باز هم برهان صدیقین علامه طباطبایی

فهرست عناوین مروارید محمود

محمود مروارید \*

چکیده

به باور برخی، برهانی که علامة طباطبایی در حاشیة اسفار برای اثبات وجود خداوند مطرح کرده‌ است، بر هیچ اصل یا مسئلة فلسفی مبتنی نیست. در این نوشتار نشان می‌دهیم که این گفته نادرست است و برهان علامه، بدون بهره‌گیری از دو نظریة فلسفی، یعنی نظریة حداکثری مطابقت با عالم وجود و نظریة تعمیم‌یافتة وحدت شخصی وجود به سرانجام مطلوب نمی‌رسد. نوشتار حاضر به شرح و بسط برخی نکات مطرح‌شده در مقالة پیشین نگارنده با نام «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامة طباطبایی[1]»، می‌پردازد و تلاش دارد به انتقاداتی که بر آن مقاله ایراد شده است، پاسخ گوید.

کلید‌ و‌اژه‌ها

براهین اثبات وجود خدا، برهان صدیقین علامه طباطبایی، ضرورت شئ، ضرورت جمله، نظریة مطابقت در صدق.

درآمد

در شمارة 45-46 مجلة نقدونظر، مقاله‌ای از اینجانب با عنوان «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» به چاپ رسید. مدعای نگارنده در آن مقاله این بود که برهان صدیقین علامه طباطبایی[2] با اشکالاتی روبرو است که برای برطرف کردن آنها باید از سه پیش‌فرض یا مسئلة فلسفی کمک گرفت: نظریة حداکثری مطابقت با عالم وجود، نظریة تعمیم‌یافتة وحدت شخصی وجود، و قاعدة استلزام. بر این اساس نمی‌توان برهان علامه را بی‌نیاز از مسائل فلسفی دانست، افزون بر این‌که برخی از آن پیش‌فرض‌ها خود مناقشه‌آمیز هستند.

در شمارة 47- 48 این مجله، مقاله‌ای با نام «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی[3]» انتشار یافت که در آن انتقاداتی به مقالۀ اینجانب مطرح شده بود. ناقد محترم در مقالة یاد‌شده، صورت‌بندی‌ای از برهان علامه ارائه داده و به دفاع از آن پرداخته است. در این نوشتار تلاش دارم تا نشان دهم هیچ‌یک از انتقادات ناقد محترم کامیاب نیستند. در این راستا، صورت‌بندی ناقد محترم را مدّنظر قرار داده، نشان خواهم داد که این صورت‌بندی نیز همان اشکالاتی را که در مقالة پیشین گذشت، در بر خواهد داشت.

البته، لازم است در این‌جا مدعایی را که در مقالة پیشین مطرح ساخته بودم، تعدیل کنم. در آن مقاله بر این گمان بودم که برای به فرجام رسیدن برهان علامه، به هر سه مسئلة یاد‌شده نیاز است؛ ولی چنان‌که خواهیم دید، با پذیرفتن نظریة وحدت شخصی وجود، دیگر نیازی به قاعده استلزام نیست. بر این اساس ادعای من در نوشتار حاضر این است که برهان صدیقین علامه - چه با تقریری که در مقالة پیشین ارائه شد و چه با صورت‌‌بندی‌ای که ناقد محترم مطرح ساخته‌اند - بدون بهره‌گیری از نظریۀ حداکثری مطابقت با عالم وجود و نظریة وحدت شخصی وجود به نتیجه نمی‌رسد.

نکات اصلی هر دو مقاله، به‌جز همان موردی که گفته شد یکسان است. با این‌حال، ترتیب مطالب و اشکالات در مقالة حاضر تا اندازة زیادی تفاوت یافته است. این تفاوت از آن‌رو پدید آمده است که در نوشتار حاضر بحث خود را بر صورت‌بندی ناقد محترم از برهان علامه و آشکار‌سازی نقاط ضعف آن متمرکز کرده‌ام، و طبیعی است که به اقتضای این جهت‌گیری، سیر مطالب تغییر می‌یابد. افزون بر این، به نظر می‌رسد رعایت جانب اختصار در مقالة پیشین موجب شده است برخی از نکات آن پوشیده بماند. از این‌رو در مقالة حاضر با تفصیل بیشتری به آن نکات خواهیم پرداخت. بر این پایه، نوشتار حاضر تنها جنبة پاسخ‌گویی ندارد، بلکه از برخی جهات ایضاح بیشتر مقالة پیشین نیز هست.

در پایان درآمد، یادآوری این نکته بجاست که بحث و گفت‌وگو دربارۀ برهان‌های اثبات خداوند متعال، شیوه‌ای متداول در سنت فلسفی و کلامی بوده است. هدف از این‌گونه مباحث آن است که برهان‌های اثبات واجب، در مجموع دقت و اتقان بیشتری به‌دست آورند. آشکار است که نه برهان صدیقین علامه تنها استدلال عقلی‌ای است که بر وجود خداوند متعال اقامه شده، و نه راه شناخت خداوند منحصر در استدلال‌های عقلی است.

دامنه، ضرورت شئ و ضرورت جمله

پیش از پرداختن به اصل بحث، جا دارد مقدمه‌ای دربارۀ انگاره‌های دامنه[4]، ضرورت شئ[5] و ضرورت جمله[6] بیان کنم. بی‌شک، این مقدمه تأثیر به‌سزایی در مباحث آینده خواهد داشت. یکی از نکات بسیار مهم در ارزیابی استدلال‌های فلسفی، تعیین دامنۀ عمل‌گرهای منطقی[7] است. معین نبودن دامنۀ عمل‌گرها معمولاً به خلط‌ها و اشتباه‌های منطقی می‌انجامد. اما دامنة یک عمل‌گر منطقی یعنی چه؟ در زبان منطق، عمل‌گرهای متفاوتی وجود دارد، مانند سورهای کلی و جزئی، نقیض، عاطف، فاصل، عمل‌گرهای ضرورت و امکان و.... به‌تقریب می‌توان گفت دامنۀ یک عمل‌گر، آن بخشی از جمله است که عمل‌گر بر آن عمل می‌کند. برای مثال، در جملة «باران می‌بارد و چنین نیست که زمین خیس است»، دامنة عمل‌گر نقیض، جملة «زمین خیس است» می‌باشد، و در جملۀ «چنین نیست که باران می‌بارد و زمین خیس است»، نقیض بر کل جملۀ عطفیِ «باران می‌بارد و زمین خیس است» عمل می‌کند، و از این‌رو دامنة آن کل این جمله است.

اگر بخواهیم دو یا چند عمل‌گر را در جمله‌ای به‌کار بریم، این‌که کدام عمل‌گر در دامنة دیگری قرار بگیرد تأثیری اساسی در تعیین محتوای جمله دارد، و به پدیدآمدن جملات مختلف (با شرایط صدق احیاناً متفاوت) می‌انجامد. چند مثال زیر، این نکته را به‌خوبی روشن می‌کند. گفتنی است هر یک از این مثا‌ل‌ها، متناظر با گزاره‌هایی است که در مباحث آینده خواهیم دید. برای شروع، دو جمله زیر را ملاحظه کنید:

1) هرکس، کسی را دوست دارد (به‌ازای هر x ، دست‌کم یک y هست به‌گونه‌ای که y x را دوست دارد).

2) کسی هست که هر کسی او را دوست دارد (دست‌کم یک y هست به‌گونه‌ای که به‌ازای هر x ، x y را دوست دارد).

تفاوت جمله‌های (1) و (2) این است که در جمله (1)، سور جزئی در دامنة سور کلی قرار گرفته است؛ ولی در جملة (2) برعکس، سور کلی در دامنة سور جزئی قرار دارد. در اصطلاح گفته می‌شود که در جملۀ (1)، سور کلی دامنۀ موسّع[8] و سور جزئی دامنة مضیّق[9] دارد و برعکس، در جملۀ (2) سور جزئی دامنة موسّع و سور کلی دامنة مضیّق دارد. تفاوت یاد‌شده معنای کاملاً متفاوتی برای این دو جمله پدید آورده است. مضمون جملۀ (1) این است که هرکس یک یا چند محبوب دارد، ولی جملۀ (2) به این معناست که شخص یا اشخاصی وجود دارند که محبوب همگان هستند.

آشکار است که (2) قوی‌تر از (1) است، به این معنا که (2) به‌لحاظ منطقی، (1) را نتیجه می‌دهد، ولی از آن استنتاج نمی‌شود.[10] این‌که همگان محبوب واحدی داشته باشند، مستلزم آن است که هر کسی محبوبی داشته باشد، ولی عکس این استلزام برقرار نیست.

مثال‌های جالب‌تر برای تداخل دامنه‌ها، مواردی است که در جمله یک سور (کلی یا جزئی) و یک عمل‌گر موجّهه (ضرورت یا امکان) به‌کار رفته باشد. برای نمونه، فرض کنید اتاق الف یک اتاق خاص، و زمان t لحظه‌ای معین باشد. حال دو جملة زیر را ملاحظه کنید:

3) هر انسانی امکان دارد که در زمان t در اتاق الف باشد (به‌ازای هر انسانی مانند x ، امکان دارد که x در زمان t در اتاق الف باشد).

4) امکان دارد همة انسان‌ها در زمان t در اتاق الف باشند (امکان دارد که به‌ازای هر انسانی مانند x ، x در زمان t در اتاق الف باشد).

در جملة (3)، عمل‌گرِ امکان دامنة مضیّق و سور کلی دامنة موسّع دارد، و به‌عکس آن در جملة (4) عمل‌گر امکان دامنة موسّع و سور کلی دامنة مضیّق دارد. ارزش صدق این دو جمله چیست؟ جملة (3) صادق است؛ زیرا برای یکایک انسان‌ها این امکان وجود دارد که در زمان t در اتاق الف باشند، ولی جمله (4) در شرایط متداول نادرست است؛ چرا که اتاق الف (اگر یک اتاق معمولی باشد) این گنجایش را ندارد که همة انسان‌ها را در یک زمان در خود جای دهد.

گفتنی است که (4) از (3) قوی‌تر است. اگر امکان داشته باشد همۀ انسان‌ها در زمان t در اتاق الف باشند، برای یکایک آنها نیز این امکان هست که در زمان t در اتاق الف باشند.

مثال بعدی دربارۀ ترتیب میان سور جزئی و عمل‌گر ضرورت است، و به بحث اصلی این نوشتار بسیار شباهت دارد. فرض کنید، الف یک شئ مادی خاص (برای مثال یک قطعه موم) باشد. در این‌صورت جملۀ «الف شکلی دارد» صادق است. حال، اگر بخواهیم به این جمله عمل‌گر ضرورت را نیز بیافزاییم، می‌توانیم به دوگونه کاملاً متفاوت این کار را انجام دهیم:

5) ضرورتاً الف شکلی دارد (ضرورتاً شکلی هست که الف دارای آن است).

6) الف شکلی را ضرورتاً دارد (شکلی هست که الف ضرورتاً دارای آن است).

در این‌جا نیز تفاوت میان دو جمله به تفاوت ترتیب میان سور و عمل‌گرِ ضرورت باز می‌گردد. در (5) سور جزئی در دامنة عمل‌گرِ ضرورت است، ولی در (6) عمل‌گر ضرورت در دامنة سور قرار دارد. معادل‌های درون پرانتز این تفاوت را بهتر نشان می‌دهد. جملة (5)، صادق است؛ چرا که اشیای مادی نمی‌توانند بدون شکل باشند؛ اما الف هر شکلی داشته باشد - چه مکعّب، چه کروی، چه هرمی و ... - آن شکل برای الف ضروری نیست؛ چرا که الف می‌توانست شکل دیگری غیر از آن داشته باشد. بنابراین، جملۀ (6) کاذب است. در این‌جا نیز (6)، (5) را نتیجه می‌دهد ولی از آن استنتاج نمی‌شود.

شاید کسی صدق (5) و کذب (6) را این‌گونه تبیین کند: هیچ‌یک از اَشکالِ خاص برای الف ضروری نیست و به‌همین دلیل، (6) کاذب است. اما اصلِ شکل داشتن (و به‌تعبیری، اَحدالاَشکال) برای الف ضرورت دارد، و از این‌رو (5) صادق است. بر این اساس، تفاوت محتوای (5) و (6) به تفاوت میان متعلَق ضرورت در این دو جمله باز می‌گردد. در جملۀ (5)، متعلَق ضرورت اصل شکل داشتن است، ولی در (6)، ضرورت به داشتن شکلی خاص تعلق گرفته است. این تبیین نادرست نیست، ولی ساختار منطقی دو جملة (5) و (6) را آشکار نمی‌سازد و از این‌رو، ریشة اصلی تفاوت میان آنها را بیان نمی‌کند. ریشة اصلی تفاوت را تنها پس از آشکارشدن ساختار منطقی (5) و (6) می‌توان به‌خوبی دریافت. در هر دو جمله هم عمل‌گر ضرورت به‌کار رفته است و هم سور جزئی، پس تفاوت کجا است؟ پاسخ این است که در یکی سور در دامنة ضرورت قرار گرفته است، و در دیگری ضرورت در دامنة سور، و این پایة اصلی تفاوت میان دو جمله است.

مطابق اصطلاح رایج میان فیلسوفان تحلیلی، اگر در جمله‌ای دامنة عمل‌گر ضرورت موسّع باشد (مانند جمله (5)) آن ضرورت «ضرورت جمله» نامیده می‌شود، ولی اگر دامنة ضرورت مضیّق باشد (مانند جمله (6))، ضرورتِ به‌کار رفته «ضرورت شئ» خوانده می‌شود. این نام‌گذاری شاید چندان دقیق نباشد، ولی وجه آن تقریباً آشکار است: در جمله (5)، دامنة ضرورت کل جملة «الف شکلی دارد» است و به‌تعبیری، ضرورت بر کل این جمله وارد می‌شود؛ از این‌رو می‌توان آن‌را «ضرورت جمله» نامید. اما (6)، ضروری‌بودن شکل خاصی را برای شئ الف بیان می‌کند. به این اعتبار، ضرورت به‌کار رفته در (6) «ضرورت شئ» نامیده می‌شود.[11]

یادآوری این نکته به‌جا است که دو اصطلاح «ضرورت جمله» و «ضرورت شئ» نباید موجب شود گمان کنیم که «ضرورت جمله» تنها امری زبانی است و ارتباطی با عالم واقع ندارد. ضرورت جمله و ضرورت شئ دو سنخ متفاوت از ضرورت نیستند. هر دو سمانتیک یکسانی دارند و مطابق دیدگاه واقع‌گرایانه دربارۀ موجّهات، هر دو ناظر به واقعیت‌های فرازبانی هستند. چنان‌که گفته شد، تفاوت آنها تنها به ترتیب کاربرد آنها در جمله باز می‌گردد.[12]

چنان‌که در دو جملۀ (5) و (6) دیدیم، گاه به شیوه‌های متفاوتی می‌توان عمل‌گر ضرورت را به یک جمله افزود. در برخی از هلیات بسیطه (جملات وجودی) نیز مسئله از همین قرار است. جملۀ زیر آشکارا صادق است:

7) واقعیتی وجود دارد.

به دو گونه متفاوت می‌توان عمل‌گر ضرورت را به این جمله افزود:

8) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

9) واقعیتی ضرورتاً وجود دارد (واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد).

نسبت میان (8) و (9) بسیار مشابه نسبت میان (5) و (6) است. عمل‌گر ضرورت در (8) دامنة موسّع و در (9) دامنة مضیّق دارد. بر این اساس، در این دو جمله به‌ترتیب ضرورت جمله و ضرورت شئ به‌کار رفته است.[13]

این تفاوت را به‌صورت سمانتیکی (با استفاده از ابزار جهان ممکن) نیز می‌توان نشان داد. شرط لازم و کافی برای صدق (8) این است که در هر جهان ممکنی چیزی وجود داشته باشد، هرچند با چیزهایی که دیگر در جهان‌های ممکن وجود دارند، یکسان نباشد. اما (9) تنها در صورتی صادق است که شئ یا اشیای یکسانی در همة جهان‌های ممکن وجود داشته باشند. بنابراین (8) و (9) به‌ترتیب معادل جملات (10) و (11) هستند:

10) در هر جهان ممکن واقعیتی وجود دارد. (به‌ازای هر جهان ممکن W ، x‌ای در W وجود دارد).

11) واقعیتی هست که در هر جهان ممکن وجود دارد (x‌ای هست که به‌ازای هر جهان ممکن W ، x در W وجود دارد).

بر این اساس، اگر فرض کنیم در هر جهان ممکنی چیزهایی تحقق داشته باشد، ولی هیچ شئ یکسانی در همة جهان‌های ممکن تکرار نشود، جمله‌های (8) و (10) صادق، و دو جملۀ (9) و (11) کاذب خواهند بود. از همین‌جا آشکار می‌شود که (9) و (11) از (8) و (10) قوی‌تر هستند. گفتنی است نسبت میان (10) و (11)، مشابه نسبت میان (1) و (2) است. در (10)، همانند (1)، سور جزئی در دامنة سور کلی قرار گرفته است؛ ولی در (11)، بسان (2)، سور کلی در دامنة سور جزئی است.

تا این‌جا دیدیم که عمل‌گر ضرورت را می‌توان به دوگونة متفاوت به جملة (7) «واقعیتی وجود دارد» افزود و جملاتی با شرایط صدق متفاوت به‌دست آورد. در دیگر هلیات بسیطه مسئله از چه قرار است؟ اگر در موضوع یک هلیه بسیطه، واژه‌ای عام به‌کار رفته باشد؛ مانند «انسانی وجود دارد»، باز هم به دو شیوه می‌توان عمل‌گر ضرورت را به جمله اضافه کرد: «ضرورتاً انسانی وجود دارد» و «انسانی هست که ضرورتاً وجود دارد».[14]این دو جمله آشکارا ارزش صدق متفاوتی دارند. اما چنان‌چه موضوع جمله یک اسم خاص باشد؛ مانند «زید وجود دارد»، عمل‌گر ضرورت تنها به یک شیوه می‌تواند در جمله عمل کند. به‌عبارت دقیق‌تر، دو جملۀ «ضرورتاً زید وجود دارد» و «زید ضرورتاً وجود دارد» شرایط صدق یکسانی دارند. هر دو جمله در صورتی صادق هستند که زید در همة جهان‌های ممکن وجود داشته باشد. ریشة این مطلب آن است که واژۀ «زید» در اصطلاح یک دالِّ ثابت[15] است؛ یعنی در همة جهان‌های ممکنی که مدلول این واژه وجود دارد، این واژه بر شئ یکسانی دلالت می‌کند.[16]

نتیجه این‌که اگر در یک هلیة بسیطه عمل‌گر ضرورت به‌کار رفته باشد، نخست باید بررسی کرد که آیا موضوع جمله یک اسم خاص است یا یک واژۀ عام. در صورتی که اسم خاص باشد، موقعیت عمل‌گر ضرورت در جمله، تأثیری در شرایط صدق آن ندارد. ولی اگر موضوع اسم عام باشد (مانند «واقعیتی وجود دارد» و «انسانی وجود دارد»)، باید به‌دقت معین شود که آیا عمل‌گر ضرورت با دامنة موسّع به‌کار رفته است یا با دامنة مضیّق.

در این‌جا لازم است به نکتة مهم دیگری اشاره کنیم. چنان‌که گذشت، می‌توان گفت جملة (5) «ضرورتاً الف شکلی دارد» بیان‌گر ضرورت اصلِ شکل داشتن برای الف است، و جملة (6) «الف شکلی را ضرورتاً دارد» ضرورت یکی از شکل‌های خاص را برای الف بیان می‌دارد. به‌همین قیاس، می‌توان گفت که محتوای جملة (8) «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد»، ضرورت وجود اصلِ واقعیت است، حال آن‌که با جملة (9) «واقعیتی ضرورتاً وجود دارد»، ضرورت وجود یک واقعیت خاص بیان می‌شود. بر این اساس، جملۀ (8) معادل است با:

' (8) وجود اصل واقعیت ضروری است (ضرورتاً اصل واقعیت وجود دارد).

اما باید توجه داشت که ' (8) ظاهری گمراه‌کننده دارد. شاید گمان شود ترکیب «اصل واقعیت» (یا «اصل الواقعیۀ» در زبان عربی) در این جمله همانند یک اسمِ خاص عمل می‌کند و به شیئی معین اشاره دارد، و از این‌رو ساختار جملة (8) همانند جمله «وجود زید ضروری است» (= ضرورتاً زید وجود دارد) است. این گمان نادرست است. ترکیب «اصل واقعیت» در اساس یک عبارت اشاری[17] نیست و بر واقعیتی معیّن دلالت ندارد. در کنار همۀ واقعیت‌ها، واقعیت دیگری به‌عنوان اصل واقعیت نداریم، همان‌گونه که اصل شکل داشتن خود شکلی خاص در کنار دیگر اشکال هندسی نیست. واژه «اصل» در این‌گونه ترکیب‌ها، جایگزین یای نکره، یا همان سور جزئی است. برای مثال وقتی می‌گوییم «به وجود اصل تکالیف در شریعت یقین داریم» (یا «به اصل وجود تکالیف در شریعت یقین داریم») منظور این است که یقین داریم تکالیفی در شریعت هست، نه این‌که یقین داریم تکلیف خاصی در شریعت با عنوان اصل تکالیف جعل شده است.

تقریر برهان صدیقین علامه

آشکار است که نخستین قدم در ارزیابی هر برهانی تقریر دقیق آن است. ناقد محترم تقریر زیر را از برهان صدیقین علامه ارائه داده است که از این پس با عنوان تقریر (1) از آن یاد خواهیم کرد:

تقریر (1)

(الف) واقعیت (در برابر سفسطه) ذاتاً قبول بطلان و نیستی نمی‌کند؛ (بدیهی اولی)

(ب) هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب‌الوجود بالذات است؛ (بدیهی اولی)

(ج) پس واقعیت (در مقابل سفسطه) واجب‌الوجود بالذات است.

در مقالۀ «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامۀ طباطبایی»، برهان علامه را به‌گونه‌ای دیگر و در طی دو مرحله صورت‌بندی کردم. اما در این‌جا، برای همراهی با ناقد محترم بحث خود را بر تقریر (1) متمرکز کرده نشان خواهم داد که این تقریر نیز با مشکلاتی روبرو است که برای برطرف‌کردن آنها باید از نظریه مطابقت حداکثری با عالم وجود و نظریة وحدت شخصی وجود بهره گرفت. در بررسی تقریر (1) نکات مختلفی وجود دارد که باید به‌دقت آنها را از یک‌دیگر تفکیک کرد. چنان‌که می‌بینیم، در هر سه بند این تقریر، واژگان «ذاتاً» یا «بالذات» به‌کار رفته است. این واژه‌ها تا اندازه‌ای ابهام دارند و لازم است به‌صورت مستقل نقش آنها در استدلال معیّن شود. از این‌رو، برای ساده‌ترشدن مسئله مناسب است که تقریر ناقد را در دو مرحله بررسی کنیم. در مرحلۀ نخست، دو واژة یاد‌شده را از هر سه بند برهان حذف می‌کنیم و به تقریر دیگری می‌رسیم:

تقریر (1\*)

(الف\*) واقعیت (در برابر سفسطه) قبول بطلان و نیستی نمی‌کند؛ (بدیهی اولی)

(ب\*) هر چیزی که قبول بطلان و نیستی نکند واجب‌الوجود است؛ (بدیهی اولی)

(ن\*) پس واقعیت واجب‌الوجود است.

تقریر(1\*) در حقیقت شکل ضعیف‌شدة تقریر (1) است. تک‌تک مقدمات این تقریر از تقریر (1) ضعیف‌تر هستند. نتیجة تقریر (1\*) نیز از تقریر (1) ضعیف‌تر است؛ چرا که نتیجه تقریر (1)، وجود یک واجب‌الوجود بالذات است، ولی نتیجة تقریر (1\*)، وجود یک واجب‌الوجود به‌قول مطلق (یعنی اعم از بالذات و بالغیر) می‌باشد. می‌دانیم که نه علامه و نه ناقد محترم، تقریر (1\*) را در نظر نداشته‌اند، زیرا آنها در صدد بوده‌اند وجود واجب‌الوجود بالذات را اثبات کنند؛ با این‌حال می‌توان پیشاپیش حدس زد که اگر تقریر (1) بتواند وجود واجب‌الوجود بالذات را اثبات کند، تقریر (1\*) نیز این توانایی را خواهد داشت که وجود واجب‌الوجود به‌قول مطلق را به اثبات برساند؛ چرا که ساختار استدلال در هر دو دقیقاً یکسان است، با این تفاوت که همة بندهای استدلال در تقریر (1\*) به یک‌اندازه ضعیف شده‌اند. بر این اساس، برای این‌که ریشة اشکالات تقریر (1) به‌خوبی آشکار شود؛ ساده‌تر آن است که در مرحلۀ نخست، تقریر (1\*) را بررسی کرده و نقاط ضعف آن را آشکار سازیم، و سپس در مرحلة دوم به بررسی تقریر (1) بپردازیم. چنان‌که خواهیم دید، تقریر (1) به‌همان نقاط ضعف - یا مانند آنها - دچار است. فایدۀ این بررسی دو مرحله‌ای این است که در مرحلۀ نخست، دیگر با ابهامات مربوط با واژه‌های «ذاتاً» و «بالذات» روبرو نیستیم. تأکید می‌کنم که دو مرحله‌ای‌کردن مسئله تنها برای وضوح و سادگی بیشتر مباحث است، وگرنه می‌توان در همان قدم نخست نیز به‌طور مستقیم به ارزیابی تقریر (1) پرداخت. در حقیقت، تقریر (1\*) تنها به‌عنوان یک ابزار کمکی مطرح می‌شود تا با ارزیابی دقیق آن، دید روشن‌تری نسبت به اشکالات تقریر (1) به‌دست آید.

بررسی تقریر (1\*)

برای ارزیابی این تقریر، نخست لازم است با دقت بیشتری به مقدمات آن بنگریم. ابتدا (الف\*) را مدّنظر قرار می‌دهیم:

(الف\*) واقعیت، قبول بطلان و نیستی نمی‌کند.

نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که منظور از عبارت «قبول‌نکردن بطلان و نیستی» در این مقدمه چیست؟ «قبول‌نکردن» در این‌جا به‌معنای «امکان‌ نداشتن» است. بنابراین وقتی گفته می‌شود «x قبول نیستی نمی‌کند» به این معنا است که «برای x نیستی امکان ندارد»، یا «نیستی x ممکن نیست». این نیز مترادف یا ملازم است با «x ضرورت وجود دارد».[18] بنابراین، (الف\*) مترادف و یا هم‌ارزش با گزارۀ زیر است:

(الف\*1) واقعیت، ضرورت وجود دارد.

از این پس ساده‌تر آن است که به‌جای مقدمه (الف\*)، از (الف\*1) استفاده کنیم. با توجه به ترادف یا تلازم دو جملة یادشده، این جایگزینی خللی در مباحث آینده پدید نمی‌آورد. اما جملة (الف\*1) مبهم است. این جمله هلیۀ بسیطه‌ای است که در آن عمل‌گر ضرورت به‌کار رفته است. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، برای یافتن ساختار منطقی چنین جمله‌ای باید نخست بررسی کنیم که آیا موضوع جمله (یعنی واژه «واقعیت») یک اسم خاص است یا نه. آشکار است که «واقعیت» می‌تواند بر موضوعات متفاوتی حمل شود؛ بنابراین یک اسم خاص نیست. البته (الف\*1) را می‌توان به این صورت نیز نوشت: «اصلِ واقعیت، ضرورت وجود دارد»؛ ولی چنان‌که گذشت، کاربرد واژة «اصل واقعیت» نباید این گمان را پدید آورد که موضوع (الف\*1) یک اسم خاص است.[19]

حال که موضوع (الف\*1) یک اسم خاص نیست، بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که آیا عمل‌گر ضرورت در (الف\*1) دامنة موسّع دارد یا مضیّق؟ و به دیگر سخن، آیا عمل‌گر ضرورت در این جمله، ضرورت شیئ است یا ضرورت جمله؟ (الف\*1) از این جهت ابهام دارد و محتوای آن یکی از دو مطلب زیر است:

(الف\*2) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

(الف\*3) واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد.[20] [21]

در تقریر (1\*) به‌صراحت مشخص نیست که کدام یک از دو جملة بالا به‌عنوان مقدمة اول برهان در نظر گرفته شده‌ است. این دو جمله به‌ترتیب همان دو جملۀ (8) و (9) هستند که پیش از این آوردیم، و آشکار است که (الف\*3) از (الف\*2) قوی‌تر است. حال با توجه به این نکات، به نخستین اِشکال تقریر (1\*) می‌پردازیم.

اِشکال نخست تقریر (1\*)

این اشکال از دو مدعا تشکیل یافته ‌است:

مدعای اول: برای منتج بودن این تقریر، باید (الف\*3) به‌عنوان مقدمة اول برهان اخذ شود، نه (الف\*2).

مدعای دوم: استدلالی که علامه برای مقدمة (الف) ارائه کرده است، در صورت تمام‌بودن، (الف\*2) را اثبات می‌کند؛ نه (الف\*3) را.

برای اثبات مدعای نخست، لازم است مقدمة دوم تقریر (1\*)، یعنی (ب\*) را نیز توضیح دهیم:

(ب\*) هر چیزی که قبول بطلان و نیستی نکند، واجب‌الوجود است.

این مقدمه را به صورت شرطی نیز می‌توان بیان کرد:

(ب\*1) به‌ازای هر x ، اگر x قبول بطلان و نیستی نکند، آن‌گاه x واجب‌الوجود است.

چنان‌که گذشت، «x ، قبول بطلان و نیستی نمی‌کند» مترادف و یا معادل با «ضرورتاً، x وجود دارد» است. بنابراین، (ب\*1) را می‌توان این‌گونه نوشت:

(ب\*2) به‌ازای هر x ، اگر x ضرورتاً وجود داشته باشد، آن‌گاه x واجب‌الوجود است.

در این جمله، عمل‌گر ضرورت در دامنة سور کلی قرار گرفته است؛ یعنی ضرورت شیئ است نه ضرورت جمله. حال، آشکار است که از (الف\*3) و (ب\*2) به کمک قاعدة وضع مقدم می‌توان به نتیجة مطلوب رسید؛ چرا که هم در (الف\*3) و هم در مقدم (ب\*2) ضرورت شیئ به‌کار رفته است:

(الف\*3) واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد.

(ب\*2) به‌ازای هر x اگر x ضرورتاً وجود داشته باشد، x واجب‌الوجود است.

نتیجه: واقعیتی هست که واجب‌الوجود است.

اما بر اساس هیچ قاعدة منطقی‌ای نمی‌توان این نتیجه را از (الف\*2) و (ب\*2) به‌دست آورد.

مدعای اول را می‌توان با استفاده از سمانتیک جهان‌های ممکن این‌گونه نیز توضیح داد: جملة (الف\*2) در صورتی صادق است که در هر جهان ممکن شیئی وجود داشته باشد، هرچند با اشیائی که در جهان‌های ممکن دیگر وجود دارند، متفاوت باشد. بنابراین، صدق (الف\*2) مستلزم وجود یک واجب‌الوجود نیست؛ زیرا واجب‌الوجود - بنا به تعریف - شیئی است که در همة جهان‌های ممکن وجود دارد. اما (الف\*3) تنها در صورتی صادق است که در همۀ جهان‌های ممکن شیئ یا اشیای یکسانی وجود داشته باشد، و این به‌معنای وجود دست‌کم یک واجب‌الوجود است.

حال، به اثبات مدعای دوم می‌پردازیم، و آن این‌که استدلال علامه برای (الف)، در صورت تمام‌بودن، (الف\*2) را اثبات می‌کند نه (الف\*3) را. البته، این‌که استدلال علامه برای (الف) دقیقاً چیست و چه ساختاری دارد، خود محل بحث است. ولی به نظر می‌رسد می‌توان با حفظ روح استدلال علامه، آن را در قالب برهان خلف این‌گونه بازنویسی کرد:

1) فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد؛ (نقیض (الف\*2))

2) پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (1) با توجه به سمانتیک موجّهات).

3) در این‌صورت درW واقعاً واقعیتی وجود ندارد؛

4) پس در W واقعیتی وجود دارد؛ (از (3) با توجه به «واقعاً»)

اما میان (2) و (4) تناقض است، بنابراین فرض استدلال نمی‌تواند درست باشد، پس:

5) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

نکتة مهم در استدلال بالا، گذر از بند (3) به (4) است. همان‌گونه که در مقالة «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» گذشت و در اشکال دوم نیز خواهد آمد، این گذر صحیح نیست، مگر آن که نظریة حداکثری مطابقت با عالم وجود نیز به مقدمات استدلال افزوده شود. ولی در این‌جا نمی‌خواهیم در اعتبار استدلال بالا خدشه کنیم. فعلاً فرض را بر این می‌نهیم که این استدلال معتبر است، چه به خودی خود، و چه با افزودن مفروضاتی دیگر. نکته‌ای که اکنون (در اشکال نخست) بر آن تأکید داریم این است که استدلال بالا حتی در صورت تمام بودن، تنها (الف\*2) را اثبات می‌کند. به‌راحتی می‌توان دید که نظیر این استدلال را نمی‌توان برای اثبات (الف\*3) به‌کار گرفت. فرض نقیض (الف\*3)، با کمک تکنیک‌های به‌کار رفته در استدلال بالا (همانند استنتاج وجود یک واقعیت از قید «واقعاً») به تناقض نمی‌انجامد.

به این ترتیب، هر دو مدعای اشکال نخست اثبات می‌شود. چنان‌که دیدیم، نکتة اصلی در این اشکال تفکیک میان (الف\*2) و (الف\*3)، یعنی تفکیک میان ضرورت جمله و ضرورت شیئ است. از آن‌جا که علامه طباطبایی و شارحان او به این تفکیک توجهی نداشته‌اند، پاسخی نیز برای آن فراهم نیاورده‌اند. اما چنان‌که در مقالة پیشین گذشت، به نظر می‌رسد با توجه به مبانی فلسفة صدرایی، راهی برای برطرف‌کردن این اِشکال وجود دارد. اگر نظریة تعمیم‌یافتة وحدت شخصی وجود پذیرفته شود، می‌توان از (الف\*2) به (الف\*3) رسید. توضیح این‌که نظریة تعمیم‌یافته وحدت شخصی وجود (وحدت شخصی وجود در طول جهان‌های ممکن) بیان می‌دارد که همة موجودات، در هر جهان ممکنی که باشند تجلیات حقیقتی یگانه هستند. از سوی دیگر، مطابق (الف\*2) در هر جهان ممکنی موجودی وجود دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت در همة جهان‌های ممکن، آن حقیقت یگانه وجود دارد، و به این ترتیب اثبات می‌شود که در هر جهان ممکن، واقعیت یکسانی موجود است و این یعنی (الف\*3). به این ترتیب خلأ میان ضرورت جمله و ضرورت شیئ پر می‌شود، ولی دیگر برهان علامه بدون مفروضات فلسفی نخواهد بود.

بررسی پاسخ ناقد محترم به اشکال نخست

ناقد محترم بر این باور است که اشکال یاد‌شده در اساس متوجه برهان علامه نمی‌شود تا برای برطرف‌کردن آن به نظریة وحدت شخصی وجود نیازی باشد. او چنین می‌نویسد:

به نظر می‌رسد که این مشکل از عدم توجه به قید «لذاتها» در عبارت علامه ناشی شده باشد، عبارت علامه این است که «هی [الواقعیه] لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها». آن چیزی که بالذات عدم را نمی‌پذیرد واقعیتی است که در هر جهان ممکن موجود است و چیزی که در هر جهان ممکن موجود باشد واجب‌الوجود است و از همین‌رو، واقعیتی را که نمی‌توان نفی کرد، واجب‌الوجود بالذات است. اما ممکنات از جهت امکانشان قابل نفی هستند. از همین‌رو علامه در پایان نتیجه می‌گیرد که واقعیت امکانی آن واقعیتی نیست که با نفی سفسطه آن را اثبات می‌کنیم.[22]

ناقد محترم، چند سطر بعد پاسخ خود را به‌صورتی آشکارتر بیان می‌کند:

پاسخ این اشکال از مطالب پیش‌گفته به‌دست می‌آید. برهان علامه نشان داد که در هر جهان ممکنی باید واقعیت حضور داشته باشد. حال، این واقعیت اگر امکانی باشد، در کنار آن می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن واقعیت امکانی معدوم باشد، در این جهان ممکن مفروض که خالی از واقعیت‌های امکانی است، برهان علامه الزام می‌کند که واقعیتی هست، بنابراین چنین واقعیتی حتماً واجب‌الوجود است، زیرا فرض این است که به جهان ممکنی نظر داریم که از هستی‌های امکانی خالی است. و اگر این جهان مفروض مشتمل بر واجب‌الوجود باشد، در هر جهان فرضی دیگری هم واجب‌الوجود حضور دارد. بنابراین، برهان علامه در نفی سفسطه بر این حکم ضروری عقل استوار شده است که سفسطه به‌هیچ‌وجه قابل قبول نیست و واقعیت ضروری‌الوجود است و طبیعت این واقعیت نمی‌تواند طبیعت ممکن‌الوجود باشد، چراکه نفی موجود امکانی به‌خودی‌خود هیچ تناقض و سفسطه‌ای به‌بار نمی‌آورد».[23]

همان‌گونه ‌که می‌بینیم، پاسخ ناقد محترم در دو بند بیان شده است، اما آشکار نیست که آیا او در صدد بوده است دو پاسخ مجزا به اشکال ارائه کند، یا هر دو بند بیان‌گر یک مطلب‌اند. در هر حال، در ادامه به بررسی هر دو بند می‌پردازیم.

ناقد محترم در بند نخست می‌گوید که حلّ اشکال در توجه به قید «لذاتها» نهفته است، ولی به‌هیچ‌روی نشان نمی‌دهد که با به میان‌آوردن این قید چگونه خلأ میان ضرورت جمله و ضرورت شیئ پر می‌شود. از ناقد محترم می‌پذیریم که باید قید «لذاتها» را در عبارت «هی [الواقعیه] لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها» جدّی گرفت. اما حتی در این‌صورت نیز عبارت یاد‌شده مبهم است؛ زیرا مشخص نیست که دامنة عمل‌گر بطلان‌ناپذیری بالذات (= ضرورت بالذات) موسّع است یا مضیّق. به دیگر سخن، دربارۀ مضمون این عبارت دو احتمال وجود دارد:

A ) این که واقعیتی وجود دارد ذاتاً بطلان‌ناپذیر است (به ضرورت بالذات واقعیتی وجود دارد).

(B واقعیتی هست که آن واقعیت ذاتاً بطلان‌ناپذیر است (واقعیتی هست که به ضرورت بالذات وجود دارد).

برای اثبات واجب‌الوجود بالذات، به (B ) نیاز داریم، ولی برهان علامه برای (الف)، حداکثر (A ) را اثبات می‌کند. حال چگونه می‌توان از (A ) به (B ) رسید؟ بنابراین، به‌میان آوردن قید «بالذات» به حل اشکال کمکی نمی‌کند و در اساس هیچ ارتباطی با آن ندارد. دربارۀ نقش این قید در برهان علامه، هنگام بررسی تقریر (1) بیشتر سخن خواهیم گفت.

اینک، به بررسی بند دوم می‌پردازیم. نکاتی که ناقد محترم در این پاراگراف مطرح می‌کند، به‌خلاف بند نخست، با اشکال اول ارتباط دارد، ولی باز هم پاسخی برای آن فراهم نمی‌آورد. در نگاه نخست، می‌توان دیدگاه ناقد محترم در این بند را به این‌صورت تشریح کرد:

یک جهان ممکن دلخواه مانند W را انتخاب می‌کنیم. بر اساس استدلال علامه برای (الف)، هیچ جهان ممکنی تهی از همة واقعیت‌ها نیست. بنابراین، در W نیز یک یا چند واقعیت وجود دارد. این واقعیت‌ها را a1 تا an می‌نامیم. مسئله از دو حال خارج نیست: یا دست‌کم یکی از این واقعیت‌ها واجب‌الوجود است، و یا این‌که همگی ممکن‌الوجودند. اگر حالت اول برقرار باشد، یعنی دست‌کم یک واجب‌الوجود در W وجود داشته باشد، آن‌گاه مطابق تعریف «واجب‌الوجود» آن واقعیت در همة جهان‌های ممکن، از جمله در جهان بالفعل وجود خواهد داشت. به این ترتیب دست‌کم وجودِ یک واجب‌الوجود اثبات می‌شود. اما اگر حالت دوم برقرار باشد، یعنی a1 تا an همگی ممکن‌الوجود باشند، آن‌گاه مطابق تعریف «ممکن‌الوجود» نبودن یکایک آنها امکان‌پذیر است، بنابراین می‌توان جهان ممکن دیگری مانند W' را فرض کرد که هیچ‌یک از a1 تا an در آن وجود نداشته باشند. در این‌صورت، W' تهی از واقعیت‌های ممکن خواهد بود. اما بنابر استدلال علامه برای (الف)، W'نیز نمی‌تواند تهی از هر واقعیتی باشد، پس باید در W' یک یا چند واجب‌الوجود وجود داشته باشد که در این‌صورت نیز وجود یک یا چند واجب‌الوجود اثبات می‌شود.

این استدلال اشکالی آشکار دارد، و آن این‌که در حالت دوم نمی‌توان وجود دست‌کم یک واجب‌الوجود را اثبات کرد. در این حالت، a1 تا an همگی ممکن‌الوجود هستند و (فعلا می‌پذیریم که) به این دلیل، جهان ممکنی مانندW' را می‌توان فرض کرد که هیچ‌یک از a1 تا an در آن وجود نداشته باشند.[24] ولی از این‌که در W' ، a1 تا an وجود ندارند نمی‌توان نتیجه گرفت که در W' هیچ واقعیت ممکن‌الوجود دیگری به‌جز a1 تا an نیز وجود ندارد.

با توجه به این اشکال، شاید ناقد محترم می‌تواند پاسخ خود را به‌گونه‌ای دیگر بیان کند که اشکال یاد‌شده را دربر نداشته باشد:

فرض کنید مجموعة M ، مجموعة همة واقعیت‌های امکانی در همة جهان‌های ممکن باشد. حال، جهان ممکن W را انتخاب می‌کنیم. بر اساس استدلال علامه برای (الف)، W یک یا چند واقعیت (a1 تا an ) را دربر دارد. حال اگر دست‌کم یکی از آنها واجب‌الوجود باشند، مطلوب ثابت است. اما چنان‌چه a1 تا an همگی ممکن‌الوجود باشند، جهان ممکن دیگری مانند W' هست که نه‌تنها a1 تا an بلکه هیچ‌یک از اعضای M نیز در آن وجود ندارد. اما چرا چنین جهان ممکنی قابل فرض است؟ چون همة اعضای M ممکن‌الوجود هستند، و ممکن‌الوجود یعنی آنچه نبودنش ممکن باشد، بنابراین نبودن همۀ اعضای M با هم نیز امکان‌پذیر است، و این یعنی فرض جهان ممکنی مانند W' که در آن هیچ‌یک از اعضای M وجود ندارند. اما بنابر استدلال علامه برای (الف)، W' نیز نمی‌تواند تهی از همه واقعیت‌ها باشد. پس به‌ناچار W' یک یا چند واجب‌الوجود را دربر دارد، و به این ترتیب مدعا اثبات می‌شود.

اگر ناقد محترم چنین پاسخی را در ذهن داشته باشد، می‌توانیم آن را به‌صورتی ساده‌تر بیان کنیم، بی‌آن‌که از فرض دو جهان ممکن (W و W' ) در استدلال سخنی به‌میان آوریم:

فرض کنید M مجموعه همة واقعیت‌های امکانی در همة جهان‌های ممکن باشد.

تک تک اعضای M ممکن‌الوجود هستند. (از تعریف مجموعۀ M )

پس هریک از اعضای M را در نظر بگیریم، امکان دارد آن عضو وجود نداشته باشد. (از (1) با توجه به تعریف «ممکن الوجود»)

پس این امکان هست که هیچ‌یک از اعضای M وجود نداشته باشند. (از (2))

پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ‌یک از اعضای M وجود ندارند. (از (3) با توجه به سمانتیک موجهات)

W نمی‌تواند تهی از هر واقعیتی باشد. (با توجه به استدلال علامه برای (الف))

پس در W دست‌کم یک واجب‌الوجود هست. (از (4) و (5) با توجه به این‌که M شامل همۀ واقعیت‌های امکانی است)

پس دست‌کم یک واجب‌الوجود، در همة جهان‌های ممکن و از جمله جهان بالفعل وجود دارد.

این استدلال بازسازی ایده‌ای است که احتمالاً ناقد محترم در بند دوم در نظر داشته است. اما این استدلال نیز منتج نیست؛ چرا که نمی‌توان از (2) به (3) گذر کرد. برای روشن‌تر شدن مطلب، (2) و (3) را کمی دقیق‌تر بازنویسی می‌کنیم:

' (2) به‌ازای هر x عضو M ، ممکن است که x وجود نداشته باشد.

' (3) ممکن است که به‌ازای هر x عضو M ، x وجود نداشته باشد.

در این‌جا نیز تفاوت میان ' (2) و ' (3) به تفاوت میان دامنة عمل‌گر‌ها باز می‌گردد. این دو جمله به‌ترتیب بیان‌گر امکان شیئ[25]و امکان جمله[26]هستند. ' (3) نه مترادف با ' (2) است و نه از آن استنتاج می‌شود. نسبت میان این دو، دقیقاً همانند نسبت میان جملات (3) و (4) است که در بخش نخست مقاله بیان شد. در حقیقت، ناقد محترم برای پُرکردن خلأ میان ضرورت شیئ و ضرورت جمله، به خلط میان امکان شیئ و امکان جمله دچار شده است.

با استفاده از زبان جهان‌های ممکن، (2) و (3) را می‌توان چنین بیان کرد:

"(2) به‌ازای هر x عضو M ، جهان ممکنی مانند W هست که x در آن وجود ندارد.

"(3) جهان ممکنی مانند W هست به‌گونه‌ای که به‌ازای هر x عضو M ، x در W وجود ندارد.

آشکار است که "(2)، "(3) را نتیجه نمی‌دهد. نسبت میان "(2) و "(3) همانند نسبت جملات (1) و (2) در بخش نخست مقاله است.

با توجه به این مطالب، ممکن است ناقد محترم مسیر دیگری را برای اثبات بند (3) در پیش گیرد، و به‌جای استنتاج آن از بند (2)، آن را از دو مقدمه زیر به‌دست آورد:

(A گزارۀ «هیچ‌یک از اعضای M وجود ندارند» (= هیچ واقعیت امکانی وجود ندارد) نه خود تناقض دارد و نه به‌لحاظ منطقی مستلزم تناقض می‌باشد.

B ) به‌ازای هر گزارۀ p ، اگر p نه خود تناقض داشته باشد و نه به‌لحاظ منطقی مستلزم تناقض، آن‌گاه p یک گزارۀ امکانی است.

نتیجه: گزارۀ «هیچ‌یک از اعضای M وجود ندارد» یک گزارة امکانی است.

این نتیجه بیان دیگری از بند (3) در استدلال بالا است. اما به این شیوه نیز نمی‌توان بند (3) را اثبات کرد؛ چرا که (B ) نادرست است. گزاره‌های فراوانی وجود دارند که نه خود تناقض دارند و نه به‌لحاظ منطقی به تناقض می‌انجامند، و با این‌حال گزاره‌هایی ممتنع هستند نه امکانی (یعنی در هیچ جهان ممکنی صادق نیستند). برای مثال، جملۀ «الوند بلندترین قلۀ ایران در جهان بالفعل است» را در نظر بگیرید. این جمله نه خود تناقض منطقی دارد، و نه به‌لحاظ منطقی به تناقض می‌انجامد. با این حال جملۀ یادشده در هیچ جهان ممکنی صادق نیست. ترکیب «بلندترین قلۀ ایران در جهان بالفعل» یک وصف معین تثبیت‌شده[27] است، و در هر جهان ممکنی که قلۀ دماوند وجود داشته باشد - حتی در جهان‌های ممکنی که الوند بلندتری قلۀ ایران باشد، نه دماوند - بر قلۀ دماوند دلالت می‌کند، نه بر الوند؛ و چنان‌چه در جهان ممکنی دماوند وجود نداشته باشد، وصف یادشده در آن جهان بدون مدلول خواهد بود. از این‌رو جملۀ یادشده در همۀ جهان‌های ممکن کاذب است. بر این پایه، شیوة یاد‌شده نیز برای اثبات بند (3) ناکارآمد است.[28]

نتیجه سخن این‌که ملاحظات ناقد محترم، پاسخی را برای اشکال نخست فراهم نمی‌آورد.

اشکال دوم تقریر (1\*)

در اشکال اول فرض را بر این نهاده بودیم که برهان علامه به نفع (الف) تمام است، و اشکال این بود که این استدلال تنها (الف\*2) را اثبات می‌کند، حال آن‌که برای تمام بودن برهان علامه به (الف\*3) نیاز داریم. در این‌جا از اشکال اول چشم می‌پوشیم؛ یعنی فرض را بر این می‌نهیم که می‌توان از (الف\*2) به (الف\*3) رسید، و این مسئله را بررسی می‌کنیم که در اساس چه دلیلی برای پذیرش (الف\*2) وجود دارد.

ناقد محترم به پیروی از علامه و آیت‌الله جوادی آملی، دو ادعا دربارۀ (الف) مطرح کرده است. نخست این‌که (الف) بدیهی است، و دیگر این‌که استدلالی نیز به نفع (الف) وجود دارد.[29] از آن‌جا که فعلاً تقریر ضعیف‌شدة برهان را مدّنظر داریم، بحث خود را به (الف\*) محدود می‌کنیم. آشکار است که (الف\*) از (الف) ضعیف‌تر است و از این‌رو، دو ادعای یاد‌شده در صورت صحّت، باید دربارة (الف\*) نیز معتبر باشند. چنان‌که گذشت، (الف\*) خود ابهام دارد و مضمون آن یکی از (الف2\*) یا (الف\*3) است. (الف\*2) ضعیف‌تر از (الف\*3) است، ولی همان‌گونه که گفته شد، در اشکال دوم فرض کرده‌ایم که می‌توان از (الف\*2) به (الف\*3) رسید. بنابراین بحث اصلی در اشکال دوم این است که آیا دو ادعای یاد‌شده نسبت به (الف\*2) اعتبار دارند یا نه.

نخست ادعای بداهت را بررسی می‌کنیم. آیا می‌توان گفت (الف\*2) بدیهی است؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان به استناد بداهت عقل حکم کرد که در هر جهان ممکنی واقعیاتی وجود دارند؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. البته، ما به بداهت عقل درمی‌یابیم که واقعیاتی (مانند نفس و حالات نفسانی و احیاناً محسوسات) در جهان بالفعل[30] وجود دارند، ولی دست بداهت عقلی از حکم به وجود واقعیاتی در همه جهان‌های ممکن کوتاه است. به‌تعبیر دیگر، نفی سفسطه بدیهی است، ولی نفی امکان سفسطه بدیهی نیست و نیازمند استدلال است.[31]

ناقد محترم اما، دیدگاهی دیگر اتخاذ کرده است. به باور وی، عقل بدیهی نه تنها سفسطه را نفی می‌کند، بلکه امکان آن را نیز منتفی می‌داند، گویا «سفسطه» چنان طنین منفی‌ای دارد که باید حتی امکان آن را نیز بدیهی‌البطلان تلقی کرد. در این‌جا شهودهای من و ناقد محترم یکسان نیستند، و در چنین مواردی معمولاً راهی جز مراجعه به استدلال وجود ندارد.

پیش از آن‌که به استدلال علامه برای (الف\*2) بپردازیم، یادآوری نکته‌ای به‌جا است. ناقد محترم می‌نویسد: «برهان تنبیهی علامه درمان ذهن کسانی است که احتمال سفسطه را معقول می‌دانند».[32] به نظر می‌رسد در این عبارت میان احتمال سفسطه و امکان سفسطه خلط شده است. آنچه برای برهان صدیقین علامه اهمیت دارد و علامه نیز برای آن استدلال آورده، نفی امکانِ سفسطه است. اما نفی احتمال سفسطه (که از بدیهی‌ترین امور است)، به‌تنهایی کمکی به برهان صدیقین علامه نمی‌کند. بار دیگر تأکید می‌کنم که من نیز احتمال سفسطه را معقول نمی‌دانم، ولی بر این باورم که با صرف‌نظر از استدلال‌های عقلی، نمی‌توان امکان آن را نفی کرد.

حال، به ادعای دوم می‌پردازیم. آیا استدلال علامه برای (الف) می‌تواند (الف\*2) را اثبات کند؟ چنان‌که گفته شد، این استدلال را می‌توان به‌صورت زیر بازسازی کرد:

1) فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد؛ (نقیض (الف\*2))

2) پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (1) با توجه به سمانتیک موجّهات).

3) در این‌صورت در W واقعاً هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (2))

4) پس در W واقعیتی وجود دارد؛ (از (3) با توجه به «واقعاً»)

اما (4) با (2) تناقض دارد، بنابراین فرض استدلال نادرست است، پس:

5) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.[33]

مشکل این استدلال، در گذر از بند (3) به (4) است. نمی‌توان از کاربرد واژۀ «واقعاً» در جملات وجودی منفی (هلیات بسیطة سالبه)، وجود واقعیتی را نتیجه گرفت. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «سیمرغ واقعاً موجود نیست» با این جمله وجود واقعیتی را تصدیق نمی‌کنیم، بلکه اتفاقاً وجود چیزی (یعنی سیمرغ) را نفی می‌کنیم. به‌همین ترتیب، گزارة «در W واقعاً هیچ واقعیتی وجود ندارد» وجود واقعیتی را نتیجه نمی‌دهد. بر این اساس نمی‌توان از (3) به (4) رسید.

ناقد محترم اشکالی را بر استدلال علامه مطرح کرده که مشابه نکته‌ای است که در بالا بیان شد، و سپس در صدد پاسخ‌گویی برآمده است:

در پاسخ می‌توان گفت آنچه اهمیت دارد، توجه به مفاد «واقعاً نیست» است. مفاد آن این است که شیئ منفی در جهان واقع منفی است و وجود ندارد. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «شریک باری نیست» یا «نوة من اکنون موجود نیست» به این معنا است که جهان واقعی وجود دارد که در آن جهان، واقعیت‌هایی هستند ولی شریک باری در آن نیست. و نوۀ من نیز اکنون در آن نیست؛ یعنی شریک باری و نوۀ من اکنون از اعضای آن نیستند. اما اگر آنچه نفی می‌شود خود جهان واقع باشد و این نفی هم به حسب فرض واقعی باشد، به این معنا است که می‌پذیریم که «جهان واقعی هست که در آن هیچ چیز نیست»؛ یعنی «جهان واقعی داریم که واقعیت یا واقعیت‌ها اعضای آن هستند و واقعیت یا واقعیت‌هایی از اعضای آن نیستند» و این دقیقاً پذیرش واقعیت در ظرف نفی واقعیت است. بنابراین اگر نفی واقعی متوجه خود واقعیت شود نه واقعیت‌های خاص، پیشاپیش مستلزم پذیرش خود واقعیت است... بنابراین «واقعاً» عبارت است از واقعیت یا واقعیت‌ها. در نتیجه هر جا واژۀ «واقعاً» به‌کار رود، می‌توان گفت واقعیتی هست[34] (تأکیدها از من است).

ناقد محترم در این‌جا دیدگاه خاصی را دربارۀ هلیّات بسیطة سالبه (جملات وجودی منفی) مطرح کرده است که می‌توان آن را به‌صورت زیر بیان کرد:

(ت) هر جمله‌ای به‌شکل «الف وجود ندارد» هم‌معنا و مترادف است با «جهان واقعی وجود دارد که در آن جهان واقعیتی هست و در آن جهان الف وجود ندارد».

در این تز، الف می‌تواند اسم خاص یا اسم عام باشد. برای مثال، مطابق دیدگاه یاد‌شده جملة «هیچ اسب تک‌شاخی وجود ندارد» مترادف است با «جهان واقعی وجود دارد و در آن جهان واقعیتی هست و در آن جهان هیچ اسب تک‌شاخی وجود ندارد». حال، اگر تز (ت) صحیح باشد، جملة «هیچ واقعیتی وجود ندارد» تناقض‌آمیز خواهد بود؛ زیرا در این‌صورت، جملة یاد‌شده مترادف است با «جهان واقعی وجود دارد و در آن واقعیتی هست و در آن هیچ واقعیتی نیست»، و به این‌ترتیب می‌توان اشکال دوم را پاسخ گفت.

اما تز (ت) کاملاً نادرست است. مطابق این تز، جملة «الف وجود ندارد» افزون بر این‌که وجود الف را نفی می‌کند، وجود چیزهای دیگری را اثبات می‌کند. حال آن‌که مضمون این جمله تنها نفی وجود الف است، و نسبت به وجود یا عدم چیزهای دیگر ساکت است و حکمی ندارد.[35]جملة «الف وجود ندارد»، نقیض جملة «الف وجود دارد» است، و همان‌گونه که جملة دوم تنها دربارۀ الف سخن می‌گوید (و وجود آن‌را اثبات می‌کند)، جملة اوّل نیز تنها به الف نظر دارد (و وجود آن را نفی می‌کند).

این مطلب را می‌توان به‌صورت فنی‌تری نیز بیان کرد: مطابق تز (ت)، دو جملة زیر مترادف هستند:

A ) الف وجود ندارد.

B ) جهان واقعی وجود دارد و در آن جهان واقعیتی هست و الف در آن جهان وجود ندارد.

اما چنان‌چه این دو جمله مترادف باشند، باید نقیض آنها نیز هم‌معنا باشند (توجه داشته باشید که نقیض یک جملة عطفی همانند (B ) یک جملة فصلی است):

( ~A ) الف وجود دارد.

( ~B ) جهان واقع وجود ندارد، یا در جهان واقع هیچ واقعیتی نیست یا الف در جهان واقع وجود دارد.

حال آیا ( ~A ) و ( ~B ) مترادف‌اند؟ خیر؛ زیرا ( ~B ) یک جملة فصلی است که بخش سوم آن همان ( ~A ) است، و از این رو ( ~A ) و ( ~B ) نمی‌توانند مترادف باشند.[36] به این ترتیب آشکار می‌شود که راه‌حل ناقد محترم مشکل دوم را برطرف نمی‌سازد. اما همان‌گونه که در مقالۀ پیشین گذشت، شاید بتوان به‌شیوه‌ای دیگر بر این شکل غلبه کرد. و آن بهره‌گیری از برخی صورت‌های نظریة مطابقت است.[37]

در این‌جا به نظریه‌ای نیاز داریم که دو ویژگی را دارا باشد: نخست این‌که حداکثری باشد؛ یعنی بر اساس آن صدق همۀ گزاره‌ها، حتی گزاره‌های وجودی منفی به‌معنای مطابقت باشد. دیگر این‌که صدق را به‌معنای مطابقت با عالم وجود (یعنی با برخی موجودات) تلقی کند، نه مطابقت با نفس‌الامر (به‌معنای اعم از وجود).

با پذیرش چنین نظریه‌ای، می‌توان استدلال علامه برای (الف\*2) را این‌گونه بازنویسی کرد:

1) فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد؛ (نقیض (الف\*2))

2) پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (1) با توجه به سمانتیک موجهات)

3) پس گزارۀ «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در W صادق است؛

4) صدق هر گزاره‌ای در هر جهان ممکنی، به‌دلیل مطابقت آن گزاره با برخی از واقعیت‌های موجود در آن جهان ممکن است؛ (نظریة حداکثری مطابقت با عالم وجود)

5) بنابراین، واقعیتی در W وجود دارد؛ (از (3) و (4))

اما (5) با (2) تناقض دارد؛ بنابراین فرض استدلال نادرست است، پس:

6) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

گفتنی است نظریۀ مطابقت حداکثری با عالم وجود، خود محل بحث است، و تنها برخی از تقریرهای نظریة مطابقت در صدق با آن سازگاری دارند.[38]

تا این‌جا تقریر (1\*) را بررسی کردیم. در این تقریر، مطلوب اثبات واجب‌الوجود به‌قول مطلق (اعم از بالذات و بالغیر است)، نه واجب‌الوجود بالذات. با این‌حال، دیدیم همین نتیجه نیز بدون بهره‌گیری از دو مسئلة فلسفی، یعنی نظریة تعمیم‌یافتة وحدت شخصیِ وجود و نظریة حداکثری مطابقت با عالم وجود به‌دست نمی‌آید. اکنون به تقریر اصلی برهان صدیقین علامه، یعنی تقریر (1) می‌رسیم. چنان‌که گفته شد، بررسی تقریر (1\*) تنها به‌عنوان ابزاری کمکی و مقدماتی برای ارزیابی تقریر (1) در نظر گرفته شده است.

بررسی تقریر (1)

این تقریر به شکل زیر طراحی شده است:

الف) واقعیت (در برابر سفسطه) ذاتاً قبول بطلان و نیستی نمی‌کند؛ (بدیهی اولی)

ب) هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند واجب‌الوجود بالذات است؛ (بدیهی اولی)

ن) پس، واقعیت (در مقابل سفسطه) واجب‌الوجود بالذات است.

تفاوت این تقریر با تقریر (1\*)، در افزوده شدن واژه‌های «ذاتاً» یا «بالذات» در هر سه بند آن است. آشکار است که این واژه‌ها به این هدف به‌کار رفته‌اند که در نهایت وجود واجب‌الوجود بالذات (در برابر واجب‌الوجود بالغیر) اثبات شود. در بررسی این تقریر، بسیاری از مباحث یاد‌شده در ارزیابی (1\*) به یکسان جریان دارد، از این‌رو با اختصار بیشتری به تحلیل دو مقدمة (الف) و (ب) می‌پردازیم. (الف) مترادف یا ملازم با (الف1) است:

(الف1) واقعیت ضرورت بالذات دارد.

این جمله، هلیّة بسیطه‌ای است که در آن عمل‌گر ضرورت بالذات به‌کار رفته است، و موضوع آن (یعنی «واقعیت») یک واژة عام است. بنابراین باز با این پرسش روبرو هستیم که آیا دامنة این عمل‌گر موسّع یا مضیّق؟ در نگاه نخست، (الف1) از این جهت ابهام دارد و مضمون آن یکی از دو مطلب زیر است:

(الف2) به ضرورت بالذات، واقعیتی وجود دارد.

(الف3) واقعیتی هست که به ضرورت بالذات وجود دارد.

این دو جمله به‌ترتیب بیان‌گر ضرورت بالذات جمله و ضرورت بالذات شیئ هستند. نکتۀ مهم در این‌جا تحلیل واژه «بالذات» است. این واژه قید عمل‌گر ضرورت است، و چگونگی آن را بیان می‌دارد. در سنّت فلسفة اسلامی مرسوم است که ضرورت را به دو قسم بالذات و بالغیر تقسیم می‌کنند، اما از سخنان فیلسوفان مسلمان تقریباً چنین برمی‌آید که مَقسم این تقسیم‌بندی، تنها ضرورت شیئ است. برای نمونه، علامه طباطبایی در نهایۀ الحکمۀ می‌نویسد:

مراد از [ضرورت] بالذات، این است که وضع ذات با قطع‌نظر از همۀ چیزهای دیگر، برای اتصاف آن به ضرورت کافی باشد، و منظور از [ضرورت] بالغیر این است که وضع ذات با قطع‌نظر از همۀ چیزهای دیگر، برای اتصاف آن به ضرورت کفایت نکند، بلکه اتصاف ذات به ضرورت وابسته به اعطا و اقتضای شیئ دیگر باشد.[39]

مطابق این عبارت، آنچه ضرورت بالذات یا بالغیر دارد، یک ذات (شیئ) است، نه صدق یک جمله یا گزاره. به نظر می‌رسد از آن‌جا که تفکیک میان ضرورت شیئ و ضرورت جمله در سنّت فلسفۀ اسلامی متداول نبوده، تقسیم ضرورت به بالذات و بالغیر نیز به‌صورتی آشکار و صریح برای ضرورت جمله مطرح نشده است. در هرحال، این مسئله وجود دارد که آیا می‌توان تصویری معقول و دقیق از ضرورت بالذات جمله (یعنی همان ضرورتی که در (الف2) به‌کار رفته است) به‌دست داد یا نه. به نظر می‌رسد ارائه چنین تصویری ممکن است، ولی پی‌گیری این مسئله فرصتی دیگر می‌طلبد و برای رعایت اختصار از آن می‌گذریم. به هرروی، چنان‌چه ضرورت بالذات جمله، معنای محصّلی داشته باشد، دربارۀ محتوای (الف1) دو احتمال وجود دارد: (الف2) و (الف3). در غیر این صورت، تنها خوانش ممکن از (الف1)، (الف3) خواهد بود.

حال، مقدمه (ب) را در نظر می‌گیریم. این مقدمه را می‌توان به شکل زیر نوشت:

(ب1) به‌ازای هر x ، اگر x ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، x واجب‌الوجود بالذات است.

که این نیز خود مترادف و یا هم‌ارز با (ب2) است:

(ب2) به‌ازای هر x ، اگر x به ضرورت بالذات وجود داشته باشد، x واجب‌الوجود بالذات است.

این جمله نتیجۀ مستقیم تعریف «واجب‌الوجود بالذات» است و ضرورت به‌کاررفته در مقدم آن ضرورت بالذات شیئ است. حال، با توجه به این مقدمات، به بیان مشکلات تقریر (1) می‌پردازیم. مشکلات این تقریر متناظر با همان اشکالاتی است که تقریر (1\*) به آن دچار بود. اشکال دوم تقریر (1\*)بی‌هیچ تغییری در این‌جا نیز جریان دارد، و از این‌رو آن را تکرار نمی‌کنیم. اشکال اول را نیز می‌توان با اندکی تغییر در این‌جا مطرح ساخت. در بیان این اشکال علیه تقریر (1)، فرض را بر این می‌نهیم که اشکال دوم وارد نیست، یعنی می‌توان از «واقعاً هیچ واقعیتی موجود نیست»، وجود واقعیتی را نتیجه گرفت. اشکال اول از دو مدعا تشکیل شده است:

مدعای نخست: برای برهان صدیقین علامه، باید (الف3) به‌عنوان مقدمۀ اول برهان اخذ شود نه (الف2).

مدعای دوم: استدلال علامه برای (الف)، حتی اگر از اشکال دوم صرف‌نظر کنیم، (الف3) را اثبات نمی‌کند.

دلیل مدعای نخست آشکار است. هم در (الف3) و هم در مقدّم (ب2)، ضرورت بالذات شیئ به‌کار رفته است، و با قاعدۀ وضع مقدم می‌توان نتیجۀ مطلوب را از آن دو به‌دست آورد:

(الف3) واقعیتی هست که به ضرورت بالذات وجود دارد.

(ب2) به‌ازای هر x ، اگر x به ضرورت بالذات وجود داشته باشد، x واجب‌الوجود بالذات است.

نتیجه: واقعیتی هست که واجب‌الوجود بالذات است.

اما از (الف2) و (ب2) نمی‌توان به این نتیجه رسید.

درستی مدعای دوم نیز از مباحث پیشین آشکار می‌شود. استدلال علامه برای (الف)، با فرض پذیرش نظریۀ حداکثری مطابقت با عالم وجود، (الف\*2) را اثبات می‌کند:

(الف\*2) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

این گزاره قوی‌ترین نتیجه‌ای است که می‌توان از استدلال علامه برای مقدمه (الف) به‌دست آورد؛ اما (الف\*2) از دو جهت ضعیف‌تر از (الف3) است. نخست این‌که در (الف3) ضرورت شیئ به‌کار رفته است، ولی در (الف\*2) ضرورت جمله، و دیگر این‌که (الف3) ضرورت بالذات را بیان می‌کند، ولی (الف\*2) نسبت به بالذات‌بودن ضرورت ساکت است. برای رسیدن از (الف\*2) به (الف3) باید به گونه‌ای این دو خلأ پر شود. در ادامه راه‌هایی را که ممکن است برای به‌دست‌آوردن (الف3) مطرح شود، بررسی می‌کنیم:

1) چنان‌که به یاد داریم، در بررسی تقریر (1\*) نکاتی را از ناقد محترم در پاسخ به اشکال نخست بر آن تقریر گزارش کردیم. در آن‌جا نشان دادیم که این نکات از اثبات (الف\*3)«واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد» ناتوان هستند. دقیقاً به‌همان دلیل، نکات یاد‌شده نمی‌توانند (الف3) را به اثبات رسانند؛ چرا که (الف3) از (الف\*3) قوی‌تر است.

2) در بررسی تقریر (1\*) گذشت که برای برطرف کردن اشکال نخست بر آن تقریر، می‌توان از نظریة تعمیم‌یافتۀ وحدت شخصیِ وجود بهره گرفت. آیا آن نظریه در این‌جا نیز کارساز است و می‌توان با کمک آن (الف3) را اثبات کرد؟ در مقالۀ «تأملی بر برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» پاسخ من به این پرسش منفی بود. دلیل من این بود که استدلال علامه برای (الف) - با فرض پذیرش نظریۀ حداکثری مطابقت با عالم وجود - تنها (الف\*2) را اثبات می‌کند، و حتی از اثبات (الف2) «به ضرورت بالذات واقعیتی وجود دارد» نیز ناتوان است. از سوی دیگر، با ترکیب (الف\*2) و نظریة تعمیم‌یافتۀ وحدت شخصیِ وجود، به این نتیجه می‌رسیم که حقیقت واحدۀ وجود ضرورتاً وجود دارد، و به این‌ترتیب (الف\*3) «واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد» اثبات می‌شود. محتوای (الف\*3)، وجود یک واجب‌الوجود به‌قول مطلق (یعنی اعم از واجب بالذات و بالغیر) است، ولی مطلوب وجود یک واجب‌الوجود بالذات، یعنی (الف3) است، و هنوز به این مطلوب نرسیده‌ایم.[40] به دیگر سخن، در مقالۀ پیشین بر این گمان بودم که نظریة تعمیم‌یافتۀ وحدت شخصی وجود تنها خلأ نخست میان (الف\*2) و (الف3) را پر می‌کند، نه خلأ دوم را. اما با تأمل بیشتر، به‌راحتی می‌توان دریافت که نظریة وحدت شخصیِ وجود می‌تواند هر دو خلأ را پُر کند. توضیح مطلب به این قرار است: پس از آن‌که با ترکیب نظریة وحدت شخصی وجود و (الف\*2) به این نتیجه رسیدیم که حقیقت واحدۀ وجود ضرورتاً وجود دارد، بی‌درنگ این نتیجه نیز به‌دست می‌آید که حقیقت واحدۀ وجود، به ضرورت بالذات وجود دارد؛ یعنی ضرورت وجود خود را از چیز دیگری کسب نکرده است؛ چرا که بر اساس نظریۀ وحدتِ شخصی وجود، چیزی جز حقیقت واحدۀ وجود در عالم نیست تا این حقیقت ضرورت خود را از آن کسب کند. بر این پایه باید گفت حقیقت واحدۀ وجود به ضرورت بالذات موجود است، و به این ترتیب (الف3) اثبات می‌شود.

بنابراین، به‌خلاف آنچه در مقالۀ پیشین گذشت، برای تمام‌بودن برهان صدیقین علامه نیازی به قاعده استلزام نیست. ولی با این‌حال، در ادامه به طرح و بررسی قاعدۀ استلزام (و نیز قاعدۀ استلزام ذاتی) می‌پردازیم. دلیل مطلب این است که شاید گمان شود قاعدۀ استلزام (و یا قاعدۀ استلزام ذاتی)، به‌تنهایی و بدون نیاز به نظریة وحدت شخصیِ وجود می‌تواند (الف3) را به اثبات رساند. اگر این گمان صحیح باشد، دیگر برهان صدیقین علامه مبتنی بر نظریة وحدت شخصی وجود نخواهد بود.

قاعدۀ استلزام و قاعدۀ استلزام ذاتی

3) راه دیگر برای اثبات (الف3)، استفاده از قاعده‌ای است که در عبارت آیت‌الله جوادی آملی مطرح شده است: «چیزی که از فرض زوالش ثبوتش لازم آید، قهراً زوالش مستحیل بالذات است، و اگر زوالش مستحیل بالذات باشد، پس ثبوت و تحققش ضروری بالذات خواهد بود».[41] می‌توان این قاعده را «قاعده استلزام» نامید و این‌گونه صورت‌بندی کرد:

اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیئ به ضرورت بالذات وجود دارد.[42]

دربارۀ این قاعده، سه پرسش مطرح می‌شود: نخست این‌که آیا می‌توان به کمک این قاعده و بدون بهره‌گیری از نظریۀ وحدت شخصیِ وجود، (الف3) را اثبات کرد؟ دیگر این‌که آیا قاعدۀ استلزام پذیرفتنی است یا نه؟ پرسش سوم این است که آیا علامه نیز در برهان خود از این قاعده بهره می‌گیرد یا نه.

پاسخ پرسش اول منفی است. چرا که تنها در صورتی می‌توان قاعدۀ استلزام را برای اثبات (الف3) به‌کار گیریم که نخست گزارۀ زیر را اثبات کنیم:

شیئی (واقعیتی) هست که عدم آن مستلزم وجود آن است.

در این‌صورت است که با ترکیب (A ) و قاعده استلزام، (الف3) به‌دست می‌آید. اما چه دلیلی برای پذیرفتن (A ) داریم؟ استدلال علامه برای مقدمه (الف)، (A ) را اثبات نمی‌کند، بلکه به‌جای آن، (B ) را نتیجه می‌دهد:

(B ) این‌که هیچ واقعیتی وجود ندارد، مستلزم آن است که واقعیتی وجود دارد.

(B ) را این‌گونه نیز می‌توان بیان کرد:

(1B ) کذب گزارۀ «واقعیتی وجود دارد»، مستلزم صدق آن است.

تفاوت میان (B ) و (1B )، با (A ) آشکار است. صحت (B ) و (1B )، تلازمی با صحت (A ) ندارد. نکته مسئله این‌جا است که موضوع گزارۀ «واقعیتی وجود ندارد» یک اسم عام است که بر شیئ خاصی دلالت نمی‌کند. اگر به‌جای «واقعیتی» یک اسم خاص، برای ‌مثال «ج» در موضوع این گزاره به‌کار رفته بود، و کذب «ج وجود دارد» مستلزم صدق آن می‌بود، به‌راحتی می‌توانستیم نتیجه بگیریم که شیئی هست (یعنی همان ج) که عدم آن مستلزم وجود آن است.[43]

البته (B ) را می‌توان به شکل‌های دیگری نیز نوشت:

(2B ) نبودن اصل واقعیت، مستلزم وجود آن است.

(3B ) کذب گزارۀ «اصل واقعیت وجود ندارد»، مستلزم صدق آن است.

ساختار ظاهری این دو جمله، راه را بر این گمان نادرست هموار می‌کند که می‌توان (A ) را از (2B ) یا (3B ) نتیجه گرفت: وقتی بر اساس (2B ) نبودن اصل واقعیت مستلزم وجود آن است، پس شیئ داریم (یعنی همان اصل واقعیت) که نبودن آن مستلزم وجود آن است. ولی همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، باید دقت داشت که واژۀ «اصل واقعیت» در این موارد همانند یک اسم خاص عمل نمی‌کند. وقتی در (2B ) می‌گوییم «نبودن اصل واقعیت مستلزم وجود آن است» منظور این نیست که شیئ خاصی داریم به‌عنوان اصل واقعیت که عدم آن مستلزم وجود آن است، بلکه مراد از (2B ) دقیقاً همان چیزی است که در (B ) بیان می‌شود.

تا این‌جا آشکار شد که قاعدۀ استلزام به‌تنهایی (الف3) را اثبات نمی‌کند. حال اگر در کنار این قاعده، نظریۀ وحدت شخصیِ وجود نیز پذیرفته شود، (الف3) به اثبات می‌رسد. توضیح مطلب به این قرار است: استدلال علامه برای (الف) - به کمک نظریۀ حداکثری مطابقت با عالم وجود - (1B ) را به اثبات می‌رساند:

(1B ) کذب گزارۀ «واقعیتی وجود دارد» مستلزم صدق آن است.

از سوی دیگر، مطابق نظریۀ وحدت شخصیِ وجود، دو استلزام زیر برقرار است:

(a ) کذب گزارۀ «حقیقت واحدۀ وجود، وجود دارد» مستلزم کذب گزارۀ «واقعیتی وجود دارد» است.

(b ) صدق گزاره «واقعیتی وجود دارد» مستلزم صدق گزاره «حقیقت واحدۀ وجود، وجود دارد» است.

با توجه به متعدّی‌بودن رابطۀ استلزام، به‌آسانی از (a ) ، (1B ) و (b ) نتیجه زیر به‌دست می‌آید:

(c ) کذب گزارۀ «حقیقت واحدۀ وجود وجود دارد» مستلزم صدق آن است.

عبارت «حقیقت واحدۀ وجود» در (c ) مانند یک اسم خاص عمل می‌کند، و بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود، بر امر یگانه و معینی دلالت دارد.[44]بنابراین از (c ) می‌توان (A ) را نتیجه گرفت:

(A ) شیئی هست (یعنی همان حقیقت واحده وجود) که عدم آن مستلزم وجود آن است.

از (A ) و قاعدۀ استلزام نیز (الف3) به‌دست می‌آید.[45] اما نکتۀ مهم این است که اگر قاعدۀ استلزام بدون کمک نظریة وحدت شخصی وجود نمی‌تواند (الف3) را به اثبات رساند، چرا از همان ابتدا تنها از نظریۀ وحدت شخصیِ وجود استفاده نکنیم؟ چنان‌که در بالا گفته شد، این نظریه خود به‌تنهایی (بدون به‌کارگیری قاعدۀ استلزام) می‌تواند هر دو خلاء میان (الف\*2) و (الف3) را پر کند. خلاصۀ سخن این‌که قاعدۀ استلزام بدون نظریة وحدت شخصیِ وجود بی‌اثر، و با آن نظریه لغو است.

اینک، به پرسش دوم می‌پردازیم و آن این‌که آیا قاعدۀ استلزام صحیح است یا نه. چنان‌که در مقالۀ پیشین گذشت، مثال نقض برای این قاعده وجود دارد؛ مطابق مفروضات علامه طباطبایی، می‌توان نشان داد که عدم صادر اول مستلزم وجود آن است، با این‌که صادر اول واجب‌الوجود بالذات نیست. بر این اساس، قاعدۀ استلزام نادرست است.

اما پرسش سوم؛ علامه به‌تصریح قاعدۀ استلزام را مطرح نکرده است، ولی شاید به‌تلویح آن را به‌کار برده باشد. او می‌گوید «وهی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها». علامه در این عبارت دو مطلب را بیان می‌کند: (1) واقعیت ذاتاً پذیرای بطلان نیست. (2) فرض بطلان واقعیت مستلزم ثبوت آن است. از سخن علامه چنین بر می‌آید که او (2) را دلیل بر (1) گرفته است؟ اما چگونه (2) می‌تواند دلیلی برای (1) باشد؟ تنها در صورتی که علامه از پیش پذیرفته باشد که «اگر فرض بطلان چیزی ثبوت آن باشد، آن چیز ذاتاً پذیرای بطلان نیست»، و این همان قاعده استلزام است. (توجه داشته باشید که «بطلان‌ناپذیری ذاتی» معادل با «ضرورت بالذات» است.)

به ‌هرحال، هدف اصلی این مقاله بحث تفسیری دربارۀ عبارت علّامه نیست. هدف اصلی بررسی این مسئله است که قاعدۀ استلزام (که برخی همچون آیت‌الله جوادی آملی مطرح کرده اند) چه نقشی می‌تواند در برهان صدیقین علامه ایفا کند. چنان‌که دیدیم، این قاعده به‌تنهایی کارساز نیست و افزون بر آن، به مثال نقض دچار است.

4) راه دیگری که شاید برای اثبات (الف3) پیشنهاد شود، بهره‌گیری از قاعده‌ای است که ناقد محترم مطرح می‌کند، و به‌جای قاعدۀ استلزام، به علامه طباطبایی نسبت می‌دهد: اگر عدم شیئی بالذات مستلزم وجود آن باشد، آن شیئ واجب‌الوجود بالذات است.[46]

این قاعده را می‌توان «قاعدۀ استلزام ذاتی» نامید، و تفاوت آن با قاعدۀ استلزام، افزوده‌شدن واژۀ «بالذات» در مقدّم آن است. هدف ناقد محترم از آوردن این قید، جلوگیری از مثال نقضی است که در مقالۀ پیشین مطرح شد. به‌گفتۀ وی، نبودن صادر اول بالذات مستلزم وجود آن نیست، و از این‌رو نقضی برای قاعدۀ بالا به حساب نمی‌آید.

نکتۀ کلیدی در بررسی این قاعده، تحلیل مفهوم «استلزام بالذات» است. متأسفانه ناقد محترم به‌هیچ‌روی روشن نکرده است که از «استلزام بالذات» چه چیزی را اراده می‌کند و تا این مفهوم به‌دقت تحلیل نشود، نمی‌توان قضاوت کرد که آیا قاعدۀ استلزام ذاتی دچار مثال نقض است یا نه، و بر فرض که دچار مثال نقض نباشد، آیا بدیهی است یا نه، و بر فرض که بدیهی نباشد، آیا می‌توان برهانی برای آن برپا کرد یا نه.[47]

حال، فرض کنید که بتوان تحلیلی از «استلزام بالذات» ارائه داد که مطابق آن، قاعدۀ استلزام ذاتی دچار مثال نقض نباشد، و بالاتر از آن بدیهی باشد (طبیعی است که به‌دست‌دادن چنین تحلیلی بر عهدۀ ناقد محترم است)؛ حتی در این‌صورت نیز قاعدۀ استلزام ذاتی بدون همراهی نظریة وحدت شخصیِ وجود نمی‌تواند (الف3) را به اثبات رساند. از مطالبی که دربارۀ قاعدۀ استلزام گفته شد، آشکار می‌شود که هر تفسیری از «استلزام ذاتی» داشته باشیم، استدلال علامه برای (الف) حداکثر نشان می‌دهد که معدوم‌بودن همۀ واقعیات بالذات مستلزم وجود واقعیتی است، ولی اثبات نمی‌کند که شیئ خاصی داریم که معدوم‌بودن آن بالذات مستلزم وجود آن است. بر این‌اساس، تلاش ناقد محترم برای به ثمررساندن برهان صدیقین علامه، بدون بهره‌گیری از نظریة وحدتِ شخصیِ وجود، ناکام است. اما همان‌گونه که گذشت، چنانچه پای این نظریه به‌میان آید، دیگر نیازی به قاعدۀ استلزام ذاتی نخواهیم داشت.

نتیجه‌گیری و تلخیص

برای ارزیابی برهان صدیقین علامه، باید به‌دقت میان گزاره‌های زیر تفکیک کرد:

1) واقعیتی وجود دارد؛

2) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد؛ (ضرورت جمله)

3) واقعیتی ضرورتاً وجود دارد؛ (ضرورت شیئ)

4) به ضرورت بالذات واقعیتی وجود دارد؛ (ضرورت بالذات جمله)

5) واقعیتی به ضرورت بالذات وجود دارد. (ضرورت بالذات شیئ)

گزارۀ (1) بدیهی است. ناقد محترم گزارۀ (2) را نیز بدیهی تلقی می‌کند، ولی به‌گمان من این گزاره بدیهی نیست و برای اثبات آن - به‌شیوه‌ای که علامه مطرح کرده است - به نظریۀ حداکثری مطابقت با عالم وجود، نیازمندیم. برای اثبات گزارۀ (3)، افزون بر این نظریه، ناچاریم نظریة تعمیم‌یافتۀ وحدت شخصیِ وجود را نیز بپذیریم. اثبات گزارۀ (5) نیز وابسته به هر دو نظریۀ یاد‌شده است. دربارۀ گزارۀ (4) بحث نکردیم؛ زیرا بررسی آن به تحلیل ضرورت بالذات جمله نیاز دارد.

برای برهان صدیقین علامه، لازم است که گزارۀ (5) اثبات شود. اما هر دو نظریۀ مطابقت حداکثری با عالم وجود، و نظریۀ وحدت شخصیِ وجود از مسائل نظری و مناقشه‌آمیز فلسفی به‌شمار می‌آیند. بر این اساس، نمی‌توان برهان صدیقین علامه را بی‌نیاز از مسائل و مفروضات فلسفی دانست.

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم، انتشارات اسراء، 1378.

2. ـــــــــــــــ ، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء، 1368.

3. سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقدونظر، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، بهار و تابستان 1386.

4. طباطبایی، سید‌محمد‌حسین، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاءالتراث العربی، 1410 ه‍ .ق.

5. ـــــــــــــــ ، نهایة الحکمة، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، قم، بی‌تا.

6. مروارید، محمود، «تأملی در برهان صدیقین به روایت علامه طباطبایی»، نقدونظر، سال دوازدهم، شمارۀ اول و دوم، بهار و تابستان 1386.

7. معلمی، حسن، «تأملی در یک برهان»، معارف عقلی، شمارۀ 4، تابستان 1386.

8. Kripke, S., Naming and Necessity, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1980.

9. McGinn, C., Logical Properties, Oxford: Clarendon Press, 2000.

10. Oppenheimer, P. and Zalta, E., "On the Logic of Ontological Argument", Philosophical Perspectives, 5, Philosophy of Religion, 1991.

11. Plantinga, A., "De Re et De Dicto", Nous, Vol. 3, No. 3, 1969.

12. \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_ , The Nature of Necessity, Oxford: Oxford University Press, 1974.

--------------------------------------------------------------------------------

\* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

--------------------------------------------------------------------------------

[1] . مروارید، محمود، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی»، نقدونظر، شمارة 45 ـ 46، بهار و تابستان 1386.

[2] . نک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج6، ص14.

[3] . سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقدونظر، شمارة47 ـ 48، بهار و تابستان 1386

[4]. scope

[5]. de re necessity

[6]. de dicto necessity

[7]. operator

[8]. wide scope

[9]. narrow scope

[10] . در سراسر این نوشتار، وقتی گفته می‌شود p قوی‌تر از q است (یا q ضعیف‌تر از p است)، به این معنا است که به‌لحاظ منطقی، p ، q را نتیجه می‌دهد ولی از آن اسنتناج‌پذیر نیست؛ حال، چه این دو گزاره در واقع صادق باشند و چه کاذب.

[11] . از دیگر مثال‌های ضرورت شیئ و ضرورت جمله، می‌توان دو جملۀ زیر را بیان کرد:

A ) ضرورتاً شیئی مادی هست که در محفظۀ الف قرار دارد.

B ) شیئی مادی هست که ضرورتاً در محفظۀ الف قرار دارد.

(A ) دارای ضرورت جمله و (B ) دارای ضرورت شیئ است. اگر تئوری محال‌بودن خلأ صحیح باشد (A ) صادق خواهد بود؛ زیرا بر اساس این تئوری، محفظۀ الف نمی‌تواند خالی از اشیای مادی باشد. اما هر شیئی که درون الف باشد، به‌صورت امکانی درون الف است نه ضروری؛ چرا که امکان داشت الف از شیئ دیگری پر شود. بنابراین، جملۀ (B ) کاذب است.

[12] . برای دیدن بحثی کامل دربارۀ ضرورت شیئ و ضرورت جمله، نک:

Plantinga, A., "De Re et De Dicto".

Plantinga, A., The Nature of Necessity, ch. 2.

پلانتینگا در این دو منبع، ضرورت شیئ را برحسب ضرورت جمله تبیین می‌کند، و این خود گواهی روشن بر هم‌سنخ بودن آن دو است.

[13] . در این‌جا این پرسش مطرح می‌شود که ساختار منطقی جملة (7)«واقعیتی/چیزی وجود دارد» چیست؟ آیا این جمله مسوّر است یا غیرمسوّر، و اگر مسوّر است سور آن چیست؟ و موضوع و محمول آن کدام است؟ برای پاسخ به این پرسش، نخست باید تبیینی درخور برای محمول «وجود داشتن» ارائه داد، که خود مسئله‌ای بسیار مهم و مشکل است. در نوشتار حاضر، پرداختن به این مسئله امکان‌پذیر نیست و چندان ضرورتی نیز ندارد، ولی به‌اختصار می‌توان نکاتی را دربارۀ ساختار منطقی جملۀ (7) بیان کرد.

به نظر می‌رسد این جمله دارای سور جزئی است، و یا دست‌کم ساختاری بسیار مشابه با جملات دارای سور جزئی دارد. دو شاهد ارتکازی، این مدعا را تایید می‌کند. نخست این‌که واژة «واقعیتی» یا «چیزی» که به‌لحاظ دستوری موضوع جملة (7) به‌شمار می‌رود، همراه با یای نکره به‌کار رفته است، و این ترکیبی است که در جملات دارای سور جزئی (مانند «انسانی شاعر است») مشاهده می‌کنیم. شاهد دوم این است که نقیض (7)، جملۀ «هیچ چیزی وجود ندارد» است. واژۀ «هیچ» بیان‌گر سور کلّی در جملات سالبه است. بنابراین، باید جملۀ (7) سور جزئی داشته باشد، چرا که نقیض جملات دارای سور جزئی، سور کلی دارند، و بر عکس. در هرحال، هرچند جملة (7) دارای سور جزئی یا چیزی مشابه آن است، ولی آشکار است که با جملات جزئی متداول، مانند «بعضی انسان‌ها شاعر هستند» تفاوت اساسی دارد. چنانچه (7) سور جزئی داشته باشد، می‌توان تفاوت میان (8) و (9) را به‌صورتی آشکارتر بیان کرد: در (8) سور جزئی در دامنة عمل‌گر ضرورت قرار دارد و در (9)، عمل‌گر ضرورت در دامنة سور جزئی واقع شده است. در این‌صورت نسبت میان دو جمله (8) و (9) دقیقاً همانند دو جملۀ (5) و (6) خواهد بود.

در منطق جدید نیز برای صوری‌سازی جملۀ (7)، سور وجودی ( $ ) به‌کار می‌رود. البته، در نظام‌های مختلف منطقی، این جمله را به شکل‌های مختلفی نمایش می‌دهند. در منطق محمولات کلاسیک، «وجود داشتن» یک محمول به‌شمار نمی‌رود، بلکه به‌صورت ضمنی در سور وجودی مندرج می‌شود. از این‌رو در منطق محمولات کلاسیک، معمولاً جملة (7) را این‌گونه نشان می‌دهند:

(7) ' $x x=x

بر این اساس، جملات (8) و (9) را می‌توان به ترتیب، این‌گونه نشان داد:

(8) ' □$x x=x

(9) ' $x □x=x

دربارة این‌که آیا می‌توان گزارة «واقعیتی وجود دارد» را به شکل $x x=x ، نمایش داد، نک:

McGinn, C., Logical Properties, p. 27

در برخی از نظام‌های منطقی غیرکلاسیک، «وجود داشتن» خود یک محمول مستقل مرتبة اول به‌شمار می‌رود، که گاه آن را با نماد E! نمایش می‌دهند (برای نمونه، نک: Oppenheimer, P. and Zalta, E., "On the Logic of Ontological Argument" ).

بر این پایه می‌توان جملات (7) و (8) و (9) را به‌ترتیب به‌صورت زیر نوشت:

(7) " $x E!x

(8) " □$x E!x

(9) " $x □E!x

در هر دو صورت‌بندیِ یاد‌شده از جملات (8) و (9)، تفاوت دامنه‌‌های " $ " و "□" به‌خوبی آشکار است.

[14] . البته، در جملاتی مانند «انسانی وجود دارد» (یعنی هلیّات بسیطه‌ای که موضوع آنها اسم عامی به‌جز «واقعیت» یا «شیئ» باشد) عمل‌گر ضرورت به بیش از دو شیوه می‌تواند در جمله به‌کار رود. چنانچه موضوع جمله، یک وصف معیّن (definite description ) باشد نیز مطلب در بیشتر موارد از همین قرار است. برای رعایت اختصار از بیان جزئیات مسئله چشم‌پوشی می‌کنیم.

[15]. rigid designator .

[16] . دربارۀ دال‌های ثابت و برخی از مباحث مرتبط با آن، نک:

Kripke, S., Naming and Necessity, pp. 3 ـ 15 and pp. 48 ـ 49.

[17]. referential term

[18] . چرا جمله «نیستی x ممکن نیست» را مترادف یا متلازم با «x ضرورت وجود دارد» گرفته‌ایم؟ دربارۀ نسبت میان دو مفهوم «امکان (عام)» و «ضرورت» سه احتمال وجود دارد. احتمال نخست این که امکان بر حسب ضرورت تعریف می‌شود:

x ممکن است = عدم x ضروری نیست.

احتمال دوم این است که ضرورت بر حسب امکان تعریف‌پذیر است:

x ضروری است = عدم x ممکن نیست.

احتمال سوم این است که هیچ‌یک از امکان و ضرورت بر حسب دیگری تعریف نمی‌شود، ولی رابطه‌ای پیشینی و ضروری میان آنها برقرار است، به این‌صورت که اگر شیئی ممکن باشد، عدم آن ضروری نخواهد بود. بر اساس این سه احتمال، رابطۀ میان دو جمله «نیستی x ممکن نیست» و «x ضرورت وجود دارد» متفاوت است. مطابق دو احتمال نخست، این دو جمله مترادفند، ولی بنا بر احتمال سوم، دو جملة یاد‌شده در صدق و کذب تلازم دارند، بی‌آن‌که مترادف باشند. در هرحال، آشکار است چه این دو جمله مترادف باشند و چه متلازم، مباحث یاد‌شده در متن به یک‌سان جریان می‌یابد.

[19] . تنها در یک صورت می‌توانیم واژة «واقعیت» یا «اصل واقعیت» را در (الف\*) همچون یک اسم خاص در نظر بگیریم، و آن این که نخست نظریة وحدت شخصی وجود را بپذیریم و سپس واژه‌های یاد‌شده را اسم‌هایی برای حقیقت واحدة وجود تلقی کنیم. اما آشکار است که علامه و پیروان او نمی‌خواهند برهان خود را بر نظریة وحدت شخصی وجود مبتنی کنند.

[20] . اگر بخواهیم شکل ظاهری (الف\*) را حفظ کنیم، یعنی به جای واژة «ضرورت» همان عبارت «بطلان‌ناپذیری» را به‌کار بریم، می‌توانیم (الف\*2) و (الف\*3) را به‌صورت زیر بیان کنیم:

(1) این که واقعیتی وجود دارد، بطلان‌ناپذیر است.

(2) واقعیتی وجود دارد که آن واقعیت بطلان‌ناپذیر است.

در جملة نخست، «بطلان‌ناپذیری» عمل‌گری است که دامنة آن کل جمله «واقعیتی وجود دارد» است، ولی در جملة دوم این عمل‌گر بر «آن واقعیت» عمل می‌کند. مطالبی را که در متن دربارۀ (الف\*2) و (الف\*3) بیان شده، می‌توان به یک‌سان دربارۀ (1) و (2) نیز تکرار کرد.

[21] . شاید به مطالب متن این‌گونه اشکال شود: می‌پذیریم که واژه «واقعیت» در (الف\*1) یک اسم خاص نیست، و از این‌رو ـ مانند هر اسم عام دیگری که موضوع جمله قرار می‌گیرد ـ باید سور آن معیّن شود. حال، یک احتمال این است که سور جمله سور جزئی است، که در این‌صورت (بسته به موسّع یا مضیق بودن دامنة عمل‌گرهای ضرورت و سور) به یکی از دو جمله (الف\*2) و (الف\*3) می‌رسیم. اما احتمال دیگری نیز هست، و آن این‌که سور جملۀ یک سور کلی باشد. در این فرض (باز هم بسته به موسّع یا مضیق‌بودن عمل‌گرها) به دو جملۀ زیر می‌رسیم:

(a ) ضرورتاً هر واقعیتی وجود دارد (ضرورتاً به‌ازای هر x ، اگر x واقعیت داشته باشد، x وجود دارد).

(b ) هر واقعیتی ضرورتاً وجود دارد (به‌ازای هر x ، اگر x واقعیت داشته باشد، x ضرورتاً وجود دارد).

بر این اساس، باید گفت چهار احتمال برای محتوای (الف\*1) وجود دارد، نه دو احتمال. این اِشکال پذیرفتنی نیست؛ چراکه به‌نظر می‌رسد علامه جملات (a ) و (b ) را به‌عنوان مقدمة برهان مدنظر نداشته است. شاهد این مطلب، استدلالی است که علامه برای مقدمه (الف) می‌آورد.چنان‌که خواهیم دید، این استدلال به روش خلف است و با فرض صادق‌بودن نقیض مدعا (یعنی نقیض مقدمه (الف)) آغاز می‌شود: «فلو فرضنا بطلان کل واقعیة فی وقت او مطلقاً، کانت حینئذ کل واقعیة باطلة واقعاً». علامه در این عبارت، نقیض مدعا را بطلان همة واقعیات تلقی می‌کند. آشکار است که «همه» سور کلی است، و از این‌رو نقیض آن، یعنی مقدمه (الف) باید سور جزئی داشته باشد.

گذشته از این، چنانچه علامه (a ) یا (b ) را مقدمة نخست برهان تلقی کند، به اشکالات آشکاری دچار می‌شود. جملۀ (b ) در اساس نادرست است؛ چرا که با وجود ممکنات منافات دارد. جملۀ (a ) گرچه صادق و بلکه تحلیلی است، ولی نمی‌تواند با ترکیب با مقدمه دیگر به نتیجة مطلوب ختم شود.

[22] . سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقدونظر، شمارۀ 47 ـ 48، ص267.

[23] . همان، ص267 ـ 268. ناقد محترم، کمی پیش‌تر در توضیح صورت‌بندی خود از برهان علامه، نکات مشابهی را مطرح می‌کند:

در هر جهان ممکن مفروضی یا واجب آن جهان را پر کرده است و یا ممکن؛ اگر واجب پر کرده باشد، پس واجب، موجود است و اگر آن جهان مفروض را ممکن‌ها پر کرده باشند، در این‌صورت می‌پرسیم که به ازای این جهان مفروضی که در آن ممکن موجود است، جهان ممکن دیگری قابل فرض است که در آن ممکن نباشد؛ زیرا ممکن آن است که معدوم شدنش تناقض ندارد. حال اگر در این جهان مفروض که ممکن‌ها نیستند، باید واجب موجود باشد. بنابراین، وجود واجب‌الوجود اثبات می‌شود. (همان، ص266)

[24] . البته، چنان‌که اندکی بعد خواهد آمد، این ادعا نیز صحیح نیست. از این‌که a1 تا an همگی ممکن‌الوجود هستند نمی‌توان نتیجه گرفت که جهان ممکنی هست که هیچ‌یک از a1 تا an در آن وجود ندارد.

[25]. de re possibility

[26]. de dicto possibility

این‌که عمل‌گر «امکان» در یک جمله، امکان شیئ باشد یا امکان جمله، به‌ترتیب وابسته به این است که دامنة عمل‌گر «امکان» مضیّق باشد یا موسّع؛ دقیقاً همانند ضرورت شیئ و ضرورت جمله.

[27]. rigidified definite description .

[28] . شاید گمان شود می‌توان بند (3) را به‌گونه‌ای دیگر، یعنی با بهره‌گیری از رابطة میان تصورپذیری (conceivability ) و امکان، اثبات کرد. البته، رابطة میان این دو مقوله از مباحث پیچیده و مناقشه‌آمیز در فلسفة تحلیلی است. بخشی از پیچیدگی مسئله به این باز می‌گردد که تصورپذیری انگاره‌ای مبهم و ناواضح است. دیدگاه نسبتاً متداول این است که تصورپذیری، مستلزم امکان نیست؛ بلکه شاهد و قرینه‌ای (evidence ) خوب ولی ابطال‌پذیر (defeasable ) برای امکان است. بنابراین، اگر بتوانیم گزارۀ p را تصور کنیم، باور ما به این‌که صدق گزارۀ p ممکن است، موجّه (هرچند نه لزوماً صادق) خواهد بود.

حال، شاید گفته شود با توجه به این دیدگاه می‌توان استدلالی را به‌نفع بند (3) ترتیب داد: گزارۀ «هیچ یک از اعضای M وجود ندارند» تصورپذیر است، بنابراین در باور به گزارۀ «ممکن است هیچ‌یک از اعضای M وجود نداشته باشند» (یعنی در باور به بند (3)) موجّه هستیم. دیگر مراحل استدلال نیز همان‌گونه که در متن بیان شد طی می‌شود و در نهایت برهان صدیقین علامه به فرجام می‌رسد.

دربارۀ این تقریر از برهان علامه توجه به چند نکته مهم است:

الف) در این تقریر، از یک دیدگاه مناقشه‌آمیز فلسفی (یعنی این‌که تصورپذیری شاهد خوبی برای امکان است) استفاده شده است. بنابراین، دیگر نمی‌توان گفت برهان علامه بی‌نیاز از مفروضات و مسائل فلسفی است. ب) در تقریر یاد‌شده، صدق بند (3) اثبات نمی‌شود، بلکه تنها موجّه‌بودن باور به آن اثبات می‌شود. بنابراین، نتیجة نهایی برهان نیز وجود واجب‌الوجود نیست، بلکه موجه بودن باور به وجود واجب‌الوجود خواهد بود، و این فاصلة زیادی با هدف نهایی برهان علامه دارد. ج) چنان‌که گفته شد، تصورپذیری p قرینه‌ای ابطال‌پذیر بر امکان p است. بنابراین، در مواردی ممکن است قرینة دیگری در تعارض با این قرینه قرار گیرد و در نتیجه باور ما به p موجّه نشود. به نظر می‌رسد در بحث حاضر چنین تعارضی رُخ می‌دهد. همان‌گونه که گزارة «هیچ واقعیت امکانی وجود ندارد» تصور‌پذیر است، گزارة «تنها واقعیت‌های امکانی وجود دارند» نیز تصورپذیر می‌باشد. اما امکان این گزاره به آن معنا است که جهان ممکنی مانند W' هست که در آن تنها واقعیت‌های امکانی وجود دارند. از سوی دیگر اگر در W' هیچ واجب‌الوجودی موجود نباشد، در هیچ جهان ممکن دیگری نیز هیچ واجب‌الوجودی موجود نخواهد بود (زیرا واجب‌الوجود آن واقعیتی است که در همة جهان‌های ممکن وجود داشته باشد). این نتیجه درست در تعارض با استدلال بالا به نفع وجود واجب‌الوجود است. با توجه به این تعارض باید گفت هم باور به گزارۀ «هیچ واقعیت امکانی وجود ندارد» (بند (3)) توجیه خود را از دست می‌دهد و هم باور به گزارۀ «تنها واقعیت‌های امکانی وجود دارند».

[29] . به گفتة ناقد محترم، علامه (الف) را بدیهی می‌داند و افزون بر این، دو دلیل نیز بر آن مقدمه اقامه کرده است. او برهان اول علامه را چنین بیان می‌کند:

برهان اول: واقعیت به‌دلیل طبیعت ضروری عقل ضرورتاً هست و هر ذی‌شعوری ناگزیر از پذیرفتن آن است و به‌همین دلیل سفسطه باطل است و ضرورتاً عدم‌ناپذیر است. بنابراین، عدم‌ناپذیری به‌دلیل نفی سفسطه و قبولِ اصلِ واقعیت است (سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص259). به‌نظر می‌رسد آنچه ناقد محترم برهان اول علامه به‌شمار آورده است، چیزی جز تکرار ادعای بداهت نیست.

[30]. actual world

There are no sources in the current document. rld

[31] . معمولاً واژۀ «سفسطه» برای اشاره به یک موضع معرفت‌شناختی به‌کار می‌رود. ولی در این‌جا، مراد از سفسطه یک موضع متافیزیکی است، یعنی این‌که هیچ واقعیتی وجود ندارد. بر این اساس داریم:

نفی سفسطه: چنین نیست که هیچ واقعیتی وجود ندارد= واقعیتی وجود دارد.

نفی امکان سفسطه: چنین نیست که ممکن است هیچ واقعیتی وجود نداشته باشد= ضرورتاً واقعیتی وجود دارد=(الف\*2)

[32] . سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص258.

[33] . ناقد محترم استدلال علامه برای (الف) را به سه شیوه متفاوت صورت‌بندی کرده است، که هر سه با آنچه در متن بیان کردیم، تفاوت دارد. شیوة نخست چنین است:

1) واقعیتی هست؛ (مدعا)

2) فرض: واقعاً چنین نیست که واقعیتی هست؛ (نقیض مدعا)

3) واقعاً واقعیتی نیست. (از 2)

4) واقعیتی هست که واقعیتی نیست؛ (از 3 با توجه به واقعاً)

5) پس واقعیتی هست. (از 4)، (همان، ص 261).

فرض کنید استدلال بالا معتبر باشد؛ آیا در این‌صورت مقدمة (الف) به اثبات می‌رسد؟ پاسخ، به‌روشنی منفی است. نتیجۀ استدلال یاد‌شده تنها این است که واقعیتی وجود دارد. ناقد محترم در بندهای (1) و (2) نیز به‌صراحت گزارة «واقعیتی هست» را به‌عنوان مدعا در نظر می‌گیرد، اما آشکار است که مقدمة (الف) مضمونی به‌مراتب قوی‌تر از «واقعیتی هست» دارد. مقدمة (الف) می‌گوید واقعیت ذاتاً بطلان‌ناپذیر است؛ یعنی هم ضرورتِ (بطلان ناپذیری) واقعیت را بیان می‌دارد، و هم ذاتی‌بودن این ضرورت را. افزون بر این، استدلال بالا هیچ‌یک از گزاره‌های (الف\*)، (الف\*1)، (الف\*2) و (الف\*3) را نیز به اثبات نمی‌رساند. در همۀ این گزاره‌ها به‌گونه‌ای مفهوم ضرورت دخالت دارد، حال آن‌که نتیجة استدلال بالا، به‌کلی از مفهوم ضرورت تهی است. دو صورت‌بندی دیگر ناقد محترم نیز همین نقطه ضعف را دارند. در آنها نیز به‌ترتیب «واقعیتی هست» و «موجود موجود است» اثبات می‌شود. اما صورت‌بندی‌ای که ما ارائه کردیم، (الف\*2) یعنی «ضرورتاً واقعیتی هست» را نتیجه می‌دهد، و به نظر می‌رسد اگر نخواهیم از نظریة وحدت شخصی وجود یا قاعدۀ استلزام بهره گیریم، این نتیجه بیشترین چیزی است که می‌توان از استدلال علامه برای مقدمه (الف) به‌دست آورد.

در این‌جا مناسب است نکته‌ای دیگر را دربارۀ صورت‌بندی سوم ناقد محترم یادآور شوم. این صورت‌بندی چنین طراحی شده است:

موجود یا موجود است یا معدوم؛

لیکن موجود معدوم نیست. اگر معدوم باشد، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛

پس موجود موجود است؛

لیکن موجود موجود است پس موجود معدوم نیست؛ زیرا اگر موجود موجود نباشد،‌ ارتفاع نقیضین لازم می‌آید. (همان، ص 262)

سپس ناقد محترم در توضیح این برهان چنین می‌نویسد:

در این برهان، (1) منفصلۀ حقیقیه است و دو مؤلفۀ آن نقیضین است و بر اساس امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، یکی از مؤلفه‌ها باید وضع شود تا رفع مؤلفۀ دیگر نتیجه شود و یا یکی از آن‌ها رفع شود تا مؤلفۀ دیگر به‌دست آید. و از آن‌جا که رفع مؤلفۀ اول مستلزم سلب شیئ از خود یا وضع مؤلفۀ دوم مستلزم ارتفاع نقیضین است،‌ به‌ناچار باید وضع مؤلفۀ اول شود یا رفع مؤلفۀ دوم. و بنابراین، با هر یک از این دو حالت هستی ثابت می‌شود (همان،‌ ص 262).

روح این برهان،‌ همان نکته‌ای است که در برهان‌های وجودی، و نیز برخی از تقریرهای برهان صدیقین (مانند برهان ابن‌ترکه) مشاهده می‌شود: از این‌که هر چیزی خودش است، نتیجه می‌گیریم که موجود موجود است، و یا از این‌که هیچ چیزی نمی‌تواند نقیض خود باشد، نتیجه می‌گیریم که موجود معدوم نیست. به‌نظر می‌رسد علامه در حاشیۀ اسفار نمی‌خواسته است در این مسیر حرکت کند، و عبارت او نیز به‌هیچ‌روی با چنین تفسیری سازگار نیست. به‌همین ‌دلیل است که آیت‌الله جوادی آملی با این‌که برهان‌های وجودی و نیز برخی از برهان‌های عرفانی (همانند برهان ابن‌ترکه) را دچار خلط میان حمل اوّل و حمل شایع می‌داند، برهان علامه در حاشیۀ اسفار را بدون اشکال تلقی می‌کند. (جوادی آملی،‌ عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، ص 194 ـ 198 و ص 220 ـ 221)

وانگهی، چنان‌چه علامه در حاشیۀ اسفار استدلالی مشابه براهین وجودی یا عرفانی را در نظر داشته باشد،‌ دیگر نمی‌توان برهان او را استدلالی جدید و ابداعی به‌شمار آورد؛ افزون بر این‌که در این‌صورت،‌ برهان علامه در معرض اشکالات براهین وجودی قرار خواهد گرفت.

[34] . همان، ص261ـ260.

[35] . به‌ نظر می‌رسد ناقد محترم دربارۀ شک در هلیّات بسیطه نیز دیدگاه تقریباً مشابهی با تز (ت) اتخاذ کرده است (نک: همان، ص271). این دیدگاه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: به‌ازای هر شخصی مانند S ، اگر وجود الف در جهان ممکن W ، برای S واقعاً مشکوک باشد، آن‌گاه واقعیتی در W وجود دارد. این تز نیز به‌روشنی نادرست است. این‌که وجود الف در جهان W ، واقعاً برای من مشکوک است، معنایی ندارد جز این‌که من واقعاً در وجود الف در جهان W شک دارم. واقعی‌بودن این شک مستلزم آن است که واقعیتی (یعنی همان شک من) در جهان بالفعل (actual world) وجود داشته باشد، ولی به‌خودی‌خود مستلزم وجود واقعیتی در جهان ممکن W نیست. باید اعتراف کنم که واقعاً رابطة میان پیدایش شک در جهان بالفعل و وجود واقعیتی در جهان W را درک نمی‌کنم!

[36] . شاید در پاسخ به مطالب متن چنین گفته شود: ( ~A ) با بخش سوم ( ~B ) مترادف نیست؛ چرا که در بخش سوم ( ~B )، به خلاف ( ~A )، عبارت «در جهان واقع» به‌کار رفته است؛ بنابراین، اشکالی که در متن علیه تز (ت) مطرح شده نادرست است.

پاسخ این گفته با اندکی دقت در معنا و کاربرد عبارت «در جهان واقع» در زبان آشکار می‌شود. جهان واقع چیزی جز مجموع همه واقعیت‌ها نیست. نسبت میان جهان واقع و واقعیت‌ها، نسبت میان ظرف و مظروف (نسبتی که برای مثال، میان یک جعبه و اشیای درون آن مشاهده می‌کنیم) نیست. جعبه وجود مستقلی از اشیا دارد، به‌گونه‌ای که اگر هیچ شیئی درون آن نباشد، باز هم جعبه وجود دارد؛ ولی اگر واقعیتی نباشد، جهان واقع هم نخواهد بود و چنان‌چه تنها یک واقعیت موجود باشد، جهان واقع نیز وجود خواهد داشت. بنابراین جملة «الف در جهان واقع وجود دارد» صرفاً به این معنا است که «الف وجود دارد». پس( ~A ) با بخش سوم ( ~B ) مترادف است، و دیگر ( ~A ) نمی‌تواند با خود ( ~B ) مترادف باشد.

[37] . چنان‌که در مقالة پیشین گفته شد، آیت‌الله جوادی آملی نیز در توضیح برهان علامه، به‌تلویح از نظریة مطابقت بهره گرفته‌اند: «اگر واقعیت به‌عنوان امری محدود، فاقد ضرورت ازلیّه بوده و ضرورت آن مقید به دوام ذات آن باشد، در ظرف زوال واقعیت، سفسطه صادق خواهد بود. و صدق سفسطه واقعیتی است که از نفس‌الامر مختص به خود برخوردار است...». جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، ص219.

[38] . در مقالة «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» به‌تفصیل، این نکته توضیح داده شد.

[39] . طباطبایی، سیدمحمدحسین،‌ نهایة الحکمة، ص46.

[40] . ناقد محترم دیدگاه من درمقالۀ پیشین را چنین گزارش کرده است:

از نظر ناقد محترم تنها با نظریه وحدت وجود، واجب به اثبات نمی‌رسد، بلکه باید حتماً قاعدۀ استلزام ضمیمه شود؛ زیرا با استفاده از وحدت وجود تنها یک واجب‌الوجود (به قول مطلق) اثبات می‌شود، نه واجب‌الوجود بالذات.

اگر به زبان منطق‌دانان مسلمان سخن بگوییم، اشکال ناقد محترم این است که برهان علامه تنها وجود واقعیتی را اثبات می‌کند که ضرورت ذاتی دارد و تا اثبات نشود این ضرورت از نوع ضرورت ازلی است، واجب‌الوجود بالذات اثبات نمی‌شود. ضرورت ازلی آن ضرورتی است که در هر فرض و تقریری باشد و امکان عدم به‌هیچ‌وجه در او راه نیابد، و به زبان منطق تحلیلی، تنها واجب‌الوجود بالذات در هر جهان ممکنی به قول مطلق و بدون هیچ شرط و قیدی موجود است. اما سایر ضرورت‌های ذاتی در هر جهان ممکنی ضروری هستند، اگر ذاتشان موجود باشد. (سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامة طباطبایی»، ص268)

این گزارش، با منظور من در مقالۀ پیشین انطباق ندارد. مراد من از تقابل‌نهادن میان «واجب‌الوجود به قول مطلق» و «واجب‌الوجود بالذات» اشاره به تفاوت میان ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی نبوده است. منظور من از «واجب‌الوجود به‌قول مطلق»، «واجب الوجود، اعم از این‌که بالذات باشد یا بالغیر» است. اما این مسئله که تقسیم ضرورت به بالذات و بالغیر چه ارتباط و نسبتی با تقسیم آن با ازلی و ذاتی دارد، و این تقسیمات در فلسفۀ تحلیلی چگونه تعبیر می‌شوند، خود نیازمند بحث مفصلی است که فرصت پرداختن به آن در این نوشتار فراهم نیست.

[41] . جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج 6، ص179.

[42] . آقای حسن معلمی نیز در تقریر برهان صدیقین علامه، از همین قاعده استفاده کرده است. او بخش اول برهان علامه را چنین صورت‌بندی می‌کند:

1. انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن است.

2. هرچه انکارش مستلزم اثباتش باشد، ذاتاً عدم در آن راه ندارد.

نتیجه: ذاتاً عدم در اصل واقعیت راه ندارد.(معلمی، حسن، «تأملی در یک برهان»، ص87)

آشکار است که مقدمه (2)، بیان دیگری از قاعدۀ استلزام است.

[43] . تفاوت میان (A ) و (B )، به‌نوعی متناظر با تفاوت میان ضرورت شیئ و ضرورت جمله است. مطابق (A )، استلزام میان عدم یک شیئ و وجود آن برقرار می‌شود، ولی در (B )، استلزام میان کذب یک گزارۀ وجودی (هلیه بسیط) و صدق آن برقرار است. تنها در صورتی این دوگونه استلزام معادل یک‌دیگر می‌شوند که موضوع آن هلیّۀ بسیط، یک اسم خاص، یا چیزی همانند آن باشد.

[44] . مدعای من این نیست که بنا بر نظریۀ وحدت شخصیِ وجود، عبارت «حقیقت واحدۀ وجود» یک اسم خاص است، بلکه مدعا تنها این است که همانند یک اسم خاص عمل می‌کند. مطابق نظریۀ وحدتِ شخصی وجود، عبارت یاد‌شده، یک وصف معیّن ثابت (rigid definite description ) خواهد بود، و همین مقدار برای استنتاج (A ) از (c ) کافی است.

[45] . صورت‌بندی کامل این سیر استدلال به شکل زیر است:

1) فرض: حقیقت واحدۀ وجود، وجود ندارد.

2) پس گزارۀ «حقیقت واحدۀ وجود، وجود ندارد» صادق است.

3) صدق هر گزاره‌ای، به‌واسطۀ مطابقت آن با واقعیت‌های موجود است. (نظریۀ حداکثری مطابقت با عالم وجود)

4) پس واقعیتی وجود دارد که مطابق گزارۀ یاد‌شده است. (از 2 و 3)

5) هر واقعیتی، تجلی حقیقت واحدۀ وجود است. (نظریۀ وحدتِ شخصیِ وجود)

6) پس حقیقت واحدۀ وجود، وجود دارد. (از 4 و 5)

7) بنابراین نبودن حقیقت واحدۀ وجود مستلزم وجود آن است. (از 1 تا 6)

8) اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیئ به ضرورت بالذات وجود دارد. (قاعدۀ استلزام)

9) پس حقیقت واحدۀ وجود، به ضرورت بالذات وجود دارد. (از 7 و 8)

نتیجه: پس چیزی هست که به ضرورت بالذات وجود دارد.

این نتیجه همان (الف3) است.

[46] . سخن ناقد محترم در این‌جا ابهام دارد، او می‌نویسد:

[علامه] می‌فرماید: «و اذا کانت اصل الواقعیۀ لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهی واجبۀ بالذات». مفاد این عبارت همان‌طور که در ابتدای مقاله به‌عنوان کبرای برهان علامه ذکر کردیم، این است که «هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب‌الوجود بالذات است».

این قضیه بدیهی است و بیان علامه در این برهان این است که هر چیزی که نفی آن بالذات مستلزم وجود آن باشد، آن چیز واجب‌الوجود بالذات است. ناقد محترم به جای این قاعده که صریحاً از عبارت علامه به‌دست می‌آید، چیز دیگری را به‌عنوان قاعدۀ استلزام ذکر می‌کند: «اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیئ واجب‌الوجود بالذات است» و در مقام نقد، آن را به صادر اول نقض می‌کند... ولی نکته این‌جاست که خود علامه نیز قاعده‌ای را که به او نسبت داده شده است به‌عنوان قاعده، قبول ندارد. آن چیزی که علامه به‌صراحت به‌عنوان قاعده معرفی کرده و بدیهی‌الصدق نیز هست، این است که «هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب‌الوجود بالذات است». این قاعده با هیچ موجودی نقض نمی‌شود. (سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص269 ـ 270)

ناقد محترم در این عبارت، دو مطلب را به علامه نسبت می‌دهد:

(1) هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب‌الوجود بالذات است.

(2) هر چیزی که نفی آن بالذات مستلزم وجود آن باشد، آن چیز واجب‌الوجود بالذات است.

ناقد محترم گویا این دو جمله را مترادف با یک‌دیگر به‌شمار می‌آورد و آنها را بیان‌گر یک قاعده تلقی می‌کند. اما این نادرست است.چنان‌که پیش از این گفته شد، «قبول‌کردن بطلان» به معنای «پذیرای بطلان‌بودن» و «امکان بطلان‌داشتن» است. بر این اساس، (1) معادل است با:

' (1) هر چیزی که ذاتاً امکان عدم نداشته باشد، واجب‌الوجود بالذات است.

' (1) گزاره‌ای بدیهی و بلکه تحلیلی است که صدق آن از معنای واژه‌های «امکان» و «وجوب» نتیجه می‌شود. اما (2) محتوایی متفاوت با ' (1) دارد. به‌لحاظ مفهومی، «نفی x ، بالذات مستلزم وجود x است» با «x ذاتاً ممکن العدم نیست» تفاوت دارد. بنابراین، نباید (1) و (2) را مترادف یک‌دیگر انگاشت. ممکن است در برابر این تفسیر از (1)، ناقد محترم ادعا کند که عبارت «لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها» معنایی ندارد جز این که «بطلان واقعیت، بالذات مستلزم وجود آن است» و بنابراین، (1) و (2) هم‌معنا هستند. این ادعا افزون بر این‌که با معنای «قبول» سازگار نیست، با عبارت علامه نیز هماهنگی ندارد. علامه می‌گوید: «و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتی ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها». مطابق ادعای یاد‌شده، باید گفت کلمۀ «حتی» میان دو جملۀ مترادف به‌کار رفته است، و این پذیرفتنی نیست (برای مثال، آیا می‌توان گفت «زید مجرد است، حتی ازادواج نکرده است»؟!).

حال که (1) و (2) دو مطلب متفاوت هستند، علامه کدام‌یک را ابراز داشته است؟ علامه به‌صراحت (1) را بیان می‌کند: «و اذا کانت اصل الواقعیۀ لا تقبل البطلان و العدم لذاتها فهی واجبۀ بالذات». اما ناقد محترم نشان نداده است که (2) از کجای عبارت علامه به‌دست می‌آید. علامه در هیچ جای عبارت خود نگفته است که بطلان واقعیت بالذات مستلزم ثبوت آن است. بله، علامه می‌گوید: «حتی فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها»، بدون این‌که واژۀ «بالذات» را به‌کار برد، و من از همین عبارت قاعدۀ استلزام را برداشت کرده‌ام. به هرحال، مباحث تفسیری چندان اهمیتی ندارد، و مهم این است که آیا گزاره (2) که آن را در متن «قاعدۀ استلزام ذاتی» نامیده‌‌ام چه تأثیری می‌تواند در برهان علامه داشته باشد.

[47] . در این‌باره که «استلزام بالذات» چه معنایی می‌تواند داشته باشد، چند احتمال به ذهن می‌رسد که برای پرهیز از طولانی‌شدن بحث، از طرح و بررسی آن چشم می‌پوشیم.