

فارابی و برهان وجودی*

ماجد فخری

ترجمه محمدسعید حنائی کاشانی

۱

اقبال تازه‌ای که در سالهای اخیر به برهان وجودی پیدا شده، درک فلاسفه و منطقیان را از این برهان دگرگون کرده است. مدتها بر این گمان بودند که گونیلو (Gauilo) در قرن یازدهم، گاساندی (Gassendi) در قرن هفدهم و کانت در قرن هجدهم توانسته‌اند که این برهان را برای همیشه از میدان به در کنند. دو واقعه بزرگ که در طی این پنج دهه اخیر رخ داد به این برهان حیات تازه‌ای بخشید. واقعه اول تفسیر مجدد تفکر آنسلم به وسیله کارل بارت (Karl Barth) در ۱۹۳۱ بود، و واقعه دوم دعوی نورمن مالکم در ۱۹۶۰ بود مبنی بر اینکه در نوشته‌های آنسلم دو برهان موجود است و نه یکی. اولین برهان که در گفتار دوم (*Proslogion II*) موجود است بیان می‌دارد که خدا به عنوان موجودی که هیچ چیزی را بزرگتر از او نمی‌توان تصور کرد، باید هم در خارج و هم در ذهن وجود داشته باشد؛ زیرا موجودی که هم در ذهن و هم در خارج وجود دارد مطمئناً بزرگتر از موجودی است که فقط در فکر وجود دارد... به نظر مالکم این برهان سفسطه‌آمیز است، چون چنانکه کانت بدرستی استدلال کرده بود، این برهان مبتنی بر این تصور نادرست است که وجود کمال یا محمول حقیقی است. برهان دوم در گفتار سوم موجود است و از این اشتباه منطقی برکنار، و بیان می‌دارد که خدا به عنوان کاملترین موجود «حقیقه وجودی دارد که آن را نمی‌توان معدوم تصور کرد.» سخن کوتاه، آنچه در این بیان برهان وجودی خدا را از موجودات دیگر جدا می‌سازد «وجوب وجود» است (که

* ترجمه‌ای است از: M. Fakhry, "The Ontological Argument in the Arabic Tradition: The Case of Al-Fārābī," *Studia Islamica*, LXIV (1986): 5-18.

۱. بنگرید به: Anselm, *Fides quaerens intellectum*, trans. by Ian Robertson, London, 1960. اصل آلمانی کتاب نخست در سال ۱۹۳۱ منتشر شد.

ممکن نیست بدون افتادن به تناقض از موجودی که بزرگتر از آن را نمی توان به تصور درآورد، سلب شود) که آن چنان که صورتهای رایج تر این برهان فرض می کنند، به وجود صرف ترجیح دارد.^۲

۲

تفسیرهای مجدد و معاصر برهان وجودی همواره به بررسی تاریخ آن نپرداخته اند. به هر تقدیر خالی از اهمیت نیست که تقریباً فیلسوفانی که به تفسیر مجدد این برهان پرداخته اند با مدافع قرن یازدهمی آن، یعنی قدیس آنسلم اهل کانتر بوری (متوفی ۱۱۰۸) شروع کرده اند. لذا مسأله منبع یا منابع این برهان را نمی توان به دلیل نامربوط بودن به بحث، کنار گذاشت. حتی اگر بپذیریم که به لحاظ منطقی این منابع فرع بر اعتبار آن هستند، باز وظیفه محققان است تا به روشن کردن هرچه بیشتر حیثیات تاریخی بپردازند که بر پیدایش آن احاطه داشته، بر نویسنده یا نویسندگان اثر گذارده و به قبول مشروط آن از سوی مستمعان یا خوانندگان انجامیده است. بعلاوه، یک برهان، همچنانکه یک نظریه فلسفی، در خلأ کامل به وجود نمی آید و زمینه تاریخی آن با فهم آن بی ارتباط نیست. در واقع، برخی محققان در جستجوی منابع برهان وجودی به زوایای مختلف تاریخ فلسفه پرداخته اند، جز فلسفه اسلامی. ژول ورن قدیمترین منبع لاتینی را پیشنهاد کرد که اگرچه بیان صریحی از برهان قدیس آنسلم را در نوشته های قدیس اگوستین می یافت، نشانه های بازمانده آن را در کتاب درباره ماهیت خدایان سیسرون^۳ می جست که در نهایت از رواقیان یونان، خروسیس، گرفته شده بود.^۴ قدیس اگوستین در کتاب درباره تعالیم مسیحی (*De doctrina Christiana*) می نویسد: «Deus ita cogitatur ut aliquid quo nihil melius sit, at que sublimius illa cogitatio conetur attingere Et quid credimus te esse aliquid quod nihil maius cogitari possit».

اینک، چنانکه قبلاً گفتیم، مالکم استدلال می کند که اگرچه این بیان برهان با آن نوع انتقاداتی که کانت رایج کرد، خدشه پذیر است، بیان دیگری که در گفتار سوم آمده است، چنین نیست. این بیان دوم به امتناع منطقی عدم وجود (یا کمال) متکی است و بدین نحو

۲. بنگرید به: Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Argument," *Philosophical Review*, LXIX.

John Hick, *The Many-Faced Argument*, New York, 1967, pp. 301-320 در 41-62 (1960).

3. Cicero, *De Natura Deorum*.

4. J. Vergnes, "Les Sources de l'argument de Saint Anselme," *Revue des Sciences Religieuses*, 4(1924), 576-79.

می آید: «Quod utique sic vere est, ut nec cogitare possit non esse. Nam potest cogitari esse»^۵ در این باره باید متذکر شد که هر دو برهان تا اندازه‌ای به تصوّر واحدی از خدا، یعنی «اینکه چیزی بزرگتر از آن را نمی‌توان به تصوّر درآورد (aliquid quod nihil maius cogitari) یا (possit cogitari) (quo maius neque cogitari) متکی هستند و این امر در هر دو برهان هسته اصلی است.» این تصور، چنانکه در نتیجه نمایانده می‌شود، دست کم تا اندازه‌ای مشابه آن چیزی است که در نوشته‌های عربی فارابی (متوفی ۳۳۹/۹۵۰) وجود دارد.

منابع دیگری نیز برای برهان قدیس آنسلم ذکر کرده‌اند. ج. درائسک (J. Draesseke) در ۱۹۰۷ به فیلسوف نوافلاطونی قرن نهم، جان اسکات اریوجنا (John Scotus Eriugena، متوفی در حدود ۸۷۷) اشاره کرده است؛^۶ حال آنکه پ. فاگیاتو، ج. پریسکات جانسون و ج. مورو به منابع افلاطونی آن اشاره کرده‌اند.^۷ با اندک تأملی معلوم خواهد شد که همه این نظرات علی‌رغم افتراق ظاهریشان در یک نقطه مشترک تلاقی می‌کنند که سنت افلاطونی است. این سنت تأثیر عمیقی بر گسترش فلسفه اسلامی گذاشته است، هم در صورت تا اندازه‌ای خالص آن، یعنی در آثار رازی (متوفی در حدود ۳۱۳/۹۲۵) و هم در صورت آمیخته آن، صورت نوافلاطونی، یعنی در آثار فارابی و ابن سینا (متوفی ۴۲۸/۱۰۳۷).

۳

پیش از پرداختن به منبع اسلامی محتمل برهان وجودی، شاید بررسی مختصری از شأن «علم لاهوت طبیعی»^۸، خصوصاً براهین وجود خدا، در طی دوره متقدم فلسفه اسلامی بجا باشد. بی‌آنکه بخواهیم به آزمون بسیاری از جریانه‌ها و ضد جریانه‌هایی بپردازیم که جریان اصلی تفکر اسلامی را در طی این دوره شکل دادند، نگاهی کلی می‌تواند به روشن کردن قطبیت این تفکر کمک کند؛ متکلمان مدرسی اسلام، تقریباً بدون استثناء، طرفدار علم لاهوت «طبیعی»

5. *Prosligion III*. Cf. Norman Malcolm, *op. cit.*

۶. بنگرید به: "Zur Frage nach dem Einfluss des Johannes Scotus Eriugena," *Zeitschrift für Wissenschaftliche Theologie*, 50 (1907), 326 ff.

۷. بنگرید به: P. Faggiato, "La fonte Platonica del argumenta ontologica di Anselmo d'Aosta," *Riv. di Filosofia Neo-Scholastica*, 46 (1954), 495f.; J. Prescott Johnson, "The Ontological Argument in Plato," in *The Personalist*, 44 (1963), 23-32 and J. Moreau, "l'argument ontologique dans le *Phédon*," *Revue Philosophique*, 137 (1947), 320-43. برای اطلاع تاریخی بیشتر بنگرید به:

M. J. Charlesworth, *St. Anselm's Prosligion*, Notre Dame and London, 1979, 3ff.

۸. natural theology. علم لاهوتی که مبتنی بر عقل است و نه وحی. -م.

بودند که ریشه در امکان خاص یا خصوصیت فناپذیر عالم مخلوق یا قسمتی از آن داشت. آنها به اندازه‌ای اعتبار این شیوه «طبیعی» یا «منطقی» را پذیرفته بودند که در مورد متکلمان معتزلی قرن سوم/نهم، یا متکلمان بعد از معتزله که اشعری نیز نبودند، در دو قرن بعد، شیوه‌های برهان آوری ذاتاً جهان‌شناسی بود. از این دلایل در جای دیگر بحث کرده‌ام، رویکرد آنها به برهان جهان‌شناسی ویژگی یکسانی نداشت (یا از تجدّد عالم شروع می‌شد یا از امکان خاص آن) و بظاهر با اصل مقبولیت عام یافته حدوث عالم یا آغاز آن در زمان سازگار بود.^۹ از فلاسفه تنها کِنْدی (متوفی در حدود ۲۵۲/۸۶۶) که به طرفداری از معتزله مشهور بود، به این نظریه مضاعف معتقد بود که عالم (مُحَدَّث) است، و لذا خالقی (مُحَدِّث) که آن را در زمان ایجاد کند نیز دارد.^{۱۰} فلاسفه دیگر، مانند فارابی، ابن سینا و ابن رشد (متوفی ۵۹۵/۱۱۹۸) این برهان را مردود شمردند، چون ظاهراً با نظرشان دایر بر قَدَمِ عالم، هم در صورت نوافلاطونی و هم در صورت ارسطویی آن، تناقض داشت. پس شگفت نیست که هر يك از آنها در صدد باشد تا براهینی پیدا کند که با نوع نظریه‌های جهان‌شناسی سازگار باشد.

ابن سینا بزرگترین فیلسوف مسلمان این برهان را از امکان خاص یا امکان عام عالم اخذ کرد و بر اساس آن نتیجه گرفت که از آنجا که هر چیزی در عالم ممکن به امکان خاص است، پس باید یا به موجود ممکن دیگری متکی باشد، که آن نیز به نوبه خود به موجود سوّمی متکی خواهد بود و همین طور تا بی‌نهایت؛ یا این کلّ سلسله‌های موجودات ممکن به موجود واجبی، که خدا یا واجب الوجود است، متکی است.^{۱۱} قدیس توماس آکوئیناس (۱۲۲۴-۱۲۷۴) در قرون وسطی و لایب نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) در دوران جدید دو مدافع معروف اروپایی این برهان، برهان عالم ممکن (contingentia mundi)، هستند.^{۱۲}

از سوی دیگر ابن رشد با شدّت به اساس مابعدطبیعی کلیّ این برهان حمله کرد، زیرا با توجه به وابستگی متقابل و علیّ اجزاء عالم، این تصور نادرست را از ماهیت عالم عرضه

۹. بنگرید به: M. Fakhry, "The Classical Islamic Arguments for the Existence of God," *Muslim World*, 47 (1957), 133f. Cf. William Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, London, 1979, pp. 3f.

۱۰. بنگرید به: M. Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, London and New York, 1979, pp. 92f.

۱۱. بنگرید به: ابن سینا، *الشفاء (الهیات)*، قاهره، ۱۹۶۰، ص ۳۲۷ به بعد. هو، *النجاة*، قاهره، ۱۹۳۸، ص ۲۳۵ و بعد؛ Herbert A. Davidson, "Avicenna's Proof of the Existence of God," *Islamic Philosophical Theology*, ed. by Parviz Morewedge, Albany, 1979, pp. 169f; M. Marmura, "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence," *Mediaeval Studies*, XLII (1980), 327-352.

۱۲. در *Summa Theologiae* (جامع‌الهیات)، کتاب اول، فصل دوم، «طریق سوّم» «از امکان» خوانده شده است. چاپهای اوتاوا (Ottawa) و لئونیم (Leonime) از جامع، درباره این برهان به شفاي ابن سینا ارجاع می‌دهند.

می‌داشت که واجب بر ممکن ترجیح دارد.^{۱۳} به همین نهج، او ابن سینا را به ارتکاب همان خطایی متهم می‌کند که متکلمان اشعری مرتکب شده بودند، بدین معنی که وجوب پیوندهای متقابل پدیدارها را انکار کرده و همه آنها را به غرایب بخت یا اراده تحکمی خالق واگذارده بودند. به هر تقدیر، ابن رشد در نوشته‌های اصیل خود مستعد بیانی از برهان غایت‌شناسی بود که به زعم او با نظم عقلانی عالم و نصوصی از قرآن که او آنها را بدانگونه درمی‌یافت بیشتر مناسب داشت. در رساله کلامی عمده‌اش *الكشف عن مناهج الادلة* که هنوز بدقت مورد مطالعه قرار نگرفته است، از مفهوم امکان خاص که جوینی متکلم اشعری (متوفی ۱۰۸۶/۴۷۹) و ابن سینا اساس برهان وجود خدا قرار داده بودند، انتقاد می‌کند. به نظر او چنین مفهومی نه بدیهی است و نه منطقاً قابل دفاع؛ این مفهوم با تصور عالمی سراسر دارای نظم که آفریننده‌ای (صانع) حکیم و عادل در رأس آن است، مغایر است. به نظر ابن رشد ابن سینا در تقسیم موجودات ممکن عالم به ممکن فی نفسه و واجب بالغیر و واجب فی نفسه مرتکب خطایی مرتکب شده است. به عقیده او فقط خداست که از جمیع جهات واجب است و بدین خاطر نام واجب الوجود بر او اطلاق می‌شود. اما به گفته ابن رشد، این نظر با خود در تناقض است، زیرا «ممکن فی نفسه و بالذات ممکن نیست که از طریق صانع واجب گردد، مگر اینکه خود ماهیت ممکن به واجب منقلب شود»^{۱۴} و این منطقاً ممتنع است، زیرا وجوب مقابل امکان است.

براهین غایت‌شناسی (دلیل العنایه) که ابن رشد به‌عنوان شق منطقی‌تر به جای براهین جهان‌شناسی ابن سینا و متکلمان به‌طور کلی عرضه می‌کند، مبتنی بر «ملاحظه تقدیر (الهی) برای انسان و خلق همه موجودات عالم به منظور خدمت به این غایت است.»^{۱۵} خدا همه موجودات را به منظور خدمت به نوع بشر آفریده است و این موجودات همه بر طبق این منظور الهی عمل می‌کنند و نه بخت. این امر به‌طور متقاعدکننده‌ای بدین طریق نشان داده می‌شود که در خورشید و ماه، فصول و خود وضعیت بشر بر روی این کره خاکی، همراه با عناصر و گیاهان و حیوانات هر یک به طریقی در نیل به این مقصود کلی، یعنی وجود بشر سهم دارند. بسیاری از آیات قرآن را در تأیید این نظر می‌توان نقل نمود، از قبیل *ألم نجعل الارض مهاداً والجبال اوتاداً* (نبا، ۶-۸) (آیا زمین را بستر نساختیم و کوهها را میخهای آن قرار ندادیم)

۱۳. ابن رشد، تفسیر *مابعدالطبیعه*، بیروت، ۱۹۳۸-۱۹۵۵، ج سوم، ص ۱۴۹۸ و مواضع متعدد دیگر؛ هو، *تهافت التهافت*؛ بیروت، ۱۹۳۰، ص ۴۱۳؛ و *الكشف عن مناهج الادلة* (در فلسفه ابن رشد، قاهره، بی تا)، ص ۴۱.

۱۴. *الكشف*، ص ۲۵ و ۸۶؛ تفسیر، کتاب سوم، ص ۱۶۳۲.

۱۵. *الكشف*، ص ۴۶.

تا بشر در آن سکنی گزینند؛ یا در سوره بقره، آیه ۲۲ می خوانیم که الذی جعل لکم الارض فراشاً و السماء بناءً و انزل من السماء ماءً و اخرج به من الثمرات رزقاً (آن خدایی که زمین را در زیر پای شما گسترده تا بستر شما باشد و آسمان را بر فراشت تا بنای آن باشد، و از آسمان آبی فرود آورد تا زمین میوه ها برویاند و شما از آنها تغذیه کنید.) علاوه بر اینها آیات دیگری نیز هست که نوع بشر را به «تأمل» درباره خلقت آسمانها و زمین که به عبث (باطل) خلق نشده اند، فرا می خواند (آل عمران، ۱۹۱).^{۱۶}

۴

برهان غایت شناسی، هم تا اندازه ای در صورت ارسطویی آن که ابن رشد عرضه می دارد^{۱۷}، و هم در صورت مشهورتری که بیشتر در منابع ادبی و کلامی مختلف عرضه می شود، در سنت اسلامی نمایندگان متعددی دارد. اما، در این مقاله علاقه ما در درجه اول به شأن برهان وجودی در این سنت است. چنانکه قبلاً گفتیم، بیشتر محققانی که در پی منابع این برهان رفته اند، به منبع افلاطونی یا اگوستینی آن اشاره کرده اند. با توجه به قرابت های فکری ما بعد طبیعی میان افلاطون و اگوستین، این انفصال، انفصالی واقعی نیست. زیرا، چنانکه قبلاً ذکر شد. تأثیر مذهب افلاطونی بر فلسفه اسلامی، یا به صورت محض یا به صورت فلسفه نوافلاطونی، تا اندازه بسیار زیادی معلوم شده است و بدین لحاظ یافتن رغبت چشمگیری به برهان وجودی در حلقه های فلسفی این حوزه دور از انتظار نخواهد بود. اما این توقع برآورده نمی شود، مگر در مورد دومین نسل نوافلاطونی، ابونصر فارابی، و بعد از او ابوبکر رازی (متوفی در حدود ۳۱۳) که به نمونه افلاطونی مسلمان نزدیکتر است. فارابی در فلسفه افلاطون و ارسطو و الجمع بین رأین و مخصوصاً رساله جهان شناسی و سیاسیش، آراء اهل مدینه فاضله، شناخت عمیق و تمجید خود را از افلاطون نشان داده است. اما، نوشته بغایت مهم او در منطق که اخیراً کشف و منتشر شده اتکای تقریباً کامل او را به ارسطو نمایان می سازد.

باز، برخلاف انتظارات، بیان فارابی از برهان وجودی یا سیمای آن در اثر عمده فلسفی و جهان شناسی او، مدینه فاضله که قبلاً ذکر شد، عرضه نمی شود. بلکه این بیان در رساله ای روش شناسی که فهرستی کامل از علوم اسلامی و یونانی و ترکیب آنها در طرحی واحد است ظاهر می شود. این کتاب (احصاء العلوم) در قرون وسطی دو بار به لاتینی ترجمه شد، نخست

۱۶. همان جا، ص ۴۸.

۱۷. ارسطو در درباره فلسفه بیان دلکنی از برهان غایت شناسی به دست می دهد؛ اما تا جایی که من تحقیق کردم در این رساله از آن استفاده نمی کند. بنگرید به: W. D. Ross, *Select Fragments*, Oxford (1952), p. 86.

به‌وسیلهٔ عالمی دومینیکی به نام دومینیکوس گوندیسالینوس (گوندیسالوی) (Dominicus Gundissalinus (Gundisalvi)، متوفی ۱۱۵۱) (یا معاصرش یوهانس هیسپانوس) (Johannes Hispanus)، و سپس به‌وسیلهٔ جرارد کرمونایی (Gerard of Cremona، متوفی ۱۱۸۷)، مترجم عربی طلیطله (تولدو) که در پایان قرن ششم/ دوازدهم بسیاری از آثار علمی و فلسفی را از عربی ترجمه کرد. آنجل گونزالس پالنسیا، مترجم و مصحح جدید *احصاء العلوم* در سال ۱۹۵۳ دو ترجمهٔ مذکور را به همراه متن عربی و ترجمهٔ اسپانیایی این رسالهٔ بسیار مهم و پرنفوذ فارابی منتشر کرد. ترجمهٔ دوم برگردان دقیقتری از متن به دست می‌دهد که در این مقاله ما بدان اعتماد می‌کنیم و ارجاع می‌دهیم.^{۱۸} متن مورد بحث بخشی از بحث فارابی است دربارهٔ مابعدالطبیعهٔ ارسطو که به نظر او به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱) بخش اول به بحث از موجودات می‌پردازد از آن حیث که آنها وجود دارند؛ ۲) بخش دوم به مبادی برهانی زیر بنای هر یک از علوم نظری، می‌پردازد؛ و ۳) بخش سوم به «آن موجوداتی که جمعیت ندارند، و در اجسام نیستند» (یعنی، جواهر غیرمادی) می‌پردازد. سپس برهان می‌آورد برای: الف) آنها موجودند، ب) آنها بسیارند، و ج) آنها دارای درجات مختلف کمال اند. از قضیهٔ اخیر فارابی نتیجه‌ای می‌گیرد که ارسطو در تبیین خود از «عقل مفارق» در *مابعدالطبیعه*، دوازدهم، ۸، در نتیجه گرفتن از آن قصور ورزیده بود. یعنی، «علی‌رغم کثرتشان آنها (موجودات غیرمادی) از پایین‌ترین مرحله به سوی مراحل عالیتر، و سپس عالیترین پیش می‌روند، تا اینکه در نهایت به موجود کاملی منتهی می‌شوند که کاملتر از آن چیزی نمی‌تواند وجود پیدا کند؛ و از حیث مرتبهٔ وجودی هیچ موجودی با آن مساوی نیست».^{۱۹} در خاتمه و نتیجهٔ بحث، فارابی این موجود را چنین وصف می‌کند: ۱) در ازل آزال پیش از همهٔ موجودات است؛ ۲) واحد یا نخستین است، که وحدت هر چیزی را که ما واحد می‌خوانیم او داده است؛ ۳) حق (یا واقعی) است که حقیقت یا واقعیت (حق) هر چیز دیگری را او عطا کرده است. فارابی سرانجام، از این مشخصه، این نتیجه را می‌گیرد که «موجودی که واجد این صفات است موجودی است که الزاماً باید معتقد بود که خدای قادر متعال است».^{۲۰}

۵

اینکه ارسطو در استنتاج نتیجهٔ قبلی قصور ورزیده بود، پرسشی کنجکاوانه است. که من در

۱۸. بنگرید به: Al-Fārābī, *Catálogo de los ciencias*, par Ángel Gonzalez Palencia, second edition, Madrid (1953), pp. 117-76.

۱۹. همان‌جا، متن عربی، ص ۸۹. ۲۰. همان‌جا، ص ۹۰.

اینجا به طور مختصر به آن می پردازیم «عقول مفارق» وظیفه اولشان حرکت دادن فلك متناظر با خودشان است، در حالی که مانند محرك نامتحرك اول، ساکن باقی می مانند.^{۲۱} ارسطو در هیچ کجا این پرسش را مطرح نساخته است که این کهکشانش دارای ۴۷ محرك اول وجودشان از کجا ناشی می شود و چگونه به یکدیگر و محرك نامتحرك مربوط می شوند. در واقع، او بوضوح از کثرت آنها پریشان شده است و تنها می تواند به حکم هومر تسلیم شود که «فرمانروایی چند تن شایسته نیست، بگذار یک تن فرمانروا باشد» (ایلیاد، دوم، ۲۰۴).

از دیدگاهی دقیقاً منطقی، شیوه های ارسطو در اثبات وجود خدا ذاتاً جهان شناسی باقی می ماند. او در واقع به اصل موضوعه قراردادن محرك نامتحرك واداشته می شود، هم در طبیعت و هم در مابعدالطبیعه، برای اینکه آنچه را که ذاتاً معمای جهان شناسی است، یعنی جریان ابدی حرکت یا صیوررت را که عالم متضمن آن است، حل کند. اما، طرز عمل فارابی چنانکه از سطورری که قبلاً ذکر کردیم معلوم می شود، مانند طرز عمل قدیس اگوستین و قدیس آنسلم، وجودی است. چون خدای او، کمال علی الاطلاق است، که هیچ چیز در کمال و وحدت و ازلی بودن و واقعیت همتای آن نیست. به نظر فارابی، ما از طریق برهان، یا ادراک نیاز به اصل موضوع قراردادن «موجودی که کاملتر از آن ممکن نیست وجود پیدا کند» در رأس سلسله های موجودات غیرمادی به اعتقاد به چنین موجود کامل مطلق می رسیم. ترجمه دقیق جرارد کرمونایی از بیان فارابی چنین است:

Deinde demonstrat (sc. metaphysica) quod ipse quamvis sint (sc. immaterial entitates), tunc surgunt ex minore ipsorum ad perfectius et perfectius, usque quo perveniunt in postremo illius ad perfectum quo perfectius non est possibile.²²

اینکه فارابی به اندازه قدیس آنسلم تمام توجهش معطوف برهان وجودی بود، شاید بیشتر از این امر معلوم شود که او مرتباً در آثارش به مفهوم کمال مطلق یا موجود اول، که در آراء اهل مدینه فاضله آن را بری از هرگونه نقصی وصف می کند، می پردازد. بنابراین «این موجود بهترین موجود و قدیمترین است، و موجود بهتر و قدیمتر از او ممکن نیست وجود پیدا کند»^{۲۳} بعلاوه، وجود و جوهرش، آمیخته به عدم نیست و عدم، بنابر تعریف فارابی «عدمی است که وجود بدان تعلق پیدا می کند». همچنین مستلزم هیچ نوع بالقوه بودن نیست. لذا، او نتیجه می گیرد که «به هیچ روی ممکن نیست که او نباشد» در حقیقت، او ازلی، دائم الوجود و مستکفی به ذات خود است.

21. *Metaphysics*, XII, 8, 1073a-36f.

22. *Al-Farabi Cata'logo de los ciencias*, p. 164.

۲۳. المدینه الفاضله، بیروت (۱۹۵۹)، ص ۲۳.

در رساله الفصول که عمدهً به مسائل سیاسی و اخلاقی اختصاص یافته است و تا اندازه‌ای به سبک شاعرانه و گزیده گفتار سخن گفتن نوشته شده است، فارابی بر برهان احصاء مجدداً تأکید می‌کند و آن را برهان اثبات وجود کمال مطلق در «علم تأله» (یا حکمت: سوفیا) می‌داند. زیرا حکمت در صدد «شناخت علل‌نهایی که همه موجودات دیگر از طریق آنها وجود پیدا می‌کنند» است، یعنی: الف) وجود، ماهیت و شماره آنها؛ ب) این امر که آنها «به طرزی منظم به وجود واحدی که علت‌العلل است» منتهی می‌شوند؛ ج) اینکه این وجود واحد (الواحد) حقیقه نخستین است، و قائم به موجود دیگری نیست، بلکه کاملاً مستکفی به ذات خود است. حکمت، در مرحله بعد، تبیین می‌کند که این وجود، تنها وجود حقیقی است که به دیگر موجودات واقعیت می‌دهد و آنقدر مستکفی به ذات است که برای بودن خود به سایر موجودات نیاز ندارد. کمال او در حقیقت چنان است که «تصور کردن کمالی بالاتر از کمال او ممکن نیست، چه رسد (به تصور) وجود آن کمال یا (تصور) وجودی کاملتر از وجودش؛ حقیقی بزرگتر از حقیقتش؛ یا وحدتی بزرگتر از وحدتش».^{۲۴}

در رساله دیگری که مسائل سیاسی در آن بحث می‌شود، اما همچنانکه مشخصه سبک شاعرانه فارابی است، بخصوص در آثار مفصلترش، از مسائل مابعدالطبیعه هم غفلت نمی‌کند، همان نکات مورد توجه قرار گرفته و بر کمال و وحدت وجود نخستین با الفاظی صریح تأکید شده است. او می‌نویسد: «همان طور که وجود نخستین بری از هر گونه نقضی است، و نیز ممتنع است که موجودی بهتر و کاملتر از وجودش وجود داشته باشد؛ همان طور ممکن نیست که موجودی قدیمتر از او یا از حیث رتبه وجودی همتای او باشد، بدون اینکه وجودش به او وابسته باشد».^{۲۵}

اکنون، به نظر ما، همه این نقل قولها با وجود اختلافاتی که در تأکید یا مبارزه جدلی دارند، در دو نقطه اساسی که گرهای برهان وجودی هستند، تلاقی می‌کنند؛ یعنی ۱) اینکه برخلاف کثرت دیگر اشیاء موجود، خدا کمال مطلق تصور می‌شود که چیزی کاملتر از او را نمی‌توان تصور کرد، و ۲) چنین موجودی حقیقتاً و بالضرورة وجود دارد و عدمش منطقاً ممتنع است.

۶

فحوای وجودی استدلال مابعدطبیعی فارابی را به طریق دیگری نیز می‌توان کشف کرد.

۲۴. فصول منترعه، بیروت (۱۹۷۱)، ص ۵۳؛ نیز ترجمه دانلپ (Dunlop) از این کتاب با عنوان: *Aphorisms of the Statesman*، کمبریج، ۱۹۶۱، ص ۴۴.

۲۵. *السیاسة المدنیة*، بیروت، ۱۹۶۴، ص ۴۲ و بعد.

برخلاف مرید و خَلَف معنوی برجسته‌اش، ابن سینا، که نام خاص واجب‌الوجود را به خدا اطلاق کرده بود، اما همچنانکه قبلاً در این مقاله دیدیم، برای اثبات وجودش به‌طور مستمر از حالت جهان‌شناسی برهان استفاده می‌کرد؛ فارابی، مخصوصاً در آثار بزرگش به رهیافت جهان‌شناسی، به‌هیچ‌صورتی از آن، کمترین علاقه‌ای نشان نمی‌دهد. اگر این رهیافت، به الفاظ کلی، صعود تدریجی از ممکن به واجب، از متناهی به نامتناهی؛ و سخن کوتاه از عالم به خداست؛ پس رهیافت فارابی بسیار عکس آن است. او همواره از خدا به عالم و از کامل به ناقص می‌رود، هم در مدینه فاضله و هم در رساله درباره عقل (فقط دو تا از مشهورترین آثارش را ذکر می‌کنیم)، گرایش غیر ارسطویی او به حرکت به سمت پایین در تحلیلش از «زنجیره بزرگ وجود» بروشنی قابل تشخیص است. در واقع، رساله مدینه فاضله تا اندازه‌ای به مسائل سیاسی و روان‌شناسی اختصاص دارد و با «بحثی درباره موجود اول» آغاز می‌شود و به بحث از «صدور همه موجودات از او» نمی‌پردازد، مگر پس از گفتار جامعی در باب صفات «سلبی» او از قبیل عدم اّتصاف به ضدّ و ندّ، تعریف یا تقسیم، بعلاوه صفات «ثبوتی» او علم، حکمت، حقیقت، حیات، عظمت و جلال. فارابی به منزله وارث حقیقی سنت افلاطونی، خصوصاً تفسیر فلوطینی آن، چنان به آن چشم دوخته بود که هرگز از آن عدول نکرد، مگر برای اطاعت از امر افشای ادراکات اولی قلبیش از جلال و کمال مطلق، که وجودش تنها مصدّقش است. چنین وجودی از ملاحظه عالم ممکن یا قسمتی از آن، چنانکه برهان جهان‌شناسی مقتضی می‌دارد، اثبات نمی‌شود؛ بلکه از تصور وجوب ذاتی آن اثبات می‌شود. و این در حقیقت مُهر برهان وجودی است، به هر صورتی که اظهار شود.

۷

بی‌شک اعتراض می‌شود که، اگرچه فارابی بروشنی شأن «وجودی» موجود کامل را ارائه کرده است، اما در ساختن برهانی صوری درباره وجودش کامیاب نبوده است. در پاسخ به دو نکته می‌توان اشاره نمود:

۱. وجود چنین موجودی آن قدر اولی یا بدیهی است که اصل متعارفه است، و بدین لحاظ محتاج برهان نیست. زیرا، چنانکه فارابی آن را شرح می‌دهد، «اوازه‌ها چیز که ممکن است به او گفته شود: واحد است یا موجود است یا حق است، شایسته‌تر است و باید گفته شود: او به نام و معنی واحد، و به نام و معنی موجود، و به نام و معنی حق است».^{۲۶}

۲. مورد سؤال قرار دادن این موجود، چنانکه قبلاً فرض شد، فر و افتادن به تناقض با خود است؛ زیرا ماهیت واحد، در مقایسه با چیزهای دیگری «که همه وجودشان را از او می گیرند» بسیط «خود علت وجود خویش» است. در واقع، این «موجودی که وجود از او به غیر می رسد در جوهر اوست، و این وجودی که تجوهر او بدان است بعینه همان وجودی است که موجودات از آن تحصیل یافته اند»، چنانکه در فصلی که به بررسی صدور جمیع موجودات از واحد اختصاص داده است، می نویسد «هنگامی که موجود اول را وجودی که ویژه اوست حاصل شد»، وجود همه موجودات دیگر بالضرورة از آن لازم می آید.^{۲۷}

اما، فارابی در برخی از آثار کوچک و تا اندازه ای مشکوکش، در اثبات وجود واجب الوجود که آن را قبل از این غیر قابل اثبات می دانست، رهیافت جهان شناسی را اتخاذ می کند. بدین ترتیب در رساله کوچکی با عنوان «اثبات وجود جوهر غیر مادی» استدلال می کند که سلسله های موجودات ممکن باید به موجودی منتهی شوند که بی علت است. زیرا این سلسله ها، خواه منتهای یا نامتنهائی، به اعتبار حد وسط، به موجود اولی متکی می شوند که حد وسط نیست، بلکه مبدأ اول یا بی علت کل سلسله های معلولهاست، و این موجود، برخلاف بقیه سلسله ها، واجب است.^{۲۸} این نحو استدلال در رساله کوچک دیگری، با عنوان «الدعوى القلیبة و مفهوم گرداندن ترجمه آزاد اثری از ارسطو»، تعقیب می شود. در اینجا فارابی می گوید که سلسله های «ممکنات» باید به واجب الوجودی منتهی شوند که علت همه این ممکنات است؛ اما پس از این ادعا بی درنگ بیان می کند که «واجب الوجود فی نفسه، نفی وجودش بدون تناقض منطقی فرض نمی شود».^{۲۹} او ظاهراً از عدم انسجام این دو نحوه استدلال که ما معتقدیم نقیض یکدیگرند، آگاه نیست، اولی از سلسله های ممکنات یا معلولها آغاز می شود و ذاتاً جهان شناسی است و دومی بر مفهوم واجب الوجودی که عدمش منطقیاً ممتنع است و ذاتاً وجودی است، دلالت می کند. شاید که فارابی صرفاً میان این دو نحوه استدلال نوسان می کند؛ اما حتی اگر این مسلم فرض شود، باز ما معتقدیم که او در ذهن به مفهوم وجوب وجود کامل مطلق نزدیک شده است و این بی شک حق تقدم او را دریافتن برهانی وجودی از سنخ استدلالی که قدیس آنسلم در برهان دومش شرح می دهد، آشکار می سازد. بدین لحاظ، فارابی تنها فیلسوف مسلمانی است که در میدان برهان وجودی گام زده است.

۲۷. المدینة الفاضلة، ص ۳۹.

۲۸. فی اثبات المفارقات، حیدرآباد، ۱۳۴۵ هـ.ق، ص ۳ و بعد.

۲۹. الدعوى القلیبة، حیدرآباد، ۱۳۴۹ هـ.ق، ص ۳؛ همچنین بنگرید به: رسالات زینون، حیدرآباد، ۱۳۴۹ هـ.ق، ص ۳ و بعد.