

برهان صدیقین

محمد لگنهاوسن

ترجمه منصور نصیری*

چکیده

با آن که استدلال وجودی آنسلم و دکارت همواره منشأ بحث و جدل در میان فیلسوفان و الهی‌دانان غرب بوده، به استدلال وجودی‌ای که نخست از سوی ابن سینا (۳۷۰-۴۲۹ ه‍.ق) صورت‌بندی شد و پس از وی بسیاری از فیلسوفان مسلمان در طول قرن‌های متمادی تا عصر حاضر، تدوین‌های دوباره‌ای از آن ارائه کردند، توجه چندانی نشده است. در این مقاله، بر حسب ترتیب تاریخی، تقریرهای گوناگونی از آن را ارائه کرده، به برخی از مهم‌ترین مباحث فیلسوفان مسلمان معاصر درباره این استدلال اشاره خواهیم کرد. سپس تأملاتی چند درباره این استدلال و مباحث مطرح درباره آن و نیز به صورت تطبیقی، نکاتی درباره ماهیت فلسفه اسلامی معاصر و فلسفه دین غربی، مطرح خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها

برهان وجودی، برهان صدیقین، وجود، وجود مطلق، واجب بالذات.

۶۵



برهان صدیقین



استدلال وجودی‌ای که فیلسوفان مسلمان شرح و بسط داده‌اند، پس از اظهاراتی که ابن‌سینا دربارهٔ برهان خاص خودش در کتاب الاشارات و التنبیهاط مطرح کرد، «برهان صدیقین» نام گرفت:

اندیشه کن که چگونه بیانی که برای ثبوت و وحدانیت «موجود نخستین» و بری‌بودنش از ویژگی‌ها و صفات آوردیم، نیازی به در نظر گرفتن مخلوقات و افعال او ندارد؛ هرچند که اینها نیز دلیل و راهنمونی بر وجود او هستند، اما این روش ما مطمئن‌تر و شریف‌تر است؛ یعنی هنگامی که وضعیت وجود را در نظر بگیریم، خود وجود بما هو وجود بر وجود نخستین گواهی خواهد داد و وجود نخستین نیز گواهی بر وجود چیزهای دیگری که در واجب‌بودن پس از او هستند گواهی می‌دهد؛ در کتاب الاهی، به چیزی نظیر همین مضمون اشاره شده که «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتین لهم انه الحق». این آیه، حکم برای عده‌ای است؛ سپس می‌فرماید: «أو لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید». این آیه حکم برای صدیقین است که به وجودش گواهی می‌آورند، نه کسانی که با توسل به چیز دیگری برای وجودش گواهی می‌آورند.^۱

برهانی که پیش از این اظهارات ارائه شده، همان برهانی است که معمولاً استدلال از راه امکان (برهان امکان) نامیده می‌شود و معمولاً گونه‌ای از برهان جهان‌شناختی است. صرف‌نظر از این که امروزه این برهان را چگونه ارزیابی کنند، ارزیابی خود ابن‌سینا به نوبهٔ خود درخور توجه است؛ چرا که آنچه که فیلسوفان مسلمان پس از وی را مجذوب خود کرد، این انگاره بود که وجود خدا را می‌توان مستقیماً با لحاظ وجود خودش اثبات کرد. در این میان، هم دلایل دینی و هم دلایل فلسفی، به‌طور مساوی سبب تحریک و تشدید این علاقه در فیلسوفان شد. این علاقه، حاکی از میل به آگاهی مستقیم نسبت به خدا از طریق پرداختن عقل به خود وجود است. البته، راه‌های دیگری هم برای شناخت خدا، از طریق آیات آفاقی و انفسی امکان‌پذیر است؛ اما از نظر صدیقین (مؤمنان بسیار مخلص)، خود خدا گواه وجود خودش است؛ یعنی خدا از طریق

خودش و نه از طریق واسطه‌هایی نظیر شگفتی‌های عالم کبیر یا عالم صغیر، شناخته می‌شود. بدین قرار، در حالی که آنسلم و دکارت تلاش می‌کنند وجود خدا را از طریق تحلیل مفهوم خدا اثبات کنند، در برهان صدیقین تلاش می‌شود که با این پیش‌فرض که خدا، یگانه واجب‌الوجود است، از طریق تحلیل خود وجود به وجود خدا رسیده شود.

ابن سینا استدلال می‌کند که اگر وجودی از وجودات را در نظر بگیریم و فقط به وجودش توجه کنیم، در این صورت، این وجود یا واجب است یا غیر واجب. اگر واجب باشد، همان خدا، یعنی واجب‌الوجود، خواهد بود. و اگر واجب نباشد، یا ممتنع‌الوجود است یا ممکن‌الوجود. اما نمی‌تواند ممتنع‌الوجود باشد؛ چرا که فرض ما این بود که آنچه درباره آن بحث می‌کنیم وجود بالفعل است؛ در نتیجه باید ممکن‌الوجود باشد. بدین ترتیب، درباره هر موجودی، اگر فقط وجود آن را در نظر بگیریم، یا واجب‌الوجود خواهد بود یا ممکن‌الوجود و شق سومی نخواهد بود.

۶۷



تذکره

برهان صدیقین

مقصود از ممکن‌الوجود، موجودی است که فی‌نفسه، نه وجود برایش ترجیح دارد و نه عدم؛ به نحوی که برای خارج شدن از این تعادل متافیزیکی و وارد شدن به عرصه وجود، به چیز دیگری نیاز دارد. از همین رو، وجود ممکن‌الوجود، وجود بالغیر (و به تعبیر فیلسوفان مدرسی لاتین زبان ab alio) است. موجود برتری که ممکن‌الوجود را به وجود می‌آورد، خودش یا واجب است یا ممکن. اگر واجب باشد، همان خدا، یعنی واجب‌الوجود، است. و اگر ممکن باشد، نیازمند مرجح خارجی خواهد بود. سلسله مرجح‌های بیرونی یا متناهی خواهد بود یا نامتناهی. اگر متناهی باشد، باید به خدا منتهی شود؛ چرا که آخرین عضو این سلسله به علت نیازمند نخواهد بود و آنچه که به علت نیازمند نباشد، طبق تعریف همان واجب‌الوجود است؛ اما اگر سلسله مزبور نامتناهی باشد و هر عضوی از آن ممکن باشد، در این صورت خود سلسله مزبور نیز به‌عنوان یک کل، ممکن‌الوجود خواهد بود؛ چرا که وجود این سلسله، به‌عنوان یک کل، وابسته به وجود اعضایش است و آنچه که وجودش وابسته باشد، ممکن خواهد بود. این واقعیت که سلسله مزبور اعضای ممکن‌الوجود دارد، ممکن بودن خود سلسله، به‌عنوان



یک کل را اثبات می‌کند؛ چرا که وابسته بودن کل به بخش‌های ممکن‌الوجود خود، مانع از واجب‌الوجود بودن کل می‌شود. ابن‌سینا با طرح این فرض که ممکن است کل سلسله اساساً نیازمند به علت نباشد و در نتیجه ضروری (نه ممکن) باشد،^۲ می‌پرسد: «چنین چیزی چگونه امکان‌پذیر است، در حالی که کل تنها با آحاد خود ضرورت می‌یابد؟» بدین ترتیب، ابن‌سینا بر اساس وابسته بودن کل به اجزایش، ممکن بودن سلسله معلول‌های ممکنی را که ارتباط علی با یک‌دیگر دارند، اثبات می‌کند، حتی اگر این سلسله بی‌نهایت هم باشد.

پیش از آن که به توضیح استدلال ابن‌سینا پردازیم، باید دو نکته را متذکر شویم:

نخست آن که در این برهان هیچ اثری از مغالطه ترکیب (fallacy of composition) به چشم نمی‌خورد. در این برهان استدلال نشده که از آن‌جا که سلسله مورد نظر، از اجزای ممکن‌الوجود ترکیب شده است، خود سلسله هم باید ممکن‌الوجود باشد؛ بلکه امکان سلسله بر اساس تعریف امکان به‌عنوان وابستگی شیء به چیز دیگر و نیز مشاهده وابسته بودن سلسله به اجزای خود، اثبات شده است. این نکته‌ای است که برخی از شارحان به آن توجه نکرده‌اند. برای مثال، هربرت دیویدسون، ادعا دارد که «ابن‌سینا هیچ دلیلی بر این امر ارائه نمی‌کند که چرا این نظر [که واجب‌الوجود از ممکن‌الوجودها تشکیل یافته] نامعقول است.»^۳ اما بر خلاف این ادعا، باید گفت که دست‌کم در کتاب‌الاشارات و التنبیها، استدلال ابن‌سینا در این باره روشن است؛ وی می‌گوید: «هر مرکبی برای وجود داشتن، وابسته به اجزایش است و آنچه که در وجودش وابسته به چیز دیگری باشد - بنابر تعریف - ممکن خواهد بود نه واجب».

دوم آن که این برهان، به هیچ استدلالی درباره‌ی محال بودن تسلسل بی‌نهایت علل وابسته نیست؛ هرچند در عباراتی که در استدلال فوق نقل شد و نیز در سخنان ابن‌سینا درباره‌ی برهان صدیقین، استدلال‌هایی هست مبنی بر این که تسلسل بی‌نهایت محال است و هر زنجیره‌ای باید به واجب‌الوجود ختم شود. اما ابن‌سینا استدلال جداگانه‌ای را نیز در اثبات این امر مطرح می‌کند که هر سلسله‌ای حتی سلسله بی‌نهایت، فقط می‌تواند ممکن‌الوجود و وابسته به چیزی خارج از آن سلسله باشد. علت این سلسله بی‌نهایت، به‌عنوان کل، باید یا ممکن باشد یا واجب، و اگر

ممکن باشد دوباره از همان زنجیره‌ای شروع می‌کنیم که استدلال‌هایی که در ردّ زنجیره بی‌نهایت مطرح شده آن را رد می‌کنند. در پایین‌ترین سطح، به نظر می‌رسد که ابن‌سینا تمایل دارد که زنجیره بی‌نهایت علت‌های فاعلی (efficient causes) را تجویز کند، اما هنگامی که مجموعه علت‌های این مجموعه پایه را در نظر می‌گیرد، تمایلی به تجویز سلسله بی‌نهایت دیگری ندارد.

آنچه که ابن‌سینا برای صرف‌نظر کردن از براهین مربوط به ردّ تسلسل بی‌نهایت نیاز دارد، براهانی نیست که در اشارات آمده و در آن وی یک موجود ممکن را نقطه آغاز برهان قرار داده، تسلسل علل آن را در نظر می‌گیرد، بلکه براهانی است که در آن همه موجودات ممکن را به‌عنوان یک کل در نظر می‌گیرد. این کل باید برای وجودش علتی داشته باشد. علت این کل نمی‌تواند یکی از اعضای خود آن باشد؛ چرا که اعضای آن هم ممکن‌الوجودند؛ بنابراین، علت این کل باید چیزی خارج از همه وجودهای ممکن باشد و این علت باید واجب‌الوجود باشد. در ادامه، خواهیم دید که سهروردی نیز دقیقاً همین برهان را علاوه بر چند برهان دیگر مطرح می‌کند. این تقریر از برهان صدیقین که در بالا و به نقل از اشارات مطرح شد، تفاوت آشکاری با شکل قبلی آن دارد که در فلسفه اسلامی مطرح می‌شود و بسیار نزدیک به آن و منسوب به فارابی (۳۳۹/۲۵۹) است.^۴ فارابی، برخلاف سلف خود، کندی (۱۸۵-۲۶۰)، که سلسله بی‌نهایت علل را به‌لحاظ زمانی رد می‌کرد، جاودانگی زمانی جهان را می‌پذیرد، ولی مدعی است که جهان به‌عنوان یک کل، ممکن‌الوجود و نیازمند به علت است و وجود زنجیره علی بی‌نهایت برای جهان، به‌عنوان یک کل، محال است.

در سیر از کندی تا فارابی و سپس تا ابن‌سینا، می‌توان دید که چگونه برهان جهان‌شناختی به برهان وجودشناختی بسط و تحول یافته است. این تحول بیشتر توسط اخلاف ابن‌سینا، بسط یافته است. استدلال کندی بر نیاز به علت نخستین زمانی، مبتنی است. فارابی این استدلال را رد می‌کند و خلقت را فیضان/صدور غیرزمانی تلقی می‌کند، نه یک حادثه زمانی خاص. فارابی نیز همانند ابن‌سینا، استدلال خود را بر تمایز میان واجب و ممکن مبتنی می‌کند که در آن ممکن،





به‌عنوان آنچه که برای وجود یافتن نیازمند علتی خارج از خود است، تعریف می‌شود. ابن‌سینا استدلال فارابی را در موارد متعدد و به شیوه‌های گوناگون، تکرار می‌کند و در نهایت، در کتاب اشارات به این نکته می‌رسد که بررسی سرشت خود وجود برای اثبات وجود واجب‌الوجود کافی است؛ بی‌آن‌که نیازی به توسل به محال بودن تسلسل علل فاعلی باشد.^۵

باز می‌گردیم به برهان صدیقین ابن‌سینا. دیدیم که چگونه ابن‌سینا اثبات می‌کند که مجموعه متشکل از معلول‌های ممکن، خودش نیز باید ممکن باشد. با توجه به تعریف امکان به‌عنوان وجود بالغیر، ملحد و نیز خدا‌باور می‌تواند برهان مزبور را تا این نقطه، بپذیرند. هر حادثه‌ای در سلسله بی‌نهایت معلول‌ها، ممکن خواهد بود و می‌توان خود این سلسله به‌عنوان یک کل را هم، مادام که وجودش وابسته به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش باشد، ممکن‌الوجود دانست. کل، بدون اجزایش وجود نخواهد داشت؛ بنابراین، وجود کل به‌عنوان کل هم ممکن خواهد بود؛ یعنی کل در وجودش وابسته به چیز دیگری غیر از خودش خواهد بود؛ چرا که جزء، چیزی غیر از کل است.

گذر از این نقطه و رسیدن به نتیجه برهان، بحث‌انگیزترین بخش برهان ابن‌سیناست. ادامه برهان ابن‌سینا مستلزم این فرض است که از آن‌جا که این سلسله ممکن است (به این معنا که در وجود خود وابسته به عوامل دیگر، یعنی اجزای ممکن‌الوجود تشکیل‌دهنده سلسله، است) باید یک علت تامه برای وجودش داشته باشد. و مقصود از علت تامه یک چیز، علتی است که هم ضروری باشد و هم کافی. علت تامه، مجموعه همه اجزای تشکیل‌دهنده نیست؛ زیرا سلسله چیزی برتر و بالاتر از این مجموعه نیست و نمی‌توان چیزی را علت خودش دانست. این نکته نیز روشن است که هیچ جزء حقیقی از سلسله علی را نمی‌توان علت تامه کل دانست؛ زیرا هیچ جزء حقیقی تقدم وجودی بر جزء دیگر ندارد که در پرتو آن بتوان آن را به‌عنوان علت کل برگزید. تنها گزینه‌ای که باقی می‌ماند این است که علت تامه سلسله را در خارج از آن در نظر بگیریم و این از نظر ابن‌سینا، همان خدای «باقی» است.

شاید برخی به این نتیجه‌گیری (یعنی این‌که از نیاز هر سلسله علی ممکن‌الوجود به علت

تامه، نتیجه بگیریم که باید این علت تامه همان خدا باشد) اعتراض کنند؛ چرا که همیشه می توان فرض گرفت که علت خارجی سلسله مورد نظر، یک علت ممکن الوجود دیگری باشد. با این اعتراض، در واقع، به همان بحث درباره محال بودن تسلسل و زنجیره بی نهایت و یا به استدلالی باز می گردد که در بالا و برای اثبات نیاز مجموع وجودهای ممکن الوجود به علت، ذکر کردیم (استدلالی که بعدها از سوی سهروردی صورت بندی شد). اما با کنار گذاشتن این استنتاج، حتی اگر ابن سینا بتواند با موفقیت مرحله ماقبل آخر استدلال خود را اثبات کند، به دستاورد مهمی دست خواهد یافت؛ یعنی اثبات نیازمندی همه سلسله ها، حتی سلسله بی نهایتی از معلول ها به یک علت متعالی.

به نظر می رسد که ابن سینا استدلال می کند که ممکن الوجود نیازمند به علت مرجحه^۶ است و گرنه در همان حالت میان وجود و عدم وجود یافتن، باقی خواهد ماند. خود سلسله معلول های بی نهایت، واجب الوجود نیست؛ چرا که وابسته به اجزای ممکن الوجود خودش است. از آن جا که این سلسله واجب الوجود نیست، ممکن الوجود و نیازمند علت مرجحه است و این علت مرجحه را نمی توان همه یا برخی از اجزای آن دانست. کسانی که براهین جهان شناختی را رد می کنند، غالباً این کار خود را بر انکار همان «اصل دلیل کافی»^۷ که برهان مورد نظر به آن متوسل می شود مبتنی می کنند.^۸ مخالفان ابن سینا نیز می توانند همین شیوه رد و انکار را در پیش بگیرند. آنها نیز می توانند به آسانی انکار کنند که ممکن الوجود به علت مرجحه نیاز دارد. سلسله معلول ها، به دلیل وابستگی به شرایط یا علل ضروری (نظیر اجزا و اعضای آن سلسله)، ممکن خواهند بود، اما با در نظر داشتن این شرایط ضروری، هیچ چیزی کفه ترازو را به نفع وجود داشتن، سنگین تر نمی کند و وجود یافتن آن سلسله امری اتفاقی خواهد بود.

البته، اشکالی که در بالا بر دیدگاه ابن سینا وارد شد، اشکالی نیست که انتظار داشته باشیم ابن سینا برای آن پاسخی داشته باشد. از نظر وی، این فرض نامعقول و بی معناست که چیزی بتواند بدون هیچ گونه علت مرجحه پا به عرصه وجود بگذارد. با پیروی از پیشنهاد ریچارد گیل، حداقل چیزی که می توان در دفاع از استدلال ابن سینا گفت این است که این استدلال نشان





می‌دهد که اگر بناست سلسله علی‌ای که تشکیل‌دهنده جهان است، اساساً تبیینی برای وجود جهان داشته باشد، این تبیین باید به وجود چیزی متوسل شود که برتر و فراتر از خود سلسله و اجزایش است. بنابراین، آنچه که در مورد برهان صدیقین باقی می‌ماند این استدلال است که تأمل در خود سرشت وجود برای اثبات این امر کافی است که باید موجود متعالی فرض شود و گرنه باید پذیرفت که ممکن‌الوجود، بی آن که تبیینی برای وجودش باشد، وجود یافته است.

در تاریخ فلسفه اسلامی، صورت‌بندی مهم دیگر از برهان صدیقین را در حکمة الاشراق سهروردی (۵۴۹-۵۸۷) می‌یابیم. اهمیت تقریر سهروردی به خاطر دو نکته است: نخست آن که این تقریر بیان‌گر اندیشه‌های عرفانی‌ای است که بعدها در مکتب ابن عربی تدوین یافته‌اند؛ دوم آن که ملاصدرا (۹۷۹-۱۰۵۰) مدعی است که تقریری که از برهان صدیقین ارائه کرده به تقریر اشراقیون، یعنی تقریر سهروردی و پیروان او، نزدیک است.^۹ سهروردی، در کنار اصطلاحات فلسفه ابن سینا، از اصطلاحات خاص خودش نیز بهره می‌گیرد و بعدها ملاصدرا نیز همین کار را می‌کند. برای مثال، سهروردی واجب‌الوجود را با «نور الانوار» یکی می‌داند و به ممکن‌الوجود با عنوان «فقیر» و به واجب‌الوجود با عنوان «غنی» اشاره می‌کند.

نور مجرد، وقتی که در ماهیتش نیازمند باشد، نیازمندیش به جوهر تاریک و مرده نخواهد بود؛ چرا که چنین جوهری شایستگی ایجاد چیزی شریف‌تر و تام‌تر از خودش را در هیچ بعدی ندارد؛ کی چیز تاریک می‌تواند نور تولید کند؟ پس اگر نور مجرد در تحققش نیازمند باشد، به نوری نیازمند خواهد بود که قائم است. از سوی دیگر، این نورهای قائم که بر یکدیگر مترتب شده‌اند، تا بی‌نهایت و بدون توقف نیستند؛ چرا که پیش‌تر برهانی آوردیم که وجود نهایت در سلسله‌های مترتب بر یکدیگر را که گردهم آمده‌اند، ضروری می‌دانست. پس باید این نورهای قائم و عارضها و برزخها و هیئات آنها به نوری منتهی شوند که ورای آن نوری نباشد و این همان «نور الانوار»، «نور احاطه‌کننده همه نورها»، «نور قیوم»، «نور مقدس»، «نور اعظم و اعلی»، «نور قهار» و همان غنی مطلق است؛ چرا که ورای آن چیز دیگری نیست.^{۱۰}

سهروردی در ادامه اثبات می‌کند که نورالانوار وحید و بی‌همتاست و سپس چند تقریر دیگر نیز از برهان خود بر اثبات وجود نورالانوار مطرح می‌کند. در عین آن که این استدلال به محال بودن زنجیره بی‌نهایت (تسلسل) وابسته است، برخی از تقریرهای بعدی وی، مستقل از این فرض است.

و نیز راه دیگر چنین است: شیء هیچگاه مقتضی عدم خودش نیست و گرنه اصلاً تحقق نمی‌یافت. و نورالانوار وحدانی و در ذاتش خالی از هر گونه قید و شرطی است و هرچه غیر اوست تابع اویند. و چون شرط و مضادی ندارد، ابطال‌کننده‌ای نخواهد داشت؛ بنابر این، قیوم همیشگی است. و هیچ هیئتی، اعم از هیئت نوری یا ظلمانی، بر نورالانوار ملحق نمی‌شود و هیچ صفتی، به هیچ روی، برایش ممکن نخواهد بود.^{۱۱}

۷۳



تقریر

برهان صدیقین

عبارات فوق در مهم‌ترین اثر سهروردی، حکمة الاشراق، به چشم می‌خورد و در بردارنده چند عنصر است که برای شرح و بسط بعدی برهان صدیقین مهم‌اند. در نگاه نخست، اولین برهان، کاملاً غیراصیل به نظر می‌رسد؛ چرا که با فرض این که نور نمادی برای وجود باشد، مدعی است که اگر وجود ممکن باشد، نیازمند یک وجودی است که تأثیر علی بر آن داشته باشد. بنابراین، ممکن است برخی بخواهند این برهان را تکرار همان برهان علت نخستین بر اساس تمثیل نور دانسته، از آن صرف‌نظر کنند. اما باید گفت، تصویرپردازی نور صرفاً در ویژگی‌ترین آن نیست، بلکه بیان‌گر اموری بیش از آن است: اولاً، بیان‌گر آن است که خود وجود مراتب شدت و ضعف را داراست و وجود ضعیف‌تر وابسته به وجود قوی‌تر است. این آموزه در فلسفه ملاصدرا با نام ماهیت تشکیکی وجود (تشکیک‌الوجود) مشهور شده است؛ ثانیاً، نقطه آغاز تقریر سهروردی از این برهان، خود وجود (نور غیرمادی) است. اگر خود وجود ممکن باشد، در این صورت، با توجه به محال بودن تسلسل، باید یک وجود نخستینی نیز در کار باشد. این امر بیان‌گر آن است که توجه به خود وجود، بدون لحاظ چیز دیگر، برای اثبات وجوب آن کافی است؛ به گونه‌ای که فراتر از آن چیزی است که ملاصدرا بیان می‌کند؛ زیرا در حالی که



ملاصدرا بیان خود را با این خواسته آغاز می‌کند که یک موجود (هر موجودی که باشد) را در نظر بگیریم، و سپس می‌گویید که وجود آن یا باید واجب باشد یا ممکن، نقطه آغاز برهان سهروردی خود وجود (البته در هیئت نور) است و در ادامه استدلال می‌کند که این نور نیازمند فرض نورالانوار، به‌عنوان مؤید/مؤثر نخستین (First support) و شدیدترین وجود است.

سهروردی در عبارت دومی که نقل کردیم، مدعی است که نورالانوار باید موجود باشد؛ زیرا نورالانوار مقید به شرایطی نیست که نبود آنها مانع از تحقق وجودش شود.

این نوع براهین، بعدها اهمیت بسیار زیادی در عرفان نظری مکتب ابن عربی پیدا می‌کند. بنا بر آموزه وحدت وجود، که در طی دو قرن بعد از ابن عربی شرح و بسط یافت، خدا با وجود مطلق یکی تلقی می‌شود و به‌عنوان وجود فی‌نفسه، و غیر محدود، تعریف می‌شود. از همین رو، ابن ترکه (متوفی ۸۵۰) استدلال می‌کند که «وجود فی‌نفسه» (الحقیقة الوجود) نمی‌تواند عدم را بپذیرد و گرنه تناقض پیش می‌آید و از همین رو، باید واجب‌الوجود باشد. عبدالرحمن جامی (۸۹۸-۸۱۷) استدلال می‌کند که وجود باید موجود باشد؛ زیرا اگر وجودی نباشد، هیچ چیز دیگری وجود نخواهد داشت و علاوه بر این، استدلال می‌کند که وجود (وجود محض) باید خدا (واجب‌الوجود) باشد؛ زیرا خود وجود باید بالذات موجود باشد نه بالغیر و گرنه به تسلسل بی‌نهایت خواهد انجامید.^{۱۲}

همانند آنچه که در برهان دوم سهروردی دیده می‌شود، نقطه تمرکز عارفانی همچون ابن ترکه و جامی، آشکارا خود وجود است. کانون محوری این اندیشه سهروردی که نورالانوار غیرمحدود (مطلق) است، این ادعای برخی از اهل تصوف همچون ابن ترکه، قونوی، عبدالرزاق و قیصری است که وجود مطلق فی‌نفسه، همان واجب‌الوجود است. از نظر آنها، وجود مطلق به وجود فی‌نفسه و وجودی که با هیچ چیزی محدود نشده، تعریف می‌شود.

بدین ترتیب، در دیدگاه سهروردی سه نکته و عنصر مشاهده می‌شود که بعدها در برهان‌های عارفان به چشم می‌خورند: نخست تمرکز بر وجود محض بالذات؛ دوم، این مفهوم که وجود محض باید واجب باشد؛ زیرا محدود به چیزی نیست، و نکته سوم، نکته‌ای است که

بار دیگر، کاریست تمثیل نور سهروردی را مطرح می‌کند و آن این که توانایی انوار برای ادغام شدن جهت تشکیل یک نور واحد، شدیداً حاکی از این آموزه است که همه وجودها یکی هستند؛ همچنین از امکان تفاوت گذاری بر اساس تفاوت در شدت حکایت دارد. در حالی که انگاره نخست، مورد تأکید پیروان ابن عربی است، دومین انگاره یکی از پایه‌های فلسفه صدرالمآلهین گشت. بعدها می‌بینیم که این تفاوت در تأکید، مورد مشاجره میان عرفا و حکمای اسلام شد.

غالباً گفته می‌شود که صدرالمآلهین عناصری از فلسفه مشاء ابن سینا، فلسفه اشراق سهروردی و عرفان نظری را با هم ترکیب کرده است.^{۱۳} تفسیر ملاصدرا از برهان صدیقین، الگویی از این ترکیب سه‌بخشی است. این برهان در آثار مختلف، به تقریرهای نسبتاً متفاوتی مطرح شده که چهار تقریر از آنها را در زیر بررسی خواهیم کرد؛ اما پیش از آن مناسب است نکاتی درباره ارزیابی خود ملاصدرا از براهین ابن سینا و سهروردی ذکر کنیم.

ملاصدرا، درباره برهان ابن سینا این اشکال را مطرح می‌کند که برهان وی از نکاتی درباره مفهوم وجود شروع می‌شود نه از خود وجود. این سخن عجیب است؛ چرا که ابن سینا مدعی است که برهان وی بر خود وجود مبتنی است و اساساً به همین دلیل است که وی آن را «برهان صدیقین» نام نهاده است. به ظاهر ملاصدرا احساس می‌کند که برهان ابن سینا صرفاً به این نتیجه می‌رسد که بر اساس تحلیل نیاز ممکن به علت، باید چیزی باشد که واجب‌الوجود است؛ بدون آن که خود واجب‌الوجود را مطرح کند. ملاصدرا، بر خلاف ابن سینا، تقریر خود از برهان صدیقین را اثبات‌کننده این امر می‌داند که واقعیت محوری و مطلق وجود، همان واجب‌الوجود است. واجب‌الوجود موجودی نیست که وجودش صرفاً بر اساس تحلیل ماهیت امکان استنتاج شده باشد، بلکه باید آن را بر اساس لحاظ خود وجود کشف کرد؛ یعنی واقعیت یا حقیقت وجود، یک چیز است و هر چند که از نظر ملاصدرا دارای مراتب و درجاتی است، اما وجود محض همان واجب‌الوجود است.

ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۹۲ ه.ق)، در شرح خود بر اسفار می‌گوید ملاصدرا از خود





وجود سخن می گوید، حال آن که ابن سینا در بحث از وجودهای خاص و برای استدلال بر وجود واجب الوجود، مفهوم وجود را به کار می گیرد. سبزواری می نویسد که به این معنا شاید بتوان گفت که ابن سینا از مفهوم وجود سخن می گوید. این سخن به این معنا نیست که ابن سینا درباره مفهوم بما هو مفهوم بحث می کند، بلکه به این معناست که وی برای رسیدن به نتیجه مورد نظر خود از تحلیل مفهوم استفاده می کند.

همچنین صدرالمآلهین بیان سهروردی درباره این برهان را که از امکان استفاده کرده، بررسی و رد می کند؛ بیانی که خلاصه آن در عبارات زیر آمده است:

علت جمله ممکنات چیزی ممکن نباشد؛ زیرا که او نیز از این جمله باشد، پس باید که چیزی باشد نه ممکن و چون ممتنع نشاید، پس باید علت و مرجح وجود جمله ممکنات، واجب الوجود باشد.^{۱۴}

اشکالی که ملاصدرا بر استدلال سهروردی مطرح می کند این است که کل (و به تعبیر سهروردی، جمله) که در عبارات بالا ذکر شده وجود واقعی برای خود ندارد، بلکه هویتی ذهنی و مصطلح/قراردادی دارد و به این معنا مستلزم هیچ علتی نیست. دانشجویان فلسفه دین در عصر حاضر استدلال های هیوم و پل ادواردز را به یاد دارند؛ آنها استدلال می کنند که اگر وجود هر یک از افراد یک مجموعه را بتوان تبیین کرد، دیگر نیازی به تبیین دیگری برای وجود خود کل نیست،^{۱۵} بلکه یکی از تفاوت های عمده بحث های مختلف درباره برهان های جهان شناختی در غرب و برهان امکان و وجوب که متفکران مسلمان مطرح می کنند، این است که برهان های غربیان بر مسئله معرفت شناختی نیاز به تبیین متمرکز شده است و اصل «دلیل کافی» را بیان گر آن می دانند که هر چیزی باید تبیینی داشته باشد، در حالی که دغدغه فیلسوفان مسلمان، تحلیل وابستگی وجودی و نیاز وجودشناختی به علت وجودبخش (causa essendi) است که واجب الوجود است و برای وجود بخشیدن به یک چیز کافی است.

تمرکز بر وجود، بما هو وجود، در اسفار و در عباراتی که ملاصدرا برهان صدیقین را مطرح می کند، روشن است:

تقریر این برهان این است که، همچنان که گذشت، وجود، حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که افرادش ذاتاً تفاوتی با یکدیگر ندارند و تفاوتشان صرفاً در کمال و نقص و شدت و ضعف و یا امور زائد دیگری است؛ همچنان که در افراد ماهیت نوعی نیز چنین امری صادق است. غایت و نهایت کمال آنها این است که تمام تر از آن وجود نداشته باشد؛ و این همان وجودی است که متعلق به غیرش نیست و وجودی تام تر از آن قابل تصور نیست؛ چرا که هر ناقصی متعلق به غیرش و نیازمند به تمام شدن است و پیش تر روشن شد که تمام پیش از نقص و فعل پیش از قوه و وجود پیش از عدم است و نیز روشن شد که تمام یک چیز، عبارت است از خود شیء و آنچه که اضافه بر آن است. پس وجود یا بی نیاز از غیرش است یا نیازمند به غیر. شق اول همان واجب الوجود است که صرف الوجود است و تام تر از او وجود ندارد و آمیخته با عدم و نقص نیست. شق دوم، همه چیزهای غیر اوست که همان افعال و آثارش باشند. و غیر او جز به او قوامی ندارند؛ چرا که پیش تر گفتیم که حقیقت وجود نقصانی ندارد و نقصان به خاطر معلول بودن بر او ملحق می شود؛ و دلیل این امر هم این است که ممکن نیست که معلول در رتبه وجودی با علتش برابر باشد. پس اگر وجود مجعول قاهری که موجد و محصل اوست نباشد، هیچ قصور و کمبودی در آن قابل تصور نخواهد بود؛ چرا که همچنان که دانستی، حقیقت وجود بسیط است و حد و تعینی جز محض فعلیت و حصول ندارد، و گرنه دارای ترکیب یا ماهیتی غیر از موجودیت خواهد بود.

همچنین پیش تر گفتیم که در صورتی که وجود معلول باشد، ذاتاً مجعول به جعل بسیط خواهد بود و ذاتش بذاته نیازمند به جاعلی خواهد بود و جوهر و ذاتش متعلق به آن جاعل خواهد بود؛ پس ثابت و روشن شد که وجود یا دارای حقیقت تام و هویتی واجب است و یا دارای ذاتی که نیازمند به چنین وجودی بوده، جوهرش متعلق به آن است. و بنا به هر دو قسم، ثابت و روشن می شود که وجود واجب الوجود دارای هویتی است که بی نیاز از غیرش است و این همان چیزی





است که در صدد اثباتش بودیم. و بدان که این نتیجه، در نهایت استواری و قوت است و مأخذ آن نزدیک به مأخذ روش اشراقیین است که مبتنی بر قاعده نور است.^{۱۶}

در بند نخست از این عبارت، اشاراتی به آنچه که گاه «دو بال» حکمت متعالیه، به عنوان فلسفه ملاصدرا، خوانده می شود به چشم می خورد؛ یعنی دو اصل «تشکیک وجود» و «اصالت وجود». بر اساس اصل نخست، همچنان که تمثیل نور سهروردی هم بیان گر آن است، وجود زنجیره ای می شود که از اوج کمال، فعلیت و استقلال، تا به پست ترین انواع وجودات امتداد می یابد. بر اساس اصالت وجود، ویژگی های ماهوی شیء (که ماهیت و چیستی شیء بر اساس آن تعریف می شود) صرفاً مرزهایی تلقی می شوند که وجود در آنها محصور شده است. اغلب اوقات، استعاره های مبتنی بر صورت و ماده (hylomorphic metaphors) را برای توضیح این اصل به کار گرفته می شوند؛ برای مثال، گفته می شود که وجود همچون کاغذ و ماهیت همانند اشکالی است که در کاغذ شکل می گیرد، یا آن که وجود همانند اقیانوس است که ممکن است شکل موج را به خود بگیرد، که شکل این موج مربوط به بعد ماهوی یا ماهیت است. سرانجام آن که همه وجودهای فردی به دو قسم وابسته و مستقل، یا ممکن و واجب تقسیم می شوند.

همچنین در بند نخست، اشاراتی به اندیشه هایی است که در پیوند با دیدگاه های پیروان ابن عربی است که به وحدت فردی وجود معتقداند. ملاصدرا نیز مدعی است که وجود «واقعیت واحد، صرف و عینی» است و «در ذات افراد آن هیچ تفاوتی نیست». وی نیز، همانند اهل تصوف، بر این واقعیت تأکید دارد که واجب الوجود غیر مرکب و خالص است، اما در حالی که بسیاری از عرفا نیز واجب الوجود را با کل وجود مطلق، یکسان می دانند (یا چنین تفسیری از آنها می شود)، ملاصدرا واجب الوجود را با نقطه اوج سلسله وجودی یکسان می داند. ملاصدرا به این نقطه اوج، با عنوان «حقیقه الوجود» اشاره می کند. هر چیزی که وجود دارد یا خود این وجود خالص و یا چیزی است که وابسته به آن است و در هر دو صورت، حقیقت وجود باید وجود داشته باشد و مستقل از همه وجودهای دیگر باشد. از این رو، حقیقت وجود همان واجب الوجود، یعنی خداست.

آنچه که در این جا شاهد آنیم، بیش از آن که برهان باشد، یک بصیرت است؛ یعنی در این جا کل فلسفه وجود بر ما عرضه شده که پذیرش آن، از جمله آموزه‌های مربوط به نقطه اوج علی هستی و اصالت وجود، مستلزم پذیرش وجود واجب‌الوجود نخست است. ممکن است انسان بپذیرد که نقطه اوجی هست که دامنه گسترش آن تا بی‌نهایت است، اما در این صورت، این کار به معنای انکار وجود محض که لازمه اصالت وجود بود، خواهد بود. در واقع، هنگامی که آموزه اصالت وجود به طور کامل درک شود، می‌توان پی برد که این اصل مستقیماً مستلزم آن است که وجود اساسی محض همان واجب‌الوجود است.

بر اساس آموزه اصالت وجود، خود واقعیت منطبق بر همان وجود است و ویژگی‌هایی که به واقعیت نسبت داده می‌شود، (مثل این که می‌گوییم «این، انسان است»)، تنها بیان گر محدوده‌ها و حدودی است که وجود در قالب آنها خود را متجلی می‌سازد. صفات خاص، نظیر قرمز بودن یا انسان بودن، چارچوب‌های ذهنی‌ای به حساب می‌آیند که «ماهیت» نامیده می‌شوند، که وجود ممکن است در آن خود را به نمایش بگذارد. خود واقعیت، همان وجود است نه ماهیت. تحقق ماهیت در یک چیز مشخص، همواره وابسته به وجود است. از سوی دیگر، وجود وابسته به هیچ چیزی نیست؛ زیرا اساساً غیر از وجود چیزی نیست که وجود بر آن متکی باشد و طبق تعریف آنچه که وابسته به چیزی نباشد، واجب‌الوجود است.

تقریر دیگر صدرالمتهلین از برهان صدیقین، در تفسیر وی از یکی از آیات قرآن مطرح شده است. وی در تفسیر آیه ۱۸ سوره آل عمران؛ (شهد الله أنه لا اله الا هو) می‌نویسد:

بدان که بزرگ‌ترین براهین و استوارترین روش‌ها و نورانی‌ترین و شریف‌ترین و محکم‌ترین روش‌ها آن است که بر ذات خدا با ذات خدا استدلال شود؛ چرا که آشکارترین اشیاء، همان طبیعت وجود مطلق بما هو مطلق است و این همان حقیقت واجب تعالی است و چیزی غیر از «حق اول» خود حقیقت وجود نیست؛ زیرا غیر او یا ماهیتی از ماهیات است یا وجودی از وجودات ناقص و آمیخته به نقص یا قصور یا عدم. پس هیچ چیزی از اینها، به ذاته مصداق معنای وجود





نیست. و واجب الوجود همان صرف الجودی است که تام تر از او وجود ندارد. او نه حدی دارد و نه نهایی. و برخلاف چیزهای دیگر، به چیز دیگری غیر از وجود اعم از عموم یا خصوص یا صفتی جز وجود، آمیخته نیست.

پس می‌گوییم: اگر حقیقت وجود موجود نباشد، هیچ شیئی موجود نخواهد شد؛ زیرا غیر حقیقت وجود یا ماهیتی از ماهیات است که در این صورت روشن است که ماهیات به لحاظ ذات موجود نیستند؛ و یا وجود ناقص غیر تام است که در این صورت به ناچار ترکیب و تخصیص به مرتبه مشخص و حد خاصی از مطلق وجود، لازمه آن است؛ از این رو، ضرورتاً نیازمند است به سببی که وجودش با آن تمام شود و به محدودی که آن را به حد خاصی محدود کرده، از قوه به فعل و از امکان به وجوب درآورد؛ زیرا هر چیزی که حقیقتش حقیقت وجود نیست، ماهیتش مقتضی وجودی نیست و هویتش مقتضی حد خاصی از وجود نیست؛ از این رو، نیازمند به قاهری است که بر او غلبه داشته، محدود او باشد و مرتبه معینی از وجود را افاده کند. این مقتضی، باید در وجود مقدم بر همه وجودها باشد و بسط را بر مرکب و واحد را بر کثیر و تام را بر ناقص و غنی را بر فقیر و فیاض را بر فیض مقدم سازد. پس حقیقت حق اول، برهان بر ذات خودش و نیز برهان بر همه چیزهای دیگر است: چنانکه فرمود: «أَوَّلُ لَمْ يَكْفِ بَرِيكٌ أَنَّهُ عَلِيٌّ كَلَّ شَيْءٌ شَهِيدٌ». این روش اثبات خدا، روش صدیقین است که برای رسیدن به خدا، به خود خدا تمسک می‌جویند و از طریق خودش برای اثبات خودش استدلال می‌کنند و وجود خدا را گواه وجود سایر اشیاء قرار می‌دهند؛ نه آن که غیر خدا را گواه وجود خدا بدانند، آن گونه که در روش سالکان دیگری غیر از صدیقین رایج است.^{۱۷}

در این جا نیز به عناصری برمی‌خوریم که از فیلسوفان مشاء مسلمان و از عرفا گرفته شده است. عبارت فوق با تصدیق این ادعای عرفانی آغاز می‌شود که خداوند واقعیت واحد و یگانه

است که با وجود مطلق یکی است: «چیزی وجود ندارد جز حق اول که حقیقت خود وجود است.» برای اثبات این که وجود مطلق باید همان خدا، یعنی واجب‌الوجود باشد، استدلال کرده‌اند که هیچ‌گزینه دیگری، خواه ماهیت یا وجود آلوده به نقص و نیز عجز و عدم، مستقل نیست. بنابراین، اگر خدایی وجود داشته باشد، باید وجود مطلق باشد و اگر بتوان نشان داد که حقیقت وجود خودش وجود دارد و دارای مصداق و تحقق است، وجود خدا اثبات خواهد شد.

گام بعدی مربوط به عرفاست. ادعا شده که اگر واجب‌الوجود (حقیقت وجود) وجود نداشته باشد، اساساً هیچ چیزی وجود نخواهد داشت. اما ملاصدرا به این جا که می‌رسد، راه خود را از راه صوفی‌ها جدا می‌کند و با در پیش گرفتن نوعی استدلال مشائی تر ادعا می‌کند که همه وجودهای دیگر نیازمند حقیقت وجود، به عنوان علت خود هستند. نمی‌توان وجود را به ماهیت فی‌نفسه منتسب کرد؛ زیرا آنچه که حقیقت آن، «حقیقة الوجود» نباشد، نه ماهیتش مقتضی وجود خواهد بود و نه هویتش مقتضی حدّ خاصی از وجود؛ و در نتیجه، نیازمند وجود قاهر و برتری خواهد بود که مرتبه خاصی از وجود را به او ببخشد.

اگر گفته شود که وجود محض وجود ندارد و فقط وجودهای ناقص و مرکب تحقق دارند، پاسخ ملاصدرا این است که این وجودها در دو جهت به وجود محض وابسته هستند: نخست آن که وجود ناقص نیازمند یک علت است؛ چرا که هیچ وجود ناقصی فی‌نفسه نمی‌تواند تحقق‌بخش وجود خودش باشد؛ و دوم آن که برای آن که وجود ناقص به مرحله فعلیت محدود برسد، نیازمند به یک علت است؛ زیرا وجود ناقص نمی‌تواند مرتبه خاص وجودی خود را تعیین کند، بلکه باید تحت اشراف مرتبه وجودی بالاتر از خود باشد.

همچنان که در اسفار آمده، ما شاهد آنیم که ملاصدرا به آموزه وحدت وجود ارجاع می‌دهد، اما آن را بر اساس اصول اصلی حکمت متعالیه خود، یعنی اصالت وجود و تشکیک در وجود، تفسیر می‌کند. ملاصدرا، بسان ابن‌سینا، واجب و ممکن را بر اساس وابستگی علی تعریف می‌کند و بدین ترتیب، نشان می‌دهد که علت نهایی همان حقیقت وجود است.

ملاصدرا در پایان کتاب المشاعر نیز بحثی درباره برهان صدیقین دارد.^{۱۸} وی در این بحث،





نخست می‌پذیرد که راه‌های زیادی به سوی خدا وجود دارد، اما می‌گوید قوی‌ترین و عالی‌ترین راه، راهی است که در آن خود خدا به تنهایی حد وسط استدلالات باشد و این راه مستقیم همان راه پیامبران و صدیقین است. وی این بحث را با ذکر آیاتی از قرآن، از جمله آیاتی که در بحث از برهان صدیقین ابن سینا ذکر شدند، آغاز می‌کند. کسانی که راه صدیقین را در پیش می‌گیرند، نخست واقعیت یا «حقیقة الوجود» را در نظر می‌گیرند و درمی‌یابند که «حقیقة الوجود» اصل و ریشه هر چیزی است و این همان واجب‌الوجود است. ضمیمه شدن امکان، نیاز و احتیاج به اصل وجود، به دلیل حقیقت آن نیست، بلکه به دلیل نقائص و احتیاجاتی بیرون از این حقیقت اصیل است. فهم این امر به درک وحدت صفات الهی و سپس از طریق صفات الهی به درک حالات خدا و معلول‌های آن می‌انجامد. در گام بعد، تصدیق شده که خورشید حقیقت، از عرفان متجلی می‌شود و بدین وسیله معلوم می‌شود که وجود همان حقیقت صرف، یعنی بدون اموری مانند جنس، تفاوت، تعریف، توصیف یا برهان است. بازگشت اختلاف مصادیق خاص واقعیت، به اختلاف و تفاوت آنها در مرتبه کمالی، تقدم علی و استقلال است. وجود محض با شدت بی‌نهایت وجود، یعنی کمال غایی، یکی است. همه وجودات دیگر دارای مراتب مختلفی از وجود ناقص هستند. در این تقریر این امر رد شده است که نقص در وجود، لازمه خود وجود باشد؛ چرا که نقص عبارت است از امری عدمی که بی‌بهره از شأن وجودی است. به تعبیر دقیق‌تر، محدودیت و نقص عبارت است از پیامد جانبی خلقت؛ چرا که معلول ضرورتاً پست‌تر از علت خود است.

در الحکمة العرشية نیز شاهد بیان دیگری از برهان صدیقین از سوی ملاصدرا هستیم.^{۱۹} این بیان با تعریفی از حقیقة الوجود آغاز می‌شود. وی حقیقة الوجود را به‌عنوان وجودی تعریف می‌کند که بدون کلیت، یا خاص بودن، محدودیت، ماهیت، نقص یا نیاز است. این وجود محض، همان خدا، یعنی واجب‌الوجود، است. وی استدلال می‌کند که اگر حقیقة الوجود وجود نداشته باشد، هیچ چیز دیگری وجود نخواهد داشت. و این، وجود حقیقة الوجود را اثبات می‌کند. وی برای اثبات این که حقیقة الوجود، دارای وجود ضروری است، استدلال می‌کند که

همه وجودات ناقص وابسته به وجود هستند، در حالی که وجود محض به چیزی غیر از خودش وابسته نیست. ناقص، موجودی است که از آمیزه یا ترکیبی از وجود با ماهیت یا جزئیت ناشی شده است. آنچه که مرکب است، متأخر از عناصر خود و وابسته به آنهاست. عنصر ماهیت در واقع، نیاز یا محدودیت موجودی است که فاقد واقعیت مستقلی از خود می‌باشد؛ بنابراین، وجود ناقص کاملاً وابسته به وجود کامل است. وجود مرکب، وابسته به حقیقه الوجود است و خود این حقیقه الوجود نیازی به هیچ چیز دیگر ندارد. وی پس از این بیان، استدلال دیگری را مطرح می‌کند که شبیه استدلال عرفایی نظیر ابن‌ترکه و جامی است و نتیجه آن این است که لازمه حمل صادق، آن است که وجود، مسلم انگاشته شود:

زیرا... ثبوت هر مفهومی برای یک چیز و حمل آن مفهوم بر آن چیز، خواه این مفهوم ماهیت باشد یا صفت ثبوتی یا سلبی دیگری، فرع وجود خود آن چیز است؛ و این سخن در مورد خود آن چیز هم مطرح می‌شود و در نتیجه یا به تسلسل منجر می‌شود یا به وجود محضی می‌رسد که به هیچ چیز دیگری آمیخته نیست.^{۲۰}

الاهیات فلسفی‌ای که در این جا نمودار می‌شود، از آن نوع دیدگاه همه‌خداانگاران‌ای که جهان یا طبیعت را با خدا یکی می‌داند، فاصله بسیار دارد. این الاهیات در واقع، تلاشی است برای ایجاد تعادلی میان حلول افراطی و تعالی افراطی و در عین حال، حفظ هر دوی آنها. گرایش همه‌خداانگاران، تعالی را فدای حلول می‌کند، و مکاتب الاهیاتی سنتی عکس این کار را می‌کنند. اما در دیدگاه ملاصدرا، حلول الاهی از طریق یکسان دانستن الوهیت با وجود حفظ می‌شود، و در عین حال، تعالی خدا با تأکید بر این امر حفظ می‌شود که آنچه مقصود نظر است، جهان ناقص نیست؛ بلکه وجود مطلقاً محض است.

دیدگاه ترکیب که ملاصدرا کشف می‌کند، الهام‌بخش تفسیرها و شرح‌های زیادی در موضوعات فلسفه او بوده و هست.



پی‌نوشت‌ها

۱. الاشارات و التنبیها، تحقیق: سلیمان دنیا، (بیروت: دارالمعارف، ۱۹۵۷-۱۹۶۸) ج ۳، ص ۵۴-۵۵.
۲. در یک نسخه، به جای «نه ممکن»، عبارت «نه معلول» آمده است.
3. Herbert A. Davidson, "Avicenna's Proof of the Existence of God as a Necessarily Existent Being" in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979), p. 178.
- (همچنین دیویدسون متذکر می‌شود که هیوم، در بخش ۹ از کتاب *Dialogues Concerning Natural Religion* پیشنهاد کرده است که شاید بتوان جهان فیزیکی را واجب‌الوجود دانست. به گمان دیویدسون، ابن‌سینا - بر اساس باور برهانش به این که واجب‌الوجود نمی‌تواند مرکب باشد - این پیشنهاد را مردود می‌داند.)
۴. شرح رساله زنون الکبیر الیونانی (حیدرآباد: دائرة المعارف العثمانیة ۱۳۴۹/۱۰۳۰-۳۱). نک: Ian Richard Netton, *Allah Transcendent* (London: Routledge, 1989), p. 124. و نیز نک: عبدالرحمن بدوی «عیون المسائل» در: الموسوعة الفلسفیه (بیروت: المؤسسة العربیة للدراسات و النشر، ۱۹۸۴) بخش ۲، ص ۱۰۲ که در آن از فارابی به‌عنوان نخستین کسی که واجب را از ممکن و واجب‌بالغیر را از واجب‌بالذات تفکیک کرده یاد شده است. فارابی جایز می‌داند که موجود ممکن، قدیم یا حادث باشد، اما احتمال سلسله بی‌نهایت علل و معلول‌ها را رد می‌کند و معتقد است که آخرین علت باید واجب‌فی‌نفسه (واجب‌بالذات) باشد.
۵. نتون مدعی است که بر این سخن دلیل کافی هست که بگوییم همه براهین ابن‌سینا وجوه مختلفی از استدلال جهان‌شناختی است و این که «زیر بنای همه آنها این عقیده ابن‌سیناست که تسلسل بی‌نهایت مجموعه محدود، محال است.» (Netton, *Allah Transcendent*, p. 174)، اما به‌نظر می‌رسد که این سخن نوعی مبالغه‌گویی باشد؛ چرا که برهان صدیقین بر انکار مطلق هر گونه زنجیره بی‌نهایت مبتنی نیست و تفاوت زیادی است میان برهان برای اثبات محرک نخستین و برهان صدیقین؛ به گونه‌ای که این نتیجه‌گیری مناسب‌تر است که بگوییم که هر برهانی به‌عنوان نتیجه‌ای از تأمل در برهان قبلی شرح و بسط یافته است. (به عدم تناسب عبارت نتون هم توجه کنید: «تسلسل بی‌نهایت مجموعه محدود»).
- دیویدسون نیز مدعی است که برهان ابن‌سینا مستلزم محال بودن تسلسل بی‌نهایت علل است (p. 180)؛ هر چند که خود وی نشان می‌دهد که این برهان چگونه، به‌نحوی مستقیم و بدون کمک گرفتن از این فرض، پیش می‌رود و نیز چگونه ممکن است محال بودن تسلسل را «به‌عنوان نوعی نتیجه فرعی» پایه‌ریزی کرد. (p. 179)
6. sufficient cause.
- (علت کافی علتی است که باعث ترجیح وجود برای ممکن‌الوجود شود و آن را از حالت مساوی بودن نسبت به وجود و عدم خارج کند.)
7. the principle of sufficient reason.



۸ در مورد رد اصل «دلیل کافی» نک:

J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 84-87; & Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (New York: Cambridge University Press, 1993) Ch. 7.

۹. صدرالدین محمد شیرازی، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۶، ص ۱۶.

۱۰. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هنری کرین، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، جلد ۲، ص ۱۲۱.

۱۱ همان، ص ۱۲۲-۱۲۳.

12. see Nicholas Heer, "Al-Jami's *Treatise on Existence*" in *Islamic Philosophical Theology*, ed. Parviz Morewedge (Albany: State University of New York Press, 1979), pp. 223-256.

13. see for example, Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran: 1978) and Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany: SUNY, 1975).

۱۴. «پرتونامه» در شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تحقیق: سیدحسین نصر، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۳، ص ۳۳.

15. See the discussion in Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 252 ff.

۱۶ صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة، قم، مصطفوی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۱۴-۱۶.

۱۷. همو، اسرار الآیات، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ص ۲۵-۲۶.

۱۸. پرویز مروج، کتاب المشاعر را با عنوان زیر ترجمه کرده است:

The Metaphysics of Mulla Sadra (New York: The Society for the Study of Islamic Philosophy and Science, 1992).

۱۹. صدرالدین محمد الشیرازی، الحکمة العرشیة، تصحیح: فاتن محمدخلیل اللبون فوادکار، بیروت، مؤسسة التاريخ العربی، ۱۴۲۰.

این کتاب با مشخصات زیر به زبان انگلیسی ترجمه و چاپ شده است:

The Wisdom of the Throne, James Winston Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981).

۲۰. همان ص ۱۱-۱۲.

