

بسمه تعالی

برهان صدیقین ملاصدرا و نقد آراء کانت و هیوم در براهین اثبات باری تعالی

حمید رضا آیت اللهی

در این نوشتار غرض تبیین اجمالی برهان صدیقین ملاصدرا و بررسی نقدهایی است که ایمانوئل کانت و دیوید هیوم بر براهین نظری خداشناسی در غرب مطرح کردند در این بررسی سعی بر آن است که نشان داده شود نقدهای سیستماتیک این فیلسوفان در برابر برهان صدیقین کاربری ندارد و این برهان مصون از این اعتقدهاست. در ابتدا به تبیین اجمالی این برهان می پردازیم:

برهان صدیقین: برهانی در اثباتی وجود باری که در آن با بحث از حقیقت هستی به وجوب و ضرورت ازلی آن سلوک کنند در این برهان از شیء به خود شیء استدلال می کنند و در آن راه عین مقصود است در براهین دیگر از غیر حق به حق می برند مثلاً از ممکن به واجب یا از حادث به مبدأ قدیم یا از حرکت به محرک منزله از حرکت اما در این برهان چیزی جز حق خد وسط برهان نیست (۱). عنوان صدیقین را نخستین بار ابن سینا به این برهان اطلاق کرده است؛ وی در انتهای نمط چهارم می گوید: تأمل کن که چگونه بیان ما درباره ثبوت اول تعالی و وحدانیت او در برایش از نقصها نیازمند به چیزی جز تأمل در نفس وجود نبود و به بررسی مخلوقات و افعال او نیاز نداشت؛ اگرچه آنها نیز دلیلی بر او هستند ولی این نوع استدلال محکمتر است و مقام بالاتری دارد. یعنی وقتی حال وجود را در نظر بگیریم، خود وجود از آن جهت که وجود است، ابتدا بر وجود واجب و سپس بر سایر موجودات شهادت می دهد؛ و به مثل آنچه گفتیم در کتاب خدا اشاره شده است، آنجا که می فرماید: «آیات و نشانه های خود را در جهان و انسان به زودی ارائه خواهیم داد تا برایشان روشن گردد که تنها او حق است.» البته اینگونه حکم و استدلال مخصوص طایفه ای است. سپس کتاب خدا چنین می فرماید: «آیا پروردگار تو که بر هر چیز گواه است خودش بس نیست؟» این گونه حکم و استدلال از آن صدیقین است که خدا را بر وجود خداگواه می گیرند

نه غیر خدا را. (۲)

چون در این برهان از حقیقت وجود به ضرورت ازلی آن استدلال می کنند، آن را برهان اِنّی دانسته اند؛ البته آن قسم برهان انی که در آن از یکی از دو متلازم به دیگری سلوک می کنند. از این رو کسانی که برهان صدیقین را لَمّی میدانند (که در آن از علت به معلول پی برده می شود) نظرشان نمی تواند درست باشد؛ زیرا برهان لم در فلسفه الهی راه ندارد. (۳)

تقریر ملا صدرا، برهان صدیقین با تقریر ملا صدرا جلوه ای دیگر یافت. او برهان خود را محکمتر و روشن تر و شریف تر از براهین دیگر می داند. برهان او مبتنی بر مبانی عقلی فلسفه اوست؛ لذا در توضیح آن، ابتدا به طور اشاره و مختصر به آن مبانی، بدون ذکر استدلالهای لازم، می پردازیم و سپس اصل برهان را مطرح می کنیم.

الف (مفهوم وجود و حقیقت آن، وجود معنایی در ذهن و حقیقتی در خارج دارد که در این برهان، بحث درباره حقیقت متمایز از مفهوم آن مطمح نظر است. حقیقت وجود، از لحاظ حضور و کشف، آشکارترین و ذاتش، از لحاظ تصور و درک کنه آن، مخفی ترین چیزهاست. زیرا حقیقت آن، عین خارج بودن است و لذا قابل درک نیست (۴) و باید به حضورش رفت نه اینکه حضور آن را در ذهن قرار داد. مفهوم وجود - که متمایز از حقیقت آن است - بدیهی است و با خودش درک می شود نه با چیز دیگر، و همین مفهوم است که در ذهن بر ماهیت یا وجود عارض می شود.

ب (اصالت وجود، آنچه در خارج تحقق دارد حقیقت وجود است نه ماهیت؛ ذهن از حد و مرز وجودات خارجی، ماهیت را انتزاع می کند، و چنین نیست که در خارج ماهیاتی باشند و ذهن از آنها مفهوم وجود را اعتبار کند. پس آنچه حقیقتاً در خارج است، مثلاً درخت نیست بلکه وجودیست به محدودیت هایی که ذهن از این حدود، مفهومی به نام درخت می سازد. اصالت وجود از مهمترین مبانی این برهان است.

ج (تشکیکی بودن وجود، حقیقت وجود در همه موجودات، حقیقتی است واحد، بدین معنی که این حقیقت در موجودات مختلف یکی بیش نیست؛ در عین حال، موجودات متکثر در همین حقیقت - یعنی وجود - کثرت دارند؛ لذا حقیقت وجود در عین وحدت، کثرت و در عین کثرت، وحدت دارد. آنچه سبب امتیاز و اختلاف

موجودات از یکدیگر می شود همان وجود است زیرا بر اساس اصالت وجود، چیزی جز وجود تحقق ندارد که بتواند وجه تمایز باشد. در عین حال، وجه اشتراک موجودات نیز حقیقت وجود است. لذا وجه تمایز موجودات همان وجه اشتراک است و بالعکس. این همان تشکیک خاصی است. پس بازگشت اختلافات موجودات به شدت و ضعف و تقدم و تأخر آنهاست.

د) ارتباط علت و معلول (با توجه به اصالت وجود)، در علیت تامه، علت هستی بخش معلول

است، لذا معلول با علت معیت دارد، و نمی توان وقوع معلول را در زمانی متأخر از علت در نظر گرفت (این توهم از خلط میان علت مُعَدّه - که شرط و نه علت است - به علت تامه پیش می آید)، و به دنبال آن، با توجه به اصالت وجود، به این مطلب می رسیم که، اگر رابطه علی و معلولی در جهان وجود داشته باشد (که وجود دارد) نمی توان ذات معلول را فرض اول و آنچه معلول از علت دریافت می کند فرض دوم و تأثیر علت را در معلول فرض سوم دانست. پس در معلومات، وجود و موجود و ایجاد یکی است؛ یعنی هویت معلول، عین هویت وجود و عین هویت ایجاد است. لذا وابستگی و نیاز معلول به علت، عین هویت معلول است؛ و اساساً این دو گانگی ساخته ذهن است؛ زیرا در خارج، از این لحاظ، دوگانگی نیست؛ و محال است که چنین دوگانگی در خارج باشد. ذهن انسان به علت انس با ماهیت، به هر یک از ماهیات استقلالی مفهومی می بخشد و برای علت و معلول، دو ماهیت متمایز مستقل در نظر می گیرد و در صدد یافتن ارتباط میان این دو ماهیت بر می آید؛ در صورتی که - بنا بر اصالت وجود - معلول چیزی جز احتیاج و وابستگی نیست. به عبارت دیگر، معلول، از شئون علت و عین فقر است و ارتباط آن با آن علت ربط اشراقی یعنی یک جانبه و طرف ساز است، نه ربط مقولی که متوقف به دو طرف باشد. با این وصف، هر معلول مرتبه ضعیفی از علت ایجاد کننده خویش است و علت نسبت به او کمالی دارد که او ندارد، زیرا این نیاز ذاتی، او متأخر از علت گردانده است. لذا این هویت تعلقی، معلول را - که عین نیاز است - در وضعی قرار داده است که به محض حذف اضافه آن به علت، معدوم است (بلکه دیگر چیزی نیست که معدوم باشد). بدین ترتیب، معلولیت همراه با محدودیت است به گونه ای که از لحاظ وجودی، در برابر علت، در مرتبه ضعیفتری قرار می گیرد. معلول موجودیت و وجود تعلقی را در یک صفت واحد داراست، و چون تعلقی است،

محدود تر از علت است؛ در نتیجه معلول، حدودی وجودی دارد و حدود همان است که باعث اعتبار ماهیت می شود.

ه (**حقیقت وجود**، حقیقت وجود پذیرای عدم نیست؛ موجود از این حیث که موجود است، هرگز معدوم نمی شود و معدوم نیز از این حیث که معدوم است، هرگز موجود نمی شود. حقیقت معدوم شدن موجودات عبارت است از تغییر و تغییر در حدود وجودات خاصه، نه اینکه وجود، پذیرای عدم گردد. اینکه آیا وجود هست، یعنی آیا وجود وجود دارد؟ بی معنی است. پیداست که وجود وجود دارد، ولی تفاوت در نحوه وجود - و نه در خود وجود - است.

چنانچه پیشتر گفتیم، وجود دارای مراتب تشکیکی است و شدت و ضعف دارد. ضعف آن ناشی از معلولیت است و معلول از این حیث که معلول است و وابسته، از علت ضعیفتر است، و علت در قیاس با معلول، وجود اقوای اوست. البته این ویژگی علت در قیاس در قیاس با معلولش است و اگر خود، معلول علتی دیگر باشد، وجودی ضعیفتر از علت خود خواهد بود. حال اگر حقیقت وجود - بما هو هو - و قطع نظر از هر حیث و جهت و وابستگی که به آن ضمیمه گردد منظور شود، مساوی با کمال و اطلاق و غنا و شدت و فعلیت و عظمت و جلال و بی حدی و نوریت است. اما نقص، تقید، فقر، ضعف، امکان، محدودیت تعیین، همه از حیث تأخر در وجود به جهت معلولیت است؛ و موجود از آن جهت متصف به این صفات می گردد که وجودی محدود و تعلقی است. در نتیجه، تمامی این نقصها از حقیقت محض اولیه وجود منتفی است.

بنابر این، نقص و ضعف محدودیت همه ناشی از معلولیت است. از این رو اگر وجودی معلول باشد، در مرتبه متأخر از علت خود، طبعاً دارای مرتبه ای از ضعف و نقص و محدودیت خواهد بود، زیرا معلول عین تعلق و اضافه به علت است و نمی تواند در مرتبه علت باشد. معلولیت و مفاض بودن، عین تأخر از علت و عین نقص و ضعف و محدودیت است و همین محدودیت است که وجود او را به گونه ای در تشابک با عدم قرار می دهد. (ه)

با این توضیحات، این نتیجه حاصل می شود که حقیقت هستی، موجود است، به معنای اینکه عین موجودیت است و عدم بر آن محال است؛ و از طرفی، حقیقت هستی در ذات - یعنی در موجودیت - و در واقعیت داشتن

خود مشروط به هیچ شرط و مقید به قیدی نیست. هستی چون هستی است، موجود است نه به ملاک دیگر و نه به فرض وجود دیگر؛ پس هستی در ذات خود مساوی با بی نیازی از غیر و نامشروط بودن به چیز دیگر یعنی مساوی با وجوب ذاتی ازلی است. در نتیجه، حقیقت هستی، در ذات خود - قطع نظر از هر تعینی که از خارج به آن ملحق شود - مساوی با ذات لا یزال حق است. پس اصالت وجود، عقل ما را مستقیماً به ذات حق رهبری می کند نه به چیزی دیگر؛ و غیر حق را - که البته جز افعال و آثار و ظهورات و تجلیات او نخواهد بود - به دلیل دیگر باید پیدا کرد نه حق را.

صدر الدین شیرازی (۶) این برهان را چنین آورده است: همچنان که گذشت، وجود حقیقت واحد عینی بسیطی است که هیچ اختلافی بین افرادش لذاته وجود ندارد، مگر از حیث کمال و نقص و شدت و ضعف و... و غایت کمال آن، که تامتر از آن نباشد، همان است که متعلق به غیر نباشد، و تمام تر از او قابل تصور نباشد؛ زیرا هر ناقصی متعلق به غیر است و نیازمند به تمام شدن خود؛ و پیش تر روشن شده است که تمام قبل از نقص است و فعل قبل از قوه، و وجود قبل از عدم است، و همچنین تبیین شد که تمام شیء خود شیء است، نه چیزی افزون بر آن؛ پس وجود یا مستغنی از غیر است و یا نیاز ذاتی به غیر دارد. اولی واجب است و آن صرف وجود است که هیچ چیز تامتر از او نیست، و هیچ شائبه عدم یا نقض در او راه ندارد. دومی، مساوی اوست، و افعال و آثار او محسوب می شود که هیچ قوامی برای مساویش جز به او نیست چرا که حقیقت وجود هیچ نقص ندارد و نقص فقط به جهت معلولیت به وجود ملحق می شود؛ و آن بدین جهت است که معلول امکان ندارد در فضیلت وجود با علتش مساوی باشد. پس اگر وجود مجعول به جعل قاهری نباشد که آن را به وجود آورده و به آن تحصل بخشیده باشد، نمی توان درباره آن تصور کرد نوعی قصور در آن است.

زیرا همانگونه که دانستی، حقیقت هستی بسیط است، و هیچ حد و تعینی جز فعلیت و حصول محض ندارد، در غیر این صورت، بایستی در آن ترکیب راه داشته باشد یا ماهیتی غیر از موجودیت داشته باشد؛ و نیز پیشتر گذشت که وجود اگر معلول باشد، بنفسه مجعول به جعل بسیط و ذاتش به ذاته نیازمند یک جاثل است، و در ذات و جوهر تعلق به جاثلش دارد. پس ثابت گردید و تبیین شد که وجود یا در حقیقت تام و در هویت واجب است و یا

ذاتاً نیازمند آن و جوهرراً وابسته به آن است. و بنا بر هر قسمتی ثابت شد و روشن گردید که واجب الوجود هویتاً بی نیاز از غیر است و این همان بود که درصدد اثبات آن بودیم.

در توضیح ضرورت ازلی، که همان ضرورت ذاتی فلسفی است، و تفاوت آن با ضرورت ذاتی منطقی، باید گفت: وقتی در منطقی می گویند در قضیه ای مثل « مثلث سه ضلع دارد »، محمول (سه ضلع داشتن) برای موضوع (مثلث) ضرورت ذاتی دارد، به این معناست که سه ضلع داشتن برای مثلث ضروری است و این ضرورت مقید به زمانی یا شرطی یا وصفی خاص نیست، یعنی مثلاً اینگونه نیست که فقط در زمانی خاص سه ضلع داشتن برای مثلث ضروری باشد، زیرا سه ضلع داشتن ذاتی مثلث است؛ ولی از نظر فلسفی همین ضرورت نیز یک شرط دارد و آن شرط بقاء مثلث است؛ یعنی اگر مثلث، مثلث بودنش حفظ شود، سه ضلع داشتن برای آن ضروری است. حال اگر ضرورتی را در نظریه بگیریم که همین قید بقاء موضوع را هم نداشته باشد و اتصاف موضوع به محمول بطور مطلق باشد، به این ضرورت، ضرورت ذاتی فلسفی گویند و آن عبارتست از اینکه موجودی صفت موجودیت به نحو ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد، یعنی موجودی مستقل و قائم به نفس باشد. لازمه این ضرورت، ازلی و ابدی بودن آن است. بدین جهت، به آن، ضرورت ازلی هم می گویند. (۷)

نقدهای براهین اثبات وجود خداوند، در تاریخ فلسفه غرب براهین بسیاری در اثبات وجود خداوند عرضه شده است. کانت این براهین را در سه دسته براهین وجودی، براهین جهان‌شناختی و براهین اتقان صنع دسته بندی کرده است. و برای اینکه جهت یابی انسان به خداوند را از طریق اخلاق و بر مبنای ایمان نشان دهد و ناتوانی عقل نظری را در رسیدن به خداوند مورد توجه قرار دهد، سعی نموده است انتقادهای جدی به انواع براهین اثبات وجود خداوند قبل از خودش وارد نماید. این انتقادهای بهمراه انتقادهای هیوم در سنت فلسفی غرب، انتقادهای سیستماتیک و بنیادی برای هر نوع برهان اثبات وجود خداوند گردیده است و هر نوع برهان اثبات وجود خداوند می باید در گذر سال‌ها از این تنگه بوجود آمده صحت خود را به اثبات برساند. این انتقادهای تقریباً در هر دوره پس از کانت در قالب های متفاوت پایگاه الحاد گردیده است و تکرار این سخنان در قالب های متفاوت محل حمله ملحدین بوده است. از آنجا که در این مقاله بحث بر سر ارزیابی فلسفی و کارگر بودن این انتقادهای براهین ما

قبل کانت نیست (که خود کتابی جداگانه می طلبد) لذا به اجمال، براهین عمده ما قبل کانت مطرح شده، و نقدهای کانت و هیوم به براهین ارائه می شود تا ضمن آشنایی با دیدگاه هایی نقدی فلسفه غرب به براهین اثبات وجود خداوند بی تأثیر بودن این انتقادات در برهان صدیقین و سنت فلسفی پیشینه آن ارائه گردد.

از آنجا که قالب برهان صدیقین به براهین وجودی و جهانشناختی نزدیکتر است لذا به عرضه اجمال مهمترین شاکله این دو برهان و نقدهای کانت و هیوم بر آنها پرداخته می شود.

اولین استدلال های وجود آنسلم، (۸)

۱. خداوند بنا به تعریف، وجودی است که هیچ چیز بزرگتر از او نتواند به تصور درآید. (این تعریف هم توسط معتقدین و هم توسط غیر معتقدین به خدا مفهوم است.)
 ۲. چیزی که فقط در ذهن وجود دارد یک چیز است و چیزی که هم در ذهن و هم در خارج از ذهن قرار داشته باشد چیز دیگری است (مثلاً یک نقاشی که فقط در ذهن نقاش است با چیزی که هم در ذهن او و هم بر روی بوم نقاشی است مغایرت دارد.)
 ۳. چیزی که هم در ذهن و هم در خارج از ذهن وجود داشته باشد بزرگتر از چیزی است که در ذهن وجود دارد.
 ۴. بنابراین خدا باید هم در ذهن و هم در خارج از ذهن (یعنی در جهان واقع) وجود داشته باشد، زیرا اگر چنین نباشد، پس می توانیم چیزی را که چنین باشد تصور کنیم، که بزرگتر از او خواهد بود اما خدا بر اساس تعریف (که هم معتقدین و هم غیر معتقدین به خدا آن را قبول دارند) بزرگترین وجود قابل تصور است.
- بنابراین خدا باید وجود داشته باشد.

صورت دوم استدلال وجودی آنسلم، (۹)

۱. منطقاً ضروری است که هر چه برای مفهوم موجود واجب، ضرورت دارد مورد تصدیق قرار گیرد.
۲. وجود واقعی منطقاً برای مفهوم موجود واجب، ضرورت دارد.
۳. بنابراین، منطقاً ضروری است اذعان کنیم موجود واجب، وجود دارد.

همین برهان در قالبی منفی اینگونه بیان می شود:

۱. منطقاً غیر ممکن است که آنچه برای مفهوم موجود واجب، ضروری است مورد انکار قرار گیرد (زیرا گفتن

اینکه آنچه ضروری است ضروری نیست، متضمن تناقض خواهد بود).

۲. وجود واقعی منطقاً برای مفهوم موجود واجب، ضروری است.

۳. بنابراین، منطقاً غیر ممکن است که وجود واقعی موجود واجب، مورد انکار قرار گیرد.

صورت اول برهان وجودی د کارت، (۱۰)

۱. آنچه که ما بنحو روشن و متمایز درباره چیزی درک می کنیم حقیقت دارد (روشنی و تمایز ضمانتی بر این

است که هیچ خطایی در آنها نیست).

۲. ما بنحو روشن و متمایز ادراک می کنیم که مفهوم موجود مطلقاً کامل، استلزام وجود آن موجود را دارد.

الف (زیرا تصور موجود مطلقاً کامل بدین عنوان که فاقد چیزی است، غیر ممکن است.

ب) اما اگر موجودی مطلقاً کامل، وجود نداشته باشد، پس فاقد وجود خواهد بود.

ج) بنابراین روشن است که مفهوم موجود مطلقاً کامل، مستلزم وجودش است.

۳. بنابراین، این مطلب که موجود مطلقاً کامل نمی تواند فاقد وجود باشد صحت دارد (یعنی باید داشته باشد.

(

صورت دوم برهان وجودی د کارت، (۱۱)

۱. منطقاً ضروری است که برای یک مفهوم هر چه برای طبیعت (تعریف) آن ذاتی است تصدیق کنیم (

مثلاً؛ یک مثلث باید سه ضلع داشته باشد.)

۲. وجود بخش منطقاً ضروری مفهوم واجب الوجود است (در غیر این صورت نمی توانست به عنوان واجب

الوجود تعریف شود)

۳. لذا، منطقاً اذعان به اینکه یک واجب الوجود، موجود است، ضروری است. به بیانی خلاصه، اگر خداوند بنا

به تعریف نتواند نا موجود باشد، پس باید وجود داشته باشد. زیرا اگر غیر ممکن باشد موجودی را که نمی تواند

ناموجود باشد را بدین عنوان تصور کرد که نا موجود است، پس ضروری است که چنین وجودی را به عنوان موجود تصور کرد

ایراد هیوم به برهان وجودی، (۱۲)

۱. هیچ چیز عقلاً قابل اثبات نیست مگر آنکه عکس آن متضمن تناقض باشد (زیرا اگر جا برای احتمالات و امکانهای دیگر باقی باشد پس این چیز ضرورتاً حقیقت ندارد.)
۲. هر چیزی که بطور متمایز قابل تصور باشد متضمن تناقض نیست (اگر متناقض باشد بطور متمایز قابل تصور نیست و اگر غیرممکن است، نمی تواند امکان یابد.)
۳. هر چه را موجود تصور می کنیم، می توانیم به عنوان غیر موجود هم تصور کنیم (وجود یا لا وجود اشیاء نمی تواند ذهناً حذف گردد.)

۴. بنابراین، هیچ موجودی که لا وجودش متضمن تناقض باشد وجود ندارد.

۵. در نتیجه هیچ موجودی که وجودش عقلاً قابل اثبات باشد وجود ندارد.

ایرادهای کانت به برهان وجودی، (۱۳)

۱. او با اینکه ما هیچ مفهوم مثبتی از واجب الوجود نداریم، مخالف است. خداوند بدین صورت تعریف شده است: “چیزی که نمی تواند نباشد.”
۲. بعلاوه ضرورت برای وجود، کاربرد ندارد. بلکه فقط در قضایا استفاده می شود. ضرورت، قیدی منطقی نه وجودی است هیچ قضیه وجود ضروری وجود ندارد. هر چه با تجربه (که تنها طریق معرفت به اشیاء موجود است) به لباس شناخت درآید می تواند به گونه ای دیگر هم باشد.
۳. هرچه منطقاً امکان داشته باشد، ضرورت ندارد که وجودا هم ممکن باشد. ممکن است هیچ تناقض منطقی در وجود ضروری نباشد اما امکان دارد چنین وجودی عملاً غیر ممکن باشد.
۴. اگر هم مفهوم وهم وجود واجب الوجود را رد کنیم، دچار هیچ تناقض نشده ایم. درست همانطور که در انکار هم مثلث و هم سه زاویه اش هیچ تناقضی وجود ندارد تناقض در نتیجه انکار فقط یکی بدون دیگری

است.

۵. وجود یک محمول نیست؛ مثل اینکه یک کمال یا صفتی باشد که بتواند درباره موضوعی یا چیزی مورد تصدیق قرار گیرد. وجود، کمالی درباره ماهیتی نیست بلکه وضعیتی از آن کمال است.

مهمترین و رایج ترین صورت برهان جهانشناختی؛ (۱۴)

برهان جهان شناختی لایب نیتس:

۱. کل جهان (مورد مشاهده) در حال تغییر است.
۲. هرچه تغییر کند فاقد دلیلی فی نفسه برای وجود خودش است.
۳. علتی کافی برای هرچه وجود دارد یا در خودش یا در وراثش.
۴. بنابراین، باید علتی وراثی این جهان برای توجیه وجودش، وجود داشته باشد.
۵. این علت یا علت کافی خویش است یا علتی وراثش دارد.
۶. متسلسل بی نهایتی از علل کافی نمی تواند وجود داشته باشد (زیرا ناتوانی از رسیدن به یک تبیین، خود یک تبیین نیست. ولی باید بالاخره یک تبیین وجود داشته باشد).
۷. بنابراین، باید علت اولائی برای جهان وجود داشته باشد، علت اولائی که هیچ دلیلی وراثش ندارد و خود دلیل کافی خویش است. (یعنی علت کافی در خویش است و وراثش نیست).

ایرادهای هیوم به برهان جهانشناختی؛ (۱۵)

۱. از معلولهای متناهی، علتی متناهی نتیجه گیری می شود. علت لازم است با معلول سنخیت داشته باشد. و چون معلول (جهان) متناهی است، انسان لازم است فقط علتی که تناسب کافی با معلول داشته باشد را در نظر بگیرد تا تبیینی برای معلول باشد، پس در بهترین شرایط، چیزی که از برهان جهان شناختی نتیجه می شود خدایی متناهی است.
۲. هیچ قضیه ای درباره وجود، نمی تواند منطقاً ضروری باشد. همیشه متضاد هر قضیه ای که در باره تجربه گفته شود منطقاً امکان دارد. اما اگر منطقاً چنین امکانی باشد که هر چه با تجربه معلوم می گردد بتواند به گونه

ای دیگر نیز باشد، در آنصورت عقلاً گریز نا پذیر نیست به همان گونه ای باشد که هست نتیجه می شود که هیچ چیزی که مبتنی بر تجربه است منطقاً قابل اثبات نیست.

۳. کلمات (واجب الوجود) معنای سازگاری ندارد. همیشه تصور هر چیزی حتی خدا، به عنوان نا موجود ممکن است. و هر چه که امکان عدم وجودش باشد لزومی به وجود آن نیست. بدین معنا که، اگر عدم چیزی ممکن باشد، وجودش ضروری نخواهد بود. پس، معنی ندارد از چیزی به عنوان موجود منطقاً ضروری سخن گوئیم.

۴. اگر (واجب الوجود) فقط به معنای (نابود نشدنی) باشد، در آن صورت ممکن است عالم خود واجب الوجود باشد. اگر جهان نتواند به معنای نابود نشدنی واجب الوجود باشد پس خدا نیز نمی تواند نابود نشدنی باشد. بنابراین، یا جهان واجب الوجود است یا خدا نابود نشدنی نیست.

۵. زنجیره بی نهایت امکان دارد. زنجیره ازلی علتی ندارد زیرا علت مستلزم تقدم زمانی است. اما هیچ چیز نمی تواند در زمان، مقدم بر زنجیره ازلی باشد، بنابراین، زنجیره ازلی امکان دارد.

۶ جهان به عنوان یک کل، نیازی به علت ندارد، فقط اجزا چنین هستند. جهان به عنوان یک کل طالب علتی نیست، فقط اجزا نیازمند علت هستند. اصل علت کافی، فقط در مورد اجزاء درونی عالم کاربرد دارد ولی نه درباره عالم به عنوان یک کل، اجزا ممکن هستند و کل واجب است.

۷. براهین خدانشناسی فقط آنهایی را که علاقمند به مطلق اندیشی هستند قانع می کند. فقط آنهایی که "سری متا فیزیکی" دارند با براهین خدانشناسی قانع می شوند. اغلب مردم آنقدر عملی فکر می کنند که با این گونه تعقل مطلق وارد میدان نشوند. حتی براهینی که آغازشان در تجربه است به زودی انسان را در آسمان کم عمق عالم نظری محض و متقاعد نکردنی، غوطه ور می گرداند.

ایرادهای کانت به برهان جهان شناختی: (۱۶)

۱. برهان جهان شناختی مبتنی بر برهان نامعتبر وجودی است. به منظور کسب نتیجه مطلقاً ضروری، برهان جهان شناختی محدوده تجربه را که با آن آغاز شده بود و مفهوم واجب الوجود را به عاریت اخذ کرده بود، رها می

سازد. بدون این پرسش از ما تأخر به ماتقدم، برهان جهان شناختی نمی تواند وظیفه خویش را به انجام رساند. پرسش ضروری است ولی اعتباری ندارد. هیچ راهی وجود ندارد تا بتوان نشان داد به نتیجه واجب الوجود رسیدن (چیزی که منطقیاً نمی تواند نباشد) منطقیاً ضروری است، مگر آنکه انسان تجربه را رها ساخته و به محدوده عالم نظری محض قدم گذارد.

۲. عبارات وجودی ضروری نیستند. نتیجه برهان جهان شناختی ناظر به این است که این نتیجه عبارتی ضروری است. اما ضرورت یکی از خصوصیات فکر است نه وجود. فقط قضایا ضروری هستند، نه اشیاء یا موجودات. تنها ضرورتی که واقعاً هست در قلمرو منطقی نه وجودی قرار دارد.

۳. یک علت نومی (مربوط به عالم وجودی خارجی) نمی تواند از معلولی فنومنی (مربوط به عالم ذهن، پدیدار) نتیجه می شود. برهان جهان شناختی به طور غیر مجاز فرض می گیرد که انسان می تواند از یک معلول واقع در محدوده پدیدار (فومنی)، گذر کرده و علتی واقع در محدوده واقعیت (نومی) را نتیجه گیرد. شیء در نظر من همان شیء فی نفسه نیست. هیچ کس نمی داند واقعیت چیست (جز آنکه چیزی است که هست). علت فقط مقوله ای از ذهن است که بر واقعیت تحمیل شده است نه چیزی که تشکیل دهنده واقعیت است. هر ضرورتی که ارتباط علی دارد توسط ذهن ساخته شده است و در واقعیت یافت نمی شود.

۴. آنچه منطقیاً ضروری باشد وجوداً نیز ضروری نخواهد بود. در تعقیب انتقاد قبلی ایراد دیگری رخ می نماید و آن اینکه آنچه عقلاً گریز ناپذیر باشد، ضرورتاً واقعی نخواهد بود. ممکن است ضرورت داشته باشد درباره چیزی بدین عنوان که به گونه — ای خاص است، بیندیشیم در حالیکه بالفعل آنگونه نباشد. پس حتی موجود منطقیاً ضروری، معلوم نیست بالضروره موجود باشد.

۵. برهان جهان شناختی به تناقضهای متافیزیکی منجر خواهد شد. اگر کسی فرض کند که مقولات فاهمه در مورد واقعیت نیز ساری است و از آن اقدام به استدلالی جهان شناختی کند، در این صورت گرفتار تناقض هایی مانند این تناقض خواهد شد که: باید هم علت اولی موجود باشد و هم نمی تواند علتی اولی وجود داشته باشد (که هر دو آنها منطقیاً از اصل علت کافی ناشی می شوند.)

۶ مفهوم “واجب الوجود” به خودی خود روشن و واضح نیست. روشن نیست معنی “واجب الوجود” عملاً و بالفعل چیست؟ مفهوم خودش را واضح نمی سازد ولی واجبالوجود به عنوان چیزی که هیچ شرطی از هر نوع برای وجودش ندارد، به تصور در آمده است. در نتیجه تنها طریقی که چنین کلمه ای می تواند دارای معنی باشد توسط همان تعریفش در برهان خداشناسانه است که باعث حذف و زوال آن گذشته است.

۷. تسلسل بی نهایت، منطقاً امکان ندارد. هیچ تناقضی در مفهوم تسلسل بی نهایت از علل وجود ندارد. در واقع اصل علت کافی اقتضای چنین چیزی را دارد. زیرا این اصل می گوید هر چیز باید دلیلی داشته باشد. اگر چنین باشد هیچ دلیلی وجود ندارد که ما وقتی به علتی مفروض در زنجیره علل می رسیم از پرسش از دلیل بازایستیم. در واقع، عقل ایجاب می کند که پرسش از دلیل را تا بی نهایت ادامه دهیم. (یقیناً، عقل همچنین ایجاب می کند که ما علت اولایی را که مبنای همه علت‌های دیگر باشد بیابیم. ولی این دقیقاً تناقضی است که انسان وقتی که عقل را ورای مفاهیم به واقعیت سریان می دهد دچار آن می گردد.) تا آنجا که به امکان منطقی مربوط است، تسلسل بی نهایت امکان دارد.

اکنون به بررسی انتقادهای عمده قبلی و موضوع برهان صدیقین و مبانی فلسفی آن می پردازیم. (بعضی از انتقادات به پاسخ به یک انتقاد عمده تأثیر خود را از دست خواهند داد که اجمالاً اشاره خواهد گردید.)

۱. ضرورت برای وجود کاربر ندارد بلکه فقط در قضایا استفاده می شود.

ضرورت قیدی منطقی نه وجودی است. در اینجا به این ایراد به‌مراه دیگری از کانت می پردازیم و آن اینکه اگر هم مفهوم و هم وجود واجب الوجود را رد کنیم (در قضیه واجب الوجود وجود دارد) دچار هیچ تناقضی نمی شویم.

کانت این ایراد را به براهین وجودی آنسلم و دکارت وارد می کند. او سعی می کند در ابتدا نشان دهد که

تصدیق وجود واجب الوجود ضروری نیست.

همان که براهین وجودی آنسلم و دکارت مدعی بودند. او برای تبیین این مسأله می گوید: (۱۷)

“اگر در حکمی این همان من محمول را رد کنم و موضوع را باقی گذارم. تناقض رخ خواهد داد و بنا بر همین مطلب است که می گوئیم اولی [محمول] بالضرورت متعلق به دومی [موضوع] است. ولی اگر موضوع را به همراه محمول با هم رد کنیم هیچ تناقضی رخ نمی دهد زیرا چیزی نیست که بتواند تناقض داشته باشد. پذیرفتن یک مثلث و در عین حال انکار سه ضلعش تناقض است، ولی اگر مثلث را همراه سه زاویه آن یکجا منکر شویم، دیگر تناقضی رخ نمی دهد. درست همین مسأله در مورد موجود مطلقاً ضروری نیز صدق میکند. اگر شما وجود واقعی چنین موجودی را انکار کنید، یعنی آن را با تمام محمول هایش از میان برداشته اید. پس تناقض ناممکن خواهد بود. هیچ چیزی در خارج وجود ندارد که موجب تناقض شود. زیرا این شیء معنایی از ضروری را در بیرون ندارد؛ در درون نیز دیگر چیزی وجود ندارد که به تناقض بیانجامد. زیرا شما با رفع خود شیء، در همان هنگام هر گونه عنصر درونی را نیز از میان برداشته اید. اگر بگوئید: خداوند قادر مطلق است، این یک حکم ضروری است؛ زیرا اگر الوهیتی را بپذیرید که موجود نامتناهی است، دیگر نمیتوانید قدرت مطلق را از او رفع کنید. ولی اگر بگوئید: خدا نیست. در این صورت نه قدرت مطلق به او داده شده و نه هیچ یک از دیگر محمولها. زیرا همه آنها همراه با موضوع رفع شده اند، و در این اندیشه کوچکترین تناقضی در کار نیست.”

کانت بر این است که نشان دهد واقعی بودن و قضیه “وجود دارد” با مفهوم وجود متفاوت است، و مفهوم توان آن را ندارد که واقعیت را به اثبات برساند. او توجه و دقت صحیح دیگری نیز در مفهوم ضرورت مخصوصاً در کاربرد منطقی آن دارد. این دقت در مقید بودن ضرورت، در قضایای دارای ضرورت منطقی است. در هر یک از این قضایا محمول وقتی برای موضوع ضرورت دارد که اصلاً موضوعی باشد و اگر از اساس موضوعی نباشد، دیگر ضرورت معنی ندارد. این همان است که در حکمت متعالیه از آن به ضرورت ذاتی منطقی تعبیر می شود. ملاصدرا نیز این نظر کانت را می پذیرد که در قضایای منطقی از نظر فلسفی همواره یک شرط وجود دارد و آن شرط بقای موضوع است؛ یعنی اگر مثلاً مثلث مثلث بودنش حفظ شود، سه ضلع داشتن برای آن ضروری است.

کانت به صراحت به این مطلب مطلب چنین اشاره می کند: (۱۸)

“قضیه فوق (مثلث سه ضلعی است) نمی گوید که سه ضلع داشتن مطلقاً ضروری است، بلکه اینکه تحت شرط وجود یک مثلث سه ضلع داشتن بالضروره مفروض است. “ ولی حکمت متعالیه، بین ضرورت ذاتی منطقی که در قضایای تحلیلی است و ضرورت ذاتی فلسفی تفاوت قائل میشود. در حکمت متعالیه نیز قضیه “واجب و الوجود قادر مطلق است “ دارای ضرورت ذاتی منطقی است و لذا این قضیه نیز مقید به این شرط است که “ اگر واجب الوجودی باشد “. لذا در نفی موضوع هیچ تناقضی رخ نمی دهد. ولی اگر قضیه ای دارای این شرط نیز نباشد، این ضرورت دیگر ضرورت منطقی نخواهد بود. قضیه ای که بخواهد به قید “اگر ذات موضوع موجود باشد “ مقید نباشد جز قضیه ای وجودی که وجود آن ضرورت داشته باشد نخواهد بود. در این صورت دیگر این قید معنی نخواهد داشت این قضیه که محمول که جز وجود نیست برای موضوع در تمامی شرایط ضرورت داشته باشد و نتوان وضعیتی را تصور کرد که این ضرورت در آن معنی نداشته باشد در اصطلاح حکمت متعالیه ضرورت ذاتی فلسفی گفته میشود که ملازم با ازلیت و ابدیت موضوع و ضرورت محمول برای آن است. لذا از آن به ضرورت ازلی نیز تعبیر شده است. پس ضرورت ازلی یعنی موجودی دارای صفت موجودیت به نحو ضرورت باشد، و این ضرورت را مدیون هیچ علت خارجی نباشد، یعنی موجودی مستقل وقائم به نفس باشد. حال در فلسفه ملا صدرا بحث به اثبات ضرورت منطقی وجود برای واجب الوجود نیست که این اشکال کانت محل طرح داشته باشد، بلکه از اساس بحث برسر اثبات ضرورت ازلی برای واجب الوجود است. در پرتو اصالت الوجود، اگر وجود را به حقیقت مطلق هستی نسبت دهیم دیگر این ضرورت، ضرورت ذاتی منطقی نخواهد بود. (همان ضرورتی که به ماهیت نسبت داده شود و معنای ماهوی دارد) بلکه ضرورت ذاتی فلسفی خواهد بود که نمی تواند حتی مقید به شرط “اگر ذات موضوع موجود باشد “ گردد. اشکال عمده کانت در بیتوجهی به این تمایز و دیدن تمامی ضرورت ها تحت همان ضرورت منطقی است. کانت سپس می گوید. (۱۹)

“اگر من محمول یک داوری را همراه با موضوع یکجامنکر شوم، هرگز یک تناقض درونی نمی تواند ناشی شود، حال محمول هرچه میخواهد باشد. پس شمارا گریزی نمانده است «مگر آنکه ناگزیر بگوئید: موضوعهائی

وجود دارند که هرگز نمی توانند رفع شوند و بنابراین باید باقی بمانند. این بدان معناست که: موضوعهائی وجود دارند که مطلقاً ضروری اند. اما این دقیقاً همان فرض پیشین است که من در درستی اش شک کرده ام، و امکان آن را شما می خواهید به من نشان دهید. زیرا من نمی توانم کوچکترین مفهومی از شیئی تشکیل دهم که اگر به همراه همه محموله‌های خود یکجا رفع شوند، تناقضی باقی گذارد؛ و از سوی دیگر، اگر تناقض در میان نباشد از راه مفهوم های محض ما تقدم هیچ نشانه امتناع در اختیار ندارم. “

و در ادامه می افزاید که ممکن است کسی بگوید مفهوم واقعی ترین موجود مفهومی خاص است که رفع وجود از آن فی نفسه موجب تناقض می شود. این ایراد صورتی از برهان وجودی است که توسط لایب نیتس مطرح شده است و خلاصه آن چنین است: (۲۰)

۱- اگر وجود داشتن موجود مطلقاً کامل، امکان داشته باشد، پس ضروری است که موجود باشد، زیرا:

الف) بنابه تعریف، موجود مطلقاً کامل نمی تواند فاقد چیزی باشد .

ب) اما اگر وجود نداشته باشد، فاقد وجود خواهد بود.

ج) در نتیجه، موجود مطلقاً کامل، نمی تواند فاقد وجود باشد .

۲- برای موجود مطلقاً کامل وجود داشتن امکان (متضمن تناقض نبودن) دارد.

۳- بنابراین، ضروری است که موجود مطلقاً کامل، وجود داشته باشد .

در تائید صغرای قیاس، لایب نیتس این استدلال را می آورد:

۱- کمال، کیفیتی بسیط و تقلیل ناپذیر بدون محدودیتی ذاتی است.

۲- هرچه بسیط باشد نمیتواند با کیفیت غیرقابل تجزیه دیگر در تعارض باشد (زیرا آنها در نوع با

یکدیگر تفاوت دارند).

۳- هرچه که با دیگری در نوع تفاوت داشته باشد، نمی تواند با آن در تعارض باشد.

۴- بنابراین برای یک وجود (خدا) این امکان هست که تمامی کمالات ممکن را داشته باشد.

کانت در پاسخ میگوید: من از شما میپرسم که آیا گزاره زیر: فلان شیئی وجود دارد قضیه ای تحلیلی است یا ترکیبی اگر تحلیلی باشد شما چیزی را بر مفهوم شیئی نیفزوده اید و چیزی را اثبات نکرده اید بلکه صرفاً یک توتولوژی بوده است و اگر قضیه ای ترکیبی باشد چگونه می توانید بگویید دچار تناقض می شویم درحالی که فقط در قضا یای تحلیلی که محمول بالضروره بر موضوع حمل می شود می تواند تناقض رخ دهد.

با توجه به حکمت متعالیه ملا صدرا در این خصوص چند نکته باید تذکر داده شود:

۱ - ضرورت و وجوب ابتدا از قضایای منطقی - یا به تعبیر کانت تحلیلی - فهمیده نمی شود که در کاربرد آن به فلسفه واقعیت دچار مشکلاتی باشیم بلکه بنابر نظر حکمت متعالیه انسان ابتدا مفاهیم بسیط و بدیهی ضرورت را در واقعیت و فلسفه می شناسد - همچون ضرورت علی بین ارا ده و افعال آن - سپس آن را قابل اعمال در منطق می یابد (که حوزه اش ذهن و مفاهیم است). مفاهیم ضرورت و امکان و امتناع آنچنان بداهتی دارند که نمی توان برای آنها تعریف حقیقی کرد و در منطق و فلسفه به یک معنا هستند. اینکه کانت در قضا یای تحلیلی مفهوم ضرورت را می بیند دال بر این نیست که منشأ انتزاع این مفاهیم نیز قضایای تحلیلی هستند. بر همین اساس است مفهوم وجوب وجود در حکمت متعالیه توسعه درخور پیدا کرده است و همچنین در منطق نیز انواع گوناگون ۱۳ گانه ای یافته است. پس ضرورت و وجوب دو مفهوم بدیهی هستند که ابتدا فلسفه تحقق و واقعیت آن را اثبات کرده و منطق از حاصل بحث فلسفی بعنوان اصل موضوعی استفاده نموده است و اقسام آن را که در حوزه مفاهیم و کیفیات قضایا تحقق پیدا می کنند تبیین می نماید. (۲۱)

۲ - ضرورت وجود برای یک شیئی در تحلیل های بعضی براهین وجودی فقط منحصر به واجب الوجود یا خداوند است در صورتیکه بنابر توضیح قسمت قبلی و در پرتو اصالت الوجود ملا صدرا (۲۲) جود برای هر موجود با لفعلی وجوب دارد. گرچه مفهوم وجود برای ماهیات امکانیه در ذهن می تواند واجب و می تواند ممکن باشد ولی در هر موجود با لفعلی وجوب واجب است و این وجوب دیگر ضرورت منطقی نیست که وجوب عینی است. آنچه در حکمت متعالیه در مورد موجودات سوای باری تعالی مطرح شده است این است که آنها وجوبشان بالغیر است

درحالی‌که درمورد باریتعالی این وجوب بالذات است. لذا استناد وجوب به هر موجودی در فلسفه ملاصدرا مطرح است نه صرفاً باریتعالی.

۳ - اگر قضایای تحلیلی در اصطلاح کانت رامعادل محمول بالضمیمه در حکمت متعالیه فرض کنیم ولی قضایای تحلیلی اخص از محمول من ضمیمه در حکمت متعالیه است. محمولهایی همچون وجود، وحدت، تشخیص محمولهایی نیستند که در قالب تحلیلی به معنای کانتی آن قرار گیرند ولی واقعاً از حاق یک شیئی اخذ می‌شود. کانت کمابیش متوجه آن بوده است که استناد وجود به شیئی در یک قضیه ای که مفادهل بسیطه است با سایر محمولها تفاوت دارد، به گونه ای که نمی‌توان آن را ترکیبی از دو مفهوم قلمداد کرد و وجود چیزی بیش از آن را می‌رساند - همانگونه که در ایراد بعدی مطرح خواهد شد - ولی نحوه استناد آن در حکمت متعالیه به محمول من ضمیمه تعبیر شده است مورد دقت او قرار نگرفته است، لذا در هر قضیه وجودی نمی‌تواند آن را نه در سلک ترکیبی و نه در سلک تحلیلی تجزیه و تحلیل کند و ایراد قبلی او نیز بیشتر ناظر به همین مساله بود.

در پاسخ به اشکال فوق، پاسخ چند ایراد دیگر کانت وهیوم نیز روشن میشود آنجا که کانت می‌گوید: (آنچه منطقاً ضروری باشد وجود نیز ضروری نخواهد بود" دوباره این خطا رخ داده است که منشا درک ضرورت، منطق دانسته شده است و در این صورت سرایت این ضرورت منطقی به وجود محل بحث میشود، در صورتی که بنابه نظر ملاصدرا ضرورت و امکان از مفاهیم بدیهی هستند که منشأ آنها در فلسفه است و این منطق است که این مفاهیم را از فلسفه اخذ میکند، لذا ضرورت مطرح در فلسفه و مخصوصاً در برهان صدیقین به معنای ضروری بودن منطقی استناد به وجود باریتعالی نیست بلکه در ضرورت فلسفی وجود است.

با توضیح فوق این ایراد کانت که "عبارات وجودی ضروری نیستند" نیز محل طرح نخواهد داشت. و همچنین این ایراد هیوم که "هیچ قضیه ای درباره وجود نمی‌تواند منطقاً ضروری باشد" وقتی محل طرح می‌یابد که در برهان صدیقین به دنبال اثبات ضرورت منطقی برای واجب الوجود باشیم در صورتی که برهان صدیقین به دنبال اثبات ضرورت فلسفی و آن هم ضرورت ازلی برای واجب الوجود است.

۲. وجود یک محمول واقعی نیست.

کانت به دقت بین وجود و سایر کمالات تمایز قائل می شود، همان مسأله ای که یکسانی آن دو مبنای برهان وجودی دکارت بوده است:

۱. هرچه که چیزی را به مفهوم یک ماهیت نیفزاید جزئی از آن ماهیت نیست.

۲. وجود چیزی را به مفهوم یک ماهیت نمی افزاید. (یعنی بالحاظ ماهیت به عنوان واقعی به جای خیالی هیچ خصوصیتی به یک ماهیت اضافه نمیگردد، یک دلار واقعی هیچ خصوصیتی که دلار خیالی فاقد آن باشد ندارد).

۳. بنابراین، وجود بخشی از ماهیت نیست. (یعنی کمالی که بتواند محمول چیزی واقع شود نیست)

این انتقاد کانت صورت اول برهان وجودی را که توسط آنسلم ارائه شده بود بی اعتبار میکند. در دیدگاه کانت، برهان آنسلم واقعا بدین جا منجر خواهد شد:

۱- تمامی کمالات ممکن باید به موجود مطلقاً کامل حمل شود.

۲- وجود، کمال ممکن است که ممکن است به موجود مطلقاً کامل حمل شود.

۳- بنابراین، وجود باید به موجود مطلقاً کامل حمل شود.

بر اساس انتقاد کانت صغرای قضیه غلط است، وجود، کمالی که امکان حملش به هر چیزی باشد نیست، وجود، یک خصوصیت نیست بلکه نمونه آوردنی از یک خصوصیت یا شیئی است. ماهیت تعریف را می دهد و وجود، نمونه و مثالی را از آنچه که تعریف شده است فراهم می آورد. ماهیت در به تصور آوردن چیزی داده می شود. وجود چیزی به این قابلیت تصور نمی افزاید بلکه فقط عینیت یافتن آن را فراهم می آورد. بنابر این، وجود نه چیزی به مفهوم موجود مطلقاً کامل می افزاید و نه چیزی را از آن می کاهد. این یک ایراد نمونه به برهان وجودی از زمان کانت تا کنون است. عین عبارت کانت چنین است: (۲۳)

“وجود آشکارا یک محمول واقعی نیست و مفهومی از چیزی هم نیست که بتواند به مفهوم یک شیئی افزوده شود. وجود صرفاً عبارت است از وضع یک شیء، یا پاره ای تعیینهای فی نفسه در آن، در کاربرد منطقی وجود منحصر عبارت است از رابط یک حکم. قضیه ” خداوند قادر مطلق است “ دو مفهوم را در بردارد که هر یک مابازاء خود را دارند، یعنی خداوند و قدرت مطلق واژه کوچک ” است “ محمولی افزایشی نیست، بلکه فقط به این کار می آید که محمول

را “در رابطه” باموضوع قراردادهد. حال اگرمن موضوع(خداوند) راباهمه محمولهایش (که قدرت مطلق هم درزمره آنهاست) یکجا برگیرم و بگویم: “خدا هست” یاخدائی وجود دارد، من هیچ محمول تازه ای رابه مفهوم خداوند نمی افزایم، بلکه فقط موضوع رافی نفسه باهمه محمولهایش دررابطه با مفهومی که دارم بعنوان مابازاء آن قرارمیدهم. هردوبایدمتضمن یک چیز باشد، وازاین رو به مفهومی که صرفاً امکان رابیان می کند، بدان سبب که متعلق آن را به عنوان امری صرفاً داده شده می اندیشیم (بابکارگیری اصطلاح: اوهست) چیزبیشتری نمی توانداضافه شود. بدین ترتیب امرواقعی متضمن چیزی بیشتر ازامصرفا ممکن نیست. صد دلارواقعی پیشیزی بیش ازصد دلار ممکن دربرندارد، زیراچون صد دلارممكن برمفهوم دلالت میکند، وصد دلار واقعی مابازاء و وضع آن فی نفسه است، پس درآنجا که متعلق و مابازاء چیزی بیشتری نسبت به مفهوم در خود در بر داشته باشد دیگر مفهوم من کل ما بازاء را بیان نخواهد کرد”

درخصوص مطالب کانت نکات زیرباتوجه به فلسفه ملاصدرا قابل دقت است:

۱- کانت میگوید” وجودمحمول واقعی نیست” ملاصدرا نیز باکانت تااین حدهم عقیده است که وجودمحمولی مثل سایرمحمولهاینیست ولی اونمی پذیردکه وجودمحمول نیست زیرااگرکسی فیل ندیده باشدوپرسد: “آیا فیل وجود دارد؟” و مادرجواب بگوئیم” بله، فیل وجود دارد” این جمله یک قضیه راتشکیل میدهدوقضیه بودن این پاسخ بدیهی است چراکه قابل صدق وکذب است. ولی درنظرملاصدرا این قضیه باسایرقضایایی که چیزی رابه چیزی نسبت می دهیم متفاوت است. درنظر ملاصدراقضایا به دودسته ثنائیه (آنها که محمولشان وجوداست)ثلاثیه (آنها که محمولشان غیرازوجود است) تقسیم می شوند. قضایای اول قضایای مفادهل بسیطه وقضایای دوم مفادهل مرکبه نیزنامیده میشوند. درقضایای مفادهل مرکبه محمول ازنوع محمول بالضمیمه است که صدق قضیه ودرستی استناد محمول به موضوع فرع برفرض مصداقی برای محمول غیرازمصداق موضوع است که درعین حال قضیه برای بیان اتحادآن باموضوع است درجمله علی داناست علی مصداق خود را داردودانانیز مصداق خودرا، ومنظورازقضیه اعلام اتحاداین دودرخارج است. یعنی مصداق خاصی داردکه درعین حال مصداق دانانیزمیباشد. ولی درقضایای مفادهل بسیطه دیگربرای محمول مصداقی ممتاز

از موضوع قابل فرض نیست که اثبات آنها مستلزم تحقق دو واقعیت جدای از هم باشد که منضم به یکدیگر باشند. این نوع محمول خارج محمول منضمه (۲۴) نامیده می شود. این دقت و تمییز از توجهات حکمت متعالیه است که برای کانت معقول بوده است:

۲- کانت میگوید: "وجود صرفاً رابط یک حکم است" و ادامه میدهد "قضیه خداوند قادر مطلق است دو مفهوم را در بر دارد که هر یک مابازاء خود دارند" یعنی خداوندو قدرت مطلق. در پرتو اصالت الوجود عبارت "هریک مابازاء خود را دارند" دقیقاً وجود واقعی است که واقعیت بیرون ذهن را فرا گرفته است. این وجود رابط نیست بلکه واقعیتی است که نه برای ارتباط برقرار کردن بین دو جزء یک قضیه است که وجود واقعی هر یک از آن دو جزء است. بر اساس نظر ملا صدرا (۲۵) وجود به دو صورت مستقل و رابط است که ارتباط موضوع و محمول نحوه ای از وجود رابط معمول نیز در ارتباط با علت هستی بخشش وجودی رابط دارد. پس برخلاف دیدگاه ماهوی کانت که بی توجه این تقسیم بندی وجود را منحصر به وجود رابطی می کند ملا صدرا وجود را یا مستقل یا رابط می داند و او با مبانی فلسفه اصالت الوجودی خویش بر هر دو نوع این وجودان استدلالهای خاص خویش را می آورد.

۳- دیدگاه کانت که وجود امری اضافی و افزایشی نسبت به مفهوم نیست از جهتی با نظر ملا صدرا هماهنگ است. چرا که ملا صدرا نیز وجود بخشی از ما هیت را اعتباری و وجود را اصیل می شناساند. آنچه در خارج است جز وجود نیست و ماهیت نیز به تعبیری از محدودیت وجودات خاصه مفهوم سازی می شود و تمامی خصوصیات معانی ماهوی هستند که اساساً با وجود مغایر هستند. ولی از جهت دیگر ملا صدرا مفهوم وجود را در ذهن عارض بر ماهیت می داند که می تواند در ذهن زائد بر ماهیت باشد. بهر حال این امر غیر از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است.

۴- کانت اظهار می دارد که یکصد دلار واقعی پیشیزی بیش از یکصد دلار ممکن (در ذهن) در بر ندارد و نتیجه می گیرد که یکصد دلار به تصور در آمده با وجود بیرون از مفهوم من در خارج هیچ افزایشی نمی یابد، او می گوید (۲۶) بنابراین اگر من شیئی را هرگونه محمولهائی که هم بخواهم به اندیشه آورم حتی تا تعیین تام آنها بالینهمه با افزایش این مطلب که این شیء هست کوچکترین چیزی شیء افزوده نمی شود. زیرا در غیر این صورت

درست همان شیء (که اندیشیده بودم) وجود نخواهد داشت بلکه شیئی بیش از آنچه در مفهوم آن اندیشیده بودم وجود می یافت و من نمی توانستم بگویم که این دقیقاً مابازاء مفهوم من است که وجود دارد.

این نظر کانت متناسب با این نظر ملاصدرا است که ماهیت از آن جهت که ماهیت است در جهان خارج و در ذهن یکی است. ماهیت گاهی در کسوت وجود خارجی تحقق می یابد و زمانی نیز بصورت وجود ذهنی محقق می گردد، لذا خارجیت ماهیت آنرا بزرگتر یا متفاوت با صورت ذهنی آن نمی گرداند.

دو اشکال فوق از اساسی ترین اشکالهای فلسفی بود که به براهین وجودی و جهان‌شناختی وارد شده است لذا بحث به تفصیل و بصورت تطبیقی مطرح شد.

در بررسی سایر ایرادها سخن را به اختصار می بریم.

۳- کلمات واجب الوجود معنای سازگاری ندارد

این ایراد ابتدائاً توسط هیوم مطرح شد. مقصود وی از این سخن در استدلال او مشخص می شود. خلاصه استدلال او چنین است: همیشه تصور هر چیزی حتی خدا به عنوان ناموجود ممکن است و هر چه امکان عدم وجودش باشد لزومی به وجود آن نیست بدین معنا که اگر عدم چیزی ممکن باشد وجودش ضروری نخواهد بود. پس معنی ندارد از چیزی بعنوان موجود منطقی ضروری سخن گوئیم.

پاسخ این ایراد هیوم نیز در پاسخ به ایراد اول روشن شد. اولاً در برهان صدیقین سعی بر این نیست که ضرورت منطقی وجود برای واجب الوجود به اثبات برسد که با تعبیر هیوم این ضرورت برای مفهوم واجب الوجود مطرح است (نه وجوب وجود عینی)

ثانیاً این ایراد هیوم ناشی از خلط بین دو نوع حمل است که در بعضی انواع برهان وجودی نیز رخ داده است و این نیز از ژرف بینی های ملاصدرا بوده است که بین دو نوع حمل اولی ذاتی و حمل شایع صنایع تفاوت قائل شده است. او معتقد است درست است سلب مفهوم وجود از واجب الوجود محال است ولی این در حمل اول ذاتی است که امری ذهنی است یعنی مفهوم وجود از مفهوم واجب الوجود در ذهن قابل انفکاک نیست ولی این مساله دال

برآن نیست در سلب مصداق وجود از مفهوم واجب الوجود دچار تناقض شویم. سلب وجود به حمل شایع صناعی از واجب الوجود تناقضی پدید نمی آورد. مفهوم واجب الوجود به حمل اولی ذاتی واجب الوجود است لیکن به لحاظ حمل شایع صناعی یک امر ذهنی است که در ظرف آگاهی و ادراک انسان به عنوان یک واقعیت هستی برای امکانی ایجاد شده و قابل معدوم شدن است. پس مفهوم واجب الوجود به حمل شایع ممکن الوجود است. در برهان صدیقین از ذاتی بودن واقعیت هستی برای مفهوم واجب الوجود استفاده نشده است بلکه ضرورت ازلی داشتن مطرح نظر است.

ثالثا مساله امکان و وجوب که به براهین جهان شناختی نزدیکتر است محور اصلی بحث در برهان صدیقین نیست. در برهان صدیقین بحث حول حقیقت محض هستی است نه وجوب وجود لازمه موجودات امکانی، بحث امکان و وجوب بیشتر در برهان امکان و وجوب قابل بحث است. در پاسخ به این مساله پاسخ ایراد دیگر هیوم م که هیچ موجودی وجود ندارد که وجودش عقلا قابل اثبات باشد نیز روشن شد. تفصیل بیان هیوم در ایرادی که به برهان وجودی داشت مطرح شد.

ایراد مطرح شده یعنی کلمات واجب الوجود معنی سازگاری ندارند از دیدگاه کانت به اینصورت مطرح شده است. (۲۷)

مردم در همه زمانها از موجود مطلقا ضروری سخن گفته اند، ولی سعی نکرده اند بفهمند آیا اصلا می توان شیئی این چنین را به تصور در آورد؟ و چگونه؟ بلکه بیشتر بدنبال اثبات وجود او بوده اند. شکی نیست که تعریف لفظی این مفهوم آسان است، یعنی بگوئیم: واجب الوجود چیزی است که عدم آن غیر ممکن است. ولی ما بدین طریق در رابطه با شرایطی که ضروری می سازند تا عدم یک شیء راکه مطلقا تصورناپذیر است لحاظ کنیم، آگاهی افزونتری بدست نمی آوریم، و این شرایط دقیقا همانهایی هستند که در صدد دانستن آنها هستیم، یعنی اینکه آیا، بوسیله این مفهوم اصلا چیزی را می اندیشیم یا نه؟ چرا که بکار بردن کلمه نامشروط، همه شرایطی راکه فاهمه نیاز دارد تا چیزی را ضروری لحاظ کند بدور افکنده ایم و این استعمال لفظ بعنوان شیء بطور نامشروط ضروری بهیچ وجه برای من مشخص نمی سازد که آیا ما درباره چیزی می اندیشیم یا شاید اصلا هیچ چیز را به اندیشه نمی

آورم. این اشکال کانت مورد توجه بعضی فیلسوفان تحلیلی نیز قرار گرفته است. کسانی دیگر همچون برتراند راسل (۲۸)، جان هاسپرز (۲۹) جی. ال. مکی (۳۰) نیز صورتهائی دیگر از این اشکال را مطرح کرده اند.

این ایراد بیشتر ناظر به براهین وجودی است که به مفهوم واجب الوجود متکی هستند. اما در برهان صدیقین که بر اصاله الوجود و حقیقت هستی و حقیقت محض آن مبتنی است کارایی چنانی ندارد. در مقابل باید دید ملاصدرا در نحوه فهم ما از واقعیت وجود و حقیقت محض آن چه می گوید. او معتقد است مفهوم وجود از بدیهی ترین مفاهیم است و بنفسه ادراک می شود. این مفهوم ظاهر به ذاتش است و مظهر غیرش نیز است. ولی کنه و وجود آن در نهایت خفاست. کنه واقعیت آن خارجیت است و اگر این واقعیت بعنوان خود امر خارجی به ذهن درآید خود باعث نفی آن واقعیت می شود. ملاصدرا در ابتدای کتاب المشاعر می گوید: (۳۱)

انیت وجود از همه اشیاء از جهت حضور و کشف آشکارترین است و ماهیت و ذاتش از جهت تصور به کنه آن رسیدن مخفی ترین است. پس درک حقیقت وجود از تامل در وجود و منظور از اصاله الوجود حاصل میشود نه از نفی بعضی معانی آنگونه که کانت میگوید. این شهود در عین ظهور دقت فلسفی را نیز می طلبد. به همین جهت است که گفته شده است موفقیت برهان صدیقین در گرو تصور دقیق از مسائل مطرح در آن است و دشواری درک آن در مرحله تصور است و اگر این تصور به خوبی حصول یابد دیگر مشکل تصدیقی وجود نخواهد داشت بلکه خود تصور تصدیق آنرا به همراه خواهد داشت. در فرازی که در انتهای دعای عرفه آمده است. به این مساله بخوبی اشاره شده است: (۳۲)

کیف یستدل علیک بما هو فی وجوده مفتقر الیک ایكون لغيرک من الظهور ما لیس لک حتی یکون هو المظهر لک، متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدل علیک... (چگونه می توان با چیزی که در هستی اش نیازمند به توست، بر تو استدلال کرد؟ آیا چیزی جز تو ظهوری دارد که تونداشته باشی تا بتواند روشنگر تو باشد؟ کی ناپدید شده ای تا به دلیلی که بر تو گواه باشد نیاز داشته باشی؟

۴- زنجیره بی نهایت ممکن است

این اشکال هم توسط کانت و هم توسط هیوم مطرح شده است. موفقیت بسیاری از براهین جهانشناختی درگرو اثبات امتناع تسلسل بی نهایت علل یا محرکها یا... است و این اشکال کانت و هیوم بیشترناظر به این مقدمه بعضی براهین جهانشناختی است. باتوجه به دیدگاه ملاصدرا، اگر سخن درباب تسلسل بی نهایت علل معده باشد این تسلسل محالی را لازم نمی آورد و این نظر کانت و هیوم نمی تواند خطا باشد ولی اگر تسلسل در علل هستی بخش باشد که ممکنات رابه واجب مبتنی می سازد این تسلسل بی نهایت محال است. در فلسفه ملاصدرا بنا بر اصالت وجود دیگر بحث بر سر امکان ماهوی نیست، بلکه بیشتر صحبت بر سر فقر وجودی (یا باتوسع معنا امکان فقری) است باتوجه به فقر ذاتی وجودی هر موجود ماسوای باری، این تسلسل بی نهایت اصلاً نمی تواند معنا پیدا کند. لذا اشکال کانت و هیوم جائی در برهان امکان فقری نمی یابد. از تمام این مطالب گذشته برهان صدیقین ملاصدرا ویژگی خویش را نسبت به برهان امکان و وجود در این مطلب ابراز کرده است که دیگر نیازی به ابطال دور و تسلسل در عرضه برهان نیست، و این بی نیازی را ملاصدرا ویژگی برهان صدیقین خویش نسبت به براهین صدیقین ماقبل خود (همچون برهان صدیقین بوعلی سینا می داند. ملاصدرا در انتهای بیان خویش از برهان صدیقین می گوید: (۳۳)

پس این مسیری که آنرا پیمودیم محکمترین و ارزشمندترین و ساده ترین طرق بود بگونه ای که طی کننده این مسیر در شناخت ذات خداوند و صفات و افعالش دیگر نیازی نداشت که چیزی غیر از او را حد وسط برهان قرار دهد و همچنین احتیاجی به ابطال دور و تسلسل نیافت.

۵- برهان جهان شناختی مبتنی بر برهان نامعتبر وجودی است

این اشکال کانت ناظر بر برهان جهانشناختی است که علیرغم اشکالهائی که در استدلال او وجود دارد ولی از آنجاکه برهان صدیقین نه از واقعیات امکانی آغاز می کند و نه مفهوم وجود را دلیل بر وجود واقعی آن میداند لذا نه در قالب برهان وجودی و نه در قالب برهان جهانشناختی است بنابراین محل بحث این برهان نخواهد بود.

۶- اگر واجب الوجود فقط بمعنای نابودنشده باشد، در آن صورت ممکن است عالم

خود واجب الوجود باشد

این ایراد نیز فقط به نوع لایب نیتسی برهان جهان شناختی ناظر است. از آنجا که برهان صدیقین هیچ معنایی از وجوب را بمعنای نابودنشده لحاظ نکرده است بنابراین محل این ایراد نیست. نابودنشده بودن باری تعالی می تواند از صفات خداوند باشد که در مراحل پس از برهان به آن وقوف حاصل خواهد شد و در مقدمات برهان استفاده نشده است.

۷- از معلولهای متناهی علتی متناهی نتیجه می شود

پس باید از برهان جان شناختی خدائی متناهی نتیجه شود. استدلال هیوم در این اشکال به سنخیت علت و معلول برمی گردد. هیوم از سنخیت علت و معلول، یکسانی آن دو را از همه جهات برداشت کرده است. در صورتی که سنخیت غیر از تساوی از هر جهت است. واجب و ممکن از حیث وجود هم سنخ هستند ولی این نمی رساند که شدت وجود در هر دو یکسان باشد. ملاصدرا در مقدمه برهان، مساله اشتراک معنوی وجود را مطرح کرده که وجود در واجب و ممکن به یک معنی است ولی در ادامه می افزاید همین ما به الاشتراک که سنخیت واجب و ممکن را فراهم می کند خود ما به الامتیاز موجودات می گردد. و از آن معنای تشکیک وجود را نتیجه می گیرد. وقتی ما به الاشتراک همان ما به الامتیاز باشد و بالعکس در این صورت اختلاف وجودات به شدت و ضعف و تقدم و تاخر برمی گردد که این همان معنای تشکیکی بودن وجود است. با توجه به مطالب گفته شده ضرورت ندارد معلول متناهی به علتی متناهی وابسته باشد بلکه باید اگر معلول از جنس وجود است علت نیز از همین جنس بوده در هر دو به یک معنی باشد. همان که در برهان امکان فقری و صدیقین حاصل است.

۸- جهان بعنوان یک کل، نیازی به علت ندارد و فقط اجزاء چنین هستند

این ایراد به برهان جهان شناختی لایب نیتس برمی گردد که درصدد است کل عالم را ممکن و نیازمند به علتی واجب نشان دهد. متأسفانه این سنت غلطی که از زمان لایب نیتس گذاشته شده است برهان جهان شناختی را دچار تزلزل‌های جدی نموده است. برهان جهان‌شناختی در قالب برهان امکان و وجوب در میان حکمای اسلامی از اساس با این طرز تلقی لایب نیتس متفاوت است. امکان موجودات در ذات هر موجودی است و هر موجود از حیث وجود نیازمند است و این نیاز در هستی غیر از نیاز به علل معده است که توسط سایر موجودات تأمین شود. از آنجا که لایب نیتس می‌اندیشید نیاز موجودات این عالم توسط موجوداتی دیگر (که واقعا معدّات هستند) تأمین می‌شود پس باید نیازمندی رابه کل عالم نسبت داد. در صورتیکه این نیاز مطرح شده در برهان امکان و وجوب مخصوصاً در نوع سینوی آن به تک تک اجزاء عالم و نیاز در هستی است که به هیچ وجه توسط معدّات تأمین نمی‌شود.

از همه این مباحث گذشته، واضح است که برهان صدیقین چنین ادعائی رانداشته تا این اشکال هیوم قابل طرح باشد.

۹- یک علت نومی (مربوط به عالم وجودی خارجی) نمی‌تواند از معلول فنومنی (مربوط به

عالم ذهن، پدیدار) نتیجه گردد

این ایراد کانت مبتنی بر فلسفه اوست که آنچه را ما از عالم می‌یابیم جز فنومن‌ها یا پدیدارها نیست یعنی جهان خارج برای من چنین می‌نماید. این مساله از جهتی شبیه آن سخن ملاصدرا است که این ذهن است که از حدود وجودات ماهیات را می‌سازد و لذا ماهیات اعتباری هستند. ولی ملاصدرا از این سخن نفی نومن یا جوهر را نتیجه نگرفته است مطلبی که اثبات آن در جای خود باید بحث شود، کانت معتقد است که برهان جهان‌شناختی بطور غیرمجاز فرض می‌گیرد که انسان می‌تواند از یک معلول واقع در محدوده واقعیت (نومن) را نتیجه بگیرد. او این گذر را غیرمجاز می‌داند.

علیرغم آنکه درصحت تقسیم فنومن ونومن ونحوه آگاهی ما به آن درفلسفه بحث است وهمچنین دراینکه برهان جهانشناختی واقعا چنین گذری را کرده است محل تردیداست ولی بدنیت به ادامه سخن اودراین باره بپردازیم که درباره نومن می گوید: هیچ کس نمی داند واقعیت چیست جز آن که چیزی است که هست. این عبارت دقیقا محل شروع برهان صدیقین را نشان میدهد که ازچیستی واقعیت آغاز نکرده است (همان که محل اشکال کانت است) بلکه از هستی آن (که مورد پذیرش کانت است) شروع نموده است. تمامی قوت اصاله الوجود درهمین است که هستی عالم خارج را و نه چیستی آن را اصیل شمرده است. لذا برهان صدیقین دیگر محل نزاع کانت قرارنخواهد گرفت.

۱۰- براهین خدانشناسی فقط آنهایی را که علاقمندبه مطلق اندیشی هستند قانع می

کند

گرچه این اشکال ناظر به خودبراهین نیست بلکه بیشترجنبه ارزشی دارد. وارزش براهین رادر روند ساختن اعتقادمورد سوال قرارمی دهد ولی مناسب است دیدگاه ملا صدرا ازاین جهت نیزمورد بررسی قرار گیرد. فرآیند قانع شدن مسأله ای جدای ازبراهین وارزش عقلی آنهاست .

آیا تمامی عرضه کنندگان براهین اثبات وجود خداوند مدعی هستند که براهین آنها برای عامه مردم است و آیا آنها اقتناع برهانی برای همه مردم رادرتمامی براهین خود مدن ظرداشته اند. چه بسا برهانی بسیار مستحکم (در هر مساله ای) موجب اقتناع و پذیرش عقلی در فردی (مخصوصا اهل جدل) نشود چرا که آنها از اول نمی خواسته اندچنان برهانی را بپذیرند و یا پذیرش آن بابعضی منافعشان متضاد باشد و بالعکس. یک استدلال ساده، زمینه اعتقادقلبی وامتناع درونی رابه سرعت درفردی حقیقت خواه فراهم آورد. براین اساس درفلسفه اسلامی بجای آنکه براهین اثبات واجب در

عرض یکدیگر مطرح شوند (همچون نگرش غرب به این مساله) بیشتر ارتباط طولی آنها مورد توجه است و متناسب با نحوه اقتناع پذیری مخاطبین از سطوح متفاوت استدلال وبرهان استفاده می شود . بعضی براهین برای

عمده مردم و در سطوح فکر و استدلال پذیری آنهاست (همچون برهان نظم و فطرت که بجای برهان راه و آه مطرح می شود) و بسیاری از مردم با همین سطح استدلال هم قانع می شوند و هم معتقد می گردند. ولی بعضی از براهین در سطوح بالاتری برای افرادی که درک فلسفی عمیق تری دارند قابل طرح است. این نوع براهین هم قوت برهانی سخت تری دارند و هم گستردگی و عمق بیشتری را واجد هستند و هم تبیین فراگیرتر و نتایج پربارتری را بهمراه دارند. برهان صدیقین در این سطح مطرح شده است. ملا صدرا نیز علیرغم اقرار به استحکام و شرافت و ساده بودن آن، خود اذعان دارد که نیل به این برهان در توان تمامی سطوح فکری نیست و پس از آن به بررسی براهین دیگر می پردازد.

ملا صدرا در انتهای برهان صدیقین خود می گوید: (۳۴)

این مسلک برای اهل کمال در طلب حق نشانه ها و افعالش کافی است، ولیکن هر فرد قدرت استنباط احکام متعدد از یک اصل را ندارد، پس ناگزیر باید سایر طرقی که به حق واصل می کنند آموزش داده شوند، اگرچه طرق دیگر به این اندازه انسان را به حق نمی رسانند.

فهرست منابع و مآخذ

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ج ۳، ۱۹۸۱ م، ج ۶ ص ۱۳.
۲. ابن سینا، ابو علی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیها، مؤسسه نصر، تهران ۱۳۷۹ ق، ج ۳، ص ۶۶.
۳. طباطبائی، محمدحسین، نهاییه الحکمه، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۷ ش، ج ۲، ص ۲۷۵ و جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، الزهراء، تهران، ۱۳۶۸ ش، بخش یکم از جلد ششم، ص ۱۱۶ - ۱۱۷.

۴. لاهیجی، ملا محمد جعفر، شرح رسالۃ المشاعر ملاصدرا، مکتب الاعلام الاسلامی، تهران، ۱۳۴۳ ش، ص

۱۳ - ۱۲.

۵. در توضیح مقدمات و اصل برهان از تعابیر و نحوه ارائه برهان از پاورقی های مرتضی مطهری در کتاب زیر

استفاده شده است:

طباطبائی، محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، دارالعلم، قم، ۱۳۵۰ ش، ج ۵، ص ۸۲ - ۸۳.

۶. اسفاره، ج ۶، ص ۱۴ - ۱۶.

۷. تفصیل برهان صدیقین را نگارنده در دانشنامه جهان اسلام، دائرة المعارف اسلامی، تهران، ۱۳۷۶، ذیل

مدخل برهان صدیقین آورده است که بخشهایی از آن در اینجا نیز مورد استفاده قرار گرفته است.

۸. تلخیص استدلالهای آنسلم و دکارت و ایرادات کانت و هیوم از کتاب زیر آمده است:

گیسلر، نورمن، فلسفه دین ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، حکمت، تهران، ۱۳۷۵، ۱۸۷.

۹. همان، ۱۸۹.

۱۰. همان، ص ۱۹۵.

۱۱. همان، ص ۱۹۴.

۱۲. همان، ص ص ۲۰۴ - ۲۰۵.

۱۳. همان، ص ۲۰۵ - ۲۰۶.

۱۴. همان، ص ۲۵۳.

۱۵. همان، ص ص ۲۵۵ تا ۲۵۷.

۱۶. همان، ص ص ۲۵۷ تا ۲۵۹.

۱۷. kant , Immanuel , *critique of pure reason* , trans.max muerer

doubleday garden city , 1966. p. 399.

18. *ibid* , p.399

19. *ibid* , p. 399

۲۰. فلسفه دین، ص ۲۰۱

۲۱. اسفار، ج ۱، ص ۸۳

۲۲. همان، ص ص ۸۳ تا ۹۳

23. kant. *critique* , p. 401 – 402

۲۴. سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منطق منظومه، ص ۳۰

۲۵. اسفار، ج ۱، ص ۳۲۷

26. *ibid* , p. 401

27. *ibid* , p. 398

28. pojman , louis , *philosophy of religion , an anthology* , California ,

1987 , p. 6 – 11

29. hoppers , john , *an introduction to philosophical analysis* London ,

1990 , pp. 293 – 295

30. machie , j.l. , *the miracle of theism* , new york , 1986 , pp. 82-86

۳۱. ر.ک. پاورقی (۴)

۳۲. قمی، شیخ عباس، مفاتیح الجنان، انتهای دعای عرفه.

۳۳. اسفار، ج ۶، ص ۲۵ – ۲۶

۳۴. همان، ص ۲۵ – ۲۶