

سنجش «برهان صدیقین» علامه طباطبایی

در آینه نقد و پاسخ

سیدحجت طباطبایی^۱

چکیده

سیر تکاملی براهین اثبات واجب تعالی در فلسفه اسلامی، با برهان صدیقین به اوج خود رسیده است. در مواجهه‌ای فلسفی با مفهوم واجب تعالی، بیش از هر چیز به مبنایی هستی‌شناسانه نیاز است که حق تعالی را از همان آغاز بحث و به‌طور مستقیم بنیاد و اصل «وجود» لحاظ کند. در فلسفه اسلامی، برهان علامه طباطبایی به این معنا دست یافته است. او مستقیماً از «واقعیت» آغاز می‌کند و به وجوب آن می‌رسد؛ اما ابداع وی که او را از دیگر فیلسوفان صدرایی در اینجا متمایز می‌کند، آن است که وجود را به‌گونه‌ای مطرح می‌سازد که به مسئله‌ای صرفاً متافیزیکی تبدیل نشود و مشروط به اثبات اصالت وجود و وحدت وجود نباشد. آغاز کار علامه، گزاره «واقعیت هست» است که نقطه آغازین اندیشیدن شمرده می‌شود. این گزاره مرز میان سفسطه و فلسفه است. او با آوردن واژه «واقعیت»، سخن را به مرحله‌ای آغازین، یعنی پیش‌تر از نزاع مشهور میان اصالت وجود و ماهیت می‌کشاند؛ چراکه این واقعیت، واقعیتی پیشافیزیکی است که در برخی زبان‌ها از آن به «فراگیرنده» تعبیر کرده‌اند و هر اندیشه‌ای ناگزیر از پذیرش آن است و شرط رئالیست بودن فیلسوف و پیش‌شرط هر گفت‌وگویی است. در نتیجه، اصل واقعیت (واجب بالذات) با نفس هستی و واقعیت معادل گرفته می‌شود. بداهت و اولی بودن مقدمات برهان و نیز نزدیک‌تر بودن تقریر علامه به ملاک صدیقین به‌عنوان اولین مسئله فلسفی، منشأ پاسخ‌گویی به برخی از نقدهای حاضر در این نوشتار شده است.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، محمدحسین طباطبایی، ضرورت ازلی، اصل واقعیت، عدم‌ناپذیری.

مقدمه

با اینکه معیار در برهان صدیقین واحد است، به دلیل مبانی مختلف و نیز برداشت‌های متفاوتی که از برخی مفاهیم به‌کاررفته در آن می‌شود، و نیز به دلیل تفکیک یا عدم تفکیک درست نگاه هستی‌شناسانه از معرفت‌شناسانه و غیر آن، شاهد نقدها و پاسخ‌هایی در این مسئله هستیم، که برهان علامه نیز از این قاعده مستثنی نیست. حکیمان اسلامی همچون ابن‌سینا، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی با اعتقاد به امکان بررسی منطقی و نظری این مسئله، برهان صدیقین را ارائه کرده و به تشریح آن پرداخته‌اند.

برخی فیلسوفان، برهان صدیقین را در قالب شکل اول قیاس که بدیهی‌الانتاج است، تقریر نمودند؛ به این تقریر که واقعیت - و در برخی «حقیقت وجود» - ذاتاً قبول عدم نمی‌کند و هرچه ذاتاً قبول عدم نکند، واجب‌الوجود است؛ پس واقعیت (حقیقت وجود) واجب‌الوجود است. بعضی از تقریرهای برهان صدیقین، مطابق برخی بندهای دعاهای معصومان : دانسته شده است؛ همانند دعای عرفه سیدالشهداء که فرمود:

کیف یستدل علیک بما هو فی وجود مفتقر الیک؟ أیكون لغيرک من الظهور، ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک؟ متی غبت حتی تحتاح الی دلیل یدله علیک؟ و متی بعدت حتی تكون الآثار هی التي توصل الیک؟ و انت الذي تعزفت الی فی کل شیء فرأیتک ظاهراً فی کل شیء و انت الظاهر لکل شیء.

روشن است که ذوات‌الاسباب نمی‌توانند حد وسط در معرفت اسبابشان قرار گیرند، بلکه برعکس، شناسایی و معرفت ضروری به آنها از طریق علل و اسبابشان است و الزاماً علت‌العلل و مسبب‌الاسباب خود، سبب شناسایی هر معلول و نیز برهانی بر آن است؛ چنان‌که در دعای جوشن کبیر، حق تعالی برهان مطلق خوانده شده است (عالمی، ۱۳۸۰، ص ۳۹-۶۰).

در این مقاله، ابتدا به تقریر خاص علامه اشاره می‌کنیم و در ادامه، به برخی از نقدها و پاسخ‌های مطرح‌شده درباره آن می‌پردازیم.

ابداع و تقریر خاص علامه طباطبایی از «برهان صدیقین»

۱. تقریر علامه در حاشیه بر الحکمة المتعالیة

علامه «حقیقت عینیه» را همان «واقعیتی» می‌داند که به واسطه آن سفسطه دفع می‌شود. نیز از طرفی مدعی است هر صاحب شعوری مضطر و ناچار به اثبات این واقعیت است. این واقعیت، قبولِ بطلان و عدم را لذاتها نمی‌کند؛ [یعنی دارای وجوب ذاتی و ضرورت ازلی است (اردستانی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۶)]. حتی فرض بطلان و رفع این واقعیت، مستلزم ثبوت و اثبات آن است. بنابراین، اگر باطل بودن هر واقعیتی را در وقتی یا به‌طور مطلق فرض کنیم، پس در این هنگام هر واقعیتی باطل خواهد بود واقعاً [نه صورتاً (همانجا)]: یعنی واقعیتی ثابت است.

همچنین سوفسطی، اگر اشیا را موهمه می‌بیند یا در واقعیت آنها شک می‌کند، پس اشیا واقعاً موهوم هستند و واقعیت هم واقعاً مشکوک است؛ یعنی این امر (واقعیت مشکوک یا اشیای موهوم) از حیث اینکه مرفوع یا محل شک است، ثابت می‌باشد [یعنی واقعیت از حیثی که رفع‌شده، ثابت است (همانجا)] و چون اصل واقعیت لذاتها قبول عدم و بطلان نمی‌کند، پس او واجب بالذات است. نتیجه آنکه، اینجا واقعیتی هست که واجب بالذات است و اشیا در واقعیت‌دار شدن‌شان محتاج آن واقعیت واجب‌اند. بنابراین، اصل وجود واجب بالذات، نزد آدمی ضروری است و براهین اثبات‌گر آن، در واقع تنبیهاتی بیش نیستند. علامه می‌نویسد:

و هذه هي الواقعية التي ندفع بها «السفسطة» و نجد كل ذي شعور مضطرا إلى إثباتها - و هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتى أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها - فلو فرضنا بطلان كل واقعية في وقت أو مطلقا كانت حينئذ كل واقعية باطلة واقعا (أي الواقعية ثابتة) و كذا السوفسطي لو رأى الأشياء موهومة أو شك في واقعيتها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقعية مشكوكة واقعا (أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة) و إذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات

۱. «الوجود من حيث هو وجود، ليس بقابل للعدم لذاته (لأن الواجب هو الذي يجب له الوجود لذاته و يمتنع عليه العدم لذاته. و الوجود كذلك، فيكون واجب الوجود لذاته و لا يكون قابلاً للعدم لذاته)، و كل ما ليس بقابل

فهناك واقعية واجبة بالذات و الأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها قائمة الوجود بها. و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الإنسان و البراهين المثبتة له تشبهات بالحقيقة (صدرالدين شيرازي، بی تا، ج ۶، ص ۱۵، تعلیقه علامه).

۲. تقریر علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم

علامه، تقریر خود را بر پایه «واقعیت» بنا گذاشته و از طریق تحلیل در نفی ناپذیری آن، موجود مطلق را اثبات کرده است. او در یکی از سه عبارت خود بر این برهان نگاشته است:

واقعیست هستی بی هیچ قید و شرط، واقعیست هستی است و با هیچ قید و شرطی لا واقعیست نمی شود، و چون جهان گذاران و هر جزء از اجزای جهان، نفی را می پذیرد، پس عین همان واقعیست نفی ناپذیر نیست؛ بلکه با آن واقعیست، واقعیست دارد و بی آن، از هستی بهره ای نداشته و منفی است (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۲۹۳).^۲

للعدم لذاته فهو واجب الوجود لذاته (بحکم التعریف)، فیجب أن یکون الوجود واجباً لذاته، و ممتنع العدم لذاته، و هذا هو المطلوب» (ر.ک: آملی، ۲۰۰۷م، ص ۵۷۱-۵۷۳).
 ۱. «علی أن القرآن الشریف یعدُّ أصل وجوده تبارک و تعالی بديهياً لا یتوقف فی التصدیق العقلي به و إنما یعنی عنایته بآیات الصفات كالوحدۃ و الفاطریة و العلم و القدرة و غیر ذلك...» (طباطبائی، ۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۱۳ و ۳۹۵).
 ۲. تبیین های متعدد این برهان در دیگر آثار علامه:

(۱) شیعه در اسلام: علامه، در اینجا «واقعیت» را مطابق وجود خدا می خواند که قابل انکار و زوال نیست و درک از او را اولین قدم شعور انسانی برمی شمارد؛ چراکه انسان همه واقعیتهای دیگر را زوال پذیر می یابد؛ زیرا واقعیت آنها از خود آنها نیست. از این رو، باید ایجادکننده آنها واقعیتی باشد که وجودش از آن خودش و ضروری او باشد: (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَلِی اللّٰهِ شَكُّ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ)؛ آیا می شود در خدا شک کرد؛ خدایی که آسمان ها و زمین را به وجود آورده است؟» (ابراهیم (۱۴)، ۱۰). از این رو می گوید:

درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است، در نخستین گامی که برمی دارد، هستی خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می سازد؛ زیرا به رغم آنان که در هستی خود و در همه چیز اظهار شک و تردید می کنند و جهان هستی را خیال و پندار می نامند، ما می دانیم یک فرد انسان، خود و جهان را می یابد؛ یعنی شک ندارد که او هست و چیزهای دیگری جز او هست، و هیچ گونه تردید بر نمی دارد و تغییر نمی پذیرد. این واقعیت و هستی که انسان در برابر سופسطی و شکاک اثبات می کند، ثابت است و

هرگز بطلان نمی‌پذیرد. پس جهان هستی واقعیت ثابتی دربردارد، ولی هریک از این پدیده‌های واقعیت‌دار که در جهان می‌بینیم، دیر یا زود واقعیت را از دست می‌دهد و نابود می‌شود و از اینجا روشن می‌شود که جهان مشهود و اجزای آن، خودشان عین واقعیت - که بطلان‌پذیر نیست - نیستند، بلکه به واقعیتی ثابت تکیه داده، با آن واقعیت، واقعیت‌دار و دارای هستی می‌گردند (طباطبایی، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۰۲).

(۲) مجموعه رسائل: او در این تقریر افزون بر بیان ابداع خود برای تبیین برهان، به تقریری که در کتاب نهایی الحکمة آمده است نیز اشاره می‌نماید و در ادامه با توجه به عدم حیثیت تعلیلیه و تقییدیه در واجب تعالی، وجوب بالذات لذاته را برای او اثبات می‌کند و از این رو می‌گوید:

ما هیچ‌گاه تردید نداریم در اینکه اشیا و موجودات در بیرون از ظرف ادراکات و اذهان ما دارای واقعیت می‌باشند، و این اصلی است بین که مورد پذیرش همه اذهان است و مرز جدایی بین ما و سوفسطایی می‌باشد و در این فصل ما از آن به «مطلق واقعیت» تعبیر می‌کنیم که همواره ثابت است و تغییر و تحول به هیچ وجهی در آن راه ندارد (همو، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۵).

علامه در تبیین آن بیان می‌کند که در اصل مذکور (اذعان به واقعیت هستی و مطلق واقعیت) که فطری و مغروس در تمام اذهان بشری است، همه واقعیت‌ها به هر تقدیر و فرض و هر شکل و سیمایی داخل می‌باشند و بالملازمه، طرد بطلان و عروض عدم بر آن ممتنع است؛ زیرا ظرف مفروض برای طاری شدن بطلان بر آن، یا شرط عروض عدم یا هر فرض و تقدیری از فروض و تقادیر، در نطاق مطلق واقعیت، داخل بوده‌اند و در این صورت، احتمال عروض بطلان بر مطلق واقعیت، در ظرف و تقدیر مفروض، ملازم با تجویز بطلان مطلق واقعیت بالفعل است و نتیجه آن لحوق به سوفسطایی است؛ حال آنکه مطلق واقعیت، یک اصل متعارف و روشن و غیرقابل انکار و تردید است. بنابراین، مطلق واقعیت بالضروره موجود است و اتصاف آن به وصف موجودیت به نحو ضرورت و وجوب بالذات و بدون حیثیت تقییدیه است؛ یعنی این اتصاف هیچ‌گونه واسطه در عروضی ندارد و سلب وصف مذکور از آن ممتنع است؛ نهایتاً چنانچه در اتصافش به وجوب وجود که بدون حیثیت تقییدیه است، از حیثیت تعلیلیه نیز مبراً باشد، یعنی همان‌طور که وجودش بالذات است، لذاته هم بوده و معلول علتی نباشد، مطلوب ثابت است و اگر محتاج به علت است، بدون تردید به واجب تعالی منتهی می‌گردد؛ زیرا چنان‌که در محل خود روشن شده است، معلول یا معالیل مترتبه، عین ربط و تعلق به علت بوده و فرض استقلال در وجود و انفصال از قیوم واجبی، فرض انقلاب ممکن بالذات به واجب بالذات است که ضروری‌البطلان است. علی‌هذا، در صورت معلول بودن واقعیت مفروض، بالملازمه وجود قیوم مطلق و واجب تعالی ثابت است (همان، ج ۱، ص ۵۸ و ۱۹).

(۳) رسائل توحیدی (ر.ک: همو، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

(۴) تفسیر المیزان: علامه ذیل آیه (أ و لم یکف بربک انه علی کل شیء شهید) (فصلت (۴۱)، ۵۳) مشهود بودن واجب را برای همه چیز به دلیل احتیاج و وابستگی وجودی آنها به او، مقتضای برهان صدیقین می‌داند و می‌نویسد:

قرآن کریم در اینجا برای شناخت ذات حق، با استفهام انکاری توجه مخاطب را جلب

نقدی بر «صدیقین» بودن برهان علامه و پاسخ آن

نقد: نفی واقع لازم اعم برای وجود واجبی و امکانی است

ناقد قایل است که امتناع سوفسطاییت و نفی واقع (نفس الامریت) با وجود خصوص موجود واجبی ملازمه ندارد، بلکه با وجود موجود امکانی نیز جمع می‌شود و اثبات وجود موجود امکانی برای نفی آن کافی است. پس آن لازم اعم است برای هر یک از وجود واجبی و وجود امکانی. اگرچه آن مقداری که اثبات می‌شود، ملازمه بین امتناع سوفسطاییت و اثبات واقعیت و وجود موجودی اعم از واجب و ممکن است، نه خصوص وجود واجبی؛ اما به حسب وقوع، لازم وجود امکانی است. پس این تقریر برای برهان صدیقین که متصدی اثبات واجب تعالی به وسیله غیرفعال (خلق) اوست، مقبول نیست (شمس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۲).

پاسخ: عدم امکان انکار سوفسطی از واقعیت، واقعیت نفی‌ناپذیر است

در بیان علامه، طرد عدم «اصل واقعیت» از هر جهت و قید و حیثیتی مورد توجه است، اما در موجود امکانی این طرد عدم با حیثت تقییدی صورت می‌پذیرد. در نتیجه، اثبات موجود امکانی تنها به اندازه رد سوفسطاییت بر واقعیتی مقید است که با اصل واقعیت، واقعیت‌دار شده است. علامه می‌نویسد: «هي [الواقعية] لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها». آن چیزی که ذاتاً عدم و نفی را نپذیرفته، واقعیتی است که در هر جهان ممکن موجود است و چنین موجودی واجب‌الوجود بالذات است، اما ممکنات از جهت امکان‌شان قابل

کرده و فرموده: «آیا برای روشن شدن حق، کافی نیست که پروردگار تو مشهود به هر چیز است؟». آری، کافی است؛ برای اینکه هیچ موجودی نیست مگر اینکه از جمیع جهاتش محتاج به خدا و وابسته به اوست، و او قائم به آن است. کأنه قرآن قبل از آن و در ابتدا فرموده: به‌زودی آیات خود را به ایشان می‌نمایم تا بر ایشان روشن گردد که قرآن حق است و در نتیجه از این راه، بر ایشان محقق شود که پروردگار تو یکی است و شریک ندارد. آن‌گاه فرمود: نه، این راه، راه دوری است. در این میان، راه نزدیک‌تری هست و آن این است که بگوییم «آیا برای ایشان کافی نیست که پروردگار تو معلوم برای هر چیز است؟» (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۶۹۴).

این ترتیب آیات و نوع استفهام آن، بیانگر مفاد برهان صدیقین و معلوم بودن او نزد مخاطبان است و به همین دلیل، علامه این نوع برهان را تنبیه تلقی می‌کند.

نفی‌اند. این برهان در نفی سفسطه بر حکم ضروری عقل استوار است؛ زیرا «سفسطه» به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست، اما طبیعت «واقعیت» که ضروری‌الوجود است، غیر از طبیعت ممکن‌الوجود است؛ زیرا نفی موجود امکانی، به‌خودی‌خود مستلزم هیچ سفسطه و تناقضی نیست؛ پس نافی سفسطه واجب‌الوجود بالذات است.^۱

نقدی بر مراد علامه از «واقعیت» و پاسخ آن

نقد ۱: خلط میان واقعیت اعم و اخص

تقریر اول: علامه گفته است: «اصل واقعیت قابل زوال و عدم نیست؛ زیرا از فرض نیستی و عدم آن، تحقق آن لازم می‌آید. اگر فرض کنید هیچ واقعیتی وجود ندارد، معنایش آن است که به‌واقع هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ بنابراین، اصل واقعیت محفوظ و ثابت است. چیزی که زوالش ذاتاً مستحیل است، ثبوت و تحققش ذاتاً واجب خواهد بود.»

ناقد ادعا می‌کند که در استدلال علامه، بین واقعیت اعم و اخص خلط شده است. توضیح اینکه، اثبات واقع نفس‌الامری ملازم با واقعیت عینی نیست. سفسطی منکر واقعیت، واقعیت عینی را منکر می‌شود، نه واقع نفس‌الامری را که واقع عدم را هم دربرمی‌گیرد.^۲ به همین دلیل، سفسطی که می‌گوید واقع عینی و خارجی واقعاً معدوم

۱. نقد دیگر: ر.ک: فقیه ایمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۷.

پاسخ دیگر: علامه نگاشته است:

واقعیت هستی بی‌هیچ قید و شرطی، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی، لا واقعیت نمی‌شود، و چون جهان گذران و هر جزء از اجزای جهان نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت‌دار و بی آن بی‌بهره از هستی است (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۹۳).

این بیان معرفت‌غیریت واقعیت مطلق از واقعیت‌های مقید است. با اینکه در اینجا مصداق اصل واقعیت، واقعیت مطلق است، به این معنا نیست که تمام واقعیت‌ها، همان واقعیت مطلق است. بلکه اجزای جهان به دلیل نفی‌پذیری، واقعیت خود را از آن واقعیت مطلق دارند و ذکر آنها، توجه به امری بدیهی و عدم‌ناپذیر است که تعهد برهان است. پس ذکر زوال‌پذیری جهان و اجزای آن، بیانگر عامل تغایر و معلولیت است، نه اماره آن (اکبریان و ربیعی هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۸۶).

۲. علامه اگرچه نفس‌الامر و واقع را-چه در قضایای ثبوتیه و چه در سلبیه- مساوی با مطلق ثبوت می‌داند (اعم از ثبوت حقیقی و اعتباری)، پس قید «واقعاً» را مساوی با وجود تلقی می‌کند، اما با این حال واقع نفس‌الامری با وجود و ثبوت مساوی نیست، بلکه اعم از ثبوت و عدم است (ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷).

است؛ یعنی همه‌جا عدم و نیستی است و هیچ چیزی موجود نیست. پس این عبارت علامه که «اگر کسی نفی واقعیت کند، با نفی آن، اثبات واقعیت کرده است» صحیح نیست؛ زیرا واقع، اعم از وجود و عدم است.^۱ واقع امور وجودی، وجود و واقع امور عدمی، عدم است (فقیه ایمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۸).

تقریر دوم: «سلب واقعیت مطلقاً امکان ندارد» صحیح است؛ زیرا فرض انتفای مطلق واقعیت بر تناقض اشتمال دارد؛ چون انتفای واقعیت هم، فرد بالذات واقعیت است، اما واقعیت ملحوظ در قضیه فوق، اعم از وجود و عدم است. از این رو، مراد از ضرورت منطقی مطلق واقعیت، ضرورت واقعیت به معنای اعم از انتفاء و ثبوت است؛ چون عدم هم یک واقعیت است (به عنوان نقیض واقعیت وجود)؛ یعنی عدم منطقاً در حیزی از وجود تقرر می‌یابد که اگر نبود، وجود در آن حیز تحقق می‌داشت. پس هریک از دو نقیض که فرض شوند، واقعیت ضروری، در حیز اعم خود باقی است و از این ضرورت داشتن، تحقق سنخ وجودی که نقیض عدم است، لازم نمی‌آید؛ چون وجود اخص از مطلق واقعیت است و از ضرورت اعم، ضرورت اخص استنتاج نمی‌شود. پس برهان از طریق واقعیت، به دلیل اعمیت آن از وجود و عدم تمام نیست و اگر تمام بود، واجب از طریق ضرورت منطقی محض اثبات می‌شد (جندقی، ۱۳۸۳، ص ۵۴).^۲

۱. پاسخ: نفی طبیعت کلی، به نفی همه افراد اوست. پس، با نفی واقعیت، تحقق هیچ واقعیتی قابل پذیرش نیست؛ زیرا نقیض سالبه کلیه، موجب جزئیته است. بنابراین، با سلب کلی واقعیت، اگر واقعیتی حتی واقعیت عدمی، تحقق یابد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید. در نتیجه، عدم واقعیت مستلزم تناقض است و چون ارتفاع نقیضین نیز محال است، پس از این دو نقیض باید یکی تحقق داشته باشد و چون عدم واقعیت تناقض را دربردارد، پس خود واقعیت تحقق دارد. این تحقق و عدم‌ناپذیری واقعیت بالذات است، نه با استناد به غیر؛ وگرنه تناقض سابق‌الذکر لازم می‌آید (عشاقی، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳).

۲. **تقریر سوم:** این نقد از طریق شناخت‌شناسانه به انضمام جنبه علم‌النفسی معرفت درباره برهان علامه بیان شده است. اگر این برهان بیانگر رابطه بین «موجود درآک» و اذعان به «واقعیت» باشد، بیان ذات واقع و نفس‌الامر به‌خودی‌خود نیست. پس صغرای برهان علامه این خواهد بود که ما وقتی در مقابل «واقع» قرار گرفتیم، آن را اذعان می‌کنیم و عقلاً به نفس‌الامریت آن اعتراف داریم. از سوی دیگر، «واقع» اعم از «وجود و عدم» است. پس اگر «موجود» در برابر ادراک قرار گیرد، اذعان به تحقق این «وجود» واقعاً حاصل می‌گردد. این «واقعاً» عبارت است از تصدیق شناخت ما به اینکه وجود واقعی است و به عنوان «وجود» و به عنوان «نقیض عدم» وجود دارد؛ چنان‌که اگر «عدم» در مقابل ادراک قرار گیرد، باز اذعان به «واقعیت عدم» حاصل می‌شود. واقعیت هر چیزی به‌حسب خودش است. لذا واقعیت بطلان همان بطلان و واقعیت عدم همان تقرر عدم است؛

پاسخ ۱: عدم انکار واقعیت خارجی بر اساس صدق و کذب قضایا

گاهی به خود «واقعیت» توجه می‌کنیم و می‌گوییم «واقعیت موجود است یا واقعیت عدم‌ناپذیر است».^۱ گاهی به مضمون قضیه توجه می‌کنیم که یکی از سه پیش‌فرض آن این است که «قضیه صادق آن است که مطابق با واقع (نفس الامر) باشد».^۲ حال اگر قضیه

چنان‌که واقعیت وجود، تقرّر وجود است. پس واقعیت ملحوظ در این برهان، اعم از وجود و عدم می‌باشد. از این رو، ضرورت مطلق واقعیت در اینجا به معنای اعم از انتفاء و ثبوت می‌باشد؛ چون همان‌گونه که وجود، یک واقعیت است، عدم نیز یک واقعیت است و این برهان بیش از این را اثبات نمی‌کند. پس تصدیق به واقعیت عبارت است از: رابطه «شناخت» با «واقعیت‌های وجودی و عدمی» (یعنی امر اعم) که کشف از حکم این واقعیت «فی نفسه» می‌باشد. بنابراین، «واقعیت» مورد بحث به نحو اعم از هستی و نیستی صورت دارد، نه به نحو اخص که مدعای مقرر این برهان بود (جندقی، ۱۳۸۳، ص ۵۳).

تقریر چهارم: علامه فرمود: «فرض بطلان واقعیت، مستلزم ثبوت آن است». حال سؤال می‌شود: رفع واقعیت، مستلزم اثبات چه واقعیتی است؟ ناقد نگاشته است:

آیا نفی واقعیت (نفس الامر)، اعم از واجب و غیر آن، مستلزم ثبوت وجود واجبی و غیر واجبی است که مدعا ثابت شود و یا نفی آن (اعتقاد جزمی و احتمال مساوی یا راجح) مستلزم ثبوت اعتقاد یا احتمال به عدم واقعیت نفس الامری است؟

وی می‌نگارد:

آنچه برای انسان ممکن است، نفی به حسب اعتقاد و احتمال است، نه نفی تکوینی و نفس‌الامری هر واقعیت؛ چون اگر اعتقاد یا احتمال به عدم واقعیت نباشد، در این صورت نفی واقعیت به حسب اعتقاد یا احتمال نشده است. پس نفی واقعیت به حسب اعتقاد و احتمال که در نفس الامر کیف نفسانی است (و وجودش ضرورت مادام‌الذات هم ندارد) مستلزم ثبوت اعتقاد یا احتمال به عدم واقعیت ذهنی خواهد شد، نه مستلزم ثبوت نفس‌الامری؛ چه رسد به ثبوت واقعیتی که ضرورت ذاتی ازلی دارد (شمس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۱).

۱. توضیح: اگر در زمان خاص یا مطلقاً، عدم بر هستی حاکم شود، محکی آن واقعی است. «هر واقعیتی باطل

است» واقعی است (نه خیال و پندار). پس اگر فهمی خیال نبود، واقعیت ثابت می‌شود؛ زیرا واقعیت ظرف محکی آن است (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵). پس، پیش‌فرض (بدیهی) انکار واقعی شیء، واقعیت انکارناپذیر است و شیء منکر در ظرف واقعیت جایگاه ندارد. پس، اصل واقعیت انکار نشده است. لذا قول سوفسطی مستلزم پذیرش واقعیت است؛ زیرا اگر سوفسطی هم می‌گوید هر چیزی موهوم یا مشکوک است، پس از نظر او هم اشیاء واقعاً (نه خیالی) موهوم یا مشکوک هستند، پس منکر واقعیت نشده، بلکه با توهم و تردیدش واقعیت را پذیرفته (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

۲. ظرف وجود قضیه (ایجابی حملی)، ذهن و بیرون از آن واقعیتی است که ظرف محکی قضیه است تا قضیه منطبق بر آن صادق باشد؛ گرچه واقعیت بیرون از ذهن ما مرتبه دیگری از ذهن ما باشد؛ مانند صدق «الانسان کلی». مفاد حملیه ایجابی، اتحاد موضوع و محمول در ظرف محکی است.

سالبه باشد، مفادش این است که عنوان موضوع و محمول اتحاد ندارند. پس چگونه می‌توان مفهوم سلب را که حیثیت آن نیستی است، بر خارج منطبق دانست؟ عقل در این حال سلب محمول را از موضوع نیز امری در مقابل بود آن محمول برای موضوع اعتبار می‌کند. حال در ظرف اعتبار، عدم محمول چیزی است که در مقابل وجود آن رخ می‌نماید و این قضیه معدوله منطبق بر خارج، اعتباری است. بنابراین، نفس الامر در پرتو نفس الامر وجودی توسعه می‌یابد و قضایای سالبه را نیز دربرمی‌گیرد. پس اگر کسی اصل وجود را منکر باشد یا در آن تردید کند، در این صورت، او به گزاره‌هایی صادق باور دارد. حال او اصل واقعیت را به‌عنوان محکی قضایای صادق منکر نشده است، بلکه منکر چیزی شده که با انکار آن وجودش اثبات می‌شود. پس بر اساس صدق و کذب قضایا نمی‌توان اصل واقعیت خارجی را انکار کرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۴).

نتیجه آنکه، اگر هم عدم، نفس‌الامریتی دارد، به تبع امر وجودی است (اعتباری که در متن خارج ریشه دارد). از این رو، سخن در واقعیت داشتن عدم مضاف است، نه عدم مطلق که اساساً به درک نمی‌آید. پس نیافتن در قضایای سلبی، نیافتن عدم مضاف است، نه عدم مطلق. بنابراین، باز واقعیت در اینجا امر وجودی خواهد بود، نه اعم از آن تا اشکال ناقد وارد باشد. به عبارت دیگر، واقعیت داشتن عدم در عرض واقعیت داشتن وجود نیست، بلکه ذیل و به تبع آن است و به همین دلیل، نفس‌الامریت اولاً و بالذات از آن وجود است و در بقیه به تبع اوست. پس مراد از واقعیت در اینجا، واقعیت اعم نیست تا نشود اخص را با آن ثابت کرد، بلکه واقعیتهایی است که واقعیت داشتن نفس‌الامر نیز به واقعیت داشتن اوست که جز بر وجود واجب، بر چیز دیگری انطباق ندارد.

پاسخ ۲: نفی واقعیت، پذیرش واقعیت در ظرف نفی واقعیت است

نکته بحث در توجه به مفاد عبارت «واقعاً نیست» است؛ بدین معنا که شیء منفی در جهان واقع وجود ندارد. از باب مثال گفته می‌شود «شریک‌الباری نیست» یا «نوه من اکنون موجود نیست»؛ بدین معنا که جهان واقعی وجود دارد که در آن واقعیاتی هست، ولی شریک باری و نوه من (اکنون) در آن نیست. اما اگر آنچه نفی می‌شود، خود جهان واقع باشد و این نفی هم برحسب فرض واقعی باشد، یعنی می‌پذیریم که «جهان واقعی هست که در آن هیچ چیز نیست»، این دقیقاً پذیرش واقعیت در ظرف نفی واقعیت است. بنابراین، اگر نفی واقعی متوجه خود واقعیت شود، نه واقعیت خاصی، پیشاپیش مستلزم

پذیرش خود واقعیت است. از این رو، انکار اصل واقعیت، واقعی نیست. علامه در نهایتاً الحکمة می‌گوید انکار واقعیت ممکن نیست و اگر مکابری از سر غرض‌ورزی حق را منکر شود یا در آن شک روا دارد، انکار و شک او لفظی است. بنابراین، قید «واقعاً» عبارت است از واقعیت یا واقعیت‌ها (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۰).

اساساً علامه مدعن (مدرک) را در این برهان لحاظ ننموده تا بدین وسیله موطن مخبر در آن دیده شود، بلکه وی مخاطب را با خود واقعیت مواجه می‌سازد. از این رو، موطن صدق صغرای برهان (نفی واقعیت یا صدق سفسطه)، همان ظرفی است که خبر ناظر به آن است، نه مخبر (موجود درآک). به سخن دیگر، موطن صدق سفسطه، جایگاه مخبر نیست تا صدق آن به واقعیت مخبر ارجاع یابد، بلکه وعای صدق همانی است که خبر بدان ناظر است. مخبر در همان وعای خبر (واقع) به نفی واقعیت می‌پردازد. پس نفی واقعی فلسفه، واقعیتی است که خبر از آن حکایت می‌کند؛ نه واقعیت اعم تا بر آن اشکال شود. از این رو، واقعیت در وعای نفی مخبر ظاهر می‌شود و بنابراین، انکار واقعیت در هیچ فرضی وجود ندارد (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

نقد ۲: تصورات و تصدیقات ذهن ما فقط بدیهی است

هر عاقلی فی‌الجمله به وجود، فکر و تصورات خود و واقعیت آنها اعتراف دارد، ولی قبول آنها با اثبات واجب ملازمه و ارتباط ندارد. آنچه از وجودمان می‌پذیریم، وجودی مشوب و امکانی است که ماهیات از آنها انتزاع می‌شود. پس واقعیت مورد اذعان و بدون تردید ممکن است، نه واجب، و اگر منظور از واقعیت مورد اذعان، وجودی است که واجب نام داشته، آن‌گاه استدلال مصادره به مطلوب است (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۰).^۱

پاسخ: مراد از واقعیت، اصل هستی است، نه تعینی خاص

مراد از «اصل واقعیت»، نه وجود امکانی است و نه واجب‌الوجود، بلکه صرف وجودی است که در هیچ حالی زوال‌پذیر و عدم‌بردار نیست. پس حتی با زوال و نبود ما و ذهن و

۱. علامه توجه دارد که منکر «واقعیت» در خارج می‌خواهد نشان دهد ادعایش واقعیت دارد. پس تلاش می‌کند چیزی را اثبات کند که درصدد نفی آن است. پس، طرفین دعوا می‌دانند مفهوم «واقعیت» در عالم خارج مصداق دارد؛ اختلاف آن است که: آیا این مصداق، مطابق ادعای کدام‌یک از آنهاست؟ پس تقریر این خواهد بود: «واقعیتی را در نظر می‌گیریم که شخص آن را واقعاً تصدیق یا آن را واقعاً انکار می‌کند، پس در هر صورت واقعیتی هست» (عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۲).

افکار ما، اصل واقعیت از بین نمی‌رود. بنابراین، حتی اگر فرض کنید هیچ واقعیتی وجود ندارد، باز همین حکم شما واقعیتی دارد. پس مراد از واقعیت، حقیقت هستی است که با فرض نقیض هم ثابت است و با او ممکنات زوال‌پذیر با صرف‌نظر از تعینی خاص واقعیت‌دار می‌شوند؛ مثل ذهن و فکر ما (همان، ص ۲۲۱).

نقد ۱: برهان مثبت ضرورت به شرط محمول است، نه ضرورت ازلی

صدرالمتألهین برهان صدیقین را از قول خفری (محققی از فارس) این‌گونه می‌نگارد:

برای مجموع موجودات از حیث موجود بودن، مبدأ بالذاتی نیست و به همین دلیل وجود واجب‌الوجود ثابت می‌گردد. به عبارت دیگر، مجموع موجودات از حیث آنکه موجود است، ممتنع است که لاشیء محض گردد، ولی مجموع ممکنات ممتنع نیست که لاشیء محض گردند؛ پس وجود واجب بالذات ثابت می‌شود (صدرالدین شیرازی، بی‌تا، ج ۶، ص ۳۶).

او در چهارمین نقد خود بر تقریر او می‌گوید:

موجود بما هو موجود محال است که معدوم محض گردد؛ زیرا در آن ضرورت بشرط محمول است؛ به‌خلاف موجود بما هو ممکن (هنگام عدم تقييدش به وجود)؛ زیرا به‌حسب ذاتش صحیح است که معدوم محض گردد و از آن لازم نمی‌آید برای موجود فردی باشد که او ممکن نباشد (همان، ج ۶، ص ۳۷).

از آنجاکه علامه طباطبایی برهان خفری را تأیید می‌کند و با آنچه خود در این باب در تعلیقه بر اسفار آورده است، یکی می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۵۱۰)، این اشکال بر ایشان نیز وارد است.

پاسخ: موجودی که ذاتش عین وجود است، ضرورت ازلی دارد

علامه در تصدیق آن می‌گوید موجودی که ذاتش عین وجود باشد، همان حقیقت وجود است و ضرورتش ضرورت ازلی است. از این‌رو، وی تصدیق به موجودیت «وجود» را اولی می‌داند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۵). علامه در پاسخ به نقد صدرالمتألهین می‌گوید ضرورت به شرط محمول در جایی فرض دارد که ثبوت وجود برای موجود زاید بر ذات موجود باشد، اما درحقیقت وجود او صرف وجود و محض هستی است که ضرورتش ذاتی و ازلی می‌باشد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۵۹). او در تعلیقه خود بر اسفار می‌نویسد:

... فلا یرد علیه ما آورده - ر.ه - فأخذ الموجود - من حیث هو موجود واجب -
 انما یرجع الی الضرورة بشرط المحمول اذا كان وجوده زائداً علی ذاته. و اما الموجود
 الذي ذاته عين الوجود و هو حقيقة الوجود فضرورته اذلية لا بشرط المحمول
 (صدرالدين شيرازي، بی تا، ج ۶، ص ۳۷).

نقد ۲: عدم انتاج ضرورت شیء از ضرورت جمله در برهان

تقریر ناقد از برهان علامه: (۱) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد. (۲) دست کم یک واجب الوجود
 وجود دارد. (۳) واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد (مترادف ۲). در ادامه اشکالی را بر
 آن مطرح می کند و می نگارد:

استنتاج (۳) از گزاره (۱) معتبر نیست. گزاره (۱) اصطلاحاً دارای «ضرورت جمله» و
 گزاره (۳) «ضرورت شیء» را بیان می کند و نمی توان ضرورت شیء را از ضرورت
 جمله استنتاج کرد (گرچه عکس آن امکان پذیر است).^۱

پاسخ: فرض بطلان واقعیت، اثبات نفی ناپذیری واقعیت است

علامه ظاهراً از ضرورت قضیه ۱، ضرورت شیء را در قضیه ۳ استنتاج نکرده است؛ زیرا

۱. توضیح: اگر واژه «ضرورتاً» پیش از سور بیاید، ضرورت جمله، وگرنه ضرورت شیء خواهد بود. در نظر
 ناقد، ضرورت جمله و ضرورت شیء ناظر به واقعیت است (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۲۹).
 نقد دیگر: فرض وجود یک موجود در هر جهان ممکن، مثبت ضروری بودن آن نیست. اگر به ازای هر
 جهان ممکن تنها یک موجود باشد، و موجود جهان اول با موجود جهان دوم و ... متفاوت باشد، نفی
 سفسطه شده، اما ضرورت آن ثابت نمی شود. موجود ضروری زمانی ثابت می شود که در هر جهان ممکن،
 موجودی حضور یابد که در جهان دیگر حضور دارد. از نظر ناقد، علامه و برخی دیگر به خلأ میان
 ضرورت جمله و ضرورت شیء توجه نداشته اند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸). وی در حل آن، نظریه
 وحدت شخصی وجود را مطرح می کند. او می گوید مطابق این نظریه، واقعیت های عالم، ظهور و تجلی
 حقیقت واحدی هستند. پس وجود واقعیت یگانه در همه جهان های ممکن اثبات می شود. از طرفی با این
 نظریه، واجب الوجود به قول مطلق اثبات می شود، نه واجب الوجود بالذات (ر.ک: مروارید، ۱۳۸۶، ص ۱۴).
 پاسخ: اگر در هر جهان ممکن باید واقعیتی باشد و این واقعیت امکانی باشد، در کنارش می توان جهانی را تصور
 کرد که در آن واقعیت امکانی، معدوم باشد و در چنین جهانی علامه الزام می کند که واقعیتی هست که حتماً
 واجب الوجود است؛ زیرا فرض شد جهان ممکن را که از هستی های امکانی خالی است و اگر چنین جهانی
 مشتمل بر واجب الوجود باشد، در هر جهان فرضی دیگر هم واجب الوجود هست. این برهان بر حکم ضروری
 عقل استوار است؛ یعنی سفسطه را نمی پذیرد که نفی آن اثبات واقعیت ضروری الوجود است. از طرفی طبیعت،
 این واقعیت امکانی نیست؛ زیرا نفی موجود امکانی به خودی خود هیچ تناقض و سفسطه ای به بار نمی آورد. علامه
 از ابتدا ضرورت ناظر به عین را اثبات می کند بدون خللی در آن (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۸).

ضرورتی که قید قضیه است، به معنای بدهات قضیه است، نه ضرورت در مقابل امتناع و امکان وجود. استدلال علامه حاوی انتاج ضرورت ازلی از «اصل واقعیت و زوال ناپذیری آن و اصل امتناع تناقض» است و هدف او که فرمود «فرض بطلان و نبود واقعیت، مستلزم تحقق آن است»، اثبات «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» نیست، بلکه اثبات اصل زوال ناپذیری واقعیت است تا در نهایت ضرورت ازلی واقعیت را استنتاج کند (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۷). پس بطلان واقعیت مثبت «نفی ناپذیری واقعیت» است، نه «وجود واقعیتی ضرورتاً». شاهد آن، رد شکاکیت کلی و این بیان علامه است: هرگاه اصل واقعیت ذاتاً زوال و نیستی نپذیرد، پس واجب بالذات است.

نقد ۳: برهان مثبت ضرورت ذاتی است، نه ضرورت ازلی

در صورتی واجب الوجود با این برهان اثبات می شود که ضرورت ازلی «واقعیت» اثبات شود؛ در حالی که این برهان ضرورت ذاتی واقعیت را اثبات می کند. واجب الوجود بالذات، وجودی است که وجود برای او ضرورت ازلی داشته باشد؛ وگرنه هر ممکنی که موجود است، تا وقتی موجود است، ضرورت ذاتی دارد (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۱۹). به بیان دیگر، آنجا که اصل واقعیت زاییده علم حضوری (ما به خودمان) است، حاصل آن واقعیت به نحو مطلق نیست تا ضرورتش ازلی باشد، بلکه مطلق واقعیتی است که وجودی را در خود می یابیم. این واقعیت ما گرچه ضروری است، اما نه به ضرورت ازلی. از راه علم حصولی به اصل واقعیت نیز همین اشکال با وضوح بیشتر صادق است (حاجیان، ۱۳۸۵، ص ۲۳۰).

پاسخ: واجب الوجود غیر محدودالذات ضرورت ازلی دارد

واجب الوجود بالذات، ذات غنی قائم به خود است که معلول هیچ علتی نیست، پس سابقه و لاحق عدم ندارد و نیستی به هیچ وجه بر او راهی ندارد. هستی محض و محض هستی است و به قول میرداماد «کلُّ الوجود» و «کُلُّه الوجود» است (ر.ک؛ علامه، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۷). همچنین واجب غیر محدودالذات و وجودش در حد ذاتش واجب است؛ به این معنا که «موجودیت» با قطع نظر از هر اعتبار و هر جهت و حیثیتی از ذات مقدسش انتزاع می شود. پس ضرورت چنین وجودی، ضرورت ازلیه است؛ زیرا ضرورت ازلیه آن است که ذات موضوع با قطع نظر از همه اعتبارات و حیثیات، مصداق حکم شود و ذات واجب تعالی چنین است. اگر واقعیت ضرورت ازلیه نداشته باشد؛ یعنی در شرایطی از شرایط یا در یک فرض خاص زایل شده باشد که از دو حال خارج نیست؛ یا زایل بودن آن

واقعیت ندارد و به مجاز گفته می‌شود واقعیت زایل شده که در این حال واقعیت محفوظ است یا آنکه زوال آن واقعیت دارد (واقعاً زایل شده) که در این حال نیز ثبوت اصل واقعیت مورد اذعان خواهد بود؛ زیرا زوال آن به‌عنوان امری واقعی از حضور واقعیت حکایت می‌کند (اکبریان و ربیعی هاشمی، ۱۳۹۰، ص ۸۵). پس مصداق اصل واقعیت که واقعیت مطلق است، مشروط به هیچ قیدی نیست و عین واقعیت است و دیگر واقعیت‌های زوال‌پذیر به او متکی هستند. علامه نگاشته است:

و اذا كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات و الاشياء التي لها واقعية مفتقرة اليها في واقعيتها، قائمة بها (صدرالدين شیرازی، ج ۶، بی تا، ص ۱۴، تعلیقه علامه).^۱

نقد بر اثبات «واقعیت» در صورت «شک» در آن و پاسخ آن

نقد ۱: با شک به وجود واقعیت، اثبات واقعیت مشکل است

اگر کسی به یقین مدعی شود «واقعیتی در خارج نیست»، برهان تمام است؛ زیرا همه توانش را به کار بسته تا چیزی را اثبات کند که درصدد نفی آن بوده است. اما اگر فرض شود که او درباره بود یا نبود وجود واقعیتی در عالم خارج شک دارد، آیا باز او درصدد اثبات واقعیت داشتن مدعای خود بر آمده است؟ طرح دوران بین نفی و اثبات - که اگر او واقعیتی را در نظر گیرد، یا آن را واقعاً تصدیق و یا واقعاً انکار می‌کند؛ پس در هر حال واقعاً واقعیتی هست - نیز در پاسخ به این اشکال مخدوش است. بنابراین، اگر واقعیتی باشد که شخص، نه آن را واقعاً تصدیق و نه انکار کند، بلکه به آن شک داشته باشد، پس به‌طور حتم درصدد اثبات مدعایش نیست که قصد نفی آن را داشته، تا در هر صورت واقعیتی ثابت شود (عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴).^۲

۱. پاسخ دیگر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۳۴۰.

پاسخ دیگر: اگر واقعیت ضرورت ذاتیه داشته باشد، زوالش در ظرف خاص جایز است. پس با فرض زوال ذات می‌توان به زوال واقعیت نیز حکم کرد. ظرفی که زوال واقعیت در آن جایز باشد و بتوان از آن خبر داد، خبر از آن یا کاذب است یا صادق. اگر کاذب باشد، صدق واقعیت در آن لازم می‌آید و اگر صادق باشد، چون فرض این است که واقعیت از آن واقعاً زایل شده، پس زوال واقعیت در آن فرض یا ظرف به‌عنوان امری واقعی خبر داده می‌شود و واقعی بودن زوال، همچنان از دوام واقعیت حکایت می‌کند (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

۲. نقد و پاسخ دیگر، ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۵.

پاسخ: شک ما واقعیتی از واقعیت‌هاست

اگر شک ما واقعاً در اصل واقعیت‌دار بودن واقعیت باشد، می‌توان گفت در واقعیت اشیا واقعاً شک داریم که واقعاً درست است؛ یعنی واقعیت دارد. پس در صورتی شک ما واقعی نیست که در اصل واقعیت داشتن واقعیت شک نداشته باشیم، ولی فرض این است که ما در واقعیت داشتن اشیا واقعاً شک داریم. پس شک ما از واقعیت‌هاست؛ زیرا از پیش پذیرفته‌ایم که واقعیت، انکارناپذیر و شک‌ناپذیر است. بنابراین، می‌توان واقعیت داشتن یا عدم آن را در اموری با اصل واقعیت سنجید. پس اصل واقعیت با تشکیک در واقعیت همه اشیا اثبات می‌شود (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۱).^۱

نقد ۲: فرض شک، به عدم انتاج نقیضش است

اگر با فرض نفی چیزی یا تردید در آن و یا انکارش اثبات همان چیز لازم آید، نمی‌توان چیزی را انکار کرد یا در آن تردید نمود و یا آن را باطل دانست؛ زیرا حقیقت انکار و تردید و فرض عدم، زمانی حاصل است که نقیضشان را نتیجه ندهند؛ درغیراین صورت این امور دیگر فرض عدم و تردید و انکار نیستند (همان، ص ۶۲).

پاسخ: فرض شک فراگیر، مستلزم مقابله است

انکار، تردید و فرض عدم در «موقعیت محدود» واقعاً انکار، تردید و فرض عدم است و نتیجه آن، اثبات مقابل و نقیض آنها نخواهد بود. اما اگر انکار، تردید و فرض عدم «فراگیر» شود، مستلزم مقابل خودش است. به سخن دیگر، اگر باور کنم بیرون از من واقعیتی هست؛ چه یک واقعیت و چه واقعیت‌های بسیار، در این فرض می‌توانم واقعیت «الف» را منکر شوم یا در آن تردید نمایم و یا عدم وجود آن را فرض کنم. دراین حال، گرچه شاید انکار، تردید یا فرض عدم من نامعقول باشد، از اینها اثبات «الف» به دست نمی‌آید. اما اگر واقعاً در همه چیز فرض عدم، تردید یا انکار کنم؛ چون این امور فراگیر است و هریک از آنها را هم دربرمی‌گیرد، پس خودشکن است. بنابراین، از اثبات خودشان، نفی آنها لازم می‌آید. علامه در نه‌ایة الحکمة بیان می‌کند که انکار واقعیت ممکن نیست و اگر کسی از سر غرض ورزی حق را منکر شود یا در آن شک روا دارد، به‌گونه‌ای که انکار یا تردیدش واقعی باشد، پس اصل واقعیت را منکر نشده یا در آن تردید نکرده

۱. پاسخی دیگر، عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۴.

است؛ زیرا اصل واقعیت را پذیرفته و در پرتو آن از انکار و تردید چیزی دم می‌زند؛ و گرنه انکار و تردید او واقعی نخواهد بود. بنابراین، وقتی چیزی واقعی است که اصل واقعیت پذیرفته شده باشد (همان، ص ۶۳).^۱

نقدی بر اثبات «لذاته بودن واقعیت» در تقریر و پاسخ آن

نقد: عدم اثبات لذاته بودن آنچه واقعیت مطلق فرض شده

گرچه بپذیریم واقعیت عین ذات حقیقت هستی (واقعیت مطلق) و بذاته است، مثبت لذاته بودن و علت نداشتن او نمی‌شود. پس گرچه وجود بدون هیچ قید و شرطی بر او صدق می‌کند، قائم به نفس بودن (لذاته بودن) از آن فهمیده نمی‌شود، بلکه به بیانی دیگر نیاز دارد؛ چنان‌که حکیم سبزواری افزون بر اثبات بذاته بودن، لذاته بودن را نیز که در مقام مفهوم برای واجب‌الوجود لازم دانسته، در تقریر خود به اثبات رسانیده است (فقیه ایمانی، ۱۳۹۰، ص ۱۵۶).

پاسخ ۱: واقعیت بطلان‌ناپذیر، ضرورت بذاته و لذاته دارد

علامه با لحاظ رابطه ضرورت میان موضوع و محمول، وجود ضرورت را در برهان خود تشریح می‌کند. او گفته است که هر چیز متصور می‌گردد به‌عنوان موضوع، نسبت به «موجودی» که محمول واقع می‌شود در نظر گرفته شود، یا این محمول برایش ضروری

۱. نقد دیگر: مراد علامه آن است که سوفیست هنگام شک در وجود واقعیت، واقعیتی را لزوماً می‌پذیرد که همان شک اوست که استدلال علیه شکاکیت کلی است. آیا از این استدلال می‌توان برای اثبات گزاره «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» بهره برد؟ پاسخ منفی است. اثبات وجود واقعیت را باید در همه جهان‌های ممکن نشان داد؛ درحالی‌که سوفیست ملزم به بود واقعیت در جهان بالفعل است. مثلاً کسی که در اصل واقعیت در یک میلیون سال پیش شک دارد، باید وجود واقعیت بالفعل را بپذیرد، نه واقعیت در یک میلیون سال پیش را؛ زیرا شک او واقعی است، پس واقعیتی در جهان بالفعل هست. حال اگر به‌جای تکیه بر واقعیت داشتن شک، بر صدق گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در یک میلیون سال پیش با وجود واقعیتی در جهان فرضی W تکیه کنیم، وجود واقعیتی در W اثبات نمی‌شود (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۱۷).

پاسخ: به همان دلیل که انکار در واقعیت مستلزم وجود آن است، شک در واقعیت نیز این‌گونه است. برهان، ناظر به مشکوک است، نه به فعل شکی که شک‌کننده ابراز داشته. اگر کسی در اصل واقعیت یک میلیون سال قبل شک کند، در اینجا مشکوک اصل واقعیت یک میلیون سال قبل است، پس صحیح نیست بگوییم «واقعاً اصل واقعیت یک میلیون سال قبل مشکوک است» و چون مشکوک بودن وجود واقعیت در یک میلیون سال قبل واقعی است، پس در آن زمان وجود واقعیت مشکوک نیست؛ و گرنه واقعیت در همان ظرف مشکوک معلوم است (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۱).

است یا برای او ضرورت عدم دارد و یا هیچ‌یک از آن دو برای او ضروری نیست. اولی واجب‌الوجود، دومی ممتنع‌الوجود و قسم سوم ممکن‌الوجود به امکان خاص است. ایشان می‌نگارد:

چنانچه موضوع مفروض موصوف به موجودیت (به نحو وجوب) شود، واسطه در عروض نداشته، یعنی به وصف موجودیت حقیقت خود متصف باشد (بدون ضم هیچ قیدی به آن) می‌گوییم موضوع کذایی بدون حیثیت تقییدیه و بالذات متصف به موجودیت است. همچنین موضوع مفروض علاوه بر آنکه حیثیت تقییدیه را ندارد (در مقام اتصاف به وجوب و وصف موجودیت) حیثیت تعلیلیه هم ندارد؛ یعنی موجودیت آن لذاته و بدون علت و واسطه در ثبوت می‌باشد^۱ (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۹).

واقعیت هستی از اصول بیّنه و انکارناپذیر است و هیچ‌گونه بطلانی در هیچ فرضی در آن راه ندارد و هر چیزی در پرتو آن واقعیت‌دار می‌شود. بنابراین، متعلق اصیل و نخستین اذعان و تصدیق به ضروری یادشده، واقعیت بطلان‌ناپذیر و بخشاینده هر واقعیت محدود است و در نتیجه وجوب وجود دارد. پس واقعیت بطلان‌ناپذیر دارای ضرورت و وجوب بذاته و وجوب لذاته است، اما وجودات محدود فقط وجوب بالذات را حائزند و آیه کریمه (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) بیان همین مطلب است (همانجا).

پاسخ ۲: «حق» بودن بذاته خدا، مثبت ضرورت بنفسه اوست

علامه در تفسیر آیه ۳۰ سوره لقمان (بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) بیانی را در ثبوت ضرورت واجب با دقت در واژه «حق» ارائه می‌دهد. او «حق» را به معنای ثابت (متحقق) می‌داند که مقابل آن نیستی (غیرثابت) است و از طرفی، آیه را مشتمل بر ادات حصر برمی‌شمارد. بنابراین، مراد از آیه این است که ثبوت حقیقی که با هیچ بطلانی آمیخته نیست، تنها برای واجب تعالی است و در نتیجه، وجود او مطلق است. پس وجودش ضروری و عدم‌ناپذیر است و چنین وجودی، وجود لذاته خواهد بود. او می‌نگارد:

جمله (بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) به خاطر وجود ضمیر فصل و به خاطر معرفه آمدن خبر (الحق)، انحصار در آن مراد است (انحصار مبتدا در خبر). پس جمله (بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ)

۱. اگر «واجب‌الوجود بالذات» و «واجب‌الوجود للذات» با هم ذکر شوند، از قید اولی نفی تقیید و از دومی نفی تعلیل اراده می‌شود و اگر یکی ذکر شود، هر دو از آن فهمیده می‌شود؛ مثل مسکین و فقیر «إذا اجتمعا افترقا و إذا افترقا اجتمعا» (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۱۶).

ثبوت را منحصر در خدا کرده و می‌فرماید: تنها خداست آن ثابتی که با بطلان آمیخته نیست؛ یعنی ثابت از جمیع جهات. پس وجودش مطلق است؛ یعنی مقید به هیچ قید و مشروط به هیچ شرطی نیست. از این رو، وجود او ضروری و عدمش محال است؛ به خلاف ممکن‌الوجودها که وجودشان تقدیری است. وقتی حقیقت هر چیز عبارت از ثبوت آن است، پس خدای تعالی که ثبوتش ضروری است، به ذات خود حق است، ولی غیر او به وسیله او حق می‌شود (همو، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۳۵۳).

نقدی بر نظر علامه در «تنبیهی» بودن برهان و پاسخ آن

نقد ۱: وجود مقدماتی (گرچه بدیهی) نشانه نیاز برهان به تصدیقات است

علامه قایل است که براهین اثبات واجب، صرفاً تنبیهاتی بر امری بدیهی هستند و گزاره «واجب بالذات موجود است» امری ضروری و بدیهی است. او نگاشته است:

و من هنا يظهر للمتأمل ان اصل وجود الواجب بالذات ضروري عند الانسان، و البراهين المثبتة له تنبيهات بالحقيقة (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۵، تعلیقه علامه).

اما قضیه ضروری و بدیهی چه قضیه‌ای است؟ او قضیه را به ضروری و نظری تقسیم می‌کند و می‌نویسد:

القضية اما ان لا يحتاج في حصول التصديق اليقيني بها الى تصديق آخر أو يحتاج و يسمى الاول ضرورياً و بدیهياً و الثاني نظرياً (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۲۲۷)

اما برخی برای تصدیق به «واجب بالذات موجود است» تصدیقات دیگری را برای تمام بودن برهان لازم می‌دانند. پس قضیه فوق، بدیهی نیست و برهان تنبیهی نخواهد بود (عبدی، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸).

پاسخ: وحدت مقام اثبات و مقام ثبوت در اینجا

علامه در تبیین این قسمت از کلام علی ۷ که فرمود: «و وجوده اثباته» می‌گوید برهان منطقی بر اثبات واجب، به دلیل بی‌نیازی او از اثبات صحیح نیست؛ چراکه واجب، مطلق و بی‌پایان است و در نتیجه، مرزی ندارد و به ذهن نمی‌آید. پس او وجودی خارجی است که مقام اثبات و ثبوتش یکی است و وجداناً بر همه مکشوف است. علامه می‌نویسد:

او وجود ذهنی ندارد، بلکه آنچه هست، وجود خارجی است که مقام اثبات و ثبوتش یکی است (پس این گونه نیست که در ذهن یکی معلوم و در ذهن یکی مجهول باشد؛

زیرا به ذهن نمی آید). این وجود خارجی است که یا باید مجهول و یا معلوم باشد و چون او از هیچ موجودی غایب نیست، پس مجهول بودنش معقول نیست و با علم وجدانی بر همگان مکشوف است (طباطبائی، ۱۳۸۸ الف، ج ۱، ص ۲۲۰).

او کلامی را از رسول اکرم ﷺ شاهد آورده که فرمود: «حاضر غیر محدود و غایب غیر مفقود». وی عدم اقامه برهان بر اثبات وجود حق و نیز بحث از صفات را در قرآن، نشان دهنده همین مطلب می داند.^۱

نقد ۲: مردد بودن بداهت مقدمه اول برهان

ناقد با قبول اجمالی کلام علامه که می گوید: «ما می یابیم هر صاحب شعوری از اثبات اصل واقعیت ناگزیر است» می پرسد: مراد از آن واقعیت چیست؛ آیا مطلق واقعیت است یا واقعیت خاص؟ سپس می نگارد:

برای هر ذی شعور متوجه به خویشتن مسلم آن است که به علم حضوری اعتقاد به واقعیت هایی نظیر وجود و ادراک و سایر صفات درونی خود دارد که بعضی ضرورت وجود مادام الذات دارند؛ مثل اصل وجود صاحب شعور و بعضی این ضرورت را هم ندارند؛ مثل صفات صاحب شعور، پس هیچ کدام ضرورت ذاتی ازلی ندارند. حال چگونه واقعیت خاصی (وجود نفس الامری که دارای ضرورت ذاتی و ازلی است) ثبوتش برای انسان ضروری و بدیهی است؟ (شمس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۱).

پاسخ ۱: نفی سفسطه امر بدیهی عقل است

مقدمات برهان علامه از اولیات است؛ زیرا صغری که ثبوت واقعیت است، تصدیق به ثبوت

۱. پاسخ دیگر، ر. ک: جندقی، ۱۳۸۳، ص ۵۲؛ زاهد، ۱۳۸۳، ص ۲۸.

نقد دیگر: مطلق واقعیت بدیهی است، نه واقعیت مطلق که غیر از مدعای استدلال است. واقعیت در استدلال به معنای نفس الامر است، نه حقیقت هستی، و این معنا عام است و علاوه بر نفی وجود در خارج، با فرض تناقض هم سازگار است (حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲).

پاسخ: عنوان مطلق وجود غیر از وجود مطلق است. اولی به معنای وجود شیء (چه وجود محدود، چه غیر آن) و دومی وجود خاص است که هیچ قیدی ندارد. این برهان که از مطلق وجود و با پذیرش مصادقش که می تواند موجودی محدود یا نامحدود باشد، به موجودی نامحدود می رسد، مصادره به مطلوب نیست؛ گرچه با برهان مشخص شود که مطلق وجود، همین وجود مطلق است. مهم در برهان تعدد عنوان است؛ گرچه مصادیق یکی باشند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۰، ص ۲۷۲).

پاسخ دیگر، ر. ک: حسین زاده، ۱۳۸۰، ص ۲۲۲.

موضوع فلسفه است که طبیعت «عقلِ ضروری»، حاکم بر آن و رهاننده از سفسطه است.^۱ ممکن است ادعا شود دلیل نفی سفسطه بر این مبتنی است که ما و حالات نفسانی و امور محسوس وجود دارند؛ بنابراین، هیچی و پوچی حاکم نیست. پاسخ آن است که استدلال به حسب ظاهر نیستی را نفی می‌کند، ولی امکان سفسطه و پوچی واقعی را نفی نمی‌کند. نفی سفسطه ضرورت ازلی دارد؛ یعنی در هیچ فرض و ظرفی نمی‌توان گفت هیچی و پوچی (سفسطه) حاکم است. پس در ظرف نبود ما و حالات نفسانی ما باز هم سفسطه و هیچی و پوچی حاکم نیست. اگر اصل هستی (موضوع مقدمه اول) تنها به دلیل وجود ما و حالات نفسانی ما و وجود محسوسات قابل قبول باشد، با نبود این امور قطعاً هیچی و پوچی حاکم خواهد شد و سفسطه برقرار خواهد بود؛ درحالی که طبیعت عقل ضروری نافی سفسطه است. پس معتقدیم نفی سفسطه در هر جهان ممکن ضروری است، نه خصوص جهان بالفعل که ما و احوالات نفسانی و محسوسات در آن موجودند. علامه مدعی است نفی سفسطه، امر بدیهی عقل است و برهان تنبیهی وی، درمان ذهن کسی است که احتمال سفسطه را معقول می‌داند (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۷).

پاسخ ۲: «واقعیت، واقعیت دارد»؛ یعنی عدم ناپذیری ذاتی واقعیت

تقریر علامه چنین است: (۱) واقعیت ذاتاً نیستی نمی‌پذیرد (بدیهی). (۲) هر چیزی که ذاتاً نیستی نپذیرد، واجب‌الوجود بالذات است (بدیهی). (۳) پس واقعیت واجب‌الوجود بالذات است. بداهت کبری واضح است؛ زیرا واجب‌الوجود بالذات چیزی است که ذاتاً نیستی را نمی‌پذیرد. صغری هم بدیهی است؛ گرچه علامه آن را تبیین نموده است. مقدمه اول از قضیه «واقعیت واقعیت (نفی سفسطه) دارد» یا «واقعیت (وجود) موجود است» سرچشمه گرفته است؛ از این رو، علامه در قسمتی از برهان^۲ خود بر بداهت این مقدمه می‌گوید: «واقعیت به دلیل اینکه واقعیت است، نافی سفسطه است و هر صاحب شعوری از پذیرش آن ناچار

۱. تصدیق به «وجود» بدیهی اولی است. وجود، واقعیت و موجودیت دارد؛ پس وجود و واقعیت، غیر واقعیت نیست و عدم را نمی‌پذیرد. علامه می‌گوید از اینجا معلوم می‌شود اصل وجود واجب‌الوجود بالذات نزد انسان ضروری و برهان بر آن تنبیهی است (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

۲. برهان دوم علامه: ر.ک: صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۴. پیش فرض «واقعی بودن انکار هر چیزی» آن است که واقعیت ظرف حقایق است و منکر در آن جایگاهی ندارد. پس، اصل واقعیت (به عنوان ظرف حقایق و واقعیات) انکارپذیر نیست (ر.ک: سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۶۰).

است» (صدرالدین شیرازی، بی تا، ج ۶، ص ۱۴، تعلیقه علامه). علامه از قضیه بدیهی منشأ، عدم‌ناپذیری ذاتی واقعیت را نتیجه می‌گیرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۷، ص ۵۹).^۱

نقدی بر عدم نیاز برهان، بر پیش‌فرض یا مقدمات فلسفی و پاسخ آن

نقد ۱: ابتدای برهان بر نظریه صدق و نفس الامر

برخی معتقدند این تقریر به نظریه در باب صدق وابسته است؛ زیرا نخست باید بپذیریم صدق به معنای مطابقت است (نه نظریه‌ای بدیل) و دوم اینکه، باید دید این برهان با کدام یک از نظریه‌های مطابقت سازگاری دارد. محل اشکال ناقدان، صدق قضایای سالبه، به‌ویژه قضیه هلیه بسیطه است (مثل «سیمرغ واقعاً وجود ندارد») که در تصدیق به مطابقت یا عدم آن با واقعیت، به بررسی نظریه‌های مطابقت نیاز داریم. درست است که صدق قضیه به معنای مطابقت است، نه نظریه‌های بدیل دیگر، زیرا نظریه مطابقت در مواردی ارتکازی و معقول می‌نماید، اما در گزاره سلبی یا مواردی که در موضوع یا محمول آنها مفهوم «عدم» به کار رفته است، مسئله به این روشنی نیست (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۷؛ ر.ک: نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۲). تقریر علامه نیز از این بررسی مستثنی نیست. ناقد می‌گوید در دو دیدگاه مطرح در باب مطابقت با نفس الامر،^۲ تقریر علامه طبق یکی تمام و طبق دیگری ناتمام است (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۶۳).

۱. پاسخ دیگر: «امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین» اساس بدیهیات اولیه است. در این اصل نیز بداهت و ضرورت حق مفروض گرفته شده است؛ زیرا هنگامی که گفته می‌شود «ارتفاع النقیضین او اجتماعهما محال»، جهت قضیه (ضروراً - واقعاً) در آن منظوری است که اگر انکار شود، رابطه‌ای میان موضوع و محمول باقی نمی‌ماند. لذا حتی برای انکار حق باید اصل واقعیت را پذیرفت. پس اگر گفته شود «الحق باطل حقاً و واقعاً» خود، فرع بر پذیرش واقعیت است. پس اصل واقعیت ابده البدیهیات حتی برای سوفسطی است. بنابراین، بداهت و ضرورت حق (حقیقت هستی) سنگ‌بنای بدیهیات عقلی است (فیاض‌بخش، ۱۳۸۵، ص ۲۸؛ پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۷۹).

۲. ناقد می‌گوید: نظریه «مطابقت» دو دیدگاه دارد: (۱) در «دیدگاه استقلالی» نفس الامر، عالمی متمایز از عالم وجود (خارجی و ذهنی) است، بلکه نوعی ثبوت دارد؛ به طوری که در آن واقع گسترده‌تر از وجود است. (۲) در «دیدگاه تبعی» ساکنان عالم، نفس الامر تبعی دارند که به تبع وجود خارجی متقرر هستند. در این نظریه، عالم نفس الامر به عالم وجود ارجاع داده شده است. وی ادعا کرده علامه دیدگاه دوم را پذیرفته است؛ زیرا به ازای هر گزاره نفس‌الامری؛ مثل «عدم علت، علت عدم معلول است»، گزاره صادقی مانند «وجود علت، علت وجود معلول است»، هست که با عالم وجود مطابقت دارد و مطابق گزاره اول به تبع مطابق دومی موجود است (مروارید، ۱۳۸۶، ص ۹).

پاسخ: برهان، مبتنی بر طبیعت عقل ضروری و اولی است

برهان بر اولیات و طبیعت عقل نظری تکیه دارد؛ پس نمی‌توان گفت این برهان بر اساس نظریه استقلال نفی الامر ناتمام است، بلکه باید گفت این نظریه، چون ناسازگار (اگر ناسازگار باشد) با یک برهان معتبر مبتنی بر عقل ضروری است، مردود بوده و نظریه تبعی نیز به دلیل نامناسب بودن تبیین آن در هلیه بسیطه سالبه (اگر نامناسب باشد) مردود یا ناکارآمد است. استدلال کارآمد و ناکارآمد به این است که منطقاً نشان داده شود ماده یا صورت آن خلل دارد، اما با وجود اولیات در یک استدلال، دیگر نتیجه آن یقینی است. این برهان در نفی سفسطه آن است که در جهان (مفروض) «واقعیت» ضروری‌الوجود است و اگر در جهان مفروض واقعیت منحصر در وجودات ممکن باشد، در این جهان «واقعیت» ضروری‌الوجود نخواهد بود؛ زیرا می‌تواند هیچ‌یک از این ممکن‌ها نباشد؛ چراکه ممکن است این جهان ممکن در جایی که هست نباشد، ولی برهان می‌گوید در این فرض باز واقعیت ضروری‌الوجود است. بنابراین، واقعیت ضروری‌الوجود، غیر از هریک از وجودهای امکانی است. پس وجود قضایای بدیهی در تقریر به معنای عدم ابتنای برهان بر چیزی است (همان، ص ۲۶۴).^۱

نقد ۲: نیاز برهان علامه به قاعده استلزام

در این نقد قاعده‌ای از کلام علامه استخراج شده با این بیان: «اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیء واجب‌الوجود بالذات است». از نظر ناقد این تقریر در اثبات واجب با نظریه وحدت وجود تمام است، بلکه باید قاعده استلزام نیز به آن ضمیمه شود؛ زیرا با استفاده از وحدت وجود تنها یک واجب‌الوجود (مطلق) اثبات می‌شود، نه واجب‌الوجود

۱. آیا این برهان اولین مسئله فلسفی است؟ پاسخ: اولین مسئله فلسفی بودن، بدین معناست که مقدمات آن تنها از بدیهیات اولیه تشکیل شده است و از طریق اولیات به‌طور مستقیم اثبات می‌شود. برهان عقلی محض به این معناست که صدق آن وابسته به حکم عقل است؛ یعنی نفی آن مستلزم تناقض است. بنابراین، در مدعایی ایجابی سلب آن مستلزم تناقض و در مدعایی سلبی ایجاب آن مستلزم تناقض است. این تقریر مشتمل بر دو مقدمه بدیهی و اولی است. بنابراین، نتیجه مبتنی بر هیچ نظریه‌ای استنتاج می‌شود. کبری بدیهی است؛ زیرا چیزی که ذاتاً نیستی را نپذیرد، واجب‌الوجود است. صغرای استدلال نیز بدیهی اولی است؛ زیرا تصور صحیح موضوع و محمول صدق آن را در پی دارد؛ با این بیان که آنچه واقعیت‌دار است، محال است واقعیت‌دار نباشد و مقابلش (نیستی) را هرگز نمی‌پذیرد (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۵۴). پاسخ دیگر: ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۲۲۴؛ بی‌تا، ج ۱، ص ۱۷۶.

بالذات. توضیح اینکه، برهان علامه تنها واقعیتی را اثبات می‌کند که ضرورت ذاتی دارد؛ درحالی‌که مدعا اثبات واقعیتی با ضرورت ازلی است. پس چنین واقعیتی را که ضروری‌الوجود باشد، باید با قاعده استلزام اثبات کرد (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۲۴).

پاسخ: اشتباه در طرد قضیه بدیهی و اخذ به امر دیگر به عنوان قاعده استلزام

واقعیت مثبت در برهان ضرورت ازلی دارد؛ زیرا با نفی واقعیت، واقعیتی اثبات می‌شود که از دو حال خارج نیست: یا آن واقعیت واجب‌الوجود است یا ممکن. لذا می‌توان جهان ممکن دیگری تصور کرد که هیچ ممکنی در آن وجود نداشته باشد و درعین حال که از ممکن خالی است، از وجود واقعیت خالی نباشد. پس واقعیت ضروری‌الوجود بی هیچ قید و شرطی اثبات می‌شود. ازاین‌رو، علامه فرموده است: «و اذ كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات»؛ یعنی هر چیزی که ذاتاً قبول نیستی نکند، واجب‌الوجود بالذات است (کبرای قیاس). این قضیه، بدیهی اولی است؛ یعنی هر چیزی که نفی آن بالذات مستلزم وجودش باشد، واجب‌الوجود بالذات است، اما ناقد چیز دیگری را قاعده استلزام می‌داند. این قاعده در تقریر علامه با هیچ موجودی نقض نمی‌شود؛ زیرا موجود عقلاً، یا واجب بالذات است و نفی آن مستلزم ثبوتش است یا ممکن بالذات است که نفی آن بالذات مستلزم وجود آن نیست (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۰).^۱

نتیجه‌گیری

علامه طباطبائی در تقریر خود از برهان صدیقین، مستقیماً از «واقعیت» آغاز می‌کند و به وجوب آن می‌رسد، اما ابداع وی این است که وجود را به گونه‌ای مطرح می‌سازد که به مسئله‌ای صرفاً متافیزیکی تبدیل نشود و مشروط به اثبات اصالت وجود و وحدت وجود نباشد. علامه گزاره «واقعیت هست» را که نقطه شروع اندیشیدن و مرز میان سفسطه و فلسفه است، آغاز کار خویش قرار می‌دهد. در مقابل الهیات تبیینی، پایه این بیان الهیاتی است که بیشتر بر توصیف مواجهه وجودی انسان با خدا تأکید می‌کند؛ بدین نحو که

۱. پاسخ: مثال ناقد مناقشه دارد. برهان ناقد در اینکه «از انکار وجودی به اثبات آن می‌رسیم» در صورت استدلال ریشه دارد (در قیاس استثنایی)، ولی برهان علامه در ماده استدلال ریشه دارد با این قالب قیاسی: «اگر واقعیتی نباشد، واقعاً وجود ندارد. هرگاه واقعیت واقعاً موجود نباشد، واقعیتی وجود دارد. پس اگر واقعیتی واقعاً وجود نداشته باشد، واقعیتی وجود دارد» (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶، ص ۲۲۹).

واقعیت وجود را از پیش و به گونه‌ای مستقیم می‌پذیرد و در عوض کار خود را بر تصحیح نگرش آدمی به وجود و توصیف مواجهه آدمی با آن قرار می‌دهد؛ به این بیان که ما در مواجهه با جهان، با واقعیت‌هایی سروکار داریم که همه آنها در واقعیتی پیش‌داده ریشه دارند که این «واقعیت» بنیاد هستی همه آنهاست؛ اما هیچ‌یک از آنها هم نیست، بلکه نوری است که اشیا در پرتو آن خود را می‌نمایانند. واقعیت بنیادینی که در اینجا مورد نظر است، قلمرویی فراسوی دوگانگی سوژه (مفاهیم) و ابژه (اشیا) است که در برخی فلسفه‌های غربی به «فراگیرنده» شهرت دارد. این واقعیت زوال‌پذیر نیست و ذاتاً از قبول بطلان امتناع دارد. بنابراین، ما در اصل واقعیت، یک واجب بالذات داریم که به نحو ضرورت ازلی دارای واقعیت است. آن‌گاه که به سراغ هریک از موجودات می‌رویم، می‌بینیم سابقه زوال یا لاحق زوال دارند؛ از این رو، هیچ‌یک از اینها واجب بالذات (واقعیت مطلق) نیستند، بلکه به آن واقعیت مطلق (واجب ازلی) تکیه می‌کنند. بدین ترتیب، اثبات آن به هیچ مبدأ تصدیقی (از مسائل فلسفی) نیاز ندارد و در نتیجه، اولین مسئله فلسفه است. در این برهان لازم نیست ما از قبل نظریه مطابقت و نظریه نفس‌الامر و ... را به عنوان مبنای این برهان بپذیریم، بلکه بر اساس این برهان می‌توان برخی از نظریات را در باب نفس‌الامر نیز نقادی کرد. توجه به این نکته لازم است که برهان علامه ناظر به واقع است؛ یعنی انکار واقع یا شک در آن، مساوی است با اینکه شیء مورد انکار و مشکوک، واقعاً مورد انکار و مشکوک باشد. بنابراین، برهان واقعاً ناظر به این نیست که قضیه‌ای که بیان می‌شود، صادق است تا لزوماً واقعی بوده و در نتیجه منطبق با آن باشد؛ هرچند از صدق قضیه نیز می‌توان صدق واقع را نتیجه گرفت. با اینکه صدرالمتألهین برهان خویش را از «وجود» آغاز می‌کند و علامه از «واقعیت»، فرق اساسی آنها در تقریر حد وسط برایشان است. در تقریر ملاصدرا «صرافت وجود» و در برهان علامه «عدم‌ناپذیری وجود» حد وسط قرار گرفته‌اند. علامه می‌گوید انسان موجود (مثلاً) ماهیتی است که به لباس وجود مخلع است؛ پس انسان، ممکن است موجود یا معدوم باشد و به اصطلاح علامه، چنین موجودی (امکانی) که واقعیت از او نیست، با اصل واقعیت، واقعیت‌دار و از حالت عدمی خارج می‌شود. موجود امکانی با چنین خصوصیتی در لسان صدرالمتألهین و بر اساس مبنای او، ممکن به امکان فقری است. حال اگر از معنا و ماهیت انسان رفع ید نماییم و آن معنا و واقعیت وجود را بدون هیچ نسبتی در نظر

آوریم، دیگر محال است عدم بر آن وجود طاری گردد؛ زیرا عدم، نقیض وجود است و محال است چیزی به نقیض خود متصف شود؛ و گرنه اجتماع نقیضین لازم می‌شود. پس چون وجود ممتنع‌العدم است، قدیم و واجب است و بنابراین، حقیقت وجود قدیم و واجب است و این همان فهم معنای «یا من هدانی الیه و دلّنی حقیقة الوجود علیه» و «یا من دلّ علی ذاته بذاته» و «دلیله آیاتهُ و وجودهُ اثباتهُ» است. در پایان می‌توان گفت برهان صدیقین به تقریر علامه، با نظر به اصل واقعیت و نه مفهوم آن به اثبات ذات واجب نمی‌پردازد، بلکه به آگاهی و علم انسان به او تنبه می‌دهد و غفلت انسان را از این علم می‌زداید.

منابع

- * قرآن کریم
- * نهج البلاغه
۱. آملی، سیدحیدر (۲۰۰۷م). جامع الاسرار و منبع الانوار. بیروت: دارالمحججه البیضاء.
 ۲. ابراهیمی‌راد، محمد (۱۳۸۹). «نقد و بررسی تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین». اندیشه نوین دینی، شماره ۲۰، ص ۱۰۷-۱۲۰.
 ۳. اردستانی، محمد علی (۱۳۸۸). ابداعات فلسفی علامه طباطبایی. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، سازمان انتشارات.
 ۴. اکبریان، رضا؛ ربیعی هاشمی، زهرا سادات (۱۳۹۰). «نظر علامه طباطبایی در باب تمایز وجود و ماهیت و نقش آن در تقریر برهان صدیقین». آئینه معرفت، شماره ۲۸، ص ۷۳-۹۲.
 ۵. پارسانیا، حمید (۱۳۹۰). برهان صدیقین (مبانی و تطورات). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 ۶. جندقی، بهروز (۱۳۸۳). «تقریرات گوناگون از دیدگاه فلسفه مشاء، اشراق، عرفا و حکمت متعالیه (به ضمیمه تقریرات نوین فلاسفه معاصر)». مجله معرفت، شماره ۷۶، ص ۴۳-۵۶.
 ۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). تبیین براهین اثبات خدا. تحقیق حمید پارسانیا. قم: اسراء.
 ۸. _____ (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه (ج ۳). تنظیم عباس رحیمیان. چاپ سوم. قم: اسراء.
 ۹. _____ (بی تا). ریح مختوم (ج ۱). تنظیم و تدوین حمید پارسانیا. قم: اسراء.
 ۱۰. حاجیان، مهدی (۱۳۸۵). «نقد تقریر علامه طباطبایی از برهان صدیقین». قبسات، شماره ۴۱، ص ۲۲۳-۲۳۶.
 ۱۱. حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۰). فلسفه دین. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
 ۱۲. زاهد، علی آخوند (۱۳۸۳). «نگاهی پدیدارشناسانه به تقریر خاص علامه طباطبایی از برهان صدیقین». مبانی فقهی حقوق اسلامی، سال ۱، شماره ۱، ص ۹-۲۳.
 ۱۳. سلیمانی امیری، عسکری (۱۳۸۷). «تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی»، معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۵۷-۷۰.

۱۴. _____ (۱۳۸۶). «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبائی». نقد و نظر، شماره ۴۷-۴۸، ص ۲۵۴-۲۷۲.
۱۵. _____ (۱۳۸۰). نقد برهان ناپذیری وجود خدا. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. شمس، سیدحسین (۱۳۷۹). توحید ناب. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مرکز انتشارات.
۱۷. عالمی، روح‌الله (۱۳۸۰). «بحثی در برهان صدیقین»، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۵۸ و ۱۵۹، ص ۳۹-۶۰.
۱۸. عبدی، حسن (۱۳۸۸). «بررسی تقریر علامه طباطبائی از برهان صدیقین». آیین حکمت، سال ۱، شماره ۱، ص ۱۵۳-۱۷۶.
۱۹. عشاقی، حسین (۱۳۸۷). «برهان‌های صدیقین: تقریرها، اشکال‌ها و پاسخ‌ها». معارف عقلی، شماره ۱۰، ص ۲۳-۵۶.
۲۰. _____ (۱۳۷۵). برهان صدیقین (دویست و شانزده برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند). قم: مؤلف.
۲۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن‌ابراهیم (بی‌تا). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۶). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
۲۲. طباطبائی، سید محمدحسین (۱۳۸۸). رسائل توحیدی. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. ترجمه و تحقیق علی شیروانی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۳. _____ (۱۳۸۸ الف). مجموعه رسائل (ج ۱). به کوشش سیدهادی خسروشاهی؛ ترجمه محمد محمدی گیلانی. چاپ دوم. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۴. _____ (۱۳۸۷). اصول فلسفه و روش رئالیسم. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۵. _____ (۱۳۸۷ الف). شیعه در اسلام. به کوشش سید هادی خسروشاهی. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۲۶. _____ (۱۳۸۷ ب). نهایت فلسفه. مترجم مهدی تدین. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

۲۷. _____ (۱۳۸۵). نهاية الحكمة. تصحيح وتعليقه غلامرضا
 فياضى. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ۱.
۲۸. _____ (۱۳۷۴). تفسير الميزان (ج ۱۶-۱۷). مترجم سيد
 محمد موسوی همدانی. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر
 انتشارات اسلامي.
۲۹. _____ (۱۴۲۸ق). مجموعه رسائل العلامة الطباطبائي. تحقيق
 صباح الربيعي. قم: مكتبة فذك لإحياء التراث.
۳۰. _____ (۱۴۲۲ق). الميزان في تفسير القرآن (ج ۱). چاپ دوم.
 بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات.
۳۱. فقيه ایمانی، فاطمه (۱۳۹۰). «ابهاماتی در تقرير محمد حسين طباطبائي از برهان
 صديقين»، پژوهشهای فلسفی - کلامی، سال ۱۲، شماره ۴ (پیاپی ۴۸)، ص ۱۴۷-۱۶۲.
۳۲. فياض بخش، نفیسه (۱۳۸۵). برهان صديقين. تهران: احیاء کتاب.
۳۳. مروارید، محمود (۱۳۸۶). «تأملی در برهان صديقين علامه طباطبائي»، نقد و نظر،
 شماره ۴۵-۴۶، ص ۲-۲۴.
۳۴. نبوی، سعیده سادات (۱۳۸۹). برهان صديقين در تفکر اسلامي. قم: پژوهشگاه علوم و
 فرهنگ اسلامي.