

خفری و براهین خداشناسی

احمد بهشتی^۱

چکیده

این نوشتار، نخست نگاهی زودگذر دارد به منابع مختلفی که در شرق و غرب عالم از قدیم‌الایام تا کنون برای اثبات واجب‌الوجود مطرح بوده است. در عالم اسلام، سه منهج پذیرفته شده است: منهج حکمای الهی، منهج متکلمان و منهج حکمای طبیعی. سعی حکمای الهی بر این بوده است که حتی‌الامکان از مقدمات برهان بکاهند. اینان از زمان ابن‌سینا، منهج خود را «منهج صدیقین» نامیده‌اند. اشتیانی نوزده تقریر برای آن برشمرده است و اگر تقریر علامه طباطبائی را بر آن بیفزاییم، در این منهج با بیست تقریر مواجه‌ایم. یکی از کسانی که در این میدان مَرکب اندیشه را به جولان درآورده، علامه خفری است. او پس از ذکر برهان خواجه که در تجرید آمده، در حواشی خود، چهار تقریر برای آن ذکر کرده، سپس به منظور عرضه بر محافل اهل بحث، دو برهان جدید را با حذف تسلسل از مقدمات اقامه نموده، سپس برهان دوم را با دو عبارت دیگر تقریر کرده و برهان دوم را درخور طریقه صدیقین شمرده است. صدرالمتألهین که گاهی خفری را یکی از فضلالی فارس و گاهی او را علامه لقب داده، هم به دو برهان وی و هم به دو بیان نوآورانه وی ایراد گرفته است. نوشتار حاضر در دفاع از دیدگاه خفری تحریر شده است.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، صدرالدین شیرازی، نصیرالدین طوسی، خفری، برهان صدیقین، دور، تسلسل.

A.beheshti@chmail.ir

۱. استاد سطوح عالی حوزه علمیه قم و عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

مقدمه

برای اثبات وجود بی‌همتای خدای متعال از گذشته‌های دور تا زمان حاضر مناہج گوناگون و متعددی مطرح شده است. یکی منهج حکمای الهی است که عبارت است از نظر در وجود که می‌گویند اخصر و اوثق و اشرف است. دیگری منهج اکثر متکلمان است که وجود خدا را با حدوث محض یا حدوث به شرط امکان ثابت می‌کنند. سوم هم منهج حکمای طبیعی است که حرکت را واسطه قرار می‌دهند (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

برهان وجودی حکمای الهی تقریراتی دارد که برخی نوزده تقریر برای آن برشمرده‌اند (آشتیانی، ۱۳۵۲، ص ۴۸۸-۴۹۷). البته اگر تقریر علامه طباطبائی را بر آن بیفزاییم، باید بگوییم تا زمان ایشان بیست تقریر پدید آمده است (مطهری، ۱۳۵۰، ص ۷۶). از همه این براهین تحت عنوان «برهان صدیقین» یاد می‌شود.^۱

به براهین الهی، کلامی و طبیعی می‌توان براهین دیگری افزود که عبارت‌اند از: برهان علت فاعلی، برهان نظم، برهان درجات کمال، برهان اخلاقی، برهان تجربه دینی، برهان معجزه، برهان فطرت، برهان معلولیت و شرط‌بندی پاسکال، برهان اجماع عام، برهان سودمندی، برهان آنتولوژی و وجودی، برهان انباشتی و برهان فسخ عزایم (محمدرضایی، ۱۳۹۶، ص ۴۲).

خفری برای برهان خواجه در تجرید چهار تقریر برشمرده و سپس به منظور عرضه به اهل بحث، دو برهان ارائه کرده، آنگاه برهان دوم را با دو بیان جدید مطرح نموده و همان را درخور این دانسته که راه و رسم صدیقین شمرده شود.

۱. ممکن است برخی از این براهین، برهان امکان و وجوب نامیده شود و این در صورتی است که حد وسط برهان برای اثبات وجوب، امکان باشد.

برخی از براهین هم مطرح است که بر مبنای ترکیب جسم از هیولا و صورت و نیاز آنها به ترکیب کننده یا بر مبنای تکامل نفس و نیاز آن به مکمل استوار است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۵).

آنچه در نظر حکمای اسلامی اهمیت یافته، کاستن از مقدمات برهان خداشناسی است؛ اعم از اینکه بدیهی باشند یا نظری؛ چراکه گرفتار شدن ذهن در پیچ و خم مقدمات، ممکن است تصدیق به اصل مسئله را دشوار یا محال گرداند و چه بسا مستلزم گذراندن دوره‌ای از فلسفه - به‌ویژه الهیات بالمعنی الاعم - باشد و این هم کار هر کسی نیست.

نوع براهینی که اقامه می‌شود، بر بطلان دور و تسلسل مبتنی است. بطلان دور، بدیهی و بطلان تسلسل نظری است. دور و تسلسل، بن‌بست یا خیابان یک‌طرفه است و براهینی که بر آنها مبتنی است، یعنی کوچه بن‌بست یا خیابان یک‌طرفه که ورود در آنها ممنوع یا ممتنع است. شاید همین مقدمات پیچیده سبب شده است که مکاتب غربی دچار سرگردانی شوند (مطهری، ۱۳۵۰، ص ۶۲-۶۶). مکتب تجربه‌گرایی هیوم با نگرشی لادری‌گری نمی‌تواند به خدا و عالم غیب ایمان آورد؛ چراکه اینها از قلمرو تجربه خارج‌اند و به همین دلیل، فرجامی جز لادری‌گرایی ندارد (محمدرضائی، ۱۳۹۶، ص ۴۴). ماتریالیست‌ها خود را قهرمان میدان شناختند و گستاخانه خدا را نفی کردند. شیفتگان علم‌گرایی، کشف حقیقت را به دست روش میکانیکی سپردند و در مقوله خداشناسی نغمه «لادری» سر دادند (همان، ص ۴۵).

برخی چون ویتگنشتاین نغمه مؤمنانه سر دادند و گفتند: عقل را باید مرخص کرد. ایمان فوق عقل است و با ایمان است که می‌توان شور و شوق خود را به خدا نشان داد (همان، ص ۴۶). اینان استدلال عقلی را مفید اعتقاد به خدا نمی‌دانستند. کی‌یر کگور^۱ نیز بر آن بود که ایمان به خدا نیازمند استدلال نیست (همانجا).

فلاسفه اسلامی می‌کوشیدند حتی الامکان برهان وجود خدا را به گونه‌ای اقامه کنند که به مقدمات عریض و طویل نیاز نداشته باشد. ابن‌سینا برای نخستین‌بار، منهج صدیقین را برگزید و با نظر در وجود، بدون اتکا به بطلان دور و تسلسل به اثبات وجود خدا پرداخت (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۴).

حاجی سبزواری برهانی اقامه کرد که تنها بر اصالت وجود مبتنی است؛ چراکه حقیقت وجودی که عین اعیان و حاق واقع است، حقیقتی است مطلق که عدم را یارای آن نیست که بر بارگاه مستحکم آن شبیخون زند و متلاشی و تباہش گرداند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۶۸ و ۲۶۹).

اگر کسی اصالت وجود را نپذیرد، نمی‌تواند به چنین برهانی اعتماد و اطمینان کند. علامه طباطبائی در تقریر نوین خود با تکیه بر واقعیت انکارناپذیر، سعی کرده از تمام مقدماتی که مطرح بوده، چشم‌پوشد و مسئله اثبات واجب را اولین مسئله قرار دهد. با توجه به بیان نوآورانه وی، مسئله اثبات واجب بر هیچ‌یک از مسائل الهیات بالمعنی الأعم مترتب نیست (مطهری، ۱۳۷۰، ج ۵، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین برهان سینوی را غیرصدیقین شمرده و برهان خود را ناظر به حقیقت وجود، و برهان او را ناظر به مفهوم وجود معرفی کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۲۶ و ۲۷). مگر نه این است که فلسفه با معقولات ثانوی، یعنی نوعی از مفاهیم سر و کار دارد؟ مگر نه این است که معقولات ثانیه فلسفی مصداق ندارند، ولی منشأ انتزاع دارند؟ آیا حکمت متعالیه صدرایی می‌تواند معقولات ثانیه را کنار بگذارد؟ به همین لحاظ است که ما معتقدیم اشکال صدرالمتألهین به ابن‌سینا وارد نیست. او در راه ارائه برهان صدیقین پیشگام است و آیندگان - از جمله حکیم خفری، چنان‌که خواهیم دید - وامدار و مدیون اویند.

صدرالمتألهین مبانی برهان خود را برشمرده و بیت‌الغزل آنها را اصالت وجود قرار داده است. ابن‌سینا مبانی برهان خود را ذکر نکرده و هرگز به اصالت وجود به عنوان مسئله‌ای فلسفی نپرداخته، ولی کیست که نداند بسیاری از دیدگاه‌های او بدون اصالت وجود، ناتمام است و بنابراین، اگر مسئله اصالت وجود یا ماهیت در دوره او مطرح می‌شد، قطعاً به اصالت وجود رأی می‌داد.

برهان صدیقین صدرایی افزون بر اصولی نظیر اصالت و وحدت و تشکیک وجود، بر استحاله دور و تسلسل استوار است؛ حال آنکه خفری سعی کرده دست‌کم تسلسل را از مبانی برهان خود حذف کند؛ چراکه بطلان تسلسل نظری است و ممکن است کسی آن را نپذیرد؛ ولی بطلان دور، نظیر بطلان تناقض بدیهی است. چه مانعی دارد که برهان بر اصل و قاعده‌ای بدیهی مبتنی باشد؛ همان‌گونه که اصل عدم تناقض، حتی بر بدیهیات هم

حاکم است. بازگشت بطلان دور هم به بطلان تناقض است؛ چراکه نتیجه دور، توقف شیء بر خویشتن است؛ یعنی شیء، هم هست و هم نیست.

برهان خواجه و تقریرات خفری

خواجه می‌گوید: موجود اگر واجب است، مطلوب ما ثابت است و اگر واجب نیست، مستلزم وجود واجب نیست، مستلزم وجود واجب است؛ چراکه دور و تسلسل باطل است (علامه حلی، بی تا، ص ۲۱۷).

علامه حلی برهان فوق را برهان لمی شمرده (همانجا) که مسامحه است و حق این است که شبیه برهان لمی شمرده شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۲۹). البته علامه طباطبائی با تحلیلی دقیق می‌گوید: انی است؛ ولی انی مفید یقین، نه انی غیرمفید یقین (طباطبائی ۱۳۶۲، ص ۲۷۱)؛ چراکه به وسیله آن، از لازمی به لازمی دیگر پی برده‌ایم، نه از معلول به علت.

خفری برای برهان خواجه چهار تقریر ذکر کرده است:

۱. موجود - بالبداهه - دارای افرادی است. اگر یکی از آنها واجب‌الوجود باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر همه آنها ممکن باشند، ناگزیر باید به واجب‌الوجود منتهی شوند؛ زیرا دور و تسلسل باطل است (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۵).

بر این تقریر باید نکته‌ای بیفزاییم و آن اینکه بنا بر فرض اول، باید موجود واجبی که یکی از افراد است، در صدر ممکنات و مؤثر باشد؛ وگرنه فایده‌ای بر وجود او مترتب نیست.

۲. بنا بر شق دوم استدلال، اگر در افراد ممکن، واجب‌الوجودی نباشد، مستلزم دور و تسلسل است (همانجا).

این تقریر خالی از اشکال نیست؛ چراکه واجب‌الوجودی که در رأس سلسله ممکنات نباشد، خاصیتی ندارد و بنابراین، خواه باشد یا نباشد، محذور دور و تسلسل به قوت خود باقی است.

۳. واجب‌الوجود موجودی است که با توجه به استحاله دور و تسلسل، از فرض عدمش، وجودش لازم می‌آید (همان، ص ۲۶). خفری اظهار داشته که ممکن است کلام خواجه را حمل بر این تقریر کرد.

در توضیح و تأیید تقریر فوق می‌گوییم: آنچه از فرض وجودش، عدمش لازم می‌آید،

ممتنع الوجود و آنچه از فرض عدمش، وجودش لازم آید، واجب الوجود است.

۴. تقریر دیگری که برای برهان خواجه محتمل است، همان است که در شرح علامه حلی آمده است (همانجا). علامه حلی می‌گوید: به حکم ضرورت موجود محقق است. او اگر واجب الوجود است، مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن الوجود است، نیازمند علت است. آن علت اگر واجب الوجود است، مطلوب همان است و اگر ممکن الوجود است، سر از دور و تسلسل درمی‌آورد (علامه حلی، بی‌تا، ص ۲۱۷).

علامه خفری پس از ارائه چهار تقریر برای برهان خواجه - که ملهم از برهان ابن سینا در اشارات است - به ارائه دو برهان پرداخته، اعلام داشته است که اثبات وجود خدا مطلبی عالی است و هر یک از براهین به منزله مشعلی است برای برطرف شدن ظلمت جهل، و هر اندازه براهین بیشتر شود، اعتقاد انسان قوی‌تر می‌گردد (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۷).

شاید بتوان گفت مهم‌تر از اثبات وجود خدا، اثبات توحید است؛ چراکه منکران وجود خدا، اندک و منکران توحید بسیارند؛ از این رو، امام فخر رازی می‌گوید: براهین توحید را انواعی دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۱۹). در قرآن کریم آیات درباره توحید، بسیار و آیات درباره وجود خدا کم است.

خفری پس از ارائه تقریرهای چهارگانه، خواسته است در مسئله وجود خدا نوآوری کند و برهان یا برهان‌های جدیدی ارائه دهد که مناسب مجالس اهل بحث باشد؛ از این رو، به اقامه دو برهان نو پرداخته و برهان دوم را در خور طریقه صدیقین دانسته، سپس ذیل برهان دوم که آن را صدیقین برشمرده، تحت عنوان (و بعبارة اخری) آن را با دو بیان دیگر تقریر کرده است (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

ما می‌خواهیم به نقد و بررسی دو برهان و بیانی که وی ذیل برهان دوم آورده، پردازیم تا معلوم شود آیا می‌توان در برابر ایرادهای محکمی که صدرالمتألهین در برخی از آثار خود بر وی گرفته است، از وی دفاع کرد یا خیر؛ به‌ویژه که برهان دوم وی ملهم از بیان ابن سینا در الهیات شفاست (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۲۲) و صدرالمتألهین در تعلیقه خویش بر او هم اشکال کرده است (همو، بی‌تا، ص ۱۲).

البته نوآوری خفری در برهان دوم نیست که به عنوان طریقه صدیقین مطرح کرده است؛ چراکه عیناً برگرفته از بیان سینوی است که وی به عنوان برهان اثبات واجب مطرح

نکرده، بلکه درصدد رفع این اشکال بوده که اگر موضوع فلسفه موجود مطلق یا مطلق موجود است، نباید در فلسفه از علل وجود یا مبادی آن بحث کنیم؛ از این رو، نخست جواب داده که بحث از علل وجود، بحث از عوارض وجود است و سپس گفته است: «بل الموجود کله لا مبدء له، إنما المبدء مبدء للموجود المعلول، فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود» (همان، ص ۲۸۱). او خاطر نشان کرده است که اگر مبدءاً یا علت، علت برای کل موجود باشد، مبدءاً یا علت است برای خودش و این، همان دوری است که از محالات است. کار جدیدی که خفری کرده، این است که از این بیان سینوی در اثبات وجود حق بهره برده است.

بنابراین، اگر پاسخی به صدر المتألهین در خصوص بیان فوق داده شود، در حقیقت دفاع از ابن سیناست، نه خفری.

برهان اول

خفری می‌گوید: به فرض که موجودات منحصر در ممکنات باشند، تنها با محذور دور مواجهیم، نه با محذور تسلسل؛ چراکه تحقق موجود، متوقف است بر تحقق ایجاد، و تحقق ایجاد هم متوقف است بر تحقق موجود. پیداست که هیچ ممکن بدون ایجاد، به زیور وجود آراسته نمی‌شود. اگر هر موجودی هم بدون ایجاد، تحقق نیابد، مستلزم دور است (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

این نکته واضح است که «هر ایجاد فرعی بر وجود است»؛ چنان‌که گفته‌اند: «الشيء مالم يوجد لم يوجد». حال اگر «هر وجودی فرع بر ایجاد باشد»، مستلزم دور واضح است. البته مانعی نیست که برخی از وجودات، فرع بر ایجاد باشد. اگر به نحو موجه کلیه گفته شود: «تحقق هر موجودی فرع بر ایجاد است» کاذب است؛ بنابراین، نقیض آن به نحو سالبه جزئی، صادق است؛ چراکه قطعاً وجود برخی از موجودات متوقف بر ایجاد است، و اگر همه چنین باشند، مستلزم همان دوری است که خفری مطرح کرده است.

اشکال صدر المتألهین

او معتقد است توقف ایجاد بر وجود و توقف وجود بر ایجاد دور نیست، بلکه تسلسل است، آن هم نه تسلسل دفعی، بلکه تسلسل تدریجی که محال نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۴۷).

توضیح اینکه تسلسل دو قسم است: یکی تسلسل دفعی که میان سلسله علل در معالیل

حقیقی است و طبیعی است علت‌ها و معلول‌های حقیقی با یکدیگر اجتماع در وجود دارند. این قسم تسلسل، هم از نظر فلاسفه محال است و هم از نظر متکلمان و دلایلی بر استحاله آن اقامه کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۴۸، ص ۱۷۳-۱۷۰). بوعلی سینا به تبع ارسطو، تنها به ذکر برهان وسط و طرف اکتفا کرده (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۳۴۶-۳۴۱) و صدرالمألهین، آن را اسد البراهین شمرده است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۵).

قسم دوم تسلسل تدریجی یا تعاقبی است که میان علل و معالیل معده و مستعده است. این قسم را فلاسفه محال نمی‌شمارند؛ چراکه وجود مستعد از وجود معد نیست؛ بلکه هر دو، معلول علتی حقیقی‌اند. نظریه ازلیت عالم بر امکان این قسم، مبتنی است و اگر کسی این قسم را ممتنع بشمارد، ناگزیر است عالم را همچون متکلمان حادث بداند. اینان تسلسل تعاقبی را محال می‌شمارند و به همین دلیل است که عالم را حادث - یعنی موجود بعد العدم - دانسته‌اند.

هرگاه بگوییم: مرغ توقف دارد بر تخم مرغ، و تخم مرغ توقف دارد بر مرغ، مرتکب دور محال نشده‌ایم؛ بلکه به تسلسل تدریجی روی آورده‌ایم؛ چراکه هر مرغی توقف دارد بر تخم مرغی که از آن پدیده آمده است. این تخم مرغ توقف دارد بر مرغی که قبل از خودش بوده و او را پدید آورده است و آن تخم مرغ بر مرغی پیشین. این سلسله تا بی‌نهایت می‌تواند ادامه یابد و ما هرگز نمی‌رسیم به اولین مرغ یا اولین تخم مرغ. به فرضی که هماهنگ با متکلمان شویم و عالم را حادث به حدوث زمانی بدانیم، می‌رسیم به اولین مرغ یا اولین تخم مرغ؛ ولی جای سؤال است که: آیا خدای متعال اول مرغ را آفریده یا اول تخم مرغ را، تا تسلسل تدریجی منتفی شود. علی‌القاعده باید اول مرغ و خروس خلق شده باشد، اما بنا بر ازلیت غیري عالم، سلسله تدریجی و تعاقبی حد و مرزی ندارد و تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و اول و آغازی نیست تا پرسیده شود مرغ بوده یا تخم مرغ.

اکنون بگوییم: به بیان صدرالمألهین، توقف ایجاد بر وجود و توقف وجود بر ایجاد، دور نیست، بلکه تسلسل تعاقبی و تدریجی است؛ چراکه هر ایجادى توقف دارد بر وجودی که قبل از اوست و آن وجود بر ایجاد پیشین و آن ایجاد بر وجودی پیش از خود و همین‌طور سلسله تعاقبی و تدریجی ادامه می‌یابد و چنین تسلسلی محال نیست. به نظر صدرالمألهین در بیان خفري مغالطه‌ای نهفته است و آن، این است که کلی را به جای جزئی و وحدت نوعی را به جای وحدت شخصی نهاده است (همو، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۹).

همان‌گونه که از راه تسلسل دفعی وجود واجب‌الوجود قابل اثبات است، از راه تسلسل تعاقبی نیز - اعم از اینکه محال باشد یا ممکن - وجود او اثبات‌پذیر است؛ چراکه در این قسم تسلسل، آحاد سلسله، علت‌های اعدادی‌اند و بدون علتی حقیقی وجود آنها ممتنع است؛ اما این، نه آن چیزی است که خفری در پی آن است.

دفاع نگارنده

۱. به چه دلیل توقف ایجاد بر وجود و وجود بر ایجاد، تسلسل تعاقبی و تدریجی و از باب توقف شیء بر علل معده باشد؟ اگر وجود، علت حقیقی ایجاد و ایجاد علت حقیقی وجود نباشد، چه چیزی می‌تواند علت حقیقی باشد؟ شأن علت‌های اعدادی این است که اشیاء را برای پذیرش وجود از علت‌های حقیقی، مستعد و آماده گردانند؛ همان‌گونه که پدرها و مادرها در موجود شدن فرزندان نقش علل اعدادی دارند و خالق، خدای یکتاست (واقعه (۵۶)، ۵۹). علت‌های اعدادی در ایجاد ممکن نقشی ندارند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۵۸). خفری، نه کلی را به جای جزئی نشانده، و نه وحدت نوعی را با وحدت شخصی اشتباه کرده است.

۲. صدرالمتألهین و حکیمان صدرایی به وحدت تشکیکی وجود قایل‌اند و احیاناً وحدت تشکیکی را به منزله دالانی می‌دانند که آنها را به فضای وحدت شخصی وجود وارد می‌کند (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۱، ص ۷) و از همین جاست که می‌گویند: وجود نه مثل دارد و نه ضد، نه جوهر است و نه عرض، نه جزء چیزی است، که جنس یا فصل باشد، و نه جزء دارد، که معنای نوعی باشد (شیرازی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹۳). با توجه به این مبنا، چگونه خفری را گرفتار محذور مغالطه و قرار دادن وحدت نوعی به جای وحدت شخصی و کلی به جای جزئی دانسته‌اند؟

ممکن است گفته شود: خفری به پیروی از فیلسوفان مشاء به کثرت وجودات و حقایق متباینه قایل بوده است و بنابراین، اشکال صدرالمتألهین بر وی وارد است. پاسخ این است که اولاً، معلوم نیست او چنین عقیده‌ای داشته و از مشائیان تبعیت کرده است. ثانیاً، صدرالمتألهین آنان را از داشتن چنان عقیده‌ای تبرئه کرده و گفته است: آنها به اعتبار ماهیات به کثرت وجود رأی داده‌اند؛ یعنی کثرت ماهیات را بالذات و کثرت وجود را بالعرض دانسته، در حقیقت، وحدت تشکیکی وجود را باور داشته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۶، ص ۷).

۳. صدرالمتألهین اذعان کرده است که استدلال خفری مبتنی بر تسلسل تعاقبی است و او وحدت نوعی را به جای وحدت شخصی نهاده، دچار تسلسل تعاقبی شده است و این هم محال نیست و ما را به تصدیق واجب الوجود رهنمون نمی‌شود.

ما در تأیید استدلال خفری و در مقام رفع اشکال می‌گوییم: به فرض تسلسلی که مطرح کرده، تسلسل تعاقبی باشد، مطلوب وی با تکیه بر بطلان دور - و نه بر بطلان تسلسل - ثابت می‌شود؛ زیرا بنا بر تسلسل تعاقبی، هیچ‌یک از آحاد سلسله، علت حقیقی نبوده، نقش ایجاد نداشتند؛ بلکه نقش آنها نقش اعدادی است. پس ناگزیر باید در ورای این سلسله، موجودی باشد که با نقش ایجاد خود، آحاد سلسله تعاقبی را یکی بعد از دیگری و به تدریج پدید آورد. این موجود باید بنا بر اصل بطلان دور، موجود بالذات و موجد بالذات باشد؛ زیرا اگر وجودش متوقف بر ایجاد باشد، موجود بالذات نیست، بلکه باید وجودش را از موجود دیگری اخذ کرده باشد و البته ایجادش متوقف بر وجود است؛ آن هم وجود بالذات و نه وجودی عاریتی؛ چراکه اگر غیر از این باشد، مستلزم دور است و دور هم بالبداهه باطل است.

ممکن است گفته شود: تنها مشکل دور مطرح نیست، بلکه به مشکل تسلسل دفعی هم برمی‌خوریم و بنابراین، برهان خفری تنها بر بطلان دور، متوقف نیست، بلکه بر بطلان تسلسل هم متوقف است؛ چراکه سلسله ایجاد و وجود می‌تواند تا بی‌نهایت استمرار داشته باشد.

این اشکال، نه با وحدت تشکیکی وجود سازگار است و نه با وحدت شخصی وجود. بنا بر نظریه اول - که وجود را حقیقت واحده‌ای می‌شمارد که اعلامرتبه آن، واجب الوجود و ادنامرتبه آن هیولاست - تعدد ایجاد و وجود، قابل قبول نیست، بلکه یک وجود و یک ایجاد بیش نیست.

این همه عکس می‌و رنگ مخالف که نمود
ژیک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
و اما بر نظریه وحدت شخصی - که ذوق التأله و عرفان مطرح کرده‌اند - مسئله واضح‌تر است؛ زیرا ماسوی‌الله همگی تجلی آن موجود واحد شخصی است.

عالم همه جا جلوه‌گاه شاهد غیبی است
او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست
بنابراین استدلال خفری، استدلالی است محکم و توانسته است با حذف بطلان

تسلسل و با تکیه بر بطلان دور، گامی موفق در راه اثبات واجب الوجود بردارد.

او به تبع پیشینیان که کوشیده‌اند هم بطلان دور را از برهان اثبات واجب حذف کنند و هم بطلان تسلسل را، می‌تواند بعد از ابن سینا که در این راه نخستین قهرمان است (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۱۷۲)، و بعد از شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۴) که بعد از وی دومین قهرمان است، سومین قهرمان باشد.

برهان دوم

او در مقام تقریر برهان دوم خود می‌گوید: موجود مطلق از حیث اینکه موجود مطلق است، مبدئی ندارد و اگر دارای مبدأ باشد، مستلزم تقدم شیء است بر خودش، و از این راه واجب‌الوجود بالذات ثابت می‌شود؛ چنان‌که با کمترین تأمل، مخفی نیست (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

او در ادامه می‌گوید: شایسته است این راه، همان راه صدیقین باشد که به حق استشهاد می‌کنند، نه بر حق (همانجا). از آنجا که وی به اهمیت راهی که پیموده، وقوف دارد، سعی کرده است آن را با دو بیان دیگر تقریر کند.

بیان اول

مجموع موجودات - از حیث اینکه موجود است - بالذات دارای مبدئی نیست و از این راه، وجود واجب‌الوجود بالذات، ثابت می‌شود (همانجا).

گویا این بیان، مأخوذ از بوعلی سیناست که می‌گوید: مبدأ، مبدأ برای کل موجود نیست و اگر چنین باشد، مبدأ برای خویش است، بلکه کل موجود را مبدئی نیست، بلکه مبدأ برای موجود معلول است؛ یعنی مبدأ برای بعض موجود است (ابن سینا، ۱۳۹۴، ص ۲۲).

صدرالمتألهین بر بیان ابن سینا خرده‌گیری کرده و گفته است این بیان مستلزم تسلسل است، نه دور و همین غفلت برای برخی از افاضل متأخرین (خفری) پیش آمده است (همو، بی‌تا، ص ۱۲). مقصود این است که اگر موجود مطلق علت داشته باشد، هر موجودی علتی دارد و سلسله نامتناهی خواهد بود.

بیان دوم

مجموع موجودات - از حیث اینکه موجود است - محال است لاشیء محض باشد؛ ولی مجموع ممکنات محال نیست لاشیء محض باشند و از اینجا واجب‌الوجود ثابت می‌شود.

او در ادامه می‌گوید: باید دانست همه این براهین بر مقدمه‌ای بدیهی متکی است و آن، این است که همه ممکنات صرف - چه متناهی باشند یا غیرمتناهی - به لحاظ امکان معدوم بودن، یک حکم دارند (خفری، ۱۳۷۸، ص ۲۶).

سپس نتیجه می‌گیرد که در چند چیز جای شک و شبهه نیست:

۱. صحت آنچه تاکنون گفته است.
۲. ایجادکننده ممکنات صرف باید خارج از آنها باشد و حتماً واجب‌الوجود بالذات است. این مطلب هم مأخوذ از ابن‌سیناست (بهشتی، ۱۳۹۲، ص ۱۳۹).
۳. یکی از سلسله ممکنات نمی‌تواند علت فاعلی آنها باشد.
۴. هیچ ممکنی از ممکنات نمی‌تواند منشأ وجوب یا امتناع آنها باشد.
۵. اگر واجب‌الوجودی نباشد، هیچ ممکنی تحقق نمی‌یابد؛ چراکه ممکن، نه در وجود استقلال دارد و نه در ایجاد و بنابراین، نه وجودی تحقق می‌یابد، نه ایجادی. او باز هم به منهجی دیگر روی آورده و گفته است: می‌توان از راه امکان وقوعی به هدف رسید؛ یعنی به امکان وقوعی، ممکن است یک شیء موجود شود، و از اینجا می‌توان با یکی از طرقی که ذکر شد، واجب‌الوجود را ثابت کرد (همان، ص ۲۷).

نقد صدرايي بر دومين برهان خفري

به نظر صدرالمتهلین، برهان دوم خفری به دلیل عدم رعایت یکی از شروط تناقض، دچار مغالطه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۳۹).

توضیح اینکه، از نظر وی مبنای بطلان دور، محال‌بودن تناقض است و یکی از شرایط تناقض، وحدت موضوع است. برای مثال، قضیه «زید عالم است» با قضیه «زید عالم نیست» متناقض است؛ چراکه همه شرایط تناقض - از جمله وحدت موضوع و وحدت محمول و وحدت حمل - در آنها جمع است و بنابراین، یکی از آنها صادق و دیگری کاذب است. هرگاه موضوع دو قضیه متناقض، وحدت شخصی داشته باشد، شرط تناقض محقق است؛ اما اگر به گونه‌ای باشد که وحدت محقق نباشد، تناقض تحقق نمی‌یابد. دور هم تابع تناقض است. اگر الف توقف دارد بر باء، و باء توقف دارد بر الف و الف، وحدت شخصی نداشته باشد، دور محقق نمی‌شود. در مثال مرغ و تخم مرغ - که قبلاً ذکر شد - دور محقق نیست؛ چراکه تخم مرغی که مرغ بر آن توقف دارد، غیر از تخم مرغی است که بر مرغ توقف دارد.

صدرا می‌گوید: مبدئیت از عوارض موجود مطلق است و موجود مطلق دارای مراتبی است و همواره مرتبه متأخر بر مرتبه متقدم، توقف دارد. مبدئیت، واحد بالشخص نیست، بلکه واحد بالعموم است و از این نظر، آنچه دور پنداشته‌اند، دور نیست، بلکه تسلسل است و بنابراین، برهان اثبات واجب بر بطلان تسلسل متوقف است (همان، ج ۶، ص ۳۹ و ۴۰). این تسلسل در نظام مادیات تدریجی است، ولی در کل نظام هستی دفعی است.

دفاع نگارنده

از آنجاکه مخاطب اصلی اشکال صدرايي، ابن‌سیناست و شأن و مقام وی اجل از این است که ناآگاهانه جای دور و تسلسل را عوض کرده باشد، جا دارد در مقام دفاع از این نحریر فلسفه - آن هم در برابر نحریری دیگر - خاطر نشان کنیم که بنا بر آنچه از حکمت متعالیه آموخته‌ایم، وحدت حق، وحدت حقیقه حقه اصلیه است. ذات حق، عین وحدت و وحدت، همان وجود عینی است که هیچ ماهیتی غیر از صرف ذات ندارد (شیرازی، ۱۴۰۵ق، ص ۲۸۲ و ۲۸۳).

اینکه می‌گوید: موجود مطلق - از حیث اینکه موجود مطلق است - مبدأ ندارد، مقصودش از مبدأ، واحد بالعموم نیست، بلکه واحد بالشخص است. مقصود همان واحدی است که در وحدت خویش، یکتا و بی‌همتاست؛ آن هم وحدتی که به تعبیر بی‌نظیر علوی، و به تدبیر عالم‌گیر مرتضوی، فرقی با وحدت‌های دیگر در قلت و عدم قلت، و در نهایت و بی‌نهایت است.^۱ آری موجود مطلق، مبدئی خارج از خود ندارد، ولی در داخل خود به دو قسم مبدأ و ذی‌المبدأ تقسیم می‌شود و اگر مبدأ بر ذی‌المبدأ متوقف باشد، مستلزم دور است.

آنچه ذیل برهان دوم خفری تحت عنوان بیان اول آمده، عبارة اُخرای همان برهان است.

نقد صدرا بر بیان اول

مقصود از مجموع موجودات چیست؟ اگر مقصود، تک‌تک موجودات است، چرا مبدأ ندارند؟ در سلسله طولیه هر کدام آنها دارای مبدئی است و اگر مقصود، مجموع - من حیث هو مجموع - یعنی کل مجموعی است، چنین چیزی وجود خارجی ندارد، بلکه

۱. «کل مسمى بالوحدة غیره قليل» (فیض الإسلام، نهج البلاغه، خطبه ۶۴).

وجودش وجود اعتباری است و در حقیقت، وجودش همان وجود افراد است. پس باید گفت همان‌گونه که وجودش وجود افراد است، علتش نیز همان علت افراد است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ص ۴۰).

دفاع نگارنده

سلسله موجودات به حکم قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» واجب‌الوجود است؛ چراکه به گفته خفری: «مجموع موجودات - از حیث اینکه موجود است - محال است لاشیء محض باشد؛ ولی مجموع ممکنات محال نیست لاشیء محض باشند». بدیهی است همه آحاد این سلسله واجب بالذات نیستند؛ و الاً میان آنها ترتب نیست و رابطه آنها عرضی است، نه طولی؛ چنان‌که همه آنها واجب بالغیر هم نیستند؛ چراکه مستلزم ترجیح بلامرجح است و این هم از محالات است.

بنابراین، باید واجب‌الوجودی باشد که همه آحاد سلسله، زیرنشین علمش باشند و همه به زبان حال یا به زبان قال به او بگویند: «ما به تو قائم، چو تو قائم به ذات».^۱ واجب بالذات، یا مبدأ است یا منتهی یا متوسط. اگر منتهی یا متوسط باشد، تعلق به ماقبل خود پیدا می‌کند؛ در نتیجه، از درجه وجوب وجود ذاتی ساقط می‌گردد و این خلاف فرض است. از این رو، مرتبه او مرتبه‌ای است عالی و متعالی و جز مبدئیت، درخور و زینده او نیست. درست است که در سلسله طولیه هر کدام از آحاد سلسله دارای یک علت، و متعلق به ماقبل خویش است، ولی «زلف آشفته مبدأ»^۲ موجب جمعیت آنهاست و اگر او نباشد، همگی هیچ و پوچ‌اند. از آنجا که فرض این است که سلسله، با وجود آن مبدأ، تام و تمام است و بر این سلسله نام مجموع نهاده شده، هیچ نیازی به این نداریم که به سوی بطلان تسلسل دست نیاز دراز کنیم، بلکه می‌گوییم اگر در این سلسله، علة العلی نباشد، مستلزم دور است و دور هم بدیهی‌البطلان است.

واجب بالذات باید در آغاز سلسله باشد، تا تکیه‌گاه سایر آحاد سلسله گردد و آنها را به زیور وجود آراسته گرداند.

۱. زیرنشین علمت کاینات ما به تو قائم چو تو قائم به ذات

(نظامی گنجوی)

۲. زلف آشفته او موجب جمعیت ماست چون چنین است پس آشفته ترش باید کرد

(حافظ)

اینکه واژه کل یا مجموع به کار گرفته می‌شود، بدین لحاظ است که از تسلسل فاصله گیرد؛ چراکه در تسلسل، کل یا مجموعی وجود ندارد. کل و مجموع، مرزبندی می‌کنند و مرزبندی یعنی نهایت‌مندی. در سلسله غیرمتناهی، حد و مرزی وجود ندارد. ما می‌خواهیم در قالب سلسله‌ای که حد و مرز دارد، ثابت کنیم *علة العلیل* یا علت غیر معلولی هست که گرد و غبار معلولیت بر رخسارش ننشسته است؛ وگرنه با محذور گریز ناپذیر دور مواجه می‌شویم.

در حقیقت باید گفت مقصود پورسینا و چهره برجسته خفر، کل یا عام مجموعی مصطلح نیست تا گفته شود وجود آن اعتباری است یا مستلزم تسلسل تعاقبی است؛ بلکه مقصود، همان آحادی است که تحت عنوان موجود مطلق از آن یاد شده است. در میان این آحاد و لزوماً در آغاز آنها، یکی هست که علت و غیر معلول است؛ چه اگر معلول باشد، مستلزم دور است.

نقد صدرا بر بیان دوم

لازمه بیان خفری آن است که حیثیت وجود، غیر از حیثیت امکان باشد و لحاظ موجود بودن با لحاظ ممکن بودن مغایرت داشته باشد و صد البته که چنین است. مگر ممکن است موجودی که ضروری به شرط محمول است، از ضرورت به شرط محمول عریان گردد و معدوم محض گردد؟! اما موجودی که مقید به وجود نباشد، چه مانعی دارد که بر حسب ذاتش معدوم محض باشد! بنابراین، لازم نیست موجود دارای فردی باشد که منزله از امکان و متصف به وجوب باشد.

اختلاف دو حیثیت وجوب و امکان مستلزم تعدد موضوع نیست؛ لذا آنچه مطلوب است، غیر لازم و آنچه لازم است، غیر مطلوب است.

صدرالمتألهین پس از اشکالاتی که بر خفری وارد کرده، می‌گوید: بهتر این است که در همه این وجوهی که وی آورده، به بطلان تسلسل تمسک شود؛ در غیر این صورت، همه آنها ناتمام است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶ق، ج ۶، ص ۴۰ و ۴۱).

دفاع نگارنده

دفاع نگارنده از خفری - که صدرالمتألهین از وی با عنوان برخی از محققان فارس یاد کرده و در اسفار ماندگار خود فصلی را به نقل و نقد بیانات و استدلال‌های او اختصاص داده (همان، ج ۶، ص ۴۱-۳۷) - در این مورد، همان است که علامه طباطبائی در تعلیقه آورده است.

از دیدگاه علامه، مراد خفری نه آن است که صدرالمتألهین فرموده، بلکه مراد وی همان است که شخص شخیص علامه در تقریر نوآورانه و ابتکاری برهان صدیقین آورده است. به نظر ایشان، موجود واجب در صورتی با امکان ذاتی منافات ندارد که وجوب و ضرورت آن بشرط الحمل باشد. ضرورت بشرط المحمول در جایی است که وجود موجود زاید بر ذاتش باشد؛ اما اگر وجود واجب عین ذاتش باشد، ضرورت آن، بشرط المحمول - که با امکان ذاتی سازگار است - نیست، بلکه ضرورت آن، ضرورت ازلی است که از هرگونه شرطی - حتی شرط «مادام موجوداً» که دامن‌گیر ضرورت‌های ذاتی است - برکنار است (همان، ج ۶، ص ۴۰، تعلیقه شماره ۳).

ما بارها گفته‌ایم که حکمت متعالیه صدرایی قبض و بسط دارد. گاهی در بیانات صدرایی حکمت متعالیه دستخوش قبض می‌شود، ولی در بیانات علامه با استناد به قواعد کلی خود حکمت متعالیه بسط داده می‌شود و گرهی که پدید آمده، گشوده می‌گردد. این مورد، یکی از همان موارد است و اینجا جای بحث از سایر موارد نیست.

نتیجه‌گیری

آنچه در نوشته‌های خفری آمده، به انگیزه زمینه‌سازی برای بحث و گفت‌وگوی آیندگان بوده است. او خواسته است براهین صدیقی یا صدیقینی را گسترش دهد و صد البته که در این راه موفق بوده است؛ هرچند ایرادهای صدرالمتألهین را بر وی بپذیریم هم، باید توجه داشت که ایرادها به تنقیح آنچه وی دنبال می‌کرده، کمک می‌کند. در حقیقت باید بگوییم اندیشه خفری به اندیشه صدرایی نزدیک است و اگر بعد از صدرالمتألهین می‌آمد یا اگر معاصر وی بود، به ظن غالب و قریب به یقین یک صدرایی بود. مگر نه این است که ابن‌سینا طبق آنچه در فصل نهم از نمط دهم اشارات ذکر کرده، طراح اصلی حکمت متعالیه‌ای است که بعد از وی دنبال شد و صدرالمتألهین پایه‌ها و مبانی آن را استوار کرد؟ طبعاً خفری هم متأثر از حکمت متعالیه سینوی و هموارکننده راهی است که به قله حکمت صدرائی می‌انجامد.

ایرادهایی که صدرالمتألهین به وی وارد کرده، با نگاه به برخی از مبانی درست است؛ ولی با نگاه به مبانی حکمت متعالیه، معلوم می‌شود شخصیتی که در آثار صدرا با عنوان محقق و فاضل و علامه، نمره قبولی گرفته، بیراهه نرفته و درعین حال راه بحث را هم باز گذاشته است.

ورود نگارنده هم در این بحث دقیق و عمیق، برای خاطر گسترش میدان بحث است. اگر راه بحث و تفکر و اندیشه مسدود می‌شد، تعداد براهین صدیقی به بیست نمی‌رسید و در همان مرحله آغازین که ابن‌سینا طراح آن بود، باقی می‌ماند.

هنوز هم برای اهل بحث فرصت باقی است و نباید پنداشت با حکمت متعالیه صدرایی که احیاناً دچار قبض شده و به نیاز بسط دارد، کار تمام شده است. هنوز حکمت متعالیه گره معاد جسمانی عنصری را - که در کتاب و سنت مطرح است - نگشوده است.

باش تا صبح دولتت بدمد کاین هنوز از نتایج سحر است

کتابنامه

* قرآن کریم

* نهج البلاغه

۱. آشتیانی، مهدی (۱۳۵۲). تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی (شعبه تهران).
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴). الالهیات من کتاب الشفاء. تصحیح حسن زاده. قم: موسسه بوستان کتاب قم.
۳. _____ (بی تا). الالهیات من الشفاء مع تعلیقات صدرالمتألهین. قم: بیدار.
۴. بهشتی، احمد (۱۳۹۲). هستی و علل آن. چاپ چهارم. قم: موسسه بوستان کتاب قم.
۵. خفري محمد بن احمد (۱۳۷۸). الحاشیة علی حاشیة الخفري علی شرح التجريد. تصحیح رضا استادی. [قم]: مؤتمر المحقق الخوانساري.
۶. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۴۸). شرح غرر الفرائد. تصحیح مهدی محقق و ایزوتسو. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل (شعبه تهران).
۷. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۸۰). مجموع مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). تصحیح هانری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. شیرازی، محمد (۱۴۰۵ق). شرح منظومة السبزواري. بیروت: مؤسسه دارالوفاء.
۹. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۴۶). الشواهد الربوبية. مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۰. _____ (۱۳۸۶ق). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: مکتبه المصطفوی.
۱۱. _____ (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (ج ۱). قم: مکتبه المصطفوی.
۱۲. _____ (بی تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الأربعة (ج ۳). تهران: شرکت دارالمعارف الإسلامیه.
۱۳. طباطبائی، محمد حسین (۱۳۶۲). نهاية الحکمة. به کوشش عبدالله نورانی. قم: مؤسسه

النشر الإسلامي.

۱۴. علامه حلی، حسن بن یوسف (بی تا). کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد. قم: مکتبه

المصطفوی.

۱۵. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۷ق). المطالب العالیة (ج ۲). بیروت: دارالکتاب العربی.

۱۶. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۶). نواندیشی و احیاگری دینی. قم: موسسه بوستان کتاب

قم.

۱۷. مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). اصول فلسفه و روش رئالیسم (ج ۵). تهران: صدرا

۱۸. _____ (۱۳۵۰). علل گرایش به مادیگری. مشهد: طوس.