

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و هفتم (پاییز و زمستان ۱۴۰۱)

A Critical Study on Seddiqin Ontological Argument (Argument of the Righteous): According to Contemporary Literature

Abdolali shokr¹

Abstract

Theosophists commence theological issues by proving the transcendent Divine Essence. As an ontological argument, Avicenna coined "Seddiqin Argument (the *Argument of the Righteous*)" by using the concepts of necessity and possibility. This argument has changed since it was proposed until the era of Mulla Sadra and his commentators. According to the principles of his philosophy, Mulla Sadra criticized the Avicennian argument and reoffered another distinctive proof that he considered worthy for that name (Seddiqin Argument). On the other hand, commentators such as Sabzevari and Allameh Tabataba'i criticized the Sadrian argument and presented an alternative version. Although their reviews have also been criticized, they argued that their version is closer to the ontological argument and requires fewer premises to fulfill its purpose, or even needs no premises. By descriptive-critical approach, this article explains the latest readings on ontological arguments. It is also concluded that the ontological arguments developed after Allameh Tabataba'i, are flawed due to their dependence on a term or their reasoning problems or their incompatibility with the criteria of Seddiqin argument. The transmitted evidence also implies God's existence does not require proof. In other words, although the Necessary Being is not provable, He can be known through self-awareness and gnostic intuition. Without considering their problems, ontological arguments (Seddiqin argument) are just as additional unnecessary proof, as theosophists such as Mulla Sadra and Allameh Tabatabai have also asserted.

Keywords: Seddiqin ontological argument, theism, Mulla Sadra, Allameh Tabatabaei

1 - Associate professor, Islamic philosophy and theology, Shiraz University,

ashokr@rose.shirazu.ac.ir

تحلیل انتقادی برهان صدیقین با تکیه بر تقریر ملاصدرا و شارحان وی

عبدالعلی شکر^۱

چکیده

مبحث خداشناسی در میان حکمای متأله با اثبات وجود ذات حق تعالی آغاز می‌شود. ابن‌سینا برای اولین بار بر پایه مفاهیم وجوب و امکان برهانی تقریر کرد و نام آن را صدیقین نهاد. از آن زمان تا دوران ملاصدرا و شارحین مکتب وی، این برهان دچار تغییراتی شده است. ملاصدرا به ابن‌سینا خرده گرفت و بر مبنای خود به شکل متفاوتی برهانی که به عقیده وی شایسته نام صدیقین است، تقریر نمود. شارحینی چون سبزواری و علامه طباطبایی ضمن نگاه انتقادی به برهان صدرایی، تقریر دیگری از این برهان ارائه کردند تا به صدیقین نزدیک‌تر و از مقدمات کمتری استفاده شود یا بدون هیچ مقدمه‌ای وافی به مقصود باشد، اما تقریر ایشان نیز از نقد ناقدان بعدی مصون نماند. در این نوشتار که با روش توصیفی-تحلیلی صورت می‌گیرد، ضمن تأمل انتقادی براساس آخرین تقریرات این برهان، به این نتیجه می‌رسد که تقریرهای بعد از علامه طباطبایی نیز براساس معیار صدیقین، خالی از اشکال نیست. از جمله اینکه هر کدام به حدوسطی وابسته یا به‌گونه‌ای مصادره به مطلوب است یا با معیارهای برهان صدیقین سازگار نیست. همان‌گونه که شواهد نقلی نیز دلالت دارد، وجود خداوند نیازمند به برهان نبوده و به عبارتی برهان‌پذیر نیست، بلکه از طریق معرفت نفس و شهود عرفانی قابل شناخت است. تقریرهای فلسفی ارائه شده از برهان صدیقین، فارغ از آسیب‌هایی که متوجه آنهاست، جنبه تنبیهی داشته و حکمای متأله نظیر صدرالمتألهین و علامه طباطبایی نیز بدان اذعان کرده‌اند.

کلیدواژه‌ها: برهان صدیقین، خداشناسی، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

اهمیت خدانشناسی به خصوص در میان موحدین بر کسی پوشیده نیست. از دیرباز دانشمندان خداپاوار در مواجهه با منکران ملحد در تلاش بودند تا از طریق عقلی و برهانی پاسخگوی شبهات آنان باشند. از این رو ابتدا باید اصل وجود خدا و واجب‌الوجود اثبات شود تا زمینه برای مراحل بعدی فراهم گردد. در این مسیر براهین متعددی نظیر برهان نظم و برهان فطرت و مانند آن اقامه شده است. اما این براهین از نقد ناقدان مصون نماند و به‌موجب آن زمینه شک و شبهه را نیز فراهم ساخت. حکمای مسلمان از زمان فارابی با توجه به پیروی از مکتب دینی خود در پی اقامه برهانی بودند تا کمترین خدشه‌ای بر آن وارد نشود. بسترسازی برهان صدیقین از زمان فارابی در ضمن استناد به آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعَنَّهُ لِهَمَّ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳) شروع می‌شود (فارابی، ۱۴۰۵: ۶۳). ابن‌سینا اولین حکیمی است که در کتاب اشارات و تنبیهات برهانی بر پایه وجوب و امکان اقامه کرد و آن را طریقه صدیقین^۱ دانست (ابن‌سینا، ۱۴۱۳: ج ۳، ص ۱۸-۲۷). پس از وی ملاصدرا و حکیم سبزواری ضمن نقد تقریرهای قبل از خود، شکل جدیدی به برهان دادند و از مقدمات آن کاستند تا جایی که تقریر مرحوم علامه طباطبایی بر مقدمات و مسئله فلسفی بنا نشد. البته بیان ایشان نیز جرح و تعدیل شد و تقریرهای دیگری برای رفع نقایص آن ارائه گردید. این نوشتار ضمن بیان این روند، به تحلیل انتقادی تقریر علامه و بعد از آن نیز می‌پردازد.

در خصوص برهان صدیقین آثار متعددی نگاشته شده است که به نزدیک‌ترین آنها نسبت به مقاله حاضر اشاره می‌شود: حسن‌زاده در مقاله «نقد و بررسی مهمترین تقریرهای برهان صدیقین» که در خردنامه صدرا سال ۱۳۸۹ شماره ۶۰ به چاپ رسیده است، ضمن توصیف تقریر ملاصدرا و برخی شارحان وی، براین باور است که تقریر دیگران تحولی در برهان ایجاد نکرده و همچنان برهان ملاصدرا بی‌عیب‌ترین آنهاست. در این مقاله به تقریرهای بعد از شهید مطهری اشاره نشده است. ارشدریاحی و همکاران در مقاله «تحلیل انتقادی برهان صدیقین ملاصدرا بر مبنای دو رویکرد» برهان ملاصدرا را بر اساس وحدت تشکیکی و وحدت شخصی وجود ارزیابی کرده و نشان داده‌اند که برهان صدیقین ملاصدرا بر مبنای وحدت شخصی وجود با شرایط موردنظر آن سازگاری بیشتری دارد و در این صورت با اشکالات دیگری مواجه است. آن مقاله در مجله آموزه‌های فلسفه اسلامی، سال ۱۳۸۹ شماره ۲۴ قابل دسترسی است. مقاله «نقد و بررسی تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین» توسط ابراهیمی‌راد در مجله اندیشه نوین دینی سال ۱۳۸۹ شماره ۲۰ به چاپ رسیده است و هدف از آن نقد و تحلیل تقریر علامه طباطبایی از برهان

۴- تحلیل انتقادی برهان صدیقین با تکیه بر تقریر ملاصدرا و شارحان وی

صدیقین و ارائه تقریری نوین از آن برهان است. در مقاله حاضر با بررسی جامع‌تر و تحلیلی نقادانه و نوین به برهان صدیقین پرداخته شده به گونه‌ای که با منابع دینی نیز سازگاری بیشتری دارد. نقد و بررسی نظرات متفکران بعد از علامه طباطبایی نیز از ویژگی دیگر این نوشتار است.

۲- تقریر ابن سینا بر پایه مفاهیم وجوب و امکان

ابن سینا در تقریر این برهان می‌نویسد: موجود یا مصداق واجب‌الوجود است یا ممکن‌الوجود؛ اگر واجب‌الوجود باشد، مطلوب و ذات واجب‌الوجود ثابت می‌شود و چنانچه ممکن‌الوجود باشد برای موجود شدن به مرجح نیاز دارد. حال اگر آن مرجح نیز ممکن‌الوجود باشد، احتیاج به مرجح پیدا می‌شود. در صورتی که این روند ادامه پیدا کند در نهایت سه حالت دور، تسلسل و اثبات واجب‌الوجود متصور خواهد بود. دور و تسلسل باطل است، در نتیجه فرض سوم یعنی واجب‌الوجود اثبات می‌شود^۳ (همان).

۳- اشکال ملاصدرا و پاسخ آن

این برهان از نظر ملاصدرا گرچه به منهج صدیقین نزدیک‌تر است، اما به دلیل تکیه بر مفهوم وجود، شایسته نام صدیقین نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۶، ۲۶-۲۷). برخی در دفاع از ابن سینا معتقدند وی فقط از صرف مفهوم وجود به خدا نمی‌رسد، بلکه مفهوم وجود، از جهت حکایت از حقیقت وجود، مطمح‌نظر اوست (محمدرضایی و سبحانی، ۱۳۹۱: ۲۱۶). حاجی سبزواری نیز در توجیه بیان ابن سینا مفهوم وجود را از حیث سرایت به معنون و حقیقت وجود می‌داند^۴ (سبزواری، ۱۹۹۰: ج ۲، ۲۷، تعلیقه بر اسفار). ابتنای برهان بر ابطال دور و تسلسل آسیب دیگر این تقریر است که پسینان در تقریرات خود تلاش کرده‌اند از آن استفاده نکنند.

۴- نوآوری صدر المتألهین

ایشان براساس اصول حکمت متعالیه برهان دیگری تقریر کرد تا برهان صدیقین به معنای واقعی باشد. در این برهان به حقیقت وجود و احکام خاص آن می‌پردازد و بر اصالت وجود و بساطت و تشکیک آن تکیه دارد. ایشان ابتدا معیار صدیقین بودن برهان را ارائه می‌کند و معتقد است «محکم‌ترین و شریف‌ترین برهان بر اثبات واجب‌الوجود برهانی است که حد وسط آن منحصر به ذات حق باشد؛ یعنی راه رسیدن به هدف و خود هدف دو چیز متفاوت نیست. این روش صدیقین است که از ذات واجب به خودش و سپس به ترتیب از ذاتش به صفات و از صفاتش به افعال وی استشهاد می‌کنند» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۶

صص ۱۳ و ۱۴). وی سپس در تقریر آن می‌نویسد: «وجود یک حقیقت عینی، مشکک و بسیط است و شدیدترین درجه کمال وجود، آن است که از آن درجه، درجه‌ای تام و تمام‌تر نبوده و به چیزی غیر خودش متعلق و وابسته نباشد؛ بنابراین، وجود یا از غیر خودش مستغنی است و یا ذاتاً به غیر خودش محتاج و وابسته است. در صورت اول، آن وجود همان واجب‌الوجود است که نهایت درجه کمال است و نقص و عدم بردار نیست و در صورت دوم چون محتاج و وابسته است واجب‌الوجود نیست، بلکه ذاتاً وابسته به واجب است و قوامی برای آن نیست، مگر به خاطر وجود واجب‌الوجود» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۶، صص ۱۴-۱۶). تقریر دیگر: چنانچه وجود که اصیل است، نیازمند به غیر نباشد، مطلوب حاصل و واجب‌الوجود اثبات می‌شود، اما اگر مستغنی بالذات نباشد، معلول و بالذات نیازمند وجود مستغنی بالذات خواهد بود؛ زیرا تحقق امری که بالذات محتاج و عین تعلق و ربط به غیر است، بدون وجود مستقل و غنی مطلق و تام، محال است (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۱۳).

نقد و بررسی: در نقد بیان ایشان باید گفت حد وسط در این برهان، حقیقت تشکیکی وجود است که شامل همه مراتب وجود می‌شود، از جمله مرتبه ذات حق که لایتناهی است. پس حقیقت تشکیکی وجود، غیر از مرتبه لایتناهی است و نتیجه آن برهان، اثبات حقیقت لایتناهی است. بنا بر تشکیک وجود، یک حقیقت واحده تشکیکی وجود دارد که یک مرتبه آن حقیقت مطلقه لایتناهی است که خداوند است و در برهان صدیقین از یک مرتبه حقیقت تشکیکی وجود به حقیقت صرف لایتناهی وجود سیر می‌شود. پس حد وسط غیر از نتیجه و راه غیر از هدف است. همچنین اگر گفته شود راه عین مقصود است و از ذات حق به صفات و از صفات به افعالش راه برده می‌شود، در این صورت باید گفت یک برهان انی است که در میان سایر براهین شبیه‌تر به برهان لمی است؛ زیرا معنا ندارد که ذات علت خودش و صفاتش باشد چون صفات عین ذاتند. حاصل این که از خود خدا، به خدا نمی‌رسیم؛ زیرا خداوند یک واحد شخصی است؛ درحالی که حد وسط در برهان، یک واحد تشکیکی ذومراتب است که یکی از مراتب آن خداوند است. همچنین معنا ندارد که از چیزی به خودش و صفات عین ذاتش پی بریم (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۳، تعلیقه بر اسفار).

۵- تلاش ملاهادی سبزواری در کاهش مقدمات برهان

حکیم سبزواری نیز بر ملاصدرا به دلیل تعدد مقدمات برهان، خرده گرفت و خود طرح دیگری برای اقامه برهان پایه‌ریزی کرد. ایشان راه محکم‌تر و کوتاه‌تر را این می‌داند که بر پایه اصالت وجود و بساطت آن و اینکه هیچ امری با نقیض خود جمع نمی‌شود، برهان را بنا کند. بدین قرار باید گفت هرگز اصل

هستی عدم‌پذیر نیست، بلکه بالذات عدم را طرد می‌کند. همین مقدار برای اثبات ذات واجب‌الوجود کفایت می‌کند و لازم نیست مراتب هستی و توحید و صفات ذات حق در ابتدای امر اثبات شود^۶ (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۶۱ و ۴۶۲). وی در حاشیه اسفار نیز همین بیان را تکرار می‌کند؛ با این تفاوت که به جای حقیقت بسیطه وجود، حقیقت مرسله ذکر می‌کند^۷ (سبزواری، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۶-۱۷). ایشان در جای دیگر این برهان را با استفاده از اصالت وجود و امکان فقری اقامه می‌کند که بر ابطال دور و تسلسل نیز تکیه دارد (سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۳، ۵۰۵-۵۰۶). با این تقریر ایراد سبزواری بر ملاصدرا متوجه خود ایشان نیز خواهد بود؛ زیرا وی مقدمات برهان را کاهش داد، اما هنوز به آن درجه نرسید تا گفته شود نظر به غیر واجب ندارد؛ زیرا از موجودات امکانی و فقر وجودی آنها و نیز از حقیقت مشککه و اصالت و بساطت هستی بهره گرفته که مانع از درک بدون واسطه ذات حق است. قابل توجه آنکه با استناد آیه شریفه «وَأَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنْتَ عَلِيُّ كَلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت/ ۵۳)، باید برهانی باشد که به غیر واجب تکیه نداشته و در نتیجه بدون کمک از اصول فلسفی، خودش به عنوان اولین مسئله فلسفی مطرح شود (ر.ک: جوادی آملی، بی‌تا: ۲۱۵). بنابراین تقریر حکیم سبزواری نیز خود بر مقدماتی استوار است که با معیار صدیقین^۸ همخوانی ندارد.

۶- تقریر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی با توجه به اصل واقعیت و با نظر به ضرورت ازلی هستی مطلق تقریری از برهان صدیقین ارائه کرد که به اعتقاد برخی معاصرین بر هیچ مقدمه فلسفی مبتنی نیست، بلکه خود اولین مسئله فلسفی به شمار رفت (جوادی آملی، ۱۳۷۳: ۷۴۶). گرچه برخی شاگردان وی بر این تقریر نیز خرده گرفتند، اما هنوز جای برخی تأملات نقادانه وجود دارد که به آنها اشاره می‌شود. اصل برهان ایشان چنین است: «واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شک نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد و نابودی بر نمی‌دارد. به عبارت دیگر، واقعیت هستی بدون هیچ قیدوشرط، واقعیت هستی است و با هیچ قیدوشرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون این جهان و اجزایش این گونه نیستند و نفی‌پذیر می‌باشند، از این جهت این جهان به یک واقعیت نفی‌ناپذیر تکیه می‌کند و با وجود آن است که واقعیت دارد و اگر آن نباشد این جهان و اجزایش هم نخواهند بود؛ البته نه به این معنا که واقعیت، با اشیا یکی شود یا در آنها نفوذ یا حلول کند یا پاره‌هایی از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندند، بلکه مانند نور است که اجسام تاریک با آن روشن و بی‌آن، تاریک‌اند» (طباطبایی، بی‌تا: ج ۵، ۹۶-۸۹). به عبارت دیگر اصل ثابت واقعیت نفی‌پذیر نیست. بنابراین وجودش واجب ازلی است به گونه‌ای که واقعیت‌های زوال‌پذیر و موجودات محدود، به آن واقعیت ازلی تکیه می‌کنند. علامه طباطبایی در

تعلیقه خود بر اسفار، ذیل برهان صدیقین می‌نویسد: «این همان واقعیتی است که ما با آن، سفسطه را دفع می‌کنیم و می‌یابیم که هر موجود با شعوری ناچار از اثبات آن است. این واقعیت، ذاتاً بطلان و زوال‌پذیر نیست، به‌گونه‌ای که از فرض بطلان و رفع آن، ثبوتش لازم می‌آید؛ زیرا اگر فرض کنیم برای زمانی یا برای همیشه، اصل واقعیت زائل و باطل شود، در این هنگام، آن واقعیت واقعاً باطل خواهد بود، پس حتی در هنگام فرض بطلان و زوال واقعیت، باز واقعیتی اثبات شده است. همچنین سفسطایی که اشیا را موهوم می‌پندارد یا در واقعیت آنها تردید می‌کند، اشیا در نزد او واقعاً موهوم و مشکوکند. چون اصل واقعیت، به جهت اینکه ذاتاً زوال‌ناپذیر است، واجب‌الوجود بالذات است و در نتیجه در خارج واقعیتی وجود دارد که واجب‌الذات است و اشیایی که دارای واقعیت‌اند، در واقعیت داشتن خویش به آن واجب‌الذات نیازمند هستند و وجودشان قائم به اوست»^۹ (طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۴).

نقد و بررسی

پس از مرحوم علامه طباطبایی تا زمان حاضر، مباحثی در نقد و بررسی این تقریر مطرح شده است. آیه‌الله جوادی آملی این برهان را متفاوت با برهان ملاصدرا و حکیم سبزواری و حتی شیخ اشراق می‌داند؛ زیرا در همه این موارد دست‌کم نیازمند به یک مسئله از مسایل فلسفی است، اما برهان ایشان به هیچ مسئله فلسفی نیازمند نیست. همچنین ایشان معتقدند که این تقریر مطابق با نص آیات و روایات و الهام گرفته از آنهاست؛ همانگونه که امام سجاد (علیه‌السلام) در دعای ابوحمزه می‌فرماید: «أَنَّ الرَّاحِلَ الْيَكُ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ» (قمی، ۱۳۸۹: ۳۳۸).

ایشان در خاطره‌ای از علامه نقل می‌کنند که مرحوم استاد در هنگام بحث از برهان صدیقین استشهاد کردند به این که همان‌طور که برادران یوسف (علیه‌السلام) با دیدن جلال و جمال یوسف متوجه شدند که او یوسف است و گفتند «أَلَيْسَ لَكَ لَأَنْتَ يَوْسُفُ» (یوسف/۹۰)؛ یعنی اول «أَنْتَ» و بعد یوسف را دیدند و گفتند تو یوسفی و نگفتند یوسف تویی؛ از تو به یوسف پی‌بردند، اینجا نیز انسان از مشاهده جمال اصل واقعیت به ضرورت آن واقعیت پی‌می‌برد (جوادی آملی، ۱۳۶۸: بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۸۲-۱۸۴).

اما این که ادعا می‌شود در برهان علامه طباطبایی نه‌تنها از هیچ مسئله فلسفی استفاده نشده، بلکه خود اولین مسئله فلسفه است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۴۶)، اگر منظور این باشد که هیچ مقدمه‌ای در برهان به کار نرفته است، اشکالش این است که با تعریف منطقی برهان سازگار نیست. برهان در لسان منطقیون و حکما آن است که از مقدمات یقینی تشکیل شده باشد (فارابی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۲۷۳). خواجه نصیرالدین

طوسی تأکید می‌کند که هر برهانی در هیئت قیاس تشکیل می‌شود (طوسی، ۱۳۶۷: ۳۴۳). حال چگونگی ممکن است یک برهانی از هیچ مقدمه‌ای تشکیل نشده باشد و نام برهان به خود گیرد؟ ضمن اینکه تقریر ملاصدرا و سبزواری بدون مقدمات نیست. پس اگر برهان دارای مقدمه باشد این اشکال وارد می‌شود که فاقد معیار برهان صدیقین است؛ زیرا مستلزم وجود حد وسط و واسطه است و اگر مقدمه نداشته باشد، مصداق قیاس برهانی نیست. این نشان می‌دهد که اثبات وجود ذات حق، بی‌نیاز از برهان و بلکه برهان‌پذیر به معنای لمی نیست. اگر منظور این است که اصل واقعیت یک مسئله فلسفی نیست تا مقدمه تلقی شود؛ زیرا اصل واقعیت و طرد سفسطه در فلسفه مفروض است، در این صورت باید گفت آنچه مقدمه تلقی می‌شود، انکارناپذیری اصل واقعیت است که نیازمند تبیین و اثبات است تا از اینجا ازلیت و وجوب وجود نتیجه گرفته شود. اما برخی دیگر بر این عقیده‌اند که در استدلال مرحوم علامه بین واقعیت اعم و واقعیت اخص، خلط شده است؛ زیرا واقعیت به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی واقعیت اعم که همان واقعیت نفس‌الامری است و ملاک صدق و کذب قضایاست و شامل واقع عدم هم می‌شود و دیگری واقعیت اخص که واقع عینی و خارجی است و مورد انکار سفسطی است. اثبات واقع نفس‌الامری نمی‌تواند واقع عینی و وجودی را اثبات کند. سفسطی که واقعیت را انکار می‌کند، واقعیت عینی را منکر می‌شود، نه واقع نفس‌الامری که شامل واقع عدم هم می‌شود. به همین دلیل، سفسطی که می‌گوید واقع عینی و خارجی واقعاً معدوم است، یعنی همه جا عدم و نیستی است و هیچ چیزی موجود نیست. او در اینجا واقع را قبول دارد، ولی واقع را عدم می‌داند نه وجود. در نتیجه، این عبارت مرحوم علامه که «اگر کسی نفی واقعیت کند با نفی واقعیت، اثبات واقعیت کرده است»، صحیح نیست؛ زیرا واقع مساوی با وجود نیست، بلکه اعم از وجود و عدم است. واقع امور وجودی، وجود است، ولی واقع امور عدمی، عدم است. کسی که می‌گوید: «هیچ چیزی واقعاً موجود نیست»، در اینجا واقع، عدم است نه وجود و مطابق بودن این قضیه با واقع، به این است که چیزی در عالم موجود نباشد، نه اینکه چیزی موجود باشد (فیاضی، ۱۳۷۵: ۶۳).

همچنین در نقد دیگری آمده است: قید «واقعاً» در عبارت: «... فلو فرضنا بطلان کلِّ واقعیه فی وقتٍ او مطلقاً کانت حیثیند کلُّ واقعیه باطله و واقعاً، ای واقعیه ثابتة...»، نزد علامه، گویای ثبوت و وجود است، در حالی که مدلول «واقعاً» در قضایای ثبوتی، گویای ثبوت است؛ ولی در قضایای سلبی، گویای عدم است. اگر گفته شود: «شریک‌الباری معدوم است واقعاً»؛ در اینجا کلمه «واقعاً» ثبوتی را به دنبال ندارد، بلکه واقع و نفس‌الامر این‌گونه قضایا، همان نبود و عدم است، نه ثبوت یک حقیقت. از این رو، عبارت «واقعیت معدوم است واقعاً»، گویای هیچ واقعیت ثبوتی نیست و معنایش این است که هیچ موجودی در عالم وجود ندارد

(معلمی، ۱۳۸۶: ۸۸).

اگر گفته شود منظور از اصل واقعیت مطلق، واقعیت در مقابل مطلق نیستی است، در این حالت قابل انکار نیست مگر با لفظ انکار شود که خود به نوعی مشمول واقعیت است؛ زیرا کسی که اصل واقعیت را انکار کند در حقیقت ناخواسته به آن اعتراف کرده است؛ یعنی وجود انکار کننده، گزاره خبری، مخاطبین، الفاظ، معنا، اصوات و مانند اینها را مفروض گرفته و پذیرفته است. اما در مقابل، عدم مطلق چیزی نیست تا از آن خبر داده شود، مگر از یک مفهوم خودساخته ذهنی که حاکی از وجود و واقعیت ذهنی است، خبر دهد. عدم مطلق چیزی نیست تا محکی واقعیت باشد. واقعیت عدم تنها یک فرض است در عالم وجود و واقع که توسط واقعیت دیگری به نام فاعل شناسا صورت می‌گیرد. بنابراین اگر کسی واقعیت را انکار کند در واقع وجود آن را پذیرفته است؛ چون اگر هیچ واقعیتی نباشد هیچ حکم و بیانی نیست که بخواهد از آن حکایت کند. بلکه فقط با لفظ که خود امر وجودی است، چیزی تحت عنوان انکار گفته می‌شود. مانند کسی که بگوید من نیستم که یک پارادوکس است. من نیستم واقعه این است که هستم و با این بیان هستی خود را نشان می‌دهم. ضمن اینکه از عدم مطلق نمی‌توان خبر داد. چگونه ممکن است منکر واقعیت از عدم مطلق خبر دهد؟ بلکه واقعیتی را با لفظ انکار می‌کند که خود حاکی از واقعیت است.

۷- برهان لمی در اثبات وجود خدا میسر نیست

قبل از هرچیز باید بررسی کرد که آیا وجود خداوند برهان‌پذیر است یا خیر؟ اگر خداوند را منشأ هستی بدانیم که علت تمام هستی به شمار می‌رود و خود علتی ندارد، نمی‌توان برهان لمی برای اثبات وجود او اقامه کرد تا سیر از علت به معلول اتفاق بیفتد. از طرفی برهان صدیقین اقتضا می‌کند که لمی باشد و گرنه معیار صدیقین بودن را از دست می‌دهد. بنابراین برهان به معنای لمی در مورد خداوند ممکن نیست. در غیراین صورت و مطابق ادعای واسطه نداشتن برهان، باید از خودش به خودش سیر کرد. اگر خودش را یافتیم دیگر برهان برای اثبات چه چیزی قرار است اقامه شود؟ زیرا مشکلاتی نظیر تحصیل حاصل و مصادره به مطلوب متوجه آن خواهد بود. به عبارت دیگر یا این مقدمات بدون هیچ تفاوتی با نتیجه یکسان است یا اینکه حداقل تفاوتی دارند. در صورت نخست تحصیل حاصل یا مصادره به مطلوب است و در صورت دیگر خلاف ادعاست که در واقع مصداق برهان صدیقین نیست؛ زیرا ادعا این است که هیچ چیز واسطه میان ذات حق و خودش نیست. به‌رحال یا حد وسطی در این برهان هست یا خیر. در صورت نخست به واسطه متوسل شده‌ایم و اگر نیست، برهان به معنای منطقی و مشهور نیست؛ زیرا برهان نتیجه قطعی از مقدمات یقینی است. به‌همین جهت علامه طباطبایی آن را برهان انی می‌داند که در بین سایر

براهین، به برهان لمی شبیه‌تر است؛ زیرا از بعضی لوازم؛ یعنی از حقیقت مشککه وجود به برخی لوازم دیگر یعنی مرتبه تامه آن سیر می‌شود (طباطبایی، ۱۹۹۰: ۱۳، تعلیقه بر اسفار).

۸- ناتمام بودن پاسخ به اشکالات فوق

ممکن است گفته شود ما در مقدمه این برهان‌ها، یقین به چیزی داریم که نمی‌دانیم که این همان واقعیت خدا است و در نهایت ثابت می‌شود که متعلق یقین ما همان واقعیت خدا است و این تحصیل حاصل نیست (عشاقی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۸۶)، اما باید گفت همان چیزی که به آن یقین دارید از چه جهت یقین دارید. اگر یقین به یک وجود نامشخص دارید، در این صورت علاوه بر این که اصل یقینی بودن آن محل تردید است، لازم می‌آید که از خودش به خودش راه برده نشود؛ زیرا در ابتدا معلوم نیست که خودش باشد، پس چگونه به خودش پی برده می‌شود. در اینجا حد وسطی لازم است تا از امر نامعلوم به معلوم پل بزند؛ چون به خودی خود امر مبهم بر انسان روشن نمی‌شود.

ضمناً اگر در مقام نفس الامر همان خودش باشد و ما با ملاحظه بعدی به آن پی‌ببریم، در این حالت در مقام نفس الامر تحصیل حاصل است؛ زیرا در مقام واقع چیز جدیدی حاصل نشده است. همین‌طور با توجه به اینکه نتیجه تابع اخس مقدمات است، اگر مقدمه‌ای دارای ابهام مصداقی باشد، نتیجه فراتر از آن نمی‌رود. در غیر این صورت نیازمند حد وسط است.

ممکن است گفته شود گزاره‌هایی که در مقدمات برهان‌های صدیقین به کار می‌روند، گزاره‌هایی هستند که بیان‌کننده هستی حقیقی‌اند که مفهوماً با مفهوم «واجب‌الوجود» مغایرت دارند (همان، ۸۷). این بیان نیز مشکل مصادره به مطلوب را حل نمی‌کند؛ زیرا تغایر مفهومی در جایی است که مفاهیم دو معنا و تعریف متفاوت نسبت به یکدیگر داشته باشند. مثلاً صفت علم و قدرت که عین ذات حق‌اند دو معنای متفاوت دارند، اما حقیقت هستی و ذات واجب دو معنای متفاوت ندارند؛ بلکه حقیقت هستی همان ذات واجب‌الوجود است. بنابراین حداکثر باید گفت تغایر لفظی دارند نه مفهومی. ضمناً اگر تغایر مفهومی باشد بدین معناست که ما از چیزی به چیز دیگر پی‌بردیم و این با معیار صدیقین سازگار نیست. نکته مهم‌تر این که در مواردی که مغایرت مفهومی باشد برای نشان دادن اتحاد مصداقی آنها نیازمند برهان هستیم؛ همان‌گونه که در اثبات عینیت صفات خداوند با ذات و با یکدیگر، استدلال و برهان اقامه می‌شود.

اگر گفته شود مقدمات بالقوه و نتیجه بالفعل است نیز مشکلی را حل نمی‌کند، چون در این مورد نیز نتیجه تابع اخس مقدمات است و در این صورت باید نتیجه هم بالقوه باشد. نیز، بالقوه بودن در مورد مادیات صدق می‌کند، مگر این که معنای دیگری مورد نظر باشد.

۹- شواهد تاریخی و نقلی

از طرفی شواهد تاریخی نشان می‌دهد که پیامبران اصل وجود خدا را مسلم گرفته و در پی اثبات وجود خدا نبودند، بلکه رسالت آنان دعوت به سوی او و تصدیق به وحدانیت ذات خداوندی بود. اولین شعار پیامبر اسلام این بود: «أیها الناس! قولوا لا إله إلا الله تفلحوا و تنجحوا» (کرمی، ۱۴۲۷: ۶۲). این تعبیر در بیان یگانگی ذات حق است نه اثبات وجود او. برخی آیات قرآن نشان می‌دهد که مشرکان و کفار وجود خدا را قبول داشتند. وقتی از آنان پرسیده شود که خالق آسمانها و زمین کیست؟ پاسخ قطعی آنان این است که خداوند آنها را آفریده است: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ» (لقمان / ۲۵). آنان در مواردی مانند عبادت، قیامت و ربوبیت شک داشتند. بنابراین از نظرگاه رسالت در مورد وجود خداوند شکی وجود ندارد: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَةَ اللَّهِ شِكُّ فَاظِرِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (ابراهیم / ۱۰). در دعای عرفه سیدالشهدا (علیه‌السلام) آمده است: چگونه بر وجود تو به چیزی استدلال شود که در وجودش به تو نیاز دارد؟ آیا برای غیر تو ظهوری است که برای تو نیست تا او ظاهرکننده تو باشد؟ تو چه زمان غایب بودی تا محتاج دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟^{۱۰} (مجلسی، ۱۴۰۴: ج ۶۴ ۶۴۲). فراز اخیر این بیان حاکی از این است که ذات حق برهان نیاز ندارد؛ چون ظهور و پیدایی او از هر چیز دیگری بیشتر است. اما این که در دعای «بوحمزه ثمالی» از امام سجاد (علیه‌السلام) چنین نقل شده است: «تو را به وسیله تو شناختم و تو مرا به سوی خود فرا خواندی و رهنمون شدی»^{۱۱} (قمی، ۱۳۸۹: ۳۳۷). و نیز حضرت علی (علیه‌السلام) در دعای «صبح» عرض می‌کند: ای خدایی که ذات او بر ذاتش دلالت دارد^{۱۲} (قمی، ۱۳۸۹: ۱۰۸)، این فرازها را نمی‌توان شاهدهی بر برهان صدیقین دانست؛ زیرا کلام این بزرگان حاکی از مقام شهود است نه اینکه اشاره به استدلال از ذات خدا بر ذات او باشد.

ملاصدرا و علامه طباطبایی نیز در نهایت به این مسئله تصریح کرده‌اند که وجود ذات حق برهان‌پذیر نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۳، ۴۰۰؛ همان، ج ۶ ۲۸-۲۹؛ طباطبایی، ۱۹۹۰: ج ۶ ۱۴). با این جود می‌توان پرسید که پس چرا بخش قابل‌توجهی از مباحث ایشان و سایر حکما و متکلمین صرف اثبات خدا شده و براهین متعددی اقامه کرده‌اند؟ یک پاسخ این است که این براهین تنبیهی است و در پاسخ به ملحدین لجوج و تنبیه آنان ارائه می‌شود تا اتمام حجت شود و راهی برای انکار نداشته باشند. «و من هنا يظهر للمتأمل ان أصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الإنسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة» (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۶ ۱۴).

۱۰- تقریر استاد فیاضی

ایشان معتقد است برهانی با معیار صدیقین می‌توان اقامه کرد که اشکالات وارده بر برهان علامه طباطبایی را نداشته باشد. این تقریر به چند مقدمه نیاز دارد: ۱. واقعیت وجود دارد و سفسطه باطل است. مراد از واقعیت، آن امر عینی محقق در خارج است که در برابر سفسطه مطرح است. ۲. مراد از واقعیت، همه واقعیت است. همه آنچه در خارج موجود است. ۳. این تعریف از واقعیت یعنی مجموعه هستی و همه آنچه هست، تا هست، عدم را نمی‌پذیرد، پس ضرورت ذاتی دارد. از طرفی مجموعه هستی و هر آنچه از افراد و آحاد هست، وابسته و مشروط به غیر و معلول ماسوای خود نیست؛ زیرا خارج از همه هستی چیزی نیست تا وابسته و مشروط به آن و معلول آن باشد. پس مجموعه هستی و هر آنچه هست، مشروط به شرطی و وابسته به چیزی و معلول علتی نیست. در نتیجه، علاوه بر ضرورت ذاتی، ضرورت ازلی هم دارد و واجب‌بالذات است. ۴. اکنون که مجموعه هستی و هر آنچه هست، وابسته به غیر نیست و ضرورت ازلی دارد و واجب‌بالذات است، تفاوتی ندارد که همه این افراد و آحاد هستی واجب‌بالذات باشند و ضرورت ازلی داشته باشند یا یکی واجب باشد و بقیه ممکن باشند یا یکی ممکن باشد و بقیه واجب باشند یا تعدادی واجب و تعدادی ممکن باشد. در هر صورت، واجب‌بالذات اثبات شده است و برهان تمام است (فیاضی، ۱۳۷۵: ۵۷).

نقد و بررسی

۱. این که ادعا می‌شود بدون هیچ مقدمه فلسفی، برهان اقامه می‌شود محل تأمل است. مقدمه از آن جهت که ما را به نتیجه رهنمون می‌شود، نقش واسطه دارد و مستلزم حد وسط است، در غیر این صورت تحصیل حاصل یا مصادره به مطلوب است. هر چیز که ما را کمک کند تا به اثبات وجوب وجود ازلی برسیم، ولو بدیهی باشد، نقش وساطت پیدا کرده است و این وساطت با این ادعا که از خودش به خودش راه یافتیم سازگار نیست و غیریت صادق است.

۲. اینکه گفته شده واقعیت وجود دارد و مراد از واقعیت، آن امر عینی محقق در خارج است، بدون باور به اصالت وجود موجه نیست؛ زیرا واقعیتی که امر عینی خارجی باشد، همان پذیرش اصالت وجود یا مفروض گرفتن آن است. بدین ترتیب این ادعا مبتنی بر اصالت وجود است. همان‌گونه حکیم سبزواری متوسل به آن شده است و گریزی از آن نیست. چگونه ممکن است بدون باور به اصالت وجود، به ضرورت و ازلیت وجود واجب حکم کرد؟

۳. این تقریر مستلزم این است که وجود مجموع پیش فرض گرفته شود. وقتی ادعا می‌شود «هر چه

هست، یک‌جا در نظر گرفته و می‌گوییم که همه آنها واقعیت هستند و وجود دارند» به همین معناست. درحالی‌که وجود مجموع مورد اختلاف است و نظر مخالف این است که مجموع جدای از افراد خود نیست و نمی‌توان تصور کرد که وجود حقیقی داشته باشد (ر.ک: خادم‌زاده و سعیدی مهر، ۱۳۸۹: ۵۱). به‌علاوه، اینکه به طور ضمنی بر اصالت وجود دوباره تکیه و تأکید شده است.

۴. حاصل این تقریر آن است که مجموعه هستی ضرورت ازلی دارد. این نتیجه مطابق مدعای برهان صدیقین نیست. مدعا اثبات ضرورت و وجوب ذات حق است نه مجموعه هستی که یکی از آنها ذات واجب‌الوجود است. یعنی نتیجه اعم از مدعاست. اقرار به عدم اثبات یکتایی و اوصاف دیگر واجب‌الوجود مؤید این بیان است.

۱۱- تقریر استاد جوادی آملی

ایشان با اشاره به برهان علامه طباطبایی معتقد است منظور از وجوب ذاتی همان ضرورت ازلی است و بدین ترتیب تقریر وی در اصول فلسفه متفاوت با مشرب صدرایی و غیرمبتنی بر تشکیک وجود است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۵۰). وی سپس تلاش می‌کند برای پی‌بردن به ضرورت وجود مطلق از طریق بدیهی‌ترین قضیه یعنی امتناع اجتماع نقیضین وارد شود. بدین قرار معتقد است این امتناع، یک قضیه ممکنه نیست؛ چون در این صورت قادر به اثبات هیچ مطلبی نخواهیم بود. بنابراین چاره‌ای نیست که ما این قضیه اولی را به نحو ضروری، آن هم ضرورت ازلی ادراک کنیم؛ زیرا اگر این قضیه ضروری به ازلیه نباشد، هیچ امری که دارای ضرورت ازلیه باشد قابل اثبات نیست. وی سپس شواهدی برای این ادعا ذکر می‌کند، از جمله اینکه از قول ابن‌سینا می‌گوید: اگر در یک فرض بتوان تصور کرد که امتناع اجتماع نقیضین صادق نباشد، تمام قضایا در تمام حالات مخدوش می‌شوند و هیچ قضیه‌ای را به نحو ضرورت ازلی یا ذاتی یا حتی به صورت قضیه ممکنه نمی‌توانیم بپذیریم (همان، ۷۵۱-۷۵۳). ایشان پس از تبیین مبدأ عدم تناقض و ضرورت ازلی آن سعی می‌کند نسبت به اصل واقعیت و ضرورت ازلی آن از چند طریق تنبیه حاصل کند. از جمله طرق اینکه براساس ضرورت ازلیه، قضیه امتناع اجتماع نقیضین سفسطه به نحو ضرورت ازلیه باطل است، چون سفسطه انکار هر نوع حقیقت، از جمله انکار مبدأ عدم تناقض است؛ درحالی‌که بطلان مبدأ عدم تناقض در هیچ حالتی از حالات ممکن نیست؛ پس با نفی سفسطه واقعیت مطلق اثبات می‌شود.

طریق دیگر این که ضرورت ازلیه مبداء عدم تناقض، وصف وجود رابط در قضیه است. از طرفی چون این وجود ربطی است، بدون تکیه بر وجود مستقلی که دارای ضرورت ازلیه است، امکان‌پذیر نیست. پس

آن وجود مستقل با وصف ضرورت ازلی اثبات می‌شود. طریق سوم ایشان این است که قضیه مبدأ عدم تناقض که دارای وصف ازلی است، صدقش نیازمند مطابق خارجی است؛ یعنی واقعیتهایی که در هیچ موطنی قابل نفی نباشد (همان، ۷۵۵).

ملاحظه و نقد

۱. اعتقاد به ضرورت ازلیه قضیه امتناع اجتماع نقیضین از دو جهت محل تأمل است. جهت اول این که این ضرورت چگونه حاصل گردید؟ اگر با این استدلال باشد که چنانچه ضرورت ازلیه نباشد، آنگاه هیچ امری که دارای ضرورت ازلیه باشد، قابل اثبات نیست. این اصل ادعاست و ما دنبال اثبات همین امر هستیم و اگر مفروض گرفته شود، مصادره به مطلوب خواهد بود. ضمناً در این استدلال از قیاس استثنایی رفع تالی استفاده شده است که در نهایت مبتنی بر امتناع اجتماع نقیضین است که به ضرورت ازلیه آن حکم شده است. این درحالی است که بدیهی فرض شده و نباید نیاز به اثبات داشته باشد. جهت دوم این که ضرورت ازلیه منحصر به قضایایی است که موضوع آن، ذات حق تعالی و محمول آن، وجود یا یکی از صفات حقیقه او باشد، مانند: «خدا موجود است.» یعنی قبل از این که ذات حق ازلی (ضرورت ازلی) اثبات کنیم، آن را فرض گرفته‌ایم. به دیگر سخن خلط احکام منطقی و فلسفی شده است؛ زیرا حکم ضرورت ازلی قضیه منطقی که از معقولات ثانیه منطقی است به خارج و وجود حق تعالی که در حیطه مباحث فلسفی است سرایت داده شده است. ۲. آیا اثبات واقعیت مطلق همان اثبات واجب‌الوجود است؟ مساومت واقعیت مطلق با ذات واجب‌الوجود بی‌نیاز از اثبات یا تبیین نیست؛ زیرا این امر بدیهی نیست. ضمناً مساومت آنها منتهی به تحصیل حاصل و مصادره به مطلوب خواهد شد، یعنی از خودش به خودش رسیدیم. ۳. استفاده از وجود رابط در قضایا برای اثبات وجود ربطی و تکیه آن به وجود مستقل، خلط احکام منطقی با احکام فلسفی است؛ زیرا قضیه و رابط آن از معقولات ثانیه منطقی است و به خارج راه ندارد؛ درحالی که وجود رابط مورد نظر صدرالمتهلین امر عینی و عین ربط به وجود مستقل است. ۴. اگر این طرق به عنوان مقدمه بیان شده باشد، خلاف ادعای صدیقین است و اگر نباشد ذی‌المقدمه فاقد مقدمه است. ضمناً اصل علیت هم در فرض نخست مفروض است. ۵. این تقریر مانند بیان علامه طباطبایی در واقع پس از مفروض و مسلم گرفتن اصل واقعیت به تحلیل آن پرداخته است. حاصل این تحلیل انکارناپذیری و ضرورت ازلی اصل واقعیت است. در این صورت زمانی می‌توان این وجوب و ضرورت ازلی را مصداق ذات حق تعالی دانست که قائل به وحدت شخصی باشیم. در غیر این صورت لازم است بیان دیگری ارائه شود تا نشان دهد این اصل واقعیت همان ذات واجب‌الوجود است و گرنه یک فرد ملحد هم ممکن است اصل واقعیت و ضرورت آن را بپذیرد. ۶ نکته دیگر این که آیا علم حضوری در برهان صدیقین نقش دارد یا خیر؟ اگر

حقیقت وجود و واقعیت عین خارجیت است، چگونه به ذهن می‌آید و می‌توانیم در مورد آن صحبت کنیم؟ اگر ذات حق اصل وجود و واقعیت و عین خارجیت است، چگونه با مفاهیم ذهنی به اثبات آن می‌توان پرداخت؟

در نهایت باید گفت براساس حدیث پیامبر گرامی اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) که فرمود: «من عرف نفسه عرف ربه» (کربلایی، بی‌تا؛ ج ۱، ۷۲) از طریق شهود می‌توان خدا را شناخت؛ زیرا شناخت خداوند در اصل مبتنی بر حقیقتی عرفانی است. خداوند انسان را بر فطرت خویش آفریده (روم/ ۳۰) و معرفت خود را در همین فطرت انسان نهاده است پس وجود خدا برای کسانی که از صدیقین هستند آشکار شده است و اگر در قالب تنگ مفاهیم ذهنی بیان شود و از مبانی عرفانی و معرفت شهودی فاصله بگیرد، دچار محدودیت‌هایی خواهد شد.

۱۲- نتیجه‌گیری

تلاش‌های فلسفی در برهان صدیقین بر اساس معیاری که ارائه کرده‌اند وافی به مقصود نبوده است. دلیل این امر بی‌نیازی خداوند از برهان است؛ زیرا او منشأ و اساس هستی است و براساس آموزهای دینی و مؤیدات عقلی چیزی مقدم بر او نیست تا بخواهد واسطه در اثبات او باشد. اینکه در کلام معصومین مضامینی دال بر سیر از ذات حق به خودش وارد شده است، مبتنی بر حقایق فطری و شهود عرفانی است که اگر در مقام استدلال عقلی بیاید بدون آسیب منطقی نخواهد بود. استدلال فلسفی در قالب برهان مستلزم وساطت مفاهیم امکانی یا موجودات امکانی است. به‌همین جهت یا برهان نیستند یا به‌مصادره به مطلوب و یا تحصیل حاصل منجر می‌شوند، یا ناخواسته به‌واسطه متوسل می‌شوند. خداوند معرفت خود را در درون انسان‌ها نهاده است و از طریق معرفت نفس مشهود انسان است و اگر به مقام صدیقین برسد، نیازی به برهان نخواهد داشت. عقل ناگزیر است از طریق مفاهیم، سلوک عقلی کند و حال آنکه مفاهیم جز حکایت از عالم خارج، راه دیگری به خارج ندارند، اما ذات حق عین هستی و خارجیت است و به ذهن نمی‌آید تا انسان از مسیر عقل بتواند از خودش به خودش سیر کند.

پی‌نوشت‌ها

۱- با توجه به مفهوم واژه صدیق، شاید علت نام‌گذاری این برهان به صدیقین، یکی از موارد زیر باشد: الف) انسان‌های «صدیق» در مقام استشهاد بر ذات حق، از این روش استفاده می‌کنند. ب) این برهان محکم‌ترین و شریف‌ترین برهان است (ر.ک ابن سینا، ۱۴۱۳: ج ۳، ۵۴-۵۵؛ ملاصدرا، ۱۹۹۰: ج ۶، ۱۳ و ۱۶).

۲- مرحوم آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، نوزده تقریر از این برهان مطرح ساخته است (ر.ک: آشتیانی، ۱۳۹۰: ج ۲، ۱۴۹-۱۶۱). بعد از وی نیز تقریرهای دیگری توسط متأخرین شکل گرفته است که در متن مقاله به تناسب به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

۳- این استدلال در قالب منطق جدید به شکل زیر اثبات می‌شود:

صورت برهان $P \vee Q, P \rightarrow P, Q \rightarrow P \vdash P$

1 (1) $P \vee Q$ ف

2 (2) $P \rightarrow P$ ف

3 (3) $Q \rightarrow P$ ف

4 (4) P ف

2,4 (5) P م.و. ۴، ۲

6 (6) Q ف

3,6 (7) P م.و. ۶، ۳

1,2,3 (8) P ۷، ۶، ۵، ۴، ۱ ح.

۴- «ولکن من حیث السرایة الی المعنون و من حیث أن مفهوم الموجود وجه الموجود الحقیقی

بما هو موجود، و وجه الشیء هو الشیء بوجه ولكن المعنون بعضه ماهية لها الوجود».

۵- «أسد البراهین و أشرفها إليه هو الذی لا یكون الوسط فی البرهان غیره بالحقیقة، فیکون الطریق

إلی المقصود هو عین المقصود و هو سبیل الصدیقین الذین یستشهدون به تعالی علیه ثم یستشهدون

بذاته علی صفاته و بصفاته علی أفعاله واحداً بعد واحد».

٦- «و لكنى أقول: يمكن تقرير طريقة الصديقين بوجه أسد و أخصر و أشرف و أغنى عن ملاحظة الأغيار بأن يقال بعد وضوح أن حقيقة الوجود بسيطة مبسطة إذ صرف كل شىء بسيط جامع لجميع ما هو من سنخه: إن حقيقة الوجود حقيقة بسيطة مبسطة يمتنع عليها العدم إذ المقابل لا يقبل مقابله و الحقيقة المبسطة أعنى ما يمتنع العدم عليها واجبة الوجود و هذا يكفى فى مقام إثبات الواجب إذ فى أول الأمر مقام إثبات وجود الواجب و لم يلزم إثبات المراتب إلا فى مقام إثبات خالقيته و فياضيته كما لم يلزم فى أول الأمر إثبات علمه و قدرته و غيرهما و يستفاد توحيده أيضا منه».

٧- «فالأسد الاخصر أن يقال بعد ثبوت اصالة الوجود: أن حقيقة الوجود التى هى عين الاعيان و حاق الواقع حقيقة مرسله يمتنع عليها العدم اذ كل مقابل غير قابل لمقابلة و الحقيقة المرسله التى يمتنع عليه العدم واجبة الوجود بالذات فحقيقة الوجود الكذائية واجبة الوجود بالذات و هو المطلوب».

٨- معيار برهان صديقين أن است كه واقعييت يا حقيقتى كه ما در بارة او يقين داريم تا با بحث پيرامون آن، هستى واجب الوجود را ثابت كنيم، بايد عين ذات او باشد، نه بيگانه با ذات او؛ در نتيجه راه و هدف در اين برهان مصداقاً يكي است (عشاقى اصفهانى، ١٣٩٣: ٨١).

٩- «و هذه هى الواقعية التى ندفعُ بها السفسطةُ و نجدُ كلَّ ذى شعورٍ مضطراً الى اثباتها و هى لاتقبل البطلانُ و الرفعُ لذاتها، حتى ان فرض بطلانها و رفعها مستلزمٌ لثبوتها و وضعها؛ فلو فرضنا بطلان كلِّ واقعية فى وقت او مطلقا كانت حينئذٍ كلُّ واقعية باطلة واقعا، أى الواقعية ثابتة و كذا السوفسطى لو رأى الاشياء موهومة او شكَّ فى واقعييتها، فعندهُ الاشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا، أى هى ثابتة من حيث هى مرفوعة و اذا كانت اصل الواقعية لاتقبل العدم و البطلان لذاتها فهى واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات و الاشياء التى لها واقعية مفتقرة اليها فى واقعييتها، قائمة الوجود بها».

١٠- «كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتقر اليك؟ أليكون لغيرك من الظهور ما ليس لك

حتی یکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک و متی بعد تحتی تکون الآثار هی التی توصل الیک».

۱۱- «یک عرفتک و انت دللتنی علیک».

۱۲- «یا من دل علی ذاته بذاته».

منابع

قرآن کریم

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، (۱۳۹۰ش)، *تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری*، ج ۲، چاپ اول، قم، کنگره علامہ آشتیانی (ره).
۲. ابن سینا، (۴۱۳ق)، *الاشارات و التنبیہات مع شرح نصیرالدین طوسی*، ج ۳، چاپ سوم، بیروت، مؤسسہ النعمان للطباعة و النشر.
۳. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۸ش)، *شرح حکمت متعالیہ اسفار اربعہ* (بخش یکم از جلد ششم)، چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء.
۴. ———، (۱۳۷۲ش)، *تحریر تمهید التواعد* (صائن الدین علی بن محمد الترمذی)، به کوشش: حمید پارسانیا، چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء.
۵. ———، (بی تا)، *تبیین براهین اثبات خدا*، به کوشش: حمید پارسانیا، چاپ اول، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. خادم زاده، وحید؛ سعیدی مهر، محمد، (۱۳۸۹ش)، «مسئله وجود مجموع و فیلسوفان مسلمان (با تکیه بر آرای ابن سینا و ملاصدرا)»، مجله متافیزیک، سال دوم، شماره ۷ و ۸، صص ۴۳-۶۲.
۷. سبزواری، ملاهادی، (۱۴۱۶ق)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، نشر ناب.
۸. سبزواری، ملاهادی، (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (تعلیقہ)*، ج ۶، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰ش)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (تعلیقہ)*، ج ۶، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۱. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (بی تا)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۵، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

۱۲. طوسی، محمدبن محمدبن حسن (خواجه نصیرالدین)، (۱۳۶۷ش)، *أساس الاقتباس*، تصحیح: مدرس رضوی، چاپ چهارم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۱۳. عشاقی اصفهانی، حسین، (۱۳۹۳ش)، *برهان‌های صدیقین*، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. فارابی، محمدبن محمد، (۱۴۰۸ق)، *المنطقیات للفارابی*، تحقیق و مقدمه: محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ اول، قم، مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۱۵. فارابی، محمدبن محمد، (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، محقق: آل یاسین، محمدحسن، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار.
۱۶. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۷۵ش)، *جزوه الهیات فلسفه*، دوره تخصصی کلام اسلامی مؤسسه امام صادق (علیه السلام).
۱۷. قمی، شیخ عباس، (۱۳۸۹ش)، *کلیات مفاتیح الجنان*، ترجمه: کمره‌ای، چاپ نهم، تهران، مؤسسه انتشارات نبوی.
۱۸. کربلایی، شیخ جواد، (بی تا)، *الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة*، قم، دارالحدیث.
۱۹. کرمی، احمد عجاج، (۱۴۲۷ق)، *الإدارة فی عصر الرسول (صلی الله علیه وآله وسلم)*، چاپ اول، قاهره، دار السلام.
۲۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۴ق)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار*، ج ۶۴، بیروت، مؤسسه الوفاء.
۲۱. محمدرضایی، محمد؛ سبحانی تبریزی، جعفر، (۱۳۹۱ش)، *الهیات فلسفی*، چاپ اول، قم، بوستان کتاب.
۲۲. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۴۰۵ق)، *تعلیقہ نہایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق.
۲۳. معلمی، حسن، (۱۳۸۶ش)، «*تأملی در یک برهان*»، مجله معارف عقلی، سال دوم، شماره دوم، شماره ۶، صص ۸۵-۹۴.
۲۴. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۹۰م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی