

بررسی ارزشیابی ملاصدرا از براهین وجود خدا

سیدمحمد انتظام*

چکیده

تحلیل و بررسی براهین وجود خدا، بخش مهمی از اهتمام و دلمشغولی صدرالمتهلین را در مباحث خداشناسی، به خود اختصاص داده است. ارزشیابی این برهان‌ها بر اساس ملاک‌های مختلف، از جمله تلاش‌های ستودنی او به شمار می‌رود که کمتر مورد توجه واقع شده است. در این مقاله، پس از اشاره به عناوین این برهان‌ها و بیان دسته‌بندی‌های مختلف صدرا از آن‌ها، ملاک‌های ارزشیابی برهان‌ها معرفی می‌شود. سپس، مهم‌ترین ملاک‌ها را - که ملاک‌های طرح‌شده در دانش منطق است و بر اساس آن‌ها برهان‌های وجود خدا به برهان «ان» و برهان «ان مطلق» و «دلیل» تقسیم می‌شود - تبیین کرده، مستندات آن‌ها را بیان خواهیم کرد؛ و آن‌گاه، نشان خواهیم داد که به لحاظ معیارهای منطقی، ارزش معرفتی برهان صدیقین و دیگر برهان‌های وجود خدا، تفاوتی ندارد.

کلیدواژه‌ها: برهان لم، برهان ان، برهان شبه‌لم، ملاک منطقی، ملاک غیر منطقی، برهان صدیقین، برهان پدیده‌محور.

*استادیار و عضو هیئت علمی دانشگاه مفید.

مقدمه

در آثار ملاصدرا، برهان‌های متعددی بر وجود خداوند آمده است که غالباً در آثار فلسفی و کلامی پیش از او نیز موجودند.

برهان صدیقین مبتنی بر اصالت وجود و بیان تقریرهای نوینی از برهان‌های دیگر و یا اصلاح و تکمیل آن‌ها از جمله تلاش‌های ستودنی او در این زمینه است.

صدرا، همه این برهان‌ها را برای اثبات وجود خداوند مفید دانسته، بر این باور است که هر یک از آن‌ها می‌تواند گروهی از مردمان را به کار آید و آنان را به وجود خداوند ره نماید (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۶۸)؛ با این حال، ارزش این برهان‌ها را یکسان نمی‌داند و با معیارهای خاصی آن‌ها را ارزشیابی کرده و با تکیه به آن معیارها، ارزش هر یک را تعیین نموده است.

هدف اصلی این مقاله، بررسی ارزشیابی صدرای از برهان‌های وجود خدا بر اساس ملاک‌های سنجش ارزش معرفتی برهان در دانش منطق است که پس از اشاره‌ای به دسته‌بندی‌های مختلف صدرای از برهان‌های وجود خدا و ملاک‌های مختلف ارزشیابی آن‌ها، به بررسی ارزشیابی او از این برهان‌ها، با توجه به ملاک‌های مورد نظر در دانش منطق خواهیم پرداخت؛ و در نهایت، همپایه بودن برهان صدیقین صدرای با برهان‌های پدیده‌محور بر وجود خدا را اثبات خواهیم کرد.

دسته‌بندی برهان‌های وجود خدا

برهانی‌هایی که در آثار صدرای آمده‌اند، عبارتند از: «برهان صدیقین»، «برهان امکان و وجوب»، «برهان حرکت»، «برهان حدوث»، «برهان از طریق عقل»، «برهان از طریق نفس»، «برهان از طریق جسم»، «برهان از طریق وحدت عالم»؛ و «برهان تغییر ماهیت».

صدرا، چهار تقریر از برهان امکان و وجوب، سه تقریر از برهان حرکت «بر اساس فاعل حرکت، جهت حرکت و غایت حرکت»، دو تقریر از برهان حدوث، سه تقریر از برهان نفس و دو تقریر از برهان جسم «بر اساس مرکب بودن جسم و نیاز آن به عوارض مشخصه» آورده

است که برخی از این تقریرها به بعضی دیگر قابل ارجاع می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۵ - ۲۴؛ ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۲ - ۴۸؛ ۱۳۸۲، ص ۱۵۹ - ۱۶۷؛ و ۱۳۶۳، ص ۲۳۹ - ۲۵۳).

او، این برهان‌ها را به شکل‌های مختلفی دسته‌بندی کرده است که مهم‌ترین آن‌ها عبارتند از:

بر اساس طرح‌کنندگان (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱ - ۴۷):

در این روش، از این برهان‌ها به عنوان «طریق متکلمان»، «طریق طبیعی‌دانان» و «طریق حکیمان» یاد کرده و تقریرهای مختلف برهان امکان و وجوب و برهان از طریق جسم را حاصل تلاش حکیمان و برهان حدوث را حاصل تلاش متکلمان و برهان حرکت و بعضی تقریرهای برهان نفس را برآمده از تلاش طبیعی‌دانان دانسته است.

با توجه به این که هر گروه از متفکران یادشده، بر اساس مبانی مورد قبول خود استدلال می‌کنند، استدلال حکیمان، مبنای فلسفی و استدلال متکلمان، مبنایی کلامی و استدلال طبیعی‌دانان، مبنای طبیعی دارد.

تقسیم وجود به واجب و ممکن، مبنایی کاملاً فلسفی دارد؛ باور به این امر است که مخلوق و معلول، حادث زمانی است و هر چه حادث زمانی نباشد، قدیم ذاتی است؛ و مبنای کلامی حرکت نیز به عنوان وصفی از اوصاف جسم، از مبانی دانش طبیعیات است.

برهان‌های دیگری را که صدر در این دسته‌بندی نیآورده، می‌توان در چهارچوب پیش‌گفته، با توجه به مبانی آن‌ها طبقه‌بندی کرد.

بر اساس راه، رهرو و مقصد (همان، ۱۳ - ۴۴؛ و ۱۳۸۲، ص ۱۶۸ - ۱۶۹):

بر اساس این روش، راه‌های اثبات وجود خداوند و شناخت او، به سه قسم تقسیم می‌شود که عبارتند از:

راه و رهرو، یکی است و مقصد آن‌ها جدا؛

راه و مقصد، یکی است و رهرو آن‌ها جدا؛

راه و رهرو و مقصد، جدا هستند.

قسم نخست، استدلال از وجود نفس بر وجود خداوند است که نفس آدمی (رهرو) با کاویدن خود (راه) به خدا می‌رسد؛ قسم دوم، به برهان صدیقین اشاره دارد که مطابق ادعای

صدر/ در آن، از خدا (راه) به خدا (مقصد) استدلال می‌شود؛ قسم سوم، استدلال از موجودات آفاقی بر وجود خداوند است که در آن، راه (موجودات آفاقی) و رهرو (نفس آدمی) و مقصد (وجود خدا) متفاوتند.

از آن‌جا که این تقسیم‌بندی از آیه شریف *وَسُنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ* (فصلت / ۵۳)، اقتباس شده است. با توجه به تعبیرات موجود در این آیه، برهان‌های وجود خداوند را می‌توان به برهان‌های آفاقی، انفسی و برهان‌های وجودی یا موجود محور و یا به تعبیر صدر/، استدلال از خدا بر خدا تقسیم کرد. در صورتی می‌توان از این آیه شریف چنین تقسیم‌بندی‌ای را اقتباس کرد که ضمیر در «انه الحق» به خداوند بازگردد و نه به قرآن کریم (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۴۱۴).

بر اساس مراتب هستی (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۳۹):

در این روش، مراتب هستی به مرتبه نامتناهی، مرتبه عقل، مرتبه نفس و مرتبه جسم، تقسیم می‌گردد و در تناظر با آن‌ها، برهان‌های وجود خداوند به استدلال از خدا بر خدا، استدلال از طریق عقل، استدلال از طریق نفس، و استدلال از طریق جسم و حالات آن، طبقه‌بندی می‌شود. استدلال از خدا بر خدا، همان برهان صدیقین است که درباره آن سخن خواهیم گفت. استدلال از طریق عقل، استدلال از وجود و صفات عالی‌ترین مخلوق – که موجودی است مجرد از ماده به لحاظ ذات و فعل – بر وجود و صفات خداوند است. استدلال از طریق نفس و جسم نیز پی بردن به وجود و صفات خدا است از طریق شناخت نفس آدمی و اجسام و اوصاف آن‌ها.

بر اساس نیاز به پیش فرض گرفتن وصفی از اوصاف خداوند و یا عدم نیاز به آن (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱):

مطابق این روش، برهان‌های وجود خدا، به دو دسته تقسیم می‌شوند:

برهان‌هایی که پیش فرض آن‌ها وصفی از اوصاف خداوند مثل وحدت، بساطت یا تجرد اوست؛ برهان‌هایی که به چنین پیش فرضی نیاز ندارند.

مثلاً گاهی بر وجود خداوند برهان می آوریم و سپس وحدت ذاتی و صفاتی او را اثبات می کنیم؛ و گاهی برهان ما بر وجود خداوند به این امر منوط است که پیش از آن، وحدت ذاتی یا صفاتی او را اثبات کرده باشیم. مثلاً اگر از طریق مرکب بودن اجسام، نیازمند بودن جسم و از طریق نیازمند بودن آن، وجود خداوند را اثبات کنیم، برهان ما بر وجود خداوند، با این پیش فرض شکل یافته که خداوند از تقیصه ترکیب، منزه است؛ و چون ذاتش عین وحدت و بساطت است، همانند اجسام، نیازمند مبدأ هستی بخش نیست و به همین ملاک، خداوند مبدأ نهایی اجسام و موجودات مرکب است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱).

همچنین در برهان وحدت عالم - که عالم به عنوان فعل واحد، و وجود خداوند به عنوان مبدأ این فعل واحد اثبات می شود - خداوند در صورتی مبدأ فعل واحد (خلق عالم) خواهد بود که واحد باشد؛ زیرا فعل واحد جز از واحد صادر نمی شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۲).

صدرا از طریق وحدت عالم، گاهی بر یگانگی خداوند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۹۴) و گاهی بر وجود او استدلال می کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۲)؛ پیش فرض استدلال نخست، وجود خداوند و پیش فرض استدلال دوم، وحدت اوست.

همچنین برهان از طریق نفس - به عنوان موجودی مجرد و حادث - بر وجود خداوند، بر این پیش فرض مبتنی است که خداوند، از ماده و لوازم آن، مجرد است (همان ۱۸ - ۱۹؛ و ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۵)؛ زیرا علت باید کامل تر از معلول باشد و اگر معلول مجرد از ماده است، علت او نمی تواند موجودی مادی باشد.

ملاک های ارزشیابی براهین وجود خدا

ملاک های ارزشیابی برهان های وجود خداوند به دو دسته کلی تقسیم می شوند:

۱ - ملاک هایی که در دانش منطق، ارزش معرفتی برهان با آن ها سنجیده می شود.

در دانش منطق، ارزش معرفتی برهان بر اساس نسبت حد وسط با ثبوت حد اکبر برای اصغر سنجیده می شود و بر این اساس، به برهان «لم» و برهان «ان» و برهان «ان» نیز به دو قسم «ان مطلق» و «دلیل» تقسیم می شود.

مبنای این تقسیم، استدلال از علت بر معلول (برهان لم) یا از معلول بر علت (دلیل) و یا از احد المتلازمین بر ملازم دیگر یا یکی از دو لازم بر لازم دیگر (انّ مطلق) است. منطقدانان بر این باورند که استدلال از علت بر معلول، مستلزم علم به خصوص معلول است و استدلال از معلول بر علت، وجود علت کلی و مبهم «علّة ما» را اثبات می‌کند و علت با خصوصیت وجودی آن، از طریق معلول قابل اثبات نیست.

۲ - ملاک‌هایی که در دانش منطق، معیار سنجش برهان نیستند.

این ملاک‌ها، ملاک‌هایی هستند، که در منابع کلامی و فلسفی، برهان‌ها فارغ از «لمّی» بودن یا «انّی» بودن، بر اساس آن‌ها ارزشیابی شده‌اند.

مثلاً، برهان صدیقین بر اساس تقریر علامه طباطبایی (۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴-۱۵) که در آن از اصل واقعیت بر وجود خداوند استدلال شده، «شبه لم و به عبارت دیگر، استدلال از احد اللوازم بر لازم دیگر» است و به لحاظ یقین حاصل از آن، با برهان‌های پدیده‌محور مانند برهان حدوث یا برهان حرکت «که آن‌ها نیز مطابق معیاری که علامه و دیگران بیان کرده‌اند استدلال از احد اللوازم بر لازم دیگر است»، تفاوتی ندارد (توضیح این مطلب در همین مقاله خواهد آمد)؛ با این حال، این برهان از آن جهت که تنها مبتنی بر پیش‌فرض گرفتن اصل واقعیت است، از ملاک ارزشی از سنخ دوم برخوردار است؛ و از این جهت، نه تنها بر برهان‌های پدیده‌محور، بلکه بر برهان صدیقین صدر/ نیز برتری دارد؛ زیرا برهان علامه بر یک پیش‌فرض مبتنی است و آن پیش‌فرض، این است که واقعیتی وجود دارد. اما برهان صدر/ افزون بر پیش‌فرض گرفتن اصل واقعیت بر پیش‌فرض دیگری مبتنی است و آن پیش‌فرض این است که آن واقعیت، وجود است، نه ماهیت.

روشن است که مبتنی نبودن مقدمات یک برهان بر پیش‌فرض‌های متعدد و به خصوص اگر این پیش‌فرض‌ها نیازمند اثبات باشند، برای آن برهان نسبت به برهانی که مبتنی بر چنین پیش‌فرض‌هایی می‌باشد، امتیاز به شمار می‌رود.

ارزشیابی‌های متفاوت صدر/ از یک برهان نیز با توجه به تعدد ملاک‌های ارزشیابی، قابل توجیه است. مثلاً پس از برهان صدیقین، گاهی استدلال از وجود عقل مفارق، با توجه به اوصاف

وجودی اش، بهترین طریق به شمار می آید (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۶)؛ و گاهی استدلال از وجود نفس، بهترین طریق شمرده می شود (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۰)، دلیل این امر آن است که استدلال نخست، مطابق یک ملاک، برتر است و برتری استدلال دوم، بر اساس ملاک دیگری است:

«ان لكل من المنهجين جهة رجحان على الاخر. اما منهج النفس فلکون المسلك عين السالك فيه و اما منهج العقل فلکونه اشرف» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۴۸).

اکنون به معرفی این دو دسته ملاک می پردازیم.

از آن جا که هدف اصلی این مقاله، بررسی دسته نخست ملاک ها می باشد، ابتدا به اختصار دسته دوم را توضیح داده، سپس با تفصیل بیش تر، از دسته نخست سخن خواهیم گفت.

ملاک هایی که در دانش منطقی، معیار سنجش برهان نیستند:

عدم نیاز به پیش فرض و یا نیاز به پیش فرض های کم تر:

بی نیازی برهان از پیش فرض ها و یا کم تر بودن پیش فرض ها از دو جهت اهمیت دارد:

الف - امکان لغزش در چنین برهان هایی کم تر است.

ب - طرح این نوع برهان و پذیرش آن از سوی مخاطبان، سهل تر است.

مثالاً، برهان امکان و وجوب را به دو صورت می توان صورت بندی کرد:

صورت بندی یکم: جسم (به جای جسم، هر پدیده دیگری را نیز می توان ذکر کرد)،

ممکن الوجود است؛

هر ممکن الوجودی نیازمند واجب الوجود است؛

جسم نیازمند واجب الوجود است.

این استدلال بر سه پیش فرض مبتنی است که در صورت بدیهی نبودن، باید اثبات شوند.

الف - موجود یا موجوداتی وجود دارند؛

ب - یکی از این موجودات جسم است؛

ج - جسم، ممکن الوجود است.

صورت بندی دوم: موجود یا واجب است یا ممکن؛

اگر واجب باشد فهو المطلوب؛

و اگر ممکن باشد نیازمند واجب‌الوجود خواهد بود.

روشن است که پیش‌فرض این برهان، وجود موجوداً است و نسبت به استدلال قبلی، پیش‌فرض کم‌تری دارد. با این‌که ارزش این دو برهان به لحاظ منطقی یکسان است و در هر دو، از احد‌اللازمین بر لازم دیگر استدلال شده است. با این و صف، برهان دوم به دلیل برخورداری از پیش‌فرض کم‌تر، بر برهان نخست رجحان دارد؛ زیرا اثبات آن پیش‌فرض‌ها (اگر نیازمند اثبات باشند) راه اثبات وجود خداوند را طولانی‌تر و به همین دلیل امکان‌غزش را بیش‌تر می‌کند.

۲ - کامل‌تر بودن وجود معلول به لحاظ درجه وجود و کمالات وجودی در برهان‌های معلول‌محور (که از معلول خاصی بر علت استدلال می‌شود).

صدرالمتألهین این ملاک را در تقسیم طبقه‌بندی برهان‌های وجود خداوند متناظر با مراتب هستی به کار برده و بر اساس آن، برهان بر وجود خداوند از طریق تأمل در حقیقت وجود را بهترین برهان دانسته است؛ و سپس برهان از طریق وجود عقول و مفارقات، و به دنبال آن، برهان از طریق وجود نفس را قرار داده است؛ و برهان از طریق جسم را با توجه به این‌که جسم از ضعیف‌ترین مرتبه وجود برخوردار است ضعیف‌ترین برهان وجود خداوند، ارزیابی کرده است (همان، ص ۲۳۹ - ۲۵۳).

صدر را در توضیح این مطلب که چگونه برهان از طریق وجود عقول و مفارقات، پس از برهان صدیقین در صدر برهان‌های وجود خدا قرار می‌گیرد، ابتدا غموض و دشواری این برهان را دلیل امتیاز آن دانسته و سپس با توضیح بیش‌تر، شرافت موجودات عقلی را که در عین وحدت و بساطت، عین علم، حیات، قدرت و سایر کمالات وجودی‌اند، دلیل برتری این برهان نسبت به سایر برهان‌ها دانسته است (همان، ۲۴۶).

غموض و دشواری این برهان نیز از آن جهت است که دستیابی به حقیقت عقل و شناخت آن با اوصاف یادشده، چیزی نیست که به آسانی به دست آید و همه انسان‌ها از آن بهره‌مند باشند. پرسش اساسی این است که چرا شرافت و کمال وجودی معلول و مخلوقی که از طریق آن بر وجود خداوند استدلال می‌شود، امتیازی برای آن استدلال به شمار می‌رود؟

صدر/ با تکیه بر تناسب ذاتی معلول و علت، به این پرسش، پاسخ می‌دهد.

مفاد این اصل، آن است که علت هر آنچه دارد، در معلول بی‌واسطه خود نمایان می‌سازد و معلول بی‌واسطه به لحاظ اوصاف وجودی، نزدیک‌ترین موجود به علت است؛ هر چند به اقتضای معلول بودن، از علت فاصله دارد.

بنابراین پی بردن به وجود معلول بی‌واسطه و شناخت اوصاف آن، ما را به وجود علت و وجود کامل‌تر همان اوصاف در آن رهنمون می‌سازد.

با توجه به این که عقل، معلول بی‌واسطه خداوند و کامل‌ترین مخلوق و شبیه‌ترین معلول، به علت نخستین است، وجود او کامل‌ترین آیینۀ وجود و اوصاف خداوند خواهد بود؛ و با شناخت او، یعنی شناخت موجودی که در عین وحدت و بساطت، عین علم، قدرت، حیات و دیگر کمالات وجودی است، خداوند را موجودی خواهیم شناخت که در عین وحدت و بساطت، عین همه کمالات است، با این تفاوت که آنچه خداوند دارد، بالذات و نامتناهی است؛ و آنچه عقل دارد، بالغیر و متناهی است (همان).

با این توضیح، ملاک دوم را به سومین ملاک می‌توان ارجاع داد که «اثبات وجود، همراه با برخی از اوصاف وجودی» است.

۳ - اثبات وجود خداوند همراه با برخی از صفات وجودی او

همان‌طور که در ملاک دوم توضیح دادیم، گاه برهانی علاوه بر وجود خداوند، بعضی از صفات او همانند بساطت، علم، حیات و امثال آن‌ها را نیز اثبات می‌کند؛ و بعضی از آن‌ها وجود موجودی را ثابت می‌کند که علت همه چیز است و خود، معلول نیست؛ اما به رغم اثبات وجود او، نسبت به صفات او ساکتند. نمونه‌ای از این نوع برهان را در توضیح ملاک دوم آوردیم.

۴ - بی‌نیازی از برهان مکمل

مثالاً اثبات وجود خدا از طریق برهان ترکیب در اجسام، بدون برهان مکمل، امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مرکب بودن اجسام، نیاز آن‌ها را به موجودی غیرمرکب اثبات می‌کند. این موجود غیر مرکب می‌تواند خداوند و یا موجودی عقلی و مجرد باشد که خود نیز مخلوق است؛ اما اثبات وجود خدا از طریق برهان وجوب و امکان و یا برهان صدیقین صدر/ و یا برهان حدود

زمانی، البته با این پیش فرض که هر مخلوق و معلولی حادث به حدوث زمانی است، نیازمند برهان مکمل نیست و طبعاً این دسته، بر دسته نخست، برتری دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۱).

ملاک‌هایی که در دانش منطق، ارزش معرفتی برهان‌ها با آن‌ها سنجیده می‌شود:

صدر/ بر اساس این ملاک، برهان‌های وجود خدا را به برهان «ان» و برهان «شبه‌لم» تقسیم می‌کند و برهان «لم» را از خداوند نفی می‌کند (همان، ص ۲۸)؛ زیرا برهان «لم» استدلال از علت بر معلول است و خداوند، بی نیاز از علت است.

همان طور که پیش تر اشاره شد، منطقدانان، برهان را به برهان «لم» و برهان «ان»، و برهان «ان» را به برهان «ان مطلق» و «دلیل» تقسیم کرده‌اند؛ و از برهان «شبه‌لم» سخن نگفته‌اند.

این که برهان «شبه‌لم» همان است که در منطق به برهان «ان مطلق» تعبیر شده است و یا متفاوت با انواع برهان شناخته شده در منطق است، مطلبی است که پس از این توضیح خواهیم داد.

ابتدا به اقسام برهان در منطق اشاره‌ای گذرا خواهیم داشت و سپس ارزش معرفتی آن‌ها را بررسی خواهیم کرد و در پایان توضیح خواهیم داد که برهان‌های وجود خدا و به ویژه برهان صدیقین از دیدگاه صدر/، کدام قسم از اقسام برهان به شمار می‌روند و از چه میزان ارزش معرفتی برخوردارند.

اقسام برهان

۱. برهان لم

برهان «لمی» آن است که «حد وسط»، افزون بر این که علت اثبات «حد اکبر» برای «حد اصغر» است، علت ثبوت واقعی آن نیز باشد؛ خواه علت وجود او باشد مطلقاً و در همه موارد، و خواه سبب وجود او در اصغر باشد (ابن سینا، ۱۳۴۱، ص ۱۴۹). سبب و علت نیز در برهان «لم» اعم از فاعلی، غایی، مادی و صوری است و چون وجود هر یک از آن‌ها مستلزم وجود سایر علل است، اخذ هر یک از آن‌ها به عنوان حد وسط، مستلزم علم به نتیجه خواهد بود (مظفر، ۱۳۸۸، ص ۳۶۲). با این حال به عقیده صدر/، برهان «لمی» که اوسط آنف علت فاعلی یا غایی باشد، متقن تر از برهان «لمی» است که حد وسط آن علت مادی یا صوری باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۹). توضیح خواهیم داد که علت در باب برهان اعم از علت حقیقی و علت تحلیلی - که

استدلال از لازم شیء بر لازم آن است - می باشد و آنچه درباره فاعل، غایت، ماده یا صورت بودن اوسط برای ثبوت اکبر برای اصغر بیان شد، به علت حقیقی اختصاص دارد. در برهان لمی توجه به دو نکته لازم است:

الف - در برهان «لمی» همواره استدلال از علت بر معلول نیست، بلکه آنچه در این برهان اهمیت دارد، این است که حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد؛ و علت ثبوت بودن اکبر برای اصغر با علت اکبر بودن، ملازمه ندارد؛ زیرا همان طور که در منطق بیان شده، این امکان وجود دارد که حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد و در عین حال، معلول اکبر باشد و یا نه علت آن باشد و نه معلول آن (شهابی، ۱۳۶۰، ص ۳۳۹). بنابراین اگر گفته می شود برهان لمی از آن جهت یقین آور است که در آن از علت، بر معلول استدلال می شود، منظور علت وجود اکبر برای اصغر است؛ اعم از این که علت ثبوت اکبر باشد یا نباشد (ابن سینا، ۱۳۴۱، ص ۱۵۲).

ب - در برهان «لمی»، حد وسط ممکن است یکی از علت های فاعلی، مادی، صوری و غایی باشد؛ و چون وجود هر یک از ماده و صورت، مستلزم وجود سایر علل و وجود هر یک از فاعل و غایت، مستلزم وجود دیگری است، هر یک از آن ها حد وسط واقع شود، برهان، لمی و یقین آور خواهد بود (مظفر، ۱۳۸۸، ص ۳۶۲).

۲. برهان ائی

در برهان «ائی» گاه از احد المتلازمین یا یکی از دو لازم، به لازم دیگر پی می بریم؛ «یعنی حد وسط، علت اثبات و تصدیق حد اکبر برای حد اصغر است، اما نه علت ثبوت اکبر برای اصغر است و نه معلول آن»؛ و گاه از معلول به علت پی می بریم، «یعنی حد وسط، معلول ثبوت اکبر برای اصغر است». قسم اول را نام خاصی نیست و از این پس آن را «ان مطلق» می خوانیم، و قسم دوم را «دلیل» می گویند (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۳۶۲).

منظور از لوازم در برهان ائی، لوازم تحلیلی است که وجود خارجی ندارند و با کاوش و تحلیل عقلی به دست می آیند. لوازم یک شیء، از جهتی به معلول های علت واحد شباهت دارند؛ زیرا از آن جهت که ملزوم، منشأ انتزاع آن ها است، به نوعی علت آن ها می باشد. برهانی

که در آن از احداللازمین بر لازم دیگر استدلال می‌شود، برهان «شبه لم» نیز خوانده شده است (علامه طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹).

مبانی فلسفی ملاک‌های سنجش ارزش منطقی برهان‌ها

در منطق، مهم‌ترین تفاوت برهان‌ها به لحاظ نتیجه، یقینی بودن برهان «لم» و «آن مطلق» و غیر یقینی بودن «دلیل» است (طوسی، ۱۴۰۳، ص ۳۶۴). یقین آور بودن برهان «لمی»، به این قاعده فلسفی مستند است که «علم به علت، مستلزم علم به خصوص معلول است»؛ و یقین آور نبودن برهان «انی» نیز به دو قاعده مستند است:

۱- علم به معلول مستلزم علم به خصوص علت نیست؛

۲- ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها.

حاصل این سه قاعده را به صورت سه گزاره به شکل زیر می‌توان گزارش کرد:

اگر x علت y باشد؛ آن‌گاه اگر به x علم داشته باشیم، به y نیز علم داریم.

اگر x علت y باشد؛ علم به y جز از طریق علم به x ممکن نیست.

اگر x علت y باشد؛ آن‌گاه اگر به y علم داشته باشیم، علم به x ، مستلزم علم به x نخواهد بود.

قاعده «ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها» برابر با گزاره‌های ۱ و ۲ و قاعده «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول بخصوصه» برابر با گزاره ۱ و قاعده «العلم بالمعلول لا یوجب العلم بالعلّة بخصوصها» برابر با گزاره ۳ می‌باشد.

اکنون برای روشن شدن ارزش معرفتی انواع برهان باید دید که فیلسوفان مسلمان و از جمله، صدر المتألهین سه قاعده یادشده را چگونه اثبات می‌کنند.

قاعده یکم: «العلم بالعلّة یوجب العلم بالمعلول بخصوصه»

بر قاعده نخست، این گونه استدلال شده است:

منظور از علت، چیزی است که بالذات علت است و علت بودن آن بر هیچ قیدی دیگری متوقف نیست.

اگر کسی علت بالذات را بشناسد، علت را از آن جهت که علت است، شناخته است.

علت از آن جهت که علت است، مضاف به معلول است.

علم به یکی از دو مضاف، از آن جهت که موجب اضافه است، علم به دیگری است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۸۷).

این استدلال از اثبات مدعا ناتوان است؛ زیرا نتیجه‌ای که از این استدلال به دست می‌آید، این است که علم به یکی از دو مضاف، علم به دیگری را به همراه دارد. این نتیجه اولاً، به علت و معلول اختصاص ندارد و همه امور متضایف را شامل می‌شود. ثانیاً، تقدم علم به علت بر علم به معلول را اثبات نمی‌کند؛ زیرا علم به دو متضایف، در یک رتبه هستند و مطابق همین استدلال، علم به معلول نیز باید مستلزم علم به علت باشد. صدر، قاعده فوق را با تکیه به مبانی فلسفی خود، به گونه‌ای اثبات می‌کند که ایرادی متوجه آن نباشد.

مبنای محوری و اساسی در فلسفه صدر، اصالت وجود است. بر اساس اصالت وجود، جعل و ایجاد در ساحت وجود، معنا دارد؛ و ماهیات از قلمرو جعل و ایجاد، خارجند. دریافت وجود جز از طریق علم حضوری امکان‌پذیر نیست. بنابراین قاعده مورد بحث نیز ناظر به علم حضوری خواهد بود.

تقریر استدلال صدر

با توجه به نکته یادشده، صدر استدلال خود را این گونه پی می‌گیرد:
هویت وجودی علت، عین علت بودن آن و هویت وجودی معلول، عین معلول بودن آن است. مطابق مقدمه نخست، علم به هویت وجودی علت که علمی است حضوری، عین علم به علت بودن آن است و در نتیجه، علم به وجود علت و علم به علت بودن آن، دو علم جدای از هم نیستند.

معلول، عین ربط به علت و از شؤون وجودی علت است. علم به علت، از آن جهت که علت است، علم به آن است با تمام لوازم و شؤون وجودی‌اش. همان طور که هویت وجودی علت، مقدم بر وجود معلول و موجب آن است، علم به علت نیز که عین هویت وجودی علت است، مقدم بر علم به معلول و موجب آن است.

با شناخت تمام هویت علت و اکتناه آن، معلول‌ها که لوازم و شؤون وجودی او هستند نیز به طور اکتناهی و به تمام هویتشان شناخته می‌شوند؛ و احاطه علمی به علت، از آن جهت که علت است، احاطه علمی به همه لوازم وجودی او است (همان، ص ۳۹۵ - ۳۸۸؛ ج ۲، ص ۳۶۳). مطابق مقدمات «۱، ۲، ۳، ۴ و ۵»، علم به علت، بر علم به معلول تقدم دارد و موجب علم به معلول است؛ چون وجود علت، بر وجود معلول تقدم دارد و موجب وجود آن است. مطابق مقدمات «۳، ۴ و ۶»، شناخت علت، شناخت تمام هویت وجودی معلول است و مفاد قاعده مورد بحث نیز چیزی جز این دو نکته مهم نیست.

استدلال فوق، بر سه پیش فرض مهم، مبتنی است که صدرا در آثار خود، به تفصیل از آن‌ها سخن گفته و بر درستی آن‌ها برهان آورده است.

این سه پیش فرض عبارتند از:

اصالت وجود (ملاصدرا، ۱۳۴۲، ص ۹)؛

حضور بودن علم به وجود (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ص ۱۳۴)؛

عین ربط بودن وجود معلول نسبت به علت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹).

قاعده دوم: «العلم بالمعلول لا یوجب العلم بالعلة بخصوصها»

صدرا در این قاعده نیز بر دو نکته تأکید دارد.

علم به معلول از آن جهت که معلول است علم به علت است. این نکته، اساس نظریه خداآگاهی فطری و جبلی در همه موجودات است که صدرا بر آن برهان آورده است. این برهان به اختصار در اثبات قاعده سوم بیان خواهد شد.

معلول به اندازه ظرفیت وجودی خود، علت را نشان می‌دهد و در نتیجه، علم به معلول، علم به تمام هویت علت نخواهد بود.

دلیل این نکته آن است که علم به علت از طریق علم به معلول، در واقع به معنای دریافت علت از دریچه وجود معلول است و معلول به اندازه سعه و ضیق وجودی خود، می‌تواند علت را نشان دهد (همان، ج ۱، ص ۱۴۴).

قاعده سوم: «ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها»

صدر/، سومین قاعده را به شکل زیر اثبات می‌کند:

معلول، عین ربط به علت است؛

چیزی که عین ربط است، متقوم به طرف ربط است و بدون آن بطلان محض است؛

دریافت و شناخت هویتی که عین ربط و متقوم به دیگری است، بدون شناخت آن

دیگری، محال است؛

شناخت مقوم شیء، بر شناخت آن شیء مقدم می‌باشد؛

تقوم هویت وجودی معلول به علت بر اساس نظریه امکان فقری، همانند تقوم ماهیت

است به اجزای ذاتی خود؛

همان طور که ماهیت، بدون اجزای ذاتی خود نه تقرر ذاتی دارد و نه قابل دریافت است و

اجزای ذاتی در هر حال، بر ماهیت تقدم دارند، هویت وجودی معلول نیز بدون مقوم خود (علت)

نه تحقق دارد و نه قابل دریافت است؛ و همان طور که وجود و تحقق معلول بدون وجود علت،

محال است، شناخت معلول نیز بدون شناخت علت، محال خواهد بود. معنای این قاعده که

مسبب جز از طریق سبب شناخته نمی‌شود، چیزی جز آنچه گفته شد نمی‌باشد (همان، ج ۳، ص ۳۹۶).

تحلیل بیان صدر/ در اثبات قاعده دوم و سوم

دو بیان صدر/ در اثبات قاعده دوم و سوم، ظاهراً متنافی هستند. مطابق بیان نخست، با علم

به معلول، علم به علت در آن حد که معلول آن را نشان می‌دهد نیز حاصل است؛ در حالی که

مطابق بیان دوم، همواره علم به علت بر علم به معلول، تقدم دارد و شناخت معلول از آن جهت

که معلول است، بدون شناخت علت، محال است.

دقت در دو بیان یادشده نشان می‌دهد که در هر دو، سخن از یک علم است و نه دو علم. علم

به معلول عین علم به علت است، در حد ظرفیت وجود معلول و نه سبب علم به آن؛ و چون

معلول متقوم به علت است، همانند تقوم ماهیت به ذاتیاتش، شناخت علت، تحلیلاً، بر شناخت

معلول، تقدم دارد؛ هر چند خارجاً معلوم و علم حضوری ما یک چیز است. نتیجه هر دو سخن،

این است که معلول از آن جهت که معلول است - یعنی از جهت هویت وجودی خود - و علت از

آن جهت که مقوم معلول است، وحدت دارند و تمایزشان تحلیلی است. بنابراین هم این سخن

درست است که اگر معلول را یافته‌ایم علت را نیز یافته‌ایم؛ و هم این سخن درست است که محال است معلول را شناخته باشیم بدون این که علت را شناخته باشیم. فهم کامل این مطلب، به فهم نسبت وجودی معلول به علت در نظام فلسفه صدرایی منوط است که نهایتاً به وحدت شخصی وجود می‌انجامد و توضیح آن خارج از رسالت این مقاله است.

آنچه را *صدر* در توضیح قواعد فوق بیان نموده، در ساحت علم حضوری و با توجه به مبانی اثبات شده در حکمت متعالیه پذیرفتنی است، اما با آنچه در کتاب برهان، محل بحث است ارتباط ندارد؛ زیرا برهان در ساحت علم حصولی است، نه علم حضوری. قواعد فوق نیز باید در ساحت علم حصولی، تبیین و اثبات شود تا بتوانیم با استناد به آن‌ها بین برهان «لمی» و «انی» به لحاظ یقینی بودن نتیجه و عدم آن، تفاوت قائل شویم.

کسی که به علم حضوری، علت را شناخته است، مطابق بیان *صدر*، معلول را نیز شناخته است؛ و کسی که معلول را شناخته، علت را نیز شناخته است و آوردن برهان برای او سودی ندارد. اگر چنین شخصی برهان را برای دیگری می‌آورد تا از طریق برهان از علم به علت، علم به معلول و یا از علم به معلول، علم به علت برای او حاصل شود، این علم برای او حصولی خواهد بود؛ و باید توضیح داد که آیا علم حصولی به علت، سبب علم به معلول و علم حصولی به معلول سبب علم به علت است یا خیر؟ و چرا؟ این سخن با امکان بیان معرفت شهودی و حضوری در قالب برهان، منافاتی ندارد. مقصود این است که اگر بخواهیم معرفت شهودی و حضوری خود را در قالب برهان به دیگران عرضه کنیم، به گونه‌ای که برای آن‌ها نیز علم حاصل شود، جز در چهار چوب قواعد استنتاج گزاره‌ای از چند گزاره دیگر — که به ساحت علم حصولی مربوط است — امکان پذیر نخواهد بود. در این نوع استنتاج، مقدمات برهان نیز تابع قواعدند؛ یعنی یا باید بدیهی باشند و یا به برهان ثابت شده باشند و گزارش علم حضوری و شهودی آورنده برهان در مقدمات آن، در صورتی که این علم برای مخاطب حاصل نباشد؛ کافی نیست. اگر چیزی برای آورنده برهان و مخاطب آن به علم حضوری معلوم باشد، به عنوان یک مقدمه وجدانی می‌تواند در برهان استفاده شود؛ اما نتیجه و محصول آن برهان در صورتی که برای مخاطب تولید علم کند، چیزی جز علم حصولی نخواهد بود.

بنابراین در برهان چه استدلال از علت بر معلول باشد و چه از معلول بر علت، محصول و نتیجه، معرفت حصولی خواهد بود و باید توضیح داده شود که چرا از علم به علت، معرفت حصولی یقینی به معلول حاصل می‌شود، ولی از علم به معلول، معرفت حصولی یقینی به علت حاصل نمی‌شود؟ اثبات این مطلب که علم حضوری به علت یا معلول عین علم حضوری به دیگری است، برای اثبات آنچه در برهان مورد نظر است، کافی نیست.

صدر^۱ در جلد سوم اسفار در تبیین و اثبات دو قاعده اول و دوم، بیانی دارد که با علم حصولی و آنچه در باب برهان مورد نظر است، تناسب کامل دارد. او می‌گوید: چون معلول از لوازم علت است، هر علتی اقتضای معلول خاصی را دارد؛ و این گونه نیست که علت اقتضای معلولی را داشته باشد، بدون این که خصوصیت معلول را اقتضا کند. زیرا اگر علت، اقتضای معلولی را داشته باشد، بدون اقتضای خصوصیت آن، برای این که معلول خاصی از آن صادر شود، نیازمند این است که به قید خاصی مقید شود؛ و در آن صورت، چیزی را که تمام العله برای معلول فرض کرده‌ایم، تمام العله نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۹۲).

اما دلیل استناد معلول به علت این است که معلول نسبت به وجود و عدم، لاقتضا است، و به تعبیر دیگر، نسبتش به وجود و عدم، امکان است؛ و هر ممکن الوجودی به دلیل تساوی نسبتش به وجود و عدم، اگر وجود پیدا کند، علتی را طلب می‌کند بدون این که خصوصیت علت را استدعا داشته باشد (همان، ص ۳۹۳). اگر امکان وجود، استدعای علتی خاص را داشته باشد، همه ممکن الوجودها همان یک علت را استدعا خواهند نمود؛ در حالی که علل مباشر در ممکن الوجودها متفاوتند (دینانی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۵۲).

ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر هر معلولی علتی را به طور عام طلب می‌کند، چرا علت هر معلولی نهایتاً خاص و مشخص است؟

صدر^۱ در پاسخ می‌گوید: اگر هر معلولی از علتی خاص صادر می‌شود و معلول را به هر علتی استناد نمی‌دهیم، از این جهت است که هر علتی، معلول خاصی را اقتضا می‌کند؛ و از این جهت نیست که معلول استدعای علتی خاص را داشته باشد. این مطلب نظیر این است که نوع در تحصیل خود، به شخص نیازمند است و در عین حال، خصوصیت آن شخص را استدعا

ندارد و تعیین و تحصیل نوع در شخص خاص، از ناحیه آن شخص است و نه این که تحصیل نوع این شخص خاص را طلب کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۹۴).

ابن سینا در برهان منطق، بیانی دارد که به خوبی خاستگاه اصلی این بحث را نشان می‌دهد. او می‌گوید: اگر ثبوت محمول برای موضوع، علتی داشته باشد، ضروری بودن نسبت بین موضوع و محمول، ناشی از وجود آن علت خواهد بود؛ و اگر علت را در نظر نگیریم، نسبت محمول به موضوع، بالامکان است نه بالضرورة و وجوب. از سوی دیگر، مقدمات برهان باید به گونه‌ای باشند که منتج علم ضروری نسبت به نتیجه باشند. با توجه به این دو مقدمه می‌گوییم: در فرضی که ثبوت محمول برای موضوع، معلول علتی باشد، علت باید حد وسط برهان واقع شود تا علم ضروری به نتیجه حاصل گردد. اما اگر ثبوت اکبر در اصغر، معلول علتی نباشد و ذاتی آن باشد، از دو حالت خارج نیست: یا ثبوت محمول در موضوع بین است و یا غیربین. در فرض نخست، به برهان نیازی نیست و در فرض دوم، علم به ثبوت محمول در موضوع از دو راه حاصل می‌شود: ۱- استقراء؛ و ۲- در صورتی که موضوع لازم دیگری داشته باشد که آن لازم برای ما بین باشد، به دلیل وجود ملازمه بین آن‌ها از لازم بین به لازم غیربین استدلال می‌کنیم که در این صورت برهان را برهان «ان مطلق» می‌نامند.

ابن سینا در پایان این بحث می‌گوید: استدلال از مسبب، مفید علم به سبب معین نمی‌باشد، مگر این که علم به انحصار سبب داشته باشیم. زیرا محتمل است مسبب از غیر این سبب، حاصل شده باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۵).

همان طور که ملاحظه می‌شود، خاستگاه این نوع مباحث، بیان تفاوت انواع برهان و این امر است که برهان «لمی» مفید علم است ولی برهان «انّی غیر مطلق» مفید علم نیست؛ منظور از علم، علم حصولی و منظور از علت، علت تام ثبوت محمول برای موضوع و به اصطلاح باب برهان، ثبوت اکبر برای اصغر است (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۳۹۹).

ارزشیابی برهان‌های وجود خدا بر اساس ملاک‌های منطقی

برهان صدیقین

صورت‌بندی برهان صدیقین

برهان صدیقین به اشکال مختلفی صورت‌بندی شده است. مهم‌ترین آن‌ها صورت‌بندی صدر/ از این برهان در کتاب «اسفار» است. صورت‌بندی‌های به ظاهر متفاوتی که در آثار دیگر او از قبیل «الشواهد الربوبیه»، «المشاعر»، و «العرشیه» آمده، به این صورت‌بندی قابل ارجاع می‌باشد؛ بنابراین پیش از بررسی ارزشیابی صدر/ از برهان صدیقین، صورت‌بندی او را در کتاب «اسفار» بیان می‌کنیم.

صدر/ پس از اشاره به پیش‌فرض‌های این برهان می‌گوید: «الوجود اما مستغن عن غیره و اما مفتقر لذاته الی غیره و الاول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا اتم منه و لایشوبه عدم و لا نقص و الثانی هو ماسواه من افعاله و آثاره و لا قوام لماسواه الا به» (ملاصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵).

روشن است که اصیل بودن وجود، تقسیم عقلی آن به مستغنی بالذات و مفتقر بالذات که به مشکک بودن وجود اشاره دارد و عین ربط بودن وجود مفتقر بالذات - که لازمه آن فعل و اثر بودن چنین وجودی است - از پیش‌فرض‌های این برهان است.

برهان صدیقین چگونه برهانی است؟

صدر/ برهان لمّی را که استدلال از علت بر معلول است، درباره‌ی خداوند منتفی می‌داند و آن‌جا که از برهان ناپذیری خداوند سخن می‌گوید، به این نوع برهان نظر دارد. بنا بر این برهان صدیقین از نظر او برهان لمّی نمی‌باشد؛ با این وصف به عقیده‌ی او وثق و اشرف برهان‌ها برهان صدیقین است (همان، ص ۱۳). او این برهان به برهان «بالعرض» و «شبه لم» می‌خواند (همان، ص ۲۸). منظور او از بالعرض بودن برهان صدیقین، این است که چون خداوند وجود صرف است و ماهیت ندارد، علم حصولی به او جز از طریق مفاهیم عام غیرماهوی امکان‌پذیر نیست؛ و این مفاهیم، ذات حق را به ساحت برهان نمی‌آورد و در نتیجه آنچه در این ساحت گفته می‌شود،

بالذات به او نظر ندارد (سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۹)؛ اما در ساحت وجود که ساحت ظهور و آشکاری است، چیزی آشکارتر از او نیست و او برهان وجود خود و برهان همه چیز است.

پرسش دیگر این است که مقصود صدر/ از «شبه لم» بودن برهان صدیقین چیست؟ آیا برهان صدیقین نوعی دیگر از برهان است متفاوت با آنچه در منطق شناخته‌ایم؛ یا یکی از دو قسم برهان «انی» است؟

علامه طباطبایی برهان صدیقین را برهان «ان مطلق» می‌داند که در آن از احد المتلازمین بر ملازم دیگر استدلال می‌شود؛ و بر این باور است که در این برهان از یکی از لوازم وجود، یعنی غنی بالذات بودن مرتبه‌ای از وجود و ناقص بودن مراتب دیگر، به لازم دیگر می‌رسیم که وجوب ذاتی مرتبه غنی بالذات است (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳).

از نظر علامه وجودی که در برهان صدیقین آمده، وجودی است که در عین وحدت، ذو مراتب است و به دلیل وحدتش، خصوصیات هر مرتبه را می‌توان از لوازم این حقیقت واحد دانست. این وجود هم در مرتبه غنی بالذات حضور دارد و هم در مرتبه مفتقر بالذات؛ و به همین دلیل، افتقار بالذات و غنای بالذات، از لوازم آن شمرده شده است و مطابق این نگاه، نمی‌توان گفت در برهان صدیقین، از خدا بر خدا استدلال شده است.

بیان علامه، با غالب صورت‌بندی‌هایی که صدر/ از برهان صدیقین بیان کرده و از جمله صورت‌بندی پیش‌گفته (۱۳۸۲، ص ۱۵۹؛ ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴ و ۱۳۴۲، ص ۴۵) هماهنگ است؛ اما تعبیرات صریح صدر/ نسبت به برهان صدیقین، آن را تأیید نمی‌کند.

تعبیرات صدر/، نشان می‌دهد که در برهان صدیقین، نه تنها از پدیده بر پدید آورنده استدلال نشده است، بلکه این برهان، موجود یا وجودمحور نیز نمی‌باشد؛ و از این جهت، با برهان ابن‌سینا که با تقسیم موجود به واجب و ممکن، بر وجود واجب بالذات استدلال می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸) متفاوت است.

او برهان صدیقین خود را استدلال از خدا بر خدا می‌داند (ملاصدر، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳ و ۱۳۸۲، ص ۱۶۸). و تأکید می‌کند که در این برهان، طریق به مقصود، عین مقصود است (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳).

بنابراین برهان صدیقین را نوعی دیگر از برهان می‌داند که به لحاظ یقینی بودن نتیجه، مشابه برهان «لم» است.

به رغم تأکید صدر^۱ بر این که برهان صدیقین، استدلال از خدا بر خدا است، این ادعا دست کم بر اساس صورت‌بندی آن در غالب آثار فلسفی او، قابل مناقشه است. زیرا در این صورت‌بندی‌ها، وجود، به نحو تردید یا تقسیم به غنی بالذات و مفتقر بالذات تقسیم شده است. روشن است که اگر منظور از وجود، وجود مطلق و صرف باشد، نمی‌توان درباره آن چنین گفت: «الوجود اما مستغن بالذات و اما مفتقر بالذات»؛ زیرا تعبیر مفتقر بالذات، درباره وجود مطلق و صرف، بی‌معنا است. اگر گفته شود صدر^۱، فرض مفتقر بالذات را از آن جهت آورده تا بیهوده بودنش را نشان دهد و ثابت کند که وجودی که در برهان صدیقین از آن سخن رفته، حقیقت وجود و وجود حق است و نمی‌تواند مفتقر بالذات باشد، پاسخ این است که در این صورت ادامه برهان با مشکل مواجه خواهد بود؛ زیرا مطابق این فرض، پس از تقسیم وجود به غنی بالذات و مفتقر بالذات، باید می‌فرمود: مفتقر بالذات بودن حقیقت وجود و وجود مطلق، از اساس باطل است؛ نه این که بفرماید: اگر وجود، مفتقر بالذات باشد فعل و اثر غنی بالذات و متقوم به آن خواهد بود.

بنابراین درباره برهان صدیقین، حق با علامه است که فرمود:

والذی ذکره: من - ان الطريق فيه عين المقصود و ان فيه سلوكاً من ذاته الى ذاته و من ذاته الى صفاته ثم من صفاته الى افعاله - ينبغى ان يحتمل على ان هذا البرهان الاتي من بين سائر البراهين الاتيه في هذا الباب اشبه باللم من غيره و الا فلا معنى لعلية الذات بالنسبة الى نفسها و لا بالنسبة الى صفاتها التي هي عينها و كذا لا معنى للسلوك النظري من الشيء الى نفسه و لا منه الى صفاته التي هي عين نفسه (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳).

با فرض این که بپذیریم برهان صدیقین، استدلال از خدا بر خدا است، این برهان از نوع برهان «ان مطلق» خواهد بود که در آن از احد المتلازمین بر ملازم دیگر استدلال شده است؛ و در واقع، از صرف بودن حقیقت وجود، واجب بالذات بودن او اثبات شده است.

برهان‌های پدیده‌محور

از مجموع برهان‌هایی که صدر/ا از آن‌ها یاد کرده، به جز برهان صدیقین او و ابن‌سینا که در اثبات وجود خداوند هیچ مخلوقی را، اعم از انفسی و آفاقی، پیش فرض نمی‌گیرند، در برهان‌های دیگر، از پدیده و مخلوقی خاص و یا وصفی از اوصاف و حالات پدیده‌ای خاص، بر وجود خداوند، استدلال می‌شود.

برهان امکان و وجوب نیز آن گونه که ابن‌سینا آورده و آن را بر اساس تقسیم موجود به واجب و ممکن صورت‌بندی کرده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸)، برهانی موجودمحور است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۷) و به دلیل بی‌نیازی از پیش فرض گرفتن پدیده‌ای خاص، برهان صدیقین نامیده شده است (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۱۸)؛ اما اگر همین برهان به صورت پدیده‌محور بیان شود و مثلاً گفته شود: عالم یا فلان موجود، ممکن الوجود است و هر ممکن الوجودی نیازمند واجب الوجود است؛ در این صورت، این برهان نیز محکوم به حکم برهان‌های پدیده‌محور است و آنچه درباره‌ی ارزش معرفتی این نوع برهان‌ها گفته شده، شامل این گونه تقریر برهان امکان و وجوب نیز خواهد بود.

ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که در برهان‌های پدیده‌محور، از معلول بر علت استدلال شده و در نتیجه این برهان‌ها را نوع دوم برهان «ان» باید دانست که در دانش منطق آن را «دلیل» می‌نامند. اما همان طور که ابن‌سینا درباره‌ی استدلال از وجود مؤلف بر وجود مؤلف متفتن شده‌اند، این نوع استدلال نیز استدلال از معلول بر علت نیست (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۸۸). مثلاً، در برهان حدوث می‌گوییم: عالم حادث است؛ هر حادثی نیاز به پدیدآورنده دارد؛ پس عالم نیاز به پدیدآورنده دارد.

در این استدلال، حد وسط «حادث بودن» و حد اکبر «نیاز به پدیدآورنده» است و روشن است که «نیاز به پدیدآورنده» علت حادث بودن عالم نیست تا گفته شود از معلول بر علت استدلال شده است؛ بلکه «نیاز به پدیدآورنده» از لوازم «حادث بودن عالم است».

بنا بر این اگر علیت را در مبحث برهان، معنایی عام‌تر از علیت خارجی و حقیقی بدانیم - به گونه‌ای که رابطه‌ی هر ملزومی نسبت به لازم خود را شامل شود - در این صورت اگر نیاز عالم به

پدیدآورنده، لازمهٔ حدوث آن باشد، برهان حدوث از نوع «برهان لمّی» خواهد بود؛ زیرا در آن، از علت بر معلول استدلال شده است و اگر حدوث عالم، لازمهٔ نیاز آن به پدیدآورنده باشد، این برهان از نوع «دلیل» خواهد بود؛ زیرا از معلول بر علت استدلال شده است؛ و اگر حدوث عالم و نیاز آن به پدیدآورنده هر دو از لوازم عالم باشند، این برهان از نوع «ان مطلق» خواهد بود؛ زیرا از احد المتلازمین بر ملازم دیگر استدلال شده است.

بر همین اساس استدلالی چون «عالم ممکن الوجود است؛ هر ممکن الوجودی نیازمند واجب الوجود است؛ پس عالم نیازمند واجب الوجود است»، استدلال از علت بر معلول شمرده شده است (مصباح، ۱۴۰۵، ص ۱۵).

همچنین، استدلالی چون «کل جسم مؤلف؛ کل مؤلف له مؤلف؛ فکل جسم له مؤلف» را برهان «لمّی» و استدلال از علت بر معلول دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۸).

اما اگر علیت را علیت حقیقی بدانیم و استدلال از لوازم تحلیلی را بر لازم دیگر و یا بر لازم لازم، از نوع برهان «ان مطلق» برشماریم (طباطبایی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸، ۲۹). تمام برهان‌های وجود خداوند را باید از نوع برهان «ان مطلق» به شمار آورد؛ و در نتیجه، به لحاظ ملاک‌های منطقی، ارزش معرفتی آن‌ها یکسان خواهد بود و از این جهت برهان‌های مخلوق محور با برهان‌های صدیقین، تفاوتی نخواهند داشت.

جمع‌بندی

آشکار شد که برهان‌های متعدد وجود خدا را می‌توان به دو دستهٔ برهان‌های وجود یا موجود محور و برهان‌های پدیده محور تقسیم کرد و با ملاک‌های مختلفی آن‌ها را ارزشیابی کرد. این ملاک‌ها را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد: ملاک‌هایی که در دانش منطق، ارزش معرفتی برهان‌ها با آن‌ها سنجیده می‌شود؛ و ملاک‌هایی که مورد توجه منطقدانان نبوده و در منابع کلامی و فلسفی افزون بر ملاک‌های منطقی، در ارزشیابی برهان‌ها از آن‌ها استفاده شده است. سخن ما در این مقاله عمدتاً ناظر به ملاک‌های نوع اول بود.

بر اساس آن ملاک‌ها، برهان، به منتج یقین، یعنی برهان «لم» و برهان «ان مطلق» و غیر آن (دلیل)، تقسیم شد. ابتدا مبنای این تقسیم‌بندی، یعنی استدلال از علت بر معلول یا معلول بر

علت و یا از یکی از دو ملازم بر ملازم دیگر و دلایل یقینی بودن یا نبودن آن‌ها بررسی شد؛ و آشکار گردید که برخی از این دلایل، خارج از خاستگاه این تقسیم‌بندی هستند و سپس برهان‌های وجود خدا با این نوع ملاک‌ها، بر اساس دو مبنای زیر ارزشیابی شد:

۱ - تعمیم علیت در برهان به لوازم تحلیلی: مطابق این مبنا، در تمام این برهان‌ها یا از علت بر معلول استدلال شده است (در صورتی که از لازم شیء بر لازم لازم، استدلال شود)؛ و یا از یکی از دو لازم شیء بر لازم دیگر؛ و در نتیجه، همه آن‌ها یقین آورند و از ارزش معرفتی یکسانی برخوردارند.

۲ - عدم تعمیم علیت در باب برهان به لوازم تحلیلی: مطابق این مبنا، همه برهان‌های وجود خداوند، اعم از برهان صدیقین و برهان‌های پدیده‌محور، از نوع برهان «ان مطلق» هستند و از این جهت، تفاوتی با یکدیگر ندارند و اگر برای برهان صدیقین نسبت به برهان‌های دیگر وجود خدا، تفاوت معرفتی قائل شویم، به این معنا خواهد بود که برای برخی از برهان‌ها، از نوع «ان مطلق» نسبت به بعضی دیگر از همین نوع، تفاوت قائل شده‌ایم. این مطلب نیازمند دلیل است و همان‌طور که اشاره شد، وحدت راه و مقصد نیز که در تعبیرات صدر آمده، به رغم ابهامی که دارد، نمی‌تواند این مدعا را توجیه کند.

تفاوت‌های دیگر برهان صدیقین با برهان‌های پدیده‌محور و از جمله، بی‌نیازی این برهان از پیش فرض گرفتن وجود پدیده‌ای خاص، انکارناپذیر است؛ اما چنان‌که توضیح داده شد، در ارزش منطقی این برهان‌ها تفاوتی ایجاد نمی‌کند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین (۱۴۰۳ق)، الاشارات والتنبيهات (همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی)، تصحیح خاتمی، دفتر نشر کتاب.
۲. _____ (۱۳۴۱ش)، دانشنامه‌ی علائی «رسالة المنطق»، مقدمه و تصحیح دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، انتشارات انجمن آثار ملی.
۳. _____ (۱۴۰۴ق) الشفاء (المنطق، الفن الخامس فی البرهان)، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، قم، منشورات مکتبه آیه الله العظمی مرعشی.
۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۲ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. سبزواری، ملاهادی (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر اسفار «همراه با اسفار»، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۶. شهابی، محمود (۱۳۶۰ش)، رهبرخرد، کتابخانه خيام.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱م)، تعلیقه بر اسفار (همراه با اسفار)، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۸. _____ (۱۴۱۷ق)، تفسیر المیزان، بیروت، مؤسسه علمی للمطبوعات.
۹. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۳ق)، شرح اشارات (همراه با متن)، تصحیح خاتمی، دفتر نشر کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۲۶ش)، اساس الاقتباس، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق)، التعلیقه علی نهیة الحکمة، قم، مؤسسه در راه حق.
۱۲. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸ق)، المنطق، تهران، انتشارات معارف اسلامی.
۱۳. صدرالمتألهین، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار، التعلیقه الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. _____ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیة، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۶۱ش)، العرشیه، تصحیح و ترجمه غلامحسین آهنی، تهران، انتشارات مولی.
۱۶. _____ (۱۳۵۴ش)، المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۱۷. — (۱۳۴۲ش)، المشاعر، تصحيح هانرى كربين، تهران، قسمت ايران شناسى انستيو ايران و فرانسه.
۱۸. — (۱۳۷۸ش)، المظاهر الالهية، مقدمه و تصحيح سيد محمد خامنه‌اى، تهران، بنياد حكمت اسلامى صدر.
۱۹. — (۱۳۶۳ش)، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجهوى، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.