

بررسی تطبیقی برهان امکان و وجوب ابن سینا و برهان علامت صنعتی دکارت

محبوبه وحدتی پور*
سیدمرتضی حسینی شاهرودی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۰/۱۶ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۸/۱۶

چکیده

تأکید هر دو برهان (برهان امکان و وجوب ابن سینا و برهان علامت صنعتی دکارت) بر یقین است. دکارت به وجود خود و مفهوم خدا در خویش یقین دارد و یقین ابن سینا به وجود واقعیت هستی است، با این تفاوت که یقین دکارت برخلاف یقین ابن سینا جزئی است و تنها شامل خودش و مفهوم خدا می‌شود. در نظر دکارت، واقعیت موجود را می‌توان به متناهی (وجود خود دکارت) و نامتناهی (مفهوم خدا با صفات ویژه‌اش) تقسیم کرد؛ ولی در نظر ابن سینا واقعیت هستی از دو حال بیرون نیست: یا واجب است یا ممکن. این تقسیم دوتایی که حصر عقلی است، شبیه به هم است؛ یعنی متناهی دکارت، همان ممکن ابن سیناست و نامتناهی وی با واجب ابن سینا حداقل در مصداق یکی است، اما در مفهوم و جنبه نگرش هر کدام متفاوت‌اند. در نظر دکارت ملاک احتیاج به علت، نیاز و نقص وجود معلول و واقعیت نامتناهی علت است، لیکن در نظر ابن سینا، ملاک و مبنای احتیاج معلول به علت، همان امکانی بودن است.

واژگان کلیدی: خدا، برهان علامت صنعتی، برهان امکان و وجوب، ابن سینا، دکارت.

* دانشجوی دکتری حکمت متعالیه دانشگاه فردوسی مشهد، پردیس بین‌الملل (ma_vahdatipoor@yahoo.com).
** استاد گروه فلسفه اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه

از آغاز تاریخ مکتوب خردورزی، تأمل و اندیشه درباره وجود خدا جایگاه خاص و ممتازی در تأملات فلسفی داشته است. ارسطو که از حرکت‌های مشهود، سراغ محرکی نامشهود و فارغ از حرکت و زوال را می‌گرفت، نمونه خوبی از تلاش برای تأمل فلسفی درباره خداست. استدلال فلسفی و عقلی بر وجود خدا و اندیشیدن در صفات و آثار او، آن‌گاه که وارد فضای جهان اسلام شد، جان تازه‌ای گرفت و در پرتو تعالیم دین مقدّس اسلام، نه تنها فیلسوفانی چون فارابی و ابن‌سینا را به خود مشغول داشت، بلکه اهل کلام و عرفان را هم به میدان کشید و از رهگذر تلاش آنان، تعبیر و تفاسیر متعددی سامان گرفت. بنابراین می‌توان گفت نفوذ اندیشه الوهیت در ذهن متفکران، به‌ویژه فیلسوفان، چه در جهان غرب و چه در جهان اسلامی، بسیار گسترده و عمیق است؛ به نحوی که حذف آن، نظام اندیشه فلسفی آنان را دچار مشکلات اساسی می‌کند. در نگاه فیلسوف موحد، شناخت احکام مطلق وجود (الهیات بالمعنی الاعم) در راستای شناخت وجود مطلق و ذات و صفات او ارزیابی می‌شود و در میان راه‌های شناخت، استوارترین راه آن است که دایره شمول آن، محدود به دسته یا گروهی خاص نباشد و گستره آن، هر اندیشمند عاقلی را در برگیرد.

ابن‌سینا برهان ابتکاری خود را که در آن از نظر در حال وجود، به وجوب وجود رسید، برهان صدیقین نامید و آن را برترین برهان برای اثبات ذات و صفات دانست. وی قبل از اقامه برهان بر ذات، به شیوه‌ای بسیار دقیق، پاره‌ای از ویژگی‌های ذات را مطرح کرده است تا بر او خرده نگیرند ذاتی را که هیچ نشانی از او در دست نیست، چگونه می‌توان اثبات کرد؟ در پاسخ به اشکال فوق می‌توان گفت که فیلسوفان مسلمان به طور عموم پیش از پرداختن به مباحث الهیات به معنای خاص در الهیات به معنای عام - دست‌کم یک ویژگی موجود پیراسته از ماهیت - را برای واجب تعالی اثبات می‌کنند. به بیان فنی و اصطلاحی، قبل از اینکه در الهیات بالمعنی الاخص در پی «هل هو» و مصداق برای واجب‌الوجود باشند، در مرحله الهیات بالمعنی الاعم از برخی احکام و «ما هو» الواجب، بحث می‌شود. به عبارت دیگر به دلیل اهمی که ابن‌سینا به مباحث خداشناسی دارد، قبل از اثبات خداوند، صفات و احکامی را برای موجود

واجب بیان می‌کند و پس از اثبات واجب‌الوجود، در نهایت نتیجه می‌گیرد که هر آنچه از اوصاف کمالی گفته شد، همه عین ذات‌اند و اوصاف متعدد از حیث مفهوم نیز با یکدیگر اختلافی ندارند. به هر حال اگر فلسفه جست‌وجوی عقلانی برای کشف واقعیات و یافتن منشأ و مبدأ برای پدیده‌های بیرونی و کشف رابطه آنها با یکدیگر و در نهایت تفسیر و تحلیل درست آن باشد، بدون تردید برهان‌های جهان‌شناختی و به‌ویژه برهان امکان و وجوب به طور شایسته از عهده این مهم برآمده‌اند و بر همین اساس، برهان‌های جهان‌شناختی، قدمتی به درازای تفکر فلسفی دارند. هرچند پیشینه رسمی بحث‌های کلاسیک درباره این برهان به‌درستی روشن نیست، لیکن برخی تلاش *ارسطو* برای توضیح حرکت و در درجه اول حرکت مستدیر افلاک را یک نوع برهان امکان و وجوب شمرده‌اند (ر.ک: خرمشاهی، ۱۳۷۲، ص ۶۰). در این میان برخی دیگر، گامی فراتر برداشته، مدعی شده‌اند که در تاریخ فلسفه، نخستین کسی که گام‌هایی به سوی چنین برهانی برداشته است، *افلاطون* می‌باشد (پلنتینجا، ۱۳۸۰، ص ۱۶). در نگاه فیلسوفان مسلمان نیز روایت تاریخی پیشینه این برهان یکسان نیست؛ گروهی با استناد به عبارات *فارابی* آن را از ابداعات وی می‌دانند (فارابی، ۱۳۵۸، ص ۹۷) و جمعی دیگر از جمله شهید مطهری آن را از ابتکارات *ابن‌سینا* می‌دانند.

برهان سینوی، برهان معروف *ابن‌سیناست* که خود او آن را عالی‌ترین برهان و برهان صدیقین می‌خواند و مدعی است که بر سایر براهین شرافت دارد. *بوعلی* به این طرز بیان که پیش از او در میان حکما سابقه نداشته است، سخت به خود می‌بالد و افتخار می‌کند و انصاف را که [این برهان] بدیع و ابتکاری است (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۹۹۵).
با تفحص در کتب فلسفی و کلامی، درمی‌یابیم که این برهان، در آثار و تألیفات *ابن‌سینا* به طور جدی مطرح بوده است. آیا به‌راستی، تقریب‌های اولیه، ابتکار وی بوده یا او نیز حداقل، برخی از آنها را از دیگران گرفته است؟ شواهدی وجود دارد که *ابن‌سینا* این برهان را از *فارابی* گرفته است. به گفته *بدوی* «این برهان از ابتکارات *فارابی* است و *ابن‌سینا* هم آن برهان را از *فارابی* گرفته و در کتاب *نجات و الهیات شفا* آورده است» (بدوی، ۱۹۸۴م، ص ۱۰۲).

یادآوری پیشینه این برهان، تأکید بر آن نکته است که رسیدن به نقطه وفاق تاریخی برای شناخت مبتکر برهان، نه تنها آسان نیست، بلکه بسیار دشوار می‌نماید؛ زیرا ساختار

اصلی برهان، یعنی تقسیم موجودات به مستقل و غیرمستقل، غیرمشروط و مشروط و جز اینها که عناصر اصلی چنین برهانی است، فارغ از تأملات فلسفی و اصطلاحات خاص و فنی، در کلمات و عبارات فلاسفه و متکلمان پیشین بسیار یافت می‌شود.

علت انتخاب دکارت از سویی تأثیر گسترده و عمیق او بر اندیشه دوره مدرن و حتی پست‌مدرن، بالاخص در نگرش به خدا، یعنی الهیات مدرن و نیز جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی خدا در نظام فلسفی اوست؛ تا آنجاکه در فلسفه‌اش خدا، هم ضامن حقایق هستی‌شناختی است و هم حقایق معرفت‌شناختی. به عبارت دیگر، حذف خدا مساوی با فروپاشی کلی نظام فلسفی اوست. از سوی دیگر تأکید دکارت بر تفکر خودبنیادی و نیز حذف تدریجی خدای مسیحی از نظام فلسفی و روی آوردن به کلام طبیعی یا الهیات عقلانی است که در آن، نقش خدای ادیان کاهش می‌یابد که این نگرش در اخلاف دکارت تأثیر بسزایی می‌گذارد.

علاوه بر این تأثیرپذیری گسترده دکارت از سنت الهیات مسیحی، که ریشه در الهیات توماسی و نیز ابن‌رشد و در اصل در فلسفه ابن‌سینا دارد، موجب قرابت برهان وی با حکمت اسلامی می‌باشد. از این‌رو برهان علامت صنعتی دکارت با لوازم، مبانی، تقریرات و مباحث مربوط به آن مورد نظر است تا با برهان وجوب و امکان ابن‌سینا تطبیق و زوایای پنهان اندیشه‌های آنها آشکار گردد.

تبیین برهان علامت صنعتی* از دیدگاه دکارت

تقریر نخست: نخستین برهان دکارت برای اثبات وجود خدا- در نظام معرفتی یا اکتشافی‌ای که در گفتار در روش و تأملات بدان پرداخته است- مستقیماً از آگاهی اولیه

* دکارت بر هیچ‌یک از براهین خود در اثبات وجود خدا نامی نگذاشته است. وی در انتهای تأمل سوم، مفهوم خدا را به علامت یک صنعتگر بر صنعت خویش تشبیه می‌کند. خدا از همان آغاز خلقت ما مفهوم خود- یعنی مفهوم ذات کامل- را همانند علامت یک صنعتگر بر ذهن و نفس ما حک کرده است تا هرکس با مشاهده این مفهوم در خودش، پی به وجود صانع ببرد. این برهان به ما می‌فهماند که هیچ موجودی جز خدا نمی‌تواند این مفهوم را در ذهن ما قرار داده باشد و از اینجاست که این مفهوم به طور فطری (بالقوه) در همه نهاده شده است. بر اساس تشبیه مزبور، امروزه این برهان را برهان علامت صنعتی نامیده‌اند.

وی از وجود خویش نتیجه می‌شود. دکارت پیش از حصول اطمینان از وجود جهان خارج، نمی‌تواند عامه‌پسندترین شیوه مرسوم و دیرینه الهی‌دانان را به کار ببرد؛ بدین معنا که او نمی‌تواند از معلول‌های مشهود در جهان - نظیر حرکت یا نظم - آغاز کند و وجود خدا را به مثابه علت - یا مثلاً حرکت اول یا نظم - آن معلول‌ها استخراج کند. چنان‌که پیداست، رویکرد دکارت، علی‌است؛ ولی «معلول‌هایی» که رویکرد دکارت بدان‌ها معطوف است، کاملاً به ذهن تأمل‌کننده وابسته است. وجه تسمیه برهان دکارت به «برهان علامت صنعتی» این است که وی، در برهان خویش به تصویری از خدا استناد جسته که خدا آن را «همچون مهری که صنعتگر بر اثر خویش حک می‌کند» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۵۸) در ما به ودیعت نهاده است. وی در تأملات برهان علامت صنعتی را به صورت فشرده و مجمل و در واقع به شکل حدیث نفس و در اعتراضات و پاسخها (همو، ۱۳۸۴، ص ۱۱) به روش «تحلیلی» عرضه کرده است. مقدمات تقریر نخست برهان علامت صنعتی به شرح ذیل است:

الف) وجود مفهوم خدا یا کمال مطلق در ذهن من

از نظر دکارت در مفاهیم دو حیثیت وجود دارد: حیث اول مفهوم، حیثیت استقلالی و وجودی آن است که دکارت برای بیان این حیثیت، مفهوم اصطلاح «واقعیت صوری» (Formal Reality) را به کار می‌برد. از نظر او هر مفهومی برای خود بهره‌ای از وجود - هرچند ضعیف - دارد و از این نظر نمی‌توان آن را با عدم محض یکی پنداشت. به همین اعتبار است که به مفاهیم، عنوان «ذهنی» اطلاق می‌شود. حیث دوم مفهوم، حیثیت «مرآتیی و حکایتگری» (Representational) آن است؛ به این معنا که هر مفهومی با آنکه مستقلاً برای خود یک موجود شمرده می‌شود، ولی تفاوتی که با سایر موجودات دارد، این است که به گونه خاصی مرآت و نمایانگر موجود دیگر است. وی برای بیان حیثیت و جنبه حکایتگری مفهوم، اصطلاح «واقعیت ذهنی»^{*} را به کار می‌برد. به بیان دیگر هر واقعیت یا کمال

* Objective Reality: توجه به ریشه الفاظ سوژه و ابژه و تغییری که در معنای این دو لفظ در تاریخ فلسفه، خصوصاً در فلسفه دکارت ایجاد می‌شود، از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است.

که در یک موجود به نحو عینی و خارجی و به تعبیر دکارت «به نحو صوری» (Formal) وجود دارد، در مفهوم آن موجود هم به دلیل خصوصیت حکایتگری مفهوم باید «به نحو ذهنی» (Objectively) وجود داشته باشد. درجه کمال یا واقعیتی که یک مفهوم از آن حکایت می‌کند، همان چیزی است که دکارت آن را «واقعیت ذهنی» (objective reality) آن مفهوم می‌نامد. حال اگر به مفهوم خدا به نحو استقلالی نظر کنیم، کمال یا واقعیتی بیش از سایر مفاهیم ندارد؛ اما اگر حیثیت حکایتگری آن را در نظر بگیریم، تفاوت عظیمی بین مفهوم خدا و سایر مفاهیم مشاهده می‌کنیم؛ زیرا مفهوم خدا حاکی از «کمال نامتناهی» است، در حالی که سایر مفاهیم از «کمال محدود و متناهی» حکایت می‌کنند. بنابراین هرچند «واقعیت صوری» خود این مفاهیم فرق چندانی با هم ندارند، ولی «واقعیت ذهنی» مفهوم خدا نامتناهی و «واقعیت ذهنی» سایر مفاهیم، متناهی است (همان، ص ۲۰۷ پاورقی). دکارت درباره غنای مفهوم کمال مطلق می‌گوید:

... مفهومی که از خدای متعال، سرمد، نامتناهی، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق و خالق کل ماسوا حکایت کند، مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد... این صفات به قدری والاست که هرچه بیشتر در آنها تأمل می‌کنم، کمتر یقین می‌کنم که مفهومی که از آنها دارم، بتواند تنها از خود من صادر شده باشد (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۰).

همچنین در رساله برهان هندسی ذیل تعریف هشتم آمده است: «آن جوهری را که کامل مطلق می‌دانیم و در آن مطلقاً هیچ چیز نمی‌یابیم که متضمن نقص یا محدودیت کمال وی باشد، خدا نامیده می‌شود» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴).

دکارت این دو لفظ را به همان معنای قرون وسطایی‌شان به کار می‌برد؛ منتها تفسیر جدیدی در تعیین مصداق سوژه و ابژه ارائه می‌دهد و همین تفسیر، موجب بروز معنای جدیدی در تعیین معنای جدید این دو لفظ می‌شود که کاملاً بر عکس معنایشان در قرون وسطی است. دکارت واژه «ابژکتیو» را همواره در مقابل واژه «صوری» (Formal) به کار می‌برد. از نظر دکارت، به یک مفهوم می‌توان از دو حیث نگاه کرد: یکی از حیث روان‌شناختی که در این صورت، مفهوم، وجهی از آگاهی است و دیگری از جنبه مضمون و محتوای حکایتگرانه آن. دکارت جنبه اول را «واقعیت صوری» (Formal Reality) و جنبه دوم را «واقعیت ذهنی» (Objective Reality) آن مفهوم می‌نامد.

ب) نیازمندی این مفهوم به علت، به عنوان یک موجود و با قطع نظر از محتوا

به نظر دکارت، اصل تکافؤ علی (Causal Adequacy Principle) نه فقط بر چیزهای معمولی مانند سنگ‌ها اطلاق می‌شود، بلکه بر تصورات و مهم‌تر از آن، بر ویژگی‌هایی که به عنوان بخشی از محتوای «ذهنی» یا «حکایتگرانه» یک تصور ملحوظ می‌شوند، نیز قابل اطلاق است؛ اما نکته بسیار اساسی در فلسفه دکارت این است که نه تنها «واقعیت صوری»، بلکه «واقعیت ذهنی» مفاهیم نیز نیازمند علت است. به عقیده وی این پرسش کاملاً موجه است که چرا و چگونه این درجه خاص از کمال در این مفهوم وجود دارد و چرا یک مفهوم، حاکی از این درجه خاص از واقعیت و کمال است؟ به نظر وی علتی دارد که چرا یک مفهوم، حاکی از این درجه خاص از واقعیت و کمال است، نه درجه بیشتر یا کمتر. علت این امر در «مابازای مفاهیم» نهفته است. به گفته وی «اگر کسی تصویری از یک دستگاه پیچیده در ذهن خود داشته باشد، معقول است بپرسیم که آن تصور را از کجا به دست آورده است؟ آیا او در جایی دیده که کسی چنین دستگاهی را ساخته است؟...» (دکارت، ۱۳۶۴، بخش ۱، اصل ۱۷). منظور دکارت از این عبارات و مقایسه مفهوم دستگاه پیچیده و مفهوم خدا این است که به طور کلی هر مفهومی که در ذهن ماست و حاکی از درجه خاصی از کمال است، علتی لازم دارد. این امر در مورد مفهوم دستگاه پیچیده، واضح به نظر می‌رسد؛ زیرا چون مردم در علوم مختلف یکسان نیست، پس آسان می‌توانیم درک کنیم که چرا مفهوم یک دستگاه پیچیده در ذهن بعضی وجود دارد و در ذهن برخی وجود ندارد. به همین جهت این سؤال از نظر ما موجه می‌نماید و درمی‌یابیم که علت خاصی برای راه یافتن این مفهوم به ذهن یک فرد وجود دارد؛ اما چون مفهوم خدا برخلاف مفهوم دستگاه پیچیده، در ذهن همه افراد و آن‌هم تقریباً به نحو یکسان وجود دارد، معمولاً توجه نمی‌کنیم که یک علت خارجی باید برای این مفهوم وجود داشته باشد. البته باید توجه داشت اینکه مفهوم خدا به ذات و ذهن خود ما بستگی دارد، به یک معنا درست است و آن، همان فطری بودن این مفهوم است؛ لیکن نباید این مطلب، ما را به خطا بیندازد که وجود این مفهوم در ذهن ما بی‌نیاز از علت خارجی است (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۰۹-۱۱۰ پاورقی).

ج) لزوم وجود عینی علت، اعم از آنکه معلول عینی باشد یا ذهنی

این حقیقت نه تنها در مورد معلول‌هایی که به اصطلاح فلاسفه واقعیتی بالفعل یا صوری دارند، بلکه درباره مفاهیمی هم که به اصطلاح آنها فقط واقعیت ذهنی محسوب می‌شوند، واضح و بدیهی است؛ مثلاً سنگی که هنوز موجود نشده، محال است هم‌اکنون موجود شود، مگر به وسیله چیزی که تمام اجزای ترکیبی سنگ را به همان صورت یا بالاتر از آن در خود داشته باشد. همچنین محال است حرارت در موضوعی که پیش‌تر فاقد حرارت بوده است، پدید آید، مگر به وسیله چیزی که در رتبه یا نوع دست‌کم به اندازه حرارت، واجد کمال باشد. علاوه بر این مفهوم حرارت یا سنگ هم محال است در ذهن موجود شود، مگر به وسیله علتی که دست‌کم حاوی همان اندازه از واقعیت باشد که من در حرارت و سنگ تصور می‌کنم (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۰-۷۱).

دکارت در تعریف اصل خویش می‌گوید که این اصل، ترجمه‌ای از این اصل متعارف بنیادین است که «از عدم، عدم ناشی می‌شود»؛* «زیرا اگر بپذیریم که چیزی در معلول هست که قبلاً در علت نبوده است، باید این را نیز بپذیریم که آن چیز از لاشیء پدید آمده است» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۵۴).

منظور دکارت در اینجا آن است که هر کمالی که در معلول هست، باید در علت آن نیز وجود داشته باشد. وی این را اصلی بدیهی می‌داند؛ اما از نظر وی نحوه وجود داشتن کمال معلول در علت، به دو گونه می‌تواند باشد: به همان صورت یا به نحو والاتر.

د) ضرورت بر خورداری علت از غنا در مقایسه با معلول

اکنون با همان نور فطری روشن است که علت فاعلی و علت تامه دست‌کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول، واقعیت خود را جز از علت، از

* Ex nihilo nihil fit: این عبارت در قرون وسطی و بعد از آن به صورت یک ضرب‌المثل فلسفی به کار می‌رفته است و مراد از آن، همین است که از عدم، هرگز وجود ناشی نمی‌شود و به عبارت دیگر عدم، هرگز علت چیزی نمی‌شود. اگر قرار باشد از عدم چیزی پدید آید، آن چیز فقط عدم است. این اصل در واقع تعبیر دیگری از اصل علیت است. اگر معلول، علت نداشته باشد، باید از عدم ناشی شده باشد، در حالی که از عدم فقط عدم می‌آید، نه وجود.

کجا می‌گیرد؟ و اگر واقعیت را در خود نداشته باشد، چگونه ممکن است آن را به معلول منتقل کند (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۰).

یکی از مهم‌ترین ارکان فلسفه دکارت که اساس تمام براهین وی در اثبات خدا را تشکیل می‌دهد، این است که در ذهن ما مفهومی از ذات کامل نامتناهی - که خدای متعال، سرمد، نامتناهی، علیم، قدیر و خالق کل ماسوا می‌نامیم - وجود دارد. از اعتراضاتی که در زمان خود دکارت و در سراسر کتاب اعتراضات و پاسخها و نیز پس از وی به او شده است، این است که ما هیچ مفهومی از خدا در ذهن خود نداریم.

ه) ضرورت وجود کمال نامتناهی در علت عینی در مقایسه با معلول ذهنی

علت باید واجد کمالات معلول باشد و در نتیجه ممکن نیست علت «واقعیت ذهنی» کمال یک مفهوم کمتر از این واقعیت باشد (همان، ص ۷۱).

با فرض اینکه من تصویری از خدا دارم که حاکی از موجودی جاوید، نامتناهی، عالم مطلق و قادر مطلق است، باید علت آن چیزی باشد که تمامی خصوصیات را که باید به نحو ذهنی یا حکایتگرانه در تصور من موجود است، واقعاً و بالفعل در خودش داشته باشد و از آنجاکه من موجودی متناهی و ناقص‌ام، قطعاً - بنابر اصل تکافؤ علی - نمی‌توانم علت این تصور باشم (همان، ص ۷۶).

افزون بر این، این تصور نمی‌تواند صرفاً از تصورات مختلف برآمده باشد؛ زیرا «اگرچه یک تصور ممکن است از تصور دیگری نشئت یابد، در اینجا تسلسل بی‌پایانی در کار نتواند بود؛ در نهایت باید به تصور اولیه و بنیادینی رسید که علت آن به همان صورت و در واقع کل واقعیت یا کمالی را که صرفاً به نحو ذهنی یا حکایتگرانه در این تصور حضور دارد، در برگیرد» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۱۱). بنابراین علت نهایی تصور من از خدا باید چیزی باشد که واقعاً واجد جمیع کمالاتی باشد که در این تصور جلوه‌گر شده‌اند. از این مطلب «ضرورتاً باید نتیجه گرفت که خدا وجود دارد» (همان، ص ۱۱۲).

بررسی و نقد برهان

نقد اول

مقدمه نخست به طور خلاصه می‌گوید: انسان، مفهوم کمال مطلق را در خود دارد. این مقدمه به صورت‌های مختلف توسط معترضان نقد شده است.

یکی از معترضان، این مقدمه را به طور کلی انکار کرده است؛ یعنی معناداری همه واژه‌های مابعدالطبیعی را زیر سؤال برده است. بدین‌منظور وی مفهوم کمال مطلق را یکبار به «نفس» تشبیه کرده و بار دیگر با مفهوم «فرشته» قیاس کرده است (همان، ص ۲۲۴-۲۲۵). وی مدعی شده است که ما نمی‌توانیم مفهوم روشنی از خدا داشته باشیم؛ چنان‌که از نفس و فرشته هم، با آنکه کمال مطلق نیستند و درک آنها آسان‌تر است، مفاهیم روشنی نداریم. وی مدعی است که ما فقط تصاویر مبهمی را بر حسب نوع کارکرد واقعی یا مورد انتظار از معادل فرضی این نام‌ها می‌سازیم و هنگام تفکر شخصی و در حالاتی از قبیل نیایش و توسل و توجه معنوی و یا در ارتباطات گفتاری و نوشتاری خود با دیگران، بر حسب مورد، از این نام‌ها، با آن صورت‌های مبهم ذهنی، استفاده می‌کنیم؛ به‌علاوه ارتباطی که با صاحبان واقعی یا تخیلی این‌گونه نام‌ها داریم، همیشه مقدس و در جهت مثبت نیست، بلکه گاهی نیز منفی است؛ چنان‌که به شیطان لعنت می‌فرستیم و از جن دوری می‌کنیم، ولی مفهوم روشن و متمایزی از آنها نیز نداریم (همان).

پاسخ دکارت

در پاسخ به اعتراض فوق، دکارت می‌گوید:

معنایی را که در اینجا منتقد من برای واژه مفهوم معرفی کرده است، صرفاً همان تصاویر مرتسم در مخیله مادی است و اگر این معنا را بپذیریم، منتقد من آسان ثابت می‌کند که هیچ مفهوم تام و صحیحی از فرشته یا خدا وجود ندارد. اما من واژه مفهوم را به معنای هر چیزی در نظر می‌گیرم که ذهن بی‌واسطه آن را درک می‌کند؛ از این‌رو وقتی اراده می‌کنم یا می‌ترسم، چون در همان لحظه درک می‌کنم که اراده می‌نمایم یا می‌ترسم، همین اراده و ترس در زمره مفاهیم من قرار می‌گیرند... من فکر می‌کنم برای

کسانی که مایل‌اند از مقصود من در به‌کاربردن این واژه پیروی کنند، به‌خوبی توضیح داده‌ام که مفهوم خدا چیست (همان، ص ۲۲۶).

بررسی

دکارت، با توضیح خود این مطلب را روشن‌ن ساخت، اما در عین حال، ممکن است بتوان در دفاع از وی حداقل درباره‌ی معناداری واژه کمال مطلق - اگرچه نه همه واژه‌های مابعدالطبیعی - پاره‌ای دیگر از اظهارات وی را مستند قرار داد. در این اظهارات، در مجموع، دکارت بر وضوح و تمایز مفهوم کمال مطلق تأکید دارد و می‌گوید: «این مفهوم بسیار واضح و متمایز است؛ زیرا تمام اشیا واقعی، حقیقی و حاوی کمالی است که ذهن من با وضوح و تمایز تصور کند، کاملاً در این مفهوم مندرج و محاط است» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۷-۸۷).

همچنین دکارت ضمن بیان اصل استدلال متذکر شده است که مفهوم خدای سرمد، نامتناهی و... مشتمل بر واقعیت ذهنی بیشتری است تا مفاهیمی که از جواهر متناهی حکایت دارد (همان، ص ۷۰).

وی مدعی است که چون واقعیت در جواهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی، بنابراین مفهوم نامتناهی به وجهی بیش از مفهوم متناهی در من هست؛ یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد (همان، ص ۷۷).

نقد دوم

اشکال دیگری که بر دکارت وارد است، با امکان روشنی و تمایز مفاهیم ماورای طبیعی مخالفتی ندارد، بلکه فقط با مفهوم حقیقی و ایجابی کمال مطلق در ذهن انسان مشکل دارد. یکی از معترضان بیان می‌دارد:

چون عقل بشر قادر به درک نامتناهی نیست، در نتیجه نه هیچ مفهومی دارد که حاکی از یک موجود نامتناهی باشد و نه هیچ شناختی درباره‌ی این مفهوم. در نتیجه کسی هم که قائل به نامتناهی بودن یک موجود است، به چیزی که آن را نمی‌شناسد، عنوانی را نسبت می‌دهد که معنای آن را نمی‌فهمد؛ زیرا همان‌طور که سعه این موجود، و رای بالاترین ادراک این فرد است، او هم، که همواره درکش

محدود به حدی است، سلب حدی را هم که به سعه آن موجود نسبت می‌دهد، نمی‌فهمد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۶۵-۳۶۶).

معارض دیگری به چگونگی دستیابی ذهن ما به آنچه دکارت آن را «مفهوم کمال مطلق» نامیده است، پرداخته و از جمله گفته است: مفهوم کمال مطلق می‌تواند ناشی از افزایش فرضی و یا بی‌نهایت کمالاتی باشد که در اثر تجربه در خود و دیگران یافته‌ایم و [در نتیجه] حتی اگر کمال مطلق نباشد یا ما از آن بی‌خبر باشیم، این مفهوم زمینه پیدایش دارد؛ درست همان‌طور که با داشتن وجود درجه واحدی از نور یا گرما، می‌توانم درجات جدیدی [از نور یا گرما] را تا بی‌نهایت اضافه و تصور کنم. بر اساس همین استدلال، چرا من نتوانم به هر درجه‌ای از وجود که در خودم ادراک می‌کنم، هر درجه دلخواه دیگری را بیفزایم و بر اساس این مجموعه درجات قابل افزایش، مفهوم ذات کامل را بسازم؟ (همان، ص ۱۳۸). معترض دیگری نیز این سخن را تکمیل کرده و افزوده است که ما به علت محدودیت درک خود فقط «از صفاتی که عادتاً در خودمان پسندیده می‌دانیم، سلب حد می‌کنیم» (همان، ص ۲۲۸). چه بسا صفات کمال دیگری نیز هستند که ما حتی با نمونه ناقص آنها هم برخورد نکرده، در نتیجه هیچ شناختی از آنها نداریم تا از آنها سلب حد کنیم و آنها را در مفهوم ایجابی و جامع کمال مطلق مندرج سازیم. همچنین معترض نخست نیز در همین زمینه گفته است: «اگر خدا همین چیزی باشد و همین صفاتی را داشته باشد که در این مفهوم ناچیز گنجانده شده است، پس این خدا چه موجود کوچک و بی‌مقداری خواهد بود» (همان، ص ۳۶۶) و پیش از آنکه حاکی از خداوند، به عنوان کمال مطلق باشد، نشانی از محدودیت تخیل و خلاقیت فکری انسانی است که آن مفهوم را ساخته است.

پاسخ دکارت

دکارت در مرحله نخست نه تنها ادعای معترض در مورد محدودیت ادراک انسان را رد نمی‌کند، بلکه با آن به طور مکرر همراه شده و از جمله در تأملات، که پیش از طرح اعتراضات مزبور نوشته شده، پیشاپیش می‌گوید: «مقتضای ذات نامتناهی این است که ذات متناهی و محدود من از احاطه بر آن عاجز باشد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۸). در عین

حال دکارت اصرار دارد در مقابل معترض مقاومت کند و بر ایجابی بودن تصور کمال مطلق و انکار سلبی بودن آن تأکید ورزد. به همین دلیل است که دکارت در برخی از پاسخ‌های خود می‌کوشد با معترض به مجادله پردازد و با وارد کردن نقص بر او، معایب دیگری را در باور او بیابد و سلبی بودن تصور کمال مطلق را از جهات دیگری مخدوش سازد. وی، از جمله می‌گوید: «مفهوم خدا را می‌توانیم از بررسی قبلی در مورد اشیای مادی بسازیم» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶). ظاهراً این اعتراض به همان اندازه به حقیقت نزدیک است که بگویید ما قوه‌شنوایی نداریم، ولی فقط با دیدن رنگ‌ها به شناخت صدا نائل می‌شویم؛ در حالی که شباهت و سنخیتی را که میان رنگ‌ها و صداها می‌توانید تصور کنید، به مراتب بیشتر از شباهت و سنخیت میان خدا و اشیای مادی است (همان، ص ۱۵۷).

بخش دیگری از کوشش دکارت در پاسخ به این اعتراض، مصروف این شده است که ثابت کند مفهوم کمال مطلق از جهت وضوح و تمایز، برتر از مفاهیم ما از جواهر محدود و متناهی است و این اصرار بدانجا می‌رسد که دکارت مدعی می‌شود:

اختلاف فلاسفه درباره‌ی ماهیت هر شیء مادی یا محسوس، که مشخص‌ترین و مفهوم‌ترین تصور را درباره‌ی آن داریم، بیشتر از اختلاف آنها درباره‌ی ماهیت و مفهوم خداست (همان، ص ۱۵۸).

نکته‌ی دیگری که دکارت ضمن پاسخ‌های خود متذکر می‌شود و در ایضاح مدعای وی موثر است، این است که میان مفاهیمی که ما از کمالات محدود خود و جهان پیرامونمان داریم، با گونه‌ی نامحدود و نامتناهی همان مفاهیم تفاوت ذاتی وجود ندارد؛ وی برای مثال می‌گوید:

مفهومی که ما مثلاً از علم الهی داریم، فرق ندارد با مفهومی که از علم خودمان داریم، مگر فقط به آن نحو که مفهوم یک عدد نامتناهی فرق دارد با مفهوم یک عدد توان دوم یا سوم (همان، ص ۱۵۷)

اما وی بلافاصله تذکر می‌دهد که «در مفهوم خدا عظمت، بساطت و وحدت مطلق را درک می‌کنیم که شامل تمام صفات دیگر می‌شود و هیچ نمونه‌ای از این مفهوم را در خودمان مشاهده نمی‌کنیم و این مفهوم مانند مهر صنعتگری است که وی بر صنعت

خویش می‌زند» (همان).

پاسخ نهایی دکارت این است که گفته شما به هیچ وجه با عقیده من منافات ندارد. «خود من در انتهای تأمل سوم به صراحت گفته‌ام که این مفهوم فطری در من است. بیان دیگر این مطلب این است که این مفهوم از هیچ منشأ دیگری جز خود من وارد [ذهن] من نمی‌شود» (همان، ص ۱۵۲).

بررسی

به نظر می‌رسد پاسخ دکارت دچار مشکلات بنیادی است، هرچند همه اشکالات به این معنا نیست که تصور کمال مطلق، جنبه فطری نداشته باشد. معترض در جایی به نقل از دکارت گفته است: «مفهوم خدا را می‌توانیم از بررسی قبلی اشیای مادی بسازیم» و دکارت در پاسخ گفت: «این، بدان می‌ماند که بگویید ما قوه شنوایی نداریم، ولی فقط با دیدن رنگ‌ها به شناخت صداها نائل می‌شویم...» (همان، ص ۱۵۷).

این تشبیه، به اصطلاح، مع الفارق است؛ زیرا رنگ و صدا دو هستی متفاوت‌اند و دو مفهوم متفاوت دارند که به هیچ وجه قابل استنباط از یکدیگر نیستند؛ در حالی که متناهی و نامتناهی نقیض یکدیگرند و انتقال از یک نقیض به نقیض دیگر به سادگی میسر است. در اینجا ذهن با یک مفهوم سر و کار دارد که یکبار «وضع» و بار دیگر «رفع» می‌شود؛ مثل علم متناهی و علم نامتناهی، قدرت متناهی و قدرت نامتناهی، در حالی که در مسئله رنگ و صدا دو مفهومی مطرح شده است که حتی ضد یکدیگر نیستند تا انتقال از یکی به دیگری، از طریق رابطه تضاد میسر باشد، بلکه مخالف یکدیگرند و هیچ رابطه‌ای با هم ندارند.

انتقاد دیگری که بر سخنان دکارت وارد است، این است که وی مدعی شده است گفته‌های او با گفته مخالفش «به هیچ وجه» منافات ندارد؛ زیرا او خود در انتهای تأمل سوم به صراحت گفته است که این مفهوم، یعنی مفهوم کمال مطلق، «فطری» است. اما آیا، به واقع، نتیجه‌ای که دکارت و مخالفش از این مقدمه می‌گیرند، یکی است؟ به طور قطع این طور نیست. دکارت این مفهوم را ایجابی، حقیقی و فطری می‌داند، در حالی که مخالف او اصولاً منکر وجود این مفهوم با این اوصاف در ذهن انسان است.

نقد سوم

مفاد مقدمه دوم این بود که «مفهوم کمال مطلق» که در ذهن من است، هرچند ذهنی است، اما به هر حال نیاز به علت دارد و علت آن باید امر وجودی باشد. این نکته‌ای است که دکارت بارها بر آن تأکید می‌کند؛ چراکه برخی از معترضان این دو علت را با هم خلط کرده‌اند، اما آن جنبه از برهان دکارت که بیشترین شکاکیت را در میان معاصرانش پدید آورد، اصل تکافؤ علی بر قلمرو تصورات است؛ مثلاً مبدع نخستین دسته از اعتراضات می‌گوید که یک تصور، صرفاً جنبه‌ای ذهنی از فکر من است، نه متعلقی واقعی یا موجودی که به علتی نیاز دارد: «چرا باید برای چیزی که واقعی نیست و صرفاً اسمی بی‌مسما و امری ناموجود است، در پی علتی باشیم؟» (همان، ص ۸۵). همچنین افزوده است: «هرچند من واجد مفاهیمی هستم، ولی وجود آنها دارای هیچ علتی نیست، چه رسد به اینکه علتشان بزرگ‌تر از من و نامتناهی باشد» (همان).

پاسخ دکارت

دکارت گفته معترض را حمل بر ظاهر کرده، در پاسخ می‌گوید: «این نحوه از وجود هر قدر هم که ناقص باشد، باز هم معدوم نیست و در نتیجه نمی‌تواند از عدم ناشی شود» (همان، ص ۸۷). همچنین وی در تأملات چنین ایرادی را پیش‌بینی کرده، گفته بود: «این نوع وجود که در ادراک موجود است، هر قدر هم ناقص باشد، باز بدون شک نمی‌توان آن را معدوم دانست و در نتیجه نمی‌توان گفت این مفهوم از عدم سرچشمه گرفته است» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۱).

بررسی

بر اساس گفت‌وگوهای مطرح‌شده در کتاب اعتراضات و پاسخ‌ها نکته‌ای هست و آن اینکه شاید مقصود معترض بیان این مطلب بوده است که کامل بودن یک تصویر ذهنی نباید این توقع را در ما ایجاد کند که دنبال یک صورت بسیار عینی با همان درجه از کمال یا بالاتر باشیم؛ چنان‌که مثلث ذهنی نیز کامل است و با کمال ایدئالی خود منشأ احکام دقیق هندسی درباره مثلث است، در حالی که چنان مثلثی در بیرون از ذهن یافت نمی‌شود و ما نیز توقع یافتن آن را، به عنوان پشتوانه مثلث کامل ذهنی و احکام آن،

نداریم. در مورد مفهوم کمال مطلق نیز می‌توان همین مطلب را تکرار کرد. حال اگر این فرض را بپذیریم، بر معترض می‌توان ایرادی گرفت و آن اینکه، تشبیه مفهوم کمال مطلق به مثلث توسط وی بی‌تناسب است؛ زیرا «مثلث» در کامل‌ترین صورت خود، که فقط در ذهن تحقق می‌یابد، باز هم محدود و متناهی است و به همین دلیل می‌تواند در ذهن تحقق یابد، در حالی که «کمال مطلق» به دلیل محدودبودن ظرفیت ذهن، هرگز در ذهن تحقق نمی‌یابد.

نقد چهارم

مفاد مقدمه سوم استدلال این بود که «علت مفهوم کمال مطلق و هر مفهوم دیگری باید به طور صوری (واقعی) دارای خصوصیتی باشد که در مفهوم هست». همچنین این مقدمه همانند مقدمه دوم، در ارتباط مستقیم با علت است، با این تفاوت که در آنجا بر اصل علت تکیه می‌شد و در اینجا بر این فرع مهم علت تکیه می‌شود که «دهنده شیء، فاقد آن نیست». عبارت دکارت در تأملات را درباره این مقدمه ملاحظه کردیم (همان، ص ۷۰). وی در اعتراضات به گونه‌ای صریح‌تر در این باره سخن گفته است: «در معلول هیچ چیز وجود ندارد که به همان صورت یا بالاتر در علت وجود نداشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۵۵).

دکارت پس از بیان این قاعده کلی متذکر شده است که این اصل «از اصول اولیه‌ای است که هیچ چیز را واضح‌تر از آن نمی‌توان پذیرفت» (همان). وی همچنین در رساله برهان هندسی، ضمن تعریف سوم، عکس قاعده فوق را به صورت کلی آورده، می‌گوید: «هرچه را که در متعلقات مفاهیم خود موجود می‌دانیم، در خود این مفاهیم به نحو ذهنی وجود دارد» (همان، ص ۱۸۸). همچنین در همان رساله ضمن اصل متعارفه پنجم، این اصل را از جهت دیگری اهمیت بخشیده، می‌گوید:

واقعیت ذهنی مفاهیم ما به علتی نیازمند است که در آن، علت همان واقعیت - نه به نحو ذهنی، بلکه به همان صورت یا به نحو والاتر - وجود داشته باشد. باید توجه کنیم که پذیرش این اصل، بسیار ضروری است؛ زیرا باید علم خود به همه اشیا را - اعم از محسوس و نامحسوس - تبیین کنیم و این کار را فقط به وسیله این اصل انجام می‌دهیم

(همان، ص ۱۹۹).

بررسی

در بیان مطالب فوق، یک رابطه علیت خاص مطرح شده است و آن، لزوم پدیدآمدن هر تصویر ذهنی از یک معادل عینی با همان خصوصیات مندرج در تصویر یا برتر از آن است و این امر خودبه‌خود این نتیجه را در پی خواهد آورد که تصویر ذهنی کمال مطلق باید از وجود عینی کمال مطلق سرچشمه گیرد. این مدعا با قطع نظر از نتیجه آن، از جهاتی قابل مناقشه است و دکارت نیز در تأملات به این مطلب پرداخته است: «هر چیزی که کامل‌تر، یعنی حاوی واقعیت بیشتری باشد، محال است که تابع ناقص‌تر از خود و قائم به آن باشد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۰). سپس گویی متوجه دو اشکال مقدر می‌شود: نخست اینکه کسی تصور کند اصل فوق، شامل پدیده‌های درون ذهنی از جمله مفهوم کمال مطلق نمی‌شود؛ دوم اینکه تصور شود که وی تنها مفهوم کمال مطلق را از میان پدیده‌های درون ذهنی مشمول این اصل می‌داند. بنابراین خود وی در قالب یک جمله اشکالات مقدر را رد کرده، می‌گوید: «این حقیقت نه‌تنها در مورد معلول‌هایی که به اصطلاح فلاسفه واقعیتی بالفعل یا صوری دارند، بلکه در مورد مفاهیمی هم که به اصطلاح آنها فقط واقعیت ذهنی محسوب می‌شوند، واضح و بدیهی است» (همان، ص ۷۰-۷۱).

جمع‌بندی

نتیجه روشن مطالب فوق این است که خدا وجود دارد؛ زیرا واقعیت ذهنی هر یک از مفاهیم ما باید علتی داشته باشد که همین واقعیت را نه‌فقط به نحو ذهنی، بلکه به همان صورت و یا به نحو والاتر در خودش داشته باشد؛ ولی ما واجد مفهوم خداییم و واقعیت ذهنی این مفهوم به همان صورت و به نحو والاتر در ما نیست و نیز این [واقعیت] نمی‌تواند در هیچ چیز دیگری جز در خود خدا وجود داشته باشد؛ در نتیجه این مفهوم که خدا در [ذهن] ما وجود دارد، باید علتش خدا باشد و بنابراین خدا وجود دارد.

تقریر دوم*

دکارت در تقریر اول، صرفاً از تصور و مفهوم خدا به هستی عینی او استدلال می‌کند، اما در تقریر دوم، افزون بر استفاده از مفهوم خدا، به عنوان کمال مطلق و هستی نامتناهی، از مخلوق بودن خود نیز برای اقامه برهان مزبور بهره می‌گیرد. به عبارت دیگر در تقریر دوم علاوه بر اینکه مفهوم خدا را مخلوق و مصنوع ذات الهی می‌داند، هستی و وجود عینی خود را نیز مخلوق و مصنوع او قلمداد می‌کند.

این تقریر از مقدمات دیگری نیز سود می‌جوید که عبارت است از: الف) عدم وابستگی علیّی آنات زمان به یکدیگر؛ ب) عدم تمایز واقعی میان علت موجد و علت مبقیه؛ ج) محال بودن تسلسل در علت موجد (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۱).

از آنجاکه من تصویری از موجودی مطلق و کامل محض هستم، علت هستی وجود من نمی‌تواند خودم، یا والدین یا علت دیگری باشد؛ زیرا هر یک از اینها تمام آن صفات کمالی را که در این مفهوم مندرج است، ندارند و ناقص‌اند؛ در نتیجه تنها این قسمت باقی می‌ماند که علت وجود من باید خدایی کامل، مطلق و نامتناهی باشد که هم ایجادکننده من و هم به وجود آورنده این مفهوم در من باشد. در این برهان، اتکای دکارت بر نقص وجود انسان است. انسان خواهان کمالی است که فاقد آن است و از آنجاکه تصور یک موجود برخوردار از کمال مطلق باید دارای مصداق با واقعیت وجودی باشد، تصور کامل‌ترین موجود، نشانه و دلیل کامل‌ترین موجود است و گرنه حتی هستی موجود ناقص نیز ناممکن می‌بود. بر این پایه اگر خدایی وجود نداشته باشد، وجود ما نیز قابل تصور نیست (رک: خراسانی، ۱۳۷۶، ص ۷۷-۷۸).

بدین ترتیب فرق میان تقریر نخست و تقریر دوم این است که در تقریر اول، صرفاً از معلولیت مفهوم خدا به وجود علت آن، یعنی ذات کامل و نامتناهی پی برده می‌شود؛ اما در تقریر دوم، افزون بر استفاده از معلولیت مفهوم خدا، از معلولیت خود نیز استمداد می‌شود. البته این امر، بدان معنا نیست که تقریر دوم برهان علامت صنعتی، برهانی

* ذکر این نکته ضروری است که صرفاً به جهت مقایسه‌ای که در انتهای تحقیق صورت می‌گیرد، به طور مختصر تقریر دوم بیان شده است.

مستقل است؛ زیرا خود دکارت چنین قصدی نداشت که تقریر دوم را برهان مستقل قرار دهد، بلکه بدین معناست که برهان مزبور را می‌توان با استمداد از حد وسط دیگری، مانند معلولیت هستی خویش، اقامه کرد.

تبیین برهان امکان و وجوب از دیدگاه ابن سینا

تقریر *ابن سینا* از برهان امکان و وجوب که در نهایت آن را برهان صدیقین نامیده است، بسیار متفاوت از برهان وجوب و امکان فلاسفه قبل از اوست. نخست تقریر وی از برهان را تبیین می‌کنیم: «لَشَكَّ أَنْ هُنَا وَجُوداً وَ كُلُّ وَجُودٍ فَاِمًا وَاجِبِ الْوُجُودِ وَ اِمَّا مُمَكِّنٌ فَاِنْ كَانَ وَاجِبًا فَقَدْ صَحَّ وَجُودُ الْوَاجِبِ وَ هُوَ الْمَطْلُوبُ وَ اِنْ كَانَ مُمَكِّنًا فَاِنَّا نُبَيِّنُ أَنَّ الْمُمَكِّنَ يَنْتَهِي وَجُودُهُ اِلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۲).

به نظر می‌رسد عبارات فوق، مشتمل بر سه اصل اساسی و در عین حال بدیهی است:

۱. اصل «قبول واقعیت هستی» امری بدیهی و غیرقابل انکار است.
۲. «واقعیت هستی» از دو حال بیرون نیست: یا وجود می‌تواند برای آن ضروری باشد (واجب) و یا وجود برای آن از ناحیه غیر است، یعنی نیازمند غیر است (ممکن).
۳. نیازمندی ممکن به واجب، امری بدیهی است.

اصول سه‌گانه فوق که فرایند آن، اثبات واجب الوجود است، نه تنها برای اثبات، نیازی به استدلال ندارد، بلکه به دلیل بداهت آنها، ارائه استدلال بر آنها ممکن نیست. در توضیح عبارات فوق جای این پرسش وجود دارد که اگر تمام برهان همین سه اصل است و نیاز به مؤنه دیگری ندارد، چرا *ابن سینا* می‌گوید: «فَاِنَّا نُبَيِّنُ أَنَّ الْمُمَكِّنَ يَنْتَهِي وَجُودُهُ اِلَى وَاجِبِ الْوُجُودِ»: ما بیان می‌کنیم که ممکن منتهی به واجب می‌شود (همان، ص ۲۲) و اینکه سپس به طرح دور و تسلسل می‌پردازد، این چنین تداعی می‌شود که تتمیم برهان، نیاز به ابطال دور و تسلسل دارد و این، همان اشکال اساسی است که منتقدان بر برهان وجوب و امکان *ابن سینا* وارد کرده‌اند.

ویژگی‌های برهان امکان و وجوب

الف) یکی از شاخصه‌های بارز این برهان، رسیدن به وجوب وجود از نفس حقیقت

وجود است؛ نکته‌ای که *ابن‌سینا* به آن توجه کامل داشته است و برخلاف دیدگاه منتقدان که می‌گویند *ابن‌سینا* از مفهوم وجود سیر کرده است، تصریح او به اینکه «لَشَكَّ أَنْ هُنَا وُجُوداً» آن‌چنان گویاست که معیار او در اقامه برهان حقیقت هستی است، نه مفهوم آن و هرگونه برداشتی غیر از این، تفسیری خلاف صریح عبارت است.

(ب) دومین ویژگی برهان، بهره‌گیری از مقدمات یقینی بدیهی است.

(ج) یکی دیگر از مختصات برهان وی این است که نفس برهان، افزون بر اثبات ذات واجب، صفات باری تعالی را نیز اثبات می‌کند؛ زیرا اگر حقیقتی که دارای وجوب وجود است، ثابت شود، به معنای این است که هستی، مطلق است و از آنجاکه هستی مطلق، مساوی با خیر و کمال محض است و وجوب وجود او از جمیع جهات است و هیچ حالت انتظاری نسبت به چیزی ندارد که واجد آن شود: «مَعْنَى وَاجِبِ الْوُجُودِ بِذَاتِهِ أَنَّهُ نَفْسُ الْوَاجِبِيَّةِ وَ أَنْ وَجُودَهُ بِالذَّاتِ وَ أَنْ كُلَّ صِفَةٍ مِنْ صِفَاتِهِ بِالْفِعْلِ لَيْسَ فِيهَا قُوَّةٌ وَ لَا امْكَانٌ وَ لَا اسْتِعْدَادٌ» (*ابن‌سینا*، ۱۳۷۹، ص ۵۵). «تأمل کیف لم یحتج بیاننا لثبوت الاول و وحدانیتته و برائته عن الصمات الی تأمل لغير نفس الوجود»: برهان ما برای اثبات واجب تعالی، وحدانیت و پیراسته بودن او از کاستی و نقایص نیاز به هیچ چیزی غیر از تأمل در نفس وجود ندارد (همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۶). وی در ادامه می‌گوید: «بعد از آنکه نفس وجود، دلیل بر واجب تعالی شد، همین وجود گواه بر افعال و معلولات او نیز هست» (همان). یکی از دلایل قاطع بر اینکه برهان *ابن‌سینا* را نباید مفهومی شمرد، همین تصریحات است.

(د) چهارمین ویژگی برهان این است که بدون تمسک به هیچ فعل و اثری از آثار، می‌توان بر وجود واجب‌الوجود استدلال کرد. *ابن‌سینا* در موارد متعددی بر این شاخصه تأکید کرده است: «انا أثبتنا الواجب الوجود لا من جهة افعاله و لا من جهة حرکتته» (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳)؛ «فانه و ان لم یفعل شیئاً و لم یظهر منه امر، یمکن بهذا القیاس أن یثبت بعد أن یوضع امکان وجود ما کیف كان» (همان) و «و لم یحتج الی من خلقه و فعله» (همو، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۶۶).

(ه) در نهایت ویژگی دیگر این برهان، همان دقیقه‌ای است که خود *ابن‌سینا* برای نخستین بار به آن متفطن شده و بر اساس آن، برهان را صدیقین نامیده است. واژه

صدیق مبالغه صادق است؛ یعنی کسی که تمام وجود و آثار وجودی او، خواه گفتار و خواه رفتار، راستی باشد و به تعبیر محقق طوسی ملازم با راستی باشد (همان، ص ۶۷). با توجه به این بیان، فرایند برهان که رسیدن به وجوب وجود است، تنها بر اساس داده‌های عقل است و *ابن‌سینا* در پرتو تلاش عقلانی و تأملات فلسفی توانست با سیر در حقیقت وجود (متن هستی) به وجوب وجود (واجب‌الوجود) دست یازد و سپس این دریافت عقلی محض را مطابق گفتار صدیقان یافت و از این همسانی و تطابق به خود می‌بالید و افتخار می‌کرد.

تقریر *ابن‌سینا* در کتاب اشارات جامعیت بیشتری دارد:

هر موجودی آن‌گاه که به ذات او بنگری، بدون توجه به غیر آن، یا وجود برای آن ضروری است یا ضروری نیست. قسم نخست، همان ذات واجب‌تعالی است و قسم دیگر، ممتنع نیست؛ زیرا اگر ممتنع بود، تحقق پیدا نمی‌کرد، بنابراین باید ممکن باشد. پس هر موجودی یا واجب‌الوجود بذاته و یا ممکن‌الوجود بذاته است (همان، ص ۱۸). تا این قسمت از برهان، افزون بر سه مقدمه پیشین، نکته خاصی ندارد. در حقیقت *ابن‌سینا* با این بیان، قبل از اثبات ذات تأکید می‌کند موجودی که بعد از این در پی اثبات آن‌ایم، دارای این خصوصیت است که قائم‌الذات و مقوم‌للغیر است و در پایان می‌گوید: تأمل کن که چگونه بیان ما برای اثبات مبدأ هستی و وحدانیت او و منزه‌دانستن او از کاستی‌ها، به هیچ چیز دیگری غیر از تأمل در خود وجود نیاز ندارد. واسطه قراردادن ممکنات و فعل حق‌تعالی هر چند می‌توانند دلیل بر او باشند، لیکن در این برهان نیازی به آن نیست و این برهان استوارترین و شریف‌ترین برهان است؛ زیرا خود هستی گواه بر هستی است و همین وجود پس از اثبات مبدأ هستی، گواه بر سایر موجودات بعد از او نیز هست و در کتاب الهی به این استدلال اشاره شده است (همان، ص ۶۶).

این تقریر از این جهت که مبنای تقسیم وی ثنایی است، نه ثلاثی و برهان هیچ ابتدایی بر دور و تسلسل ندارد، حایز اهمیت است. بیان او گویای این است که تحقق خارجی برای وجود یا ذاتی است یا ذاتی نیست، نه اینکه تقسیم ثلاثی باشد - چنان‌که برخی پنداشته، برهان او را مفهومی قلمداد کرده‌اند. به بیان دیگر، مقسم *ابن‌سینا* واقعیت است، نه ماهیت.

گفتار/ابن‌سینا در تعلیقات در باب بیان دو مرتبه وجود مستقل و وجود نیازمند- و به تعبیر دیگر، امکان فقری- از رسایی و استواری بیشتری برخوردار است:

الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقاً بالغير، هو مقوم له، كما أن الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود بذاته و المقوم للشيء لا يجوز أن يفارقه اذ هو ذاتي له ... الوجود اما أن يكون محتاجاً الى الغير فتكون حاجته الى الغير مقومه له و اما أن يكون مستغنياً عنه فيكون ذلك مقوماً له و لا يصح أن يوجد الوجود المحتاج غير محتاج، كما أنه لا يصح أن يوجد الوجود المستغني محتاجاً ألاً قد تغير و تبدل حقيقتهما (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

مفاد این متن به صراحت اعلام می‌دارد که حقیقت وجود متحقق در ظرف خارج، از دو حالت بیرون نیست: یا به گونه‌ای است که تعلق به غیر دارد و غیر، هستی‌بخش اوست، یا وجود، ذاتی است و بی‌نیازی، مقوم ذات اوست. قسم اخیر، واجب‌الوجود است و قسم نخست، ممکن‌الوجود. چنان‌که پیداست، در این تقریر هیچ اشاره‌ای به دور و تسلسل نشده است، بلکه نفس حقیقت وجود به ما می‌گوید که وجود دو حالت بیشتر ندارد: یکی حالت وجوبی و دیگری حالت تعلق به غیرداشتن.

بررسی و نقد برهان

علی‌رغم اتفاق نظری که فیلسوفان و متکلمان اسلامی در تحکیم و تأیید برهان امکان دارند، مجموعه اشکالات وارد بر برهان را به لحاظ سیر تاریخی می‌توان در دو بخش مطرح کرد:

الف) در قدیم‌ترین اشکالاتی که غزالی (رک: غزالی، ۱۹۹۴م، ص ۱۰۱-۱۰۵) مطرح کرده است و در بیشترین اشکالاتی که فخر رازی (رک: رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۷۲ به بعد) بیان کرده است، هیچ اثری از اینکه برهان، برهان مفهومی است، به چشم نمی‌خورد. غزالی در تهافت الفلاسفه که سراسر، اشکال بر فلاسفه است، دیدگاه آنان را درباره اقامه برهان بر اثبات صانع با رأی دیگر حکما که جهان آفرینش را قدیم می‌دانند، سازگار نمی‌داند و در خصوص برهان امکان و وجوب، معنای مفردات برهان، یعنی امکان و وجوب را مبهم می‌داند و در تفسیر آنها می‌گوید: «ممکن عبارت است از "ما

لوجوده علة" و واجب عبارت است از "ما لاعلة لوجوده" باز هم به مطلوب خود دست نمی‌یابید؛ زیرا هر یک از احاد به این معنا ممکن است، ولی کل و مجموع به این معنا ممکن نیست» (غزالی، همان) که در حقیقت این اشکال بر مبادی تصویری برهان است، نه خود برهان و مهم‌ترین اشکال او دربارهٔ تسلسل در علل است.

عبارات *فخر رازی* در تقریر برهان این‌گونه است: «لاشک فی وجود موجود و کل موجود فإما أن تكون حقیقته مانعة من قبول العدم و إما أن لاتكون فالاول هو الواجب لذاته و الثاني هو الممكن» (رازی، همان). صاحب *مواقف و شارح* آن می‌گویند: «المسلک الثانی للحکماء و هو أن موجوداً...» (ایچی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۵) و گفتار *تفتازانی* به اینکه «أنه لاشک فی وجود موجود» آن‌چنان گویای مدعاست که برهان را مبتنی بر حقیقت وجود می‌داند و مقسم در برهان، وجود موجود است، نه مفهوم آن. عمده اعتراضات *فخر رازی* که در بسیاری از موارد خود به آن پاسخ گفته است، دربارهٔ یکی از مقدمات برهان است که می‌گوید: «ترجیح ممکن، بدون مرجح امکان ندارد». وی عبارات *ابن‌سینا* را در این‌باره مضطرب می‌داند (رک: رازی، همان، ج ۱، ص ۷۲ به بعد).

ب) منشأ اصلی اشکالات طرفداران حکمت متعالیه بر محور مفهومی بودن برهان دور می‌زند. *ملاصدرا* در *اسفار* دو اشکال بر برهان وارد دانسته است: اشکال دوم مبتنی بر همان اشکال اول، یعنی مفهومی بودن برهان است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶-۲۸). از نظر وی روش *ابن‌سینا* نزدیک‌ترین روش به برهان صدیقین است، لیکن برهان صدیقین نیست؛ زیرا ملاک در برهان صدیقین، حقیقت وجود است و در برهان *ابن‌سینا* معیار، مفهوم وجود است. در ادامهٔ این اشکال با تعبیر «قیل» اعتراضی از دیگران علیه *ابن‌سینا* و پیروانش نقل می‌کند که نشان از ناخرسندی وی و عدم موافقت کامل با آن است. مفاد گفتهٔ اینان آن است که این برهان، افزوده‌ای بر برهان پیشینیان که مبتنی بر ملاحظهٔ حال ممکنات است، ندارد؛ زیرا این برهان نیز در صدد اثبات واجب از طریق نظر در حال ممکن است: «قیل ألتتم قد أخذتم فی الدلیل وجود الممكن لما یشاهد من عدمه بعد وجوده أو قبله» (همان).

از سویی *ملاصدرا* اعتراض دیگران بر برهان *ابن‌سینا* را به طور کامل نمی‌پذیرد و گواه این مطلب، افزون بر تعبیر به «قیل»، بیان خود وی است که «و هذا المسلک أقرب

المسالک الی منهج الصدیقین»؛ یعنی برهان / ابن‌سینا هر چند برهان صدیقین نیست، لیکن با برهان پیشینیان تفاوت دارد. از سوی دیگر خود او با صراحت برهان را مفهومی می‌داند. برخی از متأخرین (ر.ک: مدرس آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۵۸۹) نیز معتقدند برهان / ابن‌سینا برهان صدیقین نیست؛ زیرا:

الف) استدلال به «وجود ما» است و «وجود ما» خارج از حقیقت وجود است؛ ب) متمیم برهان، نیاز به وساطت امکان، دور و تسلسل دارد؛ ج) اتمام برهان مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است؛ د) برهان، توحید واجب‌تعالی را اثبات نمی‌کند. حاصل اشکالات فوق این است که اگر برهان، مفهومی نباشد و سیر در حقیقت وجود باشد، نیاز به وساطت امکان ماهوی و در نتیجه به ابطال دور و تسلسل نیست و برهان، مثبت توحید است.

نگاه تاریخی به آرای پیشینیان ملاحظه مؤید این نکته است که این برهان مبتنی بر دور و تسلسل نیست. دیدگاه شیخ اشراق در *مطارحات* (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۸۶)، قاضی عضدالدین ایجی، صاحب *مواقف* (ایجی، [بی‌تا]، ج ۸، ص ۹)، رأی علامه خفزی در کتاب *شرح مواقف* (همان، ص ۱۱)، *ملاصدرا* در *شواهد* (شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۷)، لاهیجی در *شوارق* (لاهیجی، [بی‌تا]، ص ۴۹۵-۴۹۹) و در نهایت، برهان محقق طوسی که شارح *مواقف* آن را مختصرترین روش و روشن‌ترین برهان خداشناسی می‌داند (ایجی، همان، ص ۱۲).

چنانچه واجب‌الوجود موجود نباشد، باید موجود منحصر در ممکن شود و در نتیجه لازم می‌آید هیچ موجودی موجود نباشد؛ زیرا ممکن برای وجود پیدا کردن، نخست باید از ناحیه علت وجوب پیدا کند. بنابراین اگر ممکن بخواهد موجود شود، باید واجب باشد (به نقل از: *مقداد السیوری*، ۱۳۸۰، ص ۱۵۱).

خلاصه اشکالات وارد بر برهان وجوب و امکان / ابن‌سینا که خود، نام آن را صدیقین گذاشته است، عبارتند از: امکان ماهوی و نیازمندی به ابطال دور و تسلسل که همه برگشت به مفهومی بودن برهان می‌کند.

به نظر می‌رسد مقصود از مفهومی بودن این نیست که / ابن‌سینا از تقسیم موجود به واجب و ممکن می‌خواهد اثبات واجب‌الوجود ذهنی کند، بلکه باید گفت مقصود از

مفهوم، عنوان مشیر به معنوی خارجی است؛ چنان‌که سبزواری در تعلیقه بر اسفار (شیرازی، همان، پاورقی ش ۱) به این نکته اشاره کرده است.

تاکنون روشن شد که تقریر ابن‌سینا از برهان امکان و وجوب به درستی معیارهای برهان صدیقین را دارد. در عین حال باید گفت که در پاره‌ای از موارد، روش طرح و بیان براهین خداشناسی، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری اشکالات داشته است. هرچند گونه‌گونه بودن بیان براهین را باید تا حدی در فضای سنگین افکار ارسطویی آن دوران پی‌جویی کرد (ابن‌سینا، ۱۴۰۵، ص ۳ مقدمه). فیلسوفان پیش از ابن‌سینا با تلاش فراوان برای یافتن مبدأ الهی برای جهان، تنها توانستند با تقسیمی کاملاً مفهومی که مدار آن بر ماهیت استوار شده بود، به تقسیمی ثلاثی برسند، لیکن ابن‌سینا با طرح تمایز ماهیت و وجود و در طول قراردادن علت فاعلی به عنوان علت نخستین و مبنا قراردادن اصل هستی، در تردیدی ثنایی در پی یافتن مبدأ هستی برآمد.

بررسی تطبیقی میان دو برهان

با توجه به مبانی، مقدمات و تقریرات براهین امکان و وجوب و علامت صنعتی، می‌توان جنبه‌های اشتراک بین آنها را یافت و بر اساس آن، میزان قوت و ضعف هر یک را بیشتر نمودار کرد که در ذیل به ترتیب مورد بحث قرار می‌گیرد.

مقایسه واقعیت هستی با مفهوم خدا

همان‌طور که در مبانی و تقریرات دو برهان مشخص شد، مبنای دکارت در تقریر نخست، علت مفهوم خدا در او، و در تقریر دوم، علت وجود او از آن جهت که مفهوم خدا را در خویش دارد، می‌باشد و نیز نقطه حرکت ابن‌سینا، وجود واقعیت هستی است. با مقایسه این دو به نظر می‌رسد هر دو بر واقعیتی یقینی تأکید و تکیه دارند. دکارت بر یقین به وجود خویش و داشتن مفهوم خدا در خویش تأکید می‌کند و ابن‌سینا نیز یقین بر واقعیت هستی دارد. بنابراین نقطه شروع هر دو از یک مبدأ یقینی است؛ با این تفاوت که یقین دکارت، جزئی است و فقط شامل خودش و مفهوم خدا در او می‌شود، ولی یقین ابن‌سینا کلی است. طرز استدلال دکارت در طول تأمل سوم، به طور ژرف بر

این مسئله تأکید دارد. وی در تقریر نخست، بر علت وجود مفهوم خدا در خویشتن (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۴۶-۵۷) و در تقریر دوم، بر علت وجود خویش از آن روی که مفهوم خدا را دارد، تأکید می‌کند (همان). *ابن‌سینا* نیز در اشارات، حتی از عبارت «کل موجود اذا التفت...» یا «کل جملة کل واحد منها معلول...» و یا «کل علة جملة هی غیر...» (*ابن‌سینا*، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۵۴) استفاده می‌کند که به طور ژرف بر استفاده و منظور او، بر عمومیت اشاره دارد.

تقسیم هستی در نظر دکارت و ابن‌سینا

دکارت در برهان خویش، وقتی که خویشتن و اندیشه‌اش را که دارای مفهوم خداست، ملاک و مبنا برای استدلال قرار می‌دهد و به دنبال آن، زمانی که افکار و مفاهیم موجود در ذهن را مورد بررسی قرار می‌دهد، به تصورات فطری رسیده، با تحلیل تصورات فطری، به تصور خدای کامل نامتناهی می‌رسد که دارای صفات کمالی خاص خویش است. دکارت تأکید دارد که نامتناهی، واقعیتهایی یقینی، حقیقت و کامل‌تر از اوست و حتی مقدم بر وجود اوست. در نتیجه او با علم به نامتناهی و واقعیت آن است که به متناهی بودن و نقص‌های خویش پی می‌برد. پس در نظر دکارت، واقعیت موجود را می‌توان به متناهی (وجود خود دکارت) و نامتناهی (مفهوم خدا با صفات ویژه‌اش) تقسیم کرد و جز این دو واقعیت که دارای مصداق‌های معین‌اند، هیچ واقعیت دیگری به اثبات نرسیده است (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۵۹-۶۱)؛ ولی در نظر *ابن‌سینا* در همان مرحله نخست، واقعیت هستی از دو حال بیرون نیست: یا وجود می‌تواند برای آن ضروری باشد (واجب) و یا وجود برای آن از ناحیه غیر است؛ یعنی نیازمند غیر است (ممکن). این تقسیم دوتایی که حصر عقلی است، شبیه به هم‌اند؛ یعنی متناهی دکارت، همان ممکن *ابن‌سینا* است و نامتناهی دکارت با واجب *ابن‌سینا* حداقل در مصداق یکسان‌اند، اما در مفهوم و جنبه نگرش هرکدام متفاوت‌اند؛ به این بیان که متناهی دکارت، جزئی، فردی و شخصی است؛ یعنی فعلاً دکارت، چون بر وجود هر شیء جسمانی جز خویشتن تردید دارد، عالم را به خود متناهی و خدای نامتناهی تقسیم می‌کند؛ اما در نظر *ابن‌سینا* ممکن، جزئی، فردی و شخصی نیست، بلکه دارای کلیت بوده، مصداق‌های

فراوانی دارد. همچنین نامتناهی دکارت در تقریر نخست، فعلاً فقط دارای وجود مفهومی است؛ یعنی عالم دکارتی در تقریر نخست، به عالم وجودی (هستی خود دکارت) و عالم مفهومی (وجود مفهوم نامتناهی) تقسیم می‌شود؛ ولی در نظر ابن‌سینا بحث مفهوم نیست، بلکه اصل بحث دربارهٔ واقعیت هستی است که در نظر او به طور ذاتی به واجب و ممکن تقسیم می‌شوند که بین تقسیم ذاتی آنها و در نظر گرفتن مفهوم دکارتی، تفاوت زیادی وجود دارد. بنابراین ضمن مشابهت، از جهت دوتایی بودن تقسیم، ماهیت تقسیم آنها تفاوت دارد.

ملاک احتیاج در نظر دکارت و ابن‌سینا

آنچه از تقریر نخست و دوم برهان دکارت بر می‌آید، ملاک احتیاج علت به معلول، عبارت است از متناهی بودن معلول (دکارت) که وی نمی‌تواند منشأ ایجاد چنین مفهومی با صفات نامتناهی باشد؛ یعنی دکارت از آن رو که موجودی متناهی است و مفهوم خدا مفهومی نامتناهی و دارای حقیقتی کامل و محض است، نمی‌تواند آن مفهوم را در خویشتن ایجاد کرده باشد، بلکه باید علت کامل، بیرون از دکارت باشد تا این مفهوم را در او به وجود آورد. همچنین از آنجاکه دکارت این مفهوم را در خویش دارد، علت دکارت نمی‌تواند خودش، والدین یا علل دیگر در همان پایه باشد؛ زیرا علل دیگر باید بتوانند منشأ مفهوم نامتناهی موجود در خدا هم بشوند، حال آنکه آنان نقایص فراوانی دارند که نمی‌توانند منشأ وجود خود دکارت باشند. پس در نظر دکارت ملاک احتیاج به علت، نیاز و نقص وجود معلول و واقعیت نامتناهی علت است (دکارت، همان)؛ اما در نظر ابن‌سینا، ملاک و مبنای احتیاج معلول به علت، همان امکانی بودن است؛ یعنی موجود ممکن از آن جهت که ماهیت است، در ذاتش نسبت به وجود و عدم یکسان است و برای خارج شدن از این حالت، نیاز به علت دارد. پس ملاک نیاز به علت، همان ممکن بودن است (جوادی آملی، [بی تا]، ص ۱۴۵-۱۴۶).

بنابراین ملاکی که دکارت در تقریر نخست مطرح می‌کند؛ یعنی عدم امکان ایجاد مفهوم نامتناهی توسط موجود متناهی، تا حدودی به امکان ماهوی ابن‌سینا شبیه است. دکارت در تأمل سوم گفته است:

اما اگر من از هر موجود دیگری مستقل و خود، خالق وجود خویش بودم، درباره هیچ چیز شک نمی‌کردم، دیگر آرزوی چیزی نداشتم و خلاصه هیچ کمالی را فاقد نبودم؛ زیرا هرگونه کمالی را که مفهومی از آن داشتم، به خود ارزانی می‌داشتم و بدین ترتیب، خدا بودم (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۵۶).

پس در نظر دکارت، من نه قدرت خلق و نه قدرت ابقای خویش را دارم و در نتیجه تمام وجود مرا فقر و نیازمندی فراگرفته است.

اصل علیت و تسلسل در سلسله آن

دکارت همانند بیشتر فیلسوفان عقل‌گرا، اصل علیت و فروع آن را قبول داشت و این اصل برای وی امری یقینی و مسلم می‌نمود. در این اصل، یکی از مسائل مهم، بطلان تسلسل نامتناهی بود. وی در تقریر نخست از برهان اشاره می‌کند که:

اگرچه ممکن است مفهومی علت پیدایش مفهوم دیگر باشد، اما این کار تا بی‌نهایت ادامه نخواهد یافت، بلکه سرانجام ناگزیر به نخستین مفهومی می‌رسیم که علتش به منزله الگو یا اصل است و تمام واقعیت یا کمالی که فقط به صورت ذهنی یا از راه حکایت در این مفاهیم هست، به صورت صوری و واقعی در آن علت مندرج است (همان).

از گفته‌های دکارت مشخص می‌شود که وی به طور ژرف به بطلان تسلسل در ناحیه علل اعتقاد دارد و در مورد اصل علیت و به‌ویژه در این تقریر در مورد عللی صحبت می‌کند که بالفعل و حاضر بوده و نیز محقق‌اند، نه عللی که در گذشته بوده و ناپود شده‌اند؛ یعنی به یقین باید علل تامه هم باشند، ولی برای ابطال تسلسل برهانی اقامه نکرده است. گویا این مسئله در نظر او بدیهی بوده، نیازی به آوردن دلیل نداشته است. *ابن‌سینا* نیز این برهان خود را به گونه‌ای تقریر کرده است که مبتنی بر دور و تسلسل نیست:

حقیقت وجود متحقق در ظرف خارج، از دو صورت خارج نیست: یا به گونه‌ای است که تعلق به غیر دارد و غیر، هستی‌بخش اوست یا وجود، ذاتی آن است و بی‌نیازی مقوم ذات اوست. قسم اخیر، واجب‌الوجود است و قسم نخست ممکن‌الوجود

(ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۷۷-۱۷۹).

چنان‌که پیداست، در این تقریر، هیچ اشاره‌ای به دور و تسلسل نشده است، بلکه نفس حقیقت وجود به ما می‌گوید که وجود دو حالت بیشتر ندارد: یکی حالت وجودی و دیگری حالت تعلق به غیرداشتن؛ افزون بر اینکه به ماهیت و احکام آن نیز نپرداخته است. در نهایت می‌توان با استفاده از آنچه در **الهیات شفاء** درباره علل بیان شده است (رک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲۷) و نحوه چینش مباحث خداشناسی در اشارات، این‌گونه نتیجه گرفت که ابطال تسلسل، جزو نتایج اثبات برهان است، نه از مقدمات آن.

نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

با توجه به مقایسه‌ها و بررسی‌های انجام‌شده در مورد دو برهان بالا، می‌توان گفت که: برهان امکان در مقایسه با برهان دکارت دارای استحکام، دقت و نظم ویژه‌ای است؛ یعنی تمام اصول و مبانی که مورد استفاده قرار می‌گیرد، اصول عقلانی محض بوده، نسبت به هم دارای رابطه منطقی و علی‌اند، ولی در برهان دکارت چنین نظم منطقی و عقلانی وجود ندارد.

مبنای حرکت برهان دکارت، یعنی مفهوم خدا و فطری‌بودن آن، هم از سوی فیلسوفان هم‌عصر او و هم فیلسوفان بعد از او مورد اشکال واقع شده است. در نتیجه اجماعی نیست؛ اما مبنای حرکت امکان، یعنی واقعیت هستی و تقسیم آن به واجب و ممکن، تقریباً مورد قبول همه فیلسوفان عقل‌گراست.

خدای دکارت که اثبات می‌شود، دارای صفات نامتناهی، کمال، قادر کل، عالم کل، خالق و... است. هرچند دکارت برای توصیف این صفات، استدلالی ارائه نمی‌دهد، اما در برهان امکان، هرگاه حقیقتی که دارای وجوب وجود است، ثابت شود، به معنای این است که هستی مطلق است و از آنجا که هستی مطلق، مساوی با خیر و کمال محض است و وجوب وجود او از جمیع جهات است و هیچ حالت انتظاری نسبت به چیزی ندارد که واجد آن شود، لذا این برهان تنها وجوب وجود و وحدت خدا را ثابت می‌کند و بقیه صفات خدا را باید با براهین دیگری ثابت کرد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ مع الشرح للمحقق نصیرالدین الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین الرازی؛ ج ۱ و ۲ و ۳، قم: دفتر نشر الكتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. —؛ المبداء و المعاد؛ ج اول، به اهتمام عبدالله نوری، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مگگیل، با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۳. —؛ التعليقات؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
۴. —؛ منطق المشرقیین؛ قم: منشورات مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۵ق.
۵. ایجی، عضدالدین؛ المواقف؛ [بی نا]، منشورات الشریف الرضی، [بی تا].
۶. بدوی، عبد الرحمن؛ موسوعة الفلسفة؛ بیروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ۱۹۸۴م.
۷. پلنتینجا الوین، تری اوکیف و لامنت؛ جستارهایی در فلسفه دین؛ ترجمه مرتضی فتحی زاده، قم: دانشگاه قم، ۱۳۸۰.
۸. جوادی آملی، عبدالله؛ شرح حکمت متعالیه؛ انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
۹. —؛ تبیین براهین اثبات خدا؛ مرکز نشر اسراء، [بی تا].
۱۰. الاسدی السیوری، جمال الدین مقداد عبدالله؛ اللوامع الالهیه فی المباحث الكلامیه؛ محقق محمد علی قاضی طباطبایی؛ قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.
۱۱. خرمشاهی، بهاء الدین؛ برهانهای فلسفی اثبات وجود خدا؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۱۲. خراسانی، شرف‌الدین؛ از برونو تا کانت؛ چ دوم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۷۶.
۱۳. دکارت، رنه؛ اصول فلسفه؛ ترجمه منوچهر صانعی؛ تهران: انتشارات آگاه، ۱۳۶۴.
۱۴. —، اعتراضات و پاسخها؛ ترجمه علی موسایی افضل؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی ۱۳۸۴.
۱۵. —، تأملات در فلسفه اولی؛ ترجمه احمد احمدی؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۱۶. رازی، فخرالدین؛ المطالب العالیة؛ تحقیق الدكتور احمد حجازی السقاء؛ بیروت: دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح و مقدمه هانری کربن؛ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۹. —، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة؛ با حواشی حکیم محقق حاج ملاهادی سبزواری و تعلیق و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ مشهد: انتشارات دانشگاه، ۱۳۶۰.
۲۰. غزالی، ابو حامد محمد؛ تهافت الفلاسفه؛ مصر، المطبعة الخیریة، ۱۹۹۴م.
۲۱. فارابی، ابونصر؛ شرح فصوص الحکمة؛ ترجمه و شرح محمدتقی استرآبادی، مصحح محمدتقی دانش‌پژوه؛ تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۸.
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق؛ شوارق الالهام؛ چاپ سنگی.
۲۳. مدرس آشتیانی، میرزامهدی؛ تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری؛ با اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۳۵۲.
۲۴. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ چ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.