

برهان صدیقین در فلسفه ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت*

دکتر رضا اکبریان**

علی فجر دزفولی***

چکیده

در تاریخ فلسفه، برهان صدیقین به عنوان راهی که در آن خدا با خدا شناخته می‌شود و عالم و صفات آن در راهیابی به معرفت الهی واسطه قرار نمی‌گیرد، موقعیت ممتازی در میان براهین اثبات وجود خدا دارد. ریشه این برهان را باید در آیات قرآنی و تعالیم امامان شیعه جست. در این برهان تلاش می‌شود تا از طریق تأمل در نفس وجود و بررسی احکام ضروری آن، وجود واجب اثبات و در پرتو آن، وجود سایر موجودات تبیین شود. ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی هر کدام بیان خاصی در باب این برهان دارند. نباید این برهان را با برهان وجودی آنسلم و دکارت یکی دانست. کانت، فیلسوف معروف آلمانی، معتقد است که براهین اثبات خدا در نهایت به دلیل وجودی برمی‌گردند و در نقد خود از این براهین برهان وجودی را مورد نقد قرار می‌دهد. کانت می‌گوید در برهان وجودی مغالطه-ای اساسی وجود دارد و با انکار وجود محمولی، برهان وجودی دکارت و آنسلم را از درجه اعتبار ساقط می‌کند. از نظر ما نقادی کانت از برهان وجودی به برهان صدیقین ملاصدرا وارد نیست و این برهان می‌تواند به عنوان مبنایی مطمئن و استوار در جهت اثبات عقلی خدا مورد توجه قرار گیرد. اثبات این معنا در کنار تحلیل برهان صدیقین ملاصدرا و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت هدف نوشتار حاضر است.

واژه‌های کلیدی: برهان صدیقین، برهان وجودی، ملاصدرا، ابن‌سینا، آنسلم، دکارت

*- تاریخ وصول: ۸۶/۶/۱۰ تأیید نهایی: ۸۶/۱۰/۵

** - دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

*** - پژوهشگر فلسفه، موسسه آموزش عالی صدرالمتالهین

مقدمه

پرسش از وجود خدا در حقیقت پرسش از آغاز و انجام هستی است. برای جوینده حقیقت، اصلی ترین مسئله ای که مطرح می شود و باید پیش از هر چیز پاسخ صحیح آن را به دست آورد، این است که آیا خدایی وجود دارد یا نه؟ پاسخ مثبت یا منفی به این سؤال نه فقط نگرش انسان را نسبت به جهان بیرون متفاوت می سازد، بلکه خود انسان هم در پرتو پاسخی که به این پرسش می دهد، جلوه و معنای دیگری می یابد.

از آغاز تاریخ مکتوب تأملات فلسفی که شرح احوال حکمای یونان است پرسش از وجود خدا جایگاه خاص و ممتازی را در فلسفه به خود اختصاص داده است. تاریخ اندیشه، گواه تلاش انسان در پرتوفاکنی عقلی بر آن چیزی است که همواره احساس و وجدان او را به خود مشغول داشته است. اگر چه در آغاز راه، کسانی چون تالس، آن «نامخلوق» را در میان همین «مخلوقات» می جستند و مثلاً «آب» را مبدأ و منشأ هستی و همه چیز را مستند به آن می دانستند (ژیلسون، ۱۳۷۴ش، ص ۱۳)، اما سیر خردورزی آدمی شاهد نضج خداشناسی فلسفی است. ارسطو که از حرکت های مشهود، سراغ محرکی نامشهود و فارغ از حرکت و زوال را می گرفت، نمونه خوبی از دوره پختگی فلسفه است. این مسئله، یعنی استدلال فلسفی و عقلی بر وجود خدا و اندیشیدن در صفات و آثار او، آنگاه که وارد فضای ایمانی جهان اسلام شد، جان تازه ای گرفت و در پرتو تعالیم دین مقدس اسلام مسیر روشن تری را پیمود. خداشناسی فلسفی نه فقط ذهن فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا را به خود مشغول داشت، بلکه اهل کلام را هم به میدان کشید و از رهگذر تلاش آنان براهین متعددی سامان گرفت.

مسئله خدا اساساً مسئله ای فلسفی است. آنگاه که درباره خدا بحث می کنیم در حقیقت درباره روح جهان و حقیقت جهان و ریشه و اساس و مبدأ و منشأ آن بحث می کنیم. درباره موجودی در زمان یا مکان و یا درباره عاملی از عوامل بحث نمی کنیم. نوع تحقیق و جستجوی ما درباره خدا، شبیه نوع تحقیقی نیست که درباره یک پدیده خاص صورت می گیرد. فرق است بین اینکه در پی تحقیق امری باشیم که اگر به آن برسیم، نتیجه آن این است که واقعیتی جدید در میان واقعیت ها و در کنار آنها کشف می شود و بین اینکه در پی تحقیق امری باشیم که اگر به آن برسیم تصور ما درباره همه واقعیت های موجود عوض می شود. همچنین این سخن که جهان از لحاظ ابعاد زمانی و مکانی متناهی است و خدا در منتهی الیه مکان و یا در لحظه آغاز زمان قرار دارد، تصویری عامیانه درباره خداوند است. چنین تصوراتی سبب می شود، مسئله به صورت غلطی برای ما مطرح شود

و برای همیشه از حل آن محروم بمانیم. خدای حقیقی، خدایی که پیامبران الهی او را معرفی کرده‌اند، خدایی که حکمای الهی او را می‌شناسند، نه در آسمان است و نه در زمین و نه در مافوق آسمان‌ها و نه در عالم؛ در همه مکان‌هاست و به همه چیز محیط است (بقره، ۱۱۵؛ انعام، ۳؛ حدید، ۴؛ انفال، ۲۴). قرآن کریم، خدا را حق و ماسوی را نسبت به او باطل می‌داند. در آیات دیگر، قرآن مخلوقات را به نام «آیات» حق می‌خواند. «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ فِي اَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمُ اَنْهَ الْحَقُّ» (فصلت، ۵۳)؛ در این تعبیر، نکته‌ای است و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آنچنان که هستند، ادراک کند، خداوند را آنچنان در آنها ادراک می‌کند که در آئینه، اشیا را می‌بیند؛ یعنی حقیقت آنها، عین ظهور و تجلی ذات حق است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۰).

صدرالمتألهین در کتاب‌های فلسفی خود، براهین متعدّد و متنوعی برای اثبات وجود خدا اقامه کرده است. نتیجه برهان معروف او به نام برهان صدیقین این است که همه اشیا، مخلوق خداوند و وابسته به «او»‌یند. هر چه که در جهان، وجود دارد، عین ربط و تعلق به اوست و هیچ‌گونه استقلال از خود ندارد. در مقابل، خدا موجودی است مستقل که هیچ‌گونه وابستگی به غیر برای او قابل تصور نیست. برهان صدیقین که صدرالمتألهین در اثبات این نتیجه اقامه کرده است، مبتنی بر عمیق‌ترین نظریات متافیزیکی خود اوست. آنچه که صدرالمتألهین در برهان صدیقین اثبات می‌کند، این نیست که خدایی وجود دارد بلکه این است که مفهوم حقیقی خدا به عنوان وجودی که احاطه قیومی بر همه موجودات دارد و به همه چیز، محیط است و وجود حقیقی فقط از آن اوست و همه موجودات از قبیل نمود و ظهور اویند، امکان این امر را که چیزی بتواند وجود داشته باشد که ظلّ و سایه او نباشد، طرد می‌کند.

در تاریخ فلسفه غرب، سنت آنسلم، برهانی ارائه نموده که به نام برهان وجودی (Ontological Argument) معروف شده است. وی در این برهان سعی می‌کند که وجود خداوند را به مستقیم‌ترین و قابل اعتمادترین طریق اثبات کند. برهان وجودی آنسلم از زمان طرح آن تا کنون مناقشات بسیار برانگیخته و مورد بحث و گفتگوهای فراوان واقع شده است. چند قرن بعد دکارت مجدداً به این برهان اقبال کرد و آن را به صورتی نو مطرح ساخت و اغلب بحث‌های بعدی، راجع به روایت دکارتی برهان وجودی است که کانت آن را مورد نقد قرار داده است. همچنین بعضاً ادعا شده که برهان صدیقین

ملاصدرا چیزی شبیه به برهان وجودی است و جوهره آن استدلال از مفهوم خدا یا حقیقت کامل به اثبات وجود خداست. معرفی برهان صدیقین ملاصدرا، بیان پیشینه تاریخی آن و مقایسه آن با برهان وجودی آنسلم و دکارت و بیان این که نقدهای کانت بر برهان وجودی، برهان صدیقین ملاصدرا را در برنمی گیرد، هدف مهمی است که به آن خواهیم پرداخت.

برهان صدیقین و تقریر آن در حکمت متعالیه

همان گونه که ملاصدرا تذکر داده، براهین اثبات خدا را می توان در سه دسته کلی قرار داد: دسته اول براهینی است که طبیعی دانان اقامه می کنند و در آنها از مقدماتی برگرفته از طبیعت استفاده می شود. برهان حرکت ارسطویی نمونه مناسبی از این گروه به شمار می رود و در آن کوشش می شود تا از حرکات مشهود عالم به محرکی نامتحرک راه جویم که سلسله جنبان حرکات عالم بوده و در عین حال مقصود و غایت تمام حرکات طبیعی است. گروه دوم براهینی است که متکلمان ارائه کرده اند و در آن از راه نیازمندی جهان، وجود آفریدگار بی نیاز را اثبات می کند، مانند برهان حدوث که از راه مسبوق بودن پدیده ها به عدم و نیستی نیازمندی ذاتی آنها اثبات می شود و سپس به کمک ابطال دور و تسلسل آفریننده بی نیاز، اثبات می گردد؛ یا دلایلی که از راه ابداعی بودن نفوس و صور جوهریه و عدم امکان صدور آنها از فاعل های طبیعی و مادی، وجود علت هستی بخش و بی نیاز اثبات می گردد. این دلایل کمابیش نیازمند به مقدمات حسی و تجربی است. دسته سوم براهینی است که حکمای الهی اقامه کرده اند و از اموری چون «امکان» یا «وجود» استفاده شده است و مهم ترین آنها برهان «وجوب و امکان» و «برهان صدیقین» است (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۴۱-۴۷).

اصطلاح برهان صدیقین را نخستین بار شیخ الرئیس ابوعلی سینا در فلسفه اسلامی مطرح کرده است. نامگذاری این برهان به نام برهان صدیقین کنایه از استواری این برهان نزد ابن سینا دارد. به نظر ابن سینا در برهان صدیقین تفکر در «نفس وجود» است که ما را به نتیجه مطلوب می رساند و نیازی به در نظر گرفتن خلق یا فعل خدا نداریم؛ به عبارت دیگر، از آفاق یا انفس به سوی خدا سیر نمی شود. آنچه نیاز داریم فقط توجه و تفکر در نفس وجود است.^۱ در برهان صدیقین ذات حق بلاواسطه و تنها از تأمل در نفس وجود اثبات می شود و در نتیجه معرفت تام و کاملی نصیب حکیم متأله می شود؛ زیرا از این طریق نه تنها وجود ذات اثبات می شود بلکه صفات و افعال الهی نیز اثبات خواهد شد. لذا راه صدیقین از راه های دیگر محکم تر و شریف تر است. ملاصدرا در اسفار به تفاوت سلوک صاحبان اندیشه در شناخت حق اشاره کرده و می گوید:

و غیر هؤلاء کالمتکلمین و الطبیعیین و غیرهم یتوسلون إلی معرفته تعالی و صفاته بواسطه اعتبار امر آخر غیره کالامکان للماهیة و الحدوث للخلق و الحركة للجسم أو غیر ذلك و هی أيضاً دلائل علی ذاته و شواهد علی صفاته لکن هذا المنهج أحکم و أشرف. و قد أشیر فی الكتاب الإلهی إلی تلك الطرق بقوله تعالی «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» و إلی هذه الطریقه بقوله تعالی «أولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۶، ص ۱۴).

در آیه کریمه به تفاوت سلوک این دو دسته از اندیشمندان اشاره شده است. دسته اول با مشاهده آیات بی شمار الهی در عالم طبیعت و عالم نفس انسانی یقین حاصل می کنند که خداوند حق است در حالی که صدیقین با تأمل در خود حق به حق، پی می برند؛ زیرا اول او را می یابند و بعد سائرین را. در نظر اینان «او» جل و علا مشهودی فوق هر شیء است. یعنی انسان هر چیزی را که بخواهد بشناسد، مشهود قبلی خداست و اول خدا را می یابد و بعد، آن چیز را. لذا ابن سینا می گوید به خاطر اصدق بودن این طریقه و اینکه برهان نشان صدق محض است و هیچ گونه شائبه کذب در آن نیست، ملازمین آن را باید صدیقین نامید.

بنابر ملاکی که ابن سینا بیان کرده است، در برهان صدیقین باید دو ویژگی رعایت شود: (الف) باید موجودی در خارج باشد و (ب) آن موجود نباید یکی از مخلوقات یا افعال خدا باشد. در ابتدا موجودی فرض می شود تا هم از شکاکیت مطلق رها شویم و هم برهان، نظر به عالم خارج داشته باشد؛ سپس صفتی عام (به صورت یک منفصله) به آن موجود مفروض، نسبت داده می شود؛ صفتی که مربوط به وجود مطلق است بدون آنکه ممکن یا واجب بودن آن، لحاظ شود.

این برهان، بر تقسیم موجودات به واجب و ممکن استوار شده و خود این تقسیم، مبتنی بر تفکیک متافیزیکی وجود از ماهیت می باشد. فارابی و به تبع او ابن سینا با وارد کردن تمایز مابعدالطبیعی «ماهیت» و «وجود» به فلسفه اسلامی، تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو نشان دادند. وقتی ارسطو علم مابعدالطبیعه را به عنوان علم «موجود از حیث اینکه موجود است»، بنیان نهاد و واقعیت مثل افلاطونی را انتقاد نمود، می توان گفت ضمناً مسئله فرق و تمایز بین وجود و ماهیت را مطرح کرده است. فارابی تمایز مطرح شده از طرف ارسطو را که تمایزی منطقی و مربوط به عالم ذهن است به عالم خارج

تسری داده، می‌گوید وجود، داخل در مفهوم ماهیت نیست و بنابراین ماهیت متضمن وجود بالفعل نخواهد بود؛ زیرا در این صورت همان طور که هر کسی فهم درستی از انسان داشته باشد و طبیعت جسمانی و حیوانی را بشناسد، تردیدی نخواهد داشت که او جسم یا حیوان است در موجود بودن او نیز تردیدی به خود راه نخواهد داد. اما تا زمانی که ادراک مستقیم آنها از طریق برهان به کمک ما نیاید درباره وجود آنها در تردید می‌مانیم. بنابراین وجود از مقومات ماهیت نیست بلکه چیزی است که بر آن عارض می‌شود (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵، ش، ۲۲).

اصل مهم دیگری که فارابی برای نخستین بار در فلسفه اسلامی مطرح می‌کند و به عنوان مبنایی در اثبات تمایز مابعدالطبیعی وجود و ماهیت مورد استناد قرار می‌گیرد، نظریه مساوت وجود با شخصیت است. حاصل سخن فارابی این است که تشخیص، لازمه ذاتی وجود است و ماهیت تنها در سایه وجود، تعیین می‌یابد؛ یعنی هیچ ماهیتی از آن جهت که مفهومی است کلی و قابل صدق بر افراد و مصادیق متعدد، هیچ‌گاه تشخیص و تعیین نمی‌یابد؛ هر چند با اضافه کردن ده‌ها قید؛ زیرا عقل محال نمی‌داند که همان مفهوم مقید بر افراد متعدد مفروضی صدق کند؛ گرچه در خارج بیش از یک فرد نداشته باشد. این سخن فارابی، منشأ تحوّل در بینش فلاسفه گردید و باید آن را به حق، نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار آورد؛ زیرا تا آن زمان بحث‌های فلسفی، مبتنی بر این بود که موجودات خارجی را تنها با ماهیات باید شناخت و در حقیقت، ماهیت محوراصلی مباحث فلسفی را تشکیل می‌داد، ولی از آن پس، توجه فلاسفه به سوی وجود معطوف شد و دانستند که وجود عینی دارای احکام ویژه‌ای است که آنها را از راه احکام ماهوی نمی‌توان شناخت.^۲

برهانی که فارابی برای اثبات وجود واجب اقامه می‌کند بر تمایز فوق، یعنی تمایز میان واجب و ممکن مبتنی است. در این برهان، فارابی بنا را بر حقیقتی خارجی قرار می‌دهد و اصلی را بر آن تطبیق می‌کند و سرانجام به نتیجه‌ای می‌رسد که اثبات وجود واجب در خارج است. هر چیزی که وجودش از ماهیتش جدا و متمایز است و یکی از عناصر، مقوم ذاتی و درونی‌اش نیست، «وجود» خود را از چیزی غیر از خودش می‌گیرد و سلسله «علل» باید در نهایت، به مبدهی برسد که در او «ماهیت» از «وجودش» قابل تشخیص و تمییز نیست. برهان فارابی بر اثبات وجود خدا، علاوه بر اینکه موجود بودن خدایی را که فعلیت محض است، اثبات می‌ند، مستلزم وجود خدایی است که علت پیدایش ممکنات است و عالم مسبوق به عدم را آفریده است.

ابن سینا علاوه بر برهان فارابی برهان دیگری را تحت عنوان برهان صدیقین در چندین اثر خود مطرح کرده، اما صورت تفصیلی آن را در الاشارات و التنبیهاط طی چند فصل آورده است. (ابن سینا، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۸ تا ۲۸ و ص ۶۶) ابن سینا در این برهان کوشیده است به استدلالی عقلی راه یابد که در آن، اشیا و مخلوقات، واسطه برای اثبات حق قرار نگرفته باشد. از این رو مدعی است که این برهان بر سایر براهین شرف دارد. بوعلی به این طرز بیان و استدلال که پیش از او در میان حکما سابقه نداشته است، سخت به خود می‌بالد و افتخار می‌کند. در برهان، اشیا واسطه در اثبات واجب قرار نمی‌گیرند؛ آن چنانکه متکلمان و ارسطویان اشیا را از این جهت که حادث یا متحرک‌اند، واسطه قرار می‌دهند. آنچه در این برهان مسلم و قطعی است، اصل واقعیت است که نقطه مقابل آن انکار واقعیت به طور مطلق است. پس از آن که در اصل واقعیت تردید نکردیم، یک تقسیم عقلی به کار می‌بریم که موجود یا واجب است و یا ممکن، شق سوم محال است؛ سپس نیازمندی ممکن را به علت فاعلی مورد استناد قرار می‌دهیم؛ آن گاه با امتناع دور و تسلسل که مبرهن است، نتیجه نهایی را می‌گیریم. در این قسم از استدلال، قبول وجود ممکن برای شروع استدلال لازم نیست و ما فقط براساس تحلیل وجود چیزی که مسلم گرفته‌ایم به لزوم وجود واجب می‌رسیم.

ابن سینا، در نمط چهارم اشارات پس از بیان این برهان بر وجود خداوند و براهین دیگری که از این برهان نتیجه می‌شود بر وحدانیت و صفات خداوند، چنین به خود می‌بالد:

«تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیتته و برائته عن الصمات الی تأمل لغیر نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان کان ذلک دلیلا علیه، لکن هذا الباب اوثق و اشرف ای اذا اعتبرنا حال الوجود یشهد به الوجود من حیث هو وجود و هو یشهد بعد ذلک علی سائر ما بعده فی الواجب. و الی مثل هذا اشیر فی الکتاب الالهی: سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق. اقول: ان هذا حکم لقوم. ثم یقول: اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید. اقول: ان هذا حکم للصدیقین الذین یشهدون به لاعلیه». (ابن سینا، ۱۳۸۱، ۲۷۶)

چنانکه پیداست در این برهان، اشیا و مخلوقات واسطه برای اثبات ذات واجب قرار نگرفته‌اند و یک محاسبه صرفاً عقلی، ما را به نتیجه می‌رساند. اهمیت این برهان تا

آنجاست که اکثر حکیمان و متکلمان متأخر آن را پذیرفته‌اند و برخی از آنها در آثار خود به ذکر همین برهان، بر وجود خدا بسنده کرده‌اند (علامه حلی، ۱۴۱۷ ق، ص ۲۸۰) و این نشان اهمیت و منزلت والای این برهان، در نظر آنهاست. (۳)

از لحاظ ما بعدالطبیعی، نظریه‌ای که ابن‌سینا، برهانش را بر آن مبتنی می‌کند، بیش از هر چیز، می‌خواهد تحلیل مرسوم ارسطویی را که بر طبق آن هر موجودی متشکل از دو جزء یعنی ماده و صورت است، تکمیل کند. ابن‌سینا معتقد است که از صورت و ماده به تنهایی نمی‌توان یک وجود عینی به دست آورد. آنچه از این طریق مطرح می‌شود، کیفیات ذاتی و عرضی شیء است. این سخن، همه نظام اندیشه ارسطویی را در تبیین وجود عینی اشیا با تزلزل و شکست روبه رو می‌سازد؛ از همین جاست که ابن‌سینا به تفصیل، رابطه صورت و ماده را در کتاب شفا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶ ش، مقاله دوم، فصل چهارم؛ و مقاله چهارم، فصل اول) مورد تحلیل قرار داد و به این نتیجه رسیده است که هم صورت و هم ماده، وابسته به عقل فعال است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۶۷). به علاوه، موجود مرکب تنها با صورت و ماده به وجود نمی‌آید، بلکه باید «چیز دیگری» نیز وجود داشته باشد. سرانجام می‌گوید: «هر چیز واحدی که به ذات خویش واحد و موجود است، وجودش را از چیز دیگری اخذ می‌کند... و فی نفسه اقتضای عدم مطلق دارد. این تنها ماده شیء بدون صورت آن، یا صورت شیء بدون ماده آن نیست که اقتضای عدم دارد، بلکه کل آن شیء (یعنی ماده و صورت آن) دارای چنین اقتضایی است». اگر چه ابن‌سینا در چند جا، از ماده به عنوان مبدأ کثرت صور یا ماهیات بحث می‌کند، ولی هرگز نمی‌گوید که ماده مبدأ وجود شخصی است. از نظر او تنها مبدأ وجود شخصی، خدای هستی بخش است.^۴

در فلسفه ارسطویی، جهان شناسی مقدم بر خدا شناسی است. دغدغه اصلی ارسطو، طبیعت‌شناسی است و اثبات محرک نامتحرک؛ و جوهری که فعلیت محض است، فقط برای تبیین چرایی حرکت در ماده و خروجش از قوه به فعل است، بنابراین فلسفه ارسطویی برای اثبات خدا، نیازمند مبادی جهان‌شناختی مربوط به ماده و صورت، قوه و فعل و حرکت و حدوث است؛ اما در برهان صدیقین حتی قبول «موجود ممکن» برای شروع استدلال لازم نیست و ما فقط براساس تحلیل وجود چیزی (موجود ما) که مسلم گرفته‌ایم، به لزوم وجود واجب می‌رسیم. نتیجه این ابتکار ابن‌سینا، رهایی خداشناسی از مبادی نظری و متغیر جهان‌شناختی است.

نکته مهم دیگری که در برهان صدیقین ابن سینا حائز اهمیت است، پیشینی بودن آن است و همین ویژگی است که آن را از برهان «امکان و وجوب» متمایز می‌سازد. برای روشن شدن مطلب، به نمونه‌ای از برهان امکان و وجوب توجه کنید: «عالم ممکن است زیرا مرکب و کثیر است و هر ممکنی دارای علت مؤثر است ...» (ایجی، ۱۳۲۵، ج ۸، ۳ و ۴). در این برهان، ویژگی اول، وجود دارد یعنی موجودی (کل عالم یا جزئی از آن) در خارج است؛ اما ویژگی دوم، وجود ندارد؛ زیرا این موجود، دارای صفت خاصی یعنی «امکان» است و ما از بودن «موجودی ممکن» در عالم خارج، به بودن «موجودی واجب» می‌رسیم. بنابراین در برهان «امکان و وجوب»، ما وجود مخلوقات را لحاظ می‌کنیم و از مخلوق، یعنی موجود ممکن، به خالق می‌رسیم؛ در حالی که بر اساس ملاک مذکور برای برهان صدیقین، ما نباید به غیر از «نفس وجود» به چیز دیگری توجه کنیم. این مشکل در برهان صدیقین وجود ندارد؛ زیرا در برهان صدیقین، از قبول «موجودی ممکن»، به لزوم «موجودی واجب» نمی‌رسیم؛ بلکه، همان طور که ملاصدرا تذکر داده است، «موجود ما» را مفروض می‌گیریم و بعد از طریق تحلیل عقلی یک قضیه منفصله بدیهی در مورد این «موجود ما»، موجود واجب را اثبات می‌کنیم. امتیاز برهان صدیقین، در استفاده از همین قضیه منفصله بدیهی است؛ زیرا در برهان امکان و وجوب، ما مجبوریم ممکن بودن کل عالم یا ممکن بودن یک موجود را اثبات کنیم. به همین سبب است که ایجی در برهان مذکور برای ممکن بودن کل عالم، دلیل می‌آورد و تلاش می‌کند تا از مرکب و کثیر بودن عالم، ممکن بودن آن را اثبات کند. بنابراین، برهان صدیقین فقط مبتنی بر مبادی وجودشناختی بدیهی است؛ اما برهان امکان و وجوب، علاوه بر مبادی وجود شناختی، نیاز به مبادی جهان‌شناختی نظری نیز دارد.

ملاصدرا در مقام اثبات وجود خدا برهان ابن سینا را مورد نقد قرار می‌دهد و آن را صدیقین نمی‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ۱۳ و ۱۴؛ والمشاعر، ۱۳۴۲ ش، ۶۸). از نظر ملاصدرا هر چند در این برهان، مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته‌اند، از جهتی مانند برهان متکلمان و برهان طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است. صدرالمتهلین بر خلاف ابن سینا، وقتی راجع به تمایز بین خدا و جهان هستی سخن می‌گوید و از خدا به واجب و از جهان به ممکن تعبیر می‌کند، منظورش از واجب، وجود صرف بسیطی است که دارای شدت نامتناهی وجود است و منظور از ممکن، وجود تعلقی

ظلی است که دارای ضعف و فقر وجود است و در وجود و کمالات وجودی، وابسته به واجب است. به این دلیل است که در برهان صدیقین، سخن از حقیقت وجود و تمایز بین مراتب شدید و ضعیف حقیقت وجود است؛ حال آنکه در برهان ابن سینا سخن از مفهوم وجود و اطلاق آن بر دو مصداق واجب و ممکن است که ممکن زوج ترکیبی از وجود و ماهیت، و واجب منزّه و مبرّای از ماهیت می باشد. صدرالمتألهین آنچه را که در قدم اول کشف می کند، حقیقت وجود است و پس از آن، باید در جستجوی ممکنات برآید و اگر بخواهد همان سیر عقلانی فلسفی را ادامه دهد، ناگزیر است که ذات واجب را برای اثبات وجود ممکنات واسطه قرار دهد و البته از نظر او ممکنات به منزله ثانی وجود پروردگار نیستند؛ بلکه از قبیل شئون و تجلیات ذات پروردگارند که اگر چه آنها در مرتبه ذات حق نیستند، ولی ذات حق در مرتبه آنهاست (اکبریان، رضا، ۱۳۸۴، ش، ۶).

ملاصدرا، برهان صدیقین را طریقه کاملین و اصلین و حکمای الهی و عرفای ربانی می داند که از نظر در نفس حقیقت وجود، وجود واجب را اثبات می کنند و وجود او را شاهد بر صفات و صفاتش را شاهد بر آثار و افعالش می دانند.

والذی اخترناه اولاً من النظر فی اصل الوجود وما یلزمه هو او ثنها واشرفها و اسرعها فی الوصول واغناها عن ملاحظه الاغیار و هو طریقه الصدیقین الذین یستشهدون بالحق علی کل شیء لا یغیره علیه وان کان غیره موصلاً ایضاً كما فی قوله تعالی: «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» اشاره الی طریقه طائفة من المتفکرین فی خلق السماوات والارض و ملکوتیها وقوله: «اولم یکف بریک انه علی کل شیء شهید» اشاره الی طریقه قوم لا ینظرون الی غیر وجهه الکریم و یستشهدون به علیه وعلی کل شیء فیشاهدون جمیع الموجودات فی الحضرة الالهیة و یعرفونها فی اسمائه وصفاته. فما من شیء الا وله اصل فی عالم الاسماء الالهیة (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ش، ۴۶).

به عقیده صدرالمتألهین برهان ابن سینا برازنده نام برهان صدیقین نیست. او این برهان را کمال مطلوب نیافته است؛ زیرا هر چند در این برهان مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته اند، ولی از جهتی مانند برهان متکلمان و برهان طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است. لذا در کتبش برهان بوعلی را در ردیف سایر براهین قرار می دهد. در خاتمه مشاعر پس از اشاره به برهانی که خود آن را برهان صدیقین می نامد می گوید:

و غیر هؤلاء الصدیقین یتوسلون فی السلوک الی معرفته تعالی و صفاته بواسطه امر آخر غیره کجمهور الفلاسفه بالامکان و الطبیعیین بالحركة للجسم و المتکلمین بالحدوث للخلق او غیر ذلك (ملاصدرا، ۱۳۴۲ش، ۶۸).

یعنی دیگران (غیر صدیقین) در راه معرفت خدا و صفات خداوند به واسطه‌ای توسل می‌جویند؛ جمهور فلاسفه به امکان، طبیعیون به حرکت و متکلمان به حدوث یا غیر آن. ملاصدرا آنجا که می‌گوید جمهور فلاسفه به امکان نظرش به بوعلی و اتباع او است. در اسفار نیز به همین مطلب اشاره می‌کند و ضمناً می‌گوید آن برهان نزدیک‌ترین برهان‌ها به برهان صدیقین است اما خود آن نیست.

اکنون باید دید خود صدرالمتألهین برهان صدیقین را چگونه تقریر می‌کند. برای درک و فهم این برهان باید اصولی را که برهان خاص ملاصدرا بر آنها مبتنی است در نظر بگیریم:

الف. اصالت وجود. یعنی آن واقعییتی که در جهان موجود است از آن هستی است نه از آن ماهیت؛ آنچه تحقق دارد حقیقت وجود است و ماهیات موجودات بالعرض و المجاز می‌باشند.

ب. وحدت وجود، باین معنی که حقیقت وجود قابل کثرت تباینی نیست و اختلافی را که می‌پذیرد تشکیکی و مراتبی است؛ این اختلاف یا مربوط است به شدت و ضعف و کمال و نقص وجود و یا مربوط است به امتدادات و اتصالات که نوعی تشابک وجود و عدم است و بهر حال کثرتی که در وجود متصور است کثرتی است که توأم با وحدت است؛ و از نظری عین وحدت است، یعنی وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت^۵.

براساس حکمت متعالیه، وجود حقیقتی خارجی است که تباین در آن نیست بلکه ذاتاً واحد است؛ وحدتی که عین کثرت است و کثرتی که به وحدت برمی‌گردد و از این نظر نقطه مقابل کثرت ماهوی است؛ چون ماهیت عامل کثرت است و لذا کثرت ماهوی و نیز کثرت مفهومی را هرگز نمی‌توان به وحدت بازگرداند. اما در سلسله وجود، تشکیک قابل طرح است؛ چون ما کثرتی را می‌یابیم که به وحدت برمی‌گردد مثل کثرت علت و معلول، کثرت قوه و فعل، کثرت ثابت و سیال و...، این کثرت‌ها نظیر کثرت ماهوی نبوده و از سنخ کثرت وجودی است که به وحدت برمی‌گردد؛ زیرا علت و معلول گرچه حقیقتاً دو چیزند و کثرت دارند اما در عین حال حقیقتاً واحدند. علت و معلول هم به لحاظ وجود شریک هم‌اند و وحدت دارند و هم به لحاظ وجود از یکدیگر ممتازند و کثرت دارند؛

زیرا کمال وجودی که در علت هست و موجب امتیاز علت از معلول است جز امر وجودی چیز دیگری نمی باشد. صدرالمتألهین در اسفار به این مطلب اشاره کرده و می گوید: *أن الوجود كما مر حقيقة عينية واحدة بسيطة لا اختلاف بين أفرادها لذاتها إلا بالكمال والنقص والشدّة والضعف أو بأمور زائدة كما في أفراد ماهية نوعية* (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ۱۴).

آنچه ملاصدرا در این عبارات بیان می کند در واقع مبانی وجودشناختی برهان اوست. «أن الوجود كما مر حقيقة عينية» یعنی در متن خارج، وجود اصیل است و اصالت از آن اوست. «واحدة» یعنی تباین ندارد و کثرت آن کثرت محضه نیست. «بسيطة» یعنی جزء ندارد؛ همچنان که خود جزء چیزی نیست؛ زیرا چیزی غیر از وجود نیست تا وجود جزء آن یا آن جزء وجود باشد؛ هرچه غیر وجود است نمودار و نمود وجود است. پس ترکیبی در وجود نیست؛ بدین معنی که غیر وجود جزء وجود بوده و این غیر عامل کثرت باشد، بلکه اختلاف از خود وجود برمی خیزد. ملاصدرا با تعبیر «واحدة» قول به تباین را رد می کند و با گفتن اینکه اختلاف وجود به شدت و ضعف است وحدت شخصی را طرد می کند.^۶

ج. حقیقت وجود عدم را نمی پذیرد؛ هرگز موجود از این جهت که موجود است، معدوم نمی شود و معدوم از این جهت که معدوم است، موجود نمی شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از محدودیت وجودات خاصه، نه اینکه وجود پذیرنده عدم گردد؛ به عبارت دیگر عدم نسبی است.

د. حقیقت وجود بما هو هو، قطع نظر از هر حیث و جهتی که به آن ضمیمه گردد، مساوی است با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و لاحدی و نوریت، اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، کوچکی، محدودیت و تعیین همه اعدام و نیستی ها می باشد و یک موجود از آن جهت متصف به این صفات می گردد که وجودی محدود و توأم با نیستی است. یعنی در سلسله وجودات، عالی ترین مرتبه وجود و کامل ترین هستی که دیگر بالاتر از آن فرض ندارد و نامحدود است، موجودی است که وجود عین ذات اوست و به غیر متعلق نیست. مشروطیت و تقید وجود ممکن^۷ نشانه عدم اطلاق آن و حاکی از نیاز و حاجتی است که در محدوده و شرایطی خاص تأمین می شود و این نیاز و حاجت از اوصاف و لوازم زاید بر ذات آن نیست؛ زیرا اگر حاجت و نیاز به عنوان امری لازم، زاید بر ذات باشد وجود شیء که عین واقعیت آن است در مقام ذات خود فاقد حاجت بوده و چون واقعیت خارجی خالی از دو طرف نقیض نیست، در صورت

عدم نیاز و احتیاج، نقیض آن یعنی غنا و بی‌نیازی و استقلال برای آن اثبات می‌گردد و استقلال و بی‌نیازی موجوداتِ مشروط و مقید خلاف فرض و عین تناقض است. بنابراین، امکان فقری یعنی احتیاج و فقری که در ذات معلول جای دارد و چون ذات معلول در هنگامی که به وجود و هستی آن نظر می‌شود، چیزی جز وجود نیست و ثبوت وجود برای خودش ضروری است، پس امکان فقری بر خلاف امکان ماهوی به معنی سلب ضرورت دو طرف هستی و نیستی نمی‌باشد بلکه عین ضرورت هستی است.^۵

ه. ملاصدرا با طرح مسئله امکان فقری، حقیقت علیت و رابطه علت و معلول را از نوع رابطه وجود مستقل و رابط می‌داند. در این دیدگاه، وجود، ایجاد، وجوب و ایجاب و نیاز، اموری مغایر از یکدیگر نیستند، بلکه هستی و وجود معلول، همان واقعیت واحدی است که عین فقر و نیاز به غیر و نفس افاضه و ایجاد و ایجاب می‌باشد؛ بنابراین، واقعیت آن نظیر معانی حرفی است که به تنهایی فاقد معناست و همه مراد و معنایی که از آن فهمیده می‌شود در پناه تعلق و ارتباط به غیر و از ناحیه غیر است که حرف به آن پیوند دارد و آن غیر که به حرف معنا می‌بخشد، حتماً یک معنای اسمی است. پس وجود ممکن، وجود فقری است که با ماهیت قرین است و ماهیت از محدوده آن حکایت می‌کند و هیچ نوع نفسیتی ندارد و واقعیت آن به صورت معانی حرفی که عین ربط و تعلق به غیر هستند، در می‌آید. بنابر آنچه گفتیم روشن می‌شود که راه یافتن عدم و شئون آن از نقص و ضعف و محدودیت و غیره، همه ناشی از معلولیت است؛ یعنی اگر وجودی معلول شد و در مرتبه متأخر از علت خویش قرار گرفت طبعاً دارای مرتبه‌ای از نقص و ضعف و محدودیت خواهد بود؛ زیرا معلول عین ربط و تعلق و اضافه به علت است و نمی‌تواند در مرتبه علت باشد؛ به عبارت دیگر، معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است.

نکته‌ای که پرداختن به آن اهمیت دارد این است که ببینیم ملاک واجب بودن در حکمت متعالیه چیست. تفاوت واجب‌الوجود با ممکن‌الوجود در چیست؟ چرا این واجب‌الوجود است و آن ممکن‌الوجود؟ همان‌طور که ذکر شد ذات واجب‌الوجود ذاتی است بی‌نیاز و کامل‌الذات و بسیط که قائم به ذات و قیوم جهان و تکیه‌گاه جهان است. در باب ملاک وجوب وجود و مناط نیازمندی به علت نظریات گوناگونی وجود دارد و هر دسته از متفکران اسلامی اعم از متکلمان و حکما در این باب نظریه خاصی را مطرح کرده‌اند. از

نظر متکلمین ملاک بی‌نیازی و کمال ذات واجب‌الوجود «قدیم و ازلی» بودن آن است. تصور متکلمین از ذات حق که ملازم است با بی‌نیازی و کمال، مساوی است با ذات قدیم و ازلی، یعنی ذاتی که همیشه بوده و هیچ‌گاه نبوده که نبوده است.

ولی جمهور فلاسفه مانند ابن‌سینا مفهوم قدیم را برای معرفی ذات حق و به دست دادن ملاک بی‌نیازی و کمال ذاتی حق کافی نمی‌دانند. از نظر آنها این که ذات حق قدیم است مطلب درستی است، ولی قدیم مساوی با ذات حق نیست و قدیم بودن برخی از موجودات دیگر با معلولیت آنان منافات ندارد. به عقیده ابن‌سینا، عینیت ذات با هستی، ملاک بی‌نیازی و کمال ذاتی حق است. و چون ذات، عین هستی است و هستی نقیض نیستی است، بر ذات او عدم محال است. اینجا است که ابن‌سینا بر متکلمان ایراد گرفته است که ملاک نیاز را در درون ذات اشیا باید جستجو کرد نه در «عدم سابق» که منشاء انتزاع حدوث می‌شود. درست است که هر حادثی نیازمند به علت است، ولی نه از آن جهت که حادث است. هیچ مانعی نیست که یک موجود قدیم باشد و نیازمند به علت باشد. زیرا آن چیزی که ملاک نیازمندی است، این است که شیء در ذات خود «خلاء وجودی» داشته باشد؛ یعنی ذاتش غیر از حقیقت هستی باشد. ذاتش چیزی باشد که به خودی خود نسبت به هستی و نیستی بی‌طرف و بی‌تفاوت باشد. ابن‌سینا چنین ذاتی را ماهیت نامیده و این بی‌تفاوتی و لااقتضایی را «امکان ذاتی» می‌خواند. پس در این دیدگاه مناط احتیاج به علت «امکان ذاتی» است، و بر عکس، مناط بی‌نیازی از علت، «وجوب ذاتی» است. از نظر ابن‌سینا یک ذات آن‌گاه بنفسه اقتضای وجود دارد و از عدم امتناع می‌ورزد که عین وجود باشد. پس در حقیقت آن چیزی که ملاک بی‌نیازی و وجوب وجود است «ملاء ذاتی» است. این عقیده فلاسفه‌ای نظیر فارابی و ابن‌سینا است تا زمان صدرالمتألهین^۹. این نکته باید اضافه شود که چرا یک ذات عین هستی است و ذات دیگر عین هستی نیست، بلکه هستی عارض بر آن ذات است؟ به عبارت دیگر، چگونه است که وجود در ذات واجب عین ذات است و در غیر واجب مغایر با ذات؟ ابن‌سینا در الهیات شفا به این پرسش پاسخ گفته است. وی می‌گوید شدت وجود و فرط فعلیت، ملاک ماهیت نداشتن است.

بنابراین سلوک فکری امثال ابن‌سینا به این نحو بوده است که اول فرضیه عقلی انقسام موجود به واجب و ممکن را طرح کرده‌اند و به حکم امتناع تسلسل به این نتیجه رسیده‌اند که سلسله علل باید منتهی شود به علت نخستین و واجب‌الوجود. سپس ملاک نیاز و بی‌نیازی از علت را طرح کرده و «امکان» را ملاک نیاز و «وجوب» را ملاک بی‌نیازی

شمرده‌اند. و منشأ امکان را ماهیت داشتن و منشاء وجود را ماهیت نداشتن دانسته‌اند و در آخر امر منشأ ماهیت نداشتن را شدت وجود و فرط فعلیت معرفی کرده‌اند. و طبعاً می‌توان نتیجه‌گیری کرد که منشاء ماهیت داشتن ضعف وجود و نقص فعلیت است، ولی البته این سخن به هیچ وجه در تعبیّرات ابن‌سینا نیامده است. از نظر متکلمان که ملاک نیاز به علت را «حدوث» می‌دانند، سؤال از علت، سؤال از پدید آورنده است؛ یعنی وقتی که می‌گوییم علت فلان چیز چیست؟ در حقیقت می‌خواهیم بگوئیم آن عاملی که آن چیز را که زمانی نیست بوده و بعد هست شده ایجاد کرده است، چیست؟ ولی از نظر فلاسفه سؤال از علت، سؤال از این است که آن عاملی که «خلاء» ذاتی ماهیت را پر کرده است چیست؟ از نظر فلاسفه مسئله زمان و سابقه نیستی مطرح نیست.

ولی صدرالمتألهین در این مورد، نظر خاصی آورده که با نظر متقدمان مخالف است. او همان‌طور که مفهوم «قدیم» را برای معرفی ذات حق و برای به دست دادن ملاک بی‌نیازی و کمال ذاتی او کافی نمی‌داند، مفهوم عینیت ذات و وجود را نیز کافی نمی‌داند. اینکه ذاتی بسیط و موجود صرف باشد، دلیل بر وجوب وجود و غنا و بی‌نیاز مطلق بودن نیست، بلکه این عینیت صرفاً دلیل بر این است که موجود مفروض ما، موجود حقیقی است نه موجود اعتباری و به اصطلاح موجود «بذاته» است نه موجود «بغیره» و به اصطلاح دیگر، در اتصافش به موجودیت، نیازمند به «حیثیت تقییدیه» و واسطه در عروض نیست. و این خود نوعی بی‌نیازی است، ولی برای وجوب وجود کافی نیست. برای وجوب وجود لازم است که موجود علاوه بر حقیقی بودن و حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض نداشتن، بی‌نیاز از «حیثیت تعلیلیه» نیز باشد. این دو حیثیت از یکدیگر قابل انفکاک‌اند. پس واجب الوجود موجودی است که هم «بذاته» است و هم «لذاته». این که توهم شده است که «بذاته» بودن مستلزم «لذاته» بودن است، غلط است. صدرالمتألهین به همین جهت در تعریف واجب الوجود دو قید می‌آورد: «بذاته، و لذاته». از نظر ابن‌سینا بذاته بودن یک «موجود» دلیل لذاته بودن او نیز هست، ولی صدرالمتألهین معتقد است که مانعی ندارد که موجودی بذاته باشد و لذاته نباشد؛ پس در مقام معرفی ذات واجب هر دو قید را باید آورد و با این دو قید است که می‌توانیم تصویری صحیح از ذات واجب الوجود بالذات، غنی بالذات و قائم بالذات به دست بدهیم.

صدرالمتألهین ضمن قبول این که هر حادثی نیازمند به علت است و هم قبول این که هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است، پس از طرح مسئله اصالت وجود به صورت

روشن و تأیید و دفاع از آن، و قبول اصل وحدت تشکیکی وجود، مدعی شد که ماهیت به حکم این که اعتباری است از حریم علیت و معلولیت و نیازمندی و بی‌نیازی و موجودیت و معدومیت خارج است. و از این نظر مستقلاً حکمی ندارد بلکه تابع وجود است؛ آنجا که وجودی علت است، برای ماهیت آن وجود هم بالتبع علیت اعتبار می‌شود و آنجا که وجود معلول است، برای ماهیت آن وجود هم معلولیت اعتبار می‌شود و طبعاً نیازمندی ماهیت به علت نیز تبعی و مجازی است. پس نیاز و بی‌نیازی را نباید خارج از وجود دانست. مراتب وجود از نظر غنا و فقر و شدت و ضعف و محدودیت و عدم محدودیت و نیاز و بی‌نیاز متفاوت‌اند. مرتبه قوی و شدید و لایتناهی وجود، بی‌نیاز از علت است و مراتب ناقص و ضعیف وجود، نیازمند به علت‌اند؛ همان طور که شدت، قوت و غنای یک مرتبه از وجود، ذاتی او است و معلل به علتی نیست، نقص و ضعف مرتبه دیگر نیز ذاتی و غیر معلل است؛ یعنی وجود ضعیف و ناقص که معلول است خودش معلول است نه ضعفش و نقصش.

پس سلوک فکری صدرالمتهلین با سلوک فکری امثال بوعلی متفاوت است. صدرالمتهلین ابتدا مسئله اصیل بودن وجود یا ماهیت را طرح می‌کند و به اصالت وجود می‌رسد. سپس مسئله شدت و ضعف مراتب وجود و وحدت حقیقت وجود را مطرح می‌کند. در اینجا است که به مسئله ملاک نیازمعلول به علت می‌پردازد و ریشه نیاز و بی‌نیازی را به خود وجود مربوط می‌داند نه به ماهیت. صدرالمتهلین به حکم اینکه ماهیت را امری اعتباری می‌داند آن را «موجود بغیره» می‌داند نه «موجود بذاته» و وجود را مطلقاً «موجود بذاته» می‌داند. ولی مراتب وجود، برخی «موجود لذاته» می‌باشند و آن منحصر است به ذات واجب‌الوجود، و برخی «موجود لغیره» اند یعنی همه موجودات دیگر. پس ذات حق «موجود بذاته و لذاته» است. ولی چنان که قبلاً دیدیم فلاسفه قبل از صدرالمتهلین موجود بذاته را منحصر به ذات حق می‌دانستند.

از دیدگاه صدرالمتهلین، در برهان صدیقین، فقط باید به حقیقت وجود که امری عینی و واحد است نظر کرد و از مشاهده آن، به تحقق واجب‌الوجود پی برد. علاوه بر این، او ملاک قوی‌تری را بیان می‌کند که بر اساس آن نباید در این برهان، غیر از خدا چیزی حد وسط واقع شود. در این حالت، راه (حقیقت وجود) و مقصد (واجب‌الوجود)، یک چیز می‌باشند و ما به واسطه ذات، بر ذات استدلال می‌کنیم و نه به واسطه امور دیگری چون امکان ماهوی یا حدوث و حرکت (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۱۳-۱۴). بنابراین، علاوه بر دو ویژگی مذکور در فلسفه ابن‌سینا یعنی (الف). باید وجودی در خارج فرض

شود و (ب). آن وجود نباید یکی از مخلوقات یا افعال خدا باشد، نیاز به شرط دیگری داریم که می‌گوید (ج). فقط باید «حقیقت وجود» که امری خارجی، اصیل و واحد است، مورد نظر باشد. بر اساس شرط سوم که برگرفته از مبانی حکمت متعالیه است، منظور از امکان در وقتی که می‌گوییم وجود یا واجب است یا ممکن، «امکان فقری» و منظور از وجوب، «شدت و تأکد وجود» می‌باشد و به همین سبب، ملاصدرا به جای امکان و وجوب، از الفاظ غنی و فقیر استفاده کرده است.

ملاصدرا قبل از بیان برهان به مبادی وجود شناختی آن اشاره کرده، می‌گوید (۱) وجود، حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که افرادش لذاته، اختلافی با یکدیگر ندارند بلکه اختلاف آنها یا به کمال و نقص و شدت و ضعف است یا به امور زایده و ۲) نهایت کمال وجود، وجودی است که چیزی اتم از آن نباشد و این وجود به غیر خودش تعلق ندارد؛ زیرا هر ناقصی به غیر خودش نیازمند است. تقریر او از برهان چنین است: «الوجود اما مستغن عن غیره و اما مفتقر لذاته الی غیره و الاول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا اتم منه و لا یشوبه عدم و نقص و الثانی هو ما سواه من افعاله و آثاره و لا قوام لما سواه الا به» (همان، ۱۵). یعنی وجود یا مستغنی از غیر خود است که همان واجب است، و یا آن که ذاتاً نیازمند به واجب است؛ پس در هر دو حال واجب ثابت است. به عبارت دیگر، هستی هر موجودی که در خارج هست یا واجب است و یا به واجب متکی است. اگر آن موجود، هستی محض و اعلی‌المراتب بود و هیچ نقصی در وی راه نداشت؛ یعنی به غیر متکی نبود، پس واجب است و اگر هستی محض نبود و ناقص بود، پس ذاتاً به هستی محض تکیه می‌کند. حقیقت هستی موجود است به معنی اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است. از طرف دیگر، حقیقت هستی در ذات خود یعنی در موجودیت و در واقعیت داشتن خود مشروط به هیچ شرطی و مقید به هیچ قیدی نیست؛ زیرا شائبه نقص و عدم به واسطه تنزل آن حقیقت است و الا هستی محض نقص و کمبودی ندارد. هستی چون که هستی است موجود است نه به ملاک دیگر و مناط دیگر و نه به فرض وجود شیء دیگر، یعنی هستی در ذات خود مشروط به شرطی نیست و از طرف دیگر کمال و عظمت و شدت و استغنا و جلال و بزرگی و فعلیت و لاحدی که نقطه مقابل نقص و کوچکی و امکان و محدودیت و نیاز می‌باشند، از وجود و هستی برمی‌خیزند؛ یعنی جز وجود حقیقتی ندارند. پس هستی در ذات خود مساوی است با

نامشروط بودن به چیز دیگر؛ یعنی با وجوب ذاتی ازلی و هم مساوی است با کمال و عظمت و شدت و فعلیت.

نتیجه می‌گیریم که حقیقت هستی در ذات خود قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند نه چیز دیگر. غیر حق را که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلیات او نخواهد بود با دلیل دیگر باید پیدا کرد. از طرف دیگر در برخورد با جهان اطراف خود، آن را گذران و پذیرنده عدم می‌یابیم، یعنی واقعیت‌ها را محدود و مشروط می‌بینیم. با وجوداتی بر خورد می‌کنیم که یک جا هستند و جای دیگر نیستند و یا گاهی هستند و گاهی نیستند، و با نقص و امکان و محدودیت و مشروطیت و وابستگی توأمند. ناچار حکم می‌کنیم که پس جهان عین همان هستی محض نیست، بلکه به واسطه آن واقعیت واقعیت‌دار و بدون آن بی‌واقعیت خواهد بود؛ یعنی حکم می‌کنیم که جهان عین حقیقت هستی نیست، جهان ظل هستی است؛ جهان، هستی توأم با نیستی است پس جهان معلول و اثر است؛ ظهور و تجلی است؛ شأن و اسم است. بنابراین عقل فلسفی متکی به وجودشناسی، از آن جهت که وجود وجود است ما را قبل از هر چیزی به خدا رهبری می‌کند و اولین موجودی که به ما می‌شناساند، خدا است. اما مطالعات حسی و علمی ما را به وجودات محدود و مقید و مشروط و ممکن که آثار و افعال و شئون و تجلیات او است رهبری می‌کند و به این ترتیب هم واجب را کشف می‌کنیم و هم ممکن را.

در برهان ملاصدرا آنچه‌آنچه که ذکر کردیم از مشاهده حقیقت وجود، که اصیل و مقدم بر ماهیت، دارای درجات، واحد به وحدت غیر عددی و بسیط است، پی می‌بریم که این وجود باید دارای مرتبه‌ای باشد که کامل‌تر از آن وجود ندارد و به آن مرتبه، «واجب‌الوجود» می‌گوییم. این برهان از نوع براهین ائی است و در آن از یک ملازم و صفت وجود یعنی «مشکک و دارای مرتبه تام و ناقص بودن» به ملازم دیگر، یعنی «واجب‌الوجود بودن مرتبه تام آن» می‌رسیم (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ۱۳، پاورقی ۱). واضح است که بدون قبول اصالت وجود و مشکک بودن آن نمی‌توان این قضیه منفصله را که «وجود یا غنی است یا فقیر» قبول کرد. ملاصدرا با اصالت دادن به وجود و اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت با ابن‌سینا مخالفت و ترکیب وجود و ماهیت در اشیا را نفی می‌کند. آنچه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد، وجودات آنهاست و ماهیات فقط ظهورات آن وجودات می‌باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۴۹). ابتکار ملاصدرا در کنار نهادن تمایز میان فاعل و قابل است که در تمام فلسفه‌های پیشین دیده می‌شود. در افلاطون تمایز ایده‌ها و ماده

مبهمه، در ارسطو و فلسفه مشاء تمایز صورت و ماده و در سهروردی تمایز هیئات نوریه و غواسق را مشاهده می‌کنیم، اما در حکمت متعالیه، ماهیت در خارج وجود ندارد تا قابلی برای وجود باشد. ماهیات به واسطه وجودی که عین تعلق و ربط است موجود می‌شوند، نه این که ماهیت قبل از این افاضه، وجودی دارد و چیزی به آن افاضه می‌شود (همان، ۱۲۸). در حکمت سینوی، وجود ممکنات، جعل می‌شود و هر ممکنی از حیث وجودش، همواره به واجب نیازمند است، اما ماهیت دون جعل است و جعل به ماهیت تعلق نمی‌گیرد. این امر نوعی استقلال برای ماهیت به حساب می‌آید و این همان چیزی است که با روح برهان صدیقین سازگار نیست. اگر وجود اصیل باشد، ماهیت فقط ظهوری از وجود خواهد بود و هر ظهوری تابع مظهر خود است. بنابراین، ملاصدرا با نظریه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت تلاش می‌کند تا این نقص را برطرف کند.

برهان وجودی آنسلم و دکارت

در تاریخ فلسفه غرب، قدیس آنسلم برهانی را ارائه نمود که به نام برهان وجودی (Ontological Arguments) معروف شده و در آن سعی شده تا وجود خداوند بلاواسطه و از طریق نظر به ذات الهی اثبات شود. در مقابل، تمام براهینی که در آنها به نحوی موجودات عالم طبیعت واسطه در اثبات ذات حق قرار می‌گیرند به نام برهان‌های جهان‌شناختی Cosmological Arguments نامیده شده‌اند. برهان حرکت، برهان حدوث و برهان وجوب و امکان هر یک درصدد بود تا از طریق اثبات خاصیتی در موجودات عالم به اثبات واجب تعالی بپردازد، در حالی که آنسلم می‌کوشد تا با ارائه برهانی که بی‌نیاز از هر چیزی غیر از خود خداست، ذات الهی را اثبات کند.

(*Proslogion, Preface*)

آنسلم می‌گوید ما تصویری از «موجودی که چیزی بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد» داریم و البته منظور او از بزرگ‌تر، کامل‌تر است و نیز گاهی از تعبیر «برتر» استفاده می‌کند (Anselm, 1965, pp. 14,18)؛ چنین تصویری لااقل در اذهان ما به عنوان متعلق اندیشه وجود دارد. به عبارت دیگر، همانطور که یک شخص مؤمن به وجود خدا ایمان دارد، همانطور هم او را درک می‌کند و می‌داند که او وجود دارد و او را به عنوان چیزی که از آن بزرگ‌تر نمی‌توان تصور کرد، می‌شناسد. وی می‌گوید چنین تصویری قطعاً

در ذهن ما وجود دارد؛ زیرا حتی آن شخص ناآگاهی هم که می‌گوید، خدا وجود ندارد، ابتدا او را تصور می‌کند و آنگاه حکم به عدم واقعیت آن می‌کند. آنسلم سپس استدلال می‌کند که از اینکه چنین تصویری در ذهن وجود دارد لازم می‌آید که وجود خارجی هم داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت می‌توان چیزی را که از آن بزرگتر نمی‌توان تصور کرد در خارج تصور کرد و در این صورت آنچه از آن بزرگتر تصور نمی‌شود، تبدیل شده به چیزی که از آن می‌شود بزرگتر تصور کرد و این تناقض است. پس آن چیزی که از آن بزرگتر نمی‌توان تصور کرد هم در خارج و هم در ذهن وجود دارد (ibid, chapter 2). به بیان دیگر، وجود برتر یا کامل، وجودی است از همه وجودهای دیگر بزرگتر. حال اگر این وجود کامل وجود خارجی نداشته باشد و موجود نباشد، بزرگترین همه وجودها نخواهد بود؛ زیرا می‌توان وجودی را تصور کرد که در عین داشتن همین کمالات، وجود خارجی هم داشته باشد و آن البته بزرگتر خواهد بود از آن که وجود خارجی ندارد و این خلف است.

از همان زمان آنسلم این برهان مورد نقد قرار گرفت. گونیلون معاصر آنسلم چیزی را که معادل برهان وجودی معرفی می‌کرد، یعنی تصور وجود جزیره‌ای که کامل‌ترین جزیره شناخته شده است، پیش نهاد. وی می‌گفت: چنین جزیره‌ای باید وجود داشته باشد؛ چه در غیر این صورت از جزیره‌های شناخته شده دیگر کمتر کامل خواهد بود و این خلاف فرض است. آنسلم پاسخ می‌داد این مسئله در مورد جزیره‌ها یا هر چیز دیگری که ناموجود بودنش (عدمش) قابل تصور باشد، قابل اطلاق نیست؛ زیرا هر آنچه بتوان صورت بست که وجود ندارد به همین جهت فروتر است از «موجودی که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد». بنابراین فقط از این مفهوم اخیر است که می‌توانیم استنتاج کنیم که در عالم واقع باید چیزی ما به ازای آن وجود داشته باشد. (ibid, chapter 3) آنسلم خود در بیان تفاوتی که میان سایر ماهیات و مفهوم خدا وجود دارد، نقاشی را مثال می‌زند که پیش از اینکه نقاشی خود را روی کاغذ بیاورد ابتدا آن را تصور می‌کند و آنگاه آن تصور را عینیت می‌بخشد. کاملاً واضح است که در مورد این مثال و به نظر آنسلم در مورد همه ماهیت‌های ممکن این امری صحیح است که شخص بگوید تصور شیء غیر از وجود شیء است و از صرف تصور نمی‌توان یقین به وجود شیء حاصل کرد، ولی تنها مورد استثنا وجود کامل یا آن چیزی است که بزرگتر از آن نمی‌شود تصور کرد. تنها در مورد این مفهوم است که می‌توان از طریق علم به مفهوم او واقعیت خارجی او را تصدیق کرد.

با این حال اگر اشکال گونیلون را در موردی مطرح کنیم که شامل مفهوم وجود نیز باشد، عقیم بودن استدلال آنسلم آشکار می‌شود. مثال گویای این حالت مفهوم شریک-الباری است، زیرا مفهوم شریک‌الباری با تمام مفاهیمی که در واجب مأخوذ است، مشارکت دارد و به همین دلیل تصور عدم شریک‌الباری مستلزم تناقض بوده و بنابراین شریک‌الباری نیز بنا بر برهانی که آنسلم اقامه نموده، باید موجود باشد و حال آن که برهین بسیار بر محال بودن موجودیت آن وجود دارد. نکته دیگر آن که برهان خلف، استدلال بر مدعاست از راه غیرمستقیم؛ یعنی از راه ابطال نقیض مدعا و چون ارتفاع نقیضین محال است، پس خود مدعا درست است. در این برهان آن چیزی که مدعا قرار می‌گیرد، این است که ما ذات بزرگ‌تر یا وجود کامل را تصور می‌کنیم و باید آنچه ما تصور می‌کنیم وجود داشته باشد؛ زیرا اگر وجود نداشته باشد، ما ذات بزرگ‌تر را تصور نکرده‌ایم. اگر برهان را این چنین تقریر کنیم، ملازمه غلط است؛ یعنی لازمه وجود نداشتن آن ذات اعلی و اکمل این نیست که ما او را تصور نکرده باشیم و تصور ما از ذات بزرگ‌تر تصور ذات بزرگ‌تر نباشد. پس از این نظر خلفی لازم نمی‌آید. ذات بزرگ‌تر چه وجود داشته باشد و چه وجود نداشته باشد تصور ما از ذات بزرگ‌تر تصور از ذات بزرگ‌تر است. بنابراین در برهان مذکور، خلف در صورتی لازم می‌آید که تصویری که به حمل اولی واجد کمالی است، در همان مدار و به همان حمل، کمال خود را از دست بدهد و یا مفهومی که به حمل شایع از کمالی برخوردار است به همان حمل فاقد آن باشد؛ زیرا از شرایط تناقض وحدت حمل است و اگر مفهومی به حمل اولی واجد یک کمال و به حمل شایع فاقد آن بود، تناقض و خلفی لازم نمی‌آید.

بعدها توماس آکوئیناس دلیل سنت آنسلم را معتبر و دارای قدر و ارج شناخت و در نتیجه برهان وجودی در بقیه روزگاران قرون وسطی تا حدود بسیاری مغفول بود تا اینکه دکارت در قرن هفدهم بار دیگر به آن اقبال کرد و اغلب بحث‌های بعدی مبتنی بر روایت دکارت از این برهان است. دکارت می‌گوید: وجودی هست که از ذات آن می‌توان موجود بودن آن را استنتاج کرد. یعنی وجودی که ذات آن مستلزم موجود بودن آن است. دکارت صریحاً این دلیل را از دلایل دیگر که به نظر او دلایل آئی (از اثر به مؤثر رفتن) هستند، متمایز می‌داند و می‌گوید این دلیلی است مستند به حقیقت ذات الهی.

دکارت در رساله تأملات و در پی ایجاد یک دستگاه فلسفی که کاملاً یقینی و شک-ناپذیر باشد، به این نکته می‌رسد که می‌تواند با واری مفاهیمی که درک می‌کند حقیقت را در یابد. او می‌گوید: «حال اگر تنها از همین نکته که می‌توانم مفهوم شیء را از اندیشه‌ام

به دست آورم، این نتیجه به دست می آید که هر چیزی را که با وضوح و تمایز متعلق به این شیء بدانم، در واقع نیز به آن تعلق دارد. آیا از همین نمی توانم برهانی برای اثبات وجود خدا به دست آورم؟ مثلاً می دانم که همه خواصی که من به وضوح و تمایز آنها را متعلق به مثلث می دانم، فی الواقع به آن تعلق دارد. آیا می توانم وجود خداوند را با ملاحظه کمالاتی که در تصور خداوند مندرج است، اثبات کنم؟» (Descartes, 1960, p 62). پاسخ دکارت این است که چنین چیزی ممکن است؛ زیرا این همان ملاک اصلی فلسفه دکارت است که هر چیزی که با وضوح و تمایز ادراک شود در خارج از ذهن نیز چنین است.

دکارت با در نظر گرفتن این اصل به واریسی مفهوم خدا در ذهن خویش می پردازد و می گوید مفهوم موجود کامل متعالی چیزی است که ضرورت وجود دارد به خلاف سایر چیزها که مفاهیم امکانی هستند. دکارت تصریح می کند که ضرورتی را که به خدا نسبت می دهد چیزی از قبیل فرض قبلی یا اصل موضوعی نیست؛ چنانچه آنسلم پایه استدلال خود را بر تعریفی که خود از خدا ارائه داده بود، بنا نهاد. به عبارت دیگر، ضرورت وجود چیزی نیست که ذهن بر مفهوم تحمیل کرده باشد؛ بلکه به عکس ضرورت مندرج در خود شیء، یعنی ضرورت وجود خداوند است که ذهن را وادار می دارد تا اینگونه بیندیشد. «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» (ibid, p 63-64).

دکارت توجه دارد که وجود خدا را بر مبنای تعریفی که از موجود کامل ارائه می شود، نمی توان اثبات کرد. او اعتقاد دارد که ما شهود محصلی از ماهیت یا ذات الهی داریم و اعتبار برهان وجودی از اینجا است. بنابراین دکارت از قبول این که برهان وجودی قابل تحویل به تعریفی لفظی باشد، امتناع می کند. «وقتی ما می فهمیم که معنی کلمه «خداوند» چیست، می فهمیم که معنی آن، این است که خداوند هم در واقع و هم در ذهن وجود دارد. اما این که هر کلمه متضمن معنایی است، دلیل بر درستی آن نیست. اما برهان من به این نحو بود که هر چیزی را که به وضوح و تمایز درمی یابیم به ماهیت حقیقی و لایتغیر آن چیز، یعنی به ذات یا صورت آن، تعلق دارد، می توان به نحو حقیقی آن را اثبات کرد. ولی پس از اینکه با دقت کافی ماهیت خداوند را مورد مذاقه قرار می دهیم، به وضوح و تمایز می فهمیم که وجود داشتن به ماهیت حقیقی و لایتغیر او تعلق دارد. بنابراین می توانیم به حق به وجود خداوند حکم کنیم» (First Replies: CSM II 82-5).

از دیدگاه دکارت «وجود» یک محمول از محمولات موجود کامل است و کامل متعالی از این لحاظ تصویری است ممتاز و منحصر به فرد: «من نمی‌توانم غیر از خود خدا موجود دیگری را تصور کنم که وجود بالضروره به ماهیتش تعلق داشته باشد» (Descartes, 1997, p47)؛ بنابراین تصور یک موجود متعالی کامل، بالضروره شامل صفت یا محمول وجود هم هست. در نتیجه ما نمی‌توانیم بدون تناقض به موجودی که کمال متعالی دارد و در عین حال فاقد وجود است، بیندیشیم. همانطور که نمی‌توانیم بدون تناقض به مثلی بیندیشیم که فاقد سه ضلع باشد. دکارت می‌گوید: «به یقین من مفهوم خدا یعنی مفهوم ذات کامل مطلق را در ذهن خودم از مفهوم هیچ‌گونه شکل یا عددی کمتر نمی‌یابم و علم به این که وجود بالفعل و سرمدی از خصایص ذات خداست، در وضوح و تمایز کمتر از این معرفت نیست که هر چه را بتوانم برای شکل و عددی ثابت کنم، در خارج هم از خصایص آن شکل یا عدد است؛ بنابراین ... یقین من به وجود خدا، دست کم باید از یقین به تمام حقایق ریاضی که فقط مخصوص اعداد و اشکال است، کمتر نباشد هر چند این واقعیت ممکن است در بادی نظر کاملاً بدیهی ننماید بلکه به ظاهر مغالطه‌ای باشد. زیرا من که عادت کرده‌ام در تمام اشیای دیگر میان وجود و ماهیت فرق بگذارم، آسان معتقد می‌شوم که در مورد خداوند هم ممکن است وجود از ماهیت جدا باشد و بنابراین می‌توان تصور کرد که خداوند وجود خارجی نداشته باشد. اما با این همه وقتی با دقت بیشتری می‌اندیشم، به وضوح می‌بینم که انفکاک وجود از ماهیت خداوند همان قدر محال است که بخواهیم تساوی مجموع زوایا با دو قائمه را از ماهیت مثلث قائم‌الزاویه و یا مفهوم دره را از مفهوم کوه جدا سازیم. بنابراین تصور خدا یعنی ذات کامل مطلق که فاقد وجود، یعنی فاقد کمال باشد، همان قدر مطرود ذهن است که بخواهیم کوهی را بدون دره تصور کنیم» (Descartes, 1997, p 45-46).

دکارت متوجه بود که از این واقعیت که یک شکل برای مثلث بودن، باید سه ضلع داشته باشد بر نمی‌آید که چنین مثلی موجود است و همین مطلب در مورد هر مفهوم دیگری از جمله موجود کامل متعالی هم صادق است؛ ولی از نظر دکارت مفهوم موجود کامل یک استثناست؛ زیرا در حالی که تصور یا ماهیت یک مثلث شامل صفت (محمول) وجود نیست ولی تصور یا ماهیت موجود کامل متعالی بالضروره شامل صفت (محمول) وجود هست و در این یک مورد خاص ما ملزمیم وجود را از یک مفهوم (تصور) استنباط

کنیم. به عبارت دیگر، زمانی که تصور کنیم که موجود کامل موجود نیست، مرتکب تناقض شده‌ایم؛ زیرا وجود در تمامیت مفهوم کمال مطلق نهفته است و تصور موجود کامل ناموجود، تصویری متناقض است. بنابراین، امکان ندارد که بتوان موجودی کامل تصور کرد در حالی که موجودیت ندارد. رمز اصلی این برهان نیز در همین نکته نهفته است. از این که تصور موجود کامل متعالی امری ممکن است، لازم می‌آید که موجود هم باشد؛ بنابراین تصور موجود کامل ممکن امری متناقض است.

کانت بر آن است که همهٔ براهین اثبات خدا در نهایت به دلیل وجودی برمی‌گردد و در نقد خود از براهین اثبات خدا، برهان وجودی را مورد نقد قرار می‌دهد. او در این بحث و انتقاد با برخی از معاصران دکارت موافق است. آرنولد (Antoine Arnauld, 1612-1694) و بعضی از متکلمان مسیحی پیش از کانت اظهار داشته بودند که آنچه دکارت آن را ثابت کرده، این است که ما نمی‌توانیم فکر کنیم که خدا موجود نیست؛ یعنی وجود او در ذهن ما از کمال او ممتنع‌الانفکاک است. اما این امتناع انفکاک در ذهن ما ثابت نمی‌کند که در عالم واقع نیز چنین باشد. در واقع دکارت آنچه را در فکر ما و مقتضای فکر ما است مقدمه و مبدأ استدلال قرار داده است برای اثبات موجود بودن امری در عالم واقع؛ و حال آنکه ما حق چنین حرکتی یعنی رفتن از ذهن به واقع را نداریم و از اینکه ما خدا را نمی‌توانیم در ذهن خود به عنوان لاموجود تصور بکنیم، نمی‌توان استنتاج کرد که خدا در عالم واقع موجود است. به عقیدهٔ کانت، متناقض دانستن موجود کامل ممکن امری بی‌معناست. برای اینکه چنین وجودی را فقط ممکن تصور کنیم باید از وجود آن قطع نظر کنیم. ولی در این صورت دیگر چیزی باقی نمی‌ماند که موجب تناقض گردد. کانت می‌گوید: «اگر از وجود آن (موجود کامل) قطع نظر کنیم، از خود شیء و کلیه محمولات آن قطع نظر می‌کنیم. پس چگونه جایی برای تناقض می‌ماند؟» (Kant, 1933, p 502). اگر کسی بگوید خدا وجود ندارد، وجود را ساقط نمی‌کند تا محمولات آن مثل قدرت مطلق را باقی بگذارد؛ بلکه کلیه محمولات و به همراه آنها موضوع را ساقط می‌کند. از این رو حکم به اینکه خدا وجود ندارد ولو کاذب باشد، مستلزم تناقض نیست.

ممکن است گفته شود که مورد کامل‌ترین یا حقیقی‌ترین وجود موردی استثنایی است؛ زیرا وجود داخل در مفهوم حقیقی‌ترین وجود است؛ لذا نمی‌توان بدون ارتکاب تناقض امکان حقیقی‌ترین وجود را تصدیق و در عین حال وجود آن را انکار کرد. کانت پاسخ می‌دهد که هرگونه استدلالی از مفهوم حقیقی‌ترین وجود به وجود آن بیهوده است؛

زیرا معلوم متکرر (tautology) خواهد بود. اگر وجود را داخل در مفهوم چیزی فرض کنیم، البته باید چنین نتیجه بگیریم که آن چیز موجود است؛ ولی در واقع می‌گوییم یک وجود موجود وجود دارد و این اگرچه صحیح است، معلوم متکرر است. علت اینکه می‌توان این نتیجه را اخذ کرد که چنین وجودی وجود دارد، فقط این است که قبلاً وجود را در مفهوم آن قرار داده‌ایم و این مصادره به مطلوب است (Kant, 1933, p 503-504). پاسخ طرفداران برهان وجودی این است که کانت از نکته اصلی این برهان غافل مانده است. در مورد هر موجود دیگری می‌توان وجود را بدون تناقض از موضوع سلب کرد؛ زیرا وجود داخل در ذات آن موضوع نیست؛ اما در مورد موجود کامل مسئله فرق می‌کند؛ زیرا در اینجا وجود محمولی است که ضرورتاً به این موضوع تعلق دارد. واقعیت آن است که اگر محتوای برهان به دقت مورد توجه قرار گیرد، روشن خواهد شد که این نقد کانت بر برهان وجودی ناتمام است. کانت می‌گوید در صورتی که وجود را که یکی از صفات موجود کامل است از آن سلب کنیم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند تا تناقضی حاصل شود؛ زیرا در این صورت موضوع و کلیه محمولات آن ساقط می‌شوند. در صورتی که بنا بر نظر دکارت سلب مفهوم وجود از موجود کامل امکان پذیر نیست. وجود از محمولات ضروری موجود کامل است و به حمل اولی از ذاتیات این مفهوم است و تصور موجود کامل لاموجود، امری متناقض است. در مورد هر مفهوم ماهوی دیگر می‌توان تصور کرد که اگر وجود از موضوع سلب شود، کلیه محمولات به همراه خود موضوع ساقط خواهند شد و لذا از نفی و سلب محمول نیز محذوری لازم نمی‌آید و دقیق‌تر آن است که بگوییم محمول در این فرض، ناگزیر مسلوب خواهد بود و چنین قضیه سلبی، سالبه به انتفای موضوع می‌باشد. اما تصویری که وجود جزء یا عین مفهوم آن است برخلاف مفاهیم ماهوی (نظیر انسان، درخت، مثلث و ...)، معنایی است که وجود، ذاتی آن است و انکار وجود و تحقق موضوع آن تناقض‌آمیز بوده و به همین دلیل راهی برای تشکیل قضیه سالبه به انتفای موضوع برای آن متصور نیست.

تنها راهی که می‌تواند مغالطه اساسی برهان وجودی را آشکار سازد، توجه به تفاوت میان حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است. در واقع برهان وجودی از آنجا که حکم به ثبوت وجود برای کامل‌ترین تصور می‌کند، ناتمام نیست؛ اما کمال وجودی را که نشان می‌دهد کمالی ذهنی است و نه امری مربوط به عالم خارج. از اینجا می‌توان دریافت که

کانت با نقد خود می‌خواهد با ظرافت هر چه تمام‌تر توجه ما را به مصداق وجود جلب کند. به عبارت دیگر، اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیه مغالطه‌ای است که به سبب خلط بین مفهوم و مصداق وجود واقع می‌شود. کمال برتر یا وجود و ضرورتی که در مفهوم خداوند مأخوذ است، مفهوم کمال و مفهوم وجود و ضرورت است و مفهوم کمال یا وجود، اعم از اینکه دارای مصداق خارجی و یا فاقد مصداق باشد مفهوم خود را داراست. به عبارت دیگر، مفهوم کمال مطلق و یا مفهوم وجود و ضرورت، اعم از آنکه به حمل شایع صادق و دارای مصداق باشند و یا آنکه به حمل شایع کاذب و فاقد مصداق باشند، به حمل اولی ذاتی از ذات و ذاتیات خود برخوردارند؛ زیرا حمل اولی ذاتی ناظر به محدوده مفاهیم و حمل شایع صناعی متوجه واقعیت و مصداق خارجی است. پس تصور وجود کامل اگر فاقد مصداق باشد تناقض و خلاف فرض لازم نمی‌آید؛ زیرا از شرایط تناقض وحدت حمل است و تصور ذهنی وجود کامل مستلزم وجود خارجی آن نیست. کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه‌دار می‌شود که مفهوم هستی از آن به حمل اولی سلب شود. در حالی که اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع وجود از آن سلب شود، سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال به حمل اولی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود.

از آنچه گفتیم می‌توان نقد مبنایی کانت بر برهان وجودی را دریافت. در برهان دکارت، وجود به عنوان یکی از محمولات موجود کامل در نظر گرفته می‌شود؛ لذا همانطور که فرض موجود مطلقاً کاملی که فاقد یک کمال خاص باشد، امری متناقض است، تصور خدایی که لاموجود باشد، نیز امر متناقضی است. اما از نظر کانت وجود اصلاً یک محمول نیست؛ زیرا اگر چنین بود لازم می‌آمد که وقتی وجود چیزی را تصدیق می‌کنیم مفهوم آن را افزایش دهیم و در این صورت عیناً همان چیزی را که نمودار تصور ماست، تصدیق نکرده‌ایم. برای توضیح، همان مثال معروف کانت گویاست: از لحاظ تصور هیچ فرقی نیست بین ده سکه خیالی یعنی ده سکه‌ای که اصلاً وجود ندارد و ده سکه‌ای که من در کیف خود دارم. اختلاف، اختلاف از جهت مفهوم نیست؛ زیرا اگر ده سکه‌ای که من در کیف خود دارم، واقعا ده سکه‌ای است که مطابق با مفهوم آن است، نباید از هیچ حیث با مفهوم ده سکه فرقی داشته باشد. اختلافی که بین سکه‌های خیالی و واقعی هست، تنها این است که سکه‌های خیالی وجود ندارند و سکه‌های واقعی موجوداند. حقیقت امر این است که هرگاه بگوییم که چیزی وجود دارد، فقط موضوع را با کلیه محمولات آن تصدیق می‌کنیم. از این جهت اگر وجود خدا را نفی کنیم محمولی را از

موضوع نفی نکرده‌ایم و لذا هیچ تناقض منطقی حاصل نمی‌شود. پس نتیجه می‌گیریم که «تمام زحمت و کاری که برای برهان مشهور وجودی یا دکارتی، در اثبات یک وجود اعلا از صرف مفاهیم، کشیده شده، بیهوده بوده است. مثل اینکه شخصی بخواهد با تصورات محض، علم خود را بيفزاید یا مانند آنکه تاجری بخواهد ثروت خود را با ریختن باد هوا در صندوق پول خود افزایش دهد» (Kant, 1933, p 507).

در اینجا می‌رسیم به یکی از نقطه‌های عطف در تاریخ تفکر عقلی غرب. کانت با هوشمندی تمام نشان داد که باید بین مفهوم وجود که مفهومی است واحد و مغایر با مفاهیم ماهوی و آن چیزی که واقعیت اشیا را تشکیل می‌دهد، تمایز قایل شد. مفهوم وجود، یک مفهوم روشن و آشکار است که خود نسبت به واقعیت داشتن یا نداشتن لااقتضاست. اما وجود خارجی چیزی غیر از مفهوم وجود است و از این لحاظ است که کانت می‌گوید: «هستی مفهومی نیست که ممکن باشد به مفهوم شیء ضمیمه شود» (Kant, 1933, 504). به عبارت دیگر به هیچ وجه تفاوتی میان مضمون مفهومی برداشت ما از چیزی که موجود تصور می‌شود با مفاد مفهومی ما از همان چیز که موجود تصور نشود، وجود ندارد. پس چیزی وجود ندارد که بتوانیم به یک مفهوم اضافه کنیم تا موجب شود متعلق خود را همچون موجود واقعی نمودار کند. اگر از کانت سؤال کنیم حال که مفهوم وجود تنها یک اعتبار عقلی است و ربطی به واقعیت خارجی اشیا ندارد و به عبارت خود کانت وجود، محمولی حقیقی نیست، پس وجود چیست؟ پاسخ کانت این است که آن نوعی وضع (position) است و منظورش از وضع یعنی چیزی که ممکن است در ضمن تجربه معلوم شود. بنابراین پرسش از وجود در این دیدگاه معنای محصلی ندارد. کانت با انتقاد از برهان وجودی در واقع کل تحلیل‌های وجود شناختی را انکار می‌کند و معتقد است تفکر ما تنها می‌تواند به اموری تعلق بگیرد که از طریق تجربه واقعیت آنها بر ما معلوم است و وجود تنها اعتباری است که جایگاه آن تحلیلات ذهنی است نه امری مربوط به عالم واقع.

با این حال باید تصدیق کرد که نقد کانت بر برهان وجودی دکارت وارد است و آن را از اعتبار ساقط می‌کند. اگر وجود یک محمول حقیقی نباشد پس، از اینکه وجود یکی از محمولات تصور کامل است، به هیچ وجه نمی‌توان نتیجه گرفت که ذات کامل در خارج موجود است. از نظر کانت موجود بودن معنایی اعتباری است و تنها پس از تصدیق

واقعیت شیء از طریق تجربه است که می‌توان در مقام تحلیل ذهنی، شیء خارجی را متصف به صفت وجود کرد. نکته دیگر اینکه باید توجه داشت که با مبنایی که دکارت در فلسفه خود دارد، اصولاً امکان اثبات خدا از طریق عالم وجود ندارد؛ زیرا دکارت ابتدا در همه چیز شک می‌کند و سپس با یقین به وجود اندیشه خود، در پی تبیین عالم از طریق تحلیل تصورات خود بر می‌آید و به همین دلیل دکارت مجبور است ابتدا خدا را ثابت کند و سپس از طریق اثبات خدا واقعی بودن عالم مادی را نتیجه بگیرد. طبیعی است که با اتخاذ چنین مبنایی دست دکارت به کلی از وجود بالفعل و خارجی کوتاه بوده، چاره‌ای جز اثبات واقعیت خارج از طریق تصورات ذهنی نیست و این امری است که از اساس باطل است.

کانت همچنین معتقد است که دیگر براهین اثبات خدا نظیر برهان جهان‌شناختی (وجوب و امکان) نیز در نهایت به برهان وجودی باز می‌گردد. به نظر کانت، مفهوم وجود واجب نامعین است و به درستی نمی‌توان دریافت که اگر واجب‌الوجود را به عنوان شرط همه وجودهای مشروط دیگر پذیرفتیم، نحوه وجود آن چگونه است و بنابراین باید در پی مفهوم محدودی باشیم که بیانگر وجود واجب و خواص و صفات آن است. عقل می‌گوید که این مفهوم چیزی نیست جز مفهوم حقیقی‌ترین وجود؛ لذا می‌گوید وجود واجب حقیقی‌ترین یا کامل‌ترین وجود است. اما این کار فقط عمل کردن با مفاهیم است که خصوصیت برهان وجودی است. به عبارت دیگر مفهوم وجود واجب را حقیقی‌ترین وجود دانستن بدین دلیل است که وجود یکی از خصوصیات وجود کامل است و بنابراین وجود واجب ضرورت می‌یابد و این همان برهان وجودی است که پیش‌تر از آن انتقاد کردیم.

اما حقیقت این است که مساعی کانت در برگرداندن برهان وجوب و امکان به برهان وجودی، قرین توفیق نبوده است. اگر وجود واجب به دلیلی غیر از توسل به مفهوم حقیقی‌ترین وجود قابل اثبات باشد (همچنان‌که در برهان وجوب و امکان چنین است) اشکالی ندارد که صفات آن را به نحو پیشینی تعیین کرده و درباره نحوه وجود آن اظهار نظر کنیم. اینکه وجود واجب چگونه وجودی است یا باید باشد، در واقع از مبادی تصویری بحث است و ربطی به اثبات یا عدم اثبات وجود واجب ندارد. بدون شک عقل ما بالفطره حکم می‌کند که تنها کامل‌ترین وجود و حقیقی‌ترین وجود شایسته عنوان خداوندی است؛ اما اینکه چنین وجودی آیا حقیقتاً موجود است یا نه، امری است که باید به طریق دیگر اثبات شود و در هر صورت حتی اگر شخصی به طور ناموجه قانع شده

باشد که وجود واجب‌الوجود را به دلایلی اثبات کرده اقدام متعاقب او در تعیین صفات این وجود با جریانی که در برهان وجودی اختیار شده، یکی نخواهد بود.

مزایای برهان صدیقین ملاصدرا

قبل از اینکه به بیان مزایای برهان صدیقین ملاصدرا پردازیم، لازم است بگوییم که اساساً برهان صدیقین - چه سینوی و چه صدرایی - از اشکال اصلی برهان وجودی که خلط میان مفهوم و مصداق است، مبراست. محور بحث در برهان صدیقین، مصداق موجود یا وجود است و نه مفهوم آن؛ زیرا وقتی می‌گوییم «موجوداً ما» بی در جهان خارج هست و سپس در مورد ممکن یا واجب بودنش بحث می‌کنیم، برهان، خود به خود، متوجه عالم خارج خواهد شد. علاوه بر این، همان‌طور که قبلاً گفتیم در حکمت سینوی، تمایز وجود از ماهیت، تمایزی متفاوتی است. معنای این تفکیک مهم این است که هر موجود خارجی دارای دو حیثیت ماهیت و وجود است و اگر ذات و ماهیتش را لحاظ کنیم، یا حیثیت وجود برایش ضروری است یا نه ضروری است، نه ممتنع. اولی را موجود واجب و دومی را موجود ممکن می‌نامیم (ابن سینا، ۱۳۷۶، ۴۹). بنابراین، مقدمه اصلی برهان، یعنی تقسیم موجود خارجی از حیث ذاتش، به واجب و ممکن، قرینه دیگری بر مفهومی نبودن برهان صدیقین است.

برهان صدیقین به نحوی که صدرالمتألهین بیان کرده از چنان دقت و اعتبار عقلی برخوردار است که می‌تواند مصون از مناقشات کانت به حیات خود ادامه دهد. اصل بنیادی که ملاصدرا را قادر می‌کند تا روح جدیدی در براهین اثبات خدا بدمد، اصالت وجود و تقدم وجود بر ماهیت است. در فلسفه ابن‌سینا موجود از حیث ذاتش تقسیم می‌شود به موجود واجب و موجود ممکن. واجب ذاتی است که ضرورت وجود دارد و ممکن ذاتی است که نسبت به وجود و عدم لاقتضاست. همان‌طور که ابن‌سینا گفته، در ممکنات دو حیثیت انضمامی وجود دارد: یکی وجود و دیگری ماهیت. و ماهیت ممکن در تحلیل عقلی همان چیزی است که وجود به آن افاضه می‌شود و بنابراین حق داریم که در تحلیل عقلی قایل به عروض وجود بر ماهیت باشیم.

در فلسفه ابن‌سینا محور اساسی و آن چیزی که مقدمه استدلال بر وجود خدا قرار می‌گیرد، ماهیت و لازم لاینفک آن یعنی امکان ذاتی ماهوی است. بنابراین ما محق خواهیم بود اگر بگوییم در فلسفه ابن‌سینا ماهیت بر وجود تقدم دارد: «الشیء إذا قرر

فأمكن فأحتاج فأوجب فوجب فأوجد فوجد». این تقدم البته از نوع تقدم واقعی و خارجی نیست تا اشکال ابن رشد مبنی بر تناقض واقعیت داشتن شیء پیش از موجود بودن آن پیش آید؛ بلکه باید بگوییم که در مابعدالطبیعه ابن سینا و در ساختاری که وی از واقعیت موجودات عرضه می کند، عنصر اساسی و اصلی، ماهیت و تمایز آن از وجود است و در پرتو نظریه ای که ابن سینا در باب موجود و تقسیم آن به واجب و ممکن ارائه می کند، هستی اشیا و سپس علت اعلای عالم تبیین می شود.

این دقیقاً همان مبنای مابعدالطبیعی است که ملاصدرا با آن مخالفت کرده و آن را ناصواب می داند. ملاصدرا آنگاه که با واقعیت اشیا مواجه می شود و دو عنصر عقلی موجودات یعنی ماهیت و وجود را مورد ملاحظه قرار می دهد، اظهار می دارد که امکان ندارد که بتوان تصور کرد که واقعیت شیء خارجی مرکب باشد؛ زیرا اگر ترکیب را در واقعیت اشیا بپذیریم در تبیین وجود اشیا خود را گرفتار ثنویتی خواهیم ساخت که راه گریزی از آن نیست و بنابراین ضرورتاً باید یکی از این دو عنصر واقعی و دیگری اعتباری باشد.

با طرح این مسئله که از میان وجود و ماهیت قطعاً یکی اصیل است و دیگری اعتباری و تبعی، ملاصدرا به اینجا می رسد که با ارائه دلایل قاطع عقلی ثابت کند که آنچه در جهان خارج واقعیت دارد وجود است و ماهیت به هر نحو که ملاحظه شود، امری اعتباری و تبعی خواهد بود. در واقع ملاصدرا با بیان اصالت وجود می خواهد نشان دهد که ماهیت تنها در پرتو نور وجود است که ظاهر می شود. ماهیت نمودی است که نور وجود، آن را آشکار می سازد و لذا هیچ نقشی در تبیین واقعیت انضمامی اشیا ندارد و این یعنی اصل تقدم وجود بر ماهیت. در فلسفه ملاصدرا وجود بر ماهیت تقدم دارد و وجود است که تمام حقیقت شیء را می سازد و هر چه به عنوان مفهوم و ماهیت درک می شود، ظهور وجود است.

چیزی که برای فهم فلسفه ملاصدرا ضرورت دارد، این است که توجه داشته باشیم که ملاصدرا با اثبات اصالت وجود و اعتباریت ماهیت می خواهد وجود را به ما نشان دهد. در واقع ساختار مابعدالطبیعی فلسفه ملاصدرا ساختاری وجودی است و منظور از وجود نیز در این دیدگاه وجود خارجی و حقیقت وجود است نه مفهوم وجود. حقیقت وجود آن طور که در حکمت متعالیه از آن بحث می شود حقیقتی در نهایت خفا است که ذات آن خارجی بودن است و بنابراین هرگز به چنگ ذهن نمی افتد و درک حقیقی آن تنها از راه علم حضوری میسر است؛ یعنی باید به حضور حقیقت وجود رفت تا بتوان آن را دریافت.

کار مهم ملاصدرا این است که با ارائه تحلیل‌های عقلی در باب مفاهیم، ماهیات و اصول بدیهی عقلی می‌تواند حقیقت وجود را از ورای حجاب‌های مفهومی و حسّی با برهان عقلی نشان داده و اهمیت مابعدالطبیعی آن را ثابت کند.

ملاصدرا در نقد تقریر سینوی، قید «از حیث ذات» را به «از حیث مفهوم» تفسیر و این اشکال را مطرح می‌کند که در این تقریر، نظر به «مفهوم موجود» است. بنابراین، برهان ابن‌سینا، شرط سوم برهان صدیقین را که نظر کردن به «حقیقت وجود» است، ندارد (همان، ج ۶، ص ۲۶). آیا تفسیر ملاصدرا درست است؟ در ابتدا به نظر می‌رسد که با توجه به تقریر اول که در آن تصریح شده است «وجودی هست» و با در نظر گرفتن قرینه موجود در عبارت بعدی در تقریر دوم یعنی «بدون التفات به غیر»، نمی‌توان قید «از حیث ذات» را به «از حیث مفهوم» تفسیر کرد. شاید منظور ابن‌سینا از این قید، این است که به هیچ‌یک از ممکنات یا صفتی از ممکنات مثل امکان یا حدوث توجه نمی‌کنیم تا از طریق غیر خدا، یعنی خلق یا فعل او به اثبات خدا برسیم. اما با دقت بیشتر درستی تفسیر ملاصدرا آشکار می‌شود.

اگر توجه کنیم که در تقریر دوم به جای «وجود» از «موجود» استفاده شده و اگر به یاد داشته باشیم که منظور ابن‌سینا از امکان «امکان ماهوی» است، آنگاه سخن ملاصدرا که می‌گوید در اینجا نظر به «حقیقت وجود» نبوده است، درباره هر دو تقریر درست است. باید توجه کرد که منظور ملاصدرا از «مفهوم» همان ماهیت است. یعنی ابن‌سینا به ماهیت موجودات توجه می‌کند و سپس موجودات را به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. منظور ملاصدرا این نیست که ابن‌سینا از راه تحلیل مفهومی صرف استفاده کرده و برهانش چیزی شبیه برهان آنسلم است.^۱ اشکال ملاصدرا این است که ابن‌سینا به لایه ماهوی (و نه لایه وجودی) آن موجود خارجی مفروض، توجه کرده است و برهان او، بر اساس تحلیل ماهیت شیء است. به همین دلیل از نظر صدرالمتألهین، برهان ابن‌سینا برزنده نام برهان صدیقین نیست. او این برهان را کمال مطلوب نمی‌داند؛ زیرا هر چند در این برهان، مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته‌اند، ولی از جهتی مانند برهان متکلمان و برهان طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است.

نقطه شروع برهان صدرالمتألهین قبول واقعیتی در جهان خارج است. از نظر او برهان صدیقین یکی از مهم‌ترین مسایلی است که به شدت از اصالت وجود متأثر است و در نظام فلسفی وی صبغه جدیدی پیدا کرده است. در فلسفه ابن‌سینا، صحبت از مفهوم هستی

است. اگر چه آنجا مفهوم به عنوان حاکی و مرآت مصداق، مورد نظر است، اما به هر حال بحث در مفهوم و ماهیت است که «الشیء اما واجب و اما ممکن». ولی در حکمت متعالیه بحث در حقیقت هستی است نه مفهوم موجود. مفهوم موجود که در حکمت مشاء مورد بحث است هم شامل واجب می‌شود و هم شامل ممکن و هم بر ماهیت‌های موجوده حمل می‌شود؛ ولی در حکمت متعالیه، حقیقت هستی مورد نظر است که جز مراتب هستی و اعلی‌المراتب، چیز دیگری را شامل نمی‌شود. پس صحبت ماهیت، اصلاً «مطرح نیست و قهراً امکان ماهوی هم مطرح نخواهد بود؛ بلکه فقط امکان فقری، یعنی عین‌الربط بودن مطرح است. این است که چون برهان صدیقین در حکمت مشاء بر محور تقسیم مفهوم موجود به واجب و ممکن دور می‌زند و مراد از این امکان، امکان ماهوی است، قهراً نیازمند به بطلان دور و تسلسل خواهد بود؛ ولی براساس حکمت متعالیه، ابتدا واجب بالذات ثابت می‌شود و سپس در پرتو اثبات آن، دور و تسلسل ابطال می‌گردد.

این طریق درعین حال که مقدمات کوتاهی دارد، نسبت به همه مسایل فلسفی پرتوافکن است و علاوه بر اثبات ذات واجب، توحید و سایر صفات ذاتی و اسمای حسنای او را نیز اثبات می‌کند. در این راه، مسئله به این صورت مطرح نیست که ممکن باید به واجب منتهی شود؛ بلکه به این صورت است که هستی یا هستی محض است که می‌شود غنی و یا عین ربط و تعلق به آن است که می‌شود فقیر؛ یعنی ممکن از آن نظر که قدرت قیام و قوام ندارد، فقیر است.^{۱۱}

بنابراین به طور کلی، در میان فلاسفه اسلامی برای اثبات وجود حق، دو سلوک فکری وجود دارد. یکی سلوک فکری امثال بوعلی و دیگری سلوک فکری صدرالمتألهین. برهان بوعلی به این نحو بوده است که ابتدا موجود را به حسب حکم عقلی به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند و بعد در مرحله دوم اثبات می‌کند که موجودیت ممکن، بدون وجود واجب به حکم امتناع تسلسل علل غیرمتناهی، قابل توجیه نیست. اما سلوک فکری صدرالمتألهین از اینجا شروع می‌شود که موجود، یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه اولی است و اقرار به واقعیت آن، اولین گامی است که راه فیلسوف واقع‌بین را از سوفسطایی جدا می‌کند، یا ماهیت است و یا وجود و از این دو قطعاً یکی اصیل است و دیگری اعتباری. اصل دیگری که ملاصدرا آن را در مرحله بعد، اثبات می‌کند، این است که آنچه اصیل است، وجود است نه ماهیت. در مرحله سوم اثبات می‌کند که حقیقت وجود یک حقیقت است و پس و تعدد و کثرت هر چه هست در مراتب و مجالی و مظاهر همان حقیقت است؛ یعنی هر چه هست، همان حقیقت وجود و یا شئون و تجلیات وجود است و بهر حال ثانی برای آن نیست. در مرحله چهارم، این سخن را مطرح می‌کند که

حقیقت وجود که اصیل است و واحد، واجب است نه ممکن؛ زیرا اگر ممکن باشد باید وابسته به غیر باشد و حال اینکه غیری ماورای حقیقت وجود نیست تا حقیقت وجود بدان وابسته باشد. پس حقیقت وجود مساوی است با وجوب ذاتی و قطع نظر از هر حیثیتی تعلیلی و یا تقيیدی، امتناع از عدم دارد. از طرف دیگر، هنگامی که جهان را در حال گذر و تغییر و پذیرنده عدم می‌یابیم، حکم می‌کنیم که جهان عین حقیقت هستی نیست؛ جهان ظلّ هستی است؛ ظهور و تجلی است؛ شأن و اسم است. صدرالمتألهین در مشاعر در حالی که محور سخن خود را حقیقت وجود قرار می‌دهد، نه مفهوم وجود، به سلوک فکری فوق اشاره می‌کند و می‌گوید: حق تعالی از حیث شدت و قوت وجود تناهی ندارد. نقص و قصور، لازمه مراحل ثانی هستی است.

«فالرَبانِیونَ یَنظرونَ الی حَقِیْقَةِ الوجودِ اَوَّلًا، و یَحَقِّقونَهَا و یَعْلَمونَ أَنَّهَا اصلُ کلِّ شَیْءٍ و أَنَّهَا واجبُ الوجودِ بحسبِ الحَقِیْقَةِ، و اَمَّا الِامکانُ و الحَاجَةُ و المعلوئیةُ، فَاتَمَّا تَلَحُّقُ الوجودِ لا لاجلِ حَقِیْقَتِهِ، بل لاجلِ تَقایِصِ و اعدامِ خارِجَةِ عنِ اصلِ حَقِیْقَتِهِ... و لیسَ الاختلافِ بینِ آحادِها و اعدادِها اِلَّا بِالکمالِ و النقصِ، و التقدّمِ و التأخّرِ و الغنی و الحَاجَةُ او بامورِ عارِضَةِ کما فی افرادِ ماهِیَةِ واحِدَةٍ. و غایةُ کمالِها هی صرفُ الوجودِ الذی لا اتمّ منه، و هی حَقِیْقَةُ الواجِبِیَّةِ البسیطَةِ المقتضِیَةِ لِلکمالِ الِاتِمِّ و الجلالِ الِارْفَعِ و عدمِ التناهی فی الشدّةِ، اذ کلُّ مرتبَةٍ دونَ تلكِ المرتبَةِ فی الشدّةِ، لیست هی صرفُ الوجودِ، بل معِ قصورِ و نقصِ» (ملاصدرا، ۱۳۴۲، ص ۶۹).

در این سلوک فکری، پاسخ این سؤال که چرا واجب‌الوجود، واجب‌الوجود شده است و چرا علت نخستین، علت نخستین شده است، بسی روشن‌تر است؛ زیرا حقیقت وجود را که تنها حقیقت واقعی و اصیل عالم است، اگر من حیث‌هو هو در نظر بگیریم، عین استغنا از غیر و عین وجوب وجود و عین اولیّت و آخریّت و عین علیّت و مبدئیّت است. پس سؤال درباره آن چیزی که ذاتش عین علیّت نخستین است، بیهوده و بی‌مورد است. بنابراین سلوک فکری، چرایی که در مقابل ما ظاهر می‌گردد، این نیست که چرا علت نخستین، علت نخستین شده است. بلکه این است که چرا آن که علت نخستین نیست و معلول و ناقص است و همچنین محدود و متأخر و نیازمند است، چنین شده و معلول است. پاسخ این است که لازمه کمال و فرط فعلیّت حقیقت هستی، تجلی و ظهور است و لازمه تجلی و ظهور، نقصان و محدودیّت و تأخر و نیازمندی است و همه این‌ها مساوی معلولیّت‌اند.

با این بیان، روشن می‌شود که صدرالمتهلین آنچه را که در قدم اول کشف می‌کند، حقیقت وجود است (ملاصدرا ۱۳۶۱ ش، ۲۱۹ و ۱۳۴۲ ش، ۴۵) و پس از آن، باید در جستجوی ممکنات برآید و اگر بخواهد همان سیر عقلانی فلسفی را ادامه دهد، ناگزیر است که ذات واجب را برای اثبات وجود ممکنات واسطه قرار دهد و البته از نظر او ممکنات به منزله ثانی وجود پروردگار نیستند؛ بلکه از قبیل شئون و تجلیات ذات پروردگارند که اگرچه آنها در مرتبه ذات حق نیستند، ولی ذات حق در مرتبه آنهاست.

اصالت وجود در حقیقت، همان اصل بنیادینی است که فلاسفه‌ای چون کانت از درک آن عاجز مانده‌اند و در واقع در مقام تبیین واقعیت عالم، طرفدار اصالت ماهیت شده‌اند. وقتی کانت می‌گوید واقعیت، چیزی است که در ضمن تجربه معلوم می‌شود، در واقع تصدیق این است که ماهیت یا طبیعت شیء است که واقعیت آن را تشکیل می‌دهد و وجود تنها امری اعتباری است که اگرچه از نظر منطقی مغایر با ماهیت است و باید بر آن عارض شود؛ اما این عروض، تنها عروضی ذهنی است. آنچه کانت تحت عنوان وجود محمولی انکار می‌کند بدین معنا است که با حمل وجود، واقعیت شیء تغییری نمی‌کند و نباید تصور کرد که شیء واقعاً به وصف وجود متصف شده است. به عبارت دیگر، کانت زیادت وجود بر ماهیت را در خارج انکار می‌کند. کانت می‌گوید وجود صفتی در کنار سایر صفات شیء نیست تا بتوان از حمل وجود بر ماهیت سخن گفت. در حالی که دکارت وجود را از صفات خدا در نظر می‌گرفت و حمل آن را بر ذات متعالی ضروری می‌انگاشت. شاید بتوان گفت که کانت با نقد وجودی خود تا مرز اصالت وجود پیش می‌رود؛ اما به دلیل عدم درک معنای حقیقت خارجی وجود قایل به اصالت ماهیت شده و از وجود بالفعل غفلت می‌کند. در حقیقت کانت ضمن انتقاد از برهان وجودی و کنار گذاشتن معنای محمولی وجود نتوانست وجود بالفعل و خارجی را تبیین کند و بنابراین قایل به اصالت ماهیت می‌شود.

ملاصدرا در این نکته با کانت هم‌سخن است که وجود، محمولی نیست تا عارض بر شیء شود؛ اما لازمه این سخن این نیست که واقعیت خارجی شیء ماهیت آن است؛ زیرا ماهیت هیچ گاه نمی‌تواند به عنوان تبیین نهایی واقعیت شیء مطرح شود. کانت پرسش اساسی فلسفه را که پرسش از وجود است کنار می‌گذارد و ناگزیر است واقعیت عالم

طبیعت را به عنوان اصل موضوعی و چیزی که به تجربه درمی‌آید، بپذیرد. در حالی که از نظر ملاصدرا باید به این سؤال اساسی پاسخ داد که چرا به جای این که عالم معدوم باشد، موجود است و چه چیزی به عالم وجود داده است؟ اگر آن طور که ملاصدرا ثابت کرده قایل به اصالت وجود باشیم و ماهیت را امر اعتباری بدانیم، پس آنچه در قضایای هلیه بسیطه مورد تصدیق قرار می‌گیرد در واقع عکس‌الحمل است نه اینکه واقعاً وجود عارض بر ماهیت شده باشد. پس ملاصدرا نیز محمول بودن وجود خارجی را نمی‌پذیرد و وقتی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را ثابت می‌کند در حقیقت می‌خواهد بگوید منظور از قضیه «انسان موجود است» تنها بیان این نکته است که وجود انسان یکی از مراتب حقیقت عینی و واحد وجود است و این وجود خارجی است که در مقام تحلیل عقلی متصف به صفت انسانیت شده است. بنابراین از نظر ملاصدرا اصلاً حملی در کار نیست و لذا نقادی کانت بر برهان وجودی اساساً ربطی به فلسفه ملاصدرا نداشته و آن را دربر نمی‌گیرد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفتیم روشن می‌شود که برهان صدیقین ملاصدرا که بر مبنای خاص حکمت متعالیه استوار است، در اثبات مدعای خود برهان تامّ و کاملی است و می‌تواند عهده‌دار اثبات فلسفی وجود خدا گردد. این برهان بر سایر براهین اثبات خدا برتری دارد؛ زیرا گذشته از اتقان و استواری، می‌تواند هم اصل وجود واجب تعالی را ثابت کرده و سپس از راه شناخت ذات حق، اسماء و صفات و افعال او و از جمله آفرینش جهان و مسئله ارتباط میان خدا و جهان را تبیین کند و گذشته از آن برخلاف برهان ابن‌سینا بر استحاله تسلسل علل نامتناهی مبتنی نیست. برهان صدیقین ملاصدرا همچنین از نقادی‌های براهین اثبات واجب و مخصوصاً از نقد وجودی کانت منزّه و میرا است و بلکه راهی را فرا روی انسان متفکر قرار می‌دهد تا به خوبی تمایز و نقاط ضعف و قوت نظام‌های بزرگ فلسفی را در یابد. تلاش جهت تکامل برهان صدیقین پس از ملاصدرا ادامه یافت و ابتدا حکیم سبزواری با استفاده از اصل امکان فقری توانست از مقدمات برهان بکاهد (شرح منظومه، ۱۴۶) و سپس عالی‌ترین حدّ تکامل آن به وسیله علامه طباطبایی صورت گرفت (طباطبایی، ۱۳۶۸ ش، ۱۱۶) یعنی علامه طباطبایی توانست برهان را طوری تقریر کند که نیاز به مبادی و اصول وجودشناسی چون اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری نداشته باشد. بحث پیرامون سیر تطور و تکامل برهان صدیقین خود مقاله مستقلی می‌طلبد و از عهده نوشتار حاضر خارج است.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته از نظر کلی تفاوتی نمی‌کند که ما از راه آفاق و انفس، ذات حق را اثبات کنیم یا نفس وجود. در همه استدلال‌های عقلی اثبات وجود خدا آنچه واسطه اثبات حق است دلایل عقلی است. در حقیقت، کار فلسفی عبارت است از محاسبات عقلانی که روی اصول بدیهی عقلی انجام می‌گیرد و در آن از تفکر روی موجود مطلق یا شئون آن به خاصیتی از آن واقف می‌شویم و آنچه در مسئله خدا پی‌گیری می‌شود اثبات ذات حق است. در برهان طبیعیون به موجود از آن نظر که متغیر است نظر می‌شود و با تحلیل حرکت اعم از حرکات مکانی و کمی و کیفی به وجود محرک نامتحرک پی‌می‌بریم. در برهان متکلمان حدوث اجسام واسطه برای اثبات مُحدث قدیم است و در برهان وجوب و امکان متساوی بودن موجود ممکن نسبت به وجود وعدم موجب می‌شود تا واجب‌الوجود اثبات شود. در حقیقت آنچه در براهین اثبات خدا موجب تعدد راه می‌شود تعدد حد وسط است و هرگاه حد وسط یک برهان با حد وسط برهان دیگر مغایر باشد آن دو برهان با یکدیگر مغایر خواهند بود (جوادی آملی، ۱۳۶۸ ش، ۱۷۵). بنابراین شرافت و اهمیت هر برهانی به حد وسط آن است؛ زیرا حد وسط پل ارتباطی میان مقدمات و نتیجه است و معرفت ما به نتیجه معلول حد وسط است.

۲. بدیهی است که مطابق چنین سخنی، تفاوت فلسفه ارسطو با نظام مابعدالطبیعه اسلامی آشکار می‌شود؛ زیرا جهان ارسطویی، جهانی ازلی و ابدی است و ضرورتی ازلی دارد و خدای متعالی او، جهان ما را به وجود نیآورده است. «جهانی که ارسطو با آن سروکار دارد، جهانی است که بالفعل موجود است. جهان اشیایی که وجود دارند جهانی نیست که بتوان آن را ممکن‌العدم دانست. آفرینش جهان به معنای توراتی و انجیلی و یا قرآنی آن برای ارسطو نمی‌توانست مشکلی باشد؛ زیرا جهانی که وی تصور می‌کند جهانی است فاقد امکان موجود نبودن و جهانی که غیرممکن است در گذشته بی‌آغاز، موجود نباشد. در یک چنین نظام ما بعدالطبیعی، جایی برای مسئله فوق، یعنی تمایز میان «ماهیت» و «وجود» و «عروض» وجود بر ماهیت، نیست؛ زیرا ماهیاتی که وجود ندارند از همان آغاز کنار زده شده‌اند. (ژیلسون، ۱۳۷۴، ۷۲).

۳. برهان صدیقین ضمن موجز بودن، اساس بسیاری از تقریرهای برهان وجوب و امکان نیز هست که از جهت دیگری بر برهان صدیقین برتری دارند. برتری آنها در این است که چون ابتدا امکان عالم اجسام یا عالم ماده را ثابت کرده سپس به اثبات وجود خدا می‌پردازد، افزون بر اثبات واجب، مغایرت او با عالم ماده و اجسام را هم به کرسی

قبول می‌نشانند (ر.ک: مصباح یزدی، ۱۴۰۵ق، ۴۰۷). فخر رازی این نکته را به عنوان نقص برهان ابن سینا مطرح می‌کند (ر.ک: فخرالدین الرازی ۱۴۰۷ ق، ۵۶).

۴. از نظر ابن سینا، اگر جهان فقط ترکیبی از ماده و صورت باشد فقط در حدود نیازمند به خالق خواهد بود. در نگاه ارسطویی، جهان همانند یک صندلی تصور می‌شود که ترکیبی از ماده و صورت است و بعد از تحقق توسط نجار، به او احتیاجی ندارد. بنابراین ابن سینا ترکیب ماده و صورت را فقط جنبه ماهوی اشیا می‌داند و برای آنها جنبه و نسبتی دیگر در نظر می‌گیرد که از این حیث همواره به خالق خود نیازمند باشند. این جنبه، همان لایه وجودی اشیا است که در کنار لایه ماهوی، حقیقت هر چیزی را تشکیل می‌دهد. از نظر او غیر از خدا که ماهیت و وجودش یک چیز است، تمام ممکنات زوج ترکیبی از وجود و ماهیت هستند و از جنبه وجودی خود همواره به وجود دهنده خود، محتاج باقی می‌مانند.

۵. در باب وحدت و کثرت وجود چند قول وجود دارد. در میان کسانی که قایل به اصالت وجودند، بعضی قایل اند به اینکه وجود گرچه در خارج محقق است، اما تحقق آن به صورت حقایق متباینه است؛ یعنی وحدتش در ذهن و کثرتش در خارج است. ذهن ظرف وحدت مفهومی وجود است و خارج ظرف کثرت عینی وجود. قول دیگر این است که در واجب، وجود اصیل است و در ممکنات، ماهیت. صاحبان این قول به وحدت وجود و کثرت موجود قایل شده‌اند. در مقابل قول به تباین، قول به وحدت محضه وجود قرار دارد که این همان وحدت شخصی وجود است که در عرفان مطرح می‌شود و در فلسفه مطرح نیست. قول چهارم این است که وجود وحدت دارد در عین کثرت و کثرت در عین وحدت و این همان قول به تشکیک وجود است که در حکمت متعالیه مطرح می‌شود. برای اینکه تشکیک تحقق پیدا کند چهار رکن باید محقق باشد:

۱. وحدت وجود داشته باشد حقیقتاً،

۲. کثرت وجود داشته باشد حقیقتاً،

۳. در متن خارج، آن وحدت در این کثرت ظهور داشته باشد ظهوری حقیقی

۴. در خارج بازگشت و مرجع این کثرت در آن وحدت و به آن وحدت باشد.

هرگاه این چهار رکن محقق شود تشکیک خاصی محقق می‌شود و اگر بعضی از این ارکان تحقق پیدا نکند تشکیک تحقق پیدا نخواهد کرد.

۶. ملاصدرا هم به تشکیک طولی قایل است و هم به تشکیک عرضی (مانند چند وجود شخصی که زیر پوشش یک ماهیت نوعی شناخته می‌شوند)، با این تفاوت که در

تشکیک طولی امتیاز یک طرفه است و در تشکیک عرضی تمایز طرفینی است؛ زیرا در تشکیکات عرضی هر یک از طرفین خصوصیتی دارد که دیگری ندارد. در تشکیکات طولی ضعیف از قوی ممتاز نیست بلکه قوی از ضعیف ممتاز است؛ زیرا عامل امتیاز که قوت است در قوی است. ضعیف چیزی که عامل امتیاز باشد ندارد؛ زیرا ضعف امری عدمی است و فقدان، عامل میز نیست بلکه وجود کمال عامل امتیاز است. بنابراین در تشکیکات طولی، بالایی از پایینی جدا و ممتاز است نه آنکه پایینی از بالایی جدا و ممتاز باشد. در این دیدگاه، قوی هم خود ممتاز است و هم ضعف ضعیف را نشان می‌دهد و در پرتو قوی است که ضعیف را می‌توان شناخت همچنان‌که ضعیف به وسیله قوی موجود می‌شود.

۷. صدرالمتهلین امکان را در محور وجود مطرح می‌کند و فقر و نقص وجودی را عامل نیاز موجودات به علت معرفی می‌کند. وی بر اساس اصالت وجود و تقدم وجود بر ماهیت عنوان می‌کند که اصولاً ماهیت از موارد جعل، افاضه، علیت و نظائر آن خارج بوده و جز به تبع وجود محقق نمی‌شود. در فلسفه ابن‌سینا موجودات از آن جهت که ماهیت دارند و ماهیت تساوی نسبت به وجود و عدم دارد نیازمند به فاعل هستی بخش و افاضه کننده وجوداند. امکان در واقع لازمه ذاتی ماهیت است نه اینکه عین ذات ماهیت باشد؛ زیرا معنای امکان، جنس یا فصل هیچ ماهیتی نیست و در مقام تحلیل عقلی و به عنوان لازم ذات ماهیت و زائد بر ذات آن اثبات می‌شود. لیکن احتیاج و نیازی که در حکمت متعالیه مطرح می‌شود عین ذات وجودات معلول بوده و در مرتبه ذات معلول جای دارد.

۸. صدرالمتهلین با گذر از ماهیت و امکان ماهوی، هستی و ضرورتی را اثبات می‌کند که آن هستی و ضرورت، عین فقر و احتیاج و نفس ربط و پیوند به غیر است نه آنکه نیاز و احتیاج لازم آن و متأخر از آن باشد. او برخلاف ابن‌سینا و فارابی، وقتی راجع به تمایز بین خدا و جهان هستی سخن می‌گوید و از خدا به واجب و از جهان به ممکن تعبیر می‌کند، منظورش از واجب، وجود صرف بسیطی است که دارای شدت نامتناهی وجود است و منظور از ممکن، وجود تعلقی ظلی است که دارای ضعف و فقر وجود است و در وجود و کمالات وجودی، وابسته به واجب است. بخاطر این است که در برهان صدیقین، سخن از حقیقت وجود و تمایز بین مراتب شدید و ضعیف حقیقت وجود است. حال آنکه در برهان ابن‌سینا سخن از مفهوم وجود و اطلاق آن بر دو مصداق واجب و ممکن است که ممکن، زوج ترکیبی از وجود و ماهیت و واجب، منزّه و مبرای از ماهیت می‌باشد (اکبریان، رضا، ۱۳۸۴ ش، ص ۶).

۹. در باب مسئله ماهیت واجب دیدگاه سومی نیز وجود داشته که البته طرفداران چندانی نداشته است. در این دیدگاه اصلاً مسئله «ملاء» و «خلاء» وجودی مطرح نیست و

هیچ ضرورتی ندارد که ذات واجب‌الوجود عین هستی باشد. ذات واجب‌الوجود نیز ماهیتی است دارای وجود، چیزی که هست ماهیت واجب مجهوله‌الکنه است.

۱۰. وصف ویژه حکمت اسلامی به طور کلی این است که متفکرانی که به این حوزه متعلق‌اند، بین دو مرتبه مفهوم و واقعیت خارجی فرق می‌نهند و همواره آگاهانه می‌کوشند که دیدگاه این تمایز اساسی را هرگز از دست ندهند و هیچ‌گاه یکی را با دیگری خلط و اشتباه نکنند. پذیرش اینکه جهان هستی امری واقعی است، اساس همه براهین اثبات وجود خدا را در فلسفه اسلامی تشکیل می‌دهد. هیچ یک از فلاسفه اسلامی نخواسته‌اند بحثی مفهومی قطع نظر از جهان ارائه دهند. بنابراین ملاصدرا که استدلال ابن‌سینا را به دلیل آنکه پای مفهوم در آن به میان آمده است مورد نقد قرار می‌دهد و آن را برهان صدیقین نمی‌داند، به هیچ وجه منظورش این نیست که ابن‌سینا بحثی مفهومی قطع نظر از جهان خارج ارائه داده است

۱۱. «یا ایها الناس انتم الفقراء الی الله» (سوره فاطر، آیه ۱۵). «فهذا المنهج الذی سلکناه اسد المناهج و اشرفها و ابسطها حیث لا یحتاج السالک ایاه فی معرفة ذاته تعالی و صفاته و افعاله الی توسط شیء من غیره و لا الی الاستعانة بابطال الدور و التسلسل، فبذاته تعالی يعرف ذاته و وحدانیته، «شهد الله أنه لا اله الا هو» و يعرف غیره «ولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (ملاصدرا، ۱۴۱۰ ق، ج ۶).

منابع فارسی

- ابن سینا. ۱۳۶۳ ش، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ابن سینا. ۱۳۷۶ ش، *الالهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ابن سینا. ۱۳۸۱ ش، *الاشارت والتنبيهات*، تحقیق از مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب.
- ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، *التعلیقات*، تحقیق عبد الرحمن بدوی، چاپ افست، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ملاصدرا. ۱۴۱۰ ق، *الحکمة المتعالیه*، ج ۱ و ۶، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. ۱۳۶۰ ش، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق و مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی.
- ملاصدرا. ۱۳۴۲ ش، *المشاعر*، با مقدمه و ترجمه فرانسوی هانری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- ملاصدرا. ۱۳۶۱ ش، *عرشیه*، تهران، انتشارات مولی.
- فارابی. ابونصر. ۱۴۰۵ ق، *فصوص الحکمة*، قم، انتشارات بیدار.
- ایجی، عضدالدین. ۱۳۲۵ ق، *شرح المواقف*، قم، انتشارات شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۷۵ ش، *تبیین براهین اثبات خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۶۸ ش، *شرح حکمت متعالیه*، جلد ششم، بخش یکم، تهران، انتشارات الزهراء.
- اکبریان، رضا. ۱۳۸۴ ش، *خدا در فلسفه ملاصدرا*، خرد نامه صدرا، شماره ۴۱، پاییز ۱۳۸۴.
- طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۳۶۸ ش، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، جلد پنجم، قم، انتشارات صدرا.
- مصباح، محمد تقی. ۱۴۰۵ ق، *تعلیق علی نهاییه الحکمه*، قم، مؤسسه در راه حق، چاپ اول.
- سبزواری، حاج ملاهادی. ۱۳۴۲ ش، *شرح المنظومه*، تهران، دارالعلم، چاپ سنگی.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۷۴ ش، *خدا و فلسفه*، تهران، انتشارات حقیقت.
- ژیلسون، اتین. ۱۳۸۵ ش، *هستی در اندیشه فیلسوفان*، ترجمه سید حمید طالبزاده و با همکاری محمدرضا شمشیری، تهران، انتشارات حکمت

حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۶۵ ش، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، قم، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
 علامه حلّی. ۱۴۱۷ ق، *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، قم، نشر جامعه مدرسین
 حوزه علمیه قم.
 فخرالدین الرازی. ۱۴۰۷ ق. *المطالب العالیة*، جلد ۱، تصحیح دکتر احمد حجازی،
 انتشارات شریف.

منابع انگلیسی

St. Anselm, *Proslogion*. Trans. M.J. Charlesworth. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965)

Anselm of Canterbury, *The Major Works*. Trans. Brian Davies and Gillian Evans (New York: Oxford University Press, 1998).

Anselm, St., *Anselm's Basic Writings*, translated by S.W. Deane, 2nd Ed. (La Salle, IL: Open Court Publishing Co., 1962)

Descartes, Rene, *Meditations*, Trans. Laurence J. Lafleur (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1960)

Descartes, Rene. *Philosophical Works of Descartes*, Trans. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. Dover, 1955.

Descartes, Rene, *The Essential Descartes*. (Ed. by Margaret D. Wilson), New York: New American Library, 1969.

Descartes, Rene, *Meditations on First Philosophy* (with selections from the Objections and Replies) Edited by John Cottingham (Cambridge University Press, Reprinted 1997)

Cottingham, John, Robert Stoothoff, Dugald Murdoch, and (for vol. 3) Anthony Kenny, eds. and trans. 1984. *The Philosophical Writings of Descartes*, vols. 1-3. Cambridge: Cambridge University Press. (abbreviated as "CSM")

Alston, William P. 1967. "The Ontological Argument Revisited" in *Descartes: A Collection of Critical Essays*, Willis Doney (ed.), New York: Doubleday, 278-303.

Barnes, Jonathan. 1972. *The Ontological Argument*. London: Macmillan.

Chappell, Vere. 1997. "Descartes' Ontology," in *Topoi*, 16: 111-127.

Cottingham, John. 1986. *Descartes*. Oxford: Blackwell.

Kant, Immanuel. 1933. *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith. Macmillan Press Ltd. London (2nd edition)

