

سیر برهان صدیقین و تحول خدانشناسی فلسفی

رضا اکبریان*

دانشیار فلسفه اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران

حسن مرادی**

استادیار فلسفه اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران

زهرا ربیعان***

مربی فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه آزاد تهران مرکز

(تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۱۰، تاریخ تصویب: ۸۹/۹/۲۰)

چکیده

برهان صدیقین نمونه خوبی است از مباحث فلسفی که سیر تحول آن بیانگر ژرفنگری فیلسوفان مسلمان در ابداع و ارائه ملاک دقیق در نزدیک‌تر شدن به آموزه دینی «خدا را به خدا شناختن» می‌باشد. تلاش ابن‌سینا ارائه برهان مبتنی بر وجودشناسی به هدف بی‌نیازی از مبادی تصویری جهان‌شناختی بود. صدرا معتقد است برهان ابن‌سینا فقط ابتدای بر مبادی وجودشناختی ندارد، زیرا وی از امکان ماهوی نیز بهره برده است. برهان شیخ اشراق مبتنی بر مبادی جهان‌شناختی است، درحالی‌که براهین پیروان ابن‌عربی بر اساس شهود عرفانی وحدت است. تلاش ملاصدرا برای رسیدن به برهانی که فقط مبتنی بر وجودشناسی باشد، به جایی نرسیده، زیرا چهارچوب فکری او اندیشه در «وجود-ماهیت» بوده است. علامه طباطبایی با کنار گذاشتن چهارچوب فکری «وجود-ماهیت»، سعی در اقامه برهانی نمود که مبتنی بر مبادی جهان‌شناختی و اصول وجودشناختی نباشد، بلکه فقط بر نفی شکاکیت و اثبات اصل واقعیت استوار باشد.

کلیدواژه‌ها: شناخت خدا، برهان صدیقین، ابن‌سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی.

*.E-mail: dr.r.akbarian@gmail.com

** E-mail: dr.moradi@yahoo.com

*** E-mail: z.rayaan@yahoo.com

مقدمه

بحث ما در این مقاله، یک مسئله فلسفی یعنی شناخت ما از خدا - و نه اثبات آن - است. تعریفی که در متون دینی ما از خدا شده و عباراتی که درباره او می‌توان بیان کرد، چنین است: خدا نور آسمان‌ها و زمین است. موجودی است مطلق و نامحدود؛ قید و حد به هیچ وجه در او راه ندارد. مکان و زمان از او خالی نیست و در عین حال هیچ زمان و مکانی ندارد. وجودش وحدت محض است. با همه چیز است و در هیچ چیز نیست. او بسیط است و هیچ‌گونه جزئی برای او فرض نمی‌شود. صفاتش عین ذاتش است. هم اول است، هم آخر؛ هم ظاهر است، هم باطن؛ و هیچ شأنی او را از شأن دیگر باز نمی‌دارد. از طرفی فطرت انسان به هستی الهی شهادت می‌دهد و نیاز به برهان ندارد. آوردن هر برهانی بر اثبات حق تعالی در واقع تنبیه و توجه است. قرآن حکیم نیز ذات واجب تعالی را بی‌نیاز از برهان معرفی می‌نماید و تنها به بیان صفات او بسنده می‌کند. راه‌های جزئی برای شناخت حق تعالی بسی نامحدود است و هر موجودی به میزان شأن وجودی خود نشانه‌ای از نشانه‌های الهی است، و شاید از این روست که حکما گفته‌اند: **بسیط الحقیقه کل الاشياء**. از سوی دیگر، شناخت کامل ذات حق تعالی میسر نیست؛ نه با علم حضوری نه با علم حصولی؛ زیرا که هستی او نامحدود است و هرگز در حیطة شهود و حضور موجود محدود واقع نمی‌شود. اما این امر سبب نمی‌شود که در پی شناخت حق تعالی نباشیم. در کتب فلسفه دین رایج است که قبل از بحث اثبات خدا و صفات او، در مورد مفهوم خدا بحث شود، اما در کتب فلسفی ما بحث مستقلی در این مورد وجود ندارد. ما می‌توانیم از تحلیل براهین و صفاتی که برای خدا ذکر شده، به این مفهوم دست یابیم. بنابراین در این مقاله از راه بررسی برهان صدیقین و سیر تحول آن می‌خواهیم به این مهم نزدیک شویم.

براهین اثبات خدا را می‌توان در سه دسته قرار داد: دسته اول، براهینی است که طبیعی‌دانان اقامه می‌کنند و در آنها از مقدماتی برگرفته از طبیعت استفاده می‌شود. برای مثال، از وجود حرکت در عالم، به نیازمندی به محرک و از آن به نیازمندی به محرک نامتحرک می‌رسند. یا از نیازمندی افلاک به غایتی غیرجسمانی و غیرنفسانی، به وجود غایتی مجرد پی می‌برند. برهان از طریق وجود نفس را نیز می‌توان از همین نوع دانست، زیرا نفس به واسطه حدوث بدن، حادث می‌شود و در این حدوث، نیازمند فاعلی مجرد است. گروه دوم، براهینی است که متکلمان اقامه کرده‌اند و از مشهورترین آنها اثبات حدوث عالم و نیازمندی آن به محدث می‌باشد. دسته سوم، براهینی است که حکمای الهی اقامه کرده‌اند و در آن از اموری چون «امکان» استفاده شده

است و مهم‌ترین آنها برهان «امکان و وجوب» و برهان «صدیقین» می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۴۱-۴۷).

ما می‌توانیم بر اساس نوع مقدمات برهان، ملاک دقیق‌تری برای تقسیم‌بندی براهین اثبات خدا داشته باشیم و بگوییم: یا از غیر او به او می‌رسیم، یا از او به او. وقتی از راه اموری چون نظم، حدوث، حرکت و موجود ممکن، به خدا می‌رسیم، از غیر به او رسیده‌ایم. وقتی از «نفس وجود» (تعبیر ابن سینا) یا «حقیقت وجود» (تعبیر ملاصدرا) یا «اصل واقعیت» (تعبیر علامه طباطبایی) به خدا می‌رسیم، از او به او رسیده‌ایم. با دقیق‌تر کردن ملاک این تقسیم‌بندی، می‌توان براهین را در سه دسته جای داد. در براهین دسته اول که از ارسطو و برهان حرکت شروع شد، جهان‌شناسی، مقدمه خداشناسی است. در براهین دسته دوم که از فارابی و ابن سینا شروع شد و به ملاصدرا و پیروان وی ختم شد، وجودشناسی، مقدمه خداشناسی است. در برهان نوع سوم که علامه طباطبایی آغازگر آن می‌باشد، خداشناسی، بدون نیاز به مقدمات وجودشناختی مطرح می‌شود. در این برهان لزومی ندارد که ابتدا از اموری چون «تفکیک وجود از ماهیت»، «تقسیم موجودات به ممکن و واجب»، «اصالت وجود یا ماهیت» و «وحدت تشکیکی یا شخصی وجود» بحث کنیم و سپس به خداشناسی بپردازیم. بنابراین، فلسفه اسلامی با هدف رسیدن به اثبات خدا به خدا، ابتدا مقدمات طبیعت‌شناختی را کنار نهاد و سپس به تدریج از سیطره مبادی وجودشناختی رها شد. بررسی تحولات این برهان را با حکمت سینوی که آغازگر این راه است، شروع می‌کنیم.

۱. شناخت خدا با موجود بما هو موجود

ابن سینا براهینی را که در اثبات خدا و وحدت و عاری از نقص بودن او، نیازی به غیر از تفکر در «نفس وجود» ندارد، برهان صدیقین می‌نامد. منظور او این است که در این برهان، نیازی به در نظر گرفتن خلق یا فعل خدا نداریم و به عبارت دیگر، از آفاق یا انفس به سوی خدا سیر نمی‌شود. آنچه نیاز داریم فقط تفکر در «نفس وجود» و تحلیل آن است. ابن سینا می‌گوید به خاطر اصدق بودن این طریقه است که ملازمین آن را، صدیقین می‌نامند (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۲۷۶). بنا بر ملاکی که ابن سینا بیان کرده است، در برهان صدیقین باید دو ویژگی رعایت شود: الف) بدیهی بودن تحقق موجودی در خارج (موجود ما)؛ ب) آن موجود نباید یکی از مخلوقات یا افعال خدا باشد. با بدیهی بودن تحقق موجودی در خارج (موجود ما)، هم از شکاکیت مطلق رها می‌شویم، هم برهان ما نظر به عالم خارج خواهد داشت. سپس صفتی عام - به صورت یک قضیه منفصله - به آن واقعیت بدیهی، نسبت داده می‌شود؛ صفتی که مربوط به وجود مطلق است، بدون آنکه ممکن یا واجب بودن آن، لحاظ شود. در آثار او دو تقریر از این

برهان می‌توان یافت. هر دو تقریر ابن‌سینا، بر اساس ملاک خود او، برهان صدیقین است، زیرا در بیان ملاک، گفته شد که منظور ابن‌سینا از توجه به «نفس وجود»، توجه نکردن به مخلوقات است، و توجه کردن به امکان ماهوی و ماهیت موجودی مفروض (موجود ما) که معلوم نیست واجب است یا ممکن، منافاتی با آن شرط ندارد.

«شکی نداریم که وجودی هست و هر وجودی یا واجب است یا ممکن. اگر این وجود، واجب باشد، مطلوب حاصل است و اگر ممکن باشد، باید وجودش به واجبی منتهی شود» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۲۲).

«اگر به هر موجودی از حیث ذاتش و بدون التفات به غیر، نگاه کنیم، آنگاه یا به گونه‌ای است که فی‌نفسه وجود برایش واجب است یا چنین نیست ... پس هر موجودی یا بذاته واجب‌الوجود است یا بر حسب ذاتش، ممکن‌الوجود می‌باشد» (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۶-۲۶۷).

برهان صدیقین، بر اساس تقسیم موجودات به واجب و ممکن است، و خود این تقسیم، مبتنی بر تفکیک متافیزیکی وجود از ماهیت می‌باشد. فارابی و به تبع او ابن‌سینا، با وارد کردن تمایز مابعدالطبیعی «ماهیت» و «وجود» به فلسفه اسلامی، تفاوت نظام فلسفی خود را با فلسفه ارسطو روشن می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۲۶۵). بنابراین ابن‌سینا با بررسی موجود بما هو موجود، به شناخت خدا رسیده است.

هرچند برهان محرک اول ابن‌سینا نیز مبتنی بر وجودشناسی است اما ویژگی برهان صدیقین ابتدای صرف بر مبادی وجودشناختی است. در فلسفه ارسطویی، جهان‌شناسی مقدم بر خداشناسی است. دغدغه اصلی ارسطو، طبیعت‌شناسی است، و اثبات محرک نامتحرک و جوهری که فعلیت محض است، فقط برای تبیین چرایی حرکت در ماده و خروجش از قوه به فعل است. بنابراین فلسفه ارسطویی برای اثبات خدا، نیازمند مبادی جهان‌شناختی مربوط به ماده و صورت، قوه و فعل و حرکت و حدوث است (ارسطو، ۱۳۶۷: ۳۹۹-۴۰۲)؛ اما در برهان صدیقین حتی قبول «موجود ممکن» برای شروع استدلال، لازم نیست و ما فقط براساس تحلیل‌های عقلی موجود بما هو موجود و احکام ضروری آن، به لزوم وجود واجب می‌رسیم. نتیجه این ابتکار ابن‌سینا، رهایی خداشناسی از مبادی نظری و متغیر جهان‌شناختی است.

برهان صدیقین که نظر به عالم خارج دارد، برهانی متفاوت از برهان وجودی است که نظر به عالم ذهن و تحلیل‌های ذهنی دارد. برهان وجودی، برهانی است برای اثبات وجود خدا که در غرب از زمان آنسلم رایج است و برخی از فیلسوفان مسلمان نیز به آن تمسک

کرده‌اند (اصفهانی، ۱۳۸۰: ۱۰۲). در این برهان، از تحلیل یک مفهوم در ذهن، مثل «کامل مطلق» یا «واجب بالذات»، وجود خارجی آن ثابت می‌شود. به عبارت دیگر، در برهان وجودی، فقط با استفاده از تحلیل یک مفهوم و با کمک اصل محال بودن اجتماع نقیضین، ثابت می‌شود که «وجود خارجی» از لوازم این مفهوم است. بدیهی است که یک لازمه مفهومی، نمی‌تواند مفهوم «واجب الوجود» یا «کامل مطلق» ذهنی ما را دارای مصداقی در خارج نماید. از نگاه ناقدان این برهان، چنین پلی، بین ذهن و خارج، وجود ندارد و این برهان همانند درختی است که ریشه‌اش در ذهن و شاخه‌اش در خارج است. محور بحث در برهان صدیقین، مصداق موجود یا وجود است و نه مفهوم آن؛ زیرا وقتی می‌گوییم «موجود ما» در جهان خارج هست و سپس در مورد ممکن یا واجب بودنش بحث می‌کنیم، برهان، خود به خود، متوجه عالم خارج خواهد شد. علاوه بر این، روشن شد که در حکمت سینوی، تمایز وجود از ماهیت، تمایزی متفاوتی است. معنای این تفکیک مهم این است که هر موجود خارجی دارای دو حیثیت ماهیت و وجود است. اگر حیثیت ذات و ماهیتشان را لحاظ کنیم، یا حیثیت وجود برایش ضروری است، یا نه ضروری است و نه ممتنع. اولی را موجود واجب و دومی را موجود ممکن می‌نامیم (ابن سینا، ۱۳۷۶: ۴۹). بنابراین، مقدمه اصلی برهان، یعنی تقسیم موجود خارجی از حیث ذاتش به واجب و ممکن، قرینه دیگری بر مفهومی نبودن برهان صدیقین است.

برهان صدیقین دارای تمایز ظریفی نسبت به برهان «امکان و وجوب» است. نمونه‌ای از برهان امکان و وجوب چنین است: «عالم ممکن است، زیرا مرکب و کثیر است و هر ممکنی دارای علت مؤثر است ...» (ایجی، ۱۳۲۵: ج ۸، ۳-۴). برهان امکان و وجوب، ناظر به عالم خارج است، زیرا در مقدمه اول آن فرض می‌شود که موجودی (کل عالم یا جزئی از آن) در خارج است و از این حیث، شبیه برهان صدیقین شده و از برهان وجودی متمایز می‌گردد. اما مقدمه اول آن، مربوط به وجود موجودی ممکن است و نه «موجود ما»، و همین امر آن را از برهان صدیقین متمایز می‌کند؛ زیرا این موجود مفروض در خارج، دارای صفت خاصی، یعنی «امکان»، است و ما از بودن «موجودی ممکن» در عالم خارج، به بودن «موجودی واجب» می‌رسیم. بنابراین، در برهان «امکان و وجوب»، ما وجود مخلوقات را لحاظ می‌کنیم و از مخلوق، یعنی موجود ممکن، به خالق می‌رسیم؛ در حالی که بر اساس ملاک مذکور برای برهان صدیقین، ما نباید به غیر از «نفس وجود» به چیز دیگری توجه کنیم. این مشکل در برهان صدیقین وجود ندارد، زیرا در برهان صدیقین، از قبول «موجودی ممکن» به لزوم «موجودی واجب» نمی‌رسیم، بلکه همان‌طور که از دقت در برهان آشکار می‌شود، ابتدا از بدیهی بودن تحقق «موجود ما» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۲۷) و بعد از طریق تحلیل

عقلی یک قضیه منفصله مردده المحمول در مورد این «موجود ما»، واجب را اثبات می‌کنیم. امتیاز برهان صدیقین، در استفاده از همین عبارت «موجود ما» و قضیه منفصله مردده المحمول و بدیهی است. در برهان امکان و وجوب، ما مجبوریم ممکن بودن کل عالم یا ممکن بودن یک موجود را اثبات کنیم و به همین خاطر است که ایچی در برهان مذکور برای ممکن بودن کل عالم، دلیل آورده و تلاش می‌کند تا از مرکب و کثیر بودن عالم، ممکن بودن آن را اثبات کند. بنابراین، برهان صدیقین فقط مبتنی بر مبادی وجودشناختی بدیهی است، اما برهان امکان و وجوب، علاوه بر مبادی وجودشناختی، نیاز به مبادی جهان‌شناختی نظری نیز دارد.

کسانی که آثار ابن‌سینا را مطالعه کرده و استدلال‌های بی‌شمار و محکم او را دیده‌اند، می‌دانند ابن‌سینا کسی نیست که به آیات قرآن یا روایات استناد کند، اما او بعد از بیان برهان صدیقین، به تأثیرپذیری خود از قرآن اشاره می‌کند. او معتقد است آیه: **سنریهم آیاتنا فی الأفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق أولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید** (فصلت: ۵۳) به دو طریق اثبات وجود خدا اشاره دارد؛ اول، طریق آفاقی و انفسی که از غیر او به او می‌رسد، و دوم، طریق صدیقین که از او به او می‌رسد. نکته ظریفی که ابن‌سینا به آن اشاره می‌کند این است که اگر ما «وجود من حیث هو وجود» را لحاظ کنیم، متوجه می‌شویم که ابتدا به وجود خدا شهادت می‌دهد و سپس به وجود عالم، و این امر، نشان‌دهنده ترتیب در شناخت است. او این نکته را از دقت در آیه به دست آورده است، زیرا خداوند می‌فرماید این «رب» است که بر هر شیئی شهادت می‌دهد و نه اشیا بر او. بنابراین، در حکمت سینوی، وجودشناسی بر خداشناسی تقدم دارد و خداشناسی بر جهان‌شناسی.

۲. شناخت خدا با نور

سهروردی بر اساس حکمت بحثی و همان ملاک ابن‌سینا، سعی کرده تا برهانی ارائه دهد که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نباشد. او برای این کار، مجموعه ممکنات را دارای وجودی جدای از تک‌تک اجزا دانسته است (سهروردی، ۱۳۷۱: ج ۱، ۳۸۷)؛ البته ملاصدرا این نکته را نادرست دانسته و برهان او را مورد انتقاد قرار داده است. از نظر سهروردی، مجموعه ممکنات، در حکم ممکن واحدی است و لذا باید علت آن، خودش یا جزئی از آن یا امری خارج از آن باشد. چون دو حالت اول، موجب تقدم شیء بر خود می‌شود و باطل است، فقط حالت سوم باقی می‌ماند، و آنچه خارج از سلسله ممکنات است، واجب الوجود است. از نظر ملاصدرا

اگر تسلسل محال نباشد، هر یک از ممکنات می‌تواند علتی از همین سلسله داشته باشد و علت مجموعه، مجموع علل افراد است، زیرا وجود مجموعه همان وجود افرادش می‌باشد (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۳۰).

سهروردی بر اساس حکمت نوری، برهان دیگری دارد که در آن از مشاهده «نور مجرد» و احتمال فقیر یاغنی بودن «ماهیت» آن شروع می‌کند، و با قبول استحاله تسلسل، وجود نورالانوار را اثبات می‌کند. او می‌گوید:

«اگر نور مجرد در ماهیت خود فقیر باشد، نمی‌تواند به جوهر غاسق مرده محتاج باشد بلکه به نور قائم وابسته خواهد بود. چون سلسله انوار قائم نیز نمی‌تواند تا بی‌نهایت برود، لازم است تا تمام انوار قائم و عارض و نیز برازخ و هیئات به نوری منتهی شوند که دیگر ورای آن، نوری نباشد و آن همان نورالانوار است» (سهروردی، ۱۳۷۱: ج ۲، ۱۲۱).

این برهان را می‌توان نمونه‌ای از برهان صدیقین دانست، زیرا هر دو ویژگی ملاک این برهان در حکمت سینوی، یعنی ناظر به خارج بودن و ابتدا بر یک قضیه منفصله بدیهی را داراست. ابتدا نوری مجرد که در خارج تحقق دارد، در نظر گرفته می‌شود و سپس با یک قضیه منفصله به نور فاقر و غنی تقسیم می‌شود - البته سهروردی فقط قسمت اول منفصله را ذکر کرده، زیرا قسمت دوم، بدیهی است. آن‌گاه از فرض وجود نور فقیر به لزوم وجود نور واجب می‌رسد.

بدیهی است که در این برهان، منظور سهروردی از «ماهیت نور»، ذات آن است و نه آن معنای مشایی از ماهیت که در مقابل وجود به کار می‌رود، زیرا او تفکیک شیء به ماهیت و وجود را قبول ندارد. از نظر او حقیقت هر شیء یا نور است یا غیر نور. نور یا هیئتی برای غیر است که «نور عارض» نامیده می‌شود، یا چنین نیست و «نور مجرد» نامیده می‌شود. غیر نور هم یا مستغنی از محل است که جوهر غاسق نامیده می‌شود، یا هیئتی برای غیر است که آن را هیئت ظلمانی می‌نامند. سهروردی معتقد است اگر نور از برزخی زایل شود، چیزی جز عدم نور باقی نمی‌ماند و تصریح دارد که «من البرازخ ما إذا زال عنه النور، بقی مظلما و لیست الظلمة عبارة الا عن عدم النور فحسب» (همان: ۱۰۸).

باید توجه داشت که شیخ اشراق نه ترکیب اجسام از ماده و صورت را قبول دارد، نه تفکیک متافیزیکی وجود و ماهیت را. ابن‌سینا نمی‌خواست که اشیا فقط یک لایه ماهوی متشکل از ماده و صورت داشته باشند، لذا آنها را دارای دو لایه وجود و ماهیت می‌دانست. شیخ اشراق لایه وجود را انکار می‌کند و اشیا را دارای فقط یک لایه که همان ماهیت نوریه

است، می‌داند. در جهان سه‌روردی فقط انوار وجود دارند. یک نورالانوار که غنی است و انوار بسیاری که فقیر و محتاج‌اند. آنچه موجب ضعف حکمت اشراقی در مقابل حکمت متعالیه می‌شود این است که اشیا در حکمت اشراقی یا نورند یا ظلمت. بنابراین، در برهان سه‌روردی، تقسیم اولیه نور به فقیر یا غنی، تقسیمی جامع نمی‌باشد. یعنی چنین نیست که همه اشیا یا نور غنی باشند یا نور ضعیف، بلکه دسته سومی نیز وجود دارد که از جنس ظلمت است (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱۳۶). همین تثلیث موجب می‌شود تا در اندیشه فلسفی شیخ اشراق و در نتیجه در برهانش، امری غیر از نور وجود داشته باشد و او نتواند از مبادی نورشناختی صرف به اثبات خدا برسد.

نور، فقر و غنی، سه مفهوم کلیدی در برهان شیخ اشراق، و هر سه برگرفته از قرآن‌اند. تأکید بر اضافه اشراقیه از ویژگی‌های تفکر فلسفه سه‌روردی است. خداوند در قرآن خود را نور آسمان‌ها و زمین معرفی کرده است: **الله نور السموات و الارض** (نور: ۳۵). خداوند مردم را فقیر و خود را تنها کسی می‌داند که غنی است: **یا ایها الناس أنتم الفقراء الى الله و الله هو الغنی الحمید** (فاطر: ۱۵). شیخ اشراق با به‌کارگیری این مفاهیم نشان می‌دهد که بیشتر از ابن‌سینا از قرآن تأثیر پذیرفته است. اگر شیخ اشراق در آیات قرآن بیشتر تدبر می‌کرد، به این نکته ظریف پی می‌برد که هیچ‌گاه در قرآن کلمه «انوار» به کار نرفته است. قرآن ظلمت را به صورت جمع به کار برده است (فاطر: ۲۰)، اما همواره کلمه «نور» را به صورت مفرد به کار می‌برد. در حکمت اشراقی از انوار و «کثرت تشکیکی» آنها، یعنی چند نور با درجه شدت متفاوت، بحث می‌شود، نه از نور واحد و «وحدت تشکیکی» آن - یعنی یک نور با مراتب شدت و ضعف متفاوت.

۳. شناخت خدا با وجود

به طور کلی، در میان فلاسفه اسلامی برای اثبات وجود حق، دو سلوک فکری وجود دارد: یکی سلوک فکری امثال ابن‌سینا و دیگری سلوک فکری صدرالمتهلین. برهان ابن‌سینا به این نحو است که ابتدا موجود را به حسب حکم عقلی، به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند، و بعد در مرحله دوم اثبات می‌کند که موجودیت ممکن، بدون وجود واجب، به حکم امتناع تسلسل علل غیرمتناهی، قابل توجیه نیست. سلوک فکری صدرالمتهلین از اینجا شروع می‌شود که موجود، یعنی همان چیزی که موضوع فلسفه اولی است، و اقرار به واقعیت آن، اولین گامی است که راه فیلسوف واقع‌بین را از سوفسطایی جدا می‌کند. یا ماهیت است و یا وجود، و یکی از این دو قطعاً اصیل است و دیگری اعتباری. در مرحله بعد اثبات می‌کند که

آنچه اصیل است، وجود است نه ماهیت؛ و در مرحله سوم به اثبات این مطلب می‌پردازد که حقیقت وجود یک حقیقت است و بس، و تعدد و کثرت هرچه هست، در مراتب و مظاهر همان حقیقت است؛ یعنی هرچه هست همان حقیقت وجود و یا شئون و تجلیات وجود است و ثانی برای آن نیست. در مرحله چهارم، این سخن را مطرح می‌کند که حقیقت وجود که اصیل است و واحد، مساوی با وجوب ذاتی است، و قطع نظر از هر حیثیتی، تعلیلی و یا تقییدی، امتناع از عدم دارد؛ و از آنجا که جهان، در حال گذر و تغییر و پذیرنده عدم است، حکم می‌کنیم که جهان، عین حقیقت هستی نیست، بلکه فقط ظل هستی، ظهور، تجلی، شأن و اسم است.

از نظر ملاصدرا، در برهان صدیقین فقط باید به حقیقت وجود که امری عینی و واحد است نظر کرد و از مشاهده آن، به تحقق واجب الوجود پی برد. علاوه بر این، او ملاک قوی‌تری را بیان می‌کند که بر اساس آن نباید در این برهان، غیر از خدا چیزی حد وسط واقع شود. در این حالت، راه (حقیقت وجود) و مقصد (واجب الوجود) یک چیز می‌باشند و ما به واسطه ذات، بر ذات استدلال می‌کنیم و نه به واسطه امور دیگری چون امکان ماهوی یا حدوث و حرکت (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۳-۱۴). بنابراین، علاوه بر دو ویژگی مذکور در ملاک مشاء، یعنی الف) بدیهی بودن تحقق موجودی در خارج (موجود ما) و ب) آن وجود نباید یکی از مخلوقات یا افعال خدا باشد، نیاز به شرط دیگری داریم که می‌گوید: ج) فقط باید «حقیقت وجود» که امری خارجی، اصیل و واحد است، مورد نظر باشد. بر اساس شرط سوم که برگرفته از مبانی حکمت متعالیه است، منظور از امکان در وقتی که می‌گوییم وجود یا واجب است یا ممکن، «امکان فقری» و منظور از وجوب، «شدت و تأکید وجود» می‌باشد؛ و به همین خاطر، ملاصدرا به جای امکان و وجوب، از الفاظ غنی و فقیر استفاده کرده است.

ملاصدرا قبل از بیان برهان، به مبادی وجودشناختی آن اشاره کرده و می‌گوید: (۱) وجود، حقیقتی عینی، واحد و بسیط است که افرادش لذاته، اختلافی با یکدیگر ندارند، بلکه اختلاف آنها یا به کمال و نقص و شدت و ضعف است یا به امور زائده. (۲) نهایت کمال وجود، وجودی است که چیزی اتم از آن نباشد و این وجود به غیر خودش تعلق ندارد، زیرا هر ناقصی به غیر خودش نیازمند است. تقریر او از برهان چنین است:

«الوجود اما مستغن عن غیره و اما مفتقر لذاته الی غیره و الاول هو واجب الوجود و هو صرف الوجود الذی لا اتم منه و لا یشوبه عدم و نقص و الثانی هو ما سواه من افعاله و آثاره و لا قوام لما سواه الا به» (همان: ۱۵).

در برهانی که او مطرح می‌کند، علاوه بر ویژگی الف و ب ملاک سینوی، ویژگی ج نیز تحقق دارد، زیرا فقط از مشاهده حقیقت وجود که اصیل و مقدم بر ماهیت، دارای درجات، واحد به وحدت غیر عددی و بسیط است، پی می‌بریم که این وجود باید دارای مرتبه‌ای باشد که کامل‌تر از آن وجود ندارد و به آن مرتبه، «واجب الوجود» می‌گوییم. این برهان از نوع براهین آتی است و در آن از یک ملازم و صفت وجود، یعنی «مشکک و دارای مرتبه تام و ناقص بودن»، به ملازم دیگر، یعنی «واجب الوجود بودن مرتبه تام آن» می‌رسیم (همان: ۱۳، پاورقی ۱).

نتیجه برهان صدیقین ملاصدرا این است که همه اشیا، مخلوق خداوند و وابسته به «او» هستند. هر چه که در جهان وجود دارد، عین ربط و تعلق به اوست و هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد. در مقابل، خدا موجودی است مستقل که هیچ‌گونه وابستگی به غیر، برای او قابل تصور نیست. آنچه که صدر المتألهین در برهان صدیقین اثبات می‌کند، این نیست که خدایی وجود دارد، بلکه این است که حقیقت خدا - به عنوان وجودی که احاطه قیومی بر همه موجودات دارد، به همه چیز محیط است و همه موجودات از قبیل نمود و ظهور اویند. امکان این امر را که چیزی بتواند وجود داشته باشد که ظل و سایه او نباشد، طرد می‌کند.

تقریر ملاصدرا بر اساس اصالت وجود است، زیرا واضح است که بدون قبول اصالت وجود و مشکک بودن آن، نمی‌توان این قضیه منفصله را که «وجود یا غنی است یا فقیر» قبول کرد. ملاصدرا با اصالت دادن به وجود و اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت، با ابن‌سینا مخالفت کرده و ترکیب وجود و ماهیت در اشیا را نفی می‌کند. آنچه در خارج است و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد، وجودات آنهاست و ماهیات فقط ظهور آن وجودات در ذهن ما می‌باشند (همان: ج ۱، ۴۹). ابتکار ملاصدرا در کنار نهادن تمایز، کثرت و غیریت میان فاعل و قابل است که در تمام فلسفه‌های پیشین دیده می‌شود. در افلاطون تمایز ایده‌ها و ماده مبهمه، در ارسطو تمایز صورت و ماده، در ابن‌سینا تمایز وجود و ماهیت و در سهروردی تمایز هیئات نوری و غواسق را مشاهده می‌کنیم؛ اما در حکمت متعالیه چیزی به نام تقرر ماهوی در خارج مطرح نمی‌شود تا قابلی برای وجود باشد و وجود بر آن عارض شود. ماهیات به واسطه اضافه اشراقیه، که خودش طرف‌ساز است، موجود می‌شوند (همان: ۱۲۸). چنین نیست که برای تحقق یک شیء و افاضه یا عروض وجود به آن، ابتدا به تقرر ماهوی و بعد مراحل ممکن شدن، محتاج شدن و واجب شدن نیاز باشد. در حکمت سینوی، وجود ممکنات، جعل می‌شود و هر ممکنی از حیث وجودش، همواره به واجب نیازمند است اما جعل به ماهیت تعلق نمی‌گیرد. این امر نوعی استقلال برای ماهیت به حساب می‌آید و این چیزی نیست که با تعالیم

قرآن و روایات نقل شده از امامان شیعه سازگار باشد. بنابراین، ملاصدرا با نظریه اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت تلاش می‌کند تا این نقص را برطرف کند. اگر وجود اصیل باشد، ماهیت فقط ظهوری از وجود خواهد بود و هر ظهوری تابع مظهر خود است. همچنین با قبول اصالت وجود لزومی ندارد تا برای توجیه کثرت نیازمند به غواسقی باشیم که از جنس نور نیستند.

صدرالمتألهین برخلاف ابن‌سینا، وقتی راجع به تمایز بین خدا و جهان هستی سخن می‌گوید و از خدا به واجب و از جهان به ممکن تعبیر می‌کند، منظورش از واجب، وجود صرف بسیطی است که دارای شدت نامتناهی وجود است و منظور از ممکن، وجود تعلقی ظلی است که در وجود و کمالات وجودی، وابسته به واجب است. صدرالمتألهین آنچه را که در قدم اول کشف می‌کند، حقیقت وجود است و پس از آن، باید در جستجوی ممکنات برآید و اگر بخواهد همان سیر عقلانی فلسفی را ادامه دهد، ناگزیر است که ذات واجب را برای اثبات وجود ممکنات واسطه قرار دهد و البته از نظر او ممکنات به منزله ثانی وجود پروردگار نیستند؛ بلکه از قبیل شئون و تجلیات ذات پروردگارند که اگرچه آنها در مرتبه ذات حق نیستند، ولی ذات حق در مرتبه آنهاست.

به خاطر این است که در برهان صدیقین ملاصدرا، سخن از حقیقت وجود و تمایز بین مراتب شدید و ضعیف حقیقت وجود است؛ حال آنکه در برهان ابن‌سینا سخن از مفهوم وجود و اطلاق آن بر دو مصداق واجب و ممکن است که ممکن، زوج ترکیبی از وجود و ماهیت، و واجب منزله و میرای از ماهیت می‌باشد. زمانی که صدرالمتألهین استدلال ابن‌سینا را به دلیل آنکه پای مفهوم در آن به میان آمده است، مورد نقد قرار می‌دهد و آن را برهان صدیقین نمی‌داند، منظورش به هیچ وجه این نیست که ابن‌سینا بحث مفهومی، قطع نظر از جهان خارج ارائه داده است؛ منظور او چیز دیگری است که توجه به آن در حکمت متعالیه اهمیت بسزایی دارد. در فلسفه ابن‌سینا سخن از مفهوم «موجود» است؛ البته به عنوان حاکی و مرآت مصداق؛ درحالی که در حکمت متعالیه بحث از حقیقت هستی است.

به عقیده صدرالمتألهین برهان ابن‌سینا براننده نام برهان صدیقین نیست. او این برهان را کمال مطلوب نیافته است؛ زیرا هرچند در این برهان مخلوقات و آثار، واسطه قرار نگرفته‌اند، ولی از جهتی مانند برهان متکلمان و برهان طبیعیون، امکان که از خواص ماهیات است، واسطه واقع شده است. او در تقریر سنیوی، قید «از حیث ذات» را به «از حیث مفهوم» تفسیر کرده و این اشکال را مطرح کرده است که در این تقریر، نظر به «مفهوم موجود» است. بنابراین، برهان ابن‌سینا، شرط سوم برهان صدیقین را که نظر کردن به «حقیقت وجود» است،

ندارد (همان: ج ۶، ۲۶). آیا تفسیر ملاصدرا درست است؟ در ابتدا به نظر می‌رسد که با توجه به تقریر اول ابن‌سینا که در آن تصریح شده است «وجودی هست» و با در نظر گرفتن قرینه موجود در عبارت بعدی در تقریر دوم، یعنی «بدون التفات به غیر»، نمی‌توان قید «از حیث ذات» را به «از حیث مفهوم» تفسیر کرد. شاید منظور ابن‌سینا از این قید، این است که به هیچ ممکن یا صفتی از ممکنات مثل امکان یا حدوث توجه نمی‌کنیم تا از طریق غیر خدا، یعنی خلق یا فعل او به اثبات خدا برسیم. اما با دقت بیشتر درستی تفسیر ملاصدرا آشکار می‌شود.

اگر توجه کنیم که در تقریر دوم به جای «وجود» از «موجود» استفاده شده و اگر به یاد داشته باشیم که منظور ابن‌سینا از امکان، «امکان ماهوی» است، آنگاه حرف ملاصدرا که می‌گوید در اینجا نظر به «حقیقت وجود» نبوده است، درباره هر دو تقریر درست است. باید توجه کرد که منظور ملاصدرا از «مفهوم» همان ماهیت است، زیرا ابن‌سینا به ماهیت موجودات توجه می‌کند و آنها را از این لحاظ به واجب یا ممکن تقسیم می‌کند. منظور ملاصدرا این نیست که ابن‌سینا از راه تحلیل مفهومی صرف استفاده کرده و برهانش چیزی شبیه برهان آنسلم است. اشکال ملاصدرا این است که ابن‌سینا به جای توجه به حقیقت وجود، به موجود ممکن که دارای دو حیثیت ماهیت و وجود است، نظر کرده و برهان او، بر اساس تحلیل‌های عقلی محض وجود و تقسیم آن به واجب و ممکن اقامه شده است.

نکته دیگری که از نتایج قبول اصالت وجود می‌باشد این است که اگر اصالت وجود اثبات نشود، در تمام براهین عرفانی برای اثبات وجود و وجوب آن، با مشکل خلط مفهوم و مصداق روبرو خواهیم شد. براهینی که تنها از طریق صرافت و بساطت مفهوم وجود، به وجوب آن رسیده‌اند (ابن ترکه، ۱۳۸۱: ۲۱۰)، براهینی شبیه برهان وجودی آنسلم می‌باشند که گرفتار خلط مفهوم و مصداق‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۲۲۴). بنابراین فقط براهانی را می‌توان برهان صدیقین با تقریر عرفانی دانست که اصالت وجود را پیش‌فرض خود قرار داده است.

نظریه وحدت تشکیکی ملاصدرا، تقریر سینوی و اشراقی را دچار مشکل می‌کند، زیرا ابن‌سینا بر اساس نظریه «تشکیک مفهومی وجود» یا «کثرت تشکیکی وجود»، از «مجموعه موجودات ممکن و موجود واجب» و سهروردی بر اساس نظریه «کثرت تشکیکی انوار»، از «مجموعه انوار فقیر و غنی» به اثبات خدا رسیده است، اما ملاصدرا بر اساس «وحدت تشکیکی وجود»، از «حقیقت عینی واحد وجود» به اثبات خدا رسیده است. این تمایز ظریف باعث می‌شود تا برهان ابن‌سینا و برهان سهروردی، ویژگی سوم ملاک حکمت

متعالیه را نداشته باشند. آنها از ذات به ذات نرسیده‌اند بلکه از «مجموعه ذات و افعال» به ذات رسیده‌اند.

در این برهان، بر اساس نظریه وحدت تشکیکی، نیازی به ابطال دور و تسلسل نداریم، زیرا واجب‌الوجود در انتهای سلسله ممکنات یا سلسله انوار نیست بلکه بر تمام موجودات ممکن، احاطه دارد و بنابراین وجود هر ممکنی بدون واسطه، محتاج به آن وجود غنی می‌باشد. به عبارت دیگر، آن «وجود غنی» فاعل و خالق بالمباشر است برای تمام افعال و مخلوقات و نمی‌توان فرض کرد که علت یک ممکن الوجود، موجود امکانی دیگری (حتی ممکنات مجرد) باشد (همان: ج ۶، ۳۷۳). در حکمت متعالیه نیز اگر از توجه به عالم به عنوان موجود ممکن و فقیر به وجود واجب برسیم، برهان ما از نوع برهان امکان و وجوب است و نه صدیقین، زیرا از مخلوق به خالق رسیده‌ایم. بنابر ملاک این برهان در حکمت متعالیه، ما باید به حقیقت وجود با تمام مراتب آن توجه نماییم و نه به یک یا چند مرتبه آن. این نکته ما را با این سؤال مواجه می‌کند که آیا برهان ملاصدرا، برهان صدیقین است؟

برهان ملاصدرا قوی‌تر از برهان شیخ اشراق است، زیرا نظریه «وحدت تشکیکی» وجود، قوی‌تر از نظریه «کثرت تشکیکی» انوار است. در تقریر ملاصدرا، از نظر به «یک مجموعه» (مثل مجموعه انوار) به اثبات «یکی از اجزای مجموعه» (مثل نور الانوار) نرسیده‌ایم، بلکه از نظر به یک حقیقت واحده دارای مراتب، به اثبات مرتبه‌ای از آن می‌رسیم. رابطه واجب با ممکنات، رابطه یک جزء با سایر اجزا نیست، بلکه رابطه یک حقیقت است با مراتب و رقائق خود (رابطه حقیقه و رقیقه). بنابراین در تقریر صدرایی، ما از نظر به وجودی دارای مراتب (راه)، به اثبات مرتبه واجب (مقصد) رسیده‌ایم و نه از ذات به ذات.

تقریر مذکور در کتاب اسفار بر اساس نظریه تعلیمی ملاصدرا، یعنی «وحدت تشکیکی وجود» می‌باشد. در این نظریه علاوه بر وجود خدا، وجود منبسط امکانی و «وجودات خاصه» نیز از وجود حقیقی برخوردارند. بنابراین موجودات ممکن، وجود حقیقی دارند اما وجودی که عین فقر و ربط به علتش است. او بر اساس نظریه نهایی و تحقیقی خود، یعنی «وحدت شخصی وجود»، وجود حقیقی را فقط به واجب نسبت می‌دهد و سایر اشیا فقط دارای وجود مجازی و اعتباری می‌باشند؛ وجودی که در عین اعتباری بودن، وجودی توهمی همچون وجود سراب نیست، بلکه وجودی همچون وجود تصویر یک چیز در آینه است. این نظر ما را به یاد ابن عربی و نظریه وحدت شخصیه وجود می‌اندازد.

از نظر ابن عربی چیزی غیر از خدا نمی‌تواند دلیل بر او باشد. او به این برهان اشاره کرده و می‌گوید: «فسبحان من لم یکن علیه دلیل الا نفسه و لا ثبت کونه الا بعینه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴). قیصری در شرح این کلام به مبنای او یعنی وحدت شخصیه وجود اشاره

کرده و می‌گوید: «لأن الوجود الخارجی و الاعیان الدالّة علیہ، کلها بحسب الحقیقہ، عینہ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۳). وقتی وجود خارجی و تمام اعیان، از حیث حقیقت، عین او باشند، معلوم است که غیر از خدا چیزی نمی‌تواند دلیل بر او باشد. قیصری برای اثبات وجوب وجود، پنج برهان می‌آورد. او در هر برهان، از یکی از لوازم وجود به لازمه دیگر یعنی وجوب آن، رسیده است؛ در اولی، از «معلول نبودن»، در دومی، از «جوهر و عرض نبودن»، در سومی، از «حقیقتی زائد بر ذاتش نداشتن»، در چهارمی، از «غنی بودن از غیر» و در پنجمی، از «عدم قابلیت معدوم شدن» (همان: ۱۷-۱۹). می‌توان این براهین را بر اساس ملاک حکمت سینوی، برهان صدیقین دانست، زیرا در تمام آنها به «نفس وجود» توجه شده است و نه به یکی از مخلوقات یا افعال خدا. با تحلیل این براهین به ویژگی‌هایی خواهیم رسید که موجب تمایز آنها از تقریرهای سینوی و اشراقی می‌شود.

تمام براهین عرفانی، مبتنی بر نظریه «وحدت شخصی وجود» است. در عرفان، نه نظریه حکمت سینوی و تقسیم موجودات به واجب و ممکن مورد قبول است، نه نظریه حکمت اشراقی و تقسیم انوار به غنی و فقیر. در عرفان فقط یک وجود داریم و آن وجود حق تبارک و تعالی است؛ وجودی که نه خارجی است نه ذهنی. مقید به اطلاق یا تقيید، کلی یا جزئی، عام یا خاص و وحدت (زاید بر ذات) یا کثرت نیست (همان: ۱۳-۱۴). تمام این امور، مربوط به ظهورات، شئونات و سایه‌های آن وجود یگانه می‌باشند. وجود، قابل اشتداد یا ضعف نیست و تشکیک فقط در این مظاهر است (همان: ۲۱). بنابراین، فقط فردی می‌تواند برهان صدیقین داشته باشد که بتواند به این «وجود واحد شخصی» نظر کند و از مشاهده لوازم مختلف این موجود یگانه، به واجب‌الوجود بودن او برسد.

ابن عربی ادعای بعضی از حکما و غزالی را در مورد شناخت خدا بدون استفاده از عالم رد کرده و می‌گوید: «فإن بعض الحكماء و أبا حامد ادعوا أنه يُعرف الله من غير نظر الی عالم و هذا غلط» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱). قیصری معتقد است منظور او از حکما، ابن سینا و اتباع وی است. او در بیان علت اینکه حکمت سینوی نتوانسته راهی برای شناخت خدا به خدا نشان دهد، می‌گوید: «حاصل استدلال‌اتهم ترجع بأن الوجود الممكن لإمكانه يحتاج الی علّة موجودة غیر ممکنه و هو الحق الواجب وجوده لذاته و هذا أيضا استدلال من الأثر الی المؤثر» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۱). حاصل اشکال قیصری این است که ابن سینا بر خلاف ادعای خود، از موجود ممکن به موجود واجب استدلال کرده است و این استدلال از مخلوق و اثر به خالق و مؤثر است. به نظر می‌رسد اشکال قیصری ناشی از بی‌توجهی او به قضیه منفصله، در تقریر شیخ است و در واقع او متوجه تفاوت برهان امکان و وجوب و برهان صدیقین نشده است.

نظریه وحدت شخصی وجود، نشانه تدبر عمیق‌تر در آیات قرآن است؛ برای مثال آیه **هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن و هو بکل شیء علیم** (حدید: ۵۳)، نه با نظریه «واجب و ممکن» حکمت سینوی سازگار است و نه با نظریه «انوار کثیر» حکمت اشراقی. معلوم است که اول و آخر بودن یا ظاهر و باطن بودن خدا، اموری زمانی یا مکانی نیست، بلکه او محیط بر همه چیز است. این چهار اسم از فروع اسم محیط و اسم محیط، فرع قدرت مطلق اوست. بنابراین، چهار اسم مذکور نشان‌دهنده احاطه وجودی خدا بر هر چیزی است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۱۹، ۱۶۶). این احاطه وجودی به صراحت در آیات **و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله بکل شیء محیط** (نساء: ۱۲۶) و **و لله المشرق و المغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع علیم** (بقره: ۱۱۵) مطرح شده است. برهان عرفا با همه قدرتی که دارد نمی‌تواند برهانی فلسفی بر وجود خدا باشد، زیرا تا بحث تشکیکی بودن وجود رد نشود نمی‌توان از نظر فلسفی به وحدت شخصی وجود معتقد شد.

اگر در حکمت متعالیه، معتقد به «وحدت شخصی وجود» باشیم، آن‌گاه ملاک ما برای برهان صدیقین دارای همان سه ویژگی قبلی، یعنی: الف) نگاه به خارج از ذهن، ب) نگاه به خود وجود و نه مخلوقات و افعال خدا، ج) نگاه به حقیقت اصیل، خارجی و واحد وجود است. اما محتوای شرط سوم تغییر می‌کند. در این حالت، نگاه ما متوجه یگانه موجود حقیقی در عالم یعنی خدا می‌باشد و نه یک وجود چند مرتبه‌ای که یک مرتبه آن رابط و مرتبه دیگرش مستقل است. تقریراتی که در حکمت متعالیه بر اساس وحدت شخصی وجود ارائه می‌شود، مشکل تقریرات عرفانی را ندارند، زیرا بعد از اثبات تقدم وجود بر ماهیت ارائه می‌شوند.

میرزا مهدی آشتیانی در تقریری که آن را به عرفا منسوب می‌کند، تحقق حقیقت وجود یا همان صرف‌الوجود را بدیهی می‌داند. او بعد از تذکر این نکته که وجود، اصیل و دارای آثار است می‌گوید: «این وجود اصیل، یا مشوب است یا صرف است یا هر دو حالت را دارد. در حالت دوم و سوم، واضح است که وجود صرف داریم و در حالت اول نیز تحقق وجود صرف، ضروری است زیرا مشوب بدون صرف، مقید بدون مطلق و متعین بدون غیرمتعین، نمی‌تواند تحقق پیدا کند» (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۴۹۰). این تقریر، دچار همان مشکلی است که تقریر ملاصدرا گرفتار آن بود، زیرا ما در استدلال بر وجود خدا که وجودی صرف است از تمایز وجود رابط و مستقل سود جستیم. به علاوه، این استدلال را نمی‌توان تقریر عرفانی برهان صدیقین دانست، زیرا بر اساس وحدت شخصی وجود، وجود مشوب یا مقید نداریم. فقط یک وجود مطلق داریم و سایر چیزها ظهورات و شئون این وجود هستند.

حاج ملاهادی سبزواری بعد از توجه دادن به اصالت وجود، تقریر خود را که آن را اسد و اخسر می‌داند، چنین بیان کرده است: «حقیقت وجود که عین اعیان و حاقّ واقع است، حقیقتی مرسله می‌باشد که ممتنع است معدوم شود زیرا با عدم تقابل دارد. هر حقیقتی که چنین باشد واجب‌الوجود بالذات است. پس حقیقت وجود، واجب بالذات است» (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۷). در این برهان شبه لَمّی از یک لازمه حقیقت وجود، یعنی «مرسله و ممتنع‌العدم بودن»، به لازمه دیگر یعنی «واجب‌الوجود بودن» می‌رسیم. در اینجا فقط به حقیقت وجود توجه شده و از تشکیک وجود یا تشکیک در ظهورات آن، استفاده نشده است. این تقریر، مشکل تقریر ملاصدرا و تقریر منسوب به عرفا را ندارد، زیرا به مراتب فقیر و غنی یا صرف و مشوب بودن وجود، نظر ندارد.

حکمت متعالیه همانند حکمت‌های مذکور با الهام از قرآن (۱) به اثبات خدا به خدا اهتمام ورزید، (۲) حقیقت وجود را حقیقت عینیّه نوریّه دانست و (۳) به وحدت شخصی معتقد شد؛ اما تمام این موارد در پرتو دو اصل مهم «اصالت وجود» و «وحدت تشکیکی» در وجود یا در مظاهر آن، معنایی ژرف‌تر یافتند. حکمت عرفانی به توحید در وجود رسید اما حکمت متعالیه گامی فراتر نهاده و به توحید در مظاهر هم می‌رسد.

تصوری که صدر‌المآلهین از خدا دارد و با برهان صدیقین در پی اثبات آن است، حاصل قرن‌های متمادی تحول و پیشرفتی است که طی آن برخی از درخشان‌ترین اذهان جهان اسلام کوشیده‌اند تا با تعالی فکری خود آن را کشف کنند؛ این معنی، معنای کامل‌تر و مفهوم ژرف‌تر سیر تجربه دینی را آن‌گونه که در قرآن و روایات آمده است، نشان می‌دهند. در مشرب فلسفی صدر‌المآلهین، وجود اشیا در مقایسه با وجود خداوند، وجود حقیقی نمی‌باشد، بلکه از قبیل نمود و ظهور است، و اشیا پیش از آنکه خود را نشان دهند او را نشان می‌دهند. طبق این مشرب فلسفی، مخلوقات عین ظهور و نمایش خداوند هستند نه چیزهایی که ظاهرکننده خداوندند؛ یعنی اینکه ظهور، نمایش و آینه بودن، عین ذات آنهاست. هرگاه چنین توفیقی دست دهد و انسان، مخلوقات را آن‌چنان که هستند ادراک کند، در آن وقت ادراک خواهد کرد که حق مطلق و حق واقعی منحصرأ ذات پاک احدیت است.

بر این اساس، تعریفی که صدر‌المآلهین از خدا ارائه می‌دهد با تصویری که ابن‌سینا از خدا دارد، تفاوت دارد. آنها در تعریف خدا روی مفهوم وجوب وجود تکیه می‌کنند و خدا را موجودی می‌دانند که ذات و ماهیتش عین هستی است. از نظر صدر‌المآلهین که قائل به اصالت وجود است، صرف بذاته بودن و عینیت ذات با وجود، برای قائم‌به‌ذات بودن کافی نیست. این سخن صرفاً دلیل بر این است که موجود مفروض، موجود حقیقی است نه موجود اعتباری. برای

وجوب «وجود»، شرط است که موجود، علاوه بر حقیقی بودن و حیثیت تقییدیه و واسطه در عروض نداشتن، بی‌نیاز از حیثیت تعلیلیه نیز باشد. برای چنین حقیقتی که عین هستی و محض ثبوت و تحقق است، هیچ‌گونه قید و شرطی وجود ندارد و هستی مطلق از آن اوست و به هر تقدیر و بر هر فرض، موجود است.

خدای حقیقی، خدایی که پیامبران الهی او را معرفی کرده‌اند و خدایی که حکمای الهی او را می‌شناسند، نه در آسمان است و نه در زمین و نه در مافوق آسمان‌ها و نه در عالم، بلکه در همه مکان‌هاست و به همه چیز محیط است. قرآن کریم خدا را حق و ماسوی را نسبت به او باطل می‌داند (فصلت: ۵۳). کلمه «حق» در قرآن موارد استعمال زیادی دارد. در بعضی از آیات، حق منحصرأ به خداوند اطلاق شده است؛ یعنی حق بودن (حق واقعی و حق من جمیع الجهات) در انحصار خداوند قرار داده شده است. در موارد دیگر، به هر چیزی که بهره‌ای از حقیقت دارد، حق اطلاق می‌شود. بنا بر این معنا، قرآن مخلوقات را به نام «آیات» می‌خواند. در این تعبیر، نکته‌ای است و آن اینکه اگر کسی مخلوقات را آن‌چنان که هستند ادراک کند، خداوند را آن‌چنان در آنها ادراک می‌کند که در آئینه، اشیا را می‌بیند؛ یعنی حقیقت آنها، عین ظهور و تجلی ذات حق است.

به طور خلاصه می‌توان امتیازات برهان ملاصدرا را چنین برشمرد: (۱) در برهان صدیقین ابن‌سینا، مفهوم و ماهیت مطرح است، درحالی‌که در حکمت متعالیه بحث از حقیقت هستی است نه مفهوم وجود. (۲) در فلسفه مشاء منظور از امکان، امکان ماهوی است ولی در فلسفه صدرا منظور، امکان فقری است. (۳) در برهان صدیقین مشاء به علت استفاده از مفهوم واجب و ممکن، از بطلان دور و تسلسل قهراً استفاده می‌شود، درحالی‌که در برهان صدیقین صدرا مفهوم واجب و ممکن به کار نمی‌رود تا نیاز به دور و تسلسل باشد. (۴) در برهان مشاء نمی‌توان توحید را اثبات کرد و فقط ذات واجب تعالی به اثبات می‌رسد، ولی در حکمت متعالیه اثبات واجب تعالی و توحید، تقارن دارند، یعنی با یک استدلال، هم ذات واجب هم وحدانیت او به اثبات می‌رسد.

۴. شناخت خدا با خدا

در میان حکمای متأخر، علامه طباطبایی تلاش کرده است تا تقریر جدیدی از این برهان ارائه دهد. ملاک برهان صدیقین در این تقریر، ویژگی سوم ملاک حکمت متعالیه، یعنی نظر به حقیقت وجود را ندارد. ملاک این برهان از نظر علامه طباطبایی، بی‌نیازی از مبادی جهان‌شناختی و وجودشناختی است. آنچه در برهان علامه مسلم و قطعی است، اصل واقعیت است که نقطه مقابل آن، انکار واقعیت به طور مطلق است. پس از آنکه در اصل

واقعیت تردید نکردیم، یک تقسیم عقلی به کار می‌بریم که: موجود یا مطلق است یا مقید. از این بیان روشن می‌شود که فوق همه واقعیت‌های محدودی که در جهان هستی می‌باشد، واقعیتی است که از هر قید و شرط، مطلق است و از هر حد و نهایتی آزاد. هر واقعیت محدودی، در واقعیت خود، از هر جهت که به تصور آید، به دامن وی چنگ نیاز و ارتباط زده و حدود و نهایت وجودی‌اش به وی منتهی است، زیرا هیچ‌گونه بطلان و انعدام و تغییری را به وی راهی نیست، زیرا همه این معانی، به سوی محدودیت برمی‌گردد و او محدود نیست. این واقعیت، ذات حق است. درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است، در نخستین گامی که بر می‌دارد هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می‌کنند و جهان هستی را خیال و پندار می‌نامند، ما می‌دانیم یک انسان در آغاز پیدایش خود که با درک و شعور توأم است، خود و جهان را می‌یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست و تا انسان، انسان است، این درک و علم در او هست و هیچ‌گونه تردید بر نمی‌دارد و تغییر نمی‌پذیرد.

این واقعیت و هستی که انسان در برابر شکاک اثبات می‌کند، ثابت است و هرگز بطلان نمی‌پذیرد؛ یعنی سخن شکاک که در حقیقت نفی واقعیت می‌کند، هرگز و هیچ‌گاه درست نیست. در قبال تحیر و تردیدی که شکاک اظهار می‌دارد، ما کمترین تردید و شکی در واقعیت خارج، اصالت و عینیت هستی - همان حقیقتی که در مقابل بطلان و عدم می‌باشد - نداریم. در واقعیت، محدودیت‌های بسیاری مشاهده می‌شود و ذات و وجود، جدا می‌باشند. انسان، حیوان، نبات، زمین و آسمان هر کدام حدی دارند که غیر را از آن نفی و دفع می‌نماید. زمین غیر از آسمان است و آسمان غیر از زمین است و ملاک این غیریت، همین زمین بودن و آسمان بودن می‌باشد؛ پس «زمین» و «آسمان» دو حدتند که به واقعیت خارج ملحق شده و واقعیتی را از واقعیت دیگر جدا کرده‌اند. و هرگز حقیقتی، کمال خود را از خود نفی نمی‌کند و ناگزیر باید گفت: واقعیت دیگری که مافوق این واقعیت‌هاست، این حدود را به آنها ملحق ساخته، و محدودشان نموده است. پس واقعیتی در عالم وجود، موجود است که همه واقعیت‌ها با حدودی که دارند، منتهی و مستند به او هستند، و هر بقا و زوال و نقص و کمال به ناحیه او منسوب می‌باشد.

البته بقا و زوال به حسب این سیر فکری، معنی دیگری پیدا می‌کنند. معنی مرگ و زوال این است که هر واقعیتی به داخل محیط خود اختصاص داشته و به خارج محیط خود راهی ندارد، نه اینکه بطلان و فنا عارض واقعیت وجود می‌شود. این واقعیت که همه واقعیت‌های محدود، منتهی به او بوده و مستند به وی می‌باشند، دیگر خود محدود به حدی نیست،

زیرا افاضه‌کننده هر حد و نهایتی اوست؛ و بالبداهه دیگر خودش حدی نداشته و از هر حدی مطلق و آزاد، و از هر ارتباط و افتقار به غیر، غنی بوده و استقلال مطلق خواهد داشت. ولی هر یک از پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان می‌بینیم، دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت - که بطلان‌پذیر نیست - نیستند، بلکه به واقعیت ثابت تکیه داده با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شوند و به واسطه آن دارای هستی می‌گردند و تا با آن اتصال و ارتباط دارند، با هستی آن هستند و همین‌که از آن بریدند نابود می‌شوند. ما این واقعیت ثابت بطلان‌ناپذیر (واجب‌الوجود) را خدا می‌نامیم.

از نظر علامه اگر ما فرض کنیم که هر واقعیتی در یک زمان یا به طور مطلق، باطل است، آنگاه خود این مطلب که «هر واقعیتی باطل است» یک واقعیت خواهد بود. اگر یک سوفسطایی ادعا کند که همه چیز ناشی از توهم ماست، باز هم به یک واقعیت یعنی «توهمی بودن همه چیز» معتقد شده است. اگر سوفسطایی ادعا کند که در همه چیز شک دارد باز به این واقعیت که «همه چیز مشکوک است» معتقد شده است. از اینجا نتیجه می‌گیریم که چون «اصل واقعیت»، لذاته عدم و بطلان را قبول نمی‌کند، پس واجب بالذات است. بنابراین یک واقعیت بالذات داریم و اشیایی که در واقعیت‌های خود به آن نیازمند هستند، قائم‌الوجود به آن می‌باشند (ملاصدرا، ۱۴۱۰: ج ۶، ۱۴، پاورقی ۳).

منظور از «اصل واقعیت»، واقعیتی نامحدود و غیرمقید است، زیرا واقعیت‌های محدود و مقید که مشروط به شرط و محدود به حدی خاص هستند، نمی‌توانند این ویژگی را داشته باشند که از نفی آنها اثباتشان لازم بیاید. منظور از «اصل واقعیت»، مجموعه واقعیت‌های محدود یا جامع مفهومی نیز نیست، زیرا اولی نه در ذهن وجود دارد، نه در خارج و دومی فقط وجود ذهنی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۸). «اصل واقعیت» مفهومی نظری نیست که محتاج به تعریف باشد بلکه هر انسانی می‌تواند از راه سلبی به این مفهوم برسد. هر انسانی این توانایی را دارد که در تک‌تک واقعیت‌های محدود و مقید، شک کند و از این راه به نفی تمام تصورات و تصدیقات محدود و مقید برسد. ما می‌توانیم کاری را که دکارت در مورد قضایای مشکوک انجام داد، ادامه داده و به جایی برسیم که در وجود هر چیز مقید و محدودی و حتی در وجود خودمان شک کنیم. آنچه حاصل این شکاکیت کامل است، نفی تمام واقعیت‌های محدود و مقید است و ما از این راه به درک اصل واقعیت خواهیم رسید؛ واقعیتی که از نفی آن به اثباتش خواهیم رسید. در ادامه با تحلیل این برهان، به بیان ویژگی‌هایی می‌پردازیم که نشان‌دهنده تمایز آن از تقریر حکمت‌های سینوی، اشراقی، عرفانی و متعالیه، و میزان تأثیرپذیری‌اش از قرآن است.

تقریرهای سینوی، عرفانی و متعالیه، مبتنی بر مبادی وجودشناختی می‌باشند. ابن‌سینا به تفکیک متافیزیکی وجود از ماهیت معتقد است، زیرا شیء در مقایسه با «ماهیت دارای تقریر خارجی» است که به ممکن، واجب و ممتنع تقسیم می‌شود. عرفا با اعتقاد به وحدت شخصی و ملاصدرا با اعتقاد به تقدم وجود بر ماهیت وجود، این تفکیک متافیزیکی را انکار کرده‌اند، اما همچنان خدا را بر اساس مبادی وجودشناختی می‌شناسند. در حکمت سینوی، خدا موجود واجبی است که ماهیت ندارد یا ماهیتش عین وجودش است؛ در حکمت عرفانی، خدا تنها وجود حقیقی است و در حکمت متعالیه، خدا بالاترین مرتبه وجود است. بنابراین، تصویر خدا در این حکمت‌ها، تصویری وجودشناختی است.

با تقریر علامه طباطبایی، برهان صدیقین در سیر تکاملی خود به جایی می‌رسد که هیچ پیش‌فرض تصدیقی وجودشناختی ندارد. بیان ایشان مبتنی بر مبادی تصویری، مثل مفهوم هستی، ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۴)، اما نه نیازمند قبول «تفکیک وجود از ماهیت» است، نه محتاج اثبات اموری چون «تقدم وجود بر ماهیت» و «وحدت تشکیکی یا شخصی وجود». ایشان به جای استفاده از کلماتی مثل «موجود» یا «وجود» با تمام تفاسیر مختلف آن، از عبارت «اصل واقعیت» استفاده کرده است. بنابراین، می‌توان گفت اثبات خدا، اولین مسئله فلسفه الهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۱۴؛ همو، ۱۳۶۸: ۱۸۱)؛ یعنی در فکر فلسفی لازم نیست ما ابتدا وارد چارچوب فکری «وجود-ماهیت» شویم و قضایایی را در آن چارچوب ثابت کنیم و سپس به اثبات خدا بپردازیم.

باید به این نکته توجه داشت که بین راهی شهودی که آن را «راه شناخت خدا با خدا» می‌نامیم و «برهان صدیقین» تفاوت وجود دارد. برهان صدیقین، مربوط به قلمرو علوم حصولی و مفاهیم است اما روش شناخت خدا با خدا تنها از طریق علم حضوری میسر است. معنای صحیح شناخت خدا به خدا، در قلمرو علم حصولی، این است که برای اثبات «خدا هست» نیازمند پیش‌فرض‌های جهان‌شناختی یا وجودشناختی نباشیم و این شرط، تنها در تقریر علامه طباطبایی رعایت شده است. ابتکار علامه در بیان این راه شهودی که خدا را باید به خدا شناخت، نبود زیرا این راه، در آیات و روایات ذکر شده بود؛ بلکه ابتکار ایشان در تقریر برهان صدیقین با شرط مذکور و بنا نهادن حکمت قرآنی، در قلمرو علم حصولی است. در ادامه، برای فهم بهتر تفاوت «راه شناخت خدا با خدا» و «برهان صدیقین» به سراغ قرآن و روایات می‌رویم تا معلوم گردد این راه چیست و چگونه قابل پیمودن است.

خداوند در قرآن به سه طریقه برای خداشناسی اشاره کرده و می‌فرماید: **سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق (طریق آفاقی و انفسی) اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید (طریق صدیقین)** (فصلت: ۵۳)؛ یعنی هر چند تمام آفاق و انفس، آیینۀ ذات الهی و نشان‌دهندۀ او می‌باشند، اما نیازی به آنها نیست و قبل از تقید «موجود مطلق» به قید طبیعی یا ریاضی و قبل از تصور هر مخلوقی، می‌توان در موجود مطلق، نظر کرد و به لزوم بودن واجب‌الوجود، استدلال نمود. براساس اینکه «شهید» در این آیه، با توجه به سیاق آن، به معنای مشهود است (طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۱۷، ۴۳۰)، معنای بسیار عمیق آیه این است که خدا پیش از هر چیز و برتر از همه چیز، مشهود هر چیزی است. یعنی انسان یا هر موجود دیگری قبل از ادراک هر چیزی و حتی قبل از ادراک نفس خودش، خدا را ادراک می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۵۵).

این سخن که ما خود، خدا و هر چیز دیگری را به‌واسطه خدا مشاهده می‌کنیم، تفسیر این آیه شریفه است که می‌فرماید **و اعلموا أن الله يحول بین المرء و قلبه** (انفال: ۲۴)؛ یعنی باید بدانید که الله، میان شما و ادراکات شما قرار گرفته است. بر اساس این آیه، در تمام ادراکاتی که ما توسط قلب خود به دست می‌آوریم، خدا را نیز درک می‌کنیم؛ چه این ادراک مربوط به خودمان باشد یا مربوط به چیز دیگری. به واسطه آیه مذکور می‌توانیم معنای عمیق عبارت **انه علی کل شیء شهید** را درک کنیم و بدانیم که الله برتر از هر شیء، مشهود ما قرار می‌گیرد. بنابراین، از آنجاکه ساختار ادراکی ما به گونه‌ای است که همراه هر ادراکی، الله یا رب را مشاهده می‌کنیم، برای شناخت الله و ربوبیت یا توحید او، نیازی به نگاه کردن به آیات و نشانه‌ها نداریم، بلکه می‌توانیم او را مستقیم و بدون واسطه مشاهده کنیم. خود الله، شهادت به وحدانیت خود می‌دهد و شهادت خدا، شهادت «قولی» یا «فعلی» نیست بلکه شهادت «عینی» است؛ یعنی دیدن خود او، ما را به وحدت او می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۱۸۷). برای فهم این معنای بلند از آیه می‌توان به نور توجه کرد که تمام اشیا را مرئی می‌کند اما ما به جای دیدن خود نور، متوجه اشیایی هستیم که با نور روشن شده‌اند. همان‌گونه که توجه به رنگ‌های مختلف اشیا ما را از توجه به خود نور باز می‌دارد، توجه به موجودات آسمان‌ها و زمین ما را از توجه به نور آسمان‌ها و زمین باز می‌دارد و لذا خود مخلوقات حجابی برای خالق می‌شوند؛ چه مخلوقات مادی، چه مخلوقات نوری.

در روایات شیعه نیز بر این نکته بسیار عمیق که باید خدا را به خدا شناخت، تأکید شده است. به همین دلیل است که در دو کتاب مهم روایی یعنی *اصول کافی* (کلینی، ۱۴۰۱: ج ۱، ۸۵) و *توحید صدوق* (صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۵)، بابی تحت عنوان «انه عز و جل، لا یعرف الا

به وجود دارد و همان گونه که ملاحظه می‌شود، این امر، همانند همه معارف عمیق دیگر شیعه، ریشه در کلام خدا داشته و تفسیر صحیح آن می‌باشد. به چند نمونه از این روایات توجه نمایید:

وقتی مردی خود را محب اهل بیت و امام صادق (ع) معرفی می‌کند، امام (ع) در گفتاری بسیار عمیق می‌فرماید: محبتین ما سه دسته‌اند: گروهی فقط در ظاهر و گروهی فقط در باطن دوستدار ما هستند، اما بالاترین گروه، آنهایی هستند که در باطن و ظاهر دوستدار ما هستند. وقتی فرد ادعا می‌کند که از این دسته سوم است، امام (ع) می‌فرماید: این دسته، علاماتی دارند. اولین علامت، داشتن معرفت حقیقی و مستحکم به توحید خداست و علامت بعدی، ایمان به او و صفتش می‌باشد. علامت دیگر، شناختن حدود، حقایق، شروط، و تأویل ایمان است. وقتی سدید، یکی از اصحاب آن حضرت، درباره این صفات سؤال می‌کند، امام (ع) می‌فرماید: کسی نمی‌تواند درباره ماهیت ایمان سؤال کند مگر آنکه بداند ایمان نسبت به چه کسی است. وقتی سدید خواستار تفسیر بیشتر می‌شود، امام (ع) می‌فرماید کسی که گمان کرده خدا را به واسطه توهمات قلبش می‌شناسد، مشرک است. کسی که گمان کرده خدا را به واسطه اسم، بدون معنا، می‌شناسد، اقرار به طعنه زدن بر خدا کرده است، زیرا اسم، امری حادث است. کسی که گمان کرده اسم و معنا را می‌پرستد، برای خدا شریک قرار داده است. کسی که گمان کرده خدا را فقط به واسطه صفتش عبادت می‌کند و نه به واسطه ادراک، امری غایب و ناشناخته را می‌پرستد. کسی که گمان کرده صفت و موصوف را عبادت می‌کند، توحید را باطل کرده است، زیرا صفت غیر از موصوف است. کسی که گمان کرده موصوف را به صفت اضافه می‌کند، در واقع، امری بزرگ را کوچک کرده و قدر و اندازه خدا را شناخته است. وقتی از ایشان سؤال می‌شود: پس راه رسیدن به توحید ناب چیست، می‌فرماید:

«... باب البحث ممکن و طلب المخرج موجود. إن معرفة عين الشاهد قبل صفة و معرفة صفة الغائب قبل عينه. قيل: و كيف تعرف عين الشاهد قبل صفة؟ قال (ع) تعرفه و تعلم علمه و تعرف نفسك به و لا تعرف نفسك بنفسك من نفسك و تعلم أن ما فيه له و به، كما قالوا ليويسف: «إنك لأنت يوسف قال أنا يوسف و هذا أخی» (يوسف، ۹۰) فرفوه به و لم يعرفوه بغیره و لا أثبتوه من انفسهم بتوهم القلوب. أما ترى الله يقول «ما كان لكم ان تنبتوا شجرها» (نمل، ۶۰). يقول ليس لكم ان تنصباوا إماما من قبل انفسكم تسمونه محققاً بهوى انفسكم و ارادتكم...» (ابن شعبه، ۱۳۹۴: ۲۴۱).

امام (ع) می‌فرمایند: شناخت «عین الشاهد» قبل از شناخت «صفت آن» می‌باشد و شناخت «صفت غائب» قبل از شناخت «عین آن» است. وقتی پرسیده شد چگونه «عین الشاهد» را قبل از «صفت آن» می‌شناسید، امام (ع) فرمودند: شما او را می‌شناسید و به علم او، علم دارید و نفس خود را نیز به واسطه او می‌شناسید. چنین نیست که شما نفس خود را به واسطه نفس خود و از طریق آن بشناسید و بدانید که آنچه در اوست، برای خود نفس و به واسطه اوست. این امر مثل قضیه‌ای است که برای برادران یوسف اتفاق افتاد. برادران یوسف به او گفتند «آیا تو یوسفی؟» و او جواب داد که «من یوسفم و این برادر من است». آنها او را به واسطه خودش شناختند و نه به واسطه غیرش. آنها به واسطه علم و همی قلب‌های خود، یوسف را اثبات نکردند. آیا نمی‌بینی که خدا می‌فرماید: «شما، آن کسی نیستید که بتواند درخت آن را برویاند؟» خدا می‌فرماید شما آن کسی نیستید که بتواند امامی را منصوب کند و به واسطه هوای نفس و اراده خود، او را مستحق این مقام بنامد. حاصل گفتار امام (ع) این است که هم خدا هم امام معصوم را باید به واسطه خودشان شناخت. حتی علم ما به او و علم ما به خودمان به واسطه او می‌باشد و ما نمی‌توانیم نفس خودمان را به کمک خودمان و از طریق آن درک کنیم.

امام صادق (ع) در حدیث دیگری بعد از مشرک دانستن افرادی که گمان می‌کنند خدا را به واسطه حجاب یا صورت یا مثال می‌شناسند، علت باطل بودن این راه را این امر می‌دانند که حجاب، مثال و صورت، اموری غیر از خدا هستند درحالی‌که خداوند، «واحد موحد» است؛ و می‌فرمایند: کسی که گمان می‌کند خدا را به غیر او می‌شناسد چگونه می‌تواند موحد باشد؟ بنابراین «إِنَّمَا عَرَفَ اللَّهُ مَنْ عَرَفَهُ بِاللَّهِ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْهُ بِهِ فَلَيْسَ يَعْرِفُهُ إِنَّمَا يَعْرِفُ غَيْرَهُ...». نکته مهم دیگری در ادامه این روایت وجود دارد که تفسیر صحیح دو آیه مذکور، یعنی **اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید و و اعلموا أن الله یحول بین المرء و قلبه** می‌باشد. براساس این دو آیه شریفه، خدا قبل از هر چیز، مشهود ماست، زیرا بین ما و قلب ما که وسیله ادراکات ماست قرار دارد؛ و امام (ع) می‌فرمایند: «لا یدرک مخلوق شیئاً الا بالله و لا تدرک معرفه الله الا بالله» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۳)؛ یعنی مخلوق، هر چیزی را به واسطه خدا درک می‌کند و بدیهی است که خدا را نیز باید با خدا درک کند.

در حدیث دیگری به ما توصیه شده است که «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان» (کلینی، ۱۴۱۰: ج ۱، ۸۵)؛ و این همان توصیه امام صادق (ع) به زراره است که می‌فرمایند: اگر زمان غیبت را درک کردی به خواندن این دعا ملتزم باش که «اللهم عرفنی نفسک فإنک إن لم تعرفنی نفسک لم أعرف نبیک اللهم

عرفنی نبیک فاینک إن لم تعرفنی نبیک لم أعرّف حجتک...» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۲، ۱۴۶). بنابراین، به ما توصیه شده است که در شناخت خدا، رسول و امام، باید اولاً از روش «شناخت شیء به خودش» استفاده کرد؛ ثانیاً ابتدا خدا و سپس رسول و بعد از آن، حجت را شناخت. این ترتیب، ترتیبی تشریفاتی نیست، بلکه در حقیقت، شناخت هر یک مبتنی بر شناخت قبلی است، زیرا همان گونه که در فلسفه هم گفته شده، بهترین راه شناخت یک شیء، شناخت علت آن است.

این روش و این ترتیب می تواند راهگشای ما در روش شناخت قرآن و انسان و تأییدی برای کار کسانی چون علامه طباطبایی و شاگردانشان باشد، زیرا آنها معتقدند بهتر است قرآن را با قرآن تفسیر کرد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۱، ۲-۱) و انسان را با انسان (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ب: ۱۹-۵۱). علاوه بر این، چنان که گذشت، علامه طباطبایی با بدیهی دانستن وجود خدا و مقدم دانستن خداشناسی بر سایر شناخت ها، راه عمل به این توصیه را باز کرده اند و این بر عهده آیندگان است که کوشش کنند تا این نظام فلسفی جدید را پرورش دهند و انسان شناسی، نبوت و امامت شناسی، جهان شناسی و ... را بر اساس خداشناسی بنا کنند. اگر ما از شناخت امور پایین آغاز کنیم، احتمال دارد که شناخت امور بالاتر تحت تأثیر الگوهای امور پایین، به انحراف برود؛ چنان که برخی، فرشتگان را مؤنث می پندارند یا خدا را شبیه انسان می دانند.

آنچه تاکنون مطرح شد، «چیستی» راه شناخت خدا با خدا بود، اما اکنون این سؤال مطرح می شود که با فرض پذیرش چنین روشی برای درک خدا، آیا انجام آن برای انسان ممکن است؟ برای پاسخ به این سؤال که در واقع، بیان «چگونگی» انجام این روش است، به سراغ قرآن می رویم. خداوند می فرماید: **یا ایها الذین آمنوا علیکم أنفسکم لا یضرکم من ضلّ اذا اهتدیتم الی الله مرجعکم جمیعاً فینبئکم بما کنتم تعملون** (مائده: ۱۰۵). خداوند در این آیه به انسان مؤمن توصیه می کند که ملازم و مراقب نفس خود باشد تا بعد از هدایت شدن، از ضرری که از سوی گمراهان متوجه اوست در امان بماند. سپس خداوند می فرماید که همه شما به سوی من برمی گردید تا شما را از اعمالتان باخبر کنم.

خداوند در آیه دیگری معنی «ملازم و مراقب نفس بودن» را روشن می کند و می فرماید: **یا ایها الذین آمنوا اتقوا الله و لتنظر نفس ما قدمت لغد و اتقوا الله إن الله خبیر بما تعلمون و لا تکنونوا کالذین نسوا الله فأنساهم أنفسهم ...** (حشر: ۲۰). خداوند در این آیه تذکر می دهد که: (۱) انسان باید ناظر بر نفسش باشد تا بدانند در هنگام بازگشت به خدا، چه چیزی را به همراهش خواهد برد؛ و (۲) فراموش کردن خدا موجب فراموش

کردن نفس می‌شود. اگر این عبارت را عکس نقیض کنیم تبدیل به این گفتار امام علی (ع) می‌شود که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ گفتاری که مضمون آن در روایات دیگر هم ذکر شده است (ری شهری، ۱۳۷۲: ج ۶، ۱۴۲).

توجه شود که بر اساس این حدیث شریف، معرفت نفس، مقدمه‌ای برای معرفت رب نیست تا اشکال شود که این راه نیز «راه شناخت خدا به خدا نیست»، بلکه معرفت نفس، همان معرفت رب است، زیرا هرکس که در اثر تفکر در مورد نفسش به فقر کامل خود در تمام امور پی ببرد، خدا را محیط بر ظاهر و باطن خود می‌یابد و توجه چنین انسانی از همه چیز منصرف شده و منحصر به خداوند می‌گردد. در این حالت، دیگر حجابی بین او و خدا نیست تا مانع معرفت به خدا شود، زیرا تنها حجاب بین خالق و مخلوق، همان مخلوق است و چنین نیست که امر سومی بین آنها قرار گیرد. این مانع، به محض پی بردن مخلوق به فقر کاملش، از بین می‌رود و خدا مشاهده می‌گردد. امام کاظم (ع) در گفتار عمیقی به این نکته اشاره کرده و می‌فرماید: «لیس بینة و بین خلقه حجاب غیر خلقه» (شیخ صدوق، ۱۳۹۸: ۱۷۹). بنابراین، معرفت نفس، راهی است برای رسیدن به درجه‌ای از آمادگی روحی که بتوان برای شناخت خدا از روش معرفت خدا با خدا استفاده کرد (طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۶، ۱۸۴).

راه توجه به نفس برای شناخت خدا با خدا، راهی است که خود خداوند از آن برای شناساندن خودش به انسان استفاده کرده است. خداوند می‌فرماید: **و إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ** (اعراف: ۱۷۲). بر اساس این آیه، خداوند بعد از تکثیر و تفصیل دادن تمام انسان‌هایی که از ذریه آدم هستند، از آنها خواست تا به نفس خود توجه کنند و سپس شهادت دهند که خدا پروردگار آنهاست؛ و تمام آنها وقتی این کار را انجام دادند به ربوبیت او اعتراف کردند. با توجه به آنچه درباره یکی بودن معرفت نفس و معرفت رب گفته شد، این امر روشن می‌شود که چگونه انسان با مشاهده خود حقیقی‌اش که چیزی جز تصویر خدا نیست، در واقع، خدا را مشاهده می‌کند. علامه طباطبایی بعد از نقل آرای مختلف در مورد معنای عالم ذر، با استفاده از آیات دیگری که در مورد عالم امر، وجود خزائن همه چیز نزد خدا و ملکوت عالم که به ابراهیم (ع) نشان داده شده است، نتیجه می‌گیرند عالمی که در آن، این تحمل شهادت (نگاه به نفسشان) و آن اعتراف (اقرار به ربوبیت) رخ داده است، همان عالم امر، خزائن و ملکوت است که تقدم وجودی بر عالم دنیا دارد؛ مثل تقدم «کن» الهی بر «فیکون» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ج ۸، ۳۲۰). بنابراین اگر هر فردی در هر زمانی بتواند به باطن

خود و ملکوت عالم نگاه کند، اقرار به ربوبیت خدا خواهد داشت. این روش شناخت خدا، همان روشی است که برادران یوسف در شناخت یوسف داشتند. آنها به یوسف نگاه کردند و او را شناختند و ما به ملکوت و باطن خود نگاه می‌کنیم و خدا را می‌شناسیم. در آن نگاه ملکوتی که انسان می‌فهمد خودش و هر چیز دیگری درهلاکت‌اند و تنها «وجه ربّ» باقی است، فقط خدا را خواهد دید و خدا را با خدا خواهد شناخت.

نتیجه

از آنچه گذشت معلوم می‌شود که فلسفه و عرفان اسلامی چگونه مرحله به مرحله، با کمک امامان شیعه و تفسیر دقیق آنها از قرآن، به تعالیم قرآنی نزدیک شده است. در این راه، اولین گام را فارابی و ابن‌سینا برداشتند. آنها با مطرح کردن تفکیک مابعدالطبیعی وجود از ماهیت، اهمیت جنبه وجودی اشیا و نیاز دائمی همه ممکنات به واجب را نشان دادند. ابتکار ابن‌سینا این بود که با ارائه برهان صدیقین، اثبات خدا را بی‌نیاز از مبادی جهان‌شناسی کرد و به هدف «شناخت خدا به خدا» نزدیک شد. شیخ اشراق با نفی تفکیک مابعدالطبیعی وجود از ماهیت و ارائه نظریه اضافه اشراقی، از حکمت مشایی فاصله بیشتری گرفت، زیرا موجودات، امور فقیر نیستند، بلکه خود فقر می‌باشند. او اثبات خدا را بی‌نیاز از مبادی وجودشناختی کرد و یک گام دیگر به هدف شناخت خدا به خدا نزدیک شد، اما قبول غواسق ظلمانی به عنوان محل برای هیئات نوریه، باعث ضعف برهان او شده است، زیرا غواسق در نظام نوری همان جایگاه ماده در نظام ارسطویی را دارد. عرفا با بیان وحدت شخصی وجود، به توحید قرآنی نزدیک‌تر شدند، اما براین آنها به واسطه عدم اثبات اصالت وجود، دچار مشکل خلط مفهوم و مصداق بوده و نتوانسته است تبیین فلسفی دقیقی از رابطه میان وحدت و کثرت ارائه دهد. ملاصدرا و پیروان حکمت متعالیه با مبانی خاص خود، دو تقریر جدید، بر اساس وحدت تشکیکی و شخصی وجود ارائه دادند که قوی‌تر از برهین گذشته بود، اما با واسطه کردن مبادی وجودشناختی، دوباره اثبات خدا را محتاج وجودشناسی کرد. واسطه کردن مبادی وجودشناختی در اثبات خدا، اشکالی است که در حکمت سینوی، عرفانی و متعالیه مشترک است. تقریر علامه طباطبایی، به واسطه عدم اتکا بر مبادی وجودشناختی، دچار این اشکال نشده و به هدف «اثبات خدا با خدا» یک گام دیگر نزدیک شده است. علامه طباطبایی با ادامه این راه و تدبیر بیشتر در آیات و روایات و با توجه عمیق‌تر به روش شناخت خدا با خدا که در قرآن و روایات معرفی شده، توانست حکمتی را ارائه کند که انطباق بیشتری با قرآن دارد. او در این حکمت، برهانی اقامه کرد که می‌توان آن را در حوزه فلسفه و تحلیل‌های عقلی، به عنوان اولین مسئله تلقی کرد.

منابع و مأخذ

- آشتیانی، میرزا مهدی. (۱۳۶۷). *تعلیقہ بر منظومہ حکمت*. به کوشش عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق. تهران: دانشگاه تهران.
- ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین. (۱۳۸۱). *تمهید القواعد*. با مقدمه، تصحیح و تعلیق جلال-الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب قم.
- ابن سینا. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. تحقیق حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- _____ . (۱۳۸۱). *الاشارت و التنبیہات*. تحقیق مجتبی زارعی. قم: بوستان کتاب.
- _____ . (۱۴۰۰ ق). *رسائل ابن سینا*. قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۴۰۴ ق). *التعلیقات*. قم: انتشارات مکتبه الاعلام الاسلامی.
- ابن شعبه الحرانى. (۱۳۹۴ ق). *تحف العقول عن آل الرسول*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. با تعلیقات ابوالعلا عفیفی. تهران: انتشارات الزهراء.
- ارسطو. (۱۳۶۷). *مابعد الطبیعه*. ترجمه شرف الدین خراسانی. تهران: نشر گفتار.
- اصفهانى، محمدحسین. (۱۳۸۰). *تحفه الحکیم*. با تعلیقات مهدی حایری یزدی. تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
- ایجی، عضد الدین. (۱۳۲۵ ق). *شرح المواقف*. قم: انتشارات شریف الرضی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۸). *شرح حکمت متعالیه*. بخش یکم از جلد ششم. تهران: انتشارات الزهراء.
- _____ . (۱۳۸۳). *توحید در قرآن*. قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۴ الف). *تبیین براهین اثبات خدا*. قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۴ ب). *تفسیر انسان به انسان*. قم: مرکز نشر اسراء.
- ری شهری. (۱۳۷۲). *میزان الحکمه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۳). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح و مقدمه از هنری کربن. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیخ صدوق. (۱۳۹۸ ق). *التوحید*. تحقیق سید هاشم حسینی تهرانی. قم: مؤسسه نشر اسلامی.

- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ ق). *فصوص الحکمه*. قم: انتشارات بیدار.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلینی، ابوجعفر. (۱۴۱۰). *الاصول من الکافی*. تحقیق علی‌اکبر غفاری. بیروت: دار الصعب و دار التعارف.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ملاصدرا. (۱۴۱۰ ق). *الحکمه المتعالیه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۵۴). *مبدأ و معاد*. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تحقیق، تعلیقات و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. بیروت: مرکز الجامعی للنشر.