترکیب در صورتی مستلزم نیازمندی به علت است که خارجی و حقیقی باشد، نه ذهنی (همان‌گونه که در نقد دلیل سوم گفته شد). ترکیب از حیثیت فقدان و وجدان ذهنی است، نه خارجی؛ زیرا تعدد حیثیت یک شیء، موجب تعدد یا ترکیب خارجی نیست. شاهد این مطلب آن است که ما درباره خداوند می‌توانیم حیثیت ذات را از حیثیت صفات جدا کنیم و به همین دلیل می‌توانیم ذات او را موصوف قرار دهیم و صفات را به او نسبت دهیم؛ چنانکه می‌توانیم به تعداد صفات خدا، حیثیات مختلفی برای او منظور کنیم؛ مانند علم، قدرت، حیات و ...؛ درحالی که می‌دانیم بسیط محض است. یا مثلاً با اینکه صادر اول (عقل اول) بسیط است، هم می‌توان حیثیت معلولیت نسبت به خداوند را به آن نسبت داد و هم حیثیت علت نسبت به صادر دوم را.

دلیل اینکه تعدد حیثیت، موجب تعدد یا ترکیب در خارج نیست، این است که قوام این گونه حیثیت‌ها به لحاظ و قیاس عقلی است و عقل می‌تواند با ملاحظات و مقایسات مختلف، حیثیت‌های متفاوتی را برای یک شیء، منظور کند. با اینکه همه این حیثیت‌ها به شیء واحد نسبت داده می‌شوند، میان آنها تقابل و تناقض رخ نمی‌دهد؛ زیرا قوام آنها به نحوه لحاظ عقل است.

برهان هفتم

حقیقت وجود - با قطع نظر از هر حیثیت و جهتی که به آن ضمیمه گردد - با کمال، اطلاق، غنا، شدت، فعلیت، عظمت، جلال، لاحدی و نوریت مساوی است؛ اما نقص، فقر، ضعف، کوچکی، محدودیت و تعین، همه أعدام هستند و یک موجود از آن جهت به این صفات متصف می‌شود که وجودی محدود و توأم با نیستی است. پس همه اینها از عدم برمی‌خیزند. حقیقت وجود، نقطهٔ مقابل عدم است و آنچه از شئون عدم است، از حقیقت وجود بیرون خواهد بود. راه یافتن عدم و شئون آن به معنای آن است نقص، ضعف، محدودیت و ... همه به سبب معلولیت است، اگر وجودی معلول و در مرتبهٔ متأخر از علت خویش قرار گرفته باشد، طبعاً دارای مرتبه‌ای از نقص، ضعف و محدودیت است؛ زیرا معلول، عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی‌تواند در مرتبهٔ علت باشد. معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است. (مطهری، ۱۳۷۷: ۹۸۹)

نقد و بررسی

اولاً، اگر مقصود از «حقیقت وجود» وجود خارجی در برابر وجود ذهنی باشد، یقیناً چنین اقتضایی ندارد؛ یعنی صرف خارجیت وجود نمی‌تواند مستلزم اطلاق و لاحدی آن در خارج باشد. همان‌طور که مشهود است. موجودات خارجی که فقیر، ناقص و محدود باشند، فراوان هستند و اگر مقصود از حقیقت وجود، حقیقت مرسله و مطلقهٔ وجود باشد، باز باید پرسید مقصود از آن، ارسال و اطلاق و بی‌تعینی در خارج است یا در ذهن؟ اگر مقصود، اطلاق در خارج باشد، معنای جملهٔ مزبور در برهان چنین می‌شود که حقیقت بی‌حد و تعین و

مطلق وجود در خارج مساوی با اطلاق و لا حدی است.

همان‌گونه که پیداست، این قضیه توتولوژی است؛ زیرا حقیقت بی‌تعیین و مطلق وجود در خارج، معنایی جز وجود مطلق و نامحدود ندارد؛ ولی می‌دانیم که قضیه توتولوژی بر وجود موضوع خود در خارج دلالت ندارد. بنابراین اثبات موجود لایتناهی و مطلق در خارج نیازمند دلیل است.

اگر هم مقصود، ارسال و اطلاق در ذهن باشد، معنای جمله مزبور این خواهد بود که اگر ذهن فقط به حقیقت وجود توجه کند و تعیین، تحدید و تقید آن را منظور نکند، به موجود کامل و مطلق و نامحدود خواهد رسید. اگر مقصود این است که ذهن به موجود کامل مطلق در خارج از خود می‌رسد و به تعبیر دیگر، وجود چنین موجودی در خارج اثبات می‌شود، به طور قطع چنین نیست؛ زیرا به صرف تصور موجود مطلق و بی‌تعیین، وجود موجود مطلق در خارج اثبات نمی‌شود و اگر مقصود این است که به چنین موجودی در ذهن می‌رسیم، افزون بر اینکه قضیه مزبور (حقیقت وجود در ذهن بدون منظور کردن تحدید و تقید او مساوی است با وجود کامل مطلق و نامحدود در ذهن) توتولوژی است، مدعای اصلی که وجود کامل مطلق و لایتناهی در خارج است، اثبات نمی‌گردد.

ثانیاً، این جمله که «راه یافتن عدم و شؤون آن، همه از معلولیت است» نیاز به توضیح دارد. اگر مقصود این باشد که هر جا معلولیت در کار است، ضعف و عدم و محدودیت نیز در کار خواهد بود، سخنی درست است؛ اما اگر مقصود این باشد که هر جا ضعف و محدودیت در کار است، قطعاً معلولیت در کار است، باید گفت چنین ادعایی نیازمند اثبات است و در برهان مزبور چنین چیزی اثبات نشده و آنچه به اثبات کامل مطلق مربوط می‌شود همین صورت است، نه صورت

قبلی.

برهان هشتم

پس از پذیرش اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن و اینکه معلول عین ربط، فقر و تعلق به علت ایجاد خود است و هویتی جز ربط و تعلق ندارد، باید گفت معلولیت و وابستگی معلول، ذاتی آن است؛ چنانکه علت ذاتی آن است. یعنی وجود وابسته و معلول هرگز مستقل و بی نیاز از علت نخواهد بود و رابطه میان علت و معلول، ذاتی و ضروری و تخلف‌ناپذیر است. علت و معلول جابجا نمی‌شوند تا وجود علت به وجود معلول خود وابسته گردد؛ چنانکه محال است معلول از چیزی صادر شود که ذاتاً به آن وابستگی ندارد. به تعبیر دیگر، معلول ذاتاً عین فقر و وابستگی به علت خویش است، نه اینکه چیزی باشد که ربط و تعلق بر آن عارض شده باشد؛ یعنی هم اصل فقر ذاتی معلول است و هم فقر و تعلق به علت خاص خویش، ذاتی آن است. این گونه نیست که معلول می‌توانست به هر علتی وابسته باشد، ولی یک شیء خارجی باعث وابستگی آن به علت خاص شده باشد. بنابراین امکان معلولیت به نحو عام، مساوی با ضرورت آن است.

از سوی دیگر، این مطلب نیز مسلم است که چون معلول عین ربط و فقر به علت هستی‌بخش و پرتوی از آن است، از این جهت هر معلولی مرتبه ضعیف‌تری از علت هستی‌بخش خود است و علت آن نیز به نوبه خود، مرتبه ضعیف‌تری از موجود کامل‌تری است که علت هستی‌بخش آن به شمار می‌آید، تا برسد به موجودی که هیچ ضعف و نقص و محدودیتی در آن راه نداشته، بی‌نهایت کامل باشد که آن موجود دیگر، معلول چیزی نخواهد بود. پس مشخصه معلولیت

نسبت به موجود دیگر (علت) ضعف مرتبه وجود و متقابلاً مشخصه علت نسبت به معلول، قوت و شدت مرتبه وجود است؛ چنانکه مشخصه علت مطلق، نامتناهی بودن شدت و کمال وجود است.

براساس این اصل، هر موجودی که ضعف و محدودیت دارد، معلول است و چون در جهان طبیعت، هیچ موجودی نامتناهی وجود ندارد، همگی معلول ماورای طبیعت خواهند بود و اگر آن مبدأ ماورای طبیعی، کامل مطلق باشد، قهراً واجب‌الوجود خواهد بود، وگرنه معلول علت هستی‌بخش دیگری که کامل‌تر از آن است، خواهد بود تا برسد به موجود کامل مطلق و غنی که همان واجب‌الوجود است.

افزون بر این، هر موجودی که بتوان کامل‌تر از آن را فرض کرد، امکان معلولیت دارد و با توجه به اینکه امکان معلولیت، مساوق با ضرورت آن است، معلول بودن آن ثابت می‌شود تا برسد به موجودی که کامل‌تر از آن قابل فرض نباشد. این موجود، چیزی جز کامل مطلق و لایتناهی نیست. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳:

۴۰/۲-۴۳)

نقد و بررسی

هر چند این برهان، نکات ارزنده و مفیدی دارد، دو نکته پایانی که قوام برهان بر آنهاست، مخدوش و ناتمام هستند. در برهان آمده است: براساس این اصل، هر موجودی که ضعف و محدودیت دارد، معلول است؛ اما از اصل سابق چنین نکته‌ای بر نمی‌آید. آنچه از آن اصل استفاده می‌شود، این است که مشخصه معلول، ضعف و فقر و محدودیت وجودی است؛ یعنی هر جا معلولیت در کار است، ضعف و محدودیت نیز هست؛ اما اینکه هر جا ضعف و محدودیت باشد،

معلولیت نیز هست، از اصل سابق بر نمی‌آید. برای این مدعا در برهان سابق، دلیل و توجیهی ارائه نشده است و آنچه در اثبات کامل مطلق نقش دارد، همین گزارهٔ دوم است، نه گزارهٔ اول.

همچنین گفته شده هر موجودی که بتوان کامل‌تر از آن را فرض کرد، امکان معلولیت خواهد داشت که این مدعا نیز از اصول مزبور در این برهان به دست نمی‌آید. امکان معلولیت چیزی برای چیز دیگر مساوق است با امکان علیت آن چیز دیگر. از کجا معلوم که هر کامل‌تری - هر چند با کمترین امتیاز بر موجود دیگر - نسبت به موجود ناقص‌تر از خود امکان علیت دارد؟ علت هستی‌بخش باید واجد مرتبه‌ای از برتری و علو پیشین باشد که بتوان موجودی ناقص‌تر را جلوه و شعاعی از آن دانست. چنین چیزی با هر نوع برتری به دست نمی‌آید. از این گذشته موجودات فراوانی در عالم یافت می‌شود که از نظر کمال، درجات متفاوتی دارند؛ اما بین آنها رابطه علی و معلولی ایجاد وجود ندارد.

برهان نهم

هر کسی از موجودی که کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود است، تصویری دارد. چنین موجودی حتماً باید وجود خارجی داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، کامل‌ترین و بزرگ‌ترین ذاتی که وجود خارجی داشته باشد، از آن کامل‌تر و بزرگ‌تر است؛ چون آن چیزی که وجود خارجی دارد، واجد وصف کمالی (خارجیت و وجود داشتن) است که آنچه وجود خارجی ندارد، واجد آن وصف نیست. این امر، خلاف فرض ماست؛ زیرا فرض این بود که کامل‌ترین و بزرگ‌ترین موجود را تصور کرده‌ایم. بنابراین صرف تصور کامل مطلق، ما را به وجود خارجی آن منتقل می‌سازد. (فروغی، ۱۳۷۵: ۱/۱۵۲ و ۱۵۳)

نقد و بررسی

این برهان را که به «برهان وجودی» معروف است، آنسلم در قرن دهم میلادی (قرن پنجم هجری) مطرح کرد و از آن زمان تا امروز جنجال‌های فراوانی برانگیخته و طرفداران و مخالفانی جدی داشته است. دکارت، اسپینوزا، لایب‌نیتز، مالبرانش، جان لاک، هگل و هارت شورن از طرفداران آن و گونیلون، آکویناس، فرانسس بیکن، توماس هابز، بارکلی هیوم، کانت و راسل از مخالفان آن به شمار می‌آیند. (عبودیت، ۱۳۸۲: ۵۳)

طرفداران این برهان، تقریرهایی از آن ارائه داده‌اند؛ مثلاً دکارت گفته است: بعضی امور جزء ذات و حقیقت بعضی چیزها هستند و با هم تلازم دارند؛ مثلاً مساوی دو قائمه بودن مجموع زوایای مثلث، جزء حقیقت مثلث است. ذات باری نیز با وجود تلازم دارد؛ چراکه عین کمال است و کمال بدون وجود متصور نیست؛ چه اگر موجود نباشد، کامل نخواهد بود؛ مانند اینکه کوه بدون دره به تصور نمی‌آید و اگر بگویند ممکن است مثلثی نباشد که دو قائمه بودن زوایایش لازم آید و کوهی نباشد که وجود دره برای آن لزوم یابد، این قیاس باطل خواهد بود؛ زیرا نسبت وجود به ذات کامل، مانند نسبت دره به کوه است؛ یعنی همچنان که کوه بدون دره نمی‌شود، ذات کامل نیز بدون وجود نخواهد شد. به عبارت دیگر، وجود ذات کامل واجب است. (فروغی، همان: ۹۳)

نقد و بررسی

دانشمندان غربی و شرقی، نقدهایی بر برهان مذکور وارد کرده‌اند که از ذکر آنها صرف نظر می‌کنیم. مهم‌ترین نقد این است که ما هرگز نمی‌توانیم از تصور چیزی به تصدیق آن در خارج از ذهن منتقل شویم. از تصور کامل‌ترین موجود

نمی‌توان به وجود آن در خارج منتقل شد؛ زیرا اگر کامل‌ترین موجود در خارج وجود نداشته باشد، خلف لازم نمی‌آید؛ یعنی از وجود نداشتن آن لازم نمی‌آید که ما کامل‌ترین موجود را تصور نکرده باشیم. ما کامل‌ترین موجود را تصور کرده‌ایم اعم از اینکه متصور ما در خارج وجود داشته باشد یا نداشته باشد.

اشکال اساسی برهان آنسلم و دکارت این است که میان مفهوم و مصداق وجود خلط کرده‌اند. برای تصور کامل‌ترین موجود لازم است همه کمالات از جمله وجود را تصور کرده باشیم. به تعبیر دیگر، در متصور ما باید مفهوم کمالات مختلف، مانند قدرت، علم، حیات و از جمله وجود منظور شده باشد؛ اما هرگز نمی‌توانیم از تصور مفاهیم کمالات به مصداق‌های آنها در خارج منتقل شویم. در صورتی خلاف فرض پیش می‌آید که از تصور ما (کامل مطلق) مفهوم وجود سلب شود، نه مصداق وجود. درست است که تصور ذات کامل بدون وجود، مانند تصور کوه بدون درّه یا مثلث بدون زاویه است؛ اما باید توجه داشت که همه اینها در مقام تصور است، نه تصدیق؛ یعنی تصور ذات کامل بدون تصور مفهوم وجود، تصور کوه بدون تصور دره و تصور مثلث بدون تصور زاویه ممکن نیست. (مطهری، همان: ۹۹۲ و ۹۹۳)

برهان دهم

تصورات و مفاهیمی که در ذهن ما پدید می‌آیند، به این دلیل که حادثند، به علت و پدیدآورنده نیاز دارند که علت آنها یا نفس ما و یا موجودات دیگر هستند. یکی از تصورات ذهنی ما، تصور موجود کامل مطلق و نامتناهی و ابدی و ازلی است. این تصور نمی‌تواند مخلوق و معلول نفس ما باشد؛ زیرا حقیقت ذات نامحدود و نامتناهی، کامل‌تر از حقیقت ذات محدود و متناهی ماست و کامل‌تر

نمی‌تواند معلول ناقص‌تر باشد. به همین دلیل، اشیای دیگر نیز نمی‌توانند علت پیدایش این تصور در نفس ما باشند. پس نتیجه می‌گیریم علت و موجد این تصور در ما، همان ذات کامل نامحدود و نامتناهی است. از این راه وجود ذات کامل نامتناهی ثابت می‌شود.

این برهان یکی از براهین دکارت، فیلسوف معروف فرانسوی، برای اثبات وجود خداست. (فروغی، همان: ۹۲)

نقد و بررسی

بطلان این برهان واضح است. در این برهان، میان مفهوم و مصداق خلطی صورت گرفته است؛ زیرا بزرگی و برتری مصداق، به مفهوم ذهنی آن سرایت داده شده است؛ یعنی هر چند ذات کامل و نامحدود، کامل‌تر از ذات ماست، آنچه در ذهن ما تحقق می‌یابد، مفهوم آن است، نه مصداق آن. برتری ذات کامل نسبت به نفس ما دلیل بر برتری مفهوم آن نسبت به نفس ما نخواهد بود.

۲. ادله مقبول برای اثبات کامل مطلق

برهان یکم

این برهان مشتمل بر سه مقدمه و یک نتیجه است:

مقدمه یکم: وجود داشتن کامل مطلق و نامحدود در خارج محال و ممتنع نیست؛ زیرا محال آن است که متضمن یا مستلزم اجتماع نقیضین باشد؛ مانند استحاله دور و تسلسل، طفره، وجود معلول بدون علت و عدم وجود معلول با وجود علت تامه؛ ولی می‌دانیم لازمه وجود داشتن موجود کامل مطلق چنین چیزی نیست. به تعبیری دیگر، فرض وجود داشتن موجودی در خارج که هیچ‌گونه ضعف و نقص و نیازی نداشته باشد، متضمن و یا مستلزم جمع نقیضین

نیست. به تعبیر سوم، عقل هرگز حکم نمی‌کند که موجود لزوماً باید ناقص و محدود باشد.

مقدمه دوم: اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد، یقیناً امکان علیت برای همه موجودات محدود و متناهی عالم را خواهد داشت؛ زیرا فاصله میان محدود و نامحدود و متناهی و نامتناهی آنقدر زیاد است که به حد و حصر در نمی‌آید؛ بلکه نمی‌توان میان آنها نسبت و مقایسه‌ای برقرار کرد. از این رو ممکن است موجودات ناقص و محدود - هر چند بالاترین درجه ممکن کمال را داشته باشند - جلوه و رشحه و نازله‌ای از موجود نامحدود و کامل مطلق باشند. به بیان دیگر، اگر کامل مطلق و نامحدود - به فرض موجود بودن - بخواهد موجود یا موجوداتی را بیافریند که به اندازه موجودات محدود عالم کمال داشته باشند، این کار در حیطة قدرت او خواهد بود. دلیل این مدعا آن است که اگر کامل مطلق مورد نظر ما در حدی نباشد که بتواند برای همه موجودات محدود، علیت داشته باشد، ناقص خواهد بود و این خلاف فرض ماست؛ زیرا ما فرض کردیم او کامل مطلق و لایتناهی است. به بیان دیگر، علیت داشتن برای همه موجودات محدود یا قدرت و شأنت افاضه و ایجاد همه موجودات عالم، یکی از مهم‌ترین کمالات است و نداشتن آن، نقص و ضعف به شمار می‌آید که با کمال مطلق بودن او سازگار نیست. بنابراین کامل مطلق باید واجد این کمال باشد.

مقدمه سوم: امکان علیت، مساوق با ضرورت آن است؛ چنانکه امکان معلولیت، مساوق با ضرورت آن است که توضیح این مقدمه پیش‌تر گذشت.

نتیجه: امکان علیت هستی مطلق برای همه عالم و امکان معلولیت عالم برای کامل مطلق وجود دارد و این امکان علیت و معلولیت، مساوق با ضرورت

آنهاست. بنابراین بالضروره جهان هستی باید معلول کامل مطلق و نیز کامل مطلق باید علت جهان هستی باشد. در نتیجه بالضروره کامل مطلق باید وجود داشته باشد.

به تعبیر دیگر، امکان معلولیت جهان برای کامل مطلق وجود دارد و امکان معلولیت، مساوق با ضرورت و حتمیت آن است. پس بالضروره جهان، معلول کمال مطلق است؛ یعنی بالضروره کمال مطلق، علت جهان است. بنابراین بالضروره کامل مطلق موجود است.

برهان دوم

این برهان نیز مشتمل بر سه مقدمه و یک نتیجه است:
مقدمه یکم: وجود داشتن کامل مطلق و نامحدود، عقلاً محال و ممتنع نیست.
(توضیح این مقدمه در برهان پیشین گذشت).

مقدمه دوم: هر موجود محدود، ضعیف و ناقصی، در صورت وجود کامل و اراده و مشیت او، امکان افزایش یا کاهش و بلکه انهدام و نابودی را دارد؛ زیرا اگر کامل مطلق وجود داشته باشد (که بنابر فرض، وجود داشتن او ممکن است) قطعاً می‌تواند تأثیرات مختلفی در موجود محدود و ناقص بگذارد؛ چراکه اگر نتواند، خلف لازم می‌آید؛ یعنی با کمال مطلق و نامتناهی بودن او منافات دارد. با این بیان، امکان کاهش و افزایش و تغییر و تحول و حتی نابودی موجود محدود و ضعیف ثابت می‌شود.

مقدمه سوم: موجود واجب‌الوجود بالذات در معرض تغییر و تحول، کاهش و افزایش و فناپذیری و تأثیرپذیری نیست. با اینکه این مدعا واضح است، می‌توان برای آن چنین استدلال کرد که اگر امکان تغییر، فناپذیری و تأثیرپذیری در

واجب بالذات وجود داشته باشد، می‌توان پرسید: چرا این امور تحقق نیافته است؟ به ناچار در پاسخ یا باید گفته شود عوامل و مقتضیات این امور (تحول و ...) در خارج پدید نیامده است و یا با وجود عوامل و مقتضیات، موانعی بر سر راه آنها پدید آمده باشد که در هر دو صورت، خلف پیش می‌آید؛ یعنی موجودی که آن را واجب بالذات فرض کردیم، واجب بالذات نخواهد بود؛ زیرا تأثیرپذیری از علل و اسباب یا موانع و مزاحمات با وجوب وجود سازگار نیست و لازمه آن، وابستگی و مشروطیت ذات واجب به وجود علل و اسباب خارجی و فقدان موانع و مزاحمات است که این اوصاف با وجوب وجود سازگاری ندارد. نتیجه: هیچ موجود محدود و ضعیفی نمی‌تواند واجب بالذات باشد و در نتیجه واجب‌الوجود بالذات قطعاً باید کامل مطلق و نامتناهی باشد.

یادآوری می‌شود که اثبات کامل مطلق از این راه نیازمند آن است که واجب بالذات از پیش اثبات شده باشد و این امر - همان‌گونه که پیش‌تر گذشت - چندان دشوار نیست.

روایتی از اصول کافی، الهام‌بخش این استدلال بوده است. این روایت، ماجرای گفتگو و مناظره میان امام صادق علیه السلام و ابن ابی العوجاء را بازگو می‌کند. وی به امام عرض کرد می‌خواهم پرسشی را مطرح کنم. امام فرمود: هر چه خواهی بپرس! گفت: دلیل بر حدوث اجسام چیست؟ فرمود: من هیچ چیز کوچک و بزرگ را نمی‌بینم، مگر اینکه چون چیزی مانند آن به آن ضمیمه شود، بزرگ‌تر شود. در این صورت، آن چیز دچار تغییر و تحول می‌گردد؛ یعنی حالت اول آن زایل می‌شود و حالت جدیدی برای آن پدید می‌آید. اگر قدیم بود، نابود و متغیر نمی‌شد؛ زیرا آنچه نابود و متغیر می‌شود، ممکن است پیدا شود و از میان برود. پس با بود

شدنش پس از نابودی، داخل در حدوث شود و با بودنش در ازل، داخل در عدم گردد (یعنی در عین اینکه ازلی است، معدوم شود) و صفت ازل و عدم و حدوث و قدم در یک چیز جمع نمی‌شود.

ابن ابی‌العوجاء پرسید: فرض کنیم در صورت کوچکی و بزرگی و زمان سابق و لاحق، مطلب چنان باشد که فرمودید و بر حدوث اجسام استدلال کردید؛ ولی اگر چیزها همگی به کوچکی خود باقی بمانند. از چه راه بر حدوث آنها استدلال می‌کنید؟ امام فرمود: بحث ما روی همین جهان موجود (فعلی) است. اگر این جهان موجود فعلی را برداریم و جهان دیگری به جای آن بگذاریم، خود همین فرض، (نابود شدن جهان فعلی و به وجود آمدن جهان دیگر) بهترین دلیل بر حدوث این جهان است؛ ولی اگر باز از همین راه که فرض کردی بر ما احتجاج کنی، می‌گوییم: اگر همه چیز پیوسته بر همان حال کوچکی باقی بماند، باز در عالم فرض، صحیح و ممکن است که اگر به هر چیز کوچکی، چیزی مانند آن را ضمیمه کنیم، بزرگ‌تر گردد و ممکن است این تغییر، آن را از قدم خارج کند و در حدوث داخل سازد. ای عبدالکریم! دیگر سخن نداری؟ ابن‌ابی‌العوجاء در مانده شد. (کلینی، ۱۳۶۳: ۷۷)

در این استدلال دقیق و متقن، قدیم به معنای واجب‌الوجود و حادث به معنای ممکن‌الوجود است. امام در این بیان از راه تحول‌پذیری موجودات این عالم و امکان کاهش و افزایش آنها، بر قدیم و ازلی (واجب‌الوجود) نبودن آنها استدلال کرده است. از اینجا فهمیده می‌شود که امکان تحول‌پذیری و کاهش و افزایش در واجب‌الوجود راه ندارد و این همان چیزی است که در برهان ما به عنوان مقدمه سوم مطرح شده است.

برهان سوم

کامل مطلق بالضروره در خارج وجود دارد؛ زیرا اگر معدوم باشد، به دلیل قاعده «الشیء ما لم یمتنع لم یعدم» ممتنع خواهد بود؛ ممتنع بالذات یا ممتنع بالغير. با توجه به اینکه نه امتناع بالذات درباره کامل مطلق معقول است و نه امتناع بالغير، نتیجه می‌گیریم کامل مطلق معدوم نیست. (موجود است).

دلیل ممتنع بالذات نبودن کامل مطلق این است که وجود کامل مطلق، متضمن یا مستلزم تناقض نیست - چنانکه پیش‌تر گذشت - و دلیل ممتنع بالغير نبودن آن نیز این است که امتناع بالغير درباره چیزی قابل فرض است که اگر بخواهد وجود یابد، نیازمند علت و پدیدآورنده است؛ زیرا در صورت وجود علت، معلول وجوب بالغير پیدا می‌کند و در صورت عدم وجود علت، معلول امتناع بالغير می‌یابد؛ درحالی‌که فرض نیازمندی کامل مطلق به علت یا به تعبیر دیگر، فرض معلولیت کامل مطلق، فرضی نامعقول است؛ زیرا معلولیت مساوق با ضعف و فقر و تأخر مرتبه وجودی است و این اوصاف با کمال مطلق بودن منافات دارد. پس نتیجه می‌گیریم کامل مطلق بالضروره موجود است.

برهان چهارم

این برهان دو مقدمه دارد:

مقدمه یکم:

اگر کامل مطلق در خارج وجود داشته باشد، یقیناً جهان معلول او خواهد بود؛ زیرا موجود نامحدود و نامتناهی، جایی برای موجودی دیگر در عرض خود باقی نمی‌گذارد. به تعبیر دیگر، نه تنها تعدد نامحدود محال است، وجود هر موجود دیگر - چه محدود و چه نامحدود - در عرض نامحدود محال است؛ زیرا معنای وجود موجود دیگر در عرض نامحدود و نامتناهی این است که موجود دیگر از

تحت سیطره علیت، مالکیت و ربوبیت موجود کامل نامحدود بیرون باشد که این امر با کامل مطلق بودن آن موجود سازگاری ندارد. افزون بر این، لازمه وجود موجودی در عرض موجود مطلق این است که موجود مطلق، واجد شخص کمال آن موجود دیگر نباشد و این با کامل مطلق بودن او سازگار نیست.

لو فرض له تعالی ثان، کان له کمال استقلالی یکون الواجب الأول فاقداً لشخصه، فیلزم ان یکون متصفاً بعدم ذلک الکمال الموجود فی الواجب الآخر المفروض و هذا ینافی صرافة وجوده و عدم اتصافه بصفة عدمیة، اما الکمالات الموجودة فی مخلوقاته فلیست مستقلة و لا یکون الواجب فاقداً لها حتی یلزم من ثبوتها ثان له سبحانه (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۹۳)

با این بیان ثابت می شود که اگر کامل مطلق در جهان وجود داشته باشد، جهان ضرورتاً معلول او خواهد بود. همین امر نشان می دهد که جهان، امکان معلولیت برای کامل مطلق را دارد.

مقدمه دوم: امکان معلولیت یک شیء برای شیء دیگر، مساوق با ضرورت آن است (چنانکه پیش تر گذشت):

نتیجه: جهان ضرورتاً معلول کامل مطلق و لایتناهی است و با عنایت به اینکه وجود معلول بدون وجود علت معقول نیست، وجود کامل مطلق در خارج اثبات می گردد.

برهان پنجم

هر شیء مفروض، یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود. به تعبیر دیگر، یا ضرورت وجود دارد یا ضرورت عدم و یا نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم. به تعبیر سوم، یا حتماً و ضرورتاً در خارج هست، یا حتماً و ضرورتاً در خارج نیست و یا ممکن است باشد و نباشد.

کامل مطلق نیز بنا به فرض عقلی، یا واجب‌الوجود است یا ممتنع‌الوجود یا ممکن-الوجود. کامل مطلق ممتنع‌الوجود نیست؛ زیرا متضمن یا مستلزم اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیست و این مطلب پیش از این آمد. ممکن‌الوجود هم نیست؛ زیرا امکان وجود، مساوق با معلولیت و آن هم مساوق با تأخر، ضعف، وابستگی و نیازمندی وجودی است که با کامل مطلق سازگاری ندارد. پس کامل مطلق واجب‌الوجود است؛ یعنی وجود برای او ضرورت دارد و به تعبیر دیگر، ضرورتاً در خارج موجود است.

نکته مهمی که در این مقام باید بدان اشاره کرد، این است که اعتقاد به وجود کامل مطلق یا به تعبیر دیگر، اعتقاد به کامل مطلق بودن خدا، هر چند از باورهای اساسی موحدان و به ویژه مسلمانان است، از باورهایی نیست که انحصاراً و لزوماً باید از راه براهین عقلی اثبات شود؛ بلکه می‌توان از راه تعبد نیز آن را پذیرفت. بر این اساس، حتی اگر هیچ‌یک از ادله عقلی اثبات آن، تام و خالی از خدشه نباشد، باز می‌توان از راه تعبد به متون دینی آن را پذیرفت؛ زیرا پس از اثبات وجود خدا و صفات کمالی او، مانند غنا و رحمت و حکمت و قدرت او (هر چند نه در حد اطلاق و لاحدی) و نیز پس از اثبات نبوت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ از راه اعجاز او و اثبات حقانیت قرآن کریم از همین راه و پس از آن، اثبات امامت و عصمت امامان عَلَيْهِمُ السَّلَام موظفیم به تمام آموزه‌های دینی قطعی که در کتاب و سنت آمده است، گردن نهیم. یکی از این آموزه‌های دینی، کامل مطلق و نامحدود بودن خداست (چنانکه در آغاز این مقاله به آن اشاره شد) بنابراین چنین نیست که در صورت دست نیافتن به دلیل عقلی متقن در این باره، راه ایمان و اعتقاد به آن مسدود باشد.

منابع

- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابرهیم، ۱۳۸۶ ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، قم، مکتبه المصطفوی.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۳۷۸، *نهایة الحکمة*، ج ۱، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- عبودیت، عبدالرسول، *اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.
- فروغی، محمدعلی، ۱۳۷۵، *سیر حکمت در اروپا*، ج ۱، تهران، زوار.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، ۱۳۶۳، تهران، درالکتاب الاسلامیه.
- مصباح یزدی، محمد تقی، *آموزش فلسفه*، ۱۳۷۳، ج ۲، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۴۰۵ ق، *تعلیقه علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
- نوری، ملاعلی، ۱۳۷۵، *رسائل فلسفی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران، صدرا.