

## در برهان وجود شناختی

سید عباس حسینی قائم مقامی

خاص را در پی دارد و حال آنکه علم به معلول، موجب شناخت علت خاص نمی‌گردد» (۱).

### برهان وجودی در اندیشه و فلسفه اسلامی

فیلسوفان کوشیده‌اند براهین خداشناسی را نیز در همین دو قالب منطقی طرح کرده و در نتیجه ارزش شناختن هر کدام را مشخص نمایند و در این میان سعی شده تا آنچه که بعنوان برهان صدیقین نامیده می‌شود، در قالب برهان لمّی تقریر و تبیین گردد. هر چند در نگاهی دقیق هیچگاه نمی‌توان در حوزه خداشناسی، برهان، بمفهوم خاص و مصطلح تشکیل داد و صرفاً از آنرو که همانند «برهان لم» بر انگیزنده یقین و قطع تام بوده و نیز در مقدمات خود از معلول بینباز است. (۲) آنرا برهان «شبه لم» نامیده‌اند. اما با اینهمه نیکوتر آن است که برهان صدیقین را برهان «وجود شناختی» (ontological argument) بنامیم<sup>۳</sup> که در تشکیل خود هیچ نیازی به چیزی غیر از نفس حقیقت وجود ندارد در مقابل سایر براهین که اوصاف و خصوصیات پدیده‌های امکانی نظیر زوال، حدوث و حرکت را نقطه آغاز خود قرار می‌دهند و بهمین جهت می‌توان آنها را برهان «جهان شناختی» (cosmological argument) نامید. با ملاکی که از برهان وجودی بدست داده شد، می‌توان پیشینه آنرا به متون و منابع نخستین و اصلی

۱ - این مقاله مقدمه‌ای است بر ترجمه بخشی از جلد ششم اسفار، توسط نگارنده که اختصاص به نظریه‌های مختلف در باب برهان صدیقین دارد و در تاریخ مرداده ماه ۱۳۷۶ نگاشته شده است.  
 ۲ - اینکه تعبیر «برهان شبیه لم» تا چه حد درست است؟ فعلاً در صدد بررسی آن نیستیم ولی در مجموع خالی از مسامحه نیست چرا که در برهان بمفهوم مصطلح، «حد وسط» و یا «حد اکبر»، علت چیزی بوده و یا هر دوی آنها معلول دیگری می‌باشند و لذا شناخت چیزی از طریق خودش، در قالب چنین برهانی در نمی‌آید. بلکه چنانکه در تقریر نظریه صدرالمتألهین خواهیم گفت، چون صرف الوجود، تمام عینیت را فرا گرفته (بسیط الحقیقه کل الاشیاء) و ذات او مساوق عینیت و خارجیت است هیچگاه نمی‌توان آنرا به ذهن وارد ساخت و این، یعنی برهان ناپذیری. بله با روشن شدن مفهوم «وجود»، این مفهوم، از مصداق عینی خود حکایت می‌نماید و از طریق همین مفهوم می‌توان نوعی برهان اقامه کرد، هر چند حقیقت وجود برهان ناپذیر است.

### براهین خداشناسی<sup>۱</sup>

مهمترین دغدغه دین پژوهان و فیلسوفان دین معاصر، جستجو از راه‌های اثبات وجود خداوند و ارزیابی و نقادی آنهاست. در فلسفه اسلامی نیز از همان آغاز، علاوه بر مباحث عامی که یکی از مهمترین آثار و ثمرات آن در بحث خداشناسی ظهور می‌یافت، یکی از دو بخش عمده آن، بنام «الهیات بالمعنی الاخص» نیز بطور خاص به بحث از وجود و اوصاف خداوند اختصاص یافته و هیچگاه پسوند «اسلامی» این فلسفه، آنرا از ورود به جدی‌ترین عرصه‌های نقد و نظر پیرامون براهین خداشناسی باز نداشته است. تا بدانجا که بسیار فیلسوفان مسلمان را می‌بینیم که گاه در عرصه نقادی، آنچنان جدی و حقیقت‌جویانه وارد می‌شوند که در نگاه مخاطب، تعهد و باورمندی آنان به «دین توحیدی» فراموش می‌گردد و صد البته، در پایان، محصول آن چیزی جز اثبات حقیقت نیست. گذشته از مکتوبات متکلمان، بخش الهیات آثار فلسفی، بتناسب مطالعات و تأملات فیلسوفان، براهین متعدد خداشناسی را در خود جای داده است، براهینی که هرکدام بشیوه و روشی خاص بشناخت پروردگار هستی راه برده و عینیت وجودی او را می‌نمایانند. و در این میان از نگاهی خاص، این شیوه‌های شناختی در تقسیم منطقی برهان، دو تقسیم «اُتی» و «لمّی» را برمی‌تابند. برهان «اُتی» که رایج‌ترین و آشناترین این دو است، اثبات و شناخت موجودات از طریق آثار و معالیل آنها می‌باشد. شناختی که از فروتر آغاز شده و به برتر می‌رسد. و در مقابل، برهان «لمّی» از طریق علت، بشناخت معلول نایل آمده و وجود برتر (علت) را مبنای شناخت و اثبات وجود فروتر (معلول) قرار می‌دهد. حکما در مقایسه این دو، برهان لمّی را برتر و کارآمدتر دانسته‌اند، بدان جهت که «علت»، همواره شناساننده معلول مشخص است ولی معلول همیشه علت مشخص را به ما نمی‌شناساند:

«برهان لمّی، از برهان اُتی برتر بوده و برانگیزنده اطمینان بیشتری است چه، علم به علت، علم به معلول

اسلامی باز گرداند. علاوه بر قرآن کریم که در آیات متعددی، پروردگار را کافی در شناخت خود می‌داند (أَوْلَمَ یکف برّیک) (۳)، پیشوایان معصوم نیز همواره در کنار تبیین شیوه‌های مختلف شناختی، متناسب با استعداد مخاطبان، ضرورت شناخت وجودی را گوشزد فرموده<sup>۳</sup> و دقت نظر کسانی را که چنین شیوه‌ای را مورد توجه قرار می‌داده‌اند تحسین کرده‌اند. چنانکه منصور بن حازم، به حضرت امام صادق (ع) عرض می‌کند:

«در مناظره با گروهی، بدانها گفتم که خداوند بزرگ، برتر از آن است که با آفرینش خود شناخته گردد بلکه این بندگانند که بواسطه خداوند شناخته می‌شوند.»

آن حضرت با شنیدن این سخن، که بیانگر دستیابی منصور به نوعی برهان وجودی بود وی را مورد تشویق قرار داده و برایش دعا می‌کند. (۴)

سایر متون اسلامی، نظیر ادعیه امامان معصوم (ع) که مجموعه‌ای ناب و نایاب از عالی‌ترین معارف، خصوصاً در حوزه شناخت آفریدگار هستی می‌باشند به شیوایی، این شیوه شناختی را یاد آور شده و بر برتری‌های آن تصریح نموده‌اند. چنانکه امیر مؤمنان در دعای صباح، خداوند را چنین می‌خواند: (۵) «یا من دلّ علی ذاته بذاته» (۶) (ای کسی که با ذات خود بر ذاتش گواهی می‌دهد).

و نیز امام حسین (ع) همین مضمون را بگونه‌ای دیگر در دعای عرفه بیان می‌فرماید:

«کیف یستدلّ علیک به ما هو فی وجوده مفتقر الیک؟ أیکون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بعدت حتی تکون الآثار هی الّتی توصل الیک» (۷)

(چگونه می‌توان بر وجود تو به چیزی = ممکنات استدلال شود که در وجود خود به تو نیازمند است؟ آیا اساساً دیگران ظهوری دارند که تو از آن بی بهره باشی تا با آن تو را بنمایانند؟ چه وقت غیبت داشته‌ای تا نیازمند دلیلی باشی که بر تو دلالت کند؟ و کی دور بوده‌ای تا مخلوقات، شناساننده تو باشند؟) عرفان اسلامی که هویت خود را و مدار معارف قرآنی و آموزه‌های اصیل پیشوایان دینی است، متأثر از چنین نگرشی، به تبیین و ترویج همین شیوه شناختی پرداخته است.

ادراک شهودی که وظیفه و موضوع اصلی عرفان بشمار می‌آید، (۸) در کاملترین مرتبه خود، نوعی شناخت وجودی است که مهمترین شاخصه آن بینبازی از واسطه جویی به «غیر» و بسندگی به «حقیقت وجود» می‌باشد: «به جنید (رضی الله عنه) گفتند: ما الدلیل علی

وجود الصانع؟ در جواب گفت: «اغنی الصباح عن المصباح» (۹)

آفتاب آمد دلیل آفتاب  
گر دلیلت بایدت از وی رو متاب  
از وی ار سایه نشانی می‌دهد  
شمس هر دم نور جانی می‌دهد

سایه خواب آرد تو را همچون سمر  
چون بر آید شمس، انشق القمر (۱۰)  
اساساً کار عرفان، استدلال نیست. اما شهودی که عارف در طلب آن است جستجو از شناختی وجودی است که وقتی مورد اعتناء و اهتمام فیلسوف قرار گیرد متناسب با رسالت فلسفه، شکل برهانی یافته و صورت استدلال می‌یابد. و با همین توجیه است که مدعی هستیم بحث و فحص از شناخت وجودی منحصر به متون مدرسی فلسفی نبوده و بلکه نصوص اسلامی و منابع عرفانی نخستین خاستگاههای این بحث بشمار می‌آیند.

### برهان وجودی در غرب مسیحی

#### (برهان سنت آنسلم)

گذشته از شرق اسلامی، در غرب مسیحی نیز این بحث پر پیشینه است. سنت آنسلم<sup>۴</sup> (۱۱۰۹ - ۱۰۳۳ م) نخستین کسی است که در غرب، به تبیین و تقریر برهان وجودی پرداخت. وی نخست توضیح می‌دهد که «واجب الوجود» کسی است که کاملتر، بزرگتر و برتر از او قابل تصوّر نباشد آنگاه با بهره‌گیری از شیوه «قیاس خلف» می‌گوید، آنچه که ما کاملترین موجود تصوّر کردیم، یا دارای عینیت خارجی است یا نیست، اگر باشد که در اینصورت واجب الوجود به اثبات رسیده و اگر فاقد عینیت و وجود خارجی باشد، در اینصورت آنچه را که «کاملترین» فرض نموده‌ایم «کاملترین» نیست. چرا که فاقد نابرخورداری «عینیت»، دامنه کمالات او را محدود و وی را از برتری ساقط نموده‌است. و دست کم خود ما که چنین وجودی را تصوّر کرده‌ایم، بجهت برخورداری از وجود خارجی، از او «کاملتر» و «برتر» هستیم، پس برای حل این تناقض و ناسازگاری، و برای آنکه کاملترین وجود را که تصوّر نموده‌ایم، کاملترین باقی بماند گریزی نیست جز

۳ - در اصول کافی از امیر مؤمنان روایت شده که آن حضرت فرمود: «اعرفوا الله بالله» (خداوند را با خود او بشناسید).

(اصول کافی، کتاب التوحید، باب انه لا یعرف الا به، ج ۱).

۴ - سنت آنسلم، از مردم ایتالیا و یکی از رهبانان صومعه «بک» بود و سپس بسمت اسقف اعظم کانتربری رسید (جهت اطلاع از زندگی و اندیشه او نک: الموسوعة الفلسفیه المختصرة) ترجمه عربی از متن انگلیسی، ص ۷۱، قاهره، ۱۹۶۳ - و نیز: عصر اعتقاد، آن فرمانتل، ترجمه: کریمی، ص ۱۰۱، امیر کبیر ۱۳۵۶).

آنکه بمفهوم ذهنی آن عینیت بخشیده و تشخص خارجی آنرا نیز ثابت نماییم. وگرنه چنانکه گذشت بخود ناسازگاری و خلف خواهد انجامید:

«چیزی که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد، به صحیحترین و کاملترین نحو وجود دارد، زیرا که هر چیزی را که بتوان بدون وجود، تصور کرد وجود برای آن بصورت امکانی است، چیزی که از آن بزرگتر نتوان تصور کرد نمی تواند وجود نداشته باشد (پس وجودش ضروری است) زیرا آنچه را که بدون وجود نتوان تصور کرد از آنچه که بتوان بدون وجود تصور کرد، کاملتر است بنابراین، فقط آنچه که بدون وجود نتوان تصور کرد با مفهوم چیزی که بزرگتر از آن نتوان تصور کرد مناسب است.» (۱۱)

در نخستین نقدی که از سوی گونیلون، راهب معاصر آنسلم بر این برهان وارد گردید، با دلیلی نقضی ثابت کرد که اثبات وجود ذهنی برترین و کاملترین موجود، با اثبات عینیت آن تلازمی ندارد چرا که در اینصورت بایستی خیلی از محالاتی که آنها را تصور می کنیم، در جهان خارج یافت می شدند. ولی این نقد، با وجود اینکه در فاصله کمی از اقامه و ارائه این برهان مطرح گردید، نتوانست آنرا باطل نموده و از مرکز توجه متکلمان و فیلسوفان پسین خارج سازد. زیرا بر اساس آنچه که آنسلم، خود در خطابه سوم کتابش اظهار می دارد، (۱۲) وی در صدد آن نیست تا ادعا کند که هر مفهوم ذهنی ای، دلالت بر وجود خارجی دارد بلکه تلازم و دلالت در مورد مفهوم واجب الوجود، صرفاً یک استثناست و توجیه گر آن نیز همین وصف «کاملترین و برترین» است. بدان جهت که توضیح دادیم، اقتضای چنین وصفی برخورداری از وجود عینی می باشد. دیگر مفاهیم ذهنی اما، چون کاملترین نیستند، پس لزوماً تلازمی با وجود عینی نیز نداشته و لذا نمی توانند این استدلال را در مورد واجب الوجود نقض نمایند.

ولی با این همه، برهان وجودی آنسلم، هیچگاه با رویکرد متکلمانی که دل بسته براهین جهان شناختی بوده و به کارایی و کاربرد آنها اطمینان داشتند مواجه نگردیده و بلکه جدی ترین نقدها از سوی پاره ای از این متکلمان همچون توماس اکوئیناس (۱۲۷۴ - ۱۲۲۵ م) بر آن وارد گردید. اما ماهیت وجود شناختی این برهان موجب گردید در سده های بعدی توجه برخی از فیلسوفان بدان جلب شده و در قرن هفدهم توسط رنه دکارت (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ م) باز سازی و بازپیرایی گردد.

### برهان وجودی دکارت

دکارت توضیح می دهد که آدمی در ذهن خود، تصویری از مفهوم وجود کامل و نامتناهی دارد. این مفهوم

یا باید مخلوق خود او باشد و یا باید از مشاهده موجودات متناهی دیگر، و سلب تناهی و محدودیت آنان بدست آمده باشد. اولی امکان پذیر نیست، از آنرو که انسان تناهی پذیر نمی تواند بخودی خود تصویری از نامتناهی داشته باشد. و اما اینکه موجودات متناهی دیگر نمی توانند منشأ پیدایش مفهوم نامتناهی باشند بدان جهت است که مفهوم «پایان ناپذیر» و «نامتناهی»، بر مفهوم «متناهی» و «پایان پذیر» تقدم دارد چرا که اساساً آدمی، تناهی و کاستی های خود را آنگاه تشخیص می دهد که نخست تصویری از «نامتناهی» و «کاملترین» داشته و سپس در مقایسه با آن، خود را ناقص و محدود می یابد: «مراد من از کلمه «خدا» جوهری است نامتناهی، سرمد، تغییرناپذیر، قائم به ذات، عالم مطلق، قادر مطلق، که خود من و هر چیز دیگری را (اگر واقعاً چیز دیگری موجود باشد) آفریده و پدید آورده است. اما این صفات بقدری عظیم و والاست که هر چه بیشتر در آنها تأمل می کنم کمتر یقین می کنم که مفهومی که از آنها دارم بتواند تنها از خود من صادر شده باشد. بنابراین از همه آنچه تاکنون گفته ام بالضروره نتیجه می گیرم که خدا وجود دارد زیرا اگر چه مفهوم جوهر از آنجهت که خود من جوهرم، در من موجود است اما من که خود موجودی متناهی، نمی توانم مفهومی از جوهر نامتناهی داشته باشم مگر آنکه جوهری که واقعاً نامتناهی است آنرا در من نهاده باشد. اما نباید تصور کنم که من، نامتناهی را نه از طریق مفهومی حقیقی بلکه فقط از راه سلب امر متناهی ادراک می کنم زیرا با وضوح می بینم که واقعیت در جوهر نامتناهی بیشتر است تا در جوهر متناهی. و بنابراین مفهوم نامتناهی بوجهی، بیش از مفهوم متناهی در من هست، یعنی مفهوم خدا بر مفهوم خودم تقدم دارد زیرا اگر هیچ مفهومی از ذات کاملتر از خودم در من نباشد که در مقایسه با آن بنقایص طبیعت خویش واقف شوم، چگونه ممکن است علم حاصل کنم که در من شک و خواهش وجود دارد، یعنی فاقد چیزی هستم و کمال تام ندارم.» (۱۳)

۵ - این سخن دکارت بس پر نکته است. او می خواهد بگوید تا آدمی تصور و شناختی از «کمال مطلق» نداشته باشد انگیزه برای رفع کاستی ها و نواقص خود پیدا نمی کند.

در فلسفه و عرفان اسلامی نیز شبیه چنین استدلالی را ببینی شیراز می یابیم، صدرالمآلهین شیرازی، وجود گرایش جاودانه خواهی در انسان را دلیلی بر عینیت جهان جاودان می داند. چه در اینصورت لغویت و بیهودگی بخشی از تمایلات و گرایشات انسانی لازم می آید (اسفار، ج ۹ ص ۲۴۱) و آیت الله محمد علی شاه آبادی، عشق و کشش به هر چیزی را مقوله ای طرفینی و از اوصاف اضافی می داند که با وجود عینی آن چیز تلازم دارد (رشحات البحار، ص ۲۷).

دکارت در ادامه، توجیحات مختلفی که بگونه‌ای می‌توانند در تلازم این مفهوم با وجود خارجی خدشه وارد ساخته و کارایی آن در اثبات عینیت واجب الوجود را منتفی سازند را مطرح کرده و به هر کدام پاسخی در خور می‌دهد. و در پایان، بایان تعبیر معروف و دلنشین خود مبنی بر اینکه تصوّر مفهوم کاملترین، بسان نشانه‌ای است که هر سازنده‌ای بر روی مصنوع خود حک کرده و آنرا بنام خویش ثبت می‌نماید، نتیجه‌گیری می‌کند که این تصوّر را خداوند، خود در ضمیر آدمی نهاده است:

«پس تنها چیزی که برای گفتن می‌ماند این است که این مفهوم، مانند مفهوم خود من از همان لحظه‌ای که من بوجود آمده‌ام با من بوجود آمده است. قطعاً جای تعجب نیست که خداوند بهنگام آفرینش من، این مفهوم را در من نهاده باشد تا همچون نشانه‌ای باشد که صنعتگر بر صنعت خویش می‌زند.» (۱۴)

واجب الوجود می‌باشد و البته این گام پسین نیست چه، هنوز این پرسش، پاسخ در خوری نیافته که چگونه صرف اثبات امکان، به اثبات عینیت می‌انجامد و آیا میان این دو، تلازمی وجود دارد؟ پاسخ لایب نیستس به این پرسش، مثبت است. او ضمن اذعان بر عدم تلازم میان امکان و تحقق اشیاء این قاعده را در خصوص وجود نامتناهی (واجب الوجود) استثناء پذیر می‌داند:

«تنها خدا یا (واجب الوجود) است که این امتیاز را دارد که اگر ممکن باشد باید هست باشد چون هیچ امری، ممکن نیست مانع امکان<sup>۶</sup> امری بشود که شامل هیچ حدّ و نفی، و در نتیجه شامل هیچ تناقضی<sup>۷</sup> نیست، همین تنها برای شناختن وجود خدا بنحو «ماتقدم»<sup>۸</sup>، کافی است.» (۱۷)

وی در توجیه این استثناء به صرافت و بساطت

**● کانت که اینگونه باریک بینانه میان وجود و ماهیت فرق گذاشته و وفاداری به احکام خاص هر یک را طلب می‌کند خود در اشکال دیگری که بر برهان وجودی دارد، بچنین خلطی دچار آمده و از تفکیک میان احکام مصداق و مفهوم وجود ناتوان مانده است.**

#### برهان وجودی لایب نیستس

پس از دکارت، برهان وجودی تکامل خود را و امدار لایب نیستس (۱۷۱۶ - ۱۶۴۹ م) است. وی در تصوّر «موجودی برتر، یگانه، کلی و نامتناهی» بنام «خدا» (۱۵) با آنچه که آنسلم و دکارت گفته‌اند هم نظر است.

ولی بر خلاف دکارت که صرف تصوّر (کاملترین موجود) را دلیل عینیت آن می‌دانست، وی این مقدار تصوّر را برای اثبات عینیت خارجی واجب الوجود کافی ندیده و در تکمیل آن می‌کوشد. بنظر لایب نیستس فرآیند اثبات عینیت مفهوم واجب الوجود در چند مرحله انجام می‌یابد. در مرحله نخست «امکان» این مفهوم را ثابت کرده و تأکید می‌ورزد که وجود «نامتناهی»، در «هر واقعیتی است که ممکن باشد.» (۱۶)

بنابراین تصوّر واجب الوجود «وجود نامتناهی»، تصوّر یک وجود ممکن است. البته نه ممکن بمفهوم خاص آن بلکه منظور لایب نیستس از امکان، همانگونه که از گفتار وی آشکار است و شارحان نیز تصریح کرده‌اند، امکان عام می‌باشد. امکان عام بمعنای نفی تناقض و امتناع، ولی امکان خاص، سلب ضرورت از طرفین وجود و عدم است. بنابراین نخستین گام در فرآیند عینیت، اثبات امکان

۶ - امکان در مفهوم مصطلح آن بمعنای سلب ضرورت از جانب وجود و عدم است. بنابراین صرف اثبات امکان یک چیزی، عینیت و تحقق آنرا به اثبات نمی‌رساند لیک باید توجه داشت آنچه که مانع بسط عینی ماهیات امکانی میشود، ابتلای آنان به نقیض وجود، یعنی «عدم» است که همین موجب محدودیت وجودی ممکنات می‌گردد. اما اگر وجودی را تصوّر کردیم که فراتر از او وجودی نبوده و پیراسته از هر حدّ و نقیضی است در اینصورت می‌توان مطمئن بود که هیچ مانعی بر سر راه عینیت خود نداشته و لذا صرف اثبات امکان او بمعنای اثبات عینیت و ضرورت می‌باشد و بجهت همین تلازم میان «امکان» و ضرورت (عینیت)، در واجب الوجود، می‌توان بجای واژه «امکان» که در جمله لایب نیستس آمده، واژه «تحقق و عینیت» را بکاربرد «بوترو» (Boutroux) شارح منادولوزی، در توضیح این تلازم می‌نویسد: «برای بسط یک ممکن، جز رقابت ممکن دیگری که بسط آن با بسط اولی منافی باشد، مانعی نیست. اما چون و رای ممکنی که خدا باشد: ممکن دیگری در همان مقام باشد و بتواند با آن مقابله کند نیست، ممکنی که خدا باشد ضرورتاً هرچه در اوست، یعنی کمال لایب نیستس را تحقق می‌بخشد.» (منادولوزی، ص ۱۳۲، حاشیه).

۷ - چنانکه در متن توضیح داده‌ام، منظور از تناقض، ابتلای ممکنات به عدم، و محدودیت‌های درونی و بیرونی است که از بسط و عینیت آنها جلوگیری می‌نماید.

۸ - همانگونه که شارحان کلام لایب نیستس نیز تصریح کرده‌اند، منظور از «ماتقدم» شناخت پیشینی است که مقدم بر تجربه و مستند بر عقل محض می‌باشد و در مقابل آن «ماتأخر»، پسینی و مستند به تجربه است.

وجودی خداوند استناد و استدلال می‌کند بدین صورت که بساطت را لازمه حد ناپذیری و عینیت را ملازم با بساطت برمی‌شمرد. توضیح اینکه واجب الوجودی را که تصور کرده‌ایم، وجودی حدناپذیر و بتعبیری که گذشت در برگیرنده همه واقعه‌های ممکن است.

اثبات این اطلاق و تناهی ناپذیری، ذات واجب الوجود را از هر نقص و کاستی مبرا ساخته و از آمیختگی به هر امر عدمی و نقیض وجود می‌پیراید و این همان چیزی است که «وجود محض»، «وجود بسیط» و «وجود بحت» نامیده می‌شود. در نتیجه وجود محض و مطلق، وجودی است که بجهت عدم آمیختگی با نقیض خود، علاوه بر اینکه هیچ محدودیتی را بر نمی‌تابد، هیچ مانعی بر سر راه عینیت و تحقق خارجی خود ندارد و لذاست که صرف اثبات امکان چنین وجودی، با عینیت خارجی آن ملازم می‌باشد بر خلاف مخلوقات که آنها را «ممکن الوجود» بمفهوم خاص آن می‌نامیم و بجهت آمیختگی به نقص و عدم، یعنی ابتلای به «نقیض وجود» اولاً: جدال و تعارضی که همواره میان وجود و عدم در ذات آنان برقرار است مانع آن می‌شود تا از مرز امکان خارج شده و به جهان عینی پیوندند و بهمین جهت امکان آنها، تلازمی با عینیت نداشته و مفهوم «امکان خاص» نیز چیزی جز این نیست که بخودی خود نمی‌توانند عینیت یابند بلکه نیازمند علتی هستند که بجانب وجود آنان ترجیح بخشیده و جهان وجود و عدم را بنفع وجود، مغلوب سازند و ثانیاً: پس از پایان این مرحله و پیوست به عینیت نیز این جدال بگونه دیگری ادامه یافته و نتیجه آن این است که نقیض درونی (عدم) از پیشروی وجود تا بینهایت جلوگیری نموده و همیشه آنرا در مرزهای محدودیت نگه می‌دارد. و اینهمه ناتوانی‌ها، کاستی‌ها و نقص‌هایی که در موجودات می‌بینیم ناشی از همین جدال و تناقض درونی است، تناقضی که واجب الوجود از آن رهاست و همین مرز خالق و مخلوق و عامل نیازمندی دو می‌به اولی می‌باشد: «کمال مخلوقها از خداست، اما نقصهای آنها از طبیعت خاص آنهاست که نالایق برای بیکرانه بودن است زیرا همین است فرق آنها با خدا» (۱۸).

ملاحظه می‌شود که لایب نیست، نقص مخلوقات را ذاتی و نشأت گرفته از تناقض درونی آنان می‌داند که همین نقص ذاتی، از یکسو آنان را نیازمند کمال بخشی خداوند کرده و از سوی دیگر لیاقت نامتناهی بودن را از ایشان سلب نموده است. از همینجا معلوم می‌شود که «کمال» بمفهوم برخوردار از «وجود» و «عینیت» است و بمیزانی که سهم و نصیب چیزی از عینیت (وجود) فزونی یابد

کاملتر خواهد بود، و واجب الوجود، بجهت مبرا بودن از نیستی و کاستی، کاملترین (کامل مطلق) است و در مقابل، موجودات دیگر فاقد کمال ذاتی هستند و لذا تازمانی که خداوند، بدانها وجود (کمال) نبخشیده و آنان را اکمال ننماید عینیت نمی‌یابند و وقتی هم که کمال یافته و موجود شدند کمالشان، محدود و کرانه‌پذیر است. و با همین استدلال است که لایب نیست، «کمال» را امری عینی و تحقق‌پذیر معنی می‌کند:

«از اینجا نتیجه می‌آید که خداوند مطلقاً کامل است، زیرا کمال نیست مگر عظمت و واقعیت مثبت = تحقق یافته بمعنی دقیق، یا صرف نظر از حدود و کرانه‌ها در اشیایی که دارای آنند و آنجا که کرانه‌ای نیست، یعنی در خدا، کمال مطلقاً نامتناهی است» (۱۹).

تعریف کمال، به امری عینی و تحقق‌پذیر (مثبت) موجب شده که برخی همچون برتراند راسل (با صرف نظر از پیچیدگی‌ها و مقدمات متعدد استدلال لایب نیست، آنرا اینگونه خلاصه کنند که کاملترین وجود، یعنی موضوع همه کمالات. و عینیت از جمله این کمالات است، پس کاملترین، ضرورتاً وجود خارجی دارد:

«بنابراین یک موضوع جمیع کمالات، یا کاملترین هستی وجود دارد یا قابل تصور است. و از اینجا نتیجه می‌شود که او (خدا) وجود دارد زیرا وجود از جمله کمالات است» (۲۰).

اینکه راسل، از گفتار لایب نیست چنین استفاده کرد که وجود، یکی از کمالات است، برداشت صحیحی بنظر

● **لیک باید دانست اساساً تفکیکی که فلسفه اسلامی میان وجود و ماهیت قائل است، نه کاملاً ذهنی و غیر واقعی است آنسان که بگفته کانت، فاقد هرگونه ثمره عینی باشد و نه کاملاً عینی است که برای هر کدام مابه‌الازاء و مصداق خارجی مستقلی را انتظار داشته باشیم. بلکه از باریک بینی‌ها و نکته‌سنجی‌های فلسفه اسلامی، تفکیک هوشمندانه میان گونه‌های مفاهیم، و تبیین نسبت‌هایی است که هر کدام از آنها با جهان خارج دارند**

نمی‌رسد بل چنانکه توضیح دادیم کمال چیزی است که در عینیت معنی پیدا می‌کند و لذا می‌توان آنرا عین وجود دانست<sup>۹</sup> و بهمین دلیل مخلوقات نیز پس از اکمال خداوند، وجود می‌یابند.

نکته دیگر در جمع بندی راسل، نادیده گرفتن مقدمات و پیچیدگیهایی است که با گذر از آنها بمفهوم «کامل مطلق» می‌رسیم. دیده شد که لایب نیتس در استدلال خود، با ظرافت، عدم تناهی را مترادف با «بساطت» دانست و از بساطت بضرورت و عینیت رسید. بنظر می‌رسد برهان وجودی، در دستان لایب نیتس، به غایت کمال ممکن خود دست یافته و کمترین اشکال را بر می‌تابد. تکمله لایب نیتس، چنانکه خواهیم گفت، این برهان را بنظر فیلسوفان مسلمان و بطور خاص به مبانی حکمت متعالیه و تقریری که صدرالمآلهین شیرازی از این برهان دارد نزدیک ساخته است ولی با اینهمه، همچنان از یک اشکال اساسی رنج می‌برد. اشکالی که با وجود آن، هر گونه ترمیم و تکمیلی، بسان نقش بر ایوانی است که از پای بست ویران است.

#### نقد تقریر غربی از برهان وجودی

برهان وجودی از آغاز پیدایش خود در مغرب زمین، یعنی آنگاه که از سوی سنت آنسلم، بعنوان راهی برتر در خداشناسی طرح گردید، با یک اشکال اساسی دست به گریبان بوده اشکالی که ذهن و ضمیر بسیاری را در نخستین وهله بخود متوجه ساخته و در مخاطب تردیدی باقی نمی‌گذارد که این اشکال وجود دارد.

و همین، عده‌ای را به مخالفت سرسختانه با این برهان برانگیخته، آنچنان که اصل آنرا مخدوش و منتفی دانسته‌اند، و عده‌ای دیگر راکه به ظرافتها، اصالتها و خاصه‌های آن توجه کرده‌اند و اداشته تا به تصحیح و تکمیل آن پردازند. لیک پنهانی اشکال یاد شده بگونه‌ای است که بسیاری از نقادان غربی این برهان، بیش و پیش از تقریر و سپس پاسخ یابی، اصل آنرا احساس کرده ولی از تبیین آن عاجز مانده‌اند.<sup>۱۰</sup>

این اشکال بزرگ چیزی جز خلط میان مفهوم و مصداق وجود، و انتظار آثار وجود خارجی از وجود ذهنی نیست. هم آنسلم، هم دکارت و هم لایب نیتس در تقریرات و تصحیحات خود از این اشکال گذشته و بدان تطفن نیافته‌اند. دیدیم که آنسلم در رفع اشکال گونیلون که با ارائه دلیلی نقضی، تلازم میان وجود ذهنی و وجود عینی را نفی می‌کرد، مفهوم واجب الوجود را از سایر مفاهیم ذهنی مستثنی دانست، از آنرو که مفهوم واجب الوجود، «کمال مطلق» (کاملترین) است و لازمه کمال

مطلق، برخورداری از وجود عینی است و بدینسان تلازم مفهوم ذهنی واجب الوجود با وجود عینی آنرا ثابت نمود. ولی نکته‌ای که آنسلم از آن غفلت کرده آن است که ما هیچگاه نمی‌توانیم آثار و لوازم وجود عینی را از وجود ذهنی، و بالعکس مطالبه کنیم بلکه این دو، هر کدام خاصه‌ها و ویژگیهایی دارند که قابل تعمیم و تسری بدیگری نبوده و اساس تقسیم دو گانه وجود نیز بر همین خاصه‌ها مبتنی است. این درست که مفهوم (وجود ذهنی) واجب الوجود، بایستی کاملترین باشد اما باید دانست کمال مفهوم ذهنی، در برخورداری از عینیت خارجی نیست بلکه کمال او مثل خود ذات مفهومی واجب، ذهنی است و همین که مفهومی را در ظرف ذهن، کاملترین دانستیم، کاملترین خواهد بود و هیچ نیاز و الزامی بوجود

۹ - در فلسفه اسلامی نیز همه کمالات، مقولاتی وجودی، بشمار آمده و «وجود» واجد جمیع اوصاف کمالی است و اساساً کمال، چیزی جز وجود نیست و با اثبات وجود، همه کمالات به اثبات می‌رسد و بهمین جهت، عارفان و فیلسوفان اسلامی معتقدند هر ماهیتی بمیزان برخوردار از وجود، از همه اوصاف کمالی نظیر حیات، آگاهی، توانایی و... برخوردار است. صدرالمآلهین شیرازی در این خصوص تصریح می‌کند:

«در نگاه ما، وجود، بطور مطلق، عین آگاهی و شعور است و بهمین جهت عارفان الهی معتقدند که موجودات همگی پروردگارشان را شناخته و او را سجده می‌کنند. (اسفار، ج ۸، ص ۱۶۴)»

۱۰ - برتراند راسل به این واقعیت اینگونه اعتراف می‌کند: «اینکه انسان فقط احساس کند که این برهان باید فاسد باشد، آسانتر از این است که دقیقاً معلوم کند که فساد آن در کجاست.» (تاریخ فلسفه غرب، ۸۰۹)

بریان مگی، گزارشگر معاصر فلسفه غرب نیز بگونه دیگری بر صعوبت تشریح اشکال موجود در برهان وجودی آنسلم اشاره می‌کند:

«این برهان، فوق العاده پریشان کننده است چرا که لافل این روزها هر کسی که آنرا می‌شنود، ناچار احساس می‌کند عیبی در آن وجود دارد اما وقتی می‌خواهید انگشت روی این عیب بگذارید و بگویید اشکال چیست می‌بینید این کار بطرز مبهوت کننده‌ای مشکل است.»

انتونی کنی، فیلسوف انگلیسی معاصر و پژوهشگر در فلسفه قرون وسطی نیز از وجود چنین آشفنگی در تقریر و تبیین اشکال برهان وجودی در طول قرنهایی که از عمر این برهان در فلسفه غرب می‌گذرد خبر می‌دهد:

«خیلی از فلاسفه بزرگ در طول تاریخ ذکر کرده‌اند که عیبی در این برهان هست ولی دلایلی که آورده‌اند در مورد هر کدامشان چیز دیگری بوده تا امروز حتی تا این اندازه هم اتفاق نظر نیست که عیب برهان وجودی در کجاست. حتی اتفاق نظر نیست که آیا اصولاً عیبی دارد یا نه؟»

(فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)، بریان مگی، ترجمه فولادوند، ص ۱۱۴).

خارجی ندارد. همانطور که اگر علاوه بر این واجب الوجود، واجب الوجود دوم، سوم و... دیگری را نیز تصور کنیم. همه آنها می‌توانند در ذهن کاملترین باشند بدون آنکه هیچ تعارض و تمنعی با یکدیگر داشته باشند حال آنکه در عینیت، برهان عقلی مانع تحقق چنین تعددی در ذات واجب الوجود می‌گردد.

از همینجا فرق دیگر مفاهیم ذهنی و موجودات عینی روشن می‌شود و آن اینکه مفاهیم ذهنی محصور به محدودیت‌های جهان خارج نبوده و هر آنچه که در عینیت، ناممکن شمرده می‌شود وجود ذهنی آن، ممکن و بل لازم می‌باشد. واجب الوجود دوم که وجود خارجی آن، ممتنع می‌باشد، تحقق ذهنی آن ضرورتی است که اثبات آن امتناع، در گرو این تحقق است.

چه، این گزاره که استحاله و امتناع واجب الوجود دوم را گزارش کرده و می‌گوید: «واجب الوجود دوم، ممتنع است»، متوقف بر امکان و تحقق ذهنی «واجب الوجود دوم» است و بجهت برخوردار از همین وجود ذهنی است که در جایگاه موضوع قرار گرفته و از آن گزارش می‌شود. و اینجاست که تفکیک هوشمندانه ملاصدرا میان «حمل اولی ذاتی» و «حمل شایع صناعی»<sup>۱۱</sup> اهمیت منحصر به فرد خود را به رخ می‌کشد.

در فلسفه صدرالمتألهین، مفهوم وجود هیچ نقش مهمی را بر عهده ندارد بلکه بر مبنای اصالت و شخصیت حقیقت وجود، مفهوم، اعتبار خود را از حقیقت خارجی کسب کرده و از آنرو که مصداق وجود را حکایت و روایت می‌کند مورد توجه قرار می‌گیرد. آنسلم و دیگران، از خود تلاش شایسته‌ای را در پرداخت و تبیین برهان برتر وجودی بروز داده‌اند لیک صد حیف که اینهمه تلاش و کنکاش، و اینهمه باریک بینی و نکته‌سنجی‌های فیلسوفانه، مصروف موضوعی عقیم گردید که فاقد هر گونه استعداد باروری است. آنچه که این متکلمان و فیلسوفان در تقریر برهان وجودی گفته‌اند، خارج از ظرفیتها و توانمندیها مفهوم وجود می‌باشد. و اساساً برهانی که مفهوم وجود را محور و مدار خویش قرار دهد نمی‌تواند «وجودی» باشد. چه وجود اصیل، همان وجود عینی و ما به‌الازایی است که مفهوم وجود، صرفاً از آن حکایت و روایت می‌کند، نه بیش از آن.

### نقد کانت بر برهان وجودی

ایمانوئل کانت (۱۸۰۴ - ۱۷۲۴ م) نیز باهوشمندی به این خلط تطفن یافته و یاد آور شده است که هر کدام از «ذهن» و «عین» قواعد و قوانین خاص خود را دارند و هرگز نمی‌توان یکی را به پذیرش محدودیت‌های دیگری مجبور

ساخت. وی این گفته قائلان به برهان وجودی، که با نفی وجود عینی واجب الوجود، مفهوم «کاملترین وجود» نفی شده و به تناقض تن داده‌ایم را اینگونه پاسخ می‌دهد که تناقض، آنگاه لازم می‌آید که وصف کاملترین را از «وجود ذهنی واجب الوجود» سلب نموده و یا وصف عینی «کمال برتر» را از وجود عینی واجب الوجود نفی نماییم. چرا که در اینصورت با وجود موضوع، وصف (محمول) آنرا نادیده گرفته‌ایم و این یعنی تناقض.<sup>۱۲</sup> اما نفی موضوع و محمول، با یکدیگر هیچ محذوری را در پی ندارد. بنابراین می‌توان، حتی واجب الوجود را تصور نمود و بر وجود مفهومی (ماهیت) آن بعنوان کاملترین موجود (ذهنی) اذعان کرد و در عین حال عینیت آنرا انکار نموده و ماهیت آنرا بدون مابه‌الازاء و مطابق خارجی دانست، بدون آنکه هیچ تناقض و دوگانه‌گویی لازم آید:

«اگر من در یک داوری این همان، محمول را رفع کنم و موضوع را نگه دارم، از این کار یک تناقض پدید خواهد

۱۱ - حمل هر چیزی بر چیز دیگری بدوگونه صورت می‌گیرد.  
۱ - حمل شایع صناعی: که حمل متعارف نیز نامیده می‌شود. در این حمل، محمول از ذاتیات موضوع نبوده و صرفاً با یکدیگر اتحاد وجودی و مصداقی دارند نه مفهومی. بیشتر گزاره‌های حملی و خبری از این زمره‌اند و بهمین جهت آنرا حمل متعارف و شایع نامیده‌اند نظیر: «انسان خندان است» و «آسمان آبی است».

۲ - حمل اولی ذاتی: در این حمل، میان موضوع و محمول، علاوه بر اتحاد مصداقی و وجودی، اتحاد مفهومی و ماهوی نیز برقرار است. بنابراین هیچ تفاوتی میان آن دو نبوده و هر دو عین یکدیگرند و تفاوت آنها صرفاً در اجمال و تفصیل است و همین تفاوت نیز توجیه‌کننده حمل می‌باشد وگرنه حمل چیزی بر خودش نادرست است. نظیر «انسان، انسان است» و «انسان، حیوان ناطق است». با این توضیح می‌توان نتیجه گرفت که حمل اولی، حمل مفهومی است و حمل شایع، حملی مصداقی است. و با توجه به همین نکته، «واجب الوجود دوم» که ممتنع الوجود و فاقد وجود خارجی است هیچگاه «وجود» در حمل شایع بر آن حمل نمی‌گردد. ولی به حمل اولی ذاتی، دارای وجود مفهومی و ذهنی است و بهمین جهت در گزاره «واجب الوجود دوم ممتنع است»، موضوع قرار گرفته و آنگاه وجود خارجی و مصداقی از آن نفی گردیده و اساساً تا زمانیکه چیزی برخوردار از وجود مفهومی نباشد نمی‌توان فقدان وجود خارجی آنرا گزارش نمود. و از اینرو است که حتی ممتنعات و ناممکنات نیز علیرغم فقدان وجود خارجی، از وجود ذهنی و مفهومی بهره‌مندند. (نک: اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲).

۱۲ - با توجه به مبنای معرفت‌شناختی کانت که اساساً «وجود محمولی» را انکار می‌کند لذا برای وجود، قطع نظر از اوصاف، تشخص و هویت مستقلی قائل نبوده و ناگزیر هر وصفی، ذاتی بوده و اثبات وجود از یکسو، و نفی اوصاف از سوی دیگر به تناقض می‌انجامد ولی از نگاه ما تناقض، زمانی رخ می‌دهد که اوصاف ذاتی وجود موضوع باشند وگرنه نفی هر یک از اوصاف عرضی، توأم با اثبات اصل وجود، موجب تناقض نخواهد بود.

آمد. از اینرو می‌گویم، محمول ضرورتاً بموضوع تعلق دارد ولی اگر موضوع را همراه با محمول یکجا از میان بردارم، دیگر هیچگونه تناقض ایجاد نخواهد شد، زیرا دیگر چیزی بر جا نیست تا تناقض آید. اگر مثلی را وضع کنیم ولی همان هنگام سه زاویه آنرا و از نیم، این تناقض است ولی اگر مثلث را همراه با سه زاویه آن یکجا منکر شویم این دیگر بهیچ روی تناقض نیست. درست همین امر درباره مفهوم یک هستومند [= موجود] مطلقاً ضروری نیز صدق می‌کند. اگر شما «برجا هستی» [= عینیت] چنین هستومندی را رفع کنید آنگاه شما این شیء را همراه با همه محمولهایش از میان بر می‌دارید،<sup>۱۳</sup> پس دیگر تناقض از کجا زاده خواهد شد؟ (۲۱)

کانت که اینگونه باریک بینانه میان وجود و ماهیت فرق گذاشته و وفاداری به احکام خاص هر یک را طلب می‌کند خود در اشکال دیگری که بر برهان وجودی دارد، بچنین خطی دچار آمده و از تفکیک میان احکام مصداق و مفهوم وجود ناتوان مانده است. به اعتقاد وی موجود مطلق (واجب الوجود)، «دست نیافتنی» بوده و مردمان از تصور مفهوم آن عاجزند چه رسد به اثبات وجود عینی آن:

«مردمان در همه زمانها از هستومند مطلقاً ضروری سخن گفته‌اند اما چندان بخود زحمت نداده‌اند فهم‌کنند که آیا اصلاً اشیایی از ایندست را می‌توان حتی به اندیشه آورد، و چگونه؟ بعکس، ایشان بیشتر متوجه استوار کردن «بر جا هستی» او بوده‌اند.» (۲۲)

تفکیک میان مفهوم و مصداق وجود به ما می‌آموزد که وجود فروتر (موجود محدود) نمی‌تواند بکنه ذات وجود برتر (موجود مطلق) راه برده و بر آن احاطه یابد. و مفهوم وجود اما، آشناترین مفاهیم است بگونه‌ای که بواسطه آن هر پدیده دیگری تعریف‌پذیر می‌گردد، چنانکه فیلسوف بزرگ اسلامی، حاج ملاهادی سبزواری گفته است: «مفهومه من اعرف الاشیاء و کنهه فی غایة الخفاء.» (مفهوم وجود از آشناترین‌هاست ولی کنه آن در غایت پنهانی می‌باشد). (۲۳)

### «وجود محمولی» و «وجود غیری»

از اینها که بگذریم کانت یک نقد اساسی و جدی‌تری بر برهان وجودی دارد که بر نظریه وجود شناختی وی مبتنی است.

در فلسفه اسلامی آموخته‌ایم که «وجود» بر دو گونه تقسیم می‌شود: «وجود نفسی» و «وجود غیری». وجود نفسی که از آن به «وجود محمولی» نیز نامبرده می‌شود. در جایی است که اصل «هستی» چیزی ثابت شده و «وجود»

در جایگاه محمول، بر موضوع حمل می‌گردد. در اینصورت میان موضوع و محمول، جدایی و دوگانگی وجود ندارد چنانکه در گزاره «خدا هست»، هستی (محمول)، عین خداوند (موضوع) در نتیجه هیچ ترکیبی میان موضوع و محمول برقرار نمی‌گردد. و در مقابل، وجود غیری، معنایی حرفی بوده و بدون آنکه در جانب محمول قرار بگیرد، صرفاً میان دو شیء مستقل و جدای از یکدیگر، ارتباط و نسبت ایجاد می‌کند و بهمین جهت نام دیگر آن «وجود وصفی» است. در گزاره «خدا داناست»، خداوند و دانایی که بخودی خود دو وجود مستقل دارند، با یکدیگر مرتبط شده و دانایی بر خداوند حمل می‌شود. باین توضیح تفاوت این دو وجود را می‌توان، تفاوت میان اصل وجود و اوصاف وجود دانست که در زبان فارسی، اولی با واژه «هست» و دومی با واژه «است» بیان می‌گردد. به موازات تقسیم دو گانه وجود (نفسی و غیری)، گزاره‌های فلسفی نیز تقسیمی دو گانه می‌پذیرند، گزاره‌های بسیط و گزاره‌های مرکب، وجود نفسی (محمولی)، مفاد و مضمون گزاره‌های بسیط، و وجود غیری، مفاد گزاره‌های مرکب را تشکیل می‌دهد.

از میان فیلسوفان مغرب زمین نیز، کانت، ضمن توجه ارزشمندانه‌ای که به تفکیک میان وجود محمولی و وجود وصفی داشته گزاره‌ها را نیز بر دو قسم دانسته است:

۱- گزاره‌های تحلیلی (Analytic).

۲- گزاره‌های ترکیبی (Synthetic).

در گزاره تحلیلی، محمول در نهاد موضوع نهفته است و با تحلیل موضوع می‌توان محمول را بدست آورد. بدون آنکه بدلیل بیرونی نیازی داشته باشد. بگفته کانت، موضوع و محمول در این قضایا چنان بهم پیوسته‌اند که از راه اینهمانی دانسته می‌شوند و لذا این گزاره‌ها، «توضیحی» نیز نامیده می‌شوند چه، محمول چیزی جز توضیح و تحلیل موضوع نبوده و تفاوتشان صرفاً در اجمال و تفصیل است. (۲۴) در گزاره‌های ترکیبی اما، محمول، حامل وصفی فراتر از موضوع بوده و به توسعه در مفهوم موضوع می‌انجامد. (۲۵)

بنابراین هر گونه داوری پیرامون براهین دو گانه خداشناسی نیز زمانی امکان‌پذیر است که در قالب یکی از این دو گزاره جای گیرند و طبعاً برهان وجودی در ضمن قضیه‌ای تحلیلی، و برهان جهان شناختی نیز در ضمن قضیه‌ای ترکیبی قرار خواهد گرفت. «خدا هست» (برهان وجود شناختی)، گزاره‌ای معرفتی است که مضمون آن

۱۳- این سخن کانت بر همان نظریه خاص معرفتی او مبتنی

است که «هستی محمولی» را انکار می‌کند.



● مهم‌ترین شرط و شاخصه برهان صدیقین، بینبازی از استدلال و استناد به ممکنات و مخلوقات در اثبات وجود خالق و واجب است و ابن سینا با تمام تلاشی که کرده، نتوانسته کاملاً بر این شرط وفادار بماند. چه دور و تسلسل، جز با تأمل در وجود ممکنات قابل تبیین نیست و بهره‌گیری از این دو قاعده در برهان ابن سینا بمعنای بهره‌گیری از وجود مخلوقات در اثبات خالق، و ناکامی در تقریر و تبیین برهان وجودی است.

نیست که در وجود ذهنی و مفهومی (ماهیت) دست یافته‌ایم و این نشان دهنده این حقیقت است که وجود عینی، که آنرا «وجود نفسی (محمولی)» می‌پنداریم همان وجود تعریفی و ذهنی‌ای است که در آن مجموعه اوصاف وجود را وارد ساخته‌ایم و عینیت هر موجودی، عینیت اوصاف و عوارضی است که به وی تشخص می‌دهند. و اینگونه نیست که ما در خارج، با دو چیز، یکی «اوصاف» و دیگری «اصل وجود» مواجه باشیم. بلکه آنچه که می‌بینیم «اوصاف» است و بس. در نتیجه چیزی بنام «اصل وجود» که حمل بر ذات موجودات گردد نداریم. کانت برای آنکه این تفکیک میان اصل وجود (وجود محمولی) و اوصاف عارض بر وجود (وجود وصفی) را بی معنا و غیر واقعی نشان دهد به یک مثال استشهاد کرده و می‌گوید اگر ما یک ۱۰۰ دلاری را تصور کنیم و سپس در جهان خارج نیز به یک ۱۰۰ دلاری دست پیدا نماییم، بجیزی فزون بر آنچه که تصور کرده بودیم دست نیافته‌ایم و گرنه آن ۱۰۰ دلار مفهومی، هیچگاه مفهوم و ماهیت ۱۰۰ دلار عینی نبوده و هیچ تطابق و نسبتی میان آن دو نخواهد بود و از همینجا نتیجه می‌گیرد که وجود شیء، همان تحقق ماهیت و مفهوم آن بوده و تفاوتی، از نوع آنچه که میان وجود محمولی و وجود وصفی بیان می‌شود، میان آنها نیست و وجود عینی، یک چیز بیش نمی‌باشد:

«امر واقعی، هیچ چیز بیشتری را از امر صرفاً ممکن<sup>۱۴</sup>

۱۴ - یعنی آنچه که با واژه «هست» بیان می‌شود همان مفهوم «است» را در بر دارد که ایجاد کننده نسبت میان موضوع و محمول می‌باشد. و «هست» مجموعه‌ای از «است»‌هاست.

۱۵ - مطالب داخل کروشه [ ] از نگارنده است.

۱۶ - از نظر کانت، وقتی اوصاف (استی‌های) چیزی را ثابت می‌کنیم میان مفهوم آن را با وجودش مقایسه کرده‌ایم و این مقایسه صرفاً بر انگیزنده امکان آن مفهوم است و نه لزوماً ضرورت آن، و بناچار بایستی برای اثبات عینیت، بدلیل دیگری تمسک جست که در ضمن سطور آینده توضیح داده خواهد شد.

اثبات وجود محمول بوده و در آن، اصل هستی خداوند مورد تحلیل قرار می‌گیرد و همینجاست که بزرگترین مانع بر سر راه داوری در مورد درستی و راستی این برهان پدید می‌آید. چه، هرچند کانت بتفاوت وجود محمولی و وجود وصفی توجه داشته لیک همواره با تکرار این مطلب که «وجود، محمول حقیقی قرار نمی‌گیرد» (۲۶)، اولی را نفی و انکار نموده است. از نگاه کانت، آنچه که در گزاره‌های بسیط و تحلیلی‌ای نظیر «خدا هست»، «انسان هست»، «طبیعت هست» و... بیان می‌شود، بازگشت همه آنها به گزاره‌های ترکیبی است و در واقع مجموعه‌ای از اوصاف موضوعات یاد شده (خدا، انسان و طبیعت) را در ذات آن موضوعات جمع کرده و به اثبات آنها می‌پردازیم. پس در تمام موارد، این اصل وجود موضوعات نیست که تحلیل می‌شود بلکه اوصاف و عوارض است که وجود آنها را برای موضوع ثابت می‌کنیم:

«واژه کوچک «هست»، بسادگی یک محمول اضافی نیست بلکه فقط چیزی است که محمول را در رابطه با موضوع می‌نهد.<sup>۱۴</sup> اینکه اگر من، موضوع (خداوند) را با همه محمولهای آن [که جملگی وجودهای وضعی هستند]<sup>۱۵</sup> یکجا با هم بگیریم و بگوییم: «خدا هست»، یا «خدایی وجود دارد»، در این حال من هیچ محمول تازه‌ای را بمفهوم خداوند نمی‌افزایم بلکه فقط موضوع را فی نفسه با همه محمولهایش یکجا وضع می‌کنم» (۲۷)

بنابراین هیچگاه وجود و هستی، بطور حقیقی بر خداوند و هیچ موضوع و پدیده دیگری حمل نمی‌شود، آنسان که حتی اگر ما در عینیت نیز بوجد خداوند دست یابیم این وجود عینی، چیزی جز مجموعه همان اوصاف نیست، اوصافی که هیچکدام وجود محمولی نبوده و همگی وجود وصفی و غیر می‌باشند.

توضیح اینکه، کانت با فرق گذاردن میان وجود (عینیت) و ماهیت خداوند و هر موجود دیگری، معتقد است آنچه که ما در وجود عینی می‌یابیم افزون بر چیزی

در بر ندارد. صد دلار واقعی، پیشیزی هم بیش از صد دلار ممکن در خود نمی‌گنجاند. زیرا چون صد دلار ممکن، دالّ است بر مفهوم، و صد دلار واقعی بمعنای برابر ایستا = [مصدق] و وضع آن است فی نفسه، پس در موردی که برابر ایستا، چیز بیشتری از مفهوم را در خود بگنجانند، دیگر مفهوم من، کل «برابر ایستا» را بیان نخواهد کرد و بنابراین دیگر، مفهوم متناسب با آن «برابر ایستا» نخواهد بود» (۲۸)

کانت از زوایه‌ای دیگر گزاره‌های شناختی را بر دو قسم پیشینی و پسینی می‌داند. قسم نخست، مقدم بر تجربه بوده و عقل جهت درک آنها نیازی به بهره‌گیری از تجربه ندارد. قسم دوم اما، ناچار از بهره‌جویی از تجربه است. در مقایسه با این تقسیم، قضایای تحلیلی صرفاً پیشینی بوده و هیچ قسمتی از آن، پسینی نمی‌باشد، بر خلاف قضایای ترکیبی که قسم دیگر آن پیشینی نمی‌باشد، بر خلاف قضایای ترکیبی که قسم دیگر آن پیشینی و قسمی از آن پسینی است. گزاره‌های ریاضی، همان قضایای ترکیبی پیشینی بوده و گزاره‌های تجربی، قضایای ترکیبی پسینی هستند. (۲۹)

اگر وجود شناختی (وجود محمولی) موجودات و از جمله خداوند، امکان‌پذیر می‌بود، در زمره گزاره‌های تحلیلی جای می‌گرفت ولی با نفی تحلیل وجودشناختی و اینکه کانت، اساساً چنین شناختی را غیر واقعی دانست، هیچگاه نمی‌توان خداوند را از طریق یک گزاره تحلیلی شناخت و ناگزیر بایستی همه گزاره‌هایی را که بظاهر از «وجود» گزارش می‌کنند را به «وجود وصفی» بازگرداند. در نتیجه آنچه که بعنوان «برهان وجود شناختی خداوند» مطرح گردید نیز غیر واقعی و ناممکن بوده و صرفاً بمعنای بحث از مجموعه‌ای از اوصاف (وجود وصفی) خداوند است که در ضمن قضایای ترکیبی انجام می‌گیرد. حال باید دید که آیا با این شیوه، یعنی از طریق یک قضیه ترکیبی می‌توان خداوند را اثبات نمود.

گفته شد قضایای ترکیبی، یا بگونه پیشینی هستند و یا پسینی. اثبات وجود خداوند نیز بایستی در یکی از این دو قالب صورت پذیرد. اما قضیه ترکیبی پسینی (مؤخر از تجربه) بجهت غیر قابل تجربه بودن خداوند، منتفی است و قضیه ترکیبی پیشینی (مقدم بر تجربه) نیز گرچه بینا از تجربه می‌باشد اما به اعتقاد کانت بستر عمل آن، جهان پدیدار بوده و لازمه آن برخوردار از موضوع شناسایی، از شاخصه‌های پدیده‌های محسوس است. و چنانکه در جای خود بحث شده، عقل محض که کانت از آن سخن می‌گوید، عقل مرتبط با تجربه می‌باشد. و لذا خداوند را

که نه تجربه‌پذیر و نه محسوس می‌باشد نمی‌توان از طریق قضایای ترکیبی شناخت. در نتیجه هرچند ما با تصوّر خود مجموعه‌ای از اوصاف (وجود وصفی) را برای خداوند ثابت می‌کنیم که بشکل قضایای ترکیبی انجام می‌گیرد ولی باید توجه داشت اثبات اوصاف، هیچ تلازمی با اثبات اصل وجود (عینیت) ندارد. ما با اثبات اوصاف هر چیز، صرفاً تصوّر و تعریفی از آن چیز بدست می‌آوریم که ماهیت آنرا تشکیل می‌دهد. ولی «وجود» غیر از ماهیت بوده و با بحث از اوصاف، وجود ثابت نمی‌گردد، بنابراین در گزاره «خدا تواناست»، با نسبت و مقایسه‌ای که میان ماهیت (مفهوم) و وجود خداوند برقرار ساخته‌ایم توانسته‌ایم امکان عام عینیت او را ثابت نماییم و نه ضرورتش را. هرگاه مفهوم با یک مابه‌الازاء عینی، تطابق داشت، مفهومی وجود یافته است و گرنه نمی‌توان بر وجود آن حکم نمود. و داوری در مورد چنین تطابق و انطباقی، فرآیندی تجربی است که یا با ابزار تجربه و یا در مورد پدیده قابل تجربه تحقق می‌یابد و چنین چیزی در رابطه با وجود و ماهیت خداوند امکان‌پذیر نیست. و لذا ما از مقایسه وجود و ماهیت خدا، صرفاً امکان عام او را استنباط کرده و از آنرو که وجود خداوند پدیدار و تجربه‌بردار نیست، راهی بر اثبات آن نمی‌ماند.

### نقد نظریه کانت

گذشته از نقد اساسی و معرفت شناختی ای که بر تعریف کانت از قضایای پیشینی و اینکه با نفی «عقل کلی» (عقل فلسفی)، عقل جزئی (عقل تجربی) را ثابت می‌کند وجود دارد و بایستی در جای خود بدان پرداخت. اصل اینکه وی، تحلیل وجود را ناممکن دانسته و «هستی محمول» را انکار می‌نماید، از نگاه فلسفه اسلامی مورد نقد و نقض جدی قرار دارد.

کانت بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های شناختی ای که میان مضمون دو گزاره بسیط و مرکب وجود دارد صرف آنکه وجود عینی پدیده‌ها، چیزی افزون بر آنچه که در وجود تعریفی و ذهنی آمده است ارائه نداده و در جهان خارج، میان وجود و اوصاف آن جدایی و دوگانگی برقرار نیست را دلیل فقدان «هستی محمولی»، دانسته است غافل از آنکه گرچه ما هیچگاه در وجود عینی نمی‌توانیم به «هستی محمولی». یعنی وجود جدای از اوصاف دست یابیم و بدیگر سخن هرگز گزاره‌های بسیط (نظیر خداوند وجود دارد) مابه‌الازاء عینی مستقل و متفاوتی از مابه‌الازاء گزاره‌های مرکب (نظیر خداوند داناست) ندارند و همانطور که کانت بدرستی یادآور شد آنچه که ما در

تحلیل ذهنی آنرا «وجود محمولی» می‌دانیم، در خارج، مجموعه‌ای از اوصافی است که در ضمن گزاره‌های مرکب و در قالب «است» بیان شده‌اند، لیک باید دانست اساساً تفکیکی که فلسفه اسلامی میان وجود و ماهیت قائل است، نه کاملاً ذهنی و غیر واقعی است آنسان که بگفته کانت، فاقد هرگونه ثمره عینی باشد، و نه کاملاً عینی است که برای هر کدام مابه‌الازاء و مصداق خارجی مستقلی را انتظار داشته باشیم. بلکه از باریک بینی‌ها و نکته سنجی‌های فلسفه اسلامی، تفکیک هوشمندانه میان گونه‌های مفاهیم، و تبیین نسبت‌هایی است که هر کدام از آنها با جهان خارج دارند.

در فلسفه، مفاهیم بدو دسته کلی مفاهیم (معقولات) اولیه و مفاهیم ثانویه تقسیم می‌شوند. نکته مهم در این تقسیم بندی آن است که ملاک و ضابطه آن، تفاوت‌های مصداقی و اختلاف در گستره صدق بر واقعیتهای عینی نیست، بلکه این تفکیک محصول تفاوت تحلیلی و شناختی میان این دو گونه مفاهیم است. مفاهیم نخستین (معقولات اولیه)، دارای مابه‌الازاء خارجی بوده و می‌توان آنها را در ظرف خارج مورد اشاره قرار داد. بهمین جهت در تعریف این مفاهیم گفته‌اند: عروض و انصافشان خارجی است، (۳۰) یعنی هم وصف برای موضوعات خارجی هستند و هم در ظرف خارج، بر موضوعات خود حمل می‌شوند نظیر مفهوم سرما و گرما. و اما مفاهیم (معقولات) ثانوی، بر خلاف مفهوم نخستین، صدق آن منوط بداشتن مابه‌الازاء خارجی نیست بلکه بدون آنکه هیچ مصداق مورد اشاره خارجی داشته باشند آدمی را در شناخت دقیق و عمیق واقعیتهای موضوعات خارجی کمک می‌دهند. مفهوم «کلی»، گرچه جز در ذهن، واقعیت دیگری نداشته و در خارج نمی‌توان موضوعی را شناسایی کرد که مصداق این مفهوم باشد، ولی صرف نابخورداری از مابه‌الازاء عینی، به ما چنین اجازه‌ای نمی‌دهد که کارکرد خاص آنرا نادیده گرفته و به لغویت و نیستی آن رأی دهیم آنگونه که کانت در مورد: «هستی محمولی» نظر داد بلکه همین مفهوم «کلی»، کمک یگانه‌ای در تحلیل واقعیات خارجی و نسبت سنجی آنها با یکدیگر و نیز در مقایسه جهان خارج با جهان ذهن ارائه می‌دهد.

از این دقیق‌تر، تقسیم دیگری است که فیلسوفان بر خود مفاهیم ثانویه وارد ساخته‌اند که بر اساس آن، میان مفاهیم ثانویه منطقی و مفاهیم فلسفی فرق گذارده می‌شود. مفهوم ثانوی منطقی، وصف ذهنی موضوعات است و در اینصورت به تبع ظرف اتصاف، ناگزیر ظرف عروض آن نیز ذهنی است و در نتیجه این مفاهیم، صرفاً

مصادیقی ذهنی داشته و در خارج هیچ اثری از آنها نمی‌توان سراغ گرفت، گرچه چنانکه گفته شد در شناخت و تحلیل جهان خارج، نقش یگانه‌ای بر عهده دارند، نظیر مفهوم «کلی» و «جزئی».

مفهوم ثانوی منطقی، مفهومی ذهنی محض است که با وجود ثمره عینی، فاقد اثر عینی می‌باشد و از این جهت نقطه مقابل مفاهیم نخستین، که دارای مابه‌الازاء خارجی بوده و اساساً موجودیتشان در گرو حکایتشان از آن مصادیق است، قرار دارد.

معقول ثانوی فلسفی نیز، نه در مقابل این دو، بلکه در میانه آنها قرار دارد. از یکسو فاقد مابه‌الازاء خارجی است و از سوی دیگر علاوه بر ثمره، اثر عینی نیز دارد. کلیه مفاهیم انتزاعی نظیر ابوت (پدری)، بنوت (فرزند)، فوقیت (بالا بودن)، تحتیت (پایین بودن) و... از این زمره‌اند که در عین فقدان مصداق در خارج، دارای منشأ انتزاع خارجی می‌باشند بگونه‌ای که گاه با تفکیک میان معنای «مصداق» و «فرد» گفته می‌شود تفاوت معقولات اولیه و ثانویه فلسفی در آن است که اولی «فرد خارجی» دارد و دومی «مصداق خارجی» در نتیجه، مصداق، مفهومی اعم از «فرد» می‌یابد.

دید شده که بر خلاف رأی کانت، اولاً صرف نداشتن مابه‌الازاء خارجی، تلازمی با فقدان اثر عینی ندارد بلکه دانسته شد معقولات ثانویه فلسفی که بخش عمده‌ای از فعالیت‌های فلسفی را به خود اختصاص داده‌اند با وجود آنکه از مابه‌الازاء بی بهره‌اند آثاری عینی، همپای آثار معقولات نخستین دارند.

و ثانیاً، معقولات ثانویه منطقی نیز که فاقد چنین آثار عینی بوده و وجودی کاملاً ذهنی دارند، شناخت ما از پدیده‌های عینی را وسعت و عمق بخشیده و بر آگاهی‌ها و دانستنی‌هایمان می‌افزایند، و همین ثمره، که ما از آن به «ثمره عینی»، در مقابل «اثر عینی» یاد کردیم آنچه‌مان مغتنم و با اهمیت است که اجازه نمی‌دهد تا وجود و کارکرد آن نادیده گرفته شود.

کانت می‌گفت از آنجا که میان ماهیت (مفهوم) و وجود (واقعیت خارجی) هیچ تفاوت عینی دیده نشده و آنچه که بعنوان «هستی محمولی» نامیده می‌شود در خارج، چیزی افزون بر «هستی عینی» ثابت نمی‌کند نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان چیزی بنام «هستی محمولی» را به رسمیت شناخت و برای آن کارکردی متفاوت از ماهیت قائل شد.

ولی با توجه به توضیحاتی که داده شد بوضوح در می‌یابیم تفکیک ذهنی «وجود» و ماهیت، بس پرثمر بوده

(۳۴) در تشکیل برهان وجودی ای که صدر المتألهین شیرازی، تقریر نموده است نقشی اساسی بر عهده دارد.

و هرگز نمی‌توان آنرا نادیده انگاشت. گرچه ماهیت، در خارج، مابه‌الازاء و واقعیت مستقلی از وجود نداشته و آنچه که در خارج می‌بینیم، مابه‌الازاء «وجود» است و

بهمین جهت فیلسوفان، قائل بنوعی در هم آمیختگی خاص میان وجود و ماهیت هستند. که آنرا «ترکیب اتحادی» می‌نامند. ترکیبی که فقط در تحلیل و تأمل ذهنی می‌توان اجزاء آنرا از یکدیگر جدا ساخت و در عینیت هیچ جدایی و دوگانگی میان آنها دیده نشده و هر دو با هم و در ضمن یک مصداق تحقق می‌یابند: ۱۷

(وجود، عروض ذهنی بر ماهیت دارد ولی در خارج، بایکدیگر اتحاد دارند).

فیلسوفان اسلامی، ماهیت را مفهومی اعتباری می‌دانند. (۳۲) اعتباری در این اصطلاح خاص، مترادف با مفاهیم انتزاعی است که پیشتر از آنها در زمره معقولات ثانیه فلسفی نام بردیم یعنی مفهومی که فاقد مابه‌الازاء عینی و در عین حال واجد منشأ انتزاع و اثر خارجی است. بنابراین با اعتراف بر اینکه تفکیک میان وجود و ماهیت و در نتیجه تفاوت میان وجود محمولی و وجود وصفی، هیچ تغییری در وجود عینی و مصداق خارجی ایجاد نمی‌کند در عین حال نقش یگانه‌ای که در آگاهی بخشی و تحلیل ذهنی جهان خارج دارد قابل انکار نیست.

#### نسبت «وجود محمولی» و «وجود وصفی»

از اینکه بگذریم نقد جدی‌تر فلسفه اسلامی بر نظریه کانت آن است که اساساً بدون «وجود محمولی» نمی‌توان «وجود وصفی» را ثابت نمود. چه، فیلسوفان بتفصیل بحث کرده و اثبات نموده‌اند که وجود وصفی، وجود رابطی است که ربط محض بوجود محمولی است. بگونه‌ای که ذات وجود ربطی (وصفی)، ذات اضافه، نسبت و ربط می‌باشد. این فیلسوفان با تفکیکی هوشمندانه میان اضافه اشراقی و اضافه مقولی، تفاوت دومی با اولی را در این دانسته‌اند که اضافه مقولی، ایجاد نسبت میان دو وجود (طرفین) مستقل است لیک در اضافه اشراقی، طرفی که «وجود ربطی و وصفی» نامیده می‌شود، اضافه و نسبت محض است، نه وجودی که با وجود دیگر نسبت پیدامی‌کند. یعنی همانطور که «اضافه» را، حتی در ذهن نیز نمی‌توان از طرفین آن جدا نمود، وجود وصفی نیز، حتی در ذهن نمی‌تواند از «وجود محمولی» انفکاک یابد. از اینرو ذات او، ذات نیازمندی و وابستگی به آن وجود است. (۳۳) و دقیقاً بهمین جهت است که خواهیم دید نظریه امکان فقری

● صدر المتألهین در پردازش این برهان از چند نظریه وجود شناختی دیگر خود بهره جسته است. اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری، اصلی‌ترین و مهمترین این نظریه‌ها هستند که تمام تفاوت برهان وجودی او از همانها نشأت می‌گیرد.

#### برهان وجودی در فلسفه اسلامی

(تقریر ابن سینا)

در فلسفه اسلامی نیز برهان وجودی نخستین بار در کلام شیخ الرئیس ابو علی سینا (۴۲۸ - ۳۷۰ ه) تقریر و تبیین گردیده است تا پیش از آن، براهین خداشناسی با بهره‌گیری از وسایطی همچون حرکت، حدوث و امکان موجودات، بر وجود برتر و ثابت استدلال می‌کردند. لیک بوعلی در برهان تازه خود بدون استناد و استدلال به فعل و آفرینش خداوند و تنها با توجه و تأمل در نفس «وجود» آنرا در قالب یک قضیه منفصله حقیقه<sup>۱۸</sup> بر دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌کند. و بدینسان ممکنات، در هستی خود نیازمند موجودی هستند که وجودش ضرورت داشته و ببنیاز از علت و سبب باشد و این، همان واجب الوجود است.

ملاصدرا، خلاصه برهان بوعلی را اینگونه گزارش می‌کند:

«تأمل در مفهوم موجود و موجودیت، به [آدمی] می‌فهماند که تحقق «موجود»، جز به [وجود] واجب نیست چرا که اگر موجود [خارجی] منحصر در «ممکن» باشد [و وجود واجب رانفی نامیم] اساساً هیچ موجودی تحقق نمی‌یابد زیرا در این صورت، تحقق «ممکن»

۱۷ - ترکیب اتحادی، میان چند جزئی که وجود مستقل از یکدیگر ندارند برقرار می‌شود. بنابراین در تقرر وجودی متحد بوده و در خارج با یک وجود، موجود می‌شوند بر خلاف ترکیب انضمامی که از چند جزء مستقل تشکیل یافته و لذا در خارج، ضمن آنکه در کنار یکدیگرند اما هر کدام موجود بوجود خاصی است نظیر ترکیب موجود میان اجزاء و عناصر یک ساختمان.

۱۸ - منفصله، گزاره‌ای است که در آن حکم به ناسازگاری و انفصال دو امر (نسبت) گردد. آنگاه این دو امر، نقیض یکدیگر باشند که هم اجتماع و هم ارتفاعشان ناممکن است در اینصورت گزاره منفصله حقیقه نامیده می‌شود نظیر: «عدد یا زوج است یا فرد».

بخودی خود و بدون علت خواهد بود و چنین چیزی [بجهت ضروری الوجود شدن «ممکن»] بوضوح محال است و یا اینکه (تحقق خارجی ممکن) بواسطه [وجود] دیگری است و در اینصورت [که وجود خارجی واجب را نفی کرده‌ایم ناگزیر] آن دیگری نیز «ممکن» می‌باشد و در نتیجه [این ممکن نیز بممکن دیگری وابستگی وجودی دارد و او نیز بدیگری و بهمین ترتیب تا بینهایت] افراد، سلسله وار یکدیگر پیوسته‌اند.

و یا اینکه [علیت و معلولیت میان همین دو وجود ممکن] دور می‌زند (و هر کدام بدیگری وابسته‌اند).  
و یا اینکه سلسله ممکنات به [وجود] واجب می‌انجامد [و جملگی به او وابسته خواهند بود] دو قسم نخست [=تسلسل و دور] باطل‌اند و قسم سوم [=وابستگی به وجود واجب] نیز از آنجهت که بر خلاف فرض می‌باشد باطل است. گرچه (در واقع، چاره‌نهایی همین بوده و گزینه‌ای) صحیح و بایسته می‌باشد. زیرا نقیض آن یعنی بینای بودن «ممکن» از [وجود] واجب، نادرست است. (۳۵)

بوعلی خود، این برهان را چنین ارزیابی می‌کند:  
«دقت کن که چگونه این تقریری که ما در اثبات وجود و یکتایی خداوند و پیراستگی او از کاستی‌ها داشتیم نیازی به تأمل در چیزی غیر از حقیقت وجود ندارد و بینای از لحاظ آفرینش و فعل خداوند است. هر چند (آفرینش، دلیل بر وجود اوست لیک برهانی که بیان شد مطمئن‌تر و برتر است. یعنی ما آنگاه که «وجود» را در نظر می‌گیریم، وجود از آنجهت که وجود است بر هستی خداوند گواهی داده و سپس وجود خداوند بر سایر اوصافی که در «واجب» است گواهی می‌دهد. و در قرآن کریم بهمین روش استدلالی اشاره گردیده است: [آنجا که می‌فرماید:]

«ما نشانه‌های خود را در جهان و جانهای بندگان آشکار می‌سازیم تا معلوم شود که خداوند بر حق است. من می‌گویم: این شیوه شناخت پروردگار، ویژه گروهی از مردمان است. سپس قرآن کریم می‌فرماید: «آیا پروردگار تو بر همه چیز گواه است خود کفایت [از برهان] نمی‌کند». من می‌گویم: این شیوه شناخت، به «صدیقین» اختصاص دارد که با خداوند، (بر وجود همه چیز) استدلال می‌کنند نه آنکه با همه چیز بر وجود او استدلال نمایند. (۳۶)

صدرالمتألهین، ضمن تحسین این برهان، آنرا نه برهان

وجودی بلکه تقریری کامل از «برهان امکان» می‌داند. از نگاه وی «ملاک برهان وجودی» [برهان صدیقین] آن است که به «حقیقت وجود» نظر داشته باشد، حال آنکه برهان ابن سینا، بمفهوم وجود ناظر است. و در عین حال ابن سینا، با هنر و مهارت خویش توانسته، برهان امکان را بگونه‌ای شایسته و کامل تقریر نماید که در مقایسه با سایر براهین، بیشترین نزدیکی با «برهان صدیقین» را داراست: «این روش [در شناخت پروردگار، که ابن سینا تقریر نموده] نزدیکترین روش بشیوه [شناخت] «صدیقین» است ولی [در عین حال با آن متفاوت بوده و] آنگونه که گمان شده، [این برهان، همان طریقه صدیقین] نیست. چرا که در روش صدیقین، به «حقیقت وجود» نظر دارد ولی برهان ابن سینا، به «مفهوم وجود» ناظر است. (۳۷)

حکیم سبزواری دلیل نزدیکی برهان ابن سینا به «برهان صدیقین» را از آنرو می‌داند که «مفهوم»، حکایتگر مصداق و حقیقت وجود بوده و لذا بنوعی «وجه حقیقت» بحساب می‌آید. (۳۸)

هر چند تقریری که ملاصدرا از برهان صدیقین ارائه داده، برتری‌های غیر قابل انکاری بر تقریر ابن سینا دارد و چنانکه خواهیم دید این نیز به مبانی وجودشناسی هر یک از آن دو باز می‌گردد. لیک بسادگی نمی‌توان برهان ابن سینا را ناظر به «مفهوم وجود» دانست چرا که این برهان، آنگاه به اثبات وجود واجب می‌انجامد که ممکن، یعنی متساوی الوجود و العدم، از حد استواء خارج شده و بمرحله ضرورت و وجوب رسیده باشد و چون تنها واجب است که ممکن، با استناد به او می‌تواند از حد استوای خارج و به عینیت برسد، پس ابن سینا نیز بالاخره ناگزیر است که وجود عینیت یافته را در نظر بگیرد، یعنی حقیقت و مصداق وجود نه مفهوم آن را. ولی در هر حال، مهمترین شرط و شاخصه برهان صدیقین، بینای از استدلال و استناد به ممکنات و مخلوقات در اثبات وجود خالق و واجب است و ابن سینا با تمام تلاشی که کرده، نتوانسته کاملاً بر این شرط وفادار بماند. چه دور و تسلسل، جز با تأمل در وجود ممکنات قابل تبیین نیست و بهره‌گیری از این دو قاعده در برهان ابن سینا بمعنای بهره‌گیری از وجود مخلوقات در اثبات خالق، و ناکامی در تقریر و تبیین برهان وجودی است.

#### تقریر ملاصدرا از برهان وجودی

صدرالمتألهین که همه تقریرهای پیشینان خود از این برهان را بگونه‌ای مورد جرح و نقد قرار داده، نظریه خود را

که می‌توان آنرا نخستین تقریر از «برهان وجودی» بمفهوم واقعی‌اش دانست چنین توضیح می‌دهد:

«وجود» حقیقتی، عینی است [نه امری ذهنی و وهمی، آنگونه که اهل سفسطه می‌گویند] و [این حقیقت] یگانه و بسیط می‌باشد و میان افراد آن هیچ اختلاف ذاتی [که موجب تباین آنها گردد] وجود ندارد مگر به کمال و نقص، ضعف و شدت و یا تفاوت ناشی از «ماهیت» که امر زاید بر وجود است! همانند تفاوتی که در افراد یک ماهیت نوعی [نظیر انسان] وجود دارد.

کمال نهایی آن حقیقت عینی، [=وجود] این است که [مرتبه‌ای] تمام‌تر از آن وجود نداشته باشد و آن، موجودی است که وابسته بدیگری نبوده و [برتر] و تمام‌تر از او نباشد چراکه [نقص و وابستگی (نیاز)، ملازم یکدیگر بوده و] هر موجود ناقص [و کمال نایافته‌ای] در تمامیت خود وابسته و نیازمند دیگری است و پیش از این [در مباحث قوه و فعل] بیان شد که تمام بر نقص، فعل بر قوه و هستی بر نیستی، پیشی [و تقدّم] دارد (چراکه «ناقص» از وجود تامّ، هستی می‌یابد و «قوه» ضمن آنکه نسبت بصورت‌های بعدی فعلیت نایافته است ولی در اصل قوه بودن و قابلیت پذیرش صورت‌های بعدی را داشتن، نیازمند بفعلیت می‌باشد بنابراین پیش از آنکه قوه باشد فعل است. و نیستی (عدم) نیز گرچه بخودی خود چیزی نیست تا تقدّم و تأخّری داشته باشد ولی «عدم مضاف» از «وجود» انتزاع می‌گردد و بهمین جهت از آن تأخّر دارد.)

و نیز [در گذشته] بیان شد که: تمامیت (و کمال) هر چیز، [باحقیقت آن چیز تغایر و تباین ندارد بلکه] (همان چیز باضافه چیز دیگری است [که البته این اضافه و مازاد نیز، امر زاید بر وجود نیست بلکه تمامیت هر چیزی، صرف الوجود و هستی بسیط و مطلق آن چیز است که پیراسته از ترکیب می‌باشد بنابراین «تمام شیء» چیزی جز حقیقت خالص «هستی مطلق» آن شیء نیست. که البته این «حقیقت بسیط» در تأمل ذهنی به «حقیقت شیء» و «اطلاق» تحلیل می‌رود. یعنی بنوعی قید «اطلاق» و «بساطت» بر آن حقیقت، اضافه می‌گردد. حال آنکه در عینیت و خارج، یک حقیقت کامل و بسیط، وجود دارد که درست بجهت پیراستگی آن از ترکیب و نقص، کمال و اطلاق یافته است]. در این صورت، «وجود» [بر دو قسم است] یا بنیاز از غیر خود می‌باشد و یا در ذات خود نیازمند غیر خود است. و اولی همان وجود ضروری (=واجب الوجود) و مطلق [= صرف الوجود] است که

تام‌تر [و کاملتر] از او نبوده و [چون پیراسته از ترکیب است] آمیخته با نیستی و نقص نیست. و [قسم] دوم نیز هر چه غیر وجود واجب است که همان افعال و آثار اویند که [در هستی خود به واجب وابسته بوده و] جز بوجود او تحقق ندارد چراکه پیش از این گفته شد که «نقص» در حقیقت وجود راه نداشته و کاستی [که در مراتب پایین وجود دیده می‌شود] بجهت معلولیت، عارض بر وجود می‌گردد [و نقص، لازمه «مرتبه» است که آمیخته با نیستی می‌باشد بنابراین هر معلومی، ناقص است] چراکه [علت در مرتبه برتر از معلول قرار داشته و در وجود خود نیازمند او نیست و بهمین جهت وجود «علت» بر وجود «معلول» پیشی دارد. بر خلاف معلول که کاستی وجوداش، او را نیازمند و فروتر از «علت» قرار داده، از این رو [همسانی «معلول» با «علت» در فضیلت [و مرتبه] وجود امکان‌ناپذیر است پس تا وجودی مجعول نبوده و [در ورای خود] وجود [برتر و] چیره‌ای که بتناسب نیازش، او را وجود و عینیت بخشد، نداشته باشد هیچگونه کوتاهی [و کاستی] برای او فرق ندارد تا نیازمند دیگری باشد] زیرا همانگونه که [پیش از این] دانستی، حقیقت وجود، بسیط و حدناپذیر بوده و هیچ تعینی جز فعلیت محض و تحقق [=عینیت] برای او نیست و گرنه در او ترکیب راه یافته و یا دارای ماهیتی غیر از موجودیت می‌گردد. [و حال آنکه حقیقت وجود، بجهت بساطت و فقدان اجزاء، مرکب نبوده و وجود و ماهیت او یکی است. برخلاف موجودات ناقص که بجهت حدپذیری، ماهیت آنها عارض بر وجودشان می‌باشد]. و همچنین پیش از این گذشت که «وجود» هرگاه «معلول» باشد. ذات او به جعل بسیط (= یعنی جعلی که در آن ذات و اصل شیء، مجعول می‌گردد نه اوصاف و آثار او) مجعول بوده و نیاز ذاتی به «جاعل» دارد. و چنین وجودی، در گوهر وجود و ذات خویش وابسته به جاعل است.

در اینصورت روشن شد که «وجود» [بر دو قسم می‌باشد]، یا حقیقتی تام [=بسیط] و هویتی ضروری [=واجب] است و یا اینکه در ذات خود نیازمند به آن حقیقت تام [واجب الوجود] بوده و [بدان] وابستگی ذاتی دارد. و در هر دو صورت، ثابت و روشن می‌شود که وجود «واجب الوجود»... در ذات خود از هر چه غیر خویش، بینیاز است [و این دیگران هستند که در ذات خود، بدو وابسته و نیازمندند] و این همان مقصود [اصلی] ماست. (۳۹).

## عناصر اصلی نظریه ملاصدرا

صدرالمتألهین در پردازش این برهان از چند نظریه وجود شناختی دیگر خود بهره جسته است. اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و امکان فقری، اصلی ترین و مهمترین این نظریه ها هستند که تمام تفاوت برهان وجودی او از همانها نشأت می گیرد.

ملاصدرا بدون آنکه این برهان را از قالبی که این سینا طرح نموده خارج کند بگونه ای می پردازد که صرفاً بحقیقت وجود استدلال نموده و از تمسک به براهینی چون دور و تسلسل بپرهیزد. بدین صورت که در اولین وهله، یک صرف الوجود در نظر گرفته می شود که همه عینیت را فرا گرفته است، آنگونه که جهان خارج، چیزی جز بسط وجود نیست که البته این حقیقت یگانه و فراگیر، در عین بساطت و یگانگی ای که دارد، از مراتب مختلفی برخوردار است و تفاوت و اختلاف این مراتب، در عین حال که ذاتی نیست، بیرونی هم نیست. «بیرونی» بدان معنی که از ترکیب و در هم آمیزی وجود و غیر وجود حاصل آمده باشد بلکه عامل اختلاف آنها همان عامل اشتراک، یعنی «وجود» است که شدت و ضعف آن موجب پدیداری چنین تفاوت هایی می گردد. (اصل تشکیک وجود)، پس از آنکه اصل بساطت و نیز اختلاف مراتب وجود پذیرفته شد طبعاً می توان در سلسله مراتب وجود، مرتبه ای را تصور کرد<sup>۱۹</sup> که برترین، کاملترین و شدیدترین باشد. خصوصیت برترین وجود آن است که چیزی کاملتر از او نبوده و سایر مراتب فروتر، (ممکنات) در مقایسه با آن، دارای کاستی و نقصانند. همین کاستی و نقصان آنها را وابسته بوجد برتر می نماید بگونه ای که بدون «وجود برتر» (واجب)، «وجود فروتر» (ممکن) تحقق و عینیت نمی یابد. درحالی که «وجود برتر» پیراسته از چنین وابستگی بوده و بین نیاز از «غیر» است و گرنه کاملترین نمی بود.

همینجا ملاصدرا، تفسیر و مفهوم جدیدی از امکان ارائه می دهد که مترادف با «وجود ربطی» است.<sup>۲۰</sup>

بنابراین تحقق مراتب وجود، در گروه تحقق کاملترین مرتبه آن است و اثبات هر مرتبه ای بمعنای اثبات و تحقق پیشینی کاملترین مرتبه بوده و نفی «کاملترین» به نفی تمام مراتب وجود می انجامد. چه، لازمه تحقق مراتب فروتر که عین فقر و نیازند، بدون وجود مرتبه برتر، این است که «فقیر»، غنی شده و همه مراتب در مرتبه «کاملترین» قرار بگیرند. که نادرستی آن آشکار است. در نتیجه، چاره ای نمی ماند جز آنکه بروزان قضیه منفصله حقیقیه ای که در

برهان ابن سینا نیز آمده وجود را بر دو گونه «غنی بالذات» و «فقیر بالذات» تقسیم کرده و آنچه که در خارج و عینیت، وقوع دارد را مصداق این دو بدانیم. بنابراین تقسیم ملاصدرا بر خلاف تقسیم ابن سینا، یک تقسیم ذهنی نیست که نخست بگونه تردید و احتمال صورت بگیرد و سپس با بهره گیری از مقدمات دیگری همچون دور و تسلسل، وقوع عینی هر کدام ثابت گردد. بلکه با توجه بمقدمات بکار گرفته در برهان صدرالمتألهین، که جملگی

۱۹ - توجه شود که وجود چنین مرتبه کاملی در سلسله مراتب وجود، صرفاً لحاظ ذهنی است و گرنه اگر عینیت آنرا در نظر بگیریم دیگر استدلال برای اثبات وجود عینی چنین مرتبه ای بی معنی و مصدرا به مطلوب خواهد بود.

۲۰ - پیشتر اشارتی کوتاه در باب نظریه «امکان فقری» داشتیم. در اینجا توضیح فزونتری بر آن می افزاییم. ابن سینا در اشارات، در تقسیم قضایای ضروری، در مقابل ضرورت ذاتیه، از ضرورت دیگری نام می برد که ضرورت آن اطلاق است. توضیح اینکه: در قضیه ضروری ذاتیه، نسبت محمول به موضوع، تا زمانی ضروری است که ذات موضوع باقی و برقرار باشد مانند «انسان حیوان است» که وصف حیوان، مادامی که انسان باقی است، برای او ضروری بوده و بنابراین ضرورت محمول برای موضوع، معلق و مشروط است. و اما در قضیه ضروری مطلقه، ضرورت محمول برای موضوع، مطلق و بی قید بوده و حتی مقید به بقاء ذات موضوع نیز نمی باشد. (اشارات، ج ۱، ص ۱۴۵) در اینصورت، بگفته خواجه نصیرالدین طوسی، محمول، از ازل تا ابد برای موضوع ثابت بود. و لذا ملاصدرا آنرا ضرورت ازلیه نامیده است. (اسفار ج ۱، ص ۲) با این توضیح، نسبت وجود به موجودات از واجب گرفته تا ممکنات را مورد باز تأمل قرار می دهیم. ممکنات از آنجا که ترکیب یافته از وجود و ماهیتند، (کل ممکن، زوج ترکیبی له ماهیه و الوجود)، قطع نظر از وجود، دارای ذات (ماهیت) می باشند که وجود بر همین ذات، عروس می یابد. در نتیجه، ضرورت آن، بگونه ضرورت مطلقه ذاتیه است. چرا که ممکنات، قطع نظر از وجود (محمول) نیز قابل ملاحظه و فرض می باشند. اما در خداوند، از آنجا که برای او جدای از وجود، ماهیتی قابل فرض نیست (الحق ماهیته، ائتیه). بنابراین ضرورت وجودی آن، بگونه مطلقه ازلیه می باشد چرا که اساساً بر خلاف ممکنات، میان موضوع (ذات پروردگار) با محمول (وجود)، جدایی برقرار نبوده و محمول عین موضوع و وجود محض و بسیط (صرف الوجود) است. این نکته، در جانب وجود واجب، در فلسفه ابن سینا مورد توجه قرار گرفت و اما نظریه امکان فقری در فلسفه ملاصدرا، توجهی هوشمندانه به نقطه مقابل این ضرورت، در ممکنات است، یعنی همانگونه که ضرورت (وجوب) وجود در خداوند، ازلی و اطلاق است نه ذاتی و منطقی، امکان در ماسوی الله نیز نمی تواند بمفهوم منطقی آن بکار آید بلکه بر وزان تفاوتی که در مفهوم «وجوب» وجود دارد در مفهوم امکان نیز تحولی، باید. اگر خداوند همین وجود و هستی است، طبعاً در مقابل او، چیز دیگری نیست که از وجود بهره برده باشد. بلکه هر چه «هستی» است، از خداوند است و ممکن، عین نیستی و فقر، و ذات وابستگی و نیاز به واجب الوجود می باشد. لذا در نظریه ملاصدرا، بر خلاف ابن سینا، مبنای تقسیم وجود، فقر و غنی است نه وجوب و امکان.

محصول تأمل و دقت نظر در حقیقت و نفس وجود است و نه چیز دیگری، این تقسیم، یک تقسیم عینی می‌باشد که موضوع آن، حقیقت وجود، یعنی وجود عینیّت یافته (وجود خارجی) است.<sup>۲۱</sup> و بدین سان، نه فقط ذات واجب الوجود بلکه تمامی اوصاف کمالی او نیز به اثبات می‌رسد. (۴۰) پیشتر گفته شد که در فلسفه و کلام اسلامی، تقریرهای مختلفی از برهان وجودی ارائه شده است. تا بدانجا که حکیم میرزامهدی آشتیانی (۱۳۷۲-۱۳۰۶هـ.ق) نوزده تقریر آنرا ثبت کرده (۴۱) و ملاصدرا نیز در اسفار به نقل و نقد مهمترین آنها پرداخته است. ولی آنچه قابل انکار نیست اینکه تقریر صدرالمتألهین، علاوه بر برتری و تفوق آشکاری که بر تقریر پیشینیان دارد،<sup>۲۲</sup> همچنان سیطره و تسلط خود را بر آراء و افکار پسینیان و تقریرهایی که از این برهان ارائه نموده‌اند، حفظ نموده و با وجود سیر تکاملی ای که این برهان در اندیشه برخی از فیلسوفان متأخر از ملاصدرا داشته است.<sup>۲۳</sup> لیک همچنان تقریر وی همانگونه که خود تصریح نموده، در غایت قوّت و متانت قرار دارد و آنچه که پس از وی عرضه شده، حواشی‌ای است که بر متن وارد گردیده‌اند. از اینرو آگاهی از دقایق این نظریه و وجوه برتری که بر سایر انظار دارد می‌تواند به فراهم آمدن بستر نقادی و داوری عمیق و دقیق در این حوزه از مباحث الهیات بینجامد.

### یادداشتها

- ۱- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه (منطق)، ص ۹۲.
- ۲- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۸۸، تهران، ۱۳۵۲.
- ۳- سورة فصلت، آیه ۵۱۳.
- ۴- شیخ کلینی، اصول کافی، کتاب التوحید، ج ۱ ص ۸۶، ط اسلامی.
- ۵- سبزواری، ملاهادی، تصحیح، حبیبی شرح دعای صباح، ص ۲۵، ط دانشگاه تهران.
- ۶- مفاتیح الجنان، دعای صباح.
- ۷- مفاتیح الجنان، دعای عرفه.
- ۸- نک: قیسری، داود، شرح فصوص الحکم، ص ۲۴۵.
- ۹- قونوی، صدرالدین، تبصرة المبتدی و تذکرة المنتهی، مجله معارف، دوره دوم، ش ۱، ص ۸۰، و نیز نک، رساله قشیریه.
- ۱۰- مثنوی مولوی.
- ۱۱- براهین اثبات وجود خدا در فلسفه غرب (بر گرفته از دایرة المعارف فلسفی پل ادواردز)، ترجمه: شهید جمالی نسب و محمد رضایی، ص ۳۸، دفتر تبلیغات، ۱۳۷۱.
- ۱۲- همان، ص ۳۹، و نیز: راسل، برتراند، تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۰۸.
- ۱۳- دکارت، رنه، ترجمه: احمد احمدی، تأملات در فلسفه

اولی، ص ۷۷ - ۷۶، نشر دانشگاهی.

- ۱۴- همان، ص ۸۴.
  - ۱۵- لایب نیتس، گتفرید ویلهلم، ترجمه: یحیی مهدوی، منادولوزی، ش ۴۰، ص ۱۳۱، خوارزمی، ۱۳۷۵.
  - ۱۶- همان، ص ۱۳۲.
  - ۱۷- همان، ش ۴۵ ص ۱۳۸.
  - ۱۸- همان، ش ۴۲، ص ۱۳.
  - ۱۹- همان، ش ۴۱، ص ۱۳۲.
  - ۲۰- راسل، برتراند، ترجمه: دریابندری، تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۰۸.
  - ۲۱- کانت، امانوئل، ترجمه: ادیب سلطانی، سنجش خردناب، ش AS95، ص ۶۵۹، امیر کبیر.
  - ۲۲- همان، ش AS92، ص ۶۵۷.
  - ۲۳- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه حکمت، ص ۹.
  - ۲۴- سنجش خردناب، ص ۸۰.
  - ۲۵- همان، ص ۸۱، و نیز: کانت، امانوئل، ترجمه: حداد عادل، تمهیدات، ص ۹۶، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
  - ۲۶- سنجش خردناب، ش AS99، ص ۶۶۳.
  - ۲۷- همان، ش AS98، ص ۶۶۲.
  - ۲۸- همان، ش AS99، ص ۶۶۳.
  - ۲۹- تمهیدات، ص ۹۹ و نیز: سنجش خردناب، ص ۸۴.
  - ۳۰- نک، شیرازی، صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۳۳۵، و نیز نک: منظومه حکمت، ص ۳۹.
  - ۳۱- منظومه حکمت، ص ۱۸.
  - ۳۲- همان، ص ۱۰.
  - ۳۳- برای نمونه نک: اسفار، ج ۳، ص ۳۵۳.
  - ۳۴- برای نمونه نک: اسفار، ج ۱، ص ۳۳۰ و ص ۸۶.
  - ۳۵- اسفار، ج ۶، ص ۲۷.
  - ۳۶- ابوعلی سینا، الاشارات والتنبیها، نمط چهارم، ج ۳، ص ۶۶.
  - ۳۷- اسفار، ج ۶، ص ۲۶ - ۲۵.
  - ۳۸- سبزواری، ملاهادی، حاشیه اسفار، اسفار، ج ۶، ص ۲۵.
  - ۳۹- اسفار، ج ۶، ص ۱۶-۱۵.
  - ۴۰- نک: تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، ص ۴۸۹.
  - ۴۱- همان، ص ۴۹۷.
- ۲۱- حکیم سبزواری با هوشمندی به این نکته اشاره کرده است و در توضیح کلام ملاصدرا می‌گوید: «الوجود اما مستغن عن غیره و اما مفتقر لذاته الی غیره» و توضیح می‌دهد: «کلمه «اما» للتقسیم لا للتردید». (اسفار، ج ۶، ص ۱۵، حاشیه).
- ۲۲- چنانکه اشاره شد، مهمترین این ویژگی‌ها عبارتند از: ۱- بینبازی از تأمل در ممکنات ۲- بینبازی از دور و تسلسل ۳- اثبات اوصاف کمالی واجب الوجود.
- ۲۳- تاکنون تقریرهای فراوان دیگری از این برهان ارائه گردیده است نظیر تقریر حکیم ملاهادی سبزواری، (اسفار ج ۶، ص ۱۶، حاشیه)، تقریر عارف شهیر آقا محمد رضا قمشه‌ای. (تمهید القواعد ص ۶۳، حاشیه) و تقریر علامه سید محمد حسین طباطبایی (اسفار، ج ۶ ص ۱۴، حاشیه) در این میان نظریه علامه طباطبایی از ویژگی‌های شایان توجهی برخوردار است که مهمترین آنها، اختصار و بینبازی از مسایل خاص فلسفی می‌باشد.