

براهین توحید در فلسفه مآصدرا

رحیم قربانی

چکیده

فلاسفه در طول تاریخ، تلاش‌های فراوانی برای اثبات وحدانیت خداوند به انجام رسانده‌اند. مآصدرا در این میان، به طور مفصل، به نقد و تهذیب این براهین پرداخته و تا حد زیادی آنها را از نقص و ضعف پیراسته است، به گونه‌ای که از میان همه براهین موجود، فقط برهان «صدیقین» و برهان «نفس» را تمام و صحیح می‌داند. نوشته حاضر به بررسی و نقد اجمالی رویکرد مآصدرا در اثبات توحید باری تعالی پرداخته و به ضعف‌ها و نقص‌های برخی از براهین وی می‌پردازد. در این نوشته، برخی از تقریرهای برهان «صدیقین»، که توسط فلاسفه بعدی اصلاح و ارائه شده، معرفی می‌شود. برهان «نفس» نیز دارای اشکالاتی است که مورد اشاره قرار می‌گیرد. همچنین برهان «وحدت عالم» مورد خدشه جدی قرار گرفته و بازخوانی شده است. از سوی دیگر، برهان ناپذیری خدا و مبانی هستی‌شناختی توحید در فلسفه مآصدرا بررسی و ارائه شده است.

کلید واژه‌ها: توحید، وجود واجب، برهان صدیقین، برهان نفس، وحدت عالم، کیهان‌شناسی.

مقدمه

تقریباً همه فلاسفه مسلمان در باب اثبات خداوند، براهینی ارائه کرده‌اند. برخی از این براهین تمام و برخی ناتمام‌اند، برخی فقط وجود مبهم و برخی وجود همراه با صفات را ثابت می‌کنند، برخی در میان فلاسفه عمومیت داشته (و از قدیم‌الایام بدون منشأ مشخصی مطرح بوده) و برخی دیگر هم منحصراً از سوی فیلسوفی ویژه ارائه شده‌اند. اما این مسئله در فلسفه مآصدرا، به ساختار نوینی که وی ارائه نمود، روندی غیر از شیوه فلاسفه دیگر دارد. در فلسفه مآصدرا، مبنای براهین توحید، «اصالت وجود» است. بنابراین، عمده‌ترین مباحث این براهین در بستر چنین نگرش مبنایی نقد و بررسی می‌شود. مآصدرا بیشتر مباحث توحید را در سایه‌سار مباحث وجود و احکام آن، به بار می‌نشانند. او براهین توحید را در دو مبحث مطرح می‌کند: الف. توحید در ذات؛ ب. توحید در الوهیت.

الف. توحید در ذات

براهین توحید در ذات، خود در دو مبحث جداگانه مطرح می‌شوند:

۱. براهینی که خود مآصدرا به گونه‌ای تصحیح شده بیان می‌کند؛
۲. براهینی که از سایر فلاسفه و علما نقل می‌نماید.

مآصدرا در نقل براهین، به دو مسئله توجه دارد: یکی اینکه صرفاً براهین طوایف گوناگون را نقل کند و در این باره، حساسیت و اهمیت ویژه‌ای برای نقادی و کنکاش در محتوا و مبانی آنها از خود نشان نمی‌دهد. دیگر اینکه اعتبار ترتیبی این براهین را یادآور شود؛ به این معنا که او ارزش چندجانبه‌ای برای براهین مطرح می‌کند که شاید پیشینیان به این شیوه مطرح نکرده باشند، و آن هم عبارت است از: ارزش اعتقادی، ارزش فلسفی (هستی‌شناختی و معرفتی)، و ارزش دین‌شناختی. اما خود مآصدرا، که در چندین مبحث به مناسبت‌های گوناگون به اثبات توحید واجب و ارائه برهان‌های ویژه خود پرداخته، مبنای هستی‌شناختی این مسئله را بر اساس حکمت متعالیه‌ای که خود به آن شکل داده بود، مورد توجه و یادآوری قرار داده است. یکی از این موارد،

مباحث احکام وجود، دیگری مواد سه‌گانه، سوم مبحث علت و معلول، و در نهایت، مبحث الهیات است.

برای روشن شدن چارچوب برهانی اثبات توحید در فلسفه مآصدرا، به بررسی مباحث آن می‌پردازیم. اما پیش از ورود به این بررسی‌ها، به مسئله «برهان‌ناپذیری وجود خدا در نگرش صدرایی» می‌پردازیم.

برهان‌ناپذیری خدا

یادآور شدیم که مبنای مآصدرا در براهین توحید هستی واجب، «أصالت وجود» است و او بسیاری از این مباحث را بر اساس وجود و احکام وجود بررسی و تحلیل می‌کند. بنابراین، بنا به تصریح خود وی، چون وجود برهان‌ناپذیر است، وجود واجب هم برهان‌ناپذیر خواهد بود.^(۱) اما برهان‌ناپذیری وجود واجب، مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه‌ای دارد که مآصدرا از جنبه هستی‌شناختی، نکاتی را یادآور می‌شود:

۱. «وجود» جنس و فصل ندارد؛ زیرا امری اعم از آن وجود ندارد تا جنس باشد و غیر از وجود نیز امری نیست که با فصلی از آن جدا و منفصل گردد. بنابراین، حد، که از جنس و فصل تشکیل می‌شود، در مورد وجود بی‌مصدق خواهد بود؛ یعنی وجود بی‌حد خواهد بود؛ و چون حد و برهان، در حدود با هم مشارکت دارند، وجود برهان را نیز به خود نخواهد پذیرفت.^(۲) با توجه به این مبنا، همه تعاریف وجود، که توسط فلاسفه ارائه شده، تعاریف و توصیفات لفظی و شرح‌الاسمی هستند^(۳) و با توجه به برهان‌ناپذیری واجب‌الوجود در تبعیت از وجود، تعاریف آن نیز شرح‌الاسمی و براهین مطرح شده در اثبات آن نیز براهین تنبیهی و ارشادی هستند، نه براهین اثباتی.^(۴)

۲. ذات حق تعالی برهان‌ناپذیر است؛ بدین دلیل که وجود سبب ندارد. توضیح آنکه وجود، حقیقتی بی‌سبب است و از همه انواع اسباب (مثل سبب وجود، سبب قوام، و سبب ماهیت) خالی است و بنابراین، به کار رفتن برهان، که بیانگر سببیت و علّیت امری بر امور را بیان می‌کند،

برای اثبات چیزی که بی‌سبب است، امکان ندارد.^(۵)

۳. ملاًصدرا حقیقت وجود را با حقیقت واجب یکی می‌داند و این سرّ، مبنای اصالت وجود در توحید است. با توجه به اینکه وجود امری بسیط است و امر بسیط حدّی ندارد، بنابراین، وجود و وجود واجب، که حقیقتی بسیط است، برهان نمی‌پذیرد.^(۶)

۴. جنبه دیگری از برهان‌ناپذیری در بیان ملاًصدرا به شدت و کمال وجود واجب مربوط است؛ یعنی حد داشتن، که مبنای برهان‌پذیری است، به معنای محدود کردن وجود است، و چون وجود و حقیقت وجوب بسیط است، بنابراین، وجود واجب نمی‌تواند برهان داشته باشد.^(۷)

۵. برهان داشتن علاوه بر مسئله علیت و سببیت، جنبه غیریت نیز دارد؛ یعنی هنگامی یک امر برهان بر امری دیگر است که غیریتی میان آنها باشد و چون حقیقت وجود، که با وجود واجب عینیت دارد، واحد است و غیریتی برایش وجود نداشته و قابل تصور نیست،^(۸) بنابراین، چیزی غیر از واجب‌الوجود اساساً وجود ندارد تا برهان بر وجودش گردد.^(۹)

نکات دیگری درباره برهان‌ناپذیری حق تعالی در ارتباط با اوصاف و احکام وجود هست که با بررسی مباحث وجود بیشتر روشن می‌شود. اما علی‌رغم این نکته اساسی، اقامه براهین تبیینی که به طور تسامحی می‌توان به عنوان برهان اثباتی مطرح و دفاع کرد و نیز بررسی آنها، شایان توجه است.

ملاًصدرا در بیشتر آثار فلسفی خود، بر این نکته تصریح و تأکید کرده که برهان‌ناپذیری واجب تعالی به گونه‌ای است که با دقت در براهین حکما در این باب، غیر اثباتی بودن آنها روشن می‌شود. اما با این همه، به دلیل آمیختگی فطرت عده‌ای از انسان‌ها با امور موهوم، خرافی و یا رذایل نفسانی و اوهمات شیطانی، باید بیان‌هایی در قالب براهانی و استدلالی ارائه نمود تا شاید معادن نهفته در درون آنها به بروز رسیده، استخراج گردد.^(۱۰) از این رو، ارزش معرفتی این براهین به گونه‌ای است که فقط به عنوان براهان‌های تنبیهی قابل توجه هستند. البته بدیهی است که این براهین، براهان‌هایی هستند که در آنها، از لوازم وجود به وجود پی برده می‌شود، و برهان نبودن آنها بدین دلیل است که برهان لمّی و ائی به معنای دقیق کلمه بر آنها صدق نمی‌کند.^(۱۱)

نکته شایان توجه درباره این مبناي مآصدرا این است که برهان ناپذیری خدا نه به معنای اثبات ناپذیری، عدم وجود، و یا ردّ خدا، بلکه به معنای تنزیه حضرت قدس ربوبی و الوهی از ادراک و فهم انسانی است و این دقیقاً همان معنایی است که بزرگان و پیشوایان معرفت و حکمت فرموده اند:

الحمد لله الذی... لا یدرکه بعد الهمم و لا یتاله غوص الفطن، الذی لیس لصفته حدّ محدود و لا نعت موجود... (۱۲)

براهین فلسفی واجب الوجود

مآصدرا برخی از براهین را با تکیه بر مبانی هستی شناختی و ویژگی های وجود مطلق، تقریر، تبیین و توجیه کرده است. وی در این رویکرد، مبحث و سرفصل مشخصی در آثارش باز نکرده و آنچه در اینجا بدان می پردازیم بیانها و تقریرهایی است که در موارد گوناگونی، به تناسب مطرح کرده است. البته شایسته بود که همین رویکرد به عنوان مبحثی مجزاً در «حکمت متعالیه» مطرح می شد. ما در این مرحله از بحث، به براهین مورد توجه خود مآصدرا می پردازیم تا اهمیت مسئله بیشتر روشن شود. در ادامه، براهین نقل شده از سایر فلاسفه را صرفاً مورد اشاره قرار می دهیم.

الف. برهان عرشی

در بین براهینی که مآصدرا بر اساس مبانی هستی شناختی حکمت متعالیه ارائه کرده، برهانی که مهم ترین مباحث وجود شناختی در آن مطرح است، برهان «عرشی» بوده که وی در مباحث وجود تقریر نموده است.

مبحثی تحت عنوان وحدت وجود واجب مطرح است که مآصدرا در ذیل آن، نکات شایان توجهی را یادآوری و سبرهن ساخته است. برای مقنمه، باید گفت: ابن سینا در برخی از آثار خود، مثل الاشارات و التنبیها، صرف این نکته را که تعین نفس حقیقت است، دلیلی بر توحید

واجب تعالی دانسته است.^(۱۳) اما مَلَّاصِدْرَا در نقد این تبیین می‌گوید: این برهان کافی و تمام نیست؛ بدین دلیل که وهم احتمال می‌دهد که تعین‌های متعدد و متخالف واجب، وجود داشته باشند. از این رو، باید برهانی بر تفرُّد و وحدانیت واجب‌الوجود غیر از بیان ابن‌سینا اقامه کرد که از این احتمال به دور باشد.^(۱۴) سپس برای اینکه همین برهان را با مقدمه دیگری تمام کند، به حل شبهه این کمونه پرداخته است.^(۱۵)

اما مسئله به اینجا ختم نمی‌شود، بلکه مَلَّاصِدْرَا برهان «عرشی» را از این مطلب تقریر می‌کند که از تمامیت بنیادی یک برهان تام برخوردار است و احتمالاً همی مزبور (یعنی شبهه این کمونه) را در ذات خود دفع می‌کند، به گونه‌ای که دیگر به تبیین و برهان دیگری برای دفع آن شبهه نیاز نباشد.^(۱۶)

مقدمه مهم این برهان این است که اگر حقیقت واجب تعالی در ذات خود، مصداق واجبیت است، پس لازم است که از هر حیث مصداق وجوب باشد؛ زیرا اگر قرار باشد که از جنبه‌ای کمالی و وجودی مصداق وجوب و وجود نبوده و از سایر وجوه بوده باشد، آنگاه در ذاتش، جهت امکانی یا امتناعی نهفته است که فاقد آن بوده و فعلیت و تحصیل ندارد و بنابراین، ذاتش از وجوب و غیر وجوب (امکان یا امتناع) مرکب خواهد بود که در این صورت، در واقع، مصداق واجبیت نخواهد بود.^(۱۷)

با تکیه بر این مقلعه، که در واقع تبیینی از قاعده «بسیط‌الحقیقة» است،^(۱۸) مَلَّاصِدْرَا نتیجه اصلی مطلب را، که برهان «عرشی» اوست، بیان می‌کند: «پس ضروری است که واجب‌الوجود از فرط تحصیل و کمال هستی، جامع همه مراتب موجودیت و حیثیت‌های کمالی بوده باشد که بر حسب وجود بما هو وجود، مخصوص موجود بما هو موجود هستند. بنابراین، در هستی و فضایل کمالی و ذاتی وجوب، هیچ رقیب و همدیفی برای وجود واجب، امکان تحقق و تعین وجود ندارد.»^(۱۹) البته مَلَّاصِدْرَا بسیاری از اصول و مبانی هستی‌شناختی مبتنی بر اصالت وجود را در همان مقدمه اصلی پی‌ریزی کرده و به همین دلیل، خود او این برهان را برهانی ترجیح یافته بر براهین دیگر معرفی نموده است.^(۲۰)

چنان‌که روشن است، شبههٔ ابن‌کمنه در ارکان این برهان راه ندارد و همین برهان به تنهایی مفروضات و همی آن را دفع می‌کند. بنابراین، برهان مزبور برهانی تام و عرشی بر اثبات توحید ذات واجب‌الوجود است.

ب. لمعة اشراقیه

یکی دیگر از مواردی که مَلَّاصِدرا در مباحث وجودشناسی بیشتر مورد توجه و تأکید قرار داده، معنای دقیق حقیقت و جوب یا حقیقت واجب است. وی در تشریح و تقریر مناسب از قاعدهٔ «ان واجب‌الوجود انیته ماهیته» به براهین گوناگون این مسئله پرداخته و اشکالات و شبهات وارد شده بر این براهین را جداگانه مورد بررسی قرار داده است.^(۲۱) البته باید توجه داشت که این مبحث در نظر حکما و به ویژه خود مَلَّاصِدرا، با توجه به مبانی ویژه‌اش در مباحث وجود، برای اثبات وحدانیت واجب تعالی ضروری است؛ یعنی اثبات قاعده بودن «واجب‌الوجود انیته ماهیته یا ماهیته انیته» - که بنا به نظر برخی از حکما، ماهیته انیته صحیح است -^(۲۲) خود، برهانی برای اثبات واجب تعالی بوده که خود دارای برهان و تقریرهای متفاوتی از این براهین است.^(۲۳) همین نگرش در باب حقیقت وجود، مبنای اساسی برهان «صدیقین» است.^(۲۴)

وی در لابه‌لای پاسخ به شبهات وارد شده بر این براهین، به برهان ویژه خود بر توحید واجب اشاره نموده و این‌گونه استدلال کرده است: «حقیقة الواجب جز نحوهٔ وجود عینی مخصوص به خودش نیست (صغرا). وجود خاص یک شیء نیز تعددبردار نیست، برخلاف ماهیت که منشأ و عرصهٔ تعدد و تکثر است (کبرا). با این دو مقدمه، نتیجه کاملاً روشن است و آن هم عبارت است از اینکه حقیقت واجب تعددبردار نیست.^(۲۵) البته این عدم پذیرش تعدد، دو نکتهٔ بسیار مهم را در خود دارد: یکی اینکه با توجه به این نتیجه، حقیقت واجب ذاتاً واحد است و اساساً هیچ اقتضای تعددی در خود ندارد تا بالفعل و در مقام تحقق، فقط یک مصداق داشته باشد، بلکه حقیقت واجب تحقق عینی است که چون وجود خاص و جوب را با خود دارد، نمی‌تواند غیر و جوب را هم با خود به همراه داشته باشد. دیگر اینکه این حقیقت حتی تصور ذهنی هم ندارد تا

این تصور، مصداقی ذهنی بر آن باشد؛ زیرا وجود خارجی و عینی حقیقت واجب در تمام مراتب هستی، عین موجودیت خاص خویش است که هیچ اجزاه‌ای به غیر نمی‌دهد تا در قالب وجودی آن حقیقت، دست برده، در آن بگنجد. (۲۶)

ج. بی‌سبب بودن حقیقت وجود

همان‌گونه که در مقدمه ذکر شد، بی‌برهان بودن وجود واجب تعالی به خاطر بی‌سبب بودن آن است و بی‌سبب بودن وجود واجب و حقیقت وجود، خود دلیلی بر توحید است. ملاً صدرا در مباحث وجود، از نگرشی خاص، و در مباحث علت و معلول نیز در جهتی دیگر، این مطلب را مورد توجه قرار داده و مبرهن ساخته است. برهان وی بر این مطلب چنین است: اگر برای حقیقت وجود، مبادی جوهری و ذاتی فرض شود، پس ذات آن از آن مبادی تألیف خواهد یافت. بنابراین، هر یک از این مقومات یا برخی از آنها از دو حال خارج نخواهند بود: یا اینکه مقومات محض حقیقت وجود خواهند بود که در این صورت، وجود با آن مبدأ، پیش از خود حقیقت وجود حاصل شده است؛ یعنی نفس او بر خودش تقدّم خواهد داشت؛ و یا اینکه مقومات وجود غیر وجود هستند که در این صورت، در حقیقت وجود و ذات متعین خارجی هستی (وجود واجب) دور، تسلسل و تناقض پیش می‌آید که هر سه باطل و نادرست است. بنابراین، حقیقت وجود فقط حقیقت وجود است و این حقیقت از ذات، اقتضای وحدت و عدم تکرار دارد. (۲۷)

این همان قاعده‌ای است که فلاسفه از آن با عنوان «حقیقة الوجود» یا «صرف الحقیقة لا یتثنی و لا ینتکرر» یاد کرده (۲۸) و بر این اساس، استدلال می‌کنند که هیچ حقیقت دوم و غیر وجودی برای حقیقت وجود، که همان وجود واجب است، نه قابل فرض است و نه قابل تصور، و نه تحقق دارد؛ یعنی صرف حقیقت به طور یگانه، همه عرصه تعیین و تحقق را به خود اختصاص داده است و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد. بنابراین، حکما استدلال می‌کنند که ثانی، ضد و مثل برای حقیقت وجود و وجود واجب، تحقق و تشخیص ندارد. (۲۹)

د. واجب بودن موجود واجب از جمیع جهات

مآصدرا در بیان وحدت حقیقت وجود و واجب، به این قاعده استناد کرده و با دو برهان، اثبات می‌کند که همین قاعده مقتضی توحید واجب است.

برهان نخست: اگر واجب‌الوجود در قیاس با صفتی کمالی از صفاتش، بالذات جهت امکانی داشته باشد، ذاتش از وجود و عدم (عدم کمال) مرکب خواهد بود. ترکیب در ذات حق تعالی بر اساس براهین متعدد هستی‌شناختی محال است. بنابراین، لازم است که جهت اتصاف واجب تعالی به آن صفت کمالی، وجوب و ضرورت باشد.

برهان دوم: اگر ذات واجب تعالی در وجود داشتن صفتی برایش کافی نباشد، آنگاه آن صفت از جانب غیر بر او حاصل خواهد شد و با این وصف، وجود آن غیر، علت وجود صفت، و عدم آن، علت عدم صفت در ذات واجب خواهد بود. در این صورت، وجود بر وجود واجب، واجب نخواهد بود؛ زیرا ذات واجب یا با وجود آن صفت واجب است و یا با عدم آن صفت. اگر با وجود آن صفت، واجب باشد در این صورت، وجوب بر واجب تعالی بی‌معنا خواهد بود و در واقع، وجوب ذاتی ازلی نخواهد داشت، بلکه وجوبش وصفی یا وقتی خواهد بود. اما اگر با عدم وجود آن صفت، واجب باشد، باز هم ذات واجب، عدم آن را اقتضا نخواهد کرد، نه اینکه عدم صفت، معلول عدم علت خارجی باشد (یعنی واجب، واجب خواهد بود با وصف عدم صفت که وجوبش را وجوب مقید و وصفی می‌گرداند). بنابراین، واجب تعالی بالذات واجب نخواهد بود. با توجه به این دو برهان، وجود واجب از این نظر وجود واجب است که تمام جهات کمالی خویش را خودش به طور یگانه و منحصر ایجاب و اقتضا کند، و چون همه جهات کمالی حق تعالی از این جنبه واجب هستند، وجوبش (با وجوب همه جهاتش) از جمیع جهات است. (۳۰) و این نوع وجوب و ضرورت نه به معنای منطقی، بلکه همان ضرورت ازلی است که مآصدرا در باب واجب تعالی مطرح نموده است. (۳۱)

ه قاعده «بسیط الحقیقه»

ملاصدرا در غالب آثار خود، بر قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشياء» به عنوان برهانی برای اثبات توحید حقیقت وجود و واجب تعالی تأکید کرده است. اما کاربرد و تبیین این قاعده در بیان ملاصدرا، جنبه‌های گوناگونی دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

۱. استدلال و اقامه برهان: یکی از براهینی که ملاصدرا در تبعیت از بیانات شیخ اشراق، بر این قاعده اقامه کرده عبارت است از اینکه واجب تعالی صرف وجود و نفس وجود است؛ بدین دلیل که جنس و فصل (مطلقاً هیچ جزئی) ندارد.^(۳۲) هر چه نفس وجود باشد بسیط الحقیقه است و کمالی فوق این حقیقت وجود ندارد تا محتاج به آن باشد.^(۳۳)

۲. دلیل بر اثبات بسیط بودن واجب تعالی: اگر واجب تعالی بسیط الحقیقه نباشد، لازمه اش این است که مرکب و دارای جزء باشد که در این صورت، عقل وجود آن را مشروط به تحقق اجزایش می‌داند، و آنچه دارای این ویژگی باشد اساساً وجود واجب نیست. بنابراین، هیچ‌گیری در هستی تحقق ندارد که وجود واجب بر آن مشروط باشد.^(۳۴) در فرض بالا، هستی واجب تعالی بر اموری وجودی استوار است که جزء آن ذات هستند و همه آن اجزا به عنوان غیر ذات واجب به شمار می‌روند، و این محال است که ذات واحد بر امور وجودی متعددی استوار باشد.^(۳۵)

علاوه بر این، نکات شایان توجهی درباره قاعده مزبور هست که توجه به آنها، جنبه‌های گسترده‌تری از مسئله را روشن می‌سازد:

- اگر واجب تعالی هویت بسیطی نداشته و کل الاشياء نباشد، در این صورت، ذاتش بر وجود کمالات و عدم کمالاتی دیگر استوار است و قوامش وابسته به غیر می‌گردد که این مسئله با هویت وجوبی و حقیقت وجوب ناسازگار است؛ یعنی دیگر واجب، واجب نخواهد بود.^(۳۶)

- از این رو و با توجه به نکات مندرج در ذیل قاعده مزبور، هیچ امر وجودی از ذات و حقیقت واجب تعالی سلب نمی‌گردد تا آن امر سلب شده به عنوان امر وجودی دیگری غیر از وجود، در کنار واجب تعالی قرار گیرد.^(۳۷)

- از سوی دیگر، نکته ظریف‌تر اینکه ذات واجب در صورت عدم بساطت، از هویت امری (که وجود است) و لاهویت امری (که عدم یا علمی است) تحصیل می‌یابد؛ یعنی ذات باری تعالی در این صورت، از حقیقت وجود و امر یا امور علمی یا عدم مرکب می‌شد (اگرچه به حسب عقل، نه در خارج) و این امر نیز محال است که یک حقیقت وجودی به طور همزمان و همدم، از هویت وجودی و غیر وجودی برخوردار باشد.^(۳۸)

- نکته مهم دیگری که در امتناع ترکیب و عدم بساطت ذات واجب تعالی شایان توجه است، تکیه مسئله بر معنا و مصداق «حقیقت وجود» است؛ بدین توضیح که حقیقت وجود در صورتی حقیقت وجود است که غیر وجودی در آن راه نیابد، و غیر وجود نیز از لحاظ فلسفی، از دو فرض خارج نیست: یا عدم است که عدم هیچ شینیت و تحقق در جهان خارج ندارد تا بتواند در حقیقت عینیت یافتن وجود، چه به نحو جزئیت، چه به نحو شراکت و چه به نحو علیت، راه یابد؛^(۳۹) و یا ماهیت است که آن هم اعتباری بوده، اصلاتی در تحقق ندارد و تحقق آن وابسته به عینیت و تحقق وجود است.^(۴۰) از این رو، نه ضد، نه مثل، نه ثانی، و نه هیچ شریکی برای حقیقت وجود در جهان تعین و تحقق وجود ندارد.^(۴۱)

- نکته دیگری که باید در باب این قاعده مورد توجه و تأکید قرار بگیرد مسئله حمل است؛ با این توضیح که آنجا که گفته می‌شود «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها»، حمل حق تعالی بر اشیا و صدق این حمل از نوع حمل‌های مشهور منطقی نیست، بلکه نوعی حمل فلسفی و وجودی است که «حمل حقیقت بر رقیقت» نامیده می‌شود.^(۴۲)

و. برهان صدیقین

پیش از بیان برهان «صدیقین» تذکر اجمالی یک نکته ضروری است:

ملاصدرا در بسیاری از موارد که توحید واجب تعالی را بر پایه مسائل هستی‌شناختی و اصول فلسفه اولی (یعنی: اوصاف وجود) به اثبات رسانده، برهان مستقلی برای این منظور مطرح کرده است. وی علاوه بر بحث از اوصاف وجود و اقامه برهان بر این مسائل، با استفاده کبروی از آنها،

به اثبات توحید واجب نیز پرداخته است. اما این براهین غیر از براهینی است که وی به طور مستقل در باب مناهج اثبات توحید باری تعالی مطرح کرده است. خلاصه و عصاره همه این براهین وجودشناختی تذکری اجمالی است که ملاً صدرا پیش از ورود به باب مزبور بدین بیان تقریر کرده است:

از این بیان که به گوش شما خورده، نور حق آشکار شده است و آن عبارت است از اینکه حقیقت وجود به دلیل آنکه امری بسیط، بی ماهیت، بی مقوم و بی محدّد است، همانا عین وجود واجبی است که اقتضاکننده تمام‌ترین کمال بی‌نهایت است که شدیدترین کمال وجودی را داراست؛ زیرا هر مرتبه دیگری از هستی، از لحاظ شدت وجودی پایین‌تر از آن ذات بوده و صرف وجود نیست. پس اول تعالی بر پایه کمال تمام‌ترین خود، حدی ندارد؛ موجودی تمام‌تر از آن نیز قابل تصور نیست؛ و موجودات ضعیف هم با همه تصورات و نقصان‌هایشان، از افاضه و جعل آن حضرت وجودی وجود می‌یابند.

با این برهان، هم وجود واجب تعالی اثبات می‌شود و هم توحید واجب تعالی؛ زیرا وجود حقیقت یکتایی است که به حسب ذات و سنخ حقیقتش، نقصی نمی‌پذیرد، و به لحاظ عدم تناهی‌اش، تعدّد‌بردار نیست. علاوه بر این، علمش بر ذات خود و بر معلولاتش، و حیاتش نیز با این برهان اثبات می‌شود؛ زیرا علم چیزی جز وجود نیست. همچنین سایر صفات کمالی‌اش همانند قدرت، اراده، قیومیت و خالقیت نیز با این برهان اثبات می‌گردد. (۴۳)

روشن است که برد این برهان به عنوان یک تابع ساده ریاضی، بسیار گسترده است و همه موجودات را تحت حقیقت وجود آورده و وحدت حقیقی حق تعالی را اثبات می‌کند و همه مبانی هستی‌شناختی، که در نکات و براهین پیشین مطرح و اثبات شده بود، به عنوان دامنه تابع به وسیله آن تأکید و توجیه می‌شود. از سوی دیگر، همین برهان شکل ساده و روانی از برهان «صدیقین» است که ملاً صدرا آن را به عنوان برهانی بر وحدت حقیقت عینی وجود مطرح کرده

که در آن، به مقدمات مفصل دیگری مثل «ابطال دور و تسلسل»، یا استناد و استدلال به آثار و افعالش نیازی نیست. (۴۴)

البته مآصدرا براهین دیگری در باب‌هایی مثل علت و معلول، نفس، و ماهیت مطرح کرده است که غالباً از همین مبانی هستی‌شناختی نشأت گرفته و بر آنها استوارند و به نظر می‌رسد مطلب و نکته تازه‌ای غیر از این براهین نداشته باشند. از این رو، به آن براهین نمی‌پردازیم.

مآصدرا برهان «صدیقین» در تقریر سنیوی را از لحاظ هستی‌شناختی فاقد اعتبار دانسته و تنها اعتباری معرفت‌شناختی برای آن قایل است؛ یعنی در برهان «صدیقین» سنیوی، تکیه برهان بر مفهوم «وجود» است (۴۵) و این سینا در اصل، از طریق امکان ماهوی و مفهوم «وجود» پیش رفته است. (۴۶) از این رو، ناچار شده است تا برهان خود را بر ابطال دور و تسلسل مبتنی سازد (۴۷) و این روش، روشی معرفت‌شناختی و صرفاً مفهومی برای اثبات واجب تعالی است. اما خود مآصدرا روش هستی‌شناختی برای چنین منظوری را ترجیح می‌دهد و در تبیین اینکه چرا برهان «صدیقین» در تقریر هستی‌شناختی‌اش معتبر است، به بررسی اقسام برهان و میزان یقین بخشی اقسام آن پرداخته است. (۴۸) و در اینجا است که بر بی‌برهان بودن بخش عمده‌ای از مباحث فلسفه، که مربوط به باری تعالی است، تصریح و تأکید می‌کند - که مورد اشاره قرار گرفت.

برهان «هستی‌شناختی» در باب اثبات واجب تعالی، هنگامی اعتبار و استحکام بنیادی می‌یابد که از کم‌ترین مقدمات و بیشترین شمول و تبیین برخوردار بوده، کمترین اشکالات هستی‌شناختی را داشته باشد و اشکالاتی که بر برهان‌های دیگر وارد است بر آن وارد نباشد. همان‌گونه که در براهین پیشین گفته شد، شبهه این کمونه اساساً در رویکردها و براهین مزبور مطرح نمی‌شود و خود برهان علاوه بر اثبات وجود واجب، وحدت واجب را نیز اثبات می‌کند. به همین دلیل، بسیاری از حکمای پس از این سینا در صدد اصلاح این برهان برآمده، تقریرهایی از آن ارائه کرده‌اند که تا حد ممکن، از مقدمات آن بکاهند؛ مثلاً، براهینی ارائه شده‌اند که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نبوده، بلکه بیشتر و اساساً بر خود لوازم و صفات وجود استوار شده باشند،

که البته هیچ‌یک از آنها به میزان تقریر صدرایی از برهان «صدیقین»، که نسبت به تبیین‌ها و تقریرهای پیشین، از کمترین مقدمات برخوردار بود، موفق و غیرقابل خدشه نبود. ملاًصدرا در الاسفار الاربعة، الشواهد الربویة و سایر کتب خود، به نقد و بررسی و ابطال عمده این براهین پرداخته است. (۴۹)

امروزه با بررسی براهین وجودشناختی هم‌ردیف برهان «صدیقین»، بیش از ۲۵ تقریر متفاوت از این برهان به چشم می‌خورد که فلاسفه‌ای همچون میرزا مهدی آشتیانی نوزده تقریر را تا زمان خود برشمرده است. (۵۰) اما پس از وی نیز تقریرهای دیگری همچون تقریر علامه طباطبائی، (۵۱) شهید مطهری، (۵۲) علامه جوادی آملی، (۵۳) علامه حسن‌زاده آملی، (۵۴) آقا محمدرضا قمشه‌ای، (۵۵) حکیم سبزواری (۵۶) و سید جلال‌الدین آشتیانی (۵۷) ارائه شده‌اند که از ظرافت و دقت هستی‌شناختی بیشتر و اساسی‌تری نسبت به بیان و تقریر صدرایی برخوردارند.

نکته مهمی که در باب این مسئله مطرح است، تفاوت مراتب محتوای تقریرهاست؛ بدین توضیح که اساساً برهان «صدیقین» از سوی معلم ثانی مطرح شده (۵۸) و تا امروزه همچون مسیری بی‌بدیل و هموار برای نیل به حقیقت هستی، پیش روی فلاسفه بوده است. این مراتب از مراتب پایین مفهومی و سینوی، تا مراحل عالی صدرایی و مرحله‌اعلای نوصدرایی را (پیروان ملاًصدرا که برای خود مکتبی نوین بر پایه‌ارکان اصلی «حکمت متعالیه» ارائه کرده‌اند که پیشگامان آن علامه طباطبائی و شاگردان ایشان بودند) شامل می‌شود.

مفهومی بودن تقریر سینوی یکی از بزرگ‌ترین اشکالاتی است که از لحاظ محتوا بر برهان این سینا وارد است. (۵۹) شاید عده‌ای بپندارند اولین کسی که این اشکال را مطرح کرده ملاًصدرا در الاسفار الاربعة است (۶۰) و پیروان ملاًصدرا از او تبعیت کرده‌اند. (۶۱) اما به دلیل توجه به این نکته تاریخی بسیار مهم است که مفهومی بودن تقریر سینوی در قرن ششم و هفتم قمری توسط ابن عربی و شارح فصوص‌الحکم قیصری مورد تصریح و تأکید قرار گرفته و حتی اساس وجودی و حقیقی بودن آن را رد کرده‌اند (۶۲) و حتی فلاسفه‌ای همچون شیخ اشراق در رد برهان این سینا، نظریه «نور» را مطرح کرده‌اند. (۶۳)

اگرچه طرف‌داران این برهان به شدت از آن دفاع کرده و حتی برخی از متکلمان مثل ابو حامد غزالی، فخر رازی، تفتازانی، قاضی ایچی و دیگران^(۶۴) بیان‌هایی با تعبیر وجودی از آن ارائه داده‌اند، اما محتوا و چارچوب آن مفهومی بوده و نمی‌توان بی‌دلیل و صرفاً با استناد به گزارش‌های نادرست متکلمان متعصبی همچون اشاعره یا معتزله، بر وجودی بودن آن اصرار ورزید؛ زیرا آنها از بیان فلاسفه فقط به قصد اثبات جدلی توحید واجب بهره می‌جستند، نه برای تبیین واقعاً فلسفی از آن. به همین دلیل، تعبیر متکلمان در تقریر و تبیین برهان سینوی اعتباری ندارد؛ چراکه خود ابن سینا مبنای بحث خود را از مفهوم شروع کرده است^(۶۵) و نمی‌توان با توجیه‌های ساختگی و نادرست، برهان وی را حقیقت وجودی معرفی کرد.

علاوه بر نکات مزبور، نکته مهم دیگری نیز در اینجا وجود دارد که حایز اهمیت فراوانی است، و آن تفاوت نگرش وجودی در برهان «صدیقین» است. مَلَّاصدرا، که قایل به مراتب تشکیکی وجود است، تشکیک را به عنوان یکی از مقدمات برهان خود آورده، در حالی که برخی از حکمای پس از وی و همه عرفا در تبیین و تقریر خود از این برهان، به حقیقت یگانه وجود نظر دارند و حتی عده‌ای از محض وجود به تقریر آن پرداخته و با مبانی متفاوتی پیش رفته‌اند، که به همین دلیل، می‌توان گفت: برهان «صدیقین» خود دارای مراتب تشکیکی است.^(۶۶)

این براهین عمده براهینی است که مَلَّاصدرا به صورت فلسفی و با مبانی ویژه هستی‌شناختی خود، به ارائه، تقریر و تبیین آنها پرداخته است و البته برخی از آنها در کلمات پیشینیان، به شیوه‌های متفاوتی، به ویژه بر اساس اصالت‌الماهیه یا اصالت وجود مشائی (که به تباین وجودات قایل بوده‌اند) مطرح شده بود؛ اما بیانات مَلَّاصدرا فقط در ساختار و مبانی حکمت متعالیه خودش قابل توجه است و نمی‌توان سخنان پیشینیان را بر بیان‌های او منطبق دانست.

در میان برهان‌های نقل شده توسط مَلَّاصدرا، که مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، براهینی به چشم می‌خورد که او صرفاً آنها را نقل کرده و هیچ نقض و اشکالی بر آنها وارد نکرده است و ای بسا نحوه بیان و تقریر وی هم به گونه‌ای موافق آن برهان باشد. برخی از این برهان‌ها به شدت در معرض نقد و رد قرار دارند که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

ز. برهان مبتنی بر امکان

یکی از روش‌هایی که بدون استوار شدن بر اساس ابطال دور و تسلسل، مورد توجه و تقریر قرار گرفته، برهانی است مبتنی بر امکان. اما با اندکی دقت، به خوبی روشن می‌شود که این برهان بنا به تقریری که ملاًصدرای در ردیف براهین مزبور آورده، بر ابطال دور و بلکه ابطال تسلسل مبتنی است، با اینکه وی (و بسا عده‌ای از فلاسفه) ادعا دارند که فقط بر امکان مبتنی است. (۶۷)

اینکه ممکن - بنفس ذاته - نه وجوب را اقتضا می‌کند و نه عدم (امتناع) را، دقیقاً مبتنی بر بطلان دور و تسلسل است و بدون بطلان آن دو، چنین حکمی صادق نیست، اگرچه در ظاهر، مقدمات این برهان به گونه‌ای تنظیم و تبیین شده است که ارتباط اساسی با ابطال آن دو نداشته باشد، در حالی که با دقت در این مقدمات، ابتدای آنها بر ابطال‌های مزبور روشن می‌شود. البته خود ملاًصدرای به گونه‌ای عام، همه استدلال‌های ادعایی را، که غیر مبتنی بر ابطال تسلسل باشند، غیرتمام معرفی کرده، (۶۸) گرچه در مورد این برهان، هیچ خدشه و اعتراضی را یادآور نشده است.

ح. برهان الهی‌دانان

برهان «امکان عالم جسمانی»، که ملاًصدرای به الهی‌دانان فلاسفه نسبت داده و از زبان آنها نقل کرده، اساساً بر طبیعیات کهن استوار است؛ همان‌گونه که خود ملاًصدرای به این نکته تصریح کرده و نوشته است: به دلیل براهین تناهی ابعاد (که در کبرای قیاس اخذ شده است)... (۶۹)

اما نکته مهم این است که ملاًصدرای هیچ جرح و تعدیل فلسفی بر این برهان ارائه نکرده است، در حالی که این برهان از جهت کبرای قیاسش، مخدوش و در نتیجه، باطل است. همه برهان‌هایی را که ملاًصدرای در این کبرا ذکر کرده (براهین اثبات تناهی ابعاد)، برهان‌هایی ناتمام و کلاً مبتنی بر طبیعیات ظنی قدیم است که امروزه از جهات متعددی ریاضی، هندسی و فیزیکی، مخدوش و بلکه باطل است. همه این براهین در مجموع، هشت برهان است که هر یک از آنها توسط یکی از فلاسفه مسلمان ارائه و تقریر شده و خود ملاًصدرای در مرحله یازدهم از فن اول

الاسفار الاربعه، سه برهان از این براهین را تقریر و تبیین نموده^(۷۰) و حکیم سبزواری نیز در شرح منظومه، به بررسی اجمالی آنها پرداخته است.^(۷۱) اما علامه حسن‌زاده آملی به طور مفصل، اشکالات آنها را مطرح کرده و ضعفشان را متذکر شده است.^(۷۲) برخی از این اشکالات عبارتند از:

- این براهین مبتنی بر هندسه اقلیدسی هستند، در حالی که هندسه‌های نواقلیدسی نیز توسط ریاضی‌دانان مسلمان و غرب تبیین و اثبات شده و بر اساس برخی از آنها، عدم تناهی عالم اثبات گردیده است.

- مفهوم و مصداق تناهی و عدم تناهی در نظریه پیشینان، از تصویری نادرست برخوردار بود؛ زیرا این مفهوم درباره موارد تمثیلی به کار رفته در براهین، ذوقی بوده و ناتمام است؛ بدین معنا که هر یک از آنها مواردی از تشبیه و تمثیل را داراست که جهان واقع و مفاهیم ذهنی تناهی و عدم تناهی به هیچ روی، از آنها تبعیت نمی‌کند؛ مثل پیش‌فرض‌های مربوط به برهان «تطبیق» و «سلمی»، یا «مسامته»، که اساساً بر قاعده (۱) امتناع حصر نامتناهی در میان دو حاصر مبتنی هستند. - این براهین اساساً بر نظریه محدد الجهات مبتنی هستند که از ریشه باطل و غیر قابل دفاع است.

- چندین اشکال غیر قابل دفاع دیگر نیز وجود دارد که علامه حسن‌زاده آملی به برخی از آنها پرداخته است.^(۷۳)

- وانگهی این برهان به خاطر ابتدای آن بر مسئله‌ای ظنی در طبیعات، نمی‌تواند به عنوان برهانی فلسفی برای الهیان حکما به شمار آید. این برهان عبارت است از: محصور بودن بین دو حاصر نامتناهی؛ با این توضیح که اولاً، این ادعا که مطلب مزبور قاعده است، بی دلیل است. ثانیاً، بی‌نهایت در یک قسم منحصر نیست، بلکه دارای اقسامی است که در برخی از آنها، یک یا چند مرتبه از بی‌نهایت‌ها در گستره یک بی‌نهایت متعالی و کامل‌تر مندرج می‌شود. از سوی دیگر، بی‌نهایتی که ادعا شده از دو طرف یک بی‌نهایت را احاطه کرده فرضی و وهمی است، نه عینی. توضیح آنکه دو طرف مزبور در بی‌نهایت، دیگر دو خط نخستین نیست، بلکه بی‌نهایت است و

در همان بی‌نهایت خودش، با بی‌نهایت سوم، که در بین این دو خط مفروض است متحد است و در حقیقت، یک بی‌نهایت وجود دارد، نه سه بی‌نهایت که دو تای آنها محصورکننده وسطی باشد. از این رو، چنین تصویری نادرست است که یک بی‌نهایت در میان دو بی‌نهایت محصور گشته. از سوی دیگر، اگر هم قبول کنیم که سه بی‌نهایت داریم - آن‌گونه که فرض شده - قاعده مزبور در مورد اجزای بی‌نهایت یک شیء یک پارچه، نادرست و نامعقول است؛ بدین معنا که اشکالی ندارد چیزی بی‌نهایت اجزا داشته باشد و همه آن اجزا به طور بالفعل، در درون همان چیز وجود داشته باشد.

ط. برهان مبتنی بر معرفت نفس

این برهان در بیان بسیار ساده و تقریری زیبا، عبارت است از اینکه نفس جوهری غیر جسمی و غیر جسمانی است (صغرا). جوهری با این ویژگی‌ها، نمی‌تواند ایجادکننده‌ای از سنخ جسم و جسمانی داشته باشد (کبرا). در نتیجه، حقیقتی عقلی یا امکانی آن را ایجاد کرده است. (۷۴) این برهان نیز دارای اشکالات اساسی است که نمی‌توان آنها را نادیده انگاشت.

۱. بنا به تصریح خود مآخذرا، بر ابطال دور و تسلسل مبتنی است (۷۵) و به این صورت، واسطه‌های زیادی برای توجیه یقین آور بودن و برهان بودن آن، در میان است.

۲. علاوه بر این دو پیش فرض، مقدمات دیگری نیز بر این برهان لازم است که بدون آنها و تمامیت آنها یقین آور نمی‌شود. این مقدمات عبارتند از: اثبات حدوث نفس، تمایز آن از بدن، و ابطال تناسخ. (۷۶)

۳. این مقدمات خود نیز بر برخی از مقدمات دیگری استوارند که برخی از آنها ناتمام و یا غیر قابل توجیه‌اند؛ مثل تأثیر ناپذیری نفس از بدن که مآخذرا به آن توجه و آن را تأکید کرده است. (۷۷)

۴. اینکه جسم نمی‌تواند نفس را پدید آورده و فاعلیتی بر آن داشته باشد، خود مبتنی است بر یک مقدمه کبروی دیگری که توجیه آن نیز خود، یکی از مشکلات فلسفی است. این مقدمه

چنین است: «هیچ موجودی نمی‌تواند موجودی برتر از خود را خلق و ایجاد کند.» - گرچه مآصدرا آن را به عنوان کبرا قبول کرده است.^(۷۸)

۵. این برهان با فرض صحت و تمامیت توجیه‌آور همه مقلّماتش، باز هم ناتمام است؛ زیرا حداکثر چیزی که اثبات می‌کند عبارت است از: موجودی غیر جسمی و غیر جسمانی؛ همان‌گونه که در مقلّمه خود برهان آمده است.^(۷۹) اما هیچ دلیلی بر انحصار و اثبات این موجود در خدا به ما نمی‌دهد. خود وی نیز به این نکته تصریح کرده است.^(۸۰) با توجه به این اشکالات، نمی‌توان به این برهان نیز اعتماد و اعتنای توجیه‌آمیز داشت.

ی. روش طبیعی‌دانان

مآصدرا نکات و بیان‌های بدیع و نوینی در تقریر و تبیین برهان این دو طایفه یادآور نشده، بلکه عیناً همان مطالب و بیان‌هایی را نوشته که پیشینیان به آنها پرداخته‌اند؛ از جمله: برهان «محرّک اول» یا «استدلال از حرکات بر محرّک».^(۸۱) و همچنین برهان «معرفت نفس». این برهان به دو دلیل، از جمله براهین طبیعی‌دانان به شمار می‌رود: یکی آنکه نفس در حکمت کهن، از مباحث طبیعیات تلقی می‌شد؛ و دیگر اینکه نفس با حدوث بدن حادث می‌گردد. از این رو، مآصدرا این مسلک را به طبیعیان نسبت داده است.^(۸۲)

البته نکته‌ای که در باب «حرکت» می‌توان از بیانات مآصدرا استفاده کرد، طریق حرکت نفس است که آن هم در واقع، مسلک فارابی است.^(۸۳) و مآصدرا همان مبنا را بسط داده است. نهایت چیزی که در این مسئله وجود دارد این است که وی تقریرها و بیان‌های متفاوتی از آن ارائه کرده است. اما انتقادهایی متوجه این برهان است:

۱. این برهان - همان‌گونه که خود مآصدرا یادآور شده - بر ابطال دور و تسلسل مبتنی است.^(۸۴) روشن است که ابتدای یک برهان بر براهین دیگر، از ارزش توجیه معرفت‌شناختی آن می‌کاهد.

۲. علاوه بر دو پشتوانه توجیهی ابطال دور و تسلسل، پیش فرض‌های دیگری نیز بر این

برهان ضروری است که آن را به تمامیت برهانی برساند. این مقدمات یا پیش‌فرض‌ها عبارتند از: نیاز حرکت به فاعلی بیرون از خود، نیاز به حافظ بیرونی زمان، نیاز به حافظ بیرونی محدّد مکان، اینکه غایت و شوقی حرکات طبیعت باید امری عقلی باشد که متغیّر نبوده و موجودی امکانی نباشد. برخی از این مقدمات به دلیل ابتدا بر اصول موضوعه طبیعیات قدیم - که البته در معرض بطلان قرار دارند - باطل و مردودند.

۳. این برهان بر فرض صحّت و تمامیت، حداکثر چیزی را که به اثبات می‌رساند، فاعلی غیرجسمی و غیرجسمانی برای حرکات طبیعی است، نه وجود واجب تعالی. وانگهی، به دلیل بطلان برخی از مقدمات آن و حتی بر مبنای خود مآخذ در باب حرکت جسم، اثبات غیرمادی بودن فاعل حرکت نیز به وسیله این برهان مشکل است.

ک. روش متکلمان

برهان متکلمان، که حدوث عالم است، در اصل، همان بیان خود متکلمان است و مآخذ در سرتاسر آثار خود، به نقد آن پرداخته است.^(۸۵) مآخذ در بیان این برهان، با وجود انتقادهایی که بر آن وارد شده، به تصحیح و دفاع از آن پرداخته و نوشته است: این مسلک نیکوست؛ زیرا ما تبیین کردیم که تجدد متحرکات به تجدد ذات آنها برمی‌گردد و همچنین ثابت کردیم که حامل نیروی حدوث باید امری مبهم باشد و صورت‌های جوهری جدیدی را بپذیرد و اعراض در تجدد خود، تابع تجدد جوهر هستند. از این رو، جهان جسمانی با همه آنچه در درون دارد، در هر آن متجدّد و زایل است. پس بنابراین، به غیر از خودش نیاز دارد. اشکالی هم که به آن شده مبنی بر اینکه کبرای قیاس کلی نیست (هرچه در خود حدوث دارد، حادث است)، مردود است به اینکه تجدد در ذات است، نه اعراض. با این رویکرد، حتی بحث قلما، که بر حدوث هر فردی از افراد طبیعت نوعیه حرکت تأکید داشتند، از اعتبار ساقط می‌شود؛ زیرا کلی طبیعی نزد آنان، اساساً موجود نیست و ما هم آن را موجود نمی‌دانیم. پس برای حرکت و متحرک، هیچ وجود و تشخیصی از نوع استمرار و بقا، قابل تصور و مصداق‌یابی نیست.^(۸۶)

اما با این همه، باید توجه داشت که این برهان نیز مانند سایر براهین، از دقت و اعتبار کافی برخوردار نیست، زیرا اولاً، به مقدماتی نیاز دارد - در رأس آنها، ابطال دور تسلسل است - که رتبه و درجات توجیهی آن را تضعیف می‌کنند. ثانیاً، اشکال عدم کلیت کبرا با تحلیلی که وی ارائه نموده، توجیه نمی‌شود. وانگهی، این کبرا استقرایی است و به استقرای تام یا قریب به تمام نیاز دارد و نمی‌توان با مبنای مزبور، به حل آن پرداخت؛ زیرا این مقدمه مربوط به حوادث جزئی است، نه کل جهان به عنوان یک کل. از سوی دیگر، با تحلیل فلسفی از تغییر، ملاحظه می‌کنیم که تغییر بر مبنای قدما، به ویژه متکلمان، در چهار مقوله جاری است (کم، کیف، این، و وضع) و این چهار مقوله از صفات ماهیت و ذات جهان به شمار می‌آید که در این صورت، برهان مزبور فقط حدوث صفات عالم ماده را اثبات می‌کند، نه حدوث اصل وجود عالم را. از این گذشته، حتی با فرض مبنای مآصدرا در زمینه «حرکت جوهری»، که با آن به توجیه اشکال پرداخته است، باز هم حدوث اصل کل جهان ماده ثابت نمی‌شود، بلکه حدوث تعیین خارجی اشیای جزئی را اثبات می‌کند که جزئی است، نه کلی.

به هر حال، عمده‌ترین براهین موجود در آثار فلسفی مآصدرا براهین مزبور است و هر نکته یا تقریر دیگری هم که در لابه لای مطالب و مسائل فلسفی به چشم می‌خورد، خارج از این براهین و تقریرها نیست.

ب. توحید در الوهیت

مآصدرا در غالب کتاب‌های خود، عنوانی دارد با این تعبیر که «اله العالم واحد لا شریک له فی الایجاد»^(۸۷) در ذیل این عنوان، وی برخی از براهین مربوط به وحدت در مؤثریت و الوهیت، و انحصار آن در ذات حق تعالی را مطرح نموده است. علتی که در این امر نهفته آن است که غالب براهین توحید واجب، صرفاً وجود و وحدت آن را اثبات می‌کنند، نه مؤثریت و الوهیت عالم را.^(۸۸)

مهم‌ترین برهانی که در این باب ذکر شده و مآصدرا خودش به معنای دقیق کلمه، سخن

جدید در آن نداشته و صرفاً به نقل آن اکتفا کرده، همان برهان ارسطو است که به برهان «وحدت عالم» مشهور است.^(۸۹) تقریر اجمالی آن بنابه گزارشی که وی در الشواهد الربوبية آورده، چنین است:

منها طریق النظر الی مجموع العالم و انه شخص واحد له وحدة شخصية لارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الی مؤثر غیره لامکانه و حدوثه و اقتقاره، و ذلک المؤثر هو الواجب و لما استحال وجود عالمین فلا واجب غیر واحد، و الا لکان له عالم آخر. (۹۰)

این برهان با صرف‌نظر از همه تفصیل‌هایی که در کتاب‌های فلاسفه و بخصوص مآصدرا برایش موجود است، اشکالات، نقص‌ها و نقض‌هایی دارد که مورد غفلت واقع شده و غالباً برهانی قوی و صحیح تلقی شده است.

مرحوم سید جلال‌الدین آشتیانی در نقد این برهان، نوشته است:

همه تکیه برهان بر وحدت عالم است و از وحدت عالم بر وحدت اله آن استدلال شده است و همه این مسئله بر اعتقاد شیخ‌الرئیس، ارسطو و دیگران درباره زمین مرکزی و تنهای ابعاد، مبتنی است، در حالی که این مبانی بی‌دلیل بوده و قابل بازبینی می‌باشند. از این جهت، بایستی مورد بررسی مجدد قرار گیرد. (۹۱)

اما اشکالات اساسی این برهان عبارتند از:

۱. غیر یقینی بودن کبرای قیاس: همان‌گونه که حکما و منطق‌دانان یادآور شده و اثبات کرده‌اند، یک برهان هنگامی نتیجه می‌دهد که دارای مقدمات یقینی باشد و یقینی بودن مقدمات را چهار شرط اساسی ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

- الف. ضروری‌الصدق بودن؛
- ب. دائمی‌الصدق بودن بر حسب زمان؛
- ج. کلی‌الصدق بودن بر حسب احوال؛
- د. ذاتی بودن حمل محمول بر موضوع.

اگر یکی از این شروط در یک مقدمه موجود نباشد به هیچ روی نمی‌تواند در برهان قرار گرفته، آن را به نتیجه یقینی سوق دهد. (۹۲)

با توجه به این مقدمه مهم و اساسی، باید دقت کرد که کبرای این قیاس دارای هیچ‌یک از شروط مزبور نیست؛ زیرا هیچ دلیل و سند معتبر و معقولی بر این کبرای در دست نیست. در توضیح این نکته، باید گفت: نظریه قدما درباره وحدت عالم بر یک سلسله پیش فرض‌هایی استوار است که به شدت در معرض نقض و انتقاد قرار دارند:

- یکی از این پیش فرض‌ها، فرض محدد الجهات است که هیچ پشتوانه منطقی، فلسفی و حتی تجربی ندارد، در حالی که بیشتر مباحث طبیعیات قدیم بر پایه همین فرض نادرست بنا و تبیین شده است. (۹۳) ابتدا بر پیش فرض محدد الجهات بودن (علی‌رغم استدلال‌های ادعایی و نادرست و ناتمامی که بر آن شده) از ریشه بر آب است. (۹۴)

- از دیگر پیش فرض‌های مقلّمه وحدت عالم، تناهی ابعاد است. تناهی ابعاد نیز یکی از پیش فرض‌های نادرست و ناتمام طبیعیات قدیم است. بر این ادعای موهوم، براهین فراوانی اقامه شده که هر یک دارای چندین اشکال اساسی است. همه این براهین توسط علّامه حسن‌زاده آملی نقد و نقض شده است. (۹۵)

همه این براهین به دلیل ابتدا بر ریاضیات قدیم و هندسه اقلیدسی، ناتمام است؛ زیرا در صورت‌های دیگری از ریاضیات پیشرفته همچون فیزیک ابر ریسمان‌ها و هندسه‌های نااقلیدسی، وجود عوالم مادی دیگر قابل اثبات و پیش‌بینی است. (۹۶)

- یکی دیگر از این پیش فرض‌ها، که نمی‌توان به مادگی از کنار آن گذشت، نوع وحدت موهومی عالم است. اصل گستره عالم ماده، که نه قابل دست‌رسی بوده و نه در برابر چشم‌اندازی انسانی است، به هیچ روی قابل تجربه نیست تا بتوان وحدت خارجی و شخصی را به آن نسبت داد، چه رسد به وحدت نوعی که صرفاً با تحلیل ذهنی و یافته‌های وهمی تبیین شده است، در حالی که فلاسفه این دو نوع وحدت را درباره عالم ماده مبنای این مقلّمه قرار داده‌اند. (۹۷)

- زیربنای نادرست دیگر بر این مقلّمه عبارت است از: کرویت جهان مادی. (۹۸) نگرش

کرویت کیهان یک نگرش و پندار نادرست بوده و مبتنی بر محدودالجهات بودن و هندسه اقلیدسی است، در حالی که هم محدودالجهات بودن مخدوش و موهوم است، و هم هندسه اقلیدسی در عرصه تبیین و پیش‌بینی ساختار کیهان مادی ناتوان است؛ زیرا همه اصول پنج‌گانه اقلیدسی نقد و نقض و بلکه رد شده و هندسه‌های نواقلیدسی نوین احتمال‌های غیرکروی را برای ساختار و شکل کیهان ارائه و تبیین می‌کنند.

۲. استناد به قاعده «الواحد»: از جمله موارد دیگری که یقینی بودن مقدمه را از اعتبار ساقط می‌سازد، استناد و استدلال به قاعده «الواحد» است. مثلاً صدرا در این زمینه می‌نویسد: اگر به مجموع عالم بنگری، آن هم از جهت حقیقت یگانه‌اش، حکم خواهی کرد به اینکه از واحد حق، در یک صدور و از یک صادر، صادر شده و جعل آن بسیط است. (۹۹)

آنچه درباره این تطبیق نابجا، شایان توجه است اینکه مراد از «عالم» و «صادر» در قاعده «الواحد» به هیچ روی عالم طبیعت نیست، بلکه همه ما سوی الله است، و این قاعده اساساً دلالتی بر وحدت صادر ندارد؛ یعنی حتی اگر عالم طبیعت واحد شخصی بوده باشد و با توجه به مبانی قدما، متناهی و محدود بالجهات هم باشد، باز هم بخشی از یک کل به نام ما سوی الله است و در این صورت، اصلاً بر وحدت صدور و صادر دلالت نمی‌کند. جاری دانستن این قاعده در باب طبیعت، از عدم توجه به چهار نکته ناشی شده است:

۱. قاعده مزبور اساس علیت و معلولیت در امر خلقیت مجموعه واحد مخلوقات را تبیین می‌کند.

۲. مراد از «واحد»، واحد معلول است که اجمال داشته، و همه تکثرات را در تفصیل خود دارد.

۳. قاعده مزبور بدون لحاظ سنخیت میان علت و معلول، ناتمام است و در این باره، هیچ سنخیتی میان واجب و جهان طبیعت وجود ندارد.

۴. قاعده مزبور در حیطه معقولات و امور کلی وجودی (معلول واحد حقیقی) کاربرد دارد، نه در حیطه جزئیات، در حالی که هیچ‌یک از این نکات درباره وحدت عالم ماده و طبیعت صدق نمی‌کند.

از همین روست که علّامه طباطبائی نقد همه مطالب استوار شده بر طبیعیات قدیم در این باب را نادرست و ناقص دانسته، می‌نویسد: همه سخنان مآصدرا در این زمینه‌ها (یعنی: ترتیب خلقت جهان ماده و امور مربوط به آن) بر نظریات قدما مبتنی است، در حالی که علوم نوین هیچ‌یک از آن مطالب را تأیید و تصدیق نمی‌کند. وانگهی، همه این مسائل از امور جزئی هستند که نمی‌توان با برهان فلسفی (که مربوط به کلیات است) آنها را اثبات کرد، و نهایت کاری که می‌توان انجام داد، عاریه گرفتن دستاوردهای علوم طبیعی در این زمینه بوده که یکی از اصول موضوعه است. (۱۰۰)

البته اینجا اشکال دیگری نیز به خود تناقض‌گویی مآصدرا وارد است. او علی‌رغم اقامه برهان مفصلی همچون «وحدت عالم»، برای اثبات وحدانیت الوهیت حق تعالی، و علی‌رغم اقامه برهان بر خود مسئله وحدت عالم به عنوان مقدمه قیاس، خود در نقد حجت و برهان ابوالبرکات بغدادی بر حدوث نفس، به تعدد عالم طبیعت متمسک شده است. وی در این مسئله، سه اشکال به حجت ابوالبرکات وارد می‌سازد که سومین اشکال بدین تعبیر است: جایز (ممکن) است نفس پیش از این بدن‌ها، در عالم دیگری موجود بوده و به بدن‌های دیگری غیر از این جسد‌های طبیعی متعلق بوده باشد؛ زیرا بر محال بودن تناسخ، فقط برهان اقامه شده است که اگر عبارت باشد از تردد نفس‌ها و روح‌ها در این عالم، در بدن مادی دیگر، به خاطر استعداد و آمادگی مواد طبیعی، تناسخ محسوب شده و محال است؛ یعنی دامنه برهان ابطال تناسخ فقط نقل و انتقال ارواح به اجسام در این جهان ماده را دربر می‌گیرد؛ اما ممکن است جهان مادی دیگری باشد که ارواح در آن جهان به بدن‌های مادی آن جهان تعلق بگیرند. (۱۰۱)

علّامه طباطبائی نیز با اشاره به تناقض کلام مآصدرا، دو اشکال بر سخن وی ذکر کرده است. (۱۰۲) این سخن مآصدرا حتی از نقد و نقض حکیم سبزواری نیز در اسان نمانده است. (۱۰۳) البته اشکالات فراوان و مفصل‌تری نیز به این برهان وارد است که از پرداختن به آنها صرف‌نظر می‌کنیم.

براهین دیگری نیز در لایه لای نوشته‌های مآصدرا در باب توحید واجب تعالی وجود دارد

که مختص خود وی نبوده و غالباً از فلاسفه مشائی یا اشراقی گرفته است. اما از میان برهان‌های متعدد مزبور و آنچه در این نوشته مورد بررسی قرار گرفت، فقط دو برهان مورد توجه و تأکید ملاحظه‌را قرار گرفته است و سایر براهین را در ارزش‌سنجی معرفتی و عقیدتی چندان راهگشا و کارآمد نمی‌داند:

۱. برهان «صدیقین» در رتبه و درجه نخست؛ (۱۰۴)

۲. برهان «معرفت نفس» در واپسین رتبه. (۱۰۵)



پی‌نوشت‌ها

- ۱- مآصدرا؛ الشواهد الربوبية، ج دوم، (تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، ص ۴۲.
- ۲- مآصدرا؛ الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، (قم، مصطفوی، ۱۳۶۸)، ج ۱، ص ۲۵.
- ۳- همان، ج ۱، ص ۲۵.
- ۴- همان، ج ۶، ص ۱۴ (تعلیق ۳ از عآمه طباطبائی).
- ۵- همان، ج ۳، ص ۴۰۰؛ ج ۶، ص ۳۶۲؛ ج ۱، ص ۵۳.
- ۶- همان، ج ۵، ص ۴ (و لا حدّ لبسيط)؛ ج ۶، ص ۱۶ و ۲۴.
- ۷- همان، ج ۷، ص ۲۴ و ۲۷۱.
- ۸- همان، ج ۵، ص ۴ / مآصدرا، الحاشية على الالهيات، (قم: بیدار، بی‌تا)، ص ۳۶.
- ۹- مآصدرا، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، ج دوم، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ص ۴۶.
- ۱۰- مآصدرا، المظاهر الالهية، ج دوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷)، ص ۶۹ / مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۴ (تعلیق ۳ از عآمه طباطبائی) / مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۲۱.
- ۱۱- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۳ (تعلیق ۱ از عآمه طباطبائی).
- ۱۲- نهج‌البلاغه، (تهران، اسره، ۱۴۱۵)، ص ۱۳، خ اول.
- ۱۳- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، تصحيح حسن حسن‌زاده آملی، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳)، ج ۲، ص ۵۷۸.
- ۱۴- مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۱۲۹.
- ۱۵- همان، ج ۱، ص ۱۳۱.
- ۱۶ و ۱۷- همان، ج ۱، ص ۱۳۵.
- ۱۸- همان، ج ۱، ص ۱۳۵ (تعلیق ۱ از حکیم سبزواری).
- ۱۹ و ۲۰- همان، ج ۱، ص ۱۳۶.
- ۲۱- همان، ج ۱، ص ۹۶. مآصدرا در کتاب المبدأ و المعاد در تبیین روش حقیقت وجود، بیانی کوتاه‌تر و واضح‌تر دارد که توجه بدان خالی از لطف نیست: «تعدد واجب بالذات ممکن نیست؛ زیرا حقیقت واجب محض وجود (از این حیث که موجود است) بوده و بلکه وجود واجب است. و اگر حقیقت شیء محض وجود باشد، به خود حقیقتش مشخص و متمین خواهد بود (یعنی همه گستره هستی را با تشخیص ذاتش مملو از هستی خواهد کرد). بنابراین، تعددش محال بوده و ذاتش یکی خواهد بود.» (مآصدرا، المبدأ و المعاد، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴)، ص ۵۲.
- ۲۲- همان، ج ۱، ص ۹۹ (تعلیق ۱ از حکیم سبزواری).
- ۲۳- همان (تعلیق ۲ از عآمه طباطبائی).
- ۲۴- همان، ج ۶، ص ۲۴.
- ۲۵- همان، ج ۱، ص ۱۱۳.
- ۲۶- همان، ج ۱، ص ۱۱۴ (تعلیق ۱ از حکیم مآعلی نوری).
- ۲۷- همان، ج ۱، ص ۵۳.

- ۲۸- همان، ج ۱، ص ۵۴ و ص ۳۴۲ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ج چهاردهم، (قم، النشر الاسلامی، ۱۴۱۷)، ص ۳۰ و ۱۴۰ / مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۷۲.
- ۲۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۲، ص ۳۰۰، و نیز: همان، ج ۱، ص ۳۴۲.
- ۳۰- همان، ج ۱، ص ۱۲۲.
- ۳۱- همان، ج ۱، ص ۹۳.
- ۳۲- همان، ج ۱، ص ۵۰ و ۵۳.
- ۳۳- همان، ج ۱، ص ۲۵۲.
- ۳۴- همان، ج ۶، ص ۱۰۰.
- ۳۵- همان، ج ۶، ص ۱۰۴.
- ۳۶- همان، ج ۶، ص ۱۱۰.
- ۳۷- همان، ج ۶، ص ۱۱۴.
- ۳۸- مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۹.
- ۳۹- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۱، ص ۳۴۰ / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۸.
- ۴۰- همان، ج ۱، ص ۴۳ و ۵۵.
- ۴۱- همان، ج ۱، ص ۳۴۲.
- ۴۲- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۲۷۷.
- ۴۳- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۳.
- ۴۴ و ۴۵- همان، ج ۶، ص ۲۵ / همان، ج ۶، ص ۲۶.
- ۴۶- خواجه نصیرالدين الطوسی، شرح الاشارات والتشبهات، ج ۲، ص ۵۵۷ و ص ۶۰۷.
- ۴۷- همان، ج ۲، ص ۵۵۹ / مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۶.
- ۴۸- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۸.
- ۴۹- همان، ج ۶، ص ۳۰ / مآخذ، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۹.
- ۵۰- میرزا مهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ج سوم، (تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲)، ص ۴۸۸ و ص ۵۰۳.
- ۵۱- مآخذ، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۴ (تعلیقه از علامه طباطبائی) / سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، ص ۳۲۸.
- ۵۲- مرتضی مطهری، توحید، (تهران، صدرا، ۱۳۷۳)، ص ۲۱۳ / مرتضی مطهری، شرح منظومه، (تهران، صدرا، ۱۳۶۰)، ج ۲، ص ۱۲۷.
- ۵۳- عبدالله جوادی آملی، تحریر تمهیدالقواعد، (قم، الزهراء، ۱۳۷۲)، ص ۷۵۱.
- ۵۴- حسن حسن زاده آملی، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸)، ص ۱۵۶ / ملأهادی سبزواری، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن زاده آملی، (تهران، ناب، ۱۳۷۴-۱۳۷۹)، ج ۳، ص ۵۰۳ (تعلیقه ۵) / حسن حسن زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، (تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲)، ص ۱۱۵ / حسن حسن زاده آملی، فصوص الحکم بر فصوص الحکم، (قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵)، ص ۱۰۳.

۵۵. آقا محمد رضا قمشه‌ای، مجموعه آثار حکیم صہبا، (اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸)، ص ۱۶ و ص ۱۸۷.
۵۶. مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۵۱۰ (تعلیقات سبزواری) / مرتضی مطہری، شرح المنظومة، ج ۳، ص ۵۵ / مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۶ (تعلیقه ۱ از حکیم سبزواری).
۵۷. سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ج سوم، (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ص ۱۸۵ / مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۵۱۱ (تعلیقه ۱).
۵۸. ابونصر فارابی، التعلیقات، (تهران، حکمت، ۱۳۷۱)، ص ۱۳۱.
۵۹. محمد تقی مصباح، آموزش فلسفه، ج دوم، (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶)، ج ۲، ص ۳۴۱.
۶۰. مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۲۶.
۶۱. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیہات، ج ۲، ص ۶۰۶ / عبداللہ جوادی آملی، تحریر تمہید القواعد، ص ۷۴۲.
۶۲. داود قیصری، شرح فصوص الحکم، (تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۷۵)، ص ۵۸۱.
۶۳. شہاب‌الدین سہروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح ہانری کرین و سید حسین نصر، ج دوم، (تهران، انجمن حکمت و فلسفہ ایران، ۱۳۵۵)، ج ۲، ص ۱۲۱ / مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۱۶ و ص ۲۳.
۶۴. عبدالرزاق لاهیجی، شوارق الالہام، (اصفہان، مہدوی، بی‌تا)، ص ۹۴۹ / سید علی جرجانی، شرح المواقف، (قسطنطنیہ، افندی، ۱۲۸۶)، ص ۴۶۵ / سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، (پاکستان، لاهور، دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱)، ج ۲، ص ۵۷.
۶۵. خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیہات، ج ۲، ص ۵۵۷ و ۶۰۶.
۶۶. حسن حسن‌زادہ آملی، مہذ الہم در شرح فصوص الحکم، ص ۱۵۷.
۶۷. مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۳۶.
- ۶۸ و ۶۹. همان، ج ۶، ص ۴۱ / همان، ج ۶، ص ۴۲.
۷۰. همان، ج ۴، ص ۲۱.
۷۱. مآہادی سبزواری، شرح المنظومة، ج ۴، ص ۲۰۲.
۷۲. همان، ج ۴، ص ۱۸۷ (تعلیقه ۱ از علامہ حسن‌زادہ آملی).
۷۳. همان، ج ۴، ص ۱۸۷ (تعلیقه ۱ از علامہ حسن‌زادہ آملی).
۷۴. مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۸ / ہمو، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۴۴.
۷۵. مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۸.
۷۶. مآصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۶، ص ۴۵.
۷۷. همان، ج ۶، ص ۴۷.
۷۸. همان، ج ۶، ص ۴۶.
۷۹. مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۸.
۸۰. مآصدرا، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۸.
۸۱. ابن ابی الحدید، شرح نہج البلاغہ، (قم، کتاب خانہ آیة اللہ مرعشی نجفی، ۱۴۰۴)، ج ۳، ص ۲۳۸ / علی بن یونس نباطی، الصراط المستقیم، (نجف، المکتبہ الحدیدریہ، ۱۳۸۴)، ج ۱، ص ۱۵۶ / خواجه نصیرالدین طوسی، الاشارات و التنبیہات، ج ۳، ص ۷۸۰. ابن برہان بہ صورت مطلبی فطری و پذیرفتہ شدہ در زبان روایات، در

- برخی از دعاهاى مأثور نیز با تعبیری صریح و دقیق وارد شده است؛ مثل: «یا محزک الحركات»، «اللهم محزک الحركات». (ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، المصباح، ج دوم، «قم، زاهدی، ۱۴۰۵»، ص ۲۶۵ / ابراهیم بن علی عاملی کفعمی، المقام الاستنى، «قم، مؤسسه قائم آل محمد، ۱۴۱۲»، ص ۹۷).
- ۸۲- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۴۴ (تعلیقہ ۱ حکیم سبزواری).
- ۸۳- مآخذی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۳، ص ۵۰۹ (به نقل از: علامه حسن زاده آملی).
- ۸۴- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۴۲.
- ۸۵- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۴۷ / فاضی عبدالرحمن ایجی، المواقف، (بیروت عالم الکتب، بی تا)، ص ۲۶۶ / سعدالدین تفتازانی، شرح المقاصد، (بیروت، عالم الکتب، ۱۹۸۹)، ج ۴، ص ۱۵ / مآعلی قوشجی، شرح تجریدالعقائد، ج دوم، (قم، رضی / بیدار، بی تا)، ص ۳۱۰.
- ۸۶- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۴۷.
- ۸۷- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۱۵۴ / مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۲.
- ۸۸- همان، ص ۱۵۴.
- ۸۹- همان، ص ۱۵۸ / الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۴.
- ۹۰- مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۸.
- ۹۱- مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۱۶۱ (تعلیقہ سوم).
- ۹۲- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۳۰ (تعلیقہ علامه طباطبائی).
- ۹۳- خواجه نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۲۵ / ابن سینا، الالهيات من كتاب الشفاء، تصحیح سعید زاید و الاب قنوانی، (قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴)، ص ۶۱.
- ۹۴- مآخذی سبزواری، شرح المنظومه، ج ۴، ص ۱۹۸ (تعلیقہ علامه حسن زاده آملی) و ص ۳۵۶ (تعلیقہ ۱۲). علامه حسن زاده در این تعلیقات، به اجمال و تفصیل، پندار محددالجهات و تهاهی ابعاد را نقد و رد کرده است.
- ۹۵- همان، ج ۴، ص ۱۸۷ (تعلیقہ ۱ از علامه حسن زاده آملی).
- ۹۶- در رسدهای بسیار پیشرفته امروزی، علایمی دریافت و ثبت می شود که به هیچ روی در کیهان مادی نبود. میکو کاکو و جینفر تامسون، فراسوی اینشتین، ترجمه رضا خزانه، (تهران، فاطمی، ۱۳۸۲)، ص ۱۹۴.
- ۹۷- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۸؛ ج ۷، ص ۱۱۳ و ۱۱۷ / مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۱۶۱.
- ۹۸- همان، ج ۶، ص ۹۴؛ ج ۷، ص ۱۱۰ / مآخذ، المبدأ و المعاد، ص ۱۵۸.
- ۹۹- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۱۱۷.
- ۱۰۰- همان، ج ۷، ص ۱۰۹ (تعلیقہ ۱ از علامه طباطبائی).
- ۱۰۱- همان، ج ۸، ص ۳۴۱.
- ۱۰۲- همان، ج ۸، ص ۳۴۱ (تعلیقہ ۲ از علامه طباطبائی).
- ۱۰۳- همان، ج ۸، ص ۳۴۱ (تعلیقہ ۱ از حکیم سبزواری).
- ۱۰۴- مآخذ، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۳ و ۱۶ / مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۹.
- ۱۰۵- همان، ج ۶، ص ۴۴ / مآخذ، الشواهد الربوبية، ص ۱۶۹.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ج سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ج سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ابن ابی‌الحدید، شرح نهج‌البلاغه، قم، کتاب‌خانه آیه‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴، ج ۳.
- ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح سعید زاید و الاب قنوانی، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴.
- ایچی، قاضی عبدالرحمن، المواقف، بیروت عالم‌الکتب، بی‌تا.
- تفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، پاکستان، لاهور، دارالمعارف النعمانیة، ۱۴۰۱، ج ۲.
- جرجانی، سیدعلی، شرح المواقف، قسطنطنیه، افندی، ۱۲۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء، ۱۳۷۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن، تعلیقات علی شرح المنظومه، تهران، ناب، ۱۳۷۹، ج ۴.
- ، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۲.
- ، ممد‌الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- ، نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵.
- رضی، ابوالحسن محمد، نهج‌البلاغه، تهران، اسوه، ۱۴۱۵.
- سبزواری، مآهادی، تعلیقات علی الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۶ و ۸.
- ، تعلیقات علی الشواهد الربوبیه، ج دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، شرح المنظومه، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۷۹، ج ۳، ۲ و ۴.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، ج دوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۵، ج ۲.
- طباطبائی، سید محمدحسین، تعلیقات علی الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۶، ۷ و ۸.
- ، نه‌ایة‌الحکمة، ج چهاردهم، قم، النشر الاسلامی، ۱۴۱۷.
- طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات والتنبیها، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳، ج ۲.
- فارابی، ابونصر، التعلیقات، تهران، حکمت، ۱۳۷۱.
- قمشه‌ای، آقا محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
- فرشچی، مآعلی، شرح تجرید‌العقائد، ج دوم، قم، بیدار / رضی، بی‌تا.
- قیصری، داود، شرح فصوص‌الحکم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- کاکو، میکیو و تامسون، جنیفر، فراسوی اینشتین، تهران، فاطمی، ۱۳۸۲.
- کفعمی، ابراهیم بن علی، المصباح، ج دوم، قم، زاهدی، ۱۴۰۵.

- ، المقام الاسنى، قم: مؤسسه قائم آل محمد، ۱۴۱۲.
- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الالهام، اصفهان، مهدوی، بی تا.
- مصباح، محمدتقی، آموزش فلسفه، ج دوم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۶.
- مطهری، مرتضی، توحید، تهران، صدرا، ۱۳۷۳.
- ، شرح منظومه، تهران، صدرا، ۱۳۶۰.
- ملأصدرا، الحاشیة على الالهیات، قم، بیدار، بی تا.
- ، الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۵، ۶، ۷ و ۸.
- ، الشواهد الربوبیة، ج دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، المبدأ و المعاد، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ج دوم، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- ، المظاهر الالهیة، ج دوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.
- نباتی، علی بن یونس، الصراط المستقیم، نجف: المکتبة الحیدریة، ۱۳۸۴ ق.

