

برهان «واقعیت» بر هستی خداوند تقریر، حل شبهات و نکات

حسین عشاقی*

دانشیار و عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۷)

چکیده

یکی از برهان‌های اثبات وجود خداوند، برهانی است که مرحوم علامه طباطبایی به سبک برهان‌های صدیقین اقامه کرده است، چون حد وسط این برهان، مطلق «واقعیت» بود، با عنوان برهان «واقعیت» بر وجود خداوند شهرت یافت. برهان قویم علامه در عین استحکام و قوت، در دوره‌های اخیر به دلیل تقریرهای خام برخی ناظران از برهان، با اشکال‌هایی مواجه شده است که همه مردودند؛ در مقاله زیر این برهان را با کمک بیانات علامه طباطبایی تقریر می‌کنیم و سپس به حل شبهات و بیان نکات مربوط به آن می‌پردازیم.

واژگان کلیدی

برهان صدیقین، برهان واقعیت، وجود خدا.

تقریر برهان

می‌توان گفت بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی، برهان «واقعیت» بر وجود خدا، در مقام تفصیل و توضیح، دو مقدمه دارد.

مقدمه اول: موجودیت مطلق «واقعیت»

«واقعیت» (بدون اینکه مقید به قیدی، و مشروط به شرطی باشد) موجود است. توضیح اینکه «واقعیت» - به معنای آنچه مقابل پوچی است - گاهی به خصوصیت خاصی مقید و به شرطی مشروط می‌شود و می‌گویند مثلاً واقعیت انسان، واقعیت زمین، واقعیت سردی، واقعیت به شرط وجود علت و این همان «واقعیت خاص» است. گاهی از هر قید و شرطی رهاست و این همان مطلق «واقعیت» است و به آن «واقعیت» لابشرطی نیز گفته می‌شود.

باید توجه داشت طبق بیاناتی که در تبیین این مقدمه از علامه طباطبایی خواهیم آورد، آنچه در این مقدمه، مورد نظر ایشان بوده، اثبات موجودیت مطلق «واقعیت» است که «واقعیت»، مقید به هیچ قیدی، و مشروط به هیچ شرطی نیست؛ یعنی همان «واقعیت» لابشرطی؛ پس ادعای علامه طباطبایی در این مقدمه این بوده که «واقعیت» (بدون اینکه مقید به قیدی یا مشروط به شرطی باشد) موجود است.

در تثبیت این مقدمه، علامه طباطبایی به چند بیان تمسک کرده‌اند.

بیان اول: تمسک به بطلان بدیهی تناقض

در توضیح این بیان ایشان می‌گویند:

«واقعیت هستی، بی‌هیچ قید و شرط، واقعیت هستی است و با هیچ قید و شرطی، لاواقعیت نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۹۳).

و نیز می‌گویند:

«خود واقعیت - هستی - مقابل خود نیستی - را بالذات نپذیرفته، هرگز با آن متصف نمی‌شود؛ یعنی هستی نیستی نمی‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

توضیح اینکه بر اساس اصل بدیهی امتناع ذاتی اجتماع نقیضین، «واقعیت»، لا «واقعیت» نیست؛ چون لا «واقعیت»، نقیض «واقعیت» است و به گونه بدیهی اتحاد نقیضین، ممتنع بالذات است؛ پس «واقعیت»، لا واقعیت نیست و به عبارت دیگر، هستی، نیستی و معدوم نیست و چون «واقعیت» معدوم نیست؛ پس «واقعیت»، موجود است؛ و گرنه ارتفاع نقیضین لازم می آید که به گونه بدیهی باطل است.

در این بیان، علامه اصل «واقعیت» لاشرطی را اثبات می کند، نه واقعیت خاصی را؛ چون:

اولاً ایشان با تعبیر «بی هیچ قید و شرط»، به نامقید بودن و نامشروط بودن «واقعیت» مورد نظرش در این برهان تصریح می کند و می گوید: «واقعیت هستی، بی هیچ قید و شرط» که تعبیر «بی هیچ قید» نفی قید - حیثیت تقییدیه - است و تعبیر «بی هیچ شرط» نفی علت - حیثیت تعلیلیه - است؛ بنابراین آنچه در این بیان مورد نظر ایشان است که اثبات شود، اصل «واقعیت» لاشرطی است، نه واقعیت خاص.

ثانیاً بیانی که علامه برای اثبات مدعا در این مقدمه، به آن استناد کرده، اصل امتناع تناقض بوده و روشن است امتناع تناقض، امتناع ذاتی محسوب می شود، نه امتناع غیری؛ یعنی هر یک از «هستی» و «نیستی»، بالذات و بدون هر قید و شرطی، دیگری را طرد می کند و به خودی خود، دست رد به سینه دیگری می زند، نه با قیدی یا شرطی؛ زیرا اگر در تناقض، ناسازگاری و مناقضه هر یک از «هستی» و «نیستی»، با دیگری، به قیدی یا شرطی وابسته باشد، لازمه اش این است که در صورت نبود آن قید و شرط، هر یک از «هستی» و «نیستی»، دیگری را طرد و نفی نکند، بلکه با آن سازگاری داشته باشد و اجتماع و اتحاد آن دو ممکن باشد و نتیجه موضوع مذکور این خواهد بود که اجتماع «هستی» و «نیستی» به خودی خود، ممتنع نباشد، بلکه امکان وقوع داشته باشد و این یعنی انکار اصل بدیهی امتناع تناقض. بنابراین روشن شد که امتناع تناقض، امتناع ذاتی است؛ پس هر یک از «هستی» و «نیستی»، بدون هر قید و شرطی، دیگری را طرد می کند و با آن مناقضه دارد. بنابراین آنچه به استناد این بیان، موجودیتش اثبات می شود، اصل واقعیت لاشرطی بوده و حاصلش این است که «واقعیت» - بدون اینکه مقید به قیدی یا مشروط به شرطی باشد -

معدوم نیست؛ چون اگر معدوم باشد، اجتماع نقیضین لازم می‌آید و چون معدوم نیست؛ پس موجود است؛ زیرا اگر آن نه معدوم باشد، نه موجود، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ پس «واقعیت» بی‌هیچ قید و شرطی، موجود است.

بیان دوم: تمسک به بطلان سفسطه

سفسطه، به‌گونه بدیهی باطل و بداهت بطلان سفسطه، مساوی و ملازم با موجودیت مطلق «واقعیت» است.

در توضیح این بیان، به‌منظور اثبات مقدمه اول، باید گفت «سفسطه» گاهی به‌معنای نفی مطلق «شناخت» است (که بر اساس آن، هیچ آگاهی و شناختی به هیچ چیزی تعلق نخواهد گرفت) و این، اصطلاحی در معرفت‌شناسی است؛ و گاهی به‌معنای نفی مطلق «واقعیت» آمده که بر اساس آن، هر شیء، پوچ و باطل است، و هیچ چیزی، موجود نیست و این، اصطلاحی در وجودشناسی محسوب می‌شود.

در بیان دوم، ادعا این است که سفسطه (به‌معنای نفی مطلق واقعیت) به‌گونه بدیهی باطل است؛ پس علامه طباطبایی در این زمینه می‌گوید:

«اگر بشنویم که در جهان مردمانی هستند که واقعیت جهان هستی خارج از ما را یا اصل واقعیت را باور ندارند، برای اولین بار دچار شگفتی خواهیم شد، خاصه اگر به ما بگویند اینان مردمانی دانشمند و کنجکاو بوده و روزگاری از زندگی خود را در راه گره‌گشایی از رازهای هستی گذرانیده‌اند و امثال برکلی و شوپنهاور در میان آنها دیده می‌شوند» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۳۵).

علامه باطل بودن سفسطه را و عبور از آن راه، مساوی با پذیرش موجودیت مطلق «واقعیت» و ثبوت «واقعیت» لایشرطی می‌گیرد؛ ایشان در این موضوع می‌گویند:

«ما هرگز تردید نداریم و هم نباید داشته باشیم در اینکه در نخستین گامی که می‌خواهیم پس از خاموش کردن ترانه سفسطه برداریم، با واقعیت اشیا مواجه بوده و سروکار ما با واقعیت هستی خواهد بود؛ یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده، با غریزه غیرقابل دفع خود، به جست‌وجو و کنجکاوی از واقعیت‌های گوناگون خواهیم پرداخت و به‌عبارت دیگر می‌دانیم واقعیتی هست» (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۶۳).

باید توجه داشت که در این بیان نیز علامه با اشاره به بطلان سفسطه، موجودیت واقعیت لایشرطی را نتیجه می‌گیرد، نه واقعیت خاص را؛ زیرا از بطلان سفسطه، ثبوت اصل واقعیت لایشرطی لازم می‌آید، نه واقعیت خاصه‌ای؛ یعنی بعد از عبور از سفسطه و کنارگذاشتن سوفسطایی‌گری، لازم نیست که واقعیت مقید به خصوصیتی را بپذیریم؛ بلکه در عین باطل دانستن سفسطه، می‌توان تحقق همه واقعیت‌های خاص را هم انکار کرد؛ زیرا همان‌گونه که قبلاً توضیح دادیم، واقعیت خاص، همان «واقعیت» است که به خصوصیتی مقید، یا به شرطی مشروط شده باشد، بر این اساس اگر ما هر واقعیت خاصی را انکار کردیم، ولی به موجودیت اصل «واقعیت» بدون اینکه به قیدی مقید، یا به شرطی مشروط باشد، ملتزم بودیم، در این صورت هم سوفسطایی نیستیم و ملتزم به سفسطه نشده‌ایم و هم هر واقعیت خاصه‌ای را انکار کرده‌ایم؛ پس آنچه از بطلان سفسطه لازم می‌آید، ثبوت اصل واقعیت لایشرطی است؛ پس علامه در عبارت مذکور می‌گویند که خاموش شدن ترانه سفسطه، اصل «واقعیت» را اثبات می‌کند؛ تعبیر اصل «واقعیت» یعنی بطلان سفسطه فقط با تحقق اصل «واقعیت» مساوی و ملازم است، نه واقعیت خاصه که فرعی از مطلق «واقعیت» و شاخه‌ای از «واقعیت» لایشرطی محسوب می‌شود.

تذکر این نکته لازم است که معنای جمله «با واقعیت اشیا مواجه بوده» در عبارت فوق، این نیست که با عبور از سفسطه، ما با واقعیت‌های خاصه اشیا مواجهیم؛ زیرا ایشان بلافاصله آن را تفسیر می‌کنند و می‌گویند: «یعنی اصل واقعیت را اثبات نموده‌ایم».

بیان سوم: تمسک به بطلان خلف و تناقض

اگر مطلق «واقعیت» موجود نباشد، پس این واقعیت وجود دارد که هیچ واقعیتی ثبوت ندارد و این خود یعنی برخی از واقعیت‌ها، موجود باشد؛ چون نبود واقعیت‌ها، خود، واقعیت دارد و امر پوچ و موهومی نیست و بنابراین از نفی مطلق «واقعیت» - که ملازم با نبود هر واقعیتی است - لازم می‌آید ثبوت فردی از واقعیت، و ثبوت این فرد از واقعیت، ملازم است با ثبوت طبیعت «واقعیت»؛ زیرا تا طبیعت، در فرد حضور نداشته باشد، فرد طبیعت، فرد آن طبیعت نخواهد بود؛ پس نبود طبیعت «واقعیت» ملازم با ثبوت طبیعت

«واقعیت» است و این خلف و تناقض و بنابراین ممتنع بالذات است؛ پس نبود طبیعت «واقعیت» ممتنع بالذات بوده؛ بنابراین طبیعت «واقعیت» به خودی خود - بی هیچ قید و شرط - عدم‌ناپذیر و موجود است.

تمسک به این بیان از حاشیه علامه بر اسفار روشن می‌شود. این بیان علامه در بسیاری از تقریرهای مطرح شده برای این برهان، خوب تلقی نشده و این موجب ایرادهایی به برهان قویم علامه شده است. از این رو ما عبارت ایشان را در اینجا نقل و تقریر درست آن را ارائه می‌کنیم. صدرالمتألهین در جلد ششم اسفار صفحه ۱۴ راجع به «حقیقت وجود» صحبت می‌کند و می‌گوید: «الوجود کما مر حقیقة عینیة واحدة بسیطة لا اختلاف بین افرادها...» و علامه طباطبایی در حاشیه این متن با «هذه» به این حقیقت «وجود» اشاره می‌کند و می‌گوید:

«و هذه هی الواقیة الی تدفع بها السفسطة و نجد کل ذی شعور مضطرا إلی إثباتها - و هی لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها حتی أن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها - فلو فرضنا بطلان کل واقیة فی وقت أو مطلقا کانت حیثئذ کل واقیة باطلة واقعا أی الواقیة ثابتة - و کذا السوفسطی لو رأى الأشياء موهومة أو شک فی واقیةها فعنده الأشياء موهومة واقعا و الواقیة مشکوكة واقعا أی هی ثابتة من حیث هی مرفوعة» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۴).

«این "حقیقت وجود" همان واقعیتی است که ما به واسطه آن سفسطه را دفع می‌کنیم و می‌یابیم که هر ذی‌شعوری ناچار به قبول ثبوت آن است؛ این همان است که به خودی خود، قبول پوچی و عدم نمی‌کند، به گونه‌ای که حتی فرض پوچی آن، و عدم آن، مستلزم ثبوت آن و تحقق آن است؛ ازین رو اگر در وقتی یا همواره، پوچی هر واقعیتی را فرض کنیم، در آن صورت هر واقعیتی پوچ است واقعا، و این بدین معنی است که "واقعیت" ثبوت دارد و همچنین سوفسطایی اگر نظرش این باشد که اشیا موهومند یا شک کند که در واقعیت آنها، نزد او اشیا موهومند واقعا و واقعیت مشکوک است واقعا؛ و این بدین معنی است که "واقعیت" از همان جهت که منتفی است، ثبوت دارد.»

در عبارت فوق باید به چند نکته توجه کرد: نکته اول اینکه علامه دنبال تبیین موجودیت اصل «واقعیت» لایشرطی است نه واقعیت خاصه‌ای. گرچه این مدعا را به کمک واقعیت خاصه‌ای اثبات می‌کند؛ زیرا اولاً کلمه «هذه» به حقیقت «وجود» اشاره دارد که مورد بحث صدرالمألهین در متن بوده و روشن است که حقیقت «وجود» در متن اسفار، طبیعت لایشرطی وجود است؛ لذا برای آن افراد مطرح می‌کند؛ ثانیاً در ادامه و نتیجه‌گیری از مطالب عبارت فوق، علامه می‌گوید: «و إذ كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم و البطلان لذاتها...» که در اینجا نیز صحبت از اصل «واقعیت» است، نه واقعیت‌های خاص که فرعی و شاخه‌ای از این اصل هستند.

نکته دوم اینکه طبق این بیان آنچه ملاک نفی سفسطه قرار می‌گیرد، همان «واقعیت» لایشرطی است، نه واقعیت خاصه (چه معین و چه غیرمعین) زیرا چنانکه توضیح دادیم، ایشان با کلمه «هذه» به همان «واقعیت» لایشرطی اشاره می‌کند و می‌گوید: «هذه هي الواقعية التي ندفع بها السفسطة». پس در این بخش ایشان تصریح کرده‌اند که ملاک بطلان سفسطه همان «واقعیت» است - بدون هر قید و شرط - و این مطلب درستی است؛ چون خصوصیت واقعیت‌ها (چه به صورت معین و چه به صورت غیرمعین، به اینکه گفته شود «واقعیت خاص نامعینی» یا به تعبیر عربی «واقعية ما») در ابطال سفسطه نقشی ندارد و لذا با قبول «واقعیت» لایشرطی، می‌توان هم منکر سفسطه بود و هم منکر همه واقعیت‌های خاصه.

نکته سوم اینکه توضیح عبارت ایشان در تبیین موجودیت اصل «واقعیت» لایشرطی این است که می‌گویند: «هي لا تقبل البطلان و الرفع لذاتها» یعنی «واقعیت» به خودی خود، قبول یوچی و عدم نمی‌کند. کلمه «لذاتها» نیز تصریح است به لایشرط بودن «واقعیت»؛ یعنی «واقعیت» بدون اینکه قیدی یا شرطی لازم داشته باشد، بلکه به خودی خود، عدم‌ناپذیر است، به گونه‌ای که فرض بطلان آن، مستلزم ثبوت آن خواهد بود «حتی آن فرض بطلانها و رفعها مستلزم لثبوتها و وضعها»؛ زیرا بطلان طبیعت «واقعیت» مستلزم بطلان همه واقعیت‌هاست؛ ولی از بطلان همه واقعیت‌ها لازم می‌آید واقعیت داشتن عدم واقعیت‌ها

«فلو فرضنا بطلان کل واقعیة فی وقت أو مطلقا كانت حیثئذ کل واقعیة باطلة واقعا» و در ادامه می‌گویند که واقعیت داشتن عدم واقعیت‌ها یعنی طبیعت «واقعیت» ثبوت داشته باشد «آی الواقعیة ثابتة» (زیرا فرد بودن فرد، ملاکش حضور طبیعت در آن است). بنابراین طبیعت «واقعیت» عدم‌پذیر نیست، بلکه موجود است.

مقدمه دوم: وجوب ذاتی واقعیت لابشرطی

«واقعیت لابشرطی موجود، واجب‌الوجود بالذات است».

زیرا طبق مقدمه اول چنین واقعیت موجودی، بدون اینکه مقید به قیدی و مشروط به شرطی باشد، موجود است و موجودی که بدون هر شرط و قیدی، موجود باشد، واجب‌الوجود بالذات است؛ چون اگر ممکن‌الوجود باشد، فقط با شرط وجود علت موجود است، نه بدون اشتراط به آن. علامه طباطبایی در این زمینه می‌گویند: «و إذ كانت أصل الواقعیة لا تقبل العدم و البطلان لذاتها فهي واجبة بالذات» (همان) یعنی چون اصل «واقعیت» - که موجودیتش در مقدمه اول روشن شد - به‌خودی‌خود (بدون هر قید و شرطی) عدم‌ناپذیر و موجود است، پس او واجب‌الوجود بالذات محسوب می‌شود؛ زیرا او هم طبق مقدمه اول موجود است و هم این عدم‌ناپذیری و موجودیت را «لذاتها» و به‌خودی‌خود دارد، نه به استناد علتی و شرطی یا قیدی. بنابراین چنین موجودی، موجودی ناوابسته به غیر بوده و روشن است که موجود ناوابسته به غیر، واجب‌الوجود بالذات است.

نتیجه برهان

سپس در ادامه عبارت مذکور نتیجه می‌گیرد که: «فهناک واقعیة واجبة بالذات» (همان)؛ یعنی پس روشن شد که در پهنه هستی موجودی هست، واجب‌الوجود بالذات؛ پس واجب‌الوجود بالذات، موجود است.

تقریر برهان در قالب‌های منطقی:

خلاصه برهان علامه این شد که «واقعیت» بدون تقید به قیدی و مشروط به شرطی «موجود است و» «چنین واقعیت موجود بی قید و شرطی، واجب‌الوجود بالذات است»؛ پس

چنین واقعیت موجودی، همان واجب‌الوجود بالذات است؛ پس واجب‌الوجود بالذات، موجود است.

اگر بخواهیم این برهان را در قالب معروفی از قیاس‌های منطقی مطرح کنیم، می‌توان گفت که ابتدا با اثبات مقدمه اول روشن کردیم که «واقعیت لایشرطی، موجود است» و نیز در مقدمه دوم اثبات کردیم که «هر واقعیت لایشرطی، واجب‌الوجود است» حال مقدمه اول را صغرا و مقدمه دوم را کبرا قرار می‌دهیم و از این دو گزاره، یک قیاس اقترانی شکل سوم به وجود می‌آوریم؛ به این صورت که:

(«واقعیت» لایشرطی، موجود است) + (هر «واقعیت» لایشرطی، واجب‌الوجود بالذات است) که طبق شکل سوم نتیجه می‌دهد که (برخی موجودها، واجب‌الوجود بالذاتند). سپس می‌گوییم چون گزاره نتیجه، درست است؛ پس عکس مستوی آن هم درست خواهد بود؛ بنابراین خواهیم داشت که (واجب‌الوجود بالذات، موجود است).

همچنین می‌توانیم مقدمه دوم را صغرا و مقدمه اول را کبرا قرار دهیم و یک قیاس اقترانی شکل سوم به صورت زیر تشکیل دهیم:

(هر «واقعیت» لایشرطی، واجب‌الوجود بالذات است) + («واقعیت» لایشرطی، موجود است) که طبق شکل سوم از قیاس‌های اقترانی نتیجه می‌دهد که (برخی واجب‌الوجودهای بالذات، موجودند).

همچنین می‌توان گفت گزاره‌ای که درستی آن در مقدمه اول اثبات شد، یک گزاره موجه است؛ پس عکس مستوی آن هم صادق خواهد بود؛ پس خواهیم داشت که (برخی موجودها، «واقعیت» لایشرطی هستند). سپس می‌گوییم از این گزاره عکس با گزاره اثبات شده در مقدمه دوم، یک قیاس اقترانی شکل اول به وجود می‌آید، به این شکل:

(برخی موجودها، «واقعیت» لایشرطی هستند) + (هر «واقعیت» لایشرطی، واجب‌الوجود است) که طبق شکل اول نتیجه می‌دهد که (برخی موجودها، واجب‌الوجود بالذاتند) سپس این گزاره را عکس مستوی می‌کنیم، پس خواهیم داشت (واجب‌الوجود بالذات، موجود است).

پاسخ به شبهات

در مورد تمامیت و نتیجه بخشی این برهان، شبهاتی وارد شده است که در ادامه به پاسخ آنها می پردازیم.

شبهه اول: تفاوت مدلول «واقعاً» در قضایای ثبوتی و سلبی

در مورد بیان سوم برای اثبات مقدمه اول، اشکال شده که:

«به نظر می رسد مفهوم و مدلول "واقعاً" در قضایای ثبوتی و سلبی متفاوت است. در قضایای ثبوتی، "واقعاً" گویای ثبوت و در قضایای سلبی، گویای عدم است؛ و واقع و نفس الامر، اعم از وجود و عدم است و منحصر در ثبوت نیست، علامه نیز از آنجا که "نفس الامر" را مساوی با ثبوت مطلق می داند، "واقعاً" را گویای نوعی ثبوت دانسته است؛ در حالی که در قضایای عدمی، همچون "شریک الباری معدوم است، واقعاً" یا "نوه جعفر معدوم است، واقعاً"، "واقعاً" ثبوتی را در متن واقع در پی ندارد، بلکه واقع و نفس الامر این قضایا همان نبود و عدم (شریک الباری یا نوه جعفر) است؛ نه ثبوت یک حقیقت؛ وگرنه قضایای یادشده کاذب بودند» (معلمی، ۱۳۸۶: ۸۸).

پاسخ این است که اولاً مدلول «واقعاً» در قضایای ثبوتی و سلبی یکسان است، نه متفاوت. «واقعاً» چه در قضایای ثبوتی، چه در قضایای سلبی، گویای ثبوت و واقعیت داشتن متعلق خود است؛ آنچه متفاوت محسوب می شود، متعلق آن است که گاهی ثبوتی است و گاهی عدمی؛ در دو گزاره «خدا، موجود است واقعاً» و «شریک الباری معدوم است واقعاً»؛ کلمه «واقعاً» بر ثبوت و واقعیت داشتن مفاد گزاره مربوط دلالت دارد، منتهی در گزاره اول دلالت دارد که موجودیت خدا واقعیت دارد و پوچ نیست و در گزاره دوم دلالت دارد که معدومیت شریک الباری واقعیت دارد، و پوچ نیست. چنانکه مدلول «موجود» نیز همواره یکسان است و گویای ثبوت متعلق خود است، هرچند متعلق امر عدمی باشد. آنچه متفاوت است متعلق آن است که گاهی متعلق، ثبوتی است مثل «انسان موجود است» و گاهی عدمی مثل «کوری موجود است». بنابراین وقتی گفته شد که «واقعیت، معدوم است واقعاً»، فردی از طبیعت «واقعیت» ثبوت دارد، گرچه متعلقش عدم باشد.

ثانیاً در فرض نبودِ مطلق «واقعیت»، افزون بر واقعیت داشتن عدم واقعیت‌ها که واقعیتی عدمی است، لازم می‌آید که حداقل چند واقعیت ثبوتی نیز واقعیت داشته باشد که نمونه‌هایی را ذکر می‌کنیم.

اولین واقعیت ثبوتی، تفاوتی است که بین واقعی بودن «سفسطه» و پوچ بودن «سفسطه» برقرار است. در فرض سفسطه، اینکه «همه واقعیت‌ها پوچند» خود واقعیت است، نه پوچ و از این رو است که سوفسطایی حاضر نیست آن را پوچ بداند؛ پس واقعیت سفسطه با پوچی آن متفاوت است؛ و تفاوت آن دو، خود واقعیتی ثبوتی برای سفسطه محسوب می‌شود. دومین واقعیت ثبوتی، اتصاف «نبود واقعیت‌ها» به واقعیت است، در فرض مذکور، نبود واقعیت‌ها واقعاً متصف به واقعیت است؛ پس اتصاف، خود واقعیت دیگری است که بین این موصوف و آن صفت شکل گرفته است؛ سومین و چهارمین واقعیت ثبوتی، موصوف و صفتی است که در این اتصاف لازم است؛ بنابراین از نبودِ مطلق «واقعیت» لازم می‌آید که چندین واقعیت ثبوتی نیز موجود باشند؛ پس این ادعا که: (در قضایای عدمی، همچون «شریک‌الباری معدوم است، واقعاً» یا «نوه جعفر معدوم است، واقعاً»، «واقعاً» ثبوتی را در متن واقع در پی ندارد) ادعای نادرستی است.

ثالثاً نفی طبیعت به نفی همه افراد آن است، مثلاً نفی طبیعت مثلث به این است که هیچ فردی از مثلث باقی نماند؛ زیرا اگر فردی از یک طبیعت، موجود باشد، آن طبیعت هم با آن فرد، موجود خواهد بود، و منتفی نیست؛ بنابراین در نبودِ طبیعت «واقعیت» باید هیچ فردی از این طبیعت باقی نماند، چه متعلق واقعیت، امری وجودی باشد و چه امری عدمی؛ زیرا طبق فرض، «واقعیت» به کلی منتفی است، پس این طبیعت اصلاً نیست تا به چیزی تعلق بگیرد و بنابراین نباید به هیچ امری تعلق بگیرد چه آن متعلق، وجودی باشد و چه عدمی؛ ولی در نبودِ طبیعت «واقعیت» مسئله این گونه نیست؛ چون فردی از طبیعت «واقعیت» باقی می‌ماند و آن، واقعیتی است که متعلقش عدم واقعیت‌هاست؛ زیرا در این صورت، عدم واقعیت‌ها، واقعیت دارد و پوچ نیست.

در اینجا باید توجه داشت که گرچه با لزوم همین واقعیت خاص، نقیض مدعا به خلف و تناقض منجر می‌شود و ازین رو باید خود مدعا را که موجودیتِ طبیعت «واقعیت» است،

پذیرفت؛ چون نقیض مدعا متناقض و نامتحقق است و از نقیضین باید یکی محقق و موجود باشد؛ ولی با این حال، نه منظور علامه این است که این واقعیت خاص واقعیتی وجودی است تا اشکال شود که «از واقعیت داشتن نیستی‌ها، هستی‌ای حاصل نمی‌شود» و نه منظور ایشان این است که خلف لازم را در این واقعیت خاص مطرح کند؛ زیرا ضمیر «ها» در جمله «ان فرض بطلانها و رفعها، مستلزم لثبوتها» همه به همان «الواقعیة» برمی‌گردد، نه واقعیت خاصی؛ پس منظور علامه این بوده که نبود طبیعت «واقعیت»، مستلزم ثبوت همان طبیعت «واقعیت» است؛ به این بیان که نبود طبیعت «واقعیت» ملازم است با ثبوت فردی از آن طبیعت، یعنی واقعیت عدم واقعیت‌ها؛ و ثبوت این فرد (هرچند که متعلقش نیستی‌ها باشد) مستلزم ثبوت طبیعت است؛ چون اگر طبیعت واقعیت منتهی می‌بود تعلقش نیز به همین فرد عدمی منتهی می‌بود، اما تعلقش به آن منتهی نیست؛ بنابراین نبود طبیعت «واقعیت»، مستلزم ثبوت طبیعت «واقعیت» است و چنین چیزی متناقض، محال و باطل است؛ بنابراین حال که نبود طبیعت «واقعیت»، متناقض و باطل خواهد بود؛ پس طبیعت «واقعیت»، موجود، بلکه ضروری‌الوجود است.

شبهه دوم: ملازمت نفی سفسطه با اصل وجود نه با ضرورت آن

همچنین اشکال شده است به اینکه: «نفی سفسطه، به پذیرش اصل وجود است، نه ضرورت آن؛ یعنی مقابل نفی مصداق برای وجود، پذیرش مصداق برای وجود است، ولی اینکه این وجود، واجب است یا ممکن، اول کلام است» (معلمی، ۱۳۸۶: ۹۳).

پاسخ این است که اولاً آنچه از نفی سفسطه لازم می‌آید، فقط موجودیت «واقعیت» لابشرطی است، نه واقعیت خاص؛ زیرا اضافه شدن خصوصیت به طبیعت «واقعیت» در نفی سفسطه دخالتی ندارد؛ چون با قبول «واقعیت» لابشرطی در عین اینکه سفسطه را باطل دانسته‌ایم، هیچ واقعیت خاصه‌ای را هم نپذیرفته‌ایم؛ پس آنچه لازمه نفی سفسطه است، موجودیت «واقعیت» لابشرطی است، نه واقعیت خاص، چنانکه در متن منقول از علامه، ایشان به این مطلب توجه کرده‌اند و ما در تقریر بیان سوم توضیح دادیم و در مقدمه دوم توضیح داده شد که «واقعیت» لابشرطی همان واقعیت واجب‌الوجودی است؛ زیرا «واقعیت»

لابشرطی هم موجود است و هم در حالی موجود است که موجودیتش هیچ شرط و قیدی ندارد؛ پس او همان واجب‌الوجود بالذات است؛ چون واجب‌الوجود بالذات در موجودیتش هیچ قید و شرطی ندارد.

ثانیاً نفی سفسطه به پذیرش نقیض سفسطه است؛ ولی چون خود سفسطه به دلیل متناقض بودن، ممتنع بالذات است؛ پس باید نقیضش واجب‌الوجود بالذات باشد؛ چون نقیض ممتنع بالذات، واجب‌الوجود بالذات است (طبق بیانی که در جواب شبهه چهارم خواهد آمد) پس مصداقی که برای وجود از نفی سفسطه خواهیم داشت، حتماً واجب‌الوجود است.

شبهه سوم: تنافی وابستگی طبیعت کلی به فرد با وجوب ذاتی طبیعت

شبهه دیگر این است که «واقعیت» لابشرطی، یک طبیعت کلی است و موجودیت طبیعت کلی، به موجودیت فرد آن است؛ بنابراین موجودیت «واقعیت» لابشرطی به واقعیت‌های خاص بستگی دارد و نیز متأخر از واقعیت‌های خاص است؛ در این صورت چگونه می‌توان «واقعیت» لابشرطی را واجب‌الوجود بالذات دانست، با اینکه موجودیت «واقعیت» لابشرطی به واقعیت‌های خاص و متأخر از آنها وابسته است؟

پاسخ این است که ادعای مزبور که «موجودیت طبیعت کلی به موجودیت فرد آن است» سخن باطلی است؛ زیرا فرد هر طبیعت در فرد بودنش برای آن طبیعت، به وجود طبیعت نیاز دارد؛ زیرا اگر طبیعت، در فرد حضور و وجود نداشته باشد، فرد طبیعت ملاک فرد بودن برای آن طبیعت را ندارد و مرجحی برای این که زید مثلاً فرد انسان باشد، نه فرد اسب؛ وجود نخواهد داشت. بنابراین فرد یک طبیعت در صورتی فرد آن طبیعت است که آن طبیعت، ابتدا در فرد حضور و وجود داشته باشد و لازمه موضوع مذکور آن است که فرد در موجودیتش به طبیعت وابسته است، ولی طبیعت در موجودیتش به فرد وابسته نباشد؛ وگرنه دور لازم می‌آید؛ پس اشکال فوق ناشی از مبنای غلطی است که عده‌ای از فلاسفه به آن ملتزم شده‌اند.

شبهه چهارم: خلط بین ضرورت شیء و ضرورت جمله

گفته شده است که: فرض کنید، «الف» یک شیء مادی خاص (برای مثال یک قطعه موم) باشد، در این صورت به دو جمله زیر دقت کنید:

«۱» = ضرورتاً الف شکلی دارد، یعنی (ضرورتاً شکلی هست که الف دارای آن است).

«۲» = الف شکلی را ضرورتاً دارد؛ یعنی (شکلی هست که الف ضرورتاً دارای آن

است).

محتوای این دو جمله متفاوت است، تفاوت محتوای «۱» و «۲» به تفاوت میان متعلق ضرورت در این دو جمله بازمی‌گردد. در جمله «۱»، متعلق ضرورت اصل شکل داشتن است و به تعبیری، أحدالاشکال برای یک قطعه موم ضرورت دارد و از این‌رو «۱» صادق است، ولی در «۲» ضرورت به داشتن شکل خاصی تعلق گرفته و از این‌رو «۲» کاذب است، چرا که الف شاید شکل دیگری داشته باشد.

با توجه به این مثال و نیز به اینکه بطلان سفسطه، ضرورتی را موجب می‌شود، وقتی می‌گوییم «واقعی وجود دارد»، می‌توان به دو گونه متفاوت آن ضرورت را به این جمله افزود.

«۳» = ضرورتاً واقعی وجود دارد.

«۴» = واقعی ضرورتاً وجود دارد.

نسبت میان «۳» و «۴» بسیار مشابه نسبت میان «۱» و «۲» است، در «۳» متعلق ضرورت جمله بوده؛ در حالی که در «۴» متعلق ضرورت شیء است؛ یعنی در محتوای «۳»، ضرورت برای احدالاشیاء محقق است؛ حال آن‌که با جمله «۴»، ضرورت وجود یک واقعیت خاص بیان می‌شود و در برهان علامه آنچه از بطلان سفسطه لازم می‌آید، مفاد گزاره «۳» است نه گزاره «۴»؛ زیرا سفسطه، با موجودیت هرگونه واقعیت نامعینی، باطل است؛ ولی با گزاره «۳» نمی‌توان به وجود واجب‌الوجود بالذات رسید؛ زیرا شاید جهان هستی، وضعیت‌های متعددی داشته باشد؛ بنابراین جهان‌های ممکن مثل $w_1 w_2 w_3 \dots$ شاید شکل بگیرد و بر اساس مفاد گزاره «۳» آنچه به‌عنوان واقعیت، ضرورتاً باید داشت، واقعی است که ضرورتاً

در یکی از جهان‌های ممکن مثل w_1 باید داشت؛ ولی سایر جهان‌های ممکن، مثل w_2 w_3 ... شاید از واقعیت ضروری خالی باشند؛ بنابراین برهان علامه موجودیت یک واقعیت ضروری‌الوجود را که در هر جهان ممکن، ضرورت وجود داشته باشد، اثبات نمی‌کند (مروارید، ۱۳۸۸: ۱۴۹).

پاسخ: اولاً همان‌گونه که در بیان‌های سه‌گانه مقدمه اول تقریر شد، منظور از «واقعیت» که علامه به‌عنوان تکیه‌گاه اصلی برهان از آن استفاده کرده، «واقعیت» لابشرطی است، نه واقعیت مقید به خصوصیتی؛ اما مستشکل تصور کرده با بطلان سفسطه واقعیت خاصی ضرورت می‌یابد و همین واقعیت خاص، تکیه‌گاه اصلی برهان است و بعد هم تصور می‌کند که متعلق ضرورتی که از بطلان سفسطه برای این واقعیت خاص لازم می‌آید، موجود نامعینی است؛ بنابراین ضرورتی نیست که این موجود ضروری در همه جهان‌های ممکن تحقق داشته باشد؛ به این صورت برهان قویم علامه را ناتمام می‌داند؛ حال آنکه طرح واقعیت‌های خاص، چه متعین و چه نامتعین، به‌عنوان تکیه‌گاه اصلی برهان، خواسته یا ناخواسته؛ دانسته یا نادانسته تحریف برهان از مسیری خواهد بود که مبدع برهان برای آن طرح کرده است. پس در اینجا حتی اگر اشکالی لازم بیاید، این اشکال، اشکال به تقریر مستشکل از برهان علامه است، نه اشکال به برهان علامه.

به‌نظر می‌رسد این توهم که واقعیت خاصه‌ای تکیه‌گاه اصلی برهان علامه بوده، از بیان سوم اثبات مقدمه اول شکل گرفته است، علامه می‌گوید اگر «واقعیت» موجود نباشد، لازم می‌آید که «عدم واقعیت‌ها» واقعیت داشته باشد؛ این واقعیت «عدم واقعیت‌ها» چون فردی از طبیعت «واقعیت» و واقعیت خاصی است، موجب شده است که عده‌ای توهم کنند تکیه‌گاه اصلی برهان، همین واقعیت خاص است؛ پس ضرورتی را که از بطلان سفسطه نتیجه می‌شود، برای همین واقعیت خاص دانسته‌اند؛ حال آنکه توجه به این واقعیت خاص با هدف نشان دادن تناقضی است که در فرض نقیض مدعا - یعنی نبود «واقعیت» لابشرطی - در خود طبیعت «واقعیت» لازم می‌آید. پس به این واقعیت خاص توجه شده است تا روشن شود نیستی «واقعیت»، در خود «واقعیت» تناقضی را موجب می‌شود، پس این نیستی محال و ممتنع بالذات است؛ سپس با استناد به محال بودن نیستی «واقعیت»، ضروری بودن

موجودیت خود طبیعت «واقعیت» نتیجه گرفته می‌شود؛ نه اینکه خود این واقعیت خاص، تکیه‌گاه اصلی برهان باشد. پس بیان علامه این است که اگر «واقعیت» لاشرطی، معدوم باشد، لازم می‌آید که «عدم واقعیت‌ها» واقعیت داشته باشد و ثبوت چنین واقعیتی یعنی طبیعت «واقعیت» موجود است؛ چون فرد طبیعت، به ملاک موجودیت طبیعت در آن، فرد طبیعت است؛ بنابراین نیستی «واقعیت» مستلزم موجودیت «واقعیت» است، و این تناقض خواهد بود و چون تناقض ممتنع بالذات است؛ پس نقیض مدعا باطل و خود مدعا (که موجودیت «واقعیت» لاشرطی است) حق است.

بنابراین تکیه‌گاه اصلی برهان، «واقعیت» لاشرطی است، گرچه در مسیر برهان به واقعیت خاصی توجه شده و روشن است آن ضرورتی که بر اساس این بیان و مقدمه دوم برای چنین واقعیتی شکل می‌گیرد، ضرورت ذاتی و ازلی است که در همه جهان‌های ممکن، ثابت و تبدل‌ناپذیر است؛ زیرا «واقعیت» لاشرطی، طبیعت مشترکی بین همه واقعیت‌های خاص محسوب می‌شود و طبیعت مشترک در همه جهان‌های ممکن، به صورت یکسان و یگانه حضور دارد؛ وگرنه بین همه واقعیت‌ها مشترک نخواهد بود؛ بنابراین ضرورت حاصل، ضرورت قطعی و متعینی است نه فی‌الجمله و نامتعین مثل احدالأشکال برای جسم.

ثانیاً فرض می‌کنیم که مدعای علامه در مقدمه اول این باشد که بطلان سفسطه نتیجه می‌دهد که واقعیت خاص و نامتعینی موجود باشد؛ ولی به نظر ما همین واقعیت خاص و نامتعین هم چیزی جز وجود واجب‌الوجود بالذات نخواهد بود؛ زیرا با بطلان سفسطه، سفسطه متفی و نقیض آن موجود است؛ از این رو قیاس زیر را برای نقیض سفسطه (که همان واقعیتی است که از بطلان سفسطه باید پذیرفت) تشکیل می‌دهیم، به این صورت که:

«سفسطه، ممتنع‌الوجود بالذات است» + «نقیض هر ممتنع‌الوجود بالذات، واجب‌الوجود بالذات است» که این قیاس اقترانی طبق شکل اول نتیجه می‌دهد که «نقیض سفسطه، واجب‌الوجود بالذات است». دلیل صغرا این است که سفسطه چنانکه علامه در بیان سوم توضیح داده‌اند، امر متناقضی است (چون در سفسطه، در عین اینکه هر واقعیتی متفی است، اما واقعیتی نیز متحقق خواهد بود) و هر امر متناقض، ممتنع‌الوجود بالذات است؛

پس سفسطه ممتنع‌الوجود بالذات محسوب می‌شود؛ و دلیل کبرا این است که «ممتنع‌الوجود بالذات»، به دلیل امتناع وجودش، معدوم است؛ بنابراین نقیضش باید موجود باشد؛ زیرا اگر نه خودش موجود باشد و نه نقیضش، ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ پس نقیض «ممتنع‌الوجود بالذات» امر موجودی است و این موجود یا واجب‌الوجود بالذات است، یا ممکن‌الوجود؛ ولی احتمال دوم باطل خواهد بود؛ زیرا اگر ممکن‌الوجود باشد پس می‌تواند معدوم باشد و در این صورت دوباره ارتفاع نقیضین لازم می‌آید؛ چون در این فرض، نه خود ممتنع‌الوجود بالذات موجود است و نه نقیضش؛ بنابراین موجود مذکور باید واجب‌الوجود بالذات باشد؛ پس کبرا نیز صادق و نتیجه قیاس فوق قطعاً صادق است؛ پس «نقیض سفسطه، واجب‌الوجود بالذات است»؛ بنابراین اگر سفسطه باطل باشد، باید نقیضش را (که واقعی است واجب‌الوجود بالذات) بپذیریم، هر چند واقعیت خاصی باشد؛ پس در این برهان حتی اگر مراد علامه از «واقعیت» واقعیت خاص باشد، نه واقعیت لاشروطی، باز چنین بیانی برای اثبات واجب‌الوجود بالذات، تمام و منتج می‌بود.

نکاتی درباره برهان «واقعیت» بر وجود خدا

نکته اول: این برهان از براهین صدیقین است. در برهان‌های صدیقین حد وسط برهان، یعنی تکیه‌گاه اصلی برهان که بحث در مورد آن ما را به این نتیجه می‌رساند که واجب‌الوجود بالذات، موجود است، مصداقاً با واجب‌الوجود بالذات متحد خواهد بود؛ یعنی شیوه صدیقین در برهان‌های مزبور این است که از خود خدا به وجود خدا می‌رسند؛ به این شکل که ابتدا موجودیت چیزی را اثبات می‌کنند که عنوانی غیر عنوان خدا یا «واجب‌الوجود بالذات» یا امثال آنها را دارد؛ سپس بعد از اینکه موجودیت چنین چیزی روشن شد؛ در ادامه روشن می‌کنند که آن شیء ثابت شده، مشخصات واجب‌الوجود بالذات را دارد (عشاقی، ۱۳۹۲: ۸۰)؛ پس گفته می‌شود که در برهان‌های صدیقین با تکیه به خود خدا بر وجود خدا استدلال می‌شود و در این برهان، علامه طباطبایی همین‌گونه عمل کرد. در مقدمه اول ایشان موجودیت «واقعیت» لاشروطی را اثبات کرد، سپس در ادامه روشن کرد که «واقعیت» لاشروطی که موجودی است بدون هیچ قید و شرط، چیزی جز

واجب‌الوجود بالذات نیست؛ پس با اتکای به خود واجب بالذات (که وجودش با عنوان واقعیت لاشروطی اثبات شد) بر موجودیت واجب بالذات استدلال کرد. از این‌رو برهان علامه طباطبایی را باید از براهین صدیقین محسوب کرد.

نکته دوم: مقدمات این برهان و خود برهان بدیهی هستند، و بیانات گفته شده صرفاً تنبیه به یک امر بدیهی محسوب می‌شود. خود علامه در این زمینه می‌گوید: «و من هنا يظهر للمتأمل أن أصل وجود الواجب بالذات ضروری عند الإنسان و البراهین المثبتة له تنبیهات بالحقیقة» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱۴)؛ یعنی «از بیاناتی که در تقریر این برهان شد، روشن می‌گردد که اصل موجودیت «واجب‌الوجود بالذات» نزد انسان بدیهی است و آنچه به عنوان برهان مطرح می‌شود، در حقیقت تنبیه و توجه دادن مخاطبان است به آنچه به شکل بدیهی می‌دانند». دعوی بدهت در بیاناتی که علامه طباطبایی در توضیح این برهان گفته‌اند، کاملاً روشن است. در این برهان مطالبی را که تبیین کردیم، همه واضح و بدیهی بودند و چیز تازه‌ای که بدیهی نباشد و قبلاً ندانسته باشیم، نداشتیم، بلکه برخی مطالب در این برهان با عنوان جدیدی مطرح شد، ولی اصل مدعا با عنوان دیگری واضح و بدیهی است؛ مثلاً در مقدمه اول گفته شد که «واقعیت، معدوم نیست»؛ گزاره مذکور با این شکل برای ذهن کمی نامأنوس است، ولی وقتی بدانیم که این گزاره، همان گزاره «موجود، معدوم نیست» یا «هستی، نیستی نیست» است، فوراً آن را می‌پذیریم. همچنین برخی اصطلاحات به‌کاررفته در برهان به تعریف نیاز دارد؛ مثلاً تعبیر «واقعیت لاشروطی» نیاز به بیان دارد؛ ولی بعد از روشن شدن مفهوم تصویری این اصطلاح، تصدیق اینکه «واقعیت» لاشروطی، واجب‌الوجود است) به استدلال نیاز ندارد؛ چون «واقعیت لاشروطی» یعنی موجودی که در موجودیت هیچ شرط و قیدی نیاز ندارد. روشن است چنین موجودی واجب‌الوجود بالذات است، چنانکه در تقریر برهان روشن شد؛ واضح بودن مقدمات این برهان به‌گونه‌ای است که گاهی ذهن با دقت در مفاد مقدمه اول، از مقدمه دوم احساس بی‌نیازی می‌کند و از این‌رو علامه در برخی تقریرها، فقط به تنبیه به مقدمه اول اکتفا کرده است.

نکته سوم: اینکه مصداق حقیقی و بالذات «واقعیت» چیست؟ ماهیت است؛ چنانکه امثال شیخ اشراق (که به اصالت ماهیت معتقدند) می‌گویند (شیخ اشراق، ۱۳۷۵: ۲۳؛ الداماد،

۱۳۶۷: ۳۷) یا وجود است، چنانکه امثال صدرالمতألہین یعنی معتقدان به اصالت وجود می‌گویند (صدرالمتألہین، ۱۳۶۰: ۸؛ السبزواری؛ ۱۳۶۹: ۶۶) فرقی در تمامیت این برهان ندارد؛ چون آنچه ما را به مطلوب می‌رساند، این است که روشن شود «واقعیت لابشرطی» موجود است و چنین موجودی در موجودیتش به قید و شرطی نیاز ندارد، اما اینکه سنخ حقیقت این موجود چیست، آیا از سنخ ماهیت است یا از سنخ وجود، در اثبات مدعی ما دخالتی ندارد؛ پس این برهان بدون نیاز به اثبات اصالت وجود، منتج نتیجه مطلوب است، همچنین این برهان به دلیل بدیهی بودن مقدماتش، به سایر مسائل نظری فلسفی مثل اثبات تشکیک در حقیقت وجود نیازمند نیست و این از امتیازات برهان علامه محسوب می‌شود.

نکته چهارم: برخلاف پندار برخی شراح کلام علامه در کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم (مطهری، ۱۳۷۵: ۹۸۲) این برهان با برهان صدیقین صدرالمتألہین در جلد شش اسفار صفحه ۱۴ مغایر است؛ زیرا همان‌گونه که روشن شد؛ این برهان به اثبات مسائل فلسفی از قبیل اثبات اصالت وجود یا تشکیک در حقیقت وجود وابستگی ندارد و این عدم وابستگی به مسائل فلسفی از امتیازات این برهان محسوب می‌شود؛ حال آنکه برهان صدرالمتألہین در اسفار بر اثبات اصالت وجود و تشکیک در حقیقت وجود مبتنی است.

نکته پنجم: اثبات وحدت شخصیه وجود و اینکه هستی هیچ تعددی ندارد (عشاقی، ۱۳۹۴: ۶۲) از نتایج مترتب بر این برهان است؛ زیرا وقتی روشن شد که «واقعیت» به حسب خودش با قطع نظر از هر حیثیت تقییدی و تعلیلی، واجب‌الوجود بالذات است؛ هر تعددی در «واقعیت»، ملازم با تعدد واجب‌الوجود بالذات است؛ زیرا افراد یک طبیعت از سنخ همان طبیعت هستند، و این با براهین نفی تعدد واجب سازگاری ندارد؛ بنابراین برخلاف پندار برخی (مرورید، ۱۳۸۸: ۱۴۶)، تمامیت این برهان نه تنها بر اثبات وحدت شخصیه وجود مبتنی نیست؛ بلکه از نتایج مترتب بر این برهان اثبات وحدت شخصیه وجود است.

نتیجه گیری

برهان علامه بر هستی خداوند که بر واقعیت لابشرطی مبتنی است، از محکم‌ترین برهان‌های صدیقین محسوب می‌شود و اشکال‌های برخی از منتقدان به این برهان وارد نیست.

منابع

۱. الداماد، میر محمد باقر (۱۳۶۷). *القبسات*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۲. السبزواری، هادی (۱۳۶۹). *شرح المنظومة*، ج ۲، تهران: نشر ناب.
۳. شیخ اشراق (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. صدرالمتألهین (۱۹۸۱ م). *الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة*، ج ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۵. صدرالمتألهین (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۶. طباطبایی محمدحسین (۱۳۸۷). *اصول فلسفة رئالیسم*؛ قم: بوستان کتاب.
۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۹۸۱ م). *حاشیة الاسفار الاربعة فی الحکمة المتعالیة*، ج ۶، بیروت: دارالاحیاء التراث.
۸. عشاقی، حسین (۱۳۹۳). *برهان‌های صدیقین ۲۲۰ برهان به شیوة صدیقین بر هستی خداوند*؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۹. عشاقی، حسین (۱۳۹۴). *کثرت یا وحدت وجود*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۰. مروارید، محمود (۱۳۸۸). *باز هم برهان صدیقین علامه طباطبایی؛ نقد و نظر*؛ شماره ۵۳: ۱۴۵ - ۱۸۶.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۷۵). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری*، ج ۶: انتشارات صدرا.
۱۲. معلمی، حسن (۱۳۶۶). *تأملی در یک برهان؛ معارف عقلی*، شماره ۶: ۸۵ - ۹۴.