

# الهیات خاص در فلسفه ابن سینا

قسمت اول

امیر شیرزاد

## دریافت حکیم مشاء از خدا

بحث و بررسی پیرامون هر موضوعی فرع بر شناخت آن موضوع است و چه بسا تصور نادرست موضوع، موجب گمراهی در معرفت آن امر گردد. از همین روی، منتقدان در سیر تحصیل معرفت، نخستین گام را کسب تعریف دانسته‌اند.

بحث و بررسی در مورد خداوند - باری تعالی - نیز از این امر مستثنی نیست و لذا شایسته است در آغاز سخن به این مهم پرداخته شود.

واضح است که تصور عمومی از خداوند بعنوان «ذاتی» است که آفریننده مخلوقات است و همه چیز به او محتاج و او از همه چیز بی‌نیاز است. لیکن در مباحث فلسفی باید بیان دقیقتری ارائه شود.

البته مراد از این تعریف، تعریف با حدّ نیست چرا که خداوند - تبارک و تعالی - ماهیت ندارد چنانکه بوعلی بدان تصریح کرده است: «ان الاول لامیهة غیر الاینیة»<sup>(۱)</sup> وی در تعلیقات گوید: «فانه لاحد له و يتصور بذاتة لایحتاج تصوره الی شیء اذ هو اولئ التصور»<sup>(۲)</sup> و در اشارات و تنبیهات گوید: «فذاته لیس لها حد اذ لیس لها جنس و فصل»<sup>(۳)</sup>.

لذا در تعریف خداوند، مفاهیم ماهوی کاربردی ندارند و باید از معقولات ثانیه استفاده کرد. از اینرو مشائین در معرفت خداوند عمدتاً از دو تعبیر «واجب الوجود» و «مبدء اول» یاد می‌کنند. چنانکه بوعلی در «شفاء» عنوان مقاله هشتم الهیات را «فی معرفة المبدء الاول للوجود کله و معرفته صفاته» و عنوان فصلی را در «نجات»، «فی اثبات واجب الوجود» و عنوان مقاله نخست را در مبدء و معاد «اثبات المبدء الاول و وحدانیته و صفاته» قرار داده است.

وجه این تعبیر مبتنی بر «تقسیم موجود بسوابع و ممکن» و نیز انتهای سلسله ممکنات بعلمی غیر معلول

(مبدء اول) می‌باشد. بعبارت دیگر چون اثبات ذات خداوند در فلسفه سینایی از طریق مقدماتی از جمله «تقسیم موجود بسوابع و ممکن» و «ضرورت انتهای ممکنات به مبدء نخستین» است لذا حاصل برهان، اثبات «واجب الوجود» و «مبدء اول» می‌باشد؛ و از آنجا که رمز علت نخستین بودن نیز بسوابع وجود بر می‌گردد، لهذا می‌توان گفت دریافت حکیم مشاء از حق تعالی، «واجب الوجود» است.<sup>(۴)</sup>

مراد از واجب الوجود در اینجا «واجب الوجود بذاته» است زیرا واجب الوجود که عبارت است از «هو الوجود الذی متى فُرض غیر موجود عرض منه محال»<sup>(۵)</sup> خود بر دو قسم است:

یا آن است که وجوب آن بذاته و نه بسبب امر دیگر است؛ و یا آن است که وجوب بسبب امری غیر از ذات است. بوعلی در نجات گوید:

«ثم ان الواجب الوجود قد یكون بذاته و قد لا یكون بذاته و الذی هو واجب الوجود بذاته فهو الذی لذاته لالشیء آخر ای شیء کان، صار محالاً فرض عدمه و الواجب الوجود لا بذاته ... مثلاً ان الاربعة واجبة الوجود لا بذاتها و لكن عند فرض اثنتین و اثنتین»<sup>(۶)</sup>.

۱ - الشفاء، (الاهیات)، مقاله ۸، فصل ۴، ص ۳۴۴.

۲ - التعلیقات، ص ۲۱.

۳ - الاشارات و التنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۶۳.

۴ - معلوم است مفاهیمی از قبیل «وجود» و «وجوب» از مفاهیم دیگر اخذ نشده است؛ چنانکه بوعلی در شفاء گوید: ان الموجود و الشیء و الضروری معانیها ترتسم فی النفس ارتساماً اولیا لیس ذلک الارتسام بما یحتاج الی ان یُجلب باشیاء اعرف منها (الشفاء، (الهیات)، مقاله اول، فصل ۵، ص ۲۹).

۵ - ر.ک. نجات، مقاله دوم از الهیات، ص ۵۴۶ و مبدء و معاد، مقاله اول، فصل ۱، ص ۲.

۶ - نجات، (الاهیات)، مقاله ۲، ص ۵۴۶؛ و ر.ک. مبدء و معاد، مقاله اول، فصل ۱، ص ۲.

«ليس حقيقة نفس الوجود ولاماهية من الماهيات فان الماهيات يكون بها الوجود خارجاً من حقائقها»<sup>(۳)</sup>.

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که چگونه، «نفس وجود»، حقیقت ذات الهی نیست و حال آنکه وقتی ماهیت از حق تعالی نفی شد لاجرم، جز وجود چیزی باقی نمی‌ماند؟

پاسخ مشاء چنین است: که وجود هم بر خدای تعالی و هم بر سایر موجودات بنحو لازم خارجی حمل می‌شود و وجود، داخل در ماهیت چیزی نیست و بنابراین نفس و خودهم حقیقت ذات خداوند را تشکیل نمی‌دهد. خواجه نصیر در شرح اشارات گوید:

«او المعنى الواحد المقول على اشیاء مختلفة لا على السواء يمتنع ان يكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشياء لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضاً خارجياً لازماً او مفارقاً... و يكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم، فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب و على وجود الممكن المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل، لا اقول على ماهيات الممكنات بل على وجودات تلك الماهيات اعني انه ايضاً يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم»<sup>(۴)</sup>.

و نیز در نقد المحصل آورده است:

«الوجود المقول على الله تعالى و على سائر الموجودات ليس هو بماهية لشيء لا له و لا لغيره بل هو امر عقلي محمول على الوجود الخاص بالله و على سائر الموجودات بالتشكيك و ليس هو بواجب الوجود»<sup>(۵)</sup>.

بنابراین وجود بمعنای عام خود حقیقت واجب بذاته را تشکیل نمی‌دهد بلکه حقیقت ذات الهی وجودی است که با وجود موجودات دیگر مباین است:

«كما ان وجود الاول مباین لوجود الموجودات باسرها»<sup>(۶)</sup>.

وجه این تباین چنین است که وجود در سایر موجودات، داخل در مفهوم ماهیات نیست و لذا مقوم آنها نمی‌باشد و در نتیجه وجود عارض آنهاست.

«كل ما لا يدخل الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهية و لا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقي ان يكون عن غيره»<sup>(۷)</sup>.

وجه قید «بذاته» آن است که واجب الوجود که وجوبش از ناحیه غیر باشد در حد ذات خود ممکن خواهد بود و همچنان محتاج علت می‌باشد و لذا «مبدء اول» نخواهد بود. پس وجوب مبدء اول از غیر، نیست بلکه از خود ذات است و در نتیجه محتاج بغیر نیست و «غنی» است.

بدین ترتیب قید «بذاته» بیانگر غنای وجودی حق تعالی و بینازی او از سبب است و اما اینکه چرا وجوب در خداوند «بذاته» و در موجودات دیگر «بغیره»

است و عبارت دیگر چه امری موجب آن است که خداوند محتاج علت نباشد، ولی دیگران محتاج علت باشند، سوالی است که پاسخ آن از نظر حکما و مشاء در بحثهای آینده خواهد آمد.

حاصل کلام اینکه تلقی حکیم مشائی از خداوند برحسب تقسیم عقلی موجود به واجب و ممکن، «واجب الوجود بذاته» است چنانکه بوعلی گوید:

«و نحن نعرف في الاول انه واجب الوجود بذاته معرفة اوليه من غير اكتساب فانقسم الوجود الى الواجب و الممكن»<sup>(۱)</sup>.

### امتناع اکتناه ذات حق تعالی

دستیابی بتعریفی از حق تعالی نباید موجب این اشتباه گردد که ما بحقیقت ذات خداوندی دست یافته‌ایم؛ زیرا عقل ما از پی بردن به کنه حقیقت الهی ناتوان است و حداکثر آن است که خداوند را از پس عناوینی مثل واجب الوجود و مبدء اول و... درک نماید. بوعلی می‌گوید:

«و لذلك لانعرف حقيقة الاول انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود و هذا هو لازم من لوازمه لاحقيقته ... و حقيقته ان كان يمكن ادراكها هو الوجود بذاته اي الذي له الوجود بذاته و معنى قولنا الذي له الوجود اشارة الى شيء لانعرف حقيقته»<sup>(۲)</sup>.

این حقیقت خداوندی، ماهیت نمی‌تواند باشد؛ زیرا که ماهیات «ممکن» بوده و در وجود، محتاج علتند و حال آنکه خداوند واجب الوجود بذاته است و در موجودیت خود محتاج علتی نیست. همچنین نفس وجود هم، حقیقت ذات الهی نیست. بیان بوعلی چنین است:

● در تفسیر خداوند، ماهوی کاربردی ندارند و باید از معقولات ثانیه استفاده کرد. از اینرو مشائین در معرفه خداوند عمدتاً از دو تعبیر «واجب الوجود» و «مبدء اول» یاد می‌کنند.

۱ - تعلیقات، ص ۳۵. ۲ - همان.

۳ - همان.

۴ - اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۳۴.

۵ - نقد المحصل، ص ۲۵۲.

۶ - تعلیقات، ص ۱۲۱.

۷ - اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۵۷.

لیکن وجود، نه بمعنای عام و مشترک آن، داخل در حقیقت ذات واجب الوجود است:

«والمقصود ان الوجود داخل فی مفهوم ذات واجب الوجود، لا الوجود المشترك الذي لا يوجد الا فی العقل»<sup>(۱)</sup>.

و نیز در تعلیقات آمده است که:

«الوجود من لوازم الماهیات لا من مقوماتها لكن الحكم فی الاول الذي لاماهية له غير الاثیه يشبه ان يكون الوجود حقیقته اذا كان علی صفة»<sup>(۲)</sup>.

خواجه طوسی در شرح اشارات گوید:

«ان الوجود الغير العارض لماهية يباین الوجود العارض للماهیات بالاعروض»<sup>(۳)</sup>.

و بهمین لحاظ وجود حق تعالی با دیگر موجودات از نظر «قیام بذات» مباین است. خواجه نصیر می گوید:

«ان حقیقة الواجب لیست هی الوجود العام بل هی مجرد وجوده الخاص به المخالف سائر الوجودات بقیامه بالذات»<sup>(۴)</sup>.

بنابراین حقیقت و کنه ذات الهی عبارت از «نفس وجود مقید به لاعروض» است چنانکه در نقد المحصل آمده است که:

ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلاعروض لماهية»<sup>(۵)</sup>.

و اما سرّ اینکه چرا وجود در حق تعالی مباین با موجودات دیگر است در «شدت وجود» نهفته است! یعنی شدت وجودی که عین وجود خاص الهی است و عارض نیست:

«يشبه ان يكون الوجود حقیقته اذا كان علی صفة و تلك الصفة هی تأکد الوجود و لیست تأکد الوجود، وجوداً یخصص بالتأکد بل هو معنی لاسم له، یعبر عنه بتأکد الوجود و يشبه ان يكون اولی ما یقال فیهِ ان حقیقة الواجبة علی الاطلاق لا الواجبة بالمعنی العام و معناه انه یجب له الوجود»<sup>(۶)</sup>.

بعبارت دیگر «وجوب وجود» که همان شدت وجود و وجود بالفعل است حقیقت ذات الهی را تشکیل می دهد: «الوجود فی الواجب الوجود من لوازم ذاته و هو الموجب له و ذاته هو الواجبة و ایجاب الوجود فهو علة الوجود و الوجود فی کل ما سواه غیر داخل فی ماهیته بل طاریء علیه من خارج و لا یكون من لوازمه و ذاته هو الواجبه او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقاً بل ذلك من لوازمه»<sup>(۷)</sup>.

با این بیانات روشن گردید که آنچه ما از حق تعالی تحت عنوان «واجب الوجود بذاته» درک می کنیم، جز عناوین و لوازم آن حقیقت وجودی مؤکد خاص حق تعالی که مباین با وجود موجودات دیگر است، نیست و درک حقیقت وجود خاص الهی برای عقول ما، غیر ممکن

است. چنانکه شیخ طوسی در اشارات آورده است:  
«ان الحقیقة التي لا تدركها العقول هی وجوده الخاص المخالف لسائر الموجودات بالهوية الذي هو المبدء الاول للكل و الوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك الوجود السائر الموجودات و هو اولی التصور»<sup>(۸)</sup>.

این امر مختص حق تعالی نیست، بلکه اصولاً برای انسان، امکان علم بحقایق اشیاء جز از طریق عناوین و مفاهیم لازم آنها وجود ندارد:

«لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقیقة الاشياء لاسیما البسائط منها بل انما يدرك لازماً من لوازمه او خاصة من خواصه و كان الاول ابسط الاشياء كان غاية ما يمكنه ان يدرك من حقیقة هذا اللازم هو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه»<sup>(۹)</sup>.

و نیز آورده است که:

«الوقوف علی حقائق الاشياء لیس فی قدرة البشر و نحن لانعرف من الاشياء الاالخواص و

اللوازم و الاعراض و لانعرف الفصول المقومة لكل واحد منه الدال علی حقیقته بل نعرف انها اشیاء لها خواص و اعراض فاننا لانعرف حقیقة الاول و لالعقل و لالنفس و لالفلك و النار و الهواء و الماء و الارض و لانعرف ایضاً حقائق الاعراض»<sup>(۱۰)</sup>.

بنابراین حقیقت ذات خداوندی از ما پنهان و لاجرم نامی برای آن نزد ما نیست و وجوب وجود، شرح الاسم آن حقیقت و یا لازمی از لوازم آن حقیقت است:

«الاول لا يدرك كنهه و حقیقته العقول البشرية و له حقیقته لاسم لها عندنا و وجوب الوجود اما شرح اسم تلك الحقیقة او لازما من لوازمها و هو اخص لوازمها و اولها اذ هولها بلاواسطة لازم آخر»<sup>(۱۱)</sup>.

۱ - همان، ص ۵۸ (بیان خواجه).

۲ - تعلیقات، ص ۳۶.

۳ - اشارات و تنبیها، ج ۳، نمط ۴، ص ۵۰.

۴ - همان، ص ۳۷. ۵ - نقد المحصل، ص ۲۵۲.

۶ - تعلیقات، ص ۳۶. ۷ - همان، ص ۷۰.

۸ - اشارات و تنبیها، ج ۳، نمط ۴، ص ۳۶.

۹ - تعلیقات، ص ۳۴. ۱۰ - همان.

۱۱ - همان، ص ۱۸۵.

● حقیقت خداوندی، ماهیت نمی تواند باشد؛ زیرا که ماهیات «ممکن» بوده و در وجود، محتاج علتند و حال آنکه خداوند واجب الوجود بذاته است و در موجودیت خود محتاج علتی نیست.

## ● حضور «ماهیت» در

مبسنای سینوی، امکان

مورد نظری و نیز امکان

ماهوی خواهد بود که

ملحق بماهیت می شود و وقتی ماهیت از

حریم بحث خارج باشد، امکان لاحق

آن نیز راهگشا نخواهد بود و از

همین روی است که در اندیشه

صدرایی، امکان ماهوی ملاک

نیاز به علت نیست که

امکان وجودی

جایگزین آن

می گردد.

### برهان ناپذیری حق تعالی

شک نیست که حکیمان الهی برای اثبات ذات الهی براهین متعددی اقامه فرموده اند لیکن در مواردی نیز به برهان ناپذیری ذات الهی تصریح کرده اند. چنانکه ابن سینا در تعلیقات آورده است:

«کما ان واجب الوجود لبرهان علیه و لا يعرف الامن

ذاته فهو كما قال شهد الله انه لا اله الا هو»<sup>(۱)</sup> و نیز

می گوید: «او يعرف بذاته اذ لا سبب له»<sup>(۲)</sup> و در

شفاء می فرماید: «لا برهان له لانه لا علامه له»<sup>(۳)</sup>

و نیز می گوید: این در حالی است که بوعلی سینا در کتب مختلف خود بر اثبات ذات باری، اقامه برهان نموده است.

اکنون باید دید مقصود ایشان از این کلمات چیست!

درباره جمله «لا برهان له لانه لا علة له» می توان گفت

که با توجه به تعلیلی که در عبارت ذکر شده (لانه لا علة له)

مراد از برهان ناپذیری حق تعالی، نفی برهان لَمّی در مورد

حق تعالی می باشد. زیرا برهان لَمّی برهانی است که در آن

حدّ وسط علاوه بر اینکه علت اثبات اکبر برای اصغر در

قلمرو ذهن است، علت ثبوت اکبر برای اصغر در قلمرو

عین هم هست و از آنجا که خداوند تبارک، واجب الوجود

است و معلول علتی نیست، پس اقامه برهان لَمّی که در آن از

علت به معلول پی برده شود در مورد خداوند ممکن نیست.

اما در مورد عبارت شیخ در تعلیقات (ان واجب

الوجود لبرهان علیه و لا يعرف الامن ذاته فهو كما قال

شهد الله انه لا اله الا هو) می توان به چند وجه سخن گفت:

نخست اینکه مراد از این جمله نیز نفی برهان لَمّی از

حق تعالی باشد و منظور از جمله «لا يعرف الامن ذاته»

اشاره به این مطلب باشد که در میان براهین اثنی نیز آن

برهانی که اکمل و اشرف باشد؛ برهانی است که در آن از طریق ذات بر ذات استدلال شود که در اصطلاح فلسفی از آن به برهان صدیقین تعبیر می شود و بوعلی خود در اشارات بدان پرداخته و آنگاه آورده است:

«تأمل کیف لم يحتج بيانا لثبوت الاول و وحدانية و

برائته عن الصمات الی تأمل لغير نفس الوجود و لم

يحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك و

دليلا عليه لكن هذا الباب اوثق و اشرف اذا اعتبرنا

حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو

يشهد بعد ذلك علی سائر ما بعده فی الوجود»<sup>(۴)</sup>

بوعلی در اشارات پس از جملات فوق به آیه قرآنی «اولم

يكف بربك انه علی كل شيء شهيد»، استشهاد نموده است

چنانکه در عبارت مورد بحث نیز به آیه «شهد الله انه لا اله

الا هو»<sup>(۵)</sup> استشهاد شده بود.

وجه دوم این است که گفته شود مراد بوعلی در اینجا

این است که معرفت حق تعالی از حیث «وجود خاص

حضرتش» ممکن نیست و این امر مورد اتفاق حکما و

عرفاست زیرا عرفا گرچه معرفت حق را از طریق شهودی

می دانند، لیک آن را محدود به سعه و قابلیت وجودی

عارف می شمارند و لذا معرفت شهودی تام را برای هیچ

کس میسور نمی دانند و نیز حاصل نهایی براهین حکما

برای اثبات ذات الهی و چیزی جز آن نیست که وجود حق

تعالی را تحت عناوین و مفاهیمی از قبیل «واجب

الوجود» اثبات می کند؛ بدون اینکه راهی برای معرفت کنه

ذات و وجود خاص حق تعالی را ارائه نماید. باین ترتیب

بسیار گفت چه بر مبتای عرفا و چه بر اساس نظر

حکما معرفت حق به نحو فوق برای هیچ کس ممکن نیست.

بنابراین معرفت ذات حق تعالی جز از ذات خود

خدای تعالی ممکن نیست. تنها ذات خداوند است که

چنین معرفتی نسبت بخود دارد؛ چنانکه بوعلی خود در

تعلیقات بدان تصریح می کند: «و لا يعرفه عقل كما يعرف

هو ذاته»<sup>(۶)</sup>

و شاید جمله «لا يعرف الامن ذاته» در بیان بوعلی، اشعار

به همین معنی داشته باشد خصوصاً که پس از آن به آیه

«شهد الله انه لا اله الا هو» استشهاد نموده است.

وجه سوم این است که گفته شود عبارت «لا يعرف

الامن ذاته» ایحاء به امکان معرفت حق تعالی از طریق

شهودی و حضوری دارد که در روایات اهل بیت

۱ - همان، ص ۷۰. ۲ - همان، ص ۲۱.

۳ - شفاء، (الهیات)، مقاله ۸، فصل ۴.

۴ - اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۶۶.

۵ - سورة آل عمران، آیه ۱۸.

۶ - تعلیقات، ص ۲۰.

علیهم السلام نیز وارد شده است و در کافی تحت عنوان «انه لا يعرف الابه» احادیث آن فراهم آمده است. (۱)

این احتمالی است که برخی اندیشمندان آن را ذکر کرده‌اند لیکن خود به این نکته توجه داده‌اند که چنین تفسیری از سخن بوعلی بامبنای مشائین که علم حضوری را منحصر در علم شیء به خودش می‌دانند، سازگاری ندارد. (۲) پذیرش این احتمال با توجه به ناسازگاری آن با مبنای مشائین به این نحو ممکن است که بگوییم بوعلی بدون توجه بامبنای فلسفی خود و بحسب فطرت الهی و آیات و روایات وارده آن را بیان نموده است.

حاصل اینکه، اقامه برهان لمّی برای خداوند ممکن نیست و تنهایی توان از دلیل اتّی در قلمرو فلسفه استفاده کرد.

### برهان بوعلی در اثبات حق تعالی

برهان ابتکاری بوعلی سینا برای اثبات واجب الوجود بذاته در کتب مختلف وی چون «نجات»، «مبدء و معاد» و «اشارات و تنبیهات» ذکر شده است.

این برهان مبتنی بر مقدماتی است که بوعلی در مباحث وجودشناسی بدانها پرداخته است.

نخست اینکه موجود یا موجوداتی وجود دارند که اذعان بوجود آنها همان پذیرش واقعیت و خروج از سفسطه است. این مقدمه بدیهی است؛ چه اینکه انکار واقعیت، خود، واقعیتی است.

دوم اینکه هر موجودی در تحلیل عقلی به دو بعد تحلیل می‌شود: یکی وجود آن و دیگری ماهیت آن و این دو مغایر با یکدیگرند. چه می‌توان فرض ذاتی مثل انسان را کرد که وجود نداشته باشد.

سوم آنکه در نسبت وجود بذات، سه فرض متصور است: اول اینکه وجود، بذاته برایش ضروری باشد و یا اینکه وجود بذاته برایش

محال باشد و یا آنکه وجود برایش نه ضروری و نه ممتنع باشد. بعبارت دیگر موجود یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع (البته ممتنع الوجود، موجود نخواهد بود).

چهارم آنکه وجود علل غیر متناهی در زمان واحد، محال است. زیرا جمیع علل ممکن الذات یا همه «باهم» موجودند و یا در وجود «باهم» نیستند. بنابر فرض دوم، علل غیر متناهی در زمان واحد نخواهند بود و به ناگزیر هر واحدی قبل و یا بعد از دیگری خواهد بود و چنین امری ممتنع نیست. (۳) اما بر فرض اول که جمیع سلسله «باهم»

موجودند؛ چنانکه واجب الوجود در میان آنها نباشد یا سلسله بما هو سلسله، واجب بذاته است یا ممکن فی ذاته است. بنابر فرض اول که سلسله واجب باشد یا توجه به اینکه هر واحد از سلسله ممکن است، لازم می‌آید که واجب الوجود متقوم به ممکنات گردد و این محال است و بنابر حالت دوم که سلسله ممکن باشد پس محتاج «مفید وجود» است.

«مفید موجود» یا خارج از سلسله است و یا داخل در سلسله اگر فرض شود که داخل در سلسله است یا چنان است که هر واحد از سلسله - در حالیکه ممکن است - واجب باشد این خلف است و یا ممکن الوجود است و در عین حال، علت سلسله - و از آن جمله علت خودش - نیز هست که در این حال، چنین امری، که مقتضی ذات خود است، واجب الوجود خواهد بود؛ در حالیکه ممکن الوجود فرض شده بود و این خلف است.

پس علت سلسله باید خارج از سلسله باشد و این علت، ممکن نخواهد بود؛ زیرا هر علت ممکن الوجودی را در سلسله مفروض در نظر گرفته‌ایم پس علت خارج از سلسله، «واجب بذاته» خواهد بود. لذا تسلسل علل غیر متناهی محال است و به ناگزیر بواجب بذاته ختم می‌شود. (۴)

پنجم اینکه دور در علل محال است یعنی ممکن نیست که علل ممکن الوجود بگونه‌ای باشد که هر یک از آنها که فی نفسه ممکن الوجود است، بسبب دیگری واجب گردد زیرا در این صورت هر یک از آنها، هم علت وجود خود و هم معلول وجود خود خواهد بود و این محال است. (۵) بر مبنای این مقدمات برهان بوعلی چنین است:

شک نیست که موجود یا موجوداتی وجود دارند و هر وجودی یا واجب و یا ممکن است. چنانچه واجب باشد پس مطلوب ثابت است و اگر ممکن باشد بواجب الوجود منتهی می‌گردد زیرا طبق مقدمه

● برهان بوعلی بر اثبات وجود خداوند راهگشای اقامه برهان صدیقین و نقطه آغازی برای طرح کاملتر آن از ملاصدرا تا اعلامه طباطبائی بوده است.

۱ - اصول کافی، ج ۱، باب انه لا يعرف الابه.

۲ - ر. ک. نه‌ایة الحکمه، تعلیقه استاد مصباح، مرحله ۱۲، باورقی ۳۹۵.  
۳ - در واقع آنچه اینجا علت فرض شده از علل حقیقی نیست بلکه از علل معده است: «فان العلل التي لا توجد مع المعلولات ليست عللاً بالحقیقه بل هي معادات او معنات و هي كالحرکه» (تعلیقات، ص ۳۹).

۴ - مبدء و معاد، ص ۲۲ و نجاه، ص ۵۶۷.

۵ - مبدء و معاد، ص ۲۳ و نجاه، ص ۵۶۷.

چهارم و پنجم تسلسل و دور محال است. بیان بوعلی در نجات چنین است:

«لاشک ان هنا وجوداً و کل وجود فاما واجب و اما ممکن فان كان واجباً فقد صح وجود واجب و هو المطلوب و ان كان ممكناً فانا نوضح ان الممكن ينتهي وجوده الى واجب الوجود»<sup>(۱)</sup>.

وی پس از این عبارات به ابطال دور و تسلسل می پردازد. البته بیان بوعلی در اشارات و تنبیهات چنین است که می گوید: سلسله علل ممکنات خواه متناهی و خواه غیر متناهی محتاج علتی خارجی است و قرارگاه آن علت در طرف سلسله است و آن علت، همان واجب الوجود بذاته است: «کل سلسله مترتبه من علل و معلولات - کانت متناهیة او غیر متناهیة - فقد ظهر انما اذالم یکن فیها الامعلول، احتاجت الی علة خارجة عنها، لكنها تتصل بها لامحالة طرفاً. و ظهوره ان كان فیها ماليس بمعلول فهو طرف و نهاییه. فکل سلسله تنتهی الی واجب الوجود بذاته»<sup>(۲)</sup>.

و در تعلیقات نیز آورده است که:

«اذ اکان معلول اخیر مطلقاً ای لایکون علتة البتة و علتة لذلك المعلول، لکن لابد لها من علة اخرى، تكون هذه العلة فی حکم الواسطة، سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فلا یصح وجودها مالم یعرض طرف غیر معلول البتة»<sup>(۳)</sup>.

با توجه به این بیانات بنظر می رسد که بوعلی در اینجا، اثبات واجب الوجود را مبتنی بر ابطال تسلسل نساخته است؛ بلکه با تأمل در «امکان» سلسله ممکنات - خواه متناهی یا غیر متناهی - به لازم آن، که وجود واجب است، پی برده است.

### نقاط قوت و ضعف برهان بوعلی

این برهان از چند جهت دارای نقاط قوت است نخست اینکه این برهان «سراغازی» برای خداشناسی

با روشی نو گردید چنانکه بوعلی در اشارات و تنبیهات آن را ابتکار خویش دانسته و به آن بالیده است:

«تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیته و برائته عن الصمات الی تأمل لغير نفس الوجود و لم یحتج الی اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً علیه لکن هذا الباب اوثق و اشرف»<sup>(۴)</sup>.

در واقع این برهان راهگشای اقامه برهان صدیقین و نقطه آغازی برای طرح کاملتر آن از ملاصدرا تا علامه طباطبائی بوده است.

دوم اینکه این برهان مبتنی بر فرض وجود ممکنات و مخلوقات نیست. یعنی چنان نیست که وجود مخلوق را لحاظ کنیم و از طریق آن بوجود خالق استدلال نماییم بلکه نحوه استدلال صرفاً مبتنی بر پذیرش «موجود» است که لازمه خروج از سفسطه است و سپس بحسب تحلیل عقلی، آن موجود، یا واجب، یا ممکن تلقی می شود و در صورت فرض وجوب آن، در نخستین گام بسوایب الوجود می رسد و در صورت فرض امکان آن با ابطال دور و تسلسل بسوایب دست می یابد. به این ترتیب هیچ موجودی واسطه اثبات حق تعالی واقع نگردیده است تا چه رسد که صفاتی از صفات موجودات مثل امکان و نظم و حرکت و حدوث مخلوقات، واسطه اثبات واقع گردد.

پس ویژگی دوم این برهان آن است که نه اصل وجود مخلوقات و نه صفات آنها واسطه در برهان نیست؛ بلکه فقط اصل موجود مفروض است؛ چنانکه بوعلی فرمود: «لا شک ان هنا موجوداً»<sup>(۵)</sup>.

سوم اینکه در مقدمات این برهان، هیچ مقدمه ای مأخوذ از علم طبیعی نیست بلکه برهان کاملاً مبتنی بر اموری بدیهی همچون پذیرش موجود و مقدماتی عقلی همچون تقسیم موجود بسوایب و ممکن و ابطال دور و تسلسل است و بنابراین برهانی صرفاً فلسفی است.

چهارم اینکه برخی از براهینی که برای اثبات خداوند اقامه می شود، محتاج این برهان می باشد زیرا با حد و سطهایی از قبیل حرکت و حدوث، محرک اول و محدث اثبات می شود که غیر جسم و جسمانی خواهند بود و سپس گفته می شود این محرک اول و یا محدث، یا

۱ - نجات، (الهیات)، مقاله دوم، فصل فی اثبات واجب الوجود، ص ۵۶۶ و نیز رک. مبده و معاد، ص ۲۲.  
۲ - اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۸ تا ۲۸.  
۳ - تعلیقات، ص ۳۹.  
۴ - اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۶۶.  
۵ - نجات، (الهیات)، مقاله دوم، فصل فی اثبات واجب الوجود، ص ۵۶۶.

● از آنجا که  
خداوند تبارک، واجب الوجود است و  
معلول علتی نیست،  
پس اقامه برهان لمی که در آن از علت  
به معلول پی برده شود  
در مورد خداوند  
ممکن نیست.

خود واجب بذاته است و یا ممکن. در صورت اول واجب بذاته ثابت می‌شود و در صورت دوم باید منتهی بواجب بذاته گردد.

در واقع این نوع دلایل ما را تا «وجود موجود مجرد» راهنمایی می‌کنند اما برای اثبات وجوب ذاتی آن نیازمند برهان سینائی می‌باشند.

اینک پس از ذکر نکات مثبت برهان بوعلی تأملی بر برخی از نقاط ضعف آن بعنوان کمال بحث لازم است.

نخست اینکه آنچه مقسم در تقسیم واجب و ممکن قرار گرفته، «موجود» است: «و کل موجود فاما واجب و اما ممکن»<sup>(۱)</sup> «فکل موجود اما واجب الوجود بذاته او ممکن الوجود بحسب ذاته»<sup>(۲)</sup> و نیز وجوب و امکان عارض بر موجود در مقایسه با «ذات موجود» می‌گردد:

«کل موجود اذا التفت الیه من حیث «ذاته» من غیر التفت الی غیره فاما ان یکون بحیث یجب له الوجود فی نفسه او لایکون»<sup>(۳)</sup>

بنابراین مراد از «ذات موجود»، «هستی و وجود آن» نخواهد بود؛ زیرا نسبت وجود به هستی آن، همواره ضروری است و حالت امکان نخواهد داشت. چرا که نسبت هر امری بخودش نسبت وجوبی است.

پس مراد از «ذات» امری وراء وجود است و آن چیزی جز «ماهیت» نمی‌تواند باشد و در این صورت فرض قسم «واجب» صحیح نخواهد بود؛ زیرا وجود برای هیچ ماهیتی ضروری نیست و ماهیت همواره متصف به «امکان» می‌باشد؛ و از همین روی است که ماهیت از خداوند تبارک و تعالی نفی می‌شود و ماهیت او همان «وجود و انیت» او تلقی می‌گردد.

اگر منظور از «ذات» وجود و هستی موجودات باشد در این صورت نسبت وجود به آنها وجوب - و نه امکان خواهد بود و تقسیم باید به این نحو باشد که موجود یا واجب لذاته است و یا واجب لغیره؛ و روشن است که این تقسیم مبتنی بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و متناسب با اندیشه صدرایی است و از مقصود بوعلی دور است.

بهر حال آنچه روشن است اینکه در مبنای «سینائی»، ماهیت لحاظ شده است در حالی که ماهیت امری اعتباری و بیرون از دایره تحقق؛ و لاجرم خارج از محل بحث است. دوم اینکه با حضور «ماهیت» در مبنای سینائی، امکان مورد نظر وی نیز امکان ماهوی خواهد بود که ملحق بماهیت می‌شود و وقتی ماهیت از حریم بحث خارج باشد، امکان لاحق آن نیز راهگشا نخواهد بود و از همین روی است که در اندیشه صدرایی، امکان ماهوی ملاک نیاز به علت نیست که امکان وجودی جایگزین آن می‌گردد.

سوم اینکه این برهان دارای مقدمات متعدد و گاه نسبتاً طولانی است درحالیکه برهان هر قدر مقدماتش کمتر و نیز واضحتر باشد از استحکام بیشتر برخوردار است.

چهارم اینکه این برهان از طریق ابطال نقیض بر مطلوب خود دلالت دارد. یعنی پس از پذیرفتن «واقعیت» و «تقسیم موجود به واجب و ممکن» گفته می‌شود که آن موجود یا واجب است و یا ممکن. اگر واجب است مطلوب ثابت می‌گردد و اگر ممکن باشد محتاج علت است؛ در این حال سه فرض متصور است: نخست تسلسل علل، دوم دور در علل و سوم انقطاع سلسله به واجب بالذات؛ و چون دو فرض اول - که خالی از وجود واجب است - باطل است؛ پس نقیض آن، که «وجود واجب» است ثابت می‌گردد.

این نوع برهان - که برهان خلف نامیده می‌شود - گرچه برای اثبات مقصود کافی است اما چون مطلوب مستقیماً ثابت نمی‌شود، عقل در پذیرش آن حالت اضطراب و اکراه دارد.

پنجم اینکه سیر برهان در اینجا بگونه‌ای است که در نهایت، ذات حق را تحت عناوینی همچون «واجب الوجود» و «مبدء اول» اثبات می‌کند و اشاره‌ای بحقیقت ذات الهی ندارد.

راز این امر این است که برهان از تقسیم موجود به واجب و ممکن آغاز می‌شود و امکان ماهوی در برهان راه می‌یابد؛ و در نتیجه، آنچه اثبات می‌شود، موجودی واجب بذاته است؛ بدون دلالت بر اینکه واجب بالذات، «حقیقت هستی» است.

گرچه وقتی وجود واجب بالذات اثبات شد آنگاه تبیین می‌شود که واجب بالذات، موجودی است که هستی عین حقیقت و ذات اوست. زیرا اگر واجب بالذات علاوه بر هستی واجد ماهیت باشد لاجرم ممکن و محتاج به علت خواهد بود؛ لذا گفته می‌شود ماهیت او انیت اوست. ششم اینکه بر مبنای طریقه سینائی، بحث درباره توحید و صفات حق تعالی متأخر از وجوب وجود است و بعبارت دیگر وجوب وجود واسطه در اثبات توحید و سایر صفات الهی است؛ در حالی که در براهینی که از طریق حقیقت هستی بسوجوب آن استدلال می‌شود، ثبوت وحدت و صفات کمال و تنزیه از صفات نقص نیز بواسطه تأمل در همان «حقیقت هستی» حاصل می‌شود؛ و لذا «حقیقت هستی» همانگونه که دال بر وجوب لذاته است دال بر وحدت و علم و قدرت و دیگر صفات کمالی لذاته هم، هست. □

۱ - همان.

۲ - اشارات و تنبیهات، ج ۳، نمط ۴، ص ۱۸.

۳ - همان.