

### پروانه ارزانش

گروه کلام (فلسفه دین و مسائل جدید کلامی)، دانشکده علوم انسانی، واحد خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

### مهدی دهباشی<sup>۱</sup>

گروه کلام (فلسفه دین و مسائل جدید کلامی)، دانشکده علوم انسانی، واحد خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

### محمدرضا شمشیری

گروه کلام (فلسفه دین و مسائل جدید کلامی)، دانشکده علوم انسانی، واحد خوراسگان، دانشگاه آزاد اسلامی، اصفهان، ایران.

## بررسی سیر تاریخی براهین وجودشناسی در فلسفه غرب و براهین صدیقین در فلسفه اسلامی

### چکیده

مسئله «اعتقاد به وجود خدا» از مهم‌ترین مسائل انسانی در طول تاریخ و همواره مورد توجه فلاسفه و دانشمندان مختلفی بوده و در این راستا برای اثبات وجود خداوند، براهین مختلفی ارائه شده است. از جمله براهین وجودشناسی در فلسفه غرب و براهین صدیقین در فلسفه اسلامی که نمونه مقاله خوبی است از مباحث فلسفی که سیر تحول آنها بیانگر ژرف‌نگری فیلسوفان مسلمان در ابداع و ارائه ملاک دقیق در نزدیک‌تر شدن به آموزه‌های دینی است و حاکی از آن است که «خدا را به خدا باید شناخت» می‌باشد. در این پژوهش که به روش مطالعه کتابخانه‌ای و استادی انجام گردیده است به بررسی سیر تاریخی براهین وجودشناسی در فلسفه غرب و براهین صدیقین در فلسفه اسلامی پرداخته شده است؛ و پس از این بررسی و طرح دیدگاه‌های مختلف در فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، پژوهشگران این مقاله معتقدند که اگر دایره شمول براهین وجودشناسی را به نحوی توسعه دهیم که شامل همه براهینی شود که حد وسط در آنها «وجود» است، براهین وجودشناسی و براهین صدیقین در یک ردیف قرار خواهند گرفت؛ و اگر توجه خود را بر آن جنبه‌هایی از براهین صدیقین متمرکز کنیم که در آنها بر واقعیت خارجی تأکید شده است، به نظر می‌رسد در این صورت برهان صدیقین و برهان وجودی در یک ردیف قرار خواهند گرفت.

**واژگان کلیدی:** برهان وجودی، برهان، صدیقین، وجود خداوند، فلسفه.

<sup>۱</sup> Dr.mahdidehbash@gmail.com

برهان وجودی یکی از مهم‌ترین براهین در تاریخ تفکر فلسفی است. این برهان یک استدلال «پیشینی» برای اثبات وجود خداوند است. که سابقه طولانی دارد و به قرن یازدهم میلادی برمی‌گردد و پایه‌گذار آن یکی از فیلسوفان و کشیشان مسیحی به نام آنسلم قدیس است. مشرب فلسفی او نزدیک به آگوستین است و مهم‌ترین میراثی که از او باقی مانده، همین برهان وجودی است. وی در این برهان به مخلوقات و موجودات جهان و عالم ماده و طبیعت استناده نکرده است؛ و وجود واجب الوجود را از مفهوم و تعریف خداوند بیرون می‌کشد. این برهان علی‌رغم اینکه در قرن یازدهم میلادی اقامه شده، توسط دیگر فیلسوفان در طول تاریخ پیوسته در حالت طرد و قبول قرار گرفته است. در همان زمان یکی از معاصران آنسلم به نام گونیلو آن را مورد انتقاد قرارداد و خود آنسلم انتقادات او را پاسخ داد. این برهان در قرون وسطا مجدداً توسط آکوئیناس مورد نقد واقع شد و در قرن هفدهم توسط فیلسوفان بزرگی از جمله دکارت، اسپینوزا و ولایب نیتس مورد حمایت ولی از جانب کانت به شدت مورد انتقاد قرار گرفت و مردود تلقی شد. این جنگ‌وگریز از اهمیت این برهان در کلام و فلسفه غرب حکایت می‌کند و راسل با اینکه به فلسفه قرون وسطا دیدی منفی دارد. آن برهان را می‌ستاید و می‌گوید: «واضح است برهانی که دارای چنین سرگذشت ممتازی باشد، شایان احترام است» (راسل، ۱۳۶۵: ۵۸۶). از سوی فیلسوفان اسلامی و فیلسوفان غربی برای اثبات وجود خداوند براهین متعددی ارائه و اقامه شده است و این براهین به طرق مختلف صورت بندی و تقسیم بندی شده‌اند که در اینجا ما دو نمونه از این تقسیم بندیها را ذکر می‌کنیم. بر طبق یکی از این تقسیمات براهین به دودسته تقسیم می‌شوند: دسته اول براهینی هستند که در آنها ابتدا وجود مخلوقات مفروض و مسلم گرفته می‌شود و سپس با تکیه بر یکی از صفات آنها بر وجود خداوند استدلال می‌شود. متکلمان از راه حدوث مخلوقات برای اثبات وجود خدا برهان اقامه میکنند و در برهان امکان از راه امکان مخلوقات و در برهان علیت از راه معلولیت آنها برهان اقامه می‌شود. برهان حرکت و برهانی که از راه نفس اقامه شده است، نیز این گونه است. دسته دوم براهینی هستند که در آنها از مخلوقات و ویژگی‌های آنها استفاده نشده است بلکه از خود وجود و هستی بر وجود واجب استدلال می‌شود این دسته از براهین خود به چند دسته تقسیم می‌شوند، چراکه در آن براهین یا «مفهوم هستی و وجود یا یکی از

صفات آن مانند کامل‌ترین موجود و مانند آن بماهو مفهوم لحاظ گردیده و بر اساس آن برهان اقامه شده است» یا «بر مفهوم هستی یا وجود به لحاظ مصداق و نه مفهوم بماهو مفهوم تکیه شده است» یا «واقعیت و حقیقت هستی لحاظ شده است». برهان آنسلم از نوع اول، برهان ابن سینا که در آن مفهوم وجود به لحاظ مصداق منظور است از نوع دوم است و براهین صدیقین ملاصدرا، حاج ملاهادی سبزواری، علامه طباطبایی که در آن حقیقت و واقعیت هستی مدنظر است از نوع سوم می باشد» (حسینزاده، ۱۳۷۶: ۱۸۹). براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب تقسیم بندی مختلفی دارند که تقسیم کانت، یکی از کامل‌ترین روشهای تقسیم این براهین است. وی در کتاب نقد عقل محض معتقد است که سه نوع برهان می توان بر وجود خدا اقامه کرد که عبارت‌اند از:

۱- برهان وجودی ۲- برهان کیهان‌شناختی ۳- برهان طبیعی - خداشناسی (برهان نظم).  
پاره ای از براهین از هیچ تجربه ای آغاز نمی کند بلکه از تحلیل مفاهیم به وجود واجب راه می‌یابند، در این روش نه نیازی به اثبات نظم یا حدوث و امکان چیزی است و نه اصل وجود چیزی شرط درستی آن است، بلکه ما از تحلیل مفهوم خداوند یعنی ذات پاک کاملی که کامل تر از او قابل تصور نیست به وجود آن پی می بریم. کانت این برهان را «وجود شناختی» نام می نهد؛ و بررسی ما در این مقاله معطوف به این نوع از براهین است.

### طرح مسئله

برهان وجودی و صدیقین در سیر تحول تاریخی خود دستخوش تغییرات و مسائل فراوان شده‌اند ما در این پژوهش سعی می‌کنیم به برخی از این مسائل پاسخ دهیم که در اینجا و در مقدمه ورود به بحث آن‌ها را مطرح می‌کنیم.

۱. آیا انتقاد گونیلو بر برهان وجودی آنسلم وارد است؟
۲. مبادی معرفت‌شناسانه‌ای که بر اساس آن‌ها توماس آکوئیناس به انتقاد از برهان وجودی پرداخت چه بود؟
۳. آیا گزاره «خداوند وجود دارد» برای دکارت یک گزاره «خود شهود» است؟ یا بر اساس برهان وجودی به آن می‌رسد؟ رابطه شهود با برهان وجودی در فلسفه دکارت چگونه است؟ اصولاً چرا دکارت از برهان وجودی استفاده کرد؟
۴. چگونه اسپینوزا برهان وجودی را در چارچوب فلسفه خود به کار برد؟
۵. لایب نیتس درصدد حل کدام مشکل از برهان وجودی بود؟ آیا در این امر توفیق یافت؟

۶. کانت چه جنبه‌هایی از برهان وجودی را مورد انتقاد قرار داد؟ آیا انتقادات کانت از اهمیت این برهان کاست؟

۷. آیا تقریر ابن‌سینا از برهان صدیقین مبتنی بر استحاله تسلسل است؟ آیا می‌توان آن را به شکل صورت‌بندی شده ارائه کرد؟ آیا می‌توان آن را نوعی برهان پیشینی و از جنس برهان وجودی دانست؟

۸. آیا نقد ابن رشد بر برهان ابن‌سینا وارد است؟

۹. تفاوت برهان ابن‌سینا و شیخ اشراق در چیست؟ آیا آن‌ها وجه اشتراکی با برهان صدیقین ملاصدرا دارند؟

۱۱. آیا می‌توان براهین صدیقین در فلسفه اسلامی و براهین وجود شناختی در فلسفه غرب را در یک ردیف قرار داد؟ آیا اساساً وجه اشتراکی دارند؟ ما سعی می‌کنیم در بررسی سیر تاریخی براهین وجود شناسی و براهین صدیقین به این مسائل و سایر مسائل مشابه که در این پژوهش مطرح می‌شود، پاسخ گوییم.

### بررسی سیر تاریخی برهان وجودی در فلسفه غرب

#### آنسلم و نقد گونیلو

قدیس آنسلم در رساله گفتگوی با غیر برهان وجودی معروف را اقامه می‌کند که از مفهوم خدا شروع میکند و به خدا به‌عنوان واقعیتی موجود می‌رسد. هرچند خود آنسلم این استدلال را به‌صورت مخاطبه با خدا ارائه می‌دهد ولی برای سهولت کار می‌توان آن را در قالب استدلالی ریخت. برهان آنسلم را می‌توان به شکل زیر صورت‌بندی کرد:

«خدا آن چیزی است که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد.

-اما چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد باید نه‌تنها در ذهن به‌صورت مفهوم، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود داشته باشد.

-بنابراین خدا نه‌تنها در قالب مفهوم و تصور، به‌طور ذهنی، بلکه در خارج از ذهن نیز وجود دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۲۱۰).

کبرای قضیه شامل مفهوم خداست، تصویری که انسان از خدا دارد حتی اگر آن را انکار کند، کبرای قضیه تعریف خدا را ارائه می‌دهد. اگر تعریف خدا در مقدمه کبری پذیرفته شود، صغری نیز روشن است، اگر چیزی که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نباشد فقط در ذهن وجود

داشت، نمی توانست آن چیزی باشد که بزرگتر از آن قابل تصور نیست، زیرا چیز بزرگ تری قابل تصور می بود، موجودی که هم در خارج از ذهن وجود داشت و هم در ذهن به صورت تصور؛ بنابراین، برهان وجودی یک مضمون ساده دارد از تعریف خدا شروع می شود، یعنی از تصور کامل مطلق. اگر بزرگ ترین موجود قابل تصور فقط در ذهن باشد، پس آن بزرگ ترین نیست؛ و می-توانیم موجود بزرگ تری را تصور کنیم که هم در ذهن و هم در عین وجود داشته باشد. پس مفهوم خدا به عنوان کمال مطلق ضرورتاً مفهوم و تصور یک موجود خارجی است؛ بنابراین واجب الوجودی که وجود نداشته باشدحاکمی، تناقض در گفتار است. آنچه در این سطور ذکر شد، به برهان وجودی در تاریخ فلسفه شهرت یافت. هم منتقدان و هم حامیان فراوانی در طول تاریخ پیدا کرد. این جنگ وگریز در عصر حاضر نیز همچنان وجود دارد. ویژگی اصلی این برهان «پیشینی» بودن این برهان است. در این برهان صرفاً بر مفهوم خدا و تعریف آن تکیه شده است و کاملاً مستقل از تجربه و وجود عین خارجی است. اولین نقد بر این برهان را یکی از معاصران آنسلم به گونیلو در رساله «دفاع از ابله» بر آن وارد کرد. او در این رساله اظهار می کند که تصور چیزی تضمین کننده وجود خارجی آن نیست و این که آنسلم از نظام منطقی وارد نظام واقعی شده است. گونیلو در همان رساله می گوید که اگر برهان آنسلم صحیح باشد ما می-توانیم بگوییم که زیباترین جزیره ممکن باید وجود داشته باشد زیرا می توانیم تصویری از آن داشته باشیم. آنسلم در رساله دفاعیه، منکر همانندی این دو تصور شد؛ زیرا اگر تصور خدا، تصور یک موجود کامل مطلق باشد و اگر کمال مطلق متضمن وجود باشد، این تصور، تصور یک موجود است درحالی که تصور حتی زیباترین جزیره، تصور چیزی نیست که باید وجود داشته باشد. کاملاً روشن است که در اینجا آنسلم، منصفانه ایراد را رد کرده است، حتی در نظام منطقی محض این دو تصور برابر نیستند. اگر وجود خدا «ممکن» باشد یعنی اگر مشتمل بر تناقض نباشد خدا باید موجود باشد، زیر سخن از «خدای ممکن صرف» بی معنی است؛ و در اینجا است که ایراد اصلی برهان آنسلم رخ می نماید و آن این است که ما به طور «پیشینی» نمی دانیم که تصور خدا، تصور یک موجود «ممکن» است. متفکری که می خواهد از برهان وجودی استفاده کند باید قبل از هر چیز ثابت کند که تصور خدا، تصور یک وجود «ممکن» است یعنی باید ثابت کند که واقعاً تناقضی در مفهوم خداوند نیست. این ایرادی بود که لایب-نیتس بر آن واقف بود و سعی کرد برای آن راه حلی پیدا کند و «ممکن» بودن تصور خدا را اثبات کند. ما در ادامه نشان خواهیم داد که لایب-نیتس چگونه

می-خواست بر این مشکل فائق آید. این ایراد و انتقاد نیز در برابر دکارت مطرح شد و دکارت سعی کرد با نشان دادن این که گزاره «خداوند وجود دارد» یک گزاره «خود - شهود» است به این ایراد به نوعی پاسخ دهد. ما در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت. در اینجا فقط باید به این نکته اکتفا کنیم که این ایراد یکی از مشکلات اساسی در پذیرش برهان وجودی بوده است.

### انتقاد توماس آکوئیناس از برهان وجودی

در ادامه بررسی سیر تاریخی برهان وجودی، یکی از جدی ترین منتقدان این برهان، توماس آکوئیناس، بزرگ ترین فیلسوف مدرسی است که در قرن سیزدهم میلادی می زیست. برای درک عمق انتقادات توماس، شاید بهتر باشد در اینجا چند سطر کوتاه در مورد معرفت شناسی وی توضیح دهیم. توماس را بزرگ ترین مفسر ارسطو قلمداد کرده اند. ارسطو مثل افلاطونی را رد کرد و مدلل کرد که جوهر و چیزی که جوهر، جوهر آن است، نمی توانند جدا از هم باشند، وی جوهر اشیاء را صورت درونی شی مادی قلمداد کرد. بر اساس این معرفت شناسی، توماس اظهار می-کرد «متعلق بی-واسطه و مناسب عقل آدمی چپستی یا ذات شی مادی است» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۵). وی موضع رئالیستی معتدل گرایانه ارسطو را پذیرفت «عقل از اشیاء محسوس آغاز می کند با تکیه بر صورت خیالی شناسا می شود و به مدد حیثیت متمثل آن با اشیای محسوس دارای نسبت می شود» (همان). بر همین اساس توماس آکوئیناس نه مفاهیم فطری را پذیرفت و نه به شناخت شهودی از خدا توسل جست. وی این اصل ارسطویی را که «در عقل چیزی نیست که قبلاً در حواس نباشد» برآستی پذیرفته بود و به آن باور داشت. با این نگاه توماس معتقد بود که عقل از ذات الهی هیچ شناخت پیشینی نیست. ما به شناخت این واقعیت که خداوند وجود دارد نه با تحلیل یا بررسی مفهوم چنین موجودی، بلکه با استدلال های مبتنی بر آثار آن یعنی به طور «پسینی» نائل می شویم. می توان گفت درحالی که روش دکارت وی را ملزم به استفاده از برهان پیشینی برای اثبات وجود خداوند می کرد، معرفت-شناسی توماس وی را در استفاده از آن منع می کرد. توماس در توسعه انتقادات خود از برهان وجودی هم در کتاب در جامع رد گمراهان و هم در جامع علم کلام همچنین معتقد بود که «تلقی هیچ کسی از خدا تلقی «چیزی که بزرگ تر از آن را

نتوان تصور کرد» نیست؛ و می افزاید که استدلال آنسلم مستلزم فرآیندی ناروا یا انتقال از کمال مطلوب به نظام واقعی است» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۳۸).

### برهان وجودی دکارت

برهان وجودی به سبب انتقادات گروهی از جمله توماس آکوئیناس برای مدتی در قرون وسطا مانده بود تا اینکه در قرن هفدهم از سوی مؤسس فلسفه جدید، این برهان مورد استفاده قرار گرفت و از نو مطرح گشت. اگرچه تقریر دکارتی از برهان وجودی نوع جدیدی از تقریر آنسلمی آن است ولی این که دکارت ایده اصلی خود را از آنسلم گرفته باشد امر مسلمی نیست؛ زیرا هنگامی که «مرسن» - یکی از دوستان دکارت - در این باره از او سؤال می پرسد او تنها پاسخ می دهد: «در اولین فرصت به برهان آنسلم نگاه خواهد کرد» (هیگ، ۱۳۷۲: ۴۹). دکارت در تقریر خویش نکته ای را مطرح کرد که بخش اعظم مباحث برهان وجودی حول آن می - چرخد، برهان وجودی دکارت بر آن است که وجود می تواند از جمله صفات معرف خداوند باشد. دکارت در کتاب تأملات متوجه نظام معرفتی است. نظام معرفتی و روش او متضمن استفاده از براهین «پیشینی» است. دکارت دو نوع مختلف از برهان وجودی کتاب تأملات ارائه می دهد که ما در اینجا به ذکر یکی از آنها اکتفاء می کنیم. از ویژگی های برهان وجودی دکارت صراحت و سادگی آن است. برهان وجودی دکارت را بر اساس کتاب تأملات وی می توان به این شکل صورت بندی کرد:

۱- من یک تصویری از وجود کامل مطلق دارم یعنی وجودی که دارای همه کمالات است.

۲- وجود ضروری واجب یک کمال است.

۳- بنابراین وجود کامل مطلق، وجود دارد.

تصور وجود کامل مطلق، تصور وجودی است که دارای همه کمالات است. در تلاش برای خارج کردن یکی یا همه کمالات از تصور وجود کامل مطلق، به تناقض خواهیم رسید. ما باید شهود کنیم که وجود ضروری یک کمال است و پس از آن باید واضح باشد که وجود یکی از صفاتی است که مندرج در تصور وجود کامل مطلق است. نکته ای که در اینجا باید به آن اشاره شود اگرچه دکارت انواع صوری برهان وجودی را استفاده می کند اما او دائماً تأکید می کند که وجود خدا شهودی است. گزاره «خداوند وجود دارد» یک گزاره «خود شهود» است و نهایتاً از طریق ادراک واضح و متمایز شناخته می شود. او برهان های صوری را به منزله ابزارهای تحقیق و اکتشاف به کار می برد تا به محض اینک شهود مورد نیاز را به دست آوریم،

آن‌ها را دور بریزیم. وی این نکته را بعد از کاربرد دو نوع صوری از برهان وجودی بلافاصله در تأمل پنجم کتاب تأملات بیان می‌کند. وی معتقد بود «ما دارای شهود محصلی از ذات الهی هستیم، دکارت بر این امر واقف بود که برهان وجودی بدون این فرض تاب مقاومت ندارد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۴۶) و این درست همان نقطه‌ای بود که توماس هدف قرار داده بود که توضیح آن گذشت.

### برهان وجودی در فلسفه باروخ اسپینوزا

در انتقال بحث از دکارت به باروخ اسپینوزا که معاصر دکارت بود بهتر است بحث را با این سخنان اتین ژیلسون ادامه دهیم. «درحالی‌که در نتیجه تعلیم دکارت در باب برهان وجودی می‌توان هنوز در این نکته تردید داشت که آیا ماهیت الهی اقتضای وجودش را دربردارد یا اینکه صرفاً در ذهن ما چنین است، در کتاب اخلاق اسپینوزا جایی برای چنین تردیدی باقی نمی‌ماند. همان‌طور که دایره مربع، ممکن نیست وجود داشته باشد به این جهت که وجودش متضمن تناقض است، خدا نیز نمی‌تواند وجود نداشته باشد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۱۴۶). از این سخنان ژیلسون چنین می‌توان نتیجه گرفت درحالی‌که آنسلم و دکارت با برهان وجودی صرفاً وجود خداوند را به اثبات رسانده بود اما اسپینوزا بر اساس برهان وجودی به این نتیجه می‌رسد که خداوند نه تنها وجود دارد بلکه وجودش، ضروری و واجب است. به نظر می‌رسد با اسپینوزا برهان وجودی یک گام به جلوتر برداشته باشد. به نظر اسپینوزا ذات الهی روشن‌ترین حقایق است لذا به تعریف آن پرداخت و آن را سرآغاز فلسفه خود قرارداد. او خدا را چنین تعریف می‌کند: «من آن را می‌گویم که خود، علت خود است و ذات و ماهیتش مستلزم وجودش است به عبارت دیگر آنچه حقیقت او را جز موجود نمی‌توان تعقل کرد؛ یعنی قائم به ذات، وجودش واجب است» (کاکایی، ۱۳۷۴: ۴۲) و در ادامه در کتاب اخلاق می‌گوید: «مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است یعنی جوهر که مقوم از صفات نامتناهی است که هر یک از آن‌ها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است» (ژیلوس، ۱۳۷۵: ۱۰۵). استدلال اسپینوزا این است که چون هیچ دلیل یا علتی نمی‌تواند مانع از وجود او شود نتیجتاً خدا بالضروره موجود است چون در ذات اوست که بالضروره وجود داشته باشد. او در ادامه در کتاب اخلاق مدلل می‌دارد که ممکن نیست جز خدا جوهر دیگری بتوان فرض کرد که وجود داشته باشد. به عقیده او برهان وجودی هم چنین بیانگر این است که فقط یک جوهر وجود دارد و بنابراین



هر چیزی که وجود دارد به یک معنا «در» خدا موجود است. «هر چیزی که هست درخداست».

### حمایت لایب نیتس از برهان وجودی

در بازگشت به بحث، پیش تر به برخی از ایرادات به برهان وجودی اشاره کردیم. در سیر تاریخی برهان وجودی یکی از این اشکالات این بود که مدافعان برهان وجودی، باید قبل از هر چیز اثبات می کردند که مفهوم خداوند یک مفهوم «ممکن» است یعنی متضمن تناقض نیست. این ایرادی بود که همواره از سوی منتقدان به آن وارد می شد. دکارت سعی کرده بود به نحوی به آن پاسخ دهد اما او درنهایت با اظهار اینکه ما شهود محصلی از ذات الهی داریم، نتوانست منتقدان را راضی کند. در این سیر تاریخی پرفراز و نشیب گویی این مأموریت به لایب نیتس واگذار شده بود و او صادقانه درصدد برآمد که ثابت کند مفهوم «خدا» یک مفهوم و تصور «ممکن» است. لایب نیتس می گوید که «اگر خدا فقط در فهم وجود داشته باشد و در واقعیت وجود نداشته باشد، پس مفهوم خداوند باید شامل یک تناقض باشد. اگر مفهوم خداوند یک مفهوم «ممکن» باشد، بنابر تعریف خداوند آن باید وجود داشته باشد این به این معنی است که اگر خدا منطقیاً «غیرممکن» نباشد، یعنی متناقض نباشد، پس خدا باید وجود داشته باشد، سخن از وجود واجبی که صرفاً ممکن است قولی متناقض است به فرض اینکه خداوند ممکن باشد؛ وجود دارد و این مزیتی است که فقط اختصاص به مرتبه الوهیت دارد» (کاپلستون، ۱۳۸۷: ۴۰۷)؛ بنابراین ما می توانیم عقیده لایب نیتس را این گونه بیان کنیم و با یک اصل بدیهی آغاز کنیم: اصل بدیهی: اگر ممکن نباشد یعنی متناقض باشد، آنگاه غیرممکن است که به طور ضروری وجود داشته باشد. این یک اصل بدیهی است. به محض پذیرفتن اصل بالا دو اصل بعدی نمایان می شود:

۱- اگر ضرورت غیرممکن نباشد، آنگاه غیرممکن است که نباشد.

۲- اگر ضرورت ممکن باشد، آنگاه غیرممکن است که نباشد.

نتیجه: اگر ضرورت ممکن باشد، پس به طور ضروری وجود دارد. اما این برای لایب-نیتس به این معنی نیست که هر چیز ممکنی، صادق است؛ اما به این معنی است که اگر چیز ممکنی ضرورت وجود داشته باشد، آن چیز صادق و هم‌چنین ضرورت وجود دارد. در اینجا به این نکته اشاره کنیم که «قضیه» خداوند وجود دارد مطابق نظر لایب نیتس یک حقیقت عقل یا قضیه-ای ضروری است و بنابراین از قضایای تحلیلی است. «همان». «اگر واقعیتی در ذات‌ها یا

امکان‌ها و یا در حقایق جاویدان هست باید که این واقعیت هر آینه مؤسس بر امری موجود و بالفعل و بالنتیجه در هست بودن وجود واجبی می باشد که در او ذات متضمن وجود است، یا در آن مجرد ممکن بودن، برای بالفعل بودن کافی است. بدین نحو تنها خدا (وجود واجب) است که این امتیاز را دارد که اگر ممکن باشد، باید هست باشد و چون هیچ امری ممکن نیست مانع امکان امری بشود که شامل هیچ تناقضی نیست، همین تنها برای شناخت وجود خدا به نحو ما تقدم کافی است» (لایب نیتس، ۱۳۷۵: ۱۳۶)؛ بنابراین اگر خداوند یک مفهوم «ممکن» باشد، با اتکای به تعریف خدا، به‌طور ضروری در واقعیت هم وجود دارد. تنها چیزی که اکنون لایب نیتس درصدد اثبات آن است این است که نشان دهد که در مفهوم خدا هیچ تناقضی مندرج نیست؛ یعنی این که خدا یک مفهوم «ممکن» است و ممتنع نیست. لایب نیتس برای اثبات این امر، چیزی را که شبیه یک تناقض در مفهوم خداست فرض می کند. آنچه در اینجا ذکر می کنیم خلاصه‌ای از مقاله‌ای است که لایب نیتس در سال ۱۶۷۶ میلادی به اسپینوزا نشان داده است و از آنجا که بحثی بسیار جذاب و بااهمیت در تاریخ برهان وجودی است آن را اینجا به‌صورت فشرده و با چند مثال که ما به آن افزوده‌ایم در اینجا ذکر می کنیم. برای درک بهتر استدلال او، ما مجبوریم برهان او را کمی ساده تر کنیم به زبانی بیان کنیم که شاید کامل نباشد، اما به نظر می رسد چاره ای جز این نداریم. یک کمال یک داده ایجابی یعنی خیر است. یک قاضی را فرض کنیم که متهمی را که گناهکار است را به نزد او می آورند در اینجا قاضی باید مطابق عدالت حکم کند و متهم را محکوم کند از طرفی قاضی اگر بخواهد بنا بر رحمت و بخشش عمل کند باید گناهکار را ببخشد و او را آزاد کند زیرا رحمت هم یک کمال و داده ایجابی یعنی خیر است؛ بنابراین در اینجا قاضی نمی تواند هم رحمان و هم عادل باشد؛ و مفهومی از یک قاضی که هم عادل و هم رحمان باشد، محال است در واقعیت وجود داشته باشد و مفهومی از یک چنین قاضی ای مانند مفهوم یک «مربع دایره» است. به زبان لایب نیتس این مفاهیم «ممکن» نیستند و خود متناقض اند و در عالم واقع نمی-توانند وجود داشته باشند. در بازگشت به بحث، لایب-نیتس همین تناقض را در مفهوم خدا فرض می کند و سعی می کند نشان دهد تناقضی میان صفات الهی وجود دارد. خداوند به‌عنوان موجودی تعریف شده که شامل همه کمالات است، بنابراین خدا باید شامل رحمت و عدالت باشد چون هر دو خیر هستند و باید مندرج در خداوند باشند بنابراین تناقض فرض شده، باید تناقض میان رحمت و عدالت باشد، خدا نمی تواند هم شامل رحمت و هم شامل عدالت باشد، بنابراین

خداوند یک امر «ممکن» نیست و نمی تواند وجود داشته باشد؛ اما پاسخ لایب نیتس به تناقضی که خود فرض می کند چیست؟

لایب نیتس می گوید کمالات خداوند جزئی نیستند، آن‌ها مطلق اند. خداوند رحمان و عادل نیست، بلکه رحمت مطلق و عدالت مطلق است. یک متفکر بر اساس جزئیات نمی تواند به یک باور برسد. رحمت مطلق و عدل مطلق نمی توانند منطقاً متناقض باشند چون ما هیچ راهی برای تعریف یا تحلیل عدل مطلق و رحمت مطلق نداریم؛ بنابراین ما هرگز نمی توانیم یک تناقض را میان رحمت و عدالت مطلق در یک وجود نشان دهیم. هیچ نمونه جزئی از رحمت مطلق و عدل مطلق کاملاً منطبق با رحمت کلی و عدل کلی و مطلق نیست. این کمالات مطلق و بسیط و نامحدود و ابدی هستند و از آنجایی که نمی توانیم خصوصیات این کمالات مطلق و بسیط را کاملاً استنتاج کنیم، نمی توانیم بگوییم خود آن‌ها چه هستند و هیچ تناقض منطقی نمی توانیم بین آن‌ها پیدا کنیم (لایبنیتس، ۱۶۷۶: ۳)، بنابراین لایب-نیتس فکر می کرد که مشکل عمده برهان وجودی را حل کرده است و ثابت کرده است که مفهوم خداوند یک مفهوم «ممکن» است. آنچه در اینجا برای ما مهم است این است که او تلاش کرد یک معضل قدیمی را حل کند و به آن پاسخ گوید.

### انتقاد کانت از برهان وجودی

اما تلاش لایب نیتس هر چه بود کانت فیلسوف آلمانی معتقد بود که استدلال لایب-نیتس دارای یک اشکال عمده و بزرگ است. لایب-نیتس بر این باور بود که گزاره «خداوند وجود دارد» در نهایت یک قضیه تحلیلی است یعنی نفی آن مستلزم تناقض است؛ اما کانت معتقد بود اثبات وجود خداوند از طریق یک قضیه تحلیلی ممکن نیست. کانت معتقد بود «اگر من در یک قضیه تحلیلی درحالی که موضوع را نگه می دارم، محمول را نفی کنم، تناقضی پدید خواهد آمد، اما اگر موضوع و محمول را باهم نفی کنم هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد زیرا چیزی دیگر برجای نمی ماند که بتواند مورد تناقض قرار بگیرد. اثبات یک مثلث و درعین حال نفی سه زاویه بودن آن، خودمتناقض است، ولی در نفی مثلث به همراه سه زاویه-اش هیچ تناقضی وجود ندارد و همین امر در مورد مفهوم یک موجود مطلقاً ضروری صادق است اگر وجود چنین موجودی نفی شود، شیء به همراه تمامی محصولات آن نفی شده است و دیگر مسئله تناقض نمی تواند پیش آید نه چیزی خارج از آن است که مورد نقض قرار بگیرد زیرا فرض نمی شود که ضرورت شیء از امری خارج از آن باشد و نه چیزی درونی وجود دارد که

مورد نقض قرار گیرد چراکه با نفی ذات شیء تمامی اوصاف درونی نفی می شود» (رو و وینرایت، ۱۹۷۳: ۱۰۷)؛ بنابراین کانت معتقد بود هیچ قضیه وجودی، ضروری و هیچ قضیه سالبه به سبب ای ممتنع نیست؛ و اثبات وجود و خدا از طریق یک قضیه تحلیلی ممکن نیست و به تمامی مساعی لایب تینس در این زمینه بیهوده بوده است. «بنابراین برخلاف انتظار، طرفداران برهان وجودی می خواهند خدا را از طریق یک قضیه تحلیلی اثبات کنند، اثبات وجود خدا از این طریق ممکن نیست و لاجرم باید تألیفی باشد، اما اثبات وجود خدا از طریق یک قضیه تألیفی نیز معنی ندارد، زیرا تجربه حسی در مورد خدا امکان ندارد و بنابراین باید از طریق یک قضیه تألیفی پیشینی صورت گیرد و همه سخن کانت این است که قضایای تألیفی پیشینی فقط در عالم پدیدار می-تواند صادق باشد و مقولات فاهمه بر آنچه نتواند زمانی و مکانی باشد قابل اطلاق و اعمال نیست» (کانت، ۱۳۷۰: ۳۱) می توان انتقاد کانت را از برهان وجودی به شکل زیر نیز بیان کرد: «وجود به وضوح محمول واقعی نیست، یعنی مفهوم چیزی نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود بلکه صرفاً عبارت است از وضع یک شیء با تعینات خاص. «هستی» به لحاظ منطقی تنها یک رابطه حکم است. واژه «است» هیچ محمول جدیدی را نمی افزاید اگر موضوع خدا را با همه محمول های آن در نظر بگیریم و بگوییم «خدا هست» یا «خدایی وجود دارد»، هیچ محمول تازه ای را به مفهوم خدا نیافزوده ایم بلکه صرفاً آن را به مثابه موضوعی که در ارتباط با تصور من قرار می گیرد، وضع کرده ایم و نمی توانیم بگوییم مصداق تصور من وجود دارد» (رو و وینرایت، ۱۹۷۳: ۱۱۴). خلاصه آن که کانت وجود را محمول نحوی (دستوری) دانسته و نه محمول واقعی و قضایای وجودی را ترکیبی و صدق و کذب آن‌ها را مربوط به امور واقع می داند.

برهان وجودی پس از انتقادات کانت

پس از انتقادات کانت برای مدتی، برهان وجودی به انزوا رفت تا اینکه نورمن مالکلم پروفیسور دانشگاه کرنل در قرن بیستم حیات دوباره ای به برهان وجودی داد. نورمن مالکلم دو خط فکری متمایز در آنسلم تشخیص داد. نخستین چیزی که او در نظر می گیرد تقریباً همان چیزی است که دکارت دنبال می کند اما در مراحل بعدی جدای از فیلسوفان مدرسی عمل می کند. در طرز فکر نخست، مالکلم محتوای برهان وجودی را در توافق با کانت بی نتیجه می داند، اما در مرحله دوم چیزی که مالکلم آن را صادق می دانست پایه ریزی محتوایی نه تنها برای وجود خداوند بلکه برای وجود ضروری خداوند می باشد. مالکلم با کانت موافق

بود که برهان وجودی اول آنسلم در «گفتگوی با غیر» اشتباه است زیرا بر این نظر تکیه دارد که وجود محمول است. مالکلم به بررسی نوع دوم برهان وجودی آنسلم می پردازد هرچند مدرکی دال بر این که خود آنسلم پیشنهاددهنده دو برهان مختلف بوده است، وجود ندارد. در اینجا لازم نیست به صورت مشروح وارد جزئیات استدلالات مالکلم شویم اما آنچه در اینجا حائز اهمیت است این است که انتقادات کانت هرچند ضربه مهلکی بر برهان وجودی وارد کرد اما این برهان نه تنها به تاریخ پرفراز و نشیب خود ادامه داد بلکه توسط متفکرانی مثل نورمن مالکلم و چارلز هارت شورن در قرن بیستم توسعه یافت و بحث و نقد و بررسی حول این برهان همچنان ادامه دارد. برهان وجودی در قرن بیست و یکم میلادی هنوز همان قدر زنده و پویا است که در قرن یازدهم میلادی بود.

### بررسی سیر تاریخی برهان صدیقین در فلسفه اسلامی

برهان صدیقین مهم ترین برهان اثبات وجود خدا در فلسفه اسلامی است که در آن از وجود به واجب سیر می شود، پیش تر در باب خصوصیات کلی برهان صدیقین مطالبی ذکر شد و در مباحث بعدی به تفصیل در این باره بحث خواهیم کرد. فعلاً به همین نکته اکتفا می کنیم که در این برهان برای اثبات وجود خداوند از اصل هستی کمک می گیرند نه هستی خاص و محدود، مانند برهان صدیقین ابن سینا، وجود اصل هستی به این معناست که هستی عالم را فراگرفته و عدم و نیستی بر آن حاکم نیست، بدون اینکه این هستی را محدود به حد خاصی کرده باشیم یا به تعبیری دیگر بدون اینکه این وجود را به این یا آن شی محدود نسبت داده باشیم. ملاصدرا در رابطه با برهان صدیقین می گوید: «علما ربانی به هستی نظر دارند و او را مورد تأمل و کاوش قرار می دهند، می دانند که هستی اصل هر شیء است و با اندیشیدن و تأمل درمی یابند که حقیقت هستی واجب الوجود است» (شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۴). ملاصدرا هم چنین می گوید: «مأخذ این برهان را ما از اشراقیان در قاعده نور گرفتیم و لکن این مسئله را به این طریق که ما یافتیم، آنان دریافته اند و از بعضی مقدمات که ما توجه کرده ایم، غفلت کرده اند» (سجادی، ۱۳۶۰: ۴۴). برهان صدیقین همان گونه که گفته شد، برهانی است که در آن از لوازم وجود، به لازم دیگر سیر می شود و از وجود به واجب می رسد یعنی وجود حد وسط قرار می گیرد نه اموری از قبیل امکان و حدث ... نام گذاری به برهان صدیقین بدین دلیل است «آنان که ملازم با صدق و راستی در گفتار و رفتار و اهداف خود هستند، برهانشان صدق محض است و شائبه ای از کذب در آن نیست کسانی هستند که تنها خداوند را به

خودش می شناسند و از راه تأمل در خود هستی وجوب و ضرورت آن را اثبات می کنند» (طباطبایی، ۱۳۷۵: ۱۹۰). سرآغاز این برهان در فلسفه اسلامی به فارابی و ابن سینا برمی گردد و ابن سینا در برهان خویش از اصل هستی و وجود آغاز می کند و با تقسیم موجود به واجب و ممکن و نیازمندی ممکن به علت به وجود واجب سیر می کند. ابن سینا خود معتقد است که در این برهان فقط در نفس وجود تأمل کرده، یعنی هنگامی که ملاحظه حال وجود کنیم، وجود از آن حیث که وجود است به وجود موجود نخستین آگاهی می دهد. ولی ملاصدرا این برهان را صدیقین ندانسته و معتقد است که در این برهان از «امکان» که از خواص لاینفک ماهیت است استفاده شده است وی در کتاب مشاعر می گوید: «دیگران در راه معرفت خدا و صفات خداوند به واسطه ای توسل می جویند، جمهور فلاسفه به امکان، طبیعیون به حرکت، متکلمان به حدوث و غیر آن» (شیرازی، ۱۳۳۰: ۶۸). منظور ملاصدرا از جمهور فلاسفه، ابن سینا و پیروان اوست. برای برهان صدیقین در فلسفه اسلامی تقریرات فراوانی اقامه شده است که مرحوم حکیم آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه، نوزده تقریر آن را ذکر کرده است؛ که در اینجا لازم به ذکر همه این تقریرات نیست و با توجه به موضوع، روی براهین ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا متمرکز می شویم.

### برهان صدیقین ابن سینا

فارابی در رابطه با طرق خدانشناسی می گوید: «تو را رسد که عالم خلق را لحاظ کنی و در آن امارت صنع بنگری و تو را رسد که از آن، روی برتابی و عالم وجود محض را لحاظ کنی و بدانی که ناگزیر باید وجود بالذات باشد و بدانی که چگونه بر او سزاوار است که وجود بالذات باشد، اگر عالم خلق را اعتبار کنی صعود کرده ای و اگر عالم وجود محض را لحاظ کنی، نزول کرده ای، به نزول می شناسی که این، آن نیست و به صعود می شناسی که این، این است» (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۲). بعد از فارابی، ابن سینا مبحث واجب الوجود و ممکن الوجود را وارد هستی شناسی می کند و این مسئله زیربنای خدانشناسی او را تشکیل می دهد، خدانشناسی ابن سینا بر پایه هستی شناسی برپا می شود. برهان صدیقین ابن سینا که به برهان وجوب و امکان معروف شده است ما برای اولین بار؛ بر اساس آنچه در کتاب اشارات آمده است برهان ابن سینا را به شکل زیر صورت بندی کرده ایم.

۱- تصدیق مطلق هستی و اینکه واقعیتی هست.

- ۲- هر موجودی به لحاظ ذاتش و در ارتباط با وجود، یا ممکن الوجود است یا واجب الوجود.
- ۳- اصل علیت (در فلسفه ابن‌سینا رابطه علت و معلول یک رابطه عقلی، ضروری و تخلف ناپذیر است).
- ۴- اگر واقعیت پذیرفته شده، واجب الوجود باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن الوجود باشد، بر حسب تحلیل عقلی نیازمند علت است.
- ۵- سلسله ممکنات، چه متناهی باشد چه نامتناهی، تشکیل یک ذات ممکن می دهند؛ چون اعضای آن ممکن الوجود هستند.
- ۶- بر اساس اصل سوم (علیت) سلسله معلول‌ها چون یک ذات ممکن الوجود است نیاز به علتی دارد که این علت در آغاز سلسله و بیرون از سلسله است و در مرحله اول علت افراد مجموعه و در مرحله بعدی علت کل مجموعه است.
- ۷- این علت، همان عله العلل و واجب الوجود است.
- شرح این مقدمات برهان ابن‌سینا، نیاز به توضیح و تفسیر فراوان دارد؛ که ما در اینجا مجبوریم از آن صرف نظر کنیم؛ اما یک نکته مهم در این صورت بندی و تقریر ما از برهان صدیقین ابن‌سینا وجود دارد. بسیاری از پژوهشگران فلسفه ابن‌سینا این برهان را مبتنی بر دور و تسلسل دانسته اند ولی در اینجا ملاک ما تنها کتاب اشارات ابن‌سیناست و سایرین هر چه گفته باشند ما با آن‌ها کاری نداریم. از آنچه در کتاب اشارات دیده می شود به هیچ وجه لازم نمی آید که برهان ابن‌سینا مبتنی بر تسلسل باشد این که دیگران چگونه به این نتیجه رسیده اند، مسئله‌ای است مربوط به خود آن‌ها. ابن‌سینا به صورت صریح در اشارات به این نکته اشاره می کند: «هر مجموعه ای که از علت‌ها و معلول‌های متوالی فراهم آمده باشد، چه آن مجموعه را متناهی فرض کنیم چه نامتناهی، از آنجا که همه افراد آن معلول‌اند، چنین مجموعه ای به علتی بیرون از خود نیازمند خواهد بود» (یثربی، ۱۳۹۲: ۹۶). کلمات متناهی و نامتناهی در این عبارت نشان می دهد که برای ابن‌سینا فرقی نمی کند که سلسله ممکنات متناهی باشد یا نامتناهی. او در برهان وجوب و امکان (صدیقین) بر نیازمندی «مجموعه ممکنات» به علت تأکید می ورزد. ابن‌سینا برای اولین بار هم دور و هم تسلسل را از بحث اثبات وجود خداوند کنار گذاشت و از این نظر می توان آن را با برهان وجودی در فلسفه غرب مقایسه کرد. ابن‌سینا پس از ارائه برهان خود می گوید: «با نگاه دقیق و عمیق بنگر که چگونه ما در اثبات واجب الوجود و حدانیت او و منزّه بودن او از عیب و نقص، جز به دقت در وجود به چیز

دیگری نیاز نداشتیم ما تنها وجود را در نظر گرفتیم و به همگی این نتیجه‌ها دست‌یافتیم» (همان)؛ بنابراین ابن سینا خود معتقد است که برهان وی یک «برهان پیشینی» است که در آن نیازی به توجه به عالم تجربه نیست. برای بررسی این ادعای ابن سینا باید به دنبال تحلیل مقدمه اول برهان او باشیم و نشان دهیم که منظور ابن سینا از مطلق وجود و هستی که در مقدمه اول به‌کاررفته چیست؟ گویا وی در مقدمه اول تنها به اصل واقعیت و هستی توجه داشته نه هستی خاص و محدود. ظاهراً منظور وی از اصل هستی، یک وجود مفهومی نیست مانند آنچه در برهان آنسلم بود؛ به نظر می‌رسد وی به عینیت و مصداق وجود نظر داشته است و او وجود را به لحاظ مصداق در نظر گرفته است. به نظر می‌رسد اگر دایره شمول برهان وجودی را به نحوی توسعه دهیم که براهینی را که در آن‌ها از «وجود به لحاظ مصداق» به‌عنوان مقدمه برای اثبات وجود خداوند استفاده‌شده است را نیز در برگیرد، در این صورت می‌توان برهان ابن سینا را در ردیف براهین وجودی در فلسفه غرب قرار دهیم. هم چنین باید به این نکته توجه داشت که برهان ابن سینا از وجود محسوس جزئی عینی شروع نمی‌شود و اگر این را وجه مشترک براهین وجودی بدانیم، در این صورت نیز برهان ابن سینا، یک برهان وجودی و پیشینی است؛ اما می‌توان از یک منظر دیگر به مقدمه اول برهان نگاه کرد و آن منظر این است که بگوییم هرچند ابن سینا خود مدعی است که مخلوقات را از مقدمه اول برهان کنار گذاشته است، اما بیان او مستلزم پذیرش مخلوقات است، می‌توان گفت که پذیرش اصل واقعیت و هستی، مستلزم تصدیق موجود محسوس جزئی عینی است. از این منظر می‌توان گفت که برهان صدیقین ابن سینا از براهین وجودی فلسفه کمک می‌گیرد و به براهین جهان‌شناختی نزدیک می‌شود.

### نقد ابن رشد بر برهان ابن سینا

ابن رشد در قرن دوازدهم در انتقاد از برهان ابن سینا می‌گوید: «تقسیم موجود به واجب و ممکن که مقدمه استدلال ابن سینا است، نادرست می‌باشد، زیرا موجود یعنی چیزی که وجود دارد و آنچه هست نمی‌تواند نسبت به هستی و نیستی مساوی باشد» (فخری، ۱۳۶۹: ۲۳). ابن رشد می‌گوید آنچه اکنون و حالا موجود است مساوق با وجوب است و تقسیم آن به واجب و ممکن درست نیست؛ اما در پاسخ می‌توان گفت آنچه پایه استدلال ابن سینا است مطلق وجود است و این مطلق وجود در تحلیل عقلی یا واجب است یا ممکن. او اصل واقعیت



را سرآغاز برهان قرار می‌دهد نه موجود محسوس بالفعل. ابن سینا خود تأکید کرده که برهانش بر محسوسات و مخلوقات استوار نیست، چراکه واضح است هر آنچه بالفعل است، یک موجود واجب است و این چیزی نبوده که ابن سینا از آن غفلت کند. به‌هرحال به نظر می‌رسد که نقد ابن رشد ربطی به برهان ابن سینا ندارد.

### طرح برهان صدیقین در حکمت اشراق

شیخ اشراق در قرن ششم هجری قمری مطابق با قرن دوازدهم میلادی می‌زیست. آنچه ما در اینجا ذکر می‌کنیم بر اساس کتاب حکمت الاشراق سهروردی است که آن را به‌صورت فشرده بیان می‌کنیم همان‌طور که می‌دانیم سهروردی جهان هستی را در چهار مقوله جای داد: نور جوهری مجرد، نور عارض، ظلمت جوهری یا اجسام و هیئت‌های ظلمانی یا اعراض. سهروردی پس از مقوله بندی جهان، می‌کوشد تا ثابت کند که سه مقوله نور عارض، ظلمت جوهری و هیئت‌های ظلمانی در وجود و پیدایش خود نیازمند به نور جوهری مجرد می‌باشند. سهروردی برای نشان دادن این موضوع، ابتدا واژه‌های «بی‌نیاز» و «نیازمند» را معنا می‌کند و می‌گوید که نور عارض نیازمند است و نیاز نور عارض نه با جسم قابل‌رفع است نه با هیئت‌های ظلمانی و این نیازمندی باید با نور جوهری مجرد برآورده شود وی هم چنین نشان می‌دهد که جسم و عوارض هیئت‌های نورانی و ظلمانی اجسام نمی‌توانند به‌صورت دور علت یکدیگر باشند و در پایان همچنین ثابت می‌کند که اجسام تاریک و بی‌جان نمی‌توانند علت یکدیگر باشند؛ بنابراین سه مقوله جهان هستی در وجود پیدایش نیازمند نور جوهری مجرد می‌باشد. وی در کتاب حکمه الاشراق و قبل از برداشتن گام‌نهایی استدلال خود، شش صفت مختلف برای انوار مجرد بیان می‌کند. انوار مجرد حقایقی نامحسوس و خودآگاه به ذات خویش با علم حضوری هستند، انوار مجرد زنده، فعال، عین ظهور و نور، خود پیدایی و ادراک می‌باشند، هم چنین انوار مجرد دارای اختلاف تشکیکی می‌باشند همه مراتب آن حضوراً مدرک ذات خویش هستند. وی پس از ذکر خصوصیات انوار مجرد و اثبات نیازمندی سه مقوله به نور جوهری مجرد؛ می‌گوید اگر این نور مجرد نیز نیازمند باشد، به نور مجرد دیگری نیازمند خواهد بود نه به هیئت‌های ظلمانی و جوهر تاریک زیرا جسم بی‌جان نمی‌تواند علت ایجاد نور مجرد باشد. پس نیاز نور مجرد حتماً به نور مجرد جوهری و قائم‌به‌ذات دیگری می‌باشد و چون تسلسل در موجودات دارای مراتب علی و معلولی که همگی بالفعل موجود هستند، باطل است این سلسله نمی‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد

و از آنجا که قبلاً نیازمندی سه مقوله به اندازه کافی تبیین شده است، سرانجام همه اجسام و عوارضشان و همه انوار عرضی و مجرد به نوری وابسته می‌گردند که بالاتر از آن نوری نباشد و این همان نورالانوار است که محیط، قیوم، مقدس، اعظم، اعلی، قهار و غنی مطلق است. «اگر نور مجرد نیازمند باشد؛ نیازمند جوهر تاریک بی‌جان نخواهد بود، زیرا جسم بی‌جان نمی‌تواند، علت ایجاد چیزی باشد که از جهت‌های گوناگون بر آن برتری دارد و ظلمت کجا می‌تواند منشا نور گردد؟ پس نیاز نور مجرد حتماً به نور مجرد جوهری و قائم‌به‌ذات دیگری خواهد بود؛ و چون تسلسل در موجودات دارای ترتب علی و معلولی که همه با هم دیگر باشند؛ محال است، سلسله این نورهای مجرد و قائم‌به‌ذات تا بی‌نهایت ادامه نمی‌یابند، سرانجام همه اجسام، هیئت‌ها و انوار عرضی و مجرد به نوری وابسته می‌گردند که بالاتر از آن‌ها نوری نباشد این همان نورالانوار است» (یثربی، ۱۳۹۲: ۱۲۲). آنچه را در اینجا بیان کردیم طرح کلی برهان صدیقین در فلسفه اشراق است. اینجا یک تفاوت عمده با برهان ابن سینا دیده می‌شود، برهان سهروردی مبتنی بر استحاله دور و تسلسل است و درحالی‌که پیش‌تر گفتیم چنین چیزی در برهان ابن سینا دیده نمی‌شود.

### برهان صدیقین در حکمت متعالیه

در ادامه بررسی سیر تاریخی برهان صدیقین در فلسفه اسلامی باید دید که چگونه صدرالمتألهین شیرازی بنیان‌گذار حکمت متعالیه آن را در چارچوب نظام فلسفی خود مورد استفاده قرار داد. صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا وقتی راجع به تمایز بین خدا و جهان هستی سخن می‌گوید و از خدا به واجب و از جهان به ممکن تعبیر می‌کند، منظورش از واجب، وجود صرف بسیطی است که دارای شدت نامتناهی وجود است و منظور از ممکن، وجود رابط است که دارای ضعف و فقر وجودی است و در وجود و کمالات وجودی وابسته به واجب است. ملاصدرا از امکان فقری سخن می‌گوید و ابن سینا از امکان ماهوی؛ و به این دلیل است که در ملاصدرا سخن از حقیقت وجود و تمایز میان مراتب شدید و ضعیف حقیقت وجود است. ملاصدرا برهان صدیقین را طریقه حکمای الهی و عرفای ربانی می‌داند که از نظر در نفس حقیقت وجود، وجود واجب را اثبات می‌کنند و وجود او را شاهد بر صفات و صفاتش را شاهد بر آثار و افعالش می‌دانند. آنچه در اینجا ذکر می‌شود بر اساس کتاب اسفار ملاصدرا می‌باشد که ما تلاش می‌کنیم که آن را به صورت خلاصه بیان کنیم. ملاصدرا در این برهان با

شروع از حقیقت هستی، به ضرورت و وجوب آن پی می برد. مقدمه های برهان عبارت‌اند از: اصالت وجود، تشکیک وجود، بساطت وجود، ملاک نیاز معلول به علت، بر اساس این مقدمه های چهارگانه، برهان صدیقین ملاصدرا چنین تقریر می شود: «وجود حقیقت عینی واحد بسیط است (اصالت وجود و وحدت وجود) و بین افراد آن حقیقت عینی وجودی، به ذات خودش، اختلافی جز به واسطه کمال و نقص، شدت و ضعف نمی باشد (تشکیک وجود) و غایت کمال آن حقیقت، چیزی تمام تر از آن نیست و آن وجودی است که متعلق به غیر خودش نمی باشد و تمام تر از آن تصور نمی شود، مانند هر ناقصی متعلق به غیر خودش نمی باشد و تمام تر از آن تصور نمی شود، چون هر ناقصی متعلق به غیر خودش و نیازمند به تمام تر از خودش است (اصل نیازمندی معلول به علت) و پیش از این گفته شد که تمام پیش از نقص است و فعل قبل از قوه و وجود جلوتر از عدم می باشد و نیز گفته شد که تمام چیزی همان چیز است، به اضافه آنچه بر آن فزونی دارد، بنابراین وجود یا بی-نیاز از غیر خودش است و یا به ذات خود، نیازمند به غیر خودش است. اولی واجب الوجود است و او صرف وجودی است که تمام تر از او نیست و آن وجود نه به عدم و نه به نقص آمیختگی ندارد. دومی عبارت از ماسوای او، از افعال و آثار اوست و ماسوی را جز به او قوامی نیست» (شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۶). بنابراین حقیقت وجود که هیچ‌گونه نقص، محدودیت و ضعف در آن نباشد، وجود خداوند است که کامل ترین وجود و در مرحله قوی هستی است مرحله ضعیف آن هم معلول است که همه موجودات غیر از پروردگار را شامل می شود. موجودهایی که در عین ربط و وابستگی هستند و با نبود آن وجود برتر، هیچ‌یک از آنها تحقق پیدا نمی کنند و بر اساس نظر ملاصدرا همه موجودات در ذات خود فقیر و او غنی است. پس با نظر به وجود ابتدا متوجه خدا می شویم و سپس متوجه مخلوقات خواهیم شد و این راه صدیقین در رسیدن به خداوند است. پس از ملاصدرا در عصر حاضر برخی از پیروان حکمت متعالیه از جمله حاج ملاحادی سبزواری، علامه طباطبایی و شهید مطهری و ... تقریرات دیگری از برهان صدیقین ارائه دادند که همه آنها در چارچوب حکمت متعالیه است؛ که ما در اینجا با توجه به محدودیت های یک پژوهش، از شرح و بیان آنها صرف نظر می کنیم ولی این دلیل بر بی اهمیتی تقریر این بزرگواران نیست. بحث راجع به سیر تحول و تطور برهان صدیقین در حکمت متعالیه خود مقاله مستقلی می طلبد و از عهده نوشتار حاضر خارج است.

## نتیجه گیری

برهان وجودی در تاریخ تفکر غربی، مقامی ممتاز دارد و هنوز هم یکی از شگرف ترین براهین اثبات وجود خداوند است و متفکران نامداری چون دکارت و اسپینوزا آن را اساس سیستم های فلسفی خود قرار دادند و لایب نیتس به دفاع از آن پرداخت و سعی کرد یکی از مشکلات اساسی برهان وجودی را حل کند. انتقاد کانت نه تنها برهان وجودی را از صحنه خارج نکرد بلکه این برهان توسط متفکران معاصر مانند نورمن مالکلم و هارت شورن توسعه داده شد، از طرفی برهان صدیقین در فلسفه اسلامی سرنوشتی مشابه برهان وجودی در فلسفه غرب داشته است و در سه سیستم بزرگ فلسفه - مشاء، اشراق و حکمت متعالیه - در جهان اسلام با تعبیرات مختلف و متفاوت مورد استفاده قرار گرفته که شرح آن گذشت. به نظر می رسد اگر دایره شمول براهین وجودشناختی را توسعه دهیم و آن را به همه براهینی که در آن ها «وجود» حد وسط قرار گرفته (خارج از این که مفهوم بامفهوم وجود مدنظر باشد یا مفهوم بماهو مصداق یا حقیقت وجود) تعمیم دهیم، شاید بتوان براهین صدیقین ابن سینا و ملاصدرا را در شمار براهین وجودی به حساب آورد و همه آن ها را در یک ردیف قرار داد؛ اما اگر متفکری بر اختلاف ها تأکید کند و توجه را به آن جنبه از براهین صدیقین جلب کند که در آن ها بر واقعیت خارجی تأکید شده است، چنین متفکری این براهین را در یک ردیف قرار نمی دهد؛ اما نباید فراموش کرد که خارج از این طرز دیدگاه های مختلف، هدف همه آن ها یکی است و آن اثبات وجود خداوند متعال است. به راستی که تعریف قدیس آنسلم از خداوند متعال به موجودی که بزرگ تر از آن قابل تصور نیست و تأکید ملاصدرا بر «وجوب وجود» الهی باشکوه ترین جلوه های ذهن بشری اند که در آن ها سعی شده پاسخی به سؤال اصلی بشریت در طول تاریخ داده شود.

کتاب‌نامه: 

قرآن کریم

- ۱- هیک، جان (۱۳۷۲) فلسفه دین. ترجمه بهرام راد، انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ اول، قم.
- ۲- لایب نیتس، ویلهلم منادولوژی (۱۳۷۵) شرح و نقد آراء. ترجمه یحی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران.
- ۳- راسل، برتراندر (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندی، نشر پرواز، چاپ دوم، تهران.
- ۴- ژیلسون، اتین (۱۳۷۵) خدا و فلسفه. ترجمه بهرام پازوکی، انتشارات حقیقت، چاپ اول، تهران.
- ۵- سجادی، سیدجعفر (۱۳۶۰) مصطلحات فلسفی ملاصدرا. انتشارات نهضت زنان مسلمان، چاپ دوم، قم.
- ۶- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق) فصوص الحکم. انتشارات بیدار، چاپ دوم، تهران.
- ۷- فخری، ماجد (۱۳۶۹) ابن رشد فیلسوف قرطبه. انتشارات، چاپ سوم، تهران.
- ۸- کاکائی، قاسم (۱۳۷۴) خدا محوری، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران.
- ۹- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۰) تمهیدات. ترجمه حداد عادل، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، تهران.
- ۱۰- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه. ترجمه غلامرضا اعوانی، جلد ۴، انتشارات سروش، چاپ اول، تهران.
- ۱۱- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۷) تاریخ فلسفه. ترجمه ابراهیم دادجو، جلد دوم، انتشارات سروش، تهران.
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه. تصحیح و مقدمه احمد احمدی، جلد ۶، چاپ سوم، تهران.
- ۱۳- حسین زاده، محمد (۱۳۷۶) فلسفه دین. مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، قم.
- ۱۴- یشربی، یحیی (۱۳۹۲) فلسفه مشاء. انتشارات بوستان کتاب، چاپ چهارم، قم.
- ۱۵- یشربی، یحیی (۱۳۹۲) فلسفه اشراق. انتشارات بوستان کتاب، چاپ چهارم، قم.
- ۱۶- شیرازی، صدرالدین (۱۳۳۰) مشاعر. انتشارات مهدوی، چاپ اول، تهران.

18-Leibniz, goottfried (1676) **the essay of the ontological argument**. edition by university of pennsylvania

19-William, row & wainwright, William (1973) **philosophy of religion**. new York, thir d edition

