

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، پاییز ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی تطبیقی برهان وجودی و برخی نتایج آن در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا

محمدرضا بلانیان*

چکیده

فلاسفه بسیاری معتقدند در مسئله اثبات وجود خدا کوتاه‌ترین و محکم‌ترین راه همان است که به برهان وجودی موسوم است. ویژگی این نوع برهان این است که در آن از وسایطی چون حرکت، امکان، حدوث، نظم و... استفاده نمی‌شود و از خود هستی بر وجود واجب‌الوجود استشهاد می‌شود. این نوع برهان در غرب و شرق با تقریرهای متفاوتی از طرف فلاسفه مختلف ارائه شده و هر کس سعی کرده است بهترین و کامل‌ترین تقریر را بیان کند. در این میان باروخ اسپینوزای هلندی و صدرالمآلهین شیرازی تقریرهایی از این برهان ارائه کرده‌اند که ضمن برخورداری از اتقان و استحکام بیشتر، از جهت کارآمدی در پاسخگویی به انتقادهای نوع برهان از جهت اَنّی یا لَمّی بودن، تصویری که از خدا ارائه می‌کنند و ترسیم جایگاه مسئله وجود خدا در فلسفه دارای شباهت‌ها و قرابت‌های جالب توجهی هستند. این مقاله به تبیین، تطبیق و تقریب برهان وجودی در اندیشه این دو فیلسوف با تکیه بر شباهت‌های مذکور می‌پردازد.

واژگان کلیدی: خدا، برهان وجودی، وجود، جوهر، برهان صدیقین.

مقدمه

آیا اسپینوزا (Spinoza) حکمت خود را از ملاصدرا گرفته است؟ این پرسشی است که هانری کوربن فصل هجدهم کتاب خود موسوم به صدرالدین شیرازی را با آن آغاز کرده است

balanian@yazduni.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه یزد

(کوربن و همکاران، ص ۲۱۱). پاسخ این پرسش هرچه باشد دست کم می‌توان گفت که طرح این فرضیه دال بر شباهت‌های بسیار در فلسفه این دو است. البته برخی با تکیه بر روش متفاوت دو فیلسوف در بیان مباحثشان، این شباهت‌ها را کمتر به حساب می‌آورند، اما این یک واقعیت است که ماده و محتوای بسیاری از افکار اسپینوزا که فقط بیست و سه سال پیش از ملاصدرا دار فانی را بدرود گفته است^۱، قرابت زیادی با فلسفه ملاصدرا دارد. بخشی از این شباهت‌ها به مسائل مربوط به شناخت هستی و هویت خدا مربوط می‌شود. در ارتباط با اثبات وجود خدا دلیلی که بیش از همه مورد توجه و دل‌بستگی دو فیلسوف بوده است، استدلالی است که در غرب به «برهان وجودی» و در فلسفه اسلامی از ابن‌سینا به بعد به «برهان صدیقین» شهرت یافته است. این نوع برهان با تقریرها و روایت‌های متنوعی در تاریخ فلسفه غرب و اسلامی از طرف اندیشمندان مختلف ارائه و از جانب کسانی دیگر مورد نقد واقع شده است. این مقاله درصدد است ضمن بیان شباهت تقریرهای ملاصدرا و اسپینوزا در این زمینه و برخی مسائل پیرامونی آن نشان دهد که این نوع برهان در فضای فکری این دو فیلسوف از اتقان و قوت بیشتری برخوردار شده و نتایج معقول‌تر و خردپسندتری به بار آورده است. به این منظور نخست به بیان تقریرهای دو فیلسوف و سپس به تبیین نتایج و برایندهای همگون این نوع تقریرها خواهیم پرداخت.

برهان وجودی در فلسفه اسپینوزا

هر چند برخی از شارحان فلسفه اسپینوزا براهین موجود در آثار او را بعضاً متفاوت از استدلال‌های دکارتی دانسته‌اند (پارکینسن، ص ۶۰)، اما واقعیت این است که اصل و اساس این براهین همان اصول موضوعه‌ای است که او از آثار دکارت آموخته است. البته این نوشتار (تا حد زیادی برای آشنایان به فلسفه این دو) روشن خواهد ساخت که این براهین در فضای فکری اسپینوزا قابلیت‌های کاملاً متفاوتی پیدا کرده است.

به هر حال صرف‌نظر از صحت و سقم این سخن که آیا دلایل اسپینوزا متفاوت از استدلال‌های دکارتی اثبات وجود خدا هستند یا خیر، در مجموع در این زمینه چهار برهان یا چهار تقریر مختلف از یک برهان، در آثار او قابل تفکیک هستند که در وهله اول به شرح آنها خواهیم پرداخت.

برهان اول

نخستین تقریر از برهان وجودی که در آثار اسپینوزا وجود دارد مبتنی بر این اصل است که «گفتن اینکه چیزی مندرج در طبیعت یا مفهوم چیزی است، به منزله این است که بگوییم آن درباره این چیز صادق است» (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ص ۷۷). به عنوان مثال، اگر ما مفهوم سه ضلعی را مندرج در طبیعت یا ذات مثلث می‌دانیم، بدین معنی است که مثلث‌های موجود در جهان هم سه ضلعی هستند. مقدمه دوم این برهان این است که طبق تعریف اسپینوزا از مفهوم خدا، «وجود ضروری مندرج در مفهوم خداست» (همان جا). بنابراین، در مورد خدا می‌توان گفت که «وجود ضروری در اوست یا اینکه او موجود است» (همان جا).

این برهانی است که اسپینوزا آن را برهان لمّی می‌داند و به واسطه آن با توماس آکوئیناس (Thomas Aquinas) که معتقد به عدم امکان اقامه برهان لمّی در اثبات وجود خداست، مخالفت می‌ورزد. همین برهان در قضیه ۱۱ از کتاب اخلاق به این صورت بیان شده است که «خدا یا جوهر که متقوم از صفات نامتناهی است که هر صفتی از آنها مبین ذات نامتناهی و سرمدی است، بالضروره موجود است» (اسپینوزا، اخلاق، ص ۲۱). برخی از شارحان آثار اسپینوزا با تبدیل این استدلال به قیاسی شرطی آن را به این صورت توضیح داده اند:

اگر تصور واضح و متمایزی داریم از خدا چونان موجودی که ماهیتش متضمن وجود است، پس خدا را مستقیماً ادراک می‌کنیم (Wolfson pp.174-213).

تفسیر استاد محسن جهانگیری، مفسر و منتقد آراء اسپینوزا در کشور ما نیز مشابه تبیین فوق است (اسپینوزا، اخلاق، ص ۲۲).

بر اساس چنین تفاسیری از این برهان، کسانی مانند ویلیام ارل (William earle) و ولفسن (Wolfson) معتقدند که چنین بیانی صرفاً ابراز یک شهود عقلی از ماهیت و وجود ضروری خداست و اسپینوزا در اینجا در مقام گزارش این امر است که ما تجربه‌ای از خدا داریم و یا می‌توانیم داشته باشیم که در آن وجودش را برای ماهیتش ضروری تصور می‌کنیم (حسامی فر، ص ۱۰۳-۱۰۰).

در مقابل بنابر تفسیر دیگری از این برهان که توسط هارولد ژوکیم (Harold joachim) ارائه شده است، هدف اسپینوزا از ارائه چنین بیانی آوردن استدلال محکمی در خصوص وجود خدا

بوده است. بر اساس این تفسیر، باید گفت که ماهیت جوهر اقتضا می‌کند که موجود باشد و جوهری که موجود نیست، اساساً جوهر نیست. یک جوهر ناموجود، یک امر متناقض بالذات است. بر این اساس، شما یا باید مفهوم جوهر را رها کنید یا باید بپذیرید که جوهر یعنی خدا، بالضروره موجود است، اما اگر شما مفهوم جوهر را کنار بگذارید، در آن صورت ناچارید مفهوم حالت را نیز کنار بگذارید. پس یا هیچ چیز وجود ندارد یا خدا بالضروره موجود است (همان‌جا).

روشن است که تفسیر اخیر، صرفاً با توجه به تعریف خاص فلسفه اسپینوزا از دو اصطلاح جوهر و حالت ارائه شده است. جوهر در دیدگاه او «شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور درمی‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد، متوقف نیست.» و مقصود او از حالت «احوال جوهر یا شیء است که در شیء دیگر است و به واسطه آن به تصور درمی‌آید» (اسپینوزا، اخلاق، ص ۵-۴). با توجه به این دو تعریف است که او در اولین اصل از اصول متعارفه کتاب اخلاق می‌گوید: «هر شیء که موجود است یا در خودش وجود دارد یا در اشیا دیگر» (همان، ص ۱۰). به عبارت دیگر، هر چیزی که وجود دارد یا جوهر است یا حالت. وجود حالت بدون وجود جوهر قابل تصور نیست و از آنجا که در فلسفه اسپینوزا تنها یک جوهر وجود دارد و آن همان ذات لایتناهی خداست، بنابراین یا هیچ چیز وجود ندارد، یا خدا بالضروره موجود است. آنچه گذشت شرح استدلالی بود که اسپینوزا در مسئله اثبات وجود خدا کارامدی بیشتری نسبت به سایر براهین برای آن قائل بوده است.

برهان دوم

برهان دومی را که اسپینوزا در قضیه ششم از کتاب شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی بیان کرده، دکارت نیز در تأمل سوم از کتاب تأملات در فلسفه اولی (ص ۵۷-۵۶) اقامه نموده است. در این برهان، وجود خدا از صرف این واقعیت که تصور او در ما موجود است از طریق برهان اتئی مبرهن شده است. براساس این برهان:

واقعیت ذهنی هر یک از تصورات ما مقتضی علتی است که همین واقعیت نه تنها ذهناً بلکه به صورت برابر یا برتر مندرج در آن است، اما با تصویری که از خدا داریم واقعیت ذهنی این تصور به صورت برابر یا برتر مندرج در ما نیست و ممکن نیست جز خدا در چیز دیگری مندرج باشد. بنابراین تصور خدا که موجود در ماست ایجاب می‌کند که خدا علت

آن باشد و در نتیجه خدا موجود است (اسپینوزا، شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ص ۷۹-۷۸).

خلاصه این برهان چنین است که تصویری از خدا به عنوان موجودی مطلقاً نامتناهی که علت خود است و دارای همه کمالات در حد اعلای آن است در ما وجود دارد. از طرف دیگر ما محدود هستیم و نمی‌توانیم علت ایجاد این تصور نامتناهی در خودمان باشیم. بنابراین علت آن تصور باید در عالم واقع موجود باشد. پس خدا به عنوان علت آن تصور، دارای وجود واقعی است. البته شایان ذکر است که در مورد تصورات دیگری که در ذهن ما وجود دارد نیز قطعاً چنین نیست که وجود آنها در ذهن ما بی علت باشد، اما در مورد آنها، چون محدود و متناهی هستند این فرضیه قابل طرح است که مثلاً خود ما از طریق تخیل آنها را ایجاد کرده باشیم، ولی در مورد تصور موجود نامتناهی چنین فرضیه‌ای قابل طرح نیست. البته این امکان وجود دارد که کسی بگوید این تصور، تصویری سلبی است و نه ایجابی و وجودی تا نیاز به علتی و رای خود داشته باشد که در پاسخ به چنین اشکالی باید توجه داشته باشیم که قطعاً اسپینوزا هم به تبع دکارت که می‌گوید: «با وضوح معلوم است که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی»^۲، این تصور را تصویری ایجابی می‌داند.

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا این برهان متفاوت از برهان اول است. کوتاه‌ترین شکل برهان اول این است که ذات (طبیعت) خدا متضمن وجود اوست و این امری واضح و متمایز است و جان کلام در برهان دوم نیز این است که مفهوم خدا متضمن وجود واقعی اوست. اگر از اسپینوزا پرسش شود که چرا ذات خدا متضمن وجود اوست چنانکه ملاحظه می‌شود خواهد گفت این امری واضح و متمایز است، اما اگر او بخواهد برای کسی که نمی‌تواند این وضوح و تمایز را درک کند این مطلب را تبیین نماید چه خواهد گفت؟ به نظر می‌رسد حداقل یکی از راه‌های تبیین این مسئله این است که گفته شود امکان ندارد چنین ذاتی با چنان تعریفی علتی جز خود داشته باشد. حال ممکن است این تصور پیش آید که پس برهان اول و دوم متفاوت از یکدیگر نیستند، اما در خصوص تبیین تفاوت این دو، اسپینوزا می‌تواند بگوید در برهان دوم سخن بر سر این نیست که وجود امر لایتناهی عین تصور موجود لایتناهی در ذهن ماست و همین نکته است که این برهان را به برهانی آئی تبدیل می‌کند، اما در برهان اول که

برهانی لمّی است، اساس این برهان این است که ذات خدا عین وجود خداست و از این جهت است که او می‌گوید: «خدا علت خود یا موجودی خود تبیین است» (اسپینوزا، *اخلاق*، ص ۲۱). شاید این تصور که برهان اول و دوم که شرحشان گذشت قابل تحویل به برهان واحدی هستند از طریق این موضوع تقویت شود که اسپینوزا قائل به وحدت وجود و وحدت جوهر است و اشیا و امور موجود در عالم را به عنوان حالات آن جوهر واحد تلقی می‌کند. بنابراین ممکن است این گمان پیش بیاید که تصور موجود لایتناهی در ذهن ما نیز به عنوان حالتی از حالت‌های وجود خدا و آن جوهر لایتناهی در ماست و حالت نیز وجودی مستقل از جوهر ندارد و در حقیقت رابطه این دو رابطه این همانی است. یعنی تصور جوهر لایتناهی در ذهن ما به تعبیری همان جوهر لایتناهی است که در ذهن ما متجلی شده است که البته ذهن ما نیز چیزی جز حالت دیگر از وجود جوهر واحد نیست. بنابراین وقتی در برهان دوم گفته می‌شود وجود خدا علت بودن تصویری از خدا در ذهن ما می‌باشد، این علت از قبیل علت جوهر نسبت به حالت است. «حالتی» که هم وجودش متوقف بر وجود جوهر و هم تصورش وابسته به تصور جوهر است (همان، ص ۶). اینجاست که باید قبول کرد این برهان در زمینه فکری اسپینوزا نسبت به فضای فلسفه دکارت حامل قابلیت‌های متفاوتی است. در فلسفه دکارت علت وجود واقعی خدا نسبت به تصور خدا در ذهن ما هرگز نمی‌تواند مانند فلسفه اسپینوزا تبیین شود، چرا که دکارت ذهن انسان را جوهری جدا و متفاوت از خدا می‌داند که به دلیل قصورش نمی‌تواند تصور موجود لایتناهی را در خود ایجاد کند، اما در اندیشه وحدت وجودی اسپینوزا، ذهن انسان یک تجلی (حالت) از تجلیات (حالات) الهی است که جوهره آن، نور آن وجود لایتناهی می‌باشد که مشتمل بر تصور لایتناهی است.

با وجود این بعید است که بتوان ادعا کرد در فلسفه او برهان دوم قابل ارجاع به برهان اول است، چرا که تفاوت آشکاری است بین اینکه گفته شود تصور امر لایتناهی در ذهن ما یکی از حالات یا تجلیات آن ذات لایتناهی است و اینکه گفته شود ذات خدا عین وجود خدا است.

برهان سوم

در برهان سوم اسپینوزا، مانند برهان اول، اثبات وجود خدا متوقف بر تعریف خدا در اندیشه اوست. بنابراین از همین آغاز می‌توان ادعا کرد که این برهان چیزی متفاوت از برهان اول

نیست. در اینجا وجود خدا از طریق این حکم به اثبات می‌رسد که طبیعت موجودی که قدرت حفظ خود را دارد، مسلزم وجود ضروری است. در کتاب/خلاق، این برهان به این شکل بیان می‌شود:

عدم توانایی بر هستی، دلیل ضعف است و برعکس توانایی برای هستی دلیل وجود قدرت، (چنانکه بدیهی است) پس اگر آنچه اکنون بالضروره موجود است فقط اشیای متناهی باشد، در این صورت لازم می‌آید که اشیای متناهی قدرتمندتر از موجود مطلقاً نامتناهی باشد و این بالبداهه نامعقول است. بنابراین یا شیئی موجود نیست و یا موجود مطلقاً نامتناهی هم بالضروره موجود است... (ص ۲۳).

همان‌طور که اسپینوزا پس از بیان این برهان به اشاره می‌گوید که برهان یاد شده قابلیت دو تفسیر مختلف را دارد. در تفسیر اول، این بیان به برهانی آئی تبدیل می‌شود که با تکیه بر این مطلب که ما هستیم، اما خود قدرت بر ایجاد و حفظ خود نداریم (که این نشانه عدم توانایی برای هستی و ضعف است) تأکید می‌شود که باید خدا هم به عنوان موجودی که خود بنا بر طبیعتش توانایی بر بودن دارد و به عنوان علت موجدۀ ما که این توانایی را نداریم، بالضروره موجود باشد. کاملاً روشن است که با این تفسیر، این برهان، برهانی آئی خواهد بود و همان‌گونه که هابلینگ گفته است، عناصری از براهین جهان‌شناختی قرون وسطی را در بردارد (Hubbelling, pp.87-94). اما بعید است که خود اسپینوزا با چنین تلقی از این برهان صددرصد موافق باشد. او خود توضیح داده است که از آن جهت این برهان را به این شکل بیان کرده است که فهم آن آسان‌تر است، چون بیشتر مردم عادتاً درباره اشیایی می‌اندیشند که به واسطه علت‌های خارجی پیدا شده اند (اسپینوزا،/خلاق، ص ۲۴).

اما اینکه در ابتدای این قسمت گفتیم که این برهان چیزی متفاوت از برهان اول نیست به خاطر تفسیر لمّی این برهان است، زیرا وقتی اسپینوزا می‌گوید: «توانایی برای هستی دلیل بر وجود قدرت است» نتیجه می‌دهد که «شیئی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد، ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد.» بنابراین موجود مطلقاً نامتناهی، یا خدا برای وجود، بذاته دارای قدرت مطلقاً نامتناهی است و لذا مطلقاً وجود دارد (همان‌جا). معلوم است که بین این دو جمله که «شیئی که طبیعتش واقعیت بیشتری دارد، ذاتاً برای وجود قدرت بیشتری دارد» و «ذات خدا متضمن وجود خداست» به لحاظ ماده و محتوا تفاوتی وجود ندارد.

برهان چهارم

برهان چهارم را که اسپینوزا به نحو نسبتاً مبسوط‌تری به شرح آن پرداخته، می‌توان چنین بیان کرد:

اگر دلیل یا علتی نباشد که مانع وجود خدا باشد و یا وجود را از او سلب کند باید بطور یقین نتیجه گرفته شود که او بالضرورة موجود است. برای اینکه چنین دلیل یا علتی موجود باشد، یا باید در طبیعت خدا باشد یا در خارج از آن، یعنی در جوهری دیگر با طبیعتی دیگر، زیرا اگر طبیعت این جوهر با طبیعت خدا یکسان باشد، در این صورت وجود خدا پذیرفته شده است، اما جوهری که از طبیعت دیگر باشد وجه مشترکی با خدا نخواهد داشت، لذا امکان ندارد که به او وجود دهد یا از او سلب وجود کند و از آنجا که دلیل یا علتی که وجود را از خدا سلب کند ممکن نیست در خارج از طبیعت الهی باشد، بنابراین با فرض اینکه خدا موجود نیست باید آن دلیل یا علت در طبیعت خود او فرض شود و این مستلزم تناقض است و چنین سخنی در خصوص موجودی که نامتناهی مطلق و از همه جهات کامل است، نامعقول است. بنابراین نه در خدا، نه در خارج او هیچ دلیلی یا علتی موجود نیست که بتواند وجود را از او سلب کند، نتیجتاً خدا بالضرورة موجود است (همان-جا، ص ۲۳-۲۲).

ملاحظه می‌شود که این دلیل نیز نوعاً با دلایل اول و سوم تفاوتی ندارد. در اینجا نیز اسپینوزا با تکیه بر ذات و طبیعت خدا و اینکه این طبیعت جوهر لایتناهی و کامل است در حقیقت می‌گوید که اگر کسی بخواهد ادعا کند که چنین ذاتی وجود ندارد، باید بر مدعای خود دلیل بیاورد چرا که وجود و بودن این طبیعت در تعریفش مأخوذ است. حال آیا می‌توان بدون اینکه به تناقض مبتلا شویم دلیلی بر نبودن چنین ذاتی بیان کنیم؟ روشن است که خواه این دلیل در درون این طبیعت جستجو شود و خواه در بیرون از آن نتیجه‌ای جز تناقض نخواهد داشت و این تناقض از این جهت است که ذات خدا متضمن وجودش است.

بنابر آنچه گذشت دلایلی که در فلسفه اسپینوزا بر وجود خدا اقامه شده است عمدتاً تعابیر مختلفی از برهان وجودی هستند و این نشان از دل‌بستگی بسیار زیاد او به این نوع برهان است. اما آیا تقریرهای اسپینوزایی این برهان نیز در معرض حملات و انتقادات وارد بر این گونه براهین هست؟ این پرسشی است که در ادامه توجه بیشتری به آن خواهیم داشت.

برهان وجودی در فلسفه اسلامی

چنانکه آشنایان به فلسفه اسلامی می‌دانند برهان وجودی در حوزه تفکر اسلامی، نخستین بار در کلام شیخ‌الرئیس، ابوعلی سینا تقریر و تبیین گردیده و تا قبل از آن براهین خداشناسی با بهره‌گیری از وسایطی همچون حرکت، حدوث و امکان ماهوی موجودات اقامه شده است. خلاصه برهان شیخ‌الرئیس که خود آن را برهان صدیقین و کامل‌ترین نوع برهان بر وجود خدا می‌داند به این صورت است:

سلسله موجودات امکانی یا مقتضی علت‌اند و یا مقتضی علت نیستند، اگر مقتضی علت نباشد واجب‌اند، حال آنکه به یقین برخی از افراد سلسله معلول‌اند. اما اگر سلسله مقتضی علت باشد به حصر عقلی در علت مفروض آن دو احتمال است: [آن علت] یا فرد فرد سلسله است که مستلزم تقدم شیء بر خودش و انقلاب ماهیت است و یا یکی از افراد سلسله است که این نیز به جهت بطلان ترجیح بدون مرجح باطل است. بنابراین علت سلسله باید امری و رای سلسله امکانی باشد (ابن سینا، اشارات و تنبیهات، ص ۲۶۴-۲۵۹).

این برهان در کتاب‌های نجات، مبدأ و معاد و اشارات و تنبیهات بیان شده است. برهان مذکور پس از ابن سینا با تقریرهای مختلفی از طرف فلاسفه و متفکرانی همچون شیخ اشراق، سید حیدرآملی، محقق خفری، صدرالمآلهین، حکیم سبزواری، آقامحمدرضا قمشه‌ای، شیخ غلامعلی شیرازی و علامه طباطبایی ارائه شده است (ناجی اصفهانی، ص ۲۶۸-۲۴۷). آنچه از نظر ابن سینا وجه رجحان و برتری این برهان نسبت به براهین دیگر می‌باشد این است که در این برهان:

ما برای اثبات وجود خداوند و یگانگی و بری بودن او از نقص‌ها به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی احتیاج نداریم و نیازمند اعتبار و لحاظ خلق و فعل خداوند نیستیم (ابن سینا، اشارات و التنبیهات، ص ۶۶).

برهان وجودی در اندیشه ملاصدرا

ملاصدرا با اینکه برهان فوق را دارای جایگاه خاصی می‌داند و ارزش زیادی برای آن قائل است، لیکن تفسیر ابن سینا از آن را شایسته عنوان برهان صدیقین نمی‌داند و معتقد است صدیقین در معرفت خداوند و صفات او کسانی هستند که از غیر خداوند (صفات) مانند امکان، حرکت،

حدوث و ...) استفاده نمی کنند و تنها برهان صدیقین با تقریری که او در کتاب /سفر ارانه می - کند واجد این ویژگی است. اشکالهایی که از نظر صدرالمتهلین بر برهان ابن سینا وارد است این است که :

اولاً حدّ وسط این برهان مفهوم وجود است نه حقیقت وجود؛ ثانیاً مفاد این برهان، تأکید بر امکان ماهوی است نه فقری؛ ثالثاً این برهان متکی بر ابطال تسلسل است و از زمره براهین آنی محسوب می شود نه از جرگه براهین لمّی؛ رابعاً مفاد این برهان فقط بیانگر اثبات واجب است نه بیانگر حقیقت توحید (صدرالمتهلین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۲۶- ۲۴).

اما تقریر خاص ملاصدرا که او آن را فاقد نقائص فوق و مصداق واقعی برهان صدیقین و تفسیر کامل آیه شریفه قرآن «أولم یکف بربک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت / ۵۳) «آیا برای خدا کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است» می داند چنین است :

وجود حقیقت عینی واحد بسیط است و بین افراد آن (حقیقت عینی وجودی) ، به ذات خودش اختلافی - جز به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف و یا به واسطه اموری زائد که در افراد ماهیت نوعی است - نمی باشد؛ و غایت کمال آن (حقیقت) یعنی : چیزی تمام تر از آن نیست، و آن (تمام تر) وجودی است که متعلق به غیر خودش نمی باشد و تمام تر از آن تصور نمی شود چون هر ناقصی متعلق به غیر خودش است و نیازمند به تمام خودش ؛ و پیش از این گفته شد که تمام پیش از نقص است و فعل قبل از قوه و وجود ، جلوتر از عدم، 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 ، وجود صرفی است که تمام تر از او نیست و آن وجود نه به عدم و نه به نقص آمیزش ندارد و دومی عبارت از ماسوای او از افعال و آثار اوست، و ماسوا را قوامی جز بدو نیست، چون پیش از این گفته شد که حقیقت وجود را نقصی نیست، بلکه نقص به واسطه معلولیت بدان ملحق می گردد و این بدان جهت است که معلول را این امکان که در برتری وجودی برابر با علت خودش باشد نیست ، پس اگر وجود معمول نبود و غالب چیره ای او را چنان که مقتضایش هست پدید نیاورده بود و تحصیلش نبخشیده بود ، تصور اینکه گونه ای از قصور و نارسایی درش هست نمی رفت، چون حقیقت

وجود بسیط است و آن را نه حدی و نه تعینی، جز فعلیت و حصول خالص نیست، و گرنه باید در آن ترکیب بوده و یا دارای ماهیتی غیر موجود باشد. پیش از این نیز گفته شد که وجود اگر معلول بود به نفس خودش مجعول به جعل بسیط بود و ذاتش به ذات خودش نیازمند به جاعل بود و از حیث جوهر و ذات تعلق به جاعلش داشت؛ بنا بر این ثابت و روشن شد که وجود یا از حیث حقیقت، تام و از جهت هویت واجب است، و یا از حیث ذات و جوهر نیازمند به غیر می‌باشد؛ بنا بر هر یک از دو بخش ثابت و روشن می‌شود که وجود واجب‌الوجود از حیث هویت بی‌نیاز از غیر خودش است (همان، ص ۱۷-۱۴).

به نظر نویسنده این سطور، مطالبی که تحت عنوان برهان وجودی از زبان ملاصدرا نقل شد عمدتاً مقدمات و اصولی بودند که این حکیم متأله برای فهم اصل منظور او و پاسخگویی به اشکال‌های محتمل بر این برهان در بیان تفصیلی آن تقریر نموده است. روشن است که در تقریر فوق که در کتاب *مشاعر و اسرار الآیات* نیز توسط صاحب حکمت متعالیه بیان شده است (همو، مشاعر، ص ۱۰۵) از جمله اصولی که مورد تأکید ملاصدراست اصل تشکیک خاصی وجود و امکان فقری مخلوق به خالق و اصل وحدت وجود و بساطت وجود است، که به نظر می‌رسد این اصول در اصل برهان بر وجود خدا تأثیری ندارد و از جهت تبیین نسبت خدا و مخلوقات و احتراز از این اشکال که لازمه این برهان واجب‌الوجود بودن همه موجودات و عدم تفاوت بین خالق و مخلوق است، مورد تأکید می‌باشد، به همین جهت است که در بیان اجمالی این برهان که پیش از تقریر فوق در اسفار بیان شده است، صدرالمتألهین بدون استناد به این اصول می‌گوید:

ربانیون به وجود می‌نگرند و آن را محقق و ثابت می‌دارند و می‌دانند که آن [وجود] اصل تمام اشیاست، سپس به واسطه نگرش بدان، بدین مطلب می‌رسند که وجود - به حسب اصل حقیقتش - واجب‌الوجود است (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۲۶).

علامه طباطبایی (ره) نیز با حذف اصول مذکور از متن برهان و صرفاً با تکیه بر اصل اساسی ضرورت ازلیه وجود، برهان ملاصدرا را به گونه‌ای اصلاح می‌کند که به حق باید برای ادعای کسانی که آن را مصداق کامل‌تری از برهان صدیقین دانسته‌اند احترام قائل بود (جوادی آملی، ص ۲۱۶).

تقریر استاد شهید مطهری (ره) از برهان علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم به کوتاه‌ترین شکل به این صورت است :

حقیقت هستی در ذات خود، قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق گردد، مساوی است با ذات لایزال حق. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می‌کند نه چیز دیگر (طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۱۲۳).

بنابراین، ملاحظه می‌شود که آن شکل از برهان وجودی که در حکمت متعالیه مطرح شده، به لحاظ صورت کاملاً با برخی از تقریرهای اسپینوزا از این نوع برهان همگون است. خلاصه تقریر صدرایی برهان وجودی به این صورت است که: موجود یا واجب است یا متعلق به واجب است، حال بنابر هر دو بخش وجود واجب بالذات محرز خواهد بود و وجود غیر واجب در حد تعلق و صرف الربط اعتبار خواهد شد. به عبارت دیگر، مراتب وجود به استثنای عالی‌ترین مرتبه آن که کمال نامتناهی است و بی‌نیازی و استقلال مطلق دارد، عین ربط و وابستگی است و اگر آن مرتبه عالی تحقق نمی‌داشت، سایر مراتب هم تحقق نمی‌یافت، زیرا لازمه تحقق سایر مراتب بدون تحقق عالی‌ترین مرتبه وجود این است که مراتب مزبور مستقل و بی‌نیاز از آن باشند، در حالی که حیثیت وجودی آنها عین ربط و فقر و نیازمندی است.

معادل این بیان همان است که در ارتباط با برهان اول اسپینوزا گذشت؛ به این صورت که: هر چیزی وجود دارد یا جوهر است یا حالت و وجود حالت بدون جوهر قابل تصور نیست. بنابراین طبق برهان دو فیلسوف می‌توان گفت که یا هیچ چیز وجود ندارد یا خدا ضرورتاً وجود دارد و این همان نکته مشترک همه برهان‌های اسپینوزا و برهان صدیقین ملاصدراست که خدا یا جوهر بالضروره موجود است. تنها چیزی که می‌تواند مانع این نوع تقریب آراء دو فیلسوف باشد تعریف دقیق اصطلاحات «جوهر» و «حالت» نزد اسپینوزا و «واجب الوجود» و «مراتب وجود» نزد ملاصدراست که مطالب بعدی این مقاله نکاتی را در این زمینه روشن خواهد ساخت

بررسی تطبیقی

به هر حال براهین وجودی با تقریرهایی که گذشت به استثنای آنچه تحت عنوان برهان دوم اسپینوزا بیان شد، دارای وجوه مشترک نسبتاً زیادی هستند که ما در اینجا برخی از آنها را در چهار محور اصلی مورد توجه قرار خواهیم داد.

برهان وجودی چه نوع برهانی است؟

یکی از پرسش‌های مطرح در مورد برهان وجودی با تقریرهای متفاوتی که از آن وجود دارد که به بعضی از آنها اشاره شد، این است که اینها چه نوع برهانی هستند؟ این پرسش به صورتی نسبتاً مفصل توسط برخی از محققان مورد کاوش قرار گرفته است.^۳ ما در اینجا صرفاً در جستجوی پاسخ دو فیلسوف مورد نظر هستیم. اسپینوزا چنانکه پیشتر ذکر شد، در مخالفت با توماس آکوئیناس، مدعی است که اقامه برهان لمّی بر وجود خدا امکان‌پذیر است، چرا که خدا علت همه اشیاست و حتی علت خود است و خود را به نفس خود ظاهر می‌سازد (Short, Spinoza Treatise on God Men and his Well-being: 49-45).

در مورد براهینی که شرح آنها گذشت، او صرفاً برهان دوم را آنی و سه برهان دیگر را لمّی می‌داند و از توضیحات او در کتاب/خلاق آشکارا این نتیجه حاصل می‌شود که او دل‌بستگی خاصی به این نوع برهان داشته است؛ اما پرسشی که اینجا قابل طرح است این است که آیا دلیل او برای لمّی خواندن این نوع برهان دلیل موجهی است؟ دلیل طرح این پرسش این است که براساس آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد، امکان ندارد بر وجود خدا برهان لمّی اقامه کرد، زیرا حد وسط در برهان‌های لمّی علت نتیجه است و از آنجا که در براهین اثبات وجود خدا نتیجه، وجود خداست، نمی‌توان گفت خدا معلول علتی است. ملاصدرا با تکیه بر همین دلیل می‌گوید: ان الواجب لا برهان علیه بالذات بل بالعرض و هناك برهان شبيه باللمّي (الحكمة المتعاليه في الاسفار العقلية الاربعه، ص ۲۸-۲۹).

بی تردید مقصود او از این عبارت نفی برهان لمّی بر وجود خداست. او معتقد است:

واجب تعالی به هیچ وجه معلول چیزی نیست، بلکه او علت تمام ماورای خود است، بنابراین هر چیزی که با آن بر وجود واجب استدلال می‌شود، دلیل آنی است و دلیل آنی معطی یقین نیست (همان، ص ۲۷).

از نظر علامه طباطبایی (ره) نیز برهان صدیقین نوعی برهان ائی است که شباهت بسیار زیادی با برهان لمّی دارد. براساس بیان ایشان در میان براهین ائی که بر اثبات وجود خدا وجود دارد شبیه‌ترین آنها به برهان لمّی برهان صدیقین است

ینبغی أن يحمل هذا البرهان الأئی من بین سایر البراهین الأئیة فی هذا الباب أشبه باللم من غیره و الا فلا معنى لعلیه الذات با النسبه الی نفسها (تعلیقات الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۱۳).

بنابر آنچه که در سطور بالا بیان شد، ظاهراً در ارتباط با لمّی یا ائی بودن برهان وجودی (یا همان برهان صدیقین) بین ملاصدرا و اسپینوزا اختلاف نظر وجود دارد. مترجم و مفسر کتاب /اخلاق/ توجیه اسپینوزا برای لمّی دانستن این نوع برهان را موجه و خالی از اشکال دانسته است (اسپینوزا، /اخلاق/، ص ۲۲-۲۱)، اما به نظر می‌رسد علامه طباطبایی در نقل قولی که گذشت آن توجیه را با عبارت «فلا معنى لعلیه الذات بالنسبه الی نفسها» بی‌معنی و نامعقول می‌داند و ظاهراً نظر صدرالمتألهین نیز چیزی جز این نیست. اما حق چیست؟ آیا علیت ذات خدا نسبت به خودش چنانکه اسپینوزا می‌گوید موجه است؟ این سخن چه معنی می‌تواند داشته باشد؟ ظاهراً منظور او این است که خداوند (علت خود) «خود را به نفس خود ظاهر می‌سازد» نه اینکه خداوند «خود را ایجاد می‌کند». مسلماً اگر عبارت (self sufficient) به این معنا تفسیر شود که خود برای ایجاد خود کافی است، چیزی بی‌معنا و مستلزم تقدم شیء بر خود و محال است. اما وقتی منظور این باشد که خدا خود را به نفس خود و بدون نیاز به چیزی دیگر ظاهر می‌سازد و به عبارتی خود علت ظهور خود است، در این صورت بعید است ملاصدرا و علامه (ره) با این سخن مخالفتی داشته باشند. اصالت وجود که اساسی‌ترین اصل در فلسفه ملاصدراست چیزی جز همان ظهور وجود نیست. اگر علت ظهور وجود، ذات وجود نیست پس چیست؟ پاسخ ملاصدرا به شبهه اصالت ماهیتی شیخ اشراق چیزی جز این نیست:

موجود بودن وجود آن است که به نفس خود یافته گردد، نه اینکه چیزی باشد که به مدد وجود، وجود گیرد و باید دانست که هر تحقیقی از وجود حاصل می‌شود و تحقق وجود، ذاتی است (صدر المتألهین، مشاعر، ص ۲۱).

این سخن در سراسر آثار او کاملاً مشهود و هویدا است؛ البته اگر کسی بگوید در برهان صدیقین سخن از وجود خداست و در اصالت وجود سخن از عینیت و ظهور حقیقت وجود،

می‌گوییم در ادامه روشن خواهد شد که آیا ملاصدرا این دو را متفاوت می‌داند یا قائل به وحدت و یکی بودن آنهاست. بنابراین از مطالب این قسمت این نتیجه حاصل می‌شود که اگر علت بودن خدا برای نفس خود، این تصور را ایجاد کند که این علت از قبیل علت بودن بنا نسبت به بناست، یعنی لازمه‌اش تقدم ذات خدا بر وجود خدا باشد، چنین چیزی نه مقبول ملاصدراست و نه مرضی اسپینوزا، اما اگر سخن از ظهور یافتن وجود خدا به نفس ذات خدا (که همان وجود و حقیقتش است) باشد، این ایده با مبانی ملاصدرا نیز ناسازگار نیست. البته با این تفسیر به احتمال قوی می‌توان حق را به جانب کسانی دانست که معتقدند این گونه براهین عبارت است از خیردادن از هویدایی و ظهور وجود خدا و زدودن غفلت از علم انسان نسبت به این واقعیت (جوادی آملی، ص ۲۲۳) یا چنانکه در مورد تقریر اسپینوزایی گفته شد؛ ابراز یک شهود عقلی از ماهیت و وجود ضروری خدا و گزارش و تحلیل و توضیح آن.

خدا، نامتناهی، جوهر، وجود

یکی از موضوعاتی که در بحث تطبیق خداشناسی ملاصدرا و اسپینوزا لازم است مورد توجه قرار گیرد این است که الفاظ و احکامی که این دو فیلسوف در مورد خدا به کار می‌برند، شباهت زیادی دارند.

اسپینوزا می‌گوید:

مقصود من از خدا موجود مطلقاً نامتناهی است، یعنی جوهری که متقوم از صفات نامتناهی - است که هر یک از آنها مبین ذات سرمدی و نامتناهی است (اخلاق، ص ۶-۷).

او خدا را «نامتناهی مطلق» می‌داند و از نامتناهی در نوع خود تفکیک می‌کند.

نامتناهی مطلق ذاتی است متفرد، متوحد، محتوی همه واقعیات و مستجمع جمیع صفات و منزله از هر گونه نفی و سلب و متعالی از هر نوع تحدید و تعین، که هر تعین و تحدیدی نفی است و با مفهوم نامتناهی مطلق، متنافی. بنابر این همان‌طور که ولفسن فهمیده است، اصطلاح نامتناهی مطلق در فلسفه اسپینوزا به جای بی‌همتا و غیر قابل مقایسه، بی‌نشان، تعریف ناشدنی، نامتعین، نادانستنی و نظایر آنهاست (همان‌جا).

چنانکه گذشت منظورش از جوهر شیئی است که در خودش است و به نفس خودش به تصور می‌آید، یعنی تصورش به تصور شیء دیگری که از آن ساخته شده باشد متوقف نیست. (همان، ص ۴) و در توضیح سرمدی بودن خدا می‌گوید:

مقصود من از «سرمدیت» نفس وجود است، از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود (همان، ص ۹).

از طرف دیگر ملاصدرا در مورد خدا می‌گوید:

هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا اتم منه و لا یشوبه عدم و لا نقص (الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ص ۱۵)

و در توضیح صرف الوجود و حقیقت وجود معتقد است:

وجودی است که چیزی از قبیل حد (جنس و فصل) و نهایت (محدودیت) و نقص (معلولیت) و عموم (کلیت) و خصوص (جزئیت و تشخیص به عوارض جانبی) بدان آمیخته نباشد و این وجود را واجب الوجود گویند (مشاعر، ص ۵۶).

بنابراین ملاحظه می‌شود که در فلسفه هیچ یک از دو فیلسوف، خدا موجود خاصی که در کنار سایر موجودات باشد، نیست. ملاصدرا می‌گوید:

بدان که ذات حق تعالی، حقیقت وجود بی نهایت و بی حد است و حقیقت وجود، عدمی با آن آمیخته نیست پس لزوماً هر شیء به اوست و او وجود همه اشیاست (شرح اصول کافی، ص ۳۳۶).

اسپینوزا هم معتقد است اگر تمایز سنتی بین خدا و خلق قائل شویم و خدا را خالق و جهان را مخلوق بدانیم، بی نهایت بودن خدا زیر پرسش رفته است. حتی او خدا را طبیعت می‌نامد و بر این باور است که طبیعت از حیث وجود متمایز از خداوند نیست، چرا که اگر چنین باشد در نامتناهی بودن خدا شک است، و بنابراین همه واقیعت باید مندرج در ذات او باشد (کاپلستون، ص ۲۷۵). البته باید توجه داشت که طبیعت نامیدن خدا (به هر معنی) در نزد هیچ یک از فیلسوفان مسلمان سابقه ندارد و البته مسلماً طبیعت در فلسفه اسپینوزا نیز معنای مصطلح آن نزد دانشمندان تجربی و علوم نیست. همچنین واژه جوهر نیز در فلسفه ملاصدرا به معنای اسپینوزایی آن نیست و در مورد خدا به کار نرفته است؛ البته اگر توضیح استاد جهانگیری در مورد اصطلاح جوهر در دیدگاه اسپینوزا که قسمت دوم تعریف آن یعنی؛ «متصور بالذات بودن» را لازمه قسمت اول یعنی «قائم به ذات بودن» دانسته‌اند و متصور بالذات بودن را به معنای بسیط بودن اخذ کرده‌اند، ملاک قرار دهیم، در این صورت مسلماً به کار بردن این لفظ در مورد خدا از نظر ملاصدرا نیز خالی از اشکال خواهد بود، چرا که خدای ملاصدرا هم قائم بالذات است و هم بسیط. به هر حال مطالب مختصری که در این باب مورد اشاره واقع شد به خوبی نشان می-

دهد که احکام سلبی و ایجابی که دو فیلسوف مورد مطالعه ما به خدا نسبت می دهند تا چه اندازه به یکدیگر نزدیک‌اند و گمان می کنم نیاز به تفصیل بیشتر نباشد. حال می توان این پرسش را مطرح کرد که خدای فلسفه این دو فیلسوف شخص است یا شیء، آیا خدایی که برآیند منطقی چنین براهینی است قابلیت‌های خدای ادیان را دارد یا خیر؟ مثلاً آیا می توان به او عشق ورزید و توقع داشت که او نیز به ما عشق بورزد؟

ژیلسون فیلسوف مسیحی قرن بیستم در ارتباط با اسپینوزا در مورد پاسخ این پرسش تأملات جالب توجهی داشته است. او می گوید:

اسپینوزا یهودی‌ای است که «کسی که هست» را به صرف «چیزی که هست» مبدل ساخت. او می توانست به «چیزی که هست» عشق بورزد، اما هرگز نمی توانست توقع داشته باشد که خودش مورد علاقه و عشق او نیز قرار گیرد (ص ۱۰۵).

ژیلسون در مورد اسپینوزا در مقایسه با دکارت معتقد است:

دکارت یا از حیث دینی مصیب بود و از حیث فلسفی مخطی و یا اینکه به لحاظ فلسفی مصیب و به لحاظ دینی مخطی بود، اما اسپینوزا به طور کامل یا برحق بود یا باطل، یعنی هم از لحاظ فلسفی و هم از لحاظ دینی چنین بود (همان، ص ۱۰۲).

اما آیا ملاصدرا وضعیتی شبیه دکارت دارد یا شبیه اسپینوزا؟ مسلماً او متدینی متعبد بود و با خدای دینی خود راز و نیاز می کرد و به او عشق می ورزید و توقع داشت که مورد محبت و عشق او واقع شود. در حالی که چنانکه دیدیم خدای فلسفی او شباهت بسیاری با خدای اسپینوزا داشت. ژیلسون این سخن را به این دلیل در مورد اسپینوزا گفته است که معتقد است او «چون معتقد به هیچ نوع دینی نبود نباید از او توقع داشت که فلسفه‌ای مطابق با دینی داشته باشد» (همان‌جا). در مورد ملاصدرا هم این فرض قابل طرح است که او به خاطر احتیاط و محافظه-کاری بیش از حد (که در اسپینوزا نبوده است) چنان سخن گفته و رفتار کرده است که گویی به خدای دین خود اعتقاد دارد و فردی متدین و متشرع است، اما باید توجه داشت که این فرض و آن سخن در صورتی صحیح است که این مبنا صحیح باشد که چنان خدایی که شرحش از زبان دو فیلسوف گذشت شیء است و نه شخص؛ اما آیا چنین است؟

اصلاً چرا باید چنین خدایی را شیء تلقی کرد؟ شاید نکته اصلی که در فلسفه اسپینوزا وجود دارد و ممکن است مؤدی به چنین نتیجه‌ای گردد، به کار بردن عنوان «طبیعت» در مورد خدا

باشد. شرح مفصل این موضوع بسیار مهم در حوصله این مقال نیست، اما چنانکه قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت با وجود ابهامی که در این خصوص در کلام اسپینوزا وجود دارد؛ «با توجه به طرز تفکر او و تأمل در کل نظام فلسفی وی، می‌توان قاطعانه اظهار نظر کرد که او طبیعت، به معنای توده فاقد نیرو و معطل را خدا نمی‌داند، بلکه در صورتی طبیعت را خدا می‌شناسد که با صفات نامتناهی تصور شده باشد» (جهانگیری، ص ۵۰۰). افزون بر این، او به شدت با ایده انسان-وار انگاری خدا که در اندیشه برخی از متدینان وجود دارد و براساس آن خدا مانند انسان از تن و نفس ترکیب یافته و دستخوش انفعالات است، به مخالفت برمی‌خیزد و صاحبان چنین طرز فکری را بی‌نهایت از شناخت راستین خدا دور می‌داند (اسپینوزا، اخلاق، ص ۲۷، قضیه ۱۵، تبصره).

بنابراین، چنین خدایی با توضیحی که گذشت نه شیء است و نه شخص [شخصی مانند انسان که مرکب از نفس و تن باشد و ...]، بلکه چنانکه ملاصدرا نیز معتقد به آن است وجود بی‌نهایت صرف تام یگانه‌ای است که مشخص به هستی بی‌حد خود است و انسان نیز به عنوان حالتی از حالات او یا تجلی از تجلیات او می‌تواند به او عشق بورزد و توقع عشق و محبت متقابل او را نیز داشته باشد و این خدا با خدای شخصی ادیان هیچ تعارض و غیریتی ندارد. برعکس کسانی که گمان کرده‌اند خدای ادیان شخصی است مانند یک انسان که می‌توان با محبت به او، در او ایجاد محبت انفعالی کرد و با حزن و اندوه او را منفعل ساخت و همان‌گونه که در مورد انسان‌ها صدق می‌کند با او رابطه برقرار کرد و انتظار و توقع از او داشت، تصویری خام و کودکانه از خدا دارند و به قول اسپینوزا از شناخت راستین خدا بسیار دورند.

براهین صدرا و اسپینوزا و اشکال‌ها و انتقادات

یکی دیگر از مواضع بررسی تطبیقی بیان اسپینوزا و ملاصدرا در خصوص برهان وجودی ملاحظه چگونگی پاسخگویی به اشکال‌هایی است که بر این نوع براهین وارد شده است. این اشکال‌ها که به زعم نویسنده این مقاله قابل ارجاع به یکدیگر هستند و در اینجا تحت عنوان صورت اول و صورت دوم اشکال طرح می‌شوند همان‌هایی هستند که واضح‌تر از هر جای دیگر در فلسفه کانت بیان شده و در قرن بیستم توسط برتراند راسل به زبان منطق جدید ترجمه شده‌اند. هدف ما در اینجا طرح و پاسخگویی به این انتقادات نیست. این کار در جاهای دیگری،

صرف نظر از موفقیت یا عدم موفقیت انجام شده است. قصد ما از طرح این موضوع این است که توجه خواننده را به سنخیت یا عدم سنخیت پاسخ‌های مأخوذ از دو فلسفه ملاصدرا و اسپینوزا معطوف کنیم. این اشکال‌ها به دو صورت یا به قول جان هیک در دو سطح از طرف کانت مطرح شده‌اند (هیک، ص ۴۷).

صورت اول اشکال

کانت در نقد برهان وجودی ابتدا سعی می‌کند نشان دهد که انکار وجود واجب‌الوجود، چنانکه مدعای این‌گونه براهین است، منجر به تناقض نمی‌شود، او می‌گوید:

اگر در حکمی این همانی من محمول را رد کنم و موضوع را باقی گذارم، تناقض رخ خواهد داد و بنابر همین مطلب است که می‌گویم اولی (محمول) ضرورتاً متعلق به دومی (موضوع) است. ولی اگر موضوع را به همراه محمول با هم رد کنیم هیچ تناقضی رخ نمی‌دهد. درست همین مسئله در مورد موجود مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند (kant, v.2, p.399).

ملاحظه می‌شود که او از یک سو می‌پذیرد که تصور وجود تحلیلاً (به حمل اولی ذاتی) به مفهوم خدا تعلق دارد، همان‌طور که تصور سه زاویه داشتن مثلث تحلیلاً به مفهوم شکل مسطح دارای سه گوشه متعلق است، اما از سوی دیگر می‌گوید که از این امر نمی‌توان استنتاج کرد که واقعاً خدا وجود دارد. آنچه که تحلیلاً صحیح است، این است که اگر اساساً مثلثی وجود داشته باشد آن مثلث باید دارای سه زاویه باشد و اگر یک موجود مطلقاً کامل و واجب‌الوجود وجود داشته باشد، آن موجود باید از هستی برخوردار باشد. ماحصل این ایراد این است که برهان وجودی صرفاً مفهوم خاصی از خدا را بیان می‌کند، اما نمی‌تواند وجود بالفعل چنان وجودی را اثبات کند.

صورت دوم اشکال

جان هیک می‌گوید که کانت در سطحی عمیق‌تر، فرض بنیادینی را که برهان وجودی بر آن استوار است تخطئه می‌کند، فرضی که براساس آن وجود مانند مثلثیت محمولی است که چیزی یا شکلی می‌تواند واجد یا فاقد آن باشد و ممکن است در برخی موارد تحلیلاً به موضوعی پیوند یابد. او خاطر نشان می‌کند (همان‌طور که پیش از او هیوم در یک موضع متفاوت می‌گوید)

که مفهوم وجود، چیزی به مفهوم شیء خاص یا نوع یک شیء نمی‌افزاید (هیگ، ص ۴۸).

عین عبارت کانت چنین است:

وجود آشکارا یک محمول واقعی نیست و مفهومی از چیزی هم نیست که بتواند به مفهوم یک شیء افزوده شود. وجود صرفاً عبارت است از وضع یک شیء، یا پاره‌ای تعیین‌های فی‌نفسه آن. در کاربرد منطقی، وجود، منحصرأ عبارت است از رابط یک حکم. قضیه «خداوند قادر مطلق است» دو مفهوم را دربردارد که هر یک مابه‌ازای خود را دارند، یعنی خداوند و قدرت مطلق. واژه کوچک «است» محمولی افزایشی نیست، بلکه فقط به این کار می‌آید که محمول را در رابطه با موضوع قرار دهد. حال اگر من موضوع را با همه محمول-هایش (که قدرت مطلق هم در زمره آنهاست) یکجا بگیریم و بگوییم «خدا هست» یا خدایی وجود دارد، من هیچ مفهوم تازه‌ای را به مفهوم خدا نمی‌افزایم بلکه فقط موضوع را فی‌نفسه با همه محمول‌هایش در ارتباط با مفهومی که دارم به عنوان مابه‌ازای آن قرار می‌دهم ... بدین ترتیب امر واقعی متضمن چیزی بیشتر از امر صرفاً ممکن نیست. صد دلار واقعی پیش‌تر از صد دلار ممکن دربر ندارد. زیرا از آنجا که صد دلار ممکن بر مفهوم دلالت می‌کند، و صد دلار واقعی مابه‌ازای آن است؛ پس در آنجا که متعلق و مابه‌ازا چیز بیشتری نسبت به مفهوم در خود دربرداشته باشد دیگر مفهوم من کل مابه‌ازا را بیان نخواهد کرد ... (kant, pp. 401-402).

بنابراین نتیجه این صورت از اشکال نیز مانند شکل نخست آن این است که از طریق تعریف خدا و بیان اینکه ذات او و تعریف و طبیعت او متضمن وجودش است، نمی‌توان وجود بالفعل و واقعی او را اثبات کرد و این کاری است که به زعم کانت و امثال او برهان وجودی درصدد آن است. بنابراین ملاحظه می‌شود که صورت دوم اشکال اساساً چیز متفاوتی نسبت به صورت اول نیست و چنانکه از جان هیگ نقل شد صرفاً در سطحی عمیق‌تر فرض بنیادینی را که ایراد اول نیز بر آن مبتنی است، بیان می‌کند و مورد نقد قرار می‌دهد و آن فرض این است که چون وجود حالت افزایشی نسبت به هیچ موضوعی ندارد و صرفاً رابط است با افزودن آن به هر موضوعی و از جمله مفهوم «موجود ضروری الوجود» تغییری در موضوع ایجاد نمی‌شود و بنابراین وجود خارجی آن اثبات نمی‌شود؛ بنابراین با وجود اینکه تحلیلاً وجود به مفهوم خدا تعلق دارد در قضیه خدا وجود ندارد تناقضی نیست.

نحوه مواجهه براهین ملاصدرا و اسپینوزا با اشکالها

باید اعتراف کرد که نقدها یا بنا بر جهت گیری این مقاله، نقد واحدی که شرح آن گذشت، در وهله اول از چنان هیبت و جذبه‌ای برخوردار است که می‌تواند هر خواننده‌ای را در غور و تفکر فرو برد، اما در نقطه مقابل نکات بسیار مهمی نیز در اندیشه دو فیلسوف مورد بحث ما وجود دارد که عدم دقت و توجه به آنها در ارتباط با سنجش اعتبار سخنانشان در این باب، نابخشودنی به نظر می‌رسد. این نکات همان‌هایی هستند که کمابیش توسط برخی از مفسران آراء این دو مورد تبیین واقع شده‌اند و ما در اینجا بدون قصد اطلاع در جهت هدفی که این نوشتار تعقیب می‌کند به اختصار به آنها اشاره می‌کنیم.

در روایت صدرایی برهان وجودی یا همان برهان صدیقین، او ابتدا خبر می‌دهد که واقعیتی هست و به مقتضای اصل اصالت وجود، وجود است که خارجیت یا واقعیت دارد یا به تعبیر درست‌تر عین خارجیت است، بعد می‌گوید که این وجود خارجی (واقعیت خارجی) دارای ضرورت است و این ضرورت، ضرورتی است که مشروط به هیچ قید و شرطی نیست، یعنی ضرورت ازلیه است و در نهایت نتیجه می‌گیرد که وجودی که هست و دارای ضرورت ازلیه است همان خداست. این شکل صدرایی برهان صدیقین است. او هرگز در این برهان مانند آنسلم و دکارت از وجود مفهوم خدا در ذهن ما، وجود واقعی خدا را نتیجه نگرفته است تا در معرض چنین اشکال‌هایی واقع شود. در واقع، در این برهان، قضیه «خدا وجود دارد» قابلیت این را ندارد که مقید به قید «اگر ذات خدا موجود شود» گردد، چرا که این قضیه، قضیه‌ای وجودی است و ضرورت محمول برای موضوع در آن ضرورت ذاتی فلسفی است نه ضرورت ذاتی منطقی. ضرورت ذاتی فلسفی یا همان ضرورت ازلی یعنی اینکه موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد، یعنی مستقل و قائم به ذات باشد.^۴

اما در بیان اسپینوزایی برهان وجودی، چنانکه گذشت در اکثریت قریب به اتفاق، موارد تأکید او بر این است که «وجود خدا صرفاً از ملاحظه طبیعت او معلوم است» یا اینکه «خدا، ذاتش مستلزم یا متضمن وجود است». در این قضایا ظاهراً وجود خدا از ذات یا طبیعت خدا استنتاج می‌شود. مسلماً اگر منظور اسپینوزا از اصطلاحات «ذات» یا «طبیعت» همان مفهوم ذهنی

باشد، اشکال‌های کانت همچنانکه تقریرهای آنسلمی و دکارتی برهان وجودی را لرزان می‌کند تقریر او را نیز بی‌نصیب نخواهد گذاشت.

شاید اختلاف بر سر همین موضوع باعث شده که اظهارنظرها در مورد قدرت پاسخگویی برهان وجودی اسپینوزا متفاوت باشد. الدنورگ در نامه‌ای خطاب به اسپینوزا با طرح ایراد کانت، تصور خدا را متضمن وجود واقعی او نمی‌داند. او می‌گوید:

ذهن من قادر است این کمالات را تا بی‌نهایت افزایش دهد. ذهن می‌تواند کامل‌ترین و متعالی‌ترین موجود را در پیش روی خود مجسم کند، اما دلیلی ندارد، بر اینکه نتیجه بگیرد، چنین موجودی بالفعل موجود است (Elwes, v.2, p.280).

در مقابل پارکینسون معتقد است:

انتقاد کانت بر برهان وجودی را نباید متوجه برهان وجودی عقل‌گرایان قرن هفدهم دانست، چرا که احتمالاً وی شرح برهان وجودی را از کریستین ولف گرفته و از اثر لایب‌نیتس شناخت اندکی داشته است و اسپینوزا را نیز زیاد نمی‌شناخته است. به علاوه به اندازه کافی روشن است که برهان وجودی به اثبات وجود جوهر یا خداوند که از نظر اسپینوزا هر دو یکی هستند، اختصاص دارد. بنابراین اعتراض کانت دایر بر اینکه نمی‌توان با تعریف کردن، یک اسکناس صد دلاری ایجاد کرد، شامل چیزی علیه اسپینوزا نیست (ص ۴۳-۴۲).

ژیلسون نیز در این زمینه از تفاوت روایت دکارتی و تقریر اسپینوزایی برهان وجودی سخن گفته و معتقد است:

در تعالیم دکارت ممکن است هنوز تردید کرد که آیا ماهیت الهی اقتضای وجودش را در خود او می‌کند یا اینکه فقط در ذهن ما این چنین است، اما در کتاب/اخلاق اسپینوزا جایی برای چنین تردیدی باقی نمی‌ماند. همان‌طور که دایره مربع ممکن نیست وجود داشته باشد، بدین جهت که ماهیتش متناقض است، خدا نیز نمی‌تواند وجود نداشته باشد، زیرا همان‌طور که خود اسپینوزا گفته است: دلیل وجود جوهر صرف طبیعت آن است، زیرا که طبیعتش مستلزم وجود است (ص ۱۰۳).

در اینجا آنچه در مقام دفاع از اسپینوزا می‌توان گفت این است که او در هنگام سخن گفتن از خدا، اعم از اینکه با اصطلاح «ذات خدا» یا «طبیعت خدا» یا «مفهوم خدا» از این عنوان یاد کرده

باشد، نظر به متن واقع و واقعیت خارجی داشته است و نه اینکه از مفهوم ذهنی خدا بخواهد واقعیت وجودی او را اخذ کند و به احتمال قوی ژیلسون و پارکینسون نیز خواسته‌اند توجه را به همین نکته معطوف کنند. به دست آوردن شواهدی که این مطلب را تأیید کند، در آثار اسپینوزا و خصوصاً کتاب/خلاق او کار دشواری نیست.

اولاً چنانکه ژیلسون در نقل قول فوق متذکر شده است، خدا در فلسفه اسپینوزا چنانکه بارها بیان آن آمد معادل اصطلاح جوهر است و جوهر قائم به ذات است و مفهوم ذهنی قائم به ذهن است. بنابر این سخن از استنتاج یک امر وجودی از یک مفهوم ذهنی نیست.

ثانیاً بسیار بعید است که او اصطلاح «ذات»، *essentia*, *essence* را در مورد خدا معادل ماهیت به معنای منطقی آن (مایقال فی جواب ماهو) به کار برده باشد، بلکه چنانکه مترجم و مفسر دانای کتاب/خلاق نیز توضیح داده‌اند اصطلاح ذات و ماهیت به احتمال بسیار قوی [حداقل هنگام اسناد به آن به خدا] به معنای «ما به الشئی هو هو» است که در فلسفه اسلامی از آن به ذات هم تعبیر شده است (اسپینوزا، پاورقی) و این یعنی او وقتی می‌گوید ذات خدا متضمن وجودش است نظر به حقیقت وجود بی مثال الهی دارد نه مفهوم آن.

ثالثاً او هنگام توضیح سرمدی بودن ذات خدا در کتاب/خلاق می‌گوید: «مقصود من از «سرمدیت» نفس وجود است، از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیئی سرمدی ناشی می‌شود». منظور اسپینوزا از عبارت فوق چیست؟ استاد جهانگیری می‌گوید که او وقتی واژه سرمدی را به جوهر، یا خدا اطلاق می‌کند، آن را فقط به معنای بی آغاز و بی انجام به کار نمی‌برد بلکه به معنای واجب الوجود بالذات استعمال می‌کند که ذاتش عین وجودش است. بنابراین اینجا نیز با قاطعیت می‌توان گفت ذاتی که عین وجود است یک مفهوم ذهنی نیست بلکه یک حقیقت واقعی و هستی نامتناهی خارجی است.

رابعاً وقتی اسپینوزا از برهان وجودی خود نتیجه می‌گیرد که خدا «بالضروره» موجود است، منظور او از ضرورت در این قضیه چه نوع ضرورتی است؟ شاید بتوان گفت این موضوع بدان گونه که در فلسفه ملاصدرا مطرح بوده برای او مطرح نبوده، اما بعید است که اگر فرق ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی برای او طرح شود، در این صورت او ضرورت قضیه مذکور را «ضرورت ذاتی» بداند و شواهد دیگری نیز که مورد اشاره قرار گرفت دال بر این است که او نیز ضرورت قضیه «خدا بالضروره وجود دارد» را «ضرورت ازلیه»

می‌داند. به همین دلیل است که در پاسخ الدنبرگ که چنانکه گذشت ایراد کانت را در مقابل او مطرح می‌کند، می‌گوید:

از هر تعریفی وجود شیء تعریف شده استنباط نمی‌شود، بلکه صرفاً (آنچنان که در تبصره‌ای که به برهان ضمیمه کرده‌ام، نشان داده‌ام) از تعریف یا تصور یک صفت یعنی (همان‌طور که در تعریف داده شده از خدا به خوبی توضیح داده‌ام) تصور شیئی که در خود و از طریق خود تصور می‌شود وجود شیئی تعریف شده استنتاج می‌شود (Spinoza, The Chief Works of Benedict De Spinoza T v.2, p.283)

پس می‌توان نتیجه گرفت که انتقاد کانت بر برهان وجودی همان‌گونه و به همان دلیل که بر برهان صدیقین ملاصدرا وارد نیست، بر برهان وجودی اسپینوزا نیز وارد نیست، هر چند نوع بیان صدرا به گونه‌ای است که اگر جانب انصاف رعایت شود باید گفت به نحو بسیار واضح‌تری پاسخ اشکالات مذکور از آن حاصل می‌شود و تفسیر و تأویل‌هایی که در براهین اسپینوزا، توجه به آنها ضرورت داشت، مورد نیاز نیست. چرا که اصل اساسی اصالت وجود که بنیان فلسفه ملاصدراست و همچنین مبنای اصلی برهان صدیقین است، به گونه‌ای است که بدون توجه به آن امکان فهم هیچ چیز در فلسفه او وجود ندارد و با توجه به آن پاسخ بسیاری از این قبیل ایرادها روشن خواهد بود.

جایگاه مسئله «وجود خدا» در تفکر دو فیلسوف

یکی از مسائل جالب توجه در این بحث که در اینجا به اختصار مورد اشاره قرار خواهد گرفت التفات به جایگاه هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مسئله وجود خدا در فلسفه ملاصدرا و اسپینوزاست.

پرسشی که می‌خواهیم پاسخ این دو فیلسوف را در مورد آن دریا بیم این است که مباحث فلسفی^۵ را از کجا باید آغاز کرد؟ نظر فلاسفه مختلف در این ارتباط یکسان نبوده است. عده‌ای نخست به مطالعه طبیعت پرداخته‌اند، برخی از مابعدالطبیعه و الهیات شروع کرده‌اند، دکارت از نفس آغاز کرد و اسپینوزا معتقد است که از خدا باید شروع کرد. او می‌گوید:

همه باید بپذیرند که ممکن نیست بدون خدا چیزی وجود یابد و یا به تصور درآید، زیرا همگان قبول دارند که خدا یگانه علت اشیاست و هم علت ذات و هم علت وجود آنها (اسپینوزا، اخلاق، ص ۷۸).

بنابر این نکته، به عقیده او نظم مخصوص مطالعات فلسفی در گرو این است که طبیعت الهی در مرحله نخست مورد مطالعه قرار گیرد. وی از متفکرانی سخن می گوید که این نظم و ترتیب را رعایت نکرده‌اند، و با اینکه طبیعت الهی باید در مرحله نخست مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا هم در نظم شناخت اول است و هم در نظام طبیعت، آن را در آخر قرار داده‌اند و برعکس محسوسات را پیش از هر چیز دیگر (همان‌جا).

با توجه به نظام فلسفی اسپینوزا و سیستم وحدت وجودی تفکر او می توان گفت: وجود اشیا در خدا مانند وجود نتیجه در مقدمات قیاس است، همان‌طور که وجود نتیجه متوقف بر وجود مقدمات است، شناخت آن نیز به شناخت آنها وابسته است، پس درست است که گفته شود، خدا هم منبع وجود است و هم منبع شناخت (همان، ص ۲۷، پاورقی). بنابراین تقدم هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه مسئله وجود خدا بر تمام مباحث و مسائل دیگر مورد تأکید نظام فلسفی اسپینوزاست. البته اینکه خدا مصدر وجود است و به هر حال به نحوی از انحاء بر تمام موجودات دیگر تقدم و پیشی دارد، نکته جدیدی نیست و نزد هر معتقد به خدایی امری پذیرفته و مقبول است، اما تقدم معرفت‌شناسانه خدا نکته‌ای است که آن را به تصریح در فلسفه اسپینوزا و به تلویح در اندیشه ملاصدرا و علامه طباطبایی می توان یافت. چنانکه قبلاً نیز مورد اشاره قرار گرفت، علامه طباطبایی در حاشیه سفار و نیز در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم چنانکه استاد جوادی آملی گفته‌اند:

برهانی بر اثبات وجود واجب اقامه می کند که در آن وجود خدا بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی و به عنوان اولین مسئله فلسفه الهی مورد تبیین قرار می گیرد (جوادی آملی، ص ۲۱۶).

در این برهان، در حقیقت قضیه (خدا هست) معادل قضیه (واقعیت به ضرورت ازلی موجود است) تلقی می شود. پر واضح است که اگر بخواهیم در میان بدیهیات منطقی، قضیه‌ای را دریابیم که از همه بدیهی تر باشد و بتوان آن را «ام‌القضایا» نامید، هیچ قضیه‌ای مانند قضیه «واقعیت به ضرورت ازلی موجود است» شایستگی این عنوان را ندارد. پس اگر در تفکر همواره سیر از معلوم به مجهول و از بدیهی به نظری است، در حقیقت مبدأ اولیه و خاستگاه اصلی حرکت فکری ما قضیه «واقعیت به ضرورت ازلی موجود است» یا «خدا موجود است» می باشد. تقریر علامه در حقیقت تعبیری دیگر از برهان ملاصدراست. در فلسفه او واقعیتی که مرز

سفسطه و فلسفه است و تردید در آن به هیچ وجه ممکن نیست و از نفی آن اثباتش لازم می‌آید و معلول هیچ علتی و مقید به هیچ قیدی نیست، همان حقیقت اصیل وجود است و چنانکه گذشت از اصول و مقدمات دیگر در ارتباط با اثبات وجود خدا می‌توان چشم‌پوشی کرد چنانکه علامه (ره) چنین کرده است و این است معنای حقیقی آیه شریفه که می‌فرماید: «و کفی بالله أنه علی کل شیء شهید» یعنی برای خدا این مطلب بس است که او مقدمه اثبات وجود چیزهای دیگر است نه اینکه چیزهای دیگر مقدمه اثبات وجود او باشند و احادیث و ادعیه دیگری که این مطلب را تأیید می‌کند. پس به واقع خدا هم منبع وجود است و هم منبع شناخت.

نتیجه‌گیری

آنچه گذشت مشتمل بر نتایجی است که مهم‌ترین آنها به قرار زیر هستند:

۱. موضوع اصلی که روایت صدرایی برهان وجودی را متمایز از تقریرهای پیش از خود کرده است، این است که در این تقریر با تکیه بر اصالت وجود، از خود وجود اصیل که عین خارجیت و اصالت است بر هستی واجب که دارای ضرورت ازلی است، استدلال شده است، نه اینکه از مفهوم واجب‌الوجود به طریق آنی وجود حقیقی آن استنتاج شود، و این نکته چیزی است که با توجه به توضیحاتی که در متن گذشت، با وجود اینکه ظاهر عبارت تقریرهای اسپینوزا از آن بی بهره است فضای فکری و اندیشه وحدت وجودی او در کل از آن بی نصیب نیست و به همین جهت است که تقریرهای ظاهراً متفاوت این دو فیلسوف به نحو نسبتاً مشابهی از پس پاسخگویی به ایرادهای کانتی وارد بر برهان وجودی برمی‌آیند.

۲. در ارتباط با پاسخ این پرسش که «آیا برهان وجودی با تقریرهای دو فیلسوف، آنی است یا لمّی؟» روشن شد که اسپینوزا به تصریح برهان وجودی را لمّی و ملاصدرا آن را شبه لمّی می‌داند و البته با بیانی که گذشت توجیه اسپینوزا در مورد لمّی بودن این برهان چیزی نیست که مورد مخالفت ملاصدرا باشد، هرچند او تصریح می‌کند که لمّی خواندن این برهان از آن جهت که هیچ چیز را نمی‌توان علت خدا دانست و اساس برهان لمّی استدلال از علت به معلول است، بی معنا می‌باشد.

۳. احکام سلبی و ایجابی‌ای که دو فیلسوف به خدا نسبت می‌دهند تا حد بسیار زیادی قابلیت تقریب به یکدیگر را دارند. البته چنانکه گذشت الفاظ و اصطلاحاتی مانند طبیعت و جوهر که در این خصوص در فلسفه اسپینوزا وجود دارد، توسط صدر المتألهین به کار نرفته است، هر چند اگر به تعریف و توضیح اسپینوزا در مورد آنها توجه شود، کاربرد این اصطلاحات در مورد خدا از منظر حکمت متعالیه نیز قابل توجیه است.

۴. بنابر تحلیلی که در این مقاله صورت گرفت بر خلاف تصور اندیشمندانی چون اتین ژیلسون، خدای فلسفه، چنین فلاسفه‌ای با خدای ادیان تنافی و تعارضی ندارد.

۵. وجود خدا در اندیشه ملاصدرا و اسپینوزا «تقدم وجودی» و «تقدم معرفتی» نسبت به همه موجودات و مسائل دارد.

توضیحات

۱. ملاصدرا در سال ۱۶۴۰ میلادی مطابق با ۱۰۵۰ هجری قمری به حیات باقی شتافت و اسپینوزا در سال ۱۶۶۳ میلادی یعنی بیست و سه سال پس از ملاصدرا دار فانی را وداع گفت.

۲. منظور این است که ممکن است کسی گمان کند که تصور نامتناهی از طریق سلب حدود وجودی موجودات و کمالات وجودی به وجود می‌آید، مثلاً همان‌طور که از طریق سلب بینایی تصور نایبایی یا از طریق سلب توانایی تصور ناتوانی ایجاد می‌شود و با این حساب تصور کند که نامتناهی امری عدمی است و نیاز به علت وجودی ندارد. البته باید توجه داشت که مفهوم سلبی گاهی از قبیل مفهوم نایبایی است که سلب امر وجودی است و گاهی از قبیل مفهوم نامتناهی است که سلب امر عدمی است. در قسم اول ذهن عدم بینایی را از بینایی انتزاع می‌کند یعنی یک موجود زنده را نخست در حال بینایی و سپس در حال عدم بینایی لحاظ می‌کند و مفهوم نایبایی یا سلب بینایی را از آن به دست می‌آورد، اما در قسم دوم مفهوم نامتناهی به معنای حد و مرز نداشتن و گسترش و اطلاق است. رک. دکارت، ص ۵۰.

۳. به عنوان مثال رک. عسکری سلیمانی، امیری، ص ۵۹-۳۵.

۴. در ارتباط با توضیح اصطلاح ضرورت ازلی یا همان ضرورت ذاتی فلسفی رک.
حائری یزدی، ص ۲۲۴-۲۲۲.
۵. منظور مسائلی است که نیاز به استدلال و بحث نظری دارند.

منابع

قرآن کریم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات والتنبیحات*، الشرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.
- _____، *الاشارات و تنبیحات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، ج ۳، تهران، سروش، ۱۳۷۵.
- اسپینوزا، باروخ، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۴.
- _____، *شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- پارکینسن، جی.، *ایچ، عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمدعلی عبداللهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- پارکینسون، جرج و هنری رد کلیف، *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه سید محمود سیف، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- جوادی آملی، عبدالله، *تبیین براهین اثبات وجود خدا*، ج ۲، قم، اسراء، ۱۳۷۵.
- جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- حائری یزدی، مهدی، *کاوش‌های عقل نظری*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۱.
- حسامی فر، عبدالرزاق، «براهین اثبات وجود خدا در آثار اسپینوزا»، *فصلنامه نامه حکمت*، تهران، دانشگاه امام صادق، شماره ۸ پاییز و زمستان، ۱۳۸۵.
- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام یازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- دکارت، رنه، *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، ج ۲، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

صدر المتألهين، الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ۶، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۱ م.

_____، شرح اصول كافي، تهران، مكتبة المحمودى، ۱۳۹۱ ق.

_____، مشاعر، ترجمه غلامحسين آهني، ج ۲، تهران، مولى، ۱۳۶۱.

طباطبايى، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ۵، پاورقى به قلم مرتضى مطهرى، ج ۶، تهران، صدرا، ۱۳۷۷.

_____، تعليقات الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقلية الاربعه، ج ۶، بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۱۰ق / ۱۹۸۱ م.

عسكرى سليمانى، اميرى، «امكان يا امتناع برهان لمى و آنى بر وجود خداى متعالى»، فصلنامه قسبات، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، شماره ۴۱، ۱۳۸۵.

كابلستون، فردريك، تاريخ فلسفه، ترجمه غلامرضا اعوانى، ج ۴، تهران، سروش و شركت انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۸۰.

كوربن، هانرى و همكاران، صدرالدين شيرازى، ترجمه ذبيح الله منصورى، تهران، جاويدان، ۱۳۶۱.

ناجى اصفهانى، حامد، «برهان صديقين در گذر اندیشه ها»، مجموعه مقالات همایش جهانى حكيم ملاصدرا، جلد سوم (ملاصدرا و مطالعات تطبيقى)، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدرا، زمستان ۱۳۸۰.

هيك، جان، فلسفه دين، ترجمه بهزاد سالكى، تهران، انتشارات بين المللى الهدى، ۱۳۷۶.

Elwes, R., H., M., *Introduction to the Chief Works of Benedict Spinoza*, vol 2, New York, 1951.

Hubbell, H., G., *Spinoza's Methodology*, Assen-mcmlxvi, 1967.

Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, Trans, Man, Muller Doubleaday, Gardensity, 1966.

Spinoza, Benedict, *Short Treatise on God, Men and his Well-being*, Part1, Translated by Wolf, America, 1985.

_____, *The Chief Works of Benedict De Spinoza*, Vol. 2, Translated by Elwes, New York, Dover Publication inc, 1883.

Wolfson, Harry, *the Philosopy of Spinoza*, Massachusett, Cambridge, 1934.