

برهان صدیقین در آثار اهل عرفان

حمید پارسانیا*

چکیده

برهان صدیقین با این ویژگی که از واقعیتی خاص مثل حرکت و حدوث استفاده نمی‌کند، پس از بوعلی به عنوان یکی از برجسته‌ترین براهین مورد توجه قرار گرفت و در آثار فلسفی و عرفانی جهان اسلام محل بحث و گفت‌وگو قرار گرفت.

اهل عرفان ضمن نقد برهانی که بوعلی مطرح کرد، براهینی را با ویژگی برهان صدیقین اقامه کردند. این مقاله کار سلبی و ایجابی آنان را تا قرن دهم دنبال کرده، مورد بررسی قرار می‌دهد.

کلید واژه‌ها: برهان صدیقین، وجوب، امکان، الوهیت، شهود، برهان، حمل اولی و شایع، وجود مطلق، واجب.



برهان صدیقین از قرن پنجم تا دهم

برهان صدیقین با این خصیصه که به واقعیتی خاص نظیر حرکت، نظم و حدوث نظر ندارد و با این داعیه که از نظر به نفس وجود و به بیان دقیق‌تر از نظر به نسبتی که ذات اشیا با هستی و وجود دارند، استفاده می‌کند، با پیشینه‌ای که در آثار فارابی دارد، بعد از بوعلی به عنوان یکی از برجسته‌ترین براهین مورد توجه و تأمل متفکران و محققان قرار گرفت و با مباحث و گفت‌وگوهایی که در مورد آن شد، تقریرها و صورت‌های مختلفی پیدا کرد. این برهان در هر یک از مسالک و شیوه‌های نظری و تحقیقی سیری خاص را طی کرد. اهل عرفان و تحقیق تحولات ویژه‌ای را در آن پدید آوردند و اهل فلسفه و کلام نیز تقریرات جدیدی از آن ارائه دادند. ما در این مقاله تحولات برهان مذکور را در آثار اهل عرفان، از قرن ششم تا دهم دنبال می‌کنیم.

شکوفایی حکمت و فلسفه از قرن پنجم به بعد تحت الشعاع رشد و بالندگی عرفان قرار گرفت. عرفان که در سده‌های نخست بیشتر جنبه‌های عملی داشت، با ظهور ابن عربی در قرن ششم و هفتم، صورت نظری خود را به گونه‌ای سازمان‌یافته و منظم پیدا کرد و بدین ترتیب، حوزه‌ی درسی عرفان نظری در عرض حوزه‌های فلسفی و کلامی جایگاه رفیعی یافت و از این رهگذر آثار و تألیفات فراوانی شکل گرفت و در متن همین آثار جدی‌ترین نقدها بر تقریر سینیوی برهان صدیقین وارد آمد.

تقریر سینیوی برهان

ابن سینا در فصل یازدهم نمط چهارم اشارات و تنبیهات برهان صدیقین را به این شرح بیان می‌کند که هر موجود چون به آن از جهت ذاتش و بدون التفات به غیر آن - توجه شود - یا به گونه‌ای است که وجود برای آن فی نفسه واجب است و یا واجب نیست، اگر واجب باشد او به ذات خود حق است و وجود از ذات او واجب و قیوم است. و اگر با نظر به ذات او و با صرف نظر از غیر واجب نباشد، پس از آن که فرض موجه رشدی آن شده است به ذات خود ممتنع نیست. بلکه موجودی است که اگر شرطی به ذات آن اضافه شود مثل شرط عدم علت آن ممتنع است، و اگر مثل شرط وجه و علت آن اضافه شود واجب است، و اگر هیچ شرطی به آن همراه نشود، و حصول علت و عدم حصول علت با آن در نظر گرفته نشود، وصف سومی غیر از وجوب و امتناع - یعنی امکان برای آن باقی می‌ماند و چنین

موجودی به اعتبار ذات خود واجب یا ممتنع نیست، پس هر شیء موجود یا به حسب ذات خود واجب و یا ممکن است.

ابن سینا به دنبال تنبیه فوق به این مطلب اشاره می‌کند که وجود برای ممکن از آن جهت که ممکن است یعنی به لحاظ ذات آن اولی از عدم نیست و اگر یکی از این دو برای او برتری و اولویت پیدا کنند به دلیل حضور و یا غیبت شیء دیگری است، پس وجود ممکن الوجود از ناحیه ذات آن نیست و به لحاظ غیر آن است.

ابن سینا از بیان فوق این نتیجه را می‌گیرد که هر موجود یا واجب است و یا واجب نیست و اگر واجب نباشد ناگزیر به واجب ختم می‌شود.

بوعلی در پایان نمط چهارم درباره برهانی که اقامه کرده می‌نویسد: تأمل کن. چگونه بیان ما بی‌نیاز از تأمل در غیر از نفس وجود است و احتیاجی به اعتبار هیچ یک از مخلوقات و افعال ندارد. هر چند که خلق و فعل او نیز دلالت بر وجود او دارند، و این راه وثیق‌تر و اشرف است. چون در وجود نظر کنیم وجود از آن جهت که وجود است بر او گواهی می‌دهد و او از آن پس به آنچه بعد از او می‌آید گواه است. و به مثل این برهان در کتاب الهی اشاره شده است.

﴿سُرْمِهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. (سوره فصلت، آیه ۵۳) قسمت نخست آیه حکم گروهی را بیان می‌کند که از راه خلق و فعل به خداوند پی می‌برند و قسمت اخیر حکم صدیقین را ذکر می‌کند، کسانی که از خود او گواه و شاهد می‌گیرند، نه آن که بر او شاهد و گواه آورند.

اشکال اول: اشکال ابن عربی

از جمله این نقدها، اشکال شیخ اکبر محیی‌الدین در فُصِّ ابراهیمی از کتاب فصوص الحکم است. بوعلی برهان صدیقین را برهانی می‌داند که از نظر به هستی حاصل می‌شود و محیی‌الدین در این اشکال اثبات الله را بدون نظر به عالم، ممکن نمی‌داند. عبارت محیی‌الدین در فُصِّ ابراهیمی این است:

ثمَّ انَّ الذَّاتَ لَوْ تَعَرَّتْ عَنِ هَذِهِ النَّسَبِ لَمْ تَكُنِ الْهَاءُ وَهَذِهِ النَّسَبِ أَحْدَثُهَا
اعیاننا، فنحن جعلناه بما لو هیتنا الهاء، فلا يعرف حتى نعرف. قال عليه السلام: من
عرف نفسه فقد عرف ربه وهو عليه السلام اعلم الخلق بالله.
فانَّ بعض الحكماء وأباحامد ادَّعوا أنَّه يعرف الله من غير نظر في العالم



و هذا غلط، نعم تعرف ذات قديمة ازلية، لا يعرف أنها اله حتى يعرف المألوه، فهو الدليل عليه، ثم بعد هذا في ثاني الحال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهيته وان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه وأنه يتنوع ويتصور بحسب حقايق هذه الاعيان واحوالها وهذا بعد العلم به منا أنه اله لنا، ثم يأتي الكشف الآخر، فيظهر صورنا فيه فيظهر بعضنا لبعض في الحق، فيعرف بعضنا بعضاً ويتميز بعضنا عن بعض. (شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۳)

«ألوهیت ذات به اعتبار جميع اسما و صفات است. پس ذات بدون تعینات و نسبی که همان صفات هستند، اله نیست و نسب که همان صفات هستند با اعیان ما ظاهر می شوند؛ یعنی با جعل و ایجاد ما صفات و نسب الهی ظاهر می شوند. پس ما به عبودیت خود معبودیت حق و به اعیان خود الهیت او را آشکار کردیم و اگر هیچ موجودی به وجود نمی آمد، اله بودن او ظاهر نمی شد و تا ما به عبودیت شناخته نشویم، حق تعالی به ألوهیت شناخته نمی شود؛ همان گونه که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که آگاه ترین مخلوقات به خدای سبحان است، معرفت رب را موقوف به معرفت مربوب دانست و فرمود: من عرف نفسه فقد عرف ربه. برخی حکما [بوعلی] و همچنين غزالی ادعا کرده اند که خدای سبحان را بدون نظر به عالم می شناسند و این ادعا غلط است.»

«البته اگر نظر در نفس وجود شود، ذات ازلی او شناخته می شود و لکن در این نظر اله بودن او شناخته نمی شود و جامعیت او نسبت به جميع اسما و صفات جز با نظر در عالم شناخته نمی شود. پس عالم دلیل بر اله است و از این جهت عالم را مأخوذ از علامت دانسته اند.»

«پس از آنکه ذات قدیم از نظر به ذات او و ألوهیت او از نظر به عالم شناخته شود، با توجه تام به آن حضرت در مقام جمع این حقیقت، مکشوف و آشکار می شود که حق تعالی به تجلی ذاتی دلیل بر نفس خویش است و به تجلی اسمایی و صفاتی دلیل بر ألوهیت خود. یعنی ألوهیت حق را از طریق تجلی ای که در اسما و صفات فعلی دارد، می شناسیم. پس حق دلیل بر خود و بر ألوهیت خود است و عالم حاصل تجلی او در اعیان ثابتة آنها است و وجود خارجی اعیان، بدون تجلی وجودی او مستحیل است. ظهور و تجلی حق به حسب انواع اعیان و احوال آنها متنوع می شود و به صورت آنها درمی آید. پس در اعیان و

احوال آنها جز ظهور و تجلی حق نیست.»

«شهود حق در ذات و در صور اعیان پس از علم به حق و علم به ألوهیت او نسبت به ما است. در این شهود و در همه مراتب جز حق و تجلی او دیده نمی‌شود و از این پس، کشف دیگری است که فرق بعد از جمع است و در این حال صور اعیان در مراتب حق ظاهر می‌شود و وجه امتیاز و مغایرت صور آشکار می‌گردد. در مرآت حق و علم او، بعضی از ما برای برخی دیگر ظاهر می‌شود و آنها یکدیگر را می‌شناسند و از هم امتیاز می‌یابند.»

محبی‌الدین در قسمت نخست عبارت فوق، اصل این ادعا را که بتوان اله را با قطع نظر از مخلوقات شناخت، انکار می‌کند. چون مراد او از «اله» ذات الهی من حیث هی و با قطع نظر از اسما و صفات نیست، بلکه ذات به اعتبار جمیع اسما و صفات است، اشکال او بر اهل حکمت که مدعی شناخت خداوند از طریق تأمل در نفس هستی هستند، وارد نمی‌شود؛ زیرا آنها مفاد برهان صدیقین را ذات الهی با قطع نظر از اسما و صفات می‌دانند. بوعلی در برهان خود به دنبال اثبات ألوهیت نیست تا اشکال ابن عربی بر او وارد باشد. بوعلی به اثبات ذات واجب می‌پردازد و محبی‌الدین نیز در ادامه عبارت خود تصریح می‌کند که با قطع نظر از عالم و با نظر به وجود می‌توان به ذات قدیم ازلی پی برد؛ گرچه با تزکیه و سلوک و به علم شهودی. همان‌گونه که قیصری در شرح عبارت ابن عربی آورده است، عرفان نظری در پی آن است که همان حقیقت را با براهینی تبیین کند که ضرورت را برای هستی با نظر به ذات آن اثبات می‌کنند.

عبارت محبی‌الدین در باب این که ذات الهی را با صرف نظر از ألوهیت او نسبت به عالم، بدون نظر به عالم می‌توان شناخت، همان است که اگر نظر در نفس وجود شود، ذات قدیم ازلی او شناخته می‌شود و لکن در این نظر اله بودن او شناخته نمی‌شود و بوعلی در استدلال خود جز این ادعایی ندارد.

اشکال دوم: اشکال قیصری

قیصری در شرح کتاب *فصوص الحکم* در ذیل عبارت شیخ، اشکال دیگری را بر برهان بوعلی وارد می‌کند. اشکال محبی‌الدین درباره اصل استدلال بوعلی است. محبی‌الدین در اینکه برهانی با نظر به ذات هستی شکل گیرد و ألوهیت خداوند را اثبات کند، اشکال می‌کند و قیصری با این بیان که برهان او ناظر به آن مدعا نیست، اشکال را متوجه ادعای بوعلی می‌کند. بوعلی مدعی است برهانی اقامه کرده است که از نظر به وجود حاصل آمده

است؛ حال آنکه حد وسط برهان امکان است و امکان وصفی از اوصاف ماهیت است.

قیصری در شرح عبارت محیی‌الدین می‌نویسد:

والمراد ببعض الحكماء ابوعلی واتباعه اى الامام الغزالی و ابوعلی و من تابعهما، ادعوا ان الله يعرف من غير نظر الى العالم وانهم يستدلون بالمؤثر على الاثر وهو اعلى مرتبة من استدلال بالاثـر على المؤثر وحاصل استدلالاتهم ترجع بأن الوجود الممكن لامكانه يحتاج الى علة موجودة غير ممكنة وهو الحق الواجب وجوده لذاته وهذا ايضاً استدلال من الاثر الى المؤثر فلا يتم دعواهم. (قیصری، ص ۱۷۴)

«مراد محیی‌الدین از برخی حکما ابوعلی و پیروان او است. امام غزالی، ابوعلی و پیروان آنها ادعا کرده‌اند که خداوند بدون نظر به عالم شناخته می‌شود و ادعا کرده‌اند که آنها از طریق مؤثر به اثر استدلال می‌کنند و این استدلال در مرتبه‌ای فراتر از استدلال از اثر به مؤثر است و حاصل استدلال آنها به این باز می‌گردد که وجود ممکن به دلیل امکان خود، محتاج به علت موجودی است که ممکن نیست و آن علت حق تعالی است که واجب الوجود لذاته است و این نیز استدلال از اثر به مؤثر است. بنابراین، دعوی آنها تمام نیست و آنها از مؤثر به اثر دلیل نیاورده‌اند، بلکه از اثر به مؤثر راه برده‌اند.»

قیصری اشکال فوق را در شرح فصوص که در سال ۷۸۱ ق تألیف شده است^۱، مطرح می‌کند و قبل از او شبستری همین اشکال را به سال ۷۱۷ در گلشن راز آورده است.^۲

حکیم فلسفی چون هست حیران	نمی‌بینند ز اشیا غیر امکان
ز امکان می‌کند اثبات واجب	وزین حیران شده در ذات واجب

اشکال سوم: اشکال شبستری

شعر شبستری پیش از آنکه نظر به اشکال دوم داشته باشد، به اشکال دیگری نیز نظر دارد. لاهیجی در شرح بیت نخست می‌نویسد: «چون اثبات ذات واجب به ممکن می‌نمایند، هر آینه در معرفت ذات واجب حیران باشند، چه معلول اثر علت است و آثار بر ذات و صفات، دلایل بر ذات و صفات مؤثرند و لابد است که در دلیل از مدلول چیزی باشد و

۱. قیصری در شرح فص عیسوی به تاریخ تصنیف شرح خود به این صورت اشاره می‌کند: زماننا هذا اسبعمة واحد وثمانون سنة. (شرح قیصری، ص ۳۱۵)

۲. شبستری در ابیات آغازین گلشن راز، به ۷۱۷ اشاره می‌کند.

لهذا مقدمات دلایل عقلیه مشتمل بر نتیجه‌اند و چون ذات ممکن در نزد ایشان من کل وجود خلاف ذات واجب است، پس دلیل بر هیچ چیز از مدلول اشتمال ندارد و مادام که چیزی در شخصی نباشد، مقرر است که آن چیز را برای دیگری نیز نتوان دانست و از این جهت حیرت‌زده و سرگردان باشند.» (مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ص ۶۵)

«ندارد ممکن از واجب نمونه چگونه دانیش آخر چگونه»

«و واجب وجود مطلق است و ذات ممکن علم و دانستن چیزی نیز بدون آنکه نمونه آن چیز در نفس داننده باشد، محال است و هستی ممکن مجرد اضافه بیش نیست و ذات و صفات و افعال اشیا همه معکوس ذات و صفات و افعال الهی‌اند که در مریای تعینات جلوه‌گری نموده و هر آینه در هر آینه به رنگ دیگر درآمده‌اند:»

«عارف آن باشد که از عین العیان

هر چه بیند حق در او بیند عیان»

«حق چو جان، جمله عالم چون تن است

همچو نور در کائنات این روشن است»

«فرمود که چون ممکن از واجب نمونه و علامت و آثار ندارد، پس واجب را ممکن به حقیقت نتوان شناخت. چه دانستن چیزی به چیزی به آن چیز بود که بین آنها مشترک باشد، والا معرفت آن چیز به صفات سلبی تواند بود و یقین که موجب معرفت تام نخواهد بود. از این سخن دانسته می‌شود که دانش ارباب استدلال نه دانشی است که منجر به یقین گردد و من هذا قال ابوعلی عند وفاته:»

«یموت ولیس له حاصل سوی علمه أنه ما علم»

«وفی هذا الامام الرازی قال :

نهایة ادراک العقول عقال غایة سعی العالمین ضلال»

(همان، ص ۷۰)

بوعلی در هنگام وفات خود این بیت را سرود: می‌میرد و حال آنکه چیزی نمی‌داند جز اینکه می‌داند که نمی‌داند و امام رازی در همین باره گفته است: نهایت ادراک عقل‌ها بند و مانع است و غایت تلاش عالمان گمراهی و ضلالت است.

بنابراین اهل تحقیق سه اشکال بر برهان سینوی وارد کرده‌اند:

یک. اشکال محیی‌الدین بر ادعای بوعلی مبنی بر اینکه برهان از نظر به ذات وجود و



اصل آن حاصل می‌شود.

دو. اشکال قیصری بر صدق خصوصیت مورد ادعای بوعلی بر برهانی است که او اقامه کرده است و این اشکال گرچه وارد است، دلیل بر بطلان اصل استدلال با صرف نظر از نام و یا عنوان آن نیست.

سه. اشکال سوم، متوجه ساختار درونی استدلال است و حاصل اشکال این است که برهان سینوی از راه ممکن به اثبات واجب می‌پردازد و بین ممکن و واجب جهت مشترکی که حکایت و دلالت بر یکدیگر کنند، نیست و امور متباین اگر دلالتی بر یکدیگر داشته باشند، دلالت سلبی است. پس برهان امکان، وجوب واجب را جز به صفات سلبی نمی‌تواند معرفی کند.

این اشکال، بر مبنای اصالت ماهیت و همچنین براساس اصالت وجود و قول به تباین وجود قابل طرح است؛ اما بر مبنای تشکیک و اینکه ماهیت حکایت وجود باشد، قابل طرح نیست. این اشکال را به شرحی که از این پس می‌آید، می‌توان از طریق ارجاع برهان «ان» به برهان «لم» پاسخ داد.

اشکال چهارم

از اشکالی که ابن عربی درباره امتناع اثبات ألوهیت خداوند بدون نظر به عالم بیان کرد و از اشکالی که قیصری در شرح عبارات او ذکر نمود، به اشکال دیگری می‌توان منتقل شد. شیخنا الاستاد آیت الله جوادی آملی در شرح فص ابراهیمی در بیان این اشکال می‌نویسد:

اشکال دیگری نیز بر برهان امکان و وجوب وارد می‌شود، برهان امکان و وجوب علاوه بر آنکه از عالم برای اثبات واجب استفاده می‌کند، در نهایت تعیینی از تعینات واجب را اثبات می‌کند. این برهان با وساطت امکان و با بهره‌وری از نیاز و احتیاج ممکن، واجب موجد و ایجاد کننده را اثبات می‌کند. واجب موجد نظیر رب و اله، اضافه به عالم را در متن معنا و مفهوم خود دارا است و چنین حقیقتی بدون نظر به عالم اثبات نمی‌شود.

اشکال فوق نظیر اشکال اول است؛ با این تفاوت که اشکال اول بر برهان بوعلی وارد نیست و این اشکال وارد است. در اشکال اول از این نکته استفاده شد که معنای نسبت و اضافه در ألوهیت اخذ شده است و ألوهیت بدون نظر به عالم که طرف نسبت است، شناخته نمی‌شود و سبب وارد نبودن اشکال همان است که برهان بوعلی به اثبات ألوهیت

خداوند نمی‌پردازد. اما در این اشکال نظر به همان امری است که برهان آن را اثبات می‌کند. برهان، به اثبات وجودی می‌پردازد که نیاز ممکن را تأمین می‌کند؛ یعنی واجب موجب را اثبات می‌کند و چنین برهانی اگر بخواهد بدون نظر به عالم و از نظر به ذات واجب شکل گیرد، گرفتار اشکال ساختاری است و اگر برهان با نظر به عالم شکل گرفته باشد، مصداق برهان صدیقین نمی‌تواند باشد.

اشکال فوق بر برهان ابن سینا وارد است و لکن ورود آن متوجه ساختار درونی استدلال نیست؛ بلکه متوجه صدق عنوان برهان صدیقین بر آن است؛ زیرا برهان بر خلاف آنچه ادعا شده است، از امکان و احکام مربوط به آن استفاده می‌کند و از واجب ایجاد کننده و موجب سخن می‌گوید.

شیوه عرفانی در شناخت حق

از دیدگاه اهل عرفان ذات الهی را گرچه بدون آیات و نشانه‌های فعلی و یا ذاتی نمی‌توان دید، اما در هر نشانه‌ای جز او دیده نمی‌شود و بلکه در هر یک از آیات آفاقی و انفسی ابتدا او دیده می‌شود. امیرمؤمنان علی علیه السلام می‌فرماید: *ما رأیت شیئاً إلا ورأیت الله قبله*؛ (علم‌الیقین، ص ۴۹) «چیزی را ندیدم مگر آنکه خدای تعالی را قبل از آن مشاهده کردم».

محقق را که وحدت در شهود است	نخستین نظره بر نور وجود است
دلی کز معرفت نور و صفا دید	ز هر چیزی که دید اول خدا دید
جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

شیوه‌ای که اهل معرفت برای وصول به این حقیقت توصیه می‌کنند، همان طریق انبیا است که به تصفیه و تزکیه حاصل می‌شود؛ زیرا اگر دل از پندارهای موهوم تهی و تخیل از موانع و آفات بازدارنده خالی شود، تابش نور حق که زمین و آسمان را فرا گرفته است، در آن آشکار خواهد شد.

بود فکر نو را شرط تجربه
پس آنگه لمعه‌ای از برق تأیید

اهل معرفت با آنکه طریق تزکیه را راه اصلی برای ملاقات و مشاهده هستی مطلق در آیات و مظاهر گوناگون آن می‌دانند، جهت زدودن موانعی که ذهن و باور اهل نظر را به خود مشغول داشته است، از باب جدال احسن به صحنه استدلال نیز گام می‌گذارند؛ چه اینکه برهان نیز چیزی جز شهود حق از زاویه مقدماتی نیست که معد حصول آن هستند. بنابراین، اهل عرفان با ورود به صحنه نظر می‌کوشند تا مشهود خود را از طریق ترتیب قضایای



برهانی - تا آنجا که در حوصله مفهوم است - به دیگران منتقل نمایند.

تلاش مفهومی اهل معرفت

تلاش مفهومی اهل معرفت برای ارائه حقیقت مطلق ناگزیر، آنها را به سوی برهانی سوق می‌دهد که در آن وجوب و ضرورت وجود مطلق، بدون استعانت از غیر، اثبات شود؛ زیرا هستی با اطلاقی که شاهدان عینی به تسبیح و تنزیه آن زبان می‌گشایند، بی‌نیاز از واسطه است؛ بلکه هر واسطه‌ای که در نظر گرفته شود، محاط به احاطه شمول او است و جز با ظهور و بروز او شناخته نمی‌شود.

کوشش اهل معرفت برای تفسیر و تفهیم آنچه به مشاهده و رؤیت آن نایل آمده‌اند، سلسله‌ای از براهین را به وجود آورده است که بدون استفاده از وسائط و با نظر به نفس هستی، ضرورت وجوب را اثبات می‌کنند. آری؛ این براهین هرگز مدعی نظر به ذات احدی، با صرف نظر از جمیع تعینات آن نیست، بلکه هستی مطلق را - همچنان که در آیه پایانی سوره فصلت آمده است - با وصف و تعین احاطی که مشهود در همه مریا است، لحاظ می‌کنند: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَّةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ (سوره فصلت، آیه ۵۴)؛ «آنها از ملاقات پروردگارشان در تردیدند. آگاه باشید که او بر همه اشیا محیط است.»

براهینی که بدین سان با نظر به آیات و تعینات شامل و محیط الهی شکل می‌گیرند، بیشتر از برهان بوعلی شایستگی انتساب به صدیقین را دارند؛ زیرا این براهین مناط و ملاکی دارند که بوعلی برای برهان صدیقین ذکر کرده است، و حال آنکه برهان بوعلی فاقد آن است. در این براهین هیچ یک از اموری که گمان مغایرت و مباینت آنها با حقیقت عام و شامل وجود باشد، در برهان حد وسط قرار نمی‌گیرد. حد وسط این براهین، اموری نظیر وجوب و ضرورت است که از نظر به نفس هستی به دست می‌آید؛ حال آنکه حد وسط در برهان سینوی، امکان است و امکان وصف ماهیت است.

به نظر می‌آید که گرچه در هر یک از براهین اهل معرفت، از برخی مقدمات مفهومی کمک گرفته می‌شود، حقیقت آنها چیزی جز ظهور و بروز هستی مطلق نیست؛ یعنی مقدمات مزبور در حکم مقدمات و علل معده‌ای هستند که شهود هستی مطلق و یقین به آن را برای کسی که از طریق مفهوم، قصد وصول به آن را دارد، فراهم می‌کنند. اما متأسفانه هیچ یک از براهین آنها به شرحی که خواهد آمد، خالی از اشکال نیست و هیچ یک استحکام لازم را برای اعطای یقین ندارد و همه آنها گرفتار کاستی و نقص‌اند.

براهین شش‌گانه

سید حیدر آملی (متوفی ۸۷۵ ق.) که سرآمد اهل معرفت در مراتب سلوک و در مدارج وصول است، در قرن هشتم مجموعه‌ای از براهینی را در رساله *نقد التقود* گرد آورده که در عرفان نظری برای اثبات ضرورت و وجوب هستی مطلق اقامه شده است. (جامع الاسرار و منبع الانوار، *نقد التقود فی معرفة الوجود* ص ۶۴۶ - ۶۵۲)

این رساله عصاره‌ای از کتاب *مبسوط جامع الاسرار و منبع الانوار* او است و ما آن براهین را که در دیگر کتب عرفانی و از جمله در برخی از شرح‌های کتاب *فصوص الحکم*، به طور پراکنده ذکر شده‌اند، به اختصار نقل می‌کنیم.

برهان اول: وجود از آن جهت که وجود است، قابل عدم نیست و هرچه از جهت ذات خود قابل عدم نباشد، واجب الوجود لذاته است. پس وجود واجب الوجود لذاته است.

برهان دوم: اگر وجود مطلق قابل عدم باشد، قابلیت آن برای عدم به یکی از سه صورت زیر خواهد بود:

۱. قابلیت وجود مطلق برای عدم از ناحیه ذات آن باشد؛ ۲. قابلیت وجود مطلق برای عدم از ناحیه غیری باشد که ممکن است؛ ۳. قابلیت وجود مطلق برای عدم نه از ناحیه ذات و نه از ناحیه غیر او باشد.

صورت سوم ممتنع است؛ زیرا هر شیء، یا موجود است یا معدوم است و چیزی که غیر از وجود به ما هو وجود است، اگر عدم نباشد، حتماً موجود ممکن است که بر اثر ارتباط با وجود موجود می‌شود و امری که نه وجود به ما هو وجود باشد و نه موجود ممکن باشد، معدوم است و معدوم سبب تأثیر در هیچ قابلی نمی‌تواند باشد.

صورت دوم، یعنی ممکن که غیر از وجود مطلق است، گرچه مانند صورت اولی معدوم نیست و موجود است، ولی اعدام وجود مطلق را به آن نمی‌توان نسبت داد؛ زیرا ممکن قسمی از اقسام وجود مطلق است. به عبارت دیگر، ممکن بر اثر ارتباط با وجود مطلق از هستی بهره‌مند می‌شود و از جهت اضافه‌ای که به وجود مطلق دارد، قائم به آن است و هرگز معلول قادر به از بین بردن علت خود نیست؛ همچنان که شأن نیز نمی‌تواند صاحب شأن را نابود کند.

صورت اول نیز باطل است؛ زیرا اگر اعدام وجود مطلق به نفس ذات آن مستند باشد، عدم دائمی آن لازم می‌آید، زیرا اقتضای ذاتی از ذات جدا نمی‌شود. وجود مطلق اگر مقتضی



زوال خود باشد، ممتنع الوجود خواهد بود؛ حال آنکه آن را وجود فرض کرده‌ایم. بنابراین راهی برای قابلیت عدم باقی نمی‌ماند؛ یعنی وجود مطلق نه از ناحیه ذات خود و نه از ناحیه غیره که ممکن باشد و نه از ناحیه امری سوم نمی‌تواند قبول عدم کند و چیزی که عدم را برنتابد، واجب است؛ پس وجود مطلق واجب است.

در برهان دوم، گرچه سخن از قابلیت عدم برای وجود مطلق است، برهان از راه مبدأ فاعلی اقامه شده است؛ زیرا در این برهان بر فرض قابلیت عدم، راه‌های سه‌گانه‌ای که برای مبدأ فاعلی آن تصویر می‌شود، ابطال می‌گردد. بنابراین، تفاوت برهان دوم با برهان اول در این است که برهان اول به وساطت مبدأ قابلی و برهان دوم به وساطت مبدأ فاعلی بیان شده است.

برهان سوم: اگر وجود از آن جهت که وجود است، واجب نباشد، ممکن خواهد بود، اما تالی، یعنی امکان وجود از آن جهت که وجود است، محال است. پس مقدم، یعنی واجب نبودن وجود نیز محال است.

تلازم مقدم و تالی در برهان فوق روشن است؛ زیرا شیء موجود به دلیل موجود بودن ممتنع نیست، و امری که ممتنع نیست، اگر واجب نیز نباشد، ممکن است. دلیل بر بطلان تالی این است که اگر وجود از آن جهت که وجود است، ممکن باشد، باید علت آن قبل از آن موجود باشد و چون غیر از وجود از آن جهت که وجود است، چیز دیگری نیست، پس لازم می‌آید که وجود قبل از آن که موجود باشد، وجود داشته باشد و این امر به معنای تقدم هستی بر نفس خود است.

برهان چهارم: وجود از آن جهت که وجود است، جوهر و یا عرض نیست و هر امری که ممکن باشد یا جوهر یا عرض است، پس وجود از آن جهت که وجود است، ممکن نیست.

برهان پنجم: ذات حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، عین هویت آن است و هر چیزی که ذات آن عین هویت آن باشد، واجب است. پس حقیقت وجود از آن جهت که حقیقت وجود است، واجب است.

برهان ششم: موجود مطلق از آن جهت که موجود مطلق است، از ماسوای خود غنی است و هرچه از ماسوای خود غنی باشد، واجب است. پس وجود مطلق از آن جهت که وجود مطلق است، واجب است.

اشکال مشترک در براهین شش‌گانه

براهین شش‌گانه فوق به رغم ویژگی‌هایی که دارند، و با صرف نظر از نقدهای ویژه‌ای که بر هر یک از آنها وارد است (ر.ک: تحریر تمهید القواعد، ص ۷۲۲ - ۷۲۳)، یک اشکال مشترک دارند. به این شرح:

هر یک از براهین مذکور در صورتی می‌تواند تام باشد که وجود مطلق دارای مصداق خارجی باشد. یعنی اگر وجود مطلق در خارج موجود باشد، عدم از جهت قابل و یا از جهت فاعل نمی‌تواند به آن راه پیدا کند و به مفاد برهان سوم و چهارم، تصویر صحیحی برای ممکن بودن آن وجود ندارد. به همین دلیل واجب خواهد بود و به مفاد دلیل پنجم ماهیتی زائد بر هستی و هویت خارجی خود نداشته و هستی عین ذات آن بوده و در نتیجه واجب است و بالاخره به مفاد دلیل ششم، غنی از ماعدا بوده و واجب است.

اشکال اصلی در این است که هیچ یک از براهین یاد شده، تحقق خارجی و فرد و مصداق واقعی حقیقت مطلق هستی را اثبات نمی‌کند و تحقق خارجی هستی مطلق نیز امری بدیهی و اولی نیست؛ زیرا آنچه بدیهی است و مرز سفسطه را از فلسفه روشن می‌کند، اصل واقعیت است و واقعیت می‌تواند مشتمل بر موجودات متکثری باشد که بر مبنای اصالت ماهیت، به صورت ماهیت‌های مختلف در خارج محقق هستند. در این فرض مفهوم موجود و وجود و در نهایت مفهوم وجود مطلق بدون آنکه دارای فردی خارجی باشد، از افراد خارجی ماهیات انتزاع می‌شود.

واقعیت خارجی بر مبنای اصالت وجود، می‌تواند مشتمل بر وجودهای مقید و متکثری باشد که به تباین و یا به تشکیک موجودند و مفهوم مطلق وجود از آنها فقط در ظرف ذهن انتزاع می‌شود.

مفهوم وجود مطلق از راه‌های مختلفی می‌تواند به دست آید. این مفهوم اگر دارای مصداق خارجی باشد، وجوب یا وحدت آن به براهین مزبور یا براهین دیگر، اثبات می‌شود؛ یعنی براهین یاد شده به مصداق وجود مطلق و نه مفهوم آن می‌پردازند و اثبات احکام مربوط به مصداق برای مفهوم و یا اثبات احکام مربوط به مفهوم برای مصداق، چیزی جز خلط مفهوم با مصداق یا خلط حمل اولی ذاتی با حمل شایع صناعی نیست.

اهل معرفت در شیوه و مسیر علمی خود اختلافی بنیادین با اهل نظر و فلسفه دارند. راه اصلی آنها سلوک عملی است و مقصد اعلا‌شان وصول الی الله است؛ حال آنکه راه

اصلی فلسفی استدلال برهانی است و مقصد تبیین و تفسیر مفهومی و عقلی عالم است. آنچه را اهل عرفان مشاهده می‌کنند و می‌بینند، حقیقت مطلقه‌ای است که مقید به امور جزئی، از جمله محدود به زمان و مکان نیست، بلکه زمان و مکان و دیگر امور از قیود و تعینات آن است. آنها از مشهود اعلائی خود به حوزه زمان و مکان گام نهادند و به کسانی که از مشاهده حقیقت محروم و در وادی بحث و نظر مستقرند، از در مجادله و گفت و گو وارد شدند تا اینکه به قدر و گنجایش مفهوم، آنچه را می‌بینند، برای آنها تبیین کنند و حاصل پنج قرن تلاش و کوششی که آنها در مواجهه با برهان صدیقین انجام دادند، دو کار سلبی و ایجابی است.

نقد سلبی و تقریر ایجابی اهل معرفت از برهان صدیقین

در نقد سلبی به نیکی نشان دادند:

اولا خدای سبحان را بدون واسطه نمی‌توان شناخت، یعنی به کنه ذات الهی نمی‌توان مستقیماً پی برد و بی‌واسطه بودن برهان صدیقین به این معنا نمی‌تواند باشد که ذات هستی مستقیماً در معرض ادراک و آگاهی قرار می‌گیرد؛ بلکه فقط به این معنا می‌تواند صحیح باشد که بدون واسطه مغایر با ذات شناخته می‌شود. به عبارت دیگر ذات از طریق تعینات و آیاتی که مظاهر و مجالی ذاتی او هستند، آشکار می‌شود. و اصل وجوب و وجود او و اصل ذات قدیم و ازلی او از نظر به غیر شناخته نمی‌شود.

ثانیا برهان صدیقین که در عبارات بوعلی آمده است، از نظر به ذات یا اسما و تعینات ذاتی شکل نگرفته است، بلکه از امکان که از اوصاف مربوط به عالم است، استفاده کرده است؛ زیرا حد وسط برهان سینوی امکان است، و امکان به رغم اهل حکمت، وصفی از اوصاف ماهیت است و ماهیت مغایر با هستی است.

کار ایجابی اهل حکمت، تلاشی است برای ترجمه و تفسیر حقیقت مشهود خود. آنها در بیان اوصاف آنچه می‌یافتند کاستی و نقصی نداشتند، اما در تبیین آن به گونه‌ای که در قالب معرفت مفهومی، یقینی برهانی را برای اهل نظر همراه داشته باشد، موفقیتی به دست نیاوردند.

آنچه اهل معرفت در کار ایجابی خود پی گرفتند، ارائه برهان برای حقیقتی بود که همه عالم، آیت و نشانه آن است و هیچ بیگانه‌ای در طول و یا عرض آن رخصت بروز و ظهور ندارد. آنها از وجود مطلق سخن می‌گفتند که نامحدود و بی‌کرانه است و در کنار آن شیء

دیگری یافت نمی‌شود که مغایر با آن باشد؛ به گونه‌ای که لفظ وجود و یا موجود بر آن نیز به حقیقت صادق باشد. نزد آنان کثرتی که در عالم دیده می‌شود، حقیقتی جز ارائه آن کمال نامحدود ندارد و به همین دلیل برهانی که آنها بر اثبات وجود مطلق اقامه می‌کنند، به هر صورت که سامان یابد، از مقدماتی است که از نظر به آیات و ظهورات او به دست می‌آید؛ یعنی در برهان آنها، امری مغایر و بیگانه با هستی مطلق حضور ندارد؛ بلکه با نظر به اموری پدید می‌آید که جز او را نشان نمی‌دهد. مقدمات این برهان آیات و ظهورات هستی مطلق است و در نتیجه، برهان آنها از نظر به متن وجود حاصل می‌شود و این‌گونه برهان اگر تام باشد، از ویژگی‌ای بهره‌مند خواهد بود که بوعلی در برهان صدیقین خود مدعی آن است.

همان‌گونه که اشاره شد، جست‌وجوی اهل معرفت برای برهان مزبور فقط در مقام گفت‌وگو و مفاهمه با کسانی است که از طریق سلوک دور مانده‌اند؛ وگرنه آنها برای خود که شاهد وجه فراگیر و بی‌کران الهی در همه مظاهر و مریا هستند، نیازی به استدلال مفهومی ندارند. آنها از طریق تزکیه و عمل به شریعت، سلوک خود را شکل می‌دهند و با استعانت از خداوند به وجه او می‌نگرند و کسی که وجه محیط و گسترده الهی را ناظر است، اگر همچنان به دنبال استدلال مفهومی باشد - به تعبیر شبستری - عین نادانی است:

زهی نادان که او خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان

مولوی از زبان اهل شهود در این باب می‌گوید:

آفتاب آمد دلیل آفتاب	گر دلیلت باید از وی روی متاب
از وی ار سایه نشانی می‌دهد	شمس هر دم نور جانی می‌دهد
سایه خواب آرد تو را همچو سمر	چون بر آید شمس انشق القمر

اهل عرفان در اقامه برهان بر وجود مطلق، مصداق داشتن آن را مفروغ عنه می‌گیرند، آنگاه بر ضرورت، وجوب و یا وحدت آن استدلال می‌کنند. غافل از آنکه اصل تحقق وجود مطلق برای کسانی که از شهود محروم‌اند، نیازمند به برهانی تعلیمی و یا استدلالی تنبیهی است و تا هنگامی که برهان بر وجود و تحقق خارجی آن اقامه نشود، هر استدلالی که با استفاده از این مقدمه شکل گیرد، مبتنی بر مقدمه‌ای حدسی است و این مقدمه حدسی برای کسی که اهل شهود وجود مطلق نیست و فاقد قدرت حدس است، امری غیر بین است. بنابراین تا هنگامی که بر تحقق مصداق برای وجود مطلق برهان اقامه نشود، استدلال بر ضرورت و وجوب آن خالی از خلط مفهوم و مصداق نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۸ش)، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهرا.
۴. فیض کاشانی (۱۴۰۰ق)، علم الیقین، قم: انتشارات بیدار.
۵. قیصری، داود بن محمد، شرح فصوص الحکم، قم: انتشارات بیدار، بی تا.
۶. لاهیجی، محمد (۱۳۷۷ش)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.

* * *