

تحلیل منطقی برهان صدیقین علامه طباطبایی و بررسی انتقادی تقریرهای مختلف آن

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۷

رضا اکبریان*
محمد سعیدی مهر**
پیمان صفری***

چکیده

در این مقاله، برهان صدیقین علامه طباطبایی از منظری جدید بررسی شده است. در ابتدا مبانی فلسفی خاص ایشان در تقریر این برهان به وضوح بیان شده و پس از آن، چهار تقریر مختلف از برهان صدیقین ارائه شده است. در یک تقریر، با ابتنا بر مبنای واقعیت فی الجمله به تبیین برهان صدیقین علامه پرداخته‌ایم و در تقریر دیگر، مبتنی بر نفی تمایز متافیزیکی ماهیت و وجود در خارج و نیز واقعیت مطلق و مقید نزد علامه، برهان وی را به مثابه برهانی منطقی محکم عرضه کرده‌ایم. همچنین برخی تقریرهای دیگر این برهان را بررسی و ارزیابی کرده‌ایم. نتیجه این تحقیق آن است که تقریر مبتنی بر واقعیت فی الجمله و علی الخصوص نفی تمایز متافیزیکی ماهیت و وجود در خارج، به دلیل توجه به مبانی فلسفی خاص علامه طباطبایی، موفق و کارآمد بوده و سایر تقریرها، هم در بیان مقصود علامه طباطبایی و هم در طرح برهانی برای اثبات وجود خدا، نارسا هستند.

واژگان کلیدی

برهان صدیقین، اثبات وجود خدا، تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، واقعیت ضروری، علامه طباطبایی

Dr.r.akbarian@gmail.com
Saeedimehr@yahoo.com

* استاد گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)
** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس
*** دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

برهان صدیقین، نوعی ویژه از براهین اثبات وجود خداست که یگانه خاستگاه آن، سنت فلسفه و حکمت اسلامی بوده و از بدو ارائه توسط ابن‌سینا تاکنون، تطورات مختلفی را تجربه کرده است. جدیدترین نمونه یا دست‌کم یکی از جدیدترین نمونه‌های این برهان را علامه طباطبایی در حاشیه خود بر کتاب «اسفار» و کتاب «اصول فلسفه» مطرح کرده که بعد از وی، معرکه آراء و تقریرهای مختلف قرار گرفته است. این مقاله، با رویکردی تحلیلی - انتقادی می‌کوشد برهان صدیقین علامه طباطبایی و تقریرهای مختلف آن را ارزیابی کند. علامه طباطبایی، یکی از فیلسوفان عصر ماست که توانسته در ایجاد یا امتداد فلسفه فیلسوفان مسلمان، نقشی مؤثر و سازنده داشته باشد. ایشان، با تقریر متفاوتی از برهان صدیقین و با مطالب دیگری که تفصیل آن ذکر خواهد شد، درصدد ایجاد نظام هستی‌شناختی جدیدی با پارادایمی متفاوت بوده است، یا لاقلاً چنین نکته‌ای را می‌توان از مطالب ایشان استنباط کرد؛ پارادایمی که بدون استمداد از بسیاری از اصطلاحات فلسفی، به نوعی هم به اثبات خدا می‌پردازد و هم فلسفه‌ای ارائه می‌دهد که حلقه وفاق میان حکمت اسلامی و کتاب و سنت است؛ و مهم‌تر این‌که توانسته است نقطه عزیمت جدیدی برای حکمت اسلامی بنیان نهد.

علامه طباطبایی، ماهیت را ظهور حد وجود در ذهن اعلام کرد و محکی واقعیت را وجود دانست، ولی وجودی که ماهیت در کنارش نیست؛ یعنی وجودی فارغ از ماهیت (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۷). او، نه مثل ابن‌سینا به تقریر ماهوی و دون جعل بودن ماهیت قائل است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۳)؛ و نه همچون ملاصدرا، ماهیت را ثانیاً و بالعرض مجعول دانسته (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۱۴)؛ بلکه وی ماهیت را صرفاً مربوط به مدرک و ذهن و در ارتباط شناختی با واقعیت‌های مقید معرفی کرده است. آنچه در خارج تحقق دارد، تنها وجودهای مقید و رابط هستند که همراه سلوب و قیود و حدود و اعدام‌اند و واقعیت مطلق هست که مستقل و لایتناهی - به معنای سلب تحصیلی، نه ایجاب عدولی - است (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۷). اما در تفکر ملاصدرا، بحث حقیقت عینیّه واحده وجود واسطه می‌شود که در برهان صدیقین، از واقعیت فی‌الجمله به واقعیت بالجمله گذر شود. در فلسفه او، بحث درباره حقیقت عینیّه واحد وجود، یعنی بحث مفصل در اثبات مطالبی همچون تقدم و اصالت وجود،

وحدت تشکیکی وجود و بساطت و سایر احکام آن (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۴-۱۵)؛ اما علامه با کنار گذاشتن ماهیت از خارج، مستقیماً از واقعیت فی الجمله به واقعیت بالجمله دست می‌یابد؛ چرا که علامه منشأ انتزاع ضرورت را متن واقعیتی می‌داند که تنها و بحت است و ماهیتی در کنارش نیست (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۷)؛ برخلاف ملاصدرا که باید ضرورت را از یکی از مراتب حقیقت واحد وجود (وجود شدید) انتزاع کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۲۳-۲۴).

از نظر علامه، آنچه در خارج بعد از نفی سفسطه آشکار می‌شود این است که تنها واقعیت مطلق تحقق دارد و واقعیت‌های مقید، فانی و مندک در واقعیت مطلق هستند. در واقع، واقعیت‌های مقید و محدود، رقیقه‌های حقایقی هستند که در ذات لایتناهی واقعیت مطلق وجود دارند. به تعبیر دقیق‌تر، و البته سازگارتر با مبانی حکمت شیعی، واقعیت‌های مقید در مباحث جعل و علیت، آیات وجود مستقل هستند که هیچ گونه ذاتی ندارند و پیش از خود و بلکه فقط و فقط ذو الایه را نشان می‌دهند. همین نکته است که برهان علامه را هم از دور و تسلسل، و هم از اصالت وجود و تشکیک و بساطت وجود بی‌نیاز می‌کند. البته برای فهم برهان علامه، نیازمند طی مقدمات و مبانی‌ای هستیم؛ خواه این پیش‌زمینه‌ها، به عنوان مبادی تصویری برهان محسوب شوند، و خواه مقدمات معرفت‌شناختی و حتی وجودشناختی برهان محسوب شوند. مهم نیست که برهان علامه، اولین مسئله متافیزیک و وجودشناختی محسوب شود؛ بلکه آنچه اهمیت دارد این است که علامه، با این برهان، وجود خدا را به عنوان اصل پایه قرار می‌دهد و آن را دست‌کم بر بسیاری از مباحث اولیه متافیزیکی و فلسفی مقدم می‌کند؛ زیرا وقتی اصل واقعیت پذیرفته شد، نخستین مسئله قابل اثبات، وجود خداست؛ بدون آن که نیاز باشد مسئله‌ای قبل از آن ثابت شود:

«و إذ كانت اصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات فهناك

واقعية واجبة بالذات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵)

۱. مبانی فلسفی علامه طباطبایی در تقریر برهان صدیقین

۱-۱. وجود و ماهیت از دیدگاه علامه طباطبایی

در خصوص وجود و ماهیت و رابطه میان آن‌ها، آراء و نظریات مختلفی از سوی فیلسوفان مسلمان مطرح شده است. این نظر که «ماهیت حد وجود است» و یا این که «ماهیت ظهور ذهنی وجود است»، هر کدام از جهتی صحیح هستند؛ ولی نمی‌توانند به

تنهایی تصویر کاملی از این رابطه عرضه کنند. لذا یک راه‌حل می‌تواند این باشد که با ترکیب این دو نظر، تصویر کاملی از این رابطه به دست داده شود. به نظر ما، علامه طباطبایی نیز در این مسیر گام برداشته و در مقام جمع بین این دو نظر بلکه این دو حقیقت، به این رأی قائل شده که ماهیت، با نظر دقی و فنی، ظهور حدّ وجود در ذهن است. از این تلقی، می‌توان به عنوان اصالت واقعیت یا نفی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت تعبیر کرد؛ چرا که مفاد آن این است که محکی واقعیت، وجود است؛ ولی وجودی که ماهیتی در کنارش نیست، ولو ثانیاً و بالعرض.

در ساختار فلسفی علامه نیز هر یک از این دو نظریه جایگاهی مخصوص به خود دارند و با مشارکت یکدیگر، نحوه رابطه وجود و ماهیت را تبیین می‌کنند. علامه، در تبیین نظریه حدّ بودن ماهیت، بر آن بود که انسانیت انسان، همان چیزی است که خرس نیست، شتر نیست، سنگ نیست و درخت نیست و ... حدّ هر مرتبه از وجود، عدم کمالات مراتب مافوق است. بدین ترتیب، حدود وجودات خارجی به وجه تمایز آن وجودات باز می‌گردد. حدود، همان اموری هستند که تمایز واقعیت‌های خارجی از آن نشأت می‌گیرد. از طرف دیگر، علامه در تشریح و تبیین نظریه ظهور بودن ماهیت بیان کرده است که ماهیات حقیقی که ما آن‌ها را جلوه‌های گوناگون واقعیت خارجی در ذهن نامیدیم، در عین این که نسبت به واقعیت خارجی، اعتباری و پندارهای بی اثر هستند، نسبت به یکدیگر مختلف هستند و این اختلاف و تباین، از خارج سرچشمه می‌گیرد (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۷). بنابراین در عین این که ماهیات، آن گونه که ما آن‌ها را تصور می‌کنیم، تنها در ذهن حاصل هستند؛ اما اختلافات و تمایزات میان این ماهیات، ریشه در واقعیت خارجی دارد. بدین ترتیب، واقعیت خارجی نیز در شکل‌گیری ماهیات تأثیر گذار است؛ اما نحوه این تأثیر گذاری نیازمند تبیین دقیق فلسفی است.

مطابق اصالت وجود و اصل تقدّم وجود بر ماهیت، آنچه واقعیت خارجی را تشکیل داده، تنها وجود است؛ اما این وجود واحد، مراتبی دارد که اختلاف میان این مراتب، امری واقعی است و وجه تمایز هر مرتبه از مراتب دیگر، حدود آن مرتبه از وجود را تشکیل می‌دهد. بنابراین اختلافات میان مفاهیم ماهوی، از حدود وجودات خارجی نشأت گرفته است. بدین ترتیب، این دو نظریه با همراهی یکدیگر، فرآیند ایجاد ماهیت در ذهن را تکمیل می‌کنند. از نظر علامه، حدّ ماهوی، همچون خود ماهیت اعتباری است و در خارج

ثبوت ندارد؛ اما به ادراک عقل درمی‌آید، پس ناچار ثبوت آن در عقل است. ولی اگر چنانچه فی نفسها به ایجاد عقل بود، نسبتش به وجودات خارجی علی السویه بود و بالضروره بر همه صادق بود، یا بالضروره بر همه کاذب؛ و البته چنین نیست؛ بلکه بر بعضی صادق و نسبت به بعضی دیگر کاذب است و بالذات موجب تمیز ذوی الماهیات است و سبب ذاتی سلب بعضی از بعضی دیگر می‌باشد. پس بالضروره از خارج و از حدود وجودی گرفته شده است. بنابراین ماهیت در بعد هستی‌شناختی، چیزی جز حد وجود - که امری عدمی است - نیست. ظهور این امری عدمی در ذهن، صورت ایجابی به خود گرفته و مفهوم ماهیت را شکل می‌دهد. لذا علامه به درستی بیان کرده که ظرف ماهیات، ظرف عقل است، نه خارج؛ هر چند که بدون ارتباط با خارج تحقق نیافته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۶). علامه، این نحوه از تحقق ماهیت در جهان خارج را تحقق سرابی نامیده و اضافه کرده است که تحقق ماهیات، ظهوری است که منشأ آن در مظاهر مادی است و نه آن که حقیقتاً در آنها استقرار داشته باشد؛ چنان‌که صورت آب در سراب و صورت مرئی در آینه، صورتی است که به راستی مشهود است، ولی از آن سراب و ملک آینه نیست؛ سراب که زمین شوره‌زار و آینه که جسم صیقلی است، اما سراب در خارج و صورت در آینه، هیچ‌گونه تحقق و تحصیلی ندارند. ماهیات نیز عین وجود خود نیستند؛ بلکه صور غیر آنها هستند که در ذهن شناخته می‌شوند و تحقق دارند (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۷). لذا در نظر دقی باید گفت که ماهیت، تنها در ذهن حاضر است و حدود وجودات خارجی، تنها منشأ انتزاع مفاهیم ماهوی است. به همین سبب، ماهیات حدود وجودات نیستند؛ بلکه اعتبار حدود وجودات هستند. در این جا به عباراتی از علامه اشاره می‌کنیم که مستند ملاحظای ماست:

«مسألة الماهیات حدود الوجودات لیس علی ما ینبغی، إلا بطریق التجوز؛ بل

الماهیات اعتبار حدود الوجودات.» (طباطبایی، ۱۴۱۰، ص ۱۶۷)

از این جا معلوم می‌شود که بنا بر تشکیک در وجود، ماهیات ظهورات وجود هستند؛ و وجودات آنها، مظاهر و مرئی آنها به شمار می‌آیند. حدود مراتب حقیقی وجود، عین محدودات می‌باشند؛ بنابراین از منظر دقیق فلسفی، ماهیت را نمی‌توان حد وجود در خارج دانست؛ بلکه حدود، تنها منشأ انتزاع مفاهیم ماهوی و منشأ ظهورات وجود هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۵، تعلیقه ط). توضیح مطلب آن‌که

وقتی علامه تعبیر «بالتجوز» را مطرح کرده، یعنی تحقق ماهیت در خارج را بالمجاز دانسته؛ به این معنا که استناد تحصّل و تحقق به ماهیت در خارج، مجازی است و استناد تحقق به ماهیت، در ذهن به صورت حقیقی است. اگر علامه قائل بود که ماهیت به نحوی از انحاء، در خارج، حدّ وجود است، باید تعبیر بالعرض یا بالتبع را مطرح می‌کرد؛ اما تعبیر «بالتجوز» دلالت و حکایت از آن دارد که نزد وی، نحوه تحقق ماهیت خارجی نیست؛ بلکه آن را صرفاً نحوه ظهور وجود در ذهن دانسته است. بنابراین تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت منتفی می‌گردد؛ اما لازمه این سخن آن نیست که ماهیت، بریده از واقعیت خارجی است. تلاش علامه در مباحث فلسفی خود معطوف به این بود که تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را منتفی سازد و بدین وسیله روشن سازد که اصالت با واقعیتی است که تنها محکی‌اش، وجودی است که ماهیتی در کنارش نیست و ماهیت، صرفاً ظهور حدّ وجود در ذهن آدمی است، که به دستگاه شناختی وی مربوط می‌شود:

«الأصیل هو الوجود الحقیقی و هو الوجود و له کلّ حکم حقیقی. ثمّ لمّا کانت الماهیات ظهورات الوجود للأذهان توسّع العقل توسعاً إضطرارياً باعتبار الوجود لها و حمله علیها.» (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۱)

بدین ترتیب، علامه ماهیت را ظهور وجود در ذهن معرفی کرده و حمل وجود و ثبوت را بر ماهیات، حاصل اعتبارات ذهنی و تعمیم‌های عقلی دانسته است؛ در حالی که حکم حقیقی از آن وجود است. در «اصول فلسفه» نیز گفته است:

«اصل اصیل در هر چیز وجود و هستی اوست و ماهیت وی پنداری است؛ یعنی واقعیت هستی، به خودی خود (بالذات و بنفسه) واقعیت‌دار - یعنی عین واقعیت - بوده و همه ماهیت با وی واقعیت‌دار و بی وی (به خودی خود) پنداری و اعتباری می‌باشد. بلکه این ماهیات، تنها جلوه‌ها و نمودهایی هستند که واقعیت‌های خارجی آن‌ها را در ذهن و ادراک ما به وجود می‌آورد.»

(طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳، صص ۳۹-۴۱)

«ماهیات حقیقیه که ما آن‌ها را جلوه‌های گوناگون واقعیت خارج در ذهن نامیدیم، در عین این که نسبت به واقعیت خارج، اعتباری و پندارهای بی اثر هستند، نسبت به یکدیگر مختلف هستند و این اختلاف و تباین از خارج

سرچشمه می‌گیرد؛ ولی اختلاف خارجی، چون اصیل و عین واقعیت می‌باشد، دیگر پنداری و اعتباری نخواهد بود.» (طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۳، صص ۵۳-۵۴)

۲-۱. ضرورت از نظر علامه

بسیاری از فیلسوفان مسلمان، از جمله ملاصدرا و علامه طباطبایی، به «ضرورت» فلسفی در خارج قائل هستند و فلسفه خویش را با «ضرورت» آغاز می‌کنند. اساساً ضرورت، اصل و مبنای همه موجودات در عالم خارج است؛ بلکه عین خارجیت و وجود اشیاء است. موجودی که سهمی از ضرورت ندارد، سهمی از خارجیت و واقعیت نیز ندارد. اما سؤال مهم این است که منشأ این ضرورت چیست و از کجا و چه منبعی انتزاع شده است؟ آیا منشأ انتزاع ضرورت در نظر صدرا و علامه یکسان است؛ یا این که هر کدام، منشأ انتزاعی متفاوت و خاستگاه مختلفی را برای آن مطرح کرده‌اند؟ به نظر می‌رسد که منشأ انتزاع وجوب و خاستگاه حقیقی آن در دستگاه فلسفی صدرا، «وجود» است؛ ولی منشأ انتزاع وجوب و ضرورت در نظر علامه و بنا بر نظام فکری ایشان، «واقعیت» است. به تعبیر دقیق‌تر، مراد ملاصدرا از «وجود»، وجود و حیثیتی است که در کنار ماهیت، در خارج تحقق اصیل دارد؛ ولی مراد علامه از «واقعیت»، وجود و حیثیتی است که ماهیت، ولو بالعرض و بالتبع در کنارش نیست؛ بلکه همان طور که پیشتر بحث شد، ماهیت صرفاً ظهور ذهنی حدّ وجود است.

از نظر علامه طباطبایی، وجوب و امکان در خارج موجودند، اما به وجود موضوعشان؛ نه به وجود مستقل و جداگانه. پس وجوب و امکان از شئون وجودی موجود مطلق هستند، همانند وحدت، کثرت، حدوث، قدم، و سائر معانی فلسفی؛ یعنی اّتصاف اشیاء به این‌ها در خارج است و عروض این‌ها در ذهن است، که چنین مفاهیمی به عنوان معقول ثانی فلسفی شناخته می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۶۹). در این‌جا، اشکالی بر نظر علامه مطرح شده مبنی بر این که چگونه ممکن است در قضیه‌ای، موضوع در خارج تحقق داشته باشد و متّصف به محمول باشد، اما عروض محمول بر موضوع امری ذهنی باشد؟! (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۳۹۲) اما به نظر می‌رسد که این اشکال وارد نیست. طبق تعریف معهود در مورد معقولات ثانی فلسفی نیز می‌توان چنین دفاع کرد که ویژگی معقول ثانی فلسفی این است که عروضش در ذهن است و اّتصاف اشیاء به آن در خارج. با توجّه به این که ذهن، قادر به ساختن هیچ معنایی از پیش خود،

بدون ملاک و بدون این‌که به حسن درونی یا بیرونی منتهی گردد، نیست - چرا که اگر ذهن قادر به ساختن چیزی بدون ملاک باشد، محصول آن یا بر همه چیز صادق است یا بر هیچ چیز صادق نیست - لذا ذهن در انتزاع معانی و مفاهیمی چون وجوب و ضرورت، ملاک دارد. عروض این مفاهیم، که در ذهن است، منشأ نمی‌شود که محمول در مثال «انسان ممکن است» ذهنی شود؛ چنان‌که عدول از تعریف مشهور هم موجب خارجی بودن محمول نمی‌گردد. بلکه وجود رابط این معانی به تبع طرفین در خارج تحقق دارد. لذا طبق نظر علامه، ضرورت از معقولات ثانی فلسفی است؛ یعنی وجود محمولی در خارج ندارد، اما وجود رابط آن به تبع طرفین در خارج محقق است.

گذشته از مباحث پیچیده و جدید علامه در باب تحقق وجود رابط در قضایا، ظاهراً پس از تدقیق در بحث اصالت واقعیت و نفی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، شاید بتوان مفهوم واقعیت را که نفس التحقق در خارج است، معقول اول دانست و تمامی حقایقی که مساوق بلکه عین واقعیت هستند، از جمله مفهوم اسم مصدری وجوب و ضرورت را نیز به تبع آن، معقول اول قلمداد کرد. البته مفاهیم مصدری آن‌ها قطعاً حکم معقول اول را نخواهد داشت. بنا بر این مبنا، ماهیت نیز که صرف ظهور و پدیداری حلد وجود برای ذهن است، معقول ثانی فلسفی می‌باشد.

خلاصه آن‌که ضرورت مساوق با اصل واقعیت است و اصل واقعیت، به لحاظ معرفت‌شناختی، مقلّم بر بحث وجود و ماهیت و تقلّم آن‌ها و مقولات دیگر است؛ ولی به لحاظ هستی‌شناختی، تنها محکمی آن وجود صرفی است که فارغ از ماهیت است. این وجود صرف، عین ضرورت است و تأمل در ضرورت آن، ما را به ضرورت ازلی واقعیت مطلق می‌رساند؛ یعنی ضرورت مشهود و معقول در واقعیت، ضرورت ازلی واقعیت مطلق می‌باشد، که مفنی فیه تمامی واقعیات فانی و مقید است.

۳-۱. نفس الامر از نظر علامه

تفسیری که علامه از «نفس الامر» ارائه کرده، مبتنی بر اصالت واقعیت است. ایشان در همین زمینه تحلیل خاصی از کیفیت اخذ مفاهیم، به خصوص مفاهیم اعتباری و یا عدمی، و توسع اضطراری و ریشه‌دار در واقعیت ارائه کرده است. البته برای فهم دقیق این نظریه، توجه به دو مبنای معرفت‌شناختی ایشان نیز ضروری است: یک، ویژگی حکایت ذاتی علوم و مفاهیم؛ و دیگری، ضرورت اتصال با واقعیتی مناسب برای اخذ مفهوم متناسب با آن.

اجمالاً باید گفت که علامه طباطبایی درباره «نفس الامر» چنین معتقد است: عقل، پس از آن که وجود را - که به دلیل اصالت، همان واقعیت است - قابل حمل بر خود می‌یابد و گزاره «وجود موجود است» را می‌پذیرد، توسعه‌ای در حمل وجود بر غیر وجود یا همان ماهیات می‌دهد و برای آن‌ها نیز وجود را اعتبار کرده و گزاره «انسانیت موجود است» را می‌پذیرد. در مرتبه سوم، وجود و ثبوت را برای مفاهیمی اعتبار می‌کند که از ماهیت انتزاع می‌شوند و لذا توسعه‌ای در مفهوم وجود و ثبوت می‌دهد که حتی آن را برای مفاهیم ثانوی (منطقی - فلسفی) نیز به کار می‌برد. در واقع، ماهیات، نحوه‌ای ثبوت به تبع ثبوت وجود پیدا می‌کنند؛ و مفاهیم اعتباری نیز نحوه‌ای ثبوت به تبع ثبوت ماهیات می‌یابند. ظرف مطلق ثبوت، که شامل همه این موارد است، «نفس الامر» نامیده می‌شود:

«هذا الثبوت العام الشامل لثبوت الوجود و الماهية و المفاهيم الاعتبارية العقلية هو المسمى بنفس الامر التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها.» (طباطبایی، ۱۴۲۴، ص ۲۴) علامه، ضمن تأیید و تصریح بر این که ماهیات، ظهورات وجود در ذهن هستند، بیان کرده است که «عقل» بالإضطرار ظرفی طفیلی و توسعه‌ای اعتبار می‌کند و آن را نفس الامر قرار می‌دهد برای قضایای ماهوی؛ یعنی قضایایی که ما در آن‌ها، احکامی را برای ماهیات صادر می‌کنیم، و نیز نفس الامر برای قضایای موسوم به اعتباری بالمعنی الاعم؛ یعنی قضایایی که ما در آن‌ها، احکامی را بر مفاهیم اعتباری بالمعنی الاخص و بر مفاهیم غیر ماهوی بار می‌کنیم (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۵، تعلیقه ط).

۲. تحریر منطقی برهان صدیقین علامه طباطبایی

در این جا، چهار تقریر از برهان صدیقین علامه را نقل کرده و با توجه به مبانی فلسفی علامه، به نقد دو تقریر می‌پردازیم؛ البته دو تقریر سوم و چهارم را تأیید خواهیم کرد.

۱-۲. تقریر اول (مبتنی بر واقعیت بالجمله)

مقدمات این تقریر اجمالاً بدین شرح است:

۱- واقعیت متحقق است. مراد از واقعیت، آن امر عینی محقق در خارج است که به اثبات نیاز ندارد و در برابر سفسطه قرار می‌گیرد؛ خواه این واقعیت ماهیت باشد، یا وجود؛ خواه واحد باشد، یا کثیر؛ و خواه متناهی باشد، یا نامتناهی. همچنین مراد از واقعیت، بالجمله و کل آن است؛ نه بعض آن. به بیان دیگر، مراد از واقعیت در این جا،

همه آن چیزی است که در خارج موجود است؛ هر چه هست یک جا در نظر گرفته می‌شود و می‌گوییم همه آن‌ها واقعیت هستند و وجود دارند.

۲- واقعیت، بطلان و نابودی نمی‌پذیرد؛ زیرا سلب تحقق و واقعیت داشتن از واقعیت، مستلزم اجتماع نقیضان است.

۳- این ضرورت، به هیچ قید و شرطی مقید نیست؛ چرا که مراد ما از واقعیت در مقدمه اول، واقعیت بالجمله یا کل هستی بود. از این رو، دیگر نمی‌توان این ضرورت را به قید یا شرطی مشروط دانست؛ چون خارج از دایره هستی چیزی نیست تا قید یا شرط باشد. با این توضیح، علت اصرار و تأکید بر بالجمله بودن واقعیت در مقدمه اول را می‌توان دریافت. مجموعه هستی و همه آنچه هست، تا هست، عدم نمی‌پذیرد؛ پس ضرورت ذاتی دارد. از طرفی، مجموعه هستی و هر آنچه هست، از افراد و آحاد، وابسته و مشروط به غیر و معلول ماسوای خود نیست؛ زیرا خارج از همه هستی چیزی نیست تا وابسته و مشروط به آن و معلول آن باشد. پس مجموعه هستی و هر آنچه هست، مشروط به شرطی و وابسته به چیزی و معلول علتی نیست.

۴- در نتیجه، علاوه بر ضرورت ذاتی، ضرورت ازلی نیز دارد و واجب بالذات است و هیچ یک از موجودات خاص در عالم، از ضرورت ازلی برخوردار نیستند. اکنون که مجموعه هستی و هر آنچه هست، وابسته به غیر نیست و ضرورت ازلی دارد و واجب بالذات است، تفاوتی ندارد که همه این افراد و آحاد هستی واجب بالذات باشند و ضرورت ازلی داشته باشند؛ یا یکی واجب باشد و بقیه ممکن باشند؛ و یا یکی ممکن باشد و بقیه واجب باشند؛ یا تعدادی واجب و تعدادی ممکن باشند. در هر صورت، وجود واجب الوجود بالذات اثبات شده، و برهان تمام است (فیاضی، ۱۳۷۵، صص ۵۷-۶۰).

تحلیل و نقد

این تقریر از جهاتی چند در خور تأمل است: اولاً، آنچه مرز فلسفه و سفسطه به شمار می‌آید و صف واقع‌گرایان را از شک‌گرایان جدا می‌کند، واقعیت فی الجمله است، نه واقعیت بالجمله (نبوی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۶). ثانیاً، نتیجه استدلال یاد شده، با توجه به مقدمه سوم آن - که مهم‌ترین و اساسی‌ترین مقدمه استدلال است - و نیز با ملاحظه مقدمه چهارم، این است که کل واقعیت و مجموعه هستی ضرورت ازلی دارد، نه موجودی خاص از موجودات جهان هستی.

بنابراین بجاست پرسیده شود: مگر کلّ و مجموعه در عالم خارج، وجود حقیقی و عینی دارد که می‌تواند حکم و وصفی جدا و مستقل داشته باشد؟ باید گفت که اولاً، کلّ و مجموعه به این اعتبار واقعیت عینی ندارد و امری اعتباری است. بنابراین نمی‌تواند متصف به ضرورت ازلی شود. ثانیاً، حتی اگر به فرض محال بپذیریم که کلّ به این اعتبار وجود حقیقی و عینی دارد، هم‌چنان این تقریر از برهان صدیقین ناتمام می‌ماند؛ چرا که طبق این فرض، کلّ، معلول آحاد و افراد خود است. بنابراین چگونه می‌تواند ضرورت ازلی داشته باشد.

اما آقای فیاضی - که این تقریر را ارائه کرده - این اشکال را وارد نمی‌داند. از نظر ایشان، کلّ در خارج هست؛ ولی هستی آن عین همین کثرت‌هاست. کثرت‌های وجودی در عین کثرت، یک حیثیت نفی عدم دارند و همه را چون درون بشکافی، همه هستی‌اند و جز وجود و هستی چیزی نیستند؛ لذا یک هستی داریم که در مقابل نیستی است؛ اگر چه خود هستی گوناگون است و جلوه‌ها دارد؛ مثل آب که در قالب قطره‌ها، حوض‌ها، دریاها و اقیانوس‌ها درمی‌آید. پس هستی، در مقابل نیستی، یک حقیقت ضرورت‌نشان است و ازلی قامت (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۰). ایشان در جایی دیگر می‌گوید: مراد ما از «کلّ»، مفهوم «همه» و «کلّ» نیست؛ ما واقعیت خارجی مجموعه را مدّ نظر داریم که همان واقعیت آحاد است. ده نفر، واقعاً ده نفر است. کلّ در خارج هست؛ گرچه وجودی جدا از وجود افراد و خارج از آن‌ها ندارد. کلّ، همان مجموعه افراد است از آن نظر که مجموعه و کثیرند. از این رو، وحدت، واقعاً در خارج هست و آن وحدت، همین کثرت است (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۵۴). اگر این مبنا پذیرفته شود، هر دو اشکال به این تقریر رفع می‌شود.

۲-۲. تقریر دوم (مبتنی بر سه نظریه فلسفی)

طبق این تقریر، هسته اصلی برهان علامه طباطبائی دارای دو مرحله است (مروارید، ۱۳۸۶، صص ۲-۲۳؛ نبوی، ۱۳۸۹، ۲۱۹-۲۲۷).

مرحله اول:

در این مرحله، برای اثبات این که «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» استدلالی ارائه می‌شود. فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

۱- بنابراین جهان ممکنی مانند W هست که در آن، هیچ واقعیتی وجود ندارد.

۲- در این صورت، در W، «واقعاً» (و نه به نحو اعتباری، یا خیالی و یا وهمی) واقعیتی وجود ندارد.

۳- بنابراین در W واقعیتی وجود دارد.

مقدمه سه حاوی تناقض است؛ پس فرض استدلال نادرست است و بدین ترتیب، اثبات می‌شود که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

در توضیح این استدلال باید اشاره کرد که برای تمام بودن این مرحله، به اثبات نظریهٔ مطابقت حداکثری با عالم وجود نیاز است؛ یعنی اولاً باید از میان نظریه‌های صدق، نظریهٔ مطابقت پذیرفته شود، و نیز این نظریهٔ مطابقت، توان آن را داشته باشد که برای قضایای سالبه، خصوصاً هلیات بسیط سالب، مطابق و نفس الامری ارائه کند که از سنخ وجود و ثبوت باشد تا صدق یک قضیهٔ سالبه، مستلزم وجود و ثبوت مطابقتی در خارج باشد. طبق نظر صاحب این تقریر، برای اثبات این نظریه، شاید بتوان از یکی از نظرات زیر کمک گرفت:

الف) تفسیر تبعی انگاری نظریهٔ مطابقت نفس الامری (علامه طباطبایی): طبق این دیدگاه، امور نفس الامری عدمی، به تبع وجود تقرر دارند و نفس الامر قضایای سالبه، به عالم وجود ارجاع می‌یابد. مثلاً به ازای گزارهٔ «عدم علت، علت عدم معلول است»، گزارهٔ صادق دیگری وجود دارد که مطابقی وجودی دارد؛ یعنی گزارهٔ «وجود علت، علت وجود معلول است».

ب) نظریهٔ مطابقت با امر واقع منفی (راسل): طبق این دیدگاه، مثلاً در قضیهٔ «سیمرغ موجود نیست»، می‌توان گفت که مطابق گزاره، یک امر واقع است؛ یعنی این امر واقع که سیمرغی وجود ندارد، خود یکی از موجودات عالم است و دقیقاً به همان معنایی که خورشید، تبر، برودت و ... وجود دارند، وجود دارد؛ لکن از سنخ اشیاء و صفات نیست، بلکه به مقولهٔ وجودشناختی دیگری تعلق دارد.

ج) نظریهٔ مطابقت با امر واقع درجه دوم (آرمسترانگ): بنا بر این نظر، به ازای هر گزارهٔ صادق، حتی گزاره‌های سالبه، یک امر واقع وجود دارد که آن گزاره را صادق می‌سازد. از نظر او، صدق‌ساز گزاره‌های سالبه، امور واقع درجه دوم هستند. طبق این تحلیل، در گزارهٔ «سیمرغ وجود ندارد»، چنانچه B1 تا Bn همهٔ پرندگان عالم باشند،

هیچ یک از آن‌ها، صفات ویژهٔ سیمرغ را ندارند. بنابراین مطابق این دیدگاه، صدق‌ساز گزارهٔ «سیمرغ وجود ندارد»، این امر واقع است که B1 تا Bn همهٔ پرنندگان عالم هستند. بنا بر پذیرش هر یک از این نظریات، قضایای سالبه مستلزم وجود مطابقی در عالم وجود هستند.

مرحلهٔ دوم:

حال که در مرحلهٔ پیش اثبات شد «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد»، بی‌درنگ می‌توان نتیجه گرفت که «دست‌کم یک واقعیت واجب الوجود موجود است»؛ زیرا منظور از واجب الوجود این است که «واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد».

برای گذر از «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» (دارای ضرورت جمله‌ای) به «واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد» (دارای ضرورت شیئی)، به تقریر تعمیم یافتهٔ نظریهٔ وحدت شخصی وجود نیاز است؛ یعنی باید اولاً پذیرفته شود که همهٔ موجودات عالم، ظهور و تجلی حقیقت واحدی هستند؛ و ثانیاً، آن حقیقت یگانه، تنها حقیقت جهان‌های بالفعل نباشد (تقریر متعارف از وحدت وجود)، بلکه یگانه موجود همهٔ جهان‌های ممکن باشد (تقریر تعمیم یافته از وحدت وجود).

اما بر فرض تمام بودن دو مرحلهٔ برهان، باز هم وجود خدا اثبات نمی‌شود؛ چرا که نهایتاً واجب الوجود (به صورت مطلق) اثبات می‌شود که شامل واجب الوجود بالغیر هم می‌شود. برای تکمیل برهان به «قاعدهٔ استلزام» نیاز است. مفاد قاعدهٔ استلزام چنین است که اگر فرض عدم چیزی به تناقض بینجامد، آن شیء ضرورت وجود دارد و آن شیء، واجب الوجود بالذات است. اما قاعدهٔ استلزام دارای مثال نقض است.

بنابراین در صورتی که سه فرضیهٔ الف) مطابقت حداکثری با عالم وجود؛ ب) تقریر تعمیم یافتهٔ وحدت شخصی وجود؛ و ج) قاعدهٔ استلزام صحیح باشند، می‌توان برهان علامه طباطبایی را چنین بازسازی کرد:

- ۱- فرض کنید حقیقت واحد وجود موجود نباشد.
- ۲- در این صورت، گزارهٔ «حقیقت وجود، موجود نیست» صادق است.
- ۳- صدق این گزاره مستلزم آن است که مطابقی داشته باشد (بنا بر الف).
- ۴- وجود مطابق، مستلزم وجود حقیقت واحد وجود است (بنا بر ب).
- ۵- بر اساس بندهای یک تا چهار، نبودن حقیقت وجود، مستلزم وجود آن است.

۶- بنابراین حقیقت وجود، واجب الوجود بالذات است (بنا بر ج).

تحلیل و نقد

اشکال اول این است که نویسنده، بین ضرورت به معنای معرفت‌شناختی، یعنی بداهت، و ضرورت در مقابل امکان و امتناع خلط کرده است. برهان علامه، با اولی شروع می‌شود نه با دومی؛ و در نهایت، به سبب عدم امتناع بالذات محکی واقعیت، به ضرورت ازلی بودن آن پی برده می‌شود. بنابراین برهان علامه بر اساس تفکیک بین ضرورت قضایا و ضرورت شیئی صورت‌بندی نمی‌شود. همچنین نیازی به نظریه تقریر تعمیم یافته وحدت شخصی وجود نیست؛ زیرا برهان علامه نشان می‌دهد که در هر جهان ممکن، واقعیت باید حضور داشته باشد. حال این واقعیت، اگر واقعیت امکانی باشد، در جنب 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؛ لذا چنین واقعیتی حتماً واجب الوجود است. این برهان، همچنین به قاعده استلزام، با آن تنسیقی که آقای مرورارید انجام داده، وابسته نیست؛ بلکه خود علامه نیز قاعده‌ای را که به او نسبت داده شده قبول ندارد. آنچه علامه به صراحت بیان کرده و به عنوان یک قاعده بدیهی الصدق معرفی کرده و قبول دارد، چنین است: «هر چیزی که ذاتاً بطلان و نیستی قبول نکند، واجب الوجود است»؛ و چنین قاعده‌ای، هیچ گونه مثال نقضی ندارد و به هیچ یک از نظریات صدق و نفس الامر نیز نیاز ندارد؛ بلکه خود به سبب بداهت ذاتی‌اش - که خاصه طبیعت ضروری عقل بشری است - باید ملاک سنجش و ارزیابی نظریات صدق و نظریات مربوط به تفسیر نفس الامر تلقی شود (امیری سلیمانی، ۱۳۸۶، صص ۲۵۴-۲۷۲).

۳-۲. تقریر سوم

علامه، در کتب و نوشته‌های فلسفی خویش به تقریر این برهان پرداخته است؛ از جمله در تعلیقه «اسفار» که بیان می‌کند واقعیت هستی، واقعیتی است که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و می‌یابیم که هر موجود باشعوری، ناگزیر از اثبات آن است؛ ذاتاً زوال و رفع را نمی‌پذیرد. حتی فرض زوال و رفع آن مستلزم ثبوت و وضع آن است. حتی اگر فرض کنیم واقعیت زایل شده است، در فرض بطلان و زوال هم او را تصدیق کرده‌ایم؛ یعنی اگر زوال و بطلان همه واقعیت‌ها را در لحظه‌ای یا مطلقاً و در هر زمانی فرض کنیم، در این صورت، هر واقعیتی واقعاً باطل و زایل شده؛ نه به طور مجازی و وهمی. همچنین

اگر سوفسطایی اشیاء را موهوم می‌پندارد، یا در واقعیت آن‌ها شک می‌کند، نزد او واقعاً اشیاء موهوم و مشکوک هستند؛ یعنی واقعیت از حیث این‌که مرفوع است، ثابت می‌باشد. و چون اصل واقعیت ذاتاً عدم و بطلان را نمی‌پذیرد، پس واجب الوجود بالذات است. بدین ترتیب، واقعیتی که واجب الوجود بالذات است اثبات می‌شود و اشیایی که واقعیت دارند، در هستی خود محتاج و قائم به واجب الوجود هستند. پس روشن شد که اصل وجود واجب الوجود بالذات، برای انسان ضروری است و براهینی که بر وجود او اقامه شده در حقیقت تنبیه هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۴-۱۵، تعلیقه ط)

علامه، در «اصول فلسفه» نیز بیانی مشابه دارد. او در این باره گفته است:

«واقعیت هستی که در ثبوت وی هیچ شکمی نداریم، هرگز نفی نمی‌پذیرد؛ به عبارت دیگر، واقعیت هستی بی هیچ قید و شرطی، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی لاواقعیت نمی‌شود؛ و چون هر جزء از اجزای جهان، نفی را می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست، بلکه با آن واقعیت، واقعیت‌دار می‌شود و بی آن، از هستی زایل می‌گردد. و البته نه به این معنا که واقعیت با اشیا یکی شود و یا در آن‌ها نفوذ و یا حلول کند و یا پاره‌ای از واقعیت جدا شده و به اشیا بپیوندد، بلکه مانند نور است؛ او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزای آن با او واقعیت‌دار و بی او هیچ و پوچ هستند. نتیجه آن‌که جهان و اجزای آن، در استقلال وجودی و واقعیت‌دار بودن خود، تکیه به یک واقعیتی دارند که عین واقعیت بوده و به خودی خود واقعیت است.»

(طباطبایی، ۱۳۶۸، ج ۵، صص ۸۹-۹۶).

آقای جوادی آملی، معنای «واقعیت» در بیان علامه را این‌نمی‌داند که صرف هستی‌ای باشد که ماهیت، ظهور ذهنی روابط و شئون آن است؛ بلکه بر آن است که علامه می‌خواهد بگوید یک فیلسوف، از سویی پیش از آن‌که درباره اصل ماهیت یا وجود بحث کند، اصل واقعیت را - که نقطه مقابل سفسطه است - می‌پذیرد؛ چرا که هر ذی شعوری را مضطر به پذیرش آن دانسته و آن را بدیهی بالذات می‌داند؛ و از سوی دیگر، اصل واقعیت را قابل اثبات نمی‌داند؛ زیرا هر گونه استدلالی بر واقعیت متوقف است بر پیش‌فرض گرفتن واقعیت‌هایی چون گوینده، شنونده و ... (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۷۹).

علامه معتقد است همین واقعیت، پیش از آن‌که به ماهیت و وجود تحلیل شود، زوال پذیر نیست، و ذاتاً از قبول رفع و بطلان امتناع دارد؛ زیرا در غیر این صورت، یا این واقعیت، تحت شرایط و قیودی قابل زوال است؛ و یا به طور مطلق و خارج از هر قید و شرطی قابل زوال است. در صورت نخست، به این نکته اعتراف شده که یک زمان یا مقطع و یا حالت و شرطی هست که این واقعیت، در آن مقطع زایل شده است؛ پس در کنار سلب واقعیت، چندین واقعیت را به ناچار اثبات کرده‌ایم. و در صورت دوم نیز به ناچار حکم به وجود واقعیت کرده‌ایم؛ زیرا اگر این واقعیت واقعاً و حقیقتاً زایل شده، پس باز یک واقعیت و حقیقتی هست.

۲-۳-۱. اشکال تقریر سوم

یک اشکال اساسی، همیشه صحت و اعتبار برهان به شیوه مشهور را تهدید می‌کند و در واقع، مهم‌ترین اشکال قلمداد می‌شود. اشکال مذکور چنین است: آیا از صدق این واقعیت که «واقعیتی نیست»، اثبات موجودی در خارج لازم می‌آید؟ در بحث اثبات واجب، ما به دنبال اثبات موجودی خارجی هستیم. یکی از ناقدان اشکال را به این صورت تقریر کرده است که اگر سوفسطایی واقعیت را انکار کند، واقعیت عینی را انکار کرده، نه واقعیت نفس الامری را که حتی واقع عدم را نیز شامل می‌گردد. از این رو، سوفسطایی می‌گوید: واقعیت عینی نیست؛ یعنی همه جا عدم است واقعاً و این عدم واقعی و بطلان واقعی، هرگز اثبات واقعیت عینی را لازم نگرفته است. از این رو، با نفی واقعیت عینی، اثبات واقعیت عدمی حاصل می‌شود، ولی این واقعیت عدمی نمی‌تواند واقعیت وجودی را اثبات کند. پس اعتراف به واقعیت بطلان و عدم، نمی‌تواند اعتراف به حقیقت عینی، آن هم واجب تعالی، قلمداد شود (فیاضی، ۱۳۷۵، ص ۶۳). بنابراین واقعیت می‌تواند به عدم هم تعلق بگیرد؛ به عنوان مثال، عدم تحقق معلول در رتبه علت تامه، یک واقعیت است، اما واقعیتی عدمی. جهان هستی، از واقعیت‌های وجودی به وجود می‌آید، نه از واقعیت‌های عدمی.

تحلیل و نقد اشکال

اولین پاسخ این است که هر چند روح قضایای سلبی به نیافتن است، نه به یافت عدم؛ لکن این نیافتن، هیچ‌گاه نیافتن عدم محض نیست، بلکه همیشه نیافتن عدم مضاف است و عدم مضاف، همواره به برکت وجودی که مضاف الیه آن است ادراک می‌شود و به وساطت همان وجود نیز صدق و کذب برمی‌دارد؛ مثلاً وقتی که از عدم قیام علی خبر می‌دهیم، در

ابتدا مفهوم قیام را با مصداق خارجی علی می‌سنجیم و در پرتو این سنجش و مقایسه، عدم آن مفهوم را انتزاع می‌کنیم و سپس از آن خبر می‌دهیم. بر همین اساس است که در فلسفه، مباحث مربوط به عدم همواره به تبع و طفیلی بحث وجود شکل گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۷۴۸). همچنین موطن زوال واقعیت و صدق سفسطه، جایگاه مخبر نیست تا آن‌که صدق و یا نفس الامر آن به واقعیت مخبر ارجاع یابد؛ بلکه موطن و وعای صدق، همان ظرف و وعایی است که خبر بدان نظر دارد و مخبر، چون به نفی واقعیت در آن پیردازد، نفی واقعی فلسفه و اثبات واقعی سفسطه، واقعیتی خواهد بود که خبر از آن حکایت خواهد کرد و بدین ترتیب، واقعیت در متن و وعای نفی مخبر ظاهر خواهد شد. پس واقعیت امری است که امکان انکار آن در هیچ فرضی وجود ندارد و از انکار آن در هر حال، صدق آن در همان حال لازم می‌آید (پارسانیا، ۱۳۹۰، ص ۸۰).

پاسخ دیگر این‌که نفی یک طبیعت کلی، به نفی همه افراد اوست؛ بنابراین با نفی واقعیت نمی‌توان تحقق هیچ گونه واقعیتی را پذیرفت؛ زیرا نقیض سالبه کلی، موجب جزئی است. پس اگر با سلب کلی «واقعیت»، هر گونه واقعیتی و حتی یک نمونه واقعیت عدمی تحقق داشته باشد، اجتماع نقیضان لازم می‌آید. بدین ترتیب، عدم واقعیت مستلزم تناقض است و چون ارتفاع نقیضان نیز محال ذاتی است، پس از عدم واقعیت و واقعیت که دو نقیض هستند، باید یکی متحقق باشد؛ و چون عدم واقعیت به تناقض می‌رسد، پس خود واقعیت باید تحقق داشته باشد. همچنین این تحقق واقعیت و عدم ناپذیری آن، بالذات و خود به خودی است، نه با استناد به غیر؛ و گرنه با نفی آن غیر، باز واقعیت منتفی می‌شود و تناقض سابق الذکر لازم می‌آید. لذا واقعیت به خودی خود موجود و متحقق بالذات است (عشاقی، ۱۳۸۷، صص ۱۰۳-۱۰۴).

به نظر می‌رسد با مبنایی که علامه در نفس الامر اتخاذ کرده، نفس الامر حقایق عدمی که به تبع نفس الامر حقایق وجودی شکل می‌گیرد و از سر اعتباری ریشه‌دار در خارج نشأت می‌گیرد، چنان انبساط و سعه تحقیقی دارد که تمام مراتب و ظروف نفس الامر را در بر می‌گیرد. از نظر ایشان، نفس الامر اعم از اعتباری و غیر اعتباری است و قضایای سالبه و مفاهیم عدمی نیز از نفس الامر اعتباری برخوردارند؛ البته اعتباری که در متن واقع و خارج ریشه دارد و لذا ثبوت و وجود، اعم از اعتباری و غیر اعتباری است. به تعبیر بهتر، باید دقت کرد که در برهان علامه، واقعیتی که اثبات می‌شود

واقعیتی است که واقعیت داشتنِ نفس الامر و تمام مراتب آن، به واقعیت داشتن اوست و چنین وجود سعی و مطلق، جز بر وجود واجب مستقل و کامل انطباق ندارد.

۴-۲. تقریر چهارم (مبتنی بر دوران بین واقعیت مطلق و مقید)

۱- واقعیتی هست. مقصود آن است که واقعیت فی‌الجملة تحقق دارد که محکمی خارجی آن، وجود فارغ از ماهیت است.

۲- آن واقعیت، یا واقعیت مطلق است یا واقعیت مقید و محدود.

۳- واقعیت مقید و محدود، فانی در واقعیت مطلق است. به تعبیر دیگر، با تحلیل علیت و جعل، و نیز با نفی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، و با توجه به این‌که ماهیت ظهور ذهنی حدّ وجودی واقعیت‌های محدود است، باید گفت: واقعیت‌های خارجی که همراه سلوب و اعدام و قیودشان متحقق هستند، در واقع، آیات واقعیت مطلق هستند که پیش از هر چیز، و بلکه فقط و فقط ذوالایه را نشان می‌دهند. به تعبیر سوم، واقعیت‌های محدود و مقید که در خارج همراه با سلوب و اعدام و قیودشان تحقق دارند، در حقیقت، امتناع تحقق استقلالی دارند و چیزی نیستند مگر شئون و تجلیاتی که مندک و فانی در واقعیت مطلق - که دارای ضرورت ازلیه و اطلاق سعی است - هستند. این واقعیت مطلق، از قید اطلاق هم رها می‌باشد. به تعبیر دقیق‌تر، واقعیت‌های مقید و محدود و معالیل «فانی» هستند و «مفنی» فی‌ه آن، وجود مطلق و کامل مطلق می‌باشد.

۴- پس آن واقعیت فی‌الجملة، یا خود واقعیت مطلق است یا امری است که فانی در واقعیت مطلق است. به تعبیر متعارف، می‌توان گفت که یا واقعیت مطلق است یا مستلزم واقعیت مطلق.

۵- در هر صورت، با نفی سفسطه، واقعیت مطلق که دارای ضرورت ازلیه است، اثبات می‌شود. علاوه بر این، بر ادراک هر انسانی بالضروره تحمیل می‌گردد.

تذکر این نکته لازم است که بحث وجود رابط و مستقل و حقیقت و رقیقت، به صورت ناب و خالص آن با دستگاه فلسفی علامه طباطبایی قابل تبیین و توضیح است؛ زیرا ملاصدرا عنصر متافیزیکی ماهیت را در کنار وجود رابط و در جنب رقیقه‌اش در خارج حفظ می‌کند، ولی وجود رابط و رقیقه از نظر علامه، خالص و ناب و میراً از ماهیت است که خود، فانی در واقعیت مطلق بوده و رقیقه آن حقیقت ازلی محسوب می‌شود. همچنین باید توجه داشته باشیم که طبق مبنای ملاصدرا، اختلاف وجود رابط و مستقل «نوعی»

است؛ اما علامه نوعی بودن اختلاف میان وجود رابط و مستقل را نپذیرفته و اختلاف آن‌ها را به اعتبار دانسته است. البته برخی از نویسندگان، به عدم تنافی دیدگاه ملاصدرا و علامه قائل هستند؛ به این دلیل که محل و مصب مباحث آن‌ها واحد نبوده است (شکر، ۱۳۸۹، صص ۱۲۸-۱۳۰).

در این استدلال، ضرورت عینی و خارجی از نفس واقعیت انتزاع می‌شود و به نحو خارج محمول بر آن حمل می‌گردد. جالب این‌جاست که علامه، در ذیل اشکال چهارم ملاصدرا به برهان خفری در الاهیات «اسفار»، اشکال ملاصدرا را وارد ندانسته و ضمن دفاع از برهان خفری، آن را همان تقریر خود از برهان صدیقین معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۴۰، تعلیقه ط).

از نظر علامه، واقعیت همان حقیقت وجود است و عین موجودیت موجود و فارغ از عنصر متافیزیکی دیگری است که به سبب آن، بحث زیادت وجود بر موجود پیش بیاید؛ بلکه از آن‌جا که موطن ماهیت تنها ذهن آدمی است، پس در خارج عین موجود و واقعیت است و لذا ضرورت آن، زائد بر ذات و بشرط محمول نیست؛ بلکه ضرورت ازلی و متنوع از واقعیت محض و مطلق است. علامه، در «رسائل توحیدی» گفته است که سوفسطایی می‌گوید: «عالم پوچ و موهوم است» و فیلسوف می‌گوید: «حقایقی در خارج موجود است». باید به آنچه این دو می‌گویند اندیشید. سخن فیلسوف، گرچه تبیین و تفسیر کاملی ندارد، اما به هر حال، ما آنچه را خود می‌گوییم و آنچه را آن‌ها می‌گویند، می‌فهمیم. مقصود ما از الفاظی نظیر «اصیل»، «واقع»، «آنچه در واقع هست»، «حقیقت»، «وجود» و «منشأ آثار»، همان چیزی است که در برابر سوفسطایی اثبات می‌کنیم. وجود، حقیقت اصیلی است، و غیره برای او در خارج نیست؛ زیرا هر چه غیر او باشد، پوچ و باطل است. بنابراین وجود یک حقیقت صرف و خالص است. در نتیجه، هر چه را به عنوان «دوم» برای آن در نظر بگیریم، همان خواهد بود؛ زیرا اگر چیز دیگری باشد و یا به وسیله چیز دیگری از آن ممتاز شود، پوچ و باطل خواهد بود. پس فرض «دوم» برای وجود، ممتنع است. از این رو، حقیقت وجود، واحد است و وحدت حقه دارد. از این‌جا روشن می‌گردد که حقیقت وجود، دارای هر کمال واقعی، بلکه عین آن است. و چون وجود، ذاتاً نقیض عدم و طردکننده آن است، ذاتش به گونه‌ای است که عدم نمی‌تواند بر آن عارض شود. از این رو، وجود حقیقتی است که ذاتاً واجب الوجود است (طباطبایی، ۱۳۸۱، صص ۱۹-۲۱).

همچنین علامه در بحث پیرامون بسیط الحقیقه، نحوه حمل مطلق بر مقید را به خوبی توضیح داده است. مراد علامه از نوع حمل موجود در بحث واقعیت مطلق و مقید، حمل حقیقت و رقیقت است. البته در حمل شایع، اگر فقط و فقط حیثیت وجدان محمول را در نظر بگیریم، باز در باطن به همان حمل حقیقت و رقیقت ارجاع می‌یابد. لذا حمل مطلق بر مقید، از نظر علامه، از نوع حمل حقیقت بر رقیقت است؛ که در واقع، حمل ظاهر بر مظهر و حمل آیه بر ذوالآیه می‌باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۰۱، تعلیقه ط). علامه نشان داده است که این معارف عمیق، که منجر به تقریر ایشان از برهان صدیقین و بیان توحید اطلاقی واجب تعالی شده است، عمیقاً وابسته به معارف عمیق اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ص ۳۲).

تفاوت تقریر سوم از برهان صدیقین علامه با تقریر چهارم در این است که در شیوه اول، هم صراحتاً دَوْران بین واقعیت مطلق و مقید به عنوان یک قضیه مردّد المحمول، در مقدمات ذکر نشده و هم با ظاهر عبارات حاشیه «اسفار» و «اصول فلسفه» قرابت بیشتری دارد؛ ولی در دومی، با تصریح به قضیه مردّد المحمول مذکور، برهان کمی از ظاهر متن تعلیقه «اسفار» فاصله می‌گیرد و کمی به ظاهر برهان صدیقین ملاصدرا به روش تقسیمی شباهت پیدا می‌کند. البته باید توجه داشت که مبانی ملاصدرا و علامه متفاوت هستند و اختلاف در مبانی و آراء، سبب فهم متفاوت برهان صدیقین در نزد هر یک از آنها می‌گردد. به همین دلیل، در هر دو تقریر سوم و چهارم از برهان صدیقین علامه طباطبایی، سعی شد که توضیح برهان با توجه به مبانی و آرای خود وی صورت گیرد؛ و یا دست‌کم به گونه‌ای توضیح داده شود که با مبانی فکری علامه در تعارض نباشد. تقریر سوم، عمدتاً توسط آقای جوادی آملی تشریح و ترویج شده است.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا ماهیت را اثر وجود در خارج و ظهور ممکنات در خارج دانسته و به نحو ثانیاً و بالعرض، برای ماهیات نیز وجود و تحقق قائل شده است. لذا ماهیت در فلسفه ملاصدرا، همچنان در کنار وجود در خارج باقی می‌ماند؛ بدین ترتیب، در فلسفه ملاصدرا، تا به ساحت وجود که ساحتی به غایت باطنی و صعب الوصول است پای نگذاریم، نمی‌توانیم وحدت و خالق هستی را ادراک کنیم. به تعبیر دیگر، تا نظر وجودی و ما فیہ يُنظَر نداشته باشیم، نمی‌توانیم خدا را بباییم. برای خداشناسی در فلسفه ملاصدرا، اول باید پای به

ساحت وجود گذاشت. اما علامه طباطبایی این نحوه خداشناسی را ناقص خوانده است. علامه ماهیت را ظهور حدّ وجود در ذهن معرفی کرده و با تلقّی ملاصدرا از ماهیت، به شدت مخالفت کرد. این تلقّی علامه از ماهیت، مساوی است با نفی تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت و انکار ترکیب عقلی موجود ممکن از وجود و ماهیت، حتی به نحو ترکیب دو امر متأصل و لامتأصل. با این گام، علامه اصالت واقعیت را - که همان وجود صرف است - پایه گذاری کرده که متن خارج و ملاً عین را بدون ماهیت تشکیل می‌دهد. در خارج، تنها واقعیت مطلق وجود دارد - که ضرورت ازلی دارد - و واقعیت‌های مقیدی که فانی و مندرک در واقعیت مطلق هستند و مظاهر و آیات آن محسوب می‌شوند. واقعیات مقید، در خارج همراه با سلوب و اعدام و قیود به نحو ربط محض تحقق دارند و هیچ گونه تحقّق استقلالی را بر نمی‌تابند؛ لذا وجود رابط و مستقل نیز از نظر ملاصدرا و علامه متفاوت می‌باشند؛ علامه، بر خلاف ملاصدرا، هیچ گونه اختلاف نوعی را بین وجود رابط و مستقل - که همان واقعیت مطلق و مقید است - به رسمیت نمی‌شناسد، بلکه تفاوت را غیرنوعی و اعتباری می‌انگارد.

نحوه حمل مطلق بر مقید، به شکل حمل حقیقه بر رقیقه است که رقیقه، پیش از هر چیز و بلکه فقط و فقط تابلو و نشان تحقّق حقیقه الحقائق و واقعیت مطلق می‌باشد و لا غیر. لذا با اذعان به نفی سفسطه و تحقّق واقعیت فارغ از ماهیت، مستقیماً به شهود و ادراک ضرورت ازلی واقعیت مطلق، که مفنی فیه تمامی رقائق است، دست می‌یابیم.

بدین ترتیب، برهان صدیقین علامه، به نحوی اخصر و اسدّ تکون پیدا می‌کند و در ابتدای فلسفه، هم وجود واقعیت واجب بالذات را اثبات و روشن می‌سازد و هم در همان گام اول، از وحدت حقّه حقیقی و کامل مطلق بودن آن ذات پرده برمی‌دارد. برهان علامه، خصوصاً با تکیه بر مبانی فلسفی ای چون ارجاع ماهیت به ظهور ذهنی حدّ وجود، انتزاع ضرورت از واقعیت، و تفسیر جدید از نفس الامر و گستره آن، صورت محکم‌تری می‌یابد، که تحت عنوان تقریر سوم و چهارم در تحقیق حاضر عرضه شد. به‌ویژه تقریر چهارم، تقریر جدیدی است که با ابتدای تامّ بر مبانی فلسفی علامه، از تمامی اشکالات مصون می‌ماند. با تکیه بر مبانی فلسفی علامه، همچنین می‌توان اشکالات تقریر سوم را نیز مندفع دانست. همچنین خود این مبانی سابق الذکر را می‌توان ملاک و معیاری برای نقد و سنجش تقریرهای دیگر از برهان علامه، که بدون اتکا بر مبانی فکری وی صورت‌بندی

شده‌اند، در نظر گرفت. در این مقاله، سایر تقریرها را از این منظر ارزیابی کردیم و نشان داده شد که برخی از روایت‌های برهان علامه، تا چه حد ناقص می‌باشند.

کتابنامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹ق)، *الاشارات و التنبيهات*، تهران: مطبعة الحیدری.
- امیری سلیمانی، عسکری (۱۳۸۶ش)، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، *نقد و نظر*، ش ۴۷-۴۸.
- پارسا، حمید (۱۳۹۰ش)، *برهان صدیقین؛ مبانی و تطورات*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول.
- جواد آملی، عبدالله (۱۳۷۲ش)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: انتشارات الزهراء.
- همو (۱۳۶۸ش)، *شرح حکمت متعالیه، بخش اول از جلد ششم*، تهران: انتشارات الزهراء.
- همو (۱۳۷۵ش)، *رحیق مختم؛ شرح حکمت متعالیه، بخش دوم از جلد اول*، قم: اسراء، ج ۱.
- شکر، عبدالعلی (۱۳۸۹ش)، *وجود رابط و مستقل در حکمت متعالیه*، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲ش)، *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه نشر اسلامی، چاپ دوازدهم.
- همو (۱۳۶۸ش)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، شرح از مرتضی مطهری، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ج ۵.
- همو (۱۳۸۱ش)، *رسائل توحیدی*، ترجمه و تحقیق علی شیروانی هرنندی، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ سوم.
- همو (۱۴۱۰ق)، *توحید علمی و عینی؛ مکاتیب شیخ محمدحسین اصفهانی و سید احمد کربلایی*، به همراه تزییلات علامه طباطبایی و علامه تهرانی، تهران: انتشارات حکمت.
- همو (۱۴۲۴ق)، *بداية الحکمة*، بیروت: دار المصطفی للطباعة و النشر، الطبعة الثانية.
- عشاقی، حسین (۱۳۸۷ش)، *برهان‌های صدیقین: دو بیست و شانزده برهان به شیوه صدیقین بر هستی خداوند*، قم: مؤلف.
- فیاضی، غلامرضا (۱۳۷۵ش)، *گزیده‌الاهیات فلسفه*، تدوین رحیق متقیان، بی‌جا: بی‌نا.
- مروارید، محمود (۱۳۸۶ش)، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی»، *مجله نقد و نظر*، ش ۴۵-۴۶.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، همراه با تعلیقات علامه طباطبایی، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ج ۹.
- نبوی، سعیده سادات (۱۳۸۹ش)، *برهان صدیقین در تفکر اسلامی*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ اول.