برهان صدیقین

فهرست عناوین لگنهاوزن محمد

برهان صدیقین محمد لگنهاوسن ترجمة‌ منصور نصیری\* چکیده با آن‌که استدلال‌ وجودی آنسلم و دکارت همواره منشأ بحث و جدل در میان فیلسوفان و الهی‌دانان غرب بوده، به استدلال وجودی‌ای که نخست از سوی ابن‌سینا (370- 429 ه‍.ق) صورت‌بندی شد و پس از وی بسیاری از فیلسوفان مسلمان در طول قرن‌های متمادی تا عصر حاضر، تدوین‌های دوباره‌ای از آن ارائه کردند، توجه چندانی نشده است. در این مقاله، بر حسب ترتیب تاریخی، تقریرهای گوناگونی از آن را ارائه کرده، به برخی از مهم‌ترین مباحث فیلسوفان مسلمان معاصر دربارۀ این استدلال اشاره خواهیم کرد. سپس تأملاتی چند دربارۀ این استدلال و مباحث مطرح دربارۀ آن و نیز به‌صورت تطبیقی، نکاتی دربارۀ ماهیت فلسفۀ اسلامی معاصر و فلسفۀ دین غربی، مطرح خواهیم کرد. کلیدواژه‌ها برهان وجودی، برهان صدیقین، وجود، وجود مطلق، واجب بالذات. استدلال وجودی‌ای که فیلسوفان مسلمان شرح و بسط داده‌اند، پس از اظهاراتی که ابن‌سینا دربارۀ برهان خاص خودش در کتاب الاشارات و التنبیهات مطرح کرد، «برهان صدیقین» نام گرفت: اندیشه کن که چگونه بیانی که برای ثبوت و وحدانیت «موجود نخستین» و بری‌بودنش از ویژگی‌ها و صفات آوردیم، نیازی به در نظر‌گرفتن مخلوقات و افعال او ندارد؛ هرچند که اینها نیز دلیل و راهنمونی بر وجود او هستند، اما این روشِ ما مطمئن‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی هنگامی که وضعیت وجود را در نظر بگیریم، خود وجود بما هو وجود بر وجود نخستین گواهی خواهد داد و وجود نخستین نیز گواهی بر وجود چیزهای دیگری که در واجب‌بودن پس از او هستند گواهی می‌دهد؛ در کتاب الاهی، به چیزی نظیر همین مضمون اشاره شده که «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و‌فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق». این آیه، حکم برای عده‌ای است؛ سپس می‌فرماید: «أو لم‌یکف بربک انه علی کل شیء شهید». این آیه حکم برای صدیقین است که به وجودش گواهی می‌آورند، نه کسانی که با توسل به چیز دیگری برای وجودش گواهی می‌آورند.[1] برهانی که پیش از این اظهارات ارائه شده، همان برهانی است که معمولاً استدلال از راه امکان (برهان امکان) نامیده می‌شود و معمولاً ‌گونه‌ای از برهان جهان‌شناختی است. صرف‌نظر از این‌که امروزه این برهان را چگونه ارزیابی کنند، ارزیابی خود ابن‌سینا به نوبۀ خود درخور توجه است؛ چرا که آنچه که فیلسوفان مسلمان پس از وی را مجذوب خود کرد، این انگاره بود که وجود خدا را می‌توان مستقیماً با لحاظ وجود خودش اثبات کرد. در این میان، هم دلایل دینی و هم دلایل فلسفی، به‌طور مساوی سبب تحریک و تشدید این علاقه در فیلسوفان شد. این علاقه، حاکی از میل به آگاهی مستقیم نسبت به خدا از طریق پرداختن عقل به خود وجود است. البته، راه‌های دیگری هم برای شناخت خدا، از طریق آیات آفاقی و انفسی امکان‌پذیر است؛ اما از نظر صدیقین (مؤمنان بسیار مخلص)، خود خدا گواه وجود خودش است؛ یعنی خدا از طریق خودش و نه از طریق واسطه‌هایی نظیر شگفتی‌های عالَم کبیر یا عالَم صغیر، شناخته می‌شود. بدین قرار، در حالی‌که آنسلم و دکارت تلاش می‌کنند وجود خدا را از طریق تحلیل مفهوم خدا اثبات کنند، در برهان صدیقین تلاش می‌شود که با این پیش‌فرض که خدا، یگانه واجب‌الوجود است، از طریق تحلیل خود وجود به ‌وجود خدا رسیده شود. ابن‌سینا استدلال می‌کند که اگر وجودی از وجودات را در نظر بگیریم و فقط به وجودش توجه کنیم، در این‌صورت، این وجود یا واجب است یا غیر واجب. اگر واجب باشد،‌ همان خدا، یعنی واجب‌الوجود، خواهد بود. و اگر واجب نباشد، یا ممتنع‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اما نمی‌تواند ممتنع‌الوجود باشد؛ چرا که فرض ما این بود که آنچه دربارۀ آن بحث می‌کنیم وجود بالفعل است؛ در نتیجه باید ممکن‌الوجود باشد. بدین ترتیب، دربارۀ هر موجودی، اگر فقط وجود آن را در نظر بگیریم، یا واجب‌الوجود خواهد بود یا ممکن‌الوجود و شق سومی نخواهد بود. مقصود از ممکن‌الوجود، موجودی است که فی‌نفسه، نه وجود برایش ترجیح دارد و نه عدم؛ به نحوی که برای خارج شدن از این تعادل متافیزیکی و وارد شدن به عرصۀ وجود، به چیز دیگری نیاز دارد. از همین‌رو، وجود ممکن‌الوجود، وجود بالغیر (و به‌تعبیر فیلسوفان مدرسیِ لاتین زبانab alio ) است. موجود برتری که ممکن‌الوجود را به ‌وجود می‌آورد، خودش یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد، همان خدا، یعنی واجب‌الوجود، است. و اگر ممکن باشد، نیازمند مرجح خارجی خواهد بود. سلسله مرجح‌های بیرونی یا متناهی خواهد بود یا نامتناهی. اگر متناهی باشد، باید به خدا منتهی شود؛ چرا که آخرین عضو این سلسله به علت نیازمند نخواهد بود و آنچه که به علت نیازمند نباشد، طبق تعریف همان واجب‌الوجود است؛ اما اگر سلسلۀ مزبور نامتناهی باشد و هر عضوی از آن ممکن باشد، در این‌صورت خود سلسله مزبور نیز به‌عنوان یک کل، ممکن‌الوجود خواهد بود؛ چرا که وجود این سلسله، به‌عنوان یک کل، وابسته به ‌وجود اعضایش است و آنچه که وجودش وابسته باشد، ممکن خواهد بود. این واقعیت که سلسلۀ مزبور اعضای ممکن‌الوجود دارد، ممکن بودن خود سلسله، به‌عنوان یک کل را اثبات می‌کند؛ چرا که وابسته بودن کل به بخش‌های ممکن‌الوجود خود، مانع از واجب‌الوجود بودن کل می‌شود. ابن‌سینا با طرح این فرض که ممکن است کل سلسله اساساً نیازمند به علت نباشد و در نتیجه ضروری (نه ممکن) باشد،[2] می‌پرسد: «چنین چیزی چگونه امکان‌پذیر است، در حالی‌که کل تنها با آحاد خود ضرورت می‌یابد؟» بدین ترتیب، ابن‌سینا بر اساس وابسته بودن کل به اجزایش، ممکن بودن سلسله معلول‌های ممکنی را که ارتباط علّی با یک‌دیگر دارند، اثبات می‌کند،‌ حتی اگر این سلسله بی‌نهایت هم باشد. پیش از آن‌که به توضیح استدلال ابن‌سینا بپردازیم، باید دو نکته را متذکر شویم: نخست آن‌که در این برهان هیچ اثری از مغالطۀ ترکیب (fallacy of composition) به چشم نمی‌خورد. در این برهان استدلال نشده که از آن‌جا که سلسلۀ مورد نظر، از اجزای ممکن‌الوجود ترکیب شده است، خود سلسله هم باید ممکن‌الوجود باشد؛ بلکه امکان سلسله بر اساس تعریف امکان به‌عنوان وابستگی شیء به چیز دیگر و نیز مشاهدۀ وابسته بودنِ سلسله به اجزای خود، اثبات شده است. این نکته‌ای است که برخی از شارحان به آن توجه نکرده‌اند. برای مثال، هربرت دیویدسون، ادعا دارد که «ابن‌سینا هیچ دلیلی بر این امر ارائه نمی‌کند که چرا این نظر [که واجب‌الوجود از ممکن‌الوجودها تشکیل یافته] نامعقول است.»[3] اما بر خلاف این ادعا،‌ باید گفت که دست‌کم در کتاب الاشارات و التنبیهات، استدلالِ ابن‌سینا در این‌باره روشن است؛ وی می‌گوید: «هر مرکبی برای وجود داشتن، وابسته به اجزایش است و آنچه که در وجودش وابسته به چیز دیگری باشد - بنابر تعریف - ممکن خواهد بود نه واجب». دوم آن‌که این برهان، به هیچ استدلالی دربارۀ محال بودن تسلسل بی‌نهایت علل وابسته نیست؛ هرچند در عباراتی که در استدلال فوق نقل شد و نیز در سخنان ابن‌سینا دربارۀ برهان صدیقین، استدلال‌هایی هست مبنی بر این‌که تسلسل بی‌نهایت محال است و هر زنجیره‌ای باید به واجب‌الوجود ختم شود. اما ابن‌سینا استدلال جداگانه‌ای را نیز در اثبات این امر مطرح می‌کند که هر سلسله‌ای حتی سلسلۀ بی‌نهایت، فقط می‌تواند ممکن‌الوجود و وابسته به چیزی خارج از آن سلسله باشد. علت این سلسلۀ بی‌نهایت، به‌عنوان کل، باید یا ممکن باشد یا واجب، و اگر ممکن باشد دوباره از همان زنجیره‌ای شروع می‌کنیم که استدلال‌هایی که در ردّ زنجیرۀ بی‌نهایت مطرح شده آن را رد می‌کنند. در پایین‌ترین سطح، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا تمایل دارد که زنجیرۀ بی‌نهایت علت‌های فاعلی (efficient causes) را تجویز کند، اما هنگامی که مجموعه علت‌های این مجموعۀ پایه را در نظر می‌گیرد، تمایلی به تجویز سلسلۀ بی‌نهایت دیگری ندارد. آنچه که ابن‌سینا برای صرف‌نظر کردن از براهین مربوط به ردّ تسلسل بی‌نهایت نیاز دارد، برهانی نیست که در اشارات آمده و در آن وی یک موجود ممکن را نقطۀ آغاز برهان قرار داده، تسلسل علل آن را در نظر می‌گیرد، بلکه برهانی است که در آن همۀ موجودات ممکن را به‌عنوان یک کل در نظر می‌گیرد. این کل باید برای وجودش علتی داشته باشد. علت این کل نمی‌تواند یکی از اعضای خود آن باشد؛ چرا که اعضای آن هم ممکن‌الوجودند؛ بنابراین، علت این کل باید چیزی خارج از همۀ وجودهای ممکن باشد و این علت باید واجب‌الوجود باشد. در ادامه، خواهیم دید که سهروردی نیز دقیقاً همین برهان را علاوه بر چند برهان دیگر مطرح می‌کند. این تقریر از برهان صدیقین که در بالا و به نقل از اشارات مطرح شد، تفاوت آشکاری با شکل قبلی آن دارد که در فلسفۀ اسلامی مطرح می‌شود و بسیار نزدیک به آن و منسوب به فارابی (259/339) است.[4] فارابی، برخلاف سلف خود، کندی (185-260)، که سلسلۀ بی‌نهایت علل را به‌لحاظ زمانی رد می‌کرد، جاودانگی زمانی جهان را می‌پذیرد، ولی مدعی است که جهان به‌عنوان یک کل، ممکن‌الوجود و نیازمند به علت است و وجود زنجیره علّی بی‌نهایت برای جهان، به‌عنوان یک کل، محال است. در سیر از کندی تا فارابی و سپس تا ابن‌سینا، می‌توان دید که چگونه برهان جهان‌شناختی به برهان وجودشناختی بسط و تحول یافته است. این تحول بیشتر توسط اخلاف ابن‌سینا، بسط یافته است. استدلال کندی بر نیاز به علت نخستین زمانی، مبتنی است. فارابی این استدلال را رد می‌کند و خلقت را فیضان/صدور غیرزمانی تلقی می‌کند، نه یک حادثۀ زمانی خاص. فارابی نیز همانند ابن‌سینا، استدلال خود را بر تمایز میان واجب و ممکن مبتنی می‌کند که در آن ممکن، به‌عنوان آنچه که برای وجود‌یافتن نیازمند علتی خارج از خود است، تعریف می‌شود. ابن‌سینا استدلال فارابی را در موارد متعدد و به شیوه‌های گوناگون، تکرار می‌کند و در نهایت، در کتاب اشارات به این نکته می‌رسد که بررسی سرشتِ خود وجود برای اثبات وجود واجب‌الوجود کافی است؛ بی‌آن‌که نیازی به توسل به محال بودن تسلسل علل فاعلی باشد.[5] باز می‌گردیم به برهان صدیقین ابن‌سینا. دیدیم که چگونه ابن‌سینا اثبات می‌کند که مجموعه متشکل از معلول‌های ممکن، خودش نیز باید ممکن باشد. با توجه به تعریف امکان به‌عنوان وجود بالغیر، ملحد و نیز خداباور می‌توانند برهان مزبور را تا این نقطه، بپذیرند. هر حادثه‌ای در سلسله بی‌نهایت معلول‌ها، ممکن خواهد بود و می‌توان خود این سلسله به‌عنوان یک کل را هم، مادام که وجودش وابسته به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش باشد، ممکن‌الوجود دانست. کل، بدون اجزایش وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، وجود کل به‌عنوان کل هم ممکن خواهد بود؛ یعنی کل در وجودش وابسته به چیز دیگری غیر از خودش خواهد بود؛ چرا که جزء، چیزی غیر از کل است. گذر از این نقطه و رسیدن به نتیجۀ برهان، بحث‌انگیزترین بخش برهان ابن‌سیناست. ادامۀ برهان ابن‌سینا مستلزم این فرض است که از آن‌جا که این سلسله ممکن است (به این معنا که در وجود خود وابسته به عوامل دیگر، یعنی اجزای ممکن‌الوجود تشکیل‌دهندۀ سلسله، است) باید یک علت تامه برای وجودش داشته باشد. و مقصود از علت تامۀ یک چیز، علتی است که هم ضروری باشد و هم کافی. علت تامه، مجموعه همۀ اجزای تشکیل‌دهنده نیست؛ زیرا سلسله چیزی برتر و بالاتر از این مجموعه نیست و نمی‌توان چیزی را علت خودش دانست. این نکته نیز روشن است که هیچ جزء حقیقی از سلسله علّی را نمی‌توان علت تامه کل دانست؛ زیرا هیچ جزء حقیقی تقدم وجودی بر جزء دیگر ندارد که در پرتو آن بتوان آن را به‌عنوان علت کل برگزید. تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند این است که علت تامۀ سلسله را در خارج از آن در نظر بگیریم و این از نظر ابن‌سینا، همان خدای «باقی» است. شاید برخی به این نتیجه‌گیری (یعنی این‌که از نیاز هر سلسله علّی ممکن‌الوجود به علت تامه، نتیجه بگیریم که باید این علتِ تامّه همان خدا باشد) اعتراض کنند؛ چرا که همیشه می‌توان فرض گرفت که علت خارجی سلسله مورد نظر، یک علت ممکن‌الوجود دیگری باشد. با این اعتراض، در واقع‌، به همان بحث دربارۀ محال‌بودن تسلسل و زنجیرۀ بی‌نهایت و یا به استدلالی باز می‌گردد که در بالا و برای اثبات نیاز مجموع وجودهای ممکن‌الوجود به علت، ذکر کردیم (استدلالی که بعدها از سوی سهروردی صورت‌بندی شد). اما با کنار گذاشتن این استنتاج، حتی اگر ابن‌سینا بتواند با موفقیت مرحلۀ ماقبل آخر استدلال خود را اثبات کند، به دستاورد مهمی دست خواهد یافت؛ یعنی اثبات نیازمندی همۀ سلسله‌ها، حتی سلسله بی‌نهایتی از معلول‌ها به یک علت متعالی. به نظر می‌رسد که ابن‌سینا استدلال می‌کند که ممکن‌الوجود نیازمند به علت مرجِّحه[6] است و گرنه در همان حالتِ میان وجود و عدم وجود یافتن، باقی خواهد ماند. خود سلسله معلول‌های بی‌نهایت، واجب‌الوجود نیست؛ چرا که وابسته به اجزای ممکن‌الوجود خودش است. از آن‌جا که این سلسله واجب‌الوجود نیست، ممکن‌الوجود و نیازمند علت مرجحه است و این علت مرجحه را نمی‌توان همه یا برخی از اجزای آن دانست. کسانی که براهین جهان‌شناختی را رد می‌کنند، غالباً این کار خود را بر انکار همان «اصل دلیل کافی»[7] که برهان موردنظر به آن متوسل می‌شود مبتنی می‌کنند.[8] مخالفان ابن‌سینا نیز می‌توانند همین شیوۀ ردّ و انکار را در پیش بگیرند. آنها نیز می‌توانند به‌آسانی انکار کنند که ممکن‌الوجود به علت مرجّحه نیاز دارد. سلسلۀ معلول‌ها، به‌دلیل وابستگی به شرایط یا علل ضروری (نظیر اجزا و اعضای آن سلسله)، ممکن خواهند بود، اما با در نظر داشتن این شرایط ضروری، هیچ چیزی کفۀ ترازو را به نفع وجود داشتن، سنگین‌تر نمی‌کند و وجود یافتن آن سلسله امری اتفاقی خواهد بود. البته، اشکالی که در بالا بر دیدگاه ابن‌سینا وارد شد، اشکالی نیست که انتظار داشته باشیم ابن‌سینا برای آن پاسخی داشته باشد. از نظر وی،‌ این فرض نامعقول و بی‌معناست که چیزی بتواند بدون هیچ‌گونه علت مرجّحه پا به عرصۀ وجود بگذارد. با پیروی از پیشنهاد ریچارد گیل، حداقل چیزی که می‌توان در دفاع از استدلال ابن‌سینا گفت این است که این استدلال نشان می‌دهد که اگر بناست سلسلۀ علّی‌ای که تشکیل‌دهندۀ جهان است، اساساً تبیینی برای وجود جهان داشته باشد، این تبیین باید به ‌وجود چیزی متوسل شود که برتر و فراتر از خود سلسله و اجزایش است. بنابراین، آنچه که در مورد برهان صدیقین باقی می‌ماند این استدلال است که تأمل در خود سرشت وجود برای اثبات این امر کافی است که باید موجود متعالی فرض شود و گرنه باید پذیرفت که ممکن‌الوجود، بی‌آن‌که تبیینی برای وجودش باشد، وجود یافته است. در تاریخ فلسفۀ اسلامی، صورت‌بندی مهم دیگر از برهان صدیقین را در حکمة الاشراق سهروردی (549-587) می‌یابیم. اهمیت تقریر سهروردی به‌خاطر دو نکته است: نخست آن‌که این تقریر بیان‌گر اندیشه‌های عرفانی‌ای است که بعدها در مکتب ابن‌عربی تدوین یافته‌اند؛ دوم آن‌که ملاصدارا (979-1050) مدعی است که تقریری که از برهان صدیقین ارائه کرده به تقریر اشراقیون، یعنی تقریر سهروردی و پیروان او، نزدیک است.[9] سهروردی، در کنار اصطلاحات فلسفۀ ابن‌سینا، از اصطلاحات خاص خودش نیز بهره می‌گیرد و بعدها ملاصدرا نیز همین کار را می‌کند. برای مثال،‌ سهروردی واجب‌الوجود را با «نور الانوار» یکی می‌داند و به ممکن‌الوجود با عنوان «فقیر» و به واجب‌الوجود با عنوان «غنی» اشاره می‌کند. نور مجرد، وقتی که در ماهیتش نیازمند باشد، نیازمندیش به جوهر تاریک و مرده نخواهد بود؛ چرا که چنین جوهری شایستگی ایجاد چیزی شریف‌تر و تام‌تر از خودش را در هیچ بعدی ندارد؛ کی چیز تاریک می‌تواند نور تولید کند؟ پس اگر نور مجرد در تحققش نیازمند باشد، به نوری نیازمند خواهد بود که قائم است. از سوی دیگر، این نورهای قائم که بر یکدیگر مترتب شده‌اند، تا بی‌نهایت و بدون توقف نیستند؛ چرا که پیش‌تر برهانی آوردیم که وجود نهایت در سلسله‌های مترتب بر یکدیگر را که گردهم آمده‌اند، ضروری می‌دانست. پس باید این نورهای قائم و عارضها و برزخها و هیئات آنها به نوری منتهی شوند که ورای آن نوری نباشد و این همان «نور الانوار»، «نور احاطه‌کننده همه نورها»، «نور قیوم»، «نور مقدس»، «نور اعظم و اعلی»، «نور قهار» و همان غنی مطلق است؛ چرا که ورای آن چیز دیگری نیست.[10] سهروردی در ادامه اثبات می‌کند که نورالانوار وحید و بی‌همتاست و سپس چند تقریر دیگر نیز از برهان خود بر اثبات وجود نورالانوار مطرح می‌کند. در عین آن‌که این استدلال به محال بودن زنجیره بی‌نهایت (تسلسل) وابسته است، برخی از تقریرهای بعدی وی، مستقل از این فرض است. و نیز راه دیگر چنین است: شیء هیچگاه مقتضیِ عدم خودش نیست و گرنه اصلاً تحقق نمی‌یافت. و نور الانوار وحدانی و در ذاتش خالی از هر گونه قید و شرطی است و هرچه غیر اوست تابع اویند. و چون شرط و مضادی ندارد، ابطال‌کننده‌ای نخواهد داشت؛ بنابر این، قیومِ همیشگی است. و هیچ هیئتی، اعم از هیئت نوری یا ظلمانی، بر نورالانوار ملحق نمی‌شود و هیچ صفتی، به هیچ روی، برایش ممکن نخواهد بود.[11] عبارات فوق در مهم‌ترین اثر سهروردی، حکمة الاشراق، به چشم می‌خورد و دربردارندۀ چند عنصر است که برای شرح و بسط بعدی برهان صدیقین مهم‌اند. در نگاه نخست، اولین برهان، کاملاً غیراصیل به نظر می‌رسد؛ چرا که با فرض این‌که نور نمادی برای وجود باشد، مدعی است که اگر وجود ممکن باشد، نیازمند یک وجودی است که تأثیر علّی بر آن داشته باشد. بنابراین، ممکن است برخی بخواهند این برهان را تکرار همان برهان علت نخستین بر اساس تمثیل نور دانسته، از آن صرف‌نظر کنند. اما باید گفت، تصویرپردازی نور صرفاً در ویژگیِ تزیینی آن نیست، بلکه بیان‌گر اموری بیش از آن است: اولاً، بیان‌گر آن است که خود وجود مراتب شدت و ضعف را داراست و وجود ضعیف‌تر وابسته به ‌وجود قوی‌تر است. این آموزه در فلسفۀ ملاصدرا با نام ماهیت تشکیکی وجود (تشکیک‌الوجود) مشهور شده است؛ ثانیاً، نقطه آغاز تقریر سهروردی از این برهان، خود وجود (نور غیرمادی) است. اگر خود وجود ممکن باشد، در این‌صورت، با توجه به محال بودن تسلسل، باید یک وجود نخستینی نیز در کار باشد. این امر بیان‌گر آن است که توجه به خود وجود، بدون لحاظ چیز دیگر، برای اثبات وجوب آن کافی است؛ به‌گونه‌ای که فراتر از آن چیزی است که ملاصدرا بیان می‌کند؛ زیرا در حالی‌که ملاصدرا بیان خود را با این خواسته آغاز می‌کند که یک موجود (هر موجودی که باشد) را در نظر بگیریم، و سپس می‌گوید که وجود آن یا باید واجب باشد یا ممکن، نقطۀ آغاز برهان سهروردی خود وجود (البته در هیئت نور) است و در ادامه استدلال می‌کند که این نور نیازمند فرض نورالانوار، به‌عنوان مؤید/مؤثر نخستین (First support) و شدیدترین وجود است. سهروردی در عبارت دومی که نقل کردیم، مدعی است که نورالانوار باید موجود باشد؛ زیرا نورالانوار مقید به شرایطی نیست که نبود آنها مانع از تحقق وجودش شود. این نوع براهین، بعدها اهمیت بسیار زیادی در عرفان نظری مکتب ابن‌عربی پیدا می‌کند. بنابر آموزۀ وحدت وجود، که در طی دو قرن بعد از ابن‌عربی شرح و بسط یافت، خدا با وجود مطلق یکی تلقی می‌شود و به‌عنوان وجود فی‌نفسه، و غیر محدود، تعریف می‌شود. از همین‌رو، ابن‌ترکه (متوفی 850) استدلال می‌کند که «وجودِ فی‌نفسه» (الحقیقة‌الوجود) نمی‌تواند عدم را بپذیرد و گرنه تناقض پیش می‌آید و از همین‌رو، باید واجب‌الوجود باشد. عبدالرحمن جامی (817-898) استدلال می‌کند که وجود باید موجود باشد؛ زیرا اگر وجودی نباشد، هیچ‌چیز دیگری وجود نخواهد داشت و علاوه بر این، استدلال می‌کند که وجود (وجود محض) باید خدا (واجب‌الوجود) باشد؛ زیرا خود وجود باید بالذات موجود باشد نه بالغیر وگرنه به تسلسل بی‌نهایت خواهد انجامید.[12] همانند آنچه که در برهان دوم سهروردی دیده می‌شود، نقطۀ تمرکز عارفانی همچون ابن‌ترکه و جامی، آشکارا خود وجود است. کانون محوری این اندیشۀ سهروردی که نورالانوار غیرمحدود (مطلق) است، این ادعای برخی از اهل تصوف همچون ابن‌ترکه، قونوی، عبدالرزاق و قیصری است که وجود مطلق فی‌نفسه، همان واجب‌الوجود است. از نظر آنها، وجود مطلق به وجود فی‌نفسه و وجودی که با هیچ چیزی محدود نشده، تعریف می‌شود. بدین ترتیب، در دیدگاه سهروردی سه نکته و عنصر مشاهده می‌شود که بعدها در برهان‌های عارفان به چشم می‌خورند: نخست تمرکز بر وجود محض بالذات؛ دوم، این مفهوم که وجود محض باید واجب باشد؛ زیرا محدود به چیزی نیست، و نکتۀ سوم، نکته‌ای است که بار دیگر، کاربست تمثیل نور سهروردی را مطرح می‌کند و آن این‌که توانایی انوار برای ادغام شدن جهت تشکیل یک نور واحد، شدیداً حاکی از این آموزه است که همۀ وجودها یکی هستند؛ همچنین از امکان تفاوت‌گذاری بر اساس تفاوت در شدّت حکایت دارد. در حالی‌که انگارۀ نخست، مورد تأکید پیروان ابن‌عربی است، دومین انگاره یکی از پایه‌های فلسفۀ صدرالمتألهین گشت. بعدها می‌بینیم که این تفاوت در تأکید، مورد مشاجره میان عرفا و حکمای اسلام شد. غالباً گفته می‌شود که صدرالمتألهین عناصری از فلسفۀ مشاء ابن‌سینا، فلسفۀ اشراق سهروردی و عرفان نظری را با هم ترکیب کرده است.[13] تفسیر ملاصدرا از برهان صدیقین، الگویی از این ترکیب سه‌بخشی است. این برهان در آثار مختلف، به تقریرهای نسبتاً متفاوتی مطرح شده که چهار تقریر از آنها را در زیر بررسی خواهیم کرد؛ اما پیش از آن مناسب است نکاتی دربارۀ ارزیابی خود ملاصدرا از براهین ابن‌سینا و سهروردی ذکر کنیم. ملاصدرا، دربارۀ برهان ابن‌سینا این اشکال را مطرح می‌کند که برهان وی از نکاتی دربارۀ مفهوم وجود شروع می‌شود نه از خود وجود. این سخن عجیب است؛ چرا که ابن‌سینا مدعی است که برهان وی بر خود وجود مبتنی است و اساساً به همین دلیل است که وی آن را «برهان صدیقین» نام نهاده است. به‌ظاهر ملاصدرا احساس می‌کند که برهان ابن‌سینا صرفاً به این نتیجه می‌رسد که بر اساس تحلیل نیاز ممکن به علت، باید چیزی باشد که واجب‌الوجود است؛ بدون آن‌که خود واجب‌الوجود را مطرح کند. ملاصدرا، بر خلاف ابن‌سینا، تقریر خود از برهان صدیقین را اثبات‌کنندۀ این امر می‌داند که واقعیت محوری و مطلقِ وجود، همان واجب‌الوجود است. واجب‌الوجود موجودی نیست که وجودش صرفاً بر اساس تحلیل ماهیت امکان استنتاج شده باشد، بلکه باید آن را بر اساس لحاظ خود وجود کشف کرد؛ یعنی واقعیت یا حقیقت وجود، یک چیز است و هرچند که از نظر ملاصدرا دارای مراتب و درجاتی است، اما وجود محض همان واجب‌الوجود است. ملاهادی سبزواری (1212-1292ه‍ .)، در شرح خود بر اسفار می‌گوید ملاصدرا از خود وجود سخن می‌گوید، حال آن‌که ابن‌سینا در بحث از وجودهای خاص و برای استدلال بر وجود واجب‌الوجود، مفهوم وجود را به‌کار می‌گیرد. سبزواری می‌نویسد که به این معنا شاید بتوان گفت که ابن‌سینا از مفهوم وجود سخن می‌گوید. این سخن به این معنا نیست که ابن‌سینا دربارۀ مفهوم بما هو مفهوم بحث می‌کند، بلکه به این معناست که وی برای رسیدن به نتیجۀ مورد نظر خود از تحلیل مفهوم استفاده می‌کند. همچنین صدرالمتألهین بیان سهروردی دربارۀ این برهان را که از امکان استفاده کرده، بررسی و رد می‌کند؛ بیانی که خلاصۀ آن در عبارات زیر آمده است: علت جمله ممکنات چیزی ممکن نباشد؛ زیرا که او نیز از این جمله باشد، پس باید که چیزی باشد نه ممکن و چون ممتنع نشاید، پس باید علت و مرجح وجود جمله ممکنات، واجب‌الوجود باشد.[14] اشکالی که ملاصدرا بر استدلال سهروردی مطرح می‌کند این است که کل (و به‌تعبیر سهروردی، جمله) که در عبارات بالا ذکر شده وجود واقعی برای خود ندارد، بلکه هویتی ذهنی و مصطلح/قراردادی دارد و به این معنا مستلزم هیچ علتی نیست. دانشجویان فلسفۀ دین در عصر حاضر استدلال‌های هیوم و پل ادواردز را به یاد دارند؛ آنها استدلال می‌کنند که اگر وجود هر یک از افراد یک مجموعه را بتوان تبیین کرد، دیگر نیازی به تبیین دیگری برای وجود خود کل نیست،[15] بلکه یکی از تفاوت‌های عمده بحث‌های مختلف دربارۀ برهان‌های جهان‌شناختی در غرب و برهان امکان و وجوب که متفکران مسلمان مطرح می‌کنند، این است که برهان‌های غربیان بر مسئلۀ معرفت‌شناختیِ نیاز به تبیین متمرکز شده است و اصل «دلیل کافی» را بیان‌گر آن می‌دانند که هر چیزی باید تبیینی داشته باشد، در حالی‌که دغدغۀ فیلسوفان مسلمان، تحلیل وابستگی وجودی و نیاز وجودشناختی به علت وجودبخش (causa essendi) است که واجب‌الوجود است و برای وجود بخشیدن به یک چیز کافی است. تمرکز بر وجود، بما هو وجود، در اسفار و در عباراتی که ملاصدرا برهان صدیقین را مطرح می‌کند، روشن است: تقریر این برهان این است که، همچنان که گذشت، وجود، حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که افرادش ذاتاً تفاوتی با یکدیگر ندارند و تفاوتشان صرفاً در کمال و نقص و شدت و ضعف و یا امور زائد دیگری است؛ همچنان که در افراد ماهیت نوعی نیز چنین امری صادق است. غایت و نهایت کمال آنها این است که تمام‌تر از آن وجود نداشته باشد؛ و این همان وجودی است که متعلق به غیرش نیست و وجودی تام‌تر از آن قابل تصور نیست؛ چرا که هر ناقصی متعلق به غیرش و نیازمند به تمام شدن است و پیش‌تر روشن شد که تمام پیش از نقص و فعل پیش از قوه و وجود پیش از عدم است و نیز روشن شد که تمامِ یک چیز، عبارت است از خود شیء و آنچه که اضافه بر آن است. پس وجود یا بی‌نیاز از غیرش است یا نیازمند به غیر. شق اول همان واجب الوجود است که صرف الوجود است و تام‌تر از او وجود ندارد و آمیخته با عدم و نقص نیست. شق دوم، همه چیزهای غیر اوست که همان افعال و آثارش باشند. و غیر او جز به او قوامی ندارند؛ چرا که پیش‌تر گفتیم که حقیقت وجود نقصانی ندارد و نقصان به خاطر معلول بودن بر او ملحق می‌شود؛ و دلیل این امر هم این است که ممکن نیست که معلول در رتبه وجودی با علتش برابر باشد. پس اگر وجود مجعولِ قاهری که موجد و محصل اوست نباشد، هیچ قصور و کمبودی در آن قابل تصور نخواهد بود؛ چرا که همچنان که دانستی، حقیقت وجود بسیط است و حد و تعینی جز محض فعلیت و حصول ندارد، و گرنه دارای ترکیب یا ماهیتی غیر از موجودیت خواهد بود. همچنین پیش‌تر گفتیم که در صورتی که وجود معلول باشد، ذاتاً مجعول به جعل بسیط خواهد بود و ذاتش بذاته نیازمند به جاعلی خواهد بود و جوهر و ذاتش متعلق به آن جاعل خواهد بود؛ پس ثابت و روشن شد که وجود یا دارای حقیقت تام و هویتی واجب است و یا دارای ذاتی که نیازمند به چنین وجودی بوده، جوهرش متعلق به آن است. و بنا به هر دو قسم، ثابت و روشن می‌شود که وجود واجب الوجود دارای هویتی است که بی‌نیاز از غیرش است و این همان چیزی است که در صدد اثباتش بودیم. و بدان که این نتیجه، در نهایت استواری و قوت است و مأخذ آن نزدیک به مأخذ روش اشراقیین است که مبتنی بر قاعده نور است.[16] در بند نخست از این عبارت، اشاراتی به آنچه که گاه «دو بال» حکمت متعالیه، به‌عنوان فلسفه ملاصدرا، خوانده می‌شود به چشم می‌خورد؛ یعنی دو اصل «تشکیک‌ وجود» و «اصالت وجود». بر اساس اصل نخست، همچنان که تمثیل نور سهروردی هم بیان‌گر آن است، وجود زنجیره‌ای می‌شود که از اوج کمال، فعلیت و استقلال، تا به پست‌ترین انواع وجودات امتداد می‌یابد. بر اساس اصالت وجود، ویژگی‌های ماهوی شیء (که ماهیت و چیستی شیء بر اساس آن تعریف می‌شود) صرفاً مرزهایی تلقی می‌شوند که وجود در آنها محصور شده است. اغلب اوقات، استعاره‌های مبتنی بر صورت و ماده (hylomorphic metaphors) را برای توضیح این اصل به‌کار گرفته می‌شوند؛ برای مثال، گفته می‌شود که وجود همچون کاغذ و ماهیت همانند اشکالی است که در کاغذ شکل می‌گیرد، یا آن‌که وجود همانند اقیانوس است که ممکن است شکل موج را به خود بگیرد، که شکل این موج مربوط به بعد ماهوی یا ماهیت است. سرانجام آن‌که همۀ وجودهای فردی به دو قسم وابسته و مستقل، یا ممکن و واجب تقسیم می‌شوند. همچنین در بند نخست، اشاراتی به اندیشه‌هایی است که در پیوند با دیدگاه‌های پیروان ابن‌عربی است که به وحدت فردی وجود معتقداند. ملاصدرا نیز مدعی است که وجود «واقعیت واحد، صرف و عینی» است و «در ذات افراد آن هیچ تفاوتی نیست». وی نیز، همانند اهل تصوف، بر این واقعیت تأکید دارد که واجب‌الوجود غیرمرکب و خالص است، اما در حالی‌که بسیاری از عرفا نیز واجب‌الوجود را با کل وجودِ مطلق، یک‌سان می‌دانند (یا چنین تفسیری از آنها می‌شود)، ملاصدرا واجب‌الوجود را با نقطۀ اوج سلسلۀ وجودی یک‌سان می‌داند. ملاصدرا به این نقطۀ اوج، با عنوان «حقیقة الوجود» اشاره می‌کند. هر چیزی که وجود دارد یا خود این وجود خالص و یا چیزی است که وابسته به آن است و در هر دو صورت، حقیقت وجود باید وجود داشته باشد و مستقل از همۀ وجودهای دیگر باشد. از این‌رو، حقیقت وجود همان واجب‌الوجود، یعنی خداست. آنچه که در این‌جا شاهد آنیم، بیش از آن‌که برهان باشد، یک بصیرت است؛ یعنی در این‌جا کل فلسفۀ وجود بر ما عرضه شده که پذیرش آن، از جمله آموزه‌های مربوط به نقطۀ اوج علّی هستی و اصالت وجود، مستلزم پذیرش وجود واجب‌الوجود نخست است. ممکن است انسان بپذیرد که نقطۀ اوجی هست که دامنۀ گسترش آن تا بی‌نهایت است، اما در این‌صورت، این کار به‌معنای انکار وجود محض که لازمۀ اصالت وجود بود، خواهد بود. در واقع، هنگامی که آموزۀ اصالت وجود به‌طور کامل درک شود، می‌توان پی برد که این اصل مستقیماً مستلزم آن است که وجود اساسی محض همان واجب‌الوجود است. بر اساس آموزۀ اصالت وجود، خود واقعیت منطبق بر همان وجود است و ویژگی‌هایی که به واقعیت نسبت داده می‌شود، (مثل این‌که می‌گوییم «این، انسان است»)، تنها بیان‌گر محدوده‌ها و حدودی است که وجود در قالب آنها خود را متجلی می‌سازد. صفات خاص، نظیر قرمز بودن یا انسان بودن، چارچوب‌های ذهنی‌ای به‌حساب می‌آیند که «ماهیت» نامیده می‌شوند، که وجود ممکن است در آن خود را به نمایش بگذارد. خود واقعیت، همان وجود است نه ماهیت. تحقق ماهیت در یک چیز مشخص، همواره وابسته به ‌وجود است. از سوی دیگر، وجود وابسته به هیچ چیزی نیست؛ زیرا اساساً غیر از وجود چیزی نیست که وجود بر آن متکی باشد و طبق تعریف آنچه که وابسته به چیزی نباشد، واجب‌الوجود است. تقریر دیگر صدرالمتألهین از برهان صدیقین، در تفسیر وی از یکی از آیات قرآن مطرح شده است. وی در تفسیر آیۀ 18 سورۀ آل‌عمران؛ (شهد الله أنّه لا اله الا هو) می‌نویسد: بدان که بزرگ‌ترین براهین و استوارترین روش‌ها و نورانی‌ترین و شریف‌ترین و محکم‌ترین روش‌ها آن است که بر ذات خدا با ذات خدا استدلال شود؛ چرا که آشکارترین اشیاء، همان طبیعت وجود مطلق بما هو مطلق است و این همان حقیقت واجب تعالی است و چیزی غیر از «حق اول» خود حقیقت وجود نیست؛ زیرا غیر او یا ماهیتی از ماهیات است یا وجودی از وجودات ناقص و آمیختهبه نقص یا قصور یا عدم. پس هیچ چیزی از اینها،‌ به ذاته مصداق معنای وجود نیست. و واجب الوجود همان صرف الجودی است که تام‌تر از او وجود ندارد. او نه حدی دارد و نه نهایتی. و برخلاف چیزهای دیگر، به چیز دیگری غیر از وجود اعم از عموم یا خصوص یا صفتی جز وجود، آمیخته نیست. پس می‌گوییم: اگر حقیقت وجود موجود نباشد، هیچ شیئی موجود نخواهد شد؛ زیرا غیر حقیقت وجود یا ماهیتی از ماهیات است که در این صورت روشن است که ماهیات به لحاظ ذات موجود نیستند؛ و یا وجود ناقصِ غیرتام است که در این صورت به ناچار ترکیب و تخصیص به مرتبه مشخص و حد خاصی از مطلق وجود، لازمه آن است؛ از این رو، ضرورتاً نیازمند است به سببی که وجودش با آن تمام شود و به محددی که آن را به حد خاصی محدود کرده، از قوه به فعل و از امکان به وجوب درآورد؛ زیرا هر چیزی که حقیقتش حقیقت وجود نیست، ماهیتش مقتضی وجودی نیست و هویتش مقتضی حد خاصی از وجود نیست؛ از این رو، نیازمند به قاهری است که بر او غلبه داشته، محدد او باشد و مرتبه معینی از وجود را افاده کند. این مقتضی، باید در وجود مقدم بر همه وجودها باشد و بسیط را بر مرکب و واحد را بر کثیر و تام را بر ناقص و غنی را بر فقیر و فیاض را بر فیض‌بر مقدم سازد. پس حقیقت حق اول، برهان بر ذات خودش و نیز برهان بر همه چیزهای دیگر است: چنانکه فرمود: «أوَ لم ‌یکف بربک أنه علی کل شیء شهید». این روش اثبات خدا،‌روش صدیقین است که برای رسیدن به خدا، به خود خدا تمسک می‌جویند و از طریق خودش برای اثبات خودش استدلال می‌کنند و وجود خدا را گواه وجود سایر اشیاء قرار می‌دهند؛ نه آن که غیر خدا را گواه وجود خدا بدانند، آن گونه که در روش سالکان دیگری غیر از صدیقین رایج است.[17] در این‌جا نیز به عناصری برمی‌خوریم که از فیلسوفان مشاء مسلمان و از عرفا گرفته شده است. عبارت فوق با تصدیق این ادعای عرفانی آغاز می‌شود که خداوند واقعیت واحد و یگانه است که با وجود مطلق یکی است: «چیزی وجود ندارد جز حق اول که حقیقت خود وجود است.» برای اثبات این‌که وجود مطلق باید همان خدا، ‌یعنی واجب‌الوجود باشد، استدلال کرده‌اند که هیچ گزینۀ دیگری، خواه ماهیت یا وجودِ آلوده به نقص و نیز عجز و عدم، مستقل نیست. بنابراین، اگر خدایی وجود داشته باشد، باید وجود مطلق باشد و اگر بتوان نشان داد که حقیقت وجود خودش وجود دارد و دارای مصداق و تحقق است، وجود خدا اثبات خواهد شد. گام بعدی مربوط به عرفاست. ادعا شده که اگر واجب‌الوجود(حقیقت وجود) وجود نداشته باشد، اساساً هیچ چیزی وجود نخواهد داشت. اما ملاصدرا به این‌جا که می‌رسد، راه خود را از راه صوفی‌ها جدا می‌کند و با در پیش‌گرفتن نوعی استدلال مشّائی‌تر ادعا می‌کند که همة وجودهای دیگر نیازمند حقیقت وجود، به‌عنوان علت خود هستند. نمی‌توان وجود را به ماهیت فی‌نفسه منتسب کرد؛ زیرا آنچه که حقیقت آن، «حقیقة ‌الوجود» نباشد، نه ماهیتش مقتضی وجود خواهد بود و نه هویتش مقتضی حدّ خاصی از وجود؛ و در نتیجه، نیازمند وجود قاهر و برتری خواهد بود که مرتبۀ خاصی از وجود را به او ببخشد. اگر گفته شود که وجود محض وجود ندارد و فقط وجودهای ناقص و مرکب تحقق دارند، پاسخ ملاصدرا این است که این وجودها در دو جهت به ‌وجود محض وابسته هستند: نخست آن‌که وجود ناقص نیازمند یک علت است؛ چرا که هیچ وجود ناقصی فی‌نفسه نمی‌تواند تحقق‌بخش وجود خودش باشد؛ و دوم آن‌که برای آن‌که وجود ناقص به مرحلة فعلیت محدود برسد، نیازمند به یک علت است؛ زیرا وجود ناقص نمی‌تواند مرتبة خاص وجودی خود را تعیین کند، بلکه باید تحت اشراف مرتبۀ وجودی بالاتر از خود باشد. همچنان که در اسفار آمده، ما شاهد آنیم که ملاصدرا به آموزة وحدت وجود ارجاع می‌دهد، اما آن را بر اساس اصول اصلی حکمت متعالیه خود، یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود، تفسیر می‌کند. ملاصدرا، بسان ابن‌سینا، واجب و ممکن را بر اساس وابستگی علّی تعریف می‌کند و بدین ترتیب، ‌نشان می‌دهد که علت نهایی همان حقیقت وجود است. ملاصدرا در پایان کتاب المشاعر نیز بحثی دربارۀ برهان صدیقین دارد.[18] وی در این بحث،‌ نخست می‌پذیرد که راه‌های زیادی به‌سوی خدا وجود دارد، اما می‌گوید قوی‌ترین و عالی‌ترین راه، راهی است که در آن خود خدا به‌تنهایی حد وسطِ استدلال باشد و این راه مستقیم همان راه پیامبران و صدیقین است. وی این بحث را با ذکر آیاتی از قرآن، از جمله آیاتی که در بحث از برهان صدیقین ابن‌سینا ذکر شدند، آغاز می‌کند. کسانی که راه صدیقین را در پیش می‌گیرند، نخست واقعیت یا «حقیقة‌الوجود» را در نظر می‌گیرند و در‌می‌یابند که «حقیقة‌الوجود» اصل و ریشة هر چیزی است و این همان واجب‌الوجود است. ضمیمه شدن امکان، نیاز و احتیاج به اصل وجود، به‌دلیل حقیقت آن نیست، بلکه به‌دلیل نقائص و احتیاجاتی بیرون از این حقیقت اصیل است. فهم این امر به درک وحدت صفات الاهی و سپس از طریق صفات الاهی به درک حالات خدا و معلول‌های آن می‌انجامد. در گام بعد، تصدیق شده که خورشیدِ حقیقت، از عرفان متجلی می‌شود و بدین وسیله معلوم می‌شود که وجود همان حقیقت صرف، یعنی بدون اموری مانند جنس، تفاوت، تعریف، توصیف یا برهان است. بازگشت اختلاف مصادیق خاص واقعیت، به اختلاف و تفاوت آنها در مرتبۀ کمالی، تقدم علّی و استقلال است. وجود محض با شدّت بی‌نهایت وجود، یعنی کمال غایی، یکی است. همۀ وجودات دیگر دارای مراتب مختلفی از وجود ناقص هستند. در این تقریر این امر رد شده است که نقص در وجود، لازمة خود وجود باشد؛ چرا که نقص عبارت است از امری عدمی که بی‌بهره‌ از شأن وجودی است. به‌تعبیر دقیق‌تر، محدودیت و نقص عبارت است از پیامد جانبی خلقت؛ چرا که معلول ضرورتاً پست‌تر از علت خود است. در الحکمة العرشیة نیز شاهد بیان دیگری از برهان صدیقین از سوی ملاصدرا هستیم.[19]این بیان با تعریفی از حقیقة‌الوجود آغاز می‌شود. وی حقیقة‌الوجود را به‌عنوان وجودی تعریف می‌کند که بدون کلیت، یا خاص بودن، محدودیت، ماهیت، نقص یا نیاز است. این وجود محض، همان خدا، یعنی واجب‌الوجود، است. وی استدلال می‌کند که اگر حقیقة‌الوجود وجود نداشته باشد، هیچ چیز دیگری وجود نخواهد داشت. و این، وجود حقیقة‌الوجود را اثبات می‌کند. وی برای اثبات این‌که حقیقة‌الوجود، دارای وجود ضروری است، استدلال می‌کند که همۀ وجودات ناقص وابسته به وجود هستند، در حالی‌که وجود محض به چیزی غیر از خودش وابسته نیست. ناقص، موجودی است که از آمیزه یا ترکیبی از وجود با ماهیت یا جزئیت ناشی شده است. آنچه که مرکب است، متأخر از عناصر خود و وابسته به آنهاست. عنصر ماهیت در واقع، نیاز یا محدودیت موجودی است که فاقد واقعیت مستقلی از خود می‌باشد؛ بنابراین، وجود ناقص کاملاً وابسته به ‌وجود کامل است. وجود مرکب، وابسته به حقیقة‌الوجود است و خود این حقیقة‌الوجود نیازی به هیچ چیز دیگر ندارد. وی پس از این بیان، استدلال دیگری را مطرح می‌کند که شبیه استدلال عرفایی نظیر ابن‌ترکه و جامی است و نتیجة آن این است که لازمة حمل صادق، آن است که وجود، مسلّم انگاشته شود: زیرا... ثبوت هر مفهومی برای یک چیز و حمل آن مفهوم بر آن چیز، ‌خواه این مفهوم ماهیت باشد یا صفت ثبوتی یا سلبی دیگری، فرعِ وجود خود آن چیز است؛ و این سخن در مورد خود آن چیز هم مطرح می‌شود و در نتیجه یا به تسلسل منجر می‌شود یا به وجود محضی می‌رسد که به هیچ چیز دیگری آمیخته نیست.[20] الاهیات فلسفی‌ای که در این‌جا نمودار می‌شود، از آن نوع دیدگاه همه‌خداانگارانه‌ای که جهان یا طبیعت را با خدا یکی می‌داند، فاصلة بسیار دارد. این الاهیات در واقع، تلاشی است برای ایجاد تعادلی میان حلول افراطی و تعالی افراطی و در عین‌حال، حفظ هر دوی آنها. گرایش همه‌خداانگارانه، تعالی را فدای حلول می‌کند، و مکاتب الاهیاتی سنتی عکس این کار را می‌کنند. اما در دیدگاه ملاصدرا، حلول الاهی از طریق یکسان دانستن الوهیت با وجود حفظ می‌شود، و در عین‌حال، تعالی خدا با تأکید بر این امر حفظ می‌شود که آنچه مقصود نظر است، جهان ناقص نیست؛‌ بلکه وجود مطلقاً محض است. دیدگاه ترکیب که ملاصدرا کشف می‌کند، الهام‌بخش تفسیرها و شرح‌های زیادی در موضوعات فلسفۀ او بوده و هست. پی‌نوشت‌ها نظریات محتوا؛ معناشناسی \* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی nasirimansour4@gmail.com .[1] الاشارات و التنبیهات، تحقیق: سلیمان دنیا، (بیروت: دارالمعارف، 1957ـ 1968) ج 3، ص54 ـ 55. [2]. در یک نسخه، به‌جای «نه ممکن»، عبارت «نه معلول» آمده است. [3]. Herbert A. Davidson, “Avicenna’s Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being” in Islamic Philosophical Theology, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979), p. 178. (همچنین دیویدسون متذکر می‌شود که هیوم، در بخش 9 از کتاب Dialogues Concerning Natural Religion پیشنهاد کرده است که شاید بتوان جهان فیزیکی را واجب‌الوجود دانست. به گمان دیویدسون، ابن‌سینا ـ بر اساس باور برهانش به این‌که واجب‌الوجود نمی‌تواند مرکب باشد ـ این پیشنهاد را مردود می‌داند.) .[4] شرح رسالة زنون الکبیر الیونانی (حیدر آباد: دائرة المعارف العثمانیة 1349/1030ـ31). نک: Ian Richard Netton, Allah Transcendent (London: Routledge, 1989), p. 124. و نیز نک: عبدالرحمن بدوی «عیون المسائل» در: الموسوعة الفلسفیة (بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، 1984) بخش 2، ص102 که در آن از فارابی به‌عنوان نخستین کسی که واجب را از ممکن و واجب بالغیر را از واجب بالذات تفکیک کرده یاد شده است. فارابی جایز می‌داند که موجود ممکن، قدیم یا حادث باشد، اما احتمال سلسلۀ بی‌نهایت علل و معلول‌ها را رد می‌کند و معتقد است که آخرین علت باید واجب فی‌نفسه (واجب بالذات) باشد. .[5] نتون مدعی است که بر این سخن دلیل کافی هست که بگوییم همۀ براهین ابن‌سینا وجوه مختلفی از استدلال جهان‌شناختی است و این که «زیر بنای همۀ آنها این عقیده ابن‌سیناست که تسلسل بی‌نهایت مجموعه محدود، محال است.» (Netton, Allah Transcendent, p. 174)، اما به‌نظر می‌رسد که این سخن نوعی مبالغه‌گویی باشد؛ چرا که برهان صدیقین بر انکار مطلق هرگونه زنجیرۀ بی‌نهایت مبتنی نیست و تفاوت زیادی است میان برهان برای اثبات محرک نخستین و برهان صدیقین؛ به‌گونه‌ای که این نتیجه‌گیری مناسب‌تر است که بگوییم که هر برهانی به‌عنوان نتیجه‌ای از تأمل در برهان قبلی شرح و بسط یافته است. (به عدم تناسب عبارت نتون هم توجه کنید: «تسلسل بی‌نهایت مجموعه محدود»). دیویدسون نیز مدعی است که برهان ابن‌سینا مستلزم محال بودن تسلسل بی‌نهایت علل است (p. 180)؛ هرچند که خود وی نشان می‌دهد که این برهان چگونه، به‌نحوی مستقیم و بدون کمک گرفتن از این فرض، پیش می‌رود و نیز چگونه ممکن است محال بودن تسلسل را «به‌عنوان نوعی نتیجۀ فرعی» پایه‌ریزی کرد. (p. 179) [6]. sufficient cause. (علت کافی علتی است که باعث ترجیح وجود برای ممکن‌الوجود شود و آن را از حالت مساوی بودن نسبت به وجود و عدم خارج کند.) [7]. the principle of sufficient reason. [8]. در مورد رد اصل «دلیل کافی» نک: J. L. Mackie, The Miracle of Theism (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 84-87; & Richard M. Gale, On the Nature and Existence of God (New York: Cambridge University Press, 1993) Ch. 7. [9]. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیه، ج 6، ص16. .[10] شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کربن، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، جلد 2، ص121. [11] همان، ص122ـ123. [12]. see Nicholas Heer, “Al-Jami’s Treatise on Existence” in Islamic Philosophical Theology, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of NewYork Press, 1979), pp. 223-256. [13]. see for example, Seyyed Hossein Nasr, Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy (Tehran: 1978) and Fazlur Rahman, The Philosophy of Mulla Sadra (Albany: SUNY, 1975). .[14] «پرتونامه» در شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق: سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفۀ ایران، ج 3، ص33. [15]. See the discussion in Richard M. Gale, On the Nature and Existence of God (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 252 ff. [16] صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة، قم، مصطفوی، 1386، ج 6، ص14ـ16. .[17] همو، اسرار الآیات، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص25ـ26. [18] . پرویز مروج، کتاب المشاعر را با عنوان زیر ترجمه کرده است: The Metaphysics of Mulla Sadra (NewYork: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992). [19] . صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة العرشیة، تصحیح: فاتن محمدخلیل اللبون فوادکار، بیروت، مؤسسة التاریخ العربی، 1420. این کتاب با مشخصات زیر به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ شده است: The Wisdom of the Throne, James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981). [20] . همان ص11ـ12.