

تقریری بدیع از برهان صدیقین علامه طباطبایی (ره)^۱

عسکری سلیمانی امیری^۲

چکیده

برهان صدیقین از براهینی است که فیلسوفان مسلمان در اثبات وجود خدا بدان اهتمام ویژه داشته‌اند و تا کنون تقریرهای متعددی از سوی ابن سینا، ملاصدرا، حکیم سبزواری و علامه طباطبایی ارائه شده است. در میان این تقریرها برهان علامه (ره) در عین اتقان از پیچیدگی خاصی برخوردار است که برخی اندیشه‌ها را به این پرسش کشانده که آیا این برهان از اعتبار منطقی برخوردار است یا در آن مغالطه‌ای نفوذ کرده است؟ به نظر می‌رسد که این برهان از اعتبار لازم برخوردار است و روش علامه (ره) در این برهان به اموری دیگر مانند بیداری و خواب، خارجی و ذهنی و معناداری و بی‌معنایی قابل تعمیم است و به موجب این روش خواب در پرتو بیداری خواب است و ذهنی در پرتو خارجی ذهنی است و بی‌معنایی در پرتو معناداری بی‌معنا است، بنابراین خواب مطلق، ذهنی مطلق و بی‌معنایی مطلق خود متناقض است.

کلیدواژه‌ها

برهان صدیقین، علامه طباطبایی (ره)، سفسطه، خارجی، ذهنی، بیداری، خواب، معناداری، بی‌معنایی.

۱. تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۸۷/۲/۹؛ تاریخ تأیید: ۱۳۸۷/۲/۱۶.

۲. استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان، در اثبات وجود خدا اهتمام ویژه‌ای داشته‌اند. آنان همواره تلاش کرده‌اند وجود خدا را از بیگانه‌نجویند، بلکه وجود او را «از او» بجویند. از این رو، برهانی را که نشان می‌دهد «از او»، «به او» رسیده‌ایم، برهان صدیقین نام نهاده‌اند. بنابراین، برهان صدیقین برهانی است که پس از اقامه برهان معلوم می‌شود که بیگانه‌ای در اثبات وجود خدا واسطه نشده است. نظریه برهان صدیقین، با الهام از آیه‌ای از قرآن کریم مطرح شده است که می‌فرماید:

أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت، ۵۳).

شاید این برهان برای نخستین بار توجه فارابی را به خود جلب کرد؛ زیرا او در فصوص می‌گوید:

فان اعتبرت عالم الخلق فانت صاعد و ان اعتبرت عالم الوجود المحض فانت نازل تعرف بالنزول ان لیس هذا ذاک و تعرف بالصعود ان هذا هذا (ص ۶۳)

سپس به همین آیه اشاره می‌کند، ولی شاید اولین تقریر آن را شیخ الرئیس بوعلی سینا ارائه کرده باشد (اشارات، ۱۸۳) و پس از او، صدر المتألهین تقریر دیگری بر اساس اصالت و تشکیک وجود و نظریه ربطی علیت ارائه کرده است (سفار، ۱۶۱۵/۶). پیروان صدر المتألهین مانند آقا علی نوری و حکیم سبزواری (تعلیقه بر اسفار، ۱۶۷۶-۱۷) نیز تقریرهای دیگری ارائه کرده‌اند و در این میان علامه طباطبایی (ره) نیز در تعلیقاتش بر اسفار (۱۴۷/۶-۱۵) تقریر دیگری از آن به دست داده است. برهان علامه بر خلاف برهان صدر المتألهین، بر هیچ مسئله فلسفی ای استوار نیست. از این رو، می‌توان گفت این برهان یکی از نخستین مسائل فلسفی‌ای است که بر مسئله‌ای از مسائل فلسفی دیگر مبتنی نشده است؛ یعنی مقدمات آن از بدیهیات است. اگر نگوئیم خود وجود خدا اصلاً مسئله نیست؛ زیرا پس از اقامه برهان معلوم می‌شود که وجود خدا بدیهی و بی‌نیاز از برهان بوده است. به هر حال، برهان علامه طباطبایی بر دو مقدمه بدیهی استوار است:

۱. واقعیت ذاتاً بطلان و نیستی نمی‌پذیرد. (بدیهی)
۲. هر چیزی که ذاتاً بطلان و نیستی نپذیرد، واجب‌الوجود بالذات است. (بدیهی)
۳. پس واقعیت واجب‌الوجود، بالذات است.

بدیهی بودن کبرای قیاس، نیاز به تأمل ندارد؛ زیرا واجب الوجود بالذات، یعنی چیزی که ذاتاً نیستی را نمی‌پذیرد. پس مهم در برهان، پذیرفتن مقدمه اول است.

اما مقدمه اول نیز بدیهی است، ولی علامه با آنکه این مقدمه را بدیهی می‌داند، در صدد تبیین بدهات این مقدمه برآمده است. پیش از آنکه تبیین علامه را بر بدهات مقدمه اول تقریر کنیم، باید دانست این مقدمه از این قضیه که «واقعیت، واقعیت دارد»؛ یعنی «واقعیت، موجود است» یا به بیان دیگر، «وجود موجود است» نشأت گرفته است. نیز تصدیق به وجود که موضوع فلسفه اولی است، بدیهی اولی است که صرف تصور موضوع و محمول و نسبت میان آن دو، برای تصدیق آن کافی است. بنابراین، «الوجود موجود» از اثبات بی‌نیاز است، بلکه اثبات آن، به معنای واقعی اثبات ممکن نیست و چون وجود و واقعیت واقعیت دارد و موجود است، در نتیجه وجود و واقعیت غیر واقعیت‌دار و غیر موجود نیست و به تعبیر علامه، واقعیت عدم را نمی‌پذیرد. بنابراین، مقدمه اول از نظر علامه بدیهی است. از این رو، ایشان به صراحت پس از پایان برهان می‌فرماید: از این جا معلوم می‌شود که اصل وجود واجب بالذات نزد انسان ضروری است و برهان‌هایی که وجود واجب را اثبات می‌کنند، در حقیقت تنبیهی هستند (همان، ۱۵).

علامه در آثارشان دو تقریر مختلف، برای اثبات مقدمه اول یا قضیه منشأ ارائه کرده‌اند:

تقریر اول: علامه طباطبایی این تقریر را ذیل برهان صدیقین صدر المتألهین آورده‌اند. ایشان با اشاره به موضوع قضیه منشأ، می‌فرماید واقعیت به دلیل اینکه واقعیت است، نافی سفسطه است و هر صاحب شعوری از پذیرش آن ناچار است. علامه از این قضیه بدیهی که «واقعیت واقعیت دارد»، نتیجه می‌گیرد که واقعیت ذاتاً عدم‌ناپذیر است. از نظر علامه، درستی صغرای برهان با بیان تنبیهی ارائه شده، تمام است و به استدلال تنبیهی دیگر نیازی ندارد. اما در عین حال، ایشان می‌کوشد برهان تنبیهی دیگری برای درستی مقدمه اول ارائه دهد (همان، ۱۴).

علامه در تأیید برهان چهارم خفری بر واجب الوجود این تقریر را با وضوح بیشتری بیان کرده است. بنا به ادعای علامه، موجودی که ذاتش عین وجود باشد، همان حقیقت وجود است و ضرورت آن ازلی است (همان، ۴۰). علامه این قول را در برابر نقد صدر المتألهین بر برهان خفری

آورده است. از نظر خفری، حقیقت وجود دارای علت نیست. بنابراین، واجب‌الوجود است. صدر‌المتألهین در نقد برهان خفری می‌گوید واجب‌الوجود بودن حقیقت وجود از باب ضرورت به شرط محمول است. بنابراین، بایان خفری ضرورت ازلی اثبات نمی‌شود. علامه در نقد صدر‌المتألهین می‌گوید: ضرورت به شرط محمول در جایی فرض دارد که ثبوت وجود برای موجود زائد بر ذات موجود باشد. اما موجودی که ذات آن عین وجود باشد که حقیقت وجود این چنین است، ضرورت آن به شرط محمول نیست، بلکه ضرورت آن ازلی است (همان). از این رو، علامه در *نهاية الحکمة*، تصدیق به موجودیت وجود را تصدیق اولی می‌داند و می‌گوید:

و نصدّق بوجوده كذلك [تصدیقاً اولیاً] لان الموجودية نفسه (نهاية الحکمة، ۵)

تقریر دوم: بیان علامه در درستی مقدمه اول این است که هرگاه نقیض گزاره منشأ را بپذیریم که «هیچ واقعیتهای موجود نیست» یا نقیض خود مقدمه اول را بپذیریم که «واقعیت بطلان‌پذیر است»، در این فرض بطلان نقیض قضیه منشأ یعنی «هیچ واقعیتهای موجود نیست» درست خواهد بود. علامه می‌فرماید اگر این قضیه درست باشد، از درستی آن واقعیت اثبات می‌شود؛ یعنی از نفی واقعیت خود واقعیت به دست می‌آید. به همین دلیل، اصل واقعیت انکارناپذیر است و از این رو، مقدمه دوم بدیهی ضمیمه می‌شود و واجب‌الوجود اثبات می‌شود (تعلیق بر اسفار، ۱۴/۶-۱۵).

به عبارت دیگر، برهان علامه تأکید دارد که پیش فرض بدیهی واقعی بودن انکار هر چیزی این است که واقعیتهای هست که ظرف حقایق است و امر مورد انکار در آن ظرف جایگاهی ندارد، بلکه نقیض آن در ظرف واقعیت جایگاه دارد. بنابراین، اصل واقعیت به عنوان ظرف حقایق امور واقعی هرگز انکارپذیر نیست.

علامه در توضیح استدلال خود می‌گوید اگر به فرض، در زمان خاصی یا به طور مطلق، عدم حاکم شود و سراسر هستی نابود شود، در این فرض محکی قضیه «هیچ واقعیتهای نیست» واقعی است، یا به تعبیر علامه، قضیه «هر واقعیتهای باطل است» واقعی است. «واقعی است»، یعنی خیال و پندار نیست. حال اگر به فهمی دست یافتیم که خیال و پندار نبود، یعنی واقعی بود، پس واقعیت ثابت است؛ زیرا این فهم درست محکی‌ای دارد که واقعیت خارج ظرف آن است (همان، ۱۵).

بنابراین، پیش فرض بدیهی انکار واقعی شیئی، این است که واقعیت انکارناپذیر است و شیء منکر در ظرف واقعیت جایگاهی ندارد. از این رو، اصل واقعیت انکار نشده است.

علامه در ادامه، به قول سوفسطاییان نظر می‌کند و قول آنها را نیز مستلزم واقعیت و پذیرش واقعیت می‌داند؛ زیرا اگر سوفسطی هم می‌گوید هر چیزی موهوم یا مشکوک است، پس از نظر او همه اشیا واقعاً موهوم یا مشکوک‌اند و اگر همه اشیا، واقعاً موهوم یا مشکوک هستند، پس او منکر واقعیت نشده است، بلکه با توهم و تردید خود اصل واقعیت را پذیرفته است؛ زیرا اگر او واقعیت را با این توهم و تردید نپذیرفته باشد، واقعاً او در واقعیت شک نکرده است یا آن را واقعاً خیال محض ندانسته است (همان). بنابراین، شک واقعی و انکار واقعی با این پیش فرض بدیهی شروع می‌شود که اصل واقعیت جای انکار ندارد و آن، ظرف همه حقایقی است که باور داریم و در کنار حقایقی که باور داریم، به اموری باور نداریم که این امور در آن ظرف واقع، جایگاهی ندارند.

تقریر بیان علامه این است که هرگاه فرض کنیم واقعیت واقعاً واقعیت ندارد، بلکه عدم فراگیر است یا در واقعیت دار بودن واقعیت واقعاً شک داشته باشیم یا واقعیت اشیا را به طور کلی، واقعاً منکر باشیم، آیا در فرض خود، فهمی واقعی نداریم که واقعاً آنچه فرض کرده‌ایم، درست و مطابق واقع است؟ بنابراین، در این فرض با رفض واقعیت پذیرفته‌ایم که واقعیتی هست. پس اصل واقعیت در فرض رفض واقعیت رفع نشده است، بلکه تثبیت گردیده است. پس اساساً رفض واقعیت با پذیرش پیشاپیش اصل واقعیت است.

نیز اگر در اصل واقعیت دار بودن واقعیت واقعاً تردید دارم، در این صورت من در موقعیتی هستم که بگویم در واقعیت اشیا واقعاً شک دارم؛ یا به بیان دیگر، من در واقعیت دار بودن اشیا واقعاً شک دارم و این شک من واقعاً درست است. به بیان دیگر، شک من واقعیت دارد. پس من در اصل واقعیت داشتن واقعیت شک ندارم؛ زیرا اگر در اصل واقعیت داشتن واقعیت شک داشته باشیم، دیگر شک من شک واقعی نیست؛ در حالی که فرض بر این است که من در واقعیت داشتن اشیا واقعاً شک دارم؛ پس شک من واقعیتی از واقعیت‌ها است؛ زیرا از پیش پذیرفته‌ام که واقعیت

انکار ناپذیر و شک ناپذیر است و اموری را می توان با اصل واقعیت سنجید و در واقعیت دار بودن آنها تشکیک کرد. پس اصل واقعیت، با تشکیک در واقعیت همه اشیا اثبات می شود.

همچنین اگر واقعیت داشتن واقعیت را منکر شوم، پس واقعاً واقعیت داشتن واقعیت را منکر هستم. بنابراین، این انکار من واقعی است؛ یعنی انکار من خیالی و لفظی نیست و اگر انکار من واقعی است، بدین معناست که واقعیت را به کلی رفض کرده ام، بلکه آن را به اجمال پذیرفته ام. به بیان دیگر، من در انکار واقعی واقعاً پذیرفته ام که واقعی هست و اموری که انکار می شوند، در میان واقعیت های پذیرفته شده جایگاهی ندارند. بنابراین، اگر فهم من از انکار هر واقعی و واقعی است، پس در واقع انکار وجود دارد و انکار من از همه اشیا واقعی است؛ پس من همه اشیا را منکر نیستم، بلکه به اجمال پذیرفته ام که واقعی هست و اموری را که انکار می کنم در فهرست امور واقعی ای که در واقع وجود دارند، نیستند؛ و گرنه انکار من انکار واقعی نخواهد بود. پس با رفض و انکار واقعیت و واقعیت، اثبات می شود و واقعیت قابل انکار نیست.

چه بسا اشکال شود که اگر با فرض نفی چیزی، اثبات همان چیز و یا با تردید در چیزی، اثبات همان چیز و یا با انکار در چیزی، اثبات همان چیز لازم آید، دیگر سنگی روی سنگ بند نمی شود و اساساً نمی توان چیزی را انکار یا در چیزی تردید کرد یا چیزی را باطل در نظر گرفت؛ زیرا انکار در صورتی انکار است و تردید، هنگامی تردید است و فرض عدم، وقتی فرض عدم است که نقیضشان را نتیجه ندهند و اگر نقیضشان را نتیجه دهند، دیگر انکار و فرض عدم و تردید، انکار و فرض عدم و تردید نخواهد بود.

پاسخ این است که انکار و تردید و فرض عدم در موقعیت محدود واقعاً انکار، تردید و فرض عدم است و نتیجه آن، اثبات مقابل و نقیضشان نخواهد بود. اما اگر انکار، تردید و فرض عدم فراگیر شود، مستلزم مقابل خودشان است. به بیان دیگر، اگر در اینکه واقعی هست شک نکنم، بلکه باور داشته باشم که بیرون از من واقعی هست؛ خواه یک واقعیت باشد و خواه واقعیت های بسیار، در این فرض می توانم واقعیت (الف) را منکر شوم یا در واقعیت آن تردید کنم و یا فرض کنم که (الف) وجود ندارد. در این موقعیت، هر چند شاید انکار یا تردید یا فرض عدم من نامعقول باشد، از

این انکار و تردید و فرض عدم اثبات (الف) به دست نمی آید. اما اگر همه چیز را واقعاً فرض عدم کنم یا در همه چیز واقعاً تردید نمایم و یا همه چیز را واقعاً انکار کنم، چون این فرض عدم، انکار و تردید فراگیر است و حتی خود فرض عدم، انکار و تردید را هم در بر می گیرد، بنابراین خودشکن است و خود را نابود می کند؛ از این رو، از اثبات خودش نفی خودش لازم می آید.

علامه همین مطلب را با بیانی مختصر در *نهاية الحکمة* آورده است که انکار واقعیت ممکن نیست و اگر کسی از سر غرض و رزی، حق را منکر شود یا در آن شک روا دارد، این انکار و شک او لفظی است (ص ۴)؛ زیرا اگر از سر صدق انکار کند یا شک روا دارد، به گونه ای که انکار او واقعی باشد و تردید او بی اساس نباشد، او اصل واقعیت را منکر نشده است یا در اصل واقعیت تردید نکرده است؛ زیرا او اصل واقعیت را پذیرفته است و در پرتو آن، از انکار و تردید چیزی دم می زند؛ زیرا در غیر این صورت، انکار و تردید او واقعی نخواهد بود. بنابراین، وقتی چیزی واقعی است که اصل واقعیت پذیرفته شده باشد.

تقریری دیگر از مقدمه اول (برهان علامه بر اساس نفس الامر)

در هر دو تقریر پیشین، به نفس واقعیت توجه می کردیم و می گفتیم «واقعیت، واقعیت دارد» یا «واقعیت، موجود است» یا «وجود، موجود است» یا «واقعیت، عدم ناپذیر است». اما در این تقریر، به خود مضمون قضیه توجه می کنیم. در تقریر این برهان، باید بر اصول زیر توجه شود:

۱. قضیه یا موجه است یا سالبه؛
۲. قضیه یا صادق است یا کاذب؛
۳. قضیه صادق آن است که مطابق با واقع و نفس الامر باشد و قضیه کاذب آن است که مطابق با واقع و نفس الامر نباشد.

هر کدام از سه اصل فوق، پیش فرض تقریر است. اکنون بحث را درباره قضایای ایجابی پی می گیریم. قضیه ایجابی به حملی و شرطی تقسیم می شود و ما بحث را در مورد حملی ها متمرکز می کنیم. بر اساس اصل سوم، قضیه ایجابی حملی صادق آن است که دارای محکی و نفس الامری

باشد که قضیه بر آن منطبق باشد. بنابراین، لازمه اصل سوم این است که ظرف وجود قضیه ذهن است و بیرون از آن باید واقعیتی وجود داشته باشد که ظرف محکی قضیه باشد تا قضیه با آن منطبق شود و صادق باشد؛ هر چند واقعیت بیرون از ذهن ما، مرتبه دیگری از ذهن ما باشد؛ مانند صدق قضیه «الانسانُ کلی».

این حکم در قضایای ایجابی ای که هر دو طرف موضوع و محمول آن، از مفاهیم وجودی باشند، قابل تردید نیست؛ مثلاً وقتی به درستی می توان گفت «زید قائم است» که بیرون از ذهن گوینده و به اصطلاح، در عالم خارج "زید" و "قیام" به یک وجود موجود باشند. به عبارت دیگر، مفاد قضیه حملی ایجابی این است که دو عنوان موضوع و محمول، باید در ظرف محکی اتحاد واقعی داشته باشند. اگر در عرصه خارج، زید یا قیام نباشد و یا هر دو باشند، ولی به یک وجود موجود نباشند، قضیه صادق نخواهد بود. اما اگر یکی از دو طرف موضوع و محمول، مفهوم وجودی نباشد، حکم آن را پس از حکم قضیه سالبه بیان خواهیم کرد.

اما اگر قضیه، سالبه باشد؛ مانند «زید قائم نیست»، مفادش این است که عنوان موضوع و عنوان محمول، اتحاد ندارند؛ همچنان که مفاد موجهه این است که عنوان موضوع و عنوان محمول اتحاد دارند. حال به موجب اصل سوم، این قضیه وقتی صادق است که قضیه دارای محکی ای باشد و حاکی بر آن منطبق باشد. آیا چنین امری پذیرفتنی است؟ نخست، انطباق سالبه صادق با محکی خود جای تأمل دارد. این قضیه چگونه با خارج منطبق است؟ در قضیه ایجابی، مانند «زید قائم است»، دو عنوان زید و قائم هر کدام بر محکی خود حکایت دارند و هر دو بر یک وجود خارجی منطبق می شوند، اما در قضیه سالبه، فرض بر این است که دو عنوان زید و قائم بر یک وجود خارجی صادق نیستند. بنابراین، چگونه می توان سالبه را صادق دانست؛ یعنی در این جا، چگونه می توان مفهوم سلب را که حیثیت آن نیستی است، بر خارج منطبق دانست؟ مگر نیستی، واقعیت و نفس الامر دارد و اگر دارد، پس موجود است و دیگر عدم نیست. به بیان دیگر، عدم واقعی چیزی نیست که مفهوم نیستی بر آن منطبق باشد. در این جا، چاره ای نیست که عقل قائم نبودن زید را نیز امری در مقابل قائم بودن او اعتبار کند. حال در ظرف اعتبار، عدم قیام چیزی است که در برابر

وجود قیام رخ می‌نماید و قضیه «زید غیر قائم است» با «زید قائم نیست» معادل خواهد بود و قضیه معدوله منطبق بر خارج، اعتباری است. بنابراین، نفس الامر در پرتو نفس الامر وجودی توسعه می‌یابد و منطقی‌های از اموری را در بر می‌گیرد که قضایای سالبه که با چنان اعتباری در حکم معدوله تلقی می‌شوند و با نفس الامر مطابق خواهند بود. پس، هرگاه مفهوم یکی از دو طرف حمله ایجابی صادق یا هر دو طرف آن عدمی و سلبی باشد، با اعتبار یاد شده ایجابی تلقی می‌شود و بر محکی خود که به اعتبار عقل، نفس الامر یافته، منطبق است.

حال با توجه به مطالب گذشته، هرگاه کسی اصل وجود را منکر شود یا در اصل وجود تردید کند یا فرض کند که اصل وجود تحقق ندارد، در این صورت او به گزاره‌هایی باور دارد که صادق هستند. بنابراین، اصل واقعیت را به عنوان محکی قضایای صادق منکر نشده است. به بیان دیگر، او منکر چیزی شده است که با انکارش وجودش اثبات می‌شود. برای مثال، اگر او منکر واقعیت باشد، از نظر او گزاره «واقعیت موجود نیست»، قضیه صادقی است و بنابراین، این قضیه مطابقی دارد که بر آن منطبق است؛ زیرا مطابقت امری ثبوتی است. همچنین اگر فرض شود که واقعیتی نیست، پس او در فرض یاد شده باور دارد که گزاره «واقعیت موجود نیست» صادق است. پس این گزاره، مطابقی دارد که بر آن منطبق است. بنابراین، اصل ثبوت واقعیت با فرض عدم آن اثبات می‌شود و اگر در واقعیت تردید دارد، گزاره «واقعیت مشکوک است» قضیه صادقی است و اگر این گزاره صادق است، پس واقعیتی هست که این قضیه بر آن منطبق است. پس، با تردید در واقعیت هم، از پذیرش اصل واقعیت گریزی نیست.

چه بسا گفته شود واقعیت مشکوک به مشکوک بودن آن است؛ همچنان که واقعیت انکار یا فرض نبودن به انکار و نبودن شیء مورد نظر است و بنابراین، با هر کدام از سه عنوان اصل واقعیت اثبات نمی‌شود، ولی تمام کلام در همین نکته نهفته است که هر یک از این سه امر، آن‌گاه که به صورت یک قضیه صادق در نظر گرفته می‌شوند، نشان می‌دهد که اصل واقعیت، انکارپذیر نیست؛ زیرا در غیر این صورت، گزاره‌های ناظر به هر کدام از فرض‌های یاد شده با خارج منطبق نخواهند بود. این در صورتی است که انکار و تردید فراگیر باشد، ولی اگر انکار و تردید فراگیر نباشد، بلکه

در حوزه خاصی باشد، هر چند ممکن است در آن حوزه انکار و تردید هم روان باشد، در این فرض مطابقت قضایی که انکار و تردید درباره آنها هستند، بدین معنا نخواهد بود که محکمی این امور باید در ظرف خارج موجود باشند تا حاکی بر آنها منطبق باشد، بلکه کافی است که در ظرف خارج اموری اعتبار شوند و ملحق به خارج در نظر گرفته شوند و این قضایا بر آن امور اعتباری منطبق نباشند. پس، در کنار واقعیت‌های واقعاً موجود، اموری را می‌توان موجود فرض کرد که در واقع موجود نیستند، بلکه به اعتبار موجودند و قضایای سالبه و قضایایی که یکی از دو طرف یا هر دو طرف آن عدمی اند بر آنها منطبق هستند. از این رو، بر اساس صدق و کذب قضایا هرگز نمی‌توان اصل واقعیت خارجی را انکار کرد.

چه بسا گفته شود اگر اصل واقعیت انکار گردد یا در آن تردید شود، انطباق این امور بر خارج و نفس الامرشان مانند آن است که اموری جزئی انکار شوند. همان گونه که انکار و تردید امور جزئی، واقعاً انکار و تردید است و از آنها نقیضشان نتیجه نمی‌شود، انکار و تردید در اصل واقعیت نیز نقیضشان را نتیجه نمی‌دهد.

حتی اگر بپذیریم که انکار و تردید فراگیر به منزله انکار و تردید موردی است، باز پذیرفته‌ایم که در کنار این امور اعتباری، اموری واقعی وجود دارند؛ و گرنه این امور اعتباری، امور اعتباری نیستند. بنابراین، نمی‌توان اصل واقعیت را هرگز کنار گذاشت یا در آن تردید و ادا داشت.

گفتنی است پذیرش نفس الامر در این تقریر، بر اصالت وجود مبتنی نیست؛ هر چند تبیین نفس الامر، بر اساس اصالت وجود مطلب را آسان‌تر می‌کند و امور ماهوی مانند قیام و قعود هم امور اعتباری خواهند بود.

تقریری دیگر

قضیه «الوجود موجود» از دو حال خارج نیست؛ یا موجودی که بر موضوع حمل شده است، موجود امکانی و یا موجود ضروری ازلی است. اگر موجود ضروری باشد، در این صورت هرگز سلب وجود ممکن نیست و بدین سان، واجب‌الوجود اثبات می‌شود؛ و اگر موجود امکانی باشد،

فرض نیستی آن نامعقول نخواهد بود. بنابراین، در این فرض سفسطه معقول خواهد بود و اگر سفسطه در این فرض معقول باشد، پس سفسطه به طور کلی مطرود نیست؛ در حالی که بسی گمان سفسطه به طور کلی مطرود است و هیچ ذهنی سفسطه را نمی پذیرد.

تعمیم استدلال علامه در موارد دیگر

استدلال علامه، موارد مشابه دیگری نیز دارد. خواب و بیداری، حقیقی و مجازی، صدق و کذب، معناداری و بی معنایی، خارجی و ذهنی اموری هستند که یکی از آنها در پرتو دیگری معنا می یابد و برای آن، می توان مصداقی در نظر گرفت.

خواب و بیداری: غزالی که در همه چیز شک کرد، در بیان بخشی از شک فراگیر خود می گفت شاید همه چیزهایی که واقعی می پندارم، در خواب باشد. بنابراین، اگر همه اموری را که واقعیت می پندارم، واقعاً در خواب می بینم، در این صورت اصل واقعیت مشکوک است (غزالی، المتقدمین الضلال، ۱۲).

پاسخ به غزالی این است که خواب در پرتو بیداری قابل فهم است و خواب معنا می یابد. اگر خواب را فراگیر کنیم، خواب را از خواب بودن انداخته و آن را میان تهی کرده ایم. می توان گفت من دیشب فلان واقعه را در خواب دیده ام و آن واقعه واقعی نیست؛ زیرا اکنون که بیدارم و خواب دیشب را یادآوری می کنم، در می یابم آن چیزی که دیده ام، در عالم بیداری نبوده است، بلکه در عالم خواب بوده است، پس واقعی نیست. اما اگر خواب را فراگیر کنیم و برای حالت خواب مقابلی همچون بیداری در نظر بگیریم، دیگر خواب خواب نخواهد بود. بنابراین، اگر همه چیز را در خواب می بینیم و برای ما هیچ حالتی که مقابل حالت خواب باشد فرض نشود، خواب را از خواب بودن انداخته ایم و دیگر نمی توان آن را خواب نامید.

حقیقی و مجازی: معنای مجازی نیز همین گونه است. وقتی می توان معنایی را مجازی شمرد که در پرتو یک حقیقتی سنجیده شود و اگر فرض کنیم که هر معنایی را که در نظر می گیریم، مجازی است و در برابر آن، هرگز معنای حقیقی ای وجود ندارد، در این فرض معنای مجازی از معنای خود تهی

می‌شود و دیگر معنای مجازی ندارد و خود یک معنای حقیقی خواهد بود. پس، همواره باید معنای حقیقی‌ای فرض شود تا در کنار آن بتوانیم معنای مجازی را در نظر بگیریم. معنای مجازی فراگیر، خود شکن و تناقض‌نمون است.

راست و دروغ: هر دروغی در پرتو راستی دروغ خواهد بود. اگر فرض کنیم هر گزارشی دروغ است و در برابر آن، هیچ گزارش راستی قابل فرض نباشد، در این صورت گزارش دروغ را از دروغ بودن میان تهی کرده‌ایم؛ زیرا گزارش راست، یعنی مطابقت آن با واقع و گزارش دروغ، یعنی مطابقت نداشتن آن با واقع. اگر بنا باشد هر گزارشی دروغ باشد و در کنار آن نتوان گزارش راستی در نظر گرفت، دروغ بی‌معنا خواهد بود. دروغ وقتی دروغ است که در کنار آن، راستی قابل فرض باشد؛ زیرا دروغ یعنی گزارشی که مطابق با واقع نیست و از این معنای درستی برمی‌آید که در کنار گزارش دروغ، می‌توان گزارش راستی داشت که مطابق با واقع است.

پوچی و معناداری: پوچی و معناداری نیز چنین است. برخی خیال می‌کنند که زندگی پوچ است و هیچ راهی برای زندگی معنادار ممکن نیست؛ در حالی که پوچی در فرض امکان زندگی معنادار، معنا می‌یابد. وقتی می‌توان گفت فلان زندگی پوچ است که در کنار آن بتوان زندگی مطلوب و معناداری را تصور کرد و اگر معناداری زندگی را به طور کلی نفی کنیم و بگوییم سراسر زندگی پوچ است و فرض زندگی معنادار نامعقول است، در این صورت پوچی را پوچ و میان تهی کرده‌ایم؛ زیرا زندگی پوچ، یعنی آن زندگی‌ای که شاخصه‌ها و معیارهای زندگی معنادار در آن یافت نمی‌شود. بنابراین، در پرتو زندگی معنادار است که می‌توان زندگی را به پوچی متصف کرد. زندگی با داشتن این ویژگی‌ها معنادار است، ولی چون این زندگی ممکن بود این ویژگی‌ها را داشته باشد و اکنون ندارد، پس این زندگی بی‌معنا است.

ذهنی و خارجی: نیز اگر کسی گمان کند که همهٔ امور ذهنی‌اند و هیچ چیزی نیست که ذهنی نباشد، چنین کسی مفهوم ذهنی را به درستی دریافته است؛ زیرا ذهنی یعنی امری که نشان‌امری دیگری است که نشانگر نسبت به نشان داده شده ذهنی است. بنابراین، می‌توان امور را به خارجی و ذهنی تقسیم کرد و گفت برخی از امور خارجی و برخی دیگر در مقابل آن ذهنی هستند، ولی نمی‌توان

فرض کرد که همه چیز ذهنی است و مقابلی برای آن نیست؛ زیرا هرگاه امور ذهنی فراگیر فرض شوند، تناقض پیش می‌آید و ذهنی بودن، از ذهنی بودن تهی می‌گردد و دیگر ذهنی، ذهنی نخواهد بود؛ زیرا ذهنی یعنی آن چیزی که در مقابل با امر واقعی قرار می‌گیرد و آن را نشان می‌دهد. بنابراین، تنها در پرتو امور واقعی می‌توان از امور ذهنی دم زد. پس، ذهنی بودن همه امور مفهومی تناقض نمون است.



منابع

۱. ابن سینا، حسین، *الأشارات و التنبیہات مع الشرح*، ج ۳، چاپ دوم، [بی جا]، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.
۲. شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، بیروت، دار التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۳. طباطبایی، محمد حسین، *نهاية الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ش.
۴. غزالی، امام محمد، *المنقذ من الضلال*، تحقیق: جمیل ابراهیم حبیب، بغداد، دار القادسیة، ۱۲۸۷ق.
۵. فارابی، ابونصر، *فصول الحکم*، تحقیق: محمد حسن آل یاسین، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی