

# تأملی در برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی

محمود مروارید

**چکیده:** علامه سید محمدحسین طباطبایی در **حاشیه اسفار**، تقریری از برهان صدیقین ارائه داده است که معمولاً ادعا می‌شود این تقریر علامه، استدلال جدیدی است که وجود خداوند را بدون به کارگیری اصول فلسفی به اثبات می‌رساند، و از این رو می‌توان آن را مصداق کامل «برهان صدیقین» دانست. در این نوشتار نشان می‌دهیم که برهان علامه طباطبایی گرچه تقریری جدید و ابداعی است، اما با اشکالات قابل توجهی روبرو است، به گونه‌ای که برای بر طرف کردن آنها، به ناچار باید دست کم سه پیش فرض فلسفی را پذیرفت و بدان اذعان نمود. بر این اساس، به هیچ‌روی نمی‌توان برهان علامه را بی‌نیاز از اصول فلسفی دانست، و مهم‌تر این که برخی از آن پیش فرض‌ها کاملاً مناقشه‌آمیز هستند.

**کلیدواژه‌ها:** براهین اثبات وجود خدا، برهان صدیقین، علامه طباطبایی، نظریه مطابقت در صدق، ضرورت شی، ضرورت جمله.

## مقدمه

در سنت فلسفه اسلامی، گروهی از برهان‌های اثبات واجب با نام «برهان صدیقین» خوانده شده‌اند. این نام را نخستین بار ابن سینا برای تقریر خود از برهان وجوب و امکان به کار برد. از دیدگاه ابن سینا، دو روش کلی برای اثبات خداوند وجود دارد: یک روش این است که وجود افعال و مخلوقات واجب (مانند حرکت اشیا، نظم عالم و وجود ممکنات) را حد وسط برهان قرار دهیم، و با کمک آنها وجود خداوند را اثبات کنیم. روش دیگر که به باور ابن سینا مطمئن‌تر و شریف‌تر است، اثبات واجب تعالی با تأمل در خود وجود است، بی آن که نیازی به وساطت افعال و مخلوقات واجب تعالی باشد.

به گفته ابن سینا، صدیقین با روش دوم به وجود خداوند پی می‌برند، و برهانی که خود ارائه کرده از مصادیق همین روش است؛ زیرا به زعم او، در این برهان برای اثبات واجب از وجود ممکنات استفاده نمی‌شود و تنها با تأمل در خود وجود - از آن جهت که وجود است - نتیجه مطلوب به دست می‌آید.<sup>۱</sup>

پس از ابن سینا، اصطلاح «برهان صدیقین» و نیز ایده نهفته در آن، یعنی اثبات واجب الوجود با نظر در خود وجود، مقبولیت فراوان یافت، و تلاش‌های متعددی برای طراحی برهان‌هایی با این ویژگی صورت گرفت. برای نمونه، میرزا مهدی آشتیانی در تعلیقه خود بر شرح منظومه، به نوزده برهان مختلف که با این هدف تنظیم شده است، اشاره می‌کند.<sup>۲</sup>

آخرین تلاش از این دست، برهانی است که علامه طباطبایی در جلد پنجم اصول فلسفه و روش رئالیسم و نیز در حاشیه اسفار ارائه کرده است. عبارت علامه در اصول فلسفه بسیار کوتاه است و به راحتی نمی‌توان سیر استدلال را در آن تشخیص داد. به همین دلیل، این عبارت به گونه‌های متفاوتی تفسیر شده است. از پاورقی شهید مطهری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم چنین بر می‌آید که برهان علامه همان برهان صدیقین به تقریر ملاصدرا است و به همین دلیل، شهید مطهری در شرح آن مقدماتی را چون اصالت وجود و وحدت وجود (مطابق دیدگاه صدرایی) بیان می‌دارد.<sup>۳</sup> اما، آیت‌الله جوادی آملی تفسیر شهید مطهری را نمی‌پذیرد و به باور او، برهان ارائه شده در اصول فلسفه و روش رئالیسم، همان استدلال یادشده در حاشیه اسفار است.<sup>۴</sup>

به هر روی، برهان حاشیه اسفار آشکارا استدلالی متفاوت با تقریرهای پیشین برهان صدیقین است، و می‌توان آن را یکی از ابداع‌های فلسفی علامه محسوب کرد. در ادامه به بررسی این برهان می‌پردازیم.

## برهان علامه در حاشیه اسفار

علامه در ذیل عبارت ملاصدرا: «ان الوجود کما مرّ حقیقه عینیّه» چنین می نویسد: ۵

این حقیقت عینی همان واقعیتی است که با آن سفسطه را رد می کنیم و هر موجود با شعوری را ناچار به پذیرش آن می یابیم. این واقعیت، در ذات خود بطلان و عدم را نمی پذیرد. حتی فرض بطلان و نبودن آن، مستلزم وجود و تحقق آن است؛ [توضیح این که] اگر فرض کنیم در زمانی خاص، یا برای همیشه همه واقعیت ها باطل و معدوم اند، در این صورت همه واقعیت ها واقعاً معدوم اند (و به این ترتیب باز وجود واقعی اثبات می شود). هم چنین اگر سوفیست اشیا را موهوم بپندارد، یا در واقعیت آنها تردید کند، اشیا نزد او واقعاً موهوم اند، و نیز واقعیت اشیا از دید او واقعاً مشکوک است (یعنی واقعیت از همان نقطه ای که انکار می شود، اثبات می گردد)، و حال که اصل واقعیت در ذات خود پذیرای بطلان و عدم نیست، پس واجب بالذات است. بنابراین، واقعیتی وجود دارد که واجب بالذات است و اشیا بی که واقعیت دارند، در واقعیت داشتن خود نیازمند آن واجب بالذات هستند و وجودشان قائم به او است، و از این جا برای اندیشمند آشکار می گردد که اصل وجود داشتن واجب بالذات برای هرانسانی ضروری (بدیهی) است، و براهینی که وجود واجب بالذات را اثبات می کنند در حقیقت تنبیه هستند.

از دیدگاه آیت الله جوادی آملی، این برهان بدون به کارگیری اصول فلسفی (همچون اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک در وجود)، وجود واجب را به عنوان اولین مسئله فلسفه الهی مطرح می سازد و از این رو، مصداق کامل برهان صدیقین به شمار می رود. ۶

عبارت حاشیه اسفار گرچه از عبارت اصول فلسفه و روش رئالیسم کمی مفصل تر است، ولی باز هم بدون ایجاز و ابهام نیست. برای بررسی این برهان، نخست باید ملاحظه نمود که اولین مقدمه ای که علامه به کار می گیرد چیست. شاید گمان شود که علامه ابتدا می پذیرد که وجود حقیقتی عینی است و دیگر مراحل برهان را بر این مقدمه استوار می سازد؛ چرا که تعلیق علامه در ذیل جمله «ان الوجود حقیقه عینیّه» بیان شده است، و واژه «هذه» در آغاز تعلیق به «حقیقه عینیّه» اشاره دارد.

اگر این برداشت صحیح باشد، برهان علامه دیگر بی نیاز از اصول فلسفی نیست، بلکه دست کم بر اصالت وجود مبتنی است؛ زیرا این که وجود حقیقتی عینی است نه امری اعتباری، بیان دیگری از اصالت وجود است.

اما به نظر می‌رسد گمان یاد شده نادرست است؛ چرا که علامه در آغاز تعلیقه، مبدأ خویش را ردّ سفسطه قرار می‌دهد. سفسطه در این جا به معنای انکار کلی واقعیت، یا شک در اصل واقعیت (یعنی تردید در گزاره «واقعیتی وجود دارد») است. برای عبور از سفسطه همین مقدار کافی است که بپذیریم واقعیتی وجود دارد. آشکار است که بحث از اصالت وجود یا اصالت ماهیت، پس از پذیرش اصل واقعیت مطرح می‌شود. بنابراین، همان گونه که آیت‌الله جوادی یادآور می‌شود، این برهان بر اصالت وجود (و دیگر اصول فلسفی) مبتنی و استوار نشده است، بلکه مبدأ آن گزاره «واقعیتی وجود دارد»، است.

حال، با توجه به این نکته، هسته اصلی برهان علامه را می‌توان در دو مرحله چنین تقریر کرد: مرحله اول: گزاره «واقعیتی وجود دارد»، بی آن که جهت ضرورت به آن افزوده شود، یک گزاره بدیهی است. افزون بر این، اگر جهت ضرورت را به آن بیفزاییم، باز هم گزاره به دست آمده (یعنی «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد») صادق است.<sup>۷</sup>

از دیدگاه آیت‌الله جوادی، صدق گزاره اخیر نیز بدیهی است، و تصور آن برای تصدیق به آن کفایت می‌کند.<sup>۸</sup> البته او به تبع علامه، استدلالی را نیز برای این گزاره ارائه می‌دهد، ولی به باور آیت‌الله جوادی چنین استدلالی در حقیقت تنبیه است. این سخن را نمی‌توان پذیرفت؛ زیرا آن چه ما به صورت بدیهی درک می‌کنیم، وجود خود، حالات ذهنی خود و (مطابق برخی نظریات) محسوسات است، آن هم در جهان بالفعل، نه در همه جهان‌های ممکن. بنابراین، تصدیق به این که در هر جهان ممکنی واقعیتی وجود دارد، نمی‌تواند مستند به بداهت باشد.

در هر حال، استدلال علامه برای گزاره «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» را می‌توان با اندکی فاصله گرفتن از زبان علامه، به صورت برهان خلف چنین بازنویسی کرد:

فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

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

(۲) در این صورت، در W واقعاً (و نه به صورت اعتباری، یا خیالی و یا وهمی) واقعیتی

وجود ندارد.

(۳) بنابراین در  $W$  واقعیتی وجود دارد.

(۳) با (۱) تناقض دارد، پس فرض استدلال نادرست است و به این ترتیب اثبات می‌شود که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

مرحله دوم: حال که در مرحله پیش اثبات شد ضرورتاً واقعیتی وجود دارد، بی‌درنگ می‌توان نتیجه گرفت که دست کم یک واقعیت واجب الوجود، موجود است؛ زیرا منظور از «واجب الوجود» واقعیتی است که ضرورتاً وجود دارد. در ادامه، به بررسی دو مرحله استدلال علامه می‌پردازیم.

### بررسی مرحله اول برهان

در نگاه نخست، مشکل این مرحله گذر از (۲) به (۳) است. در این جا علامه از کاربرد واژه «واقعاً» وجود واقعیتی را نتیجه گرفته است. شاید گفته شود که این استنتاج نامعتبر و برخاسته از کژتابی و دقیق نبودن زبان عرفی است؛ وقتی که برای نمونه، می‌گوییم: «سیمرغ واقعاً وجود ندارد»، وجود واقعیتی را تصدیق نمی‌کنیم، بلکه اتفاقاً وجود چیزی (یعنی سیمرغ) را نفی می‌کنیم. به همین ترتیب گزاره «در  $W$ ، واقعاً واقعیتی وجود ندارد»، وجود واقعیتی را نتیجه نمی‌دهد. بر این اساس نمی‌توان از (۲) به (۳) رسید.

شاید بتوان این اشکال را با استناد به برخی از تقریرهای نظریه مطابقت در صدق و یا نظریه صدق ساز<sup>۹</sup> برطرف نمود. براساس نظریه مطابقت، صدق هر گزاره (یا برخی از انواع گزاره‌ها)، به معنای مطابقت آن با واقعیت است. بنابراین، به ازای هر گزاره صادق (یا دست کم برخی گزاره‌های صادق)، واقعیتی وجود دارد که مطابق آن به حساب می‌آید. تقریرهای بسیار متفاوتی از نظریه مطابقت ارائه شده است. برای تکمیل مرحله اول برهان، به نظریه‌ای نیاز داریم که دارای دو ویژگی باشد:

الف) حداکثری باشد؛ یعنی براساس آن، صدق همه گزاره‌ها، حتی گزاره‌های سالبه (و به ویژه هلیه‌های بسیطه سالبه) به معنای مطابقت باشد.<sup>۱۰</sup>

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

چنین نظریه‌ای را می‌توان نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود نامید و به شکل زیر

صورت بندی کرد:

به ازای هر گزاره صادق، شیئی وجود دارد که صدق آن گزاره، به واسطهٔ مطابقت با آن شیئی است.

با پذیرش این نظریه می توان مرحلهٔ اول برهان را این گونه بازسازی کرد:

فرض: چنین نیست که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد.

(۱) بنابراین جهان ممکنی مانند  $W$  هست که در آن هیچ واقعیتی وجود ندارد.

(۲) پس گزارهٔ «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در  $W$  صادق است.

(۳) بنابراین، (با توجه به نظریهٔ حداکثری مطابقت با عالم وجود) واقعیتی در  $W$

وجود دارد که مطابق گزارهٔ یاد شده است.

(۳) با (۱) منافات دارد، بنابراین فرض استدلال نادرست است.<sup>۱۱</sup>

بنابراین، پرسش اصلی در بررسی مرحله اول برهان این است که نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود تا چه اندازه پذیرفتنی است؟ نظریهٔ مطابقت (در شکل کلی آن) در برخی موارد، کاملاً ارتکازی و معقول می نماید؛ مانند گزاره های حملیِ موجهه ای که در موضوع و محمول آنها مفهوم «عدم» به کار نرفته باشد. اما در دیگر موارد، از جمله گزاره های سالبه (به ویژه هلیه های بسیطه سالبه) یا گزاره هایی که در موضوع یا محمول آنها مفهوم «عدم» به کار رفته باشد، مسئله به این روشنی نیست. برای مثال، گزارهٔ «سیمرغ وجود ندارد» (یا گزارهٔ «سیمرغ معدوم است») را در نظر بگیرید. این گزاره صادق است، ولی با چه موجود یا موجوداتی مطابقت دارد؟

طرفداران نظریهٔ مطابقت، برای حل مشکلاتی از این دست، اصلاحاتی را در این نظریه اعمال کرده اند و در نتیجه، تقریرهای متفاوتی از نظریهٔ مطابقت پدید آمده است. در ادامه چهار راه حل متفاوت را برای مسئله صدق در گزاره های سالبه گزارش می کنیم. چنان که خواهیم دید، تنها برخی از این راه حل ها با نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود، سازگار است.

### الف) مطابقت نفس الامری

در سنت فلسفه اسلامی، نظریهٔ مطابقت کاملاً مسلم و مقبول بوده است و در حقیقت یکی از مؤلفه های اصلی دیدگاه رئالیستی فیلسوفان مسلمان به شمار می رود. راه حلی که در این سنت برای مسئلهٔ صدق گزاره های سالبه (و گزاره هایی که در موضوع یا محمول آنها مفهوم «عدم»

به کار رفته) مطرح می‌شود، نظریهٔ مطابقت نفس الامری است. براساس این دیدگاه، همهٔ گزاره‌ها یا تصدیقات صادق، به واسطهٔ مطابقت با چیزی صادق اند، ولی مطابق آنها گاه وجود خارجی است، گاه وجود ذهنی و گاهی نفس الامر. نفس الامر (به معنای خاص کلمه) ظرفی است که مطابق گزاره‌هایی چون «سیمرغ معدوم است»، «عدم علت، علت عدم معلول است» و... در آن تقرر دارد.<sup>۱۲</sup>

اصولاً متفکران مسلمان هر گاه 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. به این ترتیب، ادعا می‌شود که مطابق گزاره‌هایی که موضوع آنها اموری معدوم یا ممتنع است، گزاره‌هایی که موضوع آنها ماهیت (من حیث هی هی) است، قضایای حقیقیه، گزاره‌های اخلاقی و چه بسا موارد دیگر در این عالم قرار دارد.<sup>۱۳</sup>

در سنت فلسفه اسلامی، تعبیرها و دیدگاه‌های متفاوتی دربارهٔ نفس الامر وجود دارد، ولی معمولاً این آراء به صورت کامل و دقیق، صورت‌بندی و پرداخت نشده‌اند. در نوشتار حاضر، امکان بررسی (هر چند مختصر) نظریهٔ مطابقت نفس الامری فراهم نیست، از این رو تنها به یک نکته که با موضوع این نوشتار ارتباط دارد، اشاره می‌کنیم. می‌توان آرای مربوط به نفس الامر را در دو دسته کلی جای داد: 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. به نظر می‌رسد شهید صدر از چنین دیدگاهی دفاع می‌کند. به باور او، لوح واقع گسترده‌تر از لوح وجود است و مطابق برخی گزاره‌ها (مانند گزاره‌هایی که در آن حکم به حُسن و قُبْح اخلاقی می‌شود) در لوح واقع تقرر دارد.<sup>۱۴</sup> براساس این دیدگاه، می‌توان گفت مطابق «سیمرغ وجود ندارد» در لوح واقع یا همان عالم نفس الامر متقرر است، به گونه‌ای که صدق این گزاره، مستلزم وجود شیئی در عالم وجود (خارجی و ذهنی) نیست.

دیدگاه استقلالی با مشکل مهمی مواجه است، و آن این‌که «ثبوت»، «تقرر»، «تحقق»، «شیئیت» و «واقعیت»، همگی مساوق یا مترادف با «وجود» هستند. از این رو تفکیک میان آنها صحیح به نظر نمی‌رسد.<sup>۱۵</sup>

براساس دیدگاه تبعی، ساکنان عالم نفس الامر ثبوت تبعی دارند؛ یعنی به تبع وجود خارجی

متقرر هستند. این نظریه تلاش دارد به گونه‌ای عالم نفس الامر را به عالم وجود ارجاع دهد و به این ترتیب از اشکال یاد شده بر دیدگاه استقلالی رهایی جوید. مهم‌ترین طرفدار این دیدگاه، علامه طباطبایی است. به باور او، به ازای هر گزاره نفس الامری (مانند «عدم علت، علت عدم معلول است»)، گزاره صادق دیگری (مانند «وجود علت، علت وجود معلول است») هست که با عالم وجود مطابقت دارد و مطابق گزاره اول به تبع مطابق گزاره دوم موجود است.<sup>۱۶</sup> این دیدگاه نیز با مشکلاتی مواجه است. حتی اگر بتوان نظریه علامه را درباره گزاره‌هایی چون «عدم علت، علت عدم معلول است» پذیرفت، در مورد دیگر گزاره‌ها ناکارآمد می‌نماید. برای نمونه، مثال تکراری «سیمرخ معدوم است» را در نظر بگیرید! مطابق این گزاره به تبع چه واقعیت موجودی تقرر دارد؟

حال، با صرف نظر از مشکلات دو دیدگاه یاد شده، به این پرسش می‌پردازیم که این دو رویکرد چه تأثیری در مرحله اول برهان علامه دارند.

آشکار است که براساس دیدگاه استقلالی، استدلال مرحله اول تمام نیست. بند (۲) استدلال این بود که گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در جهان ممکن W صادق است. مطابق دیدگاه استقلالی، صدق این گزاره تنها مستلزم آن است که مطابقی در عالم نفس الامر (نه در عالم وجود) داشته باشد. بنابراین نمی‌توان از (۲) به (۳) (وجود واقعیتی در W) رسید. نتیجه این است که در W هیچ واقعیتی وجود ندارد، ولی برخی از امور نفس الامری (از جمله مطابق «هیچ واقعیتی وجود ندارد») متقررند، و این هیچ تناقضی را در پی ندارد. البته در صورت پذیرش دیدگاه استقلالی، می‌توان با استدلالی مشابه استدلال مرحله اول، گزاره «ضرورتاً چیزی تقرر دارد» را اثبات نمود (منظور از «تقرر» در این جا، اعم از وجود و تقرر نفس الامری است):

فرض: چنین نیست که ضرورتاً چیزی تقرر دارد.

(۱) بنابراین جهان ممکنی مانند W هست که در آن هیچ چیز تقرر ندارد.

(۲) پس گزاره «هیچ چیزی تقرر ندارد» در W صادق است.

(۳) بنابراین، (با فرض دیدگاه استقلالی درباره نفس الامر) چیزی در W تقرر دارد که مطابق گزاره یاد شده است.

(۳) با (۱) منافات دارد. بنابراین، فرض استدلال نادرست است.

روشن است که گزاره «ضرورتاً چیزی تقرر دارد» از گزاره «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد»



ضعیف تر است. اثبات گزاره اول برای برهان صدیقین به تقریر علامه کافی نیست؛ زیرا بر فرض که مرحله دوم برهان را بپذیریم، از گزاره اول تنها می توان تقرر یک واجب التقرر را نتیجه گرفت، نه وجود یک واجب الوجود را (به خاطر داشته باشید که مطابق دیدگاه استقلال‌ی، تقرر نفس الامری مجزا و مستقل از وجود است).

اما چنانچه دیدگاه تبعی صحیح باشد، استدلال مرحله اول معتبر است؛ زیرا در این صورت، صدق گزاره‌های نفس الامری نیز مستلزم آن است که واقعیتی در عالم وجود تحقق داشته باشد. ولی همان گونه که گذشت، مشکل دیدگاه تبعی این است که نمی تواند تبیین مناسبی برای صدق گزاره‌های هلیه بسیطه سالبه، ارائه دهد.

#### ب) مطابقت با امر واقع منفی

در یک تقسیم بندی کلی، می توان تقریرهای گوناگون نظریه مطابقت را به دو دسته تقسیم کرد: تقریرهای مبتنی بر شیء<sup>۱۷</sup> و تقریرهای مبتنی بر امر واقع<sup>۱۸</sup>. نظریه مطابقت مبتنی بر شیء در سنت فلسفه اسلامی و نیز در فلسفه مغرب زمین تا پیش از قرن بیستم رواج داشت. در این نظریه پارادایم اصلی جملات یا گزاره‌های حملی موجب است. این گزاره‌ها در صورتی صادق اند که موضوع و محمول، هر دو از شیء واحدی در عالم خارج حکایت کنند. برای نمونه، گزاره «خورشید داغ است» مطابق با خارج است، زیرا شیء واحدی وجود دارد که هم مصداق «خورشید» است و هم مصداق «داغ».

نظریه مطابقت مبتنی بر امر واقع در اوایل قرن بیستم مطرح شد و از مهم ترین مدافعان آن می توان مور، راسل، ویتگنشتاین اول و آرمسترانگ را نام برد. براساس این دیدگاه، صدق گزاره به معنای مطابقت آن با یک امر واقع است. امور واقع، یک مقوله وجودشناختی مستقل و متمایز از اشیا، صفات و گزاره‌ها به شمار می رود. برای مثال، مطابق گزاره «خورشید داغ است»، نه خورشید است و نه صفت داغی، بلکه یک واقعیت (امر واقع) است؛ یعنی این واقعیت که خورشید داغ است. در این جا سه هویت متمایز داریم: خورشید، صفت داغی و این امر واقع که خورشید داغ است. هر امر واقع یک هویت ساختارمند است که در مورد جملات حملی موجب (مانند مثال یاد شده)، از یک شیء (خورشید) و یک صفت (داغی) تشکیل شده، ولی قابل تحویل به آنها نیست.<sup>۱۹</sup>

بر اساس نظریهٔ مطابقت مبتنی بر امر واقع، بسیار ساده تر از دیدگاه مبتنی بر شیء می توان مسئلهٔ صدق را در گزاره‌هایی همچون «سیمرغ معدوم است» تبیین کرد. بر اساس نظریهٔ مبتنی بر شیء، برای صدق این گزاره باید شیئی در عالم موجود باشد که هم مصداق «سیمرغ» باشد و هم مصداق «معدوم». اما آشکار است که اولاً مصداق داشتن سیمرغ درست همان چیزی است که گزاره نفی می کند و ثانیاً «معدوم» نمی تواند مصداق داشته باشد. برای رهایی از چنین مشکلاتی بود که متفکران مسلمان نظریه نفس الامر را به میان آوردند و قائل شدند که مصداق «معدوم» در عالم نفس الامر تقرر دارد، و در آن جا با مصداق «سیمرغ» متحد است. اما بنابر نظریهٔ مبتنی بر امر واقع، لازم نیست برای «سیمرغ» و «معدوم» مصداقی فرض کنیم، بلکه می توان گفت مطابق گزاره، یک امر واقع است، یعنی این امر واقع (یا این واقعیت) که سیمرغی وجود ندارد. این امر واقع یکی از موجودات عالم است، و دقیقاً به همان معنایی که خورشید، درخت، داغی و... وجود دارند، وجود دارد؛ لیکن از سنخ اشیا یا صفات نیست، بلکه به مقولهٔ وجودشناختی متمایزی تعلق دارد. به دیگر سخن، سیمرغ وجود ندارد، ولی این امر واقع که سیمرغ موجود نیست، وجود دارد و میان این دو گفته تناقض نیست.

چنین امور واقعی را که مطابق گزاره‌های سالبه تلقی می شوند، معمولاً امور واقع منفی می نامند. مشهورترین طرفدار امور واقع منفی، برتراند راسل در نظریهٔ «اتمیسیم منطقی» است. آشکار است که بپذیرش امور واقع منفی به عنوان یکی از موجودات عالم، دیگر نیازی به فرض عالم نفس الامر نداریم و افزون بر این، اگر بپذیریم که به ازای هر گزارهٔ سالبهٔ صادق، یک امر واقع منفی وجود دارد، استدلال مرحله اول تمام خواهد بود.

جالب توجه است که بیشتر طرفداران رویکرد مبتنی بر امر واقع، وجود امر واقع منفی را انکار می کنند. البته، آنها اذعان دارند که پذیرش چنین هویتاتی مستلزم تناقض نیست، ولی به باور آنان، این دیدگاه غریب و دور از فهم متعارف است و افزون بر این، به متافیزیک بسیار انبوهی می انجامد. برای مثال، دربارهٔ یک کتاب می توان بی نهایت جملهٔ سالبهٔ صادق بیان کرد: «جرم این کتاب یک کیلوگرم نیست»، «جرم این کتاب دو کیلوگرم نیست»، و... اگر بنا باشد به ازای هر گزارهٔ سالبهٔ صادق، یک امر واقع منفی داشته باشیم، با بی نهایت امر واقع در ارتباط با هر شیء خاصی روبرو خواهیم بود.<sup>۲۰</sup>

از این رو، تلاش‌هایی در چارچوب نظریهٔ مطابقت مبتنی بر امر واقع، صورت گرفته است

تا صدق گزاره‌های سالبه، بدون توسل به امر واقع منفی تبیین گردد. راه حل‌های «ج» و «د»، نمونه‌ای از این تلاش‌ها است.

### ج) اختصاص نظریهٔ مطابقت به گزاره‌های اتمی

بر اساس نظریهٔ ویتگنشتاین (در رسالهٔ منطقی - فلسفی) تنها صدق گزاره‌های اتمی مستلزم وجود یک امر واقع است و صدق گزاره‌های مرکب (از جمله گزاره‌های سالبه) بر حسب ساختار منطقی گزاره و ارزش صدق مؤلفه‌های اتمی آن به صورت بازگشتی<sup>۲۱</sup> تبیین می‌شود. برای مثال، فرض کنید  $P$  یک گزارهٔ اتمی است. اگر امر واقعی به ازای  $P$  موجود باشد،  $P$  صادق خواهد بود. در غیر این صورت،  $\sim P$  صادق است، ولی دیگر امر واقعی به ازای  $\sim P$  وجود ندارد. به دیگر سخن، شرط صدق  $\sim P$  این است که امر واقعی به ازای  $P$  موجود نباشد، نه این که امر واقعی متناظر با  $\sim P$  وجود داشته باشد.<sup>۲۲</sup>

آشکار است که اگر چنین دیدگاهی را بپذیریم، استدلال مرحلهٔ اول ناتمام خواهد بود؛ زیرا گزارهٔ «هیچ واقعیتی وجود ندارد» گزاره‌ای سالبه و غیر اتمی است، از این رو صدق آن مستلزم وجود واقعیتی در عالم نیست.<sup>۲۳</sup>

دیدگاه یاد شده این مزیت را دارد که امور واقع عجیبی چون امور واقع منفی و فصلی را کنار می‌نهد، ولی در برابر نمی‌تواند ارتکازات رئالیستی را به صورت کامل ارضا کند؛ چرا که بنا به ارتکاز، صدق هر گزاره (حتی گزاره‌های مرکب) به واسطهٔ مطابقت آن با عالم خارج است.

### د) مطابقت با امر واقع درجه دوم

این نظریه از آن آرمسترانگ است. البته، او دیدگاه خود را در قالب نظریهٔ صدق‌ساز<sup>۲۴</sup> مطرح می‌کند، نه نظریهٔ مطابقت. ولی می‌توان نظریهٔ صدق‌ساز را گونه‌ای خاص از نظریهٔ مطابقت دانست.<sup>۲۵</sup> دیدگاه او، موضعی، بینابین، میان موضع راسل و ویتگنشتاین اول به حساب می‌آید، گرچه در مجموع به راسل نزدیک‌تر است. او از یک سو، معتقد است که به ازای هر گزاره صادق، حتی گزاره‌های سالبه، یک امر واقع وجود دارد که آن گزاره را صادق می‌سازد،<sup>۲۶</sup> و از سوی دیگر، وجود امور واقع منفی را نمی‌پذیرد. به باور او، صدق‌ساز گزاره‌های سالبه، امور واقع درجه دوم هستند. برای نمونه، گزارهٔ «احمد پرواز نمی‌کند» را در نظر بگیرید و فرض

کنید که همه صفات ایجابی احمد،  $A_1$  تا  $A_n$  باشد. طبیعتاً پرواز کردن (که یک صفت ایجابی است) در میان این صفات نیست. از دیدگاه آرمسترانگ، صدق ساز گزاره یاد شده، این امر واقع است که  $A_1$  تا  $A_n$ ، همه صفات ایجابی احمد هستند.<sup>۲۷</sup> این امر واقع را می توان به صورت دیگر نیز بیان کرد: صفات ایجابی احمد، منحصر در  $A_1$  تا  $A_n$  است.

آرمسترانگ درباره گزاره های هلیه بسیطه سالبه نیز تحلیل مشابهی ارائه می دهد. گزاره «سیمرغ وجود ندارد» را ملاحظه کنید! چنان چه  $B_1$  تا  $B_n$  همه پرنندگان (موجود) عالم باشند، آشکار است که هیچ یک از آنها صفات ویژه سیمرغ را ندارند. به باور آرمسترانگ، صدق ساز گزاره یاد شده این امر واقع است که  $B_1$  تا  $B_n$  همه پرنندگان عالم هستند.<sup>۲۸</sup>

اگر همچون آرمسترانگ بپذیریم که صدق هر گزاره ای مستلزم وجود یک امر واقع است، بدیهی است که می توانیم در استدلال مرحله اول، بند (۳) را از بند (۲) نتیجه بگیریم. به دیگر سخن، براساس تحلیل آرمسترانگ، فرض هر گونه صدق ساز برای گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» به تناقض می انجامد.

تا این جا چهار نظریه مختلف را درباره صدق گزاره های سالبه گزارش کردیم. قضاوت میان این نظریات به هیچ وجه آسان نیست. مرحله اول برهان علامه تنها براساس برخی از این نظریات (یعنی دیدگاه تبعی درباره نفس الامر، نظریه مطابقت با امر واقع منفی، و نظریه مطابقت با امر واقع درجه دوم) تمام است، ولی براساس دیدگاه های دیگر (دیدگاه استقلالی درباره نفس الامر، و اختصاص نظریه مطابقت به گزاره های اتمی) استدلال علامه معتبر نیست.

نکته قابل توجه این است که اگر نظریه مطابقت حداکثری با عالم وجود را بپذیریم (چه در قالب دیدگاه تبعی درباره نفس الامر، و چه در چارچوب آرای راسل یا آرمسترانگ)، می توانیم مدعای علامه را در مرحله اول برهان به روش بسیار ساده تری اثبات کنیم. به ازای هر گزاره دل خواه  $P$ ، گزاره  $PV \sim P$  در همه جهان های ممکن صادق است. بنابراین، در همه جهان های ممکن واقعیتی وجود دارد که گزاره  $PV \sim P$  با آن مطابقت دارد. به این ترتیب گزاره «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» اثبات می شود. حتی اگر نظریه مطابقت را درباره این همانگویی ها (مانند  $PV \sim P$ ) نپذیریم، می توانیم بگوییم به ازای هر جهان ممکن  $W$ ، یا  $P$  در آن جهان صادق است یا  $\sim P$ ، و در هر دو حالت واقعیتی در  $W$  وجود دارد که گزاره  $P$  یا گزاره  $\sim P$  را صادق می سازد.

گذشته از همه اینها و با صرف نظر از نظریه مطابقت حداکثری با عالم وجود، شاید بتوان مدعای

مرحله اول را به شیوه‌های دیگر نیز اثبات نمود. در سنت فلسفه تحلیلی، استدلال‌های مختلفی برای ضروری بودن هویتی همچون کلیات، اعداد، مجموعه‌ها، گزاره‌ها و... ارائه شده است. هر کدام از این استدلال‌ها پذیرفته شود، گزاره «ضرورتاً واقعی وجود دارد» اثبات می‌گردد.

### بررسی مرحله دوم برهان

در مرحله دوم برهان مشکلی اساسی به چشم می‌خورد. علامه در این مرحله تلاش دارد از گزاره (۱) «ضرورتاً واقعی وجود دارد» گزاره (۲) «دست کم یک واجب الوجود وجود دارد» را نتیجه بگیرد. طبق تعریف، واجب الوجود یعنی واقعی که ضرورتاً وجود دارد. بنابراین گزاره (۲) معادل و مترادف است با (۳) «واقعی هست که ضرورتاً وجود دارد». مشکل این جا است که استنتاج گزاره (۳) از گزاره (۱) معتبر نیست. گزاره (۱) اصطلاحاً دارای «ضرورت جمله» است، ولی گزاره (۳) «ضرورت شیء» را بیان می‌کند. نمی‌توان ضرورت شیئی را از ضرورت جمله استنتاج کرد، گرچه عکس آن (استنتاج ضرورت جمله از ضرورت شیء) امکان‌پذیر است. تفاوت این دوگونه ضرورت به ترتیب میان نماد ضرورت و سور باز می‌گردد. چنانچه واژه «ضرورتاً» پیش از سور به کار رود، ضرورت جمله به دست می‌آید، ولی اگر پس از آن ظاهر شود، گزاره دارای ضرورت شیء خواهد بود. ۲۹

مشکل یاد شده را می‌توان با استفاده از ابزار جهان‌های ممکن چنین توضیح داد: برای صدق گزاره (۱) کافی است که در هر جهان ممکن واقعی وجود داشته باشد، گرچه با واقعیت موجود در جهان دیگر متفاوت باشد. ولی گزاره (۳) تنها در صورتی صادق است که در همه جهان‌های ممکن، واقعیت یکسانی تحقق داشته باشد.

چگونه می‌توان بر این مشکل غلبه کرد؟ علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی به این اشکال توجه نداشته‌اند، و طبعاً پاسخی نیز برای آن فراهم نیاورده‌اند. ولی شاید بتوان به کمک نظریه وحدت شخصی وجود، خلأ میان ضرورت جمله و ضرورت شیء را پر کرد و مرحله دوم را به سامان رساند. مطابق این نظریه، همه موجودات عالم ظهور و تجلی حقیقت واحدی هستند. نظریه یاد شده در تقریر متعارف آن، تنها وحدت همه موجودات عالم بالفعل<sup>۳۰</sup> را بیان می‌دارد. ولی به نظر می‌رسد اگر دلایل این نظریه پذیرفته شود، وحدت موجودات همه جهان‌های ممکن را اثبات می‌کند.

حال اگر نظریه وحدت شخصی وجود، با این تقریر تعمیم یافته پذیرفته شود، به راحتی می توان از گزاره (۱) به گزاره (۳) رسید، زیرا مطابق گزاره (۱) در هر جهان ممکن واقعی وجود دارد؛ و براساس تقریر تعمیم یافته وحدت شخصی وجود، همه این واقعیت ها تجلی یک موجود یگانه هستند. به این ترتیب، وجود واقعیت یگانه ای در همه جهان های ممکن اثبات می شود.<sup>۳۱</sup>

### قاعده استلزام

تا این جا دو مرحله برهان علامه طباطبایی را بررسی کردیم. چنان که گذشت، برای تکمیل هر کدام نیازمند فرضیات دیگری هستیم. در مرحله اول، به نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود نیاز داریم و در مرحله دوم به نظریه تعمیم یافته وحدت شخصی وجود. حال، به فرض هر دو نظریه را بپذیریم و هر دو مرحله طی شود؛ آیا در این صورت به نتیجه مطلوب خواهیم رسید؟ پاسخ باز هم منفی است. زیرا مطلوب اثبات واجب الوجود بالذات است، ولی این دو مرحله تنها وجود یک واجب الوجود (به قول مطلق) را اثبات می کند.

البته، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی به این نکته توجه دارند و از عبارات ایشان قاعده ای برداشت می شود که می توان از آن برای حل این مشکل بهره گرفت. این قاعده را می توان «قاعده استلزام» نامید و این گونه بیان نمود: اگر عدم شیئی مستلزم وجود آن باشد، آن شیء واجب الوجود بالذات است.<sup>۳۲</sup>

باید توجه داشت که اگر مرحله دوم برهان تکمیل نشود، قاعده بالا کمکی به اثبات واجب الوجود بالذات نمی کند؛ چرا که مرحله اول تنها بیان می کند که کذب گزاره «هیچ واقعی وجود ندارد» مستلزم صدق آن است؛ ولی نشان نمی دهد که شیئی هست که عدم آن مستلزم وجود آن است. برای این که بتوان از قاعده استلزام در این برهان بهره گرفت، نخست باید نظریه وحدت شخصی وجود را پذیرفت، تا وجود شیئی که عدمش مستلزم وجودش است، احراز شود، و آن گاه به کمک قاعده استلزام، وجوب ذاتی آن شیء اثبات گردد. بر این اساس، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی خود نمی توانند از قاعده استلزام استفاده کنند؛ زیرا آنها در این برهان به نظریه وحدت شخصی وجود تمسک نمی کنند.

به هر حال، چنان چه هر سه فرضیه الف) مطابقت حداکثری با عالم وجود، ب) وحدت شخصی وجود و ج) قاعده استلزام را بپذیریم، می توانیم برهان علامه را چنین بازسازی کنیم:

- (۱) فرض کنید حقیقت واحده وجود، موجود نباشد.
- (۲) در این صورت گزاره «حقیقت وجود، موجود نیست» صادق است.
- (۳) صدق این گزاره مستلزم آن است که مطابقی داشته باشد (بنابر الف).
- (۴) وجود مطابق، مستلزم وجود حقیقت واحده وجود است (بنابر ب).
- (۵) براساس بندهای (۱) تا (۴)، نبودن حقیقت وجود، مستلزم وجود آن است.
- (۶) بنابراین، حقیقت وجود واجب الوجود بالذات است (بنابر ج).
- نکته جالب توجه در این صورت بندی برهان، آن است که برای اثبات ضرورت حقیقت وجود، نیازی نیست وجود آن در همه جهان‌های ممکن به صورت مستقیم اثبات شود. همین که نشان دهیم نبودن حقیقت وجود مستلزم بودن آن است، با کمک قاعده استلزام هم ضرورت حقیقت وجود اثبات می‌شود، و هم ذاتی بودن ضرورت آن.
- اکنون، پرسش این است که قاعده استلزام تا چه اندازه پذیرفته است. علامه طباطبایی و آیت الله جوادی هیچ دلیلی برای آن ارائه نکرده‌اند و گویا آن را مسلم و بدیهی انگاشته‌اند. بررسی این قاعده نیازمند آن است که مفهوم «استلزام» به خوبی تحلیل شود؛ ولی جدای از ارزیابی مستقیم قاعده، به نظر می‌رسد می‌توان مثال‌های نقضی برای آن مطرح نمود. در این جا به یک مثال و مورد نقض اشاره می‌کنیم؛ در تنظیم این مثال از نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود و قواعد مقبول در سنت فلسفه اسلامی بهره می‌گیریم: فرض کنید صادر اول موجود نباشد، این فرض مستلزم آن است که واجب نیز وجود نداشته باشد. ۳۳ در این صورت، گزاره «واجب موجود نیست» صادق خواهد بود. لازمه صدق این گزاره، وجود مطابقی برای آن است. اما بنابر دلایل مستقل اثبات واجب (مانند برهان وجوب و امکان) وجود هر شیئی مستلزم وجود واجب است و وجود واجب نیز به نوبه خود مستلزم وجود صادر اول است؛ زیرا انقطاع فیض از واجب امکان ندارد (و به دیگر سخن، وجود علت تامه مستلزم وجود معلول است). بنابراین، عدم صادر اول مستلزم وجود آن است. ۳۴ از این رو، طبق قاعده استلزام باید گفت که صادر اول واجب الوجود بالذات است، با این که آشکارا چنین نیست.
- با توجه به این مثال نقض، به نظر می‌رسد قاعده استلزام نادرست است. بنابراین، حتی اگر نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود و نیز نظریه وحدت شخصی وجود پذیرفته شود، برهان علامه طباطبایی تنها واجب الوجود (به قول مطلق) را اثبات می‌کند، نه واجب الوجود بالذات را.

### شک در وجود واقعیت در برهان علامه طباطبایی

نکته اصلی برهان علامه این است که «فرض بطلان و نبودن [واقعیت]، مستلزم وجود و تحقق آن است». در بخش‌های پیش، هسته مرکزی برهان را با توجه به این گفته علامه مطرح و بررسی کردیم. علامه افزون بر این، مطالب دیگری را نیز در تقریر برهان بیان می‌کند: «همچنین اگر سوفیست 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، و به این ترتیب باز وجود واقعیتی اثبات می‌شود». درباره این بخش از گفتار علامه چه می‌توان گفت؟ به نظر می‌رسد هر آن‌چه علامه در صدد است تا به دست آورد (چه موفق باشد و چه ناموفق)، در همان هسته مرکزی نهفته است؛ و پیش کشیدن فرض شک در واقعیت، نکته خاصی را در بر ندارد، و چیزی به قوت برهان نمی‌افزاید. برای آشکار شدن این مدعا، نخست باید مراد علامه را از عبارت یاد شده دریافت. به ظاهر، منظور علامه این است که وقتی سوفیست در وجود واقعیت شک می‌کند، باز هم واقعیتی را به ناچار می‌پذیرد. و این واقعیت همان شک او است.<sup>۳۵</sup>

این مطلب، همان استدلال معروف علیه شکاکیت کلی است. اکنون پرسش این است که آیا از چنین استدلالی می‌توان برای اثبات گزاره «ضرورتاً واقعیتی وجود دارد» بهره برد؟ پاسخ منفی است. برای اثبات این گزاره باید نشان داد در همه جهان‌های ممکن واقعیتی وجود دارد؛ ولی استدلال بالا تنها نشان می‌دهد که سوفیست ملزم است وجود واقعیتی را در جهان بالفعل بپذیرد. فرض کنید شخصی در اصل وجود واقعیت در یک میلیون سال پیش تردید داشته باشد. مطابق استدلال بالا، او ناچار است بپذیرد که تردید او واقعیت دارد. اما در این صورت وجود واقعیتی در زمان حال اثبات می‌شود، نه در یک میلیون سال پیش. به همین ترتیب، اگر کسی شک داشته باشد که در جهان ممکن W واقعیتی وجود دارد، براساس استدلال فوق ناگزیر می‌شود وجود واقعیتی (یعنی شک خود) را در جهان بالفعل بپذیرد، نه در جهان W. با این‌که در همین مثال، اگر به جای تکیه بر واقعیت داشتن شک بر صدق گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» در جهان W تکیه کنیم، وجود واقعیتی در W اثبات می‌شود.

بنابراین، این بخش از استدلال علامه، بسیار ضعیف‌تر از هسته مرکزی برهان اوست و ضروری بودن گزاره «واقعیتی وجود دارد» را به معنای معرفتی ضرورت (یعنی بداهت و پیشینی بودن باور به گزاره) اثبات می‌کند، نه به معنای متافیزیکی آن (یعنی صدق گزاره در همه جهان‌های ممکن).



## نتیجه گیری

در این نوشتار نشان دادیم که به خلاف گفته شارحان آثار علامه طباطبایی، برهان او بی نیاز از پیش فرض های فلسفی نیست، بلکه برای تکمیل آن به سه فرضیه فلسفی نیاز داریم: ۱) نظریه حداکثری مطابقت با عالم وجود، ۲) نظریه تعمیم یافته وحدت شخصی وجود و ۳) قاعده استلزام (هر آنچه عدمش مستلزم وجودش باشد، واجب الوجود بالذات است).

بدون استناد به فرضیه سوم، برهان علامه تنها می تواند وجود یک واجب الوجود (به قول مطلق) را اثبات کند، نه یک واجب الوجود بالذات را و بدون پذیرش دو فرضیه نخست، اثبات همین مطلب نیز امکان پذیر نیست. بنابراین، به هیچ روی نمی توان ادعا کرد برهان علامه طباطبایی وجود واجب را به عنوان نخستین مسئله فلسفی مطرح می سازد و مصداق کاملی برای برهان صدیقین (اثبات واجب بانظر در ذات او) است.

گذشته از این، هر سه فرضیه یاد شده مناقشه آمیز هستند. نظریه اول را شاید بتوان پذیرفت. اما، نظریه دوم با تردیدهایی جدی مواجه است و بسیاری از متفکران مسلمان آن را انکار می کنند. قاعده استلزام نیز با مثال نقض مواجه است و از این رو نادرست است.

## پی نوشت ها

۱. الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۶۶. درباره این که آیا برهان ابن سینا را می توان برهان صدیقین دانست، نک: تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه، ص ۴۸۹؛ اسفار، ج ۶، ص ۲۶-۲۷.
۲. تعلیقه میرزا مهدی آشتیانی بر شرح منظومه، ص ۴۹۷-۴۸۹.
۳. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۶، ص ۹۸۸-۹۹۰.
۴. به هر روی، برهان حاشیه اسفار آشکارا استدلالی متفاوت با تقریرهای پیشین برهان صدیقین است، و می توان آن را یکی از ابتکارات علامه طباطبائی به حساب آورد. در ادامه به بررسی این برهان می پردازیم.
۵. نک: ملاصدرا، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۱۴-۱۵ لازم به ذکر است که تأکیدها در ترجمه سخن علامه از نویسنده است.
۶. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۱۶.
۷. در این جا ارائه توضیحی درباره مفهوم «ضرورت» مناسب می نماید. از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، سه مفهوم «ضرورت»، «امکان» و «امتناع»، بدیهی و بی نیاز از تعریف اند، به گونه ای که تلاش برای تعریف هر سه با هم، به دور می انجامد (برای نمونه، نک: اسفار، ج ۱، ص ۸۳، ذیایة الحکمة، ج ۱، ص ۱۷۱-۱۷۰ تعلیقه ذیایة ص

۷۳). با وجود این، برخی تصریح کرده‌اند که مفهوم «ضرورت» آشکارتر از دو مفهوم دیگر است و از این رو، چنانچه بنا بر تعریف کردن باشد، باید دو مفهوم دیگر را براساس ضرورت تعریف نمود (المشارع و المطارحات، ص ۲۱۱-۲۱۰).

در سنت فلسفه تحلیلی، معمولاً «ضرورت» بر حسب جهان‌های ممکن تبیین می‌شود: گزاره P ضرورتاً صادق است، اگر و تنها اگر در همه جهان‌های ممکن صادق باشد. به صورت تقریبی می‌توان گفت منظور از یک جهان ممکن، مجموعه‌ای حداکثری از شرایط و وضعیت‌هایی است که می‌تواند پدید آید، گرچه در واقع پدید نیامده باشد. البته درباره جایگاه متافیزیکی جهان‌های ممکن (این که آیا جهان‌های ممکن وجود دارند یا نه؟ و اگر وجود دارند، اموری انتزاعی هستند یا عینی؟) آرای متفاوتی در سنت فلسفه تحلیلی مطرح شده است.

بنابر آنچه گفته شد، شاید در نگاه نخست چنین به نظر برسد که فیلسوفان مسلمان و فیلسوفان تحلیلی، در دو جهت متفاوت حرکت می‌کنند، فیلسوفان مسلمان، امکان را بر حسب ضرورت و فیلسوفان تحلیلی ضرورت را بر حسب امکان، توضیح می‌دهند. ولی در سطحی عمیق‌تر، اتفاق نظری میان این دو سنت فلسفی به چشم می‌خورد؛ از دیدگاه فیلسوفان تحلیلی (جدای از اختلافاتی که درباره جایگاه وجودشناختی جهان‌های ممکن، با یکدیگر دارند) جهان‌های ممکن ابزار مفهومی مناسبی است که با کمک آن می‌توان روابط گوناگون میان گزاره‌های موجهه را به خوبی نشان داد. در سنت فلسفه اسلامی نیز گاه به صورت تلویحی، از ابزار جهان‌های ممکن برای ایضاح و توجیه گزاره‌های ضروری استفاده شده است.

یک نمونه بارز این مطلب، مسئله حاضر (برهان صدیقین به تقریر علامه طباطبایی) است. آیت الله جوادی - به پیروی از علامه طباطبایی - برای اثبات این که ضرورتاً واقعیتی وجود دارد، تلاش می‌کند تا نشان دهد که در هر «ظرفی از ظروف، شرطی از شرایط و یا قیدی از قیود»، واقعیتی وجود دارد. (تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۱۹). وقتی او از «ظرفی از ظروف، شرطی از شرایط و یا قیدی از قیود» سخن می‌گوید، تقریباً همان مفهوم جهان‌های ممکن را در نظر دارد. به دیگر سخن، آیت الله جوادی برای اثبات ضرورت یک گزاره، صدق آن را در همه جهان‌های ممکن اثبات می‌کند.

۸. تبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۱۹-۲۱۸. از بخش پایانی عبارت علامه طباطبایی چنین برداشت می‌شود که او نیز بر همین باور است.

## 9. truth maker theory

۱۰. برای تکمیل مرحله اول برهان، تنها نیازمند آن هستیم که صدق گزاره «هیچ واقعیتی وجود ندارد» به معنای مطابقت (با عالم وجود) باشد و فرض وجود مطابق برای دیگر گزاره‌های صادق، تأثیری در برهان علامه ندارد.

ولی پذیرش نظریه مطابقت در مورد گزاره‌های سالبه و به ویژه هلیه‌های بسیطه سالبه، از مناقشه‌آمیزترین بخش‌های نظریه مطابقت است. بنابراین، اگر کسی وجود مطابق برای این گزاره‌ها را بپذیرد، طبیعتاً وجود مطابق برای همه گزاره‌های صادق را قبول خواهد کرد.

۱۱. آیت الله جوادی آملی نیز در شرح برهان علامه، به تلویح از نظریه مطابقت بهره می‌گیرد: «اگر واقعیت به عنوان امری محدود فاقد ضرورت ازلیه بوده و ضرورت آن مقید به دوام ذات باشد، در ظرف زوال واقعیت سفسطه صادق خواهد بود، و صدق سفسطه واقعیتی است که از نفس الامر مختص به خود برخوردار است» (ذبیین براهین اثبات خدا، ص ۲۱۹).

۱۲. البته «نفس الامر» گاه به معنای گسترده‌تری نیز به کار می‌رود، که در این صورت، هر سه ظرف وجود خارجی، وجود ذهنی و نفس الامر (به معنای خاص کلمه) را در بر می‌گیرد.

۱۳. برای نمونه، نک: نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۷۲-۷۱؛ تعلیقه نه‌ایة، ص ۳۶-۳۷. درباره مطابق قضایای حقیقیه، نک: شوارق الالهام، ص ۳۹، و در مورد مطابق گزاره‌های اخلاقی، نک: بحوث فی علم الاصول، ج ۴ ص ۳۸؛ دروس خارج اصول استاد لاریجانی، جلسه

۱۴. بحوث فی علم الاصول، ج ۴، ص ۳۸. دیدگاه استقلال‌ی تا اندازه‌ای به نظریه ماینونگ درباره «هستی‌های ناموجود» (non-existent beings) شبیه است و افزون بر این، به نظریه معتزله درباره «حال» (امر ثابت ولی غیر موجود) نیز شباهت دارد. البته باید توجه داشت که انگیزه معتزله حل مسئله صدق نبوده است، بلکه آنها برای تبیین چگونگی تعلق علم خداوند به اشیا پیش از خلق و نیز تبیین صفاتی چون عالمیت و خالقیت به این نظریه روی آوردند.

۱۵. بسیاری از فیلسوفان مسلمان نیز «شیئیت» و «ثبوت» را مساق و وجود می‌دانند. برای نمونه نک: اسفار، ج ۱، ص ۷۵؛ نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۷۸.

۱۶. نه‌ایة الحکمة، ج ۱، ص ۷۵-۶۹؛ حاشیه اسفار، ج ۱، ص ۳۴۵-۳۴۶.

#### 17. object - based versions

۱۸. fact-based versions. این تقسیم‌بندی از منبع زیر گرفته شده است:

Marian David, *The Correspondence Theory of Truth*.

چنان که خواهد آمد، منظور از «fact» در این جا، مقوله وجودشناختی متمایزی است، در نظریه مطابقت مبتنی بر امر واقع، مطابق گزاره‌های صادق تلقی می‌شود. معمولاً این واژه را در زبان فارسی به «واقعیت» ترجمه می‌کنند، ولی در این نوشتار برای این که «fact» با «واقعیت» به معنایی که علامه طباطبایی در نظر دارد، خلط

نشود، واژه «امر واقع» را به عنوان معادل آن به کار می‌بریم. «واقعیت» در اصطلاح علامه، به معنای «موجود» است و همه گونه‌های موجودات، از جمله امور واقع (fact) را در بر می‌گیرد. بنابراین، نسبت میان واقعیت (به اصطلاح علامه) و امر واقع، عموم و خصوص مطلق است.

۱۹. نک:

M. J. Loux, *Metaphysics: A contemporary introduction*, p. 164-166

M. Pavid, *The Correspondence Theory of Truth*.

M. Pavid, «*Truth as Correspondence*».

20. D. M. Armstrong, *Truth and Truthmakers*, p. 55.

21. recursively

22. Wittgenstien, *Tractatus Logico - Philosophicus*, 4.21-4.431 .

۲۳. احتمال دارد ویتگنشتاین اول، خود با مطلب یاد شده در متن موافقت کامل نداشته باشد؛ زیرا محتمل است که از دیدگاه او، جمله «واقعیتی وجود دارد» بی معنا باشد، و به دیگر تعبیر، وجود اصل واقعیت نشان‌دانی باشد نه بیان کردنی. در این صورت، نقیض این جمله (یعنی «هیچ واقعیتی وجود ندارد») نیز بی معنا خواهد بود. بر این اساس، تعیین شرایط صدق «هیچ واقعیتی وجود ندارد» بر حسب جدول ارزش نقیض، نامعقول می‌نماید؛ چرا که ویتگنشتاین جدول‌های ارزش را تنها در مورد گزاره‌های معنادار مطرح می‌کند. با این حال، ممکن است کسی تقریر ویتگنشتاین را از نظریه مطابقت بپذیرد، بی آن‌که دو جمله «واقعیتی وجود دارد» و «هیچ واقعیتی وجود ندارد» را بی معنا تلقی کند. چنین شخصی می‌تواند شرایط صدق جمله دوم را مطابق جدول ارزش نقیض، بر حسب ارزش صدق جمله اول توضیح دهد. در این صورت، چنان‌که در متن گفته شد صدق جمله دوم مستلزم وجود واقعیتی در عالم نیست. به هر حال در این بخش از مقاله، تنها دیدگاه ویتگنشتاین درباره نظریه مطابقت مدنظر است، نه آرای او درباره شرایط معناداری.

24. truthmaker theory

۲۵. ماریان دیوید نیز در مقاله «The correspondence theory of truth» چنین برداشتی از نظریه آرمسترانگ دارد.

۲۶. شایان توجه است که آرمسترانگ به جای «امر واقع» (fact)، از «وضعیت امور» (state of affairs) سخن می‌گوید؛ ولی «وضعیت امور» در اصطلاح آرمسترانگ، همان «امر واقع» در گفتار فیلسوفان تحلیلی است.

۲۷. شاید به آرمسترانگ چنین اشکال شود که نظریه او نیز به پذیرش امور واقع منفی می‌انجامد؛ زیرا این امر واقع که  $A_1$  تا  $A_n$  همه صفات ایجابی احمد هستند خود از دو امر واقع تشکیل یافته است: ۱) احمد دارای صفات  $A_1$  تا  $A_n$

است، ۲) احمد صفتی ایجابی به جز  $A_1$  تا  $A_n$  ندارد. اما امر واقع (۲) در حقیقت یک امر واقع منفی است، آرمسترانگ به این اشکال توجه دارد و می‌پذیرد که نظریه او به صورت کامل امور واقع منفی را کنار نمی‌گذارد، ولی این برتری را بر نظریه راسل دارد که برای همه گزاره‌های سالبه درباره احمد، تنها یک صدق‌ساز (یعنی همان امر واقع درجه دوم) در نظر می‌گیرد، و بنابراین، دیدگاه او بسیار مقتصدانه‌تر است (Truth and Truthmakers, pp. 58-59).

28. Armstrong, *Truth and Truthmakers*, p.75-76.

۲۹. دو اصطلاح «ضرورت جمله» و «ضرورت شیء» به ترتیب ترجمه «de dicto necessity» و «de re necessity» هستند. باید توجه داشت اضافه شدن واژه «ضرورت» به «جمله» و «شیء» این گمان را پدید نیاورد که ضرورت جمله تنها یک امر زبانی است و ارتباطی با عالم خارج ندارد، ولی ضرورت شیء ناظر به واقعیت است. چنان که گفته شد، تفاوت این دو ضرورت تنها به ترتیب میان عمل‌گر ضرورت و سور باز می‌گردد. مطابق دیدگاه رئالیستی درباره موجهات، هم ضرورت جمله و هم ضرورت شیء ناظر به واقعیت هستند. مثال زیر تفاوت میان این دو گونه ضرورت را روشن‌تر می‌سازد:

فرض کنید گروهی در مسابقه‌ای شرکت کرده‌اند که تنها یک برنده دارد. دو جمله زیر را مقایسه کنید:

(۱) ضرورتاً کسی برنده مسابقه است.

(۲) کسی هست که ضرورتاً برنده مسابقه است.

کدام یک از این دو جمله صادق است؟ جمله (۱) صادق است؛ زیرا مسابقه در هر صورت برنده‌ای خواهد داشت، ولی برنده مسابقه، هر کس که باشد، برنده شدن او امری تصادفی است نه ضروری، بنابراین جمله (۲) کاذب است. گرچه در این مثال واژه «ضرورت» به تسامح در معنایی وسیع‌تر از اصطلاح خاص فلسفی به کار رفته است، ولی تفاوت میان دو گونه ضرورت را می‌توان به خوبی در آن مشاهده کرد. (این مثال از منطق موجهات، ص ۲۰۷-۲۰۸ اقتباس شده است)

یادآوری این نکته به جا است که ابن سینا نیز از تفاوت جهت جمله و جهت شیء آگاه بوده و به ویژه در کتاب العباره آنها را به روشنی از یک‌دیگر تفکیک کرده است. او در این کتاب، جهت جمله و جهت شیئی را به ترتیب «جهت سور» و «جهت ربط» می‌نامد. (العباره، ص ۱۱۶-۱۱۳؛ شرح الاشارات و التنبیهات، ج ۱، ص ۱۷۰-۱۶۹).

### 30. actual world

۳۱. گفتنی است برای تکمیل مرحله دوم برهان هم می‌توان از نظریه وحدت شخصی وجود و موجود استفاده نمود و هم از نظریه وحدت وجود و کثرت موجود. آن‌چه در متن گفته شد، براساس نظریه وحدت شخصی وجود و

موجود است. مطابق نظریه وحدت وجود و کثرت موجود نیز می‌توان از گزاره (۱) چنین استنتاج کرد که در همه جهان‌های ممکن، «وجود» به عنوان حقیقتی عینی و یگانه وجود دارد و به این ترتیب گزاره (۳) اثبات می‌شود. البته، در این جا نیز باید از تقریر تعمیم‌یافته نظریه وحدت وجود و کثرت موجود استفاده کنیم؛ یعنی تقریری که مطابق آن، در همه جهان‌های ممکن که چیزی در آنها وجود دارد، «وجود» واحد است، گرچه موجودات متکثر هستند.

نکته دیگر این که وحدت سنخی وجود کمکی به مرحله دوم استدلال نمی‌کند.

۳۲. این قاعده به تلویح در حاشیه اسفار مطرح شده است: «... فهی [اصل الواقعیه] ثابتة من حیث هی مرفوعة، و اذا كانت اصل الواقعیة لاتقبل العدم و البطلان لذاتها، فهی واجبة بالذات». آیت الله جوادی در شرح حکمت متعالیه، تصریحاً همین نکته را بیان می‌کند: «چیزی که از فرض زوالش ثبوتش لازم آید، قهرأ زوالش مستحیل بالذات است، و اگر زوالش مستحیل بالذات باشد، پس ثبوت و تحققش ضروری بالذات خواهد بود» (شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۶، ص ۱۷۹).

۳۳. درباره این که عدم صادر اول مستلزم عدم واجب است، بنگرید به اسفار، ج ۱، ص ۱۹۰ - ۱۹۶.

۳۴. این استلزام را می‌توان به شکل ساده‌تری بیان کرد: عدم صادر اول مستلزم آن است که گزاره «صادر اول وجود ندارد» صادق باشد، و صدق این گزاره مستلزم وجود مطابقی بر آن است. مراحل دیگر استلزام همانند آن چه در متن گفته شد پیش می‌رود.

۳۵. آیت الله جوادی نیز در شرح حکمت متعالیه، چنین برداشتی از عبارت علامه دارد (شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از ج ۶، ص ۱۷۹).

#### کتاب نامه

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، ۳ ج، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق.
- ابن سینا، الشفاء، (العبارة، من قسم المنطق)، دارالکتاب العربی للطباعة و النشر، قاهره، ۱۳۹۰ هـ. ق.
- جوادی آملی، عبدالله، تبیین براهین اثبات خدا، قم، انتشارات اسراء، ۱۳۷۸.
- \_\_\_\_\_، تحریر تمهید القواعد، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۷۵.
- \_\_\_\_\_، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهرا، ۱۳۶۸.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق (کتاب المشارع و المطارحات)، جلد یکم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.

- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۱، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ هـ. ق.
- \_\_\_\_\_، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، ج ۶، قم، منشورات مصطفوی، ۱۳۶۸ هـ. ق.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۸.
- لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الایهام*، چاپ سنگی.
- مدرس آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیق بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، تصحیح: عبدالجواد فلاطوری و مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- مصباح، محمد تقی، *تعلیق علی نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه در راه حق، ۱۴۰۵ هـ. ق.
- مطهری، مرتضی، *مجموعه آثار*، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۱.
- موحد، ضیاء، *منطق موجبات*، تهران، انتشارات هرمس، ۱۳۸۱.
- هاشمی شاهرودی، سید محمود، *بحوث فی علم الاصول (تقریرات اصول شهید صدر)*، ج ۴، قم، مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیة، ۱۴۱۷ هـ. ق.
- Armstrong, D. M., *Truth and Truthmakers*, London: Cambridge University Press, 2004.
- David, M., "The Correspondence Theory of Truth", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- \_\_\_\_\_, "Truth as Correspondence", in Hales, S. (ed.), *Metaphysics, contemporary Readings*, 1999.
- Loux, M., *Metaphysics: A contemporary introduction*, London: Routledge, 2002.
- Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, London: Routledge, 2001.