



فصلنامه علمی پژوهشی فلسفه و الهیات
سال نوزدهم، شماره اول، بهار ۱۳۹۳

Naqd va Nazar
The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 19, No. 1, spring, 2014

واکاوی نقش مبانی هستی‌شناختی

در برهان صدیقین علامه طباطبایی

* علی‌الله‌دای هزاوه

* حسین حبیبی‌تبار

چکیده

در این نوشتار با ارائه تحلیلی از اعتبارات وجود، برای رسیدن به درکی صحیح از واجب‌الوجود، معلوم می‌شود از این اعتبارات، تنها لایشرط مقسمی شایسته اطلاق بر ذات حق است. برای درک معنایی که علامه طباطبایی از واجب‌تعالی دارند و به لحاظ اهمیت تقریر ایشان از برهان صدیقین، با بررسی در مبانی هستی‌شناسی تقریر علامه، معلوم می‌شود ایشان وحدت شخصی وجود را نظری برتر می‌دانند که همان معنای وجود لایشرط مقسمی است. چنانکه تقریر مخصوصی که از دو قاعده مهم فلسفی «صرف الشئ» و «بسیط‌الحقیقه» دارند، به‌خوبی پابندی ایشان به این نظر را به اثبات می‌رساند. با تحقیقی جامع، دو تقریر از برهان صدیقین در آثار علامه طباطبایی شناسایی می‌شود که این دو تقریر در برخی آثار ایشان، در برخی به‌عنوان یک برهان اقامه شده‌اند؛ از این‌رو، کوشیده‌ایم هرکدام را به‌صورت جداگانه در قالب قیاس برهانی ارائه کنیم. نبود بازشناسی روشنی از این دو نوع تقریر در آرای ایشان، حتی باعث تفاوت رویکرد شاگردان بزرگوار علامه به برهان صدیقین ایشان شده است.

کلیدواژه‌ها

اثبات خدا، برهان صدیقین، اعتبارات وجود، وجود لایشرط مقسمی، مطلق وجود، وجود بشرط لا، وجود مطلق، تشکیک وجود، وحدت شخصی وجود.

alihezaveh@gmail.com

*. کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت از دانشگاه قم (نویسنده مسئول)

*. استادیار دانشگاه آزاد واحد ساوه.



مقدمه

برای اثبات خدا انسان نخست باید درک و تصور درستی از خداوند متعال داشته باشد، زیرا حل بسیاری از مسائل فلسفی به چگونگی تصوّر آنها بستگی زیادی دارد. استاد مطهری در این زمینه می‌گوید: «اگر اندکی انحراف یا مسامحه در کیفیت طرح و تصویر آنها رخ دهد، به کلی به صورت مجهولی حل‌ناشدنی درمی‌آید و غالب انحرافات و بلکه اختلافات در مسائل فلسفی از ناحیه کیفیت طرح و تصور پدید می‌آید و به اصطلاح تصویر در این مسائل از تصدیق آنها دشوارتر است» (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۸۴ - ۲۸۰).

ایشان مسئله اثبات خدا را نیز از این قاعده مستثنا نمی‌داند و می‌گوید این مسئله را هم به‌نحو صحیح و معقول می‌توان طرح کرد و هم به‌نحو غلط و گمراه‌کننده که در طریق دوم هر لحظه دچار اشکال و اشتباه خواهیم شد و هرچه بیشتر تلاش کنیم بیشتر از حقیقت دور می‌شویم (همان). از این‌رو، فیلسوفان اسلامی با ارائه تصویری صحیح از مبدأ وجود، برهان‌های محکم و مستدلی برای اثباتش ارائه کرده‌اند که قاطع‌ترین آنها برهان صدیقین است. جالب اینکه از بدو امر، برهان صدیقین در موضوعی که جز تصویری از حقیقت یکتایی وجود نیست، طرح می‌شود و سرانجام به همین مطلوب می‌انجامد.

برهان صدیقین در فلسفه مشاء ابن سینا مطرح شد و در حکمت متعالیه به تکامل نسبی رسید و سپس با تحقیق حکیم سبزواری به کمال نهایی‌اش رسید و این تطوّر، با نوآوری علامه طباطبایی به اوج تعالی بار یافت. برخی آن را بدیهی‌ترین برهان و حد اعلی برهان صدیقین دانسته‌اند و برخی دیگر آن را به برهان‌های صدیقین متفکران گذشته تحویل برده‌اند و اشکالات زیادی نیز به آن وارد کرده‌اند؛ چنان‌که به نظر می‌رسد حتی میان شاگردان علامه طباطبایی به‌ظاهر نوعی تفاوت رویکرد نسبت به تفریر ایشان وجود دارد. از آنجا که طرح و بررسی همه اختلاف‌نظرها و اشکالات مجال دیگری می‌طلبد، در این مجال اندک تنها به واکاوی تفاوت رویکرد استاد جلال‌الدین آشتیانی و استاد جوادی آملی درباره برهان ایشان می‌پردازیم.^۱ در ادامه، نخست تحقیقی گذرا در تفاوت تحلیلی اعتبارات وجود انجام می‌گیرد تا در راستای آن به درک شایسته‌ای از تفاوت جایگاه مبناي تشکیک

۱. در پایان، روشن خواهد شد که کاربرد تعبیر «تفاوت رویکرد» از تعبیر «اختلاف» بهتر است.





وجود و یا وحدت شخصی وجود در خداشناسی علامه طباطبایی برسیم؛ بدین منظور لازم است با واکاوی و تحلیل مبانی هستی‌شناختی برهان صدیقین، نظر ایشان را درباره مبانی تشکیک وجود و وحدت شخصی در این برهان دریابیم، زیرا پس از فهم مبانی ایشان بهتر می‌توان به تحلیل و بررسی برهان صدیقین ایشان پرداخت. از این‌رو، بعد از طرح این دو رویکرد، تقریرهای مختلف ایشان در قالبی منطقی بیان می‌شود تا از این رهگذر و با توجه به مبانی فلسفی، بتوان پاسخی قانع‌کننده‌ای درباره این اختلاف رویکرد به دست آورد. بنابراین، باید روشن شود که:

۱. علامه طباطبایی چه درک و تصویری از وجود ارائه می‌دهد؟
۲. این درک و تصویر از وجود چه تأثیری در مبانی هستی‌شناسانه برهان صدیقین ایشان دارد؟
۳. چه تفاوتی میان جایگاه مبانی «تشکیک وجود» با «وحدت شخصی وجود» در برهان صدیقین ایشان وجود دارد؟
۴. آیا ایشان تنها یک نوع برهان صدیقین دارد؟ اگر بیشتر است، این امر چه نقشی در تفاوت رویکردها به برهان ایشان دارد؟

بررسی جهات و اعتبارات وجود

پیش از تبیین مبانی هستی‌شناختی برهان صدیقین علامه طباطبایی، با نگاهی گذرا به تفاوت تحلیلی حیثیات وجود (نک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۵۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۵۸؛ آشتیانی، ۱۳۷۵: ۱۶۴ و ۲۰۵؛ خمینی، ۱۳۸۶: ۱۶۰)، به بررسی نتایج آن در فهم معنای واجب‌الوجود پرداخته می‌شود. با ارائه این تفاوت تحلیلی میان «وجود لابشرط مقسمی» و «وجود بشرط لا»، بسیاری از تعارض‌های ظاهری و ایرادها بر برهان صدیقین ایشان، غیر وارد و یا مرتفع می‌گردد و راه اندیشه برای استنباط و درک واقعیت یکتایی هستی هموار می‌شود. البته این تفاوت میان اقسام یادشده، اعتباری صرف نیست. امور اعتباری صرف مانند فقه و حقوق به قرارداد و اعتبار واضح آن است و امور اعتباری نفس‌الامری مانند ماهیات تکوینی به تحلیل‌های عقلی معرفت‌شناسانه است؛ چون مراعات احکام معانی و ماهیات بدین‌وسیله ممکن است، ولی در

امور عرفانی به اختلاف مشاهدات یا به تحلیل‌های گوناگون متنوع از مشهود واحد است که با شهود عارف کشف شده است.

وجود همان‌گونه که دارای مصداق خارجی است، اعتبارات مختلفی هم دارد. یکی از این اعتبارات، مفهوم به‌شرط لای وجود است و دیگری مفهوم به‌شرط شیء و سومی مفهوم لابشرط قسمی که اطلاق، قید آن است. مفهوم به‌شرط لا، مفهوم وجود با قید مجرد از جمیع قیود است و مفهوم بشرط شیء مفهوم وجود مقید به قیود جزئی و مضاف به آنهاست و مفهوم لابشرط قسمی، مفهومی است که نسبت به دو قسم پیشین دارای اطلاق است و با هریک از آنها قابل جمع است؛ یعنی اگر وجود بشرط لا و یا بشرط شیء اخذ نشود، بلکه نسبت به آن دو شرط، لابشرط ملاحظه شود، آن را لابشرط قسمی می‌نامند. اهل عرفان مدعی‌اند وجودی که اطلاق نیز قید آن نیست، یعنی وجود لابشرط مقسمی در خارج تحقق دارد. وجود لابشرط مقسمی، اگر در خارج محقق باشد، به دلیل اینکه همه قیود از آن مسلوب است، هیچ وجودی را در عرض و یا در طول خود باقی نمی‌گذارد؛ یعنی مطلق از همه قیده‌ها که حتی قید اطلاق و تنزیه از تقیده‌ها نیز قید آن نمی‌باشد، زیرا اگر غیری در طول و یا عرض آن محقق باشد، بر محدودیت وجود او دلالت می‌کند و این خلاف فرض است. بر این مبنا مصداق حقیقی و خارجی از دیگر اعتبارات وجود سلب می‌شود و همه آنچه در نزد دیگران مصداق وجود بشرط شیء، بشرط لا و یا لابشرط قسمی پنداشته می‌شود، به‌صورت نشانه‌ها و تعینات وجودی و یا امکانی آن وجود مطلق درمی‌آیند.

گرچه در فلسفه، واجب‌الوجود، وجود محض است، ولی آغاز سلسله تشکیکی وجود است و وجود به‌شرط لا است، ولی در عرفان، هستی محض، وجود واحد است و در عرض یا طول آن، وجود دیگری که مستقل یا عین‌ربط به آن باشد، فرض نمی‌شود و نزد عرفا وجود بشرط لا، اولین تعین هستی و مقام احدیت است (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۵۶۵؛ همان، ج ۷: ۱۰۲؛ همو، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۷۱؛ همان، ج ۴: ۳۱۳-۳۰۱؛ همو، ۱۳۷۲: ۲۵). در واقع، در نظر فیلسوف، خداوند صرفاً یکی از مصادیق وجود مطلق لابشرط مقسمی است، در حالی که از نظر عارف، حقیقت وجود لابشرط مقسمی، ذات حق است که هیچ قدرکی نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا حقیقت علم عبارت است از احاطه به معلوم و تمیز آن از غیر آن. از نظر حکما





وجود به شرط لا و مقام احدیت، تمام حقیقت واجب است. البته بحث تفصیلی مربوط به اعتبارات وجود و ویژگی آنها، بحثی است که مجال پرداخت بدان در این مقاله نیست.

اشکالات ملاحظه واجب الوجود با شرط قید اطلاق (وجود بشرط لا)

در صورت ملاحظه واجب الوجود با شرط قید اطلاق اشکالاتی پیش می‌آید که در ادامه به بررسی آنها می‌پردازیم:

۱. لزوم تحدید در ذات حق تعالی: آنچه عمده برهان و دلیل برای وجوب اوست، لاحدی و بساطت او از جمیع جهات است؛ حال اگر وجودش را خصوص مرتبه بدانیم، قسمتی از وجود صرف واجب الوجود پنداشته شده است که آن قسمت خواه ناخواه محدود و متعین است، بلکه خود مرتبه‌ای از وجود و مقید به وجودهای متعین و بشرط لای از جمیع حیثیات است.

۲. لزوم وحدت عددی و خروج از صرافت ذات حق تعالی: زیرا معنای صرافت، عدم امکان تصور و فرض وجودی خارج از اوست، در حالی که سعه وجودی و بساطت او چنان است که چیزی در بیرون او متصور نیست. اگر طبق برهان برای ذات واجب الوجود، چنین وحدتی اثبات شود، بشرط لای موجودی از موجودات و تعینی از تعینات قرار می‌گردد؛ یعنی از وحدت صرف خارج شده و به واحد عددی مبدل می‌شود.

مبانی هستی‌شناختی برهان صدیقین علامه طباطبایی

برای فهم اینکه علامه طباطبایی کدام یک از اعتبارات وجود را در برهان صدیقین شایسته اطلاق بر واجب الوجود می‌داند، لازم است مبانی هستی‌شناختی آن بررسی گردد.

۱. اصالت وجود

پیش از پرداختن به اینکه آیا واقعیت خارجی ماهیت است یا وجود، «اصل واقعیت» را باید بپذیریم که نقطه مقابل سفسطه است. هر موجود ذی‌شعوری از پذیرش اصل واقعیت ناگزیر است. اصل واقعیت را نمی‌توان اثبات کرد، زیرا این اصل بدیهی بالذات است و هرگز قابل اثبات نیست. اگر بخواهیم آن را اثبات کنیم، پیش‌تر اعتراف کرده‌ایم که گوینده و شنونده‌ای هست و استدلالی هست و رابطه‌ای بین دلیل و نتیجه هست که همه اینها یک

سلسله واقعیت‌هایی هستند که مفروض واقع شده‌اند. پس بی‌گمان اصل واقعیت فی‌الجمله بدیهی است و قابل اثبات نیست، اما چون در مباحث وجود روشن گردیده است که اصالت، یعنی واقعیت خارجی به حق از آن وجود است و ماهیت امری اعتباری است، پس واجب‌الوجود بالذات، «وجودی» واجب بالذات و للذات است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۱۷). نیز از قاعده‌های مهم حکمت متعالیه و از مبانی اصلی وحدت حقیقت وجود، دو قاعده «بسیط‌الحقیقه» و «صرف‌الشیء» می‌باشند که بحث اثبات واجب‌الوجود نیز مورد استنادند و تنها با اصالت وجود قابل تبیین هستند. همچنین در بحث اثبات صفات واجب و اثبات توحید و دفع شبهات، از جمله شبهه ابن‌کموننه تنها اصالت وجود کارآمد است. از این‌رو، به نظر می‌رسد عنوان اصالت وجود، اگرچه در تقریر علامه طباطبایی، به‌صراحت جزو مقدمات نیست، ولی جزو پیش‌فرض‌های ایشان است. البته صرف نامگذاری به «واقعیت» یا «وجود» اشکالی ندارد؛ چنانکه خود ایشان با وجود اختلاف تعبیر، هر دو نام را اغلب در یک معنا به کار برده‌اند. پس اگر در ادامه از واژه‌های «واقعیت» یا «وجود» استفاده می‌شود، در واقع هر دو به یک معناست.

۲. وحدت شخصی وجود

مبنای اصلی تأثیرگذار در تفاوت رویکرد به برهان صدیقین علامه طباطبایی، استفاده از مبنای تشکیک وجود و یا وحدت شخصی وجود است که با شناخت دقیق این دو مبنا در آثار ایشان می‌توان به فهم درستی از برهان ایشان رسید. علامه طباطبایی در اغلب آثار فلسفی‌شان طرفدار وحدت تشکیکی وجود است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۱؛ همو، ج ۲: ۳۷۹؛ همو، ۱۳۹۸۱: ۱۴؛ همو، ۱۳۸۳: ۱۷). ایشان درباره ارتباط مسئله تشکیک با مسئله صرافت وجود می‌گوید: «قضیه تشکیک در وجود، با صرافت در وجود منافاتی ندارد، بلکه همان معنای صرافت را حائز است... چون به اثبات رسیده است که معلول با تمام وجودش - بدون جهات نقصانی خود از حدود عدمی و ماهوی - در علت حاضر است و علت به معلول خود علم حضوری دارد؛... بنابراین چیزی از کمال در هیچ‌یک از مراتب یافت نمی‌شود، مگر آنکه در ذات واجب‌الوجود بالفعل موجود است و این معنای صرافت در وجود است» (همو، ۱۹۸۱: ۱۴۲).

اما درست است که وجود دارای صرافت است و تمام مراتب وجود در سلسله تشکیک،





داخل‌اند و در مصداق وجود صرف موجودند، ولی وجود ذات حق نیز دارای صرافت است؛ چون نفس تصور صرافت وجود در ذات واجب، هرگونه وجودی را از غیر نفی می‌کند، گرچه به نحو معلولیت باشد. اصولاً صرافت با غیریت سازش ندارد و بنابراین، صرافت در ذات واجب با تشکیک مباینست دارد. به دلیل همین کاستی است که به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در برخی موارد نوعی رابطه طولی و تشکیکی بین این دو قول قائل است؛ برای مثال وی در جایی می‌گوید: «همان‌گونه که با اثبات اصالت و تشکیک وجود، احکام ماهیت از میان نرفت، بلکه به سبک تازه‌ای در آمد، مسئله وحدت شخصی وجود نسبت به وحدت تشکیکی وجود، نظری دقیق‌تر در مقابل نظر دقیق است؛ از این رو، احکامی که روی مسلک تشکیک وجود اثبات شده، در جای خودش ثابت و به نظر دقیق‌تر موضوعشان مرتفع است؛ نه اینکه با حفظ موضوع، حکمی مناقض پیدا کرده باشد (همان: ۱۷۲) و با نظر دقیق، برهان حکیمان همان مسلک عارفان را نتیجه می‌دهد» (همان: ۱۶۹).

بنابراین، علامه طباطبایی با فرض مقدمات و اصول تشکیک، تمام احکام آن را قبول دارد، اما برای قائل شدن به نظریه برتر وحدت شخصی وجود، باید ریشه و بنیاد مقدمات و اصول تشکیک را از میان برداشت و مقدمه‌ای دیگر به این مقدمات افزود: «و آن این است که وجود را واحد بالشخص بدانید» (همو، ۱۳۶۰: ۲۱۶). ایشان دلیل لزوم افزودن این مقدمه را این‌گونه بیان می‌کند: وحدت شخصی به معنای شخص، به هر قسم که فرض کنیم با کثرت سازش ندارد و اما کثرت با وحدت‌های دیگر مثلاً وحدت‌های نوعی یا شاید وحدت تشکیکی و نظایر آنها سازش دارد، ولیکن با وحدت به معنی شخص واحد سازش ندارد (همان: ۲۱۷). اگر قبول قول به تشکیک وجود، لازمه‌اش قبول اشخاص متعدد برای وجود است، این قابل قبول نیست (همان: ۲۲۹). ایشان می‌گوید: «رساله‌ای عربی راجع به ولایت نوشته‌ایم و در آن اثبات تشخص وجود را نموده‌ایم که وجود مساوق با تشخص است و بنابراین، در خارج یک شخص از وجود می‌باشد و بس، و بیشتر از یک تشخص محال است که تحقق پیدا کند» (همان: ۲۱۶).

بنابراین، علامه طباطبایی قول به وحدت شخصی وجود را ترجیح می‌دهد و آن را نظری برتر می‌داند. البته این بدان معنا نیست که این دو قابل جمع باشند، بلکه نظر دوم رافع موضوع اولی و نه متناقض با آن است و همه احکامی که برای مراتب اثبات می‌شد، همچنان

برای مظاهر باقی می ماند و به عبارتی «بودها» جای خود را به «نمودها» می دهند؛ به این معنا که نظریه ابتدایی تشکیک خاصی وجود با نظریه دقیق وحدت شخصی وجود نوسازی می شود. در ادامه دو قاعده مهم «بسیط الحقیقه» و «صرف الشیء» در حکمت متعالیه را به عنوان دلیل بیان می کنیم که با تقریر علامه طباطبایی اثبات کننده وحدت شخصی وجود می باشند.

قاعده «بسیط الحقیقه»

از جمله مواردی که علامه طباطبایی به صراحت وجود واجبی را وجود لا بشرط مقسمی دانسته است، در تشریح همین قاعده است: «ملخص البرهان... هر هویت موجوده‌ای که وجودی یا کمال وجودی از آن صحت سلب دارد، چنین هویتی و موجودی از حیثیت ایجابی، یعنی ثبوتش از برای ذاتش و حیثیت سلبی، یعنی سلب غیرش از ذاتش، متحصّل گردیده است و هر هویت چنانی، مرکب است. نتیجه آنکه هر هویتی که چیزی از آن مسلوب شود، مرکب می باشد و عکس نقیض آن عبارت است از اینکه هر غیر مرکبی، یعنی ذات بسیط الحقیقه، هیچ وجود و کمالی از آن صحت سلب ندارد». پس بسیط الحقیقه کل الاشیاء است؛ یعنی جهات وجودیه همه اشیاء قائم به اوست و او تبارک و تعالی واجد هر کمال و جمال و قیوم مطلق همه وجودات است: «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» (بقره: ۲۵۵) و در عین حال، هیچ یک از اشیای محدوده نیست. پس حمل مذکور که حمل اولی ذاتی بالضروره نیست، حمل شایع صناعی هم نمی باشد، بلکه حمل رقیقه بر حقیقه و حمل مشوب بر صرف و حمل محدود بر مطلق منحاذاً از نقایص و اعدام می باشد که در حقیقت مآل آن همان قیومیت مطلقه واجب تعالی شأنه بر همه موجودات است و این مطلب در لسان عصمت با تعبیری رساتر و لطیف تر بیان شده است: «مع کلّ شیء لا بمقارنه، و غیر کلّ شیء لا بمزایله» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۱۰؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۳۳).

در این قاعده به نحوه حمل اشیا بر واجب الوجود توجه دقیقی می گردد. علامه طباطبایی حمل اشیا بر بسیط الحقیقه را نه حمل اولی ذاتی می داند و نه حمل شایع صناعی، زیرا این امر مستلزم ترکیب در ذات موضوع است، بلکه آن را حمل مشوب بر صرف و محدود بر مطلق و حمل رقیقه بر حقیقه می داند. پذیرش حمل حقیقه و رقیقه تنها در صورتی معقول است که علت نسبت به معلول لا بشرط باشد، زیرا حمل دو شیء مابین و بشرطاً بر یکدیگر ممکن نیست. بنابراین، خدا حقیقت هر چیزی است و هر چیزی رقیقه خداست و حقیقت هر شیء بر رقیقه آن مقدم است.





علامه طباطبایی در تعلیقه‌ای که ذیل عبارت «فالاول علی کماله الاتم الذی لا حد له ولا یتصور ما هو اتم منه... ولا تعدد یتصور فی لا تنایه» بر قاعده «بسیط الحقیقه» صدر المتألهین دارد، می‌گوید: «بیان قاعده در بیان صدر المتألهین به صورت ایجاب عدولی، گویی اول تعالی به حد «لاحدی» و «لایتناهی» محدود است. این بر اساس تشکیک وجود امری کاملاً طبیعی و واضح است (همان) که در واقع نوعی سهل‌گیری در تعلیم برای آماده‌شدن ذهن مبتدیان است [و یا نوعی مماشات با کسانی است که به تباین بالذات وجودات قائل‌اند]. علامه طباطبایی این رأی را نظر متوسطی می‌داند» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴).

با توجه به این نارسایی است که ایشان، دو تعبیر «لاحد له» و «لایتناهی» را سلب تحصیلی دانسته‌اند، زیرا مراد از این تعبیرها محدود نبودن به حدی است. با سلب تحصیلی هرگونه حد از وجود واجب، مجالی برای موجودی دیگر که در دیگر مراتب و در سلسله او قرار گیرد، باقی نمی‌ماند؛ بدین ترتیب، سلب تحصیلی حد از وجود با تشکیک خاصی وجود ناسازگار است و آنچه قبل از تأمل نهایی به عنوان مراتب هستی مشاهده می‌شود، همگی به مظاهر آن حقیقت واحد بازگشت می‌کند، زیرا اگر وجودی به حدی محدود شد، به طبع در ماورای حد مفروض موجود نخواهد بود و فرض یادشده، یکی از تقدیرهاست که حق تعالی با آن تقدیر وجود ندارد و ضرورت وجودش در این صورت، متقید به ظرف قبل از حد مفروض است که مستلزم خلف است، زیرا فرض این بوده است که موجودیت حضرتش متقید به هیچ قیدی و متحیث به هیچ حیثیتی نیست و از همین رو، با همه حیثیات و جمیع کمالات و هر وجودی از وجودات، وجوب وجود دارد و این معنای محدود نبودن و نامتناهی بودن ذات حق تعالی است (همو، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۲).

قاعده «صرف الشیء» و تطبیق آن با قاعده «بسیط الحقیقه»

منظور از قاعده صرف الشیء این است که شیء خالص، صرف و محض، تکرارپذیر و تشبیه‌پذیر نیست، زیرا در صرف الشیء تمیز، سبب یا نشانه تکرار و دوگانگی است و از آن‌جا که وجود، حقیقت اصیلی است و غیری برای او در خارج نیست، بنابراین وجود یک حقیقت صرف و خالص است. در نتیجه، هرچه را به عنوان «دوم» برای او در نظر بگیریم، همان خواهد بود، زیرا اگر چیز دیگر باشد و یا با چیز دیگری از آن ممتاز شود، پوچ و

باطل خواهد بود. پس فرض «دوم» برای وجود، ممتنع است؛ از این رو، حقیقت وجود واحد است و وحدتش به صورت وحدت حقه می باشد.

از بیان فوق برمی آید که معنای صرف الوجود با اسقاط حدها و سلبها که به نقص بر می گردند و نه به امر وجودی، همان مفاد بسیط الحقیقه کل الاشیاء خواهد شد و معلوم است که این گونه وجود، طبیعت لابشرط وجود که اطلاق ذاتی و بساطت خود را هرگز از دست نداده و مقید به هیچ قیدی نگردیده است، خواهد بود؛ نه حد اعلای از وجود که آن را وجود بشرط لای از قیود و نقصهای ماهوی و تعینهای وجودی می دانند، زیرا این حد اعلی اگرچه از تعینات ماهوی مجرد است، ولی مقید به این قید و محدود بدین حد است. علامه طباطبایی در این مورد می گوید: «غایة الامر حد در اعلی المراتب، همان ارتفاع بقیه حدود است» (همو، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰). حتی از این بالاتر، ایشان خود اطلاق و صرافت را مثل تقیید، قیدی برای حقیقت وجود می داند که این حقیقت وجود با قدم عقل و استدلال قابل فهم نیست. «صرافت و محدودیت، دو تا تقییدند که اصل حقیقت با آنها متعین و مقید می شود و لازمه این آن است که اصل حقیقت اطلاق داشته که بالاتر از صرافت و محدودیت و أجل از اطلاق و تقیید متقابلین می باشد، زیرا مرجع هر دو تا از صرافت و محدودیت به تحدید و مآل هر دو قسم از اطلاق و تقیید، همان تقیید است؛ و قبل از هر تحدید، صرفی است و مقدم تر بر هر تقیید، اطلاق ثابت است بالضرورة» (همان: ۱۷۱).

۳. ارجاع علیت به تشآن و تجلی

البته این مبنا از نتایج دو قاعده قبلی است، زیرا معنای کل الاشیاء بودن بسیط الحقیقه این است که حق تعالی در عین بسیط صرف بودن، متجلی در ماسوی الله است و مفاد قاعده صرف الشیء این است که هر چه هست، حق تعالی و تجلیات اوست و خارج از او و تجلیات او چیزی وجود ندارد و چون تجلیات او خارج از او نیست، او متجلی در جمیع تجلیات و افعال خودش می باشد: «چون وجود منحصر در موجود واحد به وحدت حقه و حقیقه است و دیاری غیر از او در دار تحقق تصور ندارد و اصالت حقیقی از آن همین وجود واحد حقیقی حقه شخصی است و ماهیات سرابی بیش نیستند، در نتیجه علیت که متفرع بر نوعی تباین بین جاعل و مجعول است، منتفی می شود» (همو، ۱۴۱۰ق: ۱۷۰).

بنابراین، جمیع موجودات عالم معانی حرفی هستند که از خود اصلاتی و استقلال





ندارند و از خود بروز و ظهوری ندارند. هر معنا و مفهومی که دارند، در پرتو سایه خداست. آنها حالات و کیفیات و اطوار و شئون او را نشان می‌دهند و اگر به قدر سرسوزنی از این تعلق و بستگی دست بردارند، وجود مستقل می‌گردند و تبدیل و تغیر در حقیقتشان پیدا می‌گردد که در این صورت خلف لازم می‌آید: «مرتبه ضعیف تنزل مرتبه شدید و مسانخ با آن است و به بیان دیگر مستلزم آن است که معلول مثالی باشد که حاکی از علتش و ظلی باشد که در وجود از آن تبعیت می‌کند» (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۴۱۹).

بر مبنای دیدگاه وحدت شخصی وجود، مقسم علت و معلول، دیگر وجود نیست، زیرا طبق این مبنا، معلول مصداق وجود نیست، بلکه شأن آن است. مقسمی که بر مبنای این دیدگاه علت و معلول را فرا می‌گیرد، شیء است که به «واجب» و «شأن آن» تقسیم می‌شود. پس علیت علت و تأثیر آن بر معلول، به عنوان تحقق وجود واحد و تطور آن به اطوار و حیثیات گوناگونی است که منفصل آن نیستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۵ و ۵۰۰)، زیرا عارف با وجود رؤیت وحدت حق و ملاحظه صرافت در وجود او، دیگر نمی‌تواند غیری را ببیند و فرض غیر برای او صحیح نیست و تمام موجودات را انوار و اضلال و نسب و اعتبارات ذات حق مشاهده می‌کند. «در نظر عرفاء، وجود اختصاص بذات حق دارد و بقیه موجودات امکانیه همه سایه و ظل و فیء برای وجود حق‌اند و نفس ظهورند و بس، و نسبت وجود به آنها مجازی است و بالاعتبار به آنها موجود گفته می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۶۰: ۲۱۳).

تقریر برهان صدیقین علامه طباطبایی

در بحث خداشناسی که نهایت سیر اندیشه تابناک هر عارف وارسته و حکیم متأله است، هر متفکری از مبانی فکری خود تأثیر می‌پذیرد و این کاملاً طبیعی و منطقی است. از آنچه گذشت دانستیم که علامه طباطبایی پای‌بند به وحدت طبیعت صرف و بسیط وجود است و وحدت وجود را حقیقی و کثرت آن را اعتباری می‌داند. در ادامه، پس از بیان آرای استاد جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی درباره برهان صدیقین علامه طباطبایی، به تحلیل و بررسی برهان ایشان می‌پردازیم و پاسخی برای چرایی این تفاوت دیدگاه به دست می‌دهیم.

به باور استاد جوادی آملی، برهان صدیقین علامه طباطبایی بر هیچ مقدمه‌ای از مسائل فلسفی توقف ندارد؛ یعنی به مجرد پذیرفتن اصل واقعیت خارج، مسئله اثبات واجب‌الوجود

را با برهان صدیقین می توان طرح کرد، بلکه می توان آن را اولین مسئله فلسفی قرار داد، زیرا ثبوت اصل واقعیت و امتناع زوال آن ضروری می باشد. برهانی هم که به منظور اثبات واجب تعالی اقامه می شود، به منزله تنبیه است نه برهان؛ یعنی اثبات واجب تعالی نظری نیست، زیرا اثبات این برهان بر اصالت وجود و تشکیک و بساطت آن متوقف نیست. چنانکه در هر برهان دست کم به دو مقدمه ای نیاز است که پیش تر از آن باید شناخته شوند و حال آنکه اولین قضیه فلسفی که اول الاوائل است، بر همه قضایا مقدم است و هیچ قضیه ای بدون آن نمی تواند اعتبار داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶: ۱۷۵).

از سوی دیگر، استاد جلال الدین آشتیانی بر آن است که ممکن نیست برهان بدون مقدمه و بدون ملازمه بین صغری و کبری باشد، مگر اینکه منظور از برهان، معنای دیگری غیر از برهان اصطلاحی منظور باشد (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۷۹-۷۸). ایشان برهان علامه طباطبایی را خارج از یکی از دو شق نمی داند؛ یعنی یا علت امتناع عروض عدم بر مجموعه نظام آن است که به واجب الوجود متقوم است؛ چه آنکه شیء با جواز عدم از بقعه عدم به فضای وجود و هستی ظاهر نمی شود، و یا آنکه بگوییم حقیقت وجود بما هو حقیقه الوجود منشأ انتزاع وجود به نحو ضرورت از لیه اطلاقیه می باشد (همان: ۷۸)، اما بررسی آثار مختلف علامه طباطبایی نشان می دهد که در واقع دو تقریر از برهان صدیقین در آنها موجود است. ایشان در تقریر نخست، مطلق واقعیت و وجود را در نظر می گیرد و برای اثبات واجب تعالی به همین مقدار بسنده می کند (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۵).

ایشان در تقریر دیگری از برهان صدیقین ارائه می دهد که در آن با تکیه بر اصل واقعیت هستی (و اجتناب از سفسطه) به عنوان حد وسط، بر اولی بودن و بداهت آن و یا ضرورت آن (که همه از لوازم نفس وجود هستند) استدلال می کند و آنرا همان وجود ذات واجب تعالی می داند (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۵: ۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۱۷-۱۶؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۵). بی گمان معنایی که در اینجا از واقعیت و هستی مورد نظر علامه طباطبایی است، «وجود لایشرط مقسمی» است، نه «وجود بشرط لا» و چون پذیرش وجود لایشرط پیش فرض پذیرش هر چیزی است، نفی شکاکیت مطلق و پذیرش اصل وجود، عین نفی شکاکیت دینی و پذیرش خداست، زیرا به تعبیر علامه طباطبایی وجود ذاتاً عدم شکن است و نیستی را طرد می کند و پذیرای نیستی نمی شود. پس ذاتاً عدم را رخنه ای





در وجود نیست و نیز «حمل» عدم بر او ذاتاً محال است. از این رو، وجود حقیقتی است که ذاتاً «واجب الوجود» است (همو، ۱۳۸۷ الف: ج ۱: ۶۰).

با این حال، فراوان اند کسانی که درک وجود بسیط به وحدت اطلاقی برای آنها دشوار است و به ماهیات و کثرات و جزئیات عادت کرده‌اند و علت آن هم این است که تنها حد [ماهیات] را که ما به الامتیاز است، گرفته‌اند و محدود را که ما به الاتفاق است، فراموش کرده‌اند؛ از این رو، از حکم وحدت دورند و پیوسته با کثرت محشور هستند (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۶۷). بنابراین، علامه طباطبایی برهان دوم را در تکمیل برهان اول می‌آورد؛ اگرچه گاهی در برخی آثار (همو، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ج ۵: ۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۰۱) در دفع اشکال مقدر به صورت تلویحی اشاره‌ای به برهان دوم می‌کند و آن را به صورت تکمله و توضیح برهان اول می‌آورد؛ با این حال، می‌توان آن را برهان مستقلی لحاظ کرد که در آن نظر استقلالی به وجودات رابطی و مجازی می‌شود؛ چنانکه خود علامه این نظر استقلالی را جایز می‌داند (همو، ۱۳۸۳: ۳۰).

شاهد بر وجود این برهان دوم در آثار ایشان آن است که نگاه وی به وجود لابشرط مقسمی است که وجودات مجازی هم خارج از آن نیستند. یا اینکه ایشان در برخی آثار پس از تقریر برهان اول، باز با طرح اشکال به آن، لازم می‌داند برهان دومی را به صورت مستقل در پی برهان اول در جواب آن اقامه کند (همو، ۱۳۸۷، ج ۱۱ الف: ۱۷). یا حتی در برخی آثار دیگرشان مانند نه‌ایة الحکمه تنها به ذکر برهان دوم بسنده کرده، به برهان اول اشاره‌ای نمی‌کند. البته این امر بنا به مقتضیات آموزشی این کتاب است و در آن از مقدمه اصالت وجود به صراحت استفاده شده است (همو، ۱۳۸۳: ۲۶۸).

تقریر برهان اول در قالب قیاس برهانی

مفهوم واقعیت از مطلق واقعیت، یعنی نفس طبیعت اطلاقیه با صرف نظر از همه اعتبارات و حیثیات تعلیلیه و تقیدیه انتزاع می‌شود و آن مفهوم، بر آن حمل گشته و بر آن صدق می‌کند. (صغری)

هر آنچه این گونه باشد، واجب الوجود بالذات است. (کبری)

بنابراین، مطلق واقعیت بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات است، ولی با توضیحی که درباره (اصل واقعیت) بیان شد،

بدهت صغری آشکار است، ولی کبرای آن بدین جهت صادق است که چیزی که مفهوم از ذاتش به سبب ذاتش انتزاع می‌گردد، حیثیت ذاتش عین تحقق و ثبوت است. پس طاری شدن عدم به سبب اجتماع نقیضین و انقلاب یکی به دیگری امتناع ذاتی دارد و این همان مطلوب است. بنابراین، مطلق واقعیت بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقیدیه و تعلیلیه است. به بیان دیگر، در این اتصاف هیچ گونه واسطه در عروض ندارد و سلب چنان وصفی از آن ممتنع است. به بیان بهتر، در هنگام تطبیق یک مفهوم، تابع انتزاع آن هستیم. ذات واجب بدون لحاظ امری زاید، مصداق مفهوم «واقعیت» است، ولی ممکنات اگر ماهیات باشند، با حیثیت تقیدیه، و اگر وجود آنها در نظر باشد، حیثیت تعلیلیه مصداق مفهوم «واقعیت» اند. معنای این سخن آن است که ذات واجب، به اصالت و دیگر موجودات، به تبع مصداق مفهوم «واقعیت» هستند. وقتی انتزاع مفهومی به انضمام قیدی زاید بر موضوع نیاز داشته باشد، صدق آن مفهوم نیز به لحاظ همان قید منضم خارجی خواهد بود و از این رو، صدق «واقعیت» هم بر ماهیت و هم بر وجود امکانی، تبعی و مجازی خواهد بود.

۶۵



بیان فوق برهانی‌ئی از طریق ملازمات عامه است که در آن از لازمی از لوازم وجود به لازم دیگر آن منتقل می‌شویم؛ یعنی در این استدلال از وجود به وجوب وجود که لازم آن است منتقل می‌شویم. به بیان بهتر، از مفهوم واقعیت و وجود از جهت حاکی بودن آن، بر وجوب وجود استدلال می‌کنیم، زیرا مفهوم وجود و وجوب وجود هر کدام لازم نفس وجودند. در این بیان، وجود واقعی که دارای ضرورت ازلی است، به عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح می‌شود. بدین ترتیب، آگاهی به آن نه تنها بدیهی، بلکه اولی است. در اینکه «واقعیت» به گونه‌ای است که نه تنها انکار مصداق خارجی آن، بلکه حتی شک در وجود مصداق خارجی آن نیز به پذیرش واقعیت خارجی می‌انجامد، تردیدی نیست.

وجود لابشرط مقسمی در همه مراتب وجود و در همه مقیّدات حضور دارد، هر چند هیچ مقیّدی با او نیست؛ به یک معنا عین مقیّدات است و تنزل او از مرتبه غیب مطلق و ظهور و تجلی و تعین او در مراتب مادون ذات ممکن است، زیرا مطلق لابشرط، به واقع لابشرط است و با هر مقیّدی جمع می‌شود و هیچ قیدی و هیچ مقیّدی را طرد نمی‌کند. البته هیچ مقیّدی در مرتبه او حضور ندارد، ولی مطلق با همه مقیّدات هست و اگر نباشد مطلق



نیست، ولی هیچ مقیدی با مطلق یا با مقیدات دیگر نیست، زیرا اگر باشد دیگر مقید نیست. این برهان، وجود حق تعالی را حقیقت وجود بحث و صرف و بسیط از هر جهت می‌داند که نه تنها در مرتبه اَعْلَا، بلکه در تمام مراتب با تمام موجودات و با همه تعینات معیت دارد. معیت وجودی حق تعالی با جمیع موجودات یکسان است. وجود وقتی صرافت دارد که نسبت به جمیع موجودات یکسان باشد. همه موجودات مظاهر و اسماء و جلوه‌های ذات اقدس اویند و نسبت وجود به آنها صرف نسبت اعتباری خواهد بود.

بنابراین، در نظام یکتایی حقیقت هستی، ممکن نیست هیچ واقعیتی که اندک بهره‌ای از ثبوت و تحقق دارد، از وجود لابشرط مقسمی گسسته فرض شود؛ از این رو، شناخت حتی یک پدیده ناپایدار و تجربی که در نازل‌ترین مرتبه هستی است، شناخت کل وجود مقسمی است، زیرا مطلق در مقید موجود است و معقول در محسوس تحقق دارد. نظام یکتایی هستی را اگر در ذهن خود تصویر کنیم، همان صرف الوجود و مطلق الوجود است که هیچ وجودی را از فراگیرندگی آن گریزی نیست؛ پس از آغاز تا انجام هستی همه در واحد شخصی «وجود مقسمی» قرار می‌گیرند.

تقریر برهان دوم قالب قیاس برهانی

علامه طباطبایی پس از بیان برهان اول، چه به تلویح و چه به صراحت، به‌هنگام مواجهه با اشکال فوق، وارد بیان برهان دوم می‌شود.^۱ تقریر برهان دوم علامه طباطبایی (همان: ۱۴؛ همو، ۱۳۶۴، ج: ۵؛ ۷۷؛ همو، ۱۳۸۸: ۱۰۱؛ همو، ۱۳۸۷، ج ۱ الف: ۱۶-۱۷؛ همو، ۱۳۸۳: ۲۶۸) را می‌توان به‌صورت منفصله حقیقه بیان کرد. قضیه منفصله حقیقه، قضیه‌ای است که از دو قضیه حمله تشکیل می‌یابد که یکی را مقدم می‌گویند و دیگری را تالی. ویژگی این قضیه آن است که پیوسته میان قضیه مقدم و قضیه تالی عناد و منافرت در صدق و کذب حکم فرماست؛ به‌گونه‌ای که نه اجتماع آنها در صدق و نه اجتماع آنها در کذب ممکن است. به بیان اهل منطق، قضیه منفصله حقیقه هم مانعة الجمع و هم مانعة الخلو است.

بنابراین، وقتی گفته می‌شود واقعیت هستی هرگز نفی نمی‌پذیرد و لاواقعیت نمی‌شود، یعنی واجب بالذات است یا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد؛

۱. علت دیگر پرداختن به تقریر دوم برهان صدیقین در آثار ایشان پیش‌تر بیان شد.

یعنی ممکن بالذات بدان معناست که واحد عینی هستی، چه واحد طبیعی و چه واحد مابعدطبیعی، امکان ندارد هم واجب بالذات و هم ممکن الوجود بالذات باشد و این حالت منطقی مانع‌الجمع است. افزون‌بر این، همان واحد عینی هستی ممکن نیست که نه واجب الوجود بالذات و نه ممکن الوجود بالذات باشد، و این هم حالت منطقی مانع‌الخلو است. پس ثابت می‌گردد که تقسیم هستی به واجب الوجود بالذات و ممکن الوجود بالذات در قالب منطقی منفصله حقیقیه است.

خلاصه اینکه به هر صورت رابطه وجودی ممکن الوجود با واجب الوجود که دو طرف قضیه منفصله ما را تشکیل می‌دهند، رابطه لزومی است که همه‌جا به ملازمه عقلی وجود ممکن را به وجود واجب اتصال می‌دهد و از این ملازمه می‌توانیم یک قضیه شرطی استنتاج کنیم و به قضیه منفصله اصلی خود بیفزاییم، بدین قرار:

قیاس استثنایی انفصالی

قضیه منفصله حقیقیه: یا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی نمی‌پذیرد و لاواقعیست نمی‌شود؛

یا جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد و لاواقعیست می‌شود؛

مقدمه استثنایی: چنین نیست که جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را نپذیرد و لاواقعیست نشود. (بنا بر مبنای سوم، بر این اجزای گذران عنوان معنای حرفی، نمود، شأن و... قابل اطلاق است که با ضرورت ازلی داشتن واقعیت وجود منافاتی ندارد؛ چنان‌که در ادامه خواهد آمد).

نتیجه: پس جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد و لاواقعیست می‌شود.

قیاس استثنایی اتصالی

اما قضیه شرطیه لزومیه این است که اگر جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان که نفی را می‌پذیرد، ممکن بالذات است، پس به واقعیتی ثابت (واجب بالذات) تکیه دارد و با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود.





مقدمه استثنایی: جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان که نفی را می پذیرد، ممکن بالذات است؛

نتیجه قیاس: پس واقعیتی است که واجب بالذات است و اشیا یی که دارای واقعیت‌اند، در واقعیت خود نیازمند به او هستند.

در برهان دوم، وضع یعنی عبارت «اگر جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان که نفی را می پذیرد، ممکن بالذات است» استثنا شده است، پس تالی موجود است، زیرا جهان دارای واقعیت به واقعیت ثابتی می‌انجامد و جهت آن هم تلازم عقلی است. واقعیت در اتصافش به وجوب وجود گرچه بدون حیثیت تقیدیه است، دارای حیثیت تعلیلیه است؛ یعنی همان‌گونه که وجودش بالذات است، ولی بالذاته نیست و محتاج به علت است. علامه طباطبایی بر طبق مبنای سومی که از ایشان بیان شد، می‌گوید: چون وجود برای اشیا حتمی نیست، اشیا دارای وجود حقیقی نیستند، بلکه وجودشان عاریه‌ای و مجازی است و با فرض داشتن حیثیت تعلیلیه، بی‌تردید به واجب‌تعالی منتهی می‌گردد، زیرا معلول عین ربط و تعلق به علت است و فرض استقلال در وجود و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری البطلان است. بر این اساس، در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، وجود قیوم مطلق و واجب‌تعالی نیز ثابت است (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ج ۱: ۶۰).

در این استنتاج قیاسی به هیچ وجه به برهان دور و تسلسل که خود برهانی مستقل است، استناد نمی‌شود و تنها از ملازمه یا اتحاد وجودی اشیا یی دارای واقعیت یا همان ممکن‌الوجود با واقعیت ثابت یا همان واجب‌الوجود بحث می‌شود؛ بدین بیان که گفته می‌شود از آنجا که مطلق قیاس از لحاظ صورت به قیاس اقترانی و استثنایی تقسیم می‌شود که در هر کدام از آنها قضیه شرطی منفصله می‌باشد، به وجهی به شرطی متصله می‌انجامد و در قیاس‌های شرطی، تمام اشکال را می‌توان مانند قیاس‌های حملی به شکل اول بازگرداند. بنابراین، همان‌گونه که در اقترانی حملی و شرطی برهان لمّ واقع می‌شود، در قیاس استثنایی نیز واقع می‌شود؛ چون قضیه شرطی منفصله به وجهی به شرطی متصل می‌انجامد. برهان إنّ نیز، هم‌چنان که در قیاس اقترانی واقع می‌شود، در قیاس استثنایی نیز واقع می‌شود، بلکه در قیاس استثنایی، دلیل موجب یقین است، ولی در اقترانی چنین نیست (نک: طباطبایی، ۱۳۸۷ ب: ۱۳۰).

نتیجه گیری

برهان صدیقین علامه طباطبایی گونه‌ای وجودشناسی توحیدی است که تمام عالم هستی را یک واحد هستی یکپارچه می‌داند که نه تنها اصل واجب‌الوجود بالذات را در سرسلسله جهان هستی مدلل می‌سازد، بلکه رابطه اتحادی وجودی خدای جهان را با هستی جهان، از جمله هستی انسان به صورت یکتایی که همان معنای صرف‌الوجود است، شناسایی می‌کند. در این هستی‌شناسی به جای اینکه با برهان‌های بیگانه از وجود، خدا را به عالم هستی فراخوانیم، وجود خود و همه هستی را در دامن کبریایی اش می‌یابیم که از سنخ خود او هستیم: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳). هنگامی که خدا را به‌عنوان وجود بسیط و صرف تصور کردیم، او را تصدیق خواهیم کرد، زیرا هرچه تحقق دارد، حق تعالی یا جلوات اوست، و جلوه او چیزی غیر از او نیست. پس معنای «خدا هست»، همان «هستی هست» است و بودن هستی دلیل نمی‌خواهد. اگر کسی برای هست بودن هستی دلیل بخواهد، معلوم می‌شود که معنای هستی و وجود را در نیافته است، زیرا به محض تصور وجود، اثبات خواهد شد. درباره علت تفاوت دیدگاه بین شاگردان علامه طباطبایی، معلوم شد در واقع، دو نوع یا دو تقریر از برهان صدیقین در آثار ایشان هست که هر کدام رویکردی جداگانه به برهان دارند و هر کدام از شاگردان ناظر به یک نوع برهان ایشان هستند. در واقع، دیگر اختلافی در بین نخواهد بود و فقط تفاوت رویکرد است؛ بدین معنا که استاد جوادی آملی تنها برهان اول علامه طباطبایی را در نظر دارند و از برهان دوم یادی نمی‌کند، ولی استاد جلال‌الدین آشتیانی از برهان دوم علامه طباطبایی انتظارات برهان اول را دارد و از برهان اول ایشان یادی نمی‌کند.

اما مقایسه برهان علامه طباطبایی با برهان گذشتگان به اینکه آیا برهان ایشان قابل تحویل به برخی از براهین آنها باشد یا خیر، نیاز به فرصتی دیگر برای بررسی آن است.



کتابنامه

* قرآن مجید.

۱. آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۵)، شرح مقدمه فیصری بر فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۲. _____ (۱۳۷۹)، «برهان صدیقین»، میراث جاویدان، ش ۴.
۳. _____ (۱۳۸۲)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸)، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، قم: الزهراء.
۵. _____ (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
۶. _____ (۱۳۷۵)، ریح مختوم، قم: اسرا.
۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: رجاء.
۸. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۳)، نهایت الحکمة، تحقیق و تعلیق: شیخ عباس علی‌زارعی، قم: جامعه‌المدرسین.
۹. _____ (۱۳۸۷ ب)، برهان، ترجمه و تصحیح و تعلیق: مهدی قوام صفری، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۰. _____ (۱۴۰۲ ق)، بدایة الحکمة، تحقیق و تعلیق: شیخ عباس علی‌زارعی، قم: جامعه‌المدرسین.
۱۱. _____ (۱۳۶۰)، مهر تابان، چاپ هشتم، مشهد: نور ملکوت قرآن.
۱۲. _____ (۱۳۶۴)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا.
۱۳. _____ (۱۳۸۷ الف)، مجموعه رسائل، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۸)، رسائل توحیدی، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، چاپ پنجم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶. _____ (۱۴۱۰ ق)، توحید علمی و عینی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.



۱۷. _____ (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، بیروت:

داراحیاء التراث العربی.

۱۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴)، مقالات فلسفی، چاپ هشتم، قم: صدرا.

۱۹. موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۶)، شرح دعای سحر، ترجمه سیداحمد فهری، تهران:

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

