

تأملی در برهان صدیقین به روایت علامه طباطبایی

توحید عبدی*

چکیده

برهان صدیقین از جمله براهین فلسفی برای اثبات وجود خدا است که از زمان پیدایش آن در دامن فلسفه اسلامی، روایت‌ها و تقریرهای متعددی از آن ارائه شده است. علامه طباطبایی، فیلسوف بزرگ معاصر، از جمله کسانی است که در آثار خود، دو گونه تقریر از این برهان ارائه می‌کند. ایشان در دو اثر *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* روایتی از این برهان ارائه می‌کند که مشابه براهین پیشینیان است؛ ولی در تعلیقه *بر اسفار و اصول فلسفه و روش رئالیسم* روایت ویژه‌ای از آن ارائه می‌کند که برهان ابتکاری ایشان به شمار می‌رود و بر هیچ مقدمه نظری و هیچ مبدأ تصدیقی از مبادی فلسفی مبتنی نیست.

واژگان کلیدی

برهان، برهان صدیقین، علامه طباطبایی، برهان وجودی، مفهوم خدا.

طرح مسئله

برهان صدیقین از جمله براهینی است که در دامان فلسفه اسلامی متولد شده و از زمان ظهور و پیدایش آن تا امروز در این سنت فلسفی، از براهین محکم و قوی برای اثبات وجود خدا به‌شمار می‌آمده است. از این برهان به «صدیقین» یاد شده است؛ یعنی برهان کسانی که برهانشان صدق محض است و هیچ نشانه کذب در تفکر آنها نیست. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۱۷) نام‌گذاری این برهان به صدیقین، معرف این امر است که مؤسسان آن تا چه اندازه به جایگاهش توجه داشته‌اند؛ به گونه‌ای که در طول تاریخ بعد از پیدایش آن، هیچ

amirabootorab@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۲۰

*. استادیار دانشگاه علوم انتظامی امین.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۱۵

برهانی به ارج و قربی که آن داشته، دست نیافته است و از زمان ظهور آن، همواره محکم‌ترین و اشرف براهین اثبات وجود خدا شمرده شده است.

هرچند برخی از معاصران، تحت‌تأثیر تفکرات تحصیل‌گرایانه و غلبه تفکر حس‌گرایی، به‌طور کلی براهین علمی و شبه‌علمی نظیر برهان نظم را بر هرگونه برهان دیگری ترجیح می‌دهند، اغلب نظریه‌پردازان در فلسفه اسلامی، سایر براهین را موافق نظر عامه مردم شمرده و این برهان را برتر از قدرت فهم عامه و مخصوص عقول صائب دانسته‌اند. صدرالمآلهین شیرازی، این برهان را محکم‌ترین، شریف‌ترین و یقینی‌ترین راه‌های اثبات وجود خدا می‌داند و می‌گوید: «فهذا المنهج الذی سلکناه اسد البراهین و المناهج و اشرفها و ابسطها». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۹: ۱۵) وی می‌گوید این برهان، شیوه جمیع انبیا و صدیقین است: «و هذه سبیل جمیع الانبیاء و الصدیقین سلام الله علیهم اجمعین»: «قل هذه سبیلی ادعو الی الله علی بصیره أنا و من اتبعنی، ان هذا لفي الصحف الأولى، صحف ابراهیم و موسی». (همان) «فیکون الطريق من البینة الی البینة و من البیقینة الی البیقینة». (همان)

برخی از محققان، برهان صدیقین را به قدری پراهمیت تلقی کرده‌اند که آن را پرتوافکن بر تمام مسائل تلقی کرده و آن را بابتی دانسته‌اند که «بفتح منه الف باب» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۷۳) و نیز گفته‌اند: تمام براهین دیگر، بیشتر متوجه و ناظر بر بُعدی و صفتی از صفات خدا می‌باشند؛ همان‌طور که برهان نظم بر علم و تدبیر خداوند نظر دارد، برهان حدوث ناظر بر محدث بودن خداوند است و سایر براهین نیز چنین است؛ ولی این برهان از ذات الهی حکایت می‌کند و از این نظر نیز این برهان بر جمیع براهین امتیاز یافته، بر آنها برتری و فضل دارد. (همان: ۱۸۷)

نکته دیگر اینکه، مؤسسان برهان، یعنی ابوعلی سینا و ملاصدرا به‌ترتیب از آن با عنوان «حکم صدیقین» و «سبیل و طریقه صدیقین» یاد کرده‌اند؛ ولی در دوره متأخر است که از آن به «برهان صدیقین» یاد می‌گردد. در دوره معاصر به‌لحاظ وجود گونه‌ای قرابت و مشابهت با برهان وجودی در سنت فلسفی مسیحیت، برخی از آن، با همین عنوان نیز یاد کرده‌اند؛ زیرا گفته شده برهان وجودی در غرب، برهانی است که از خدا (تصور و مفهوم او) به خدا استدلال می‌گردد و برهان صدیقین نیز از خدا به خدا استدلال می‌کند؛ و البته نه از مفهوم او، بلکه از حقیقت هستی که همان حضرت حق می‌باشد.

معنای برهان صدیقین

از زمان پیدایش برهان صدیقین تا امروز، روایت‌ها و حکایت‌های متعددی ذکر شده است. میرزا مهدی مدرس آشتیانی (۱۳۶۷: ۴۸۸) حدود نوزده روایت از برهان صدیقین را در شرح خود از منظومه ذکر می‌کند که عناوین برخی از آنها عبارتند از:

۱. استدلال از طریق موجودما؛
۲. استدلال از طریق حقیقت موجود؛

۳. استدلال از طریق قاعده نور و ظلمت؛
۴. تقریر عرفا از برهان (صرف الوجود)؛
۵. استدلال از طریق حقیقت در قبال ظلال؛
۶. استدلال از طریق قول با اصالة الماهیه؛
۷. استدلال از طریق ماهیت من حیث هی هی؛
۸. استدلال از طریق تقسیم وجود به ناقص و تام و فوق التمام؛
۹. استدلال از طریق قوه و فعل؛
۱۰. استدلال از طریق ظهور و بطون؛
۱۱. استدلال از طریق مساوقت وجود با وجوب؛
۱۲. استدلال از طریق وجود رابط و مستقل؛
۱۳. استدلال از طریق رابطه علیت.

بنابراین با این همه روایت، ارائه تعریف و مفهوم واحدی از برهان صدیقین، قدری مشکل می‌نماید و شاید بتوان مجموعه‌ای متنوع از براهین را از نوع صدیقین دانست؛ به گونه‌ای که هم از اصالت ماهیت و هم از اصالت وجود، تقریری از برهان صدیقین به عمل آمده است. در هر حال با وجود روایت‌های گوناگون از برهان صدیقین، به دلیل اشتراکی که در تمامی آنها وجود دارد (عدم استفاده از مخلوقات برای اثبات وجود خدا) می‌توان از تمامی آنها با عنوان برهان صدیقین یاد کرد و تعریفی واحد و جامع ارائه نمود؛ برهانی که در آن نه از مخلوق و آثار، که از خود خدا به خدا استدلال می‌گردد. حد وسط چنین برهانی، غیر از حقیقت هستی نیست و این برهان، ذات ازلی و هویت مطلق آن را اثبات می‌کند، نه اسمی از اسمای حسنی آن ذات و تعیینی از تعیین‌های آن هویت مطلق را.

بنابراین در تعریف برهان، عناصر زیر به گونه‌ای درج شده است: اولاً حد وسط این برهان، حقیقت هستی است، نه مخلوقات و آثار و فعل خداوند؛ ثانیاً، حد وسط این برهان، حقیقت هستی است، نه مفهوم و تصویری که از خدا داریم؛ ثالثاً، این برهان ناظر به ذات ازلی الهی و هویت مطلق آن است؛ درحالی‌که سایر براهین، تعیینی از تعیین‌های آن را اثبات می‌کنند. این برهان مستقیماً راهیابی به اثبات ذات ازلی خداوند است لذا برهان صدیقین برهانی است که برای اثبات وجود واجب، از مخلوقات و ویژگی‌های آنها استفاده نشده است؛ بلکه از خود هستی و وجود، بر او استدلال می‌شود.

برهان صدیقین در آثار علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در چندین اثر خود، به برهان صدیقین یا برهان وجودی پرداخته است. از جمله در *بدایة الحکمه*، *نهایة الحکمه*، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* و نیز تعلیقه بر اسفار.

وی هرچند در فضای فکری حکمت متعالیه می‌اندیشد و میانی فکری صدرالحکمای شیرازی، نظیر اصالت وجود، وحدت تشکیکی مراتب هستی، نفی دوئیت و خلیط در حقیقت وجود و حرکت جوهری را می‌پذیرد و نیز در موافقت با اصالت و استحکام برهان صدیقین به روایت صدرایی تردیدی ندارد، در عین حال روایت و حکایت ویژه‌ای از برهان صدیقین ارائه می‌نماید و مفاهیم و عناصر جدیدی را در پیکره برهان وارد می‌کند. تقریر و صورت‌بندی علامه طباطبایی از برهان صدیقین، کوتاه‌ترین روایتی است که از برهان صدیقین ارائه شده است؛ زیرا تمام تقایر پیشین که در فضای حکمت متعالیه تدوین شده‌اند، با ابتنای به مسئله دشواریاب اصالت وجود و گاه با استفاده از مقدمات دیگر، نظیر وحدت تشکیکی هستی و وجود صورت‌بندی شده‌اند و برهان صدیقین سبب نیز علاوه بر اینکه بر مذاق اصالت ماهیت تقریر یافته است، مبتنی بر ابطال دور و تسلسل است که مقدمات برهان را طولانی‌تر می‌کند.

علامه طباطبایی در آثار خود، با دو رویکرد به بیان برهان می‌پردازد. رویکرد اول ایشان در کتاب‌های *بداية الحکمه و نهاية الحکمه* ارائه شده است که در آن به سبک و سیاق پیشینیان وفادار بوده، برهانی عرضه می‌دارد که مشابه براهین عرفا و به‌ویژه برهان حاج ملاهادی سبزواری است که در این مقاله به آن نخواهیم پرداخت؛ اما رویکرد دیگر ایشان که مختص خودشان می‌باشد، در تعلیقه بر اسفار و نیز در کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* بیان شده است و در واقع تحولی در مجموعه براهین موسوم به صدیقین به‌شمار می‌رود. این برهان هم اسد است و هم اخضر.

مدعای برهان ابتکاری ایشان این است که اصل واقعیت، بدیهی‌الثبوت و زوال‌ناپذیر است و تحققش ضروری بالذات فلسفی و ضروری ازلی در منطوق است. این امر، یعنی ضروری بالذات بودن واقعیت می‌تواند بدون ابتدا بر سایر اصول فلسفی به‌عنوان اولین مسئله از مسائل فلسفی قابل طرح باشد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶) درحالی‌که تمام صورت‌های پیشین برهان صدیقین، هر یک مبتنی بر مقدمه یا مقدماتی است، این برهان بر هیچ مقدمه نظری و هیچ مبدأ تصدیقی از مبادی فلسفی نیازمند نیست؛ بلکه این برهان به‌عنوان اولین مسئله فلسفی، واقعیت زوال‌ناپذیر واجب‌الوجود بالذات را مدار و محور نظر خود قرار می‌دهد. تقریر ایشان از برهان صدیقین در حاشیه بر اسفار و ذیل این بیان صدرا «ان الوجود كما مرّ حقیقة عینیة» چنین است:

و هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة و نجد كل ذي شعور مضطراً إلى اثباتها. و هي لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتى لو فرض بطلانها و رفعها مستلزم ثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان كل واقعيته في وقت أو مطلقاً و ... (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۵)

این حقیقت عینی، واقعیتی است که با آن، سفسطه را دفع و انکار می‌کنیم و هر موجود باشعوری را ناگزیر از اثبات آن می‌یابیم. این واقعیت ذاتاً زوال و عدم را نمی‌پذیرد و حتی از فرض زوال و عدم آن، ثبوت آن واقعیت لازم می‌آید.

از این رو اگر فرض کنیم زمانی یا همیشه، کل واقعیت زوال می‌پذیرد و معدوم می‌شود، آیا در این هنگام تمام واقعیت واقعاً زوال می‌پذیرد و معدوم می‌شود یا خیر؟ بدیهی است که بنابر فرض، واقعاً زوال می‌پذیرد، پس حتی در حین فرض بطلان و زوال واقعیت، باز یک واقعیت و حقیقتی را اثبات کرده‌ایم. همچنین اگر سوفسطایی، اشیا را معدوم می‌پندارد یا در واقعیت آنها تردید می‌کند، اشیا واقعاً نزد او موهوم هستند و واقعیت واقعاً برای او مشکوک است. پس اصل واقعیت، غیرقابل زوال، و انکار آن مستلزم ثبوت آن است و چون هر چه ذاتاً قابل انعدام و زوال نباشد، واجب بالذات است. پس اصل واقعیت، واجب بالذات خواهد بود. پس در خارج، واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیا یی که دارای واقعیت هستند، در واقعیت داشتن خود، نیازمند به آن واجب بالذات هستند و وجودشان قائم به اوست. از این رو برای انسان خردورز، روشن می‌گردد که اصل وجود واجب بالذات بدیهی است و براهینی که برای اثبات آن ارائه می‌شود، در حقیقت تنبیه خواهد بود.

مقدمات برهان و تبیین آن

خطوط اصلی این برهان را چگونه می‌توان تصویر کرد و مقدمات آن و بیان تفضیلی این مقدمات چیست؟ با تأمل در تقریر مؤلف در دو اثر یادشده، مقدمات برهان را می‌توان این گونه بیان داشت:

مقدمه یکم: واقعیت هست

اصل واقعیت بدیهی بالذات است و نمی‌توان واقعیت را اثبات کرد؛ زیرا اثبات واقعیت، خود مبتنی بر پذیرش و قبول واقعیت استدلال‌کننده، شنونده، رابطه دلیل و نتیجه و ... است که همه اینها یک سلسله واقعیاتی هستند که پیش از هر استدلالی بر واقعیت، مفروض واقع شده‌اند. بنابراین اینکه واقعیت هست و جهان لاواقعیت نیست، دارای ضرورت ازلی و یک قضیه بدیهی اولی است و راهی برای تردید و حتی اثبات آن وجود ندارد. چنان که خود علامه می‌گوید: مرز سفسطه و فلسفه، در پذیرفتن همین واقعیت است. سوفسطایی کسی است که واقعیت را انکار می‌کند و فیلسوف کسی است که به واقعیت اذعان می‌کند.

مقدمه دوم: واقعیت زوال‌ناپذیر هست

اصل واقعیت، امری زوال‌ناپذیر است که ذاتاً از قبول رفع و بطلان امتناع دارد. به عبارت دیگر، اصل واقعیت هیچ‌گاه لاواقعیت نمی‌شود؛ زیرا در غیر این صورت، یا این واقعیت تحت شرایط و قیودی قابل زوال است یا به‌طور مطلق و خارج از هر قید و شرطی است.

در صورت نخست، به این نکته اعتراف شده است که یک زمان یا حالت و شرط و قیدی هست که این واقعیت در آن مقطع زائل شده است. پس در کنار نفی واقعیت، چندین واقعیت اثبات شد و مفروض است و در

صورتی که این واقعیت به طور مطلق و خارج از هر قید و ظرفی قابل زوال باشد و بگوییم این واقعیت قابل زوال است و لاواقعیت می‌شود، باز به‌ناچار به وجود واقعیت حکم شده است؛ زیرا این واقعیت یا حقیقتاً و واقعاً زائل شده است یا اینکه صرفاً زوال آن را توهم می‌کنیم؛ در صورتی که این واقعیت، واقعاً زائل شده است. پس باز یک واقعیت و حقیقتی هست و اگر واقعاً زائل نشده است، اصل واقعیت محفوظ است. بنابراین اگر واقعیت زائل شده باشد، زوال آن خودش واقعیتی خواهد بود و به این ترتیب، از فرض زوال واقعیت، ثبوت آن لازم آید. در نتیجه زوال، مستحیل بالذات است و تحقق آن ضروری بالذات خواهد بود و این ضرورت ذاتی، همان ضرورت ازلی در منطوق است.

مقدمه سوم: واقعیات محدود و مقید ضروری بالذات و مستقل نمی‌باشند

پس از روش شدن این امر که واقعیت به ضرورت ازلی هست و نیز اینکه، واقعیت زوال‌ناپذیر است، به سراغ جهان‌گذران می‌رویم: واقعیت‌های محدودی نظیر آسمان، زمین و همه واقعیت‌های محدود و مقید، که هر یک مشروط و مقید به شرط و محدود به حد خاصی هستند و هیچ‌کدام نمی‌توانند ضروری بالذات و مستقل بالذات باشند. علامه می‌فرماید: «جهان‌گذران و هر جزئی از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد. پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست». (طباطبایی، بی‌تا، ۱۱۶)

پس از بیان مقدمات، علامه نتیجه می‌گیرد که: جهان و اجزای جهان در استقلال وجودی و واقعیت‌دار بودن خود، به واقعیتی تکیه دارند که عین واقعیت بوده، به‌خودی‌خود واقعیت دارد.

نکته مهم در برهان علامه این است که این برهان برای اثبات وجود واجب اقامه نشده است؛ زیرا از نظر وی، وجوب واجب که همان اصل واقعیت است، به ضرورت ازلی هست و بدیهی می‌باشد؛ بلکه این برهان، نوعی تنبیه بر امر بدیهی و ضروری واقعیت است. بنابراین مقدمات یادشده، مقدمات استدلال برای وجود خدا نیست؛ بلکه اولی بودن معرفت به آن را اثبات می‌کند.

امتیازات و ویژگی‌های برهان صدیقین علامه طباطبایی

برهان علامه در حاشیه بر *اسفار و اصول فلسفه*، امتیازات و ویژگی‌هایی دارد که کمتر برهانی در نوع خود و در مجموعه براهین موسوم به صدیقین آنها را دارا است؛ از جمله:

۱. وجودی بودن برهان

این برهان به‌حق برهانی وجودی و شایسته عنوان صدیقین می‌باشد. به تعبیر صدرالمتألهین، برهان صدیقین، برهانی است که از خود حق به ذات استدلال گردد و در آن از غیر واجب به واجب استدلال نشده باشد؛ بلکه از خود واقعیت به ضرورت و وجود آن پی برده شود.

برهان علامه نیز کمترین ابتدایی به غیر حقیقت هستی ندارد. به همین دلیل می‌توان گفت برهان وی، اسد براهین است. در این برهان، نیازی به اثبات مسئله دشوار اصالت وجود و نفی و ابطال اصالت ماهیت نیست و به اثبات صرف‌الوجود بودن یا تشکیک در هستی نیز احتیاجی ندارد؛ بلکه در این برهان، حتی پیش از تحلیل واقعیت به وجود و ماهیت، به ضرورت ازلی همان واقعیت، راهیابی شده است.

۲. کوتاه‌ترین (اخصر) براهین بودن

این برهان نیازمند هیچ مبدأ تصدیقی نیست و اثبات واجب می‌تواند اولین مسئله فلسفی قلمداد شود؛ برخلاف سایر تقریرها از برهان صدیقین؛ از جمله روایت صدرایی آن، که دست کم دارای سه مبدأ تصدیقی می‌باشد که عبارتند از: اصالت وجود، وحدت در کثرت وجود و بساطت وجود؛ درحالی که در برهان علامه، مدعا این است که تحقق واقعیت که ضرورت ازلی دارد، یک قضیه بدیهی اولی است و راهی برای تردید در آن وجود ندارد. به بیان دیگر، مرز سفسطه و فلسفه در پذیرفتن همین قضیه است. سفسطه انکار واقعیت است و فلسفه نیز قبول آن و بطلان سفسطه، بدیهی اولی است، چه اینکه اصل واقعیت نیز اولی بوده، راهی برای تردید در آن نیست. بنابراین چنان که بیان شد، این برهان حتی به اثبات اصالت وجود نیز نیازی ندارد؛ زیرا مسئله اصالت وجود پس از اذعان به واقعیت مطرح می‌گردد که آیا این واقعیت اصیل، وجود است یا ماهیت. اصالت وجودی، واقعیت را مصداق حقیقی وجود می‌داند و اصالت ماهوی، آن را مصداق بالذات ماهیات می‌شمارد؛ ولی در این برهان قبل از اینکه بحث نماییم که آیا واقعیت خارجی، مصداق بالذات ماهیت است یا وجود، اصل واقعیت را پذیرفته‌ایم که نقطه مقابل سفسطه می‌باشد. بنابراین برهان علامه بی‌نیاز از هرگونه مبدأ تصدیقی است و می‌تواند اولین مسئله فلسفی به‌شمار آمده، نظیر اصل امتناع تناقض یکی از مبادی فلسفی شمرده شود.

۳. ناظر به ذات الهی بودن برهان

این برهان، ناظر به ذات الهی است و در اصل، معطوف به صفت یا افعال خداوند و جهتی از ویژگی‌های ذات الهی نیست.

تصور می‌شود که انسان از ذات الهی دارد، این است که خداوند سبحان واقعیتی دارای ضرورت ازلی است. ضرورت ازلی، غیر از ضرورت ذاتی، وصفی و شرطی است؛ زیرا ضرورت ذاتی مبتنی بر بقای موضوع است و در ضرورت وصفی و شرطی، ثبوت ضروری محمول بر موضوع، به شرط یا وضعی خاص مقید است؛ در صورتی که ضرورت ازلی در موردی است که ثبوت محمول برای موضوع، مقید به هیچ قید و شرط و وصف و حتی دوام ذات موضوع نمی‌باشد؛ در نتیجه همواره و در همه حال، محمول برای موضوع ثابت است و اینکه علامه طباطبایی می‌گوید اصل واقعیت در هیچ وعایی لاواقعیت نمی‌شود و امتناع عدم برای آن مستحیل بالذات است، ناظر به همین مطلب است.

ضرورت ازلی داشتن خداوند نیز به این معنا است که واقعیت داشتن خداوند، مشروط به هیچ شرط و وصف و قیدی نیست و او در همه حال واقعیت دارد و این همان ضرورت ازلی است.

۴. اثبات توحید علاوه بر ذات حق در برهان

چنان که گفته شد، هرچند برهان متوجه ذات الهی است، نه معطوف به صفات و افعال خداوند، در عین حال این برهان علاوه بر ذات حق، توحید آن را هم اثبات می‌کند؛ زیرا ضرورت ازلی واقعیت، با اطلاق ذاتی و عدم تناهی او همراه است و اطلاق ذاتی و عدم تناهی، مجالی برای فرض شریک و ضد و مانند آن نمی‌گذارد. استاد و محقق معاصر، جوادی آملی در همین خصوص می‌نویسد:

برهان صدیقین با آنکه تنها به ذات واجب دلالت داشته و در مقام بین اوصاف و افعال او نیست، علاوه بر بی‌نیازی از مقدمات فلسفی، رهاوردی افزون از سایر براهین داشته، و در واقع آخرین گامی را که براهین فلسفی پس از طی مراحل بسیار در اثبات واقعیت نامحدود غیرمتناهی خداوند برمی‌دارد، در نخستین قدیم طی می‌کند. دیگر براهین فلسفی اگر ناظر به فعل و یا وصفی از اوصاف باری نبوده، آنگاه که به اثبات واجب می‌پردازند، عهده‌دار اطلاق آن نمی‌باشند؛ بلکه به دلیل اینکه از مقدماتی نظیر تشکیک و یا کثرت در وجود استفاده می‌کند، از اثبات اطلاق مبدأ بازمانده، و ناگزیر پس از طی مراحل چند، چون ضرورت اطلاق آشکار شود، تفسیر و تبدیل و یا ترقیق مبانی فلسفی لازم می‌آید؛ اما برهان صدیقین به تقریری که علامه طباطبایی از آن دارند، در اولین مرتبه، پرده از اطلاق ذات برداشته، و از آن پس وجوب را به‌عنوان اولین تعیین آن اثبات می‌گرداند.

در پرتو ظهور اطلاق و عدم تناهی واقعیت، صفات دیگر او نیز نظیر وحدت، حیات، علم و احاطه، یکی پس از دیگری آشکار می‌شود و پس از تعینات و اوصاف ذاتی، مراتب و خصوصیات ظهورات و تجلیات فعلی نیز پدیدار می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۲۴)

۵. اثبات اولی بودن علم به وجود خدا

این برهان، نه وجود خدا، که اولی بودن علم و آگاهی به آن را اثبات می‌کند. بنابراین مدعای برهان صدیقین در تقریر علامه طباطبایی این است که این برهان عهده‌دار اثبات واقعیتی نیست که مجهول نظری بوده و با برهان اثبات شده باشد؛ بلکه اولی بودن علم و آگاهی به آن را اثبات می‌کند. به همین دلیل، می‌توان گفت این برهانی برای اثبات وجود خداوند نیست؛ بلکه تنبیه است؛ زیرا اصل وجود واجب بدیهی است، و نه نظری.

این سخن درباره برهان صدیقین که اثبات وجود خدا برهانی نیست، زیرا اصل وجود واجب بدیهی است،

بی‌شبهت به آن سخن صدرالمثلین نیست که درباره بدیهی بودن علم به وجود حق تعالی می‌گوید. وی ذیل بحث از قاعده «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها» و در نتیجه این قاعده، این مسئله را مطرح می‌کند که اگر علم به وجود موجودات ذی‌مبادی، فقط از طریق علم به مبادی حاصل شود و راه دیگری برای تحصیل علم به شیء وجود نداشته باشد، علم به وجود موجودی که ذات مبادی نیست و از هرگونه سبب بی‌نیاز است، چگونه و به چه طریق حاصل می‌شود.

او خود در مقام پاسخ به این پرسش می‌گوید: در مورد وجودی که ذات مبادی نیست و از هرگونه سبب و مقوم بی‌نیاز است، مانند حق - تبارک و تعالی - که غنی بالذات است و هیچ‌گونه نیازی را در ساحت قدسش راه نیست، سه طریق وجود دارد که بر سبیل منع خلط عبارتند از:

۱. علم به وجود چنین موجودی بدیهی و اولی است.
 ۲. علم به وجود آن محال است و آدمیان از شناختش برای همیشه مأیوس‌اند.
 ۳. راهی برای پی بردن به وجودش نیست، مگر استدلال به آثار و لوازمش که در این صورت، کنه حقیقت او به‌هیچ‌وجه شناخت نمی‌شود.
- بنابراین چون خداوند غنی بالذات است و از هرگونه سبب و علت بی‌نیاز می‌باشد، برهان بر او وجود ندارد؛ زیرا برهان از علت تشکیل می‌گردد و چون برهانی بر او نیست، حد نیز نخواهد داشت؛ زیرا حد و برهان با یکدیگر مشترک‌اند؛ یعنی اگر موجودی برهان نداشته باشد، حد نیز نخواهد داشت؛ چنان‌که اگر حد نداشته باشد، برهان نیز نخواهد داشت. پس حضرت حق نه حد دارد و نه برهان. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۰: ۳۵۸)

۶. مصون بودن از خلط مفهوم و مصداق

با این بیان و تقریر، برهان صدیقین علامه طباطبایی، از خلط مفهوم و مصداق نیز مصون است؛ زیرا مدار استدلال بر مفهوم واقعیت و ضرورت و حمل واقعیت بر آن، به حمل اولی نیست؛ بلکه برهان و استدلال، متوجه تصدیقی است که نسبت به تحقق واقعیت، به‌منزله اولین مسئله فلسفی وجود دارد. نفی سفسطه و اذعان به واقعیت، به‌لحاظ مفهوم سفسطه و واقعیت نیست؛ بلکه ناظر به مصداق آن دو است؛ زیرا اگر به‌لحاظ مفهوم و در مدار حمل اولی ذاتی باشد، همان‌گونه که واقعیت واقعیت است، سفسطه نیز سفسطه می‌باشد. پس حکم به بطلان سفسطه و در نتیجه صدق نقیض آن - که حکم به صدق واقعیت است - به‌لحاظ مصداق و به حمل شایع می‌باشد.

با این بیان، برهان یادشده از خلط مفهوم و مصداق و حمل اولی ذاتی و حمل شایع مصون است؛ درحالی‌که این خلط در اغلب صورت‌بندی‌های برهان وجودی در فلسفه غرب و در صورت‌بندی‌های برهان صدیقین، نظیر برهان عرفا و سبزواری وجود دارد.

نقدهای برهان صدیقین علامه و پاسخ آن

برهان صدیقین بنا بر روایتی که علامه در تعلیقه و حاشیه بر *اسفار ملاصدرا* می‌آورد، کمتر نقد و بررسی شده است. شارح شهید *اصول فلسفه*، مرتضی مطهری، (۱۳۷۹: ۹۸۳) برهان علامه را دقیقاً براساس و مقدمات برهان صدیقین به روایت ملاصدرا بیان می‌دارد؛ درحالی که در روایت علامه از برهان، هیچ کدام از مقدماتی که ملاصدرا در برهانش به آنها متصل شده است، دیده نمی‌شود. شاید این امر به آن علت باشد که شهید مطهری بر برهان علامه نقد و اشکالی وارد می‌دانسته‌اند. در هر حال، شرحی که بر آن برهان می‌نویسد، غیر از آن چیزی است که در متن آمده است.

علاوه بر وی، برخی از شارحان آرای علامه نیز تقریری از برهان ایشان ارائه نموده‌اند که چندان با اصل نظریه علامه سازگار نمی‌باشد. از جمله می‌توان به تقریر استاد فیاضی اشاره کرد. ایشان برای برهان علامه، چهار مقدمه ذکر می‌کند: ۱. واقعیت تحقق دارد؛ ۲. واقعیت ضروری‌التحقق است؛ ۳. این ضرورت مشروط به هیچ قید و شرطی نیست؛ ۴. هیچ‌یک از موجودات خاص در این عالم، ضرورت ازلی ندارد. (شیروانی، ۱۳۹۳: ۸) تأمل در مقدمات برهان جناب فیاضی نشان می‌دهد که تقریر وی با اصل برهان سازگار نیست؛ چنان که آقای شیروانی بر آن، دو نقد وارد می‌کند: یکی اینکه، تقریر وی با عبارات علامه ناسازگار است و در واقع تفسیری غیر مطابق با مراد و مقصود علامه است. دیگر اینکه، این تقریر از برهان، نادرست و غیر قابل دفاع است. (همان: ۱۰) درحالی که برهان علامه، استدلالی بر بدهت وجود خدا و تنبیهی بر اصل وجود است، تقریر آقای فیاضی چنین ویژگی‌ای را ندارد. علامه سخن را با «اصل واقعیت» آغاز می‌کند و در ادامه، همان را «واجب‌الوجود» می‌شمارد؛ اما در تقریر استاد فیاضی، سخن از «کل واقعیت» آغاز می‌شود و در انتها، واجب‌الوجود بودن «یک واقعیت از این واقعیت‌ها و ممکن بودن سایر واقعیات» نتیجه گرفته می‌شود که به هیچ وجه مطابق با عبارات علامه نیست.

برخی از معاصران که به تبیین برهان علامه طباطبایی پرداخته‌اند، این برهان را بر تمام صور دیگر برهان صدیقین، حتی برهان ملاصدرا ترجیح داده‌اند، از جمله می‌توان به استاد جوادی آملی اشاره کرد که می‌گوید: این تقریر علاوه بر بی‌نیازی از مقدمات فلسفی، آخرین گامی را که براهین فلسفی پس از مراحل بسیار در اثبات واقعیت نامحدود و غیر متناهی خداوند برمی‌دارد، در نخستین قدم طی می‌کند. در این برهان، نه نیازی به اصالت وجود است و نه نیازی به وحدت تشکیکی آن و بساطت وجود. بنابراین این برهان، تحولی اساسی در مجموعه براهین صدیقین به‌شمار می‌آید. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۲۵)

در هر حال با وجود فقدان نقد و اشکال جدی بر برهان علامه طباطبایی، نقدهای پراکنده‌ای در این باره وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌گردد:

نقد یکم: اثبات ضرورت ذاتی و نه ضرورت ازلی خداوند

برخی بر این برهان خرده گرفته‌اند که صرفاً ضرورت ذاتی واقعیت را اثبات می‌کند؛ درحالی‌که تصویری که انسان از ذات الهی دارد، این است که خداوند دارای ضرورت ازلی می‌باشد. ضرورت ازلی نیز غیر از ضرورت ذاتی، وصفی و شرطی است؛ زیرا تمام آنها مشروط به شرط و قیدی هستند و فقط ضرورت ازلی است که ثبوت محمول برای موضوع، مشروط به چیزی نیست. در نتیجه حکم همواره و در همه حال برای موضوع ثابت است. (شمس، ۱۳۷۹: ۲۹۵)

پاسخی که به این اشکال داده شده، این است که تأمل در برهان علامه طباطبایی به روشنی گویای این امر است که مقصود در برهان، ضرورت ازلی واقعیت است که تحت هیچ شرایطی لاواقعیت نمی‌گردد و زوال نمی‌پذیرد. در متن برهان آمده است: واقعیت هیچ‌گاه لاواقعیت نمی‌شود؛ به گونه‌ای که از انکار و نفی آن، اثباتش لازم می‌آید. در نتیجه قضیه‌ای که به گونه‌ای عهده‌دار نفی واقعیت باشد، قضیه‌ای است که در هیچ فرض یا ظرفی نمی‌توان به صدق آن خبر داد یا در بطلان آن تردید نمود؛ زیرا نفی و تردید در آن، اثباتش را به دنبال می‌آورد. (همان: ۲۲۶) بنابراین قضیه «واقعیت هست»، از ضرورت ازلی بهره‌مند است و در هیچ شرایطی زوال نمی‌پذیرد. همین نقد را برخی از محققان بررسی کرده و چنین پاسخ داده‌اند:

اصل واقعیت و هستی، قابل زوال و عدم نیست؛ زیرا از فرض عدم و زوال اصل واقعیت و هستی، ثبوت و تحقق آن لازم می‌آید. چیزی که حتی از فرض نیستی و زوال آن هم ثبوتش لازم می‌آید، قهراً نیستی و زوالش ذاتاً و بدون هیچ قید و شرطی حتی قید وجود، ممتنع است و اگر نیستی و زوال آن ذاتاً بدون قید و شرط ممتنع است، پس ضرورت آن ازلی است. مگر مراد از ضرورت ازلی چیست؟ آیا چیزی که حتی از فرض نیستی آن، ثبوتش لازم می‌آید، می‌تواند ضرورت در آن، معنایی غیر از ضرورت ازلی داشته باشد؟ (حسین‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۲۰)

نقد دوم: اثبات نشدن واقعیت عینی در برهان

این برهان، مستلزم واقعیت ذهنی نفس‌الامر است، نه واقعیت عینی آن که ضرورت ازلی دارد؛ زیرا در آن ادعا می‌گردد که فرض بطلان واقعیت و نفی و رفع آن، مستلزم ثبوت واقعیت است؛ اما باید دید نفی و رفع واقعیت و بطلان آن، مستلزم چه واقعیتی است؟ نفی واقعیت صرفاً مستلزم واقعیت ذهنی؛ یعنی مستلزم ثبوت اعتقاد به عدم واقعیت نفس‌الامری و ثبوت احتمال عدم آن خواهد بود، نه مستلزم ثبوت نفس‌الامری. تبیین اشکال و نقد چنین است:

... آیا نفی واقعیت و نفس‌الامر، چه موجود واجبی باشد و چه موجود غیر واجبی، مستلزم ثبوت وجود واجبی و غیر واجبی است که مدعا ثابت شود و یا نفی واقعیت و نفس‌الامر

اعتقاداً به نحو جزم و احتمالاً به نحو احتمال مساوی یا راجح، مستلزم ثبوت اعتقاد به عدم واقعیت نفس الامری و مستلزم ثبوت احتمال عدم واقعیت نفس الامری است؟ و سفسطه هم به همین، جواب داده و رد می‌شود؛ یعنی در جواب او گفته می‌شود: نفی مطلق واقعیت ممکن نیست؛ چون مستلزم نفی خواهد بود؛ یعنی مستلزم نفی سبب نفی واقعیت است و وقتی که سبب نفی واقعیت نفی شد، نفی هیچ چیز محقق نمی‌شود، زیرا نفی اعتقاد به عدم واقعیت و خارج و نفی احتمال عدم واقعیت هم شد. پس نفی که برای انسان ممکن است، آن نفی به حسب اعتقاد و احتمال است، نه نفی تکوینی هر واقعیت و نفس الامری؛ چون اگر اعتقاد به عدم واقعیت و یا احتمال عدم واقعیت نباشد، در این صورت نفی واقعیت به حسب اعتقاد و یا احتمال نشده است. پس نفی واقعیت و نفس الامر به حسب اعتقاد و احتمال، مستلزم واقعیت ذهنی، یعنی مستلزم ثبوت اعتقاد به عدم واقعیت نفس الامری و ثبوت احتمال عدم آن خواهد شد، نه مستلزم ثبوت نفس الامری، تا چه رسد به ثبوت واقعیتی که ضرورت ذاتی دارد تا واجب‌الوجود باشد. و اعتقاد و احتمال عدم واقعیت در نفس الامر، از امور نفسانی و کیف نفسانی‌اند و وجود آنها ضرورت مادام‌الذات ندارد، تا چه رسد به ضرورت ذاتی ازلی. (شمس، ۱۳۷۹: ۳۰۰)

پاسخی که می‌توان به این اشکال داد، آن است که این نقد بیشتر متوجه براهینی است که ناظر به حمل اولی ذاتی است، همانند براهین وجودی به روایت آنسلم، که از مفهوم خداوند به وجود او استدلال می‌کند، به عبارت دیگر، ناقد در بیان نقد، بین مفهوم و مصداق دچار خلط شده است؛ زیرا مدار استدلال بر مفهوم واقعیت و ضرورت حمل واقعیت بر آن به حمل اولی ذاتی نیست؛ بلکه استدلال متوجه تصدیقین به تحقق واقعیت به‌عنوان اولین مسئله فلسفی است. نفی سفسطه و اذعان به واقعیت به‌لحاظ مفهوم سفسطه و واقعیت نیست؛ بلکه ناظر به مصداق آن است. پس حکم به بطلان سفسطه و در نتیجه صدق نقیض آن - که حکم به واقعیت است - به‌لحاظ مصداق و به حمل شایع است. چنان‌که استاد جوادی آملی در همین خصوص می‌نویسد:

موطن صدق سفسطه، جایگاه مخبر نیست تا آنکه صدق و یا نفس الامر آن به واقعیت مخبر و خبردهنده بازگشت نماید؛ بلکه موطن صدق، همان فرضی است که خبر نظر به آن دارد و مخبر چون به نفی واقعیت در آن فرض بپردازد، نفی در نفی فلسفه و اثبات واقعی سفسطه، واقعیتی خواهد بود که خبر از آن حکایت خواهد کرد. و بدین ترتیب در متن مخبر ظاهر خواهد شد. پس واقعیت امری است که امکان انکار آن در هیچ فرضی ممکن نیست و به همین دلیل، قضیه بدیهی اولی که از صدق آن خبر می‌دهد، از ضرورت ازلیه برخوردار است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲۲۰)

نقد سوم: عدم تلازم بطلان سفسطه با وجود واجب‌الوجود

هر چند هر صاحب ذی‌شعوری از اثبات اصل واقعیت ناگزیر است و بنابراین بالبداهه سفسطه باطل است، بطلان

سفسطه با وجود واجب‌الوجودی بالذات که به حیثیت تعلیلی و تقیدی نیاز نداشته باشد، ملازم نمی‌باشد:

مطالب مسلم برای هر ذی‌شعور متوجه به خویشتن، این است که به علم حضوری اذعان و اعتقاد به وجود و ادراک و سایر صفات درونی خود دارد و البته اینها همه امور واقعی هستند؛ ولی بعضی ضرورت وجودی مادام‌الذات دارند، مثل اصل وجود صاحب شعور، و بعضی ضرورت مادام‌الذات هم ندارند، مثل صفات صاحب شعور. پس هیچ‌کدام ضرورت ازلی ندارند. پس چگونه واقعیت خاصی (یعنی وجود نفس‌الامری که دارای ضرورت ذاتی و ازلی هست)، ثبوتش برای انسان، ضروری و بدیهی است و چه وجهی برای بداهت آن ارائه می‌شود؟ خلاصه، آنچه که نفی آن حتی برای سوفسطایی هم ممتنع است و وجود و ثبوت آن ضرورت دارد، بعضی از امور گفته شده است؛ آن‌هم نه ضرورت مادام‌الذات؛ بلکه چیزهایی هستند که دارای حیثیت تعلیلی‌اند، هرچند بنابر اصالت وجود، به حیثیت تقیدی نیاز ندارند؛ یعنی موجودند مادام که علتشان وجود دارد، نه مطلقاً و این، واجب‌الغیر است، نه بالذات، با اینکه ما درصدد اثبات وجود واجب‌الذات می‌باشیم که نه دارای حیثیت تعلیلی است و نه تقییدی؛ بلکه دارای ضرورت ازلی است و بالجمله، امتناع سوفسطائیت و نفی واقع در نفس‌الامر با وجود واجب و وجودی که به حیثیت تعلیلی و تقیدی نیاز نداشته باشد، ملازمه ندارد؛ بلکه امتناع آن با وجود موجود امکانی جمع می‌شود و اثبات وجود موجود امکانی برای نفی آن کافی است. پس آن لازم، اعم است برای هر یک از وجود واجبی و وجود امکانی؛ زیرا با هر یک، امکان و نفی امتناع واقعیت و سوفسطائیت، اثبات خواهد شد (شمس، ۱۳۷۹: ۳۰۲)

این اشکال و نقد را به وجهی دیگر نیز می‌توان تقریر کرد: آنچه بدیهی است، مطلق واقعیت است؛ نه واقعیت مطلق، و مطلق واقعیت با وجود امکانی و محدود نیز سازگار است. بنابراین از نفی سفسطه، وجود واجب که مساوی با واقعیت مطلق است، نتیجه نمی‌شود. به عبارت دیگر، نتیجه این استدلال، واقعیت به معنای نفس‌الامر است، نه حقیقت هستی و این معنا آن قدر گسترده است که علاوه بر عدم و نفی وجود در خارج، با فرض تناقض هم سازگار است و واقعیت به این معنا، وجود واجب را اثبات نخواهد کرد. (حسین‌زاده، ۱۳۷۶: ۲۲۵)

به نظر می‌رسد برهان علامه طباطبایی از این نقد نیز مصون است؛ زیرا اولاً اینکه نفی سفسطه، مستلزم وجود واجب نمی‌باشد، بلکه با وجود موجود امکانی نیز حاصل خواهد بود، چندان دقیق و استوار به نظر نمی‌رسد. علامه در متن برهان خود می‌گوید: جهان‌گذران نمی‌تواند همان واقعیت ازلی باشد که واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا زوال‌پذیر نمی‌باشد؛ درحالی‌که واقعیات جزئی همه زوال‌پذیرند. مراد از اصل واقعیت، وجودات امکانی نیست؛ بلکه اصل واقعیت همان حقیقتی است که با آن، ممکنات زوال‌پذیر واقعیت‌دار می‌شوند و بدون آن لاواقعیت خواهند بود. پس مراد هستی است که صرف‌الوجود است.

درباره این نقد که «آنچه بدیهی است، مطلق واقعیت است و نه واقعیت مطلق و این نیز با وجودات محدود نیز سازگار است»، می‌توان گفت: با توجه به اینکه واقعیت داشتن نفس الامر هم به واقعیت داشتن آن است، چنین وجود سعی، همان وجود واجب است و بدین سان با برهان یادشده، وجود آن ثابت می‌شود. به علاوه، این مطلب بدیهی است که مقدمه این برهان، مطلق واقعیت است، نه واقعیت مطلق، وگرنه مصادره به مطلوب لازم می‌آید؛ ولی برهان این است که وقتی در مطلق واقعیت دقت می‌کنیم، می‌بینیم که این مطلق واقعیت مورد قبول ما فقط بر واجب منطبق می‌شود. به عبارت دیگر، پس از دقت متوجه می‌شویم که این مطلق واقعیت، همان واقعیت مطلق است.

بنابراین قبل از اقامه برهان، مطلق واقعیت مورد قبول ما، با واقعیت محدود نیز سازگار است؛ ولی پس از اقامه برهان درمی‌یابیم که با آن سازگار نیست؛ یعنی در حقیقت آنچه به عنوان مطلق واقعیت پذیرفته بودیم، واقعیت مطلق بوده است. پس حاصل برهان این است که انسان بالضروره و ناچار، همیشه واقعیتی مطلق را به عنوان اولین قضیه بدیهی می‌پذیرد؛ هرچند توجه ندارد که واقعیت مطلق است و گمان می‌کند مطلق واقعیت است و با برهان به این اشتباه پی می‌برد. به تعبیر دیگر، ما ابتدا می‌پذیریم که واقعیتی هست و نمی‌دانیم این واقعیت محدود است و ممکن، نامحدود است و واجب؛ ولی با این برهان اثبات می‌شود که این واقعیت، نامحدود است و واجب. (همان: ۲۲۲)

نقدهای دیگری نیز بر برهان علامه وارد شده است؛ از جمله اینکه برخی گفته‌اند برهان وی بسیار پیچیده است و به عرفان گراییده است. نگارنده ضمن قبول پیچیدگی برهان، به عرفانی بودن آن اعتقاد ندارد؛ بلکه برهان عین فلسفه و حکمت است؛ ولی آیا اینکه مقدمات آن فلسفی است، لزوماً به این نتیجه می‌رسد که نتیجه این دو راه متفاوت باشد؟ بدیهی است که چنین اعتقادی صحیح نیست و هنر حکمت متعالیه این است که در آن، شیوه‌ها و مناهج برهان، با عرفان و فرقان سازگار است و این نه تنها عیبی برای آن نیست، مزیت آن محسوب می‌گردد.

نتیجه

روایت ابتکاری علامه طباطبایی، تحولی اساسی در مجموعه براهین موسوم به «صدیقین» و «وجودی» است و تقریباً از تمام نارسایی‌هایی که این‌گونه براهین، چه در سنت فلسفه اسلامی و چه در سنت فلسفه غربی، با آن مواجه‌اند، مبرا است.

در بین فیلسوفان مسلمان، تمامی براهین با ابتنا بر اصول متعددی از جمله اصالت وجود پی‌ریزی می‌شوند؛ درحالی که در حکایت ویژه علامه، این برهان بر هیچ مقدمه نظری و هیچ مبدأ تصدیقی از مبادی فلسفی مبتنی نیست و به عنوان اولین مسئله فلسفی قابل طرح است. همچنین فیلسوفان غربی، برهان وجودی را با

تأملی در برهان صدیقین به روایت علامه طباطبایی □ ۱۴۵

ابتنای بر مفهوم خدا تبیین می‌کنند و بر همین اساس، از اثبات وجود واقعی خداوند درمی‌مانند؛ درحالی‌که در برهان علامه، اصل هستی و نه مفهوم آن، مبنای تکوین و شکل‌گیری برهان است و بنابراین هیچ‌یک از ایرادهای وارد شده بر براهین وجودی، متوجه برهان ایشان نمی‌باشد.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۶۰، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهید القواعد*، تهران، الزهراء.
۳. _____، ۱۳۷۵، *رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)*، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. _____، ۱۳۷۸، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. حسین‌زاده، محمد، ۱۳۷۶، *فلسفه دین*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۶. شمس، سید حسین، ۱۳۷۹، *توحید ناب*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
۷. شیروانی، علی، ۱۳۹۳، «بررسی و نقد تنسیق فیاضی از برهان صدیقین علامه طباطبایی»، *خردنامه صدرا*، ش ۷۵، ص ۱۶-۵.
۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، ۱۳۷۹، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، تهران، شرکة دار المعارف الاسلامیة.
۹. _____، ۱۳۶۵، *مشاعر*، ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۱۰. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۰، *نهایة الحکمة*، ترجمه مهدی تدین، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۱. _____، ۱۳۷۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، تهران، صدرا.
۱۲. _____، ۱۴۰۴، *بداية الحکمة*، قم، نشر دانش اسلامی.
۱۳. _____، ۱۳۷۹، *ق، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. _____، ۱۳۷۹، *ق، تعلیقه بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة*، تهران، شرکة دار المعارف الاسلامیة.
۱۵. لاهیجی، ملامحمدجعفر، ۱۳۷۶، *شرح رساله المشاعر*، تعلیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، امیرکبیر.
۱۶. مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۶۷، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، به اهتمام عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران.
۱۷. مطهری، شهید مرتضی، ۱۳۷۹، *مجموعه آثار*، تهران، صدرا.

الفارق بين الرجعة والتناسخ من منظار شيعي

عبدالحسين خسروپناه^١ / رمضان پای برجای^٢

خلاصة البحث: الرجعة تعنى اصطلاحاً عودة بعض الأموات إلى الدنيا في أعقاب ظهور الإمام المهدي عليه السلام و قبيل يوم القيامة. والتناسخ يعني أيضاً انتقال الروح من بدن إلى آخر في هذه الدنيا، و هو معتقد ترفضه الفلسفة الإسلامية. أبرز أوجه الشبه بين هذين المعتقدين هو العودة إلى الدنيا ومواصلة الحياة فيها. التشابه الظاهري بين الرجعة والتناسخ دفع البعض إلى التصور بأن هذين المعتقدين يمثلان فكرة واحدة. هذا البحث أخذ على عاتقه دراسة و تحليل هذا التصور المغلوط من مقارنة خارج دينية؛ أي بتحليل فلسفي و عقلي تارة، و تارة أخرى بتحليل داخل ديني في ضوء ما تفيد به آيات القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام، لتيسر التمييز بين الرجعة والتناسخ بشكل أوضح وتفنيده فكرة التناسخ.

الألفاظ المفتاحية: الرجعة، التناسخ، الفارق بين الرجعة والتناسخ، البدن المثالي والبدن العنصري، الشيعة.

تحليل ونقد للمخرجات الكلامية لعدم الانسجام بين عصمة

واستغفار رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث «ليغان»

كاوس روهي برندق^٣

خلاصة البحث: في بعض أدعية المعصومين عبارات يعترفون فيها بذنوبهم و يستغفرون الله و يطلبون عفو. و من الأمثلة على هذا التمسك من الأدعية والروايات حديث «ليغان» الذي تنقله المصادر الحديثية عند أهل السنة والشيعة عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و هو أنه قال: «إنه ليغان على قلبي حتى أستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة». اضطلع هذا البحث بجمع و تحليل المخرجات الكلامية المجردة، و تلك التي يمكن وضعها في عداد المخرجات الكلامية، من أجل اخضاعها للتقييم و معرفة اتجاهاتها، والنظر في مدى اعتبار الاحتمالات المختلفة التي يمكن أخذها بنظر الاعتبار لتبديد التضاد بين التوبة والاستغفار و بين مقام عصمة المعصومين عليهم السلام. و في الختام توصل البحث إلى هذه النتيجة و هي أن بعض المخرجات مرفوضة و غير قادرة على تبديد الشبهة من حيث الأدلة السياقية أو على أساس المبادئ الكلامية، غير أن قسماً منها مثل حمل طلب الاستغفار على سبيل الحذر والتوقى و ليس من باب المعالجة، أو أن الاستغفار لذنوب الأمة لكونه قائدها، تُعد اجابات وافية في تبديد الشبهات المثارة.

الألفاظ المفتاحية: العصمة، المخرجات الكلامية، التوبة، الإستغفار، المعصومون عليهم السلام، رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، حديث «ليغان»، الكلامي.

khosropanahdezfuli@gmail.com

ramazanpabarja@yahoo.com

k.roohi@modares.ac.ir

١. مشارك في المعهد العالي للثقافة والفكر الإسلامي.

٢. طالب دكتوراه في جامعة المعارف الإسلامية.

٣. استاذ مساعد في قسم علوم القرآن والحديث، جامعة تربية المدرسين.

مقارنة بين ضرورة النبوة في نظر الفلسفة والعرفان؛ آراء ابن سينا والإمام الخميني عليه السلام نموذجاً

^١ محمد نصيري

^٢ سيد جواد نعمتي

^٣ حسين علي يوسفزاده

خلاصة البحث: قد بُحثت قضية ضرورة النبوة إلى الآن من مقاربات مختلفة حديثة، و كلامية، و فقهية، و فلسفية. و اما هذا البحث فيتناول هذه القضية من وجهة نظر الفلسفة والعرفان. لقد تناول الفلاسفة المسلمون هذه الحقيقة برؤية دنيوية و أرضية، و خاصة في مبحث علم النفس، بالنظر إلى المراتب الحسية، والخيالية، والوهمية و كذلك مراتب العقل العملي والنظري والقوة القدسية التي تحصل للعقل بالمستفاد، واثبتوا عن طريق الحكمة الواجبة ضرورة الخلق و منه خلق الإنسان و هو ما يعنى بالنتيجة ضرورة ارسال الأنبياء لهداية المجتمع و اصلاحه و ادارة شؤونه، في حين ان العرفاء نظروا إلى القضية من جانب و بنظرة سماوية و قالوا: إن عدم وجود الإنسان الكامل بين المخلوقات يُعتبر نقصاً في الخلقة. و بتعبير آخر يرى العرفاء ان الإنسان الكامل ظهور للاسم الجامع والالهى الاعظم في مظهر تام فيه جميع مراتب الوحدة والكثرة من غير غلبة احداها على الاخرى. و على هذا الأساس يعدّون خلقه ضرورة رأى الله لزومها لتكميل دائرة الخلقة. و من هنا فان الغرض الذاتى والأول من خلق الإنسان الكامل في نظر العرفاء هو الظهور التام للخالق. و لهذا تُفسر النبوة في دائرة قوس النزول و تبعاً لذلك يجرى تبين واجبهما في الهداية في قوس الصعود. في هذا البحث ينظر إلى هذه المسألة على أساس النصوص والمصادر الأصيلة في هذا المجال مع التركيز على آراء ابن سينا (كممثل عن الفلاسفة) والإمام الخميني (كممثل عن العرفان).

الألفاظ المفتاحية: ضرورة النبوة، النبوة الخاصة، النبوة العامة، الخلافة، خليفة الله، الكون الجامع، الإنسان الكامل، المظهر التام.

nasiri.m@ut.ac.ir

mnemati@ut.ac.ir

hosainyousefzadeh@yahoo.com

١. عضو الهيئة العلمية في كلية المعارف والفكر الإسلامى، جامعة طهران.

٢. استاذ مساعد في كلية المعارف والفكر الإسلامى، جامعة طهران.

٣. طالب دكتوراه في جامعة الأديان والمذاهب، وباحث في العلوم والثقافة الإسلامية.

بحث ومقارنة لحقيقة وصدق الكلام الإلهي من منظار القاضي عبد الجبار والملا صدرا

محسن بيرهادي^١ / محمدرضا كريمي واليا^٢

خلاصة البحث: يرى القاضي عبد الجبار أن الكلام ينحصر في الكلام اللفظي، و يقول إن كلام الله أصوات و حروف يوجد لها هو. الكلام اللفظي الذي يتفق عليه الجميع. و هو يصف آيات القرآن كأفضل دليل على تكلم الله، ولكن الملا صدرا يرى أن الكلام إنشاء شيء يدل على ذات المتكلم، معتقداً أن الكلام الإلهي يشمل جميع الموجودات و أفعال الله و بهذا الاعتبار فإن الله عز وجل متكلم. و يقول في بيانه لمراتب الكلام الإلهي إن عالم الأمر كلام أعلى، و عالم النفس كلام اوسط، و عالم التشريع كلام الله النازل - و على الرغم من توافق وجهتي نظر القاضي عبد الجبار والملا صدرا في ما يخص الكلام اللفظي، إلا أن عبد الجبار يعتبر الكلام محصوراً في الكلام اللفظي، في حين يقول الملا صدرا بوجود مراتب أخرى له. نتيجة هذا البحث، إضافة إلى احراز جامعية و شمول رأى صدر المتألهين، هو تبين القدرة على الفهم الواضح لبعض آيات القرآن على أساس التبيين الصدراي، و كذلك تأييد صحته على أساس رواية امير المؤمنين عليه السلام.

الألفاظ المفتاحية: الكلام الإلهي، القاضي عبد الجبار، الملا صدرا، الصدق.

فلسفة الرجعة من منظار آية الله شاه آبادي

بهزاد محمدی^٣

خلاصة البحث: الرجعة معتقد من مختصات الفكر الشيعي. و نظراً إلى أهميتها فقد تناولتها بحوث كثيرة من ثلاث زوايا: نقلية، وكلامية، وفلسفية، و على الرغم من ذلك لازالت بعض وجوهها تحتاج إلى مزيد من التبيين. وضع المتكلمون الحكمة والمصلحة الإلهية أساساً لبحوثهم و تسألوا عن الغاية من وراء الرجعة، غير أن السيد شاه آبادي انطلق من مبدأ العلية و مما يحمله من نظرة خاصة إلى الإنسان، لي طرح من وراء ذلك سؤالين أساسيين:

السؤال الأول: ما الغاية من الرجعة؟ في رأيه الرجعة اما أن يكون لها سبب قابل أو سبب فاعلي.

السؤال الثاني هو: كيف تكون الرجعة؟ و هو يرى أن الرجعة تكون بالبدن البرزخي و ليس بالبدن المادي. و هذا هو الفارق الجوهرى بين رأيه و آراء علماء السلف. و في ضوء ما يفيد به مبحث العلة والمعلول الصدراي يرى شاه آبادي ان سبب الرجعة اما ان يكون منبثقاً من استعداد أو استدعاء أو استحضار، و هذا على كل الاحوال يتطلب سبباً فاعلياً و قابلياً. و يتضح من خلال المقارنة بين رأى الاستاذ شاه آبادي و آراء فلاسفة آخرين مثل رفيعى القزويني، أن بحثه أرجح من بحوث المرحوم رفيعى القزويني من حيث الاستفادة من مبادئ الحكمة المتعالية و استيفاء أقسام أسباب الرجعة.

الألفاظ المفتاحية: الرجعة، العلية، علة الرجعة، شاه آبادي.

m.pirhadi22@gmail.com

r.karimivala@qom.ac.ir

behzad_sadra@yahoo.com

١. ماجستير في تدريس المعارف الإسلامية، جامعة قم.

٢. استاذ مساعد في قسم المعارف الإسلامية، جامعة قم.

٣. عضو الهيئة العلمية في قسم المعارف الإسلامية، الجامعة الإسلامية المفتوحة، فرع بهبهان.

القضاء والقدر وارتباطه بالأعيان الثابتة من منظور ابن عربي

مجتبي سپاهی^١

خلاصة البحث: تناول ابن عربي في كتبه ومؤلفاته، وخاصة كتاب فصوص الحکم الذي يضم آخر آرائه، شرح و تحليل القضاء والقدر والأعيان الثابتة و علاقتها بالوحدة الشخصية للوجود. دفاعه عن الوحدة الشخصية للوجود والتشكيك في مظاهره ينتهي إلى ايجاد هذا التصوّر و هو أن الاعتقاد بالوحدة الشخصية للوجود ينتهي إلى سريان «الجبر» إلى مجالات سلوك الإنسان؛ و ذلك لأن نظرية الوحدة الشخصية للوجود تجعل الله هو الكل بالكل في عالم الوجود. و على هذا الأساس فان صدور أى فعل من الإنسان يكون مجرد صدور مجازى، ولكن ابن عربي لا يعتقد بهذه الرؤية الجبرية في أفعال الإنسان، بل ويرى في هذا النمط من الفهم سذاجة. و هذا ما دفعه إلى تحليل الوحدة الشخصية للوجود، والقضاء والقدر و علاقتها بالأعيان الثابتة، و بعد تبينه لسرّ القدر و قبوله و دفاعه المستميت عن الوحدة الشخصية للوجود، أقر بتعامل الله والعبد في تحقيق الأفعال واعترف باختيار الإنسان. حرص هذا البحث على تسليط الضوء على آراء ابن عربي من زاوية جديدة.

الألفاظ المفتاحية: القضاء، القدر، الأعيان الثابتة، الوحدة الشخصية للوجود.

عوامل وأركان العلم الديني

رمضان على تبار فيروزجايي^٢

خلاصة البحث: من الامور التي تُطرح في ما يخص ماهية العلم الديني، تبين عوامله و عناصره و مكوّناته المؤثرة في دينيته. المراد من العلم الديني في مقام معرفة الأشياء، العلم الديني المطلوب (مقام التعريف والتوليد) وليس العلوم الموجودة (في مقام التحقيق). العلم الديني المطلوب له عناصر و مكوّنات أساسية و غير أساسية تعكس كل واحدة منها دوراً في إبراز هوية العلم. و هذه المكوّنات والعناصر هي ما يلي: الموضوع، والمحمول، والعالم، والمعلوم، والمنهج، والادوات، والمصدر، والفائدة والاستخدام، والهدف والغاية، والاسس، والافتراضات المسبقة، والتصورات المسبقة، والزمان، والمكان، والجغرافيا، والثقافة، والحضارة، و ما شابه ذلك. و على هذا الأساس طرحت رؤى مختلفة حول ماهية وطبيعة العلم الديني. بعض الرؤى اكتفت بطرح مكّون واحد فقط كعنصر لرسم الهوية في العلم الديني، بينما تحدثت آراء اخرى عن المزج بين عدّة مكوّنات كمعيار لدينية العلم. و على هذا الأساس فان اختلاف الآراء في هذا المجال بلغ حدّاً بحيث أن أحد طرفيه ينتهي إلى انكار العلم الديني. و من ناحية اخرى، إضافة إلى قبول مبدأ امكان العلم الديني، هناك ما يثبت تحقّقه في الواقع الخارجى على امتداد تاريخ الحضارة الإسلامية. و حسب اعتقادنا ان دينية العلم لا تتوقف على عناصر و مكوّنات بعينها، بل هناك عوامل عديدة تساهم فيه منها عناصر أساسية أو غير أساسية، تتحدد في ضوء مدى دور هذه العوامل في دينية العلم، فيكون العلم الديني في ضوء ذلك ذا مراتب.

الألفاظ المفتاحية: العلم الديني، عوامل وأركان العلم الديني، العوامل الركنية و غير الركنية.

١. استاذ مساعد في جامعة اصفهان.

mmsepahi@yahoo.com
r.alitabar@chmail.ir

٢. استاذ مساعد في قسم منطق فهم الدين، المعهد العالى للثقافة والفكر الإسلامى

نظرات في برهان الصديقين برواية العلامة الطباطبائي

توحيد عبدي^١

خلاصة البحث: برهان الصديقين من البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله. و منذ ظهوره من بين ثنايا الفلسفة الإسلامية، طُرحت عنه تصورات وأنماط متعددة. العلامة محمد حسين الطباطبائي، الفيلسوف الكبير المعاصر، ممن طرح في مؤلفاته نمطين من التصور عن هذا البرهان. ففي كتابيه: *بداية الحكمة و نهاية الحكمة* طرح تصوراً عن هذا البرهان مشابهاً لبراهين المتقدمين؛ ولكنه في كتابيه الآخرين: *تعليقة على كتاب الأسفار*، و كتاب *اصول الفلسفة والمنهج السواقبي*، طرح عنه تصوراً خاصاً يعتبر برهاناً مما ابتكره ذهنه، و هو غير قائم على أية مقدمة نظرية ولا أي مبدأ تصديقي من المبادئ الفلسفية.

الألفاظ المفتاحية: البرهان، برهان الصديقين، العلامة الطباطبائي، البرهان الوجودي، مفهوم الله.

مقارنة تحليلية للتأويل من منظار الملا صدرا والقاضي عبد الجبار الهمداني

پروین نبیان^٢ / محبوبة پهلوانی نژاد^٣

خلاصة البحث: استناداً إلى الآيات والروايات، يمثل التأويل سبيلاً إلى التوصل إلى حقايق النصّ المقدس، و اجتياز ظواهر الألفاظ لوصول إلى حقائق الآيات. و في هذا المضمار انطلقت كلّ واحدة من الفرق للبحث والتدقيق في هذا المجال تدفعها إلى ذلك الرغبة لتطرح بنحو ما التأويل الصحيح. يحاول البحث الذي أمامكم تسليط الضوء على التأويل من وجهة نظر عالمين مشهورين من علماء الفرق الإسلامية ذات الإتجاه العقلي و هما (الشيعة والمعتزلة)، و هذين العالمين هما الملا صدرا والقاضي عبد الجبار الهمداني (المعتزلي). الملا صدرا (و هو صدر المتألهين الشيرازي) وضع تناظراً بين مراتب الحقيقة والعقل الإنساني بما يتناسب مع نظريته إلى الوجود و بالاستعانة بما يراه من نظام عقلائي - شهودي. و على أساس التناظر حاول فهم حقائق الآيات على أساس مبدأ الموازنة بين المعقول والمحسوس. هذا في حين أن القاضي عبد الجبار يرى من الناحية اللغوية أن تأويل الآيات ينحصر في المدلولات اللغوية، و يحاول تبيين ذلك على أساس العقل الإستدلالي المجرد. إن تسليط الضوء على طبيعة النظرة إلى مسألة التأويل من حيث مبدأ الدخول في هذا البحث، وضع هيكله الأساسي و ما يتمخض عنه من نتائج في اطار الرؤيتين المذكورتين ليقدم تجسدين مختلفين عنه للرؤى العقلية في العالم الإسلامي، و هذا هو ما يتناوله هذا البحث.

الألفاظ المفتاحية: التأويل، العقل، معرفة الوجود، الملا صدرا، القاضي عبد الجبار الهمداني.

amirabootorab@yahoo.com

pnabian2@gmail.com

mpahlevani1228@gmail.com

١. استاذ مساعد في جامعة العلوم الأمنية.

٢. عضوة الهيئة العلمية في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة اصفهان.

٣. خريجة ماجستير في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة اصفهان.