

اثبات صفات سلبی و ثبوتی خداوند از راه برهان امکان و وجوب

چمن محمدی^۱

چکیده

براهین متعددی برای اثبات وجود خداوند متعال ارائه شده است. برهان امکان و وجوب ابن سینا که اولین بار توسط فارابی مطرح شده، یکی از محکم‌ترین برهان‌های خداشناسی است که بدون نیاز به مقدمات دیگری، فقط از راه وجود، به اثبات خدا می‌پردازد. می‌توان به کمک این برهان، پس از اثبات وجود خدا به عنوان واجب‌الوجود، به صفات سلبی و ثبوتی خداوند که برای واجب‌الوجود قابل‌تصور است، پی برد. خواهی نصیرالدین طوسی در کشف‌المراد به بیان این صفات پرداخته که به وجوب وجود خداوند متعال برمی‌گردند.

واژگان کلیدی: برهان امکان و وجوب، صفات ثبوتی، صفات سلبی، واجب‌الوجود.

۱. مقدمه

فلاسفه الهی و علمای کلام، براهین زیادی را برای اثبات خدای متعال، اقامه کرده‌اند. در میان همه آنها برهان امکان و وجوب، به مقدمات کمتری نیاز دارد و در عین اتقان، قابل فهم‌تر است. این برهان برای اولین بار در آثار فارابی مطرح شده و بر اساس ادعای عبدالرحمن بدوی، ابن سینا این برهان را از فارابی گرفته و در الهیات شفا و نجات آورده است. (بدوی، ۱۹۸۴، ص ۱۰۲)

امام محمد غزالی آن را در تهافت الفلاسفه مطرح کرد و سپس با ترجمه آثار ابن رشد به زبان لاتین، این برهان در جهان غرب منتشر شد و آکویناس به عنوان سومین دلیل از پنج دلیل جهان‌شناختی‌اش در کتاب جامع الهیات بیان کرد. هر چند فیلسوفان و متکلمان اسلامی هر یک به نوعی به این برهان پرداخته‌اند، اما اساس بسیاری از تقریرهایی که از این برهان در آثار آنان دیده می‌شود، از برهان ابن سیناست. این برهان، خدا را به عنوان واجب‌الوجود، یعنی موجودی که وجودش ضروری و بی‌نیاز از ایجادکننده است، اثبات می‌کند و می‌توان صفات ثبوتیه و سلبیه او را هم با توجه به واجب‌الوجود بودنش اثبات کرد.

۱. دانش‌پژوه کارشناسی ارشد کلام اسلامی، مجتمع آموزش عالی بنت‌الهدی، از افغانستان.

۲. تقریر برهان

ابن سینا، برهان وجوب و امکان را در کتاب *اشارات و التنبیها* بیان کرده است:

- «موجود، منحصر به محسوس نیست، بلکه موجودات غیر محسوس و خارج از عالم محسوسات نیز وجود دارند. ابن سینا طی استدلالی از دل محسوس، غیر محسوس را استخراج کرده و از این امر شگفت زده شده است.» (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰) وی در ادامه اثبات می کند که خداوند هم موجود غیر محسوس است (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰).

- با اینکه علل چهارگانه در پیدایش پدیده های جهان مادی اثر دارند، اما در نهایت، همه علت ها از نظر وجودی، نیازمند علت فاعلی هستند. بنابراین، علت فاعلی در رأس علت ها قرار می گیرد. به همین دلیل، اگر قرار باشد علت العلی اثبات شود، باید از نوع علت فاعلی باشد نه از نوع علل دیگر. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۷)

بدون در نظر گرفتن موجود غیر محسوس، علت فاعلی قابل اثبات نیست؛ زیرا تنها موجودات غیر مادی می توانند علت فاعلی باشند. موجودات جهان مادی، حتی انسان هم نمی تواند علت فاعلی یک پدیده طبیعی باشند، یعنی چیزی را از نیستی به هستی درآورند.

۳. مقدمات اثبات واجب تعالی

با تقسیم موجود به واجب و ممکن، یعنی هر موجودی فی ذاته و بدون توجه به غیر، یا به گونه ای است که وجود برایش ضروری است و یا وجود برایش ضروری نیست. در این فرض، عدم هم برایش ضروری نیست؛ زیرا وجود برایش فرض شده است. چنین موجودی، ممکن خواهد بود. البته وصف امکان برای ممکن به لحاظ توجه به ذات و ماهیت آن و با قطع نظر از فرض وجوب بالغیر آن است و طبیعی است که اگر ماهیت موجود نباشد، به دلیل عدم علت، معدوم خواهد بود که در این صورت ممتنع بالغیر است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۸)

همچنین نیاز وجود ممکن به غیر علت یعنی، اگر نسبت ممکن به وجود و عدم مساوی است، پس هیچ کدام از این دو طرف، برای ممکن اولویت ندارد و اگر یکی از این دو طرف برای ممکن محقق شود، به خاطر علت و یا عدم علت است و در فرض بحث، موجود ممکن به واسطه وجود علت، موجود شده است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۹)

در بحث اثبات واجب الوجود نیز باید گفت که هر موجود ممکنی، به علت احتیاج دارد. حال اگر این استناد و وابستگی یا معلولیت، تسلسل پیدا کند، یعنی سلسله ای از ممکنات محتاج و وابسته به غیر، در کنار هم قرار بگیرند، تمام آحاد این مجموعه و خود مجموعه،

نیازمند به غیر، خواهد بود که آن غیر، بیرون از مجموعه است و ویژگی این غیر، آن است که بیرون از سلسله ممکنات است، پس واجب است. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۰)

۴. بیان برهان به زبان ساده

موجود، به حسب فرض عقلی، یا واجب الوجود است و یا ممکن الوجود. هیچ موجودی به طور عقلی، از این دو فرض خارج نیست و نمی‌توان همه موجودات را ممکن الوجود دانست؛ زیرا ممکن الوجود به علت نیاز دارد و اگر همه علت‌ها هم ممکن الوجود و به نوبه خود نیازمند به علت دیگری باشند، هیچ‌گاه موجودی تحقق نخواهد یافت. به دیگر سخن، تسلسل علت‌ها محال است، پس ناچار سلسله علت‌ها، به موجودی منتهی می‌شود که خودش معلول موجود دیگری نباشد، یعنی واجب الوجود باشد.

این برهان، ساده‌ترین برهان فلسفی برای اثبات وجود خداست که از چند مقدمه عقلی محض تشکیل یافته و به هیچ مقدمه حسی و تجربی نیاز ندارد، ولی چون در این برهان از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی استفاده شده، باید توضیحی پیرامون این اصطلاحات و مقدماتی که برهان مزبور از آنها تشکیل یافته است، داده شود.

۵. امکان و وجوب

هر موضوعی، هر قدر ساده باشد، دست کم از دو مفهوم اساسی موضوع و محمول تشکیل می‌شود. ثبوت محمول برای موضوع، از سه حال خارج نیست. یا محال است. مانند اینکه گفته شود عدد سه بزرگتر از عدد چهار است. یا ضرورت دارد مانند این قضیه که عدد دو، نصف عدد چهار است و یا نه محال است و نه ضرورت دارد. مانند اینکه خورشید در آسمان است.

طبق اصطلاح منطقی، در صورت اول، نسبت قضیه، دارای وصف امتناع و در صورت دوم، دارای وصف ضرورت یا وجوب و در صورت سوم، دارای وصف امکان به معنای خاص است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۷۵) اما نظر به اینکه در فلسفه، درباره موجود بحث می‌شود و چیزی که ممتنع و محال باشد، هیچ‌گاه وجود خارجی نمی‌یابد، پس فلاسفه، موجود را به حسب فرض عقلی، به واجب الوجود و ممکن الوجود تقسیم کرده‌اند. واجب الوجود، موجودی است که خود به خود وجود دارد و نیازی به موجود دیگری ندارد و چنین موجودی، ازلی و ابدی خواهد بود؛ زیرا معدوم بودن چیزی در یک زمان، نشانه این است که وجودش از خودش نیست و برای وجود یافتن، نیاز به موجود دیگری دارد که سبب یا شرط تحقق آن

است و با فقدان آن مفقود می‌شود و ممکن الوجود، موجودی است که خودبه‌خود، وجود ندارد و تحقق یافتنش منوط به موجود دیگری است.

این تقسیم که براساس فرض عقلی، انجام گرفته، وجود ممتنع الوجود را نفی می‌کند، ولی دلالتی ندارد بر اینکه موجودات خارجی از کدامیک از دو قسم هستند. به عبارت دیگر، صدق این قضیه به دو صورت، تصور می‌شود. یکی آنکه هر موجودی واجب الوجود باشد، بدون آنکه هر موجودی ممکن الوجود باشد. دوم آنکه بعضی از موجودات، واجب الوجود و بعضی دیگر ممکن الوجود باشند.

با توجه به فرض اول، وجود واجب الوجود، ثابت است، پس باید این فرض بررسی شود که آیا ممکن است همه موجودات، ممکن الوجود باشند؟ با ابطال این فرض است که وجود واجب الوجود به صورت قطعی و یقینی، ثابت می‌شود، هر چند اثبات وحدت و سایر صفات او باید با براهین دیگری اثبات شود. بنابراین، برای ابطال فرض دوم، باید مقدمه دیگری را به برهان مزبور، ضمیمه کرد و آن این است که ممکن الوجود بودن همه موجودات محال است. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۷۶) ولی این مقدمه بدیهی نیست و برای همین، درصدد اثبات و تبیین آن برآمده‌اند. ممکن الوجود نیاز به علت دارد و تسلسل در علل، محال است، پس باید سلسله علل به موجودی منتهی شود که ممکن الوجود و محتاج به علت نباشد، یعنی واجب الوجود باشد (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۷۷).

۶. همه موجودات نیازمند علت اند

هر ممکن الوجودی، به علت نیاز دارد. با توجه به اینکه ممکن الوجود، خودبه‌خود وجود ندارد، ناچار وجودش منوط به تحقق موجود یا موجودات دیگری خواهد بود؛ زیرا این قضیه، بدیهی است که هر محمولی که برای موضوعی در نظر گرفته شود یا بالذات ثابت است و یا بالغیر و بر اثر امری دیگر. برای مثال هر چیزی، یا خودبه‌خود روشن است و یا به واسطه چیز دیگری مثل نور روشن می‌شود و محال است که چیزی نه خودش روشنی داشته باشد و نه به وسیله چیز دیگری روشن شده باشد و در عین حال روشن باشد، پس ثبوت وجود هم برای یک موضوع یا بالذات است و یا بالغیر، و هنگامی که بالذات نبود ناچار بالغیر خواهد بود. بنابراین، هر ممکن الوجودی که خودبه‌خود متصف به وجود نمی‌شود، به واسطه موجود دیگری به وجود می‌آید و معلول آن خواهد بود و این همان اصل مسلم عقلی است که هر ممکن الوجودی نیازمند به علت است. برخی گمان کرده‌اند که مفاد اصل علیت این است که هر موجودی، احتیاج به علت دارد و بر

این اساس، اشکال کرده‌اند که باید برای خدا هم علتی در نظر گرفت. غافل از اینکه موضوع اصل علیت، موجود به طور مطلق نیست، بلکه موضوع آن ممکن الوجود و معلول است و به دیگر سخن، هر موجود وابسته و نیازمند، محتاج به علت است نه هر موجودی. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۷۷)

۷. محال بودن تسلسل علل

آخرین مقدمه‌ای که در بیان برهان به کار گرفته شده این است که سلسله علل باید منتهی به موجودی شود که خودش معلول نباشد و به اصطلاح، تسلسل علل تا بی نهایت محال است. به این ترتیب، وجود واجب الوجود به عنوان نخستین علت که خود به خود موجود است و نیازی به موجود دیگری ندارد، ثابت می‌شود. فلاسفه، براهین متعددی برای ابطال تسلسل اقامه کرده‌اند، ولی حقیقت این است که بطلان تسلسل در مورد علل، قریب به بداهت است و با اندک تأملی روشن می‌شود، یعنی با توجه به اینکه وجود معلول، نیازمند علت و مشروط به وجود آن است، اگر گفته شود که این معلولیت و مشروطیت، عمومی باشد، هیچ‌گاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت؛ زیرا فرض مجموعه‌ای از موجودهای وابسته، بدون وجود موجود دیگری که طرف وابستگی آنها باشد، معقول نیست. اگر وجود هر موجودی مشروط به تحقق موجود دیگری باشد، هیچ‌گاه هیچ موجودی تحقق نخواهد یافت، پس تحقق موجودات خارجی، نشانه این است که موجود بی نیاز و بی شرطی وجود دارد. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۷۹)

۸. صفات واجب الوجود

از برهان گذشته به دست آمد که واجب الوجود، نیازی به علت ندارد و او علت برای وجود ممکنات است. به عبارت دیگر دو صفت برای واجب الوجود ثابت شد. یکی بی نیازی او از هر موجود دیگر؛ زیرا اگر کمترین نیازی به موجود دیگری داشته باشد، آن موجود دیگر، علت او خواهد بود، پس معنای علت در اصطلاح فلسفی، یعنی اینکه موجود دیگری نیازمند به او باشد. دیگر اینکه موجودات ممکن الوجود، معلول و نیازمند به او هستند و او نخستین علت برای پیدایش آنهاست. اینک با استفاده از این دو نتیجه، لوازم هر یک از آنها بیان می‌شود.

- اولین لازمه وجوب وجود، این است که واجب الوجود، ماهیت نداشته باشد؛ زیرا ماهیت، چیزی است که به خودی خود، نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم و این معنا، ملازم با امکان است؛ زیرا معنی امکان نیز چیزی جز سلب ضرورت و عدم نیست. بنابراین،

آنچه ماهیت دارد، ممکن است و عکس نقیض آن این است که آنچه ممکن نیست، ماهیت ندارد. (طباطبایی، ۱۳۹۲، ص ۷۷)

- دومین لازمه وجوب وجود، عدم تعین و محدودیت وجودی است؛ زیرا ماهیت، بیانگر محدودیت و تعین وجودی شیء است و به همین دلیل در تعریف اشیا به کار می رود و آنها را حدبندی می کند. مفاد آن دو چیز است. یکی اثبات کمال وجودی برای معرف و محدود و دیگری سلب کمالات وجودی موجودات دیگر از آن محدود. وقتی گفته می شود که انسان حیوان ناطق است، یعنی دارای نفس ناطقه بوده و فاقد نفس صاهله و ناهقه است. برای همین گفته اند: «التعریف للماهیه و بالماهیه» و «مالماهیة له لاحد له».

بنابراین، واجب الوجود، که بالذات ماهیت ندارد، هیچ گونه محدودیت و تعین وجودی نیز ندارد، یعنی فاقد هیچ نوع کمال وجودی نیست تا اینکه ذهن با ملاحظه آن جنبه فقدان، از او ماهیت انتزاع کند و هستی او را به واسطه آن، تعریف و تحدید کند. به همین دلیل است که معرفت های مفهومی و حصولی در مورد صفات واجب الوجود بالذات، ناقص و نارسا است و تنها معرفت شهودی تمام عیار است که متناسب با کمالات وجودی اوست. آن هم با توجه به تفاوت مرتبه ناقص و کامل «سبحان الله عما یصفون الا عباد الله المخلصین» (صافات: ۱۶۰) (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۱۴).

- سومین لازمه وجوب وجود، بساطت ذات واجب الوجود است؛ زیرا هر مرکبی در تحقق خود به اجزای تشکیل دهنده اش نیازمند است و بدیهی است که نیازمندی، با واجب الوجود بالذات بودن منافات دارد. بنابراین، هر موجودی که مرکب است، ممکن الوجود خواهد بود. (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۱۴)

اگر اجزای واجب الوجود، وجود بالفعلی نداشته باشند و مانند دو پاره خط مفروض در ضمن یک خط باشند، چنین فرضی باطل است؛ زیرا چیزی که دارای اجزاء بالقوه باشد، از نظر عقلی قابل تجزیه خواهد بود، هر چند در خارج، تحقق نیابد. معنای امکان تجزیه، امکان زوال کل است، چنانکه اگر خط یک متری به دو پاره خط نیم متری تقسیم شود، دیگر خط یک متری وجود نخواهد داشت. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۹۰)

چون ترکیب از اجزاء بالفعل و بالقوه از خواص اجسام است، ثابت می شود که هیچ موجود جسمانی، واجب الوجود نخواهد بود. و به عبارت دیگر، تجرد و جسمانی نبودن خدای متعال ثابت می شود و نیز روشن می شود که خدای متعال، قابل رؤیت با چشم و قابل ادراک با هیچ حس دیگری نیست؛ زیرا محسوس بودن، از خواص اجسام و جسمانیات است.

۹. قرآن و نیازمندی ممکنات به خدا

برهان وجوب و امکان، با تقریر فلسفی و بیچیده آن در قرآن کریم مطرح نشده است. با این حال، برخی آیات، از وابستگی و نیازمندی وجودی موجودات به خداوند سخن گفته‌اند که می‌توان آن را اشاره‌ای به آن دسته از براهین عقلی دانست که مبنای آنها وابستگی جهان ممکنات به خداوندی است که خود، به هیچ موجودی وابستگی ندارد.

«یا ایُّهَا النَّاسُ انْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ؛ ای مردم! شما به خدا نیازمندید و خداست که بی‌نیاز و ستوده است» (فاطر: ۱۵). بدیهی است که فقر در این آیه معنای بسیار گسترده‌ای دارد و شامل انحای نیازهای ممکنات به خداوند می‌شود که مهمترین آنها، وابستگی وجودی آنهاست. در برخی آیات نیز بر معلول و مخلوق بودن موجودات، از آن جمله انسان تأکید شده و با بیانی که می‌توان آن را در قالب یک برهان عقلی تنسیق کرد، بر وجود خداوند به عنوان خالق هستی استدلال شده است.

قرآن در مقام احتجاج با کافران می‌فرماید: «ام خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ؛ آیا از هیچ خلق شده‌اند؟ یا آنکه خودشان خالق هستند؟». (طور: ۳۵) شاید بتوان از این آیه، استدلالی را مشابه آنچه در زیر می‌آید، استفاده کرد.

شکی نیست که هر انسانی، مخلوق و حادث است؛ زیرا زمانی وجود نداشته و سپس موجود شده است. حال، چند احتمال وجود دارد. یکی اینکه انسان‌ها بدون علت موجود شده‌اند. دیگری اینکه انسان‌ها، خود خالق خود هستند. این دو احتمال، به وضوح باطل است و با اندک تأملی نامعقول بودن آن آشکار می‌شود. بنابراین، تنها احتمال معقول آن است که آنان، مخلوق موجودی متعالی باشند که همان خداوند است. حتی اگر این برداشت صحیح نباشد، در این شکی نیست که این آیه، با تکیه بر مخلوق و معلول بودن انسان‌ها، توجه آنان را به وجود خداوند، به عنوان خالق حقیقی آنان جلب می‌کند. (سعیدی مهر، ۱۳۸۸، ص ۶۰)

۱۰. اشاره به برهان وجوب و امکان در روایات

امام علی علیه السلام برای زلیت و ابدیت خداوند از حدوث و فنای اشیا، استدلال می‌آورند. اگر اشیا حادثند و وجودشان از خودشان نیست، پس باید وجود را از موجودی دریافت کرده باشند که سنخ وجودش حدوثی نباشد. وگرنه سؤال می‌شود که چرا آن حادث موجود شد. این پرسش و پاسخ درخور نمی‌یابد مگر آنکه به موجودی تکیه کند که وجودش از آن خودش باشد. همان طور

که فنای اشیا گواهند بر اینکه وجودشان طفیلی است و در وجود، وامدار دیگری هستند. بر این اساس، آن وجود، باید در وجودش مستقل باشد و وامدار دیگری نباشد، پس چنین وجودی، نابودشدنی نیست و وجودش ابدی است.

«مستشهد بحدوث الاشياء على أزليته و بما اضطرّها اليه من الفناء على دوامه؛ به حدوث اشیا، بر ازلیت استشهاد می شود و به فنایی که اشیا را بدان بالضرورة محتاج کرده است، بر دوامش». «والدال بمحدث خلقه على أزليته؛ حال که او ازلی و ابدی است، ازلیت و ابدیت او زمانی نیست تا در عرض او موجودی باشد». به همین دلیل، ازلیت و ابدیت در مورد خدا منسلخ از زمان است. «کان بلا کیف یكون، کائن لم یزل بلا لم یزل و بلا کیف یكون، کان لم یزل لیس له قبل، هو قبل القبل». «لیس لاؤلیته ابتداءً و لا لازلیته انقضاءً، هو الاول و لم یزل، و الباقي بلا أجل؛ برای اولیت او ابتدایی نیست و برای ازلیت او پایانی نیست. او اول است و همیشه و بدون مدت باقی است». «أنت الابدُ فلا أمد لكَ و أنت المنتهی فلا محیص عنک؛ تو ابد هستی، پس مدتی برای تو نیست. تو منتهایی هستی که از تو گریزی نیست». «إن قیلَ کانَ فعلى تأویلِ أزلیةِ الوجودِ و إن قیلَ لم یزل فعلى تأویلِ نفیِ العدم». «الذی لم یزل قائماً دائماً إذ لا سماءَ ذات أبراج و لا حجب ذات ارتجاج و لا لیل داج و لا بحر ساج». (صدوق، ۱۳۹۸، ص ۷۳)

۱۱. اوصاف خداوند با توجه به واجب الوجود بودن

برای موجودی با این اوصاف که بی نیاز از علت است و علت همه ممکنات واقع می شود، اوصاف سلبی و ثبوتی، با توجه به واجب الوجود بودنش، اثبات می شود. خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب تجرید الاعتقاد آنها را بیان کرده است. ایشان، هفت صفت سلبی برای واجب الوجود بیان می کند.

۱-۱۱. یگانگی

یگانگی، در نظری دو معنی دارد. یکی نفی چندگانگی از ذات و دیگری نفی ند و مثل و ضد و شریک. اما یگانگی به معنی نخست، دلیلش این است که چون واجب الوجود مرکب نیست و حد و جنس ندارد، بلکه بسیط است، پس فصل هم ندارد و با ماهیت های دیگر متفاوت است و هستیش بر سرمدی بودن و نفی فزون شونده و شریک و ترکیب با هم معنی هایش دلالت دارد.

علامه حلی در شرحش بر عبارت خواجه طوسی در شرح تجرید خود، تأکید می کند که بیشتر خردمندان اتفاق نظر دارند بر اینکه خدای متعال، یگانه است و دلیل بر آن نقل و عقل است، اما دلیل عقل، عبارت است از وجوب هستی خدای متعال؛ زیرا همان، بر یگانگیش

دلالت دارد، پس اگر هستی واجب دیگری هم موجود می بود، در مفهوم واجب الوجود بودن، با هم شریک می شدند و در این صورت، یا این بود که از هم جدایی می داشتند یا نمی داشتند.

دلیل دوم، مستلزم مطلوب است که همان منتفی شدن شرکت است و قسم نخست هم مستلزم ترکیب است که خود باطل است و گرنه هر کدام از آنها یک ممکن می شد. در حالی که واجب فرض شده بود و این نتیجه، برخلاف فرض است و اما دلیل نقلی که آشکار است. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۵)

درباره نفی ترکیب از واجب متعال نیز علامه حلی در شرح تجرید الاعتقاد خود تأکید می کند که دلیل، دلالت می کند بر اینکه هر مرکبی، به جزءهای خود محتاج است، به دلیل تأخرش از آنها و به سبب تبیین علیتش بدان ها و به این دلیل که هر جزئی، از مرکب مغایر خود آن است و هر چه به دیگری نیازمند باشد، ممکن است، پس اگر واجب متعال مرکب باشد، ممکن خواهد بود. بنابراین، وجود هستی، مقتضی نفی ترکیب است.

ترکیب، گاهی عقلی است و آن عبارت است از ترکیب یافتن از جنس و فصل و گاهی خارجی است، مانند ترکیب جسم از ماده و صورت و ترکیب مقادیرها و جز آنها، و همه در مورد واجب متعال منتفی اند؛ زیرا مرکب ها در نیازشان به جزءها مشترک اند. بنابراین، او نه جنس دارد و نه فصل و نه جزءهای دیگر از جزءهای حسی عقلی را. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۷)

یگانگی به معنای دوم، یعنی نفی ند و مثل و ضد و شریک. نظریه ی خواجه طوسی در نفی فزون شونده از ذات واجب الوجود، روشن است.

خواجه طوسی می فرماید:

ضد، عارض شونده ای است که عرض دیگری را در محل آن دنبال می کند و در آنجا به نفی آن می پردازد و ند، همان مشارکت در حقیقت است و البته ثابت شده که واجب، متعال عرض نیست، پس چیز دیگری در حقیقتش مشارک او نیست. بنابراین، او نه ضدی دارد و نه ندی. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۷)

پس وجوب، هستی واجب الوجود است که هم بر سرمدی بودن او دلالت دارد و هم بر نفی فزون شونده بر او و شریک و مثل و ضد برای او.

۱۱-۲. پاکی خدا از مکان و جسمانیت و جهت

طوسی در تجرید الاعتقاد، جاگیرندگی و جهت را از خدای متعال نفی می کند. همان طور که

شریک و مثل و ترکیب و ضد را نفی کرده است. به اعتقاد او، اگر خدا جاگیرنده در نوعی مکان باشد، پدیده‌های روی دهنده، از او جدا نخواهند بود و هر چه از روی دهنده‌ها جدا نباشد، حادث یا نوپدید و روی دهنده است و هر حادثی، ممکن الوجود است واجب الوجود نیست و این، خلاف فرض واجب الوجود بودن خداوند است. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۸)

اما داشتن جهت نیز، به نظر طوسی در حق واجب الوجود محال است؛ زیرا هر چیزی که با حس نشان دادنی باشد، یا جاگیرنده است و یا عرض است. او در مقام رد، بر فخرالدین رازی تأکید می‌کند که همه مجسمه، متفق بر این هستند که خدای متعال در یک جهت قرار دارد.

پیروان ابو عبدالله بن کرام اختلاف نظر دارند. محمدبن هیثم می‌گوید: «خدای متعال در جهتی بر فراز عرش است که نه‌ایندی ندارد و بعد میان او و میان عرش نیز نامتناهی است». ولی پیروان او گفته‌اند که بعد، متناهی است و پنج جهت را از او نفی کرده‌اند و برخی پیروان ابن هیثم، به بودنش بر فراز عرش معتقدند، همان طور که مجسمه معتقدند. همه این عقاید، اشتباه است؛ زیرا هر جهت، قابل اشاره حسی است و محل حوادث خواهد بود. بنابراین، خودش هم حادث خواهد بود و در این صورت، واجب الوجود نخواهد بود. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۴۰)

در نتیجه وقتی خداوند مکان دار بوده و جهت نداشته باشد، جسمانیت هم از او که واجب الوجود است، نفی خواهد شد.

۱۱-۳. دیده نشدن خداوند

اقتضای واجب الوجود بودن، نادیدنی بودن است؛ زیرا ثابت شد که واجب الوجود، مکان و جهت ندارد، پس جسم نیست و در نتیجه و بالضرورة، قابل اشاره حسی نیست و دیده نخواهد شد، اما مجسمه، اعتقاد دارند که خداوند به دلیل جسم داشتن، قابل دیدن است و اشاعره عقیده دارند که واجب الوجود، علی‌رغم مجرد بودنش، قابل دیدن است.

خواجeh طوسی، شبهه اشاعره را که معتقد به اشتراک جسم و عرض در درستی دیدنی بودن گزیده است را بررسی می‌کنند. اشاعره استدلال کرده‌اند که جسم و عرض، هر دو در اینکه امکان دیدن آنها وجود دارد، مشترک‌اند. هم جسم را می‌توان دید و هم عرض را و این حکم مشترک، خواهان علت مشترک است و هیچ امر مشترکی میان جسم و عرض وجود ندارد که بتوان آن را علت امکان دیدن آنها دانست، جز حادث بودن و یا موجود بودن آنها.

حدوث، برای علت واقع شدن، صلاحیت ندارد؛ زیرا حدوث، مسبوق بودن وجود شیء و به عدم بوده و مرکب از قید عدمی است. در نتیجه، یک امر عدمی است و امور عدمی، صلاحیت برای علیت ندارند، پس جز وجود، چیزی باقی نمی ماند که بتوان آن را علت امکان دیدن شیء دانست. از اینجا نتیجه گرفته می شود که هر موجودی را می توان دید و خدای متعال موجود است. خواجه نصیرالدین یادآور شده که این دلیل باطل است؛ زیرا اشتراک معلول ها، دلالتی بر اشتراک علت ها ندارد و افزون بر آن، تعلیل و حصر هم ممنوع است.

۱۲. دلایل ضعف عقیده اشاعره

- دیدنی شمردن جسم، ممنوع است، بلکه آنچه دیده می شود، رنگ یا نور است، نه چیزی دیگر.

- به اشتراک آن دو در درستی دیدنی بودن اعتباری نیست؛ زیرا دیدنی بودن جوهر با دیدنی بودن عرض، متفاوت است.

- صحت دیدن، یک امر وجودی باشد، بلکه امری عدمی است؛ زیرا جنس درستی دیدنی بودن، که همان امکان است، عدمی است که به علت نیاز ندارد.

- قابل قبول نیست که معلول مشترک، خواهان علتی مشترک باشد؛ زیرا اشتراک علت های مختلف، در معلول های متساوی، رواست. مانند آتش، الکتریسیته و مالش که هر سه، علت حرارت هستند.

- حصر در حدوث و وجود قبول نیست. جز این دو، هیچ امر مشترکی میان جسم و عرض نیست. عدم علم بر وجود امر مشترک دیگری، بر عدم آن دلالت ندارد. علاوه بر آنکه می توان امر دیگری را که همان امکان باشد، مطرح کرد و آن را علت امکان دیدن جسم و عرض دانست، هر چند که عدمی باشد؛ زیرا صحت دیدن هم عدمی است.

- قابل قبول نیست که حدوث، شایستگی علت بودن را نداشته باشد؛ زیرا بیان شد که درستی دیدنی بودن، امری عدمی است. علاوه بر آن، از عدمی بودن حدوث نیز مانع می شود؛ زیرا حدوث عبارت است از هستی پیشی گرفته شده با هستی دیگری. نه پیشی گرفته شده با عدم.

- چرا روا نباشد که علت را وجود به شرط امکان یا وجود به شرط حدوث دانست؟ با توجه به آنکه شرط می تواند عدمی باشد.

- نمی توان پذیرفت که وجود مشترک باشد؛ زیرا وجود هر چیزی، حقیقت آن است و

حتی اگر پذیرفته شود که هستی، ممکن اشتراک است، اما هستی خدای متعال متفاوت با هستی‌های دیگر است؛ زیرا او عین حقیقت خودش است و از علت بودن وجود برخی از ماهیت‌ها برای چیزی، لازم نمی‌آید که ماهیت دیگری که با آن متفاوت است، علت همان چیز باشد.

- وجود حکم در هنگام هستی مقتضی قبول نیست؛ زیرا در باب خدای متعال، ممکن است ذات یا صفتی از صفات او مانع این امر باشد. یا گفته می‌شود که حکم دیدن، متوقف بر شرطی است. مانند روبه‌رو شدن؛ زیرا اگر شیء در برابر بیننده نباشد، آن را نخواهد دید که آن در باب خدای متعال ممتنع است، پس وجود حکم دیدن، در او لازم نمی‌آید. (علامه - حلی، ۱۳۹۲، ص ۵۰)

۱۳. منزله بودن خدا از حلول

خواجه نصیرالدین طوسی در تجرید الاعتقاد بر این امر تأکید می‌کند که خدای متعال، به هیچ روی، حال یا جای‌گیر در غیر خود نیست. همچنین، می‌گوید که آنچه در نزد توده مردم از حلول دریافت می‌شود، این است که موجودی به طریق تبعیت استوار باشد، به شرط اینکه استواریش به خودش نشدنی باشد که البته به این معنی، حلول درباره واجب‌الوجود در ذات خود، محال است؛ زیرا لازمه اش نیازمندی واجب‌الوجود است و این نیازمندی، مستلزم ممکن‌الوجود بودن واجب‌الوجود است. در حالی که برخی از نصاری معتقدند که خداوند، در حضرت مسیح عَلَيْهِ السَّلَام حلول کرده و یا برخی از صوفیه معتقدند که خدا در بدن‌های عارفان حلول می‌کند. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۹)

۱۴. منزله بودن خدا از اتحاد

خواجه نصیرالدین طوسی برای باطل شماری اتحاد، روشن‌گرانه می‌گوید:

واجب‌الوجود بودن، با اتحاد منافات دارد؛ زیرا وجوب وجود، مستلزم وحدت است و اگر با غیر خود متحد شود، آن غیر، ممکن‌الوجود است و هر حکمی که بر ممکن‌الوجود صادق است، بر متحدش که واجب‌الوجود است هم صدق می‌کند. در نتیجه واجب‌الوجود، ممکن‌الوجود خواهد شد. از سوی دیگر، اگر واجب‌الوجود با غیرش متحد شود، پس از اتحاد، یا دو موجود خواهند بود که در این صورت اتحادی وجود نخواهد داشت و یا یکی از دو موجود، وجود نخواهد داشت یا اینکه هیچ کدام وجود نخواهند داشت و موجودی جدید به وجود خواهد آمد که در این صورت هم اتحاد شکل نخواهد گرفت و لازمه آن این خواهد

بود که واجب الوجود، ممکن الوجود باشد که این خلاف این فرض است. (علامه حلی،

۱۳۹۲، ص ۳۹)

۱۵. منزّه بودن خدا از محل حوادث بودن

واجب الوجود بودن خداوند، بر نفی حلول حوادث در او دلالت می‌کند؛ زیرا به وجود آمدن امور حادث در خدای متعال، بر تغییر و تأثیرپذیری ذات واجب الوجود دلالت می‌کند که با وجوب، سازگاری ندارد. همچنین، اگر علت امر حادث، ذات خداوند باشد، باید دانست که ذات او ازلی است، پس امر حادث هم ازلی خواهد بود، نه حادث و اگر علت امر حادث در واجب الوجود، غیر واجب باشد، آنگاه واجب تعالی، نیازمند به غیر خواهد بود، که این محال است.

از سوی دیگر، اگر آن امر حادث، صفت کمال باشد، خالی بودن ذات واجب، از آن محال است؛ زیرا واجب الوجود در ذات خود، همه کمالات را دارد و اگر صفت کمال نباشد، اتصاف ذات به آن، حتی در یک مقطع زمانی خاص، محال خواهد بود. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۴۱)

۱۶. بی‌نیاز بودن خدا

واجب الوجود بودن، بر بی‌نیاز بودن خداوند متعال دلالت می‌کند؛ زیرا وجوب وجود، خواهان غنا و بی‌نیازی از غیر در هر چیزی است. همچنین اگر خداوند، به غیر خودش نیازمند بود، دور لازم می‌آمد؛ زیرا آن غیر، خودش نیازمند به خداوند است، چون ممکن است. اگر گفته شود که چنین چیزی مستلزم دور نخواهد بود؛ زیرا واجب در ذات و در برخی صفاتش بی‌نیاز از آن غیر است و به همین دلیل می‌تواند در آن غیر، مؤثر واقع شود و آن را پدید آورد و در جهت دیگری به آن غیر، نیازمند خواهد بود که لازمه چنین چیزی، دور نخواهد بود.

در پاسخ گفته می‌شود که مبنای آن سخن، زائد بودن صفات خدا بر ذاتش است که باطل است. از سوی دیگر، حتی اگر اشکال درست باشد، باز هم دور رفع نخواهد شد؛ زیرا آن ممکن، از همان جهت که صفتی را در واجب تعالی پدید می‌آورد، نیازمند به واجب الوجود است و در این صورت، دور، لازم می‌آید. چون نیازمند بودن واجب در ذاتش به غیر خود، مستلزم امکان اوست و همچنین نیازمند بودنش در صفاتش هم مستلزم امکان اوست؛ زیرا ذات واجب متوقف است بر وجود آن صفت و یا عدم آن صفت، که هر دو حالت، متفق بر وجود یا عدم آن غیر است، پس واجب تعالی، متوقف بر غیر و در نتیجه ممکن خواهد بود. این، برهانی است که ابن سینا بر آن اعتماد کرده است. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۴۳)

۱۷. منزّه بودن خدا از لذت و درد

فیلسوفان و متکلمان، در نفی درد از خدای متعال هم عقیده‌اند، ولی بعد از آن با هم اختلاف نظر پیدا کرده‌اند. فیلسوفان، به اثبات لذت‌های عقلی برای خدای متعال گرایش یافته‌اند. ابن سینا می‌گوید:

بنابراین، واجب‌الوجود که در نهایت کمال و زیبایی و روشنی است، ذاتش به ذات خود، بزرگترین عاشق و معشوق و بزرگترین لذت‌دهنده و لذت‌گیرنده است؛ زیرا لذت، به جز دریافت موافق، از آن جهت که موافق است، نیست. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰۵)

۱۸. دیدگاه خواجه طوسی

نظر طوسی در شرح‌الاشارات این است که شیخ‌الرئیس، چون واژه لذت را رها کرده و به جای آن بهجت را به کار برده که اطلاق آن بر واجب نخستین و آنچه در مرتبه بعد از وی قرار دارند، در نزد جمهور متعارف نیست. به نظری، عشق حقیقی همان شادمانی به سبب تصور حضور ذاتی است که معشوق است و از آنجا که شوق از لازمه‌های عشق است و چه بسا که یکی با دیگری اشتباه گرفته می‌شود.

ابن سینا به شوق نیز اشاره کرده و می‌گوید: «شوق، حرکت به سوی کامل کردن همین شادمانی است و آن امر به تصور در نمی‌آید، مگر در صورتی که معشوق، از سویی حاضر و از سویی غایب بوده باشد». سپس او عشق حقیقی را برای نخستین ذات متعال، ثابت دانسته؛ زیرا معنایش در آن مورد، حاصل است؛ زیرا او خوبی مطلق است و دریافت ذات خود، کامل‌ترین دریافت‌هاست. او همچنین یادآوری کرده که شیخ‌الرئیس از اطلاق این واژه کناره‌گیری نکرده، هر چند که در نزد جمهور، نامستعمل بوده؛ زیرا در عرف حکیمان الهی و محققان اهل ذوق کاربرد داشته است. وی تأکید می‌کند که ابن سینا، خدای متعال را از شوق پاک دانسته است؛ زیرا نمی‌شود که چیزی از او پنهان باشد و بیان کرده که او، عاشق ذات خود، معشوق ذات خود است، بدون اینکه چندگانگی در امر وقوع یابد و او معشوق دیگران نیز هست به حسب دریافت دیگران. (ابن سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۰۰۵)

خواجه نصیرالدین، گرایش معتقدان به این عقیده را پسندیده است که لذت با دریافت، موافق است و در حق خدای متعال، ثابت؛ زیرا او دریافت‌کننده کامل‌ترین وجودها، یعنی ذات خویش است. بنابراین، لذت‌برنده از آن است. درد، از خدای متعال نفی شده و نیازی به توضیح ندارد؛ زیرا درد، دریافت نفی‌کننده است، در حالی که خدا، هیچ نفی‌کننده‌ای

ندارد. با توجه به آنچه گفته شد، طوسی در این مسئله، در نتیجه، همگام با فیلسوفان است؛ زیرا وی درد را از خدای متعال نفی می‌کند و لذتی را که از تابع‌های مزاج است، نیز نفی می‌کند. اما لذت عقلانی، در حق خدای متعال پابرجاست. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۴۰)

۱۹. صفات ثبوتی

۱۹-۱. ازلی و ابدی بودن

اگر موجودی، معلول و نیازمند به موجود دیگری باشد، وجودش تابع آن خواهد بود و با مفقودبودن، علتش به وجود نخواهد آمد. به عبارت دیگر، معدوم بودن موجودی در برهه‌ای از زمان، نشانه نیازمندی و ممکن‌الوجود بودن آن است و چون واجب‌الوجود، خودبه‌خود وجود داشته و نیازمند به هیچ موجودی نیست، همیشه موجود خواهد بود. به این ترتیب، دو صفت دیگر برای واجب‌الوجود اثبات می‌شود. یکی ازلی بودن، و دیگری ابدی بودن؛ که گاهی مجموع این دو صفت را با نام سرمدی بیان می‌کنند. بنابراین، هر موجودی که سابقه عدم یا امکان زوال داشته باشد، واجب‌الوجود نخواهد بود و بطلان فرض واجب‌الوجود بودن هر پدیده مادی، آشکار می‌شود. (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ص ۴۵)

خواجه طوسی در تجرید/الاعتقاد می‌فرماید: «هیچ قدیمی به جز خدای متعال وجود ندارد». در این گفتار، متکلمان با او موافقت می‌کنند که اگر موجود واجب باشد، مطلوب حاصل است و اگر واجب نباشد، این گفتار، به سبب محال بودن دور و تسلسل، دامن‌گیر آن می‌شود. به نظر طوسی، فرض نبود واجب‌الوجود، ممکن نیست؛ زیرا واجب، هرگاه هستیش از دیگری نباشد، بدون در نظر گرفتن دیگری، واجب است، پس فرض نبودنش، ممکن نیست. به این دلیل است که به آن، ماندگار و ازلی و ابدی و سرمدی می‌گویند. همان‌طور که ماندگاریش، به این معنی، بر انتفای مطلب دلالت می‌کند که آن را ابوالحسن اشعری اثبات کرده است؛ زیرا وجوب وجود، اقتضای بی‌نیازی از دیگری دارد. بنابراین، حتی اگر او به سبب ماندگاری هم ماندگار باشد، به همان ماندگاری نیازمند است و ممکن خواهد بود که البته، این امر درست نیست. پس می‌توان نتیجه گرفت که خدای متعال، به ذات خود ماندگار است؛ زیرا وجوب وجود، بر سرمدی بودنش دلالت دارد. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۴)

۱۹-۲. اراده

خواجه طوسی در تجرید/الاعتقاد به این امر تأکید می‌کند که ویژگی وجودبخشیدن، در زمانی

به برخی از ممکن‌ها، براراده مبدأ متعال دلالت دارد. او با این سخن خود، با بصری، که ویژگی بخشیدن را عین انگیزه دانسته است، به این معنی که علم خدای متعال را نسبت به مصلحتی که در فعل نهفته است، عین انگیزه فرض کرده و همان را ویژگی بخش یا اراده شمرده، مخالفت می‌کند. همچنین او با نجار، مخالفت کرده که اراده را به صورت سلبی تبیین کرده است و آن را شکست‌ناپذیری و نامجبوری خدای متعال می‌داند. همچنین عقیده اشاعره و حنبلیان و جباویان را رد کرده که اراده را صفتی زاید بر علم می‌دانسته‌اند. به عقیده خواجه نصیرالدین، خدای متعال برخی از ممکن‌ها را وجود بخشیده و برخی را نبخشیده است با اینکه نسبت همه آنها به قدرت خداوند، با یکدیگر برابر است، پس به ناچار، ویژگی بخشی به غیر از قدرت، که کارش هستی دادن با وجود برابری نسبتش به همه است و به غیر از علم که تابع دانستنی است، باید وجود داشته باشد و آن ویژگی بخش، همان اراده است.

برخی از ممکن‌ها در زمانی به غیر از زمان پیشین و پسین خود، با وجود اینکه نسبت قدرت خدا به ایجاد آنها در همه زمان‌ها برابر است، تخصیص یافته‌اند، پس ناگزیر، مرجحی به غیر از توانایی و دانایی لازم بوده و آن اراده است که نمی‌شود زاید بر انگیزه باشد و گرنه تسلسل و یا تعدد قدیم‌ها پیش می‌آید که با وحدانیت واجب الوجود، منافات دارد. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۰)

۱۹-۳. قدرت

آیا برای پدیدآورنده، قدرت انجام دادن کار یا ترک آن ممکن است؟ یعنی، علت پدیدآورنده، از دو حال بیرون نیست. یکی اینکه همه جهات مؤثر بودن را در بردارد و دیگری اینکه همه جهات مؤثر بودن را ندارد. در فرض نخست، صدور اثر از واجب، ضروری است؛ زیرا اگر چنین نباشد، ترجیح صدور معلول، نیازمند علت ترجیح دهنده زایدی خواهد بود، پس همه جهات مؤثر بودن، موجود نیست و این خلاف فرض است. اگر علت پدیدآورنده، همه جهات مؤثر بودن را در بر نداشته باشد، صدور اثر از او محال خواهد بود؛ زیرا او علت تامه معلول نخواهد بود. در آن صورت، او مجبور به ترک فعل خواهد بود، پس مختار نخواهد بود.

خواجه در پاسخ، متذکر شده که خدای متعال، بر هر کاری تواناست؛ زیرا عمومیت علت، مستلزم عمومیت صفت است و این سخن به آن معنی است که مقتضی تعلق قدرت به معلول، فقط همان امکان است؛ زیرا با وجوب و امتناع، هیچ تعلق وجود ندارد، اما امکان، در همه جریان دارد، پس حکم که درستی تعلق قدرت باشد، ثابت می‌شود.

به تعبیر درست‌تر، عمومیت علت یعنی همان عمومیت امکان در معلول‌ها که مستلزم عمومیت صفت، یعنی قدرت در علت واجب‌الوجود است.

علامه حلی، شرح دهنده‌التجريد، متذکر شده که توانا کسی است که برایش این امکان هست که کاری را انجام دهد یا اینکه کاری را انجام ندهد و کار نکردن، انجام دادن نیستی نیست، تا گفته شود که نیستی، به ذات خود منتفی است و توانایی و انجام دادن کار به آن تعلق نمی‌گیرد. حاصل سخن این است که منتفی شدن کار، انجام دادن ضد نیست.

۱۹-۴. عالم بودن

اجماع و اتفاق نظر بر این است که خدای متعال داناست، اما در باب دلیل‌هایی که بر دانا بودنش ارائه کرده‌اند و درباره اینکه آیا این دانایی زاید بر ذات است یا اینکه خود، عین ذات است، اختلاف نظرهایی وجود دارد. چنانکه در زمینه تعلق علم خدا به جزئی‌ها نیز اختلاف نظر هست. فیلسوفان، برای صفت دانایی چنین استدلال کرده‌اند که خدای متعال، یک وجود واجب و مجرد از ماده است که ذات خود را تعقل می‌کند. همان‌طور که موجودهای کلی را تعقل می‌کند. اما پدیده‌های جزئی را به گونه‌ای کلی نیز می‌داند، یعنی به آنها از راه شناخت قانون‌های عمومی‌شان آگاه است، و این بدان جهت است که خود، علت آنهاست و دانستن علت، موجب دانستن معلول است.

خواجه طوسی تأکید می‌کند که اصل‌های استواری و سازواری و مجرد بودن و چگونگی توانایی و بازگشت هر چیز به او، از دلیل‌های دانایی هستند. خواجه نصیرالدین، آن‌طور که علامه حلی در شرح خود برالتجريد گفته است، بر دانا بودن خدای متعال با بکارگیری دلیل‌های فیلسوفان و متکلمان به طور یکسان استدلال کرده است.

۱۹-۵. دانا بودن

دلایل دانا بودن خداوند

- استواری و اتقان

خواجه طوسی در تلخیص‌المحصل نظر می‌دهد که انسان و همه اهل ادیان بر این امر که خدای متعال داناست، اتفاق نظر دارند، اما استواری و سازواری عالم، بر هر کس که در حالت‌های آفرینش ژرف اندیشی کند و در کالبدشکافی اندام‌ها و منفعت‌های عضوها و در هیئت فلک‌ها و در هستی جرم‌های روشن آسمانی و حرکت‌های آنها بنگرد، روشن و آشکارا می‌شود. خرد، به ضرورت حکم می‌کند که این مسائل از کسی که علم نداشته باشد، سر

نمی‌زند و از کسی که نادان باشد و یک بار وقوع یافته باشد، تکرار نمی‌شود. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۲۰)

- صغری

خداوند متعال، واجب الوجود است و جسم و جسمانی نیست.

- کبری

هر مجردی، عالم به ذات خود است و به غیر خودش هم علم دارد؛ زیرا برای هر مجردی این امکان است که به تنهایی معقول باشد و هرچه ممکن است به تنهایی معقول باشد، ممکن است که با غیر خودش نیز معقول باشد؛ زیرا مانع تعقل و ادراک، ماده است و موجود مجرد، ماده ندارد و هر مجردی که با غیر خود معقول می‌شود، عاقل آن غیر خواهد بود. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۲۱)

- واجب و ممکن

هر موجودی به جز ذات متعال، ممکن است و هر ممکنی، به ناگزیر یا از سرآغاز و یا با میانجی‌هایی بر واجب تکیه می‌کند. علم به علت، مستلزم علم به معلول است و خدای متعال، بنابر آنچه گذشت، چون واجب الوجود و مجرد است، به خودش علم دارد، پس به غیر خودش نیز علم دارد.

۱۹-۶. حیات

متکلمان و فیلسوفان بر این حقیقت که خدای متعال حی است، اتفاق نظر دارند و عالم بودن او را دلیل قرار می‌دهند؛ زیرا هر عالمی بایسته است که حی باشد و حیات داشتن، شرط دانایی است و در این استدلال به واقعیت محسوس مورد مشاهده استناد می‌کنند. برخی از متکلمان، دلیل دیگری را پسندیده‌اند. به این معنی که اگر خدا به حی بودن، موصوف نشود، ناگزیر به ضد آن باید موصوف شود و آن میرایی است و میرایی، نقصی است که نمی‌شود با وجود آن قدرت و اراده و عالم بودن که برای واجب الوجود اثبات شده است، برپا بماند. (رک.، علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۲۹)

۱۹-۷. شنوا و دانا بودن

اثبات دو صفت شبیه به شنوایی و بینایی جانوران برای خدای متعال نشدنی است و شایسته‌ترین است که گفته شود چون در قرآن و روایات، وصف او به این صفت‌ها آمده است، او متمایز شده است. این دو صفت در او به کمک ابزارهایی که در جانوران موجود هستند، نیست. این شرط در ذات خدای

متعال، به حکم عقل محال است، پس مقصود از آنها، علم خداوند به امور دیدنی و شنیدنی است. بنابراین، شنوایی و بینایی شاخه‌ای از علم خداوند هستند. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۲)

۱۹-۸. متکلم بودن

عمومیت توانمندی خداوند به عنوان واجب الوجود، بر ثبوت سخن دلالت می‌کند. با این بیان که آفرینش صوت‌هایی که دلالت بر مراد کند، در برخی اجسام، امری ممکن است. (علامه حلی، ۱۳۹۲، ص ۳۳)

۲۰. نتیجه‌گیری

از برهان، به دست آمد که علت ممکنات، واجب الوجود است؛ زیرا دور و تسلسل محال است. واجب الوجود به مقتضای واجب الوجود بودنش، صفاتی سلبی و ثبوتی دارد که همه به علت واجب الوجودی اش است و این صفات، جزء ذات او هستند و او در داشتن این صفات به هیچ چیز دیگری نیازمند نیست؛ این صفات، عین ذات او هستند. قرآن کریم هم با بیان نیازمندی و فقر وجودی انسان‌ها، به وجود علت بی‌نیاز که همان واجب الوجود است، اشاره می‌کند. در روایات هم به صفات خداوند متعال اشاره شده که واجب الوجود بودن خدا را می‌رساند.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، الشیخ ابی علی حسین بن عبدالله (۱۳۷۱). *الاشارات والتنبيهات*، مع شرح نصیرالدین طوسی و شرح الشرح لقطب‌الدین الرازی. قم: نشر البلاغه.
۲. بدوی، عبدالرحمن (۱۹۸۴). *موسوعة الفلسفه*. بیروت: المؤسسة العربی.
۳. ربانی گلپایگانی، علی (۱۳۹۶). *برهان وجوب و امکان در اندیشه پژوهش‌گران*. بحث‌های آیت‌الله سبحانی، مجله کلام. پرتال جامع علوم انسانی.
۴. سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۸). *آموزش کلام اسلامی*. قم: کتاب طه.
۵. شیخ صدوق (۱۳۹۸). *التوحید*. قم: منشورات جامعه المدرسین.
۶. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۲). *نهایه الحکمه*، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه.
۷. علامه حلی، حسن بن یوسف (۱۳۹۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: مؤسسه امام صادق.
۸. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳). *آموزش عقاید*. قم: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.