



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	Vol. 53, No. 1: Issue 106, Spring & Summer 2021, p.159-172
Online ISSN: 2538-4171	Print ISSN: 2008-9112
Receive Date: 28-02-2022	Revise Date: 28-03-2022
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75568.1110	Accept Date: 15-06-2022
	Article type: Original

An Account of the Innovation and Formulation of the Argument of the Righteous from the Perspective of Imam Khomeini and its Comparison to Anselm's and Descartes' Existential Argument

Mohammad Amin Madhooshi Mazarei, Lecturer of Qom Seminary and University of Religions and Denominations, Qom

Email: aminmadhooshi313@gmail.com

Abstract

This paper aims to explain an innovative formulation of the argument of the Righteous (*burhān Ṣiddiqīn*) from Imam Khomeini's point of view and to compare it with the existential argument of Anselm and Descartes. This was done using a descriptive-analytical and a library research method. One of the basic shortcomings of the Anselm-Descartes existential argument is the confusion between the concept and the referent, or between primary essential predication and common technical predication, while *burhān Ṣiddiqīn* does not suffer from such a fault, in neither of its Avicennian or Sadrian formulations. However, the fundamental principle that enables Imam Khomeini to give a new spirit to the arguments for the proof of God is that he expresses his view and reading of *burhān Ṣiddiqīn* with solid foundations, and that is departure from the canonical meanings and theoretical words in proving the existence of God. He believes that the argument of the Righteous is basically grounded on intuition and does not require argumentative or philosophical preliminaries.

Keywords: the argument of the Righteous (*burhān Ṣiddiqīn*), existential argument, Anselm, Descartes



HomePage: https://jphilosophy.um.ac.ir/	سال ۵۳ - شماره ۱ - شماره پیاپی ۱۰۶ - بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۷۲ - ۱۵۹
شاپا الکترونیکی ۴۱۷۱-۲۵۳۸	شاپا چاپی ۹۱۱۲-۲۰۰۸
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵	تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۱/۰۸
DOI: https://dx.doi.org/10.22067/epk.2022.75568.1110	تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۰۹
	نوع مقاله: پژوهشی

خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت

محمدامین مدهوشی مزرعی

استاد حوزه علمیه قم و مدرس دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: <mailto:aminmadhooshi313@gmail.com>

چکیده

پژوهش پیش‌رو در صدد بیان خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت است. پژوهش حاضر به روش توصیفی - تحلیلی و کتابخانه‌ای است. یکی از اشکالات اساسی برهان وجودی آنسلم - دکارت خلط بین مفهوم و مصداق یا حمل اولی و شایع صناعتی است؛ این در حالی است که برهان صدیقین چه به تقریر سینوی و چه به تقریر صدرایی دچار چنین خبطی نیست. اما اصل بنیادی که امام خمینی (ره) را قادر می‌سازد تا روح جدیدی در براهین اثبات خدا بدمد این است که ایشان با مبانی استوار به بیان دیدگاه و خوانش خود از برهان صدیقین می‌پردازد و آن خروج از معنای مصطلح و الفاظ نظری در بیان برهان اثبات خداوند متعال است. ایشان معتقد است که اساساً برهان صدیقین مبتنی بر معرفت و شهود است و نیازمند مقدمات برهانی و فلسفی نیست.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، امام خمینی (ره)، برهان وجودی، آنسلم، دکارت.

مقدمه

فیلسوفان زیادی اعم از اسلامی و غیراسلامی درصدد بودند که به بیان علمی، وجود خداوند متعال را ثابت کنند که نتیجه این تلاش‌ها براهین متعددی در زمینه اثبات ذات و صفات الهی شده است. در این میان، یکی از آن ادله برهان صدیقین است که برای نخستین بار شیخ الرئیس بوعلی سینا کوشید تا با اقتباس از سوره فصلت آیه ۵۳ برهانی به نام صدیقین، که مبتنی بر عدم نیاز به هیچ واسطه‌ای از ذکر مخلوقات برای اثبات خالق می‌باشد، را ذکر نماید. در نخست، ابن‌سینا و پس از آن فلاسفه دیگر با بیانی متفاوت نسبت به تقریرات فلاسفه گذشته درصدد اثبات وجود خداوند متعال از طریق برهان صدیقین شدند، به همین جهت تقریرهای مختلفی در این بین شکل گرفت. در این میان، اما، عارف و فیلسوف معاصر حضرت امام خمینی(ره) به جهت تحت تأثیر بودن از معنای واژه برهان در قرآن نگاهی نو به برهان صدیقین می‌نماید که از معنای مصطلح و رایج نزد فلاسفه خارج است. بدین جهت که اساساً ایشان برهان صدیقین را از حیطة علم حصولی خارج می‌داند و این برهان را طریقی شهودی برای معرفت خداوند متعال تلقی می‌نماید و فقط در مقام تعبیر به کسوت الفاظ بر می‌آید.

نخستین بار شیخ الرئیس بوعلی سینا برهان صدیقین را برای اثبات وجود خدا به کار برده است (ابن‌سینا، اشارات و تنبیها، ۶۶/۳). شیخ الرئیس این برهان را یکی از استوارترین براهین خداشناسی دانسته و از آن جهت که با روشی هستی‌شناسانه به وجود خداوند متعال گواهی می‌دهد و چون وجود خداوند در اعلی مراتب وجود است، خود حکایت از برتری این برهان بر سایر براهین اثبات خداوند دارد، زیرا درست‌تر و راست‌تر است و در آن از ذات الهی و نه افعال و مخلوقاتش (نظیر حرکت و حدوث)، بر وجود او استدلال شده است (همان).

پس از بوعلی نیز سایر حکمای متاله در این نامگذاری از وی پیروی کردند. البته مرحوم آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه خود به جای صدیقین، واژه صدیقی را برای نامگذاری این برهان برگزیده است (آشتیانی، ۴۸۸).

اما در این بین حکیم و فیلسوف معاصر حضرت امام خمینی از منظر نویی به برهان صدیقین پیش گفته شده می‌نگرد و روشی جدید را به عرصه مباحث علمی می‌گشاید بدین معنا که برهان صدیقین را برهان مصطلح نزد فلاسفه نمی‌داند و اساساً از ساحت علم نظری خارج و به معرفت و شهود نزدیک‌تر می‌داند تا مباحث فلسفی.

۱- مفهوم‌شناسی

۱-۲. برهان

در معنای لغوی برهان معانی مختلفی ذکر شده است که به چند مورد اشاره می‌شود: دلیل قاطع، دلیل واضح و حجت (اصفهانی، ۱۳۱/۱؛ زمخشری، ۱۷۸/۱). مترجمان در نهضت ترجمه این کلمه را معادل اصطلاح یونانی آپودیکسیس در منطق ارسطو قرار داده‌اند (افنان، ۱۰۶). همچنین فارابی آن را «أفوذوطیقا» می‌داند (فارابی، ۴۸/۱) و ابن ندیم آن را معادل «ابودیقطیقا» گفته است (ابن ندیم، ۵۱۲/۱). در ضمن لفظ یونانی و همچنین کلمه معادل آن در زبان لاتین یعنی دمونستراسیو، در لغت به معنای نشان دادن می‌باشد. برهان، اصطلاحی در علوم منطق و فلسفه است که یکی از صناعات خمس به شمار می‌رود و قیاسی مرکب از مقدمات یقینی برای تحصیل نتیجه‌ای یقینی است (ابن سینا، ۷۵/۱؛ همو، ۲۸۹/۱؛ شیرازی، ۴۴۵/۱).

۲-۲. صدیقین

واژه‌شناسان، معانی مختلفی را برای «صدیق» ذکر کرده‌اند. راغب اصفهانی می‌گوید: «الصدیق من کثر منه الصدق وقیل بل یقال لمن لا یکذب قط» (اصفهانی، ۲۷۷). طریحی سه معنا برای این واژه به کار برده است:

۱- المداوم علی التصدیق بما یوجب الحق

۲- الصدیق الذی عاده الصدق

۳- کثیر الصدق (طریحی، ۱۹۹/۵).

مخرج مشترک همه معانی ذکر شده حق‌نما بودن گفتار فردی می‌باشد که متناسب با وجه تسمیه آن به برهان صدیقین است.

۲- سیر اجمالی تطور برهان صدیقین

همانطور که پیش‌تر ذکر شد برهان صدیقین را اول بار ابن‌سینا مطرح کرده است و با تلاش‌های خود درصدد بود که واجب‌الوجود را بدون تمسک به مخلوقات اثبات نماید و نهایتاً مدعی شد سوره فصلت آیه ۵۳ ناظر به برهان صدیقین است (ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، ۶۶/۳). پس از ابن‌سینا، تقریباً به صورت یک سنت، فلاسفه تلاش کردند تا از برهان صدیقین، تقریری کامل‌تر و نو با همان هدف مقدمات کمتر ارائه دهند. ملاصدرا برهان صدیقین شیخ را دایر مدار مفهوم وجود دانسته و آن را نزدیک به برهان صدیقین می‌شمارد، نه خود آن (صدرالمتألهین، ۲۶/۶).

تقریر صدرالمتألهین به نحوی است که نتیجه برهان مذکور بدون نیاز به ابطال دور و تسلسل حاصل

مدهوشی مزرعی؛ خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی(ره) و ... / ۱۶۳

می‌شود. نزد ملاصدرا این برهان بر پایه اصولی چند از حکمت متعالیه - یعنی اصالت وجود، تشکیک وجود و امکان فقری - استوار است. اما برهان صدیقین نزد فیلسوف معاصر علامه طباطبایی نیز دارای دو تقریر است: ایشان در *نهایة الحکمة* همان بیان ملاصدرا را پذیرفته و نقل کرده‌اند، اما در جای دیگر با تکیه بر اصل واقعیت هستی و اجتناب از سفسطه، وجود ذات واجب تعالی را اثبات نموده‌اند. تقریر اخیر از کمترین مقدمات بهره جسته است، به گونه‌ای که در آن از اصالت وجود یا تشکیک آن هم استفاده نشده است. به نظر می‌رسد اصالت وجود اگرچه در تقریر علامه صریحاً جزو مقدمات نیست، اما جزو پیش فرض‌های ایشان است، به هر حال، هم‌چنان که آیت‌الله جوادی آملی می‌گوید: «حکمای الهی که پس از صدرالمآلهین آمده‌اند، نوعاً همان طرح مبتنی بر اصالت و تشکیک وجود را به عنوان برهان صدیقین ذکر کرده‌اند. مرحوم میرزا مهدی آشتیانی حدود نوزده تقریر برای این برهان ذکر کرده است که هر یک از آن‌ها مبتنی بر مقدمه یا مقدماتی است و تمام آن‌ها تصریح یا تلویحاً بر برخی از مقدمات فلسفی استوار است» (جوادی آملی، ۱۶).

اما با توجه به بیانات امام خمینی که ذکر خواهد شد، معلوم می‌شود که اساساً در خصوص تقریر برهان صدیقین نظری نو و مختص به خود را دارند که با اصطلاح متقدمین متفاوت است.

۳- برهان صدیقین از منظر امام خمینی(ره)

شناخت و معرفت الهی از آن رو که به اشرف وجودات تعلق می‌گیرد اشرف علوم است و از آن جهت که نجات آدمی در گرو چنین معرفتی است، ضروری‌ترین معرفت محسوب می‌شود. حکیم الهی حضرت امام خمینی(ره) ضمن ارج نهادن به مساعی فلاسفه مسلمان در حوزه خداشناسی، خود شیوه عارفان و اولیاء کامل را رجحان داده و نیل به این قسم معرفت را اساساً مبتنی بر تزکیه نفس و تصفیة باطن از رذایل ظاهری و باطنی می‌دانند. معرفت و آگاهی دست کم در یکی از اصناف خود، محصول تفکر است. تفکر و اندیشیدن در جوامع روایی از اهمیت والایی برخوردار است، به گونه‌ای که قسمی از آن برتر از سال‌ها عبادت است، چنان‌که از رسول اکرم(صلی‌الله‌علیه‌وآله) چنین نقل شده است: «یک ساعت اندیشیدن برتر از شصت سال عبادت است» (محدث نوری، ۳۱۷/۱۱).

اما همان‌طور که محققین دین‌شناس متذکر شده‌اند و از مجموع احادیث استفاده می‌شود، حق آن است که تفکر به معنای خاص و یا تفکر با غایتی معین و ویژه، دارای چنین عظمت و اهمیتی است. حضرت امام تفکری را برتر از عبادت می‌شناسد که به نحوی مستقیم و یا با واسطه، به معرفت حق تعالی منتهی شود، از این رو، تحقیق در مراتب تفکر به دلالت التزامی، مبین مراتب معرفت است. امام خمینی

پس از اذعان به جهل داشتن در مقام ذات خداوند متعال، طریق عام معرفت را در گرو شناخت صفات الهی از طریق تفکر و تأمل در لطایف صنع و اتقان و تدقیق در خلقت می‌دانند و این برهان را برای عوام مردم مناسب می‌دانند، بدین جهت که فهم برهان صدیقین، دشوار به نظر می‌رسد. ضمناً مبدأ این تفکر و برهان را مخلوقات دانسته، در نتیجه معرفت حاصله از آن مع الواسطه به حق تعالی تعلق می‌گیرد (خمینی، ۱۹۶).

براهینی که فیلسوفان الهی در اثبات ذات و صفات اقامه کرده‌اند، همچون برهان نظم، برهان امکان و وجوب ذیل همین نوع تفکر قرار می‌گیرد. معرفت در این وادی ناشی از کوشش‌های عقلی انسان است و از سنخ علوم حصولی، اما در نهایت به علت این که نتیجه آن اقرار و اعتراف به وجود حق متعال و عظمت اوست، معرفتی است بس شریف. این اعلی مرتبه علوم و محکم‌ترین مراتب برهان است، زیرا که از نظر به ذات علت و تفکر در سبب مطلق، علم به او و مسببات و معلولات او پیدا می‌شود. این نقشه تجلیات قلوب صدیقین است و از این جهت آن را برهان صدیقین می‌گویند، زیرا که ایشان از مشاهده ذات، به شهود اسماء و صفات نایل شده و اعیان و مظاهر را شهود می‌کنند.

این که این قسم برهان را برهان صدیقین می‌گویند برای آن است که اگر شخص راست‌گویی بخواهد مشاهدات خود را که از طرق مختلف به دست آورده به شکل الفاظ بیان نماید، به همین شکل صدیقین در خواهد آمد، نه این که برهان صدیقین بخواهد از جنس براهین اثبات خداوند متعال باشد. هیئات که علوم آن‌ها از جنس تفکر بوده و یا مشاهدات آن‌ها با برهان و مقدمات آن شباهتی داشته باشد؛ امام خمینی (ره) می‌گوید: «تا قلب در حجاب برهان است و قدم او قدم تفکر است به مرتبه اول صدیقین نمی‌رسد و چون وارسته از حجاب ضخیم علم و برهان است، بی‌واسطه برهان بلکه بی‌واسطه موجودی به مشاهده جمال جمیل مطلق نائل می‌گردد» (خمینی، ۱۹۱).

از مطالب امام خمینی (ره) در باب معرفت قلبی و برهان صدیقین می‌توان به گزاره‌های ذیل دست یافت:

الف. در این قسم از معرفت، مبدأ برهان، ذات حق تعالی است، به خلاف قسم اول یعنی معرفت عقلی که مخلوقات مبدأ و واسطه معرفت بودند.

ب. در بیان مذکور، اصطلاح برهان صدیقین، به کار رفته است اما از دیگر سو، برهان مورد انکار قرار گرفته است؛ حل و فصل این مسئله مطلب قسمت بعدی را تشکیل می‌دهد.

ج. این شکل از معرفت دینی نتیجه تعقل و تفکر به معنای مصطلح آن از چینش و خوانش قیاس و برهان اشکال منطقی نیست، بلکه از طریق مراقبت‌های نفسانی و قلبی است که به چنین مشاهداتی دست

خواهد یافت.

۴- نوآوری امام خمینی(ره) در برهان صدیقین

اختلاف مشی حضرت امام با تمامی فلاسفه در این مسئله مشهود است که برهان صدیقین را همگی به همان معنای فلسفی مطرح کرده‌اند؛ یعنی مقصود از برهان، نحوه‌ای خاص از استدلال و قیاس بوده که تفاوت آن‌ها گاهی در حد وسط و گاهی در تعداد مقدمات بوده است، اما به هر حال، از این جهت که همگی به نحو حصولی و برهان منطقی و فلسفی وارد بحث شده‌اند، مشترکند. اما از دیدگاه امام خمینی(ره) حقیقت برهان صدیقین، سلوکی قلبی و شهودی است و واژه برهان نباید ما را به خطا اندازد و آن را از سنخ علم رسمی و تفکر با واسطه تلقی کنیم.

به نظر می‌رسد «برهان» در اصطلاح «برهان صدیقین» بنا بر کلمات صریح امام، همان معنایی را دارد که این واژه در قرآن کریم در خصوص حضرت یوسف(علیه السلام) به کار رفته است. خداوند درباره واقعه فتنه همسر عزیز مصر و واکنش یوسف می‌فرماید: «وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لَيَصْرَفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ» (یوسف: ۲۴)؛ یعنی آن زن در وصل یوسف اصرار و اهتمام کرد و یوسف اگر برهان پروردگارش را ندیده بود، او هم به آن زن اهتمام می‌نمود و این چنین بدی و پلیدی را از یوسف باز گردانیدیم، همانا او از بندگان پاکیزه ماست (مکارم شیرازی، ۳۶۰/۹). علامه طباطبایی پس از نقل و رد وجوه مختلفی که برخی مفسران درباره برهان پروردگار در آیه مذکور گفته‌اند خود، در تفسیر آن می‌فرماید: «آن برهان که به او ارائه شد و یوسف آن را دید و آن چیزی که خداوند به بندگان خالص خویش نشان می‌دهد یک نوع علم کشفی و یقین مشهود است (طباطبایی، ۱۴۱/۱۱). با توجه به این که برهان مکشوف بر حضرت یوسف(علیه السلام) از سنخ علم رسمی و فلسفی نبوده، بلکه معرفتی شهودی و حالتی ربانی بوده است، می‌توان دریافت که مراد حضرت امام(ره) از برهان صدیقین نیز همین معنا یا بسیار نزدیک به همین معناست.

نتیجه سخن آن که امام از برهان صدیقین معنایی را فهم می‌نماید که کاملاً در افق عرفان و مشاهدات روحانی قرار می‌گیرد و در استنباط چنین معنایی از قرآن کریم و اصطلاح «برهان ربه» بهره‌مند است، درحالی که برهان صدیقین نزد فلاسفه الهی از سنخ علوم کسبی و حصولی است. برهان شهودی که صدیقین و مخلصین از آن بهره‌مندند، همان مشاهده بی حجاب جمال جمیل حق تعالی است، زیرا از چشم ایشان:

آفتاب آمد دلیل آفتاب

گر دلالت باید از وی رو متاب
از وی ار سایه نشانی می دهد
شمس هر دم نور جانی می دهد

۵- برهان وجودی آنسلم و دکارت

پس از بیان و تبیین برهان صدیقین در منظومه فکری امام خمینی (ره) برای بررسی تطبیقی آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت در ابتدا لازم است به ترسیم اصول و روش فکری حاکم بر این تفکر به تبیین به حق آن پرداخته شود، تا بتوان به تحلیلی علمی و تشخیصی صحیح از تفاوت‌ها در این دو بیان دست یافت. در تاریخ فلسفه غرب بین دو سنخ برهان تمایز قائل بودند:

۱- برهان جهان‌شناختی (Cosmological Arguments) که با تأمل در موجودات عالم طبیعت، پی به مؤثر اصلی می‌برد.

۲- برهان وجودی (Ontological Arguments) که خداوند متعال را بدون واسطه و تنها با تأمل در ذات باری تعالی اثبات می‌کند که قدیس آنسلم به این شیوه در صدد اثبات خداوند متعال (Proslogium) است.

به عبارتی دیگر، برهان وجودی یا برهان هستی‌شناختی، از جمله برهان‌های اثبات خدا است که وجود خدا را از طریق تأمل در مفهوم خدا اثبات می‌کند و سعی این است که از تعریف موجود و حاق وجودی آن تعریف معرف شکل بگیرد بدون نیاز به شیء خارجی، مانند تعریف مثلث به سه ضلعی بودن.

در براهین هستی‌شناختی در آیین مسیحیت غربی نخستین کسی که تعریف هستی‌شناختی وجود خداوند متعال را مطرح کرد قدیس آنسلم کانتربری بود. در واقع آنسلم، پایه‌گذار و دکارت و پلانینگا از موافقان غربی این برهان، و محمدحسین غروی اصفهانی از ارائه‌دهندگان مسلمان این برهان به شمار می‌روند. در این برهان، آنسلم خدا را به عنوان موجودی که بزرگ‌تر از او نیست بیان نمود و گفت چنین موجودی در همه ذهن‌ها موجود است، حتی کسی که منکر خداوند متعال باشد. در تقریر برهان وجودی آنسلم ذکر چند نکته حائز اهمیت است از جمله:

آنسلم می‌گوید ما تصویری از موجودی که چیزی بزرگ‌تر از او نیست داریم و مراد از بزرگ‌تر همان کامل‌تر است که گاهی نیز تعبیر به برتر می‌کند.

همچنین آنسلم بین وجود ذهنی و وجود خارجی و واقعی قائل به تطابق است و می‌گوید باید بین آن تصور ذهنی بزرگ که چیزی بزرگ‌تر از او نیست در واقعیت هم مطابقت و عینیت وجود داشته باشد. و اگر

مدهوشی مزرعی؛ خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی(ره) و ... / ۱۶۷

بخواهد میان این وجود ذهنی و وجود خارجی تطابق وجود نداشته باشد، لازمه آن تناقض است، به این معنا که اگر ما چیزی را که بزرگتر از او هست را نتوانیم تصور کنیم در حالی که در خارج واقعیت و عینیت داشته باشد پس در نتیجه باید بین این تصور ذهنی و واقعیت خارجی عینیت و تطابق وجود داشته باشد؛ به عبارت دیگر، وجود برتر با کمال، وجودی است که از همه بزرگتر باشد و اگر وجود خارجی نداشته باشند، در واقع وجود برتر نبوده است و اگر غیر از این باشد، دچار تناقض و خلف می‌شویم.

پس از طرح این دیدگاه توسط آنسلم در غرب، فلاسفه غربی این نظر را مورد توجه قرار داده و آن را بررسی و کنکاش نمودند که از جمله آن‌ها می‌توان به رنه دکارت اشاره نمود که برهانی شبیه برهان وجودی آنسلم با محوریت این اندیشه بیان نمود(هرچند دارای تفاوت‌هایی هست که به صورت اجمالی بیان می‌شود).

اما در مقابل دیدگاه برهان وجودی آنسلم در اثبات وجود برتر یا همان خداوند متعال، گونیلون فیلسوف معاصر آنسلم به نقد دیدگاه وی پرداخت. گونیلون مثال می‌زند که برهان وجودی آنسلم به مثابه جزیره‌ای است که کامل‌ترین جزیره شناخته شده است که باید چنین جزیره‌ای وجود داشته باشد و اگر شناخته شده نباشد، قاعدتاً طبق تعریف برهان وجودی آنسلم باید نسبت به بقیه جزایر شناخته شده، کمتر باشد و این خلاف فرض است.

آنسلم در پاسخ به نقد کلام گونیلون می‌گوید: این مثال یا هر چیزی که عدمش قابل تصور است قابل انطباق بر برهان وجودی نیست. پس در واقع به بیان قدیس آنسلم باید بین سایر ماهیات و مفهوم خداوند متعال تفاوت قائل شویم. همچنین در مقابل برهان وجودی آنسلم، توماس آکویناس و حتی دکارت هم به بیان انتقاداتی از آن می‌پردازند که در محل خودش باید مورد بحث واقع شود.

۶- بیان اجمالی دیدگاه دکارت و تفاوت آن با برهان وجودی آنسلم

در تقریر دکارت از برهان وجودی مقدماتی وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود:

هر آن چیزی که برای ما روشن است ضمانتی بر وجود آن است و خطایی در کار نیست؛ همچنین به روشنی متوجه می‌شویم که وقتی مفهوم موجود مطلق و کامل را درک می‌نماییم، پس لازمه آن وجود آن موجود متصور است، بدین جهت که تصور چیزی که فاقد و معدوم است غیرممکن می‌باشد و اگر موجود مطلق کامل، وجود نداشته باشد، لازمه آن فقدان آن وجود در آن موجود است، پس نتیجه می‌گیریم لازمه آن، وجود مفهوم موجود مطلقاً کامل است. پس این گزاره که «مفهوم موجود مطلقاً کامل، مستلزم وجود آن است» صحیح می‌باشد.

وجه مشترک دکارت و آنسلم تحلیل تصور ذهنی از خداوند است، با این تمایز که دکارت خداوند را به عنوان موجودی کامل مطلق، قدیر و علیم معرفی می‌کند. می‌توان برهان دکارت را در قالب گزاره‌هایی به این شکل بیان نمود:

الف) وجود یک کمال است.

ب) تصور ذهنی من از خداوند به عنوان موجودی مطلق و کامل است.

ج) موجود مطلق و کامل دارای همه کمالات و جودی ممکنات است.

د) بنابراین، خدا ضرورتاً دارای وجود است، پس خداوند وجود دارد.

دکارت این گونه استدلال می‌کند که همان‌گونه که تصور مثلث بدون تعریف مصطلح و مرسوم آن یعنی «مجموع زوایای داخلی مثلث برابر با مجموع دو زاویه قائمه است» قابل تصور نیست، تصور خداوند هم بدون تصور مطلق کمالات و برتری برای ذات او مطلقاً محال است. (دکارت، ۵۰-۴۸).

۷- اشکالات به برهان وجودی آنسلم و دکارت

عقیم بودن استدلال آنسلم در مفاهیم وجودی واضح است، مانند مفهوم شریک‌الباری چون که مفهوم شریک‌الباری با تمام مفاهیمی که در واجب‌أخذ شده، مشارکت دارد؛ به همین منظور، لازمه تصور عدم شریک‌الباری، تناقض به وجود می‌آورد و سبب می‌شود که در برهان وجودی آنسلم، شریک‌الباری موجود باشد، حال آن‌که براهین مختلف خلاف آن را ثابت نموده اند (اردبیلی، ۲۲۷/۲).

اشکال بعدی این است که برهان خلف، استدلالی بر مدعا از روش غیر مستقیم است، یعنی این‌که از روش ابطال نقیض مدعا، و چون که ارتفاع آن محال است پس مدعا صحیح است. روش برهان خلف غیر مستقیم است، بدین معنا که از طریق ابطال نقیض مدعی و بر فرض محال بودن ارتفاع، به صحت مدعی ختم می‌شود و اما در این برهان آن‌چه مدعی قرار گرفته است، تصور وجود کامل یا بزرگ‌تر بودن ذات است که در خارج هم باید واقعیت داشته باشد و این لازمه، بدین جهت است که تصور بدون شیء خارجی تصور نیست، در حالی که خلاف این در تصور ذهنی ثابت می‌شود.

اما اشکال به این روش آن است که اساساً چنین ملازمه‌ای صحیح نمی‌تواند باشد؛ زیرا وجود نداشتن آن ذات برتر و کامل به سبب عدم تصور آن نیست و اساساً تصور ذهنی، ملازمه‌ای با وجود خارجی آن ندارد و هر آینه تصور ما از بزرگی در ذات، سبب اضمحلال آن بزرگ در خارج هم نمی‌شود، ولو اینکه بزرگ‌تر از آن در واقعیت وجود داشته باشد.

پس نتیجه می‌گیریم ایجاد ملازمه بین تصور ذهنی و واقعیت خارجی در برهان وجودی آنسلم که به

وسیله برهان خلف ثابت می‌شود، صحیح نمی‌تواند باشد.

دکارت در کتاب *تأملات در فلسفه اولی* به چنین باوری می‌رسد که با واکاوی مفهیمی که می‌توان درک کرد حقیقت را می‌توان دریافت و در واقع، در پی یک خوانش فلسفی به واقعیت و به یک گزاره یقینی و به دور از شک رسید. او می‌گوید: «حال اگر تنها از همین نکته که می‌توانم مفهوم شیء را از اندیشه‌ام به دست آورم، این نتیجه به دست می‌آید که هر چیزی را که با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم، در واقع نیز به آن تعلق دارد. آیا از همین نمی‌توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟ مثلاً می‌دانم که همه خواصی که من به وضوح و تمایز آن‌ها را متعلق به مثلث می‌دانم، فی الواقع به آن تعلق دارد. آیا می‌توانم وجود خداوند را با ملاحظه کمالاتی که در تصور خداوند مندرج است، اثبات کنم؟»

از قضا ملاک اصلی فلسفه دکارت این می‌باشد که هر آن چیزی که با تمایز و وضوح درک شود، در خارج از ذهن نیز چنین است. دکارت با قرار دادن این مبنا(و واکاوی مفهوم خداوند در ذهن خود و سپس تمایز قائل شدن بین خداوند و مفاهیم امکانی، به جهت فرار از اشکال به عدم تمایز در مفاهیم) برای خداوند یک مفهوم کامل را متصور می‌شود که وجودش ضرورت دارد. دکارت در تبیین مفهوم «ضرورت» وجود خدا اعتقاد دارد که این ضرورت اصل موضوعی نیست، چنان‌که آنسلم تعریف خود از خدا را این‌گونه ارائه داد؛ به بیانی دیگر، ذهن نمی‌تواند ضرورت وجود را تحمیل نماید، بلکه به عکس، ضرورت موجود در ذات شیء است که وجود ذهنی را وادار به اندیشیدن در وجود خارجی آن می‌کند. سپس می‌گوید: «در قدرت من نیست که خداوند را بدون وجود(یعنی موجود کامل مطلق را عاری از کمال مطلق) تصور کنم، هر چند در قدرت من هست که اسبی را با بال یا بدون بال تخیل کنم». دکارت به این نکته واقف است که بر مبنای برهان وجودی آنسلم یعنی موجود کامل نمی‌توان خدا را ثابت نمود، بلکه باید از شهود و معرفت حاصل شده از ذات خداوند، اعتبار برهان وجودی را به دست آورد، پس برهان وجودی قابل احاله به تعریف شرح‌الاسمی یا لفظی نیست.

مهم‌ترین اشکال و مغالطه اساسی در برهان وجودی، که فیلسوفان غربی بر برهان وجودی آنسلم وارد نموده‌اند، عبارت است از: خلط بین حمل اولی و حمل شایع، در این برهان. برهان وجودی آنسلم از عدم توجه به تفاوت میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعتی رنج می‌برد؛ به عبارت دیگر، برهان آنسلم از آن جهت که حکم به ثبوت وجود برای موجود کامل برتر می‌نماید، ناقص است و آن کمالی را که بیان می‌کند، تصور ذهنی است، نه وجود خارجی. به همین جهت است که دکارت با درک این مطلب، توجه ما را به مصداق وجود جلب می‌کند. به بیانی دیگر، اساساً برهان آنسلم به سبب خلط میان مفهوم و مصداق وجود واقعی، دچار خطای راه‌بردی شده است.

مفهوم کمال و برتری در وجود مفهوم خدا آخذ شده است و مفهوم کمال برای وجود یک ضرورت است و اعم از آن است که دارای مصداق خارجی باشد یا نباشد؛ در حالی که در برهان دکارت مفهوم وجود به عنوان یکی از محمولات موجود بیان شده است و فرض موجود کامل برتری که فاقد یک کمال است امری متناقض به نظر می‌رسد و تصور خدایی که موجود نباشد را امری محال و متناقض جلوه می‌دهد؛ این در حالی است که به زعم کانت، اساساً وجود، محمولی برای موجود نیست، زیرا لازمه این حرف آن است که اگر وجود شیئی را تصدیق نمائیم، باید مفهوم آن افزایش یابد، در حالی که بالوجدان این گونه نیست. به بیانی دیگر، اساساً اثبات یک وجود کامل و برتر از مفاهیم برای خدا توسط برهان وجودی آنسلم یا دکارت صحیح نمی‌تواند باشد و به مانند صرف تصورات محض است که بخواهیم با آن بر علم خود بیفزاییم، یا مثل ریختن باد هوا در صندوق پول، برای پول‌دار شدن است.

همان‌گونه که بیان شد، مضافاً بر ضعف استدلال وجودی آنسلم و دکارت که از آن رنج می‌برد، تفاوت عمده این دیدگاه با برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) خارج شدن از تکلفات فلسفی در بیان ایشان است و می‌توان این گونه ادعا نمود که ایشان مبنای این استدلال را محل خدشه دانسته، تا چه رسد به بنای این استدلال، که خود هم مسلک‌های این گونه تبیین برهان وجودی نیز به آن اشاره نموده‌اند، همان‌گونه که بیان شد. اساساً امام خمینی (ره) سنخ معرفت به خداوند متعال را هم سنخ با الفاظ ندانسته و چیزی فراتر از آن بیان می‌کند که به آن اشاره می‌رود.

۸- مزایای برهان صدیقین از منظر امام خمینی (ره) نسبت به برهان وجودی آنسلم و دکارت

همان‌گونه که بیان شد، یکی از اشکالات اساسی برهان وجودی آنسلم-دکارت خلط بین مفهوم و مصداق یا حمل اولی و شایع صناعی است، این در حالی است که برهان صدیقین چه به تقریر سینیوی و چه به تقریر صدرایی دچار چنین خطی نیست. برهان وجودی آنسلم تمام همت خود را صرف وجود ذهنی نموده است و از وجود خارجی و واقعیت بیرونی تهی است و صرفاً از مفهوم برتر در وجود ذهنی، مفهوم خارجی آن را نتیجه‌گیری می‌نماید، در حالی که یکی از محورهای اساسی بیان شده در برهان صدیقین، تفکیک بین مصداق موجود با وجود است و نه مفهوم آن، همان‌گونه که در حکمت سینیوی تمایز بین ماهیت و وجود و امر متافیزیکی معنا شده است (ابن‌سینا، الشفاء، ۶۹) و این تفکیک در وجود و ماهیت هم بدین معناست که وجود برای موجود یا ضرورت دارد یا ندارد که اگر ضرورت داشته باشد، می‌شود واجب الوجود و اگر ضرورت نداشته باشد، می‌شود ممکن. پس این تقسیم‌بندی در حکمت و بیان آن در برهان

مدهوشی مزرعی؛ خوانشی از نوآوری و تقریر برهان صدیقین از منظر امام خمینی(ره) و ... / ۱۷۱

صدیقین حاکی از آن است که بحث ما در عالم خارج و مصادیق است و نه صرف مفاهیم و وجود ذهنی. به عبارت دیگر، تقسیم‌بندی موجود خارجی از حیث ذات به واجب و ممکن، خود قرینه‌ای است که محل بحث ما در خارج و مصداق است و نه مفهوم. در ضمن، برهان صدیقین صدرايي از چنان امعان نظری برخوردار است که از اشکالات کانتی پیش‌گفته در امان است.

اما اصل اساسی که امام خمینی(ره) را قادر می‌سازد تا روح جدیدی در براهین اثبات خدا بدمد، این است که ایشان با مبانی استوار به بیان دیدگاه و خوانش خود از برهان صدیقین می‌پردازد و آن خروج از معنای مصطلح و الفاظ نظری در بیان برهان اثبات خداوند متعال است. ایشان معتقد است که اساساً برهان صدیقین مبتنی بر معرفت و شهود است و نیازمند مقدمات برهانی و فلسفی نیست و غرض آن را که اثبات خداوند متعال در اعلی مراتب با کم‌ترین مقدمات است را در این بیان شاهد هستیم، بدین جهت که از علم حصولی خارج شده و به علم حضوری دست یافته‌ایم.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله، *الإشارات والتنبیها*، نشر البلاغة، قم، ۱۳۷۵.
- _____، *الشفاء*، مصحح و مقدمه نویس ابراهیم مدکور، ناصر خسرو، تهران، ۱۳۶۳.
- ابن‌فارس، احمد بن فارس بن زکریا، *مقایس اللغة*، مکتبة الاعلام الاسلامی، قم، ۱۴۰۴ق.
- ابن‌منظور، *لسان العرب*، نشر أدب الحوزة، ۱۴۰۵ق.
- ابن‌ندیم، محمد بن اسحاق، *الفهرست*، انتشارات بانک بازرگانی ایران، تهران، ۱۳۷۵.
- فارابی، ابونصر، *ماینبغی ان یتقدم الفسلفه*، انتشارات لبنان، بیروت، ۱۳۸۳.
- احمد، احمدی، *ترجمه تاملاتی در فلسفه اولی رنه دکارت*، سازمان سمت، تهران، ۱۳۸۷.
- اردبیلی، سید غنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۹۲.
- استیس و نست، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، نشر سروش، تهران، ۱۳۵۷.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *مفردات ألفاظ القرآن*، دار العلم - الدار الشامیة، لبنان و سوریه، ۱۴۱۲ق.
- پروسولوگیون، *آنسلم قدیس*، ترجمه افسانه نجاتی، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، *مبدأ و معاد*، نشر الزهراء، قم، ۱۳۷۲.
- خمینی، روح‌الله، *صحیفه نور*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۷۸.
- _____، *شرح چهل حدیث (اربعین)*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره)، تهران، ۱۳۷۳.

۱۷۲ / نشریه جستارهایی در فلسفه و کلام، سال پنجاه و سوم، شماره ۱، شماره پیاپی ۱۰۶

_____، *تهذیب الاصول*، تقریر جعفر سبحانی، دار الفکر، قم، ۱۳۸۲.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، محقق عدنان الداودی، صفوان، دارالقلم، بیروت، ۱۴۱۲ ق.

زرقانی، محمد بن عبدالباقی، *شرح الزرقانی علی المواهب اللدنیة بالمنح المحمدیة*، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۷ ق.

زمخشری، محمود، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، دار الکتب العربیة، بیروت، ۱۴۰۷ ق.
شیرازی، قطب الدین، *درة التاج*، نشر تهران، تهران، ۱۳۷۵.

مدرس آشتیانی، مهدی، *تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری*، نشر زهیر، تهران، ۱۳۹۰.

محدث نوری، حسین، *مستدرک الوسائل*، مؤسسه آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *اسفار*، دار إحياء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دار الکتب الإسلامیة، تهران، ۱۳۷۰.

_____، *ترجمه تفسیر المیزان*، ج ۵، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم، ۱۳۷۳.

طریحی، فخرالدین، *مجمع البحرین*، ج ۲، مکتبه النشر الثقافه الاسلامیة، بیروت، ۱۳۷۶.

فراهیدی، خلیل بن احمد، *کتاب العین*، ج ۲، نشر هجرت، قم، ۱۴۱۰ ق.

محسن، سهیل افنان، *واژه‌نامه فلسفی*، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۲.

مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۳.

_____، *شرح منظومه*، انتشارات صدرا، قم، ۱۳۸۳.

مکارم شیرازی، ناصر، و جمعی از فضلا، *برگزیده تفسیر نمونه*، تنظیم احمد علی بابایی، دارالکتب اسلامیة، تهران، ۱۳۸۶.