سلسله بحث‌های فلسفهٔ دین

تبیین براهین اثبات خدا

آیة‌الله جوادی آملی

تبیین براهین اثبات خدا
تعالی شأنه

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۱۲ -
تبیین براهین اثبات خدا تعالی شأنه / مؤلف جوادی آملی، محقق حمید پارسانیا.- [ویراست ۲] محمود صافی[ی]. - قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۹.
۲۳۲ ص.
ISBN:۹۷۸-۹۶۴-۵۹۸۴-۰۸-۱
فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه: ص. [۲۲۹] - ۲۳۳؛ همچنین به صورت زیرنویس.
چاپ ششم: ۱۳۹۰
۱. خدا - اثبات. ۲. خداشناسی. الف. پارسانیا، حمید، ۱۳۴۰ - محقق. ب. صادقی، محمود، ۱۳۵۴ - ویراستار. ج. عنوان.
۲۹۷/۴۲ BP ۲۱۷/۴ ت ۹ ج/
کتابخانه ملی ایران ۲۱۲۸۸ - ۱ام

● کتاب: ..... تبیین براهین اثبات خدا(صلی‌الله)
● مؤلف: ..... آیت الله جوادی آملی(دام ظله العالی)
● تحقیق: ..... حجت الاسلام حمید پارسانیا
● ویرایش: ..... حجت الاسلام سید محمودصادقی
● ناشر: ..... مرکزنشراسراء
● چاپخانه: ..... مرکزچاپ اسراء
● نوبت چاپ: ..... ششم
● سال نشر: ..... تابستان ۱۳۹۰هـ.ش
● شابک: ..... ۱ - ۰۸ - ۵۹۸۴ - ۹۶۴ - ۹۷۸
● تیراژ: ..... ۲۰۰۰ نسخه
● قیمت: ..... ۴۷۰۰۰ ریال

همه حقوق طبع محفوظ است

آدرس: قم، بلوار ۱۷۵متری عسکر یاسر، نبش خیابان قدوسی، دبیرخانه بین المللی علوم وحیانی اسراء
تلفن: ۷۷۶۵۳۵۷ - ۷۷۶۵۳۵۶
پست الکترونیک: Publish_center@esraco.net
www.esra.ir

فهرست اجمالی موضوعات

سخن ناشر ۱۱

مقدمه

یکم. قیاسات اقترانی و استثنایی ۱۸
دوم. تشابه قلوب و تماثل شبهات ۱۹
سوم. برهان نظم ۲۲
چیستی نظم ۲۲
هستی نظم ۲۶
علّت و سبب نظم ۳۱
عدم مطابقت نتیجه با مطلوب در برهان نظم ۳۶
استفادهٔ از نظم در آیات قرآن ۳۸
چهارم. علم حصولی و حضوری به واجب ۴۰
پنجم. تحلیل مسئلهٔ علّیّت ۴۲
مدار احتیاج و نیاز به واجب ۴۴
راه اثبات معلولیت ۴۶
تذکر چند نکته ۴۷

ششم. برهان آنسلم ۵۰
هفتم. برهان اخلاقی و سودمندی ۵۶
هشتم. تذکری پیرامون برهان فطرت ۵۹
نهم. تذکری پیرامون برهان اعجاز ۶۰

فصل یکم. علم و معرفت

تقدم هستی شناسی بر معرفت شناسی ۶۳
مبادی متافیزیکی معرفت ۶۵
شکاکیت آشکار و پنهان ۶۶
تجرد، کلیت، ثبات و دوام اندیشه ۶۶
مفاهیم و امور ملازم با اندیشه و علم ۶۸
علم و وجود ذهنی ۷۱
تقسیمات علم ۷۴
علم، ایمان، عقل نظری و عملی ۷۵
دانش اولی و بدیهی ۷۶
ضرورت صدق قضایای اولی ۷۷
امتیاز یقین علمی از یقین روانشناختی ۷۸
یقین علمی، احتمال و اعتبارهای اجتماعی ۸۰
ابتنای قضایای نظری بر بدیهیات و اولیات ۸۳
بداهت و اولی بودن شکل اول ۸۴
مبدأ عدم تناقض، قضیهٔ اوّلی ۸۵
مبدأ عدم تناقض و منتج بودن شکل اول ۸۷
مبدأ عدم تناقض و تکثیر قضایای یقینی ۸۸
مبدأ عدم تناقض در روایات ۹۱
اشکال «ابو سعید ابو الخیر» به استفاده از قیاس ۹۲

علم حضوری و اقسام آن ۹۴
نفس و آگاهی حضوری به آن ۹۸
انتزاع و تعمیم علیّت ۱۰۲
واقعیت «شناخت» و شناخت شناسی ۱۰۴
شناخت شناسی و شناختهای علمی ۱۰۵
فلسفه به معنای عام و خاص ۱۰۸
فلسفه و علوم جزئی ۱۱۰

فصل دوم. علم و ایمان

پرسش‌های فلسفی و ایمان دینی ۱۱۵
تلقیات سفسطی و نفی پیوند علم و ایمان ۱۱۷
تلازم وجودی علم و ایمان در متون دینی ۱۲۰
مؤمنان متحجر و جاهلان متنسک ۱۲۳
اول العلم معرفة الجبّار ۱۲۴
تحقیر دانش حصولی و تعطیل علوم عقلی ۱۲۶
داعیهٔ مخالفت مقتضیات شرعی با براهین فلسفی ۱۲۷
استدلالهای منطقی در متون اسلامی ۱۲۸
نهج البلاغه فرا روی تاریخ اندیشهٔ اسلامی ۱۳۲
«علم» اولین تجلی ذاتی و «عقل» نخستین ظهور فعلی ۱۳۵
شك ناپذیر بودن توحید و برهان پذیر نبودن شرك ۱۳۸
امتیاز برهان بر ذات از برهان بر صفات واجب ۱۴۱

فصل سوم. برهان امکان و وجوب

مفهوم امکان و وجوب و نشانه‌های امکان ۱۴۷

احتیاج ممکن به واجب و اثبات واجب با ممکن ۱۴۹
سببیت وسایط و فاعلیت واجب ۱۵۲
حدوث شرایط و قدمت فیض الهی ۱۵۵
طرح و نقد اشکالها ۱۵۸
نقد اشکال هیوم ۱۶۰
نفی کاربرد فلسفی «ضرورت» و پاسخ آن ۱۶۲
نقد اشکال معرفتی ۱۶۹

فصل چهارم. برهان حرکت و حدوث

حدوث و مقدمات دو برهان حرکت و حدوث ۱۷۳
نقد برهان علیت ۱۷۴
محدودهٔ برهان حدوث و حرکت ۱۷۵
بررسی اشکالات برهان حرکت و حدوث ۱۷۹

فصل پنجم. برهان امکان فقری

انتقال از امکان ماهوی به امکان فقری ۱۸۵
دلالت امکان فقری بر غنای ذاتی واجب ۱۸۹
امتیازهای برهان امکان فقری ۱۹۴

فصل ششم. برهان وجودی آنسلم

برهان در قالب قیاس خلف ۱۹۹
نقد گونیلون و تتمیم آن ۲۰۰
اشکال اساسی برهان آنسلم ۲۰۲
خلط مفهوم و مصداق در براهین اهل معرفت ۲۰۴

نقدهای سه گانهٔ «کانت» بر برهان آنسلم ۲۰۷
تطبیق برهان آنسلم و برهان «آقا محمد رضا قمشه‌ای» ۲۱۶

فصل هفتم. برهان صدیقین

برهان صدیقین در بیان بوعلی سینا ۲۱۹
برهان صدیقین در حکمت متعالیه ۲۲۱
برهان صدیقین در بیان علامه طباطبایی ۲۲۴
برهان صدیقین در عبارات اصول فلسفه و حاشیهٔ اسفار ۲۲۹
مزایای برهان صدیقین ۲۳۱

فصل هشتم. برهان نظم

مفهوم نظم و اقسام آن ۲۳۷
برهان نظم بر مدار نظام فاعلی و غایی ۲۳۸
برهان نظم بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف ۲۴۰
برهان نظم و حساب احتمالات ۲۴۴
ارزش جدلی برهان نظم و استفاده قرآن از آن ۲۴۶
تقریر برهان نظم بر مدار علّت غایی ۲۵۱
مصونیت برهان نظم از اشکال شرور ۲۵۳

فصل نهم. برهان معجزه

برهان معجزه ۲۵۷
معجزه در دیدگاه حکمای اسلامی و متکلمان غربی ۲۵۹
معجزه، کرامت، اعانت، اهانت ۲۶۱
معجزه به عنوان یك دلیل عقلی ۲۶۲

امکان عقلی و استحالهٔ عادی معجزه ۲۶۴

فصل دهم. برهان تجربهٔ دینی

تجربهٔ دینی و استدلال برهانی ۲۶۹
شهود یقینی و غیر یقینی ۲۷۱
عدول از معرفت عقلی و سقوط در شکاکیت آشکار و نهان ۲۷۳

فصل یازدهم. براهین اخلاقی

براهین نظری ناظر به احکام اخلاقی ۲۷۹
اشکال مشترک براهین نظری اخلاقی ۲۸۰
اثبات هستی مجرد با توجه به احکام نظری و عملی عقل ۲۸۳
برهان اخلاقی «کانت» ۲۸۴
اشکال اول برهان اخلاقی «کانت» ۲۸۴
اشکال دوم برهان اخلاقی کانت ۲۸۵

فصل دوازدهم. برهان فطرت

امتیاز برهان فطرت و براهین اخلاقی ۲۹۱
تضایف در برهان فطرت ۲۹۲
دو تقریر از برهان فطرت ۲۹۴
صغرای برهان فطرت ۲۹۷
طرح و نقد یک اشکال ۳۰۰
برهان فطرت در آیات قرآن ۳۰۱

فهرستها ۳۰۷

را پوشش می‌دهد، سرآغاز هر علم و منتهای هر کمالی است. امامان معصوم علیهم السلام چه زیبا این معنای رسا را ایراد فرمودند: «أوّل العلم معرفة الجبّار، و آخر الأمر تفويض الأمر إليه».[1]

علم به خداوند متعال و اوصاف و اسمای او، به اقتضای جبّاریت که جبران کنندهٔ هر هستی و تأمین کنندهٔ هر کمالی است، علمی توحیدی و حقّانی به همهٔ هستی خواهد بود و این علم و معرفت برتر، انسان را به گونه علمی و عملی، وادار می‌کند که همه هستی را از او و به سوی او دانسته و تمامی ابعاد هستی خود را به سمت او بگرداند.

این اثر علمی و ممتاز که از آثار گرانسنگ حضرت آیت ا... جوادی آملی است، از جهات متعدد قابل توجه است، زیرا اولاً عهده‌دار تثبیت و تحکیم براهین عقلی و فلسفی اثبات وجود خدای متعال و قلمرو براهین و رفع شبهاتی است که در خصوص ادلّه وجود داشته و ثانیاً اشکالات و ایرادات فیلسوفان غربی به براهین عقلی مذکور مطرح شده و به آنان پاسخ می‌دهد و ثالثاً براهینی که دانشمندان غربی در جهت اثبات مبدأ اقامه کرده‌اند، بررسی و نقد می‌شود. این اثر متنی که برای دوره‌های تخصصی فلسفه و کلام، اعم از حوزوی و دانشگاهی است می‌تواند به عنوان یک متن علمی و آموزشی مورد استفاده قرار گیرد.

این کتاب یک مقدمه و دوازده فصل است که در دو فصل یکم و دوم، به مباحث مقدماتی و راهبردی این گونه علوم پرداخته است و از فصل سوم تا پایان، به ده برهان فلسفی امکان و وجوب، حرکت و حدوث، امکان فقری، برهان وجودی

۱. التوحید، ص ۳۴.

آنسلم، صدّیقین، نظم، معجزه، تجربهٔ دینی، براهین اخلاقی و در نهایت برهان فطرت به صورت تفصیلی، مورد بررسی، نقد و نظر قرار داده و میزان کارآمدی این براهین در عرصهٔ علم و فلسفه را یادآور شده است.

این اثر ماندگار، تا کنون سه بار به زیور طبع آراسته شده است و اکنون با ویرایش و دقّت بیشتر، به عرصهٔ علم و عالمان تقدیم می‌شود. از محقق و فاضل گرامی جناب حجة الاسلام آقای حمید پارسانیا که تنظیم و تنسیق این اثر به عهدهٔ ایشان و از ویراستار محترم جناب حجة الاسلام سید محمود صادقی که در ارائهٔ مناسب‌تر این اثر، سعی مشکور مبذول داشته‌اند، صمیمانه تقدیر می‌نماییم.

مرکز نشر اسراء

سخن ناشر

عظمت و والایی هر علمی، به عظمت موضوع آن است؛ همان‌گونه که تمامی احکام و آثار وجودی که محمولات آن علم را تشکیل می‌دهد نیز در سایهٔ موضوع آن علم شکل می‌گیرد.

با توجه به این معیار کلی و فراگیر، ارزشمندترین علم، همانا «توحید» است که نه تنها برترین، بلکه موضوع آن، تنها حقیقتی است که دارای واقعیت و هستی است و همهٔ هستی‌ها از هستی او رسته‌اند: ﴿ذلك بأنّ الله هو الحقّ و أنّ ما يدعون من دونه الباطل﴾[1]، از این روی معرفت و شناخت آن حقیقت لایزالی، سرآغاز هر اقدام و اولین گام هر قیامی است. او نقطه شروع هر دانش و ابتدای هر ارزشی است؛ او اصلی‌ترین اصل، بلکه تنها اصل اعتقادی ما، یعنی توحید است، زیرا سایر اصول اعتقادی و مذهبی ما، از نبوّت و معاد یا عدل و امامت، از تجلیات برتر و اشراقات کامل‌تر همان اصل است و دیگر اصول در مقابل او فروع هستند.

از این نظر شناخت و معرفت خداوند متعال که جبّاریّت او همهٔ هستی و کمال

۱. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۳۰.

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدّمه

زیر بنای همهٔ شئون جامعهٔ انسانی اعتقاد به اوست و پایهٔ تمام اعتقادهای الهی عقیده به وجود خداوند است و قصور یا تقصیر در ادراک بعضی از مبادی تصوری یا تصدیقی براهین اثبات واجب، مایهٔ نقد یا سبب شک و تردید نسبت به اعتقاد الهی می‌شود.

بهترین راه برای رسیدن به خداوندی که وجودش از هر چیز روشن‌تر و حضورش برای هر شیء از تمام چیزها نزدیک‌تر است، همانا غبار راه نشاندن و گردگیری فاهمه است، چون خفای خداوند از شدت ظهور اوست و دوری او از شدت نزدیکی وی، زیرا اگر موجودی به اندازه‌ای آشکار بود که حتی از فهم، فاعم و مفهوم معلوم‌تر بود و به قدری نزدیک بود که از خود شیء به همان شیء نزدیک‌تر بود، چنان ظهوری سبب بطون و خفا می‌گردد و چنین نزدیکی‌ای مایهٔ دوری می‌شود؛ لیکن بطون و نیز دوری او، از دید محجوبان است، چون خود بین خدا بین نخواهد بود و اگر قصور و ضعف بشر، با پرهیز از خود بینی و نجات از اُحول و اَعوَر و اَعمی بودن برطرف گردد، آنگاه می‌توان خدا را به اندازهٔ سِعهٔ وجودی خویش مشاهده کرد و معرفت او را با اعتراف به «ما عرفناك حق معرفتك»[1] تسلیم نمود.

۱. بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۳.

کتاب حاضر عصارهٔ محاضراتی است که در سال ۱۳۷۱ هـ. ش. با حضور عدّه‌ای از افاضل حوزهٔ مقدسهٔ قم انجام، و توسط ویراستار محترم حجة الاسلام آقای حمید پارسانیا مدوّن شده است.

این مقدمه، گذشته از تبیین برخی مباحث متن، مطالب دیگری را نیز به همراه دارد که در هنگام مرور بر متن تنظیم شده، و با قلم راقم سطور تدوین و نگارش شده است.

غالب نقدهای مقدّمه و متن کتاب، بر اساس ترجمه‌های رایجی که در زمینهٔ فلسفهٔ دین وجود دارد، تنظیم شده است و صحت و سقم این موارد به عهدهٔ ترجمان بوده و مطالب آن به نویسندگان متون اصلی اسناد داده نمی‌شود، زیرا عدم تطابق ترجمه با اصل محتمل است.

چون همین شبهات رایج در ترجمه ها، ممکن است مشکل اعتقادی یا علمی ایجاد کند و برخی خوانندگان مشرق زمین را ناخودآگاه گرفتار انکار یا شک و تردید گرداند؛ به بیان روشن و صحیح، براهین اثبات واجب و نقد و تحلیل و پاسخ شبهات آن اقدام شده است.

براهینی که برای اثبات واجب اقامه می‌شوند، به سه دسته تقسیم می‌شوند:

یکم. براهینی که معیوب هستند و فاقد شرایط افادهٔ یقین می باشند؛ این دسته از براهین معیوب هستند و از درون فاسد و پوسیده هستند و در حقیقت برهان نیستند.

دوم. براهینی که معیوب و فاسد نیستند، لیکن ناقص می باشند؛ این گونه براهین فساد درونی ندارند و در حقیقت برهان هستند؛ لیکن برای اثبات واجب تمام نیستند و در نهایت وصفی از اوصاف و اسمی از اسمای او را اثبات می‌کنند.

این گونه از براهین، برای اثبات واجب به متمّم نیاز دارند و به براهین دیگری که

ذات واجب را اثبات می کنند، اعتماد می نمایند؛ مانند برهان حرکت یا حدوث که پس از رفع معلمیی که در برخی تقریرهای آن وجود دارد، همچنان ناقص است و از اثبات ذات واجب عاجز است.

سوم. براهینی که صحیح و کامل هستند؛ مانند برهان صدیقین.

اغلب براهینی که مورد اعتراض و شبهه واقع شده، از صورت یا تقریری تام و صحیح برخوردار نیست؛ برخی از آنها نظیر برهان وجودی یا برهان اخلاقی معیب و فاسد هستند، و بعضی دیگر مانند برهان حرکت یا حدوث، در صورتی که به گونه ای خالی از عیب عرضه شوند هم ناقص هستند.

هر یک از فصلهای این کتاب به بررسی یکی از براهین اختصاص داده شده است و تقریر صحیح و کامل براهینی که از نوع سوم هستند، تبیین شده است و چون بسیاری از شبهاتی که در مورد براهین اثبات واجب مطرح شده، مبتنی معرفتی داشته و از تردید در محدودهٔ آگاهی و معرفت بشری ناشی می‌شود، ناگزیر در فصل نخست از مباحث کتاب به مسائل شناخت شناسی اختصاص یافته است.

امید است خداوند سبحان که نور سماوات عقول و قلوب و فروغ اراضی اجرام و ابدان است، نه تنها اشیای جهان را آن طور که هستند، به همهٔ مشتاقان معارف الهی ارائه دهد؛ «اللهم أرنا الأشياء كما هي»[1]، بلکه خود را آن طور که مقدور آنان است، به همگان نشان دهد، تا در پرتو عرفان حضرتش، معرفت رسول گرامی او میسور و در سایهٔ شناخت رسول اکرم صلی الله علیه و آله، معرفت حجّت خدا حاصل شود و در ظلّ شناخت حجت خدا، هدایت دینی تأمین گردد.

«اللهمّ عرّفني نفسك فإنّك إن لم تعرفني نفسك، لم أعرف نبيّك، اللهمّ عرّفني رسولك، فإنّك إن لم تعرّفني رسولك لم أعرف حجتك، اللهمّ عرّفني حجّتك، فإنّك

۱. جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۲۸۷.

إن لم تعرّفني حجتك، ضَلَلْتُ عن دينيء.[1]

اکنون مطالب مقدّمه که به منزلهٔ رساله‌ای جداگانه است، در طی چند اشاره، به علاقه‌مندان تفکر عقلی تقدیم می‌شود.

یکم. قیاسات اقترانی و استثنایی

صراط مستقیم که از گزند اختلاف و آسیب تخلّف مصون است، راهی است که ارتباط آن با هدف همچنان محفوظ است و کمترین انحراف از آن، مایهٔ محرومیت از مقصود است. هر برهانی که بر مطلوب اقامه می‌شود، شرایطی دارد که بدون نصاب کامل آنها، صراط به هدف، مستقیم نخواهد بود، خواه اصلاً به نتیجهٔ سودمندی نرسد، یا آنکه به اثر مفیدی منتهی گردد؛ لیکن آن اثر مطلوب نباشد.

برای رسیدن به مطلوب، برهان اگر به صورت قیاس اقترانی تنظیم شده باشد، لازم است:

اوّلاً صغرای قیاس، از لحاظ مادّه، واجد شرایط مادّی‌ای باشد که در مقدمات برهان منطق مُدوّن است.

ثانیاً از جهت صورت، دارای شرایط صوری ای باشد که در اشکال قیاس مطرح است.

ثالثاً یکی از عنصرهای محوری مطلوب را در بر داشته و از آن بیگانه نباشد، مشابه این امور سه گانه نیز باید در کبرای قیاس اقترانی ملحوظ گردد.

سرّ منطقی لزوم رعایت این شرایط در پیکرهٔ قیاس آن است که گاهی قیاس اقترانی در اثر فقدان برخی شروط مادی یا صوری، اصلاً نتیجه نمی‌دهد و گاهی در عین حال که هر دو مقدّمهٔ قیاس تام است و قیاس منتج بوده و انتاج آن صحیح و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۳۷.

نتیجهٔ آن درست است؛ لیکن چون یکی از دو مقدّمه یا هر دو فاقد پیوند با مطلوب بوده و یکی از آنها یا هر دو، فاقد عنصر محوری هدف است، نتیجه ای که از قیاس به دست می آید، در عین صحت مطلوب نیست؛ یعنی هدفی که مستدِل، برای وصول به آن برهان اقامه کرده، غیر از نتیجه ای است که از قیاس ارایه شده به دست آمده است.

فرق بین نتیجه و مطلوب، بعد از احراز وحدت آن دو در این است که آنچه از برهان حاصل می‌شود، قبل از ترتیب قیاس و سیر منطقی «مطلوب» نامیده می‌شود و بعد از تمامیّت نصاب قیاس و وصول به آن، نتیجه خواهد بود و اگر اتحاد آن دو احراز نشود، نتیجه غیر از مطلوب است، بنابراین، بعد از تمامیت قیاس، لازم است نتیجه با مطلوب تطبیق شود و برای آنکه از احتمال عدم تطابق آن دو مصون باشیم، لازم است متن قیاس به طور دقیق رعایت شود تا هر کدام از دو مقدّمه، واجد برخی عناصر محوری مطلوب باشد.

برهان اگر به صورت قیاس استثنایی ارایه شود، لازم است تلازم مقدم و تالی در شرطیهٔ متصله و تنافی آنها در منفصله اثبات گردد و بطلان تالی کاملاً مدلّل شود و اشتمال هر کدام از شرطیّه و حملیّه بر عنصر محوری مطلوب، احراز شود تا نتیجهٔ به دست آمده، عین همان مطلوب باشد و همان طور که اشاره شد، اختلال برخی براهین، در فقدان بعضی شروطِ یاد شده است.

دوم. تشابه قلوب و تماثل شبهات

موجود یعنی چیزی که از هستی بهره‌ای دارد، دو قسم است: مادی و مجرّد. البته برای تجرّد مراتبی است که هر کدام از موجود مثالی، عقلی و الهی، خود مصداق آن هستند. حقیقت شناخت مجرد است و هرگز علم و نیز وجود ذهنی، مادّی نخواهد

بود؛ گرچه متعلق علم و محکیّ وجود ذهنی، می تواند مادی یا مجرد باشد.

منکران توحید یا وحی و نبوّت، در اثر حصر موجود در ماده و نفی موجود مجرّد، به انکار مبدأ غیبی مبتلا شده و وحی و نبوّت را نیز نپذیرفته، آن را انکار می‌نمایند. قرآن کریم پندار مادی گرایانهٔ گروهی از اسرائیلیها و نیز عده ای از مردم وَثَنی و صَنَمی حجاز را بازگو می نماید و در بخشی از سخنان خود می فرماید: دلهای اینان شبیه یکدیگر است. بیان قرآن کریم در بارهٔ عدّه ای از اسرائیلیها این است: ﴿یا موسی لَن نُؤمن لك حتی نری الله جهرةً﴾[1]؛ ای موسی! ما هرگز به تو ایمان نمی آوریم، مگر آنکه خدا را به صورت روشن و آشکار ببینیم. سخن قرآن مجید در بارهٔ گروهی از بت پرستان حجاز این است: ﴿وَ قال الّذینَ لایَرجُونَ لِقائَنا لَوْلا أُنزِلَ علینا الملائکةُ أو نری ربّنا، لقد استکبروا فی أنفسهم و عتو عتوّاً کبیراً﴾[2]؛ کسانی که امید دیدار ما (معاد) را ندارند، چنین گفتند: چرا فرشتگان بر ما فرود نیامدند، یا پروردگارمان را نمی‌بینیم، اینان به تحقیق استکبار کرده و بزرگی بیجا نموده و سرکشی و طغیان بزرگ و آشکار کرده اند.

کلام قرآن در بارهٔ کسانی که تفکر مادی داشته و در طول تاریخ سخنانی مشابه دارند، این است: ﴿و قال الذین لا یعلمون لولا یکلّمنا الله او تأتینا ءایة کذلك قال الذین من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بیّنا الآیات لقوم یوقنون﴾[3]؛ کسانی که به حقایق غیبی پی نبرده و از معارف الهی آگاهی ندارند، چنین گفتند: چرا خداوند با ما سخن نمی‌گوید، یا نشانهٔ خاص وحی و نبوّت، مثلاً برای ما نمی‌آید. این چنین گفتند، کسانی که قبل از اینها بودند، دلهای آنان شبیه هم است (در نتیجه،

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۵۵.
۲. سورهٔ فرقان، آیهٔ ۲۱.
۳. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۸.

افکار و گفتار آنها نیز نظیر هم خواهد بود). به تحقیق ما آیات خود را برای مردم سالم و پاك از آلودگیِ جاهلیت و عناد بیان نمودیم و آنان می‌فهمند و یقین حاصل می کنند و ایمان می‌آورند.

غرض از بیان این مطلب آن است که غالب شبهات منکران توحید یا وحی و نبوت و معاد، همان است که در طول تاریخ بازگو شده و در درجهٔ اوّل، انبیای الهی پاسخ معقول آنها را ارایه کرده‌اند. آنگاه شاگردان انبیا، یعنی حکما و متکلمان دینی، همان معارف را تبیین و شرح نموده اند؟ گرچه اشکال در هر عصری به آشکال و سبك‌های خاصی ظهور می‌کند و پاسخ آن نیز در هر دوره‌ای با بیان مخصوص و مناسب تجلّی می‌یابد و در طی اعصار و قرون، گروهی که حق محور بوده و در طیّ طریق حقیقت خواهی قصور یا تقصیر نورزیده‌اند، به آن رسیده و به محتوای آن باور دارند و عدّه‌ای که خود محور بوده و در پیمودن راه حقیقت خواهی، به تِلّی و رَمَق و اِدهان و ابهام مبتلا شده یا می‌شوند، از نیل به آن باز مانده و یا اگر آن را ادراك نمایند و مشکل علمی آنها حل شود، مُعضِل عملی آنها مانع از ایمان آوردن می‌شود؛ چنان که فرعون و درباریان وی، پس از فهمیدن اعجاز موسی! از ایمان به او ابا کردند: ﴿و جَحَدوا بها و استیقنتها أنفسهم ظلماً و علواً﴾[1] و ﴿لقد علمت ما انزل هولاء إلاّ ربُّ السموات و الأرض﴾.[2]

بر این اساس، باید برخی مغالطه های بالعَرَض، نظیر رَمی به کهنه گویی، یا تکرار سخنان پیشینیان، یا عدم کارایی چنین دلیل یا پاسخ و مانند آن آگاه بود، و بر اثر تشابه قلوب و تماثل شبهات و تناظر اشکالات، همان جواب رصین و وزین و کارآمد وحی را که به زبان حکیمان متأله تبیین و تشریح شده، با عبارت آشنا و قلم

۱. سورهٔ نمل، آیهٔ ۱۴.
۲. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۱۰۲.

دلپذیر و مناسب با عصر ارایه کرد.

سوم. برهان نظم

بررسی برهان نظم به چند امر نیاز دارد: ۱. نظم چیست (ما هو)؟ ۲. نظم هست و وجود دارد یا نه (هل هو)؟ ۳. نظم چرا وجود دارد (لم هو). امور دیگری نیز در جنب جریان نظم مطرح می‌شود که در صورت لزوم، به آنها اشاره خواهد شد و اگر تبیین امور کلیدی یاد شده، عهده دار حلّ آنها بود، حاجتی به طرح مجدد آنها نخواهد بود.

چیستی نظم

اما اینکه نظم چیست، چون نظم از سنخ مفهوم است نه ماهیت؛ لذا حَدّ یا رسم ماهوی نخواهد داشت؛ لیکن سیر منطقی آغاز بحث، روشن نمودن مورد گفت و گو را ایجاب می‌نماید؛ یعنی اگر بحث در بارهٔ تحقق داشتن مصداق یك مفهوم باشد، قبل از ورود در اثبات یا نفی مصداق آن، لازم است اصل آن مفهوم به طور کامل آشکار گردد، وگرنه بحثهای حصولی و استدلالهای ذهنی، خواه برای ایجاب و خواه جهت سلب، معقول و مقبول نیست.

نظم گرچه از سنخ مفهوم است، نه ماهیت؛ لیکن شبیه ماهیت است؛ یعنی معقول ثانی فلسفی است، نه معقول ثانی منطقی. معقول ثانی فلسفی آن نیست که ظرف عروض آن ذهن و ظرف اتصاف آن عین و خارج باشد، چنان که معروف است، زیرا معنای آنکه ظرف عروض ذهن، و ظرف اتصافْ خارج باشد، این است که اصل وجودش در خارج نباشد؛ لیکن وجود رابط آن در خارج باشد، به‌طوری که یك موجود مشخص خارجی در اثر وجود رابط، به یك موجود مشخص ذهنی

متصف گردد؛ یعنی وصف که همان نظم است، در خارج موجود نباشد و فقط در ذهن یافت شود و موصوف که موجود خارجی است، به وصف ذهنی، در خارج متصف بشود و این اتصاف همان وجود رابط است که موجود ذهنی را با موجود عینی مرتبط می‌نماید.

تفکیك فوق، همان طور که در مقدمهٔ کتاب *شناخت شناسی در قرآن* بیان شده است، طبق تحقیق استاد علامه طباطبایی ره محال است، زیرا ربط تابع طرفین در ظرف تحقق خود است و در هر ظرفی که ربط وجود دارد، طرفین آن نیز باید موجود باشد و جریان ربط غیر از جریان حکایت و ارائه است که صورت ذهنیِ موجود خارجی را نشان می‌دهد، پس هر معقولی یا ظرف عروض و اتصاف او خصوص ذهن است و اصلاً در خارج نیست، یا ظرف عروض و اتصاف آن عین است، چنان که ذهن نیز می تواند ظرف هر دوی آنها باشد.

بر این اساس، نظم و مانند آن از مفاهیم فلسفی، حتماً ظرف عروض آنها مانند ظرف اتصاف آنها خواهد بود؛ یعنی اگر ظرف اتصافْ ذهن بود، ظرف عروض نیز ذهن است و اگر ظرف اتصافْ عین بود، ظرف عروض حتماً عین خواهد بود؛ لیکن موجود بودن اشیا در خارج یکسان نیست تا از تحقق عینی این گونه معقولهای ثانی، تسلسل و تکرار نوع و مانند آن لازم آید، بلکه موجود بودن برخی امور به همان موجود بودن منشأ انتزاع آنهاست و بین این دو مطلب فرق است؛ یکی آنکه وجود نظم مثلاً در ذهن باشد و موجود خارجی به آن متصف گردد، دیگر آنکه نظم در خارج به عین وجود منظوم و منتظم موجود باشد، نه جدای از آنها تا حکم جداگانه بپذیرد و هم‌چنین مفهوم امکان، حدوث و ... .

آنچه قبل از بررسی نهایی پیرامون مفهوم نظم به دست می‌آید و برای اوّلین بار در اذهان ظهور می‌کند، این است که نظم امری قیاسی و نسبی است؛ یعنی از سنجش

دو یا چند چیز به هم در شرایط خاص، مفهومِ نظم انتزاع می‌شود، به طوری که یك شیء بسیط مانند «الف»، هرگز منشأ انتزاع مفهوم نظم نخواهد بود.

چون قیاس و سنجش، گاهی اعتباری است، گاهی صناعی و گاهی طبیعی و تکوینی، و آنچه در برهان نظم معتبر است، همان نظم طبیعی و تکوینی است، نه اعتباری و نه صناعی، لازم است به آنچه مورد اصلی استدلال است، اشاره شود تا آنچه خارج از مدار برهان است، وارد بحث نشود.

نظم اعتباری که طبق قرارداد معتبران انجام می‌شود، در حالتهای گوناگون متفاوت می‌شود؛ مانند نظم صف سربازان، یا صف نمازگزاران به جماعت، و نظم صناعی که طبق قانون خاص صنعت تهیه، و برای هدف معینی اعمال می‌شود، مانند نظم رادیو، ساعت و ... است و این دو قسم نظم، از بحثهای برهانی بیرون است. هر چند ممکن است از نظم صناعی برای تأیید ذهن متعلّم استمداد شود.

نظم طبیعی و تکوینی آن است که نه طبق قرارداد معتبران باشد و نه از وحدت حقیقی محروم و فقط دارای وحدت صناعی باشد؛ بلکه در مدار تکوین و حقیقت یافت می‌شود و حکم خاص خود را خواهد داشت، چون نظم تکوینی با قیاس و سنجش موجودهای خارجی محقق می‌شود و سنجش و قیاس بدون ربط تکوینی ممکن نیست و ربط نیز خارج از محدودهٔ وجود نیست، زیرا بر اساس اصالت وجود، هرگونه پیوند تکوینی میان اشیا، فقط با وجود صورت می‌پذیرد و هرگز بدون آن میسر نیست، بنابراین هرگونه ربط عامل نظم توسط وجود حاصل خواهد شد.

لازم است توجه شود که در شناخت‌های جَدَلی، هر چیزی را نمی‌توان با مقابل او شناخت. البته شناخت اصیل هر چیزی به تحلیل اجزای درونی اوست؛ به هرتقدیر، باید عنایت داشت که نظم در مقابل هرج و مرج است، نه در مقابل شرّ، چون بحث خیر و شرّ به طور کامل از بحث نظم و هرج و مرج جداست، زیرا اگر

شرّی در جهان مطرح است، حتماً با نظم خاص و انسجام مخصوص صورت می‌پذیرد، چون آسیب رسانی، نظیر آسیب زدایی، طبق قواعد خاص و هماهنگی ویژه است.

ربط وجودی که همراه خود نظم را محقق می سازد، سه قسم است، زیرا ربط وجود، فقط در مدار علت و معلول است و اموری که با هم پیوند علّی و معلولی ندارند، هیچ گونه نظمی نسبت به هم نخواهند داشت و ربط علت و معلول از سه حال بیرون نیست؛ ربط و نظم علت فاعلی، ربط و نظم علت غایی، ربط و نظم علت قوامی (داخلی).

نظم قسم نخست که ربط علت فاعلی با معلول است، لزوم سنخیت خاص هر فعل با فاعل است؛ ﴿کلٌ یعمل علی شاکلته﴾[1]، وگرنه هر اثر از هر مؤثری متوقع خواهد بود و هر مؤثری توان تأثیر هر اثری را خواهد داشت و این امر مَربح، مساوی با تصادف و انکار قانون علیت و معلولیت است.

قسم دوم نظم که ربط علت غایی با معلول است، لزوم ربط تکاملی مخصوص هر موجود غیر واجب با هدف معین است، وگرنه هر چیزی به هر مستی گرایش خواهد داشت و پایان و معاد هر موجودی، هر چیز دیگری خواهد بود و این ناهماهنگی غایی، نظیر ناهماهنگی فاعلی مرجب هرج و مرج است.

قسم سوم که ربط داخلی اجزای یك شیء است، مخصوص چیزی است که دارای ماده و صورت، جنس و فصل یا عناصر و ذرّات متعدد باشد و چیزی که بسیط است، نظم داخلی به لحاظ خارج برای او متصوّر نیست؛ گرچه نظم داخلی به لحاظ ذهن، در اثر ترکیب از جنس، فصل و مانند آن، برای او معقول است و چیزی که بسیط ذهنی است، همان طور که نظم داخلی به لحاظ خارج برای

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۸۴.

او متصوّر نیست، نظم داخلی به لحاظ ذهن هم برای او معقول نخواهد بود.

یادآوری: نظم داخلی گرچه به لحاظ علل قوام است (ماده و صورت، جنس و فصل)، نه به لحاظ علل وجود؛ لیکن بر مبنای اصالت وجود و اعتباریّت ماهیت، هرگونه حکمی که برای ماهیت ثابت می‌شود، نه تنها در ظرف وجود است، بلکه با دقّت برتر، به وسیلهٔ وجود بوده و قضیّه به صورت وصف و شرط است (وصفیه، شرطیّه)، نه به عنوان حین و ظرف (حینیّه).

قرآن کریم در موارد فراوانی به نظامهای سه‌گانهٔ اشیا اشاره فرموده است؛ لیکن در برخی آیات همهٔ آنها را یك جا مطرح نموده است؛ نظیر آیهٔ ﴿ربنا الذی اعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هَدی﴾[1] که پروردگار به عنوان مبدأ نظام فاعلی تمام اشیای یاد شده است و هر چیز اندام مناسب و جهاز هماهنگ داخلی خود را خواهد داشت که همان نظام داخلی آن محسوب می‌گردد و برای هر چیزی، مقصد و مقصودی است که خداوند با تجهیز هر چیزی به ابزار و جهاز مناسب، او را به هدف خاص خود هدایت و حمایت می‌نماید.

اکنون که مفهوم نظم و اقسام سه‌گانهٔ آن بازگو شد، لازم است اشاره شود، آنچه در برهان نظم محور بحث است، همان نظم داخلی و غایی است. هر کدام از این دو می‌توانند، مدار استدلال قرار گیرند و اگر نظم داخلی به عنوان مقدمهٔ برهان آورده شود و نظم غایی به عنوان محور اصلی و حد اوسط آن واقع شود، مجموع نظم داخلی و غایی، در برهان نظم مطرح خواهد شد.

هستی نظم

اما اینکه آیا نظم تکوینی وجود دارد، لازم است توجه شود که مدار نظم تکوینی،

۱. سورهٔ طٰهٰ، آیهٔ ۵۰.

گاهی موجودهای مادی و طبیعی اند که علوم تجربی عهده دار اثبات آن است، و گاهی موجودات مجرّدی است که متعلق آنها موجود مادّی است و علوم ریاضی متکفّل اثبات آنهاست، و زمانی موجودهای مجردی است که ذاتاً منزّه از ماده بوده؛ لیکن محکی آنها گاهی مادی است و گاهی مجرد؛ مانند افکار و اندیشه های روشمند که به صورت برهان در اذهان ظهور می‌نمایند و بر اشیای خارجی، اعم از مجرد و مادی دلالت و از آنها حکایت دارند، و عهده دار اثبات چنین نظمی، منطق، حکمت و کلام است، چنان‌که گاهی موجودهای مجرد مشهود از نظام خاصی برخوردارند و عرفان متکفّل اثبات نظم شهودی معارف عینی عارفان واصل است.

به هر تقدیر، نظم را می‌توان در طبیعت و مثال و عقل یافت و آن را بررسی کرد؛ ولی آنچه نزد مُبرهنان و ناقدان برهان نظم مطرح است، همان نظم طبیعی موجودهای مادی است که اثبات آن به عهدهٔ علوم تجربی است.

برهان نظم، بر فرض تمامیّت، دارای یك مقدمهٔ تجربی و یك مقدمهٔ عقلی است و چون اعتبار علمی مقدمهٔ تجربی به قیاس خَفی است که او را همراهی کرده و پشتیبانی می‌نماید، لذا اعتبار مقدمهٔ تجربی به همان قیاس خفی عقلی است. درتیجه، برهان نظم از مقدمات عقلی (بدون واسطه یا با واسطه) برخوردار است، لذا هرگز صغرای برهان نظم حسّی نیست، چون نظم عبارت از ربط وجودی و ناگسستنی بین دو یا چند چیز است و هرگز نظم به معنای خاص که تحلیل آن گذشت، از راه حسّ به دست نمی‌آید و جزء کیفیات محسوس نیست، همان‌طور که قانون علیّت توسط حسّ احراز نمی‌گردد، زیرا حدّاکثر بهره‌ای که حسّ از مشاهدهٔ امور طبیعی دارد آن است که اشیایی را کنار هم و متعاقب یا متداخل یك‌دیگر ادراك می‌نماید؛ لیکن نظم تکوینی صرف تعاقب، ترادف، تداخل و مانند آن نیست،

بلکه پیوند ضروری و ربط لزومی دو یا چند چیز است که ضرورت پیوند و لزوم ربط، هرگز از راه احساس به دست نخواهد آمد، بنابراین صغرای برهان نظم در مدار امور طبیعی را «تجربه» به عهده دارد؛ نه احساس، پس مقدمهٔ اول آن تجربی است نه حسّی، و اگر گاهی از نظم طبیعی به عنوان شیء محسوس یاد می‌شود، برای آن است که فکر با کمك حس آن را اثبات می‌نماید؛ نظیر اینکه دربارهٔ حرکت چنین گفته شده است که آن را فکر با إعانت حس ادراك می‌نماید.[1]

مطلب دیگر آنکه اگر صغرای قیاس نظم که یك مقدمهٔ تجربی است، به حدّ جزم و قطع نرسد و مظنون باشد، نتیجهٔ برهان نظم نیز ظنّی خواهد بود؛ نه یقینی، زیرا نتیجه در چند مورد تابع اخسّ مقدمتین است؛ یکی در کمیّت و دیگری در کیفیت، سومی در صنعت و چهارمی در جهت. اوّلی ناظر به سور قضیّه است از لحاظ کلی یا جزئی بودن که اگر یکی از دو مقدمه جزئی و دیگری کلّی بود، نتیجهٔ آن قیاس جزئی است. دومی ناظر به کیفیت قضیّه است از لحاظ ایجاب و سلب که اگر یکی از دو مقدمه موجبه و دیگری سالبه بود، نتیجهٔ آن قیاس سالبه است، و سومی ناظر به یکی از صنایع پنج‌گانهٔ منطق است که اگر یکی از دو مقدمه ظنّی و خطابی بود و دیگری قطعی و برهانی، نتیجهٔ چنین قیاسی ظنی است؛ نه یقینی و هرگز حسّی بودن یك مقدمه یا تجربی بودن آن، نقش تعیین کننده‌ای در نحوهٔ استنتاج ندارد، زیرا معیار برهان تامّ قطعی بودن تمام مقدمات آن است و اگر مقدمه‌ای در عین حسّی بودن قطعی بود، ثمرهٔ آن قیاس قطعی خواهد بود؛ لیکن در برهان نظم، همان طور که دربارهٔ صغرای آن بحث شد، احراز نظم از راه حسّ میسور نیست.

غرض آنکه تابع بودن نتیجه نسبت به اخسّ مقدمتین، اختصاصی به کلیت و

۱. ر.ك: اسفار، ج ۳، ص ۲۲.

جزئیت (کمّ) و ایجاب و سلب (کیف) ندارد، بلکه در بارهٔ صنعت قیاس، از قبیل قطعی یا ظنی... بودن مقدمهٔ آن نیز جاری است؛ چه اینکه در مورد چهارم، یعنی جهت قضیّه از قبیل ضرورت، امکان و امتناع نیز جریان دارد؛ یعنی اگر یکی از دو مقدمه ممکنه بود و دیگری ضروریه، نتیجهٔ چنین قیاسی تابع اخسّ از دو مقدمه در جهت قضیه بوده و ممکنه است نه ضروریه.

همچنین اگر محتوای یکی از دو مقدمهٔ قیاس تکوینی و حقیقی باشد و مضمون مقدمهٔ دیگر اعتباری و تشریعی، نتیجهٔ آن اعتباری و تشریعی خواهد بود؛ مثلاً واجب الوجود پروردگار است، پروردگار را باید پرستش کرد؛ واجب الوجود را باید پرستش کرد؛ یعنی قیاسی که از مقدمهٔ «هست» و «باید» تشکیل شود، چون «باید» اخسّ از «هست» است، نتیجه تابع اخسّ مقدمتین خواهد بود. البته حصرِ «تابع اخسّ مقدمتین» در موارد یاد شده و مانند آن استقرایی است؛ نه عقلی، و سرّ تابعیت نتیجه در همهٔ موارد یاد شده، همان دلیل مشترکی است که در منطق بیان شده و شامل غیر کمّ و کیف، یعنی صنعت مقدمه و جهت قضیّه هم خواهد شد.

گرچه نقش کبرا در انتاج قیاس بسیار مهم است؛ ولی اگر اندراج اصغر تحت اوسط که موضوع کبرا است، به نحو ظنّی یا امکان بود، هرگز نتیجهٔ چنین قیاسی، قطعی یا ضروری نیست، هرچند مقدمتین در کمّ و کیف اتفاق داشته باشند.

اثبات نظم در امور ریاضی یا افکار متقن کلامی و فلسفی که با حکم عقل مطرح می‌گردد، غیر از اثبات آن در امور طبیعی از راه تجربه است، زیرا حکم ریاضی یا عقلی همواره کلی و جامع است؛ بر خلاف حکم تجربی که مدار آن محدود است. جریان جهان آفرینش که از نظر پهنهٔ زمان یا گسترهٔ کرات و منظومه‌ها قابل استیعاب نیست و برخی از آنها از بین رفته و بعضی از آنها هنوز نیامده، بعضی از آنها که هم اکنون موجودند، در معرض اطلاع دستگاه‌های پیشرفته هم قرار ندارند،

چه رسد به حسّ غیر مسلّح به ابزار دقیق. به تعبیر قرآن مجید، بعضی از موجودها دیده نمی‌شوند یا دیدنی نیستند؛ ﴿فلا أُقسِم بما تبصرون * و ما لا تبصرون﴾[1]. این مطلب ساده‌ای نیست و تطبیق آن با ساعت یا کتاب یك کتابخانهٔ بزرگ که مطالعهٔ یك کتاب آن سبب قطع به عاقل و عالم بودن نویسندهٔ آن می‌کند، هر چند کتابهای دیگر آن کتابخانه مورد مطالعه واقع نشوند، نه تمثیل منطقی است و نه تشبیه سودمند، زیرا آنچه از جهان طبیعت در معرض آزمون بشر کنونی قرار می‌گیرد، نسبت به آنچه خارج از قلمرو تجربهٔ اوست، بسیار اندك است و اگر آنها را گسسته از یك‌دیگر قابل آزمون بدانیم، احتمال داده می‌شود که برای آنها مبدأ فاعلی جداگانه‌ای باشد که فاقد شعور است، یا اینکه مبدأ آفرینش آنها همان مبدأ پدیدآورندهٔ مقداری است که آزمون شده است، و چون از نظم یا هرج و مرج آنها اطلاعی در دست نیست و فرض آن است که مبدأ فاعلی همهٔ اشیا یکی است، شاید بتوان به این نتیجه رسید که مبدأ جهان آفرینش موجودی است که گاهی عالمانه کار می‌کند و گاهی غیر عالمانه.

به هر تقدیر، احتمال تعدد مبدأ با توحید نا سازگار است و احتمال اختلاف حال و تنوّع در وصف و فعل با بساطت و تجرد تامّ عقلی مبدأ منافی است، زیرا مبدئی که بسیط الحقیقه است، از هرگونه اختلاف و تنوع مصون بوده و هرگز علم او که عین ذات وی است، قرین جهل نمی‌شود؛ چه اینکه قدرت او که عین ذات وی است، هیچ‌گاه همراه عجز نخواهد بود. البته اگر مجموع جهان آفرینش به عنوان واحد حقیقی هماهنگ بررسی گردد، صغرای قیاس نظم ثابت می‌شود.

خلاصهٔ کلام در صغرای قیاس مزبور این است که نظم فی الجمله قابل اثبات است، گرچه نظم بالجمله اثبات نگردد، اما اثبات نظم فی الجمله به این است که

۱. سورهٔ حاقّه، آیات ۳۸ـ۳۹.

آنچه معلوم حضوری هر انسانی نسبت به جهاز طبیعی، مثالی و عقلی اوست، هماهنگی کامل در نظام داخلی و غایی اوست، چه اینکه پیشرفتهای علوم تجربی عهده دار اثبات نظم داخلی و نیز نظام غایی بسیاری از موجودهای طبیعی است.

بنابراین اصل نظم در موجودهای طبیعی فی‌الجمله قطعی است. اما نتیجهٔ قیاس نظم در گرو رسیدگی دقیق کبرای آن است؛ لیکن به طور اجمال می‌توان گفت: اولاً احتمال پیدایش ذرّات و عناصر اوّلی به نحو تصادف همچنان مطرح است، چون نظم مشهودْ در اوصاف ذرّات هستی است، نه در گوهر وجود آنها.

ثانیاً احتمال تصادف در متن نظم، هم بعید نیست، چنان‌که در مقام تحلیل کبرا بازگو می‌شود.

ثالثاً اثبات نامحدود بودن مبدأ هستی و صفات ذاتی وی به برهان نظم دشوار است، چون ممکن است مبدأ آفرینش جهان مادّی وجود مجرد محدودی باشد که منشأ این همه نظم شده است.

علّت و سبب نظم

اکنون نوبت کبرای قیاس نظم فرا می‌رسد که با کدام علت فاعلی نظم وجود دارد. بحث پیرامون علت فاعلی نظم همان بیان لمیّت آن است، اگر برای نظم مبدأ فاعلی نباشد، بلکه در اثر تصادف پدید آمده باشد، کبرای قیاس مزبور صادق نیست، زیرا خواه تمام نظمها بدون ناظم پدید آیند، یا برخی در اثر تصادف و بعضی به وسیلهٔ ناظم یافت شود، در هر دو صورت، کبرای قیاس ناتمام است و سرّ ناتمام بودن آن این است که کبرای قیاس یا اصلاً صادق نیست یا برای آنکه صدق او کلی نیست، در حالی که کبرای شکل اول حتماً باید کلی باشد.

برای اثبات کلیّت کبرا و اینکه هر نظمی ناظم دارد، باید از یقین منطقی

استمداد نمود؛ نه از یقین روانشناختی، چون یقین روانی که گاهی در اثر عادت و زمانی از راه سنّت و مانند آن پدید می‌آید، گرچه سودمند است و از این راه کمك شایانی به ایمان می‌شود؛ لیکن ضابطهٔ فکری و عقلی ندارد و قابل عرضه و ارائه به دیگران نیست. برای پیدایش یقین منطقی هرگز استبعاد، استیحاش، بنای عقلاء عقلایی بودن و مانند آن کاربرد ندارد.

لازم است توجه شود که برای تمامیت هر برهان، باید حد وسط آن کاملاً مورد بحث قرار گیرد و در اثبات حد وسط، نباید از حدود وسطای براهین دیگر استعانت شود، زیرا در این صورت خلط برهان به برهان دیگر لازم می‌آید. در برهان نظم نیز نباید از امکان یا حدوث یا حرکت و مانند آن‌که هر کدام حد وسط برهان مخصوص خود هستند، استمداد شود، وگرنه برهان نظم به یکی از براهین یاد شده برمی‌گردد.

منظور از ناظم در کبرا، موجود مشخص عینی‌ای است که سبب پدید آمدن هماهنگی مخصوص در نظام داخلی یا غایی موجودهای طبیعی است؛ موجودی که وجود آن برای تحقق نظم مزبور ضروری است، بنابراین باید احتمال تصادف به طور کامل منتفی گردد، در حالی که احتمال آن همچنان در اصل طبیعت محفوظ است، زیرا جریان محاسبهٔ احتمالات در همهٔ احوال متصور، نسبت یکسان دارد، در همان مثال معروف که گفته می‌شود: «اگر ده سکه که از یك تا ده شماره گذاری شده، و در ظرفی قرار گرفته اند، هنگام بیرون آوردن آنها از ظرف، شماره های ترتیبی آنها ملحوظ گردد، به طوری که اوّل سکه‌ای که شمارهٔ یك بر آن است، بیرون آید و به همین ترتیب تا در نوبت دهم سکهٔ شمارهٔ ده خارج شود، احتمال آن در صورت جایگزینی سکّه‌ها یك ده میلیاردم است، وجود چنین احتمالی بسیار ضعیف و به منزلهٔ معدوم است و اگر عدد سکّه‌ها با همان ترتیب یاد شده از ظرف مزبور بیرون

آید، حتماً بیرون آورندهٔ ناظم، مدبّر و هوشیاری عهده دار استخراج آنها بوده است، نه تصادف».

حال اگر این مثال به خوبی بررسی شود، معلوم خواهد شد، صورتهای دیگری که در آن مطرح است، هر کدام دارای چنین احتمال ضعیفی است، مثلاً اگر عدد سکه‌های دهگانهٔ مزبور، بخواهند با شمارهٔ معکوس، یعنی از ده تا یك خارج گردند، یا طوری که زوجها کنار هم و فردها ردیف هم، به نحوی که اول فردها، آن‌گاه زوجها یا به عکس، یعنی اول زوجها نظیر دو، چهار، شش، هشت و ده خارج شود، سپس فردها نظیر یك (اگر عدد باشد)، سه، پنج، هفت و نُه بیرون آید و یا به نحوی خارج گردند که هیچ نظمی در آن نباشد؛ نه به ترتیب اصلی و نه به شمارهٔ معکوس، نه زوجها ردیف هم و نه فردها کنار هم، بلکه صورت مزبور بی‌نظم‌ترین فرض محتمل به حساب آید، در هر حال، احتمال مربوط، به هر ترتیبی که حاصل می‌شود، با احتمال دیگر ترتیبهایی که می‌توانستند به وجود آیند ـ و نه با احتمال مربوط به جامع ذهنی ای که برای تعدادی از آن ترتیبها فقط در ذهن تصویر می‌شود ـ یکسان است.

غرض آن است که هیچ مزیتی برای صورت اول نسبت به هر یك از صورت‌های دیگر نیست، بنابراین هر کدام از این صورتها خارج شود، مساوی دیگری است و اگر اتفاقاً صورت اول بیرون آید، هرگز دلیل بر وجود ناظم نیست، همان طور که صورت اخیر که بی نظم‌ترین وضع متصور است، دلیل بر وجود ناظم نخواهد بود. البته مقایسه با مثالهای اعتباری و صناعی، و رعایت ضوابط خاص آن، هرگز اجازهٔ باور روانی تصادف را نمی‌دهد؛ ولی تا هنگامی که ضرورت مبدأ برای پیدایش ذرّات اوّلی جهان ثابت نشود و احتمال تصادف در اصل پیدایش آنها منتفی نگردد، چنین احتمالی برای نظم هم که وصف آنهاست، ممکن است.

اگر ذرات بی شعور مادّهٔ جهان که مبثوث و پراکنده اند، به هر صورتی در آیند و از احتمالی مساوی با صورت دیگر برخوردار باشند، هرگز احتمال یکی از آنها قوی و احتمال دیگری ضعیف نخواهد بود. بنابراین احتمال تصادف و پدید آمدن وضع مناسب و هماهنگ در اثر برخورد ذرّات سیّال فاقد شعور، هرگز مستلزم جمع دو نقیض نیست.

البته امتناع اصل تصادف و ضرورت نیازمندی ممکن به واجب و مانند آن بر برهان قاطعی استوار است که در موطن خاص خویش مطرح شده است، چنان‌که برای اثبات واجب و صفات ذاتی نامحدود وی، مانند علم، قدرت، حیات و مانند آن، نیازی به برهان نظم مادی و طبیعی نیست. نظم ریاضی، قواعد مجرد آن و نظم عقلی افکار و اندیشه ها نیز که در اذهان حکیمان و متکلمان، همچنین در قلوب عارفان مطرح است، دلیل مُتْقَن بر وجود مجرد تام عقلی است؛ لیکن همان‌طور که در طلیعهٔ برهان نظم اشاره شد، مدار اصلی برهان نظم معهود، همانا نظم طبیعی امور مادی است که سرگذشت آن بیان شد.

مطلب پایانی بحث نظم آن است که قانون علیت و معلولیت، جزء علوم متعارفه محسوب می‌گردد، به‌طوری که نه اثبات آن ممکن است و نه انکار آن، چون هرگونه استدلالی در گرو قبول علیت مقدمات برای نتیجه است و در این جهت فرقی بین مبانی مختلف در تبیین ارتباط مقدمات قیاس با نتیجهٔ آن نیست. ارتباط مزبور بر مبانی مختلف، به نحو إعداد یا فاعلیت و مانند آن است، چون اصل علیّت قطعی است (خواه مبدأ فعلی پیدایش نتیجه مقدمات استدلال باشد یا آنکه مبدأ غیبی بوده و مقدّمات تأثیر اعدادی داشته باشند).

به هر تقدیر، هیچ استدلالی در هیچ علمی بدون پذیرش اصل علیت نخواهد بود و بر اساس اصل علّیت، احتمال تصادف در اصل پیدایش ذرّات پراکندهٔ جهان

و نیز احتمال تصادف در نحوهٔ برخورد آنها منتفی است، زیرا نظم تکوینی با وجود خاص عینی همراه است و هرگز وجود عینی بدون مبدأ فاعلی پدید نمی‌آید، بنابراین، دربارهٔ برهان نظم می‌توان چنین گفت: نظم موجود است؛ یعنی جهان (فی الجمله) منظوم است و هر منظوم ناظمی دارد، پس جهان ناظم دارد.

کیفیّت تقریر استدلال آن است که بین نظم و ناظم داشتن تلازم عقلی است و در کبرای برهان نظم، احد المتلازمین برای ملازم دیگر ثابت می‌شود و نیز از علت به معلول پی برده می‌شود، زیرا حد وسط علت ثبوت حدّ اکبر برای اصغر است، نه از معلول به علت، چون پی بردن از معلول به علت اصلاً ممکن نیست، زیرا همان طور که در منطق بیان شد، مقدمات برهان باید یقینی باشد و چیزی که دارای علت است، فقط از راه علم به علت معلوم می‌شود و هرگز با شك در علت، قطع به معلول ممکن نیست. پس چگونه ممکن است که معلول یقینی و علت آن مشکوك و مجهول باشد، آنگاه از معلول یقینی به علت مجهول و مشکوك پی برده شود، لذا صاحب نظران مقدّم اعلام داشتند که پی‌بردن از معلول به علت محال است. امّا اینکه همواره با مشاهدهٔ اثر به مؤثر پی برده می‌شود، برای آن است‌که آنچه مؤثر حقیقی است، موجود مشخص و عینی است که با مشاهدهٔ اثر معلوم نمی‌شود، مگر با قرائن و شواهد دیگر که خارج از برهان است، و آنچه معلوم می‌شود این است که این اثر مشهود مؤثری دارد؛ مثلاً چنین گفته می‌شود: این صفحه مکتوب است و هر مکتوب کاتبی دارد، پس این صفحه کاتبی دارد. در این قیاس حد اوسط (مکتوب) و حد اکبر (کاتبی دارد) متلازم هم هستند، نه علت و معلول، چون حدّ اکبر «کاتب» نیست، بلکه «کاتبی دارد» است و این دو عنوان متلازم یك‌دیگرانند که در کبرا یکی برای دیگری ثابت می‌شود.

نتیجه آنکه پی بردن از منظوم به ناظم، نه همانگویانه است (توتولوژی) و نه

صرف آنکه چون نظم معلول است، علتی دارد، خواه آن علت آگاه باشد یا نباشد، زیرا نظم خصیصهٔ علمی به همراه دارد و ناظم آن حتماً باید عالم باشد، بلکه از علت به معلول پی برده می‌شود و برهان مزبور لمّی است و اصل مطلب را بوعلی سینا(ره) دربارهٔ نیاز مؤلّف (به فتح) به مؤلّف داشتن بیان داشت که اگر گفتیم: جسم مؤلّف (به فتح) است و هر مؤلّف (به فتح) مُؤلِّف (به کسر) دارد، چنین برهانی لمّی است و از علت کَون ناقص اکبر برای اصغر، به آن پی‌برده می‌شود، نه إنّی است که از معلول به علت پی‌برده باشیم.[1]

بنابراین، «عالم منظوم است و هر منظوم ناظمی دارد»، از یك نظر برهان لمی است. البته در هر برهان حدّ اوسط علت اثباتِ اکبر برای اصغر است؛ لیکن علیت اثباتی قدر مشترك همهٔ براهین است و آنچه مخصوص برهان لمّی است، همان علیت ثبوت کَون ناقص اکبر برای اصغر است؛ خواه نسبت به کون تام اکبر علیت داشته یا نداشته باشد که اگر نسبت به آن هم علیت حاصل شد، چنین برهانی لمّی مطلق خواهد بود.

به هر تقدیر، آنچه بو علی(ره) بر آن تفطّن یافت و به آن تنبّه داد، این است که برهان مزبور از یك جهت لمی است و در کبرا از احد المتلازمین پی به متلازم دیگر برده می‌شود و یکی از دو متلازم ـ اوسط ـ علت کَونِ ناقص متلازم دیگر ـ اکبر برای اصغر ـ است.

عدم مطابقت نتیجه با مطلوب در برهان نظم

همان طور که قبلاً بیان شد، لازم است هر برهانی از جهات سهٔ گانه صغرا، کبرا و نتیجه (اگر قیاس اقترانی بود) مورد ارزیابی قرار گیرد. برهان نظم از جهت صغرا و

۱. برهان شفا، مقالهٔ اوّل، فصل ۸.

کبرا مورد تحلیل واقع شد، اکنون باید نتیجهٔ آن مورد بررسی قرار گیرد که آیا نتیجهٔ آن مطابق با مطلوب است یا نه، چون نتیجهٔ آن بر فرض تمامیت همهٔ شرایط و ارکان، بیش از اثبات اصل وجود ناظم آگاه، مدبر و مدبّر نیست، لذا نمی‌توان نحوهٔ وجود او، از قبیل واجب یا ممکن بودن و نیز مقدار وجود او، از لحاظ وحدت یا تعدد و کثرت، و همچنین سایر مباحث مربوط به اسمای حسنای الهی را اثبات کرد، پس اگر مطلوب از برهان نظم اثبات واجب باشد، نتیجهٔ برهان مزبور مطابق با مطلوب نخواهد بود، مگر با تنمیم آن به برهان صدیقین یا برهان امکان و وجوب، و اگر مطلوب از آن اثبات وصف علم و قدرتِ واجبْ بعد از فراغ از اصل تحقق ذات واجب باشد، برهان یاد شده تا حدودی آن را کفایت می‌نماید.

البته بهترین راه برای اثبات نظم جهان آفرینش آن است که بعد از اثبات وجود بسیط الحقیقه و اینکه آن ذات اقدس عین علم نامحدود، قدرت بیکران، حیات سرمدی و مانند آن است، چنین ثابت شود که اثر او جز نظام احسن نخواهد بود و حکمت متعالیه چنین راهی را می پیماید؛ یعنی از نظام احسن ربّانی احسن النظام بودن کیان خِلقَت تبیین می‌شود، چنان‌که حکیم سبزواری(ره) چنین فرموده اند:

فالکلّ من نظامه الکیانی ینشأ من نظامه الربّانی[1]

اگر گناهی احساس بی نظمی‌شود یا کیفیت نظم معلوم نباشد، حتماً در اثر اشتباه در بررسی یا نسبی انگاشتن آن مورد است، وگرنه در برابر مجموع آفرینش، طبق برهان لمّی‌ای که اخیراً اشاره شد، هر چیزی در موطن خاص خود قرار دارد، چنان که حکیم سبزواری(ره) فرموده اند:

موتاً طبیعاً غدا المخرامی قیس إلی کلیة النظام

۱. شرح حکمت منظومه، ص ۱۷۱.

ما لیس موزوناً لبعض من نغم ففي نظام الکل کلّ منتظم[1]

تذکر: چنان که در متن کتاب خواهد آمد، برهان نظم برای اثبات ذات واجب اقامه نمی‌شود؛ لیکن فخر رازی از برخی چنین نقل کرده است که «بررسی إحکام و اتقان مشهود در آسمانها و زمین، به ویژه در ترکیب بدن انسان و منافع فراوان و بدائعی که در او به ودیعت نهاده، مایهٔ شهادت فطرت هر انسان فرزانه‌ای به این است که آن، جز از تدبیر حکیم علیم صادر نخواهد شد و این روش بر ذات و عالم بودن او دلالت دارد».[2]

لیکن همان طور که قبلاً تحریر شد، برهان نظم، هرگز بدون استمداد از براهین دیگر، توان اثبات ذات واجب را ندارد. آری کسی که حدوث را علت حاجت به سبب می پندارد و با حدّ وسط قرار دادن آن واجب را اثبات می‌کند، با چنین تفکری برهان نظم را برای اثبات واجب نیز کافی می‌پندارد. البته خود فخر رازی، نه حدوث را به تنهایی سبب نیاز به مبدأ می‌داند و نه امکان را به تنهایی کافی می‌داند، بلکه سبب حاجت به مبدأ را «امکان» به شرط حدوث می دانند و این روش را قوی می‌پندارد.[3]

استفاده از نظم در آیات قرآن

چون هر موجود امکانی آیت واجب است، چنان‌که هر پدیدهٔ نو، نشانهٔ مبدأ قدیم و هر حرکت، علامت وجود محرّك است، قرآن مجید آفرینش آسمانها و زمین، نفوس و ابدان، و ذی روح و غیر ذی روح را نشانهٔ خداوند می‌داند و از همهٔ آنها به عنوان آیه

۱. شرح حکمت منظومه، ص ۱۲۷ ـ ۱۲۸.
۲. مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۵۱.
۳. همان، ص ۴۵۰ ـ ۴۵۱.

یاد می‌نماید و موجودهای منتظم، از جهات گوناگون، آیت مبدأ هستی بخش خواهند بود.

محور اساسی استدلال قرآن کریم به نظم زمان، از جهت شب و روز و ایلاج یکی در دیگری در فصول مختلف یا در فصل واحد در اماکن متفاوت، و به نظم زمین از جهت تأمین آرام بودن آن توسط کوههای راسی از آسیب تزلزل و ناآرامی، و نیز به نظم‌های متنوع دیگر، به عنوان جدال احسن است.

توضیح آنکه اگر مقدمات و مبادی استدلال، معقول محض باشد، چنین قیاسی برهان و حکمت است و اگر مبادی آن معقول و مقبول باشد؛ لیکن استدلال در محور مقبول و مسلّم بودن تکیه بشود، چنین قیاسی جدال احسن است و اگر مقدمات آن مقبول و غیر معقول باشد، چنین قیاسی جدال باطل و مغالطه در جدال و منهی عنه است.

رسول اکرم(ص) مأمور شد تا هم با حکمت و برهان معارف الهی را تعلیم نماید، و هم با جدال احسن، آنها را با مخاطبان خاص خود در میان بگذارد، چنان‌که مأمور شد، با موعظت و باورهای روانی، در قبال باورهای منتظق، فلسفی و کلامی، مسایل اسلامی را تعلیم دهد، و چون غالب مخاطبین رسول اکرم(ص) در حجاز و مانند آن، خداوند را به عنوان واجب الوجود قبول داشتند و در این عقیده موحّد بوده و برای او شریك در ذات قائل نبودند، و همان ذات واجب بی‌مثیل را خالق آدم و عالم می دانستند و برای وی در خالقیت شریك معتقد نبودند، و همان ذات بی بدیل را رب الأرباب می‌دانستند و در ربوبیت جهانی برای وی عدیل قائل نبودند؛ لیکن ربوبیت‌های موسمی، مَقطعی، جزئی، صنفی، نوعی و مانند آن را به ارباب متفرق می‌سپردند و آنان را مقرّب و شفیع خود نزد خدا قرار می‌دادند، در خصوص منافع دنیایی، زیرا به آخرت معتقد نبودند تا بتها را شفیع گناهان خود در

معاد بدانند، یا مقرّب درجات معنوی قیامت تلقی نمایند، در چنین فضایی قرآن مجید، جدال احسن دارد و می‌فرماید: بتهایی که نه پای رفتن دارند و نه دستِ دفاع یا تهاجم و حمله دارند، نه گوش شنیدن دارند و مانند آن، هرگز توان ایجاد نظم بین ذرّات عالم را نداشته، بر این کار مهم قادر نیستند.

بنابراین معلوم شد که قرآن هرگز به نظم کیهانی و نظیر آن، برای اثبات اصل واجب الوجود استدلال نفرموده است و یا به آن برای اثبات اصل خالق برهان اقامه نکرده است، چنان‌که برای اثبات اصل ربوبیت مطلق و جهانی خداوند نیز دلیل اقامه ننموده، زیرا همهٔ موارد یاد شده مبادی معقول و مقبول طرفین بوده است و هرگز مورد انکار بت پرستان نبوده است تا بخواهد با استدلال ثابت شود، بلکه تنها مدار استدلال قرآن، همانا اثبات ربوبیت خاص و مقطعیِ خداوند برای انواع مخصوص جهان است و مشرکان، نه منکر اصل علیت بوده و نه قائل به تصادف بوده‌اند، لذا قرآن کریم می‌فرماید: کارهای منظم و عمیق علمی را که حتماً باید علت علیم قدیر انجام دهد، بتهایی که نه از خود آگاه‌اند و نه از دیگر اشیا با خبراند، هرگز نمی‌توانند ایجاد نمایند.

چهارم. علم حصولی و حضوری به واجب

برهان حصولی و روش مفهومی و منطقی برای اثبات واجب لازم است و مایهٔ نورانیت عقل می‌گردد و ایمان به آن معقول و مقبول مستند است، و حکیم مؤمن از نظر قرآن کریم بصیر و بیناست و در قیامت نیز بینا محشور می‌شود، زیرا ایمان بسیاری از افراد در صدر اسلام، بر اثر استدلالهای قرآنی بود که با قالب علم حصولی و مفهوم منطقی تبیین و ارایه می‌شد و مستمعان واعی آن، داعی ایمان می‌یافتند و ندای داعی الهی را لبیك می‌گفتند و همین قدر برای آنها سودمند بود، و اگر کسی ایمن چنین

ادراك عقلی و مفهومی را تحصیل می‌نمود و به استناد آن مؤمن می‌شد، هرگز مکلف به علم حضوری و شهود قلبی و نیز مأمور به ایمان مستند به شهود دل نمی‌شد، با اینکه آیاتی چون «مَن کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی و أضلّ سبیلاً»[1]، در مرآی و مسمع همهٔ مسلمین بوده است.

بنابراین تحصیل علم شهودی و ایمان دل بر همگان واجب نبوده است و راه حکمت و کلام راه نورانی و بینایی است، لیکن نکتهٔ مهم آن است که راه استدلال و مفهوم حصولی، حتی برهان صدیقین، مادامی که از حوزهٔ مفهوم و صورت ذهنی بیرون نیاید و تا زمانی که به عینیت خارج مبدّل نشود، هرگز ذات واجب را، هر چند به طور شهود محدود و ادراك متناهی ارائه نمی‌کند، زیرا مفهوم ذهنی، چون از تشخص عینی برخوردار نیست، قابل صدق بر کثیرین است؛ خواه آن افراد متکثر در طول هم باشند یا عرض یك‌دیگر، حتی مفهوم «الله»، معنای «بسیط الحقیقة»، «صورت ذهنی»، «واجب الوجود» و مانند اینها از مفاهیم ذهنی، قابل صدق بر کثیرین است؛ یعنی به فرض محال، اگر ذات دیگری و بسیط الحقیقة کنونی و اَلَه فعلی قرار می‌گرفت، باز همین مفاهیم از آنها حکایت می‌کردند و آنها را بدون کمترین کاستی یا فزونی ارایه می نمودند.

اما راه شهود، گرچه محدود و متناهی است؛ ولی چون فرا مفهومی و برتر از خیال و وهم و عقل حصولی است و از آسیب ذهنی بودن مصون است و از نعمت تشخّص که همان عینیّت خارجی است، برخوردار است، کسی که خود را با علم حضوری و شهود قلبی می‌یابد یا مخلوق دیگری را با شهود جان، ادراك حضوری دارد، چون شاهد و شهود و مشهود عین خارجی هستند و چیزی جز ربط به خدا

۱. سورهٔ اسراء، آیهٔ ۷۲.

نیستند و ربط آنان نیز اشراقی و یك جانبه است و حضور ربط بدون حضور مربوطٌ الیه در خارج مستحیل است، لذا چنین انسان شاهدی عین ذات خدا را با اندازهٔ سعهٔ شهودی و فُسحت وجودی و وسعت بسط اشراقی خویش مشاهده می‌کند؛ گرچه مقدار نامشهود غیر متناهی است.

شهود ذات واجب در مدار علم حضوری طوری است که اگر به فرض محال، ذات دیگری، بسیط الحقیقه جدایی و الله دیگری جای آنچه موجود است، قرار بگیرد، تمام وضع شاهد و شهود و مشهود دگرگون خواهد شد، زیرا تشخّص به وجود رابط است و با دگرگون شدن مربوطٌ الیه تشخص رابط نیز متحول می‌شود. برخلاف علم حصولی و برهان عقلی که در فرض مزبور، کمترین دگرگونی در عالم و علم و معلوم ذهنی پدید نمی‌آید؛ یعنی حکیم و متکلم چیزی را در ذهن دارند که بر غیر واجب کنونی هم قابل انطباق است؛ لیکن عارف و ولیّ چیزی را مشاهده می‌نمایند که همان واجب است ولاغیر و بر غیر او منطبق نخواهد شد (حتی به فرض محال اگر او شریك و مماثل می‌داشت).

از این رو شاهدان مجرّد که از کسوت منطق و جامهٔ حکمت و لباس کلام تجرد یافته و به بارگاه معرفت و ولایت بار یافته و از مفهوم ذهنی و علم حصولی رهیده و به مشهود عینی رسیده، همان را که هست می‌یابند و می‌خواهند و چون مماثل او مستحیل است، شهود و طلب آنها هم شریك و شبیه و مماثل ندارد، «لا شریك للمشهود، کما لاشریك للمشهود»، و از این رهگذر می‌توان به راز اصرار دین در قرآن و حدیث به شهود، رؤیت، لقاء، فطرت و مانند آن پی برد.

پنجم. تحلیل مسئلهٔ علّیّت

برهان علیّت و معلولیت را نمی‌توان دلیل جداگانه‌ای برای اثبات واجب دانست

(گرچه بعضی صاحب نظران اسلامی و همچنین مسیحی، مانند «توماس آکوئیناس» (۱۲۲۴ ـ ۱۲۷۴ م) آن را جزء ادلّهٔ اثبات وجود واجب آورده اند)[1]، زیرا قانون علیت، آن‌چنان‌که در متن کتاب آمده است، اصل هر تفکر و هرگونه استدلال است و بدون آن هیچ اندیشه‌ای استوار نیست. صدر المتألهین قدس سره در بارهٔ اصل علّیت می‌گوید: «إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صحّ البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث».[2]

در بحث علیت و معلولیت که از عوارض موجود بما هو موجود است، احکام مشترك بین علت و معلول بازگو می‌گردد که یکی از آن احکام مشترك و از اوصاف سلبی این قانون، همانا نفی دور و تسلسل در علل است، و چون دور و تسلسل در آنها محال است، قهراً سلسلهٔ علل به علت نخست منتهی شده، و آن علتی است که معلول نمی‌باشد و چنین نتیجه‌ای، گرچه قابل انطباق بر واجب است؛ لیکن بحث‌های عمیق پیرامون علیت نخست، همچنان ادامه دارد که آیا او واجب است یا نه، و باید با بررسی دیگری به وجوب آن پی برد.

غرض آنکه قانون علیت و معلولیت جدای از قوانین دیگر و در کنار آنها نیست، بلکه زیر بنای همهٔ ادّعای است که دربارهٔ اثبات واجب مطرح است، زیرا اصل دلیل و استدلال، هر دو بر این قانون استوار است؛ مانند دلیل امکان و وجوب، دلیل حدوث و قدم، دلیل حرکت و محرك اول و دلیل نظم و ناظم (بنابر تمامیت آن)، و یا اینکه اگر خود دلیل مبتنی بر آن نیست، نظیر برهان صدیقین، طبق تقریر استاد علامه طباطبائی قدس سره، ولی استدلال به آن متوقف بر قانون علیت است، زیرا در هر استدلالی رابطهٔ بین مقدمات و نتیجهٔ آن ضروری و بر اساس علیت است. اگر اصل

۱. فلسفه دین، ص ۵۴.
۲. اسفار، ج ۳، ص ۱۶۳.

علیت به عنوان علم متعارف معقول و مقبول نباشد، هیچ گونه استدلال و همچنین نقد و اشکالی مقدور نیست.

آنچه از اشاعره نقل شده است، انکار علیت و معلولیت بین اشیای جهان آفرینش نسبت به یك‌دیگر است، نه انکار اصل علیت خداوند نسبت به اشیا، بلکه انکار خداوند را علت فاعلی جهان می‌دانند و اشیا را معلول او می‌شمرند؛ لیکن چون حدوث را علت حاجت می‌پندارند و چیزی که حادث نیست، به گمان آنها محتاج مبدأ فاعلی نمی‌باشد، از این جهت، جهان را حادث می‌دانند و نیز چون خداوند را علت فاعلی مختار می‌دانند و اختیار را به گمان خود، به صحت فعل و ترك تفسیر می‌کنند و محور تعلق اراده را ایجاد شیء معدوم می‌پندارند و دوام فاعلیّت را با اختیار فاعل منافی می‌دانند و اگر فاعلی دائماً به فاعلیت متصف بوده و هرگز فعل و از او جدا نشود، او را فاعل مُوجَب (به فتح) می‌پندارند، لذا جهان را حادث می‌دانند.

البته بحث دقیقی را محقق طوسی قدس سره تحلیل کرده که آیا حدوث عالم سبب شد تا اشاعره خداوند را فاعل مختار (به معنای مذکور) بدانند، یا اختیار خداوند، طبق تفسیری که گذشت، سبب اعتقاد آنان به حدوث جهان شد.[1]

مدار احتیاج و نیاز به واجب

نکتهٔ اساسی در تبیین محور احتیاج جهان به واجب آن است که چون امر ذاتی که همان حاجت وجود جهان باشد، مجهول بود، پیرامون امور عرضی مسائل فراوانی مطرح شد؛ گروهی حدوث را فقط، عدمی امکان ماهوی را فقط و گروهی هم امکان ماهوی به شرط حدوث را سبب نیاز عالم به واجب دانستند؛ لیکن حکمت

۱. شرح الاشارات، ج ۳، ص ۸۱ (النمط الخامس).

متعالیه که پیشگام آن در قرون اخیر، صدر المتألهین قدس سره است، از محتاج به حاجت منتقل شد.

لذا بحث سبب نیاز از بالعرض به ما بالذات متحول گشت و تحولی بنیادی در رابطهٔ جهان با جهان آفرین پدید آمد؛ یعنی در حکمت متعالیه چنین تحریر شد که ماهیتْ هیچ پیوند ذاتی با واجب ندارد، زیرا نه اصیل و نه مجعول است، بلکه آنچه به واجب مرتبط است، نفس وجود اشیاست که هم اصیل است و هم مجعول و وجود، چیزی جز ربط به واجب و غیر از حاجت نیست، چون اگر وجود محتاج به واجب باشد ـ نه حاجت ـ همان طور که در متن کتاب تقریر شده است، حاجت وصف لازم ذات آن خواهد بود و چون وصف از مرتبهٔ موصوف متأخر است، پس حاجت در متن ذات وجود راه نخواهد داشت و اگر حاجت در متن ذات وجود راه نداشته باشد، وجود جهان در متن ذات خود مستقل و بی نیاز می‌شود، چون رفع دو نقیض ممکن نیست و جریان حاجت و سلب آن برای وجود، نظیر جریان وجود و عدم نسبت به ماهیت نیست تا گفته شود، ارتفاع نقیضین از مقام ذات جایز است؛ «مرتبةٌ تقائض متنفیة»[1]، زیرا ماهیت، مرتبهٔ ذات او غیر از مرتبهٔ واقعیت او است

لذا در مقام ذات او، هیچ کدام از وجود و عدم دخیل نیستند (البته این سخن ناصواب است)؛ ولی در مقام واقع، هیچ ماهیتی خالی از هر دو طرف نخواهد بود.

غرض آنکه مقام ذات وجود همان مقام واقعیت است، نه امر ذهنی و ماهوی و در مقام واقع، اگر حاجت نباشد، استقلال و استغنا که لازم مساوی نقیض است، خواهد بود، پس وجود اصیل و مجعول جهان عین حاجت است، نه محتاج، و سببی برای احتیاج آن طرح نمی‌شود.

۱. شرح حکمت منظومه، ص ۹۳.

راه اثبات معلولیت

عمیق‌ترین راه برای اثبات معلولیت هر چیزی، همانا تحلیل عقلی ذات آن چیز است که اگر چیزی عین هستی محض نبوده و واقعیت مطلق عین ذات او نباشد، چنین چیزی اگر بخواهد هستی یابد و از واقعیت برخوردار گردد، حتماً به سبب غیر است؛ خواه آن چیزی که هستی محض نیست، محتاج باشد یا عین حاجت. البته تغیّر هر چیزی، اعم از دفعی و تدریجی و حدوث آن، اعم از ذاتی و زمانی، نشانه‌های معلول بودن خواهند بود و چیزی که دارای حدوث ذاتی است، چون در مقام ذات لااقتضاست، نه وجود در ذات او مأخوذ است و نه عدم؛ در هر حال نیازمند به مبدأ فاعلی خواهد بود؛ لیکن احتیاج او به فاعل در طرف وجود بالذات، و در طرف عدم بالعرض است؛ یعنی نبودِ علت وجود آن چیز برای تحقق عدم او کافی است و هرگز معدوم شدن آن چیز محتاج سبب خاص نیست.

تحلیل یاد شده، در جهت شناخت سرّ معلولیت اشیا این ثمر سودمند را به بار می‌آورد که موجودی که هستی محض عین ذات اوست، معلول نیست، بنابراین اصل، هستی مساوی و مساوقِ معلولیت نیست، بلکه چنان‌که در متن کتاب بیان شده، هر چیزی که عین هستی صرف نباشد، معلول است.

فرق عمیقی که الهیون با مادیون دارند، تنها در این نیست که هر دو قائل به علیت و معلولیت عمومی جهان بوده، و هر دو برای عالَم مبدأ قائل هستند؛ لیکن فقط در وصف آن مبدأ اختلاف دارند، به طوری‌که الهیون آن مبدأ را ذی‌شعور می‌دانند و مادیون آن را مادّهٔ فاقد شعور می‌پندارند، بلکه تفاوت عمیق آنان در این است که الهیّون برای جهان آفرینش مبدأ فاعلی قائل هستند و مادیون برای آن فقط مبدأ قابلی قائل‌اند، زیرا ماده ـ که مبدأ قابلی است نه فاعلی ـ با تطوّر و تحول و

تحرك و تغیر خود، صور گوناگون را به همراه دارد، و لازم این مبنا که مادیون به آن مبتلا هستند، بسنده کردن به مبدأ قابلی است، زیرا چیزی که خود متطور می‌شود و با تطور خویش اشیای گوناگون را عرضه می‌کند، یا خود به آن صور در می‌آید، مبدأ قابلی اشیاست، نه مبدأ فاعلی آنها.

آری اگر مادّه هیچ تحولی نمی‌داشت و هرگز به صور گوناگون متحول نمی‌شد، بلکه اشیای جدای از خود را می‌آفرید، فرق بین الهیون و مادیون همان بود که پنداشته شد؛ لیکن آنها چنین نمی‌گرینند، بلکه ماده را متحرك می‌دانند و جهان را نتیجهٔ تحولات گوناگون مادّه می‌دانند.

تذکر چند نکته

نکتهٔ اوّل. گرچه هیچ یك از براهین بدون استعانت از قانون علّیت و معلولیت تام نیست؛ لیکن برهان علیت نیز در قبال براهین دیگر، هیچ استقلالی نمی‌تواند داشته باشد، زیرا استقلال برهان در صورتی است که برهان با قطع نظر از حدود وسطای دیگر براهین، بتواند منتج باشد و برهان علیت با قطع نظر از حدوث، حرکت، امکان ماهوی یا فقری یا مانند آنها که حدود وسطای براهین دیگر هستند، به نتیجه نمی‌رسد، زیرا معلولیت هیچ شیء خارجی، بدون استعانت از حد وسطهای یاد شده اثبات نمی‌شود.

نکتهٔ دوم. برهان علّت و معلول بر فرض تمامیت، به اثبات واجب نمی پردازد و در این جهت، همانند برهان حدوث و حرکت ناقص است و برای تتمیم آن باید از بعضی براهین برتر استمداد نمود، زیرا تنها چیزی که از برهان مزبور استنتاج می‌شود، همانا وجود مبدأ نخست برای جهان آفرینش است و مبدئیّت و علت اولی بودن و مانند آن، وصفی از اوصاف کمالی ذات واجب است. اما اثبات هستی

محض و اینکه واجب الوجود، بسیط الحقیقه است و از هر گونه امکانی منزّه بوده و از ازلیت برخوردار است، به متمّم برهان نیازمند است.

نکتهٔ سوم. حکمت متعالیه صدرایی قدس سره در مبحث امکان و وجوب، از امکان ماهوی به امکان فقری راه یافت ـ نه در مبحث علت و معلول ـ و در همان مبحث امکان و وجوب اشکال معروف و دامنگیر منطقیان را در تقریر برهان خُلف حلّ کرد، زیرا در چنین قیاس استثنایی، از امتناع تالی به امتناع مقدم استدلال می‌شود؛ یعنی ممکن نیست، که لازم محال باشد و ملزومِ آن ممکن، در حالی که زوال جهان، مانند اصل وجودِ آن ممکن است و همین شیء ممکن، ملزوم و مستلزم زوال واجب است ـ که محال است ـ زیرا تا واجب از بین نرود، جهان زائل نمی‌گردد.

بنابراین، ممکن است شرطیهٔ متصله از مقدم و تالی‌ای تشکیل شود که مقدم آن ممکن و تالی آن ممتنع باشد، پس نمی‌توان از امتناع تالی به امتناع مقدم پی برد.

پاسخ حکمت متعالیه در مبحث امکان و وجوب به این نقد منطقی، نیاز اساسی منطق را تأمین می‌کند و آن پاسخ این است که هرگز جهان امکان ذات ندارد تا گفته شود، عالم ذاتاً ممکن است و اگر سبب او یافت شود، واجب بالغیر می‌شود و اگر یافت نشود، ممتنع بالغیر خواهد بود، بلکه جهان فقط بالغیر است و اصلاً بالذات ندارد تا آنکه اگر سبب او یافت شود، واجب بالغیر شده و اگر یافت نشود، ممتنع بالغیر باشد. در این باره باید گفت، همواره بین واجب بالغیر با واجب بالذات، یا بین ممتنع بالغیر و ممتنع بالذات تلازم است و هرگز بین ممکن بالذات و ممتنع بالذات تلازم نخواهد بود.

غرض آنکه حکمت متعالیه قبل از ورود در بحث علت و معلول، در تحلیل معنای امکان به امکان فقری ـ بر اساس اصالت وجود ـ پی برده است و بر همین مبنا جریان علت و معلول را به مستقل و رابط ارجاع نموده و آن را از اینکه یك موجود

مستقل سبب صدور پیدایش موجود مستقل دیگر باشد، ترقیق و تلطیف نمود.

آنچه صدر المتألهین قدس سره در مبحث علت و معلول بنیانگذاری کرد، امکان فقری معلول و برتر بودن او نسبت به علت نبود ـ چنان که اشاره شد ـ بلکه ابتکار وی در بحث علت و معلول، همانا ارجاع علیّت به تشأن است که معلول در این نوآوری از وجود رابط بودن هم تنزل می‌کند و از «بود» به «نمود» در می‌آید، زیرا حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، تعالی و ترقی می یابد، آنگاه معلول که تاکنون به عنوان صادر مطرح می‌شد، هم اکنون به عنوان مظهر شناخته می شود و چون که تا کنون به عنوان مصدر معرفی می‌شد، الآن به عنوان ظاهر شناخته می‌شود، زیرا تمامِ «بود» مخصوص واجب است و برای جهانِ امکان، جز «نمود» چیزی نمی‌ماند. در این حال بررسی هر موجودی از آن جهت که جز آیت، ظهور و نمودِ صرف، چیز دیگری نیست، به طور قطعی راهنمای وجود واجب که ذی آیت و ظاهر و بودِ محض است، خواهد بود.

غرض آنکه ابتکار صدرایی قدس سره در مبحث علت و معلول، تقریب فلسفه به عرفان و تکمیل فلسفه در این تقریب است. چنان‌که خود در فصول پایانی علت و معلول به آن اشاره می‌فرماید و فرق اساسی در این است که عده‌ای ماهیت را مجعول و گروهی اتصاف ماهیت به وجود را مجعول و برخی خود وجود را مجعول می‌دانند.

معلول، بنا بر هر کدام از این سه مبنا مختلف خواهد بود؛ لیکن در مبحث علت و معلول، با ترقی حقیقت وجود از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی، چیزی اصلاً مجعول نیست تا معلول باشد، بلکه ما سوای خدا سهمی جز نمود و ظهور ندارند. اگر برهان علت و معلول دلیل جدایی باشد، معلول بر مبناهای متعدد یاد شده متفاوت است و هرگز در مقابل امکان ماهوی قرار نمی‌گیرد، به‌طوری که امکان فقری محور برهان علت و معلول را و امکان ماهوی مدار برهان امکان و وجوب را تشکیل دهد.

ششم. برهان آنسلم

تحلیل برهان صدیقین در شرح حکمت متعالیه[1] و برخی نوشتارهای دیگر راقم این سطور و از جمله در متن این اثر بازگو شده است. آنچه در این‌جا به عنوان تذکر جامع و گذرا ارایه می‌شود این است که فلسفه عهده دار اثبات حقیقتهای عینی است و مهم‌ترین مسئلهٔ آن اثبات واجب الوجود است، یا به تعبیر مناسب، اثبات واجب الواقعیه است که منظور از این وجوب همان ضرورت سرمدی است که جامع ضرورت ازلی و ابدی خواهد بود و چون محور بحث دربارهٔ واجب اثبات واقعیت عینی است، براعینی که عهده دار این رسالت اند، باید از واقعیتهای عینی سخن بگویند یا با تأمل در متن واقعیت مطلق، به ضرورت سرمدی آن پی ببرند که این کار، ابتکار بزرگ وارث حکمت و عرفان، حضرت استاد علامه طباطبائی رحمه‌الله است.

تمام براهین اثبات واجب در مدار واقعیت‌های موجود دور می‌زنند و هیچ کدام با بررسی عنوانهای مفهومی صرف و ذهنی محض، با صرف نظر از واقعیتهای عینی، توان اثبات واجب را ندارند. مثلاً برهان حدوث، برهان حرکت، برهان نظم، (بر فرض تمامیت) و ادلهٔ دیگر، همهٔ آنها در محور واقعیتهای عینی می‌گردند؛ یعنی از وجود واقعیِ حدوث، حرکت، نظم و مانند آن، به واجب پی برده می‌شود؛ خواه چنین استدلالی تام باشد یا نباشد.

برهان امکان و وجوب و طرح برهان صدیقین در مکتب مشّاء نیز از این اصل کلی مستثنی نیست؛ یعنی هرگز با بررسی عناوین ذهنیِ امکان و وجوب برهان اقامه نشده است و اینک گفته می‌شود، آنچه در برهان صدیقین بر مبنای مشائین اخذ شده، امکان ماهوی است که وصف مفهومی ماهیت است و نیز مفهوم موجودِ عام

۱. رحیق مختوم، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۲۰ ـ ۲۰۵.

می‌باشد، باید چنین تفسیر شود که مبادی تصوری اصل استدلال مزبور امکان ماهوی است، نه امکان فقری، و همچنین مفهوم موجود جامع بین واجب و ممکن است، نه حقیقت وجود؛ لیکن همهٔ عناوین یاد شده، حکایت از واقعیت‌های عینی دارند؛ یعنی بعد از فرض وجود اشیا یا شیئی در واقع، بحث می‌شود که آن موجود واقعی یا واجب است یا به واجب مستند است، نه آنکه موجود یا واجب است یا به واجب مستند است، به نحو مشروط که اگر چیزی در خارج موجود بود و واجب نبود، حتماً به واجب استناد دارد، چون در این حال، چیزی در خارج اثبات نمی‌شود و رسالت فلسفهٔ الهی به انجام نمی رسد، زیرا مهم ترین وظیفهٔ فلسفه اثبات موجود عینی به نحو تنجیز است؛ نه تعلیق.

برهان وجودی «سنت آنسلم»، همان طور که در متن کتاب آمده است، خلط بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی است و چون یکی از وحدتهای معتبر در تناقض همان وحدت حمل است، اگر عنوانِ «وجودی که بزرگ‌تر از آن نتوان تصور کرد» در خارج موجود نباشد، هیچ گاه تناقض لازم نمی‌آید، زیرا چنین عنوانی به حمل اولی بزرگ‌تر است و به حمل شایع بزرگ‌تر نیست، و چون سلب و ایجاب، یك سنخ حمل نیست، لذا تناقض نخواهد شد.

هرگز دلیل موهوم آنسلم، با مبنای وحدت عین و ذهن، یا با مبنای پذیرش مُثُل افلاطونی حل نمی‌شود؛ با این توجیه که در صورت نخست، چون عین و ذهن یکی است، آنچه در ذهن تصور می‌شود، همان عین است، زیرا نه چنین مبنایی درست است و نه آنسلم به چنین اندیشهٔ ناصوابی مبتلاست، و نه چنین بنایی را می‌توان بر آن مبنای متزلزل استوار نمود، زیرا نقضهای فراوانی دارد که تعدد واجب و تصور شریك یا شرکا برای او، برخی از آن نقوض هستند.

توجیه بر اساس مبنای دوم به این صورت است که چون تمثّل ذهنی از خارج

برمی‌خیزد و اگر حقیقت عینی نبود، صورت ذهنی هم نخواهد بود، اکنون که صورت ذهنی هست، معلوم می‌شود که حقیقت خارجی هم هست؛ یعنی از تمثل چنین صورتی «برترین موجود که کامل‌تر از او قابل تصور نیست»، معلوم می‌شود؛ چنین حقیقتی که از او بزرگ‌تر فرض نمی‌شود، وجود عینی دارد.

سرّ ناتمام بودن این توجیه آن است که گسیخته مُثُل افلاطونی حق است؛ یعنی برای اشیای عینی، گذشته از وجود طبیعی و مثالی، وجود دیگری در نشأهٔ تمام عقلی هست که نفس هنگام ادراك کلیات عقلی به آن مرحلهٔ والا بار می یابد و آن را می‌فهمد (البته در اینکه آن موجود مجرد عقلی با موجود مادی طبیعی اشتراك ماهوی دارند یا صرف شرکت در مفهوم بهرهٔ آن است، اختلاف است)؛ لیکن هرگز با صرف تمثل چندین مفهوم به هم وابسته، نمی‌توان قطع پیدا کرد که همهٔ این مفاهیم از آن موجود مجرد واحد بسیط گرفته شده‌اند، زیرا محتمل است که در اثر تصرف بعضی قوای نفس که در تحلیل و ترکیب صور و معانی توانمند هستند، مفاهیم متعددی که از موجودهای متعدد انتزاع شده یا با مشاهدهٔ آنها به دست آمده است، به هم مرتبط شده و به صورتِ «برترین موجود که کامل‌تر از او قابل تصور نیست»، در ذهن متمثل شود.

لذا برای رفع هر گونه احتمال، دخالت متخیّله یا واهمه، و سلامت فاهمه از پندارهای مجعول نیروهای ترکیب و تحلیل کننده، لازم است تمام یافته یا یافته‌های ذهنی با میزان عقل مبرهن که از اوّلی یا بدیهی صرف کمك می‌گیرد، ارزیابی شود.

کسانی که در ذهن خود چنین مفهومی را متمثل می یابند، چندین گروه هستند، زیرا برخی از آنان عین حقیقت مجرد عقلی را مشاهده می‌نمایند و آن را از نزدیك می‌یابند، آنگاه از آن مشهود حضوری، یك یا چند مفهوم حصولی انتزاع می‌نمایند؛

نظیر اینکه انسان آگاه حقیقت نفس مجرد انسانی خویش را مشاهده می‌کند، آنگاه از مشهود حضوری خود مفهوم حصولی مَن و مانند آن را برمی‌گیرد و بعضی از آنان، همان حقیقت مجرّد عقلی را از دور مشاهده می‌کنند، نه از نزدیك.

لذا شهودآنان ضعیف خواهد بود و مفهوم حصولی‌ای که از آن مشهود بَعید و ضعیف برمی‌گیرند، به صورت معنای کلی قابل صدق بر کثیرین، در ذهنشان متمثل می‌شود؛ نظیر اینکه کسی از دور شبحی را با چشم ظاهری خود می‌بیند یا آن را از نزدیك می‌نگرد؛ لیکن باصرهٔ او سالم نیست. کسی که باصرهٔ او در اثر ضعف رؤیت و دید سالم نیست و کسی که از دور به مرئی نگاه می‌کند، به شرحی که در حکمت متعالیه آمده است، به صورتی دست می یابد که قابل انطباق بر اشیای فراوان است، و هدای از آنان نه از قسم اوّل‌اند تا اوحدی از سالکان شاهد باشند، و نه از قسم دوم‌اند تا از اندیشوران صائب شمرده شوند؛ بلکه به تصرفات نا به جای برخی قوای درونی مبتلا هستند و مفاهیم برگرفته از حقایق عینی را که هرکدام در جای خاص خود قرار دارند، ترکیب و تحلیل کرده، محمول را از موضع خاص خود، و وصف را از موصوف مخصوص خویش جدا کرده و به بیگانه نسبت می‌دهند.

از این رو، برای پرهیز از چنین کاری، هم ضبط تمام شئون نفس و مراقبت و محاسبت علمی و مستمر در بارهٔ خاطرات متمثل لازم است و هم توزین آن با میزان معقول و مقبول، وگرنه لازم می‌آید که صرف تمثل مفهوم تامّ و مجرد هر چیز دلیل قاطع بر وجود عقلی آن چیز باشد، در حالی که تنویع و توزیع یاد شده، مانع چنین باور ناصوابی است.

لذا صاحبان کشف و شاهدان مشهود، وجود کشف معصوم را برای تطبیق و توزین کشفهای خود با آن ضروری می‌دانند تا هر صاحب کشفی مدّعی وصول به مقصد و داعیه‌دار نیل به مقصود نباشد و همان‌طور که همواره دست ردّ به سینهٔ

نامحرمان وادی کشف و شهود می‌خورد، تا دعوای خام و خیال قائل آفل در سر سودایی خود نپرورانند، همیشه دست رد به مغز نا آشنایان وادی عقل و برهان می‌خورد، تا هوس درك صحیح واقع را بدون برهان مُتْقَن، در وهم خویش تعبیه نکنند.

همان طور که مطلب پیشنهادی سنت آنسلم، با پندار باطل وحدت عین و ذهن حلّ نمی‌شود و با مبنای صحیح مُثُل افلاطونی هم قابل حل نیست، همچنین عهده دار اثبات ضرورت ذاتی هم نخواهد بود؛ یعنی نمی‌توان گفت: نهایت چیزی که می‌توان از این نحوه قضایا (برترین موجودی که کامل تر از او قابل تصور نیست) استنتاج کرد، این است که ضرورت ذاتی است؛ نه ضرورت ازلی، زیرا همان‌گونه که پیشنهاد مزبور، از اثبات ضرورت ازلی عاجز است، از تثبیت ضرورت ذاتی نیز ناتوان می‌باشد.

ضرورت، خواه ذاتی خواه ازلی و ...، جهت قضیه است و پیشنهاد یاد شده، فقط در محور تصور است، نه تصدیق و هیچ گونه قضا و حکمی در او نیست تا از حالت مفرد بودن به صورت قضیهٔ شدن درآید و اگر خودش با نظر دیگر، بر خودش حمل شود، دوباره خواهد داشت که قبلاً به آن اشاره شد و در متن کتاب نیز آمده است؛ یکی آنکه حمل مزبور حمل اوّلی ذاتی است؛ نه شایع صناعی، زیرا وجود خارجی چنین موضوع پیشنهادی، هرگز احراز نشده تا موضوع و محمول در مدار مصداق عینی با یك‌دیگر متحد گردند، و دیگر آنکه بر فرض مزبور حتماً ضرورت آن ازلی است نه ذاتی، زیرا اگر ضرورت او محدود می‌بود، هرگز برترین موجود، بزرگ‌ترین موجود، کامل‌ترین موجود و مانند آن نمی بود. گذشته از آنکه اگر موضوع پیشنهادی بر فرض قضیه بودن، ضرورت آن ذاتی باشد نه ازلی، می‌توان پیشنهاد مزبور را به این طرح تتمیم کرد و گفت: موجود ازلی، ابدی و سرمدی که کامل تر از

او قابل تصور نیست، زیرا در این حال، بعد از تبدل تصور به تصدیق و تحول مفرد به قضیّه، ضرورت آن حتماً ازلی خواهد بود، نه ذاتی که محدود به دوام ذات است.

مطلب دیگر آنکه ضرورت ذاتیِ محمول برای موضوع، پس از فراغ از وجود موضوع قضیه است؛ لیکن ضرورت محمول برای آن موضوع، محدود به وجود اوست و در غیر حال وجود، محمول یاد شده برای موضوع مزبور ثابت نیست، پس اصل وجود موضوع مفروغ عنه است؛ ولی محدود است، مطلق نمی‌باشد؛ وگرنه ضرورت ازلی در عین مفروض بودن وجود موضوع در خارج، وجود آن موضوع نامحدود است، بنابراین، امتیاز دو قضیه، در محدود و نامحدود بودن وجود موضوع است؛ نه آنکه قضیهٔ موجّه به ضرورت ازلی از وجود موضوع حکایت می‌کند و قضیهٔ موجبه به ضرورت ذاتی از وجود موضوع حکایت نمی‌کند، زیرا هر کدام از ضرورت ذاتی و ازلی از دو چیز حکایت می‌کنند، ضرورت ذاتی از وجود موضوع و از محدود بودن آن حاکی است و ضرورت ازلی نیز از اصل وجود موضوع و نامحدود بودن وجود آن حکایت می‌نماید.

امّا قضایایی از قبیل «هر انسانی بالضرورة حیوان ناطق است»، به حمل اوّلی ذاتی برمی‌گردد، نه حمل شایع صناعی و چنان قضیه‌ای با قطع به وجود خارجی موضوع آن، باز هم خود قضیهٔ مزبور، از وجود آن حکایت نمی‌کند.

نکتهٔ پایانی آنکه گرچه معروف بین صاحب نظران منطق این است که قضیهٔ ضروری ذاتی مقید به مادام الذات است و قضیه ضروری ازلی مقیّد نیست؛ لیکن از جناب ابن سینا رحمه‌الله چنین برمی‌آید که هر دو قضیه مقیّد به مادام الذات اند؛ ولی تفاوت آنها در مقدار دوام ذات است که در ضرورت ذاتی دوام محدود و متناهی است و در ضرورت ازلی دوام نامحدود و غیر متناهی است.[1]

۱. النجاة، ص ۳۵.

آنچه حکیم، فقیه، اصولی نامور، شیخ مشایخ ما حاج شیخ محمد حسین غروی اصفهانی رحمه‌الله (۱۲۹۶ ـ ۱۳۶۱ هـ.ق) در تحفة الحکیم فرموده‌اند ـ که از بررسی معنای واجب و محور قرار دادن وجوب وجود، به تحقق عینی آن استدلال کرده اند ـ ناتمام است و سرّ اساسی ناتمام بودن این‌گونه استدلالها، خواه محور استدلال وجود من حیث هو وجود باشد و خواه مدار برهان وجوب واجب من حیث هو وجوب باشد، همان خلط حمل اوّلی ذاتی و شایع صناعی است، و چون رسالهٔ جداگانه‌ای در نقد بیان مرحوم کمپانی تدوین شده است، از تکرار آن در این مقدمه پرهیز می‌شود.

هفتم. برهان اخلاقی و سودمندی

برهان اخلاقی یا سودمند یا تعبیرهای مشابه آن، هنگامی واجد نصاب اعتبار فلسفی است که از خلعت ظنّی موعظت و اندرز خلع شود و جامهٔ استوار و متقن یقین برهانی دربر کند. در اینجا توان آن را دارد که گذشته از وجود واجب، اتصاف وی را به وصف خالق بودن و نیز به صفت ربّ و مدبّر بودن، و همچنین به وصف حَسیب و بازخواست کننده بودن و بالاخره اتّسام او به سِعَت همه جانبهٔ تدبیر دنیا و آخرت ثابت نماید؛ لیکن چنین دلیلی یا باید به برهان فطرت برگردد که بعداً مورد بحث واقع می‌شود یا به برهان نبوّت عام رجوع شود که آن بعد از اثبات واجب و بسیاری از اوصاف کمالی اوست، و یا به یکی از براهین گذشته، مانند برهان امکان، حدوث، حرکت و ... بازگردد که در این حال حکم همانها را خواهد داشت و جز مثال جدید، ثمر تازه ای به همراه ندارد، و اگر برهان اخلاقی به یکی از تحلیلهای یاد شده برنگشت، هرگز سودمند بودن چیزی دلیل بر وجود داشتن آن یا تحقق مبدأ آن

نیست.

آنچه از برهان اخلاقی یا سودمندی متوقع است، بر فرض تمام بودن مبادی آن، فقط اثبات واجب و برخی اوصاف کمالی اوست که مشترك بین همهٔ مذاهب الهی است، زیرا جامع همهٔ آن شرایع و مناهج، همان اسلام است که خداوند را به عنوان موجود ازلی، ابدی، علیم، قدیر و حکیم معرفی می‌نماید.

بنابراین آنچه در برخی نوشتارها آمده که این برهان درستی کدام اعتقاد دینی را ثابت می‌کند، همهٔ آنها را، اما اعتقادهای دینی با هم متعارض‌اند و نمی‌توانند صادق باشند، اگر این برهان یکی از آنها را اثبات می‌کند، چرا اعتقادهای دیگر اثبات نشود؟[1] ناصواب خواهد بود، زیرا برهان اخلاقی و سودمندی بر فرض تمام بودن، هدفی جز اثبات واجب ندارد.

انتظار اثبات تمام خصوصیّت‌های یك مذهب با برهان مزبور، خالی از افراط نیست، چنان‌که گفتار برخی که علاقه‌مندانند، اخلاق را از هر وابستگی به دین رها کنند، زیرا احساس کرده اند که ارتباط تنگاتنگ دین و اخلاق امر خطرناکی است و گفته اند که وابستگی اخلاق به دین، شاید به محو اخلاق منجرّ شود؛ چرا که با فروریختن اعتقادهای دینی، اخلاق هم فرو پاشیده خواهد شد[2]، مصون از خطا نیست، زیرا اگر دین الهی با ویژگیهای معین شناخته شود، حتماً پشتوانهٔ رصین اخلاق خواهد بود و هرگز اخلاق معقول و مقبول، بدون دین آسمانی متحقق نخواهد شد.

چون معیار شناخت، اعم از حسّ، عقل، شهود و وحی است، و انسان می‌تواند با یکی از چهار راه یاد شده به یك مطلب، علم حاصل نماید، میزان

۱. فلسفهٔ دین، ص ۷۸.
۲. همان، ص ۸۰.

تأیید پذیری یا ابطال یابی هر چیزی، مناسب با معیار اثباتی آن است؛ یعنی اگر مطلب معقول یا مشهود و یا ایحائی الهی از راه تجربه و حس، تأیید یا ابطال پذیر نبود، هیچ محذوری را به همراه ندارد، و نباید آن را از محدودهٔ علمی بودن دور دانست.

بنابراین نقد و نقض برهان اخلاقی، اگر از راه عقل یا شهود باطنی یا وحی الهی ثابت شد، موجب این نخواهد بود که چون از راه حس و تجربه تأیید یا ابطال پذیر نیست، بنابراین نا تمام است،[1] مگر آنکه اصل برهان اخلاقی، همانند برهان سودمندی حسّی و تجربی باشد که در این حال نقد مزبور وارد خواهد بود.

آنچه در نقد برهان اخلاقی گفته می‌شود: «رقبای نیرومند برهان اخلاقی براهینی هستند که ناظر به ثبات نسبی نیازها، خواهشها و نفرتهای اساسی انسان یا شیوع پرخاش و انگیزه‌های اجتماعی در شخصیّت انسان اند»[2]، قابل دفاع است، زیرا اخلاق صحیح مظاهر اسمای جمال و جلال الهی است که هر کدام در شرایط خاص، ظهور مخصوص دارد، و چون نسبی بودنْ آنها همواره ثابت است، زیرا با حفظ شرایط همسان، همواره یك حالت مورد پذیرش روح انسانی است، لذا نمی‌توان از استناد به یك مبدأ جامع و فراگیر ثابت چاره جست؛ لیکن نقص جوهری برهان اخلاقی همان است که اجمالاً اشاره شد و تفصیلاً در متن کتاب آمده است.

خلاصه آنکه برهان اخلاقی و برهان سودمندی، بر فرض تمامیت مبادی آنها، به حکمت عملی برمی‌گردند؛ نه حکمت نظری و از سنخ ادلهٔ اثبات واجب نخواهند بود و اگر برهانهای مزبور، بعد از پیرایش و پالایش بسیار، به مسئلهٔ وحی و نبوت و رسالت و مانند آن برگردند، گرچه جزء مسایل حکمت نظری محسوب می‌شوند و در فلسفهٔ دین جایگاه خاص خود را دارند، لیکن از مبحث اثبات واجب

۱و۲. براهین اثبات وجود خدا در فلسفهٔ غرب (برگرفته از دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز)، ص ۱۴۲.

که اوّلین معرفت دینی است و پایهٔ مسائل دیگر، نظیر نبوت و وحی است، بیرون است و هرگز مسئلهٔ وحی که بعد از اثبات واجب و بخشی از اسمای حسنا و صفات علیای اوست، توان اثبات اصل واجب را ندارد.

تنها در صورتی می‌توان دلیل اخلاقی و برهان سودمندی دین را به مسائل حکمت نظری ارجاع داد و آن را جزء ادلهٔ اثبات واجب محسوب کرد که به برهان فطرت برگردد، زیرا برهان فطرت، هم جزء حکمت نظری است و هم اگر به مبادی عمیق آن کاملاً توجه شود، از ادلهٔ تام اثبات واجب خواهد بود.

هشتم. تذکری پیرامون برهان فطرت

حقیقت فطرت در انسان همان واقعیت هستی اوست، نه چیزی جدا از او، چنان‌که ملکوت هر چیزی که به دست خداست؛ ﴿فسبحان الذی بیده ملکوت کلّ شیء﴾[1]، همان واقعیت هستی آن چیز است، نه خارج از آن؛ یعنی هر چیزی دارای یك واقعیت است که از آن به ملکوت همان چیز یاد می‌شود و در خصوص انسان فطرت نامیده می‌شود و آن واقعیت همان است که به مبدأ مقوّم خود وابسته است و شناخت آن بدون شناخت خداوند ممکن نیست، زیرا قوام واقعیت هر چیزی به خداست و همان طور که در مسائل ماهوی، شناخت هر چیزی به جنس و فصل اوست، در مسائل وجودی نیز معرفت هر موجودی، یعنی هر وجودی، به شناخت واجب است که مقوّم آن وجود است. ملکوت هر چیز و نیز فطرت انسان، همان ربط اشراقی یك جانبه به واجب است که ربط مزبور عین مربوط است.

فطرت و مفطور، گرچه در تحلیل مفهومی از هم جدایند؛ یعنی مفهوم فطرت با مفهوم حقیقت انسانیِ مفطور غیر هم هستند، چه اینکه از آیهٔ ﴿فأقم وجهك للدّین

۱. سورهٔ یٰس، آیهٔ ۸۳.

حنیفاً فطرة الله التی فَطَرَ الناس علیها لا تبدیل لخلق الله ذلك الدین القیّم﴾[1]، چنین بر می‌آید که خداوند فاطر است و انسان مفطور، و فطرت چیز سومی است که انسان بر آن شیء سوم که فطرت نامیده می‌شود، ساخته و آفریده شد؛ یعنی بانی «خدا»، مبنا «فطرت» و مبنیّ «انسان»؛ لیکن تدبر تامّ در آیات قرآن کریم و نیز بررسی عمیق عقلی دربارهٔ واقعیت اشیای ممکن، به این نتیجه می‌رسد که تغایرِ فطرت و مفطور، مفهومی است نه مصداقی، چنان‌که تفاوت ملکوت و مملوك الهی، مفهومی است، نه مصداقی.

نهم. تذکری پیرامون برهان اعجاز

در برهان اعجاز گاهی تلازم صدق دعوی نبوت با معجزه، مورد تردید قرار می گیرد[2]، لیکن تفصیل و همچنین اثبات ملازمهٔ بین آن دو را می توان در کتاب، *علی بن موسی الرضا* ﷺ *و الفلسفة الالهیّة* یافت.[3]

والحمد لله رب العالمین

جوادی آملی ـ دماوند ـ ۲ / مرداد ۱۳۷۴

۱. سورهٔ روم، آیهٔ ۳۰.
۲. الشیخ محمد عبده بین الفلاسفة و المتکلمین، ص ۴۷۲.
۳. علی بن موسی الرضا والفلسفة الإلهیّة، ص ۱۱۴.

فصل یکم.

علم و سفسطه

تقدم هستی شناسی بر معرفت شناسی

همواره بین شناخت شناسی و هستی‌شناسی نوعی هماهنگی موجود است؛ یعنی تبیین هر فرد نسبت به مسئلهٔ شناخت و معرفت، با نحوهٔ نگرش او در بارهٔ هستی و دیدگاه او در مسائل هستی‌شناختی، پیوند و ربطی منطقی دارد. این پیوند از جهت داد و مندی است که میان برخی گزاره‌ها و قضایای مربوط به این دو مسئله وجود دارد.

برخی قضایایی که در حوزهٔ هستی شناسی قرار می‌گیرند، به عنوان اصل موضوعی، در براهین معرفت‌شناختی وارد می‌شوند، چنان‌که بعضی گزاره‌های معرفتی به صورت اصل موضوعی در براهین هستی‌شناختی وارد شده و نتیجه ای از همان سنخ به بار می‌آورند، این ارتباط متقابل می‌تواند به گونه‌ای غیر دائر باشد؛ یعنی به صورتی که به دور منجر نشود.

ورود به مسائل معرفتی و بحث از شناخت، با برخی گزاره‌های هستی شناختی آغاز می‌شود. اوّلین گزاره‌ای که نفی یا تردید در آن، مانع ورود به بحث شناخت بوده و قبول آن شرطی ضروری و لازم است، این است که «واقعیتی هست» و گزارهٔ دوم اینکه «انسان واقعیت دارد» و سومین گزاره «انسان در بارهٔ خود و اصل واقعیت اندیشه می‌کند»؛ یعنی اندیشهٔ فردی که در اصل دوم با نام انسان از او یاد شد، واقعیت دارد.

با قبول سه اصل فوق، مسائل مربوط به معرفت و شناخت و سؤالاتی که در حوزهٔ این مهم موجود است، ظهور می‌نماید؛ مانند «آیا اندیشهٔ انسان راه به واقع می‌برد؟» در برابر این سؤال پاسخهای متعددی تصویر می‌شود که از جملهٔ آن، پاسخ شکاکانهٔ برخی است که در وصول به واقع تردید کرده و راه خروج از تردید را نیز انکار می‌نمایند یا آنکه برای خروج از آن، در حیرت باقی می‌مانند. بعضی دیگر هم معرفت یقینی نسبت به واقع را ممکن دانسته و در برابر پرسشهای دیگری نسبت به آن معرفت قرار می‌گیرند.

قضایای سه‌گانهٔ یاد شده از نوع قضایای فلسفی و هستی شناختی هستند، لیکن شك و تردید دربارهٔ آنها مسئلهٔ علم و معرفت را به عنوان یك مسئله و پرسش از بین می برد؛ یعنی شروع پرسش با اذعان به این سه قضیه همراه است و کسی‌که با حفظ پرسشهای معرفتی در این قضایا تردید می‌نماید، بین پرسش و غیر پرسش امتیازی نمی‌گذارد و سؤال و عدم سؤال برای او تفاوتی ندارد، چنان‌که پاسخ و عدم پاسخ نیز برای او نمی‌تواند فرقی داشته باشد.

پس کسی که از معرفت سؤال می‌کند یا از تردید و شك خبر می‌دهد، از مبادی تصدیقی و تصوری چندی بهره می‌برد؛ مانند تصور واقعیت، اندیشهٔ هستی و تصدیق به واقعیت و اندیشهٔ خود.

همان‌گونه که برخی مبادی فلسفی فرصت بحث یا گفت‌وگو پیرامون معرفت و شناخت را پدید می‌آورد، برخی دیدگاه‌های هستی‌شناختی نیز راه اذعان به معرفت و خروج از تردید و شك را هموار می‌سازد، چنان‌که انکار آن مبادی به انکار معرفت یقینی نسبت به واقعیت منجر می‌شود.

مبادی متافیزیکی معرفت

از جمله مبادی فلسفی‌ای که در مسیر مسائل معرفتی اثری حیاتی دارد، «طبیعی و مادی بودن واقعیت» یا «وجود واقعیتهای غیر مادی و حقایق متافیزیکی» است.

اگر کسی واقعیت را صرفاً مادی و محسوس بداند، معرفت و سیر آن را نیز مادّی و فیزیکی خواهد دانست که در سلسلهٔ اعصاب و مجاری ادراکی طبیعی، در اثر تأثیر وتأثر متقابل بدن با طبیعت، پدید می‌آید.

در دیدگاه طبیعی، سبب حوادث و پدیده‌ها همان اموری است که از دیدگاه حکیم الهی و فائلین به حقایق متافیزیکی، «علل معدّه» و به تعبیر آقا علی حکیم در کتاب بدایع الحکم، «فاعل ما به» خوانده می‌شود[1]. «فاعل ما به» در نگاه کسانی که حقایق فوق طبیعی و الهی را باور دارند، ابزار، وسیله و شرط تحقق پدیدار است و در برابر «فاعل ما منه» است که فاعل فوق طبیعی و الهی بوده و فیض و فعل از آن نشأت گرفته و به آن متکی است.

مادی بودن واقعیت موجب می‌شود تا انسان و جهان به عنوان دو واقعیت طبیعی که در عرض یك‌دیگر قرار دارند، به صورت علل اعدادی، زمینهٔ تأثیر و تأثر متقابل در یك‌دیگر را فراهم آورند و در این جریان، برخی تأثیراتی که انسان از واقعیت خارجی می پذیرد، به صورت اندیشه ظاهر می‌شود و چون در مسیر متافیزیکی، معرفت، انسان و جهان، علت معدّه و زمینه ساز برای پدید آمدن اندیشه هستند، «اندیشه» واقعیت سومی غیر از انسان و جهان، یعنی واقعیتی غیر از «شناسنده» و «شناخته شده» دارد.

نتیجهٔ تحلیل این می‌شود که در جریان معرفت، واقعیتی ممتاز و نوین که

۱. بدایع الحکم، ص ۱۲۲.

حاصل برخورد انسان و جهان خارج از اوست، پدید می‌آید؛ یعنی اندیشه همواره واقعیتی غیر از اندیشه کننده و اندیشه شونده دارد و چون انسان در جریان معرفت همواره با اندیشه محشور است نه با اندیشیده شده، مگر بالعرض، و اندیشه دائماً با اندیشیده شده مغایر است، این تغایر همیشگی راه رسیدن به بیرون از انسان اندیشمند را مسدود می‌گرداند و بدین ترتیب، معرفت ارزش جهان‌شناختی و واقع نمایی خود را از دست داده و اندیشه‌کننده در فرض قبول اندیشه، در وادی شك و تردید باقی می‌ماند.

شکاکیّت آشکار و پنهان

شکاکیت می‌تواند به دو گونهٔ صریح یا آشکار و پیچیده یا پنهان تقسیم شود. شکاکیت صریح و آشکار آن است که معرفت شناس در بحث از واقع‌نمایی اندیشه، راه وصول به واقع و یا جزم به واقع‌نمایی اندیشه را نفی نماید؛ و با صراحت، بی خبری خود را از ظهور واقعیت در ظرف اندیشه اعلام نماید، ولی در شکاکیت پیچیده و پنهان، علی‌رغم گریزی که معرفت شناس از شکاکیت با اظهار آن دارد و با همهٔ ادعاهایی که معرفت شناس برای واقع نمایی معرفت یا پیچیدگی آن دارد یا با همهٔ وعده هایی که معرفت شناس برای رسیدن به واقعیت در آیندهٔ مجهول یا دست نایافتنی می‌دهد، اصول موضوعه یا گزاره های پذیرفته شده از ناحیهٔ او، به صورت منطقی، شکاکیت را به دنبال می‌آورد.

تجزّء، کلّیت، ثبات و دوام اندیشه

از تقسیم دوگانهٔ فوق برمی‌آید که هستی شناسی مادی، الزاماً به شکاکیت در معرفت منجر می‌شود، از این رو کسی که با نگاه فیزیکی و مادی به تحلیل معرفت

می پردازد، اگر به صراحت هم شکاکیت خود را اظهار ندارد، گرفتار شکاکیت پیچیده و پنهان است.

همان‌گونه که دیدگاه مادی نسبت به واقعیت، و محدود کردن جریان معرفت به سیر مادّی آن و انکار ابعاد متافیزیکی معرفت از اصول موضوعه‌ای هستند که به شکاکیت در معرفت منتهی می‌شوند، دیدگاه فرا طبیعی نسبت به واقعیّت و محدود نکردن جریان معرفت به سیر مادّی آن و پذیرش جهات متافیزیکی معرفت از اصولی است که به نجات از شکّاکیّت می‌انجامد. تحلیل و دقت در خصوصیات و ویژگیهای اندیشه نیز، برخی اصول موضوعه برای اثبات ابعاد متافیزیکی و اثبات هستی مجرّد را فراهم می‌آورد.

کلیت، ثبات و دوام از اوصاف اندیشه و مفاهیم ذهنی بشر است و این اوصاف که بدون توجه به مطابق یا مصداق خارجی بر مفاهیم ذهنی بشر صادق است، بر اشیای مادی و طبیعی که عین حرکت و سیلان و قرین با تشخص و جزئیت هستند، صادق نیست.

از عبارت فوق اثبات شده می‌تواند در قالب یك قیاس استثنایی یا در قالب شکل دوم از اشکال قیاسات اقترانی، تجرد و غیر مادّی بودن واقعیت اندیشه را اثبات نمود، به دنبال آن مادّی بودن مطلق واقعیت را نفی نموده و مسیر را برای اثبات دیگر هستی‌های مجرد هموار نماید.

قیاس استثنایی برای اثبات مادّی نبودن و تجرد اندیشه به این صورت است:

اندیشه و مفاهیم ذهنی اگر مادی و غیر مجرد باشند، باید متشخص و جزئی و متحرك و متغیر باشند؛ لیکن تالی باطل است، پس مقدم، یعنی مادی بودن و مجرد نبودن آنها نیز باطل است.

قیاس اقترانی برای اثبات مطلب فوق به این صورت ارائه می‌شود: مفاهیم ذهنی

کلی، ثابت و دائمی هستند، موجودات مادی و طبیعی همواره جزئی، متحرك و متغیراند، پس مفاهیم ذهنی موجود، مادی و طبیعی نیستند. چون قوام هر برهان به حدّ وسط آن است و در برهان فوق که به دو صورت بیان شد، سه حد وسط، یعنی کلّیت، ثبات و دوام اخذ شده، پس برهان مشتمل بر سه استدلال است.

کسانی که از معرفت و شناخت تحلیل فیزیکی و مادی می‌نمایند، برای نفی اوصاف یاد شده یا توجیه مادّی بودن آنها تلاش بسیاری نموده اند؛ مانند اینکه وصف کلیت چیزی جز همان ابهام و تردید در مطابقت اندیشه با واقع نیست یا اینکه ثبات و دوام جز یك پندار ناشی از مشابهت اجزای سابق و لاحق معرفت نیست؛ لیکن این تلاشها به شرحی که در کتب فلسفی آمده و در کتاب *شناخت شناسی در قرآن* توضیح داده شده است، بی فایده بوده و با مغالطه و خطا آمیخته است.[1]

مفاهیم و امور ملازم با اندیشه و علم

اندیشه واقعیتی است که با مفاهیم و اموری چند همراه است؛ یعنی در هر مورد که اندیشه باشد، به جهات مختلف، مفاهیم و معانی گوناگون از آن یا از همراهان آن انتزاع می‌شود؛ البته نحوهٔ صدق این مفاهیم و معانی بر اندیشه یا همراهان آن مختلف است؛ برخی از این مفاهیم از مصادیق یا افرادی حکایت می‌کند که با یك‌دیگر متحد هستند و بعضی دیگر، دارای مصادیق یا افرادی است که با یك‌دیگر مغایر هستند.

دقتهای عقلی در بارهٔ اندیشه، ذهن را به هشت امر هدایت می‌کند؛ یکم واقعیت و وجود خود اندیشه است. دوم ماهیت و چیستی آن که از آن با نام علم یاد می‌شود، زیرا هر موجود محدودی دارای هستی و چیستی است و اندیشه هم یك

۱. شناخت شناسی در قرآن، ص ۳۲۸.

موجود محدود است، بنابراین دارای دو امر مزبور خواهد بود. سوم مفهوم یا ماهیتی که در معرض اندیشه قرار گرفته و متعلق اندیشه است و معلوم نامیده می‌شود.

معنای اندیشه شده اگر ماهیت باشد، دارای فرد خارجی است و اگر مفهوم باشد، دارای مصداق خارجی است؛ البته ممکن است، معنای اندیشه شده فاقد فرد یا مصداق خارجی باشد.

فرد ماهیّت یا مصداق خارجی مفهوم، غیر از فرد یا مصداق ذهنی آن است، زیرا فرد یا مصداق عینی و خارجی دارای آثار است، حال آنکه مفهوم یا ماهیت ذهنی نمی‌تواند اثری داشته باشد.

از مقایسهٔ ماهیّت و مفهوم ذهنی با ماهیّت و مفهومی که در خارج است، چهار امر پدیدار می‌شود:

اول ماهیت و مفهومی که در ذهن موجود است و این همان معلوم است، دوم واقعیت و وجود ذهنی مفهوم معلوم که این وجود فاقد هرگونه اثر است. سرّ تحلیل مفهوم یا ماهیت موجود در ذهن به دو امر هستی و چیستی همان چیزی است که قبلاً بیان شد. سوم، ماهیت و مفهوم معلوم که در فرد یا مصداق خارجی خود موجود است و این مفهوم یا ماهیت، با صرف نظر از نحوهٔ وجود، عین همان معنایی است که به وجود ذهنی موجود است. چهارم، واقعیت و وجود خارجی مفهوم یا ماهیت معلوم که از آن به عنوان فرد ماهیت یا مصداق مفهوم یاد می‌شود.

دو امر دیگر که از تأمل در اندیشه و ملازمات آن دریافت می‌شود، یکی واقعیت اندیشمند (عالِم) و دیگری ماهیت آن است و بدین ترتیب هشت امر حاصل می‌شود.

اول، وجود و واقعیت اندیشه. دوم، ماهیت و چیستی اندیشه که از آن با نام علم یاد می‌شود و به نظر ادقّ و با لحاظ تفاوت دقیقی که بین ماهیت و مفهوم است،

معنای علم از سنخ مفهوم است، نه ماهیّت. سوم، ماهیت یا مفهوم معلوم که به وجود ذهنی موجود است و متعلّق اندیشه است. چهارم، وجود ذهنی معلوم. پنجم، ماهیت یا مفهومی که به وجود خارجی و عینی موجود است. ششم، وجود عینی معلوم. هفتم، وجود عالِم. هشتم، ماهیت و چیستی عالِم.

تفکیك و شمارش امور هشت‌گانهٔ فوق، محلِ بحث و گفت‌وگو و جایگاه نقد و بررسی را برای کاوشگران اندیشه مشخص نموده و ریشهٔ بسیاری مغالطات را می‌خشکاند. شش امر اخیر از امور یاد شده و شمارش آنها در شرح منظومهٔ استاد ما، حضرت آیت الله شیخ محمد تقی آملی قدّس سرّه *درر الفوائد* مورد توجه قرار گرفته است.[1]

چهار امر از امور یاد شده وجودی بوده و چهار امر دیگر امور مفهومی یا ماهوی هستند؛ یعنی تحلیل اندیشه، انسان را به چهار امر وجودی و چهار امر ماهوی یا مفهومی می‌رساند، و از وجودات چهارگانه سه مورد وجود خارجی و عینی و یك مورد وجود ذهنی است. در نتیجه سه مفهوم یا ماهیت از مفاهیم و ماهیات یاد شده، به وجود واقعی و عینی موجود بوده، یکی از آنها که همان مفهوم یا ماهیت معلوم است، به وجود ذهنی موجود است.

بین امور هشت‌گانه، گونه‌های مختلفی از نسبت وحدت یا مغایرت است؛ مثلاً ماهیت علم با واقعیت و وجود آن، با آنکه بدون شك از جهت مفهوم مغایراند، به لحاظ واقع از اتحادی حقیقی برخوردارند؛ به این معنا که در خارج، ماهیت و وجود آن دو امر جدا از یك‌دیگر نیست، بلکه یك امر واحد است که دو مفهوم یاد شده از آن انتزاع شده، به بیانی که در بحث از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت آمده است و بر آن نیز صدق می‌نماید؛ همین نحو از اتحاد، بین وجود عالِم و

۱. *درر الفوائد*، ص ۱۲۴.

دانشمند با ماهیت آن، مثل انسان و همچنین میان وجود خارجی معلوم و ماهیت آن برقرار است.

در بحث از اتحاد عالِم و معلوم، نحوه‌ای از اتحاد میان وجود عالِم با هستی علم ثابات می‌شود. امّا این نحو اتحاد، هرگز بین ماهیت عالم یا ماهیت علم که بنابر نظر مشهور کیف نفسانی است، یا بین ماهیت عالم یا ماهیت معلوم که به وجود ذهنی در نفس، یا به وجود عینی در خارج موجود می‌شود، و همچنین بین وجود عالم با وجود خارجی یا وجود ذهنی معلوم برقرار نیست. از این اتحاد وجود عالِم و وجود علم، با نام اتحاد علم، عالم و معلوم نیز یاد می‌شود و کسانی که متوجه محور این اتحاد نشده‌اند، به انکار آن پرداخته‌اند؛ نظیر ابن سینا که در برخی کتابهای خود گمان بر اتحاد بین ماهیت عالم با ماهیت معلوم برده و آن را به شدّت نفی نموده است.[1]

در بحث از اتحاد عالم و معلوم، این حقیقت نیز آشکار می‌شود که معلوم حقیقی و بالذات، وجود و هستی علم است که با وجود و هستی عالم متحد می‌شود و ماهیت یا مفهومی که به وجود ذهنی موجود می‌شود، معلوم بالعرض است و آنچه در خارج موجود است، سبك عَرَض از عَرَض خواهد بود.

علم و وجود ذهنی

از آثار مفید و کار آمد تحلیلهای مفهومی که در مورد اندیشه و علم انجام می‌شود، توجه به امتیاز میان علم و وجود ذهنی و توجه به احکام مختلفی است که برای هر یك از آنها ثابت می‌شود. امتیاز بین علم با وجود ذهنی و تفاوت احکام آنها زمینهٔ تشکیل دو فصل ممتاز پیرامون علم و وجود ذهنی را در کتب حکمی و فلسفی فراهم

۱. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۲۹۲.

آورده است.

وقتی انسان، یعنی عالم، امری را تصور می‌کند، آن متصور و معلوم، اگر در خارج وجود داشته باشد، دارای آثار فراوانی خواهد بود؛ لیکن معلوم در فضای ادراك و علم، هیچ یك از آن آثار را ندارد و خود تصور با اینکه فاقد آثار خارجی و عینی متصوَّر است، دارای آثار دیگری است که به وجود عینی و واقعی معلوم مربوط نیست؛ مانند اینکه گاه تصور یك شیء سبب نشاط، شادی و خنده شده و یا اشك شوق بر دیده می‌نشاند و گاه دیگر سبب غم و اندوه می‌گردد یا حتی مرگ و زوال انسان را به دنبال می‌آورد.

خبر سوختن ثروت و دارایی یك فرد، اگر به جمعی برسد که صاحب ثروت نیز در میان آنان است، همهٔ آن افراد به سوختن اموال آن فرد علم می‌یابند. حقیقت سوختن به جهان واقع و عالم عینی مربوط است و ممکن است در خارج سوختنی واقع نشده و خبر نیز از این جهت دروغ باشد و تصور سوختن که در ذهن افراد حاصل می‌شود، فاقد آثار سوختن خارجی، نظیر حرارت، سوزندگی و ... است، به همین دلیل سوختنی که در ذهن تصور شده موجود به وجود خارجی نیست؛ لیکن این تصور در وجود هر کس یك اثر واقعی و خارجی می‌گذارد؛ مثلاً صاحب ثروت با شنیدن آن مریض می‌شود و یا قالب تهی می‌کند و دیگران با شنیدن خبر درصدد رعایت احتیاطهای لازم نسبت به اموال خود بر می‌آیند تا گرفتار حریق نشود. همین گزارش و تصور برای دشمن حسود و عنود، آرامش کاذب را به همراه دارد.

آن وجود واقعی و خارجی‌ای که منشأ اثر در نفس و موجب خنده یا گریه و سبب بهبودی یا مرض و مرگ انسان می‌شود، بدون شك وجود حقیقی و خارجی مفهوم یا ماهیتی که ادراك شده (مانند سوختن) نیست، زیرا در این صورت باید آثار واقعی و خارجی همان ماهیت را که سوزندگی است، داشته باشد.

وجودی که سبب تأثیر واقعی و خارجی در نفس انسان می‌شود، وجود علم است؛ یعنی علمْ ماهیت یا مفهومی است که واقعاً و حقیقتاً به آن موجود می‌شود و به صورت اوصاف نفسانی در ظرف وجود انسان موجود شده، بر آن عارض می‌شود. علم نظیر دیگر اوصاف، از وجود ناعتی برخوردار است؛ یعنی عرضی است که موضوع را به خود متصف می‌گرداند، چون صفت شجاعت، حلم یا علم بر نفس انسان عارض می‌شود و او متصف به شجاع، حلیم و عالم می‌گردد؛ لیکن علم در میان دیگر اوصاف این امتیاز را دارد که دارای اضافه و نسبت با امر دیگر، یعنی معلوم است؛ با این ویژگی که معلوم را در فضای نفسی روشن و آشکار می‌گرداند.

وجودی که در محدودهٔ نفس به صورت وجود واقعی و عینی است و منشأ بسیاری از آثار است (که برخی از آنها یاد شد)، وجود ماهیت و مفهومی که معلوم شده و به حمل اوّلی حضور به هم رسانیده، نیست، بلکه وجود علم است، زیرا آثار معلوم از آن حاصل نمی شود و آثار مخصوص به علم را دارد؛ لیکن معلوم نیز در پرتو وجود علم ـ لیکن نه به وجود حقیقی و عینی، بلکه به وجودی که در ظل هستی علم است و فاقد هرگونه اثر خارجی است ـ ظاهر می‌گردد.

وجود ظلّی معلوم که همان وجود ذهنی است، وجودی نیست که ظلّ وجود حقیقی و خارجی معلوم باشد، زیرا در این صورت تصور و تصدیق نسبت به اشیایی

که در خارج موجود نیستند، هرگز پدید نمی‌آمد، چنان‌که برخی براهین اقامه شده در مورد وجود ذهنی، به تصور یا تصدیق اموری متکی است که فاقد وجود خارجی هستند.

وجود ذهنی تصورات و تصدیقات علمی در ظل وجود علم است و این نحوه از وجود، به عنوان وجودی عینی و واقعی در عرض وجود علم با دیگر وجودات خارجی نیست، به همین دلیل ماهیت و مفهومی که به این وجود موجود می‌شود، هیچ یك از آثار واقعی و عینی خود را نداشته و فقط به صورت مفهوم و به حمل اولی ذاتی، برخود صادق است و این حضور ضعیف در پناه رابطه‌ای است که وجود علم با آن برقرار کرده است و اگر پیوند و ربط علم با آن قطع شود، مصحّحی برای صدق معلوم به حمل اوّلی ذاتی ندارد.

تقسیمات علم

تقسیم آگاهی و علم به دو قسم حصولی و حضوری، مسئله‌ای مفهومی و حصولی است که پس از کاوشهایی چند، در مراتب ثانوی بحث انجام می‌شود. در نخستین گام، آگاهی و علم حصولی، به دو بخش تصور و تصدیق تقسیم می‌شود و هر یك از این دو بخش شامل دو قسم بدیهی و نظری است؛ در قسم بدیهیّات نیز برخی علوم اوّلی هستند.

دانش و علم اوّلی، اهم از تصور و تصدیق، دانش و علمی است که انسان ناگزیر از ادراك آن بوده و فهم آن ضروری باشد؛ یعنی نفس در دریافت آن مضطر بوده و اختیاری نداشته باشد. انسان در آگاهی به علوم اولی مضطر است و اختیار او به ایمان به آن مربوط است، از این رو انفکاك ایمان از علم ممکن است.

علم، ایمان، عقل نظری و عملی

علم و ایمان دو مقولهٔ جدای از یك‌دیگر هستند، علم و آگاهی به عقل نظری، و ایمان به عقل و بعد عملی وجود انسان مربوط است.

متعلق عقل نظری ادراك است و اموری چون احساس، تخیل، توهّم و تعقّل شئون گوناگون آن هستند و متعلق تعقّل، گاه حکمت نظری و گاهی دیگر حکمت عملی است، و حکمت عملی و نظری، همان گونه که در تعریف فارابی هم آمده است، دو بخش از ادراکاتی هستند که در حوزهٔ عقل نظری قرار دارند. در حکمت نظری تعقّل متوجه هستی‌هایی است که با صرف نظر از ارادهٔ انسانی وجود دارند و حکمت عملی ناظر به هستی‌هایی است که با ارادهٔ انسان موجود می‌شوند.

متعلق عقل عملی کار و فعل انسانی است؛ نظیر ایمان، اخلاص، عبادت، محبت، تولی، تبری و ... .

ایمان پیوندی است که بین نفس انسان و متعلق علم او حاصل می‌شود. این پیوند کار عملی نفس است و در نتیجه به عقل عملی مربوط خواهد بود. علم و دانسته که طرف این پیوند است، به عقل نظری مربوط است و در صورتی که علم از سنخ تصدیق بوده و در آن موضوع و محمولی وجود داشته باشد، پیوند و عقدی نیز بین موضوع و محمول برقرار است؛ لیکن این پیوند که همان تصدیق است، در مدار عقل نظری بوده و از عهدهٔ عمل و اختیار انسان خارج است.

عقل نظری و عملی در مراتب پایین هستی جدای از یك‌دیگر و ممتاز از هم می‌باشند؛ ولی در مراتب برتر هستی، یعنی در همان مراتب که علم و قدرت یگانه هستند، عقل عملی و نظری نیز متحد و یگانه هستند.

در مراتب پایین هستی که عقل نظری و عملی از یك‌دیگر جدا می‌شوند،

تفکیك بین علم و ایمان نیز که به این دو حوزه مربوط است، متصور است؛ در این حال، چهار ضلع تصویر می‌گردد:

یکم. آگاهی نسبت به یك مورد، با ایمان به آن موجود همراه باشد؛ مانند عالم مؤمن.

دوم. آگاهی نسبت به حقیقت یا حقایقی وجود داشته و ایمان به آن نباشد؛ مانند عالم کافر و ملحد.

سوم. ایمان و گرایش نفس به امری باشد که علم به حقیقت آن نبوده و تصویر و یا تصدیقی غلط از آن وجود دارد؛ نظیر مقدّس متحجّر، زیرا او نسبت به امری که علم یقینی نداشته و جز تصور یا تصدیقی ظنی به آن ندارد، ایمان و گرایش دارد.

چهارم. نسبت به حقیقتی که آگاهی و علم به آن موجود نیست، ایمان و گرایش نیز نبوده، بلکه کفر به آن باشد؛ مانند جاهل کافر.

دانش اولی و بدیهی

دانش و علم اوّلی دانشی است که به هیچ وجه در دو ضلع اخیر از اضلاع چهارگانهٔ فوق قرار نمی‌گیرد؛ یعنی جهل نسبت به حقیقت آن برای عقل نظری فرض ندارد و تنها عقل عملی می‌تواند به آن گرایش داشته و ایمان بیاورد، یا آنکه از ایمان به آن روی برگرداند.

دانش اوّلی اگر تصور باشد، اولاً ماهیّت نیست و مفهوم است. ثانیاً مفهوم آن روشن و آشکار است. ثالثاً نمی‌توان برای آن هیچ نوع تعریفی اقامه کرد؛ اگر هم غفلتی نسبت به آن وجود داشته باشد، با تنبّه برطرف می‌گردد؛ مانند وقتی که انسان شیئی را در دست یا خاری در چشم دارد و از آن غفلت می‌ورزد و آن گاه با اشاره، او را به آنچه به آن عالم است، توجه و تنبّه می‌دهند.

در تنبیه، متنبّه به چیزی که نسبت به آن آگاهی نداشته نائل نمی‌شود، بلکه متوجّه چیزی می‌شود که از قبل به آن علم داشته؛ لیکن از آن غفلت ورزیده است؛ همانند مفهوم وجود، واقعیت، شیء یا عدم.

تصدیق اوّلی نیز آن است که تردید پذیر نیست و با فرض تردید و شك که فرض محال است، قابل استدلال نمی‌باشد. تصدیق اوّلی قضیه‌ای بالضرورة راست است و عقل نظری در اذعان به آن مضطر است.

خصوصیت بارز و اصلی علوم اوّلی از مقایسهٔ آنها با دانشهای بدیهی غیر اولی آشکار می‌شود. دانش بدیهی غیر اولی دانشی است که گرچه از تعریف یا برهان و استدلال بی‌نیاز است؛ لیکن قابل تعریف یا قابل اقامهٔ برهان و استدلال است؛ یعنی با فرض تردید می‌توان برای آن تعریفی حقیقی یا استدلالی و برهانی حقیقی تشکیل داد. بداهت این‌گونه علوم از ناحیهٔ حضور و آشنایی ذهن با مقوّمات یا مقدّمات آن علم است، مانند قضایایی که قیاس‌های آنها همراه با آنها است؛ به این معنا که حد وسط استدلال و برهان آنها لازم بیّن و آشکارِ حد اکبر و حد اصغر بوده و به سرعت به ذهن منتقل می‌شود، به گونه‌ای که ذهن نسبت به یافتن و ترتیب و تدوین آنها احساس نیاز نمی‌کند.

ضرورت صدق قضایای اوّلی

اضطرار در ادراك علوم اوّلی به عقل نظری مربوط بوده و ضرورتی که در قضایای اوّلی دریافت می‌شود و در نتیجه جزم و یقینی که در این قضایا وجود دارد، بر محور عناصر ادراك و در مدار پیوند موضوع و محمول قضیه، و ناظر به صدق قضیه است؛ این گونه از ضرورت و یقینی که ناشی از آن است، با ضرورت و یقین روانشناختی که تنها وصف نفس ادراك کننده بوده و در برابر تردید، شك، وهم و ظن

است، متفاوت می‌باشد.

ضرورتی که عقل نظری در قضایای اوّلی ادراك می‌کند، ضرورت علمی است؛ به این معنا که ناظر بر حمل محمول بر موضوع و عقد بین آن دو است، به گونه‌ای که ذهن راهی برای گریز از آن نمی یابد. این ضرورت عین آن ضرورتی که در برابر امکان و امتناع، به عنوان وصف رابط و جهت قضیّه است، نیست، بلکه ناظر به نفس پیوند محمول و موضوع با حفظ کیفیت مأخوذ در آن، اعم از امکان، امتناع یا وجوب بوده و تنها مشعر به حتمیّت صدق قضیه است.

نفس در قضایای اولی راهی برای ابطال قضیه و اظهار کذب آن نمی یابد؛ یعنی هر گامی را که در این جهت برداشته می‌شود، مبتنی بر صدق اصل قضیّهٔ مفروض می یابد، چنان‌که راههای استدلال بر آن را نیز مسدود می بیند؛ یعنی با فرض مجهول بودن که فرض محال است، راهی برای علم به آن نیز باقی نمی‌ماند؛ نظیر امتناع اجتماع نقیضین که ضروری الصدق و گزاره‌ای بالضرورة راست است.

امتیاز یقین علمی از یقین روانشناختی

تحلیل و تعریف فوق در بارهٔ معلومات اوّلی که در حقیقت تنبیه به واقعیت آشکار و ضروری آنهاست، ریشهٔ اشکالات مختلفی را که ممکن است نسبت به قضایای اوّلی وارد شود، می‌خشکاند، زیرا در این بیان که مورد توجه حکمای اسلامی است، به یقین روانشناختی یك فرد یا یك جمع، و به پذیرش فردی یا اجتماعی اشخاص که متکی به تلقینات ذهنی یا عادتهای فوسی افراد است، اعتماد نشده است تا به فقدان عادت و ذهنیت مشترك میان همهٔ افراد یا اقوام، یا به قابل تحصیل نبودن ذهنیت مشترك همهٔ آدمیان اشکال شود، یا اینکه از دلیل صدق اجماع عام آدمیان یا دلیل صدق باور و یقین روانشناختی فردی خاص سؤال شود و ربط میان یقین به چیزی و

صدق آن مورد انکار قرار گیرد.

در باورهای جمعی یا فردی، باور به عنوان وصف نفسانی جمع یا فرد، می‌تواند تحت تأثیر عوامل و انگیزه های روانی مختلف شکل گیرد؛ لیکن این باورها چون در معرض داوری عقل نظری قرار گیرند تا زمانی که تصاب ضروری را که شرط یقین علمی است، دارا نبوده و در نتیجه با ضرورت در صدق قرین نباشند، فاقد ارزش علمی هستند و البته چیزی که علم یقینی به آن وجود ندارد، به لحاظ مراتب مختلف گرایش نفس به آن، می‌تواند در مراحل متفاوتی از تردید، شك، گمان و ظنّ قرار گیرد.

همهٔ قضایایی که از ضرورت صدق برخوردار هستند هم، قضایای اولی شمرده نمی‌شوند. قضایای اوّلی قضایایی هستند که ضرورت صدق آن از صِرف ملاحظهٔ موضوع و محمول قضیه آشکار شود، چندان که ابطال صدق آن، جز با استعانت از ربط و پیوند دو طرف همان قضیه ممکن نباشد، و در فرض جهل به اطراف قضیه نیز راهی برای اثبات صدق آن یافت نشود.

قضایایی که ضرورت صدق آنها مورد گواهی عقل نظری است (یعنی عقل را از اذعان به آن گریزی نیست؛ لیکن این اذعان به کمك حد وسط تأمین می‌شود، در صورتی که حد وسط آن بدون جست‌وجو و حضور تفصیلی و بدون نیاز به ترتیب قیاس مورد توجه عقل باشد)، قضایای بدیهی غیر اوّلی هستند، و در غیر این صورت قضایای نظری می باشند.

در قضایای نظری بین تصور موضوع و محمول و بین ادراك ضرورت صدق، فاصله‌ای است که هرگز با تلقین و یقین روانشناختی تأمین نمی‌شود. در قضایای بدیهی بین این دو، گرچه فاصله‌ای بالفعل نیست؛ لیکن فاصله را می‌توان تصور کرد و فرض فاصله، فرضی محال نیست؛ لیکن در قضایای اوّلی بین این دو اصلاً فاصله

متصور نیست، زیرا بدون استعانت از صدق قضیه نمی‌توان به صورت قضیه‌ای رسید که در آن از وجود فاصله خبر داده می‌شود، بنابراین در این دسته از قضایا راهی برای ترسیم جدایی بین علم تصوری به قضیه و یقین علمی به آنکه عبارت از همان آگاهی به ضرورت صدق است، وجود ندارد تا از آن پس، از چگونگی پیوند این دو پرسش شود.

امّا نسبت به قضایای بدیهی غیر اوّلی این پرسش، گرچه بی‌فایده است؛ لیکن قابل طرح بوده و طرح آن محال نیست. در مورد قضایای نظری پرسش یاد شده یك سؤال جدی است که تا به پاسخ نرسد، عقل بر ضرورت صدق قضیه گواهی نداده و در نتیجه هرگونه اعتماد و باور به آن، باور و اعتمادی خیالی و وهمی بوده و از حوزهٔ یقین روانشناختی که متکی بر تلقینات ذهنی است، خارج نیست و گرایش و ایمان انسان نسبت به قضایایی که در این مرحله هستند، به عقل عملی مربوط بوده و نظیر ایمان ناآگاهان متحجّر، از سنخ ایمانهایی است که با علم و آگاهی حقیقی که به عقل نظری مربوط است، قرین نیست.

چه بسا که این گونه گرایشها و باورهای عملی که با عادتها و تلقینهای روزمره و عملهای پیاپی تقویت شده و به صورت ملکات نفسانی درآمده و در حوزهٔ فعالیتهای نفسانی و روانی انسان قرار دارند، با یقین علمی خلط شوند؛ لیکن تأمل در عقل نظری و امتیازهای فراوانی که بین باور روانی با یقین علمی وجود دارد، خلط مذکور را آشکار ساخته و در نتیجه جهل واقعی را در مورد آنها اثبات می‌نماید.

یقین علمی، احتمال و اعتبارهای اجتماعی

در حوزهٔ عقل نظری، معرفت علمی با چیزی کمتر از یقین علمی که عبارت از آگاهی بر ضرورت صدق است، حاصل نمی‌شود. اگر عقل به ضرورت صدق یك قضیه

پی نبرد، نسبت به حقیقت آن جاهل است و مراتب مختلفی که از این پس به نام تردید، شك، گمان، وهم یا یقین نامیده می‌شود، هیچ یك اوصافی نیست که بر قضیه، موضوع، محمول یا ربط بین آن دو عارض شود، بلکه همهٔ آنها از اوصافی است که بر نفس انسانی که از آگاهی به صدق قضیه محروم مانده است، عارض می‌شوند و هیچ یك از این اوصاف به مفاد ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[1]، در معرفت و آگاهی عقل نظری نسبت به واقع به کار نمی‌آیند، و اگر اثری برای آنها باشد، اثری عملی است، زیرا انسان بسیاری از کنشها و فعالیتهای خود را تحت تأثیر مراحل مختلف احتمال یا مراتب گوناگون محتمل انجام می‌دهد، و حساب احتمالهایی که عهده دار بررسی مراحل احتمال است، هرگز راهی به واقع نمی‌گشاید، بلکه خبر از میزان فایده و مقدار اثر عملی تصویری می‌دهد که در ذهن وجود دارد، چنان‌که مراتب گوناگون محتمل نیز از طریق علم به خارج حاصل نمی‌شود، زیرا تابع واقعیّت خارجی شیء نبوده و تنها متأثر از اهمیتی است که یك شیء مفروض برای انسان می‌تواند داشته باشد.

عقل عملی انسان، در رفتار روزانهٔ خود، اغلب نسبت به احتمالات قوی یا نسبت به محتملات قوی، علی رغم احتمال ضعیفی که نسبت به آنها باشد، ترتیب اثر می‌دهد، چنان‌که در انعمال و کردار اجتماعی نیز بسیاری از کنشها مبتنی بر اجماعات عمومی و اصول عقلائی سازمان می یابد، حال آنکه احتمال و محتمل و همچنین قوانین و مقررات اجتماعی، هیچ یك ناظر به حقایق خارجی و عینی نیست.

صدق و کذب هیچ قضیه‌ای به لحاظ واقع بر مدار احتمال نیست، بلکه خبر صادق، نسبت به آنچه صادق است و از همان جهت صدق، همواره صادق است و

---

۱. سورهٔ نجم، آیهٔ ۲۸.

خبر کاذب نیز از همان جهت که کذب است واقعاً کاذب است و پای احتمال آن‌گاه به میان می‌آید که انسان از حکایت و عدم حکایت یك گزاره نسبت به یك مورد خاص جاهل باشد و تنها به لحاظ موارد دیگری که علم به صدق یا کذب آن گزاره داشته، به سنجش موارد غالب و مغلوب پرداخته و از این طریق، برای ترتیب اثر عملی، مورد جهل را نیز ـ با مراتب مختلفی که برای گرایش عملی تصویر می‌شود ـ به موارد اعم و اغلب ملحق گردانند.

پس احتمال وقوع یك حادثه در آینده، هرگز وصف حقیقی آن حادثه و قضیهٔ مربوط به آن نیست، بلکه یك وصف اعتباری است که ذهن با لحاظ دیگر موارد و خبرهای دیگری که هر یك یا صادق یا کاذب بوده‌اند و از طریق سنجش و قیاس آن اخبار با یك‌دیگر به دست آورده، و از آن پس به حادثهٔ نوین و خبری که مربوط به آن است، اعتبار کرده و در همان ظرف اعتبار به آن حادثه یا خبر مربوط به آن استناد می‌دهد. این نوع اعتبار، غیر از انتزاعهای فلسفی و معقولهای ثانویه‌ای است که توسط عقل نظری به اضطرار انتزاع شده و صدق می‌نماید، بلکه از اعتبارهایی است که با دخالت عقل عملی و به لحاظ آثار عملیِ مترتب بر آن اختراع شده و مورد اعتنا قرار می‌گیرند.

انتزاع نخستین احتمالات می‌تواند به صور ذهنی انسان مربوط باشد. قضایا در ظرف ذهن، معروض نسبتهایی می‌شوند که از مقایسهٔ آنها با یك‌دیگر در همان ظرف، پدید می‌آیند؛ مثلاً در کیسه ای که پنج مهره دارد و فقط سه مهرهٔ آن سفید است، انسان می‌داند، وقتی از سفید بودن یك مهره خبر داده می‌شود، این خبر تنها در مورد سه مهرهٔ آن صادق و دربارهٔ دو مهرهٔ دیگر کاذب است؛ یعنی اگر این خبر در مورد هر پنج مهره به کار رود، نسبت خبرهای صادق به مجموع خبرهای داده شده $\frac{3}{5}$ است و این نسبتی حقیقی است که از مقایسهٔ سه خبر صادق با پنج خبر به دست

می‌آید که آن نیز از سه خبر صادق و دو خبر کاذب دیگر تشکیل شده است؛ لیکن عقل عملی این نسبت را به صدق هر قضیه ای استناد می‌دهد که از رنگ یکی از مهره‌های آن ظرف خبر داده و صدق یا کذب آن در حقیقت مجهول است یا اینکه این نسبت را به سپیدی هر مهره‌ای استناد می‌دهد که مربوط به آن کیسه است و حال آنکه هر قضیه در قیاس با مُحَکی یا مطابق خود دایر مدار صدق یا کذب بوده، حالت سومی بین این دو نیست و همچنین سپیدی خارج جز به ضرورت، بر موضوع خود حمل نمی شود و اولویت و نظایر آن هیچ گاه مصحّح اتصاف موضوع به وصفی حقیقی نمی گردد.

در حقیقت نسبت $\frac{3}{5}$ در مثال یاد شده که از آگاهی کلان ما نسبت به مجموعه به دست می‌آید، هیچ ربطْ خارجی و حقیقی با رنگ مهره‌ای خاص یا خبر مربوط به آن ندارد، و تنها از فراوانی انتظار ذهنی شخص و مقدار امید او به صدق فردی که نسبت به آن جاهل است، حکایت می‌کند. البته شخص رفتار عملی خود را هماهنگ با انتظاری که دارد، تنظیم می‌نماید.

ابتنای قضایای نظری بر بدیهیات و اوّلیات

قضایای اوّلی به لحاظ حکایتی که دارند، ضرورت صدق دارند و این ضرورت امر اعتباری‌ای که با دخالت عقل عملی ایجاد شود نیست، بلکه یك ضرورت نفس الامری است که به لحاظ واقع بوده و عقل پس از تصور موضوع و محمول قضیه، به اضطرار بر آن حکم می‌نماید. ضرورت صدق قضایای بدیهی غیر اوّلی، همان‌گونه‌که پیش از این اشاره شد، گرچه نظیر ضرورت قضایای اوّلی، برای عقل نظری آشکار و ظاهر است؛ لیکن پرسش در مورد آن و استدلال بر آن ممکن است.

قضایای نظری قضایایی هستند که صدق آنها نه اوّلی است و نه بدیهی و

آشکار. صدق این دسته از قضایا با ترتیب و چینشی خاص، به قضایای بدیهی و در نهایت به قضایای اوّلی ختم می‌شود، چنان‌که قضایای بدیهی غیر اوّلی نیز در صورتی که از علت و سبب صدق آنها سؤال شود، به قضایای اوّلی بازگشت می‌نمایند. بازگشت و ارجاع قضایای غیر اوّلی به اوّلیات به دو عنصر صوری و مادّی نیازمند است.

بداهت و اوّلی بودن شکل اوّل

عنصر صوری، ناظر به ترتیب و چینشی است که مسیر حرکت نظری به بدیهی و اوّلی و عکس آن را ترسیم می‌نماید و عنصر مادّی همان قضایای نخستینی است که به عنوان قضیهٔ اوّلی شناخته می‌شوند.

صورت استدلال همان هیأت تألیف و ترکیب قضایا، و مادهٔ استدلال قضایایی است که به عنوان مقدّمات در استدلال به کار گرفته می‌شوند.

صورت استدلال از سه حال خارج نیست، زیرا بین مطلوب که مجهول است و مقدمات که معلوم اند، باید رابطه‌ای باشد و بدون آن پی بردن از معلوم به مجهول محال است.

رابطه از سه قسم خارج نیست، چون نتیجه‌ای که از استدلال گرفته می‌شود، یعنی مطلوب، یا امری جزئی است که در ذیل مقدمه‌ای کلی قرار دارد؛ در این حال استدلال از کلی به جزئی بوده و قیاس نام دارد، یا آنکه مطلوب مشتمل بر موضوعی کلی است که از مقدمات و موضوعات جزئی به دست می‌آید و در این حال که استدلال از جزئی به کلی است، استقرا نامیده می‌شود. گاه نیز موضوع قضایایی که در مقدمات مأخوذ هستند و موضوع مطلوب، امور جزئی هستند؛ لیکن جامع مشترکی برای آنها وجود دارد، در این فرض استدلال را تمثیل می‌نامند.

تمثیل و استقرا هیچ یك ترکیبی و یا تألیفی نیستند که به نتیجه‌ای ضروری و به یقینی علمی راهبری نمایند. این دو نوع از استدلال، تنها در صورتی به نتیجه‌ای یقینی راه می برند که با استفاده از برخی مقدّمات، در قالب صورت سوم استدلال، یعنی قیاس سازمان یابند؛ یعنی تمثیل‌ها و استقراهایی که نتیجهٔ یقینی می‌دهند، از یك قیاس ذهنی بهره می برند.

قیاس نیز به دو صورت اقترانی و استثنایی است که قیاسهای استثنایی به قیاس اقترانی قابل تحویل می‌باشند. قیاسهای اقترانی دارای چهار شکل هستند که شکل اوّل آنها بدیهی الانتاج بوده و دیگر شکلهای سه گانه، به شکل اوّل قابل تحویل هستند.

شکل اوّل صوری از استدلال است که در سلسلهٔ صور اوّلی است و اخبار از منتج بودن آن، به شرحی که از این پس خواهد آمد، گزارشی است در بارهٔ شکل اوّل و خود این گزارش، قضیه‌ای بدیهی است و اگر این قضیه اوّلی نباشد، در سلسلهٔ مواد به قضیه‌ای اوّلی ختم خواهد شد.

مبدأ عدم تناقض، قضیهٔ اوّلی

مواد بدیهی که در مقدمات قیاسات برای تبیین نتایج نظری به کار می‌روند، در صورتی که اوّلی نباشند، به قضیهٔ اوّلی ختم می‌شوند و قضیهٔ اوّلی‌ای که همهٔ قضایای نظری و بدیهی در نهایت به آن ختم می‌شوند، امتناع اجتماع نقیضین است.

بداهت و اوّلی بودن، گاه به قضایا و گاه به مفاهیم و تصورات مربوط است و قضیه‌ای که تصدیق به آن اوّلی است، مفاهیم مأخوذ در آن گاه اوّلی یا بدیهی یا نظری هستند، چنان‌که از مفاهیم بدیهی یا اوّلی قضایایی بدیهی یا اوّلی، یا قضایای نظری تشکیل می‌شوند.

برای مثال، احتیاج ممکن به مبدأ فاعلی یك قضیهٔ بدیهی است و پیچیدگی آن به تصورات مأخوذ در آن مربوط است. از این جهت، اگر کسی معنای امکان را که نفی ضرورتین و مستلزم تساوی نسبت به هستی و نیستی است و معنای ترجح بلامرجح را که مستلزم اجتماع نقیضین است، ادراك نماید، به نیاز ممکن به علت فاعلی حکم می‌کند.

امتناع اجتماع یا ارتفاع نقیضین نیز قضیه‌ای بدیهی است؛ به این معنا که حکم آن بدیهی یا اوّلی است و اگر برخی متکلمان معتزلی در واسطه بودن «حال» بین وجود و عدم نظر داده‌اند، در امتناع اجتماع نقیضین تردید ندارند، بلکه در وقوع وجود و عدم که هر دو از مفاهیم بدیهی هستند، در تحت تقابل تناقض تردید نموده‌اند، و در تناقض نفی و ثبوت شك نکرده‌اند و این امری نظری است که از طریق ارجاع به مفاهیم بدیهی یا اوّلی قابل حل است.

مبدأ عدم تناقض در میان قضایا، نه تنها بدیهی، بلکه اوّلی است و ضرورت صدق دیگر اصول و قضایای علمی، حتی اصل هوهویت، با اتکا به این اصل قابل تبیین و تفسیر است.

اصل هوهویت قضیه‌ای است که بر اساس آن، ثبوت یك شیء برای نفس خود ضروری است و در صورتی که اجتماع نقیضین محال نباشد، یك شیء در حالی که برای خود ضرورت دارد، می‌تواند از خود سلب بشود، چنان‌که ضرورت و لاضرورت نیز قابل جمع خواهد بود.

نشانه و علامت اوّلی بودن مبدأ عدم تناقض، یعنی استحالهٔ اجتماع نقیضین، همان است که راهی برای تردید در آن نیست، چنان‌که قبول تردید دربارهٔ آن یا تلاش برای ابطال آن جز با استعانت و استفادهٔ از آن ممکن نیست، زیرا اگر اجتماع نقیضین جایز باشد، هستی و نیستی تردید و تردید کننده نیز یگانه بوده و در نتیجه از

شك و تردید نیز نمی توان خبر داد، زیرا باید جمع بین شك و عدم شك، و تردید و عدم تردید ممکن باشد.

انسان همان‌گونه‌که به هنگام چشم گشودن، ابتدا نور را دیده و در پرتو آن به مشاهدهٔ دیگر اشیا می پردازد، در صحنهٔ اندیشه و علم هم نخست تصور و تصدیقات بدیهی و اوّلی را ادراك می‌نماید؛ در میان تصدیقات، اوّلین تصدیقی که از اذعان به آن گریز ندارد، امتناع اجتماع وجود و عدم، و امتناع اجتماع نقیضین است و در پناه این ادراك، دیگر تصدیقات بدیهی و یقینی خود را تفسیر می‌کند.

بوعلی سینا رحمه‌الله در فصل هشتم از مقالهٔ اول *الهیات شفا* این حقیقت را تبیین می‌کند که امتناع ارتفاع نقیضین نیز به امتناع اجتماع نقیضین باز می گردد.[1] یعنی اگرچه امتناع ارتفاع نقیضین بدیهی است؛ لیکن اگر از دلیل آن پرسش شود، می توان آن را با اتکا به امتناع اجتماع نقیضین اثبات کرد، زیرا اگر «الف» و «لا الف» نقیض یك‌دیگر بوده و رفع شوند، با رفع الف و صادق نبودن آن، «لا الف» صادق بوده و با رفع «لا الف»، «الف» صادق خواهد بود؛ در نتیجه از ارتفاع «لا الف» و «الف» صدق «الف» و «لا الف»؛ یعنی جمع نقیضین لازم می‌آید.

پس همان‌گونه‌که در استدلال بر تصدیقهای نظری یا حتی بدیهی غیر اوّلی، در نهایت از هیأت و صورت شکل اوّل استفاده می‌شود، استدلال بر تصدیقهای نظری یا بدیهی غیر اوّلی در سلسلهٔ مواد نیز در نهایت به مبدأ عدم تناقض ختم می‌گردد.

مبدأ عدم تناقض و منتج بودن شکل اوّل

در سلسلهٔ مواد می‌توان قضایا را به یك‌دیگر باز گردانند. این ارجاعها همگی در قالب

۱. ر.ك: الالهیات (شفاء)، ص ۶۵ به بعد؛ تذکر: در این کتاب امتناع این دو اثبات شد، ولی بازگشت ارتفاع به اجتماع بیان نگردید.

هیأتها و صوری است که به شکل اوّل قابل بازگشت هستند؛ لیکن نمی‌توان شکل را به ماده تبدیل کرد، به همین دلیل شکل اوّل در سلسلهٔ شکلها اوّلی است؛ لیکن وقتی از منتج بودن شکل اوّل خبر داده می‌شود، این خبر یك قضیهٔ بدیهی است و این قضیهٔ بدیهی را می‌توان از طریق تحلیل به قضیهٔ اوّلی که همان مبدأ عدم تناقض است، بازگرداند. همچنین اگر در صحت قضیه ای که محصول شکل اوّل است، تردید شود، می‌توان آن را با استفاده از امتناع اجتماع نقیضین اثبات نمود.

شکل اوّل در قالب دو مقدّمه به صورت زیر اقامه می‌شود:

«الف» «ب» است، «ب» «ج» است، پس «الف» «ج» است.

دلیلی که برای صحت این نتیجه و منتج بودن شکل اوّل اقامه می‌شود، این است که اگر «الف» «ج» نباشد، «نه ج» است و چون بنابر مقدّمهٔ اوّل «الف» «ب» است، پس برخی از «ب» «نه ج» است. در حالی که بنابر مقدّمهٔ دوم، یعنی کبرا، هر «ب» «ج» است و «ج» بودن هر «ب» با «ج» نبودن برخی از «ب» نقیض است.

استدلال فوق برای اثبات منتج بودن شکل اوّل یا صدق نتیجهٔ مأخوذ از شکل اوّل است و اگر از این استدلال برای اصل قالب و هیأت شکل اوّل استفاده شود، علاوه بر اشکال رجوع هیأت و صورت به ماده، این اشکال نیز وجود دارد که نفس استدلال مزبور در قالب شکل اول بوده، یا اینکه به شکل اوّل باز می گردد.

بنابراین استفاده از این استدلال برای منتج بودن شکل اوّل، فرض صحیح نداشته و اثری بیش از تنبیه ندارد؛ با این همه، منتج بودن شکل اوّل قضیه‌ای بدیهی است که در صورت تنبه و تبیین، به مبدأ عدم تناقض اعتماد می‌نماید.

مبدأ عدم تناقض و تکثیر قضایای یقینی

اشکالی که مورد توجه استاد علامه طباطبائی قدس‌سره قرار گرفته این است که اگر در

سلسلهٔ مواد، فقط به یك قضیهٔ بالضرورة راست که همان مبدأ عدم تناقض است، بازگردیم، در این صورت نمی‌توان بر ضرورت صدق دیگر گزاره‌های نظری یا بدیهی غیر اوّلی برهان اقامه کرد، زیرا هر استدلالی در صورتی که از جهت صورت بدیهی الانتاج یا اوّلی باشد، به دو مقدّمهٔ صغرا و کبرا نیازمند است و چون یقینی بودن نتیجه متفرع بر یقینی بودن هر دو مقدمه است، اگر یکی از دو مقدمه یقینی باشد و دیگری یقینی نباشد، نتیجه غیر یقینی خواهد بود، زیرا نتیجه همواره تابع اخسّ مقدمتین است، پس برای رسیدن به نتیجهٔ یقینی، به بیش از یك مقدمهٔ یقینی نیازمند خواهیم بود.

پاسخ این است که اصل عدم تناقض یك قضیهٔ حملیه نیست، بلکه منفصلهٔ حقیقیه است و قضایای مختلفی که به حس یا غیر آن ادراك می‌شوند و صورت بدیهی دارند، گرچه یقینی نیستند، زیرا یقین، جزم به ثبوت محمول برای موضوع و جزم به امتناع سلب محمول از همان موضوع است؛ لیکن با استناد به اصل مذکور ضرورت صدق پیدا می‌کنند؛ مانند اینکه اندیشه هست (اصل وجود اندیشه یا علم حضوری ثابت است)، و هر شیء یا موجود یا معدوم است، پس اندیشه و ادراك که موجود است، نمی‌تواند معدوم باشد و بالضرورة موجود است.

از مثال فوق دانسته می‌شود که اصول سه گانه‌ای که شرط اوّلی و نخستین ورود به بحث و گفت‌وگو بوده و با تردید در آنها، حتی مجالی برای تردید و شك باقی نمی‌ماند؛ یعنی اصل واقعیت و واقعیت انسان و اندیشهٔ او اصولی هستند که از نظر منطقی با مبدأ عدم تناقض هم‌افق هستند؛ به این معنا که تردید در مبدأ عدم تناقض، یقین و ضرورت صدق اصول مزبور را نیز در معرض زوال و تزلزل قرار می‌دهد، چنان‌که با استفاده از اصل تناقض نیز بر ضرورت صدق و حتمیّت آن اصول و استحالهٔ زوال و تزلزل آنها تنبه حاصل می‌شود.

آگاهیهای جزمی دیگری که فاقد ضرورت صدق هستند و هرگز در ردیف مبدأ عدم تناقض قرار نمی‌گیرند، با انضمام این اصل، به صورت دانشی یقینی درمی‌آیند؛ مانند «برگ سبز است» و یا «برگ سبز دیده می‌شود» و هر شیء یا موجود یا معدوم است، پس سبز بودن برگ یا سبز دیده شدن آن‌که یا حتّ ثابت شد، چون جمع دو نقیض محال است، صادق و طرف مقابل آن یقیناً کاذب است.

نقش مبدأ عدم تناقض در اعطای یقین نسبت به آگاهیهای مختلف، در تأمین چهار امری است که در هر یقین علمی مورد نیاز است؛ یکم جزم به ثبوت محمول برای موضوع، دوم جزم به امتناع سلب محمول از موضوع، سوم و چهارم دوام و غیر قابل زوال بودن جزم اوّل و دوم.

مبدأ عدم تناقض، به این دلیل چهار امر فوق را تأمین می‌نماید که یك قضیهٔ واحد و مردّدة المحمول نیست، بلکه یك منفصلهٔ حقیقیه است که در حقیقت مشتمل بر دوقضیه است.

به این بیان که یا شیء موجود است و در این صورت معدوم نخواهد بود، یا معدوم بوده و در این صورت موجود نیست. فرق این قضیه با قضیهٔ مردّدة المحمول این است که در مردّدة المحمول شیئی که موضوع قضیه است، امر واحدی است که دارای یکی از دو محمول است.

مردّدة المحمول مشتمل بر یك علم و یك جهل است؛ علم نسبت به حمل یکی از دو محمول به اجمال، و جهل نسبت به حمل یکی از آن دو به تفصیل؛ لیکن مبدأ عدم تناقض از حمل وجود و همچنین حمل عدم بر موضوع خود، یعنی شیء خبر می‌دهد و علاوه بر این، از قابل اجتماع نبودن و انتفای حقیقی آنها خبر می‌دهد. شیئی که وجود، محمول آن است، عدم بر آن حمل نمی‌شود و شیئی که عدم بر آن حمل می‌شود، معروض وجود نیست. این اصل، وقتی در کنار قضایایی

قرار گیرد که از حمل مطلق وجود یا وجودی خاص بر موضوع خبر می‌دهند یا مطلق عدم یا عدمی خاص را از موضوع سلب می‌کنند، علاوه بر جزمی که در اصل این قضایا نسبت به حمل محمول بر موضوع یا سلب محمول از موضوع وجود دارد، سه جزم دیگر را که شرط حصول یقین علمی و نه روانشناختی است، فراهم می‌آورد.

بدین ترتیب، با استفاده از مبدأ عدم تناقض، بسیاری از آگاهیها که از طریق حواس ظاهری و باطنی حاصل می‌شوند و بسیاری از قضایا که محمولات آنها با نظر به ذات موضوع انتزاع شده و بر آنها حمل می‌گردد، به جرگهٔ آگاهیهای علمی و یقینی پیوسته و کاروان معرفت بشری را انبوه و گسترده می‌نمایند، و از این طریق شبهه‌ای که پیرامون چگونگی پیدایش کثرت در ادراکات یقینی مطرح می‌گردد، از اساس منهدم می‌شود.

مبدأ عدم تناقض در روایات

ثقة الاسلام کلینی در کافی و شیخ صدوق در توحید، در باب رد بر ثنویت، از امام صادق نقل می‌کنند که ایشان پس از اثبات وجود حق تعالی می‌فرماید: «بین اثبات و نفی فاصله‌ای نیست» و این گفتار در مورد امتناع رفع نقیضین است.[1]

در توحید صدوق، امام رضا طی مناظره و محاوره‌ای دربارهٔ ارادهٔ خداوند و حدوث یا قدم آن، پس از بیان اینکه اگر اراده حادث باشد، احکامی خاص دارد و اگر قدیم باشد، احکامی دیگر دارد، به «سلیمان مروزی» که متکلّم خراسانی است، می‌فرماید: یکی از این دو را انتخاب کن؛ «فإن الشيء إذا لم يكن أزلياً كان

۱. التوحید، ص ۲۴۶.

محدثاً و إذا لم يكن محدثاً كان أزلياً»[1]؛ اگر ازلی نباشد، حادث است و اگر حادث نباشد، ازلی است.

امام در ادامهٔ کلام خود می‌فرماید: «ألا تعلم أنّ ما لم يزل لايكون مفعولاً و حديثاً و قديماً في حالة واحدة»[2]؛ به این معنا که هیچ چیز نمی‌تواند در حال واحد حدیث و قدیم باشد، حادث مسبوق به عدم و قدیم غیر مسبوق به عدم است، و جمع بین این دو، به معنای جمع نقیضین است.

اشکال «ابوسعید ابو الخیر» به استفاده از قیاس

«ابو سعید ابوالخیر» در اعتراض به ابن سینا و تضعیف دانش حصولی، به نقد شیوهٔ قیاس پرداخته و شکل اوّل را که مرجع دیگر اشکال قیاس است، مفید علم نمی‌داند؛ به این بیان که در مثال «سقراط انسان است و هر انسان می‌میرد، پس سقراط می میرد»، کبرای قیاس قضیه‌ای کلی است که از مرگ جمیع انسانها و از جمله سقراط خبر می‌دهد، بنابراین برای آگاهی یك مرگ سقراط علم به کبرا کافی بوده و نیازی به تشکیل قیاس نیست؛ چه اینکه اگر علم به مرگ سقراط وجود نداشته باشد، ادعای آگاهی به کبرا که قضیه‌ای کلی است، بی مورد است، قهراً در شکل اوّل مغالطه‌ای از صنف «مصادره به مطلوب» مستتر است.

برخی اشکال فوق را از راه امتیاز گذاردن میان علم اجمالی و تفصیلی پاسخ داده اند؛ لیکن این مقدار در دفع آن کافی نیست.[3]

پاسخ اشکال این است که مستشکل فاقد تصوری صحیح از قضایای کلی

۱. التوحید، ص ۲۴۵.
۲. همان، ص ۴۵۰.
۳. ر.ك: تعلیقة علی شرح المنظومة (متمم المنطق)، ص ۲۶۷.

است یا به گونه‌ای نسبت به آن بی توجه است. قضایای کلی هرگز از طریق استقرا و آزمون به دست نمی‌آیند تا مجموعه‌ای از گزاره های شخصی یا جزئی باشند.

قضایایی نظیر «هر کل بزرگ‌تر از جزء است»، «هیچ معدومی موجود نیست»، از طریق آزمون و استقرا به دست نمی‌آیند تا سرنوشت آنها در گرو برخورد با کلّیهای جدید یا اختراع مجموعه‌های نوین بوده و انسان در انتظار آزمون موارد نوین یا در اضطراب ظهور موارد نقض یا ابطال باشد. اگر قضایای کلی از طریق آزمون به دست آمده باشند، تنها در صورتی می‌توانند ضروری باشند که همهٔ موارد جزئی آن مشاهده شده و به استقرا در آمده باشند. در این حال، البته علم به کلی از راه علم به جزئیات که اصغر یکی از آنهاست خواهد بود و قهراً مصادره بر مطلوب است.

در قضایای کلی نظر به ربط و پیوند که بین دو عنصر قضیّهٔ کلّی وجود دارد ضروری است و پیوند ضروری بین موضوع و محمول، به مواردی که اجزای درونی موضوع بر آن حمل می‌شوند منحصر نیست تا آنکه ضرورت‌های علمی به گزاره‌های مشتمل بر (این همان‌گویی) منحصر شود، بلکه ضرورت در دیگر قضایا و از جمله در قضایایی یافت می‌شود که محمول از عوارض ذاتی موضوع بوده و از صمیم و ذات موضوع انتزاع شده و بر آن حمل گردد.

الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمه[1]

محمولی که خارج، یعنی مستخرج از صمیم موضوع است، غیر از محمولی است که بدون ارتباط و پیوند ضروری و از خارج به موضوع منضم می‌شود.

اگر ذاتیِ باب برهان مقوّم موضوع نباشد، مانند امکان که بر ماهیت حمل می شود، در حمل بر موضوع، خبر جدیدی به انسان می‌دهد و این خبر کلی که بر

۱. شرح منطق منظومه، ص ۳۰.

مدار موضوع و محمول مختص به خود است، به دلیل اینکه از راه استقرا و آزمون به دست نیامده، بلکه یا بدیهی و اوّلی بوده یا به بدیهیات ختم می‌شود، یا غفلت یا جهل نسبت به جزئیات کلّی مزبور قابل جمع است. از این جهت، هرگاه نسبت به فردی از افراد کلی از طریق حس و آزمون یا به موردی از موارد جزئی موضوع کلی قضیه که جزئی اضافی باشد، از راه برهان علم حاصل شود، از ضمّ آن با کبرای کلّی، علمی به راستی جدید نسبت به آن فرد یا مورد پدید می‌آید.

برای مثال، وقتی به فنا و مرگ هر انسان به طور کلی علم پیدا کنیم، این علم در صورت کلی بودن، به دلیل کلّیت غیر از علم به افراد جزئی انسان است؛ به همین دلیل، هرگاه از طریقی به فردی از افراد انسان علم پیدا کنیم، با تشکیل یك قیاس می‌توانیم به فنای آن فرد نیز پی ببریم.

در قضایای کلی اگر حکم متعلّق به طبیعت موضوع باشد؛ مانند «کل بزرگ‌تر از جزء است»، قضیه به صورت محصورهٔ کلیه بیان می‌شود. اگر محصورهٔ کلیه از طریق آزمون و استقرا به دست آمده باشد، نظیر منبعی است که با پمپاژ به آن آب وارد می‌شود؛ لیکن اگر محمول از عوارض ذاتی موضوع باشد که به برهان و به صورت کلی برای موضوع اثبات شود، قضیه همانند چشمه‌ای است که از درون می‌جوشد و از حکم خود را نسبت به همهٔ افرادی که در دیر یا زود در معرض آگاهی نوین قرار می‌گیرند، سریان می‌دهد؛ نظیر همین قضیهٔ مذکور. به همین دلیل ترکیبات، صناعی جدیدی که مرکّب از اجزای فراوان هستند، پس از اختراع، در صغرای برهانی قرار می‌گیرند که در کبرا به بزرگ‌تر بودن آنها نسبت به اجزایشان حکم می‌شود و در نتیجه این علم در مورد آنها نیز پیدا خواهد شد.

علم حضوری و اقسام آن

علم حصولی بر مدار مفاهیم و ماهیّاتی است که به وجود ذهنی موجود هستند و با

تصورات و تصدیقات بدیهی و اوّلی شروع شده و در مسیر آگاهیهای نظری به پیش می‌رود؛ لیکن مفاهیم و ماهیاتی که به وجود ذهنی موجود هستند، در ظلّ وجود حقیقی علم قرار دارند و وجود حقیقی علم که ماهیت یا مفهوم علم را به همراه دارد، همان واقعیت علم است که بدون وساطت مفهوم، با وجود و هستی عالم متحد و یگانه است. اتحاد عالم با علم که در مرتبهٔ مقدّم بر پیدایش مفاهیم ذهنی است، با نوعی از آگاهی قرین است که از آن به آگاهی حضوری یا شهودی تعبیر می‌شود.

آگاهی و دانش حصولی، تنها نسبت به اموری جریان می یابد که در قالب مفاهیم و ماهیات ظاهر شده باشند. از این جهت حقایقی که در فراسوی مفهوم یا ماهیت بوده و در عرصهٔ وجود ذهنی بروز نداشته و عین واقعیت و حقیقت خارجی هستند، هرگز از طریق دانش و علم حصولی به دست نمی‌آیند، بلکه تنها پس از آنکه به دانش شهودی و حضوری در آمدند، مفاهیمی که عهده دار حکایت از آنهاست پدید می‌آیند و این مفاهیم نیز کاری جز حکایت و اشارت نسبت به آنچه به شهود دریافت می‌شود، ندارند. به همین دلیل مفاهیمی که از آنها حکایت می‌نماید، برای کسی که از شهود بی‌بهره است، بی فایده است.

اصل واقعیت، واقعیت انسان و همچنین واقعیت و هستی علم، از زمرهٔ همان اموری هستند که به دانش شهودی یافت می‌شوند و مفاهیمی که از آنها حکایت می‌کنند، به همراه شهود نخستین، در ظرف ذهن آدمی پدید آمده و در زمرهٔ اوّلین مفاهیم و مفاهیم اوّلیه، به حکایت از مصادیق خود می پردازند.

همان‌گونه که آگاهی حصولی دارای اقسام اوّلی، بدیهی و نظری است، دانش شهودی نیز به اقسامی تقسیم می‌شود:

علم حضوری اوّلی آن است که غفلت از آن محال است، چنان‌که نفی آن یا شك در آن نیز مستحیل است. علم حضوری بدیهی یا نظری پیچیده، به علم

حضوری اوّلی باز می‌گردد و همان‌طورکه علم حصولی نظری حرکت در مسیر فکری و تلاش استدلالی و برهانی را طلب می‌کند، علوم حضوری پیچیده نیز به تهذیب روح و تزکیهٔ نفس در صحنهٔ جهاد اکبر نیازمند است.

اگر انسان بخواهد، همان‌گونه‌که به اصل واقعیت علم حضوری دارد، به واقعیتهایی نظیر بهشت و جحیم، به مصداق ﴿كلّا لو تعلمون علم اليقين ۞ لترون الجحيم﴾[1]، دانش حضوری داشته باشد و به مقام افرادی چون «حارثة بن مالك» برسد تا به مفاد «كأنّي أنظر إلى عرش ربّي»[2]، گویا شاهد عرش خداوند رحمان باشد، باید روزگاری ممتد به تهذیب نفس خود بپردازد.

شهودهای اوّلی و بدیهی به واقعیتهای فراگیری مربوط است که بر انسان و دیگر امور محیط هستند؛ چندان که راهی برای گریز از آن نیست، چنان‌که مفاهیم مأخوذ از آنها نیز از دوام، کلیت و ثبات برخوردار بوده و بدیهی یا اوّلی هستند و مشهودهای پیچیده به واقعیتهای جزئی و مقیّد مربوط بوده و مفاهیمی که از این گونه مشهودات پدید می‌آیند، از طریق اعتماد به حقایقی که بر آنها محیط هستند، در معرض آگاهی و علم حصولی قرار می‌گیرند.

کسانی که با سلوك در مسیر شهود گام می‌گذارند، اگر به مشاهدهٔ حقایق کلیه نائل شوند و با طی مراتب اخلاص در مصاحبت، با حق مطلق درآیند، از رصد و کمین شیطان و دخالت او در مشاهدات و مکاشفات انسان در امان می‌مانند، زیرا سقف پرواز شیطان تا آسمان خیال و وهم است و از آن فراتر، چون قصد ورود و استماع نماید، رانده می‌شود؛ ﴿فمن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً﴾.[3]

۱. سورهٔ تکاثر، آیات ۵ـ۶.
۲. الکافی، ج ۲، ص ۵۴.
۳. سورهٔ جنّ، آیه ۹.

افرادی که با بهره وری از اخلاص در این اوج قرار می‌گیرند، در شهود خود از آفت تردید و شك مصون بوده و در مسیر شهود، در حکم صراط مستقیم و موازین قسط هستند.

مصونیت آنها از تردید و شك، از این جهت است که موطن شك، جایگاهی است که شیء مورد نظر، دایر بین چند امر باشد؛ مانند وقتی که در یك قصه چند نوع کتاب باشد و از دور به کتابی واحد نظر شود. در این صورت، در تشخیص نوع آن کتاب تردید راه خواهد یافت؛ لیکن حقایق عقلی و در رأس آنها حقیقت مطلق، واقعیات گسترده و بی کرانی هستند که از محدودیت و در نتیجه تعدد مصون هستند و به همین دلیل، اگر فردی به آنها نائل شود، در معرض تردید و شك قرار نمی‌گیرد و کسی که از شهود کلی برخوردار باشد، شهود برزخی و جزئی او نیز تحت إشراف شهود کلی قرار گرفته و از سلامت و مصونیت برخوردار می‌شود.

امّا افرادی که در مراتب نخست سلوك هستند، نظیر فردی هستند که در حوزهٔ دانش حصولی به آسمان نظر دوخته و به رصد ستاره یا ماه مشغول است. البته در این مورد ماه و ستارهٔ خارجی محسوس بالعرض او هستند؛ لیکن او در این احساس، اگراز ضعف باصره در رنج باشد، در مشاهدهٔ خود، گرفتار اشکال، شك و تردید می‌شود و برای تصحیح آنچه دیده است، به خبر کسی اعتماد می‌ورزد که بر سلامت دیدهٔ او واقف است.

در مسیر سلوك نیز کسی که از شهود مشوب برخوردار است، اوّلاً در متن شهود از یقینی که ناظران به حقایق عقلی دارند، بی بهره است، و ثانیاً برای تحصیل یقین ناگزیر از توزین یافتهٔ خود با دریافت موازین قسط است و این توزین گاه در مکاشفه به صورت شهودی واقع می‌شود و گاه نیز پس از تبدیل مشهود به مفهوم، از طریق بررسی حصولی مفهومِ دریافت شده ـ که البته با طریقی منطقی انجام می‌شود ـ شکل

می گیرد.

در بررسی مفهومی، می‌توان به مفاهیمی که از صاحبان کشف معصوم به صورت نصّ صریح، یا سند و جهت قطعی وارد شده‌اند نیز استفاده کرد، و اگر آن دلیل منقول، فاقد یکی از عناصر سه گانهٔ یاد شده باشد؛ یعنی از لحاظ متن، نص و صریح نباشد، یا از لحاظ سند و صدور قطعی نباشد یا از لحاظ جهت صدور یقینی نباشد، هرگز معیار پیدایش یقین به محتوای نقل نخواهد بود.

«توزین شهودی» مکاشفات و مشهودات مشوب به موازین قسط، نظیر وقتی است که در تمثّلی برزخی، مسئله ای مطرح می‌شود و انسان در همان موطن برزخی، مانند رؤیا یا حالت تنامی به تأمل پرداخته و از صاحب بصری که بر ادراکِ آن نائل آمده است، سؤال می‌نماید و او در همان مشاهده، آن مطلب پیچیده و مورد تأمل را آشکار و ظاهر می‌نماید، به گونه‌ای که مجالی برای تردید در آن باقی نمی‌گذارد، و «توزین مفهومی» نظیر وقتی است که مکاشفه به پایان رسیده و مفاهیمی از آن در ذهن باقی مانده، و از آن پس، آن مفاهیم با موازین عقلی یا آیات قرآنی و مأثورات وارد از پیامبر اکرم و امامان معصوم علیهم‌السلام تطبیق شده، و مورد بررسی قرار می گیرد.

نفس و آگاهی حضوری به آن

علم هر کس به حقیقت نفس خود، از جملهٔ موارد علم حضوری است؛ یعنی واقعیت نفس چیزی از سنخ مفاهیم یا ماهیات نیست تا به وجود ذهنی موجود شده و با دانش حصولی فهمیده شود، بلکه مفهوم تنها می‌تواند عهده دار حکایت از آن باشد و ماهیت نیز امری است که به تبع هستی شخص ایجاد شده و به وساطت ذهن در ظرف ادراکِ و آگاهی حصولی قرار می گیرد و نظیر مفاهیم، حکایتی تبعی و

التزامی نسبت به ملازم همراه یا متحد با خود دارد.

برخی کسانی که از حقیقت فوق غافل مانده‌اند، گمان برده اند که واقعیت خود را از طریق تعقل و اندیشهٔ حصولی و با استفاده از آثار خود ادراک کرده یا اثبات می‌نماید؛ مانند «دکارت» که پس از فرض تردید نسبت به همهٔ امور، با استفاده از تردید به صورت حد وسطِ استدلال، نفس خود را به عنوان اوّلین واقعیت اثبات می کند [1]. اثبات نفس به وساطت اندیشه یا تردید، علاوه بر اینکه آن را در ردیف اموری قرار می دهد که به وجود ذهنی موجود شده و در ظرف ذهن قرار می گیرند، اوّلی بودن معرفت به آن را نیز در معرض تزلزل قرار می‌دهد.

بو علی سینا رحمه‌الله در نمط سوم *اشارات* و در علم النفس *شفا*، میر صدرالمتألهین رحمه‌الله در مبحث نفس *اسفار*، بر این حقیقت تصریح می‌کنند که آدمی هرگز نمی‌تواند نفس خود را به وساطت اثر خود، اعم از اینکه اثری ذهنی یا عینی، و علمی یا عملی باشد، اثبات نماید.

دلیلی که او بر این مطلب اقامه می‌کند این است که اگر انسان در نفس خود تردید نموده و از طریق اثر ـ نظیر اندیشه و تفکر ـ بخواهد خود را اثبات کند، در مقدمهٔ نخست، اثر را به صورت مطلق یا مقید به خود ذکر می‌کند.

اگر اثر مذکور در مقدّمه مطلق باشد؛ به این معنا که مضاف به خود نباشد، هرگز نفس مستدل را اثبات نمی‌کند و نهایت چیزی را که اثبات می‌نماید، این است که فاعلی برای آن اثر ـ نظیر اندیشه کننده‌ای ـ وجود دارد، و اگر اثر مضاف به خود باشد، مانند اینکه گفته شود: «من می‌اندیشم»، در این صورت «من» و واقعیت آن در مقدمهٔ نخست، به عنوان قید و طرف اضافهٔ اثر مفروض است. به همین دلیل واقعیتِ آن چیزی نیست که مطلوب قیاس بوده و در نتیجهٔ قیاس پدید آمده باشد. [2]

۱. تأملات در فلسفهٔ اولی، تأمّل اوّل و دوم.
۲. الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۲۹۷.

استدلال برعلی رحمه‌الله نشان می‌دهد که انسان هرگز نمی‌تواند خود را از طریق استدلال و به وساطت اندیشه و مانند آن بشناسد، بلکه خود را قبل از هر اثر می‌شناسد و این استدلال در اوّلین مرتبه، نظری بودن، بلکه بدیهی بودن معرفت انسان نسبت به نفس خود را نفی نموده، با تأملی بیشتر، می‌تواند حصولی بودنِ آن را نیز مورد خدشه قرار دهد، زیرا معرفت حصولی، اعم از اینکه اوّلی، بدیهی یا نظری باشد، به وسیلهٔ اندیشه حاصل می‌شود و اگر اندیشه اثر و کار انسان باشد، انسان به مفاد برهان یاد شده، باید خود را قبل از اثر و از جمله قبل از اندیشهٔ حصولی و مفاهیمی که توسط نفس انسانی ساخته می‌شوند بشناسد، و چون هر کس خود را می‌شناسد، پس هر کس از معرفتی که سابق بر دانش حصولی و مقدّم بر آن است، یعنی از معرفت حضوری و شهودی برخوردار بوده و با همان معرفت به خود آگاه می‌گردد.

دانش حضوری نفس نسبت به خود، شهودی بدیهی و اوّلی است و مفاهیمی که از این دانش پدید آمده و به آن اشارت دارند، نظیر مفهوم «من»، در سطح مفاهیم بدیهی بوده و اوّلی محسوب می‌شوند.

در افق دانش حصولی مفهوم «من»، نظیر مفهوم «هستی» و «واقعیت» یا مفهوم «علم» و «ادراک» و همچنین تصدیق به واقعیت خود، نظیر تصدیق به اصل هستی یا اصل ادراک، بدیهی و اوّلی است؛ البته تصدیقهای جزمی نخستین از این قبیل، به دلیل همنشینی با مبدأ عدم تناقض که آن نیز از شهود هستی و واقعیت مطلق تأمین می‌شود، از ضرورت صدق برخوردار بوده، راه تردید و شک در آنها مسدود است.

شیخ اشراق رحمه‌الله با صرف نظر از آنچه در تتمیم گفتار شیخ الرئیس رحمه‌الله برای تبیین حضوری بودن ادراکِ واقعیت و هستی نفس انسان ذکر شد، در کتاب *المطارحات*، دو برهان بر استحالهٔ حصولی بودن معرفت نفس و ضرورت حضوری بودن آن اقامه

۱. مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۴.

می‌نماید. این دو برهان که حاصل یک مکاشفه و گفت‌وگوی شهودی با ارسطو است، با دو حد وسط از یک‌دیگر امتیاز می‌یابد؛ حد وسط یکی از آن دو جزئیت واقعیت نفس و کلیت مفاهیم و ماهیات ذهنی است و حد وسط دیگری حضور نفس برای خود و غیبت مفاهیم و ماهیات از آن است. [1]

برهان اوّل در قالب شکل دوم، این است که هر کس واقعیت خود را به صورت امری مشخّص و جزئی می یابد و همهٔ مفاهیم از جمله مفهومی که در فارسی از آن با لفظ «من» و در عربی با لفظ «أنا» و در دیگر زبانها با الفاظی دیگر یاد می‌شود، کلی هستند، پس واقعیت هر کس غیر از مفهومی است که از «من» در ذهن یافت می‌شود.

برهان دوم اینکه واقعیت هر فرد در نزد او حاضر است، حال آنکه مفهوم «من» با آنکه به حمل اوّلی «من» است؛ لیکن به حمل شایع «او» است. پس واقعیت هر کس غیر از مفهومی است که قصد حکایت آن را دارد و هر کس این واقعیت را قبل از مفهوم به علم حضوری ادراکِ می‌نماید. از این جهت، دو برهان یاد شده نیز که در افق ادراکِ مفهومی حصولی است، تنها عهده دار تنبیه نسبت به حقیقتی است که در رتبه‌ای مقدم بر دانش حصولی در معرض ادراکِ و آگاهی انسان است و راهی برای تردید در آن نیست، زیرا انسان در همه حال، حتی در وقتی که از تردید یا آگاهی و جهل خود خبر می‌دهد، به او اشاره داشته و در واقع جهل به خود، چیزی جز ناآگاهی به علمی که دارد، نیست.

علم انسان به واقعیت خود از سرمایه‌های حضوری و نخستین اوست؛ در این علم، از ماهیت، جوهر بودن یا عرض بودن نفس سخنی به میان نمی‌آید تا کسی ادعا کند که اگر علم انسان به نفس حضوری است و دانش حصولی از ادراکِ واقعیت

۱. مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۴.

آن عاجز است، پس راهی برای اثبات جوهر بودن آن نیز وجود نداشته و ادعای جوهر بودن نفس ادعایی بی دلیل است.

کاوش در بارهٔ جوهر یا عرض بودن نفس، کاوش پیرامون ماهیّت یا مفاهیمی است که پس از آگاهی به حقیقت و اصل واقعیت نفس، در رتبهٔ متأخر انجام می‌شود و این کاوش در حوزهٔ اموری واقع می‌شود که به وجود ذهنی موجود بوده و از نحوه‌ای اتحاد با نفس، نظیر اتحاد ماهیت با وجود یا مفهوم با مصداق برخوردار هستند؛ البته دربارهٔ این امور مجال بحث و گفت‌وگو فراوان است و این سلسله مباحث از اولیات و بدیهیات آغاز شده و در مسیر دانشهای نظری به پیش می‌رود.

انتزاع و تعمیم علیّت

همان‌گونه که ما حقیقت خود را به دانش حضوری یافته و مفهوم «من» یا نفس را از آن انتزاع می‌نماییم، به حقیقت علیت نیز از مشاهدهٔ حضوری واقعیت خود و شئونی که به آن مربوط است، پی می بریم.

حقیقت علیّت همان ربط و پیوند ضروری‌ای است که بین واقعیات خارجی محقق است و مفهوم علیت که از شهود ربط شئون نفس با حقیقت آن انتزاع می‌شود، از مفاهیم بدیهی و اوّلی است که چنین ربط عِلّی و معلولی، هرگز از طریق استدلال مفهومی و براهین عقلی قابل اثبات یا نفی نیست، زیرا در هر استدلال به ترتیب و چینش مقدّمات و ترتب ضروری نتیجه بر مقدمات، یعنی به علیّت مقدمه برای نتیجه اعتماد می‌شود و اگر اصل علیت مورد تردید باشد، هرگز نمی‌توان با اعتماد به آن به اثبات آن پرداخت، چنان‌که ترتیب مقدمات بر ابطال علیّت نیز جز با استمانت از این اصل و اعتماد بر آن ممکن نیست.

«صدر المتألهین» با توجه به خصوصیت یاد شده، بر این نکته تصریح می‌کند

که «إذا ثبت مسألة العلّة و المعلول صحّ البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث» [1]؛ یعنی اگر اصل علیت نباشد، راه بحث و گفت‌وگو مسدّد خواهد شد، بنابراین آنچه پیرامون اصل علیّت بیان می‌شود، تنها جنبهٔ تبیینی داشته و هرگز اثری استدلالی و حرکتی فکری و نظری برای آگاهی به حقیقتی که از قبل مجهول بوده، نیست.

نفس پس از شهود شئون، افعال، خاطرات و اراده هایی که به او متکی هستند و پس از دریافت معنای ربط و علیّت بین امور، به توازم و خصوصیات این معنا پرداخته است، آنگاه نه به شیوه ای تمثیلی که مورد گمان بسیاری ناآگاهان به حقیقت علیت است، بلکه به شیوه ای برهانی به تحقّق این اصل در مورد حقایق و اموری که در خارج از حیطهٔ هستی او حضور دارند، حکم می‌نماید.

برای مثال، چون نفس معانی ماهوی را ادراکِ کرده و این معانی را با هستی یا نیستی می‌سنجد، به تساوی نسبت این معانی با وجود و عدم حکم می‌کند و ترجیح یکی از دو سو را برای ماهیت، مستلزم صدق تساوی و لا تساوی، یعنی مستلزم اجتماع نقیضین می بیند و از این جهت ترجیح یکی از دو طرف را ناشی از امری غیر از نفس ماهیت، و حاصل پیوند و ربط ضروری می بیند که بین ماهیت و آن امر تحقق می‌یابد.

تحلیلهای بعدی، هلاکت ذاتی ماهیت را در جمیع حالتها اثبات می‌کند و ربط و پیوند را از مدار ماهیت بر محور واقعیت و هستی ماهیتی می‌برد که با ماهیت متحد است.

در جست‌وجوی عللی که موجب تحقق و پدید آمدن ماهیات مختلف می‌شوند، بحث پیرامون علل چهارگانهٔ مادی، صوری، غایی و فاعلی پیش می‌آید. برخی افراد در تبیین حوادث به علل مادی بسنده می‌نمایند؛ لیکن جریان استدلال و

۱. الحکمة المتعالیة، ج ۳، ص ۱۶۳.

برهان از راههایی نظیر اثبات تجرّد و غیر مادی بودن نفس و شئون آن، اصل علیت را از حصر علل مادی خارج می‌سازد و علل مادّی را به بخشی از هستی منحصر و محدود می‌داند، و در تحلیل معنای مادّه به ضرورت علل صوری، غایی و فاعلی استدلال می‌نماید، و با اثبات موجودات غیر مادّی، به بی نیازی جریان علیّت از علل مادی و صوری پی برده می‌شود و در سلسلهٔ مجردات، تقدم علیت غایی بر علّت فاعلی و در نهایت فاعلیّت علّت غایی نسبت به علّت فاعلی و در نتیجه اصالت و تقدّم علّت فاعلی نسبت به سایر علل آشکار می گردد.

واقعیّت «شناخت» و شناخت شناسی

شناخت و معرفت همواره ناظر به امری است که متعلق آن، یعنی معلوم است و شناخت به لحاظ مدرَکات و موضوعات مختلفی که مورد ادراکِ قرار می‌گیرد، تقسیمهایی را می‌پذیرد؛ مانند فلسفه که علم به هستی و عوارض ذاتی آن است یا ریاضیات و علوم مختلف طبیعی.

«معرفت شناسی» شناختی است که موضوع آن معرفت و آگاهی انسانی است؛ نه اشیای خارجی.

همان گونه که موضوعات مختلف واقعیاتی هستند که علوم مختلف در رتبهٔ دوم نسبت به آن واقعیات هستند، شناخت شناسی نیز به عنوان یک علم در رتبهٔ دوم نسبت به سایر علوم قرار دارد. البته شناخت از آن جهت که خود یک علم است، یا تنقیح مناط و یا تعدد جهت، محکوم به احکامی است که دربارهٔ سایر علوم اثبات می‌کند؛ نظیر این مسئله که با تعدّد جهت یا با تنقیح مناط یک امر که زیر مجموعهٔ اقسام مربوط به خود قرار می‌گیرد، در علوم مختلف وجود دارد.

برای مثال، در منطق کلّی را به پنج قسم جنس، نوع، فصل، عرض عام و

عرض خاص تقسیم می‌کند؛ آنگاه مفهوم کلی را که مقسّم اقسام یاد شده است، در قیاس با هر مفهوم دیگر، مصداق برای یکی از اقسام یاد شده می‌دانند. در فلسفه نیز تقابل را از جهت مصادیقی که دارد، به تضاد، تناقض، تضایف، و عدم و ملکه تقسیم می‌کنند، آنگاه مفهوم تقابل مصداق یکی از زیر مجموعه‌های خود، مانند تضایف قرار می‌گیرد.

اگر در شناخت شناسی نظر به احکام و خصوصیات علم، از آن جهت که علم است نباشد، بلکه احکام و خصوصیات علم یا علومی خاص با حفظ خصوصیّت مربوط به آن علم، مورد کاوش قرار گیرند، مانند آنکه فرایند پیدایش، توسعه و تحوّل علوم تجربی یا ریاضی مورد نظر قرار گیرد، در این صورت علمی که در این رتبه به علوم قبلی نظر دارد، خود می‌تواند موضوع برای معرفت شناسی دیگری باشد که به فرایند تحول آن به لحاظ زمینه ها و شرایط مختلف می پردازد. [1]

شناخت شناسی و شناختهای علمی

شناخت شناسی به عنوان یک علم که ناظر به احکام کلی و عام علوم و معارف انسانی است، مشتمل بر قضایایی است که در مورد هر علم و از جمله در مورد معرفت و شناخت شناسی نیز از آن جهت که علم است، صادق است و این احکام در صورتی که از اصول موضوعهٔ مأخوذ در شناخت شناسی نباشد، از زمرهٔ مسائل سایر علوم نبوده، قهراً در مقام داوری نسبت به موضوعات و مسائل سایر علوم نیز نیستند.

قضایا و مسائل اساسی و بنیادینی که در شناخت شناسی مطرح هستند، عبارت است از:

۱. شریعت در آیینهٔ معرفت، ص ۲۵۳.

یکم. راهی برای شناخت واقع است؛ این قضیه بازگو کنندهٔ اصل واقعیت علم است و تردید در آن همان‌گونه که گذشت، مجال کاوش و گفت‌وگو را از بین برده، راهی برای گریز از آن نیست، چنان‌که تردید و انکار آن نتیجه‌ای جز سفسطه نمی‌دهد.

دوم. راهی که به نام علم واقع را ارایه می‌دهد، در ارایهٔ خود نسبت به واقع معصوم است و این اصل لازم ضروری اصل پیشین است، زیرا در صورتی که خاصهٔ واقع‌نمایی و ایصال به واقع از علم گرفته شود، چیزی جز جهل باقی نمی‌ماند.

سوم. کسانی که از علم برای رسیدن به واقع استفاده می‌کنند، گاه در مسیر آن گام نهاده و گاهی نیز از حدود و ضوابط علمی خارج شده و از وصول به واقع محروم می‌مانند و گرفتار خطا و اشتباه می‌شوند، پس برخی افراد که طالب حیات و زندگی علمی هستند، در رسیدن به مقصود مصیب هستند و برخی دیگر از مسیر علمی منحرف می‌شوند و مخطی هستند.

شناخت شناسی هرگز مصیب و مخطی علوم پیشین را مشخص نمی‌کند و تعیین مصیب و مخطی در هر علم پیشینی، به مبادی و مبانی همان علم مربوط است. معرفت‌شناس می‌تواند از ویژگی و خصوصیات معرفت علمی سخن بگوید و برخی احکام آن را نظیر ثبات، تجرد، دوام و ... بیان کند، چنان‌که مخالفت یا موافقت با کسانی که همهٔ معرفتهای بشری را متحول، متغیّر و در معرض دگرگونی و تحوّل می‌دانند یا آنکه همهٔ عناصر معرفتی علوم مختلف را در ارتباط متقابل و رویارویی و به ضرورت یا امکان، در معرض تبدّل و تغییر می یابند، در حوزهٔ کار معرفت شناس است یا اینکه اثبات غیر قابل تغییر بودن برخی معارف و ضرورت ثبات بعضی اندیشه ها کاری معرفت شناسانه است. اما تبیین اینکه کدام معرفت علمی بوده و از ضوابط و قواعد علمی حاصل شده یا آنکه علمی نبوده و جهلی است که

چهرهٔ علم به خود گرفته، به علوم خاصه مربوط است.

از آنچه بیان شد، معلوم می‌شود که اختلاف در حوزه‌های گوناگون علمی و وجود خطاهای فراوانی که در علوم جزئی حاصل می‌شود، هرگز آسیبی به احکام و اصول مربوط به شناخت و معرفت انسانی وارد نمی آورد؛ یعنی کسی نمی‌تواند با تمسک به خطاها یا قضایای متناقضی که در علوم مختلف پیدا می‌شود، به انکار راه برای شناختِ واقع یا نفی عصمت آن راه بپردازد یا آنکه گام نهادن در مسیر معرفت و تحصیل علم و آگاهی را غیر ممکن بخواند.

وجود اختلاف و تهافت در گفتار صاحب نظران علوم مختلف، نه تنها بر احکام و اصول معرفت شناسی خدشه وارد نمی‌سازد، بلکه معرفت شناس می‌تواند با توجه به قضایای متناقضی که در دایرهٔ علوم مختلف اظهار می‌شود، به اجمال بر وجود معرفت صواب و خطا استدلال نماید، زیرا وقتی در بارهٔ یک مسئلهٔ واحد دو قول متناقض اظهار می‌شود، به دلیل امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین، بی شک یکی از آن دو گفتار صواب و مطابق با واقع بوده و گفتار مقابل، خطا و مخالف با واقع است، امّا تشخیص اینکه کدام نظر صحیح و کدام‌یک غلط است، برعهدهٔ معرفت شناس نبوده و از وظایف عالمی است که در قلمرو علم مربوط به آن مسئله کاوش می‌نماید. هر صاحب نظری مبانی و اصول داوری را از علم خاص خویش می‌گیرد و روش صوری و مادّی آن را از منطق استفاده می‌کند.

منطق علمی است که شیوه های مختلف انتقالات ذهنی و از جمله ترتیب و چینش قضایا در قیاسهای برهانی و هم‌چنین خصوصیات عام مواد یقینی و غیر یقینی را بیان می‌کند و دانشمندان علوم مختلف، با شناخت منطق و رعایت موازین منطقی می‌توانند، به داوری بین قضایای مختلف یا متناقض پرداخته و به تشخیص قول صواب یا خطا مبادرت ورزند.

رعایت نکردن موازین منطقی، اشتباهات و خطاهای فراوانی را در حوزه های مختلف علمی پدید می‌آورد و زمینهٔ ظهور قضایای متهافت و رویاروی را ایجاد می‌کند. اگر صرف وجود خطا یا بروز قضایای متناقض دلیل نفی حقیقت علم یا انکار راه معرفت و عصمت آن باشد، این مسئله آن‌چنان که برخی گمان برده‌اند، به علمی خاص، نظیر فلسفه منحصر نیست و همهٔ علوم تجربی و غیر تجربی و همهٔ دانشهای نظری و عملی و از جمله علم فقه و مانند آن را نیز در بر می‌گیرد، زیرا اختلافات علمی به دیدگاههای فلسفی مختص نبوده و در همهٔ علوم وجود دارد.

فلسفه به معنای عام و خاص

فلسفه و حکمت گاه به معنای عام به کار می‌رود و در این معنا، مرادفِ آگاهی و علم است؛ البته مراد از آگاهی و علم هر معرفتی است که عهده دار حکایت از واقع بوده و ارزش جهان شناختی دارد و آگاهی و علم در این معنا، اعم از علوم تجربی و دانشهای طبیعی بوده و در یک تقسیم کلی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود.

فلسفه و حکمت نظری در مورد هستی‌هایی بحث می‌کند که با صرف نظر از ارادهٔ انسانی موجود هستند. این بخش از فلسفه، به لحاظ موضوعات مختلف تقسیمات فراوانی را پذیرفته و علوم متفاوتی را به وجود می‌آورد. بخشهای عمدهٔ فلسفه و حکمت نظری عبارت است از:

یکم. حکمت عُلیا که فلسفه به معنای اخص نیز نامیده می‌شود، به دلیل اینکه عهده دار شناخت واجب تعالی است، الهیات خوانده می‌شود.

دوم. فلسفه یا حکمت وسطا که علوم ریاضی و تعلیمیات نیز نامیده می‌شود.

سوم. فلسفه یا حکمت سُفلا که طبیعیات یا علوم تجربی هم خوانده

می‌شود.

موضوع علوم طبیعی هستی های مادّی و موضوع علوم ریاضی اموری است که می‌توانند از تجرد برزخی برخوردار باشند؛ لیکن با مقدار و اندازه همراه هستند و موضوع فلسفه به معنای اخص که اینک لفظ حکمت و فلسفه به آن متصرف می‌شود، واقعیت و هستی مطلق است و محمولات آن عوارضی است که بر هستی مطلق قبل از تقیّد به قیود ریاضی، طبیعی، اخلاقی و منطقی عارض می‌گردند.

فلسفه و حکمت عملی که عهده دار بحث از هستی‌هایی است که از مسیر ارادهٔ انسانی تحقق می پذیرند، خود از تقسیمات دیگری نظیر اخلاق، تدبیر منزل و خانواده و هم‌چنین تدبیر مدن و علم الاجتماع برخوردار است.

تقسیمات فوق که از دیرباز رایج بوده و فارابی و سایر حکمای اسلامی تفصیل آن را بیان داشته‌اند، نشان می‌دهد که حکمت و فلسفه به معنای اعم، هرگز یک علم واحد نبوده است، بلکه معنای عامی بوده است که از علوم متمایز و مختلفی حکایت می‌کرده است.

فلسفه و حکمت به معنای خاص که الهیات نیز خوانده می‌شود، علمی خاص است که هرگز دایرهٔ شمول نسبت به سایر علوم را نداشته است و این گفتار که روزگاری فلسفه شامل همهٔ علوم بوده و به مرور، علوم که چهرهٔ تجربی یافته و در زمینه‌های مختلف رشته‌های گوناگونی را پدید آورده‌اند، از فلسفه جدا شده‌اند، از حرفهای رایجی است که علی رغم تکرار فراوان، فاقد اساسی استوار است، زیرا اگر مراد گوینده از فلسفه معنای اعم آن باشد، هرگز یک علم واحد نبوده که دارای موضوع خاص، مسائل مخصوص و مبادی ویژه باشد، بلکه شامل علوم مختلفی می‌شده است که برخی از آنها به مناسبت موضوع، از آغاز تجربی بوده و موضوع برخی دیگر از رصد آزمون و تجربهٔ حسّی بیرون بوده و می‌باشد، و اگر منظور

گوینده، فلسفه و حکمت به معنای خاص باشد، هیچ گاه داعیهٔ شمول نسبت به همهٔ علوم را نداشته است تا آنکه از جدایی تدریجی علوم از فلسفه خبر داده شود، و اگر منظور آن است که روش عقلی و تجرّدی با پیشرفت علوم تجربی از بین رفت و آزمون حسّی به جای گزاره های متافیزیکی قرار گرفت، سخنی است حق؛ لیکن پایهٔ علوم طبیعی از دیرباز همان تجربه بود، مگر کلیات عقلی آن که در قلمرو آزمون قرار نمی‌گرفت.

فلسفه و علوم جزئی

تعریف حکمت به تشبه باری یا صیرورت و تحول انسان به عالِمی علمی که مشابه عالَم عینی است، آن‌چنان که در عبارات فارابی و حکمای بعد از او آمده است، ناظر به تعریف فلسفه و حکمت به معنای خاص آن است و اعتراف حکما و از جمله بوعلی در رسالهٔ حدود، به اینکه شناختِ حدود و تعریف اشیا و تشخیص ذاتیات و عرضیات آنها دشوار، سخت و متعذّر است، ناظر به امور طبیعی و حقایق مادی است.[1]

علوم فلسفی و ریاضی و نیز بخشی از اخلاقیات، از مفاهیم تجریدی و عقلی استفاده می‌کنند و شناخت حقایق این امور و عوارض ذاتی آنها و در نتیجه جریان برهان و قیاسات یقینی در آنها، گسترده و عام است و علوم طبیعی که از طریق حس و تجربه به اصطیاد مفاهیم و ماهیات می‌پردازند، به سختی به حقایق امور راه می‌یابند و در نتیجه با دشواری می‌توانند به اقامهٔ برهان بپردازند.

کاستی برهان در علوم طبیعی موجب شده است که در این علوم به مقدّمات و نتایج ظنی اکتفا شده و از آثار عملی‌ای که از قیاسات ظنّی پدید می‌آید، بهره برده

۱. التعریفات، ص ۱.

شود.

انتظار انسان از علوم تجربی، بیشتر کاربرد عملی آنها برای تسلط بر محیط طبیعی و بهره وری از آن است؛ لیکن در حوزهٔ مسائلی که فاقد آثار مستقیم عملی هستند، چیزی کمتر از یقین کارساز و مفید نیست.

فصل دوم

علم و ایمان

پرسشهای فلسفی و ایمان دینی

پرسش از مبدأ، معاد و راهی که سعادت ابدی انسان را تأمین نموده و جزئیات آن را آشکار سازد، یعنی وحی، پرسشهایی هستند که به تعبیر حکیم سبزواری، اگر انسان از آنها بگریزد، آنها از درون به تعقیب آدمی پرداخته و او را رها نمی‌کنند و از وجود و عدم آنها که در دو طرف نقیض قرار دارند، یکی صادق و دیگری کاذب است و علمی که عهده‌دار پاسخ به این پرسشها است، فلسفهٔ اولی است، و دانش شهودی به این حقایق، اگر برای شاهدِ واصل کفایت نماید، تا هنگامی که در قالب دانش حصولی چهرهٔ برهانی نیابد، قابل انتقال به دیگران نیست.

بنابراین، کسانی که این‌گونه معارف را به شهود منحصر می‌کنند، ناخودآگاه به تخریب بنیان توحید پرداخته و مبنای آن را در معرض تزلزل و نابودی قرار می‌دهند، زیرا هیچ راهی برای هدایت دیگران و حمایت استدلالی از معارف دین وجود نخواهد داشت، چنان‌که اگر گفتار به شهود ختم شود، بدون آنکه میزانی برهانی برای تشخیص صحیح و سقیم آن باشد، هرکس می‌تواند داعیه‌ای داشته باشد و در نتیجه یکی از شرک و دیگری از توحید خبر می‌دهد.

نتیجهٔ سوء عدم اعتماد به برهان حصولی و مفهوم ذهنی، به تعبیر امام صادق‌ؑ در گفت‌وگو با زندیقی که هشام از آن خبر می‌دهد، این است که راه توحید مسدود خواهد شد و تکلیف به توحید مرتفع خواهد بود.

هشام نقل می‌کند که زندیقی از امام صادق‌ؑ دربارهٔ خداوند پرسش نمود و امام‌ؑ برخی صفات ثبوتی و سلبی خداوند را بیان فرمود. سپس خداوند را به عنوان ربّ، معبود و اللّه معرّفی کرد و فرمود: «و ليس قولي، اللّه، اثبات هذه الحروف، ألف، لام، هاء و لكني أرجع إلى معنى هو شيء خالق الأشياء و صانعها وقعت عليه هذه الحروف و هو المعنى الذي يسمّى به اللّه و الرحمن و الرحيم و العزيز و أشباه ذلك من أسمائه و هو المعبود جلّ و عزّ».

قال السائل: فانا لم نجد موهوماً إلاّ مخلوقاً.

قال أبو عبد اللّه عليه السلام: «لو كان ذلك كما تقول لكان التوحيد عنّا مرتفعاً لأنّا لم نكلّف أن نعتقد غير موهوم و لكنّا نقول: كلّ موهوم بالحواس يدرك، فما تجده الحواس و تمثّله فهو مخلوق و لابد من إثبات صانع. . . .» [1].

در گفت‌وگوی فوق، نخست امام‌ؑ تأکید می‌فرماید که مراد از اسمها و صفتهای بیان شده مصداق و واقعیت خارجی آنهاست و زندیق در پاسخ امام‌ؑ، در صدد انکار راه بحث و گفت‌وگو بر آمده و ارایهٔ مفهوم نسبت به واقع را انکار می‌نماید؛ با این بیان که آنچه در وهم و پندار ما حضور به هم می‌رساند، ساختهٔ ماست و امام‌ؑ در پاسخ به او، ابتدا بر این حقیقت تأکید می‌کنند که اگر گفتار مزبور راست باشد، توحید و تکلیف به آن نسبت به انسانها منتفی است، زیرا در تکلیف به توحید، انسانها موظف به اعتقاد به حقیقت و مصداق خارجی و غیر وهمی خداوند واحد هستند و بر اساس پندار آن زندیق، اندیشه‌های انسانها تنها خاطرات وهمی و مخلوق ذهنی او هستند که در شرایط خاصی پدید آمده و در اوضاع مخصوصی نیز از بین می‌روند. پس انسانی که در افق مفهوم زندگی می‌کند و از مشاهدهٔ وحدت حقهٔ الهی و اسمای حسنای آن نیز محروم است، چگونه می‌تواند

۱. التوحید، ص ۲۴۵.

مکلّف به ایمان به آن باشد.

امام‌ؑ پس از اشاره به ثالی فاسدی که اندیشهٔ آن زندیق به همراه داشت، در مقام استدلال مفهومی و اقامهٔ برهان نسبت به اثبات خداوند بر آمده و از طریق مصنوعاتی که به حواس ادراکِ ما می‌شوند، از صانعی که به حس ادراکِ نمی‌شود، سخن به میان آورده و آن را کافی دانست.

پرسش از توحید، برای کسانی که از دریافت شهودی و حضوری آن محروم هستند، سؤالی است که از هستی انسان برمی‌خیزد و این پرسش که به چیزی کمتر از یقین آرام نمی‌گیرد، به پاسخی نیاز دارد که در تکوین حقیقت آدمی اثر و ثمری بس عظیم دارد.

مبدأ و معاد حقایقی نیست که جاهلِ به آن را ضرری و آگاهِ به آن را نفعی نباشد؛ «لا يضر من جهله و لا ينفع من علمه» [1]؛ بلکه این در حقایقی هستند که علم به آنها نبأ و خبری عظیم است و جهل به آنها می‌تواند خطری بس بزرگ را درپیش داشته باشد؛ یعنی اگر احتمال وقوع معاد نیز ضعیف باشد، محتمل آن عظیم و بزرگ است و دفع عقاب محتمل از احکام عقل عملی است.

این حکم، همان گونه که امام صادق‌ؑ در گفت‌وگو با «عبد الکریم بن أبی العوجاء» از آن استفاده می‌کند، [2] انسان را از مهمل و بی معنا خواندن و گذر و گذار نسبت به آن یا انکار بی دلیل باز داشته و به تأمل و کاوش پیرامون آن وا می‌دارد.

تلقینات سفسطی و نفی پیوند علم و ایمان

انسانی که تحت تأثیر تلقینات سفسطی و شکاکانهٔ پیچیده و پنهان، بلکه آشکار و

۱. الکافی، ج ۱، ص ۳۲.
۲. و. ك: همان، ص ۷۸.

عیان معاصر، از شناخت مفهومی نسبت به حقایق متافیزیکی و مبادی دینی محروم می‌ماند، در سنگر دفاع از دیدگاه‌های حس گرایانه و نحله هایی که در دامن این دیدگاه‌ها، عقیم و ابتر زاییده می‌شوند، شتابزده و عجولانه به برائت از تفکر فلسفی و فرهنگی می‌پردازند که در بستر عقل روییده و از آسمان وحی نوشیده است.

چنین شخصی در حالی‌که خود در مباحث مفهومی مستغرق است، می‌کوشد تا با اعتماد به برخی چیزهایی که از حوزهٔ مفهوم خارج نیست، هجوم خود را در برابر حکایت و هدایتی که مفاهیم عقلی به سوی حقایق عینی و مبادی دینی دارند، سامان بخشد.

از جملهٔ شبهاتی که در برخی آثار کلامی غربی‌ها نیز آمده، این است که دین و ایمان با برهان و استدلال پیوند مستقیم ندارد، زیرا بسیاری از کسانی که به گمان خود از شناخت علمی و برهانی نسبت به مبادی دینی برخوردار هستند، فاقد ایمان دینی بوده و رفتار مشرکانه و الحادی دارند، چنان‌که بسیاری از مؤمنان نیز نسبت به آنچه به آن ایمان دارند، توان اقامهٔ برهان و استدلال را ندارند.

پاسخ گفتار فوق، از آنچه پیش از این دربارهٔ عقل نظری و عملی و در مورد علم و ایمان گذشت، آشکار می‌شود، زیرا قضایای علمی حاصل پیوند و ربطی است که در حوزهٔ نفس، بین موضوع و محمول آنها برقرار می‌شود و ادراکِ این پیوند بر عهدهٔ عقل نظری است. ایمان پیوندی است که میان نفس با آنچه معلوم نفس است ـ خواه معلوم حصولی و خواه معلوم حضوری ـ حاصل می‌شود و عقد آنها بر عهدهٔ عقل عملی است که آن را عقیده می‌نامند.

ادراکات نظری انسان، حسی، خیالی، وهمی و عقلی است و ایمان و گرایشات عملی انسان نیز با همهٔ مراتبی که برای آن متصور است، بر مدار این مدرکات قرار می‌گیرد و با تفکیک بین علم و ایمان، در مراحلی که جدایی بین آنها

۱. سورهٔ فاطر، آیهٔ ۲۸.
۲. شرح غرر الحکم، ج ۶، ص ۷۰.
۳. همان، ج ۲، ص ۱۲۵.
۴. همان، ج ۶، ص ۴۷۶.
۵. همان، ج ۴، ص ۳۱۳.

متصور است، همان‌گونه که پیش از این گذشت، چهار ضلع با مراتب متفاوتی که بین آنها می‌توان ترسیم کرد، تحقق می‌پذیرد و در هر ضلع، یکی از انواع چهارگانهٔ زیر قرار دارد: عالم مؤمن، عالم کافر یا فاسق، مقدّس متحجّر و جاهل کافر.

بیان فوق نشان می‌دهد که تفکیک بین علم و ایمان که در مراحل و مراتب مختلف سلوک دینی انسان واقع می‌شود، هرگز جدایی دین از عقل را، به این معنا که عقل قدرت شناخت و داوری نسبت به اصول دینی و حقایق متافیزیکی را ندارد، نتیجه نمی‌دهد، بلکه تفکیک فوق نشان می‌دهد که برای کسانی که از شناخت شهودی و حضوری نسبت به حقایق آفرینش محروم هستند، جز از طریق عقل، راهی برای تشخیص صحت و سقم اصول و بنیادهای دینی افراد وجود ندارد، زیرا ایمان که فعل عقل عملی بوده و حاصل گرایش نفس انسان به سوی اموری است که در ظرف ادراک و آگاهی انسان قرار گرفته اند، در صورتی که به مدرکاتی تعلق گیرد که انسان بر صحت آنها یقین دارد، ایمانی عالمانه است و اگر به اموری تعلّق گیرد که انسانْ آگاهی علمی نسبت به صحت و سقم آنها ندارد، ایمانی متحجّرانه است، چنان‌که اگر نسبت به امری که به آن علم وجود دارد، ایمان نباشد، علم فرد نسبت به آن، با کفر یا فسق قرین است و اگر نسبت به امری که علم نیست، ایمان نیز نباشد، جهل با کفر یا فسق آمیخته است.

ایمان گرایش نفسانی است و این گرایش در صورتی صحیح است که به امری صحیح تعلق گرفته باشد، و در صورتی خطاست که به امری غلط و باطل تعلق گرفته باشد، پس اگر راه تشخیص صواب و خطا در مسائل متافیزیکی و اصول دینی مسدود دانسته شود، بر فرض اصرار بر واقعیت مستمر و حیاتی ایمان، داوری دربارهٔ صحت و سقم ایمانِ کسانی که به ارباب متفرقه گرایش داشته یا به خداوند واحد قهار باور دارند، ممکن نخواهد بود.

تلازم وجودی علم و ایمان در متون دینی

به دلیل قدرتی که عقل در شناخت و آگاهی نسبت به قضایا و گزاره‌های دینی دارد و در نتیجه به دلیل تأثیری که علم در تقویم و پالایش ایمان صحیح و سالم دارد، بین علم و ایمانِ صحیح، تلازم وجودی بوده؛ ولی ملازمهٔ عدمی نیست. بر همین اساس در بسیاری از متون دینی ایمان و عبودیت افراد در گرو آگاهی و علم آنها قرار داده شده است: ﴿إنّما يخشى اللّه من عباده العلماء﴾ [1]؛ به درستی که از بندگان خدا، فقط عالمان هستند که از خداوند سبحان خشیت دارند.

«ما آمن المؤمن حتّى عقل» [2]؛ مؤمن تا هنگامی که تعقل نکند، ایمان نمی‌آورد.

در برخی متون، مرتبهٔ ایمان و عبودیت در گرو رتبهٔ علم و آگاهی افراد دانسته شده است: «المتعبد بغير علم كحمار الطاحونه، يدور و لا يبرح من مكانه» [3]؛ عبادت کنندهٔ بی‌علم، شبیه خر دوّار آسیاب است که دور می زند و راه به جایی نمی‌برد.

«يبنى عن قيمة كل امرئ علمه و عقله» [4]؛ دانش و خرد هر کس نشانگر ارزش و قیمت اوست.

«على قدر العقل يكون الدين» [5]؛ دین هر کس به مقدار عقل اوست.

۱. شرح غرر الحکم، ج ۶، ص ۲۴۰.
۲. همان، ج ۲، ص ۴۲۱.
۳. همان، ج ۴، ص ۵۵۶.
۴. همان، ج ۶، ص ۱۵۹.
۵. همان، ج ۲، ص ۳۸۶.
۶. همان، ص ۴۲۰.

اگر علم با ایمان و عمل به آن همراه نباشد، مذموم است.

«وقود النار يوم القيامة كلّ غنيّ بخل بماله على الفقراء و كل عالم باع الدّين بالدّنيا» [1]؛ در قیامت آتش گیرهٔ دوزخ ثروتمندی است که از انفاق مال خود بر فقیران بخل ورزد و عالمی است که دین خود را به دنیا بفروشد.

«أمقت العباد إلى اللّه ... العالم الفاجر» [2]؛ مغضوب‌ترین بندگان در نزد خداوند عالم فاجر است.

«كم من عالم فاجر و عابد جاهل، فاتقوا الفاجر من العلماء و الجاهل من المتعبّدين» [3]؛ چه بسیار عالم فاجر و عابد جاهل، پس از فاجری که در زمرهٔ عالمان است و از جاهلی که در گروه متعبّدان است، بپرهیزید.

روایت اخیر با تفکیک علم و ایمان و ذم علمی که با ایمان همراه نباشد، به ذم ایمان و تعبدی که با علم همراه نباشد، پرداخته و به گریز از هر دو فرمان داده است. در برخی روایات علم، بهترین همراه برای ایمان خوانده شده است: «نعم قرين الإيمان العلم» [4]؛ علم قرینی نیکو برای ایمان است.

در بعضی روایات دانشی که در عمل آشکار شده و با جوارح و ارکان اظهار گردد، برترین علوم معرفی شده است: «أنفع العلم ما عمل به» [5]؛ نافع ترین علوم آن است که به آن عمل شود.

«أحسن العلم ما كان مع العمل» [6]؛ بهترین علم آن است که با عمل همراه

۱. شرح غرر الحکم، ج ۶، ص ۲۴۰.
۲. همان، ج ۲، ص ۴۲۱.
۳. همان، ج ۴، ص ۵۵۶.
۴. همان، ج ۶، ص ۱۵۹.
۵. همان، ج ۲، ص ۳۸۶.
۶. همان، ص ۴۲۰.

باشد.

«أشرف العلم ما ظهر في الجوارح و الأركان»[1]؛ شریف ترین علم دانشی است که در جوارح و ارکان ظاهر شود.

بر همین اساس، بهترین علوم نیز دانشی است که با عمل همراه نباشد؛

«العلم بلا عمل وبال»[2] علم بدون عمل وبال انسان است.

«آفة العلم ترك العمل به»[3]؛ آفت علم ترك عمل به آن است.

«شرّ العلم علم لا يعمل به»[4]؛ بدترین علم دانشی است که با عمل همراه نباشد.

«علم بلا عمل حجة لله على العبد»[5]؛ علم بدون عمل حجتی است برای خداوند بر بنده.

عبارتهای یاد شده نشان می‌دهد که علمی رفع جدایی و نفی تلازم سلبی میان علم و ایمان، تلازم وجودی میان آن در برقرار است؛ یعنی ایمان صحیح و صواب و ایمان یقینی، مستحکم و مصون از تغییراتی که در صور مختلف خیال حاصل می‌شود، تنها در صورتی حاصل می‌شود که به امری حقیقی تعلق داشته و با معرفتی یقینی نسبت به آن امر قرین باشد، چنان‌که ایمان بدون معرفت و علم صحیح، همانند معرفت بدون ایمان، خطرناك و آفت زاست.

تلازم وجودی علم و ایمان، بدین معناست که مراتب عالیهٔ ایمان، هرگز بدون

۱. شرح غرر الحکم، ج ۲، ص ۴۲۲.
۲. همان، ص ۸.
۳. همان، ج ۳، ص ۱۰۷.
۴. همان، ج ۴، ص ۱۷۰.
۵. همان، ص ۳۵۱.

مراتب عالی علم تحصیل نمی‌شود، از این جهت، در تعقیب ایمان سالم از تحصیل دانش و علم گریزی نیست و برای دفع این حقیقت، هرگز نمی‌توان به ایمان انبوه جاهلان یا فسق فراوان عالمان استشهاد ورزید. از کنار ناکامی فیلسوفان در اثبات وجود باری، نمی‌توان بی باکانه گذشت و بر این گمان باقی ماند که کتابهای آسمانی تنها به احساس وجود خدا و تجربهٔ دینی بسنده نموده و با اثبات وجود خدا بیگانه هستند یا آنکه زبان دینی جدای از زبان فلسفی و راه دین جدای از راه عقل بوده، و بین عقل و علم با ایمان، هیچ پیوند و ارتباط وجودی مستقیمی نیست.

گرچه هر کس که عاقل‌تر و عالم‌تر است، لزوماً مؤمن تر و دیندارتر نیست، و در میان ناامومنان و بی اعتقادان، افراد فراوانی وجود دارند که از دانشهای فراگیر انسانی بهره‌مند هستند؛ لیکن این همه، هرگز شیطانی و دنیازده بودن عقل و گمراه کننده بودن آن را نتیجه نمی‌دهد، زیرا موارد انفکاك و نفی پیوند سلبی علم و ایمان، سلب تلازم وجودی بین آن دو را نتیجه نمی‌دهد.

مؤمنان متحجّر و جاهلان متنسّك

غفلت از تلازم وجودی علم و ایمان موجب می‌شود که راه برهان و دانش حصولی برای اثبات مبادی دینی ناتمام یا آنکه فصلی زائد دانسته شود. در نتیجهٔ تعقل، آنگاه که به مصداقِ «علی قدر العقل یکون الدین»[1]، میزان تقریب و معیار ارزش ایمان و دین شمرده شود، حرکتی افراطی یا حرفه ای خوانده می‌شود.

تلاشهایی از این قبیل، جریانی را شکل می‌دهد که متکلمان غربی پس از محرومیت از تفکر عقلی یا إعراض از دینی که با اصول عقلی هماهنگی داشته باشد

۱. شرح غرر الحکم، ج ۴، ص ۳۱۳.

و پس از حاکمیت تفکر حس گرایانه، برای دفاع از دین به عنوان یك واقعیت انسانی یا اجتماعی، در آن قرار می‌گیرند.

ارزش فلسفی معرفت حسی در ارایهٔ قضایای دینی و حقایق شافیزیکی، بلکه در کشف حقایق طبیعی، چیزی جز سفسطه و شکاکیت نیست و متکلمانی که از این آبشخور تغذیه می‌کنند، در دفاع از گرایشهای دینی بیش از این مقدار که احساسی درونی است، سخنی ندارند. این دیدگاه با گسستن تلازم و ربط وجودی ایمان و علم، مؤمنان متحجّر و جاهلان متنسک تربیت می‌کند که چاره ای جز گریز از آنان نیست، زیرا این مؤمنان در صورتی‌که بر ایمان خود راسخ باشند، همان کسانی خواهند بود که با به تعطیل عقل از ادراك معارف عمیق و عالی دینی فتوا می‌دهند یا آنها را با توجیه مادی و طبیعی می پذیرند و منتشر می‌کنند و فرزانگان فرهیخته را طعن و طرد می‌نمایند.

وقتی که عقل از موضع داوری نسبت به مبدأ و معاد بازمانده و گزاره‌های متافیزیکی مهمل و بی معنا خوانده شوند، علم نمی‌تواند بر صلاح دین و فساد آن داوری کرده و ایمان صالح و سالم را از ایمان فاسد و تباه جدا سازد؛ در این حال فرقی بین ایمان به طاغوت و ایمان به خداوند باقی نمی‌ماند. در نتیجه ایمان بی فروغ و کور در انتخاب بین الههها و خداوندگاران متفرق، سرگردان و حیران باقی می ماند و این جدی‌ترین آسیبی است که ایمان، با از دست دادن پایگاه و سنگر عقلی خود می بیند.

اوّل العلم معرفة الجبار

اگر علم به معرفت خداوند جبار راه یافت؛ «أوّل العلم معرفة الجبار»[1]، می‌تواند

۱. التوحید، ص ۳۴.

صلاح دین و فساد آن را آشکار سازد، در این صورت، لازم ترین علوم، علمی است که این مهم را به انجام برساند.

«الزم العلم بك (لك) ما دلّك على صلاح دينك و أبان لك عن فساده»[1]؛ لازم ترین علم برای تو علمی است که تو را بر صلاح دین راه نماید و فساد آن را برای تو آشکار سازد.

اگر تعقل و اندیشه که انسانیت آدمی را تشکیل داده و همه عادلانه از آن بهره بردهاند: «الإنسان بعقله»[2]، در بررسی صلاح و فساد ایمان مقام و شأن داور را داشته باشد، هیچ گاه در ارتباط با ایمان، عنوان فضول و مانند آن را پیدا نکرده، بلکه به عنوان رسول حق: «العقل رسول الحقّ»[3] و دوست انسان: «العقل صديق مقطوع»[4] و «صديق كلّ امرء عقله و عدوّه جهله»[5]، و به صورت بهترین هدیه‌ای که خداوند بین بندگان خود تقسیم نموده است، مورد استقبال قرار خواهد گرفت و در حرکت به سوی فلاح و صلاح، بهترین صلاح خواهد بود؛ «العقل كلّ أمره».[6]

امام علی(ع) در فضیلت عقلی که بندگان از آن بهره بردهاند، می‌فرماید: «ما قسم اللّه سبحانه بين عباده شيئاً أفضل من العقل»[7]؛ یعنی خداوند سبحان در میان بندگان چیزی برتر از عقل قسمت نکرده است.

۱. شرح غرر الحکم، ج ۲، ص ۴۷۱.
۲. همان، ج ۱، ص ۶۱.
۳. همان، ص ۷۰.
۴. همان، ص ۸۵.
۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۱.
۶. شرح غرر الحکم، ج ۱، ص ۲۱۰.
۷. همان، ج ۶، ص ۸۰.

تحقیر دانش حصولی و تعطیل علوم عقلی

نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که تحقیر دانش حصولی و علوم عقلی در نزد اهل عرفان و کسانی که به مشاهده و عیان، شاهد مبدأ و معاد انسان هستند، غیر از تعطیل حس گرایان جهان معاصر و متکلمان غربی نسبت به معرفت عقلی است، زیرا فتوای عرفان ناب این است که عقل لازم است؛ لیکن کافی نیست.

دانش حصولی و معرفت عقلی در مراحل نخست، میزان اصلاح دین و ایمان است، چنان‌که «الدين لإصلاحه إلاّ العقل»[1]؛ دین را جز عقل به اصلاح نمی‌آورد، در مراحل بعدی، یعنی پس از ایمان و عمل صالح، به معرفت شهودی و حضوری تبدیل می‌شود و در مرتبهٔ شهود، آنچه پیش از این، تنها از طریق مفهوم دریافت می‌شد، اینك بدون واسطه در معرض ادراك شهودی قرار می‌گیرد و این مرتبه از ادراك که جدای از ایمان نیست، دارای خصوصیات و لوازمی است که گرچه با معرفت عقلی مخالف نیست؛ لیکن در افق فهم و یافت عقل نیز نیست و این حقیقتی است که عقل خود بر آن اذعان داشته و گواهی می‌دهد، چنان‌که اصل معرفت حضوری و شهودی با علوّ و برتری ذات باری از مفاهیم عالمان و شهود واصلان، از جمله حقایقی هستند که به برهان عقلی اثبات می‌شوند، پس اگر غایت فضائل انسانی عقل است: «غاية الفضائل العقل»[2]، با غایت و نهایت عقلْ آشنایی با حقایق فرا عقلی و آگاهی به محدودهٔ دانش عقلی و نه تعطیل آن است: «غاية العقل الاعتراف بالجهل».[3]

۱. شرح غرر الحکم، ج ۱، ص ۳۵۳.
۲ و ۳. همان، ج ۴، ص ۳۷۴.

داعیهٔ مخالفت مقتضیات شرعی با براهین فلسفی

پس از نا امیدی از شیوه‌های عقلی در تبیین حقایق فوق طبیعی و اصول دینی، یا پس از بی فایده یا زاید دانستن آنها، بیان دیگری نیز برای نفی ربط و پیوند دانش مفهومی با دین و ایمان اظهار می‌شود؛ به این صورت که در ادیان به طور عام و در متون دینی ادیان ابراهیمی و توحیدی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام به طور خاص، برای اثبات وجود خداوند دلیلی از نوع براهین فلسفی و منطقی بر وجود خداوند اقامه نشده است و بسیاری از متکلمان و فیلسوفان از برهان آوردن دربارهٔ وجود خداوند پرهیز کرده، یا آنکه برهان آوردن را بی فایده و بی ثمر می‌دانند؛ مانند بعضی متکلمان معاصر ـ یل تیلیخ ـ که نه تنها اقامهٔ برهان بر وجود خداوند را خلاف اقتضای شرع، بلکه الحاد آمیز می‌داند.[1]

در تعابیر قرآنی وجه الهی از در و دیوار وجود هویداست: ﴿فأينما تولوا فثم وجه اللّه﴾[2]، و وجود خداوند به مفاد ﴿أفي اللّه شكّ﴾[3]، مسلّم و شك ناپذیر دانسته شده است یا در آیهٔ ﴿أولم يكف بربّك أنّه على كلّ شيء شهيد﴾[4]، وجود او از دیگر وجودات واضح تر و مقدّم تر معرّفی شده و به قول ابن سینا بیّن و دیگر حکمای اسلامی، این بیان به برهان صدیقین که نوعی برهان وجودی است، شبیه است.

آری! اگر وجود خداوند را که چون عنقا در قلهٔ قاف و در پردهٔ غیبی و غیب الغیوب پنهان است، نتوان به شیوهٔ منطقی ـ فلسفی و به برهان اثبات نمود، شگفت نیست.

۱. ر.ك: فلسفه دین، ص ۳۱.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵.
۳. سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۱۰.
۴. سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۵۳.

استدلالهای منطقی در متون اسلامی

مهم‌ترین استدلال در بیان فوق این است که در ادیان و به خصوص در قرآن، دلیلی بر وجود خدا از نوع براهین معهود فلسفی نیامده است؛ این گفتار لا اقل در مورد قرآن، از چند جهت محذوش بوده و نتیجهٔ مورد نظر را نمی‌دهد.

نخست اینکه قرآن در هنگام نزول خود، با اهل کتاب و مشرکانی مواجه بود که منکر اصل ذات الهی نبودند و مشکل پیامبر اسلام، بلکه مشکل اصلی انبیای سلف، وثنیت، ثنویت و نظایر آن بود. تعبیر قرآن در موارد بسیاری، دربارهٔ کسانی که مورد خطاب پیامبر بوده و یا او عناد می ورزیدند، این است که آنها به خداوند و خالقیت او اعتراف دارند.

﴿و لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض و سخّر الشمس و القمر ليقولنّ اللّه﴾[1]؛ اگر از آنها سؤال کنی، چه کسی آسمانها و زمین را آفرید و خورشید و ماه را مسخر ساخت، هر آینه پاسخ خواهند گفت: اللّه.

﴿و لئن سألتهم من نزّل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولنّ اللّه﴾[2]؛ و اگر از آنها بپرسی، چه کسی از آسمان آب را فرستاد و زمین را به آن، پس از خزان و مرگ گیاهان زنده گرداند، پاسخ گویند: اللّه.

و در سورهٔ لقمان آمده است: ﴿لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض ليقولنّ اللّه﴾[3]؛ اگر از آنها بپرسی، چه کسی آسمانها و زمین را خلق کرد، پاسخ خواهند گفت: اللّه.

۱. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۱.
۲. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۳.
۳. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۵.

﴿و لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض ليقولنّ خلقهنّ العزيز العليم﴾[1]؛ و اگر از آنها سؤال کنی، چه کسی آسمانها و زمین را خلق کرد، پاسخ خواهند داد: آنها را عزیز علیم خلق کرده است.

﴿و لئن سألتهم من خلقهم ليقولنّ اللّه﴾[2]؛ و اگر از آنها سؤال کنی، چه کسی آنها را خلق کرده است، پاسخ خواهند گفت: اللّه.

مشکل اصلی وثنیین حجاز و بت پرستان، ذات الهی و خالقیّت و برخی دیگر صفات او نبود، مُعضل اصلی آنان توحید ربوبی بود. آنها اوثان و اجسام را به ربوبیّت پرستش می‌کردند و آنها را در پرورش و رشد خود دخیل دانسته و واسطهٔ تقرّب خود به خداوند می‌شمردند. گزارش قرآن در مورد آنها این است که آنان در توجیه رفتار خود می‌گویند: ﴿ما نعبدهم إلاّ ليقربونا إلى اللّه زلفى﴾[3]؛ یعنی ما آنها را پرستش و عبودیت نمی‌کنیم، جز آنکه ما را به اللّه نزدیك گردانند. در جای دیگر قرآن دربارهٔ رفتار و گفتار آنها می‌فرماید: ﴿و يعبدون من دون اللّه ما لايضرهم و لاينفعهم و يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند اللّه﴾[4]؛ یعنی آنها غیر خداوند را به عبودیت می‌گیرند، آنچه را که ضرر و نفعی برای آنها ندارد، می پرستند و می‌گویند: این بتها شفیع ما نزد اللّه هستند.

بدیهی است که قرآن در مواجهه با گروههای فوق به اثبات ذات اقدس خداوند نیازی ندارد، بلکه از یك سو گفتار آنها را بدون دلیل و برهان خوانده و از دیگر سو، بر توحید ربوبی خداوند سبحان برهان اقامه می‌نماید.

۱. سورهٔ زخرف، آیهٔ ۹.
۲. سورهٔ زخرف، آیهٔ ۸۷.
۳. سورهٔ زمر، آیهٔ ۳.
۴. سورهٔ یونس، آیهٔ ۱۸.

دوم اینکه آیات قرآن به موارد یاد شده منحصر نبوده و در برخی موارد مدعای منکران مبدأ یا معاد را فاقد دلیل و برهان دانسته و اعتماد آنها را به ظن و گمان نکوهش نموده است، و در موارد دیگر بر هستی خالق اقامهٔ برهان نموده است.

قرآن کریم هنگامی که با دهری مسلکان و کسانی که حیات و ممات خود را به طبیعت یا دهر نسبت می‌دهند، سخن می‌گوید، به استدلال می‌پردازد و براهینی را اقامه می‌نماید که بحث و گفت‌وگو پیرامون آنها، ابواب و فصول فلسفی خاصی را به ارمغان می‌آورد.

قرآن کریم گفتار آنها را دربارهٔ حیات و ممات به این صورت نقل می‌نماید: ﴿وقالوا ما هی الاّ حیاتنا الدّنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا إلاّ الدّهر﴾[1]؛ یعنی گفتند چیزی جز زندگی دنیا نیست که در آن مرده و زنده می‌شویم و هلاکت ما جز به دهر نیست. پاسخی که قرآن در ادامهٔ آیه به آنها می‌دهد این است که ﴿و ما لهم بذلك من علم إن هم إلاّ یظنّون﴾[2]؛ یعنی آنها بر این ادعای خود علم ندارند و جز به ظن و گمان سخن نمی‌گویند، این پاسخ بدین معنا است که میزان سنجش اصول اعتقادی علم و برهان است.

در سورهٔ طور در اثبات خالق انسان، آسمانها و زمین می‌فرماید: ﴿أم خلقوا من غیر شیء أم هم الخالقون * أم خلقوا السموات و الأرض بل لا یوقنون﴾[3]؛ آیا اینان (بدون خالق) از نیستی صرف به وجود آمدند یا خویشتن را خود خلق کردند یا آنکه آنان آسمان و زمین را آفریدند، بلکه به یقین خدا را نشناختند، چنان‌که آنها اهل یقین نیستند.

آیهٔ نخست برهان بر وجود خالق انسان است؛ به این بیان که شما یا خالق دارید

۱ و ۲. سورهٔ جاثیه، آیهٔ ۲۴.
۳. سورهٔ طور، آیات ۳۵ ـ ۳۶.

یا نه؟ صورت دوم محال است، زیرا تصادف مستحیل است، پس دارای خالق هستید و خالق شما یا خود شما هستید یا غیر شماست. صورت اوّل محال است، چون از محذور دور که همان اجتماع نقیضین باشد، محال بودن آن واضح است. پس خالق شما غیر شماست. غیری که قرآن در این آیه معرّفی می‌کند، بدون شك علّت قابلی آنها نیست، زیرا اوّلاً، آنها منکر علّت قابلی نیستند و از پذیرش آن نیز ابایی ندارند. ثانیاً، هدف قرآن اثبات علّت قابلی نیست، پس قرآن در این آیه در پی اثبات مبدأ فاعلی است که غیر آنهاست.

همان‌طور که یك قاعدهٔ اصولی، مانند «لا تنقض الیقین أبداً بالشك»[1]، با دقتهای اصولی در قالب فصول و ابوابی چند، مباحث مبسوط و مفصل استصحاب را به دنبال می‌آورد، تأمل دربارهٔ آیهٔ فوق، منشأ فصول و ابواب فراوانی در شناخت مبدأ و خالق انسان می‌شود، زیرا هر یك از عبارات و گزاره‌های یاد شده، بر مدار امتناع اجتماع نقیضین به دو امر منحل شده‌اند. در گزارهٔ نخست، دلیل استحالهٔ خالق نداشتن انسان این است که هستی عین ذات انسان نبوده و خارج از آن است و استناد هستی به آن، بدون سبب و علت، مستلزم ترجح بدون مرجّح است، زیرا شیئی که هستی و نیستی در ذات او مأخوذ نیست، نسبت او به هستی و نیستی مساوی است؛ در این حال، انتساب هستی یا نیستی به آن، بدون آنکه به سببی ثالث منتسب باشد، مستلزم جمع تساوی نسبت و عدم تساوی آن است و چون تساوی و عدم تساوی نقیضین هستند، استناد هستی انسان به خود بدون مرجّح خارجی، مستلزم جمع نقیضین است و جمع نقیضین محال است، پس خالق نداشتن انسانِ موجود محال است.

۱. وسائل الشیعه، ج ۴، ص ۳۱۲.

در صورتی که انسان خالقِ خود باشد، دور لازم می‌آید و دور نیز چون مستلزم جمع نقیضین و محال است، پس انسان خالق خود نیز نیست، پس خالق انسان غیر از انسان است.

در مورد آیهٔ دوم نیز به شیوهٔ فوق استدلال در مورد آسمان و زمین ادامه می‌یابد و بدین ترتیب، مباحث فراوانی از متن این آیات، دربارهٔ هستی انسان و جهان شکل می‌گیرد؛ نظیر این آیات موارد دیگری در قرآن وجود دارد.

سوم اینکه چهرهٔ تفصیلی براهین و استدلالهای عقلی در روایات و احادیثی که از متون دینی به حساب می‌آیند، به وفور یافت می‌شود، در توحید صدوق و در *اصول کافی* نظیر آنچه در آیه آمده است، به این صورت بیان شده است: «أنك لم تکوّن نفسك و لا کوّنك من هو مثلك»[1]؛ یعنی تو نفس خود را ایجاد نکردی و کسی که مثل تو باشد نیز تو را تکوین و هستی نبخشید.

نهج البلاغه فرا روی تاریخ اندیشهٔ اسلامی

خطبه‌های *نهج البلاغه* سرشار از استدلالها و براهینی است که در طول تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی فرا روی آثار متکلمان، فیلسوفان و عارفان درخشیده و به محتویات آنها غنا بخشیده است؛ برای نمونه در خطبهٔ ۱۸۵ این کتاب بزرگ آمده است: «الحمد للّه الذي لا تدرکه الشواهد و لا تحویه المشاهد و لا تراه النواظر و لا تحجبه السواتر، الدال علی قدمه بحدوث خلقه و بحدوث خلقه علی وجوده و باشتباههم علی أن لا شبه له، الذي صدق في میعاده و ارتفع عن ظلم عباده و قام بالقسط في خلقه و عدل علیهم في حکمه، مستشهد بحدوث الأشیاء علی أزلیّته و بما وسمها به من العجز علی قدرته و بما اضطرّها إلیه مِن الفناء علی دوامه».

۱. التوحید، ص ۲۹۳.

در عبارات فوق از دلالت حدوث خلق بر قدم خداوند یا از دلالت حدوث خلق بر وجود خداوند و همچنین از شهادت حدوث اشیا بر ازلیت او یا گواهی عجز آنها و نیاز موجودات بر قدرت خداوند، سخن به میان می‌آید. این دلالتها یا اصطلاحات و تعابیر خود، به متون کلامی و فلسفی متفکران اسلامی جهت بخشیده و به آنها راه می‌نمایاند. در ادامهٔ همین خطبه به برهان رسمی علت و معلول، فعل و فاعل، امکان و وجوب و اتقان صنع تصریح می‌شود.

امام علیه‌السلام پس از ارایهٔ بسیاری شواهد می‌فرماید: «فالویل لمن أنکر المقدّر و حَجَدَ المدبّر، زعموا أنّهم کالنّبات ما لهم زارع و لا لاختلاف صورهم صانع و لم یلجئوا إلی حجّةٍ فیما ادّعوا و لا تحقیق لما أوّعوا و هل یکون بناءٌ من غیر بان أو جنایةٌ غیر جانٍ؟» وای بر آن کس که مقدّر و مدبر آنچه را که شرح آن رفت، انکار کرده و بر آن جحد نماید؛ آیا می‌پندارند که آنها چون گیاه خودرویی هستند که زارعی ندارند و اختلاف صور آنها را صانعی نیست.

آنها نسبت به آنچه ادعا می‌کنند، حجّت و برهانی ندارند و در آنچه باور نموده‌اند، فاقد تحقیق و یقین است؛ آیا بنایی بدون بنّا و بانی و گناهی بدون فاعلی که آن را انجام داده باشد، محقق می‌شود.

استدلال امام علی علیه‌السلام در این قسمت به اختلاف صور و اثبات صانعی که به عنوان فاعل مصوّر آنهاست، از طریق استناد به علیّت و نیاز فعل به فاعل، علت فاعلی اشیا را اثبات می‌کند.

در همین خطبه از تجلّی‌ای که خداوند در متن اندیشه‌ها برای افکار نموده و از قصوری که اندیشه‌ها از ادراك کنه ذات او دارند و از ادراکی که اندیشهٔ انسانی نسبت به قصور خود دارد، سخن به میان می‌آید.

در خطبهٔ ۱۸۶ آمده است: «کلّ معروف بنفسه مصنوع و کل قائم في سواه

معلول، فاعل لا باضطراب آلة، مقدر لا بجول فکرة، غني لا باستفادة لا تصحبه الأوقات و لا ترفده الأدوات، سبق الأوقات کونه و العدم وجوده و الإبتداء أزله ...».

آنچه به نفس خود شناخته شود؛ یعنی ماهیتی داشته باشد که به ذهن منتقل شود و معاشل ذاتی موجود خارجی باشد، مصنوع است، و هر چه قائم به غیر خود است، معلول است. او فاعلی است که در فعل خود به آلت محتاج نیست، مقدری است که به حرکت فکری و گذر از معلوم به مجهول و مانند آن نیازمند نیست. بی نیازی است که در غنای خود از غیر بهره نمی برد، زمان با او همراه نیست و آلات و ادوات همراه او نیست. هستی او سابق بر وقت و زمان است و وجود او بر عدم و ازلیّت او بر هر آغازی پیشی دارد و...

اگر گفته شود که تاریخ فلسفه در تفسیر و بسط دو فراز نخست عبارت فوق، بارور شده است، گزاف نیست. تحلیل مسئلهٔ علیت و تعییر علیت، معلولیت، فاعلیت و کاوش از هستی و نیستی و نظایر این امور، از تفاسیر و اصطلاحات محوری اندیشهٔ فلسفی است که در عبارات این خطبه و نظایر آن بسیار به کار رفته است.[1]

۱. در شرح غرر الحکم آمدی از امیرمؤمنان علیه‌السلام نقل شده است: «فترجمّ الفروع علی أصولها و المعلولات إلی عللها و الجزئیات إلی کلیّاتها...». (شرح غرر الحکم، ج ۵، ص ۴۴)؛ مرحوم خوانساری (رضوان اللّه علیه) در شرح فارسی احتمال داده است که این عبارات به دلیل علو و استحکامی که دارد، به علی علیه‌السلام استناد داده شده باشد و مصحح کتاب این را اضافه می‌نماید که حق با شارح است، زیرا اصطلاح علیت و معلولیت، کلیت و جزئیت، فرع و اصل به کلمات حکما شبیه است؛ لیکن این استدلال تام نیست؛ به شهادت اینکه عبارتی از این قبیل، همان گونه که مشاهده می‌شود، قبل از غرر، در *نهج البلاغه* آمده است و نوع آنچه در *نهج البلاغه* آمده، سسته است و این گونه تعابیر یك فن قبل از تنظیم *نهج البلاغه*، در توحید مرحوم صدوق و دیگر جوامع روایی با اسناد معتبر از امامان شیعه علیهم‌السلام نقل شده است.

سید رضی در آغاز این خطبه آورده است: «فی التوحید و تجمع هذه الخطبه من أصول العلم ما لا تجمعه خطبة غیرها»؛ یعنی این خطبه در توحید است و در هیچ خطبه ای اصول علم و دانش به این صورت جمع نشده است.

برخی شارحان احتمال داده اند که آنچه سید رضی در این بخش آورده، با کلام دیگری که در پاسخ به پرسش «فغلب بعانی» آمده است، در یك خطبه است و سید رضی آن را به لحاظ نکات ادبی تقطیع نموده است.

«علم»، اوّلین تجلی ذاتی و «عقل» نخستین ظهور فعلی

ذعلب از امام علی علیه‌السلام پرسید، ای امیر مؤمنان! آیا رب خود را دیده ای و امام علی علیه‌السلام در پاسخ می فرماید: «آیا پرودگاری را که ندیده ام پرستش کنم». دیگر بار ذعلب می پرسد، چگونه او را دیده‌ای و امام علیه‌السلام پاسخ می‌فرماید: «لا تراه العیون بمشاهدة العیان و لکن تدرکه القلوب بحقائق الإیمان، قریب من الأشیاء غیر ملامس، بعید منها غیر مباین...»[1]؛ او را دیدگان به مشاهدهٔ آشکار نمی یابند؛ لیکن دلها به حقایق ایمان می یابند، او نزدیك است به اشیا، نه آنکه چسبیدهٔ به آنها باشد، و دور است، نه آنکه جدای از آنها باشد و...

عبارتی نظیر آنچه در این خطبه آمده و تعابیری مانند «کلّ ظاهر غیره غیر باطن و کل باطن غیره غیر ظاهر»[2] و «الحمد للّه المتجلی لخلقه بخلقه»[3] یا «فتجلّی سبحانه لهم في کتابه»[4] که در دیگر خطب آمده و فرازهایی نظیر آنچه در سایر متون

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱۷۹.
۲. همان، خطبهٔ ۶۵.
۳. همان، خطبهٔ ۱۰۸.
۴. همان، خطبهٔ ۱۴۷.

ادعیه به اقتباس از سورهٔ توحید و آیاتی همانند ﴿هو الأوّل و الآخر و الظاهر و الباطن﴾[1] یا ﴿هو معکم أینما کنتم﴾[2] آمده است، منبع جوشان و چشمهٔ بی‌پایانی از معرفت را فراهم آورده که بخشی از آن در طی تاریخ اسلام در عرفان نظری و عملی سالکان و صاحبان تدقیق و تحقیق، در قالب نظم و نثر تدوین و تنظیم شده و ادب و فرهنگ غنی اسلامی را بارور نموده است.

اگر در این فرهنگ به مفاد تعالیم یاد شده، ذات احدیت در پردهٔ عمی، غیب همهٔ غیوب است، به گونه‌ای که «لایدرکه بعد الهمم و لایناله غوص الفطن»[3]، اوّلین تجلی ذاتی او علم و آگاهی است و اوّلین ظهور فعلی و عینی او در جهان خارج، عقل کلّی است، به گونه ای که اعیان ثابتهٔ موجودات در حضرت علمیّه به علم ذاتی حق آشکار می‌شوند و اعیان خارجی اشیا در عالم اعیان به افاضهٔ عقل ظاهر می‌گردند؛ «أوّل ما خلق اللّه العقل»[4]، و اگر در قوس نزول، فیض الهی از علم و عقل گذر کرده تا به طبیعت و مُلك جهان واصل می‌شود، در قوس صعود نیز جز با استعانت از عقل و علم، نمی‌توان به بارگاه قدس الهی راه یافت، چنان‌که «[العقل] ما عبد به الرحمن و اکتسب به الجنان»[5]، عقل همان است که خداوند به آن عبادت شده و بهشت به آن کسب می‌شود.

همان گونه که اشاره شد، اگر در این فرهنگ همگون و هماهنگ در لسان سرمستان وصال، از تحقیر عقل و مانند آن سخنی به میان می‌آید، به معنای نفی

۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۳.
۲. سورهٔ حدید، آیهٔ ۴.
۳. نهج البلاغه، خطبهٔ ۱.
۴. بحار الانوار، ج ۱، ص ۹۷.
۵. الکافی، ج ۱، ص ۱۱.

مطلق و انکار آن نیست، زیرا در نزد ساکنان آن دیار که دو عالم را به دیدار جمال بی مثال واحد قهار پی نهاده‌اند، تنها عقل نیست که حقیر و اندك می‌نماید، بلکه فرشتگان نیز به این گناه که از آن عشق بی نصیب‌اند، از حلقهٔ وصال بیرون و همچون عقل محروم هستند.

به راستی شگفت است که علی رغم عبارات و متونی از قبیل آنچه گذشت، دست اندیشه و تفکر علمی و عقلی از مدّعیات دینی و دریافتهای عرفانی کوتاه پنداشته شود و آنگاه این کاستی به اندیشوران دینی و نفس دین اسناد داده شود.

دلیل این همه، حاکمیت سفسطه و شکاکیت بر ذهنیت بسیط و سادهٔ کسانی است که نا آزموده و نا آشنا با تأملات فلسفی، شتابزده و عجولانه، گرفتار التفات گروهی شده‌اند که به دلیل دفاع از دیانتی شرك آلود، از تفکر عقلی محروم مانده و در اسارت دیدگاههای حس گرایانه در آمده‌اند، متکلماتی که برای دفاع از ایمان باطل و تباه خود، چاره‌ای جز این ندارند که پیروی از برهان را خلاف اقتضای شریعت خویش، بلکه الحاد آمیز تلقی کنند.

البته دین و ایمان ساده لوحانه‌ای که از قالب کلام بیگانه با تعقّل این گروه بیرون می‌آید، چندان خطرناك است که برای گریز از خطرات احتمالی آن، چاره‌ای جز کاستن از دایرهٔ شریعت و تقلیل آن به حداقل امور ممکن نخواهد بود تا بدین وسیله مجال برای جولان آرای افراد و اهوای اشخاص به بیشترین مقدار ممکن باقی بماند؛ در این صورت مدینهٔ فاضلهٔ دیانت، مدینهٔ جماعت ـ دموکراسی ـ و سلوك و رفتار فردی و اجتماعی افراد نیز بر اباحیت و لیبرالیسم مطابق خواهد شد و از طرفی به بهانهٔ جلب عوام که هر روز به سمتی گرایش دارند، خواص متفکری را که می‌توانند ارکان فکری امت انسانی و اسلامی باشند، از صحنهٔ دیانت مطرود می‌پندارند.

شك ناپذیر بودن توحید و برهان پذیر نبودن شرك

اما آن بخش از آیات قرآن كه وجود خداوند را مسلّم و شك ناپذیر دانسته است: ﴿أفی الله شك﴾[1] یا حتی از برهان ناپذیر بودن شرك خبر داده: ﴿من یدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به﴾[2]، در مقام افادهٔ این معنا نیست كه راه مفهوم و شناخت حصولی برای دریافت و ادراك هستی الهی بسته بوده و با شناخت حصولی از ضرورت صدق هستی خداوند نمی‌توان با خبر شد و هستی او را تنها به عنوان یك اصل مسلّم ـ نظیر مسلّمات جدلی ـ باید قبول كرد؛ به عبارت دیگر، این دسته آیات، هرگز این معنا را افاده نمی‌كند كه خداوند غایبی است كه مفهوم را به آن راهی نیست، بلكه:

یكم. شك ناپذیر بودن خداوند در این آیات می‌تواند به دلایلی مستند باشد كه در اثبات مبدأ و توحید یا نفی شرك و بت پرستی آمده است؛ مانند اینكه ﴿أفی الله شك فاطر السموات و الأرض﴾؛ آیا در خداوند شك می‌كنید، او كه فاطر و آفرینندهٔ آسمانها و زمین است؟ یعنی با وجود آسمانها و زمین و دلالت آنها بر ضرورت فاطر و آفریننده، مجالی برای تردید و شك در خداوند باقی نمی‌ماند.

علی علیه‌السلام در نهج البلاغه از كسی كه بر خلق نظر كرده و باز هم در فاطر و آفرینندهٔ آنها شك می‌نماید، در شگفت مانده و می‌فرماید: «عجبت لمن شك في الله و هو یری خَلْقَ الله»[3]؛ یعنی در شگفتم از كسی كه در خداوند شك می‌كند؛ حال آنكه خلق او را می‌بیند.

دوم. اگر آیات مزبور به آن دلایل مستند نباشد، هرگز بر بی اعتبار بودن دانش

۱. سورهٔ ابراهیم، آیهٔ ۱۰.
۲. سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۱۱۷.
۳. نهج البلاغه، حكمت ۱۲۶.

حصولی و بی فایده بودن آن نسبت به مبدأ و معاد و اصول دینی دلالت نمی‌كند، بلكه از شدّت فایده و نهایت استحكام و خلل ناپذیری دانش مفهومی در ارایه و شناخت خداوند و سایر اصول دینی حكایت می‌كند؛ زیرا در این صورت، مفاد آیه این خواهد بود كه ذات احدی و وجود خداوند، حقیقتی است كه تحقق آن بدیهی و اوّلی است و دانش حصولی در بخش تصورات و تصدیقات، همان‌گونه كه پیش از این گذشت، به دو قسم بدیهی و نظری تقسیم می‌شود، چنان‌كه بدیهیات نیز، برخی اوّلی و بعضی غیر اوّلی هستند.

تصورات و تصدیقات اوّلی تصورات و تصدیقاتی هستند كه قوام و دوام سایر علوم و آگاهیهای بشری به آنها مستند است؛ لیكن ارزش معرفتی آنها به معرفت و دانشی دیگر وابسته نیست و این عدم وابستگی دلیل نقصان و كاستی آنها نبوده، بلكه بر ارزش علمی آنها می‌افزاید. اوّلیات مفاهیم و تصدیقاتی هستند كه انسان را از فهم یا اذعان به آنها گریزی نیست و آدمی در همه حال، حتی در حالی كه از اوّلی بودن و بداهت آنها غافل بوده یا به انكار آنها می‌پردازد، از فهم تصوری یا اقرار تصدیقی به آنها كمك می‌گیرد.

علوم و دانشهای اوّلی هرگز به آگاهیها و دانشهای پیش از خود متكی نیستند و به همین دلیل، هیچ گاه از طریق سایر علوم، تصور یا تصدیق نمی‌شوند، بلكه همیشه به خود آشكار می‌گردند؛ لیكن اوّلی بودن جزء معنای آنها نبوده و از مفاهیمی است كه از نظر به ذات آنها دریافت می‌شود، لذا می‌تواند مورد غفلت یا انكار قرار گیرد، چنان‌كه اوّلی بودن آنها را می‌توان تبیین نمود و تنبّه داد.

اصل واقعیت كه حدّ فاصل سفسطه و واقع گرایی است، چنان‌كه پیش‌تر گذشت، امری است كه آگاهی انسان نسبت به آن اوّلی است، زیرا هرگز نمی‌توان این اصل را برای كسی كه منكر آن باشد، با استدلال اثبات كرد و كسانی كه در پی

اقامهٔ برهان بر آن هستند، تا زمانی كه بر این اصل اعتماد نكرده باشند، پرسش و پاسخ آنها در پردهٔ ابهام باقی می‌ماند، بلكه تردید، شك، ابهام یا انكار آن جز با اعتماد به این اصل، معنا نمی‌یابد.

بنابراین، هرگز نمی‌توان برای اصل واقعیت استدلال كرد؛ لیكن می‌توان به اوّلی بودن آن تنبّه داد. تبیین یا تنبیهی كه برای اوّلی بودن این اصل اقامه می‌شود، مقوّم تصدیق به آن نیست، بلكه مقوم آگاهی به وصفی از اوصاف آن، یعنی مقوم آگاهی به اوّلی بودن آن است. انسان از طریق این تبیین، نسبت به اصل واقعیت، مسیر جهل به آگاهی را طی نمی‌كند، زیرا جهل به اصل واقع ممكن نیست تا از آن به علم و آگاهی منتقل شد، بلكه مسیر غفلت به تنبه را می‌پیماید، زیرا غفلت از آن محتمل است.

تنبیه بر اوّلی بودن اصل واقع، انسان را متوجه حقیقتی می‌كند كه از آغاز به آن علم داشته؛ لیكن از علم به آن غافل بوده است.

همان‌گونه كه اوّلی بودن اصل واقعیت، اعتبار آگاهی و توجه به آن را در سلسلهٔ واقعیتهای مفهومی خدشه دار نكرده، بلكه ضمن اعتبار بخشیدن به دانش مفهومی، آن را صدر نشین این دست آگاهی‌ها قرار می‌دهد، اوّلی بودن و تردید ناپذیر بودن هستی الهی نیز ادعایی است كه بر بی اعتبار بودن دانش حصولی نظر ندارد و دلیلی كه این ادعا را اثبات می‌كند، همان برهان صدیقین است.

برهان صدیقین همان گونه كه از این پس خواهد آمد، برهانی نیست كه ذات الهی را اثبات نماید، بلكه انسان را متوجه این حقیقت می‌سازد كه او واقعیتی است كه در همه حال آشكار است؛ ﴿فأینما تولّوا فثم وجه الله﴾[1] و ﴿و هو معكم أینما كنتم﴾[2]، و در حالی كه كنه ذات او غایب از همهٔ امور است، در همهٔ مراتب و

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵.
۲. سورهٔ حدید، آیهٔ ۴.

عوالم و از جمله در عالم مفاهیم، ظاهرتر از همهٔ امور است؛ چندان كه پیدایی و ظهور سایر مفاهیم و دانشها به اوست.

سلوكی كه انسان در برهان صدیقین به سوی خداوند دارد، سلوك از جهل به علم نیست، بلكه سلوك از غفلت به تنبه است.

انسان با برهان صدیقین به ضرورت صدق گزاره‌ای كه از هستی و ذات الهی خبر می‌دهد، تنبّه می‌یابد و به این مسئله نیز عالم می‌شود كه ضرورتهای نظری و حتی بدیهی، بلكه اوّلی از فروع آن ضرورت ازلی بهره گرفته و به سوی او نیز راه می‌نمایند.

با این همه، آیا می‌توان از آیه‌ای كه بر برهان صدیقین تنبه می‌دهد و بر ظهور و پیدایی آشكار الهی در سطح آگاهی و ادراك مفهومی انسان دلالت می‌نماید ـ چنان‌كه فیلسوفان و حكیمان ژرف بین اسلامی نیز از آن این‌گونه برداشت نموده‌اند ـ برای غیبت و پنهانی خداوند از افق مفهوم و بی اعتباری و بی فایده بودن دانش مفهومی استفاده كرد؟

امتیاز برهان بر ذات از برهان بر صفات واجب

مفهومی كه از ذات الهی حكایت می‌كند، غیر از مفاهیمی است كه بر صفات خداوند دلالت دارد؛ بر همین قیاس، برهان یا براهینی كه ذات واجب را اثبات می‌كنند، می‌توانند با براهینی كه به اثبات صفات خداوند، نظیر توحید، حیات، علم، قدرت، حكمت و امثال آن می‌پردازند یا حتی با برهانی كه یگانگی و وحدت اوصاف ذاتی یا وحدت اوصاف با ذات را اثبات می‌كند، متغایر و متفاوت باشند.

بسیاری از متكلمان كه از نكتهٔ فوق غافل مانده‌اند، از اوصاف ذاتی و حتّی فعلی الهی برای بیان مفهومی كه از ذات خداوند حكایت می‌كند، استفاده كرده‌اند و

این خلط، آنها را از تشخیص برهانی كه ذات الهی را ثابت می‌كند، باز می‌دارد.

برای مثال، در تعریف خداوند كه البته تعریف مفهومی و رسمی است، اوصافی نظیر وحدت، علم یا اختیار و اموری مانند خیر و شر را كه از اوصاف فعلی الهی است، ذكر كرده‌اند و از آن پس، بی توجه به براهینی كه عهده دار اثبات یا نفی این اوصاف است، از برهان یا براهینی كه با صرف نظر از اوصاف یاد شده، به اثبات هستی و اصل ذات الهی می‌پردازد، اعراض نموده و آن براهین را استدلالهایی خوانده اند كه خداوندی غیر از خدای مورد نظر آنها را اثبات می‌كند و از این طریق گمان برده‌اند، خدایی كه در فلسفه با برهان عقلی اثبات می‌شود، غیر از خداوندی است كه در دین یا ادیان پرستش می‌شود.

مشكل دیگری كه از ناحیهٔ خلط بین مفهوم حاكی از ذات و مفاهیم حاكی از اوصاف الهی به وجود می‌آید این است كه اختلافات ملل و نحل مختلف دربارهٔ اوصاف الهی، با اختلاف آنها دربارهٔ ذات خداوند یگانه پنداشته می‌شود.

اگر بین مفهوم یا مفاهیمی كه بر ذات الهی دلالت می‌كند، با مفاهیمی كه از اسما و صفات ذاتی یا فعلی خداوند حكایت می‌نماید، تمایز گذارده شود، نخست مشتركات بین مذاهب و فرق مختلف به نیكی تشخیص داده می‌شود، و سپس مدار بحث و گفت‌وگو برای موارد اختلاف مشخص می‌گردد؛ البته هیچ مانعی وجود ندارد كه عده‌ای در مورد یك شیء، در صورتی كه آن شیء ماهیت نداشته باشد، دربارهٔ مفهومی كه از آن حكایت می‌كند و همچنین دربارهٔ واقعیت و هستی آن مفهوم، نظر مشترك و مطابق با واقع داشته باشند و دربارهٔ اوصاف مربوط به آن گرفتار اختلاف شده و برخی از آنها به نظری صادق و بعضی دیگر به دیدگاهی كاذب رسیده باشند.

در حكمت و فلسفهٔ اسلامی، با آنكه یگانگی مصداق و وجود اوصاف ذاتی

الهی با یك‌دیگر و با ذات را با برهان اثبات می‌نمایند، به امتیاز بین مفاهیمی كه از این اوصاف یا از ذات حكایت می‌كند، توجه داشته و در هر مورد، برهانی خاص اقامه نموده اند؛ به همین دلیل اختلافی را كه بین صاحب نظران مختلف در فلسفه و كلام و در فرقه های مختلف مدّعی دربارهٔ اوصاف الهی وجود دارد، هرگز با اتفاقی كه در مورد ذات الهی است، خلط نكرده اند.

در تعابیر فلسفی كلامی، از مفاهیمی برای حكایت از ذات الهی استفاده می‌شود كه بدیهی و اوّلی هستند، مانند واجب الوجود، زیرا وجوب یا ضرورت و همچنین وجود یا هستی از مفاهیم اوّلی هستند؛ یعنی هیچ‌گاه نمی‌توان این مفاهیم را به مفهومی دیگر كه اعرف از آنها باشد، تعریف حقیقی كرد، بلكه انسان آنها را از طریق ادراك شهودی نسبت به هستی و واقعیت خود انتزاع می‌كند.

مفهوم ضرورت و وجوب، همان «باید» است كه همانند مفهوم هستی معروف همگان است و در برابر مفهوم امكان است كه با «شاید» هماهنگ است.

شیئی كه هستی برای آن ضرورت داشته باشد، واجب الوجود است و قسیم آن شیئی است كه هستی برای آن ضرورت نداشته باشد و چیزی كه هستی برای آن ضرورت ندارد، دو صورت دارد، یا نیستی برای آن ضرورت دارد یا نیستی و عدم نیز برای آن ضروری نبوده و نسبت آن به هستی و نیستی غیر ضروری است؛ در صورت اوّل آن امر را ممتنع الوجود و در صورت دوم آن را ممكن الوجود می‌نامند.

شیئی كه هستی برای آن ضروری است، یعنی «واجب الوجود»، یك مفهوم است و این مفهوم در صورتی كه دارای مصداق خارجی باشد، بیان كنندهٔ واقعیتی خواهد بود كه آن مصداق، به تعبیر حضرت علی علیه‌السلام در نهج البلاغه، قائم به غیر نبوده و معلول غیر نیست؛ البته این شیء از اوصاف ثبوتی و سلبی فراوانی برخوردار خواهد بود كه در بحث از صفات او اثبات می‌شوند.

از نخستین صفاتی كه برای واجب الوجود، پس از قبول اصل هستی آن اثبات می‌شود، یگانگی و وحدت آن است و مؤخذ كسی است كه علاوه بر تصدیق به هستی واجب، یگانگی او را نیز تصدیق نموده و به آنچه تصدیق می‌كند، ایمان بیاورد. وجود واجب به عنوان یك واقعیت عینی و خارجی توسط براهینی اثبات می‌شود كه بر اصل واقعیت خداوند گواهی می‌دهند.

احدیت و یگانگی، صمدیت و فراگیری و نامحدودیت، قدرت و مشیت، اراده و حیات، عدالت و جبّاریت و ... از اوصافی ذاتی یا فعلی ای هستند كه پس از اثبات اصل واجب، با براهین بعدی اثبات می‌شوند.

كسی كه به دانش شهودی، شاهد هستی واجب و نامتناهی الهی باشد، براساس همان دانش حضوری، گرایش و ایمان خود را سازمان می‌بخشد؛ لیكن كسی كه علی رغم حضور فراگیر و احاطهٔ قیّومی الهی، از شهود آن حقیقت كه در متن واقعیت او نهفته است، غافل باشد، برای ایمان به خداوند ناگزیر از اقامهٔ برهان و استدلال است.

او ابتدا مفهوم هستی، نیستی، ضرورت، امكان و نظایر آنها را ادراك كرده و مفهوم واجب الوجود را از این طریق می‌فهمد و سپس، از راه برهان بر تحقق مصداق مفهوم واجب، برای آن استدلال می‌كند؛ هر چند استدلال در نهایت برای او این حقیقت را آشكار می‌كند كه اذعان به واقعیتی كه از ضرورت ازلی برخوردار است، از آغاز با او همراه بوده و او از آن غفلت داشته است و در این حال دانسته می‌شود كه براهین یاد شده، كاری جز زدودن غفلت نداشته و در واقع اوّلی بودن معرفتی را اثبات كرده‌اند كه نفس الامر همهٔ آگاهیها به او و به علم ذاتی او بازمی گردد و همهٔ قضایا و از جمله مبدأ عدم تناقض، ضرورت خود را از ضرورت ازلی آن دریافت می‌دارند.

فصل سوم

برهان امكان و وجوب

کرامت است؛ ﴿و یبقیٰ وجه ربّك ذوالجلال و الإکرام﴾.[1]

تذکر نکتهٔ فوق از این جهت مفید است که مانع خلط بین برهان امکان و وجوب با برهان حدوث می‌شود، زیرا در برهان حدوث از حدوث اشیا استفاده می‌شود؛ حال آنکه در برهان امکان و وجوب، امکان اشیا حد وسط برهان قرار می‌گیرد و حدوث یا فنا، تنها عهده دار اثبات امکان برای موجوداتی است که مشاهده می‌شوند.

امکان اشیا را بدون استفاده از حدوث یا فنای آنها نیز می‌توان اثبات کرد، زیرا در صورتی که ذات یك شیء نظیر درخت یا انسان تعقل شود و دو طرف نقیض، یعنی وجود و عدم، در محدودهٔ ذات او اخذ نشده باشد، در این حال، با آنکه آن شیء به لحاظ واقع و خارج، یا موجود یا معدوم بوده و از دو طرف نقیض خارج نیست، امّا به لحاظ ذات، عاری از دو طرف و دارای نسبت مساوی به آن دو است و این خصوصیت، یعنی خلوّ ذات از هستی و نیستی که مستلزم تساوی نسبت آن به وجود و عدم است، منشأ انتزاع وصف امکان می‌گردد.

با تأمّل بیشتر می‌توان گفت، هر واقعیت خارجی که ذات و ذاتیات آن به ادراك حصولی تعقّل شده و به وجود ذهنی موجود می‌شود، «ممکن» است، زیرا شیئی که ذات و ذاتیات آن به وجود ذهنی موجود می‌شود، به دلیل استحاله و امتناع انتقال هستی و واقعیت خارجیی به ذهن، معلوم می‌شود که هستی و واقعیت خارجی عین ذات آن نبوده و خارج از محدودهٔ آن است.

امری که واقعیت خارجی و وجود عینی برای آن ضرورت داشته باشد و از آن انفکاك پذیر نباشد، هرگز به ذات خود به ذهن منتقل نمی‌شود، زیرا موجود عینی

۱. سورهٔ الرّحمن، آیهٔ ۲۷.

منشأ اثر است و موجود ذهنی بی اثر. شیء واحد که عین منشأ اثر بودن است، هرگز بی‌اثر نخواهد بود؛ از این‌رو هیچ گاه ذهن کنه ذات و نفس حقیقت آن چیز را ادراك نمی‌کند، بلکه نفس تنها می‌تواند پس از ادراك حضوری، مفهومی از آن را اتخاذ کرده و از طریق آن مفهوم که می‌تواند در نهایتِ بداهت نیز باشد، از آن واقعیت خارجی که در غایتِ خفاست، حکایت کند. مانند اصل واقعیت و هستی که کنه ذات آن برای ذهن در غایت خفا و مفهومِ آن بدیهی و اوّلی است.

حکیم سبزواری در مورد واقعیت هستی و مفهوم ذهنی آن می‌گوید:

مفهومه من أعرف الأشیاء و کنهه فی غایة الخفاء[1]

۱. شرح حکمت منظومه، ص ۹.

مفهوم امکان و وجوب و نشانه های امکان

اگر به اشیای موجود و محقق در خارج و از جمله در طبیعت بنگریم، مشاهده می‌نماییم که هستی یا نیستی برای ذات آنها ضروری نیست و شاهد این ادّعا حدوث و فنای آنهاست، زیرا اگر هستی برای آنها ضروری بود، سابقه یا لاحقهٔ عدم نمی‌یافتند و اگر نیستی برای آنها ضروری بود، هرگز موجود نمی‌شدند.

همان‌گونه که پیش‌تر گذشت، شیئی که وجود و واقعیت خارجیی برای آن ضروری باشد واجب الوجود، و شیئی که عدم برای آن ضروری باشد، ممتنع الوجود است و شیئی که وجود یا عدم برای آن ضروری نباشد، ممکن الوجود است.

حادث شدن چیزی که نبود یا از بین رفتن شیئی که موجود بود، دو وصفی است که تنها در اشیایی که ممکن الوجود باشند، یافت می‌شود؛ البته این دو وصف، یعنی حدوث و فنا از جهت مفهوم با مفهوم امکان مغایر است؛ هرچند که حدوث و فنا از اوصاف موجودات ممکن است؛ لیکن می‌توان ممکنی را تصور کرد که حدوث زمانی نداشته یا از تغییرات و تحولات زمانی مصونیت داشته باشد؛ نظیر فیض و فضل الهی که به مفاد «دائم الفضل علی البریة»[1]، دائمی بوده و محدودیت زمانی ندارد یا مانند نفس انسانی که مجرد از ماده بوده و بر فرض حدوث، از لحاظ بقا، در بهشت یا دوزخ، خالد و جاودان است یا مانند وجه الهی که همواره دارای جلالت و

۱. مصباح کفعمی (اعمال شب جمعه)، ص ۶۴۷.

عدم را داشته و در نتیجه تساوی نسبت نداشته باشد و جمع بین تساوی و عدم تساری چیزی جز جمع بین نقیضین نیست و اجتماع نقیضین محال است.

پس هر ممکن الوجود برای موجود شدن یا معدوم شدن، نیازمند مرجّح است؛ مرجّحی که طرف وجود را موجب شود علّت هستی، و مرجّحی که طرف عدم را برای شیء ترجیح دهد، علت نیستی و عدم خوانده می‌شود. البته در احکام علیت این حقیقت ثابت می‌شود که علّت طرف عدم، عدم علّت طرف وجود است، نه آنکه برای عدم علت حقیقی وجود داشته باشد.

نتیجهٔ گفتار فوق این است که هر امر ممکن به «غیر» محتاج است و تا هنگامی که «غیر» احتیاج او را مرتفع نکند، موجود نمی‌شود؛ بر این اساس، هرگاه یك ماهیت ممکن در خارج موجود باشد، غیری که احتیاج او را برطرف ساخته و ترجّح طرف هستی و وجود را برای آن فراهم می‌آورد، موجود است.

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، استدلال فوق را می‌توان از خطبهٔ ۱۸۶ نهج البلاغه استفاده کرد؛ در قرائی از آن خطبه آمده است: «کل معروف بنفسه مصنوع و کل قائم فی سواه معلول»؛ هر امری که به نفس ذات خود شناخته شود، مصنوع است و هر امری که به غیر خود قائم باشد، معلول است.

چیزی که به نفس ذات خود در ظرف ذهن انسان قرار می‌گیرد، به بیانی که گذشت، واقعیت و هستی نمی‌تواند عین ذات آن باشد، در نتیجه واقعیت و وجود آن، صنع و پرداختهٔ غیر اوست؛ البته هر چه در هستی خود به غیر قائم باشد، معلول است.

باید توجه داشت، آن «غیر» که ممکن به آن وابسته بوده و احتیاج ممکن را برطرف می‌سازد، هرگز نمی‌تواند ممکن باشد، زیرا ممکن نسبت به وجود و عدم تساوی دارد و امری که خود نسبت به وجود و عدم تساوی دارد، شیء دیگری را که

متساوی النسبة به وجود و عدم است، از حد استوا خارج نمی‌نماید، بلکه هر متساوی النسبة به وجود و عدم، برای خروج از حدّ تساوی، به غیر متساوی النسبة نیازمند است.

در ذات ماهیت ممکن، همان‌گونه که وجود و عدم نهفته نیست و در نتیجه نسبت آن به وجود و عدم مساوی است، ایجاد و اعدام نیز راه نداشته، نسبت آن به ایجاد و اعدام مساوی است، بنابراین، هیچ‌گاه نمی‌توان ایجاد و اعدام یك ممکن را به یك ممکن دیگر نسبت داد و اگر ایجاد و اعدام یك ممکن به ممکن دیگر نسبت داده شود، لازم می‌آید که آن ممکن دیگر، در حالی که متساوی النسبة به ایجاد و اعدام است، دارای نسبت مساوی با آنها نباشد، و این به معنای لزوم اجتماع نقیضین است و اجتماع نقیضین محال است.

ماهیت ممکن برای پای گذاردن به اقلیم هستی به «غیر» و معلول آن نیازمند است؛ آن «غیر» که عهده دار ایجاد است، هرگز امر ماهوی نیست.

صاحب شوارق در نفی اینکه علّت وجود ممکن، یك شیء ممکن باشد، این دو قاعده را از خواجه نصیر الدین طوسی نقل می‌کند: «الشیء ما لم یجد لم یُوجَد و ما لم یوجَد لَم یُوجِد»؛ شیء تا از وجود بهره مند نباشد، موجود نمی‌شود و تا زمانی که موجود نشده باشد، به ایجاد نمی پردازد.

حاصل دو قاعدهٔ فوق این است که ذات ممکن، چون از وجود بی بهره است، موجود نیست و چون موجود نیست، ایجاد نیز از او ساخته نیست.

در صحنهٔ ایجاد، ممکن تنها در صورتی می‌تواند به کاری دست یازد که به غیر خود تکیه کند و آن غیر هرگز نمی‌تواند ممکن باشد، پس وجود و ایجاد تنها در صورتی برای ممکن متصور است که ممکن، به غیری که نسبت آن به هستی و نیستی یکسان نبوده و ضروری الوجود باشد، اعتماد نموده و قیام کرده باشد.

برهان مطلب یاد شده به این صورت، بدون آنکه به استحالهٔ دور و تسلسل استناد نماید، ابتدا به اثبات وجود واجب پرداخته و از آن پس ضرورت تناهی سلسلهٔ ممکناتی را که واسطهٔ ایجاد قرار می‌گیرند، اثبات می‌نماید و اگر در مواردی در تقریر برهان به ابطال دور و تسلسل نیز استناد کرده‌اند، این استناد نقشی در تتمیم برهان نداشته و تنها برای سهولت تعلیم و تعلّم و در جهت تفهیم آن مؤثر است؛ به همین دلیل، به فرض اگو اشکالی بر استحالهٔ دور یا تسلسل در علل مترتب وارد باشد، این اشکال خدشه‌ای به اصل استدلال نمی‌رساند.

نیاز ممکن به غیر خود، به عنوان یك قضیهٔ حقیقیه و مرجّحهٔ کلیه است. به همین دلیل، این نیاز متوجه مجموع عالم نیست تا از ذهنی بودن وجود مجموع سخن گفته شود، بلکه متوجه هر امری است که نسبت آن با هستی و نیستی یکسان باشد و از این جهت که نیاز مستوعب هیچ گاه با رجوع به یك ممکن خاص پاسخ داده نمی‌شود، بلکه هر ممکنی که در پاسخ از آن کمك گرفته شود، زیر پوشش سؤال قرار گفته و جواب همچنان ناگفته باقی می‌ماند. اگر سؤال متوجه خصوصیات یك شیء خاص باشد، در پاسخ می‌توان از خصوصیات شیء دیگر کمك گرفت؛ لیکن قضیه چون به صورت حقیقیه و کلیه است، پاسخ آن تنها با امری داده می‌شود که در زیر پوشش این قضیه قرار نگیرد؛ یعنی به واقعیتی که وصف امکان نسبت به او صادق نبوده و هستی برای آن ضروری باشد.

سببیت وسایط و فاعلیت واجب

امکان ماهوی که حد وسط در برهان امکان و وجوب است، وصفی است که لازم ذات ماهیت بوده و هرگز از آن منفك نمی‌شود؛ یعنی ضروری نبودن در طرف وجود و عدم، وصف ذاتی ماهیت است و تساوی نسبت به وجود و عدم، لازم قطعی

وصف ذاتی ماهیت است و ماهیت در حالی که به لحاظ غیر، از استوای نسبت خارج می‌شود، با نظر به ذاتِ خود، همچنان از تساوی نسبت به وجود و عدم برخوردار بوده و به امکان متصف است، زیرا در این حال نیز وجود در حریم ذات و ذاتی ماهیات ممکن راه نمی‌یابد، به همین دلیل حاجت و نیاز ممکن به غیر، هیچ گاه قطع نشده و هرگز پایان نمی‌پذیرد.

سپه رویی ز ممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و اللّه اعلم[1]

ماهیتی که با قیام به غیر موجود می‌شود، اگر پس از وجود یافتن، واسطهٔ تحقق و ایجاد ماهیت دیگر شود، وساطت در ایجاد نیز نمی‌تواند به نفس ذات او که ممکن است، مستند باشد، بلکه به همان غیری متکی است که در وجود و ایجاد، غنی و بی نیاز است؛ این بیان نشان می‌دهد که وساطت و سببیّت ممکنات نسبت به یك‌دیگر به گونه‌ای نیست که خداوند و مبدأ بی نیاز را در سر سلسله، و وسائط و اسباب ممکن را به ترتیب در طول یك‌دیگر قرار دهد، زیرا هیچ یك از ممکنات به لحاظ ذات خود واسطهٔ انتقال فیض نیستند و همهٔ آنها به لحاظ قیامی که به واجب دارند، در مجرای فیض خدا قرار می‌گیرند؛ یعنی مبدأ بی نیاز در متن سببیّت و وساطت آنها نیز حضور و احاطهٔ قیومی دارد.

وساطت اسباب در انتقال فیض الهی، همانند وساطت اتّصالات در انتقال آب نیست، زیرا شیر در حقیقت آب را از لوله و اتصالاتی می‌گیرد که واسطهٔ بین آن و چشمه است؛ سلسلهٔ ممکنات هیچ یك واجد و دارای هستی و وجودی نیستند که به دیگری انتقال پیدا می‌کند، بلکه فیض الهی به طور مستقیم در سلسلهٔ وسائط که ناگزیر به دلیل منتهی شدن به او متناهی هستند، حضور داشته و به هر یك از آنها نزدیك‌تر از سایر حلقات است؛ ﴿ما یکون من نجوی ثلاثة إلّا هو رابعهم و لا خمسة

۱. گلشن رازِ، ص ۷.

إلاّ هو سادسهم و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلاّ هو معهم أينما كانوا﴾. [1]

اگر فاعلیت و ایجاد موجود غنی و بی نیاز که ضروری الوجود است، به ایجاد اوّلین ممکن منحصر بوده و از آن پس اوّلین ممکن عهده دار ایجاد و آفرینش دومین مخلوق و مصنوع و بر همین قیاس، سلسلهٔ ممکنات بدون آنکه زمان میان آنها واسطه باشد، در طول یك‌دیگر قرار گیرند، لازم می‌آید که واجب، وجود و ایجاد را به ذات ممکن اعطا کند و موجود ممکن پس از دریافت فیض، از حالت استوا خارج شده و امکان ذاتی خود را از دست بدهد. همچنین لازم می‌آید که مبدأ غنی در آغاز سلسله در ردیف دیگر اشیا قرار گرفته و فیض او نیز در طول فیضی که از مخلوق و مصنوع نخست و دیگر ممکنات نازل می‌شود، واقع شود و بدین ترتیب ذات و فیض او محدود به همان سرسلسله خواهد بود، حال آنکه هر دو لازم یاد شده باطل است، زیرا همان‌گونه که بیان شد، امکان ماهوی وصفی است که بر خلاف امکان استعدادی و نظایر آن، هرگز از ماهیت ممکن جدا نمی‌شود و علاوه بر این، صدیت و نامتناهی بودن ذات واجب و نیز نامحدود بودن فیض الهی حقیقتی است که در بحث از واصلف واجب الوجود اثبات می‌شود و غیر متناهی هرگز به حلقهٔ آغازین سلسلهٔ مفروض محدود نخواهد بود.

توضیح فوق مبیّن این حقیقت است که انتساب علیت به اسباب و وسایطی که بین فاعل نخست و فعل قرار دارند، برای سهولت در تعلیم و تعلّم است، وگرنه وسایط یاد شده، نظیر آینه هایی هستند که تنها جریان فیض و فرمان واحد الهی را نشان می‌دهند و هیچ یك از آنها به لحاظ ذات خود، نقشی در ایجاد نداشته و در نتیجه هیچ یك فاعل حقیقی نیستند؛ به بیان دیگر، استناد فاعلیّت به وسایط ـ نظیر استناد اصل وجود و هستی به ممکنات ـ به لحاظ مصاحبت فیض الهی با آنهاست؛

۱. سورهٔ مجادله، آیهٔ ۷.

به عبارت دقیق تر، به اعتبار ظهوری است که فیض خداوند در آنها نموده است، به همین دلیل این استناد مجازی است.

حدوث شرایط و قدمت فیض الهی

بر اساس برهان امکان و وجوب، مدار نیاز و احتیاج معلول به علت، همانا امکان آن است و چون امکان هرگز از ماهیت جدا نمی‌شود، احتیاج و نیاز ممکن به علت وجودی، در تمام مدّتی که از فیض هستی بهره می برد، به قوّت خود باقی است، به همین دلیل فاعل در همهٔ حالات، در مرتبهٔ فعل خود حضور و احاطه داشته، و ضرورت نیاز به آن، مقید حالتی خاص از حالات فعل، نظیر حالت حدوث و وقت پیدایش اثر نیست.

احاطهٔ قیّومی فاعل نسبت به فعل، رابطهٔ عَرَضی فاعل و فعل را نیز نفی می‌کند، بنابراین اشیایی که در طول زمان یکی پس از دیگری حادث می‌شوند، هیچ یك فاعل دیگری نیستند، زیرا فعل در تمام مدّتِ بقای خود به فاعل محتاج بوده و فاعل قوام فعل را در همهٔ حالات تأمین می‌نماید. حال آنکه اشیای متوالی زمانی، یکی پس از دیگری موجود شده و وجود لاحق با عدم سابق قرین است. شیئی که اینك موجود است، چگونه می‌تواند فعل، فاعل و معلول علتی باشد که قبل از حدوث او وجود داشته و اینك نابود شده است.

علیت و سببیّتی که در عرف به اشیای متوالی نسبت داده می‌شود، در حقیقت چیزی نیست که در قوام فعل نقش داشته باشد؛ به همین جهت، اشیایی که در طول زمان در پی یك‌دیگر به وجود می‌آیند و تحولاتی که یکی پس از دیگری شکل می‌گیرند، در تعبیر فلسفی، شرایط و معدّات برای یك‌دیگر شمرده می‌شوند؛ مانند پدر و مادر که شرط تکون و پیدایش فرزندان و نسلهای بعدی هستند؛ لیکن علت

فاعلی هر نسل، واجب الوجود است که در طول زندگی با آنها همراه است؛ **﴿و هو معكم أينما كنتم﴾.** [1]

نکتهٔ دیگر این است که شرط و معدّ بودن اشیایی که در عرض ممکنات موجود هستند، همانند سببیّت و وساطت اشیایی که در طول آنها موجود می‌باشند، ذاتی آن اشیا نبوده و به ذات آنها نیز هستند نیست و به همان فیض بی‌کران و گستردهٔ الهی و امر و فرمان واحد خداوند مربوط است؛ **﴿و ما أمرنا إلاّ واحدة﴾**[2] که در چهرهٔ وسایط و شرایط ظهور نموده است و قرآن کریم با عنایت به همین حقیقت، سببیّت و وساطت شرایط و معدّاتی نظیر پدر و مادر یا زارع و کشاورز را در تکوّن فرزندان یا محصولات کشاورزی، از ذات آنها نفی کرده و به خود نسبت می‌دهد؛ **﴿أفرأيتم ما تمنون * ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ... * أفرأيتم ما تحرثون * ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون﴾.** [3]

از طریق برهان امکان و وجوب و پس از اثبات وجود واجب، می‌توان به تناهی سلسلهٔ اسباب و وسایطی پرداخت که بدون انفکاك زمانی در طول یك‌دیگر مظهر انتقال فیض هستند، چنان‌که فارابی بر همین طریق، به اثبات تناهی سببهای طولی پرداخته است[4]؛ لیکن از این طریق نمی‌توان بر تناهی شرایط و معدّات در سلسلهٔ اشیایی که در عَرَض یك‌دیگر واقع شده‌اند، استدلال کرد؛ به همین دلیل تسلسل تعاقبی اشیا در طول زمان، با برهان امکان و وجوب ناسازگار نیست و در صورتی که این سلسله نامتناهی باشد، نه تنها محدودیتی برای فیض خداوند ایجاد نمی‌کند،

۱. سورهٔ حدید، آیهٔ ۴.
۲. سورهٔ قمر، آیهٔ ۵۰.
۳. سورهٔ واقعه، آیات ۵۸ـ۶۳.
۴. زینون کبیر، ص ۴.

بلکه آیت و نشانه‌ای از فیض و فضل بی‌کران خداوندی خواهد بود که همهٔ نعم و منن او قدیم است؛ **﴿و كل منّك قديم﴾.** [1]

البته این قدمت نیز همانند جاودانگی و دوام بهشتیان، به ذات و حقیقت ممکنات مربوط نبوده، بلکه به افاضه و فضل الهی و در نتیجه به وجود نامتناهی خداوند بازمی‌گردد و استناد آن به عالم و مخلوقات به حقیقت نمی‌تواند باشد، بلکه به مجاز است، زیرا، اگر قدمت به ذات ممکنات استناد یابد، امکان که لازمهٔ ذات و ماهیت آنهاست، به ضرورت و وجوب منقلب می‌شود؛ در این حال آنچه لازمهٔ ذات است، لازمهٔ ذات نبوده و در نتیجه اجتماع نقیضین لازم می‌آید که محال است.

بیان فوق در امتناع قدمت مخلوقات، در صورتی مورد خواهد داشت که یك موجود ممکن بخواهد به تهایی از فیض قدیم الهی بهره‌مند شده باشد؛ لیکن در سلسلهٔ غیر متناهی معدّات چنین موجودی نیز وجود نخواهد داشت، زیرا در تسلسل تعاقبی، موجوداتی که در عالم تحوّل و تغییر بوده‌اند، در هر یك از حلقات سلسلهٔ به تهایی در معرض تغییر و تحول قرار داشته و حادث و فانی است، چون اموری نظیر معنای سلسله یا مجموع مفاهیم ذهنی ای هستند که از نظر به کثرات در ظرف ذهن حادث می‌شوند و واقعیتی خارجی مغایر با آحاد سلسله ندارند، پس در متن حوادث متوالی زمانی هرگز موجودی که توان استفاده از فیض قدیم الهی را به گونه‌ای که قدمت آن به تهایی، فیض نامحدود را ارایه دهد، وجود ندارد و بدین ترتیب است که فیض، فضل و نعم الهی قدیم است، اما مستفیض و آنچه از فیض الهی بهره‌مند می‌شود، با نظر به ذات خود، به طور مطلق، مستهلك و فانی بوده و با استفاده از فیض الهی، در عالم طبیعت که عالم تغییر و تحول است، در همهٔ موارد حادث و فانی است؛ حکیم سبزواری در تبیین اصل فوق در منظومه می‌گوید:

۱. الاقبال بالاعمال، ص ۷۶، (دعای سحر ماه رمضان).

الفيض منه دائم متصل و المستفيض دائر و زائل[1]

طرح و نقد اشکالها

برهان امکان و وجوب بر تحلیل امکان ذاتی ماهیات استوار است و بوعلی ﷺ برای نخستین مرتبه آن را در نمط چهارم *اشارات* ذکر کرده، و برهان صدّیقین نامیده است[2]. خصیصهٔ اصلی برهان در این است که به واقعیتی خاص نظیر حرکت، نظم، حدوث و مانند آن اعتماد نداشته و از نظر به نسبتی که ذات اشیا با واقعیت و هستی دارند، استفاده می‌کند.

این برهان از طریق آثار ابن رشد و به وسیلهٔ متکلم مسیحی «توماس آکوینناس»، در قرون وسطی وارد اندیشهٔ غرب می‌شود و از آن پس در فلسفهٔ جدید غرب مورد نقد قرار می‌گیرد.

علاوه بر نقدهایی که در فلسفهٔ جدید غرب بر برهان امکان و وجوب وارد شده، برخی نقدهای دیگر نیز در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بر آن وارد شده که اینك به طرح و طرد این اشکالات پرداخته می‌شود.

اشکالهایی که در فلسفهٔ اسلامی بر برهان امکان و وجوب وارد شده، متوجه برخی تقریرهای برهان است و بر اصل برهان به تقریری که گذشت، وارد نیست. در برخی تقریرهای برهان مزبور از استحالهٔ دور و تسلسل استفاده نشده و سلسلهٔ ممکنات به عنوان یك مجموع واحد در نظر گرفته شده و این تقریر از این جهت توسط خواجه نصیر الدین طوسی مورد نقد واقع شده است که مجموع ممکنات یك مفهوم ذهنی بوده و در خارج واقعیتی زاید بر سلسلهٔ متشکل از آحاد ندارد؛ به بیان

۱. شرح حکمت منظومه، ص ۳۲۲.
۲. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۶۶.

دیگر، در خارج واقعیتی به نام مجموع نیست تا از اتصاف آن به امکان سخن گفته شود و در مورد علّت و سبب تحقق آن سؤال شود.

در بعضی تقریرهای برهان نیز از استحالهٔ دور و تسلسل استفاده شده و کسانی که تسلسل را محال نمی‌دانند، بر این تقریرها اشکال کرده‌اند؛ لیکن اوّلاً، از این اشکالها پاسخ داده شده است، زیرا گرچه تسلسل تعاقبی اشیایی که ترتیب علّی بر یك‌دیگر نداشته و اجتماع در وجود ندارند، محال نیست؛ لیکن تسلسل علل وجودی که دارای سه شرط کثرت، ترتّب و اجتماع در وجود هستند، به دلایلی که در جای خود ذکر شده محال است و ثانیاً تقریر اصل برهان در حقیقت بر بطلان تسلسل استوار نبوده و استفاده از استحالهٔ دور و تسلسل با تمام بودن برهان به تقریری که گذشت، تنها جنبهٔ تعلیمی و تأییدی نسبت به آن را خواهد داشت.

اشکالهایی که در فلسفهٔ جدید غرب متوجه برهان وجوب و امکان شده، حکایت عجز آنها از ادراك برهان یا قصور و ناتوانی ترجمانها در انتقال مطلب معقول و مقبول فرزانگان متألّه بوده است.

در برخی ترجمه ها، برهان وجوب و امکان تحت عنوان براهین دیگری نظیر برهان حرکت یا حدوث ذکر شده و آنگاه برخی اشکالهایی که بر فرض صحّت، می‌تواند بر دیگر براهین وارد باشد، بر برهان وجوب و امکان وارد دانسته شد، چنان‌که در بعضی موارد نیز بین برهان امکان و وجوب با برهان دیگری که برهان علیّت نامیده شده، تفکیك قائل شده‌اند؛ حال آنکه علیّت اصل مشترکی است که در همهٔ براهین و از جمله در برهان امکان و وجوب مورد استفاده قرار می‌گیرد و در نتیجه قانون علیّت، هرگز برهان مستقلی را تشکیل نمی‌دهد که در عرض برهان امکان و وجوب با براهین دیگر قرار گیرد.

گذشته از آنکه همهٔ براهینی که در اثبات وجود واجب به کار می‌آید؛ نظیر برهان

حدوث، حرکت و نظم، از علیّت به عنوان یك مقدّمه استفاده می‌کنند. اگر اصل علیت مورد تردید باشد، رابطهٔ ضروری که در هر برهان، بین دو مقدّمه و نتیجهٔ آن وجود دارد، مورد شك واقع شده و در نتیجه راه استدلال و برهان بسته می‌شود، چنان‌که راه اشکال و نقد هم مسدود خواهد بود، زیرا هر نقدی به صورت استدلال مطرح می‌شود و در هر استدلال، رابطهٔ علت و معلول بین مقدمات و نتیجهٔ آنها برقرار است. اگر قانون علیّت صحیح نباشد، همان گونه که قبلاً به صورت مبسوط بیان شد، هیچ راهی برای اثبات یا نفی چیزی وجود ندارد.

همان گونه که در طرح براهین باید تمایز مفهومی ذات و صفات را مورد توجه قرار داد تا از خلط بین این امور مصون مانده و از براهینِ اثبات ذات باری انتظار اثبات صفات را نداشت، به محورهای حدودی که در هر یك از براهین اقامه می‌شود نیز باید توجه نمود تا آنکه اشکالهای هر برهان در دایرهٔ همان برهان وارد شده یا پاسخ داده شود و خلط بین براهین نشود.

حد وسط برهان در هر یك از برهانهای حدوث، حرکت و امکان و وجوب، غیر از دیگری است و چنان که از این پس خواهد آمد، نتیجهٔ این براهین نیز یگانه و واحد نیست؛ به این معنا که تمامیّت برهان حدوث یا حرکت برای اثبات واجب، در گرو استعانت و استفاده از برهان امکان و وجوب است، به طوری که بدون آنها سیر عقلی ناتمام است.

نقد اشکال هیوم

تقریر برهان امکان و وجوب به شیوه‌ای که بیان شد، فساد و بطلان برخی اشکالهایی را که متکلمان یا متفلسفان غربی بر آن وارد نموده‌اند، آشکار می‌نماید. از جملهٔ آن اشکالها این است که در صورتی که نسبت اجزای جهان به وجود و عدم یکسان بوده و

هر یك از موجودات خارجی متصف به امکان و در نتیجه نیازمند به علّت باشند، این حکم را دربارهٔ مجموعهٔ آنها نمی‌توان سرایت داد، زیرا دلیلی بر یکسانی حکم اجزا با مجموع نیست؛ برای مثال اگر هر یك از افراد بشر دارای یك مادر باشد، نمی‌توان مجموع بشر را نیز دارای یك مادر دانست.[1]

بطلان اشکال فوق از این جهت است که مستشکل گمان برده است، در استدلال از امکان ماهوی، وجود مجموع عالم استفاده شده است. قضیهٔ مورد استفاده در برهان این است که ممکن بدون استفادهٔ از غیر، هرگز موجود نمی‌شود و این قضیه‌ای حقیقیه است که بر جمیع ممکنات، نه مجموع آنها صادق است، زیرا مجموع اصلاً وجود ندارد و چون وجود ندارد، نه واجب است نه ممکن، قهراً نیازی به غیر ندارد و این عدم نیاز از باب سالبه به انتفای موضوع است.

البته مجموع ممکنات که یك مفهوم ذهنی است، با آنکه در خارج وجود ندارد، در ظل هستی و واقعیت علم از وجود ذهنی برخوردار است و در این وجود ظلّی، عنوان مجموع برآن به حمل اوّلی است؛ نه شایع صناعی، به همین دلیل در زمرهٔ ممکنات قرار گرفته و جزئی از سلسلهٔ ممکنات و در نتیجه مصداقی برای قضیهٔ حقیقیهٔ مزبور است و همان‌گونه که در تقریر برهان گذشت، هر ممکنی که در نظر گرفته شود، به دلیل اینکه مصداق قضیهٔ یاد شده است، خود زیر عنوان احتیاج و نیاز قرار داشته و تحقق آن را تنها واقعیتی پاسخ خواهد داد که خارج از این عنوان بوده و در ذات خود غنی و بی نیاز باشد.

اگر مجموع ممکنات تنها به وجود ذهنی موجود نبوده و از واقعیتی عینی و خارجی برخوردار باشد، باز هم مصداق حکم مزبور شمرده می‌شود و جزیر استحکام برهان نمی افزاید، زیرا در این حال مجموع عالم، یك ماهیت

۱. عرفان و منطق، ص ۲۱۳.

حقیقی ـ و نه اعتباری ـ است که نسبت آن به وجود و عدم یکسان بوده و از هستی یا نیستی آن می‌توان خبر داد و از این جهت ترجیح یکی از دو جهت، نیازمند مرجّحی است که استناد ترجیح به آن صحیح باشد.

توضیح اخیر نشان می‌دهد که اشکال منقول از هیوم بر برهان وارد نیست؛ او مدّعی است که ما هرگز مجموع عالم را نیازموده‌ایم تا از نیاز آن به علّت خبر دهیم. این ادعا تنها در صورتی می‌تواند چهرهٔ اشکال به خود بگیرد که در اصل استدلال امکان و وجوب، به مجموع ممکنات نظر باشد؛ حال آنکه اوّلاً، مجموع فاقد وجود خارجی بوده و ثانیاً، در برهان مزبور، از مجموع ممکنات به عنوان یك اصل و مقدّمه استفاده نشده است، ثالثاً در فرضی که مجموع ممکنات وجود داشته و از آن در برهان استفاده شود، امکان و نیاز آن از لوازم ذاتی مجموع بوده که توسط عقل دریافت شده و فهم آن محتاج به مشاهده و تجربه نیست.

نفی کاربرد فلسفی «ضرورت» و پاسخ آن

اشکال دیگری که بر برهان امکان و وجوب وارده شده این است که ضرورت و وجوب مقوله‌ای منطقی است و هرگز نمی‌توان با ضرورت و وجوب منطقی، از یك گزارهٔ وجودی خبر داد.[1]

اگر وجود برای خداوند ضروری باشد، گزارهٔ «واجب الوجود وجود ندارد»، مشتمل بر تناقض و گزارهٔ «واجب الوجود وجود دارد»، منطقاً راست و ضروری خواهد بود؛ حال آنکه می‌توانیم در تحقّق و وجود واجب تردید نماییم.

به بیان دیگر، ضرورت یك معنای منطقی است که در حمل برخی

۱. براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۹ (ویراستار).

مفاهیم نسبت به یك‌دیگر و در قضایایی که همان‌گویانه ـ همانگویی ـ هستند، به صورت کیفیت قضیه مطرح می‌شود و این کیفیّت ناظر به وجود و تحقّق خارجی اشیا نیست، زیرا آن چنان که هیوم می‌گوید: «هیچ موجودی نیست که وجود آن برهانی و قابل اثبات باشد و آنچه ما موجود تصور می‌کنیم، می‌توانیم معدوم یا ناموجود هم تصور کنیم»[1]. ما می‌توانیم عدم واجب الوجود را حتی در صورتی که مستلزم عدم جهانی باشد، تصور کنیم، بدون آنکه تناقضی لازم آید؛ حال آنکه اگر وجود برای واجب از ضرورت منطقی برخوردار بود، تصور عدم آن، جز به تناقض، ممکن نبود.

پاسخ اشکال ابتدا در گرو تبیین این مقدّمه است که ضرورت و وجوب در منطق و فلسفه دارای معنای واحداند؛ یعنی همان معنا از وجوب و ضرورت که در منطق به کار می‌رود، در فلسفه نیز مورد استفاده قرار گرفته و به واقعیات و وجودات خارجی نسبت داده می‌شود، بلکه ضرورت و وجوب دو مفهوم بدیهی هستند که فلسفه ابتدا تحقق و واقعیت آن را اثبات کرده و سپس منطق از حاصل بحث فلسفی، به عنوان اصل موضوعی استفاده نموده و اقسام سیزده‌گانهٔ آن را که در حوزهٔ مفاهیم و کیفیات قضایا تحقق پیدا می‌کنند، تبیین می‌نماید، مانند ضرورت ذاتی، وصفی، شرطی، وقتی و . . . .

پیش از این گذشت که ضرورت، امکان و امتناع از مفاهیم بدیهی بوده و تعریف حقیقی ندارند؛ لیکن بحث از واقعیت آنها و تقسیم شیء به ضروری، ممکن و ممتنع یا تقسیم موجود به واجب و ممکن، تقسیمی فلسفی است، زیرا موضوع فلسفه هستی و وجود است و سنجش اشیا با هستی در قالب دو منفصلهٔ حقیقیه به واجب و ممکن و ممتنع یا تقسیم موجود از طریق یك منفصلهٔ حقیقیه به واجب و

۱. گفت‌وگوهایی دربارهٔ دین طبیعی، بخش نهم.

ممکن، تقسیمات سه گانه یا دو گانهٔ مذکور را به دنبال می‌آورد.

منفصلهٔ حقیقیه ای که عهده‌دار تقسیمات یاد شده است، چیزی جز امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین نیست، زیرا امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، هر امری را دایر مدار هستی و نیستی می‌گرداند و بدین ترتیب، هر شیء در قیاس با هستی، یا ضرورت وجود دارد یا نه، در صورتی که ضرورت وجود نداشته باشد، یا ضرورت عدم دارد یا نه، و از طرف دیگر، هر شیء موجود یا ضرورت وجود دارد یا نه؛ البته اگر ضرورت وجود نداشته باشد، ضرورت عدم نمی‌تواند داشته باشد، زیرا در این صورت ممتنع بوده و موجود نخواهد بود، حال آنکه مقسم تقسیم اخیر موجود است، پس هر موجود اگر ضرورت وجود نداشته باشد، تنها یك فرض برای آن متصور است و آن فرض این است که ضرورت عدم نیز نداشته و در نتیجه ممکن است.

پس از آنکه فلسفه تقسیمات یاد شده را در قالب برهانی ترسیم نمود و همچنین از تحقق و واقعیت خارجی دو قسم آنها خبر داد، منطق در مدار موضوع خود که عبارت از مفاهیم ذهنی است، به تعیین مصادیق آنها می پردازد و بدین ترتیب موجهات سیزده‌گانه را تصویر می‌نماید.

برخی متکلمان اسلامی، نظیر قاضی عضد ایجی در مواقف، توهم امتیاز و تفاوت میان ضرورت منطقی و ضرورت فلسفی را بیان نموده و بر این گمان رفته است که اگر ضرورت در فلسفه و منطق به یك معنا باشد، در مواردی که ذاتیات و لوازم شیء بر آن حمل می‌شوند، لازم می‌آید که آن شیء واجب الوجود باشد، مثلاً عدد چهار بالضرورة زوج است، واجب الوجود بودن چهار را نتیجه می‌دهد.[1]

صدر المتألهین در مباحث مواد ثلاث از کتاب شریف اسفار به دفع توهم او

۱. ر.ك: شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۲۱.

پرداخته و این نکته را روشن نموده است که معنای ضرورت واحد است؛ لیکن در هر مورد، در محدودهٔ ظرفین اضافهٔ خود عمل می‌کند و اگر گفته شد که عدد چهار مثلاً بالضرورة زوج است، لازم آن این نیست که عدد چهار واجب الوجود باشد؛ بلکه لازم آن، این است که عدد چهار واجب الزوجیّة باشد و این لازم، حق است و محذور ندارد و آنچه محذور داشت، لازم نمی‌آید.[1]

نحوهٔ استفادهٔ منطق از فلسفه در مسئلهٔ ضرورت، نظیر استفادهٔ منطق از آن در مسئلهٔ حمل است. در بحث وحدت و کثرت، موجود به واحد و کثیر تقسیم می‌شود و پس از آن وحدت و کثرت، هر یك به اقسامی تقسیم می‌شوند و از اقسام وحدت، وحدت شخصی، نوعی، جنسی و همچنین وحدت محضه و وحدتی است که بر کثرتی واقع می‌شود و این قسم از وحدت را هوهویت می‌نامند؛ هوهویت همان حمل است که یا اوّلی ذاتی یا شایع صناعی است و منطق، از حمل که حاصل مباحث و تقسیمات فوق است، به عنوان اصل موضوعی استفاده کرده و مسائل مختص به خود را بر اساس آن سازمان می بخشد، وگرنه اثبات اصل حمل از عهدهٔ منطق خارج است.

منطق، نه تنها در بسیاری از اصول موضوعهٔ مسائل خویش، بلکه در اصل موضوع خود که دانش حصولی و تصور و تصدیق است، وامدار فلسفه است، زیرا واقعیت علم و همچنین تقسیم آن به حصولی و حضوری یا تقسیم علم حصولی به تصور و تصدیق، از مسائل فلسفه است و بداهت یا اوّلی بودن برخی از این مسائل نیز در هویت فلسفی آنها خدشه ای وارد نمی‌کند، زیرا مدار الحاق مسائل یك علم به آن علم، بررسی موضوع آن مسئله است، اگر موضوع مسئله اصل واقعیت، و محمول نیز به همین اعتبار بر آن حمل شود، آن مسئله فلسفی خواهد بود.

۱. ر.ك: الحکمة المتعالیة، ج ۱، ص ۹۱.

حاصل آنکه «ضرورت» مفهومی بدیهی است و داوری پیرامون واقعیت آن مسئله‌ای فلسفی است و منطق همان معنای فلسفی را که از معقولات ثانیهٔ فلسفی به شمار می‌آید، در محدودهٔ نسب و روابطی که در قضایا حاصل می‌شود، یعنی در حوزهٔ معقولات ثانیهٔ منطقی به کار می‌گیرد.

«ضرورت» علی رغم وحدتی که در معنای آن موجود است، همان‌گونه که اشاره شد، در موارد مختلف احکام خاصی دارد و اشکالی که ذکر شد، از آنجا ناشی شده است که اوّلاً، برای ضرورت صرفاً معنای منطقی در نظر گرفته شده و کاربرد فلسفی آن‌که ناظر به اشیا و حقایق خارجی است، انکار شده است، و ثانیاً، ضرورت منطقی نیز منحصر به قضایای تحلیلی و گزاره‌هایی دانسته شده که محمول در متن موضوع حضور دارد.

مستشکل گمان برده است که ضرورت، تنها در جایی است که یك موضوع مفروض در ظرف فرض و اعتبار ذهن در قیاس با خود یا اجزای خود قرار گرفته و همان موضوع متصور یا اجزای آن بر آن حمل شود؛ مانند «انسان انسان است» یا «جسم قابل ابعاد سه گانه است».

بر اساس گمان فوق، هر استدلالی که به نتیجه‌ای ضروری ختم شود، ناگزیر در حوزهٔ تصورات و مفاهیم ذهنی بوده و هیچ گاه از واقعیت خارجی و مصداق عینی یك قضیه حکایت نمی‌کند که از ضرورت صدق آن خبر داده می‌شود؛ لیکن پاسخ این گمان همان است که «ضرورت» مختص به قضایای تحلیلی و همان‌گویانه نبوده و ذاتیات باب برهان را که اعم از ذاتیات باب ایساغوجی هستند نیز شامل می‌شود.

ذاتیات باب ایساغوجی مفاهیمی هستند که در حوزهٔ تعریف یك پدیده اخذ می‌شوند و حمل این دسته از ذاتیات بر شیء در زمرهٔ قضایای همان‌گویانه قرار می‌گیرد؛ لیکن ذاتیات باب برهان مفاهیمی را که خارج از حوزهٔ تعریف شیء

هستند، در برمی‌گیرد؛ مانند مفهوم امکان که در برهان امکان و وجوب به کار برده می‌شود.

امکان مفهومی است که در ذات هیچ ماهیتی مأخوذ نیست و تنها پس از مقایسهٔ ماهیت با وجود و عدم انتزاع شده و بر آن حمل می‌شود. در معنای امکان نیز ذات و ذاتیات هیچ یك از ماهیاتی که به آن متصف می‌شود، اخذ نشده است.

نیاز و احتیاج به غیر نیز از مفاهیمی نیست که در زمرهٔ ذات یا ذاتیات موجود ممکن قرار داشته باشد؛ لذا از ذاتیات باب برهان است.

برهان وجوب و امکان بر تحلیل ذهنی مفاهیم و ماهیاتی که تصور شده‌اند، متکی نیست، بلکه به تحلیل عقلی واقعیاتی که در خارج موجوداند، مبتنی است و از سنجش و قیاس اشیا با مصادیق خارجی و عینی واقعیت به دست می‌آید؛ یعنی در این برهان، حتی مفهوم هستی از آن جهت که مفهومی ذهنی است، در استدلال واقع نمی‌شود، بلکه مفهوم هستی به لحاظ مصداق و محکی خارجی مورد نظر واقع می‌شود و مصداق حقیقی هستی، همان امری است که تصدیق به آن بدیهی، بلکه اوّلی بوده و هر انسانی که از مرز سفسطه گذشته باشد، به آن اذعان و اعتراف دارد.

بوعلی سینا در تقریر برهان وجوب و امکان، برهان را مستقیماً متوجه اشیای خارجی می‌نماید و چون «ممتنع» فاقد واقعیت و مصداق خارجی است، تقریب استدلال او بر پیش از دو فرض منکی نیست؛ به این بیان که شیء موجود در خارج، اگر واجب الوجود نبوده و ممکن الوجود باشد، به موجودی نیازمند خواهد بود که ضروری الوجود است.[1]

موجود ممکنی که در خارج مصداق دارد، یعنی مصداق خارجی ممکن الوجود، در متن خارج نیازمند و محتاج به غیر است و غیری که نیاز او را

۱. ر.ك: الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۱۹.

مرتفع می‌سازد، به ضرورت در خارج موجود است.

براهینی که به کاوش پیرامون صفات واجب الوجود می پردازند، این حقیقت را آشکار می‌کنند که مصداق خارجی و واقعیت عینی واجب الوجود، دارای ماهیتی زاید بر واقعیت و هستی خود نبوده و ماهیت او عین واقعیت و عینیت در خارج است. همچنین ضرورت او مصداقی مستاز و جدای از واقعیت او نداشته و چیزی جز شدّت و تأکّد هستی او نیست، بنابراین، ضرورت و وجوب دربارهٔ خداوند که واجب الوجود است، نظیر ضرورت در قضایای تحلیلی یا ضرورتهای منطقی، از قبیل ضرورت ذاتی، وصفی و شرطی، ناظر به چگونگی و کیفیت ارتباط و پیوند یك محمول با موضوع نیست، بلکه مستقیماً به شدّت و تأکّد واقعیتی نظر دارد که حقیقتی جز عینیّت و خارجیت ندارد.

مستشکل، چون ضرورت و وجوب را یك مفهوم صرف منطقی در محدودهٔ قضایای همان‌گویانه دانسته، گمان برده است که اگر خداوند به عنوان واجب الوجود از ضرورت هستی عینی برخوردار باشد، وجود و هستی خارجی باید در مفهوم آن اخذ شده باشد. در این حال سلب وجود، یعنی نفی مصداق و هستی خارجی از آن، در حکم سلب ذات و ذاتیات، امری تناقض آمیز خواهد بود.

هستی و واقعیّت خارجی، هرگز در ذات و ذاتیّات مفهوم واجب که تصوری ذهنی است، اخذ نشده است و ضروری که در واجب الوجود مورد نظر است، ضروری نیست که در دایرهٔ پیوند و ربط موضوعات و محمولات باشد، بلکه ضروری است که مساوق و عین هستی خارجی است و مفهوم واجب الوجود که از آن حکایت می‌کند، خود از آن ضرورت برخوردار نیست. مفهوم واجب الوجود، گرچه به لحاظ حمل اوّلی ذاتی واجب الوجود است؛ لیکن به لحاظ حمل شایع صناعی امری ذهنی است که در ظرف آگاهی و ادراك انسان به عنوان یك واقعیت امکانی ایجاد شده و

معدوم می گردد.

در برهان امکان و وجوب نیز از ذاتی بودن واقعیت هستی برای مفهوم واجب الوجود استفاده نشده است، چنان‌که اگر واقعیت هستی برای مفهوم واجب ضروری بود، ادراك واجب با تصدیق واقعیت و هستی آن همراه بوده و راهی برای انکار وجود واجب در خارج باقی نمی‌ماند و نیازی برای اقامهٔ برهان بر آن هم نبود.

برهانی که از این طریق در پس اثبات واجب است، برخی تقریرهای برهان صدیقین یا برهان وجودی آنسلم است که از این پس ذکر خواهد شد و در صورتی که برهان بر این شیوه اقامه شود که از صرف مفهوم وجوب وجود، به تحقق خارجی آن پی‌برده شود، البته خالی از اشکال نیست.

برهان امکان و وجوب از نیازی که ممکن الوجود برای تحقق خارجی به غیر خود دارد، استفاده می‌کند و بر این اساس، در فرضی که ممکن الوجود در خارج محقق باشد، این نیاز نیز تحقق خارجی داشته، در نتیجه، آن غیری که این نیاز را برطرف می کند، مصداق عینی دارد، بنابراین، گرچه می‌توان مفهوم واجب را با صرف نظر از مصداق آن، حتی در صورتی که مستلزم فرض عدم جهان باشد، تصور نمود؛ لیکن در ظرف تحقق و واقعیت خارجی و در حالی که اذعان به واقعیت در معرض ادراك حضوری و مورد اذعان دانش حصولی است، راهی برای انکار واجب نیست، زیرا اگر واقعیت مشهود به دلیل برخورداری از برخی خصوصیات که منافی با اوصاف واجب است، واجب نباشد، به شهادت منفصله‌ای که از ضرورت وجود یا عدم ضرورت وجود برای موجودات خبر می‌دهد، آن واقعیّت مشهود، حتماً ممکن خواهد بود و تحقق ممکن بدون تحقق واجب تعالی مستلزم تناقض است.

نقد اشکال معرفتی

اشکال دیگری که بر برهان امکان و وجوب وارد شده، اشکالی فلسفی نیست، بلکه

اشکالی معرفت شناختی است؛ به این بیان که برهان در صورتی تام است که واقعیت خارجی در معرض ادراك عقلی قرار گرفته و یافته‌های عقلانی انسان از جهان خارج حکایت داشته باشند؛ لیکن اگر واقعیت هویتی غیر عقلانی داشته باشد، برهان کارساز نیست.

برای مثال در برهان، از منفصلهٔ حقیقی‌ای که موجودات را به ضروری و ممکن تقسیم می‌کند، استفاده شده و این منفصله به مبدأ عدم تناقض که حاکی از استحالهٔ اجتماع نقیضین است، متکی است و استحالهٔ اجتماع نقیضین، حکم عقل نسبت به جهان خارج است و اگر خارج هویتی عقلانی نداشته باشد، در صدق این حکم نسبت به خارج و قهراً در صدق نتیجهٔ برهان نسبت به خارج تردید راه خواهد یافت.[1]

پاسخ این اشکال از آنچه در باب ارزش شناخت و معرفت بیان شد، معلوم می‌شود؛ مستشکل در این اشکال ارزش جهان شناختی معرفت و علم انسان را به طور مطلق مورد تردید قرار داده و این تردید که همان شکاکیت و سلب یقین از حوزهٔ معرفت است، نتیجه ای جز سفسطه و انکار واقعیت به دنبال نمی‌آورد.

شکاکیت و سفسطه در چهرهٔ پیچیده و پنهان آن، علی رغم حاکمیتی که بر ذهنیت انسان معاصر دارد، از توجیه و تبیین خود نیز عاجز است. اصل معرفت، نظیر اصل واقعیت، از امور بدیهی، بلکه اوّلی است؛ چندان که راهی برای انکار یا تردید در آن نیست و هرگونه شك یا تردید نسبت به آن، گرچه به حمل اوّلی شك یا تردید باشد؛ لیکن به شرحی که گذشت، به حمل شایع، اذعان و اعتراف به واقعیت و آگاهی است، بنابراین، آگاهی همانند واقعیت، امری است که آدمی را چاره‌ای برای گریز از آن نیست.

۱. ر. ك: فلسفهٔ دین، ص ۵۸.

فصل چهارم.

برهان حرکت و حدوث

حدود و مقدمات دو برهان حرکت و حدوث

نا آشنایی با عناصر محوری و غفلت از مفاهیم مأخوذ در برهان وجوب و امکان موجب شده است که براهین دیگری که با برهان وجوب و امکان مغایر بوده و هیچ سنخیتی با آن ندارند، مانند برهان حرکت یا برهان حدوث، در تحت عنوان برهان وجوب و امکان آورده شوند.

برهان حرکت در آثار افلاطون و ارسطو و از آن پس در آثار حکمای اسلامی مورد استفاده قرار گرفته است. برهان حدوث نیز در بیشتر آثار کلامی اسلامی مطرح است.

«حرکت» خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است و خروج از قوه به فعل به علّت فاعلی نیازمند است، زیرا فعلیّت، کمال وجودی برای متحرك است و این کمال وجودی در متحرك وجود ندارد و شیء متحرك که فاقد کمال وجودی است، نمی‌تواند بدون مبدأ فاعلی واجد آن گردد، پس هر متحرکی در رسیدن به فعلیت، به غیر خود محتاج است که آن را علت فاعلی حرکت می‌نامند و اگر علّت حرکت شیء متحرك، شیء دیگری باشد که خود متحرك است، آن شیء نیز به محرکی دیگر نیازمند خواهد بود و چون تسلسل علل فاعلی باطل است، پس وجود محرّك غیر متحرك ثابت می‌شود.

در برهان حدوث، حدوث شیء حادث سبب احتیاج آن به علت محسوب می‌شود؛ به این بیان که هر حادث و هر چه آغاز دارد، باید توسط علت دیگری به

وجود آید و چون تسلسل در علل محال است، پس سلسلهٔ حوادث به موجودی ختم می‌شود که حادث نبوده و قدیم است.

عنصر محوری برهان حدوث این است که سببیت حدوث برای معلولیت و احتیاج به علت سببیّتی تام است؛ یعنی برهان حدوث، تنها ناظر به این نیست که هر چه حادث است و آغاز دارد، معلول است، زیرا این مسئله مورد وفاق همگان است. برهان حدوث که در آثار متکلمان اسلامی آمده است، بر این ادّعا مبتنی است که هر چه معلول است، حادث است و هیچ معلولی نمی‌تواند حادث نباشد.

نقد برهان علیّت

برخی متکلمان غربی، نظیر توماس آکوئیناس در کتاب *خلاصة الکلام*، در ردیف براهینی که برای اثبات وجود خداوند ذکر می‌کند، برهان مستقلی را با استفاده از علیّت و استحالهٔ تسلسل علل ترتیب داده‌اند[1]، حال آنکه ـ چنان که گذشت ـ اصل علیّت در تمامی براهینی که برای اثبات وجود خداوند اقامه می‌شود، مأخوذ است و هیچ برهانی بدون بهره وری از این اصل به انجام نمی رسد، چنان‌که با تردید در علت، راه قیاس و استدلال و ضرورت وصول به نتیجه از طریق مقدمتین نیز مسدود، و طریق اندیشه و تفکر متروك می‌گردد.

پس علیّت با صرف نظر از اموری نظیر امکان، حدوث یا حرکت که زمینهٔ استفاده از آن را برای تشکیل برهان فراهم می‌آورد، یك برهان مستقل فلسفی نیست، و در این موارد نیز به لحاظ بطلان دور و تسلسل مورد استناد قرار می‌گیرد؛ یعنی

۱. ر. ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفهٔ غرب، ص ۵۴.

اصل علیت هرگز برهان مستقلی برای اثبات واجب نیست، چون هر استدلالی متوقف بر پذیرش قانون علیت است و اقلّ آن همان علیت مقدمتین برای نتیجه است؛ لیکن تتمیم استدلالهای معروف، بر یکی از احکام سلبی قانون عامّ علیت مبتنی است که همان بطلان دور و تسلسل است و اگر در مواردی در فلسفهٔ اسلامی راه علیّت طی شده است، به لحاظ مساوقی است که بین امکان فقری ـ و نه ماهوی ـ با معلول یا به لحاظ غنای ذاتی با اطلاقی است که برای علّت حقیقی اشیا اثبات می‌گردد و چنین استدلالی به برهان امکان فقری و مانند آن بازگشت خواهد نمود و شرح برهان امکان فقری از این پس بیان خواهد شد.

محدودهٔ برهان حدوث و حرکت

برهان حرکت و برهان حدوث که هر کدام در عرض برهان امکان و وجوب ذکر شده‌اند، هرگز قدرت و توان برهان امکان و وجوب را ندارند، زیرا این دو برهان اوّلاً بر خلاف تقریری که از برهان امکان و وجوب گذشت، به استحالهٔ تسلسل در علل فاعلی متکی هستند و ثانیاً، برای اثبات ذات واجب تعالی، به استفاده از برهان امکان و وجوب نیازمند هستند.

برهان حرکت پس از نفی تسلسل در علل فاعلی تحریك، محرّك غیر متحرك را اثبات می‌نماید و برهان حدوث نیز به محدثی که خود قدیم است، راه می برد؛ لیکن هیچ یك از این دو برهان عهده دار اثبات وجوب محرّك غیر متحرك یا وجوب موجود قدیم نیستند.

محرّك غیر متحرّك، بدان‌گونه که در حکمت مشاء ثابت می‌شود یا محدث قدیم، بدان‌گونه که در کتب کلامی بحث می‌شود، می‌تواند جسم یا صورت جسمیّه باشد، زیرا حرکت در حکمت مشاء در برخی اوصاف و عوارض جسم است و

حدوث نیز در نزد متکلمان به همان عوارض و اوصاف اجرام مادّی مربوط است، از این‌رو برهان حرکت یا حدوث نیاز به محرّك یا محدث را در محور همان اوصاف و عوارض اثبات می‌نمایند.

حدوث در محدودهٔ تغییر است و اگر تغییر به برخی عوارض جسم محدود باشد، نیاز به محدث نیز در همان محدوده خواهد بود، به همین دلیل استدلال متکلمان به اینکه عالم متغیّر است و هر متغیّر حادث است، پس عالم حادث است، با دقت عقلی به این صورت بیان می‌شود که «عالم در عوارض و اوصاف خود متغیّر است و هر چه در اوصاف و عوارض خود متغیّر باشد، در اوصاف و عوارض حادث خواهد بود».

بر این اساس، قیاس دوم اهل کلام نیز که «عالم حادث است و هر حادث به محدث نیازمند است، پس عالم محتاج به محدث است»، به این صورت خواهد بود که «عالم در عوارض و اوصاف خود حادث است و هر چه در عوارض و اوصاف خود حادث باشد، در عوارض و اوصاف به محدث نیازمند است، پس عالم در عوارض و اوصاف خود به محدث محتاج است». با این بیان گوهر و ذات عالم طبیعی و جسمانی، همان گونه که از حرکت، تغییر و حدوث مصون می‌ماند، از محرّك و محدث نیز بی نیاز می‌شود.

بدین ترتیب، قائلین به برهان حرکت و حدوث، نمی‌توانند شبههٔ ازلیّت مادّه یا صورت جسمیّه را نیز دفع کنند، زیرا جسم که مرکب از صورت و مادّه است، در بیرون از ذات، یعنی در محور عرض یا محور صور نوعیّه‌ای که بر جسم عارض می‌شوند، متغیر بوده و به محدث یا محرّك محتاج است.

صور نوعیه می‌توانند بر اساس کون و فساد، یکی پس از دیگری، به صورت غیر متناهی تغییر پیدا کنند و اعراضی که بنابر دیدگاه متکلمان، حرکت در آنها راه

دارد، می توانند با تسلسل تعاقبی حرکت نمایند، و در هر دو حال، تغییر حرکت و حدوث در خارج از دایرهٔ ذات و گوهر جسم بوده و در همان مدار به محرّك و محدث نیاز دارد.

متکلمان برای انتقال حدوث از عوارض و صور نوعیّه به ذات جسم، به این گفتار تمسك می‌ورزند که هر چه خالی از حوادث نیست، حادث است؛ لیکن از این حقیقت غافل مانده اند که امری که خالی از حوادث نیست، در محدودهٔ همان حوادث، حادث است، و حدوثی که به حوزهٔ حوادث مربوط است، اگر به ذات جسم امتداد پیدا کند، از باب وصف به حال متعلّق موصوف بوده و مجاز است.

نیاز به محدث و محرّك، تنها در صورتی برای مادّه یا صورت جسمیه اثبات می‌شود که با استحالت از حرکت جوهری، تغییر و حدوث از عوارض و صور نوعیه به ذات جوهر جسمانی نیز راه پیدا کند.

ابن سینا[1] با استناد به گفتار مزبور، بر آن دسته از اهل کلام که به اثبات حدوث طبیعت می پردازند، این اشکال را وارد می‌کند که اگر هر چه خالی از حوادث نیست، حادث باشد، حدوث خداوند سبحان ـ معاذ الله ـ لازم می‌آید، زیرا از دیدگاه آنها عالم حادث است، یعنی خداوند بود و چیزی نبود، و از آن پس اراده نمود و شروع به آفرینش عالم نمود؛ اراده نیز از دیدگاه این گروه، صفت فعل بوده و مانند عالم حادث است، پس خداوند نیز محل حوادث است، زیرا قبل از آفرینش عالم مرید نبود، و از آن پس اراده کرد، و ارادهٔ حادث، هر چند صفت ذاتی نیست؛ لیکن قائم به ذات است و ذات به پندار آنان محل آن است و ذات که محل این حوادث است، به مفاد قاعده‌ای که پذیرفته‌اند، حادث خواهد بود و اگر اهل کلام ملازمهٔ بین حدوث ذات و حدوث اراده هایی را که قائم به آن هستند، انکار نمایند، استدلال آنها بر حادث بودن اصل جسم نیز مخدوش خواهد شد و چون حدوث

اصل جسم مورد خدشه قرار گیرد، راه اثبات محدث از طریق آن نیز مسدود می‌گردد. پس هرگز نمی‌توان با قاعدهٔ «ما لایخلوا من الحوادث حادث»، حدوث و دگرگونی و تغییر را در اصل جسم اثبات نمود.

حدوث برای جسم و مادّه، تنها در صورتی اثبات می‌شود که بر حرکت جوهری استدلال شود، زیرا با حرکت جوهری، تغییر و حدوث از عوارض و صور نوعیه، به ذات جوهر جسمانی نیز راه می‌یابد.

صدر المتألهین با اثبات حرکت جوهری، تغییر را به جوهر عالم طبیعت، بلکه به متن هستی و واقعیت آن استناد می‌دهد و با اثبات حرکت جوهری حدوث فراگیر و مستمر طبیعت نیز اثبات می‌شود و بدین ترتیب بُرد و دامنهٔ دو برهان حرکت و حدوث، ذات و عوارض امور و حقایق طبیعی را فراگرفته و در نتیجه محرّك یا محدثی فوق طبیعی اثبات می‌شود.

حرکت جوهری با همهٔ خدشی که در تتمیم و توسعهٔ دو برهان حرکت و حدوث ارایه می‌دهد، نقص اصلی این دو برهان را در اثبات ذات واجب جبران نمی‌نماید. حرکت جوهری دو برهان مزبور را از تنگنای عالم طبیعت رهایی بخشیده و تا حقایق مجرّد و متافیزیکی اوج می‌دهد؛ لیکن آن مبدأ مجرّد و غیر مادی که محرّك یا محدث اشیای طبیعی است، خود می‌تواند موجودی مجرد یا قدیم و در عین حال ممکن و محتاج باشد، به همین دلیل تا هنگامی که از برهان وجوب و امکان کمك گرفته نشود، استدلال به واقعیّتی که در ذات خود واجب و بی نیاز از غیر باشد، ختم نمی‌شود.

پس دو برهان حرکت و حدوث علاوه بر احتیاج و نیاز زایدی که در اصل تقریر به نفی تسلسل علل فاعلی دارند، به دو نقص مبتلا هستند؛ یکی از این دو نقص، گرچه با اثبات حرکت جوهری برطرف می‌شود؛ لیکن نقص اساسی آن، جز با

استفاده از برهان امکان و وجوب رفع نمی‌گردد.

بررسی اشکالات برهان حرکت و حدوث

بر دو برهان حرکت و حدوث، اشکالات مشترك یا مختص به هر یك وارد شده است که گرچه بسیاری از آنها به دلیل نا آشنایی با مفاهیم مأخوذ در این دو برهان و لوازم آنها بوده؛ لیکن بعضی از آنها وارد است.

از جمله اشکالهای مشترك، اشکالی است که بر استحالهٔ تسلسل علل وارد شده و این اشکال ناشی از خلط میان علل قابلی و اعدادی با علل فاعلی است، چنان که خلط بین علل اعدادی و علل فاعلی در برخی نوشتارها، موجب شده است تا ایجاد فعل اقوی و اعلا از فاعلی ضعیف و نازل نیز تجویز شود؛ به طوری که اثر قوی تر از مؤثّر باشد.

اشکال دیگری که به دلیل بی توجهی به حقیقت حرکت و سکون، و غفلت از وجودی بودن حرکت و عدمی بودن سکون وارد شده، این است که در برهان حرکت که در آثار افلاطون مورد استفاده قرار گرفته، حرکت و سکون هرگز در یك ردیف قرار داده نشده اند، بلکه تنها حرکت محتاج و نیازمند به علت دانسته شده است.[1]

دلیل تمسك متکلمان اسلامی به برهان حدوث این است که آنها بر این گمان بوده اند که اگر فیض خداوند قدیم باشد، دو اشکال لازم می‌آید: اوّل آنکه خداوند فاعل مختار نبوده و موجَب باشد و دوم اینکه فیض الهی به مبدأ محتاج نباشد؛ ولی این گمانِ باطل ناشی از قصور آنها در ادراك علت احتیاج فعل به فاعل از یك سو، و در شناخت معنای قدرت و اختیار و فاعل مختار از دیگر سو است.

---

۱. ر.ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۵۶ـ۵۷.

تعریف فاعل مختار از دیدگاه متکلمان این است که بین فاعل مختار و فعل او فاصلهٔ زمانی است؛ حال آنکه بین فاعل موجَب و فعل آن فاصله ای نیست؛ مانند سوزندگی و آتش. فاعل مختار از دیدگاه آنها کسی است که فعل او سابقهٔ عدم داشته و فاعل پس از بررسی جوانب مطلب، طرف وجود را ترجیح دهد؛ حال آنکه فاعل مختار از دیدگاه فیلسوفان و متکلمانی که از اندیشهٔ فلسفی بهره می برند، کسی است که اگر بخواهد، فعل را انجام داده و اگر نخواهد، انجام ندهد؛ «ان شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل». بر این مبنا، اگر فاعلی به علم و حکمت ازلی خود، همواره صدور فعلی را خواسته باشد یا آنکه صدور ابدی و همیشگی آن را اراده نماید، این خواسته و مشیت هرگز با اراده و اختیار او تنافی نداشته و موجبیّت آن را به دنبال نمی‌آورد.

قدمت فیض نیز بر خلاف پندار متکلمان، غنا و بی نیازی فعل از فاعل را به دنبال نمی‌آورد، چنان که دوام و ابدیت آن در معاد نیز که مورد اتفاق اهل دیانت است، منافی با نیاز آن به فاعل نیست، زیرا اصلاً حدوث، علت حاجت معلول و فعل به فاعل و علت نیست.

چون حدوث وصف وجود و رتبهٔ آن در تحلیل عقلی پس از وجود است، چنان که از لحاظ تحلیلی، وجود بعد از ایجاد، و ایجاد متأخر از ایجاب، و ایجاب پس از حاجت است؛ به این ترتیب، اگر حدوث علت حاجت و احتیاج باشد، به چند مرتبه مقدّم بر خود باید وجود داشته باشد و این امر که دور مضمر است، گرچه به آشکاریِ دور صریح نیست؛ لیکن فساد آن از دور صریح بیشتر است. گذشته از آنکه اگر حدوث علت حاجت باشد، چون در حالت بقا حدوث نیست، پس علت حاجت وجود ندارد، در نتیجه نباید چیزی که حادث شده است، در حالت بقا محتاج به علت باشد.

علت و مناط احتیاج معلول به علت، در دیدگاه فیلسوفان مشاء و اشراق، امکان آن است و امکان چون هرگز از ذات و ماهیت معلول جدا نمی‌شود، همواره و در همه حال با معلول همراه است و در نتیجه قدم یا دوام و ابدیتِ فعل، بر احتیاج و نیاز معلول خدشه‌ای وارد نمی‌سازد، بلکه قدمت و دوام فعل، تداوم و گستردگی احتیاج و نیاز آن به فاعل را نشان می‌دهد.

حکمای الهی مشاء و اشراق، به دلیل کاستی برهان حرکت و حدوث، به آنها اکتفا نکرده و از جهت نقص و قصور این دو برهان، از آنها عدول نموده و برهان امکان ماهوی و وجوب را که از استحکام و توانی افزون برخوردار است، بنیان نهادند.

فصل پنجم

برهان امکان فقری

انتقال از امکان ماهوی به امکان فقری

پیگیری و تحقیق در امکان ماهوی، انسان را به امکان فقری رهنمون می‌شود و امکان فقری زمینهٔ شکل گیری برهانی برتر در اثبات وجود واجب را فراهم می‌آورد.

امکان ماهوی از نظر به تساوی نسبت ماهیت به وجود و عدم که لازم عدم، ضرورت وجود و عدم است و از عدم اقتضای هستی و نیستی دریافت می‌شود. روشن است که چنین چیزی برای موجود شدن، به مرجّحی خارجی نیازمند است و مرجّحی که آن را از حد استوا خارج می‌نماید، مبدأ فاعلی است که به آن وجود اعطا می‌کند؛ یعنی ماهیّت به برکت ایجاد فاعل به موجود شدن متصف می‌شود.

پس اگر سؤال شود که ماهیت به چه چیز رجحان می‌یابد؟ پاسخ آن است که به وسیلهٔ وجودی که از فاعل دریافت می‌نماید و اگر پرسش از ماهیت به وجود منتقل شود که این وجود چون قائم به ذات خود نیست، چگونه پدید آمد و سبب نیاز او به مبدأ فاعلی چیست؟ پاسخ آن را باید چنین بررسی کرد که نسبت آن وجود به هستی و نیستی یکسان نخواهد بود، زیرا به دلیل ضرورت ثبوت شیء برای نفس آن، وجود برای خود وجود ضروری بوده و عدم برای آن ممتنع است، پس هستی موجودات امکانی فاقد وصف امکان ماهوی است. از طرف دیگر، وجودات امکانی به دلیل محدودیتی که دارند، دارای وجوب و ضرورت ازلی نیستند، بلکه تنها در شرایط محدودی که به مرتبهٔ خاص مقید است، تحقق یافته و در شرایطی دیگر زایل

می‌شوند.

مشروطیت و تقیّد وجود ممکن، نشانهٔ عدم اطلاق آن و بیان کنندهٔ نیاز و حاجتی است که در محدوده و شرایطی خاص تأمین می‌شود و این حاجت و نیاز، نظیر زوجیت برای عدد چهار، از اوصاف و لوازم زاید بر ذات آن نیست، زیرا اگر حاجت و نیاز به عنوان امری لازم زاید بر ذات باشد، وجود شیء که عین واقعیت آن است، در مقام ذات خود فاقد حاجت بوده و چون واقع خالی از دو طرف نقیض نیست، یا خلو هستی از نیاز و احتیاج، نقیض آن، یعنی غنا و بی نیازی و استقلال برای آن اثبات می‌شود و استقلال و بی نیازی وجود موجوداتِ مشروط و مقیّد، خلاف فرض و عین تناقض است.

وجود مانند ماهیت امری ذهنی نیست تا در لحاظ ذهن، تنها ذات و ذاتیات آن مورد نظر قرار گرفته و سایر اشیا، هر چند در دو طرف نقیض باشند، خارج از محدودهٔ آن واقع شوند؛ مانند هستی و نیستی که هیچ یک در محدودهٔ ذات ماهیت انسان مثلاً و غیر آن نیست، بلکه وجود عین واقعیت بوده و به تحقق و عینیّت اشیا ناظر است و ظرف واقع، هیچ گاه از دو طرف نقیض خالی نیست؛ به همین دلیل احتیاج و نیازی که برای وجود ممکن ثابت می‌شود، عین ذات آن بوده و لازمهٔ ذات نیست.

احتیاج و امکان ماهوی، اگرچه لازم ذات ماهیت هستند؛ لیکن از دایرهٔ ذات و ذاتیات آن خارج هستند؛ یعنی معنای امکان، جنس یا فصل هیچ ماهیتی نخواهد بود؛ لیکن احتیاج و نیازی که برای وجودهای معلولی اثبات می‌شود، عین ذات به معنای هویّت و واقعیت آنهاست، نه ذات به معنای ماهیت، و به تناسب این احتیاج، نوع دیگری از امکان که زاید بر ذات معلول نیست، اثبات می‌شود و این نوع از امکان که همانند احتیاج و نیاز مربوط به آن، عین ذاتِ شیء ممکن و محتاج

است، امکان فقری نامیده می‌شود.

امکان فقری عین همان احتیاج و فقری است که در ذات معلول جای دارد و چون ذات معلول، هنگامی که به وجود و هستی آن نظر می‌شود، چیزی جز وجود نیست و ثبوت وجود برای آن ضروری است، پس امکان فقری بر خلاف امکان ماهوی، مقتضی سلب ضرورت دو طرف هستی و نیستی نیست؛ بلکه عین ضرورت هستی است.

بدین ترتیب، با گذر از ماهیت و امکان ماهوی، هستی و ضروریتی اثبات می‌شود که عین فقر و احتیاج و نفس ربط و پیوند به غیر است؛ نه آنکه مَلزوم نیاز بوده و حاجت لازمِ آن و متأخر از آن باشد.

در تحلیل عقلیِ حقایقِ خارجی، ابتدا ماهیت و سپس واقعیت و وجود آنها را درك می‌کنیم و آنگاه از قیاس ماهیت به وجود، به احتیاج و امکان ماهیت پی برده و ماهیت را شیئی که دارای احتیاج و متصف به امکان است می‌یابیم؛ لیکن چون به وجودی که ماهیت در پناه آن به واقعیت متصف شده و موجود می‌شود، نظر می‌کنیم، از محدودیت و تقیّد آن وجود به احتیاج و امکانی پی می‌بریم که زاید بر ذات محتاج و ممکن نیست، بلکه عین ذات محتاج و ممکن است، به همین دلیل این نوع از امکان که عین فقر و احتیاج است، امکان فقری خوانده می‌شود.

اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت واقعیتی است که انتقال از ماهیت و امکان ماهوی به وجود و امکان فقری را ضروری می‌سازد، زیرا بر مبنای اصالت وجود، ماهیت از موارد جعل، افاضه، علیت و نظایر آن خارج بوده و جز به تبع وجود محقق نمی‌شود. وجود و عدم یا فقر و غنی در محدودهٔ ذات و ذاتیات ماهیت نیستند و ماهیت هرگز به حقیقت از آنها بهره نمی‌برد؛ بلکه فقر و احتیاج به وجودی مربوط است که ماهیت از محدودهٔ آن انتزاع می‌شود و آن وجود فقیر به ذات خود

محتاج بوده و برای اثبات احتیاج آن، به سبب و علّت دیگری که خارج از ذات آن باشد، نیازمند نیست.

امّا ماهیت همان گونه که ذات آن از هستی و نیستی بی بهره بوده و هیچ گاه نیز از رایحهٔ وجود بهره نمی برد و تنها در ظرف وجود، فرصت بروز نمی یابد، از فقر و غنا نیز بی نصیب بوده و جز به تبع وجود و هستی، به فقر و احتیاج متصف نمی‌گردد و آنچه دربارهٔ احتیاج آن به علّت یا سبب و علّت احتیاج آن گفته شده است، خالی از مسامحه و اشکال نیست.

حکمای مشاء ماهیت را به علّت محتاج دانسته و سبب احتیاج ماهیت را «امکان» یاد کرده و این گفتار از اشکال وارد بر مختار اهل کلام خالی نیست، زیرا آنها حدوث را مناط احتیاج معلول به علت می دانند؛ حال آنکه حدوث از اوصاف وجود معلول بوده و در تحلیل عقلی به شرحی که گذشت، به چند مرتبه متأخر از حاجت و نیاز معلول به علّت است، امکان ماهوی نیز که از ماهیت و لازمهٔ آن متأخر است، بر اساس اصالت وجود و در نتیجهٔ عدم وجود بر ماهیت، از وجود متأخر است و چون وجود پس از ایجاد و ایجاد... ر ایجاب و ایجاب به دنبال حاجت و نیاز است، امکان ماهوی به چندین مرتبه مؤخر از حاجت بوده و در صورتی که همین امکان متأخّر، علّت حاجت نیز باشد، با حفظ مراتب یاد شده، چندین مرتبه مقدّم بر خود و همچنین مؤخر از خود خواهد بود، پس بر مبنای اصالت وجود، امکان ماهوی گرچه می‌تواند همانند حدوث علامت و نشانهٔ نیاز معلول به علّت باشد؛ لیکن علّت و مناط احتیاج معلول به علّت نیست، چنان که ماهیّت نیز با دقت عقلی از دو طرف حاجت و غنا خالی بوده و از هستی و نیستی بی بهره است.

دلالت امکان فقری بر غنای ذاتی واجب

با تبیین امکان فقری، وجود و ایجاد، وجوب و ایجاب، و حاجت و نیاز اموری مغایر و ملازم با یك‌دیگر نیستند؛ بلکه هستی و وجود معلول همان واقعیت واحدی است که عین فقر و نیاز به غیر و نفس افاضه و ایجاد و ایجاب است و چون وجود آن قیرانه بوده و هستی آن جز پیوند و ربط به غیر، چیز دیگر نیست، وجوب و ضرورت آن نیز بالغیر است و برای چنین چیزی، ذات خالی از فقر و ربط متصوّر نیست، تا آنکه علاوه بر امکان فقری به وصف دیگری به نام امکان ماهوی متصف شود.[1]

۱. ورود فقر و ربط به متن هستی و ذات وجود معلولی و سلب نفسیّت و ذاتی که لا اقتضای نسبت به هستی و نیستی باشد، برخی از دشواریهای حکمت مشاء را که در مورد دو طرف نسبت بین عالم و مبدأ آن است، به سادگی رفع نموده، زیرا عالَم یا صادر اوّل در حکمت رایج، یا نظر بر ذات خود ممکن بوده و هستی یا نیستی آن جایز است و از طرف دیگر زوال عالم منوط به زوال واجب است و چون زوال واجب ممتنع است، زوال عالم نیز ممتنع بوده و مستحیل است، پس عالم یا صادر اوّل با نظر به ذات خود، امکان زوال و با نظر به مبدأ، استحالهٔ زوال دارد و در طرف وجود نیز عالم یا صادر اوّل با نظر به ذات خود، ممکن الوجود و با نظر به مبدأ آن ضروری الوجود است.

تحلیل امکان فقری این حقیقت را آشکار ساخت که صادر نخست و عالمی که معلول و مجعول الهی است، دارای ذات و حقیقتی که با صرف نظر از هستی با نیستی قابل رؤیت و نظر باشد نیست و هستی آن چیزی جز فقر و ربط به غیر نیست و امری که عین ربط و پیوند است نیز به نظر استقلالی قابل رؤیت و مشاهده نمی‌باشد، تا آنکه از امکان یا ضرورت آن سخن به میان آید؛ پس برای عالم چیزی جز ضرورت و وجوب بالغیر که عین هستی و وجود فقیرانهٔ آن است، نمی‌باشد و این ضرورت بالغیر به شرحی که در متن برهان امکان فقری می‌آید، ناگزیر به ضرورت و وجوب بالذات تکیه می‌کند و عدم و نیستی عالم نیز مستحیل بالغیر است که به استحالهٔ ذاتی سلبِ واجب بالذات اعتماد می‌نماید.

حضور فقر در متن هستی فقیرانهٔ وجوداتی که با ماهیت قرین هستند و ماهیت در محدودهٔ آنها حکایت می‌کند، هر نوع نفسیّتی را از آنها سلب می‌کند و واقعیت آنها را به صورت معانی حرفی که عین ربط و تعلّق به غیر هستند، در می‌آورد.

معنای حرفی معنایی است که به تنهایی فاقد معناست و همهٔ مراد و معنایی که از آن فهمیده می‌شود، در پناه تعلّق و ارتباط به غیر و از ناحیهٔ غیری است که حرف به آن پیوند دارد و آن غیر که به حرف معنا می‌بخشد، حتماً یك معنای اسمی است.

تحلیل حقیقت هستی و وجودِ ماهیاتی که دارای امکان ماهوی هستند، یعنی تبیین امکان فقری و وجوداتی که ممزوج و آمیخته با ماهیت هستند، سیری را برای پی نهادن برهانی که از همهٔ براهین پیشین محکم‌تر و کوتاه‌تر بوده و از دایره و بردی افزون‌تر برخوردار است، هموار می‌نماید، زیرا واقعیت و وجودی که به نفس خود فاقد معنا بوده و به بیان بهتر، فاقد نفسی است که به استقلال مورد نظر قرار گیرد و عین پیوند و ربط و تعلّق به غیر است، بلکه حقیقت آن چیزی جز تعلّق و ربط به غیر نیست، بدون غیری که طرف ربط و پیوند باشد، تحقق پذیر نیست؛ البته غیری که هستی فقیرانهٔ وجودات امکانی را تأمین می‌نماید، هرگز یك وجود و واقعیت فقیرانهٔ دیگر نیست، چون هر هستی و وجود ربطیِ دیگری که در نظر گرفته شود، از خود چیزی ندارد، بلکه برای او ذات و خودی متصور نیست تا آنکه از امری که ذاتی جز فقر ندارد، رفع نیاز بنماید.

بر این مبنا، همهٔ وجودات امکانی آیت و نشانهٔ حقیقتی هستند که از فقر و نیاز منزّه بوده و بی نیازی و غنا در متن ذات و هویت آن مستقر است و اگر با نظر ابتدایی، موجود ممکنی واسطهٔ تحقق و ثبوت وجود دیگری باشد، وساطت او نیز خود نشانهٔ سببیّت و علیّت همان مبدأ مستقلّی خواهد بود که در این نشانه بروز و ظهور یافته است، زیرا شیئی که عین حاجت و نیاز است، صدر و ذیل، و ظاهر و

باطن آن فقر و احتیاجی است که به غیر اعتماد دارد؛ بدین ترتیب آنچه در آن آشکار می‌شود، نظیر نوری خواهد بود که در آینه پیداست.

شعاعی که در آینه پیدا می‌شود، بی آنکه به تصویر تسلسل و ابطال آن نیازمند باشد، تیری را نشان می دهد که در آن ظهور یافته است و اگر آینهٔ دیگری واسطهٔ ظهور نور در آن باشد، آن آینه نیز که حقیقتی جز ارایه ندارد، تنها نور همان تیر را نشان می‌دهد؛ نه آنکه از خود نوری داشته باشد و به آینهٔ دیگر اعطا کند.

آیت و نشانه بودن، به دو قسم اعتباری و حقیقی تقسیم می‌شود. آیت اعتباری، نظیر نشانه بودن کلمات، حروف و خطوط برای معانی یا نشانه بودن علایم راهنمایی و پرچمهای اقوام و ملل گوناگون و آیت تکوینی، نظیر نشانه بودن صور مرآتی نسبت به افراد و اشیایی که در برابر آینه قرار دارند. آیت تکوینی نیز به سه قسم تقسیم می‌شود:

یکم. آیت و نشانهٔ محدود است؛ مانند نشانه بودن دود بر آتش و چمن بر آب، زیرا گرچه دلالت و حکایت این گونه نشانه ها به قرارداد و اعتبار قوم و گروهی خاص قائم نیست؛ لیکن همراه با تغییر و تحولی که در دود یا چمن پدید می‌آید، نشانه بودن و حکایت آنها نسبت به آتش و آب نیز دگرگون می‌شود.

دوم. آیت تکوینی دائمی است؛ این قسم در صورتی است که نشانه بودن به زمان و وقتی خاص منوط نبوده و نظیر وصف زوجیّت برای عدد چهار همواره با شیء همراه باشد.

سوم. آیت تکوینی ذاتی است؛ به این معنا که آیت بودن وصف لازم نبوده، بلکه عین ذات و حقیقت شیء باشد و تفاوت آن با قسم پیشین در این است که اگر آیت و نشانه و نماد بودن وصف لازم باشد، شیء در مقام ذات و در نفس حقیقت خود حکایت و نشانهٔ غیر نبوده و مستقل از آن است؛ لیکن در قسم اخیر برای شیء

مفروض ذاتی، جز ارایه و حکایت باقی نمی‌ماند.

صور مرآتی آینهٔ ذاتی هستند، زیرا صورتی که در آینه پیداست ـ در اصطلاح اهل عرفان نیز آینه چیزی جز همان صورت نیست ـ غیر از شیشه، قاب، طول، عرض، عمق، نور، رنگ، زاویه و مانند آنهاست، بلکه نفس همان حکایت، نشان و ربط و ارایه‌ای است که نسبت به صورت حقیقی دارد، اما شیشه و سایر اجرام فیزیکی در عرف مردم آینه است، نه در عرفان صاحب دل.

امکان فقری نیز مبیّن حقیقت مرآتی وجوداتی است که در چهرهٔ ماهیات مختلف ظهور و بروز می یابند و این شیوه از تحلیل معلولیت، عالَم را بر همان سیاق که مورد نظر اهل معرفت است، در قالب شئون مختلف الهی که ادوار و ایّام مختلف را پدید می‌آورد، ارایه می‌دهد و این نحوه از نگاه، خود مستند از تعالیم قرآنی است که آسمانها و زمین و آنچه در آنهاست سائل و نیازمند، و خداوند سبحان را همان حقیقتی معرّفی می‌نماید که هر مرحلهٔ وجودی، حاصل شأنی از شئون غیر متناهی او است: ﴿یسأله من فی السموات والأرض کلّ یوم هو فی شأن﴾[1]؛ یعنی آنچه در آسمانها و زمین است، سؤال و پرسش از او دارد و او به هر روز در شأنی است.

شئون گوناگون وجودی، ابعاد مختلف وجه و چهرهٔ واحد الهی هستند که همان وجه الله در لسان آیات قرآنی ذوالجلال و الاکرام بوده؛ ﴿و یبقی وجه ربك ذوالجلال والإکرام﴾[2]، و آن نماد نامحدود خدایی است که در همهٔ موارد حضور داشته؛ ﴿و هو معکم أینما کنتم﴾[3]، از این رو آن وجه در همه سو هویداست؛

۱. سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۹.
۲. سورهٔ الرحمن، آیهٔ ۲۷.
۳. سورهٔ حدید، آیهٔ ۴.

﴿أینما تولوا فثم وجه الله﴾.[1]

تحلیل عقلی عالم را به صورت آینه‌ای تصویر می‌کند که وجود اشیای مختلف، به عنوان شئون گوناگون الهی در آن پیداست و انسانی که از واقعیت مرآتی و وجود مجازی آنها غافل است، به دیدهٔ استقلال به آنها می‌نگرد؛ لیکن آن هنگام که این آینه در هم می‌شکند و به بیان بهتر، حقیقت برای فرد غافل آشکار می‌شود، چهرهٔ الهی همهٔ اشیا ظاهر می‌گردد و آنگاه چون پرسش شود، ملك و پادشاهی از کیست: ﴿لمن الملك الیوم﴾، این پاسخ که بیانگر حقیقت همهٔ اوقات و زمانهاست، شنیده می‌شود: ﴿لله الواحد القهار﴾[2]؛ یعنی ملك مختص به خداوند واحد قهار است.

خداوند واحد قهار همان حقیقت صمد و بی نیاز است که سؤال و پرسش مستمر و مدام نیازمندان را پوشش داده و اجابت می‌نماید و اجابت او نیز به گونه‌ای نیست که از دامنهٔ سؤال کاسته و در عرض آن قرار گیرد، زیرا ربط و پیوند در متن پاسخی که از خداوند گرفته می‌شود نیز حضور داشته و نیاز و احتیاج، بعدی از ابعاد امر ممکن را خالی نمی‌گذارد، به همین دلیل، مرحوم آقا علی حکیم در کتاب بدایع الحکم به این حقیقت اشاره می‌کند که تقابل فقر ممکنات با غنای واجب، تقابل عدم و ملکه نیست؛ بلکه تقابل سلب و ایجاب است.[3]

در تقابل عدم و ملکه طرف عدم، گرچه فاقد هستی و واقعیت طرف مقابل است؛ لیکن شخص، صنف، نوع یا جنس آن از شأنیت وجدان و دارایی طرف مقابل برخوردار است؛ لیکن هستی ممکن واقعیتی فقیرانه است و این واقعیت به گونه‌ای است که هر چه از غنای واجب بر آن افاضه می‌شود، بر دامنهٔ فقر و

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۵.
۲. سورهٔ غافر، آیهٔ ۱۶.
۳. بدایع الحکم، ص ۲۸۵.

وابستگی او افزوده شده؛ چندان که فقیر در هیچ حالی، شأنیت بهره وری از غنا را که از اوصاف مختص به واجب است، پیدا نمی‌کند.

توضیح آنکه خداوند غنیّ است و ماسوای او محتاج هستند و نسبت این دو با هم نسبت عدم و ملکه نیست، زیرا هیچ موجود امکانی از لحاظ شخص، صنف، نوع یا جنس، قابل وجود واجب و غنیّ محض نیست و تحقق طرف مقابل برای موجود امکانی محال است، بنابراین تقابل این دو با هم تقابل سلب و ایجاب است، نه عدم و ملکه.

نفوذ و گسترش فقر به جمیع ابعاد وجود ممکن موجب می‌شود تا ارایه و حکایتی که ممکن نسبت به ذات غنی و مستقل دارد و همچنین آگاهی و معرفتی که انسان و دیگر موجودات به او پیدا می‌کند، از شئون و ظهورات همان ذات شمرده شود و این معنا مفاد همان عبارت بلند است که «دلّ علی ذاته بذاته»[1]؛ یعنی او همان کسی است که به ذات خود بر ذات خود دلالت و راهنمایی می‌نماید.

امتیازهای برهان امکان فقری

برهان امکان فقری به شرحی که گذشت، ضمن مبرّا بودن از کاستیهای براهین پیشین، از نتایج و آثار بیشتری برخوردار است، زیرا برهان حدوث و حرکت، حتی در فرضی که با حرکت جوهری تتمیم شوند، فقط در حوزهٔ موجودات مادّی جریان داشته و تنها به مبدئی غیر مادّی برای موجودات مادّی دلالت می‌نمایند و برهان نظم نیز به شرحی که از این پس خواهد آمد، بر فرض تمام بودن آن، گرچه به موجود مادّی و متحرك اختصاص نداشته و موجودات مجرد را نیز شامل می‌شود؛ لیکن در مورد مجموعه ای که از ساختار و غایت واحد برخوردارند، اقامه می‌شود؛ حال آنکه

۱. بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۳۳۹.

برهان امکان فقری، اوّلاً به موجودات مادّی مقید نبوده و با نظر به مجرّدات نیز اقامه می‌شود و ثانیاً این برهان با تحقق یك شیء و با قطع نظر از همراهانی که در کنار او هستند و هماهنگی آنها مایهٔ نظم است، تمامیّت می‌یابد و ثالثاً مفاد این برهان اثبات محرّك، محدث یا ناظم که از اوصاف مشترك واجب و غیر آن است نمی‌باشد؛ بلکه به صورت مستقیم به اثبات مبدأ واجب می‌پردازد.

برهان امکان فقری از برخی کاستی‌های برهانی که بر امکان ماهوی اعتماد می‌نماید نیز مصون بوده و بی نیازی آن از استحالهٔ دور و تسلسل آشکارتر از بی نیازی برهان مبتنی بر امکان ماهوی است، با اقامهٔ برهان امکان فقری، ابتدا مبدأ واجب اثبات می‌شود و سپس محدودیت سلسلهٔ وسایطی که سببیّت و علیّت مطلقهٔ واجب را ارایه می‌دهند، اثبات می‌گردد.

برهان مبتنی بر امکان ماهوی که از ابداعات حکمای اسلامی است، از طریق آثار حکمای مشاء، با صرف نظر از برخی مبانی و لوازم دقیق عقلی آن، به آموزشهای کلاسیك حکمای قرون وسطی راه یافت و سپس با ترجمه های ناقص و نارسا، دیگر بار به محیطهایی که آموزشهای فلسفی خود را از آن طریق اخذ می‌نمایند، وارد شده است؛ لیکن برهان امکان فقری که حاصل دقتهای عقلی حکمای متألّه بوده و به مدّت چهار قرن در مدار اصلی آموزشهای فلسفی شیعی قرار دارد، همچنان در موطن اصلی خود از نشاط و شادابی بهره مند است و ذهنیت آشفتهٔ متفلسفین و تاریخ نگاران فلسفهٔ غرب که با دوری از تفکر عقلی، در اسارت شکاکیت بسیط و مرکب، و آشکار و پنهانِ ناشی از حاکمیت حس گرایی قرار گرفته‌اند، از آشنایی با این برهان همچنان محروم مانده است.

فصل ششم

برهان وجودی آنسلم

برهان در قالب قیاس خلف

برهان وجودی «آنسلم» بر تعریفی استوار است که در قرن یازدهم میلادی توسط «سنت آنسلم» بیان شد و از آن پس در تاریخ فلسفهٔ غرب، مورد نقض و ابرامهای فراوانی قرار گرفته است. این برهان بر مفهوم تصوری که از خداوند در ذهن انسان وجود دارد، استوار است.

تعریفی که آنسلم از خداوند ارایه می‌دهد، موجودی است که بزرگتر از آن را نمی‌توان اندیشه و تصور نمود. سپس در تعریفی دیگر، خداوند را موجودی تعریف می‌کند که کامل تر از آن قابل اندیشه نیست، و با توجه به اینکه مراد از بزرگی خداوند برتری در کمال است، تعریف اول به تعریف دوم قابل تحویل است.

خداوند به عنوان برترین، کامل‌ترین و عالی‌ترین موجود، مفهومی است که از عبارت «الله اکبر» قابل استفاده است، زیرا این عبارت به این معناست که خداوند برتر از آن است که به وصف در آید یا اکتناه شود، در نتیجه از هر امری که بتوان تصویر کرد، کامل‌تر بوده و از خدا کامل‌تر نمی‌توان فرض کرد؛ این ترسیم نسبت به خداوند که رهآورد انبیای الهی است، از طریق تورات و انجیل در میان متکلمان کلیمی و مسیحی نیز رواج یافته است.

برهان آنسلم با استفاده از تصویر فوق در قالب قیاس خَلف (خُلف) است و تسمیهٔ آن به خَلف از این جهت است که در آن از ورای مطلوب، یعنی با ابطال

نقیض مطلوب به نتیجه دست می‌یابند و خُلف بودن آن از این جهت است که خُلف به معنای باطل است و از این قیاس، باطل لازم می‌آید. این گونه از قیاس، با صرف نظر از اینکه نام آن خَلف یا خُلف باشد، در تقسیم قیاس به مستقیم و غیر مستقیم، از نوع غیر مستقیم معرّفی شده است.

صورت قیاس این است که اگر خداوند موجود نباشد، اموری که وجود دارند، از او کامل‌تر خواهند بود؛ یعنی اگر خدا موجود نباشد، کامل‌ترین موجودی که می‌توان تصور کرد، نخواهد بود و کامل‌ترین نبودن خداوند ـ که کامل‌ترین بودن در مفهوم آن مأخوذ است ـ تناقض بوده و باطل است.

از ابطال موجود نبودن خداوند، به دلیل استحالهٔ ارتفاع نقیضین، نقیض آن، یعنی موجود بودن خداوند نتیجه گرفته می‌شود.

دلیل ملازمهٔ میان موجود نبودن و کامل‌ترین نبودن این است که معدوم بودن نقص است و موجوداتی که وجود دارند، از اموری که معدوم هستند، کامل‌تر هستند؛ بر همین قیاس، خداوند نیز اگر معدوم باشد، اموری که وجود دارند از او کامل‌تر بوده و در نتیجه او کامل‌ترین امری که تصویر می‌شود، نخواهد بود.[1]

نقد گونیلون و تتمیم آن

«گونیلون» راهب معاصر آنسلم، از طریق اموری که شکی در معدوم بودن آنها نیست، به اشکال نقضی نسبت به این برهان پرداخته و می‌گوید: بر اساس برهان فوق کامل‌ترین جزیره‌ای که می‌توان تصور کرد هم باید موجود باشد، زیرا اگر موجود نباشد، کامل‌ترین جزیره متصور نبوده و جزایر ناقصی که در خارج موجود هستند،

۱. ر. ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفهٔ غرب، ص ۳۷ ـ ۳۸.

از آن کامل‌تر خواهند بود؛ پس مطابق با این برهان، کامل‌ترین جزیرهٔ متصور نیز باید موجود باشد، حال آنکه چنین جزیره ای در عالم وجود نداشته و جزیره‌های موجود دارای کامل‌ترین تصویر نیستند.[1]

به اشکال گونیلون این گونه پاسخ داده شده است که در مفهوم خداوند، یعنی کامل‌ترین مفهوم متصوّر، جمیع کمالات و از جمله تصور هستی و ضرورت آن حضور دارد، حال آنکه کامل‌ترین جزیره یك امر حادث و ممکن است و بدون هیچ گونه تناقضی می‌توان عدم آن را تصور کرد.

اشکال گونیلون را می‌توان به گونه‌ای تتمیم نمود تا از پاسخ فوق مصون باشد، به این صورت که مفهوم وجود را نیز به تصویر خود از کامل‌ترین جزیره اضافه نمود، آنگاه وجود کامل‌ترین جزیره را تصویر کرد، زیرا اگرچه ماهیّت کامل‌ترین جزیره، یعنی جزیره ای که تمامی کمالات مربوط به یك جزیره برای آن تصویر شده است، دارای امکان ماهوی است؛ لیکن وجود و واقعیت آن دارای امکان ماهوی نبوده و از نسبتی یکسان به هستی و نیستی برخوردار نیست.

مورد نقض را می‌توان از کامل‌ترین جزیره و نظایر آن به شریك الباری انتقال داد، زیرا مفهوم شریك الباری با تمام مفاهیمی که در واجب مأخوذ است، مشارکت دارد و به همین دلیل، تصویر عدم شریك الباری با مفاهیمی که در ذات آن مأخوذ است، متناقض است، پس شریك الباری نیز به مفاد برهانی که آنسلم اقامه نموده، باید موجود باشد؛ حال آنکه براهین بسیاری از استحالهٔ تحقق آن خبر می‌دهد.

نقض مزبور همراه با آنچه در تتمیم آن ذکر شد، عقیم بودن برهان آنسلم را اثبات می‌کند؛ لیکن رمز باطل بودن قیاس را آشکار نمی‌نماید.

۱. ر. ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفهٔ غرب، ص ۳۸.

آن دسته از اندیشمندان غربی که برهان آنسلم را نا تمام دانسته اند و همچنین متفکرین مسلمان، هر یك در جست‌وجوی تبیین اشکال و خطای برهان، مطالبی را اظهار داشته اند که هیچ یك خالی از اشکال نیست.

اشکال اساسی برهان آنسلم

اشکال اساسی برهان آنسلم از ناحیهٔ مغالطه‌ای است که به سبب خلط میان مفهوم و مصداق وجود و هستی واقع شده است.

کمال برتر یا وجود و ضرورتی که در مفهوم خداوند مأخوذ است، مفهوم کمال و مفهوم وجود و ضرورت است، و مفهوم کمال یا وجود، اعم از اینکه دارای مصداق خارجی بوده یا فاقد مصداق باشند، مفهوم خود را دارا هستند؛ به عبارت دیگر مفهوم کمال مطلق یا مفهوم وجود و ضرورت، اعم از آنکه به حمل شایع صادق بوده و دارای مصداق باشند یا آنکه به حمل شایع کاذب بوده و فاقد مصداق باشند، به حمل اوّلی ذاتی از ذات و ذاتیات خود برخوردار هستند، زیرا حمل اوّلی ذاتی ناظر به محدودهٔ مفاهیم بوده و حمل شایع صناعی متوجه واقعیت و مصداق خارجی است.

با توجه به امتیاز مفهوم وجود و هستی با مصداق آن و با توجه به تفاوت وجود به حمل اوّلی با وجود به حمل شایع، خلط و خطای برهان آنسلم آشکار می‌شود، زیرا کامل‌ترین بودن مفهوم خداوند وقتی خدشه دار می‌شود که مفهوم هستی و مفهوم موجود بودن از آن به حمل اوّلی سلب شود، در حالی که اگر خداوند در خارج موجود نباشد، یعنی به حمل شایع وجود از آن سلب گردد، سلب مفهوم وجود و در نتیجه سلب کمال، به حمل اوّلی از آن نتیجه گرفته نمی‌شود.

بنابراین، آنسلم باید مراد خود را از کلمهٔ «موجود» در عبارت «اگر خداوند موجود نباشد» روشن کند، اگر مراد او موجود به حمل اوّلی باشد، حق با اوست؛

یعنی سلب مفهوم هستی و وجود از خداوند، با تعریفی که از او به عنوان کامل‌ترین کمال قابل تصور می‌شود، تناقض دارد و ناگزیر موجود بودن با حتّی ضرورت وجود داشتن، دو مفهومی هستند که در تصور او مأخوذ هستند؛ لیکن صرف این مقدار، تحقق خارجی و موجود بودن به حمل شایع را برای واجب تعالی اثبات نمی‌کند، و اگر مراد آنسلم از موجود بودن، مصداق هستی و موجودیت به حمل شایع باشد، در این حال ملازمه ای میان سلب وجود به حمل شایع از خداوند و نفی کمال از مفهوم او نخواهد بود و در نتیجه تناقضی لازم نمی‌آید تا از این طریق نقیض مطلوب، یعنی موجود نبودن خداوند ابطال شده و به دنبال آن مطلوب، یعنی واقعیت و وجود داشتن او به حمل شایع اثبات شود.

کامل‌ترین تصور که تصور وجود نامحدود و نا متناهی است، اگر فاقد مصداق باشد، تناقض و خلاف فرض لازم نمی‌آید، زیرا از شرایط تناقض وحدت حمل است و تصور ذهنی وجود نامحدود مفهومی است که به حمل اوّلی وجود کامل و نامحدود است و به حمل شایع یك مفهوم ذهنی است که به وجود طَلّی و ذهنی موجود است و نبودن مصداق برای آن نیز هیچ محذوری را برای تصور آن پدید نمی‌آورد. نشانهٔ این مطلب همان است که شریك الواجب، به حمل اوّلی شریك واجب است؛ یعنی از همهٔ قدامتها و کمالهایی که برای واجب فرض شده یا اثبات می‌شود، برخوردار است، با این همه هیچ سهمی از وجود ندارد و از لحاظ مصداق شریك الممتنع است و اگر صرف تصور در اثبات اصل واجب کفایت می‌کرد، شریك او نیز به دلیل اینکه تصور می‌شود، به برهان خلف اثبات می‌گردید.

در برهان مذکور، خلف در صورتی لازم می‌آید که محور حمل در همهٔ موارد قیاس یکسان باشد؛ یعنی تصوری که به حمل اوّلی واجد کمالی است، در همان مدار و به همان حمل کمال خود را از دست بدهد یا مفهومی که به حمل شایع از

کمالی برخوردار است، به همان حمل فاقد آن باشد؛ لیکن اگر مفهومی به حمل اوّلی واجد یك کمال و به حمل شایع فاقد آن بود، تناقض و خُلفی لازم نمی‌آید.

اشکال فوق گرچه از دید ناقدان غربی برهان مزبور مخفی مانده؛[1] لیکن مورد توجه حکمای اسلامی قرار گرفته است. امتیاز مفهوم و مصداق و تفاوت در نوع از حمل، یعنی حمل اوّلی ذاتی و حمل شایع صناعی، مایهٔ تزلزل استدلال یاد شده است، چنان که از رهگذر این امتیاز و تفاوت، بسیاری از تناقضاتی که غیر قابل حل پنداشته شده مرتفع می‌گردند و برخی مغالطات مشابهی که به آثار برخی اهل معرفت راه یافته، از همین طریق آشکار می‌شود.

خلط مفهوم و مصداق در براهین اهل معرفت

در تاریخ اندیشهٔ اسلامی، برخی اهل معرفت که از فرق مفهوم و مصداق غافل مانده‌اند، با برهانیی گویا تر و کوتاه تر از آنچه آنسلم بیان داشته، نه تنها اصل ذات واجب، بلکه برخی صفات او، نظیر وحدت را نیز اثبات کرده‌اند؛ مانند اینکه وجود از آن جهت که وجود است، عدم پذیر نیست و هر چه عدم برای آن ممتنع باشد، واجب است، پس وجود از آن جهت که وجود است، واجب است.[1]

قیاس فوق در قالب شکل اوّل است و صغرای آن بر امتناع اجتماع نقیضین استوار است، زیرا اگر وجود عدم را بپذیرد، جمع نقیضین لازم می‌آید و نتیجهٔ قیاس فوق، یعنی واجب بودن وجود و هستی مطلق، وقتی ضمیمهٔ این کبرای کلی شود که واجب تعالی واحد بوده و دارای شریك نیست، قیاس مرکبی تشکیل می‌شود. با این نتیجه، وجود از آن جهت که وجود و هستی است؛ یعنی بدون آنکه قید و شرطی به آن ضمیمه شود، نه تنها واجب، بلکه یکتا و یگانه است.

۱. تحریر تمهید القواعد، ص ۲۶۱.

قیاس اوّل و قیاسات مرکب دیگری که با استعانت از قیاس نخست، در اثبات تحقق صفات گوناگون واجب نسبت به هستی مطلق اقامه می‌شود، با آنکه با نظر مستقیم به واقعیت و هستی و در نتیجه با فاصله‌ای کوتاه تر از راهی که آنسلم طی نموده، به اثبات ذات واجب و صفات مربوط به آن می پردازد؛ لیکن از خلط مفهوم و مصداق مصون نیست.

زیرا مفهوم هستی مطلق و وجود، از آن جهت که وجود است، به حمل اوّلی عدم را نمی پذیرد و واجب حقیقتی است که به حمل شایع استحالهٔ عدم دارد، پس مدار حمل در صغرا و کبرا واحد نبوده و حد وسط در استدلال تکرار نمی‌شود و قیاس نا تمام است.

مصداق داشتن هستی مطلق بر اموری متوقف است که در مراتبی چند باید طی شوند و این چند امر در مورد مصداقِ کامل‌ترین مفهومی که تصور می‌شود هم صادق است؛ البته به شرط اینکه کامل‌ترین تصور، همان مفهوم وجود و هستی مطلق و نامحدود باشد، چنان که برهان آنسلم بر تضمن تصور کمال مطلق نسبت به معنای وجود و هستی استوار است.

در اوّلین مرتبه، باید اعتباری بودن ماهیّت و اصالت وجود اثبات شود، زیرا کسانی که به اصالت ماهیت قائل هستند، واقعیت خارج را چیزی جز ماهیات متعدد و متکثّر نمی‌دانند و وجود و هستی در نزد این گروه، یك مفهوم انتزاعی ذهنی است که از ماهیات محقّقه انتزاع شده و با تجرید ذهن، به صورت مفهومی مطلق در می آید.

در مرتبهٔ دوم، باید کثرت تباینی وجود نفی شود، زیرا در صورت قبول اصالت وجود و قبول به کثرت تباینی، وجودات خارجی حقایق متکثرهٔ مباین با یك‌دیگر هستند؛ در این حال، هر یك از آنها به قیود و حدود مختص به خود محدود بوده و

در دایرهٔ همان حدود نیز موجود هستند؛ به همین دلیل، وجود و ضرورت هستی آنها مقید بوده و مادام الذات است. از این دیدگاه نیز وجود مطلق و نامحدود و وجود «من حیث هو» دارای مصداق خارجی نیست، زیرا بنابر تباین وجودها، وجود «من حیث هو»، عین کثرت تباینی است و هیچ گونه وحدتی برای او محقّق نمی‌شود، مگر وحدت مفهوم که بر فرض امکان تحقق چنین وحدت مفهومی با تباین مصداقی، جای آن فقط در ذهن است.

در مرتبهٔ سوم، باید مختار کسانی مورد بررسی قرار گیرد که قائل به اشتراك لفظی وجود بوده و به اعتباری بودن آن در ممکنات و اصالت آن در واجب نظر می‌دهند؛ در این فرض نیز مصداق داشتن وجود در واجب نیازمند اثبات است.

در مرتبهٔ چهارم، کثرت تشکیکی وجود باید تحلیل و ترقیق شود، زیرا بر اساس کثرت تشکیکی، گرچه وجود واجب ثابت می‌شود؛ لیکن واجب در طول دیگر وجودات و در آغاز سلسلهٔ تشکیکی هستی واقع می‌شود و واجب در این فرض که بشرط لا از دیگر مراتب است، مصداق هستی لا بشرط که همان هستی نامحدود و بالاترین کمال متصور است، نخواهد بود، چون وجود «من حیث هو» بنابر تشکیك، عین کثرت حقیقی آمیخته با وحدت واقعی است و چنین حقیقتی هرگز واجب نخواهد بود، زیرا هم واجب و هم ممکن را در بر دارد.

پس با صرف اینکه مفهوم هستی مطلق به حمل اوّلی هستی مطلق بوده و معدوم نیست، مصداق و تحقق خارجی آن ثابت نمی‌شود. اثبات مصداق خارجی آن بر اقامهٔ برهانی خاص و ابطال یا گذر از دیدگاه‌هایی چند متوقف است که در عرض مدّعای اهل معرفت حضور دارند.

دلیل خاصی که عهده دار اثبات مصداق برای هستی مطلق است، می‌تواند پس از گذر از پلکان تشکیك و وصول به هستی مستقلّ محض، با تحلیل ادق معنای

ربط و فقر، و تبیین آن در قالب شئون مبدأ یا با تدقیق در علیت مبدأ و ادراك اطلاق و سعهٔ آن به انجام رسد، چنان که صدر المتألهین در مباحث علیّت، پس از طی این مراتب، از اکمال و اتمام فلسفه که به معنای الحاق و ارجاع آن به عرفان است، خبر داده و خداوند سبحان را بر میمنت و مبارکی این تحوّل همین فکری سپاس می‌گزارد.[1]

برهان اهل معرفت، از طریق ضرورتی که هستی به حمل اوّلی ذاتی برای مفهوم هستی مطلق دارد، نمی‌تواند ضرورت مصداق آن را که وحدت شخصی وجود است، اثبات نماید، زیرا هستی می‌تواند یك مفهوم اعتباری فاقد مصداق بوده یا آنکه مصداق آن واقعیات متعدد محدودی باشد که به تباین یا تشکیك، در عرض یا در طول یك‌دیگر قرار دارند. به همین ترتیب، در برهان آنسلم نیز از طریق ضرورتی که هستی به حمل اوّلی برای برترین کمالی که تصور می‌شود دارد، نمی‌توان به تحقق مصداق برای آن راه برد.

نقد های سه گانهٔ «کانت» بر برهان آنسلم

اشکالات دیگری نیز از ناحیهٔ اندیشمندان غربی و متفکرین مسلمان بر برهان آنسلم وارد شده است؛ لیکن این اشکالات خالی از نقد نیست.

کانت در کتاب سنجش خرد ناب، برای برهان وجود شناختی آنسلم سه نقد مطرح می‌کند:

یکم. نقد نخست وی دربارهٔ «تصویر پذیر نبودن خداوند» و «هستی مطلقاً ضروری» است؛ لیکن این نقد که قبل از او در کلام توماس آکوئیناس نیز آمده ناتمام است، زیرا علی رغم آنکه مصداق واجب در نهایت خفاست، مفاهیم مربوط به آن

۱. ر.ك: الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۲۹۱ ـ ۲۹۲.

در شدّت وضوح و آشکاری است؛ چیزی که هستی آن واجب است و واقعیتی که به هیچ قیدی مشروط نیست، هر چند دارای یك معنای مقولی و ماهوی نیست، امّا از برخی مفاهیم عامه‌ای تشکیل شده است که با صرف نظر از شیوهٔ انتزاع و دریافت، فهم آنها برای همگان آشکار و بدیهی است.[1]

دوم. نقد دوم کانت این است که هر مفهومی که در نظر گرفته شود، گرچه ذاتیات آن بر طبق قاعده «اینهمانی» از آن زائل نمی‌شود؛ لیکن عدم زوال در صورتی است که ذات، یعنی موضوع قضیّه، همچنان ثابت در نظر گرفته شود، امّا اگر اصل ذات سلب شود، سلب ذاتیات از ذات، همراه با سلب ذات که موضوع قضیه است، تناقضی را به دنبال نمی‌آورد؛ وی می‌گوید:

«اگر من در یك داوری اینهمان، محمول را رفع کنم و موضوع را نگه دارم، تناقضی پدید خواهد آمد، از این رو می گویم: محمول ضرورتاً به موضوع تعلّق دارد؛ ولی اگر موضوع را با محمول یکجا از میان بردارم، دیگر هیچ گونه تناقضی ایجاد نخواهد شد، زیرا دیگر چیزی بر جای نیست که تناقض گفته آید. اگر مثلثی را وضع کنیم؛ ولی در عین حال سه زاویهٔ آن را وا زنیم، این تناقض است؛ ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویهٔ آن یکجا منکر شویم، این دیگر به هیچ روی تناقض نیست، درست همین امر دربارهٔ یك مفهوم، یك هستمند مطلقاً ضروری ـ که مفهوم مورد نظر آنسلم است ـ نیز صدق می‌کند».[2]

نقد فوق نیز نا تمام است، زیرا مثلث ماهیتی است که در ظرف وجود و ذات، ذاتیات و لوازم ذات به ضرورت بر آن حمل می‌شوند و سلب این گونه از محمولات در ظرف تحقق و وجود موضوع تناقض آمیز است و چون وجود موضوع، یعنی تحقق

۱. سنجش خرد ناب، ص ۶۵۷.
۲. همان، ص ۶۵۹، با اندکی تصرّف.

مثلث انکار شود، از نفی و سلب محمول نیز محذوری لازم نمی‌آید، بلکه محمول در این فرض ناگزیر مسلوب است و چنین قضیهٔ سلبی، سالبه به انتفای موضوع است.

اما امر متصوری که وجود و تحقق، جزء یا عین مفهوم آن است، بر خلاف مثلث و دیگر مفاهیم ماهوی، معنایی است که چون ذاتی آن بر آن حمل شود، انکار وجود و تحقق موضوع آن تناقض آمیز است، به همین دلیل، راهی برای تشکیل قضیهٔ سالبه به انتفای موضوع نیز برای آن باقی نمی‌ماند.

وجود و واقعیت، تنها در صورتی ـ بدون آنکه تناقضی لازم آید ـ از موضوع قضیه مزبور سلب می‌شود که بین مفهوم وجود و واقعیت به حمل اوّلی با مصداق وجود و واقعیت به حمل شایع فرق گذارده شود و تا زمانی که این فرق گذارده نشده باشد، استدلال آنسلم به قوّت خود باقی است، زیرا در صورت فرق مزبور، وجود و واقعیت به حمل شایع را از موضوعی که وجود به حمل اوّلی در آن مأخوذ است، می‌توان سلب کرد؛ اعم از اینکه این سلب به انتفای محمول یا به انتفای موضوع باشد، چنان که به هیچ نحو نمی‌توان وجود به حمل اوّلی را از موضوعی که مفهوم وجود در آن مأخوذ است، سلب نمود.

پس تا زمانی که فرق میان دو نوع از حمل مشخص نشود، استدلال آنسلم به قوّت خود باقی است و چون به امتیاز آن دو توجه شود، مغالطهٔ او که از ناحیهٔ خلط مفهوم با مصداق است، آشکار خواهد شد.

برخی نقد دوم کانت را از طریق تفکیك بین ضرورت ذاتی منطقی و ازلی ناتمام دانسته اند، زیرا واجب دارای ضرورت ازلی است و سلب او به هیچ وجه در هیچ حالی ممکن نیست، بر خلاف موجود دیگر که ضرورت آن ازلی نبوده، بلکه ذاتی منطقی و مقید به قید دوام ذات است، از این‌رو سلب آن در برخی احوال جایز

است.[1]

امتیاز مزبور گرچه درست است؛ ولی امتیاز میان ضرورت ذاتی و ازلی نقد کانت را از بین نمی برد، زیرا این دو ضرورت در حقیقت به دو نوع مصداقی که برای مفهوم وجود متصور است، مربوط است. واقعیت عینی و خارجی وجود که مصداق مفهوم واقعیت و هستی است، اگر محدود باشد، از ضرورت ذاتی منطقی، و اگر نامحدود باشد، از ضرورت ازلی بهره مند است و مفهوم وجود و ماهیتی که وجود محدود مصداق آنهاست و همچنین مفهوم وجود مطلق از جهت حکایتی که نسبت به فرد و مصداق خود دارد، هر یك به حمل شایع و به لحاظ مصادیق خود، به ضرورت ذاتی منطقی یا ازلی متصف می‌شود.

تناقضی که آنسلم در برهان خود از آن برای ابطال نقیض مطلوب، یعنی برای ابطال موجود نبودن برترین کمال متصور استفاده می کند، بر استحالهٔ سلب هستی و وجود از مفهوم خداوند استوار است و استحالهٔ مزبور که بر مدار حمل اوّلی است، تنها از طریق خلط حمل اوّلی و شایع نتیجه می‌دهد، و اگر این خلط واقع نشود و وجود یا ضرورت به حمل شایع از مفهوم خداوند سلب شود، هیچ تناقضی لازم نمی‌آید، زیرا مفهوم وجود و حتی مفهوم وجود مطلق که اگر دارای مصداق خارجی باشد، آن مصداق دارای ضرورت ازلیه بوده و مفهوم هستی از آن بدون حیثیت تقییدیه یا تعلیله، بلکه با حیثیت اطلاقیه انتزاع می‌شود، می‌تواند بدون مصداق باشد؛ یعنی صرف تحقق ذهنی آن مفهوم دلیل تحقق مصداق خارجی برای آن نیست.

انسان می‌تواند مفهوم وجود مطلق و نامتناهی را از طریق نظر به وجودات خاصه و متناهی و نیز از طریق تلفیق و ترکیب دیگر مفاهیم به دست آورد؛ مثلاً وجود را از

۱. کاوشهای عقل نظری، ص ۲۲۲.

نظر به وجودات خاصه، تناهی را از نگاه به محدودیت آنها و سلب را از دیگر موارد به دست آورده و از ترکیب آنها وجود نامتناهی را تصور نماید، یا اینکه ابتدا با نظر به وجودات خاصه، مفهوم مقید وجود و سپس با تجرید و انتزاع، معنای کلی آن را تأمین نماید. پس صرف تصور مفهوم وجود مطلق، دلیل بر انتزاع آن از مصداقی که دارای ضرورت ازلیه باشد نیست، به همین دلیل اثبات مصداق برای آن به برهان نیازمند است.

سوم. نقد سوم کانت، اشکالی مبنایی به استدلال آنسلم است. وی نقد دوم را با قبول اینکه وجود معنایی محمولی داشته و با همان معنا بر خداوند حمل می‌شود، وارد می‌داند؛ لیکن در این اشکال به انکار معنای محمولی برای وجود می‌پردازد.

کانت قضایا را به دو قسم تحلیلی و ترکیبی تقسیم می‌کند؛ از دیدگاه او قضایای تحلیلی مشتمل بر محمولاتی هستند که در دایرهٔ ذات و ذاتیات موضوع قرار دارند و بر آن حمل می‌شوند و قضایای ترکیبی قضایایی هستند که محمول آنها مفهومی زاید بر آنچه در ذات است، افاده می‌نماید.

حکمای اسلامی تقسیم دیگری دربارهٔ قضایا دارند که با تقسیم فوق مغایر بوده و نباید میان این دو تقسیم خلط شود؛ آنها قضایا را به لحاظ محمول به اقسامی، و از جمله به دو قسم تحلیلی و انضمامی تقسیم می‌نمایند. حکیم سبزواری به تفاوت محمول این دو دسته از قضایا به این صورت اشاره می‌کند:

الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمه[1]

محمول قضایای تحلیلی را خارج محمول یا «محمول من صمیمه» می‌نامند؛ منظور این است که محمول از صمیم و حاق موضوع مستخرج و انتزاع می‌شود. این گونه از محمول غیر از «محمول بالضمیمه» است، زیرا محمول بالضمیمه

۱. شرح منطق منظومه، ص ۳۰.

محمولی است که انتزاع آن از موضوع به انضمام یك ماهیت و واقعیت خارجی به ماهیت و واقعیّت موضوع نیاز دارد.

خارج محمول در معنای فوق، اعم از عوارض تحلیلی در اصطلاح کانت است، زیرا علاوه بر آنکه ذات و ذاتیات موضوع را شامل می‌شود، مفاهیمی را نیز که از نظر به ماهیت یا از نظر به واقعیّت موضوع انتزاع می‌شوند، در بر می‌گیرد. ویژگی اصلی این دسته عوارض این است که مصداقی جدا از مصداق موضوع خود ندارند؛ مانند مفهوم وحدت، تشخص، وجود، علیّت.

شکی نیست که وحدت از جهت مفهوم و معنا، با معنا و مفهوم ماهیتی که بر آن حمل می‌شود، مغایر است؛ لیکن ماهیت برای اینکه به وحدت متصف شود یا برای آنکه به تشخص و وجود متصف شود، به مصداق و واقعیتی جدای از واقعیت و مصداق مربوط به خود نیازمند نیست. علیت نیز از این قبیل است، زیرا گرچه مفهوم علیت غیر از معنا و مفهومی است که در ذات علّت مأخوذ است؛ لیکن علیت مصداق و واقعیتی جدای از واقعیت شیئی که به آن متصف می‌شود، ندارد.

یك شیء می‌تواند موجود نباشد، تشخص نداشته باشد و علیت نیز بر آن صدق نکند، تشخیص اینکه کدام شیء از تشخص برخوردار بوده و موجود است و علت بودن کدام شیء صادق است، در مقام اثبات راه خود را می طلبد. امّا ذهن حتی قبل از اثبات این همه، بر این نکته واقف است که اثبات آنها مستلزم تحقق دو واقعیت جدای از یك‌دیگر که منضم به هم می‌باشند نیست، چنان که اگر وحدت، وجود، تشخص یا علیّت، هر یك مصداق و واقعیتی جدای از مصداق و واقعیتِ شیئی که به آنها متصف می‌شود، داشته باشد، تسلسل و تکرر نوع آنها لازم می‌آید و به مفاد قاعده‌ای که شیخ اشراق در این باب بیان می‌دارد، تحقق آنها محال خواهد

بود.[1]

محمول بالضمیمه در مقابل محمول من صمیمه است و آن محمولی است که صدق آن به موضوع بر تحقق مصداقی ممتاز مبتنی است؛ مصداقی که مختص محمول بوده و در همان حال با موضوع متحد است؛ مانند وقتی که از سپید و سیاه بودن یك جسم یا از مقدار و اندازهٔ آن خبر داده می‌شود، زیرا سپیدی و سیاهی از مقولهٔ کیف، و مقدار و اندازه از مقولهٔ کم است و کیفیت یا کمیّت در صورتی که در خارج تحقق داشته باشند، مصداق آنها نمی‌تواند عین مصداق ماهیتی جوهری باشد، بلکه این امور حتماً ضمیمهٔ جوهر مفروض هستند.

تقسیم کانت نسبت به دو دسته از محمولاتی که در قضایای تحلیلی و ترکیبی مطرح می‌نماید، اگر ناظر به وحدت و یگانگی محمول و موضوع به لحاظ مصداق و واقعیت باشد، وجود از زمرهٔ محمولاتی که در قضایای ترکیبی به کار می روند نخواهد بود؛ در این صورت قضیه‌ای که با آن تشکیل می‌شود، قضیه‌ای تحلیلی است؛ لیکن تقسیم او ناظر به مصداق نبوده، بلکه به لحاظ مفهوم موضوع و محمول است؛ البته در این حال مفهومی که از وجود فهمیده می‌شود، غیر از مفاهیم ماهوی و غیر از معقولات ثانیه است که با آن در مصداق یگانه هستند؛ یعنی مفهوم وجود با مفهوم وحدت، کثرت و علیّت و مانند آنها مغایر است؛ بر این اساس، هر گاه وجود بر یکی از آنها حمل شود، قضیه‌ای که تشکیل می‌شود، قضیهٔ ترکیبی خواهد بود؛ یعنی محمول آن مفهومی مغایر با مفهوم موضوع خود دارد. اما اگر موضوعی که وجود بر آن حمل می‌شود، یك معنای ماعوی یا یك مفهوم مغایر با مفهوم وجود نباشد، بلکه نفس مفهوم وجود یا مفهوم مرکبی باشد که مشتمل بر معنای وجود است؛ در این

۱. «کل ما یلزم من فرض وجوده تکرّر نوعه فهو امر اعتباری»، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۶.

حال حمل مفهوم وجود بر موضوع تحلیلی خواهد بود؛ یعنی محمول از زمرهٔ ذاتیات موضوع است.

مقدّمهٔ فوق برای تبیین برخی خطهایی است که در ضمن اشکال و نقد کانت مطرح شده و سپس در گفتار دیگران و از جمله «راسل» ادامه یافته است.

ادعای کانت در اشکال سوم این است که هستی جز وجود رابط و مفاد کان ناقصه نیست و کاربرد آن تنها در ایجاد ربط میان محمول و موضوع است. وی معتقد است که ذهن با قرار دادن محمول در طرف موضوع، «است» را که رابط بین موضوع و محمول است، به صورت «هست» بیان می‌کند و مفهوم هستی در این حال، بر موضوع و محمول قضیهٔ پیشین که عهده دار پیوند آن دو بوده است، چیزی نمی افزاید.

استدلال کانت برای ادعای فوق این است که تفاوتی میان یك صد دلار واقعی که از هستی آن خبر داده می‌شود، با یك صد دلار که از وجود آن خبر داده نمی‌شود، نیست، چنان که اگر بین صد دلار واقعی و ذهنی امتیاز باشد، یعنی اضافه کردن مفهوم وجود به صد دلار، پشیزی بر ارزش آن بیفزاید، در این صورت مفهوم صد دلار حکایت و دلالتی نسبت به صد دلاری واقعی نخواهد داشت و صد دلار واقعی مصداق صد دلار نخواهد بود.

نتیجه ای که کانت از استدلال فوق می‌گیرد این است که وجود از محمولاتی نیست که بتوان با آن یك قضیهٔ ترکیبی تشکیل داد.[1]

استدلال کانت برای مدّعای خود، تنها انضمامی نبودن وجود نسبت به موضوعاتی که بر آنها حمل می‌شود را اثبات می‌کند؛ یعنی این برهان مثبت این مدّعا است که وجود برای موضوعی که بر آن حمل می‌شود، محمول بالضمیمه نیست و

۱. سنجش خرد ناب، ص ۶۶۳ ـ ۶۶۱.

محمول بالضمیمه در مقابل محمول من صمیمه یا خارج محمول است و این دو قسم، همان‌گونه که بیان شد، حاصل تقسیمی هستند که به لحاظ مصداق و واقعیت خارجی مفاهیم و ماهیات انجام می‌شود، به همین دلیل استدلال مزبور عدم زیادت وجود را به حسب مفهوم، ترکیبی نبودن قضایایی را که از حمل وجود بر دیگر امور پدید می‌آیند و به دنبال آن، بی معنا بودن وجود محمولی را نتیجه نمی‌دهد.

هستی از معانی و مفاهیم عامّه است و دلایلی که بر اشتراك معنوی مفهوم وجود اقامه می‌شود، وحدت مفهومی آن را در همهٔ حالات، یعنی اعم از آنکه مفاد کان ناقصه یا تامه باشد، اثبات می‌کند و استدلالی هم که کانت برای نفی معنای محمولی آن اقامه کرده است، تنها زیادت خارجی بر ماهیت و مفاهیم را رد می‌کند.

مفهوم هستی با صرف نظر از مباحثی نظیر اصالت وجود یا ماهیت، دارای معنای مختص به خود است؛ این معنا با قطع نظر از مصداق یا راه‌هایی که برای شناخت مصداق یا مصادیق آن وجود دارد، به حمل اوّلی معنا و مفهوم خود را داراست، به همین دلیل، هرگاه بر خود یا موضوعی که مشتمل بر آن است، حمل شود، قضیه ای تشکیل خواهد داد که در مدار همان حمل ـ یعنی حمل اوّلی ـ بالضرورة صادق خواهد بود و این مقدار که در برهان آنسلم نیز از آن استفاده شده است، به شرحی که بیان شد، علی رغم آنچه برخی متفکران مسلمان پنداشته‌اند[1]، از اشکال سوم کانت مصون است و اشکالی که بر برهان آنسلم وارد است، از ناحیهٔ خلطی است که از این پس بین دو نوع حمل اوّلی ذاتی و شایع صناعی در گفتار او واقع می‌شود. بدین ترتیب، ضرورتی که به لحاظ مفهوم برای برترین کمال متصور یا برای مفهوم واجب الوجود و نظایر آن محقق است و به مفهوم ذهنی آن اختصاص دارد، در اثر اشتباه مزبور به مصداق آن نسبت می‌دهد.

۱. مجموعهٔ آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۹۹۲ (اصول فلسفه و روش رئالیسم).

تطبیق برهان آنسلم و برهان «آقا محمد رضا قمشه ای»

مغالطهٔ مذکور چنان که گذشت، بر بعضی براهینی که اهل معرفت در اثبات ضرورت هستی مطلق اقامه نموده‌اند و از جمله بر برهانی که حکیم متأله آقا محمد رضا قمشه‌ای در حاشیهٔ بر کتاب *تمهید القواعد* ابن ترکه اقامه نموده است، وارد است. بررسی و نقد گستردهٔ این گونه براهین به تفصیل در کتاب *تحریر تمهید القواعد* به انجام رسیده است.[1]

برخی اندیشمندان اسلامی معاصر که از مغالطهٔ مزبور در برهان آنسلم غافل مانده‌اند، تحت عنوان *خداشناسی تطبیقی* در کنار برهان آنسلم، استدلالی نظیر آنچه از آقا محمد رضا قمشه‌ای در حاشیهٔ *تمهید القواعد* آمده است، ذکر نموده‌اند[2]؛ به این بیان که هستی مطلق دارای ضرورت ازلیه بوده و مفهوم هستی از آن بدون حیثیت تقییدیه یا تعلیله، یعنی با حیثیت اطلاقیه انتزاع شده و بر آن نیز حمل می گردد.

استدلال فوق که توضیح آن از حوصلهٔ این مختصر خارج است، گرچه در محدودهٔ خود تام است؛ لیکن هرگز عهده دار اثبات مصداق برای مفهوم وجود مطلق نیست.

تردیدی نیست که اگر هستی مطلق مصداق داشته باشد، صدق مفهوم هستی بر آن، بدون هیچ شرطی به نحو ضرورت ازلیه صادق است؛ لیکن تردید در تحقق مصداق برای آن است و مفهوم هستی مطلق که به وجود ذهنی در ذهن موجود است، هرگز توان دفع این تردید را ندارد، زیرا در صورت فقدان مصداق برای هستی مطلق، مفهوم آن را می‌توان از طریق هستی‌های مقید به تجرید، تحصیل کرد.

۱. تحریر تمهیدالقواعد، ص ۲۶۱.
۲. کاوشهای عقل نظری، ص ۱۷۵.

فصل هفتم

برهان صدّیقین

اقول: ان هذا حکم لقوم ثم یقول: ﴿أو لم یکف بربّك أنّه علی کل شیء شهید﴾[1]، اقول: ان هذا حکم للصدیقین الذین یستشهدون به لا علیه».[2]

یعنی دقّت کن، چگونه بیان ما برای اثبات وجود خداوند و یگانگی و بریّ بودن او از نقص‌ها، به چیزی جز تأمل در حقیقت هستی احتیاج ندارد و به اعتبار و لحاظ خلق و فعل خداوند نیازمند نیست؛ هر چند که فعل و خلق خداوند نیز دلیل بر وجود او بوده و از این طریق نیز می‌توان به اثبات ذات واجب پرداخت و اما آن راه که از نظر مستقیم به وجود حاصل می‌آید، مطمئن‌تر و بهتر است.

ما چون وجود را از آن جهت که وجود است، در نظر گیریم، بر وجود او گواهی می‌دهد، آنگاه وجود حق بر سایر اموری که در واجب است، نظیر وحدت و یگانگی، گواهی می‌دهد و کتاب خداوند قرآن کریم به مثل آنچه بیان شد، اشارت دارد، آنجا که می‌فرماید: ﴿سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم انّه الحق﴾.

آیات خود را در آفاق و نفسهایشان به زودی نشانشان می‌دهیم تا برای آنها روشن شود که تنها او حق است؛ البته این شیوه از آگاهی نسبت به حق تعالی مخصوص قومی خاص است و سپس قرآن کریم می‌فرماید: ﴿أو لم یکف بربّك أنّه علی کلّ شیء شهید﴾؛ آیا خود پروردگار تو که بر همهٔ امور گواه یا در همهٔ اشیا مشهود است، کفایت نمی‌کند. این گونه حکم مختص صدیقین است که با نظر به خداوند بر او گواه می‌گیرند و یا نظر به غیر بر او استدلال نمی‌کنند.

عبارت اخیر آیهٔ ﴿إنّه علی کلّ شیء شهید﴾ که مورد استشهاد بوعلی قرار گرفته است، به معنای این است که خداوند فوق هر شیء مشهود است؛ یعنی حتی اگر

۱. سورهٔ فصّلت، آیهٔ ۵۳.
۲. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۶۶.

بخواهید خودتان را بشناسید، اوّل خدا مشهود بوده و بعد خود شما؛ امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «لایدرك مخلوق شیئاً إلا بأنه و لاتدرك معرفة الله إلا بأنه»[1]؛ هیچ شخصی، هیچ چیزی را جز به خداوند نمی‌شناسد و خداوند را جز به خداوند نمی‌توان شناخت.

برهان صدیقین در حکمت متعالیه

برهان امکان ماهوی بوعلی، گرچه از بسیاری جهات نسبت به براهین پیشین مزیت و برتری دارد، اما او نیز برای اثبات واجب از ماهیت و امکان آن استفاده می‌کند: این نکته‌ای است که مورد توجه صدر المتألهین قرار گرفته و به همین دلیل برهان بوعلی را که پس از او برهان جمهور حکما و متکلمان است، شایستهٔ عنوان صدیقین ندانسته می‌گوید: «و غیر هولاء ـ الصدیقین ـ یتوسلون فی السلوك إلی معرفته تعالی و صفاته بواسطة امر آخر غیره کجمهور الفلاسفة بالامکان و الطبیعیین بالحرکة للجسم و المتکلمان بالحدوث للخلق أو غیر ذلك».[2]

یعنی غیر صدیقین، در معرفت خداوند و صفات او، از غیر خداوند به عنوان واسطه استفاده می‌کنند؛ مانند جمهور فلاسفه که از امکان بهره می‌برند یا مانند طبیعیون که از حرکت جسم، یا متکلمان که از حدوث و غیر آن استفاده می‌کنند.

صدر المتألهین در *اسفار*، با عباراتی نظیر عبارات بوعلی در *الاشارات و التنبیهات*، به برهان دیگری که می‌تواند مصداقی برای برهان صدیقین باشد، اشاره می‌کند و می‌گوید:

«و اعلم ان الطرق إلی الله کثیرة لأنه ذو فضائل و جهات کثیرة و ﴿لکلّ وجهة

۱. التوحید، ص ۱۴۳.
۲. مشاعر، ص ۶۸.

هو مولیها﴾[1]، لکن بعضها اوثق و اشرف و انور من بعض و اسدّ البراهین و اشرفها الیه هو الذی لا یکون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقة، فیکون الطریق إلی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به ـ تعالی ـ علیه ثم یستشهدون بذاته علی صفاته و بصفاته علی افعاله، واحداً بعد واحد.

و غیر هؤلاء ـ کالمتکلمین و الطبیعیین و غیرهم ـ یتوسلون الی معرفته ـ تعالی ـ و صفاته بواسطة اعتبار امر آخر غیره ـ کالامکان للمهیّة و الحدوث للخلق و الحرکة للجسم او غیر ذلك ـ و هی ایضاً دلائل علی ذاته و شواهد علی صفاته، لکن هذا المنهج احکم و اشرف و قد اشیر فی الکتاب الالهی إلی تلك الطریق بقوله تعالی ﴿سنریهم ایاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم انّه الحق﴾ و الی هذه الطریقة بقوله تعالی: ﴿أو لم یکف بربّك انّه علی کلّ شیء شهید﴾[2].

یعنی راههای منتهی به خداوند فراوان است، زیرا او دارای فضائل و جهات کثیره است و برای هر رونده جهتی است که خدای تعالی آن جهت را برای او تعیین می‌کند. راههای منتهی به او گرچه بسیار است، اما برخی از آنها محکم‌تر و اشرف بوده و از ظهور بیشتری برخوردار است و آن برهان که در اثبات واجب، محکم‌ترین برهانها و بهترین آنهاست، برهانی است که حد وسط آن غیر از واجب نباشد. در این صورت راه با مقصد یگانه خواهد بود و آن راه صدیقین است که برهان آنها صدق محض است و از غیر ذات حق بر ذات حق گواه نمی‌گیرند. آنها از خود او بر او گواه می‌آورند و از ذات بر صفات و از صفات به افعال پی می‌برند.

اما غیر صدیقین، نظیر متکلمان و طبیعیین و دیگران، با نظر به غیر خداوند نظیر، امکان ماهوی، حدوث خلق و حرکت جسم و ... بر ذات و صفات او استدلال می کنند و این امور، البته دلایلی بر ذات و شواهدی بر صفات او هستند؛

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۴۸.
۲. الحکمة المتعالیة، ج ۶، ص ۱۲.

لیکن شیوهٔ صدیقین محکم‌تر و شریف تر است.

در کتاب الهی نیز به راههایی که غیر صدیقین می‌پیمایند، اشاره شده است: ﴿سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتّی یتبیّن لهم انّه الحق﴾، به طریقهٔ صدیقین نیز در عبارت ﴿أو لم یکف بربّك انّه علی کلّ شیء شهید﴾ اشاره شده است.

صدر المتألهین، پس از الحاق برهان امکان ماهوی به دیگر براهین، برهان دیگری را که خود آن را مصداقی برای شیوهٔ صدیقین می‌نامد، ارایه می‌کند. در برهانی که صدر المتألهین اقامه می‌کند، از ماهیت و امکان ماهوی و اموری نظیر حرکت یا حدوث استفاده نمی‌شود، این برهان به حقیقت وجود و احکام مختص به آن نظر دارد و به اصول فلسفی چندی نظیر اصالت، بساطت و تشکیك در وجود مبتنی است.

پس از او برخی حکمای متأله برای کوتاه کردن برخی مقدمات آن کوشش نمودند و حکیم سبزواری با استفاده از امکان فقری از مقدّمات برهان کاست[1]؛ لیکن علی رغم همهٔ این تلاشها، در هر یك از این براهین از فقر و نیاز مراتب دانی حقیقت مشککه هستی و از هستی فقیرانهٔ وجودات امکانی بهره گرفته می‌شود و این استعانت و کمك، مانع ادراك مستقیم و بی واسطهٔ واجب تعالی است.

برهان صدیقین، آن گونه که آیه بر آن اشعار دارد، باید برهانی باشد که اصلاً به غیر واجب نظر نداشته و در نتیجه بدون استعانت از اصول فلسفی به عنوان اوّلین مسئلهٔ فلسفی مطرح شود.

در تاریخ اندیشه و تفکر اسلامی، بسیاری از اهل معرفت به دنبال تنظیم برهان با ویژگی فوق بوده‌اند و براهین مختلفی را بدین منظور اقامه داشته اند؛ حکیم متأله

۱. شرح منظومه، ص ۱۴۶.

میرزا مهدی آشتیانی، در تعلیقهٔ خود بر شرح منظومه، ضمن بیان براهین نوزده‌گانه‌ای که برای این منظور تدوین شده است، به برخی برهانهای اهل معرفت نیز اشاره می‌کند[1]؛ لیکن براهین اهل معرفت با همهٔ تفاوتهایی که دارند، خالی از اشکال نبوده و همهٔ آنها با صرف نظر از اشکالات خاصی که می‌تواند بر هر یك وارد باشد، به یك اشکال مشترك که همان خلط بین مفهوم و مصداق است، مبتلا هستند.

برهان صدیقین در بیان علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در حاشیهٔ *اسفار* و در جلد پنجم *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، برهانی بر اثبات واجب اقامه می‌کند که با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق، می‌تواند بدون استعانت از دیگر اصول فلسفی، به عنوان اوّلین مسئلهٔ فلسفهٔ الهی، مصداقی کاملی برای برهان صدیقین محسوب شود.[2]

اوّلی بودن مسئله، به معنای بی نیازی آن از مبادی تصدیقیه است و متکی نبودن به مبادی تصدیقی، با اعتماد به برخی مبادی تصوری منافات ندارد.

مبادی تصوریه‌ای که برای برهان صدیقین مورد نیاز است، مفهوم هستی، مفهوم ضرورت ذاتی، ضرورت ازلی و مانند اینهاست و این دسته از تصورات از مفاهیم عامهٔ بدیهی هستند و تعاریفی که برای آنها ذکر می‌شود، تعریف لفظی بوده و برای تنبّه نسبت به معنای مورد نظر مفید هستند.

نکتهٔ دیگری که توجه به آن پیش از بیان برهان لازم است، اینکه برهان صدیقین

۱. ر.ك: تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری، ص ۴۸۹.
۲. حاشیهٔ اسفار، ج ۶، ص ۱۴؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۹۸۲ ـ ۹۸۴ (اصول فلسفه و روش رئالیسم).

ناظر به ذات الهی بوده و متوجه صفات و افعال او نیست.

تصوری که انسان از ذات الهی دارد، این است که خداوند سبحان واقعیتی است که دارای ضرورت ازلیه است. ضرورت ازلیه غیر از ضرورت ذاتیه، وصفیه، شرطیه و مانند آنهاست، زیرا در ضرورت وصفیه و شرطیه، ثبوت ضروری محمول برای موضوع، به شرط یا وصفی خاص مقید است و در ضرورت ذاتیه، حکم به ثبوت محمول برای موضوع مقید به دوام ذات موضوع است؛ یعنی مادام که موضوع باقی باشد، محمول نیز برای آن ثابت است.

ضرورت ازلیه در موردی است که ثبوت محمول برای موضوع به هیچ قید، شرط، وصف و حتی به دوام ذات موضوع مقید نباشد؛ در نتیجه حکم همواره و در همه حال برای موضوع ثابت است.

ضرورت ازلیه داشتن خداوند نیز به این معناست که واقعیت داشتن برای او به هیچ شرط و قیدی مشروط نبوده و ذات او در همه حال واقعیت دارد و این همان است که گفته می‌شود: مفهوم واقعیت از ذات خداوند به نحو حیثیت اطلاقی انتزاع می‌شود، نه به طور حیثیت تقییدی یا تعلیلی، پس در این تصور از خداوند، واقعیت برای او مشروط به شرط، زمان و قید خاصی نیست؛ یعنی واقعیت او دارای ضرورت ازلی است.

برهان صدیقین در حقیقت عهده دار اثبات واقعیتی نیست که مجهول نظری بوده و با برهان معلوم شده باشد، بلکه اوّلی بودن علم و آگاهی به آن را اثبات می‌کند، زیرا اگر برهان بر واقعیتی که دارای ضرورت ازلی است، اقامه شود، چون هر برهان مبتنی بر دو مقدمه‌ای است که به نتیجه منجر می‌شوند و مقدّمه بر نتیجه مقدم است؛ نتیجهٔ قیاس که تحقق ذات الهی است، متأخّر از دو قضیه و مبدأ تصدیقی خواهد بود و به عنوان اولین مسئلهٔ فلسفی قابل طرح نیست، مگر آنکه آن

دو مقدمه از علوم متعارفه و از مسائل غیر فلسفی باشند.

برهان صدیقین، اولی بودن قضیه‌ای را که از ضرورت ازلی خداوند سبحان خبر می‌دهد، اثبات می‌کند.

اولی بودن یا بداهت، مقوّم قضایای بدیهی و اوّلی نیست؛ به همین دلیل گر چه در اصل قضایای بدیهی اوّلی، نظیر مبدأ عدم تناقض، هرگز نمی‌توان تردید کرد، چنان که تردید در آنها به تردید در همهٔ علوم و آگاهیها منجر شده و با این تردید راهی برای اثبات یا نفی هیچ مطلب باقی نمی‌ماند؛ لیکن در بداهت و اوّلی بودن آنها می‌توان شك و تردید نمود یا از آن غافل ماند، در این صورت بداهت یا اوّلی بودن که از مقوّمات ذاتی قضیه نیست، بلکه وصف لازم آن است، با توجه به موقعیتی که اصل قضیه در دانشهای بشری دارد و با اقامهٔ برهان بر استحالهٔ غفلت و نسیان از قضیّه، اثبات می‌گردد.

مدّعای برهان صدیقین این است که تحقّق واقعیتی که از ضرورت ازلی برخوردار است، یك قضیهٔ بدیهی اولی است و راهی برای تردید در آن وجود ندارد؛ به بیان دیگر، مرز سفسطه و فلسفه در پذیرفتن این قضیه است. سفسطه انکار واقعیت است و فلسفه قبول آن، و بطلان سفسطه بدیهی اوّلی است، چنان که اصل واقعیت نیز اوّلی بوده و راهی برای تردید در آن نیست.

سوفسطایی کسی است که واقعیت را انکار می‌کند و فیلسوف به واقعیت اذعان می‌نماید، و سپس در چگونگی ظهور واقعیت و نحوهٔ حکایت و دلالت مفاهیم مختلف از آن به بحث می پردازد.

قائل به اصالت وجود، حکایت وجود را اصل دانسته و قائل به اصالت ماهیت واقعیت را مصداق حقیقی ماهیت می‌داند و در مباحث بعدی فلسفه، دربارهٔ وحدت، کثرت، حیات، قدرت و دیگر احکام مربوط به واقعیت بحث می‌شود،

پس اوّلین مسئلهٔ فلسفی اذعان به واقعیت است و کسی که این قضیه را انکار نماید، راه بحث و گفت‌وگو و مسیر برهان و استدلال را برخود بسته و برخورد عملی با آن تنها راه درمان است؛ «آخر الدواء الکی».[1]

نکته‌ای که علامه طباطبایی در بیان خود به آن تنبه می‌دهد، این است که قضیهٔ «واقعیت حق است» و همچنین قضیهٔ «سفسطه باطل است»، از ضرورت ازلیه برخوردار است؛ یعنی جهت قضیه ضرورت وصفی، شرطی یا ذاتی منطقی نیست و قبول این ادعا نیز، نظیر قبول اصل واقعیت، به تنبه نیازمند است؛ یعنی همان‌گونه که تصور واقعیت در تصدیق به آن کفایت می‌کند، تصور معنای ضرورت ازلیه اصل واقعیّت در تصدیق به آن کافی است.

انسان نمی‌تواند به تحقق سفسطه در ظرفی از ظروف و شرطی از شرایط یا قیدی از قیود حکم کند، زیرا شرط، قید و ظرف، هر یك واقعیتی است که بر بطلان سفسطه که نافی واقعیت است، گواهی می‌دهد.

اگر واقعیت در شرطی از شرایط، در یك آغاز، در یك انجام یا در یك فرض خاص زایل شده باشد، از دو حال بیرون نیست، یا زوال آن واقعیت ندارد و به دروغ و معجاز گفته می‌شود واقعیت از بین رفت، پس در این حال واقعیت محفوظ است و از بین نرفت یا آنکه زوال آن واقعیت دارد؛ یعنی واقعاً واقعیت از بین رفت، باز در این حال، ثبوت اصل واقعیت مورد اذعان خواهد بود، زیرا فرض در این است که واقعاً واقعیت از بین رفت، بنابراین زوال آن به عنوان یك امر واقعی، از حضور واقعیت حکایت می‌کند، پس بطلان سفسطه و اذعان به واقعیت در همه حال صادق بوده و فرضی که بتوان از زوال واقعیت در آن خبر داد، ممکن نیست.

قضیه ای که به گونه‌ای عهده دار نفی واقعیت باشد، قضیه‌ای است که در هیچ

۱. سفینة البحار، ج ۷، ص ۵۵۰، در بیان اعراب مثلی است.

فرض یا ظرفی، نمی‌تواند به صدق آن خبر داد یا آنکه در بطلان آن تردید نموده و در مفاد آن شك کرد، زیرا نفی یا تردید در آن، اثبات آن را به دنبال می‌آورد.

اگر واقعیت به عنوان امری محدود فاقد ضرورت ازلیه بوده و ضرورت آن به دوام ذات آن مقید باشد، در ظرف زوالِ واقعیت، سفسطه صادق خواهد بود و صدق سفسطه واقعیتی است که از نفس الامر مختص به خود برخوردار است.

موطِن صدق سفسطه جایگاه مخبَر نیست تا آنکه صدق یا نفس الامر آن به واقعیت مخبر و خبردهنده بازگشت نماید، بلکه موطن صدق همان فرضی است که خبر به آن نظر دارد و مخبر چون به نفی واقعیت در آن فرض بپردازد، نفس واقعی فلسفه و اثبات واقعی سفسطه واقعیتی خواهد بود که خبر از آن حکایت خواهد کرد؛ بدین ترتیب واقعیت در متن نفی مخبر ظاهر خواهد شد، پس واقعیت امریّ است که امکان انکار آن در هیچ فرضی ممکن نیست، به همین دلیل قضیهٔ بدیهی اوّلی ای که از صدق آن خبر می‌دهد، از ضرورت ازلیه برخوردار است.

واقعیتهای محدود و مقیّد که هر یك مشروط به شرط و محدود به حدّ خاص خود هستند، هیچ یك نمی‌تواند مصداقی برای واقعیتی باشد که به ضرورت ازلیه از صدق آن خبر داده می‌شود، زیرا قضایایی که از واقعیتهای محدود خبر می‌دهند، در محدودهٔ مصداق خود صادق بوده و در خارج از آن کاذب هستند.

مجموعهٔ واقعیت‌های محدود نیز واقعیتی ممتاز که زاید بر آمار مجموعه باشد نیست، زیرا اصلاً سهمی از واقعیت ندارد و جامع واقعیتهای محدود نیز سهمی از واقعیت عینی نداشته، بلکه یك مفهوم ذهنی است که در محدودهٔ اندیشه به وجود ذهنی موجود است و اگر ذهن نمی بود، آن جامع نیز هرگز واقعیت ذهنی پیدا نمی‌کرد، بنابراین، اصل واقعیت که تحقق آن به نحو ضرورت ازلی بیّن و آشکار است، غیر از جمیع واقعیتهای محدود و غیر از مجموع واقعیتها و غیر از جامع

آنهاست، زیرا برخی از اینها اصلاً واقعیت ندارند و بعضی از آنها واقعیت محدود عینی دارند و برخی از آنها واقعیت محدود ذهنی.

پس اوّلین قضیه که انسان ناگزیر از اذعان به آن است، اصل واقعیت است و جهت این قضیه ضرورت ازلیه است و مصداق آن واقعیتی مطلق است که مشروط به هیچ شرط و مقید به هیچ قیدی نیست؛ البته آن واقعیت، همان طور که بیان شد، هیچ یك از واقعیتهای محدود، نظیر آسمان، زمین یا عالم و آدم نیست، بلکه امری است که بدون آنکه به حدّی خاص در آید، با همهٔ واقعیتهای محدود همراه بوده و هیچ غیبت و زوالی برای آن متصور نیست.

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

برهان صدیقین در عبارات *اصول فلسفه* و حاشیهٔ *اسفار*

علامه طباطبایی بنا بر به اصل واقعیت، نه مفهوم آن، برهان را با عباراتی کوتاه و رسا در مقالهٔ چهاردهم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* به صورت زیر بیان می کند:

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شك نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی برنمی‌دارد؛ به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیت

هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی ناپذیر نیست».[1]

شارح شهید کتاب *اصول فلسفه*، برهان را با استفاده از اصولی چند، نظیر اصالت و وحدت وجود تقریر نموده و آن را به دیگر براهینی که بر اساس تشکیك در وجود یا امکان فقری سازمان یافته نزدیك می‌کند، حال آنکه برهان در تقریر خود به هیچ یك از اصول یاد شده نیازمند نبوده و از ذات واجب به عنوان اوّلین مسئلهٔ فلسفی خبر می‌دهد.

برهان بر مدار اصل واقعیت شکل می‌گیرد، شاید تعبیر «واقعیت هستی» در عبارت علاّمه، زمینهٔ تقریر شارح را بر مبنای احکام مختصّ به هستی فراهم آورده است. عبارت علاّمه در حاشیهٔ *اسفار* به گونه‌ای است که مجالی برای این توهم نیز باقی نمی‌گذارد؛ «و هذه هی الواقعیة التی ندفع بها السفسطة و نجد کل ذی شعور مضطراً إلی اثباتها و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی انّ فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها، فلو فرضنا بطلان کل واقعیة فی وقت أو مطلقاً کانت حینئذ کل واقعیة باطلة واقعاً ـ أی الواقعیة ثابتة ـ و کذا السوفسطی لو رأی الاشیاء موهومة أو شك فی واقعیتها، فهذه الأشیاء موهومة واقعاً و الواقعیة مشکوکة واقعاً ـ أی هی ثابتة من حیث هی مرفوعة.

و اذ کانت أصل الواقعیة لاتقبل العدم و البطلان لذاتها فهی واجبة بالذات، فهناك واقعیة واجبة بالذات و الأشیاء التی لها واقعیة مفتقرة إلیها فی واقعیتها، قائمة الوجود بها.

و من هنا یظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الانسان و

۱. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۹۸۲ (اصول فلسفه و روش رئالیسم).

البراهین المثبتة له تنبهات بالحقیقة».[1]

یعنی آن واقعیت که با آن سفسطه دفع می‌شود و آن واقعیت که هر ذی شعور ناگزیر از اذعان به آن است، عدم و بطلان را ذاتاً نفی می‌کند؛ به این معنا که دارای وجوب ذاتی فلسفی و ضرورت ازلی است؛ چندان که فرض بطلان و رفع آن مستلزم اثبات و اقرار به آن است.

پس اگر به طور مطلق یا در وقتی خاص، بطلان اصل واقعیت را فرض نماییم، در این صورت معتقدیم که اصل واقعیت، واقعاً باطل است ـ نه صوریاً ـ و اگر معتقد به بطلان واقعی آن بشویم، ثبوت واقعیت را پذیرفته‌ایم. همچنین اگر سوفسطایی اشیا را موهوم پنداشته یا در اصل واقعیت آنها شك نماید، اشیا در نظر او واقعاً موهوم خواهند بود و واقعیت در نزد او واقعاً مشکوك است و این به معنای اثبات واقعیت از همان نقطه‌ای است که انکار می‌شود و اگر واقعیت ذاتاً بطلان و عدم را قبول نمی‌کند، پس واجب بالذات است.

منظور علاّمه طباطبایی از وجوب ذاتی در این عبارت، اصطلاح فلسفی آن است که همان ضرورت ازلی به اصطلاح منطقی است. در اصطلاح منطقی، ضرورت ذاتی در قبال ضرورت ازلی بوده و به دوام ذات موضوع مقید است.

بخش پایانی گفتار علاّمه به این حقیقت اشاره دارد که برهان صدیقین به اثبات ذات واجب نمی پردازد، بلکه به آگاهی و علمی که انسان به آن دارد، تنبه می‌دهد و غفلت انسان نسبت به این علم را می‌زداید.

مزایای برهان صدیقین

برهان صدیقین با آنکه تنها بر ذات واجب دلالت داشته و در مقام بیان اوصاف و

۱. حاشیهٔ اسفار، ج ۶، ص ۱۴ ـ ۱۵.

افعال او نیست، علاوه بر بی نیازی از مقدمات فلسفی، ره آوردی افزون بر سایر براهین داشته و در واقع آخرین گامی را که براهین فلسفی پس از مراحلی بسیار در اثبات واقعیت نا محدود غیر متناهی خداوند برمی‌دارند، در نخستین قدم طی می‌کند.

دیگر براهین فلسفی، اگر به فعل یا وصفی از اوصاف باری ناظر نبوده، آنگاه که به اثبات واجب می پردازند، عهده دار اطلاق آن نیستند، بلکه به دلیل اینکه از مقدماتی نظیر تشکیك یا کثرت در وجود استفاده می‌کنند، از اثبات اطلاق مبدأ بازمی‌مانند و ناگزیر پس از مراحلی چند، چون ضرورت اطلاق واجب آشکار شود، تغییر و تبدیل یا ترقیق مبانی فلسفی لازم می‌آید، اما برهان صدیقین به تقریری که علامه طباطبایی از آن دارد، در اوّلین مرتبه پرده از اطلاقِ ذات برداشته و از آن پس وجوب را به عنوان اولین تعین آن اثبات می‌گرداند.

در پرتو ظهور اطلاق و هدم تناهیِ واقعیت، صفات دیگر او نیز نظیر وحدت، حیات، علم و احاطه، یکی پس از دیگری آشکار می‌شود و پس از تعیّنات و اوصاف ذاتی، مراتب و خصوصیّات ظهورات و تجلیات فعلی نیز پدیدار می‌شود.

اطلاق و احاطهٔ واقعیت، کثرت را از متن هستی به ظهورات و شئون آن بازمی‌گرداند و هستی فقیرانه‌ای که در برهان امکان فقری برای ممکنات در نظر گرفته می‌شود، در جاذبهٔ اعطای کریمهٔ الهی مستهلك و فانی می‌سازد. بدین ترتیب عالم و آدم، با همهٔ ویژگیها و خصوصیاتی که دارند، در زمرهٔ اسما و صفات الهی، آیت و نشانهٔ آن ذات نامحدود و بی کرانه می‌شوند که همچنان بی نشان و ناپیدا، در غیب هویت خود مستور و پنهان است.

تذکر: ضرورت ازلیِ اصل واقعیت، بر هیچ چیز دیگر غیر از واجب تعالی قابل تطبیق نیست، زیرا مثلاً مادّهٔ فلسفی، گرچه موجود شخصی است؛ لیکن در

موجودهای مجرّد اصلاً حضور ندارد و اگر همین مادهٔ فلسفی اصل واقعیت می بود، باید در مجرّدها واقعیت محقق نباشد و مادّهٔ فیزیکی اصلاً وجود مشخص نیست، زیرا همواره به وضع خاص از قبیل حرکت، نیرو و ... در می‌آید و یك اصل ثابت، در همهٔ احوال همان هیولی و مادّهٔ فلسفی است که حکم آن بیان شد، بنابراین، نه مادّهٔ فلسفی می‌تواند ضرورت ازلی داشته باشد و نه مادّهٔ فیزیکی، چون حد اکثر ضرورتی که برای آنها ثابت می‌شود، همان ضرورت ذاتی منطقی است که به دوام ذات محدود است.

فصل هشتم

برهان نظم

مفهوم نظم و اقسام آن

فلاسفهٔ اسلامی در حکمت اشراق، مشاء یا متعالیه از برهان نظم برای اثبات ذات واجب استفاده نکرده‌اند و تعبیراتی که به آن اشاره شد نیز در باب وحدت، علم و دیگر اوصاف الهی است. اگرچه صفات ذاتی واجب عین ذات او بوده و از آن جدا نیست، اما مغایرت مفهومی آنها زمینهٔ استدلال و بحث ویژه و مختصی به هر یك از آنها را فراهم می‌آورد.

عدم استفادهٔ حکمای اسلامی از برهان نظم برای اثبات ذات واجب، به دلیل محدودیتی است که این برهان در ذات خود داراست. اگر تعریف برهان نظم و محدودهٔ آن تبیین شود و نتایجی که از آن گرفته می‌شود، در حوزه مبادی، اصول موضوعه و حد وسط آن باشد، هم برهان نظم از بسیاری مغالطات مصون می‌ماند و هم زمینهٔ بسیاری از انتقادات و اشکالاتی که بر آن وارد می‌شود، از بین می‌رود.

نظم، ناظر به هماهنگی میان چند عنصر یا عضو است و هماهنگی که در مقابل هرج و مرج است، مفهومی آشکار دارد. هماهنگی همواره میان چند امر در ارتباط با یك هدف و غرض است، به همین دلیل برهان نظم برخلاف براهینی نظیر حدوث، حرکت و امکان، هرگز بر مدار یك موجود سازمان نمی‌یابد و اقامهٔ آن به چند شیء نیازمند است که در قیاس با یك‌دیگر و در ارتباط با یك غرض در نظر گرفته می‌شوند.

نظم یا صناعی یا تکوینی است؛ نظم صناعی نظیر هماهنگی قسمت‌های کتابخانه یا ساختمان و سازمان اجزای یك رادیو، ساعت و نظم غیر صناعی، نظیر ساختاری که اجزا و اعضای بدن انسان دارد.

محل بحث در برهان نظم نوع صناعی آن نیست؛ هر چند از این نوع در تقریر قیاس تمثیلی کمك گرفته می‌شود؛ مثلاً وقتی انسان در جزءهای ساعتی را مشاهده می‌کند، نظم صناعی ساعت، بیننده را به ناظم و سازندهٔ آن راهنمایی می‌نماید و در تمثیل از مشابهت نظم تکوینی با نظم صناعی بر وجود ناظم نسبت به نظم تکوینی استدلال می‌شود.

نظم گاه در محدودهٔ اجزای درونی بخشی از عالم درنظر گرفته می‌شود و گاهی در ارتباط با همهٔ عناصر هستی و در هر یك از این دو صورت، نتیجه‌ای که از برهان نظم گرفته می‌شود، در همان محدودهٔ نظم خاص معتبر است.

به لحاظهای دیگری نیز می‌توان نظم و هماهنگی را تقسیم نمود؛ مانند اینکه نظم و هماهنگی گاه در پیوند و ربط بین فعل و فاعل مشهود است؛ به این معنا که سلسلهٔ حوادث به گونه‌ای یکنواخت تکرار می‌شود؛ مانند آتش که همواره آب را گرم می‌کند و این نوع از نظم را نظم علّی نامیده‌اند و گاه در غایت واحدی که اعضای مختلف در جهت تحصیل آن سازمان می‌یابند، یافت می‌گردد و این نوع نظم را نظم غایی نام گذارده‌اند، و گاه نظم در نحوه‌ای از هماهنگی است که حسن و زیبایی خاصی را پدید می‌آورد؛ البته این گونه از تقسیمها از حصری عقلی برخوردار نبوده و برخی اقسام آن نیز می‌توانند متداخل باشند.

برهان نظم بر مدار نظام فاعلی و غایی

یکنواختی افعالی که از هر فاعلی سر می‌زند، اگر به مساعدت فعل یا فاعل

بازگردد، از احکام عام علیّت است و اگر در تحلیلی عمیق‌تر، ناظر به غایتی مشخص باشد که هر فعل ناگزیر از آن است، حکایت از علّت غایی برای هر فعل دارد.

در تحلیل مسئلهٔ علیّت، اگرچه علت صوری و مادّی به بخش خاصی از هستی ـ جهان طبیعت ـ تعلّق دارند؛ لیکن علّت فاعلی و غایی، بدون هیچ گونه اختصاصی، برای هر فعلی ضروری بوده و همان‌گونه که سلسلهٔ علل فاعلی یا استعانت از امکان ماهوی، یا امکان فقری یا با کمك استحالهٔ تسلسل در علل به علت العلل ختم می‌شود و علّت العلل که همان علت حقیقی و بالذات است، به عنوان موجودی که از ضرورت ازلی بهره‌مند بوده و غنا و بی‌نیازی عین ذات آن است، همان ذات واجب است، سلسلهٔ علل غایی نیز در نهایت به غایت بالذات ختم خواهد شد و آن عین واجب است که دارای ضرورت ازلی است، چون همان‌گونه که ارسطو در آثار خود از جمله *الالف الصغری* اشاره داشته[1] و بوعلی به تفصیل آن را بیان نموده است[2]، علت غایی فاعلیّت فاعل را تأمین می‌نماید، علت غایی نیز در نهایت به علّت فاعلی بازگشت نموده، بلکه سر سلسلهٔ علل فاعلی می‌شود.

بدین ترتیب، همراه با استنادی که اصل ماده و صورت به علل فاعلی و غایی خود دارند، علل چهارگانه به یك علت که همان فاعل حقیقی است، بازمی‌گردد و آن فاعل، همان‌گونه که بر خلاف علل متوسطه به ذات خود فاعل بوده و در فاعلیت نیازمند به غیر نیست، به ذات خود نیز غایت است و او را غایتی در فراسو نمی‌تواند باشد.

برهان نظم با بیان فوق، اگر به غایتی بازگشت نماید که در هر فعل بالضرورة

۱. الالف الصغری، ص ۶۰.
۲. الالهیّات (شفاء)، ص ۲۸۳.

وجود دارد، در سلسلهٔ غایات، ناگزیر به غایتی ختم خواهد شد که به ذات خود غایت بوده و عین ذات فاعل است؛ در این حال برهان نظم واجبی را اثبات خواهد کرد که هم اول و هم آخر است و این برهان که شرح و بسط آن از عهدهٔ این مختصر خارج است، مورد نظر متمسکین به برهان نظم نیست.

برهان نظم بر مدار هماهنگی در عناصر مختلف

مراد از نظم، بیشتر همان هماهنگی است که در افعال و رفتار عناصر و اعضای مختلف یك مجموعه، در تحصیل غرضی واحد مشهود است؛ این غرض به گونه‌ای است که به تنهایی در محدودهٔ فعل و رفتار هیچ یك از عناصر و اعضا قرار نمی‌گیرد؛ مانند نظم صناعی تعیین وقت و زمان به وساطت رفتار هماهنگ اجزای ساعت یا حتی تأمین لذت و نشاط بینندگان در ترکیب رنگهایی که در یك تابلو به نمایش گذارده شده‌اند.

شاید کسانی که تکرار افعالی مشابه از فاعلهای مشابه و همانند را صغرای برهان نظم قرار داده‌اند، یکسانی و هماهنگی فعل با فاعل را در نظام علّی جهان نیز بر همین قیاس تحلیل نموده و آن را بر خلاف آنچه گذشت، خاصّهٔ ذاتی علیّت یا ناشی از ضرورت غایت در هر فعل ندانسته‌اند، در حالی که ریشهٔ اصلی این هماهنگی، همان ضرورت علّی و معلولی است که بیان شد.

نظمی که از نظر به هماهنگی درونی عناصر یك نظام محدود یا هماهنگی عناصر هستی در مجموع هستی به دست می‌آید، غیر از نظمی است که در نتیجهٔ مساعدت فعل با فاعل در سلسلهٔ علل فاعلی یا از ارتباط ضروری هر فعل با غایت مختص به همان فعل در سلسلهٔ علل غایی وجود دارد.

برهانی که با استفاده از هماهنگی عناصر یك نظام شکل می‌گیرد، در صورت

تمامیت، به غایت بالذات که همان فاعل نخست است، راه نمی‌برد و فقط مبدأ و علّتی را اثبات می‌کند که عهده‌دار هماهنگی معیّن بوده و نسبت به آن آگاه است؛ چنین فاعلی می‌تواند یك امر ممکن، حادث یا متحرك باشد، حتی اگر نظم عمومیِ مجموع هستی مدار استدلال قرار گیرد، ناظم آن می‌تواند یك موجود مجرّد عالم و قدیر که خارج از مجموع هماهنگ است باشد و در عین حال واجب نباشد، آنگاه برای تتمیم برهان نظم و اثبات واجب، باید از برهان امکان استفاده کرد.

حکمای مشاء از مشاهدهٔ افعال متکثر و هماهنگی که در گیاهان و حیوانات وجود داشته و مستند به اجزا و عناصر مادّی خاص درون گیاه یا حیوان مستند نیست، نفس نباتی و حیوانی را اثبات می‌نمایند و شیخ اشراق از هماهنگی عالمانه و مدبرانه میان عناصر، به اثبات ارباب انواع برای آنها می‌پردازد.[1]

اگر هدف و غرض مترتب بر رفتارهای مختلف، امری است که آگاهی بر چگونگی تأمین و تحصیل آن رشته‌های علوم مختلف تجربی را پدید می‌آورد، پس علم و آگاهی در متن رفتارهایی که برای وصول به آن انجام می‌گیرد، حضور دارد؛ بدین ترتیب، صفت علم برای مبدأ یا مبادی خاصی که پیدایش اشیای هماهنگ و هدفمند به آنها استناد دارد، اثبات می‌گردد.

برهان نظم، به هر صورت که اقامه شود و هر نتیجه‌ای که بدهد، بر دو مقدمه متکی است:

مقدّمهٔ اوّل، مطلبی تجربی است که همان وجود افعال هماهنگ در عالم طبیعت است، اعم از اینکه نظم به بخشی از آن یا کل آن مربوط باشد.

چگونگی راهیابی تجربه به نظم، و هماهنگی و غایت موجود در متن آن، مسئله‌ای است که در جای خود باید دربارهٔ آن بحث شود.

۱. ر.ك: مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۵؛ الحکمة المتعالیة، ج ۲، ص ۵۳.

مقدمهٔ دوم این است کـه هر نظم به ناظم نیاز دارد و این مقـدّمه که کبرای قیاس است، بدون اعتماد به قیـاسی که از حرکت، حدوث یا امکان استـفاده کرده باشد، نتیجه نمی‌دهـد، مانند اینکه گفته شـود، نظم واقعیّتی حادث یا ممکـن است و هر حادث یا ممکن به مبدئی محدث یا واجـب نیازمند است، پس نظم نیز دارای مبدئی محدث یـا واجب است؛ البتّه این مبـدأ چون نظـم از او صـادر می‌شـود، ناظـم نیز نامیده خواهد شد، بنابراین، بـرهـان نظم در هر محدوده‌ای که بخواهد نتیجه بدهـد، به برهانی دیگر نیازمند بوده و هرگز نمی‌تواند یك برهان مستقل محسوب شود.

برهان حرکت، حدوث و امکان، از نحوهٔ نیـازی که برهان نظم به آنها دارد، مبرّا هستند، زیـرا در برهان حـرکت، کبـرای قیاس این است کـه هر متحـرك به محرّکی غیرمتحرك نیازمند است و دلیل کبرا این اسـت که حرکت، خروج تدریجی چیزی از قوّه به فعـل است و شیء بالقوه، اگـر بدون فاعل خـارجی به فعلیت برسـد، باید از همـان جهـت که فاقد کمـال است، واجد آن بـاشد و جمع بین فقـدان و وجـدان در شیء واحد مستلزم اجتمـاع نقیضین بوده، و محال است و در برهـان حدوث و امکان نیز کبرای قضیه این است که هـر حادث به محدث قدیم نیازمند است یـا اینکه هر ممکن به واجب نیاز دارد و دلیل کبرا در نزد کسـانی که از آن استفاده می‌کنند، این است که حدوث یا امکان مناط احتیاج و نیاز به غیر است.

چون سلسلهٔ علـل فاعلی سلسلهٔ تعاقبـی نبوده و اجزای آن با حـفظ ترتیب، در وجود اجتماع دارند، نمی‌تـواند غیر متناهی باشد، در نتیجه سلسلـهٔ حوادث به مبدأ غیر حادث و سلسلهٔ ممکنات به مبدأ واجب ختم می‌شود؛ البتـه در برهان امکان، همان‌گونه که گذشت، بـدون استمانت از استحالـهٔ تسـلسل در علل نیز می‌توان به مبدأ واجب رسید.

نظم به کمك یکی از براهین یاد شده، مبدأ ناظم را اثبات می‌نماید، چون فعلی که از ناظم صادر می‌شود، (نظم) عالمانه بوده و با علم قرین است، وصف علم نیز برای ناظم اثبات می‌گردد.

بنابراین، برهـان نظم به دلیل محدودیتی که از ناحیـهٔ کبرای قیاس بر آن تحمیل می‌شود، اوّلاً، نظیر بـرهان حدوث و حرکت ناقص بـوده و توان اثبات ذات واجب را ندارد و ثانیاً، برای اثبات وصفی از اوصـاف واجب، نظیر ناظم و مدبر یا عالم بودن، ناگزیر به یکی از براهین دیگر، نظیر برهان امکان و وجوب اعتماد می‌نماید.

ثمـر دادن بـرهـان نظـم در محـدودهٔ فوق مبتنی بـر آن اسـت کـه بـر صـغرای قیاس اشکالی وارد نشود؛ یعنی وجود نظم، به عنوان هماهنگی اجزا و عناصر بخشی از اجزای عالـم یا همهٔ طبیعت، بـرای تأمین غایـت و هدف واحد ثابت شده و مورد اذعان و قبول باشد.

اگر در صغرای قیاس به نظمی نظر باشد که در بخشی از طبیعت است، نتیجهٔ برهان اثبات مدبـر و ناظم، و نیز حضور علم در همـان محدوده است و اگر نظر به نظمی فراگیر باشد، مدبر و ناظم برای همهٔ عالم ثابت خواهد شد.

اثبات نظـم در مجموعهٔ هستی مسئله‌ای اسـت کـه جز بـا برهان عقلـی ممکن نیست. بـا برهان لـم، یعنی از طریـق نظر بـه مبادی عالیـه و به وسـاطـت اوصـاف اسمـای الهی، نـه تنها مـی‌تـوان نظم طبیعـت یـا نظم کلـی عالـم، بلکـه می‌تـوان احسن بودن نظام موجود را نیز اثبات کرد.

غزالـی در برخـی آثار خود، بـه بـرهـان لم و از طـریق اوصـافـی نظیر مبـدئیت، عالمیت، جود و قـدرت الهی، بـر احسن بـودن نظامـی که از او صـادر می‌شـود، استدلال می‌نماید و شیخ اشراق نیز شیوهٔ او را که از راه علّت فاعلی برای احسن بودن نظام موجود اقامهٔ برهان نموده، نیکو می‌شمارد.

البتـه کسـی که از برهـان لمّ برای اثبـات نظم و هماهنگـی یا احسـن بـودن نظام استدلال می‌کند، پیش از پی بردن به اصل نظـام، به وجود مبدأ آگاهی یافته است و علم خود به نظـم را از طریق علم به ذات واجب و صفـات او به دست آورده است؛ به همین دلیل، او هرگز نمی‌تواند آگاهی بر ذات یا صفاتی را که در اثبات نظم جهان دخیل هستند، در گرو قیاسی قرار دهـد که در صغرای آن از وجود نظم استفاده شده باشد.

کسـی که به تفکر عقلـی بها نمی‌دهد و شناخت حسـی را تنها راه آگـاهی به واقع دانسته و قضایای علمی را در صورتـی که به شیوه‌ای آزمـون پذیر ارایه شـوند، دارای هویت علمـی می‌داند، هیچ گـاه نمی‌تواند بر وجـود نظم، علمی یقینی بیـابد، زیرا همواره این احتمال وجود دارد کـه مجموعهٔ مـورد نظر، نه بـر اسـاس غرض و هـدفی واحد، بلکه بر سـبیل اتفاق و صـدفه، شکل موجود را پیدا کرده باشند؛ بدین ترتیب، اگر نظمی که حاکـی از ربطی حقیقی بین واقعیت موجود با غـرضی واحد است، در کار نباشد، چون ربط در کار نبود، از حدوث یا امکان ربط و به دنبال آن، از مبدئی که آن را ایجاد نموده یا حادث کرده باشد، سخنی به میان نخواهد آمد.

برهان نظم و حساب احتمالات

برخی افراد برای اثبات تجربی نظم در عالم که صغرای برهان نظم را تشکیل می‌دهد، یا پس از قبول اصل نظم برای اثبات کبرای برهان، یعنی تصادفی نبودن نظم موجود و وجود نـاظم برای آن، بـه حساب احتمالات تمسـك ورزیده‌انـد؛ به این صـورت که احتمال وقوع تصـادفی شکل موجود، قریـب به صفر است، پس مجموعه های موجود تصادفی نبوده و نظم و هـماهنگی آن به مبـدأ فاعلی علیـم و مدبّر استناد دارد[1]؛ لیکن

۱. الالهیّات (شفاء)، ص ۵۱.

این تمسك به سه دلیل مخدوش است:

یکم. حساب احتمالات احتمال وقـوع تصـادفی و اتفاقی یك مجمـوعه را گرچه به سـوی صفر میل می‌دهد؛ لیکن هـرگز به صفـر نمی‌رسانـد، به همین دلیـل تنها برای اطمینان عرفی و یقین روانشناختی مفیـد اسـت و هیچ گاه یقین علمی را به همراه ندارد.

دوم. در صورتی کـه وجود مدیری حکیم بـه شیوه‌ای عقلی اثبات نشـده باشد و احتمال وقوع تصادفی هیأت موجود در میان بـاشد، میان احتمال وقوع نظام موجود یا نظام احسـن با احتمال وقوع هر یك از حالتهای ممکن یا متصور و از جمله با احتمال وقوع بـدترین و زشـت ترین مجموعه تفـاوتی نخواهـد بود؛ در این صـورت، چون یکایك شکلهای متصور با یك‌دیگـر سنجیده شود، از جهت احتمال، امتیازی میان هیچ یك از آنها با دیگری نیسـت.

امتیاز وقتی به وجود می‌آید که احتمال وقوع چند مورد با یـك‌دیگر جمع شود یا اینکه احتمال وقوع نظام موجود یا نظام احسـن در برابر دیگر احتمالهایی که در ردیف آن هسـتند، قرار گیرد؛ در این حال، هر چه احتمـال وقوع نظام احسـن به سوی صفر میل کرده باشد، احتمال ظهور طرف مقابل که حاصل جمع دیگر احتمالهاسـت، به یك نزدیك خواهد شد؛ لیکن نکتهٔ مهـم این است که واقعیت خارجی همواره یکی از حالتهای مفروض است و جامعی که میان چند حالت یا بین همهٔ حالتهایی که غیر از نظام احسـن هسـتند، در نظر گرفتـه می‌شود، امـری ذهنی است؛ به بیـان دیگر، در واقع همواره یکی از شکلهای متصور تحقق می پـذیرد و آن شکل هر کدام که باشد، احتمال مسـاوی با احتمال نظام موجود یا نظام احسـن خواهد داشت.

سوم. حساب احتمالها به شرحی که گذشت، در هیچ حالت، حتی در موردی که نسبت به یك پدیـدهٔ خاص ـ نـه جامع ذهنی ـ در نظر گرفتـه می‌شود، ناظم به

اوصاف حقیقی و واقعـی آن پدیده نیسـت، بلکـه از اعتبارهای ذهنی و عملـی انسان است و اگر حکایتی برای آن باشد، تنها در قیاس با مقدار امید و انتظار انسان بوده و کشفی حقیقی نسبت به جهان خارج ندارد.

حساب احتمالهـا برای عقل عملی و بـرای تنظیم رفتار فردی و اجتمـاعی مفید بوده، به همین جهت در علومی که کشـف حقیقت و واقع در آن کمتر مورد نظر بوده و کاربرد عملی آنها تعیین کننده و مفید است، استفاده از حساب احتمالها پر رونق، بلکـه ضـروری و لازم اسـت؛ لیکـن در مسـائل فلسـفی و الهـی کـه متفکّـر در جسـت‌وجـوی حقیقت به تفکـر و تأمل مـی پردازد و بـه کمتر از یقین دل نمـی‌بندد، استفاده از آن بی‌فایده و خطاسـت.

حاصل آنکه از طریق حسی و با شیـوه های استقرایی، راهی برای اثبات صغرای بـرهان نظـم برای مجمـوع هستی وجـود نـدارد و بر فـرض اثبات نظـم برای مجمـوع هستی، پـی بردن بـه وجود نـاظم بـر مبنای حسـاب احتمالهـا مـمکن نیسـت، زیرا احتمال تصادف همچنـان به قوت خود بـاقی است؛ البتـه بـا پذیرش قانـون علّیّت و معلولیّت و نفی هرگونه تصادف، می‌توان از وجود نظم، به عنوان حرکت، حدوث یا امکان به وجود ناظم پی‌برد.

ارزش جدلی برهان نظم و استفادهٔ قرآن از آن

نفی ارزش برهانی قیاس مبتنی بر نظم، مستلزم نفـی ارزش جدلی آن نیست؛ از این جهت استفادهٔ جدلی از آن در برابر کسـانی که نظم را در بخشی از طبیعت یا در کل جهان می پذیرند و به ذات واجب و خالقیت و همچنین توحید ذاتی باور دارند، مفید است، زیـرا در این صـورت، بـا استفاده از برهان مـی‌توان توحیـد ربوبی و بـه دنبال آن توحیـد عبادی را اثبـات کرد؛ بـر همین اسـاس، قرآن کـریم در بـرابر مشـرکان و

وثنیون حجـاز که جمعیت کثیـری از مردم محیط نزول وحی را تشکیل می‌دادنـد، به جدال احسن می پردازد.

در زمان ظهور اسـلام و نزول قرآن، وثنیون در مـرتبهٔ نخسـت نیروهـای اجتماعی مقابل اسلام قرار داشتنـد. آنها کفاری بودند که به خدای واحـد ایمان داشته؛ لیکن بتها را به عنوان ارباب انواع یا به صـورت واسطه و شفیع در تدبیر و تنظیم امور جهان دخیل دانسـته، برای رسـیدن به آمـال خود و تحصیل وسـاطت و شفاعت، پرسـتش کرده و برای آنها قربانی برده یا به سوی آنها دست نیاز بلند می‌کردند.

گروه دیگر اهل کتاب بودند؛ این گروه بیشـتر یهودیان مدینه و سپس مسیحیانی بودند که دو نـواحی مختلف شبه جزیره و بیشتر در جنـوب آن سکنی داشتند. علاوه بر این دو گروه، دو قرآن از کسانی نام بـرده می‌شود که امور را بـه دهر نسبت داده و حیات و ممات خود را به آن منتسب می‌دانستند.

البتـه پس از ظهور اسلام و بسط حاکمیت سیاسـی آن، شرایط فکری شبه جزیره دگرگـون شد و آنچنـان که از احتجـاجها و مناظرات امـامان شیعـه علیهم‌السلام بر می‌آید، مقابله‌های فکری با اسلام، بیشتر در قالب نحله‌های افرادی ظهور نمود که از توحید سر باز زده یا اصل ذات واجب را انکار می‌کردند.

قرآن کریم بـه عنوان کتابی که عهده دار هدایت همهٔ مردم است، در بخشهای مختلف، نیاز گـروه‌های گوناگـون را تأمین می‌نمـاید؛ در برخی آیـات و سور، نظیر سورهٔ توحید یا آیات نخسـت سورهٔ حدید، نیـاز خواص اهل معرفت را تأمین می‌کند و در برخی آیات، شبهات منکران مبدأ و معاد را طرح کرده، به آن پاسخ می‌گوید و در بعضی دیگر با کسانی که در توحید ربوبی یا عبادی گرفتار شرك و ضلالت شـده‌اند، به جدال احسن می‌پردازد.

انبیا نیز بر همین شیوه، ظرفیت ادراك مخاطب را رعایت نموده، به مصداق «إنّا

أمرنا معاشر الأنبیاء أن نکلّم الناس بقدر عقولهم»[1]، با هر گروه به قدر فهم او سخن گفته‌اند. خداوند سبحان نیز فرمان دعوت به حکمت، موعظه و جدال احسن داده و می‌فرماید: ﴿أدع إلی سبیل ربّك بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالّتی هی أحسن﴾[2]؛ یعنی ای رسول، خلق را به حکمت و مـوعظهٔ نیکو و جدال احسـن به راه خدا دعـوت نما، و پیامبر اسـلام نیز بر این فرمان خداوند بـه نیکوترین شیـوه عمل می‌نمود.

وقتی از امام صـادق علیه‌السلام در مورد جدال پیامبرصلی‌الله‌علیه‌وآله پرسـش شد، در پاسخ فرمود: بر او جـدال واجب بود، چـون خداوند جدال را بـر او لازم کرده است. قـرآن نیز در مواردی با مشرکین به جدال احسـن پرداخته اسـت، مانند آیات پایانی سورهٔ یس که از اعتقـاد به مبـدئیت و قدرت الهـی، بر امکـان معـاد و بازگشـت انسانها اسـتدلال می‌شود.[3]

امامان شیعـه علیهم‌السلام نیز در بسـیاری احتجاجها، در برخـی موارد به برهـان دربارهٔ او سخن گفته‌اند، و در مواردی دیگـر، به مقتضای حال، بـه موعظه و جـدال احسـن پرداخته اند.

گاه دربارهٔ یك مسـئلهٔ واحد، دو نفر در دو نوبت از امام سؤال می‌کنند و امام به یکی به گونهٔ خطابی و به دیگری به شیوهٔ برهانی پاسخ می‌دهد.

این پرسش در مورد قدرت خداوند بر گنجانیدن زمین در ظرفی کوچك به اندازهٔ پوستهٔ تخم مرغ است؛ به گونه‌ای که نـه مظروف کوچك شود و نه ظرف بزرگ گردد. امام علیه‌السلام در پاسخ بـه فرد نخست می‌فرماید: دیده یگشا! آیا زمیـن و آسمان وسیع را

۱. بحار الانوار، ج ۲، ص ۶۹.
۲. سورهٔ نحل، آیهٔ ۱۲۵.
۳. ر.ك: الاحتجاج، ج ۱، ص ۲۵.

نمی‌بینی؟ چگـونه خداوند بـزرگـتر از زمین را در چشـم تـو که از تخم مرغ کـوچك‌تر است، جـای داده است؟! سـائل نیـز از شـنیدن این پـاسخ شـادمان باز می‌گردد[1]؛ لیکن امام در پاسـخ به فرد دیگر، ضمن تأکیـد بر ازلیت و قدرت تا متناهی خداوند نسبت به همهٔ اشیا می‌فرماید: آنچه تو پرسیدی ممتنع و لا شیء است[2]؛ یعنی گرچه خداوند بر همهٔ اشیـا قادر است، امّا مورد سؤال شـیء نیسـت و از ایـن جهت موجب تخصیص و تقیید قدرت خداوند نیست، بلکه تخصصـاً از ذیل قدرت خارج است و این پاسخ امـام با تحلیل دقیق فلسـفی در مورد امور محال همـراه اسـت. شـیء محال دارای مفهومی است که مصـداق آن لا شیء است.

در قرآن کریم بـرهان نظم نیز به شیوهٔ جـدل، در خطاب با مشرکانی بـه کار رفته است کـه خداونـد سـبحان از عمـل و عقیدهٔ آنهـا بدینسـان خبر مـی‌دهد: ﴿و لئن سألتهم من خلق السموات و الأرض لیقولن الله﴾.[3]

یعنی اگـر از آنها بپـرسی، چه کسـی آسمانها و زمین را خلق کـرده است، پاسـخ خواهند داد: الله: ﴿و یعبدون من دون الله ما لا یضرهـم و لا ینفعهم و یقولون هؤلاء شفعؤنا عندالله﴾[4]؛ یعنی غیر از خداونـد بتهایی را عبادت می‌کنند کـه ضرر و نفعی برای آنها ندارند و می‌گویند: این بتها شفیع ما در نزد خداوند هسـتند.

قرآن کریم در برابر این گروه که به تـوحید خالق و همچنین وقوع اصـل تدبیر در مخلوقات قـائل هسـتند؛ لیکن مدبر و ناظـم آنها را ارباب انواع و شفیعانـی می‌دانند که واسـطهٔ بین خـدا و خلق هسـتند، بـه جدال احسـن مـی پردازد و در ایـن جدال از

۱. ر.ك: التوحید، ص ۱۲۲.
۲. ر.ك: همان، ص ۱۳۰.
۳. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۲۵.
۴. سورهٔ یونس، آیهٔ ۱۸.

خالقیت خداوند استفاده می‌کند.

در سیر نزولی برای توحید مراتبی است که هر مرتبهٔ عالی قیّم مرتبهٔ دانی است؛ یعنی توحید ذات مقوّم توحید خالق و توحید خالق مفید توحید ربّ و توحید ربّ مبنای توحید عبادی است، چنان که در مسیر صعودی نیز توحید عبادی دلیل توحید ربوبی است؛ یعنی رب به معنای پروردگار و سامان بخش انسان و جهان یگانه است؛ پس معبود و فرمانبردار نیز اوست و دلیل بر ربوبیت و ناظم بودن، خالقیت اوست و خالقیت خداوند به وجوب ذاتی او مستند است، زیرا اگر خداوند از غنای ذاتی برخوردار است و دیگر موجودات آیت و نشانه یا ذاتی فقیرانه دارند، پس تنها او است که نیاز آنها را برطرف نموده و خلقت آنها را به انجام می‌رساند.

اثبات ربوبیت و ناظم بودن خداوند از طریق خالقیت او به دو تقریر به انجام می‌رسد:

تقریر نخست. نظم، همان هماهنگی میان موجودات است که از ربط آنها با غرضی واحد حاصل می‌شود و خود ربط، نظیر سایر موجودات امکانی، مخلوق است و خداوند خالق همهٔ مخلوقات است؛ پس خداوند خالق ربط و نظم موجود در مخلوقات است؛ یعنی تنها خداوند ناظم است و ارباب متفرق و شفیعانی که مشرکان در تدبیر و نظام عالم دخیل می‌دانند، به دلیل اینکه از خالق بودن بی بهره بوده و عهده دار نفع و ضرری نیستند، از ربوبیت سهمی نداشته و در نتیجه برای وصول بندگان به مقصود عبادت نمی‌شوند.

تقریر دوم. این تقریر بر ملازمهٔ میان خالقیت و ناظم و مدبر بودن استوار است؛ به این بیان که خالق هر چیزی بر آنچه خلق می‌کند، آگاه است؛ ﴿ألا یعلم من خلق﴾[1] و کسی که خالق نیست، بر مخلوقات آگاهی نداشته و نمی‌تواند نظم و

۱. سورهٔ ملک، آیهٔ ۱۴.

ترتیب آنها را بر عهده گیرد و غیر از خالق، اگر موجود دیگری بخواهد بر اجزای ذاتی مخلوقات آگاه شود، آگاهی او نیز به خلقتِ خالق واحد حاصل خواهد شد. در این حال، آن واسط که در ذات و آگاهی خود مخلوق خداوند است، در زمرهٔ مدبراتی خواهد بود که به فرمان الهی در نظم و تدبیر اشیا دخالت داشته و در حقیقت تدبیر خداوند را ارایه می‌دهد و بدین وسیله ربوبیت خداوند واحد که فاتق بر همهٔ مدبرات بوده، به صورت مطلق ثابت می‌شود، در نتیجه عبادت منحصراً سزاوار او است.

حاصل آنکه همان‌گونه که با برهان لِمّ می‌توان از اسما و صفات الهی بر ناظم و نظام احسن عالم برهان اقامه نمود، از نظم و تدبیر موجود در عالم نیز می‌توان برای کسی که به آن اقرار دارد، همراه با قبول مبدئیت و خالقیت خداوند واحد، بر ربوبیت او جدال احسن کرد.

تقریر برهان نظم بر مدار علّت غایی

دو مقدمهٔ برهان نظم را می‌توان با تحلیل عقلی به گونه ای دیگر تقریر نمود تا با مصونیت از آسیبهای یاد شده، بر علّت غایی مخلوقات به عنوان غایت بالذات دلالت نماید؛ در این حال به دلیل اینکه علّت غایی عهده دار فاعلیّت فاعل نیز است، عینیّت علّت غایی با علّت فاعلی اثبات شده، بدین طریق برهان، نه تنها وصفی از اوصاف واجب، بلکه ذات آن را نیز اثبات کند.

صغرای قیاس در صورتی که یك مقدمهٔ حسی نبوده و با تحلیل عقلی قرین باشد، به این صورت خواهد بود که هر فعل علاوه بر آنکه به علّت فاعلی نیازمند است، به غایت نیز محتاج است؛ به عبارت دیگر، هر فعل را غایتی است و دلیل عقلیِ صغرا این است که فعل چون صادر می‌شود، در قیاس با صور گوناگونی که برای آن تصور می‌شود، نسبتی یگانه و واحد ندارد، زیرا در این صورت، قبول یکی

از صور، مستلزم ترجیح بلا مرجح بوده و محال است، پس هر فعل را با صورتی خاص ربطی ضروری است.

تقریر صغرا به صورت فوق، اوّلاً برهان را به وجود چند امر که در عرض یك‌دیگر قرار گرفته باشند و با یك‌دیگر غرض واحدی را دنبال نمایند، منوط نمی‌کند، زیرا بر این اساس، هر فعل به تنهایی نیز از غایت برخوردار بوده و به همین دلیل، نظیر برهان حرکت، حدوث یا امکان، با نظر به یك فعل خاص نیز می‌تواند اقامه شود. ثانیاً مقدمهٔ نخست را از تمسك به احتمالات بی‌نیاز نموده و وجود غایت را برای همهٔ حوادث و پدیده‌ها و موجوداتی که فاقد غنای ذاتی هستند، اثبات می‌نماید.

کبرای قیاس را نیز می‌توان به این صورت بیان نمود: غایت هر فعل بالفعل موجود است. دلیل کبرا این است که پیوند فعل با غایت، پیوندی اعتباری و صناعی نیست، بلکه پیوند و ربط وجودی است و ربط به یك شیء بدون وجود آن شیء، هرگز نمی‌تواند محقق باشد.

ربط به دو گونهٔ مقولی و اشراقی است، ربط مقولی به دو طرف نیاز دارد و تحقق آن دلیل تحقق دو طرف، یعنی مربوط و مربوط الیه است؛ لیکن ربط اشراقی به یك طرف محتاج است و آن طرف فقط مربوط الیه است، زیرا ربط عین مربوط است.

ربط میان فعل و غایت، اگر ربط اشراقی باشد، از تحقق غایت گریزی نیست، زیرا فعل، مربوط و غایت مربوط الیه است.

برای مثال دانه‌ای که در زمین کشت می‌شود، نسبت به صوری که، در پیش دارد، بی‌تفاوت نیست و با صورتی خاص که درختی مثمر است، پیوند دارد. ممکن است بیننده از آیندهٔ بذر یا دانه نا آگاه باشد؛ لیکن بذر و دانه نسبت به آینده جهتی

خاص را تعقیب می‌کند، زیرا با صورتی خاص پیوند دارد و آن صورت غایت او است. شکی نیست که غایت بالفعل در موطن دانه و بذر موجود نیست، بنابراین ربط بالفعل دانه با غایت، به وجود بالفعل آن در موطنی دیگر گواهی می‌دهد، پس هر امر دارای غایت بالفعل موجود است.

غایتی که بدین ترتیب برای یك فعل اثبات می‌شود، اگر غایت بالذات نبوده و خود فعلی باشد که دارای غایتی دیگر است، حتماً سلسلهٔ غایات به غایت بالذات ختم خواهد شد، زیرا تا غایت بالذات بالفعل موجود نباشد، دیگر غایات که در ربط با او هستند، فعلیّت نخواهند یافت؛ حال آنکه دیگر غایات و از جمله غایت فعل مورد نظر، بالفعل موجود است.

برهان نظم اگر در قالب برهان غایی به صورت مزبور اقامه شود، محدودیتهایی که از ناحیهٔ کبرا بر برهان نظم تحمیل می‌شود، نداشته و با تحلیل برخی لوازم آن، به سرعت به وجود حقیقتی راه می برد که انجام و آغاز همهٔ امور و بدایت و نهایت همهٔ اشیاست. پروردگاری که خلقت همهٔ امور را اعطا نموده و هدایت همهٔ آنها را عهده دار است؛ ﴿ربّنا الّذی أعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی﴾.[1]

مصونیت برهان نظم از اشکال شرور

برهان نظم به هر صورت اقامه شود ـ از جمله صورت پیشنهادی مذکور ـ از اشکال شرور مصون است، زیرا قوام نظم به غایت داشتن فعل یا به ارتباط و هماهنگی میان افعالی است که غایت و غرض واحدی را دنبال می‌نمایند، و غایت داشتن و ربط میان فعل و غایت، با خیر یا شر بودن آن غایت ملازم نیست.

۱. سورهٔ طٰه، آیهٔ ۵۰.

اگر نظم وجود داشته باشد، شر نیز در صورت موجود بودن، در قالب همان نظم عمل می‌کند یا بر اساس غایتی که دارد، شکل می‌گیرد؛ حیوانی که سَم دارد، برای تولید سَم، هر غذایی را نمی‌خورد و هر غذایی را به سم تبدیل نمی‌کند، بلکه او نیز در حلقهٔ منظم ارتباطات عمل کرده و در چارچوب نظم موجود سَم تولید نموده و با آن به افساد می‌پردازد.

برهان نظم در صورتی آسیب می بیند که یا وجود غایت و هماهنگی در موجودات انکار شود یا نظم موجود به ناظم و مدبری فراتر از آنکه برخلاف موجودات طبیعی و امکانی، غایت بالذات بوده یا آنکه از علم و آگاهی برخوردار است، استناد پیدا نکند. غرض آنکه بود یا نبود شر، به برهان نظم در محدودهٔ نتایجی که از آن انتظار می‌رود، خلل وارد نمی‌کند.

گمان می‌رود کسانی که بر برهان نظم، از جهت شرور، اشکال نموده‌اند، به محدودهٔ برهان نظم و آنچه از آن انتظار می‌رود، توجه نکرده‌اند.[1]

بود یا نبود شر در عالم و چگونگی توجیه آن در محدودهٔ نظام احسن، از مسائلی است که مباحث و براهین مختص به خود را طلب نموده و استدلالهای مربوط به آن، به موازات برهان نظم و تقریرهای مختلف آن به حیات خود ادامه می‌دهد.

۱. ر.ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۸۷.

فصل نهم

برهان معجزه

برهان معجزه

معجزات یا رخدادهای غیر عادی که در اثر دعا و نظیر آن حاصل می‌شود، امدادهای غیبی که در زندگی افراد پدید می‌آید، یا ظهور برخی حوادث غیر قابل کنترل و پیش بینی که به حل بعضی معضلات اجتماعی منجر می‌شود یا بروز برخی بارقه‌های ذهنی که بعضی مشکلات علمی را به صورت ناگهانی برطرف می‌کند، از جمله اموری هستند که به صورت مقدّمه برای اثبات واجب، توسط برخی متکلمان غربی مسیحی به کار رفته‌اند؛ به این بیان که نظیر حوادث یاد شده وجود دارد، و این گونه حوادث مبدأ و علّت مادّی و طبیعی ندارند، پس برای آنها علّت و مبدئی مادّی نیست و ناگزیر علّت و مبدئی غیر مادّی که سبب پیدایش آنهاست، وجود دارد.

برهان فوق اگر به برخی براهین پیشین، نظیر برهان امکان و وجوب بازگشت نکند، هرگز صلاحیت اثبات واجب را نداشته و اشکالات فراوانی بر آن وارد می‌شود؛ از جمله:

یکم. کسانی که رخدادهای غیر عادی را نیازموده باشند و تجارب مربوط به این حوادث، به صورت یقینی به آنها منتقل نشده باشد، می‌توانند در اصل وقایع یاد شده تردید نمایند.

دوم. بر فرض قبول حوادث یاد شده، استناد آنها به واجب و در نتیجه اثبات

خداوند از این طریق، می‌تواند محلّ شک و تردید باشد، زیرا استناد به واجب در صورتی تام خواهد بود که اوّلاً، اصل علیت مورد اذعان بوده و معلول بودن حوادث یاد شده محرز باشد، ثانیاً همهٔ راههای طبیعی و غیر طبیعی که می‌تواند به ایجاد آنها منجر شود، تصویر گردد و ثالثاً علیّت همهٔ راههای تصویر شده به استثنای علیّت واجب تعالی ابطال شود.

طرح برهان به صورت یاد شده موجب شده است تا کسانی که در اصل علیّت تردید دارند و از فهم و تفسیر عقلی آن عاجز هستند، آن را مورد نقد قرار دهند، چنان که بر فرض قبول علیّت، چون راههای دیگری که در توجیه این گونه حوادث می‌تواند مؤثر باشد، ابطال نشده‌اند، برهان یاد شده همچنان نا تمام است.

حوادث غیر عادی و غیر منتظره‌ای که در محدودهٔ جان آدمی رخ می‌دهد؛ مانند کشف دفعی مطالب علمی یا کسب ناگهانی فضیلت عملی که با بروز جاذبه‌های روحانی حاصل می‌شود، می‌تواند در گذشتهٔ زندگی انسانِ برخوردار از چنین نعمت علمی یا عملی ریشه داشته باشد.

استاد علاّمهٔ شعرانی رضوان الله علیه می‌فرمود: گاه انسان در اوایل تحصیل گفتاری را از استاد خود می‌شنود یا در کتابی می‌نگرد و آن را در گوشهٔ ذهن خود بایگانی می‌کند، پس از بیست یا سی سال، هنگامی که خود در کرسی تدریس نشست، در طی بررسیهای علمی، دیگر بار آن مطلب شنیده یا خوانده شده، در ذهن او ظاهر می‌شود؛ چنین کسی که از منشأ پیدایش آن مطلب غافل است، گمان می‌کند که مطلب مزبور از بارقه‌های ذهنی خود اوست و مدّعی می‌شود که «هذا ممّا لم یسبقني إلیه أحد»؛ این مطلبی است که کسی در آن بر من پیشی نگرفته است؛ نظیر این امر واقعیتی است که در کتاب مکاسب شیخ انصاری ﷺ اتفاق افتاده است.

مکاسب کتابی نیست که در فرصتی کوتاه تدوین شده باشد، بلکه در طی چندین سال تحریر یافته و با بخشی از عمر شیخ انصاری ﷺ همراه بوده است. آن فقیه نامور در قسمتی از مکاسب، مطلبی را از مرحوم علاّمه نقل می‌کند و بعد در بخشی دیگر که شاید به فاصلهٔ یک دهه بعد تدوین شده است، چون آن مطلب از بایگانی ذهن شریف ایشان، دیگر بار ظاهر می‌شود و او آن را در کتابهای معدود و مطالعات اخیر خود نمی‌یابد، گمان می‌برد که از ابداعهای مختص خود ایشان است و آن را به نام خود ثبت می‌نماید.

عوامل ناشناخته، چنان که در حوادث مربوط به درون وجود انسان اثر می‌گذارند، می‌توانند در مورد حوادث بیرون از وجود انسان نیز وجود داشته باشند.

شکافته شدن دریا با رود توسط موسای کلیم ﷺ، شکاف زمین برای بلعیدن قارون یا شق القمر به اشارت نبی خاتم ﷺ و حوادثی نظیر رد و بازگشت خورشید، گرچه هر کدام حادثه ای غیر عادی است؛ لیکن هر یك از آنها می‌تواند علتی ناشناخته داشته باشد که هنوز کشف نشده و روزگاری دیگر شناخته شود.

حوادث غیر عادی و امدادهای غیبی می‌تواند در ایجاد یقین روانشناختی مؤثر باشد؛ لیکن این گونه از یقینها که همان آرامش و تمکین عملی است، غیر از یقین علمی است که با ضرورت منطقی قرین و همراه است. در براهین عقلی نمی‌توان به چیزی کمتر از یقین منطقی که تمکین نظری را تأمین می‌کند، اکتفا کرد.

معجزه در دیدگاه حکمای اسلامی و متکلمان غربی

معجزه مسئله‌ای است که حکیمان و متکلمان الهی برای اثبات نبوت از آن استفاده می‌کنند و هرگز آن را در اثبات ذات واجب به کار نبرده اند. در قرآن مجید نیز همواره معجزه آیت و نشانهٔ رسالت پیامبری است که داعیهٔ نبوت نموده و بر نبوت خاصهٔ آن

نبی گواهی می‌دهد، و چون نبوت خاص ثابت شود، نبوت عام نیز در ضمن آن ثابت خواهد شد، زیرا هیچ خاصّی بدون عام و هیچ مقیّدی بدون مطلق نخواهد بود.

برخی متکلمان مسیحی، معجزه را نظیر نظم، دلیل بر اثبات ذات واجب دانسته اند.[1] بیشترین انتقادهای کسانی که در غرب به نقد براهین واجب پرداخته اند نیز متوجه این دو برهان است. گروهی از مشرق زمینیان نیز مشابه آن نقدهای وارداتی را متوجه براهین معروف میان حکما و متکلمان اسلامی پنداشتند.

معجزه به عنوان کار خارق عادت و امری که به اصل علل و اسباب طبیعی یا شناخته شدهٔ آنها، نتواند استناد پیدا کند، برای کسی که قبلاً بر ذات واجب برهان اقامه نکرده باشد و برخی اسما و صفات او، نظیر مدبر و هادی بودن وی را نپذیرفته باشد یا حتی از اثبات نبوت عامه عاجز مانده باشد و نیز برای کسی که در اصل علیّت تردید نموده و احتمال صدفه و اتفاق را بدهد و همچنین برای اشخاصی که ادراك حسی را تنها راه آگاهی و معرفت علمی دانسته و دیگر دانسته‌ها را فاقد ارزش جهانشناختی می‌خوانند، به شیوه‌ای منطقی، بر ذات باری تعالی دلالت نمی‌کند.

معجزه به لحاظ منطقی، تنها پس از اثبات یا پذیرش بسیاری از اصول موضوعه، مانند وجود واجب، ضرورت وجود نبی و معرفت دینی برای راهنمایی و هدایت انسانهایی که به طور مستقیم از آن محروم هستند، بر نبوت پیامبری خاص که داعیهٔ نبوت دارد، دلالت می‌نماید؛ بر اساس این اصول، معجزه هرگز مخالف علیت یا ناسازگار با قوانین ساری در هستی نبوده، بلکه خود به عنوان یك قانون و سنت ضروری عمل می‌نماید.

اگر معجزه خارق اصل علّیت باشد، به جواز صدفه و اتفاق حکم خواهد شد و

۱. ر.ك: فلسفهٔ دین، ص ۷۰.

در این صورت، با ورود اتفاق به عالم، راه استدلال و برهان بر اصل وجود خداوند نیز مسدود خواهد شد.

معجزه، کرامت، اهانت، اهانت

معجزه خارق عادتی است که با تحدّی بر نبوت همراه است و تحدّی قیدی است که آن را از سایر خوارق عادات امتیاز می‌بخشد. امر خارق عادت می‌تواند به وساطت اراده و نفس زکیّ یکی از اولیای الهی انجام شود که در این صورت «کرامت» نامیده می‌شود و می‌تواند در اثر اجابت دعای بندهای از بندگان صالح خدا باشد که در این حال «اعانت» نام می‌گیرد، و نیز می‌تواند با اسباب و وسایلی که به تعلیم و تعلّم تحصیل می‌گردد، پدید آید، مانند سحر و نظایر آن و گاه برای افشای کسی که به دروغ داعیهٔ نبوّت داشته واقع می‌گردد و به تحدّی زبان می‌گشاید که در این حال به «اهانت» موسوم است؛ مانند «مسیلمهٔ کذّاب» که چون آب دهان در چاه ریخت تا بر آب آن افزوده شود، آن مقدار آب هم در چاه خشکید. خشکیدن آب چاه بدین صورت، گر چه خرق عادت است؛ لیکن بر خلاف مورد تحدّی بوده و خواری مدّعی را به بار می‌آورد و کذب دعوای او را آشکار می‌سازد؛ البته خارق عادت به اقسام چهارگانهٔ مزبور منحصر نیست، زیرا برهان عقلی بر حصر آن در موارد یاد شده اقامه نشد.

ویژگی اصلی معجزه آن است که از قدرت مطلق الهی بهره می برد؛ به بیان دیگر، معجزهٔ قدرت فائق و قاهر خدا را آشکار می‌سازد و نبی که داعیهٔ رسالت و پیام آوری از ناحیهٔ مبدأ مطلق را دارد، همان‌گونه که اصل رسالت او خرق عادت بوده و به علل مقیّد و محدود مستند نیست و او دعوای چنین امر خارق عادتی کرده است، آیت دیگری را نیز از آن قدرت مطلق اظهار می‌نماید تا بدین وسیله بر ارتباط او با مبدأ

جهان هستی گواهی دهد.

خداوند سبحان که خالق و هدایت همهٔ موجودات، از جمله انسانها را بر عهده دارد، به دلیل اینکه در معرض دید مردم قرار نمی‌گیرد، هدایت او به مباشرت با آنان انجام نمی‌شود، بلکه به وساطت برگزیدگانی انجام می‌شود که شایستگی گفت‌وگو و دیدار الهی را با دیدهٔ دل و زبان معصوم خود دارا هستند و رسولان او با آیت و نشانه‌ای که به رسالت آنها، یعنی به پیوند و ارتباط آنها با مبدأ آفرینش گواهی دهد، ظاهر می‌شوند: ﴿و ارسلناك للنّاس رسولاً و کفی باللّه شهیداً﴾[1]؛ یعنی ای رسول! ما تو را به پیامبری برای مردم فرستادیم و گواهی خداوند بر رسالت تو کفایت می‌کند؛ گواهی خداوند به رسالت پیامبر این است که آیت غیبی و خارق عادت خود را در دست او ظاهر کند.

معجزه به دلیل اینکه نشانهٔ قدرت الهی است، شکست ناپذیر است و رمز تحدّی صاحب اعجاز نیز همین است. اگر خارق عادتی با تحدّی همراه باشد، چندان که زمینهٔ گمراهی خلقی را فراهم آورد، خداوند قادر که حکیم و هادی است، بدون شك آن خارق را بر خلاف آنچه بر آن تحدّی شده، به گونه‌ای مبدّل می‌نماید که نتیجه‌ای جز خواری و اهانت متنبّی و داعیه پرداز دروغین به بار نیاورد.

معجزه به عنوان یك دلیل عقلی

معجزه دلیلی عقلی بر نبوت خاصهٔ پیامبران است و بهره وری کامل از آن، تنها برای صاحبان خرد و اندیشه ممکن است و کسانی که تنها به دیدهٔ حسی بر معجزه بنگرند و از تأمل عقلی که با استفاده از مبانی مذکور حاصل می‌شود، محروم بمانند؛ هر چند که به دیدهٔ اعجاب و شگفتی بر معجزه بنگرند و به آن بگروند، علی رغم

۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۷۹.

اعجاب و گرایش، نسبت به نبوت خاصه شناختی یقینی که مصون از تردید و شك باشد، پیدا نمی‌کنند.

صاحب خرد، ابتدا باید قدرت تمییز خارق عادت از اموری که به اسباب و علل علمی و قابل دسترس حاصل می‌شود، داشته باشد و سپس به ملازمهٔ صدق دعوی با اعجاز آگاه باشد، تا از این طریق به نبوت پیامبر یقین بیاورد.

در اعجاز موسای کلیم ﷺ در صحنهٔ مناظره و تحدّی، ساحران چون خود بهتر از دیگران به دایرهٔ تعلیم و تعلّم سحر آگاه بودند، خارق عادتی را که خارج از علل مرسوم و معروف در نزد آنان بود، به نیکی شناختند؛ به همین دلیل، آنها که به اصل خالقیّت و ربوبیت ایمان داشتند، به سرعت به ربّ موسی ایمان آوردند و در این ایمان ثابت قدم باقی ماندند. اما کسانی که فقط مار شدن عصا را دیدند و از تأمل در لوازم عقلی آن باز ماندند، همان‌گونه که با اژدها شدن عصا به موسی گرویدند، با بازگشت از آوردن گوساله به گرد سامری جمع شدند؛ حال آنکه کار سامری عملی ساحرانه بود و دعوت او نیز به سوی پروردگاری گوساله بود که عقل بر بطلان آن گواهی می‌دهد.

معجزه همان‌گونه که بیان شد، دعوای نبوت را پس از یقین به مبدأ جهان اثبات می‌کند و هرگز عهده دار اثبات محتوای دعوت انبیا ـ یعنی اصل مبدأ ـ نیست. عقل پیش از دریافت ضرورت نبوت، به مبدأ جهان و توحید آن پی می برد. اگر مدّعی رسالت به شرك دعوت نماید، چون شرك فاقد برهان بوده، بلکه برهان بر نفی آن گواه است، عقل از بطلان دعوت مدّعی، به بطلان دعوا و ادّعای او نیز پی می برد.

شیخ الرئیس بوعلی ﷺ در *اشارات* و خواجه طوسی ﷺ در *شرح اشارات*، معجزه را به دو قسم فعلی و قولی تقسیم می‌کنند و اعجاز قولی را برای خواص اهل معرفت مناسب‌تر دانسته و اعجاز فعلی را برای عوام مفید تر می‌دانند.[1]

۱. ر.ك: الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۳۷۲.

پیامبر خاتم ﷺ از معجزات فعلی فراوانی برخوردار بود که بیشتر عوام مردم را اقناع می‌کرد و خواص اصحاب که به معانی بلند و جایگاه عمیق قرآن واقف بودند، به آن اکتفا نمیرده و هرگز طلب معجزهٔ فعلی نمی‌کردند. قرآن که معجزهٔ قولی حضرت خاتم است و بهترین مصداق برای جوامع الکلمی است که به پیامبر ﷺ داده شد، با تحدّی آشکار خود، معجزه ای باقی و مستمر است که بر رسالت و پیامبری آن حضرت ﷺ، برای هر کس که بر مبدأ هستی جهان آگاه و به اوصاف او آشنا باشد، گواهی می‌دهد.

امکان عقلی و استحالهٔ عادی معجزه

برخی گمان کرده‌اند که معجزه یك محال عقلی است که خداوند انجام می‌دهد؛ حال آنکه اعجاز، همان گونه که مخالف اصل علیت نیست، محال عقلی نیز نیست، بلکه فقط محال عادی است؛ به این معنا که به وسیله اسباب و علل محدود و مقیّد انجام نمی‌شود و به قدرت غالب و پیروز خداوند اعتماد می‌نماید. کاری که با اسباب عادی انجام نمی‌شود و در دسترس فکر یا عمل بشر متعارف نیست و با تعلیمهای حصولی و ذهنی یا تمرینهای عملی به دست نمی‌آید، از غیر خداوند ساخته نیست.

اژدها شدن عصا، ایستادن آب جاری و دیگر معجزات، هیچ یك محال عقلی نیست، چنان که چوب یا گذشت سالها و بعد از تجزیه عناصر موجود در آن، به صورت غذای مار در می‌آید و در نهایت می‌تواند جذب بدن آن شده و جزئی از بدن او را تشکیل دهد، آنگاه به صورت نطفه در آمده و مار آینده گردد یا آنکه طوفان قوی یا مسدّی مستحکم، می‌تواند مانع پیشروی آب جاری گردد و آن را متوقف سازد یا منحرف کند؛ لیکن تبدیل عصا به اژدها و توقف آب نیل، بدان صورت که توسط

موسای کلیم ﷺ انجام شد یا انشقاق ماه به اشارت نبی ﷺ، امری نیست که با وسایل عادی و متعارف در دسترس بشر انجام شده باشد، تا بتوان با علوم حصولی و ذهنی یا تمرین‌های عملی آن را انجام داد.

امر محال عقلی، فاقد هرگونه مصداق خارجی است و حکایت از هیچ مصداقی ندارد تا آنکه از تحقق و واقعیت آن مصداق سخن به میان آید، از این‌رو چون از امام صادق ﷺ در مورد قدرت خداوند بر گنجاندن جهان در پوستهٔ تخم مرغ پرسش شد، امام ﷺ پاسخ فرمود: گرچه قدرت خداوند نامتناهی است؛ لیکن «و الذي سألتني لایمکن»[1]؛ آنچه تو از آن پرسش می‌کنی، «لا شیء» است.

«لاشیء» نظیر «عدم» یا مانند «اجتماع نقیضین»، مفهومی است که از هیچ مصداق خارجی و واقعی حکایت نمی‌کند و بر هیچ شیئی دلالت ندارد، به همین دلیل از ذیل قدرت خداوند که بر همهٔ اشیا قادر است، نه به تخصیص، بلکه به تخصص خارج است، زیرا اصلاً شیء نیست.

قرآن هم که کتابی آسمانی است و در طی بیست و سه سال بر قلب مطهّر رسول اکرم ﷺ نازل شده است و هیچ گونه اختلاف و تهافتی در آن وجود ندارد، یك محال عقلی نیست، بلکه آوردنِ همانند آن، یك محال عادی است. شیخ طوسی در *تبیان* و به دنبال آن امین الاسلام طبرسی در مجمع *البیان* و همچنین بسیاری مفسّرین اهل سنت که معجزه را انجام یك محال عقلی پنداشته‌اند، در پی پاسخ به این اشکال که قرآن محال عقلی نیست، به دنبال اثبات استحالهٔ عقلی قرآن رفته‌اند؛ حال آنکه نه معجزه محال عقلی است، نه قرآن مصداق آن، در عین حال که قطعاً معجزه است.

تنزّه قرآن از هر گونه اختلاف از یك سو، و هماهنگی و انسجام آیات آن با هم، علی رغم آنکه در شرایط مختلف در طی بیست و سه سال تنظیم شده، از سوی

۱. التوحید، ص ۱۳۰.

دیگر حقیقتی است که با اسباب و علل عادی قابل تحقق نیست، چنان که خداوند سبحان در این مورد می‌فرماید: ﴿لو لو کـان من عند غیر الله لـوجدوا فیه اختلافاً کثیراً﴾[1]؛ اگر جز از ناحیهٔ خداوند سبحان بود، در آن اختلافی فراوان می یافتند، چنان که بلاغت قرآن نیز محال عقلی نیست، بلکه یك محال عادّی است که با تحدّی از جانب پیامبر همراه است و این تحدّی نه برای اثبات اصل خداوند یا اصل نبوت عامّ، بلکه برای اثبات نبوت خاصّهٔ حضرت رسول اکرمﷺ است.

۱. سورهٔ نساء، آیهٔ ۸۲.

فصل دهم

برهان تجربهٔ دینی

تجربهٔ دینی و استدلال برهانی

فقدان تفکر عقلی و ضعف مبانی فکری تام فلسفی، گروهی از اندیشمندان و متکلمان مسیحی را به سوی برخی مواعظ خطابی و گفته های بی‌بهره از اتقان برهانی سوق داده و پس از آن گفت‌وگوهای آشفته و بی سامانی بین طرفداران و مخالفان آن درگرفته است.

از جمله براهینی که فاقد صورت فلسفی و برهانی است، استدلالی است که «برهان تجربهٔ دینی» نام گرفته است و بر تجربه‌ها، دریافتها و شهودهای افراد نسبت به واقعیتی استوار است که از ارزش و قداستی عمیق برخوردار است.[1]

گرچه برهان عقلی بر امکان معرفت شهودی نسبت به حقیقت هستی گواهی می‌دهد؛ لیکن اولاً شهود دارای مراتب و مراحل مختلفی است و تنها در برخی مراحل، صاحب کشف در مرتبهٔ شهود از یقین برخوردار است، و شهودهای جزیی و متزلزل حتی در حین مشاهده، با یقین قرین نیست و ثانیاً شهود عارف برای کسی که از آن محروم است، معرفت یقینی به دنبال نمی‌آورد؛ هر چند که محروم از شهود، در برخی موارد، نمی‌تواند برهان یقینی برای انکار یا بطلان مشهود دیگران اقامه کند.

کسی که از شهود بی بهره است، تنها در صورتی می‌تواند به مشهود دیگری

۱. ر. ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب، ص ۱۵۳.

شهود یقینی و غیر یقینی

برخی بر این گمان‌اند که صاحب تجربهٔ دینی تا زمانی که از شهود بهره مند است، از تردید مصون است و شك، تنها پس از پایان جذبه و هنگام بازگشت به علم حصولی پدید می‌آید که این گمان خطاست.

بسیاری از مشاهدات و مکاشفات، از یقین بالفعل محروم هستند، برخی از آنها نیز با فعلیّت شك و تردید قرین هستند؛ مانند وقتی که انسان در رؤیا، مجلس مذاکره ای را مشاهده می‌کند و در آن مجلس اقوال مختلفی نقل می‌شود و او در همان عالم، برخی اقوال را بررسی نموده، نسبت به آن دچار تردید و شك شده و در نهایت به نظری دیگر میل می‌کند.

تنها شهود کسی با یقین همراه است که مشهود او از تزلزل و اضطراب مصون بوده و دارای ثبات و کلیّت باشد و کلیت حقایق شهودی، مفهومی نیست، بلکه بیّن است، بنابراین برای اهل شهود، یقین از طریق وصول به حقایق ـ و نه مفاهیم ـ عقلی و امور فائق بر آن حاصل می‌شود و یقینی که با شهود این حقایق به دست می‌آید، یقین روانشناختی نیست، تا در کنار ظن، شك و وهم مطرح شده، در نتیجه احتمال صدق و کذب برای آن باقی باشد، بلکه یقین معرفتی است، بدین معنا که ضرورت صدق آن به عنوان یك واقعیت و حقیقت عینی و خارجی، بر انسان شاهد محیط است، به صورتی که راهی برای تردید و شك در آن باقی نمی‌گذارد.

ضرورت علمی که همان ضرورت صدق است، از قبیل ضرورت اصل واقعیت، بر فهم و ادراك آدمی محیط است، چندان که راهی برای گریز از آن باقی نمی‌ماند و انسان که در برابر چنین ضرورتی قرار می‌گیرد، به قبول آن مضطرّ است.

کسی که به شهود عقلی و فوق آن نایل می‌شود، حضور نامحدود حقایق عقلی

آگاهی و یقین پیدا کند که بر وجود آن برهان اقامه نماید؛ این برهان یا به طور مستقیم بر حقیقت مشهود اقامه می‌شود؛ مانند براهینی که در اثبات وجود خداوند است یا آنکه کسی پس از اثبات عصمتِ صاحب کشف در مراحل سه گانهٔ دریافت وحی، حفظ و ابلاغ، با وساطت گفتار معصوم به نتیجه می‌رسد.

برخی صاحب نظران، از شهود و تجربهٔ دینی دیگران بر تحقق خدا، به این صورت برهان اقامه نموده‌اند: شهود نسبت به یك واقعیت مقدّس و ارزشمند وجود دارد، و این شهود نمی‌تواند به مبادی طبیعی استناد یابد، پس یك واقعیت فوق طبیعی که خداوند است، وجود دارد.[1]

در صورتی که مقدمهٔ نخست استدلال فوق مورد قبول افراد محروم از شهود قرار گیرد، از جهت مقدّمهٔ دوم مخدوش است، زیرا اولاً کبرا در صورت تسامیّت، تنها موجود فوق طبیعی را اثبات می‌کند و این مقدار، وجوب وجود و همچنین وحدت و یگانگی واجب را اثبات نمی‌کند؛ گرچه بحث کنونی در اصل اثبات واجب است، نه اوصاف ذاتی وی. ثانیاً کبرای قیاس به برهان نیازمند است، چنان‌که در برخی تئوریهای روانکاوانه، سبب و علّت پیدایش تجربیات دینی را همان غرایز بشری یا واقعیتی به نام وجدان اجتماعی معرّفی می‌نمایند.

بنابراین، تجربهٔ دینی به صرف اینکه یك شهود وجدانی است، برای صاحب شهود یا غیر آن، یقین علمی به بار نمی‌آورد.

صاحب شهود تنها در صورتی به مشهود خود یقین پیدا می‌کند که در حین شهود، از حق الیقین برخوردار باشد؛ در غیر این صورت، باید پس از شهود، با برهان عقلی بر مشهود خود استدلال نماید.

۱. فلسفهٔ دین، ص ۶۷.

حقایق عقلی با انسانهای واصل به آن حقایق را پیدا کرد، به بطلان مشاهداتی که حاصل بازیگری وهم و خیال است و در پیشینهٔ زمینی و خاکی آدمی ریشه دارد، پی می‌برد و به حقایق برزخی عالم نیز آگاه می‌گردد و اگر از این توفیق بازماند، در شهود بیراهه می‌رود؛ به بیان دیگر او در حال شهود، گمراهی است که نمی‌تواند راه را از بیراهه بازشناسد و اگر چاره‌ای برای او مانده باشد، تنها پس از اتمام جذبه یا پس از رهایی از سُرّ شیاطینی است که بر او سلطه یافته اند.

در این حال او می‌تواند یافته‌های خود را با مفاهیم عقلی که حاصل دیدار بعید و دور حقایق است، توزین نماید و به آن مقدار از یافته‌ها که به برهان حمایت شود، نه به دلیل شهود، بلکه به گواهی برهان و عقل، یقین پیدا کند و آن مقدار که برهان بر بطلان آن گواهی می‌دهد، طرد نماید و به آنچه از دو طرف برهان بیرون است، همچنان به دیدهٔ تردید و شك بنگرد، پس اگر به نور برهان، بر ضرورتِ حضور هدایت الهی در میان خلق، یعنی بر ضرورت نبوت پی بُرد و در تشخیص مصداق آن نیز که همان نبوت خاصه است، به کمك اعجاز و نظیر آن توفیق یافت، می‌تواند اخبار انبیا و اوصیای آنان را حد وسط برهان قرار داده، و بدین ترتیب در مورد آن بخش از مشاهدات نیز که براهین کلی عقلی از توزین آنها عاجزاند، به داوری بنشیند، و بدین ترتیب بر هر یافته که با اخبار و احادیث صحیح و معتبر وارد از انبیا و اوصیا مطابق است، یقین حاصل نموده و خداوند را در وصول به آن حامد و شاکر باشد و از هر یافته که با اقوال و موازین قسط ناسازگار است، گریخته و از شر آن به خداوند رحمان پناه ببرد.

عدول از معرفت عقلی و سقوط در شکاکیت آشکار و نهان

توزین تجربیات درونی با براهین عقل، قرآن و سنّت معصومانؑ، تنها برای کسی

را از همه سو می یابد و در نتیجه مجالی برای تردید و شك نمی‌یابد.

شهودهای جزئی که با امور نازل و مراتب خیالی و طبیعی عالم محشور است، به دلیل تزلزلی که در مشهود آنهاست، در معرض تبدیل و تغییر هستند، و به دلیل محدودیتی که واقعیت مشهود دارد، قوّهٔ واهمه و خیال، خدعه و فریب را در آن راه داده و احکام و آثار حقایق و امور محدود را از موطنی به موطن دیگر سرایت می‌دهند؛ بدین ترتیب، بین آنچه در خیال منفصل جهان محقّق است، با آنچه به دخالت وهم، در خیال متصل شخص مشاهده کننده پدید آمده، جدایی حاصل می‌شود و از آن پس، نفس شاهد در تشخیص حق و باطلِ مشهودهای خود، گرفتار شك و تردید می‌شود.

اگر خورشید عقل در صحنهٔ جان سالك طلوع نماید، فرصت بازیگری از شیاطین وهمی و خیالی گرفته می‌شود، بلکه در این حال قوای وهمی و خیالی انسان در مشایعت حقایق به امامت و راهبری عقل اقتدا می‌نمایند و صُوَر برزخی و طبیعی را آن‌چنان که شایستهٔ عقول است، به نسایش می گذارند؛ در این حال، خیال متصل، دیگر بار با خیال منفصل هماهنگ شده، و با حذف فاصله، ریشهٔ شك و تردید خشکیده و نور یقین تا نازل ترین مراتب شهود ظاهر می‌گردد و شاهد واصل، در این مقام به هر مرتبه که نظر می‌کند، جز حق نمی‌بیند و در حقی که می‌یابد، اندکی تردید و شك نمی‌کند، چنان که مولای موحدان امیر مؤمنان ﷺ می‌فرماید: «ما شككت في الحق مذ أُريته»[1]؛ از آن زمان که حق را مشاهده کردم، در آن تردید و شك نکردم.

پس تردید، تزلزل و اضطراب، گاهی در متن شهود نیز راه دارد و زوال آن جز با شهود حقایق عقلی ممکن نیست و سالك اگر در این مسیر، خود توان اتصال با

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ ۴.

قابل پیمودن است که از معرفت و علم حصولی عقلی بهره‌مند باشد؛ یعنی راه برهان را برای اثبات واجب، نبوت و مانند آن مسدود نداند، اما کسی که در متن شهود، از وصول به حقایق عقلی و فوق آن محروم است و هنگام بازگشت و فراق از شهود نیز از علم حصولی عقلی بی‌بهره است و شناخت مفهومی او به دریافتهای حسی محدود بوده و آنچه علم می‌پندارد، فرضیه‌ها و تئوریهایی است که نه تنها راهی برای اثبات آنها وجود ندارد، بلکه از ابطال یقینی آنها عاجز است، و بالاخره کسی که در بخش معرفتی گرفتار شکاکیت و سفسطهٔ آشکار یا نهان است، بر فرض که از تجربهٔ درونی بهره مند باشد، تجربه‌های او فاقد ارزش معرفتی بوده و هیچ میزانی برای سنجش و داوری علمی آنها وجود ندارد.

این گونه شهودات و تجربیات شخصی، با همهٔ ناسازگاریهایی که با یك‌دیگر و با تجربیات دیگر افراد دارند، همگی واقعیتهای متزلزل و مضطربی هستند که تنها موضوع فرضیه‌ها و تئوریهای کاربردی روانکاوان و تئوری پردازان حس گرا را تأمین می نماید؛ یعنی فقط می‌توانند به عنوان موضوع معرفت مورد تحلیل قرار گیرند و خود در ردیف معارف منطقی قرار نمی‌گیرند.

شخصی که در خواب مطلبی به او القا می‌شود یا در بیداری، به پندار خود، خویش را پیدا می‌کند و در آن وقت، گمان مشاهدهٔ صورت انسان صالح یا برگزیده‌ای را می‌برد، به صرف اینکه آن صورت و آن گمان در او زنده می‌شود، نمی‌تواند بر مشهود خود یقین علمی حاصل نماید؛ زیرا آن صورت می‌تواند به بازیگری نفس و همیاری و همراهی شیطان تمثل یافته باشد. اگر در روایت وارد شده است که شیطان در صورت برگزیدگان ظاهر نمی‌شود، بر فرض که چنین فردی با دانش عقلی، توحید و نبوت را اثبات نموده و راه تمسك به روایت معصومان علیهم السلام را هموار کرده باشد، باز هم نمی‌تواند از این روایت بر صحت تمثل خود استدلال

نماید، زیرا همان‌گونه که «فیض» در المحجة البیضاء ذکر نموده است، شیطان می‌تواند، برای فردی که صورت برگزیدگان الهی را ندیده است، صورتی را به دروغ به رسول خدا و اوصیای او منسوب گرداند و در این حال، تمسك به روایت برای اثبات راستی و صدق مشهود، از باب تمسك به عام در شبههٔ مصداقیه همان عام بوده و مفید فایده نیست. اگر شیطان در بیداری و هشیاری، می‌تواند صورت یا عبارتی را به لسان و زبان جمّالان و وضّاعان، به خدا و رسول او منتسب کند، آیا در خواب و حالت منامیه از آن عاجز است؟

حاصل آنکه تجربه‌های درونی کسانی که از شهود عقلی و فوق آن محروم هستند، در هیچ فرضی با موازین و معیارهای درونی، ارزش علمی پیدا نمی‌کند و از این جهت نمی‌تواند به عنوان برهان بر خدا یا بر هر امر دیگری که به شهود درمی‌آید، مطرح شوند، تنها در صورتی که شخص شاهدِ واصل از معرفت عقلی برخوردار باشد، می‌تواند با میزان عقلی، در مورد صحت و سقم آن تجربیات به طور مستقیم یا غیر مستقیم داوری نماید و مراد از داوری غیرمستقیمِ عقل، همان داوری است که به استعانت اقوال معصومان علیهم السلام، پس از اثبات عقلیِ توحید و نبوت حاصل می‌شود.

اما کسی که از معرفت عقلی بی بهره است، تجربیات درونی او برای او شأنیت حکایت و مرآتیت نسبت به واقع را نیز پیدا نمی‌کند، و اگر حکایتی برای چنین تجربیات باقی مانده باشد، در ردیف حکایتی است که هر یك از پدیده‌های طبیعی می‌تواند نسبت به علل و عوامل مختلف خود داشته باشد؛ بر این قیاس، حکایت این مشاهدات از قبیل حکایت اضغاث احلام نسبت به نفسانیت و زمینه‌های پیشین افراد است؛ به همین دلیل، این گونه تجربیات، موضوع مناسب برای روانکاوانی است که در وصف و تبیین اضغاث احلام، به تئوری سازی مشغول هستند.

البته برای تجربیات درونی این اشخاص، نحوه‌ای دیگر از حکایت نسبت به

علل فاعلی و نه قابلی آن وجود دارد؛ لیکن تعبیر و تفسیر این حکایت، تنها در توان کسانی است که بر اسرار جهان آگاه بوده و مظاهر جمال و جلال خداوند سبحان را باز شناخته و بر مواقف بهشت و دوزخ، نشانه‌های مهر و قهر، إنعام و انتقام خداوند مُنْعِم و مُنْتَقِم و جبّار آگاه هستند.

فصل یازدهم

براهین اخلاقی

براهین نظری ناظر به احکام اخلاقی

براهین اخلاقی تحریر و تقریرهای مختلفی دارد؛ در برخی از آنها از ثبات و اطلاقِ اوامر اخلاقی بر وجود آمر و مربی ثابت و مطلق که همان خداوند است، استدلال شده است و در بعضی دیگر، از احساس اقتدار اخلاقی در شرایطی که ارادهٔ جزئی انسان بر خلاف آن عمل می‌کند، بر وجود منشأ غیر انسانی که از اراده‌ای فراتر از ارادهٔ انسان برخوردار است، استدلال شده است، در برخی نیز از استلزام میان قانون و قانونگذار، برای اثبات مبدأ قانونگذار کمك گرفته شده یا آنکه از وجود قوانین مشترك اخلاقی در فرهنگهای مختلف بشری، وجود خداوندی که عهده‌دار نگارش این قوانین بر قلوب آدمیان باشد، فرض شده است.[1]

احساس ندای وجدان یا فرمان اخلاقی و به دنبال آن احساس تخلف، شرم، ندامت یا بیم و هراس در هنگام عصیان یا پیش از ارتکاب عمل، عنصر و مقدمهٔ مشترکی است که در همهٔ این براهین وجود دارد، و اشکال مشترکی که بر همهٔ آنها وارد است، از همین مقدمه است، زیرا پس از اثبات آن، ممکن است با تقریری هر چند مغایر با تقریرهای یاد شده، به وجود مبدأ و علتی که لازم آن است، استدلال کرد؛ هر چند با این مقدار نیز وجوب ذاتی و ازلی آن اثبات نمی‌شود.

۱. ر.ك: براهین اثبات وجود خدا در فلسفهٔ غرب، ص ۱۳۸.

اگر مقدمهٔ اوّل، یعنی وجود قوانین و فرامین مشترك اخلاقی مسلم باشد، به گونه‌ای که انسان پیش از اتیان و عمل بر طبق آنها، در هراس و اضطراب بوده و پس از عصیان، احساس ندامت و شرم داشته باشد و عمومیت این قوانین و احکام نیز به صورتی باشد که اشخاص مختلف در نژادها، فرهنگها و موقعیتهای اجتماعی متفاوت، در اوج اقتدار یا حضیض ذلت و در صورت حمایت یا مخالفت دیگران و در فرض به سربردن در انزوا و محرومیت از پست جمعی یا رشد و تربیت در محیط اجتماعی یا در حالت حضور در جامعه بَدَوی یا زندگی در جامعهٔ مدرن شهری، در هنگام عمل به قانون یا تخلّف از آن و در همهٔ حالتها و فرضهای قابل تصور دیگر، احساس هراس یا گناه داشته باشد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که منشأ این قوانین هیچ یك از حالات و فرضهای یاد شده نیست و علّت و ریشه‌ای خارج از این مجموعه دارد.

اشکال مشترك براهین نظری اخلاقی

اشکال عمده بر مقدّمهٔ نخست وارد است، زیرا راهی برای اثبات آن نیست؛ توضیح اینکه اثبات آن یا به شیوهٔ استقرا و یا به برهان است، و استقرا در صورتی مفید یقین است که تام باشد و ما هرگز نمی‌توانیم دربارهٔ احساس همهٔ افراد جهان، استقرایی تام داشته باشیم. رابطهٔ موضوع و محمول قضایایی که در برهان مورد استفاده قرار می‌گیرند، باید ضروری باشد و رابطهٔ ضروری بین قضایا در صورتی است که یا محمول در حد موضوع اخذ شده باشد و محمول ذاتی باب ایساغوجی موضوع باشد، در این صورت قضیّه چهرهٔ تحلیلی خواهد یافت، یا اینکه محمول از لوازم ذاتی و ذاتیّات باب برهان بوده و در این صورت، اگر بیّن نباشد، باید با وسایطی که بیّن هستند، مبیّن شود.

وجود قوانین و احکام فراگیر اخلاقی که مورد اذعان همگان بوده و تکلیف اخلاقی را برای آنها به دنبال بیاورد، به گونه‌ای که با لحاظ آن احکام، احساس هراس، اضطراب یا شرم نسبت به رفتار خود داشته باشند، نیازمند برهان است و ادّعای بیّن بودن نیز ابتدای نزاع است.

کسی که با استفادهٔ از مقدمهٔ فوق، برهان اخلاقی بر اثبات وجود خدا اقامه می‌نماید، ناگزیر باید به گونه‌ای یقینی آن را مبرهن نماید، زیرا در مسائل فلسفی چیزی کمتر از یقین راهگشا نیست.

علوم طبیعی به دلیل اینکه برای رفع مشکلات علمی انسان استخدام می‌شوند، با آگاهیهای ظنی نیز می‌توانند مورد استفاده قرار گیرند، بلکه به دلیل دشواری تحصیل یقین در این علوم، در بسیاری موارد، چاره‌ای جز اکتفا به تئوریهای غیریقینی نیست.

دانش پزشکی که بر تجربه و استقرا متکی است، هرگز نمی‌توانند در انتظار تحصیل یقین، بیمارانی را که در کشاکش مرگ و زندگی، روزگار می‌گذرانند، رها سازد، بلکه با استفاده از تئوریهایی که احتمال موفقیّت آنها در حدّ مطلوب است، ناگزیر نیازهای ضروری زندگی را تأمین می‌نماید.

علوم ریاضی نیز در مواردی که به مبادی طبیعی اعتماد می‌کنند یا در مورد امور طبیعی به کار برده می‌شوند، با دشواریهای مربوط به این علوم، دست به گریبان هستند، در نتیجه اقتدار علمی و قدرت برهانی خود را از دست می‌دهند.

وجود سطح که مورد نیاز بسیاری از اشکال هندسی است، در صورتی که با نظریهٔ اتمی دیمقراطیس یا نظریّه های دیگر مورد شك قرار گیرد، تردید در تحقّق طبیعی و خارجی همهٔ شکلهایی که مهندسان برای ساختن یك بنا ترسیم می‌کنند، به دنبال می‌آورد؛ لیکن مهندس علی رغم تردید، با احتمالی مقبول در

مورد صحت دیدگاه خود یا حتی با صرف نظر از صحت و سقم آن، از نقشه ـ به لحاظ اطمینانی که به کار برد عملی آن دارد ـ استفاده کرده و بر همان اساس براجرای طرح نیز نظارت می‌کند.

شناخت خداوند به عنوان واقعیّتی که پایگاه ایمان و جایگاه اعتقادی حقیقی باشد، هرگز نمی‌تواند بر معرفتی صرفاً کاربردی که فاقد اعتبار جهان شناختی است یا بر آگاهی ظنّی مبتنی است، متکی باشد، زیرا ظن در این میدان که نقد آن کمتر از یقین نیست، کاربردی ندارد، و مدعیانِ این صحنه را به کمتر از برهان کافی نیست، چنان که ﴿إنَّ الظنَّ لایغنی من الحق شیئاً﴾[1] و ﴿قل هاتوا برهانکم إن کنتم صادقین﴾[2]؛ ظن هرگز به چیزی از حق غنا نمی‌بخشد و از حق کفایت نمی‌نماید و شما نیز اگر صادق هستید، برهان خود را ارایه دهید.

ادّعای اثبات وجود خداوند از طریق برهان اخلاقی، به اقامهٔ برهان نسبت به مقدّمهٔ نخست نیازمند است و تا وقتی که برهان بر آن اقامه نشده باشد، تردید در آن به قوت خود باقی است، زیرا تردیدْ به اقامهٔ برهان بر طرف خلاف نیاز ندارد، بلکه فقدان برهان در طرف موافق، برای تردید کافی است و چون مقدّمهٔ مزبور در قالب قضیهٔ کلیه است، با ارایهٔ موارد جزئی نمی‌توان آن را اثبات کرد.

احکام ثابت و فراگیر اخلاقی به صورتی که متأثر از شرایط فرهنگی، سیاسی، اقتصادی یا روانی خاص نباشند، چون یك حکم کلی و عام است، باید برای همهٔ موارد اثبات شوند و تا هنگامی که دلیلی که عهده‌دار اثبات آن است، اقامه نشود، تردید در آن به قوّت خود باقی است، بلکه با ارایهٔ یك مورد خلاف آن کلی ادعا شده، بطلان مقدّمهٔ مزبور به طور قطع روشن می‌شود؛ یعنی اگر با فقدان یکی از

۱. سورهٔ نجم، آیهٔ ۲۸.
۲. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۱۱.

شرایط، اذعان و اعتراف به قانون اخلاقی نیز حذف شود، دخالت آن شرط در تکوین و تحقق قانون محرز شده و از این طریق، اثبات واجب به عنوان تنها موجودی که مرجع و مسند قوانین اخلاقی بوده و علّت آن است، مورد خدشه قرار می‌گیرد.

اثبات هستی مجرد با توجه به احکام نظری و عملی عقل

حکمای اسلامی با نظر به فعالیتهای عقلی، اعم از آنکه فعالیت و کار عقل نظری یا عقل عملی باشد، به اثبات موجود متافیزیکی و هستی فوق طبیعی پرداخته‌اند؛ لیکن شیوهٔ استدلال آنها، با شیوه‌ای که در برهانهای اخلاقی فوق مورد استفاده قرار گرفته است، مغایرت دارد. در برهانهای اخلاقی یاد شده، از وجود خداوند برای توجیه اطلاق احکام اخلاقی نسبت به شرایط اجتماعی و طبیعی مختلف استفاده شده است.

ابن سینا در نمط چهارم *اشارات و تنبیهات* از فقدان ویژگیهای مادّی در اندیشه‌های عقل نظری و همچنین از مادّی نبودن حالات نفسانی، نظیر محبّت، اخلاص، اراده و عزم، بر تجرد آنها و تجرد موصوف آنها، یعنی نفس استدلال می‌نماید[1]. برای این استدلال، وجود یك اندیشهٔ کلی یا عزم و اخلاص مستند به قانون اخلاقی در ذهن یك فرد، حتی در یك موقعیت محدود و مقیّد کفایت می‌کند؛ البته این برهان، هرگز عهده‌دار اثبات ذات واجب نیست و تنها موجود مجرد و غیر مادی را اثبات می‌نماید، آن هم نه در خارج از محدودهٔ نفس و برتر از آن، بلکه تجرد خود نفس و تجرد مقداری از اوصاف علمی و عملی وی را ثابت می‌کند.

۱. الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۸.

برهان اخلاقی کانت

کانت در پی تحلیل نظری احکام و قوانین اخلاقی، به دنبال آن نیست که از طریق مبدأ واجب به توجیه آنها بپردازد و واجب را به عنوان آمر، مقنّن یا کسی که قوانین را در قلب آدمیان نگاشته یا علّت وجود آنهاست، پیش از قوانین اخلاقی پذیرفته باشد، وی اذعان به وجود خداوند و همچنین خلود و جاودانگی نفس و برخی دیگر از اموری که کنکاش عقل نظری را در مورد آنها عقیم دانسته است، از لوازم اذعان به قوانین اخلاقی خوانده و معتقد است که عقل عملی با ادراك احکام و قوانین اخلاقی که ضروری الصدق هستند، اعتقاد به وجود خداوند و نفس انسان را تحصیل می‌نماید. خلاصه آنکه از نظر کانت، اعتقاد به خدا بر آگاهی اخلاقی استوار است، نه اینکه قانون اخلاقی مبتنی بر اعتقاد به خدا باشد.[1]

کانت از الزامی که احکام اخلاقی برای تحصیل عالی‌ترین «خیر» دارند، برای اثبات تحقق خارجی عالی‌ترین خیر و همچنین برای اثبات اراده و خلود نفس استفاده می‌کند و این برهان، گرچه به استقرای احکام اخلاقی اعتماد نداشته و به دنبال تفسیر و توجیه وجودی این احکام نیست و تنها به ادراك آن احکام برای کسی که توان ادراك آن را داشته باشد، اعتماد می‌نماید؛ لیکن دو اشکال اساسی بر آن وارد است و این دو اشکال بر فرض قبول، اذعان عقل عملی به قوانینی است که کانت مدعی آنهاست.

اشکال اوّل برهان اخلاقی کانت

اشکال اوّل این است که استدلال او هرگز اقامهٔ برهان بر وجود واجب یا وجود نفس و

۱. کانت (کاپلستون)، ص ۱۷۱.

اراده و مانند آن نمی‌تواند باشد، زیرا از دیدگاه او، مفاهیم عقلی وقتی با شهود حسی قرین نباشند، هیچ نوع حکایتی نسبت به جهان خارج نداشته و هیچ معنایی در ارتباط با متن واقعیّت تحصّل نمی‌کنند، بنابراین، استلزامی که به نظر او بین احکام عقل عملی با اذعان به خداوند و ارادهٔ انسان و مانند آن است، تنها ارزش اخلاقی داشته و راهی به جهان واقع نمی‌گشاید.

دلیل اخلاقی، وجود خدا را به طریق معتبر عینی اثبات نمی‌کند و شکاك را در باب وجود خدا مجاب نمی‌نماید؛ فقط به او می‌گوید که اگر بخواهد موافق با اخلاق بیندیشد، باید فرض این قضیه را تحت قواعد عقل عملی خود تصدیق نماید؛[1] یعنی اگر انسان به احکام اخلاقی که از آگاهیهای پیشین عقل عملی هستند، اذعان نماید، ناگزیر به وجود اراده و اختیار انسانی، و نیز به وجود نفس و جاودانگی آن و وجود برترین خیر اذعان می‌کند؛ لیکن این اذعان از دیدگاه کانت، تنها ارزش اخلاقی و عملی داشته و از جهت حکایت نسبت به واقع هیچ نوع ارزشی ندارد، بنابراین برهان اخلاقی او، وجود خداوند را به عنوان یك واقعیت فی نفسه که مورد ادعای دین الهی است و حرکت و عروج انسان را به سوی خود به دنبال می‌آورد، اثبات نمی‌نماید.

اشکال دوم برهان اخلاقی کانت

اشکال دوم به استلزام احکام اخلاقی نسبت به قضایای نظری، نظیر وجود خداوند یا جاودانگیِ نفس انسانی نظر دارد.

احکام اخلاقی که به عقل عملی مربوط است، از موضوعات و محمولات خاصی برخوردار هستند؛ این دسته از قضایا، همان‌گونه که مورد اذعان کانت

۱. کانت، ص ۲۵۷.

است، بر برخی گزاره‌های اوّلی و بیّنی اشتمال دارند که بالذات مورد اذعان عقل عملی هستند. با صرف نظر از اینکه احکام اوّلی عقل عملی کدام قضایا هستند، هیچ گاه از قضایایی که به عقل عملی مربوط هستند، قضیّه و گزاره ای که به عقل نظری مربوط است، نتیجه گرفته نمی‌شود، در نتیجه احکام اخلاقی مستلزم قضایای نظری نیستند؛ بلکه احکام عقل عملی با استفاده از احکام و قضایای مربوط به عقل نظری به نتایج تازه‌ای که در حوزهٔ عقل عملی قرار می‌گیرد می‌رسند؛ یعنی حکم عقل عملی هر گاه به صورت کبرا به قضیهٔ دیگری که به عقل نظری مربوط است، منضم شود، از انضمام آن قضیه که به عنوان صغرا در نظر گرفته می‌شود، قیاسی اخلاقی تشکیل می‌شود که نتیجهٔ آن در کمیت و کیفیت و نیز در نظری یا عملی بودن، تابع اخس مقدّمتین است، چون در این نوع قیاس، کبرا قضیه ای عملی است، نتیجه نیز قضیه‌ای عملی بوده و به عقل نظری مربوط نیست؛ مثلاً استاد به شاگرد علم می‌آموزد، هر کس به دیگری علم بیاموزد، نسبت به او حق احترام دارد، پس استاد نسبت به شاگرد حق احترام دارد.

در مثال فوق، گزارهٔ نخست، به گزارش واقعیت خارجی می‌پردازد و گزارهٔ دوم قضیه‌ای مربوط به عقل عملی است و نتیجهٔ قیاس نیز از احکام عملی و اخلاقی است.

احکام عملی پیش از آنکه به مرحلهٔ اجرا در آیند و پیش از آنکه در قالب قاعده و ضابطه‌ای خاص، به صورت تکلیف جزئی در متن اختیار و ارادهٔ انسان قرار گیرند، ناگزیر به احکام و قضایای نظری جزئی و خاصّی که ناظر به اشخاص و حقایق خارجی هستند، اعتماد می‌نمایند.

بنابراین، احکام اخلاقی برای فعلیّت یافتن، ناگزیر از قضایای نظری و هستی‌شناسانهٔ خاصی استفاده می‌کنند که از وجود واقعیتهای مشخص و جزئی

فراوانی حکایت می‌کنند، قضایایی چون «خیر اعلا وجود دارد»، «موجود مختار واقعیت دارد»، «نیازمند و محتاج و همچنین توانگر و توانا در خارج موجود است»، زیرا اگر خیر اعلا در خارج وجود نداشته باشد، این قضیهٔ اخلاقی که برای تحصیل خیر اعلا یا وصول به آن باید تلاش کرد، هرگز به فعلیت نرسیده و تکلیفی بر عهدهٔ انسان نمی‌آورد، یا اگر موجود مختار توانگر در خارج محقق نباشد، هیچ یك از احکامی که در قضایای اخلاقی برای او در نظر گرفته می‌شود، منجّز نمی‌شود یا آنکه به فعلیت نمی‌رسد. همچنین اگر محتاج و نیازمند در خارج نباشد، هیچ تکلیفی متوجه توانگران نیست.

نتیجه اینکه در فرض قبول احکام پیشینی برای عقل عملی، هیچ یك از این احکام عهده‌دار اثبات مصادیقی که موضوعات آنها یا شرایط و لوازم تنجیز یا فعلیت آنها را تأمین می‌نمایند، نیستند. تردید نسبت به اختیار و ارادهٔ انسانی یا شك نسبت به واقعیت خیری که احکام اخلاقی ناظر به آن است را نمی‌توان با اتکا به احکام اخلاقی دفع نمود، بلکه اثبات نظری این گونه حقایق و تصدیق به آنها، زمینهٔ تحقق و فعلیت احکام اخلاقی را تأمین می‌نماید، چنان‌که تصور امور یاد شده نیز شرط لازم برای انتزاع مفاهیم اوّلی و صدور احکام بدیهی اخلاقی را فراهم می‌آورد؛ یعنی ذهن پس از تصور نیکی، خیر اعلا و همچنین تصور نقصان و کاستی خود یا تصور اراده و اختیار خود، ضرورت و وجوب اخلاقی تحرك و تلاش برای تحصیل و تأمین نیکی یا خیر را تصور کرده و به آن حکم می‌نماید.

بنابراین، بر خلاف آنچه کانت تصور کرده است، علی رغم ملازمه‌ای که بین احکام اخلاقی و برخی قضایای نظری هست، هرگز استلزام از ناحیهٔ احکام اخلاقی نبوده، بلکه از ناحیهٔ احکام نظری است؛ یعنی وجود برخی تصورات و تصدیقات نظری دربارهٔ انسان و جهان، به شرح یاد شده، مستلزم احکام اصلی و بنیادین

اخلاقی است.

در صورتی که زندگی آدمی به حیات دنیا منحصر باشد؛ ﴿إن هی إلاّ حیاتنا الدّنیا نموت و نحیی﴾[1]، و نفس انسان جاودان نباشد یا در نفس انسان، آن‌چنان که در فلسفهٔ کانت محل تأمل است، تردید وجود داشته باشد، یا اگر خداوند و خیر اعلا که مطلوب بالذات است، یك مفهوم محض باشد که فاقد مصداق خارجی است، علی‌رغم اذعانی که عقل عملی نسبت به قضایای اخلاقی پس از تصور موضوع و محمول آنها می‌نماید، هیچ یك از احکام اخلاقی به فعلیت نمی‌رسد و به صورت تکلیفی خاص، ایثار و گذشت نسبت به امیال طبیعی را به دنبال نمی‌آورد.

۱. سورهٔ مؤمنون، آیهٔ ۳۷.

فصل دوازدهم

برهان فطرت

فقط عهده دار اعمال است؛ مانند اراده، نیت، تصمیم، عزم و ... .

براهین اخلاقی به دنبال آن هستند که از طریق تحلیل مسائل اخلاقی که در حوزهٔ احکام عقل عملی است، به دو شیوهٔ یاد شده، به اثبات وجود خداوند بپردازند؛ لیکن برهان فطرت به آگاهیهایی که در حوزه عقل یا حکمت عملی قرار می‌گیرند ناظر نیست، بلکه مستقیماً متوجه بعد عملی انسان، یعنی متوجه گرایش بالفعلی است که در متن واقعیت آدمی وجود دارد.

برهان فطرت می‌کوشد تا با تحلیل نظری این گرایش، به اثبات واجب بپردازد و حکمای اسلامی به دلیل اینکه براهین اخلاقی را ناکافی و غیر تام یافته‌اند، از آنها برای اثبات واجب استفاده نکرده‌اند؛ لیکن برخی از ایشان از برهان فطرت استفاده کرده‌اند.

تضایف در برهان فطرت

برهان فطرت بخشی از واقعیت انسان را که حقیقتی ذات اضافه و دارای دو طرف است، مورد استفاده قرار می‌دهد و با توجه به تضایفی که بین دو طرف حقایق اضافی برقرار است، از تحقق یکی از دو طرف، به تحقق طرف دیگر استدلال می‌کند.

دو امر متضایف، دو واقعیتی هستند که بین آنها ضرورت بالقیاس برقرار است و وجود هر یک از آنها، اعم از اینکه بالقوه یا بالفعل باشد، با وجود بالقوه یا بالفعل دیگری ملازم است؛ مانند بالابی و پستی، پدری و فرزندی، و محبّ بودن و محبوب بودن.

بالایی وصفی است که از نسبت موصوف معین با شیء دیگر حاصل می‌شود و پستی وصفی است که برای آن شیء دیگر در نسبت با موصوف نخست پدید می‌آید؛

بالایی هرگاه فعلیت یابد، طرف مقابل آن، یعنی پستی، بالفعل موجود خواهد بود، و هرگاه بالایی بالقوه موجود باشد، پستی نیز بالقوه است. بین بالایی و پستی اضافهٔ حقیقی است و بین بالا و پست که مرصوفهای آن دو هستند، تضایف مشهوری است.

پدری و فرزندی نیز دو وصف متضایف هستند و تا هنگامی که فرزندی بالقوه موجود باشد، پدری نیز بالقوه است و چون فرزندی بالفعل حاصل شود، پدری نیز فعلیت می‌یابد و با فعلیّت یافتن وصف پدری، ذات پدر نیز به آن وصف، بالفعل متصف می‌شود؛ یعنی ذات پدر که انسان است، قبل از فعلیّتِ وصف پدری، می‌تواند موجود باشد؛ لیکن وصف پدر بودن برای آن ذات، تنها همراه با فعلیّت وصف فرزندی پیدا می‌شود، و وصف فرزندی وقتی حاصل می‌شود که موصوف آن، یعنی ذات فرزند تکوّن یابد.

محبّت نیز حقیقتی اضافی است و طرف مقابل آن محبوب بودن است؛ همان‌گونه که پدری یا بالایی بدون فرزندی یا پستی فعلیت نمی‌یابند، محب بودن نیز بدون وجود محبوب و همچنین محبوب بودن بدون وجود مُحبّ، نمی‌تواند فعلیت داشته باشد.

آنچه دربارهٔ مثالهای یاد شده بیان شد، در مورد جاذب و مجذوب نیز صادق است؛ جاذب و مجذوب بودن دو وصف اضافی هستند و جاذب و مجذوب که موصوف دو وصف یاد شده هستند، همراه با یک‌دیگر به این دو وصف متصف می‌گردند و اتصاف یکی از آن دو، گواه و دلیل اتصاف دیگری به وصف مقابل است و چون اتصاف، به عنوان یک امر وجودی متفرع بر تحقق موصوف است، اتصاف یکی از آن دو، دلیل اتصاف طرف دیگر به وصف مقابل و در نتیجه، گواه بر تحقق و واقعیت طرف مقابل است.

برای مثال، هرگاه حرکت برخی سیارات در بعضی مدارات خاص که به معنای مجذوب بودن آنها نسبت به مرکزی مخصوص است، مشاهده شود، از فعلیّت حرکت و در نتیجه مجذوبیّت آنها، به فعلیّت جرمی که جاذب آنهاست، پی برده می‌شود و از مقدار مجذوب بودن آن ستارگان، به اندازهٔ جاذبه‌ای که در مرکز اقتدار است، استدلال می‌شود؛ بدین ترتیب، برخی ستارگان دیگری ثابت می‌شود که چه بسا به دلیل بزرگی جرم و در اثر قدرت جاذبه، فرصت گریز به نور را نیز از حلقهٔ مرکزی خود نمی‌دهند، در نتیجه به رصد نیامده و با چشم مسلّح دیده نمی‌شوند.

در برهان فطرت از شیوه‌ای نظیر آنچه در نجوم برای اثبات برخی ستارگان به کار می‌رود، استفاده شده و از این طریق به اثبات واقعیتی پرداخته می‌شود که محبوب مطلق آدمیان بوده و امید او را هنگامی که از همهٔ امور قطع امید نموده است، تأمین می‌نماید.

اوصاف و حالاتی که در برهان فطرت حد وسط قرار می‌گیرند، می‌توانند اوصاف اضافی مختلفی باشند؛ نظیر محبّت یا امید.

دو تقریر از برهان فطرت

انسان طوفان زده‌ای که کشتی او گرفتار امواج سهمگین دریا شده و در هم شکسته است، در حالی که همهٔ اسباب و علل ظاهری و طبیعی از دسترس او بیرون است و امیدی به استفاده از هیچ امر طبیعی و مادّی ندارد، بلکه در حالی که فرصت اندیشه، فکر، تصور و مفهوم از او گرفته شده و مجالی برای تدبر و تفکر ندارد، در متن واقعیت و وجود خود، همچنان امید به کمک را احساس کرده و رجا به نجات را از دست نمی‌دهد؛ این امید که با دعا و درخواست او همراه است، یک حقیقت اضافی است و ناگزیر برای آن، طرف دیگری است که امید متوجه آن بوده و دعا به

سوی اوست و چون در فرض یاد شده، هیچ یک از اسباب عادی، بلکه هیچ یک از حقایق و امور محدود، مورد نظر او نیستند، امید و دعا ناگزیر متوجه حقیقتی است که مقیّد و محدود به هیچ قید و حدّی نیست و در فرض زوالِ همهٔ اسباب و عللِ محدود و مقیّد، درخواست و حاجت امیدوار را اجابت می‌نماید و آن حقیقت مطلق که قدرت و اقتدار او به هیچ قیدی مقیّد نیست، واقعیتی جز ذات خداوند نمی‌تواند باشد.

وصف محبّت نیز می‌تواند حد وسط برهان فطرت باشد، زیرا محبت وصفی وجودی است و بدون محبوب نمی‌تواند موجود باشد.

تلاش و تکاپوی مستمر انسان در زندگی دنیا، نشانهٔ نیاز و تشنگی او نسبت به آبی است که حیات او را بارور و جان او را سیراب نماید. انسان چون دوستدار آب است، به دنبال آن گام بر می‌دارد، پس دوستی و محبّت با هستی و واقعیت او قرین و همراه است؛ لیکن محبّت آدمی متوجه چیست و محبوب او کیست؟

شیوهٔ پرسش، مصاحبه و گفت‌وگو با افراد نمی‌تواند پاسخ واحد یا پاسخ‌های متعددی را که مورد اعتماد و اطمینان باشد، به ارمغان آورد، زیرا هر کس تصویری خاص از محبوب و معشوق خود ارایه می‌دهد، و بسیاری نیز از اموری سخن می‌گویند که زمانی محبوب خود می‌پنداشته‌اند، و اینک بر نفرت واقعی خود نسبت به آنها پی برده‌اند.

کم نیستند تشنگانی که سراب را محبوب خود پنداشته و به دنبال آن تا هنگامهٔ مرگ می‌دوند؛ بی شک این گروه، علی رغم آنکه دل در گرو محبوبی خاص دارند، از تبیین آن برای خود عاجزاند.

همان‌گونه که دل و جان آدمی واقعیتی خارجی است، آنچه دل در گرو او، و جانْ تشنهٔ آن است نیز یک واقعیت است و مرحلهٔ واقعیت غیر از مرتبهٔ تصویر

و تفسیری است که انسان نسبت به آن می‌کند.

حیات و زندگی انسان به تصور محبّت و تصویر دلدادگی قائم نیست، بلکه نفس محبت و دلدادگی است و آدمی در جاذبهٔ آن مجذوب است و این جاذبهٔ عملی را بدون تردید، جاذبی واقعی است و افراد پس از احساس این جاذبه و با اتکا به نیرویی که از آن می‌گیرند، به تناسب تفسیر و تعبیری که از آن دارند، به زندگی خود جهت می‌دهند و با وصول به آنچه ترسیم نموده‌اند، در صورتی که تفسیر آنها درست باشد، به قرار و آرامشی که حاصل وصال محبوب است، نایل می‌شوند؛ لیکن اگر تفسیر غلط باشد، محبوبی را که برای خود ترسیم کرده‌اند، کاذب است؛ البته در جایی که محبّت کاذب باشد، نفرت صادق است.

قوام برهان فطرت در هنگام استفاده از محبّت به این است که محبوب حقیقی انسان، هیچ یک از کمالهای دنیوی، بلکه هیچ یک از امور محدود و مقیّد جهان نیست و آدمی هرگز اموری را که در مقطعی خاص ظهور داشته و به دلیل محدودیت در مراتب دیگری افول دارند، دوست نمی‌دارد، بلکه انسان دوستدار حقیقت مطلق و نامحدود بوده و اگر به دنبال کمالهای محدود و مقیّد نیز می‌رود، به دلیل نشانه‌ای است که این امور به درستی یا دروغ نسبت به آن حقیقت نامحدود دارند.

اگر اشیای محدود در ارایه، نسبت به خداوند صادق باشند و انسان را به خود فرا نخوانند و به سوی خداوند راهنمایی کنند، محبت به آنها که در طریق محبّت به آن حقیقت نامحدود حاصل می‌شود، محبتی مجازی است، زیرا مجاز، یعنی معبر و محلّ جواز و گذر، و موجود محدود چون سریل عبور به نامحدود باشد، محبت به آن مجازی است؛ لیکن اگر اشیای محدود به گونه‌ای نباشند که راه به سوی خداوند ارایه دهند، بلکه به سوی خود فرا خوانند، محبت به آنها محبّتی سرابی و کاذب است و شیء کاذب و غلط، هرگز راه رسیدن به صادق و حق نخواهد بود؛ از

این جهت بین مجاز و غلط فرق است.

صغرای برهان فطرت

برهان فطرت به هر صورت که اقامه شود، از جهت کبرای خود که بر تضایف، میان دو طرف اید یا دو طرف محبت استوار است، تام است و تمام دشواری آن، متوجه صغراست. استحکام برهان در گرو اثبات این است که آدمی نه آنگاه که فکر می‌کند و گمان می‌برد، بلکه در متن واقعیت خود، به موجود مطلق ازلی امید داشته یا محبّ اوست.

کشتی شکسته‌ای که در شبی تاریک گرفتار گردابی هایل است و موج خروشان دریا، هستی بیمناک او را فرا گرفته است، هنگامی که امید خود را به حقیقتی بی نیاز از هر سبب متوجه می‌کند، او را می یابد؛ قبل از آنکه به مقدّمهٔ نخست برهان دست یابد، به نتیجهٔ برهان که همان خداوند سبحان است، رسیده است، زیرا معرفت او در آن هنگام، معرفتی حصولی و مفهومی نیست، بلکه دانشی شهودی است. او از دریچهٔ شهودِ نیاز و احتیاجی که به حقیقت مطلق دارد، به شهود آن حقیقت نایل شده و از همین مسیر نیز امید و رجای خود را به دست آورده است؛ یعنی اوّل، حقیقت مطلق را به اندازهٔ هستی خود مشاهده کرده، آنگاه به وی امیدوار یا علاقه مند می‌شود، نظیر آنچه در دیدن با چشم فیزیکی پدید می‌آید که اوّل دیدن است، آنگاه خواستن.

البته پس از فراغ از اضطراب و پس از نجات از گرداب هایل، چون آن یافتهٔ خود را در قالب مفهوم بیان می‌کند، مقدمهٔ نخست برهان را به عنوان نتیجه قیاس به دست می‌آورد؛ لیکن سنگین باری که در ساحل دریا، بساط غفلت گسترانیده و درون خود را چون لاشخور از مردهٔ حیوانات انباشته و به اضغاث احلام و خوابهای

ناگوار گرفتار آمده است، چون از آن شهود محروم است، نمی‌تواند به این برهان اعتماد نماید.

برهمین قیاس، کسی که حقیقت خود را شهود کرده و محبت خود را نسبت به خداوند می‌یابد، همراه با شهود خود یا پیش از آن، چهره و وجه بی‌کران محبوب را مشاهده می‌کند، و برای او نیز در مرحلهٔ تفسیر و تعبیر که هنگام مفهوم‌گیری است، برهان تام است.

اما برای کسانی که دل به موجودات محدود و مقیّد سپرده و زندگی را در خیال وصال آنها به خسران می‌گذرانند یا آنکه از این خیال نیز فارغ بوده و هستی را ویران و خرابه، و خود را بیگانه و بی‌آشیان و سرگردان می‌خوانند، این برهان به سادگی راهگشا نیست، زیرا او از محبت و امید خود نسبت به خداوند سبحان غافل بوده و محبت و امید دیگران را نیز منکر است.

قوام برهان فطرت، به واقعیت محبّت یا امید، در همهٔ افراد یا آدمیان نیست؛ هر چند که این محبت و امید با فطرت آدمیان آمیخته است و در همهٔ افراد وجود دارد. در برهان فطرت، دریافت یك مصداق از محبت یا امید کفایت می‌کند؛ نظیر اینکه شخص، محبت یا امید به حقیقت نامحدود را در خود بیابد یا آنکه به وجود آن در یکی از افرادی پی ببرد که به شهود آن نایل آمده و از شعله‌های فروزان آن با عباراتی گداخته و سوزان خبر می‌دهند؛ «**فلئن صبّرتني للمقوبات مع أعدائك و جمعت بيني و بين أهل بلائك و فرّقت بيني و بين أحبّائك و أوليائك فهبني يا الهي و سيّدي و مولاي و ربّي صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك و هبني صبرت على حرّ نارك فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك**».[1]

با یقین به وجود محبت نسبت به حقیقت نامحدود الهی دریك فرد، به وساطت

۱. الاقبال بالاعمال، ص ۷۰۸ (دعای کمیل).

تضایف بین محبّ و محبوب، می‌توان به ضرورت وجود محبوب استدلال کرد؛ لیکن اگر این یقین نیز نباشد، راهی جز تنبه به آن یا اثبات آن از طریق مشاهده و نظر و تشکیل قیاس با استفاده از برخی مقدمات نیست؛ مانند مشاهدهٔ محبت خود و دیگران به امور مقیّد و محدود و اثبات اصل محبّت از این طریق، و از آن پس اثبات کاذب بودن محبتهای یاد شده، به شهادت ظهور نفرت به هنگام وصول به آنچه محبوب پنداشته می‌شود و به شهادت فقدان آرامش در همهٔ مراتب زندگی دنیا.

زندگی دنیا علی رغم همهٔ جاذبه ای که برای پیروان آن دارد، چون آب شوری است که خورنده آن هرگز سیراب نمی‌شود، بلکه بر تشنگی آن می‌افزاید. زندگی دنیا برای کسی که آن را محبوب می‌پندارد، در هیچ یك از مراتب خود، هرگز آرامش نمی‌بخشد، بلکه همراه بر اضطراب، نا آرامی، نیاز و بالاخره بر فراغ و فراق انسان دنیا زده نسبت به محبوب حقیقی می‌افزاید.

طالب دنیا هر چه به سوی آن نزدیك‌تر می‌شود و هر چه از آن بیشتر بهره می‌برد، بر حرص او نسبت به فراهم کردن آنچه ندارد و بر هراس او نسبت به از دست‌دادن آنچه دارد، افزوده می‌شود.

اثبات اصل محبت برای آدمی و استدلال بر اینکه شیء محدود مانند دنیا، مطلوب و محبوب حقیقی انسان نیست، چندان دشوار نیست؛ با این مقدّمات به سادگی می‌توان از طریق تضایف بین محب و محبوب، بر خلود و جاودانگی نفس و بر جهان غیر مادّی استدلال کرد و در صورتی که کاذب بودن محبت نسبت به هر امر محدود و مقیّد، اعم از طبیعی و غیر طبیعی اثبات شود، از محبت انسان به وجود خداوند نامحدود نیز می توان پی برد. این شیوه از برهان که با تحلیل واقعیت محبّت، امید و دیگر اوصاف نفسانی انسان است، بر خلاف براهین اخلاقی پیشین، به قضایای علمی و احکام اخلاقی و آگاهیهای عقل عملی مستند نیست.

طرح ونقد یك اشکال

اقامهٔ برهان فطرت بر مدار واقعیت محبّت یا امید، و تضایف واقعی بین دو طرفِ اوصافی از این قبیل، ریشهٔ طرح یك اشکال اساسی را نیز می‌خشکاند؟ آن اشکال این است که انسان امیدوار یا فرد عاشق و دوست‌دار، به دلیل تضایفی که بین دو طرف امید یا عشق و دوست داشتن است، ناگزیر به شیئی امید داشته و امری را دوست دارد؛ لیکن این مقدار واقعیت خارجی و عینیّت، شیء دیگری را که طرف محبّت یا امید باشد، اثبات نمی‌کند، زیرا برای دوست داشتن و امیدوار بودن، وجود ذهنی و تصوری شیء دیگر کفایت می‌کند.

به همین دلیل، کافی است که شخص دوستدار یا امیدوار، در ذهن خود امری را که به آن امید دارد یا آن را دوست دارد، تخیّل بنماید، یا آنکه وجود و واقعیت آن را توّهم نموده و این توهم دروغین را باور داشته باشد. خلاصه آنکه تضایف بین وصف محب بودن و صورت علمی محبوب که وجود آن مورد باور محبّ است، برقرار است و صورت علمی مزبور گاهی اصلاً وجود خارجی و عینی ندارد.

پاسخ اشکال این است که استدلال به فطرت بر گمان و دانش حصولی افراد یا پاسخی که اشخاص، خود نسبت به طرف امید یا محبت خود می‌دهند، مبتنی نیست.

در مورد اوّل سخن از فردی است که امید خود را نسبت به همهٔ علل محدود و مقیّد از دست داده، در متن حادثه هیچ مفهوم و تصوری نیز به همراه ندارد؛ او در هنگام حادثهٔ سهمگین، نظیر وقوع زلزله، به جای آنکه به سوی در خروجی بگریزد، به سوی دیوار بسته هجوم می‌برد؛ ولی واقعیت امید را و نه تصور و مفهوم آن را به عنوان حقیقتی که در متن وجود اوست دریی یابد و آن امید به دلیل اینکه یك واقعیت

خارجی مضاف است، به در طرفی که در خارج محقق باشد، نیازمند است و طرف آن بدون شك هیچ یك از امور مقیّد و محدودی که شخص مزبور نا امیدی خود نسبت به آنها را درمی یابد، نیست.

در مورد محبّت نیز، استدلال مزبور بر پاسخی که افراد در ذهن و فکر خود نسبت به محبوب و مطلوب می‌دهند، استوار نیست، زیرا در این صورت، محبوب آنها می‌تواند یك امر موهوم و غیر واقعی باشد؛ البته در این حال، محبت نسبت به آن امر نیز موهوم و غیر واقعی خواهد بود.

محبتی که در متن هستی افراد و عین واقعیت آنهاست و منشأ اثر است و تلاش و کوشش پی‌گیر زندگی را تأمین می‌کند، به یك صورت ذهنی که معلوم بالذات آدمی است، تعلق نمی‌گیرد، بلکه متعلق آن واقعیتی است که صور ذهنی انسان نیز در جهت شناخت و کشف آن بسیج می‌شوند؛ یعنی محبوب بالذات همان معلوم بالعرضی است که واقعیت خارجی است و استدلال نیز به دنبال آن است که محبوب واقعی را با صرف نظر از تصوری که افراد نسبت به آن دارند، با شناسایی محبوبهای کاذب و دروغین و امتیاز از آنها، یا از طریق شهود مستقیم به دست آورد.

برای تقریب به ذهن، می‌توان جریان تلازم بین وجود عطش انسان و وجود آب در متن واقع را مطرح کرد، زیرا عطش یك وجود خارجی است؛ گرچه موطن آن درون انسان است و رابطهٔ عینی بین عطش و آب خارجی برقرار است، و اگر تشنه‌ای به سراب دل بست و به دنبال آن حرکت کرد، از باب خطای در تطبیق است و هرگز باطل بودن پندار کسی که سراب را به جای آب ادراك کرد، نقضی بر تلازم بین وجود عطش و وجود آب در متن خارج نخواهد بود.

برهان فطرت در آیات قرآن

قرآن کریم یك کتاب علمی محض نیست که بر مدار براهین مفهومی، عهده دار

استدلال در قالب مفاهیم حصولی کلی باشد. در کتابهای علمیِ مفهومی، دانشهای مختلف بر اساس موضوعات، مسائل و اهداف تقسیم شده و مسائلی که در مورد امور نظری است، از مباحث عملی و اخلاقی جدا بوده و هر دسته در جایی خاص مطرح می‌شوند.

قرآن کریم خود را معلّم کتاب و حکمت و علاوه بر آن مزکّی نفوس معرّفی می‌نماید و دو خصوصیت تعلیم و تزکیه را با هم در مورد خود ذکر می‌نماید، بلکه در اغلب موارد، تزکیه را بر تعلیم بیان مقدّم می‌دارد، زیرا تزکیه هدف و مقدم بر تعلیم است و در مورد خاصی هم که تعلیم را مقدّم بر تزکیه یاد می‌کند، از آن جهت است که تعلیم مقدّمهٔ تزکیه است. به همین دلیل، راهنمایی‌های علمی و توصیه‌های اخلاقی و عملی قرآن در کنار یك‌دیگر ذکر می‌شوند و در متن تشریحهای علمی، نمونه‌های عینی را ذکر می‌نماید، مانند آنکه در تفسیر نیکی، از مصداق ممثل آن، یعنی انسان نیك سخن گفته و چنین می‌فرماید: ﴿**ليس البرّ أن تولوا وجوهكم قبل المشرق و المغرب و لكن البرّ من ءامن بالله و اليوم الاخر و الملائكة و الكتاب و النبيين و ءاتى المال على حبّه ذوى القربى و اليتمى و المساكين و ابن السبيل و السائلين و فى الرقاب و أقام الصلوٰة و ءاتى الزكوٰة و الموفون بعهدهم إذا عاهدوا و الصابرين فى البأساء و الضرّاء و حين البأس أولئك الّذين صدقوا و أولئك هم المتقون**﴾.[1]

کتابی که تنها به دنبال طرح تئوری علمی در زمینهٔ اخلاق و مانند آن است، در تفسیر نیکی، برخی امور مانند ایمان، عدل، قسط و پرهیزگاری را ذکر می‌نماید؛ لیکن قرآن در تعریف برّ و نیکی از مردان نیك یاد می‌کند و کسانی که از این نکتهٔ دقیق غافل مانده‌اند، در مواجهه با این آیه و نظایر آن ناگزیر گرفتار زحمت شده، به

۱. سورهٔ بقره، آیهٔ ۱۷۷.

اختلاف قرائت «برّ» را که به معنای نیکی است، «بِرّ» به معنای نیك خوانده‌اند و بعضی دیگر مضافی را در تقدیر گرفته‌اند.

برهان فطرت، به دلیل اثر تربیتی شایسته‌ای که دارد و به دلیل اینکه مقدّمهٔ نخست آن می‌تواند به صورتی جزئی و از طریق تزکیه و شهود شخصی تأمین شود، نظیر دیگر براهینی که پیش از این از آنها یاد شد، مورد توجه قرآن قرار دارد و قرآن در برخی موارد، به صورتهای گوناگون آن اشاره می‌نماید.

در سورهٔ لقمان می‌فرماید: ﴿**أَلَمْ تَرَ أَنَّ الفلك تجرى فى البحر بنعمت الله ليريكم من ءاياته إنّ فى ذلك لأيات لكلّ صبّار شكور * و إذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلمّا نجّيهم إلى البرّ فمنهم مقتصد و ما يجحد بِـأياتنا إلاّ كلّ ختّار كفور**﴾.[1]

آیا ندیده ای که کشتیها به نعمت خدا در دریا روان می‌گردند تا برخی نشانه‌های خود را به شما بنمایاند؛ به‌درستی که در این کار برای هر شکیبای شاکر آیاتی است، و چون موجی کوه آسا آنان را فراگیرد، خداوند را در حالی که دین را برای او خالص کرده‌اند، بخوانند و چون نجاتشان بخشد، برخی از آنان مقتصد و میانه رو هستند، و نشانه‌های ما را جز هر خائن ناسپاس انکار نمی‌کند.

در سورهٔ عنکبوت نیز می‌فرماید: ﴿**فإذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدّين فلمّا نجّيهم إلى البرّ إذا هم يشركون**﴾[2]؛ هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند، خدای را در حالی که دین را برای آن خالص نموده‌اند، فرا می‌خوانند و چون به خشکی رسانده نجاتشان دهد، شرك می‌ورزند.

امید داشتن فرد، در حالی که به هیچ یك از اسباب و وسایل محدود امیدی ندارد و از هر قدرت محدودی قطع امید کرده است، واقعیتی اضافی است که طرف

۱. سورهٔ لقمان، آیهٔ ۳۱ـ۳۲.
۲. سورهٔ عنکبوت، آیهٔ ۶۵.

مقابل آن، هیچ یك از امور یاد شده نمی‌تواند باشد و شخصی که موج بر او هجوم آورده است، این واقعیت و طرف مقابل آن را شهود می‌نماید و این مشهود برای او پس از آن حال و برای دیگرانی که گزارش آن را می‌شنوند، مبدأ یك برهان مفهومی می‌شود که به تضایف، به اثبات وجود واجب می پردازد.

در برخی آیات دیگر، برهان فطرت با استفاده از محبّت نسبت به خداوند سبحان بیان می‌شود.

﴿**و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات و الأرض و ليكون من الموقنين * فلمّا جنّ عليه اللّيل رَءَا كوكباً قال هذا ربّى فلمّا أفل قال لا أُحب الأفلين * فلمّا رَءَا القمر بازغاً قال هذا ربّى فلمّا أفل قال لئن لم يهدنى ربّى لأكوننّ من القوم الضّالّين * فلمّا رَءَا الشمس بازغة قال هذا ربى هذا أكبر فلمّا أفلت قال يا قوم إنى برئ ممّا تشركون * إنّى وجّهت وجهى للّذى فطر السّمٰوات و الأرض حنيفاً و ما أنا من المشركين**﴾.[1]

بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا از جملهٔ یقین کنندگان باشد، پس چون شب بر او پرده افکند، ستاره‌ای دید، گفت: این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد، گفت: غروب کنندگان را دوست ندارم و چون ماه را در حال برآمدن دید، گفت: این پروردگار من است، و آنگاه چون ناپدید شد، گفت: اگر پروردگار مرا هدایت نکرده بود، قطعاً از گمراهان بودم، پس چون خورشید را برآمده دید گفت: «این پروردگار من است، این بزرگتر است» و هنگامی که افول کرد گفت: ای قوم من، از آنچه شرك می‌ورزید، من بیزارم. من خالصانه و پاکدلانه روی خود را به سوی کسی گردانیدم که آسمانها و زمین را پدید آورده است و من از مشرکان نیستم.

خداوند در آیهٔ اوّل به این نکته اشاره می‌فرماید که ما ملکوت آسمانها و زمین را به

ابراهیم نشان دادیم، و در تعلیل به عبارت ﴿**و ليكون من الموقنين**﴾ اکتفا می‌نماید. این گونه تعلیل، حکایت از آن دارد که ارائهٔ ملکوت به ابراهیم دلایل بسیاری دارد، یکی از آن دلایل یا یکی از آثار آن، شکوفایی یقین است.

مفسّرین در تفسیر کیفیت استدلال حضرت ابراهیم آرای گوناگونی ارایه نموده اند و آیات یاد شده را ناظر به برهان حرکت یا حدوث، یا امکان ماهوی دانسته‌اند؛ حال آنکه کلام ابراهیم متوجه هیچ یك از این براهین نیست.

حد وسط این برهان محبوب بودن، دلپذیر بودن و دوست داشتن است و خداوندی که در این برهان اثبات می‌شود، همان حقیقتی است که دلپذیر و محبوب است و ابراهیم از محبوب نبودن هر امر غیر ازلی و غیر ابدی، و دلپذیر نبودن هرچه که محدود بوده و افول داشته باشد، بر نفی الوهیت ماه و ستارگان استدلال می‌کند. از طرف دیگر از محبت و عشقی که دارد، بر وجود خداوندی که زنده و بی زوال بوده و آفرینندهٔ آسمانها و زمین است، استدلال می‌نماید.

استناد به محبّت و دوست داشتن، استفاده از گرایش بالفعل و واقعیتی است که در بعد عملی وجود ابراهیم حضور دارد. وجود اصل محبّت و محبوب نبودن امور مقطعی و محدود، دو مقدمه‌ای هستند که در تکوین برهان مزبور مورد نیاز هستند.

غرض آنکه در این برهان، بعد عملی وجود انسان در معرض نگاه نظری او قرار گرفته و مقدمات موردنیاز قیاس را تأمین می‌نماید.

محبت به اصل حیات و هستی واقعیتی انکار نشدنی است. هر کس واقعیت خود را بدون آنکه به تعلیم و تعلم نیاز داشته باشد، دوست دارد. این نکته نیز برای هر کس آشکار است که اصل حیات و هستی او در متن حوادث و وقایعی است که کنترل آنها از دسترس او خارج است.

بنابراین، واقعیت مقتدری غیر از خود آن فرد هست که اصل حیات و هستی او را تأمین می‌نماید و آنچه حیات و هستی فرد را تأمین می‌کند نیز مورد محبت او است. پس هر کس به محبوبی غیر از خود دل بسته است و برای هر فرد، موجودی دلپذیر هست و آن دلپذیر واقعیتهای محدود و مقیّدی که مانند او هستند، نبوده و نمی‌توانند باشد بلکه همان واقعیت نامحدودی است که امید و رجای آدمی، علی رغم خطایی که در تطبیق می‌تواند داشته باشد، همواره متوجهٔ او است؛ همان امیدی که در هنگام خطر و در وقت زوال، همهٔ اسباب و وسایل محدود و مقیّد، همچنان زنده بوده و خواستهٔ مخلصانه و دعوت بی‌شائبه و خالص بنده را به ارمغان می‌آورد.

الحمد لله رب العالمین

فهرست‌ها

فهرست آیات
فهرست روایات
فهرست اشعار
فهرست اعلام
فهرست کُتب
فهرست منابع

فهرست آیات

	آیه	صفحه
● سورهٔ بقره (۲)		
یُموسیٰ لن نؤمن لك ...	۵۵	۲۰
قل هاتوا برهٰنکم إن کنتم صٰدقین	۱۱۱	۲۸۲
فأینما تولّوا فثَمّ وجه الله	۱۱۵	۱۲۷، ۱۴۰، ۱۹۳
و قال الذین لا یعلمون لولا...	۱۱۸	۲۰
لکلٍّ وجهة هو مولّیها	۱۴۸	۲۲۲
لیس البرّ أن تولّوا وجوهکم...	۱۷۷	۳۰۲
● سورهٔ نساء (۴)		
و أرسلنٰك للنّاس رسولاً و...	۷۹	۲۶۲
و لو کان من عند غیر الله ...	۸۲	۲۶۶
● سورهٔ انعام (۶)		
و کذٰلك نُری إبرٰهیم ملکوت ...	۷۵ـ۷۹	۳۰۴، ۳۰۵

	آیه	صفحه
● سورهٔ یونس (۱۰)		
و یعبدون من دون الله ...	۱۸	۱۲۹، ۲۴۹
● سورهٔ ابراهیم (۱۴)		
أفی الله شکٌّ	۱۰	۱۲۷، ۱۳۸
● سورهٔ نحل (۱۶)		
اُدعُ إلی سبیل ربّك ...	۱۲۵	۲۴۸
● سورهٔ اسراء (۱۷)		
من کان فی هٰذه أعمی ...	۷۲	۴۱
کلٌّ یعمل علی شاکلته	۸۴	۲۵
لقد علمت ما أنزل هٰؤلاء...	۱۰۲	۲۱
● سورهٔ طه (۲۰)		
ربّنا الذی أعطی کلّ شیء ...	۵۰	۲۶، ۲۵۳
● سورهٔ مؤمنون (۲۳)		
إن هی إلاّ حیاتنا الدنیا نموت و نحیا	۳۷	۲۸۸
من یدع مع الله إلهاً ءاخر...	۱۱۷	۱۳۸

	آیه	صفحه
● سورهٔ فرقان (۲۵)		
و قال الذین لا یرجون لقاءنا ...	۲۱	۲۰
● سورهٔ نمل (۲۷)		
وجحدوا بها و استیقنتها ...	۱۴	۲۱
● سورهٔ عنکبوت (۲۹)		
و لئن سألتهم من خلق ...	۶۱	۱۲۸
و لئن سألتهم من نزّل ...	۶۳	۱۲۸
فإذا رکبوا فی الفلك ...	۶۵	۳۰۳
● سورهٔ روم (۳۰)		
فأقم وجهك للدّین حنیفاً...	۳۰	۶۰
● سورهٔ لقمان (۳۱)		
و لئن سألتهم من خلق ...	۲۵	۱۲۸، ۲۴۹
ألم تر أنّ الفلك تجری ...	۳۱ـ۳۲	۳۰۳
● سورهٔ فاطر (۳۵)		
إنّما یخشی الله من عباده العُلَمٰؤا	۲۸	۱۲۰

	آیه	صفحه
● سورهٔ یس (۳۶)		
فسبحٰنَ الّذی بیده ملکوت کلّ شیء	۸۳	۵۹
● سورهٔ زمر (۳۹)		
ما نعبدهم إلاّ لیقرّبونا...	۳	۱۲۹
● سورهٔ غافر (۴۰)		
لمن الملك الیوم لله الواحد القهّار	۱۶	۱۹۳
● سورهٔ فصّلت (۴۱)		
... أولم یکف بربّك أنّه علی کلّ شیء شهید	۵۳	۱۲۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۲، ۲۲۳
● سورهٔ زخرف (۴۳)		
و لئن سألتهم من خلق ...	۹	۱۲۹
و لئن سألتهم من خلقهم...	۸۷	۱۲۹
● سورهٔ جاثیه (۴۵)		
و قالوا ما هی إلاّ حیاتنا ...	۲۴	۱۳۰
● سورهٔ طور (۵۲)		
أم خلقوا من غیر شیء أم هم الخٰلقون * ...	۳۵ـ۴۶	۱۳۰

	آیه	صفحه
● سورهٔ نجم (۵۳)		
إنّ الظنّ لا یغنی من الحقّ شیئاً	۲۸	۸۱، ۲۸۲
● سورهٔ قمر (۵۴)		
و ما أمرنا إلاّ واحدة	۵۰	۱۵۶
● سورهٔ الرحمن (۵۵)		
و یبقی وجه ربّك ذو الجلٰل و الإکرام	۲۷	۱۲۸، ۱۹۲
یسئله من فی السّمٰوٰت و...	۲۹	۱۹۲
● سورهٔ واقعه (۵۶)		
أفرءیتم ما تمنون * ءأنتم...	۵۸ـ۶۳	۱۵۶
● سورهٔ حدید (۵۷)		
هو الأوّل و الآخر و...	۳	۱۳۶
و هو معکم أین ما کنتم	۴	۱۳۶، ۱۴۰، ۱۵۶، ۱۹۲
● سورهٔ مجادله (۵۸)		
ما یکون من نجویٰ ثلٰثة إلاّ هو...	۷	۱۵۴
● سورهٔ ملك (۶۷)		
ألا یعلم من خلق	۱۴	۵۰

	آیه	صفحه
● سورة حاقه (۶۹)		
فلا أقسم بما تبصرون ● و ما لا تبصرون	۳۸ـ۳۹	۳۰
● سورة جنّ (۷۲)		
مَن يستمع الآنَ يجد...	۹	۹۶
● سورة تكاثر (۱۰۲)		
كلّا لو تعلمون علمَ اليقين ● لترونّ الجحيم	۵ـ۶	۹۶

فهرست روایات

روایت	صفحه
● رسول اکرم ﷺ	
ما عرفناكَ حقّ معرفتك	۱۵
أوّل ما خلق الله العقل	۱۳۶
إنّا أمرنا معاشر الأنبياء...	۲۴۸
● حضرت علی ؑ	
ما آمن المؤمن حتّى عقل	۱۲۰
المتعمّد بغير علم كحمار...	۱۲۰
ينبئ عن قيمة كلّ...	۱۲۰
على قدر العقل يكون الدين	۱۲۰، ۱۲۳
وفود النار يوم القيامة...	۱۲۱
أمقت العباد إلى الله...	۱۲۱
كم من عالم فاجر و عابد...	۱۲۱
نعم قرين الإيمان العلم	۱۲۱
أنفع العلم ما عمل به	۱۲۱
أحسن العلم ما كان مع العمل	۱۲۱

روایت	صفحه
أشرف العلم ما ظهر في...	۱۲۲
العلم بلا عمل وَبال	۱۲۲
آفة العلم تركُ العمل به	۱۲۲
شرّ العلم علم لا يعمل به	۱۲۲
علم بلا عمل حجة لله على العبد	۱۲۲
الزم العلم بك (فك) ما...	۱۲۵
الإنسان بعقله	۱۲۵
العقل رسول الحقّ	۱۲۵
العقل صديق مقطوع	۱۲۵
صديق كلّ امرء عقله و...	۱۲۵
العقل سلاح كلّ أمر	۱۲۵
ما قسم الله سبحانه بين...	۱۲۵
الدين لا يصلحه إلّا العقل	۱۲۶
غاية الفضائل العقل	۱۲۶
غاية العقل الاعتراف بالجهل	۱۲۶
الحمد لله الّذي لا تدركه الشواهد و...	۱۳۲
فالويل لمن أنكر العقل و...	۱۳۳
كلّ معروفٍ بنفسه مصنوع و...	۱۳۳، ۱۵۰
لترجعنّ الفروع على أصولها و...	۱۳۴
لا تراه العيون بمشاهدة العيان و...	۱۳۵
كلّ ظاهر غيره غير باطن و...	۱۳۵

روایت	صفحه
الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه	۱۳۵
فتجلّى سبحانه لهم في كتابه	۱۳۵
لا يدركه بعد الهمم و...	۱۳۶
عجبت لمن شك في الله و...	۱۳۸
دلّ على ذاته بذاته	۱۹۴
ما شككت في الحقّ مذ أُريته	۲۷۱
فلئن صيّرتني للمعقوبات...	۲۹۸
● امام سجاد ؑ	
دائم الفضل على البرية	۱۴۷
و كلّ شكّ فديم	۱۵۷
● امام باقر ؑ	
لا تنقض اليقين أبداً بالشك	۱۳۱
آخر الدواء الكيّ	۲۲۷
● امام صادق ؑ	
اللّهم عرّفني نفسك...	۱۸
كأنّي أنظر إلى عرش ربّي	۹۶
و ليس قولي، الله إثبات...	۱۱۶
[العقل] ما عبد به الرحمن و...	۱۳۶

روایت	صفحه
لا يدرك مخلوق شيئاً...	۲۲۱
والذي سألتني لايكون	۲۶۵
● امام کاظم ؑ	
لا يضرّ من جهله و لا ينفع من علمه	۱۱۷
● امام رضا ؑ	
فإن الشيء إذا لم يكن أزليّا...	۹۲
ألا تعلم أنّ ما لم يزل...	۹۲
أنّك لم تكوّن نفسك و...	۱۳۲
● معصوم ؑ	
أوّل العلم معرفة الجبّار	۱۲۴

فهرست اشعار

فالكلّ من نظامه الكياني	بشأ من نظامه الرباني	۳۷
موتاً طيباً عاد انحرامي	قيس إلى كلية النظام	۳۸
ما ليس موزوناً لبعض من نغم	.....	
.....	مرتبةً نقائض متفية	۴۵
الخارج المحمول من صميمه	بضابر المحمول بالضميمه	۹۳، ۲۱۱
مفهومه من أعرف الأشياء	و كنهه في غاية الخفاء	۱۴۹
سبب روبی ز مسکن در دو عالم	جدا عرگز نشد و الله أعلم	۱۵۳
الفيض منه دائم متصل	و المستفيض دائر و زائل	۱۵۸

فهرست اعلام

● أ

آشتیانی، میرزا مهدی: ۲۲۴
آقا علی حکیم: ۶۵، ۱۹۳
آقا محمدرضا قمشه‌ای: ۲۱۶
آملی، محمد تقی: ۷۰
آنسلم، سنت: ۵۱، ۵۴، ۱۹۹ـ۲۰۵، ۲۰۷ـ۲۱۱

● الف

حضرت ابراهیم ؑ: ۳۰۵
ابی العوجاء، عبدالکریم: ۱۱۷
ابن رشد: ۱۵۸
ابن ترکه: ۲۱۶
ابوسعید ابو الخیر: ۹۲
ارسطو: ۱۰۱، ۱۷۳، ۲۳۹
افلاطون: ۱۷۳، ۱۷۹
انصاری، شیخ مرتضی: ۲۵۸، ۲۵۹

● ب

بوعلی سینا، شیخ الرئیس: ۳۶، ۵۵، ۷۱، ۸۷، ۹۲، ۹۹، ۱۰۰، ۱۱۰، ۱۲۷، ۱۵۸، ۱۶۷، ۱۷۷، ۲۱۹ـ۲۲۱، ۲۳۹، ۲۶۳، ۲۸۳

● پ

پل ادواردز: ۵۸
پل تیلیخ: ۱۲۷

● ت

توماس آکوینانس: ۴۳، ۱۵۸، ۱۷۴، ۲۰۷

● ح

حارثة بن مالك: ۹۶

●خ
خوانساری: ۱۳۴

●د
دکارت: ۹۹

●ذ
ذعلب یمانی: ۱۳۵
ذیمقراطیس: ۲۸۱

●ر
راسل: ۲۱۴
امام رضا ﷺ: ۹۱
سید رضی: ۱۳۵

●س
سبزواری، حکیم ملاّ هادی: ۳۷، ۱۱۵، ۱۲۹، ۱۵۷، ۲۱۱، ۲۲۳
سلیمان مروزی: ۹۱
سهروردی، شیخ اشراق: ۱۰۰، ۲۱۲، ۲۴۱، ۲۴۳

●ش
شعرانی، علاّمه ابو الحسن: ۲۵۸
شیطان: ۲۷۵

●ص
امام صادق ﷺ: ۹۱، ۱۱۵ ـ ۱۱۷، ۲۲۱، ۲۴۸، ۲۶۵
صاحب شوارق: ۱۵۱
صدر المتألّهین، ملا صدرا: ۴۳، ۴۵، ۴۹، ۹۹، ۱۰۲، ۱۶۴، ۱۷۸، ۲۰۷، ۲۲۱، ۲۲۳
شیخ صدوق: ۹۱

●ط
طباطبایی، علاّمه محمد حسین: ۲۳، ۴۳، ۵۰، ۸۸، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۲۹ ـ ۲۳۲
طبرسی، امین الاسلام: ۲۶۵
شیخ طوسی: ۲۶۵
محقق طوسی، خواجه نصیر الدین: ۴۴، ۱۵۱، ۱۵۸، ۲۶۳

●ع
امام علی ﷺ، امیر مؤمنان: ۱۲۵، ۱۳۳ ـ ۱۳۵، ۱۳۸، ۱۴۳، ۲۷۲

●غ
غروی اصفهانی، شیخ محمد حسین: ۵۶

●ف
فارابی: ۷۵، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۵۶
فخر رازی: ۳۸
فرعون: ۲۱
فیض، کاشانی: ۲۷۵

●ق
قارون: ۲۵۹
قاضی عضد ایجی: ۱۶۴

●ک
کاپلستون: ۲۸۴
کانت، ایمانوئل: ۲۰۷ ـ ۲۱۵، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۷، ۲۸۸
کلینی، محمد بن یعقوب: ۹۱

●گ
گوتیلون: ۲۰۰، ۲۰۱

●م
مسیلمه کذّاب: ۲۶۱
حضرت محمد ﷺ، رسول اکرم: ۱۷، ۳۹، ۹۸، ۲۴۸، ۲۵۹، ۲۶۴ ـ ۲۶۶
حضرت موسی ﷺ: ۲۰، ۲۱، ۲۵۹، ۲۶۳، ۲۶۵

●هـ
هشام بن حکم: ۱۱۵، ۱۱۶
هیوم: ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۶۳

فهرست کتب

●آ
الاحتجاج: ۲۴۸
الاشارات و التنبیهات: ۷۱، ۹۹، ۱۵۸، ۱۶۷، ۲۱۹ ـ ۲۲۱، ۲۶۳، ۲۸۳
الاقبال بالاعمال: ۱۵۷، ۲۹۸
الالف الصغری: ۲۳۹
انجیل: ۱۹۹

●ب
بحار الانوار: ۱۵، ۱۳۶، ۱۹۴، ۲۴۸
بدایع الحکم: ۶۵، ۱۹۳
براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب: ۵۸، ۱۶۲، ۱۷۴، ۱۷۹، ۲۰۰، ۲۵۲، ۲۶۹، ۲۷۹

●ت
تأملات در فلسفه اولی: ۹۹
تبیان: ۲۶۵
تحریر تمهید القواعد: ۲۰۴، ۲۱۶
تحفة الحکیم: ۵۶
التصریفات: ۱۱۰
تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری: ۲۲۴
تعلیقة علی شرح المنظومة (متمم المنطق): ۹۲
تمهید القواعد: ۲۱۶
التوحید: ۹۱، ۹۲، ۱۱۶، ۱۲۴، ۱۳۲، ۱۳۴، ۲۲۱، ۲۴۹، ۲۶۵
تورات: ۱۹۹

●ج
جامع الاسرار و منبع الانوار: ۱۷

●ح
الحکمة المتعالیة، اسفار: ۲۸، ۴۳، ۹۹،

۱۰۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۰۷، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۴، ۲۲۹ ـ ۲۳۱، ۲۴۱

●خ
خلاصة الکلام: ۱۷۴

●د
درر الفوائد: ۷۰

●ر
رحیق مختوم: ۵۰
رساله حدود: ۱۱۰

●ز
زینون کبیر: ۱۵۶

●س
سفینة البحار: ۲۲۷
سنجش خرد ناب: ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۴

●ش
شرح اشارات: ۴۴، ۲۶۳
شرح غرر الحکم: ۱۲۰ ـ ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۴
شرح منظومه، منطق، حکمت: ۳۷، ۳۸، ۴۵، ۹۳، ۱۲۹، ۱۵۷، ۱۵۸، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۲۴
شرح مواقف: ۱۶۴
شریعت در آیینهٔ معرفت: ۱۰۵
شفاء، الهیات، برهان: ۳۶، ۸۷، ۲۳۹، ۲۴۴
شناخت شناسی در قرآن: ۲۳، ۶۸
الشیخ محمد عبده بین الفلاسفة و المتکلّمین: ۶۰

●ع
عرفان و منطق: ۱۶۱
علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیة: ۶۰

●ف
فلسفه دین: ۴۳، ۵۷، ۱۲۷، ۱۷۰، ۲۶۰، ۲۷۰

●ک
الکافی: ۱۸، ۹۱، ۹۶، ۱۱۷، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۶

کاوشهای عقل نظری: ۲۱۰، ۲۱۶

●گ
گفت‌وگوهایی دربارهٔ دین طبیعی: ۱۶۳
گلشن راز: ۱۵۳

●م
مباحث مشرقیه: ۳۸
مجمع البیان: ۲۶۵
مجموعه آثار شهید مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم: ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۲۹، ۲۳۰
مجموعه مصنّفات شیخ اشراق: ۱۰۱، ۲۱۳، ۲۴۱
المحجّة البیضاء: ۲۷۵
مشاعر: ۲۲۱
مصباح کفعمی: ۱۴۷
المطارحات: ۱۰۰
مکاسب: ۲۵۸، ۲۵۹
مواقف: ۱۶۴

●ن
النجاة: ۵۵
نهج البلاغه: ۱۳۲، ۱۳۴ ـ ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۳، ۱۵۰، ۲۷۲

●و
وسائل الشیعه: ۱۴۱

فهرست منابع

قرآن کریم.

اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ علامه سید محمد حسین طباطبایی، مقدمه و پاورقی: استاد شهید مرتضی مطهری، پنج مجلّد، قم: انتشارات صدرا.

الکافی؛ ابو جعفر محمد بن یعقوب کلینی، تصحیح: علی اکبر غفاری، دارالکتب الاسلامیه، تهران ۱۳۶۶ ش.

المباحث المشرقیه؛ فخرالدین محمدبن عمر الرازی، الطبعة الثانیة، قم: انتشارات بیدار، ۱۴۱۱ هـ . ق.

المشاعر؛ محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، شرح: میرزا عماد الدوله، انتشارات مهدوی اصفهان.

النجاة من الغرق فی بحر الضلالات؛ ابن سینا، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴ ش.

الالهیات؛ محاضرات الاستاد الشیخ جعفر سبحانی، قم: منشورات المرکز العالمی للدراسات الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.

الالف الصغری مع تفسیرها؛ ارسطو، ترجمهٔ اسحق بن حنین، تفسیر: یحیی بن عدی و ابن رشد، تصحیح و تحقیق: سید محمد مشکوة، تهران، ۱۳۴۶ ش.

الاشارات و التنبیهات؛ ابو علی حسین بن سینا، الشرح: خواجه نصیر الدین طوسی، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

الشفاء؛ ابو علی حسین بن سینا، تصدیر و مراجعه: الدکتور ابراهیم مذکور، قم: منشورات مکتبة آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ هـ. ق.

الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه؛ محمد بن ابراهیم صدر الدین شیرازی، تهران: شرکة دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۷۹ ق.

المطارحات؛ ابوالفتوح یحیی بن حبش ـ شهاب الدین سهروردی (شیخ اشراق)، تصحیح: هنری کربین، تهران: انتشارات انجمن فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۷.

الاحتجاج؛ ابو منصور احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی، تصحیح: سید محمد باقر موسوی، مشهد: نشر مرتضی، ۱۴۰۳ ق.

بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، الشیخ محمد باقر المجلسی، دار الکتب الاسلامیه، تهران.

بدایع الحکم؛ آقا علی حکیم، طبع سنگی، تهران.

براهین اثبات وجود خدا در فلسفهٔ غرب (برگرفته از دائرة المعارف فلسفی پل ادواردز)، ترجمه: شهید علی رضا مجالی نسب، محمد محمد رضایی، قم: مرکز تحقیقات و مطالعات اسلامی، ۱۳۷۱.

کتاب فوق ترجمهٔ دیگری نیز با مشخصات زیر دارد: خدا در فلسفه (برهانهای فلسفی اثبات واجب)؛ ترجمهٔ بهاء الدین خرمشاهی، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۰.

در ویرایش کتاب هر دو ترجمه همراه با اصل مقالات از:

The Eneyelopedia Of Philosophy, Paul Edwards.

مورد استفاده قرار گرفته اند.

تأملات در فلسفهٔ اولی؛ رنه دکارت، ترجمهٔ دکتر احمد احمدی.

تحریر تمهید القواعد (صائن الدین علی بن محمد الترکه)، آیت الله عبد الله جوادی آملی، تهران انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.

تحفة الحکیم.

تعریفات مجموعهٔ رسائل؛ ابو علی حسین بن عبدالله سینا، قم: انتشارات بیدار.

تعلیقه بر شرح منظومهٔ حکمت سبزواری؛ میرزا مهدی آشتیانی، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه ملک گیل، ۱۳۵۲ ش.

تعلیقة رشیقة علی شرح منظومة السبزواری؛ میرزا مهدی آشتیانی، الجزء الاول فی المنطق، قم: مرکز النشر، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.

التوحید؛ ابو جعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی (صدوق) تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران: مکتبة الصدوق، ۱۳۹۱ ق.

جامع الاسرار و منبع الانوار؛ سید حیدر آملی، تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۴۷ ش.

حدود یا تعریفات؛ ابوعلی حسین بن عبدالله سینا، ترجمه و مقدمه: محمدمهدی فولادوند، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۶۶.

درر الفوائد تعلیقة علی شرح المنظومة للسبزواری؛ الشیخ محمد تقی آملی، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعلیان.

زبدهٔ کبیر؛ مجموعهٔ مسائل الفارابی، ابی نصر محمد بن محمد فارابی، مطبعة مجلس دائرة المعارف عثمانی، حیدرآباد الدکن، ۱۳۴۵ ق.

سفینة البحار و مدینة الحکم و الآثار، شیخ عباس قمی، المطبعة العلمیة النجف الاشرف، ۱۳۵۲ ق.

سنجش خرد ناب، کانت، ترجمهٔ دکتر شمس الدین ادیب سلطانی، تهران: انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۲.

شرح منظومه، حاج ملا هادی سبزواری ـ افست از خط محمد حسین کاشانی، طبع ناصری، قم: مکتبة المصطفوی.

رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه (بخش یك یکم از جلد ششم)؛ آیت الله عبد الله جوادی آملی، تنظیم و تدوین حجة الاسلام حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء ۱۳۷۶ ش.

شرح رسالة المشاعر؛ ملا محمّد جعفر لاهیجی، تعلیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، الطبعة الثانیة، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

شرح الاشارات و التنبیهات؛ نصیر الدین محمد بن الحسن الطوسی، تهران: دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق.

شرح غرر الحکم و درر الکلم آمدی؛ شرح و ترجمه: جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح: سید جمال الدین حسینی محدّث ارموی، تهران: مؤسسهٔ انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۶ ش.

شرح المواقف؛ السید الشریف علی بن محمد الجرجانی، قم: منشورات شریف رضی، ۱۳۷۰.

شریعت در آینهٔ معرفت؛ آیت الله عبدالله جوادی آملی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸.

الشیخ محمد عبده بین الفلاسفة و المتکلمین؛ الشیخ محمد عبده، تحقیق: الدکتور سلیمان دنیا، الطبعة الاولی، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۷ ق.

شناخت شناسی در قرآن؛ آیت الله عبدالله جوادی آملی، مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم، ۱۳۷۰ (این کتاب در سال ۱۳۷۸ به همّت مرکز تحقیقاتی اسراء و با اصلاح و اضافات تحت عنوان «معرفت شناسی در قرآن»، در مجموعهٔ تفسیر موضوعی قرآن کریم منتشر شده است.

فلسفهٔ دین؛ جان هیك، ترجمهٔ بهرام راد، ویرایش، بهاء الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۲.

فلسفهٔ دین؛ جان هاسپرز، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.

عرفان و منطق، برتراند راسل، ترجمهٔ نجف دریا بندری، شرکت سهامی کتابهای جیبی.

کانت؛ فردریك کاپلستون، ترجمهٔ منوچهر بزرگمهر، تهران: مؤسسهٔ انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف، ۱۳۶۰.

علی بن موسی الرضا و الفلسفة الالهیة؛ آیت الله عبد الله جوادی آملی، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۴.

کاوشهای عقل نظری؛ دکتر مهدی حائری یزدی، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۰ ش.

گلشن راز شبستری؛ ضمیمهٔ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: انتشارات کتابفروشی محمودی.

مفاتیح الجنان، حاج شیخ عباس قمی.

نهج البلاغه؛ السید الرضی، المصحح: محمد دشتی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۸.

وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه؛ محمد بن الحسن الحرّ العاملی، تصحیح: عبد الرحیم الربانی الشیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

هرم هستی؛ دکتر مهدی حائری یزدی، تهران: مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها، ۱۳۶۰.

* * *