

برتری و مزایای برهان صدیقین در میان براهین اثبات وجود خدا

عسکری سلیمانی امیری^۱

چکیده

یکی از عمده‌ترین مسائل فلسفی، اثبات وجود خداست. طبیعی‌دانان، متکلمان و فیلسوفان به اثبات خدا اهتمام داشته‌اند. اما فیلسوفان طراز اولی مانند فارابی، ابن‌سینا، محقق طوسی و ملاصدرا و اتباع او با تأملات دقیق برهان طبیعی‌دانان از طریق حرکت، یا متکلمان از طریق حدوث عالم و حتی برهان فیلسوفان از طریق امکان را هر چند معتبر می‌دانند، اما معتقدند که واقعاً هلیه بسیطه وجود خدا را اثبات نمی‌کنند، مگر بالعرض؛ چرا که این دسته براهین، محدودیت روشی و محدودیت یقین موقت دارند و نیز در احوال ممکن و در وجود نعتی خدا - نه وجود نفسی او - متوقف می‌گردند و ضرورت ازلی و در نهایت هلیه بسیطه واجب را اثبات نمی‌کنند. اما برهان صدیقین این محدودیت‌های پنج‌گانه را ندارد. ابن‌سینا اولین تقریر صدیقین را ارائه کرده که به اعتقاد ملاصدرا حد نصاب صدیقین را ندارد. ملاصدرا برهان دیگری اقامه کرده و نشان داده است که از این برهان علم به وجود خدا از طریق خود خداست. اما علامه طباطبایی تقریر دیگری از برهان صدیقین را ارائه داده که در آن حتی واقعیت به غنی و فقیر تقسیم نمی‌شود و درعین حال وجود نفسی واجب به ضرورت ازلی اثبات می‌شود.

واژگان کلیدی: برهان خلقی، برهان حرکت، برهان حدوث، برهان امکان، برهان صدیقین، واجب‌الوجود، ابن‌سینا، ملاصدرا و علامه طباطبایی.

۱. دانشیار و عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱:

soleimani@hekmateislami.com.

نحوه استناد: سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۹۸).

«برتری و مزایای برهان صدیقین در میان براهین اثبات وجود خدا»، حکمت/اسلامی، ۶ (۱)، ص ۹-۲۹.

مقدمه

بی‌شک وجود خدا در تفکر اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هم طبیعی‌دانان، هم متکلمین و هم فیلسوفان به این مسئله اهتمام داشته‌اند. طبیعی‌دانان از راه حرکت، محرک اول یا محرک بلامتحرک را اثبات می‌کردند و آن را بر واجب‌الوجود و خدای متعال منطبق می‌دانستند. متکلمان از راه حدوث عالم، محدث بلاحادث و قدیم را نتیجه می‌گرفتند و آن را بر خدای متعال تطبیق می‌دادند. عموم فلاسفه از راه برهان امکان،^۱ واجب‌الوجود را نتیجه می‌گرفتند و پر واضح است که واجب‌الوجود همان خدای متعال است. بی‌شک راه سوم به صواب نزدیک‌تر است؛ زیرا محتمل است محرک اول یا محرک بلامتحرک و محدث بلاحادث، واجب‌الوجود نباشد؛ چرا که اگر محرک اول یا محدث غیر حادث به حدوث زمانی موجود مجرد امکانی باشد، مستلزم تناقضی نیست. بنابراین با برهان حرکت و برهان حدوث، واجب‌الوجود اثبات نمی‌شود، مگر آنکه در ادامه بگوییم محرک بلامتحرک و نیز محدث بلاحادث یا ممکن‌الوجود است یا واجب. از این طریق می‌توانیم در متمیم دو برهان وارد برهان امکان و وجوب شویم و واجب‌الوجود را اثبات کنیم. از این‌رو برهان عموم فیلسوفان بر برهان طبیعی‌دانان و متکلمان رجحان دارد. اما از نظر فیلسوفان طراز اول جهان

۱. مقصود ما از برهان امکان، برهانی است که در آن وجود ممکن‌الوجود، مفروض و یقینی است و از راه موجودیت ممکن‌الوجود، واجب‌الوجود اثبات می‌شود. لازم به ذکر است هر برهانی که صرفاً از امکان استفاده کرده، از برهان امکان و وجوب نیست؛ مثلاً برهان ابن‌سینا از قانون امکان استفاده می‌کند، ولی برهان او برهان امکان نیست؛ زیرا در برهان ابن‌سینا وجود ممکن مفروض و مقدمه نیست، بلکه اصل هستی مقدمه است. بنابراین در هیچ مقدمه‌ای وجود ممکن به عنوان مقدمه پذیرفته نیست؛ هرچند به صورت فرض در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، در برهان امکان گفته می‌شود «ممکن‌الوجود موجود است». پس به قواعد عقلی نتیجه گرفته می‌شود که واجب‌الوجود موجود است. اما در برهان ابن‌سینا مقدمه «ممکن‌الوجود موجود است» وجود ندارد.

اسلام (همچون فارابی، ابن سینا، محقق طوسی و ملاصدرا و تابعان او) وجود خدای متعال از طریق برهان امکان معتبر است و وجود خدا را اثبات می‌کند، اما اهداف فلسفی در اثبات وجود خدا را بر آورده نمی‌کند؛ برهان‌هایی مانند برهان حرکت یا حدوث هم همینطورند. اگر این دست از برهان‌ها (حرکت یا حدوث یا امکان) را - که موضوع آنها در واقع مخلوق خدای متعال‌اند - برهان خلقی بنامیم، برهان سیر از خلق به خالق است. حال اگر برهانی که اهداف فلسفی را بر آورده می‌کند، برهان صدیقین بنامیم، در این صورت برهان‌هایی که در اندیشه اسلامی مطرح شده‌اند، به دو دسته تقسیم می‌شود؛ برهان صدیقین و برهان‌های خلقی. برهان‌های خلقی همراه با محدودیت‌ها و تنگناهایی هستند که فیلسوفان طراز اول اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، محقق طوسی و ملاصدرا و تابعان وی متوجه آن بوده و در صدد برهانی بر آمده‌اند که محدودیت‌های مزبور را نداشته باشد. بنابراین برهان صدیقین نباید دارای این تنگناها و محدودیت‌ها باشد.

محدودیت‌های برهان خلقی

در برهان‌های خلقی، علم به واجب‌الوجود از راه علم به خلق او است. در برهان خلقی یک شیء به عنوان حرکت یا به عنوان حادث یا به عنوان ممکن‌الوجود معلوم ماست و این شیء معلوم موجود، مقدمه قرار می‌گیرد و از وجود حرکت یا از وجود حادث و یا از وجود ممکن به قواعد عقلی وجود واجب معلوم می‌شود. اشاره کردیم که بازگشت برهان خلقی به برهان امکان است. در این برهان از لازمه عقلی موجودیت ممکن استفاده شده و وجود خدای متعال نتیجه می‌شود. اجمالاً عقل به راستی و به لحاظ اعتبار معرفت‌شناختی متقاعد می‌شود که خدا به راستی وجود دارد. مهم نیست که برهان خلقی از چه مقدماتی استفاده کند؛ اینکه آیا مقدمات برهان پیچیده‌اند یا خیر؟ آیا در آن از بطلان دور و تسلسل استفاده می‌شود یا خیر؟

مهم در برهان خلقی آن است که عقل به بداهت عقلی خود در می‌یابد که اگر ممکن‌الوجود موجود است، امکان ندارد واجب‌الوجود موجود نباشد. از سوی دیگر هم به راستی ممکن‌الوجود موجود است. پس به راستی واجب‌الوجود موجود است. این برهان با اتقان در نتیجه خود محدودیت‌هایی دارد که اگر بتوان برهانی بدون این محدودیت‌ها اقامه کرد، بر برهان‌های خلقی ترجیح دارد. این محدودیت‌ها عبارتند از:

۱. محدودیت روشی

۲. محدودیت یقین موقت
۳. متوقف ماندن برهان خلقی در احوال ممکن
۴. متوقف ماندن برهان خلقی در وجود نعتی واجب
۵. محدودیت یقین ذاتی در برهان‌های خلقی و نه یقین ازلی
۶. اثبات نشدن هلیه بسیطه واجب‌الوجود.

محدودیت روشی

علوم مسائل خود را طبق متد و روش شایسته خود بررسی می‌کنند. از این رو علوم به لحاظ روش تحقیق به دو دسته عمده علوم عقلی محض و علمی که عقلی محض نیستند تقسیم می‌شود. از طرفی هم علمی که عقلی محض نیستند نیز به علوم عقلی تجربی و غیر آن تقسیم می‌شود. اما مهم در بحث ما این است که روش و متد فلسفه، عقلی محض است. متد عقلی محض آن است که تمام گزاره‌های آن باید از بدیهیات اولیه آغاز شده و گزاره‌های نظری فقط بر پایه بدیهیات اولیه و نتایج مستتج از آنها به دست آمده باشند. در علوم عقلی محض و به اختصار روش تعقلی هرگز نباید به حس و تجربه (اعم از درونی و بیرونی) استناد کرد. استناد به حس و تجربه، هر چند با شرایط معتبر، درست و قابل اعتماد است، اما نمی‌توان آن را عقلی محض دانست.

منطق صورت و علوم ریاضی محض از متد تعقلی استفاده می‌کنند. فلسفه اولی نیز روش و متد تحقیق مسائلی عقلی محض است. اما فیلسوف مابعدالطبیعی گاهی به دلیل تنگناها و عدم استحضار نسبت به برخی بدیهیات اولیه، به اضطرار از روش خود عدول کرده و به روش عقلی - تجربی پناهنده می‌شود؛ مانند بسیاری از مسائل علم النفسی. از این رو فلسفه اولی به فلسفه قبل‌العلم و فلسفه بعد‌العلم تقسیم می‌شود. آنچه به راستی فلسفه است و از روش و متد فلسفی بهره‌مند است، فلسفه قبل‌العلم است. بنابراین تمام مسائل فلسفی باید از متد تعقلی استفاده کرده و به اثبات برسند. پس اگر مسائل فلسفی فقط از بدیهیات اولیه و یا مستتج از آنها تحقیق شده باشد، آن مسئله عقلی محض بوده و با متد و روش فلسفی کاملاً سازگار است.

اما روش و متد اثبات وجود خدا از طریق برهان‌های خلقی، تعقلی محض نیست؛ زیرا مبدأ و آغاز برهان خلقی، وجود ممکن است و وجود ممکن را نمی‌توان از راه عقلی محض به اثبات رساند؛ چرا که:

۱. اگر علم به وجود ممکن را از راه علم به علت آن، یعنی از طریق علم به واجب اثبات کنیم و سپس علم به ممکن‌الوجود را واسطه قرار دهیم و واجب‌الوجود را اثبات کنیم، مستلزم دور در استدلال است؛ زیرا برای اثبات واجب باید ابتدا علم به ممکن داشته باشیم و برای آنکه علم به ممکن داشته باشیم، باید پیش از آن علم به واجب داشته باشیم. از این رو علم به واجب با یک واسطه متوقف بر علم به واجب است.

۲. علم به وجود ممکن از راه علم به معلول آن هم از طریق عقل محض ممکن نیست؛ زیرا با فرض مشکوک بودن خود ممکن، معلول آن هم مشکوک است.

۳. اگر علم به وجود ممکن را از طریق حس و تجربه‌ای که از خود ممکن یا معلول آن داریم اثبات کنیم، در این فرض نیز هرچند علم به وجود ممکن امکان‌پذیر است، اما این علم به قیمت از دست دادن متد و روش تعقلی است.

به عبارت دیگر با شک در علت، علم به معلول امکان‌پذیر نیست، مگر آنکه حس و تجربه مداخله کنند. در این صورت نیز علم به قیمت از دست دادن روش تعقلی می‌شود. بنابراین طبیعیت تا حرکت را از راه حس به دست نیاورند، نمی‌توانند محرک بلامتحرک را اثبات کنند؛ هرچند قانون «منتهی شدن حرکت به محرک بلامتحرک» به‌عنوان کبرای استدلال، عقلی محض باشد. متکلمین نیز تا صغرای حدوث عالم را از طریق تغییرات عالم از راه حس به دست نیاورند، نمی‌توانند کبرای عقلی محض «منتهی شدن حادث به محدث غیر حادث» را به آن ضمیمه کرده و موجود قدیم را نتیجه بگیرند. همچنین فیلسوفان نیز تا وجود ممکن را از طریق حس یا علم حضوری - نه از طریق عقل محض - احراز نکنند، نمی‌توانند کبرای عقلی محض «منتهی شدن ممکن به واجب را ضمیمه کنند و واجب‌الوجود را نتیجه بگیرند. بنابراین خصیصه برهان خلقی، استفاده از روش حسی و تجربی در صغریات برهان است و این روش چندان مناسبی با روش فلسفی ندارد؛ هر چند گاهی فیلسوفان به اضطرار در برخی مسائل فلسفی و از جمله در خداشناسی از روش حسی تجربی یا از شهود استفاده می‌کنند.

(لازم به ذکر است که فیلسوف گاهی در برخی مواضع از حس و تجربه یا علم حضوری استفاده می‌کند، ولی در استنتاج پایبند به حسی بودن آن نمی‌شود. بلکه با تحلیل، احکام عقلی محض را از آنها استخراج می‌کند و استدلال را بر پایه احکام عقلی بنا می‌نهد. بنابراین اگر مسئله فلسفی با چنین تحلیلی روبه‌رو شود، روش آن تعقلی است.)

محدودیت یقین موقت

یکی از شرایط مقدمات برهان آن است که یقینی باشند و نتایج یقینی بدهند. یقین، باور جازم مطابق با واقعی است که خلاف آن ممکن نباشد (ابن سینا، ۱۳۷۵ق، ص ۷۸؛ سلیمانی امیری، ۱۳۹۵الف، ج ۱، ص ۲۵۰). بنابراین هر دو مقدمه برهان باید ضروری باشند تا خلاف آن ممکن نباشد. حال اگر ممکن‌الوجود را مصداق وجود خلقی قرار دهیم و برهان را با آن آغاز کنیم، در این صورت ذات ممکن‌الوجود اقتضای وجود ندارد و به جای آنکه موجود باشد، می‌تواند موجود نباشد. پس مادامی که هست محمول برای موضوع ضروری است، اما به دلیل ماهیت امکانی هر آینه می‌تواند نباشد. باین‌وصف، علم به وجود خلق از نوع علم موقتی است؛ چراکه معلوم آن موقتی است. پس با موقتی بودن یکی از دو مقدمه، نتیجه هم تابع آن خواهد بود. بنابراین با موقتی بودن یقین در یکی از دو مقدمه، نتیجه هم موقتی خواهد بود نه بیش‌تر. از این‌رو برهان‌های خلقی در قید محدودیت یقین موقت گرفتارند؛ زیرا مادامی که خلق و ممکن موجود است، صغرای برهان برقرار است و با ضمیمه کردن کبرا به آن، وجود واجب‌الوجود اثبات می‌شود. اما اگر خلقی در کار نباشد، دیگر با آن واجب‌الوجود نتیجه گرفته نمی‌شود. همچنین با وجود حرکت می‌توان وجود محرک غیر متحرک را نتیجه گرفت. اما حرکت می‌تواند نباشد و با نبود حرکت نمی‌توان به این نتیجه رسید که محرک غیر متحرک حاصل شده است. همچنین مادامی که حادث وجود دارد، می‌توان وجود محدث غیر حادث را نتیجه گرفت. اما اگر حادث از بین رفت، صغرای استدلال موجود نیست تا بتوان به نتیجه دست یافت. اما از آنجاکه وجود حرکت یا حادث یا ممکن می‌تواند نباشد، در ظرفی که نیست برهان بر وجود خدای متعال راه ندارد؛ زیرا با نبود صغرا، استدلالی وجود نخواهد داشت.

به عبارت دیگر، یک فیلسوف این پرسش را مطرح می‌کند که آیا در ظرف نبود خلق، معقول است وجود خدای متعال برهان‌پذیر باشد؟ واضح است برهان خلقی در این صورت معنا نخواهد داشت.

متوقف ماندن برهان خلقی در احوال ممکن

اولین مسئله در خداشناسی، اثبات ذات یا اثبات اصل وجود خداست. اما وجود خدا در نزد طبیعی‌دانان «محرک غیر متحرک»، در نزد متکلمان «محدث غیر حادث» و در نزد فیلسوفان «واجب‌الوجود» در نظر گرفته می‌شود. اما برهان‌های خلقی از اثبات ذات، یعنی ذات

«محرک بلا متحرک» یا ذات «محدث غیر حادث» و یا ذات «واجب الوجود» عاجزند؛ زیرا برهان‌های خلقی تنها احوال خلق را اثبات می‌کنند، نه ذات واجب‌الوجود یا قدیم یا محرک غیر متحرک را، مگر بالعروض و المجاز. برای نمونه، برهان امکان را که مصداق بارز برهان خلقی است از نظر می‌گذرانیم:

۱. این ممکن موجود است؛ ۲. هر ممکن موجودی محتاج به واجب‌الوجود موجود است؛ ۳. پس این ممکن محتاج به واجب‌الوجود موجود است. پر واضح است که محمول برهان ما «محتاج به واجب‌الوجود موجود» است و این محمول از احوال ممکن‌الوجود موجود است. از همین رو «حد اکبر» به حمل هوهو بر «حد اصغر» حمل می‌شود. در برهان حرکت هم گفته می‌شود که «حرکت محتاج به محرک غیر متحرک است» و احتیاج به محرک غیر متحرک نیز از احوالات حرکت است، نه از احکام ذات واجب‌الوجود. همچنین در برهان حدوث این نتیجه به دست می‌آید که حادث محتاج به محدث غیر حادث یا محتاج به قدیم است. در این جا نیز احتیاج به محدث غیر حادث یا احتیاج به قدیم از احوالات و از احکام حادث است، نه از احکام خدای متعال.

متوقف ماندن برهان خلقی در وجود نعتی خدای متعال

با توجه به بند ۳، ممکن است کسی این گونه بیان کند که همین که معلوم شد ممکن محتاج به واجب‌الوجود است و ممکن‌الوجود موجود است، پس واجب‌الوجود موجود است. پس در هر حال، واجب‌الوجود موجود است. اما اگر دقت کنیم، برهان خلقی اثبات می‌کند که ممکن‌الوجود موجود محتاج به واجب‌الوجود ایجادکننده اوست. پس از برهان امکان نتیجه می‌شود که ممکن دارای واجب است، یا حرکت دارای محرک غیر متحرک است و یا حادث دارای محدث غیر حادث می‌باشد. اما همان‌طور که در بند سوم گفتیم، اینها احکام و احوال ممکن است، نه احوال واجب.

به عبارت دیگر، برهان خلقی تنها وجود نعتی واجب‌الوجود را اثبات می‌کند. به گفته این برهان‌ها، واجب‌الوجود برای ممکن، قدیم برای حادث و محرک غیر متحرک برای حرکت ثابت است. یعنی «ممکن‌الوجود دارای واجب‌الوجود است که ایجادش کرده» و «حادث دارای محدث غیر حادثی است که وی را پدید آورده» و «حرکت دارای محرک غیر متحرکی است که وی را حرکت داده است».

آشکار است که هیچ‌یک از این امور، احکام ذات واجب نیستند.

به عبارت سوم، برهان‌های خلقی اصلاً نظر به ذات واجب و وجود او نداشته و تنها به صفت فعلی او نظر دارند. صفت فعل بیرون از ذات واجب است و این صفت از فعل او انتزاع می‌شود. بنابراین برهان خلقی قدرت عبور از خلق به سوی ذات خالق را ندارد.

اثبات نشدن ضرورت ازلی

از آنجاکه «حرکت، حدوث و امکان» در زمان موجودیت خود به علت وجود نیاز دارند، یقین حاصل از اینها به میزان نیازشان است. بنابراین میزان نیازمندی آنها از نوع نیاز ذاتی است. با این وصف، نتیجه‌ای که از این برهان‌ها حاصل می‌شود، یقین به دوام ذاتی موضوع‌هایشان است و چون موضوع در این براهین خلق است، واضح است که خلق وجود ازلی ندارد. بنابراین وجود واجب که وجود ازلی دارد، از این برهان‌ها استخراج نمی‌شود.

اثبات نشدن هلیه بسیطه واجب‌الوجود

برهان خلقی - با توضیحی که در بند ۴ آمده - وجود نعتی و هلیه مرکبه خلق را اثبات می‌کند، نه وجود نفسی واجب‌الوجود را. لذا هر چند وجود نعتی واجب‌الوجود برای خلق، مستلزم وجود نفسی واجب‌الوجود است، اما برهان خلقی هرگز توانایی اثبات آن را ندارد. بنابراین برهان‌های خلقی هلیه بسیطه وجود واجب را «بالعرض و المجاز» اثبات می‌کنند؛ زیرا همین‌که برهان وجود نعتی واجب‌الوجود را برای خلق اثبات کرد، لازمه بدیهی آن به حکم عقل بدیهی - نه به حکم عقل نظری و برهانی - این است که «واجب‌الوجودی که وجود نعتی برای خلق دارد و خالق آن است، وجود نفسی هم دارد». از این رو ملاصدرا می‌گوید:

فان ذاته بذاته و ان كان اقدم من كل شيء لكن كونه صانعا للعالم او مايجري مجراه اي هذا المعنى النسبي مما له وسط و هو مثل المصنوع في قولنا "العالم مصنوع" او ما يشبهه فالوسط علة لاثبات كونه صانعا للعالم في قولنا العالم مصنوع و كل مصنوع له صانع فالعالم له صانع. فالمبرهن عليه بالذات بهذا البرهان وجود الصانع للعالم [وجود ذات الصانع] و اذا ثبت هذا بالبرهان ثبت وجود الصانع في نفسه و حصل العلم به بهذا التدبير علما يقينيا اوليا و ذلك لان وجود الشيء لغيره يقتضى وجوده في نفسه بالضرورة (صدرالدين شيرازی، به نقل از شيرازی قطب‌الدين، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۲۴۶).

حال با توجه به این محدودیت‌ها و احیاناً محدودیت‌های دیگر، فیلسوف در صدد برهانی بر واجب‌الوجود بر می‌آید که:

نخست، به‌لحاظ روشی «عقلی محض» باشد.

دوم، حتی در ظرف نبود خلق هم او را اثبات کند.

سوم، منتج یقین ازلی باشد، نه یقین موقت در حیطه دوام ذات خلق.

چهارم اینکه وجود نفسی واجب را اثبات کند.

با این‌وصف از نظر فیلسوفان، برهانی که بتواند هلیه بسیطه واجب را به نحو ازلی، حتی

ظرف نبود خلق اثبات کند، برهان به روش صدیقین از خدا به خداست.

برهان ابن‌سینا

ابن‌سینا مدعی است برهانی که در اشارات اقامه کرده و همان را به اختصار و دقیق در مبدأ و معاد آورده است، صدیقین می‌باشد؛ چرا که مدعی است در برهانش از خلق — که فعل خدای متعال است — استفاده نکرده و بلکه از خود خدا به خدا رسیده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۶۶).

اما ملاصدر مدعی است که برهان ابن‌سینا صدیقین نیست، بلکه قریب به صدیقین است؛ چراکه ابن‌سینا از مفهوم موجود استفاده می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷). از این‌رو برهان ابن‌سینا از واجب به واجب نمی‌رسد.

اشکال ملاصدرا نشان می‌دهد که برهان ابن‌سینا نباید صدیقین باشد؛ هرچند نمی‌توان ادعا کرد که برهانش خلقی است. بنابراین می‌توان ادعا کرد که برهان ابن‌سینا به‌لحاظ معرفتی حد نصاب صدیقین را ندارد. ولی از حد نصاب خلقی بالاتر است؛ زیرا با انکار خلق، این برهان اعتبارش را از دست نمی‌دهد. اما اگر معلوم شود حد وسط خلق است، قطعاً برهان خلقی است و اگر نشان داده شود که حد وسط واقعاً خداست، برهان صدیقین است. از این‌رو ملاصدرا مدعی است برهان ابن‌سینا شبیه به صدیقین است (همانجا).

برای روشن شدن اشکال ملاصدرا لازم است بررسی شود که چگونه برهان ابن‌سینا نه صدیقین است و نه خلقی.

ابن‌سینا در این برهان، اصل واقعیت را مقدمه قرار داده است. تقریر برهان بدین‌گونه است:

موجودی هست. این موجود یا واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اگر این موجود

واجب الوجود باشد، مطلوب حاصل است. اما شاید موجود واجب الوجود نباشد. از این رو باید شق دیگر احتمال را هم بررسی کنیم. شق دیگر منحصرأً ممکن الوجود است. اگر این موجود ممکن الوجود باشد، در این صورت (ممکن الوجود) بدون واجب الوجود حد نصاب موجودیت را نخواهد داشت. بنابراین ممکن الوجود در صورتی موجودیت می‌باید که به واجب الوجود تکیه کند؛ خواه مجموعه ممکن‌ها محدود باشند یا نامحدود. پس در هر حال، واجب الوجود موجود است.

اشکال اول و دوم ملاصدرا این است که ابن‌سینا از مفهوم موجود استفاده کرده است. البته مقصود ملاصدرا این نیست که در برهان نباید از مفهوم استفاده کرد. بلکه مقصود این است که مفهومی که استفاده می‌شود باید برخاسته از متن واقع باشد، نه برخاسته از احتمالات عقلی.

به عبارت دیگر، در گام دوم برهان ابن‌سینا وقتی گفته می‌شود «موجود یا واجب الوجود است یا ممکن الوجود»، این «یا» دلالت بر تقسیم خارجی ندارد و قضیه خارجی نیست؛ زیرا این قضیه از خارج برای ما حاصل نشده است. لذا نمی‌توانیم بگوییم در خارج هم واجب و هم ممکن موجود است. بنابراین «یا» به لحاظ واقع، تردید و برای بیان احتمال است؛ زیرا ما تردید داریم موجودی که در مقدمه اول به عنوان نفی سفسطه ذکر شده، واجب الوجود است یا ممکن الوجود. اما اگر قضیه را به لحاظ عقلی در نظر بگیریم و نه به عنوان قضیه خارجی، عقل می‌گوید موجود به حصر عقلی دو قسم است: یا واجب است یا ممکن. حرف «یا» در اینجا برای تقسیم است، اما از خارج گزارش نمی‌دهد و بیان نمی‌کند که در خارج دو قسم واجب و ممکن وجود دارد. اما این قضیه به لحاظ عقلی درست است که «موجود یا واجب است یا ممکن». از این رو اگر برهان را با نگاه «یا»ی تردید و ناظر به واقع بررسی کنیم، هر چند برهان در این نگاه هم معتبر است، ولی نمی‌توانیم مدعی شویم که این برهان، برهان صدیقین بوده و از خدا به خداست. اما اگر برهان را با نگاه به تقسیم عقلی در ذهن بنگریم، وجود دارای دو مصداق واجب و ممکن است. بنابراین وجود دارای واجب الوجود است و در این فرض اصلاً وجود نفسی واجب الوجود اثبات نشده، بلکه وجود نعتی واجب برای اصل وجود اثبات شده است. به عبارت دیگر، در این برهان اثبات می‌شود که وجود دارای واجب الوجود است و این از عوارض و احکام وجود می‌باشد و برای وجود از نوع هلیه مرکبه تلقی می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷-۲۸).

به هر حال، برهان ابن سینا چه صدیقین باشد و چه نباشد، از برهان خلقی برتر است؛ زیرا برهان خلقی صرفاً اثبات وجود نعتی واجب الوجود است. اما برهان ابن سینا به لحاظ معرفتی و بررسی ذهنی، وجود نفسی واجب را اثبات می‌کند و به لحاظ واقع، محتملاً وجود نفسی واجب را هم اثبات می‌کند. در حالی که برهان خلقی چنین احتمالی را بر نمی‌تابد، الا بالعرض.

برهان ملاصدرا

ملاصدرا نیز برهان خود را صدیقین می‌نامد؛ چرا که معتقد است برهان او، بر خلاف برهان ابن سینا، از مفهوم وجود استفاده نکرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۳). ملاصدرا مدعی است حرف «یا» در برهانش به معنای تردید نیست، بلکه برای بیان دو قسم از موجود است. بنابراین تقسیم خارجی است. پس او از مفهوم وجود استفاده نکرده است. ملاصدرا برهانش را از اصالت وجود و تشکیک آن آغاز می‌کند. بنابراین هستی - که در آن شکی نیست دارای تشکیک و کثرت واقعی تفاضلی از نوع علی و معلولی است - اعلا مرتبه آن وجودی است که بالاتر از آن فرض نمی‌شود؛ زیرا هر ناقصی به غیر خود - که مرتبه بالاتری از وجود است - تعلق دارد. بنابراین وجود یا مستغنی از غیر خود است و یا ذاتاً به غیر خود - که از مراتب بالاتر وجود می‌باشد - محتاج است. اولی واجب الوجود و دومی ماسوای او و افعال و آثار اوست؛ چرا که نقص از ناحیه معلولیت ناشی می‌شود. اگر وجودی مجعول نباشد، در آن نقصی تصور نمی‌شود. بنابراین ذات برخی از وجودها به نفس ذاتشان مجعول‌اند و به نفس ذاتشان به جاعلشان تعلق دارند. باین وصف، ثابت می‌شود که وجود یا تام الحقیقه و واجب الهویه است و یا ذاتاً فقیر به تام الحقیقه می‌باشد. لذا با هر دو قسم ثابت می‌شود که واجب الوجود موجود است.

در برهان ابن سینا کثرت وجود، مقدمه برهان نبود. اما در برهان ملاصدرا کثرت تشکیکی وجود یکی از مقدمات است. از این رو ملاصدرا معتقد است که ابن سینا برای اثبات واجب باید از مقدمه خودش که وجودی است به سراغ مفهوم موجود و تقسیم عقلی آن به واجب و ممکن برود تا بتواند از این طریق واجب را نتیجه بگیرد. ابن سینا در مقدمه دوم که مدعی است «وجود یا واجب الوجود است یا ممکن»، با مراجعه به خارج و بررسی وجود خارجی به آن نرسیده است. به عبارت دیگر، این منفصله از خارج به دست نیامده است، بلکه این تقسیم صرفاً عقلی است؛ چرا که دلیلی مستند به خارج وجود ندارد که نشان دهد

حتماً در خارج واجب و ممکن هر دو موجودند. اما ملاصدرا مدعی است که مقدمات برهانش همگی خارجی‌اند. هم اصل وجودش برخاسته از خارج است و هم تشکیک وجودش. بنابراین کثرت وجود برخاسته از خارج است. او برای اثبات تشکیک وجود به سراغ مفهوم وجود نمی‌رود و آن را به غنی و فقیر تقسیم نمی‌کند. بلکه کثرت مشهود است؛ زیرا کثرت تشکیکی وجود و شدت و ضعف آن از متن وجود به دست می‌آید. بنابراین تقسیم وجود به شدید و ضعیف، تقسیم خارجی است.

البته گرچه روشن است کثرت تشکیکی وجود خارجی است، اما مهم این نیست که آیا تقسیم تشکیکی وجود، تقسیم خارجی است یا خیر؛ زیرا وجود در خارج به راستی متکثر است و مابه‌الاتحاد آن نمی‌تواند عین مابه‌الاختلاف آن نباشد. از این رو وجود اصیل در متن وجود خود کثرت تشکیکی را دیکته می‌کند. بنابراین کثرت تشکیکی از یک تقسیم عقلی و بدون لحاظ واقع به دست نیامده است. بلکه واقع را نگریسته و با تحلیل آن و استخراج احکام عقلی آن به وجود تشکیکی رسیده‌ایم.

اما آیا تشکیک وجود به غنی محض - که همان واجب‌الوجود است - و ماسوای او - که همان فعل او است - از کثرت تشکیک خارجی وجود به دست آمده است؟

در اینجا اصل کثرت و تشکیکی بودن وجود را می‌توان ادعا کرد که از خارج آمده است. اما از تقسیم خارجی وجود به مرتبه قوی و ضعیف به دست نمی‌آید که یک طرف غنی محض است و طرف دیگر ماسوای او و فقیر به اویند. شاید آنچه از کثرت وجود به دست آمده، همه از سنخ فقیر باشند و اگر از سنخ فقیر باشند، در این صورت از خلق به خالق سیر شده است و این نوعی برهان خلقی است، نه برهان صدیقین. مگر آنکه مانند برهان ابن سینا گفته شود ما از موجودیت این متکثر عنوان کلی موجود را انتزاع می‌کنیم و به لوازم عقلی این مفهوم می‌پردازیم. تفاوت این روش با روش ابن سینا در این است که در روش ابن سینا از «موجود ما»، بدون اینکه در نظر گرفته شود این عنوان افراد کثیره‌ای دارد، مفهوم کلی موجود انتزاع شده و آن را به واجب و ممکن تقسیم عقلی (نه تقسیم خارجی) کرده است. اما ملاصدرا از موجود خارجی و کثرت تشکیکی آن، مفهوم کلی «موجود» را انتزاع می‌کند و آن را به غنی و فقیر بر اساس نظام تشکیک تقسیم می‌کند و رأس نظام تشکیکی را واجب و غنی و ماسوای او را فقیر قرار می‌دهد. در حالی که تقسیم به دست آمده از خارج، اعلا مرتبه بودن وجودی از وجود دیگر است و اعلا مرتبه اعم است از اینکه

بالاتر از آن موجودی فرض ندارد. مگر آنکه به مفهوم موجود نظر کنیم و بگوییم مفهوم وجود از نظر عقلی یا نفس وجود است و هیچ نقصی ندارد و یا وجود به همراه نقص است؛ زیرا وجود از نظر عقلی، خودبه‌خود با نقص و عدم مشوب نمی‌شود. بنابراین موجود به غنی - که هیچ نقصی ندارد - و فقیر وابسته به غنی تقسیم می‌شود و این تقسیم (تقسیم موجود به غنی و فقیر) تقسیم صرفاً عقلی و معرفتی است، نه تقسیم خارجی و عینی. بنابراین اگر برهان ابن‌سینا به دلیل آنکه از مفهوم وجود استفاده کرده و از آن تقسیم عقلی به دست آورده، صدیقین نیست، تقسیم ملاصدرا هم تقسیم عقلی است، نه تقسیم خارجی. لذا این برهان هم نباید صدیقین باشد.

اما مهم در برهان ملاصدرا بررسی تمام مقدمات اوست. ملاصدرا در مقدمه اول، اصالت وجود را مطرح می‌کند و در مقدمه دوم، پای کثرت تشکیک وجود را به میان می‌آورد. با کثرت تشکیکی وجود، تقسیم وجود به غنی و فقیر درست است. ولی این تقسیم تا این مرحله نمی‌تواند خارجی باشد؛ زیرا برهانی اقامه نشده که دو قسم غنی و فقیر از خارج وارد ذهن شده‌اند. بلکه با تحلیل عقلی، موجود از آن‌رو که موجود است و صرف نظر از امر دیگر و به خودی خود ناقص نیست و نقص از طریق معلولیت است. بنابراین از نظر عقلی، وجود به خودی خود نمی‌تواند ناقص باشد و از سوی دیگر وجود ناقص از خارج معلوم است. پس عقلاً حکم می‌شود وجود تشکیکی اعلا مرتبه‌ای دارد که هیچ نقیض ندارد و آن غنی است و مراتب دیگری دارد که فقیرند و به غنی مرتبط‌اند. اگر برهان در همین جا متوقف می‌شد، ارزش برهان ملاصدرا برابر ارزش برهان ابن‌سینا است و این برهان هم از مفهوم موجود استفاده کرده و برهان در این مقطع و به این مقدار از نتیجه، قریب به صدیقین است و صدیقین نخواهد بود. تفاوت بین برهان ابن‌سینا و برهان ملاصدرا تفاوت جوهری نیست. لذا هرچند در برهان ابن‌سینا «کثرت موجودات و تشکیک در آن» مقدمه قرار نگرفته، ولی در برهان ملاصدرا مقدمه واقع شده است، اما هر دو برهان در این خصیصه مشترک‌اند که «تقسیم موجود به واجب و ممکن یا به غنی و فقیر» از خارج نیامده است.

به عبارت دیگر، همان‌طور که تقسیم وجود به واجب و ممکن از خارج نیامده، بلکه عقل با تحلیل عقلی به آن رسیده است، تقسیم موجود به غنی و فقیر نیز از خارج نیامده و «تحلیل عقلی» ما را به این دو قسم رهنمون شده است. بنابراین همان‌طور که تقسیم موجود به واجب و ممکن در برهان ابن‌سینا به‌لحاظ عقلی و معرفتی تقسیم است و به‌لحاظ واقع

خارجی تردید، تقسیم ملاصدرا هم به لحاظ عقلی و معرفتی تقسیم است و به لحاظ واقع خارجی تردید می‌باشد. تفاوت برهان ابن‌سینا و ملاصدرا در این است که در برهان ابن‌سینا از آغاز معلوم نیست واقعیتهایی که طارد سفسطه است، موجود امکانی است یا موجود ضروری (هرچند در پایان معلوم می‌شود موجود ضروری وجود دارد، اما وجود ممکن پس از اقامه برهان همچنان در حال تردید است). اما در برهان ملاصدرا در آغاز طاردیت عدم به جهت وجود فقیر قطعی است، ولی معلوم نیست که آیا طاردیت عدم با وجود واجب و غنی هم به انجام رسیده یا خیر؛ زیرا این وجود فقیر به دلیل کثرت تشکیکی وجود، معلوم است. اما کثرت تشکیکی وجود به تنهایی کافی نیست تا بیان کند «وجود قوی‌ای که هیچ نقصی ندارد، موجود است». مگر آنکه به تقسیم عقلی و لوازم آن روی بیاوریم. لیکن در برهان ملاصدرا این نکته باید مورد توجه قرار گیرد که تقسیم موجود به غنی و فقیر در هر دو قسم آن عقلی نیست. بلکه یک قسم آن (که همان وجود فقیر باشد) از خارج آمده است. در حالی که در برهان ابن‌سینا هر دو قسم واجب و ممکن با تحلیل عقلی آمده است. ولی برهان ابن‌سینا در پایان کار ثابت می‌کند که وجود خدا عقلاً ثابت است. ولی ثبوت آن مستند به خارج نیست، بلکه لوازم عقلی دخالت کرده و وجود ممکن به‌طور کلی مردود است. لذا تقسیم در برهان ابن‌سینا صرفاً عقلی است. اما در برهان ملاصدرا هرچند تقسیم موجود به غنی و فقیر عقلی است، ولی وجود یک قسم آن از خارج آمده است و آن وجود فقیر است، ولی وجود قسم دیگرش عقلی است.

اما نکته باریک‌تر از مو در برهان ملاصدرا این است که برهانش به تشکیک وجود و تقسیم آن به غنی و فقیر ختم نمی‌شود. اگر برهان به همین مقدار تمام و کامل بود، با اثبات واجب به روش سینوی تفاوت جوهری نداشت؛ زیرا راه‌بُرد هر دو برهان قانون عقلی تقسیم موجود به واجب و ممکن یا به غنی و فقیر است. این قانون از مفهوم موجود در ذهن استفاده می‌کند و بر خاسته از کثرت عینی وجود نیست؛ زیرا در آغاز کار نه برهان ابن‌سینا تضمین‌کننده تحقق دو قسم خارجی واجب و ممکن در خارج است و نه برهان ملاصدرا نشان می‌دهد که دو قسم غنی و فقیر در خارج موجودند. بنابراین منفصله «موجود یا واجب است یا ممکن» یا «موجود یا غنی است یا فقیر» از خارج نیامده است؛ هرچند این منفصله در برهان ابن‌سینا به‌عنوان قضیه خارجی تردید بوده و تقسیم نیست. اما همین موضوع در برهان ملاصدرا به‌صورت تقسیم است.

بنابراین در برهان ملاصدرا دو مؤلفه منفصله به صورت تقسیم در خارج مصداق دارد، هرچند مؤلفه غنی آن را به صورت عقلی به دست آورده‌ایم؛ چرا که تقسیم بر اساس لوازم عقلی موجود و احراز مصداق خارجی ممکن به دست آمده است. اما در برهان ابن سینا به هیچ وجه نمی‌توان به خارجی بودن تقسیم تن داد. بلکه باید منفصله را به صورت تردید نگریست. به‌رحال اگر پایان برهان ملاصدرا همین باشد، هرچند با برهان ابن سینا متفاوت است اما برهانش صدیقین نیست. اما ملاصدرا در برهانش مقدمات دیگری را هم ضمیمه می‌کند و این ضمایم برهانش را صدیقین می‌کند. قبل از طرح مقدمات دیگر لازم است معیار برهان صدیقین دقیقاً مشخص شود.

معیار برهان صدیقین

از نظر حکما، آن برهانی صدیقین است که از حقیقت خدا به حقیقت خدا برسیم. برهان صدیقین آن است که خودِ خداوند شاهد بر وجود خود و صفات ذاتیه و صفات فعلیه خود باشد. بلکه برهان صدیقین آن است که در روند این برهان، وجود خدا را شاهد بر وجود خلق او قرار دهیم. استشهداد به کریمه «او لم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» برای آن است که در این برهان، وجود خدا را به برهان عقلی، شاهد بر وجود او و صفات ذاتیه و صفات فعلیه او و همچنین شاهد بر فعل و خلق خدا قرار دهیم. از این رو گفته‌اند که وجود محض یا اصل هستی یا حقیقت هستی گواه بر وجود خداست؛ زیرا دیدن وجود محض یا اصل هستی یا حقیقت هستی همان دیدن خدا و از خدا به خدا رسیدن است. از این رو ملاصدرا ملاک صدیقین را این می‌داند که به‌راستی خود خدا - نه مفهوم خدا - حد وسط در برهان باشد و خودش شاهد بر خودش باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۳؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۶). برهان ابن سینا به این دلیل صدیقین نیست که از واقعیتی که نافی سفسطه است، وجود خدا را نتیجه نمی‌گیرد، بلکه از واقعیت قدری فاصله گرفته و از آن مفهوم موجود را انتزاع می‌کند و مفهوم وجود را به حکم عقل به واجب و ممکن تقسیم می‌کند. پرواضح است که مفهوم غیر از حقیقت است، هر چند بی‌گانه از آن نیست. اگر ابن سینا از حقیقتی که نافی سفسطه بود فاصله نمی‌گرفت و به مفهوم انتزاعی «موجود» روی نمی‌آورد و احکام نفس‌الامری وجود را استخراج می‌کرد و نشان می‌داد خدا موجود است به‌گونه‌ای که شاهد و مشهود یکی می‌شدند و برهانش صدیقین می‌گردید. اما به‌راستی برهانش این ویژگی را ندارد؛ چون از مفهوم وجود استفاده می‌کند. از این رو او مجبور است

از امکان ماهوی که یک از احکام اعتباری ماهیت در ظرف اعتبار عقلی است و از نفس الامریت برخوردار نیست استفاده کند؛ زیرا موجود نفس الامری متصفت به امکان نمی‌شود، بلکه موجود به لحاظ نفس الامر متصفت واجب بالغیر یا ممتنع بالغیر می‌شود.

اما ملاصدرا با ضمیمه کردن مقدمات دیگر، در واقع در صدد بر طرف کردن کاستی‌هایی است که در برهان ابن‌سینا موجود است. از این رو در تقسیم ملاصدرا مقابل و قسیم واجب، ممکن به امکان ماهوی نیست. بلکه ممکن به امکان فقری است. لذا قسیم واجب را موجود فقیر قرار داده است.

مقدمات دیگر برهان ملاصدرا

گفته شد که نتیجه برهان ملاصدرا تقسیم خارجی می‌باشد و منفصله نیز در برهان ملاصدرا تردید نبوده و بلکه تقسیم خارجی است. البته هرچند تا اضافه نکردن مقدمات دیگر از مفهوم موجود استفاده می‌کند و مانند برهان ابن‌سینا تا نیفزودن مقدمات دیگر، صدیقین نخواهد بود. اما نکته مهم در برهان ملاصدرا اضافه کردن حقیقت معلول است.

در برهان ملاصدرا وجود معلول یا فقیر از خارج به دست آمده است، نه صرفاً بر اساس احکام عقلی ناظر به مفهوم. طبق این دیدگاه، حقیقت معلول خارجی جز ربط به علت چیزی نیست. به عبارت دیگر، هر معلولی تمام ذاتش ربط به علت است، نه آنکه ذاتی است که معلولیت و وابستگی به علت بر آن عارض شده باشد. بلکه ذاتی است که عین وابستگی به علت است و به اصطلاح، حقیقت معلول صرف ربط و نسبت به علت است. بنابراین «علم به معلول» همان «علم به ربط به علت» است. اگر معلول دیده شود، خود علت در همان دیدن دیده شده است. ملاصدرا با ضمیمه کردن قانون علیت به معنای ربط علی به برهان خود به راستی نتیجه می‌گیرد که در پهنه وجود به هر بخشی از آن نظر شود و به علم حضوری یافت شود یا واقعاً خود اعلا مرتبه‌ای است که علت و غنی محض است و یا مراتب دیگری است که دیدن آن واقعاً دیدن و شهود اعلا مرتبه است. حال اگر همان اعلا مرتبه باشد، حقیقت وجود که همان خداست شاهد بر خودش است و اگر سایر مراتب یافت شود، ربط به غنی یافت شده است. بنابراین بیننده صاحب شهود چیزی را یافته که غنی در یافت او حضور دارد. بنابراین غنی حاضر در این یافت، شاهد بر خودش است. از این رو ملاصدرا برهان خود را به راستی صدیقین می‌داند و برهان ابن‌سینا که از مفهوم موجود و در نتیجه از امکان ماهوی استفاده می‌کند را نزدیک به صدیقین می‌داند، نه

صدیقین. از اینجا معلوم می‌شود که اگر برهان خلقی بر اساس عین ربط بودن معلول شهود شود، غنی بالذات شهود می‌شود؛ زیرا ربط از خود هیچ حکمی ندارد و لذا شهود هم واقع نمی‌شود. بلکه آنچه مشهود است، ظهور غنی است. بنابراین با شهود به هر جا نگریده شده شود، مشهود غنی مطلق است؛ زیرا چیزی که حقیقتش ربط است، هویتی ندارد تا مشهود واقع شود. بنابراین همواره امر مستقل مشهود است، هر چند در آینه ربط باشد. با این بیان روشن گردید که حقیقت وجود در هر مرتبه‌ای از تشکیک شهود شهود، مشهود آن غنی مطلق و موجود مستقل است؛ زیرا ربط از آن جهت که ربط است، هیچ استقلالی و هیچ حکم ندارد مگر ظهور حکم موجود مستقل.

اما ممکن است کسی در برهان ملاصدرا این نکته را یادآور شود که برهانش از خلقی بالاتر و از صدیقین نازل تر است؛ زیرا درست است که حقیقت غنی در این برهان مشهود به علم حضوری قرار می‌گیرد. اما اگر آن مرتبه‌ای از وجود که به علم حضوری مشهود واقع می‌شود فقیر باشد، در این صورت پرده رقیق و ظریف خلق واسطه شده است. بنابراین هر چند علم به غنی در این فرض غایبانه نیست، ولی این پرده ظریف واقعاً حائل شده است؛ گرچه این پرده مانع رؤیت حضوری خدای متعال نیست. بنابراین ذات بی‌کران خدای متعال با پرده بسیار نازک و رقیق خلق دیده شده است و دلیلی وجود ندارد که گفته شود آنچه دیده شده، غنی مطلق بدون واسطه خلق است.

بنابراین آیا می‌توان برهانی اقامه کرد که در آن خلق به هیچ وجه واسطه نشده باشد و غنی به گونه محض و بی‌پرده خلق دیده و مشهود واقع شود؟ برای پاسخ به این پرسش باید جوایب برهان صدیقین علامه طباطبایی شویم.

برهان صدیقین علامه طباطبایی

برهان علامه از دو مقدمه بدیهی تشکیل شده است:

۱. واقعیت عدم ناپذیر است.
۲. هر چیزی که عدم ناپذیر باشد، واجب‌الوجود بالذات است.
۳. پس واقعیت واجب‌الوجود بالذات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۳، تعلیقات طباطبایی).

پرواضح است که واجب بالذات همان خدای متعال است. اگر این برهان مفهومی نباشد، بلکه صغرا و کبرای آن از علم حضوری گرفته شده باشد، به‌راستی می‌توان برهان او را از

صدیقین و ناب محض دانست؛ زیرا صغرا و کبرای آن اصلاً نظر به خلق ندارد تا گفته شود خدای متعال در آینه خلق دیده می‌شود و صغرا و کبرای آن ناظر به خلق نیست. هر دو مقدمه برهان علامه احکام واقعیت را بیان می‌کنند که عین حقیقت خدای متعال است.

اما ممکن است گفته شود که صغرا و کبرای استدلال از شهود به دست نیامده است؛ زیرا مفهوم واقعیت را از آن جهت که واقعیت است به حکم عقل به دست آورده‌ایم و معتقد شده‌ایم که واقعیت عدم‌ناپذیر است و همچنین به حکم عقل به دست آورده‌ایم که هرچه عدم‌ناپذیر است، واجب‌الوجود است. بنابراین حد وسط و حد اکبر در برهان علامه دو حکم عقلی ناظر به مفهوم واقعیت است، نه آنکه از خود واقعیت خارجی این دو حکم به دست آمده باشد. بنابراین برهان علامه به تمام معنا مفهومی است و شهود آن را همراهی نمی‌کند. از این رو برهانش از خود خدا به خدا نیست تا برهانش صدیقین باشد؛ هر چند برهانی مانند برهان صدیقین ابن‌سینا معتبر است.

اگر برهان علامه قابل بازگشت به شهود باشد، برهان به معنای واقعی کلمه صدیقین است و برهانش از ناحیه مقدماتش هیچ پرده‌ای ندارد تا خدای متعال از طریق پرده رقیق ربط و وجود فقیر مشهود واقع شود؛ زیرا در این برهان سخن از فقر و فقیر نیست تا این پرده رقیق آویزان شده و به مقدار ربطش مانع تراشی کند. علامه خود در مباحث هستی‌شناسی معرفت مدعی است که علوم حصولی به علوم حضوری باز می‌گردند و حقیقت علم حصولی صرفاً اعتبار است. اگر این مبنا درست باشد، برهان صدیقین علامه طباطبایی ناب محض است و خدای متعال بی‌واسطه خلق مشهود است. بنابراین صدیقین بودن برهان علامه و بهره‌مندی آن از علم شهودی مبتنی بر درستی بازگشت علم حصولی به حضوری است.

نتیجه

برهان‌های خلقی اصلاً وجود واجب و هلیه بسیطه واجب را اثبات نمی‌کنند. بلکه وجود نعتی واجب را اثبات می‌کنند که از احوال خلق است، نه حکم برای ذات واجب. برهان ابن‌سینا نیز وجود خدای متعال را از طریق خود خداوند اثبات نمی‌کند؛ زیرا در برهان ابن‌سینا از مفهوم «موجود» استفاده می‌شود و منفصله در این برهان به لحاظ خارجی تردید است؛ هر چند به لحاظ ذهنی و عقلی تقسیم است. اما در برهان ملاصدرا به‌راستی از خدا آغاز می‌کنیم و در پایان هم به خدا به‌عنوان واجب‌الوجود می‌رسیم. اما در عین حال این برهان به‌صورت بسیار رقیق از خلق استفاده می‌کند؛ گرچه به‌راستی معرفت به خلق، علم به

حق را به صورت حضوری متضمن است. اما بهتر از این برهان، برهان صدیقین علامه طباطبایی است که اصلاً سخنی از خلق نیست و عناوین به کار رفته در آن فقط بر خدای متعال منطبق است. تنها مشکلی که در این برهان مشاهده می‌شود این است که اگر این برهان صرفاً در فضای علم حصولی باشد، اثبات واجب از خدا به خدا نیست. اما اگر این ادعای علامه طباطبایی را بپذیریم که علم حصولی اعتبار است و بازگشت آن به علم حضوری است، در این صورت به‌راستی از خدا به خدا رسیده و برهان به معنی واقعی کلمه صدیقین است.

کتابنامه

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). الاشارات و التنبیهات مع الشرح بی جا: دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۳۷۵ق). الشفاء، «البرهان». تحقیق ابوالعلا العفیفی. قاهره: مطبعة الامیرية.
۳. سلیمانان امیری، عسکری (۱۳۹۵الف). اصول و قواعد برهان (ج ۱). قم: انتشارات حکمت اسلامی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة (ج ۱، ۶). بیروت: [بی نا].
۵. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة بی جا: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۸). شرح حکمة الاشراق (ج ۱). تهران: انتشارات حکمت.