

بررسی هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه برهان صدیقین علامه طباطبایی (خوانش، تحلیل و نقد)

عبدالرضا باقی*

چکیده

از برهان صدیقین چندین خوانش ارایه شده است. در میان اندیشمندان پسین، یکی از مهمترین خوانش‌ها از علامه طباطبایی است که با نگرشی وجودی عرضه شده است. مفاد خوانش و تقریر ایشان نسبت به دیگر خوانش‌های فلسفی، به مرز عرفان نزدیکتر می‌شود؛ چه اینکه در نگاه عارف نیز پذیرش خدا اولین اصل و مفروض اصلی تمام مباحث عرفانی است. در این نوشتار تلاش شده است با توجه به اینکه خوانش علامه دارای لایه‌های هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه مهمی می‌باشد، در آغاز اصل برهان با تکیه به آثار ایشان نقل و سپس در هفت گام مورد فهم و تحلیل قرار می‌گیرد و در ادامه برخی از نقدهایی را که گام‌ها و لایه‌های پیش‌گفته را نشانه رفته است، شناسایی و آورده شده است و سرانجام نقدهای یادشده، مورد بررسی و ارزیابی قرار گرفته است و از نزدیکی برهان یادشده به عرفان و رویکرد علامه در خوانش برهان، دفاع شده است.

کلید واژه

علامه طباطبایی، خوانش، برهان صدیقین، نقد، شناخت‌شناسانه، هستی‌شناسانه، واقعیت.

ar_baghi88@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۱/۲۰

*. استادیار گروه معارف اسلامی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۷/۲۵

طرح مسئله

برهان صدیقین، برهانی «وجود محور» است. برهانی که با آن از ناحیه وجود به سوی خدا سلوک صورت می‌گیرد. از این برهان به عنوان نزدیک‌ترین راه در اثبات واجب استفاده می‌شود به گونه‌ای که خداوند را با خود خداوند می‌شناسند نه با وساطت غیر (مخلوق). (طباطبایی، ۱۴۰۹: ۲ / ۲۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۱۶) در این برهان پس از نفی سفسطه و با نظر به اصل وجود، بدون هیچ واسطه‌ای به اثبات خدا می‌پردازد. از آن رو که این برهان نسبت به براهین دیگر، صادق‌تر، یقینی‌تر و شریف‌تر بوده و شخص صدیق همواره همراه با صدق و راستی است، «برهان صدیقین» نام گرفته است. با این اصطلاح و با استفاده از آیات قرآن اولین بار این نام را ابن سینا به کار برده و آن را بر اساس یک نگرش ماهوی برای اثبات وجود خدا سازمان داده است. (جوادی آملی، بی تا: ۲۱۱؛ برنجکار، ۱۳۷۸: ۱۲۴)

برای برهان صدیقین خوانش‌های گوناگونی آورده‌اند. مرحوم حکیم آشتیانی در حاشیه خود بر شرح منظومه، حدود نوزده خوانش را مورد بحث و بررسی قرار داده است. (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۴۴۹) که خوانش بیستم از علامه طباطبایی است. هر چند پس از علامه، خوانش‌های دیگری نیز از این برهان به عمل آمده است که از بحث فعلی این مقاله بیرون است و در اینجا به طور خاص خوانش علامه در کانون توجه ماست. ایشان در *حواشی اسفار، اصول فلسفه و روش رئالیسم و رساله واجب الوجود* و برخی دیگر از آثار خود، خوانشی از برهان صدیقین ارائه می‌کند. علامه در *حواشی اسفار*، برهان صدیقین را تمام شده می‌داند. از این رو خوانش ایشان (طبق تفسیری) بر خلاف خوانش سینوی و صدرایی، متکی بر هیچ مقدمه‌ای از مقدمات فلسفی نیست. بلکه ایشان مسئله اثبات واجب را به عنوان نخستین مسئله فلسفی می‌آورند و بر این باورند که به مجرد پذیرفتن اصل واقعیت - که همان موضوع فلسفه الهی است و در برابر آن سفسطه (انکار واقعیت) قرار می‌گیرد - می‌توان اثبات واجب الوجود را مطرح کرد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۳) البته در خوانشی که ایشان از این برهان ارائه می‌کند، از مبادی تصویری مانند معنای واجب ازلی، ضرورت ذاتی و ضرورت ازلی و ... مبادی تصدیقی منطقی مانند فرقی تصور و تصدیق، احتیاج صدق قضیه به واقع و مانند آن بهره می‌گیرد اما این مطالب و مبادی، غیر از مسائل فلسفی است و همه از سنخ تصور یا تصدیق و قضیه منطقی‌اند. (همو، ۱۳۸۶: ۱۹۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۹)

در این نوشتار تلاش شده است ابتدا اصل برهان به خوانش علامه نگارش گردد سپس نقدهایی را که از ناحیه برخی ناقدان در ارتباط با برخی از جوانب خوانش یادشده ارائه شده، شناسایی و در دو محور شناخت‌شناسی و هستی‌شناسی دسته‌بندی گردد و اگر نیاز باشد برخی از این نقدها دوباره در بونه نقد قرار گیرد.

الف) برهان صدیقین در آثار علامه

علامه در تعلیقات خود بر *اسفار (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۴ و ۱۵)* و در *اصول فلسفه و روش رئالیسم*

(طباطبایی، بی‌تا: ۵ / ۹۶ - ۷۹) و در کتاب *شیمه در اسلام* (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۸) با نگاهی غیر تقسیمی (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱ / ۱۳۹۳) و با اتکاء به «اصل واقعیت» به خوانش برهان مورد نظر خود اقدام نموده است و حتی در آغاز استدلالی می‌آورد که «درک و شعور انسان که با پیدایش او توأم است در نخستین گامی که برمی‌دارد، هستی‌خدای جهان و جهانیان را بر وی روشن می‌سازد». (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۸) در ادامه می‌آورد که: «تا انسان انسان است این درک و علم در او هست و هیچ‌گونه تردید بر نمی‌دارد و تغییر نمی‌پذیرد». (همان) ایشان در پایان استدلال آشکارا می‌آورد که «ما این واقعیت ثابت بطلان‌ناپذیر را (واجب الوجود) خدا می‌نامیم». (همان) نکته اضافه‌ای که در نتیجه استدلال دیده می‌شود این است که ایشان مصداق اتم و صریحاً اکمل واقعیت مطلق را خدا معرفی کرده است و در اینجا است که پیوند میان عقل و دین و حکمت الهی و آموزه‌های دینی آشکارا خود را می‌نمایاند؛ چه اینکه در پاورقی‌های *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نیز آمده است که «خدای حقیقی، خدایی که پیامبران واقعی او را معرفی کرده‌اند؛ خدایی که حکمت الهی اسلامی آن را می‌شناسد...». (طباطبایی، بی‌تا: ۵ / ۸۰)

علامه بر این باور است که راهی که با تکیه بر اصل واقعیت و با توجه به شعور عمومی انسان‌ها پیموده شود؛ راهی است بسیار ساده و روشن که انسان با نهاد خدادادی خود آن را می‌پیماید و هیچ‌گونه پیچ‌وخم ندارد. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۹)

در این عبارت هم نوعی سازگاری میان شناخت فطری و عقلی دیده می‌شود؛ از این‌رو، این برهان چون هماهنگ با فطرت و در راستای زنده نگه داشتن فطرت است، اثر بیدارباشی دارد؛ زیرا اصل حق بودن واقعیت به نحو مطلق، بدیهی و غیرقابل انکار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۸) از این‌رو علامه از دیدگاهی شناخت‌شناسانه بر این باور است که «وجود خدا بدیهی است» آن‌هم بدیهی اولی و گزاره «خدا موجود است» پایه است. (عبودیت، ۱۳۸۴: ۲۷۸) یعنی بدهت ملاک پایه‌ای بودن است. به دلیل پایه بودن، گزاره پیش‌گفته از برهان بی‌نیاز است و می‌توان «بدهت» این گزاره را اثبات نمود و در واقع در خوانش ویژه خود از برهان صدیقین، تلاششان ناظر به همین رهیافت است.

در ادامه ابتدا خوانش علامه بر اساس آنچه در حواشی اسفار نگاشته شده، آورده می‌شود و سپس ارکان برهان در قالب چند گام، با تکیه به منابع گوناگون، مورد فهم، تحلیل و تفسیر قرار گرفته است و سرانجام نقدهایی که ممکن است ناظر به برخی از این گام‌ها باشد، آورده می‌شود. تلاش شده تا جایی که ممکن است، نقدهای آورده شده، ارزیابی شود.

ب) خوانش و تحلیل برهان علامه در هفت گام

یک. خوانش برهان

علامه در ذیل عبارت ملاصدرا که «انّ الوجود کما مر حقیقة عینیة» چنین می‌آورد:

این حقیقت عینی همان واقعیتی است که با آن سفسطه را رد می‌کنیم و هر موجود با شعوری را ناچار به پذیرش آن می‌یابیم. این واقعیت در ذات خود بطلان و عدم را نمی‌پذیرد حتی فرض بطلان و نبودن آن، مستلزم وجود و تحقق آن است؛ [توضیح اینکه] اگر فرض کنیم در زمانی خاص یا برای همیشه همه واقعیت‌ها باطل و معدوم‌اند، در این صورت همه واقعیت‌ها «واقعاً» معدوم‌اند او به این ترتیب باز وجود واقعیتی اثبات می‌شود [همچنین اگر سوفسیت اشیا را موهوم بپندارد، یا در واقعیت آنها تردید کند، اشیا نزد او «واقعاً» موهوم‌اند و نیز واقعیت اشیا از دید او «واقعاً» مشکوک است [یعنی واقعیت از همان نقطه‌ای که انکار می‌شود، اثبات می‌گردد] و حال آنکه اصل واقعیت در ذات خود پذیرای بطلان و عدم نیست، پس واجب‌الوجود بالذات است. بنابراین واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیایی که واقعیت دارند در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذات هستند و وجودشان قائم به او است و از اینجا برای اندیشمند آشکار می‌گردد که اصل وجود داشتن واجب بالذات برای هر انسانی ضروری (بدیهی) است و براهینی که وجود واجب بالذات را اثبات می‌کنند در حقیقت تنبیه هستند. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۴ و ۱۵، پاورقی ۳)

دو. تحلیل برهان در هفت گام

از نظر علامه، گزاره «واقعیت حق است و بطلان‌ناپذیر» در برابر «خدا موجود است» قرار دارد؛ از این‌رو گزاره‌ای بدیهی و پایه و بی‌نیاز از استدلال است. (عبودیت، ۱۳۸۴: ۲۷۸) گزاره یادشده نه تنها بدیهی که اولی است. یعنی بدیهی‌ترین گزاره‌هاست و فرض بطلانش مستلزم وجود آن است و بدون استثنا هر انسانی آن را می‌پذیرد و در درستی‌اش کمترین تردیدی روا نمی‌دارد. (همان) به شرط اینکه مسئله خدا برای او صحیح طرح و ترسیم شود. (عبودیت، ۱۳۹۲: ۳۵۸) علامه با تأمل در خصوصیات این واقعیت بدیهی و کشف ویژگی‌های آن، استدلال می‌کند که؛ این واقعیت جز خداوند نمی‌تواند باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۴ و ۱۵، پاورقی ۳) معنای این سخن این است که هر انسانی با اعتراف به بدهات این امر که «واقعیتی هست و جهان هیچ‌و‌پوچ محض نیست» بی‌آنکه خود متوجه باشد، اعتراف کرده است به اینکه «خداوند هست» و واقعیت مورد اعتراف، هیچ‌یک از مخلوقات نمی‌تواند باشد و در نتیجه خداوند همان واقعیت بدیهی مورد پذیرش همه انسان‌هاست و کارویژه براهینی که در این باب ارائه شده است، این است که شخص را از بدهات «واقعیتی هست» متوجه وجود خداوند کند. از این‌رو این براهین اثر تنبیهی دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۴ و ۱۵؛ جوادی آملی، بی‌تا: ۲۲۱ - ۲۱۶؛ عبودیت، ۱۳۸۴: ۲۷۹ - ۲۷۸) خوانش علامه ناظر به چنین مطلبی است که می‌توان طی هفت گام خوانش ایشان را به شکل زیر، مورد توضیح و تحلیل قرار داد:

گام اول: واقعیتی هست

این استدلال با این گزاره بدیهی آغاز می‌شود که «واقعیتی هست» در مقابل اینکه جهان هیچ و پوچ محض نیست. علامه به این اصل از دو منظر نگریسته است.

الف) شناخت‌شناسانه: بر اساس این نگاه، گزاره «واقعیتی هست» از جنبه گزاره‌ای، گزاره‌ای بدیهی و مستغنی از اثبات و استدلال است و از جمله گزاره‌هایی است که تصور آن برای تصدیق آن کفایت می‌کند و پس از اصل امتناع تناقض، دومین اصلی است که معرفت بدان معرفتی یقینی (قطعی، غیرقابل تردید، مورد مقبولیت و اذعان جزمی اذهان بشری) و فطری بوده و این اصل، اساس افکار و تصورات و استدلال‌های عقلانی و فلسفی است. در واقع نقطه شروع کنجکاوی‌های فلسفی است و مرز میان فلسفه و سفسطه است؛ و نیز از جنبه مفهومی، مفهوم واقعیت واضح، روشن، بدیهی، بسیط و بی‌نیاز از تعریف است. بر این اساس، اصل واقعیت، اصلی است پایدار و دگرگونی‌ناپذیر و کلی و مطلق و معرفت‌پذیر، سنجه جداسازی حقایق از پندارها و بنیان و اصل همه دانسته‌های بشری است؛ مفهوماً متعلق علم حصولی واقع می‌شود اما حقیقت واقعیت آن، متعلق علم حضوری است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳ / ۴۰ - ۲۴) علامه بر این باور است که معرفت با واسطه به واقعیت هستی، امکان ندارد. ایشان این‌گونه استدلال می‌کنند:

واقعیت هستی باید بالذات و خودبه‌خود معلوم یا شناختن وی محال بوده باشد و چون ما به واقعیت پی برده‌ایم باید این‌گونه نتیجه گرفت که واقعیت بالذات معلوم (بدیهی = فطری) است و هرگز مجهول نمی‌شود. یعنی فرض واقعیت مجهول عیناً فرض واقعیت بی‌واقعیت است. (یعنی تناقض) (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳ / ۴۹ - ۴۸)

ب) نگاه هستی‌شناسانه: از منظر هستی‌شناسانه، واقعیت هستی در آثار علامه با این اوصاف شناسانده شده است: واقعیت حقیقتی است پایدار و مطلق، نیستی‌ستیز، بی‌قیدوشرط، اصیل، عینی و خارجی، بیرون‌آورنده موجودات از نهان‌خانه نیستی، واقعیت هستی در عین گوناگونی، یکی است، (وحدت و کثرت واقعیت هستی). (همان: ۶۶ - ۳۷)

نکته قابل توجه این است که در بسیاری از موارد، وجود و واقعیت (همان: ۵۲)، مطلق واقعیت و حقیقت هستی (همان: ۴۷ - ۴۶)، اصالت وجود و واقعیت (همان: ۳۷) به صورت مترادف و هم‌معنا ذکر می‌شوند و بحث از اصالت وجود نیز پس از پذیرش اصل کلی «واقعیتی هست» مطرح می‌شود. (همان: ۴۷) اینک باید دید این واقعیت چیست؟

گام دوم: اصل واقعیت، خصوص هیچ‌یک از ممکنات نیست

علامه همه چیزهای واقعیت‌دار جهان را، نیازمند واجب بالذات می‌داند؛ پس برخی از این چیزها نیز نیازمند واجب بالذاتند. از این‌رو از نگاه علامه با فرض انکار برخی آفریده‌ها و ممکنات یا انکار همه آنها، باز هم وجود خداوند

در این خوانش ثابت می‌ماند. (عبودیت، ۱۳۸۴: ۲۹۱) اینجاست که پرسیده می‌شود «آیا این واقعیت همان وجود خود استدلال‌گر یا وجود اندیشه‌ها و حالات او یا در کل، وجود اشیا موجود در پیرامون اوست؟» پاسخ منفی است؛ زیرا واقعیتی که با گزاره بدیهی اولی «واقعیتی هست» مورد پذیرش است، دارای این ویژگی است که انکار آن برابر با اقرار به نیستی محض است و روشن است که انکار وجود استدلال‌گر و اندیشه‌ها و حالات او و نیز انکار خصوص هر یک از اشیا موجود در پیرامون او، برابر با اقرار به نیستی محض نیست. به‌طور کلی این واقعیت خصوص هیچ‌یک از امور ممکن نمی‌تواند باشد. تعبیر علامه در این زمینه چنین است:

این واقعیت که برای همه اثبات می‌کنیم معنایی غیر از معنای هر یک از آنها [دارد] و هم یک معنی است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳ / ۳۲)

گام سوم: اصل واقعیت همان مجموع اشیا موجود در جهان نیست

اگر بر اساس گام دوم و با تکیه به تقریر و خوانش علامه از برهان به این نقطه برسیم که این واقعیت مطرح در زبان علامه، خصوص هیچ‌یک از امور ممکن نیست؛ پس مجموع آنها نیز نمی‌تواند؛ زیرا این مجموع نیز جز همان ممکن الوجود نخواهد بود. از این‌رو، اینکه آیا «مجموع همه اشیا موجود در جهان» همان «اصل واقعیت» نیست؟ خواه این مجموع، فقط شامل همه ممکنات باشد یا شامل واجب بالذات هم باشد؟ شاید گفته شود؛ آری. زیرا انکار مجموع اشیا موجود در جهان، برابر با اقرار به نیستی محض است. اما حقیقت این است که پاسخ منفی است، زیرا اگر «اصل واقعیت» همان «مجموع همه اشیا» باشد، در این صورت اقرار به اصل واقعیت به معنای اقرار به همه اشیاست؛ به تعبیر دیگر، اقرار به گزاره «واقعیتی هست» به معنای اقرار به گزاره «همه اشیا موجوداند» می‌باشد درحالی که این دو گزاره هم‌معنا نیستند. زیرا اولاً گزاره «همه اشیا موجوداند» بدیهی نیست، چه رسد به اینکه بدیهی اولی باشد؛ درحالی که گزاره «واقعیتی هست» بدیهی اولی است. ثانیاً اگر بنا را بر این بگذاریم که از مجموع اشیا موجود در جهان، چیز یا چیزهایی کاسته شود یا بر آنها چیز یا چیزهایی افزوده گردد، باز هم گزاره «واقعیتی هست» درست است؛ درحالی که اگر «اصل واقعیت» همان «مجموع همه اشیا» باشد، حتی با کاستن یک چیز از این مجموع یا با افزودن یک چیز بر آن، دیگر «اصل واقعیت» بر آن درست نیست؛ پس «اصل واقعیت» همان «مجموع همه اشیا» نیست. علامه این نکته را آشکارا این چنین آورده است:

پس جهان عین همین واقعیت نفی‌ناپذیر نیست بلکه بواسطه آن واقعیت واقعیت‌دار و بدون آن بی‌واقعیت خواهد بود. (طباطبایی، بی تا: ۵ / ۹۴)

گام چهارم: اصل واقعیت، مفهومی کلی و ذهنی که قابل صدق بر تک‌تک اشیا موجود است، نیز نمی‌باشد. آیا نمی‌توان گفت که اصل واقعیت، مفهومی کلی و ذهنی است که بر تک‌تک چیزهای موجود در خارج

قابل صدق است، از این‌رو تا هنگامی که حتی به وجود یک‌چیز در خارج اقرار داریم - حال هر چیزی که باشد - به اصل واقعیت اقرار داریم و گزاره «واقعیتی هست» صادق است و فقط هنگامی که وجود همه چیزها را منکر شویم، اصل واقعیت را انکار کرده‌ایم و گزاره «هیچ واقعیتی نیست و جهان هیچ‌و‌هیچ محض است» صادق است؟ با این تفسیر، هریک از اشیا موجود در جهان، اعم از ممکن و واجب بالذات، می‌تواند حاکی از اصل واقعیت باشد؟ آیا این تفسیر درست است؟ باز پاسخ منفی است. زیرا از یک‌سو علامه با آوردن خوانش خود، در ذیل این عبارت ملاصدرا که «ان الوجود کما مرّ حقیقة عینیة» پرده از عینیت و خارجیت و ذهنی نبودن و اعتباری بودن واقعیت بر گرفته است و در واقع وجود خداوند را با تکیه بر واقعیت خارج از ذهن ثابت می‌کند، نه با تکیه بر مفهوم خداوند و تحلیل آن از این‌رو ثابت می‌کند که ویژگی اصلی واقعیت این است که «بی هیچ قیدوشرط واقعیت هستی است و با هیچ قیدوشرطی لاواقعیت نمی‌شود و چون جهان گذران و هر جزء از اجزاء جهان نفی می‌پذیرد، پس عین همان واقعیت نفی‌ناپذیر نیست» (همان: ۵ / ۸۹) چه اینکه برای مفاهیم ذهنی نفی‌پذیری قابل فرض است، درحالی‌که فرض نفی‌پذیری و واقعیت نیست» به تناقض می‌انجامد؛ پس نیست بودنش ممتنع بالذات است حتی اگر گزاره «هیچ واقعیتی نیست» بخواهد صادق باشد. درستی این گزاره مستلزم ناراستی آن است و این تناقض است و ممتنع بالذات درحالی‌که هیچ‌یک از ممکنات چنین ویژگی‌ای ندارد و فرض نیست بودن هر ممکنی جایز است. پس اصل واقعیت بر هیچ ممکنی صادق نیست و این اصل غیر از جمیع واقعیت‌های محدود و غیر از مجموع واقعیت‌ها و غیر از جامع آنهاست. زیرا برخی از اینها اصلاً واقعیت ندارند و بوسیله آنها واقعیت محدود عینی دارند و برخی از آنها واقعیت محدود ذهنی بلکه واقعیت مورد نظر امری است که بدون آنکه به حدی خاص در آید با همه واقعیت‌های محدود همراه بوده و هیچ غیبت و زوالی برای آن متصور نیست. (جوادی آملی، بی‌تا: ۲۲؛ همو، ۱۳۹۳: ۳ / ۳۲۷ - ۳۲۶)

گام پنجم: وجوب یا امکان واقعیت

اگر بپذیریم که هیچ‌یک از اشیا جهان نمی‌تواند عین واقعیت باشد، در این صورت، «چنین واقعیتی از دو حال خارج نیست: یا مستقل است یا وابسته و اگر وابسته است، واقعیت وابسته هرگز بی‌استقلال و پابرجایی امکان‌پذیر نیست». (همو، بی‌تا: ۸۰) آنگاه طبعاً این پرسش پیش می‌آید که:

آیا پای واقعیت ثابت و پابرجایی که همه واقعیت‌های گذران جهان با وی استوار و قائم باشند در میان نیست. (همان)

علامه آشکارا می‌گوید که این واقعیت به خود متکی و مستقل، همان واجب بالذات است و این‌گونه می‌آورد که:

بنابراین واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیایی که واقعیت دارند، در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذاتند ... (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۶ / ۱۴)

در واقع نتیجه می‌گیرد این واجب بالذات باید سرچشمه همه امکان‌ها و موجودات دگرگونی‌پذیر و وابسته باشد که در گام بعد به این نکته اشاره شده است.

گام ششم: اصل واقعی، واجب بالذات است

بنابر تعریف، واجب بالذات موجودی است که خودبه‌خود محال است که نیستی‌پذیر باشد؛ یعنی لازمه نیستی‌پذیریش تناقض بوده که ممتنع بالذات است. با توجه به این تعریف و نتیجه‌ای که در گام چهارم به دست آمد (واقعیت هستی هرگز نفی نمی‌پذیرد) به نتیجه برهان می‌رسیم و آن اینکه: اصل واقعیت، واجب بالذات است. یعنی اصل واقعیتی که با گزاره «واقعیتی هست» بدان اقرار می‌کنیم، واجب بالذات است و بر چیزی جز واقعیتی که واجب بالذات است، قابل صدق نیست.

گام هفتم: واجب بالذات همان خداوند است

پس این واقعیت پایدار و بطلان‌ناپذیر، همان خداوند است و بر چیز دیگری جز او قابل صدق نیست. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۸) واقعیتی که او خودش عین واقعیت است و جهان و اجزاء جهان با او واقعیت‌دار و بی او هیچ‌و‌بوچ می‌باشد. (همان: ۹۴ و ۹۵) علامه با این برهان تلاش می‌کند نشان دهد کسی که اعتراف به بدهت این گزاره که «واقعیتی هست» نموده است، به‌طور ناخودآگاه و به‌طور بدیهی اعتراف به وجود خداوند نیز نموده است؛ زیرا این واقعیت مورد اعتراف - که پایدار و قائم بالذات و بطلان‌ناپذیر می‌باشد - هیچ‌یک از آفریده‌ها نیست و فقط خود خداوند است و در نتیجه خداوند همان واقعیت بدیهی مورد ادعای همه انسان‌هاست، بی‌آنکه خود آنها توجه داشته باشند. از این رو اثر همه براهین اثبات خدا، اثر تنبیهی است. (عبودیت، ۱۳۸۴: ۲۷۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۶۳ تا ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۵: ۵۰ - ۴۶؛ همان: ۶۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۷ - ۳۲۶)

بر این اساس برخی صریحاً آورده‌اند مقصود از خوانشی که علامه از برهان صدیقین ارائه نموده است و در مقاله چهاردهم *اصول فلسفه و روش رئالیسم* نیز بدان اشاره کرده است «هماهنگ با مشرب فلسفی صدرالمتألهین نبوده و برمبنای تشکیک در وجود مبتنی نیست». (همان / ۳۲۸) بلکه خوانش ایشان به بیان عرفا نزدیک گشته است؛ چه اینکه واقعیت (خداوند) مورد گفتگو همان است که مشهود عارف است؛ از این رو خوانش علامه از این برهان را، حد فاصل حکمت متعالیه و عرفان خوانده‌اند. (همان؛ همو، ۱۳۶۶: ۱۳۴ - ۱۳۳؛ همو، بی‌تا: ۲۲۰ - ۲۱۸؛ همو، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۸۰ - ۱۷۸؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۹۴ - ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۸)

ج) نقد خوانش علامه

نقدهای عمده به عمل آمده از خوانش برهان توسط علامه را می‌توان در دو دسته زیر جای داد:
الف) نقد رویکرد شناخت‌شناسانه علامه؛ ب) نقد رویکرد هستی‌شناسانه علامه.

یک. نقد شناخت‌شناسانه (نقد رویکرد واقع‌گرایانه):

نقد اول: این نقد در دو گام مطرح می‌شود:

گام اول: علامه استدلال می‌کند که «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد». در اینجا استناد علامه برای کاربرد واژه «واقعاً یا ضرورتاً» به زبان عرفی است؛ درحالی‌که زبان عرفی گرفتار کژتابی بوده و دقیق نمی‌باشد، از این‌رو نمی‌توان از این رهگذر به استنتاجی معتبر دست یافت.

شاید بتوان اشکال بالا را با اتکا به «نظریه مطابقت در صدق» بر طرف ساخت که بر اساس آن صدق هر گزاره (یا برخی از انواع گزاره‌ها) به معنای مطابقت آن با واقعیت است؛ بنابراین به‌ازای هر گزاره صادق (یا دست‌کم برخی گزاره‌های صادق) واقعیتی وجود دارد که مطابق آن به حساب می‌آید و از میان خوانش‌های مختلف به‌عمل آمده از نظریه مطابقت، نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود را برگزینیم. یعنی نظریه‌ای که اولاً حداکثری باشد یعنی بر اساس آن صدق همه گزاره‌ها حتی گزاره‌های سالبه (به ویژه هلیه‌های بسیطه سالبه) به معنای مطابقت باشد.

ثانیاً صدق را به معنای مطابقت با عالم وجود (یعنی با برخی موجودات) تلقی کند نه مطابقت با نفس الامر (به معنای اعم از وجود).

اما همچنان این پرسش مطرح است که نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود تا چه اندازه پذیرفتنی است؛ زیرا این نظریه در برخی موارد کاملاً ارتکازی و معقول می‌نماید مانند گزاره‌های حملی موجب‌های که در موضوع و محمول آنها مفهوم عدم به‌کار نرفته است اما در دیگر موارد از جمله گزاره‌های سالبه (به ویژه هلیه‌های بسیطه سالبه) یا گزاره‌هایی که در موضوع یا محمول آنها مفهوم عدم به‌کار رفته باشد؛ مسئله به این روشنی نیست. در اینجا باید دید علامه برای مسئله صدق در گزاره‌های سالبه چه راه‌حلی را ارائه داده است؟

گام دوم: در رویه فلسفه اسلامی نظریه مطابقت کاملاً مسلّم و مقبول بوده است و درحقیقت یکی از مؤلفه‌های اصلی دیدگاه واقع‌گرایانه فیلسوفان مسلمان به‌شمار می‌رود. راه‌حلی که در این رویه برای مسئله راست‌آزمایی گزاره‌های سالبه (و گزاره‌هایی که در موضوع یا محمول آنها مفهوم نیستی به‌کار رفته) مطرح می‌شود، «نظریه مطابقت نفس‌الامری» است. بر اساس این دیدگاه، همه گزاره‌ها یا تصدیقات صادق به‌واسطه، مطابقت با چیزی صادق‌اند ولی مطابقت آنها گاه با وجود خارجی است، گاه با وجود ذهنی و گاه با نفس‌الامر. نفس‌الامر (به معنای خاص کلمه) ظرفی است که مطابق گزاره‌هایی چون «سیمرغ معدوم است»،

«عدم علت، علت عدم معلول است» و ... در آن تقرر دارد. اصولاً اندیشمندان مسلمان هرگاه نمی‌توانند صدق پاره‌ای از گزاره‌ها را بر حسب مطابقت با وجود ذهنی یا خارجی تبیین کنند (یا وجودشناسی آنها چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد) از فرضیه «نفس الامر» کمک می‌گیرند.

در رویه فلسفه اسلامی، تعبیرها و دیدگاه‌های گوناگونی درباره نفس الامر وجود دارد که این دیدگاه‌ها در دو دسته کلی جای می‌گیرد: «دیدگاه استقلالی» و «دیدگاه تبعی». مطابق «دیدگاه استقلالی» نفس الامر عالمی متمایز از عالم وجود (خارجی و ذهنی) است و ساکنان آن عالم از گونه‌ای تقرر و ثبوت برخوردارند که به وجود خارجی یا ذهنی باز نمی‌گردد. بر اساس «دیدگاه تبعی»، ساکنان عالم نفس الامر ثبوت تبعی دارند یعنی به تبع وجود خارجی، مقرر هستند. مهم‌ترین طرفدار این دیدگاه علامه طباطبایی است. به باور ایشان به‌ازای هر گزاره نفس‌الامری، گزاره صادق دیگری هست که با عالم وجود مطابقت دارد. (طباطبایی، ۱۴۰۵: ۲۰) علامه در کتاب *نهایة الحکمة* صریحاً به این دیدگاه تبعی اشاره می‌کند:

ثبوت هر چیز، به هر نحو که فرض شود، حتماً بر مبنای وجودی است خارجی که عدم را بالذات طرد می‌کند. بنابراین در تصدیقات «نفس‌الامری» که نه در خارج و نه در ذهن مطابقی ثابت ندارند نوعی ثبوت تبعی هست که تابع موجودات حقیقی است. (همو، ۱۴۰۹: ۱ / ۴۲)

اما بر فرض اینکه دیدگاه تبعی صحیح باشد و در مورد برخی گزاره‌ها پذیرفته شود همچنان جای این پرسش هست که مطابق گزاره‌ای مانند «سیمرغ معدوم است» به تبع چه واقعیت موجودی تقرر دارد؟ و چه تبیین مناسبی برای صدق گزاره هلیه بسیطه سالبه می‌تواند ارائه دهد؟

نتیجه: با توجه به آنچه بیان شد اگر پذیرش «نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود» با مشکل مواجه شود نمی‌توان وجود یک واجب الوجود (نه یک واجب الوجود بالذات) را ثابت کرد. به بیان دیگر، در صورتی که این نظریه با مشکل روبه‌رو شود مثلاً اثبات «موجود مائی» یا «واقعیت مائی» یا «یک چیزی» که وجوب غیری دارد و در اصطلاح «واجب بالغیر» محسوب می‌شود با مشکل مواجه شود، چگونه خواهیم توانست واجب بالذات را اثبات نماییم؟ بنابراین با این نظریه نمی‌توان از صدق گزاره‌ای نفس‌الامری به تحقق واقعیتی در عالم وجود دست یافت. بر این اساس، نمی‌توان ادعا کرد که بر اساس برهان علامه، وجود واجب به‌عنوان نخستین مسئله فلسفی است و در این صورت برهان علامه مصداق کاملی برای برهان صدیقین نخواهد بود. (مروارید، ۱۳۸۶: ۱۰ - ۶)

در ذیل نقد یاد شده اشاره به چند نکته لازم و ضروری است:

۱. «ضروری» در استدلال علامه واژه‌ای عرفی نیست بلکه واژه‌ای است منطقی که در یک مرحله، علامه درصدد بیان این نکته است که گزاره «واقعیت حق است»، گزاره‌ای است ضروری و تصدیق آن نیز، نیازی به اثبات و استدلال ندارد؛ زیرا هرگونه اثبات یا نفی یا شک، فرع بر پذیرش واقعیت است؛ از این‌رو

انسان یا هر موجود ذی‌شعوری از پذیرش واقعیت، ناگزیر است و پیش از هر چیز، انسان «واقعیه مائی» را پذیرفته است؛ پس سمت‌وسوی برهان، اثبات بداهت گزاره واقعیتی هست.

۲. قضیه «سیمرغ واقعاً وجود ندارد» قضیه سالبه به انتفاء موضوع است و مفاد آن چنین است: چیزی که واقعاً وجود ندارد (یعنی سیمرغ) وجود ندارد (معدوم است) و این با مسیری که علامه از رهگذر آن به گزاره «واقعیتی هست» می‌رسد، متفاوت است.

۳. آیا هر گزاره‌ای صرف‌نظر از موضوع آن، به صرف اینکه در محمول آن واژه «معدوم» به کار رفته است از جرگه قضایای هلیه بسیطه سالبه محسوب می‌گردد و وعاء صدق و کذب آن اهمیتی ندارد؟

۴. صحیح است که نظریه مقبول نزد علامه از جهت شناخت‌شناسی، نظریه «مطابقت در صدق» است، حتی تمایل ایشان به سمت نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود است و صحیح است که ایشان و بسیاری از فیلسوفان دیگر در بحث مناط صدق قضایا به نظریه مطابقت نفس‌الامری متوسل شده‌اند و صحیح است که از میان آرای مربوط به نفس‌الامر، دیدگاه تبعی را برگزیده است اما در این برهان، سخن از گزاره‌های سالبه نیست بلکه سخن در مورد حقانیت واقعیت است و اگر نظریه مطابقت نفس‌الامری نتواند مشکل برخی گزاره‌های سالبه را حل کند (یا ما نتوانیم حل کنیم) از این رهگذر نمی‌توان نتیجه گرفت که «پس با این نظریه نمی‌توان از صدق گزاره‌ای نفس‌الامری به تحقق واقعیتی در عالم وجود دست یافت» چه اینکه هر نظریه‌ای قلمروی دارد و چه بسا که اگر خارج از آن قلمرو به کار گرفته شود، چنان که باید و شاید جواب ندهد. از این رو همچنان می‌توان بر این ادعا پای فشرد که اگر گزاره‌ای بدیهی و صادق باشد، از صدق آن می‌توان به واقع رهنمون شد.

۵. «نفس‌الامر» چیزی در برابر واقع نیست بلکه مرتبه‌ای از مراتب واقع است. به این معنا که عقل انسان می‌تواند خود واقع را به مراتبی تحلیل نماید و از هر مرتبه آن حکمی انتزاع نماید (زیرا شیء در مرتبه ذات = نفس‌الامر صلاحیت و تحمل این انتزاع‌ها را دارد و عقل این معانی را برای آن اعتبار می‌کند) و همه این معانی و مراتب واقع‌اند. این مراتب همان نفس‌الامر است پس سخن از یک عالم متمایز از عالم وجود نیست.

۶. این اعتبارهای ذهنی هم دوگونه‌اند: ۱. گزاف و دل‌بخواهی مانند فرض موجودیت برای سیمرغ؛ ۲. اعتبار نفس‌الامری یعنی ظرف ثبوت عقلی محکمیات قضایا که در موارد مختلف به حسب اختلاف انواع متفاوت است، در مواردی مرتبه‌ای خاص از ذهن است. مانند قضایای منطقی؛ در مواردی ثبوت خارجی مفروض است مانند محکی قضیه «محال بودن اجتماع نقیضین»؛ در مواردی بالعرض به خارج نسبت داده می‌شود چنان که گفته می‌شود «علت عدم معلول، عدم علت است»؛ و مصداق نفس‌الامری قضایای تجربی واقعیات مادی است و مصداق وجدانیات واقعیات نفسانی است پس چه کثرتی که ذهن در حوزه مفاهیم می‌سازد و چه ظرفی که برای محکی قضایا لحاظ می‌کند؛ امری بی‌مبنا و دل‌بخواهی نیست. (عبودیت،

۱۳۹۲: ۱۷۰ - ۱۶۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴: ۱ / ۲۲۴ - ۲۲۲)

۷. در این نقد میان ضرورت فلسفی و منطقی، تفکیکی صورت نگرفته است، زیرا گرچه ضرورت ذاتی در فلسفه غیر از ضرورت ذاتی در منطق است اما ضرورت ازلی در منطق معادل همان ضرورت ذاتی در اصطلاح فلسفه است. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۷۹؛ شهایی، ۱۳۶۴: ۱۶۹ - ۱۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳ / ۱۱۰؛ عبودیت، ۱۳۸۴: ۷۳)

پس اگر بر اساس این برهان ادعا می‌شود که ما در اصل واقعیت یک واجب بالذات داریم که به ضرورت وجود دارد، مراد از این ضرورت، ضرورت ازلی به اصطلاح منطقی و ضرورت ذاتی به اصطلاح فلسفی است هر چند ضرورت ذاتی در منطق در برابر ضرورت ذاتی فلسفی قرار می‌گیرد.

۸. اگر «حق بودن واقعیت» به نحو ضرورت ازلی منطقی نباشد، باید ضرورت ذاتی منطقی باشد یعنی ضرورت برای آن مادام‌الذات باشد و اگر زوال حق بودن واقعیت مشروط به شرطی باشد، تحقق سفسطه در آن شرط لازم می‌آید درحالی که سفسطه راساً منتفی بوده و به ضرورت ازلی ممتنع است. بنابراین زوال واقعیت به ضرورت ازلی محال است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳ / ۳۲۵)

۹. این گزاره که «واقعیتی هست» که ضرورتاً وجود دارد به این معنا است که «واقعیتی هست که ضرورتاً واقعیت است» و مفاد این گزاره این است که واقعیتی هست که عین واقعیت است در این صورت ضرورت به کار رفته در اینجا همان ضرورت ازلی است اما در گزاره «ضرورتاً واقعیتی هست» سخن از این است که اینکه واقعیتی هست، امری است بدیهی که «هر موجود با شعوری ناچار از پذیرش آن است» و از آن رو که «واقعیت در ذات خود بطلان و عدم را نمی‌پذیرد، واجب بالذات است» پس: «اصل وجود داشتن واجب بالذات برای هر انسانی ضروری (بدیهی) است». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷: ۶ / ۱۵ - ۱۴)

دو. نقد هستی‌شناسانه

نقد در فضای خوانش صدرایی

اگر خوانش علامه از برهان صدیقین به خوانش صدرایی تفسیر و برگردانده شود، در این صورت نقد به خوانش علامه، نقد در فضای خوانش صدرایی قرار می‌گیرد اما اگر خوانش برهان توسط علامه خوانشی ویژه قلمداد شود که «هماهنگ با مشرب فلسفی صدرالمتألهین نمی‌باشد» در این صورت باید از توسل به اصول و مبانی خوانش صدرایی عبور نمود تا هم بتوان خوانش جدید را عمیق‌تر فهم نمود و هم اگر اشکالی به نظر رسید در همان فضا و محدوده بیان و تبیین کرد.

نقدهای زیر بعضاً گرفتار این خلط مشرب شده است:

نقد اول: در صورتی واجب‌الوجود با این برهان اثبات می‌شود که «ضرورت ازلی واقعیت» اثبات شود درحالی که این برهان در نهایت «ضرورت ذاتی واقعیت» را اثبات می‌کند؛ واجب‌الوجود بالذات وجودی است که وجود برای او ضرورت ازلی داشته باشد و گرنه هر ممکنی مثل انسان که موجود است مادامی که

موجود است ضرورت ذاتی دارد. (حسین‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۱۹)

پاسخ: بر اساس دیدگاه علامه، اصل واقعیت زوال‌پذیر نیست و زوال واقعیت به ضرورت ازلی محال است و حتی از فرض نیستی آن ثبوتش لازم می‌آید. آنچه از فرض نیستی‌اش ثبوتش لازم آید دارای ضرورت ازلی است و این ضرورت معادل ضرورت ذاتی فلسفی است اگرچه ضرورت ذاتی فلسفی با ضرورت ذاتی منطقی یکسان و معادل نمی‌باشد و خلط این دو منجر به صدور اشکال فوق شده است.

نقد دوم: میان «تصدیق نمودن به اصل واقعیت» و «هستی و تصدیق به وجود واجب الوجود» ملازمه‌ای نیست؛ زیرا آنچه را که ما وجودشان را می‌پذیریم وجودهایی است مشوب، ممکن و ناقص، که از آنها ماهیات و حدود عدمی انتزاع می‌شود. پس آن واقعیتی که فی الجمله مورد اذعان است و در وجود آن هیچ تردیدی نیست، «ممکن الوجود» است نه «واجب الوجود» و اگر بگویید منظور ما از آن واقعیت مورد اذعان، همان وجودی است که واجب نامیده می‌شود، در این صورت استدلال از شکل مصادره به مطلوب خواهد بود؛ چون همان وجودی را که در صدد اثبات آن بوده‌ایم، در برهان قطعی فرض نموده‌ایم. (همان: ۲۲۰)

پاسخ:

۱. در این نقد نیز به نظر می‌رسد خوانش علامه بر اساس «مشرّب فلسفی صدرایی» فهم و تفسیر و تحلیل و نقد شده است و نقد بر مبنای نگرش و روش تقسیمی در فلسفه صدرایی ایراد گردیده است درحالی که علامه با نگاه غیر تقسیمی ورود به بحث از واقعیت داشته‌اند و برهان خود را نه بر مبنای اصالت وجود یا تشکیک وجود بنا نهاده‌اند و نه متوسل به مسائل تقسیمی فلسفه مانند تقسیم واقعیت به واجب و ممکن شده‌اند؛ زیرا از یک سو بحث تقسیم واقعیت به واجب و ممکن در نظرگاه علامه بعد از اذعان به اصل واقعیت است. از سوی دیگر، این تقسیم نیز بلافاصله بعد از اصل واقعیت، مطرح نمی‌شود و در تقریر صدرایی پس از پذیرش واقعیت سخن از اصالت وجود به‌عنوان اولین مسئله فلسفی است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳ / ۴۸)

۲. از منظر علامه مصداق حق بودن واقعیت نامحدودی که همگان به قبول آن ناگزیرند هیچ‌کدام از واقعیت‌های محدود و یا جامع ذهنی آنها و یا مجموع واقعیت‌های محدود نمی‌باشد بلکه واقعیت مورد نظر در اینجا واقعیتی است که نیستی‌ستیز است و بقیه موجودات در واقعیت‌دار بودنشان نیازمند و قائم به او هستند و او همان واجب الوجود بالذات است که برای انسان بدیهی و ضروری است و براهین اثبات‌کننده آن در ظاهر، نقش تعلیمی و در واقع، نقش تنبیهی و تبیینی دارند. پس مراد از واقعیت، اصل هستی، صرف‌نظر از هر تعینی است.

۳. چه بسا انسان چیزی (موجود مائی) را فی الجمله و به طور کلی و اجمالی با شعور فطری خود مورد اذعان قرار می‌دهد و همان را از طریق برهان و به تفصیل و به نحوی آگاهانه اثبات کند و بر آن استدلال نماید. از این‌رو:

اولاً، لازمه چنین استدلالی مصادره به مطلوب نخواهد بود؛ زیرا مدعای اجمالی از راه استدلال به تفصیل

برای شخص روشن شده است. درست است که در اینجا مجهولی کشف نشده است ولی استدلال گر تلاش کرده بر معلوم فطری خود ارائه استدلال نماید.

ثانیاً، در اذعان فطری به واقعیت دار بودن موجود مائی - که وجوب گیری دارد نه ذاتی - انسان بلافاصله در می یابد که این واقعیت باید متکی به واقعیت بالذات باشد که این «موجود ما» واقعیت داری اش را وام دار اوست و لازمه این کلام، مصادره به مطلوب نیست؛ زیرا مصادره وقتی است که علةالعلل همان معلول باشد و معلول همان علةالعلل باشد؛ درحالی که در اینجا «واقعیه ما» همان واجب بالذات نیست.

نقد سوم: بنابر اینکه موجودیت، خاصیت ذاتی و جدایی ناپذیر از وجود باشد، لازم می آید که تمام وجودات ازلی و ابدی بوده باشند، زیرا فرض این است که نیستی بر هستی، جاری نمی شود و لازمه اینکه نیستی بر چیزی جریان یابد این است که همیشگی و ابدی نباشد، پس لازم می آید هیچ وجودی معدوم نشود و ابدی باشد و لازم اینکه وجودات ابدی و همیشگی باشند، این است که ماهیات نیز ابدی و همیشگی باشند و لازمه این قول، نفی حرکت و نفی کون و فساد است. (طباطبایی، ۱۳۶۷: ۳ / ۱۰۴ - ۱۰۳)

پاسخ اول: این نقد نیز در فضای فلسفی و مشرب صدرایی طرح شده است. با این وصف باید گفت که از نظر فلسفی محال است که وجود و عدم به یکدیگر تبدیل شوند؛ زیرا مستلزم تناقض است. از این رو می پذیریم که موجود معدوم و معدوم موجود نمی شود. ولی لازمه اینکه موجود معدوم نشود و معدوم موجود نشود ازلی و ابدی بودن اشیا و نفی حرکت و تغییر و کون و فساد نیست؛ زیرا صحت این قانون با صحت و قبول نظریه تبدلات ذاتی و جوهری اشیا منافات ندارد و عدم همواره نسبی است و هر چیزی که در یک لحظه موجود و در لحظه دیگر معدوم می شود، انعدام لحظه بعد واقعاً عدم او نیست.

پاسخ دوم: اگر در اینجا از مبانی فکری ملاصدرا همچون اصالت وجود و اصل تشکیک وجود استفاده شود در این صورت نمی توان ادعا کرد مسئله اثبات واجب اولین مسئله فلسفی است بدون اینکه بر هیچ یک از اصول نظری فلسفی تکیه کرده و از آن استمداد نماید؛ زیرا (همان گونه که قبلاً اشاره شد) با بررسی اصل واقعیت، به ثبوت ازلی آن پی برده شد. (اردستانی و دیگران، ۱۳۸۸: ۲۹۷)

پاسخ سوم: با توجه به واژه ذاتی در اشکال پیش گفته باید گفت همان گونه که در پاسخ نقد دوم اشاره شد باید از یک سو میان ضرورت ذاتی به اصطلاح منطقیان و فیلسوفان فرق گذاشت و از سوی دیگر، توجه نمود که موجودیت، خاصیت ذاتی وجود هست اما ضرورت ذاتی به اصطلاح فلسفی موجودات نیست؛ از همین روست که میان واجب بالذات و واجب بالغیر تفاوت هست. ذات در واجب بالذات یعنی خودش صرف نظر از هر چیزی غیر از آن. از این رو لذا تصور ذات شیء یعنی تصور کردن شیء بدون اینکه همراه آن وجود یا عدم چیز دیگر فرض یا تصور شود. لذا برای واجب بالذات باید ذات را تصور کرد و با وجود و عدم سنجید و دریافت که این بخش خودبه خود ضروری الوجود است و مطلقاً محال است معدوم باشد. البته این تصور برای فیلسوفان از راه تصور ذات

خداوند حاصل نیامده است بلکه از طریق استدلال متوجه شده‌اند که محال است ما و جهانی که پیرامون ماست، موجود باشد مگر اینکه شیئی که واجب بالذات است، موجود باشد. (عبودیت، ۱۳۸۴: ۷۱، ۷۲ و ۷۸)

نقد چهارم: بنا بر اینکه موجودیت، خاصیت ذاتی وجود باشد و این خاصیت از آن جدایی‌ناپذیر باشد؛ لازم می‌آید تمام وجودات واجب به وجوب ذاتی باشند، یعنی لازم می‌آید که هر وجودی واجب الوجود باشد درحالی که این مطلب خلاف مشهوداتی است که ما از حدوث اشیا و از نشانه‌های امکان اشیا داریم. علاوه بر اینکه خلاف مقتضی قانون علیت و معلولیت عمومی است. (همان: ۱۰۹)

پاسخ: در اشکال قبلی این نکته مطرح شد که لازمه اینکه عدم به قلمرو وجود راه نیابد، قدیم و ازلی و ابدی بودن اشیاست اما در این نقد ادعا شده است لازمه این مطلب وجوب ذاتی و نفی امکان ذاتی اشیاست. در پاسخ باید گفت:

۱. ملازمه‌ای بین ازلی و ابدی بودن با واجب ذاتی نیست. به این بیان که لازمه وجوب ذاتی، ازلیت و ابدیت است اما لازمه ازلیت و ابدیت، وجوب ذاتی نیست.

۲. در اینجا نیز اگر به تفاوت ضرورت ذاتی فلسفی و منطقی توجه شود پاسخ روشن می‌گردد. **نقد پنجم:** بر اساس خوانش علامه، موضوع استدلال، یک امر ذهنی است نه وجود عینی خارجی و از یک امر ذهنی نمی‌توان وجود یک حقیقت عینی را نتیجه گرفت. (حسین‌زاده، ۱۳۸۰: ۲۲۳ - ۲۱۹)

پاسخ اول: با توجه به مباحث گذشته (گام چهارم در تحلیل برهان) معلوم شد مقصود از واقعیت، یک وجه جامع ذهنی منتزع از واقعیت‌های محدود نیست که فقط در ذهن یافت شود، چون اذهان هم متعدّداند و هم محدود. (جهت تفصیل بیشتر به گام تعیین شده مراجعه شود)

پاسخ دوم: اگر این تلقی پذیرفته شود که چون برهان به خوانش علامه بر مدار مفهوم می‌چرخد و از مفهوم که امری ذهنی است، راهی به واقعیت عینی نیست، پس باید گفت: نه می‌توان برهانی بر اثبات واجب اقامه کرد و نه می‌توان برهان بر سلب وجود واجب ارائه نمود. لازمه این موضع نیز نوعی لادری‌گری است.

پاسخ سوم: بر مبنای نگاه واقع‌گرایانه علامه، مهم‌ترین اصل در خوانش ایشان، اصل «واقعیتی هست» می‌باشد که شرح آن در تحلیل برهان گذشت.

نقد ششم: «واقعیتی» که در خوانش علامه از آن سخن به میان آمده است و تصریح شده که «هر ذی‌شعوری از پذیرش آن ناگزیر است و نفی آن حتی برای سوفسطایی نیز غیر ممکن است» مطلق واقعیت است یا واقعیت خاص؟ آنچه سوفسطایی نیز از پذیرش آن به راحتی نمی‌تواند سر باز زند، واجب بالغیر است نه واجب بالذات زیرا هر ذی‌شعوری به علم حضوری، به وجود خود و ادراک و سایر صفات درونی خود اعتقاد دارد که، همه واقعی‌اند که برخی ضرورت مادام‌الذات دارند، همچون وجود صاحب شعور و برخی حتی ضرورت مادام‌الذات نیز ندارند مانند صفات صاحب شعور، از این رو هیچ‌یک ضرورت ذاتی ازلی ندارند حال

چگونه وجودی که ضرورت ذاتی و ازلی دارد برای انسان بدیهی است؟ بنابراین میان امتناع سفسطه با وجود واجب که حیثیت تعلیلی و تقییدی ندارد ملازمه‌ای وجود ندارد و وجودات امکانی در امتناع سفسطه کفایت می‌کند. (شمس، ۱۳۷۹: ۳۰۲ - ۳۰۰)

پاسخ: به نظر می‌رسد در این نقد نیز:

۱. تصور صحیح از اصل واقعیت، وجود ندارد و فقدان تصور صحیح، مانع تصدیق می‌گردد.
۲. ناقد به تمایز ضرورت فلسفی و ضرورت منطقی توجه ننموده است و ضرورت ذاتی منطقی را با ضرورت ذاتی فلسفی خلط نموده است، درحالی‌که قبلاً نیز بیان شد ضرورت ذاتی به اصطلاح فیلسوف که در مقابل با امکان فقری است، معادل ضرورت ازلی به اصطلاح منطقی است اما ضرورت ذاتی به اصطلاح منطقی چون مفید به دوام موضوع خود است، معادل ضرورت ذاتی فلسفی نیست.
۳. تا به «واقعیه مائی» اذعان نگردد خروج از سفسطه ممکن نیست و تا این خروج رخ ندهد، نوبت به برهان بر وجود واجب بالذات نمی‌رسد.
۴. هدف و کارکرد برهان به تقریر علامه تنها اثبات صرف واقعیت و نفی سفسطه نیست بلکه این نکته از لوازم برهان ایشان است.
۵. ایشان در صدد تبیین و به عبارت دقیق‌تر تنبه به این نکته است که موجودات جهان واقعیت‌شان وام‌دار واقعیتی است که بطلان‌ناپذیر است و چنین واقعیتی جز واجب الوجود بالذات نمی‌تواند باشد. حاصل آنچه بیان گردید این است که تقریر علامه گامی تقریر صدرایی را جلوتر برده و به تقریر عرفا نزدیک‌تر شده است؛ خداشناسی اولین اصل فلسفی در این تقریر است چه اینکه در نگاه عرفا نیز مشاهده واجب نزد او ضروری‌ترین و روشن‌ترین مشاهدات است آن‌هم از سنخ مشاهدات اولیه عارف. اولین بار حق را با جان مشاهده می‌کند و بعد چیزهای دیگر را در پرتو این مشاهده می‌بیند. (جوادی آملی، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۱۲) از این‌رو نزدیکی ویژه‌ای میان برهان تقریر شده توسط علامه و تقریر برهان توسط عرفا که در بیان سید حیدر آملی انعکاس یافته دیده می‌شود:

حقیقت وجود هرگز قبول عدم نمی‌کند و آنچه که قبول عدم نمی‌نماید واجب است. پس حقیقت وجود واجب است. (آملی، ۱۳۶۸: ۶۴۶)

در تقریر علامه نیز به مضمون فوق اشاره شده است با این تفاوت که به‌جای واژه «وجود» از واژه «واقعیت» بهره گرفته شده است؛ از این‌رو در برهان صدیقین به تقریر علامه در اولین مرتبه، پرده از اطلاق ذات برداشته و از آن پس وجوب را به‌عنوان اولین تعین آن اثبات می‌کند. تبیین و تفصیل قرابت تقریر علامه با عرفا و قرآن مقال و مجال دیگری می‌طلبد که در جایی دیگر بدان پرداخته شده است (ر. ک به: باقی، ۱۳۹۳) و به همین حد بسنده می‌کنیم.

نتیجه

۱. خوانش علامه از برهان صدیقین نسبت به خوانش‌های پیش‌تر، خوانشی بدیع و جدید محسوب می‌شود. در تقریر علامه تلاش شده در طول همان تقریر صدرایی، گام دیگری برهان را به عرفان نزدیک‌تر سازند.
۲. علامه تلاش نموده است تا جایی که ممکن است از نگرش ماهوی بیشتر فاصله گرفته و به نگرش وجودی و رئالیستی نزدیک‌تر شود.
۳. مراد علامه از این واقعیت همان واجب بالذات است که مصداق اتم و اکمل آن همان خدایی است که ادیان ابراهیمی و انبیای الهی معرف آن بوده‌اند.
۴. در واقع این واقعیت را آن‌قدر پایه و بدیهی دانسته‌اند که دلایل در پی غفلت‌زدایی و آگاهی‌بخشی‌اند نه اثبات چیزی؛ از این‌رو نزد ایشان مسئله خدا، خود اولین مسئله فلسفی است.
۵. علامه با ورود به مبحث شناخت و کارکرد ذهن در این زمینه ابتدا مبانی شناخت‌شناسانه را تثبیت و مستحکم می‌کند و سپس به مبحث هستی‌شناسانه ورود نموده و با پرداختن به بداهت مفهوم واقعیت، پرده از حقایق اصل واقعیت برداشته و پس از تبیین و تحکیم مبانی معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه خود، خوانش خود را از برهان بر اساس همین مبانی مبتنی می‌کند.
۶. با توجه به همین لایه‌های معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه - که مبنای برهان قرار گرفته است - عمده نقدهایی که تقریر علامه از برهان را نشانه رفته‌اند، متوجه همین مبانی است.
۷. با توجه به اینکه علامه در این خوانش بر آن است که مسئله خدا خود (به‌عنوان مصداق تمام عیار واقعیت) اولین مسئله فلسفی است و با توجه به اینکه در عرفان نیز خدا اولین مسئله است، پس قرابت بسیار معنادار و ویژه‌ای میان خوانش علامه از برهان و خوانش عرفانی از برهان دیده می‌شود.
۸. با توجه به اینکه در ادیان الهی نیز مسئله خدا در رأس تمام معارف است که «اول الدین معرفة الجبار» و حتی در قرآن وجود خدا مفروض است، خوانش علامه با خدای ادیان ابراهیمی نیز بسیار همسوست.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، ۱۳۶۷، *تعلیقه علی شرح المنظومه*، تهران، دانشگاه تهران.
۲. آملی، سید حیدر، ۱۳۶۸، *رسالة نقد النقود فی معرفة الوجود فی جامع الاسرار و منبع الانوار*، با تصحیحات و دو مقدمه هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم.
۳. اردستانی، محمدعلی و قاسمعلی کوچنانی، ۱۳۸۸، *ابداعات فلسفی علامه طباطبایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

- ۱۱۴ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، تابستان ۹۶، ش ۴۹
۴. باقی، عبدالرضا، ۱۳۹۳، «خداشناسی عرفانی و قرآنی علامه طباطبایی»، دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌نامه عرفان، ش ۱۱، پاییز و زمستان، ص ۴۳-۱۸.
 ۵. جوادی آملی، عبدالله بی‌تا، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۶. _____، ۱۳۶۶، مبدأ و معاد، تهران، الزهراء، ج ۳.
 ۷. _____، ۱۳۸۲، ریحیق مختوم، شرح حکمت متعالیه (بخش اول از جلد اول)، قم، مرکز نشر اسراء، ج ۲.
 ۸. _____، ۱۳۸۶، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، (بخش یکم از جلد ششم)، تهران، الزهراء.
 ۹. _____، ۱۳۸۶، شمس الوحی تبریزی؛ سیره علمی علامه طباطبایی، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. _____، ۱۳۸۶، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۱۱. _____، ۱۳۸۷، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، ج ۳، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۱۲. _____، ۱۳۹۳، تحریر رساله الولاية شمس الوحی تبریزی، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
 ۱۳. حسین زاده، محمد، ۱۳۸۰، فلسفه دین، قم، بوستان کتاب، ج ۲.
 ۱۴. شمس، سید حسین، ۱۳۷۹، توحید ناب، قم، بوستان کتاب.
 ۱۵. شهابی، محمود، ۱۳۶۴، رهبر خرد (قسمت منطقیات)، تهران، کتابفروشی خیام.
 ۱۶. صدر المتألهین، محمد، ۱۳۶۸، الاسفار الاربعه، ج ۶، قم، مکتبه المصطفوی، ج دوم.
 ۱۷. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۶۲، شیعه در اسلام، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی.
 ۱۸. _____، ۱۳۶۷، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران، صدرا، ج ۵.
 ۱۹. _____، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران، صدرا.
 ۲۰. _____، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، تهران، شرکت افست، سهامی عام.
 ۲۱. _____، بی‌تا، معنویت تشیع، قم، تشیع.
 ۲۲. _____، ۱۳۶۱، مقاله فی التوحید در یادنامه علامه طباطبایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۲۳. _____، ۱۴۰۵، ق ب، نه‌ایة الحکمة، ج ۱، تهران، الزهراء.
 ۲۴. _____، ۱۴۰۵، ق لبق، بدایة الحکمة، قم، المشرفة، مؤسسه النشر اسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
 ۲۵. _____، ۱۴۰۹، ق، نه‌ایة الحکمة، ج ۲، تهران، الزهراء.
 ۲۶. عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۴، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم، ناشر مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ج ۲.
 ۲۷. _____، ۱۳۸۵، اثبات وجود خدا به روش اصل موضوعی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۲.
 ۲۸. _____، ۱۳۹۲، فلسفه مقدماتی (برگرفته از آثار شهید مطهری)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
 ۲۹. مروارید، محمود، ۱۳۸۶، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی»، فصلنامه تخصصی فلسفه و الهیات نقد و نظر، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، س ۱۲، ش ۱ و ۲ (۴۶-۴۵)، ص ۳۵-۲.
 ۳۰. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۴، آموزش فلسفه، ج ۱، تهران، سپهر.