

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید
بهشتی، پاییز ۹۰

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

نظر علامه طباطبائی در باب تمایز وجود و ماهیت و نقش آن در تقریر برهان صدیقین

دکتر رضا اکبریان*
زهرا سادات ربیعی هاشمی**

چکیده

در فلسفه و عرفان نظری متأثر از دیدگاه‌های مختلف، در باب رابطه وجود و ماهیت تقریرات متفاوتی از برهان صدیقین ارائه شده است. بر این اساس ابن‌سینا با مبنا قرار دادن تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و شیخ اشراق با انکار این تمایز و بر اساس نظریه انوار و ملاصدرا بر مبنای تقدم وجود بر ماهیت و وحدت تشکیکی به اثبات وجود حق تبارک و تعالی می‌پردازند، اما هیچ یک از این براهین نتوانسته‌اند وجود حق تعالی را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات برسانند. علامه طباطبائی با اتخاذ مبنای جدیدی در باب رابطه وجود و ماهیت با استفاده از اصل واقعیت (=وجود) کوتاه‌ترین راه را برای اثبات خدا پیموده

ir @modares.ac.akbarian

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس

** کارشناس ارشد فلسفه دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۶ تاریخ پذیرش: ۹۰/۷/۱۰

است. اتکای برهان علامه بر مبنای فوق ثمرات گرانبهایی چون اثبات واجب به عنوان اولین مسئله فلسفی و .. را به بار آورده است. واژگان کلیدی: اثبات وجود خدا، تمایز وجود و ماهیت، برهان صدیقین، علامه طباطبائی، اصالت واقعیت (=وجود).

مقدمه

فلاسفه بر مبنای دیدگاهی که در بحث رابطه وجود و ماهیت اتخاذ کرده‌اند تصورات مختلفی از واجب‌الوجود و برهان‌های متفاوتی برای اثبات آن ارائه کرده‌اند. امتیازهای دیدگاه علامه طباطبائی در این مسئله هنگامی روشن خواهد شد که ما نگاهی به پیشینه این بحث و تأثیر آن در براهین ارائه شده توسط فلاسفه بزرگ اسلامی داشته باشیم. لذا این بحث را با بررسی دیدگاه‌های ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا پی‌می‌گیریم تا در نهایت ابتکار علامه و دیدگاه خاص ایشان را بیان کنیم.

تمایز وجود و ماهیت، اصل اساسی فلسفه ابن‌سیناست. رد پای بحث تمایز وجود و ماهیت را در آثار ارسطو (ارسطو، متافیزیک، ص ۹۲، الف، ۳۵-۳۴ و همان، ۹۲، ب، ص ۱۸-۴) می‌توان پی گرفت، اما این تمایز در فلسفه ارسطو از حیطة منطقی فراتر نرفت و نخستین کسی که این تمایز را وارد حیطة مابعدالطبیعه کرد فارابی بود (فارابی، ص ۴۷). مقصود فارابی و به تبع او ابن‌سینا دقیقاً تمایز خارجی وجود و ماهیت بود، اما نه به این معنا که دو حیثیت وجود و ماهیت در خارج از یکدیگر قابل تفکیک هستند، بلکه به این معنا که هر شیء ممکن «در خارج» دارای دو حیثیت متمایز مابعدالطبیعی است که از یکی ماهیت و از دیگری وجود انتزاع می‌شود (اکبریان، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، ص ۸۳). وجود شیء عرضی است که باید از منبع دیگری یعنی معطی وجود افاضه (عارض) شود. عروض وجود غیر از عروض سفیدی بر جسم است چرا که وجود عرضی است که نیاز به موضوع از پیش موجود ندارد بلکه وجود آن در یک موضوع همان وجود آن موضوع است. بنابراین عروض وجود عروض تحلیلی است نه خارجی (ابن‌سینا، شرح الاشارات و التنبیها، ص ۵۰).

این معنا از تمایز وجود و ماهیت که برای جلوگیری از اشتباه با تمایز منطقی آن را «تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت» می‌نامیم، در فلسفه فارابی و ابن‌سینا مبنای تقسیم موجود به واجب و ممکن گردید. بدین صورت که ماهیت نسبت به وجود از سه حال خارج نیست یا ذاتش مقتضی وجود است که همان واجب‌الوجود است یا مقتضی عدم که ممتنع-الوجود است یا مقتضی هیچ یک نیست نه وجود و نه عدم که در این صورت ممکن

است (همان، ص ۲۶-۲۷). بنابراین تقسیم، ممکن الوجود موجودی است مرکب از وجود و ماهیت که چون ذات آن مقتضی وجود نیست و وجود آن امر عرضی است نیاز به علتی دارد تا به آن افاضه وجود کند و واجب الوجود موجودی است که ماهیتش عین وجودش است و به عبارت دیگر ذاتش مقتضی وجود است و عین وجود و فعل محض وجود است و نیاز به علت ندارد (همو، الرسائل، ص ۲۴۳ و الشفاء، الهیات، ص ۳۸-۳۷).

با توجه به این مقدمات ابن سینا برهان خود را بر اثبات واجب الوجود چنین بیان می‌کند: هر موجودی یا واجب بالذات است یا ممکن بالذات. ممکن در وجودش نیازمند غیر است. آن غیر یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد فهوالمطلوب و اگر ممکن باشد نیازمند علت است و اگر علت آن هم ممکن باشد به دور یا تسلسل می‌انجامد و با بطلان این دو واجب بالذاتی که علت وجود ممکن است ثابت می‌شود (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۳۸-۲۶ و همو، النجاء، ص ۵۶۶). ابن سینا مدعی است در این برهان نیازی به تأمل در غیر وجود نیست و این همان روش صدیقین است که به واجب الوجود استشهاد می‌کنند نه بر او (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۷۹).

شیخ اشراق در نظریه تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت با مشائین مخالفت می‌کند (سهروردی، حکمة الاشراق، ص ۶۵-۶۴). وی معتقد است تمایز منطقی وجود و ماهیت سبب نمی‌شود که در خارج از ذهن برای وجود مصداقی عینی به عنوان حیثیتی متمایز از ماهیت قائل شویم. از نظر شیخ آنچه در خارج واقعیت دارد اشیای متکثری هستند که می‌توان از آنها به اعیان و ماهیات متحصله تعبیر کرد. ماهیت و وجود دو حیثیت متمایز خارجی نیستند، تا یکی اصیل باشد و دیگری اعتباری و مراد از ماهیات متکثری که در اعیان تحقق دارند و منشأ آثار هستند، ماهیت به شرط وجود است که به آن ذات یا حقیقت نیز می‌گوید «ان الحقیقه انما تقال علی الشیء بشرط الوجود» (همو، المشارع و المطارحات، ص ۳۶۱).

با کنار گذاشتن دستگاه مفهومی وجود و ماهیت، سهروردی مفاهیم نور و ظهور را که حاصل شهودات وی است مبنای مابعدالطبیعه خود قرار می‌دهد و مقوله‌بندی جدیدی بر اساس تقسیم نور و ظلمت ارائه می‌کند که نتیجه آن چهار مقوله نور جوهری، نور عارض، جوهر غاسق و هیئت‌های ظلمانی است. سه مقوله از این مقولات در وجود خود محتاج نور مجرد هستند (همو، حکمة الاشراق، ص ۱۰۸-۱۰۷). با انکار تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت دیگر تمایز واجب از ممکن به وجود محض بودن و عدم ترکیب از وجود و ماهیت

نمی باشد. از نظر شیخ اشراق ذات شیء عین نور است. رابطه میان علت و معلول رابطه میان دو ذات است: نور شدید و نور ضعیف که نور ضعیف اضافه اشراقیه نور قوی است. سهروردی رابطه میان انوار را با بحث تشکیک تبیین می کند. در این بحث قائل به تشکیک در ماهیت است. از آنجا که ماهیت و ذات اشیا را نور می داند تشکیک را در انوار نیز جاری می داند. البته مراد سهروردی از تشکیک این نیست که نور حقیقت واحد ذو مراتب است، بلکه از نظر شیخ اشراق، انوار، ماهیات متکثری هستند که همگی در اینکه ذاتشان نور است یکسان هستند و تفاوتشان در شدت و ضعف است (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹). با این تفسیر از عالم هم خدا نور است (نورالانوار) و هم ما سوی (انوار مجرده و انوار عارض) و تمایز نور الانوار از سایر انوار آن است که آن نور غنی است که فوق آن نوری وجود ندارد و سایر انوار، نورهای ضعیفی هستند که وجودشان از اوست. شیخ اشراق پس از اینکه نیاز همه مقولهها (نورعارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی) به نور جوهری مجرد را ثابت کرد (همان، ص ۱۱۹)، برهان خود را برای اثبات نورالانوار چنین بیان می کند: نور مجرد یا غنی است یا فقیر. اگر فقیر باشد نیازمند غیر است. آن غیر یا جوهر غاسق است یا نور مجرد دیگر. جوهر غاسق نمی تواند علت نور مجرد که اتم و اشرف از آن است باشد. نور مجرد دیگری نیز نمی تواند علت باشد چون درباره علت آن نور مجرد سؤال می شود و به تسلسل می انجامد. با ابطال تسلسل همه اجسام، هیئتها و انوار به نوری منتهی می شوند که بالاتر از آن نوری نیست و آن غنی مطلق است (همان، ص ۱۲۱). همان طور که در این برهان واضح است سهروردی با اتکا بر مفاهیم فقیر و غنی برای اثبات نورالانوار، مفاهیم واجب و ممکن را کنار می گذارد و به همین ترتیب مفهوم امکان فقری یا همان فقر نوری را جایگزین امکان ذاتی به عنوان ملاک نیاز به علت می کند. با این تفسیر خود ذات شیء عین فقر است؛ نه اینکه شیئی مرکب از ذات و وجود باشد و از لحاظ وجودش نیازمند غنی باشد.

برهان صدیقین در دیدگاه ملاصدرا

صدرالمتألهین برخلاف شیخ اشراق تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را می پذیرد؛ اما نقطه افتراق او از ابن سینا اینجاست که از این تمایز به تقدم وجود بر ماهیت منتقل می شود و این اندیشه را که با عنوان « اصالت وجود » از آن یاد می کند مبنای حکمت متعالیه قرار می دهد. وی اگرچه برهان ابن سینا را معتبر و تام دانسته و مکرر به آن استناد کرده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶ و ۲۷؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۵، همو،

شرح الهدایة الاثیریة، ص ۳۲۹) اما آن را برهان صدیقین نمی‌داند(همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶-۲۷). به این جهت که معتقد است ابن‌سینا در برهان خود بر مفهوم موجود تأکید کرده است نه حقیقت وجود (همان، ص ۲۶-۲۷). درحالی‌که ملاصدرا حقیقت وجود را محور برهان خود برای اثبات خدا قرار می‌دهد. محور قرار دادن حقیقت وجود تصویری از واجب الوجود برای ملاصدرا ایجاد می‌کند که متفاوت از تصور ابن‌سیناست. بر این مبنا واجب‌الوجود وجودی است عین هستی مطلق و محض ثبوت که از نظر شدت وجودی نامتناهی است و وجود حقیقی فقط از آن اوست و همه موجودات نمود و ظهور او هستند. برهان صدیقین ملاصدرا در صدد اثبات چنین وجودی است. بر مبنای اصالت وجود ماهیات صرفاً معانی عقلی هستند که عقل از وجودات خاص درک می‌کند(صدرالمتالهین، مشاعر، ص ۳۵ و همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۵۸). «ماهیت عکس وجود است که در مدارک عقلی و حسی ظاهر می‌شود...»(همان، ج ۱، ص ۱۹۸) و نسبت به وجود که اصیل است ماهیت تابع آن است اما نه مانند تبعیت یک موجود از موجود دیگر بلکه همانند تبعیت سایه برای شخص و شبیح بدون تأثیر و تأثر بین آنها(همو، الشواهد الربوبیه، ص ۷).

بنا بر مبنای اصالت وجود تمایز میان وجود و ماهیت و بر اساس آن تقسیم موجود به واجب (در وجود صرف) و ممکن (موجود مرکب از ماهیت و وجود)، برای تفسیر نظام هستی کارایی نخواهد داشت. در نظام هستی‌شناسی صدرایی تمایز میان وجودات به مراتب آنها و به شدت و ضعف آنها خواهد بود و از اینجا اصل دیگر فلسفه ملاصدرا که وحدت تشکیکی وجود است آشکار می‌شود. ملاصدرا برهان سهروردی در اثبات نورالانوار را از جهت اتکا بر مبنای تشکیک در ماهیت نقد می‌کند، گرچه به دلیل محوریت حقیقت نور و بحث تشکیک آن را به برهان خود قریب‌المأخذ دانسته است (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶-۱۷).

نقد وی از این جهت است که ماهیات قابلیت پذیرش شدت و ضعف ندارند(همان، ج ۶، ص ۲۱)، اما وجود از سنخ ماهیت نیست. وجود حقیقتی واحد، بسیط و ذاتاً دارای مراتبی است که اختلاف بین این مراتب به کمال و نقص و شدت و ضعف است(همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵؛ ۴۲۷ به بعد). با توجه به اختلاف وجودی مراتب در شدت و ضعف، ملاک نیازمندی معلول به علت نیز امری وابسته به وجود خواهد بود، زیرا امکان ماهوی به معنای لاقتضائیت نسبت به وجود و عدم تنها شأن ماهیت است و در مورد وجودات امکانی این معنا مصداق نخواهد داشت، بلکه امکان در باره وجودات به معنای نیاز و فقری است که در

ذات آنها نسبت به علت نهفته است. پس وجودات امکانی ذاتاً به واجب مرتبند و عین ربط به واجبند و ملاصدرا به این دو معنای امکان که گاهی وصف ماهیت و گاهی وصف وجود است، اشاره کرده و امکان وجودات را این گونه توضیح داده است:

... امکان وجودات یعنی به ذاتشان مرتبط و متعلق و به حقیقتشان روابط و تعلقات به غیر باشند. حقائق وجودات حقائق تعلقی و ذواتشان لمعانی است. ... (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۶، همو، مجموعه الرسائل التسعه، ص ۱۸۸، همو، التعليقات على الالهيات من الشفاء، ص ۱۴۴).

بنابراین، در حکمت متعالیه وجودات امکانی در قیاس با واجب موجودات «رابطی» (وجود فی نفسه لغیره) نیستند، آن گونه که حکمای مشاء معتقدند بلکه «رابطنده». بدین معنا که نسبت و ربط به واجب در متن واقعیت موجودات امکانی نهفته و با ذات آنها یگانه است. با توجه به این مقدمات، ملاصدرا برهان خود در اثبات واجب‌الوجود را چنین تقریر می‌کند: «ان الوجود کما مر حقیقه عینیة واحده بسیطه». او در اولین گام چون به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت قائل است، مصداق مفهوم موجود را همان حقیقت وجود دانسته و برهان خود را بر اساس تأمل در حقیقت وجود آغاز می‌کند نه مفهوم موجود. حقیقت وجود واحد است و وحدت آن تشکیکی است، بدین معنا که تنها از طریق کمال و نقص و شدت و ضعف تکثر می‌پذیرد. تعدد و کثرت در مراتب، مجالی و مظاهر حقیقت وجود است. کامل‌ترین مرتبه قابل فرض در حقیقت وجود مرتبه‌ای است که کامل‌تر از آن قابل فرض نباشد و آن وجودی است که در هیچ امری به غیر خود وابسته نیست، چرا که اگر وجودی تام‌تر از آن را بتوان فرض کرد آنچه غایت کمال فرض شده ناقص خواهد بود و این خلاف فرض است. در آخر چنین نتیجه می‌گیرد که وجود یا مستغنی از غیر است یا ذاتاً نیازمند به غیر. آن موجود نخست واجب‌الوجود و صرف‌الوجود است و آن دیگری ماسوای حق که عین ربط به اوست. بنابر هریک از این دو قسم ثابت می‌شود که وجود مستقل و بی نیاز از غیر خود است. اگر وجود قسم اول ثابت شود که همان مطلوب است و اگر وجود قسم دوم ثابت شود به دلیل استلزام آن نسبت به وجود واجب باز هم مطلوب ثابت است.

نحوه استلزام بین وجود کامل و ناقص در فلسفه ملاصدرا نه از طریق امتناع دور و تسلسل بلکه از طریق تقدم کامل بر ناقص و بحث امکان فقری تبیین می‌شود. بر این اساس ملاصدرا برهان را چنین ادامه می‌دهد که حقیقت وجود بماهی هی مقتضی نقص نیست. معلول به جهت عین‌الربط بودن از نظر درجه و فضیلت هستی نسبت به علت

ناقص تر است. بنابراین اگر وجودی معلول نباشد نقصی ندارد. حقیقت وجود مجعول و معلول نیست. معلولیت و مجعولیت ناشی از محدود بودن است و همه این صفات از سنخ اعدام و نیستی‌هاست. در حالی که حقیقت وجود بسیط است و حدی ندارد و همچنین حقیقت وجود نقطه مقابل عدم است و در نتیجه آنچه از شئون عدم است از حقیقت وجود بیرون است. تنزلات حقیقت هستی باعث مجعول بودن و معلول بودن و ربط بودن این مراتب نازله است و این تنزل به معنای آمیختگی وجود با غیر وجود نیست.

از سویی معلول ذاتش مجعول به جعل بسیط است و ذاتش جز فقر و تعلق به واجب نیست نه اینکه «ذات ثبت له الافتقار» باشد بنابراین وجود یا واجب است بدین معنا که غنی بالذات است و هیچ نقصی در آن نیست یا متعلق به واجب است یعنی عین فقر و عین ربط به آن غنی بالذات است به گونه ای که اگر آن موجود کامل نباشد این موجودات ناقص نیز نخواهند بود (همو، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۶ - ۱۴ و با استفاده از جوادى آملی، شرح حکمت متعالیه، ص ۱۳۱ - ۱۲۰ و عبودیت، ج ۲، ص ۱۹۷ - ۱۹۲).

ملاصدرا این طریق را اسد و اشرف طرق دانسته به این دلیل که سالک این طریق برای شناخت ذات باری تعالی و صفات و افعالش جز خود ذات به چیزی احتیاج ندارد (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۶-۲۵). بر همین اساس معتقد است در این برهان راه عین هدف است چرا که حد وسط آن همان ذات واجب تعالی است و این طریق «صدیقین» است (همان، ص ۱۳).

علامه طباطبائی این بیان ملاصدرا را که در این برهان از خود ذات به ذات و صفاتش می‌رسیم و به عبارتی «راه عین هدف است» را چنین تفسیر کرده‌اند که مراد از آن لمی بودن برهان نیست، زیرا اگر لمی بودن برهان صدیقین به معنای علیت ذات باشد نسبت به خودش یا نسبت به صفاتش که عین ذاتند، صحیح نیست، زیرا هرگز ذات علت خود ذات یا صفات عین ذات نخواهد بود. از نظر ایشان این برهان همانند سایر براهین فلسفی انی است که در آن از یک لازم به لازم دیگر پی برده‌ایم. ایشان در دسته‌بندی براهین انی به دلیل (حد وسط معلول نسبت بین حد اکبر و حد اصغر است) و ان مطلق (حد وسط و حد اکبر هر دو معلول امر دیگر هستند) هیچ یک را مفید یفین ندانسته‌اند (طباطبائی، رسائل سبعة، ص ۳۸-۳۷).

در مورد برهان لم نیز با وجودی که آن را مفید یقین می‌دانند، معتقدند در فلسفه الهی به کار نمی‌رود، زیرا موضوع (فلسفه) - موجود بما هو موجود - اعم اشیا است و هیچ چیز خارج از آن نیست که معلول آن باشد؛ پس علتی ندارد (همو، نهاییه الحکمه، ص ۶) و اما

قسم دیگری از براهین انی هستند که مفید یقینند و در فلسفه به کار می‌روند و برهان از طریق ملازمات عامه است. ایشان در مورد برهان صدیقین ملاصدرا نیز معتقدند که از یکی از لوازم وجود که عبارت از حقیقتی است مشکک و دارای مراتب تام صرف و ناقص به لازم دیگر که واجب الوجود بودن مرتبه تام صرف است، پی می‌بریم (صدرالمطالعهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۳، حاشیه ط). بدین ترتیب علامه مقصود ملاصدرا از اینکه این برهان را شبیه به لم دانسته است (همان، ص ۲۹) به برهان انی تفسیر کرده است که از یکی از لوازم وجود به لازم دیگر آن می‌رسیم.

با توجه به آنچه گفته شد برهان ملاصدرا به جهت ابتدا بر مسئله اصالت وجود نسبت به برهان ابن سینا از امتیازاتی برخوردار است که به اجمال می‌توان چنین بیان کرد:

۱. محور قراردادن حقیقت وجود به جای مفهوم موجود و تقسیم حقیقت وجود به قائم بالذات و ذاتاً متعلق به غیر بنابر اصالت وجود به جای تقسیم موجود به واجب و ممکن؛

۲. جایگزین کردن امکان فقری به جای امکان ماهوی بنابر اصالت وجود؛

۳. عدم نیاز به ابطال دور و تسلسل در اثبات استلزام بین واجب و ممکنات؛

۴. اثبات توحید علاوه بر اثبات وجود واجب بالذات (همان، ص ۲۴).

برهان ملاصدرا نسبت به برهان شیخ اشراق گرچه نقاط اشتراکی دارند همچون اتکا بر حقیقت وجود یا حقیقت نور و تشکیک، اما تفاوت‌هایی نیز دارند که سبب امتیاز برهان ملاصدرا می‌شود:

۱. عدم فراگیری نور در فلسفه اشراق نسبت به اجسام و اعراض به‌خلاف وجود (همان، ص ۱۷، حاشیه س)؛

۲. تشکیک در وجود به جای تشکیک در ماهیت؛

۳. عدم نیاز برهان ملاصدرا به ابطال دور و تسلسل به‌خلاف برهان شیخ اشراق.

با وجود تمام امتیازات برهان ملاصدرا مهم‌ترین عاملی که علامه طباطبائی را برانگیخت تا برهان دیگری در اثبات وجود حق ارائه دهد این مسئله است که برهان ملاصدرا قادر نیست ادعای وحدت شخصی وجود را که نقطه نهایی حرکت ملاصدراست، به اثبات برساند. چرا که ثمره هر برهان مقید به حدودی است که در مقدمات آن اخذ شده است. بر مبنای تشکیک که از مقدمات برهان ملاصدراست، وجود یک حقیقت ذات مراتب است که مرتبه اعلی آن واجب و دیگر مراتبش ممکن می‌باشد و از ارکان تشکیک کثرت حقیقی وجود است. به این معنا که هم واجب حقیقتاً موجود است و هم ممکنات، با این

تفاوت که واجب وجود «بشرط لا» از اغیاری است که موجودند و ممکنات وجود «به شرط شی» و اگر چیزی اعلی‌المراتب شد، به‌ناچار ردیف برمی‌دارد و در مقابل دیگر چیزها قرار می‌گیرد و این خلاف ادعای وحدت شخصی وجود است که وجود حق همان وجود لابه-شرط مقسمی است و اسناد وجود به ماسوی اسناد مجازی است. آنچه برهان ملاصدرا بر مبنای تشکیک اثبات می‌کند تنها تعیینی از تعینات آن وجود است (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۴۵ - ۷۴۲).

علامه طباطبائی متوجه این نکته بود و در برخی از حواشی خود در اسفار به این مطلب اشاره کرده‌اند. من جمله در ذیل عبارت: «فالاول علی کماله الاتم الذی لاحدله و لا یتصور ما هو اتم منه و لا تعدد یتصور فی لا تناهیه» (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۴). دو تعبیر «لاحدله» و «لا تناهیه» را سلب تحصیلی دانسته‌اند، زیرا مراد از این تعبیر عدم محدودیت به حدی است، اما ظاهر عبارت ملاصدرا نشان می‌دهد که این تعبیر را به صورت ایجاب عدولی به کار برده (بدین معنی که اول تعالی گویی محدود به حد «لا حدی» و «لا تناهیه» است و این امر بر اساس تشکیک وجود امری کاملاً طبیعی و واضح است) (همان، حاشیه ط).

بنابراین، برهان ملاصدرا به دلیل ابتناء بر چند مسئله فلسفی همچون اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری نتوانست وجود واجب را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات رساند. این در حالی است که در آیات و ادعیه معرفت به واجب تعالی مقدم بر هر معرفت دیگری شناخته شده است. چنانچه حضرت سیدالشهداء (ع) در دعای عرفه می‌فرمایند:

چگونه ممکن است چیزی که در وجود خویش، محتاج توست، دلیلی بر تو باشد؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که تو آن را نداشته باشی و آن غیر موجب ظهور تو گردد؟! کی غایب بوده‌ای تا محتاج دلیل باشی و کی دور بوده‌ای تا آثار کسی را به تو رساند؟ و یا آیه شریفه «اولم یکف بر بک انه علی کل شیء شهید (فصلت/ ۵۳).

برهان علامه طباطبائی در اثبات خدا

نارسایی‌های برهان ملاصدرا، علامه طباطبائی را برانگیخت تا برهانی نو برای اثبات خدا ابداع کند. مهم‌ترین ویژگی برهان علامه این است که بدون اتکا بر مبدأ تصدیقی نظری، با نظر

به ضرورت ازلی هستی مطلق، واجب تعالی را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات می-رساند.

مبادی تصویری برهان علامه طباطبائی

مبادی تصویری به کار رفته در این برهان نیز از مفاهیم عامه بدیهی هستند و تعاریفشان لفظی است و عبارت‌اند از: مفهوم ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی و مفهوم واقعیت. بحث از مواد ثلاث (ضرورت، امکان و امتناع) در فلسفه، بحث از تحقق و نحوه وجود موجودات است. همان‌طور که گفته شد این مفاهیم از معانی اولی و بدیهی است که هر نوع تعریف حقیقی برای این مفاهیم خالی از دور صریح یا مضمحل نیست؛ پس تعاریفی که در مورد آنها ذکر می‌شود تنها تعاریف لفظی در حد تنبیه است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۳).

تأثیر دیدگاه‌های مختلف در باب رابطه وجود و ماهیت را در این بحث نیز می‌توان مشاهده کرد. بنابر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تصور می‌شده است که رابطه میان ماهیت و وجود از سه حال خارج نیست: یا ماهیت مقتضی وجود است یا مقتضی عدم یا مقتضی هیچ یک از وجود و عدم نیست که به ترتیب عبارت‌اند از واجب‌الوجود، ممتنع‌الوجود و ممکن‌الوجود. بنابراین این سه مفهوم خاصیت ماهیت است در قبال وجود. پس از این تقسیم ابتدایی در مقام اقامه برهان به این نتیجه رسیدند که ممتنع‌الوجود و واجب‌الوجود از دایره این تقسیم خارجند، چرا که هیچ یک از این دو دارای ماهیت نیستند. از این اقسام تنها ماهیت باقی می‌ماند لذا گفته می‌شود امکان لازم ماهیت است و مفهوم واجب‌الوجود از اینجا به دست می‌آید که مفهوم موجود در نفس الامر با قطع نظر از هر قید و وصفی با حیثیت اطلاقیه از موجودی انتزاع شده و به آن حمل شود (همو، المبدأ و المعاد، ص ۱۶، ابن‌سینا، الشفاء، الهیات، ص ۳۷).

صدرالمتألهین با گذر از تمایز وجود و ماهیت به نظریه اصالت وجود معانی دیگری برای این مفاهیم در نظر می‌گیرد. بر این اساس منشأ ضرورت، حقیقت وجود است از آن جهت که نسبت موجودیت با وجود ضرورت است، زیرا بنابر اصالت وجود، وجود عین موجودیت است و امکان شأن ماهیت است به این معنا که نسبت موجودیت و معدومیت با ماهیت مساوی است. البته همان‌طور که گفته شد ملاصدرا غیر از این معنای امکان که امکان ذاتی است معنای دیگری برای امکان ابداع کرده که شأن وجود ناقص است و به آن امکان فقری

یا فقر وجودی می‌گوید (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۶؛ مجموعه الرسائل التسعه، ص ۸۸؛ التعليقات علی الالهیات من الشفا، ص ۱۴۴).

علامه در این زمینه دیدگاه متفاوتی اتخاذ کرده است. از نظر ایشان ضرورت از واقعیت انتزاع می‌شود، چرا که ایشان معتقدند واقعیت همان وجود است نه وجودی که در کنار ماهیت قرار دارد. ماهیت امر عدمی و حد وجود است. در شرح این مطلب باید ذکر شود که تمایز وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو یک تمایز منطقی است و لذا در فلسفه وی امکان از ماهیت به حمل اولی و ضرورت از وجود به عنوان مفهوم ذهنی انتزاع می‌شود، اما در فلسفه ابن‌سینا امکان از ماهیت به حمل شایع و ضرورت از وجود و عدم در واقع انتزاع می‌شود. در اینجا در تحلیل عقلی شیء موجود می‌گوییم: شیء اذا قرر فامکن فاحتاج فواجب فوجود فوجد. در این تحلیل امکان ذاتی و همچنین وجوب مقدم بر وجود شیء است. بنابر قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» وجوب غیری در تحلیل عقلی مقدم بر وجود است. امکان ذاتی نیز لازمه ماهیت است و از نظر ابن‌سینا شیء تا تقرر ماهوی نداشته باشد موجود نمی‌شود. ایجاد به معنی اعطای وجود به ماهیت من حیث هی هی است، ماهیت من حیث هی هی تقرر ماهوی دارد.

ملاصدرا با ابداع نظریه اصالت وجود سخن ابن‌سینا را نمی‌پذیرد و وجود را مقدم بر ماهیت قرار می‌دهد و آن چنان شأنی که ابن‌سینا برای ماهیت قرار داده را قابل قبول نمی‌داند. از نظر ملاصدرا ماهیات اموری ثانوی و تبعی و جز ظهورات وجودات نیستند؛ بنابراین امکان و ضرورت شأن وجود است و از وجود انتزاع می‌شود (همو، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۸۶-۸۴). آنچه در خارج وجود دارد حقیقت عینیّه واحده وجود است که ذومراتب است و بالاترین مرتبه آن وجود مستقلی است که فوق آن وجودی نیست و سایر مراتب وجودات رابطنند. هر مرتبه از این وجودات، مرتبه ناقص علت مافوق خود هستند.

در فلسفه علامه نه همانند ابن‌سینا تمایز وجود و ماهیت اصل اساسی است و نه همانند ملاصدرا تقدم وجود بر ماهیت. علامه در اولین گام بداهت ضرورت ازلیّه واقعیت را به اثبات می‌رساند و این بدان معناست که واقعیت همان وجود است. بر این مبنا قبل از اینکه واقعیت را به وجود و ماهیت تحلیل کند و بحث از اصالت یکی و اعتباریت دیگری را به میان آورد، نشان داده می‌شود که این واقعیت زوال‌ناپذیر و دارای ضرورت ازلی است و جز بر وجود مطلق منطبق نیست. پس ماهیت همان هویت شیء است در ذهن. ایشان در

حاشیه‌ی اسفار ماهیت را چنین تعریف کرده‌اند: «فقد تبين ان الذات المعبر عنها بالماهية هي المنطبقة على هوية الشيء في العين لا غير».

در ادامه در شرح این مطلب می‌فرمایند که ماهیت مفهوم معقولی است که عین هویت شیء در خارج است و متحد با آن است به گونه‌ای که سلبش از آن ممتنع است (طباطبائی، تعلیق‌ه الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲). از نظر علامه ضرورت از خود واقعیت انتزاع می‌شود و در برهان ایشان این امر کاملاً مشهود است. واقعیت از نظر علامه همان وجود است نه وجود به عنوان حیثیتی متمایز از ماهیت که امری باطنی و شهودی است و آن را به دو قسم واقعیت مطلق و مقید تقسیم می‌کند.

ممکن است این پرسش ایجاد شود که ملاصدرا نیز واقعیت را حقیقتاً وجود می‌داند و اثبات می‌کند که ماهیت امر اعتباری است پس تفاوتی بین نظر علامه و ملاصدرا وجود ندارد. در پاسخ به این پرسش دو نکته را باید مدنظر داشته باشیم: اولاً ملاصدرا وجود و ماهیت را دو حیثیت متافیزیکی و مصداقی متغایر می‌داند و ثانیاً اثبات می‌کند که اتحاد میان ماهیت و وجود از قبیل اتحاد اصیل و اعتباری است و ماهیات ظهورات وجودند (صدرالمتالهین، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۶۸-۶۷)، اما علامه طباطبائی اتحاد میان ماهیت و وجود را از قبیل اتحاد حاکی و محکی می‌داند که هر ماهیتی حکایت عقلی وجود است، زیرا همان‌طور که گفته شد از نظر ایشان ماهیت مفهوم معقولی است که عین هویت شیء در خارج است و متحد با آن است (طباطبائی، تعلیق‌ه الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۲). ملاصدرا ماهیت و وجود را به عنوان دو حیثیت متمایز از هم می‌پذیرد و سپس در پرتو اصالت وجود اثبات می‌کند، وجود اولاً و بالذات وجود دارد و ماهیت ثانیاً و بالعرض. حال آنکه در همان نخستین گام اثبات می‌کند که واقعیت همان وجود است.

پس از توضیح ضرورت به طور کلی تعریف مختصری از ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی ارائه می‌شود تا تمایز این دو روشن شود:

ضرورت ذاتی در منطق در مواردی صادق است که نسبت محمول قضیه به موضوع آن با قید وجود موضوع ضرورت داشته باشد یعنی مادام که موضوع قضیه موجود است.

نسبت محمول به آن ضروری خواهد بود مانند قضیه «انسان حیوان است»، اما در ضرورت ازلی هیچ قیدی حتی قید بقای وجود موضوع شرط نشده است (سبزواری، ص ۵۵). ضرورت ذاتی در فلسفه عبارت است از اینکه موجودی بالضروره دارای صفت موجودیت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نبوده به عبارتی مستقل و قائم بالذات

باشد. لازمهٔ چنین ضرورتی ازلی و ابدی بودن است و تنها در مورد وجود حق تبارک و تعالی و صفات او صادق است (مطهری، ص ۵۵۱-۵۴۹).

ضرورت ذاتی فلسفی را ضرورت ازلی نیز می‌گویند، زیرا ضرورت ازلی بدین معناست که قید بقای وجود موضوع بهیچ وجه در آن معتبر نیست، زیرا این قید در مواردی معتبر است که موجود دارای ماهیت باشد، ولی اگر موجودی وجود او عین ماهیت او باشد ناچار قید بقای وجود موضوع پوچ و بی‌معنا خواهد بود و موجودیت برای چنین وجودی خواه ناخواه ازلاً و ابداً ثابت است (ابراهیمی دینانی، ص ۵۴۴). پس از توضیح مبادی تصویری به سراغ اصل برهان می‌رویم:

برهان علامه با اصل واقعیت آغاز می‌کند و غرض از آن تنبیه دادن به ضرورت ازلی این اصل است.

قضیه «واقعیتی (واقعیت ما یا واقعیت فی الجملة) هست» مفاد اصل واقعیت است که مرز فلسفه و سفسطه است. سفسطه انکار واقعیت است و فلسفه قبول آن و بطلان سفسطه بدیهی اولی است.

و هذه هی الواقعیة التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطرا الي اثباتها و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی أن فرض بطلانها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعیة فی وقت أو مطلقا كانت حیثند كل واقعیة باطله واقعا أي الواقعیة ثابتة - و كذا السوفسطی لورأی الاشیاء موهومه أو شك فی واقعیتها، فعنده الاشیاء موهومه واقعا و الواقعیة مشکوكة واقعا- أي هی ثابتة من حیث هی مرفوعة (طباطبایی، تعلیقه الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۴).

ویژگی اصل واقعیت این است که هر ذی شعوری مضطر از پذیرش آن است، این اصل ذاتاً بطلان پذیر نیست؛ انکار آن مستلزم ثبوت آن است. همان طور که اصل واقعیت بدیهی است و غیر قابل انکار، ضرورت ازلیهٔ اصل واقعیت نیز بدیهی است و تنها نیازمند منبیه است و صرف تصور این معنا در تصدیق به آن کفایت می‌کند. علامه در تنبیه ضرورت ازلیهٔ این اصل چنین استدلال نموده‌اند:

اگر واقعیت دارای ضرورت ازلی نباشد یعنی در شرطی از شرایط یا در یک فرض خاصی زایل شده باشد، از دو حال بیرون نیست، یا زوال آن، واقعیت ندارد و به دروغ و مجاز گفته می‌شود واقعیت زایل شد، پس در این حال واقعیت محفوظ است؛ و یا آنکه زوال آن، واقعیت دارد یعنی واقعاً، از بین رفت، باز در این حال ثبوت اصل واقعیت مورد اذعان خواهد بود، زیرا زوال آن به عنوان یک امر واقعی حکایت از حضور واقعیت

می‌کند. بنابراین قضیه‌ای که به گونه‌ای عهده‌دار نفی واقعیت باشد، در هیچ فرض و یا ظرفی نمی‌تواند صادق باشد. پس از اثبات ضرورت ازلیه اصل واقعیت به این نتیجه می‌رسند که مصداق اصل واقعیت، واقعیت مطلق است که مشروط به هیچ قیدی نیست و آن همان واجب الوجود است که عین واقعیت و به خودی خود واقعیت است و دیگر واقعیت‌های مقطعی و زوال پذیر به او متکی اند و مادام که به او مرتبطاند ذو واقعیت هستند.

و اذا كانت اصل الواقعيه لا تقبل العدم و البطلان فهي واجبه بالذات، فهناك واقعيه واجبه بالذات و الاشياء التي لها واقعيه مفتقره اليها في واقعيتها، قائمه الوجود بها(همان، ج ۶، ص ۱۴).

برهان علامه طباطبائی در حاشیه اسفار در همین جا تمام می‌شود، اما در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم مقدمه دیگری بر این برهان افزوده‌اند که غیریت واقعیت مطلق(واجب) از واقعیت‌های مقید(ممکنات) را اثبات می‌کند.

... و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست. بلکه با آن واقعیت، واقعیت دارد و بی آن از هستی بهره‌ای نداشته و منفی است ... و به عبارت دیگر: او خودش عین واقعیت است جهان و اجزای جهان با او واقعیت دار و بی او هیچ و پوچ می‌باشد(همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۹۸۳-۹۸۲).

به نظر می‌رسد که این مقدمه گویای این مطلب است که گرچه در برهان اثبات شد که تنها مصداق اصل واقعیت، واقعیت مطلق است که در هیچ شرایطی نفی نمی‌پذیرد؛ اما این مطلب بدین معنا نیست که هر آنچه از واقعیت بهره دارد همان واقعیت مطلق است؛ بلکه جهان و اجزای آن واقعیت‌های مقید و نفی پذیرند که واقعیت خود را از آن واقعیت مطلق دارند. به بیان دیگر از دیدگاه عرفانی این برهان قادر به اثبات وحدت شخصی وجود است و آنچه همواره دغدغه عارفان اسلامی بوده است تفکیک بین وحدت شخصی وجود و مبحث همه خدا انگاری است که شرک است و عارفان با آن مخالفند؛ زیرا خدایی که در دیدگاه وحدت شخصی وجود اثبات می‌شود خدای متشخص است. در کلمات ائمه اطهار (ع) نیز بر این مطلب تاکید شده است:

امام علی(ع) می‌فرماید:

مع کل شیء لا بمقارنۀ و غیر کل شیء لا بمزایلۀ « با همه چیز هست اما نه اینکه قرین آن باشد و مغایر با همه چیز است، اما نه اینکه از آن بیگانه و جدا باشد (نهج البلاغه، خطبۀ ۱).

لم یحلل فی الاشیاء فیقال هو کائن و لم یأ عنها فیقال هو منها بائن « در موجودات حلول نکرده تا گفته شود «در» آنهاست و از آنها فاصله نگرفته تا گفته شود «از» آنها جداست(همان، خطبۀ ۶۵).

نکتۀ دیگری که از این مقدمه استفاده می‌شود این است که ابن‌سینا برای بیان تغایر عالم و اثبات معلولیت آن از امکان ذاتی استفاده کرده که لازمۀ ماهیت است و ملاصدرا از نقص و ضعف مرتبۀ وجودی؛ و حدوث و زوال، تدرج و حرکت و هر محدودیتی در وجود را امارات معلولیت دانسته‌اند(مصباح یزدی، ص ۲۲۹)، اما در برهان علامه زوال‌پذیری یا نفی‌پذیری و مطلق نبودن جهان و اجزای آن خود عامل تغایر و معلولیت معرفی شده است نه اماره آن. برهان علامه را بدین صورت می‌توان تقریر نمود:

۱. واقعیتی هست؛
۲. ویژگی این واقعیت این است که مطلق و بی قید و شرط است؛ یعنی در هیچ فرض و شرایطی قابل نفی و بطلان نیست؛
۳. هیچ یک از ممکنات ویژگی مذکور را ندارند بلکه هر کدام یا سابقۀ زوال داشته‌اند یا لاحقۀ زوال دارند؛
۴. واقعیتی که مطلقاً و بدون هیچ قید و شرطی واقعیت باشد، ضروری ازلی یا واجب بالذات است.

واقعیتی که در گزاره بدیهی «واقعیتی هست» بدان اعتراف داریم ضروری ازلی و واجب بالذات است. علامه طباطبائی در پایان برهان متذکر این نکته شده‌اند که استدلال فوق برهان بر وجود واجب بالذات نیست، بلکه برهان بر بداهت وجود اوست(این استدلال حداکثر ثابت می‌کند که ممکن نیست کسی به طور بدیهی به اصل واقعیت اعتراف کند مگر اینکه، ولو ناآگاهانه آن را واجب بالذات در نظر گرفته باشد؛ به عبارت دیگر این استدلال نشان می‌دهد که بداهت واقعیت مورد اعتراف ناشی از وجوب ذاتی‌ای است که اعتراف کننده ناخودآگاه برای این واقعیت در نظر گرفته است). با اثبات بداهت وجود واجب استدلال‌هایی که بر اثبات وجود واجب اقامه شده‌اند، جز تنبیه بر امر بدیهی نیستند(طباطبائی، تعلیقۀ الاسفار الاربعۀ، ج ۶، ص ۱۴).

با این اوصاف اگر معرفت حصولی به واجب تعالی از دو راه حاصل باشد: یا از طریق انعکاس علم حضوری در ذهن مانند قضیه بدیهی که متشکل از مفاهیم عامه باشد و این نوعی معرفت فطری است یا از طریق برهان و استدلال (مصباح یزدی، ص ۴۰۷). برهان علامه نوعی معرفت حصولی است که مبتنی بر علم حضوری است. با این توضیح که این برهان با اصل واقعیت آغاز می‌کند و اولین قضیه که انسان ناگزیر از اذعان به آن است اصل واقعیت است و هر کسی حضوراً بداهت این اصل را درک می‌کند و آن را غیر قابل انکار می‌داند. علم حضوری به واقعیت از طریق علم حضوری انسان به نفس خود نیز قابل اثبات است؛ زیرا انسان نفس خود را به عنوان یک واقعیت حضوراً می‌یابد. علاوه بر اعتراف بر بداهت این اصل، ضرورت ازلی آن نیز حضوراً قابل ادراک است و به همین دلیل برهان علامه تنبیهی است.

برهان علامه نیاز به هیچ مبدأ تصدیقی ندارد، زیرا چرا که همان‌طور که گفته شد این برهان با اصل واقعیت آغاز می‌کند. پس از اعتراف به بداهت این اصل راه برای بحث از مسائل فلسفی گشوده می‌شود. قائل به اصالت وجود، حکایت وجود را از آن اصل دانسته و قائل به اصالت ماهوی، ماهیت را مصداق این اصل می‌داند، اما این برهان قبل از اینکه به این تحلیل برسد و واقعیت را به وجود و ماهیت منحل کند و بحث از اصالت یکی و اعتباریت دیگری را به میان آورد، نشان می‌دهد که این واقعیت زوال ناپذیر و در نتیجه دارای ضرورت ازلی است. فلسفه علامه حول محور واقعیت و تقسیم آن به مطلق و مقید است، از این جهت خدا به عنوان واقعیت مطلق قبل از هر گونه بحث فلسفی به اثبات می‌رسد؛ واقعیتی که همه واقعیت‌ها با حدودی که دارند، منتهی و مستند به او هستند و این واقعیت، همان ذات حق است. به این ترتیب اثبات واجب می‌تواند اولین مسئله فلسفی قرار گیرد؛ به‌خلاف برهان ملاصدرا که بر مبانی اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری استوار است.

تفاوت دیگر برهان علامه با برهان ملاصدرا این است که برهان صدیقین به تقریری که علامه طباطبائی از آن دارد در اولین مرتبه پرده از اطلاق ذات برداشته و از آن پس وجوب را به عنوان اولین تعیین آن اثبات می‌گرداند، زیرا ضرورت ازلی واقعیت با اطلاق ذاتی و عدم تناهی او همراه است. اطلاق و احاطه واقعیت، کثرت را از متن هستی به ظهورات و شئون آن بازمی‌گرداند. بدین ترتیب برهان علامه وجود لاشروط مقسمی را که مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود است، به اثبات می‌رساند. در توضیح مطلب گفته شد که ویژگی اصل واقعیت این است که مطلق و بی قید و شرط است؛ یعنی در هیچ فرض و

شرایطی قابل نفی و بطلان نیست، در نتیجه وجودی که مصداق این اصل می باشد نیز از چنین ویژگی‌ای برخوردار است، اما برهان ملاصدرا بر مبنای تشکیک، تنها تعیینی از تعینات آن وجود را اثبات می‌کند.

برهان صدیقین با تقریر علامه طباطبائی از خلط مفهوم و مصداق نیز مصون است، زیرا مدار استدلال بر مفهوم واقعیت و ضرورت حمل واقعیت بر آن، به حمل اولی نیست، بلکه استدلال متوجه تصدیقی است که نسبت به تحقق واقعیت به عنوان اولین مسئله فلسفی وجود دارد. نفی سفسطه و اذعان به واقعیت به لحاظ مفهوم سفسطه و واقعیت نبوده و ناظر به مصداق آن دو است. اما در برهان ملاصدرا این مشکل وجود دارد. مبنا قرار گرفتن اصالت وجود در برهان ملاصدرا وجود هستی محض را ثابت نمی‌کند. آنچه اصالت وجود اثبات می‌کند تنها وجود مصداقی فی الجملة برای حقیقت وجود من حیث هو هو است که بنابر قول تباین عین کثرت محضه است و بنابر تشکیک عین کثرتی است که آمیخته با وحدت بوده و عین وحدتی است که همراه با کثرت است و بنابر وحدت شخصی عین وحدت محضه است. پس معنای حقیقت وجود من حیث هو هو بر مبنای گوناگون متعدد است. در برهان ملاصدرا قبل از نفی تباین و سلب کثرت تشکیکی و یا قبل از اثبات مرحله هستی صرف بر فرض تشکیک نمی‌توان وجوب حقیقت وجود من حیث هو هو با قطع نظر از حدود و قیود را اثبات کرد (جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه الاسفار الاربعه، ص ۱۹۸ و ۱۸۱-۱۷۸؛ تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۴۴-۲۱۶؛ تحریر تمهیدالقواعد، ص ۷۵۷-۷۴۶). علاوه بر اینکه طبق بیان علامه وجود واجب بدیهی است و این با ظواهر کتاب و سنت سازگارتر است. به عنوان نمونه: آیه «أفی الله شک فاطر السموات و الارض» (ابراهیم/۱۰) بیان می‌کند که الله قابل شک و تردید نیست. همان‌طور که اصل هستی غیر قابل تردید و انکار مبدأ در حکم سفسطه است. همچنین آیاتی که خود ذات حق را بهترین گواه بر او می‌دانند چندانکه برای شناخت او نیاز به هیچ واسطه‌ای نیست، شاهد دیگری بر بدیهی بودن وجود واجب تعالی هستند. آیاتی مانند: «أو لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید... ألا إنه بکل شیء محیط» (فصلت/۵۴، ۵۳) آیا پروردگار تو کفایت نمی‌کند که او مشهود فوق هر چیزی است. بدان بدرستی که او همان حقیقتی است که بر همه چیز محیط است، احاطه‌ای چندان وسیع و فراگیر که در هیچ فرضی نمی‌توان به انکار او پرداخت چه اینکه فرض انکار او خود گواه بر اثباتش است.

امام سجاد(ع) در دعای ابو حمزه ثمالی می‌فرمایند:

«أن الراحل اليك قريب المسافة و أنك لا تحتجب عن خلقك الا أن تحجبهم الاعمال دونك» کسی که به سمت تو رحلت می‌کند مسافتش نزدیک است. تو از خلقت محجوب نیستی اعمال خود مخلوقات سبب حجاب از تو می‌شود.

نتیجه

تفسیر واقعیت بر اساس دستگاه مفهومی وجود و ماهیت هیچ گاه نتوانسته است وجود خدا را به عنوان اولین مسئله فلسفی به اثبات برساند. ابن‌سینا در تفسیر واقعیت پس از اثبات تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و تقسیم واجب و ممکن بر مبنای آن و ملاصدرا پس از اثبات تقدم وجود بر ماهیت و وحدت تشکیکی وجود واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. شیخ اشراق نیز گرچه با دستگاه مفهومی وجود و ماهیت سر و کاری ندارد، مبنای وی در قالب نظریه انوار بی نیاز از اثبات نیست. این در حالی است که در دیدگاه علامه طباطبائی واقعیت همان وجود است نه وجود متمایز از ماهیت و به مطلق و مقید تقسیم می‌شود. برهان علامه خدا را به عنوان واقعیت مطلق بدون اتکا بر هیچ مبدأ تصدیقی و تنها با استفاده از اصل واقعیت که اصلی بدیهی و ازلی است، اثبات می‌کند. در دیدگاه علامه ضرورت از خود واقعیت انتزاع می‌شود و نه وجود متمایز از ماهیت. این برهان اولی بودن ضرورت ازلی خدا را اثبات می‌کند و ثمره آن اثبات وجود لا بشرط مقسمی است که هیچ تعینی ندارد و به دلیل اتکا بر اصل واقعیت از خلط مفهوم و مصداق نیز مبرا است.

توضیحات

۱. البته باید به خاطر داشت که در برهان ابن‌سینا مفهوم از جهت حکایت از مصداق مورد بحث واقع شده است (صدرالمتألهین، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷، حاشیه سبزواری).

۲. « فالسؤال عن هویة الشيء المعقولة الذي معناه طلب المفهوم المعقول الذي هو عين هویة الشيء في الخارج باتحاده بها بحيث يمتنع سلبه عنها كيفما فرض لايقع في

جوابه

الا الماهية» (طباطبائی، تعلیقه اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲).

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلام حسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۲، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
- _____، الرسائل، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- _____، الشفاء، الهیات، تصحیح سعید زاید، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- _____، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ارسطو، متافیزیک، ترجمه شرف‌الدین شرف خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۶.
- اکبریان، رضا، حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.
- _____، «نسبت میان نظر و عمل از دیدگاه ملاصدرا»، خردنامه صدرا، زمستان ۸۹، ش ۶۲، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، چ ۳، قم، اسراء، ۱۳۷۸.
- _____، تحریر تمهیدالقواعد، (صائن الدین ابن ترکه)، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- _____، شرح حکمت متعالیه الاسفار الاربعه، بخش ۱ از ج ۶، تهران، الزهراء، ۱۳۶۸.
- سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، تهران، نشر ناب، ۱۴۱۳ ق.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، چ ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- شیرازی، صدرالدین محمد (صدرالمتألهین)، التعليقات علی الالهیات من الشفاء، باشراف سید محمد خامنه‌ای، تصحیح تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، بی تا.
- _____، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، چ ۳، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، شرح الهدایه الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۲۲ ق.
- _____، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چ ۲، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

- _____ ، المبدأ و المعاد، تصحيح سيد جلال الدين آشتياني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۵۴.
- _____ ، مجموعه الرسائل التسعه، تهران، بي‌نا، ۱۳۰۲ق.
- _____ ، المشاعر، با اهتمام هانري كرين، چ ۲، تهران، كتابخانه طهوري، ۱۳۶۳.
- طباطبائي، سيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، مجموعه آثار، ج ۶، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.
- _____ ، رسائل سبعة، قم، حكمت، ۱۳۶۲.
- _____ ، نهاية الحكمة، تحقيق و تعليق عباسعلي زارعي سبزواري، چ ۱۴، قم، مؤسسه نشر اسلامي، ۱۴۱۷ق.
- عبوديت، عبدالرسول، درآمدی به نظام حكمت صدرایی، ج ۲، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فارابی، ابونصر محمدبن محمد، فصوص الحكم، تحقيق از شيخ محمد حسن آل ياسين، چ ۲، قم، بيدار، ۱۴۰۵ق.
- مصباح يزدي، محمد تقی، تعليقه على نهاية الحكمة، قم، سلمان فارسي، ۱۴۰۵ق.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (پاورقی اصول فلسفه و روش رئاليسم)، ج ۶، چ ۱۱، تهران، صدرا، ۱۳۸۶.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی