

نقد تقریر علامه طباطبائی رحمته الله علیه از برهان صدیقین

مهدی حاجیان*

چکیده:

برهان صدیقین، یعنی برهانی که برای اثبات واجب کمترین مقدمات را لازم داشته باشد همیشه خواست و غایت حکمای اسلامی بوده و هر یک کوشیده‌اند تا از مقدمات پراهمین اثبات واجب بکاهند. در این میان علامه طباطبائی رحمته الله علیه از طریق ضروری و ازلی دانستن واقعیتی که مؤدای اصل واقعیت است برهانی را عرضه داشت که چنان بی‌نیاز از مقدمات است که بداهت و اولی بودن وجود واجب از آن نتیجه شده است. نویسنده در این مقاله با کنکاش در ریشه‌های معرفتی اصل واقعیت و بیان تقریرهای مختلف آن بر آن است که اصل واقعیت تنها ضرورتی معرفت‌شناسانه بوده و نمیتواند به اثبات ضرورت ازلی واقعیت انجامد.

واژگان کلیدی: برهان صدیقین، اثبات خدا، اصل واقعیت، ضرورت ازلی

* دانشجوی دوره دکترای فلسفه تطبیقی.

۱. تاریخچه برهان صدیقین

برای حکیمان الاهی و دین‌باوران اهل خرد، همیشه اثبات وجود خدا یکی از اصلی‌ترین دغدغه‌ها و دل‌مشغولی‌ها بوده و هر حکیمی کوشیده است تا برهان قوی‌تر و کوتاه‌تری برای اثبات خدای جهان‌آفرین اقامه کند.

در این میان، بهترین راه برای اثبات واجب را برهان صدیقین نام نهاده‌اند که در آن، رونده و راه و هدف یکی، و طریق به مقصود عین مقصود می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹؛ ج ۶، ص ۱۳) و به همین دلیل، برهان صدیقین محکم‌ترین براهین واجب دانسته شده است. از زمان بوعلی سینا که برای نخستین بار برهان خود بر اثبات واجب را صدیقین نام نهاد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۳، ص ۶۷)،* تقریرهای متعددی از این برهان را حکیمان و متألهان ارائه کرده‌اند.** شیخ اشراق از راه اصالت ماهیت و بر مبنای قاعده نور و ظلمت، برهان خویش را شکل داده است (شیخ اشراق، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۲۱). پس از وی، این برهان را حکیمان مکتب شیراز کمال بیشتری دادند (صدرالمتألهین، همان: ج ۶، ص ۳۷) تا آن‌که سرانجام به دست صدرالمتألهین به کمال و تمام خود رسید.

برهان صدیقین در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین برهان کامل بر وجود خدا را برهانی می‌داند که از خود وجود خدا به هستی او پی برده شود و از هیچ واسطه‌ای غیر از او در استدلال استفاده نشود تا از امری یقینی به امری یقینی دست یابیم (لاهیجی، ۱۳۴۳: ص ۲۰۴) و خود خدا به خویشتن دلیل باشد. به تعبیر امام سجاد علیه السلام: «یا من دلّ علی ذاته بذاته».

گرچه برهان صدیقین به تقریر ملاصدرا نیازمند دلیلی غیر از حق تعالی و واسطه‌ای جز وجودش نیست، برای روشن شدن تصویر استدلال، مقدماتی چند مورد نیاز است که برای جلوگیری از اطناب فقط فهرست‌وار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

اصالت وجود (اثبات این نکته که آنچه واقعیت خارجی را تشکیل می‌دهد، وجود است نه ماهیت)؛

* هرچند که با دقت در تقریر ابن سینا، معلوم می‌شود که این برهان همان امکان و وجوب است که با تعریف و غایت برهان صدیقین فاصله بسیاری دارد (رک: لاهیجی، ۱۳۴۳: ص ۶۸).
** میرزا مهدی مدرس آشتیانی ۱۹ تقریر مختلف از این برهان را گردآورده است؛ هرچند که در متعدد بودن بسیاری از این تقریرها می‌توان خدشه کرد (رک: مدرس آشتیانی، ۱۳۶۷: ص ۴۸۸).

اشتراک معنوی وجود و تشکیک مراتب آن (نه کثرت محض و نه وحدت محض، بلکه وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت)؛

بساطت وجود (وجود بدون جزء است و هیچ ترکیبی در هستی حق تعالی راه ندارد). پس از این مقدمات، صدرالمتألهین تقسیمی ثنایی را مطرح می‌کند که هستی هر موجودی که در خارج هست، یا واجب است یا به واجب متکی است. اگر هستی، محض و اعلا مراتب وجود بود، واجب است و اگر غیر محض و ناقص بود، ذاتاً مفتقر و متکی به هستی محض است.

این افتقار و اتکا را نیز باید طبق مبانی حکمت متعالیه، از نوع وجود ربطی دانست به این معنا که وجود معلول، «ذاتٌ ثبت له الربط» نیست که ذاتی باشد که لازمه‌اش نیازمندی است تا نیازمندی در درون و ذات معلول جا نگیرد بلکه وجود معلول، عین ربط و محض افتقار است؛ بنابراین در واقع تا وجود واجب را در نیایی، وجود معلول را نخواهی یافت.

برهان صدیقین پس از صدرالمتألهین

بعد از صدرالمتألهین نیز، حکیمان متأخر به کوشش خود برای کاستن از مقدمات برهان ادامه دادند؛ از جمله حکیم سبزواری که با استفاده از امکان فقری در کم کردن مقدمات برهان کوشید. (ر.ک: سبزواری، ۱۴۱۶: ج ۳، ص ۵۰۳)؛ اما به‌رغم همه این تلاش‌ها و پیراسته بودن این براهین از مقدمات تصدیقی که معیار بداهت گزاره‌ها است، باز برای روشن شدن مطلب، بیان مقدمات مفهومی و مبادی تصویری چندی لازم است و همین کمک، مانع ادراک مستقیم و بی‌واسطه واجب تعالی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۱۵).

۲. برهان صدیقین به تبیین علامه طباطبایی

واپسین تقریر برهان صدیقین را علامه طباطبایی رحمته‌الله عرضه کرده است. علامه کوشید تا با تقریری تازه از برهان، خداوند را از مستقیم‌ترین و روشن‌ترین راه ممکن به اثبات برساند (ر.ک: صدرالمتألهین، همان: ج ۶، ص ۱۴، حاشیه ۳ و طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۵، ص ۸۲) تا آن‌جا که نه تنها وجود خدا اثبات شود، بلکه حتی وجود خدا چنان بی‌نیاز از مقدمات باشد که به صورت نخستین و بدیهی‌ترین مطلب مطرح شود.

نخستین مسأله فلسفی

آیت الله جوادی آملی تقریر علامه از برهان صدیقین را با عنوان «نخستین مسأله

فلسفی» معرفی می‌کند. مسأله در اصطلاح منطقی، عوارض ذاتی موضوع است که در آن علم، مورد بحث و جست‌وجو و اثبات قرار می‌گیرد؛ از همین رو هیچ مطلب بدیهی نمی‌تواند جزو مسائل علم قرار گیرد؛ زیرا امور بدیهی به اثبات و برهان نیاز ندارند تا مورد سؤال واقع شوند؛ پس به نظر می‌رسد که در تعبیر وی به «مسأله» مسامحه‌ای نهفته است و منظورش از مسأله، نه اصطلاح خاص فلسفی، بلکه هر نوع مطلبی است که می‌تواند در فلسفه عنوان شود خواه نظری و خواه بدیهی و مقصود از «نخستین مسأله» مطلبی است که بر هیچ مقدمه‌ای متکی نبوده و می‌تواند پیش از هر نوع مقدمه‌ای عنوان شود. به عبارت دیگر، منظور از نخستین مسأله فلسفی، بدیهی‌ترین مطلبی است که انسان آن را باور دارد. تقریر وی نیز بیانگر بداهت وجود خدا است نه اثبات ذاتی که به اثبات نیاز داشته باشد.

(«من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجوب الواجب بالذات ضروري عند الانسان والبراهين المتبته له تنبهاً بالحقيقة»؛ (صدرالمتألهین: همان: ج ۶، ص ۱۴، حاشیه ۳) در نتیجه، آنچه علامه در صدد اثبات آن است، قرار دادن وجود خدا در صدر اصول و بدیهیات اولیه که به اعتقاد او اصل واقعیت است (رک: طباطبائی، ۱۳۶۲: ص ۴ و همو، ۱۴۰۶ق: ص ۹، که در هر دو کتاب، علامه کلام خود را با بیان بداهت اصل واقعیت آغاز می‌کند).*

ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی

حکیمان الاهی بین انواع ضرورت تمایز گذاشته و به‌ویژه ضرورت ذاتی را از ضرورت ازلی جدا کرده‌اند. در ضرورت ذاتیه، حکم به ثبوت محمول برای موضوع مقید به دوام ذات موضوع است؛ یعنی مادام که موضوع باقی باشد، محمول نیز برای آن ثابت است؛ حال آن‌که ضرورت ازلیه در موردی است که ثبوت محمول برای موضوع مقید به هیچ قید، شرط، وصف و حتی دوام ذات موضوع نیست و در نتیجه حکم همواره و در همه حال برای موضوع ثابت است؛ بدین لحاظ، حکیمان ضرورتی را که برای وجود اقدس حق

* چنانچه مقصود علامه، از عنوان نخستین مسأله، نه بداهت وجود خدا، بلکه امکان طرح مسأله اثبات واجب در آغاز و ابتدای فلسفه بود، بسیار پیش از علامه حکیمان به این کار دست یازیده بودند؛ برای مثال شیخ‌رئیس در کتاب *شفا* بعد از فصول نخستین که درباره موضوع و منفعت و فهرستی از مطالب فلسفه و نیز معنای مفهوم وجود شیء که جزء مبادی تصویری فلسفه‌اند می‌گذرد، نخستین مسأله‌ای که طرح می‌شود، تقسیم موجود به واجب و ممکن است (رک: ابن سینا، ۱۴۰۶: ص ۳۷).

تعالی سزاوار است ضرورت ازلی دانسته‌اند، نه ذاتی، و مدعا آن است که این تقریر از برهان صدیقین، ضرورت ازلی خدا را به اثبات می‌رساند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۱۸).

ابهام در معنای ضرورت ذاتی در هلیات بسیطه

گرچه اصل تمایز بین واقعیات ازلی و واقعیات غیر ازلی (فقیر و وابسته) صحیح و بلاخداشه است، به نظر می‌رسد که کاربرد مفهوم «ضرورت ذاتی» در مورد این موجودات و هلیات بسیط با اشکال مواجه باشد؛ زیرا معنای این که مثلاً «انسان به ضرورت ذاتی موجود است»، این است که «انسان مادامی که موجود است، موجود است» که همان ضرورت به شرط محمول است و می‌دانیم ضرورت به شرط محمول، ضرورتی ذهنی و منطقی است، نه حقیقی؛ یعنی ضرورتی است که از ناحیه فرض و گنجانیدن محمول به صورت وصفی در موضوع حاصل شده است؛ و گرنه جدا از این فرض، نسبتی ضرور بین موضوع و محمول وجود ندارد. در واقع نسبت دادن ضرورت ذاتی به وجود انسان نوعی رسوب تفکر اصالت الماهوی است که وجود را کنار سایر صفات و عوارض قرار داده است؛* و گرنه آن‌جا که بین ذات و صفات، ضرورت ذاتی حاکم است (نظیر انسان عالم است)، دیگر بین ذات و وجودش (نظیر انسان موجود است)، ضرورت حاکم نبوده، بلکه محکوم به حکم امکان است و نمی‌توان در این موارد، وجهی برای اطلاق عنوان ضرورت بر آن یافت.

نفی سفسطه و ضرورت ازلی واقعیت

سفسطه در افراطی‌ترین شکل آن که هر نوع حقیقتی را نفی می‌کند و جهان را پوچ می‌داند، در مقابل اصل واقعیت قرار می‌گیرد که بیان می‌کند اجمالاً چیزی و واقعیتی هست. رمز بطلان سفسطه آن است که انکار واقعیت در هر ظرف و با هر شرط و قیدی، مستلزم پذیرفتن آن ظرف و قید و شرط است که بر بطلان سفسطه گواهی می‌دهد. سوفسطایی مدعی است که واقعیت به واقع موهوم است که خود اذعان به ثبوت اصل واقعیت است؛ زیرا زوال واقعیت در جایگاه امر واقعی، خود از حضور واقعیت حکایت می‌کند. حال مدعای این تقریر آن است واقعیتی که بدین ترتیب اثبات می‌شود و مؤدای اصل

* نظیر قاعده فرعی که آن‌جا نیز قرار دادن وجود کنار سایر عوارض و صفات، حکیمان را دچار تناقض می‌کرد؛ حال آن‌که بر اساس اصالت وجود، هلیه بسیطه تخصصاً از حوزه قاعده فرعی خارج است.

اولی و بدیهی «اصل واقعیت» است، دارای ضرورت ازلی است؛ زیرا اگر واقعیت دارای ضرورت ازلی نباشد، از طرف زوال واقعیت، سفسطه صادق بوده و صدق سفسطه واقعیتی است که نفس الامر مختص به خود را دارد. در ضمن موطن صدق سفسطه جایگاه مخبر نیست تا آن که صدق یا نفس الامر آن به واقعیت مخبر و خبردهنده بازگردد؛ بلکه موطن صدق همان فرضی است که خبر به آن نظر دارد.

اصل واقعیت و بدهت وجود خدا

حال که بر مبنای اصل واقعیت روشن و بدیهی است که موجود و واقعیت به ضرورت ازلی محقق و موجود است، می‌گوییم این موجود هیچ یک از واقعیت‌های محدود یا مجموعه آن‌ها نیست؛ زیرا هیچ یک از این‌ها به ضرورت ازلی موجود نیستند؛ بلکه مصداق آن واقعیت مطلق است که مشروط به هیچ شرط و مقید به هیچ قیدی نباشد که همان وجود بسیط الحقیقه حق تعالی است.

۳. نقد تقریر علامه علیه السلام از برهان صدیقین

علامه طباطبایی علیه السلام در تقریر خویش از برهان صدیقین، تکیه اصلی کلام را بر این مطلب قرار داده که آنچه به واسطه «اصل واقعیت» اثبات می‌شود، حقیقتی است که به ضرورت ازلی موجود است؛ پس برای بررسی و نقد این تقریر لازم است مفاد اصل واقعیت بررسی، و منشأ بدهت آن جست‌وجو شود تا بتوان به کمک آن به فهم دقیق‌تری از بیان علامه علیه السلام دست یافت.

مبنای اصل واقعیت

اصل واقعیت به صورت یکی از معارف بشری، یا حاصل آگاهی حضوری یا زائیده علوم حصولی است.

نخست: علم حضوری منشأ بدهت اصل واقعیت

یک موجود مجرد همواره به ذات خویش عالم است؛ زیرا ملاک علم و آگاهی چیزی جز حقیقت حضور نیست و حضور خویش برای خویش موضوعی است که به هیچ وجه در باب وجود قابل انکار نخواهد بود. اگر تمام واقعیت موجود نزد همان موجود حاضر نباشد، لازمه‌اش این است که موجود در عین این که موجود است، فاقد خویش نیز باشد و

این چیزی جز تناقض نیست.

وقتی انسان با یک نوع مراقبه به خود مراجعه می‌کند و در خویش می‌نگرد، به آسانی درمی‌یابد که خودش از خودش پوشیده نیست. آنچه را آدمی در این حالت می‌یابد، چیزی جز خویش نیست. ابن سینا برای تبیین و تنبّه بر این علم به ذات خود، ما را به تجربه فرضی درون‌ذاتی فرا می‌خواند که همان تمثیل انسان معلق در فضا است. انسانی فرض می‌شود که در آغاز خلقتش قرار گرفته و هیچ خاطره‌ای از پیش به خود ندارد و گرچه مزاج و حواسش در نهایت سلامت است، هیچ‌گونه تماس حسّی با بدن خود و سایر اشیاء ندارد و چون در فضایی خالی و آزاد و معتدلی قرار دارد که هیچ‌گونه فشار و تحریکی بر آن وارد نمی‌شود، از هر چیز و حتی از بدن و اعضا و حواس خود بی‌خبر است؛ اما در همین حال نیز از ذات خود غافل نبوده و نفس خود را می‌یابد که نخستین و روشن‌ترین یافت و ادراک بشری است (ابن سینا، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۲۹۵). دیگر حکیمان اسلامی نیز به این مطلب اشاره و بر علم حضوری نفس به ذات خود تأکید کرده‌اند (ر.ک: سه‌روردی، ۱۳۸۰: ج ۲، ص ۱۱۰ و ۱۱۱؛ عبدالرزاق لاهیجی، ۱۳۷۲: ص ۱۴۹؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ج ۸، ص ۶۶ و ۲۷۰). مرحوم علامه طباطبایی نیز نظیر سایر حکیمان الاهی این مطلب را تأیید و بر آن تأکید کرده و آنرا علمی دانسته است که در همه کس وجود دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند از آن غافل شود: «و من العلم ایضاً علم الواحد منّا بذاته التي يشير اليها و يعتبر عنها به أنا فانه لا يلهو عن نفسه و لا يغفل عن مشاهدة ذاته و ان فرضت غفلته عن بدنه و اجزائه و اعضائه» (طباطبائی، ۱۳۶۲: ص ۲۳۶).

بدین ترتیب، وقتی انسان به درون خویش رجوع می‌کند، همواره با واقعیت نفس خویش روبه‌رو بوده و هیچ‌گاه نمی‌تواند آنرا نادیده گرفته یا رد کند و خود را امری غیر واقعی و موهوم بیندارد. این علم، ابتدایی‌ترین آگاهی و علمی است که در انسان شکل می‌گیرد؛ زیرا تا انسان به خود آگاه نشود، هرگز از غیر مطلع نخواهد شد و در این علم و آگاهی، همان‌طور که در برهان ابن سینا گذشت، حتی اعضا و جوارح و حواس و قوای نفسانی نیز وساطت ندارد.

بدین ترتیب، هرگاه سوفسطایی، خبر از موهوم بودن واقعیت می‌دهد و گزاره «واقعیت موهوم است و هستی پوچ و هیچ است» را به زبان می‌آورد، فیلسوف با تمسک به یک مصداق ضرورالصدق از واقعیت بر این ادعا خط بطلان کشیده، آنرا موهوم اعلام می‌کند.

واقعیتی که صدق آن ضرور و غیر قابل انکار است، واقعیت خویش است که هر انسانی آن را درون خویش می‌یابد و اگر بنا بر لجاجت نباشد، به آن اقرار می‌کند؛ پس فیلسوف بی‌درنگ در پاسخ ادعای سوفسطایی می‌تواند نقض آن، یعنی «واقعیت من حق است بالضرورة» را گوشزد کرده، پندار سفسطه را برهم زند.

ادعای سوفسطایی عام است و در قالب یک موجه کلیه (واقعیت موهوم است) یا یک سالبه کلیه (هیچ واقعیتی حق نیست) بیان می‌شود و نقیض موجه کلیه، سالبه جزئیه و نقیض سالبه کلیه، موجه جزئیه است؛ بنابراین، فیلسوف برای اثبات اصل واقعیت کافی است یک مصداق ضرور الصدق از برای واقعیت را نشان دهد تا سفسطه به شکست محکوم شود و هیچ مصداقی روشن‌تر از علم حضوری شخص به ذات خود نیست؛ پس، از این منظر، بدهات اصل واقعیت در وجدانیات و اموری ریشه دارد که با علم حضوری خطاناپذیر درک می‌شوند (رک: مصباح یزدی، ۱۳۶۶: ج ۱، ص ۲۶۶).

دوم: علم حصولی به صورت منشأ اصل واقعیت

برای منشأ بودن علم حصولی برای اصل واقعیت سه تقریر گوناگون را می‌توان ارائه و از هم تفکیک کرد:

أ. لوازم واقعی نفی واقعیت

آن‌گاه که سوفسطایی جمله «واقعیت موهوم است» یا «هیچ واقعیتی حق نیست» را به زبان می‌آورد و به صورت ادعا و در قالب قضیه مطرح می‌کند، خود به واقعی بودن واقعیاتی چند و قضایایی صادق از جمله واقعیت خبر خویش و صدقش اقرار دارد؛ پس به حقیقتی از حقایق اعتراف کرده، کذب ادعای خویش را آشکار می‌سازد. علامه طباطبائی رحمته الله آن‌جا که در رد سفسطه سخن می‌گوید و انکار واقعیت را خود متناقض می‌شمارد، می‌گوید:

... برای ابطال مذهب این طایفه (اهل سفسطه) و نقض ادله‌شان راه‌های بسیاری در دست داریم؛ زیرا همین‌که آنان به سخن درآمده و شروع به تفهیم و تفهم نمودند، معلومات زیادی را بدون توجه تصدیق نموده‌اند؛ متکلم هست؛ مخاطب هست؛ کلام هست؛ دلالت هست؛ اراده هست و ... و بالاخره تأثیر هست؛ علیّت و معلولیت هست که هر یک از آنها در الزام ایشان و روشن کردن حق کافی است (طباطبائی: ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۳۲).

در واقع سوفسطایی یا سکوت می‌کند که در این حالت نه کسی صدایش را می‌شنود و

ادعایش را می‌فهمد یا برای انکار واقعیت سخن می‌گوید که خود اعتراف به واقعیاتی چند است: «و من العجائب ان السوفطانی الذی غرضه المارة يضطرّ الى احد الامرین: اما الى السکوت و الاعراض، و اما الى الاعتراف لا محالة باشیاء و الاعتراف بانه تتیح علیه» (ابن سینا: ۱۴۰۴، ص ۵۰).
در واقع این‌جا نیز فیلسوف با آوردن چند مورد غیر قابل تردید، ادعای عام سوفیست در ردّ هر نوع واقعیت را ردّ می‌کند.

ب. اضطراب در عمل

روشی که بیش از سایر روش‌ها برای اثبات اصل واقعیت مورد توجه حکیمان اسلامی بوده ضرورتی است که هر انسان در جریان زندگی برای اقرار به اصل واقعیت می‌یابد. از همین رو ابن سینا راه حلّ پاسخ به کسی را که منکر هر نوع واقعیتی است نه استدلال و برهان، بلکه توسل به زور و اجبار عملی دانسته تا شخص با مواجهه عملی با واقعیت به آن اعتراف کند. این نوع استدلال که بیشتر جنبه جدلی دارد، در پاسخ به کسی به کار می‌آید که با لجبازی و لجاجت بر انکار واقعیت خارجی اصرار دارد و از همین رو باب گفت‌وگو را می‌بندد: «اما المتعنت فینبغی ان یکلف شروع النار اذ النار و اللانار واحدٌ وأن یؤلم ضرباً اذ الوجع و اللوجع واحد، و أن یمنع الطعام و الشراب اذ الأکل و الشرب و ترکهما واحد» (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۵۳).
شاهد درستی مطلب آن است که موفق‌ترین شکاکان نیز در زندگی معمول خود بر روش همگان زیسته و به دیگران نیز توصیه کرده‌اند که شکاکیت را به صورت عقیده و روش زندگی به کار نیندند. به قول هیوم، «فیلسوف باش و در میان فلسفات همچنان انسان باش» (کاپلستون، ۱۳۷۵: ج ۵، ص ۳۳۳) و البته فلسفه‌ای که مورد نظر هیوم است، جز شکاکیت نیست. همچنین مقتضیات زندگی و عمل، شکاکان را مجبور می‌سازد که نظر خود را به شکل عام و مطلق تعدیل، و به محدوده‌ای خاص منحصر کنند (فولکیه، ۱۳۷۷: ص ۵۵).

ج. عدم امکان تصور نیستی محض

انسان هر قدر که بکوشد و نیروی ذهن خود را صرف کند، نخواهد توانست عدم و نبود جهان هستی و کل واقعیت را تصور کند. هر که بخواهد به نفی و عدم مطلق بیندیشد، به‌طور قطع پس از مدتی تحیر، به سرگیجه دچار می‌شود؛ زیرا گرچه می‌توان دنیا را بدون بسیاری از اشیای اطراف تصور کرد تصور نفی واقعیت مطلق، ناشدنی و غیرممکن است؛ از همین رو است که حکیمان اسلامی خیر از معدوم مطلق را محال می‌دانند (ر.ک):

صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۳۵۳):

پس انسان ناچار است همیشه جهانی را تصور کند که حقیقتاً هست و روشن است که منظور از عدم خبر، عدم امکان تصور عدم مطلق است نه این که بتوان تصور کرد؛ اما خبر دادن از آن غیر جایز و ممنوع باشد و همین بداهت اصل واقعیت را نشان می‌دهد.

اگر این گونه اشکال شود که انسان قادر به تصور جهان بدون مکان و زمان نیز نیست و براساس این نظر باید وجود آن‌ها را نیز بدیهی دانست! واقع آن است که مطلب پیشین چندان نیز غیرقابل پذیرش نیست؛ همان‌طور که فخر رازی برای اثبات بداهت وجود زمان، به آن استناد جسته است (فخر رازی: ۱۴۰۷: ج ۵، ص ۲۱).

واقعیت مطلق یا مطلق واقعیت

منظور از بیان راه‌های گوناگون حصول اصل واقعیت، بررسی این موضوع است که آیا اصل واقعیت مستلزم اثبات ضرورت ازلی برای واقعیت عینی است تا براساس آن تقریر علامه طباطبایی رحمته‌الله از برهان صدیقین تمام شود یا خیر.

به نظر می‌رسد آن‌جا که اصل واقعیت زائیده علم حضوری است، حاصل آن واقعیت به نحو مطلق نیست تا ضرورت آن، ضرورت ازلی باشد؛ بلکه آنچه اثبات می‌شود، مطلق واقعیت، یعنی واقعییتی است که وجودی را در خود می‌یابیم که همان وجود خودمان است و روشن است که گرچه واقعیت ما امری ضرور و غیرقابل انکار است، ضرورت آن ضرورت ازلی نیست. در واقع ضرورت حاصله از علم حضوری و یافتن وجدان خودمان از این جهت است که من خود را در جایگاه واقعییتی انکارناپذیر درمی‌یابم؛ پس نمی‌توانم در همین حال منکر اساس واقعیت شوم؛ اما واقعیت من، به ضرورت ازلی موجود نیست؛ بلکه من موجودی امکانی هستم که می‌توانم نباشم و گرچه واقعیت من امری است که امکان انکار در هیچ ظرفی برایم ممکن نیست، هیچ محذوری در این فرض که نه من باشم و نه انکار، وجود ندارد.

ذهن این توانایی را دارد که حتی عدم خود را فرض کند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹: ج ۱، ص ۳۴۵) و بر این اساس، در فرض عدم خود، این محذور پیش نمی‌آید که فرض مستلزم ذهنی است که آنرا فرض کرده و بدین جهت، دوباره واقعیت شخص اثبات می‌شود زیرا ذهن در حال فرض عدم برای خود، نه به خود التفات دارد و نه به فرض خود و صرفاً به

محتوا و مضمون فرض نظر می‌کند؛ همان‌طور که در تفکیک وجود از ماهیت نیز به ماهیت جدا از وجود التفات می‌کند؛ در حالی که در عالم عین، حقیقت داشتن هر چیزی به وجود آن است. در مورد سایر فروض و راه‌های نیل به اصل واقعیت نیز همین مطلب به نحو روشن‌تری صادق است. در همه این موارد، شخص منکر در نهایت به واقعیتی از واقعیات اعتراف و اقرار می‌کند و همین باعث ابطال انکار کلی آن می‌شود؛ بنابراین، در واقع آنچه باعث اثبات اصل واقعیت می‌شود، واقعیت ما است نه واقعیت مطلق که به ضرورت ازلی موجود است. این مطلب را از کلامی که پیش‌تر از علامه نقل کردیم و در آن علامه به سخن آمدن سوفسطایی را باعث تصدیق به واقعیت متکلم، مخاطب، کلام و دلالت و اراده... دانست، روشن است (طباطبایی، ۱۳۶۴: ج ۱، ص ۳۲)؛ زیرا همه موارد پیش‌گفته فقط اذعان و اقرار به واقعیت جزئی است.

در واقع آنچه دلیل اصلی و مبدأ واقعی باور به اصل واقعیت در ما است، همان علم حضوری ما به واقعیت خود است و آنچه تحت عنوان منشأ بودن علم حصولی برای اصل واقعیت شمردیم در واقع ادله‌ای جدلی است که برای اسکات اهل لججاج یا راهنمایی انسان‌های به خطارفته به کار می‌رود، نه آن‌که مبدأ واقعی باور به اصل واقعیت باشد؛ پس وقتی علم حضوری نتواند ضرورت ازلی واقع را بیان کند، سایر موارد نیز از اثبات آن ناتوان خواهند بود.

ضرورت معرفت‌شناختی و ضرورت وجودشناختی

به نظر می‌رسد که در برهان پیشین، بین ضرورت در دو حوزه خلط شده است. یکی ضرورت معرفت‌شناختی و دیگری ضرورت وجودشناختی. ضرورت معرفت‌شناختی بیانگر و راجع به واقعیتی است که غیر قابل انکار بوده، هیچ تردیدی در آن راه نمی‌یابد؛ پس می‌تواند به صورت مبدأ و مبنایی در رد شکاکیت مورد استفاده قرار گیرد؛ در حالی که ضرورت در حوزه فلسفه اولی و وجودشناسی ناظر به حقیقتی است قائم به ذات که عدم و فنا در آن راه ندارد و از نقص و ترکیب مبرا است که به اصطلاح حکیمان الاهی به آن ضرورت ازلی اطلاق می‌شود.

ضرورتی که مؤدای اصل واقعیت است، ضرورتی معرفت‌شناسانه است؛ همان‌طور که اصل واقعیت نیز در حوزه معرفت‌شناسی قرار دارد؛ بنابراین، ضرورت آن، از قطعیت و

یقینی بودنش نشان دارد، نه قیام آن به ذات تا بتوان از آن ضرورت ازلی را نتیجه گرفت. به بیان دیگر، مؤدای اصل واقعیت یقین ازلی است که فکر را تا ازل یارای رخنه و تشکیک در آن نیست؛ هر چند به ضرورت ازلی موجود نباشد.

برای اصول و بدیهیات اولیه دو ویژگی عمده شمرده می‌شود: یکی بداهت و بین بنفسه بودن و عدم نیاز به برهان برای اثبات آن‌ها و دیگری ضرورت آن‌ها. یعنی ما می‌توانیم برخلاف آن‌ها فکر کنیم و نه می‌توانیم بفهمیم که موجودی صاحب عقل چگونه جز با این اصول می‌تواند فکر کند (پل فولکیه، ۱۳۷۷: ص ۸۶)، و همین ضرورت است که در اصل واقعیت نیز مطرح می‌شود و نه هیچ‌کدام از ضرورت‌هایی که در فلسفه اولی مطرح است. چنین ضرورتی ناظر به واقیت خارجی نیست تا ضرورت ازلی یا هر نوع ضرورت هست‌شناسانه دیگر از آن نتیجه شود؛ بلکه به قوت و احکام یقین و اعتقاد به آن مربوط است.

بر این اساس، به اعتقاد نگارنده تقریر علامه رحمته‌الله ناتمام بوده فقط با توضیح مرحوم شهید مطهری رحمته‌الله صحت خود را باز می‌جوید (طباطبائی، ۱۳۶۴: ج ۵، ص ۸۲) که همان بازگشت به تقریر ملاصدرا است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ص ۲۲۱).

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا ابی علی حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبیہات مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح للعلامه قطب الدین رازی، تهران، مطبعة الحیدری، ۱۳۷۹ ش.
۲. _____، الهیات الشفاء، تحقیق الاب القنوتی و سعید زائد، تقدیم: ابراهیم مذکور، قم، مکتب آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
۳. ارسطو، متافیزیک، شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۴. جوادی آملی عبدالله، شرح حکمت متعالیه، تهران، انتشارات الزهراء، اول، ۱۳۶۸ ش.
۵. _____، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۸ ش.
۶. رازی فخر الدین محمد، المطالب العالیه فی العلم الالهی، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دار الکتب العربی، ۱۴۰۷ق.
۷. سبزواری ملا هادی، شرح منظومه، تعلیقہ آیت الله حسن زاده آملی، تحقیق مسعود طالبی، نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
۸. سهروردی شهاب الدین یحیی، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ۱۳۸۰ ش، ج ۲.
۹. صدرالمتألهین شیرازی محمد بن ابراهیم، الاسفار العقلیه الاربعه فی الحکمه المتعالیه، بیروت، دار احیا التراث العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۰. طباطبایی سید محمد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با پاورقی مرتضی مطهری، قم، انتشارات صدرا، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. _____، بادیة الحکمة، دارالمعرفه الاسلامی، دوم، ۱۴۰۶ق.
۱۲. _____، نهایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.
۱۳. فولکیه پل، فلسفه عمومی، تهران، حکمت، ۱۳۷۷ ش.
۱۴. کاپلستون فردریک، تاریخ فلسفه غرب، از هابز تا هیوم، جلال الدین اعلم، تهران، سروش، ۱۳۷۵ ش، ج ۵.
۱۵. لاهیجی عبدالرزاق بن علی، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قرباتی، تهران،

انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲ش.

۱۶. لاهیجی ملا محمدجعفر، شرح رساله المشاعر ملاصدرا، با مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین

آشتیانی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۴۳ش.

۱۷. مدرس آشتیانی میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، به اهتمام

عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ش.

۱۸. مصباح یزدی محمد تقی، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲ش.

