

باز هم برهان صدیقین علامه طباطبایی

محمود مروارید*

چکیده

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

کلید واژه‌ها

براهین اثبات وجود خدا، برهان صدیقین علامه طباطبایی، ضرورت شیء، ضرورت جمله، نظریه مطابقت در صدق.

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

درآمد

در شماره ۴۵-۴۶ مجله نقدونظر، مقاله‌ای از اینجانب با عنوان «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» به چاپ رسید. مدعای نگارنده در آن مقاله این بود که برهان صدیقین علامه طباطبایی^۲ با اشکالاتی روبرو است که برای برطرف کردن آنها باید از سه پیش فرض یا مسئله فلسفی کمک گرفت: نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود، نظریه تعمیم یافته وحدت شخصی وجود، و قاعده استلزام. بر این اساس نمی توان برهان علامه را بی نیاز از مسائل فلسفی دانست، افزون بر این که برخی از آن پیش فرض ها خود مناقشه آمیز هستند.

در شماره ۴۷-۴۸ این مجله، مقاله‌ای با نام «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»^۳ انتشار یافت که در آن انتقاداتی به مقاله اینجانب مطرح شده بود. ناقد محترم در مقاله یادشده، صورت بندی‌ای از برهان علامه ارائه داده و به دفاع از آن پرداخته است. در این نوشتار تلاش دارم تا نشان دهم هیچ یک از انتقادات ناقد محترم کامیاب نیستند. در این راستا، صورت بندی ناقد محترم را مدنظر قرار داده، نشان خواهم داد که این صورت بندی نیز همان اشکالاتی را که در مقاله پیشین گذشت، در بر خواهد داشت.

البته، لازم است در این جا مدعایی را که در مقاله پیشین مطرح ساخته بودم، تعدیل کنم. در آن مقاله بر این گمان بودم که برای به فرجام رسیدن برهان علامه، به هر سه مسئله یادشده نیاز است؛ ولی چنان که خواهیم دید، با پذیرفتن نظریه وحدت شخصی وجود، دیگر نیازی به قاعده استلزام نیست. بر این اساس ادعای من در نوشتار حاضر این است که برهان صدیقین علامه - چه با تقریری که در مقاله پیشین ارائه شد و چه با صورت بندی‌ای که ناقد محترم مطرح ساخته اند - بدون بهره گیری از نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود و نظریه وحدت شخصی وجود به نتیجه نمی رسد.

نکات اصلی هر دو مقاله، به جز همان موردی که گفته شد یکسان است. با این حال، ترتیب مطالب و اشکالات در مقاله حاضر تا اندازه زیادی تفاوت یافته است. این تفاوت از آن رو پدید آمده است که در نوشتار حاضر بحث خود را بر صورت بندی ناقد محترم از برهان علامه و آشکار سازی نقاط ضعف آن متمرکز کرده ام، و طبیعی است که به اقتضای این جهت گیری، سیر مطالب تغییر می یابد. افزون بر این، به نظر می رسد رعایت جانب اختصار در مقاله پیشین موجب شده است برخی از نکات آن پوشیده بماند. از این رو در مقاله حاضر با تفصیل بیشتری به آن نکات



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۴۶

خواهیم پرداخت. بر این پایه، نوشتار حاضر تنها جنبه پاسخ‌گویی ندارد، بلکه از برخی جهات
ایضاح بیشتر مقاله پیشین نیز هست.

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

دامنه، ضرورت شیء و ضرورت جمله

پیش از پرداختن به اصل بحث، جا دارد مقدمه‌ای درباره انگاره‌های دامنه^۴، ضرورت شیء^۵ و
ضرورت جمله^۶ بیان کنم. بی‌شک، این مقدمه تأثیر به‌سزایی در مباحث آینده خواهد داشت. یکی
از نکات بسیار مهم در ارزیابی استدلال‌های فلسفی، تعیین دامنه عمل‌گرهای منطقی^۷ است. معین
نبودن دامنه عمل‌گرها معمولاً به خلط‌ها و اشتباه‌های منطقی می‌انجامد. اما دامنه یک عمل‌گر
منطقی یعنی چه؟ در زبان منطق، عمل‌گرهای متفاوتی وجود دارد، مانند سورهای کلی و جزئی،
نقیض، عاطف، فاصل، عمل‌گرهای ضرورت و امکان و... به‌تقریب می‌توان گفت دامنه یک
عمل‌گر، آن بخشی از جمله است که عمل‌گر بر آن عمل می‌کند. برای مثال، در جمله «باران
می‌بارد و چنین نیست که زمین خیس است»، دامنه عمل‌گر نقیض، جمله «زمین خیس است»
می‌باشد، و در جمله «چنین نیست که باران می‌بارد و زمین خیس است»، نقیض بر کل جمله عطفی
«باران می‌بارد و زمین خیس است» عمل می‌کند، و از این‌رو دامنه آن کل این جمله است.

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

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



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۴۷



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۴۸

(۲) کسی هست که هر کسی او را دوست دارد (دست کم یک y هست به گونه‌ای که به‌ازای هر x, y را دوست دارد).

تفاوت جمله‌های (۱) و (۲) این است که در جمله (۱)، سور جزئی در دامنه سور کلی قرار گرفته است؛ ولی در جمله (۲) برعکس، سور کلی در دامنه سور جزئی قرار دارد. در اصطلاح گفته می‌شود که در جمله (۱)، سور کلی دامنه موسع^۸ و سور جزئی دامنه مضیق^۹ دارد و برعکس، در جمله (۲) سور جزئی دامنه موسع و سور کلی دامنه مضیق دارد. تفاوت یادشده معنای کاملاً متفاوتی برای این دو جمله پدید آورده است. مضمون جمله (۱) این است که هر کس یک یا چند محبوب دارد، ولی جمله (۲) به این معناست که شخص یا اشخاصی وجود دارند که محبوب همگان هستند.

آشکار است که (۲) قوی‌تر از (۱) است، به این معنا که (۲) به لحاظ منطقی، (۱) را نتیجه می‌دهد، ولی از آن استنتاج نمی‌شود.^{۱۰} این که همگان محبوب واحدی داشته باشند، مستلزم آن است که هر کسی محبوبی داشته باشد، ولی عکس این استلزام برقرار نیست.

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

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

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

در جمله (۳)، عمل‌گر امکان دامنه مضیق و سور کلی دامنه موسع دارد، و به‌عکس آن در جمله (۴) عمل‌گر امکان دامنه موسع و سور کلی دامنه مضیق دارد. ارزش صدق این دو جمله چیست؟ جمله (۳) صادق است؛ زیرا برای یکایک انسان‌ها این امکان وجود دارد که در زمان t در اتاق الف باشند، ولی جمله (۴) در شرایط متداول نادرست است؛ چرا که اتاق الف (اگر یک اتاق معمولی باشد) این گنجایش را ندارد که همه انسان‌ها را در یک زمان در خود جای دهد.

گفتنی است که (۴) از (۳) قوی‌تر است. اگر امکان داشته باشد همه انسان‌ها در زمان t در اتاق الف باشند، برای یکایک آنها نیز این امکان هست که در زمان t در اتاق الف باشند.

مثال بعدی دربارهٔ ترتیب میان سور جزئی و عمل گر ضرورت است، و به بحث اصلی این نوشتار بسیار شباهت دارد. فرض کنید، الف یک شیء مادی خاص (برای مثال یک قطعه موم) باشد. در این صورت جمله «الف شکلی دارد» صادق است. حال، اگر بخواهیم به این جمله عمل گر ضرورت را نیز بیافزاییم، می‌توانیم به دو گونه کاملاً متفاوت این کار را انجام دهیم:

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

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

در این جا نیز تفاوت میان دو جمله به تفاوت ترتیب میان سور و عمل گر ضرورت باز می‌گردد. در (۵) سور جزئی در دامنهٔ عمل گر ضرورت است، ولی در (۶) عمل گر ضرورت در دامنهٔ سور قرار دارد. معادل‌های درون پرانتز این تفاوت را بهتر نشان می‌دهد. جملهٔ (۵)، صادق است؛ چرا که اشیای مادی نمی‌توانند بدون شکل باشند؛ اما الف هر شکلی داشته باشد - چه مکعب، چه کروی، چه هرمی و ... - آن شکل برای الف ضروری نیست؛ چرا که الف می‌توانست شکل دیگری غیر از آن داشته باشد. بنابراین، جملهٔ (۶) کاذب است. در این جا نیز (۶)، (۵) را نتیجه می‌دهد ولی از آن استنتاج نمی‌شود.

شاید کسی صدق (۵) و کذب (۶) را این گونه تبیین کند: هیچ‌یک از اشکال خاص برای الف ضروری نیست و به همین دلیل، (۶) کاذب است. اما اصل شکل داشتن (و به تعبیری، اَحْدالِ اشْکال) برای الف ضرورت دارد، و از این رو (۵) صادق است. بر این اساس، تفاوت محتوای (۵) و (۶) به تفاوت میان متعلق ضرورت در این دو جمله باز می‌گردد. در جملهٔ (۵)، متعلق ضرورت اصل شکل داشتن است، ولی در (۶)، ضرورت به داشتن شکلی خاص تعلق گرفته است. این تبیین نادرست نیست، ولی ساختار منطقی دو جملهٔ (۵) و (۶) را آشکار نمی‌سازد و از این رو، ریشهٔ اصلی تفاوت میان آنها را بیان نمی‌کند. ریشهٔ اصلی تفاوت را تنها پس از آشکارشدن ساختار منطقی (۵) و (۶) می‌توان به خوبی دریافت. در هر دو جمله هم عمل گر ضرورت به کار رفته است و هم سور جزئی، پس تفاوت کجا است؟ پاسخ این است که در یکی سور در دامنهٔ ضرورت قرار گرفته است، و در دیگری ضرورت در دامنهٔ سور، و این پایهٔ اصلی تفاوت میان دو جمله است.

مطابق اصطلاح رایج میان فیلسوفان تحلیلی، اگر در جمله‌ای دامنهٔ عمل گر ضرورت موسع باشد (مانند جمله (۵)) آن ضرورت «ضرورت جمله» نامیده می‌شود، ولی اگر دامنهٔ ضرورت مضیق باشد (مانند جمله (۶))، ضرورت به کار رفته «ضرورت شیء» خوانده می‌شود. این نام‌گذاری شاید



فهرست:

سال چهاردم / شماره اول، ۱۴۹



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۵۰

چندان دقیق نباشد، ولی وجه آن تقریباً آشکار است: در جمله (۵)، دامنهٔ ضرورت کل جمله «الف شکلی دارد» است و به تعبیری، ضرورت بر کل این جمله وارد می‌شود؛ از این رو می‌توان آن را «ضرورت جمله» نامید. اما (۶)، ضروری بودن شکل خاصی را برای شیء الف بیان می‌کند. به این اعتبار، ضرورت به کار رفته در (۶) «ضرورت شیء» نامیده می‌شود.^{۱۱}

یادآوری این نکته به جا است که دو اصطلاح «ضرورت جمله» و «ضرورت شیء» نباید موجب شود گمان کنیم که «ضرورت جمله» تنها امری زبانی است و ارتباطی با عالم واقع ندارد. ضرورت جمله و ضرورت شیء دو سنخ متفاوت از ضرورت نیستند. هر دو سمانتیک یکسانی دارند و مطابق دیدگاه واقع‌گرایانه دربارهٔ موجهات، هر دو ناظر به واقعیت‌های فرازبانی هستند. چنان که گفته شد، تفاوت آنها تنها به ترتیب کاربرد آنها در جمله باز می‌گردد.^{۱۲}

چنان که در دو جمله (۵) و (۶) دیدیم، گاه به شیوه‌های متفاوتی می‌توان عمل‌گر ضرورت را به یک جمله افزود. در برخی از هلیات بسیطه (جملات وجودی) نیز مسئله از همین قرار است. جمله زیر آشکارا صادق است:

(۷) واقعیتی وجود دارد.

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

(۸) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

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

نسبت میان (۸) و (۹) بسیار مشابه نسبت میان (۵) و (۶) است. عمل‌گر ضرورت در (۸) دامنهٔ موسع و در (۹) دامنهٔ مضیق دارد. بر این اساس، در این دو جمله به ترتیب ضرورت جمله و ضرورت شیء به کار رفته است.^{۱۳}

این تفاوت را به صورت سمانتیکی (با استفاده از ابزار جهان ممکن) نیز می‌توان نشان داد. شرط لازم و کافی برای صدق (۸) این است که در هر جهان ممکن چیزی وجود داشته باشد، هرچند با چیزهایی که دیگر در جهان‌های ممکن وجود دارند، یکسان نباشد. اما (۹) تنها در صورتی صادق است که شیء یا اشیا ی یکسانی در همهٔ جهان‌های ممکن وجود داشته باشند. بنابراین (۸) و (۹) به ترتیب معادل جملات (۱۰) و (۱۱) هستند:

(۱۰) در هر جهان ممکن واقعیتی وجود دارد. (به ازای هر جهان ممکن W ، x ای در W وجود

دارد).

۱۱) واقعیتی هست که در هر جهان ممکن وجود دارد (x ای هست که به ازای هر جهان ممکن W، x در W وجود دارد).

بر این اساس، اگر فرض کنیم در هر جهان ممکن چیزهایی تحقق داشته باشد، ولی هیچ شیئی یکسانی در همه جهان‌های ممکن تکرار نشود، جمله‌های (۸) و (۱۰) صادق، و دو جمله (۹) و (۱۱) کاذب خواهند بود. از همین جا آشکار می‌شود که (۹) و (۱۱) از (۸) و (۱۰) قوی‌تر هستند. گفتنی است نسبت میان (۱۰) و (۱۱)، مشابه نسبت میان (۱) و (۲) است. در (۱۰)، همانند (۱)، سور جزئی در دامنه سور کلی قرار گرفته است؛ ولی در (۱۱)، بسان (۲)، سور کلی در دامنه سور جزئی است.

تا این جا دیدیم که عمل گر ضرورت را می‌توان به دو گونه متفاوت به جمله (۷) «واقعیتی وجود دارد» افزود و جملاتی با شرایط صدق متفاوت به دست آورد. در دیگر هلیات بسیطه مسئله از چه قرار است؟ اگر در موضوع یک هلیه بسیطه، واژه‌ای عام به کار رفته باشد؛ مانند «انسانی وجود دارد»، باز هم به دو شیوه می‌توان عمل گر ضرورت را به جمله اضافه کرد: «ضرورتاً انسانی وجود دارد» و «انسانی هست که ضرورتاً وجود دارد».^{۱۴} این دو جمله آشکارا ارزش صدق متفاوتی دارند. اما چنانچه موضوع جمله یک اسم خاص باشد؛ مانند «زید وجود دارد»، عمل گر ضرورت تنها به یک شیوه می‌تواند در جمله عمل کند. به عبارت دقیق‌تر، دو جمله «ضرورتاً زید وجود دارد» و «زید ضرورتاً وجود دارد» شرایط صدق یکسانی دارند. هر دو جمله در صورتی صادق هستند که زید در همه جهان‌های ممکن وجود داشته باشد. ریشه این مطلب آن است که واژه «زید» در اصطلاح یک دال ثابت^{۱۵} است؛ یعنی در همه جهان‌های ممکن که مدلول این واژه وجود دارد، این واژه بر شیئی یکسانی دلالت می‌کند.^{۱۶}

نتیجه این که اگر در یک هلیه بسیطه عمل گر ضرورت به کار رفته باشد، نخست باید بررسی کرد که آیا موضوع جمله یک اسم خاص است یا یک واژه عام. در صورتی که اسم خاص باشد، موقعیت عمل گر ضرورت در جمله، تأثیری در شرایط صدق آن ندارد. ولی اگر موضوع اسم عام باشد (مانند «واقعیتی وجود دارد» و «انسانی وجود دارد»)، باید به دقت معین شود که آیا عمل گر ضرورت با دامنه موسع به کار رفته است یا با دامنه مضیق.

در این جا لازم است به نکته مهم دیگری اشاره کنیم. چنان که گذشت، می‌توان گفت جمله (۵) «ضرورتاً الف شکلی دارد» بیان گر ضرورت اصل شکل داشتن برای الف است، و جمله (۶) «الف



فهرست:

سال چهارم / شماره اول، ۱۵۱



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۵۲

شکلی را ضرورتاً دارد» ضرورت یکی از شکل‌های خاص را برای الف بیان می‌دارد. به همین قیاس، می‌توان گفت که محتوای جمله (۸) «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد»، ضرورت وجود اصلِ واقعیت است، حال آن‌که با جمله (۹) «واقعیتی ضرورتاً وجود دارد»، ضرورت وجود یک واقعیت خاص بیان می‌شود. بر این اساس، جمله (۸) معادل است با:

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

اما باید توجه داشت که '(۸) ظاهری گمراه‌کننده دارد. شاید گمان شود ترکیب «اصل واقعیت» (یا «اصل الواقعية» در زبان عربی) در این جمله همانند یک اسم خاص عمل می‌کند و به شیئی معین اشاره دارد، و از این رو ساختار جمله (۸) همانند جمله «وجود زید ضروری است» (= ضرورتاً زید وجود دارد) است. این گمان نادرست است. ترکیب «اصل واقعیت» در اساس یک عبارت اشاری^{۱۷} نیست و بر واقعیتی معین دلالت ندارد. در کنار همه واقیعت‌ها، واقعیت دیگری به عنوان اصل واقعیت نداریم، همان‌گونه که اصل شکل داشتن خود شکلی خاص در کنار دیگر اشکال هندسی نیست. واژه «اصل» در این گونه ترکیب‌ها، جایگزین یای نکره، یا همان سور جزئی است. برای مثال وقتی می‌گوییم «به وجود اصل تکالیف در شریعت یقین داریم» (یا «به اصل وجود تکالیف در شریعت یقین داریم») منظور این است که یقین داریم تکالیفی در شریعت هست، نه این که یقین داریم تکلیف خاصی در شریعت با عنوان اصل تکالیف جعل شده است.

تقریر برهان صدیقین علامه

آشکار است که نخستین قدم در ارزیابی هر برهانی تقریر دقیق آن است. ناقد محترم تقریر زیر را از برهان صدیقین علامه ارائه داده است که از این پس با عنوان تقریر (۱) از آن یاد خواهیم کرد:

تقریر (۱)

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

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

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

در مقاله «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبائی»، برهان علامه را به گونه‌ای دیگر و در طی دو مرحله صورت‌بندی کردم. اما در این جا، برای همراهی با ناقد محترم بحث خود را بر

تقریر (۱) متمرکز کرده نشان خواهیم داد که این تقریر نیز با مشکلاتی روبرو است که برای برطرف کردن آنها باید از نظریه مطابقت حداکثری با عالم وجود و نظریه وحدت شخصی وجود بهره گرفت. در بررسی تقریر (۱) نکات مختلفی وجود دارد که باید به دقت آنها را از یکدیگر تفکیک کرد. چنان که می‌بینیم، در هر سه بند این تقریر، واژگان «ذاتاً» یا «بالذات» به کار رفته است. این واژه‌ها تا اندازه‌ای ابهام دارند و لازم است به صورت مستقل نقش آنها در استدلال معین شود. از این رو، برای ساده‌تر شدن مسئله مناسب است که تقریر ناقد را در دو مرحله بررسی کنیم. در مرحله نخست، دو واژه یادشده را از هر سه بند برهان حذف می‌کنیم و به تقریر دیگری می‌رسیم:

تقریر (*۱)

(الف*) واقعیت (در برابر سفسطه) قبول بطلان و نیستی نمی‌کند؛ (بدیهی اولی)
 (ب*) هر چیزی که قبول بطلان و نیستی نکند واجب‌الوجود است؛ (بدیهی اولی)
 (ن*) پس واقعیت واجب‌الوجود است.

تقریر (*۱) در حقیقت شکل ضعیف‌شده تقریر (۱) است. تک‌تک مقدمات این تقریر از تقریر (۱) ضعیف‌تر هستند. نتیجه تقریر (*۱) نیز از تقریر (۱) ضعیف‌تر است؛ چرا که نتیجه تقریر (۱)، وجود یک واجب‌الوجود بالذات است، ولی نتیجه تقریر (*۱)، وجود یک واجب‌الوجود به قول مطلق (یعنی اعم از بالذات و بالغیر) می‌باشد. می‌دانیم که نه علامه و نه ناقد محترم، تقریر (*۱) را در نظر نداشته‌اند، زیرا آنها در صدد بوده‌اند وجود واجب‌الوجود بالذات را اثبات کنند؛ با این حال می‌توان پیشاپیش حدس زد که اگر تقریر (۱) بتواند وجود واجب‌الوجود بالذات را اثبات کند، تقریر (*۱) نیز این توانایی را خواهد داشت که وجود واجب‌الوجود به قول مطلق را به اثبات برساند؛ چرا که ساختار استدلال در هر دو دقیقاً یکسان است، با این تفاوت که همه بندهای استدلال در تقریر (*۱) به یک اندازه ضعیف شده‌اند. بر این اساس، برای این که ریشه اشکالات تقریر (۱) به خوبی آشکار شود؛ ساده‌تر آن است که در مرحله نخست، تقریر (*۱) را بررسی کرده و نقاط ضعف آن را آشکار سازیم، و سپس در مرحله دوم به بررسی تقریر (۱) بپردازیم. چنان که خواهیم دید، تقریر (۱) به همان نقاط ضعف - یا مانند آنها - دچار است. فایده این بررسی دو مرحله‌ای این است که در مرحله نخست، دیگر با ابهامات مربوط با واژه‌های «ذاتاً» و «بالذات» روبرو نیستیم.



تأکید می‌کنم که دو مرحله‌ای کردن مسئله تنها برای وضوح و سادگی بیشتر مباحث است، و گرنه می‌توان در همان قدم نخست نیز به‌طور مستقیم به ارزیابی تقریر (۱) پرداخت. در حقیقت، تقریر (۱)* تنها به‌عنوان یک ابزار کمکی مطرح می‌شود تا با ارزیابی دقیق آن، دید روشن‌تری نسبت به اشکالات تقریر (۱) به‌دست آید.

بررسی تقریر (۱)*

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

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

نخستین پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که منظور از عبارت «قبول نکردن بطلان و نیستی» در این مقدمه چیست؟ «قبول نکردن» در این جا به معنای «امکان نداشتن» است. بنابراین وقتی گفته می‌شود «x قبول نیستی نمی‌کند» به این معنا است که «برای x نیستی امکان ندارد»، یا «نستی x ممکن نیست». این نیز مترادف یا ملازم است با «x ضرورت وجود دارد».^{۱۸} بنابراین، (الف)* مترادف و یا هم‌ارزش با گزاره زیر است:

(الف)* (۱) واقعیت، ضرورت وجود دارد.

از این پس ساده‌تر آن است که به‌جای مقدمه (الف)*، از (الف)* استفاده کنیم. با توجه به ترادف یا تلازم دو جمله یادشده، این جایگزینی خلی در مباحث آینده پدید نمی‌آورد. اما جمله (الف)* مبهم است. این جمله هلیه بسیطه‌ای است که در آن عمل‌گر ضرورت به کار رفته است. همان‌گونه که پیش از این دیدیم، برای یافتن ساختار منطقی چنین جمله‌ای باید نخست بررسی کنیم که آیا موضوع جمله (یعنی واژه «واقعیت») یک اسم خاص است یا نه. آشکار است که «واقعیت» می‌تواند بر موضوعات متفاوتی حمل شود؛ بنابراین یک اسم خاص نیست. البته (الف)* (۱) را می‌توان به این صورت نیز نوشت: «اصل واقعیت، ضرورت وجود دارد»؛ ولی چنان‌که گذشت، کاربرد واژه «اصل واقعیت» نباید این گمان را پدید آورد که موضوع (الف)* (۱) یک اسم خاص است.^{۱۹}

حال که موضوع (الف)* (۱) یک اسم خاص نیست، بی‌درنگ این پرسش مطرح می‌شود که آیا عمل‌گر ضرورت در (الف)* (۱) دامنه موسّع دارد یا مضیق؟ و به دیگر سخن، آیا عمل‌گر ضرورت



قرارداد

در این جمله، ضرورت شیئی است یا ضرورت جمله؟ (الف*) از این جهت ابهام دارد و محتوای آن یکی از دو مطلب زیر است:

(الف*) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

(الف*) واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد. ۲۱۲۰

در تقریر (۱*) به صراحت مشخص نیست که کدام یک از دو جمله بالا به عنوان مقدمه اول برهان در نظر گرفته شده است. این دو جمله به ترتیب همان دو جمله (۸) و (۹) هستند که پیش از این آوردیم، و آشکار است که (الف*) از (الف*) قوی تر است. حال با توجه به این نکات، به نخستین اشکال تقریر (۱*) می پردازیم.

اشکال نخست تقریر (۱*)

این اشکال از دو مدعا تشکیل یافته است:

مدعای اول: برای منتج بودن این تقریر، باید (الف*) به عنوان مقدمه اول برهان اخذ شود، نه (الف*)^۲.

مدعای دوم: استدلالی که علامه برای مقدمه (الف) ارائه کرده است، در صورت تمام بودن، (الف*) را اثبات می کند؛ نه (الف*)^۳ را.

برای اثبات مدعای نخست، لازم است مقدمه دوم تقریر (۱*)، یعنی (ب*) را نیز توضیح دهیم:

(ب*) هر چیزی که قبول بطلان و نیستی نکند، واجب الوجود است.

این مقدمه را به صورت شرطی نیز می توان بیان کرد:

(ب*) به ازای هر x ، اگر x قبول بطلان و نیستی نکند، آن گاه x واجب الوجود است.

چنان که گذشت، « x ، قبول بطلان و نیستی نمی کند» مترادف و یا معادل با «ضرورتاً، x وجود

دارد» است. بنابراین، (ب*) را می توان این گونه نوشت:

(ب*) به ازای هر x ، اگر x ضرورتاً وجود داشته باشد، آن گاه x واجب الوجود است.

در این جمله، عمل گر ضرورت در دامنه سور کلی قرار گرفته است؛ یعنی ضرورت شیئی است نه ضرورت جمله. حال، آشکار است که از (الف*) و (ب*) به کمک قاعده وضع مقدم می توان به نتیجه مطلوب رسید؛ چرا که هم در (الف*) و هم در مقدم (ب*) ضرورت شیئی به کار رفته است:





فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۵۶

(الف*) واقعی هست که ضرورتاً وجود دارد.

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

نتیجه: واقعی هست که واجب‌الوجود است.

اما بر اساس هیچ قاعده منطقی‌ای نمی‌توان این نتیجه را از (الف*) و (ب*) به‌دست آورد. مدعای اول را می‌توان با استفاده از سمانتیک جهان‌های ممکن این‌گونه نیز توضیح داد: جمله (الف*) در صورتی صادق است که در هر جهان ممکن شیئی وجود داشته باشد، هرچند با اشیائی که در جهان‌های ممکن دیگر وجود دارند، متفاوت باشد. بنابراین، صدق (الف*) مستلزم وجود یک واجب‌الوجود نیست؛ زیرا واجب‌الوجود - بنا به تعریف - شیئی است که در همه جهان‌های ممکن وجود دارد. اما (الف*) تنها در صورتی صادق است که در همه جهان‌های ممکن شیئی یا اشیائی یکسانی وجود داشته باشد، و این به‌معنای وجود دست‌کم یک واجب‌الوجود است.

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

(۱) فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعی وجود دارد؛ (نقیض (الف*))

(۲) پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ واقعی وجود ندارد؛ (از (۱) با توجه به سمانتیک موجّهات).

(۳) در این صورت در W واقعاً واقعی وجود ندارد؛

(۴) پس در W واقعی وجود دارد؛ (از (۳) با توجه به «واقعاً»)

اما میان (۲) و (۴) تناقض است، بنابراین فرض استدلال نمی‌تواند درست باشد، پس:

(۵) ضرورتاً واقعی وجود دارد.

نکته مهم در استدلال بالا، گذر از بند (۳) به (۴) است. همان‌گونه که در مقاله «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبائی» گذشت و در اشکال دوم نیز خواهد آمد، این گذر صحیح نیست، مگر آن‌که نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود نیز به مقدمات استدلال افزوده شود. ولی در این‌جا نمی‌خواهیم در اعتبار استدلال بالا خدشه کنیم. فعلاً فرض را بر این می‌نهیم که این استدلال معتبر است، چه به خودی خود، و چه با افزودن مفروضاتی دیگر. نکته‌ای که اکنون (در

اشکال نخست) بر آن تأکید داریم این است که استدلال بالا حتی در صورت تمام بودن، تنها (الف^{*} ۲) را اثبات می‌کند. به راحتی می‌توان دید که نظیر این استدلال را نمی‌توان برای اثبات (الف^{*} ۳) به کار گرفت. فرض نقیض (الف^{*} ۳)، با کمک تکنیک‌های به کار رفته در استدلال بالا همانند استنتاج وجود یک واقعیت از قید «واقعاً» به تناقض نمی‌انجامد.

به این ترتیب، هر دو مدعای اشکال نخست اثبات می‌شود. چنان که دیدیم، نکته اصلی در این اشکال تفکیک میان (الف^{*} ۲) و (الف^{*} ۳)، یعنی تفکیک میان ضرورت جمله و ضرورت شیئی است. از آن‌جا که علامه طباطبایی و شارحان او به این تفکیک توجهی نداشته‌اند، پاسخی نیز برای آن فراهم نیاورده‌اند. اما چنان که در مقاله پیشین گذشت، به نظر می‌رسد با توجه به مبانی فلسفه صدرایی، راهی برای برطرف کردن این اشکال وجود دارد. اگر نظریه تعمیم یافته وحدت شخصی وجود پذیرفته شود، می‌توان از (الف^{*} ۲) به (الف^{*} ۳) رسید. توضیح این که نظریه تعمیم یافته وحدت شخصی وجود (وحدت شخصی وجود در طول جهان‌های ممکن) بیان می‌دارد که همه موجودات، در هر جهان ممکنی که باشند تجلیات حقیقتی یگانه هستند. از سوی دیگر، مطابق (الف^{*} ۲) در هر جهان ممکنی موجودی وجود دارد. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت در همه جهان‌های ممکن، آن حقیقت یگانه وجود دارد، و به این ترتیب اثبات می‌شود که در هر جهان ممکن، واقعیت یکسانی موجود است و این یعنی (الف^{*} ۳). به این ترتیب خلأ میان ضرورت جمله و ضرورت شیئی پر می‌شود، ولی دیگر برهان علامه بدون مفروضات فلسفی نخواهد بود.

بررسی پاسخ ناقد محترم به اشکال نخست

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

به نظر می‌رسد که این مشکل از عدم توجه به قید «لذاتها» در عبارت علامه ناشی شده باشد، عبارت علامه این است که «هی [الواقعه] لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها». آن چیزی که بالذات عدم را نمی‌پذیرد واقعیتی است که در هر جهان ممکن موجود است و چیزی که در هر جهان ممکن موجود باشد واجب الوجود است و از همین رو، واقعیتی را که نمی‌توان نفی کرد، واجب الوجود بالذات است. اما ممکنات از جهت امکانشان قابل نفی هستند. از همین رو علامه در پایان نتیجه می‌گیرد که واقعیت امکانی آن واقعیتی نیست که با نفی سفسطه آن را اثبات می‌کنیم.^{۲۲}



فهرست:

سال چهارم / شماره اول، ۱۵۷



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۵۸

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

پاسخ این اشکال از مطالب پیش گفته به دست می‌آید. برهان علامه نشان داد که در هر جهان ممکن باید واقعیت حضور داشته باشد. حال، این واقعیت اگر امکانی باشد، در کنار آن می‌توان جهانی را تصور کرد که در آن واقعیت امکانی معدوم باشد، در این جهان ممکن مفروض که خالی از واقعیت‌های امکانی است، برهان علامه الزام می‌کند که واقعیتی هست، بنابراین چنین واقعیتی حتماً واجب‌الوجود است، زیرا فرض این است که به جهان ممکن نظر داریم که از هستی‌های امکانی خالی است. و اگر این جهان مفروض مشتمل بر واجب‌الوجود باشد، در هر جهان فرضی دیگری هم واجب‌الوجود حضور دارد. بنابراین، برهان علامه در نفی سفسطه بر این حکم ضروری عقل استوار شده است که سفسطه به هیچ وجه قابل قبول نیست و واقعیت ضروری‌الوجود است و طبیعت این واقعیت نمی‌تواند طبیعت ممکن‌الوجود باشد، چرا که نفی موجود امکانی به خودی خود هیچ تناقض و سفسطه‌ای به بار نمی‌آورد».^{۲۳}

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

ناقد محترم در بند نخست می‌گوید که حل اشکال در توجه به قید «لذاتها» نهفته است، ولی به هیچ‌روی نشان نمی‌دهد که با به میان آوردن این قید چگونه خلأ میان ضرورت جمله و ضرورت شیئی پر می‌شود. از ناقد محترم می‌پذیریم که باید قید «لذاتها» را در عبارت «هی [الواقعیه] لاتقبل البطلان و الرفع لذاتها» جدی گرفت. اما حتی در این صورت نیز عبارت یادشده مبهم است؛ زیرا مشخص نیست که دامنه عمل گر بطلان‌ناپذیری بالذات (= ضرورت بالذات) موسع است یا مضیق. به دیگر سخن، درباره مضمون این عبارت دو احتمال وجود دارد:

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

برای اثبات واجب‌الوجود بالذات، به (B) نیاز داریم، ولی برهان علامه برای (الف)، حداکثر (A)

را اثبات می‌کند. حال چگونه می‌توان از (A) به (B) رسید؟ بنابراین، به میان آوردن قید «بالذات» به حل اشکال کمکی نمی‌کند و در اساس هیچ ارتباطی با آن ندارد. دربارهٔ نقش این قید در برهان علامه، هنگام بررسی تقریر (۱) بیشتر سخن خواهیم گفت.

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

یک جهان ممکن دلخواه مانند W را انتخاب می‌کنیم. بر اساس استدلال علامه برای (الف)، هیچ جهان ممکن تهمی از همهٔ واقعیت‌ها نیست. بنابراین، در W نیز یک یا چند واقعیت وجود دارد. این واقعیت‌ها را a_1 تا a_n می‌نامیم. مسئله از دو حال خارج نیست: یا دست کم یکی از این واقعیت‌ها واجب‌الوجود است، و یا این که همگی ممکن‌الوجودند. اگر حالت اول برقرار باشد، یعنی دست کم یک واجب‌الوجود در W وجود داشته باشد، آن‌گاه مطابق تعریف «واجب‌الوجود» آن واقعیت در همهٔ جهان‌های ممکن، از جمله در جهان بالفعل وجود خواهد داشت. به این ترتیب دست کم وجود یک واجب‌الوجود اثبات می‌شود. اما اگر حالت دوم برقرار باشد، یعنی a_1 تا a_n همگی ممکن‌الوجود باشند، آن‌گاه مطابق تعریف «ممکن‌الوجود» نبودن یکایک آنها امکان‌پذیر است، بنابراین می‌توان جهان ممکن دیگری مانند W' را فرض کرد که هیچ‌یک از a_1 تا a_n در آن وجود نداشته باشند. در این صورت، W' تهمی از واقعیت‌های ممکن خواهد بود. اما بنابر استدلال علامه برای (الف)، W' نیز نمی‌تواند تهمی از هر واقعیتی باشد، پس باید در W' یک یا چند واجب‌الوجود وجود داشته باشد که در این صورت نیز وجود یک یا چند واجب‌الوجود اثبات می‌شود.

این استدلال اشکالی آشکار دارد، و آن این که در حالت دوم نمی‌توان وجود دست کم یک واجب‌الوجود را اثبات کرد. در این حالت، a_1 تا a_n همگی ممکن‌الوجود هستند و (فعلاً می‌پذیریم که) به این دلیل، جهان ممکنی مانند W' را می‌توان فرض کرد که هیچ‌یک از a_1 تا a_n در آن وجود نداشته باشند.^{۲۴} ولی از این که در W' ، a_1 تا a_n وجود ندارند نمی‌توان نتیجه گرفت که در W' هیچ واقعیت ممکن‌الوجود دیگری به جز a_1 تا a_n نیز وجود ندارد.



تقریر:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۵۹

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

فرض کنید مجموعه M ، مجموعه همه واقیعت‌های امکانی در همه جهان‌های ممکن باشد. حال، جهان ممکن W را انتخاب می‌کنیم. بر اساس استدلال علامه برای (الف)، W یک یا چند واقیعت (a_1 تا a_n) را دربر دارد. حال اگر دست کم یکی از آنها واجب‌الوجود باشند، مطلوب ثابت است. اما چنانچه a_1 تا a_n همگی ممکن‌الوجود باشند، جهان ممکن دیگری مانند W' هست که نه تنها a_1 تا a_n بلکه هیچ‌یک از اعضای M نیز در آن وجود ندارد. اما چرا چنین جهان ممکن قابل فرض است؟ چون همه اعضای M ممکن‌الوجود هستند، و ممکن‌الوجود یعنی آنچه نبودنش ممکن باشد، بنابراین نبودن همه اعضای M با هم نیز امکان‌پذیر است، و این یعنی فرض جهان ممکنی مانند W' که در آن هیچ‌یک از اعضای M وجود ندارند. اما بنابر استدلال علامه برای (الف)، W' نیز نمی‌تواند تهی از همه واقیعت‌ها باشد. پس به‌ناچار W' یک یا چند واجب‌الوجود را دربر دارد، و به این ترتیب مدعا اثبات می‌شود.



فایده

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

فرض کنید M مجموعه همه واقیعت‌های امکانی در همه جهان‌های ممکن باشد.

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

پس هر یک از اعضای M را در نظر بگیریم، امکان دارد آن عضو وجود نداشته باشد. (از

(۱) با توجه به تعریف «ممکن‌الوجود»)

پس این امکان هست که هیچ‌یک از اعضای M وجود نداشته باشند. (از (۲))

پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ‌یک از اعضای M وجود ندارند. (از (۳) با

توجه به سمانتیک موجهات)

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

پس در W دست کم یک واجب‌الوجود هست. (از (۴) و (۵) با توجه به این‌که M شامل

همه واقیعت‌های امکانی است)

پس دست کم یک واجب‌الوجود، در همه جهان‌های ممکن و از جمله جهان بالفعل وجود دارد.

این استدلال بازسازی ایده‌ای است که احتمالاً ناقد محترم در بند دوم در نظر داشته است. اما این استدلال نیز منتج نیست؛ چرا که نمی‌توان از (۲) به (۳) گذر کرد. برای روشن‌تر شدن مطلب، (۲) و (۳) را کمی دقیق‌تر بازنویسی می‌کنیم:

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

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

در این جا نیز تفاوت میان '(۲)' و '(۳)' به تفاوت میان دامنه عمل‌گرها باز می‌گردد. این دو جمله به ترتیب بیان‌گر امکان شیئی^{۲۵} و امکان جمله^{۲۶} هستند. '(۳)' نه مترادف با '(۲)' است و نه از آن استنتاج می‌شود. نسبت میان این دو، دقیقاً همانند نسبت میان جملات (۳) و (۴) است که در بخش نخست مقاله بیان شد. در حقیقت، ناقد محترم برای پُر کردن خلأ میان ضرورت شیئی و ضرورت جمله، به خلط میان امکان شیئی و امکان جمله دچار شده است.

با استفاده از زبان جهان‌های ممکن، (۲) و (۳) را می‌توان چنین بیان کرد:

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

"(۳) جهان ممکنی مانند W هست به گونه‌ای که به‌ازای هر x عضو M ، x در W وجود ندارد.

آشکار است که "(۲)"، "(۳)" را نتیجه نمی‌دهد. نسبت میان "(۲)" و "(۳)" همانند نسبت جملات (۱) و (۲) در بخش نخست مقاله است.

با توجه به این مطالب، ممکن است ناقد محترم مسیر دیگری را برای اثبات بند (۳) در پیش گیرد، و به‌جای استنتاج آن از بند (۲)، آن را از دو مقدمه زیر به دست آورد:

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

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

نتیجه: گزاره «هیچ یک از اعضای M وجود ندارد» یک گزاره امکانی است.

این نتیجه بیان دیگری از بند (۳) در استدلال بالا است. اما به این شیوه نیز نمی‌توان بند (۳) را



تذکره:

اثبات کرد؛ چرا که (B) نادرست است. گزاره‌های فراوانی وجود دارند که نه خود تناقض دارند و نه به لحاظ منطقی به تناقض می‌انجامند، و با این حال گزاره‌هایی ممتنع هستند نه امکانی (یعنی در هیچ جهان ممکن صادق نیستند). برای مثال، جمله «الوند بلندترین قله ایران در جهان بالفعل است» را در نظر بگیرید. این جمله نه خود تناقض منطقی دارد، و نه به لحاظ منطقی به تناقض می‌انجامد. با این حال جمله یادشده در هیچ جهان ممکن صادق نیست. ترکیب «بلندترین قله ایران در جهان بالفعل» یک وصف معین تثبیت شده^{۲۷} است، و در هر جهان ممکن که قله دماوند وجود داشته باشد - حتی در جهان‌های ممکن که الوند بلندتری قله ایران باشد، نه دماوند - بر قله دماوند دلالت می‌کند، نه بر الوند؛ و چنانچه در جهان ممکن دماوند وجود نداشته باشد، وصف یادشده در آن جهان بدون مدلول خواهد بود. از این رو جمله یادشده در همه جهان‌های ممکن کاذب است. بر این پایه، شیوه یادشده نیز برای اثبات بند (۳) ناکارآمد است.^{۲۸}

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

اشکال دوم تقریر (*۱)

در اشکال اول فرض را بر این نهاده بودیم که برهان علامه به نفع (الف) تمام است، و اشکال این بود که این استدلال تنها (الف*۲) را اثبات می‌کند، حال آن که برای تمام بودن برهان علامه به (الف*۳) نیاز داریم. در این جا از اشکال اول چشم می‌پوشیم؛ یعنی فرض را بر این می‌نهییم که می‌توان از (الف*۲) به (الف*۳) رسید، و این مسئله را بررسی می‌کنیم که در اساس چه دلیلی برای پذیرش (الف*۲) وجود دارد.

ناقد محترم به پیروی از علامه و آیت‌الله جوادی آملی، دو ادعا درباره (الف) مطرح کرده است. نخست این که (الف) بدیهی است، و دیگر این که استدلالی نیز به نفع (الف) وجود دارد.^{۲۹} از آن جا که فعلاً تقریر ضعیف‌شده برهان را مدنظر داریم، بحث خود را به (الف*) محدود می‌کنیم. آشکار است که (الف*) از (الف) ضعیف‌تر است و از این رو، دو ادعای یادشده در صورت صحّت، باید درباره (الف*) نیز معتبر باشند. چنان که گذشت، (الف*) خود ابهام دارد و مضمون آن یکی از (الف*۲) یا (الف*۳) است. (الف*۲) ضعیف‌تر از (الف*۳) است، ولی همان گونه که گفته شد، در اشکال دوم فرض کرده‌ایم که می‌توان از (الف*۲) به (الف*۳) رسید. بنابراین بحث اصلی در اشکال دوم این است که آیا دو ادعای یادشده نسبت به (الف*۲) اعتبار دارند یا نه.



فراوانی

نخست ادعای بدهت را بررسی می‌کنیم. آیا می‌توان گفت (الف*) بدهی است؟ به دیگر سخن، آیا می‌توان به استناد بدهت عقل حکم کرد که در هر جهان ممکن واقعیاتی وجود دارند؟ به نظر می‌رسد پاسخ منفی است. البته، ما به بدهت عقل درمی‌یابیم که واقعیاتی (مانند نفس و حالات نفسانی و احیاناً محسوسات) در جهان بالفعل^{۳۰} وجود دارند، ولی دست بدهت عقلی از حکم به وجود واقعیاتی در همه جهان‌های ممکن کوتاه است. به تعبیر دیگر، نفی سفسطه بدهی است، ولی نفی امکان سفسطه بدهی نیست و نیازمند استدلال است.^{۳۱}

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

پیش از آن که به استدلال علامه برای (الف*) پردازیم، یادآوری نکته‌ای به جا است. ناقد محترم می‌نویسد: «برهان تنبیهی علامه در مان ذهن کسانی است که احتمال سفسطه را معقول می‌دانند».^{۳۲} به نظر می‌رسد در این عبارت میان احتمال سفسطه و امکان سفسطه خلط شده است. آنچه برای برهان صدیقین علامه اهمیت دارد و علامه نیز برای آن استدلال آورده، نفی امکان سفسطه است. اما نفی احتمال سفسطه (که از بدهی‌ترین امور است)، به تنهایی کمکی به برهان صدیقین علامه نمی‌کند. بار دیگر تأکید می‌کنم که من نیز احتمال سفسطه را معقول نمی‌دانم، ولی بر این باورم که با صرف نظر از استدلال‌های عقلی، نمی‌توان امکان آن را نفی کرد.

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

(۱) فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد؛ (نقیض (الف*))
 (۲) پس جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (۱) با توجه به سمانتیک موجهات).

(۳) در این صورت در W واقعاً هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (۲))

(۴) پس در W واقعیتی وجود دارد؛ (از (۳) با توجه به «واقعاً»)

اما (۴) با (۲) تناقض دارد، بنابراین فرض استدلال نادرست است، پس:

(۵) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.^{۳۳}



فکر:

سال چهاردم / شماره اول، ۱۶۳

مشکل این استدلال، در گذر از بند (۳) به (۴) است. نمی‌توان از کاربرد واژه «واقعاً» در جملات وجودی منفی (هلیات بسیطهٔ سالبه)، وجود واقعیتی را نتیجه گرفت. برای مثال، وقتی می‌گوییم: «سیمرغ واقعاً موجود نیست» با این جمله وجود واقعیتی را تصدیق نمی‌کنیم، بلکه اتفاقاً وجود چیزی (یعنی سیمرغ) را نفی می‌کنیم. به همین ترتیب، گزاره «در W واقعاً هیچ واقعیتی وجود ندارد» وجود واقعیتی را نتیجه نمی‌دهد. بر این اساس نمی‌توان از (۳) به (۴) رسید.

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

در پاسخ می‌توان گفت آنچه اهمیت دارد، توجه به مفاد «واقعاً نیست» است. مفاد آن این است که شیئی منفی در جهان واقع منفی است و وجود ندارد. برای مثال، وقتی گفته می‌شود «شریک باری نیست» یا «نوهٔ من اکنون موجود نیست» به این معنا است که جهان واقعی وجود دارد که در آن جهان، واقعیت‌هایی هستند ولی شریک باری در آن نیست. و نوهٔ من نیز اکنون در آن نیست؛ یعنی شریک باری و نوهٔ من اکنون از اعضای آن نیستند. اما اگر آنچه نفی می‌شود خود جهان واقع باشد و این نفی هم به حسب فرض واقعی باشد، به این معنا است که می‌پذیریم که «جهان واقعی هست که در آن هیچ چیز نیست»؛ یعنی «جهان واقعی داریم که واقعیت یا واقعیت‌ها اعضای آن هستند و واقعیت یا واقعیت‌هایی از اعضای آن نیستند» و این دقیقاً پذیرش واقعیت در ظرف نفی واقعیت است. بنابراین اگر نفی واقعی متوجه خود واقعیت شود نه واقعیت‌های خاص، پیشاپیش مستلزم پذیرش خود واقعیت است... بنابراین «واقعاً» عبارت است از واقعیت یا واقعیت‌ها. در نتیجه هر جا واژه «واقعاً» به کار رود، می‌توان گفت واقعیتی هست^{۳۴} (تأکیدها از من است).

ناقد محترم در این جا دیدگاه خاصی را دربارهٔ هلیات بسیطهٔ سالبه (جملات وجودی منفی) مطرح کرده است که می‌توان آن را به صورت زیر بیان کرد:

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

در این تز، الف می‌تواند اسم خاص یا اسم عام باشد. برای مثال، مطابق دیدگاه یادشده جمله «هیچ اسب تک‌شاخی وجود ندارد» مترادف است با «جهان واقعی وجود دارد و در آن جهان



فهرست

واقعیتی هست و در آن جهان هیچ اسب تک‌شاخی وجود ندارد». حال، اگر تز (ت) صحیح باشد، جمله «هیچ واقعیتی وجود ندارد» تناقض‌آمیز خواهد بود؛ زیرا در این صورت، جمله یادشده مترادف است با «جهان واقعی وجود دارد و در آن واقعیتی هست و در آن هیچ واقعیتی نیست»، و به این ترتیب می‌توان اشکال دوم را پاسخ گفت.

اما تز (ت) کاملاً نادرست است. مطابق این تز، جمله «الف وجود ندارد» افزون بر این که وجود الف را نفی می‌کند، وجود چیزهای دیگری را اثبات می‌کند. حال آن که مضمون این جمله تنها نفی وجود الف است، و نسبت به وجود یا عدم چیزهای دیگر ساکت است و حکمی ندارد.^{۳۵} جمله «الف وجود ندارد»، نقیض جمله «الف وجود دارد» است، و همان‌گونه که جمله دوم تنها درباره الف سخن می‌گوید (و وجود آن را اثبات می‌کند)، جمله اول نیز تنها به الف نظر دارد (و وجود آن را نفی می‌کند).

این مطلب را می‌توان به صورت فنی‌تری نیز بیان کرد: مطابق تز (ت)، دو جمله زیر مترادف هستند:

(A) الف وجود ندارد.

(B) جهان واقعی وجود دارد و در آن جهان واقعیتی هست و الف در آن جهان وجود ندارد. اما چنانچه این دو جمله مترادف باشند، باید نقیض آنها نیز هم‌معنا باشند (توجه داشته باشید که نقیض یک جمله عطفی همانند (B) یک جمله فصلی است):

(~A) الف وجود دارد.

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

حال آیا (~A) و (~B) مترادف‌اند؟ خیر؛ زیرا (~B) یک جمله فصلی است که بخش سوم آن همان (~A) است، و از این رو (~A) و (~B) نمی‌توانند مترادف باشند.^{۳۶} به این ترتیب آشکار می‌شود که راه‌حل ناقد محترم مشکل دوم را برطرف نمی‌سازد. اما همان‌گونه که در مقاله پیشین گذشت، شاید بتوان به شیوه‌ای دیگر بر این شکل غلبه کرد. و آن بهره‌گیری از برخی صورت‌های نظریهٔ مطابقت است.^{۳۷}

در این جا به نظریه‌ای نیاز داریم که دو ویژگی را دارا باشد: نخست این که حداکثری باشد؛ یعنی بر اساس آن صدق همه گزاره‌ها، حتی گزاره‌های وجودی منفی به معنای مطابقت باشد. دیگر



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۶۵

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

با پذیرش چنین نظریه‌ای، می‌توان استدلال علامه برای (الف*) را این گونه بازنویسی کرد:

(۱) فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد؛ (نقیض (الف*))
(۲) پس جهان ممکنى مانند W هست که در آن هیچ واقعیتی وجود ندارد؛ (از (۱) با توجه به سمانتیک موجهات)

(۳) پس گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در W صادق است؛

(۴) صدق هر گزاره‌ای در هر جهان ممکنى، به دلیل مطابقت آن گزاره با برخی از واقعیت‌های موجود در آن جهان ممکن است؛ (نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود)

(۵) بنابراین، واقعیتی در W وجود دارد؛ (از (۳) و (۴))

اما (۵) با (۲) تناقض دارد؛ بنابراین فرض استدلال نادرست است، پس:

(۶) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

گفتنی است نظریه مطابقت حداکثری با عالم وجود، خود محل بحث است، و تنها برخی از تقریرهای نظریه مطابقت در صدق با آن سازگاری دارند.^{۳۸}

تا این جا تقریر (۱)* را بررسی کردیم. در این تقریر، مطلوب اثبات واجب الوجود به قول مطلق (اعم از بالذات و بالغیر است)، نه واجب الوجود بالذات. با این حال، دیدیم همین نتیجه نیز بدون بهره‌گیری از دو مسئله فلسفی، یعنی نظریه تعمیم‌یافته وحدت شخصی وجود و نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود به دست نمی‌آید. اکنون به تقریر اصلی برهان صدیقین علامه، یعنی تقریر (۱) می‌رسیم. چنان که گفته شد، بررسی تقریر (۱)* تنها به عنوان ابزاری کمکی و مقدماتی برای ارزیابی تقریر (۱) در نظر گرفته شده است.

بررسی تقریر (۱)

این تقریر به شکل زیر طراحی شده است:

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

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

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



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۶۶

تفاوت این تقریر با تقریر (۱)*، در افزوده شدن واژه‌های «ذاتاً» یا «بالذات» در هر سه بند آن است. آشکار است که این واژه‌ها به این هدف به کار رفته‌اند که در نهایت وجود واجب‌الوجود بالذات (در برابر واجب‌الوجود بالغیر) اثبات شود. در بررسی این تقریر، بسیاری از مباحث یادشده در ارزیابی (۱)* به یکسان جریان دارد، از این رو با اختصار بیشتری به تحلیل دو مقدمه (الف) و (ب) می‌پردازیم. (الف) مترادف یا ملازم با (الف ۱) است:

(الف ۱) واقعیت ضرورت بالذات دارد.

این جمله، هلیه بسیطه‌ای است که در آن عمل‌گر ضرورت بالذات به کار رفته است، و موضوع آن (یعنی «واقعیت») یک واژه عام است. بنابراین باز با این پرسش روبرو هستیم که آیا دامنه این عمل‌گر موسع یا مضیق؟ در نگاه نخست، (الف ۱) از این جهت ابهام دارد و مضمون آن یکی از دو مطلب زیر است:

(الف ۲) به ضرورت بالذات، واقعیتی وجود دارد.

(الف ۳) واقعیتی هست که به ضرورت بالذات وجود دارد.

این دو جمله به ترتیب بیان‌گر ضرورت بالذات جمله و ضرورت بالذات شیئی هستند. نکته مهم در این جا تحلیل واژه «بالذات» است. این واژه قید عمل‌گر ضرورت است، و چگونگی آن را بیان می‌دارد. در سنت فلسفه اسلامی مرسوم است که ضرورت را به دو قسم بالذات و بالغیر تقسیم می‌کنند، اما از سخنان فیلسوفان مسلمان تقریباً چنین برمی‌آید که مقسم این تقسیم‌بندی، تنها ضرورت شیئی است. برای نمونه، علامه طباطبایی در نه‌ایة الحکمة می‌نویسد:

مراد از [ضرورت] بالذات، این است که وضع ذات با قطع نظر از همه چیزهای دیگر، برای اتصاف آن به ضرورت کافی باشد، و منظور از [ضرورت] بالغیر این است که وضع ذات با قطع نظر از همه چیزهای دیگر، برای اتصاف آن به ضرورت کفایت نکند، بلکه اتصاف ذات به ضرورت وابسته به اعطا و اقتضای شیئی دیگر باشد.^{۳۹}

مطابق این عبارت، آنچه ضرورت بالذات یا بالغیر دارد، یک ذات (شیئی) است، نه صدق یک جمله یا گزاره. به نظر می‌رسد از آن جا که تفکیک میان ضرورت شیئی و ضرورت جمله در سنت فلسفه اسلامی متداول نبوده، تقسیم ضرورت به بالذات و بالغیر نیز به صورتی آشکار و صریح برای ضرورت جمله مطرح نشده است. در هر حال، این مسئله وجود دارد که آیا می‌توان تصویری معقول و دقیق از ضرورت بالذات جمله (یعنی همان ضرورتی که در (الف ۲) به کار رفته است)



تقریر:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۶۷



فایده

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۶۸

به دست داد یا نه. به نظر می‌رسد ارائه چنین تصویری ممکن است، ولی پی‌گیری این مسئله فرصتی دیگر می‌طلبد و برای رعایت اختصار از آن می‌گذریم. به هر روی، چنان‌چه ضرورت بالذات جمله، معنای محصلی داشته باشد، درباره محتوای (الف ۱) دو احتمال وجود دارد: (الف ۲) و (الف ۳). در غیر این صورت، تنها خوانش ممکن از (الف ۱)، (الف ۳) خواهد بود.

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

(ب ۱) به‌ازای هر x ، اگر x ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، x واجب‌الوجود بالذات است.

که این نیز خود مترادف و یا هم‌ارز با (ب ۲) است:

(ب ۲) به‌ازای هر x ، اگر x به ضرورت بالذات وجود داشته باشد، x واجب‌الوجود بالذات است.

این جمله نتیجه مستقیم تعریف «واجب‌الوجود بالذات» است و ضرورت به‌کاررفته در مقدم آن ضرورت بالذات شیئی است. حال، با توجه به این مقدمات، به بیان مشکلات تقریر (۱) می‌پردازیم. مشکلات این تقریر متناظر با همان اشکالاتی است که تقریر (۱)* به آن دچار بود. اشکال دوم تقریر (۱)* بی‌هیچ تغییری در این جا نیز جریان دارد، و از این رو آن را تکرار نمی‌کنیم. اشکال اول را نیز می‌توان با اندکی تغییر در این جا مطرح ساخت. در بیان این اشکال علیه تقریر (۱)، فرض را بر این می‌نهیم که اشکال دوم وارد نیست، یعنی می‌توان از «واقعاً هیچ واقعیتی موجود نیست»، وجود واقعی را نتیجه گرفت. اشکال اول از دو مدعا تشکیل شده است:

مدعای نخست: برای برهان صدیقین علامه، باید (الف ۳) به‌عنوان مقدمه اول برهان اخذ شود نه (الف ۲).

مدعای دوم: استدلال علامه برای (الف)، حتی اگر از اشکال دوم صرف‌نظر کنیم، (الف ۳) را اثبات نمی‌کند.

دلیل مدعای نخست آشکار است. هم در (الف ۳) و هم در مقدم (ب ۲)، ضرورت بالذات شیئی به‌کار رفته است، و با قاعده وضع مقدم می‌توان نتیجه مطلوب را از آن دو به‌دست آورد:

(الف ۳) واقعیتی هست که به ضرورت بالذات وجود دارد.

(ب ۲) به‌ازای هر x ، اگر x به ضرورت بالذات وجود داشته باشد، x واجب‌الوجود بالذات است.

نتیجه: واقعیتی هست که واجب‌الوجود بالذات است.

اما از (الف^۲) و (ب^۲) نمی‌توان به این نتیجه رسید. درستی مدعای دوم نیز از مباحث پیشین آشکار می‌شود. استدلال علامه برای (الف)، با فرض پذیرش نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود، (الف^{۲*}) را اثبات می‌کند: (الف^{۲*}) ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

این گزاره قوی‌ترین نتیجه‌ای است که می‌توان از استدلال علامه برای مقدمه (الف) به‌دست آورد؛ اما (الف^{۲*}) از دو جهت ضعیف‌تر از (الف^۳) است. نخست این که در (الف^۳) ضرورت شیئی به کار رفته است، ولی در (الف^{۲*}) ضرورت جمله، و دیگر این که (الف^۳) ضرورت بالذات را بیان می‌کند، ولی (الف^{۲*}) نسبت به بالذات بودن ضرورت ساکت است. برای رسیدن از (الف^{۲*}) به (الف^۳) باید به گونه‌ای این دو خلأ پر شود. در ادامه راه‌هایی را که ممکن است برای به‌دست آوردن (الف^۳) مطرح شود، بررسی می‌کنیم:

۱) چنان که به یاد داریم، در بررسی تقریر (۱*) نکاتی را از ناقد محترم در پاسخ به اشکال نخست بر آن تقریر گزارش کردیم. در آن‌جا نشان دادیم که این نکات از اثبات (الف^{۳*}) «واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد» ناتوان هستند. دقیقاً به همان دلیل، نکات یادشده نمی‌توانند (الف^۳) را به اثبات رسانند؛ چرا که (الف^۳) از (الف^{۳*}) قوی‌تر است.

۲) در بررسی تقریر (۱*) گذشت که برای برطرف کردن اشکال نخست بر آن تقریر، می‌توان از نظریه تعمیم‌یافته وحدت شخصی وجود بهره گرفت. آیا آن نظریه در این‌جا نیز کارساز است و می‌توان با کمک آن (الف^۳) را اثبات کرد؟ در مقاله «تأملی بر برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» پاسخ من به این پرسش منفی بود. دلیل من این بود که استدلال علامه برای (الف) - با فرض پذیرش نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود - تنها (الف^{۲*}) را اثبات می‌کند، و حتی از اثبات (الف^۲) «به ضرورت بالذات واقعیتی وجود دارد» نیز ناتوان است. از سوی دیگر، با ترکیب (الف^{۲*}) و نظریه تعمیم‌یافته وحدت شخصی وجود، به این نتیجه می‌رسیم که حقیقت واحده وجود ضرورتاً وجود دارد، و به این ترتیب (الف^{۳*}) «واقعیتی هست که ضرورتاً وجود دارد» اثبات می‌شود. محتوای (الف^{۳*})، وجود یک واجب‌الوجود به‌قول مطلق (یعنی اعم از واجب بالذات و بالغیر) است، ولی مطلوب وجود یک واجب‌الوجود بالذات، یعنی (الف^۳) است، و هنوز به این مطلوب نرسیده‌ایم.^{۴۰} به دیگر سخن، در مقاله پیشین بر این گمان بودم که نظریه تعمیم‌یافته وحدت شخصی وجود تنها خلأ نخست میان (الف^{۲*}) و (الف^۳) را پر می‌کند، نه خلأ دوم را. اما با تأمل



تقریر:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۶۹

بیشتر، به راحتی می توان دریافت که نظریه وحدت شخصی وجود می تواند هر دو خلأ را پُر کند. توضیح مطلب به این قرار است: پس از آن که با ترکیب نظریه وحدت شخصی وجود و (الف*) به این نتیجه رسیدیم که حقیقت واحده وجود ضرورتاً وجود دارد، بی درنگ این نتیجه نیز به دست می آید که حقیقت واحده وجود، به ضرورت بالذات وجود دارد؛ یعنی ضرورت وجود خود را از چیز دیگری کسب نکرده است؛ چرا که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود، چیزی جز حقیقت واحده وجود در عالم نیست تا این حقیقت ضرورت خود را از آن کسب کند. بر این پایه باید گفت حقیقت واحده وجود به ضرورت بالذات موجود است، و به این ترتیب (الف ۳) اثبات می شود.

بنابراین، به خلاف آنچه در مقاله پیشین گذشت، برای تمام بودن برهان صدیقین علامه نیازی به قاعده استلزام نیست. ولی با این حال، در ادامه به طرح و بررسی قاعده استلزام (و نیز قاعده استلزام ذاتی) می پردازیم. دلیل مطلب این است که شاید گمان شود قاعده استلزام (و یا قاعده استلزام ذاتی)، به تنهایی و بدون نیاز به نظریه وحدت شخصی وجود می تواند (الف ۳) را به اثبات رساند. اگر این گمان صحیح باشد، دیگر برهان صدیقین علامه مبتنی بر نظریه وحدت شخصی وجود نخواهد بود.



قرائت

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۷۰

قاعده استلزام و قاعده استلزام ذاتی

۳) راه دیگر برای اثبات (الف ۳)، استفاده از قاعده ای است که در عبارت آیت الله جوادی آملی مطرح شده است: «چیزی که از فرض زوالش ثبوتش لازم آید، قهراً زوالش مستحیل بالذات است، و اگر زوالش مستحیل بالذات باشد، پس ثبوت و تحققش ضروری بالذات خواهد بود».^{۴۱} می توان این قاعده را «قاعده استلزام» نامید و این گونه صورت بندی کرد:

اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیئی به ضرورت بالذات وجود دارد.^{۴۲}

درباره این قاعده، سه پرسش مطرح می شود: نخست این که آیا می توان به کمک این قاعده و بدون بهره گیری از نظریه وحدت شخصی وجود، (الف ۳) را اثبات کرد؟ دیگر این که آیا قاعده استلزام پذیرفتنی است یا نه؟ پرسش سوم این است که آیا علامه نیز در برهان خود از این قاعده بهره می گیرد یا نه.

پاسخ پرسش اول منفی است. چرا که تنها در صورتی می توان قاعده استلزام را برای اثبات

(الف ۳) به کار گیریم که نخست گزاره زیر را اثبات کنیم:
شیئی (واقعی) هست که عدم آن مستلزم وجود آن است.

در این صورت است که با ترکیب (A) و قاعده استلزام، (الف ۳) به دست می آید. اما چه دلیلی برای پذیرفتن (A) داریم؟ استدلال علامه برای مقدمه (الف)، (A) را اثبات نمی کند، بلکه به جای آن، (B) را نتیجه می دهد:

(B) این که هیچ واقعی وجود ندارد، مستلزم آن است که واقعی وجود دارد.

(B) را این گونه نیز می توان بیان کرد:

(B_۱) کذب گزاره «واقعی وجود دارد»، مستلزم صدق آن است.

تفاوت میان (B) و (B_۱)، با (A) آشکار است. صحت (B) و (B_۱)، تلازمی با صحت (A) ندارد. نکته مسئله این جا است که موضوع گزاره «واقعی وجود ندارد» یک اسم عام است که بر شیئی خاصی دلالت نمی کند. اگر به جای «واقعی» یک اسم خاص، برای مثال «ج» در موضوع این گزاره به کار رفته بود، و کذب «ج وجود دارد» مستلزم صدق آن می بود، به راحتی می توانستیم نتیجه بگیریم که شیئی هست (یعنی همان ج) که عدم آن مستلزم وجود آن است.^{۴۳}

البته (B) را می توان به شکل های دیگری نیز نوشت:

(B_۲) نبودن اصل واقعیت، مستلزم وجود آن است.

(B_۳) کذب گزاره «اصل واقعیت وجود ندارد»، مستلزم صدق آن است.

ساختار ظاهری این دو جمله، راه را بر این گمان نادرست هموار می کند که می توان (A) را از (B_۲) یا (B_۳) نتیجه گرفت: وقتی بر اساس (B_۲) نبودن اصل واقعیت مستلزم وجود آن است، پس شیئی داریم (یعنی همان اصل واقعیت) که نبودن آن مستلزم وجود آن است. ولی همان گونه که پیش از این اشاره شد، باید دقت داشت که واژه «اصل واقعیت» در این موارد همانند یک اسم خاص عمل نمی کند. وقتی در (B_۲) می گوئیم «نبودن اصل واقعیت مستلزم وجود آن است» منظور این نیست که شیئی خاصی داریم به عنوان اصل واقعیت که عدم آن مستلزم وجود آن است، بلکه مراد از (B_۲) دقیقاً همان چیزی است که در (B) بیان می شود.

تا این جا آشکار شد که قاعده استلزام به تنهایی (الف ۳) را اثبات نمی کند. حال اگر در کنار این قاعده، نظریه وحدت شخصی وجود نیز پذیرفته شود، (الف ۳) به اثبات می رسد. توضیح مطلب به این قرار است: استدلال علامه برای (الف) - به کمک نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود -



تذکره:

(B₁) را به اثبات می‌رساند:

(B₁) کذب گزاره «واقعی وجود دارد» مستلزم صدق آن است.

از سوی دیگر، مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، دو استلزام زیر برقرار است:

(a) کذب گزاره «حقیقت واحده وجود، وجود دارد» مستلزم کذب گزاره «واقعی وجود دارد» است.

دارد» است.

(b) صدق گزاره «واقعی وجود دارد» مستلزم صدق گزاره «حقیقت واحده وجود، وجود دارد» است.

دارد» است.

با توجه به متعدی بودن رابطه استلزام، به آسانی از (a)، (B₁) و (b) نتیجه زیر به دست می‌آید:

(c) کذب گزاره «حقیقت واحده وجود وجود دارد» مستلزم صدق آن است.

عبارت «حقیقت واحده وجود» در (c) مانند یک اسم خاص عمل می‌کند، و بنا بر نظریه

وحدت شخصی وجود، بر امر یگانه و معینی دلالت دارد.^{۴۴} بنابراین از (c) می‌توان (A) را نتیجه گرفت:

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

از (A) و قاعده استلزام نیز (الف ۳) به دست می‌آید.^{۴۵} اما نکته مهم این است که اگر قاعده

استلزام بدون کمک نظریه وحدت شخصی وجود نمی‌تواند (الف ۳) را به اثبات رساند، چرا از همان ابتدا تنها از نظریه وحدت شخصی وجود استفاده نکنیم؟ چنان که در بالا گفته شد، این نظریه خود به تنهایی (بدون به کارگیری قاعده استلزام) می‌تواند هر دو خلاء میان (الف* ۲) و (الف ۳) را پر کند. خلاصه سخن این که قاعده استلزام بدون نظریه وحدت شخصی وجود بی‌اثر، و با آن نظریه لغو است.

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

اما پرسش سوم؛ علامه به تصریح قاعده استلزام را مطرح نکرده است، ولی شاید به تلویح آن را به کار برده باشد. او می‌گوید «وهی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها، حتی ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها». علامه در این عبارت دو مطلب را بیان می‌کند: (۱) واقعیت ذاتاً پذیرای



فهرست

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۲

بطلان نیست. (۲) فرض بطلان واقعیت مستلزم ثبوت آن است. از سخن علامه چنین بر می آید که (۲) را دلیل بر (۱) گرفته است؟ اما چگونه (۲) می تواند دلیلی برای (۱) باشد؟ تنها در صورتی که علامه از پیش پذیرفته باشد که «اگر فرض بطلان چیزی ثبوت آن باشد، آن چیز ذاتاً پذیرای بطلان نیست»، و این همان قاعده استلزام است. (توجه داشته باشید که «بطلان ناپذیری ذاتی» معادل با «ضرورت بالذات» است.)

به هر حال، هدف اصلی این مقاله بحث تفسیری درباره عبارت علامه نیست. هدف اصلی بررسی این مسئله است که قاعده استلزام (که برخی همچون آیت الله جوادی آملی مطرح کرده اند) چه نقشی می تواند در برهان صدیقین علامه ایفا کند. چنان که دیدیم، این قاعده به تنهایی کارساز نیست و افزون بر آن، به مثال نقض دچار است.

۴) راه دیگری که شاید برای اثبات (الف ۳) پیشنهاد شود، بهره گیری از قاعده ای است که ناقد محترم مطرح می کند، و به جای قاعده استلزام، به علامه طباطبایی نسبت می دهد: اگر عدم شیئی بالذات مستلزم وجود آن باشد، آن شیئی واجب الوجود بالذات است.^{۴۶}

این قاعده را می توان «قاعده استلزام ذاتی» نامید، و تفاوت آن با قاعده استلزام، افزوده شدن واژه «بالذات» در مقدم آن است. هدف ناقد محترم از آوردن این قید، جلوگیری از مثال نقضی است که در مقاله پیشین مطرح شد. به گفته وی، نبودن صادر اول بالذات مستلزم وجود آن نیست، و از این رو نقضی برای قاعده بالا به حساب نمی آید.

نکته کلیدی در بررسی این قاعده، تحلیل مفهوم «استلزام بالذات» است. متأسفانه ناقد محترم به هیچ روی روشن نکرده است که از «استلزام بالذات» چه چیزی را اراده می کند و تا این مفهوم به دقت تحلیل نشود، نمی توان قضاوت کرد که آیا قاعده استلزام ذاتی دچار مثال نقض است یا نه، و بر فرض که دچار مثال نقض نباشد، آیا بدیهی است یا نه، و بر فرض که بدیهی نباشد، آیا می توان برهانی برای آن برپا کرد یا نه.^{۴۷}

حال، فرض کنید که بتوان تحلیلی از «استلزام بالذات» ارائه داد که مطابق آن، قاعده استلزام ذاتی دچار مثال نقض نباشد، و بالاتر از آن بدیهی باشد (طبیعی است که به دست دادن چنین تحلیلی بر عهده ناقد محترم است)؛ حتی در این صورت نیز قاعده استلزام ذاتی بدون همراهی نظریه وحدت شخصی وجود نمی تواند (الف ۳) را به اثبات رساند. از مطالبی که درباره قاعده استلزام گفته شد، آشکار می شود که هر تفسیری از «استلزام ذاتی» داشته باشیم، استدلال علامه



تذکره:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۳۳

برای (الف) حداکثر نشان می‌دهد که معدوم‌بودن همهٔ واقعیات بالذات مستلزم وجود واقعی است، ولی اثبات نمی‌کند که شیئی خاصی داریم که معدوم‌بودن آن بالذات مستلزم وجود آن است. بر این اساس، تلاش ناقد محترم برای به ثمر رساندن برهان صدیقین علامه، بدون بهره‌گیری از نظریهٔ وحدت شخصی وجود، ناکام است. اما همان‌گونه که گذشت، چنانچه پای این نظریه به میان آید، دیگر نیازی به قاعدهٔ استلزام ذاتی نخواهیم داشت.

نتیجه‌گیری و تلخیص

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

(۱) واقعی وجود دارد؛

(۲) ضرورتاً واقعی وجود دارد؛ (ضرورت جمله)

(۳) واقعی ضرورتاً وجود دارد؛ (ضرورت شیئی)

(۴) به ضرورت بالذات واقعی وجود دارد؛ (ضرورت بالذات جمله)

(۵) واقعی به ضرورت بالذات وجود دارد. (ضرورت بالذات شیئی)

گزارهٔ (۱) بدیهی است. ناقد محترم گزارهٔ (۲) را نیز بدیهی تلقی می‌کند، ولی به گمان من این گزاره بدیهی نیست و برای اثبات آن - به شیوه‌ای که علامه مطرح کرده است - به نظریهٔ حداکثری مطابقت با عالم وجود، نیازمندیم. برای اثبات گزارهٔ (۳)، افزون بر این نظریه، ناچاریم نظریهٔ تعمیم‌یافتهٔ وحدت شخصی وجود را نیز بپذیریم. اثبات گزارهٔ (۵) نیز وابسته به هر دو نظریهٔ یادشده است. دربارهٔ گزارهٔ (۴) بحث نکردیم؛ زیرا بررسی آن به تحلیل ضرورت بالذات جمله نیاز دارد.

برای برهان صدیقین علامه، لازم است که گزارهٔ (۵) اثبات شود. اما هر دو نظریهٔ مطابقت حداکثری با عالم وجود، و نظریهٔ وحدت شخصی وجود از مسائل نظری و مناقشه‌آمیز فلسفی به شمار می‌آیند. بر این اساس، نمی‌توان برهان صدیقین علامه را بی‌نیاز از مسائل و مفروضات فلسفی دانست.



فکر

پی‌نوشت‌ها

۱. مروارید، محمود، «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبائی»، نقدونظر، شماره ۴۵ - ۴۶، بهار و تابستان ۱۳۸۶.

۲. نک: الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، ج ۶، ص ۱۴.

۳. سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبائی»، نقدونظر، شماره ۴۷ - ۴۸، بهار و تابستان ۱۳۸۶.

4. scope

5. de re necessity

6. de dicto necessity

7. operator

8. wide scope

9. narrow scope

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

۱۱. از دیگر مثال‌های ضرورت شیئی و ضرورت جمله، می‌توان دو جمله زیر را بیان کرد:

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

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

(A) دارای ضرورت جمله و (B) دارای ضرورت شیئی است. اگر تئوری محال بودن خلأ صحیح باشد (A)

صادق خواهد بود؛ زیرا بر اساس این تئوری، محفظه الف نمی‌تواند خالی از اشیای مادی باشد. اما هر

شیئی که درون الف باشد، به صورت امکانی درون الف است نه ضروری؛ چرا که امکان داشت الف از

شیئی دیگری پر شود. بنابراین، جمله (B) کاذب است.

۱۲. برای دیدن بحثی کامل درباره ضرورت شیئی و ضرورت جمله، نک:

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

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

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

۱۳. در این جا این پرسش مطرح می‌شود که ساختار منطقی جمله (۷) «واقعیتی/چیزی وجود دارد» چیست؟ آیا این

جمله مسوّر است یا غیرمسوّر، و اگر مسوّر است سور آن چیست؟ و موضوع و محمول آن کدام است؟ برای

پاسخ به این پرسش، نخست باید تبیینی درخور برای محمول «وجود داشتن» ارائه داد، که خود مسئله‌ای بسیار مهم

و مشکل است. در نوشتار حاضر، پرداختن به این مسئله امکان‌پذیر نیست و چندان ضرورتی نیز ندارد، ولی



تذکره

سال چهارم / شماره اول، ۱۷۵



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۷۶

به اختصار می‌توان نکاتی را درباره ساختار منطقی جمله (۷) بیان کرد.

به نظر می‌رسد این جمله دارای سور جزئی است، و یا دست کم ساختاری بسیار مشابه با جملات دارای سور جزئی دارد. دو شاهد ارتکازی، این مدعا را تایید می‌کند. نخست این که واژه «واقعیتی» یا «چیزی» که به لحاظ دستوری موضوع جمله (۷) به شمار می‌رود، همراه با یای نکره به کار رفته است، و این ترکیبی است که در جملات دارای سور جزئی (مانند «انسانی شاعر است») مشاهده می‌کنیم. شاهد دوم این است که نقیض (۷)، جمله «هیچ چیزی وجود ندارد» است. واژه «هیچ» بیان‌گر سور کلی در جملات سالبه است. بنابراین، باید جمله (۷) سور جزئی داشته باشد، چرا که نقیض جملات دارای سور جزئی، سور کلی دارند، و بر عکس. در هر حال، هر چند جمله (۷) دارای سور جزئی یا چیزی مشابه آن است، ولی آشکار است که با جملات جزئی متداول، مانند «بعضی انسان‌ها شاعر هستند» تفاوت اساسی دارد. چنانچه (۷) سور جزئی داشته باشد، می‌توان تفاوت میان (۸) و (۹) را به صورتی آشکارتر بیان کرد: در (۸) سور جزئی در دامنه عمل‌گر ضرورت قرار دارد و در (۹)، عمل‌گر ضرورت در دامنه سور جزئی واقع شده است. در این صورت نسبت میان دو جمله (۸) و (۹) دقیقاً همانند دو جمله (۵) و (۶) خواهد بود.

در منطق جدید نیز برای صوری‌سازی جمله (۷)، سور وجودی (\exists) به کار می‌رود. البته، در نظام‌های مختلف منطقی، این جمله را به شکل‌های مختلفی نمایش می‌دهند. در منطق محمولات کلاسیک، «وجود داشتن» یک محمول به شمار نمی‌رود، بلکه به صورت ضمنی در سور وجودی مندرج می‌شود. از این رو در منطق محمولات کلاسیک، معمولاً جمله (۷) را این گونه نشان می‌دهند:

$$'\exists x x=x(7)$$

بر این اساس، جملات (۸) و (۹) را می‌توان به ترتیب، این گونه نشان داد:

$$'\forall x x=x(8)$$

$$'\exists x \forall x x=x(9)$$

درباره این که آیا می‌توان گزاره «واقعیتی وجود دارد» را به شکل $\exists x x=x$ نمایش داد، نک:

McGinn, C., *Logical Properties*, p. 27

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

بر این پایه می‌توان جملات (۷) و (۸) و (۹) را به ترتیب به صورت زیر نوشت:

$$"\exists x E!x(7)$$

$$"\forall x E!x(8)$$

$$"\exists x \forall x E!x(9)$$

در هر دو صورت بندی یادشده از جملات (۸) و (۹)، تفاوت دامنه‌های " \exists " و " \forall " به خوبی آشکار است.

۱۴. البته، در جملاتی مانند «انسانی وجود دارد» (یعنی هلیات بسیطه‌ای که موضوع آنها اسم عامی به جز «واقعیت» یا «شیئی» باشد) عمل گر ضرورت به بیش از دو شیوه می‌تواند در جمله به کار رود. چنانچه موضوع جمله، یک وصف معین (definite description) باشد نیز مطلب در بیشتر موارد از همین قرار است. برای رعایت اختصار از بیان جزئیات مسئله چشم‌پوشی می‌کنیم.

15. rigid designator .

۱۶. درباره دال‌های ثابت و برخی از مباحث مرتبط با آن، نک:

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

17. referential term

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

X ممکن است = عدم X ضروری نیست.

احتمال دوم این است که ضرورت بر حسب امکان تعریف پذیر است:

X ضروری است = عدم X ممکن نیست.

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

۱۹. تنها در یک صورت می‌توانیم واژه «واقعیت» یا «اصل واقعیت» را در (الف^{*}) همچون یک اسم خاص در نظر بگیریم، و آن این که نخست نظریه وحدت شخصی وجود را بپذیریم و سپس واژه‌های یادشده را اسم‌هایی برای حقیقت واحده وجود تلقی کنیم. اما آشکار است که علامه و پیروان او نمی‌خواهند برهان خود را بر نظریه وحدت شخصی وجود مبتنی کنند.

۲۰. اگر بخواهیم شکل ظاهری (الف^{*}) را حفظ کنیم، یعنی به جای واژه «ضرورت» همان عبارت «بطلان‌ناپذیری» را به کار ببریم، می‌توانیم (الف^{۲*}) و (الف^{۳*}) را به صورت زیر بیان کنیم:

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

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

در جمله نخست، «بطلان‌ناپذیری» عمل‌گری است که دامنه آن کل جمله «واقعیتی وجود دارد» است، ولی در جمله دوم این عمل گر بر «آن واقعیت» عمل می‌کند. مطالبی را که در متن درباره (الف^{۲*}) و (الف^{۳*}) بیان شده، می‌توان به یک‌سان درباره (۱) و (۲) نیز تکرار کرد.



نظر:

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۷۷



فراخوان

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۷۸

۲۱. شاید به مطالب متن این گونه اشکال شود: می‌پذیریم که واژه «واقعیت» در (الف^{*} ۱) یک اسم خاص نیست، و از این رو - مانند هر اسم عام دیگری که موضوع جمله قرار می‌گیرد - باید سور آن معین شود. حال، یک احتمال این است که سور جمله سور جزئی است، که در این صورت (بسته به موسع یا مضیق بودن دامنه عمل گره‌های ضرورت و سور) به یکی از دو جمله (الف^{*} ۲) و (الف^{*} ۳) می‌رسیم. اما احتمال دیگری نیز هست، و آن این که سور جمله یک سور کلی باشد. در این فرض (باز هم بسته به موسع یا مضیق بودن عمل گره‌ها) به دو جمله زیر می‌رسیم:

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

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

بر این اساس، باید گفت چهار احتمال برای محتوای (الف^{*} ۱) وجود دارد، نه دو احتمال. این اشکال پذیرفتنی نیست؛ چرا که به نظر می‌رسد علامه جملات (a) و (b) را به عنوان مقدمه برهان مدنظر نداشته است. شاهد این مطلب، استدلالی است که علامه برای مقدمه (الف) می‌آورد. چنان که خواهیم دید، این استدلال به روش خلف است و با فرض صادق بودن نقیض مدعا (یعنی نقیض مقدمه (الف)) آغاز می‌شود: «فلو فرضنا بطلان کل واقعية فی وقت او مطلقاً، کانت حیثیند کل واقعية باطلة واقعا». علامه در این عبارت، نقیض مدعا را بطلان همه واقعیات تلقی می‌کند. آشکار است که «همه» سور کلی است، و از این رو نقیض آن، یعنی مقدمه (الف) باید سور جزئی داشته باشد.

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

۲۲. سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقدونظر، شماره ۴۷ - ۴۸، ص ۲۶۷.

۲۳. همان، ص ۲۶۷ - ۲۶۸. ناقد محترم، کمی پیش تر در توضیح صورت بندی خود از برهان علامه، نکات مشابهی را مطرح می‌کند:

در هر جهان ممکن مفروضی یا واجب آن جهان را پر کرده است و یا ممکن؛ اگر واجب پر کرده باشد، پس واجب، موجود است و اگر آن جهان مفروض را ممکن‌ها پر کرده باشند، در این صورت می‌پرسیم که به ازای این جهان مفروضی که در آن ممکن موجود است، جهان ممکن دیگری قابل فرض است که در آن ممکن نباشد؛ زیرا ممکن آن است که معدوم شدنش تناقض ندارد. حال اگر در این جهان مفروض که ممکن‌ها نیستند، باید واجب موجود باشد. بنابراین، وجود واجب‌الوجود اثبات می‌شود. (همان، ص ۲۶۶)

۲۴. البته، چنان که اندکی بعد خواهد آمد، این ادعا نیز صحیح نیست. از این که a_1 تا a_n همگی ممکن‌الوجود هستند نمی‌توان نتیجه گرفت که جهان ممکنی هست که هیچ یک از a_1 تا a_n در آن وجود ندارد.

25. de re possibility

26. de dicto possibility

این که عمل گر «امکان» در یک جمله، امکان شیئی باشد یا امکان جمله، به ترتیب وابسته به این است که دامنه عمل گر «امکان» مضیق باشد یا موسع؛ دقیقاً همانند ضرورت شیئی و ضرورت جمله.

27. rigidified definite description.

۲۸. شاید گمان شود می توان بند (۳) را به گونه ای دیگر، یعنی با بهره گیری از رابطه میان تصویرپذیری (conceivability) و امکان، اثبات کرد. البته، رابطه میان این دو مقوله از مباحث پیچیده و مناقشه آمیز در فلسفه تحلیلی است. بخشی از پیچیدگی مسئله به این باز می گردد که تصویرپذیری انگاره ای مبهم و ناواضح است. دیدگاه نسبتاً متداول این است که تصویرپذیری، مستلزم امکان نیست؛ بلکه شاهد و قرینه ای (evidence) خوب ولی ابطال پذیر (defeasible) برای امکان است. بنابراین، اگر بتوانیم گزاره p را تصور کنیم، باور ما به این که صدق گزاره p ممکن است، موجه (هرچند نه لزوماً صادق) خواهد بود.

حال، شاید گفته شود با توجه به این دیدگاه می توان استدلالی را به نفع بند (۳) ترتیب داد: گزاره «هیچ یک از اعضای M وجود ندارند» تصویرپذیر است، بنابراین در باور به گزاره «ممکن است هیچ یک از اعضای M وجود نداشته باشند» (یعنی در باور به بند (۳)) موجه هستیم. دیگر مراحل استدلال نیز همان گونه که در متن بیان شد طی می شود و در نهایت برهان صدیقین علامه به فرجام می رسد.

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

الف) در این تقریر، از یک دیدگاه مناقشه آمیز فلسفی (یعنی این که تصویرپذیری شاهد خوبی برای امکان است) استفاده شده است. بنابراین، دیگر نمی توان گفت برهان علامه بی نیاز از مفروضات و مسائل فلسفی است. ب) در تقریر یادشده، صدق بند (۳) اثبات نمی شود، بلکه تنها موجه بودن باور به آن اثبات می شود. بنابراین، نتیجه نهایی برهان نیز وجود واجب الوجود نیست، بلکه موجه بودن باور به وجود واجب الوجود خواهد بود، و این فاصله زیادی با هدف نهایی برهان علامه دارد. ج) چنان که گفته شد، تصویرپذیری p قرینه ای ابطال پذیر بر امکان p است. بنابراین، در مواردی ممکن است قرینه دیگری در تعارض با این قرینه قرار گیرد و در نتیجه باور ما به p موجه نشود. به نظر می رسد در بحث حاضر چنین تعارضی رُخ می دهد. همان گونه که گزاره «هیچ واقعیت امکانی وجود ندارد» تصویرپذیر است، گزاره «تنها واقعیت های امکانی وجود دارند» نیز تصویرپذیر می باشد. اما امکان این گزاره به آن معنا است که جهان ممکنی مانند W' هست که در آن تنها واقعیت های امکانی وجود دارند. از سوی دیگر اگر در W' هیچ واجب الوجودی موجود نباشد، در هیچ جهان ممکن دیگری نیز هیچ واجب الوجودی موجود نخواهد بود (زیرا واجب الوجود آن واقعی است که در همه جهان های ممکن وجود داشته باشد). این نتیجه درست در تعارض با استدلال بالا به نفع وجود واجب الوجود است. با توجه به این تعارض باید گفت هم باور به گزاره «هیچ واقعیت امکانی وجود ندارد» (بند (۳)) توجیه خود را از دست می دهد و هم باور به گزاره «تنها واقعیت های امکانی وجود دارند».

۲۹. به گفته ناقد محترم، علامه (الف) را بدیهی می داند و افزون بر این، دو دلیل نیز بر آن مقدمه اقامه کرده است. او برهان اول علامه را چنین بیان می کند:



تذکره:

برهان اول: واقعیت به دلیل طبیعت ضروری عقل ضرورتاً هست و هر ذی شعوری ناگزیر از پذیرفتن آن است و به همین دلیل سفسطه باطل است و ضرورتاً عدم ناپذیر است. بنابراین، عدم ناپذیری به دلیل نفی سفسطه و قبول اصل واقعیت است (سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص ۲۵۹). به نظر می رسد آنچه ناقد محترم برهان اول علامه به شمار آورده است، چیزی جز تکرار ادعای بداهت نیست.

30. actual world

There are no sources in the current document. rld

۳۱. معمولاً واژه «سفسطه» برای اشاره به یک موضع معرفت شناختی به کار می رود. ولی در این جا، مراد از سفسطه یک موضع متافیزیکی است، یعنی این که هیچ واقعیتی وجود ندارد. بر این اساس داریم:
نفی سفسطه: چنین نیست که هیچ واقعیتی وجود ندارد = واقعیتی وجود دارد.
نفی امکان سفسطه: چنین نیست که ممکن است هیچ واقعیتی وجود نداشته باشد = ضرورتاً واقعیتی وجود دارد = (الف*)

۳۲. سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص ۲۵۸.
۳۳. ناقد محترم استدلال علامه برای (الف) را به سه شیوه متفاوت صورت بندی کرده است، که هر سه با آنچه در متن بیان کردیم، تفاوت دارد. شیوه نخست چنین است:

- (۱) واقعیتی هست؛ (مدعا)
- (۲) فرض: واقعاً چنین نیست که واقعیتی هست؛ (نقیض مدعا)
- (۳) واقعاً واقعیتی نیست. (از ۲)
- (۴) واقعیتی هست که واقعیتی نیست؛ (از ۳ با توجه به واقعاً)
- (۵) پس واقعیتی هست. (از ۴)، (همان، ص ۲۶۱).

فرض کنید استدلال بالا معتبر باشد؛ آیا در این صورت مقدمه (الف) به اثبات می رسد؟ پاسخ، به روشنی منفی است. نتیجه استدلال یاد شده تنها این است که واقعیتی وجود دارد. ناقد محترم در بندهای (۱) و (۲) نیز به صراحت گزاره «واقعیتی هست» را به عنوان مدعا در نظر می گیرد، اما آشکار است که مقدمه (الف) مضمونی به مراتب قوی تر از «واقعیتی هست» دارد. مقدمه (الف) می گوید واقعیت ذاتاً بطلان ناپذیر است؛ یعنی هم ضرورتاً (بطلان ناپذیری) واقعیت را بیان می دارد، و هم ذاتی بودن این ضرورت را. افزون بر این، استدلال بالا هیچ یک از گزاره های (الف*)، (الف*)، (الف*) و (الف*) را نیز به اثبات نمی رساند. در همه این گزاره ها به گونه ای مفهوم ضرورت دخالت دارد، حال آن که نتیجه استدلال بالا، به کلی از مفهوم ضرورت تهی است. دو صورت بندی دیگر ناقد محترم نیز همین نقطه ضعف را دارند. در آنها نیز به ترتیب «واقعیتی هست» و «موجود موجود است» اثبات می شود. اما صورت بندی ای که ما ارائه کردیم، (الف*) یعنی «ضرورتاً واقعیتی هست» را نتیجه می دهد، و به نظر می رسد اگر نخواهیم از نظریه وحدت شخصی وجود یا قاعده استلزام بهره گیریم، این نتیجه بیشترین چیزی است که می توان از استدلال علامه برای مقدمه (الف) به دست آورد.



فهرست

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

موجود یا موجود است یا معدوم؛

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

پس موجود موجود است؛

لیکن موجود موجود است پس موجود معدوم نیست؛ زیرا اگر موجود موجود نباشد، ارتفاع نقیضین لازم

می‌آید. (همان، ص ۲۶۲)

سپس ناقد محترم در توضیح این برهان چنین می‌نویسد:

در این برهان، (۱) منفصله حقیقه است و دو مؤلفه آن نقیضین است و بر اساس امتناع اجتماع و ارتفاع نقیضین، یکی از مؤلفه‌ها باید وضع شود تا رفع مؤلفه دیگر نتیجه شود و یا یکی از آن‌ها رفع شود تا مؤلفه دیگر به دست آید. و از آن‌جا که رفع مؤلفه اول مستلزم سلب شیئی از خود یا وضع مؤلفه دوم مستلزم ارتفاع نقیضین است، به‌ناچار باید وضع مؤلفه اول شود یا رفع مؤلفه دوم. و بنابراین، با هر یک از این دو حالت هستی ثابت می‌شود (همان، ص ۲۶۲).

روح این برهان، همان نکته‌ای است که در برهان‌های وجودی، و نیز برخی از تقریرهای برهان صدیقین (مانند برهان ابن ترکه) مشاهده می‌شود: از این‌که هر چیزی خودش است، نتیجه می‌گیریم که موجود موجود است، و یا از این‌که هیچ چیزی نمی‌تواند نقیض خود باشد، نتیجه می‌گیریم که موجود معدوم نیست. به‌نظر می‌رسد علامه در حاشیه اسفار نمی‌خواسته است در این مسیر حرکت کند، و عبارت او نیز به‌هیچ‌رویی با چنین تفسیری سازگار نیست. به‌همین دلیل است که آیت‌الله جوادی آملی با این‌که برهان‌های وجودی و نیز برخی از برهان‌های عرفانی (همانند برهان ابن ترکه) را دچار خلط میان حمل اول و حمل شایع می‌داند، برهان علامه در حاشیه اسفار را بدون اشکال تلقی می‌کند. (جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، ص ۱۹۴ - ۱۹۸ و ص ۲۲۰ - ۲۲۱) وانگهی، چنان‌چه علامه در حاشیه اسفار استدلالی مشابه براهین وجودی یا عرفانی را در نظر داشته باشد، دیگر نمی‌توان برهان او را استدلالی جدید و ابداعی به‌شمار آورد؛ افزون بر این‌که در این صورت، برهان علامه در معرض اشکالات براهین وجودی قرار خواهد گرفت.

۳۴. همان، ص ۲۶۱-۲۶۰.

۳۵. به نظر می‌رسد ناقد محترم درباره شک در هلیات بسیطه نیز دیدگاه تقریباً مشابهی با تز (ت) اتخاذ کرده است (نک: همان، ص ۲۷۱). این دیدگاه را می‌توان این‌گونه بیان کرد: به‌ازای هر شخصی مانند S، اگر وجود الف در جهان ممکن W، برای S واقعاً مشکوک باشد، آن‌گاه واقعیتی در W وجود دارد. این تز نیز به‌روشنی نادرست است. این‌که وجود الف در جهان W، واقعاً برای من مشکوک است، معنایی ندارد جز این‌که من واقعاً در وجود الف در جهان W شک دارم. واقعی بودن این شک مستلزم آن است که واقعیتی (یعنی همان شک من) در جهان بالفعل (actual world) وجود داشته باشد، ولی به‌خودی‌خود مستلزم وجود واقعیتی در جهان ممکن W نیست.



فهرست

سال چهارم / شماره اول، ۱۸۱



باید اعتراف کنم که واقعاً رابطه میان پیدایش شک در جهان بالفعل و وجود واقعی در جهان W را درک نمی‌کنم!

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

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

۳۷. چنانچه در مقاله پیشین گفته شد، آیت‌الله جوادی آملی نیز در توضیح برهان علامه، به تلویح از نظریه مطابقت بهره گرفته‌اند: «اگر واقعیت به عنوان امری محدود، فاقد ضرورت ازلیه بوده و ضرورت آن مقید به دوام ذات آن باشد، در ظرف زوال واقعیت، سفسطه صادق خواهد بود. و صدق سفسطه واقعی است که از نفس الامر مختص به خود برخوردار است...». جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، ص ۲۱۹.

۳۸. در مقاله «تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی» به تفصیل، این نکته توضیح داده شد.

۳۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهاية الحکمة، ص ۴۶.

۴۰. ناقد محترم دیدگاه من در مقاله پیشین را چنین گزارش کرده است:

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

اگر به زبان منطق دانان مسلمان سخن بگوییم، اشکال ناقد محترم این است که برهان علامه تنها وجود واقعی را اثبات می‌کند که ضرورت ذاتی دارد و تا اثبات نشود این ضرورت از نوع ضرورت ازلی است، واجب‌الوجود بالذات اثبات نمی‌شود. ضرورت ازلی آن ضرورتی است که در هر فرض و تقریری باشد و امکان عدم به هیچ وجه در او راه نیابد، و به زبان منطق تحلیلی، تنها واجب‌الوجود بالذات در هر جهان ممکن به قول مطلق و بدون هیچ شرط و قیدی موجود است. اما سایر ضرورت‌های ذاتی در هر جهان ممکن ضروری هستند، اگر ذاتشان موجود باشد.

(سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص ۲۶۸)

این گزارش، با منظور من در مقاله پیشین انطباق ندارد. مراد من از تقابل نهادن میان «واجب‌الوجود به قول مطلق» و «واجب‌الوجود بالذات» اشاره به تفاوت میان ضرورت ازلی و ضرورت ذاتی نبوده است. منظور من از

«واجب الوجود به قول مطلق» «واجب الوجود، اعم از این که بالذات باشد یا بالغير» است. اما این مسئله که تقسیم ضرورت به بالذات و بالغير چه ارتباط و نسبتی با تقسیم آن با ازلی و ذاتی دارد، و این تقسیمات در فلسفه تحلیلی چگونه تعبیر می‌شوند، خود نیازمند بحث مفصلی است که فرصت پرداختن به آن در این نوشتار فراهم نیست.

۴۱. جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۶، ص ۱۷۹.

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

۱. انکار اصل واقعیت مستلزم اثبات آن است.

۲. هر چه انکارش مستلزم اثباتش باشد، ذاتاً عدم در آن راه ندارد.

نتیجه: ذاتاً عدم در اصل واقعیت راه ندارد. (معلمی، حسن، «تأملی در یک برهان»، ص ۸۷)

آشکار است که مقدمه (۲)، بیان دیگری از قاعده استلزام است.

۴۳. تفاوت میان (A) و (B)، به نوعی متناظر با تفاوت میان ضرورت شیعی و ضرورت جمله است. مطابق (A)، استلزام میان عدم یک شیعی و وجود آن برقرار می‌شود، ولی در (B)، استلزام میان کذب یک گزاره وجودی (هلیه بسیط) و صدق آن برقرار است. تنها در صورتی این دو گونه استلزام معادل یک‌دیگر می‌شوند که موضوع آن هلیه بسیط، یک اسم خاص، یا چیزی همانند آن باشد.

۴۴. مدعای من این نیست که بنا بر نظریه وحدت شخصی وجود، عبارت «حقیقت واحده وجود» یک اسم خاص است، بلکه مدعا تنها این است که همانند یک اسم خاص عمل می‌کند. مطابق نظریه وحدت شخصی وجود، عبارت یادشده، یک وصف معین ثابت (rigid definite description) خواهد بود، و همین مقدار برای استنتاج (A) از (c) کافی است.

۴۵. صورت‌بندی کامل این سیر استدلال به شکل زیر است:

(۱) فرض: حقیقت واحده وجود، وجود ندارد.

(۲) پس گزاره «حقیقت واحده وجود، وجود ندارد» صادق است.

(۳) صدق هر گزاره‌ای، به واسطه مطابقت آن با واقعیت‌های موجود است. (نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود)

(۴) پس واقعیتی وجود دارد که مطابق گزاره یادشده است. (از ۲ و ۳)

(۵) هر واقعیتی، تجلی حقیقت واحده وجود است. (نظریه وحدت شخصی وجود)

(۶) پس حقیقت واحده وجود، وجود دارد. (از ۴ و ۵)

(۷) بنابراین نبودن حقیقت واحده وجود مستلزم وجود آن است. (از ۱ تا ۶)

(۸) اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیئی به ضرورت بالذات وجود دارد. (قاعده استلزام)

(۹) پس حقیقت واحده وجود، به ضرورت بالذات وجود دارد. (از ۷ و ۸)

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



تقریر:

این نتیجه همان (الف ۳) است.

۴۶. سخن ناقد محترم در این جا ابهام دارد، او می نویسد:

[علامه] می فرماید: «و اذا كانت اصل الواقعة لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات». مفاد این عبارت همان طور که در ابتدای مقاله به عنوان کبرای برهان علامه ذکر کردیم، این است که «هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب الوجود بالذات است».

این قضیه بدیهی است و بیان علامه در این برهان این است که هر چیزی که نفی آن بالذات مستلزم وجود آن باشد، آن چیز واجب الوجود بالذات است. ناقد محترم به جای این قاعده که صریحاً از عبارت علامه به دست می آید، چیز دیگری را به عنوان قاعده استلزام ذکر می کند: «اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیئی واجب الوجود بالذات است» و در مقام نقد، آن را به صادر اول نقض می کند... ولی نکته این جاست که خود علامه نیز قاعده ای را که به او نسبت داده شده است به عنوان قاعده، قبول ندارد. آن چیزی که علامه به صراحت به عنوان قاعده معرفی کرده و بدیهی الصدق نیز هست، این است که «هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب الوجود بالذات است». این قاعده با هیچ موجودی نقض نمی شود. (سلیمانی امیری، عسکری، «پیراستگی برهان صدیقین علامه طباطبایی»، ص ۲۶۹ - ۲۷۰)

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

(۱) هر چیزی که ذاتاً قبول بطلان و نیستی نکند، واجب الوجود بالذات است.

(۲) هر چیزی که نفی آن بالذات مستلزم وجود آن باشد، آن چیز واجب الوجود بالذات است.

ناقد محترم گویا این دو جمله را مترادف با یکدیگر به شمار می آورد و آنها را بیان گر یک قاعده تلقی می کند. اما این نادرست است. چنان که پیش از این گفته شد، «قبول کردن بطلان» به معنای «پذیرای بطلان بودن» و «امکان بطلان داشتن» است. بر این اساس، (۱) معادل است با:

'(۱) هر چیزی که ذاتاً امکان عدم نداشته باشد، واجب الوجود بالذات است.

'(۱) گزاره ای بدیهی و بلکه تحلیلی است که صدق آن از معنای واژه های «امکان» و «وجوب» نتیجه می شود. اما (۲) محتوایی متفاوت با (۱) دارد. به لحاظ مفهومی، «نفی X، بالذات مستلزم وجود X است» با «X ذاتاً ممکن العدم نیست» تفاوت دارد. بنابراین، نباید (۱) و (۲) را مترادف یکدیگر انگاشت. ممکن است در برابر این تفسیر از (۱)، ناقد محترم ادعا کند که عبارت «لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها» معنایی ندارد جز این که «بطلان واقعیت، بالذات مستلزم وجود آن است» و بنابراین، (۱) و (۲) هم معنا هستند. این ادعا افزون بر این که با معنای «قبول» سازگار نیست، با عبارت علامه نیز هماهنگی ندارد. علامه می گوید: «و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتی ان فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها». مطابق ادعای یاد شده، باید گفت کلمه «حتی» میان دو جمله مترادف به کار رفته است، و این پذیرفتنی نیست (برای مثال، آیا می توان گفت «زید مجرد است، حتی از ادواج نکرده است»؟!).

حال که (۱) و (۲) دو مطلب متفاوت هستند، علامه کدام یک را ابراز داشته است؟ علامه به صراحت (۱) را بیان



فکر

می‌کند: «و اذا كانت اصل الواقعية لا تقبل البطلان و العدم لذاتها فهي واجبة بالذات». اما ناقد محترم نشان نداده است که (۲) از کجای عبارت علامه به دست می‌آید. علامه در هیچ جای عبارت خود نگفته است که بطلان واقعیت بالذات مستلزم ثبوت آن است. بله، علامه می‌گوید: «حتی فرض بطلانها و رفعها مستلزم ثبوتها و وضعها»، بدون این که واژه «بالذات» را به کار برد، و من از همین عبارت قاعده استلزام را برداشت کرده‌ام. به هر حال، مباحث تفسیری چندان اهمیتی ندارد، و مهم این است که آیا گزاره (۲) که آن را در متن «قاعده استلزام ذاتی» نامیده‌ام چه تأثیری می‌تواند در برهان علامه داشته باشد.

۴۷. در این باره که «استلزام بالذات» چه معنایی می‌تواند داشته باشد، چند احتمال به ذهن می‌رسد که برای پرهیز از طولانی شدن بحث، از طرح و بررسی آن چشم می‌پوشیم.



نظر

سال چهارم / شماره اول، ۱۸۵

کتابنامه

۱. جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات وجود خدا، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۸.
۲. _____، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۸.
۳. سلیمانی امیری، عسکری، «پراستگي برهان صدیقین علامه طباطبایی»، نقدونظر، سال دوازدهم، شماره سوم و چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، تعلیقات بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ.ق.
۵. _____، نهاية الحکمة، مرکز انتشارات دارالتبلیغ اسلامی، قم، بی تا.
۶. مروارید، محمود، «تأملی در برهان صدیقین به روایت علامه طباطبایی»، نقدونظر، سال دوازدهم، شماره اول و دوم، بهار و تابستان ۱۳۸۶.
۷. معلمی، حسن، «تأملی در یک برهان»، معارف عقلی، شماره ۴، تابستان ۱۳۸۶.
8. Kripke, S., *Naming and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1980.
9. McGinn, C., *Logical Properties*, Oxford: Clarendon Press, 2000.
10. Oppenheimer, P. and Zalta, E., "On the Logic of Ontological Argument", *Philosophical Perspectives*, 5, Philosophy of Religion, 1991.
11. Plantinga, A., "De Re et De Dicto", *Nous*, Vol. 3, No. 3, 1969.
12. _____, *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press, 1974.



فصلنامه

سال چهاردهم / شماره اول، ۱۸۶