

تبکیت در تبکیت

(پاسخ نقد برهان ناپذیری گزاره ضروری ازلی)

محمدحسن قدردان قراملکی*

اشاره

فیلسوفان جهت اثبات وجود خداوند به اقامه براهین عقلی و فلسفی پرداخته‌اند که این مشرب مورد نقد مخالفان آنان مانند اشاعره، عارفان و تجربه‌گرایان قرار گرفته است. مقاله‌ای به نام «برهان‌پذیری گزاره‌های ازلی» به قلم فاضلان محترم سید علی علم‌الهدی و احد فرامرز قراملکی در شماره دوم - پاییز و زمستان ۱۳۸۲ - مجله وزین حکمت، درج شده بود که به نقد برهان‌پذیری وجود خدا با استناد به «امتناع برهان به دلیل ماهیت نداشتن خدا» و «امتناع برهان لمی» پرداخته بود. نگارنده در شماره ۳۵ مجله وزین قبسات در مقاله‌ای از نظریه برهان‌پذیری وجود خدا دفاع کرده و ضمن آن، ادله مقاله نامه حکمت را نقد کرده بود.

دوست دیرین و فاضلم جناب آقای دکتر احد فرامرز قراملکی - یکی از نویسندگان مقاله پیش‌گفته - به نقد نگارنده پاسخ داده که در همین شماره قبسات تحت عنوان «مواضع تبکیت» مندرج است. نگارنده با مطالعه کپی دستنویس آن مقاله ضمن استقبال گرم از این پاسخ، از باب تضارب آرا و اهتمام به آن، به تحلیل پاسخ‌های ایشان می‌پردازد.

* استادیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

تاریخ دریافت: ۱۳۸۴/۹/۳۰ تأیید: ۱۳۸۴/۱۰/۱۹

یادآوری چند نکته

۱. دوست فاضل در بحث پیش‌فرض‌ها، خواستار به حق رعایت اصول اخلاقی در نقد آرا شده و به‌طور مثال، به عبارت‌های نگارنده مانند «تقریر شبهه»، «در فلسفه غرب رایج است»، «در نقد شبهه چند نکته ظریف وجود دارد»، «ناقد محترم توهم کرده» استناد کرده که این عبارت‌ها نظریه رقیب را شبهه و در حد توهم و موضع نویسنده را حاوی قطع و نکات ظریف وصف می‌کند.

در این باره باید گفت به‌کار بردن این عبارت‌ها برای وصف قول و موضع رقیب است که حداقل نویسنده آن را در حد ضعیف، شبهه و چه بسا توهم می‌انگارد که به نقد آن پرداخته است، و گرنه هیچ ناقدی به نقد مطلب علمی و برهانی نمی‌پردازد. به دیگر سخن، اگر از نقاد پرسیده شود که موضع مورد نقد را چگونه ارزیابی می‌کنی، به ناچار از باب ماهیت نقد هم که شده آن را غیر علمی و غیر متقن وصف خواهد کرد و این گونه تعابیر نه از سوء نیت، بلکه از باب کمبود واژگان و ماهیت نقد است. با این حال، اگر از این بابت رنجش خاطری برای نویسندگان مقاله رخ داده، پیشاپیش پوزش می‌طلبم؛ اما باید گفت دوست فاضل، خود به این ضیق قلم دچار شده، چنان که از عنوان مقاله‌اش پیدا است، موضع رقیب را «تبکیت» وصف کرده که لابد معنای مغالطه آن مراد است و در مقدمه پاسخ صفحه ۲۳۹ نیز به آن تصریح می‌کند و نیز در آخر مقاله، صفحه ۲۴۳ مقاله مورد نقد خویش را دارای مواضع تبکیت فراوان می‌انگارد. هم‌چنین در صفحه ۲۴۰ وقتی اکثریت رقیب به اتفاق منطق‌دانان را مخالف موضع خود «در شمول برهان به موارد شش‌گانه معروف» می‌یابد، ضمن اعتراف به موافقت اندکی از منطق‌دانان با موضع خود «انحصار برهان به اولیات»، را «اهل دقت» وصف می‌کند. لازمه آن نسبت عدم دقت به مشهور منطق‌دانان است.

۲. در صفحه ۲۳۹ به صورت گله می‌نویسد: «مقاله برهان‌پذیری» دو نویسنده دارد و نویسنده اول آن سید علم‌الهدی است؛ ولی در گزارش ناقد محترم، اسم وی حذف، و در فهرست منابع و مأخذ اسم وی به صورت نویسنده دوم ذکر می‌شود. در این باره باید یادآور شد که اولاً دلیل بر تقدم ذکر نام دوست فاضل، افزون بر پیشینه دوستی، حق استادی وی بر نویسنده دیگر بود؛ البته دو نویسنده داشتن مقاله با بعضی عبارت‌های مقاله ناهم‌خوان است؛ برای مثال، در بحث نتیجه و نیز در پاورقی شماره ۲۰ مقاله پیشین به «نگارنده» تعبیر

شده است. این قرینه برآن است که نویسنده اصلی مقاله جناب آقای سید علم‌الهدی صاحب رساله و دانشجو است که نام دوست فاضل در جایگاه استاد راهنما در عنوان مقاله درج شده؛ البته نگارنده درحسین یا عدم حسن چنین سستی مطلقاً دآوری نمی‌کند. نکته دیگر این که نام نویسنده دیگر در متن مقاله، صفحه ۱۹۳ به عنوان نویسنده اول مذکور است.

با این نکات، تحلیل پاسخ‌های فاضل محترم را آغاز می‌کنیم.

۲۴۷

راه اثبات

وی ذیل عنوان طرح مسأله صفحه ۲۳۹ می‌نویسد:

«نه اثبات منحصر در برهان است و نه برهان منحصر در مفهوم ارسطویی آن است».

درمقاله نگارنده ادعا نشده که اثبات امری در برهان منحصر است؛ بلکه برعکس درمقاله تأکید شده که برهان یکی از راه‌های اثبات است. بداهت و وجدانیات - هر چند ماده برهان را تشکیل می‌دهند - خود پیش از تشکیل قیاس راه اثبات به شمار می‌آیند.

قبسات

قبسات
قبسات
قبسات
قبسات

اثبات بدیهی

مبنای اساسی فاضل محترم امتناع اثبات امر بدیهی است که در کل مقاله و پاسخ تکرار می‌شود و معتقد است چون گزاره ازلی «خدا موجود است» بدیهی است، قابل اثبات نیست: «این گزاره اساساً بدیهی است و به دلیل بداهت، برهان‌ناپذیر است» (قبسات، همین شماره، ص ۲۳۹) درباره اثبات امر بدیهی دو نکته ظریف و قابل تأمل وجود دارد: یکی عدم نیاز بدیهی به اثبات، و دومی اثبات ناپذیری، نقد و پاسخ تفصیلی از این بحث که مکرر در مکرر است و در صفحات آینده ذیل عنوان موضع و اشکال دوم خواهد آمد.

بدیهی برهان‌ناپذیر یا قابل اثبات؟

دوست فاضل در ادامه عبارت پیشین با اشاره به گزاره ازلی «خدا موجود است» می‌نویسد: این گزاره اساساً بدیهی است و به دلیل بداهت، برهان‌ناپذیر است. این گزاره قابل اثبات است؛ اما نه به طریق ارسطوئیان، نادرستی و یا حتی بی‌معنایی گزاره یاد شده نیز از احتمالات تواند باشد؛ اما هراحتمالی را باید به ترازوی نقد سپرد و صرفاً از نظریه برهان‌ناپذیری گزاره ضروری ازلی هیچ یک از احتمالات یاد شده قابل استنتاج و اثبات نیست (همان: ص ۲۳۹).

در تحلیل عبارت پیش گفته نکات ذیل قابل تأمل است.

۱. وی در صدر عبارت به دلیل بداهت گزاره ازلی آن را «برهان ناپذیر» وصف می‌کند؛ اما بی‌درنگ تصریح می‌کند که این گزاره قابل اثبات است. پرسش این است که گزاره‌ای به هر طریقی اعم از طریق ارسطوئیان و غیر آن قابل اثبات باشد، آیا آن را می‌توان «برهان ناپذیر» انگاشت؟ به دیگر سخن مجیب محترم در پاسخ خود و هم‌چنین در مقاله پیشین مکرر تصریح می‌کند که:

قضایای بدیهی غیر قابل اثبات‌ند و الا خلاف فرض و انقلاب بدیهی به نظری ... لازم می‌آید (همان: ص ۲۴۱).

اما در عبارت پیشین نیز به قابل اثبات بودن آن تصریح می‌کند. سرانجام معلوم نشد این انقلاب لازم می‌آید یا نه؟ یا در حکم عقلی باید قائل به تفصیل شد.

۲. دوست فاضل که گزاره ازلی را «بدیهی» وصف می‌کند و در بعضی موارد آن را با نظام غیر ارسطویی قابل اثبات می‌انگارد، چگونه «نادرستی یا حتی بی‌معنایی گزاره یاد شده» را از احتمالات آن برمی‌شمارد؟ حداقل احتمال نادرستی و بی‌معنایی بنا به مبنای خود دوست فاضل امر مردود است و در حد احتمال نیز مطرح نیست؛ و گرنه به قول خودش انقلاب بدیهی به نظری، بلکه به نقیض خود لازم می‌آید؛ اما این که امر بدیهی برهان ناپذیر است، پاسخ آن در صفحات آینده می‌آید.

دوست فاضل پاسخ نقد خود را در چند موضع ارائه کرده که ما به ترتیب به تحلیل این مواضع می‌پردازیم.

پاسخ موضع اول

در این موضع دوست فاضل به نکاتی به صورت گله اشاره داشت که پاسخ آن در ابتدای مقاله ذیل یادآوری چند نکته گزارش شد.

اشکال دیگر وی در این وضع هم به خاستگاه اشکال خود مبنی بر برهان ناپذیری گزاره‌های ازلی اشاره دارد که فقط آن را در نظام منطق ارسطویی طرح می‌کند و این با آنچه در غرب رخ داده است فرق می‌کند. در این باره باید گفت: نگارنده با سابقه دیرینه دوستی و هم‌چنین مشارکت اینجانب و او در لشکر عاشورا زمان عملیات مرصاد که یاد و برکات آن ایام مستدام باد، هیچ شبهه‌ای در این باره به ذهنم خطور نمی‌کند. با این حال دلیلی که

برای استحاله اثبات ناپذیری وجود خداوند می‌آورد، دلیل مطلق است و از نظام منطق ارسطویی نیز عبور می‌کند و از آن چنین استنباط می‌شود که وجود خدا عقلاً قابل اثبات نیست؛ پس شایسته بود که ایشان و دیگر نویسندگان محترم کنار نقد منطق ارسطویی درباره برهان ناپذیری خدا، خود هندسه معرفتی اثبات خدا را طرح و با آن به تبیین عقلانی خداشناسی می‌پرداخت.

پاسخ موضع دوم (تفسیر برهان به اولیات و فطریات)

۲۴۹

یکی از اشکالات اساسی فاضل محترم انحصار برهان به اولیات است که می‌نویسد:

مبیت

ناقد محترم در این مقام به نظر مشهور حصر توجه دارد و دیدگاه اهل دقت از منطق دانان را مورد توجه قرار نمی‌دهد که مبادی برهان را عمدتاً همان اولیات می‌داند؛ به عنوان مثال خواجه نصیرالدین طوسی (همان: ص ۲۴۰).

در تحلیل این موضع نکات ذیل قابل اشاره است:

۱. همان‌طور که فاضل محترم در این مقاله و هم‌چنین در مقدمه «منطق الملخص» فخر رازی، ص ۸۱ معترف است، مشهور و به تعبیر دقیق‌تر اکثریت منطق دانان، فطریات و هم‌چنین حس باطنی را از مبادی قیاس برهانی بر شمرده‌اند که این‌جا به موارد ذیل اشاره می‌شود. (بوعلی سینا: شفا، کتاب برهان، ص ۷۲ و ۴۳، اشارات، ج ۱، ص ۲۱۴، ۲۱۹، رساله منطق دانشنامه علایی، ص ۱۲۸ و ۵۵؛ نجم‌الدین کاتبی قزوینی، شرح شمسیه، ص ۱۷۸؛ سراج‌الدین اموی و قطب‌الدین راوندی، شرح المطالع، ص ۳۳۳؛ عضدالدین ایجی: شرح مواقف، ج ۲، ص ۳۶ - ۴۱؛ تفتازانی: شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۵۰ و الحاشیه، ص ۱۱۱؛ صدر المتألهین: التنقیح فی المنطق، ص ۴۶ و اللمعات المشرقیه، مندرج در منطق نوین، ص ۳۳؛ سبزواری، شرح المنظومه: کتاب المنطق، ص ۸۸ و ۹۰؛ مظفر: المنطق، ص ۲۸۸).

۲. بنابراین اگر موافقت مشهور و اکثریت منطق دانان با موضع نگارنده، اگر به فرض یک مؤید و حسن هم نباشد، دست‌کم نقص شمرده نمی‌شود. فاضل محترم نباید پیشاپیش موضع اقلیت منطق دانان مبنی بر انحصار مبادی قیاس برهانی به اولیات را موضع «اهل دقت» وصف و به تبع آن موضع خود را نیز موضع دقیق وصف کند. بلکه شیوه منطقی اقتضا می‌کند که بدون توجه به تعداد موافقان و مخالفان یک موضع، خودمسأله مورد تحلیل و تجزیه قرار گیرد؛ آن‌گاه با مبانی و متد معمول در مباحث علمی به صحت و سقم

آن دست یازید؛ پس صرف این که این موضع، موضع اهل دقت است، از «روش شناسی مطالعات دینی» و غیردینی به دور است.

۳. براین اساس لازم است به پاسخ این پرسش بپردازیم که آیا نفس فطریات منطقی (قضایا قیاسات‌ها معها) مفید یقین است یا نه. ابتدا به تعریف فطری اشاره می‌شود:

منطق دانان مانند شیخ‌رئیس در تعریف آن می‌نویسد:

قضایا قیاساتها معها فهی قضایا انما تصدق بها لأجل وسط لکن ذلک الوسط لیس مما یعزب عن الذهن فیوج الذهن. الی طلب بل کما اخطر بالبال حد المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضائنا بان الاتین نصف الأربعة (بوعلی سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۱۹).

حاصل تعریف فطریات منطقی این است که آن‌ها یک سری گزاره‌هایی هستند که یقین و بداهت آن‌ها با نفس تصور و تصدیق موضوع و محمول مثل «اولیات» به دست نمی‌آید؛ بلکه به یک واسطه نیازمندند؛ اما این واسطه نه در بیرون بلکه در سرشت و ذهن خود انسان و تصورکننده موضوع و محمول حاضر و موجود است که با اندک توجه به آن علم و یقین به حمل محمول به موضوع حاصل می‌شود؛ مثل این که «۲» نصف «۴» است، یا «۲» عدد «زوج» است، در علم به تصدیق محمول در موضوع انسان به مجرد تصور عدد چهار یقین می‌یابد که آن عدد زوج و دوبرابر عدد «۲» است.

حال این پرسش را ما مطرح می‌کنیم که با قطع نظر از دیدگاه‌های منطق دانان، آیا انسان از چنین گزاره‌های به یقین و جزم دست نمی‌یابد. پاسخ آن بر عهده خواننده است. با دقت عقلی در این نوع قضایا روشن می‌شود که محمول آن‌ها به نوعی به خود موضوع برمی‌گردد یا در ذات آن نهفته است؛ مثل دو نصف چهار است که دو بخشی از چهار است یا این که عرض لازمه است مثل زوجیت بر عدد چهار.

۴. باری نویسنده و هیچ منطق دانی مدعی نیست که قیاس فطری مانند اولیات بدیهی ذاتی و عدم نیازمند به واسطه است؛ بلکه منطق دانان مدعی‌اند که واسطه در قیاس فطری واسطه خفی نیست؛ بلکه حاضر در نفس انسان است که به اندک تصور موضوع و محمول علم به آن حاصل می‌شود. از این جهت می‌توان قیاس فطری را نه بدیهی اولی، بلکه بدیهی ثانی تلقی کرد؛ چنان که سبزواری هر شش ماده قیاس برهانی را ضرور و مرجع علوم نظری وصف می‌کند؛ اما در شرح آن «اولیات» را با «سیما» یاد می‌کند (سبزواری، ۱۴۱۳: ص ۸۸، بحث منطق).

۵. این که برخی از منطقدانان قیاس فطری را از مبادی برهان خارج کردند، پاسخ اولی آن از صفحات پیشین نمایان می‌شود که ملاک سره و ناسره بودن یک مطلب نباید اکثریت یا اقلیت آن هم در مباحثی چون منطقی و فلسفی باشد.

نکته بعدی این که مقصود آنان یا حداقل بعضی آنان این است که خود قیاس فطری به دلیل اشمال و نیاز آن به قیاس و واسطه خفی بذاته ضرور و بدیهی نیست؛ پس نمی‌تواند از این حیث جزء مبادی برهان یقینی شود؛ اما چون بعد از تأمل و توجه انسان قیاس و واسطه خفی از بین رفته و انسان به یقین دست می‌یابد، از این حیث قیاس فطری به اولیات تحلیل می‌شود و صلاحیت آن را دارد که جزو مبادی قیاس برهانی قرار گیرد. علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد:

ان الضروریات سته كما ذكره و ان غیر الاولیات لیست بضروریة بالذات بل راجعة بالآخره الیها ببیان عام ان القیاس الخفی فی الفطریات مؤلف من مقدمات اولیة، (برهان، ص ۱۳۶ و ۱۵۰).
خود خواجه طوسی که فاضل محترم از او به «اهل دقت» یاد می‌کند، با ذکر حدسیات و قیاس فطری به صورت شماره پنجم و ششم مبادی قیاس می‌نویسد:
صنف پنج و شش هر چند به حقیقت از مبادی نیستند، اما چون مستلزم قیاسند، مفید حکم به تجسم کسی، آن را از مبادی شمرده‌اند و فرق آن است که حد اوسط با دو حد دیگر مقارن در ذهن متمثل شود (طوسی، ۱۳۶۳: ص ۳۴۵ و ۳۴۶).

امکان اثبات امر بدیهی

مجیب فاضل در همین موضع به صورت اشکال دوم می‌نویسد:

در این بیان تصریح می‌شود که قضیه «خدا وجود دارد»، از نوع قضیه اولی است و این پذیرفتن مبنا و دیدگاه مورد نقد یعنی برهان‌ناپذیری چنین گزاره‌ای است. مگر می‌توان قضیه اولی را اثبات کرد؟ قضایای بدیهی بنا به تعریف بی‌نیاز از اثبات و غیر قابل اثبات‌اند و الا خلاف فرض و انقلاب بدیهی به نظری لازم می‌آید (قبسات، ص ۲۴۱).

در تحلیل این نقد نکات ذیل درخور توجه است.

۱. نگارنده در مقاله پیشین ص ۱۸۹ تصریح کرده که:

گزاره «خدا وجود دارد»، از نوع قضیه اولیات یا دست‌کم فطریات است که انسان از صرف تصور حقیقت وجود و انقسام آن به وجود ممکن و واجب به وجود خداوند علم حاصل می‌کند یا با مراجعه به وجدان و ضمیر خویش به خداوند پی می‌برد.

چنان که خواننده مشاهد می‌کند، نگارنده گزاره «خدا وجود دارد» را به دو سنخ «اولیات» یا «فطریات» متصف کرده و وجه آن نیز روشن است، چرا که از منظر برخی، وجود خدا بدیهی از قسم «اولیات» است؛ آنانی که با برهان صدیقین به وجود می‌نگرند که تفصیل آن مجال دیگری می‌طلبد و نگارنده آن را در آینده در تحقیقی به نام «اصطیاد معارف عقلی از نصوص دینی، دفتر خداشناسی» ارائه خواهد داد.

برخی دیگر برای اثبات خدا به واسطه‌ای همچون وجدان یا قیاس خفی نیازمندند که از این حیث وجود خدا بدیهی ثانوی خواهد بود.

۲. فاضل محترم در سراسر نقد خود این نکته را تکرار می‌کند که: «قضایای بدیهی غیر قابل اثبات‌ند». در تحلیل این نخست باید به تحلیل خود «اثبات» پرداخت که مقصود از آن چیست. اگر مقصود این باشد که به دلیل بداهت، دیگر نمی‌توان با هیچ معرف و دلیلی آن را به دیگران اثبات کرد، باید گفت که گاهی ممکن است بداهت برای اشخاص محدود حاصل شود و دیگران به بداهت آن پی‌نبرند. در این صورت، برای اثبات بداهت چاره‌ای نیست و می‌توان آن را با تحلیل و تبیین مفهوم بدیهی یا با تمسک به لوازم و خواص آن به طرف مقابل معرفی و اثبات کرد، به بیان دیگر، خفای مفهوم یا وجود بدیهی، به دلیل عدم توجه به حقیقت آن است و می‌توان با بیدار کردن «انتباه» و جلب توجه منکر بدیهی، آن را به حقیقت امر رهنمون کرد؛ البته این خود راه‌های گوناگونی دارد؛ اما کسی که در وجود هر شیئی تردید می‌کند، طریق انتباه آن نه با مفاهیم سازی، بلکه با انتباه عملی میسر است؛ چنان که نقل شده، شکاکی در وجود آب استخر مدرسه‌ای شک می‌کرد و طلبه‌های آن مدرسه از اثبات آن درمانده بودند؛ اما با اشاره استادی، فرد شکاک را که از قضا فن‌شنا را یاد نگرفته بود، به استخر انداختند؛ آن‌گاه وی لب اعتراف به وجود آب گشود.

در مسأله اثبات خدا و گزاره ازلی نیز نگارنده با فاضل محترم هم صدا است که وجود آن بدیهی و مستغنی از دلیل و برهان است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۲)؛ اما این بداهت متأسفانه برای بعضی پوشیده مانده و در این فرض دیگر نمی‌توان با توسل به این که «بدیهی قابل اثبات نیست»، دست از اثبات خدا برداشت؛ بلکه باید از راه‌های گوناگون به بیدار کردن وجدان منکران پرداخت یا با یادآوری لوازم و خواص وجود خدا معرفت لازم برای علم به وجود خدا را مهیا ساخت.

مقصود از اثبات خدا از طریق براهین می‌تواند همان برهان فطری فلسفی و نیز برهان فطری منطقی «قضایا قیاساتها معها» باشد که اولی با رجوع به وجدان و نفس خود و دومی با تحلیل وجود و تقسم آن به واجب و ممکن متحقق می‌شود که هر دو از مبادی قیاس برهانی‌اند که توضیح آن خواهد آمد. پس با این دو طریق می‌توان با انتباه و بیدار کردن فطریات خویش و دیگر با تحلیل مفهوم وجود- که واجب الوجود یا مستلزم آن است- وجود خدا را که امر بدیهی است، برای غافلان اثبات کرد. نگارنده بر همین نکته در مقاله خویش چنین تصریح کرده است:

به نظر می‌رسد خود متألهان به دلیل اعتقاد به خداوند از راه شهود، فطرت، و همچنین بدیهی یا پایه انگاری وجود خداوند، به اقامه استدلال‌های منطقی و فلسفی نیازی ندارند. به تعبیری، وجود خداوند مستغنی از دلیل و برهان است؛ اما برای نشان دادن وجود خداوند و اثبات آن برای غیرمتألهان اعم از جاهل، شکاک و ملحد، به ویژه در عصر کنونی، اقامه برهان برای اثبات خداوند و پاسخ از شبهات امری ضروری است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۲).

۴. راه اثبات یک مدعا، یکی از راه استدلال مباشر است و راه دوم از راه غیر مباشر که در منطق از آن به قیاس خلف تعبیر می‌شود که در آن نه خود مدعا، بلکه با اثبات استحاله نقیض مدعا، خود مدعا اثبات می‌شود. در گزاره ازلی «خدا وجود دارد»، ما از طریق برهان خلف می‌توانیم نقیض آن یعنی «خدا وجود ندارد» را رد و استحاله‌اش را اثبات کنیم که در این صورت گزاره ازلی پیشین از طریق برهان اثبات می‌شود.

۵. نکته دیگر این که وی در عبارت پیشین امر بدیهی را «بنا به تعریف بی‌نیاز از اثبات و غیر قابل اثبات» تفسیر کرده است. این جا باید گفت: تعریف بدیهی به «بی‌نیازی از اثبات» چنان که برخی متذکر شدند (ملکیان، ۱۳۷۷: ج ۱، ص ۳۲۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص ۱۷۶)، امر اجماعی و مسلم است؛ اما غیر قابل اثبات بودن اولاً باید دلیل و مستند ارائه شود و ثانیاً اثبات به معنایی که توضیح داده شد، برای شناساندن آن برای عاقلان، جاهلان و شکاکان امر لازمی است.

۶. نکته دیگر این که بدیهی خود به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم می‌شود که فاضل محترم به صورت مطلق به تحلیل و تبیین آن پرداخته؛ در حالی که بدیهی ثانوی به ابزار دیگر مانند مشاهده و تجربه نیاز دارد، وجود خدا نیز می‌تواند به معنای دوم بدیهی تلقی شود (شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۲۰).

۷. نکته دیگر این که خود تعریف بدیهی و معادل جایگزین آن بین منطقدانان امر

اتفاقی نیست؛ بلکه حدود دوازده معادل ذیل برای آن به کار رفته است:

۱. معلوم از طریق استدلال و فکر، استنباط، قیاس (فارابی، المنطقیات، ج ۱، ص ۱۵۹)
 ۲. اوائل العقول، (رسائل اخوان الصفا، ج ۱، ص ۴۳۸) ۳. اوائل المعقولات (الشواهد الربوبیه، ص ۲۰۵) ۴. ضروری (شرح مواقف، ج ۱، ص ۹۰ و شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۸۹) ۵. فطری (حکمة الاشراق، ص ۵۰) ۶. اولی (المطالب العالیه، ج ۵، ص ۲۱) ۷. غیر مکتسب (شفاء کتاب برهان، ص ۵۱) ۸. بین بنفسه (همان، ص ۹۳) ۹. مبدأ عام (همان، ص ۶۳) ۱۰. علم متعارف (همان، ص ۱۱۰) ۱۱. اولی التصور و التصدیق (اساس الاقتباس، ص ۴۱۲) و ۱۲. بدیهی، (به نقل از: علوم پایه، محمد تقی فعالی، ۱۳۷۸: ص ۱۳۹).

۸. نکته ظریف دیگر این که بین «مفهوم» و «مصدق» و به عبارتی بین حمل اولی و شایع تفاوتی وجود دارد و نباید بین آن دو خلط صورت گیرد. آنچه امر بدیهی برای همه می تواند تلقی شود، مفهوم بدیهی است؛ اما مصداق آن قابل تردید است؛ بدین لحاظ چه بسا نیازمند اثبات و برهان است (جوادی آملی، ۱۳۵۷: ص ۱۸۵).

به همین قیاس قضیه تحلیلی دلیل بر استنتاج از مفهوم موضوع است؛ اما این که آیا این قضیه مصداق خارجی دارد، نیازمند برهان است.

مفهوم خداوند نیز در جایگاه واجب الوجود مفهوم بدیهی و غیر قابل تردید و به قول فاضل محترم برهان‌ناپذیر است؛ اما این که آیا این مفهوم مصداق خارجی و عینی دارد یا نه، نیازمند برهان و اثبات است. برای کسی که بدهت آن را نمی‌پذیرد، چاره‌ای جز اثبات آن از طرق خاص مثل ارجاع به وجدان، فطریات منطقی، از طریق تحلیل وجود و دیگربراهین وجود ندارد، یا از طریق برهان خلف که توضیحش گذشت.

۹. نکته ظریف دیگر این که نباید بین بدهت مقدمات برهان و بدهت نتیجه، خلط صورت گیرد نهایت مقدمات برهان می‌تواند بدیهی باشد؛ اما از آن بدهت نتیجه به صورت مطلق استنتاج نمی‌شود؛ پس اخذ امر بدیهی در مقدمه قیاس به اعتبار قیاس خللی وارد نمی‌کند، (آشتیانی، ۱۳۷۶: ص ۲۷۷).

۱۰. از مطالب پیشین روشن می‌شود که اثبات امر بدیهی برای عاقلان، جاهلان و شکاکان هیچ انقلابی لازم نمی‌آید؛ چرا که بدیهی ثانوی نیاز به توجه اندک دارد که برخی به دلیل فقدان همین توجه اندک به بدهت بدیهی پی نبرده‌اند؛ پس باید توجه آنان را به

بدهت جلب کرد. به دیگر سخن ممکن است امری برای جمعی چه اندک و چه اکثر امر بدیهی باشد؛ اما جمع دیگر بدهت آن را برنتابند. همه کتاب‌ها و آثار علمی از ادعاهای بدهت مملو است و دیگران منکر آن هستند؛ چرا که ادعای بدهت یا عدم آن در وعای معرفت بشری اتفاق می‌افتد و ممکن است برای شخص، امری بدیهی و برای دیگر نظری باشد و به دلیل اختلاف افراد خلاف فرض لازم نمی‌آید. بعضی اندیشه‌وران معاصر مانند میرزا مهدی آشتیانی به نیاز بدیهی برای اثبات در شرایط خاص تصریح داشتند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ص ۲۷۷).

۲۵۵

مبیت

۱۱. نکته دیگر مبنی بر تأیید امکان اثبات امر بدیهی، استدلال و آوردن برهان برای اثبات واجب الوجود به وسیله فیلسوفانی است که خود به بدیهی «اولی، فطری، منطقی و حس باطنی» بودن وجود خداوند معترفند.

عنوان «فصل فی اثبات الوجود» در کتاب‌های فلسفی بخش الاهیات برای هر ناظری شاهد مدعا است (بوعلی سینا، النجاء، ص ۲۳۵، المبدأ و المعاد، ص ۲، شیخ اشراق، مصنفات، ج ۳، ص ۱۳۴ و ۴۱۳؛ صدرالمتهلین، کتاب المشاعر، ص ۹۵، اسفار، ج ۶، ص ۱۲). اشکال سوم فاضل محترم به عدم تفکیک فطری منطقی و فلسفی بر نگارنده متوجه است. در این باره باید گفت که نگارنده، فطرت را در دو معنای فلسفی و منطقی در مقاله به کار برده و مدعی است که هر دو معنا از مبادی قیاس برهانی است؛ چرا که فطرت به معنای فلسفی یعنی احساس وجود خدا در نفس و درون خویش با علم حضوری، در سنخ مشاهدات و حسیات البته درونی قرار می‌گیرد و به معنای منطقی آن «قضایا قیاساتها معها» نیز در قسم فطری منطقی است. چون نگارنده اهتمام داشته که وجود خدا را داخل مبادی برهان آن هم در دو سنخ آن یعنی «مشاهدات» و «فطری» تبیین کند، فطرت در دو معنا استعمال شده است؛ البته چنان که فاضل محترم یادآور شده، در اصطلاح نزاعی نیست؛ با وجود این در مقاله نیاز بود که دو معنای مختلف از فطرت به صورت شفاف از یکدیگر تفکیک می‌شد که از این حیث از دقت فاضل محترم قدردانی می‌شود.

پاسخ موضع سوم (معنای رجوع به اولیات و فطریات)

فاضل محترم در موضع سوم به عبارت نگارنده مبنی بر رجوع قضیه «خدا وجود دارد» به اولیات و فطریات (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۹) اعتراض می‌کند و می‌نویسد:

مراد از رجوع در این بیان چیست؟ اگر مراد از آن برگشت استنتاجی است، یعنی گزاره «خدا وجود دارد» مأخوذ از گزاره‌هایی که آن‌ها در نهایت و در سلسله استنتاج به گزاره اولی و فطری منتهی می‌شوند، چند رخنه در این فرض‌ها وجود دارد.

یک: این سخن خلاف آن است که ناقد محترم به تصریح گزاره «خدا وجود دارد» را اولی می‌داند. دو: این فرض همان ادعا است و نه دلیل ادعا و لذا سخن یاد شده در این معنای محتمل، مصادره به مطلوب است (قبسات، همین شماره، ص ۲۴۱).

در تحلیل این اشکال باید گفت: اگر مقصود از رجوع گزاره «خدا وجود دارد» به اولیات و فطریات باشد، هیچ‌کدام از دو اشکال پیشین لازم نمی‌آید؛ اما اشکال «یک» چون نگارنده وجود خدا را فقط اولی نمی‌انگارد که خلاف تصریح نگارنده لازم بیاید؛ بلکه نگارنده در جاهای مختلف مقاله تصریح داشته که وجود خدا یا اولی یا فطری به معنای عام یعنی فلسفی و منطقی است. این اختلاف نیز به حسب اختلاف ظرفیت‌ها است.

اما اشکال «دو» فاضل محترم مبنی بر مصادره به مطلوب بودن، باید گفت مدعا این است که گزاره «خدا وجود دارد» برهانی به معنای منطقی یعنی استنتاج آن از یقینیات و مبادی قیاس برهانی است؛ اما دلیل آن استعمال و کشف مواد یقینیات (اولیات، فطری منطقی و مشاهده وحس درونی) در گزاره «خدا وجود دارد» است؛ چراکه علم به صدق این گزاره از طریق یکی از یقینیات سه‌گانه پیشین به دست می‌آید؛ مانند این ادعا که «دو نصف چهار است». این گزاره از برهانیات (فطری منطقی) استنتاج می‌شود؛ چون انسان با اندک تأملی در یک واسطه موجود در ذهن خود به جزم و صدق آن علم می‌یابد. گزاره «خدا وجود دارد» نیز مانند این مثال است. انسان با رجوع به نفس خویش (فطری فلسفی و مشاهده منطقی) یا با تحلیل نفس وجود به صدق گزاره پیشین علم می‌یابد؛

اما این که فطرت فلسفی در مشاهده در سنخ حس باطنی مندرج و از این طریق داخل بدیهیات و یقینیات است، مورد پذیرش خود منطق‌دانان نامی قرار گرفته است. (البصائر النصیریة، ص ۱۳۹، شرح المطالع، ص ۳۳۳، اشارات، ج ۱، ص ۲۱۵ التحصیل، ص ۹۶، الحاشیه، ص ۱۱۱، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۲۱۱).

اشکال فرض دوم مجیب محترم بر رجوع گزاره وجود خدا بر اولیات و فطریات چنین است: «اگر مراد از رجوع این باشد که گزاره خدا وجود دارد، مصداقی از گزاره‌های اولی و فطری است، چنان که بیان شد، گزاره اولی و فطری بدیهی است و برهان‌ناپذیر و این دیدگاه مورد نقد را اثبات می‌کند و نه دیدگاه ناقد را» (قبسات، ص ۲۴۱).

یکی از اشکالات مبنایی فاضل محترم در این مقاله، برهان ناپذیری گزاره بدیهی است، پاسخ این اشکال در صفحات پیشین داده شد و به تکرار آن نیازی نیست. حاصل آن که مقصود از رجوع گزاره ازلی به بدیهیات این است که این گزاره دارای ملاک و عنصر ذاتی امور بدیهی است و بعد از احراز این مناط، حکم بدیهیات به گزاره ازلی جری و تسری می‌کند و از این برمی‌آید که بیشتر مقصود از رجوع مصداق بدیهی بودن گزاره ازلی است؛ البته این به نوعی با معنای اولی رجوع یعنی برگشت استنتاجی نیز قابل جمع است و دو اشکال پیشین نیز موجه نیست که توضیحش گذشت.

وی در تقریر اشکال پیشین می‌نویسد:

«ظاهراً منشأ بیان سخن یاد شده، در آمیختن دو گونه گزاره است. بین دو گزاره زیر به لحاظ ساختار معنایی و ساختار منطقی تفاوت وجود دارد: ۱. خدا وجود دارد. ۲. گزاره «خدا وجود دارد» اولی است. گزاره دوم می‌تواند برهان‌پذیر باشد؛ اما برهان‌پذیری آن مستلزم برهان‌ناپذیری گزاره دوم {اول} است؛ البته برهان‌ناپذیری به معنای باطل بودن یا ادعای بی‌دلیل بودن نیست. گزاره دوم به فرض صدق نشان می‌دهد که گزاره یک صادق است؛ اما صدق آن قابل اثبات و برهان نیست» (همان، ص ۲۴۱ و ۲۴۲).

فاضل محترم در این عبارت باز به برهان‌ناپذیری وجود خدا تأکید دارد و دلیلی بر آن ارائه نمی‌دهد که لابد همان دلیل پیشین و مکرر یعنی نفس بداهت است که پاسخ آن گذشت. نکته دیگر این که وی در این عبارت برهان‌ناپذیری را به معنای «بی دلیل بودن» تفسیر نمی‌کند، لازمه آن قبول وجود دلیل برای امر برهان‌ناپذیری مثل بدیهی است. این که امر بدیهی دلیل دارد، وی مقصود خود را از «دلیل» روشن نمی‌کند. اگر دلیل غیر از بداهت باشد، این نظر با مبنای پیشین وی مطابقت نمی‌کند. اگر مقصود از دلیل، اصطلاح منطقی آن (استدلال از معلول به علت = برهانی انی)، (طوسی، ۱۳۶۳: ص ۱۸۵ و ۲۰۳) باشد، با بداهت سازگار نیست. خلاصه این مسأله به توضیح نیاز دارد.

اما این که بین دو گزاره فوق فرق وجود دارد، فرق آن روشن است؛ اما این فرق باعث نمی‌شود که گزاره اول «خدا وجود دارد» برهان‌ناپذیر باشد؛ زیرا همان‌طور که در موضع خود گفته شده، «برهان» وصف قضایا است و «خدا وجود دارد» نیز یک قضیه است که اثبات آن به دلیل و برهان نیاز دارد. اگر مجیب فاضل دلیلی غیر از بداهت برای برهان‌ناپذیری گزاره اول ارائه کند، مورد تحلیل قرار خواهد گرفت.

پاسخ موضع چهارم (محمول گزاره ازلی)

موضع چهارمی (البته ایشان در دست‌نویس مقاله اشتبهاً موضع سوم نوشته بودند) که مورد نقد قرار گرفته به مسأله محمول گزاره مربوط می‌شود. نخست عبارت نگارنده و آن‌گاه نقد وی گزارش می‌شود.

«ناقد محترم توهم کرده است که در گزاره‌های ازلی مانند «خدا موجود است» محمول به «عرض ذاتی» منحصر شده؛ در حالی که در این گزاره‌ها محمول «موجود» نه عرض ذاتی، بلکه ذات موضوع و به عبارتی عین و مساوق موضوع یعنی خداوند است. بوعلی سینا درباره این نوع محمولات می‌گوید:

قد یکون من المحمولات ذاتیه... من المحمولات محمولات مقومه لموضوعاتها (بوعلی سینا، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۸)، (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۹).

دوست فاضل در بیان پیشین سه اشکال ذیل را مطرح می‌کند.

۱. «اگر محمولی در گزاره‌ای ذات موضوع باشد، به فرض آن که این سخن را به زبان دقیق منطقی ادا کرده باشیم، چنین گزاره‌ای در تحلیل ارسطویی بدیهی و لذا برهان‌ناپذیر است؛ بنابراین، باز هم ملتزم به باوری شده‌ایم که در مقام نقد ورد آن بوده‌ایم» (قیسات، همین شماره، ص ۲۴۲).
پاسخ این اشکال در صفحات پیشین باز گفته شده که نهایت آن اشکال مبنایی است.
اشکال دوم فاضل محترم:

«محمول ذات موضوع و به عبارتی عین و مساوق موضوع است، نشان می‌دهد که ناقد در مقام بیان دقیق منطقی نیست؛ زیرا معنای ذات موضوع بودن، مساوق با موضوع بودن نیست، هست فرقی در میان بی‌متنها» (همان).

فاضل ارجمند در این اشکال خود به مغالطه حذف بخشی از استدلال گرفتار شده است. توضیح این که فرق بین این که محمول ذات موضوع یا مساوق آن است، برای آشنایی با الفبای فلسفه و منطق پوشیده نیست. استدلال نگارنده در عبارت پیش‌گفته، تبیین ذات موضوع بودن محمول یا مساوق آن با موضوع در مطلق قضایا نیست؛ بلکه کلام در باره محمول گزاره خاص یعنی گزاره‌های ازلی، «خدا موجود است» متمرکز است که آیا محمول این نوع گزاره‌ها ذات موضوع است یا مساوق آن؟

از آن جا که تعبیر «ذات» موهم ماهیت داشتن است، در فلسفه برای بیان نسبت محمول در گزاره ازلی به جای ذات موضوع بودن محمول از تعبیر «مساوق» استفاده می‌شود به

این معنا که در قضیه «الله موجود» محمول با موضوع در خارج یکی و عین هم هست؛ بلکه اصلاً موجود حقیقی به الله منحصر است؛ پس در فلسفه -چنان که در صفحات آینده خواهد آمد- این قضایا را قضایای عکس الحمل می خوانند؛ یعنی موضع موضوع و محمول باید بر عکس باشد و گفته شود: «بعض الموجود الله». در این صورت، محمول ازلی «الله» نه موجود است تا بحث عرض و ماهیت داشتن آن مطرح باشد؛ بلکه «الله» است که از موضوع خود «موجود» استنتاج (البته به برهان صدیقین) می شود و از قبیل گزاره تحلیلی به اصطلاح کانت و هلیه بسیطه خواهد بود؛ پس فاضل محترم با حذف و عدم توجه به محل بحث در عبارت پیشین آن را به مطلق گزاره ها تسری داده و با بهره گیری از شعر در صدق القای عدم دقت نگارنده در تفکیک بین «ذات موضوع بودن» و «مساوقت» برآمده است.

اشکال سوم وی چنین است:

قبسات

عبارت گزارش شده از ابن سینا به ذاتی ایساغوجی مربوط است و نه ذاتی باب برهان. اگر محمول گزاره ضروری ازلی، ذاتی ایساغوجی باشد، بر اساس قاعده المقوم لایطلب اساساً چنین گزاره ای مساله و مطلوب برهان واقع نمی شود و اگر گفته شود ذاتی باب برهان اعم از ذاتی ایساغوجی است، گوئیم: ذاتی باب برهان دو مصداق دارد: ذاتی در مقدمات برهان (ما منه البرهان) و ذاتی نتیجه برهان (ما علیه البرهان). ذاتی در مقدمات برهان اعم از ایساغوجی (مقوم) و عرضی ذاتی است؛ اما ذاتی در مسائل برهانی لزوماً و انحصاراً عرضی ذاتی است نه مقوم و نه عرضی غریب» (قبسات. همین شماره، ص ۲۴۲).

در تحلیل این اشکال نکات ذیل قابل توجه است:

۱. محقق محترم چنان که خود اعتراف کرده و شیخ رئیس نیز در برهان شفا، فصل ۲، ص ۱۴۲ تصریح داشته، ذاتی باب برهان از ذاتی باب ایساغوجی اعم است. مورد تأکید نگارنده در گزاره «الله موجود» این بود که محمول ذاتی موضوع، بلکه عین و مساوق آن است و از این حیث شرط برهانی بودن محمول آن محقق می شود.

شیخ رئیس در ابتدای بحث شرایط مقدمات برهان تصریح می کند که واجب است محمولات، ذاتی موضوعات باشند.

«و اذا كانت المقدمات البرهانية يجب ان تكون ذاتية المحمولات للموضوعات، الذاتية التي تشترط في البرهان غير غريبتها» (همان، ۱۳۷۳: ص ۱۴۱)؛

بنابراین، شرط محمول باب برهان در گزاره ازلی «الله موجود» متحقق است و گزاره پیشین برهانی خواهد بود. غرض نگارنده، از استناد به کلام بوعلی سینا، بیشتر توجه به

ذاتی موضوع بودن بعضی محمولات است که در اول عبارت شیخ رئیس آشکار بود. «قد یکون من المحمولات ذاتیه...» (همان، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۳۸).

این عبارت شیخ مطلق بوده و شامل ذاتی باب برهان و باب ایساغوجی می‌شود. بعد از این عبارت، شیخ به تبیین ذاتی و اقسام آن می‌پردازد.

باری باید اعتراف کرد که اگر به جای عبارت پیشین شیخ که در باب ایساغوجی است، عبارت وی از کتاب برهان شفا را نقل و استناد می‌دادیم، اقرب به صواب بود؛ هر چند این نقل قول‌ها هیچ خللی به اصل ادعا یعنی برهانی بودن گزاره ازلی «خدا موجود است» وارد نمی‌کند.

پاسخ موضع پنجم (محمول گزاره ازلی)

موضع پنجم در باره قضیه هلیه بسیطه است. نگارنده در این باره نوشته:

«محمول در گزاره‌های ازلی و هنگام نسبت به خداوند عین وجود موضوع است و در واقع این نوع قضایا در اصطلاح فلسفه، قضیه هلیه بسیطه و از نوعی است که محمول از صمیم و ذات موضوع انتزاع می‌شود که در اصطلاح از آن به «محمول بالضمیمه» تعبیر می‌شود، در مقابل محمولی که نه از صرف موضوع، بلکه با ضمیمه کردن قید و ماهیتی انتزاع و محمول واقع می‌شود (قبسات، ش ۲۸، ص ۱۸۹).

الخارج المحمول من صمیمه یغایر المحمول بالضمیمه (سبزواری، ۱۴۱۳: ص ۳۰).

مجیب فاضل در نقد آن می‌نویسد:

محمول من صمیمه، چنان که حکیم سبزواری تعبیر و آن را تعریف می‌کند، از اقسام خارج محمول یا خارج از ماهیت شیء و عارض بر آن است و مراد از ضمیمه در محمول بالضمیمه، ضمیمه شدن ماهیت نیست. گاهی عرض گفته می‌شود و مراد از آن، امر خارج از شیء و محمول بر آن است؛ مانند وجود، وحدت، تشخص و مانند آن‌ها. چنین محمول‌هایی نسبت به معروضشان عرضی‌اند و مفاهیم آن‌ها خارج از موضوع خودند و در عین حال محمول به ضمایم نیستند و گاهی عرض گفته می‌شود و مراد از آن محمول بالضمیمه است؛ مانند ایض و اسود در اجسام و عالم و مدرک در نفوس (سبزواری، ۱۴۱۳: ص ۳۵) (قبسات، ص ۲۴۳).

اشکال مجیب محترم از اصل موضوع بحث یعنی برهان‌پذیری یا ناپذیری گزاره‌های ازلی خارج، و بحث منطقی را مطرح کرده است. با این حال، مسأله منطقی (تعریف محمول بالضمیمه و بالضمیمه) است که در تحلیل آن به نکاتی اشاره می‌شود.

۱. وی «محمول من صمیمه» را «خارج از ماهیت شیء و عارض بر آن» تعریف کرده و ظاهر و شاید نص عبارت وی، تفسیر «خارج از شیء» به معنای بیرون و خارج عرفی است؛ یعنی محمولی که از ماهیت موضوع و به تعبیر خودش «امر خارج از شیء» باشد در این صورت که خارج از شیء به معنای بیرون از شیء تفسیر شده، با محمول بالضمیمه تفاوتی نخواهد داشت؛ بلکه «خارج» در این جا و همچنین در شعر سبزواری به معنای استخراج از شیء (موضوع) و به عبارت دقیق‌تر انتزاع از حاق و ذات موضوع است؛ یعنی خارج محمول اگر از ذات و حاق خود موضوع خارج (استخراج) شده باشد، مانند وجود در گزاره ازلی و وحدت و تشخیص در حمل آن بر موجود، محمول بالضمیمه خواهد بود. شاهد و مؤید این معنا، تذکر خود سبزواری در شرح بیت پیشین است که اشاره می‌کند حرف جر «من صمیمه» در شعر به خارج متعلق و خارج به معنای خروج از حاق ذات معروض است. «من صمیمه متعلق بالخارج ای خارج من حاق ذات المعروض» (شرح منظومه، ص ۳۰).

استاد جوادی آملی در شرح بیت پیشین سبزواری می‌نویسد:

مراد این است که محمول از صمیم و حاق موضوع مستخرج و انتزاع می‌شود و این گونه انتزاع از محمول، غیر از محمول بالضمیمه است؛ زیرا محمول بالضمیمه محمولی است که انتزاع آن از موضوع نیازمند به انضمام یک ماهیت و واقعیت خارجی به ماهیت و واقعیت موضوع دارد (جوادی آملی، بی تا: ص ۲۰۳).

همو در جای دیگر در شرح بیت سبزواری می‌نویسد:

خارج محمول که در تعریف فوق اخذ شده است، به معنای عرضی است که از ذات و صمیم شیء استخراج می‌شود؛ زیرا مراد از خارج در این جا همان مستخرج است... صمیم در کلام حاج ملا هادی سبزواری به مفعول به واسطه خارج به معنای مستخرج است و معنای بیت این است: آن محمول که مستخرج از درون شیء است مغایر با محمولی است که با ضمیمه حاصل می‌شود (همان، ۱۳۷۵: ج ۱، ص ۲۰۶).

بر این اساس، چون در گزاره ازلی «الله موجود» موجود از صمیم و حاق موضوع انتزاع می‌شود، بلکه محمول مساوق موضوع و به عبارت دقیق‌تر موجود حقیقی که مساوی بلکه منحصر در موضع (الله) است، از این جهت محمول در گزاره ازلی محمول بالضمیمه خواهد بود؛ البته هر آشنا به فلسفه می‌داند که خدا و هم‌چنین نفس وجود فاقد ماهیت است؛ پس این جا اشکال عجیب محترم معلوم نشد؛ افزون بر این که تفسیر وی در معنا

«الخارج» در بیت سبزواری از واقعیت و حداقل از مراد صاحب بیت، به قرینه‌ای که گذشت، به دور بود.

۲. اما درباره اشکال دیگر فاضل محترم در محمول بالضمیمه که «مراد از ضمیمه، ضمیمه شدن ماهیت نیست»، باید گفت: نکته اول این که در تعریف مشهور، محمول انضمامی نخست به ضمیمه کردن «قید» اشاره شده است و چون قید در امور ممکن متحقق می‌شود، بالضرورة دارای ماهیت خواهد بود. از این برمی‌آید که مقصود از ماهیت به معنای عام آن است؛ یعنی هر شیء خارج از صمیم و حاق موضوع که شامل قیود و ماهیات مختلف می‌شود؛ چرا که ماهیت داشتن به معنای محدودیت و مقید بودن به شیء خاص است؛ چنان که این معنا و استعمال ماهیت در تعریف محمول بالضمیمه در عبارت آقای جوادی پیش‌تر گزارش شد. مثالی که فاضل محترم برای محمول بالضمیمه با اقتباس از شرح منظومه مانند ابیض و اسود آورده، دارای ماهیت هستند

نکته دوم این که ضمیمه کردن قید خارجی در محمول انضمامی از دو روش یعنی تأمل و نظر در واقعیت‌های خارجی یا ماهیات حاصل می‌شود. تعبیر «قید» به روش اول و تعبیر «ماهیت» به روش دوم ناظر است. نگارنده این نکته را از تعریف استاد جوادی از خارج محمول استفاده کرده است، آنجا که می‌گوید:

«خارج محمول در معنای فوق، علاوه بر آن که ذات و ذاتیات موضوع را شامل می‌شود. مفاهیمی را نیز که از نظریه ماهیت و یا از نظریه واقعیت موضوع انتزاع می‌شود، در می‌گیرد» (همان، بی تا: ص ۲۰۳).

اما این جا باید پذیرفت با وجود این که برای استعمال ماهیت در تعریف قضیه انضمامی توجیه منطقی وجود دارد، تا آن جا که نگارنده در آرای منطق دانان استقرا کرده سابقه‌ای ندارد و بهتر است تا حد ممکن اصطلاحات را در معنای معروف آن به کار برد.

نکته آخر این که مقصود نگارنده از «محمول بالضمیمه» امر ذاتی باب برهان بود که محمول «وجود» ذاتی بل مساوق موضوع «الله» می‌شد؛ اما محمول بالضمیمه چون در منطق در عرضی (هرچند عرضی ذاتی) استعمال شده است، نگارنده باید به آن تذکار می‌داد که مورد تهمت قرار گرفته بود. به‌دیگر بیان، گزاره ازلی در حقیقت؟ از قضایای منطقی، بلکه از قضایای فلسفی است و با توضیحی که درباره عکس‌العملی بودن آن داده شد، آن به قضیه هلیه بسیطه بر می‌گردد.

پاسخ موضع ششم (قضیه تحلیلی کانت)

نگارنده، گزاره ازلی را از نوع تحلیلی کانت در مقاله پیشین تحلیل کرد و نوشت: کانت گزاره را به حسب محمول به دو نوع تقسیم می‌کرد: تحلیلی و تألیفی، قسم اول محمولی است که از تحلیل و تجزیه مفهوم موضوع استخراج و به دست می‌آید؛ اما قسم دوم یعنی تألیفی نیازمند قید خارجی است (قبسات، شماره ۳۵: ص ۱۸۹).

دوست فاضل بر این عبارت چنین اشکال وارد می‌کند:

۲۶۳

قبسات

۱۰۰
۱۰۰
۱۰۰
۱۰۰

اولاً آنچه بیان شد، معتقد کانت است و نه ملتزم وی. این گزاره نه بر مبنای کانت و نه به تصریح وی تحلیلی نیست. ثانیاً اگر گزاره یاد شده تحلیلی به معنای کانتی کلمه باشد، اولاً فاقد مضمون و حکایت از خارج می‌شود و این تالی بر مبنای متکلمان و حکمای مسلمان، بلکه بر اساس آموزه‌های دینی، سخن سخیف و باطلی است. ثالثاً در این صورت گزاره بدیهی و غیر قابل اثبات و برهان‌ناپذیر است و این نکته‌ای قابل تأمل است که ناقد محترم در تلاش برای اثبات برهان‌پذیری این گزاره بارها از بدیهی اولی و تحلیلی بدون آن که منطقاً مستلزم برهان‌ناپذیری است، سخن گفته است (قبسات، ص ۲۴۳).

در تحلیل این اشکال نکات ذیل قابل تأمل است.

۱. نگارنده در عبارت بالا مدعی بوده که کانت، گزاره را به تحلیلی و تألیفی تقسیم کرده است. این ادعا به کتاب وی مستند و نظریه مشهور است. نگارنده در مقاله پیشین و به‌ویژه عبارت پیش گفته اشاره نکرده که کانت گزاره ازلی را تحلیلی می‌انگارد؛ بلکه مدعا نفس قضیه، و تقسیم آن به تحلیلی و تألیفی در اندیشه کانت است که این تفکیک برای دوست فاضل پوشیده مانده. هدف نگارنده این بود که نشان دهد گزاره ازلی در فلسفه اسلامی هلیه بسیطه و در فلسفه غرب از نوع تحلیلی کانت می‌تواند باشد.

۲. این که می‌فرماید کانت به آن معتقد و نه ملتزم بود، باید گفت: برای شخص و ناقد بیرونی امر مهم نخست امر اعتقادی شخصیت مورد نقد است. چه بسا شخصی به علل گوناگون به معتقد خود ملتزم نباشد، و بر خلاف معتقد و باور خود رفتار کند.

۳. نکته دیگر این که نگارنده در مقاله پیشین خود تصریح داشته است که کانت گزاره ازلی را یا منکر اصل قضیه بودن آن یا آن را شبه قضیه و بی‌معنا وصف کرده و به نقد آن

پرداخته است (قدردان قراملکی، ۱۳۸۴: ص ۱۸۵ و ۱۹۰)؛ پس نگارنده خود به این مسأله واقف بوده.

۴. اما اشکال «ثانیاً» دوست فاضل مبنی بر فاقد مضمون و حکایت بودن گزاره ازلی بنا به معنای کانتی، باید گفت که بنا به مبنای کانت (تقسیم قضیه به تحلیلی و تالیفی) چنین لازمه‌ای به وجود نمی‌آید و نگارنده آن را در همان مقاله (همان: ص ۱۸۸ و ۱۹۰) به منصفه اثبات رسانده است؛ اما وجود این لازمه بنابر معنای کانتی (دقت شود که بین مبنا و معنا تفاوت وجود دارد) امری ممکن، بلکه خود کانت به آن تصریح داشته است. وی آزاد است که قرائت خود را از گزاره‌هایی ارائه دهد؛ اما این قرائت فاقد مبانی علمی است که شرحش گذشت.

۵. وی دوباره مدعای خود برهان‌ناپذیری بدیهیات را تکرار کرده و پاسخ آن در صفحات پیشین گذشت که حاصل آن این است: اولاً امر بدیهی ممکن است نسبی باشد؛ برای بعضی بدیهی و برای برخی دیگر نظری باشد، و ثانیاً اثبات امر بدیهی به معنای تنبّه و جلب توجه و نظر منکر بدیهی به بدیهی و بستر لازم و ظهور آن است.

۶. اما این که نگارنده، وجود خدا را «بدیهی اولی» تلقی کرده است، باید گفت: نگارنده با ورق زدن مقاله خود به عبارتی که به صورت مطلق به این مسأله تصریح کند، نیافت؛ بلکه در صفحه ۱۸۹ وجود خدا را از نوع قضیه اولیات یا فطریات به معنای عام آن (منطقی و فلسفی = وجدان) تفسیر کرده است که این تردید نیز به دلیل وجود انسان‌های گوناگون مانند امام علی و دیگران است که مسأله خداشناسی نزد اکثر مردم از نوع فطری خواهد بود.

دو اشکال مغفول

أ. فاضل محترم به همراه نویسنده دیگر مقاله در تأیید نظریه «برهان‌ناپذیری خدا» به امتناع اقامه برهان لمی برای وجود خدا استناد کرده (نامه حکمت، ش ۲، ص ۱۲۳)، و نگارنده در مقاله پیشین خود این اشکال را مورد نقد قرار داده است (قبسات، ش ۳۵، ص ۱۹۲ و ۱۹۳).

ب. یکی دیگر از ادله نویسندگان محترم پیشین مبنی بر برهان‌ناپذیری وجود خدا، «امتناع اقامه برهان شبه لمی» بر خدا و رجوع آن به برهان انی است (علم‌الهدی، ۱۳۸۲:

ص ۱۲۳). این اشکال را نگارنده در مقاله پیشین (قبسات، ش ۳۵: ص ۱۹۴) مورد جرح قرار داده است.

متأسفانه مجیب محترم از این دو نقد پاسخی ارائه نکرده که آیا آن دو اشکال را پذیرفته یا رد کرده و دلیل آن چیست؟

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، میرزا مهدی، *تعلیقه علی شرح المنظومه السبزواری، قسم المنطق، قم، مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۶ ش.*
۲. بوعلی سینا، *اشارات، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش، ج ۱.*
۳. _____، *برهان شفا، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات روز فکر، ۱۳۷۳ ش.*
۴. _____، *رساله منطق دانشنامه علایی، با مقدمه و تصحیح دکتر محمد معین و سیدمحمد مشکوة، همدان انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۳ ش.*
۵. _____، *المبدأ و المعاد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳ ش.*
۶. _____، *النجاة، تهران، مرتضوی، ۱۳۶۴ ش.*
۷. _____، *دانشنامه علایی، تهران، کتابخانه فارابی، ۱۳۶۰ ش.*
۸. طوسی خواجه نصیرالدین، *اساس الأقتباس، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.*
۹. _____، *الجواهر النضید، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش.*
۱۰. سبزواری ملاحادی، *شرح المنظومه، قم، نشر مصطفوی، ۱۴۱۳ ق.*
۱۱. طباطبایی سیدمحمدحسین، *برهان، با مقدمه و شرح مهدی قوام صفری، تبریز، دانشگاه تبریز، بی تا.*
۱۲. فرامرز قراملکی احد، *مقدمه منطق الملخص، تهران، دانشگاه امام صادق، ۱۳۸۱ ش.*
۱۳. _____، *برهان‌پذیری گزاره‌های ضروری ازلی، تهران، نامه حکمت، زمستان ۱۳۸۲ ش، ش ۲.*
۱۴. قدردان قراملکی محمدحسن، *نقد نظریه برهان‌ناپذیری وجود خدا، تهران، قبسات، بهار ۱۳۸۴، ش ۳۵.*

قبسات

قبسات

۱۵. علم الهدی، سید مهدی، برهان‌پذیری گزاره‌های ضروری ازلی، نامه حکمت، زمستان ۱۳۸۲ش، ش. ۲.
۱۶. مظفر، محمدرضا، المنطق، قم، نشر حبيب، ۱۴۲۰ق.
۱۷. ملکيان، مصطفی، تاريخ فلسفه غرب، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۷ش، ج. ۱.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله، رحيق مختوم شرح اسفار، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵ش.
۱۹. _____، تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء، بی تا.
۲۰. فعالی، محمد تقی، علوم پایه، قم، نشر دارالصادقین، ۱۳۷۸ش.
۲۱. الساوی، زین‌الدین، عمر بن سهلان، البصائر النصیریه، بیروت، دارالفکر، اللبنانی، ۱۹۹۳م.
۲۲. کاتبی قزوینی، نجم‌الدین، شرح‌الشمسیه، تهران، کتابفروشی علمیه اسلامی، بی تا.
۲۳. صدرالمتألهین، التنقیح فی المنطق، با تصحیح غلامرضا یاسی پور، تهران، بنیاد اسلامی صدرا، ۱۳۷۸ش.